Ο Μάης, Μισό Αιώνα μετά το ‘68

Αλέξανδρος Σχισμένος

Το 2008 ήταν η επέτειος των 40 χρόνων από τον Μάη του ’68. Ξεφυλλίζω το φύλλο 44 της εφημερίδας Βαβυλωνία, εκείνου του μήνα. Ο φάκελος είναι αφιερωμένος στη σημασία της επετείου, μα το πρωτοσέλιδο έχει τίτλο «Φράουλες και Αίμα», προφητική καταγγελία για τη σύγχρονη σκλαβιά των μεταναστών στα χωράφια της Μανωλάδας. 5 χρόνια αργότερα, στις 17 Απρίλη του 2013, τρεις Έλληνες τραμπούκοι του εργοδότη θα πυροβολήσουν μια διαδήλωση 200 εργατών γης με αποτέλεσμα 20 τραυματίες. Με την πικρή επίγνωση των επερχόμενων γεγονότων, στέκομαι λίγο στο αντίστοιχο άρθρο.

Συνεχίζω για το αφιέρωμα στον Μάη, όμως πέφτω πάνω στο άρθρο για την εβδομάδα «Κατά του Λιθάνθρακα» που διοργάνωσαν οι ‘Πολίτες κατά του λιθάνθρακα’, με κεντρικό σύνθημα «Για ποιον και για τι;» από τις 12 έως τις 18 του μήνα με δράσεις σε όλη τη χώρα. Σε αυτό το σημείο με κάνει να χαμογελώ η επίγνωση της επερχόμενης νίκης του κινήματος, καθώς το 2009 ο λιθάνθρακας είχε πια αφαιρεθεί από τους κεντρικούς ενεργειακούς σχεδιασμούς.

Το αφιέρωμα στον Μάη του ’68 είναι τελικά ένα τετρασέλιδο με ιστορικές αποτιμήσεις, αλλά η εφημερίδα είναι διαποτισμένη από τα σύγχρονα κινήματα, με αναφορές στους Ζαπατίστας, στον αγώνα για το Ξενία στα Γιάννενα, κάλεσμα στο επικείμενο No Border Camp της Πάτρας, κτλ κτλ. Στο οπισθόφυλλο, μια φωτογραφία και ένα σύνθημα συμπυκνώνουν την αναφορά στο ’68, που συνοδεύεται από δύο αποσπάσματα, όχι του Μάη, αλλά παλαιότερων εποχών, ένα του Μπακούνιν και το άλλο, πασίγνωστο, από τα ‘Απομνημονεύματα’ (1655) του Καρδιναλίου του Ρετζ.

Λες και η διαβεβαίωση του Καρδιναλίου του 17^{ου} αιώνα, πως «η

δύναμή τους [των εξεγερμένων] υπάρχει μόνο μέσα στη φαντασία τους· και μπορούμε να πούμε με απόλυτη σιγουριά, πως, αντίθετα απ' όλα τα άλλα είδη ισχύος, όταν φτάσουν σ' ένα ορισμένο σημείο, μπορούν να κάνουν ό,τι νομίζουν ότι μπορούν να κάνουν» και η μέθη του Μπακούνιν για τη «γιορτή χωρίς αρχή και τέλος» των οδοφραγμάτων του 1848, μπορούν να συνδεθούν με το σύνθημα «Κάτω από το οδόστρωμα υπάρχει παραλία» του 1968. Από τυπικής λογικής άποψης, αυτό φαίνεται εσφαλμένο, καθώς τα γεγονότα στα οποία αναφέρονται οι αποφάνσεις είναι σαφώς διακριτά κατά περιγραφικό τρόπο από τα γεγονότα του Μάη 1968. Όμως η τυπική λογική δεν μπορεί να εξαντλήσει τις ιστορικές κατηγορίες.

Ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, ο Dilthey έχει δείξει, με την κριτική του στον ρασιοναλισμό, ότι οι κοινωνικές επιστήμες, οι «επιστήμες της κουλτούρας» (Kulturwissenschaften) ή του «πνεύματος» (Geisteswissenschaften) στηρίζονται «στη σχέση της βιωθείσας εμπειρίας [Erlebnis], της έκφρασης και της κατανόησης [Verstehen][1]», σε αντίθεση με τις φυσικές επιστήμες. Ας σημειώσουμε εδώ, ότι, όπως έδειξε και ο Γιάννης Κτενάς[2], ο Max Weber υιοθετεί αυτή τη διάκριση του Dilthey ανάμεσα στην εξήγηση που αρμόζει στις θετικές επιστήμες και την κατανόηση, που αρμόζει στην ιστορική και κοινωνική μελέτη των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και, πολύ αργότερα ο Καστοριάδης, που μελετά από νωρίς τον Weber, μα σπάνια αναφέρεται στον Dilthey[3], συμφωνεί, ενώ προσθέτει και μία τρίτη μέθοδο, τη διαύγαση, που αφορά τον φιλοσοφικό αναστοχασμό και τη δημιουργία φιλοσοφικών εννοιών[4].

> *Καθώς ο άνθρωπος είναι ιστορία, η προσωπική βιωθείσα εμπειρία αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για την κατανόηση του παρελθόντος, την ικανότητα να βάλουμε τους εαυτούς μας στη θέση των ανθρώπων του παρελθόντος.*

Ο Weber, αποκαλεί αυτή τη δυνατότητα sympathisches Nacherleben, συμπαθητική αναβίωση της εμπειρίας του άλλου. Ενώ η ζώσα εμπειρία του παρόντος Εγώ [Erleben] αποτελεί την αναγκαία συνθήκη της αναβιωθείσας εμπειρίας του παρελθόντος

Άλλου [Nacherleben], η δυνατότητα της αναβίωσης προϋποθέτει ένα κοινό έδαφος των έτερων εμπειριών, ένα έδαφος της κατανόησης. Για τον Dilthey αυτό το κοινό υπόστρωμα το προσφέρει η ενότητα και η συνέχεια της ιστορικής-πολιτιστικής κοινωνικής πραγματικότητας, που ο ίδιος ονομάζει Ζωή [Leben]. Οι κατηγορίες που αρμόζουν σε αυτό το ιστορικό-πολιτισμικό συνεχές, οι «κατηγορίες του ιστορικού λόγου»[5] δεν είναι a priori κατηγορίες της τυπικής λογικής, ούτε a priori εποπτείες του καθαρού λόγου. Οι ιστορικές κατηγορίες προκύπτουν από την ίδια την ιστορική πράξη, και, μολονότι είναι ουσιωδώς ακαθόριστες και αναρίθμητες, ο Dilthey κατονομάζει κάποιες, όπως «το νόημα, την αξία, τον σκοπό».

Το νόημα είναι η κεντρική κατηγορία της βιωθείσας εμπειρίας που εκδηλώνεται ως αλληλεπίδραση του ατόμου με το κοινωνικό του περιβάλλον, και «εκφράζει τις σχέσεις των επιμέρους τμημάτων της Ζωής με το όλον[6]», εκφράζει δηλαδή την ιστορική και πολιτιστική πραγματικότητα. Αφού το νόημα δεν αποτελεί μια a priori κατηγορία, ένα καθαρό νόημα, «η αντίληψή μας για το νόημα της Ζωής αλλάζει διαρκώς […] Και οι σκοποί που θέτουμε για το μέλλον καθορίζουν τον απολογισμό του νοήματος του παρελθόντος»[7].

> *Εμείς οι παρόντες νοηματοδοτούμε το παρελθόν ανάλογα προς τις βλέψεις μας για το μέλλον, και επίσης κατανοούμε, μέσω της αναβιωτικής ικανότητας, εν μέρει, το νόημα που έδιναν οι άλλοι.*

Όμως, αυτό το εν μέρει έχει ιδιαίτερο βάρος. Αφού το νόημα παραπέμπει στο κοινωνικό, ιστορικό-πολιτιστικό όλον και η βιωθείσα εμπειρία γεννιέται μέσα του, στον βαθμό που αυτό το νόημα δεν είναι υπερβατολογικό, a priori, αλλά εμμενές, δεν μπορεί να είναι ούτε ατομικό, όπως θα υποστήριζε ο Weber, αλλά κοινωνικό, δηλαδή ιστορικό, διότι το ατομικό δεν μπορεί να είναι συνολικό. Όπως λέει ο Καστοριάδης: «Το νόημα όμως αυτό δεν είναι ποτέ ‘απομονωμένο’. Μετέχει πάντοτε στη σύνολη θέσμιση της κοινωνίας ως θέσμιση φαντασιακών σημασιών και της

είναι αλληλέγγυο», καθώς «η κοινωνία, ως συνεκτική ολότητα υπάρχει εξ αρχής καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν· δεν είναι μια ρυθμιστική 'ιδέα'.»[8]

Στην προοπτική του Καστοριάδη, κάθε έκαστη κοινωνία εμφανίζεται ως μία διαφορετική ολότητα, με τη δική της ιστορία, που «είναι δημιουργία ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής, δηλαδή θεσμισμένων κοινωνιών, μέσα στις οποίες και μέσω αυτών τα ανθρώπινα όντα οικοδομούν έναν κόσμο και νέες μορφές, νέες ουσίες, νέα είδη[9]». Στην πλειονότητα των περιπτώσεων αυτή εμφανίζεται ως μία κλειστή ολότητα, στον εγκλεισμό της ετερονομίας.

Ποιες είναι λοιπόν οι κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις της κατανόησης;

Προφανώς, είναι πιο εύκολο να κατανοήσουμε ένα παρελθοντικό νόημα αν αυτό συμπλέει με τις δικές μας βλέψεις και το νόημα που δίνει η δική μας κοινωνία, αν ανήκει στο δικό μας ιστορικό παρελθόν και παράδοση. Σε αυτή την περίπτωση, όπως τονίζει και ο Καστοριάδης, είμαστε «επίγονοι», επειδή «αυτές οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες έχουν την ίδια χροιά, έχουν την ίδια ύφανση με τις σημασίες πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε ο δικός μας κόσμος[10]». Όταν μιλάμε για τη 'δική μας' ευρύτερη ιστορία, μπορούμε να εντοπίσουμε στο παρελθόν υπολείμματα, επίμονα στοιχεία, κοινές φαντασιακές παραστάσεις που, μετασχηματισμένες, συνυφαίνονται στο δικό μας διευρυμένο παρόν.

Οι συσχετισμοί και οι μεταμορφώσεις τους, οι αόρατες συνδετικές σημασίες και η ιστορία των μετασχηματισμών τους είναι στοιχεία ενός κοινού νοήματος, που ενοποιεί ό,τι διαφοροποιεί, διαμορφώνοντας κάθε φορά μία ξεχωριστή ένταση μεταξύ ενός κοινωνικού συνεχούς και των ασυνεχών ρήξεων που το αναδημιουργούν.

Όμως επίσης, για να κατανοήσουμε, πρέπει να δούμε την εξωτερική έκφραση του νοήματος του παρελθόντος όπως

αποτυπώθηκε στα ίχνη των δρώντων, στα μνημεία του πολιτισμού, στα διασωθέντα κείμενα. Ξανά, θα υποδεχθούμε το νόημα αυτών των τεκμηρίων με τους όρους του παροντικού νοήματος, καθώς αυτό που αναβιώνει μέσω της κατανόησης δεν είναι ένα αντικείμενο, μία ξεχωριστή οντότητα, αλλά μία σχέση, ένας συσχετισμός, μία μεταμορφωτική σύνδεση ετερογενών εμπειριών με έδαφος τον ελάχιστο κοινό ανθρώπινο παρονομαστή. Ποιος είναι αυτός ο ελάχιστος παρονομαστής, ή αλλιώς, η ανθρώπινη καθολικότητα, η καθολικότητα που καθιστά αληθή τη ρήση του Τερεντίου ότι «τίποτε το ανθρώπινο δεν μου είναι ξένο[11]»;

Ο Καστοριάδης δίνει μία απάντηση, συνεπή προς την εμμένεια αλλά και την ποικιλότητα του νοήματος στην ανθρώπινη ιστορία: «η ρίζα της καθολικότητας αυτής δεν είναι η ‘ορθολογικότητα’ […] αλλά η δημιουργική φαντασία ως πυρηνική συνιστώσα της μη τετριμμένης σκέψης. Ό,τι φαντάστηκε κάποιος, με αρκετή δύναμη ώστε να διαμορφώσει τη συμπεριφορά, τον λόγο ή τα αντικείμενα, μπορεί κατ’ αρχήν να το φανταστεί εκ νέου (να το παραστήσει εκ νέου, wiedervorgestelt) κάποιος άλλος.»[12]

Η αναβιωτική φαντασία, δευτερεύουσα έκφραση της δημιουργικής φαντασίας επιτρέπει τη γέφυρα της κατανόησης, την ανάκτηση του παρελθόντος με τους όρους του παρόντος. Όμως οι όροι αυτοί είναι κοινωνικοϊστορικά θεσμισμένοι, καθορισμένοι από κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δημιουργίες του κοινωνικού φαντασιακού.

Για τον Καστοριάδη, ο κοινός ανθρώπινος παρανομαστής δεν είναι οι συντακτικές δομές της γλώσσας και η μεταφρασιμότητα, όπως θα υποστήριζε ο Ricoeur[13], αλλά η πρώτη, δημιουργική φαντασία, διπλά, και ως ατομική φαντασία, ψυχή/σώμα και ως κοινωνικό φαντασιακό, πηγή της γλώσσας και της ιστορίας. Συνεπώς, στον βαθμό που κάποιες κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες του δικού μας παρόντος επικοινωνούν με κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ενός παρελθόντος, στον βαθμό που υπάρχουν αλληλοσυσχετίσεις και ιδίως, ιστορικοί και καταγωγικοί συσχετισμοί, στον βαθμό που υπάρχουν κάποια κοινά ή μεταφράσιμα νοήματα, η κατανόηση μπορεί να είναι πιο βαθιά.

Είναι λοιπόν, ένα κοινό νόημα και μία κοινή ιστορία που συνδέει τα λόγια του Καρδιναλίου και του Μπακούνιν, τον Μάη του 1968 και εμάς.

Ασφαλώς, ο Μάης του 1968 ανήκει στη δική μας ιστορία με τον πιο πλήρη τρόπο. Όχι μόνο ως γεγονός του πρόσφατου ευρωπαϊκού παρελθόντος, του οποίου πολλοί πρωταγωνιστές είναι ακόμη ενεργοί δρώντες, αλλά και ως στιγμή του διευρυμένου ιστορικού δημοκρατικού κινήματος για την αυτονομία. Η επέτειος του Μάη δεν σταματά στα πενήντα χρόνια, αλλά πάει ακόμη πιο πίσω, και συναντά, μέσω των επίμονων σημασιών, τις απαρχές του προτάγματος της αυτονομίας, την πρώτη ρήξη με την κλειστότητα της ετερονομίας, στις αρχαίες ελληνικές αυτόνομες πόλεις, όπου τίθεται για πρώτη φορά το ζήτημα του κρίνειν και του επιλέγειν και το ερώτημα της de jure νομιμότητας της θέσμισης.

Είναι η απαρχή της κριτικής και της αμφισβήτησης, η διάρρηξη της κλειστότητας και το οντολογικό και γνωστικό άνοιγμα που φέρνει η αυτο-κριτική και ο αναστοχασμός. Αυτό το άνοιγμα είναι η ιστορική συνθήκη της κατανόησης.

Αυτό το πνεύμα ρήξης και αμφισβήτησης, εκφράζεται και στην προειδοποίηση του Καρδιναλίου και στη μέθη του Μπακούνιν και στον Μάη του 1968. θα μπορούσαμε να πούμε, ότι αυτό που συνδέει, που δίνει τη νοηματική συνέχεια στα διαφορετικά γεγονότα, που χαρακτηρίζει το ιστορικό-πολιτιστικό συνεχές στο οποίο ανήκουν, είναι ακριβώς η ασυνέχεια, η ρήξη, η αμφισβήτηση.

Με όρους τυπικής λογικής αυτή η αλληλοσυμπληρωματικότητα συνέχειας – ασυνέχειας μοιάζει αντιφατική και παράδοξη. Όπως όμως είπαμε, οι λογικοί (συνολοταυτιστικοί) όροι εξήγησης είναι ανεπαρκείς. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε αυτό τον συσχετισμό συνέχειας/ασυνέχειας στο πλαίσιο των γεγονότων του ΄68;

Αυτό μπορούν να μας το ξεκαθαρίσουν οι ίδιοι οι ενεργοί δρώντες εκείνης της εποχής. Ο Καστοριάδης ήταν ένας από

αυτούς, και ένα, σύγχρονο των γεγονότων, κείμενό του με τον τίτλο «**Η προδρομική επανάσταση**» έχει ιδιαίτερη σημασία για μας σήμερα.

Έχει την αξία μιας μαρτυρίας αλλά και μιας παρέμβασης, αφού γράφτηκε στα τέλη του Μάη του 1968 με σκοπό να επηρεάσει τις εξελίξεις, να συμβάλλει στην διαμόρφωση ενός άλλου μέλλοντος[14]. Ήδη, από την αρχή του κειμένου γίνεται φανερό το δίπολο συνέχειας/ασυνέχειας, που δίνει στον Μάη τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του καινούργιου αλλά όχι του μεμονωμένου, «κυρίως επειδή το κίνημα έχει ένα ποιοτικά νέο περιεχόμενο. Προηγούμενα αυτού του κινήματος και σπέρματά του βρίσκονται και στις επαναστάσεις του παρελθόντος – στην παρισινή Κομμούνα, το 1917, στην Καταλωνία το 1936, στη Βουδαπέστη το 1956.

> *Για πρώτη φορά όμως σε μια σύγχρονη γραφειοκρατική καπιταλιστική κοινωνία φανερώνεται στα μάτια όλων και διαδίδεται σ' όλο τον κόσμο όχι πια μια διεκδίκηση, αλλά μια ριζοσπαστικότατη επαναστατική* ***κατάφαση.****»[15]*

Η κατάφαση αυτή συνίσταται σε μία διπλή ρήξη. Από τη μία, εκφράζεται δημόσια η ριζική αμφισβήτηση θεμελιωδών φαντασιακών σημασιών του ίδιου του συστήματος, της αυθεντίας των ειδικών, της παθητικότητας, του ατομικισμού και του οικονομισμού, η οποία «διαλύει τη φενάκη της καλοοργανωμένης και καλολαδωμένης κοινωνίας […] σε μια χώρα με εδραιωμένο και ακμαίο σύγχρονο γραφειοκρατικό καπιταλισμό, όπου μορφωμένοι κυβερνήτες δεν έχουν αφήσει τίποτε ακυβέρνητο, και ευφυέστατοι σχεδιαστές τα έχουν προβλέψει όλα[16]».

Από την άλλη, υπάρχει μία έντονη δημοκρατική δημιουργικότητα που εκδηλώνεται αυθόρμητα, με επίκεντρο το κατειλημμένο πανεπιστήμιο, όπου το κίνημα των εξεγερμένων φοιτητών «αρχίζει το γκρέμισμα της [ιεραρχίας] εκεί που έμοιαζε περισσότερο αυτονόητη: στο πεδίο της γνώσης και της εκπαίδευσης. Διακηρύσσει και αρχίζει να πραγματοποιεί την αυτόνομη και

συλλογική διεύθυνση των συλλογικών οργάνων. Αμφισβητεί και κλονίζει σε μεγάλο βαθμό το μονοπώλιο της πληροφόρησης που κατείχαν τα διάφορα κέντρα εξουσίας»[17].

Εκεί υπήρξαν τα σπέρματα μιας άλλης θέσμισης. Στις δημοκρατικές μορφές πολιτικής απόφασης και συλλογικής διαβούλευσης που δημιουργήθηκαν, στις γενικές συνελεύσεις, στα ελεύθερα μαθήματα, στην άρση των διαχωρισμών μεταξύ διδασκόντων-διδασκομένων, διευθυντών-εκτελεστών, πανεπιστημίου-κοινωνίας, εκφράζεται η θετικότητα του κινήματος.

Μια θετικότητα που δείχνει και την ιδιοτυπία του Μάη, καθώς αυτές οι συλλογικές μορφές οργάνωσης υπήρξαν ρητά μη-γραφειοκρατικές και μη-παραδοσιακές, με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά την αντι-ιεραρχία, την άμεση δημοκρατία, την ισότητα, τη διαφάνεια, τη συμμετοχή, με «συλλογικές αποφάσεις μπροστά σε όλους, συμμετοχή όλων στην εκτέλεσή τους, άρση των πολιτικών απαγορεύσεων και καχυποψιών[18]». Μέσω αυτής της ιδιότυπης θετικότητας, αποκαλύπτεται η «ιδεολογική σκουριά που παρεμπόδιζε την επαναστατική δράση[19]», αλλά επίσης και τα όρια του φοιτητικού κινήματος, που είναι ακριβώς τα όρια του αυτοκαθορισμού του ως φοιτητικό και του περιορισμού της θεσμίζουσας δραστηριότητάς του στο πανεπιστήμιο.

Ο Καστοριάδης τα βλέπει, και δεν παρασύρεται από την ευφορία της στιγμής, αλλά προειδοποιεί ότι «το κίνημα των επαναστατών φοιτητών δεν μπορεί να παίξει γενικό ρόλο με το να μένει αποκλειστικά φοιτητικό, σαν να ήθελε να επενεργήσει ‘απ’ έξω’ στα άλλα κοινωνικά στρώματα [..] Δεν εννοώ ότι αυτές οι ιδέες ισχύουν μόνο για τον πανεπιστημιακό χώρο (είτε μόνο για το εσωτερικό οποιουδήποτε οργανικού χώρου), αλλά ότι δεν μπορούν να μεταφερθούν μηχανικά αλλού χωρίς να αντιστραφεί σχεδόν η σημασία τους. Για να μεταφέρεις με γόνιμο τρόπο πρέπει να σκεφτείς καλά. Αλλιώς έχουμε επανάληψη – γραφειοκρατία της σκέψης στην οποία οδηγεί μοιραία η άρνηση να σκεφτείς.»[20]

Αυτή η προειδοποίηση του Καστοριάδη είναι πολύ σημαντική και

τα κινήματα χειραφέτησης σπανίως την έλαβαν υπόψιν τους. Αντιθέτως, υπό την πίεση της μαρξιστικής ορθοδοξίας, της κομματικής γραφειοκρατίας και της ανάθεσης της εξουσίας, η επανάληψη και οι απόπειρες μηχανικής αντιγραφής επαναστατικών παραδειγμάτων υπήρξε σχεδόν ο κανόνας. Με συνέπειες τη γραφειοκρατικοποίηση, την ιζηματοποίηση και τη διάλυση.

Όπως γνωρίζουμε, το κίνημα των φοιτητών του 1968, παρότι κατάφερε να προκαλέσει τη μεγαλύτερη γενική απεργία και να εμπνεύσει μαζικές καταλήψεις εργοστασίων και τεράστιες κοινωνικές κινητοποιήσεις, δεν κατάφερε να μεταφέρει τα θετικά του στοιχεία εκτός πανεπιστημίου. Δεν κατάφερε να διασπάσει ριζικά την συνέχεια των κεντρικών θεσμών του γαλλικού κράτους που έθεσε υπό ριζική αμφισβήτηση, δεν κατάφερε να υπερβεί την ένταση που αναφέραμε και πριν, ανάμεσα στη συνέχεια και την ασυνέχεια, τον χρόνο και τον καιρό, ούτε να αντισταθεί στον φόβο της αφομοίωσης.

Ο Καστοριάδης το κατανοεί, διαπιστώνοντας ότι «οι επαναστάτες φοιτητές αισθάνονται μια αντινομία μεταξύ πράξης και στοχασμού, μεταξύ αυθορμήτου και οργάνωσης, μεταξύ της αλήθειας της πράξης και της συνέπειας του λόγου, μεταξύ φαντασίας και σκοπού. Η συναίσθηση αυτής της αντινομίας είναι η συνειδητή ή όχι αιτία του δισταγμού τους[21]».

Η αντινομία αυτή, αντινομία μεταξύ του προτάγματος και της πραγμάτωσης, φυσικά επικυρώνεται και από την εμπειρία, όπως δείχνει η Ιστορία, ιδίως του εργατικού κινήματος. Το προλεταριάτο, μολονότι υπήρξε επαναστατικό, «στα 1848 και στα 1871 στο Παρίσι, στα 1905 και στα 1917 στη Ρωσία, στα 1919 στη Γερμανία και στην Ουγγαρία, στα 1925 και στα 1927 στην Κίνα, στα 1936-37 στην Ισπανία, στα 1956 στην Πολωνία και στην Ουγγαρία», δεν κατόρθωσε να φέρει τον ριζικό δημοκρατικό κοινωνικό μετασχηματισμό, γιατί δεν καταφέρνει να θεσμίσει: «[…] δεν δημιουργεί και δεν μπορεί να δημιουργήσει, μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία τη δική του κοινωνία – όπως το είχε κάνει λίγο πολύ η αστική τάξη επί Παλαιού Καθεστώτος – τα δικά του θετικά ερείσματα και τους θεσμούς του[22]».

Αυτή η αδυναμία θέσμισης χαρακτηρίστηκε ως η αρνητικότητα του προλεταριάτου. Μα, ο Καστοριάδης γνωρίζει ότι «η αρνητικότητα ως καθαρή αρνητικότητα δεν είναι παρά αφαίρεση, θεωρητική μυστικοποίηση τελικά[23]», και διαγιγνώσκει πως η αρνητικότητα του προλεταριάτου συμπληρώνεται με την επιστροφή του στην θετικότητα του καπιταλιστικού φαντασιακού, με την επανενσωμάτωσή του στους κυρίαρχους θεσμούς και σημασίες: «Καθώς οι νόρμες, οι αξίες και οι στόχοι που υπήρξαν δικά του στα σημεία καμπής της δραστηριότητάς του δεν έχουν κυριολεκτικά **νόημα** στην τρέχουσα ζωή της καπιταλιστικής κοινωνίας, πρέπει να οικειοποιηθεί τις αξίες της κοινωνίας αυτής.»[24]

Η αφομοιωτική δύναμη του καπιταλιστικού φαντασιακού σχετίζεται με την ευελιξία των μηχανισμών, αλλά κυρίως, στη συμπλοκή και σύγκρουσή του με το φαντασιακό της αυτονομίας, εξαρτάται από την θετικότητα των θεμελιωδών σημασιών του, της ψευδοορθολογικής κυριαρχίας, της ιδιοκτησίας και της ιεραρχίας και την μετάστασή τους στο επαναστατικό κίνημα. Το εργατικό κίνημα, μετασχημάτισε με τους κοινωνικούς αγώνες επιμέρους τομείς της καπιταλιστικής παραγωγής, όμως η υιοθέτηση των κεντρικών καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών από το σημαντικότερο ρεύμα του εργατικού κινήματος, ιδίως όσον αφορά τη γραφειοκρατική και ιεραρχική μορφή οργάνωσης, οδήγησε στην αφομοίωση του εργατικού κινήματος από το καπιταλιστικό σύστημα. Εξάλλου, η ριζική αμφισβήτηση του γραφειοκρατικού φαντασιακού του συστήματος προσβάλλει εξίσου τη γραφειοκρατική οργάνωση του εργατικού συνδικαλισμού, όσο ‘επαναστατικός’ κι αν παρουσιάζεται.

Η ιδιοτυπία του Μάη του 1968, λοιπόν, βρίσκεται στη συνάντηση της μερικής και απελπιστικά περιορισμένης θετικότητας του φοιτητικού κινήματος με τη γενική (και αφομοιωμένη από την κυρίαρχη καπιταλιστική θετικότητα) αρνητικότητα του εργατικού. Με πίκρα διαπιστώνει ο Καστοριάδης: «Ανάμεσα στους φοιτητές και τους εργάτες δεν υπάρχει ούτε καν η απλή ενότητα ενός αρνητικού στόχου. Η αντίθεση στην κυβέρνηση έχει διαφορετικό

νόημα στους φοιτητές, στην επαναστατική και δρώσα μερίδα τους τουλάχιστον, που αποβλέπει στην ανατροπή της, και διαφορετικό στους εργάτες που, στη μεγάλη τους μάζα, δεν διάκεινται βέβαια ευνοϊκά προς αυτή, αλλά δεν είναι καθόλου διατεθειμένοι να την ανατρέψουν.»[25]

Τα συνθήματα του Μάη που επικαλούνται το επαναστατικό προλεταριάτο και επαναλαμβάνουν την παραδοσιακή συνθηματολογία του εργατικού κινήματος, συσκοτίζουν τη διαφορά προοπτικής ανάμεσα στο φοιτητικό και το εργατικό κομμάτι.

Ο ανεκπλήρωτος «πόθος βασισμένος σε μία παρεξήγηση», της επέκτασης του εξεγερτικού πνεύματος στο σύνολο της γαλλικής κοινωνίας διαμέσου μιας συμμαχίας φοιτητών-εργατών, λόγω της απουσίας ενότητας εξαρχής, είναι μία ακόμη διαφορά του Μάη του 1968 από τις περασμένες επαναστάσεις.

Στις προηγούμενες επαναστάσεις εκφράζεται μία αρχική ενότητα των εξεγερμένων ομάδων, μία ενότητα μετριοπαθών αιτημάτων, η οποία θρυμματίζεται καθώς η επανάσταση προχωρά και τα αιτήματα γίνονται πιο ριζοσπαστικά, καθώς η επίτευξη των μετριοπαθών στόχων διανοίγει ρηξικέλευθες δυνατότητες και νέους ανταγωνισμούς. Στον Μάη αυτή η αρχική ενότητα δεν υπήρξε ποτέ, ούτε, ένα αρχικά μετριοπαθές κοινό έδαφος. «Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο η κρίση παρουσιάζει την παράδοξη όψη μιας διαρκούς επανάστασης φιλμαρισμένης, αν μπορούμε να το πούμε, διπλά απ’ το τέλος στην αρχή. Αρχίζει με τους ριζοσπαστικούς στόχους και τρόπους δράσης και προχωρεί οπισθοχωρώντας προς τις συζητήσεις περί ποσοστών και την παράδοση χωρίς αντίσταση των γραφείων στην αστυνομία.»[26]

Ο Μάης του 1968 λήγει τυπικά με το διάγγελμα του Ντε Γκωλ και την προκήρυξη εκλογών. Οι εξεγερμένοι δεν κατάφεραν να ξεπεράσουν την αντινομία ανάμεσα στον λόγο και την πράξη, ανάμεσα στη δημιουργική ρήξη και την ‘επαναστατική’ παράδοση, ανάμεσα στην ασυνέχεια της πράξης και τη συνέχεια της αφομοίωσης, που τους προκαλούσε τον δισταγμό. Το ερώτημα όμως που μας αφορά είναι αν αυτή η αντινομία είναι εγγενής και

αναπόδραστη.

Καταρχάς, μπορούμε να θεωρήσουμε την αντινομία ως αντινομία ανάμεσα σε a priori κατηγορίες;

Σύμφωνα με όσα είπαμε στην αρχή όχι, αφού δεν δεχόμαστε τις ιστορικές κατηγορίες ως a priori νομοτέλειες. Συνεπώς, μπορούμε να μιλάμε για αντινομία που εκδηλώνεται στο συγκεκριμένο, ιστορικά διαπιστωμένη και όχι για αφηρημένη και καθολική αντινομία. Αν κάνουμε το μεταφυσικό σφάλμα, θεωρήσουμε δηλαδή την αντινομία ως εγγενή στην ανθρώπινη φύση ή την ανθρώπινη ιστορία, ουσιαστικά την επικυρώνουμε, μέσω της απροθυμίας μας να πράξουμε, ως άλλοθι της απροθυμίας μας να πράξουμε. Ο Καστοριάδης προειδοποιεί: «Αν δεχτούμε ότι αυτή η αντινομία ισχύει ως έσχατη και ανυπέρβλητη, δεχόμαστε την ίδια την ουσία της γραφειοκρατικής καπιταλιστικής ιδεολογίας, δεχόμαστε την υπάρχουσα φιλοσοφία και πραγματικότητα και αρνούμαστε την πραγματική αλλαγή του κόσμου, ενσωματώνοντας την επανάσταση στην κατεστημένη ιστορική τάξη.»[27]

> *Είναι η παγίδα της ταύτισης της «ομαλότητας» και της «κανονικότητας», που οδηγεί στην αποδοχή του θεσμισμένου ως θεσφάτου, στην αλλοτρίωση της ετερονομίας.*

Παρομοίως, παγίδα είναι και ο φόβος της αφομοίωσης, που οδηγεί σε ένα δευτερεύον ψευδο-δίλημμα, δηλαδή το δίλημμα μεταξύ του **Εξεγερμένου Καιρού** και του **Κατεστημένου Χρόνου**, το δίλημμα μεταξύ της εξεγερτικής στιγμής και της ρυθμισμένης διάρκειας, το δίλημμα μεταξύ μέθης και ορθολογισμού, αυθορμησίας και οργάνωσης, αστόχαστης πράξης και άπρακτου στοχασμού. «Όποιος εγκλωβίζεται στο δίλημμα: μια στιγμή δημιουργικού ξεσπάσματος είτε η διάρκεια που δεν μπορεί παρά να είναι αλλοτρίωση, μένει αιχμάλωτος της καθεστηκύιας τάξης […] Αν δεχτούμε ότι η πράξη αποκλείει τον στοχασμό, παραδεχόμαστε σιωπηλά πως κάθε στοχασμός είναι χωρίς πραγματικό αντικείμενο […], εγκαταλείπουμε το πεδίο της σκέψης στους φενακιστές και τους ιδεολόγους της αντίδρασης. Δεχόμενοι πως αυθόρμητο και

οργάνωση αλληλοαποκλείονται, σημαίνει ότι αφήνουμε το πεδίο της οργάνωσης – χωρίς αυτό καμιά κοινωνία δεν ζει ούτε μια μέρα – στους γραφειοκράτες.»[28]

Και κυρίως, αν δεχτούμε αυτό το δίλημμα, πέφτουμε ξανά στις κυρίαρχες διακρίσεις και περιορισμούς που συνθέτουν τη φιλοσοφία της ετερονομίας και δικαιολογούν τον διαχωρισμό της κοινωνίας από την εξουσία, την εξάρνηση της κοινωνικής δημιουργικότητας, την ψευδή αντίθεση φαντασίας και ορθολογικότητας που, αν ίσχυε πραγματικά, δεν θα υπήρχε ούτε κοινωνία ούτε ιστορία.

Ορθώς ο Καστοριάδης σημειώνει πως «εκεί που η φαντασία ξεπερνάει την ονειροπόληση ή το παραλήρημα και απολήγει σε αποτελέσματα που διαρκούν, έχει θεμελιώσει νέους οικουμενικούς τύπους· εκεί που η ορθολογικότητα είναι γενεσιουργός λόγος και όχι επανάληψη, έχει τραφεί από πηγές του φαντασιακού», καθώς σε αυτή τη συνύφανση του φαντασιακού με το ορθολογικό βρίσκονται οι πηγές κάθε κοινωνικής θέσμισης, που οφείλει να δώσει έναν λόγο για τις κανονικότητες και τα χάσματα του πραγματικού, κατασκευάζοντας αυθαίρετες φαντασιακές σημασίες, επενδύοντας με ορισμένο νόημα αυτό που επιδέχεται άπειρα νοήματα αλλά όχι κάθε νόημα.

Και τι συμβαίνει λοιπόν με τον φόβο της αφομοίωσης; Η ίδια η συμπλοκή της δημιουργικής φαντασίας με την ορθολογικότητα, η ίδια η σύγκρουση του θεσμισμένου φαντασιακού με το θεσμίζον φαντασιακό, που δεν έπαψε ποτέ, τουλάχιστον στο κοινωνικοϊστορικό ρεύμα της νεωτερικότητας, διασκεδάζει, χωρίς να ακυρώνει, αυτόν τον φόβο. Όπως λέει ο Καστοριάδης, απευθυνόμενος στους φοιτητές του Μάη:

> *«Όποιος φοβάται μην τον αφομοιώσουν, είναι κιόλας αφομοιωμένος. Αφομοιωμένος επειδή η στάση του τον ακινητοποιεί, αφομοιωμένος ως βαθύτερη νοοτροπία, γιατί ψάχνει για εχέγγυα ενάντια στην αφομοίωση και έτσι πέφτει στο αντιδραστικό ιδεολογικό δόκανο: την αναζήτηση ενός φυλαχτού και ενός φετίχ αντι-αφομοιωτικού.»[29]*

Η απλή αντίθεση δεν διαρρηγνύει το πλαίσιο της ετερονομίας, αντιθέτως επιβεβαιώνει την αρχική ετερονομία εκ του αντιθέτου, όπως εξάλλου συμβαίνει πάντα και με την ανομία, που είναι προθάλαμος και συμπλήρωμα της ετερονομίας. Αν αφομοίωση σημαίνει την επανενσωμάτωση ριζοσπαστικών σημασιών στο πλέγμα του θεσμισμένου, τότε τα πάντα μπορούν να αφομοιωθούν, «εκτός από ένα πράγμα: την ίδια μας τη δραστηριότητα, στοχαστική, κριτική και αυτόνομη[30]».

Και επανερχόμαστε στο ερώτημα, τι μορφή μπορεί να πάρει αυτή η δραστηριότητα, ποια θα μπορούσε να είναι η θετικότητα του Μάη, τι έλειψε από την ιστορική κίνηση ώστε να ξεπεραστούν οι αντινομίες, αν αυτές δεν είναι εγγενείς στην ανθρώπινη ύπαρξη;

Ο Καστοριάδης προσπάθησε να προτείνει διεξόδους, εκείνες τις τελευταίες εβδομάδες του Μάη. Έβλεπε ότι αυτό που έλειπε ήταν ένα ευρύτερο πολιτικό κίνημα. Δεν προτείνει κάποιο μοντέλο προς υλοποίηση, όμως ζητεί να «εγκαινιάσουμε έναν μόνιμο αυτοπροσδιορισμό και αυτό-οργάνωση», έχοντας επίγνωση της λεπτής, μα ευδιάκριτης, κλωστής που προσδιορίζει την αυτονομία. «Το κίνημα δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν ορίσει τον εαυτό του και δεν μπορεί να προχωρήσει αν ακινητοποιηθεί ορίζοντας τον εαυτό του μια για πάντα[31]».

Ο αυτοπροσδιορισμός και η κριτική αναθέσμιση θεσμίζονται όχι βάσει μιας καταστατικής χάρτας λειτουργιών, όπως είναι το γραφειοκρατικό μοντέλο, αλλά πάνω σε ένα πλαίσιο αρχών, που διασφαλίζουν στην ελεύθερη υποκειμενικότητα τον ελεύθερο δημόσιο χώρο και τον ελεύθερο δημόσιο χρόνο που είναι οι προϋποθέσεις της αυτονομίας. Οι αρχές αυτές είναι απλές και ουσιαστικές. Μπορούμε να τις αναφέρουμε εν συντομία:

- **Αντι- ιεραρχία:** «Το κίνημα μάχεται αυτή τη διαίρεση [διευθυνόντων και εκτελεστών] όπου τη συναντήσει και δεν τη δέχεται μέσα του. Για τον ίδιο λόγο μάχεται την ιεραρχία όποια μορφή και αν έχει.»
- **Άμεση Δημοκρατία:** «Η αυτοδιαχείριση απαιτεί: άσκηση της πραγματικής εξουσίας από τις ενδιαφερόμενες στον τομέα

του ομάδες, δηλαδή άμεση δημοκρατία, όσο γίνεται πιο πλατιά κάθε εκπρόσωπος μπορεί να εκλέγεται και να ανακαλείται κάθε στιγμή σε οποιαδήποτε συγκεκριμένη θέση.»

- **Ισότητα, Πολυφωνία και Δημοσιότητα:** «Η έμπρακτη άσκηση της αυτοδιαχείρισης συνεπάγεται και απαιτεί ακατάπαυστη κυκλοφορία πληροφοριών και ιδεών. Επίσης, απαιτεί να καταργηθούν οι φραγμοί που χωρίζουν τις κοινωνικές κατηγορίες.»[32]

Ο Καστοριάδης προχωρά στην αδρή περιγραφή κάποιων οργανωτικών δομών που αντιστοιχούν σε αυτές τις αρχές, όπως συνελεύσεις βάσεις, συντονιστικές επιτροπές και εκτελεστικές τεχνικές επιτροπές με άμεσα ανακλητούς συμμετέχοντες και βέβαια, αποφασιστικές γενικές συνελεύσεις. Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι ο καθορισμός των καθηκόντων των επιμέρους οργάνων, με τρόπο εντελώς αντίθετο από το κλασικό ιεραρχικό σχήμα, στο οποίο τα ανώτερα και ολιγομελή όργανα απολαμβάνουν περισσότερη εξουσία. Σε μία αντι-ιεραρχική, αμεσοδημοκρατική οργάνωση, αυτό ανατρέπεται:

«Καθήκον των γενικών οργάνων (συντονιστικές επιτροπές, εξειδικευμένες επιτροπές) είναι κυρίως να συλλέγουν τις πληροφορίες και να τις αναμεταδίδουν στο κίνημα· καθήκον των οργάνων βάσης είναι κυρίως **η απόφαση.** Έχει μεγάλη σημασία να αντιστραφεί το γραφειοκρατικό καπιταλιστικό σχήμα (όπου οι πληροφορίες μόνο ανεβαίνουν και οι αποφάσεις μόνο κατεβαίνουν).[33]»

Κατ’ αυτόν τον τρόπο, το κίνημα θα μπορούσε να εγκαινιάσει ένα πραγματικό άνοιγμα σε ένα άλλο μέλλον, σε μία χειραφετημένη και αυτόνομη κοινωνία. Ένα άνοιγμα που δεν σημαίνει ανομία, αλλά αυτονομία, δεν πραγματώνεται απλώς σε μία στιγμή μεθυστικού χάους, αλλά στη διάρκεια της δημοκρατικής δημιουργικότητας. Οι αντινομίες μεταξύ καιρού και χρόνου, θεσμίζοντος και θεσμισμένου, ασυνέχειας και συνέχειας μπορούν να ξεπεραστούν δημιουργικά, μόνο αν πάψει η ψευδοαντίθεση μεταξύ πράξης και λόγου να ενσαρκώνεται στην αντίθεση μεταξύ

περιεχομένου και θεσμικής μορφής.

> *«Άνοιγμα είναι ό,τι διαρκώς μετακινείται και μετασχηματίζει τους όρους του και το πεδίο του ακόμη, δεν μπορεί όμως να υπάρξει αν δεν στηρίζεται κάθε στιγμή σε μια προσωρινή οργάνωση αυτού του πεδίου.»[34]*

Η μόνη εξασφάλιση ενάντια στη γραφειοκρατικοποίηση, την αυθεντία και την αφομοίωση είναι η ίδια η δημιουργική συλλογική πράξη των αυτόνομων υποκειμένων. Έτσι ξεπερνιέται η διάκριση μέσων και σκοπών, και διασφαλίζεται η συνέχεια της ασυνέχειας, η συνέχεια του ασυνεχούς προτάγματος της αυτονομίας απέναντι στην ασυνέχεια του συνεχούς της ιεραρχίας και της εκμετάλλευσης, αν συνεχίσουμε στην κριτική και αναστοχαστική μας δραστηριότητα πέρα από τη στιγμή του παρόντος, δημιουργώντας έναν ελεύθερο δημόσιο χρόνο και έναν ελεύθερο δημόσιο χώρο, «αν της δώσουμε μορφή που θα συνοδεύει το περιεχόμενό της εσαεί και θα το κάνει αναφομοίωτο, δηλαδή ανακτήσιμο από τους ζώντες στην αιωνίως νέα αλήθεια του.»[35]

Προσπαθώ να καταλάβω τι σημαίνει αυτή η τελευταία φράση και επιστρέφω στο φύλλο της ‘Βαβυλωνίας’ που έχω μπροστά μου, κιτρινισμένο από τη δεκαετία που πέρασε από την έκδοσή του. Αναλογίζομαι τους επόμενους μήνες εκείνης της χρονιάς, του 2008. Ήρθε ο Δεκέμβρης, και ακολούθησε μια ολόκληρη περίοδος εξεγέρσεων, κινητοποιήσεων και αναταραχών που τύποις έκλεισε με το πώμα των εκλογών του 2015, όμως συνεχίζεται ακόμη στα κοινωνικά κινήματα για το περιβάλλον, την πόλη, τον δημόσιο χώρο.

Όπως και εκείνος ο Μάης του 1968.

Κι όμως, τα ερωτήματα, τα διακυβεύματα και τα αδιέξοδά του, που φαίνονταν τόσο μακρινά τον Μάη του 2008, τον Δεκέμβρη ήρθαν πάλι ξανά στην επικαιρότητα, στην «αιωνίως νέα», αλήθειά τους. Το σύνθημα που γράφτηκε ύστερα από τον Δεκέμβρη στον τοίχο της Αθήνας: **«Μετά την εξέγερση, τι;»**, θα μπορούσε να έχει γραφτεί και τον Ιούνιο του 1968 σε τοίχο του Παρισιού. Το

κείμενο του Καστοριάδη μας μιλάει γιατί μοιραζόμαστε το ίδιο νόημα και την ίδια αγωνία. Και καλό είναι να ακούσουμε προσεκτικά τη διαπίστωσή του:

«Όπως η μόνιμη σοβαρότητα είναι το αποκορύφωμα του γελοίου, έτσι και η μόνιμη γιορτή είναι ατέλειωτη θλίψη. Αν αποδεχτούμε την αντινομία σοβαρό-γιορτή ως απόλυτη, έχουμε αποδεχτεί τον πολιτισμό της ψυχαγωγίας. Κόβουμε τη ζωή σε ένα 'σοβαρό' κομμάτι που παραδίδουμε στους οργανωτές, και σ' ένα 'ελεύθερο' που περιέρχεται στους πωλητές της απόλαυσης και του θεάματος – όπως, ας πούμε, τα επαναστατικά 'χάπενινγκ'.»[36]

Τέτοια 'χάπενινγκ' συμβαίνουν κάθε Παρασκευή και Σάββατο το βράδυ στα Εξάρχεια. Ο πολιτισμός της ψυχαγωγίας, διαδικτυωμένος και ψηφιοποιημένος, εδραιωμένος στο φαντασιακό της κινηματογραφικής νοσταλγίας, μοιάζει πιο κυρίαρχος από ποτέ. Η «νεολαιοποίηση» του πληθυσμού, μέσω της διαθεσιμότητας και της ανευθυνότητας, επιτείνει τάσεις που ο Καστοριάδης είχε διακρίνει ήδη από τότε[37]. Αυτή είναι η μία όψη του νομίσματος.

Τα κοινωνικά κινήματα της αυτοκυβέρνησης, άμεσης δημοκρατίας, της αυτονομίας, των ελεύθερων δημόσιων χώρων, των κοινών, του 21ου αιώνα είναι η άλλη. Μισό αιώνα μετά το 1968, βρισκόμαστε ακόμη εγκλωβισμένοι στις αντινομίες και τα διλήμματα του Μάη, αλλά, εμείς είμαστε η ιστορία μας, γιατί είμαστε παρόντες, εμείς αναλαμβάνουμε να απεγκλωβιστούμε.

_____-

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:

[1] W. Dilthey, Auf dem Verhaltnis von Erlebnis, όπως παρατίθεται από τον Fr. Coppleston, A History of Philosophy, vol. 7, N. York 2013: Bloomsbury, σελ. 371.
[2] Βλέπε σχετικά και το άρθρο του Γιάννη Κτενά «Was kann mann verstehen?»: https://kaboomzine.gr/kann-man-verstehen/#_ftn2.

[3] Συγκεκριμένα, υπάρχει μία απλή αναφορά στην Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας, και ακόμη μία γενεαλογική αναφορά όπου αναφέρεται στην «κοινωνιολογία της κατανόησης» του Weber, «πίσω από τον οποίο στέκονται ο Dilthey, ο Windelband, ο Rickert και ακόμη πιο ο Hegel και ο Herder», σε ένα άρθρο του 1997, γραμμένο στα αγγλικά με τίτλο «Psychoanalysis: Its Situation and Limits» και περιλαμβάνεται στον τόμο Figures of the Thinkable, Stanford 1997: Stanford University Press, σελ. 190.
[4] Βλ. σχετικά το παραπάνω άρθρο του Γιάννη Κτενά, όπως επίσης και : Κορνήλιος Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και Επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γεώργιο Λ. Ευαγγελόπουλο*, Αθήνα 2010: Ευρασία, σελ. 41-42.
[5] Dilthey, ό.π. σελ. 369.
[6] Ό.π. σελ. 372.
[7] Ό.π.
[8] Κ. Καστοριάδης, Ο θρυμματισμένος κόσμος, Αθήνα, 1992: Ύψιλον, σελ. 68.
[9] Κ. Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τόμος Α’, Αθήνα, 2007: Κριτική, σελ. 68.
[10] Ό.π. σελ. 69.
[11] Homo sum: *humani nihil a me alienum puto. Από την κωμωδία Εαυτόν τιμωρούμενος, Πράξη 1, σκηνή 1, γραμμή 25.*
[12] Κ. Καστοριάδης, Χώροι του ανθρώπου, Αθήνα, 1995: Ύψιλον, σελ. 164.
[13] Βλ. σχετικά το βιβλίο Πολ Ρικερ – Κορνήλιος Καστοριάδης: Διάλογος για το κοινωνικό φαντασιακό και την ιστορία, Αθήνα, 2018: Έρμα.
[14] Το κείμενο κυκλοφόρησε σε δύο μέρη, το δεύτερο, απολογιστικό, γράφτηκε τον Ιούνιο του 1968 και κυκλοφόρησε ολόκληρο στο βιβλίο Το ρήγμα (*La Brèche*) μαζί με κείμενα του Εντγκάρ Μορέν και Κλόντ Λεφόρ.
[15] Κ. Καστοριάδης, Η γαλλική κοινωνία, Αθήνα, 1986: Ύψιλον, σελ. 124.
[16] Ό.π., σελ. 126.
[17] Ό.π., σελ. 124.
[18] Ό.π., σελ. 141.

[19] Ό.π., σελ. 126.
[20] Ό.π., σελ. 142.
[21] Ό.π., σελ. 131.
[22] Ό.π., σελ. 156.
[23] Ό.π., σελ. 158.
[24] Ό.π.
[25] Ό.π., σελ. 155.
[26] Ό.π., σελ. 155.
[27] Ό.π., σελ. 131.
[28] Ό.π., σελ. 132.
[29] Ό.π., σελ. 133.
[30] Ό.π.
[31] Ό.π., σελ. 136.
[32] Ό.π. σελ. 137.
[33] Ό.π.
[34] Ό.π., σελ. 134.
[35] Ό.π.
[36] Ό.π., σελ. 132.
[37] Ό.π., σελ. 161.