



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ**

2013 - 2014

Αυτονομία, Κανονιστική Δράση & Δημόσια Σφαίρα

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΣΜΕΑΣ

Σύμβουλος Σπουδών: Κανάκης Λελεδάκης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή.....	3
2. Η έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη.....	6
2.1 Αυτονομία στην πρώιμη περίοδο.....	6
2.2 Αυτονομία στην ύστερη περίοδο.....	18
2.3 Κριτικά σχόλια.....	30
3. Αυτονομία και δημόσια σφαίρα στον Habermas	
3.1 Το θεωρητικό πλαίσιο του Habermas.....	39
3.2 Κριτικά σχόλια.....	53
4. Habermas και Καστοριάδης: Προς μια θεωρία της αυτονομίας.....	59
Βιβλιογραφία.....	76

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στη λεγόμενη «μεταμοντέρνα» κατάσταση, στην κατάσταση όπου δεν μιλάμε πλέον για ενοποιητικά σχήματα σύλληψης του κόσμου, για αντικειμενική αλήθεια ή αντικειμενική γνώση, αλλά ότι η τελευταία εξαρτάται από το πλαίσιο και τις συνθήκες παραγωγής της ή από τη σκοπιά από την οποία το βλέπει ο καθένας, στην κατάσταση όπου δίνεται έμφαση στη σημασία του εκάστοτε αυτού πλαισίου και των πολιτιστικών αξιών για την κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας, έννοιες όπως αυτονομία του υποκειμένου, καθολικές ηθικές αξίες, έννοιες δηλαδή που ξεπήδησαν από τη μεγάλη παράδοση του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας, είναι είδος υπό εξαφάνιση.

Κατά συνέπεια και οποιαδήποτε προσπάθεια διατύπωσης μιας «συνθήκης δυνατότητας» της αυτονομίας ή υπεράσπισης της αξίας ή της δυνατότητας διατύπωσης και σχηματισμού καθολικών ηθικών αξιών καθίσταται αμφίβολη. Οι αντιλήψεις που σχετίζονται με την ύπαρξη ενός αυτόνομου και ορθολογικού υποκειμένου, τα θεμελιωτικά (foundationalist) φιλοσοφικά και επιστημολογικά παραδείγματα, η αντίληψη της λογικής σαν καθολική, η *a priori* ιδιότητα του ανθρώπου και η έννοια της κοινωνικής και ηθικής προόδου μέσα από την ορθολογική εφαρμογή κοινωνικό-επιστημονικών θεωριών, όλα αυτά τίθενται υπό αμφισβήτηση. Και το χειρότερο, πετιούνται όλα στον κάλαθο της ιστορίας.

Σίγουρα κανένα από αυτά δεν είναι στο απυρόβλητο και δεν είναι ιερό, και η «μεταμοντέρνα» κριτική αποκάλυψε εν πολλοίς τα αδιέξοδα και τη σαθρότητά τους και άνοιξε καινούργια και παρθένα πεδία έρευνας και στοχασμού που προηγουμένως ήταν εντελώς ανεξέταστα. Άνοιξε για παράδειγμα ένα μεγάλο πεδίο έρευνας γύρω από το ρόλο της γλώσσας, όχι πλέον σαν ένα απλό μέσο για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις αλλά σαν πεδίο σχηματισμού νοήματος και κατασκευής του κοινωνικού κόσμου. Αλλά το θέμα είναι ότι η «μεταμοντέρνα» κριτική μαζί με τα παλιόνερα πέταξε και το μωρό από τη σκάφη. Μαζί με τα «παλιόνερα» των μεγάλων αφηγήσεων, του λόγου που κατέληξε να γίνει εργαλειακός, της ενότητας ή του απόλυτου νοήματος που παραβίαζε τον «πληθυντικό» του, της τελεολογικής προσέγγισης της ιστορίας, πετιούνται και οι θετικές συνεκδοχές της νεωτερικότητας: η δυνατότητα της αυτονομίας της σκέψης και της δράσης, η δυνατότητα καθορισμού κριτηρίων δράσης και αλήθειας και κυρίως μιας «αυτοσυνείδητης πρακτικής, στην οποία η αλληλεγγύη της αυτοδιάθεσης όλων έπρεπε να συνδεθεί με την αυτοπραγμάτωση του καθενός».

Είναι δόκιμο λοιπόν να συμπεράνει κανείς ότι η ολική συμπόρευση με το «μεταμοντέρνο» παράδειγμα (paradigm) ή, αντίστροφα, η ολική αποτίναξη των ορθολογικών δεσμών του Διαφωτισμού, δεν σημαίνει αναγκαστικά και «χειραφετικότερη» κατάσταση.

Ο σχετικισμός, η άρνηση της αξίας των μεγάλων αφηγήσεων και ο κοινωνικός κονστρουκτιβισμός, οι σημαντικότερες δηλαδή αντιλήψεις και τάσεις που χαρακτηρίζουν το μεταμοντέρνο παράδειγμα (paradigm), όσον αφορά την πολιτική θεωρία δεν ανοίγουν κανένα πεδίο καθορισμού κριτηρίων δράσης – και πόσο μάλλον πολιτικής δράσης. Αντιθέτως, οδηγούν στην παραίτηση και την πνευματική και προσωπική αδιαφορία αφού δεν αφήνουν περιθώρια ύπαρξης δυνατοτήτων ανάπτυξης κριτηρίων επιλογής ή αξιολόγησης διαφορετικών κοινωνικών και πολιτικών πλαισίων. Αν όλες οι γνωστικές και ηθικές αξίες αναλογούν σε συγκεκριμένες κοινωνίες, τότε γιατί να διατυπώσουμε οποιαδήποτε φιλόδοξη αξίωση σχετικά με το τι είναι σωστό, δίκαιο κτλ.; Γιατί να μιλήσουμε για παράδειγμα για την καταπίεση της γυναίκας στις ανατολικές χώρες και να στρέψουμε την πολιτική δράση ενάντια στη συγκάλυψη της έμφυλης ανισότητας αφού τα κριτήρια εξαρτώνται πλήρως από τα εκεί συγκεκριμένα κοινωνικά και πολιτισμικά/αξιακά πλαίσια; Και για να το πάμε και ένα βήμα παραπέρα, άρα ποιο το νόημα της ίδιας της πολιτικής αφού δεν υπάρχει ένα καθολικό κριτήριο με βάση το οποίο να μπορούμε να κρίνουμε και απλά υπάρχουν διαφορετικές πραγματικότητες, διαφορετικά «γλωσσικά παίγνια» (jeux de langage) για να το θέσουμε με τους όρους του Lyotat, που όλες έχουν την ίδια αξία;

Και η διαπίστωση ότι το «μεταμοντέρνο» παράδειγμα (paradigm) οδηγεί στην παραίτηση και την πνευματική και προσωπική αδιαφορία δεν είναι καθόλου τυχαίο ειδικά αν λάβουμε υπόψη μας ότι η προσέγγιση των πολιτικών ζητημάτων από τους περισσότερους πρεσβευτές του σχετικισμού χαρακτηριζόταν συνήθως από ένα είδος στωικής αταραξίας και ιταμού κυνισμού, πράγμα που σήμαινε ότι μια τέτοια αποστασιοποίηση καθιστούσε τα όρια της όποιας αποτελεσματικής πολιτικής δράσης πολύ περιορισμένα. Με άλλα λόγια, όποιος κηρύσσει τον πλήρη ηθικό και πολιτικό σχετικισμό δεν συμβαδίζει πάντοτε με μια πολιτική εγρήγορση και καταλήγει αναπόφευκτα, πολιτικά μιλώντας, στην απογοήτευση και το συντηρητισμό.

Σίγουρα, τα ήθη και οι τρόποι μιας κοινωνίας χαρακτηρίζουν το συγκεκριμένο τύπο κοινωνίας. Κατά πόσο όμως ο πολιτιστικός αυτός σχετικισμός, που αναμφίβολα είναι δεδομένος, απαιτεί αναγκαστικά την αποδοχή και του ηθικού/γνωστικού σχετικισμού δηλαδή της άποψης ότι δεν μπορεί να υπάρξουν καθολικές αρχές εγκυρότητας, αλήθειας ή ορθολογικότητας;

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι οι προθέσεις της νεωτερικότητας και του Διαφωτισμού μπορεί να μην ήταν τελικά όλες και τόσο απορριπτέες.

Πολιτική δράση σημαίνει κινητικότητα. Σημαίνει ρήξη, ρήξη με το παλιό, με το φθαρμένο, με αυτό που μας κρατάει πίσω. Σημαίνει ξεφεύγω από τη βάλτωση της κοινωνίας, από τη μυθολογία περί του «τέλους της ιστορίας». Σημαίνει νέες ιδέες και όραμα. Πολιτική δράση σημαίνει «προώθηση της δικαιοσύνης των θεσμών, ακόμη και της ευτυχίας των ανθρώπων». Και αυτή είναι σήμερα όσο ποτέ άλλοτε αναγκαία. Και πολιτική δράση σημαίνει ως εκ τούτου αναζήτηση για ορισμένο βαθμό καθολικότητας και αντικειμενικότητας.

Μέσα σε αυτό το μεταμοντερνιστικό πλαίσιο του «όλα παίζουν» (“anything goes”) αλλά και της γενικότερης πολιτικής απάθειας, του γενικευμένου κομορμισμού, της ιδιώτευσης, της έκλειψης της κοινωνικής και πολιτικής αμφισβήτησης, της καθίζησης της πολιτικής δημιουργικότητας των δυτικών κοινωνιών, δεν υπάρχουν άλλοι πολιτικοί φιλόσοφοι που να ξεχωρίζουν τόσο πολύ όσον αφορά όχι μόνο στο ότι δεν ενδίδουν ούτε στιγμή στις μηδενιστικές και σχετικιστικές μόδες της «μεταμοντέρνας» κατάστασης αλλά και για το ότι αυτή η άρνηση δεν γίνεται από μια στείρα αντίδραση αλλά ακριβώς από το μετερίζι της προσπάθειας θεμελίωσης κριτηρίων με τα οποία να μπορούμε να κατευθύνουμε την πολιτική δράση.

Τόσο ο Jürgen Habermas όσο και ο Κορνήλιος Καστοριάδης ασκούν κριτική στη μεταμοντέρνα κατάσταση και στη γενικότερη απάθεια και ιδιώτευση που αυτή τρέφει αλλά σε καμία περίπτωση δεν στηρίζουν τις όποιες υποθέσεις τους αποκλειστικά στα μειονεκτήματα των μεταμοντέρνων επιχειρημάτων αλλά εμφορούνται και από αιτήματα του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας, αιτήματα για «ριζικό φαντασιακό» και αυτονομία, οικουμενικότητας του λόγου και της ηθικής.

Αμφότεροι, και με τρόπο πολύ διεξοδικό, συγκροτούν ο καθένας μια θεωρία που αφενός να είναι έγκυρη αναλυτικά ως περιγραφή των όρων μιας σημαντικής κοινωνικής διάδρασης και αφετέρου πολιτικά προοδευτική ως κριτήριο για χειραφετημένες σχέσεις. Και ειδικότερα, μια θεωρία προσανατολισμένη πάνω στο ερώτημα του υποκειμένου και στη δυνατότητα καθορισμού κριτηρίων δράσης (τί μπορούμε να κάνουμε; Πώς μπορούμε να κατευθύνουμε τη δράση μας; Ποια είναι τα κριτήρια της δράσης;). Ο Habermas με βάση την παραδοχή των ελλείψεων του αρχικού εγχειρήματος του Διαφωτισμού και το σχολαστικό τρόπο με τον οποίο παρουσιάστηκε η πίστη του Διαφωτισμού στην επιστήμη, συγκροτεί μια θετική θεωρία για τον επικοινωνιακό Λόγο, μια θεωρία που διατηρεί και προωθεί ένα ιδεώδες ισότιμης, ορθολογικής και αδιαστρέβλωτης διάδρασης ανάμεσα στους κοινωνικούς παράγοντες. Από την άλλη μεριά ο Καστοριάδης βλέποντας το σύνολο σχεδόν της ελληνο-δυτικής παράδοσης σαν έναν παράγοντα που κατέστειλε για χιλιετίες την ανθρώπινη φαντασία με αποτέλεσμα οι ανθρώπινες δυνατότητες να περιορίζονται, συγκροτεί μια θεωρία με βάση την κεντρική έννοια της αυτονομίας η οποία θα μπορούσε να παίζει μέσα στην ιστορία των θεσμισμένων κοινωνιών ρόλο λυτρωτικό. Συνδέοντας δε την παράδοση αυτή με την

ύπαρξη, στη Δύση, «ετερόνομων κοινωνιών», δεν θα διστάσει να εστιάσει τόσο στην αρχαία Αθήνα όσο και στη νεωτερικότητα, στις δύο ιστορικές περιόδους στις οποίες, κατά τη γνώμη του, εμφανίζονται, άνθρωποι που μπορούν να αμφισβητούν και να αναθεωρούν τους πολιτικούς τους θεσμούς και να διαμορφώνουν έτσι αυτόνομες κοινωνίες.

2. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Κεντρικός όρος στο στοχασμό του Καστοριάδη είναι «η αυτονομία». Η έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη και η αυτονομιστική του κατεύθυνση, όπου κεντρικός πυρήνας της σκέψης του είναι η αυτονομία του ανθρώπου και εν γένει της ίδιας της κοινωνίας, παρουσιάζεται παντού σαν να είναι μία και ενιαία, πράγμα που φυσικά έχει ως αποτέλεσμα να κόβουν και να πετούν ένα μεγάλο κομμάτι της σκέψης και της πορείας του ίδιου του Καστοριάδη, κρατώντας μονάχα ένα σαν να μην υπήρχε άλλο ή σαν να μην υπήρχε μια ιστορικότητα στην έννοια. Η έννοια της αυτονομίας δεν είναι όπως παρουσιάζεται μία και ενιαία. Έχει ιστορία, που καθρεπτίζει θα μπορούσαμε να πούμε την πορεία του ίδιου του Καστοριάδη μέσα στο δημοκρατικό και επαναστατικό κίνημα.

Εδώ κάνουμε μια διάκριση ανάμεσα στην πρώιμη περίοδο της αυτονομίας και στην ύστερη. Διαχωρίζουμε δηλαδή την αυτονομία σε δύο περιόδους. Η διαχωριστική γραμμή μπαίνει τη στιγμή που ο Καστοριάδης διακόπτει τους δεσμούς του με το Μαρξισμό – και για να είμαστε πιο συγκεκριμένοι και περισσότερο αντικειμενικοί, ορίζουμε τη στιγμή αυτή γύρω στα μέσα του 1960 βασιζόμενοι στη δήλωση του ίδιου του Καστοριάδη.¹

2.1 ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΠΕΡΙΟΔΟ

Η ιδέα της αυτονομίας στο έργο του Καστοριάδη έχει ξεκάθαρα μαρξιστικές ρίζες.

Ένας από τους λόγους είναι ότι και ο ίδιος ο Καστοριάδης ήτανε όπως και ο ίδιος δηλώνει μέχρι

¹ «Ναι, το 1949 και η ομάδα Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα και εγώ ο ίδιος θεωρούσαμε τους εαυτούς μας μαρξιστές. – Εσείς έως τότε; – Από το 1964 το έχω γράψει ότι “σήμερα το δίλημμα είναι να εξακολουθήσεις να είσαι μαρξιστής ή να είσαι επαναστάτης, αλλά και τα δύο μαζί δεν συμβιβάζονται”». («Ο άνθρωπος και οι ιδέες του» στο *Του Κορνήλιου Καστοριάδη, συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια Τέτα Παπαδοπούλου*, Αθήνα: Πόλις, 2001, σ. 43).

κάποια περίοδο μαρξιστής, μέχρι να έρθει σε ρήξη με τον τροτσκισμό και με το Μαρξισμό γενικότερα τη δεκαετία του 1960 και αναγνωρίζει τη μαρξιστική συμβολή στο έργο του.²

Ένας άλλος λόγος έχει να κάνει με τη θεωρητική του ενασχόληση και εμβάθυνση του σοσιαλισμού (εργατική αυτοδιεύθυνση κτλ.) και την παράλληλη κριτική αυτού που ο ίδιος θεωρούσε το «παραδοσιακό» ή μη επαναστατικό στοιχείο στη μαρξιστική σκέψη (ιστορικοί «νόμοι» της κοινωνικής ανάπτυξης κτλ.) Με λίγα λόγια, με την κριτική του στον παραδοσιακό Μαρξισμό.

Ένας ακόμη λόγος είναι ότι και ο ίδιος ο Καστοριάδης το δηλώνει: «Στην εργασία μου, η ιδέα της αυτονομίας εμφανίζεται πολύ νωρίς, στην πραγματικότητα ήδη από την αρχή, και όχι ως “φιλοσοφική” ή “επιστημολογική” ιδέα, αλλά ως ιδέα ουσιαστικά πολιτική. Η προέλευσή της είναι η σταθερή ενασχόλησή μου με το επαναστατικό ζήτημα, το ζήτημα του αυτομετασχηματισμού της κοινωνίας»³.

Η πηγή λοιπόν της ενασχόλησης του Καστοριάδη με την έννοια της αυτονομίας είναι για πολλούς λόγους πολιτική – και συγκεκριμένα μαρξιστική.

Η έννοια της αυτονομίας εξαρχής ξεκίνησε περισσότερο με μια πολιτική χροιά και ήταν περισσότερο συνδεδεμένη με σοσιαλιστικές αντιλήψεις, αφού άλλωστε ο ίδιος ο Καστοριάδης ήταν βαθιά επηρεασμένος από τις τροτσκιστικές αντιλήψεις που υιοθετούσε το 1943 η ομάδα του Άγι Στίνα στην οποία είχε προσχωρήσει, αντιλήψεις επαναθεμελίωσης του σοσιαλισμού ως εργατικής και κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης που ακολουθήθηκαν σε γενικές γραμμές και στην ομάδα *Socialisme ou Barbarie* («Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα») που από το 1945 έως το 1965 εξέδιδε και το ομώνυμο περιοδικό, παρά ήταν μια αποσαφηνισμένη ιδέα αυτή καθαυτή, όπως αναπτύχθηκε ευρέως στο ύστερο έργο του. Ήταν με άλλα λόγια μια έννοια περισσότερο ετεροπροδιορισμένη από το Μαρξισμό και την κριτική του σε αυτόν, μια έννοια εμποτισμένη σε μεγάλο βαθμό από τη μαρξιστική φιλοσοφία και θεωρία της Ιστορίας όσο και από τη μαρξιστική οικονομική ανάλυση παρά μια αυτοπροσδιορισμένη έννοια με τα δικά της θεωρητικά και εννοιολογικά θεμέλια.

Συνεπώς, η ιδέα της αυτονομίας έλκει την καταγωγή της από το Μαρξισμό και οφείλει πολλά σε αυτόν και είναι σε γενικές γραμμές αυτή που χαρακτηρίζει το πρώιμο έργο της σκέψης του φιλοσόφου.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να ορίσουμε πιο συγκεκριμένα τη βασική μας διάκριση στην πρώιμη

² «[...] όχι μόνον δεν αρνούμαι την ιστορία μου και την εξέλιξή μου, αλλά θεωρώ ότι εάν δεν είχα περάσει από τον μαρξισμό, δεν θα ήμουν αυτός που είμαι, δεν θα μπορούσα να είχα σκεφτεί μετά, αυτά που σκέφτηκα». (ό.π.).

³ Κ. Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας» στο *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1995, σ.330.

περίοδο της αυτονομίας, όπου η αυτονομία προσδιορίζεται Μαρξιστικά και στην ύστερη περίοδο, όπου η αυτονομία ορίζεται πια με βάση το θεωρητικό και εννοιολογικό μοντέλο που ανέπτυξε ο ίδιος ο Καστοριάδης.

Είναι λάθος δηλαδή αυτό που έχει υποστηριχτεί από ορισμένους ότι η ιδέα της αυτονομίας στον Καστοριάδη εμφανίζεται στη δεκαετία του 1970 όταν μετακινήθηκε, όπως ισχυρίζονται, από την αντίληψη της σοσιαλιστικής εργατικής αυτοδιεύθυνσης.⁴ Η έννοιας της αυτονομίας δεν εμφανίστηκε κάποια στιγμή στο έργο του, υπήρχε σχεδόν εξ αρχής (από τη ρήξη του με το μαρξισμό και την προσχώρησή του στον τροτσκισμό), απλώς άλλαξε θεωρητικά θεμέλια. Άλλωστε και ο ίδιος ο Καστοριάδης το δηλώνει.⁵ Πρώτα βασιζόταν σε θεμέλια άλλων και ύστερα ανέπτυξε τα δικά της.

Στην πρώιμη περίοδο, η αυτονομία για τον Καστοριάδη δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά επιστροφή στον κλασσικό Μαρξισμό.

Όπως γράφει ο ίδιος «πρέπει να πούμε αμέσως πως αυτή η αρχή [αυτονομία] δεν περιέχει τίποτα το ουσιαστικά καινούργιο. Το περιεχόμενό της βρίσκεται στη γνωστή διατύπωση του Μαρξ ότι η “χειραφέτηση των εργαζομένων θα είναι το έργο των ίδιων των εργαζομένων”· είχε επίσης χρησιμοποιήσει εκφράσεις του Τρότσκι, όταν έλεγε πως “ο σοσιαλισμός, σε αντίθεση με τον καπιταλισμό, οικοδομείται συνειδητά”. Είναι πολύ εύκολο να παραθέσουμε πάμπολλες διατυπώσεις αυτού του είδους».⁶

Ο Καστοριάδη συνεπώς θεωρεί πως ό,τι μπορεί να ειπωθεί σχετικά με την αυτονομία περικλείεται πρακτικά γύρω από την «πρωτότυπη και απρόβλεπτη δημιουργική δράση των μαζών» και οποιαδήποτε ενασχόληση με αυτήν αρχίζει και τελειώνει σε αυτό.

Για τον Καστοριάδη η αυτονομία είναι συνώνυμη του σοσιαλισμού. Όπως γράφει ο ίδιος «ο σοσιαλισμός δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί παρά με την αυτόνομη δράση της εργατικής τάξης, δεν είναι τίποτε άλλο απ’ αυτή την αυτόνομη δράση. Η σοσιαλιστική κοινωνία δεν είναι τίποτε άλλο από την οργάνωση αυτής της αυτονομίας»⁷. Ενός σοσιαλισμού όμως που υπερβαίνει αυτόν του

⁴ Ο Τ. Φωτόπουλος στο άρθρο του «Το πρόταγμα της αυτονομίας και η Περιεκτική Δημοκρατία, Μια κριτική επισκόπηση του Καστοριάδη» υποστηρίζει ότι «Όπως προσπάθησα να δείξω αλλού, στην δεκαετία του 1970, υπήρξε μια σημαντική αλλαγή στην προβληματική του Καστοριάδη που περιλάμβανε την μετακίνηση από την αντίληψη της σοσιαλιστικής εργατικής αυτοδιεύθυνσης σε αυτήν της αυτόνομης δημοκρατικής κοινωνίας».

⁵ «Από την αρχή της δουλειάς μου, από το 1949, η λέξη αυτονομία έχει κεντρικό ρόλο σε ό,τι έχω γράψει – αυτονομία ατομική και αυτονομία κοινωνική» («Ο άνθρωπος και οι ιδέες του», ό.π., σ. 48).

⁶ Κ. Καστοριάδης, «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, Ι» στο *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδης, Μ. Λαμπρίδης, Μ. Παπαντωνίου-Φραγκούλη, Αθήνα: Ψυλόν, 1986, σ.59.

⁷ Κ. Καστοριάδης, *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, ό.π., σ. 91.

επίσημου σοβιετικού μοντέλου, ενός σοσιαλισμού που είναι «η οργάνωση από τους ίδιους τους ανθρώπους των κοινωνικών τους δραστηριοτήτων σ' όλες τους τις πλευρές»⁸.

Να τονίσουμε στο σημείο αυτό παρενθετικά, ότι το έργο του αυτό από το οποίο αντλούμε τις αναφορές μας, *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, είναι γραμμένο το 1957, περίοδο που ο ίδιος ο Καστοριάδης θεωρούσε τον εαυτό του μαρξιστή.

Η αυτονομία για τον Καστοριάδη επομένως συνεπάγεται την εξάλειψη του διαχωρισμού της κοινωνίας μεταξύ αυτών που διευθύνουν και αυτών που εκτελούν και τη διαχείριση της παραγωγής από τους ίδιους τους εργάτες.

Συχνά ο ίδιος χρησιμοποιεί για να ενισχύσει τη ρεαλιστικότητα αυτής της άποψης τα παραδείγματα της Ρωσίας του 1917-18, της Ιταλίας του 1920, της Ισπανίας του 1936 και της Ουγγαρίας του 1956, όπου έχει αφιερώσει και μια ξεχωριστή μελέτη με τίτλο *Ουγγρική Επανάσταση 1956*, όπου με αφορμή το γεγονός της εισβολής στην Ουγγαρία, κάνει στο βιβλίο αυτό σημαντικές αναλύσεις για το αυθόρμητο, τα εργατικά συμβούλια, την αυτοδιαχείριση και την επαναστατική προοπτική στη σημερινή κοινωνία.

Η αυτονομία επομένως σημαίνει πρακτικά για τον Καστοριάδη τα εργατικά συμβούλια και την αυτοδιαχείριση των εργοστασίων αλλά και των άλλων χώρων εργασίας από τους εργάτες.

Στη λειτουργία των εργοστασιακών συμβουλίων, όπως τις περιγράφει ο ίδιος, βρίσκουμε τις πρώτες αναφορές της περιγραφής της άμεσης δημοκρατίας, μιας κοινωνικής οργάνωσης που αργότερα θα τη συνδέσει πια όχι έχοντας ως βάση το εργατιστικό-σοσιαλιστικό μοντέλο αυτό καθαυτό αλλά έχοντας ως βάση το πολίτευμα της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας.

Ο Καστοριάδης γράφει «το συμβούλιο εργοστασίου ή επιχείρησης –συνέλευση αντιπροσώπων εκλεγμένων από τους εργαζομένους, που είναι ανακλητοί σε κάθε στιγμή, λογοδοτούν τακτικά μπροστά στους εργαζομένους για τις δραστηριότητές τους και συγκεντρώνουν καθήκοντα σύσκεψης, απόφασης και εκτέλεσης».⁹

Αργότερα ο Καστοριάδης σε μια ομιλία του το 1984, περιγράφοντας την αρχαία ελληνική δημοκρατία θα τονίσει το παραπάνω στοιχείο της «ανακλητότητας».¹⁰

Για τον Καστοριάδη επομένως η αυτονομία ορίζεται βασικά ως:

1. η εργατική διαχείριση της παραγωγής,

⁸ Ο.π., σ. 83.

⁹ Ο.π., σ. 84.

¹⁰ Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον, 1999, σ. 39.

2. η εξουσία των Συμβουλίων

Παρόλα αυτά όμως, δεν παρουσιάζει αυτόν τον τύπο οργάνωσης ως πανάκεια. Αποφεύγει οποιοδήποτε φετιχισμό του. Η διασφάλιση αυτής της αυτονομίας δεν είναι κατά τον Καστοριάδη θέμα νόμων αλλά θέμα των ίδιων των ανθρώπων να τη διασφαλίσουν. Ο ίδιος γράφει «η κατάκτηση του σοσιαλισμού δεν είναι θέμα καλύτερης νομοθέτησης. Η επιτυχία του εξαρτάται από τη συνεχή αυτοδραστηριοποίηση των ανθρώπων και από την ικανότητά τους να συνειδητοποιούν τα αναγκαία μέσα και τους σκοπούς, να επιδεικνύουν την αναγκαία αλληλεγγύη και αποφασιστικότητα. Για να είναι, όμως, κοινωνικά αποτελεσματική, αυτή η αυτόνομη μαζική δράση δεν πρέπει να παραμείνει άμορφη, θρυμματισμένη και διασπασμένη. Πρέπει να βρει έκφραση σε πρότυπα δράσης και μορφές οργάνωσης, σε πρακτικές και σε θεσμούς που θα ενσωματώνουν και θα αντανakλούν τους σκοπούς της. Όπως πρέπει να αποφύγουμε το φετιχισμό των «νομοθετήσεων» [...] Το Συμβούλιο δεν είναι ένα δώρο που χαρίζεται από κάποιον ελευθεριακό Θεό. Δεν είναι ένας θαυματουργός θεσμός. Δεν πρόκειται να γίνει ένα λαϊκό εργαλείο έκφρασης, αν οι άνθρωποι δεν επιθυμούν να εκφραστούν μέσα από αυτό το μέσο».¹¹

Με άλλα λόγια, εδώ βλέπουμε δύο στοιχεία πάνω στην επεξεργασία της αυτονομίας που θα διατηρήσει και στην ύστερη περίοδο δηλαδή

α) η αυτονομία μπορεί να προέλθει μόνο από την επιθυμία των ίδιων των ανθρώπων να είναι αυτόνομοι και δεν μπορεί να είναι έκφραση μιας αόρατης χείρας (λαϊκή κυριαρχία, λαϊκό κράτος, Θεός κτλ.). Η αυτονομία δηλαδή δεν είναι ένα καθεστώς που έχει επιβληθεί από κάποιους άλλους και οι άνθρωποι απλά το βρίσκουν έτοιμο και βολεύονται μέσα σε αυτό, αλλά μια διαρκής, άμεση και συνειδητή πολιτική δραστηριοποίηση στο πλαίσιο μιας ενότητας βάσης (πολιτικής, εργατικής κτλ.).

β) η αυτονομία τίθεται ως κοινωνικό ιδανικό με το οποίο να μπορεί να ταυτιστεί κανείς, ένας στόχος που μπορεί να επιδιωχθεί μόνο όταν οι ίδιοι οι άνθρωποι το θελήσουν.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη η επίτευξη της αυτονομίας μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω μιας επανάστασης κατά την οποία οι άνθρωποι θα γίνουν ικανοί «να σαρώσουν την κυρίαρχη τάξη, τις ένοπλες δυνάμεις της και τις οργανώσεις της και να ξεπεράσουν μέσα τους τη βαριά κληρονομιά αιώνων δουλείας.»¹² Και αυτό θα είναι αποτέλεσμα του επιπέδου δραστηριοποίησης και συνειδητοποίησης των ανθρώπων.

Η επανάσταση αυτή όταν ξεσπάσει σύμφωνα με τον Καστοριάδη θα πρέπει να είναι

¹¹ Κ. Καστοριάδης, «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, II» στο *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, ό.π., σ. 83.

¹² Ο.π., σ. 85.

οργανωμένη τόσο ιδεολογικά όσο και υλικά.

Ο ίδιος περιγράφει σχετικά «είναι λοιπόν βασικό για την επαναστατική κοινωνία να δώσει στον εαυτό της, από τις πρώτες κιόλας μέρες, το δίκτυο από θεσμούς και μεθόδους λειτουργίας που επιτρέπουν και ευνοούν την ανάπτυξη της δραστηριότητας των μαζών, και παράλληλα να εξαλείψει καθετί που την εμποδίζει και της αντιτίθεται. Είναι βασικό να δώσει στον εαυτό της, σε κάθε βήμα που κάνει, σταθερές μορφές οργάνωσης που θα γίνονται οι φυσιολογικοί τρόποι έκφρασης της θέλησης των μαζών, τόσο για τις «μεγάλες υποθέσεις» όσο και για την καθημερινή ζωή –που στην πραγματικότητα είναι η πρώτη μεγάλη υπόθεση».¹³

Εδώ έχουμε μια πιο επαναστατική και πιο υλιστική προσέγγιση της επίτευξης της αυτονομίας και λιγότερο μεταφυσική και αφηρημένη, αν τη συγκρίνουμε με την ύστερη προσέγγισή του στο ζήτημα αυτό, όταν θα τονίζει πλέον ότι «η επανάσταση δε σημαίνει χείμαρρους αίματος, την κατάληψη των Χειμερινών Ανακτόρων κοκ. Η επανάσταση σημαίνει τον ριζικό μετασχηματισμό των θεσμών της». Αυτή η θέση του μπορούμε να πούμε ότι έρχεται σε αντίθεση κάπως με την πρότερη προσέγγισή του της επανάστασης.

Για τον πρότερο τουλάχιστον Καστοριάδη, η αλλαγή των θεσμών από μόνη της δεν αποτελεί επανάσταση. Ο Μωυσής ή ο Μωάμεθ, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης, επετέλεσαν μία τεράστια αλλαγή των θεσμών της εποχής τους, αλλά δεν μπορούμε, στην περίπτωση τους, να μιλήσουμε για επανάσταση. Μιλάμε για επανάσταση, όταν ένα μεγάλο τμήμα της κοινωνίας κινείται για την αλλαγή των υπαρχόντων θεσμών και γνωρίζει ότι αυτή η αλλαγή προέρχεται από τη βούλησή του και όχι από κάποια εξωκοινωνική πηγή (όπως είναι ο Θεός των Χριστιανών ή οι «νόμοι κίνησης της ιστορίας» των μαρξιστών-λενινιστών). Αυτή η γνώση οδηγεί την επανάσταση στο να εκφράζεται ρητά ως δημιουργία της ίδιας της βούλησης της κοινωνίας και μόνο.¹⁴

Η προσέγγιση του Καστοριάδη δεν αλλάζει υπ' αυτήν την έννοια και πολύ από το μαρξιστικό σχήμα, διατηρεί το μη μεταφυσικό της χαρακτήρα, δεδομένου ότι η σοσιαλιστική επανάσταση είναι μια επανάσταση που κάνουν οι προλετάριοι, που είναι ένα μεγάλο τμήμα της κοινωνίας, και όχι κάποιος άλλος. Εδώ δηλαδή βρίσκεται η υλικότητα της θεωρίας του και η επαφή της με την εξωτερικότητα σε αντίθεση με την ύστερη προσέγγισή του που εκφράζει μια αναστοχαστική προσέγγιση της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας.

Ήδη, όπως αναφέραμε και παραπάνω, από το πρώιμο έργο του Καστοριάδη βρίσκουμε το φλερτάρισμά του με την άμεση δημοκρατία και την αντιπαραβολή της με τις σύγχρονες δημοκρατίες. Είναι λάθος δηλαδή η άποψη που έχει υποστηριχτεί ότι η άμεση δημοκρατία

¹³ Ο.π., σ. 86.

εμφανίζεται στο τέλος της δεκαετίας του '70.¹⁵ Λαθεμένα δηλαδή υποστηρίζουν, βασιζόμενοι σε μια δήλωση του Καστοριάδη ότι «από το 1978 η άμεση δημοκρατία είχε εισβάλλει στην σκέψη του». Ο ίδιος ο Καστοριάδης γράφει ήδη από το 1957 «Αποφασίζω σημαίνει αποφασίζω ο ίδιος· να αποφασίζω για το ποιος θα αποφασίζει δεν είναι πια εντελώς να αποφασίζω. Τελικά, η μόνη ολική μορφή της δημοκρατίας είναι η άμεση δημοκρατία».¹⁶

Για τον Καστοριάδη, αυτονομία είναι «η ενσυνείδητη κυριαρχία των ανθρώπων στις δραστηριότητές τους και στα προϊόντα τους»¹⁷. Η αυτονομία δεν μπορεί δηλαδή να περιοριστεί στον πολιτικό τομέα. «Η αυτονομία δεν σημαίνει τίποτα αν δεν είναι εργατική διεύθυνση, δηλαδή καθορισμός της παραγωγής από τους οργανωμένους εργαζομένους, τόσο στην κλίμακα της συγκεκριμένης επιχείρησης όσο και της βιομηχανίας και της οικονομίας στο σύνολό της»¹⁸.

Η εργατική διεύθυνση δεν είναι για τον Καστοριάδη η «επίβλεψη» ενός γραφειοκρατικού μηχανισμού διεύθυνσης της επιχείρησης από αντιπροσώπους των εργατών ούτε η αντικατάσταση αυτού του μηχανισμού από έναν άλλο ανάλογο που τα μέλη του θα έχουν εργατική προέλευση. Η εργατική διεύθυνση είναι «η κατάργηση του ξεχωριστού μηχανισμού διεύθυνσης», η επαναφορά των λειτουργιών του στην κοινότητα των εργαζομένων. Είναι με άλλα λόγια η πραγματοποίηση των διευθυντικών λειτουργιών από τους ίδιους τους εργαζόμενους, οργανωμένους με τη μορφή Συνέλευσης. Το Συμβούλιο της επιχείρησης δεν είναι ένας νέος διευθυντικός μηχανισμός· δεν είναι παρά ένα από τα όργανα συντονισμού, ένα «διαρκές γραφείο» και ο τόπος όπου ρυθμίζονται οι επαφές της επιχείρησης με τον εξωτερικό κόσμο»¹⁹. Η εργατική διεύθυνση σημαίνει για τον Καστοριάδη την επανασύνδεση των λειτουργιών διεύθυνσης και εκτέλεσης που έχουν αφαιρεθεί σήμερα σύμφωνα με τον ίδιο από τους εργαζόμενους.

Η λειτουργία της διεύθυνσης της παραγωγής από το σύνολο των εργατών είναι αναγκαία κατά τον Καστοριάδη για την επίλυση όλων των προβλημάτων που αφορούν την παραγωγική διαδικασία, γι' αυτό και η σοσιαλιστική κοινωνία που δημιουργεί ακριβώς αυτά τα όργανα που μπορούν να λάβουν υπόψη τους όλες τις συγκεκριμένες περιπτώσεις δεν μπορεί να έχει για νόμο παρά μονάχα την αδιάκοπη καθοριστική δραστηριότητα αυτών των οργάνων.

Υπ' αυτήν την έννοια, η σοσιαλιστική κοινωνία είναι κατά τον Καστοριάδη μια κοινωνία χωρίς

¹⁴ Περιοδικό *propaganda* τ.2, Α' Εξάμηνο 1998.

¹⁵ Ο Γιώργος Ν. Οικονόμου, γράφει στην εισαγωγή του άρθρου του: «Η ενασχόλησή του [σσ. του Καστοριάδη] με την άμεση δημοκρατία χρονολογείται από παλιά, αλλά σε κείμενό του εμφανίζεται στο τέλος της δεκαετίας του '70» (Γ. Οικονόμου, «Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία κατά τον Κ. Καστοριάδη» στο *Νέα Κοινωνιολογία*, τ.31, Φθινόπωρο 2000, σ. 27).

¹⁶ Κ. Καστοριάδης, «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, II», *ό.π.*, σ.87.

¹⁷ *Ο.π.*, σ. 91.

¹⁸ *Ο.π.*, σ. 92.

¹⁹ *Ο.π.*, σ. 93.

εκμετάλλευση γιατί η διεύθυνση της παραγωγής δεν είναι εντοπισμένη σε μια κοινωνική κατηγορία και η διαίρεσή της σε διευθύνοντες και εκτελεστές έχει καταργηθεί αλλά επίσης και γιατί τα προβλήματα λύνονται από την «αδιάκοπη καθοριστική δραστηριότητα των μαζικών διευθυντικών οργανισμών».

Και μια σοσιαλιστική κοινωνία πρέπει υπ' αυτήν την έννοια να μεταμορφώσει την ίδια τη φύση της εργασίας. Όχι απλώς να περιορίσει τις ώρες της παραγωγής ώστε να αυξήσει τον ελεύθερο χρόνο για να μπορέσει ο άνθρωπος να πραγματοποιηθεί στις ώρες «ψυχαγωγίας», αλλά να εγκαθιδρύσει την αυτονομία στην εργασία. Γιατί κατά τον Καστοριάδη η ελευθερία δεν βρίσκεται έξω από τη σφαίρα της καθαυτό παραγωγής²⁰. Και σύμφωνα με τον Καστοριάδη οι εργαζόμενοι έχουν αυτήν την ικανότητα, όπως τη στηρίζει και σε διαπιστώσεις «αστών κοινωνιολόγων της βιομηχανίας», με αναφορές στον James A.C. Brown στο έργο του *Η κοινωνική ψυχολογία της βιομηχανίας*, – που βέβαια ο Brown δεν είναι κοινωνιολόγος αλλά ψυχίατρος! Σε κάθε περίπτωση όμως αυτές οι ικανότητες εκδηλώνονται κατά τον Καστοριάδη ακόμη και σήμερα (ένα μεγάλος μέρος του από τα καθήκοντα συντονισμού) που επικρατεί ο γραφειοκρατικός μηχανισμός διεύθυνσης. Και ο Καστοριάδης και εδώ αναφέρει την ιστορία της εργατικής τάξης που έχει επιδείξει τέτοια ικανότητα στην Ισπανία του 1936-37, στη Βουδαπέστη του 1956, όπου τα εργοστάσια λειτούργησαν υπό τη διεύθυνση των εργατών.

Τα καθήκοντα αυτά θα είναι κατά τον Καστοριάδη στα χέρια δύο οργάνων:

1. Συμβούλιο εκπροσώπων των εργαστηρίων και των γραφείων,
2. Γενική Συνέλευση όλων των εργαζομένων του εργοστασίου.

Όσον αφορά το Συμβούλιο των εκπροσώπων, θα είναι ανακλητό κάθε στιγμή. Οι εκπρόσωποι δεν θα παύουν να εργάζονται στην παραγωγή. Θα συνεδριάζουν σε ολομέλειες όσο συχνά αποδειχτεί αναγκαίο στο φως της εμπειρίας. Θα λογοδοτούν για κάθε συνεδρίαση στους συντρόφους τους του εργαστηρίου ή του γραφείου, τα θέματα θα τα έχουν ήδη συζητήσει μαζί τους από πριν. Θα εξασφαλίσουν μια κεντρική διαρκή εκπροσώπηση, αποτελούμενη από έναν ή περισσότερους εκπροσώπους εκ περιτροπής. Ένα από τα κυριότερα καθήκοντά τους θα είναι να εξασφαλίσουν τη σύνδεση της επιχείρησης με τον «εξωτερικό κόσμο».²¹

Όσον αφορά τη Γενική Συνέλευση των εργαζομένων του εργοστασίου, θα είναι το ανώτατο όργανο απόφασης για όλα τα προβλήματα που αφορούν την επιχείρηση στο σύνολό της ή που προκύπτουν από διαφωνίες ή διαμάχες μεταξύ τομέων. Αυτή η Γενική Συνέλευση θα είναι κατά τον

²⁰ Κ. Καστοριάδης, «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, II», *ό.π.*, σ. 99.

²¹ *Ο.π.*, σ. 107.

Καστοριάδη η αποκατάσταση της άμεσης δημοκρατίας μέσα στο φυσικό πλαίσιο του σύγχρονου κόσμου δηλαδή την επιχείρηση ως βασική κοινωνική μονάδα. Θα επικυρώνει όλες τις αποφάσεις του Συμβουλίου, θα επανεξετάζει όλες τις αποφάσεις που πάρθηκαν από το Συμβούλιο των εκπροσώπων, να τις επικυρώνει ή να τις απορρίπτει. Θα αποφασίζει η ίδια για τα θέματα που θα πρέπει να της υποβάλλονται κατευθείαν. Θα έχει μια σταθερή περιοδικότητα και θα μπορεί να συγκληθεί κάθε στιγμή αν ένας ορισμένος αριθμός εργαζομένων το ζητούν.

Υπ' αυτήν την έννοια η διεύθυνση της επιχείρησης από τους εργαζόμενους σημαίνει ότι αυτοί είναι που έχουν την ευθύνη και την υποχρέωση να πραγματοποιήσουν το σκοπό που τους έχει καθοριστεί με τα μέσα που τους έχουν τεθεί στη διάθεσή τους.

Έτσι η αυτονομία, σε σχέση με την παραγωγή, σημαίνει κατά τον Καστοριάδη τον καθορισμό του τρόπου πραγματοποίησης ορισμένων δεδομένων σκοπών με τη βοήθεια μέσων καθορισμένων γενικά. Ανάμεσα σε αυτούς τους σκοπούς και στα μέσα που πρέπει να είναι καθορισμένα από το σχέδιο υπάρχει κατά τον Καστοριάδη ένας χώρος πρωτοβουλίας που απαιτεί μια διαδικασία συγκεκριμενοποίησης που μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο από τους εργαζόμενους της επιχείρησης. Αυτή η συγκεκριμενοποίηση, αυτός ο καθορισμός του τρόπου πραγματοποίησης των στόχων της επιχείρησης με τη βοήθεια των μέσων που έχει στα χέρια της είναι ο πρώτος τομέας σύμφωνα με τον Καστοριάδη άσκησης της αυτονομίας των εργαζομένων.

Ήδη δηλαδή από την πρώτη περίοδο της αυτονομίας, όπου αυτή επιχειρείται να προσεγγιστεί και να αποσαφηνιστεί με εργατίστικους όρους, αρχίζουμε να διαβλέπουμε κάποια στοιχεία που θα καθορίσουν και την ύστερη και ολοκληρωμένη πλέον αντίληψή του της αυτονομίας.

Εξ αρχής δηλαδή δεν έχουμε να κάνουμε με μια απόλυτη αλλά με μια σχετική αυτονομία. Ο Καστοριάδης διαβλέπει τους σαφείς περιορισμούς των ορίων της αυτονομίας που οροθετείται από διάφορους παράγοντες, αφενός όσον αφορά τον καθορισμό του τρόπου πραγματοποίησης των στόχων της επιχείρησης με τη βοήθεια των μέσων που έχει στα χέρια της και αφετέρου και ως προς τον καθορισμό των μέσων παραγωγής.

Από την άλλη πλευρά, το πεδίο άσκησης της αυτονομίας πλαταίνει απέραντα όσον αφορά τη δυναμική πλευρά της εργατικής διεύθυνσης, δηλαδή το ρόλο της εργατικής διεύθυνσης στην ανάπτυξη και τη μετατροπή της σοσιαλιστικής παραγωγής. Γιατί θα είναι σε θέση οι παραγωγοί να καθορίζουν οι ίδιοι τα μέσα παραγωγής, και ως εκ τούτου θα είναι σε θέση να κυριαρχήσουν βαθμιαία στη διαδικασία της εργασίας, γιατί όχι μόνο θα καθορίζουν τις μορφές της αλλά θα μπορούν να αλλάζουν την τεχνολογική της βάση.

Αυτή η μορφή οργάνωσης της συλλογικότητας στο επίπεδο της εργασίας, ο Καστοριάδης την

ανοίγει και στους άλλους τομείς όπως της Οικονομίας ή της Κοινωνίας.

Για την Οικονομία αυτονομία σημαίνει κατά τον ίδιο τρόπο ότι η διεύθυνση της οικονομίας δεν έχει ανατεθεί σε ένα ειδικό όργανο διεύθυνσης αλλά ότι ανήκει στους οργανωμένους εργαζόμενους. Είναι η συνειδητή χρησιμοποίηση μιας σειράς από διαδικασίες, μέσα και μηχανισμούς που στηρίζονται στη γνώση της πραγματικότητας της οικονομίας, καθαρίζουν το έδαφος και απλοποιούν τα βασικά προβλήματα που μπαίνουν στην κοινωνία (όπως είναι η «αγορά» των καταναλωτικών αγαθών, η εξίσωση των μισθών, η σύνδεση ανάμεσα στις τιμές και τις αξίες κτλ.).²² Αυτή η μορφή θα επιτρέψει κατά τον Καστοριάδη στην κοινωνία να δώσει στη διεύθυνση της οικονομίας το περιεχόμενο που θέλει, να κατευθύνει με άλλα λόγια ελεύθερα την οικονομική ανάπτυξη.

Για την Κοινωνία, ανάλογο δηλαδή μοντέλο θα πρέπει να εγκαθιδρυθεί και στην κλίμακα της περιοχής, στο πλαίσιο επιτροπών που θα αντιπροσωπεύουν όλες τις μονάδες της περιοχής. Και αυτή η συνεργασία να μεγεθυνθεί και σε εθνικό επίπεδο, για το σύνολο των δραστηριοτήτων της κοινωνίας. Να υπάρχει δηλαδή ένας κεντρικός οργανισμός που θα είναι η έκφραση των εργαζομένων και θα εκπληρώνει από τη μία μεριά, τα καθήκοντα γενικού οικονομικού συντονισμού και από την άλλη μεριά, τα καθήκοντα συντονισμού των δραστηριοτήτων των άλλων τομέων της κοινωνικής ζωής που δεν καλύπτονται παρά εν μέρει ή και καθόλου από την καθαυτό σχεδιοποίηση ή από οποιοδήποτε είδος σχεδιοποίησης. Αυτό το κεντρικό όργανο θα είναι η απόρροια των Συμβουλίων, που θα εκλέγει από τα μέλη της ένα κεντρικό Συμβούλιο, την «Κυβέρνηση». Αυτό το δίκτυο Συνελεύσεων και Συμβουλίων είναι για τον Καστοριάδη το Κράτος και η εξουσία της σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Και αυτή η οργάνωση κατά τον Καστοριάδη μπορεί να συμπεριλάβει το σύνολο του πληθυσμού του έθνους και όχι μόνο τη βιομηχανία και επίσης μπορεί να οργανώσει, να κατευθύνει και να συντονίσει όλες τις κοινωνικές δραστηριότητες που έχουν ανάγκη να οργανωθούν, να διευθυνθούν και συντονιστούν, και ιδιαίτερα τις μη οικονομικές δραστηριότητες, με άλλα λόγια ότι μπορεί να εκπληρώσει τις λειτουργίες του σοσιαλιστικού «Κράτους» που κατά τον Καστοριάδη στην ουσία συγκροτεί μια αυτόνομη κοινωνία.

Ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι η επαναστατική μετατροπή της κοινωνίας θα ξεκινήσει ακριβώς με τη σύσταση των Συμβουλίων από τους εργαζόμενους, διαφορετικά είναι αδύνατη. Και αυτή η οργάνωση του πληθυσμού σε Συμβούλια θα βρει έρεισμα και στην περίπτωση της γεωργίας όσο και

²² Ο.π., σ. 127.

στην περίπτωση της βιομηχανίας. Κάθε Κοινότητα θα έχει, σε σχέση με την υπόλοιπη κοινωνία, και ως προς την πολιτική της οργάνωση, την οργάνωση και το ρόλο μιας επιχείρησης. Ο κυρίαρχος οργανισμός της θα είναι η Γενική Συνέλευση.

Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι τα Συμβούλια δεν είναι απλά όργανα διεύθυνσης της παραγωγής. Είναι κυρίως όργανα αυτοδιοίκησης του πληθυσμού από κάθε άποψη, πράγμα που σημαίνει ότι η μορφή της επιχείρησης δεν γίνεται μόνο αντιληπτή ως μονάδα παραγωγής αλλά και ως ένας κοινωνικός πυρήνας που επιτελεί τις λειτουργίες τις «κοινωνικοποίησης» των ατόμων όπου διαδραματίζονται ένα σωρό άλλες δραστηριότητες εκτός από τις δραστηριότητες της παραγωγής. Συνεπώς τα Συμβούλια θα απορροφήσουν όλες τις «δημοτικές» λειτουργίες. Όλες με άλλα λόγια οι δραστηριότητες της τοπικής αυτοδιοίκησης θα εκτελούνται από τις ίδιες γενικές Συνελεύσεις και τα ίδια τα Συμβούλια. Ο Καστοριάδης με άλλα λόγια θεωρεί τα Συμβούλια ως την καθολική μορφή οργάνωσης των κοινωνικών δραστηριοτήτων.

Αυτό που θα συνδέει όλα αυτά τα τοπικά Συμβούλια μεταξύ τους θα είναι η κεντρική Συνέλευση των Συμβουλίων, όπου θα περιλαμβάνει εκπροσώπους των οργανισμών, των επιχειρήσεων, των αγροτικών κομμούνων κτλ. όπου και αυτές θα λειτουργούν με βάση τους κανόνες της άμεσης δημοκρατίας, δηλαδή άμεση εκλογή από τις γενικές Συνελεύσεις, ανακλητότητα, λόγον δίδοναι κτλ.

Μπορούμε λοιπόν να συνοψίσουμε στην πρώτη αυτή περίοδο διαμόρφωσης της έννοιας της αυτονομίας την προσπάθεια του Καστοριάδη να επανακαθορίσει το περιεχόμενο του σοσιαλισμού σύμφωνα με το πρότυπο της συνολικής αυτοδιεύθυνσης της κοινωνίας μέσω των εργατικών συμβουλίων που βασίζονται στην εργατική ενότητα και αλληλεγγύη. Ο επαναπροσδιορισμός του σοσιαλισμού από τον Καστοριάδη ως κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης αποτελεί προϋπόθεση τόσο της μετέπειτα κριτικής του στο σύγχρονο καπιταλισμό όσο και της επαναδιατύπωσης του επαναστατικού προτάγματος ως προτάγματος αυτονομίας.

Υπ' αυτήν την άποψη, η πρώτη ιδέα της αυτονομίας του Καστοριάδη, αν και ιδιαίτερα σημαντική για την ανάπτυξη της ύστερης και ολοκληρωμένης πια ιδέας του για την αυτονομία, θεωρούμε ότι δεν έχει να προσφέρει κάτι ιδιαίτερα καινούργιο στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας αφού ήδη υπήρχαν αντίστοιχες θεωρήσεις και προσπάθειες στο χώρο αυτό της επαναστατικής σκέψης (τροτσκιστικές, συμβουλευτικοί κομμουνιστές, καταστασιακές, αναρχικές κτλ.) και εν πολλοίς απλά είναι μια αναπαραγωγή αυτών των θεωρήσεων και προσπαθειών χωρίς να τις κατονομάζει.

Ο Καστοριάδης κατανοεί την έννοια της αυτονομίας στην πρώιμη περίοδο με την έννοια της εργατικής και κοινωνικής αυτοδιεύθυνσης. Η αυτονομία με άλλα λόγια είναι ταυτόσημη με την αυτοδιεύθυνση. Αυτονομία στην πρώιμη περίοδο σημαίνει σύμφωνα με τον Καστοριάδη «ενσυνείδητη κυριαρχία των ανθρώπων στις δραστηριότητές τους και στα προϊόντα τους»²³, δηλαδή με άλλα λόγια η συνεχής διαμόρφωση της κοινωνικής ζωής ως συνειδητής δραστηριότητας των κοινωνικών ατόμων.

Ο Καστοριάδης στην πρώιμη περίοδο της αυτονομίας δεν αναφέρεται καθόλου στο άτομο. Επικεντρώνεται και μιλάει εξ' ολοκλήρου για την κοινωνία. Η αυτονομία σε αυτήν την περίοδο αφορά την κοινωνία και όχι το άτομο. Το άτομο δεν υπάρχει ως εξεταζόμενο αντικείμενο. Ακόμα και όταν ο Καστοριάδης αναφέρεται κάποιες φορές στο άτομο το κάνει από την άποψη της κοινωνικής του άρθρωσης.

Η αυτονομία δηλαδή στην πρώιμη περίοδο έχει να κάνει με την έννοια της αυτοδιεύθυνσης όσον αφορά την κοινωνία και τα θέματα με τα οποία ασχολείται ο Καστοριάδης έχουν να κάνουν με ευρύτερα κοινωνικά, πολιτικά ή ιστορικά ζητήματα (π.χ. Η πείρα του εργατικού κινήματος, Προλεταριάτο και οργάνωση, Ουγγρική Επανάσταση 1956 κτλ.) με σκοπό ακριβώς να αναδείξει τη δυνατότητα αυτή της αυτοδιεύθυνσης μεγάλων κοινωνικών ομάδων όπως είναι οι εργάτες μέσα στην κοινωνία (π.χ. στα εργοστάσια). Σε αυτά τα ζητήματα ο Καστοριάδης κάνει σημαντικές αναλύσεις για το αυθόρμητο, τα εργατικά συμβούλια, την αυτοδιαχείριση και την επαναστατική προοπτική στην κοινωνία. Η θεμελίωσή του της δυνατότητας της αυτονομίας στην πρώιμη περίοδο δεν προέρχεται τόσο από δική του θεωρητική θεμελίωση όσο από την προσφυγή και επεξεργασία ιστορικών παραδειγμάτων και πολιτικών γεγονότων που συνέβαιναν την εποχή του. Για παράδειγμα, ο Δεκέμβρης του 1944 στην Ελλάδα, επηρέασε ιδιαίτερα τον Καστοριάδη όσον αφορά το πότε μπορούμε να μιλάμε για μια πραγματική χειραγώγητη επανάσταση. Επίσης, η Ουγγρική Επανάσταση του 1956 ήταν επίσης ένα γεγονός που τον επηρέασε ιδιαίτερα όσον αφορά τη δυνατότητα της εργατικής τάξης να αυτοδιευθύνεται.

Παρ' όλα αυτά, από την πρώιμη σκέψη του πάνω στην αυτονομία, έστω και με την έννοια της σοσιαλιστικής και ιστορικής αναφοράς της, βλέπουμε το αυθόρμητο (τη δημιουργική διάσταση της φαντασίας που θα το συγκεκριμενοποιήσει αργότερα) παντού στα πρότερα κείμενά του να αναδεικνύεται ως ένα θέμα που φαίνεται να του κεντρίζει το ενδιαφέρον και την αντίδρασή του απέναντι στα κλειστά και ολοκληρωμένα συστήματα (το μαρξισμό, τον ντετερμινισμό, τον τελεολογισμό, την κυρίαρχη ιδεολογία της «ιστορικής προόδου»), που θέλουν όλους τους τομείς

²³ Ο.π., σ. 91.

της ιστορίας και της κοινωνίας να είναι πλήρως προσδιορίσιμοι, επειδή ακριβώς προσπαθούν να πνίξουν και να θάψουν ή να αποδελτιώσουν αυτό το αυθόρμητο.

Επιπλέον, ήδη από την πρώτη περίοδο, ήδη από το 1957, ο Καστοριάδης ανακαλύπτει και αρχίζει να αναδεικνύει την άμεση δημοκρατία ως κεντρικό σημείο της πολιτικής του σκέψης, πριν ακόμα από την τελική του ρήξη με το Μαρξισμό, από την εποχή δηλαδή της δεκαετίας του 1950 με το περιοδικό *Socialisme ou Barbarie*, το οποίο απέναντι στη γραφειοκρατικοποίηση του εργατικού κινήματος αντιπρότεινε τη συμβουλευτική εργατική δημοκρατία. Ιδιαίτερα όμως, όπως έχει γράψει ο ίδιος, κατά την εξέλιξη της σκέψης του, μέσα από την κριτική στην οποία υπέβαλε το μαρξισμό, αναζωπυρώθηκε το ενδιαφέρον του και η ενασχόλησή του με την αρχαία ελληνική δημιουργία, βλέποντάς την ως τη μόνη κατάλληλη πολιτική συγκρότηση μέσα στην οποία θα μπορούσε να σταθεί το παραπάνω αυθόρμητο. Ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο βλέπει την ανάδυση της πολιτικής, της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας απορρέει από τη γενικότερη αντίληψή του πάνω σε αυτό το αυθόρμητο. Σε αυτήν επομένως την πρώτη περίοδο της ενασχόλησης του Καστοριάδη με την αυτονομία βλέπουμε να αναμοχλεύεται ένα στοιχείο της πραγματικότητας (επί του προκειμένου κοινωνικής) που δεν μπορεί να αναχθεί σε σταθερές σχέσεις μεταξύ σταθερών οντοτήτων, που η σκέψη δεν μπορεί να συλλάβει, ένα στοιχείο που ακριβώς κάνει αδύνατη την πλήρη γνώση της ιστορίας και της κοινωνίας.

Όλα αυτά τα στοιχεία που αναδεικνύονται αποτελούν τα ζητήματα με τα οποία θα καταπιαστεί αργότερα ο Καστοριάδης και θα επιχειρήσει να απαντήσει ως επί το πλείστον στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* (1981) και που αποτελούν τον πηλό των κατευθύνσεων που θα διαμορφώσουν τη μετέπειτα και πιο ολοκληρωμένη πολιτική του σκέψη. Η στροφή του Καστοριάδη από μαρξιστικές προς τροτσκιστικές αντιλήψεις σχετικά με την αντίληψη της σοσιαλιστικής εργατικής αυτοδιεύθυνσης και η ανακάλυψη του φαινομένου της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας, αποτελούν τη μαγιά της μετέπειτα διαμόρφωσης της έννοιας της αυτονομίας που θα χαρακτηρίσει συνολικά τη σκέψη του μεγάλου Έλληνα φιλόσοφου.

2.2 ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΣΤΗΝ ΎΣΤΕΡΗ ΠΕΡΙΟΔΟ

Στην ύστερη περίοδο, ο Καστοριάδης έχει πλέον αναπτύξει μια δική του θεωρία με τα δικά της εννοιολογικά θεμέλια που υπερβαίνουν όχι απλώς το Μαρξισμό αλλά με μια έννοια το ίδιο το σοσιαλιστικό πρόταγμα και στοχεύει πλέον σε μια ερμηνεία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας με βάση την κεντρική έννοια της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας.

Ο Καστοριάδης πλέον δεν στηρίζει την αυτονομία στο Μαρξισμό αλλά σε δύο έννοιες που ανέπτυξε και που είναι πολύ σημαντικές για την κατανόηση της νέας θεώρησής του της

αυτονομίας.

Οι δύο αυτές έννοιες είναι οι εξής:

1) Η ιδέα του ριζικού φαντασιακού, που είναι σύμφωνα με τον Καστοριάδη η πρωταρχική πηγή νοηματοδότησης του κοινωνικού βίου αλλά και της μετάβασης από ήδη υπάρχοντα σε νέα κοινωνικά μορφώματα. Όπως λέει ο ίδιος «η κοινωνία δημιουργεί τον κόσμο της, τον επενδύει με νόημα και δημιουργεί μια προμήθεια σημασιών που είναι προορισμένες εκ των προτέρων να καλύψουν οτιδήποτε θα μπορούσε να παρουσιαστεί»²⁴.

2) Επίσης, η ιδέα των «φαντασιακών σημασιών» που παίζουν τον πρωτεύοντα ρόλο στη διαδικασία διαμόρφωσης τόσο των ατόμων όσο και των συλλογικών μορφωμάτων. Εκπηγάζοντας από το ασυνείδητο, αυτές οι σημασίες χαρακτηρίζονται ως «μάγμα», με σκοπό να καταδειχθεί η απροσδιοριστία και η δημιουργικότητα που κατά τον Καστοριάδη αποτελούν τα κύρια γνωρίσματα του ιστορικό-κοινωνικού πεδίου. Τα διάφορα επίπεδα των δοθέντων ιστορικό-κοινωνικών μορφωμάτων δημιουργούνται στο πλαίσιο ενός περιορισμένου αριθμού κεντρικών ή πυρηνικών φαντασιακών σημασιών, στη βάση των οποίων συγκροτείται η ίδια η αναπαράσταση του «κόσμου» και των διαφόρων διαστάσεών του.

Η αυτονομία, για τον Καστοριάδη, στο φιλοσοφικό επίπεδο υποδηλώνει «το οντολογικό άνοιγμα, δυνατότητα να ξεπεραστεί το πληροφορησιακό, γνωστικό και οργανωτικό κλείσιμο που χαρακτηρίζει τα αυτοσυγκροτούμενα, αλλά ετερόνομα όντα. Οντολογικό άνοιγμα, αφού το να ξεπερνάς αυτό το κλείσιμο σημαίνει να αλλοιώνεις το ήδη υπάρχον γνωστικό και οργανωτικό “σύστημα”, άρα να συγκροτείς τον κόσμο σου και τον εαυτό σου σύμφωνα με νόμους άλλους, άρα να δημιουργείς ένα καινούργιο οντολογικό είδος, έναν εαυτό άλλο μέσα σ’ έναν κόσμο άλλο»²⁵. Και αυτό ισχύει για τον Καστοριάδη τόσο για το άτομο όσο και για την κοινωνία.

Αυτή η δυνατότητα είναι μια δυνατότητα που ο Καστοριάδης την εντοπίζει μόνο στο ανθρώπινο ον. Μόνο ο άνθρωπος κατά τον Καστοριάδη έχει τη δυνατότητα να θέτει με επίγνωση υπό συζήτηση τους ίδιους τους νόμους που διέπουν την κοινωνία μέσα στην οποία ζει. Και γι’ αυτό το λόγο μπορεί εν δυνάμει να αυτονομηθεί τόσο ως άτομο όσο και ως συλλογική οντότητα.

Μια αυτόνομη κοινωνία συνεπώς πραγματώνει αυτήν την οντολογική δημιουργία, που αυτοαλλοιώνει τον ίδιο της τον εαυτό, όπου ενεργός «μαγιά» γι’ αυτήν την αυτοαλλοίωση γίνεται η «ρητή και απεριόριστη ερώτηση και επερώτηση η οποία δεν αφορά γεγονότα αλλά τις ίδιες τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και το ενδεχόμενο θεμέλιό τους. Είναι μια στιγμή δημιουργίας, η

²⁴ Κ. Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, σ. 7.

²⁵ Κ. Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας» στο *Χώροι του ανθρώπου*, Αθήνα:

οποία εγκαινιάζει ένα άλλο είδος κοινωνίας (είδος πάλι με την βαριά πλατωνική έννοια) και ένα άλλο είδος ατόμου. Αυτό που δημιουργείται στο ατομικό πεδίο και στο κοινωνικό πεδίο μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε ως την απεριόριστη επερώτηση δηλαδή την αυτοανακλαστικότητα ή αυτοστοχαστικότητα με την πλήρη έννοια»²⁶.

Αυτό πρακτικά σημαίνει τη συνεχή εξέταση από τη μια μεριά του πολιτεύματος μέσα στο οποίο ζει με βάση ερωτήσεις του τύπου αν οι νόμοι είναι καλοί και σωστοί, αν είναι δίκαιοι, ποιοι νόμοι θα έπρεπε να γίνουν, και από την άλλη της ατομικής του συγκρότησης, με βάση το αν μπορεί ο καθένας να ξέρει εάν αυτό που σκέφτεται είναι αληθινό και πως μπορεί να το ξέρει αυτό.

Με άλλα λόγια αυτονομία με αυτήν την έννοια σημαίνει την απεριόριστη αμφισβήτηση του νόμου και των θεμελίων του, καθώς επίσης και την ικανότητα του πράττειν, του ποιείν και του θεσμίζειν. Και αυτή η συνεχής εξέταση τόσο του πολιτεύματος όσο και της ατομικής συγκρότησης θεωρεί ο Καστοριάδης ήταν η στιγμή γέννησης τόσο της δημοκρατίας και της δημοκρατικής πολιτικής όσο και της φιλοσοφίας.

Για να το εξηγήσει αυτό σαν παράδειγμα φέρνει την έννοια της δικαιοσύνης.

«Μια δίκαιη κοινωνία δεν είναι μια κοινωνία που υιοθέτησε, μια για πάντα, δίκαιους νόμους. Μια δίκαιη κοινωνία είναι μια κοινωνία στην οποία το θέμα της δικαιοσύνης μένει διαρκώς ανοικτό –μ’ άλλα λόγια, όπου υπάρχει πάντα κοινωνικά πραγματική δυνατότητα διερώτησης πάνω στον νόμο και πάνω στην θεμελίωση του νόμου».²⁷

Για τον Καστοριάδη πρακτικά, αυτονομία σημαίνει αυτό που ορίζει η λέξη. «αυτός-νόμος, δίνω στον εαυτό μου τους νόμους μου [...] Αυτονομία, όπως το δείχνει η ίδια η λέξη, σημαίνει το τελείως αντίθετο απ’ το «κάνω ό,τι μου καπνίσει». Σημαίνει δίνω στον εαυτό μου ένα νόμο κι εδώ αρχίζει μια άλλη συζήτηση, για το τι σημαίνει αυτός ο νόμος, πώς είναι δυνατόν ο καθένας να δίνει τον νόμο στον εαυτό του και όλοι μαζί να έχουμε νόμο συνόλου, ή έστω απλώς να συνυπάρχουμε ή να μην αλληλοσκοτωνόμαστε...»²⁸

Ο ίδιος το εξηγεί ως εξής «το να θέσω τον νόμο μου για μένα δεν έχει νόημα παρά για ορισμένες διαστάσεις της ζωής μου, το πολύ όταν είμαι μόνος μου, και κανένα νόημα για άλλες διαστάσεις, όχι μόνο εκεί που συναντώ τους άλλους αλλά ιδίως εκεί που συναντώ την κοινωνία σαν τέτοια. Πώς μπορώ να πω ότι είμαι αυτόνομος όταν ζω σε μια κοινωνία; Μπορώ να το πω σε μια και μόνο σε μια περίπτωση: Εάν μπορώ να πω διαυγασμένα και αυτοστοχαστικά,

²⁶ Ύψιλον, 1995, σ. 327.

²⁶ Ο.π., σ.12.

²⁷ «Σοσιαλισμός κι αυτόνομη κοινωνία» στο *ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ ΚΕΙΜΕΝΑ*, τ.1, Θεσσαλονίκη, Μάρτη 1981, σ. 93.

αυτοανακλαστικά, ότι αυτός ο νόμος είναι επίσης δικός μου. Για να μπορώ να πω ότι είναι δικός μου δεν είναι απαραίτητο να επιδοκιμάζω το συγκεκριμένο περιεχόμενό του. Αρκεί να μου έχει δοθεί η πραγματική δυνατότητα ενεργού συμμετοχής στην διαμόρφωση και στην λειτουργία του νόμου. Εννοώ φυσικά άμεση συμμετοχή, όχι μέσω «αντιπροσώπων»»²⁹.

Με λίγα λόγια, αυτονομία για το άτομο σημαίνει ότι το ίδιο θέτει τους δικούς του νόμους, εν πλήρη συνείδηση και έχοντας επίγνωση των επιθυμιών και αληθινών αναγκών του. Και ο Καστοριάδης μιλάει εδώ τόσο για «τυπικούς» όσο και «άτυπους» νόμους δηλαδή για θεσμίσεις.

Κατ' αντιστοιχία, αυτονομία για την κοινωνία σημαίνει το γεγονός ότι δίνει στον εαυτό της το νόμο της, ξέροντας ότι το κάνει. Η αυτόνομη κοινωνία μπορεί να είναι «ελεύθερη και αυτοστοχαστική –και αυτή η ελευθερία και ο αυτοστοχασμός μπορούν να είναι οι ίδιοι αντικείμενα και αντικειμενικοί στόχοι της θεσμιζουσας δραστηριότητάς της».³⁰

Επίσης για την (κοινωνική) αυτονομία το θέμα (και για τον ίδιο τον Καστοριάδη) δεν είναι τόσο ποιοι εξωτερικοί παράγοντες επηρεάζουν την κοινωνία δηλαδή πόσο ετεροκαθορισμένη ήταν η εξωτερική πολιτική για παράδειγμα για τους αρχαίους Έλληνες, κάτι προφανές, αλλά το ότι οτιδήποτε γίνεται και οποιαδήποτε επιλογή παίρνεται γίνεται εν γνώση και υπ' ευθύνη των ίδιων των πολιτών και όχι κάποιων άλλων.

Οι πολίτες δηλαδή έχουν θέσει τον εαυτό τους ως την αποκλειστική πηγή του νόμου και των αποφάσεων. Όλοι οι πολίτες συμμετέχουν στη διαμόρφωση και στη λήψη των αποφάσεων, στη διαμόρφωση και την ψήφιση των νόμων.

Με τα λόγια του Καστοριάδη, επιλέγουν «λύσεις που δίνουν τη μεγαλύτερη δυνατή εξουσία σε κοινότητες των οποίων οι διαστάσεις επιτρέπουν την άμεση αυτοκυβέρνηση ή που μεγιστοποιούν τη συμμετοχή των πολιτών στις αποφάσεις και τον έλεγχο τους πάνω σε όσα γίνονται στις ενότητες, των οποίων η διάσταση (ή στα θέματα, των οποίων η φύση) δεν επιτρέπουν την άμεση αυτοκυβέρνηση»³¹. Αυτό είναι το στοιχείο που ορίζει σύμφωνα με τον Καστοριάδη μια κοινωνία ως αυτόνομη.

Επιπλέον, η ατομική και η κοινωνική αυτονομία είναι αλληλένδετες: τα αυτόνομα άτομα είναι αδιανόητα χωρίς αυτόνομη κοινωνία και αντιστρόφως. Επειδή το άτομο αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης κοινότητας, ζει εντός αυτής και εξαρτάται από αυτή.

²⁸ Κ. Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, σ.13.

²⁹ *Ο.π.*, σ.14.

³⁰ Κ. Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», *ό.π.*, σ.332.

Συνεπώς, η αυτονομία όταν είναι να εμφανιστεί παρουσιάζεται ταυτόχρονα.

Δεν μπορεί να υπάρξει με άλλα λόγια ατομική αυτονομία δίχως κοινωνική αυτονομία ούτε κοινωνική αυτονομία δίχως ατομική αυτονομία.

Πιο συγκεκριμένα κατά τον Καστοριάδη, παρουσιάζονται η πολιτική ιδέα και το πολιτικό θέμα της αυτονομίας του ατόμου και της κοινότητας που δεν είναι δυνατά και ούτε έχουν νόημα παρά μόνον αζεχώριστα.

«Αυτή η ενεργητική και θετική άποψη της ελευθερίας, της αυτονομίας της κοινωνίας, συνδέεται αζεχώριστα με το ζήτημα της αυτονομίας του ατόμου. Μια αυτόνομη κοινωνία υπονοεί αυτόνομα άτομα –και τέτοια άτομα δε μπορούν να υπάρξουν ολοκληρωμένα, παρά μόνο μέσα σε μιαν αυτόνομη κοινωνία. Αυτό που κάνει ο καθένας, τόσο απέναντι στην κοινότητα όσο κι απέναντι στον ίδιο του τον εαυτό, εξαρτάται σ' έναν αποφασιστικό βαθμό από την κοινωνική του διάπλαση σαν ατόμου. Η ίδια η “εσωτερική ελευθερία” όχι μόνο με την έννοια της πραγματικής ελευθερίας του σκέπτεσθαι, αλλ' ακόμη και με την έννοια μιας “ελεύθερης βούλησης”, εξαρτάται από την θέσμιση της κοινωνίας και απ' αυτό που αυτή παράγει σαν άτομο. Η “ελεύθερη βούληση” δε μπορεί ποτέ να ασκηθεί παρά μόνον ανάμεσα σε συγκυρίες που προσφέρονται πραγματικά στο άτομο και που παρουσιάζονται σαν δυνατές [...] Για να μπορέσει το άτομο να σκεφτεί “ελεύθερα”, ακόμη και στα μύχια της ψυχής του, πρέπει η κοινωνία να τον μεγαλώνει και να τον μορφώνει, να τον διαπλάθει σαν άτομο που μπορεί να σκέπτεται ελεύθερα, πράγμα που πολύ λίγες κοινωνίες έκαναν στην ιστορία».³²

Επιπλέον, η ατομική αυτονομία είναι δυνατή μόνο εάν τα κοινωνικά άτομα συμμετέχουν άμεσα στη διαμόρφωση και εφαρμογή των κοινωνικών νόμων οι οποίοι καθορίζουν τη δραστηριότητά τους. «Η ατομική αυτονομία έχει ως περιεχόμενο την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία, χωρίς την οποία δεν υπάρχει προφανώς ελευθερία, όπως επίσης δεν υπάρχει ισότητα χωρίς ελευθερία» και «η ελευθερία, η αυτονομία, υπονοούν αναγκαστικά την ενεργητική και ίση συμμετοχή σε κάθε κοινωνική εξουσία που αποφασίζει για κοινές υποθέσεις».³³ Άρα, για να υπάρξει ατομική αυτονομία πρέπει το άτομο να είναι εκείνο το οποίο να αναγνωρίζει στους νόμους της κοινότητας τους δικούς του νόμους, πράγμα το οποίο επιτυγχάνεται όταν το άτομο συμμετέχει στη συζήτηση και θέσπιση των νόμων, ανεξαρτήτως αν η γνώμη του πλειοψήφησε ή όχι.

Η αυτονομία λοιπόν όσον αφορά το πολιτικό της πρόταγμα κατά τον Καστοριάδη είναι μια αρχή από την οποία απορρέουν μια σειρά από συνέπειες που συνεπάγεται μια σειρά από πράγματα.

³¹ Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 52.

³² *Ο.π.*, σ. 100.

³³ *Ο.π.*, σ. 99.

Η αυτονομία είναι για να αναπτυχθεί και αν επιτευχθεί η αυτονομία από εκεί και πέρα βγαίνουν αναρίθμητες ουσιαστικές συνέπειες που δίνουν το περιεχόμενο στην πολιτική της αυτονομίας και ταυτοχρόνως της επιβάλλουν περιορισμούς. Η αυτονομία δηλαδή αν και είναι ένα κοινωνικό πρόταγμα, με την έννοια ότι αφορά την κοινωνία, τις κοινωνικές σχέσεις, δεν είναι ένα πολιτικό πρόταγμα, δεν είναι δηλαδή ένα φορμαλιστικό πρόταγμα που τίθεται ως αυτοσκοπός. Είναι μέσον για άλλα πράγματα. Ο ίδιος γράφει «Η αυτονομία, ως αντικειμενικός σκοπός: ναι, είναι όμως αυτό επαρκές; Η αυτονομία είναι ένας αντικειμενικός σκοπός τον οποίο θέλουμε γι' αυτόν τον ίδιο – αλλά και για άλλο πράγμα. Δίχως αυτό, ξαναπέφτουμε στον καντιανό φορμαλισμό και στα αδιέξοδά του. Θέλουμε την αυτονομία της κοινωνίας –όπως και των ατόμων– συγχρόνως γι' αυτήν την ίδια και για να μπορέσουμε να κάνουμε πράγματα. Να κάνουμε τι; Αυτή είναι ίσως η πιο σημαντική ερώτηση που προκαλεί η σημερινή κατάσταση: αυτό το τι αναφέρεται στα περιεχόμενα, στις ουσιαστικές αξίες»³⁴

Το ερώτημα που τίθεται είναι ποια είναι αυτά τα άλλα πράγματα, με άλλα λόγια ποια είναι τα περιεχόμενα και οι ουσιαστικές αξίες μιας αυτόνομης κοινωνίας σύμφωνα με τον Καστοριάδη;

Ο Καστοριάδης στο σημείο αυτό δεν δίνει μια απάντηση. Γράφει: «Το τι θα επιδιώξει το άτομο έχοντας –ιδανικά– επιτύχει ένα βαθμό «αυτονομίας» με την παραπάνω έννοια δεν εμπεριέχεται στην ίδια την αυτονομία. Η αυτονομία δίνει τα μέσα για την επιδίωξη στόχων και σκοπών πέρα από εγγενείς καθορισμούς, δεν μπορεί να προσδιορίσει όμως αυτούς τους στόχους».³⁵

Ο Καστοριάδης δίνει το παράδειγμα εκείνου που μαθαίνει κολύμπι για να το εξηγήσει αυτό «κανένας δεν μαθαίνει κολύμπι χωρίς να μπει στην θάλασσα και αυτό ισχύει τόσο για την ατομική όσο και για τη συλλογική αυτονομία. Και πάνω σε αυτή τη βάση μπορούμε πλέον να δικαιολογήσουμε, να στηρίξουμε, και ακόμα [...] να θεμελιώσουμε ένα σωρό ιδέες και θεσμούς [...] Επιπλέον μπορούμε να διαπιστώσουμε ποιος πρέπει να είναι ο σκοπός μιας πολιτικής της αυτονομίας και μιας αυτόνομης αυτοθέσμησης»³⁶.

Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι ένα μεγάλο μέρος του ατόμου είναι κοινωνικά προσδιορισμένο. Μέσα σε αυτόν τον κοινωνικό προσδιορισμό υπάρχει η δυνατότητα να δημιουργηθούν αυτόνομα άτομα και μια αυτόνομη κοινωνία. Τα άτομα κατά τον Καστοριάδη γίνονται άτομα εσωτερικεύοντας τους κοινωνικούς θεσμούς. Το σκοπό της πολιτικής από κει και πέρα ο Καστοριάδης τον ορίζει ως εξής: «να δημιουργηθούν οι θεσμοί που, μια και εσωτερικευθούν από τα άτομα, ευκολύνουν στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό την άνοδό τους στην ατομική τους

³⁴ Ο.π., σ. 333.

³⁵ Κ. Λελεδάκης, «Το υποκείμενο και τα όρια της αυτονομίας» στο *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, Αθήνα: Νήσος, 2002, σ. 89.

³⁶ Κ. Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, σ.18.

αυτονομία και τους δίνουν την μεγαλύτερη δυνατότητα πραγματικής συμμετοχής σε κάθε ρητή εξουσία που υπάρχει μέσα στην κοινωνία»³⁷.

Ο Καστοριάδης επισημαίνει το σημαντικό παράγοντα της επιθυμίας και της βούλησης του ατόμου προς την κατεύθυνση αυτή της αυτονομίας.³⁸ Δεν είμαι αυτόνομος λέει ο Καστοριάδης παρά μόνο αν είμαι η αρχή αυτού μου θα γίνει, και ξέρω πως είμαι τέτοιος. Και: αυτό ακριβώς επιθυμώ... Αλλά χωρίς φρόνηση δεν υπάρχει ουσιαστική αυτονομία ή πράξη.

Στο πλαίσιο αυτό ο Καστοριάδης ανάγει την επιθυμία και βούληση αυτή και στο επίπεδο της κοινωνίας. Ο Καστοριάδης μεταφέρει την ευθύνη της δημιουργίας ενός λαού σε πολιτική κοινωνία στους ίδιους τους ανθρώπους και όχι σε μια δεδομένη και χαριστική ή χαρισματική συγκροτητική λειτουργία. Και καθώς η δημιουργικότητα υπάρχει (θεμελιωμένη στον Καστοριάδη), επαφίεται στους ίδιους τους ανθρώπους το ζήτημα της *επιθυμίας* για αυτονομία, ζήτημα που θα τους οδηγήσει στην επινόηση της διάταξης του περάσματος, του περάσματος από μια θεσμισμένη σε μια *αυτο-*θεσμίζουσα κοινωνία, τη στιγμή ακριβώς που το υποκείμενο συναντά την υπευθυνότητα των πράξεών του συνειδητοποιημένες μέσα από τη γνώση της προσωπικής του ιστορίας. Όταν όμως το υποκείμενο ορίζεται ως απάντηση του πραγματικού, αυτό σημαίνει ότι δεν ορίζεται μόνο μέσα από την εγγραφή του στον Άλλο («Wo ist war, soll ich werden»), αλλά επίσης σε σχέση με ένα αντικείμενο ή σε σχέση με ένα κανονιστικό καθεστώς. Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι το καθολικό αίτημα της αυτονομίας είναι βουλευσιарχία, αν τα εχέγγυα της πραγμάτωσης της ή τουλάχιστον της εκίνησής της είναι η επιθυμία και η βούληση του ατόμου.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη έχουν υπάρξει δύο περίοδοι μέσα στην ιστορία όπου η κοινωνική και ατομική αυτονομία απέδειξε έμπρακτα ότι είναι πραγματοποιήσιμη. Η πρώτη είναι στις πόλεις της αρχαίας Ελλάδας από τον 8^ο αιώνα π.Χ. με την ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας, όπου κοινωνική-πολιτική δράση και η ενεργός συμμετοχή των μεσαίων και κατώτερων στρωμάτων οδήγησαν στη δημιουργία του πολιτεύματος της άμεσης δημοκρατίας.

Η δεύτερη είναι στη δυτική Ευρώπη από τον 12^ο-13^ο αιώνα μ.Χ., στο τέλος του Μεσαίωνα, με την Αναγέννηση, το Διαφωτισμό και τις επαναστάσεις του 17^{ου}-18^{ου} αιώνα μ.Χ., που οδήγησαν σε καινούργιες θεσμίσεις, σε ανθρώπινα δικαιώματα, ατομικές ελευθερίες και στα αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα.

Και στις δύο περιπτώσεις υπήρχε αυτή η αμοιβαία αλληλεξάρτηση και προϋπόθεση.

³⁷ Ο.π., σ.19

³⁸ Κ. Λελεδάκης, *ό.π.*, σ. 88.

Ο Καστοριάδης διακρίνει δύο πλευρές της αυτονομίας. Η μία πλευρά που είναι εσωτερική και άλλη πλευρά που είναι η εξωτερική.

Η εσωτερική πλευρά έχει να κάνει με την ψυχή, με το ασυνείδητο. Πιο συγκεκριμένα με τον «τρόπο του είναι» του (φροϋδικού) ασυνειδήτου.

Ο Καστοριάδης δεν προχωράει περισσότερο σε αυτό και ποτέ δεν πήγε βαθύτερα πέρα από το να χρησιμοποιήσει απλώς την ιδιότητα του ασυνειδήτου κατά Freud (πρωτογενή διαδικασία) και να τη μετονομάσει σε «μάγμα» ακριβώς για να δείξει το ριζικά διαφορετικό τρόπο του είναι από αυτόν που θέτει η παραδοσιακή λογική, το ότι μπορεί δηλαδή να δεχτεί προσδιορισμούς αλλά δεν είναι ποτέ απόλυτα προσδιορίσιμο και άρα γι' αυτό το λόγο μπορεί να εμφανίσει το ριζικά καινούργιο.

Ο Freud είναι μια ιδιαίτερη τομή στη σκέψη και το έργο του Καστοριάδη. Από τον Freud ο Καστοριάδης παίρνει το ασυνείδητο, και πιο συγκεκριμένα τον «τρόπο του είναι» του ασυνειδήτου, το οποίο ανέπτυξε στη θεωρία της ριζικής φαντασίας ως πηγή της αυθεντικής ιστορικής δημιουργίας, αποκαθαίροντάς την έτσι από τις αναγωγιστικές και θετικιστικές τάσεις που συναντούμε στην παραδοσιακή ψυχανάλυση. Υιοθέτησε επίσης την ιδέα ότι το «άλλο του λόγου» δεν μπορεί ποτέ να εξαλειφθεί, να διαυγαστεί ολοκληρωτικά ή να κυριαρχηθεί από το λόγο ή από το συνειδητό: πάντα θα παραμένει μια υπόγεια περιοχή ακαθόριστης ιστορικής ετερότητας και διαφοράς. Το μεταδομιστικό επιχείρημα της «ανοικτότητας» ταίριαξε απόλυτα στην πρόθεση του Καστοριάδη να υπερασπιστεί αυτό το αυθόρμητο που εμφανίζεται πολύ νωρίς στη σκέψη του και από τη μια μεριά το φροϋδικό ασυνείδητο ως μια αδιαχώριστη «παραστατική/αισθηματική/προθεσιακή» ροή που δεν μπορεί ποτέ να καθοριστεί απόλυτα, χωρίς να παύει να επιδέχεται επιμέρους καθορισμούς και από την άλλη το μεταδομιστικό επιχείρημα της «ανοικτότητας» προσέφεραν τα εργαλεία στην πρόθεσή του αυτή.

Το μόνο που λέει επί της ουσίας ο Καστοριάδης, αντιστρέφοντας την περίφημη ρήση του Freud «Wo Es war, soll Ich werden» («Εκεί που ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω») σε «Wo Ich bin, soll Es auftauchen» («Εκεί που Εγώ είμαι, πρέπει Αυτό να αναδυθεί») δηλαδή αντί η αυτονομία να σημαίνει την οικειοποίηση του «λόγου του Άλλου», σημαίνει μια αλλοιωμένη σχέση (μια άλλη σχέση) με το «λόγο του Άλλου», η οποία θα εξασφάλιζε την ανάδυση των απεριόριστων δυνάμεων της ριζικής φαντασίας, είναι ότι δεν πρέπει αυτό το ασυνείδητο που περιλαμβάνει την προσωπική ιστορία του κάθε ατόμου, να κυριαρχηθεί, να αποβληθεί ή να «αποξηραθεί».

Υπάρχει η άποψη, και είναι βάσιμη, ότι ο Καστοριάδης με το να οδηγείται σε έναν ύμνο της

δημιουργικής ικανότητας του ανθρώπινου υποκειμένου και της ανθρώπινης κοινωνίας (των συλλογικών υποκειμενικοτήτων) ρομαντικοποιεί το ασυνείδητο, υπερτονίζοντας τη δημιουργική του ικανότητα ενώ παραγνωρίζει την ταυτόχρονη αρνητικότητά του. Θα πρέπει όμως να τονίσουμε στο σημείο αυτό ότι ο Καστοριάδης δεν δίνει συγχωροχάρτι στη λειτουργία του ασυνειδήτου ούτε βέβαια σπεύδει να το «γνωρίσει», είτε από την πλευρά του αναλυόμενου είτε από την πλευρά του αναλυτή. Άλλωστε, η γνώση που λαμβάνεται από την αποσαφήνιση της ύπαρξης είναι εξ ορισμού θρυμματισμένη, καθώς υπάρχει ένα απόθεμα δημιουργικών ωθήσεων που δομικά παραμένει έξω από τον έλεγχο της συνείδησης, και κατά δεύτερο λόγο πάντοτε ατελείωτη, λόγω της απειρότητας του μάγματος και της περατότητας της ύπαρξης εμπρός στο θάνατο. Ο Λόγος δηλαδή του Άλλου είναι απρόσιτος (και γι' αυτό πάντα ανεξάντλητα δημιουργικός) εφόσον το υποκείμενο έχει μια προσωπική ιστορία που δεν είναι δυνατό να εξαλειφθεί. Γι' αυτό και ο Καστοριάδης δεν δίνει στην ψυχανάλυση ένα γνωσιοθεωρητικό πρωτείο αλλά της δίνει ένα χαρακτήρα όπου δύο πρόσωπα, μέσα από μια γόνιμη και γεμάτη σημασία ανταλλαγή, να οδηγηθούν στην ελευθερία να επανεπιλέξουν τους στόχους τους και να επαναπροσανατολιστούν σε σχέση με κρίσιμα ζητήματα της ζωής τους.

Η αυτονομία σε σχέση με την ψυχή συνίσταται λοιπόν σύμφωνα με τον Καστοριάδη στο ότι «έχει κατορθώσει να εγκαθιδρύσει μια νέου είδους σχέση ανάμεσα στην στοχαστική και βουλευτική αρχή της ψυχής του και στις άλλες ψυχικές αρχές, όπως επίσης ανάμεσα στο παρόν του και στην ιστορία εκ της οποίας και μέσω της οποίας έγινε αυτό που είναι. Σχέση που του επιτρέπει να αποφύγει την υποδούλωση στην επανάληψη, που του επιτρέπει να επιστρέψει στον εαυτό του, να σκέπτεται τον λόγο των σκέψεών του και τα κίνητρα των πράξεών του, οδηγημένος από την βλέψη της αλήθειας και την διαύγηση της επιθυμίας του»³⁹.

Το πρόβλημα όμως είναι ότι ο Καστοριάδης μιλάει εύκολα και μακροσκελώς γι' αυτήν τη σχέση αλλά δεν κατονομάζει πουθενά ποιος είναι ο φορέας που θα κάνει αυτήν τη διεργασία και προφανώς το «στοχαστική» ή «βουλευτική» αρχή της ψυχής και το «άλλες ψυχικές αρχές» δεν λέει απολύτως τίποτα. Μπορεί πολύ εύκολα να υποτεθεί –και ίσως αυτό είναι που έχει στο μυαλό του ο Καστοριάδης– ότι η ψυχή ως Εγώ είναι εκείνο που καθοδηγεί αυτήν τη διεργασία. Αλλά η απάντηση δεν μπορεί να δοθεί έτσι απλά, από τη στιγμή που έχει προηγηθεί ο Freud. Και λέμε «από τη στιγμή που έχει προηγηθεί ο Freud» γιατί ο Freud ήταν μια τομή στην ψυχανάλυση γιατί εκτός του ότι ανέδειξε κατά την α' τοπική του το ασυνείδητο ως ένα σημαντικό παράγοντα που κυβερνάει τη συμπεριφορά του υποκειμένου, συγκεκριμενοποίησε ή τουλάχιστον ανέδειξε κατά τη β' τοπική του ένα παράδειγμα (paradigm) διάκρισης φορέων που κάνουν πράγματα μέσα στην ψυχή. Το να επιστρέφει λοιπόν κανείς στην α' τοπική του Freud και να μιλάει απλά και γενικά για

³⁹ Κ. Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, σ.13.

γενικές αρχές, για ψυχή, για ασυνείδητο, είναι οπισθοδρόμηση σε πρωτόλεια ζητήματα που η ίδια η ψυχανάλυση έχει πιά αφήσει πίσω.

Αυτό που λέει ο Καστοριάδης είναι ότι η ψυχή έχει το ασυνείδητο και αυτή δέχεται καθορισμούς αλλά ακριβώς επειδή έχει το ασυνείδητο που χαρακτηρίζεται από το μάγμα δεν μπορεί να γίνει απόλυτα καθορίσιμη από τις εξωτερικές επιδράσεις και άρα έχει τη δυνατότητα να εμφανίσει το ριζικά καινούργιο. Αλλά ποιος είναι ο φορέας που κάνει αυτήν τη διεργασία; Είναι κάποιος άλλος έξω από την ψυχή; Είναι η ίδια η ψυχή; Μα η ψυχή είναι και το ασυνείδητο για τον Καστοριάδη και το ασυνείδητο εξ ορισμού δεν είναι φορέας δράσης άρα και της δυνατότητας αυτονομίας. Σε μερικά κείμενα φαίνεται ο φορέας αυτός να είναι διακριτός από το πεδίο των καθορισμών αναπαράγοντας τον παραδοσιακό δυισμό.⁴⁰ Επίσης, σε άλλα σημεία, όπως αυτό που παραθέσαμε προωτέρω, φαίνεται να αναπαράγει μια πλατωνική διάκριση της ψυχής μεταξύ βουλευτικής και στοχαστικής αρχής της ψυχής κτλ. Το σχήμα δηλαδή του Καστοριάδη παραμένει ελλιπές στο σημείο αυτό και πολλές φορές ο Καστοριάδης καταφεύγει τότε στο ένα σημείο, τότε στο άλλο, για να μπαλώσει το αδιέξοδο αυτό της σκέψης του.

Από την άλλη πλευρά, η εξωτερική πλευρά της αυτονομίας έχει να κάνει με το κοινωνικο-ιστορικό.

Για τον Καστοριάδη δεν μπορεί κανείς να είναι ελεύθερος μόνος του χωρίς να είναι ελεύθεροι οι άλλοι και δεν μπορεί να υπάρχει πλήρη ελευθερία του ατόμου με την έννοια του μη-προσδιορισμού του από την κοινωνία. Όπως γράφει ο ίδιος «είναι τρελό να νομίζει κανείς ότι μπορεί να είναι ελεύθερος μέσα σε οποιαδήποτε κοινωνία. Δεν μιλώ απλώς για την έλλειψη τυπικού ή υλικού εξαναγκασμού ή καταπίεσης. Μιλώ για το γεγονός ότι ο καθένας αναπότερπτα πρέπει να εσωτερικεύσει την κοινωνική θέσμιση χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει»⁴¹.

Η αυτονομία στην κοινωνία μπορεί να υπάρξει σύμφωνα με τον Καστοριάδη μονάχα όταν έχει αναδυθεί ως κοινωνικό ιδανικό, ως «κοινωνική φαντασιακή σημασία», με το οποίο να μπορεί να ταυτιστεί κανείς. Και για να μπορέσουν τα άτομα να είναι αυτόνομα πρέπει, σύμφωνα με τον ίδιο, «ο κοινωνικο-ιστορικός χώρος να έχει ήδη αυτοαλλοιωθεί κατά τέτοιο τρόπο ώστε να ανοίξει ένας χώρος απέραντης διερώτησης όπου δεν υπάρχουν αυθεντίες, όπου δεν υπάρχει π.χ. θεσμισμένη θεία αποκάλυψη. Για να μπορέσει κάποιος να βρει μέσα του τα ψυχικά εφόδια και γύρω του τα μέσα να σηκωθεί και να πει: “Οι νόμοι μας είναι άδικοι”, “Οι θεοί μας είναι ψευδείς” χρειάζεται ήδη να έχει υπάρξει μια αυτοαλλοίωση του κοινωνικο-ιστορικού χώρου που δεν μπορεί παρά να είναι το έργο

⁴⁰ Για παράδειγμα, βλ. «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», στο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα: Ύψιλον, 1992.

του θεσμιζοντος φαντασιακού. Πρέπει ο θεσμός να έχει γίνει τέτοιος που να ανέχεται, να επιτρέπει την αμφισβήτησή του από την κοινότητα την οποία κάνει να υπάρχει και στην οποία ανήκουν τα άτομα που τον αμφισβητούν»⁴².

Έτσι ξεκινά υποστηρίζει ο Καστοριάδης η αμφισβήτηση, ο πολιτικός και κοινωνικός αγώνας που σηματοδοτούν την ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας, δηλαδή της επιθυμίας και ταυτόχρονα της δράσης για ελευθερία και ισότητα, για συμμετοχή στις αποφάσεις και στη θέσπιση των νόμων. Η αυτόνομη κοινωνία δεν αυτοορίζεται στατικώς και απολύτως, δεν θεωρεί πως απέκτησε δίκαιους νόμους άπαξ διά παντός, αλλά είναι μια κοινωνία στην οποία τα ζητήματα της δικαιοσύνης και του νόμου παραμένουν με δική της ευθύνη πάντοτε ανοικτά. Μια αυτόνομη κοινωνία κατά τον Καστοριάδη έχει για έμβλημά και γι' αυτό ορισμό «είμαστε αυτοί που 'χουμε για νόμο να μας δίνουμε μεις οι ίδιοι τους νόμους μας»⁴³.

Συνεπώς, αυτόνομη κοινωνία είναι εν ολίγοις αυτή που αυτοκυβερνάται, που έχει θέσει τον εαυτό της ως την αποκλειστική πηγή του νόμου και των αποφάσεων. Αυτό προϋποθέτει πως η ίδια η κοινωνία με τη θέλησή της και τον αγώνα της αποφασίζει να αμφισβητήσει την υπάρχουσα θέσμιση και να εγκαθιδρύσει άλλους θεσμούς που επιτρέπουν τη συμμετοχή όλων στη διακυβέρνηση. Η αυτόνομη κοινωνία δηλαδή δεν υποδουλώνεται στους θεσμούς της, δεν τους θεωρεί άπαξ διά παντός θεσμισμένους, ιερούς και απαραβίαστους. Αυτό συμβαίνει διότι δέχεται ρητώς πως οι θεσμοί είναι δημιουργίες των ανθρώπων και όχι κάποιου άλλου (θεού, φύσης ή «νόμων της ιστορίας»). Ως εκ τούτου, μια τέτοια κοινωνία δημιουργεί μια κριτική σχέση απέναντι στους θεσμούς και δύναται να τους αμφισβητεί και να τους αλλάζει.

Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει ότι όλες σχεδόν οι κοινωνίες είναι ετερόνομες, αλλά όχι επειδή είναι στην πραγματικότητα ετερόνομες αλλά επειδή δεν το ξέρουν ότι είναι αυτόνομες. Και εδώ πρέπει να σταθούμε λίγο περισσότερο και να το εξηγήσουμε.

Το Καστοριαδικό κριτήριο διάκρισης μεταξύ αυτόνομων και ετερόνομων κοινωνιών δεν βασίζεται στο εάν οι ίδιες οι κοινωνίες δημιουργούν τους θεσμούς τους. Κάθε κοινωνία είναι σύμφωνα με τον Καστοριάδη αυτοθεσμιζόμενη, δηλαδή η δημιουργική ικανότητα της κοινωνίας, (αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει κοινωνικό φαντασιακό), δημιουργεί τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες οι οποίες καθορίζουν τις κοινωνικές αξίες και συνακόλουθα τους θεσμούς που τις ενσωματώνουν: ιδεολογία, θρησκεία, εργαλεία, σχέσεις και δομές εξουσίας, γλώσσα. Αντιθέτως, το

⁴¹ Κ. Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, σ.13

⁴² *Ο.π.*

⁴³ «Σοσιαλισμός κι αυτόνομη κοινωνία», *ό.π.*, σ. 93.

κριτήριο διάκρισης βασίζεται στο εάν η κοινωνία πιστεύει ή όχι ότι οι θεσμοί της είναι ανθρώπινα δημιουργήματα, δηλαδή δημιουργήματα τα οποία δεν έλκουν την καταγωγή τους από τη θεία θέληση, ή, εναλλακτικά, στην πραγματοποίηση των εκδιπλούμενων ανθρώπινων δυνατοτήτων, όπως τις ορίζουν συγκεκριμένες ερμηνείες της φυσικής ή κοινωνικής ιστορίας (φυσικοί ή κοινωνικοί «νόμοι»). Οι ιστορικές κοινωνίες, εκτός από μερικές εξαιρέσεις, πάντα κατέφευγαν σε τέτοιες «δοσμένες» αλήθειες για να προφυλάξουν τους θεσμούς τους και να τους κάνουν σεβαστούς.⁴⁴ Η αυτοθέσμιση της κοινωνίας «πάντα αποσιωπάτο, συγκαλυπτόταν από την εντόνως θεμισμένη παράσταση μιας εξωκοινωνικής πηγής της θέσμησης (πηγή που ήταν οι θεοί, οι πρόγονοι – ή η «Ratio», η «φύση» κλπ.). Και η παράσταση αυτή επεδίωκε και επιδιώκει πάντα, να μηδενίσει την δυνατότητα αμφισβήτησης της υπάρχουσας θέσμησης· σφραγίζει, ακριβώς, το κλείσιμό της. Υπό την έννοια αυτή, οι κοινωνίες αυτές είναι ετερόνομες, διότι υποδουλώνονται στην ίδια τους την δημιουργία, στον νόμο τους, τον οποίο θέτουν ως αμετάτρεπτο καθότι προέρχεται από μια αρχή ποιοτικά άλλη από τους ζωντανούς ανθρώπους».⁴⁵

Η μετάβαση από την παραδοσιακή ετερονομία κοινωνίας και ατόμων στην αυτονομία εμφανίζεται ως αδύνατη. Το πώς τώρα κατορθώθηκε να συμβεί αυτή η μετάβαση στην αρχαία Ελλάδα και στη μοντέρνα Ευρώπη, είναι μια εξήγηση που ο Καστοριάδης δεν μπαίνει στον κόπο να την εξετάσει αλλά αντίθετα ρίχνει το μπαλάκι στην αδυναμία της λογικής που δέσποζε σε όλη τη δυτική σκέψη (θετικιστικός ορθολογισμός, δηλαδή για παράδειγμα απαρίθμηση, ονοματοθεσία, τυπολογική κατάταξη κτλ.), που την ονομάζει «ταυτιστική-συνολιστική λογική» (ΤΣΛ) να εξηγήσει αυτή τη μετάβαση και άρα αφού δεν μπορεί η ίδια να το εξηγήσει «κάτι δεν πάει καλά μ' αυτήν»· άρα «να που έχω δίκιο όταν μιλάω για κοινωνικές φαντασιακές σημασίες».

Ο Καστοριάδης στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, διερευνά πίσω από τον τρόπο γένεσης του συμβολικού, την οντολογική έρεισή του. Το ερώτημα, όμως τώρα, δεν είναι πώς γεννιέται το συμβολικό, αλλά πού ερείδεται;

Σε αυτό το οντολογικό και όχι επιστημολογικό ερώτημα απαντά με τη λογική των μαγμάτων. Με τον όρο μάγμα είναι σαν να μιλάμε για το χώρο που περικλείει για παράδειγμα όλες τις σημασίες της ελληνικής γλώσσας ή όλες τις παραστάσεις της ζωής ενός ανθρώπου.⁴⁶ Τα μάγματα αποτελούν προνομιακούς οντολογικούς φαντασιακούς χώρους, στους οποίους έχουμε μια εντελώς νέου τύπου κωδικοποίηση της πραγματικότητας. Μέσα από τα μάγματα υποδεικνύονται όχι μόνο μη κατονομασμένες και μη ταξινομημένες από τη ratio οντολογικές περιοχές, αλλά ανοιγόμαστε σε τελείως παρθένους και ανεξερεύνητους χώρους. Το φαντασιακό θεσμίζει μάγματα σημασιών που

⁴⁴ http://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/greek/grvarious/castor_nea_koin.htm

⁴⁵ Κ. Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», *ό.π.*, σ. 333.

⁴⁶ Κ. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Αθήνα: Κέδρος, 1981, σ. 480.

είναι αδύνατο να κατανοήσει η ΤΣΛ με τα μέσα που διαθέτει, αφού, τα μάγματα αυτά οριοθετούν την «άλλη» ή κρυφή πλευρά της πραγματικότητας που ορίζει την α-πραγματικότητα. Αυτές οι μη-ορθολογικές σημασίες αντιστέκονται στις αρχές της ταυτότητας, της αντίφασης, της ομοιογένειας ή της συνέχειας, της διαφοροποίησης κτλ., το ίδιο όπως αντιστέκονται σε παγιωμένους ή τεχνητούς λεκτικούς κώδικες. Δεν παύουν όμως να θεσμίζουν ή να νοηματοδοτούν την πραγματικότητα. Ακόμα και την πραγματικότητα της ratio που θέλει να τις αγνοεί και εξακολουθεί να τις απωθεί από την έρευνα.

Τα μάγματα των φαντασιακών σημασιών που μορφοποιούν τις δομές και τα πλέγματα των αιτιακών σχέσεων που καθορίζουν, δεν αποκλείουν τα μεν τα δε, αλλά συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις αμοιβαίας συνεπαγωγής που διαγράφουν ατέρμονους κύκλους.

Εν τέλει ο θεσμισμένος λόγος είναι η ΤΣΛ, που, επειδή απολυτοποιεί, είναι εξουσιαστική, και ακριβώς η νέα θέσμιση είναι, όπως δείξαμε παραπάνω, επέκεινα του ταυτοποιητικού λόγου.

2.3 ΚΡΙΤΙΚΑ ΣΧΟΛΙΑ

Η πρώτη καστοριαδική ιδέα της αυτονομίας δεν διαφέρει από την ύστερη. Αυτονομία και στην πρώτη και στην ύστερη περίοδο σημαίνει τη συνεχή θέσμιση της ζωής ως συνειδητής δραστηριότητας των ανθρώπων. Από αυτήν την άποψη η καθαυτή εννοιολόγηση της αυτονομίας δεν υφίσταται αλλαγές ή διαφοροποιήσεις. Απλώς, στην πρώτη περίοδο δεν υπάρχει η ενασχόληση του Καστοριάδη με την αυτονομία όσον αφορά το άτομο – ασχολείται μόνο με την κοινωνία, ενώ στην ύστερη περίοδο ασχολείται (κυρίως) και με την υποκειμενική διάσταση της αυτονομίας.

Την πρώτη αυτή έννοια της αυτονομίας ο Καστοριάδης τη διατηρεί και στην ύστερη περίοδο, αν και φαίνεται να αφήνει την ενασχόλησή του με το πρόταγμα της συλλογικής αυτονομίας (ίσως επηρεασμένος και από την ολική απόρριψη του Μαρξισμού) ή τουλάχιστον δεν το προοδεύει καθόλου – και να ρίχνει το βάρος του στην υποκειμενική διάσταση της αυτονομίας.

Στην ύστερη περίοδο αυτονομία για τον Καστοριάδη σημαίνει «δίνω στον εαυτό μου τους νόμους μου... ξέροντας ότι αυτό κάνω.»⁴⁷ (1989) Και αν αυτόν τον ορισμό της αυτονομίας το συγκρίνουμε με την πρώτη περίοδο, όπου αυτονομία σημαίνει «ενσυνείδητη κυριαρχία των ανθρώπων στις δραστηριότητές τους και στα προϊόντα τους» (1957), βλέπουμε ότι η καθαυτή έννοια της αυτονομίας δεν αλλάζει σχεδόν καθόλου. Αυτονομία και στην πρώτη και στη δεύτερη περίπτωση, είτε αφορά την κοινωνία είτε αφορά το άτομο, σημαίνει τη διαμόρφωση είτε της κοινωνικής είτε της ατομικής ζωής ως συνειδητής δραστηριότητας των ατόμων. Η διαφορά είναι

⁴⁷ Κ. Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, σ.13

ότι αλλάζει ο τρόπος με τον οποίο ο Καστοριάδης προσεγγίζει την έννοια της αυτονομίας σε κάθε φάση. Στην πρώτη περίοδο την προσεγγίζει καθαρά πολιτικά βαθιά επηρεασμένος από το Μαρξισμό, ενώ στη δεύτερη περίοδο την προσεγγίζει φιλοσοφικά, αποστασιοποιημένος από την πολιτική πραγματικότητα.

Τα πολιτικό πρότυπο αναφοράς του πλέον δεν είναι το Συμβούλιο, αλλά ένα – αφηρημένο εν πολλοίς πρότυπο της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας (όπως και ο ίδιος αποδέχεται όταν λέει ότι «δεν βλέπω την αρχαία Ελλάδα ως πρότυπο... Θεωρώ, όμως, ότι μπορεί να λειτουργήσει για μας σαν γονιμοποιό σπέρμα»⁴⁸). Μην ξεχνάμε ότι στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* ο Καστοριάδης πιάνεται από την άμεση πολιτική επικαιρότητα της εποχής του και συνδιαλέγεται μαζί της. Για παράδειγμα, το 13ο τεύχος του περιοδικού (Ιανουάριος-Μάρτιος 1954) ήταν αφιερωμένο στην ανατολικογερμανική εξέγερση του 1953 και τις απεργίες που ξέσπασαν σε ορισμένα τμήματα των Γάλλων εργατών εκείνο το καλοκαίρι. Μέσα από την πεποίθηση ότι αυτό που αντιμετώπιζε η εργατική τάξη στους καθημερινούς της αγώνες ήταν η πραγματική ουσία του σοσιαλισμού, ο Καστοριάδης – και τα άλλα μέλη προφανώς του *Socialisme ou Barbarie* – ενθάρρυνε τους εργάτες να αναφέρουν κάθε πτυχή της καθημερινότητάς τους.

Στην ύστερη περίοδο αντίθετα, βλέπουμε τον Καστοριάδη να ασχολείται με ζητήματα γενικότερα και πιο αφηρημένα, όπως «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», «Χρόνος και δημιουργία», «Η αποσάρθρωση της Δύσης» κτλ. (όταν στην πρώτη περίοδο ασχολείτο με ζητήματα όπως «Ουγγρική Επανάσταση 1956», «Πώς ν' αγωνιστούμε», «Προλεταριάτο και οργάνωση», «Οι άγριες απεργίες της αμερικανικής βιομηχανίας αυτοκινήτων» κτλ.)

Γενικότερα, και αυτό δεν αφορά μόνο τον Καστοριάδη, υπάρχει μια εμφανής τάση αφηρημενοποίησης/θεωρητικοποίησης της προσέγγισής του όσον αφορά την κοινωνία και την πολιτική όσο περνάνε τα χρόνια. Για παράδειγμα, συγκεκριμένα, όσον αφορά το ζήτημα της επανάστασης, ενώ στην πρώτη περίοδο ο Καστοριάδης μιλάει συγκεκριμένα, ότι «είναι λοιπόν βασικό για την επαναστατική κοινωνία να δώσει στον εαυτό της, από τις πρώτες κιόλας μέρες, το δίκτυο από θεσμούς και μεθόδους λειτουργίας που επιτρέπουν και ευνοούν την ανάπτυξη της δραστηριότητας των μαζών, και παράλληλα να εξαλείψει καθετί που την εμποδίζει και της αντιτίθεται. Είναι βασικό να δώσει στον εαυτό της, σε κάθε βήμα που κάνει, σταθερές μορφές οργάνωσης που θα γίνονται οι φυσιολογικοί τρόποι έκφρασης της θέλησης των μαζών, τόσο για τις «μεγάλες υποθέσεις» όσο και για την καθημερινή ζωή –που στην πραγματικότητα είναι η πρώτη μεγάλη υπόθεση», στην ύστερη αντίθετα περίοδο είναι εμφανής η αφηρημενοποίησή της, όταν λέει απλά ότι «η επανάσταση δε σημαίνει χείμαρρους αίματος, την κατάληψη των Χειμερινών

⁴⁸ Κ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία...*, ό.π., σ.11

Ανακτόρων κοκ. Η επανάσταση σημαίνει τον ριζικό μετασχηματισμό των θεσμών της».

Ένα ακόμη σημείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό εδώ. Στην πρώιμη περίοδο ο Καστοριάδης φαίνεται να λαμβάνει τη δυνατότητα της αυτονομίας ως δεδομένη, χωρίς να προσπαθεί να τη δικαιολογήσει ή να τη στηρίξει θεωρητικά, αφού βέβαια πρώτα και κύρια λαμβάνει ως δεδομένο ένα συλλογικό υποκείμενο (επί του προκειμένου την εργατική τάξη). Τα θεωρητικά και εννοιολογικά θεμέλια απουσιάζουν – για την ακρίβεια θεωρεί δεδομένα τα θεωρητικά και εννοιολογικά θεμέλια που δανείζεται από το Μαρξισμό, αφού μέχρι στιγμής δεν έχει ξεκαθαρίσει τους λογαριασμούς μαζί του – και απλά προσπαθεί να τη στηρίξει ανατρέχοντας και θεμελιώνοντας την σε πολιτικά γεγονότα της εποχής του. Ο άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να είναι αυτόνομοι όχι επειδή οι πρωταρχικές σημασίες που νοηματοδοτούν τον ανθρώπινο βίο έχουν τις ρίζες τους στη δυνατότητα του ασυνειδήτου να παράγει εικόνες κτλ. κτλ. αλλά γιατί η Επανάσταση στην Ουγγαρία του 1956 απέδειξε την ικανότητα αυτή των λαϊκών μαζών να πάρουν αυτές οι ίδιες στα χέρια τους την υπόθεσή τους και να αναλάβουν αυτές οι ίδιες τη διεύθυνση της κοινωνίας. Η θεμελίωση της αυτονομίας στην πρώιμη περίοδο είναι συνεπώς ιστορική και όχι θεωρητική.

Στην ύστερη περίοδο τα πράγματα είναι τελείως διαφορετικά όσον αφορά την προσέγγισή του στην ιδέα της αυτονομίας. Είναι γεγονός ότι η υποκειμενική διάσταση της αυτονομίας καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου και κόπου εργασίας του Καστοριάδη. Ο Καστοριάδης πλέον αφήνει τα προτάγματα της αυτοδιεύθυνσης και στρέφεται στη φιλοσοφική διερεύνηση και θεμελίωση των ζητημάτων που ανέδειξε σε αυτήν τη φάση της σκέψης του, και κυρίως στην προσπάθεια να επανατοποθετήσει την έννοια της αυτονομίας και να αναβιώσει το κανονιστικό περιεχόμενο της κοινωνικής κριτικής και της ριζοσπαστικής πολιτικής στο μεταμοντέρνο πολιτικο-φιλοσοφικό τοπίο του «θανάτου της αυτονομίας». Πλέον δηλαδή δεν τον ενδιαφέρει τι κάνουν οι εργάτες στην Ουγγαρία και αν η εργατική διεύθυνση ή Συμβούλιο είναι η «επίβλεψη» ενός γραφειοκρατικού μηχανισμού διεύθυνσης ή όχι, αλλά το πώς θα εντάξει το υποκείμενο και την αυτονομία του στη σύγχρονη πολιτική, φιλοσοφική και ψυχαναλυτική συζήτηση και να το αναδείξει ως κεντρική κανονιστική έννοια στη σύγχρονη πολιτική σκέψη αλλά και συστατικό γνώρισμα μιας δημοκρατικής πολιτικής.

Όλη αυτή η κατευθυντήρια γραμμή έχει πολύ μεγάλη σημασία και επίδραση στην προσέγγιση του Καστοριάδη όσον αφορά την ιδέα της αυτονομίας και δεν μπορούμε να την αγνοήσουμε γιατί καθορίζει εν πολλοίς την ίδια την ιστορία της έννοιά της στο έργο του.

Η αυτονομία στην ύστερη περίοδο εξακολουθεί να σημαίνει τη διαμόρφωση είτε της κοινωνικής είτε της ατομικής ζωής ως συνειδητής δραστηριότητας των ατόμων. Ο Καστοριάδης δεν εγκαταλείπει την πρώιμη αυτή έννοια, αντιθέτως τη διατηρεί και την αναπτύσσει σε πιο

σταθερές και δικές του πλέον βάσεις. Ουσιαστικά, εμβαθύνει σταδιακά και επανεπεξεργάζεται σταθερά αυτήν την έννοια που εμφανίζεται στα πολύ πρώιμα γραπτά του. Η διαφορά είναι ότι τώρα ο Καστοριάδης έχει πλέον αναπτύξει μια δική του θεωρία με τα δικά της εννοιολογικά θεμέλια που υπερβαίνουν όχι απλώς το Μαρξισμό αλλά με μια έννοια το ίδιο το σοσιαλιστικό πρόταγμα και στοχεύει πλέον σε μια ερμηνεία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας με βάση την κεντρική αυτή έννοια. Ο Καστοριάδης πλέον δεν στηρίζει την αυτονομία σε ξένες ιδέες, η έννοια της αυτονομίας του με άλλα λόγια δεν είναι ετεροπροσδιορισμένη, αλλά τη στηρίζει σε δύο έννοιες που ανέπτυξε και που είναι πολύ σημαντικές για την κατανόηση της νέας θεώρησής του της αυτονομίας: την ιδέα του ριζικού φαντασιακού, που είναι σύμφωνα με τον Καστοριάδη η πρωταρχική πηγή νοηματοδότησης του κοινωνικού βίου αλλά και της μετάβασης από ήδη υπάρχοντα σε νέα κοινωνικά μορφώματα και την ιδέα των «φαντασιακών σημασιών», που παίζουν τον πρωτεύοντα ρόλο στη διαδικασία διαμόρφωσης τόσο των ατόμων όσο και των συλλογικών μορφωμάτων. Από τη στιγμή με άλλα λόγια που ο Καστοριάδης εγκατέλειψε το Μαρξισμό και τα μεταφυσικά και ντετερμινιστικά του αξιώματα, αποστασιοποιήθηκε από αυτήν την πρώιμή του διατύπωση της αυτονομίας ως κατεξοχήν εργατική και κοινωνική αυτοδιεύθυνση.

Ωστόσο, παρότι εγκατέλειψε τα μεταφυσικά αξιώματα του Μαρξισμού ως προς τη διατύπωση της αυτονομίας, δηλαδή της ικανότητας της εργατικής τάξης να αυτοδιευθύνεται – όντας υπόρρητα μια τάξη που μπορεί να το κάνει αυτό, μια δυνατότητα που ενυπάρχει στον καπιταλισμό απλώς είναι απενεργοποιημένη από αυτόν – έχτισε καινούργια μεταφυσικά αξιώματα ή, για την ακρίβεια, ο μεταφυσικός σκελετός και τα εννοιολογικά εργαλεία του Καστοριάδη έμειναν αλώβητα ως προς την προσέγγιση της αυτονομίας, με το να τη θεμελιώσει σε μεταφυσικές έννοιες όπως η έννοια του ριζικού φαντασιακού, ως πηγή της αυθεντικής ιστορικής δημιουργίας, μια έννοια που ο Καστοριάδης την απολυτοποιεί, ανάγοντάς την σε αυτόνομο παραγωγό της πραγματικότητας. Το ριζικό φαντασιακό επανεδραιώνει τη μεταφυσική του υποκειμένου με το να αντικαθιστά το φαντασιακό στη θέση που πριν κατείχε ο λόγος.

Οι αλλαγές που επιφέρει ο Καστοριάδης κατά τη μετατόπιση αυτή της αυτονομίας, και κυρίως ως αναφορά την υποκειμενική διάστασή της, που όπως είπαμε είναι και αυτή στην οποία σημειώνει τη μεγαλύτερη πρόοδο, είναι ότι την αποϋπερβατοποιεί εξαλείφοντας την ορθολογική κυριαρχία πάνω στην εσώτερη φύση, στο ασυνείδητο, και την απόθεση των ετερόνομων επιθυμιών. Επιπροσθέτως, ενάντια στον κενό φορμαλισμό της καντιανής ιδέας της αυτονομίας ως αυτοκαθορισμού, ο Καστοριάδης υποστηρίζει μια ουσιώδη επανερμηνεία της αυτονομίας ως αυτοπραγμάτωσης. Και τέλος, αποκεντροποιεί την αυτονομία, αποφεύγοντας να προϋποθέσει έναν «καθολικό άνθρωπο», ένα «απόλυτο υποκείμενο» πίσω από την πράξη της αυτο-νομοθέτησης.

Παρ' όλο που η έννοια της μη καταπιεστικής, ουσιώδους αυτονομίας έχει έτσι κερδίσει βάθος

και πολυπλοκότητα κατά τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος του Καστοριάδη στην ενασχόληση με την υποκειμενική διάστασή της, το γεγονός αυτό της μετατόπισης δημιούργησε ένα χάσμα μεταξύ του πρώιμου εξεταζόμενου αντικειμένου, που ήταν η κοινωνία, και του ύστερου εξεταζόμενου αντικειμένου, που είναι το άτομο. Αυτό το χάσμα είναι ότι διανοίγεται ακούσια ένα προβληματικό κενό μεταξύ από τη μια μεριά των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και από την άλλη του μάγματος. Αυτά τα δύο μεταξύ τους δεν φαίνεται να έχουν κάποια σύνδεση. Πώς μπορεί δηλαδή να περάσουμε από το ένα στο άλλο; Υπάρχει κάποιο “κοινό” μεταξύ τους, κάποιο “σημείο ταυτότητας”; Έχουμε να κάνουμε απλά με δύο ανεξάρτητα από τα πράγματα και μεταξύ τους φαντασιακά. Το κοινωνικό φαντασιακό στο επίπεδο της κοινωνίας («κοινωνικές φαντασιακές σημασίες») και το φαντασιακό στο επίπεδο του ατόμου («μάγμα»). Μεταξύ τους δεν έχουν κάποια σύνδεση και ο Καστοριάδης δεν μας δίνει κάποια τέτοια. Τα εξετάζει ούτως ειπείν – και τα προτάσσει στη θεωρία του – τελείως αυθαίρετα και ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Πιάνει το ένα, το εξετάζει, το αφήνει· πάει μετά στο άλλο, το εξετάζει, το αφήνει· επιστρέφει στο πρώτο (και η αλήθεια είναι ότι το φαντασιακό στο επίπεδο της κοινωνίας δεν το εξετάζει ιδιαίτερα – η πρόοδος που έχει σημειώσει από την πρώιμη περίοδο είναι ελάχιστη). Στο επίπεδο της κοινωνίας έχουμε τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και στο επίπεδο του ατόμου (ψυχής) το μάγμα. Το ένα παράγει υλικό στο επίπεδο της κοινωνίας, απρόβλεπτα, και το άλλο στο επίπεδο του ατόμου – με μια κάπως πιο αποσαφηνισμένη ομολογουμένως διεργασία λόγω του ότι ο Καστοριάδης βασίζεται στη φροϋδική θεωρία για το ασυνείδητο. Μεταξύ τους δεν φαίνεται να υπάρχει κάποια σχέση, είναι απλά η ίδια λειτουργία που ενεργεί είτε στο επίπεδο της κοινωνίας είτε στο επίπεδο του ατόμου. Και αυτό προφανώς δημιουργεί πρόβλημα και όσον αφορά την έννοια της αυτονομίας, όταν προκειμένου να γεφυρώσει αυτό το χάσμα ο Καστοριάδης καταφεύγει στην απλή δήλωση ότι απλά η ατομική αυτονομία είναι αδύνατη χωρίς την κοινωνική αυτονομία και αντίστροφα, πράγμα όμως που είναι κυκλικό επιχείρημα.

Το θετικότερο στοιχείο της προβληματικής του Καστοριάδη είναι το παράδειγμά του της αυτονομίας του ατόμου.

Ο Καστοριάδης κάνει μια σημαντική διάκριση της αυτονομίας σε εξωστρεφή, δηλαδή στη σχέση του ατόμου, του υποκειμένου με τους άλλους και σε εσωστρεφή, δηλαδή στη σχέση του ατόμου με την ψυχή του, με το ασυνείδητο. Το εγώ είναι, πρωταρχικά, παίγνιο στα χέρια των σκοτεινών δυνάμεων του ασυνειδήτου, οπότε το άτομο δράται από αυτές τις δυνάμεις και έτσι φυλακίζεται στην ετερονομία. Ο Καστοριάδης προτείνει ότι μπορούμε να εξέλθουμε από αυτήν την κατάσταση, βασιζόμενος στον Freud αλλά πηγαίνοντας πέρα από αυτόν, με το να παραλλάξει την φροϋδική πρόταση “*Wo Es war, soll Ich werden*” (“Εκεί που ήταν Αυτό, θα γίνω Εγώ”). Αυτό θα

οδηγούσε, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, στην κατάκτηση του ασυνειδήτου από το Εγώ, στην αποξήρανση του Αυτό και θα ήταν κάτι τερατώδες και αδύνατο, διότι δεν μπορεί να υπάρξει ανθρώπινο ον με πλήρως κατακτημένο ασυνείδητο από το συνειδητό και τη λογική και διότι, εάν αυτό γινόταν, θα δολοφονούνταν η μη ελέγξιμη και συνεχής ανάδυσης της δημιουργικής ριζικής φαντασίας, η ικανότητα δηλαδή του ανθρώπου να φαντάζεται και να ονειρεύεται.

Η ουσιώδης καστοριαδική παραλλαγή αυτής της φρουδικής πρότασης είναι: “*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*” (“Εκεί που είμαι Εγώ, θα εμφανιστεί Αυτό”). Έτσι, αποφεύγονται οι δύο επικίνδυνες ακρότητες. Από τη μία, η κυριαρχία του ασυνειδήτου, η κυριαρχία του βασιλείου της επιθυμίας και από την άλλη, αποφεύγεται η κυριαρχία της εργαλειακής λογικής. Μαζί με αυτήν τη διπλή αποφυγή, προτείνεται από την καστοριαδική παραλλαγή ότι το ουσιώδες ζήτημα βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίον σχετίζεται το άτομο με το ασυνείδητό του, στο ούτως-είναι αυτής της σχέσης του. Η σχέση που προσιδιάζει στην ατομική αυτονομία έγκειται στο στοχασμό και τον αναστοχασμό του ατόμου πάνω στα περιεχόμενα του ασυνειδήτου του και στην επιλογή μεταξύ των ενορμήσεων και των ιδεών του τού τι και πώς θα προσπαθήσει να πραγματώσει. Έτσι, το άτομο οδηγείται στην απώθηση –με την ψυχαναλυτική έννοια του όρου–, αλλά αυτή αντικαθίσταται από την αναγνώριση των περιεχομένων του ασυνειδήτου και από το συνεχή στοχασμό πάνω σε αυτά τα περιεχόμενα.

Η προσέγγιση της αυτονομίας του Καστοριάδη είναι ασφαλέστερη από οποιοδήποτε άλλο παράδειγμα (paradigm) αυτονομίας. Ο Καστοριάδης ορίζει την αυτονομία ως μια διεργασία που κινείται από το εσωτερικό προς το εξωτερικό. Είναι μια εσωστρεφής διαδικασία με την έννοια ότι για να γίνει αυτόνομο το άτομο πρέπει πρώτα να στραφεί προς τον εαυτό του. Και αυτή είναι μια ασφαλέστερη οδός για την ανάπτυξη της αυτονομίας του ατόμου, δεδομένου ότι το άτομο δεν μπορεί να κοροϊδέψει τον εαυτό του, όταν δηλαδή στοχάζεται και αναστοχάζεται πάνω στα περιεχόμενα του ασυνειδήτου του και στην επιλογή μεταξύ των ενορμήσεων και των ιδεών τού τι και πώς θα προσπαθήσει να πραγματώσει. Είναι αντιφατικό πολύ απλά. Το άτομο δεν μπορεί να κοροϊδέψει τις επιθυμίες και τις ιδέες του γιατί πολύ απλά το ίδιο είναι εκείνο που τις έχει θέσει, όπως επίσης δεν μπορεί να κοροϊδέψει το ασυνείδητο διότι αυτό πάντα βρίσκει τρόπο να έρχεται στην επιφάνεια, να παρεμβαίνει στον κόσμο του υποκειμένου (στα όνειρα, τα «μπερδέματα» της γλώσσας, που παράγει το σύμπτωμα κτλ.), υποδηλώνοντας την παρουσία του. Υπό αυτήν την έννοια θεωρούμε ότι η προσέγγιση της αυτονομίας του Καστοριάδη είναι ένα θετικό στοιχείο της προσφοράς του στην έννοια και το πρόταγμα της αυτονομίας. Και το επίσης θετικό στοιχείο, είναι ότι αυτό δεν το αφήνει απλά μόνο για το πλαίσιο του ατόμου αλλά το θέτει και ως παράγοντα που μπορεί να επηρεάσει και τις σχέσεις αυτού του ατόμου στο πλαίσιο μιας κοινωνικής και πολιτικής συγκρότησης και το ενσωματώνει ως κριτική δυνατότητα σε ένα κανονιστικό πολιτικό πρόγραμμα,

δεδομένης της εξάντλησης των παραδοσιακών, θεμελιωτιστικών τρόπων σκέψης και του αδιεξόδου των λόγων των μεταδομισμού. Το παράδειγμα αυτό της ατομικής αυτονομίας γίνεται μια κανονιστική σκοπιά για την «κριτική των υπαρχουσών θεσμισμένων πραγματικοτήτων»⁴⁹, δημιουργώντας έτσι εκείνη την «απόσταση από το πράγμα»⁵⁰ από την οποία είναι ακόμα δυνατόν να κρίνουμε και να διαλέγουμε ανάμεσα σε διαφορετικές αξίες, θεσμούς και κανόνες.

Υπάρχει ωστόσο μια σειρά προβλημάτων στο παράδειγμά του (paradigm). Έχουμε το φανταστικό που θεσμίζει τη σημασιολογική πραγματικότητα και ο ίδιος ο Καστοριάδης δεν μπορεί να δώσει μια απάντηση γιατί το φανταστικό θεσμίζει σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή την Α ή την Β πραγματικότητα. Μιλώντας για γεγονός που *δεν έλαβε χώρα* «Ουδείς μπορεί να δώσει μια απάντηση στην ερώτηση, για ποιον λόγο, κάποιος, σε μιαν ορισμένη στιγμή, δεν δημιούργησε κάτι»⁵¹ και σε ένα άλλο σημείο μιλώντας για γεγονός που *έλαβε χώρα* (Μάης '68) «κανείς, ποτέ, δεν προέβλεψε μια κοινωνική έκρηξη ή μια ριζική αλλαγή στη στάση του πληθυσμού»⁵²

Το πρόβλημα λοιπόν είναι το εξής: Αν ισχύουν αυτά, πώς το φανταστικό:

1. γεφυρώνει το χάσμα εσωτερικού-εξωτερικού
2. αποφεύγει τη μεταφυσική του ενδοκωδικισμού (π.χ. βλ. απριωρικές ενορμήσεις)
3. αποφεύγει ένα σολιψισμό, σκεπτικισμό

Το καστοριαδικό φανταστικό πώς έρχεται σε επαφή με την εξωτερικότητα; Πώς και πότε οι έμφυτες ιδιότητες του υποκειμένου έρχονται στην ύπαρξη; Αν προϋπάρχουν οντολογικά τότε ποιος τις δημιουργεί;

Πώς υπάρχει στο καστοριαδικό φανταστικό αντιστοιχία ανάμεσα σε πράγματα του νου του ανθρώπινου παράγοντα και σε πράγματα της πραγματικότητας; Πώς το υποκείμενο μπορεί να ξέρει τι βρίσκεται στην άλλη άκρη αυτής της αντιστοιχίας;

Το καστοριαδικό φανταστικό δεν λύνει το πρόβλημα. Αντίθετα το επιχείρημα είναι κυκλικό. Οι θεωρίες που αποδίδουν απριωρικό (βιολογικό, υπερϊστορικό, γονιδιακό, κ.ο.κ.) περιεχόμενο ή τάσεις σε έννοιες όπως η ψυχή, το ασυνείδητο, προϋποθέτουν αυτό που πάνε να αποδείξουν. Προϋποθέτουν φαινόμενα αναπαράστασης – σύμβολα που έχουν περιεχόμενο – στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν την αναπαράσταση. Και το πρόβλημα αυτό συναντάται και στην περίπτωση του Καστοριάδη.

⁴⁹ C. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy. Post-Modernism as Generalized Conformism» στο *Thesis Eleven* 31, 1992, σ. 22.

⁵⁰ *Ο.π.*, 17.

⁵¹ «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας» στο *Τον Κορνήλιον Καστοριάδη*, ό.π., σ.28.

Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι υπάρχει η δυνατότητα αυτονομίας επειδή το ασυνείδητο χαρακτηρίζεται από ανοικτότητα⁵³ και άρα γι' αυτό το λόγο μπορεί να εμφανίσει/παράξει το ριζικά καινούργιο.

Το να λες ότι εσωτερικοί κωδικοί είναι δομές εγγενώς ανοιχτές και γι' αυτό παράγουν νέες αναπαραστάσεις, εκτός του ότι είναι ταυτολογικό, το ότι λες μόνο ότι συμβαίνει δεν έχει και εξηγητική αξία. Τελικά καταλαβαίνουμε ότι το καστοριαδικό φαντασιακό είναι ένα αυτιστικό φαντασιακό.

Επίσης θεωρούμε ότι το καστοριαδικό φαντασιακό είναι ένοχο ιδεαλισμού γιατί απολυτοποιεί την ψυχική ιδιαιτερότητα και την ανάγει σε αυτόνομο παραγωγό της πραγματικότητας.

Αν επίσης η ιστορία είναι δημιουργία εκ του μηδενός όπως τη συνέλαβε ο Καστοριάδης τότε πώς μπορεί αυτή η δημιουργία εκ του μηδενός να γίνει παράγωγο μαθησιακής διαδικασίας έτσι όπως θέλει ο Καστοριάδης: η ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας να προϋποθέτει θεσμούς, παιδεία – έστω και με την ευρύτερη έννοια του μετασχηματισμού των ατόμων – μεταφέροντας έτσι την ευθύνη της δημιουργίας ενός λαού σε πολιτική κοινωνία στους ίδιους τους ανθρώπους; Αν η ιστορία δημιουργείται από την άβυσσο, αν είναι δημιουργία *ex nihilo*, τί μπορεί να κάνει η παιδεία, η πολιτική ιδέα και το πολιτικό βούλεσθαι και πράττειν στην θέσμιση της κοινωνίας;

Θεωρούμε ότι εδώ ο Καστοριάδης πέφτει στο ίδιο πρόβλημα που εγκλωβίζεται και ο Marx σχετικά με την αντίφαση στο θέμα της θεώρησης της ιστορίας. Η ιστορία είναι προϊόν της πάλης των τάξεων δηλαδή συνειδητά δρώντων υποκειμένων ή των ασυνείδητων (υλικών παραγωγικών) δυνάμεων; Ο Καστοριάδης πέφτει στο ίδιο πρόβλημα που προσπάθησε να πολεμήσει στο Μαρξισμό, απλά αλλάζοντας τους όρους. Εκεί που ο Marx μίλαγε για (ασυνείδητες) υλικές παραγωγικές δυνάμεις, ο Καστοριάδης μιλάει για φαντασιακό.

Επίσης, λίγο πιο πάνω είδαμε ότι στον Καστοριάδη η επιδίωξη του αναστοχασμού της προσωπικής ιστορίας του ατόμου και πολύ περισσότερο ο έλεγχος των καθορισμών που εμφορούνται αποκλειστικά από το άτομο-υποκείμενο, προϋποθέτει την ύπαρξη μιας επιθυμίας και βούλησης προς την κατεύθυνση της αυτονομίας, και αυτή αφορά τόσο στο επίπεδο του ατόμου όσο και στο επίπεδο της κοινωνίας-λαού – αν θέλει να συγκροτηθεί ως πραγματική πολιτική κοινωνία.

Με το να προτείνει ο Καστοριάδης τη συνεχή διαύγαση ως πρόταγμα ενός υποκειμένου που αναζητά την αυτονομία του δεν καταφέρνει παρά να εξιδανικεύσει τον αναστοχασμό.

Αυτό όμως το καθολικό αίτημα του αναστοχασμού, δεν είναι βουλησιαρχία; Ποια είναι τα

⁵² Ο,π., σ.15.

⁵³ Κ. Λελεδάκης, *ό.π.*, σ. 87.

εχέγγυα της πραγμάτωσής του ή τουλάχιστον της εκκίνησής του; Αν δεν είναι η βούληση, τότε ποια η εναλλακτική εκκίνησης του αναστοχασμού;

Το θέμα είναι πώς θα ξεκινήσει η σκέψη που θα οδηγήσει στην αυτονόμηση ή στην ανεξαρτησία. Βουλευσιαρχικά αυτό δεν γίνεται.

Επίσης, η παραγωγή νέων ταυτοτήτων εκφράζει τη συνεχή ανάγκη του ψυχικού υποκειμένου να αλλάξει τη σχέση του με τον ψυχικό του αντίποδα, τη ριζική φαντασία, ξεπερνώντας την τάση του να την περιθωριοποιήσει και αναπτύσσοντας μια ωριμότερη σχέση μαζί της. Αυτή είναι σύμφωνα με τον Καστοριάδη και η αυτονομία και ελευθερία του δρώντος υποκειμένου, στην *ex nihilo* δημιουργία καινούργιων φαντασιακών μορφών που σηματοδοτούν μια διαφορετική σχέση αφενώς με το ασυνείδητο αλλά και αφετέρου με το κοινωνικό πράττειν. Ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται την ανοιχτότητα μιας ταυτότητας, αποκλειστικά στη βάση της δημιουργικής ικανότητας που συνδέεται με το μάγμα. Αυτό που νομίζω ότι παραβλέπει να τονίσει είναι η αποτυχία διαμόρφωσης μιας πλήρους ταυτότητας. Αν κάθε ταυτότητα ήταν πλήρης τότε δεν εξηγείται η συνεχής παραγωγή νέων ταυτοτήτων ικανοποιητικά. Γιατί παραμερίζεται η παλιά ταυτότητα; Επειδή αποκαλύφθηκε η μερικότητά της, η αδυναμία της να καταστήσει τον εαυτό της όλο. Ο αναστοχασμός δεν έχει κάποιο αντίκτυπο στο ασυνείδητο.

Επίσης το ασυνείδητο παράγει αενάως υλικό. Έτσι όμως ο αναστοχασμός δεν μπορεί να θέσει κάποιο λογικό τέλος στην ανάλυση του υποκειμένου. Συνεχώς θα παράγονται νέες φαντασιώσεις τις οποίες το υποκείμενο θα αναστοχάζεται χωρίς να τροποποιείται η σχέση του με το ασυνείδητο. Στόχος της ανάλυσης δεν είναι απλώς την παραγωγή ασυνείδητου υλικού και η σκέψη πάνω σε αυτή.

Με αυτόν τον τρόπο μπλέκουμε σε μια ατέρμονη ψυχανάλυση. Δεν υπάρχει λογικό τέλος στην ανάλυση που προτείνει ο Καστοριάδης. Η συνεχής παραγωγή ασυνείδητου υλικού δεν στοχεύει στην καστοριαδική ανάλυση σε κάποια υπέρβαση ή σε κάποιο μη αντιστρέψιμο ψυχικό γεγονός αλλά σε μια σκέψη που στοχεύει τον εαυτό της. Μια σχέση ατελείωτη μέσω της ανάλυσης με τον αναλυτή δεν ξέρουμε κατά πόσο θα μπορούσε να προάγει την αυτονομία του υποκειμένου.

Η έννοια της ριζικής φαντασίας ή του μάγματος γενικότερα δεν μπορεί να τονίσει την ανοιχτότητα κάθε υποκειμενικής ταυτότητας ως αποτέλεσμα μιας εγγενούς δομικής αποτυχίας πλήρους ταύτισης. Επίσης στην κλινική δεν μπορεί να εξηγήσει την προσκόλληση του υποκειμένου σε ένα σύμπτωμα που κάθε άλλο παρά δημιουργικό είναι. Η δημιουργική ικανότητα του ασυνείδητου είναι η μια πλευρά, η θετική. Πρέπει να αναγνωρίσουμε επίσης την ικανότητα του ασυνείδητου να αποδομεί ταυτότητες, ώστε να αναδυθούν νέες, μόνον έτσι μπορεί να γίνει κατανοητή η ρευστότητα της ταυτότητας. Επίσης θεωρούμε ότι η διαύγαση και ο αναστοχασμός

δεν μπορεί να συνεισφέρει σε μια αναδιαμόρφωση του ασυνείδητου ώστε το υποκείμενο να ξεπεράσει την αδυναμία του να ικανοποιείται, να απολαμβάνει. Ο αναστοχασμός δεν έχει κανένα αποτέλεσμα σε ασυνείδητο επίπεδο.

Ένα ακόμη σημείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό εδώ. Πολλοί υποστηρικτές του Κορνήλιου Καστοριάδη θέλουν να υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει πρώτη αρχή στη σκέψη του, ότι η ανάδυση γίνεται από την άβυσσο ή από το φαντασιακό. Αλλά αυτά τα δύο τί είναι; Δεν είναι πρώτες αρχές; Στη φράση «...κατασκευάζει το υποκείμενο», αν βάλουμε για συντακτικό υποκείμενο ο λόγος, η άβυσσος, το φαντασιακό, η εξουσία κτλ. έχουμε προσωποποίηση και η μεταφυσική του υποκειμένου επανεδραιώνεται.

Στις ιστορικές περιόδους που αναφέρει ο Καστοριάδης όπου έγινε μια ρήξη με το ετερόνομο καθεστώς και μια κίνηση προς την αυτονομία, όπως στην αρχαία Ελλάδα και στην Ευρώπη από τον 12ο – 13ο αι. και εξής, έχουμε παράγοντες που συνέτειναν στο να συμβεί αυτό που συνέβη. Και παράγοντες που διέκοψαν τη συνέχεια του.

Αυτό απλώς έλαβε χώρα με τη συλλογική επιθυμία, αν υπήρχε μία, να είναι ένας από τους παράγοντες.

Ειδάλλως, βλέπουμε καστοριαδικά ασυνείδητα που παράγουν αυτονομία. Αν μη τι άλλο πρόκειται για μια μεταφυσική εικόνα μιας μεσσιανικής έννοιας της πλήρωσης ακόμη και αν έχει αναχθεί στο φαντασιακό.

Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι τελικά το φαντασιακό προσφέρει ένα μαξιλάρι για τον Καστοριάδη προκειμένου να εξηγήσει αυτά που δεν μπορεί να εξηγήσει αλλιώς. Θεωρούμε ότι τόσο στην κοινωνική του αναφορά (κοινωνικές φαντασιακές σημασίες) όσο και στην ατομική (μάγμα) οδηγεί σε συλλογιστικά τέλματα.

Είναι όμως σημαντική αυτή η καστοριαδική συνεισφορά στην πολιτική φιλοσοφία που αξίζει να μελετηθεί, πράγμα που θα προσπαθήσουμε να κάνουμε στο τέταρτο μέρος αυτής της εργασίας.

3. ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ ΚΑΙ ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ ΣΤΟΝ HABERMAS

3.1 ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ HABERMAS

Θεωρούμε ότι η παραπάνω επιχειρηματολογία αποτελεί προεργασία για το δεύτερο βήμα της

συλλογιστικής μας, δηλαδή για την προσπάθεια ανοίγματος αυτής της επιχειρηματολογίας προς τη μεριά της επικοινωνιακής θεωρίας του J. Habermas. Σκοπός μας στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας είναι να διερευνήσουμε αυτήν την επιχειρηματολογία πάνω στο επικοινωνιακό μοντέλο του Habermas.

Όπως ήδη διαπιστώσαμε, τόσο στην πρώιμη όσο και στην ύστερη περίοδο του Καστοριάδη, αυτονομία σημαίνει, με απλά λόγια, το να δίνεις στον εαυτό σου ένα νόμο, ξέροντας ότι το κάνεις, δηλαδή ένα νόμο που προέρχεται αποκλειστικά από εσένα, είτε είσαι ένα άτομο είτε μια κοινωνική ομάδα.

Ένα συστατικό στοιχείο που μπορούμε να διακρίνουμε συνεπώς στην έννοια της αυτονομίας θεωρούμε ότι είναι η διάσταση της ιδιότητας-της-σύνταξης-του-εαυτού (self-authorship). Οι ηθικοί νόμοι στους οποίους υποβάλλεται ο εαυτός πρέπει να είναι αυτο-επιβεβλημένοι· οι έννοιες για το καλό ή το σωστό που καθοδηγούν τις πράξεις του και οι κρίσεις πρέπει να είναι δοσμένες από τον ίδιο. Η υπόθεσή μας εδώ είναι ότι αυτό το θεωρούμε ως έναν ισάξιο ορισμό της αυτονομίας. Ο στόχος μας συνεπώς στο δεύτερο αυτό μέρος της εργασίας μας είναι να εξετάσουμε με βάση αυτόν τον ορισμό της αυτονομίας την άποψη του Habermas γι' αυτήν.

Πρώτα απ' όλα θα πρέπει να ξεκαθαριστεί ότι η ιδέα του εαυτού που είναι η υπέρτατη αρχή είναι, αναμφισβήτητη, ασυνάρτητη.

Και αυτό δείξαμε και στην περίπτωση της καστοριαδικής αντίληψης της αυτονομίας.

Με δυσκολία δηλαδή μπορούμε να δεχτούμε την καστοριαδική υπεραισιοδοξία για την αυτονομία, τον αναστοχασμό και την ευθύνη.

Αυτό βέβαια δεν μας βγάζει από την αντίληψη ότι ο εαυτός *πρέπει* να είναι ικανός να δει τον εαυτό του ωσάν να κατασκευάζει την ίδια του την ιστορία. Το αντίστροφο –κάτι που έχουμε δει στις δομιστικές και μεταδομιστικές θεωρίες– μάς οδηγεί σε μια άνευ προηγουμένου παραίτηση και απογοήτευση, μια κριτική που ο Habermas έχει ιδιαιτέρως ασκήσει στο πλαίσιο της υπεράσπισης του «εγχειρήματος του Διαφωτισμού».

Πρέπει να σημειώσουμε επίσης, ότι η ιδέα του εαυτού που έχει απόλυτο έλεγχο πάνω στην βούλησή του, την επιθυμία και τη συμπεριφορά του είναι εξίσου ασυνάρτητη, επειδή έτσι αγνοούμε τις καθοριστικές επιρροές της κληρονομικότητας και του περιβάλλοντος και των διαφόρων τρόπων με τους οποίους η βούλησή μας, η επιθυμία και η συμπεριφορά μας καθορίζονται από δυνάμεις που προέρχονται έξω από εμάς.

Στον Καστοριάδη είδαμε ότι κάτι τέτοιο δεν αγνοείται – στην έννοια του μάγματος και του

χαρακτήρα αυτού του ασυνειδήτου – το οποίο αναμφισβήτητα δέχεται τους οποιουσδήποτε καθορισμούς, άσχετα αν αυτοί οι καθορισμοί δεν είναι πλήρεις ή με το «ανοικτό» της δόμησης.

Τι συμβαίνει όμως με τον Habermas; Ποια θα ήταν η θέση του σε αυτά τα ζητήματα;

Η έννοια του Habermas σχετικά με την ιδιότητα-της-σύνταξης-του-εαυτού (self-authorship) επικεντρώνεται πρωτίστως στην ατομική ορθολογική ευθύνη του υποκειμένου: προκειμένου να είναι ικανό να δει τον εαυτό του ως το συγγραφέα της δικιάς του ιστορίας, ο εαυτός πρέπει να αναλάβει να υπερασπιστεί τις δικές του αυτο-ερμηνείες και αναθέσεις νοημάτων και αξιών.⁵⁴ Πώς μπορεί να γίνει κάτι τέτοιο;

Σημαντική θέση σε αυτήν τη διαδικασία παίρνει για τον Habermas ο διάλογος.

Σύμφωνα με την άποψη του Habermas ο διάλογος είναι μια επικοινωνιακή διαδικασία που στόχο έχει την εξέταση αμφίβολων αξιώσεων εγκυρότητας. Προκειμένου βέβαια να λάβει χώρα ένας σωστός διάλογος πρέπει να πληρούνται ορισμένες προϋποθέσεις, τις οποίες ο Habermas συνοψίζει στην έννοια της ιδανικής επικοινωνιακής κατάστασης⁵⁵. Η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην επικοινωνιακή θεωρία και παρουσιάζει τ' ακόλουθα χαρακτηριστικά:

I. Οι συνομιλητές είναι ικανοί ν' αναλάβουν την ευθύνη των λεγομένων τους και εμφορούνται από την επιθυμία κοινής αναζήτησης της αλήθειας.

II. Οι συμμετέχοντες στο διάλογο είναι ισότιμοι και μπορούν εξίσου να εκφέρουν αμφιβολίες και ενστάσεις.

III. Δεν ασκείται οποιοσδήποτε εξωτερικός καταναγκασμός στους συμμετέχοντες στο διάλογο.

IV. Δεν υπάρχει κανένας χρονικός περιορισμός στο διάλογο καθώς αυτός συνεχίζεται μέχρι την αποδοχή της αρχικά προβληματικής αξίωσης εγκυρότητας.

V. Δεν υφίσταται πίεση για άμεση δράση ή επεξεργασία νέων δεδομένων.

Η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση είναι ένα ρυθμιστικό ιδεώδες καθώς οποιοσδήποτε αποδέχεται τελικώς μια αξίωση εγκυρότητας προϋποθέτει ότι αυτή θα επαληθευόταν σε μια ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση. Επιπλέον, μας επιτρέπει να κρίνουμε κατά πόσο οι νόρμες που διέπουν μια κοινωνική σχέση δεν βασίζονται σε μια ιδεολογία, στον εκφοβισμό ή στην εξαγορά, αλλά στην

⁵⁴ Πρβλ. P. Dews , *Habermas: A Critical Reader*, Οξφόρδη: Blackwell, 1999, σ. 189.

⁵⁵ Στην εργασία μας θα την αναφέρουμε ως «ιδανική κατάσταση διαλόγου».

ορθολογική αιτιολόγηση. Με άλλα λόγια, η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση αποτελεί μέτρο σύγκρισης της ορθολογικότητας μιας κοινωνικής σχέσης.⁵⁶ Τέλος, η ιδέα της κατάστασης διαλόγου είναι κανονιστική και επιτρέπει τη διατύπωση αξιακών κρίσεων οι οποίες όμως δεν ανάγονται στις υποκειμενικές αξιακές πεποιθήσεις. Ο Χάμπερμας εξασφαλίζει τη δυνατότητα να κρίνει τις κοινωνικές σχέσεις και όχι απλώς να τις περιγράφει ή να τις εξηγεί, επειδή αυτές εμπεριέχουν εξαρχής ένα σημείο αναφοράς, την ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση⁵⁷.

Το σχήμα αυτό βέβαια ο Habermas δεν το παρουσιάζει αυθαίρετα αλλά το εντάσσει σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο.

Στην ουσία ο Habermas ξεκινάει να φτιάξει μια θεώρηση της κοινωνίας που να μπορεί να υποστηρίξει τη βασική και γνωστότερή του αυτή θέση για την ιδανική κατάσταση διαλόγου, η οποία είναι μια θέση για το ποια είναι τα κριτήρια που μπορούν να κατευθύνουν τη δράση. Το κύριο ενδιαφέρον με άλλα λόγια του Habermas είναι η ανάλυση των κοινωνικών θεσμών και της δράσης.

Στο πιο γνωστό του έργο, *The Theory of Communicative Action* (1981), επιχειρεί μια τέτοια προσπάθεια.

Ο Habermas στο έργο αυτό κάνει μια κατηγορική διάκριση μεταξύ επικοινωνιακής δράσης (communicative action) και εργαλειακής ή στρατηγικής δράσης⁵⁸ (instrumental/strategic action), και έπειτα προσπαθεί να δείξει ότι η τελευταία είναι παρασιτική ως προς την πρώτη.

Η εργαλειακή δράση είναι το πρακτικό αποτέλεσμα της εργαλειακής λογικής, ο υπολογισμός του καλύτερου μέσου για ένα δοσμένο σκοπό. Ο Habermas υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο κριτήρια για την εργαλειακή δράση: ότι ο σκοπός της δράσης είναι αποφασισμένος εκ τω προτέρων και ανεξάρτητος από τα μέσα πραγματοποίησής του, και ότι είναι υλοποιημένος μέσω αιτιολογικής παρέμβασης στον αντικειμενικό κόσμο. Η επικοινωνιακή δράση δεν συναντά αυτά τα κριτήρια, επειδή ο έμφυτος σκοπός της – η αναγνώριση και αποδοχή της αξίωσης εγκυρότητας (validity claim) – δεν μπορεί να προσδιοριστεί ανεξάρτητα από το μέσο της υλοποίησης, την ομιλία, και δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να προκληθεί αιτιολογικά.⁵⁹

⁵⁶ Κάθε κοινωνική πράξη είναι παράγωγη μιας επικοινωνιακής πράξης.

⁵⁷ http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1183&Itemid=29

⁵⁸ Υπάρχει ωστόσο μια σημαντική διαφορά μεταξύ της εργαλειακής και της στρατηγικής δράσης. Εδώ τις χρησιμοποιούμε μαζί. Σύμφωνα με τον Habermas μια δράση είναι εργαλειακή όταν ένας ατομικός δρών κάνει κάτι ως μέσο για να επιφέρει έναν επιθυμητό σκοπό. Η στρατηγική δράση είναι ένα είδος εργαλειακής δράσης που περιλαμβάνει το να παίρνεις άλλους ανθρώπους να κάνουν πράγματα ως μέσο για να πραγματοποιήσει κάποιος το δικό του σκοπό. Το κρίσιμο σημείο είναι ότι αμφότερες διαφέρουν από την επικοινωνιακή δράση.

⁵⁹ J. G. Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, HPA:Oxford University Press, 2005, σ. 48. (μετάφραση δική μου).

Ο Habermas υποστηρίζει ότι όχι μόνο η επικοινωνιακή και η εργαλειακή δράση είναι ξεχωριστοί τύποι δράσης, αλλά ότι είναι βασικοί και μη-αναγώγιμοι σε άλλους τύπους. Η διάκριση είναι τόσο εννοιολογική όσο και πραγματική. Υπάρχουν δύο τρόποι στους οποίους η δράση μπορεί να γίνει κατανοητή και δύο διαφορετικοί τρόποι στους οποίους οι πραγματικοί δρώντες μπορεί να αλληλεπιδράσουν στον κοινωνικό κόσμο.⁶⁰

Η εργαλειακή ή στρατηγική δράση είναι αυτή που χαρακτηρίζει τη δράση μέσα σε αυτό που ο Habermas θα αποκαλέσει σύστημα (System). Από την άλλη η επικοινωνιακή δράση είναι αυτή που χαρακτηρίζει τη δράση μέσα σε αυτό που ο Habermas θα αποκαλέσει βιόκοσμο (Lifeworld).

Ο Habermas δηλαδή υποστηρίζει ότι οι μοντέρνες κοινωνίες περιλαμβάνουν δύο βασικές σφαίρες κοινωνικότητας, το βιόκοσμο και το σύστημα, οι οποίες είναι τα ομόλογα και η έδρα της επικοινωνιακής και εργαλειακής δράσης, αντιστοίχως.

Το σύστημα έχει να κάνει πρακτικά με την οικονομία και την πολιτική. Αυτό που χαρακτηρίζει το σύστημα είναι ότι η δράση μέσα στο σύστημα έχει στόχο την επιδίωξη της μεγιστοποίησης του οφέλους (δράση τύπου ορθολογικής επιλογής) δηλαδή μέσα στο σύστημα όλοι δρουν με σκοπό να αποκτήσουν είτε περισσότερα χρήματα (πεδίο οικονομίας) είτε περισσότερη ισχύ (πεδίο πολιτικής) και το είδος της δράσης είναι ακριβώς η μεγιστοποίηση.

Το σύστημα αναφέρεται σε ιζηματοποιημένες δομές και καθιερωμένα πρότυπα εργαλειακής δράσης. Μπορεί να διακριθεί σε δύο διαφορετικά υποσυστήματα, χρήμα και εξουσία, σύμφωνα με ποιους εξωτερικούς σκοπούς υπαγορεύονται στους δρώντες. Το χρήμα και η εξουσία αποτελούν το αντίστοιχο των 'κατευθυντήριων μέσων' (δηλαδή, των εγγενών καθοδηγητικών και συντονιστικών μηχανισμών) της καπιταλιστικής οικονομίας, από τη μια μεριά, και της κρατικής διοίκησης και των σχετικών θεσμικών οργάνων, όπως των δημοσίων υπηρεσιών και των εγκεκριμένα από το κράτος πολιτικά κόμματα, από την άλλη. Σύμφωνα με τον Habermas, τα συστήματα του χρήματος και της εξουσίας χαράζουν βαθιά αυλάκια στην επιφάνεια της κοινωνικής ζωής, με συνέπεια οι δρώντες να πέφτουν φυσικά στα προκαθορισμένα πρότυπα εργαλειακής συμπεριφοράς.⁶¹

Η κύρια λειτουργία των υποσυστημάτων του χρήματος και της εξουσίας είναι η υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας, δηλαδή, η παραγωγή και η κυκλοφορία των αγαθών και των υπηρεσιών. Αλλά εκπληρώνουν και μια άλλη πολύ σημαντική λειτουργία παρόμοια με εκείνη του βιόκοσμου, καθότι συντονίζουν δράσεις και έχουν μια ενσωματική επίδραση από μόνοι τους. Ο Habermas αποκαλεί αυτήν την επίδραση «συστημική ενσωμάτωση», σε αντίθεση με την «κοινωνική ενσωμάτωση» που παρέχεται από το βιόκοσμο. Καθώς οι κοινωνίες γίνονται

⁶⁰ Ο.π., σ. 49.

μεγαλύτερες και πιο σύνθετες στα ίχνη της εκβιομηχάνισης και μοντερνοποίησης, και καθώς οι άνθρωποι γίνονται πιο ευκίνητοι, ο σκοπός της κοινωνικής ενσωμάτωσης γίνεται σταδιακά δυσκολότερος. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, τα συστήματα όπως αυτό της οικονομίας και της κρατικής διοίκησης ελαφρύνουν το βάρος που πέφτει στην επικοινωνία και την ομιλία· βοηθούν να κρατούν την κοινωνία ενωμένη.⁶²

Από την άλλη ο βίοςκοσμος αποτελεί το υπόστρωμα της κοινωνίας και το οποίο βασίζεται όχι στη στρατηγική δράση ούτε στην προσπάθεια μεγιστοποίησης του οφέλους αλλά στην προσπάθεια κατανόησης δηλαδή ένα άλλο κομμάτι της κοινωνίας λειτουργεί μέσω της γλώσσας και υπάρχει σε αυτό η δυνατότητα επίτευξης κατανόησης. Ο Habermas λέει σχετικά σε μια συνέντευξή του στους Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte και Arno Widmann:

«Προσπαθώ να επεξεργαστώ το κανονιστικό περιεχόμενο της ιδέας της κατανόησης που υπάρχει στη γλώσσα και στην επικοινωνία. Αυτό οδηγεί σε μια πολύπλοκη έννοια που υπονοεί όχι μόνο ότι καταλαβαίνουμε το νόημα των πράξεων ομιλίας αλλά και ότι ανάμεσα σ' αυτούς που συμμετέχουν στην επικοινωνία παράγεται μια κατανόηση όσον αφορά τα γεγονότα, τις νόρμες και τις εμπειρίες»⁶³.

Η έννοια του βίοςκοσμου συνδέεται με την κοινωνική ολοκλήρωση, δηλαδή με τη δράση. Σε ό,τι αφορά το «βίοςκομο», την κοινωνική ολοκλήρωση, η νεωτερικότητα συνιστά τη διαδικασία δια της οποίας οι διάφορες δραστηριότητες που συναπαρτίζουν τον κοινωνικό βίο αρχίζουν να αποσυνδέονται από την παράδοση και να θεμελιώνονται στην ορθολογική συναίνεση, στον επικοινωνιακό λόγο.⁶⁴ Ο Habermas υποστηρίζει με άλλα λόγια ότι στις νεωτερικές κοινωνίες ο συντονισμός της δράσης εξαρτάται όλο και πιο πολύ από τη ρητή και δια της πειθούς συμφωνία, παρά από την προϋπάρχουσα συναίνεση του βίοςκοσμου.

Ο βίοςκοσμος είναι το όνομά του για τους άτυπους και εκτός-της-αγοράς τομείς της κοινωνικής ζωής: οικογένεια και νοικοκυριό, κουλτούρα, πολιτική ζωή εκτός οργανωμένων κομμάτων, μέσα μαζικής ενημέρωσης, εθελοντικές οργανώσεις, κτλ.

Αυτές οι άτυπες σφαίρες κοινωνικότητας παρέχουν ένα απόθεμα κοινών εννοιών και νοημάτων, και έναν κοινωνικό ορίζοντα για καθημερινές συναντήσεις με άλλους ανθρώπους. Αυτός ο ορίζοντας είναι το υπόβαθρο έναντι του οποίου η επικοινωνιακή δράση λαμβάνει χώρα. Η φαινομενολογική μεταφορά του ορίζοντα είναι κατατοπιστική. Ένας ορίζοντας προσδιορίζει τα

⁶¹ Ο.π., σ. 54.

⁶² Ο.π.

⁶³ Γ. Χάμπερμας, *Αυτονομία και Αλληλεγγύη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1987, σ. 59.

⁶⁴ I. Craib, *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, μτφρ. Μ. Τζιαντζή - Π. Ε. Λέκκας, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 497.

όρια του πεδίου της όρασης των ανθρώπινων όντων υπό κανονικές συνθήκες. Το πεδίο της όρασης είναι ενοποιημένο, αλλά δεν είναι ένα σύνολο, αφού δεν μπορεί να συλληφθεί ολόκληρο μεμιάς. Δεν μπορούμε να αντικρύσουμε ολόκληρο τον ορίζοντα, επειδή μπορούμε να δούμε μονάχα προς μια κατεύθυνση κάθε φορά. Ο ορίζοντας είναι επίσης προοπτικός: τα όρια αλλάζουν, μολονότι λίγο - λίγο, όταν κινούμαστε. Αντίθετα, τα όρια ενός γεωμετρικού σχήματος ή ενός κομματιού εδάφους, είναι σταθερά και μετρήσιμα.

Αντίστοιχα, οι κοινές έννοιες και νοήματα του βιόκοσμου σχηματίζουν μια ενότητα, αλλά όχι ένα σύνολο. Κάθε μέρος αυτού του ιστού μπορεί να θεματοποιηθεί ή να ειπωθεί, αλλά δεν μπορεί να θεματοποιηθεί ολόκληρο ταυτόχρονα. Τα περιεχόμενα του βιόκοσμου είναι ανοιχτά για αναθεώρηση και αλλαγή, αλλά στο βιόκοσμο η αλλαγή είναι αναγκαστικά αποσπασματική και σταδιακή. Σημειωτέων η αλλαγή, αν και σταδιακή, μπορεί παρόλα αυτά να είναι ριζική και ολοκληρωτική. Καταρχήν δεν υπάρχει κανένας λόγος για τον οποίο τελικά κάθε μέρος του βιόκοσμου δεν θα πρέπει να αναθεωρηθεί ή να αντικατασταθεί. Αυτό είναι ένα χαρακτηριστικό που ο βιόκοσμος μοιράζεται με τη γλώσσα, και όχι τυχαία, αφού η επικοινωνία είναι το μέσο του βιόκοσμου.⁶⁵

Σύμφωνα με την εικόνα του Habermas το καθήκον για την πραγματοποίηση αλλαγών στο βιόκοσμο πέφτει στην επικοινωνιακή δράση και λόγο.

Ο βιόκοσμος έχει πολλές λειτουργίες. Παρέχει το πλαίσιο για δράση – δηλαδή περιλαμβάνει ένα σύνολο κοινών παραδοχών και παρασκηνιακής γνώσης, κοινών λόγων επί τη βάση των οποίων οι παράγοντες μπορούν να φθάσουν τη συναίνεση. Εφόσον αυτό το κοινό πλαίσιο παραμένει στο παρασκήνιο ή, όπως λέει ο Habermas, μη-θεματοποιημένο, τα αποτελέσματά του θα είναι κρυμμένα, αλλά θα εξακολουθούν να εκτελούν τη λειτουργία τους τού να κάνουν την επίτευξη συναίνεσης πιθανή, και μάλιστα συνήθη. Έτσι, από τη μία πλευρά, είναι μια δύναμη για την κοινωνική ολοκλήρωση. Την ίδια στιγμή, η πλατφόρμα της συμφωνίας που ο βιόκοσμος παρέχει είναι η κατάσταση της δυνατότητας της κριτικής σκέψης και της πιθανής διαφωνίας.

Συνολικά, ο βιόκοσμος είναι συντηρητικός από κοινωνικής απόψεως, και αυτό γιατί ελαχιστοποιεί τον κίνδυνο διαφωνίας, παρεξήγησης, και παρανόησης που ακολουθεί οποιεσδήποτε ατομικές περιπτώσεις επικοινωνίας και λόγου. Κάθε φορά που μια επιτυχημένη επικοινωνιακή δράση λαμβάνει χώρα, επιτυγχάνεται η συναίνεση που ανατροφοδοτεί το βιόκοσμο και τον αναπληρώνει. Έτσι ο βιόκοσμος υποστηρίζει την επικοινωνιακή δράση, και η επικοινωνιακή δράση με τη σειρά της τρέφει το βιόκοσμο συμπληρώνοντας το απόθεμα των κοινών γνώσεων. Ο βιόκοσμος είναι έτσι σε θέση να λειτουργήσει ως ένα είδος προπυργίου εναντίον της κοινωνικής

⁶⁵ J. G. Finlayson, *ό.π.*, σ. 52.

αποσύνθεσης, αντιστεκόμενο στον κατακερματισμό των νοημάτων και εμποδίζοντας την έκρηξη των συγκρούσεων της δράσης.

Τελικά, ο βιόκοσμος είναι το μέσο της συμβολικής και πολιτιστικής αναπαραγωγής της κοινωνίας. Είναι το όχημα μέσω του οποίου παραδόσεις μεταβιβάζονται, αν και μέσα από τους κριτικούς φακούς της επικοινωνίας και του λόγου. Υπό κανονικές συνθήκες, δηλαδή εν τη απουσία μαζικών κοινωνικών αναταραχών, ο βιόκοσμος προσφέρεται ως το μέσο μεταβίβασης και βελτίωσης όλων των ειδών των γνώσεων: τεχνικές, πρακτικές, επιστημονικές, και ηθικές.⁶⁶

Ο Habermas βλέπει το σύστημα και το βιόκοσμο σαν μια ιστορική εξέλιξη. Δηλαδή στην προνεωτερικότητα δεν έχουμε το σύστημα υπό αυτήν τη μορφή αλλά έχουμε μόνο ένα είδος διευρυμένου βιόκοσμου. Στη νεωτερικότητα έχουμε την εμφάνιση του συστήματος και τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου.

Ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου εμφανίζεται να ακολουθεί μια αναπτυξιακή τροχιά αρκετά παρόμοια με εκείνη της κοινωνικοπολιτισμικής εξέλιξης από τις προνεωτερικές μυθικές στις νεωτερικές αποκεντρωμένες κοσμοθεωρίες. Ο Habermas το βάζει ως εξής: «Κατευθυντήριες δυναμικές είναι χτισμένες μέσα στον επικοινωνιακά δομημένο βιόκοσμο με τη μορφή της πόλωσης μεταξύ μιας κατάστασης προκαθιερωμένης προκατανόησης και μιας συνείδησης που είναι να επιτευχθεί: στην πορεία του χρόνου, οι αναπαραγωγικές επιτυχίες αλλάζουν από τον έναν πόλο στον άλλο». Αυτές οι «κατευθυντήριες δυναμικές» που εμφανίζονται στον εξορθολογισμό του βιόκοσμου μοιάζουν με το μεγαλύτερης κλίμακας εξορθολογισμό της κοινωνίας που ο Habermas, ακολουθώντας στοχαστές όπως ο Durkheim και ο Weber, περιγράφει ως τη μετάβαση από τις πρωτόγονες φυλετικές ομάδες με τον προ-στοχαστικό/ανακλαστικό, «συλλογικά μοιρασμένο, ομοιογενή βιόκοσμο» στον αντανεκλαστικό, διαφοροποιημένο, και επικοινωνιακά επιτευγμένο βιόκοσμο της σύγχρονης πολιτικής.

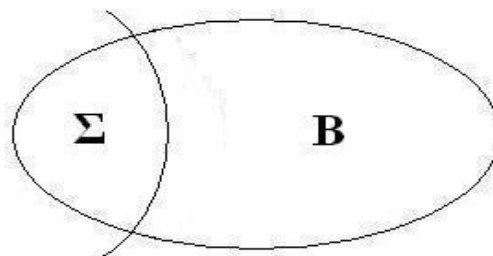
Με άλλα λόγια η ιδέα του Habermas είναι λίγο-πολύ η ιδέα του Durkheim ότι οι άνθρωποι λειτουργούν μέσω της εσωτερίκευσης των κυρίαρχων κοινωνικών αξιών.

⁶⁶ Ο.π., σ. 52-53.

Προ-νεωτερικότητα



Νεωτερικότητα



Αποικιοποίηση του βιόκοσμου

Στη νεωτερικότητα αυτές οι αξίες/κανόνες γίνονται ρητοί και συζητούνται – αυτό που αποκαλεί ο Habermas εξορθολογισμό – και ταυτόχρονα έχουμε και την εμφάνιση του συστήματος το οποίο σχετίζεται με τη στρατηγική δράση.

Μέσω της κριτικής λειτουργίας της επιστήμης και την καθολική αλλά κυρίως κοσμική ηθική (moral) αρχίζει ν' αμφισβητείται η παράδοση η οποία πρέπει να υποστηρίζει ορθολογικά την αξίωση εγκυρότητάς της. Κατ' αυτό τον τρόπο η συναίνεση εξασφαλισμένη έως τότε από την παράδοση αντικαθίσταται από μια συναίνεση ως προϊόν διαλόγου. Η νεωτερικότητα σηματοδοτεί εκείνη την περίοδο της ιστορίας όπου η επικοινωνιακή ορθολογικότητα θεσμίζεται ως δημόσια σφαίρα.⁶⁷

Η δημόσια σφαίρα του Habermas τοποθετείται ως έννοια από τον ίδιο στον 18ο αιώνα. Ως τότε ο ευρωπαϊκός πολιτισμός κυριαρχούταν από μια «αναπαραστατική» κουλτούρα, όπου η κάθε πλευρά κοινωνικής εξουσίας επεδίωκε να «αναπαραστήσει» τον εαυτό της στο κοινό με την απόλυτη κυριαρχία στους υποτελείς της. Αυτή η αναπαράσταση ήταν αντίστοιχη του φεουδαρχικού σταδίου της ανάπτυξης.

Μαζί με τον καπιταλισμό εμφανίστηκε και η δημόσια σφαίρα. Αυτή νοείται ως ένας δημόσιος χώρος έξω από τον έλεγχο του κράτους, όπου οι πολίτες ανταλλάσσουν απόψεις και γνώσεις.

Τα ατομικά υποκείμενα μέσα στη δημόσια σφαίρα συναντώνται μέσα στο διάλογο ή μέσω των έντυπων μέσων, ανταλλάσσοντας απόψεις.

Αρα, η άνθιση των εφημερίδων, των περιοδικών, των ομάδων ανάγνωσης, των μασονικών στοών, και των καφέ του 18ου αιώνα στην Ευρώπη, υποδήλωναν με διαφορετικούς τρόπους τη σταδιακή αντικατάσταση της «αναπαραστατικής» κουλτούρας από την κουλτούρα της δημόσιας σφαίρας. Το καπιταλιστικό στάδιο ανάπτυξης δε, ήταν το έφορο έδαφος, πάνω στο οποίο

αναπτύχθηκε η δημόσια σφαίρα, κυρίως λόγω της μαζικής εκτύπωσης εντύπων ευρείας ανάγνωσης, δηλαδή δημόσιας.

Εκεί τοποθετεί ο Habermas και την αιτία της Γαλλικής Επανάστασης, στην αντικατάσταση της αναπαραστατικής κουλτούρας από την κουλτούρα της δημόσιας σφαίρας. Εξάλλου, είναι ιστορικά γνωστό ότι αυτή ακριβώς η δυνατότητα της δημόσιας ανάγνωσης εντύπων, που άνθησε μέσα στο οικονομικό καπιταλιστικό στάδιο και τη συνακόλουθη ακμή της τυπογραφίας, έδωσε τη δυνατότητα και στον εθνικισμό να εδραιωθεί, με την έννοια ότι εξάπλωσε την έννοια της κοινής ταυτότητας αλλά και ανάγκασε στην παγίωση της μίας κοινής γλώσσας. Βέβαια, χωρίς αυτή την ακμή του δημόσιου λόγου που φτάνει παντού μέσω εντύπων, ούτε άλλες ιδεολογίες θα είχαν εξαπλωθεί.

Η παρακμή της δημόσιας σφαίρας, κατά τον Habermas, ήρθε μαζί με τη μεγέθυνση των εμπορικών μέσων ενημέρωσης και τη συγχώνευση της δημόσιας σφαίρας από το κρατικό μόρφωμα. Τα εμπορικά μέσα ενημέρωσης μετέτρεψαν το κοινό σε παθητικό και καταναλωτικό. Από την άλλη, το κράτος πρόνοιας συγχώνευσε το κράτος με την κοινωνία τόσο απόλυτα που τελικά «σκότωσε» τη δημόσια σφαίρα.

Όλη αυτή η διαδικασία αποδεικνύει για τον Habermas την απειλή που δέχεται στη σύγχρονη κοινωνία ο βιόκοσμος, μια απειλή που την αποκαλεί αποικισμό του βιόκοσμου, δηλαδή μια αυξητική διαδικασία συντονισμού των πράξεων στην καθημερινή ζωή, όχι μέσω της εκπλήρωσης αξιώσεων εγκυρότητας, αλλά με τη χρήση των μέσων χρήμα και εξουσία του συστήματος. Η έννοια του αποικισμού του βιόκοσμου είναι μείζονος σημασίας στη θεωρία του Habermas, δικαιολογώντας τον αυτοπροσδιορισμό της ως κριτικής καθώς όχι απλώς περιγράφει την παθολογία της σύγχρονης κοινωνίας, αλλά συγχρόνως υποδεικνύει μια διέξοδο στην κατεύθυνση του εξορθολογισμού της δημόσιας σφαίρας. Συνεπώς το ζητούμενο δεν είναι απλώς ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου με την έννοια της αυτονόμησης της τεχνικής ή της κυριαρχίας μιας ψευδοορθολογικότητας ή η αντικατάσταση της πίστης στην παράδοση από την πίστη στην επιστήμη. Ζητούμενο είναι ένας εξορθολογισμός του βιόκοσμου που να προάγει την αυτονομία των ανθρώπων. Έτσι το πολιτικό πρόταγμα του Habermas συνίσταται στην ολοκλήρωση του ημιτελούς, όπως το χαρακτηρίζει, προτάγματος της νεωτερικότητας, δηλαδή του εξορθολογισμού της δημόσιας σφαίρας με στόχο την αναχαίτιση του αποικισμού του βιόκοσμου.

Με αυτό το σχήμα ο Habermas προσπαθεί να θεμελιώσει τη δυνατότητα μιας ιδανικής κατάστασης διαλόγου μέσα στα πλαίσια μιας κοινωνίας. Ισχυρίζεται ότι είναι δυνατή αυτή η κατάσταση στη νεωτερικότητα όχι όμως γενικά αλλά μόνο στο βιόκοσμο διότι υπάρχει

⁶⁷ http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1183&Itemid=29#sdfootnote6anc

εξορθολογισμός. Με άλλα λόγια, πλέον συζητούνται οι αξίες/κανόνες, είναι συνειδητοί και επειδή ο βίοςκοσμος βασίζεται στη γλώσσα μπορεί να υπάρξει η επικοινωνία στο επίπεδο αυτό. Και έτσι χωρίζει το επίπεδο της στρατηγικής δράσης που έχει να κάνει με την επιδίωξη οφέλους κτλ. από τη δράση που επιδιώκει την κατανόηση και τη χωρίζει σε ξεχωριστά κομμάτια της κοινωνίας δηλαδή ότι κάποια κομμάτια της κοινωνίας έχουν να κάνουν με την επιδίωξη ισχύος, κάποια άλλα κομμάτια όμως τα οποία χρησιμοποιούν τη γλώσσα, δεν έχουν να κάνουν με την επιδίωξη ισχύος, αλλά με την προσπάθεια κατανόησης άρα σε αυτά είναι δυνατή η επίτευξη της ιδανικής κατάστασης διαλόγου.

Ο Habermas ουσιαστικά ορίζει το σύστημα και το βίοςκοσμο σαν ξεχωριστά κομμάτια της κοινωνίας αλλά τα οποία καθορίζονται από το είδος της δράσης που υπάρχει στο καθένα από αυτά, με άλλα λόγια, τον τύπο της δράσης. Το σύστημα ορίζεται από τη στρατηγική δράση, την επιδίωξη της μεγιστοποίησης του οφέλους, ενώ ο βίοςκοσμος από την επικοινωνιακή δράση, την επιδίωξη δηλαδή της κατανόησης.

Ενσωματώνει με άλλα λόγια εδώ ο Habermas τον τρόπο που περιγράφει την κοινωνία στη διάκριση του τύπου της δράσης, άρα τη δράση των υποκειμένων. Δεν μιλάει για δομές απλώς, οι δομές στις οποίες αναφέρεται – οι κατηγορίες της κοινωνίας – έχουν να κάνουν με συγκεκριμένους τύπους δράσης.

Το ερώτημα που γεννιέται εδώ είναι το εξής: στο βίοςκοσμο, ποιος θα φτιάξει αυτήν την ιδανική κατάσταση διαλόγου;

Στην αρχική ιδέα του Habermas για το βίοςκοσμο, ο βίοςκοσμος είναι δεδομένος, είναι ακριβώς αυτό που περιβάλλει τα υποκείμενα και μέσα σε αυτό λειτουργούν. Αλλά αυτό δεν δημιουργείται από τα υποκείμενα, δεν είναι επιλογή τους, τα υποκείμενα βρίσκονται μέσα σε αυτόν. Όπως χαρακτηριστικά τον περιγράφει ο Giddens, «είναι το σύμπαν της καθημερινής κοινωνικής δραστηριότητας, το οποίο εκλαμβάνουμε ως δεδομένο». Αποτελεί ένα σύνολο πεποιθήσεων, ένα προερμηνευμένο σύνολο μορφών ζωής.⁶⁸ Και με τα λόγια του ίδιου του Habermas, ο βίοςκοσμος είναι «το διαισθητικό (intuitively) παρόν, με αυτήν την έννοια είναι οικείο και διαφανές, και παράλληλα είναι ένα αχανές και ανυπολόγιστο δίκτυο προερμηνευμένων γνώσεων που πρέπει να ικανοποιηθούν σε συγκεκριμένα ομιλιακά πλαίσια για να έχουν νόημα, δηλαδή να είναι έγκυρα ή μη.[...] Ο βίοςκοσμος βρίσκεται πάντα στο παρασκήνιο. Είναι η αδιαμφισβήτητη βάση για τα πάντα που βρίσκονται στην εμπειρία μου και το αδιαμφισβήτητο πλαίσιο μέσα στο οποίο βρίσκονται όλα

⁶⁸ A. Giddens, «Λογική Χωρίς Επανάσταση: Η Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης του Habermas», *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, επιμ. Μ. Πετμεξίδου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003, σ. 315-343,322.

τα προβλήματα που έχω να επιλύσω». ⁶⁹ Εδώ με άλλα λόγια έχουμε να κάνουμε με την υιοθέτηση από τον Habermas μιας βασικής δομικής θέσης.

Για να κλείσουμε αυτήν τη μεγάλη αλλά απαραίτητη παρένθεση για το σχήμα του Habermas που υποστηρίζει τη βασική και γνωστότερή του θέση για την ιδανική κατάσταση διαλόγου, που με τη σειρά της να μπορεί να υποστηρίζει ένα σωστό διάλογο σύμφωνα με τον ίδιο και για να ξαναγυρίσουμε στο ερώτημα που θέσαμε στην αρχή για το ποια είναι η θέση του Habermas για την αυτονομία (ως ιδιότητα-της-σύνταξης-του-εαυτού).

Πώς μπορεί το άτομο να αναλάβει να υπερασπιστεί τις δικές του αυτο-ερμηνείες και αναθέσεις νοημάτων και αξιών προκειμένου να είναι ικανό να δει τον εαυτό του ως το συγγραφέα της δικιάς του ιστορίας;

Ο Habermas θεωρεί ότι ο βίοςκοσμος μέσα στον οποίο υπάρχουν τα υποκείμενα εξορθολογίζεται, δηλαδή οι διάφορες δραστηριότητες που συναπαρτίζουν τον κοινωνικό βίο αρχίζουν να αποσυνδέονται από την παράδοση και να θεμελιώνονται στην ορθολογική συναίνεση, στον επικοινωνιακό λόγο. Ο εξορθολογισμός του βίοςκοσμου ουσιαστικά φτιάχνει υποκείμενα τα οποία έχουν ένα μεγάλο βαθμό αυτονομίας για να μπορέσουν να το κάνουν αυτό δηλαδή σε αντίθεση με τα υποκείμενα της παραδοσιακής κατάστασης, της προ-νεωτερικής κοινωνίας, τώρα έχουμε μια μεγάλη δυνατότητα αυτονομίας.

Δηλαδή ο εξορθολογισμός του βίοςκοσμου πηγαίνει ταυτόχρονα με αυτό που ο Habermas αποκαλεί στο *Postmetaphysical Thinking* (1994) εμφάνιση της «μετασυμβατικής ταυτότητας» (postconventional identity).

Ο Habermas γράφει σχετικά με την ανάδυση της μετασυμβατικής ταυτότητας:

«Το εγώ βρίσκει το δρόμο του προς τον εαυτό του μόνο κατά μήκος μιας παράκαμψης μέσω των άλλων, μέσω του αντιγεγονικά υποτιθέμενου καθολικού λόγου (discourse). Για ακόμη μια φορά, ο εαυτός της πρακτικής σχέσης-με-τον-εαυτό μπορεί μόνο να διαβεβαιώσει τον εαυτό του εάν είναι ικανός να επιστρέψει στον εαυτό του από τη σκοπιά των άλλων ως το alter ego τους. Αλλά αυτήν τη φορά δεν επιστρέφει στον εαυτό του ως το alter ego κάποιου άλλου alter ego ανάμεσα στη δικιά του συμπαγή ομάδα (ως το «εμέ»). Τώρα έρχεται στον εαυτό του ως το alter ego όλων των άλλων

⁶⁹ J. Habermas, «Intermediate Reflections: System and Lifeworld», *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, μτφρ. T. McCarthy, ΗΠΑ: Polity Press, 1984, σ. 70-72 (μετάφραση δική μου).

σε κάθε κοινότητα – ειδικά, ως ελεύθερη βούληση στον ηθικό αυτοστοχασμό και ως ένα πλήρως εξατομικευμένο ον υπαρξιακού αυτοστοχασμού»⁷⁰.

Προκειμένου να εξηγήσει τη μετασυμβατική ταυτότητα ο Habermas καταφεύγει στην κατανόηση του Mead της λειτουργίας του «Εγώ», όπου το «Εγώ» για τον Mead αντιπροσωπεύει τις παρορμήσεις του ατόμου, το αυθόρμητο και απρόβλεπτο μέρος του κοινωνικού του εαυτού, τα στοιχεία επομένως της αυτονομίας.

Σύμφωνα με τον Habermas, η διάκριση του Mead «Εγώ–Εμέ», εάν είναι επαρκώς ανακατασκευασμένη, μπορεί να παράσχει ένα χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο για να εξηγήσει την εμφάνιση αυτής της «μετα-συμβατικής ταυτότητας». Στις προ-νεωτερικές κοινωνίες, ο εαυτός οριζόταν με όρους συμπαγών δικτύων αλληλεπίδρασης. Οι κοινωνικές τάσεις προς τη διαφοροποίηση, ένα από τα χαρακτηριστικά των σύγχρονων σχηματισμών, έχει θέσει μια τεράστια πίεση πάνω σε αυτές τις «συμβατικές ταυτότητες». Ο Habermas αναφέρεται, ειδικότερα, σε μια «γενίκευση των αξιών και, ιδίως στο σύστημα των δικαιωμάτων, μια γενίκευση των κανόνων». Αυτές οι διαδικασίες έχουν εκτεταμένες συνέπειες για τη διαμόρφωση της ταυτότητας. Ο σύγχρονος εαυτός, όπως ο προ-νεωτερικός προκάτοχός του, μπορεί να θεωρηθεί μόνο ως κοινωνικά συγκροτημένος. Ωστόσο, ο «κοινωνικός σχηματισμός που ανταποκρίνεται σε αυτόν καθ' οιονδήποτε τρόπο δεν υπάρχει ακόμη» – θα πρέπει να προσδοκάται. Συγκεκριμένα, η μετα-συμβατική ταυτότητα της εποχής μας μπορεί μόνο να σταθεροποιήσει τον εαυτό της εάν είναι σε θέση να προσδοκά «συμμετρικές σχέσεις αβίαστα αμοιβαίας αναγνώρισης»· και το Εγώ υποτίθεται ότι είναι υπεύθυνο για την προβολή τέτοιων κοινοτήτων μιας απεριόριστης επικοινωνίας. Χειριζόμενος τη διάκριση του Mead μεταξύ του «Εγώ» και του «Εμέ» ως ιστορικά ενδεχόμενα, ο Habermas ισχυρίζεται ότι, στην ύστερη νεωτερικότητα, η σχέση μεταξύ των δύο έχει αντιστραφεί:

«Προηγουμένως, το 'εμέ' υποτίθεται ότι έπρεπε να συλλάβει το αυθόρμητο ενεργών 'Εγώ', που ξεφεύγει από την άμεση κατάληψη, με έναν μη-αντικειμενοποιών τρόπο, με τη μεσολάβηση πράξεων αυτογνωσίας ή αυτό-επιβεβαίωσης. Τώρα, όμως, η προνοητική εγκαθίδρυση διαδραστικών σχέσεων σε έναν κύκλο αποδεκτών αποδίδεται στο ίδιο το 'Εγώ' ... Το ίδιο το 'Εγώ' *προβάλλει* το πλαίσιο της αλληλεπίδρασης που αρχικά κάνει δυνατή την ανοικοδόμηση μιας θρυμματισμένης συμβατικής ταυτότητας σε ένα υψηλότερο επίπεδο».⁷¹

Στις τελευταίες σύγχρονες κοινωνίες, υπάρχει ένα αυξανόμενο ποσοστό της μετασυμβατικής ταυτότητας. Αντιστρέφοντας τη δυαδικότητα του Mead, ο Habermas πιστεύει ότι είναι σε θέση να εξηγήσει γιατί τέτοια μετασυμβατική ταυτότητα απαιτεί από τα άτομα να προσδοκούν μια ιδανική

⁷⁰ J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, μτφρ. W. M. Hohengarten, ΗΠΑ: MIT Press, 1992, σ. 187 (μετάφραση δική μου).

κοινότητα στην οποία η αυτονομία (κοσμική ηθική σφαίρα) και η αυτοπραγμάτωση [ηθική (ethical) σφαίρα] να μπορούν να συμφιλιωθούν.

Με άλλα λόγια, η μετασυμβατική ταυτότητα έχει να κάνει με μια συνολική αλλαγή της στάσης απέναντι στον κοινωνικό κόσμο που συμβαίνει κατά την περίοδο της νεωτερικότητας, πράγμα που διαμορφώνει μια δυναμική αναδιοργάνωσης του γνωστικού εφοδίου των ατόμων. Το άτομο διατυπώνει αξιώσεις ελέγχου της ισχύος των κανόνων του κοινωνικού κόσμου και των αυτονόητων μέχρι τώρα λογικο-λειτουργικών πλαισίων του κοινωνικού βióκοσμου.

Τα άτομα δηλαδή στη νεωτερικότητα έχουν τη δυνατότητα, μια μεγάλη αυτονομία, να κάνουν αυτήν τη χαμπερμασιανή «παράκαμψη» για να βρουν το δρόμο προς τον εαυτό τους, πράγμα που σημαίνει ότι ουσιαστικά δεν εμπεριέχουν εσωτερικοποιημένους καθορισμούς που να τα εμποδίζουν να το κάνουν αυτό.

Το να βρει το εγώ το δρόμο προς τον εαυτό του είναι αναμφίβολα μια λειτουργία που κινείται από το εξωτερικό προς το εσωτερικό· η αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους είναι ένας αναγκαίος και θεμελιώδης μηχανισμός για την προσωπική ανθρώπινη ανάπτυξη. Η διυποκειμενικότητα αποτελεί προϋπόθεση για την ενδοϋποκειμενικότητα. Το να γνωρίσει κανείς τον εαυτό του συνίσταται στο να γνωρίσει πώς οι άλλοι συνέστησαν τον εαυτό του· η αυτογνωσία απαιτεί τη συνεχή αναγνώριση των άλλων συμμετεχόντων στην αλληλεπίδραση, είτε πρόκειται για προ-γλωσσική είτε για γλωσσική μεσολάβηση.

Ο στόχος είναι να εξηγήσουμε πώς συμβαίνει αυτή η διαδικασία· να εντοπίσουμε το βασικό γεγονός, την πρωταρχική εμπειρία της σχέσης με τον εαυτό μέσα από τις σχέσεις με τους άλλους. Είναι μέσω απλής επίγνωσης ή παρουσίας, δηλαδή, μια αναγνώριση που είναι πριν από κάθε ομιλία; Ή, μπορεί η αληθινή αυτογνωσία να προέλθει μόνο μέσω συμμετοχής στην επικοινωνιακή δράση; Πρέπει να ξεκινήσουμε με το θεματικό προσανατολισμό ότι η προσωπική ανάπτυξη απαιτεί την αλληλεπίδραση με τους άλλους, είτε πρόκειται μέσω γλωσσικής είτε προ-γλωσσικής διαμεσολάβησης. Ο ρόλος που το κοινωνικο-πολιτισμικό μας περιβάλλον παίζει στην κατασκευή, τη δομή και τη μεταβίβαση των κανόνων, των συμπεριφορικών προσδοκιών, και της προσωπικής ταυτότητας δεν μπορεί να περιβληθεί.

Κατ' αρχάς, η χαμπερμασιανή εξήγηση της διαμόρφωσης της ταυτότητας έχει να κάνει με την έμφαση στις *γλωσσικά διαμεσολαβημένες διυποκειμενικές αλληλεπιδράσεις* ως τον καταλύτη για την παραγωγή ενός υπεύθυνου προσώπου ικανού να εμπλακεί στην επικοινωνιακή δράση· μια διαδικασία με την οποία ο εαυτός έρχεται να γνωρίσει τον εαυτό του μέσα από τις αλληλεπιδράσεις

⁷¹ «Individuation through Socialization: On Mead's Theory of Subjectivity», *ό.π.*, σ. 187 (μετάφραση δική μου).

του με τους άλλους. Η διαδικασία αυτή, για τον Habermas, είναι το ξεκίνημα της καλλιέργειας ενός σωστού ηθικού αισθήματος, δηλαδή, η *ηθική* (ethical) ευθύνη εμφανίζεται μονάχα αφότου έχει προκύψει αυτή η γλωσσικά διαμεσολαβημένη διαμόρφωση της ταυτότητας.

Ο Habermas δίνει όλη την έμφασή του στη γλώσσα: η ταυτότητα διαμορφώνεται μέσα από την επικοινωνιακή δράση με τους άλλους, δηλαδή, όχι μονομιάς, αλλά με μια συσσωρευτική, μη-γραμμική, διαμόρφωση. Το απαιτούμενο της αυτονομίας του ατόμου είναι έτσι η αποδοχή και η αναγνώριση από τους άλλους, δηλαδή, αποδοχή στην αλληλεπίδραση που βασίζεται στη γλώσσα

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε σχετικά με το ερώτημα που θέσαμε στην αρχή του δευτέρου μέρους της εργασίας μας για το κατά πόσο είναι δυνατή η αυτονομία των ατομικών ανθρώπινων υποκειμένων και η δυνατότητά τους να δουν τον εαυτό τους ως το συγγραφέα της δικιάς του ιστορίας ότι κάτι τέτοιο είναι δυνατό στον Habermas αλλά μόνο μέσω της επικοινωνιακής δράσης, μέσω της σύνδεσής τους με τον αντιγεγονικά υποτιθέμενο καθολικό λόγο (discourse). Λόγω του εξορθολογισμού του βιόκοσμου, δηλαδή λόγω του ότι πλέον η συναίνεση δεν επιτυγχάνεται με «μη γλωσσικά-επικοινωνιακά» μέσα αλλά είναι προϊόν διαλόγου, τα άτομα πλέον έχουν αναπτύξει μια «μετα-συμβατική ταυτότητα» και μπορούν να θέτουν σε έλεγχο την ισχύ των κανόνων του κοινωνικού κόσμου αλλά και να διαμορφώνουν την ταυτότητά τους μέσα από τις διαδικασίες της επικοινωνίας και αυτή να γίνει συνειδητή από τη στιγμή που υποστηρίζεται από αμοιβαίως αξιολογημένες αυτο-ερμηνείες και αναθέσεις νοημάτων και αξιών.

Συνεπώς η αυτονομία σύμφωνα με την άποψη του Habermas είναι αναμφίβολα μια διεργασία που κινείται από το εξωτερικό προς το εσωτερικό και μια διεργασία που βασίζεται εξολοκλήρου στη γλώσσα· η αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους είναι ένας αναγκαίος και θεμελιώδης μηχανισμός προκειμένου να είναι ικανό το άτομο να δει τον εαυτό του ως το συγγραφέα της δικιάς του ιστορίας. Μαθαίνουμε ποιοι είμαστε ως αυτόνομοι δρώντες από τις βασικές μας σχέσεις με τους άλλους. Αλλά το ζήτημα όμως είναι ότι η αυτονομία αυτή λαμβάνεται ως δεδομένη στο παράδειγμά του (paradigm) αφής στιγμής μιλάμε για άτομα που έχουν διαβεί τη φάση της νεωτερικότητας και δεν θεμελιώνεται θεωρητικά.

3.2 ΚΡΙΤΙΚΑ ΣΧΟΛΙΑ

Θεωρούμε εδώ ότι ίσως το θετικότερο στοιχείο της προβληματικής του Habermas είναι όχι το τι έχει να μας πει για την αυτονομία – μιας και αυτή όπως προκύπτει δεν θεμελιώνεται στο έργο του αλλά λαμβάνεται ως δεδομένη – αλλά το ότι εισάγει το παράδειγμα (paradigm) της δημόσιας σφαίρας, όχι απλά ως έννοιας αλλά ως ενός δυνητικά πραγματικού χώρου κριτικής συζήτησης,

ανοιχτού σε όλους, όπου οι ιδιώτες-πολίτες συγκροτούν ένα κοινό του οποίου η «δημόσια λογική» μπορεί να ενεργεί ως ένας έλεγχος για την κρατική εξουσία και ως παράγοντας καθορισμού της πολιτικής ζωής.

Η δημόσια σφαίρα ήταν εξάλλου, όπως αναφέραμε παραπάνω, ένας ισχυρός παράγοντας διαμόρφωσης της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας της νεωτερικότητας που προετοίμασε την έλευση της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας που προώθησε τα ιδεώδη του διαφωτισμού (ανθρώπινα δικαιώματα, ισότητα και δικαιοσύνη). Όλα αυτά έγιναν δυνατά γιατί στη δημόσια σφαίρα επικράτησε το πρότυπο των λογικών επιχειρημάτων και της κριτικής συζήτησης στις οποίες τα επιχειρήματα ήταν επικρατέστερα της αίγλης των ατόμων που τα πρόβαλαν. Είτε δούμε με άλλα λόγια τη δημόσια σφαίρα ως απαρχαιωμένη λόγω της ραγδαίας ανάπτυξης των μέσων μαζικής επικοινωνίας, όπως ισχυρίζεται ασκώντας κριτική στον Habermas ο John Thompson, είτε ως ένας χώρος καθαρής ορθολογικής και ανεξάρτητης αντιπαράθεσης που δεν υπήρξε ποτέ, όπως ισχυρίζεται ο Michael Schudson, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι ως ιδέα αποτελεί τον πυρήνα κάθε ουσιαστικής δημοκρατικής νομιμοποίησης και διαηγούς δημοκρατικού ελέγχου. Η δημόσια σφαίρα, όπως πρωταρχικά το θέτει ο ίδιος ο Habermas, είναι «η σφαίρα των ιδιωτικών ανθρώπων που ενώνονται για να σχηματίσουν μια “δημόσια”». Και δημοκρατία σημαίνει όταν το άτομο αφήνει πίσω του το ατομικό συμφέρον και συμμετέχει για την προώθηση του δημόσιου συμφέροντος. Για τον Habermas άλλωστε η ίδια η δημοκρατία επιστεγάζεται στη δημόσια σφαίρα.⁷² Η ιδέα της δημόσιας σφαίρας και οι επικοινωνιακές μορφές οργάνωσης είναι, λοιπόν, η απάντηση στις απόψεις που υποστηρίζουν την υποχώρηση της δημοκρατίας που σήμερα δικαιολογημένα μας τρομοκρατεί και ο δρόμος προς τη δημιουργία ή την επισκευή μιας κοινωνίας σε μια πραγματικά δημοκρατική και προοδευτική κατεύθυνση.

Ο Habermas, από τη μεριά του, βλέπει αυτήν την υποχώρηση του δημοκρατικού χαρακτήρα της κοινωνίας να προέρχεται, όπως είδαμε, από τη μάχη ανάμεσα στο βιόκοσμο και το σύστημα. Οι οικονομικές και διοικητικές επιταγές που είναι ενσωματωμένες στα μέσα του χρήματος και της εξουσίας καταπατούν περιοχές που κατά κάποιον τρόπο καταρρέουν αν αποκοπούν από την προσανατολισμένη στην επικοινωνία δράση και αν μεταφερθούν σε αλληλεπιδράσεις καθοδηγούμενες από αυτά τα μέσα. Όταν τα καθοδηγητικά αυτά μέσα διεισδύσουν σε αυτές τις περιοχές, επανακαθορίζοντας για παράδειγμα τις σχέσεις σύμφωνα με όρους κατανάλωσης ή γραφειοκρατικοποιώντας τις συνθήκες ζωής, τότε έχουμε κάτι περισσότερο από μια επίθεση εναντίον των δημοκρατικών βάσεων του πολιτεύματος. Αυτές είναι διαδικασίες που δεν ταιριάζουν πια με το σχήμα της ταξικής ανάλυσης. Και εδώ η χαμπερμασιανή προσέγγιση μπορεί να φανεί ιδιαίτερα χρήσιμη. Το γνωστικό αυτό παράδειγμα έχει σαν αποτέλεσμα και ταυτόχρονα

⁷² Βλ. J. Habermas, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1999.

προϋποθέτει μια νέα σχέση με τη γλώσσα, τους κοινωνικούς και δημοκρατικούς θεσμούς.

Το παράδειγμα (paradigm) της επικοινωνιακής δράσης του Habermas, του επιτρέπει να ερμηνεύσει την ανάπτυξη του ατομικού ανθρώπινου υποκειμένου με ένα σχεσιακό τρόπο, ενώ την ίδια στιγμή να τονίσει τις δυνατότητες αυτού του ατόμου για κριτική σκέψη και συνεκτική, κατεύθυνση-προς-την-αξία (value-direction) δράση και κρίση. Σύμφωνα με το παράδειγμα (paradigm) της επικοινωνιακής δράσης, τα ατομικά ανθρώπινα υποκείμενα αναπτύσσουν και διατηρούν την ταυτότητά τους μέσα από τις διαδικασίες της επικοινωνίας κατά τις οποίες εγείρονται και αξιολογούνται αμοιβαίως οι αξιώσεις εγκυρότητας. Τα άτομα αναπτύσσουν τις ταυτότητές τους ως δρώντες μέσω των επικοινωνιακών διαδικασιών στις οποίες έρχονται να θεωρηθούν ως υπόλογοι για το τι λένε και πράττουν. Για τον Habermas, οι δρώντες είναι υπόλογοι (*zurechnungsfähig*) στο βαθμό που αναλαμβάνουν την υποχρέωση να παρέχουν λόγους προκειμένου να υποστηρίξουν τις αξιώσεις εγκυρότητας που εγείρουν. Είναι αυτή η ανάληψη – αυτή η δημοσιοποίηση της εγγύησης (*Bürgschaft*) – που είναι αναγνωρισμένη στα πλαίσια της επικοινωνιακής δράσης: η προθυμία και δυνατότητα των ατομικών δρώντων να παρέχουν λόγους προς υποστήριξη αυτών των οποίων λένε.

Ο Habermas κατά συνέπεια βλέπει και την αυτονομία να είναι προϊόν όχι αποκλειστικά μιας ατομικής, εσωστρεφούς διαδικασίας, με την έννοια ότι κάνει το άτομο μια διαδικασία μόνο του προς τα έσω, αλλά προϊόν εξωστρεφούς, επικοινωνιακής δράσης. Αυτής της παράκαμψης μέσω των άλλων, μέσω του αντιγεγονικά υποτιθέμενου καθολικού λόγου (discourse) που είδαμε και παραπάνω. Δηλαδή το κατευθυντήριο πλαίσιο του Habermas, το παράδειγμα (paradigm) της επικοινωνιακής δράσης, του επιτρέπει να ερμηνεύσει τη διάσταση της αυτονομίας του ατομικού ανθρώπινου υποκειμένου μέσω ενός σχεσιακού δρόμου. Ο Habermas εστιάζει πρωτίστως στην ορθολογική ευθύνη του ατομικού υποκειμένου: προκειμένου να είναι ικανό να δει τον εαυτό του ως δημιουργό της δικιάς του ιστορίας, ο εαυτός πρέπει να αναλάβει να υπερασπιστεί τις αυτο-ερμηνείες του και αναθέσεις νοήματος και αξίας. Το ατομικό ανθρώπινο υποκείμενο δρα απλώς ωσάν οι αυτο-ερμηνείες του και αναθέσεις νοήματος και αξίας να ήταν τα προϊόντα της συνειδητής συζήτησης/διαβούλευσης.

Ο Habermas λέει σχετικά: «...προσπαθώ να επεξεργαστώ το κανονιστικό περιεχόμενο της ιδέας της κατανόησης που υπάρχει στη γλώσσα και στην επικοινωνία. Αυτό οδηγεί σε μια πολύπλοκη έννοια που υπονοεί όχι μόνο ότι καταλαβαίνουμε το νόημα των πράξεων ομιλίας (speech acts) αλλά και ότι ανάμεσα σ' αυτούς που συμμετέχουν στην επικοινωνία παράγεται μια κατανόηση όσον αφορά τα γεγονότα, τις νόρμες και τις εμπειρίες. (Ο καθένας μας έχει προνομιούχα πρόσβαση σε εμπειρίες και πρέπει να τις αποκαλύψει μέσω μιας εκφρασιακής αυτοπαρουσίασης μπροστά σ' ένα ακροατήριο αν πρέπει να θεωρηθούν αποκλειστικά δικές του.)

Εδώ βρίσκουμε τις τρεις διαστάσεις που περιέχονται στην έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας: πρώτον, η σχέση του γνωρίζοντος υποκειμένου μ' έναν κόσμο συμβάντων ή γεγονότων· δεύτερον, η σχέση ενός δρώντος, πρακτικού, περιπλεγμένου σε μια αλληλεπίδραση με τους άλλους υποκειμένου μ' έναν κοινωνικό κόσμο· και τέλος, η σχέση ενός υποφέροντος και παθητικού υποκειμένου (με την έννοια του Feuerbach) με την ίδια του την ενδότερη φύση, με την ίδια του την υποκειμενικότητα και με την υποκειμενικότητα των άλλων.»⁷³

Ο Habermas θέλει να διασώσει τον επικοινωνιακό λόγο που συνδέεται με τη δημόσια σφαίρα. Θέτει τον επικοινωνιακό έναντι του υποκειμενοκεντρικού λόγου, εντάσσοντάς τον στο πράττειν. Η κριτική που ασκεί στον Καστοριάδη έχει να κάνει με την επανένταξη του πράττειν στον ιστορικό χρόνο, τον κοινωνικό χώρο και με την επέκταση του σημασιολογικού πεδίου που τα διέπει.

Ο επικοινωνιακός λόγος διακρίνεται από τη ρασιοναλιστική παράδοση στο ότι θεωρεί ότι η θέση της λογικής είναι οι δομές της διαπροσωπικής γλωσσικής επικοινωνίας μάλλον παρά η δομή είτε του κόσμου είτε του γνωρίζοντος υποκειμένου. Κάνει την υπόθεση σχετικά με την ταυτότητα στο ότι μαθαίνουμε ποιοι είμαστε ως αυτόνομοι δρώντες μέσα από τις βασικές μας σχέσεις με τους άλλους.

Υπάρχει ωστόσο ένα πρόβλημα που ανακύπτει αν δούμε την αυτονομία ως προϊόν επικοινωνιακού λόγου και όχι μιας ατομικής διαδικασίας με την έννοια του αναστοχασμού. Αν αφεθεί η αυτονομία να στηριχτεί στον επικοινωνιακό λόγο, ο Habermas πρέπει να μας εξηγήσει γιατί το υποκείμενο θα προτιμήσει σε μια ενδεχόμενη περίπτωση τον επικοινωνιακό λόγο από άλλους μηχανισμούς διευθέτησης της δράσης έτσι ώστε να μπει στη διαδικασία να γίνει αυτόνομο; Επειδή απλά υπάρχει μια ορθολογικότητα στην επικοινωνία; Για τον Habermas η επικοινωνία έχει έναν οικουμενικό χαρακτήρα· η θεωρία του αρχίζει με την υπόθεση ότι «η διαδικασία επίτευξης κατανόησης κατοικεί στην ανθρώπινη ομιλία σαν τον τέλος (telos) της».⁷⁴ Με αυτήν την έννοια όμως οδηγούμαστε πάλι πίσω σε μια καντιανή έννοια της αυτονομίας. Και το πρόβλημα δεν είναι μόνο ότι μιλάμε πάλι για απριорικό περιεχόμενο ή τάση που υποτίθεται ότι προϋπάρχει («κατοικεί») στην ανθρώπινη επικοινωνία. Ο Kant, που έπαιξε έναν κρίσιμο ρόλο στη διατύπωση της μοντέρνας κατανόησης της αυτονομίας, δεν τη συνέλαβε απλώς ως μια αυτοκατεύθυνση: συνέδεσε την αυτόνομη αυτο-κυβέρνηση με έναν αντικειμενικά συλλαμβανομένο ηθικό νόμο. Για τον Kant, μόνο μια βούληση καθορισμένη με ηθική διαίσθηση μετράει ως αυτόνομη. Έτσι όμως βλέπουμε την αυτονομία ως ξεχωριστό κόσμο από τον κόσμο της

⁷³ Γ. Χάμπερμας, «Η διαλεκτική του εξορθολογισμού» στο *Αυτονομία και αλληλεγγύη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1987, σ. 59

⁷⁴ J. Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, μτφρ. T. McCarthy, ΗΠΑ: Polity Press, 1984, σ. 287

ετερονομίας, τον κόσμο δηλαδή του Λόγου από τον κόσμο της φυσικής κλίσης, σαν ο κόσμος της αυτονομίας να είναι κάτι το υπερβατολογικό και όπου το υποκείμενο πρέπει να εξαλείψει την εσώτερη φύση του και να συνδεθεί μαζί του προκειμένου να γίνει αυτόνομο.

Ο Habermas διατηρεί την ιστορική σύνδεση μεταξύ αυτονομίας και ηθικής εγκυρότητας (moral validity) που υπεραμύνεται την ιδέα της ηθικής (moral) αυτονομίας. Άλλοι σύγχρονοι συγγραφείς, ειδικά εκείνοι εντός της φιλελεύθερης παράδοσης, συνδέουν την αυτονομία με την εγκυρότητα (validity) με μια πιο γενική, όχι αυστηρή ηθική έννοια: η αυτονομία φαίνεται ως η ικανότητα του ατόμου να επεξεργάζεται για το ίδιο μια σύλληψη του καλού.⁷⁵ Ενώ η ηθική (moral) άποψη της αυτονομίας τη συνδέει με έναν καθολικό έγκυρο ηθικό νόμο, η τελευταία θέση – που αναφέρομαι σε αυτήν ως «ηθική (ethical) άποψη» – τη συνδέει με αντιλήψεις για το καλό του οποίου το περιεχόμενο πρέπει να επεξεργαστεί από το ίδιο το άτομο. Αν και ο Habermas επίσης επιβεβαιώνει μια τέτοια ηθική (ethical) άποψη της αυτονομίας, την οποία βλέπει σαν να ολοκληρώνει την ηθική (moral) αντίληψη, είναι προφανές ότι η αντίληψη του Habermas της ηθικής (moral) αυτονομίας επιχειρεί να διατηρήσει την ιδέα μιας αντικειμενικής ηθικής εγκυρότητας. Ο Habermas λοιπόν δεν απέχει και πολύ από την καντιανή αντίληψη της αυτονομίας. Δεν είναι τυχαίο δηλαδή ότι ο Habermas έχει αποκτήσει τη φήμη του σημαντικότερου «διαφωτιστή» της εποχής μας, ισάξια με εκείνη του Kant. Το ίδιο πράγμα υπονοεί όταν συνδέει την αυτονομία με μια οικουμενική επικοινωνιακή ορθολογικότητα αλλά και όταν χωρίζει την επικοινωνιακή δράση που είναι η «καλή» από τη στρατηγική δράση που είναι η «κακή» και που πρέπει να απορριφθεί εις βάρος της πρώτης.

Επιπλέον παραμελεί να εξηγήσει ακριβώς πώς η διαδικασία της αυτονόμησης πρόκειται να επιτευχθεί μέσω της επικοινωνιακής δράσης. Στον Καστοριάδη ξέρουμε περισσότερο αποσαφηνισμένα: η διαδικασία της αυτονόμησης μπορεί να γίνει όταν το υποκείμενο αποκτήσει μια άλλη σχέση με το Λόγο του Άλλου, όχι πνίγοντάς τον αλλά μετασχηματίζοντάς τον εντελώς, λαμβάνοντας υπόψη την προσωπική του ιστορία. Στον Habermas από την άλλη μεριά πώς μπορεί να γίνει αυτό;

Επίσης, πολλά προβληματικά σημεία δημιουργούνται όταν ο Habermas προσπαθεί να συνδυάσει διαφορετικές θεωρίες και να τις εντάξει στο δικό του θεωρητικό σχήμα. Για παράδειγμα, όταν ο Habermas χρησιμοποιεί το βεμπεριανό όρο «εξορθολογισμός» για να μιλήσει για την εξέλιξη που υφίσταται ο βιόκοσμος μέσα στον οποίο υπάρχουν τα υποκείμενα («εξορθολογισμός του βιόκοσμου»), οι διάφορες δραστηριότητες δηλαδή που συναπαρτίζουν τον κοινωνικό βίο

(μετάφραση δική μου).

⁷⁵ Για παράδειγμα, βλ. Charles M. Taylor.

αρχίζουν να αποσυνδέονται από την παράδοση και να θεμελιώνονται στην ορθολογική συναίνεση, ο όρος αυτός όπως χρησιμοποιείται από τον Weber αναφέρεται σε μια διαδικασία που χαρακτηρίζει όλη την κοινωνία κατά το σύγχρονο ώριμο καπιταλισμό, μέσω της οποίας κάθε πτυχή της ανθρώπινης δράσης και συμπεριφοράς περνάει από το «κόσκινο» της ορθολογικότητας, ενώ ο χαμπερμασιανός βιόκοσμος είναι κάτι πιο συγκεκριμένο, είναι ένα τμήμα της κοινωνίας. Ο Habermas συγχέει κάπως χοντροκομμένα τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου γενικά με τον κοινωνικό εξορθολογισμό. Επίσης, όταν παίρνει από τον Mead τη δυαδική διάκριση «Εγώ–Εμέ» για να εξηγήσει πώς στη μετασυμβατική ταυτότητα που αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια της νεωτερικότητας τα άτομα έχουν τη δυνατότητα να κάνουν τη χαμπερμασιανή «παράκαμψη» για να βρουν το δρόμο προς τον εαυτό τους, η θέση του είναι ιδιαίτερος προβληματική δεδομένου ότι ο Mead θα επέμενε ότι καμία επιστροφή δεν είναι «αγνή», και ότι είναι εφικτή μόνο μέσω της μεσολάβησης του «εμέ», που αποτελεί όλο εκείνο το σύστημα των προτύπων και των αξιών που αφομοιώνονται με την κοινωνικοποίηση.

Επιπρόσθετα, το χαμπερμασιανό επιχείρημα για την επικοινωνιακή δράση είναι κυκλικό. Ο Habermas πέφτει σε λογική πλάνη στην προσπάθειά του να δείξει ότι είναι δυνατή η επικοινωνιακή δράση. Προϋποθέτει ακριβώς αυτό που το επιχείρημά του τείνει να αποδείξει. Δηλαδή κατά την επικοινωνιακή δράση θεωρεί ο Habermas ότι υπάρχει μια πραγματική γνώμη, ότι κατά κάποιον τρόπο τα άτομα έχουν μια δική τους θέση την οποία μπορούν να εκφράσουν και μπορούν να συμφωνήσουν σε κάτι επειδή έρχονται σε συμφωνία μέσω αυτής της δράσης. Τα ίδια τα άτομα όμως δεν εμπεριέχουν καθορισμούς; Όχι με την έννοια ότι είναι υποχρεωμένα να πουν το Α ή το Β, αλλά μέσα τους, δεν είναι καθορισμένα κατά κάποιο τρόπο; Και πώς μπορούμε να πούμε ότι αυτή η θέση δεν είναι προϊόν καθορισμού; Πώς μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι είναι κατά δική του και δεν έχει προέλθει από αλλού; Για να λειτουργήσει συνεπώς το χαμπερμασιανό σχήμα προϋποθέτει ότι τα άτομα δεν είναι και πολύ καθορισμένα και ότι μπορούν να μιλούν αυτόνομα, καθαρά.

Συνάμα, υπάρχει ένα πρόβλημα όταν ο Habermas ρίχνει όλη την έμφαση στη γλώσσα και όσον αφορά για την επίτευξη της αυτονομίας και ότι αυτή διαμορφώνεται μέσω της επικοινωνιακής δράσης, μέσω της αλληλεπίδρασης που βασίζεται στη γλώσσα. Δεν είναι όμως η γλώσσα, αλλά η αλληλεπίδραση με το περιβάλλον που είναι το μέσο που αναζητάμε. Φυσικά, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι αυτή η αλληλεπίδραση είναι η ίδια γλωσσικά διαμεσολαβημένη. Στην πραγματικότητα, όμως, χρειάζεται κάποιο χρονικό διάστημα προτού ένα παιδί αρχίσει να μιλάει και να καταλαβαίνει τη γλώσσα, ενώ αρχίζει να αλληλοεπιδρά με το περιβάλλον του από την πρώτη στιγμή. Έτσι η γλώσσα δεν είναι απαραίτητη για αυτό το είδος της αλληλεπίδρασης. Επιπλέον, ακόμη και όταν τελικά μιλάει το παιδί, δεν αλληλοεπιδρά με το περιβάλλον του

αποκλειστικά μέσω του μέσου της γλώσσας αλλά μάλλον επίσης μέσω μη-γλωσσικών δράσεων (π.χ. δράσεις που δεν είναι πράξεις ομιλίας) και μη-γλωσσικές ακουστικές, οπτικές, οσφρητικές, γευστικές και απτικές εντυπώσεις. Έτσι ο Habermas θα έπρεπε να εξετάζει διάφορα άλλα μέσα πέραν απλώς της γλώσσας.

Τέλος, κατά πόσο μπορεί να σταθεί η δυαδική διάκριση της κοινωνίας μεταξύ ορισμένων που έχουν στόχο τη μεγιστοποίηση του οφέλους (χρήμα ή ισχύ) και κάποιων άλλων που χρησιμοποιούν τη γλώσσα και έχουν ως στόχο την επίτευξη κατανόησης και ότι δεν μπορούν τα ίδια τα άτομα να χρησιμοποιούν ταυτόχρονα τους δύο τύπους δράσης ή κάποιος να φαίνεται ότι χρησιμοποιεί τη γλώσσα με σκοπό την επίτευξη κατανόησης αλλά στην πραγματικότητα να σκοπεύει στη μεγιστοποίηση του οφέλους; Συνάμα οι πομποί και οι δέκτες της επικοινωνίας δεν κατέχουν πάντα την ίδια θέση ισχύος, ότι δεν επιθυμούν επίλυση με βάση το κοινό συμφέρον, ότι κάποιος χρησιμοποιεί ρητορικά τεχνάσματα, ότι πιθανόν να μην καταλήξουν σε καμία συναίνεση, ότι η συναίνεση εξιδανικεύεται σε αντίθεση με τη διαφωνία και την αντιπαράθεση. Με αυτή την έννοια, η θεωρία του Habermas αδυνατεί να συλλάβει το συντονισμό εκατομμυρίων δράσεων που λαμβάνουν χώρα συγχρόνως δίχως την επίτευξη συναίνεσης μέσω διαλόγου.

4. HABERMAS ΚΑΙ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Ένα στοιχείο για το οποίο εξετάζουμε τον Habermas και τον Καστοριάδη μαζί είναι:

1) Τόσο ο Habermas όσο και ο Καστοριάδης θέλουν να έχουν μια θεώρηση της αυτονομίας του υποκειμένου και μια πρόθεση καθορισμού κριτηρίων δράσης.

Ο Habermas θέλει να έχει μια θεώρηση και αυτονομία του υποκειμένου και μια θεώρηση της δομής. Δεν ξεκινάει όπως είδαμε από μια πρόθεση για να κάνει μια θεωρία για την κοινωνία. Ξεκινάει πιο πολύ από ένα φιλοσοφικό προβληματισμό ως προς τη δυνατότητα καθορισμού κριτηρίων δράσης και ξεκινάει πιο πολύ από μια πολιτική φιλοσοφία. Η ανάλυση των κοινωνικών θεσμών και της δράσης είναι το βασικό του ενδιαφέρον και επιχειρεί να συνενώσει τις επιμέρους αντιλήψεις περί υποκειμένου και δομής σε ενιαία θεωρητική προσέγγιση. Από την άλλη μεριά ο

Καστοριάδης στοχεύει σε μια ερμηνεία της φιλοσοφίας και στη συγκρότηση μιας πολιτικής θεωρίας με βάση την κεντρική έννοια της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Μπροστά στο «τέλος των ιδεολογιών» μαζί και με το διακηρυγμένο «τέλος της ιστορίας» αλλά και στην αποτυχία των σύγχρονων δυτικών δημοκρατιών να εμπνεύσουν εμπιστοσύνη στους πολίτες, το έργο του Καστοριάδη βρίσκεται από επισημάνσεις που ανοίγουν το δρόμο για τη θεμελίωση ενός νέου κριτηρίου με βάση το οποίο να μπορούμε να καθορίσουμε τη δράση αλλά και να επανερμηνεύσουμε τις ίδιες τις βάσεις των σύγχρονων δυτικών δημοκρατικών κοινωνιών.

2) Ο Habermas και ο Καστοριάδης θεωρητικοί που εκ πρώτης όψεως φαίνονται τελείως διαφορετικοί, στην ουσία μοιράζονται το ίδιο κινητήριο πάθος που εφορμά από τα αιτήματα της μεγάλης παράδοσης του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας. Ο Habermas υποστηρικτής του προτάγματος του Διαφωτισμού, επεξεργάζεται τις απαρχές των φιλοδοξιών του θέλοντας να υπενθυμίσει το θετικό ρόλο της εποχής του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας και τις θετικές συνεκδοχές τους, όπως «τη δυνατότητα μιας αυτοσυνείδητης πρακτικής, στην οποία η αλληλεγγύη της αυτοδιάθεσης όλων έπρεπε να συνδεθεί με την αυτοπραγμάτωση του καθενός» και ότι αυτές ήταν περισσότερο ένα «ιδανικό» παρά μια πραγματικότητα – και ως εγχείρημα είχε προφανώς ελλείψεις. Αλλά σε κάθε περίπτωση ήταν ιστορικά προοδευτικότερο σε σχέση με τη σημερινή προοπτική ενός μεταμοντέρνου συντηρητισμού. Παρόμοια επιχειρηματολογία αναπτύσσεται και από τον Καστοριάδη, που αν και η σκέψη του εντάσσεται στην παράδοση του ανορθολογισμού και σε πολλά σημεία ακολουθεί παράλληλη πορεία με μεταμοντέρνα επιχειρήματα, εν τούτοις, αυτή, συναρπάζει με τη ρώμη των διαφωτιστικών αιτημάτων από τα οποία εμφορείται, αιτήματα για «ριζικό φαντασιακό» και αυτονομία, που τον καθιστούν γι' αυτό συνεχιστή της μεγάλης παράδοσης του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας. Ο Καστοριάδης με τη θεωρία του, εμφανίζεται σε μια κομβική στιγμή στην ευρωπαϊκή σκέψη: σε μια Ευρώπη που οι δύο Παγκόσμιοι Πόλεμοι έχουν καταστρέψει την πίστη προς την έλλογη πραγματικότητα και μια Ευρώπη που στέκεται αμήχανη μπροστά σε μια ήδη εκπνέουσα, τελεσίδικα πλέον, νεωτερικότητα, η θεωρία του κλείνει με αισιόδοξους τόνους τον 20ο αιώνα.

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι τόσο η θεωρία της αυτονομίας του Καστοριάδη όσο και η επικοινωνιακή θεωρία του Habermas εμφορούνται από τα ίδια διαφωτιστικά ιδεώδη και παρέχουν αμφότεροι κριτήρια με βάση τα οποία να μπορούμε να καθορίσουμε τη δράση. Φαίνεται μάλιστα ότι αναδεικνύουν με παρόμοιο τρόπο το υποκείμενο μέσα στο χάος της «μεταμοντέρνας» κατάστασης υπό την έννοια ότι το υποκείμενο βγαίνει πάλι στο προσκήνιο όχι ως προϊόν των παραδόσεων μέσα στις οποίες βρίσκεται αλλά ως δημιουργός που κυριαρχεί πάνω στις καταστάσεις μέσω των υπολογισμένων πράξεων και αξιώσεών του.

Στον Habermas το υποκείμενο είναι υπόλογο στο βαθμό που αναλαμβάνει την υποχρέωση να παρέχει λόγους προκειμένου να υποστηρίξει τις αξιώσεις εγκυρότητας που εγείρει. Είναι αυτή η ανάληψη – αυτή η δημοσιοποίηση της εγγύησης (*Bürgschaft*) – που είναι αναγνωρισμένη στα πλαίσια της επικοινωνιακής δράσης: η προθυμία και δυνατότητα του ατομικού υποκειμένου να παρέχει λόγους προς υποστήριξη αυτών των οποίων λέει. Παρόμοια επιχειρηματολογία αναπτύσσεται και στον Καστοριάδη που το υποκείμενο ενώ συγκροτείται το ίδιο σε κοινότητες, ταυτόχρονα ευθύνεται για την ιστορία του η οποία είναι αποτέλεσμα της δική του θέλησης και δράσης. Το υποκείμενο θέτει τους δικούς του νόμους, εν πλήρη συνείδηση και έχοντας επίγνωση των επιθυμιών και αληθινών αναγκών του.

Έτσι θεωρούμε ότι είναι γόνιμο να ανοίξει ένα διάλογος ανάμεσα στην επικοινωνιακή θεωρία του Habermas και το πρόταγμα της αυτονομίας στη σκέψη του Καστοριάδη παρά τις μεταξύ τους διαφορές και αλληλοκριτικές και να προσπαθήσουμε εδώ να αναπτύξουμε τις πιθανές κατευθύνσεις και τα δεδομένα αυτού του διαλόγου καθώς και να στοχαστούμε με έναν παραγωγικό τρόπο σε σχέση με μερικές από τις ιδέες και τα προτάγματα που αναπτύσσουν απέναντι στην απογοήτευση και το συντηρητισμό της «μεταμοντέρνας» κατάστασης.

Υπάρχει κάτι πολύ βασικό από το θεωρητικό οπλοστάσιο τόσο του Habermas όσο και του Καστοριάδη, από ένα στοιχείο που φαίνεται να μοιράζονται αμφότεροι. Θεωρούμε ως σημείο εκκίνησης το ότι η ιδέα της δημόσιας σφαίρας είναι αυτό ακριβώς το σημείο που οι δρόμοι του Habermas και του Καστοριάδη παρά το δυσχερή διάλογο πάνω στο ζήτημα της αυτονομίας και τις μεταξύ τους αλληλοκριτικές, συγκλίνουν και μπορεί γι' αυτόν το λόγο να αναπτυχθεί ένας γόνιμος διάλογος μεταξύ τους, τα δεδομένα του οποίου εδώ απλώς θα αναδείξουμε και θα ψηλαφίσουμε.

Στο έργο του Habermas είναι ξεκάθαρο ότι μιλάει όπως είδαμε για τη δημόσια σφαίρα και δεν χρειάζεται να σταθούμε περισσότερο σε αυτό. Η δημόσια σφαίρα είναι μια κεντρική έννοια στο έργο του. Σύμφωνα με την άποψή του η δημόσια σφαίρα νοείται ως ένας δημόσιος χώρος έξω από τον έλεγχο του κράτους, όπου τα άτομα (πολίτες) συζητούν μεταξύ τους ανταλλάσσοντας απόψεις και γνώσεις. Τα ατομικά υποκείμενα μέσα στη δημόσια σφαίρα συναντώνται μέσα στο διάλογο ή μέσω των έντυπων μέσων, ανταλλάσσοντας απόψεις. Ο Habermas αναθέτει στην αυτοργανωμένη δημόσια σφαίρα την αποστολή να θέσει τη συστηματική ορθολογικότητα υπό τους περιορισμούς της επικοινωνιακής ορθολογικότητας προκειμένου να δεσμεύσει την αυτοδυναμία των συστημάτων, ούτως ώστε να αποτραπεί ο ολικός αποικισμός του βιόκοσμου. Τι συμβαίνει όμως με τον Καστοριάδη; Υπάρχει στο έργο του μια αντίστοιχη θεώρηση και μια αντίστοιχη αποστολή όσον αφορά την ιδέα της δημόσιας σφαίρας;

Σε ένα από τα τελευταία του έργα, στο *Done and To Be Done* (1997)⁷⁶ ο Καστοριάδης συζητάει με τους επικριτές του, επεκτείνει τη σκέψη του και επιστρέφει σε προηγούμενα καλυμμένα εδάφη προκειμένου να τα δουλέψει για ακόμη μια φορά. Σε αυτό το τελευταίο κεφάλαιο βλέπουμε τον Καστοριάδη στην πολεμική και καλύτερη κριτική του, να απαντά σε αντιρρήσεις, διευκρινίζοντας τις θέσεις του, εκθέτοντας παραπληροφορητικές ή άστοχες υποθέσεις που κατέχονταν από τους επικριτές, και αναπτύσσοντας ιδέες και σχέδια ακόμη περισσότερο σε ποικίλες κατευθύνσεις κάνοντας παράλληλα συχνή αναφορά στα παρελθοντικά του συγγράμματα.

Το *Done and To Be Done* το θεωρούμε ένα έργο ιδιαίτερα γόνιμο και σημαντικό και ένα έργο του Καστοριάδη το οποίο έχει μείνει ανεξέταστο (έως και άγνωστο στο ελληνικό κοινό, ίσως γιατί δεν έχει μεταφραστεί) και που πηγαίνει ακόμη μακρύτερα κατά τη γνώμη μας το παράδειγμα (paradigm) του για τη συλλογική αυτονομία, ένα πεδίο που όπως ήδη διαπιστώσαμε το είχε αφήσει τελείως σε πρωτόλειο στάδιο και που γι' αυτό το λόγο θεωρούμε ότι αξίζει και πρέπει να εξεταστεί.

Ο Καστοριάδης στο *Done and To Be Done* έρχεται να δηλώσει απροσδόκητα την πεποίθησή του ότι το πνεύμα και οι αρχές στο *Περιεχόμενο του σοσιαλισμού, II* που είδαμε στο πρώτο μέρος παραμένουν έγκυρες, εκτός από το (σχετιζόμενο) αποκλειστικό εργατισμό και την παρωχημένη ιδέα της «δικτατορίας του προλεταριάτου». Γι' αυτόν, ο σοσιαλισμός – ή ό,τι ο ίδιος αποκαλεί πλέον «αυτόνομη κοινωνία» – θα πρέπει να περιλαμβάνει όχι μόνο την κοινωνικοποίηση και τον εκδημοκρατισμό της διαχείρισης της οικονομίας (σε αντίθεση με την απλή «εθνικοποίηση», με τον αποκλειστικό έλεγχο πάνω στην «παραγωγή» και το «σχεδιασμό» που είναι εξουσιοδοτημένα σε ένα ξεχωριστό στρώμα γραφειοκρατικών μάνατζερ), αλλά και την κοινωνικοποίηση και τον εκδημοκρατισμό της ίδιας της κοινωνίας. Σε αντίθεση με όλες τις μεγάλες σχολές της Δυτικής πολιτικής σκέψης με μόνη εξαίρεση τον αναρχισμό – από το νεοφιλελεύθερο «ελάχιστο κράτος» στην Κομμουνιστική ακραία διόγκωση του ρόλου του Κράτους (στο υλικό, αν όχι στο ιδεολογικό, επίπεδο) – ο Καστοριάδης υποστήριξε στο *Περιεχόμενο του σοσιαλισμού, II*, και υποστηρίζει ακόμα, την εξάλειψη κάθε στρώματος κυβερνώντων που είναι διαχωρισμένοι από την πραγματική ζωή της κοινωνίας, κάθε κόμμα ή άλλη συστημένη ομάδα που θα διεκδικούσε την ευθύνη, απόντος της κοινωνίας, στο συνολικό κοινωνικό προσανατολισμό καθώς και στις συγκεκριμένες υλοποιήσεις και εκφράσεις της. Όπως έχει δηλώσει πολλές φορές, ένα τέτοιο σχέδιο είναι σε ευθεία αντίθεση με ολοκληρωτικές βλέψεις τού να εξαλείψουν τις ιδιωτικές και αστικές σφαίρες δράσης ή του να απορροφηθούν αυτές οι σφαίρες εξ ολοκλήρου από το Κράτος, ή με άλλες προσπάθειες του να περιορίσουν ή να οριοθετήσουν, από τα έξω ή μέσω υπερκοινωνικών αναπαραστάσεων της

⁷⁶ Περιέχεται στο C. Castoriadis, *The Castoriadis Reader*, μτφρ.-επιμ. D. A. Curtis, Οξφόρδη: Blackwell, 1997.

κοινωνίας, την ελευθερία των ανθρώπων να συνεισφέρουν στην κατασκευή και ανακατασκευή της κοινωνίας.

Στο *Done and To Be Done* ο Καστοριάδης επιστρέφει στο ζήτημα του Κράτους, της κοινωνίας των πολιτών, και της ιδιωτικής συμπεριφοράς ή πρωτοβουλίας, αλλά το κάνει με έναν καινούργιο τρόπο που, εμπνευσμένος από τη σκέψη του σχετικά με την *πόλη* στην αρχαία Ελλάδα καθώς επίσης και από την αποσαφήνιση του ταυτόχρονα ατομικού και κοινωνικού προτάγματος της αυτονομίας, αφήνει πολύ πίσω τις παραδοσιακές αντιλήψεις και χρήσεις αυτών των όρων.

Ο Καστοριάδης κάνει στο έργο αυτό –και αυτή είναι μια ακόμη σημαντική ομοιότητα ανάμεσα στον Καστοριάδη και τον Habermas – μια διάκριση της κοινωνίας σε σφαίρες, οι οποίες αναπαριστούν τις σχέσεις των ατόμων και της συλλογικότητας μεταξύ τους και με τους πολιτικούς θεσμούς. Τις σφαίρες αυτές ο Καστοριάδης τις αποκαλεί ιδιωτική σφαίρα ή αλλιώς *οίκος*, δημόσια/ιδιωτική σφαίρα ή *αγορά*, δημόσια/δημόσια σφαίρα, που στην περίπτωση μιας δημοκρατικής κοινωνίας την αποκαλεί *εκκλησία*. Αυτή η διάκριση αντιστοιχεί σύμφωνα με τον Καστοριάδη σε όλες τις κοινωνίες.⁷⁷

Θα σταθούμε στο κομμάτι των δημόσιων σφαιρών (δημόσια/ιδιωτική και δημόσια/δημόσια), επειδή θεωρούμε ότι αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο Καστοριάδης και ο Habermas οδηγούνται τελικά σε πολύ κοινά συμπεράσματα ως προς την ιδέα της δημόσιας σφαίρας καθώς και το ρόλο της στον επαναπροσδιορισμό μιας υγιούς δημοκρατικής κοινωνίας.

Ως αναλυτική έννοια, εξηγεί ο Καστοριάδης, η ιδιωτική/δημόσια σφαίρα μπορεί να εφαρμοστεί σε οποιαδήποτε κοινωνία. Είναι μια *ελεύθερη αγορά* ανοιχτή σε όλους, μια αγορά στην οποία όλοι έχουν ίση πραγματική δυνατότητα συμμετοχής, την οποία ο Καστοριάδης θα στόχευε στην επίτευξη της εγκαθίδρυσής της.⁷⁸ Αυτή είναι μια *αγορά* που έχει αναδυθεί από τον *οίκο*, όπως συνέβη για πρώτη φορά σύμφωνα με τον Καστοριάδη στην αρχαία Ελλάδα αλλά που δεν θα ήταν τόσο ταυτισμένη με τη δημόσια/δημόσια σφαίρα, ή τόσο απομακρυσμένη από αυτήν, ώστε να έπαυε να είναι μια ανεξάρτητη και πραγματική ιδιωτική/δημόσια οντότητα.

Αυτή η ιδιωτική/δημόσια σφαίρα, ή *αγορά*, στη σημερινή εποχή ατροφεί γρήγορα μέσω της ριζικής ιδιωτικοποίησής της (ενώ η ιδιωτική/ιδιωτική σφαίρα υπερκοινωνικοποιείται αντίστοιχα για εμπορικούς, οικονομικούς, και διαφημιστικούς/μιντιακούς σκοπούς). Δεν θα έπρεπε, για όλους

⁷⁷ «Done and To Be Done» στο C. Castoriadis, *ό.π.*, σ.405.

⁷⁸ Θα πρέπει στο σημείο αυτό να σημειώσουμε ότι σε μερικές πόλεις της αρχαίας Ελλάδας, ο Αριστοτέλης σημειώνει στα *Πολιτικά*, ότι η *αγορά* – όχι ως χώρος όπου γίνονται αγοραπωλησίες αλλά ως χώρος συζήτησης/συνομιλίας, στοχασμού, και επίσκεψης – ήταν φυλαγμένη μόνο για μια μερίδα πολιτών της *πόλης*, ενώ άλλοι αποκλείονταν από

αυτούς τους λόγους, να πάψουμε να εστιάσουμε σύμφωνα με τον Καστοριάδη ως τον άμεσα πολιτικό μας στόχο στην ανάδυση αυτής της σφαίρας. Θα έπρεπε να συνεχίσουμε να δουλεύουμε για την ανάπτυξη αυτής της *αγοράς* –πρώτα από όλα δια του παραδείγματος να την κάνουμε να υπάρχει μέσα από τις δράσεις μας– ακόμα και αν αναγνωρίζουμε ότι οι προοπτικές για έμμεση πολιτική («δημόσια») δράση είναι αυτήν τη στιγμή λίγο πιο ενθαρρυντικές από τις προοπτικές για δραστήρια άμεση πολιτική δράση και την εγκαθίδρυση μιας πραγματικής *εκκλησίας* (δηλαδή, δημοκρατική λήψη αποφάσεων σε κατάλληλα πολιτικά ζητήματα, όπως ορίζονται από τη γενική δημόσια συνέλευση και από τα ενδιάμεσα όργανα όλων εκείνων που εμπλέκονται στα διάφορα επίπεδα της κοινωνικής δραστηριότητας).

Για τον Καστοριάδη η δημιουργία ενός πραγματικά δημόσιου χαρακτήρα της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας αποτελεί τον πυρήνα της δημοκρατίας.⁷⁹ Ενώ σε παλαιότερες εποχές και άλλους πολιτισμούς η δημόσια/δημόσια σφαίρα ήταν στην πραγματικότητα, στο μεγαλύτερο μέρος της, ιδιωτική, με άλλα λόγια δεν υπήρχε, η πρώτη συνθήκη για την ύπαρξη μιας αυτόνομης κοινωνίας – μιας δημοκρατικής κοινωνίας – είναι η δημόσια/δημόσια σφαίρα να γίνει αποτελεσματικά δημόσια, να γίνει εκκλησία και όχι αντικείμενο ιδιωτικού σφετερισμού από συγκεκριμένες ομάδες.

Η αρχαία Ελλάδα, τονίζει ο Καστοριάδης, εισηγείται ταυτόχρονα την ανεξαρτησία του *οίκου*, δημιουργείται μια ελεύθερη *αγορά* (η ιδιωτική/δημόσια σφαίρα), και η δημόσια/δημόσια σφαίρα γίνεται *πραγματικά* δημόσια. Επιπλέον, εξηγεί ότι στο Αθηναϊκό καθεστώς, το οποίο άφηνε τα άτομα να κάνουν απρόσκοπτα αυτό που ήθελαν, αυτό ήταν ο κανόνας και όχι η εξαίρεση. Η εξαίρεση ήταν η *πόλη* των Λακεδαιμονίων όπου τα πάντα ήταν πειθαρχημένα.

Ο ολοκληρωτισμός από την άλλη μεριά σύμφωνα με τον Καστοριάδη χαρακτηρίζεται, όπως αναφέραμε και παραπάνω, από την προσπάθεια τού να ενοποιήσει δια της βίας αυτές τις τρεις σφαίρες και από την απόλυτη ιδιωτικοποίηση της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας.

Αυτό που προσπαθεί να πει ο Καστοριάδης εδώ είναι ότι η ανάδυση του Κράτους και της ανάπτυξής του είναι πρακτικά ισοδύναμη με την *ιδιωτικοποίηση* της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας. Αυτό είναι εντελώς ανεξάρτητο από το στάτους του *οίκου* αλλά και της ύπαρξης ή όχι μιας ελεύθερης *αγοράς*.

αυτήν.

⁷⁹ «Done and to be Done» στο C. Castoriadis, *ό.π.*, σ.405.

Είναι σίγουρο, συμπεραίνει ο Καστοριάδης ότι μια αυτόνομη κοινωνία θα πρέπει να εγγυηθεί τη μεγαλύτερη δυνατή αμοιβαία ανεξαρτησία. Η ελευθερία της ιδιωτικής σφαίρας, όπως η ελευθερία της αγοράς, είναι προϋπόθεση *sine qua non* για την ελευθερία της *εκκλησίας* και για τη δημόσια μετατροπή της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας. Αυτό από μόνο του κάνει κάθε ιδέα «αδιαιρεσίας» – και ό,τι αυτό μπορεί να σημαίνει – παράλογη.

Αλλά όπως και κάθε άλλη κοινωνία, μια αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί απλά να «διαχωρίσει» αυτές τις τρεις σφαίρες· πρέπει επίσης να τις αρθρώσει και να τις ενώσει. Ο απόλυτος «διαχωρισμός» θα ήταν ένας απραγματοποίητος παραλογισμός – και προφανώς κάτι τέτοιο δεν λαμβάνει χώρα στις πιο «φιλελεύθερες» κοινωνίες σήμερα, σύμφωνα με τον Καστοριάδη. Το Κράτος και το δίκαιο παρεμβαίνουν με πολλούς τρόπους στην «ιδιωτική» σφαίρα, μέσω του ποινικού και αστικού κώδικα, και κυρίως μέσω της εκπαίδευσης των παιδιών. Μπορούν επίσης σύμφωνα με τον Καστοριάδη να παρεμβαίνουν, με πάρα πολλούς τρόπους, στην *αγορά*.

Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι μια αυτόνομη κοινωνία θα πρέπει να εγγυηθεί το απαραβίαστο της ιδιωτικής σφαίρας, όχι αρκετούς ποινικούς νόμους – ο Καστοριάδης επισημαίνει στο σημείο αυτό ότι κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ότι προτείνει κάποιος το να παραμένουμε αδιάφοροι στους συζύγους που δολοφονούν ο ένας τον άλλον, ή στους γονείς που κακοποιούν τα παιδιά τους, την τιμωρία των οποίων σημαίνει ότι η *εκκλησία* παρεμβαίνει προκειμένου να περιορίσει ό,τι μπορεί να λαμβάνει χώρα στον *οίκο*. Όχι αρκετή εκπαίδευση, επίσης. Πρέπει επίσης να εγγυηθεί τη μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία για την *αγορά*, όλο αυτό το διάστημα αρθρώνοντας την τελευταία σε σχέση με την *εκκλησία*. Αυτό είναι για τον Καστοριάδη ένα απέραντο πεδίο, που καλύπτει, άμεσα ή έμμεσα, την ολότητα της κοινωνικής ζωής.

Συνοψίζοντας:

1. Οι σχέσεις μεταξύ των τριών σφαιρών δεν έχουν τίποτα το «φυσικό» ή αυταπόδεικτο σχετικά με αυτές· είναι πάντοτε θεσμισμένες. Στη μεγάλη πλειονότητα των περιπτώσεων, ωστόσο, είναι θεσμισμένες με έναν έμμεσο ή υπόρρητο τρόπο (γλώσσα, ήθη, κτλ.). Μια αυτόνομη κοινωνία είναι μια κοινωνία που η ίδια αυτο-θεσμίζεται ρητά και διαυγώς. Η ρητή και διαυγής αυτο-θέσμιση δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι πλήρης και δεν έχει καμία ανάγκη να είναι. Αλλά τίποτα, θεωρητικά ή «ορθολογικά», δεν επιτρέπει τα όρια αυτής της ρητής δραστηριότητας – με άλλα λόγια, τι πρέπει και τι δεν πρέπει να αποτελεί αντικείμενο νομοθεσίας – να καθοριστεί *a priori*, μια για πάντα. Η ιδέα της αυτονομίας, η οποία λαμβάνει επίσης συγκεκριμένη μορφή σε μια άλλη ιδέα – καμιά αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτόνομα άτομα – συνεπάγεται ότι η *εκκλησία* εγγυάται και προωθεί τη μεγαλύτερη δυνατή σφαίρα της πραγματικής αυτόνομης δραστηριότητας

εκ μέρους των ατόμων και των ομάδων που τα άτομα αυτά σχηματίζουν, ανεξαρτήτως της φύσης τους – συνεπώς τη μεγαλύτερη δυνατή επέκταση της ιδιωτικής σφαίρας και της ιδιωτικής/δημόσιας σφαίρας.

2. Η διαστροφή του Φιλελευθερισμού και, γενικότερα, ό,τι περνιέται τώρα ως «πολιτική φιλοσοφία» είναι, επίσης, η αποτυχία να δει στη δημόσια/δημόσια σφαίρα, στην εξουσία της *εκκλησίας* (ή ακόμα και του υπάρχοντος Κράτους) *οτιδήποτε πέρα από* το ζήτημα των σχέσεων της με την ιδιωτική ή ιδιωτική/δημόσια σφαίρα – ατόμων και «κοινωνίας των πολιτών» – και αυτό της προστασίας τους. Αλλά η δημόσια/δημόσια σφαίρα ήταν ανέκαθεν, είναι, και θα έπρεπε σε μια αυτόνομη κοινωνία να παραμείνει επίσης ο τομέας και η περίπτωση όπου συζητούνται και αποφασίζονται έργα [*œuvres*] και αναλήψεις που αφορούν και δεσμεύουν το σύνολο της συλλογικότητας και τα οποία η συλλογικότητα δεν μπορεί, δεν θα πρέπει ή δεν θα έπρεπε να αφήσει στην ιδιωτική ή ιδιωτική/δημόσια πρωτοβουλία. Το να πούμε ότι τα πάντα πρέπει να αφεθούν στην «κοινωνία των πολιτών» σημαίνει όχι μόνο μια αποκρουστική παρερμηνεία της πραγματικότητας της κοινωνικής ζωής αλλά επίσης, εμμέσως, την άρνηση του δικαιώματος και της αποτελεσματικής δυνατότητας για τη συλλογικότητα ως τέτοιας να σχηματίσει μακροπρόθεσμα σχέδια, να επενδύσει το μέλλον της με νόημα, να δει τον εαυτό της και να τον αναγνωρίζει στα έργα της.

3. Τελικά, υπάρχει το πιο δύσκολο σημείο, το ζήτημα της ιδιωτικής/δημόσιας σφαίρας, της αγοράς – ως τέτοια γενικά και ως αγορά στη συγκεκριμένη έννοια του όρου, δηλαδή ως αγορά με την έννοια του τόπου διάθεσης, πώλησης προϊόντων. Αναμφίβολα, μια αυτόνομη κοινωνία δεν θα πρέπει μόνο να διασφαλίσει, αλλά και να προωθήσει ενεργά τη μεγαλύτερη δυνατή αυτονομία της ιδιωτικής/δημόσιας σφαίρας: της σφαίρας όπου τα άτομα συναντούν το ένα το άλλο και οι ομάδες μαζί χωρίς ρητή αναφορά στα πολιτικά ζητήματα, έτσι ώστε να αφιερωθούν σε όλες τις δραστηριότητες και όλες τις συναλλαγές που μπορεί να τους ευχαριστούν.

Συμπεραίνουμε συνεπώς από την παραπάνω επιχειρηματολογία τις εξής ομοιότητες ανάμεσα στον Habermas και τον Καστοριάδη:

α) Αμφότεροι αναγνωρίζουν το σημαντικό τομέα της δημόσιας σφαίρας, όπου και οι δύο τον αντιλαμβάνονται ως ένα χώρο έξω από τον έλεγχο του κράτους όπου τα ατομικά υποκείμενα να μπορούν να βρίσκονται μεταξύ τους και να συζητούν ελεύθερα, ισότιμα και απρόσκοπτα και να διαμορφώσουν την κοινωνική και πολιτικής τους ζωή.

Η δημόσια σφαίρα (δημόσια/δημόσια σφαίρα) για τον Καστοριάδη είναι ταυτόσημη με την *εκκλησία*. Είναι ένας χώρος ελεύθερης δημόσιας συζήτησης, όπου τα άτομα συναντώνται μεταξύ τους, συζητούν και αποφασίζουν για όλα τα ζητήματα που αφορούν της κοινωνία. Παρόμοια για τον Habermas η δημόσια σφαίρα θεωρείται ως ένας χώρος στον οποίο είναι δυνατή η ελεύθερη και εκλογικευμένη έρευνα και συζήτηση. Τα ατομικά υποκείμενα μπορούν να αναπτύξουν δυνατότητες και να διαμορφώσουν εκλογικευμένα την κοινωνική και πολιτική τάξη μέσω της δραστηριότητας τους στη δημόσια σφαίρα.

β) Αμφότεροι αντιλαμβάνονται το σημαντικό ρόλο που έχει να παίξει η δημόσια σφαίρα σε μια δημοκρατική κοινωνία, η βασική προϋπόθεση που η δημόσια σφαίρα είναι για τη δημιουργία μιας δημοκρατικής κοινωνίας καθώς και ο ίδιος ο πυρήνας της. Για τον Καστοριάδη «η δημιουργία του πραγματικού δημόσιου χαρακτήρα της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας είναι, φυσικά, ο πυρήνας της δημοκρατίας»⁸⁰. Παρόμοια για τον Habermas η ίδια η δημοκρατία επιστεγάζεται στη δημόσια σφαίρα.⁸¹

γ) Για τον Habermas η κοινωνία στην οποία τα άτομα έχουν τη δυνατότητα αυτονομίας είναι ουσιαστικά η κοινωνία που έχει αναπτύξει τη δημόσια σφαίρα μέσα στην οποία τα ατομικά υποκείμενα συναντώνται μέσα στο διάλογο. Η δημόσια σφαίρα είναι ουσιαστικά αυτή που βρίσκεται έξω από τον έλεγχο του κράτους, όπου τα άτομα (πολίτες) ανταλλάσσουν απόψεις και γνώσεις. Τόσο ο Habermas όσο και ο Καστοριάδης στο *Done and To Be Done* θέτουν ως πρόταγμα την αναβίωση της δημόσιας σφαίρας – για τον Καστοριάδη η δημόσια σφαίρα είναι όπως είδαμε η πρώτη και βασική συνθήκη για μια αυτόνομη κοινωνία. Η δημόσια σφαίρα επηρεάζει την οργάνωση όλων των εξουσιών που υπάρχουν στην κοινωνία, καθώς επίσης και την ανάδειξη και τον έλεγχο όλων των ατόμων που είναι επιφορτισμένα με την άσκηση κάθε πακέτου της εξουσίας, της παραγωγής και της διάδοσης των πληροφοριών, καθώς και στο βαθύτερο επίπεδο, της *παιδείας* των ατόμων. «Θεσμικά» μιλώντας, η αποτελεσματική δημόσια μετατροπή της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας σημαίνει ότι οι νομοθετικές, δικαστικές και κυβερνητικές εξουσίες ανήκουν ουσιαστικά στο λαό και ασκούνται από το λαό. Παρόμοια επιχειρηματολογία αναπτύσσεται και από τον Habermas ο οποίος βλέπει θετικά μια πολιτική κοινότητα η οποία δεν θα στηρίζεται πια στην εθνική και πολιτισμική ομοιογένεια του κράτους-έθνους αλλά στα ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις νομικά κατοχυρωμένων πολιτών και που θα μπορεί συλλογικά να επιβάλλει την πολιτική της βούληση και να την εφαρμόσει ως πολιτική στο επίπεδο του «νομοθετικού συστήματος». Αυτό το πολιτικό σύστημα απαιτεί μια ενεργή δημόσια σφαίρα, όπου ζητήματα κοινού ενδιαφέροντος και πολιτικά θέματα θα μπορούν να συζητούνται, και η δύναμη της δημόσιας γνώμης θα μπορεί να

⁸⁰ C. Castoriadis, *ό.π.*, 405.

επηρεάζει τη διαδικασία λήψης αποφάσεων. Για τον Καστοριάδη ισχύει επίσης ότι η ιδέα του αυτονομιστικού προτάγματος υπονοεί ότι η δημόσια/δημόσια σφαίρα ή *εκκλησία* εγγυάται και προωθεί τη μεγαλύτερη δυνατή σφαίρα της πραγματικής αυτόνομης δραστηριότητας των ατόμων και των ομάδων που αυτά τα άτομα σχηματίζουν.⁸² Η ίδια μάλιστα η έννοια της *εκκλησίας* που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης και στην ιστορική της αναφορά, σημαίνει τη συγκέντρωση των πολιτών σε ένα μέρος όπου η ισότητα του λόγου και το δικαίωμα της δημόσιας ομιλίας ήταν εξασφαλισμένο για όλα τα θέματα και ζητήματα που αφορούσαν την Αθηναϊκή δημοκρατία.

δ) Αμφότεροι συμμερίζονται τον προβληματισμό ότι η παρακμή της δημόσιας σφαίρας σημαίνει μια δομική μεταβολή στον ελεύθερο και δημοκρατικό χαρακτήρα της κοινωνίας. Κύριο μέλημα του Habermas στο *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962) είναι να εκθέσει αυτό που θεωρεί ως παραπλανητική φύση των ελεύθερων θεσμών στη Δύση. Η παρακμή της δημόσιας σφαίρας, κατά τον Habermas, ήρθε μαζί με τη μεγέθυνση των εμπορικών μέσων ενημέρωση και τη συγχώνευση της δημόσιας σφαίρας από το κρατικό μόρφωμα. Τα εμπορικά μέσα ενημέρωσης μετέτρεψαν το κοινό σε παθητικό και καταναλωτικό. Από την άλλη, το κράτος πρόνοιας συγχώνευσε το κράτος με την κοινωνία τόσο απόλυτα που τελικά «σκότωσε» τη δημόσια σφαίρα. Οι δύο πόλοι (κράτος-κοινωνία) σταθεροποιήθηκαν και έγιναν *υπερπολύπλοκα* κατά τον Habermas επειδή αποσυνδέθηκαν από τον επικοινωνιακά δομημένο βίοκοσμο (με τις ιδιωτικές και δημόσιες σφαίρες). Η ουσία της δημοκρατίας έχει πάψει να υπάρχει χάρη σε ένα συνδυασμό χειραγώγησης των εκλογών και ιδιωτικοποιημένης απάθειας. Αυτή η χειραγώγηση διευθύνεται από πολιτικά κόμματα που έχουν μεταναστεύσει από το βίοκοσμο στο πολιτικό σύστημα. Το πολιτικό σύστημα αποσπά από τη δημόσια σφαίρα τη νομιμοποίηση που χρειάζεται. Η πολιτική-διοικητική εξουσία έχει χάσει την όψη της ουδετερότητας για τους πελάτες των γραφειοκρατιών του κράτους πρόνοιας. Τις νέες αυτές καταστάσεις τις εκμεταλλεύεται ο νεοσυντηρητισμός προκειμένου να πουλήσει την πολύ γνωστή πολιτική της μετάθεσης του βάρους των προβλημάτων από το κράτος στην αγορά – μια πολιτική που δεν έχει καμία σχέση με τον εκδημοκρατισμό, που αντίθετα προκαλεί απεμπλοκή της κρατικής δραστηριότητας από την πίεση για νομιμοποίηση, πίεση που προέρχεται από τη δημόσια σφαίρα, και με την «ελευθερία» εννοεί όχι την αυτονομία του βίοκοσμου αλλά την απόλυτη ελευθερία δράσης για τους ιδιωτικούς επενδυτές.⁸³ Παρόμοια επιχειρηματολογία αναπτύσσεται και από τον Καστοριάδη που βλέπει στο *Done and To Be Done* στις σύγχρονες δημοκρατίες (τις φιλελεύθερες ολιγαρχίες όπως τις αποκαλεί – φιλελεύθερες με την Ηπειρωτική έννοια μιας συντηρητικής πίστης στην «ελεύθερη αγορά») που αξιώνουν να περιορίζουν στο μάζιμουμ ή να μειώνουν σε ένα αναπόφευκτο μίνιμουμ τη δημόσια/δημόσια

⁸¹ Βλ. J. Habermas, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφρ. Α. Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1999.

⁸² C. Castoriadis, *ό.π.*, σ.411.

⁸³ Γ. Χάμπερμας, *Αυτονομία και Αλληλεγγύη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1987, σ. 138.

σφαίρα είναι υποτιθέμενες «δημοκρατίες». Αυτό σημαίνει κατά τον Καστοριάδη ότι οι κοινωνίες αυτές είναι στατικές κοινωνίες. Η γραφειοκρατική δομή των μεγάλων εταιριών παραμένει άθικτη. Η γραφειοκρατία, οι ατέρμονοι και παράλογοι κεντρικοί κανόνες και κανονισμοί, συνεχίζει να πολλαπλασιάζεται ενώ από την άλλη μεριά οι πολίτες δεν γνωρίζουν το νόμο. Και κάτι πιο σημαντικό, που αυτές οι κοινωνίες μοιράζονται με τα ολοκληρωτικά καθεστώτα, τα ουσιώδη χαρακτηριστικά των δημόσιων υποθέσεων είναι ακόμα οι ιδιωτικές υποθέσεις των διαφόρων ομάδων και φατριών που μοιράζονται ουσιαστικά την εξουσία, οι αποφάσεις λαμβάνονται πίσω από κλειστές πόρτες, τα λίγα που φέρνονται πάνω στο δημόσιο στάδιο είναι μασκαρεμένα, προκατασκευασμένα, και καθυστερημένα στο σημείο της ασυνάφειας.

Αμφότεροι με άλλα λόγια βλέπουν στην παρακμή της δημόσιας σφαίρας μια υποχώρηση του δημοκρατικού χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών. Τόσο ο Καστοριάδης όσο και ο Habermas εμφανίζονται ιδιαίτερα ανήσυχοι απέναντι στο ζήτημα της παρακμής της δημόσιας σφαίρας στη σύγχρονη Δύση. Τόσο για τον Καστοριάδη όσο και για τον Habermas είναι ξεκάθαρο πως οι δημοκρατικές κοινωνίες σημαδεύονται από την προτεραιότητα που δίνουν στο δημόσιο λόγο που αποκρυσταλλώνεται στη δημόσια σφαίρα. Η προτεραιότητα αυτή συνεπάγεται μια αποκέντρωση της διαδικασίας λήψης των αποφάσεων που παίρνονται είτε ιδιωτικά είτε διοικητικά, μέσω πιο διαλογικών διαδικασιών σχηματισμού της συλλογικής θέλησης. Όσο όμως αυτή η προτεραιότητα στη δημόσια σφαίρα υπονομεύεται και αντικαθίσταται από άλλους παράγοντες, όπως τους μιντιακούς ή προσανατολισμένους στην εξουσία, υπονομεύεται ταυτόχρονα και η δημοκρατική λήψη αποφάσεων που είναι ο πυρήνας της δημοκρατίας.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να υποστηρίξουμε ότι τόσο ο Habermas όσο και ο Καστοριάδης αναγνωρίζουν στην αυτοοργανωμένη δημόσια σφαίρα την αποστολή να αναχαιτίσει την υποχώρηση των δημοκρατικών βάσεων και διαδικασιών των σύγχρονων κοινωνιών.

Θεωρούμε ότι η παραπάνω επιχειρηματολογία για τη δημόσια σφαίρα αποτελεί προεργασία για το δεύτερο βήμα της συλλογιστικής μας, δηλαδή για την προσπάθεια ανοίγματος προς μια πιθανή θεωρία της αυτονομίας.

Επισημάναμε ήδη ότι στο έργο του Habermas η προσέγγιση της αυτονομίας του υποκειμένου αφήνει πολλά ανοιχτά ερωτήματα και είναι αρκετά προβληματική. Ορίζοντας την αυτονομία ως αναμφισβήτητα μια εξωστρεφή διεργασία· η αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους είναι ένας απαραίτητος και θεμελιώδης μηχανισμός για την προσωπική ανάπτυξη του ανθρώπου, η διυποκειμενικότητα με άλλα λόγια αποτελεί προϋπόθεση της ενδοϋποκειμενικότητας, θα πρέπει ο Habermas να δικαιολογήσει γιατί το υποκείμενο δεν μπορεί να επιδιώξει το ατομικό του συμφέρον

μέσω του διαλόγου. Επειδή απλά η γλώσσα είναι έτσι; Πώς μπορεί να εξασφαλιστεί ότι το ένα μέρος δεν θα κοροϊδέψει το άλλο προς ίδιον όφελος ή προς όφελος άλλων από πίσω του; Πώς μπορεί να εξασφαλιστεί ότι η γλώσσα δεν μπορεί να γίνει ένα μέσο για την εξυπηρέτηση του ατομικού συμφέροντος ή της κυριαρχίας; Γιατί η επικοινωνία είναι αφ' εαυτής προορισμένη για την επίτευξη κατανόησης και όχι για την εξυπηρέτηση του προσωπικού οφέλους; Υπό αυτή την έννοια θεωρούμε ότι δεν μπορούμε να βασιστούμε με ασφάλεια στην προσέγγιση της αυτονομίας του Habermas και το σημείο εκκίνησής μας είναι η θέση του Καστοριάδη για την αυτονομία.

Η προσέγγιση της αυτονομίας του Καστοριάδη προσφέρει μια ασφαλέστερη οδό. Η αυτονομία του Καστοριάδη ακολουθεί μια αντίθετη πορεία από αυτής του Habermas. Ο Καστοριάδης ορίζει την αυτονομία ως μια διεργασία που κινείται από το εσωτερικό προς το εξωτερικό. Είναι μια εσωστρεφής διαδικασία με την έννοια ότι για να γίνει αυτόνομο το άτομο πρέπει πρώτα να στραφεί στον εαυτό του. Και αυτή είναι μια ασφαλέστερη οδός για την ανάπτυξη της αυτονομίας του υποκειμένου, δεδομένου ότι το άτομο δεν μπορεί να κοροϊδέσει τον εαυτό του, όταν δηλαδή στοχάζεται και αναστοχάζεται πάνω στα περιεχόμενα του ασυνειδήτου του και στην επιλογή μεταξύ των ενορμήσεων και των ιδεών τού τι και πώς θα προσπαθήσει να πραγματώσει. Είναι αντιφατικό πολύ απλά. Το άτομο δεν μπορεί να κοροϊδέσει τις επιθυμίες και τις ιδέες του γιατί πολύ απλά το ίδιο είναι εκείνο που τις έχει ορίσει, όπως επίσης δεν μπορεί να κοροϊδέσει το ασυνείδητο διότι αυτό πάντα βρίσκει τρόπο να έρχεται στην επιφάνεια, να παρεμβαίνει στον κόσμο του υποκειμένου (στα όνειρα, τα «μπερδέματα» της γλώσσας, που παράγει το σύμπτωμα κτλ.), υποδηλώνοντας την παρουσία του. Υπό αυτήν την έννοια θεωρούμε ότι η προσέγγιση της αυτονομίας του Καστοριάδη προσφέρει μια ασφαλέστερη οδό για να βασιστούμε από ό,τι η προσέγγιση του Habermas.

Ωστόσο, παρά την προνομιακή θέση της καστοριαδικής διαδικασίας για την αυτονομία συγκριτικά με τη χαμπερμασιανή, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε και τα προβλήματα και τα ερωτήματα που δεν παύουν να εγείρονται και στην πρώτη. Η προσέγγιση της αυτονομίας του Καστοριάδη παρά τα πλεονεκτήματά της συγκριτικά με την προσέγγιση του Habermas της διαλογικής διαδικασίας της αυτονομίας, δεν παύει να πέφτει στην παγίδα μιας ατέρμονης ατομικής/προσωπικής ψυχανάλυσης, αφού το ασυνείδητο παράγει αενάως υλικό και ο αναστοχασμός έτσι δεν μπορεί να θέσει κάποιο λογικό τέλος στην ανάλυση του υποκειμένου και άρα αποτυγχάνει να διαμορφώσει μια πλήρη ταυτότητα, ενέχοντας τον κίνδυνο να καταλήξει ένα αυτιστικό υποκείμενο.

Συνεπώς ανοίγεται ένα κενό στη σκέψη του Καστοριάδη μεταξύ φαντασιακού και εξωτερικού κόσμου, ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας, ένα κενό που θεωρούμε ότι ο Καστοριάδης το είχε

διαβλέψει και προσπαθούσε να το καλύψει με επιχειρήματα που όμως ήταν κυκλικά (π.χ. μια αυτόνομη κοινωνία προϋποθέτει αυτόνομα άτομα και τα αυτόνομα άτομα, από τη μεριά τους, προϋποθέτουν μια αυτόνομη κοινωνία) και δημιουργεί μια σειρά από προβλήματα όπως για παράδειγμα πώς το φαντασιακό γεφυρώνει το χάσμα εσωτερικού-εξωτερικού, πώς έρχεται σε επαφή με την εξωτερικότητα, πώς υπάρχει στο καστοριαδικό φαντασιακό αντιστοιχία ανάμεσα σε πράγματα του νου του ανθρώπινου παράγοντα και σε πράγματα της πραγματικότητας, πώς το υποκείμενο μπορεί να ξέρει τι βρίσκεται στην άλλη άκρη αυτής της αντιστοιχίας, υπάρχει κάποιο «κοινό» μεταξύ τους, κάποιο «σημείο ταυτότητας»; Φαίνεται ότι έχουμε απλά να κάνουμε με δύο ανεξάρτητα από τα πράγματα και μεταξύ τους φαντασιακά. Το κοινωνικό φαντασιακό που λειτουργεί στο επίπεδο της κοινωνίας («κοινωνικές φαντασιακές σημασίες») και το μάγμα που λειτουργεί στο επίπεδο του ατόμου. Μεταξύ τους δεν έχουν κάποια σύνδεση. Ο Καστοριάδης δεν μας δίνει κάποια σύνδεση. Τα εξετάζει ούτως ειπείν – και τα προτάσσει στη θεωρία του – τελείως ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Στο επίπεδο της κοινωνίας έχουμε τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και στο επίπεδο του ατόμου (ψυχής) το μάγμα. Το ένα παράγει υλικό στο επίπεδο της κοινωνίας, απρόβλεπτα, και το άλλο στο επίπεδο του ατόμου – με μια κάπως πιο αποσαφηνισμένη ομολογουμένως διεργασία λόγω του ότι ο Καστοριάδης βασίζεται στον «τρόπο του είναι» του φροϋδικού ασυνειδήτου.

Εντέλει, τι γίνεται με την ατομική και κοινωνική αυτονομία, πώς μπορούμε να περάσουμε από τη μία στην άλλη, είναι κάτι για το οποίο μπορούμε να αγωνιστούμε ή είναι τελικά κάτι που εμφανίζεται μόνο του και ταυτόχρονα η ατομική και κοινωνική αυτονομία, ανεξάρτητα από τις δικές μας προσπάθειες (πράγμα που μας οδηγεί στην παραπάνω κριτική μας όπως το πώς και πότε έρχεται στην ύπαρξη, αν προϋπάρχει οντολογικά τότε ποιος το δημιούργησε κτλ.) όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Καστοριάδης σε μερικά κείμενα;

Θεωρούμε λοιπόν ότι αυτό το κενό μπορεί να καλύψει το παράδειγμα (paradigm) των διαλογικών και δημόσιων στοιχείων της δημόσιας σφαίρας, η διαλογική όχι απλά μια συζήτηση μεταξύ δύο ατόμων οπουδήποτε αλλά μια διαλογική θεμελιωμένη κοινωνικά στο πλαίσιο μιας δημόσιας σφαίρας όπου τα άτομα θα μπορούνε αφενός να αναστοχάζονται με τον εαυτό τους αλλά αφετέρου να μην μένουν εκεί, ώστε να οδηγηθούν στον κίνδυνο της ατέρμονης ατομικής/προσωπικής ψυχανάλυσης, αλλά να έχουν ένα χώρο όπου θα μπορούν αυτά στα οποία έχουν μέχρι στιγμής καταλήξει με τον εαυτό τους να τα συζητάνε ανοιχτά, απρόσκοπτα, με άλλα άτομα που θα έχουν κάνει το ίδιο ή θα παρακινούνται να κάνουν το ίδιο σε ένα χώρο, έξω από τον έλεγχο του κράτους όπου να συναντώνται μέσα στο διάλογο και να μπορούν ελεύθερα, ισότιμα, χειραγώγητα και απρόσκοπτα, σε μια ιδανική κατάσταση διαλόγου, να ανταλλάσσουν απόψεις και

γνώσεις και να διαμορφώνουν όχι μόνο την προσωπική τους αυτονομία αλλά και να διαμορφώνουν εκλογικευμένα την κοινωνική και πολιτική τάξη μέσω της δραστηριότητάς τους στη δημόσια σφαίρα. Και το γεγονός ότι τόσο ο Habermas όσο και ο Καστοριάδης χρησιμοποιούν την ιδέα της *δημόσιας σφαίρας* για να αναφερθούν σε ένα χώρο στον οποίο είναι δυνατή η ελεύθερη και εκλογικευμένη έρευνα και συζήτηση, ένα χώρο διαμεσολάβησης μεταξύ της ιδιωτικής και της κρατικής σφαίρας, όπου η δύναμη της δημόσιας γνώμης να μπορεί να επηρεάζει τη διαδικασία λήψης αποφάσεων, είναι ενδεικτικό αυτής της πιθανής συνάντησης και σύγκλισης των δύο στοχαστών. Η δημόσια σφαίρα μπορεί να γίνει το σημείο - κλειδί όπου η ατομική αυτονομία θα αναπτυχθεί σε συλλογική αυτονομία, οι πολίτες κάνοντας χρήση των δικαιωμάτων του συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι, να συγκροτούνται σε ένα σώμα, προκειμένου να συζητήσουν καθημερινά ζητήματα και κυρίως ζητήματα πολιτικού ενδιαφέροντος. Επομένως, είτε στη μία περίπτωση (Καστοριάδης) είτε στην άλλη (Habermas) η ουσία της δημόσιας σφαίρας είναι η επικοινωνία των πολιτών σε ζητήματα κοινού ενδιαφέροντος. Και αυτό το σημείο - κλειδί είναι που μπορεί εκτός από το να προωθήσει την ελεύθερη και εκλογικευμένη έρευνα και συζήτηση σε ένα χώρο διαμεσολάβησης μεταξύ της ιδιωτικής και της κρατικής σφαίρας, να προωθήσει και την αυτονομία στο επίπεδο της κοινωνίας, δηλαδή την ενεργό και στη βάση της ισότητας συμμετοχή σε κάθε κοινωνική εξουσία που αποφασίζει για κοινές υποθέσεις.

Μόνο μια κοινωνία με ενεργή δημόσια σφαίρα είναι μια κοινωνία αυτόνομη, μια κοινωνία που δημιουργεί ένα πεδίο διαλόγου στους πολίτες που παρέχει τη δυνατότητα πραγματικής και ουσιαστικής συμμετοχής σε όλες τις υποθέσεις που τους αφορούν και που διαπνέεται από την αντίληψη ότι οι θεσμοί της δεν είναι δοσμένοι από κάποια εξωκοινωνική πηγή αλλά είναι ιστορικό ανθρώπινο δημιούργημα και άρα είναι επιδεκτικοί αμφισβήτησης και μεταβολής. Και δημόσια σφαίρα σημαίνει ακριβώς ένας χώρος που ενθαρρύνει ηθικά οράματα που ωθούν προς επικοινωνιακές μορφές οργάνωσης, μορφές οργάνωσης δηλαδή που είναι αποφασισμένες μέσα από το διάλογο των ίδιων των ανθρώπων και όχι από κάποια εξωκοινωνική πηγή ή από άλλα «μη γλωσσικά-επικοινωνιακά» μέσα. Η δημόσια σφαίρα προσφέρει έτσι ένα γνωστικό όφελος που συμπληρώνει το χάσμα που δημιουργείται στον Καστοριάδη μεταξύ φαντασιακού και εξωτερικού κόσμου, ατομικής και συλλογικής αυτονομίας, όπου επιτρέπει τα κανονιστικά περιεχόμενα μιας ανθρώπινης κοινωνικής ζωής να παρουσιαστούν με έναν τρόπο που να μην προκαλεί υποψίες, χωρίς να χρειάζεται να τα περάσουμε λαθραία, μέσω μιας φιλοσοφίας της ιστορίας ή να τα εγκαταλείψουμε στην απογοήτευση και το συντηρητισμό της «μεταμοντέρνας» κατάστασης.

Η υπόθεσή μας αυτή ότι η ιδέα της δημόσιας σφαίρας είναι το σημείο σύγκλισης μεταξύ της διαλογικής ηθικής του Habermas και του προτάγματος της αυτονομίας στη σκέψη του Καστοριάδη,

που είναι ένα στοιχείο το οποίο αμφότεροι μοιράζονται όπως επιχειρηματολογήσαμε παραπάνω, αντιμετωπίζει τα εξής εκατέρωθεν προβλήματα που επισημίναμε στους δύο στοχαστές:

1. Αποφεύγει το κυκλικό καστοριαδικό επιχείρημα της ατομικής αυτονομίας που είναι αδύνατη χωρίς την κοινωνική αυτονομία και αντίστροφα, που καταφεύγει ο Καστοριάδης όταν προσπαθεί να γεφυρώσει το χάσμα που έχουμε διαπιστώσει παραπάνω, ότι τελικά την αυτόνομη κοινωνία τη φτιάχνουν αυτόνομα άτομα (και πού θα βρεθούν αυτά τα άτομα;) ή η αυτονομία των ατόμων πρέπει να φτιαχτεί από την κοινωνία (πού θα βρεθεί, ποιος θα μας τη δώσει;); Αποφεύγει συνεπώς το κυκλικό επιχείρημα γιατί δίνει μια κατεύθυνση στη διαδικασία της αυτονομίας από το εσωτερικό προς το εξωτερικό, από το άτομο προς την κοινωνία. Σε μια ετερόνομη κοινωνία δεν μπορούν να δημιουργηθούν αυτόνομα άτομα παρά μόνο αν τα άτομα κάτσουν και αναστοχαστούν με τον εαυτό τους έχοντας επαφή με την εξωτερικότητα, μπορούν να οδηγηθούν στην ατομική αυτονομία και μέσω μιας δομημένης δημόσιας σφαίρας στην αυτονομία της κοινωνίας. Άρα η δομημένη δημόσια σφαίρα θεωρούμε ότι είναι το σημείο - κλειδί μεταξύ της ατομικής και της κοινωνικής αυτονομίας.

2. Αποφεύγει τον κίνδυνο να μπλεχτεί το υποκείμενο σε μια ατέρμονη ψυχανάλυση που δεν ξέρουμε κατά πόσο θα μπορούσε να προάγει την αυτονομία του υποκειμένου. Η συνεχής παραγωγή ασυνείδητου υλικού δεν στοχεύει στην καστοριαδική ανάλυση σε κάποια υπέρβαση ή σε κάποιο μη αντιστρέψιμο ψυχικό γεγονός αλλά σε μια σκέψη που στοχεύει τον εαυτό της. Μια σχέση ατελείωτη μέσω της ανάλυσης με τον αναλυτή δεν ξέρουμε κατά πόσο θα μπορούσε να προάγει την αυτονομία του υποκειμένου. Δεν υπάρχει λογικό τέλος στην ανάλυση που προτείνει ο Καστοριάδης. Και σε αυτό το πρόβλημα θεωρούμε ότι έρχεται να δώσει μια απάντηση η ιδέα της δομημένης δημόσιας σφαίρας όπου είναι αυτή η οποία μπορεί να φέρει σε επαφή το καστοριαδικό φαντασιακό με την εξωτερικότητα και να γεφυρώσει έτσι το χάσμα εσωτερικού-εξωτερικού, όταν μπορεί να θέτει σε συνθήκες ελεύθερης και ισότιμης επικοινωνίας διυποκειμενικής ισχύος μια αντιστοιχία αυτών στα οποία έχει καταλήξει το υποκείμενο μέσω του αναστοχασμού με τα πράγματα της πραγματικότητας και να ξέρει έτσι το υποκείμενο στη διαδικασία της αυτονομίας σε ποιο στάδιο βρίσκεται σε σχέση με τα άλλα υποκείμενα γύρω του εντός των ηθικοπρακτικών διαλόγων της δημόσιας σφαίρας και σε σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα και να συναντιέται μέσα στο διάλογο με τα άλλα υποκείμενα προκειμένου να προάγει τη δική του αυτονομία αλλά και ταυτόχρονα την αυτονομία της κοινωνίας. Ο ελεύθερος και ισότιμος διυποκειμενικός διάλογος με άλλα λόγια της δημόσιας σφαίρας μπορεί να προσφέρει ένα τέλος στη διαύγαση και στην ατέρμονη διαδικασία ομφαλοσκόπησης στην οποία κινδυνεύει να πέσει το καστοριαδικό υποκείμενο με την έμφασή του σε αυτά. Η δομημένη δημόσια σφαίρα δηλαδή μπορεί να προσφέρει το συνδετικό κρίκο που μπορεί να γεφυρώσει το χάσμα εσωτερικού-εξωτερικού και

να μπορεί να ξέρει το υποκείμενο τι βρίσκεται στην άλλη άκρη αυτής της αντιστοιχίας και να μπορεί να καθορίσει με βάση αυτήν το λογικό τέλος στην ανάλυσή του κατά τη διαδικασία της αυτονομίας τόσο για χάριν του ιδίου όσο και για χάρη της κοινωνίας. Προωθώντας συνεπώς την ατομική αυτονομία μπορεί να προωθήσει έτσι παράλληλα και την αυτονομία της κοινωνίας όταν αυτή ξεφεύγει από τα στενά ατομικά όρια και αποκτά δημόσια αλληλεπίδραση. Διαφορετικά, χωρίς τέλος που δεν μπορεί να θέσει ο αναστοχασμός με τη συνεχή παραγωγή νέων φαντασιώσεων τις οποίες το υποκείμενο θα αναστοχάζεται χωρίς να τροποποιείται η σχέση του με το ασυνείδητο ούτε στην αυτονομία του ιδίου μπορεί να καταλήξει ούτε στην αυτονομία της κοινωνίας.

3. Στον Habermas από την άλλη πλευρά υπάρχει το ίδιο κυκλικό επιχείρημα όταν προσπαθεί ο ίδιος να θεμελιώσει τη δημόσια σφαίρα στην επικοινωνιακή δράση. Στη νεωτερικότητα θεωρεί ο Habermas ότι υπάρχει μια πραγματική γνώμη στα άτομα, ότι κατά κάποιον τρόπο τα άτομα έχουν μια δική τους θέση την οποία μπορούν να εκφράσουν και μπορούν να συμφωνήσουν σε κάτι επειδή έρχονται σε συμφωνία μέσω της επικοινωνιακής δράσης. Κάτι τέτοιο όμως όπως είδαμε δεν μπορεί να σταθεί αφού τα ίδια τα άτομα δεν εμπεριέχουν καθορισμούς; Όχι με την έννοια ότι είναι υποχρεωμένα να πουν το Α ή το Β, αλλά μέσα τους, δεν είναι καθορισμένα κατά κάποιο τρόπο; Και πώς μπορούμε να πούμε ότι αυτή η θέση δεν είναι προϊόν καθορισμού; Πώς μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι είναι κατά δική του και δεν έχει προέλθει από αλλού; Για να λειτουργήσει κατά συνέπεια το χαμπερμασιανό σχήμα προϋποθέτει ότι τα άτομα δεν είναι και πολύ καθορισμένα και ότι μπορούν να μιλούν αυτόνομα, καθαρά. Ο Habermas δηλαδή θεωρεί στη νεωτερικότητα τα ατομικά υποκείμενα μέσα στη δημόσια σφαίρα που συναντώνται μέσα στο διάλογο ή μέσω των έντυπων μέσων, ανταλλάσσοντας απόψεις, ως ήδη αυτόνομα. Το επιχείρημα όμως είναι κυκλικό γιατί προϋποθέτει αυτό που πάει να αποδείξει.

Άρα μπορούμε να θεωρήσουμε ότι τα ατομικά υποκείμενα δεν είναι αυτόνομα ή δεν είναι πλήρως αυτόνομα μέχρι να μπουν στο «κόσκινο» της δημόσιας σφαίρας, όπου ο ανεμπόδιστος διυποκειμενικός διάλογος μιας δομημένης και ενεργής δημόσιας σφαίρας αποτελεί το δυνητικό καθοδηγητικό μέτρο που μπορεί να καθορίσει το λογικό τέλος του αναστοχασμού στη διαδικασία της αυτονόμησης τόσο όσον αφορά το ατομικό υποκείμενο όσο και όσον αφορά την ίδια την κοινωνία. Δεν είναι ικανή συνθήκη της ύπαρξης της αυτονομίας μονάχα η ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας αλλά δεν πρέπει να θεωρήσουμε ως ήδη αυτόνομο το ατομικό υποκείμενο όταν προσέρχεται στη δημόσια σφαίρα. Επειδή έτσι μπορούμε να υποθέσουμε ότι και η θέση που προσφέρει μέσα στο διάλογο το άτομο είναι προϊόν καθορισμού και άρα αυτό στο οποίο να καταλήξουν τα άτομα μέσα στη δημόσια σφαίρα να είναι επίσης καθορισμένο, ετερόνομο. Και άρα η δημόσια σφαίρα να αυτοαναιρείται ως προς τη λειτουργία της και να μην μπορεί να παρέχει το πρότυπο της έμφυτης κριτικής όπως θέλει ο Habermas.

Έτσι προσπαθήσαμε να υποστηρίξουμε ότι μέσα από τη σύγκλιση των δύο θεωρήσεων της αυτονομίας και των προθέσεων καθορισμού κριτηρίων δράσης στο επίπεδο της δημόσιας σφαίρας, ο διάλογος ανάμεσα στη διαλογική ηθική του Jürgen Habermas και το πρόταγμα της αυτονομίας στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη μπορεί να αποβεί ιδιαίτερα παραγωγικός προς μια νέα θεώρηση της αυτονομίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Castoriadis, C., *The Castoriadis Reader*, μτφρ.-επιμ. D. A. Curtis, Οξφόρδη: Blackwell, 1997.
—, *Thesis Eleven* 31, 1992.
- Craib, I., *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, μτφρ. Μ. Τζιαντζή - Π. Ε. Λέκκας, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Dews, P., *Habermas: A Critical Reader*, Οξφόρδη: Blackwell, 1999.
- Finlayson, J. G., *Habermas: A Very Short Introduction*, ΗΠΑ: Oxford University Press, 2005.
- Giddens, A., *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, επιμ. Μ. Πετμεζίδου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2003.
- Habermas, J., *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, μτφρ. W. M. Hohengarten, ΗΠΑ: MIT Press, 1992.
- , *The Theory of Communicative Action, Volume 1*, μτφρ. T. McCarthy, ΗΠΑ: Polity Press, 1984.
- , *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1999.
- Καστοριάδης, Κ., *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον, 1999.
- , *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Αθήνα: Κέδρος, 1981.
- , *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον, 2000.
- , *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ. Γ. Δ. Ιωαννίδης, Μ. Λαμπρίδης, Μ. Παπαντωνίου-Φραγκούλη, Αθήνα: Ύψιλον, 1986.
- , *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1995.
- Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, επιμέλεια – εισαγωγή: Θ. Λίποβατς, Β. Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος, 2002.
- Του Κορνήλιου Καστοριάδη*, συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια Τέτα Παπαδοπούλου, Αθήνα: Πόλις, 2001.
- Χάμπερμας, Γ. *Αυτονομία και Αλληλεγγύη*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1987.
- Περιοδικά:
propaganda τ.2, Α' Εξάμηνο 1998.
ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ ΚΕΙΜΕΝΑ, τ.1, Θεσσαλονίκη, Μάρτη 1981.
Νέα Κοινωνιολογία, τ.31, Φθινόπωρο 2000.

Ιστοσελίδες:

http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1183&Itemid=29