Αλέξανδρος Κιουπκιολής – Κριτικός λόγος, αγωνισμός και ελευθερία: Καστοριάδης εναντίον Foucault

Αλέξανδρος Κιουπκιολής

Το κείμενο του Αλέξανδρου Κιουπκιολή (Αν. Καθ. Πολιτικής Επιστήμης στο ΑΠθ) που δημοσιεύουμε σήμερα στη Βαβυλωνία αποτελεί ένα μέρος της εργασίας του με τίτλο: «Φιλοσοφίες της ελευθερίας. Από τον Μαρξ και τον κλασικό φιλελευθερισμό ως τον Καστοριάδη, τον Φουκώ και τη δημοκρατία των κοινών». Θέμα της εργασίας αποτελεί κυρίως η μελέτη διαφορετικών προσεγγίσεων στην έννοια της ελευθερίας στη νεότερη και σύγχρονη πολιτική σκέψη, και ειδικότερα στα έργα των Κ. Μαρξ, Ι. Καντ, Α. Μπερλίν, Τζ. Στ.Μιλλ, Κ.Καστοριάδη, Μ. Φουκώ κ.α., και εν συνεχεία η σύνδεση μιας ερμηνείας της ελευθερίας με τη σύγχρονη συζήτηση γύρω από τα «κοινά» και τη δημοκρατία. Κυκλοφόρησε στα αγγλικά το 2012 από τον εκδοτικό οίκο Palgrave Macmillan με τον τίτλο *Freedom After the Critique of Foundations: Marx, Liberalism, Castoriadis and Agonistic*

Ή προσέγγιση του Φουκώ και του Καστοριάδη στην ελευθερία εμφορείται από ιδιαίτερες ιδέες για την κριτική, τον κριτικό αναστοχασμό και τον κριτικό λόγο, οι οποίες ξεφεύγουν από τη διχοτομία μεταξύ οικουμενικών ή αντικειμενικών και σχετικιστικών ή «συγκειμενικών» (contextualist) ρευμάτων σκέψης.18 Κοινός παρονομαστής του κριτικού τους λόγου είναι ότι αμφιβάλλει για τη δυνατότητα κατοχύρωσης ενός

αντικειμενικού θεμελίου για τη σκέψη και απεμπολεί τη φιλοδοξία της διατύπωσης οριστικών, τελικών αρχών. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο κριτικός τους στοχασμός είναι αναπόφευκτα υποκειμενικός, σχετικός, με «τοπική» ισχύ που περιορίζεται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα και πλαίσια και δεν μπορεί να γενικευθεί. Ο κριτικός αγωνισμός αναμετριέται με τα κατεστημένα όρια κάθε συγκεκριμένου πλαισίου, διαπνέεται από τη σταθερή προσήλωση σε μια αξία που εκλαμβάνει ως καθολικεύσιμη –την ελευθερία- και αναζητεί διαφορετικούς τρόπους για να δικαιώσει με τον λόγο τους ισχυρισμούς, τις αξιώσεις και τα επιχειρήματά του.

Τα τελευταία χρόνια έχουν γίνει διάφορες προσπάθειες μελέτης, ανάδειξης και επεξεργασίας αυτού του ιδιαίτερου ύφους κριτικού στοχασμού (Owen, 1999, Tully, 1999, Brown, 2005, Butler, 2002). Οι περισσότερες, ωστόσο, εστιάζουν στη σκέψη του Φουκώ και διακρίνονται συνεπώς από τα πλαίσια και τις αδυναμίες της. Στη συνέχεια εδώ θα αναπτύξουμε συγκριτικά και σε αντιδιαστολή τις ιδιαίτερες αρετές της σκέψης του Καστοριάδη έτσι ώστε να αδρογραφήσουμε μια πιο εποικοδομητική μορφή κριτικού αναστοχασμού με χειραφετητική δύναμη αλλά χωρίς ισχυρά θεμέλια –ή, μάλλον, ενάντια στα ισχυρά θεμέλια. Αρχικά, θα ελέγξουμε την ιδέα της γενεαλογικής κριτικής στο έργο του Φουκώ στον βαθμό που δεν αναστοχάζεται σε βάθος τις δικές της προϋποθέσεις και δεν κινητοποιεί επαρκώς τις δυνάμεις της δημιουργικότητας. Ο κριτικός λόγος του Φουκώ αρκείται, επίσης, σε μερικές και τοπικές κριτικές, αποκηρύσσοντας τις καθολικές διαθέσεις άλλων κριτικών σχεδίων και αποδυναμώνοντας τη μετασχηματιστική σκέψη και δράση στον σύγχρονο κόσμο.

Ο γενικότερος στόχος μας στη συνέχεια είναι η περιγραφή και η υπεράσπιση μιας αναβαθμισμένης μορφής κριτικού αγωνισμού που διακονεί τη διηνεκή επέκταση της ελευθερίας. Έτσι θα αναμετρηθούμε με κρίσιμες απορίες που ταλανίζουν τη θεμελίωση, το κύρος και το εύρος αυτού του κριτικού αγωνισμού. Πώς μπορούμε να διατυπώσουμε και να υποστηρίξουμε εύλογες θέσεις αν απορρίπτουμε μεν την ύπαρξη απόλυτων κριτηρίων αληθείας,

αλλά δεν θέλουμε να περιπέσουμε σε μια απλή αυθαιρεσία ή σε αποκλειστικά στρατηγικές συμπεριφορές; Πώς μπορούμε να προασπιστούμε, για παράδειγμα, την αξία της ελευθερίας απέναντι σε ανταγωνιστικές της αξίες από τη σκοπιά της φιλοσοφίας της αγωνιστικής αυτονομίας κατά Φουκώ και Καστοριάδη; Και πώς θα μπορούσαμε να διαχειριστούμε τα πρακτικά διλήμματα που γεννά ο πλουραλισμός των αξιών χωρίς να επικαλούμαστε καθολικά ισχύοντες νόμους και κριτήρια; Το επιχείρημα θα εντρυφήσει ορισμένες προτάσεις που έχουν κατατεθεί τα τελευταία χρόνια ως απαντήσεις σε αυτά τα διλήμματα, αλλά δεν κρίνονται ιδιαίτερα γόνιμες. Έτσι θα εισηγηθούμε εναλλακτικές θέσεις που διασώζουν το υπερ-κριτικό πνεύμα του αγωνιστικού λόγου αλλά μπορούν να βρουν απήχηση σε άλλες παραδόσεις σκέψης και να επικοινωνήσουν με αυτές.

Δοκιμάζοντας τα όρια του λόγου

Ως γνωστόν, ο κριτικός λόγος του Φουκώ και του Καστοριάδη μοιράζεται με την καντιανή κριτική μια συστηματική κατατριβή με τις θεμελιώδεις αρχές και τις βασικές προϋποθέσεις της σκέψης και της δράσης. Αλλά η πρόθεσή τους είναι ριζικά διαφορετική. Ο Καντ και σύγχρονοι Καντιανοί επιδιώκουν να διατυπώσουν κριτήρια με καθολική ισχύ που θα χρησιμεύουν για τον έλεγχο επιμέρους θέσεων, επιχειρημάτων και «αξιώσεων αληθείας». Ή άλλη πρακτική του λόγου επιχειρεί να ανιχνεύσει τις βαθύτερες δομές που κανονίζουν τη σκέψη και τη δράση για να τις θεματοποιήσει και να τις θέσει υπό αμφισβήτηση. Δεν αρνείται απλώς να υιοθετήσει απόλυτα κριτήρια αλλά βάλλει ενάντια στην ίδια την ιδέα ότι υπάρχουν αναγκαίες αλήθειες ή απόλυτοι νόμοι (Καστοριάδης, 1997: 87, Καστοριάδης, 1995: 98). Στόχος της αγωνιστικής κριτικής δεν είναι να δικάσει –να διερευνήσει, να κρίνει και να διορθώσει- με βάση τους

καθιερωμένους κανόνες μιας θεσπισμένης τάξης πραγμάτων. Ο στόχος της είναι πολιτικός και αποσκοπεί στην ελευθερία. Επιζητεί τη χειραφέτηση των υποκειμένων από την αστόχαστη και ακούσια κυριαρχία κάθε δεδομένου συστήματος εννοιών και νόμων έτσι ώστε να δώσει στα υποκείμενα τη δυνατότητα να αναστοχαστούν και να δράσουν πιο αυτόνομα (Foucault, 1984a, Foucault, 1988, Foucault, 1997).

Απορρίπτοντας τον αυτονόητο χαρακτήρα οποιουδήποτε κανόνα, απεκδύοντας κάθε θεσμό και αρχή από το κύρος του φυσικού νόμου ή της τελικής, έσχατης αλήθειας, η κριτική διαλύει τα δόγματα και ανοίγει τον δρόμο για τον απεριόριστο έλεγχο κάθε αξιώματος από διάφορες σκοπιές που αναφέρονται, μεταξύ άλλων, στην εγκυρότητα ενός αξιώματος, τη χρησιμότητά του και τους περιορισμούς που θέτει στα άτομα (Καστοριάδης, 1997: 87, Καστοριάδης, 1995: 98, Foucault, 1988: 24-25). Η αναστοχαστική αναδίφηση των ποικίλων καθορισμών της δράσης –των καθιερωμένων κοινωνικών σχημάτων σκέψης και αντίληψης, των ασυνείδητων επιθυμιών κ.ο.κ.- επιτρέπει στα άτομα να ξεφύγουν εν μέρει από την εξουσία τους και επαυξάνει την ικανότητά τους για αυτοπροσδιορισμό μέσω της ενεργού παρέμβασης των υποκειμένων στις δομές που κυβερνούν τη δράση τους (Καστοριάδης, 1997: 268, 340; Foucault, 1988: 24-25).

Από την άλλη, ο αγωνιστικός λόγος μοιάζει να επιφέρει μια εξασθένηση των αξιώσεων του λόγου. Αρνείται τη δυνατότητα της σκέψης να θεμελιώσει υπερβατικές αρχές που θα ίσχυαν για κάθε χώρο και χρόνο. Αναγνωρίζει, ακόμη, ότι ο λόγος δεν μπορεί να αποκτήσει πλήρη διαύγεια για τα περιεχόμενα και τις διαδικασίες του και αδυνατεί να αποστασιοποιηθεί από όλες τις υπόρρητες υποθέσεις και παραδοχές του. Ωστόσο, ο κριτικός στοχασμός όπως νοείται από τον Φουκώ και τον Καστοριάδη προσβλέπει σε μια μορφή καθολικότητας και ριζικού αναστοχασμού που ξεπερνά τα όρια και τις φιλοδοξίες του Καντιανού λόγου (Καστοριάδης, 1991: 39, 114, Foucault, 1988, Foucault, 1997). Κι αυτό γιατί δεν εξαιρεί κανένα αξίωμα από την κριτική έρευνα και διερώτηση και επιμένει ότι κάθε συμπέρασμα υπόκειται σε

αναθεώρηση, ακόμη και οι έσχατες αρχές, οι διαδικασίες και η ίδια η ερμηνεία του κριτικού λόγου. Έτσι λοιπόν δεν τίθεται κατ' αρχήν κανένα όριο στην ελευθερία του στοχασμού να ελέγξει κριτικά οποιαδήποτε αρχή και η ερωτηματική και ελεγκτική δραστηριότητα της σκέψης δεν έχει τέλος. Ο αγωνιστικός λόγος είναι μετακριτικός με την έννοια ότι αποποιείται τις αντικειμενικές βεβαιότητες και τις υπερβατικές ιδέες που υποστηρίζουν τον κριτικό λόγο στην Καντιανή και σε άλλες εκδοχές (Για την έννοια της μετα-κριτικής βλ. Hoy, 2005: 93-100). Αλλά είναι επίσης υπερκριτικός, μια «απεριόριστη διερώτηση σε όλους τους τομείς» (Καστοριάδης, 1994: 343) που στρέφεται «εἰς ἑαυτὸν», στις δικές του προ-ερμηνείες, τους προσανατολισμούς, τις λειτουργίες και τις δυνάμεις του, για να τις καταστήσει και αυτές αντικείμενου απεριόριστου αναστοχασμού (Καστοριάδης, 1991: 40, Foucault, 1984a, Foucault, 1997, Foucault, 1988: 24).

Αν ο αναστοχαστικός αγωνισμός απεμπολεί τα αντικειμενικά, καθολικά κριτήρια, με ποια εργαλεία και μηχανισμούς επιδίδεται στα κριτικά του εγχειρήματα; Ως γνωστόν, ο Φουκώ σμίλευσε για τον σκοπό αυτό μια εκλεπτυσμένη εννοιολογική εργαλειοθήκη που συναρθρώνει την «αρχαιολογία», τη «γενεαλογία» και την αλληλεπίδραση με τους κοινωνικούς αγώνες (Foucault, 1971: 76-100, Foucault, 1997: 49-61). Οι πολιτικοί αγώνες σταθμίζουν τη δυνατότητα μετασχηματισμού επιμέρους τρόπων σκέψης και δράσης οι οποίοι, όπως έχει καταδειχθεί από τις κριτικές αναλύσεις, αποτελούν μεταβλητές μοναδικότητες ή αυθαίρετα όρια. Παράλληλα, οι ίδιες οι κριτικές αναλύσεις υπόκεινται σε μια πρακτική δοκιμασία η οποία ενδέχεται να πυροδοτήσει εννοιολογικές αναθεωρήσεις (Foucault, 1988: 24-26).

Ο Καστοριάδης (1997: 7), από την πλευρά του, τονίζει ότι η κριτική σκέψη είναι βαθιά ριζωμένη στην ιστορία και είναι εμποτισμένη από κοινωνικές προκαταλήψεις. Ή σκέψη αναδιατάσσει τα δεδομένα περιεχόμενά της με την αρωγή των ίδιων αυτών περιεχομένων. Έτσι επικαλείται ορισμένες κληρονομημένες ιδέες για να κρίνει και να αξιολογήσει άλλες καθιερωμένες ιδέες.

Ένας εκτεταμένος ιστός ρητών ή άρρητων υποθέσεων αποτελεί το υπόβαθρο της σκέψης σε κάθε στιγμή στοχασμού. Αλλά, την επόμενη στιγμή, οποιοδήποτε στοιχείο αυτού του υποβάθρου μπορεί να ανασυρθεί και να γίνεται αντικείμενο κριτικής διερώτησης υπό το φως άλλων προϋποθέσεων ή ενδιαφερόντων. Η αναστοχαστική δραστηριότητα μπορεί να αναμορφώσει παραδεδομένες αντιλήψεις και διαδικασίες της σκέψης με τη συνδρομή άλλων ιστορικά διαθέσιμων υλικών και μορφών συλλογισμού.

Αυτό το περίγραμμα συνοψίζει τον τρόπο λειτουργίας ποικίλων κοινών διαδικασιών κριτικού συλλογισμού. Εκείνο που ξεχωρίζει τον αγωνιστικό λόγο ως ιδιαίτερο ήθος κριτικής είναι ο συγκεκριμένος προσανατολισμός του, η άρνηση των a priori ορίων και η προσωρινότητα των συμπερασμάτων του. Για να αναμετρηθεί με τις «αυταπόδεικτες αλήθειες» και να ακτινογραφήσει τις συνέπειές τους για την ελευθερία, ο Φουκώ εξόπλισε τον αγωνιστικό λόγο με τη γενεαλογική του μέθοδο. Ο Καστοριάδης δεν επεξεργάστηκε μια εξίσου σύνθετη και εκλεπτυσμένη μεθοδολογία κριτικής ανάλυσης. Αλλά προώθησε τη ριζοσπαστική κριτική με δύο διαφορετικούς τρόπους: μέσω μιας συστηματικής κατατριβής με την οντολογία και με τη σημασία που έδωσε στη νέα δημιουργία. Και τα δύο αυτά στοιχεία λείπουν από τον φουκωικό κριτικό λόγο σε βάρος και της κριτικής του δύναμης και της συμβολής του στη χειραφέτηση.

Αγωνισμός, οντολογία και δημιουργία

Στο έργο του Καστοριάδη, η «στοχαστική ανυποταξία» προς τις κυρίαρχες ιδέες και τους κατεστημένους θεσμούς εμπνέεται από έναν εκτεταμένο στοχασμό γύρω από τα θεμέλια της ανθρώπινης δράσης. Επίκεντρο της οντολογίας του είναι, ως γνωστόν, η ικανότητα των δρώντων υποκειμένων να τεχνουργούν το νέο στην ιστορία, η οποία αποδίδεται και στα άτομα και σε συλλογικούς

φορείς υπό την επωνυμία του «ριζικού φαντασιακού» και του «θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού», αντίστοιχα. Ή δράση μπορεί να ξεκινήσει κάτι καινούριο, να επινοήσει νέες μορφές σκέψης, πρακτικής, θεσμών και πραγμάτων, οι οποίες χρησιμοποιούν προϋπάρχοντα υλικά και διέπονται από προκαθορισμένους νόμους, αλλά δεν ανάγονται πλήρως σε αυτά (Καστοριάδης, 1985: 328-340, Καστοριάδης, 1995: 111-131, Καστοριάδης, 1997: 393). Στο κοινωνικό επίπεδο, η συλλογική ικανότητα για πρωτότυπες καινοτομίες συνδέεται κυρίως με την παραγωγή «κοινωνικών φαντασιακών σημασιών» (βλ. εδώ, κεφάλαιο 4).

Το εγχείρημα της διαύγασης των υποθέσεων για το είναι που υποκινούν μια ορισμένη κριτική στάση μπορεί να ενισχύσει τη δράση και την ελευθερία σε διάφορα επίπεδα. Σε ό,τι αφορά τον αγωνιστικό λόγο, υποστηρίζει τη διάθεσή του να υποβάλλει κάθε αρχή στη βάσανο του κριτικού ελέγχου και μετασχηματισμού. Ή οντολογία της «φαντασιακής θέσμισης» του κόσμου, όπως τη διατυπώνει ο Καστοριάδης, καλλιεργεί σκεπτικιστικές διαθέσεις απέναντι σε κάθε θρησκευτική, φιλοσοφική και επιστημονική πεποίθηση. Οι πεποιθήσεις αυτές σχετικοποιούνται ως κοινωνικο-ιστορικές δημιουργίες που στερούνται των αντικειμενικών ερεισμάτων ενός οικουμενικού λόγου, του θεού, της φύσης, της ιερής παράδοσης ή των νόμων της ιστορίας. Και καθώς δεν διαθέτουμε κανένα έσχατο, εξωιστορικό κριτήριο για να δώσουμε οριστικές απαντήσεις σε θεμελιώδη ερωτήματα, η αναζήτηση της αλήθειας και της δικαιοσύνης πρέπει να συνεχίζεται στο διηνεκές (Καστοριάδης, 1997: 86-87).

Ή προβολή μιας πειστικής εικόνας για τη θεμελιώδη πραγματικότητα που τονίζει την ιστορικότητα και την ανοικτότητά της μπορεί να κλονίσει την επιρροή κοσμοαντιλήψεων οι οποίες περιβάλλουν με φυσικότητα, μονιμότητα ή απόλυτη ισχύ ορισμένες διαστάσεις του κόσμου μας, προστατεύοντάς τες από την κριτική και την αλλαγή. Αυτή η οντολογική εργασία έχει ιδιαίτερη αξία για ένα ριζοσπαστικό κριτικό σχέδιο γιατί

φανερώνει τις θεμελιώδεις υποθέσεις και προδιαθέσεις που διακατέχουν κάθε μορφή κριτικής σκέψης, ανοίγοντάς τες στον έλεγχο και τη δοκιμασία. Ή οντολογική ανάλυση υποθάλπει έτσι μια εκτεταμένη κριτική εξέταση των βασικών κλίσεων, επιθυμιών, έξεων και αντιλήψεων των υποκειμένων, οι οποίες εισέρχονται έτσι στο στίβο μιας ατελείωτης διαμάχης γύρω από το νόημα και τον εύλογο ή μη χαρακτήρα τους.

Αναμφίβολα, το ερώτημα πώς μπορούμε να αρθρώσουμε έναν δόκιμο λόγο γύρω από τα θεμέλια του εί- ναι γίνεται ιδιαίτερα ακανθώδες στα πλαίσια μιας ιστορικιστικής θεώρησης που απορρίπτει τις υπερβατικές έρευνες έξω από τον χρόνο, την ιστορία και ιδιαίτερους πολιτισμούς. Ωστόσο, η αποχή από την οντολογική συζήτηση δεν είναι η προσφυέστερη απάντηση. Όλες οι πρακτικές στάσεις προϋποθέτουν ποικίλες αντιλήψεις για τη δομή του κόσμου στον οποίο εκδηλώνονται. Το ίδιο ισχύει και για τις κριτικές δραστηριότητες και τις μεθόδους ανάλυσης. Ο τρόπος που αντιμετωπίζουν διανοητικές μορφές ή υλικά αντικείμενα ενσαρκώνει μια ιδιαίτερη ερμηνεία του είναι αυτών των μορφών και των αντικειμένων. Πολλές και διαφορετικές κρίσεις και υποθέσεις για το πώς συγκροτούνται οι ανθρώπινοι δρώντες διαπερνούν αναπόφευκτα τη φιλοσοφική σκέψη γύρω από την επιστήμη, την ηθική και την αισθητική. Ή αξία ενός συστηματικού οντολογικού στοχασμού γίνεται πρόδηλη αν αντιδιαστείλουμε την οντολογικά ανήσυχη κριτική σκέψη του Καστοριάδη προς τον σχη- ματισμό του αγωνιστικού λόγου που κατασκευάζει ο Φουκώ.

Το όλο εγχείρημα του Φουκώ προσανατολίζεται προς μια «ιστορικοποίηση του a priori». Ή αναζήτηση νόμων καθολικής ισχύος δίνει έτσι τη θέση της στη μελέτη των ποικιλόμορφων καθεστώτων αληθείας, εξουσίας και ηθικής που κυβερνούν τις διαφορετικές μορφές της «εμπειρίας» των υποκειμένων σε διαφορετικές εποχές (Foucault, 1989: 11-15, Han, 2002). Αυτή η κατεύθυνση στην έρευνα μοιάζει να αποκλείει εξ αρχές κάθε γενική θέση και διαπίστωση για τα χαρακτηριστικά που ορίζουν τα ανθρώπινα υποκείμενα και τον κόσμο τους. Ο Foucault

εκφράζει ρητά την αποστροφή του για την οντολογία όταν απορρίπτει κάθε «γενική θεωρία του ανθρώπινου όντος» (Foucault, 1989: 11-15), και όταν δηλώνει με έμφαση: «Τίποτε δεν είναι θεμελιώδες… Γι' αυτό τίποτε δεν με εκνευρίζει τόσο όσο αυτές οι έρευνες –που είναι εξ ορισμού μεταφυσικές- για τα θεμέλια της εξουσίας σε μια κοινωνία ή για την αυτοθέσμιση μιας κοινωνίας κλπ. Αυτά δεν είναι θεμελιώδη φαινόμενα. Υπάρχουν μόνον αμοιβαίες σχέσεις….» (Foucault, 1984c: 247).

Ο Φουκώ (1988: 25) προκρίνει αντ' αυτών μια «ιστορική οντολογία του εαυτού μας», η οποία διακλα- δώνεται σε μια σειρά ιστορικών μελετών γύρω από «τις στιγμές του λόγου οι οποίες αρθρώνουν αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε, ως πολλαπλότητα ιστορικών γεγονότων» (Foucault, 1988: 24). Κι από τις αναλύσεις αυτές προχωράμε σε «μια ιστορικοπρακτική δοκιμασία των ορίων τα οποία μπορούμε να υπερβούμε… ως ένα έργο το οποίο εμείς οι ίδιοι εκτελούμε πάνω στους εαυτούς μας ως ελεύθερα όντα» (Foucault, 1988: 26).

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι αυτές ακριβώς οι προτάσεις δείχνουν ότι ο συγγραφέας τους προϋποθέτει μια σειρά από ιδέες για το είναι των ανθρώπινων υποκειμένων δράσης και την κοινωνική τους πραγματικότητα: τα διάφορα σχήματα της εμπειρίας είναι μοναδικά ιστορικά συμβάντα, και οι δρώντες είναι σε θέση να αναμορφώσουν τις δομές της εμπειρίας ως ελεύθερα όντα. Αλλά το νόημα, η λειτουργία και το κύρος αυτών των ισχυρισμών δεν είναι πρόδηλο. Πρόκειται απλώς για «υποθέσεις εργασίας» που είναι εργα- λειακά χρήσιμες για ένα ορισμένο είδος ανάλυσης ή συνομολογούν μια πίστη στην πραγματικότητα αυτών των υποτιθέμενων χαρακτηριστικών των υποκειμένων και του κόσμου τους; Και ισχύουν μόνον στις συνθήκες της νεωτερικότητας ή μήπως όλοι οι κοινωνικοί σχηματισμοί αποτελούνται από ιστορικές μοναδικότητες και όλα τα ανθρώπινα άτομα στην ιστορία είναι ικανά να μεταβάλουν την κατάστασή τους;

Ή απουσία μιας ενδελεχούς και διαυγούς ενασχόλησης με οντολογικά ζητήματα δυσχεραίνει έτσι τον κριτικό έλεγχο των

παραδοχών του Φουκώ. Προκαλεί επίσης σύγχυση και αντιφάσεις που διαβρώνουν τη δύναμη του αγωνιστικού λόγου. Για παράδειγμα, οι μεταγενέστερες αποφάνσεις του Φουκώ για τον «εαυτό» έδωσαν λαβή στην επίκριση ότι επαναφέρουν την ιδέα ενός «συστατικού» υποκειμένου που συγκροτεί το ίδιο τον εαυτό του ως υποκείμενο σκέψης, εξουσίας και ηθικής (Han, 2002: 185-187, 195-196) Αυτή η παλινωδία μπορεί να καταλήξει στην υποτίμηση του εύρους και του βάθους της εργασίας την οποία θα πρέπει να επιτελέσουμε πάνω στα σύγχρονα όρια της ελευθερίας.

Μια άλλη πτυχή της αποστροφής του Φουκώ για την οντολογία που έχει αντίκτυπο στη δύναμη του κρι- τικού λόγου αφορά τη δημιουργική δράση. Ο Φουκώ καταγράφει τη σημασία της για την αποτελεσματική ενίσχυση της ελευθερίας, αλλά δεν αποδίδει ρητά στα υποκείμενα της δράσης μια ικανότητα για πρωτότυπη επινόηση. Ως αποτέλεσμα, το σχήμα του αγωνιστικού λόγου που επεξεργάστηκε δεν μπορεί να ενεργοποιήσει στον μέγιστο βαθμό τις δημιουργικές δυνάμεις των υποκειμένων, σε αντίθεση με τη θεώρηση του Καστοριάδη.

Αν η σκέψη είναι σε θέση να σχηματίσει νέους τρόπους θέασης και διευθέτησης των πραγμάτων, τότε ο κριτικός λόγος μπορεί να κατακτήσει την αναγκαία απόσταση από τα πράγματα ώστε να θέσει ερωτήματα γύρω από αυτά και, ενδεχομένως, να προσπαθήσει να τα αλλάξει (Καστοριάδης, 1997: 42). Τόσο για τον Φουκώ όσο και για τον Καστοριάδη, δεν διαθέτουμε πρόσβαση σε ένα σημείο θέασης έξω από την κοινωνία και την ιστορία από το οποίο θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε ουδέτερα και αντικειμενικά τις ιστορικές μορφές Αλλά ο μετα-κριτικός στοχασμός δύναται, εντούτοις, να δει τα πράγματα από μια σκοπιά πέρα από την κρατούσα πραγματικότητα και την παράδοση αν είναι σε θέση να διανοηθεί ριζικά νέες ιδέες και λογικές που προσλαμβάνουν διαφορετικά το παρόν, εισηγούνται νέα κριτήρια και διανοίγουν καινούριες δυνατότητες. Για τον Καστοριάδη, η παραγωγή «σχημάτων του σκεπτού» είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένη με την «πραγματική διερώτηση» εφόσον «κάθε ρήξη του εγκλεισμού, εκτός αν μένει ένα χαίνον ερωτηματικό το οποίο φυσικά δεν ρηγνύει

απολύτως τίποτε, για να είναι πραγματικά ρήξη, πρέπει να θέσει κάτι, πρέπει να φθάσει σε κάποια αποτελέσματα» (Καστοριάδης, 1990: 22). Ή ερωτηματοθεσία στην οποία επιδιδόμαστε παραμένει κενή αν η θέση εν αμφιβόλω των παραδεδομένων εννοιών δεν συνοδεύεται από τη διαμόρφωση νέων μορφών και σχημάτων του σκεπτού (Καστοριάδης, 1997: 268, 271).

Ή ανάδυση νέων σχημάτων σκέψης εμπλουτίζει τις εννοιολογικές δεξαμενές της κριτικής και επιτρέπει στον στοχασμό να αποστασιοποιηθεί από τρέχουσες καταστάσεις και βαθιά εδραιωμένες αντιλήψεις. Άλλες δόκιμες στρατηγικές της κριτικής σκέψης που δεν προϋποθέτουν αντικειμενικά κριτήρια και ισχυρά, ουδέτερα θεμέλια, αντλούν ιδέες από τις εννοιολογικές και αξιολογικές αντιθέσεις που διαστίζουν ένα συγκεκριμένο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον ή από διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις και αξίες ξένων πολιτισμών. Ή δημιουργική σκέψη είναι ένα μόνον μονοπάτι που μπορεί να βαδίσει ο μετα-κριτικός λόγος. Αξίζει, ωστόσο, να επιμείνουμε σε αυτή τη δυνατότητα και να τη διεκδικήσουμε γιατί επιτελεί ζωτικές λειτουργίες που οξύ- νουν την κριτική και υπηρετούν τη χειραφέτηση.

Οραματιζόμενοι νέες δυνατότητες μπορούμε να σπάσουμε τη μαγγανεία της «πλαστής αναγκαιότητας» και να κλονίσουμε τις απολιθωμένες συμβάσεις με την ίδια, τουλάχιστον, δύναμη που θα μπορούσε να τα κάνει αυτά η γενεαλογική αποστασιοποίηση από το παρόν (Zerilli, 2005: 60-62). Ή Linda Zerilli (2005: 63) έχει υποστηρίξει, για παράδειγμα, ότι «η διάκριση βιολογικό/κοινωνικό φύλο ήταν κάποτε το σχήμα ενός νέου σκεπτού… [το] οποίο προσέφερε μια νέα μορφή… για να δώσουμε νέο νόημα στην εμπειρία των γυναικών και άνοιξε ένα χώρο για να σκεφτούμε πώς θα μπορούσε να δημιουργηθεί διαφορετικά αυτή η εμπειρία».

Ή ανανέωση των εννοιολογικών και κανονιστικών πόρων είναι επιτακτική ανάγκη όταν οι διαθέσιμες πηγές έχουν αποξηρανθεί ή παρουσιάζουν σημαντικές ελλείψεις. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν μια επιστημολογική κρίση στους εννοιολογικούς

ιστούς που ερμηνεύουν την πραγματικότητα δεν είναι δυνατόν να επιλυθεί με τα διαθέσιμα διανοητικά μέσα, ή όταν μια παραλυτική εξάρθρωση των αξιακών συστημάτων δεν μπορεί να ξεπεραστεί με τη βοήθεια των υπαρκτών εναλλακτικών λύσεων. Όταν βρίσκεται αντιμέτωπη με τέτοια αδιέξοδα, η αναστοχαστική δραστηριότητα γύρω από τις καθιερωμένες πρακτικές δεν είναι σε θέση να προχωρήσει χωρίς να επινοήσει νέες εννοιολογικές ή κανονιστικές δυνατότητες (Kompridis, 2006: 252-265). Το ίδιο μπορούμε να ισχυριστούμε και για το είδος εκείνο της κριτικής που θέτει υπό αίρεση τους συμβατικούς τρόπους συλλογισμού και δράσης ανιχνεύοντας εσωτερικές αποτυχίες, αντιφάσεις και πρακτικούς περιορισμούς. Μια αρνητική κριτική αυτού του τύπου χάνει το νόημα και την αιχμή της αν δεν συνδυάζεται με ερεθίσματα και ιδέες για τον σχηματισμό νέων μητρών νοήματος και πράξης που θα αντικαταστήσουν τις προβληματικές μήτρες. Διαφορετικά παραμένουμε εγκλωβισμένοι στις παρούσες επιλογές, και η κριτική μεταπίπτει σε μια άσκοπη ή μηδενιστική πολεμική.

Αντιστοίχως, η κριτική αξιοποίηση της ιστορίας ή ξένων πολιτισμών ενδέχεται να μη συμβάλλει στη δι- αστολή των οριζόντων του παρόντος όταν οι εναλλακτικές δυνατότητες που έχουν πραγματωθεί στην ιστορία είναι καταπιεστικές ή ανεπίκαιρες. Όταν ο σκοπός είναι, για παράδειγμα, να φωτίσουμε τα δεσμά με τα οποία έχει περιβάλει η νεοτερική ετεροκανονιστικότητα τις γυναίκες και τις ομόφυλες σχέσεις, η αναδρομή σε πατριαρχικές δυτικές ηθικές του παρελθόντος ή στα ρεπερτόρια των σχέσεων Πολυνησιακών φυλών είναι πιθανόν να μην προσφέρει τα κατάλληλα ελατήρια στη σκέψη. Θα ήταν πιο σκόπιμο μάλλον να φανταστούμε νέα σχήματα έμφυλων σχέσεων που αποβλέπουν στην επέκταση των ίσων ελευθεριών. Μέσω της σύγκρισης και της αντιδιαστολής με το νέο και διαφορετικό, τέτοιες φαντασιακές προβολές θα μπορούσαν ίσως να υπογραμμίσουν τις μη αναγκαίες οριοθετήσεις, επιβολές και ανισότητες της καθεστηκυίας τάξης των φύλων (Zerilli, 2005: 60-63).

Συνεπώς, μια ευφάνταστη κριτική που προεικονίζει νέους

πιθανούς κόσμους ενδείκνυται για τους σκοπούς της ελευθερίας όταν το ζητούμενο είναι να διαρρήξουμε τα όρια που θέτουν όλες οι γνωστές εναλλακτικές μορφές. Ή σύλληψη «ουτοπικών» οραμάτων που συνομιλούν με τις έγνοιες του παρόντος και ανασύρουν υπαρκτές δυνάμεις και δυνατότητες συνεισφέρει επίσης στην πρακτική κριτική και την αλλαγή των κυρίαρ- χων δομών. Ή αμφισβήτηση των κατεστημένων φραγμών μπορεί να πείσει και να παρακινήσει σθεναρότερα τα άτομα όταν παραπέμπει σε ένα ελκυστικό μέλλον που υπερβαίνει εμπόδια του παρόντος αντί να παλινδρομεί σε παρωχημένες καταστάσεις ή να καταφεύγει σε εξωτικούς πολιτισμούς (Kompridis, 2006: 252-254). Ή προγραμματική φαντασία κρίνεται σήμερα πιο απαραίτητη από ποτέ για τη μετασχηματιστική κριτική. Το βάρος των αποτυχιών του παρελθόντος και το δόγμα «δεν υπάρχουν εναλλακτικές» που δεσπόζει από τη δεκαετία του ’90 είναι μάλλον απίθανο να αποτιναχθούν χωρίς ένα πειστικό σχεδιάγραμμα συγκεκριμένων πολιτικών βημάτων που θα μπορούσαν να προσανατολίσουν τη σύγχρονη σκέψη και δράση στην κατεύθυνση ενός καλύτερου κόσμου.

Τέλος, χωρίς μια ικανότητα επινόησης νέων δυνατοτήτων, η πρακτική της ελευθερίας την οποία διακονεί ο αγωνιστικός λόγος θα παρέμενε εγκλωβισμένη σε δεδομένα πλαίσια, καθώς τα υποκείμενα δράσης θα διέθεταν μόνον ένα κλειστό ευρετήριο επιλογών. Η σκέψη του Φουκώ μπορεί να εμβαθύνει και να ενδυναμώσει αυτό το επιχείρημα (Foucault, 1984a: 283, 292, Foucault, 1982: 157-160, Foucault, 1991: 201-4). Ή σύλληψη νέων κανόνων και τρόπων σκέψης μπορεί να σταθεί αρωγός στην αντιπαράθεση με εξουσιαστικούς μηχανι- σμούς οι οποίοι ασκούν έλεγχο στα υποκείμενα όχι με το να εξαλείφουν τη δυνατότητα επιλογής αλλά με το να ρυθμίζουν τις παραμέτρους της και το εύρος των εναλλακτικών. Ή ελευθερία να δοκιμάζουμε νέες ιδέες και πρακτικές παρεμποδίζει την εδραίωση των σχέσεων εξουσίας και τη μετεξέλιξή τους σε δομές κυριαρχίας που περιχαρακώνουν αυστηρά το πεδίο των δυνατοτήτων, προγράφοντας ανατροπές και καινοτομίες. Και η σφυρηλάτηση νέων υπαρξιακών δυνατοτήτων γίνεται πιο κρίσιμη όταν οι κρατούντες θεσμοί αφήνουν ελάχιστα

περιθώρια για διαφορετικές εμπειρίες, σκέψεις και πράξεις. «Το να κάνει κανείς έρωτα με ένα άτομο του ίδιου φύλου μπορεί πολύ φυσικά να προϋποθέτει μια ολόκληρη σειρά… άλλων αξιών και επιλογών για τις οποίες δεν υπάρχουν ακόμη πραγματικές δυνατότητες χρειάζεται να κατασκευάσουμε πολιτισμικές μορφές» (Foucault, 1982b: 156).

Αλλά αυτή ακριβώς η εργασία της πολιτισμικής εφεύρεσης μοιάζει να αποκλείεται από την ιδέα του Φουκώ ότι οι διάφορες «πρακτικές του εαυτού» είναι (πάντα; αναπόφευκτα;) πρότυπα τα οποία προτείνουν ή επιτάσσουν η κοινωνία και ο πολιτισμός και δεν αποτελούν πρωτότυπα έργα των ατόμων (Foucault, 1984a: 291). Έτσι αρνείται στα υποκείμενα τη δυνατότητα να κάνουν νέες αρχές, μια δυνατότητα την οποία φαίνεται ότι προϋποθέτει ο αγώνας για την ελευθερία από τη σκοπιά του ίδιου του Φουκώ. Οι δηλώσεις του Φουκώ για τους σκοπούς και τις πρακτικές της κριτικής αντικατοπτρίζουν αυτή την αμφιθυμία του. Ο τρόπος που αρ- θρώνει τον κριτικό λόγο επιδιώκει να συζεύξει την ιστορική ανάλυση των ορίων με τις πρακτικές προσπάθειες υπέρβασής τους έτσι ώστε τα υποκείμενα να μπορέσουν να σκεφτούν ή να δράσουν διαφορετικά (Foucault, 1988: 24-26). Δεν δίνει ωστόσο την ίδια βαρύτητα στη δημιουργική δράση ως εφαλτήριο και εργαλείο για το ξεπέρασμα των κατεστημένων συνθηκών. Πόσο διαφορετικά θα μπορούσαν να σκεφτούν και να δράσουν τα υποκείμενα αν ήταν αναγκασμένα να κινούνται στα πλαίσια δεδομένων επιλογών, καθορισμένων από πριν;

Μια ατυχής συνέπεια της προσκόλλησης του Φουκώ στη γενεαλογία σε βάρος της δημιουργικής πράξης είναι ότι τα σχήματα ριζοσπαστικής κριτικής που έχει εμπνεύσει σε στοχαστές όπως η Judith Butler (2002) και ο James Tully (1999) εστιάζουν πρωτίστως σε εναλλακτικές δυνατότητες του παρελθόντος ή στην ανασημασιοδότηση των καθιερωμένων συμβάσεων όταν συλλογίζονται τις πηγές και τις πιθανές διαδικασίες ενός μετασχηματισμού. Θα αρκούσε, για παράδειγμα, η οικειοποίηση αλλότριων παραδόσεων ή η ανασημασιοδότηση των κυρίαρχων ιστορικά πατριαρχικών θεσμών για να ενισχυθεί ουσιαστικά η ίση ελευθερία στις σχέσεις των

φύλων;

Ο Φουκώ διστάζει να τονίσει τον ρόλο της επινόησης του νέου στους κριτικούς αγώνες γιατί φοβάται ίσως μήπως έτσι αναβιώσει η ιδέα ενός κυρίαρχου υποκειμένου το οποίο θα ήταν ικανό για μια ριζικά πρωτότυπη creatio ex nihilo. Για να αποφύγουμε έναν τέτοιο κίνδυνο εκείνο που απαιτείται είναι μια προσεκτική εννοιολογική επεξεργασία της δημιουργικής δράσης που θα την ενέτασσε σε ένα ευρύτερο πλαίσιο δράσης υπό όρους. Με άλλα λόγια, για να αντιμετωπίσουμε αυτόν τον κίνδυνο θα πρέπει να εγκύψουμε στην οντολογία. Σε μια ιστορική οπτική που δέχεται την «τυχαιότητα» και την ανοικτότητα της ιστορίας, μια εκ προοιμίου άρνηση των δημιουργικών δυνάμεων των υποκειμένων δεν θα είχε θέση. Πώς θα μπορούσε να αποδείξει κανείς ότι «ουδέν καινόν» μπορεί να εμφανιστεί κάτω από τον ήλιο; Ή εγγραφή στα άτομα μιας ικανότητας για πρωτότυπες επινοήσεις θα μπορούσε να γίνει δεκτή ως ένας «χρήσιμος μύθος» που παρακινεί τα υποκείμενα της δράσης να πειραματιστούν και να αναζητήσουν νέες προοπτικές, και δοκιμάζεται στην πράξη.

Ή υποβάθμιση της δημιουργικής φαντασίας και της ιστορικής της πράξης αντικατοπτρίζεται, τέλος, στο έσχατο όριο του αγωνισμού του Φουκώ, ο οποίος δεν αρκείται απλώς στην τοπική κριτική και τις μερικές αλλαγές, αλλά αποκηρύσσει ρητά τα καθολικότερα ριζοσπαστικά σχέδια. Ο Φουκώ (1988: 25) επικαλείται την ιστορική εμπειρία που μαρτυρεί ότι εγχειρήματα τα οποία αποσκοπούσαν σε μια πλήρη ρήξη με «το σύστη- μα της σύγχρονης πραγματικότητας» απέτυχαν οικτρά, γυρίζοντάς μας στις πιο επικίνδυνες παραδόσεις και εγκαθιδρύοντας τα χειρότερα πολιτικά συστήματα του 20ου αιώνα. Προτιμά, αντ’ αυτών, πολύ συγκεκριμένες παρεμβάσεις σε επιμέρους τομείς της εμπειρίας, όπως η σεξουαλικότητα, η αρρώστια και οι σχέσεις με την αυθεντία (Foucault, 1997: 126-127, 133). Ασκήσεις κριτικής που δεν στηρίζονται σε ισχυρά, αντικειμενικά θεμέλια και βαδίζουν στα χνάρια του Φουκώ επιδεικνύουν την ίδια αποστροφή για τη γενική και ριζοσπαστική αλλαγή (Brown, 2005, Tully, 2002, Butler, 2002). Οι σχετικοί ενδοιασμοί τους ενισχύθηκαν σχετικά

πρόσφατα με ευρύτερα κοινωνιοθεωρητικά επιχειρήματα που αποφαίνονται ότι η «επανάσταση» με την ιστορική έννοια του όρου είναι αδύνατη εξαιτίας της πολυπλοκότητας των σύγχρονων μηχανισμών εξουσίας (Brown, 2005).

Ο Φουκώ γνωρίζει ότι ο ρεφορμισμός που προκρίνει μπορεί να αποτύχει επειδή ακριβώς δεν αντιπαρατίθεται στις ευρύτερες, συστημικές διασυνδέσεις ανάμεσα στα ποικίλα πεδία της κοινωνικής εμπειρίας (1984:71). Οι περίπλοκοι δεσμοί ανάμεσα, λ.χ., στην «ελεύθερη αγορά», την οικογένεια, τη φυλακή και το σχολείο είναι πιθανόν να στενεύουν τα περιθώρια για μεταρρυθμίσεις σε καθένα αυτά τα πεδία χωριστά. Οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί ενδέχεται να απαιτούν παράλληλες και συνδυασμένες προσπάθειες που θα ανα- μετρώνται με τις διαβράσεις και τις διασυνδέσεις των διαφόρων πεδίων. Τα «γενικά προγράμματα» κοινωνικής αλλαγής είναι ακριβώς προσπάθειες να φανταστούμε έναν πλατύτερο χάρτη αλληλένδετων αλλαγών, και τέτοιες προσπάθειες καθίστανται σήμερα επιτακτική ανάγκη στις συνθήκες αυξημένων παγκόσμιων επικοινω- νιών και αλληλεξαρτήσεων. Οι ιστοί του κεφαλαίου που συμπλέκονται με τα δίκτυα της επικοινωνίας και άλλες τεχνολογίες αγκαλιάζουν ολόκληρο τον κόσμο, εγκαθιδρύοντας μια παγκόσμια οικονομία, μια παγκόσμια κουλτούρα και μια παγκόσμια σφαίρα πολιτικής αλληλεπίδρασης. Ή εξ αρχής απόρριψη όλων των πολιτικών προγραμμάτων που αναφέρονται στο παγκόσμιο επίπεδο μπορεί να θεωρηθεί έτσι σήμερα ως μια παράλογη ή και παραλυτική «στρατηγική» κοινωνικού μετασχηματισμού.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι φουκωικοί τοπικοί αγώνες και οι μερικές μεταρρυθμίσεις είναι αναπόφευκτα αναποτελεσματικοί και ότι το γαλλικό ή το ρωσικό «παράδειγμα» της επανάστασης θα πρέπει να κυριαρχεί μεταξύ των μετασχηματιστικών πολιτικών σχεδίων στην εποχή μας. Σημαίνει ότι ο εκ των προτέρων αποκλεισμός του συστημικού μετασχηματισμού από τον Φουκώ θα πρέπει ίσως να μπει σήμερα στο στόχαστρο μιας φουκωικής γενεαλογίας η οποία, βαδίζοντας στα χνάρια του Φουκώ, στρέφει τα κριτικά της βέλη ενάντια σε αυθαίρετα όρια που εμφανίζονται

ως αναγκαία, ορθολογικά, φυσικά και ούτω καθεξής. Αν η ιστορία σχηματίζεται από μοναδικά συμβάντα, όπως διατείνεται η γενεαλογία (Foucault, 1971, Foucault, 1997), δεν είναι λογικό να συνάγουμε από την αποτυχία επιμέρους μορφών και στιγμών επανάστασης το αδύνατο ή το ανεπιθύμητο κάθε γενικής αναδιάταξης της κοινωνίας.

Μια δυναμική μεθοδολογία του πρακτικού λόγου σε μια εποχή εντεινόμενων παγκόσμιων διασυνδέσεων θα πρέπει ίσως να ακολουθήσει κι εδώ τις παραινέσεις του Καστοριάδη, εκτός από τον οντολογικό αναστοχασμό και την έμφαση στη δημιουργικότητα που προαναφέραμε. Θα πρέπει ίσως, με άλλα λόγια, να διανοηθεί τις δυνατότητες που υφίστανται για αλλαγές ευρείας κλίμακας σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες, πίνοντας από τα νάματα της προγραμματικής φαντασίας.

Ένας μετέωρος, ανεύθυνος λόγος που διολισθαίνει στο παράλογο;

Όποιες αρετές και απελευθερωτικές δυνατότητες και αν φέρει ο αγωνιστικός λόγος, έχει επικριθεί ξανά και ξανά ότι αδυνατεί να θεμελιώσει τους ισχυρισμούς του με πειστικά επιχειρήματα και ότι είναι, συνεπώς, ανορθολογικός, μηδενιστικός ή αυθαίρετος. Αυτές οι ενστάσεις εμφανίζονται σε δύο εκδοχές. Στην πρώτη και πιο «χονδροειδή», θεωρητικοί όπως ο Καστοριάδης και ο Φουκώ κατηγορούνται ότι εγκαταλείπουν απλώς τον λόγο γιατί προσφεύγουν σε άλλες δυνάμεις πέρα από το ορθολογικό επιχείρημα (ο Καστοριάδης, λ.χ., επικαλείται τη φαντασία), ενώ δεν διαθέτουν κανονιστικά κριτήρια τα οποία θα κατηύθυναν ή και θα νομιμοποιούσαν τις κριτικές τους αξιολογήσεις (βλ. Habermas, 1990: 239- 203, 327-335, Kalyvas, 1998: 165, Owen, 2002: 224-225). Στη δεύτερη εκδοχή, ο αγωνιστικός λόγος θεωρείται ικανός να επιχειρηματολογεί, αλλά στερείται ισχυρών, καθολικών θεμελίων που θα επέτρεπαν τεκμηριωμένες κρίσεις

(Cooke, 2006: 73-83, Kalyvas, 1998: 162-168, Tully, 1999: 90). Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε εν μέρει σε αυτές τις αιτιάσεις από τη σκοπιά του αγωνιστικού λόγου του Καστοριάδη, δείχνοντας πώς ένας μη θεμελιωτικός τρόπος σκέψης, μια συλλογιστική, δηλαδή, που αρνείται την ύπαρξη αντικειμενικών, καθολικών, διαχρονικών θεμελίων του λόγου, θα μπορούσε να διατυπώσει, να στοιχειοθετήσει και να υποστηρίξει εύλογες θέσεις.

Ή απόκριση στην πρώτη ένσταση είναι σχετικά εύκολη. Οι προηγούμενες ενότητες έδειξαν ότι τόσο ο Φουκώ όσο και ο Καστοριάδης υποκινούνται από αξιακές και κανονιστικές μέριμνες. Ή κοινωνικο-πολιτική τους κριτική εμφορείται ρητά από την αξία της ελευθερίας και τον αγώνα για την έμπρακτη επέκτασή της. Διαφορετικοί θεσμοί, τρόποι σκέψης και κανονιστικά συστήματα αξιολογούνται με γνώμονα το κατά πόσο δίνουν στα άτομα τη δυνατότητα να παίζουν τα «παιχνίδια της αλήθειας και της εξουσίας» με τον μικρότερο βαθμό κυριαρχίας (Καστοριάδης, 1991: 4, 173, Foucault, 1988: 24-26, Foucault, 1984a).

Αλλά η δεύτερη γραμμή κριτικής απαιτεί μια διεξοδικότερη κατατριβή με τις επιχειρηματολογικές τακτικές και τους πόρους που διαθέτει ο αγωνιστικός λόγος. Η Maeve Cooke έχει επαναδιατυπώσει σχετικά πρόσφατα αυτή την πολεμική με πιο επικαίρους και συστηματικούς όρους. Μορφές στοχασμού που απαρνούνται τις αξιώσεις του καθολικού λόγου να υπερβαίνει επιμέρους πλαίσια και συμφραζόμενα έχουν περιορισμένο εύρος ισχύος καθώς δεν μπορούν να κατακτήσουν μια οπτική στα πράγματα η οποία θα είναι σε θέση να ασκεί γενική κριτική σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Στερούνται, επίσης, τα μέσα για να διαχειριστούν ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν από τις διαδράσεις μεταξύ των πολιτισμών, τις πολιτισμικές και τεχνολογικές καινοτομίες Και δεν έχουν τη δύναμη θα υπεραμυνθούν των κεντρικών ιδεών τους απέναντι σε ανταγωνιστικές αντιλήψεις, κανόνες και αξίες. Εν τέλει, η προσήλωση του αγωνιστικού λόγου σε επιμέρους ρυθμιστικούς κανόνες και ο τρόπος που αντιδρά σε

αλλαγές «παραδείγματος» είναι απόρροια αυθαίρετων επιλογών ή στρατηγικών συμφερόντων. Ο αγωνιστικός λόγος περιέρχεται σε αμηχανία και παραιτείται από την ορθολογική διαβούλευση όταν έρχεται αντιμέτωπος με θεμελιώδη διλήμματα, επιλογές και διακυβεύματα (Cooke, 2006: 23-24).

Τα κύρια σημεία της απάντησης σε αυτή την πολεμική είναι τα εξής: α) η άρνηση της αναγνώρισης ορθολογικών νόμων με καθολική, αντικειμενική εγκυρότητα δεν καθιστά αδύνατη την υπεράσπιση επιμέρους αξιών και υποθέσεων με επιχειρήματα, ούτε αποκλείει αναστοχαστικές απαντήσεις σε νέες καταστάσεις και ηθικά διλήμματα, β) η αποκήρυξη των απόλυτων θεμελίων δικαιολογείται υπό το πρίσμα των σκοπών και των πρακτικών που διακρίνουν τον αγωνιστικό λόγο. Οπισθοδρομικές κινήσεις που αποκαθιστούν υπερβατικά θεμέλια δεν είναι ούτε γόνιμες ούτε εύλογες και θα πρέπει να αποφευχθούν. Ή κριτική διαφυλάσσει και αναζωογονεί την αναστοχαστικότητά της όταν αρνείται κάθε «εγγύηση» που θα μπορούσε να προστατεύσει επιμέρους αρχές από τον έλεγχο και την αλλαγή. Για τον λόγο αυτό ακριβώς μπορεί να απονείμει δικαιοσύνη στον ριζικά Άλλο.

Το επιχείρημα αυτό δεν συμφωνεί με συλλογιστικές που αποδίδουν κανονιστικές διαστάσεις στην αγωνιστική κριτική αλλά θεωρούν περιττή τη νομιμοποίηση και δικαιολόγησή τους (Owen, 2002, Tully, 1999). Αυτές οι προσεγγίσεις διατείνονται ότι το κριτικό ήθος που επαγγέλλονται φαίνεται εύλογο και δικαιολογημένο στον νου εκείνων στους οποίους απευθύνονται εφόσον οι τελευταίοι συμμερίζονται τις ίδιες βασικές αξίες και αρχές. Μια τέτοια οπτική αφήνει τον αναστοχαστικό αγωνισμό ευάλωτο σε εξωτερικές επιθέσεις από άλλες αξιακές προτιμήσεις, αλλά παραβλέπει επίσης τον αξιακό πλουραλισμό που διαφοροποιεί τις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες. Ή ελευθερία κατοικεί στον ίδιο χώρο λόγων και αξιών με δυνάμει ανταγωνιστικούς προσανατολισμούς όπως ο ηδονιστικός καταναλωτισμός, ο συντηρητικός κοινοτισμός ή ο αντιφιλελεύθερος εξισωτισμός. Οι επικλήσεις στην προσήλωσή μας στην αυτονομία (Owen, 2002: 225) είναι πιθανόν να πέσουν στο κενό όταν αντιμάχονται

διαφορετικές αξίες που είναι ομοίως «δικές μας». Για τον λόγο αυτό, το επιχείρημα που ακολουθεί θα εξετάσει την ικανότητα του αντιθεμελιωτικού αναστοχασμού να δικαιολογήσει τις δικές του αρχές και θέσεις με τους δικούς του πόρους.

Ή έλλογη αποτίμηση επιμέρους ισχυρισμών αρύεται τα περιεχόμενα και τους κανόνες της από τα διαφορετικά περιβάλλοντα στα οποία εκτυλίσσεται. Ο κριτικός έλεγχος συγκεκριμένων κανόνων ή εννοιών διεξάγεται επί τη βάσει άλλων αξιών και ιδεών, οι οποίες ενυπάρχουν στο ίδιο κοινωνιο-ιστορικό πεδίο. Οι προϋποθέσεις της κριτικής σκέψης είναι πιθανόν να παραμένουν υπόρρητες και ανεξέταστες. Ενδέχεται, όμως, να έχουν γίνει ρητά αποδεχτές υπό το φως σταθμισμένων κρίσεων που έχουν νόημα και σημασία σε ορισμένα περι- βάλλοντα, αν και είναι απίθανο να έχουν ελεγχθεί και να έχουν υιοθετηθεί συνειδητά στο σύνολό τους. Οι αναστοχαστικά επικυρωμένες πεποιθήσεις εγείρουν έτσι μια περιορισμένη και υπό όρους αξίωση ευλογοφάνειας χωρίς να προβάλλουν ως αναγκαίες αλήθειες με καθολική ισχύ. Στην επόμενη φάση του αναστοχασμού μπορεί να γίνουν αντικείμενο διερωτήσεων και ελέγχου από τη σκοπιά άλλων εύλογων κρίσεων.

Αυτή η ανάλυση περιγράφει διαδικασίες συλλογισμού που συναντάμε ευρέως στη φιλοσοφία, την επιστήμη, την πολιτική και άλλες σφαίρες όπου γίνεται ανταλλαγή επιχειρημάτων στο υπόβαθρο της κληρονομημένης γνώσης. Την ίδια πρακτική της κριτικής σκέψης μπορούμε να διακρίνουμε στην επιχειρηματολογία που αναπτύσσουν φιλόσοφοι όπως ο Ιμμάνουελ Καντ και ο Jürgen Ήabermas αν την απεκδύσουμε από τα «υπερβατικά» της περιβλήματα. Εκείνο που ξεχωρίζει, όμως, τον αγωνιστικό λόγο είναι ότι αποκηρύσσει κάθε αξίωση τελικής, οριστικής αλήθειας και δεν εξοβελίζει τίποτε κατ’ αρχήν από τον στίβο της κριτικής.

Στην ορθολογική σκέψη «μετά την άρνηση των ισχυρών θεμελίων», τα συμπεράσματα έχουν το κύρος μιας εύλογης δόξας, μιας γνώμης που υποστηρίζεται από πειστικούς, αλλά όχι ακαταμάχητους

λόγους, εφόσον κάθε κρίση μπορεί να ανατραπεί σε μια μελλοντική στιγμή, στην πορεία ενός συνεχιζόμενου διαλόγου με ανοικτή έκβαση. Αυτή η διαδικασία της κριτικής σκέψης είναι εγγενώς διαλογική. Κάνοντας δημόσια χρήση του λόγου όταν λογοδοτεί για τον εαυτό της, επιστρατεύοντας έννοιες και αξίες από τα ιδιαίτερα διανοητικά της περιβάλλοντα, η κριτική σκέψη εκφέρει ισχυρισμούς που στερούνται δογματικών βεβαιοτήτων (και των βεβαιοτήτων ακόμη ενός γενικού και πεπεισμένου σκεπτικισμού) και είναι δεκτική σε ερωτήσεις, προκλήσεις και αναιρέσεις από τρίτους. Ο αγωνιστικός λόγος μπορεί συνεπώς να τείνει «ευήκοα ώτα» σε αντίπαλες θέσεις και να αποκριθεί διαλεκτικά και εποικοδομητικά σε αυτές (Saliba κ.α., 2002).

Είναι άραγε αυτό το σχήμα του λόγου ανεπανόρθωτα σχετικιστικό, προσδεδεμένο δηλαδή στα κριτήρια ιδιαίτερων κοινωνικο-ιστορικών πλαισίων, ανίκανο να προασπιστεί τις θέσεις του απέναντι στις απόψεις και τις αξίες που επικρατούν σε άλλα περιβάλλοντα, αδύναμο να αντιδράσει όταν έρχεται αντιμέτωπο με νέες συνθήκες και θεμελιώδεις προκλήσεις; Κατ’ αρχάς, η αγωνιστική κριτική κάθε άλλο παρά σχετικιστική είναι αν αυτό σημαίνει ότι παραμένει αγκιστρωμένη στα παραδοσιακά κριτήρια των διαφορετικών κοινοτήτων. Απεναντίας, επιδιώκει να απελευθερώσει τα άτομα από την προσκόλληση σε οποιοδήποτε συγκεκριμένο πλαίσιο ερμηνείας και αξιολόγησης μέσω μιας άνευ όρων διερώτησης και της προβολής νέων σχημάτων σκέψης. Καθώς αρνείται να περιβάλλει τις αξίες επιμέρους κοινοτήτων με τον μανδύα της αυθεντίας ή της απόλυτης και μοναδικής αλήθειας, βοηθά τα άτομα να κατανοήσουν και να εκτιμήσουν τις αξίες άλλων κοινοτήτων, οι οποίες δεν γίνονται έτσι αναπόφευκτα αντικείμενο στρεβλών κρίσεων υπό το πρίσμα αλλότριων κριτηρίων, αρχών και αντιλήψεων.

Πιο συγκεκριμένα, ωστόσο, η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα θα εξαρτάται κάθε φορά από τους εννοιολογικούς και αξιακούς πόρους που είναι δυνατό να αξιοποιηθούν σε διαφορετικά περιβάλλοντα λόγου. Ή διαθεσιμότητα εύλογων και συναφών επιχειρημάτων ή η δυνατότητα αναδιατύπωσης επιμέρους εννοιών

έτσι ώστε να μπορούν να απαντήσουν σε ιδιαίτερες ερωτηματοθεσίες και προκλήσεις θα καθορίσουν τις προοπτικές της επιχειρηματολογίας τόσο μέσα όσο και ανάμεσα σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Το ζήτημα, λοιπόν, μπορεί να κριθεί μόνο στην πράξη, όχι εκ των προτέρων και αφηρημένα. Ο ισχυρισμός ότι κάθε τύπος ορθολογικότητας που αποποιείται στέρεες οικουμενικές βάσεις (αλήθειες, νόμους, αξίες, κριτήρια) και αντλεί τα περιεχόμενα και τα κριτήριά του από ιδιαίτερα συμφραζόμενα παραμένει αναπόφευκτα εγκλωβισμένος σε αυτά τα συμφραζόμενα ευσταθεί μόνον αν τα διάφορα κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα του λόγου συγκροτούν κλειστές και στεγανές σφαίρες, τα περιεχόμενα των οποίων είναι απολύτως ετερογενή εξαρχής και εσαεί. Κι αυτό είναι ένα δόγμα που δεν είναι καθόλου εύλογο.

Κάθε ιδέα, αρχή ή νόρμα μπορεί να θέσει υποψηφιότητα για καθολίκευση όχι με την έννοια ότι μπορεί να αναγνωριστεί ως διαχρονικά έγκυρο αξίωμα, αλλά στον βαθμό που μπορεί να γίνεται κατανοητή και αποδεκτή από ένα αόριστο πλήθος ατόμων και κοινωνιών υπό το πρίσμα των διαφορετικών τους πεποιθήσεων. Αυτή η διαδικασία δεν εξαρτάται από τη λειτουργία ενός οικουμενικού λόγου με καθορισμένες έννοιες και κανόνες. Αρκούν μια γενική ικανότητα σκέψης και η ενδεχομενική παρουσία συναφών εννοιών και κανόνων. Για παράδειγμα, οι δημοκρατικοί κανόνες ενδέχεται να βρουν απήχηση σε κοινότητες χωρίς τις δυτικές παραδόσεις της δημοκρατίας εάν συνάδουν εν μέρει με τις δικές τους πρακτικές αυτοκυβέρνησης ή με μια αναγνώριση της αξίας του προσώπου που διαπνέει ποικίλες διαστάσεις του βίου σε αυτές τις κοινότητες.

Ο μεταθεμελιωτικός στοχασμός όχι μόνον δεν είναι αθεράπευτα σχετικιστικός και αδύναμος να σκεφτεί διαμέσου και μεταξύ των διαφορών, αλλά μπορεί επίσης να ενεργοποιήσει τις επινοητικές ικανότητες του αγωνιστικού λόγου και να θέσει σε κίνηση διαδικασίες καθολίκευσης που γεφυρώνουν τα χάσματα στη χρήση του λόγου σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Ή ετοιμότητα του αγωνιστικού λόγου για αναθεωρήσεις και επινοήσεις διευκολύνει

τις πολιτισμικές μεταφράσεις με τις οποίες ποικίλοι κανόνες και ιδέες μπορούν να αφομοιωθούν από ξένα περιβάλλοντα καθώς αναδιατυπώνονται με τους δικούς τους όρους και προσαρμόζονται στις κοινωνικο-πολιτισμικές τους συνθήκες. Ο «ισλαμικός φεμινισμός» είναι ένα παράδειγμα που φανερώνει πώς λειτουργούν τέτοιες μεταφράσεις. Οι δημιουργικές νέες χρήσεις δεδομένων αρχών επιτρέπει, επίσης, σε εκεί- νους που έχουν αποκλειστεί από την αρχική τους διατύπωση να τις επικαλεστούν, να διεκδικήσουν δικαιώματα υπό την αιγίδα τους και να διευρύνουν το πεδίο εφαρμογής τους. Ή επέκταση των «δικαιωμάτων του άνδρα και του πολίτη» στις γυναίκες και σε άλλα φύλα δεν ήταν απόρροια της λειτουργίας μιας τυπικής λογικής αλλά αποτέλεσμα μιας προσπάθειας να φανταστούμε διαφορετικά το νόημα του «άνδρα» και του «πολίτη», ακριβώς επειδή το νόημά τους είχε κατασκευαστεί στην αρχή έτσι ώστε να εξοβελίζει αυτές τις άλλες κατηγορίες (Zerilli, 2005: 162). Τέλος, οι εφευρετικές του δυνάμεις βοηθούν τον αγωνιστικό λόγο να αντιμετωπίζει νέα διακυβεύματα, όπως η παγκόσμια καταστροφή του περιβάλλοντος. Τέτοιες καταστάσεις είναι πιθανόν να απαιτούν μια δραστηριοποίηση της δημιουργικής σκέψης έτσι ώστε να διαμορφωθεί μια νέα κοσμοαντίληψη και μια νέα ηθική που θα καλλιεργούν καλύτερες σχέσεις και στάσεις σμιλεύοντας νέες ευαισθησίες απέναντι στις οικο-συστημικές ανισορροπίες και τρωτότητες. Απεναντίας, δεν είναι σαφές πώς μια στατική μορφή οικουμενικού λόγου που εμπερικλείει προκαθορισμένους, αμετάβλητους νόμους θα μπορούσε να ανταποκριθεί αποτελεσματικά σε νέες, πρωτόγνωρες προκλήσεις.

Κάθε νέος ορίζοντας σκέψης και δράσης ενδέχεται να εμφανίζει συνέχειες με το παρελθόν, και η δημιουργική χρήση του λόγου είναι πιθανό να αντιδρά σε δεδομένα ιστορικά προβλήματα. Αλλά θα ήταν λάθος να αποκαταστήσουμε γι’ αυτό την ιδέα ενός «οικουμενικού λόγου» νοούμενου ως μιας ενιαίας ικανότητας της ανθρωπότητας να επιλύει προβλήματα (Cooke, 2006: 148-149). Αυτή η ιδέα παραβλέπει τα χάσματα και τις ασυνέχειες ανάμεσα σε παλιά και νέα παραδείγματα σκέψης και νοήματος. Όχι μόνον τα περιεχόμενα και τα κριτήρια της γνώσης, αλλά η ίδια η

αντίληψη για το τι θεωρείται πρόβλημα μπορεί να μεταβάλλεται σημαντικά από περιβάλλον σε περιβάλλον, καθιστώντας άνευ νοήματος την ιδέα της σωρευτικής μάθησης. Το έλλογο κίνητρο το οποίο υποκινεί τη μετάβαση από ένα πλαίσιο νοήματος που διέρχεται κρίση σε ένα νέο πλαίσιο είναι πιθανόν να μην απορρέει από τις πειστικότερες λύσεις που δίνει το νέο πλαίσιο στα παλιά προβλήματα. Ένας νέος χώρος και τρόπος ζωής, με τις δικές του αξίες και τα ιδιαίτερα προβλήματά του, είναι δυνατόν εγκαθιδρυθεί γιατί γεννά κυρίως νέες δυνατότητες που επιτρέπουν στους ανθρώπους να συνεχίσουν τη ζωή και τη δράση τους εποικοδομητικά. Ο νέος ορίζοντας μπορεί να δημιουργεί έναν διαφορετικό κόσμο, με νέους κανόνες και νοήματα, αντί να βελτιώνει απλώς τον προηγούμενο κόσμο επιλύοντας τα ιδιαίτερα προβλήματά του.

Τα όρια της ορθολογικής δικαιολόγησης: διασώζοντας την κριτική σκέψη

θα μπορούσε ο λόγος να επιβιώσει πραγματικά χωρίς κανένα σταθερό ορθολογικό θεμέλιο στο επίπεδο ακόμη και των βασικών του αρχών, στόχων και διαδικασιών; Γύρω από το ζήτημα αυτό η μετα-κριτική σκέψη εμφανίζεται διχασμένη. Ο Φουκώ, ο Καστοριάδης και θεωρητικοί όπως αυτοί που ο Stephen White ονομάζει «ασθενείς οντολόγους» είναι πρόθυμοι να φτάσουν στα άκρα και να αναγνωρίσουν ότι οι θεμελιώδεις αντιλήψεις τους βασίζονται εν τέλει σε εκούσιες επιλογές ή σε μια «θέση» αρχών για την οποία δεν υπάρχει καμία αδιαμφισβήτητη ορθολογική εγγύηση (Καστοριάδης, 1991: 32, 74-75, Foucault, 1997, Foucault, 1988, Foucault, 1984a: 300-301, White, 2000). Σε κάποια σημεία ο λόγος μπορεί να μην διαθέτει τα μέσα για να υποστηρίξει τις θέσεις του και καλείται τότε να πάρει μια απόφαση η οποία δεν είναι πλήρως θεμελιωμένη. Από την άλλη,

στοχαστές που εντάσσονται στη σχολή της μεταδομιστικής «ηγεμονίας» του Laclau και ύστεροι, «αναθεωρητές» οπαδοί του Habermas, όπως η M. Cooke, αναγνωρίζουν την ενδεχομενικότητα της κοινωνίας, την αμφισβητησιμότητα του λόγου και την έλλειψη θετικών θεμελίων. Αλλά θέλουν να αποκαταστήσουν «οιονεί υπερβατικές» αρχές σε κάποια διάσταση, έστω και μόνο στο επίπεδο της απόφανσης ότι δεν υπάρχουν απόλυτα θεμέλια (Marchart, 2007) ή υπό τη μορφή ενός «υπερβατικού αντικειμένου» που θα μπο- ρούσε να προσφέρει έναν ορθολογικό προσανατολισμό (Cooke, 2006). Το επιχείρημα που θα ξετυλίξουμε στη συνέχεια είναι ότι ακόμη και αυτές οι «μινιμαλιστικές» χειρονομίες συνιστούν μια ανεπιθύμητη και αδόκιμη οπισθοδρόμηση. Ή διάσωση των ιχνών της αβεβαιότητας που διασαλεύουν τις κοσμοαντιλήψεις και την ηθική μας προασπίζει την απεριόριστη κριτική και διερώτηση διαφυλάσσοντας μια θεμελιώδη αξία που διαπνέει τον αγωνιστικό λόγο: την ελευθερία.

Ο Oliver Marchart, μιλώντας στο όνομα ενός ρεύματος σκέψης που εμπνέεται από την αποδόμηση, τη λακανική ψυχανάλυση και την πολιτική θεωρία του Laclau, έχει τονίσει ότι η αδυνατότητα ενός έσχατου θεμελίου πρέπει να αποκτήσει το κύρος μιας αναγκαίας αλήθειας (Marchart, 2007: 17-18). Η μεταθεμελιωτική σκέψη εκκινεί από το θεώρημα ότι οι κοινωνικές τάξεις πραγμάτων διαθέτουν μόνον πολλαπλά, μεταβλητά και ενδεχομενικά θεμέλια. Αυτή η θέση προϋποθέτει ότι η «αδυνατότητα μιας έσχατης θεμελίωσης» είναι κατ’ ανάγκην αληθής για όλα τα εμπειρικά θεμέλια. Διαφορετικά, δεν θα αποκλειόταν η ύπαρξη ενός θετικού θεμελίου και θα μπορούσε έτσι να επιβεβαιωθεί η φιλοσοφία του θεμελιωτισμού που πιστεύει στην ύπαρξη αντικειμενικών θεμελιώσεων. Ως εκ τούτου, ένας πλήρως συνεπής μεταθεμελιωτισμός οφείλει να αποδεχθεί την απουσία μιας τελικής βάσης ως αναγκαία αλήθεια. Αυτή η παραδοχή δεν είναι ευάλωτη σε επιστημολογικές κριτικές που θα αμφέβαλλαν για τη δυνατότητα των οντολογικών ερευνών να επικυρώσουν αποφάν- σεις σχετικές με υπερβατικές συνθήκες (όπως είναι η αναγκαιότητα μιας έσχατης έλλειψης, εν προκειμένω) (Marchart, 2007:

167-168). Ή οντολογική ανάλυση του Marchart αφορά αποκλειστικά οντολογικές συνθήκες, τη «δυνατότητα του είναι ως είναι», όχι τις προϋποθέσεις ή τα κριτήρια της γνώσης. Από τη στιγμή που θα βρεθούμε στο έδαφος της οντολογίας, οι επιστημολογικές ενστάσεις δεν έχουν θέση (Marchart, 2007: 168).

Υπάρχει μια προφανής απάντηση στο πρώτο επιχείρημα. Ο φιλοσοφικός, θρησκευτικός και πολιτικός θεμελιωτισμός δεν κρατά απλώς ανοικτό το ενδεχόμενο ύπαρξης ενός έσχατου θεμελίου. Ορίζει αυτό το θεμέλιο και εκφράζει μια ισχυρή πίστη σε ό,τι εκλαμβάνει ως πηγή του είναι και της αλήθειας. Υπάρχει χώρος για ένα tertium quid πέρα από αυτή τη θέση και έναν αντι-θεμελιωτισμό που θα διαβεβαίωνε ότι δεν υφίστανται τελικά αντικειμενικά θεμέλια και θα εκλάμβανε αυτή την πεποίθηση ως έσχατη αλήθεια. Ή έλλειψη θεμελίων θα μπορούσε να γίνει δεκτή ως μια εύλογη, αλλά αναιρέσιμη υπόθεση, με έναν τρόπο που θα συνδύαζε την υιοθέτηση επιμέρους πεποιθήσεων με την αναστοχαστική αποδοχή της εύθραυστης και αμφιλεγόμενης υπόστασής τους (Connolly, 1995). Μια τέτοια κίνηση ανοίγει τον δρόμο για έναν πληρέστερο και συνεπέστερο μετα-θεμελιωτισμό, ο οποίος παραμένει πιστός στο όνομά του αρνούμενος να εκφέρει και να εμπεδώσει τελικές, αδιαμφισβήτητες αλήθειες. θέτει έτσι τις βάσεις για μια υπερ-κριτική η οποία είναι πρόθυμη να αμφισβητήσει τις θεμελιώδεις υποθέσεις της. Τι εγγυήσεις μπορεί να προσφέρει κανείς για τον ισχυρισμό ότι δεν υπάρχει καμία έσχατη πηγή νοήματος και αλήθειας; Τι νόημα έχει αυτή η πρόταση και ποιες συνέπειες απορρέουν από την υιοθέτησή της για τη σκέψη και την πράξη; Αυτά είναι ερωτήματα τα οποία ο αγωνιστικός λόγος μπορεί να θέλει εύλογα να συνεχίσει να συζητά και να διερευνά. Θέτοντας την «αδυνατότητα ενός τελικού θεμελίου» υπεράνω αμφισβήτησης, η μεταθεμελιωτική σκέψη δεν θα συντηρούσε τον κριτικό στοχασμό γύρω από το νόημα, το κύρος και τις συνέπειές της.

Επιπλέον, μια έρευνα γύρω από τις προϋποθέσεις της γνώσης έχει άλλο αντικείμενο και εφαρμόζει πράγματι άλλες μεθόδους από μια έρευνα για τις προϋποθέσεις του είναι. Αλλά αυτή η σχεδόν

αυτονόητη πρόταση δεν σημαίνει ότι οι λόγοι γύρω από τη δομή του είναι δεν χρειάζεται να λογοδοτούν για τα περιεχόμενά τους και να καταδεικνύουν την εγκυρότητά τους. Οπωσδήποτε, τα συναφή επιχειρήματα δεν αναπτύσσονται απα- ραίτητα όπως τα επιχειρήματα για την επικύρωση επιστημονικών προτάσεων. Ωστόσο, η υποστήριξη των αξι- ώσεων ισχύος που έχουν οι προτάσεις για το είναι, όταν γίνεται μέσω συστηματικών συλλογισμών οποιασδήποτε μορφής, εμπίπτει στο πεδίο της «επιστημολογίας» με μια ευρύτερη έννοια. Εφόσον στερείται απόλυτων εγγυήσεων για την αλήθεια, καμία οντολογία δεν μπορεί να διεκδικήσει το κύρος μιας γενικής και ακλόνητης αυθεντίας. Και πώς μια τέτοια επισφάλεια νομιμοποιεί μια αταλάντευτη πίστη στην κοσμοαντίληψή μας;

Η Maeve Cooke αποδύθηκε σχετικά πρόσφατα σε μια άλλη απόπειρα να χαρτογραφήσει έναν δρόμο πέρα και από τον ορθόδοξο αντικειμενισμό και από έναν πλήρη σχετικισμό. Αναγνωρίζει ότι τα «υπερβατικά αντικείμενα» δύσκολα θα γίνονταν αποδεκτά σήμερα αν παρουσιάζονταν ως απολύτως διαυγής και κατανοητά με βεβαιότητα από τον λόγο. Η γνώση είναι αθεράπευτα ιστορική και εντοπισμένη. Δεν διαθέτει ένα απόλυτο ση- μείο θέασης το οποίο θα μας έδινε πρόσβαση στα αντικείμενα της γνώσης ανεξάρτητα από την ιστορία τους, τα ιδιαίτερα πλαίσια και τα όριά τους (Cooke, 2006: 122, 131, 187). Αλλά θα πρέπει να αποκρούσουμε ομοίως έναν άνευ όρων σχετικισμό καθώς αυτός ανάγει εν τέλει τις ηθικές κρίσεις σε αυθαίρετες προτιμήσεις ή στρατηγικά συμφέροντα (Cooke, 2006: 23, 80-81). Η προβολή μιας υπερβατικής ιδέας για την «καλή κοινωνία», η οποία υπερβαίνει κάθε πεπερασμένη αναπαράσταση, καθιστά δυνατή την αξιολόγηση των διαφορετικών απεικονίσεων του αγαθού στη βάση επιχειρημάτων, ανάλογα με την ποιότητα του ηθικού προσανατολισμού τον οποίο παρέχουν και τη δύναμη με την οποία φωτίζουν το υπερβατικό αντικείμενο (Cooke, 2006: 120-125, 130). Το χάσμα ανάμεσα στο υπερβατικό αγαθό και τις αναπαραστάσεις του είναι ανεξάλειπτο, αλλά μπορεί να μειωθεί. Η διαφορετική ικανότητα των οντολογικών εικόνων να γεφυρώσουν την απόσταση μεταξύ του αγαθού και των αναπαραστάσεών του θα

πρέπει να αξιολογείται μέσα από μια ανοικτή δημόσια συζήτηση. Ο ελεύθερος δημόσιος διάλογος καθιστά εφικτή μια μη αυταρχική αξιολόγηση των κανόνων με επιχειρήματα που ξεπερνούν επιμέρους πλαίσια αλλά παραμένουν ωστόσο διαψεύσιμα (Cooke, 2006: 130-131, 147-149).

Το σχέδιο της Cooke για μια μη θεμελιωτική κριτική η οποία θα επανέφερε στοιχεία μιας ισχυρής θεμελίωσης ταλανίζεται από τις εγγενείς αστάθειες τέτοιων εγχειρημάτων. Πώς θα μπορούσε κανείς να κρίνει αντιμαχόμενες ερμηνείες του υπερβατικού αντικειμένου χωρίς να ανατρέχει πάλι σε μια απόλυτη βάση της αλήθειας και του αγαθού την οποία μπορούμε να γνωρίσουμε με βεβαιότητα; Κάθε επίκληση υπερβατικών ιδεών που δεν είναι δυνατό να γίνουν γνωστές αντικειμενικά, έστω και εν μέρει, είναι μια επίκληση σκοτεινών και αβέβαιων ιδεών. Τέτοια «αντικείμενα» δεν θα μπορούσαν να μας εφοδιάσουν με ένα οικουμενικό κριτήριο για ορθολογικά επιχειρήματα και αξιολογήσεις πέρα από συγκεκριμένα ιστορικά και κοινωνικά περιβάλλοντα. Η Cooke ισχυρίζεται ότι το υπερβατικό αντικείμενο μπορεί να εκπληρώσει τον ρόλο που του αναθέτει γιατί δεν είναι τελείως άγνωστο. Επιμέρους αναπαραστάσεις του μπορούν να συλλάβουν διάφορες πτυχές του αντικειμένου και να το προσεγγίσουν (Cooke, 2006: 122, 148). Αλλά πώς θα μπορούσε να αποτιμήσει κανείς τέτοιους ισχυρισμούς χωρίς μια σαφή και στέρεη γνώση της υπερβατικής ιδέας; Και αν μπορούμε να αναγνωρίσουμε με βεβαιότητα στοιχεία, έστω, της υπερβατικής αλήθεια, μια τέτοια υπόθεση δεν αποκαθιστά την παραδοσιακή αντίληψη για τη γνώση με αντικειμενική θεμελίωση και έσχατες εγγυήσεις;

Η προσήλωση της κριτικής σκέψης σε ένα υπερβατικό Χ το οποίο ξεπερνά τις πεπερασμένες αναπαραστάσεις του μπορεί να υψώσει δογματικούς φραγμούς στον αναστοχασμό. Για να μπορέσει το Χ να λειτουργήσει ως κριτήριο αξιολόγησης θα πρέπει οπωσδήποτε να προσδιοριστούν ορισμένα συστατικά του περιεχομένου του, να διατυπωθούν δηλαδή ορισμένες απόλυτες αλήθειες. Αν το Χ διαφεύγει τελείως της σύλληψης, θα ήταν αδύνατο να σταθμίσουμε

την εγκυρότητα των διαφορετικών του αναπαραστάσεων. Επιπλέον, ένα πρότυπο κριτικής που είναι προσανατολισμένο σε μοναδικά υπερβατικά αντικείμενα επιφέρει, ως τέτοιο, ιδιαίτερες συνέπειες στον προσανατολισμό της σκέψης και της δράσης. Μετασχηματίζει, για παράδειγμα, την αντιπαρά- θεση ανάμεσα σε διαφορετικές ερμηνείες του αγαθού σε έναν αγώνα για την καθιέρωση μίας και μοναδικής αλήθειας. Τι είδους ηθικές σχέσεις υποδαυλίζει αυτή η πολιτική της αλήθειας ανάμεσα στους διάφορους αντα- γωνιστές και ποιες πρακτικές αναστοχασμού εκτρέφει μέσα σε κάθε ανταγωνιστή; Αν προσκολλούνταν σε ένα άπειρο υπερβατικό Χ, ο κριτικός λόγος θα απέκλειε αυτή τη διερώτηση και τον ανοικτό λογισμό.

Αγωνισμός και η ηθική της ελευθερίας

Το εγχείρημα μιας έλλογης υπεράσπισης του ιδανικού της ελευθερίας που βρίσκεται στην καρδιά της αγωνιστικής κριτικής μπορεί να αποτελέσει μια κρίσιμη δοκιμή για την ικανότητα της τελευταίας να υποστηρίζει θέσεις και αξίες χωρίς να εδράζεται σε καθολικά και αδιαμφισβήτητα θεμέλια.

Ο αγωνιστικός λόγος δεν θα ανατρέξει σε αναντίρρητες αρχές ούτε θα επιδιώξει να αποδείξει την ακαταμάχητη αλήθεια της αξίας της ελευθερίας. Σε πολιτισμικά περιβάλλονται που εμφορούνται από φιλελεύθερους και δημοκρατικούς αξιακούς προσανατολισμούς θα προσπαθήσει να συνομιλήσει με τον ιστό των αξιολογικών κρίσεων που συνηγορούν υπέρ της ελευθερίας. Αυτές μπορούν να ξεκινούν από τη λαϊκή κυριαρχία και την αξιοπρέπεια του προσώπου, την οποία προασπίζουν τα ατομικά δικαιώματα, και να εκτείνονται ως τα επιτεύγματα της επιστήμης, της τέχνης και της φιλοσοφίας που ευνοούνται από θεσμούς ίσης ελευθερίας.

Συναφή επιχειρήματα μπορούν επίσης να αναφέρονται σε

κοινωνικές αντιλήψεις για την ανθρώπινη ικανό- τητα δράσης, οι οποίες υποθέτουν ότι τα άτομα είναι σε θέση να κατευθύνουν ενεργά τη σκέψη και τη δράση τους. Επίσης, το «γεγονός του πλουραλισμού», που απορρέει από τις εγγενείς δυσκολίες σύγκλισης των προσώπων σε μια μοναδική κοσμοαντίληψη ή ηθική, καθιστά την ελευθερία της επιλογής μια εύλογη απάντηση στα πρακτικά διλήμματα που ανακύπτουν και ένα πιθανό σημείο γενικής συναίνεσης υπό συνθήκες διαφοράς και ανταγωνισμού. Οι ιστορικές διαδικασίες εξάρθρωσης των παραδόσεων, οι οποίες έχουν διαβρώσει τη θρησκευτική και άλλες πίστεις, αυξάνουν τις πιέσεις που ασκούνται στα άτομα για να σχηματίσουν τα δικά τους πλαίσια κατανόησης και να χαράξουν τον δικό τους δρόμο μέσα σε μεταβαλλόμενες, αβέβαιες και περίπλοκες περιστάσεις.

Σε κοινωνικά πλαίσια που δεν είναι φιλελεύθερα-δημοκρατικά, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τοπικές διαθέσεις και αντιλήψεις που τυχαίνει να συνάδουν εν μέρει με τις προηγούμενες, όπως μια αναγνώριση της σημασίας που έχει η ενδυνάμωση των ατόμων στην οποία συντελεί η ελευθερία. Θα μπορούσαμε επίσης να επιδιώξουμε ενεργά την καλλιέργεια κοινωνικών ευαισθησιών υπέρ της ελευθερίας ανασχηματίζοντας ήδη υπάρχουσες αξίες, ενθαρρύνοντας τον σκεπτικισμό γύρω από τις απόλυτες αλήθειες ή διαφημίζοντας τα θέλγητρα των πρακτικών της ελευθερίας μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα.

Ελλείψει, ωστόσο, έσχατων εγγυήσεων και αιώνιων οικουμενικών αληθειών, δεν υπάρχει καμία βεβαιότητα ότι το ένα ή το άλλο επιχείρημα θα μπορέσει κερδίσει την έλλογη συγκατάθεση των άλλων. Ακόμη κι όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο, δεν συνιστά μια οριστική επικύρωση της αλήθειας του. Τα έλλογα επιχειρήματα που είναι δυνατό να διατυπωθούν για κάθε αξιακή επιλογή δεν είναι ποτέ απολύτως ασφαλή και κατοχυρωμένα απέναντι σε μελλοντικές προκλήσεις. Κάθε κανονιστική δέσμευση έχει τις ρίζες της έτσι σε μια πράξη επιλογής η οποία δεν είναι απολύτως θεμελιωμένη, χωρίς να στερείται τελείως λόγων και λογικής. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο λόγος που έχει απογυμνωθεί από ακλόνητα αντικειμενικά θεμέλια είναι αθεράπευτα αυθαίρετος

και μετέωρος στη βάση του. Αλλά αυτή η εντύπωση ελέγχεται αν λάβουμε υπόψη τα γνωρίσματα του αγωνιστικού λόγου, τον σκεπτικισμό του απέναντι στις τελικές αλήθειες και τη διάθεσή του να εξετάσει κριτικά οποιοδήποτε αξίωμα. Ή ελευθερία ως άνευ όρων διερώτηση, αναθεώρηση και ενδεχόμενη αλλαγή είναι εγγενές συστατικό της ριζοσπαστικής κριτικής σκέψης. Ο αγωνιστικός λόγος δεν θα μπορούσε να απαρνηθεί την ελευθερία του να αμφιβάλλει, να συγκρούεται, να αναθεωρεί και να μετασχηματίζει χωρίς να εγκαταλείψει τον δικό του αγωνισμό και την ιδιαίτερη ορθολογικότητά του. Συνεπώς, όταν υπερασπίζεται την ελευθερία, υπερασπίζεται τον εαυτό του. Πώς θα μπορούσε, λοιπόν, στην πράξη ο κριτικός στοχασμός να προασπιστεί τις καταστατικές του αξίες όταν έχει αποκηρύξει τα απόλυτα θεμέλια;

Πέρα από τα ποικίλα ιστορικά επιχειρήματα για τις αρετές του κριτικού λόγου, ο αναστοχασμός μετά την κριτική των ισχυρών θεμελίων μπορεί να επιστρατεύσει μια σειρά συλλογισμών που επισημαίνουν τα όρια του λόγου και το αμφιλεγόμενο όλων των αντιλήψεων και των παραδοχών αναφερόμενοι στην περατότητα, τη διαψευσιμότητα, τον πλουραλισμό και τον εποικοδομητικό χαρακτήρα της ριζοσπαστικής κριτικής. Αμφισβητώντας με επιχειρήματα τη δυνατότητα της θεμελίωσης τελικών αληθειών, η σκέψη δικαιολογεί την επιμονή της να διαφυλάσσει την ελευθερία της να αναθεωρεί κάθε θέση και κάθε αξία και να διατυπώνει αποκλίνουσες, προσωρινές απαντήσεις. Ή παραδοχή ότι ο εύλογος σκεπτικισμός, οι πρακτικές του συλλογισμού και τα υπό αίρεση συμπεράσματα του αγωνιστικού λόγου δεν διαθέτουν ακλόνητες αντικειμενικές εγγυήσεις δεν απαλλάσσει τους αντιπάλους του από την απαίτηση να αντικρούσουν τις θέσεις του με πειστικά επιχειρήματα. Ούτε σημαίνει ότι όσοι ασπάζονται τον αγωνιστικό λόγο θα ήταν πρόθυμοι να ενστερνιστούν αστόχαστα κάθε άποψη που αντιμάχεται τις πεποιθήσεις και τις αξίες τους.

Η άρνηση, ωστόσο, των αδιαμφισβήτητων αρχών σημαίνει ότι ο στοχασμός αρνείται επίσης να αναγο- ρεύσει τη «δόξα» του σε

δόγμα. Ή ριζικά αναστοχαστική του διάθεση κάνει τον αγωνιστικό λόγο πρόθυμο να συζητά ξανά και ξανά τις βασικές του υποθέσεις, τους κύριους προσανατολισμούς του, την ίδια του τη σημασία και αξία. Αυτό το ήθος του λόγου μπορεί να συνδυάσει, λοιπόν, την ικανότητα και τη βούληση να υπεραμυνθεί των θέσεών του με μια διάθεση σεβασμού του δικαιώματος των οπαδών των ισχυρών αντικειμενικών θεμελίων ή άλλων αντιπάλων του να υποστηρίζουν τις δικές τους αντιλήψεις. Μια αναστοχαστικότητα που αποτρέπει αυταρχικές συμπεριφορές και μια συναφής προθυμία για διαπραγματεύσεις ώστε να εξασφαλίζονται διευθετήσεις που προστατεύουν τα δικαιώματα όλων υποδηλώνουν τις ηθικές αρετές μιας κριτικής σκέψης η οποία δεν υποκλίνεται σε καμία καθιερωμένη αλήθεια.

Ηθικά διλήμματα της αγωνιστικής ελευθερίας

Μια ειδικότερη κριτική ένσταση στην αγωνιστική ελευθερία, που άπτεται των «σχετικιστικών κινδύνων» της και έχει επαναληφθεί κατά κόρον, είναι ότι σε αυτή την πρακτική της ελευθερίας τα αυτόνομα άτομα δεν δεσμεύονται από αντικειμενικούς ή παραδοσιακούς κανόνες που θα τα υποχρέωναν να σέβονται τον άλλο στη διαγωγή τους. Στην πραγματικότητα, η αγωνιστική αυτοδημιουργία μοιάζει με μια συνταγή αυθαιρεσίας και ναρκισσιστικής μέριμνας για τον εαυτό. Ή μορφή του άλλου μόλις και μετά βίας εμφανίζεται στον ηθικό της ορίζοντα. Αυτή είναι η τυπική κριτική που ασκείται στην «ηθική της ύπαρξης» του Φουκώ (McNay: 1994, 152-153, 158, Han, 2000: 148, O'Farrell, 1989: 128-129). Ή έμφαση που δίνει στον πειραματισμό και την εξέγερση κατά των καθιερωμένων κοινωνικών κανόνων εγείρει ακόμη μεγαλύτερες δυσκολίες καθώς στρέφει τα άτομα ενάντια στους υπάρχοντες κοινωνικούς δεσμούς και θεσμούς για να βάλει στη θέση τους ιδιοσυγκρασιακές επιλογές και νέες διαφορές.

Αυτή η κριτική απειλεί να καταστήσει την αγωνιστική αυτονομία αδιάφορη, στην καλύτερη περίπτωση, ή εχθρική, στη χειρότερη, προς τη δημοκρατική πολιτική. Αν υποδαυλίζει τη σύγκρουση, αφενός, και τρέφει το ενδιαφέρον του εαυτού για τον εαυτό του και την αδιαφορία για τον άλλο, αφετέρου, η ριζοσπαστική αυτοδημιουργία μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τις εξισωτικές αξίες της δημοκρατίας που απαιτούν τον σεβασμό για τις ανάγκες και τις ελευθερίες όλων. Ο τρόπος που ορίζει την αυτονομία θα μπορούσε να τροφοδοτήσει μια υπονομευτική αντίθεση ανάμεσα στους δύο άξονες της κοινωνικής χειραφέτησης, την ελευθερία και την ισότητα. Ένα πολίτευμα όπως η δημοκρατία, το οποίο θεσπίζει ταυτόχρονα και τις δύο αυτές αρχές, θα δυσκολευόταν να τις προάγει παράλληλα στη συνταγματική και καθημερινή του τάξη. Από μια τέτοια σκοπιά, οι ιδέες για την ελευθερία που εισέφεραν ο Καστοριάδης, ο Φουκώ, ο Unger και θεωρητικοί τους συνοδοιπόροι είναι εύλογο να απορριφθούν ως αδόκιμες και ακατάλληλες σε πολιτικό ή κοινωνικό επίπεδο. Ή αυτοδημιουργία θα έπρεπε ίσως να παραμείνει ένα προσωπικό ιδανικό και πείραμα το οποίο θα περιοριζόταν στην ιδιωτική ζωή των ατόμων, όπως έχει επιμείνει ο Richard Rorty (1989: 83-95, 120), ή θα πρέπει απλώς να αποκηρυχθεί ως ιδεώδες της ελευθερίας.

Για να υπεραμυνθούμε της αναστοχαστικής αυτοσυγκρότησης ως ενάρετης ερμηνείας της αυτονομίας θα πρέπει να απαντήσουμε σε αυτές τις ενστάσεις. Το επιχείρημα ως εδώ έχει προσπαθήσει να δείξει ότι πρόκειται για μια χειραφετητική αντίληψη για την ατομική ελευθερία. Ή ίδια έννοια, ωστόσο, είναι στενά συνυφασμένη με μια ζωτική διάσταση της πολιτικής της ελευθερίας. Ή ελευθερία της εξέγερσης ενάντια στους παραδεδομένους κανόνες εμπεριέχεται στη συντακτική εξουσία των πολιτών ως κυρίαρχου λαού. Αν το σύνολο των πολιτών είναι οι κυρίαρχοι νομοθέτες, τότε δικαιούνται να επικρίνουν και να αναθεωρήσουν κάθε δεδομένο νόμο. Ασκώντας μια τέτοια κριτική και δημιουργική ελευθερία, τα εργατικά και τα φεμινιστικά κινήματα (μεταξύ άλλων) κατόρθωσαν να κλονίσουν ή να ανατρέψουν κατεστημένες δομές κυριαρχίας και ανισότητας. Ή αγωνιστική ελευθερία είναι λοιπόν μια εγγενής διάσταση της

πολιτικής ελευθερίας αλλά και ένας ισχυρός μοχλός για την επέκταση της ίσης ελευθερίας. Το επιχείρημα που θα εξυφάνουμε στην συνέχεια υποστηρίζει ότι η κριτική «επινόηση» του εαυτού δεν απειλεί την ίση ελευθερία επειδή εγγενείς διαθέσεις και διαγωγές της συντηρούν τον σεβασμό για τα ίσα δικαιώματα των άλλων.

Ή πολιτική του ανταγωνισμού και της διαπάλης συσχετίζεται συχνά με τον Καρλ Σμιτ (1996) και την αντιπαράθεση φίλου-εχθρού, την οποία τοποθετεί στην καρδιά του πολιτικού. Άλλες όμως αναγνώσεις της αγωνιστικής ελευθερίας έχουν επηρεαστεί περισσότερο από τον Φουκώ (Tully, 1999), και στα προηγούμενα κεφάλαια εγκύψαμε στο έργο του Καστοριάδη. Το επιχείρημα που ακολουθεί, εμπνέεται από το ιδιαίτερο σχήμα της αγωνιστικής αυτονομίας που ανασυνθέσαμε αντλώντας από τη σκέψη και των δύο τελευταίων στοχαστών. Θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε μια ιδιαίτερη ηθική που ενυπάρχει στη ριζοσπαστική αυτο-δημιουργία, στις θεμελιώδεις υποθέσεις της και τις χαρακτηριστικές πρακτικές της, μια ηθική που μπορεί να τη θέσει στην υπηρεσία των ίσων ελευθεριών. Δεν διατείνεται κανείς ότι η ιστορία και η ζωή τεκμηριώνουν πέραν πάσης αμφιβολίας τις συνάφειες και τις συνεπαγωγές που ιχνηλατούμε. Το επιχείρημα υπέρ της αγωνιστικής ελευθερίας θα στηριχθεί σε κοινές εμπειρίες και συλλογιστικές των δημοκρατικών κοινωνιών και χειραφετητικών κινημάτων.

Ο αναστοχαστικός και δημιουργικός αυτοσχηματισμός εμπερικλείει ως ήθος δυνάμεις ικανές να ανακόψουν ορμές και διαθέσεις οι οποίες στρέφονται κατά των ίσων δικαιωμάτων των άλλων. Αλλά δεν υπόσχεται μια πλήρη εναρμόνισή του με την ίση ελευθερία όλων. Ή διαφορά, η διαφωνία και η δυσαρμονία αποτελούν συμφυή στοιχεία αυτού του ήθους της ελευθερίας, το οποίο, επειδή είναι ανοικτό και διατρέχεται από εντά- σεις, θα πρέπει να πλαισιώνεται από ένα σύνταγμα που κατοχυρώνει τις ίσες ελευθερίες όλων των πολιτών. Το συνταγματικό πλαίσιο μπορεί να προστατεύσει την ανοικτή αυτοδημιουργία από εσωτερικές της ορμές και τάσεις που θέτουν σε κίνδυνο σημαντικές της

προϋποθέσεις. Ή συντεταγμένη πολιτική δεν είναι ασύμβατη με την αγωνιστική ιδέα περί ελευθερίας, εφόσον οι πολιτικοί θεσμοί επιτρέπουν ανακλαστικά την πολιτική τους επερώτηση και αναθεώρηση, εφαρμόζοντας ενδεχομένως ειδικές διαδικασίες, όπως μια δισδιάστατη διαδικασία νομοθέτησης, η οποία μπορεί να αποτρέψει την παραβίαση των ίσων βασικών δικαιωμάτων θέτοντας αυστηρότερους όρους (π.χ. αυξημένες πλειοψηφίες) για την αλλαγή της λίστας των βασικών ελευθεριών και των ερμηνειών τους ή την κατ' εξαίρεση αναστολή της.

Η ηθική της αγωνιστικής αυτοδημιουργίας

Οι ελευθερίες του Καστοριάδη, του Φουκώ και ομοϊδεατών τους έχουν ένα συγκεκριμένο οντολογικό υπόβαθρο. Οι κανόνες, οι αξίες και οι κοινωνικές σχέσεις θεωρούνται μη αναγκαία προϊόντα της ανθρώπινης ιστορίας. Τα δρώντα υποκείμενα είναι προικισμένα με μια ικανότητα για νέες επινοήσεις η οποία τεχνουργεί ποικίλες νέες πρακτικές, πράγματα και σκοπούς. Εφόσον εμφορούνται από τέτοιες οντολογικές υποθέσεις, τα υποκείμενα της ελευθερίας περιμένουν ότι θα συναντήσουν στον κόσμο μια πληθώρα αξιών, πεποιθήσεων και μορφών ζωής. Θεωρούν πιθανόν ότι θα βρεθούν αντιμέτωποι με απροσδόκητες, άγνωστες πρακτικές και ιδέες. Επίσης, στα μάτια τους, κανένα επιμέρους σχήμα ύπαρξης δεν θα διαθέτει απόλυτη αξία.

Αυτές οι προδιαθέσεις υποθάλπουν τον σεβασμό για τις ίσες ελευθερίες στο μέτρο που υποσκάπτουν αποκλειστικές ιεραρχίες και απόλυτες διακρίσεις. Τα αυτόνομα υποκείμενα δεν πιστεύουν ότι η δική τους αντίληψη για τον κόσμο είναι η μόνη που έχει νόημα ενώ όλες οι άλλες είναι παράξενες, κατώτερες, διεστραμμένες, κακές ή άπιστες (Καστοριάδης, 1995: 160-161). Ή κοσμοθεωρία τους είναι ένα αποκύημα της ανθρώπινης σκέψης, της φαντασίας και των ιστορικών περιστάσεων, και δεν έχει απόλυτο

κύρος, επειδή, από την οντολογική τους σκοπιά, οι τρόποι της σκέψης και της ύπαρξης δεν υπαγορεύονται από τη φύση και τον οικουμενικό λόγο (ή τον θεό). Απεναντίας, η ανθρώπινη σκέψη και πράξη, όπως εκδιπλώνονται σε διαφορετικές και μεταβλητές συνθήκες, αποκρυσταλλώνουν συμβατικές μορφές ύπαρξης και σκέψης οι οποίες μπορούν να διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό. Ή βαθύτερη επίγνωση του τεχνητού στοιχείου και της μεταβλητότητας της ανθρώπινης ζωής οδηγεί εύλογα τους φορείς της αυτονομίας στην απόρριψη της ιδέας ότι υπάρχουν μοναδικά πρότυπα ανθρώπινης κανονικότητας ή υπεροχής. θα ήταν διατεθειμένοι, συνεπώς, να αντιμετωπίσουν τις διαφορές ως εναλλακτικές δυνατότητες παρά ως αποκλίσεις από τον καθολικό κανόνα οι οποίες θα έπρεπε να συμμορφωθούν με τον κανόνα ή να εξαλειφθούν (Connolly, 1995: 89, 196-197, Benedict, 2001: 80-89). Εν ολίγοις, οι αντιλήψεις, οι προσδοκίες και οι προδιαθέσεις τους μπορούν να κάνουν τα αυτόνομα υποκείμενα πιο δεκτικά προς την ετερογένεια της ζωής και πιο πρόθυμα να αναγνωρίσουν το ίσο δικαίωμα των άλλων να υπάρχουν ως άλλοι.

Ο σύγχρονος φιλελευθερισμός έχει διαγνώσει αυτές τις εννοιολογικές, ηθικές και οντολογικές συνάφειες. Ο ύστερος Rawls (1996: 36) υπογραμμίζει ότι υπό συνθήκες ελευθερίας αναφύεται συνήθως μια ποικιλομορφία συγκρουόμενων, ασυμφιλίωτων και εύλογων δογμάτων ή φιλοσοφιών ζωής. Ή ανθρώπινη σκέψη και πράξη γεννά διαφορές. Ο Rawls περιμένει από τα φιλελεύθερα άτομα να λάβουν υπόψη αυτό το γεγονός ώστε να ενστερνιστούν ένα ήθος φιλελεύθερης αμοιβαιότητας. Στη σκέψη και τη συμπεριφορά τους, τα έλλογα πρόσωπα πρέπει να αναγνωρίζουν τις εγγενείς ροπές του ανθρώπινου λόγου που τείνουν στις αποκλίσεις και τις διαφωνίες. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να θεωρούν παράλογη την καταστολή των διαφορετικών ιδεών, εφόσον οι αντίπαλες ιδέες δεν επιδιώκουν να επιβληθούν με βίαια μέσα (Rawls, 1996: 60).

Επιπλέον, είναι κοινός τόπος ότι οι νεωτερικές δημοκρατικές κοινωνίες διακρίνονται από την «απομάγευση» των θρησκευτικών και παραδοσιακών κόσμων, τον πλουραλισμό στις φιλοσοφικές,

πολιτικές και άλλες πεποιθήσεις, τις αντιπαραθέσεις μεταξύ πολλαπλών διαφορών, την ανάμειξη διαφορετικών πολιτισμών (Rawls, 1996: xxvi-xxvii, Larmore, 1996: 151, 168-169). Τέτοιες συνθήκες ευνοούν τη διάχυση μιας ιστορικιστικής συνείδησης που εκλαμβάνει τις ανθρώπινες στάσεις και αντιλήψεις ως μεταβλητές και συμβατικές. Είναι εύλογο λοιπόν να υποθέσουμε ότι αν ένα πλήθος πολιτών στις σύγχρονες δημοκρατίες διαπνέονται από μια αξιακή προσήλωση στον πλουραλισμό, τη διαφωνία και τα ίσα δικαιώματα των διαφορών, αυτοί οι αξιακοί προσανατολισμοί τρέφονται από τη νεωτερική κοσμοαντίληψη και μαρτυρούν τις ηθικές διαθέσεις που απορρέουν από μια ιστορικιστική οντολογία η οποία πρεσβεύει ότι πηγή των αντιλήψεων, των κοινωνικών δομών και των αξιών είναι η δράση και η δημιουργικότητα των ατόμων και των κοινωνιών.

Οι ίδιες ηθικές κλίσεις πορίζονται δύναμη και πνεύμα από ένα άλλο αξονικό γνώρισμα της αγωνιστικής ελευθερίας: τη δραστηριότητα της αυτοκριτικής και της αποστασιοποίησης από τον εαυτό. Μια ισχυρή πρόσδεση του υποκειμένου στις αξίες του λόγω του ότι είναι καθολικά έγκυρες ή ανώτερες υποθάλπει την επιθυμία της επιβολής αυτών των αξιών στον άλλο ή της πρόταξης αυτών των αξιών ως καθολικών κριτηρίων του ορθού και του αγαθού με το οποίο θα πρέπει οι πάντες να συμμορφωθούν. Εν αντιθέσει, μια αναστοχαστική στάση προς τις πεποιθήσεις του εαυτού, μια διάθεση υποβολής τους σε έλεγχο και αναθεώρηση, διαβρώνει τις άκαμπτες προσκολλήσεις. Ή αναστοχαστικότητα τείνει να απομακρύνει το υποκείμενο από τις πεποιθήσεις και τις αξίες του παρόντος αντιμετωπίζοντάς τες στην πράξη με τη λογική ότι στερούνται ισχυρών θεμελίων, ενδέχεται να είναι προβληματικές ή ιστορικά σχετικές και υπόκεινται σε αλλαγή. Ή αυτοκριτική σκέψη μπορεί συνεπώς να ενθαρρύνει την τάση όχι απλώς να ανεχόμαστε τις διαφορετικές θέσεις, αλλά και να τις εξετάζουμε με προσοχή για να ελέγχουμε τις δικές μας πεποιθήσεις ή για να διερευνήσουμε την αξία άλλων απαντήσεων σε καθημερινές δυσκολίες και θεμελιώδεις απορίες της ζωής, εφόσον δεν είμαστε απολύτως βέβαιοι για την εγκυρότητα των δικών μας απαντήσεων (Connolly, 1995: 26-27, 39-40, Montaigne,

1958: 87-88, 355-356). Οι στάσεις και οι λογικές αυτές μπορούν να εκθρέψουν μια ορισμένη ταπεινότητα του εγώ και είναι πιθανόν να διαμορφώσουν προσωπικότητες που αποδέχονται την ίση ελευθερία των άλλων να υπάρχουν και να εκδηλώνουν την ιδιαιτερότητά τους.

Ή σημασία που δίνει η αγωνιστική ελευθερία στη δημιουργική δράση συνδυάζεται με την σκεπτικιστική της αυτοσυγκράτηση. Από κοινού τα δύο αυτά στοιχεία μπορούν να υποσκάψουν βαθύτερα τον εγωισμό και τη δογματική επιμονή. Ίσως δεν θέλει κανείς να φτάσει τόσο μακριά όσο ο George Kateb (1992: 244-252) και να ταυτίζεται με τους άλλους θεωρώντας ότι πραγματώνουν διαφορετικές δυνατότητες του εαυτού, τις οποίες δεν έχει ακόμη εκπληρώσει ή και δεν θα μπορέσει ποτέ να εκπληρώσει. Αλλά ο εαυτός μπορεί να περιβάλει με αξία άλλους τρόπους ζωής βλέποντάς τους ως διαφορετικές εκδηλώσεις μιας κοινής ικανότητας για ανθρώπινη αυτοδημιουργία η οποία είναι εγγενώς ανοικτή στα αποτελέσματά της. Είναι φανερό, επίσης, ότι μια εντονότερη επιθυμία εξερεύνησης άλλων δυνατοτήτων διασαλεύει τις καθηλώσεις της επιθυμίας και διαταράσσει τη δογματική προσκόλληση σε επιμέρους ιδέες. Τείνει έτσι να μειώνει ή να συγκρατεί υπερβολικές τάσεις ατομικής αυτοπροβολής και επιμονής στις θέσεις του εαυτού οι οποίες υποκινούνται από εδραία πάθη και φονταμενταλιστικές πίστεις. Χωρίς να εξαλείφουν τελείως τη δύναμη της επιμονής που διακρίνει μια αυτόνομη βούληση, η ευκινησία και η ευλυγισία συνεπιδρούν και λειτουργούν ανασχετικά, βοηθώντας το υποκείμενο να κάμψει την εμμονή του στις επιθυμίες και τις ιδέες του όταν αυτή συγκρούεται με τα νόμιμα δικαιώματα των άλλων.

Τέλος, οι συστατικές πρακτικές της κριτικής αυτοδημιουργίας με τον τρόπο του Φουκώ και του Καστοριάδη υποστηρίζουν τη δικαιοσύνη και την ελεύθερη αλληλεπίδραση. Τα υποκείμενα που έχουν ασκηθεί στον έλεγχο και την αμφισβήτηση του εαυτού έχουν μάθει να αποστασιοποιούνται από τις ιδιαίτερες σκοπιές τους και να αντικρίζουν τα πράγματα υπό το πρίσμα άλλων αξιών και υποθέσεων. Συνεπώς, όταν λαμβάνουν μέρος σε πολιτικές

διαδικασίες που αποσκοπούν στην ικανοποίηση των αναγκών όλων των συμμετεχόντων, είναι ικανότερα να αχθούν σε μια ευρύτερη θεώρηση των πραγμάτων και να κατανοήσουν τις έγνοιες και τα συμφέροντα των άλλων. Ταυτόχρονα, το άνοιγμα στον αυτομετασχηματισμό που εμπεριέχει η αγωνιστική ελευθερία επιφέρει μια ετοιμότητα να τροποποιήσουμε τις προτιμήσεις του εαυτού. Έτσι γίνεται ευκολότερος ο συμβιβασμός με διαφορετικές σκοπιές όταν μια κοινή απόφαση και διευθέτηση απαιτούν την αναθεώρηση των δικών μας διεκδικήσεων. Αυτή η ετοιμότητα είναι ο καταλύτης που επιτρέπει σε όσους μετέχουν σε πολιτικές διαβουλεύσεις να καταλήγουν σε ελεύθερες συμφωνίες με τους αντιπάλους τους ή να λαμβάνουν υπόψη και να ικανοποιούν νέα αιτήματα μετασχηματίζοντας τις καθιερωμένες κοινωνικές ρυθμίσεις. Από κοινού, η αναστοχαστικότητα και η ευελιξία υπηρετούν την προσπάθεια της σύστασης κοινωνικών ρυθμίσεων που θα ανταποκρίνονται καλύτερα στα αιτήματα όλων των ενδιαφερομένων μερών (Young, 2002: 51, Cohen, 1997:74).

Οι ίδιες κλίσεις και ικανότητες είναι καθοριστικές για την προαγωγή της δικαιοσύνης σε πιο δυσχερείς καταστάσεις, όπου η επανόρθωση των αδικιών και η ικανοποίηση νέων αιτημάτων στο όνομα της ισότητας προϋποθέτουν σημαντικές αλλαγές στα κυρίαρχα κριτήρια και τους παραδοσιακούς θεσμούς. Από το 1960 και μετά ιδίως, φεμινιστικά, αντιρατσιστικά και ομοφυλοφιλικά κινήματα, μεταξύ άλλων, αγωνίστηκαν για να επέλθουν βαθιές μετατοπίσεις και ριζικές ανατροπές σε προαιώνιες προκαταλήψεις και κοινωνικές δομές. Για να βρουν από τους άλλους την ικανότητα απόκρισης που έχουν ανάγκη, οι αγώνες για την ίση ελευθερία χρειάζονται την προθυμία των άλλων μελών της κοινωνίας να αποδεχθούν τη νομιμότητα της κοινωνικής αμφισβήτησης, να αναμορφώσουν τα συμβατικά τους κριτήρια και να υιοθετήσουν νέες κανόνες διάδρασης και συνύπαρξης (Connolly, 1995: xv-xvi, 34, 98). Αυτή η προθυμία είναι εγγενής στον πλαστικό αυτοπροσδιορισμό, ο οποίος μπορεί να ευνοήσει έτσι όχι μόνον τον πλουραλισμό, αλλά και τη διεύρυνση της διαφοροποίησης και της ελευθερίας στις κοινωνικές σχέσεις.

Οι προτάσεις που διατυπώσαμε ως εδώ δεν ισχυρίζονται ότι η αγωνιστική αυτοδημιουργία συνεπάγεται αναγκαία μια προσήλωση στη δικαιοσύνη και την ισότητα, ούτε ότι θα μπορούσε να εγκαθιδρύσει μια κοινωνία όπου η ελευθερία του εαυτού δεν θα συγκρουόταν ποτέ με την ελευθερία του άλλου. Σε αυτό το καθεστώς ελευθερίας, ο εαυτός θέτει εν αμφιβόλω αντιλήψεις του εαυτού και του άλλου, και επιδίδεται σε νέες δοκιμές και πρακτικές που δεν συμμορφώνονται εκ των προτέρων με τις καθιερωμένες νοοτροπίες και τις κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις. Αλλά η ανάλυση ανέδειξε ορισμένα γνωρίσματα της αναστοχαστικής αυτοδημιουργίας που μπορούν να συντελέσουν στην ανάσχεση εγωιστικών ορμών και στην εμπέδωση κανόνων σεβασμού του άλλου. Αυτά τα στοιχεία σχεδιάζουν το περίγραμμα μιας απάντησης στους επικριτές εκείνους της αγωνιστικής αυτονομίας που τη μέμφονται ως εγγενώς ανήθικη και εγωιστική.

Το επιχείρημα για τις εξισωτικές αρετές της μπορεί να επιρρωθεί περαιτέρω. Το εν λόγω ήθος του ελευθεριακού αγωνισμού έχει τη δύναμη να στερεώσει την προσήλωση στα ίσα δικαιώματα όλων και να δικαιολογήσει έναν αυτοπεριορισμό της ελευθερίας για χάρη των άλλων. Και αυτό γιατί οι καθολικές ελευθερίες αποτελούν, μεταξύ άλλων, μια συνθήκη δυνατότητας για τη δημιουργική και κριτική αυτονομία του εαυτού.

Για να εκκινήσουμε αυτό το επιχείρημα, θα επανέλθουμε στο οντολογικό πλαίσιο και τα συστατικά της ελευθερίας όπως τα εννοούν ο Καστοριάδης, ο Φουκώ και οι συνοδοιπόροι τους. Κατ' αυτούς, τα αυτόνομα υποκείμενα δεν είναι κυρίαρχοι, αυτοδημιούργητοι δρώντες που ίστανται υπεράνω της κοινωνίας και της ιστορίας. Είναι πάντα και εξαρχής ενσωματωμένοι σε έναν ιστό σχέσεων και λόγων που προϋπάρχουν. Εξαρτώνται από συγκεκριμένους άλλους και την κοινωνία εν γένει για την επιβίωσή τους και την αμοιβαία τους ευδοκίμηση σε πολλαπλές υλικές, πνευματικές και συναισθηματικές διαστάσεις. Συνεπώς, στον βαθμό που οι ίσες ελευθερίες εγγυώνται τη δυνατότητα πολλών διαφορετικών ομάδων και ατόμων να επιδιώκουν την ευημερία και την πρόοδό τους, το υποκείμενο της αυτονομίας

πρέπει να προασπίζεται τις καθολικές ελευθερίες για τον επιπλέον λόγο ότι τρέφουν το έδαφος της δικής του ζωής και ελευθερίας.

Περιττεύει, ίσως, να επισημάνουμε ότι μια κοινωνία που καθιερώνει ως ύψιστη αξία την ίση ελευθερία εν- δέχεται να μην είναι ο μόνος δυνατός ή θεμιτός τρόπος επίτευξης της ανθρώπινης ευπραγίας. Αλλά υπάρχουν ορισμένοι ειδικότεροι λόγοι για τους οποίους τα υποκείμενα που αξιώνουν την αυτονομία τους, με την έννοια που της δίνεται εδώ, θα τιμούν τα ίσα δικαιώματα ως το προσφυέστερο πλαίσιο για τη δική τους ελεύθερη αυτοδιαμόρφωση.

Οι ίσες ελευθερίες συντείνουν στην πλήθυνση και τη διαφοροποίηση των ιδεών, των δραστηριοτήτων και των τρόπων ζωής (Rawls, 1996: xviii, xxvi, 36-37, Kateb, 1992: 30). Επιπλέον, η συγκρουσιακή πολλαπλότητα που ευδοκιμεί υπό τέτοιες συνθήκες τροφοδοτεί και κινητοποιεί την κριτική αυτοδημιουργία. Γεμίζει μια δεξαμενή διαφορετικών, αντιτιθέμενων κρίσεων και αντιλήψεων από την οποία μπορούν να αντλήσουν οι δρώντες για να κρίνουν τους ηγεμονικούς κανόνες ή για να διαφύγουν από τις σημερινές τους ταυτότητες. Ή σύγκριση και η αντιπαράθεση με διαφορετικές οπτικές μπορούν να ανασύρουν στην επιφάνεια ορισμένες από τις βαθύτερες προκαταλήψεις μας. Μπορούν επίσης να οξύνουν τη συνείδηση των συγκυριακών, μη αναγκαίων γνωρισμάτων του προσώπου μας φανερώνοντας την ύπαρξη άλλων δυνατοτήτων (Young, 1996: 127-128). Επιπλέον, όταν η κοινωνική αλληλεπίδραση ακολουθεί τους κανόνες της ίσης ελευθερίας, άλλα υποκείμενα δράσης μπορούν να φέρουν τον εαυτό μας αντιμέτωπο με διαφορετικές αντιλήψεις και να κλονίσουν τις συμβατικές μας βεβαιότητες (Young, 2002: 22-23, Connolly, 1995: 98). Τόσο ως ευρύτερο πλαίσιο και ως πραγματική κοινωνική διάδραση, ο συγκρουσιακός πλουραλισμός διαταράσσει την κρούστα της σύμβασης και τη δύναμη της συνήθειας, συνεπικουρώντας μια αγωνιστική και δημιουργική ελευθερία από απολιθωμένες μορφές ύπαρξης.

Περαιτέρω, ένα εκτεταμένο σύστημα ίσων δικαιωμάτων συμβάλλει

στον πολλαπλασιασμό των χώρων όπου ένα ανοικτό πλήθος άλλων μοναδικοτήτων είναι σε θέση να καλλιεργήσουν τις δημιουργικές τους δεξιότητες. Οι πολλαπλές ροές δημιουργικής ενέργειας που μπορούν έτσι να απελευθερωθούν εξάπτουν το φαντασιακό του εαυτού εμπνέοντας νέες αρχές και επινοήσεις. Ένα πλατύ φάσμα πεδίων δράσης και γνώσης, από την τέχνη και την επιστήμη ως την οικονομική δραστηριότητα, εμπλουτίζονται από μια συνεχή ροή νέων πρακτικών, πειραμάτων και προκλήσεων. Αυτή εμποδίζει την απολίθωση της παράδοσης, υπονομεύει τη δύναμη της αυθεντίας και μετατρέπει διάφορους τομείς δραστηριότητας σε ανοικτά σχέδια στο οποίο τα άτομα νιώθουν ελεύθερα να συνεισφέρουν με τον δικό τους τρόπο (Καστοριάδης 1997: 37, 40). Ή τέχνη, η επιστήμη, η πολιτική και η εργασία του 20ου αιώνα δείχνουν πώς η γενικευμένη ελευθερία μπορεί να διεγείρει τη δημιουργική δράση του εαυτού προσφέροντας μια ισχυρή ποικιλία ερεθισμάτων και κλονίζοντας τις φυσικοποιημένες συμβάσεις.

Ή πολιτική ενδυνάμωση όλων στη βάση της ισότητας είναι καθοριστικής σημασίας για την οικοδόμηση κοινωνικών χώρων στους οποίους οι κοινωνικές δομές, οι σχέσεις και οι κανόνες θα εμφανίζουν μια μεγαλύτερη πλαστικότητα. Όπου θεσπίζονται και γίνονται πράξη, οι πολιτικές ελευθερίες δίνουν το δικαίωμα σε πολλά διαφορετικά υποκείμενα να συμμετάσχουν στις διαδικασίες της κοινωνικής αυτοθέσμισης, εγείροντας ερωτήματα για τους καθιερωμένους νόμους και κανόνες, θέτοντας νέα ζητήματα στην ημερήσια διάταξη και εισάγοντας αλλαγές στις κληρονομημένες πρακτικές (Gould, 1996: 173, 181, 185).

Όταν άλλες και άλλοι εξεγείρονται ενάντια στους κυρίαρχους κανόνες ή τις κατεστημένες ιεραρχίες, ερεθίζουν τα κριτικά ανακλαστικά του εαυτού και ανοίγουν νέα πεδία σε διαδικασίες αναμόρφωσης στις οποίες μπορώ να συμμετάσχω. Αρκεί να σκεφτούμε τον αντίκτυπο που είχαν τα φεμινιστικά και τα γκέι κινήματα σε διάφορους άνδρες οδηγώντας τους στο να συνειδητοποιήσουν την ιστορικότητα της αρρενωπότητας (Connell, 1995: 227-228). Μπορούμε επίσης να σκεφτούμε τις συνέπειες των

οικολογικών κινημάτων, που προήγαγαν τον αναστοχασμό γύρω από τις πρακτικές της παραγωγής και της κατανάλωσης. Το κριτικό πνεύμα και οι νέες πρωτοβουλίες ευνοούνται και δυναμώνουν στα χάσματα των κατεστημένων δομών και τους κλονισμούς των καθιερωμένων αντιλήψεων που άπειροι άλλοι μπορούν να επιφέρουν με τα διαβήματα της διαφωνίας ή του μετασχηματισμού στα οποία επιδίδονται (Connolly, 1995: 180).

Επιτρέποντας την έκφραση των διαφορών, τη διάχυση της κοινωνικής κριτικής και την εκδήλωση των συγκρούσεων, οι ίσες ελευθερίες κρατούν ζωντανό ένα συνεχή αγώνα γύρω από τη θέσμιση της κοινωνίας. Ή κοινωνία παραμένει έτσι εν μέρει ένα ανοικτό ερώτημα, παρωθώντας τα άτομα να στοχάζονται και να επανεξετάζουν τακτικά και εν εκτάσει τις κοινωνικές μορφές. Και σε αυτές τις συνθήκες εξασθενίζουν οι κομφορμιστικές πιέσεις που ασκούνται στα άτομα από τους κατεστημένους θεσμούς. Μέσα από την αντιπαράθεση και την αναθεώρηση που εξουσιοδοτούν οι ίσες ελευθερίες, τα κυρίαρχα δόγματα γίνονται ευάλωτα σε κοινωνικές αναιρέσεις και μετατοπίσεις, και ο ιστός των κοινωνικών ρόλων γίνεται ευεπίφορος σε εγχειρήματα μετασχηματισμού (Kateb, 1992: 37-44, 84-86, Connolly 1995: 100-101,174). Κατά συνέπεια, οι κοινωνικοί κανόνες που τηρούμε γίνονται πιο αόριστοι και επιτρέπουν διαφοροποιήσεις από τα καθιερωμένα. Όσο πιο συμπεριληπτική και απεριόριστη γίνεται αυτή η διαδικασία, καθώς ανοίγεται σε καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες και αρνείται εκ των προτέρων όρια στον διάλογο και την αντιπαράθεση, με άλλα λόγια, όσο πιο πραγματικά ίση γίνεται η πολιτική ελευθερία, τόσο εντονότερες μπορούν να γίνουν η αμφισβήτηση και η ευελιξία, επαυξάνοντας την αυτονομία του εαυτού από τους παραδεδομένους κανόνες και τις κυρίαρχες διαιρέσεις.

Ή ενίσχυση όλων των κοινωνικών δρώντων έτσι ώστε να μπορούν να αντιστέκονται και να ανατρέπουν σχέσεις εξουσίας γίνεται αρωγός στη χειραφέτηση του εαυτού και με έναν ειδικότερο τρόπο. Μέσα από τους κοινωνικούς αγώνες ενάντια σε επιμέρους δομές κυριαρχίας και αδικίας, συλλογικοί φορείς δράσης μπορούν

να ανατρέψουν συνθήκες και νοοτροπίες που υποδουλώνουν και αποδυναμώνουν το (γυναικείο, εργατικό, εθνοτικό ή άλλο) υποκείμενο. Μια τέτοια συγκρουσιακή πολιτική μπορεί να επιφέρει απελευθερωτικά αποτελέσματα ακόμη και όταν ο εαυτός βρίσκεται στο προνομιούχο σκέλος άνισων κοινωνικών σχέσεων. Κατά κανόνα, η αδιαμφισβήτητη ηγεμονία των κυρίαρχων ομάδων τις αφήνει να ανακυκλώνουν απρόσκοπτα τις αυτάρεσκες βεβαιότητες και συνήθειές τους. Εγκλωβίζει τόσο τις υποτελείς όσο και τις κυρίαρχες ομάδες σε προκανονισμένους ρόλους, δεδομένες αξίες και βαθιά ριζωμένες προκαταλήψεις. Έτσι, οι επιθέσεις των φεμινιστριών και των ομοφυλοφίλων στα πατριαρχικά καθεστώτα συντέλεσαν στην απελευθέρωση και των ανδρών με το να χαλαρώσουν την πίεση που ασκούν πάνω τους τα στερεότυπα του ανδρισμού που υπαγορεύει η πατριαρχία. Διάφοροι άνδρες ξέφυγαν έτσι από προκατασκευασμένα καλούπια και άρχισαν να ανασχηματίζουν τους κανόνες της σεξουαλικής τους συμπεριφοράς, της πατρότητας, της συντροφικότητας κ.ο.κ. Γνώρισαν έτσι μια πλήθυνση του πεδίου των δυνατοτήτων τους σε όλους αυτούς τους τομείς (Connell, 1995: 130-142, 202, 225-243).

Εν κατακλείδι, ένα καθεστώς κοινωνικής ελευθερίας έχει τρεις, τουλάχιστον, λόγους για να θέλει να κατοχυρώσει θεσμικά την αυτονομία στη συγκρουσιακή και δημιουργική της μορφή. Πρώτον, γιατί αυτή συνιστά μια δόκιμη και γόνιμη αντίληψη για την ελευθερία μετά την κριτική του υποκειμένου. Δεύτερον, γιατί αποτελεί μια θεμελιώδη πτυχή του πολιτικού αυτοπροσδιορισμού όπως αυτός έχει πραγματωθεί ιστορικά. Ή ελευθερία της αμφισβήτησης και της αναθεώρησης κοινωνικών νόμων εκφράζει την κυριαρχία του λαού ως ανώτατου νομοθέτη. Ή ελευθερία ως ριζική κριτική και δημιουργικός αναπροσδιορισμός των ατόμων και των κοινωνικών σχέσεων εκδηλώνεται επίσης όταν κοινωνικές ομάδες καταφέρονται ενάντια σε κατεστημένα δεσμά ανισότητας και εμβαθύνουν έτσι τη δημοκρατία. Τρίτον, η εξισωτική πολιτική μπορεί να στηρίζεται στις κρίσεις, τις ευαισθησίες και τις

δεξιότητες της αγωνιστικής αυτονομίας. Αυτές είναι ικανές να ενσταλάξουν στους πολίτες τη διάθεση να μεριμνούν για τις ανάγκες των άλλων και μπορούν να διευκολύνουν τη δημοκρα- τική επικοινωνία και διαβούλευση.

Τα υποκείμενα της αγωνιστικής αυτοσυγκρότησης είναι ικανά να συλλάβουν την ελευθερία ως ένα συλλογικό εγχείρημα που επιδιώκει να διαφυλάξει και να αναπτύξει την αυτονομία όλων μέσα από τη διαπάλη και τη συνεργασία. Αλλά ο εαυτός θα πρέπει και πάλι να υπερασπίζεται τις θέσεις του απέναντι σε άλλες θέσεις και να διαπραγματεύεται την επίτευξη προσωρινών και δυσχερών συμβιβασμών ανάμεσα στις εξισωτικές απαιτήσεις της πολιτικής συμφωνίας και τη διεκδίκηση των ελευθεριών του. Κατά συνέπεια, η μαχητική και αναστοχαστική αυτοδημιουργία θα πρέπει να διέπει μια ερμηνεία της ελευθερίας η οποία θα πλαισιώνεται πάντα ένα συνταγματικό σύστημα δικαιωμάτων με αυξημένες εγγυήσεις για τα δικαιώματα όλων. Αυτή η πλαισίωση οριοθετεί το εύρος των αποδεκτών διαφορών, αλλά οδηγεί σε έναν περιορισμό της αγωνιστικής ελευθερίας που είναι προς το συμφέρον της. Ή ελευθερία της κριτικής, της ρήξης και της αλλαγής θα διατηρεί, ωστόσο, τη δυναμική της και θα διαθέτει αυξημένες ευκαιρίες για την άσκησή της αν οι όροι της βασικής δομής υπόκεινται πάντα σε αναθεώρηση. Υπ’ αυτές τις συνθήκες, η ριζοσπαστική ελευθερία μπορεί επίσης να συνδράμει στην εμβάθυνση της ισότητας δίνοντας στους πολίτες την ελευθερία να αντιμάχονται σχέσεις υποτέλειας και να τις ανατρέπουν.

Απαντώντας στο ερώτημα από το οποίο ξεκινήσαμε, ένα πολίτευμα που καθιερώνει ταυτόχρονα την αγω- νιστική ελευθερία και την ισότητα ως καταστατικές αρχές δεν θα ήταν πιο επιρρεπές σε τάσεις αυτοκατα- στροφής εφόσον οι δύο αρχές του δεν είναι πλήρως αντίθετες μεταξύ τους ή αδιάφορες η μία για την άλλη. Τα αιτήματα της ισότητας μπορούν να επιστρατεύσουν στον αγώνα τους θεμελιώδη στοιχεία, δυνάμεις και αξίες του δημιουργικού αγωνισμού.

Συμπέρασμα

Ένας ορισμένος ύστερος νεωτερικός λόγος για την ελευθερία διακατέχεται από μια εντονότερη συνείδηση των ανθρώπινων ορίων, αλλά αντιτίθεται σε μια γενική και απόλυτη απάρνηση της νεωτερικής αυτονομίας. Ή οξύτερη επίγνωση των ατελείωτων δεσμών που περιφράζουν και ποδηγετούν τη δράση μας συνιστά στάσεις και πρακτικές που αναμετριούνται με αυτά τα δεσμά και χαλαρώνουν τη μέγγενή τους. Για τον σκοπό αυτό, διάφοροι στοχαστές έχουν διατυπώσει νέες ερμηνείες της ελευθερίας που δίνουν κεντρική θέση στην πράξη ενός αναστοχαστικού υποκειμένου το οποίο σχηματίζει ενεργά τον εαυτό του. Το αυτόνομο υποκείμενο διερευνά τις κοινωνικές και ψυχικές συντεταγμένες της συμπεριφοράς του, τις ελέγχει κριτικά και αναμορφώνει, πιθανόν, τους κανόνες της αυτοκυβέρνησής του. Αλλά η αυτόνομη δράση δεν είναι πλέον μια φυσική κατάσταση ή μια συνθήκη που μπορεί να επιτευχθεί πλήρως. Αποτελεί πάντα ένα εκ των υστέρων κατόρθωμα, το οποίο εξαρτάται από μια διηνεκή προσπάθεια και δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί. Όρια και καταναγκασμοί θα υφίστανται πάντα, αλλά είναι δυνατόν να απομειωθούν και να μετασχηματιστούν με τρόπους που είναι καινοφανείς και απροσδόκητοι. Ελευθερία είναι έτσι ο χώρος που διανοίγεται ανάμεσα στους πάντοτε παρόντες φραγμούς και την απροσδιόριστη δυνατότητα μετάθεσής τους.

Στο παρόν κεφάλαιο αρθρώσαμε ένα επιχείρημα εναντίον σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρήσεων που περιχαρακώνουν το υποκείμενο στους ορίζοντες του παρόντος. Σε πολιτικό επίπεδο, επαγγέλλονται μια κοινωνία συντηρητικού φιλελευθερισμού και συγκρατημένου φιλελευθερισμού, η οποία δεν δημιουργεί χώρο για διαφορετικές αξίες και δεν εμβαθύνει την ελευθερία και την ισότητα με δομικές αλλαγές. Ένα άλλο ρεύμα σκέψης, το οποίο εκπροσωπούν ο Φουκώ, ο Καστοριάδης και συγγραφείς με παρόμοιο πνεύμα, επεξεργάζεται μια εναλλακτική οπτική για την ελευθερία μετά

την κριτική του αυτόνομου υποκειμένου. Η δική τους αντίληψη ενισχύει την αυτονομία αναδεικνύοντας την προοπτική νέων αρχών και επιμένοντας στην αναστοχαστική εξέταση θεμελιωδών ιδεών και προσανατολισμών, χωρίς εκ των προτέρων αποκλεισμούς. Ή κρίσιμη ιδέα που εισηγείται δεν είναι ότι τα πάντα είναι δυνατά, αλλά ότι διαφορετικοί τρόποι, πράγματα και καταστάσεις είναι όντως δυνατά και ότι δεν μπορούμε να αποφανθούμε εκ των προτέρων με βεβαιότητα τι είναι δυνατό και τι δεν είναι στο παρόν και το μέλλον.

Το επιχείρημα προσπάθησε, τέλος, να αντικρούσει την πλέον τυπική και επαναλαμβανόμενη μομφή εναντίον της αγωνιστικής αυτονομίας. Αυτή η ιδέα της ελευθερίας είναι ιδιαίτερα σημαντική και εποικοδομητική για μια αγωνιστική πολιτική η οποία αποβλέπει στη διαστολή της ελευθερίας των υποκειμένων να διαφοροποιούνται και να αμφισβητούν καθιερωμένες συμβάσεις και θεσμούς. Αλλά επιτρέπει επίσης στην αγωνιστική πολιτική να αποφεύγει καταστρατηγήσεις της ισότητας που είναι πιθανόν να προκύψουν από την έντονη έμφαση στη διαφορά και την ελευθερία του ατόμου. Μια κριτική σύλληψη της ελευθερίας με τους όρους που περιγράψαμε είναι σε θέση να εντείνει και να εμπεδώσει την προσήλωση στα ίσα δικαιώματα. Θα μπορούσε να συνεισφέρει έτσι στην καλλιέργεια ενός δημοκρατικού ήθους που διακονεί την ελευθερία παράλληλα με την ισότητα.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Barry, Brian (2001) Culture and Equality, Cambridge: Polity.

Benedict, Ruth (2001) 'Anthropology and the Abnormal' στον τόμο P. K. Moser και T. L. Carson (επιμ.) (2001) Moral Relativism. A Reader, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Benn, Stanley I. (1988) A theory of freedom, Cambridge: Cambridge University Press.

Bernstein, Richard J. (1983) Beyond Objectivism and Relativism, Philadelphia: University of Pennsylvania

Press.

Brown, Wendy (2005) Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics, Princeton, Οξφόρδη: Princeton

University Press.

Butler, Judith (2002) 'What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue' στον τόμο D. Ingram (επιμ.) The

Political, Οξφόρδη: Blackwell.

Cohen, Joshua (1997) 'Deliberation and Democratic Legitimacy' στον τόμο J. Bohman και W. Rehg (επιμ.) (1997) Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics, Cambridge, Mass., Λονδίνο: The MIT Press.

Connell, Robert W. (1995) Masculinities, Berkeley, Los Angeles: University of California Press. Connolly, William E. (1995) The Ethos of Pluralization, Minneapolis, Λονδίνο: University of Minnesota

Press.

Cooke, Maeve (2006) Re-Presenting the Good Society, Cambridge, MA: MIT Press.

Dworkin, Gerald (1988) The theory and practice of autonomy, Cambridge: Cambridge University Press. Flathman, Richard E. (2003) Freedom and its conditions, Νέα Υόρκη, Λονδίνο: Routledge.

Foucault, Michel (1971) 'Nietzsche, Geneaology, History' στον τόμο M. Foucault (1984) The Foucault

Reader, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1982) 'The Social Triumph of the Sexual

Will' στον τόμο M. Foucault (2000) Ethics.

Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1984a) 'Ethics of the concern of the self as a practice of freedom' στον τόμο M. Foucault

(2000) Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin. Foucault, Michel (1984b) 'Sex, Power, and the Politics of Identity' στον τόμο M. Foucault (2000) Ethics.

Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1984c) 'Space, Knowledge, and Power' στον τόμο M. Foucault (1984) The Foucault

Reader, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1988) Τι είναι Διαφωτισμός, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος.

Foucault, Michel (1989) Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τόμος 2ος: Η χρήση των απολαύσεων, μτφρ. Γ. Κων- σταντινίδης, Αθήνα: Ράππας [Foucault, Michel (1984) Histoire de la sexualité 2- L' usage des plaisirs, Παρίσι: Gallimard].

Foucault, Michel (1991) «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» στον τόμο M. Φουκό (1991) Η

μικροφυσική της εξουσίας, μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.

Foucault, Michel (1997) 'What is Critique' στον τόμο M. Foucault (1997) The Politics of Truth, επιμ. S.

Lotringer και L. Hochroth, Semiotext(e).

Gould, Carol (1996) 'Diversity and Democracy: Representing Differences' στον τόμο S. Benhabib (επιμ.) (1996) Democracy

and Difference, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen (1990) The Philosophical Discourse of Modernity, μτφρ. F. Lawrence, Cambridge: Polity. Han, Béatrice (2002) Foucault's critical project: between the transcendental and the historical, μτφρ. E. Pile,

Stanford: Stanford University Press.

Kalyvas, Andreas (1998) 'Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy',' Constellations 5: 2. Καστοριάδης, Κορνήλιος (1985) Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης κ.α., Αθήνα:

Εκδόσεις Ράππα.

Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990) Οι ομιλίες στην Ελλάδα, Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1991) Philosophy, politics, autonomy, επιμ. D.A. Curtis, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1994) 'Radical Imagination and the Social Instituting

Imaginary' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) The Castoriadis Reader, Οξφόρδη: Blackwell. Καστοριάδης, Κορνήλιος (1995) Χώροι του ανθρώπου, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1997) World in Fragments, επιμ., μτφρ. D.A.Curtis,

Stanford: Stanford University Press.

Kateb, George (1992) The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture, Ithaca, Λονδίνο: Cornell

University Press.

Kompridis, Nikolas (2006) Critique and Disclosure, Cambridge, MA: The MIT Press. Larmore, Charles (1996) The morals of modernity, Cambridge: Cambridge University Press.

Marchart, Oliver (2007) Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.

McNay, Lois (1994) Foucault: A Critical Introduction, Cambridge: Polity Press.

Montaigne, Michel de (1958) Essays, μτφρ. J.M. Cohen, Harmondsworth, Νέα Υόρκη: Penguin. Mouffe, Chantal (2000) The Democratic Paradox, Λονδίνο: Verso.

O' Farrell, Clare (1989) Foucault: Historian of Philosopher?, Basingstoke, Λονδίνο: Macmillan.

Owen, David (1999) 'Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy' στον τόμο S.

Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) Foucault Contra Habermas, Λονδίνο: Sage.

Owen, David (2002) 'Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory,' European Journal of

Philosophy 10: 2.

Rawls, John (1996) Political Liberalism, Νέα Υόρκη: Columbia University Press. Raz, Joseph (1986) The morality of freedom, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Rochlitz, Rainer (1992) 'The aesthetics of existence: post-conventional morality and the theory of power in Michel Foucault' στον τόμο T. Armstrong (επιμ.) (1992), Michel Foucault Philosopher, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Rorty, Richard (1989) Contingency, irony, and solidarity,

Cambridge University Press: Cambridge. Saliba, Therese, Carolyn Allen και Judith A. Howard (επιμ.) (2002) Gender, Politics and Islam, Chicago:

Chicago University Press.

Schmitt, Carl (1996) The concept of the political, μτφρ. G. Schwab, Σικάγο, Λονδίνο: University of Chicago

Press.

Tully, James (1999) 'To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) Foucault Contra Habermas, Λονδίνο: Sage.

Unger, Roberto Mangabeira (1998) Democracy Realized. The progressive alternative, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.

Unger, Roberto Mangabeira (2001) False Necessity, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.

White, Stephen (2000) Sustaining affirmation: the strengths of weak ontology in political theory, Princeton

N.J., Οξφόρδη: Princeton University Press.

Young, Iris M. (2002) Inclusion and Democracy, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Young, Robert (1986) Personal autonomy: beyond negative and positive liberty, Λονδίνο: Croom Helm. Zerilli, Linda M.G. (2005) Feminism and the Abyss of Freedom, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Αυτονομία, Πολιτική, Ψυχανάλυση: Μια συζήτηση ανάμεσα στον Sergio Benvenuto & τον Κορνήλιο Καστοριάδη

Μετάφραση από την αγγλική: **Αλέξανδρος Σχισμένος**

Ο παρακάτω διάλογος πραγματοποιήθηκε στο διαμέρισμα του Καστοριάδη στο Παρίσι, στις 7 Μαΐου 1994. Καταγράφηκε και κινηματογραφήθηκε για την Εγκυκλοπαίδεια Πολυμέσων Φιλοσοφικών Επιστημών της RAI – Radiotelevisione Italiana. Δημοσιεύθηκε αρχικά στο European Journal of Psychoanalysis, Αριθ. 6, χειμώνας 1998. Μεταφράστηκε στα αγγλικά από τη γαλλική από την Joan Tambureno.

Benvenuto: Είστε φιλόσοφος της πολιτικής, αλλά είστε και ψυχαναλυτής. Επηρεάζει τις φιλοσοφικές σας αντιλήψεις το επάγγελμά σας αυτό της ψυχανάλυσης;

Καστοριάδης: Υπάρχει ένας πολύ ισχυρός δεσμός μεταξύ της έννοιας της ψυχανάλυσης και της πολιτικής μου. Ο στόχος και των δύο είναι η ανθρώπινη αυτονομία, αν και μέσω διαφορετικών διαδικασιών. Η πολιτική στοχεύει στην απελευθέρωση του ανθρώπου, επιτρέποντάς του να ανέλθει στη δική του αυτονομία μέσω της συλλογικής δράσης. Η επικρατούσα έννοια κατά τον 18ο και 19ο αιώνα (συμπεριλαμβανομένου αυτής του Μαρξ), σύμφωνα με την οποία το αντικείμενο της πολιτικής ήταν η ευτυχία, είναι λανθασμένη, ακόμη και καταστροφική. Το αντικείμενο της πολιτικής είναι η ελευθερία. Και η πολιτική είναι συλλογική – συνειδητή και διαβεβουλευμένη – δράση, με στόχο τον μετασχηματισμό των θεσμών σε θεσμούς ελευθερίας και αυτονομίας.

Benvenuto: Η Αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας δεν δηλώνει ότι ο στόχος του κράτους είναι η ευτυχία, αλλά

εξασφαλίζει την ελευθερία του καθενός να επιδιώξει την ευτυχία. Αυτή η ατομική αναζήτηση της ευτυχίας έχει σταδιακά ταυτιστεί στην Αμερική με το κριτήριο της «επίλυσης προβλημάτων». Ωστόσο, συνεπάγεται η αναζήτηση της ευτυχίας για κάθε άνθρωπο και την αυτονομία του κάθε ανθρώπου; Η ιδέα ότι η κοινωνία πρέπει να επιτρέπει σε όλους να αναζητήσουν τη δική τους ευτυχία συνεπάγεται μια ορισμένη φιλελεύθερη έννοια αυτονομίας. Σκοπεύετε στην «αυτονομία» σύμφωνα με αυτό το αμερικανικό νόημα;

Καστοριάδης: Όχι, όχι με το αμερικανικό νόημα. Η Αμερικανική Διακήρυξη αναφέρει: "Πιστεύουμε ότι όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ελεύθεροι και ίσοι για την επιδίωξη της ευτυχίας". Αλλά δεν πιστεύω ότι ο θεός δημιούργησε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και ίσους.

Πρώτον, ο θεός δεν δημιούργησε τίποτα γιατί δεν υπάρχει. Δεύτερον, δεδομένου ότι οι άνθρωποι προέκυψαν, πρακτικά δεν υπήρξαν ποτέ ελεύθεροι και ίσοι. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να ενεργούν για να γίνουν ελεύθεροι και ίσοι. Και αφού έχουν γίνει ελεύθεροι και ίσοι, αναμφισβήτητα θα υπάρχουν απαιτήσεις σχετικά με το Κοινό Αγαθό και αυτό είναι το αντίθετο της φιλελεύθερης αντίληψης σύμφωνα με την οποία όλοι πρέπει να επιδιώκουν την ατομική ευτυχία που θα συνεπαγόταν ταυτόχρονα τη μέγιστη ευτυχία για όλους. Υπάρχουν ορισμένα είδη κοινωνικών υπηρεσιών που δεν απευθύνονται αποκλειστικά στα συμφέροντα της ατομικής ευτυχίας και οι οποίες αποτελούν αντικείμενο πολιτικής δράσης – παραδείγματος χάριν, μουσεία ή δρόμοι – και εξίσου είναι προς το συμφέρον της δικής μου αυτονομίας το να είναι και οι άλλοι αυτόνομοι.

Ωστόσο, αν η κοινωνία παρεμβαίνει στην ευτυχία μου, το αποτέλεσμα είναι ο ολοκληρωτισμός. Σε αυτή την περίπτωση, η κοινωνία θα μου πει: "είναι η γνώμη της πλειοψηφίας ότι δεν πρέπει να αγοράσετε δίσκους του Μπαχ, αλλά της Madonna. Αυτή είναι η βούληση της πλειοψηφίας και αδιαφορώ για την ευτυχία σας!". Πιστεύω ότι η ευτυχία μπορεί και πρέπει να επιδιώκεται από κάθε άτομο από μόνο του. Εναπόκειται σε κάθε άτομο είτε να

γνωρίζει είτε να μην γνωρίζει τι δημιουργεί την ευτυχία του. Σε ορισμένες στιγμές, θα το βρει εδώ και σε άλλες αλλού.

Η ίδια η έννοια της ευτυχίας είναι αρκετά περίπλοκη, ψυχολογικά και φιλοσοφικά.

Ωστόσο, το αντικείμενο της πολιτικής είναι η ελευθερία και η αυτονομία, και αυτό είναι δυνατό μόνο μέσα σε ένα θεσμικό, συλλογικό πλαίσιο, το οποίο επιτρέπει την ελευθερία και την αυτονομία. Το αντικείμενο της ψυχανάλυσης είναι το ίδιο. Και υπάρχει η απάντηση στην ερώτηση ως προς το τέλος της ψυχανάλυσης (στην οποία ο Φρόιντ επέστρεψε συχνά), με τις δύο αισθήσεις της λέξης τέλος (στόχος / τέλος): ο τερματισμός στον χρόνο και ο στόχος της ανάλυσης. Ο στόχος της ανάλυσης είναι να γίνει το άτομο όσο το δυνατόν πιο αυτόνομο.

Αυτό δεν σημαίνει αυτόνομο με την Καντιανή έννοια, δηλαδή τη συμμόρφωση με ηθικές επιταγές, που καθορίζονται με τον ίδιο τρόπο, μια για πάντα. Το πραγματικά αυτόνομο άτομο είναι εκείνο που έχει μεταμορφώσει τη σχέση του με το ασυνείδητό του σε τέτοιο σημείο ώστε να μπορεί – στο βαθμό που είναι δυνατόν στο ανθρώπινο σύμπαν – να γνωρίζει τις δικές του επιθυμίες και ταυτόχρονα να πετυχαίνει τον έλεγχο τα ενεργήματα αυτών των επιθυμιών. Το να είμαι αυτόνομος δεν σημαίνει, για παράδειγμα, ότι είμαι ηθικός επειδή δεν επιθυμώ τη σύζυγο του γείτονά μου. Δεν έχω καταφέρει να ελέγξω αυτή την επιθυμία για τη σύζυγο του γείτονά μου, πέραν της οποίας ο καθένας από εμάς άρχισε τη ζωή επιθυμώντας τη σύζυγο ενός συνανθρώπου του, αφού ο καθένας επιθυμούσε τη μητέρα του. Αν κάποιος δεν έχει αρχίσει έτσι τη ζωή, δεν είναι άνθρωπος, αλλά τέρας.

Ωστόσο, είναι άλλο πράγμα να θέσουμε σε εφαρμογή αυτήν την επιθυμία. Άτομα πενήντα ή εξήντα ετών μπορούν ακόμη να έχουν αιμομικτικά όνειρα, πράγμα που αποδεικνύει ότι η επιθυμία αυτή παραμένει. Ένα άτομο που τουλάχιστον μία φορά τον χρόνο δεν επιθύμησε τον θάνατο κάποιου, επειδή κάποιος τον έχει κάπως βλάψει, είναι ένα σοβαρά παθολογικό άτομο. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει απαραιτήτως να σκοτώσει εκείνο το άτομο, αλλά είναι

απαραίτητο να συνειδητοποιήσει ότι “εκείνη τη στιγμή ήμουν τόσο εξοργισμένος με εκείνο τον άνθρωπο που αν θα μπορούσα να τον κάνω να εξαφανιστεί από προσώπου γης, θα το έκανα. Αλλά έπειτα, δεν θα το είχα κάνει, έστω κι αν μπορούσα”. Αυτό ονομάζω αυτονομία.

Benvenuto: Μιλάτε για αυτονομία. Άλλοι ψυχαναλυτές που, όπως και εσείς, τείνουν προς την Αριστερά, προτιμούν να μιλούν για την ψυχανάλυση ως μέσο χειραφέτησης. Είναι αυτό το ίδιο πράγμα;

Καστοριάδης: Είναι· ωστόσο, η αυτονομία είναι πιο ακριβής. Η ψυχανάλυση δεν μπορεί να αποτελέσει μέσο για την κοινωνική χειραφέτηση, δεν μπορεί να μας ελευθερώσει από την κοινωνία μας όπου κυριαρχεί το χρήμα ή από την τεράστια εξουσία που ασκεί το κράτος. Η ψυχανάλυση δεν έχει την ικανότητα να κάνει επαναστάτες τους ασθενείς, αλλά μπορεί να τους βοηθήσει να ξεπεράσουν τις αναστολές τους, καθιστώντας τους πιο διαυγείς και πιο ενεργούς πολίτες.

Ωστόσο, το πρόβλημα της ψυχανάλυσης είναι η σχέση του ασθενούς με τον εαυτό του. Υπάρχει το φημισμένο σχόλιο του Φρόιντ στις Νέες Διαλέξεις για την Ψυχανάλυση: “Wo es war, soll ich werden”, “όπου αυτό υπάρχει, πρέπει εγώ να γίνω”, δηλαδή, να αντικαταστήσω το Αυτό (Id) με το Εγώ. Η φράση είναι περισσότερο από αμφίσημη, ακόμη κι αν η ασάφειά της ξεδιαλύνεται στην ακόλουθη παράγραφο: αυτή είναι μια προσπάθεια αποστράγγισης, παρόμοια με τις προσπάθειες των Κάτω Χωρών για την αποστράγγιση της θάλασσας του Zuyderzee. Η πρόθεση της ψυχανάλυσης δεν είναι να αποστραγγίσει το ασυνείδητο· αυτό θα ήταν μια παράλογη, αλλά και αδύνατη, δέσμευση. Αυτό που σκοπεύει είναι να προσπαθήσει να μετασχηματίσει τη σχέση της περίπτωσης του Εγώ, του περισσότερο ή λιγότερο συνειδητού υποκειμένου, που περισσότερο ή λιγότερο αναστοχάζεται, με τις ορμές του, το ασυνείδητο του. Ο ορισμός της αυτονομίας στο ατομικό πεδίο είναι: να γνωρίζω τι επιθυμώ, να γνωρίζω τι θα ήθελα πραγματικά να κάνω και γιατί και να γνωρίζω τι ξέρω και τι δεν κάνω.

Benvenuto: Σήμερα επικρατεί ένα είδος επίσημης ιδεολογίας της αυτονομίας. Αρκεί να δούμε, για παράδειγμα, τις διαφημίσεις στα μέσα ενημέρωσης για να συνειδητοποιήσουμε ότι υπάρχει μια ιδεολογική πώληση ενός ειδωλολατρικού ύμνου στην ευτυχία που επιδιώκεται από αυτόνομους άνδρες και γυναίκες. Δεν είναι το ιδανικό σου για την αυτονομία κοντά στις ιδέες που κυριαρχούν σήμερα; Έγραψες ότι ο Μαρξ ήταν αντικαπιταλιστής, αλλά στην πραγματικότητα μοιράστηκε τις ίδιες προκαταλήψεις και τις ίδιες αξιώσεις με την καπιταλιστική κοινωνία. Θα μπορούσες να κατηγορηθείς για κάτι παρόμοιο, επειδή προτείνεις ως εναλλακτική ένα ιδανικό που είναι σήμερα εντελώς κυρίαρχο, ακόμη και κοινό.

Καστοριάδης: Υπάρχει σαφώς, από την πλευρά της σύγχρονης κοινωνίας, μια πρωτοφανής δύναμη αφομοίωσης και ιδιοποίησης. Ωστόσο, άρχισα να μιλώ για τη δημιουργία, το φαντασιακό και την αυτονομία περίπου τριάντα χρόνια πριν. Εκείνη την εποχή, δεν επρόκειτο καθόλου για ένα διαφημιστικό σύνθημα. Σταδιακά, οι διαφημιστές ιδιοποιήθηκαν τα λόγια μου επειδή έγιναν οι ιδέες του Μάη του ’68. Ωστόσο, η αμηχανία αυτών των διαφημιστών γίνεται εμφανής όταν μιλούν για τη δημιουργικότητα. “Αν θέλετε πραγματικά να είστε δημιουργικοί, ελάτε και εργαστείτε για την IBM” – αυτό είναι ένα διαφημιστικό σύνθημα. Αλλά στη IBM, δεν είστε ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο δημιουργικοί από ό,τι είστε αλλού. Η δημιουργικότητα για την οποία μιλάω είναι των ανθρώπινων όντων που πρέπει να απελευθερωθούν, κάτι που είναι εντελώς διαφορετικό πράγμα.

Στη Γαλλία, δεν μιλάμε τόσο πολύ για αυτονομία όσο για ατομικισμό. Τώρα, ο ατομικισμός, όπως αναφέρεται στη δημοσιότητα, στις επίσημες ιδεολογίες ή στην πολιτική, δεν έχει καμία σχέση με αυτό που αποκαλώ αυτονομία του ατόμου.

> ***Καταρχάς, ο ατομικισμός είναι: «κάνω ό, τι θέλω», ενώ η αυτονομία είναι: «κάνω αυτό που πιστεύω ότι είναι σωστό να κάνω, δεν στερώ στον εαυτό μου το να κάνω ό,τι μου αρέσει, αλλά δεν κάνω κάτι απλώς και μόνο επειδή με ευχαριστεί».***

Σε μια κοινωνία στην οποία καθένας κάνει ό,τι θέλει, θα υπάρξουν δολοφονίες και βιασμοί. Και τότε, αυτή η δημοσιότητα και η ιδεολογία είναι παραπλανητικές, επειδή ο υποτιθέμενος ατομικισμός, ο ναρκισσισμός με τον οποίο μας πλημμυρίζουν, είναι ένας ψευδο-ατομικισμός. Η σημερινή μορφή ατομικισμού είναι ότι στις 8:30, κάθε βράδυ σε κάθε γαλλικό νοικοκυριό, οι ίδιοι δέκτες συντονίζονται για να λάβουν τα ίδια τηλεοπτικά προγράμματα, τα οποία μεταδίδουν τα ίδια σκουπίδια. Σαράντα εκατομμύρια άτομα, σαν να υπακούν σε μια στρατιωτική διοίκηση, κάνουν το ίδιο πράγμα και αυτό ονομάζεται ατομικισμός! Με τη λέξη "άτομο" εννοώ κάποιον που προσπαθεί να γίνει αυτόνομος, ο οποίος έχει επίγνωση του γεγονότος ότι, ως άνθρωπος, είναι απολύτως μοναδικός και προσπαθεί να αναπτύξει την ιδιαιτερότητά του με τρόπο αναστοχαστικό. Συνεπώς, δεν υπάρχει σχέση μεταξύ της ιδεολογίας της δημοσιότητας και όσων είπα.

Benvenuto: Προφανώς, η ιδέα σας για τον στόχο (τέλος) της ψυχανάλυσης είναι ουσιαστικά αντίθετη με αυτή που προτείνει ο Lacan. Επέκρινε έντονα την ιδέα ότι αυτός ο στόχος ήταν να δημιουργηθεί ένα αυτόνομο εγώ, απόκαλούσε αυτή τη θεωρία μια «αμερικανική ιδεολογία». Θεωρείτε ότι η κριτική του Lacan είναι δίκαιη;

Καστοριάδης: Μερικώς. Γιατί, υπήρχαν δυο πιθανές – ίσως και πραγματικές – αποκλίσεις. Η πρώτη ήταν η απόλυτη υπερεκτίμηση του Εγώ και της συνειδητότητας. Η έκφραση του Φρόιντ, «όπου ήταν αυτό, πρέπει εγώ να γίνω», θα πρέπει να συμπληρωθεί από τη συμμετρική: «εκεί όπου εγώ είμαι, πρέπει αυτό να μπορέσει να εμφανιστεί». Πρέπει να κατορθώσουμε να μιλήσουμε για τις επιθυμίες μας. Το να τις αφήσουμε να περάσουν στην πραγματικότητα, επιτρέποντάς τες να μεταφραστούν σε δράση, είναι προφανώς κάτι άλλο. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να αφήσουμε τις ορμές να αναδυθούν· είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε ακόμη και τις πιο περίεργες, τερατώδεις και καταθλιπτικές ορμές που θα μπορούσαν να εμφανιστούν στην καθημερινή, συνειδητή ζωή μας. Από την άλλη πλευρά, το αυτόνομο Εγώ στο οποίο αναφέρονται ορισμένοι Αμερικανοί είναι

στην πραγματικότητα το κοινωνικά κατασκευασμένο άτομο: το Εγώ οικοδομήθηκε από την κοινωνία· δηλαδή ένα άτομο γνώριζε ότι έπρεπε να εργαστεί για να ζήσει και ότι εάν αντιτασσόταν στον προϊστάμενό του ήταν επειδή δεν είχε επιλύσει το σύμπλεγμα του Οιδίποδα. Έχουν υπάρξει ερωτηματολόγια για την κάλυψη θέσεων εργασίας σε αμερικανικές εταιρείες στα οποία, εάν ο υποψήφιος απαντήσει στην ερώτηση «όταν ήσουν παιδί, αγαπούσες τη μητέρα σου ή τον πατέρα σου περισσότερο;» με το «αγαπούσα τη μητέρα μου περισσότερο», παίρνει αρνητικό βαθμό. Διότι, προφανώς, αν αντιτίθετο στον πατέρα του, θα μπορούσε να είναι ένας πιθανός ταραχοποιός για την εταιρεία. Αυτή είναι μια ιδεολογική χρήση της ψυχανάλυσης με σκοπό την προσαρμογή.

Το 1940, όταν υπήρχαν 15 εκατομμύρια άνεργοι στις Ηνωμένες Πολιτείες, ένα άρθρο δημοσιεύθηκε στο International Journal for Psychoanalysis από Αμερικανούς ψυχαναλυτές που ερμήνευαν τις ψυχαναλυτικές ρίζες της ανεργίας: κάποιος είναι άνεργος εξαιτίας μιας ασυνείδητης επιθυμίας να είναι άνεργος. Πρόκειται για μια παρεκτροπή, καθώς και για μια ηλιθιότητα, δεδομένου ότι η ανεργία είναι σαφώς φαινόμενο που συνδέεται με την οικονομία.

Ωστόσο, η κριτική του Lacan για αυτή την τάση ήταν κάπως κακόπιστη. Πρώτον, επειδή επέλεξε έναν εύκολο στόχο, δεύτερον γιατί ήθελε να προτείνει μια ιδεολογία της επιθυμίας. Τώρα, αυτή η λακανική ιδεολογία της επιθυμίας είναι τερατώδης, επειδή η επιθυμία είναι δολοφονία, αιμομιξία και βιασμός. Για τον Lacan, υπάρχει ο Νόμος, αλλά αυτός ο Νόμος – καθώς ο ίδιος είναι ανίκανος να τον εντάξει σε ένα κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο – ίσως θα μπορούσε να είναι οποιοσδήποτε νόμος. Υπήρχε νόμος στο Άουσβιτς. υπήρχε νόμος στο Gulag. και υπάρχει νόμος στο Ιράν σήμερα.

Benvenuto: Αλλά ο Lacan μίλησε για συμβολικό νόμο, αποτελούμενο από τη γλώσσα και με μια καθολική δομή. Δεν πρόκειται για κάποιο νόμο που επιβάλλεται από οποιοδήποτε καθεστώς.

Καστοριάδης: Φυσικά, με τη γλώσσα μπορούμε να πούμε οτιδήποτε θέλουμε. Αλλά τι ακριβώς εννοεί ως συμβολικό νόμο; Η λέξη "συμβολικός" για τον Lacan είναι ένα σκελετώδες κλειδί, μια λέξη που αποκρύπτει το γεγονός ότι μιλάμε για τη θέσμιση και τον θεσμό. Ωστόσο, λέγοντας ότι είναι συμβολικός, αυτό που ζητά είναι να παραχωρήσει στο θεσμό και στο θεσμισμένο μια ψευδο-υπερβατική διάσταση, όπως θα έλεγε ο Καντ. Αλλά το συμβολικό είναι κάτι άλλο. Η γλώσσα ανήκει στο συμβολικό, υπό την έννοια ότι όλα τα σημάδια είναι σύμβολα ενός αναφόρου, ή ότι υπάρχουν σύμβολα άλλης τάξης. Αλλά πρέπει να τερματίσουμε τη λακανική συσκότιση του συμβολικού.

Δεν υπάρχει "συμβολικό" ως ανεξάρτητος τομέας· υπάρχει ένα συμβολικό ως μέρος και λειτουργία του φαντασιακού. Διαφορετικά, υπάρχουν θεσμικά όργανα και υπάρχει ζήτημα εγκυρότητας των θεσμικών οργάνων. Ωστόσο, η ερώτηση δεν είναι συμβολική. Είναι τότε ο θεσμός δικαίως έγκυρος; Θα είναι πάντοτε έγκυρος de facto, εφόσον επιβάλλει κυρώσεις. Αυτό όμως ισχύει de facto στο Άουσβιτς και συμβαίνει και σήμερα στο Ιράν. Είναι έγκυρος δικαίω; Τώρα, δεν υπάρχει τίποτα στην αντίληψη του Lacan που να μας οδηγήσει να κάνουμε μια διάκριση μεταξύ του νόμου του Άουσβιτς και του νόμου της αρχαίας Αθήνας, ή των σημερινών νόμων στις Ηνωμένες Πολιτείες. Εξ ου και η περίφημη έκφραση του Lacan που δηλώνει ότι ο κύριος δεν παραιτείται από την επιθυμία του. Τώρα, είναι ο κύριος που ξέρει ποια είναι η επιθυμία του και αν η επιθυμία του είναι σαν την επιθυμία του Lacan – δηλαδή να μεταμορφώσει τους οπαδούς του σε σκλάβους – τότε η επιθυμία του πραγματοποιείται.

Αλλά αυτό είναι ουσιαστικά αντίθετο με το πεδίο εφαρμογής της ψυχανάλυσης, το οποίο δεν αφορά το πώς θα πραγματοποιηθεί η επιθυμία του αφέντη, ή του καθενός – ειδικά αν γνωρίζουμε τι υποδηλώνει η επιθυμία στην ψυχανάλυση – γιατί αυτό θα ήταν ασυμβίβαστο με την πραγματική, κοινωνική ζωή. Και δεν εννοώ εδώ την πραγματική αμερικανική κοινωνία, αλλά και την πιο ιδανική κοινωνία που μπορεί να φανταστεί κανείς.

Έτσι, ο Lacan επανέρχεται στις πιο ουτοπικές πτυχές της ιδεολογίας του νεαρού Μαρξ και των Αναρχικών, αν και θα είχε γελάσει σαρκαστικά αν εξέταζε αυτές τις ιδεολογίες. Ο νεαρός Μαρξ και οι αναρχικοί σχεδίαζαν μια κοινωνία στην οποία δεν θα υπήρχε ούτε νόμος ούτε θεσμός.

Benvenuto: Αυτή η κατηγορία εναντίον του Lacan ως αναρχικού με εκπλήσσει. Οι αριστεροί κριτικοί του τον κατηγόρησαν ότι ήταν καταπιεστικός, λόγω της εμμονής του στο νόμο και τον ευνουχισμό. Για τον Lacan να παραμείνουμε πιστοί στην επιθυμία μας σημαίνει ευνουχισμό, δηλαδή, να αποποιηθούμε την ενεργοποίηση των φαντασιώσεών μας.

Καστοριάδης: Όχι και τόσο, επειδή η υπόθεση του ευνουχισμού στον Lacan είναι εξαιρετικά διφορούμενη. Είναι η αποποίηση της επιθυμίας που απευθύνεται στη μητέρα, αλλά αυτή είναι η προϋπόθεση για την πραγματοποίηση της επιθυμίας. Για τον Lacan υπάρχει νεύρωση επειδή το άτομο δεν κατάφερε να αναλάβει τον ευνουχισμό του και αν τον αναλάβει, τότε η επιθυμία του απελευθερώνεται, με την εξαίρεση ότι προφανώς δεν την κατευθύνει προς τη μητέρα αλλά προς άλλες γυναίκες.

Benvenuto: Αλλά για τον Lacan, να αναλάβουμε την επιθυμία μας δεν σημαίνει να απολαμβάνουμε αυτό που απαιτούμε στην πραγματικότητα. Κάνει μια διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία, τη ζήτηση και την απόλαυση που συμβαίνει στην πραγματικότητα.

Καστοριάδης: Όλα αυτά είναι πολύ διφορούμενα. Ο Lacan, θεωρητικά, είναι όλα όσα συνιστούν το πιο κοινότοπο, πιο ύποπτο, παρόμοιο με αυτές τις παριζιάνικες μόδες που εμφανίζονται και στη συνέχεια εξαφανίζονται μετά από πέντε, δέκα, είκοσι χρόνια.

Αλλά επιστρέφοντας στην ιστορία της ψυχανάλυσης, το ιδιαίτερο πρόβλημα του ανθρώπινου όντος είναι να επιτύχει να δημιουργήσει μια σχέση με το ασυνείδητο που δεν είναι απλώς καταστολή του ασυνείδητου ή καταστολή του ίδιου σύμφωνα με μια δεδομένη κοινωνική υπαγόρευση και, πιο συγκεκριμένα, η

κοινωνική ετερονομία. Εδώ έχουμε και πάλι ένα σημείο στο οποίο συναντιούνται η ψυχανάλυση και η πολιτική. Σε ποιο βαθμό θα μπορούσα να αποκαλέσω τον κοινωνικό νόμο επίσης και δικό μου νόμο και όχι έναν νόμο που μου επιβλήθηκε με ετερόνομους τρόπους; Είναι και δικός μου νόμος μόνο αν έχω ασχοληθεί ενεργά με τη διαμόρφωση του νόμου. Μόνο υπό αυτές τις συνθήκες μπορώ να είμαι πραγματικά αυτόνομος, δεδομένου ότι είμαι υποχρεωμένος να ζήσω σε μια κοινωνία που έχει νόμους. Έτσι, έχουμε ένα δεύτερο σημείο σύνδεσης μεταξύ του νοήματος της αυτονομίας στην ψυχανάλυση και του νοήματος της αυτονομίας στην πολιτική.

Benvenuto: Η αριστερή κουλτούρα έχει συχνά επικρίνει την ψυχανάλυση ως μια πρακτική ιδιάζουσα σε μια αστική κοινωνία, διότι ουσιαστικά βασίζεται σε ένα είδος ιδιωτικού συμβολαίου. Πάνω απ ‘όλα, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 και της δεκαετίας του ’70, ένας ορισμένος τομέας της αριστεράς πρότεινε την αντικατάσταση της ψυχανάλυσης με μια κοινωνική αντιμετώπιση των προσωπικών προβλημάτων, ανάγοντας τις ψυχοπαθολογικές διαταραχές στην κοινωνική αλλοτρίωση. Ποια είναι η γνώμη σας για αυτή την αριστερή, μαρξιστική κριτική της ψυχαναλυτικής ηθικής;

Καστοριάδης: Αυτή ήταν μια ριζοσπαστική αριστερίστικη υπερβολή της δεκαετίας του 1960 και της δεκαετίας του ’70, η οποία βρήκε κίνητρο σε ορισμένες πτυχές της κατεστημένης ψυχανάλυσης. Κάθε ψυχαναλυτική διαδικασία περιλαμβάνει αναγκαστικά δύο άτομα: έναν ψυχαναλυτή και έναν αναλυόμενο. Δεν μπορεί να υπάρξει μεταβίβαση και επεξεργασία αυτής της μεταβίβασης έξω από αυτή τη σχέση μεταξύ ψυχαναλυτή και αναλυόμενου. Υπάρχει, ωστόσο, μια πτυχή που είναι πολύ δύσκολο να επιλυθεί και στην οποία κανείς δεν έχει παράσχει ακόμη μια λύση: την οικονομική πτυχή. Από τη μία πλευρά, ο ψυχαναλυτής πρέπει να καταφέρει να επιβιώσει. Από την άλλη, όπως αποδεικνύει η εμπειρία, ακόμη και για την ψυχανάλυση, μια απλήρωτη ψυχανάλυση δεν είναι ψυχολογικά ανεκτή (διότι το χρέος που συνάπτει με τον ψυχαναλυτή είναι τεράστιο) και

αναπόφευκτα θα είναι αναποτελεσματική, αφού ο αναλυόμενος μπορεί να πολυλογεί απεριόριστα, αν ο χρόνος της συνεδρίας δεν του κοστίζει τίποτα.

Υπάρχει, εν πάση περιπτώσει, ένα πρόβλημα: η τεράστια ανισότητα της διανομής του πλούτου στη σημερινή κοινωνία θέτει την ψυχανάλυση πέραν των δυνατοτήτων των περισσοτέρων από εκείνους που την χρειάζονται, εκτός εάν αυτοί επιδοτηθούν από το Εθνικό Σύστημα Υγείας. Αυτό θα μπορούσε να επιλυθεί αποτελεσματικά μόνο στο πλαίσιο ενός γενικού κοινωνικού μετασχηματισμού.

Benvenuto: Ποιες είναι λοιπόν οι πρακτικές και πολιτικές προτάσεις σας για την αντιμετώπιση της κλασσικής κριτικής κατά των ψυχαναλυτών: ότι αναλαμβάνουν μόνο τους ράθυμους πλούσιους και συνήθως πολύ λίγους ασθενείς σε σχέση με τον μέσο πληθυσμό;

Καστοριάδης: Αυτό δεν είναι κατ ‘ανάγκη αληθινό. Από τις δεκάδες ασθενείς που έχω αναλάβει μέχρι σήμερα, σχεδόν κανένας δεν ήταν πλούσιος. Μερικοί έχουν κάνει τεράστιες θυσίες για να μπορέσουν να ψυχαναλυθούν. Προσαρμόζω την αμοιβή μου στις οικονομικές δυνατότητες του ασθενούς. Υπάρχουν επίσης εκείνοι που δεν μπορούν να πληρώσουν τίποτα. Αλλά πρακτικά κανείς δεν έχει έρθει σε με για ψυχανάλυση για να μπορέσει να πει σε ένα φανταχτερό δείπνο “κάνω ψυχανάλυση”.

Το οικονομικό ερώτημα είναι ωστόσο ένα πραγματικό πρόβλημα και θα ήταν καλό να προσπαθήσουμε να εξαλείψουμε αυτή τη μεγάλη ανισότητα εισοδήματος στη σημερινή κοινωνία. Ωστόσο, από θεωρητική άποψη, δεν μπορούμε να παραμείνουμε μπλοκαρισμένοι στην φροϋδική θεωρία, όπως διατυπώθηκε αρχικά. Ο Φρόιντ ήταν μια ασύγκριτη μεγαλοφυία, και σε αυτόν αποδίδεται ένας πλούτος ιδεών. **Αλλά υπάρχει και ένα τυφλό σημείο στον Φρόιντ: η φαντασία.**

Υπάρχει ένα σημαντικό παράδοξο στα έργα του Φρόιντ, ότι όλα όσα αναφέρει ο ίδιος είναι μορφοποιήσεις της ριζοσπαστικής

φαντασίας του υποκειμένου, ή φαντασιώσεις. Ωστόσο, ο Φρόιντ, που μορφώθηκε στο θετικιστικό πνεύμα του 19ου αιώνα, ως φοιτητής του Brücke στη Βιέννη, ούτε βλέπει ούτε επιθυμεί να δει αυτές τις μορφοποιήσεις. Για το λόγο αυτό, αρχικά, για κάποιο διάστημα πίστευε στην πραγματικότητα των σκηνών της παιδικής αποπλάνησης που περιγράφουν οι υστερικοί ασθενείς του. Πιστεύει ότι το υποκείμενο ασθενούσε εξαιτίας κάποιου πράγματος που είχε δημιουργήσει τραύμα.

Benvenuto: Περισσότερο ή λιγότερο, τα τελευταία δέκα χρόνια, στις ΗΠΑ υπάρχει η τάση να επιστρέψουμε στην αρχική πίστη του Φρόιντ στην πραγματική αποπλάνηση από πλευράς των ενηλίκων.

Καστοριάδης: Αυτές είναι οι πολιτικές ηλιθιότητες που δημιουργούνται από την πολιτικά ορθή μόδα. Ο ασθενής, όταν λέει ότι η μητέρα του, ο πατέρας του, η νοσοκόμα ή ο γείτονάς τον αποπλάνησε όταν ήταν παιδί, είναι πάντοτε αναγκαστικά σωστός. Αλλά αυτό δεν είναι το πρόβλημα, επειδή η βασική απόκριση είναι ότι για οποιοδήποτε τραυματικό γεγονός, το γεγονός είναι πραγματικό στο ότι είναι ένα γεγονός, ενώ είναι φαντασιακό στο ότι είναι τραυματικό. Δεν μπορεί να υπάρξει τραύμα εάν η φαντασία του υποκειμένου δεν δώσει κάποιο νόημα σε αυτό που συνέβη και αυτό το νόημα δεν είναι πολιτικά ορθό αλλά είναι το νόημα που δίνεται στη φαντασίωση του υποκειμένου και στη ριζική φαντασία του. Τώρα, ο Φρόιντ δεν θέλει να αναγνωρίσει αυτή τη βασική ιδέα.

Επί του παρόντος, στις ΗΠΑ, υπάρχει η προσπάθεια να επιστρέψουμε πίσω στο χρόνο. Είναι συγκινητικό και αστείο να βλέπεις ότι κατά τη διάρκεια της ψυχανάλυσης του ανθρώπου των λύκων, ο Φρόιντ πίστευε για καιρό στην πραγματικότητα της πρωτόγονης σκηνής που ο Λύκος του περιέγραψε – δηλαδή το γεγονός ότι είδε τους γονείς του να κάνουν έρωτα από πίσω. και ότι δεν ήταν μέχρι το τέλος της ψυχανάλυσης που παραδέχτηκε – σε μια υποσημείωση – ότι ίσως, σε τελική ανάλυση, εκείνη η πρωτόγονη σκηνή συνέβη μόνο στη φαντασίωση του ασθενούς. Ωστόσο, το θέμα είναι ήσσονος σημασίας. Ο Φρόιντ δεν έλαβε υπόψη τον ρόλο που έπαιξε η φαντασία σε αυτό που

ονομάζεται φαντάσμευση. Προσπάθησε να αποδώσει φυλογενετικές καταβολές σε αυτές τις φαντασιώσεις και προσπάθησε να τους βρει στον αρχικό μύθο του Τοτέμ και του Ταμπού, κάτι που είναι παράλογο.

Για να εξηγήσει την προέλευση της κοινωνίας, ο Φρόιντ δημιούργησε έναν μύθο.

Στην αρχή, έθεσε το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας ως απλώς αρνητικό – δηλαδή, το πρόβλημα της προέλευσης των δύο μεγάλων απαγορεύσεων: εκείνης της αιμομιξίας και της ενδοκοινωνικής δολοφονίας. Όχι της κατ 'αρχήν δολοφονίας, γιατί πουθενά δεν απαγορεύεται η δολοφονία κατ' αρχήν. αν σκοτώσετε τους εχθρούς της Ιταλίας ή της Γαλλίας, έχετε κάνει καλά και σας παρασημοφορούν – αλλά δεν πρέπει να σκοτώνετε στο εσωτερικό. Μπορείτε να σκοτώσετε στο εσωτερικό μόνο εάν είστε δήμιος ή αστυνομικός σε υπηρεσία. Ο Φρόιντ δεν κατάλαβε ότι το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας δεν είναι αποκλειστικά το πρόβλημα της δημιουργίας δύο απαγορεύσεων.

Είναι το πρόβλημα της δημιουργίας θετικών θεσμών: η δημιουργία γλώσσας, κανόνων συμπεριφοράς, θρησκειών, νοημάτων και ούτω καθεξής.

Ο μύθος του Φρόιντ εξηγεί τη δημιουργία των δύο μεγάλων απαγορεύσεων κατά τη διάρκεια της ιστορίας της πρωτόγονης ορδής, όπου ένας πατέρας είχε όλες τις γυναίκες και ευνούχιζε ή εξόριζε τους γιους του για να συνεχίσει να βασιλεύει στο χαρέμι □□του. Μια μέρα, οι αδελφοί σκότωσαν τον πατέρα και χώρισαν τις γυναίκες της φυλής. Τότε οι αδελφοί κατέληξαν σε ένα σύμφωνο που όριζε ότι κανείς δεν θα προσπαθούσε να πάρει τη γυναίκα του άλλου ή να διαπράξει δολοφονία. Και έτσι απεικόνισαν τον πατέρα τους ως τοτεμικό ζώο της φυλής. Και κάθε χρόνο θα προετοίμαζαν ένα θυσιαστικό γεύμα, κατά το οποίο ένα ζώο θυσιαζόταν και τρωγόταν, επαναλαμβάνοντας έτσι συμβολικά – με την πραγματική έννοια του όρου – τη δολοφονία του πατέρα.

Από ανθρωπολογική άποψη, αυτός ο μύθος δεν ισχύει, αν και είναι μια πολύ σημαντική μυθική κατασκευή, όχι μόνο λόγω του τρόπου με τον οποία λειτουργούσε ο Φρόιντ και η σκέψη της εποχής του του, αλλά και από την ψυχαναλυτική άποψη, διότι πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα Οιδιπόδειο σύμπλεγμα – η τάση να δολοφονήσεις τον πατέρα και να εξαλείψεις τους αντίπαλους αδελφούς. Αλλά όλα αυτά ήταν ήδη γνωστά μέσω της ψυχανάλυσης χωρίς τον μύθο του Τοτέμ και του Ταμπού. Ο μύθος αναπαριστά αυτό που πρέπει να εξηγήσει, γιατί αναπαριστά την ικανότητα των αδελφών για κοινωνικοποίηση την ημέρα που ενώνουν τις δυνάμεις τους για να σκοτώσουν τον πατέρα τους. Αυτή είναι ήδη μια κοινωνική δράση, η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη γλώσσας. Επομένως, για να εξηγήσει την προέλευση της κοινωνίας, ο Φρόιντ προϋποθέτει ότι η κοινωνία είναι ήδη εκεί, δηλαδή ότι οι αδελφοί θα μπορούσαν να συζητήσουν μεταξύ τους, να συνωμοτήσουν και να διατηρήσουν ένα μυστικό. Τα ζώα δεν έχουν ποτέ θεωρηθεί ότι συνωμοτούν.

Ωστόσο, επειδή ο Φρόιντ απορρίπτει πλήρως τον **δημιουργικό ρόλο της ριζοσπαστικής φαντασίας** , της **φαντάσμευσης**, είναι κάπως αναγωγιστής ή ντετερμινιστής· τείνει πάντα να προσπαθεί να βρει τη σύνδεση των αιτιών και των αποτελεσμάτων στη ψυχική ζωή του ατόμου, που δημιούργησε σε αυτό το υποκείμενο το σύμπτωμα, τη νεύρωση ή την ιδιαίτερη εξέλιξη.

Αυτό οδηγείται στα άκρα σε ιστορίες όπως το Μια παιδική μνήμη του Λεονάρντο Ντα Βίντσι , στην οποία επιχειρεί να εξηγήσει έναν από τους πίνακες του Leonardo και τη δημιουργική του ζωή με βάση ένα περιστατικό της παιδικής του ηλικίας, το οποίο εδώ θεωρείται επίσης μυθικό και το οποίο, ακόμη και αν υποτεθεί ότι όλα έχουν συνοχή, αποτυγχάνει να εξηγήσει τη ζωγραφική του Λεονάρντο, τους λόγους που αυτή η ζωγραφική είναι αριστουργηματική, ή γιατί αντλούμε ευχαρίστηση όταν την κοιτάζουμε. Επίσης, όταν τίθεται το ερώτημα να εξηγηθεί η εξέλιξη ενός μοναδικού υποκειμένου – να καταδειχθούν οι αιτίες μιας συγκεκριμένης νεύρωσης και όχι άλλης – ο Φρόιντ παραδέχεται τελικά ότι είναι κάτι αδύνατο να γνωρίσουμε και το

ονομάζει “επιλογή της νεύρωσης”. Ένα άτομο επιλέγει τη νεύρωση του, και σε ηλικία δύο ή τριών ετών έχει ήδη πάρει το δρόμο της εμμονής και όχι, ας πούμε, της υστερίας.

Benvenuto: Αλλά δεν είναι η έκφραση “επιλογή νεύρωσης” αντιφατική για σας που λέτε ότι είναι ο ντετερμινισμός του; Διότι, προφανώς, να μιλάμε για επιλογή είναι αφ ‘εαυτής μια απόρριψη του ντετερμινισμού και, συνεπώς, μια αναγνώριση ότι δεν υπάρχει σχέση αιτίας και αποτελέσματος μεταξύ της ιστορίας ενός ατόμου και της ψυχοπαθολογίας του.

Καστοριάδης: Αυτό είπα. Ο Φρόιντ προσπαθεί αναπόφευκτα να βρει μια σύνδεση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος. Για παράδειγμα, στην ψυχανάλυση του ανθρώπου των αρουραίων ή στην ψυχανάλυση του ανθρώπου των λύκων, λέει ότι υπάρχει ένα συγκεκριμένο σύμπτωμα επειδή ένα συγκεκριμένο πράγμα συνέβη σε μια δεδομένη στιγμή.

Ωστόσο, καταρχάς, δεν βλέπει ότι το πράγμα που συνέβη εκείνη τη στιγμή έπαιξε αυτό το ρόλο μόνο επειδή ο ασθενής του απέδωσε αυτό το φανταστικό νόημα. Και δεύτερον, ο Φρόιντ δεν εξηγεί αυτό που έχει συμβεί και, ως εκ τούτου, αναγκάζεται τελικά να πει ότι υπάρχει μια επιλογή νεύρωσης που δεν μπορεί να εξηγήσει.

Συχνά αναφέρεται σε συστατικούς παράγοντες, αλλά οι συστατικοί παράγοντες είναι σαν τα ιστορικά (κληρονομικότητα) στην παλιά ιατρική ή τις υπνωτικές αρετές του οπίου, όπως είπε ο Molière. Το να λέμε ότι υπάρχουν συστατικοί παράγοντες δεν αποτελεί απάντηση. Εδώ, για άλλη μια φορά πρέπει να είμαστε δίκαιοι: όταν ο Φρόυντ μίλησε για συστατικούς παράγοντες, δεν ήταν λάθος· για παράδειγμα, στα βρέφη, εξαρχής υπάρχει μια σημαντική διαφορά στην ανοχή τους στην ματαίωση. Μερικά βρέφη, αφού έχουν λάβει τον μαστό ή το μπιμπερό, παραμένουν ήρεμα για έξι ώρες έως ότου πεινούν πάλι, ενώ άλλα πολύ γρήγορα αρχίζουν να φωνάζουν, να κραυγάζουν, να ζητούν το μαστό ή το μπιμπερό ή να μην αποδέχονται την απουσία της μητέρας. Στη συνέχεια, η συγκρότηση υποδηλώνει κάτι έμφυτο. Ωστόσο, οποιαδήποτε

απόπειρα προς τον ψυχαναλυτικό ντετερμινισμό αποτυγχάνει.

Ο Φρόιντ είπε το ίδιο και στα κείμενα του 1936-30, όσον αφορά την ομοφυλοφιλία των γυναικών, όταν δήλωνε ότι ένα κορίτσι, κατά την εφηβεία, έχει τρεις εναλλακτικούς τρόπους. Μπορεί να γίνει γυναίκα που αγαπάει τους άνδρες και θέλει να έχει παιδιά, μπορεί να γίνει μια αποξηραμένη ηλικιωμένη κοπέλα που φοβάται το σεξ και οτιδήποτε σχετίζεται με αυτό ή μπορεί να γίνει ανδρόγυνη, tomboy, όπου, ακόμη και αν παραμείνει λανθάνουσα, θα υπάρχει μια τάση προς την ομοφυλοφιλία. Γιατί επιλέγει τη μια εναλλακτική λύση παρά μια άλλη; Θα μπορούσαμε να επισημάνουμε παράγοντες που οδήγησαν σε μια δεδομένη επιλογή ή κλίση, αλλά αυτή τελικά δεν μπορεί ποτέ να καθοριστεί.

Benvenuto: Δεν είναι τα προβλήματα που ο Φρόιντ θέτει για την "επιλογή" νευρώσεων ή τρόπων να είσαι γυναίκα συνδεδεμένα με προβλήματα εγγενή σε όλες τις ιστορικές ανασυστάσεις, αφού ένας ιστορικός ανασυγκροτεί τις διαδικασίες με την πάροδο του χρόνου; Πάντα υπήρχε αυτή η ταλάντωση μεταξύ του ντετερμινισμού και του μη-ντετερμινισμού στις ιστορικές ανακατασκευές.

Καστοριάδης: Ναι. Ακριβώς για τον λόγο αυτό, ο αναγωγισμός του ντετερμινιστή και του επιστήμονα είναι ψευδής· δεν μπορεί ποτέ να αποδειχθεί το σύνολο των αναγκαίων και επαρκών συνθηκών. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι δεν υπάρχει καμία μορφή ντετερμινισμού· υπάρχουν ορισμένες συνδέσεις αιτίας και αποτελέσματος, αλλά όχι πάντα και όχι ουσιαστικά. Πρόκειται για θέμα πεδίων ορισμού.

Benvenuto: Αλλά στην ψυχαναλυτική θεραπεία, μπορεί κανείς να επιδράσει στις αιτίες ή σε κάτι άλλο;

Καστοριάδης: Αυτό είναι το πιο σημαντικό και το πιο δύσκολο ερώτημα. Η ψυχανάλυση επιχειρεί να μεταμορφώσει τον τρόπο με τον οποίο ο ασθενής βλέπει τον κόσμο του. Πρώτον, προσπαθεί να τον κάνει να δει τον κόσμο των φαντασιώσεών του. Δηλαδή

προσπαθεί να τον κάνει να καταλάβει ότι ο τρόπος με τον οποίο βλέπει τον κόσμο είναι ένας τρόπος που, ως επί το πλείστον, εξαρτάται από τις δικές του ψυχικές κατασκευές και φαντασιώσεις. Δεύτερον, προσπαθεί να τον οδηγήσει σε μια επαρκή σχέση με τις φανταστικές κατασκευές του. Αν ασχολείσαι, για παράδειγμα, με κάποιον που βρίσκεται στην παρανοϊκή πλευρά, πρώτα απ' όλα πρέπει ο ίδιος να κατανοήσει – όχι μέσω της λογικής πειθούς, αλλά μέσω της ψυχαναλυτικής εργασίας – ότι δεν είναι αλήθεια ότι όλοι θέλουν να τον διώξουν, αλλά ότι ουσιαστικά η άποψή του είναι η φαντασμάτευσή του και ότι μπορεί ακόμη και να πει κανείς ότι, όταν συναντά πρόσωπα που πραγματικά έχουν την πρόθεση να τον καταδιώξουν, αυτός τα έχει επιλέξει. Επιλέγει τη γυναίκα που θα τον καταδιώξει.

Επέλεξα ένα ακραίο παράδειγμα, διότι με ένα παραληρηματικό παρανοϊκό δεν υπάρχει σχεδόν τίποτα που να μπορεί να γίνει· είναι απαραίτητο να λάβουμε υπόψιν μια οριακή περίπτωση. Ωστόσο, είναι πιο πειστικό από όταν παίρνετε έναν νευρωτικό και επιχειρείτε να τον οδηγήσετε να ξεπεράσει αυτόν τον τρόπο φαντασμάτευσης. Υπάρχουν και άλλες περιπτώσεις όπου το ζήτημα είναι να οδηγηθεί ο ασθενής να ζήσει περισσότερο ή λιγότερο ειρηνικά και λογικά με τον φανταστικό κόσμο του, καθώς και με τις νέες φανταστικές του παραγωγές. Ο τρόπος με τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι επίσης ένα από τα μυστήρια της ψυχανάλυσης. Ο Φρόιντ δεν κατόρθωσε ποτέ να εξηγήσει γιατί μια πραγματική ερμηνεία έχει αποτέλεσμα. Και δεν μπορώ να εξηγήσω γιατί μια πραγματική ερμηνεία κατά καιρούς παράγει ένα αποτέλεσμα και άλλοτε δεν παράγει κανένα. Ένας κατεστημένος ψυχαναλυτής θα σας πει: "αν μια ερμηνεία δεν παράγει κανένα αποτέλεσμα, αυτό συμβαίνει επειδή δεν είναι πραγματική". Αυτό δεν είναι ακριβές.

Benvenuto: Σε αντίθεση με τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης, τα τελευταία χρόνια υπήρξε σημαντική κριτική από μια συγκεκριμένη επιστημολογία, της εγκυρότητας, της επιστημονικής ειλικρίνειας της ψυχανάλυσης. Για παράδειγμα, οι Popper, Grünbaum και

Eysenck έχουν επικρίνει την επιστημονική ευλογοφάνεια της ψυχανάλυσης. Ειδικότερα, ο Grünbaum είπε ότι η ψυχανάλυση μερικές φορές απλά δημιουργεί ψευδή φάρμακα. Ποια είναι η γνώμη σας για τις επικρίσεις αυτές που θεωρούν ότι τα αποτελέσματα της ψυχανάλυσης δεν διαφέρουν από τα αποτελέσματα των μαγικών θεραπειών; Διότι, κάποιες φορές, ένας μάγος μπορεί επίσης να θεραπεύσει.

Καστοριάδης: Αλλά πώς το κάνει; Ο κ. Grünbaum, ο κ. Popper, ακόμη και ο κ. Lévi-Strauss δεν έχουν καμία εξήγηση γι 'αυτό. Ο Lévi-Strauss λέει ότι οι ψυχαναλυτές είναι οι σαμάνοι της σύγχρονης εποχής και οι σαμάνοι οι ψυχαναλυτές των πρωτόγονων κοινωνιών. Αλλά γιατί εμπειρίες σε τυφλό δίλημμα (double bind) (1); Γιατί υπάρχει ένα εικονικό φάρμακο; Επειδή υπάρχει υποβολή. Αλλά γιατί υπάρχει υποβολή; Η ψυχανάλυση αποκρίνεται ότι όλες οι υποβολές είναι το αποτέλεσμα της μεταβίβασης. Ο ασθενής στον οποίο ο γιατρός δίνει ένα φάρμακο είναι πολύ πιθανό να πιστεύει ότι αυτό το φάρμακο θα είναι επωφελές και για το λόγο αυτό υπάρχει ένα φαινόμενο εικονικής επίδρασης (placebo effect) και αυτή η πίστη μπορεί να έχει επιπτώσεις στην ψυχή. Δεύτερον, για αυτό τον λόγο, ότι κάποιος πειράματα με τυφλά διλήμματα και λέει ότι το γεγονός ότι κάποιος πηγαίνει σε έναν ψυχαναλυτή τρεις φορές την εβδομάδα είναι επωφελές λόγω κάποιας εικονικής επίδρασης, δεν λέει τίποτα. Γιατί υπάρχει εικονική επίδραση;

Benvenuto: Ναι, αλλά λέτε ότι τόσο η επιστημολογία όσο και η ψυχανάλυση αναγνωρίζουν την ύπαρξη υποβολών. Δεν μπορώ να πιστέψω ότι οποιοσδήποτε ψυχαναλυτής θα χαρεί να παραδεχτεί ότι τα αποτελέσματα που παράγει οφείλονται σε υποβολή, ακόμη και αν η υποβολή εξηγείται με ψυχαναλυτικό τρόπο.

Καστοριάδης: Η ψυχανάλυση μπορεί να εξηγήσει την υποβολή, αλλά η υποβολή δεν μπορεί να εξηγήσει την ψυχανάλυση. Επειδή η ψυχανάλυση είναι ουσιαστικά – δεν λέω αποκλειστικά – το έργο του ίδιου του ψυχαναλυτή. Αυτοί οι φιλόσοφοι, ίσως επειδή ζουν συχνά στην Αμερική, έχουν κατά νου έναν ψυχαναλυτή που λέει στον ασθενή: «Αν το νομίζεις αυτό, είναι επειδή το έκανε η

μητέρα σου». Ωστόσο, άλλοι ψυχαναλυτές άξιοι του ονόματός τους δεν θα έλεγαν ποτέ κάτι τέτοιο. Τώρα, κάποιοι έχουν πιο εκλεπτυσμένες μορφές: κάποιος λέει ότι ο ασθενής που ξέρει τι σκέφτεται ο ψυχαναλυτής προσπαθεί να του πει ότι ξέρει τι θα σκεφτεί ο ψυχαναλυτής και ούτω καθεξής. Αλλά αν είσαι έμπειρος στην ψυχανάλυση, τίποτα τέτοιο δεν ισχύει. Πρόκειται για ζήτημα αυθεντίας, αλλά στην τελική, έχω μια εμπειρία που ο Grünbaum δεν έχει. Όποιος θέλει, με πιστεύει, και όποιος θέλει δεν το κάνει. Κάποιος βλέπει πώς ένας ασθενής αλλάζει κατά τη διάρκεια μιας θεραπείας, και κάποιος βλέπει πως αντιστέκεται. Πώς εξηγεί ο κ. Grünbaum γιατί υποχωρεί μια αντίσταση σε ένα συγκεκριμένο σημείο; Γιατί ένας ασθενής επί δύο χρόνια δεν κάνει πρόοδο και ξαφνικά κάτι κινείται και ο ίδιος μετατοπίζεται με άλλη ταχύτητα;

Όλες αυτές οι επικρίσεις, ξεκινώντας από τον Popper, συγκρίνουν την ψυχανάλυση με μια ιδέα της επιστήμης που προσδιορίζεται από τις θετικές επιστήμες. Αλλά όποιος περιμένει ότι η ψυχανάλυση θα γίνει μια θετική επιστήμη είναι ανόητος. Ο Popper αγωνίζεται ενάντια σε αυτόν τον ανόητο. Σύμφωνα με το σκεπτικό του Popper, θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν υπάρχει ιστορία, επειδή δεν υπάρχει δυνατότητα διαψευσιμότητας στην ιστορία. Αυτή είναι δυνατή μόνο όσον αφορά συγκεκριμένα γεγονότα. Αν κάποιος πει “δεν υπάρχει Παρθενώνας στην Αθήνα”, υπάρχει μια διαψεύσιμη όψη αυτού του πράγματος επειδή μπορεί κανείς να τον οδηγήσει στην Αθήνα και να του δείξει τον Παρθενώνα. Αλλά αν κάποιος πει, όπως έκανε ο Burckhardt, ότι για τους αρχαίους Έλληνες το αθλητικό στοιχείο – δηλαδή ο ανταγωνισμός και ο αγώνας εναντίον του αντιπάλου – ήταν πολύ σημαντικό, είναι μια ερμηνεία και δεν είναι διαψεύσιμη με την έννοια του Popper. Ο Popper, με το κριτήριο του, λέει ότι υπάρχουν θετικές επιστήμες στις οποίες υπάρχει εμπειρία, μέτρο κλπ. Και όλα τα υπόλοιπα είναι λογοτεχνία. Μπορεί να είναι και έτσι, αλλά αυτή η λογοτεχνία είναι ίσως πιο σημαντική από τις θετικές επιστήμες.

Η ιστορία, η κοινωνία, η ψυχή, οι ζωές μας, είναι τουλάχιστον

εξίσου σημαντικές με τα μόρια και τα άτομα.

---

(1) **double bind**: όρος που εισήγαγε ο G. Bateson και αφορά την περίπτωση όπου κάποιο άτομο υποβάλλεται σε ένα δίλημμα με δύο αλληλοαποκλειόμενα αιτήματα ενάντια στο συμφέρον του, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατον να επιλέξει τη «σωστή» λύση. [Σημείωση του συντάκτη].

A Conversation between Sergio Benvenuto & Cornelius Castoriadis: Autonomy, Politics, Psychoanalysis

This conversation took place in Castoriadis' apartment in Paris, on May 7, 1994. It was registered and filmed for the Multi-Media Encyclopaedia of Philosophical Sciences of the RAI – Radiotelevisione Italiana. First published in *European Journal of Psychoanalysis,* No 6, Winter 1998. Translated from the French by Joan Tambureno.

Benvenuto: You are a philosopher of politics, but you are also a practicing psychoanalyst. Does your profession of analysis have an influence on your philosophical concepts?

Castoriadis: There is a very strong bond between my concept of psychoanalysis and my concept of politics. The aim of both is human autonomy, albeit via different processes. Politics aims at freeing the human being, making it possible for him to

accede to his own autonomy through collective action. The prevailing concept during the 18th and 19th centuries (including that of Marx), according to which the object of politics was happiness, is a mistaken, even catastrophic, one. The object of politics is freedom. And politics is collective-conscious and considered-action, aimed at transforming institutions into institutions of freedom and autonomy.

Benvenuto: The American Declaration of Independence does not proclaim that the aim of the state is happiness, but it ensures everyone has the freedom to pursue happiness. That individual quest for happiness has gradually been identified in America with the criteria of 'problem solving'. However, does the quest for happiness for every man not imply also the autonomy of every man? The idea that society must permit everyone to search for his own happiness implies a certain liberal concept of autonomy. Is it in that American sense that you intend 'autonomy'?

Castoriadis: No, not in the American sense. The American Declaration states, "We believe that all men are created free and equal for the pursuit of happiness". But I do not believe that God created all human beings free and equal.

In the first place, God created nothing at all because he does not exist. Secondly, since human beings came into existence, they have practically never been free and equal. Therefore, it is necessary that they act in order to become free and equal. And once they have become free and equal, there will doubtlessly be demands regarding the Common Good, and that is the contrary of the liberal concept according to which each and everyone must pursue his individual happiness which would imply, at the same time, the maximum happiness for all. There are certain kinds of social services which are not exclusively directed to the interests of individual happiness and which are the object of political action-for example, museums, or roads-and all the same it is in the interest of my own

autonomy that others are autonomous.

However, if society interferes with my happiness, the result is totalitarianism. In that case, society will tell me: “it is the opinion of the majority that you should not buy records of Bach’s music, but those of Madonna. That is the will of the majority, and so much for your happiness!” I believe that happiness can and must be pursued by each individual on his own. It is up to each individual either to know or not know what his own happiness is made of. At certain moments, he will find it here and at others elsewhere.

The very notion of happiness is a fairly complex one, both psychologically and philosophically.

However, the object of politics is freedom and autonomy, and that will only be possible within an institutional, collective framework, which permits freedom and autonomy. The object of psychoanalysis is the same. And there is the response to the question as to the fin of psychoanalysis (to which Freud returned often), in the two senses of the word fin (aim/end): the termination in time and the objective of the analysis. It is the aim of analysis that the individual become as autonomous as possible.

This does not mean autonomous in the Kantian sense, that is to say complying with moral dictates, established in the same way, once and for all. The truly autonomous individual is one who has transformed his relationship with his unconscious to such a point that he can - to the extent that it is possible in the human universe - know his own desires and at the same time succeed in mastering the acting out of those desires. Being autonomous does not imply, for example, that I am moral because I do not covet my neighbor’s wife. I have not mastered this desire for my neighbor’s wife, besides which each one of us began life desiring the wife of a fellow human being, since each desired his own mother. If one has not begun life thus, one is not a human being but a monster.

However, it is quite another thing to put that desire into action. Individuals of fifty or sixty can still have incestuous dreams, which proves that that desire remains. An individual who at least once a year has not wished the death of someone because that someone has in some way wronged him is a seriously pathological individual. This does not mean that he must necessarily kill that person, but it is necessary to realize that "in that moment I was so furious with that person that if I could have made him disappear from the face of the earth, I would have. But then, I wouldn't have, even if I could". That is what I call autonomy.

Benvenuto: You speak of autonomy. Other analysts who, like you, tend towards the Left prefer to speak of psychoanalysis as an instrument for emancipation. Is this the same thing?

Castoriadis: It is; however, autonomy is more precise. Psychoanalysis cannot be an instrument for social emancipation, it cannot free us from our money-dominated society or the immense power wielded by the state. Psychoanalysis does not have the capacity to make revolutionaries of patients, but it can help them to overcome their inhibitions, rendering them more lucid, more active citizens.

However, the problem of psychoanalysis is the relationship of the patient to himself. There is Freud's famous comment in the New Lectures on Psychoanalysis: "Wo es war, soll ich werden", "where it has been, I must become", that is to say, substitute the It (or Id) with the I. That phrase is more than ambiguous, even if its ambiguity is removed by what follows in the paragraph: that is an effort of drying out, similar to the Dutch efforts to drain the sea of the Zuyderzee. The intent of psychoanalysis is not to drain the unconscious; that would be an absurd, as well as impossible, undertaking. What it does intend is to attempt to transform the relationship of the I instance, of the subject more or less conscious, more or less reflected, with his drives, his unconscious. The definition of

autonomy on the individual plane is: knowing what one desires, knowing what one would really like to do and why, and knowing what one knows and what one does not.

Benvenuto: Today a sort of official ideology of autonomy prevails. It is enough to look, for example, at the advertisements in the media to realize that there is an ideological sale of a pagan song to happiness pursued by autonomous men and women. Isn't your ideal of autonomy close to the ideas dominant today? You wrote that Marx was anti-capitalist, but that in reality he shared the same prejudices and the same assumptions of the capitalist society. You could be accused of the same thing, because you propose as an alternative an ideal which is today altogether dominant, even banal.

Castoriadis: There is clearly, on the part of contemporary society, an extraordinary force of assimilation and recuperation. However, I began speaking of creation, the imaginary and autonomy approximately thirty years ago. At that time, it was anything but an advertisement slogan. Gradually, the ad-men appropriated my words because they became the ideas of May '68. However, the mystification of these ad-men becomes apparent when they speak of creativity. "If you really want to be creative, come and work for IBM" - that is a publicity slogan. But at IBM, you are neither more or less creative than you are elsewhere. The creativity I speak of is of human beings who must be freed, which is quite a different thing.

In France, one does not speak so much of autonomy as of individualism. Now, individualism as it is referred to in publicity, in the official ideologies, or in politics, has nothing to do with what I call the autonomy of the individual.

> ***In the first place, individualism is: "I do what I wish", while autonomy is: "I do what I believe it is right to do, after reflecting; I do not deprive myself of doing what pleases me, but I do not do something simply because it***

pleases me”.

In a society in which each one does what he pleases, there will be murder and rape. And then, that publicity and ideology are deceptive, because the alleged individualism, the narcissism with which we are inundated, is a pseudo-individualism. The current form of individualism is that at 8:30, every evening in every French household the same dials are tuned to receive the same television programs, which propagate the same rubbish. Forty million individuals, as though obeying a military command, do the same thing, and that is called individualism! By “individual” I intend someone who attempts to become autonomous, who is conscious of the fact that, as a human being, he is absolutely unique and attempts to develop his singularity in a reflected way. Consequently, there is no relationship between the ideology of publicity and what I have said.

Benvenuto: Apparently, your idea of the aim (fin) of psychoanalysis is virtually opposite to the one proposed by Lacan. He strongly criticized the idea that that aim was to create an autonomous ego, calling that theory an “American ideology”. Do you consider Lacan’s criticism to be fair?

Castoriadis: Partially so. For, in it there were two potential-perhaps even real-deviations. The first was the absolute over-estimation of the Ego and consciousness. Freud’s expression, “where It was, I must become”, should be completed by the symmetrical: “there where I am, the It must be able to appear”. We must succeed in making our desires speak. Letting them pass into reality, allowing them to be translated into action, is obviously quite another thing. Therefore, it is necessary to let drives rise; it is necessary to know even the most bizarre, monstrous, and abject drives which could appear in our everyday, conscious life. On the other hand, the autonomous Ego referred to by certain Americans was in fact the socially constructed individual: the Ego was constructed

by society; that is, an individual knew that he had to work to live and that if he opposed his boss it was because he had not resolved his Oedipus complex. There have been job application questionnaires in American companies in which, if the candidate responds to the question “when you where a child, did you love your mother or your father more?” by “I loved my mother more”, he earns a negative point. Because, clearly, if he opposed his father, he could be a potential troublemaker in the company. That is an ideological utilization of psychoanalysis for the purpose of adaptation.

In 1940, when there were 15 million unemployed in the United States, an article appeared in the International Journal for Psychoanalysis by American psychoanalysts interpreting the psychoanalytical roots of unemployment: one is unemployed because of an unconscious desire to be unemployed. This is an aberration, as well as idiotic, since unemployment is clearly an economy-related phenomenon.

However, Lacan’s criticism of that tendency was somewhat in bad faith. In the first place, because he chose an easy target, in the second place because he wished to propose an ideology of desire. Now, that Lacanian ideology of desire is monstrous, because desire is murder, incest and rape. For Lacan, there is the Law, but that Law - as he is incapable of putting it in a social-historical context - perhaps could be any law. There was law at Auschwitz; there was law in the Gulag; and there is law in Iran today.

Benvenuto: But Lacan spoke of symbolic law, constituted by language, and with a universal structure. It is not a question of just any law, imposed by any regime.

Castoriadis: Of course, with language we can say anything we please. But what exactly does he mean by symbolic law? The word “symbolic” for Lacan is a skeleton key, a word to conceal the fact that one is speaking of the institution and the instituted. However, in saying that it is symbolic, what he

wants is to endow the institution and the instituted with a pseudo-transcendental dimension, as Kant would say. But the symbolic is quite another thing. Language belongs to the symbolic, in the sense that all signs are symbols of a referent, or that there are symbols of another order. But we must put an end to that Lacanian mystification of the symbolic.

There is no "symbolic" as independent domain; there is a symbolic as part and function of the imaginary. Otherwise, there are institutions, and there is a question of the validity of the institutions. However, the question is not symbolic. Is then the institution valid by right? It will always be valid de facto, as long as it is sanctioned. But it was valid de facto at Auschwitz and is so also in Iran today. Is it valid by right? Now, there is nothing in the concept of Lacan to lead us to make a distinction between the law of Auschwitz and the law of ancient Athens, or the present laws in the United States. Thus, the famous expression of Lacan to the effect that the master relinquishes nothing of his desire. Now, it is the master who knows what his desire is, and if his desire is like the desire of Lacan - i.e., to transform his followers into slaves - then his desire is realized. But that is basically opposed to the scope of psychoanalysis, which is not that the desire of the master, or of everyone, be realized - particularly if one is aware of what desire implies in psychoanalysis - because that would be incompatible with real, social life. And I do not intend here the actual American society, but also the most ideal society conceivable. So, Lacan comes back to the most utopian aspects of the ideology of the young Marx and the Anarchists, although he would have laughed sarcastically at the consideration of these ideologies. The young Marx and the Anarchists conceived of a society in which there would be neither law nor institution.

Benvenuto: That accusation directed at Lacan as anarchist surprises me. His left-wing critics usually accused him of

being repressive, due to his insistence on Law and castration. For Lacan remaining faithful to one's desire means castration, i.e., renouncing the putting into action of one's own fantasies.

Castoriadis: Not so, because the assumption of castration in Lacan is extremely ambiguous. It is the renouncing of desire directed at the mother, but that is the condition of realizing desire. For Lacan, there is neurosis because the individual has not succeeded in assuming his castration, and if he does assume it, then his desire is liberated, with the exception that he obviously no longer directs it towards the mother but towards other women.

Benvenuto: But for Lacan, assuming one's own desire does not imply enjoying that which one demands in reality. He makes a distinction between desire, demand and enjoyment which occurs in reality.

Castoriadis: All this is very ambiguous. Lacan is, theoretically, all that which is most banal, most suspect, similar to one of those Parisian vogues which appear and then disappear after five, ten, twenty years.
But coming back to the history of psychoanalysis, the particular problem of the human being is to succeed in creating a relationship with the unconscious which is not simply a repression of the unconscious, or its suppression according to a given social dictate and, in particular, the social heteronomy. Here we have once more a point at which psychoanalysis and politics meet. To what extent might I call the social law also my law and not a law which has been imposed on me in a heteronomous fashion? It is my law only if I have been concretely active in the formation of the law. Only in these conditions can I be truly autonomous, given the fact that I am obliged to live in a society which has laws. Thus, we have a second point of conjunction between the sense of autonomy in psychoanalysis and the sense of autonomy in politics.

Benvenuto: The left-wing culture has often criticized analysis as a practice particular to a bourgeois society, because it is essentially based on a private contract of sorts. Above all, during the 1960s and 1970s, a certain sector of the left proposed substituting psychoanalysis with a social treatment of personal problems, reducing psychopathological disturbances to social alienation. What is your opinion of this left-wing, Marxist criticism of the psychoanalytical ethic?

Castoriadis: That was a radical leftist exaggeration of the 1960s and 70s, which found motivation in certain aspects of establishment psychoanalysis. Every psychoanalytical process necessarily involves two persons: an analysand and an analyst. There cannot be a transference and a working through of the transference outside this relationship between analysand and analyst. There is, however, an aspect which is extremely difficult to resolve and to which no one has yet provided a solution: the financial aspect. On the one hand, the psychoanalyst has to make a living. On the other, as experience proves, even for the analysand an unpaid analysis is not psychically tolerable (because the debt he contracts with the analyst is enormous), and it will inevitably be ineffectual since the analysand can prattle on interminably, because the time of the session costs him nothing.

> ***There is in any event a problem: the enormous inequality of the distribution of wealth in today's society places psychoanalysis out of the reach of most of those who need it, unless they are reimbursed by the National Health System. This could be resolved effectively only within the framework of a general social transformation.***

Benvenuto: What then are your practical, political suggestions for countering the classic criticism against analysts: that they only treat the idle rich, and usually too few patients in ratio to the average population?

Castoriadis: This is not necessarily true. Of the dozens of patients I have treated up to the present, practically none have been rich. Some have made enormous sacrifices in order to go into analysis. I adapt my fee to the patient's economic possibilities. There are also those who cannot pay anything. But practically no one has come to me for analysis in order to be able to say at a fancy dinner party "I am in analysis".

The financial question is however a real problem, and it would be good to attempt to eliminate this great inequality of income in today's society. However, from a theoretical point of view, we cannot remain blocked at the Freudian theory as it was formulated initially. Freud was an incomparable genius, and to him goes the credit for a wealth of ideas. But there is a blind point in Freud: the imagination.
There is a considerable paradox in Freud's works, in that everything recounted by him is formations of the radical imagination of the subject, of fantasies. However Freud, who was formed in the Positivist spirit of the 19th century, as a student of Brücke in Vienna, neither sees, nor wants to see, these formations. For this reason, initially, for some time he believed in the reality of the scenes of infantile seduction his hysterical patients described. He believed that the subject was ill because of something which had created trauma.

Benvenuto: For more or less the past ten years, there has been in the US the tendency to return to Freud's initial belief in the real seduction on the part of adults.

Castoriadis: These are political idiocies created by the politically correct vogue. The patient, when he says that his mother, father, nurse or neighbor seduced him when he was a child, is always necessarily right. But that is not the problem, because the basic response is that for any traumatic event, the event is real in that it is an event, while it is imaginary in that it is traumatic. There can be no trauma if the imagination of the subject does not give a certain meaning to what has occurred, and that meaning is not politically

correct but is the meaning given to the fantasy of the subject and his radical imagination. Now, Freud does not want to acknowledge that basic concept.

Currently, in the US, there is the attempt to go back in time. It is touching and funny to see that during the analysis of the Wolf Man, Freud long believed in the reality of the primitive scene which the Wolf Man described to him-that is, the fact that he saw his parents making love from behind; and that it was not until the end of the analysis that he said-in a footnote-that perhaps, in a final analysis, the primitive scene was only the patient's fantasy. However, the matter is of little importance. Freud did not account for the role played by the imagination in what he called fantasmatisation. He attempted to attribute philogenetic origins to these fantasies, and he attempted to find them in the initial myth of Totem and Taboo, which is absurd.

To explain the origin of society, Freud created a myth.

At the outset, he posed the problem of the origin of society as simply negative-that is, the problem of the origin of the two major interdictions: that of incest and that of intra-tribal murder. Not murder in principle, because nowhere is murder forbidden in principle; if you kill the enemies of Italy or France, you have done well and are decorated-but one must not kill within. You can kill within only if you are an executioner, or a policeman on duty. Freud did not see that the problem of the origin of society is not exclusively the problem of the creation of two interdictions. It is the problem of the creation of positive institutions: the creation of language, norms of behavior, religions, meanings, and so on. Freud's myth explains the creation of the two major prohibitions during the course of history of the primitive horde, where a father had all the women and castrated or drove out his sons in order to continue to reign over his harem. One day, the brothers killed the father and divided the women of the tribe. Then the brothers concluded a pact stipulating that

on no one would attempt to take the woman of another or to commit murder. And so they portrayed their father as the tribe's totem animal. And every year they would prepare a sacrificial meal, during which an animal was sacrificed and eaten, thus repeating symbolically-in the true sense of the term-the murder of the father.

From an anthropological point of view, this myth does not hold, although it is a very significant mythical construction not only because of the fashion in which Freud and the thought of his time functioned, but also from the psychoanalytical point of view, in that it is in fact an Oedipus complex-the tendency to murder the father and eliminate brothers/rivals. But all this was already known through psychoanalysis without the myth of Totem and Taboo. The myth represents that which it should explain, because it represents the brothers' capacity for socialization on the day they joined forces to kill their father. That is already a social action, which presupposes the existence of language. Therefore, to explain the origin of society, Freud presupposes that society is already there, that is, that the brothers could converse among themselves, conspire and maintain a secret. Animals have never been seen to conspire.

However, because Freud totally dismisses the **creative role of the radical imagination**, of the fantasmatization, he is something of a reductionist or determinist; he tends to always attempt to find the connection of causes and effects in the subject's psychic life, which created in that subject that symptom, neurosis or particular evolution.

This is carried to the extreme in stories such as *A Childhood Memory of Leonardo da Vinci*, in which he attempts to explain one of Leonardo's paintings and his creative life on the basis of a childhood incident, which is here also supposed as mythical, and which, even supposing it all held together, fails to explain the painting of Leonardo, why that painting is great, or why we experience pleasure in looking at it. Also

when it is a question of explaining the evolution of a singular subject-demonstrating the reasons for a certain neurosis and not another-Freud finally admits that it is impossible to know, and he calls it “the choice of the neurosis”. An individual chooses his neurosis, and by two or three years of age she has already embarked upon the road to obsession rather than, say, hysteria.

Benvenuto: But is not the expression “choice of neurosis” contradictory to you assume to be his determinism? Because, evidently, to speak of choice is in itself to repudiate determinism, and consequently to admit that there is no relation of cause and effect between the history of a person and his psychopathology.

Castoriadis: That is what I said. Freud inevitably attempts to find a connection between cause and effect. For example, in the Rat Man’s Analysis or in the Wolf Man’s Analysis, he says that a certain symptom exists because a given thing has occurred at a given moment.

However, in the first place, he does not see that the thing which has occurred at that moment has played this role only because the patient attributed to it that fantastic meaning. And secondly, Freud does not explain that which has occurred, and is consequently forced in the end to say that there is a choice of neurosis that he cannot explain.

He often refers to constitutional factors, but constitutional factors are like histories (heredity) in old medicine, or the soporific virtues of opium, as Molière said. Saying that there are constitutional factors does not constitute an answer. Here, once more one must be fair: when Freud spoke of constitutional factors he was not completely mistaken; for example, with infants, from the outset there is a considerable difference in their tolerance of frustration. Some infants, given the breast or the baby’s bottle, remain calm for six hours until they are once more hungry, while others very

quickly begin to cry, scream, demand the breast or the bottle, or do not accept the mother's going away. Then, constitution implies something innate. However, any effort at psychoanalytical determinism fails.

Freud said the same thing in the texts of 1936-30, as regards female homosexuality, when he stated that a girl, during adolescence, has three alternative ways. She can become a woman who loves men and who wishes to have children, she can become a dried-up old maid who detests sex and anything related to it, or she can become a tomboy in whom, even if it remains latent, there will be a tendency towards homosexuality. Why does she choose one alternative rather than another? One could point to factors which have led to a given choice or inclination, but ultimately it can never be determined.

Benvenuto: Are not the problems Freud poses on "choice" of neuroses or ways of being a woman tied to problems inherent in all historical reconstitution, since a historian reconstitutes processes over time? There has always been this oscillation between determinism and in-determinism in historical reconstructions.

Castoriadis: Yes. It is precisely for that reason that determinist and scientist reductionism is false; one can never demonstrate the totality of necessary and sufficient conditions. That does not necessarily mean that there is an absence of any form of determinism; there are certain connections of cause and effect, but not always and not essentially. It is a question of domains.

Benvenuto: But in analytical treatment, does one act on the causes or something else?

Castoriadis: That is the most important and the most difficult question. Psychoanalysis attempts to transform the way the patient sees his world. In the first place, it attempts to

make him see his world of fantasies. That is, it attempts to make him understand that the way in which he sees the world is a way which, for the most part, depends on his own psychic constructions and fantasies. Secondly, it attempts to lead him to an adequate relationship with his fantastic constructions. If you are dealing, for example, with someone who is on the paranoiac side, first of all he must be made to understand-not by logical persuasion, but through the analytical work-that it is not true that everyone wants to persecute him, but that, essentially, his view is his own fantasmatization, and that one might even say that when he actually does encounter persons really intent on persecuting him, it is he who has chosen them.

He chooses the woman who will persecute him.

I have chosen an extreme example, because with a delirious paranoiac there is practically nothing to be done; it is necessary to take a borderline case. However, it is more convincing than when you take a neurotic and attempt to lead him to overcome that way of fantasmatization. There are other cases where it is a question of leading the patient to live more or less peacefully and reasonably with his fantasy world, as well with his new fantastic productions. The way in which that occurs is also one of the mysteries of analysis. Freud never succeeded in explaining why a real interpretation has an effect. And I cannot explain why a true interpretation at times produces an effect and at other times produces none. A dyed-in-the-wool analyst will tell you: “if an interpretation does not produce any effect, this is because it is not true”. That is not exact.

Benvenuto: Apropos of the effects of analysis, in recent years there has been considerable criticism by a certain epistemology of the validity, the scientific truthfulness, of psychoanalysis. For example, Popper, Grünbaum and Eysenck have criticized the scientific plausibility of psychoanalysis. Grünbaum in particular has said that analysis sometimes simply

creates placebo effects. What is your opinion of these criticisms which consider the effects of analysis as being no different than the effects of magic cures? Because, at times, a magician can also cure.

Castoriadis: But how does he do it? Mr. Grünbaum, Mr. Popper, and even Mr. Lévi-Strauss have no explanation for that. Lévi-Strauss says that psychoanalysts are the shamans of modern times, and shamans the psychoanalysts of primitive societies. But why experiences in double blind (1)? Why is there a placebo effect? Because there is suggestion. But why is there suggestion? Psychoanalysis responds that all suggestion is the result of transference. The patient to whom the physician gives a medicine is very likely to believe that that medicine will be beneficial, and for that reason there is a placebo effect and that faith can produce effects on the psyche. Secondly, it is for that reason that one makes experiments in double blind, and to say that the fact that someone goes to a psychoanalyst three times a week and that that is beneficial due to a placebo effect, is saying nothing at all. Why is there a placebo effect?

Benvenuto: Yes, but you say that epistemology and analysis both admit the existence of suggestion. I cannot believe that any analyst would be content to admit that the effects that he produces are due to suggestion, even if suggestion is explained in a psychoanalytic way.

Castoriadis: Psychoanalysis can explain suggestion, but suggestion cannot explain psychoanalysis. Because psychoanalysis is essentially-I do not say exclusively-the work of the analysand himself. These philosophers, perhaps because they often live in America, have in mind a psychoanalyst who says to the patient: “If you think that, it is because your mother did that”. However, other psychoanalysts worthy of the name would never say anything of the kind. Now, one has more sophisticated forms: one says that the patient who knows what the analyst thinks attempts to say

to him that he knows what the analyst will think, and so on. But if one is experienced in analysis, nothing of the sort holds. It is a question of authority, but in the end I have an experience which Grünbaum has not. If one wishes to, one believes me, and if one wishes to, one does not. One sees how a patient changes in the course of a treatment, and one sees that he resists. How Mr. Grünbaum can explain why a resistance at a certain point gives way? Why does a patient for two years make no progress and then suddenly something moves and he shifts to another speed?

All these criticisms, beginning with Popper, compare psychoanalysis to an idea of science identified with positive sciences [sciences positives]. But anyone who expects psychoanalysis to be a positive science is a fool. Popper struggles against that fool. By Popper's own reasoning, one could say that there exists no history, because there is no possibility of falsifying in history. That is possible only as regards concrete facts. If someone says "there is no Parthenon in Athens", there is a falsifiable aspect of that thing because one can take him to Athens and show him the Parthenon. But if someone says, as Burckhardt did, that for the ancient Greeks the athletic element-that is, competition and the struggle against the opponent-was very important, that is an interpretation and not refutable in Popper's sense. Popper, with his would-be criterion, says that there are positive sciences in which there is experience, measure, etc., and all the rest is literature. That may be so, but this literature is more important, perhaps, than the positive sciences.

History, society, the psyche, our lives, are at least as important as molecules and atoms.

---

(1) A "double-blind" experiment in medicine is when some

patients in a control group are given actual medicine, while others receive a placebo, but without either the doctor or the patients knowing who has been given which. [Note of the editor].

Ο Καστοριάδης & Εμείς: 7 κείμενα & 1 συνέντευξη

Συλλογικός τόμος, *Ο Καστοριάδης & εμείς: 7 κείμενα & 1 συνέντευξη*, εκδόσεις Βαβυλωνία, Αθήνα, Μάιος 2018, σελ. 110.

Το πολιτικό περιοδικό Βαβυλωνία ανακήρυξε το 2017 «**Έτος Καστοριάδη**», με μια σειρά εκδηλώσεων για τα 20 χρόνια από τον θάνατο του σπουδαίου φιλοσόφου. Στον νέο τόμο της Βαβυλωνίας που κυκλοφορεί περιλαμβάνονται 7 από τις ομιλίες που εκφωνήθηκαν σε αυτές τις εκδηλώσεις. Στο επίμετρο δημοσιεύεται η συνέντευξη του Καστοριάδη στην εφημερίδα *Εκτός Νόμου* το 1990.

Συγγράφουν: Γρηγόρης Τσιλιμαντός, Νίκος Ιωάννου, Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, Yavor Tarinski, Γιώργος Ν. Οικονόμου, Κορνήλιος Καστοριάδης.

Σχεδιασμός-Σελιδοποίηση: Αδελφός Κουφίωνας

> *Ο Καστοριάδης διαμόρφωσε μια καινούργια, ανοιχτή πρόταση για τον ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας – όχι με κάποιο μανιφέστο, αλλά μαθαίνοντάς μας να απελευθερωνόμαστε εμείς οι ίδιοι, κάθε φορά που εγκλωβιζόμαστε στον εαυτό μας.*
> *(Από την παρουσίαση στο οπισθόφυλλο του βιβλίου)*

Περιεχόμενα:

Αντί προλόγου
Γιώργος Ν. Οικονόμου
Κορνήλιος Καστοριάδης, προσωπική μαρτυρία
Γρηγόρης Τσιλιμαντός
Από το πρόταγμα της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας στον Καστοριάδη και από τον Καστοριάδη σε εμάς
Νίκος Ιωάννου
Μετά τον Καστοριάδη, στη Δημοτική Αγορά Αγρινίου
Γιάννης Κτενάς
Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας. Δηλαδή;
Αλέξανδρος Σχισμένος
Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η επικαιρότητα της αυτονομίας
Yavor Tarinski
Άνθρωπος και Φύση: Η Πολιτική Οικολογία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη
Γιώργος Ν. Οικονόμου
Αρχές, θεσμοί και διαδικασίες στην άμεση δημοκρατία
Επίμετρο
Μια συνέντευξη του Καστοριάδη στην εφημερίδα Εκτός Νόμου το 1990

ΣΗΜΕΙΑ ΔΙΑΘΕΣΗΣ:

Αθήνα: Βιβλιοπωλείο Πολιτεία (Ασκληπιού 1-3), Εκδόσεις Έρμα (Ζωοδόχου Πηγής 68), Πρωτοπορία (Γραβιάς 3-5), Εναλλακτικό (Θεμιστοκλέους 37), Ναυτίλος (Χαρ. Τρικούπη 28), Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων (Καλλιδρομίου 30), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου (Ζαλόγγου 9), Βιβλιοπωλείο ΑΛΦΕΙΟΣ (Χαρ. Τρικούπη 22, Αθήνα), Έναστρον Βιβλιοκαφέ (Σόλωνος 101), Λοκομοτίβα cafe bar βιβλιοπωλείο (Μπόταση 7 και Σολωμού), Στέγη Bibliotheque (Θεμιστοκλέους 76), Πολυχώρος-Βιβλιοπωλείο “Κομμούνα” (Ιουλιανού 67, Βικτώρια), Συνεργατικό καφενείο Περιμπανού (Χατζηδάκη 9, Άνω Πατήσια), Little Tree Books (Καβαλλότι 2, Ακρόπολη), Μωβ Σκίουρος (Πλ. Αγίου Γεωργίου Καρύτση 3), Φωταγωγός (Κολοκοτρώνη 59Β, Στοά Κουρτάκη), Το Λεξικοπωλείο (Στασινού 13, Παγκράτι), Βιβλιοπωλείο “Αμόνι” (Ανταίου 2 & Δεινοχάρους 1, Πλατεία Μερκούρη – Άνω Πετράλωνα), Βιβλιοπωλείο

“Λεμόνι” (Ηρακλειδών 22, Θησείο), ΕΚΧ Nosotros (Θεμιστοκλέους 66, Εξάρχεια), Κ*ΒΟΞ (Θεμιστοκλέους και Αραχώβης), Αυτοδιαχειριζόμενο Στέκι Πέρασμα (Ζ. Πηγής & Ισαύρων), Βοτανικός Κήπος Πετρούπολης (Άλσος Αγίου Δημητρίου)

Πειραιάς: Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Φαβέλα (Ναυάρχου Βότση 11, Μικρολίμανο)

Θεσσαλονίκη: Μικρόπολις (Βενιζέλου & Β.Ηρακλείου 18), ΕΚΧ Σχολείο (Βασιλέως Γεωργίου & Μπιζανίου), Πρωτοπορία (Λ. Νίκης 3), Ακυβέρνητες Πολιτείες (Αλ. Σβώλου 28), Το Κεντρί (Δ. Γούναρη 22)

Γιάννενα: Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Αλιμούρα (Τσιριγώτη 14, εντός στοάς Σκόρδου), Βιβλιοπωλείο Αναγνώστης (Πυρσινέλλα 11)

Πάτρα: Πρωτοπορία (Γεροκωστοπούλου 31-33)

Αγρίνιο: ΛΕΣΧΗ ΒΙΒΛΙΟΥ – Μοσχονά Αλεξάνδρα (Αναστασιάδη Αβραάμ 2)

Γρεβενά: Βιβλιοπωλείο Αναγνώστου “Το Ασυναγώνιστον” (Μεγάλου Αλεξάνδρου 4)

Κοζάνη: Συνεταιριστικό Βιβλιοπωλείο (Ρήγα Φεραίου 10)

Κομοτηνή: Ελεύθερος Κοινωνικός χώρος Adelante (Κούλογλου 18)

Κρήτη: Ομάδα βιβλίου/αρχείου “Κιτάπι” στην Κατάληψη Ευαγγελισμού στο Ηράκλειο (Θεοτοκοπούλου 18)

Ο Καστοριάδης & εμείς

7 κείμενα
& 1 συνέντευξη



ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ

Η Μακεδονία, οι Wu Ming και το Πρόβλημα των Κυρίων Ονομάτων

Αλέξανδρος Σχισμένος

"Ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της Δυτικής μηχανής ελέγχου είναι να καταστήσει τη γλώσσα όσο πιο μη-εικονογραφική γίνεται, να διαχωρίσει τις λέξεις όσο το δυνατόν μακρύτερα από τα αντικείμενα ή τις παρατηρήσιμες διαδικασίες […] Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται δεν αναφέρονται σε τίποτα. Οι λέξεις που χρησιμοποιούνται δεν έχουν ανάφορο."

Ουίλιαμ Μπάροουζ, The Job

Το ονοματολογικό ζήτημα ως πολιτικό πρόβλημα είναι, αναμφισβήτητα, ο πυρήνας των σχέσεων του ελληνικού και του μακεδονικού κράτους από την ανεξαρτητοποίηση του τελευταίου. Δεν είναι ανάγκη εδώ να ξετυλίξουμε το φιλμ των τελευταίων δεκαετιών, από τα ενθουσυλλαλητήρια του 1992 και την μικροπολιτική τύφλωση του Ανδρέα Παπανδρέου μέχρι τα ισχνά remakes τους του 2018 και το ακροδεξιό πείσμα του Κυριάκου Μητσοτάκη, που εκφράζουν μία, εκ των άνω, θεσμική διπροσωπία και μία πολιτική άρνησης του προφανούς. Δεν είναι ανάγκη ούτε να γίνουμε ιστοριοδίφες, ξεθάβοντας ρητά του Στράβωνος και θάβοντας του λόγους του Δημοσθένη, για να υπερασπιστούμε τη μία ή την άλλη, αμφότερες στρεβλές εξ ορισμού, εθνική αφήγηση. Σε αυτό το κείμενο, θέλω να εξετάσουμε το όνομα 'Μακεδονία' ως φιλοσοφικό πρόβλημα στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της γλώσσας, ως παράδειγμα στο πλαίσιο της θεωρίας των κυρίων ονομάτων.

Λέμε πως το 'Μακεδονία' είναι ένα κύριο όνομα. Όμως τι είναι ένα κύριο όνομα;

Η περιγραφική προσέγγιση του κυρίου ονόματος

Η περιγραφική (descriptive) προσέγγιση έχει προταθεί, σε διαφορετικές παραλλαγές, από τους Frege, Russell και αργότερα τον Quine. Βεβαίως, υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις, οι οποίες δεν θα μας απασχολήσουν εδώ.

Ο Frege εισήγαγε την διάκριση νοήματος/συνδήλωσης (Sinn) και αναφοράς/δήλωσης (Bedeutung) όπου για παράδειγμα οι συνδηλώσεις «ο νικητής του Αούστερλιτς» και «ο αιχμάλωτος της Αγ. Ελένης», έχουν την ίδια δήλωση, δηλαδή το ιστορικό πρόσωπο 'Ναπολέων'. Στην οντολογία του Frege, τα κύρια ονόματα αντιστοιχούν σε υπαρκτά, διακριτά αντικείμενα αναφοράς, έκαστο εκ των οποίων *επι*δέχεται έναν αριθμό αληθών συνδηλώσεων ή νοημάτων. Τι συμβαίνει όμως με προτάσεις που αναφέρονται π.χ. στον θωρ ή σε άλλα φανταστικά πρόσωπα, που δεν έχουν υπαρκτό αντικείμενο αναφοράς; Ασφαλώς η πρόταση *«Ο θωρ πάλεψε με τον Χαλκ»* έχει κάποιο νόημα, δίχως υπαρκτά αντικείμενα αναφοράς. Ο Frege διατείνεται πως ένα κύριο όνομα είναι μία συντετμημένη *οριστική περιγραφή,* που δίνει το νόημα του ονόματος. Έτσι, σε μία συνωνυμία, η διαφορετική χρήση του ονόματος συναρτάται με μία διαφορετική οριστική περιγραφή και έχει άλλο ανάφορο, ενώ δύο διαφορετικά ονόματα με κοινή οριστική περιγραφή έχουν το ίδιο ανάφορο.

Ο Russell, παρότι αρνείται την διάκριση του Frege μεταξύ νοήματος και αναφοράς, συμφωνεί πως ένα κύριο όνομα μπορεί να αντικατασταθεί με έναν πίνακα οριστικών περιγραφών που αντιστοιχεί στο νόημά του. Συνεπώς, για κάθε κύριο όνομα, υπάρχει ένας πίνακας οριστικών περιγραφών, περιγραφικών προτάσεων, που συγκροτεί το νόημα του κυρίου ονόματος. Η οριστική περιγραφή δεν έχει καθ' αυτή νόημα, μα συγκροτεί το νόημά της πρότασης εν σχέσει προς τα συμφραζόμενά της. Συνεπώς, το νόημα μιας φράσης που περιέχει ένα όνομα μπορεί να αναλυθεί μέσα από τον κατάλογο των οριστικών περιγραφών που αντιστοιχεί στο όνομα.

Η θεωρία αυτή έχει το πλεονέκτημα ότι οι οριστικές περιγραφές μπορούν να αναλυθούν ως προτάσεις που να πάρουν μία τιμή αλήθειας. Σε συνάρτηση με τις οριστικές περιγραφές το κύριο όνομα μπορεί να φέρει ένα νόημα αληθινό ή ψευδές, ανάλογα προς τα συμφραζόμενα.

Η κριτική του Kripke

Στην πρώτη από τις διαλέξεις του 1980, που δημοσιεύτηκαν στον τόμο *Naming and Necessity*, ο Saul Kripke δίνει ένα παράδειγμα της περιγραφικής ερμηνείας των κυρίων ονομάτων, πριν προχωρήσει στην κριτική της:

«Για παράδειγμα, εάν χρησιμοποιήσω το όνομα 'Ναπολέων' και κάποιος ρωτήσει: 'Σε ποιον αναφέρεσαι;', θα απαντήσω κάτι όπως 'Ο Ναπολέων ήταν αυτοκράτορας της Γαλλίας στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα και τελικά ηττήθηκε στο Βατερλώ', δίνοντας έτσι μια μοναδική οριστική περιγραφή για τον προσδιορισμό της αναφοράς του ονόματος. Ο Frege και ο Russell, λοιπόν, φαίνεται εδώ να δίνουν μια φυσική ερμηνεία για τον τρόπο καθορισμού της αναφοράς.»[1]

Είναι μια ερμηνεία που στηρίζεται σε μία γνωστή μεταφυσική. Την μεταφυσική της ουσίας. Αν μία κατάλληλη οριστική περιγραφή (ή ένας πίνακας οριστικών περιγραφών ή ένα σύνολο οριστικών αποφάνσεων) μπορεί να αντικαταστήσει ένα κύριο όνομα, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένα σταθερό αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται η περιγραφή του οποίου το νόημα δίνει η οριστική περιγραφή, στην προσέγγιση του Frege. Ή, στην προσέγγιση του Russell, ότι υπάρχει ένα σύνολο σταθερών ιδιοτήτων το οποίο δηλώνεται με ένα κύριο όνομα, ότι το κύριο όνομα, όταν αναλυθεί στις οριστικές περιγραφές του εκφράζει την ουσία ή *φύση* του κατονομαζόμενου. Πράγματι, στη φράση «ο Αριστοτέλης γεννήθηκε στα Στάγειρα» θα μπορούσαμε να αντικαταστήσουμε το κύριο όνομα 'Αριστοτέλης', με την φράση «ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου».

Ωστόσο, υπάρχουν εδώ κάποια προβλήματα. Καταρχάς, η οριστική

περιγραφή προϋποθέτει ότι το κατονομαζόμενο αντικείμενο ανήκει στο παρελθόν και υπάρχει ένας μοναδικός και σταθερός πίνακας περιγραφών που του αναλογεί. Αυτό θα μπορούσε να επιλυθεί αν υποθέσουμε ότι ο εκάστοτε πίνακας οριστικών περιγραφών αφορά το παρόν και ενδέχεται να τροποποιηθεί, να εμπλουτιστεί στο μέλλον, καθώς π.χ. ανακαλύπτουμε νέες λεπτομέρειες για το βίο του Αριστοτέλη. Αυτό ανοίγει μία άβυσσο ερωτημάτων και θέτει υπό αμφισβήτηση την έννοια 'οριστική περιγραφή', ωστόσο ας το παρακάμψουμε εδώ.

Όμως ο Kripke εντοπίζει ένα σοβαρότερο σφάλμα. Αν ισχύει η περιγραφική θεωρία, η φράση «ο Αριστοτέλης είναι ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» θα ήταν μια απλή ταυτολογία, μία αναλυτική κρίση. Δεν θα χρειαζόταν εμπειρική επαλήθευση, καθώς δεν θα δήλωνε κάποιο νόημα που δεν εμπεριέχεται στο όνομα.

Ο Kripke το θεωρεί αδύνατον.

Είναι σαφές ότι η φράση «ο Αριστοτέλης είναι ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» μας μαθαίνει ένα γεγονός, εξωτερικό προς το κύριο όνομα 'Αριστοτέλης', που θα μπορούσε να είναι εσφαλμένο ή αληθές. Συνεπώς, καταλήγει ο Kripke, η οριστική περιγραφή δεν αποτελεί μέρος του νοήματος του ονόματος.[2] Ακόμη και αν δεν είναι μέρος του νοήματος, ωστόσο, το ερώτημα είναι αν η οριστική περιγραφή εκφράζει μια *αναγκαία αλήθεια*, όπως οι αναλυτικές κρίσεις, μια αλήθεια η οποία είναι a priori γνωστή στον ομιλητή. Ασφαλώς μία οριστική περιγραφή όπως «ο δάσκαλος του Μεγάλου Αλεξάνδρου» είναι μια εμπειρική αλήθεια, που απαιτεί επαλήθευση, και ως τέτοια είναι *a posteriori*.

Ο Kripke υποστηρίζει πως το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δίδαξε τον Μ. Αλέξανδρο είναι *ενδεχομενική αλήθεια*, όχι *αναγκαία*.

Για την περιγραφική προσέγγιση, σε έναν διαφορετικό πιθανό κόσμο οι οριστικές περιγραφές που θα αντιστοιχούσαν στο κύριο όνομα 'Αριστοτέλης' θα ήταν διαφορετικός, συνεπώς θα δήλωναν ένα διαφορετικό αντικείμενο.

Για τον Kripke τα ονόματα δεν ισοδυναμούν με περιγραφές,

συνεπώς το πρόσωπο (αντικείμενο) που ονομάστηκε ‘Αριστοτέλης’ θα ήταν το ίδιο σε κάθε πιθανό κόσμο στον οποίο θα υπήρχε, ακόμη και αν έκανε διαφορετικά πράγματα και του αναλογούσαν διαφορετικές περιγραφές. Αντί για *οριστικές περιγραφές* (definite descriptions), ο Kripke θεωρεί τα ονόματα *απαρέγκλιτους (ή άκαμπτους) δείκτες* (rigid designators) που δηλώνουν το ίδιο άτομο σε όλους τους διαφορετικούς πιθανούς κόσμους όπου αυτό υπάρχει. Αντίθετα προς την περιγραφική θεωρία, που αποδίδει ένα σύνολο οριστικών περιγραφών, δηλαδή σταθερών ιδιοτήτων, σε ένα κύριο όνομα, για τον Kripke το σταθερό σημείο είναι το ίδιο το κύριο όνομα, ως δείκτης, ανεξάρτητα από τις ιδιότητες που του αποδίδονται.

Σύμφωνα με τον Kripke, υπάρχει ένα αρχικό γεγονός, το γεγονός της *ονοματοδοσίας*, της βάφτισης, το οποίο αποδίδει στο κύριο όνομα μια αρχική *σταθερή αναφορά*. Υπό αυτή την έννοια η ταυτότητα βρίσκεται ανάμεσα στο κατονομαζόμενο και τον εαυτό του, όχι ανάμεσα στο όνομα και το κατονομαζόμενο.

Ο Kripke διαχωρίζει τις *a priori* αλήθειες από τις *αναγκαίες* αλήθειες. A priori είναι οι αλήθειες που σχετίζονται με το αρχικό βάφτισμα, την ονοματοδοσία, τον ορισμό του ονόματος:

«Για τα είδη, όπως για τα κύρια ονόματα, ο τρόπος με τον οποίο καθορίζεται η αναφορά ενός όρου δεν πρέπει να θεωρείται ως συνώνυμος του όρου. Στην περίπτωση των κύριων ονομάτων, η αναφορά μπορεί να καθοριστεί με διάφορους τρόπους. Σε ένα αρχικό βάπτισμα τυπικά καθορίζεται [σταθεροποιείται] με κάποια παρουσίαση ή μια περιγραφή. Σε διαφορετική περίπτωση, η αναφορά καθορίζεται συνήθως από μια αλυσίδα, περνώντας το όνομα από σύνδεσμο σε σύνδεσμο.»[3]

Συνεπώς, είναι το αρχικό βάφτισμα που σταθεροποιεί μία αναφορά, καθιστά το κύριο όνομα δηλωτικό ενός αντικειμένου. Αυτή η πράξη, μια πράξη αρχικής θέσμισης, μία πράξη σύμβασης, είναι και η *a priori αλήθεια* του ονόματος.

Στο παράδειγμα του Αριστοτέλη, η βάφτιση του υπαρκτού ατόμου

ως ‘Αριστοτέλης’ κατέστησε το όνομα απαρέγκλιτο δείκτη του ατόμου για κάθε πιθανό κόσμο. Μία πρώτη πράξη ονοματοδοσίας είναι πράξη απόδοσης αναφοράς, όχι περιγραφής. Το ίδιο ισχύει για τις ονομασίες των φυσικών φαινομένων, όπως όταν ονομάζουμε *ζέστη* το φαινόμενο που προκαλεί την συγκεκριμένη αίσθηση.

Αυτοί οι ορισμοί ανήκουν στην κατηγορία της *a priori* αλήθειας ως ονομαστικής ταυτολογίας, ως πρωταρχική απόδοση του ονόματος. Αυτή η ταυτότητα εκφράζει μία a priori αλήθεια επειδή σταθεροποιεί μία αναφορά, αλλά δεν λέει κάτι για το αντικείμενο, απλώς το ονομάζει. Μια τέτοια ταυτότητα είναι αναλυτική και θεμελιώνεται στην προτεραιότητα του ορισμού.

Μια *αναγκαία αλήθεια*, όμως είναι διαφορετική. Αυτή μας πληροφορεί κάτι για το αντικείμενο, εκφράζει μία ταυτότητα του κατονομαζόμενου προς τον εαυτό του. Τέτοιες είναι οι επιστημονικές δηλώσεις, όπως ότι «χρυσός είναι το στοιχείο με τον ατομικό αριθμό 79» ή ότι «ζέστη είναι μοριακή κινητικότητα», που εκφράζουν *αναγκαίες*, αλλά όχι a priori, αλήθειες[4].

Ο Kripke παρατηρεί ότι αυτή η θεωρητική ταυτοποίηση είναι εκλέπτυνση που προκύπτει αργότερα, με την επιστημονική παρατήρηση και μέσω της επαγωγής και της αφαίρεσης. Εκφράζει μία ταυτότητα του κατονομαζόμενου προς τον εαυτό του, την οποία ανακαλύπτουμε αφού ελέγξουμε το ίδιο το αντικείμενο. Ως τέτοια υπόκειται σε διαδικασίες εμπειρικής επαλήθευσης ή διάψευσης, όμως δηλώνει μια *αναγκαία* αλήθεια, που είναι ασφαλώς *a posteriori*.

Έτσι, μέσω της διάκρισης *a priori* και *αναγκαίας* αλήθειας, ο Kripke φτάνει στην έννοια των *a posteriori αναγκαίων αληθειών*. Όπως υποστηρίζει, *«οι αναγκαίες a posteriori αλήθειες, και πιθανόν οι ενδεχομενικές a priori αλήθειες, αμφότερες υπάρχουν.»*[5] Ενδεχομενική a priori αλήθεια προκύπτει από την πράξη της *ονοματοδοσίας*, ως πρωταρχικός ορισμός.[6]

Ο Kripke καταλήγει σε μία θεωρία όπου το όνομα συνδέεται με

ένα αντικείμενο διαμέσου της αιτιακής αλύσωσης των ιστορικών του χρήσεων, έπειτα από μία πράξη *ονοματοδοσίας*, διαμεσολαβημένη από την κοινότητα των ομιλητών. Το κύριο όνομα καθορίζεται από μία *«ιστορική σύνδεση της ιστορίας [του] με μία συγκεκριμένη υπόσταση.»*[7] Αντίθετα προς την περιγραφική θεωρία, αυτό που λέγεται με το κύριο όνομα δεν είναι οι σταθερές ιδιότητες μίας ουσίας, αλλά η ιστορία των μετασχηματισμών μιας αρχικής ονοματοδοσίας. Οι *αναγκαίες a posteriori αλήθειες* συνδέονται με την ιστορική, αιτιώδη *χρήση* του κύριου ονόματος, και όχι με κάποια εγγενή αντιστοιχία ανάμεσα στο όνομα και το αντικείμενο. Υπό αυτή την έννοια, το κύριο όνομα δηλώνει την *ίδια* υπόσταση σε κάθε πιθανό κόσμο, ακόμη και όταν οι ιδιότητες αυτής αλλάζουν, μέσω εναλλακτικών ενδεχομενικών ιστορικών συνδέσεων.



Απεικόνιση της Θεσσαλονίκης στον παγκόσμιο χάρτη του Οθωμανού ναυάρχου Piri Reis (1513)

Το ζήτημα της ονοματοδοσίας

Ο Sylvain Auroux παραλληλίζει τις διαφορές μεταξύ της περιγραφικής και της «αιτιοκρατικής» θεωρίας με τις διαφορές

μεταξύ του Κρατύλου και του Ερμογένη στον διάλογο του Πλάτωνα:

«Εν τούτοις, η διάκριση μεταξύ 'περιγραφικών' και 'αιτιοκρατικών' δεν είναι καινούργια. Αυτήν ακριβώς σκηνοθετεί και ο Πλάτωνας στον Κρατύλο, τηρουμένων βέβαια των αναλογιών. Η θέση σύμφωνα με την οποία τα κύρια ονόματα διαθέτουν σημασία και μπορούν να αντικατασταθούν από οριστικές περιγραφές είναι η σύγχρονη μορφή της κρατυλικής υπόθεσης: τα ονόματα πρέπει να έχουν την πηγή τους στη φύση των πραγμάτων και μπορούν να παραφραστούν από επώνυμες περιγραφές που μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς. Όσο για τη θέση που υπερασπίζεται ο Kripke, σύμφωνα με την οποία τα κύρια ονόματα είναι απαρέγκλιτοι δείκτες χωρίς σημασία και οι χρήσεις τους συνδέονται μέσω αιτιακών αλυσίδων με την πρώτη χρήση του καθενός, αυτή ανάγεται στη συμβασιοκρατική θέση του Ερμογένη.»[8]

Είδαμε πως ο Kripke επικαλείται μία αρχική πράξη ονοματοδοσίας. Θα την θεωρήσουμε αρχική πράξη θέσμισης, ώστε να απαντήσουμε κατευθείαν το αρχικό εύλογο ερώτημα: **Ποιος κατονομάζει;** Ασφαλώς κάποιο άτομο ή ομάδα ατόμων, όμως η κατονομασία γίνεται μέσα στη γλώσσα, μέσω της γλώσσας και ως γλωσσική πράξη· η γλώσσα είναι δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, όχι κάποιου μεμονωμένου εφευρέτη. Η πράξη της κατονομασίας μας παραπέμπει στην κοινωνική θέσμιση, όπως και οι αιτιώδεις συνδέσεις μας παραπέμπουν στο ιστορικό. Εξίσου, η επίκληση της αιτιότητας ως ιστορικής αιτιότητας, ως αποτέλεσμα ανθρώπινης βλέψης και πράξης, μας παραπέμπει στο κοινωνικοϊστορικό, όπου κοινωνία και ιστορία συνυφαίνονται, μέσα στη δραστηριότητα του θεσμίζοντος φαντασιακού. Αυτή η δραστηριότητα λαμβάνει χώρα εντός συγκεκριμένων συνθηκών και είναι πραγμάτωση κοινωνικών φαντασιακών σημασιών.

Ως τέτοια, δεν είναι απλώς αυθαίρετη, αλλά περιορίζεται, όχι μόνο από την παράδοση, το θεσμισμένο φαντασιακό, αλλά και από την κυριαρχία, τη θεσμισμένη εξουσία. Ο Auroux[9] στρέφεται προς την Κίνα για να μας δείξει το παράδειγμα μίας διαφορετικής κοινωνικής σημασίας των κυρίων ονομάτων, την οποία συνδέει με τον κομφουκιανισμό. Η κρατική μεταφυσική του

κομφουκιανισμού, αντίθετα προς την Δυτική φιλοσοφική μεταφυσική, δεν προσανατολίζεται στην αρχή της *αλήθειας*, αλλά στην αρχή της *συμμόρφωσης*. Αντί για το ζητούμενο της αντιστοιχίας των ονομάτων με την φύση των πραγμάτων, το κεντρικό (το μόνο) ζητούμενο είναι η συμμόρφωση του ατόμου στη θέση που δηλώνει όνομα, η σύμπτωση της λειτουργίας και του ονόματος.

Το αυστηρό σύστημα ονοματοδοσίας στη δυναστεία των Χαν, μας θυμίζει ο Auroux, το *zhenming*, που σημαίνει «προσαρμογή στα ονόματα»[10] ήταν το γραφειοκρατικό σύστημα ελέγχου των αξιωματούχων του κρατικού μηχανισμού. Η αντίθετη έννοια, το *wuming*, που σημαίνει «χωρίς όνομα» (και βέβαια αποτελεί το σύγχρονο ψευδώνυμο μίας συλλογικότητας Ιταλών συγγραφέων[11]) υπήρξε το κεντρικό δίδαγμα του Ταοϊσμού, που αναπτύχθηκε ως ατομική κοσμοαντίληψη και ως το αντίθετο του κομφουκιανισμού. Σαφώς, τα παραδείγματα αυτά δείχνουν πως η ονοματοδοσία συνδέεται άρρηκτα με την κοινωνική θέσμιση και μάλιστα σε ένα βαθύ, ριζικό επίπεδο.

Προσανατολιζόμαστε προς τη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη, που μπορεί να μας βοηθήσει στη διαύγαση του προβλήματος των κυρίων ονομάτων. Ο Καστοριάδης θεωρεί το *λέγειν* βασική διάσταση της θέσμισης και την κατονομασία πρωταρχική πράξη του *λέγειν*:

«Το «κατονομάζειν» δεν είναι μια σχέση που έχει μια θέση στην κληρονομημένη λογική – οντολογία· δεν είναι κατηγορία που αντιστοιχεί σε μια μορφή κρίσεως ή σε ένα επίπεδο του είναι· ούτε λογικά κατασκευαστή, εφόσον κάθε λογική κατασκευή την προϋποθέτει λογικά. Η κατονομασία (ή εκπροσώπηση, Vertretung, το τι αντί τινός (quid pro quo) είναι θεσμός πρωταρχικός.»[12]

Η κατονομασία στο πεδίο του κοινωνικού φαντασιακού είναι θέση μίας απερίσταλτης *σημειακής σχέσης*, που προϋποθέτει και συνεπάγεται την κινητοποίηση τελεστικών σχημάτων, όπως το σχήμα του χωρισμού/ένωσης, της ισαξίας/ισοδυναμίας, της αξίας ανταλλαγής/αξίας χρήσης, της διακριτότητας/καθολίκευσης, τα οποία είναι *«εικόνες – εικονίσεις εν δράσει»*[13]. Επίσης, το

ίδιο το *λέγειν*, η γλωσσική έκφραση και δημιουργία, συνεπάγεται το *τεύχειν*, την τεχνική έκφραση και δημιουργία και τανάπαλιν. Δεν θα μπούμε εδώ στην απαρίθμηση των διαφορών του *λέγειν* και του *τεύχειν*, ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε πως στο *τεύχειν* κεντρική κατηγορία είναι η κατηγορία της *τελικότητας*, του σκοπού, που δεν έχει πρωτεύοντα ρόλο στο *λέγειν*. Όπως επίσης ότι οι δημιουργίες του *τεύχειν* βρίσκονται σε μια πιο στενή και περιοριστική σύνδεση με τον φυσικό κόσμο, την πραγματικότητα, την οποία μετασχηματίζει, από ό,τι το *λέγειν*, που την παρασταίνει και έχει τη δημιουργική φαντασιακή ελευθερία να παραστήσει άπειρους *πιθανούς* κόσμους. Σύμφωνα με αυτή την επισήμανση, αφού το κατονομάζειν είναι πράξη του *λέγειν*, έχει δίκιο ο Kripke όταν κριτικάρει την περιγραφική θεωρία για την αλλαγή του κατονομαζόμενου σε διαφορετικούς πιθανούς κόσμους, αφού το όνομα λειτουργεί ακριβώς σαν φιξαρισμένο σημείο αφετηρίας της σύλληψης διαφορετικών πιθανών κόσμων.

Η γλώσσα έχει κανόνες και το τελεστικό σχήμα του *κανόνα* είναι αυτό που καθιστά δυνατό το συνανήκειν και την άρθρωση των όρων της, την συνολιστική – ταυτιστική της όψη ως κώδικα. Όμως ο Καστοριάδης δείχνει πως το «πρέπει» του κανόνα, το *Sollen*, όπως λέει, δεν μπορεί να θεμελιωθεί πουθενά, γιατί *«είναι απλώς και μόνο ένα γεγονός»*[14].

Το *λέγειν* δεν περιορίζεται, όπως το *τεύχειν,* από την φυσική πραγματικότητα, η παράβαση του κανόνα δεν είναι αδύνατη, ούτε αφορά το πεδίου του δυνατού/αδύνατου, όπως η τεχνική. Και, όπως έδειξε και ο Kripke, ο πρωταρχικός ορισμός, που καθορίζει την αναφορά, δεν εμπεριέχει λογική αναγκαιότητα. Αφορά την φαντασιακή – ποιητική διάσταση του *λέγειν*, στην καστοριαδική ορολογία, τη διάσταση της γλώσσας ως *φάτιν.*

Υπάρχουν κύρια ονόματα;

Δεδομένης της φαντασιακής ελευθερίας του *λέγειν*, που περιορίζεται μόνο από τον, καθ’ εαυτόν αυθαίρετο, κανόνα και την ιστορική αλύσωση των σημασιών, τι ακριβώς είναι το «κύριο όνομα»;

Ο Καστοριάδης διαχωρίζει τη θέση του και από τον Frege αλλά και από τον Kripke, όταν δηλώνει ρητά: «Δεν υπάρχουν 'κύρια ονόματα'.»

Πώς δικαιολογεί αυτή την απόφανση;[15] Εν συντομία, αναδεικνύοντας το γεγονός πως η κατονομασία κινητοποιεί το τελεστικό σχήμα της διάκρισης ταυτόχρονα με το σχήμα της καθολίκευσης, καθώς κάθε θέση ενός διακριτού σημείου συνεπάγεται την διαγενικότητα του σημείου. Έτσι και το ανάφορο ενός ονόματος δεν εκφράζει μια κλειστή, σταθερή υπόσταση αλλά τη συνδέει και με μία καθολικότητα, τουλάχιστον την καθολικότητα που συγκροτεί τις διαφορετικές εμφανίσεις ή εκδηλώσεις ή όψεις του κατονομαζόμενου μέσα στο χρόνο σε μία ενότητα.

Αυτό το σχήμα της διάκρισης/γενίκευσης είναι ανοιχτό, και στις *'a posteriori αναγκαίες αλήθειες'* που εισάγει ο Kripke, αλλά κυρίως, μέσω των άπειρων δυνατών παραπομπών, στο σύνολο της γλώσσας και στην δημιουργική δυνατότητα της γλώσσας, την δυνατότητα του μετασχηματισμού των σημασιών.

Έτσι, το 'κύριο όνομα' είναι ένα σχήμα λόγου, μία τροπική έκφραση που δηλώνει μία σημειακή σχέση, μία ανοιχτή διάθεση του ονόματος προς τις απροσδιόριστες πιθανές σημασίες του, που ερείδεται σε μία πράξη κοινωνικής θέσμισης. Κάθε όνομα, όπως και κάθε σημείο, ερμηνεύεται *ως προς* κάτι, ως προς τα συμφραζόμενά του. Ο σχετικός καθορισμός, ο επικαθορισμός από την παράδοση που εξαρτάται από την σχέση προς την παράδοση, ο παροδικός ορισμός που μένει ανοιχτός στην επίγνωση του αόριστου, προκύπτει, για τον Καστοριάδη, *προς την χρείαν ικανώς*.

Για την περιγραφική θεωρία των Frege/Russell, το κύριο όνομα είναι μια οριστική περιγραφή που αποδίδει μία δέσμη σταθερών ιδιοτήτων στο κατονομαζόμενο.

Για τον Kripke το κύριο όνομα είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης, που προκύπτει από μία πρωταρχική αυθαίρετη βάφτιση και την

αιτιώδη αλυσίδα ιστορικών χρήσεών του από την κοινότητα των ομιλητών. Ας σημειώσουμε ότι η πρωταρχική ονοματοδοσία είναι λογικά πρωταρχική, όχι αξιολογικά, δεν έχει κάποιου είδους μεγαλύτερη δόση αλήθειας από τις ιστορικές τροποποιήσεις της σημασίας του ονόματος. Έτσι η συγγραφική κοινότητα Wu Ming μπορεί να δανείζεται τη λέξη *wuming* και να επικαλείται τη σημασία της ως «δίχως όνομα» για να ονομαστεί, δίχως να πέφτει σε αντίφαση.

Για τον Καστοριάδη, το κύριο όνομα είναι ένας «απατηλός» όρος. Εκφράζει μία απόδοση νοήματος ανοιχτή σε μετασχηματισμούς, τη θέσμιση μίας απερίσταλτης *σχέσης παραπομπής* που συνδέεται με το μάγμα των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών κατά τρόπο ακαθόριστο. Το όνομα είναι ταυτόχρονα ένας όρος επισήμανσης όσο και ένας κόμβος παραπομπών, μέσω απεριόριστων πιθανών συνδέσεων, στο μάγμα των σημασιών. Τι είναι, δηλαδή, ο Σωκράτης; Απαντά ο Κορνήλιος:

«[…] αποδεχόμαστε ότι στην ερώτηση 'τι είναι ο Σωκράτης και ποιος είναι ο Σωκράτης;' δεν υπάρχει καθορισμένη απάντηση· ότι ο Σωκράτης – ηρακλείτειος σωματοψυχικός ρους, χορός ηλεκτρονίων και παραστάσεων, που ανήκει, όπως και αν τον θεωρήσει κανείς, σ' έναν απροσδιόριστο αριθμό άλλων ροών και άλλων χορών – ως όνομα (απατηλά καλούμενο «κύριο») επικαλύπτει ταυτόχρονα έναν όρο επισήμανσης «προς την χρείαν ικανόν» και μια σημασία που παραπέμπει σ' έναν απροσδιόριστο αριθμό άλλων σημασιών, όπως και σ' έναν απροσδιόριστο αριθμό όψεων αυτού που είναι. Μιλώ σημαίνει είμαι μαζί και συγχρόνως μέσα σ' αυτές τις δύο διαστάσεις.»[16]

Η ονοματοδοσία, ως πρωταρχικός κοινωνικός θεσμός, είναι επίσης απόδοση ευθύνης ως προς το κυρίαρχο κοινωνικό φαντασιακό, την κυρίαρχη παράσταση νοήματος της συγκεκριμένης κοινωνίας. Ας θυμηθούμε το παραπάνω παράδειγμα της διαφοράς της δυτικής φιλοσοφίας και του κομφουκιανισμού, και ας σκεφτούμε και τα αντίστοιχα διαφορετικά κοινωνικά συστήματα των Ευρωπαίων και των Κινέζων.



Το όνομα της Μακεδονίας

Ας επιστρέψουμε, εν τέλει, στο αρχικό μας παράδειγμα, το όνομα ‘Μακεδονία’. Ως τώρα, στη σύντομη έκθεση των διαφόρων προσεγγίσεων χρησιμοποιήσαμε ‘κύρια’ ονόματα προσώπων, όπως το ‘Ναπολέων, το ‘Αριστοτέλης’, το ‘Σωκράτης’. Η ευκολία τους έγκειται στο γεγονός ότι μπορούμε να φανταστούμε πολύ καλύτερα το γεγονός της βάφτισης ή της ονοματοδοσίας ενός προσώπου, καθώς όλοι έχουμε τέτοιες εμπειρίες. Όσον αφορά τα τοπωνύμια όπως το ‘Μακεδονία’, η πρωταρχική πράξη ονοματοδοσίας είναι συχνά ασαφής και χαμένη στην Ιστορία.

Υπάρχει ακόμη η διάσταση ανάμεσα στην επίσημη θεσμική ονομασία, την επίσημη αναγνώριση, ενός τόπου και τον αυτοκαθορισμό του πληθυσμού του. Στην περίπτωση του ονόματος

‘Μακεδονία’ αυτή η διάσταση εκφράζεται στο πολιτικό επίπεδο με διάφορους τρόπους, ως εργαλείο διαπραγμάτευσης μα και χειραγώγησης. Ωστόσο η αοριστία της πρωταρχικής βάφτισης δεν αλλάζει όσα είπαμε για την χρήση του ονόματος στη γλώσσα. Όσα είπαμε για το ‘κύριο’ όνομα ‘Σωκράτης’ ισχύουν και για το ‘κύριο’ όνομα ‘Μακεδονία’.

Το «Μακεδονικό» πολιτικό πρόβλημα είναι το πρόβλημα επικύρωσης μιας δεδομένης ονοματοδοσίας που παρουσιάζεται ψευδώς ως πρόβλημα ονοματοδοσίας. Το ‘ονοματολογικό’ σε διπλωματικό επίπεδο έχει να κάνει με την τυπική αναγνώριση της κρατικής οντότητας ‘Δημοκρατία της (Βόρειας) Μακεδονίας’ (σύμφωνα με τις τρέχουσες εξελίξεις) από την κρατική οντότητα ‘Δημοκρατία της Ελλάδος’.

Η συμφωνία Τσίπρα – Ζάεφ την Τρίτη 12/6/18, ασχέτως με την μοίρα της, είναι μία πρώτη επικύρωση μίας δεδομένης ονοματοδοσίας της οποίας οι ρίζες χάνονται στην αοριστία του παρελθόντος. Αοριστία ιστορική, μα και αοριστία διοικητική, αφού τα εδάφη που τώρα λέγονται ‘Μακεδονία’ έχουν λάβει κατά καιρούς διάφορα άλλα ονόματα στους διοικητικούς χάρτες[17]. Ιδίως κατά την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, για ένα διάστημα περίπου από τον 15ο αιώνα, όταν τα αντίστοιχα εδάφη εντάσσονται στο eyalet της Ρούμελης, έως τον 19ο αιώνα, όταν συγκροτείται το βιλαέτι (Vilâyet) της Σελανίκ, το όνομα ‘Μακεδονία’ χάνεται από τους διοικητικούς χάρτες[18].

Το μπέρδεμα προκύπτει όταν προσπαθούμε να βρούμε την σημασία του ονόματος ανακατασκευάζοντας μία, μυθική και φανταστική, πρωταρχική πράξη βάφτισης, αποκομμένη από την Ιστορία, ως την *αληθή ερμηνεία* του ονόματος.

Σε όλη την δημόσια συζήτηση γύρω από το ‘Μακεδονικό’ βλέπουμε μία σύγχυση μεταξύ της περιγραφικής και της αιτιοκρατικής ερμηνείας του ονόματος, όπου οι ιστορικοί μετασχηματισμοί της σημασίας ανασκάπτονται ωσάν να είναι αδιάφοροι σωροί κάτω από τους οποίους θα ανευρεθεί, ως αιώνια και καθαρή ουσία, η

αρχική σημασία.

Εξ ου και η παράδοξη αναφορά στην *παλαιότητα*, ίδιον κάθε εθνικισμού και ίδιον της αντίφασης του εθνικιστικού ‘λόγου’[19], λες και το ‘δίκαιο της κατάκτησης’, δηλαδή η αρχή της ισχύος, η οποία επιβραβεύει στο εκάστοτε παρόν τον υπάρχοντα κυρίαρχο και συχνά τελευταίο κατακτητή, δεν ορίζει τις σχέσεις των κρατών και τη μορφή της εξουσίας. Η επίκληση της *παλαιότητας*, όπως και του ‘δικαίου της παλαιότητας’, που κυριαρχεί στη συζήτηση γύρω από το όνομα ‘Μακεδονία’ είναι πραγματικά μια συγκάλυψη των σχέσεων ισχύος και των κατεστημένων εξουσιών που στηρίζονται σε ανάλογες επικλήσεις.

Το πρόβλημα είναι παράδειγμα της προβληματικής νομιμοποίησης του εθνοκράτους. Η επίκληση της μεταφυσικής οντότητας του Έθνους προκειμένου να νομιμοποιηθεί το νεωτερικό Κράτος, εμπεριέχει μία αντίφαση. Διότι αναγκάζει την Εξουσία να επικαλεστεί το Έθνος ως κοινωνική βούληση και να αντλήσει την νομιμοποίησή της εν μέρει από την κοινή γνώμη.

> *Οι ανάγκες χειραγώγησης και ελέγχου της κοινής γνώμης, ενός πληθυσμού που θεωρητικά έχει δικαίωμα στη γνώμη, απαιτούν κυκλικά μία δεύτερη επίκληση του Έθνους, που στην αρχική επίκληση θεωρείται θεμέλιο του Κράτους, αυτή τη φορά ως εργαλείο διαχωρισμού και ομογενοποίησης. Έτσι αυτό που υποθετικά είναι καθολικό και συνεκτατό προς την κοινωνία, το ‘Έθνος’ και στο οποίο θεμελιώνεται το Κράτος, την ίδια στιγμή παρουσιάζεται ως συγκεκριμένο εργαλείο διαχωρισμού και διάκρισης της κοινωνίας.*

Αυτό είναι και το όριο της διαθέσιμης πολιτικής. Η μακεδονική γλώσσα και ο μακεδονικός λαός υπάρχουν και πριν αναγνωριστούν από τον ΟΗΕ και τους άλλους διεθνείς οργανισμούς. Πριν από το πρόβλημα, που προέκυψε όταν ταυτίστηκε το ζήτημα του πολιτικού αυτοπροσδιορισμού με το ζήτημα του γλωσσικού αυτοπροσδιορισμού ως θέμα εθνικού αυτοπροσδιορισμού, μία αντιφατική ισοδυναμία, αφού υποτίθεται ότι βασίζεται στον ορισμό του ‘εθνικού’ ενώ

ταυτόχρονα υποτίθεται ότι είναι ο ορισμός του ‘εθνικού’. Και η πράξη αυτοπροσδιορισμού ενός ονόματος, ιδίως συλλογικού και κοινωνικού, είναι μία νέα πρωταρχική βάφτιση, που εξαρτάται από πολλές συνθήκες, αλλά όχι από όρους δυνατού/αδύνατου. Στην περίπτωση του ονόματος των Μακεδόνων, είναι μία πράξη που επαναλήφθηκε, και καμία φορά δεν είναι πιο αληθινή από την προηγούμενη. Δεν είναι κάτι που αντιστρέφεται από μία πολιτική απόφαση σε επίπεδο διεθνών σχέσεων.

Ενώ η απόφαση για το Μακεδονικό είναι ζήτημα διεθνούς πολιτικής και συνεπώς οι όροι επίλυσής του ονόματος είναι όροι ισχύος, ο λόγος της νομιμοποίησης των κρατικών εξουσιών που θα επικυρώσουν τη συμφωνία συγκροτείται με όρους μεταφυσικής θεμελίωσης και ιστορικής παλαιότητας. Η περιοχή των Βαλκανίων οφείλει τη βαριά αρνητική σημασία του ονόματός της στα εθνικιστικά παράδοξα που επιβλήθηκαν διά της βίας από τις κρατικές διοικητικές και κατασταλτικές μηχανές σε έναν πολύγλωσσο και πολυπολιτισμικό πληθυσμό, έναν πληθυσμό που πετσοκόπηκε σε, υποτίθεται, ‘αμιγή εθνικά σύνολα’ μέσω από γενοκτονίες και εθνοκαθάρσεις.

Συνεπώς, το παράδειγμα της Μακεδονίας, με τις τόσες πολλές πλευρές και τις τόσες πολλές βλέψεις, φορτωμένο με τόσες πολιτικάντικες επιδιώξεις, νομίζω δικαιώνει τη θέση του Κορνήλιου Καστοριάδη. Δεν υπάρχει κύριο όνομα, γιατί η σημασία του ονόματος δεν ανήκει στη διάσταση της γλώσσας ως κώδικα, αλλά στη φαντασιακή διάσταση που ο ίδιος αποκαλεί *φάτις.*

«Μία φάτις δεν είναι φάτις, παρά στον βαθμό που προσφέρει στους συνομιλητές τη δυνατότητα να επισημαίνονται μέσα και χάρη σε αυτό που λέγουν, για να κινούνται μέσα σ’ αυτό, να στηρίζονται επάνω του, για να δημιουργούν τον άλλο, να χρησιμοποιούν τον κώδικα των κατονομασιών, για να προκαλούν την εμφάνιση άλλων σημασιών ή άλλων όψεων των κατ’ επίφασιν ήδη δεδομένων σημασιών.»[20]

Το Μακεδονικό ως ονοματολογικό έχει ήδη επιλυθεί, γιατί δεν ήταν ποτέ ονοματολογικό πρόβλημα. Ήταν πάντοτε πρόβλημα

χειραγώγησης του πληθυσμού και αναπαραγωγής ή επέκτασης της ισχύος των κατεστημένων εξουσιών. Ως τέτοιο συζητείται στις επιτροπές των διεθνών κέντρων αποφάσεων και ως τέτοιο θα επιλυθεί όταν επιλυθεί. Εξάλλου, όπως όλοι παραδέχονται, η επίλυσή του θα είναι μια δήλωση των συσχετισμών ισχύος των υπερεθνικών και διακρατικών σχηματισμών στην πολύπαθη περιοχή.

Σημειώσεις:

[1] Saul Krikpe, *Naming and Necessity*, Μασαχουσέτη. 2001: Harvard University Press, σελ. 28.

[2] Kripke, *Naming*, 30.

[3] Ο.π. 135.

[4] Ό.π. 138.

[5] Ό.π. 38.

[6] Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Kripke φτάνει στο συμπέρασμα ότι τα ονόματα δεν είναι περιγραφές: *«Ας υποθέσουμε ότι R1 και R2 είναι οι δύο απαρέγκλιτοι δείκτες [σ.τ.μ. δηλαδή τα ονόματα] που πλαισιώνουν το σημείο της ταυτότητας. Τότε, η [ταυτότητα] R1=R2 είναι αναγκαία, αν είναι αληθής. Οι αναφορές της και της μπορούν πολύ καλά να έχουν καθοριστεί από τους μη-απαρέγκλιτους δείκτες [σ.τ.μ. δηλαδή τις περιγραφές] D1 και D2 […]. Τότε, παρόλο που η [ταυτότητα] R1=R2 είναι αναγκαία, η [ταυτότητα] D1=D2 μπορεί να είναι ενδεχομενική, και αυτό συχνά οδηγεί στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι η [ταυτότητα] R1=R2 θα μπορούσε να είναι και διαφορετική.»*Ό.π. 144.

[7] Ό.π. 157.

[8] Sylvain Auroux, *Η Φιλοσοφία της Γλώσσας*, (με τη συνεργασία των Jacques Descamps, Djamel Kouloughli), Αθήνα, 1999:

Μεταίχμιο, σελ. 166.

[9] Ό.π. 169.

[10] https://www.britannica.com/topic/zhengming

[11] Στα ελληνικά τα βιβλία τους κυκλοφορούν από τις εκδόσεις Έρμα (πρώην εκδόσεις Εξάρχεια).

[12] Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή θέσμισης της Κοινωνίας*, Αθήνα, 1978: Ράππα, σελ. 354-355.

[13] Ό.π. 355.

[14] Ό.π. 358.

[15] Ό.π. 481.

[16] Ό.π. 489.

[17] Αν η 'Μακεδονία' δεν είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης διοικητικά, τότε αμφιβάλλουμε αν θα είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης γεωγραφικά, αφού η επίσημη γεωγραφία, για μεγάλες ιστορικές περιόδους εξαρτάται απόλυτα από τη διοίκηση. Όμως, σύμφωνα με τον Kripke, ένας απαρέγκλιτος δείκτης ισχύει μόνο για όσους *πιθανούς κόσμους* τον εμπεριέχουν, συνεπώς η 'Μακεδονία' θα μπορούσε να είναι ένας απαρέγκλιτος δείκτης που η ιστορία της εμπεριέχει την εξαφάνισή της. Οι διαφορετικοί πιθανοί κόσμοι, θα μπορούσαν άραγε να δώσουν μία κοινή ιστορία; Σύμφωνα με την θεωρία των πιθανών κόσμων, όχι, αφού θα αντιστοιχούσαν σε αντίστοιχες πιθανές ιστορίες. Ο Kripke θα μπορούσε να αναφέρει την αναβίωση του ονόματος 'Μακεδονία', όπως και τη διαρκή παρουσία του στη σωζόμενη αρχαία και μεσαιωνική φιλολογία, αρχαία και ρωμαϊκή, για να δείξει ότι η Ιστορία του ονόματος εμπεριέχει και την εξαφάνισή του και την αναβίωσή του τη στιγμή της παρούσας χρήσης του ονόματος στη γλώσσα.

[18] *The Oxford Handbook of the History of Nationalism,* John Breuilly (επιμ.), Οξφόρδη, 2013: Oxford University Press, σελ.

192.

[19] Βλ. το κείμενό μου ‘Τρία παράδοξα του εθνικιστικού λόγου’

[20] Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση,* 491.

Για το διάλογο Ρικέρ-Καστοριάδη | Εκπομπή Βαβυλωνία (audio)

Εκπομπή ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ.
Κάθε Παρασκευή 18:00-17:00 στο Ραδιόφωνο του The PressProject.

Ο Νίκος Ιωάννου συζητά με τον Αλέξανδρο Σχισμένο, συντάκτη της «Βαβυλωνίας» και δρ. Φιλοσοφίας και με τον Σωτήρη Σιαμανδούρα, δρ. Πολιτικής Θεωρίας και μεταφραστή του βιβλίου «Πολ Ρικέρ – Κορνήλιος Καστοριάδης: Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό», που κυκλοφορεί από τις Εκδόσεις Έρμα.

Μια ραδιοφωνική συζήτηση σήμερα πάνω σε μία ραδιοφωνική συζήτηση των δύο μεγάλων φιλοσόφων πριν από 33 χρόνια.

Καστοριάδης: Μικρά Αποσπάσματα για την Αυτονομία

(pdf)

Κορνήλιος Καστοριάδης, Μικρά Αποσπάσματα για την Αυτονομία, εκδόσεις Βαβυλωνία, Αθήνα, Απρίλιος 2017.

Η έκδοση για τα 20 χρόνια από τον θάνατο του Καστοριάδη εξαντλήθηκε και πλέον έχουμε τη χαρά να τη μοιραζόμαστε ηλεκτρονικά παρακάτω. Ευχαριστούμε όλες και όλους για τη συνεργασία και τη στήριξη.

Από τον πρόλογο της μπροσούρας:

“Το 2017 είναι η χρονιά που συμπληρώνονται είκοσι έτη από τον θάνατο του σπουδαίου φιλοσόφου Κορνήλιου Καστοριάδη, ο οποίος πέθανε στο Παρίσι στις 26 Δεκεμβρίου του 1997.

Όπως σημείωνε ο ίδιος, αναφερόμενος στη Χάνα Άρεντ, δεν υπάρχει καλύτερος τρόπος για να τιμήσει κανείς έναν στοχαστή από το να ασχοληθεί σοβαρά και ενεργά με το έργο του.

Είναι σαφές ότι η παρούσα μικρή ανθολόγηση δεν μπορεί να υποκαταστήσει τη συστηματική μελέτη ενός έργου πολυσχιδούς, πρωτότυπου και βαθυστόχαστου.

Ελπίζουμε, όμως, ότι τα αποσπάσματα, τα οποία επιλέχθηκαν με στόχο να δίνουν μια πρώτη, αλλά σαφή, ιδέα για το πώς προσέγγιζε ο Καστοριάδης τη δημοκρατία και την ελευθερία, μπορούν να λειτουργήσουν για τους αναγνώστες σαν μικρά σπέρματα που προτρέπουν στην αναζήτηση της αυτονομίας, κοινωνικής και ατομικής. Κι ακόμη, να ωθήσουν σε διεξοδικότερη ενασχόληση με το έργο του φιλοσόφου, και στη συνέχεια σε γόνιμο και κριτικό διάλογο μαζί του, ώστε να αναδειχθεί η μεγάλη σημασία και επικαιρότητα της καστοριαδικής σκέψης.”

Download (PDF, 225KB)

Ανθολόγηση κειμένων του Καστοριάδη: Νίκος Ιωάννου, Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, Yavor Tarinski.
Σελιδοποίηση – Γραφιστική επιμέλεια: Αδελφός Κουφίωνας.

Ο Σταλινισμός στην Υπηρεσία του Ψεύδους και της Συκοφαντίας | Απάντηση στον Ν.Μόττα για τον Καστοριάδη

Γιώργος Γιαννιώτης

Με αφορμή τη συμπλήρωση είκοσι χρόνων φέτος από τον θάνατο του Κορνήλιου Καστοριάδη (26 Δεκεμβρίου 1997), ο Νίκος Μόττας (Ν. Μ.) δημοσίευσε στην ηλεκτρονική σελίδα *Ατέχνως* ένα άρθρο για τον Έλληνα φιλόσοφο με τον βαρύγδουπο και εν πολλοίς προκλητικό τίτλο *"Κορνήλιος Καστοριάδης: Διακήρυττε το σοσιαλισμό, αλλά επέλεξε τη βαρβαρότητα"*. Αρχικά, οφείλουμε να καταστήσουμε σαφές ότι ο Ν. Μ. τοποθετεί τον εαυτό του στην πλευρά του μαρξισμού-λενινισμού και διάκειται θετικά απέναντι στον σοβιετικό κομμουνισμό και τον σταλινισμό, όπως φαίνεται από άρθρα που κατά καιρούς έχει δημοσιεύσει. [1]

Εφόσον, λοιπόν, ο Ν. Μ. διαφωνεί με τον Καστοριάδη πολιτικά και ιδεολογικά, αλλά και ως προς τις εκτιμήσεις και τα συμπεράσματα σχετικά με την εμπειρία της ΕΣΣΔ, θα ανέμενε κανείς από τον Ν. Μ. να προσπαθήσει να αντιπαρατεθεί θεωρητικά με τον Καστοριάδη, αποτιμώντας το έργο του με όρους αξιακούς, πολιτικούς και ιδεολογικούς, να αποδομήσει τη σκέψη του, ακόμη και να αμφισβητήσει ή να αναιρέσει το δημοκρατικό πρόταγμα του φιλοσόφου, ιδιαίτερα από τη στιγμή που του αφιερώνει ένα επετειακό άρθρο. Αντιθέτως, αυτό που ο Ν. Μ. κάνει στο άρθρο

του είναι να συκοφαντεί τον Καστοριάδη και να τον παρουσιάζει απερίφραστα ως έναν αντιδραστικό στοχαστή (η λέξη αντίδραση, μάλιστα, χρησιμοποιείται όχι μία, αλλά, τέσσερεις φορές στο άρθρο) που έθεσε τη σκέψη και τη δράση του στην υπηρεσία του καπιταλισμού και του αντικομμουνισμού.

Η επιθυμία συκοφάντησης φαίνεται ήδη από τον τίτλο του άρθρου. Ο Ν. Μ. παίζοντας με τις λέξεις σοσιαλισμός-βαρβαρότητα, οι οποίες παραπέμπουν φυσικά στο περιοδικό και την ομάδα *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, στα οποία συμμετείχε ο Καστοριάδης στη Γαλλία, δεν διστάζει να εντάξει τον Καστοριάδη με αήθεια στη μεριά της βαρβαρότητας και να τον παρουσιάσει ως έναν κοινό ψεύτη και πολιτικό λωποδύτη, ο οποίος αφιέρωσε τη ζωή του υποκρινόμενος τον επαναστάτη και διαβάλλοντας με αντικομμουνιστικό μίσος τον σοβιετικό «παράδεισο».

Αυτά και όσα γράφονται στο άρθρο, δεν εντάσσονται σε καμία περίπτωση σε ένα πλαίσιο πολιτικής αντιπαράθεσης και διαπάλης ιδεών αλλά δημιουργούν διαστρεβλώσεις και προβλήματα, στα οποία είναι ανάγκη να δοθούν κάποιες σύντομες απαντήσεις. Παράλληλα, αποκαλύπτουν το μένος των εν ελλάδι σταλινικών, οι οποίοι με όχημα την παλιά τακτική τους του ψεύδους και της κατασυκοφάντησης προσώπων και ιδεών δεν διστάζουν να προβούν στην παραχάραξη της ιστορικής αλήθειας και στην ανήθικη επίθεση, δείχνοντας την ιδεολογική τους τύφλωση, την απουσία κριτικής σκέψης και την πασιφανή γύμνια πολιτικών επιχειρημάτων.

Ο ίδιος ο Ν. Μ. δηλώνει ότι «δεν είναι στους σκοπούς του παρόντος άρθρου η κριτική ανάλυση του φιλοσοφικού-επιστημονικού έργου του Κ. Καστοριάδη», αλλά «ευκαιρία να θυμηθούμε πτυχές της ζωής και δράσης του Καστοριάδη που αναδεικνύουν το πολιτικό “ποιόν” του φιλοσόφου και τις πραγματικές αξίες τις οποίες ο ίδιος πρέσβευε. Ποιος ήταν, λοιπόν, ο «ριζοσπάστης διανοητής Καστοριάδης;» αναρωτιέται με εμπαιγμό στο τέλος. Κατανοούμε, λοιπόν, ότι στόχος δεν είναι να μας πείσει γιατί ενδεχομένως το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι θεμιτό, επίκαιρο ή εφαρμόσιμο, αλλά να μας αναδείξει τις

πραγματικές (sic) αξίες που ο Καστοριάδης πρέσβευε. Όπως είπαμε, για τον Ν. Μ. ο Καστοριάδης υπήρξε ένας κοινός ψεύτης και συκοφάντης, επομένως υπάρχει η ανάγκη να αποκαλυφθεί η αλήθεια για το "ποιόν" αυτού του ανθρώπου, το οποίο ο πολύς κόσμος αγνοούσε. Εξάλλου, οι μαρξιστές-λενινιστές, τύπου Ν. Μ., αρέσκονται εδώ και δεκαετίες στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια και στον άνωθεν διαφωτισμό. Ας δούμε, λοιπόν, τι μας λέει ο Ν. Μ. για τον Καστοριάδη.

Για τον Ν. Μ. «η πρώτη επαφή του Κ. Καστοριάδη με το εργατικό-λαϊκό κίνημα ήταν ελπιδοφόρα. Εν μέσω της μεταξικής δικτατορίας, το 1937, έγινε μέλος της ΟΚΝΕ και το 1941 μέλος του ΚΚΕ». Στη συνέχεια, ο Καστοριάδης αποχώρησε από το ΚΚΕ και το 1943 εντάχθηκε στην τροτσκιστική ομάδα του Άγι Στίνα. Για τον Ν. Μ. η αποχώρηση του Καστοριάδη από το ΚΚΕ συνιστούσε «πέρασμα στην αντίδραση και οριστική ρήξη με τον μαρξισμό-λενινισμό», ενώ με την προσχώρησή του στην ομάδα του Στίνα ο Καστοριάδης ανέπτυξε «εχθρικές απόψεις απέναντι στην ηρωϊκή δράση του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ». Μία διαστρέβλωση εντοπίζεται εδώ. Η ρήξη του Καστοριάδη με τον μαρξισμό δεν συντελέστηκε το 1943, αλλά, πολύ αργότερα, το 1964, όταν πια ο Καστοριάδης δηλώνει ότι παύει να είναι μαρξιστής. [2] Η οριστική ρήξη του Καστοριάδη με τον μαρξισμό έχει αποτυπωθεί με την χαρακτηριστική φράση «σήμερα το δίλημμα είναι να εξακολουθήσεις να είσαι μαρξιστής ή να είσαι επαναστάτης, αλλά και τα δύο μαζί δεν συμβιβάζονται».

Ωστόσο, το πρόβλημα δεν είναι τόσο η σωστή χρονολόγηση της ρήξης του Καστοριάδη με τον μαρξισμό, όσο το νόημα που υποκρύπτεται πίσω από τη φράση του γράφοντα. Για τον Ν. Μ. φαίνεται πως δεν έχει μεγάλη σημασία η χρονική στιγμή που ο ίδιος ο Καστοριάδης δηλώνει ότι δεν αυτοπροσδιορίζεται πια ως μαρξιστής. Για τον Ν. Μ. η ρήξη συντελείται από τη στιγμή που ο Καστοριάδης αποχωρεί από το ΚΚΕ και εντάσσεται στην τροτσκιστική ομάδα του Στίνα. Το αν ο Καστοριάδης θεωρούσε τον εαυτό του ακόμη μαρξιστή (γεγονός που ίσχυε για πολλά χρόνια ακόμη) δεν παίζει κανέναν απολύτως ρόλο για τον Ν. Μ.

Αυτό που δηλώνεται υπόρρητα και όχι ξεκάθαρα είναι η πάγια ιδεολογική θέση του Ν. Μ. ότι όποιος δεν είναι με ή δεν ανήκει στο ΚΚΕ δεν μπορεί να είναι ούτε και να αυτοπροσδιορίζεται ως μαρξιστής.

Έτσι, πίσω από τα λεγόμενα του Ν. Μ. διαφαίνεται η δογματική πεποίθηση ότι το ΚΚΕ ήταν και είναι ο μοναδικός θεματοφύλακας του μαρξισμού, ο αληθινός κάτοχος και ορθός ερμηνευτής της μαρξικής θεωρίας. Οποιοσδήποτε άλλος εκτός ΚΚΕ είναι αντιδραστικός, οπορτουνιστής και προδότης, πολύ περισσότερο όποιος τολμήσει να αμφισβητήσει το Κόμμα και να αποχωρήσει από αυτό. Έτσι, λοιπόν, συμβαίνει με τον Καστοριάδη και τον Στίνα, μια από τις ευγενέστερες μορφές του επαναστατικού κινήματος. Παράλληλα, η αναφορά στις «εχθρικές απόψεις απέναντι στην ηρωϊκή δράση του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ» φανερώνει τον ιδεολογικό δογματισμό του Ν. Μ., ο οποίος μπορεί να συμπυκνωθεί ως εξής: **όποιος δεν είναι μαζί μας είναι εχθρός μας.**

Στη συνέχεια, ο Ν. Μ. αναφέρει ότι ο Καστοριάδης υπήρξε εκφραστής «αντικομμουνιστικών αντιλήψεων». Αυτό γίνεται με αφορμή τη θέση του τελευταίου ότι ο Δεκέμβρης του 1944 υπήρξε σταλινικό πραξικόπημα. Πράγματι, ο Καστοριάδης θεωρούσε ότι ο Δεκέμβρης δεν μπορούσε να χαρακτηριστεί ως επανάσταση, όχι επειδή ήταν «αντικομμουνιστής» αλλά ακριβώς διότι πίστευε πως οι μάζες, ακόμη κι αν αυτές σε μεγάλο βαθμό στήριζαν τον ΕΛΑΣ, δρούσαν υπό την απόλυτη χειραγώγηση του Κόμματος και της ηγετικής ολιγαρχίας του. Αυτό σημαίνει ότι στη σκέψη του Καστοριάδη οι μάζες δεν ανέπτυξαν μια δράση αυτόνομη και ανεξάρτητη μέσα από δική τους συλλογική κι ελεύθερη πρωτοβουλία, αλλά, τελούσαν υπό τον ολικό έλεγχο του ΚΚΕ. Η ιστορική εμπειρία των χωρών, στις οποίες τελικά εγκαθιδρύθηκε ένα κομμουνιστικό καθεστώς, έδειξε ότι αυτό που συνέβη ήταν η κομματική ολιγαρχία να υφαρπάξει την εξουσία, να εγκαταστήσει ένα ολοκληρωτικό Κράτος, να ευνουχίσει κάθε αυτόνομο πολιτικό θεσμό της κοινωνίας (ελεύθερα σοβιέτ, εργατικά συμβούλια) και να εγκαταστήσει σε όλες τις πτυχές της οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής ζωής τους λαϊκούς επιτρόπους και τα κομματικά

στελέχη, τα οποία αναπαρήγαγαν και διαφύλασσαν την παντοκρατορία του Κόμματος, καταπιέζοντας βάναυσα την κοινωνία.

Πράγματι, η ιστορία έχει δείξει ότι είναι δυνατόν οι άνθρωποι να δρουν και να ρίχνονται στις μάχες παίζοντας το κεφάλι τους, έχοντας όμως τη λανθάνουσα πίστη ότι παλεύουν για έναν ευγενή σκοπό, για τη δικαιοσύνη, την ελευθερία και τη δημοκρατία, ενώ στην πραγματικότητα παλεύουν για την υποδούλωσή τους. Πολλές φορές, η εσωτερίκευση της πίστης, όταν συνοδεύεται από την εκ των προτέρων αποδοχή μιας εξωτερικής καθοδήγησης και αυτόκλητης πρωτοπορίας, η οποία αποβλέπει φυσικά στην εξυπηρέτηση ιδιοτελών σκοπών, οδηγεί στην απώλεια της ελευθερίας και την ανάθεση της εξουσίας στους κάθε λογής ηγετίσκους και δικτατορίσκους.

Στη συνέχεια, ο Ν. Μ. κατηγορεί τον Καστοριάδη για «αντικομμουνισμό του «κονσερβοκουτιού» και «κλασική ακροδεξιά ρητορική», για «σκεπτικό που θα ζήλευαν και τα ναζιστοειδή της Χρυσής Αυγής», με αφορμή την κατάδειξη των σταλινικών εγκλημάτων. Πέρα από τις **εκφράσεις παραλληλισμού του Καστοριάδη με τους ναζί**, οι οποίες δείχνουν για άλλη μια φορά την τακτική του τσουβαλιάσματος των διαφωνούντων, την ηθική απαξίωσή τους και την αήθη ταύτισή τους με ναζιστικές λογικές, ο Ν. Μ. κλείνει τα μάτια μπροστά στα καταγεγραμμένα εγκλήματα και τις ωμότητες των σταλινικών. Ο Καστοριάδης προέβη στη θαρραλέα ανάδειξη των εγκλημάτων έχοντας προσωπική εμπειρία, επειδή κι ο ίδιος λίγο έλειψε να πέσει θύμα των εντεταλμένων σταλινικών εκτελεστών. Αξίζει να αναφέρουμε ένα χωρίο από την βιογραφία του François Dosse για τον Καστοριάδη:

«Αυτή η σύντομης διάρκειας προσέγγιση με τους σταλινικούς παραλίγο να κοστίσει στον Καστοριάδη τη ζωή του. Όταν ο τοπικός υπεύθυνος του ΚΚΕ τον κάλεσε, μαζί με έναν άλλον σύντροφό του, να δώσει εξηγήσεις για την αποστασιοποίησή του από τις κομματικές δραστηριότητες, αποφάσισε να μην πάει και να δώσει προτεραιότητα στο ραντεβού που είχε με μια κοπέλα. Ο φίλος του Καστοριάδη, που υπάκουσε στην κομματική εντολή να

παρουσιαστεί, λίγες μέρες αργότερα θα βρεθεί νεκρός σε έναν από τους λόφους της Αθήνας». [3]

Επίσης, ένα άλλο προσωπικό περιστατικό μαρτυρά τον κίνδυνο που διέτρεχε ο Καστοριάδης, και άλλοι πολλοί που παρέκλιναν από την κομματική γραμμή, και δείχνει με ενάργεια την τακτική του ΚΚΕ απέναντι στους διαφωνούντες:

«Ο Καστοριάδης είχε επίσης να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο που συνιστούσε η εντολή προς τα μέλη του ΚΚΕ και προς τους νεολαίους που αυτό ελέγχει: "Τσακίστε τους στο ξύλο [τους τροτσκιστές], σακατέψτε τους". Σύμφωνα με μαρτυρία του Κώστα Λιναρδάτου, που ήταν παρών στη σκηνή: "Ένα από τα πρώτα θύματα της '*γραμμής*' ήταν ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Μια ημέρα του Σεπτέμβρη [του 1943] κατεβαίνει με την ομάδα του στην 'υπόγα'. Την ώρα που μιλάει, κάποιος Μπάμπης, φοιτητής αγνώστων λοιπών στοιχείων, αρπάζει ένα καρεκλοπόδαρο και τον χτυπάει στο κεφάλι. Πριν πέσει αναίσθητος, ο Καστοριάδης προλαβαίνει να ψελλίσει κάτι για τη μητέρα του». [4]

Η απέχθεια του Καστοριάδη προς τις εγκληματικές πρακτικές των σταλινικών και η πεποίθησή του για το μη αναστρέψιμο του κόμματος σίγουρα ενισχύθηκαν κι από τις αποτρόπαιες δολοφονίες διεθνιστών κομμουνιστών κι αγωνιστών, συντρόφων δικών του και του Στίνα. Ο Στίνας τις έχει καταγράψει κι ο κατάλογος είναι μακρύς. [5] Γίνεται, νομίζω, κατανοητό στον Ν. Μ. ότι οι απόψεις του Καστοριάδη δεν προέκυψαν από κάποια τάση ψευδολογίας ή φαντασιοπληξίας, αλλά, από την κατά πρόσωπο αντιμετώπιση της ωμής πραγματικότητας και της ολοκληρωτικής αντίληψης και πρακτικής των σταλινικών, οι οποίοι, πιστοί στο κυνήγι της κατάκτησης της απόλυτης εξουσίας, δεν δίσταζαν να εξοντώσουν οποιονδήποτε στεκόταν εμπόδιο ή ασκούσε κριτική στην πολιτική του Κόμματος.

Οι μομφές στο πρόσωπο του Καστοριάδη, και όχι τόσο στις πολιτικές του απόψεις, συνεχίζονται με την αναφορά του Ν. Μ. στο γεγονός ότι ο Καστοριάδης, αφού είχε φύγει πια για το Παρίσι, εργαζόταν ως οικονομολόγος στον ΟΟΣΑ, έναν «βαθύτατα

ιμπεριαλιστικό οργανισμό» ενώ παράλληλα, ήταν «αρχηγός επαναστατικής ομάδας» (εννοεί την ομάδα *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*). Δεν με αφορά να κρίνω τις εργασιακές επιλογές του Καστοριάδη. Ωστόσο, με ενδιαφέρει η σαθρή λογική του Ν. Μ., σύμφωνα με την οποία όποιος εργάζεται σε έναν οργανισμό, αυτομάτως και αναγκαστικά δεν μπορεί να είναι επαναστάτης.

Το ίδιο, λοιπόν, σύμφωνα πάντα με τη στενή λογική του Ν. Μ., θα μπορούσαμε να πούμε και για τον Φρίντριχ Ένγκελς, ο οποίος ήταν γόνος αστικής οικογένειας, καθώς ο πατέρας του ήταν βιομήχανος υφαντουργίας; Άρα, δεν είχε κανένα δικαίωμα να αναπτύξει τη θεωρία του κομμουνισμού και να γίνει αυτός που έγινε; Το ίδιο και για έναν τραπεζικό υπάλληλο, εφόσον κι αυτός εργάζεται εξυπηρετώντας τα συμφέροντα του τραπεζικού κεφαλαίου; Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει, διότι η εργασία ή η οικογενειακή προέλευση κάποιου δεν υπαγορεύουν αναγκαστικά τις πολιτικές απόψεις που θα υιοθετήσει. Επομένως, **ποιος δικαιούται να έχει επαναστατική συνείδηση;** Μάλλον μόνο το προλεταριάτο και το Κόμμα-καθοδηγητής και κάτοχος της επαναστατικής αλήθειας. Αυτό που ενοχλεί τον Ν. Μ. είναι οι απόψεις που διακινούνταν μέσω της ομάδας *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* και η αδυσώπητη κριτική της στη σοβιετική γραφειοκρατία και τον κομμουνιστικό ολοκληρωτισμό. Αυτό είναι που κάνει τον Ν. Μ. να προβαίνει σε *ad hominem* επιθέσεις.

Μια άλλη μομφή διατυπώνεται ενάντια στην τακτική του Καστοριάδη να χρησιμοποιεί ψευδώνυμα στα γραπτά του (Pierre Chaulieu, Paul Cardan, Coudray), με τον Ν. Μ. να λέει ότι «ο Καστοριάδης βέβαια φρόντιζε να καλύπτει την πραγματική του ταυτότητα». Έτσι, δημιουργείται η εντύπωση ότι ο Καστοριάδης φρόντιζε να ψεύδεται επιμελώς και συνειδητά σχετικά με την ταυτότητά του και αφήνεται να εννοηθεί ότι ήταν ένας κοινός απατεώνας. Η πραγματικότητα, όμως, είναι διαφορετική. Ο Καστοριάδης χρησιμοποιούσε ψευδώνυμα, διότι φοβόταν την απέλαση, αφού δεν είχε λάβει ακόμη τη γαλλική υπηκοότητα και όχι από κάποια διάθεση εμπαιγμού ή εξαπάτησης.

Η θεωρία του Καστοριάδη για τη δομή της σοβιετικής κοινωνίας

που στηριζόταν στη διάκριση μεταξύ εντολέων και εντολοδόχων συγκεντρώνει τα πυρά του Ν. Μ. και θεωρείται «αντιδραστική, εχθρική απέναντι στον ιστορικό ρόλο της εργατικής τάξης και, επομένως, απέναντι στην ταξική πάλη». Οι εκτιμήσεις του Καστοριάδη γκρεμίζουν το ψεύδος της σοβιετικής κοινωνίας ως τάχα μιας κοινωνίας ισότητας, όπου η εργατική τάξη κατείχε και διαχειριζόταν την εξουσία, χωρίς εκμεταλλευτές.

> ***Πράγματι, η σοβιετική κοινωνία εδραζόταν στην αντίθεση μεταξύ αυτών που έδιναν τις εντολές και αυτών που τις εκτελούσαν.***

Μετά την επανάσταση, η παλιά εκμεταλλεύτρια τάξη αντικαταστάθηκε από μία νέα, «τη γραφειοκρατία, της οποίας ο ενεργός πυρήνας είναι η πολιτική γραφειοκρατία του ΚΚΣΕ. Αυτή η κυριαρχία συγκεκριμενοποιείται ως οικονομική εκμετάλλευση, πολιτική καταπίεση, πνευματική υποδούλωση του πληθυσμού από τη γραφειοκρατία και προς όφελός της». [6] Η εκμετάλλευση της κοινωνίας εντοπίζεται και στις παραγωγικές σχέσεις, οι οποίες παραμένουν **ανταγωνιστικές**. [7] Τα μέσα παραγωγής ανήκουν πλέον στην γραφειοκρατία και όχι στους ίδιους τους παραγωγούς, οι οποίοι δεν έχουν κανέναν απολύτως έλεγχο της παραγωγικής διαδικασίας. Οι εργαζόμενοι αποτελούν απλώς τα γρανάζια της αναπαραγωγής της γραφειοκρατικής, κρατικής μηχανής και εκτελούν τις ειλημμένες εκ των άνω αποφάσεις και οδηγίες των διευθυντικών στελεχών, χωρίς οι ίδιοι να συμμετέχουν σε αυτές. Κάθε ανεξάρτητη πρωτοβουλία του πληθυσμού έχει ευνουχιστεί από την συγκεντρωτική κρατική εξουσία, η οποία ασκεί απόλυτο έλεγχο και καταπίεση επάνω στο σώμα του πληθυσμού.

Η στήριξη του Καστοριάδη στην **Ουγγρική επανάσταση του 1956** τον εντάσσει, σύμφωνα με τον Ν. Μ., σε «αντεπαναστατική τροχιά». Προφανώς, για τον Ν. Μ. η Ουγγρική επανάσταση ήταν «αντεπανάσταση». Έχει μεγάλο ενδιαφέρον, όμως, να δούμε κάποια από τα αιτήματα των επαναστατημένων ενάντια στη γραφειοκρατία και τα ρωσικά στρατεύματα Ούγγρων εργατών και άλλων αγωνιστών, τα οποία θα μας δώσουν να καταλάβουμε το περιεχόμενο της επανάστασης.

Κάποια βασικά αιτήματα του *Κύκλου Πετέφι* ήταν: 1) κάτω η σταλινική οικονομική πολιτική, 2) συναδέλφωση με την Πολωνία, 3) εργατική διεύθυνση των εργοστασίων, 4) σοσιαλιστική δημοκρατία. Οι Ούγγροι συγγραφείς ζητούσαν: 1) μια εθνική πολιτική αυτόνομη, θεμελιωμένη στην ιδέα του σοσιαλισμού και ρύθμιση των σχέσεων με τις χώρες στη βάση των λενινιστικών αρχών, 2) τα εργοστάσια πρέπει να διευθύνονται από τους εργάτες και τους τεχνικούς, 3) ο λαός πρέπει να εκλέγει ελεύθερα και μυστικά τους εκπροσώπους του στην Εθνοσυνέλευση, στα Συμβούλια και σε όλες τις μορφές αυτοοργάνωσης. Τέλος, το Εργατικό Συμβούλιο της Μείζονος Βουδαπέστης ζητούσε: 1) απόσυρση των σοβιετικών στρατευμάτων και 2) κατάργηση του μονοκομματικού συστήματος της χώρας και άδεια λειτουργίας στα κόμματα που στοχεύουν στον σοσιαλισμό. Ελεύθερες εκλογές σε τακτό χρονικό όριο και αποχώρηση όλων των πολιτικών κομμάτων από τα εργοστάσια. [8]

Ο Ν. Μ. διαρρηγνύει τα ιμάτιά του για την επανάσταση στην Ουγγαρία, διότι αυτή ορθώθηκε απέναντι στη σοβιετική αυτοκρατορία και προσπάθησε να αμφισβητήσει την κυριαρχία της. Την χαρακτηρίζει ως «αντεπανάσταση», διότι οι εργάτες απαίτησαν την αλλαγή του καταπιεστικού καθεστώτος και την ουσιαστική συμμετοχή τους στη διακυβέρνηση και την πολιτική, αγωνίστηκαν για πολιτικές ελευθερίες και την απελευθέρωση από τον ζυγό της δικτατορίας. Για τον Ν. Μ., όποιος αντιστέκεται στην καταπίεση και την υποδούλωση, πρέπει να συντρίβεται από τα «επαναστατικά» τανκς της εξουσίας.

Τέλος, ο Ν. Μ. αναφέρει ότι ένα από τα ιδεολογικά τέκνα του Καστοριάδη είναι ένα «θλιβερό απολειφάδι του ‘περίφημου Μάη του ’68’, ο Ντανιέλ Κον-Μπεντίτ». Αφενός, δεν βρίσκω τον λόγο η μετέπειτα πολιτική πορεία του Κον-Μπεντίτ να πρέπει να βαραίνει τον Καστοριάδη, λες και ο ίδιος θα έπρεπε να έχει την ευθύνη των επιλογών του οποιοδήποτε επηρεάστηκε από τη σκέψη του. Τα άλματα του Ν. Μ. αποσκοπούν μονάχα να πλήξουν το πρόσωπο του Καστοριάδη μέσω τεχνητών και ανούσιων συνδέσεων μεταξύ προσώπων.

Για άλλη μια φορά η πολιτική αξιολόγηση και αντιμετώπιση των θέσεων του Καστοριάδη λείπει εκκωφαντικά, αποκαλύπτοντας την απουσία οποιασδήποτε στέρεης κριτικής. Μονάχα ένα ελαφρύ μειδίαμα μπορεί να προκαλέσει η τοποθέτηση εισαγωγικών στον «περίφημο Μάη του ’68». Όταν οι σταλινικοί δεν μπορούν να καπελώσουν την αυτόνομη και ακηδεμόνευτη δράση των μαζών, που δρουν αμφισβητώντας στην πράξη τις πρωτοπορίες και τον «ιστορικό ρόλο» διάφορων ομάδων, τότε ακολουθεί η ειρωνεία και η υποτίμηση της σπουδαιότητας των μεγάλων ιστορικών γεγονότων.

Κλείνοντας, καθώς η έκταση του παρόντος άρθρου εξαντλείται, θα έλεγα ότι το άρθρο του Ν. Μ. είναι άκρως αποκαλυπτικό. Πρώτον, αποκαλύπτει ότι ο ιδεολογικός δογματισμός συνοδεύεται πάντα από την ακατάσχετη συκοφαντία απέναντι στους αιρετικούς που δεν συμμορφώνονται με το δόγμα. Δεύτερον, ότι η φανατική στράτευση και προσκόλληση σε μία θεωρία, που θεωρείται πως δεν επιδέχεται καμία απολύτως αμφισβήτηση, οδηγεί στη θωράκιση πίσω από αναλλοίωτες βεβαιότητες, επιβεβαιώνοντας το δόγμα: όποιος δεν είναι μαζί μας είναι εχθρός μας και πρέπει να λοιδορείται μέχρις εσχάτων.

> ***Η άποψη πως η επαναστατική θεωρία ειπώθηκε κάποτε μια για πάντα οδηγεί στην θρησκειοποίηση της πολιτικής.***

Ως συνέπεια μιας τέτοιας άποψης, οι πολιτικοί στοχαστές αντιμετωπίζονται ως προφήτες, στους οποίους οι άνθρωποι οφείλουν να πιστεύουν τυφλά και άκριτα, χωρίς αμφιβολία και προβληματισμό. Τρίτον, ο Ν. Μ. υιοθετεί ένα ύφος κι ένα λεξιλόγιο που βγαίνουν από τα πιο σκοτεινά κελιά ανάκρισης των ανθρωποφυλάκων του καθεστώτος και αρθρώνει μια εισαγγελική γλώσσα που σίγουρα θα ζήλευε ο Βισίνσκι. Εξάλλου, καμία θεολογία, καμία πολιτική πίστη και καμία ολοκληρωτική «αλήθεια» δεν θα δεχτούν ποτέ την ελεύθερη κριτική, την αιρετικότητα και την ανεξαρτησία του πνεύματος, τα μόνα όπλα που μπορούν να τσακίσουν τα σαθρά μέλη κάθε ολοκληρωτισμού. Παραφράζοντας τα γεμάτα τραγικότητα λόγια του Βίκτορ Σερζ, κατανοούμε τι είναι αυτό που φοβίζει τους ολοκληρωτικούς και

πώς αντιδρούν:

«Ο Ντ. συνειδητοποίησε ότι οι λέξεις *αποδοκιμάζω*, *αμφιβολία* και *μομφή* (έστω και μία απ' όλες θα ήταν αρκετή) ακύρωνε την «απόλυτη αφοσίωση» και τη δέσμευσή του. Άνοιγαν χίλιες πόρτες σε προβλήματα. Έκρινε το Κόμμα, το σύστημα, την Οργάνωση· ο καθένας που κρίνει τη συλλογικότητα, και μόνο που το τολμά, τίθεται εκτός νόμου». [9]

Έτσι, λοιπόν, κι ο Καστοριάδης έθεσε εαυτόν εκτός νόμου, ακριβώς διότι επέλεξε τον δύσκολο κι επικίνδυνο δρόμο της ελεύθερης σκέψης, που αρνείται κάθε «εκκλησία» και κάθε κομισάριο, κάθε ηγέτη και κάθε προφήτη, τον δρόμο που διεκδικεί το αναφαίρετο δικαίωμα της πνευματικής ανεξαρτησίας και της ανθρώπινης ελευθερίας. Ας μου επιτραπεί να παραθέσω ακόμη τα πάντα εύστοχα λόγια του Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, ο οποίος, με άλλη αφορμή βέβαια, σημείωνε:

«ο στόχος ήταν και θα είναι πάντα: η κριτική σκέψη, αυτή η κακορίζικη, αρνητική, 'αρρωστημένη' διάθεση που δεν αφήνει κανέναν αστό στη χώνεψή του, κανέναν φασισμό στην ησυχία του, κανέναν πιστό στην ησυχία του ύπνου του. Αυτή η διάθεση είναι που πρέπει να χτυπηθεί παντού». [10]

Νομίζω πως γι' αυτό ακριβώς ο Κορνήλιος Καστοριάδης συκοφαντήθηκε και συκοφαντείται ακόμη, κυνηγήθηκε και κυνηγείται ακόμη από τους θιασώτες του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού· επειδή πολέμησε τη βαρβαρότητα του εφαρμοσμένου κομμουνισμού, έχοντας αυτή την κακορίζικη διάθεση: την κριτική σκέψη.

Σημειώσεις:

[1] Βλ. ενδεικτικά το άρθρο του με τίτλο *ΕΣΣΔ 1991 — «Όμως εγώ*

δεν παραδέχτηκα την ήττα…», με ημερομηνία 27/12/2015 στη σελίδα *Ατέχνως*. Στο άρθρο αυτό ο Ν. Μ. αναφέρεται στην πτώση της ΕΣΣΔ «τον Δεκέμβρη του 1991, όταν το πρώτο εργατικό κράτος στον κόσμο – η ταξική πατρίδα κάθε εργάτη – λύγιζε κάτω από το βάρος της αντεπανάστασης». Ο ίδιος κρατά μια υποστηρικτική θέση απέναντι στην εμπειρία της ΕΣΣΔ και ασκεί κριτική σε όσους «κατάφεραν να βάλουν φρένο στην 74χρονη σοσιαλιστική οικοδόμηση της μεγάλης πατρίδας της εργατικής τάξης». Καμία εντύπωση δεν προκαλεί, βέβαια, το γεγονός ότι ανάμεσα στους «ηρωικούς μπολσεβίκους» φιγουράρει και η μορφή του Στάλιν. Επίσης, στην ίδια σελίδα στο άρθρο του με τίτλο «*Ναι, αλλά ο Στάλιν….»: Αντισταλινισμός και παραχάραξη της Ιστορίας*» με ημερομηνία 17/12/2016 γίνεται μια προσπάθεια αγιοποίησης του Στάλιν και δικαιολόγησης της τρομοκρατίας εκείνης της περιόδου.

[2] Ας έχουμε στο μυαλό μας ότι ο Καστοριάδης παραδεχόταν μέχρι το τέλος της ζωής του την οφειλή του στον Μαρξ και τόνιζε τον σεβασμό του για τη σκέψη του. Αναφέρει σε μία συνέντευξή του χαρακτηριστικά: «θέλω να πω ότι όχι μόνον δεν αρνούμαι την ιστορία μου και την εξέλιξή μου, αλλά θεωρώ ότι αν δεν είχα περάσει από τον μαρξισμό, δεν θα ήμουν αυτό που είμαι, δεν θα μπορούσα να είχα σκεφτεί μετά αυτά που σκέφτηκα» και λίγο μετά λέει «Φυσικά ο Μαρξ είναι μεγάλος διανοητής». Βλ. «Ο Άνθρωπος και οι Ιδέες του» στο *Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη: «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας»*, συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια Τέτα Παπαδοπούλου, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2017, σσ. 44-45.

[3] François Dosse, *Καστοριάδης: Μια Ζωή*, μτφρ. Α. Παππάς, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2015, σσ. 24-25.

[4] Στο ίδιο, σσ. 29-30.

[5] βλ. Άγις Στίνας, *Αναμνήσεις*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1977. Ένα χαρακτηριστικό χωρίο από το βιβλίο του Στίνα, που αναφέρεται στην απάνθρωπη εξόντωση των συντρόφων τους, παρατίθεται και στο François Dosse, *Καστοριάδης: Μια Ζωή*, σ. 35.

[6] Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το Κοινωνικό Καθεστώς της Ρωσίας» στο *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 59.

[7] ό. π., σ. 60.

[8] Τα αιτήματα των επαναστατημένων Ούγγρων, ανάμεσα σε άλλα πολλά ντοκουμέντα, περιλαμβάνονται στο A. Vega, Ph. Guillaume, Κ. Καστοριάδης, R. Maille κ.ά., *Λαϊκές Εξεγέρσεις στην Ανατολική Ευρώπη*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, εισ. Α. Στίνας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2014[2], κυρίως σσ. 79-99. Ο αναγνώστης μπορεί να αντλήσει πολλές πληροφορίες και μαρτυρίες για εκείνη την περίοδο.

[9] Βίκτορ Σερζ, *Χρόνια δίχως Έλεος*, μτφρ. Ι. Αβραμίδου, εκδ. Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 30.

[10] Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, «Ρωμιοσύνη: Ιδεολογία και Αθλιότητα του Νέου Εθνικισμού» στο *Η «Ρωμιοσύνη» στον Παράδεισο*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 2004[3], σσ. 17-18.

Συνέδριο για τη σκέψη του Καστοριάδη | Εκπομπή Βαβυλωνία (audio)

Εκπομπή ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ.
Κάθε Παρασκευή στις 14:00, στην ERTOPEN.

Ο σύγχρονος άνθρωπος συνομιλεί με τον Καστοριάδη: Μεταφέροντας την εμπειρία του συνεδρίου με τον Γιάβορ Ταρίνσκι, Γιάννη Κτενά, Αλέξανδρο Σχσμένο και Γιώργο Οικονόμου στην εκπομπή της Βαβυλωνίας (08/12).

Ραδιοφωνικά στους 106,7 στα FM για την Αττική, στους 96,5 FM μέσω του Εργατικού Κέντρου Εύβοιας και μέσω του Ράδιο Ένωση 97,3 FM στην Βοιωτία.
Διαδικτυακά στο https://www.ertopen.com/radio.

Το συνέδριο για τα 20 χρόνια από τον θάνατο του Καστοριάδη στο Πάντειο Πανεπιστήμιο ολοκληρώθηκε με επιτυχία το βράδυ της Κυριακής 3 Δεκεμβρίου. Στο πλαίσιο του συνεδρίου, εκτός από τις πολλές και ενδιαφέρουσες ομιλίες που έλαβαν χώρα, προβλήθηκε για πρώτη φορά και η βιντεοσκοπημένη συνέντευξη του γάλλου φιλοσόφου Vincent Descombes.

[youtube id="8BtqhTufpaQ"]

Καστοριάδης: 20 χρόνια μετά | Ομιλία Θεσσαλονίκη (Βίντεο)

Είκοσι χρόνια μετά τον θάνατό του, το πολιτικό περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ συνεχίζει τον διάλογο με την σκέψη του σημαντικού στοχαστή, αναζητώντας και αναδεικνύοντας τα σύγχρονα παραδείγματα θεωρίας και πράξης στα οποία ενσαρκώνονται απελευθερωτικές πλευρές της σκέψης του.

Στο πλαίσιο αυτό το περιοδικό ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ και η Αντιεξουσιαστική Κίνηση Θεσσαλονίκης διοργάνωσαν εκδήλωση-συζήτηση την Τετάρτη 22/11/2017 στο Μικρόπολις στη Θεσσαλονίκη.

ΟΜΙΛΗΤΕΣ:
Γρηγόρης Τσιλιμαντός (Αντιεξουσιαστική Κίνηση Θεσ/νίκης)
Νίκος Χριστόπουλος (Ελευθεριακή συλλογικότητα ΟΥΛΑΛΟΥΜ)

[youtube id="IVIV3QTMFg0″]

[youtube id="VNx5JZVypCI"]

[youtube id=”Io7yQS0jYcI”]

[youtube id=”9cgIKRI9t9c”]



2017 Έτος Καστοριάδη
20 χρόνια μετά...

Εκδήλωση συζήτηση

Το πρόταγμα της αυτονομίας

Τετάρτη 22 Νοεμβρίου
στις 19:30
στο μικροπολις

..."Θέλουμε την αυτονομία για την ίδια την αυτονομία, Θέλουμε την ελευθερία διότι Θέλουμε την ελευθερία, αλλά την Θέλουμε επίσης για να είμαστε ελεύθεροι να ποιούμε και να πράττουμε, και να ποιούμε και να πράττουμε συγκεκριμένα πράγματα"

Ομιλητές:

Αλέξανδρος Σχισμένος (Βαβυλωνία)
Γρηγόρης Τσιλιμαντός (Αντιεξουσιαστικη Κινηση Θεσ/νικης)
Νίκος Χριστόπουλος

Αντιεξουσιαστική Κίνηση
Θεσσαλονίκης

ΒΑΒΥΛΩΝΙΑ