

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Η έννοια της αυτονομίας στον Kant και στον Καστοριάδη

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Βασιλεία Τριανταφύλλου

Αθήνα, 2024

Διμελής Επιτροπή

Γιώργος-Ματορίκος Φαράκλας, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Γιώργος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Βασιλεία Τριανταφύλλου, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στην μαμά μου και στον Βαγγέλη που είναι πάντα δίπλα μου!

Ευχαριστίες

Επειδή η σιωπηρή ευγνωμοσύνη είναι σαν δώρο που δεν φτάνει ποτέ στον παραλήπτη, θα ήθελα η δική μου να είναι ηχηρή! Για αυτό οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στον Γιώργο Σωτηρόπουλο- που χωρίς τις συζητήσεις μας- οι πιο γόνιμες ιδέες μου θα είχαν μαραθεί σαν λουλούδια στην έρημο.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	3
Περίληψη	6
Εισαγωγή	7
Κεφάλαιο Πρώτο: Η έννοια της αυτονομίας στον Kant	12
1.1 Οι συνθήκες γέννησης της καντιανής φιλοσοφίας	12
1.2 Ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός και η Μεταφυσική	13
1.3 Οι a priori συνθετικές προτάσεις και η διάκριση φαινομένου-πράγματος καθ'εαυτό.....	15
1.4 Οι τρεις πηγές της ανθρώπινης γνώσης και τα a priori στοιχεία τους.....	16
1.5 Ο Λόγος και η σύνδεση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας	17
1.6 Ο πρακτικός Λόγος.....	18
1.7 Η ελεύθερη βούληση	19
1.8 Η σχέση ελεύθερης βούλησης και ηθικού νόμου.....	20
1.9 Η επίλυση της αντίφασης μεταξύ ελευθερίας και φυσικής αναγκαιότητας	22
1.10 Υπάρχει τελεολογία της φύσης στην καντιανή φιλοσοφία;	23
1.11 Το περιερχόμενο του ηθικού νόμου	24
1.12 Η απαιτούμενη προς τον ηθικό νόμου στάση για την επίτευξη της αυτονομίας .	27
1.13 Ο ρόλος της αγάπης και της αξιοπρέπειας και η σχέση τους με την αυτονομία..	29
1.14 Η αυτονομία και η ετερονομία.....	30
1.15 Το ιδεώδες της αγιότητας και η σχέση του με την αυτονομία	31
1.16 Το ύψιστο αγαθό ως επιβεβαίωση της δυνατότητας αυτονομίας.....	32
1.17 Η έννοια της προόδου ως ενίσχυση της αυτονομίας	35
1.18 Πολιτική ως το πέρας σε μια αυτονομία πέραν του ατομικού υποκειμένου ...	38
1.19 Δημόσια σφαίρα και διαφύλαξη της αυτονομίας των πολιτών	40
1.20 Η καντιανή αυτονομία ως μήτρα ατομικισμού	42
1.21 Η σχέση καντιανής αυτονομίας και καπιταλισμού	44
Κεφάλαιο Δεύτερο: Η έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη	46
2.1 Η έννοια της πράξης	46
2.2 Η καστοριαδική σύλληψη της Ιστορίας.....	49
2.3 Ο ρόλος της δημιουργίας	51
2.4 Η ριζική φαντασία ως ψυχή και ως κοινωνία	52
2.5 Ο εκκοινωνισμός της ψυχής.....	55
2.6 Θεσμιζουσα και θεσμιζόμενη όψη της κοινωνίας και τα συνεπαγόμενα με αυτές είδη λογικής	58
2.7 Οι θεσμοί του Λέγειν και του Τεύχειν.....	60
2.8 Η άμεση δημοκρατία ως η δημοκρατία της ρητής αυτοθέσμησης	62
2.9 Καπιταλισμός, Ορθολογικότητα και Οικολογία	65

2.10 Η κοινωνική αλλαγή και η επανάσταση	66
2.11 Αυτονομία και Ετερονομία	68
2.12 Καντιανή και Καστοριαδική έννοια της αυτονομίας: συγκλίσεις και αποκλίσεις	71
2.13 Η αυτόνομη κοινωνία του Καστοριάδη ως μια συλλογική καντιανή ιδιοφυΐα ...	74
2.14 Το Συμβάν	77
Συμπεράσματα	82
Πηγές- Βιβλιογραφία	88
Ελληνόγλωση	88
Ξενόγλωση	Error! Bookmark not defined.

Περίληψη

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται την έννοια της αυτονομίας στον Kant και στον Καστοριάδη. Πρόκειται για μια ιδιάζουσα έννοια, καθώς αποτελεί σημείο συνάντησης του αυτοπεριορισμού και της ελευθερίας! Αυτό συμβαίνει, διότι το νόημα της συγκεκριμένης έννοιας μπορεί να συνοψισθεί στην υπακοή στους νόμους που εγώ ο ίδιος έχω θέσει! Αυτό αποτελεί το κοινό έδαφος πάνω στο οποίο οι δύο στοχαστές θα «χτίσουν» - ο καθένας τη δική του- τόσο ξεχωριστή φιλοσοφική θεώρηση. Παρά τις κομβικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στις δύο αυτές θεωρήσεις, η παρούσα εργασία υποστηρίζει πως η καστοριαδική έννοια της αυτονομίας αποτελεί μια ριζοσπαστικοποίηση της προγενέστερης καντιανής. Ωστόσο, η ριζοσπαστικοποίηση αυτή είναι τόσο μεγάλη που -με μια επιφανειακή ματιά- φαίνεται σαν να μην υπάρχει ουδεμία σχέση μεταξύ τους. Που οφείλεται αυτό το «ξεγέλασμα»; Η εργασία το αποδίδει στην «γέννηση» της ψυχανάλυσης, την οποία θεωρεί τομή ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους. Η ψυχανάλυση αποτελώντας και η ίδια ένα είδος λόγου έχει την δυνατότητα να υποβάλλει στον Λόγο σε κριτική εμποδίζοντας τον να μετατραπεί σε βάρβαρο τύραννο. Ο Καστοριάδης όντας ψυχαναλυτής δημιουργεί μια έννοια αυτονομίας – που σε αντίθεση με την καντιανή- λαμβάνει υπόψιν της την ολότητα του υποκειμένου και όχι μονάχα την έλλογη πλευρά του. Έτσι, εγκαινιάζει μια αυτονομία που δεν είναι επιρρεπής στο να μετατραπεί σε μια εσωτερική ετερονομία – που αν και δύσκολα ανιχνεύσιμη εξαιτίας της εσωτερικότητας της- μπορεί να έχει καταστροφικές συνέπειες για το άτομο και την κοινωνία. Η μέθοδος που χρησιμοποιήθηκε προκειμένου η ανάπτυξη του εν λόγω θέματος να καταλήξει στα παραπάνω συμπεράσματα είναι η ανάγνωση πρωτογενούς και δευτερογενούς βιβλιογραφίας.

Λέξεις – κλειδιά: Αυτονομία, Ψυχανάλυση, Δρών Υποκείμενο, Kant, Καστοριάδης

Εισαγωγή

Η παρούσα διπλωματική εργασία πραγματεύεται το φλέγον – για την πολιτική φιλοσοφία- ζήτημα της αυτονομίας! Κατά την γνώμη μου, ο λόγος που η εν λόγω έννοια έχει αναδειχθεί σε σταθερά των φιλοσοφικών προβληματισμών έγκειται στο ότι αποτελεί μια απόπειρα συμφιλίωσης των δύο φαινομενικά αντιθετικών πλευρών του πολιτικού υποκειμένου. Το πολιτικό υποκείμενο αφενός υπό-κείται στην αυθεντία ενός φορέας κυριαρχίας που αποσπά την υποταγή του εξουσιάζοντας το και αφετέρου συνιστά δυναμικό φορέα δράσης που αλλάζει την πραγματικότητα του με την καταλυτική του παρέμβαση σε αυτή. Αυτό θα πει πως το πολιτικό υποκείμενο αποτελεί μια ενεργή αντίφαση, καθώς σημαίνει ταυτόχρονα «ελευθερία» και «καταπίεση της ελευθερίας». Σε μια προσπάθεια επίλυσης αυτής της αντίφασης αναδύεται η έννοια της αυτονομίας! Η αυτονομία πραγματώνεται όταν κανείς υπόκειται στους νόμους που ο ίδιος έχει θεσπίσει και υπό αυτή την έννοια προσφέρει ένα είδος ελευθερίας που συμπορεύεται με τον αυτοπεριορισμό! Υπό το φως αυτού το υποκείμενο μπορεί να είναι πολίτης και υπήκοος την ίδια στιγμή χωρίς αυτό να αποτελεί παραδοξότητα! Έτσι, αυτόνομος είναι αυτός που οι εν λόγω πλευρές του όχι μόνο δεν βρίσκονται σε σύγκρουση αλλά συμπληρώνουν αρμονικά η μία την άλλη!

Πιο αναλυτικά, ο πρώτος που ασχολήθηκε διεξοδικά με την παραπάνω έννοια είναι ο Rousseau. Στο φιλοσοφικό του σύστημα ο Νόμος – εφόσον είναι προϊόν της γενικής βούλησης- αποτελεί την άλλη όψη της ελευθερίας. Αυτό σημαίνει πως το νόημα αυτής διαφέρει κατά πολύ από εκείνο της ελευθεριότητας, το οποίο θα μπορούσε να συνοψισθεί στην απρόσκοπτη επίδοση σε πράξεις ασύδοτου χαρακτήρα. Επομένως, ελεύθερος δεν είναι αυτός που δεν υπόκειται σε κανέναν περιορισμό. Ελεύθερος είναι αυτός που οι περιορισμοί που καθορίζουν τα όρια της δράσης του έχουν καθοριστεί από τον ίδιο! Η ρουσσωϊκή ιδέα της σύμπλευσης υπακοής και ελευθερίας ως αποτέλεσμα ενεργούς συμμετοχής στα κοινά αποτέλεσε πηγή έμπνευσης τόσο για τον Kant όσο και για τον Καστοριάδη. Ο πρώτος έχει δηλώσει ρητά τον θαυμασμό του προς τον Ελβετό φιλόσοφο αποκαλώντας τον «Νεύτων του ηθικού κόσμου» (Gieben & Hall, 2003, σ. 74), ενώ ο δεύτερος δεν δίστασε να παραδεχτεί πως η ρουσσωϊκή φιλοσοφία αποτέλεσε έμπνευση για τον φιλοσοφικό του σύστημα! Πιο συγκεκριμένα, ο Καστοριάδης (2012) σε μια ειλικρινή αποτίμηση της θεωρίας του επισημαίνει:

Η ιδέα μου για την ατομική αυτονομία η οποία θα διαχέεται στην κοινωνική αυτονομία μέσα από την πραγματική συμμετοχή στο δημόσιο πολιτικό χώρο απηχεί τη ρουσσωϊκή ιδέα της συμμετοχής του σχηματισμού της γενικής βούλησης ως μοναδικής οδού πραγμάτωσης της ατομικής ελευθερίας. Η ελευθερία παραπέμπει στην ύπαρξη ατομικών δικαιωμάτων και δικαϊκών εγγυήσεων, αλλά πάνω απ' όλα στην συμμετοχή στην θέσπιση του νόμου (σ. 37).

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό πως Kant και Καστοριάδης μοιράζονται μια κοινή εκτίμηση προς το πρόσωπο και τις ιδέες του «Πολίτη της Γενεύης». Αν και πολλοί θεωρούν πως αυτό είναι ένα από τα ελάχιστα κοινά σημεία μεταξύ τους, μια πιο λεπτομερή μελέτη των έργων τους αποκαλύπτει πως τελικά η απόσταση που τους χωρίζει δεν είναι και τόσο μεγάλη. Μάλιστα, η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να παρουσιάσει την καστοριαδική αυτονομία ως μια ριζοσπαστική συνέχιση της αντίστοιχης καντιανής έννοιας! Σε καμία περίπτωση δεν υποστηρίζω πως πρόκειται για δυο απaráλλαχτες μεταξύ τους προσεγγίσεις. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε αφενός χυδαίο εξισωτισμό δυο θεωριών – που, παρά την έντονη διαπλοκή τους- η καθεμία διατηρεί την ιδιαιτερότητα της και αφετέρου παρερμηνεία των λεγομένων μου. Αυτό που προσπαθώ να αναδείξω είναι πως υπάρχει ένα αόρατο νήμα που τις συνδέει τις δύο αυτές θεωρίες. Το νήμα αυτό όντας δεμένο στην καντιανή έννοια της αυτονομίας θα αποτελέσει αιώνες αργότερα τον «καθοδηγητικό μίτο» που θα παρασύρει τον Καστοριάδη σε μια ριζοσπαστικοποιημένη εκδοχή της έννοιας, η οποία θα ανταποκρίνεται καλύτερα στο κοινό τους αίτημα για έναν κόσμο που ο Νόμος θα είναι υποστασιοποίηση της Ελευθερίας και της Ηθικότητας των ανθρώπινων όντων.

Αν και το αίτημα είναι κοινό, ο καθένας από τους δύο στοχαστές επιδεικνύει έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο πραγμάτωσης του! Για τον Γερμανό φιλόσοφο του Διαφωτισμού το αίτημα – στο βαθμό φυσικά που είναι εφικτό στον ενθαδικό κόσμο- θα μπορούσε να πραγματωθεί με την αρωγή του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος. Σύμφωνα με τον Kant, το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα είναι αυτό που ανταποκρίνεται καλύτερα από οποιοδήποτε άλλο στις απαιτήσεις του Λόγου. Αυτό του το χαρακτηριστικό λειτουργεί ως σφραγίδα αξιοπιστίας – ικανή, ώστε να μας κάνει να το εμπιστευτούμε στην μεταφορά της αυτονομίας από το ατομικό στο συλλογικό επίπεδο. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να γίνει μιας βαρύνουσας σημασίας διευκρίνιση! Η καντιανή αυτονομία είναι πάνω από όλα μια ηθική αυτονομία και η ηθική δεν είναι παρά μια στάση ζωής που βρίσκεται σε συμφωνία με τον Λόγο. Αυτή την διευκρίνιση την θεωρώ σημαντική για δύο λόγους: πρώτον, γιατί διαψεύδει όσους θεωρούν πως η καντιανή αυτονομία δεν αποτελεί πολιτική έννοια εξαιτίας του ότι έχει ως αφετηρία το

άτομο και δεύτερον, γιατί αποκαλύπτει πως – αν και υπόρρητα- η έννοια αυτή κατακλύζει ολόκληρη την καντιανή φιλοσοφία. Στον αντίποδα αυτού, ο Καστοριάδης θεωρεί πως το προαναφερθέν αίτημα θα μπορούσε να ικανοποιηθεί μονάχα με την ισοπέδωση του καπιταλισμού και την κατάργηση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, η οποία συνεχίζει να κυριαρχεί σε διάφορες παραλλαγές ως και σήμερα. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η δυναμική του χρονολογικού χάσματος που χωρίζει τους δύο φιλοσόφους αποκαλύπτει την ένταση της. Ο Kant ως παιδί του Διαφωτισμού παρουσιάζει μια αστικού χαρακτήρα σκέψη που προσπαθεί «να θεμελιώσει τον ανθρώπινο σεβασμό, χωρίς τον οποίο δεν μπορεί να υπάρξει πολιτισμός, πάνω σε κάτι διαφορετικό από το υλικό συμφέρον και τη βία» (Adorno & Horkheimer, 1996, σ. 149). Αντιθέτως , ο Έλληνας στοχαστής έχει επηρεαστεί τόσο από τον Μαρξισμό όσο και από την Ψυχανάλυση. Πρόκειται για δυο σχολές σκέψης – που η καθεμία με τον δικό της τρόπο- επιδιώκει να ασκήσει κριτική στο ρεύμα του Διαφωτισμού και τα προϊόντα του. Μετά από τις παραπάνω παρατηρήσεις θέλω να πιστεύω πως η άποψη μου –σύμφωνα με την οποία η καστοριαδική αυτονομία διαμορφώνεται μέσα από την κριτική της προς την αντίστοιχη καντιανή έννοια και ως εκ τούτου συνδέεται μαζί της με ένα ξεχωριστό τρόπο- δεν φαίνεται και τόσο παράλογη. Η παρούσα εργασία δίνει περισσότερη έμφαση στην Ψυχανάλυση ως το κατεξοχήν διαφοροποιητικό στοιχείο των δύο εννοιών – αν και σε καμία περίπτωση δεν υποβιβάζει το μαρξιστικό!

Παρόλα αυτά, επέλεξα να αντιπαραβάλω τις δύο αυτές έννοιες βασισμένη στην ψυχανάλυση για δύο λόγους. Πρώτον, η ψυχανάλυση βρίσκεται ούτως ή άλλως στο επίκεντρο του ερευνητικού μου ενδιαφέροντος και έτσι μελετώντας τους δύο στοχαστές η σκέψη μου έτεινε φυσικά προς μια ψυχαναλυτική προσέγγιση του όλου ζητήματος. Θεωρώ πως η ψυχανάλυση – σε οποίον είναι εξοικειωμένος μαζί της- παρέχει ένα πλούσιο εννοιολογικό οπλοστάσιο, το οποίο είναι ικανό να φωτίσει περίπλοκα ζητήματα πολιτικής φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας. Βέβαια, θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε πως η ψυχανάλυση κατέχει τις απαντήσεις για το καθετί! Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε στείρα ψυχαναλυτικοποίηση το πάντων, πράγμα που θα την μετέτρεπε από γόνιμο τρόπο σκέψης σε δόγμα. Ως εκ τούτου -ενώ την θεωρώ ιδιαίτερα χρήσιμο εργαλείο- πιστεύω πως η εξύψωση της σε απόλυτο κριτή θα ήταν σφάλμα! Επ' ουδενί λόγω δεν εξαντλεί την πολυπλοκότητα του πολιτικού και άρα θα πρέπει να χρησιμοποιείται συνοδευτικά. Δεύτερον, θεωρώ πως το συγκεκριμένο θέμα

ενδείκνυται για ψυχαναλυτική προσέγγιση. Αυτό συμβαίνει, διότι η ψυχανάλυση επισημαίνει κάτι που ο Kant δεν μπορούσε ποτέ να διανοηθεί: την εσωτερικότητα της ετερονομίας! Όπως επισημαίνει η Ρήγου (2011) «η αυτονομία στον Kant δεν συνυφαίνεται με ένα κυρίαρχο υποκείμενο, δημιουργό του νόμου, αλλά με μια ετερόνομη [...] αυτονομία ενός υποκειμένου που υποτάσσεται στο νόμο, του οποίου δεν ήταν ούτε ο αυτουργός, ούτε ο δημιουργός του» (σ. 196). Με άλλα λόγια, η καντιανή αυτονομία θα μπορούσε να θεωρηθεί ένα είδος εκλεπτυσμένης ετερονομίας εξαιτίας του ότι ο Λόγος ταυτίζεται με την ίδια την ανθρώπινη ουσία βάζοντας στο περιθώριο όλα τα υπόλοιπα στοιχεία που καθιστούν ένα όν ανθρώπινο! Ο Καστοριάδης παίρνοντας την σκυτάλη από τον Γερμανό στοχαστή θα προσπαθήσει -αξιοποιώντας την ψυχαναλυτική του παιδεία- να ξεπεράσει το παραπάνω αδιέξοδο. Με ποιο τρόπο το κάνει αυτό; Λαμβάνοντας υπόψιν πως δεν υπάρχουν μόνιμες ταυτότητες παρά μόνο πρόσκαιρες ταυτίσεις οραματίζεται μια κοινωνία ρευστότητας! Μια ρευστότητα που αφενός επιτρέπει την αλλαγή της ταύτισης, προτού αυτή προλάβει να μετατρέψει σε τύραννο και αφετέρου λειτουργεί ως αντίδοτο στην «προνεωτερική επιθυμία ελέγχου του συνόλου του πραγματικού, στην επιθυμία κατάκτησης της απόλυτης βεβαιότητας» (Σταυρακάκης, 2010, σ. 180) – που διακατέχει τον Διαφωτισμό. Υπό αυτούς τους όρους θα μπορούσαμε να πούμε πως η καντιανή έννοια της αυτονομίας συνιστά ένα σύμπτωμα που ο κατά πολύ μεταγενέστερος Καστοριάδης – έχοντας γαλουχηθεί στα συμβάντα του Μαρξισμού και της Ψυχανάλυσης- το χρησιμοποιεί ως αφετηρία για να μπορέσει να οραματιστεί μια πιο «αυτόνομη αυτονομία». Που όμως οφείλεται αυτή η ενισχυμένη έννοια της αυτονομίας; Πρώτα από όλα, στην αποδοχή ότι μπορεί κανείς να επιθυμεί την καταπίεση του εξαιτίας του ότι μέσα από διάφορους μηχανισμούς αυτό μπορεί να οδηγεί σε έναν ιδιότυπο τύπο απόλαυσης. Δεύτερον και ως συνέπεια του πρώτου, στην αναγνώριση ότι ο αυστηρός δυϊσμός μεταξύ Λόγου-Πάθους ή Νοητού-Εμπειρικού είναι στην καλύτερη περίπτωση αβάσιμος! Ο άνθρωπος όντας η διαλεκτική ενότητα αυτών τα ωθεί σε μια διαρκή αλληλοδιαπλοκή! Έτσι, ο διαχωρισμός τους – όχι μόνο δεν εξυπηρετεί την εις βάθος κατανόηση του κόσμου και του εαυτού μας- αλλά την δυσχεραίνει αποτελώντας ένα αξιοσημείωτο εμπόδιο. Και τρίτον, στην συνειδητοποίηση ότι οι κοινωνίες και οι κατασκευές τους έχουν ιστορικότητα και αυτή η ιστορικότητα δεν θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως κάτι αμελητέο. Ο Kant στην αγωνιώδη του προσπάθεια να βρει έναν ηθικό κανόνα -καθολικό και πανιστορικό- δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την καθήλωση του ανθρώπων στην ετερονομία!

Μπορεί κάτι τέτοιο να είναι εντελώς αντίθετο προς τις επιδιώξεις του, ωστόσο -ως γνωστόν- «ο δρόμος για την κόλαση είναι στρωμένος με καλές προθέσεις».

Η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος πραγματεύομαι την καντιανή έννοια της αυτονομίας ξεκινώντας από μια γενικότερη ανάλυση της φιλοσοφίας του Γερμανού στοχαστή. Ο λόγος που δεν καταπιάστηκα κατευθείαν με την σχετική προς την εργασία έννοια και προτίμησα τον πιο «μακρύ δρόμο» είναι γιατί θεωρώ πως η συστηματικότητα του καντιανού συστήματος απαιτεί μια τέτοιου είδους προσέγγιση. Μάλιστα, ακολουθώντας αυτό το μονοπάτι συνειδητοποίησα πως η προβληματική της αυτονομίας είναι κάτι που απασχολούσε τον Γερμανό στοχαστή ακόμα και σε έργα του που ουδεμιά σχέση έχουν με την ηθική του φιλοσοφία! Αυτό που θέλω να πω είναι πως – παρόλο που η καντιανή αυτονομία είναι μια κατεξοχήν ηθική έννοια- σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται στην ηθική φιλοσοφία του Καντ. Αντιθέτως, υπάρχει ως αίτημα που κινητοποιεί την σκέψη του στα περισσότερα από τα βιβλία του. Όσο, λοιπόν, προχωράει η ανάγνωση του εν λόγω κεφαλαίου τόσο περισσότερο επικεντρώνομαι στην έννοια της αυτονομίας συνδέοντας την με ζητήματα που διευκολύνουν την αντιπαραβολή της με την αντίστοιχη καστοριαδική έννοια. Το δεύτερο μέρος της εργασίας είναι αφιερωμένο ακριβώς σε αυτή! Στο εν λόγω κομμάτι επικεντρώνομαι – χωρίς περιστροφές ή περιττές καθυστερήσεις- στην σχετική με την εργασία έννοια. Σε αυτό με βοήθησε η κεντρική θέση που αυτή κατέχει στο καστοριαδικό σύστημα. Σε αντίθεση με τον Kant, ο Καστοριάδης οργανώνει ξεκάθαρα ολόκληρη την θεωρία του γύρω από την συγκεκριμένη προβληματική! Μάλιστα, αυτό είναι κάτι που ο ίδιος δεν προσπαθεί να κρύψει ή να συγκαλύψει και έτσι η συνεχής παρουσία της καθίσταται εμφανής – ακόμα και στον πιο απρόσεκτο αναγνώστη. Αυτό – όπως είναι φυσικό- με βοηθά να επιδοθώ ευθύς εξαρχής στην ανάλυση της. Στο τέλος του μέρους αυτού υπάρχουν τρία σημαντικά υποκεφάλαια! Τα θεωρώ σημαντικά, διότι είναι αυτά που κάνουν την εργασία μου κάτι παραπάνω από απλή παρουσίαση των θέσεων των δυο στοχαστών. Στο πρώτο από αυτά διερευνώ τις συγκλίσεις και τις αποκλίσεις που υπάρχουν μεταξύ των δύο εννοιών. Στο δεύτερο από αυτά προσπαθώ να αναδείξω την σύνδεση ανάμεσα στις δύο έννοιες υποστηρίζοντας πως η αυτόνομη κοινωνία του Καστοριαδη συνιστά στην πραγματικότητα μια συλλογική καντιανή ιδιοφυΐα. Στο τρίτο και τελευταίο κομμάτι επιχειρώ να υπογραμμίσω τη σημασία της ψυχανάλυσης στην ριζοσπαστικοποίηση της καντιανής έννοιας από τον Έλληνα φιλόσοφο αναδεικνύοντας την εμπλουτιστική συνεισφορά της.

Κεφάλαιο Πρώτο: Η έννοια της αυτονομίας στον Kant

1.1 Οι συνθήκες γέννησης της καντιανής φιλοσοφίας

Ο Kant γράφει κατά την περίοδο του τέλους του Διαφωτισμού και ως εκ τούτου η φιλοσοφία του είναι διαποτισμένη το πνεύμα του συγκεκριμένου ρεύματος. Όπως ενδελεχώς επισημαίνει ο Σούρλας (2017) Διαφωτισμός είναι:

γενικά η τάση που διακρίνεται κατά το ότι απορρίπτει κάθε θεώρηση του κόσμου και της κοινωνίας, και κάθε απόφαση περί του πρακτέου, που να βασίζεται σε άκριτη παραδοχή της παράδοσης, μιας κατεστημένης διδασκαλίας ή ενός δόγματος, και τοποθετεί στη θέση της, ως μόνη γνωσιολογικά ή ηθικοπολιτικά αποδεκτή για κάθε θεώρηση εκείνη που το κάθε σκεπτόμενο υποκείμενο μπορεί να αποδεχθεί στηριζόμενος στις δικές του διανοητικές δυνάμεις και έπειτα από κριτική βάσανο των διαφόρων εναλλακτικών απόψεων (σ. 69).

Από τα παραπάνω, γίνεται σαφές ότι η κριτική έχει εξέχουσα θέση στην καντιανή φιλοσοφία. Ο Foucault (2016) αναφορικά με αυτό γράφει:

Σε σχέση με το διαφωτισμό στα μάτια του Kant η κριτική θα ήταν αυτό που επρόκειτο να ρωτήσει η γνώση [savoir]: γνωρίζεις καλά μέχρι που μπορείς να γνωρίζεις ; Σκέψου όσο θες, όμως, γνωρίζεις καλά μέχρι που μπορείς να σκέφτεσαι δίχως κίνδυνο; Η κριτική θα έλεγε, εν ολίγοις, ότι δεν βρίσκεται τόσο σε αυτό που επιχειρούμε, με λιγότερο ή περισσότερο θάρρος, όσο στην ιδέα που σχηματίζουμε για τη γνώση μας και τα όριά της, όπου διακυβεύεται η ελευθερία μας, και ότι, επομένως, αντί να επιτρέψουμε σε κάποιον άλλον να πει «υπακούστε», είναι σ' αυτήν εδώ τη στιγμή όπου κανείς σχηματίζει μια ακριβή ιδέα περί της δικής του γνώσης, ότι θα μπορέσει να ανακαλύψει την αρχή της αυτονομίας και δεν θα χρειαστεί να ακούει πια το «υπακούστε»· ή, μάλλον, ότι το «υπακούστε» θα εδράζεται επί αυτής της ίδιας της αυτονομίας (σ. 18).

Για να το θέσουμε διαφορετικά, ο όρος «κριτική» δεν σημαίνει απλώς την αμφισβήτηση των δογματικών βεβαιιοτήτων, αλλά και την επιστήμη των ορίων του Λόγου. Πρέπει να γίνει αντιληπτή όχι σαν μια θεωρία, ένα δόγμα ή ένα σταθερό σώμα γνώσης αλλά ως στάση (Foucault, 1988). Μια στάση ζωής που η υιοθέτηση της οδηγεί αναπόδραστα στην αυτονομία! Βάσει αυτού θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως πίσω από ολόκληρη της κριτική φιλοσοφία του Kant κρύβεται το πρόταγμα της αυτονομίας. Ακόμα και όταν γράφει για φαινομενικά άσχετα με αυτή θέματα, στην πραγματικότητα την «φωτογραφίζει». Η κριτική φιλοσοφία του Kant αποτελείται από τρία έργα: την κριτική του καθαρού λόγου, την κριτική του πρακτικού λόγου και την κριτική της κριτικής δύναμης. Στο πρώτο από αυτά ο Γερμανός φιλόσοφος απαντά στο ερώτημα του τι δικαιούται ο λόγος να ισχυρίζεται ότι γνωρίζει. Στο δεύτερο διερευνά ζητήματα ηθικής, ενώ στο τρίτο ασχολείται με θέματα αισθητικής και φιλοσοφίας της φύσης.

1.2 Ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός και η Μεταφυσική

Ο ίδιος ο Kant αναφερόμενος στο φιλοσοφικό του σύστημα το αποκάλεσε «υπερβατολογικό ιδεαλισμό». Τι σημαίνει όμως αυτή η φράση; Ας αναλύσουμε ένα-ένα τα συνθετικά, από τα οποία αποτελείται. Ο όρος «υπερβατολογικός» αναφέρεται σε κάτι που αποτελεί όρο δυνατότητας της γνώσης και ενώ είναι πέραν της εμπειρίας, την αξιοποιεί με σκοπό να σχηματοποιήσει την γνώση. Εδώ, έγκειται και η ριζική διαφορά του ως προς τον όρο «υπερβατικός», ο οποίος αναφέρεται σε πράγματα που είναι πέραν της εμπειρίας και ταυτόχρονα ουδεμία σχέση έχουν με αυτή. Σχετικά με το δεύτερο συνθετικό της φράσης, ο Κλιματσάκης (2010) επισημαίνει ότι «ο ιδεαλισμός [...] αναγορεύει σε κριτήριο της αλήθειας το αυτόνομο νοεόν» (σ. 19). Με βάση τα παραπάνω γίνεται εμφανές ότι ο Kant με τον «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» του επιχειρεί να συμφιλιώσει τα δύο αντίπαλα στρατόπεδα της εποχής του, τον εμπειρισμό και τον ορθολογισμό. Δείχνοντας την διαπλοκή εμπειρίας-νόησης στην παραγωγή γνώσης, ο Γερμανός στοχαστής ωθεί τον Λόγο να κάνει την αυτοκριτική του. Ο Λόγος πρέπει να μάθει τα όρια του, αλλιώς θα τα ξεπεράσει και θα μετατραπεί σε παραλογισμό! Πέρα από τα παραπάνω, η «υπερβατολογική φιλοσοφία» είναι το όχημα του Kant για να υποστηρίξει ότι η αναγκαιότητα και η καθολικότητα δεν προκύπτουν από τον εξωτερικό κόσμο, αλλά είναι εγγενείς στην συνείδηση (Κλιματσάκης, 2010, σ. 36). Αυτή η διαπίστωση είναι κομβικής σημασίας, καθώς μέσα από αυτή ξεπηδά η δυνατότητα μιας αναγκαίας και καθολικής ηθικής! Αυτή ακριβώς είναι που αναζητά ο Kant.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να γίνει αναφορά στην σχέση «υπερβατολογικού ιδεαλισμού» και μεταφυσικής. Υπάρχουν δύο είδη μεταφυσικής : η γενική και η ειδική. Η πρώτη αναφέρεται στις γενικές αρχές του είναι , ενώ η δεύτερη περιλαμβάνει κάποια πεδία της φιλοσοφικής παράδοσης , όπως είναι η ψυχολογία, η κοσμολογία και η θεολογία (Σαγκριώτης, 2023, σ. 16). Ο Kant θεωρεί ότι οι προτάσεις της ειδικής μεταφυσικής είναι αποτέλεσμα της άγνοιας του Λόγου αναφορικά με τα όρια του. Ως εκ τούτου, αποτελούν παραλογισμούς και δεν έχουν καμία θέση στο σύνταγμα της γνώσης. Στον αντίποδα αυτού βρίσκεται η γενική μεταφυσική. Οι προτάσεις της γενικής μεταφυσικής όχι μόνο δεν πρέπει να εξοβελιστούν από το σύνταγμα της γνώσης, αλλά αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για την θεμελίωση της γνώσης μας για την φύση. Ο Παπανούτσος (1971) μάλιστα υπογραμμίζει:

Η «Κριτική» του Kant δεν θέλει να δείξει το ανυπόστατο των μεταφυσικών αληθειών, το ασύστατο των εννοιών του Θεού, του κόσμου και της ψυχής, αλλά την αστοχία της δογματικής μεταφυσικής στον τρόπο που βεβαιώνει και εμπεδώνει αυτές τις αλήθειες, για να φανεί στο τέλος ποια είναι η αληθινή φύση των μεταφυσικών αληθειών και πώς μπορούν να θεμελιωθούν σταθερά. Κατοχυρώνονται και καταξιώνονται, λέγει ο Kant, όχι με τις «αποδείξεις» του θεωρητικού Λόγου, αλλά με τους νόμους και τις απαιτήσεις του πρακτικού Λόγου. Από την ηθική συνείδηση, τα παραγγέλματα και τις προσδοκίες της, περνάει ο δρόμος που μας οδηγεί προς την παραδοχή του θεού και της αθανασία της ψυχής, όχι από τη λογική σκέψη. Σκοπός λοιπόν του Kant είναι όχι να εκμηδενίσει τη μεταφυσική, αλλά να την ανακαινίσει. Να την αναμορφώσει με μια αλλαγή της προοπτικής (σ. 19).

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, ο Kant επιδιώκει την θεμελίωσης της μεταφυσικής ως επιστήμη. Η επιστημονική αυτή μεταφυσική αποτελεί το θεμέλιο πάνω στο οποίο θα στηριχθεί η ηθική του φιλοσοφία! Πως όμως η μεταφυσική θα αποκτήσει επιστημονικότητα ; Για να γίνει αυτό, θα πρέπει αξιοποιώντας την Κριτική να αναμορφωθεί, δηλαδή απογυμνωθεί από τον δογματισμό της. Ο ίδιος ο Kant (2020) διευκρινίζει σε σχέση με αυτό:

Η Κριτική δεν αντιτάσσεται στη δογματική πορεία που ακολουθεί ο λόγος στην καθαρή του γνώση [θεωρούμενη] ως επιστήμη (γιατί η επιστήμη πρέπει να είναι πάντα δογματική, δηλαδή αυστηρά αποδεικτική βάσει βέβαιων a priori αρχών) παρά μόνο στον Δογματισμό, δηλαδή την αλαζονική του αξίωση να προχωρεί μόνος του [ο λόγος] με την καθαρή εννοιολογική του γνώση (την φιλοσοφική), σύμφωνα με αρχές που χρησιμοποιεί από καιρό, χωρίς να ερευνά με ποιο τρόπο και με ποιο δικαίωμα έφτασε εκεί όπου έφτασε. Ο Δογματισμός λοιπόν είναι η δογματική πορεία του καθαρού λόγου [που ακολουθείται], χωρίς να έχει προηγηθεί Κριτική της ίδιας του τις δυνάμεις (σ. 63)

Από τα παραπάνω γίνεται φανερό πως ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρεί αδήριτη ανάγκη την καταπολέμηση του Δογματισμού. Αυτό δεν είναι καθόλου άσχετο προς την αυτονομία! Οι άνθρωποι απεκδυόμενοι τον Δογματισμό επιδεικνύουν πνευματική ταπεινοφροσύνη, η οποία είναι απαραίτητη για την υπηρετήση της καντιανής ηθικής. Αμφισβητώντας την παντοδυναμία του ορθολογικού υποκειμένου όσον αφορά την γνώση και κατ' επέκτασιν την ηθική επισημαίνει την ανάγκη ύπαρξης μιας «δικλείδας ασφαλείας» που θα εξασφαλίζει την μη παρεκτροπή προς τον Δογματισμό και την ανηθικότητα! Αυτή η δικλείδα ονομάζεται Κριτική! Αυτή είναι απαραίτητη τόσο για την γνώση όσο και για την ηθική. Έτσι, δεν μπορώ παρά να συμφωνήσω με τον ισχυρισμό του Δοξιάδη (2017) ότι ο Kant «επανατοποθετεί το ζήτημα της ηθικής τουλάχιστον επί ίσοις όροις με το ζήτημα της λογικής και της γνώσης» (σ. 45). Ωστόσο, το αν όντως ο καντιανός ιδεαλισμός παραμένει «υπερβατολογικός» και δεν διολισθαίνει στην υπερβατικότητα είναι κάτι άξιο προβληματισμού! Κατά την γνώμη μου, η καντιανή φιλοσοφία από ένα σημείο και μετά προβαίνει σε μια διπλή κίνηση:

την εκλογίκευση της θεότητας και θεοποίηση του Λόγου. Πράγμα που σημαίνει πως στην πραγματικότητα δεν μπόρεσε να ξεφύγει από την υπερβατικότητα, στην οποία προσπάθησε να αντισταθεί με τόση επιμονή. Αυτό θα φανεί και αργότερα, όταν η ύπαρξη του Θεού θα χρησιμοποιηθεί ως επιβεβαίωση της ύπαρξης του ύψιστου αγαθού.

1.3 Οι a priori συνθετικές προτάσεις και η διάκριση φαινομένου-πράγματος καθ'εαυτό

Ο Kant στην Κριτική του Καθαρού Λόγου προσπαθεί να αποδείξει την ύπαρξη a priori συνθετικών προτάσεων. Είναι σημαντικό να επισημανθεί πως ο όρος «a priori» δεν έχει χρονική σημασία, αλλά αφορά την ανεξαρτησία από κάθε εμπειρία. Άρα, ο Γερμανός φιλόσοφος δεν ισχυρίζεται πως υπάρχει γνώση που προηγείται της εμπειρίας, αλλά πως εντός του εμπειρικού στοιχείου ενυπάρχει μια απριорική ή αλλιώς καθαρή διάσταση. Κοντολογίς, μπορεί κάθε γνώση να αρχίζει από την εμπειρία, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως πηγάζει από αυτή. Αυτός ο ισχυρισμός είναι θεμελιώδους σημασίας, γιατί αξιώνει την ύπαρξη προτάσεων που χαρακτηρίζονται από καθολικότητα και αναγκαιότητα, θεμέλιο των οποίων δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να είναι η εμπειρία. Ταυτόχρονα, ο όρος «συνθετική» αναφέρεται σε μια πρόταση που αυξάνει την γνώση και δεν αποτελεί απλώς ταυτολογία, όπως μια «αναλυτική πρόταση». Οι πρώτες είναι προτάσεις της γενικής μεταφυσικής, ενώ οι δεύτερες είναι προτάσεις της λογικής.

Η ύπαρξη a priori συνθετικών προτάσεων συνεπάγεται την θεμελίωση της μεταφυσικής ως προϋπόθεση της εμπειρικής γνώσης και κατά συνέπεια αίρεται ο σχετικισμός που χαρακτηρίζει τον εμπειρισμό. Σε σχέση με αυτό ο Σαγκριώτης (2023) υπογραμμίζει:

Τα αντικείμενα τελούν μονίμως υπό την έλξη του υποκειμένου: ενός ήλιου γύρω από τον οποίο είναι οργανωμένες τροχιές τους. Και τώρα ακολουθεί η πιο σημαντική διαπίστωση. Χωρίς τα ερωτήματα, δεν θα ακούγαμε το παραμικρό, δηλαδή δεν θα υπήρχαν καν για μας αντικείμενα. Ό,τι είναι για μας αντικείμενο είναι ήδη διαμορφωμένο εν μέρει από μας, δηλαδή από τις ερωτήσεις που θέτουμε. Οι εν λόγω ερωτήσεις αντιστοιχούν στη βασική δομή της γνωστικής μας ικανότητας και συνιστούν όρους δυνατότητας να γνωρίζουμε το οτιδήποτε μέσα από την εμπειρία (σ. 19).

Για την καλύτερη κατανόηση των παραπάνω οφείλουμε να αναφέρουμε την διάκριση φαινομένου και πράγματος καθ'εαυτό. Ο Παγωνδιώτης (2021) προσπαθώντας να εξηγήσει την παραπάνω διάκριση γράφει:

Τα πράγματα, στον βαθμό που γίνονται αντικείμενα των αισθήσεων μας, είναι φαινόμενα. Είναι αδύνατο να γνωρίσουμε τα πράγματα καθεαυτά. Ο Kant υποστηρίζει το μοναδικό αντικείμενο της ανθρώπινης γνώσης είναι η εμπειρία, δηλαδή τα φαινόμενα. Παρ' όλα αυτά μπορούμε να νοήσουμε ότι τα πράγματα είναι διαφορετικά από ό,τι μας φαίνονται, γι' αυτό ο Kant ονομάζει τα πράγματα καθεαυτά και νοούμενα. Η λέξη αυτή χρησιμοποιείται με αρνητική σημασία, νοούμενα είναι όλα τα πράγματα που δεν μπορούν ποτέ να γίνουν αντικείμενα της κατ' αίσθηση εποπτείας (σ. 98).

Με βάση αυτά γίνεται ξεκάθαρο ότι η γνωστική ικανότητα του υποκειμένου δεν είναι απεριορίστη και ως εκ τούτου αυτό αδυνατεί να φτάσει στα πράγματα καθεαυτά, τα οποία αποτελούν την «σκοτεινή διάσταση των πραγμάτων ανεξάρτητα από μας» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 20). Το υποκείμενο δεν μπορεί να γνωρίζει τίποτα περισσότερο για αυτή την «σκοτεινή διάσταση» πέραν της ίδιας της ύπαρξης της.

1.4 Οι τρεις πηγές της ανθρώπινης γνώσης και τα a priori στοιχεία τους

Οι τρεις πηγές της ανθρώπινης γνώσης σύμφωνα με τον Kant είναι : η αισθητικότητα, η διάνοια και η φαντασία. Η πρώτη είναι «η ικανότητα του πνεύματος να προσλαμβάνει παραστάσεις, εφόσον κατά κάποιο τρόπο κάτι επενεργεί πάνω σε αυτό» (Παγωνδιώτης, 2021, σ. 95) και χαρακτηρίζεται από παθητικότητα. Τα a priori στοιχεία της είναι ο χώρος και ο χρόνος. Αυτές οι a priori μορφές εποπτείας δεν αποτελούν ιδιότητες των αντικειμένων, αλλά τον τρόπο εμφάνισης τους ως φαινομένων στο υποκείμενο. Με άλλα λόγια, τα αντικείμενα διαθέτουν χώρο και χρόνο μόνο σε σχέση με το υποκείμενο, το οποίο μόνο μέσω αυτών μπορεί να προσλάβει τα δεδομένα της αίσθησης. Η δεύτερη είναι «η ικανότητα του πνεύματος που επιτρέπει να συντίθενται οι παραστάσεις μέσω ορισμένων κανόνων ώστε να δίδονται έννοιες, δηλαδή παραστάσεις με ενότητα και καθολικότητα» (Παγωνδιώτης, 2021, σ. 95) και χαρακτηρίζεται από αυτενέργεια. Τα a priori στοιχεία της ονομάζονται κατηγορίες και χωρίς αυτές κανένα αντικείμενο δεν θα μπορούσε να νοηθεί. Από τα παραπάνω γίνεται σαφές πως αυτό που παράγει την γνώση είναι η αगाστή συνεργασία μεταξύ αισθητικότητας και διάνοιας. Πως όμως επιτυγχάνεται αυτή; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι: «μέσω της φαντασίας». Η φαντασία είναι η τρίτη πηγή της ανθρώπινης γνώσης που βοηθά τις άλλες δύο να συνεργαστούν. Ο Σαγκριώτης εξηγεί σε σχέση με αυτό ότι «η φαντασία οδηγείται από τη διάνοια να είναι συνθετική εν γένει, και στον βαθμό αυτό δεν αναπαράγει, αλλά παράγει· είναι, όπως λέει ο Kant, «παραγωγική» και επιτελεί μια υπερβατολογική σύνθεση» (σ. 44). Η έννοια της παραγωγού φαντασίας είναι κομβικής σημασίας για την καστοριαδική έννοια της «ριζικής φαντασίας», η οποία θα συζητηθεί εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο. Η έννοια της «ριζικής φαντασίας»

λοιπόν, ξεπηδά από την πρώτη και όχι από την τρίτη – όπως λανθασμένα υποστηρίζουν πολλοί- καντιανή κριτική! Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία, προκειμένου να γίνει κατανοητό το καστοριαδικό σύστημα. Ο Έλληνας στοχαστής εκθρονίζει τον Λόγο, για να «καθίσει» στον θρόνο του την Φαντασία ως μια ανεξάντλητη και συνεχώς ανανεώσιμη πηγή ριζικά νέων νοημάτων.

1.5 Ο Λόγος και η σύνδεση μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας

Ο Λόγος είναι η ανώτερη γνωστική ικανότητα του ανθρώπου. Πρόκειται για την «ικανότητα να γνωρίζουμε μέσω αρχών, να καθολικεύουμε τα επί μέρους» (Κλιματσάκης, 2010, σ. 46). Πιο αναλυτικά, ο Λόγος βρισκόμενος σε μια συνεχή προσπάθεια προσέγγισης του Απόλυτου οδηγείται στην όλο και πιο εκτεταμένη ενοποίηση των κανόνων σε γενικότερους κανόνες. Αυτή η ολοποιητική τάση του Λόγου δεν πρέπει να θεωρείται ένα «αθώο» γνώρισμα του. Ενέχει μεγάλη επικινδυνότητα, καθώς μπορεί να τον μετατρέψει σε εργαλείο βαρβαρότητας! Όπως το θέτει ο ίδιος ο συγγραφέας (2022) της Κριτικής του Καθαρού Λόγου, «ο λόγος ζητεί να αναγάγη τη μεγάλη ποικιλία των γνώσεων της νοήσεως στον πιο μικρό αριθμό αρχών (γενικών όρων) και να πραγματώσει κατ'αυτόν τον τρόπο την υπέρτατη ενότητά τους» (σ. 11). Από όσα αναφέρθηκαν προηγουμένως γίνεται αντιληπτό πως παρόλο που ο Λόγος και η Διάνοια είναι διακριτά μεταξύ τους, βρίσκονται σε στενή συνεργασία! Πιο συγκεκριμένα, ο Λόγος ενοποιεί σε γενικότερες αρχές τους κανόνες της Διάνοιας και σε αντίθεση με αυτή δεν σχετίζεται με τις εποπτείες. Έτσι, «οδηγεί σε συνθετικές προτάσεις οι οποίες είναι ωστόσο υπερβατικές σε σχέση με την εμπειρία» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 59).

Αντικείμενο του Λόγου είναι οι Ιδέες , οι οποίες μπορούν να οριστούν ως έννοιες χωρίς εμπειρικό περιεχόμενο. Αυτό θα πει πως είναι αδύνατον να πιστοποιηθούν από την εμπειρία, διότι δεν μπορούν επ' ουδενί λόγω να παρουσιαστούν σαν φαινόμενα. Οι ιδέες αναφέρονται σε πράγματα καθεαυτά , γεγονός που σημαίνει ότι «παρέχουν ένα είδος συνοχής και συστηματικής ενότητας στην ολότητα της γνώσης» (Παγωνδιώτης, 2021, σ. 106). Σε αντίθεση με τις έννοιες της διάνοιας που έχουν συγκροτητικό ρόλο στην διαμόρφωση της εμπειρίας του υποκειμένου, οι Ιδέες λειτουργούν ως ρυθμιστικά ιδεώδη. Συνοψίζοντας, ο Λόγος επεκτείνει τις έννοιες της διάνοιας με σκοπό να «χωρέσει» μέσα σε αυτές την ολότητα των φαινομένων και έτσι να πλησιάσει το Απόλυτο. Αυτό γίνεται αφενός με τον περιορισμό της εμπειρίας και αφετέρου με την επισήμανση των ορίων της. Σε αυτό το σημείο πρέπει να γίνει μια

βαρύνουσα διευκρίνιση. Αν και ο Λόγος είναι η κορυφαία γνωστική ικανότητα του ανθρώπου, ούτε αυτός μπορεί να μας οδηγήσει με μια ασφαλή θεωρητική γνώση των πραγμάτων καθαυτών. Με μεγάλη ευγλωττία ο Σαγκριώτης (2023) επισημαίνει αναφορικά με αυτό:

Όταν ενδιαφερόμαστε για τη θεωρητική γνώση των αντικειμένων, οι έννοιες του λόγου είναι χωρίς σημασία, διότι είναι μόνο ιδέες. Αλλά στην πρακτική χρήση του λόγου, είναι, όπως θεωρεί ο Kant, απαραίτητες, γιατί παρέχουν το απόλυτο κριτήριο του τι οφείλει κανείς να κάνει, ανεξάρτητα από το πώς έχουν τα πράγματα (σ. 60).

Χάρη στα παραπάνω αποκαλύπτεται σε εμάς η σύνδεση ανάμεσα σε θεωρητική και πρακτική φιλοσοφία. Τόσο η μια όσο και η άλλη θεμελιώνονται στον καθαρό λόγο, ο οποίος θα μπορούσε να οριστεί συνοπτικά ως «το σύνολο των *a priori* αρχών της ορθής χρήσης των γνωστικών ικανοτήτων εν γένει» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 79). Ο Λόγος ωστόσο δεν μπορεί να μας οδηγήσει σε έγκυρες θεωρητικές γνώσεις και ως εκ τούτου στο καντιανό σύστημα η πρακτική φιλοσοφία έχει προτεραιότητα σε σχέση με την θεωρητική. Ο ίδιος ο Γερμανός στοχαστής (1944) υπογραμμίζει σε σχέση με αυτό ότι «ο καθαρός λόγος είναι από μόνος του πρακτικός και δίνει (στον άνθρωπο) έναν παγκόσμιο νόμο που τον ονομάζουμε ηθικό νόμο» (σ. 33). Παρά την κοινή θεμελίωση τους, θεωρητική και πρακτική φιλοσοφία θα πρέπει να θεωρηθούν σχετικά ανεξάρτητες μεταξύ τους. Κατά την γνώμη μου, το επίρρημα «σχετικά» είναι κομβικής σημασίας, διότι «μπορεί μεν η νομοθεσία της θέλησης να αφορά μόνο το δέον, αυτό που οφείλει να είναι και όχι αυτό που είναι, όμως το δέον οφείλει, ακριβώς, να είναι» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 80).

1.6 Ο πρακτικός Λόγος

Στην κριτική του πρακτικού Λόγου ο Kant επιχειρεί να δώσει απάντηση στο ερώτημα: «τι οφείλω να πράττω;». Σε αυτό το βιβλίο κύριο μέλημα του φιλοσόφου είναι να αναδείξει τον δεοντολογικό χαρακτήρα της ηθικής και να προβεί στην διατύπωση ενός ηθικού *a priori* νόμου. Το απριωρικό αυτό στοιχείο καθιστά τον νόμο καθολικό και ανεξάρτητο από κάθε εμπειρία. Ας αναλύσουμε την φράση αυτή λίγο παραπάνω. Η καθολικότητα του ηθικού νόμου συνεπάγεται ότι αυτός ισχύει για όλα τα έλλογα όντα ακριβώς επειδή είναι έλλογα. Μάλιστα, ο Kant φτάνει στο σημείο να πει ότι οι άνθρωποι όχι μόνο υπόκεινται στις επιταγές του ηθικού νόμου, αλλά ταυτόχρονα έχουν γνώση για το ποιες είναι αυτές. Πιο συγκεκριμένα αυτός (1944) γράφει:

Ο ηθικός νόμος διατάζει σε καθένα την υπακοή την πιο αυστηρή. Το να κρίνουμε άρα τι πρέπει να κάνουμε σύμφωνα με αυτό το νόμο δεν είναι τόσο δύσκολο, αφού και η πιο κοινή διάνοια και η πιο λίγο ασκημένη θα μπορούσε να το βρη και αν ακόμα δεν είχε καμιά πείρα του κόσμου (σ. 41).

Από τα παραπάνω εύλογα εξάγεται το συμπέρασμα πως ο Kant ταυτίζει την ηθικότητα με την ουσίας του έλλογου όντος που ονομάζεται «άνθρωπος». Εξαιτίας αυτού ο Mendel (2012) ασκεί κριτική στην καντιανή ηθική λέγοντας πως είναι «ύψιστη και επίφοβη διότι τροφοδοτεί τις αυταπάτες αναφορικά με μια ηθικότητα σύμφυτη στον άνθρωπο» (σ. 32). Πέρα από αυτό, υπάρχει και κάτι ακόμα που θα μπορούσαμε να προσάψουμε στον Γερμανό φιλόσοφο. Ο Kant υποστηρίζει σθεναρά πως ο Λόγος συνδέεται με την ηθικότητα αγνοώντας ότι μπορεί να μοιράζεται μια εξίσου ισχυρή σύνδεση με την ανηθικότητα. Αυτή η παράβλεψη έχει μεγάλη βαρύτητα, καθώς θα γεμίσει την φιλοσοφία του με πολλά «μελανά σημεία».

Επιπλέον, η ανεξαρτησία από την εμπειρία σημαίνει ότι ο νόμος αυτός βασίζεται εξολοκλήρου στον Λόγο. Ο εξοβελισμός του εμπειρικού στοιχείου στην διαμόρφωση του ηθικού νόμου τον οδηγεί αναγκαστικά στο να απογυμνωθεί από το περιεχόμενο της εκάστοτε κατάστασης και να γίνει φορμαλιστικός. Με άλλα λόγια, μπορεί ο ηθικός νόμος να παραμένει αναλλοίωτος από άνθρωπο σε άνθρωπο, από κατάσταση σε κατάσταση και από εποχή σε εποχή, αλλά εξαιτίας αυτού του διαφεύγει το συγκεκριμένο. Μια ακόμη συνέπεια αυτού, είναι πως η ηθική πράξη δεν κρίνεται στα αποτελέσματά της, τα οποία θεωρούνται εμπειρικοί προσδιορισμοί, αλλά στην συμφωνία της με την κατηγορική προσταγή. Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι για τον Kant η συνεπειοκρατία είναι ανήθικη, διότι δεν είναι οι συνέπειες της πράξης που έχουν ηθική αξία, αλλά η σύμπτωση της με τον ηθικό νόμο.

1.7 Η ελεύθερη βούληση

Ο Mendel (2012) ισχυρίζεται ότι η καντιανή ηθική βασίζεται πάνω σε δυο πεποιθήσεις και γράφει σχετικά με αυτό:

Η πρώτη πεποίθηση: υπάρχει ένας καθολικός ηθικός νόμος, ίδιος για όλους τους ανθρώπους, τον οποίο μπορεί να «κατασκευάσει» μέσω του στοχασμού κάθε άτομο που χρησιμοποιεί τον «Λόγο», αυτή την ιδιότητα των μελών του ανθρώπινου είδους, ανεξάρτητα από όλα τα δεδομένα της εμπειρίας [...] Η δεύτερη πεποίθηση στην οποία εδράζεται το καντιανό σύστημα είναι ότι υπάρχει μια ελεύθερη βούληση. Ο λόγος επιτρέπει να συγκροτηθεί ο ηθικός νόμος, αλλά εναπόκειται στη βούληση να του αποδώσει προτεραιότητες σε σχέση με μια ενδεχομενικότητα των επιθυμιών και των παθών (σ. 36-38).

Ο Kant ορίζει ως βούληση την δύναμη των ατόμων «να καθορίσουν την αιτιότητα τους με την παράσταση κανόνων, εφόσον είναι ικανά να ενεργούν σύμφωνα με αρχές και

συνεπώς σύμφωνα με πρακτικές a priori αρχές» (σ. 33) . Η ελεύθερη βούληση είναι ανεξάρτητη από εμπειρικούς προσδιορισμούς, καθώς η υπακοή στα κελεύσματα της φύσης θα την καθιστούσε ετερόνομη. Ωστόσο, αυτή πρέπει από κάτι να καθορίζεται. Αυτό το «κάτι» δεν είναι άλλο από τον ηθικό νόμο, ο οποίος δεν την καθορίζει εμπειρικά αλλά a priori, δηλαδή μορφικά. Αυτό ακριβώς είναι που ο Γερμανός στοχαστής αποκαλεί «γεγονός του Λόγου». Όπως εξηγεί ο Σαγκριώτης (2023) :

Το γεγονός του Λόγου είναι μια πράξη του Λόγου, ο οποίος ζητώντας μας να μας καθορίσει ασκεί πάνω μας έναν καθορισμό (ακόμα και εάν, τελικά, εμείς απαντήσουμε αρνητικά σε αυτό που μας ζητάει και αρνηθούμε να τον υπακούσουμε). Αυτό που είναι γεγονός είναι ότι μας ζητά υπακοή (σ. 104).

Αυτό θα πει πώς παρόλο που ο άνθρωπος είναι ικανός για την ιδέα του καθαρού πρακτικού Λόγου, δεν δείχνει την ίδια ικανότητα την στιγμή που πρέπει να μετατρέψει την ιδέα σε πράξη. Ο άνθρωπος παρόλο που ως έλλογο όν σέβεται τον ηθικό νόμο, ως μέρος του αισθητού κόσμου δυσκολεύεται να τον εφαρμόσει. Η εφαρμογή του ηθικού νόμου απαιτεί καταναγκασμό από τον δρώντα , γιατί σημαίνει παραίτηση από τις φυσικές του κλίσεις. Ο ίδιος ο Kant (2019) αναφέρει σχετικά με αυτό:

Εάν η βούληση δεν είναι καθ'εαυτην πλήρως σύμφωνη με τον Λόγο (όπως συμβαίνει πράγματι με τους ανθρώπους): τότε οι πράξεις που αναγνωρίζονται αντικειμενικά ως αναγκαίες είναι υποκειμενικά τυχαίες, ο δε καθορισμός μιας τέτοιας θέλησης σύμφωνα με αντικειμενικούς νόμους αποτελεί εξαναγκασμό· δηλαδή, η σχέση των αντικειμενικών νόμων προς μια θέληση όχι ολοσχερώς αγαθή παριστάνεται ως ο καθορισμός της βούλησης ενός έλλογου όντος βάσει μεν λόγων του Λόγου, στους οποίους όμως η βούληση τούτη, κατά τη φύση της δεν είναι κατ' ανάγκην υπάκουη (σ. 53) .

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο άνθρωπος δεν δρα αυτόματα ελεύθερα, δηλαδή ανεξάρτητα από εμπειρικούς προσδιορισμούς και σύμφωνα με τον ηθικό νόμο. Η ελευθερία είναι κάτι που μπορεί να κερδίζει ύστερα από προσπάθεια! Σε αυτό το σημείο εύλογα μπορεί κανείς να αναρωτηθεί το έξης: «γιατί η υπακοή στον ηθικό νόμο συνεπάγεται την ελευθερία, εφόσον απαιτεί καταναγκασμό;». Η απάντηση -που θα έδινε ο Καντ- έγκειται στην σχέση ελεύθερης βούλησης και ηθικού νόμου.

1.8 Η σχέση ελεύθερης βούλησης και ηθικού νόμου

Η βούληση είναι ελεύθερη όταν υπακούει στον ηθικό νόμο, διότι συνδέεται μαζί του με μια σχέση αμοιβαίας εξάρτησης. Ο Kant (2019) περιγράφει την προαναφερθείσα σχέση λέγοντας ότι η βούληση υποτάσσεται με τέτοιο τρόπο στον νόμο «ώστε να πρέπει να θεωρείται επίσης ότι νομοθετεί αυτή η ίδια, και ακριβώς και μόνο για τον λόγο αυτόν ότι υποτάσσεται στο νόμο (δημιουργό του οποίου δύναται να

θεωρεί τον ίδιο τον εαυτό της)» (σ. 79). Επομένως, η βούληση είναι ελεύθερη όταν ακολουθεί τον ηθικό νόμο, διότι είναι ένας νόμος που έχει θέσει η ίδια στον εαυτό της. Όπως αναφέρει ο Σαγκριώτης (2023) «ο ηθικός νόμος προστάζει τον αυτοκαθορισμό και ο αυτοκαθορισμός δεν είναι παρά η ελευθερία της θέλησης» (σ. 102).

Σε αυτό το σημείο πρέπει να τονιστεί μια ακόμα σημαντική διάκριση, στην οποία προβαίνει ο Γερμανός φιλόσοφος. Πρόκειται για την διάκριση ανάμεσα σε αρνητική και θετική ελευθερία. Η πρώτη προκύπτει με έμμεσο τρόπο, δηλαδή με την αντίσταση του ατόμου στους εμπειρικούς προσδιορισμούς της αισθητής του φύσης. Οι αισθήσεις δεν είναι καλός σύμβουλος σε ζητήματα ηθικής, διότι εξαιτίας της υποκειμενικότητας τους δεν επιδέχονται καθολίκευσης. Σύμφωνα με τον Kant «μόνο κάτι καθολικό μπορεί να είναι καλό» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 346). Όταν κάποιος ακολουθεί το κάλεσμα της φύσης εις βάρος του ηθικού νόμου, εισέρχεται σε μια κατάσταση ετερονομίας. Για αυτό το λόγο ο Kant απορρίπτει τόσο την θεωρία του «ηθικού συναισθήματος» όσο και τον ηδονισμό! Στην πρώτη περίπτωση, η ηθικότητα θεμελιώνεται εμπειρικά και κατά συνέπεια δεν μπορεί να είναι καθολική. Στην δεύτερη περίπτωση η ηθικότητα συνδέεται με την ατομική ευδαιμονία που είναι εξ'ορισμού μη καθολικεύσιμη. Έτσι, δεν είναι παράξενο που σε ένα από τα γνωστότερα δοκίμια του ο Γερμανός στοχαστής (1971) τονίζει ότι «κανένας δεν μπορεί να με αναγκάσει να είμαι ευτυχής με το δικό του τρόπο [...], αλλά ο καθένας έχει το δικαίωμα να ζήσει την ευτυχία του από το δρόμο που του αρέσει» (σ. 130).

Η αρνητική ελευθερία θεμελιώνεται στην θετική ελευθερία. Πιο αναλυτικά, αυτή είναι η ίδια η ικανότητα της θέλησης. Σε αντίθεση με το πρώτο είδος ελευθερίας, δεν αφορά την αντίσταση αλλά τον αυτοκαθορισμό! Όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, ο αυτοκαθορισμός είναι το αποτέλεσμα της υπακοής στον ηθικό νόμο. Ο Kant (2019) εξηγεί τα παραπάνω λέγοντας:

Τι άλλο είναι δυνατόν λοιπόν να είναι η ελευθερία της θελήσεως παρά αυτονομία, δηλαδή ιδιότητα της βουλήσεως να είναι η ίδια νόμος στον εαυτό της; Αλλά η πρόταση: η βούληση είναι σε όλες τις πράξεις η ίδια νόμος στον εαυτό της, δηλώνει μόνο την αρχή να μην πράττει κανείς σύμφωνα με άλλο γνώμονα παρά μόνον εκείνον που έχει επίσης ως αντικείμενο τον εαυτό του ως καθολικό νόμο. Αλλά τούτο ακριβώς είναι ο τύπος της κατηγορικής προσταγής και η αρχή της ηθικότητας· συνεπώς, η ελεύθερη βούληση ταυτίζεται με τη βούληση υπό τους ηθικούς νόμους (σ. 102).

Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να συμπεράνουμε πως η «αυτονομία» είναι ο τρόπος πραγμάτωσης της ελευθερίας και το «κλειδί» για την ηθική τελείωση των ανθρώπων.

Αυτοί γίνονται αυτόνομοι, όταν υπακούν στον ηθικό νόμο που οι ίδιοι έχουν θεσπίσει. Ο νόμος αυτός δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση προϊόν αυθαιρεσίας, καθώς στηρίζεται στον Λόγο. Ο Λόγος ως πανανθρώπινο χαρακτηριστικό δεν μπορεί παρά να παράγει μια παγκόσμια νομοθεσία, την οποία δύνανται όλοι να ακολουθήσουν. Το ρήμα «δύνανται» έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι πρέπει να γίνει σαφές πως ο άνθρωπος «μπορεί, επειδή το οφείλει» (Kant, 1971, σ. 127). Αυτό σημαίνει πως ο ηθικός νόμος δεν θα πρόσταζε ποτέ κάτι το οποίο είναι ανέφικτο. Αυτό από μόνο του «παράγει τον φανατισμό και τον φονταμενταλισμό του καλού που μάχεται να εξολοθρεύσει το κακό» (Λίποβατς, 2008, σ. 80), ο οποίος έχει κάποιες προεκτάσεις εξαιρετικά ενδιαφέρουσες από ψυχαναλυτική σκοπιά!

Σε αυτό το πλαίσιο ο Γερμανός φιλόσοφος δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στην αγωγή! Θεωρεί ότι η σωστή αγωγή μετατρέπει το υποκείμενο σε πρόσφορο χώμα για την αυτονομία. Πιο συγκεκριμένα, ο ιδεαλιστής φιλόσοφος (1929) επισημαίνει ότι «ο άνθρωπος μόνον δια της αγωγής δύναται να γίνη άνθρωπος» (σ. 15). Η αγωγή περιλαμβάνει την πειθαρχία και την εκπαίδευση. Τόσο η πρώτη όσο και η δεύτερη κατέχουν περίοπτη θέση στο εγχείρημα του «εξανθρωπισμού» του ανθρώπου. Η πρώτη βοηθά τον άνθρωπο να απαλλαχθεί από την αγριότητα, η οποία τον καθιστά ανίκανο να ακολουθήσει κανόνες (Καντ, 1929, σ. 10), ενώ η δεύτερη σχετίζεται με τις δεξιότητες και με το να κάνει τα παιδιά συνετά. Ο Καντ (1929) ορίζει ως σύνθεση την προσαρμογή στην ανθρώπινη κοινωνία και την ηθικοποίηση (σ. 25). Θα μπορούσε να πει κανείς πως η πειθαρχία προετοιμάζει τον άνθρωπο για την επίτευξη της «αρνητικής ελευθερίας», ενώ η εκπαίδευση προλειαίνει το έδαφος για την «θετική ελευθερία».

1.9 Η επίλυση της αντίφασης μεταξύ ελευθερίας και φυσικής αναγκαιότητας

Ο Γερμανός φιλόσοφος προκειμένου να επιλύσει την εν λόγω αντίφαση τονίζει πως ο άνθρωπος είναι ένα όν με διπλή υπόσταση-ακολουθώντας έτσι την Δυτική παράδοση από τον Πλάτωνα και μετά! Πιο αναλυτικά, ο άνθρωπος είναι μέλος τόσο του αισθητού όσο και του νοητού κόσμου και ως εκ τούτου υπάγεται σε αυτές τις δύο διαφορετικές νομοθεσίες. Ο Σαγκριώτης (2023) επισημαίνει:

Αν ήμουν μόνο σε ένα νοητό κόσμο, τότε θα έπραττα πάντοτε και αναγκαστικά σύμφωνα με την αρχή της ηθικότητας. Θα ήμουν προγραμματισμένος να πράττω ηθικά. Αν ήμουν μόνο μέλος του αισθητού κόσμου, τότε θα έπραττα πάντοτε σύμφωνα με την αρχή της ευδαιμονίας, και μια κατηγορική προσταγή δεν θα είχε νόημα (σ. 103).

Με βάση τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό πως φυσική αναγκαιότητα και ελευθερία όχι μόνο δεν αντιφάσκουν, αλλά μπορούν να συνυπάρξουν αρμονικά. Ο άνθρωπος είναι ταυτόχρονα φαινόμενο και νοούμενο. Ως φαινόμενο ζει στον αισθητό κόσμο, βρίσκεται εντός του χρόνου και υπόκειται στους νόμους της φύσης. Ως νοούμενο ζει στο νοητό κόσμο, βρίσκεται εκτός χρόνου και υπόκειται στον καθορισμό του Λόγου. Εδώ πρέπει να γίνει μια πολύ σημαντική διευκρίνιση! Σύμφωνα με τον Kant, ο καθορισμός από τον Λόγο δεν είναι ένας ετεροκαθορισμός, όπως αυτός της φύσης. Το επιχείρημα του σε σχέση με αυτό μπορεί να συνοψισθεί στο ότι ο άνθρωπος είναι έλλογο όν έτσι ο καθορισμός του από τον Λόγο αποτελεί επιβεβαίωση της ανθρωπότητας του και όχι στοιχείο ετεροκαθορισμού. Μάλιστα, ο Λόγος είναι τόσο ισχυρά ριζωμένος στον άνθρωπο που έχει την δυνατότητα να επηρεάσει την εμπειρική του υπόσταση. Ο Σαγκριώτης (2023) αναφερόμενος στα παραπάνω υπογραμμίζει ότι «η πρακτική ελευθερία την οποία αποδίδουμε στους εαυτούς μας ωθεί στην υπόθεση ότι στο νοητό υπόστρωμα της αισθητής μας ύπαρξης υπάρχει δυνατότητα να ακυρώνουμε τους αιτιακούς προσδιορισμούς της προαίρεσης μας και να πράττουμε σύμφωνα με ηθικές προσταγές» (σ. 309). Το αν αυτό θα γίνει εξαρτάται από την καλή μας θέληση. Φυσικά, τα παραπάνω δεν πρέπει να ξεφύγουν από το μικροσκόπιο μας! Υπάρχουν πολλά και συνάμα πειστικά αντεπιχειρήματα που πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη μας, προτού υιοθετήσουμε μια συγκροτημένη άποψη προς αυτά.

1.10 Υπάρχει τελεολογία της φύσης στην καντιανή φιλοσοφία;

Ένα από τα ζητήματα που έχουν απασχολήσει τους μελετητές της καντιανής φιλοσοφίας αφορά το αν υπάρχει τελεολογία στην φύση ή όχι. Μπορεί ο Γερμανός φιλόσοφος να λύνει την αντίφαση μεταξύ ελευθερίας και φυσικής αναγκαιότητας υπογραμμίζοντας την διττή φύση του ανθρώπου, αλλά εισάγοντας την έννοια της «πανουργίας της φύσης» δημιουργεί αμφιβολίες για το αν όντως έχει καταφέρει να την εξαλείψει. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Kant (2006) :

Ό,τι παρέχει αυτή την ασφάλεια (εγγύηση), δεν είναι τίποτα λιγότερο από τη «μεγάλη καλλιτέχνηδα, τη φύση»; (natura daedala rerum) , μέσα από τη μηχανική πορεία της οποίας προβάλλει ολοκάθαρα η σκοπιμότητά της, καθώς επιτρέπει να αναδύεται ομόνοια μέσα από τη διχόνοια των ανθρώπων ακόμα και αντίθετα προς τη βούληση τους (σ. 87) .

Αν η φύση είχε την δυνατότητα να παρακάμψει την ανθρώπινη βούληση, τότε ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να είναι ελεύθερος. Έτσι, οφείλουμε να προσεγγίσουμε την προαναφερθείσα έννοια με έναν μη επιφανειακό τρόπο, ο οποίος θα της επιτρέπει

να είναι συμβατή με την ανθρώπινη ελευθερία. Αναλυτικότερα, η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με μια «τάση προς την ελεύθερη σκέψη» (Kant, 1971, σ. 50) . Ωστόσο, σε καμία περίπτωση η έμφυτη αυτή τάση δεν συνεπάγεται την αναπόδραστη πορεία του ανθρώπινου γένους προς την τελειότητα. Το ανθρώπινο γένος προκειμένου να επιτύχει την πρόοδο και την ηθική του βελτίωση χρειάζεται να εργαστεί σκληρά. Μόνο με αυτόν τον τρόπο θα καταφέρει να αξιοποιήσει την φυσική του καταβολή προς τον Λόγο και να την μετατρέψει σε κάτι παραπάνω από ορμέμφυτο. Ο ίδιος ο Kant (1980) επισημαίνει :

Ο άνθρωπος οφείλει να έχει γίνει μόνος του ό,τι είναι από ηθικής απόψεως. Ηθική του κατάσταση πρέπει να αποτελείται της ελευθέρως του θελήσεως · γιατί αλλιώς δεν θα μπορούσε να καταλογιστεί σε αυτόν τίποτα, συνεπώς δεν θα μπορούσε ηθικώς να ούτε καλός ούτε κακός. Όταν λέμε πως είναι φτιαγμένος καλός , αυτό σημαίνει πως είναι φτιαγμένος για το καλό, και πως η αρχική βάση του ανθρώπου είναι καλή · ο άνθρωπος όμως δεν είναι ακόμα τίποτα, και μόνο άμα παραδεχτεί ή δεν παραδεχθεί στις αρχές του τα ελατήρια που περιέχει η βάση αυτή, (πράγμα που αφήνεται τελείως στην εκλογή του), γίνεται καλός ή κακός (σ. 53).

Με άλλα λόγια, η «πανουργία της φύσης» έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα όχι μόνο να ξεφύγει από την ηγεμονία της, αλλά και να την κυριαρχήσει. Θα μπορούσε κάποιος να πει πως πρόκειται για την δυνατότητα του ανθρώπου να μεταπηδήσει από την ετερονομία στην αυτονομία. Το αν αυτό θα το κάνει δεν είναι καθόλου σίγουρο, καθώς μπορεί εξαιτίας των επιλογών του να κρατήσει την δυνατότητα αυτή απενεργοποιημένη. Για αυτό ο Kant (1971) επιμένει:

ο άνθρωπος, άμα ανεβαίνει από την πιο μεγάλη βαρβαρότητα στην πιο μεγάλη επιδεξιότητα, στην εσωτερική τελειότητα του λογισμού και μέσον αυτού (όσο τούτο είναι δυνατόν πάνω στη γη) στην ευδαιμονία, την τιμή για το κατόρθωμά του να την έχει μόνος του και μόνο στον εαυτό του να χρωστάει αυτή την πρόοδο. (σ. 27)

Όπως γίνεται εύκολα αντιληπτό από το παραπάνω, η απάντηση στο ερώτημα του αν υπάρχει τελεολογία της φύσης στην καντιανή φιλοσοφία είναι αρνητική! Η φύση έχει δωρίσει στον άνθρωπο το δώρο του να μπορεί να την ξεπεράσει, αλλά όχι την σιγουριά ότι αυτό το ξεπέρασμα είναι προδιαγεγραμμένο.

1.11 Το περιεχόμενο του ηθικού νόμου

Μπορεί παραπάνω να επισημάνθηκε πολλές φορές η σημασία του ηθικού νόμου, ωστόσο δεν δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στο περιεχόμενο του. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να αναλυθεί το περιεχόμενο της κατηγορικής προσταγής, ώστε να γίνει πιο κατανοητή η καντιανή έννοια της «αυτονομίας». Παρόλο που ο Γερμανός στοχαστής

έχει εφοδιάσει τους αναγνώστες του με πολλές και διαφορετικές διατυπώσεις της, δύο είναι αυτές που έχουν αναδειχθεί ως οι πιο περιεκτικές. Στην πρώτη από αυτές ο Kant (2019) λέει «πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα [ανθρώπινη φύση], τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντοτε συγχρόνως ως σκοπό και ουδέποτε απλώς και μόνον ως μέσον» (σ. 76). Κοντολογίς, η αξία κάθε έλλογου όντος είναι απόλυτη, καθώς ο άνθρωπος είναι σκοπός καθ' εαυτόν. Η απόλυτη αξία του ανθρώπου τον βάζει σε πλεονεκτική θέση ως προς τα πράγματα ή αλλιώς μέσα, των οποίων η αξία είναι σχετική. Πιο αναλυτικά, η αξία των πραγμάτων είναι συμπτωματική, καθώς εξαρτάται από τις εκάστοτε συνθήκες. Μπορεί να αυξηθεί ή να μειωθεί ανά πάσα στιγμή. Στον αντίποδα αυτού, η ανθρώπινη αξία είναι μια διαχρονική σταθερά. Ο άνθρωπος υπό οποιαδήποτε περίσταση χρήζει σεβασμού, καθώς είναι ένας αντικειμενικός σκοπός που δεν μπορεί να αντικατασταθεί από οποιονδήποτε άλλο. Αυτή η σταθερότητα-αντικειμενικότητα της ανθρώπινης αξίας αποτελεί το θεμέλιο, πάνω στο οποίο στηρίζεται η παραγωγή καθολικών πρακτικών νόμων. Χωρίς αυτή θα ήταν αδύνατον να διατυπωθεί μια προσταγή, από την οποία συνάγονται οι νόμοι της βούλησης. Επομένως, ο άνθρωπος πρέπει να δρα πάντοτε έχοντας στο νου του την ανθρώπινη φύση ως σκοπό καθ' εαυτόν και έτσι οι πράξεις του όχι μόνο να μην έρχονται σε αντίθεση, αλλά να συνάδουν με αυτήν. Η φύση έχει δωρίσει στον άνθρωπο την ικανότητα να βαδίζει προς την μεγαλύτερη δυνατή τελειότητα. Αυτή η ανάβαση μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα αν ο άνθρωπος πάψει να άγει και να φέρεται σύμφωνα με τις κλίσεις του, οι οποίες τον εξομοιώνουν με τα ζώα που δεν έχουν παρά μόνο ένστικτα. Στην ανοδική αυτή πορεία στήριγμα του ανθρώπου δεν μπορεί παρά να είναι ο Λόγος, ο οποίος λειτουργεί ως προσδιοριστικό αίτιο της θέλησης καθιστώντας την έτσι αυτόνομη. Η αυτονομία της θέλησης έγκειται στην ακύρωση των εμπειρικών προσδιορισμών και στην συμμόρφωση των πράξεων στην κατηγορική προσταγή. Αυτό θα πει πως σύμφωνα με τον Γερμανό στοχαστή η υποταγή της εμπειρικής υπόστασης του ανθρώπου στην νοητή συνεπάγεται την εξύψωση του. Αυτό συμβαίνει, γιατί όπως λέει ο ίδιος (2019) «Ο Λόγος [...] πηγάζει από τη θέλησή μας ως νόηση, άρα από τον αληθινό εαυτό μας» (σ. 124). Σε αυτό το σημείο πρέπει να γίνει μια διευκρίνιση, ώστε να αποφευχθούν ορισμένες παρεξηγήσεις. Ο Kant σε καμία περίπτωση δεν ισχυρίζεται ότι είναι δυνατόν να πάψουμε να αντιμετωπίζουμε τους άλλους ως μέσα. Για να γίνει κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να πάψουμε να σχετιζόμαστε μαζί τους στο πλαίσιο του εμπειρικού κόσμου. Αυτό που υποστηρίζει είναι ότι ακόμα και όταν τους χρησιμοποιούμε σαν μέσα πρέπει ταυτόχρονα να τους σεβόμαστε ως

σκοπούς. Στην δεύτερη πιο δημοφιλή διατύπωση του ηθικού νόμου ο Kant (2019) λέει «ουδέποτε οφείλω να δρω με άλλον τρόπο παρά μόνο έτσι ώστε να μπορώ επίσης να θέλω να γίνει ο γνώμονας μου καθολικός νόμος» (σ. 37). Με άλλα λόγια, πρέπει η πράξη μου αφενός να μπορεί να γίνει καθολικός νόμος και αφετέρου εγώ, ο ίδιος, ο πράττων να επιθυμώ μια τέτοια εξέλιξη. Η κατηγορική προσταγή είναι καθολική, αναγκαία, αντικειμενική και άνευ όρων και έτσι προσιδιάζει στην ελεύθερη βούληση, η οποία είναι ανεξάρτητη από την ύλη και νομοθετεί καθολικά.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, η καντιανή ηθική δεν απαντά στο ερώτημα «τι είναι καλό να κάνουμε;», αλλά στο ερώτημα «τι είναι ορθό να κάνουμε;». Εδώ εντοπίζεται και ο δεοντολογικός χαρακτήρας της, σύμφωνα με τον οποίο δεν έχουν σημασία τα αποτελέσματα μίας πράξης, αλλά η συμφωνία της με τον ηθικό νόμο. Για να το θέσουμε διαφορετικά, η κατηγορική προσταγή είναι αυτή που ορίζει τι είναι «καλό» και τι «κακό» και όχι το αντίστροφο. Αν ξεκινούσαμε με αφετηρία αυτά, η ηθική δεν θα μπορούσε να είναι πανανθρώπινη. Έτσι, από όχημα αυτοκαθορισμού θα υποβιβάζοταν σε προϊόν αυθαιρεσίας. Επιπλέον, ο φορμαλισμός της καντιανής ηθικής μπορεί να οδηγεί στην τύφλωση της ως προς το συγκεκριμένο, αλλά την ίδια στιγμή την βοηθά να είναι *a priori* και ανεξάρτητη από την εμπειρία. Ο Σαγκριώτης (2023) αναφερόμενος στο φορμαλιστικό της στοιχείο κάνει μια εύστοχη παρατήρηση επισημαίνοντας ότι «όλες οι μορφές έχουν συνέπειες για το περιεχόμενο» (σ. 366). Χάρη σε αυτή την παρατήρηση ο αναγνώστης μπαίνει στην διαδικασία αρχικά να αμφισβητήσει τον αυστηρό καντιανό δυισμό που είναι διάχυτός σε όλα τα κείμενα του μεγάλου φιλοσόφου και ύστερα αξιοποιώντας την διαλεκτική προσέγγιση του Σαγκριώτη να αναρωτηθεί για τις συνέπειες της μορφής του ηθικού νόμου στο περιεχόμενο του. Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έμφαση στην μορφή είναι αυτή που τον καθιστά ικανό για καθολικότητα και την ίδια στιγμή είναι αυτή που τον κάνει επιρρεπή στο να μετατραπεί σε ένα σαδιστικό Υπερ-εγώ. Βέβαια, υπάρχουν και πράξεις οι οποίες δεν είναι υπενδεδυμένες με το ηθικό βάρος που χαρακτηρίζει άλλες. Αυτό θα πει ότι δεν υπάρχουν μόνο ηθικά ορθές και ηθικά μη ορθές πράξεις, αλλά και ηθικά ουδέτερες. Η ανυπαρξία ηθικά ουδέτερων πράξεων θα ήταν αντίθετη με τον «ηθικό φιλελευθερισμό του Kant» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 348).

1.12 Η απαιτούμενη προς τον ηθικό νόμου στάση για την επίτευξη της αυτονομίας

Ο ηθικός νόμος όντας υπεράνω των εμπειρικών-υλικών αρχών δεν μπορεί να συνδέεται με κάποιο άλλο συναίσθημα πέρα από εκείνο του σεβασμού. Ο σεβασμός διαφέρει από τα υπόλοιπα συναισθήματα κατά το ότι δεν είναι παθολογικός. Πιο συγκεκριμένα, πηγάζει από την επίγνωση του ότι η θέληση μας καθορίζεται άμεσα από τον ηθικό νόμο. Αυτό σημαίνει πως δεν προκαλείται από κάποιο εμπειρικό ερέθισμα, αλλά ότι είναι μια *a priori* αντίδραση στο θαύμα που συμβαίνει εντός μας. Ο ηθικός νόμος υπερέχει του σεβασμού και έτσι η υπακοή στον πρώτο δεν οφείλεται στον δεύτερο. Παρόλα αυτά, ηθικός νόμος και σεβασμός είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι. Ακόμα και όταν αποφασίζουμε να μην υποταχθούμε στον ηθικό νόμο, δεν μπορούμε να αποφύγουμε το αίσθημα του σεβασμού απέναντι του. Ο Kant (1944) προσπαθώντας να αναδείξει το αναπόδραστο αυτής της αντίδρασης χαρακτηρίζει τον σεβασμό ως «δασμό, που θέλουμε, δε θέλουμε, δεν μπορούμε να αρνηθούμε σε όποιον τον αξίζει» (σ. 100).

Ο ιδεαλιστής φιλόσοφος (1944) αναφερόμενος και πάλι στον σεβασμό γράφει ότι «είναι το μοναδικό και αναμφίβολο ηθικό κίνητρο» (σ. 102). Από τον σεβασμό προς τον ηθικό νόμο ξεπηδά η έννοια του «καθήκοντος», το οποίο υποδηλώνει την αναγκαιότητα υπακοής σε αυτόν. Το «καθήκον» είναι συνυφασμένο με τον πόνο, διότι ζητά πάντοτε τον περιορισμό της ευδαιμονίας. Αυτό συμβαίνει, διότι η πράξη από καθήκον ισοδυναμεί με την ταπείνωση της αισθητής μας φύσης. Ο άνθρωπος προκειμένου να τιμήσει τον ηθικό νόμο, δηλαδή να δράσει από καθήκον, οφείλει να υποβάλλει τον εαυτό του ως μέλος του αισθητού κόσμου σε μια διαδικασία ματαίωσης των επιθυμιών του. Αυτός είναι ο μοναδικός τρόπος να γίνει ενάρετος. Ο Σαγκριώτης (2023) ορίζει την αρετή ως «δύναμη αντίστασης που είναι σε θέση κανείς να αρθρώσει απέναντι στην κυριαρχία των κλίσεων [...] και μοναδικό τρόπο με τον οποίο εκδηλώνεται η ελευθερία στον αισθητό κόσμο» (σ. 126). Από το τελευταίο γίνεται φανερό πως το καθήκον έχει διπλή δράση : ταπεινώνει και ταυτόχρονα ανυψώνει. Μάλιστα, το σημείο ταπείνωσης είναι ακριβώς αυτό μέσα από το οποίο αναδύεται η εξύψωση. Με άλλα λόγια, χωρίς την πρώτη δεν θα μπορούσε να υπάρξει η δεύτερη.

Η αρετή, όπως την αντιλαμβάνεται ο Kant, συνεπάγεται σκληρότητα και καταναγκασμό! Μάλιστα, θα μπορούσε να πει κανείς πως είναι ποσό αντιστρόφως ανάλογο από εκείνο της ευδαιμονίας. Κατά συνέπεια, θα ήταν λογική αντίφαση το να

υπόσχεται στους ανθρώπους ότι κατακτώντας την θα γίνουν ευδαίμονες. Η καντιανή αρετή δεν έχει να κάνει με την ευδαιμονία καθαυτήν, αλλά με την αξιότητα του να είναι κανείς ευδαίμων. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να γίνει μια ακόμη σημαντική διευκρίνιση. Ο Γερμανός φιλόσοφος μπορεί να μην αποδέχεται την ευδαιμονία ως κριτήριο ηθικότητας, ωστόσο αναγνωρίζει την σημασία της τόσο για τους ανθρώπους όσο και για την επίτευξη της ελευθερίας ως αυτονομία. Έτσι, όχι μόνο δεν είναι αντίθετος με την επιδίωξη της, αλλά προτρέπει τους ανθρώπους να στην εργαλειακή χρήση της γράφοντας:

το να διασφαλίζει κανείς στην ευδαιμονία του είναι καθήκον (τουλάχιστον εμμέσως), επειδή η έλλειψη της ικανοποίησης με την κατάστασή του, μέσα στην πίεση από πολλές μέριμνες και κάτω από τις ανικανοποίητες ανάγκες θα μπορούσε εύκολα να γίνει μεγάλος πειρασμός για την παράβαση των καθηκόντων (Kant, 2019, σ. 32).

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό πως η επιδίωξη της προσωπικής ευδαιμονίας δεν είναι από μόνη της κατακριτέα. Αυτό που την καθιστά βλαβερή είναι αφενός το να θεωρείται αξιόπιστο κριτήριο για τον προσδιορισμό του «καλού» και του «κακού» και αφετέρου να μην υποτάσσεται στον Λόγο, ο οποίος ως μοναδική πηγή ηθικότητας την βοηθά να μην παρεκτραπεί σε καταπάτηση της ελευθερίας των άλλων. Πιο αναλυτικά, η προσπάθεια άμεσης σύνδεσης της ευδαιμονίας με την ηθικότητα οδηγεί σύμφωνα με τον Kant σε λογική και πρακτική αντίφαση. Ο ιδεαλιστής φιλόσοφος (1944) εξηγεί:

η αρχή της ευδαιμονίας μπορεί βέβαια να μας δώσει αξιώματα, αλλά ποτέ τέτοια που να χρησιμεύουν για νόμοι της βούλησης, αν ζητούσαμε από το αντικείμενο την παγκόσμια ευδαιμονία. Γιατί αφού η γνώση του στηρίζεται σε εμπειρικά δεδομένα, αφού κάθε κρίση, σχετικά με αυτό, εξαρτάται κατά μεγάλο μέρος από την ατομική γνώμη καθενός, που είναι τόσο μεταβλητή, η αρχή αυτή μπορεί να μας δώσει γενικούς νόμους αλλά ποτέ παγκόσμιους, ή μπορεί να μας δώσει τέτοιους, που να επαληθεύονται εντελώς στις περισσότερες περιπτώσεις, αλλά όχι τέτοιος που να οφείλουν πάντοτε να ισχύουν αναγκάως. Δεν μπορούν άρα να στηριχθούν πρακτική νόμοι πάνω στην αρχή της ευδαιμονίας (σ. 40).

Όπως γίνεται αντιληπτό, ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρεί πως το ηθικώς πράττειν δεν εξαντλείται στην ορθότητα της ίδια της πράξης, αλλά βρίσκεται σε άμεση εξάρτηση από τα κριτήρια με βάση τα οποία αυτή επιλέχτηκε. Κοντολογίς, δεν αρκεί να πράττουμε το σωστό αλλά πρέπει να το πράττουμε και για τους σωστούς λόγους, αν θέλουμε όντως να είμαστε ηθικοί. Σε αυτές τις λεπτές αποχρώσεις έγκειται και η διαφορά μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας. Νομιμότητα είναι να πράττουμε σύμφωνα με το καθήκον, ενώ ηθικότητα είναι να πράττουμε από καθήκον. Θα μπορούσε να πει κανείς πως η ηθικότητα είναι μια εμπλουτισμένη νομιμότητα, καθώς

πάντα όταν δρας από καθήκον αναγκαστικά δρας και σύμφωνα με αυτό. Αυτός είναι ο λόγος που όταν μια φαινομενικά ηθική πράξη δεν έρχεται σε σύγκρουση με το προσωπικό συμφέρον του δράντα είναι αδύνατο μέχρι και για τον ίδιο να καταλάβει αν προβαίνει στην πραγματοποίηση της από πραγματική ηθικότητα ή από κεκαλυμμένη ιδιοτέλεια. Είτε μια ορθή πράξη συμπίπτει με το ίδιο όφελος του πράττοντος είτε όχι, αυτός θα πρέπει να την επιλέγει έχοντας πρώτα εξοβελίσει τα παθολογικά κίνητρα κατά την διαδικασία της απόφασης. Οι επιθυμίες πάντοτε θα υπάρχουν μέσα στους ανθρώπους, ωστόσο δεν πρέπει να καθορίζουν ούτε στο ελάχιστο το τι είναι ηθικό ή όχι. Ο Kant (1944) εξηγεί :

έχει μεγάλη σημασία το να προσέξουμε σ' όλες τις ηθικές κρίσεις στην υποκειμενική αρχή όλων των αξιωμάτων, ο ώστε κάθε ηθικότητα των πράξεων να τοποθετείται στην αναγκαιότητά τους για το καθήκον και για τον σεβασμό στο νόμο κι όχι γι' αγάπη και για ροπή προς ό,τι οι πράξεις αυτές θα παραγάγουν. Για απλούς ανθρώπους και για όλα τα λογικά όντα η ηθική αναγκαιότητα είναι ένας καταναγκασμός, δηλ. μια υποχρέωση και κάθε πράξη, που βασίζεται πάνω στην ηθική αναγκαιότητα, πρέπει να την φανταστούμε σαν καθήκον κι' όχι σαν τρόπο συμπεριφοράς ευχάριστο ή που θα μπορούσε να γίνη ευχάριστος (σ. 103).

1.13 Ο ρόλος της αγάπης και της αξιοπρέπειας και η σχέση τους με την αυτονομία

Για τον ιδεαλιστή φιλόσοφο είναι ουσιαστικότερο το να βλέπουμε τους άλλους ανθρώπους ως φορείς αξιοπρέπειας παρά σαν όντα που χρήζουν αγάπης. Αυτό συμβαίνει, διότι η αγάπη είναι ένα παθολογικό συναίσθημα! Ως τέτοιο δεν δύναται να θεμελιώσει έναν νόμο, ο οποίος έχει αξιώσεις καθολικότητας. Μάλιστα, ως καθαρά υποκειμενική αντίδραση προς ένα εμπειρικό αντικείμενο δεν μπορεί να συμβαδίσει με την προστακτικότητα του. Θα ήταν κουτό εκ μέρους της κατηγορικής προσταγής να προστάζει : « Αγαπήστε », καθώς αυτό είναι κάτι που είτε συμβαίνει σε ένα υποκείμενο είτε όχι. Με άλλα λόγια, η παθολογική αγάπη δεν είναι θέμα απόφασης ή επιλογής του υποκειμένου. Σύμφωνα με τον Γερμανό στοχαστή πρόκειται για κάτι που παθητικά του συμβαίνει, όπως τα ορμέφυτα και οι κλίσεις. Στην αντίπερα όχθη, βρίσκεται η αναγνώριση της αξιοπρέπειας κάθε έλλογου όντος. Ο Kant (2019) υποστηρίζει πως «το έλλογο ον δεν έχει κάποια αξία παρά μόνον εκείνη που του προσδίδει ο [ηθικός] νόμος» (σ. 85). Έτσι η αξιοπρέπεια που του αναγνωρίζει κανείς συμπίπτει με την ικανότητα της βούλησης του να νομοθετεί καθολικά. Συνελόντι ειπείν, η αξιοπρέπεια προκύπτει από την δυνατότητα κάθε έλλογου όντος να είναι αυτόνομο, δηλαδή «να μην υπακούει σε κανέναν άλλο νόμο παρά μόνο σ' εκείνον τον οποίο θεσπίζει συγχρόνως το ίδιο»

(Kant, 2019, σ. 84). Υπό αυτό το πρίσμα, η αναγνώριση της αξιοπρέπειας του άλλου είναι ένα πρακτικό είδος αγάπης που μπορεί να συμπλεύσει με την αντικειμενικότητα του ηθικού νόμου και απευθύνεται σε όλα τα έλλογα όντα, απλώς και μόνο επειδή είναι έλλογα. Άρα, χρωστάμε την αναγνώριση της αξιοπρέπειας όχι μόνο σε όσους είναι ηθικοί αλλά και σε όσους ακολουθώντας τον δρόμο της ετερονομίας γίνονται ανήθικοι.

1.14 Η αυτονομία και η ετερονομία

Η έννοια της αυτονομίας θα μπορούσε να συνοψισθεί στα έξης δύο χαρακτηριστικά: την ανεξαρτησία από την ύλη και τον έλλογο αυτοπροσδιορισμό της θέλησης. Το πρώτο είναι απαραίτητη προϋπόθεση για το δεύτερο. Το να αφήνουμε τον εαυτό μας να γίνει έρμαιο των υλικών προσδιορισμών της αισθητής μας φύσης ισοδυναμεί με την αυτό-αναίρεση της δυνατότητας μας να γίνουμε αυτόνομοι. Έτσι, ετερονομία τελικά σημαίνει το να προβιβάζουμε την ύλη σε προσδιοριστικό θεμέλιο της θέλησης μας. Ως αισθητά όντα δεν μπορούμε να αποφύγουμε την επιρροή της ύλης, ωστόσο θα πρέπει να υποκύπτουμε σε αυτή μόνο αν και εφόσον δεν έρχεται σε σύγκρουση με τον ηθικό νόμο, ο οποίος «προστάζει τον αυτοκαθορισμό και ο αυτοκαθορισμός δεν είναι παρά η ελευθερία της θέλησης» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 102). Η καντιανή αυτονομία είναι ηθική βασισμένη στο Λόγο. Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Kant είναι κανείς αυτόνομος όταν ανταποκρίνεται θετικά στην κατηγορική προσταγή τιμώντας με αυτό τον τρόπο το έλλογο στοιχείο εντός του.

Προφανώς, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να δράσει με τρόπο που έρχεται σε σύγκρουση με την κατηγορική προσταγή. Ειδιάλλως, δεν θα είχε κανένα απολύτως νόημα να μιλάμε για ελευθερία. Ωστόσο, σε αυτή την περίπτωση δεν είναι αυτόνομος. Η ελευθερία ως αυτονομία απαιτεί από τον δράντα να συμμορφωθεί με τον ηθικό νόμο και να κερδίσει έτσι όχι μόνο την πρακτική αλλά και την υπερβατολογική ελευθερία. Ο Σαγκριώτης (2023) σε σχέση με αυτό υπογραμμίζει:

Η πρακτική ελευθερία την οποία αποδίδουμε στους εαυτούς μας ωθεί στην υπόθεση ότι στο νοητό υπόστρωμα της αισθητής μας ύπαρξης υπάρχει η δυνατότητα να ακυρώνουμε τους αιτιακούς προσδιορισμούς της προαίρεσης μας και να πράττουμε σύμφωνα με ηθικές προσταγές. Αν υπάρχει ένα «οφείλω», αν υπάρχει ένα ηθικό «πρέπει να», αν υπάρχει καν ένα «να», τότε η πρακτική ελευθερία που βιώνουμε στην καθημερινότητα μας προϋποθέτει μια δυνατότητα του ανθρώπου να προσδιορίζει την πράξη του σε πείσμα των φυσικών προσδιορισμών: σύμφωνα με την ορολογία του Kant, μια «υπερβατολογική ελευθερία» (σ. 309).

Όπως γίνεται αντιληπτό από τα παραπάνω, η υπερβατολογική ελευθερία ούσα μη αποδείξιμη δεν μπορεί να είναι τίποτα περισσότερο από μια εύλογη υπόθεση. Παρόλα αυτά, σε αυτή ακριβώς την υπόθεση βασίζεται η δυνατότητα του ανθρώπου αφενός να αντιστέκεται στους αιτιακούς προσδιορισμούς του και αφετέρου να πετύχει την αυτονομία της θέλησης του. Αύτη η τελευταία θα πρέπει να θεωρείται ταυτόχρονα «περιεχόμενο και όρος δυνατότητας της ηθικής» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 361). Η ηθική υπό την μορφή της κατηγορικής προσταγής βρίσκεται σε σχέση αμοιβαιότητας με την ελευθερία ως αυτονομία. Η μία παραπέμπει στην άλλη με τρόπο αναπόδραστο. Αυτό συμβαίνει, διότι η αυτονομία στην πραγματικότητα είναι : «ο περιορισμός του ατομικισμού από την υπερβατικότητα μιας κανονιστικότητας οποία αναγνωρίζεται και γίνεται ελεύθερα αποδεκτή» (Mendel, 2012, σ. 40).

1.15 Το ιδεώδες της αγιότητας και η σχέση του με την αυτονομία

Ο Γερμανός φιλόσοφος (1944) ορίζει την αγιότητα ως «την ολοκληρωτική συμφωνία της βούλησης προς τον ηθικό νόμο» (σ. 163). Μια τέτοια κατάσταση είναι άπιαστη για τον άνθρωπο που ως μέρος του αισθητού κόσμου είναι καταδικασμένος να έρχεται αντιμέτωπος με τους εμπειρικούς καθορισμούς της υλικής του υπόστασης. Τόσο η αισθητή του φύση όσο και οι περιορισμοί που αυτή θέτει (πεπερασμένος χρόνος ζωής) δεν του επιτρέπουν να φτάσει σε ένα τέτοιο είδος τελειότητας. Παρόλα αυτά, θα πρέπει να δρα ως εάν η επίτευξη της να ήταν δυνατή χωρίς την αθανασία της ψυχής. Με άλλα λόγια, η «αγιότητα» είναι ένα ιδεώδες βάσει του οποίου οι άνθρωποι οφείλουν να ρυθμίζουν την συμπεριφορά τους. Χάρη στο ιδεώδες αυτό τα έλλογα όντα δεν σταματούν να προσπαθούν ακούραστα για την μεγαλύτερη δυνατή σύμπτωση βούλησης και ηθικού νόμου που μπορούν να πετύχουν ενταύθα. Ο άνθρωπος αναγνωρίζοντας την ιερότητα των αρχών του πλησιάζει όλο και πιο κοντά στην αγιότητα. Αυτό συμβαίνει διότι η επίμονη εκτέλεση του καθήκοντος τον κάνει ενάρετο και όσο πιο ενάρετός γίνεται τόσο πιο αυθόρμητα η βούληση του εναρμονίζεται με τον ηθικό νόμο. Σε αυτό το σημείο αρχίζει να γίνεται φανερή η επικινδυνότητα της ολοποιητικής τάσης του Λόγου. Οι άνθρωποι όσο περισσότερο ακολουθούν τον ηθικό νόμο ως υποστασιοποιημένη μορφή του Λόγου τόσο περισσότερο ταυτίζονται με τον έλλογο εαυτό τους περιθωριοποιώντας άλλα -εξίσου σημαντικά- κομμάτια τους. Όσο περισσότερο τον υπακούν τόσο περισσότερο τους βγαίνει αβίαστα να ταυτίσουν την ολότητα της ύπαρξής τους με αυτόν αγνοώντας τις μη έλλογες πτυχές τους -έστω και αν αυτές είναι γόνιμες και αυθεντικές. Έτσι, παράγεται ένας φανατισμός προς το

γράμμα του ηθικού νόμου που με την σειρά του ενεργοποιεί μια θυσιαστική λογική. Αυτό όχι μόνο δεν δημιουργεί αυτόνομος ανθρώπους, αλλά εγκλωβίζει τα υποκείμενα σε ένα βάρβαρο σαδομαζοχιστικό παιχνίδι. Το σαδομαζοχιστικό του πράγματος έγκειται στο ότι «το υποκείμενο του νόμου αισθάνεται τόσο περισσότερο ένοχο, όσο περισσότερο υπακούει» (Ρήγου, 2011, σ. 24). Και όλα αυτά γιατί «ο Kant συνδέει τη δυνατότητα του κακού με το αισθητό, δίχως όμως να προεξοφλεί ότι το κακό δεν θεμελιώνεται στο νοητό χαρακτήρα μας» (Ρήγου, 2011, σ. 81).

1.16 Το ύψιστο αγαθό ως επιβεβαίωση της δυνατότητας αυτονομίας

Από τον πρακτικό Λόγο, δηλαδή την ικανότητα του ανθρώπου να θέτει ηθικούς κανόνες και να τους τηρεί, οδηγούμαστε στην ιδέα του «ύψιστου αγαθού». Αυτή δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς να υποθέσουμε την αθανασία της ψυχής, την θετική ελευθερία και την ύπαρξη του Θεού. Και οι τρεις αποτελούν αιτήματα του πρακτικού λόγου, τα οποία εμφανίζονται ως υποθέσεις που ο θεωρητικός λόγος δεν μπορεί ούτε να επαληθεύσει ούτε όμως και να διαψεύσει. Το «ανώτατο αγαθό» είναι «πρακτικά απαραίτητο» (Kant, 1944, σ. 180) και έτσι οι προϋποθέσεις για την ύπαρξη του γίνονται και αυτές εξίσου πρακτικά απαραίτητες. Ο ηθικός νόμος προστάζει τους ανθρώπους να καταβάλλουν κάθε δυνατή προσπάθεια για την επίτευξη του αγαθού αυτού και η ύπαρξη του προστάζει με την σειρά της την αντικειμενική πραγματικότητα των προαναφερθέντων εννοιών. Άρα, αυτές οι λογικές έννοιες αντιστοιχούν σε ένα πραγματικό αντικείμενο, που δεν είναι άλλο από το αντικείμενο του πρακτικού λόγου, δηλαδή το «ανώτατο αγαθό». Παρόλο που το παραπάνω μας βοηθά να αντιληφθούμε σε μεγαλύτερο βαθμό την πρακτική χρησιμότητα του καθαρού λόγου, δεν είναι ιδιαίτερα γόνιμο θεωρητικά. Ο Kant (1944) εξηγεί αναφορικά με αυτό:

Με τούτο δηλ. δεν εκτείνεται η γνώση των δεδομένων υπεραισθητών αντικειμένων, αλλά επεκτείνεται η γνώση του θεωρητικού λόγου σχετικά με το υπεραισθητό εν γένει, εφ'όσον υποχρεώνεται να παραδεχθή πως υπάρχουν τέτοια αντικείμενα, χωρίς όμως να μπορή να τα καθορίση περισσότερο, και άρα χωρίς να μπορή να εκτείνη αυτή τη γνώση των αντικειμένων (που τώρα είναι δεδομένα μόνο μιας πρακτικής αρχής και μόνο για πρακτική χρησιμοποίηση) (σ. 183)

Οι έννοιες αυτές ούσες μη εμπειρικές δεν μπορούν να επεκτείνουν την θεωρητική μας γνώση. Είναι αδύνατον να γνωρίζουμε κάτι περισσότερο για αυτές πέρα από την ύπαρξη των αντικειμένων τους. Έτσι, η χρήση τους περιορίζεται στο να καταδεικνύουν την δυνατότητα προσέγγισης του «ύψιστου αγαθού». Ας δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο το κάνει η καθεμία. Αρχικά, η αθανασία της ψυχής εξασφαλίζει την απαραίτητη διάρκεια για την πλήρωση του ηθικού νόμου. Κατά δεύτερον, η θετική ελευθερία

εξασφαλίζει την ανεξαρτησία από τον αισθητικό κόσμο και τέλος η ύπαρξη του Θεού επιβεβαιώνει την ύπαρξη ενός νοητού κόσμου. Συνοψίζοντας, πρόκειται για έννοιες που μας ζητάν να δείξουμε ηθική πίστη προς αυτές. Αυτή απέχει από την γνώση, αλλά βρίσκεται πιο κοντά σε αυτή από την πραγματιστική ή την δογματική πίστη. Αυτό συμβαίνει, διότι η ηθική πίστη σε αντίθεση με τις άλλες στηρίζεται σε μια βεβαιότητα. Ωστόσο, η εν λόγω βεβαιότητα είναι αμιγώς πρακτική και άρα δεν μπορεί να οδηγήσει σε έγκυρη θεωρητική γνώση. Επιστρέφοντας στην ηθική πίστη αξίζει να υπογραμμίσουμε την σημασία της. Χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαμε ούτε να λογαριάζουμε τους εαυτούς μας ως ηθικά όντα ούτε και να ελπίζουμε στην ύπαρξη του «ύψιστου αγαθού». Χάρη στα παραπάνω , η σημασία που έχει το θεολογικό στοιχείο στην καντιανή φιλοσοφία γίνεται πιο έκδηλη από ποτέ! Ο Kant μπορεί να είναι Διαφωτιστής , ωστόσο η φιλοσοφία του κατακλύζεται από το υποβόσκον θεολογικό στοιχείο – που την κρατά δέσμια της υπερβατικότητας, από την οποία προσπάθησε να απελευθερωθεί.

Ο ιδεαλιστής φιλόσοφος (1944) προσπαθώντας να αναδείξει τα συστατικά του «ύψιστου αγαθού» γράφει:

Η αρετή δεν είναι το ολοκληρωτικό και τέλειο αγαθό, σαν αντικείμενο της δύναμης της επιθυμίας των λογικών πεπερασμένων όντων: γιατί γι' αυτό το αγαθό απαιτείται κι' η ευτυχία, κι όχι απλώς στα ενδιαφερόμενα μάτια του προσώπου, που την κάνει σκοπό του, αλλά ακόμα και στην κρίση ενός ανεπηρέαστου λογικού, που θεωρεί την αρετή γενικά στον κόσμο σαν αυτοσκοπό. Γιατί να έχη κανείς ανάγκη ευτυχίας και να την αξίζει και όμως να μην την έχη, τούτο δεν συμβιβάζεται καθόλου με την τέλεια επιθυμία ενός λογικού όντος [...] Τώρα εφ' όσον η αρετή κι 'η ευτυχία αποτελούν μαζί σε ένα πρόσωπο την κατοχή του ανώτατου αγαθού, αλλά, κι' η ευτυχία, μοιρασμένη ακριβώς σε μερίδες ανάλογες με την ηθικότητα (σαν αξία του προσώπου και τιμή, του να είναι ευτυχισμένος), αποτελεί το ανώτατο αγαθό ενός δυνατού κόσμου (σ. 146-147).

Επαναλαμβάνοντας τα παραπάνω με λακωνικό τρόπο, το «ύψιστο αγαθό» είναι ο συνδυασμός αρετής και ευδαιμονίας. Βέβαια, θα ήταν λάθος να θεωρηθεί πως αυτές έχουν ισότιμο ρόλο στην επίτευξη του. Η αρετή έχει προτεραιότητα σε σχέση με την ευδαιμονία, καθώς μόνο μέσω της πρώτης οι άνθρωποι μπορούν να έχουν αξιώσεις συμμετοχής στην δεύτερη. Ο Kant (1944) εξηγεί σε σχέση με αυτό ότι «η ηθικότητα αποτελεί το υπέρτατο αγαθό (τον πρώτο όρο του ανώτατου αγαθού) , η ευδαιμονία αντιθέτως αποτελεί βέβαια το δεύτερο στοιχείο του, κατά τέτοιο όμως τρόπο ώστε ν' αποτελή την ηθικά καθωρισμένη αλλά αναγκαία συνέπεια της ηθικότητας» (σ. 159). Αυτό θα πει πως εδώ η ευδαιμονία δεν νοείται ως η ικανοποίηση των αισθητικών κλίσεων, αλλά ως «η καθαρή απόλαυση που προσφέρει ελευθερία, η οποία, ως

κυριαρχία πάνω στις κλίσεις και συνεπώς ως εξοστρακισμός της απόλαυσης προσομοιάζει μάλλον με τη μακαριότητα (Ρήγου, 2011, σ. 143). Χωρίς αυτές τις λεπτές αποχρώσεις που διαφοροποιούν την ευδαιμονία από την μακαριότητα, η ύπαρξη του «ύψιστου αγαθού» θα ήταν αδύνατη! Η αρετή ως εγκράτεια απέναντι στις ηδονές του αισθητού κόσμου είναι ακριβώς το αντίθετο από την ευδαιμονία ως ικανοποίηση αυτών των ηδονών. Το «ύψιστο αγαθό» ως ο συνδυασμός των δύο αυτών αντιμαχόμενων δυνάμεων δεν θα μπορούσε να υπάρξει εξαιτίας της αλληλεξουδετέρωσης των συστατικών του. Ποια είναι όμως τα χαρακτηριστικά αυτής της ηθικά καθορισμένης ευδαιμονίας που συνάδει με την ηθικότητα ; Αυτή είναι ένα είδος ευτυχία που πηγάζει από την οδύνη. Πρόκειται για την «αρνητική αυτοϊκανοποίηση» (Kant, 1944, σ. 158) που προκύπτει όταν διαπιστώνουμε ότι μπορούμε να κυριαρχήσουμε πάνω στις κλίσεις μας. Από το «ξεκλείδωμα» αυτής της δυνατότητας αντλούμε μια αίσθηση ανωτερότητας και κατά συνέπεια ένα είδος ευφορίας, η οποία όμως δεν είναι παθολογική. Ωστόσο, δεν είναι αυθεντική μακαριότητα, γιατί δεν βρίσκεται σε απόλυτη ανεξαρτησία από τις ροπές και τις ανάγκες.

Σε αυτό το σημείο θεωρώ πως θα ήταν αρκετά γόνιμο να στραφούμε στην τρίτη κριτική και ιδίως στα αποσπάσματα που ο συγγραφέας αναλύει την έννοια του «Υψηλού». Ένα έργο τέχνης μπορεί να χαρακτηριστεί υψηλό μόνο στην περίπτωση που προκαλεί στο υποκείμενο που το παρατηρεί ένα είδος αμφιθυμίας. Η αμφιθυμία αυτή προκύπτει από το ότι η εμπειρία του υψηλού ξεκινά με οδύνη, μέσα από την οποία εν συνεχεία αναδύεται η ηδονή. Συγκεκριμενοποιώντας τα παραπάνω, η οδύνη που αισθάνεται κανείς μπροστά σε ένα μεγαλειώδες έργο τέχνης πηγάζει από το γεγονός ότι μεσώ αυτής της εμπειρίας συνειδητοποιεί τον πεπερασμένο χαρακτήρα των γνωστικών του ικανοτήτων. Το υποκείμενο ταπεινώνεται μπροστά στην καλλιτεχνική δημιουργία, την οποία μη μπορώντας να αποκωδικοποιήσει θεωρεί δυσανάλογα μεγάλη σε σχέση με το ίδιο. Ωστόσο, η συντριβή αυτή δεν είναι αρκετή ώστε να την καταστήσει άσχημη στα μάτια του. Μάλιστα, μέσα από αυτή την συντριβή αναδύεται ένα αίσθημα ευαρέσκειας. Αυτό συμβαίνει γιατί το υψηλό αντικείμενο αναφέρεται στην «απροσδιόριστη ιδέα του Λόγου» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 198) και με αυτό τον τρόπο ωθεί τα άτομα σε μία ακόμη , θετική αυτή την φορά συνειδητοποίηση, ότι δηλαδή έχουν υπεραισθητή ικανότητα. Το υψηλό είναι το απολύτως μεγάλο , αυτό που δεν μπορεί να μετρηθεί, διότι δεν υπάρχει τίποτα που θα μπορούσε να συγκριθεί μαζί του. Αυτό κινητοποιεί τον Λόγο, ο οποίος έχει την τάση να «σκέφτεται κάτι ως ολότητα

ακόμη και ό,τι δεν έχει όριο» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 201). Η ηδονή δεν αποτελεί απλά το επόμενο στάδιο της οδύνης, αλλά συνδέεται αναπόδραστα μαζί της. Δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς αυτή, γιατί γεννιέται από τα σπλάχνα της. Έχοντας αναλύσει την επίδραση που ασκεί στο έλλογο όν τόσο η εμπειρία του Υψηλού στην τέχνη όσο και η προσέγγιση του ύψιστου αγαθού, δεν θα ήταν παράλογο να υποστηρίξουμε πως υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα τους. Μάλιστα, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η ηθικοποίηση πρόκειται για μια διαδικασία κατά την οποία το υποκείμενο κατασκευάζει τον εαυτό του με τέτοιο τρόπο, ώστε να βιώνει το αίσθημα του Υψηλού όχι μέσα από την τέχνη, αλλά μέσα από τις επιλογές της ζωής του. Επιλέγοντας συνειδητά να δράσει ηθικά, εκθέτει τον εαυτό του στην αμφιθυμία του Υψηλού! Το συναίσθημα του υψηλού «ρίχνει τη γέφυρα πάνω από την άβυσσο του υπεραισθητού» (Ρήγου, 2011, σ. 172) και υπό αυτή την έννοια είναι το συναίσθημα που βιώνει το υποκείμενο προσεγγίζοντας το ανώτατο αγαθό. Μάλιστα, ο ίδιος ο Kant (2002) θέλοντας να δείξει την σύνδεση ανάμεσα σε αισθητική και ηθική γράφει ότι «η διάθεση του πνεύματος για το αίσθημα του υψηλού απαιτεί μια δεκτικότητα του για Ιδέες» (σ. 187). Αυτό θα πει πως για να μπορέσει κανείς να συλλάβει το μεγαλείο ενός τόσο σπουδαίου έργου τέχνης θα πρέπει να έχει καλλιεργήσει την έλλογη ικανότητα του. Βέβαια, αυτή η σχέση δεν είναι μονόπλευρη. Την ίδια στιγμή που η ηθική (Λόγος) ενισχύει την δεκτικότητα του υποκειμένου προς την αισθητική (αίσθημα Υψηλού), «η αισθητική αυτονομία συμβάλλει στην ηθική αυτονομία» (Σαγκριώτης, 2023, σ. 250). Ο Γερμανός στοχαστής (1971) διευκρινίζει πως το «ύψιστο αγαθό» είναι προσεγγίσιμο και δεν αποτελεί απλά ένα άπιαστο ιδεώδες (σ. 79). Το πλησίασμα του βέβαια βρίσκεται σε αναλογία με την πρόοδο που επιτυγχάνει η ανθρωπότητα με το πέρασμα των χρόνων. Έτσι, στον ενθαδικό κόσμο η απόλυτη ολοκλήρωση του είναι αδύνατη (Ρήγου, 2011, σ. 282).

1.17 Η έννοια της προόδου ως ενίσχυση της αυτονομίας

Για τον Kant πρόοδος σημαίνει ηθική βελτίωση και κατά συνέπεια ενίσχυση της αυτονομίας. Το ανθρώπινο γένος προοδεύει στον βαθμό που καταφέρνει να μετατρέψει την ελευθερία ως αυτονομία από πρόταγμα σε βιωμένη εμπειρία. Με άλλα λόγια, όσο το γένος αναπτύσσει την έμφυτη ικανότητα του να θέτει τους κανόνες της ύπαρξής του και να τους τηρεί τόσο πετυχαίνει την ηθική του βελτίωση και την συνεπαγόμενη με αυτή πρόοδο. Ωστόσο, θα ήταν λάθος να πιστέψουμε πως η πρόοδος είναι το αναπόδραστο πεπρωμένο της ανθρωπότητας, στο οποίο δεν έχει άλλη επιλογή

από το να αφεθεί. Δεν υπάρχει τίποτα που να αποδεικνύει πως η ανθρώπινη ιστορία είναι μια γραμμική διαδικασία που κινείται τελεολογικά από την πλήρη ανηθικότητα προς την ηθική τελείωση. Αυτό συμβαίνει «επειδή γενικά οι άνθρωποι στις προσπάθειές τους δεν ενεργούν καθαρά ενστικματικά, όπως τα ζώα, ούτε όμως και κατά ένα συμφωνημένο πρόγραμμα σαν λογικοί πολίτες του κόσμου, δεν φαίνεται να είναι δυνατή για αυτούς μια προγραμματισμένη ιστορία» (Kant, 1971, σ. 25). Εξαιτίας της ενδεχομενικότητας που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ιστορία ο ιδεαλιστής φιλόσοφος αντιμετωπίζει την έννοια της προόδου με μία κάποια μελαγχολία (Άρεντ, 2008, σ. 25). Παρόλα αυτά μας προτρέπει να ελπίζουμε σε αυτή και να δρούμε έτσι ώστε η ελπίδα να εξελιχθεί σε ενεργή πραγματικότητα. Έτσι, η ηθικότητα εξαρτάται από αυτή την «πράξη πίστης», η οποία ζητά από το υποκείμενο να επενδύσει σε αυτή όλη του την ύπαρξη (Ρήγου, 2011, σ. 288). Για να το θέσουμε διαφορετικά, η πρόοδος είναι ένα ρυθμιστικό ιδεώδες που ωθεί τους ανθρώπους στην συνεχή επιδίωξη της ηθικής, η οποία είναι η αρμονία θεωρίας και πράξης (Kant, 1971, σ. 128).

Ο Γερμανός φιλόσοφος αναφερόμενος στην πρόοδο ουσιαστικά περιγράφει μια συλλογική διαδικασία ηθικοποίησης, η οποία σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να επιτευχθεί ατομικά. Αυτό θα πει πως η ηθική πρόοδος είναι μια κοινωνική ποιότητα που μπορεί να αναπτυχθεί μόνο εντός του γένους. Ποιος όμως είναι ο ρόλος της φύσης σε όλο αυτό; Όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με «καταβολές προς μεγαλύτερη τελειότητα» και εκεί ακριβώς έγκειται η πανουργία της, δηλαδή στην δυνατότητα που του έχει δώσει να την ξεπεράσει μέσω του Λόγου. Ωστόσο, υπάρχει ένα ακόμα στοιχείο που πρέπει να συμπεριλάβουμε στην εξίσωση! Αυτό είναι το λεγόμενο «ριζικό κακό», το οποίο εκφράζει με τον πιο άμεσο τρόπο την διαφορούμενη φιλοσοφική θεώρηση του Kant σχετικά με την φύση. Πιο αναλυτικά, ο Γερμανός φιλόσοφος επιδεικνύει έναν έντονο ανθρωπολογικό πεσιμισμό υποστηρίζοντας πως το κακό είναι βαθιά ριζωμένο στην ανθρώπινη φύση. Όμως στην πορεία μετριάζει αυτή την απαισιοδοξία δηλώνοντας:

Ας ευγνωμονούμε λοιπόν τη φύση που μας έπλασε ασυνεννόητους, ματαιόδοξους και εριστικούς, αδιάκοπα διψαλέους για υλικά αγαθά ή και για κυριαρχία! Χωρίς αυτές τις ιδιότητες όλες οι εξαιρετές καταβολές που υπάρχουν μέσα στην ανθρωπότητα, θα έμεναν βυθισμένοι σε αιώνιο λήθαργο, ανεξέλικτες. Ο άνθρωπος θέλει ομόνοια· αλλά η Φύση ξέρει καλύτερα τι είναι καλό για το γένος του: αυτή θέλει τη διένεξη. Εκείνος θέλει να ζει άνετα και ευχάριστα· η Φύση όμως θέλει τον άνθρωπο ικανό να πετάει από πάνω του την μαλθακότητα και την αδρανή επάρκεια και να ορμάει στην εργασία και στις δυσκολίες, για να βρίσκει τα μέσα που θα τον βοηθήσουν να γλιτώσει έξυπνα απ' αυτές, Τα φυσικά κίνητρα

προς αυτές τις διαθέσεις, οι πηγές της ακοινωνησίας και της γενικής αντίστασης, από τις οποίες θα δει να αναβλύζουν, οι οποίες όμως πάλι παρορμούν τον άνθρωπο να εντείνει διαρκώς τις δυνάμεις τους και με αυτό τον τρόπο να εξελίσσει περισσότερο τις φυσικές του καταβολές, μαρτυρούν την τάξη ενός σοφού δημιουργού (Kant, 1971, σ. 29-30)

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι το κακό είναι αυτοαναιρετικό, διότι από αυτό και χάρη σε αυτό προέρχεται το καλό (Σαργέντης, 2006, σ. 27). Η αυτοαναίρεση που το χαρακτηρίζει «κάνει τόπο στην (ηθική) αρχή του καλού, έστω και αν η πρόοδος που σημειώνει είναι βραδεία» (Kant, 2006, σ. 126). Όλα αυτά θα πουν πως ο άνθρωπος είναι βυθισμένος στο κακό άλλα όχι τόσο, ώστε να μην μπορεί να πιαστεί από την σανίδα σωτηρίας που ονομάζεται «Λόγος». Ο Λόγος δεν μπορεί να μεταστρέψει μονομιάς την ανθρώπινη φύση και έτσι χρειάζεται να κάνει πολλές αποτυχημένες προσπάθειες μέχρι να απελευθερώσει τις θετικές ανθρώπινες ποιότητες. Εδώ πρέπει να επισημανθεί ξανά η μη γραμμικότητα της ιστορίας ως πεδίου πραγμάτωσης της προόδου. Ο ίδιος ο Kant (1971) επισημαίνει ότι «η πορεία του ανθρώπινου γένους για την πραγματοποίηση ολόκληρου του προορισμού του ακατάπαυστα διακόπτεται και βρίσκεται σε συνεχή κίνδυνο να ξαναπέσει στην παλιά αγριότητα» (σ. 62) . Η διακοπή, όσο δεν συνεπάγεται αποκοπή, δεν θεωρείται μεμπτή από τον Γερμανό ιδεαλιστή. Μάλιστα, θεωρεί πως η ουσία της πολιτικής φρόνησης είναι «να μην προσπαθούμε να επιτύχουμε το σκοπό απερίσκεπτα και βεβιασμένα, αλλά να τον πλησιάζουμε αδιάκοπα ανάλογα με το πόσο ευνοϊκές είναι οι περιστάσεις» (Kant, 2006, σ. 123). Βασισμένοι στα παραπάνω, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως δεν υπάρχει τελεολογία στην φύση παρόλο που αυτή έχει προνοήσει υπέρ προόδου του ανθρώπινου γένους.

Ο Σαργέντης (2006) υποστηρίζει ότι ο Kant ταυτίζει την φύση με την θεία πρόνοια (σ. 30). Κατά την γνώμη μου αυτό είναι μια δήλωση αρκετά βάσιμη! Αρχικά η φύση φροντίζει να εφοδιάσει το άνθρωπο με τις προδιαθέσεις εκείνες που θα μπορέσουν να το εξυψώσουν στο επίπεδο του Θεού, «ως ιδανικό του Λόγου» (Κλιματσάκης, 2010, 51). Στην συνέχεια, ο άνθρωπος εκμεταλλευόμενος τις έμφυτες προδιαθέσεις του ωριμάζει και καταφέρνει να ξεφύγει από την κυριαρχία της φύσης. Τότε, απογαλακτισμένος καθώς είναι, αποκτά εκείνος το πάνω χέρι. Η φύση από μητέρα και οδηγός του υποβιβάζεται σε μέσο. Ένα μέσο που δικαιούται να υποτάξει στο μέγιστο δυνατό , για να πετύχει τον σκοπό του ως «τελικός σκοπός της δημιουργίας» (Kant, 2002, σ. 395). Με άλλα λόγια, όσο ο άνθρωπος αξιοποιεί την δυνατότητα ξεπεράσματος της φύσης τόσο αποκτά έλεγχο πάνω της. Στην πραγματικότητα πρόκειται για μια αντιστροφή ρόλων. Από εκεί που η φύση κατεύθυνε

τον άνθρωπο προς το λόγο, πλέον ο άνθρωπός προσπαθεί να την προσαρμόσει στις έλλογες αποφάσεις του. Περνώντας από την μια βαθμίδα νόησης στην άλλη, δημιουργεί ο ίδιος το μέλλον του επιδιώκοντας την πρόοδο. Αυτή εκτός από έλεγχο της φύσης συνεπάγεται το τέλειο αστικό πολίτευμα και την αλληλένδετη με αυτό αιώνια ειρήνη. Σε αυτό το σημείο αξίζει να υπογραμμισθεί ο διάχυτος ανταγωνισμός – που σύμφωνα με τον Kant- χαρακτηρίζει την σχέση ανθρώπου-φύσης είτε αυτή νοείται ως «νόμοι της φύσης» είτε αυτή νοείται ως παθολογικό στοιχείο.

1.18 Πολιτική ως το πέρασμα σε μια αυτονομία πέραν του ατομικού υποκειμένου

Για τον Kant η συμβατική διάκριση μεταξύ πολιτικής και ηθικής είναι αστήρικτη (Haddock, 2022, σ. 59). Μάλιστα, ο ίδιος (2006) γράφει πως «εάν [...] ό,τι συμβαίνει ή μπορεί να συμβεί είναι απλώς μηχανισμός της φύσης, τότε η πολιτική (ως τέχνη αξιοποίησης αυτού του μηχανισμού για τη διακυβέρνηση των ανθρώπων) είναι ολόκληρη η πρακτική σοφία και η έννοια του δικαίου είναι κενό διανόημα» (σ. 112). Από το παραπάνω γίνεται σαφές ότι κατά τον ιδεαλιστή φιλόσοφο το δίκαιο δεν έχει κανένα νόημα χωρίς την συνδρομή της ηθικής. Η ηθική είναι στην πραγματικότητα η καθημερινή μάχη των ανθρώπων να διαμορφώσουν το αισθητό κόσμο με βάση την καθολική έλλογη ικανότητα τους και να πετύχουν έτσι την αυτονομία. Η πολιτική ως το ενδιάμεσο στάδιο μεταξύ ηθικής και δικαίου είναι επιφορτισμένη με τον ρόλο του να διευρύνει τον ατομικό ηθικό συλλογισμό στο επίπεδο τους κράτους και στην συνέχεια στο επίπεδο μιας χαλαρής ομοσπονδίας κρατών που θα εξασφαλίζει την «αιώνια ειρήνη». Πιο αναλυτικά, πρόκειται αφενός για μια απαραίτητη στιγμή της πορείας του ανθρώπου προς το ύψιστο αγαθό και αφετέρου για μια παιδευτική διαδικασία μέσα από την οποία το γένος διδάσκεται πως να είναι αυτόνομο. Ποιο πολίτευμα όμως ανταποκρίνεται καλύτερα στις παραπάνω απαιτήσεις; Η απάντηση του Kant στο ερώτημα αυτό θα ήταν «το ρεπουμπλικανικό». Ο Γερμανός φιλόσοφος (2006) υποστηρίζει πως «το πολιτειακό καθεστώς σε κάθε κράτος πρέπει να είναι ρεπουμπλικανικό» (σ. 63), γιατί «έχει εκπηδήσει από την καθαρή πηγή της έννοιας του δικαίου και μας παρέχει επιπλέον την προοπτική πραγματοποίησης του επιθυμητού αποτελέσματος, δηλαδή της αιώνιας ειρήνης» (σ. 65). Σε αυτό πολιτική και ηθική συνυπάρχουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο υπό το σύνθημα: «να είστε έξυπνοι σαν τα φίδια και χωρίς δόλο όπως τα περιστέρια» (Kant, 2006, σ. 110).

Έχοντας επισημάνει την σημασία που δίνει ο Kant στον ρεπουμπλικανισμό χρειάζεται να γίνει μια σύντομη αναφορά στα βασικά χαρακτηριστικά του. Αρχικά, ο

ρεπουμπλικανισμός επιδιώκει την ελευθερία κάθε μέλους της κοινότητας ως ανθρώπου. Αυτό θα πει ότι ο καθένας έχει το δικαίωμα να επιδιώκει την ευτυχία του με τον δικό του τρόπο και κανείς δεν μπορεί να του επιβάλλει το πως θα ευτυχήσει! Μοναδικός περιορισμός στο κυνήγι της προσωπικής ευτυχίας είναι να μην εμποδίζει τα υπόλοιπα μέλη να κάνουν το ίδιο. Εξίσου βασικός πυλώνας του εν λόγω πολιτεύματος είναι και αυτός της ισότητας ως υπηκόου. Ο Kant (1971) εξηγεί σε σχέση με αυτό ότι «κάθε μέλος της κοινότητας έχει απέναντι κάθε άλλου δικαιώματα αναγκασμού, από τα οποία μόνο η κεφαλή της κοινότητας εξαιρείται (επειδή δεν είναι μέλος αλλά ο δημιουργός και συντηρητής της)» (σ. 131). Σύμφωνα με τον Γερμανό στοχαστή παρόλο που ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την αναγκαιότητα ενός νόμου που θέτει περιορισμούς στην ελευθερία όλων, πρακτικά εξαιρεί τον εαυτό του από αυτόν υποκύπτοντας έτσι στον εγωισμό του. Για αυτό το λόγο «χρειάζεται έναν κύριο που να σπάζει τη βούλησή του και να τον αναγκάζει να υπακούει σε μια γενικά έγκυρη βούληση» (Kant, 1971, σ. 31). Ο εν λόγω κύριος δεν είναι ένα πεφωτισμένο όν που χάρη στην πνευματική του ικανότητα μπορεί να χαλιναγωγεί τον εγωισμό του. Είναι και αυτός εξίσου εγωιστής με τον υπήκοο, στον οποίο επιβάλλει την συμμόρφωση με τον νόμο. Έτσι, και ο ίδιος ο κύριος έχει ανάγκη από έναν κύριο. Επειδή όμως δεν τον έχει, κακομεταχειρίζεται την ελευθερία του και μάλιστα χωρίς κυρώσεις. Ο Kant (1971) προκειμένου να δικαιολογήσει την επιεική στάση του προς την αυθαιρεσία της εξουσίας ισχυρίζεται ότι το ανθρώπινο γένος «δεν είναι δυνατόν να βρει μια κεφαλή της δημόσιας δικαιοσύνης, που να είναι και η ίδια δίκαιη, είτε σε ένα μόνο πρόσωπο την αναζητήσει, είτε σε έναν όμιλο πολλών διαλεγμένων για τον σκοπό αυτό προσώπων» (σ. 31). Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Γερμανός στοχαστής παραδέχεται σιωπηλά πως ο νόμος έχει τυφλά σημεία και ως εκ τούτου υποσκάπτει την καθολικότητα, που τόσο προσπάθησε να μας πείσει, ότι τον συνοδεύει. Μάλιστα, χάρη σε αυτά τα τυφλά σημεία και την συνεπαγόμενη με αυτά έλλειψη καθολικότητας ο νόμος αποκτά την ικανότητα να γίνει λειτουργικός. Σε αυτό το σημείο οι αντιφάσεις και τα όρια της καντιανής φιλοσοφίας φανερώνονται με τον πιο αποκαλυπτικό τρόπο. Επιστρέφοντας στο ζήτημα της ισότητας, πρέπει να τονιστεί ότι πρόκειται για ισότητα κατά το δίκαιο. Αυτό θα πει πως οι άνθρωποι είναι ίσοι, επειδή μπορούν να εξαναγκάζουν και να εξαναγκάζονται μόνο μέσω του νόμου. Έτσι, «η καθολική ισότητα των ανθρώπων μέσα σε ένα κράτος, ως υπηκόων του, συνυπάρχει εξαιρέτα με τη μέγιστη ανισότητα» (Kant, 1971, σ.132). Μια ακόμη επιδίωξη του ρεπουμπλικανισμού είναι η αυτοτέλεια κάθε μέλους ως πολίτη. Η αυτοτέλεια είναι η

συννομοθεσία , δηλαδή το δικαίωμα να θέτει κανείς τους δημόσιους νόμους της κοινότητας. Ο Kant (1971) λέει σε σχέση με αυτό:

Κάθε δίκιο εξαρτάται από νόμους. Αλλά ένας δημόσιος νόμος που ορίζει για όλους ό,τι κατά το δίκαιο πρέπει να επιτρέπεται ή να μην επιτρέπεται σε αυτούς, είναι το ενέργημα μιας δημόσιας βούλησης από την οποία πηγάζει κάθε δίκιο και η οποία δεν πρέπει να μπορεί η ίδια να κάνει άδικο σε κανένα. Σε τούτο όμως καμιά άλλη βούληση δεν είναι δυνατή παρά η βούληση ολόκληρου του λαού (αφού εδώ όλοι αποφασίζουν για όλους, άρα και ο καθένας και για τον ίδιο τον εαυτό του), γιατί ο καθένας δεν μπορεί να κάνει ο ίδιος άδικο στον εαυτό του (σ. 135).

Όλα αυτά θα πουν πως στόχος του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος είναι η συμφιλίωση υπακοής και πνεύματος ελευθερίας. Σε αυτό το καθεστώς οι άνθρωποι υπακούν στους νόμους εξαναγκασμού, επειδή έχουν πεισθεί από το Λόγο ότι αυτή η υπακοή δεν έρχεται σε αντίφαση με τον εαυτό τους. Υπό αυτό το πρίσμα, ο ρεπουμπλικανισμός ανταποκρίνεται περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο πολίτευμα στο πρόταγμα της καντιανής αυτονομίας. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να ξεκαθαριστεί πως το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα διαφέρει από το δημοκρατικό. Ο Kant (2006) εξηγεί την διαφορά τους γράφοντας:

Ο ρεπουμπλικανισμός είναι η πολιτειακή αρχή σύμφωνα με την οποία η εκτελεστική εξουσία (κυβέρνηση) διαχωρίζεται από τη νομοθετική· ο δεσποτισμός είναι η αρχή της αυτοδύναμης εκ μέρους του κράτους εκτέλεσης νόμων, τους οποίους έχει θεσπίσει το ίδιο, είναι συνεπώς η δημόσια βούληση, καθόσον ο κυβερνών στη μεταχειρίζεται ως ιδιωτική του βούληση [...] η δημοκρατία είναι με την καθαυτό έννοια της λέξης κατ' αναγκαιότητα δεσποτισμός, επειδή θεμελιώνει μια εκτελεστική εξουσία, όπου όλοι αποφασίζουν για τον έναν και σε περίπτωση ανάγκης ενάντια στον ένα (ο οποίος επομένως δεν συμφωνεί μαζί τους), συνεπώς αποφασίζουν όλοι, που ωστόσο δεν είναι όλοι, με αποτέλεσμα η γενική βούληση να αντιφάσκει προς τον ίδιο της τον εαυτό και προς την ελευθερία (σ. 68)

1.19 Δημόσια σφαίρα και διαφύλαξη της αυτονομίας των πολιτών

Ο Γερμανός στοχαστής, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, υποστηρίζει το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα. Ωστόσο, θεωρεί απαραίτητο για την εύρυθμη λειτουργία του να είναι δεκτικό σε βαθμιαίες μεταρρυθμίσεις. Πως όμως μπορούν αυτές να συμβούν, όταν «αρνείται κατηγορηματικά το δικαίωμα στην επανάσταση» (Σαργέντης, 2006, σ. 16) ; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι: «μέσα από την δημόσια χρήση του Λόγου». Σχετικά με αυτή ο Kant (2006) γράφει ότι «πρέπει να είναι πάντοτε ελεύθερη, και αυτή μονάχα μπορεί να φέρει διαφωτισμό ανάμεσα στους ανθρώπους» (σ. 44). Από τα παραπάνω μπορούμε να συμπεράνουμε πως κατά τον ιδεαλιστή φιλόσοφο ο ρεπουμπλικανισμός μπορεί να είναι η υποστασιοποιημένη μορφή του Λόγου σε πολιτειακό επίπεδο, ωστόσο χρειάζεται αυτή την δικλείδα ασφαλείας προκειμένου να

συνεχίσει να προάγει την αυτονομία. Χωρίς αυτή την δικλείδα ασφαλείας είναι πολύ εύκολο το πολίτευμα να διολισθήσει προς μια δεσποτική και ετερόνομη μορφή. Αυτός είναι ο λόγος που επισημαίνει την σημασία που έχει οι φιλόσοφοι να μπορούν να ασκούν ελεύθερα και δημόσια την κριτική τους. Πιο συγκεκριμένα γράφει:

Ότι οι βασιλείς θα φιλοσοφήσουν ή ότι θα γίνουν βασιλιάδες οι φιλόσοφοι, δεν είναι ούτε αναμενόμενο αλλά ούτε και ευκαίριο, καθώς η κατοχή της εξουσίας αναπόφευκτα διαφθείρει την ελεύθερη κρίση του Λόγου. Ότι όμως οι βασιλείς ή οι βασιλικοί (αυτοκυβερνώμενοι κατά νόμους της ισότητας) λαοί δεν πρέπει να αφήνουν την τάξη των φιλοσόφων να ελαττώνεται ή να βουβαίνεται, αλλά πρέπει να την αφήνουν να μιλά δημόσια, τούτο είναι και για τους δύο προς το φωτισμού του έργου τους απαραίτητο. Και επειδή αυτή η τάξη είναι από τη φύση της ανίκανη να συστήσει συμμορίες και κλίκες, είναι υπεράνω υποψίας για διάδοση προπαγάνδας (Kant, 2006, σ. 105).

Η δημόσια σφαίρα ως πεδίο εφαρμογής της δημόσιας χρήσης του Λόγου διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην ενδυνάμωση του ρεπουμπλικανισμού μέσα από την ελεγκτική λειτουργία που επιτελεί. Η άσκηση κριτικής σε ένα δημόσιο πλαίσιο ανοιχτότητας και απόλυτης ελευθερίας εμποδίζει το να κανονικοποιούνται καταστάσεις που δεν συμβαδίζουν με «την ιδέα του πρωταρχικού συμβολαίου στην οποία πρέπει να είναι θεμελιωμένη κάθε δικαϊκή νομοθεσία ενός λαού» (Kant, 2006, σ. 63). Παρόλο που ο κυρίαρχος εξαιρείται από τον καταναγκασμό που υφίστανται τα μέλη της κοινότητας, πρέπει να λαμβάνει υπόψιν του την κριτική που αυτά ασκούν «μη θεσπίζοντας νόμους για τους υπηκόους του τους οποίους δεν θα μπορούσαν να δεχτούν αυτοί οι ίδιοι ως λαός (υπό την έννοια μιας διαφωτισμένης κοινής γνώμης)» (Σούρλας, 2017, σ. 84). Επειδή μέσα από την συμμετοχή τους στα κοινά οι άνθρωποι προστατεύουν την ελευθερία τους, «η ελευθερία ως πολιτική συμμετοχή αλληλεπικαλύπτεται με την ελευθερία ως αυτονομία» (Swift, 2015, σ. 101).

Στον αντίποδα της δημόσιας χρήσης του Λόγου, βρίσκεται η ιδιωτική του χρήση. Αυτή μπορεί να οριστεί ως ο τρόπος που πρέπει χρησιμοποιεί κανείς την έλλογη ικανότητα του, όταν καταλαμβάνει μια κρατική θέση ή έχει αναλάβει να φέρει εις πέρας κάποιο λειτούργημα. Υπό αυτή την συνθήκη οφείλει να δείχνει υπακοή στους περιορισμούς που του έχουν τεθεί, ακόμα και αν διαφωνεί. Με άλλα λόγια, η διαφωνία του επ' ουδενί λόγω δεν πρέπει να εκφραστεί κατά την εκτέλεση του καθήκοντος, καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε την έλλειψη σεβασμού προς το νόμο. Η κατάλληλη στιγμή για εγερθεί η οποιαδήποτε διαφωνία είναι όταν ως συγγραφέας μιλά «σε ολόκληρο το κοινό του κόσμου των αναγνωστών» (Kant, 1971, σ. 44) για το άδικο ή το ανάρμοστο κάποιας κατάστασης. Μόνο σεβόμενοι την διάκριση μεταξύ δημόσιας

και ιδιωτικής χρήσης του Λόγου μπορούμε να ελπίζουμε σε ένα καθεστώς το οποίο προάγει την ηθική πρόοδο και την ευημερία μας βοηθώντας μας έτσι να πλησιάσουμε πιο κοντά στο Ύψιστο αγαθό.

1.20 Η καντιανή αυτονομία ως μήτρα ατομικισμού

Η ηθική φιλοσοφία του Kant απαιτεί από το υποκείμενο να αποκτήσει «συνείδηση του Εγώ» του. Ωστόσο, το απαιτεί με έναν τρόπο που εύκολα μπορεί να οδηγήσει σε παρεκτροπές, δηλαδή στην δημιουργία ενός υπερτροφικού Εγώ. Πιο αναλυτικά, ο Γερμανός στοχαστής δεν παραλείπει να υπενθυμίζει στους αναγνώστες του ότι μπορούν να πετύχουν την ατομική τους αυτονομία απλά και μόνο ακολουθώντας την κατηγορική προσταγή. Πράγμα που σημαίνει ότι το ατομικό υποκείμενο είναι ικανό να πετύχει, ανεξάρτητα από το οτιδήποτε ή τον οποιοδήποτε, την ελευθερία, καθώς η ηθική πράξη εξαρτάται αποκλειστικά από το ίδιο! Μπορεί ο Kant (1971) να ισχυρίζεται ότι «στον άνθρωπο [...] οι φυσικές καταβολές που έχουν σκοπό να τον κάνουν χρησιμοποιεί τον Λόγο [= λογικό] του, προορίζονται να εξελιχθούν τελείως μόνο μέσα στο γένος, όχι μέσα στο άτομο» (σ. 26), ωστόσο η ηθική του φιλοσοφία παραμένει ατομοκεντρική. Ο Jappe (2002) θέλοντας να υπογραμμίσει την βαρύτητα που δίνει η καντιανή φιλοσοφία στο ατομικό υποκείμενο εις βάρος της συλλογικότητας γράφει «ο Kant μιλάει για την ικανοποίηση του εαυτού μας (Selbstzufriedenheit), η οποία με την καθαρή της σημασία υπονοεί μια αρνητική ευχαρίστηση σχετικά με την ύπαρξή μας, ικανοποίηση επειδή συνειδητοποιούμε ότι δεν έχουμε ανάγκη τίποτε» (σ. 34). Έτσι, σχεδόν αναγκαστικά ο ατομοκεντρισμός της υπερβατολογικής φιλοσοφίας ενδυναμώνει την «ναρκισσιστική φαντασίωση της απόλυτης «αυτονομίας», πέραν κάθε σχέσης με τον Άλλο» (Λίποβατς, 2008, σ. 90). Ωστόσο, δεν πρέπει να πιστέψουμε ότι ο συγκεκριμένος ανθρωπότυπος αποτελεί ίδιον γνώρισμα της καντιανής φιλοσοφίας. Η εικόνα του ανθρώπου ως «μοναχικού και αυτόνομου, περιχαρακωμένου την ακεραιότητα του εαυτού του, κυρίαρχου του πνεύματος, της βούλησης και των επιθυμιών του» (Κιτρομηλίδης, 2020, σ. 32) είναι αυτή που επικρατεί σε όλη την νεότερη πολιτική σκέψη.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να επισημάνουμε πως ο προαναφερθείς ατομοκεντρισμός της καντιανής φιλοσοφίας είναι έκδηλος ακόμα και όταν μεταβαίνουμε από το ατομικό στο πολιτειακό επίπεδο. Το συνταγματικό κράτος θεωρείται μεν αναγκαία προϋπόθεση, προκειμένου η ηθικότητα να μετουσιωθεί σε δίκαιο αλλά ο αστικός χαρακτήρας του αποτελεί τροχοπέδη στην δημιουργία μιας

ουσιαστικής συλλογικότητας δε. Αυτό συμβαίνει, διότι το αστικό κράτος απελευθερώνει τους πολίτες ως άτομα και όχι ως συλλογική βούληση που παίρνει αποφάσεις επί της κοινής ζωής. Η ιδιότητα του πολίτη περιορίζεται στην αποδοχή των κοινών κανόνων και έτσι καταλήγει να είναι τυπική. Οι πολίτες είναι πρώτα από όλα άτομα και έτσι η εμπλοκή τους στα κοινά εξυπηρετεί περισσότερο την διατήρηση της ατομικής τους ελευθερίας παρά τον οποιοδήποτε συλλογικό στόχο. Κατά συνέπεια, η συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις έχει κυρίως εργαλειακό χαρακτήρα. Τα προαναφερθέντα επιβεβαιώνονται και από τον Kymlicka (2011) ο οποίος επισημαίνει ότι «ο Kant υπήρξε ένας από τους πιο σθεναρούς υπερασπιστές της άποψης ότι ο εαυτός προηγείται των κοινωνικών ρόλων και των σχέσεων στις οποίες εισέρχεται» (σ. 333).

Πέρα από το γεγονός ότι επί της ουσίας ο Γερμανός στοχαστής παραβλέπει ότι «η απελευθέρωση μπορεί να είναι μόνο συλλογική» (Parker & Pavon-Cuellar, 2023, σ. 65), υπάρχουν κάποια ακόμα στοιχεία που καθιστούν την ηθική του φιλοσοφία επίφοβη στο να παρεκτραπεί σε ατομικιστική κοσμοθεωρία. Πρώτον, ωθεί τα άτομα σε μανιακή ενασχόληση με το Εγώ. Εφόσον η αυτοβελτίωση είναι το μονοπάτι που οδηγεί στην ελευθερία, οι άνθρωποι επιδίδονται σε αυτή. Με αυτό τον τρόπο, τα υποκείμενα παραμένουν διαρκώς απασχολημένα με τον εαυτό τους και έτσι αδυνατούν να «σκούψουν» πάνω από τα σημαντικά κοινωνικά ζητήματα. Ο Χαν (2023) επισημαίνει ότι «η αυτοβελτίωση εμφανίζει θρησκευτικά (και δη φανατικά χαρακτηριστικά). Αποτελεί μια νέα μορφή ατομικισμού» (σ. 51). Η πρακτική αυτή τίθεται σε εφαρμογή στο κενό μεταξύ ατόμου και κρατικής διαπαιδαγώγησης. Η έλλειψη ουσιώδους συλλογικής ταυτότητας έχει ως αποτέλεσμα το άτομο να ενδιαφέρεται περισσότερο να βελτιώσει τον εαυτό του παρά την κοινωνία μέσα στην οποία ζει και αναπτύσσεται.

Ένα επιπλέον στοιχείο που συμβάλει στο να θεωρήσουμε ότι η ηθική φιλοσοφία του Kant μπορεί να συμβάλει στην προώθηση του ατομικισμού είναι το ότι μας καλεί να αδιαφορήσουμε για τις συνέπειες των πράξεων μας. Σίγουρα, δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει εκ των προτέρων ποια θα είναι τα αποτελέσματα των πράξεων του μιας και αυτά εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από την τύχη. Ωστόσο, θα μπορούσε κανείς να πει ότι η άρνηση κάθε ευθύνης σε σχέση με αυτά ισοδυναμεί με ανευθυνότητα ως προς τους συνανθρώπους μας. Πιστεύοντας ότι η ευθύνη μας περιορίζεται στην εναρμόνιση του πράττειν μας με την κατηγορική προσταγή είναι σαν να επιλέγουμε την εύκολη λύση, η οποία είναι να μην ασχοληθούμε ουσιαστικά

με τον πλησίον μας. Εφόσον η αναζήτηση της ελευθερίας βασίζεται στο ατομικό εγώ και όχι στο συλλογικό εμείς, ο άλλος είναι για μας μια εξωτερικότητα. Μια εξωτερικότητα που οφείλουμε μεν να αντιμετωπίσουμε ως φορέας αξιοπρέπειας αλλά όχι να αγαπήσουμε και ως εκ τούτου να προβούμε στην από κοινού σχεδίαση και εφαρμογή ενός πλάνου απελευθέρωσης. Βάσει των παραπάνω, γίνεται φανερό πως ο ισχυρισμός της Άρεντ (2008) ότι η «Κριτική του Πρακτικού Λόγου» αποτελεί εμπόδιο για την εξαγωγή μιας καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας (σ. 43) είναι τουλάχιστον δικαιολογημένος.

1.21 Η σχέση καντιανής αυτονομίας και καπιταλισμού

Ο Jarpe (2022) αναφερόμενος στην καντιανή έννοια της αυτονομίας υποστηρίζει πως «αποκτάται ουσιαστικά με τίμημα την επώδυνη εσωτερίκευση των περιορισμών που επιβάλλει αναδυόμενος, τότε, καπιταλισμός» (σ. 37). Κατά την γνώμη μου, ένας τέτοιος ισχυρισμός έχει σίγουρα μια κάποια εγκυρότητα. Καταρχάς, η λογική που αναδύεται από την ηθική φιλοσοφία του Kant μπορεί να συνοψισθεί στο σύνθημα: «Όλα είναι κατασκευάσιμα». Το καντιανό υποκείμενο έχοντας μεγάλη ικανότητα αυτοπροσδιορισμού μπορεί να κατασκευάσει ακόμα και την ίδια του ελευθερία μέσα από την έλλογη κυριαρχία επί του εαυτού του. Έτσι, η ελευθερία καθίσταται μια τεχνοκρατική διαδικασία υπολογισμού που κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι προσιδιάζει στον καπιταλιστικό τρόπο σκέψης. Ο περιορισμός του καπιταλισμού είναι ότι δεν υπάρχει περιορισμός! Μπορείς να πετύχεις τα πάντα, αρκεί να επιλέξεις ορθολογικά τις κατάλληλες μεθόδους. Ο ορθολογικότητα του καντιανού υποκειμένου είναι η ίδια ορθολογικότητα που «διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση του πρώιμου καπιταλισμού» (Hall & Gieben, 2003, σ. 367). Ωστόσο για να είμαστε δίκαιοι με τον Γερμανό στοχαστή οφείλουμε να προβούμε σε μια επισήμανση. Το καντιανό υποκείμενο δεν πρέπει να ταυτίζεται με τον homo economicus. Πιο αναλυτικά, ο Ερηνάκης (2020) διευκρινίζει:

πρέπει να σημειωθεί ότι ο homo economicus, σε αντίθεση με το καντιανό ηθικό υποκείμενο, μέσα από τη χρήση της ικανότητάς του για ορθολογική σκέψη, ιεραρχεί τις επιθυμίες του σε μια λογική σειρά έχοντας ως βασικό στόχο της μεγιστοποίησης της ικανοποίησης των επιθυμιών του, πολλές φορές με αντιδεοντολογικό τρόπο προς επίτευξη του ιδιοτελούς συμφέροντος του (σ. 80).

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο δεοντολογικός χαρακτήρας του καντιανού υποκειμένου είναι αυτό που το κάνει να διαφέρει από τον homo economicus, αν και ο τελευταίος αποτελεί μια διαστρεβλωμένη εκδοχή του. Επιστρέφοντας στα

προηγούμενα, στην αντίπερα όχθη της καντιανής ηθικής βρίσκεται η ηθική της ψυχανάλυσης. Απέναντι στο σύνθημα «Όλα είναι κατασκευάσιμα» προτάσσει το σύνθημα «Δεν είναι όλα δυνατά» (Λίποβατς, 2008, σ. 94). Υπό το σύνθημα αυτό ωθεί τα υποκείμενα στο να αποτινάξουν την ψευδαίσθηση της παντοδυναμίας τους και να στραφούν στην αναζήτηση της ρίζας των προβλημάτων τους. Έτσι, η ψυχανάλυση αποτελεί μια απελευθερωτική και όχι μια θεραπευτική διαδικασία. Στόχος της είναι η αλλαγή του κόσμου και όχι η προσαρμογή σε αυτόν.

Ένα ακόμα στοιχείο που συνδέει την καντιανή ηθική με το καπιταλιστικό σύστημα είναι ο κομφορμισμός που αυτή παράγει. Ο Anders (2023) προσπαθώντας να εξηγήσει τον όρο γράφει:

Ο απώτατος στόχος συνίσταται στην εσκεμμένη παραγωγή μιας διάλυσης της βούλησης, μιας αβουλίας τέτοιου είδους που αντίθετα με παθολογικές μορφές της όπως η συγκοπή ή η κατατονία, χάνει την συνείδηση της ανελευθερίας. Η καταστροφή της βούλησης θεωρείται ότι έχει επιτευχθεί μόνο όταν συνενώνεται με την ψευδαίσθηση της αυτοσυνείδησης και της ισχύος του αλλοτριωμένου ατόμου · όταν το άτομο το οποίο έχει αποστερηθεί τη βούληση του ταυτοχρόνως είναι πεπεισμένο ότι είναι κανονικός άνθρωπος (σ. 19).

Το καντιανό υποκείμενο υπακούοντας στον ηθικό νόμο θεωρεί ότι συμμορφώνεται με το πιο μύχιο στοιχείο του χαρακτήρα του και ως εκ τούτου δεν μπορεί να συνειδητοποιήσει ότι επί της ουσίας δεν είναι πραγματικά ελεύθερο. Η ελευθερία ως έλλογος αυτοπροσδιορισμός της βούλησης συνίσταται στην απώλεια της ελευθερίας ως η δυνατότητα του να πράξεις διαφορετικά! Αυτή η απώλεια όμως δεν είναι καθόλου αμελητέα, διότι ισοδυναμεί με την «εξάλειψη του δυνητικού υποκειμένου» (Anders, 2023, σ. 31) και άρα με την εξάλειψη της πιθανότητα να δημιουργήσουμε έναν καλύτερο κόσμο. Έτσι, η καντιανή ηθική μας καλεί να προσαρμοστούμε στον ήδη υπάρχον κόσμο και ταυτόχρονα «ηθικοποιεί ό,τι ισχύει κοινωνικά ούτως ή άλλως» (Ψυχοπαίδης, 2001, σ. 77).

Συν τοις άλλοις, η καντιανή ηθική θεωρώντας δεδομένη την ύπαρξη οικουμενικότητας την χρησιμοποιεί ως έναν από τους βασικούς πυλώνες της. Ωστόσο, διαβάζοντας προσεκτικά τα γραπτά του Γερμανού φιλοσόφου εύκολα μπορούμε να διακρίνουμε πως η οικουμενικότητα στην οποία αναφέρεται είναι ψευδής! Ο Jarpe (2022) υπογραμμίζει ότι «το νεωτερικό υποκείμενο είναι μόνον αρσενικό, μόνον λευκό και μόνον δυτικό. Πρόκειται για άτομο που ουσιαστικά υπάρχει ως φορέας της εργασίας, που ξέρει να καθυποτάσσει κάθε άλλη έγνοια, ξεκινώντας από αυτές που σχετίζονται με το σώμα του» (σ. 27). Άρα, η έννοια της οικουμενικότητας χρησιμοποιείται από τον

Kant ως μανδύας κάτω από τον οποίο κρύβεται η αυτοαναφορικότητα του Λευκού Ευρωπαίου άνδρα και της κοσμοθεωρίας του. Έτσι, η εν λόγω οικουμενικότητα όχι μόνο δεν εξαλείφει την ανισότητα, αλλά αντιθέτως την συντηρεί και την ενδυναμώνει! Σε αυτό ακριβώς το σημείο είναι που διασταυρώνεται για ακόμη μια φορά η καντιανή ηθική και το καπιταλιστικό σύστημα. Και τα δύο επιζητούν την τυπική ισότητα αδιαφορώντας για το ότι αυτή δεν εμποδίζει την ουσιαστική κοινωνική ανισότητα να συνεχίζει να υφίσταται.

Τέλος, κάτι ακόμα που συνηγορεί στο να θεωρήσουμε ότι υπάρχει μια ιδιαίτερη σχέση μεταξύ καντιανής ηθικής και καπιταλισμού είναι η κοινή τους στάση απέναντι στην φύση. Και από τα δύο η φύση θεωρείται ένα πεδίο πάνω στο οποίο ο άνθρωπος όχι μόνο μπορεί, αλλά και δικαιούται να κυριαρχήσει! Μάλιστα, ο βαθμός στον οποίο ο άνθρωπος υποτάσσει την φύση αποτελεί μέτρο για την εξέλιξη του ως είδους. Έτσι, αυτή παύει να αποτελεί για αυτόν ένα ευρύτερο σύνολο του οποίου κομμάτι είναι και ο ίδιος και υποβιβάζεται σε ένα λατομείο προς εκμετάλλευση. Ένα λατομείο που δικαιωματικά του ανήκει και έτσι η εκμετάλλευση μπορεί να είναι τόσο εκτεταμένη και εξαντλητική όσο αυτός αποφασίσει. Ο Kant (1971) γράφει σχετικά με την σχέση ανθρώπου-φύσης :

[ο άνθρωπος] κατάλαβε (αν και μόνο σκοτεινά) πως αυτός κυρίως είναι ο σκοπός της Φύσης και κανένα από τα όντα που ζουν πάνω στη γη δεν θα μπορούσε να του διεκδικήσει τούτο το πρωτείο. Την πρώτη φορά που είπε στο πρόβατο: το μαλλί που φορείς, σου το δώσε η φύση όχι για σένα αλλά για μένα, του το πήρε και το φόρεσε (στ. 21), συνειδητοποίησε ένα προνόμιο που το είχε από τη φύση του απέναντι σε όλα τα ζώα· από δω και πέρα πλέον τα βλέπε όχι σαν συντρόφους του μέσα στη δημιουργία, αλλά ως αφηρημένα στη βούλησή του μέσα και όργανα για την πραγματοποίηση των οποιωνδήποτε προθέσεών του (σ. 58).

Διαβάζοντας το παραπάνω απόσπασμα κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει πως η καντιανή σκέψη διαπερνάται από έναν σαφή ανθρωποκεντρικό προσανατολισμό! Ο εν λόγω ανθρωποκεντισμός, όπως είναι φυσικό, έχει κάποιες συνέπειες ως προς το περιεχόμενο της. Η κυριότερη από αυτές είναι η υποτίμηση της φύσης και η παρεπόμενη με αυτή εργαλειακή αντιμετώπιση της από τον άνθρωπο.

Κεφάλαιο Δεύτερο: Η έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη

2.1 Η έννοια της πράξης

Η ανθρώπινη πράξη βρίσκεται στο επίκεντρο της καστοριαδικής φιλοσοφίας. Αυτό συμβαίνει, διότι ο Έλληνας φιλόσοφος την θεωρεί τον μοναδικό δημιουργό της κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας. Ποια είναι όμως τα βασικά χαρακτηριστικά της;

Ο Καστοριάδης συλλαμβάνει την πράξη «ποιοτικά-δημιουργικά -ως την εκ του μηδενός δημιουργία απολύτως νέων και μοναδικών στο είδος τους μορφών, καθεμία από τις οποίες ανοίγει έναν απaráμιλλο ορίζοντα νοημάτων» (Habermas, 1993, σ. 391). Αυτό σημαίνει πως πρόκειται για μια μη ακρωτηριασμένη δραστηριότητα που χάρη στην δημιουργική ικανότητα της είναι σε θέση να ανατρέψει το υπάρχον. Η πράξη είναι υπενδεδυμένη με μια απελευθερωτική δύναμη και έτσι «φέρει μέσα της το σκοπό της» (Habermas, 1993, σ. 403) , ο οποίος δεν είναι άλλος από την προώθηση της αυτονομίας. Η τελευταία απαιτεί ατέρμονη προσπάθεια και έτσι η εμπρόθετη-δημιουργική-χειραφετητική δράση που διανοίγει συνεχώς νέα σύμπαντα νοημάτων αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της. Οι κοινωνίες βρίσκονται διαρκώς υπό την απειλή της ξένωσης και το μόνο μέτρο προστασίας που μπορούν να λάβουν απέναντι σε αυτό τον κίνδυνο είναι η προαγωγή τέτοιου είδους πράξεων. Οι πράξεις αυτές «σπάνε» τους φραγμούς που οι θεσμοί θέτουν στην προσπάθεια τους να αυτονομηθούν προς την κοινωνία.

Σε αυτό το πλαίσιο κρίνεται σκόπιμο να υπογραμμιστεί ο τρόπος θέασης του υποκειμένου από τον Έλληνα φιλόσοφο. Πιο αναλυτικά, ο Καστοριάδης «προσεγγίζει το υποκείμενο ως κοινωνικό προϊόν του οποίου η υποκειμενική διάπλαση είναι αποτέλεσμα της διαδικασίας μετουσίωσης και της εσωτερίκευσης των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών (ΚΦΣ) από την ψυχή» (Tovar-Restrepo, 2020, σ. 126). Με άλλα λόγια, το καστοριαδικό υποκείμενο είναι ένα κοινωνικό κατασκευάσμα πίσω από το οποίο δεν βρίσκεται καμία πρωταρχική ουσία. Ωστόσο, θα ήταν λάθος εξαιτίας των προαναφερθέντων να υποθέσουμε πως το υποκείμενο του Καστοριάδη είναι απόλυτα καθορισμένο από την κοινωνία, η οποία το κατασκεύασε. Αν είχαν έτσι τα πράγματα, αυτό θα ήταν δομικά ανίκανο να γίνει φορέας κοινωνικής αλλαγής και κατ' επέκτασιν αυτονομίας. Ο ίδιος ο συγγραφέας της «Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας» (1981) εξηγεί:

Αυτό που ονομάζουμε «άτομο» είναι ένα κοινωνικό δημιούργημα κάτω από το οποίο υπάρχει κάτι άλλο, η ψυχή, που αυτή δεν είναι κοινωνική. Όμως ακριβώς χάρη σε τούτη την κοινωνική κατεργασία του ατόμου και χάρη στις εισβολές, στις επιδρομές εκείνου που υπάρχει από κάτω -της ψυχής-η κοινωνία, από τη μια μεριά, λειτουργεί και, από την άλλη, αυτό-αναπλάθεται συνεχώς, αυτό-αλλοιώνεται ακατάπαυστα (σ. 87-88).

Η ψυχή λοιπόν, δεν κοινωνικοποιείται ποτέ πλήρως, επειδή διαθέτει «μια ασυνείδητη και μη γλωσσική διάσταση» (Tovar-Restrepo, 2020, σ. 132). Χάρη σε αυτή το άτομο διαθέτει μια αυτοαναστοχαστική δυνατότητα που το καθιστά ικανό να θέσει υπό

διερώτηση όλα όσα θεμελιώνουν την κοινωνία στην οποία ζει και αναπτύσσεται. Ο προαναφερθείς αυτός κριτικός αυτοαναστοχασμός είναι το μονοπάτι που οδηγεί στην εμπρόθετη δράση και κατά συνέπεια στην αυτονομία ως αυτοθέσμιση.

Ένα ακόμη χαρακτηριστικό της καστοριαδικής έννοιας της πράξης είναι ότι περιέχει ένα είδος ενδιαφέροντος για την συλλογικότητα, πράγμα που τον διαφοροποιεί αρκετά από τον Kant και την κατηγορική προσταγή του! Όπως αναφέρει και ο ίδιος ο Καστοριάδης (1985) :

στην πράξη υπάρχει ένα πρακτέον, αυτό όμως το πρακτέον είναι ειδικό: η ανάπτυξη ακριβώς της αυτονομίας του άλλου ή των άλλων (πράγμα που δεν συμβαίνει στην περίπτωση των απλώς προσωπικών σχέσεων, όπως η φιλία ή ο έρωτας, όπου αυτή η αυτονομία με γνωρίζεται, αλλά η ανάπτυξή της δεν έρχεται σαν ένας ξεχωριστός στόχος, διότι αυτές οι σχέσεις δεν έχουν τελικότητα εξωτερική προς την ίδια τη σχέση). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι για την πράξη αυτονομία του άλλου ή των άλλων αποτελεί ταυτόχρονα σκοπό και μέσο· πράξη είναι αυτό που στοχεύει την ανάπτυξη της αυτονομίας ως σκοπό και χρησιμοποιεί προς αυτό τον σκοπό την αυτονομία ως μέσο. Αυτός ο τρόπος του λέγειν είναι βολικός, γιατί είναι εύκολα κατανοητός. Αποτελεί όμως, στην κυριολεξία, γλωσσική κατάχρηση, και οι όροι σκοπός και μέσο είναι απόλυτα απρόσφοροι σε αυτό το πλαίσιο, η πράξη αντιστέκεται στην προσπάθεια αναγωγής της σε ένα σχήμα σκοπών και μέσων (σ. 114).

Το παραπάνω απόσπασμα είναι αρκετά διαφωτιστικό. Πέρα από τον κοινωνικό προσανατολισμό της πράξης που θα μπορούσε να ιδωθεί και ως μια μορφή αλληλεγγύης, αναδεικνύει και μερικές ακόμα πολύ σημαντικές πτυχές της. Πρώτα από όλα, ρίχνει άπλετο φως στην σχέση της πράξης με την αυτονομία. Πιο αναλυτικά, η μια εμπεριέχεται μέσα στην άλλη με τέτοιο τρόπο που στην πραγματικότητα καθίστανται αδιαχώριστες. Κοντολογίς, πράξη και αυτονομία βρίσκονται σε σχέση εμμένειας μεταξύ τους. Επιπρόσθετα και σε συνέχεια με το προηγούμενο, το περιεχόμενο της πράξης υπερβαίνει κατά πολύ μια απλή ενέργεια υπολογισμού. Αν μπορούσε να αναχθεί σε κάτι τέτοιο, θα άφηνε να «ξεγλιστρήσει» μέσα από τα χέρια της «ο ουσιώδης παράγοντας-η αυτονομία» (Καστοριάδης, 1985, σ. 115). Έτσι, αυτή χαρακτηρίζεται από αποσπαστικότητα και προσωρινότητα. Η λέξη «προσωρινότητα» συνιστά «λέξη-κλειδί», διότι μας βοηθά να μεταβούμε στην τρίτη και τελευταία πτυχή της πράξης που θα αναφέρουμε. Αυτή δεν είναι άλλη από την ιδιαίτερη χρονικότητα της. Η πράξη φέρει μαζί της μια συνολική μεταστροφή της κοινωνίας, καθώς μέσα από αυτή αφενός αναδύεται νέα γνώση και αφετέρου αλλάζει το ίδιο το υποκείμενό της. Για να το θέσουμε διαφορετικά, αυτή μπορεί να οριστεί ως «η εκστατική στιγμή της εγκαθίδρυσης ενός απόλυτα νέου, η οποία διακόπτει το συνεχές του χρόνου»

(Habermas, 1993, σ. 405). Έτσι, ο χρόνος της είναι ο χρόνος του απόλυτα καινούριου, δηλαδή το μέλλον. Μάλιστα, ο ίδιος ο Καστοριάδης (1995) υποστηρίζει πως «ο χρόνος είναι το πλεόνασμα του είναι έναντι του εαυτού του, αυτό δια του οποίου το είναι είναι πάντα ουσιαστικά προς είναι» (σ. 288). Ο Σχισμένος (2020) αναλύοντας την καστοριαδική έννοια του χρόνου επιβεβαιώνει τα παραπάνω και συνάμα κάνει μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση:

στην πραγματικότητα όλες οι χρονικότητες, κοινωνική και υποκειμενική, ρέπουν προς το μέλλον, προς τα εμπρός, στην συνολοταυτιστική τους διάσταση, ως εμμενής ορμή της αυτοαλλοίωσης και θερμοδυναμική εντροπία. Στην ποιητική-φανταστική τους διάσταση, ωστόσο, οι ιδιόχρονοι τείνουν προς τη σώρευση, την ανακλαστικότητα και την τάση διατήρησης του όντος που τους δημιουργεί (σ. 69).

Αυτό θα πει πως ο χρόνος χαρακτηρίζεται από μια διττότητα. Από την μία «είναι σημαίνει το προς είναι» (Latouche, 2023, σ. 15) και άρα πρόκειται για μια συνεχή δημιουργία που κοιτά το μέλλον και από την άλλη δεν μπορεί να αποκοπεί από την ψυχή των δημιουργών του που προσπαθούν να το διατηρήσουν. Αυτό το χαρακτηριστικό των ανθρώπων είναι που δημιουργεί και το κίνδυνο διολίσθησης στην ετερονομία.

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό πως η καστοριαδική έννοια της πράξης διαπερνάται από «το ουσιώδες μιας ηθικής και το περιεχόμενο μιας κατευθυντήριας αρχής [maxime] που θα έπρεπε να διέπει κάθε δραστηριότητα στην οποία εμπλέκονται τα ανθρώπινα όντα (εγώ ο ίδιος, όπως και οι άλλοι)» (Καστοριάδης, 2019, σ. 86). Η κανονιστικότητα με την οποία είναι διαποτισμένη η εν λόγω έννοια την καθιστά μια ηθική κατηγορία, η οποία ούσα τόσο στενά συνδεδεμένη με την αυτονομία δεν μπορεί παρά να της την μεταδίδει. Η κανονιστικότητα αυτή σε συνδυασμό με την προσπάθεια θεμελίωσης της ισότητας αποκαλύπτει της καντιανές καταβολές της καστοριαδικής αυτονομίας, παρόλο που ο ίδιος ο Έλληνας στοχαστής (2019) υποστηρίζει ότι «η αυτονομία στον Kant [...] δεν έχει καμία σχέση με το νόμο που δίδω εγώ σε αυτόν τον όρο» (σ. 87).

2.2 Η καστοριαδική σύλληψη της Ιστορίας

Για τον Καστοριάδη η αυτονομία δεν είναι απλά ένα πρόταγμα, αλλά αποτελεί μια πραγματική δυνατότητα του ανθρώπου που ωστόσο είναι πολύ πιθανό να μείνει ανεκμετάλλευτη. Αυτό καθίσταται απόλυτα λογικό, αν λάβουμε υπόψιν μας ότι ο Έλληνας ψυχαναλυτής υιοθετεί μια μη ντετερμινιστική προσέγγιση της ιστορίας. Ως εκ τούτου είναι σχεδόν αναγκασμένος όχι μόνο να «αγκαλιάσει» τον ενδεχομενικό

χαρακτήρα των ιστορικών πραγμάτων αλλά και να απορρίψει «την τελεολογική θεώρηση της ανθρώπινης εξέλιξης» (Latouche, 2023, σ. 56). Μάλιστα, προσπαθώντας να μείνει πιστός σε αυτή την οπτική για την ιστορία «ρίχνει τα βέλη του» στον Μαρξισμό, τον οποίο θεωρεί μια κατεξοχήν ντετερμινιστική θεωρία. Πιο συγκεκριμένα, τον κατακεραυνώνει λέγοντας ότι είναι ανώφελο να σκεφτόμαστε την ιστορία στηριζόμενοι σε ένα απλό διαλεκτικό σχήμα, διότι το «μη αιτιακό» είναι μια πολύ σημαντική ιστορική συνιστώσα (Καστοριάδης, 1985, σ. 68). Την ίδια στιγμή, ασκεί δριμυεία κριτική και στον φιλελευθερισμό, ο οποίος πιστεύει εξίσου στον αυτοματισμό της ιστορίας (Καστοριάδης, 1992, σ. 85). Σε αυτό το πλαίσιο, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και «αντί-ουτοπιστής». Ο ουτοπισμός χαρακτηρίζεται από την επιθυμία πραγμάτωσης ενός συγκεκριμένου οράματος, η οποία θα σηματοδοτήσει την κατάργηση του γίγνεσθαι! Έτσι, ο Καστοριάδης θεωρώντας την Ιστορία μια ακατάπαυστη ανοιχτότητα προς την δημιουργία νέων και μη προβλέψιμων μορφών δεν μπορεί πάρα να τον απορρίπτει.

Σε πρώτη φάση φαίνεται πως Kant και Καστοριάδης συμφωνούν αναφορικά με την μη αναγκαστική προοδευτικότητα της ιστορίας, αλλά υπάρχει ανάμεσα τους μια λεπτή διαφορά. Όπως επισημαίνει η Tovar-Restrepo (2020) :

ο Καστοριάδης δεν υποστηρίζει το καντιανό αξίωμα σε σχέση με την «ευτυχή σύμπτωση». Μέσω της παράστασης έχει ο άνθρωπος πρόσβαση στον κόσμο, τόσο απλά. Αυτό δεν σημαίνει ότι, για τον Καστοριάδη, τίποτα άλλο δεν υπάρχει εκτός από την παράσταση. Ο Kant ήταν εκείνος που απέκλεισε την *a priori* συνθήκη της εμπειρίας, που πίστευε ότι αυτή βρισκόταν μόνο στην πλευρά του υποκειμένου, ξεχνώντας ότι υπάρχουν επίσης συνθήκες εμπειρίας στην πλευρά του «αντικειμένου», και έθεσε τα πάντα υπό τον αστερισμό της αναγκαιότητας. Από την σκοπιά του Καστοριάδη, δεν έχει νόημα να ισχυριζόμαστε ότι μπορούμε να οδηγήσουμε τα ύστατα γεγονότα υπό οποιοδήποτε είδους «αναγκαιότητα», ούτε να αποκαλούμε «σύμπτωση» αυτό που προσεγγίζει ή απομακρύνεται από το ενδεχομενικό και το αναγκαίο, μέσα στο οποίο, και μόνο, το ενδεχομενικό και το αναγκαίο είναι αποτελεσματικά πραγματικά και νοητά (σ. 108).

Με άλλα λόγια, ο Καστοριάδης από-υπερβατοποιεί την καντιανή αυτονομία εντάσσοντας σε αυτή το εμπειρικό στοιχείο, το οποίο ο Kant επιχείρησε με ζήλο να εξαλείψει για χάρη του οράματος της ορθολογικής κυριαρχίας. Μπορεί ο Γερμανός φιλόσοφος να μην ήταν βέβαιος πως το ανθρώπινο γένος κινείται αναγκαστικά σε μια όλο και μεγαλύτερη πρόοδο, ωστόσο επινόησε μερικά τεχνάσματα, όπως η «πανουργία της φύσης», ώστε να μπορέσει να ασκήσει κάποιου είδους έλεγχο πάνω στην ιστορία. Έτσι, ο Καστοριάδης καθίσταται πιο συνεπής σχετικά με το μη προβλέψιμο των ιστορικών πραγμάτων.

Παρόλο που ο Έλληνας φιλόσοφος πιστεύει πως δεν μπορεί να προβλέψει την πορεία της Ιστορίας, δεν την αποκλείει από τον στοχασμό του. Ο ίδιος θεωρώντας πως η ιστορία «είναι δημιουργία *ex nihilo*» (Καστοριάδης, 1992, σ. 128), μια δημιουργία κατά την οποία η φαντασία απεγκλωβίζεται από την επανάληψη της κοινωνικής ομαλότητας. Αυτός ο ρομαντικός θα έλεγε κανείς τρόπος θέασης του ιστορικού εκ μέρους του Καστοριάδη έχει υπογραμμιστεί από τον Habermas (1993) , ο οποίος παρατηρεί:

Ο Καστοριάδης κατευθύνει την προσοχή του, με τρόπο εντελώς όμοιο άλλωστε με αυτόν της Hannah Arendt, στις σπάνιες εκείνες ιστορικές στιγμές, όπου η μάζα από την οποία πλάθονται οι θεσμοί είναι ακόμη ρευστή, δηλαδή στις παραγωγικές στιγμές της θεμελίωσης των νέων θεσμών (σ. 405)

Το παραπάνω απόσπασμα πρόκειται για μια έμμεση κριτική που ασκεί ο Habermas στον Καστοριάδη για το γεγονός ότι η έμφαση που δίνει σε αυτές τις δημιουργικές όψεις της ιστορίας είναι τόσο μεγάλη ως εάν να μην ήταν απλώς στιγμές μέσα σε ένα λιμνάζον ιστορικό συνεχές. Η κριτική αυτή με βρίσκει σύμφωνη σε μεγάλο βαθμό. Ο Καστοριάδης παρασυρόμενος από την ανάγκη να αποδείξει πως η αυτονομία είναι πραγματοποιήσιμη στον ενθαδικό κόσμο παραβλέπει το ότι οι θεσμοί είναι θεσμοί ακριβώς επειδή έχουν την ικανότητα να αντέχουν στον χρόνο. Αμφιβάλλω για τον αν η αυτόνομη κοινωνία που ο ίδιος οραματίζεται θα μπορούσε να λειτουργήσει χωρίς θεσμούς που να διακρίνονται από κάποια έστω σχετική σταθερότητα.

2.3 Ο ρόλος της δημιουργίας

Η έννοια της δημιουργίας είναι τόσο κομβική για τον Καστοριάδη που δικαιολογημένα θα μπορούσε κανείς να χαρακτηρίσει το σύνολο της φιλοσοφίας του ως «οντολογία της δημιουργίας». Αυτό συμβαίνει, διότι η παρουσία της είναι διαρκής. Για τον Έλληνα στοχαστή το ίδιο το είναι αποτελεί έναν ασταμάτητο κύκλο δημιουργίας και αλλοίωσης , του οποίου δημιουργός είναι ο ίδιος ο άνθρωπος. Η ανθρώπινη ψυχή είναι «ριζική φαντασία» και συνεπώς η δημιουργική ικανότητα και όχι ο Λόγος είναι το κυριότερο χαρακτηριστικών το ατόμων. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο πρέπει να γίνει μια σημαντική διευκρίνηση. Ο Καστοριάδης αναφερόμενος στην δημιουργία μιλά για μια πρωταρχική- *ex nihilo* δημιουργία. Η Tovar-Restrepo (2020) προσπαθώντας να εξηγήσει την καστοριαδική δημιουργία ως ανάδυση νέων μορφών που δεν είναι αιτιακές και πλήρως καθορισμένες γράφει:

Η δημιουργία προϋποθέτει το χάος από το οποίο αναδύεται· αναδύεται για να καλύψει αυτό το χάος που, μολαταύτα, εκδηλώνεται μέσα και μέσω μιας τέτοιας

ανάδυσης, συνεχίζοντας να αποτελεί την πηγή των μόνιμων αλλοιώσεων του. Αυτό είναι ο κύκλος της δημιουργίας, δεν μπορεί να εξηγήσει μια καταγωγή, μια βάση ή αιτία άλλη από τον ίδιο τον εαυτό του, πού είναι η καταγωγή (σ. 105)

Για τον Καστοριάδη λοιπόν, η δημιουργία δεν μπορεί παρά να φέρει μαζί της κάτι εντελώς νέο. Μάλιστα, ο ίδιος μπαίνει στην διαδικασία να εγκλωβίσει τον εαυτό του σε μια «καντιανού τύπου αντινομία» υποστηρίζοντας ότι «ή υπάρχει δημιουργία και η συνεπώς υπάρχει και κάτι το καινούριο, και αντιστρόφως, ή δεν υπάρχει δημιουργία και συνεπώς δεν υπάρχει κάτι το καινούριο» (Καστοριάδης, 2001α, σ.124). Με άλλα λόγια, αν η δημιουργία δεν είναι πρωταρχική δεν την αναγνωρίζει καν ως δημιουργία. Αυτό δεν είναι καθόλου τυχαίο. Ο Έλληνας στοχαστής υποπέφτει στην παγίδα του προαναφερθέντος δυϊσμού, γιατί αυτός είναι ο μόνος τρόπος η αυτονομία – όπως αυτός την αντιλαμβάνεται- να φανεί με μια πρώτη ματιά πραγματοποιήσιμη. Η αυτονομία ούσα η δυνατότητα αμφισβήτησης του θεσμισμένου θα έχανε την δυναμική της, αν ο Έλληνας φιλόσοφος παραδεχόταν ότι το νέο – όσο νέο και να είναι- ενέχει μέσα του το προηγούμενο μέσα από το οποίο αναδύθηκε. Ο Ρικέρ (2018) στο πλαίσιο μια συζήτησης με τον Καστοριάδη σχολιάζει σε σχέση με αυτό ότι «η ιδέα του απόλυτους νέου είναι αδιανόητη. Δεν μπορεί να υπάρξει νέο παρά μόνο σε ρήξη με το παλαιότερο: πριν από μας υπάρχει κάτι ήδη ρυθμισμένο, το οποίο και απορρυθμίζουμε για να το ρυθμίσουμε διαφορετικά» (σ. 52). Προσπαθώντας να απαντήσει σε ανάλογο τύπου κριτικές συνεχώς υπογραμμίζει:

Είναι ο τρόπος του είναι, τον οποίο δημιουργούν εν κοινωνία τα ανθρώπινα όντα, και κάθε φορά *ex nihilo*, για ως προς το ουσιώδες, δηλαδή τη μορφή ή το είδος. Αλλά ασφαλώς ποτέ *in nihilo* ή *cum nihilo*, διότι χρησιμοποιείτε πάντοτε κάτι το οποίο ήταν ήδη εκεί (Καστοριάδης, 2019, σ. 136).

Κατά την γνώμη μου η προσπάθεια του δεν στέφεται από επιτυχία. Αυτό συμβαίνει, διότι το εν λόγω επιχείρημα οδηγεί σε μια αυστηρή διάκριση μορφής-περιεχόμενου που φανερώνει με τον πιο αποκαλυπτικό τρόπο την αδυναμία του Καστοριάδη να απωθήσει τις καντιανές καταβολές του. Αυτές αποκαλύπτονται ακόμα περισσότερο όταν ο ίδιος (1991) αναφερόμενος στον Kant επισημαίνει ότι «η πρωτοτυπία εμφανίζεται στο κείμενο του ως αντίθετο της μίμησης» (σ. 19). Γίνεται εύκολα αντιληπτό πως ο Έλληνας στοχαστής έχει υιοθετήσει το παραπάνω, όταν μιλά για πρωταρχική δημιουργία μιας μη αιτιακής και προβλέψιμης μορφής.

2.4 Η ριζική φαντασία ως ψυχή και ως κοινωνία

Ο όρος «ριζική φαντασία» αποτελεί μια εννοιολογική καινοτομία του Καστοριάδη και είναι πολύ σημαντικός για την κατανόηση της θεωρίας του. Αυτό συμβαίνει, διότι είναι

ιδιαίτερος αποκαλυπτικός αναφορικά με τον τρόπο θέασης του ατόμου και της κοινωνίας από τον Έλληνα στοχαστή. Τί είναι όμως αυτή η «ριζική φαντασία» ; Ο Καστοριάδης (2021) επισημαίνει:

ο στοχασμός βρίσκει στη ριζική φαντασία της ατομικής ψυχής τη θετική του συνθήκη. Αυτή η φαντασία είναι εκείνη που επιτρέπει τη δημιουργία του νέου, δηλαδή την ανάδυση πρωτότυπων μορφών, εικόνων, σχημάτων, της νόησης και του νοητού. Και επίσης, ακριβώς διότι υπάρχει ριζική φαντασία και όχι μόνο αναπαραγωγή ή ανασυνδυασμός του ξαναϊδωμένου, φαντασία που δεν παγιώνεται, δεν καθιλώνεται, δεν περιορίζεται στις υπαρκτές και γνωστές μορφές, ακριβώς για αυτό το λόγο το ανθρώπινο ον είναι ικανό να υποδέχεται, να εγκολπώνεται, να καλωσορίζει την πρωτότυπη φαντασία των άλλων, που αλλιώς θα παρέμενε προσωπικό παραλήρημα ή χόμπι (σ. 161).

Το επίθετο «ριζική» δεν προστίθεται τυχαία από τον Έλληνα φιλόσοφο. Είναι ο τρόπος του να διακρίνει την «δημιουργική» φαντασία από την «δευτερεύουσα». Η πρώτη αποτελεί μήτρα καινοτόμων μορφών που δεν υπόκεινται στην καθοριστικότητα, ενώ η δεύτερη συνιστά απλώς μια μιμητική διαδικασία. Μέσω της έννοιας της «ριζικής φαντασίας», την οποία εμπνεύστηκε από την πρώτη Κριτική του Kant, ο Καστοριάδης εγκωμιάζει την ανθρώπινη δημιουργικότητα αναγάγοντας την στην πλέον χαρακτηριστική ιδιότητα των ατόμων και των κοινωνιών που θέλουν να αποκαλούνται «αυτόνομες». Αυτό συμβαίνει, διότι η ριζική φαντασία της ατομικής ψυχής μεταβαίνοντας στο κοινωνικό-ιστορικό μετατρέπεται σε «ανώνυμο συλλογικό» (Καστοριάδης, 1985, σ. 512) που μέσω του θεσμιζόντος φαντασιακού του μορφοποιεί την κοινωνία στην οποία βρίσκεται. Κοντολογίς, «η κοινωνία είναι η κοινωνική διάσταση της ριζικής φαντασίας» (Tovar-Restrepo, 2020, σ. 110). Σε αυτό το σημείο πρέπει να τονιστεί πως η σχέση ριζικής φαντασίας και κοινωνίας σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να θεωρηθεί μονόπλευρη. Όσο η ριζική φαντασία είναι απαραίτητη για την ύπαρξη κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά τόσο και η κοινωνία είναι αναγκαία για την επιβίωση της ριζικής φαντασίας! Ριζική φαντασία και κοινωνία «τρέφουν» η μια την άλλη βρισκόμενες σε μια σχέση αμοιβαιότητας.

Πως όμως ξεκινάν όλα αυτά; Η ψυχή έχει ως βασικό υλικό της την παράσταση. Η παράσταση αποτελεί μια παρουσίαση, την οποία το έμβιο όν αξιοποιεί για να φτιάξει την πραγματικότητα του. Για να το θέσουμε διαφορετικά, πρόκειται για την σοκαριστική για το άτομο συνάντησή του με εξωτερικά αντικείμενα ή πληροφορίες μέσω της οποίας αυτό προβαίνει στην απόδοση μορφής ή σημασίας σε αυτά. Η ψυχή είναι ακαθόριστη, απροσδιόριστη και μη λειτουργική και κατά συνέπεια η μορφή ή η σημασία που αποδίδει στο υλικό της δεν μπορεί να προσεγγιστεί ντετερμινιστικά!

Εφόσον δεν υπάρχει αυστηρά καθορισμένος τρόπος με τον οποίο η ψυχή προσλαμβάνει μια παράσταση, διανοίγεται ένα σύμπαν άπειρων πιθανών νοημάτων. Όλα αυτά θα πουν πως η ανθρώπινη ψυχή είναι αφ' εαυτής δημιουργική και έτσι η ριζική φαντασία αποτελεί μια εμμενή ικανότητα της! Υπάρχει τόσο πολύ εντός της που ως ικανότητα προηγείται τόσο των ενορμήσεων όσο και της διάκρισης πραγματικού-φαντασιακού.

Ο Καστοριάδης συνεχώς επισημαίνει την στενή σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα τους. Μάλιστα, αρκετές φορές μέσα στα κείμενα του προβαίνει στην απόλυτη ταύτιση τους. Γιατί όμως το κάνει αυτό; Κατά την γνώμη, αυτή η τακτική αποσκοπεί για μια ακόμα φορά στην δικαίωση της αυτονομίας- όπως εκείνος την εννοεί. Η ριζική φαντασία αποτελεί προαπαιτούμενο για την αναστοχαστικότητα του ανθρώπου. Αν η ανθρώπινη ψυχή ταυτίζεται με την ριζική φαντασία σημαίνει κατ' επέκτασιν πως και η ικανότητα της αναστοχαστικότητας είναι εγγενής στον άνθρωπο. Έτσι, ο άνθρωπος καθίσταται ικανός για αυτονομία! Ο αναστοχασμός αποτελεί βασική προϋπόθεση για την επίτευξη της καστοριαδικής αυτονομίας. Όπως αναφέρει και ο ίδιος ο Καστοριάδης (1985) «η κριτική [...] του θεσμισμένου είναι η πρώτη ανάδυση της αυτονομίας» (σ. 231). Τα προαναφερθέντα επιβεβαιώνουν τα λεγόμενα του Latouche (2023) , ο οποίος ισχυρίζεται ότι «στην φιλοσοφία και την πολιτική οντολογία του Καστοριάδη δεν υπάρχει ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ σκέψης και πράξης· το να ερμηνεύεις τον κόσμο σημαίνει συγχρόνως να τον αλλάζεις» (σ. 34).

Σε αυτό το σημείο χρειάζεται μια τελευταία υπογράμμιση αναφορικά με την σχέση ψυχής και ριζικής φαντασίας. Το ριζικό φαντασιακό αποτελώντας μια «αένανη γενεσιουργό πηγή ετερότητας» (Καστοριάδης, 1985, σ. 511) εμπλουτίζει την ψυχή με μια απύθμενη δημιουργικότητα που αναγκαστικά οδηγεί σε έναν ατέλειωτο κύκλο δημιουργίας και αλλοίωσης. Αυτό οδηγεί τον Έλληνα φιλόσοφο σε μια σημαντική παράβλεψη. Πιο συγκεκριμένα, αγιοποιώντας τις αναδυόμενες κοινωνικές κατασκευές ως το σήμα κατατεθέν της αυτονομίας δεν αναγνωρίζει τα αλλοτριωτικά τους όρια. Ο Σταυρακάκης (2012) προβαίνει στην εξής διαπίστωση:

Ο Καστοριάδης [...] μοιάζει αποφασισμένος αν όχι να αγνοήσει, τουλάχιστον να «υποτιμήσει» την σημασία αυτής της αλλοτριωτικής διάστασης της δημιουργικότητας και της κοινωνικής κατασκευής. Αν και αρχικά φαίνεται να συνειδητοποιεί το γεγονός ότι κάθε νέα κοινωνική δημιουργία γρήγορα μετατρέπεται σε ένα νέο -αλλοτριωτικό- κατεστημένο (ίσως αυτό να είναι ένα από τα πιθανά νοήματα της διάκρισης που εισάγει ανάμεσα στο θεσμίζον και το θεσπιζόμενο), η σημασία αυτής της διάκρισης, εντούτοις, υποβαθμίζεται από την

αμφισημία της θέσης του και από το γεγονός ότι τελικά οδηγείται στην κατανόηση του νοήματος- καθώς και της δημιουργικότητας, της ριζικής φαντασίας εν γένει- ως κάτι που πηγάζει από ένα είδος επικαθορίζουσας πηγής την οποία ταυτίζει με την ψυχική μονάδα (σ. 73).

Με βάση τα παραπάνω εύλογα συνάγεται το συμπέρασμα πως ο Έλληνας φιλόσοφος έγινε και ο ίδιος θύμα της «συνολοταυτιστικής λογικής», της οποίας είχε επισημάνει πολλάκις την ανεπάρκεια.

2.5 Ο εκκοινωνισμός της ψυχής

Όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, για τον Καστοριάδη το άτομο είναι ένα κοινωνικό δημιούργημα. Ωστόσο, υπάρχει κάτι σε αυτό που δεν είναι ούτε κοινωνικά κατασκευασμένο ούτε κοινωνικά κατασκευάσιμο! Αυτό δεν είναι άλλο από την ψυχή. Μάλιστα, ακόμα και μετά τον εκκοινωνισμό της – όσο πετυχημένος και αν είναι- έχει την τάση επιστροφής στην μονήρη κατάσταση, όπου ως Κύριος των σημασιών κατείχε την απόλυτη ψυχική παντοδυναμία. Τι είναι όμως αυτός ο «εκκοινωνισμός» και πως πραγματοποιείται; Ο ίδιος ο Καστοριάδης (1985) εξηγεί:

Το κοινωνικό άτομο δεν φυτρώνει σαν ένα φυτό, αλλά δημιουργείται- κατασκευάζεται από την κοινωνία, και τούτο πάντοτε μέσα από μια βίαιη ρήξη αυτού που ήταν η πρώτη κατάσταση της ψυχής και οι απαιτήσεις της. Γι' αυτό το πράγμα, πάντοτε ένας κοινωνικός θεσμός, με τη μία ή την άλλη μορφή, θα μεριμνήσει. Η μορφή και ο προσανατολισμός αυτού του θεσμού μπορούν, και πρέπει, να αλλάξουν· όπως μπορεί και πρέπει να αλλάξει και αυτό που ο θεσμός δημιουργεί-κατασκευάζει -το κοινωνικό άτομο στον τρόπο του είναι του, στις αναφορές του, στα είδη της συμπεριφοράς του -αλλαγή που χωρίς αυτήν η επανάσταση της κοινωνίας είναι αδύνατη ή καταδικασμένη να ξαναπέσει βραχυπρόθεσμα στον «παλαιό κυκεώνα». Αλλά θα πρέπει πάντοτε, χωρίς να του ζητάμε μια γνώμη που δεν μπορεί να δώσει, να αποσπούμε το νεογέννητο από τον κόσμο του, να του επιβάλλουμε -επί ποινή ψυχώσεως-την παραίτηση από την φαντασιακή παντοδυναμία του, είναι το υποχρεώνουμε να αναγνωρίζει τον πόθο του άλλου ως εξίσου νόμιμο με τον δικό του, να του μαθαίνουμε ότι δεν μπορεί να κάνει τις λέξεις της γλώσσας να σημαίνουν ότι θα ήθελε να σημαίνουν, να το εισάγουμε στον κόσμο, στον κοινωνικό κόσμο και στον κόσμο των σημασιών, κόσμο όλων και κανενός (σ. 438).

Το παραπάνω απόσπασμα μπορεί να είναι αρκετά κατατοπιστικό, ωστόσο μερικά κομμάτια του χρήζουν βαθύτερης ανάλυσης. Ο εκκοινωνισμός της ψυχής είναι μια βίαιη διαδικασία, κατά την οποία το νεογέννητο παραιτείται σταδιακά από το προνόμιο της φαντασιακής παντοδυναμίας παραδίδοντας τελικά τα σκήπτρα «του Κυρίου των σημασιών» στην κοινωνία. Πέρα από την «θυσία» που απαιτεί η εν λόγω διαδικασία, ένα ακόμα πράγμα που την καθιστά τόσο επίπονη για το άτομο είναι το γεγονός πως ψυχισμός και κοινωνία αφενός βρίσκονται σε μεταφυσική αντίθεση μεταξύ τους και αφετέρου είναι μη αναγώγιμα το ένα στο άλλο. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει πως δεν

υπάρχει κανένα σημείο επαφής ανάμεσα τους. Παρά την βαθιά αντικοινωνικότητα του, υπάρχει κάτι στον ψυχισμό που τον καθιστά ικανό να μάθει την γλώσσα! Αυτό δεν είναι άνευ σημασίας, διότι η γλώσσα αποτελεί το κύριο μέσο εκκοινωνισμού. Μαθαίνοντας την γλώσσα οι άνθρωποι εισέρχονται στην τάξη σου συμβολικού και έτσι αποδέχονται σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό της κοινωνικές φαντασιακές θεσμίσεις. Όλα αυτά φανερώνουν πως η ψυχή είναι εύπλαστη και ως εκ τούτου επιρρεπής στην αυτό-αλλοίωση και την *ex nihilo* δημιουργία.

Κάτι ακόμα που πιστεύω ότι αξίζει να αναλυθεί περεταίρω από το παραπάνω απόσπασμα είναι πως ο Έλληνας στοχαστής θεωρεί ότι παρά την βιαιότητα του ο εκκοινωνισμός είναι μια διαδικασία που «πρέπει» να υφίστανται τα άτομα ακόμα και χωρίς την συναίνεση τους. Αυτό οφείλεται στην αμφίδρομη σχέση μεταξύ ριζικής φαντασίας και κοινωνίας που περιγράψαμε παραπάνω! Χωρίς την κοινωνία η ριζική φαντασία θα κατέρρεε και έτσι ο άνθρωπος θα έχανε την δυνατότητα να είναι αυτόνομος. Σε αυτό το σημείο αποκαλύπτεται η διττότητα της κοινωνίας. Από την μία είναι το μοναδικό πεδίο στο οποίο ο άνθρωπος μπορεί να πετύχει την αυτονομία και από την άλλη μπορεί να αποτελέσει «βασίλειο της ετερονομίας», αν προσπαθήσει να επιβάλλει αυστηρές περιφράξεις στις σημασίες. Η ίδια ακριβώς διττότητα χαρακτηρίζει και την γλώσσα! Όπως αναφέρει ο Καστοριάδης (1985) «δεν μπορούμε ποτέ να βγούμε από τη γλώσσα, αλλά η κινητικότητα μας μέσα στη γλώσσα δεν έχει όρια, και μας επιτρέπει να θέτουμε τα πάντα σε αμφισβήτηση, συμπεριλαμβανομένης και της γλώσσας και τη σχέση μας με αυτή» (σ. 188). Τόσο η κοινωνία όσο και η γλώσσα είναι ανθρώπινα δημιουργήματα, τα οποία επενεργούν στον ίδιο τον δημιουργό τους. Επιπρόσθετα, κάτι ακόμα που καθιστά αναγκαίο τον εκκοινωνισμό είναι το «νόημα». Η ψυχή έχει μια ακόρεστη δίψα για νόημα και η κοινωνία μέσα από τους θεσμούς και της σημασίες της την βοηθά να ξεδιψάσει. Όπως το θέτει ο Έλληνας στοχαστής (2001α):

η κοινωνία συναντά μια σχεδόν απεριόριστη πλαστικότητα και ελαστικότητα της ψυχής και, όπως μας δείχνει η ιστορία της ανθρωπότητας, μπορεί να κάνει αυτή την ανθρώπινη ψυχή σχεδόν ό,τι θέλει. Μπορεί να την κάνει μουσουλμάνο, χριστιανή, ινδουίστρια, βουδίστρια, ειδωλολάτρισσα, κομμουνίστρια· μπορεί να την κάνει πολυγαμική, μονογαμική κ.ο.κ. Ένα πράγμα δεν μπορεί να κάνει : να μην της δώσει νόημα (σ. 57).

Αυτό δεν είναι διόλου αμελητέο. Το νόημα «κάνοντας τις σκέψεις που δεν θα κατέληγαν πουθενά να καταλήξουν κάπου» (Καστοριάδης, 1985, σ. 396) κάνει τους ανθρώπους να γίνονται μέλη της κοινωνίας και έτσι να αποκτούν την δυνατότητα

διεκδίκησης της συλλογικής αυτονομίας. Η εσωτερίκευση των κοινωνικών θεσμίσεων συμβαίνει χάρη μιας ψυχικής διεργασίας, η οποία ονομάζεται «μετουσίωση». Αυτή είναι απολύτως απαραίτητη, γιατί ενώ ο θεσμός ικανοποιεί την ανάγκη της ψυχής για νόημα ταυτόχρονα είναι ολότελα ξένος προς αυτή. Η μετουσίωση επιτρέπει στο άτομο να απαρνηθεί την παντοδυναμία, η οποία τον κρατά καθηλωμένο και του δίνει την απαραίτητη ώθηση να «ανοιχτεί» στο άγνωστο. Πρόκειται για ένα άγνωστο που όντας αυτόνομος μπορεί να μορφοποιήσει αλλεπάλληλες φορές. Σύμφωνα με τα παραπάνω, για τον Καστοριάδη αυτονομία τελικά σημαίνει αμφισβήτηση των κατεστημένων θεσμών, δημιουργία παντελώς νέων και ταυτόχρονη επίγνωση ότι η κοινωνικές θεσμίσεις είναι πάντα πρόσκαιρα ανθρώπινα δημιουργήματα.

Τέλος, κρίνεται σκόπιμο να γίνει μια αναφορά στην σχέση αυτόνομου ατόμου και αυτόνομης κοινωνίας. Αυτόνομο άτομο και αυτόνομη κοινωνία προϋποθέτουν το ένα το άλλο και έτσι βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίας εξάρτησης. Αυτός είναι και ο λόγος που ο Καστοριάδης επ' ουδενί λόγω δεν επιδιώκει την αποκήρυξη της ατομικότητας. Προσπαθώντας να αποδώσω το πώς βλέπει ο Καστοριάδης την ατομικότητα τίποτα δεν μου φαίνεται τόσο ταιριαστό όσο αυτό το μικρό απόσπασμα από ένα κείμενο της Goldman (2023):

Η ατομικότητα μπορεί να περιγραφεί ως η συνείδηση του ατόμου σε σχέση με το τι είναι και πώς ζει. Είναι εγγενής σε κάθε άνθρωπο και είναι θέμα ανάπτυξης. Το κράτος και οι κοινωνικοί θεσμοί έρχονται και παρέρχονται, αλλά η ατομικότητα παραμένει και επιμένει. Η ίδια η ουσία της ατομικότητας είναι η έκφραση. Το αίσθημα της αξιοπρέπειας και της ανεξαρτησίας είναι το έδαφος στο οποίο ευδοκimeί (σ. 29).

Ο Καστοριάδης, όπως και η Goldman, πιστεύει πολύ στην δύναμη της ατομικότητας! Μάλιστα, θεωρεί πως η ψυχανάλυση προσπαθώντας να κάνει τα άτομα ικανά για «αυτοστοχαστική δραστηριότητα και διαβούλευση» (Καστοριάδης, 2020, σ. 96) συνδράμει σημαντικά στον αγώνα για συλλογική αυτονομία. Το αυτόνομο άτομο έχει βαρύνουσα σημασία, διότι πολλά αυτόνομα άτομα δημιουργούν και συντηρούν από κοινού μια αυτόνομη κοινωνία. Αυτός είναι και ο λόγος που η αυτόνομη κοινωνία δίνει μεγάλη έμφαση στην εκπαίδευση! Όχι σε οποιαδήποτε εκπαίδευση, αλλά σε αυτή που δημιουργεί αυτόνομους ανθρώπους! Ανθρώπους που δεν ανέχονται η φαντασία τους να εγκλωβιστεί στην φυλακή της επανάληψης και σκαρφίζονται συνεχώς καινοτόμους τρόπους του είναι, οι οποίοι δεν μπορούν επίσης να διαφύγουν της κριτικής τους. Αν ο Καστοριάδης αντιτίθεται σε κάτι, αυτό είναι ο ατομικισμός! Ο ατομικισμός συνιστά την «συγκαλυμμένη προσπάθεια καταστολής και συντριβής του ατόμου και της

ατομικότητας του» (Goldman, 2023, σ. 30). Κοντολογίς, είναι το αντίθετο της ατομικότητας και εχθρεύεται την αυτονομία. Φέρει μαζί του την ετερονομία και κάνει τους ανθρώπους έρμαιο των κοινωνικών φαντασιακών θεσμίσεων, τις οποίες αδυνατούν να αμφισβητήσουν!

2.6 Θεσμιζουσα και θεσμιζόμενη όψη της κοινωνίας και τα συνεπαγόμενα με αυτές είδη λογικής

Για τον Καστοριάδη κάθε κοινωνία έχει δύο όψεις: την θεσμιζουσα και την θεσμιζόμενη. Η πρώτη συνιστά την δυναμική πλευρά αυτού του δίπολου, καθώς δια της αναστοχαστικής δραστηριότητας της επιβάλλει απόλυτα μοναδικές και ανεπανάληπτες μορφές του είναι. Η δεύτερη αποτελεί την στάσιμη πλευρά, καθώς συμπίπτει με την επιτυχή κοινωνικοποίηση που κάνει τους ανθρώπους να παραμένουν πιστοί στα διδάγματα που έλαβαν από τους εκάστοτε θεσμούς. Κοντολογίς, η θεσμιζουσα όψη εκφράζει την κοινωνική ευμεταβλητότητα, ενώ η θεσμισμένη την κοινωνική σταθερότητα. Αυτές οι δύο μπορούν να συνυπάρξουν αρμονικά μονάχα αν η θεσμισμένη κοινωνία δεν επιχειρεί ένα οριστικό «κλείδωμα» των σημασιών, αλλά ωθεί η ίδια τον εαυτό της σε μια συνεχή αυτό-μετάλλαξη. Για να το πούμε διαφορετικά, μια κοινωνία που θέλει να αποκαλείται «αυτόνομη» οφείλει να αντιστέκεται σθεναρά στην γραφειοκρατικοποίηση της όχι αποκηρύσσοντας την θεσμισμένη πλευρά της, αλλά δημιουργώντας τις προϋποθέσεις για την διαρκή αυτό-αλλοίωση της. Αυτό θα πει πως η ισορροπία μεταξύ αυτών των δύο προαναφερθέντων πλευρών έγκειται στην αυτοκαταστροφική στάση που οφείλει να υιοθετήσει η θεσμισμένη κοινωνία. Όταν αυτή επιδιώκει την διαιώνιση της, τότε η κοινωνία «βουλιάζει» στην ετερονομία.

Το παραπάνω ζεύγος συμπληρωματικών εννοιών αντιστοιχεί σε μία ακόμη περίφημη διάκριση στην οποία προβαίνει ο Έλληνας φιλόσοφος. Αυτή δεν είναι άλλη από την διάκριση μαγματικής και συνολοταυτιστικής λογικής. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με την σειρά. Το ίδιο το «είναι» είναι μαγματικό! Τι πάει να πει όμως αυτό; Ο Καστοριάδης (1985) ορίζει το μάγμα ως «αυτό από το οποίο μπορούμε να εξάγουμε (ή : μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολιστικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί (ιδεατά) με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων» (σ. 479). Με άλλα λόγια, πρέπει να φανταζόμαστε το μάγμα ως μια απειρότητα μέσα από την οποία μπορούν να προκύψουν αμέτρητα- μη προκαθορισμένα- συστήματα και έτσι το ίδιο δεν μπορεί να συνταχθεί στην ολότητα του από την διάταξη των συστημάτων αυτών.

Το μάγμα, όπως και το είναι, συνιστά έναν συνδυασμό χάους και δημιουργίας! Σύμφωνα με τα παραπάνω εύλογα θα μπορούσε κανείς να υποθέσει πως ο Καστοριάδης αρνείται την συνολοταυτιστική λογική μιας και θεωρεί πως η ίδια η ύπαρξη είναι μαγματική. Όμως, μια τέτοια υπόθεση θα ήταν λανθασμένη. Ο Έλληνας στοχαστής μπορεί να προτείνει την έννοια της «μαγματικής λογικής» και να της δίνει οντολογική προτεραιότητα, ωστόσο αναγνωρίζει πως ο συνολοταυτιστικός τρόπος σκέψης όχι μόνο είναι πάντοτε παρόν αλλά και πως ανταποκρίνεται σε μια υλική πραγματικότητα. Όπως το θέτει η Tonar-Restrepo (2020) , «ο κόσμος περιλαμβάνει μια διάσταση που δεν προσφέρεται απλώς (είναι συμβατή) σε μια συνολοταυτιστική οργάνωση, αλλά και αντιστοιχεί σε μια τέτοια οργάνωση» (σ. 92).

Η συνολοταυτιστική λογική είναι η λογική της κοινωνικής θέσμησης. Χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαν να συγκροτηθούν κοινωνικές θεσμίσεις και ως εκ τούτου το είναι θα έχανε το δημιουργικό κομμάτι του και θα παρέμενε σκέτο χάος. Ο Καστοριάδης (1985) επισημαίνει κάποια χαρακτηριστικά αυτού του είδους λογικής γράφοντας:

βρίσκει εφαρμογή σε αυτό που υπάρχει-όχι μόνο στον φυσικό κόσμο μέσα από τον οποίο αναδύεται η κοινωνία αλλά στην ίδια την κοινωνία, η οποία δεν μπορεί να παραστήσει και να παρασταθεί, να πει και να λεχθεί, να φτιάξει και να φτιαχθεί, χωρίς να θέσει σε δράση και αυτή την ταυτιστική ή συνολιστική λογική [...] αυτή [...] χωρίς καθόλου να εξαντλεί αυτό που είναι και τον τρόπο που είναι δεν αφορά παρά σε μια στιβάδα του· συγχρόνως όμως, η εσωτερική αξίωση της είναι να καλύψει ή εξαντλήσει κάθε δυνατή στιβάδα (σ. 258)

Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να πούμε πως χωρίς την συνολοταυτιστική λογική ο κόσμος δεν θα ήταν η διατεταγμένη πολλαπλότητα που γνωρίζουμε! Ωστόσο, έχοντας την τάση να ωθεί τα πράγματα σε μία όσο το δυνατόν πληρέστερη συμβολοποίηση μπορεί να γίνει φορέας ετερονομίας. Το θετικό είναι ότι ποτέ η συμβολοποίηση δεν μπορεί να είναι πλήρης! Πάντα υπάρχει κάτι που διαφεύγει του συμβολικού. Μέσα σε αυτό το κάτι βρίσκεται η λεγόμενη «μαγματική λογική», δηλαδή ένας τρόπος ύπαρξης που δεν υποτάσσεται στην καθοριστικότητα και έτσι μπορεί να γεννά συνεχώς το ριζικά νέο! Συνολοταυτιστική και μαγματική λογική είναι αναγκασμένες να συνυπάρχουν, γιατί δεν μπορούν να κάνουν αλλιώς! Πάντα η πρώτη θα συναντά το όριο της στην δεύτερη, η οποία με την σειρά της θα γεννά ένα νέο συνολοταυτιστικό σύστημα.

Ο Καστοριάδης εστιάζοντας στην δημιουργία ως την ανάδυσης του ριζικά νέου παρουσιάζει μεγάλη συγγένεια με τον Αντόρνο. Πιο συγκεκριμένα, μπορώ να εντοπίσω τουλάχιστον δύο κομβικά σημεία σύγκλισης. Πρώτον, η άποψη του Αντόρνο ότι «δεν

υπάρχει άλλη ταυτότητα πέρα από την ταυτότητα που υπονομεύεται από τη μη-ταυτότητα» (Holloway, 2014, σ. 9) μοιάζει σαν την ιδανικότερη περιγραφή της σχέσης μεταξύ συνολοταυτιστικής και μαγματικής λογικής. Η συνολοταυτιστική λογική αντιστοιχεί στην ταυτότητα, ενώ η μη-ταυτότητα που δρα υπονομευτικά προς αυτή αντιστοιχεί στον μαγματικό τρόπο σκέψης. Η επικέντρωση του Αντόρνο στη μη-ταυτότητα και του Καστοριάδη στη μαγματική λογική κάνουν τους δύο στοχαστές, θέλοντας και μη, να βαδίζουν σε κοινά μονοπάτια σκέψης υιοθετώντας πολλές φορές παρόμοιες πεποιθήσεις. Το δεύτερο και πιο σημαντικό σημείο σύγκλισης, το οποίο και αποτελεί συνέπεια του πρώτου, αφορά τον τρόπο που προσεγγίζουν την αυτονομία. Και οι δύο δίνοντας μεγάλη βαρύτητα στην δημιουργία και το δημιουργικό πράττειν οραματίζονται την αυτονομία ως μια διαρκή κίνηση αναγέννησης μέσω της οποίας αποφεύγεται η διαιώνιση του υπάρχοντος, η οποία συνεπάγεται την ακινησία και την ετερονομία. Ο Holloway προσπαθώντας δώσει στους αναγνώστες του μια «γεύση» της «αρνητικής αυτονομίας» του Αντόρνο γράφει:

Είναι ένα ντελίριο, μια ιλιγγιώδης κριτική, η διαβρωτική κίνηση της μη-ταυτότητας, δίχως παραδείγματα, δίχως τίποτα σταθερό από το οποίο να πιαστεί, ένα διερωτάσθαι όχι ένα αποφαίνεσθαι [...] ωθώντας ενάντια και πέρα από όλες τις ταυτότητες, τμήμα της εκκόλαψης και της ανθοφορίας του επωφελούς-δημιουργικού πράττειν (σ. 24).

Το παραπάνω απόσπασμα θα ήταν μια αρκετά ταιριαστή περιγραφή και για την καστοριαδική έννοια της αυτονομίας! Πιστεύω μάλιστα ότι ακόμα και ο ίδιος ο Έλληνας στοχαστής θα την αποδεχόταν αδιαμαρτύρητα μιας που αναφερόμενος στην αυτόνομη κοινωνία- όπως την αντιλαμβάνεται, λέει ότι «μια αυτόνομη κοινωνία, μια κοινωνία αληθινά δημοκρατική, είναι μια κοινωνία η οποία θέτει υπό αμφισβήτηση κάθε εκ των προτέρων δεδομένο νόημα, και στην οποία, εξαιτίας αυτού του γεγονότος, απελευθερώνεται η δημιουργία νέων σημασιών» (Καστοριάδης, 2021, σ. 84). Αυτό συνεπάγεται πως οι δύο φιλόσοφοι μοιράζονται κοινές απόψεις και για το τι είναι ετερονομία! Τόσο ο ένας όσο και ο άλλος την αντιλαμβάνονται ως μια παγίωση νοήματος, ένα εμπόδιο στο γίνεσθαι.

2.7 Οι θεσμοί του Λέγειν και του Τεύχειν

Ως θεσμός ορίζεται «ένα συμβολικό δίκτυο, κοινωνικά κυρωμένο, μέσα στο οποίο συνδυάζονται, σε μεταβαλλόμενες αναλογίες και σχέση, μια λειτουργική με μια φαντασιακή συνιστώσα» (Καστοριάδης, 1985, σ. 196). Αυτό θα πει πως αν και δεν ταυτίζεται με την τάξη του συμβολικού, ο θεσμός χρωστά σε αυτή την ύπαρξη του! Όχι

απλώς γιατί αποτελεί τον τρόποσ ανάδυσης του, αλλά και γιατί ο ίδιος κατασκευάζει το δικό του συμβολικό δίκτυο δημιουργώντας τις δικές του σημασίες. Ο θεσμός αποτελεί ένα προϊόν του συμβολικού που συνάμα το ενισχύει με περαιτέρω νοήματα. Με άλλα λόγια, ο θεσμός δομείται από την συμβολική τάξη και τα υποκείμενα και ταυτοχρόνως τα δομεί. Πρόκειται για την απόλυτη έκφραση της εντασιακής-συμπληρωματικής σχέσης που μοιράζονται μεταξύ τους θεσμίζουσα και θεσμισμένη κοινωνία!

Όταν ο θεσμός αποκτά προνομιακή σχέση προς την κοινωνία, προκαλείται η λεγόμενη «ξένωση». Κατά την ξένωση η φαντασιακή συνιστώσα του θεσμού κυριαρχεί της λειτουργικής και έτσι η αυτονομία από ίδιον της κοινωνίας μετατρέπεται σε ίδιον του θεσμού. Όσο ο θεσμός αυτονομείται σε σχέση με την κοινωνία τόσο η κοινωνία βυθίζεται στην ετερονομία. Η ετερόνομη κοινωνία αγνοεί ότι οι θεσμοί, οι οποίοι την οργανώνουν, αποτελούν δικό της κατασκευάσμα. Υπακούει σε αυτούς όχι γιατί είναι «οι νόμοι που η ίδια έδωσε στον εαυτό της», αλλά επειδή τους έχει επενδύσει με κάποια έξω-κοινωνική θεμελίωση. Μια τέτοια έξω-κοινωνική θεμελίωση αποτελεί και η θρησκεία. Μάλιστα, σε σχέση με αυτό ο αμετάκλητα άθεος Καστοριάδης (2012) επισημαίνει:

η βάση όλων των θρησκειών είναι η θεϊκή εντολή, και γι αυτό επιβάλλουν ετερόνομες ηθικές στους ανθρώπους, και δημιουργούν ετερόνομες κοινωνίες: γιατί όχι μόνο οι εντολές, αλλά και το νόημα της ζωής προέρχεται από την εναρμόνιση της ατομικής ζωής με το πνεύμα της θρησκείας (σ. 26)

Η θρησκεία, όπως και οποιαδήποτε άλλη έξω-κοινωνική θεμελίωση στην οποία βασίζεται η θεσμισμένη κοινωνία για να διασφαλίσει την σταθερότητα της, αποσκοπεί στην παγίωση του νοήματος. Ο θεσμός πρέπει να φαντάζει στα μάτια των ανθρώπων που τον υφίστανται αιώνιος και πανιστορικός. Έτσι, η θεσμισμένη κοινωνία θέτει εμπόδια στην συζήτηση περί των θεσμών της και στην συνεπαγόμενη με αυτή αμφισβήτηση τους. Πρόκειται για μια εμμονική οχύρωση των νοημάτων που δεν μπορεί παρά δηλητηριάσει την ανθρώπινη δημιουργικότητα με το πιο θανατηφόρο δηλητήριο: την ετερονομία. Μάλιστα, όταν η ξένωση πάρει τις διαστάσεις κοινωνικού φαινομένου, «καμία ατομική αυτονομία δεν μπορεί να ξεπεράσει τις συνέπειες αυτής της κατάστασης πραγμάτων, να εκμηδενίσει τα αποτελέσματα που έχει στη ζωή μας η καταπιεστική δομή της κοινωνίας όπου ζούμε» (Καστοριάδης, 1985, σ. 161). Για αυτό και ο Έλληνας φιλόσοφος (1985) μένοντας συνεπής στην ψυχαναλυτική του ιδιότητα δεν ξεχνά να επισημάνει με κάθε ευκαιρία πως «δεν μπορούμε να θέλουμε την

αυτονομία χωρίς να τη θέλουμε για όλους [...] η πραγματοποίησή της δεν μπορεί να γίνει πλήρως νοητή παρά ως έργο συλλογικό» (σ. 159).

Ύστερα από αυτή την σύντομη ανάλυση περί θεσμών γενικά, έφτασε η στιγμή να αναλύσουμε το «Λέγειν» και το «Τεύχειν». Αυτοί οι δύο αποτελούν «ανεξόριστες αναγκαιότητες» (Καστοριάδης, 1985, σ. 258) της συνολοταυτιστικής λογικής, που συνιστά την λογική της κοινωνικής θέσμησης! Αυτό σημαίνει πως χωρίς αυτούς η ανάδυση συστημάτων ως μορφές του υπάρχουν θα ήταν αδύνατη. Πιο συγκεκριμένα, το λέγειν είναι η θέσμηση της γλώσσας. Η γλώσσα θέτει τα όρια του τι είναι δυνατόν ή αδύνατον να λεχθεί και ως εκ τούτου οριοθετεί την σκέψη των υποκειμένων αναφορικά με οτιδήποτε υποπέφτει στην αντίληψη τους. Ωστόσο, πάντα υπάρχει εντός της ένα σκοτεινό σημείο: κάτι που διαφεύγει του κοινωνικού παριστάνειν. Από την άλλη πλευρά, το τεύχειν αφορά την πράξη και ειδικότερα τι είναι εφικτό ναπραχθεί και τι όχι. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να ξεκαθαριστεί πως το τεύχειν σχετίζεται με το εργαλειώδες πράττειν και για αυτό το λόγο εξαρτάται από τους σκοπούς που επιδιώκονται μέσω αυτού! Το λέγειν και το τεύχειν θα πρέπει να τα φανταζόμαστε ως θεσμούς που βρίσκονται σε μια αναπόδραστη αλληλεξάρτηση. Σε σχέση με αυτό ο Έλληνας φιλόσοφος (1985) διευκρινίζει:

Δεν υπάρχει λέγειν, παρά εάν το τεύχειν και τα αποτελέσματά του είναι ήδη διαθέσιμα· δεν υπάρχει τεύχειν, παρά εφόσον το λέγειν και τα αποτελέσματα του είναι ήδη διαθέσιμα· Το λέγειν είναι μια τεύξις («τεχνουργία, κατασκευή») και ένα τεύχος ή ένα τυκτόν (εργαλείο, όργανο καλά κατασκευασμένο, τεχνούργημα)· το τεύχειν είναι μια λέξις (καλά αρθρωμένο «λέγειν») και ένα λεκτόν (ένα αποτέλεσμα αυτού του «λέγειν» και αυτό το «λέγειν» ως δυνατό) (σ. 355).

2.8 Η άμεση δημοκρατία ως η δημοκρατία της ρητής αυτοθέσμησης

Ο Έλληνας στοχαστής είναι υπέρμαχος της άμεσης δημοκρατίας. Έχοντας ως πρότυπο την κατάσταση που επικρατούσε στην Αρχαία Αθήνα απορρίπτει την αντιπροσωπευτική δημοκρατία ως καθεστώς θεσμισμένης ετερονομίας. Στο πλαίσιο των αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών σημειώνεται διόγκωση της γραφειοκρατίας, η οποία ακρωτηριάζει την συμμετοχή και την δημιουργικότητα των πολιτών. Αυτοί είναι πολίτες μονάχα κατ' επίφασιν, καθώς η στάση τους απέναντι στους κοινωνικούς θεσμούς χαρακτηρίζεται από ανοχή και παθητικότητα! Αντί να συμμετέχουν ρητά στην αυτό-αλλοίωση δημιουργώντας νέους τρόπους του υπάρχουν, απλώς υφίστανται την υπάρχουσα κοινωνική θέσμηση. Μάλιστα, ο Καστοριάδης (2012) μένοντας πιστός στην ετυμολογία του όρου (εξουσία του λαού) θεωρεί υποκρισία να αποκαλούμε έτσι τα σύγχρονα δυτικά καθεστώτα που στην καλύτερη περίπτωση αποτελούν «φιλελεύθερες

ολιγαρχίες» (σ. 12). Σε αυτές τις «φιλελεύθερες ολιγαρχίες» βασιλεύει η διάκριση ανάμεσα σε διευθύνοντες και εκτελεστές. Οι πρώτοι απολαμβάνοντας το προνόμιο της λήψης αποφάσεων υποχρεώνουν τους δεύτερους να υποστούν στωικά τις συνέπειες των αποφάσεων που πάρθηκαν για αυτούς- χωρίς αυτούς. Οι εκτελεστές-πολίτες εξαιτίας της καθημερινής υποταγής τους σε κάτι έξω από αυτούς γίνονται ετερόνομα όντα. Ως ετερόνομοι όχι μόνο υπακούν σε υπερβατικούς προς αυτούς κανόνες, αλλά χάνουν και το γνώθι σαυτόν. Πιο συγκεκριμένα, ξεχνούν πως αυτοί οι ίδιοι είναι που συντηρούν τους θεσμούς που τους καταπιέζουν και έτσι στην πραγματικότητα αυτοί οι ίδιοι μπορούν να τους αλλάξουν σε περίπτωση που το αποφασίσουν.

Σε αντίθεση με το παραπάνω, η αμεσοδημοκρατία στοχεύει στην αμφισβήτηση των παραδομένων θεσμών από τους πολίτες! Η αμφισβήτηση του θεσμισμένου είναι το πρώτο βήμα προς την αυτονομία, δηλαδή την κατάσταση στην οποία το συλλογικό υποκείμενο αυτοθεσμίζεται και αυτοκυβερνάται! Η αμεσοδημοκρατία επιτρέποντας την αναστοχαστικότητα πάνω στην παράδοση και την διαβουλευτική δράση παρουσιάζει μια ανοιχτότητα στους θεσμούς, η οποία την καθιστά το πιο πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη μιας αυτόνομης κοινωνίας. Πως καταφέρνει όμως μια κοινωνία να αποφύγει την ξένωση; Πρώτα από όλα, είναι απαραίτητο να αποδεχτεί την μη σταθερότητα της μορφής της. Ο Έλληνας στοχαστής (2012) επισημαίνει:

η δημοκρατία επιφέρει κίνηση και μεταβλητότητα, ως μέρος της δυναμικής της. Ο δημοκρατικός χώρος θέτει το ζήτημα των καλύτερων θεσμών, όχι εργαλειακά, αλλά σε σχέση με το νόημα της δικαιοσύνης: για να εγκαθιδρύει μια κοινωνία όσο το δυνατόν περισσότερο δίκαιη και ελεύθερη (σ. 38).

Μια αυτόνομη συλλογική υποκειμενικότητα δεν προσκολλάται στο γνώριμο, αλλά επιδιώκει συνεχώς το ριζικά νέο! Αυτό μπορεί να κάνει την εμφάνιση του μονάχα μέσα από την ενεργή συμμετοχή όλων στην λήψη αποφάσεων. Έτσι, η συμμετοχή στα κοινά θα μπορούσε να γίνει κατανοητή και ως «συνδρομή των πολιτών στην αυτό-αλλοίωση της κοινωνίας». Ο Καστοριάδης (2012) θέλοντας να δείξει την κομβικότητα της την ταυτίζει με την ίδια την ελευθερία λέγοντας ότι «ελευθερία είναι η πραγματική συμμετοχή στην λειτουργία και τις ενέργειες των πολιτικών αρχών, που είναι εγγυημένη, διασφαλίζεται και προωθείται από τους ίδιους τους θεσμούς με αποτελεσματικό τρόπο και όχι μόνο στα χαρτιά» (σ. 14). Ωστόσο, θα ήταν σφάλμα να θεωρήσουμε πως η καστοριαδική ελευθερία είναι η ελευθερία του «κάνω ό,τι θέλω». Στην πραγματικότητα, συνιστά «ελευθερία δημιουργίας κανόνων» (Καστοριάδης, 2001α, σ. 80), από τους οποίους τα άτομα περιορίζονται. Ο αυτοπεριορισμός -εκτός

από μια κομβική έννοια για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο μια κοινωνία καταφέρνει να αντισταθεί στις ξενωτικές δυνάμεις που την πολιορκούν- αποτελεί και σημείο σύγκλισης ανάμεσα σε Kant και Καστοριάδη. Ο Έλληνας στοχαστής (2001α) προσπαθώντας να αναδείξει την σύνδεση ανάμεσα σε αυτοπεριορισμό και αυτονομία υπογραμμίζει:

Δημοκρατική κοινωνία σημαίνει κοινωνία αυτόνομη. Αυτόνομη σημαίνει κυρίως κοινωνία που αυτοπεριορίζεται, όχι μόνο απέναντι στις ενδεχόμενες πολιτικές καταχρήσεις (π.χ. η πλειοψηφία θα μπορούσε να μη σέβεται τα δικαιώματα των μειοψηφιών), αλλά αυτό περιορίζεται επίσης όσον αφορά τα έργα της και τους σκοπούς που προτείνει στον εαυτό της. Αυτά τα όρια δεν μπορούμε να τα χαράξουμε εκ των προτέρων, και γι αυτό χρειάζεται η φρόνηση, αλλά αυτά τα όρια υπάρχουν, καταλάβουμε ότι τα έχουμε ξεπεράσει, θα είναι εξ ορισμού πολύ αργά, όπως οι ήρωες της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας δεν καταλαβαίνουν ότι βρίσκονται μέσα στην ύβριν, στην υπερβολή παρά μόνο όταν επέρχεται η καταστροφή (σ. 108).

Από το παραπάνω απόσπασμα αναδύεται και μια ακόμα πολύ σημαντική συνιστώσα για την δημιουργία μιας αυτόνομης κοινωνίας, η οποία όχι μόνο θα προβαίνει στην θεμελίωση καθολικών κανόνων ουσίας (δηλαδή μη τυπικών), αλλά και θα αφήνει τα μεγαλύτερα δυνατά περιθώρια για την ανάδυση του ανεπανόρθωτου. Αυτή δεν είναι άλλη από την φρόνηση! Σε αντίθεση με τον Kant (2006) που υποβιβάζει την φρόνηση σε μια υπολογιστική διαδικασία που συνάδει με το εργαλειακό πράττειν (σ. 123) , ο Καστοριάδης την εγκωμιάζει! Η φρόνηση επί της ουσίας είναι η πρακτική σοφία που προστατεύει τους ανθρώπους από το να κάνουν ανεπανόρθωτα λάθη. Πρόκειται για την ικανότητα επαγρύπνησης απέναντι στους κινδύνους της αυθαιρεσίας, της αδικίας και της ετερονομίας. Η εκπαίδευση στο πλαίσιο μίας αυτόνομης κοινωνίας είναι επιφορτισμένη με το καθήκον να μεταλαμπαδεύσει στους μελλοντικούς της πολίτες ακριβώς αυτή την ικανότητα! Με άλλα λόγια, η εκπαίδευση μιας δημοκρατικής κοινωνίας είναι επιφορτισμένη με το καθήκον να «μετασχηματίζει το μικρό παιδί σε Άνθρωπο με την πλήρη σημασία της λέξης. Ήτοι σε άνθρωπο ελεύθερο, υπεύθυνο, ικανό να αποφασίζει» (Καστοριάδης, 2012, σ. 22). Οι πολίτες εκτός από κατάλληλη εκπαίδευση χρειάζονται και επαρκή ενημέρωση , προκειμένου να προβούν στην λήψη αποφάσεων. Η ενημέρωση επιτρέπει στους πολίτες να ασκήσουν κριτική στα κακώς κείμενα της θεσμισμένης κοινωνίας και ύστερα να την μετασχηματίσουν προσανατολίζοντας την σε μια πιο δίκαιη κατεύθυνση! Τόσο ο Έλληνας όσο και ο Γερμανός φιλόσοφος αναγνωρίζουν την καταλυτική δράση που έχει σε μια κοινωνία η σωστή και έγκυρη ενημέρωση.

2.9 Καπιταλισμός, Ορθολογικότητα και Οικολογία

Ο Καστοριάδης στέκεται ενάντια στο καπιταλιστικό σύστημα, καθώς το προσεγγίζει ως την «έσχατη μορφή άρνησης της αυτονομίας» (Tovar-Restrepo, 2020, σ. 67). Το εν λόγω σύστημα χρησιμοποιεί ως κεντρική σημασία του την ορθολογικότητα στην πιο απάνθρωπη εκδοχή της. Παραχωρώντας στον Λόγο το μονοπώλιο του αποφασίζει μετατρέπει την ορθολογικότητα σε όχημα δικαιολόγησης των αποφάσεων του -ακόμα και αν αυτές στην πραγματικότητα είναι απολύτως μη ορθολογικές. Αυτό θα πει πως η ορθολογικότητα δεν είναι μια – όσο και αν ο καπιταλισμός θέλει να μας πείσει για το αντίθετο. Έτσι η ορθολογικότητα πάνω στην οποία αυτός βασίζεται δεν είναι τίποτα περισσότερο από το είδος ορθολογικότητας που προσιδιάζει στις δικές του επιδιώξεις. Εδώ γίνεται φανερό πως τα επιχειρήματα περί ορθολογικής κυριαρχίας και ανάπτυξης που χρησιμοποιούν οι υποστηρικτές του συστήματος ως απάντηση στους επικριτές αποτελούν απλώς «κλήψη ζητουμένου».

Ο Καστοριάδης (1981) επισημαίνει πως ο καπιταλισμός θέτει στο επίκεντρο τις οικονομικές ανάγκες προβιβάζοντας τες έτσι σε ύψιστη επιδίωξη (σ. 27). Οι άνθρωποι υπηρετώντας τις καταναλωτικές τους ανάγκες θεωρούν ότι συμμετέχουν σε έναν αγώνα διεκδίκησης της ελευθερίας, μιας και αυτή ταυτίζεται με τον θρίαμβο του πλουτισμού. Μάλιστα, ο Έλληνας στοχαστής (1981) ισχυρίζεται πως ο καπιταλισμός «τις ανάγκες που δημιουργεί κουτσά-στραβά-και-ως-επι-το-πλείστον τις ικανοποιεί» (σ. 27) και ως εκ τούτου οι άνθρωποι προσχωρούν σε αυτόν όχι λόγο βίαιου καταναγκασμού αλλά αποδεχόμενοι τους όρους της συμφωνίας. Πέρα από το γεγονός ότι κάτι τέτοιο ίσχυε μονάχα για τον Δυτικό κόσμο, σήμερα αυτές οι σκέψεις φαντάζουν εκτός πραγματικότητας ακόμα και για την Δύση. Το σύστημα όχι μόνο δεν ικανοποιεί τις επίπλαστες ανάγκες που το ίδιο δημιουργεί στους ανθρώπους, αλλά ωθεί εκτεταμένα κομμάτια του πληθυσμού σε μια διαρκή φτωχοποίηση που συνεπάγεται ένα μόνιμο άγχος επιβίωσης. Έτσι, ο ολοένα και αυξανόμενος ατομικισμός που ο Έλληνας ψυχαναλυτής είχε παρατηρήσει δεν οφείλεται -τουλάχιστον πλέον- στην αποχάνωση της απόλαυσης, αλλά στην καθημερινή μάχη για την εξασφάλιση μιας αξιοπρεπούς διαβίωσης. Στους χαλεπούς καιρούς που ζούμε ο ατομοκεντρισμός ως αποτέλεσμα ενός ασταμάτητα ενεργοποιημένου ενστίκτου αυτοσυντήρησης επισκιάζει την πρακτική της αλληλεγγύης. Λαμβάνοντας υπόψιν αυτές τις εξελίξεις στον τρόπο λειτουργία του συστήματος, θα μπορούσαμε να πούμε πως «η φθορά των ανθρωπολογικών τύπων» (Καστοριάδης, 1981, σ. 16) δεν οφείλεται στην κοινή επιθυμία όλων για πλουτισμό,

αλλά στην κοινή αγωνία όλων για επιβίωση. Για τον Έλληνα στοχαστή η προαναφερθείσα φθορά υποδεικνύει το εσωτερικό όριο του συστήματος. Ωστόσο το όριο αυτό δεν είναι το μοναδικό! Υπάρχει ένα εξίσου – αν όχι περισσότερο- σημαντικό εξωτερικό όριο: το περιβάλλον (Καστοριάδης, 2012, σ. 18).

Ήδη από την εποχή στην οποία γράφει ο Καστοριάδης η μαζική καταστροφή του περιβάλλοντος στον βωμό της μαζικής παραγωγής και της υπερκατανάλωσης είναι μια κατάσταση που δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη. Μάλιστα, ο Έλληνας φιλόσοφος (1981) θεωρεί πως το αναδυόμενο οικολογικό κίνημα που τότε βρισκόταν σε αναβρασμό «εκφράζει με τον τρόπο του την επιδίωξη της αυτονομίας, την πάντα παρούσα- κι ας μη συγκεντρώνει την πλειοψηφία- επιθυμία μιας αυτόνομης κοινωνίας» (σ. 11). Το οικολογικό κίνημα βάζοντας στο στόχαστρο τον ισχύοντα τρόπο ζωής αντιπροτείνει την από κοινού συγκρότηση ενός σχεδίου το οποίο θα καθορίζει αφενός τα όρια των συλλογικών αναγκών και αφετέρου τα μέσα για την ικανοποίησή τους. Σίγουρα, το συγκεκριμένο κίνημα δεν εξαντλεί το πολιτικό πρόβλημα. Παρόλα αυτά, δηλώνει με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο την επιθυμία των συμμετεχόντων σε αυτό να πάρουν στα χέρια τους τον έλεγχο της ζωής τους θεσμίζοντας διαφορετικές φαντασιακές σημασίες από τις υπάρχουσες μέσα από την συλλογική διαδικασία της αυτοκυβέρνησης.

2.10 Η κοινωνική αλλαγή και η επανάσταση

Η κοινωνική αλλαγή είναι μια πάντοτε παρούσα δυνατότητα, η οποία ωστόσο συναντά πολλά εμπόδια κατά την πραγμάτωση της. Αυτό συμβαίνει, διότι η τελικότητα που χαρακτηρίζει την κοινωνία έχει ως αποτέλεσμα αυτή να προσκολλάται στις ήδη θεσμισμένες σημασίες της και να προσπαθεί «με νύχια και με δόντια» να τις αναπαράγει και να τις συντηρήσει. Αυτές οι σημασίες διανοίγουν κάποιους ορίζοντες νοήματος και ταυτόχρονα αποκλείουν κάποιους άλλους περιορίζοντας την σκέψη και την πράξη εντός καθορισμένων ορίων. Έτσι, προκειμένου η εν λόγω δυνατότητα να πραγματοποιηθεί αλλάζοντας εξ ολοκλήρου τα μέχρι τώρα δεδομένα χρειάζεται να εντοπισθεί ένα κενό νοηματοδότησης χάρη στο οποίο οι άνθρωποι «θα ανακαλύψουν ότι διαθέτουν την ικανότητα να δώσουν αυτοί οι ίδιοι νόημα στην ζωή τους» (Καστοριάδης, 2012, σ. 26). Σύμφωνα με τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως το κοινωνικο-ιστορικό αποτελεί στην πραγματικότητα ένα πεδίο μάχης ανάμεσα στο παγιωμένο και το ριζικά νέο που επιφέρει η δημιουργική δύναμη της αλλαγής. Το παγιωμένο έχει ως σύμμαχο του σε αυτόν τον αγώνα επικράτησης τις

άμυνες που η κοινωνία εγείρει απέναντι στο ριζικά νέο. Ωστόσο, αυτό το τελευταίο είναι πάντα ικανό να υπερνικά το ήδη ρυθμισμένο, όσο καλά αμυνόμενο και αν αυτό είναι. Ακόμα και σε μια ετερόνομη κοινωνία που περιχαράκωνει με τον πιο αυστηρό τρόπο τις σημασίες της «το ριζικό φαντασιακό επιτρέπει την υπέρβαση του κοινωνικού φραγμού» (Tovar-Restrepo, 2020, σ. 141).

Η διευκόλυνση της κοινωνικής αλλαγής και των χειραφετητικών ανέμων που σηκώνει στο πέρασμα της είναι ένας από το βασικότερους στόχους της αυτονομίας. Ως εκ τούτου, η καστοριαδική αυτονομία αποτελεί επί της αρχής ένα ξεκάθαρα πολιτικό πρόταγμα που αφορά την συλλογικότητα και όχι μια κατηγορική προσταγή με αφετηρία το άτομο, η οποία εν συνεχεία αποκτά πολιτικές διαστάσεις. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να αναφερθεί η διάκριση μεταξύ πολιτικής και πολιτικού, στην οποία ο Έλληνας στοχαστής κατά κόρον καταφεύγει. Ο Καστοριάδης (2012) προσπαθώντας να ορίσει τον όρο «πολιτική» επισημαίνει:

Με την εμφάνιση της πολιτικής, έχουμε ρητή αναγνώριση του γεγονότος ότι η κοινωνική θέσμιση και ο νόμος δεν βασίζονται πια παρά στην ίδια την κοινωνία, είναι ανθρώπινο έργο που υπόκειται στην κριτική της ικανότητας, η οποία αποκηρύσσει κάθε δυνατότητα νομιμοποίησης έξω από την ίδια [...] είναι ενέργεια διαυγής και σκόπιμη που έχει ως στόχο τη ρητή θέσμιση της κοινωνίας (σ. 40).

Πρόκειται δηλαδή για μια συνειδητή συλλογική δραστηριότητα κατά την οποία τα μέλη μιας κοινωνίας αναγνωρίζουν πως αυτά κρύβονται πίσω από την υπάρχουσα κοινωνική θέσμιση και ταυτόχρονα παίρνουν αποφάσεις με σκοπό την προς το καλύτερο ριζική αλλαγή. Με βάση τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως το νόημα της πολιτικής δεν είναι παρά η πραγμάτωση της αυτονομίας! Σε αντίθεση με την «πολιτική», το «πολιτικό» συνιστά κατάφορη άσκηση εξουσίας από μια ομάδα «ειδικών» επι των πολιτικών θεμάτων στους πολίτες, οι οποίοι με αυτό τον τρόπο υποβιβάζονται σε απλούς υπηκόους. Αυτοί μέσα στην παθητικότητα τους αδυνατούν να συνειδητοποιήσουν πως αυτοί ευθύνονται για την καταπιεστική αυτή κατάσταση που βιώνουν και έτσι αντιμετωπίζουν την ισχύουσα συνθήκη ως αναγκαστική και αναπότρεπτη. Με άλλα λόγια, «το πολιτικό έγκειται στην ικανότητα να εγκαθιδρύεται και να κυρώνεται μια τάξη και μαζί της μια υποχρεωτική νόρμα, κατά τρόπο ρητό και αποτελεσματικό» (Καστοριάδης, 2012, σ. 40). Το «πολιτικό» εξαντλείται στην διαχείριση πολιτικών προβλημάτων, ενώ η «πολιτική» είναι ο τρόπος ανάδυσης του είναι ως ακαθόριστη πολλαπλότητα που συντρίβει τα προβλήματα του εμφανίζονται στο θεσμισμένο ενεργοποιώντας την θεσμιζουσα διάσταση της.

Στην καστοριαδική σκέψη η επανάσταση ταυτίζεται με την εκ θεμελίων μεταστροφή των κοινωνικών θεσμών. Προκειμένου αυτή να συντελεστεί, απαιτούνται ριζικές αλλαγές στην ψυχοκοινωνική οργάνωση. Αυτό θα πει ότι για να οδηγήσει κάπου το μονοπάτι της επανάστασης χρειάζεται τόσο το άτομο όσο και η κοινωνία να οργανώσουν τον ψυχισμό και τους θεσμούς αντίστοιχα με τρόπο , ο οποίος θα προάγει την ελευθερία και την δημιουργικότητα. Η επανάσταση υπό αυτούς τους όρους νοείται ως το αντίθετο της ουτοπίας. Αυτό συμβαίνει, διότι για τον Έλληνα φιλόσοφο το ουτοπικό στοιχείο αποτελεί ένα είδος φυγής από την πραγματικότητα. Όχι μόνο δεν διανοίγει καινούριες δυνατότητες μέσα από την σκέψη ενός ιδανικού κόσμου, αλλά καθηλώνει τα κοινωνικά υποκείμενα στο υπάρχον εξαιτίας του ότι είναι εντελώς απρόσφορο για την κινητοποίηση της πράξης. Το αντίπαλον δέος αυτού είναι η επανάσταση, η οποία αφενός είναι κατάλληλη για την ενεργοποίηση του ανθρώπινου πράττειν και αφετέρου είναι εφικτή – ή μάλλον για αυτό και είναι εφικτή. Ένας ακόμα λόγος που ο Καστοριάδης είναι αρνητικά προσκείμενος προς την έννοια της ουτοπίας είναι η σχέση της με το γίνεσθαι. Στην ουτοπία υπάρχει μια ενδόμυχη επιθυμία για «το τέλος του γίνεσθαι», πράγμα εντελώς αντίθετο προς την καστοριαδική οντολογία της απεριόριστης δυνατότητας δημιουργίας.

2.11 Αυτονομία και Ετερονομία

Για τον Καστοριάδη η αυτονομία δεν αποτελεί απλώς ένα πρόταγμα, αλλά μια αναμφίβολα υπαρκτή δυνατότητα της ανθρωπότητας. Η σιγουριά του Έλληνα φιλοσόφου προκύπτει από το γεγονός ότι αυτή έχει ήδη πραγματωθεί στο παρελθόν και μάλιστα πολλάκις. Η αρχαία ελληνική πόλη, η Κομμούνα του Παρισιού, τα Σοβιέτ και τα εργατικά συμβούλια είναι μερικά μόνο παραδείγματα της πραγματωμένης αυτής αυτονομίας (Καστοριάδης, 2012 σ. 37). Κατά συνέπεια, το ερώτημα που τίθεται δεν αφορά το αν η αυτόνομη κοινωνία είναι πραγματοποιήσιμη ή όχι αλλά το αν οι άνθρωποι θέλουν όντως να αυτοκυβερνηθούν. Η επικρατούσα κατάσταση δείχνει ότι την δεδομένη στιγμή οι άνθρωποι προτιμούν μείνουν προσκολλημένοι στην παιδική κατάσταση, κατά την οποία κανείς υπάρχει απλώς και μόνο για να δέχεται (Καστοριάδης, 1985, σ. 140). Οι άνθρωποι θέλοντας να μεταθέσουν την ευθύνη του αποφασίζουν στον εκάστοτε μεγάλο Άλλο μετατρέπουν τον εαυτό τους σε παθητικό δέκτη των αποφάσεων που κάποιοι άλλοι -τάχαμου- ειδικοί πήραν εξ ονόματος τους. Από αυτό γίνεται φανερό πως ακόμα και μια ετερόνομη κοινωνία αποτελεί στην πραγματικότητα μια αυτοθεσμισμένη κοινωνία, εφόσον τα μέλη της είναι αυτά που

επέλεξαν την ετερονομία έναντι της αυτονομίας. Ωστόσο, η κατάσταση αυτή δεν είναι μη αναστρέψιμη! Οι άνθρωποι μπορούν ανά πάσα στιγμή να πάρουν την μοίρα τους στα χέρια τους, αρκεί να θυσιάσουν την ανεμελιά της παιδικής κατάστασης και να αρχίσουν να βαδίζουν προς την συλλογική και ατομική τους ενηλικίωση.

Για τον Καστοριάδη μια αυτόνομη κοινωνία χρειάζεται όχι μόνο να επιδίδεται στην δημιουργία νέων μορφών, αλλά και να αναγνωρίζει τον εαυτό της ως δημιουργό τους. Με άλλα λόγια, η κατασκευή νοημάτων εκ μέρους της θεσμίζουσας κοινωνίας πρέπει να συνοδεύεται από την επίγνωση ότι αυτή η ίδια η κοινωνία είναι η πηγή τους. Σε αντίθετη περίπτωση, οι θεσμοί επενδύονται με μια υπερβατικότητα που τους καθιστά υπεράνω κριτικής στην συνείδηση των ανθρώπων. Εφόσον το νόημα τους γίνεται μη συζητήσιμο, οι φαντασιακές κοινωνικές θεσμίσεις παγιώνονται. Η θεσμισμένη κοινωνία προσπαθώντας να μακροημερεύσει περιφράσει τις σημασίες της παρουσιάζοντας τες ως αιώνιες. Η αυτονόμηση των θεσμών ως προς την κοινωνία συνεπάγεται την ξένωση, κατά την οποία «οι προδηλότητες αντιστρέφονται· αυτό που στην αρχή μπορούσε να θεωρηθεί σαν ένα σύνολο θεσμών στην υπηρεσία της κοινωνίας, γίνεται μια κοινωνία στην υπηρεσία των θεσμών» (Καστοριάδης, 1985, σ. 163). Και αυτό είναι ο ορισμός της ετερονομίας.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι ο κίνδυνος της ετερονομίας πάντοτε καιροφυλακτεί. Συνεπώς, η αυτονομία απαιτεί ασταμάτητη προσπάθεια τόσο συλλογικά όσο και ατομικά. Για τον Καστοριάδη δεν μπορεί να υπάρξει ούτε αυτόνομη κοινωνία χωρίς αυτόνομα άτομα ούτε αυτόνομα άτομα χωρίς αυτόνομη κοινωνία. Αυτό θα πει πως ατομική και κοινωνική αυτονομία αποτελούν στην πραγματικότητα όψεις του ίδιου νομίσματος και άρα και οι δύο πρέπει να λαμβάνονται σοβαρά υπόψιν. Η Tovar-Restrepo (2020) βεβαιώνει:

Η συλλογική αυτονομία παράγει ατομική αυτονομία και, την ίδια στιγμή θεμελιώνεται σε αυτήν· είναι τα δύο μισά ενός και μόνο όλου. Ούτε μπορεί να λειτουργήσει από μόνη της. Αν αποσπαστεί από ένα συλλογικό πολιτικό πρόταγμα, η ατομική αυτονομία στερείται νοήματος. Όπως σημείωσε ο Καστοριάδης, όποιος θέλει να ελευθερωθεί πρέπει αναγκαστικά να ενδιαφερθεί για την ελευθερία των άλλων, πρέπει να ενδιαφερθεί για την συλλογική διάσταση της πολιτικής (σ. 123).

Πως όμως επιτυγχάνεται η καθεμιά και ποια είναι τα αποτελέσματα της; Η ατομική αυτονομία επιτυγχάνεται μέσω της εγκαθίδρυσης μιας διαφορετικής σχέσης με τον μεγάλο Άλλο. Ο Λόγος του σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να εξαλειφθεί πλήρως, ωστόσο υπάρχει η δυνατότητα να χάσει την απόλυτη εξουσία του επι του υποκειμένου.

Το υποκείμενο μέσα από μια αναστοχαστική στάση προς την επιρροή του μεγάλου Άλλου έχει την δυνατότητα να αντιδράσει συνειδητά απέναντι της. Αυτό θα πει πως μπορεί είτε να αποδεχτεί είτε να απορρίψει το περιεχόμενο των επιταγών της κατόπιν συνειδητής- δικής του απόφασης. Μέσα από αυτή την διαυγή διαδικασία επιλογής το άτομο αυτονομοθετείται και κατά συνέπεια γίνεται αυτόνομο. Σε συλλογικό επίπεδο η αυτονομία επιτυγχάνεται μέσα από τον συνδυασμό δύο πραγμάτων. Πρώτον, το συλλογικό υποκείμενο χρειάζεται να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως δημιουργό της ιστορίας και της κοινωνίας αναλαμβάνοντας την ευθύνη τόσο για αυτά που έχουν γίνει όσο και για αυτά που πρόκειται να γίνουν. Η παραπάνω αυτοαναγνώριση είναι απαραίτητο να συνοδεύεται από την απελευθέρωση της ικανότητας της κοινωνίας για *ex nihilo* δημιουργία νέων μορφών.

Η αυτονομία είτε στην ατομική είτε στην συλλογική της διάσταση σημαίνει την θέσμιση κανόνων στους οποίους δεσμεύομαι να υπακούσω. Αυτό θα πει ότι πως δεν πρόκειται για μια ελευθεριότητα που νομιμοποιεί το αυθαίρετο – κατά το δοκούν- πράττειν, αλλά η ελευθερία του να θεσμίζει κανείς τους κανόνες που τον περιορίζουν. Έτσι, η συνεπαγόμενη της αυτονομίας ελευθερία δεν είναι απόλυτη, καθώς συνοδεύεται από την υπακοή και τον αυτοπεριορισμό. Αυτός είναι ο λόγος που ο Έλληνας φιλόσοφος (2019) τονίζει την σημαντικότητα της φρόνησης γράφοντας για αυτή πως «ούτε θεμελιώνει την αυτονομία ούτε απάγεται από αυτήν. Άνευ όμως φρονήσεως δεν υπάρχει αληθινή, απτή αυτονομία, ούτε πράξις με το νόημα που δίδω στον όρο [...] χωρίς θεωρητική φρόνησιν, το παραλήρημα παραμονεύει» (σ. 91). Η φρόνηση εμποδίζοντας τον εκτροχιασμό της σκέψης συμβάλλει στον αναστοχασμό, την διερώτηση και την αυτοθέσμιση. Με αυτό τον τρόπο προστατεύει την κοινωνία από την κυριαρχία γραφειοκρατικών τάσεων που θα μπορούσαν να επιφέρουν την ετερονομία. Επιπλέον, η φρόνηση προφυλάσσοντας την σκέψη από την διολίσθηση της σε παραληρηματικές καταστάσεις ενισχύει την συμβιωτικότητα μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας. Η συμβιωτικότητα είναι απαραίτητη για την αρμονική συνύπαρξη μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας που αυτοκυβερνάται. Πρόκειται για μια ασθενή μορφή φιλίας που διευκολύνει τον διάλογο και την από κοινού αυτοδιαχείριση των κοινωνικών ζητημάτων. Το μέγεθος της σημασίας της γίνεται περισσότερο κατανοητό, αν λάβουμε υπόψιν μας πως ο Καστοριάδης δεν οραματίζεται μια αυτόνομη κοινότητα μικρής κλίμακας. Πιο συγκεκριμένα, ο ίδιος (1999) επισημαίνει:

Δεν είμαι καθόλου οπαδός του μικρού και του όμορφου, αντίληψη στην οποία αντιτίθεται, πρώτα γιατί πιστεύω ότι η συγκρότηση κοινοτήτων πενήντα ή εκατό ατόμων δεν είναι πολιτική λύση, αλλά αντίθετα ουτοπία. Είναι αδύνατον να επιβιώσουν αυτό όνομα τέτοιες κοινότητες αν το υπόλοιπο της ανθρωπότητας και των κρατών παραμένει όπως έχει. Δεύτερον, διότι, για μένα, μια πόλις -όχι πόλις- τέρας αλλά πόλις ανθρώπινη- είναι ένα μεγάλο δημιούργημα της ανθρωπότητας από το οποίο πολλά μαθαίνει κανείς. Θεωρώ ταυτόχρονα το θα ήταν τρομερό φτώχεμα της ζωής μας ο περιορισμός της σε ένα κύκλο 30 ή 50 ατόμων. Τρίτον, διότι το πολιτικό πρόβλημα δεν είναι απλώς πως θα κυβερνηθούν είκοσι ή τριάντα οι άνθρωποι [...] το πραγματικό πρόβλημα είναι πως θα αυτοκυβερνηθεί ένας λαός δέκα, πενήντα ή διακοσίων εκατομμυρίων και, στο τέλος, πως αυτοί οι λαοί θα φτάσουν να θεωρούν τον εαυτό τους σαν ενιαία πολιτική κοινότητα, σαν μια ανθρωπότητα πολιτική (σ. 47).

2.12 Καντιανή και Καστοριαδική έννοια της αυτονομίας: συγκλίσεις και αποκλίσεις

Παρόλο που ο Έλληνας φιλόσοφος αρνείται την οποιαδήποτε συγγένεια της αυτονομίας -όπως αυτός την οραματίζεται- με την αντίστοιχη καντιανή έννοια (Καστοριάδης, 2019, σ. 87), τα δεδομένα φαίνεται να τον διαψεύδουν. Κατά την γνώμη μου, η καστοριαδική αυτονομία αποτελεί μια ριζοσπαστικοποιημένη εκδοχή της καντιανής αυτονομίας και συνάμα μια προσπάθεια υπέρβασης των αδυναμιών της. Μια πρώτη αδυναμία που ο Καστοριάδης εντοπίζει στην καντιανή αυτονομία σχετίζεται με τον έντονο φορμαλισμό που την διακατέχει. Έτσι, θέλοντας να την θεραπεύσει από αυτόν σχετικοποιεί το περιεχόμενο της. Ενώ στον Kant η αυτονομία ταυτίζεται με την υπακοή σε έναν πανιστορικό ηθικό νόμο, ο Καστοριάδης την ορίζει ως αμφισβήτηση τέτοιου είδους νόμων. Κατά συνέπεια, αυτονομία για αυτόν δεν σημαίνει υποταγή στην υπεράνω πάσης κριτικής κατηγορική προσταγή που ισχύει ανεξαρτήτως της εμπειρικής πραγματικότητας. Τουναντίον, σημαίνει διαρκής διερώτηση για το περιεχόμενο των νόμων στο πλαίσιο ενός αγώνα ενάντια στην κοινωνική στασιμότητα και την ετερονομία. Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό πως ο Έλληνας στοχαστής όχι μόνο δεν βάζει στο περιθώριο το εμπειρικό στοιχείο, αλλά το εξυψώνει σε σημαντικό παράγοντα για την επίτευξη της αυτονομίας. Ο ίδιος (2019) γράφει σε σχέση με αυτό:

Η αυτονομία δεν είναι απόσυρση από την αληθινή, απτή πραγματικότητα (όπως η καντιανή αυτονομία) αλλά διαυγής μετασχηματισμός της (του εαυτού και των άλλων) που εκκινεί από αυτήν την ίδια. Εκκινεί δεν σημαίνει ότι η πραγματικότητα αυτή παρέχει αιτίες ή νόρμες. Κι εδώ επίσης έχουμε μια σχέση πρωτότυπη, μοντέλο του εαυτού της, μη νοητή μέσα στις κληρονομημένες κατηγορίες. Η αυτονομία είναι αυτοθεσία μιας νόρμας, με αφετηρία ένα περιεχόμενο ενεργώς πραγματικής ζωής και σε σχέση με το περιεχόμενο αυτό (σ. 91).

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η πραγματικότητα δεν είναι κάτι άλλο πέρα από τον διαρκή μετασχηματισμό του Είναι. Έτσι, η αναζήτηση δήθεν ακλόνητων θεμελίων στα οποία

αυτή στηρίζεται συνιστά παρεμπόδιση της αυτονομίας τόσο στο επίπεδο της αυτοαναγνώρισης μας ως δημιουργούς της όσο και στο επίπεδο της αλλαγής της μέσω της επιλογής μιας διαφορετικής θέσμησης.

Εκτός αυτού αλλά και ως συνέπεια του, ο Καστοριάδης από-υπερβατικοποιεί την καντιανή αυτονομία υποσκάπτοντας την άνευ όρων δικαιοδοσία του Λόγου να κυριαρχεί επί των επιθυμιών. Όντας ο ίδιος ψυχαναλυτής αντιλαμβάνεται πως η απροϋπόθετη υποταγή στα κελεύσματα του Λόγου δεν οδηγεί στην ελευθερία, αλλά σε μια εσωτερικευμένη ετερονομία! Μια τέτοια αντίληψη προκύπτει από το γεγονός πως ο Καστοριάδης (2001α) θεωρεί πως «άνθρωπος και η ανθρώπινη ψυχή δεν είναι το λογικό ον το οποίο μερικοί προσπάθησαν να πουν ότι είναι» (σ. 134) και επομένως η κυριαρχία του Λόγου πάνω του αποτελεί σκλαβιά και όχι αυτοπραγμάτωση. Τι είναι όμως ο άνθρωπος και η ψυχή του, αν απορρίψουμε τον Λόγο ως το βασικότερο χαρακτηριστικό τους; Ο Καστοριάδης (2001α) απαντά:

Τα ανθρώπινα όντα τα ορίζουμε βασικά από αυτή τη ριζική φαντασία, η οποία παρουσιάζει, εν συντομία, τα ακόλουθα χαρακτηριστικά: μια ελεύθερη, όχι αιτιακά προσδιορισμένη ροή των παραστάσεων, των επιθυμιών και των αισθημάτων· την αντικατάσταση της ηδονής των οργάνων από την αναπαραστασιακή ηδονή (σ. 52).

Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται εύκολα αντιληπτό πως η απόρριψη του Λόγου ως του πρωταρχικότερου γνωρίσματος της ανθρωπινότητας των ανθρώπων δεν συνεπάγεται κάποιου είδους αξιολογική προτεραιότητα του σώματος τους. Στην καστοριαδική ανθρωπολογία ο άνθρωπος εμφανίζεται κυρίως ως «ζώο που αναζητά το νόημα» (Καστοριάδης, 2012, σ. 25) και μάλιστα ένα νόημα που βρίσκεται συνεχώς στην μετάβαση του προς κάτι εντελώς έτερο από αυτό που είναι ή έχει υπάρξει ως τώρα. Υπό αυτή την οπτική, το υποκείμενο οφείλει πριν υπακούσει στο Λόγο να χρησιμοποιήσει την φρόνηση του για να κρίνει αν μια τέτοια κίνηση θα ήταν πραγματικά αυτόνομη. Αν η απάντηση είναι θετική, τότε μπορεί να αφήσει τον Λόγο να το κυριαρχήσει. Μόνο σε αυτή την περίπτωση ο Λόγος δεν θα αποτελεί εσωτερικευμένη από το ασυνείδητο ετερονομία. Ακριβώς γιατί θα τον έχει επιλέξει, αφού τον έχει υποβάλλει σε κριτική επεξεργασία. Με μια πρώτη ματιά φαίνεται σαν η δημιουργικότητα της ψυχής ως ριζικής φαντασίας να είναι το αντίθετο της ορθολογικότητας, αλλά στην πραγματικότητα αποτελεί απλώς μια επέκταση της. Ο Καστοριάδης μπορεί να διατυμπανίζει την ενδεχομενικότητα των κοινωνικών θεσμίσεων, όμως στην φιλοσοφία του υπάρχει ένα αίτημα για διαρκή διαύγεια,

συνειδητότητα και ετοιμότητα επεξεργασίας του Λόγου του Άλλου. Έτσι, η δημιουργικότητα που προτείνει προσιδιάζει σε μια ενδυναμωμένη ορθολογικότητα, η οποία χρωματίζεται διαφορετικά ανάλογα με το πως είναι το υλικό της πραγματικότητας από το οποίο αναδύεται.

Συν τοις άλλοις, υποστηρίζοντας πως η ριζική φαντασία είναι «ένα καρκίνωμα της ανθρώπινης ψυχής» εξαιτίας της ανεξέλεγκτης τροπής της (Καστοριάδης, 2001α, σ. 51) δεν του μένει άλλη επιλογή από το να αποκεντρωποιήσει την καντιανή αυτονομία. Δεν υπάρχει κάποιος καθολικός τύπος ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι προϊόν της εκάστοτε κοινωνικής θέσμησης, η οποία είναι ενδεχομενική. Κατά συνέπεια, η καστοριαδική αυτονομία δεν μπορεί να εμφανίσει κάποιο πιο συγκεκριμένο περιεχόμενο από την επίγνωση των κοινωνικών δρώντων ότι αυτοί είναι η πηγή θεμελίωσης των θεσμών και την συνεπακόλουθη με αυτή αυτοκυβέρνηση τους. Με άλλα λόγια, η απουσία κάποιου κέντρου εξαναγκάζει την εν λόγω έννοια να χάσει την εννοιολογική της στιβαρότητα και να παραμείνει σχετικοποιημένη. Βέβαια, σε αυτό το σημείο αξίζει να επισημάνουμε πως ο Διαφωτιστής Kant θέλοντας να δώσει συγκεκριμένο-καθολικό περιεχόμενο στην έννοια του καταφεύγει σε μια θεολογική θεμελίωση της μέσω του «Υψιστου Αγαθού». Πράγμα που τον κάνει ασυνεπή προς τα λεγόμενα του και αποδυναμώνει το επιχείρημα του.

Πολλοί ισχυρίζονται πως ένα ακόμη σημείο απόκλισης μεταξύ των δύο φιλοσόφων αποτελεί το γεγονός ότι ο Kant εστιάζει στο αυτόνομο άτομο, ενώ ο Καστοριάδης στην αυτόνομη συλλογικότητα. Πράγματι, ο Γερμανός φιλόσοφος ξεκινά την ανάλυση του με αφετηρία το άτομο. Παρόλα αυτά, πίσω από την καντιανή έννοια της αυτονομίας κρύβεται ένα ισχυρό πολιτικό πρόταγμα! Ο πασίγνωστος Διαφωτιστής θεωρεί πως το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα αποτελεί την πραγμάτωση της αυτονομίας, μίας και είναι το μοναδικό που ανταποκρίνεται στο δίκαιο των ανθρώπων (Kant, 2006, σ. 97). Ας κάνουμε τώρα την ίδια διαδρομή και αντίστροφα! Ο Καστοριάδης μπορεί να επικεντρώνεται περισσότερο στην αυτόνομη κοινωνία ως ρητή αυτοθέσμιση, ωστόσο το άτομο δεν παραλείπεται από την ανάλυση του! Μάλιστα, η ατομική αυτονομία θεωρείται ταυτόχρονα προϋπόθεση και επιβεβαίωση της ύπαρξης αυτόνομης κοινωνίας. Κλείνοντας κρίνεται απαραίτητο να αναφερθεί μια διαπίστωση. Αν και οι δύο στοχαστές δεν βρίσκονται καθόλου κοντά πολιτικά, υπάρχουν πολλά κοινά στην πολιτική τους θεωρία! Πιο συγκεκριμένα, και οι δύο δίνουν μεγάλη βαρύτητα στην συμμετοχή των πολιτών στα κοινά, η οποία προκύπτει κατόπιν έγκυρης και επαρκούς

ενημέρωσης. Ταυτόχρονα, μοιράζονται την άποψη ότι η ελευθερία δεν σημαίνει αυθαίρετο πράττειν, αλλά αυτοπεριορισμός από τους δικούς μου νόμους. Τέλος, τόσο ο ένας όσο και ο άλλος σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό θεωρούν ότι στον ενθαδικό κόσμο η αυτονομία είναι μια ασταμάτητη πάλη με την ετερονομία και για αυτό το λόγο δεν μπορούμε ποτέ να την θεωρήσουμε ως κάτι το οριστικά κεκτημένο.

2.13 Η αυτόνομη κοινωνία του Καστοριάδη ως μια συλλογική καντιανή ιδιοφυΐα

Ο Καστοριάδης θέτοντας στο επίκεντρο της οντολογίας του την *ex nihilo* δημιουργία καταλήγει να οραματίζεται μια κοινωνία που στην πραγματικότητα δρα ως μια συλλογική καντιανή ιδιοφυΐα. Ο όρος «ιδιοφυΐα» χρησιμοποιείται από τον Γερμανό φιλόσοφο στην «Κριτική της Κριτικής Δύναμης» προκειμένου να περιγράψει ένα καλλιτεχνικό υποκείμενο τόσο έμφυτα ταλαντούχο, ώστε στα προϊόντα της δημιουργίας του να γεφυρώνεται το κατά τα άλλα ανυπέρβλητο χάσμα ανάμεσα στην ομορφιά της τέχνης ως «σκοπιμότητας χωρίς σκοπό» και στην κατασκευή της ως καθαρά ενσκοπής διαδικασίας. Η καλλιτεχνική ιδιοφυΐα προκειμένου να κατορθώσει το παραπάνω χρειάζεται να παράγει έργα που χαρακτηρίζονται από πρωτοτυπία και ταυτόχρονα λειτουργούν ως πρότυπα μίμησης! Η ριζική πρωτοτυπία αυτών των δημιουργημάτων σε συνδυασμό με τον άρρητο χαρακτήρα του κανόνα τους τα καθιστά μη επαναλήψιμα. Όντας απρόσφορα για απομίμηση λοιπόν, η λειτουργία τους ως πρότυπα δεν έγκειται στην αναπαραγωγικότητα τους αλλά στην έμπνευση που προσφέρουν. Ποια είναι όμως η αντιστοιχία των παραπάνω με την καστοριαδική αυτόνομη κοινωνία; Θα επιχειρήσω να απαντήσω στο ερώτημα αυτό ξεκινώντας με το παράδειγμα της Αρχαίας Αθήνας. Για τον Καστοριάδη (1999) «η πόλη είναι οι Αθηναίοι» (σ. 33), πράγμα που σημαίνει ότι αυτός στον οποίο οφείλεται η μορφή της αθηναϊκής πόλης δεν είναι άλλος από τους ίδιους του Αθηναίους. Οι Αθηναίοι λειτουργώντας ως μια συλλογική καντιανή ιδιοφυΐα παράγουν ένα δημιούργημα καινοτόμο και ανεπανάληπτο: την αυτόνομη κοινωνία τους! Ο τρόπος λειτουργίας της αυτόνομης αυτής κοινωνίας αποτελεί ένα συμβάν μέσα στον χρόνο! Αυτό συμβαίνει όχι μόνο γιατί έρχεται σε ρήξη με τα καθεστώτα της παραδοσιακής ετερονομίας που ως τότε δεν είχαν έρθει ποτέ αντιμέτωπα με κάτι παρόμοιο, αλλά και γιατί τόσους αιώνες μετά τον θαυμάζουμε χωρίς να μπορούμε να τον αναπαράγουμε! Ο ίδιος ο Καστοριάδης (1999) επισημαίνει σε σχέση με αυτό:

Δεν βλέπω, όπως νομίζω ότι και κανείς δεν μπορεί να δει, εκτός αν είναι τελείως φαντασιόπληκτος ή προγονόπληκτος, την αρχαία Ελλάδα ως πρότυπο το οποίο θα αρκούσε να το αντιγράψουμε για να βρούμε την ελευθερία, την δικαιοσύνη, την

ισότητα και το παν το αγαθόν [...] Θεωρώ, όμως, ότι μπορεί να λειτουργήσει για μας σαν γονιμοποιό σπέρμα, δεδομένου ότι μας επιτρέπει να δούμε εν τη γενέσει τους πληθώρα στοιχείων πάντοτε επίκαιρων -μπορεί και πρέπει να είναι για μας κέντρισμα, έμπνευση και πηγή ιδεών (σ. 6).

Το παραπάνω απόσπασμα επιβεβαιώνει πως η αυτόνομη κοινωνία της Αρχαίας Ελλάδας μοιάζει με δημιουργήμα καλλιτεχνικής ιδιοφυΐας, καθώς σε αυτή συνυπάρχει η ριζική καινοτομία και η λειτουργία του μέτρου προς τους άλλους. Είναι όμως αυτό αρκετό για να επιβεβαιωθεί και ο ισχυρισμός πως οι Αθηναίοι, δηλαδή το αυτόνομο συλλογικό υποκείμενο που αυτοί συναποτελούν, δρα ως ιδιοφυΐα; Χωρίς να είμαι σίγουρη για την απάντηση ξέρω πως συνεχίζοντας την ανάλυση μπορώ -αν όχι να επιβεβαιώσω- τουλάχιστον να ενδυναμώσω τον εν λόγω ισχυρισμό. Πέρα από το ότι παράγουν ένα τελικό προϊόν που προσιδιάζει με προϊόν ιδιοφυΐας, οι Αθηναίοι ακολουθούν μια παρόμοια διαδικασία παραγωγής με αυτή που ακολουθεί η καλλιτεχνική ιδιοφυΐα! Ο Σαγκριώτης (2023) αναφερόμενος στην διαδικασία αυτή επισημαίνει:

Η τέχνη του ζωγράφου δεν είναι η καλή, αν ο ίδιος στερείται ιδιοφυΐας, όμως η ιδιοφυΐα δεν πρόκειται να εκφραστεί μέσα από τα έργα, αν δεν είναι κανείς κάτοχος της απαιτούμενης τεχνικής [...] ο πιο απλός τρόπος να φανταστούμε το συνδυασμό αυτό είναι να πούμε ότι ο καλλιτέχνης έχει μεν μια αρχική έμπνευση (την ωραία παράσταση), στη συνέχεια όμως πρέπει συνειδητά να επιδιώξει, ενδεχομένως μέσω δοκιμών, την κατασκευή ενός πράγματος, η μορφή του οποίου θα αποδίδει πραγματικά την ομορφιά της παράστασης (σ. 228).

Οι Αθηναίοι σε αντιστοιχία με τον ιδιοφυή καλλιτέχνη έχουν στην διάθεση κάποιες παραστάσεις, τις οποίες επενδύουν με νόημα. Από το χαοτικό και άμορφο μάγμα του Είναι διακρίνουν κάποια στοιχεία, τα οποία πρόκειται να αξιοποιήσουν για την θέσμιση της κοινωνίας τους επενδύοντας τα με σημασίες! Η επιλογή το στοιχείων είναι ζήτημα έμπνευσης, ενώ η επένδυση νοήματος και η διασύνδεση τους αποτελεί ζήτημα τεχνικής! Παραδείγματος χάριν, μια κεντρική φαντασιακή σημασία της Αρχαίας Ελλάδας είναι αυτή της ύβρεως. Η ύβρις υποδηλώνει την άγνοια των ανθρώπων ως προς τα επιτρεπτά όρια των πράξεων τους. Οι αρχαίοι Έλληνες διάλεξαν αυτό το στοιχείο από τον μαγματικό χώρο του Είναι και το εμπλούτισαν με την σημασία της φρόνησης και του αυτοπεριορισμού. Με αυτό τον τρόπο δημιούργησαν μια κοινωνία ανθρώπων που αναδημιουργεί συνεχώς τον εαυτό της χωρίς να υποπέφτει σε αυθαιρεσίες. Έτσι, η ύβρις αντί να εμποδίζει την διαρκή αναδημιουργία την ενισχύει. Αυτό συμβαίνει, διότι την κάνει να προκύπτει κατόπιν μιας αυστηρής κριτικής διαδικασίας μέσω της οποίας εξασφαλίζεται το πράττειν φρονίμως. Η επιλογή του συγκεκριμένου στοιχείου δεν οδηγεί αναγκαστικά στον εμπλουτισμό του με την

συγκεκριμένη σημασία. Στην σχέση στοιχείου και νοηματοδότησης δεν υπάρχει καμία υποχρεωτικότητα. Κάλιστα, θα μπορούσε μια άλλη κοινωνία να διαλέξει το στοιχείο της ύβρεως εμπλουτίζοντας το με την σημασία της προσκόλλησης στην παράδοση ως το μοναδικό καταφύγιο της ψυχής απέναντι στο άγνωστό. Κοντολογίς, η καντιανή ιδιοφυΐα προκειμένου να δράσει ως «υποδειγματική πρωτοτυπία» (Ερηνάκης, 2020, σ. 119) χρειάζεται: έμπνευση-ταλέντο, τεχνική και κριτική ικανότητα. Αντίστοιχα, το αυτόνομο συλλογικό υποκείμενο του Καστοριάδη για να δράσει αυτόνομα χρειάζεται: έμπνευση-ταλέντο κατά την επιλογή των στοιχείων μέσα από το χάος, τεχνική κατά την νοηματοδότηση και την συρραφή τους και κριτική ικανότητα ώστε να μπορεί να τα θέτει ασταμάτητα προς διερώτηση και να τα αλλάζει όποτε κρίνεται απαραίτητο.

Ο Σαγκριώτης (2023) αναφερόμενος και πάλι στην καντιανή ιδιοφυΐα αναφέρει ότι «ο καλλιτέχνης δεν θα μπορούσε να δημιουργήσει κάτι ωραίο χωρίς τη φωνή της φύσης μέσα του, η οποία παρέχει τον άρρητο κανόνα» (σ. 227). Στην καστοριαδική φιλοσοφία ο άρρητος αυτός κανόνας δεν είναι άλλος από το Είναι ως μια αέναη διαδικασία ανάδυσης νέων -μη αιτιακά προσδιορισμένων- μορφών. Αν ένα συλλογικό υποκείμενο έχει επίγνωση του μη στατικού χαρακτήρα του Είναι και επιδιώκει να τον ενισχύσει γνωρίζοντας ότι αυτό το ίδιο είναι που κατασκευάζει τις εκάστοτε μορφές που αυτό παίρνει, τότε είναι αυτόνομο. Ο ίδιος ο Καστοριάδης (1995) βεβαιώνει με έναν τρόπο τον ισχυρισμό ότι η αυτόνομη κοινωνία του αποτελεί ένα είδος συλλογικής καντιανής ιδιοφυΐας υπογραμμίζοντας ότι «η μεγαλοφυΐα είναι συγχρόνως ιδιαίτερη περίπτωση και ψευδώνυμο της ιστορικής δημιουργίας γενικώς. Η αποδοχή του έργου τέχνης είναι η ιδιαίτερη περίπτωση της ενεργούς και αυτοδημιουργικής συμμετοχής και συνεργασίας των ανθρώπινων κοινοτήτων στη θέσμιση του καινούργιου» (σ. 181). Το προαναφερθέν όχι μόνο ισχυροποιεί την πεποίθηση ότι η αυτόνομη κοινωνία του Έλληνα στοχαστή παρουσιάζει πολλά κοινά με την καντιανή ιδιοφυΐα, αλλά και αποκαλύπτει τα τρωτά σημεία της συνολικότερης θεωρίας του. Πιο αναλυτικά, ο Έλληνας στοχαστής περιμένοντας μια κοινωνία να δρα ως ιδιοφυΐα ουσιαστικά την καταδικάζει σε μια συνεχή προσπάθεια αυτό-υπερβάσης. Στο καστοριαδικό σύστημα η αυτονομία απαιτεί από την κοινωνία να βρίσκεται υπό τον μόνιμο πυρετό της καλλιτεχνικής έμπνευσης, ώστε να μπορεί ανά πάσα στιγμή να δίνει ζωή σε ολοκαίνουριες θεσμίσεις. Πράγμα αδύνατο και καθόλου απελευθερωτικό! Αδύνατο, γιατί – όπως και ο ίδιος ο Καστοριάδης παραδέχτηκε στο παραπάνω απόσπασμα- η μεγαλοφυΐα αποτελεί ιδιαίτερη περίπτωση και ως εκ τούτου δεν μπορεί να αποτελέσει

το απόλυτο κριτήριο για το αν μια κοινωνία είναι αυτόνομη ή όχι. Καθόλου απελευθερωτικό, γιατί εξαναγκάζει τους ανθρώπους να ζουν στην σκιά των μεγάλων στιγμών τους! Το καστοριαδικό συλλογικό υποκείμενο μπορεί να απαλλάσσει τον εαυτό τους από τις κοινωνικές θεσμίσεις του – πριν καν αυτές προλάβουν να γίνουν καταπιεστικές- , ωστόσο είναι ανίκανο να απαλλαγεί από την διαρκή προσπάθεια να ξεπεράσει τον εαυτό του. Κατά αυτόν τον τρόπο η δημιουργικότητα – στην εξιδανικευμένη εκδοχή του Καστοριάδη- δεν απελευθερώνει, αλλά σκλαβώνει! Δεν κάνει την κοινωνία αυτόνομη, αλλά επιδοσιακή.

2.14 Το Συμβάν

Μεταξύ Καντ και Καστοριάδη συντελείται ένα σπουδαίο ιστορικό Συμβάν, το οποίο έμελλε να αλλάξει τον κόσμο μια για πάντα! Με την εμφάνιση του όχι μόνο τaráσει συθέμελα τις μέχρι τότε ακλόνητες αλήθειες, αλλά και αποκαλύπτει έναν αθέατο ορίζοντα νοημάτων για το άτομο και την κοινωνία. Αυτό το συμβάν δεν είναι άλλο από την γέννηση της ψυχανάλυσης! Η ψυχανάλυση παρέχοντας χρήσιμα εννοιολογικά εργαλεία καθιστά διανοητό αυτό που κάποτε ήταν αδιανόητο: την εσωτερικότητα της ετερονομίας. Ο Καντ γράφοντας πολύ πριν την συντέλεση του εν λόγω συμβάντος αγνοεί τα θεωρητικά δώρα που αυτό προσφέρει! Έτσι, μια ψυχαναλυτική κριτική στο έργο του -όσο γόνιμη και αν είναι – δεν παύει να είναι ευάλωτη στο σφάλμα του αναχρονισμού. Από την άλλη πλευρά, ο Καστοριάδης γράφει σε μια εποχή που η ψυχανάλυση κατέχει περίοπτη θέση στον κόσμο της θεωρίας και ο ίδιος είναι αρκετά ικανός να την αξιοποιήσει θεωρητικά, μιας και υπήρξε ψυχαναλυτής! Στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσω αρχικά να φανερώσω τα τρωτά σημεία της καντιανής αυτονομίας από ψυχαναλυτική σκοπιά και εν συνεχεία να αναδείξω το πως ο Καστοριάδης ως γνώστης της ψυχανάλυσης μπόρεσε -ως έναν βαθμό- να αποφύγει τις παγίδες στις οποίες υπέπεσε ο Γερμανός στοχαστής.

Ο Καντ θεωρεί πως η εναρμόνιση του ανθρώπινου πράττειν με τις υποχρεώσεις που γεννά η κατηγορική προσταγή είναι ο μόνος τρόπος που έχουν τα έλλογα όντα να αγγίζουν την αυτονομία. Ωστόσο, η υπακοή – όπως την προτείνει ο ιδεαλιστής φιλόσοφος- στην νομοθεσία του Λόγου μας καθιστά πράγματι αυτόνομους ; Ή μήπως μας οδηγεί στην εθελοδοουλεία ως μια μορφή εσωτερικής ετερονομίας; Πριν απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό χρειάζεται να γίνει μια αναφορά στην έννοια της «εθελοδοουλείας» , όπως αυτή νοείται από τον εισηγητή της! Ο Λα Μποεσί (2019) γράφει:

Είναι πράγματι στη φύση του ανθρώπου να είναι ελεύθερος και να επιθυμεί κάτι τέτοιο, όμως ο χαρακτήρας του είναι τέτοιος που ενστικτωδώς ακολουθεί τις τάσεις που η εκπαίδευση του του έχει δώσει. Ας παραδεχτούμε συνεπώς ότι όλα εκείνα τα πράγματα στα οποία έχει εκπαιδευτεί και συνηθίσει ο άνθρωπος του φαίνονται φυσικά, και μόνο ό,τι είναι πραγματικά εγγενές σε αυτόν το λαμβάνει με την αρχική του, μη εκπαιδευμένη, ατομικότητα. Συνεπώς, το έθιμο γίνεται η πρώτη αιτία για την εθελοδοουλεία. Οι άνθρωποι είναι σαν τα όμορφα άλογα κούρσας που ενώ στην αρχή δαγκώνουν το χαλινό, αργότερα τους αρέσει, και δεν δέχονται τη σέλα, αν και λίγο μετά μαθαίνουν να χαίρονται όταν τους βάζουν τα χάμouρα και καμαρώνουν υπερήφανα κάτω από τα στολίδia τους (σ. 27).

Πώς όμως αυτό συνδέεται με την καντιανή έννοια της αυτονομίας ; Ο Καντ θεωρεί πως ο Λόγος είναι η ανώτερη γνωστική ικανότητα του ανθρώπου και ως εκ τούτου αποτελεί τον απόλυτο καθοδηγητή του προς την αυτονομία! Ο δρών -σύμφωνα με το καντιανό σύστημα- οφείλει να ικανοποιεί τις απαιτήσεις του Λόγου ανεξαρτήτως των ιδιαίτερων συνθηκών που εκτυλίσσονται μπροστά του ή των συναισθημάτων που του προκαλεί μια τέτοια στάση. Με άλλα λόγια, το ζητούμενο του καντιανού ηθικού υποκειμένου είναι να γίνει «ιδεώδης δρών» (Mendel, 2012, σ. 45), δηλαδή να μπορεί να εφαρμόσει τον ηθικό νόμο με οποιοδήποτε κόστος! Σύμμαχος του σε αυτό είναι η κατηγορική προσταγή, την οποία θα πρέπει δούμε ως ένα είδος εκπαίδευσης στο μη αποκλίνει από τον ηθικό νόμο! Πρόκειται για μια εκπαίδευση κατά την οποία ο πόνος της ματαιώσης βαδίζει χέρι-χέρι με την απόλαυση του πόνου αυτού. Οι άνθρωποι αρχικά δυσανασχετούσαν με την ένταξη τους σε αυτό το μάταιο σχήμα ολοποίησης – όπου όλα είναι αποδομήσιμα από τον Λόγο- ωστόσο σταδιακά την επιδιώκουν με όλο και μεγαλύτερη επιθυμία. Θα έλεγε κανείς πως η ομοιότητα του καντιανού ηθικού υποκειμένου με το άλογο κούρσας που καταντά υπερήφανο για την υποταγή του είναι τουλάχιστον αξιοσημείωτη! Η ετερονομία – ακόμα και όταν πηγάζει από την υποταγή σε μια ολότελα δική μας ικανότητα - δεν πρέπει να εξομοιώνεται με την αυτονομία.

Το καντιανό ηθικό υποκείμενο αποκτά μια δουλκή στάση απέναντι στον Λόγο. Ακολουθώντας πιστά και χωρίς δεύτερη σκέψη την κατηγορική προσταγή βάζει τον Λόγο να αποφασίσει για αυτό -πριν από αυτό- θυσιάζοντας έτσι την αυτενέργεια του. Η κατηγορική προσταγή ως υποστασιοποιημένη μορφή του Λόγου παρουσιάζεται ως πανάκεια για οποιοδήποτε ζήτημα και αν ανακύψει! Έτσι, «μια απελευθερωτική διαδικασία μεταστρέφεται στο αντίθετο της» (Ρήγου, 2011, σ. 27). Αν θέλουμε να αποφύγουμε μια τέτοια μεταστροφή κατά την οποία ο Λόγος γίνεται «σκοπιμότητα χωρίς σκοπούς» (Adorno & Horkheimer, 1996, σ. 149) και άρα μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία ακόμα και του πιο απάνθρωπου οράματος χρειάζεται να υποβληθεί και ο ίδιος σε κριτική! Ποιος όμως μπορεί να υποβάλλει τον Λόγο σε κριτική; Αυτός δεν είναι

άλλος από τον ίδιο τον Λόγο σε περιεκτικότερη εκδοχή του, δηλαδή η ψυχανάλυση. Η ψυχαναλυτική ηθική δεν επιδιώκει την ανεξέλεγκτη απελευθέρωση των ορμών και των ενστίκτων -όπως ο ηδονισμός- , αλλά μια πιο ισορροπημένη σχέση μαζί τους!

Ο Γερμανός φιλόσοφος τοποθετώντας τον Λόγο στην θέση του απόλυτου άρχοντα παράγει «αποφυσικοποιημένους ανθρώπους» όχι με την έννοια ότι δεν επιδίδονται απερίσκεπτα στις ενστικτώδεις ενορμήσεις τους, αλλά με την έννοια ότι παραδίδουν οικειοθελώς την ελευθερία τους σε ένα μόνο μικρό τμήμα του εαυτού τους. Γίνονται με την θέληση τους σκλάβοι αυτού του μικρού τμήματος τους – που παρόλο που είναι δικό τους- τους εξουσιάζει με την ίδια αυταρχικότητα που θα το έκανε και ένας δικτάτορας. Η εν λόγω αυταρχικότητα προκύπτει από το ότι ο Λόγος προσπαθεί να πείσει για την ικανότητα του να ανταποκριθεί στην ουσία του ανθρώπου ως ολότητα περιθωριοποιώντας άλλες -εξίσου σημαντικές- πτυχές της ανθρωπινότητας του. Αυτό εντείνει τον διχασμό του υποκειμένου και ταυτόχρονα ευτελίζει την σημασία που αυτό έχει υποστηρίζοντας πως η υποταγή σε μια τόσο δική μας πτυχή ισοδυναμεί με ελευθερία. Ωστόσο, η ελευθερία δεν μπορεί να είναι μια τόσο καταπιεστική διαδικασία! Απαιτεί τον αυτοπεριορισμό , αλλά όχι την θυσία των μη έλλογων πλευρών μας στο βωμό της πρωτοκαθεδρίας του Λόγου. Οι μη έλλογες πλευρές μας μπορούν να είναι ιδιαίτερα γόνιμες και αυθεντικές, αρκεί να εγκαθιδρύσουμε μια υγιή σχέση μαζί τους.

Κατά την γνώμη μου, ο λόγος που η καντιανή ηθική παρά το μεγαλείο της μπορεί να παρεκτραπεί σε εθελοδοουλία εξαιτίας είναι ο έντονος αντιδιαλεκτισμός της. Για τον Καντ η μοναδική πυξίδα που δείχνει σωστά τον δρόμο για την ελευθερία είναι ο Λόγος και εξαιτίας αυτού αγνοεί πως ο Λόγος έχει διπλή ιδιότητα, δηλαδή απελευθερώνει και σκλαβώνει την ίδια στιγμή (Λίποβατς, 2008, σ. 87). Προκειμένου η καντιανή ηθική να μπορέσει να αποφύγει την μετατροπή του Λόγου σε φυλακή χρειάζεται να τον δει στις πραγματικές του διαστάσεις, δηλαδή ως ένα μέρος της ουσίας του και όχι ως την ίδια την ουσία του. Πως μπορεί να κάνει κάτι τέτοιο; Πρώτον, χρειάζεται να αφήσει χώρο στην αισθητή φύση του ανθρώπου να βοηθήσει και αυτή στην επίτευξη της ελευθερίας ξεπερνώντας έτσι τον χοντροκομμένο δυϊσμό που την χαρακτηρίζει. Δεύτερον, χρειάζεται να συμπληρώσει την έννοια της «αυτονομίας» ως ορθολογικότητας με την έννοια της «αυθεντικότητας» ως δημιουργικής συνειδητότητας. Χάρη στην αυθεντικότητα η καντιανή ηθική θα πάψει να είναι τόσο φορμαλιστική και ως εκ τούτου θα λαμβάνει υπόψιν της τον ψυχισμό του ανθρώπου,

αλλά και τις τόσο ιδιαίτερες -κάθε φορά- ιστορικές συνθήκες. Έτσι, δεν θα λειτουργεί σαν σαδιστικό Υπερ-εγώ που εντείνει το διχασμό του υποκειμένου και θα μπορέσει να πετύχει μια υγιή καθολικότητα, η οποία δεν βασίζεται στην διαστροφή. Με άλλα λόγια, θα ήταν αρκετά γόνιμο για την καντιανή ηθική να συναντηθεί με την ψυχαναλυτική ηθική, πού παντρεύει την πράξη με την αφύπνιση της συνείδησης. Ο Καστοριάδης όντας εξοικειωμένος με το ψυχαναλυτικό corpus και ταυτόχρονα μη έχοντας απαλλαχθεί από την καντιανή κληρονομία αποτελεί ένα καλό παράδειγμα συνάρθρωσης των δυο αυτών σχολών.

Ο Καστοριάδης θεωρεί πως η ψυχανάλυση συνιστά μια απελευθερωτική διαδικασία, καθώς λυτρώνει το υποκείμενο από τον Λόγο του Άλλου ή αλλιώς από την εσωτερική του ετερονομία! Πιο αναλυτικά, η ψυχανάλυση υποστηρίζει πως η ολοκληρωτική εξάλειψη του «Λόγου του Άλλου» είναι αδύνατη διαλύει τις αυταπάτες που καλλιεργούνται αφενός από την ψυχολογία του Εγώ και αφετέρου από την παραδοσιακή ηθική σχετικά με την ύπαρξη μιας καθαρά αυτόνομης υποκειμενικότητας. Έχοντας αποκλείσει εντελώς το ενδεχόμενο της πλήρους αποδέσμευσης από τον Λόγο του Άλλου – «ενός λόγου που βρίσκεται μέσα μου και με κυριαρχεί» (Καστοριάδης, 1985, σ. 151)- επιδίδεται στην εγκαθίδρυση μιας διαφορετικής σχέσης μαζί του! Έτσι, – εν αντιθέσει με την καντιανή φιλοσοφία- παράγει «ένα είδος εαυτότητας [...] που μπορεί να είναι ελεύθερη εντός του ετεροκαθορισμού» (Μπαλάσκα, 2023, σ. 557). Με άλλα λόγια, αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως μια ολότητα και έτσι βάζει στο στόχαστρο της κριτικής όχι μόνο τα ορμέφυτα αλλά και τον ίδιο τον Λόγο! Όπως αναφέρει και ο Έλληνας στοχαστής (1985) ζητούμενο της ψυχανάλυσης είναι η δημιουργία ενός αυτόνομου προσώπου υπό την έννοια ότι «δεν σταματά να ξανακοιτάζει το κεκτημένο, τον λόγο του Άλλου, που είναι ικανό να ξεσκεπάσει τα φαντάσματα του σαν φαντάσματα και που τελικά δεν αφήνει τον εαυτό του να κυριευθεί από αυτά-εκτός και αν το θέλει» (σ. 154). Αυτό θα πει πως ενισχύει την αυτονομία του υποκειμένου ωθώντας το σε μια συνεχή επαγρύπνηση, η οποία παρακωλύει την άκριτη αποδοχή τόσο της πρωτοκαθεδρίας του Λόγου όσο και της χαμέρπειας της επιθυμίας και των συναισθημάτων. Βάσει αυτού γίνεται φανερό πως η ψυχανάλυση συνθλίβει τον καντιανό δυισμό χάρη στην διαλεκτική ματιά, με την οποία προσεγγίζει τα πράγματα.

Η ψυχανάλυση αποτελώντας και η ίδια ένα είδος Λόγου δεν αποσκοπεί στην αποδέσμευση των υποκειμένων από τους περιορισμούς που πηγάζουν από το έλλογο

στοιχείο τους! Ωστόσο, προτείνει μια σχέση με τον Λόγο που δεν βασίζεται στην δουλικότητα αλλά στην επιθυμία! Αυτό θα πει πως για την ψυχανάλυση δεν αρκεί κανείς να πράττει έλλογα, αλλά θα πρέπει αυτό να είναι συμβατό με την επιθυμία του. Τοιουτοτρόπως, το αυτόνομο υποκείμενο της ψυχανάλυσης καταφέρει να σπάσει τα δεσμά όχι μόνο της εξωτερικής αλλά και της εσωτερικής του ετερονομίας! Αυτό συμβαίνει, διότι έχοντας επίγνωση ότι πάντοτε ηχεί εντός του ο Λόγος του Άλλου αποκτά την δυνατότητα να τον αντιμετωπίσει ως ίσος προς ίσο. Έτσι, η υπακοή σε αυτόν – όταν πράγματι συμβαίνει- προκύπτει από επιθυμία που έχει αναδυθεί κατόπιν έλλογης επεξεργασίας και όχι εξαιτίας δουλικότητας. Αυτή είναι η αιτία που για τον Έλληνα φιλόσοφο (2020) ψυχανάλυση και πολιτική έχουν ένα κοινό στόχο: «το άτομο να γίνει αυτόνομο, δηλαδή [...] ικανό για αναστοχαστική δραστηριότητα και διαβούλευση» (σ. 96) , ακόμα και ως προς τον Λόγο! Αυτό το στοιχείο είναι που κάνει ψυχαναλυτική και κατά συνέπεια την καστοριαδική αυτονομία αρκετά πιο πλούσια από την καντιανή!

Συμπεράσματα

Η έννοια της αυτονομίας οριοθετεί μια προβληματική που καταλαμβάνει σημαντική θέση στους φιλοσοφικούς στοχασμούς της νεωτερικότητας. Αυτό δεν είναι διόλου τυχαίο! Η συγκεκριμένη έννοια αποτελεί μια προσπάθεια συμφιλίωσης της ελευθερίας και της υπακοής στον νόμο. Πράγμα που σημαίνει – πώς αν αυτό το εγχείρημα στεφθεί από επιτυχία- θα έχει βρεθεί μια μη καταπιεστική μορφή εξουσίας που μέσω αυτής θα εκφράζεται το σύνολο της κοινότητας αλλά και ο καθένας ξεχωριστά ως πολίτης και ως άτομο! Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια έννοια που διατηρεί ζωντανό το όνειρο μιας εξουσίας που ως παρεπόμενο θα έχει την αυτοπραγμάτωση και όχι την αλλοτρίωση και τον καταναγκασμό. Αυτό όχι μόνο δικαιολογεί την σημαντικότητα η οποία την περιβάλλει, αλλά και φανερώνει την αιτία που πολλοί και εντελώς διαφορετικοί μεταξύ τους στοχαστές «έχυσαν» τόσο μελάνι για την διεξοδική ανάλυση της. Ο Kant και ο Καστοριάδης είναι μονάχα δύο από αυτούς. Εκτός από τον Rousseau – που συνιστά τον θεμελιωτή της- , ακόμα και ο Foucault καταπιάστηκε μαζί της. Το επίρρημα «ακόμα» χρησιμοποιείται για να δείξει πως και στοχαστές -που εκ πρώτης όψεως μοιάζουν ασυγκίνητοι απέναντι της- στην πραγματικότητα δεν έχουν καταφέρει να ξεφύγουν από την ακτινοβόλα γοητεία της. Ο Γάλλος στοχαστής μπορεί να μην αναφέρεται ρητώς σε αυτή, ωστόσο η έννοια της «επιμέλειας εαυτού» θα μπορούσε να θεωρηθεί απλώς ένας εναλλακτικός τρόπος να αναφερθεί κανείς στην ατομική της διάσταση. Ύστερα από τα παραπάνω εύλογα προκύπτουν τα εξής τρία ερωτήματα: Γιατί Kant; Γιατί Καστοριάδης; Και προς τι ο συνδυασμός τους;

Ας απαντήσουμε διαδοχικά στα παραπάνω ερωτήματα! Η απόλυτη ταύτιση Λόγου και αυτονομίας αποτελεί στην πραγματικότητα μια προσπάθεια του Γερμανού στοχαστή να υπερασπιστεί το πνεύμα της εποχής του εστιάζοντας απλώς την προσοχή των αναγνωστών του σε ορισμένα σημεία του που χρήζουν βελτίωσης. Άλλωστε, είναι γνωστή η προτίμηση του για την μεταρρύθμιση απέναντι στην αντίθετη προς τον Λόγο επανάσταση και τις καταστροφικές – όπως ο ίδιος πιστεύει- συνέπειες που αυτή επιφέρει. Με άλλα λόγια, η καντιανή αυτονομία είναι εμποτισμένη με την άκριτη πίστη του δημιουργού της προς το αυταπόδεικτο της αυθεντίας του πρακτικού νόμου. Ενώ ο ίδιος επισημαίνει πολλάκις την ανάγκη αυτό-οριοθέτησης του Λόγου , τον αφήνει εντελώς ανεξέλεγκτο αναφορικά με το ζήτημα της ηθικής και της συνεπαγόμενης με αυτή αυτονομίας. Δημιουργώντας έναν αγεφύρωτο δυϊσμό ανάμεσα στην εμπειρία ως

«μήτηρ της απατηλής φαινομενικότητας» (Kant, 2016, σ. 21) και κατά συνέπεια πηγή ετερονομίας και του Λόγου ως καθαρής αυτενέργειας και κατά συνέπεια πηγή αυτονομίας δεν δημιουργεί αυτόνομα- αλλά άκρως υποδουλωμένα στο έλλογο «Εγώ» τους υποκείμενα. Ενισχύοντας την αυταπάτη περί καθαρότητας του Λόγου με τέτοια επιμονή ώστε να ισχυρίζεται ότι η αμφισβήτηση αυτής ισοδυναμεί με τον «θάνατο της ηθικότητας» (Kant, 1971, σ. 123) παράγει μια εσωτερική διαίρεση εντός του υποκειμένου. Ο έντονος διχασμός που επιφέρει ο αυστηρός καντιανός δυϊσμός «ανοίγει» την πόρτα για να μπει στο φιλοσοφικό προσκήνιο η ψυχανάλυση. Όπως επισημαίνει η Ρήγου (2011) «με τον Kant αναδύεται ένας νέος κόσμος, στον οποίο καθίσταται δυνατή η ψυχανάλυση» (σ. 207). Αυτό συμβαίνει, διότι αδυνατώντας να συλλάβει την σχέση αλληλεξάρτησης μεταξύ Νόμου-Επιθυμίας και Απαγόρευσης-Απόλαυσης δημιουργεί την ανάγκη για ένα είδος Λόγου που θα μπορεί να το κάνει.

Ο ίδιος ο Lacan (2009) ορίζει την ψυχανάλυση ως «εγχείρημα λόγου» (σ. 113), το οποίο διανοίγει την δυνατότητα «να πάρουμε και πάλι μπροστά». Η διάνοιξη αυτής της δυνατότητας έγκειται στο ότι το συγκεκριμένο εγχείρημα αφενός δεν παραμυθιάζεται από μια δήθεν καθαρότητα του Λόγου και αφετέρου αμφισβητεί την παντοδυναμία του «Εγώ». Το πρώτο σκέλος συνεπάγεται την δημιουργία μιας ορολογίας ικανής να εξηγήσει την σύμπλεξη ηδονής και οδύνης, η οποία πολλές φορές εμπλέκει τα υποκείμενα σε μια κατάσταση εσωτερικής ετερονομίας ή αλλιώς «αυτό-ετερονομίας» (Ρήγου, 2011, σ. 335). Η ψυχανάλυση λαμβάνοντας υπόψιν τόσο την σημασία της εμπειρίας όσο και την διαπλοκή της με τον Λόγο διεισδύει τόσο βαθιά στον ανθρώπινο ψυχισμό, ώστε να μην την αφορά απλώς η υπακοή στον Λόγο – αλλά και το υπό ποιους όρους αυτή συμβαίνει. Πιο συγκεκριμένα, δεν έχει καμιά αξία τα υποκείμενα να υπακούν στον Λόγο ζαλισμένα από το σαδομαζοχιστικό παιχνίδι που εκτυλίσσεται γύρω από την έννοια του «καθήκοντος». Αυτό που έχει αξία είναι τα υποκείμενα να επιλέγουν συνειδητά την έλλογη δράση κατόπιν μιας αναστοχαστικής διαδικασίας που «φυτεύει» μέσα τους τον σπόρο της επιθυμίας για αυτήν. Μια τέτοια στάση προστατεύει τόσο τα υποκείμενα από το να αναπτύξουν δουλικότητα απέναντι στον Λόγο, όσο και τον ίδιο τον Λόγο από παρεκτροπές που θα μπορούσαν να τον υποβιβάσουν σε εργαλείο επίτευξης πάσης φύσεως παραλογισμών. Το δεύτερο σκέλος συνεπάγεται την αποδοχή πως η υποκειμενοποίηση συνοδεύεται από μια «καταστατική» αλλοτρίωση. Δεν μπορεί να υπάρξει υποκείμενο χωρίς το άτομο να αλλοτριωθεί – έστω και σε ένα μικρό βαθμό. Αυτό σημαίνει πως ποτέ δεν μπορούμε

να είμαστε απόλυτα αυτόνομοι. Ωστόσο, η επίγνωση αυτής της αδυνατότητας είναι στην πραγματικότητα απελευθερωτική! Συνειδητοποιώντας την ύπαρξη αυτής της απαραίτητης ετερονομίας που μας καθιστά υποκείμενα εξοπλιζόμαστε με την δύναμη που απαιτείται προκειμένου να υποβάλλουμε σε κριτική βάσανο την κάθε μας απόφαση όχι βασισμένοι σε ένα φορμαλιστικό σχήμα που παράγει σαδομαζοχιστικές συμπεριφορές – αλλά στην ιδιαιτερότητα της εκάστοτε κατάστασης. Συνοψίζοντας τα παραπάνω, οι Parker και Pavon-Cuellar (2023) επισημαίνουν:

Είμαστε διχασμένα υποκείμενα. Ποτέ δεν θα έχουμε την απόλυτη βεβαιότητα ότι είμαστε πραγματικά εμείς που θέλουμε αυτό που θέλουμε. Αυτό θα ήταν αδύνατο, διότι, ακόμα κι αν μπορούσαμε να απελευθερωθούμε από τα μεγαλύτερα κοινωνικά εμπόδια που αρθρώνονται στην ικανοποίηση μας, η ιστορία της κυριαρχίας και της αποξένωσης που έχει διαμορφώσει το ποιοι είμαστε και το πως μιλάμε για τον εαυτό μας θα συνεχίσει να μας καταδυναστεύει. Παρόλα αυτά, ακόμη κι αν συνεχίσουμε να αποτυγχάνουμε, μπορούμε να κάνουμε κάποιες επιλογές γνωρίζοντας καλύτερα τη διαφορά μεταξύ επιτυχίας και αποτυχίας (σ. 113).

Η ψυχανάλυση αποτελεί ένα είδος λόγου που καθιστώντας μας πιο συνειδητούς απέναντι στον ψυχισμό μας, τους άλλους και τις κοινωνικές κατασκευές μπορεί να αποτελέσει σημαντικό αρωγό στην επίτευξη της μεγαλύτερης δυνατής ατομικής και συλλογικής αυτονομίας.

Έχοντας απαντήσει στο πρώτο ερώτημα, ήρθε η στιγμή να προχωρήσουμε στο δεύτερο. Η καντιανή φιλοσοφία δημιουργώντας τις προϋποθέσεις για την «γέννηση της ψυχανάλυσης» είναι σαν να αποζητά και η ίδια μια πιο εμπλουτισμένη έννοια αυτονομίας – που θα αντλεί από αυτό το καινοτόμο ρεύμα σκέψης. Ο Καστοριάδης έρχεται να λυτρώσει αυτή την επιθυμία αναπτύσσοντας ολόκληρο τον φιλοσοφικό στοχασμό του γύρω από μια εναλλακτική διατύπωση της εν λόγω έννοιας. Πιο συγκεκριμένα, η καστοριαδική αυτονομία – αν και με μια βιαστική ματιά φαίνεται εντελώς ξένη προς την καντιανή – μοιράζεται μαζί της κάποιες πολύ ισχυρές συνδέσεις. Και οι δύο έννοιες έχουν δεοντολογικό προσανατολισμό. Μπορεί η καστοριαδική αυτονομία να φαντάζει κατά κύριο λόγο πολιτική, ωστόσο ο ίδιος ο Καστοριάδης (2021) υπογραμμίζει την αδήριτη ανάγκη για μια «ηθική της αυτονομίας που, μοιραία, θα συνδέεται με την πολιτική της αυτονομίας» (σ. 258). Με άλλα λόγια, οι δύο στοχαστές εκκινώντας από την αυτονομία αποσκοπούν στην ηθικοποίηση τόσο της πολιτικής όσο και των ατομικών δράσεων. Παρά την κοινή – μιλώντας πολύ αφηρημένα- επιδίωξη τους, υπάρχει ανάμεσα τους ένα τεράστιο ρήγμα. Αυτό προκύπτει από τον εντελώς διαφορετικό τρόπο με τον οποίο ο καθένας τους

αντιλαμβάνεται την ηθική. Ο Γερμανός φιλόσοφος μένοντας προσηλωμένος στον στόχο του , δηλαδή την εύρεση μιας ηθικής με καθολικό και δεσμευτικό χαρακτήρα, δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην μορφή αφήνοντας στην άκρη το περιεχόμενο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την δημιουργία ενός νόμου που μένοντας απαράλλαχτος με οποιοδήποτε κόστος αρνείται την μεταστροφή, την εξέλιξη και την αλλαγή. Μετατρέπεται σε ένα βαρίδι που κρατά τους ανθρώπους μακριά από την ελευθερία ως αυτονομία. Αυτό συμβαίνει, διότι μπορεί να τους προστατεύει από την ετερονομία των αισθήσεων – αλλά δεν τους προστατεύει από την ετερονομία που ο ίδιος παράγει. Θεωρώντας τον εαυτό του ως το μοναδικό μονοπάτι που οδηγεί στην αυτονομία ξεχνά να ασκήσει αυτό-κριτική και έτσι παράγει αυτό που προσπαθεί να καταπολεμήσει. Εν αντιθέσει με αυτό, η ψυχαναλυτική ηθική ωθεί τα υποκείμενα σε έναν συνεχή αναστοχασμό ακόμα και πάνω στα ίδια τα θεμέλια της ύπαρξης τους. Υποστηρίζοντας ότι το μόνο που αντιστέκεται σε αυτή την ακαταμάχητη ρευστότητα της εμπειρίας είναι η αδυνατότητα της πλήρους αυτονόμησης από τον λόγο του Άλλου ωθεί τα υποκείμενα σε μια διαρκή επαγρύπνηση. Επαγρύπνηση που αφορά την διατήρηση της μέγιστης δυνατής αυτονομίας που μπορούμε να έχουμε στο επίπεδο του ενεργού πραγματικού. Μια επαγρύπνηση απέναντι τόσο στην εξωτερική όσο και στην εσωτερική ετερονομία , οι οποίες -αν αφεθούν ανεξέλεγκτες- μπορούν να εξορίσουν την αυτονομία στο πεδίου του δυνητικού. Έτσι, η ψυχαναλυτική και ως εκ τούτου και η καστοριαδική ηθική έχει να κάνει με την πιστότητα προς την επιθυμία για αυτονομία και όχι με την πιστότητα σε έναν νόμο που υποτίθεται ότι την εξασφαλίζει. Μπορεί αυτού του είδους η ηθική να έχει καλύτερα αντίληψη της ιστορικότητας των πραγμάτων , ωστόσο αυτό την εκθέτει στον κίνδυνο της αστάθειας του σχετικισμού.

Ο Καστοριάδης θέλοντας να σχηματίσει ένα σύστημα που δικαιώνει την αυτονομία ως πραγματοποιήσιμη δυνατότητα καταλήγει να εξωθεί την κοινωνία στην ακατάπαυστη δημιουργία. Η «αυτόνομη» κοινωνία του είναι αυτόνομή στον βαθμό που δεν σταματά να βρίσκεται δημιουργικό αναβρασμό. Μόνο έτσι θα είναι σε θέση να αντικαθιστά τις φαντασιακές σημασίες της με νέες – πριν αυτές προλάβουν να αυτονομηθούν δημιουργώντας την ψευδαίσθηση ότι είναι κάτι παραπάνω από ανθρώπινη κατασκευή. Η «αυτόνομη» κοινωνία του είναι σαν την πέτρα που για να μην χορταριάσει χρειάζεται να επιβάλλει στον εαυτό της την διαρκή κίνηση. Κατά την γνώμη μου, αυτό δεν είναι ούτε βιώσιμο ούτε εφικτό. Δεν είναι βιώσιμο , γιατί – ακόμα και αν ήταν εφικτό- θα οδηγούσε σε εξάντληση του συλλογικού υποκειμένου. Μια

κοινωνία που παρεμβαίνει συνεχώς στον εαυτό της αλλάζοντας τον ριζικά δεν μπορεί παρά να είναι ασταθής. Η αστάθεια αυτή θα οδηγούσε σε κρίση υποκειμενοποίησης που θα έφερνε τόσο το συλλογικό όσο και τα επιμέρους υποκείμενα αντιμέτωπα με την εξάντληση που επιφέρει η συνεχής ματαίωση των συμβολικών τους επενδύσεων. Βέβαια, η μη βιωσιμότητα της αυτόνομης κοινωνίας του Καστοριάδη είναι ένα δευτερεύον ζήτημα σε σχέση με την ανεφικτότητα της. Ο Έλληνας στοχαστής οραματιζόμενος την αυτόνομη κοινωνία σαν μια μήτρα ικανή να γεννά διαρκώς ριζικά νέους εαυτούς είναι σαν να παραβλέπει το ζήτημα ότι κάθε κοινωνία είναι χωροχρονικά εντοπισμένη. Πιο συγκεκριμένα, ξεχνά πως η απειρότητα των δυνατοτήτων περιορίζεται από αυτό που έχει ήδη υπάρξει. Μάλιστα, ο Ricoeur (2018) προσπαθώντας να τον συνενώσει σε σχέση με την εγκυρότητα της έννοιας του «ριζικά νέου» απευθύνεται σε αυτόν λέγοντας:

Παράγουμε μόνο με βάση κανόνες· δεν παράγουμε εξολοκλήρου όλα όσα παράγουμε, αν μη τι άλλο γιατί διαθέτουμε ήδη έναν λόγο πριν αρχίσουμε να μιλάμε. Έχουν μιλήσει άλλοι πριν από εμάς και έχουν θέσει τους κανόνες του παιχνιδιού. Αυτό μπορούμε να κάνουμε είναι να τους αντικαταστήσουμε, στο πλαίσιο αυτού που ο Μαλρό αποκαλούσε «κανονικοποιημένες αλλοιώσεις». Μπορούμε να προχωρήσουμε μέσα από κανονικοποιημένες αλλοιώσεις, αλλά πάντοτε μέσα σε κάτι ήδη δομημένο, το οποίο και η αναδομούμε. Γι' αυτό τον λόγο δεν βρισκόμαστε ποτέ σε μια κατάσταση σαν κι αυτή που αποκαλείτε δημιουργία, ωσάν να αποσπούσαμε τη μορφή από το απόλυτο άμορφο (σ. 51-52).

Λαμβάνοντας υπόψιν τα παραπάνω εύλογα συνάγεται το συμπέρασμα πως η καστοριαδική έννοια της αυτονομίας – αν και εμπλουτίζει την αντίστοιχη καντιανή έννοια μέσα από το ψυχαναλυτικό βλέμμα με το οποίο προσεγγίζει την ευρύτερη προβληματική- έχει και αυτή τα τρωτά της σημεία.

Ελπίζοντας ότι τα πρώτα δύο ερωτήματα που τέθηκαν στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου έχουν απαντηθεί επαρκώς κρίνω σκόπιμο να περάσουμε στο τρίτο και τελευταίο ερώτημα! Ο Kant προσπάθησε μέσα από την φιλοσοφία του να οδηγήσει την ανθρωπότητα στην αυτονομία μέσα από έναν – υποτίθεται- έγκυρο και ασφαλή δρόμο. Δυστυχώς, παρά τις αγνές του προθέσεις όχι μόνο δεν μπόρεσε να φέρει εις πέρας το φιλόδοξο σχέδιο του αλλά υπέπεσε και σε σφάλματα που αναπαράγουν την κατάσταση της ετερονομίας που τόσο προσπάθησε να καταπολεμήσει. Ο Καστοριάδης ριζοσπαστικοποιώντας την καντιανή έννοια με την βοήθεια του ψυχαναλυτικού corpus την εμπλουτίζει αναδεικνύοντας κάποιες συσκοτισμένες ως εκείνη την στιγμή πλευρές του ζητήματος. Μελετώντας τις δύο έννοιες ως ένα «πριν» και ως ένα «μετά» του συμβάντος της ψυχανάλυσης αναδεικνύεται η γενικότερη συμβολή της τελευταίας στο

πεδίο της φιλοσοφίας. Με την ψυχανάλυση αποκαλύπτεται πως ο κόσμος δεν είναι απλώς μια επιβεβλημένη στο άτομο εξωτερικότητα, αλλά συνιστά το αποτέλεσμα της σύνθεσης υλικών συνθηκών και ψυχικών διεργασιών. Το άτομο – ακόμα και όταν βρίσκεται σε έναν αντικειμενικά εχθρικό προς την ευζωία του κόσμο- έχει συνεισφέρει στην διαμόρφωση και εδραίωση του. Υπάρχει δύναμη στο άτομο. Μια δύναμη που δεν πρέπει ούτε να υποτιμάται υποβιβάζοντας το σε παθητικό δέκτη ούτε να υπερτιμάται ενισχύοντας την ψευδαίσθηση της παντοδυναμίας. Αναγνωρίζοντας την αδυνατότητα αναπαράστασης που πραγματικού και ενσωματώνοντας την στην θεωρία ως βασικό της χαρακτηριστικό δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για μια πραγματικά κριτική στάση. Μια κριτική στάση από την οποία δεν μπορεί να ξεφύγει κανείς και τίποτε. Μια κριτική στάση που βάζει στο στόχαστρο της ακόμα και αυτά τα «υπεράνω πάσης υποψίας» πράγματα που μονοσήμαντα νοηματοδοτούνται ως οδοδείκτες. Μια κριτική στάση που χάρη στο διάχυτο που την χαρακτηρίζει μπορεί να δράσει ευεργετικά για την ανάκτηση της συλλογικής δύναμης και την συνεπακόλουθη με αυτή συλλογική απελευθέρωση.

Συνοψίζοντας , ο άτεγκτος ηθικός νόμος του Kant προσεγγίζει την απαγόρευση σαν την μοναδική οδό που μπορούν να ακολουθήσουν οι άνθρωποι προκειμένου να πετύχουν την ηθική συγκρότηση και την αυτονομία τους. Η ψυχανάλυση – και ο Καστοριάδης ως εκπρόσωπος της στο συγκεκριμένο ζήτημα- θεωρεί ότι η απαγόρευση όχι μόνο δεν αποτελεί λύση αλλά και εντείνει τον διχασμό του υποκειμένου. Η απαγόρευση προστάζει την απόλαυση, καθώς ο αδυσώπητος νόμος εγκυμονεί την ακαταμάχητη επιθυμία της παράβασης του. Έχοντας γνώση των παραπάνω – πράγμα που ο Γερμανός στοχαστής σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να έχει- η ψυχανάλυση καλείται να θεμελιώσει μια διαφορετική σχέση μεταξύ Νόμου και ανθρώπων. Μια σχέση που δεν βασίζεται στην καταπίεση και την δουλικότητα, αλλά στον αναστοχασμό και την συνειδητή επιθυμία. Έτσι, στόχος της δεν πρέπει να θεωρείται η απερίσκεπτη απελευθέρωση των παθών και των ενορμήσεων. Στόχος της είναι να αποτελέσει ένα είδος Λόγου που δεν διστάζει να παραδεχτεί την επαλληλία του με το συναίσθημα και κατά συνέπεια να το κάνει σύμμαχο του στον αγώνα της συλλογικής αυτονομίας. Μιας αυτονομίας , που αν και δεν μπορεί ποτέ να φτάσει στην απολυτότητα της, τουλάχιστον δεν είναι κίβδηλη. Η αυθεντικότητα της στηρίζεται στο ότι δεν αρκείται σε μια καταναγκαστική υπακοή στον Νόμο – αλλά επεκτείνει το ενδιαφέρον της και στο υπό ποιους όρους αυτή συμβαίνει.

Πηγές- Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Δοξιάδης, Κ. (2017). Ιδεολογία: έξι διαλέξεις. Αθήνα: Νήσος.
- Ερηνάκης, Ν. (2020). Αυθεντικότητα και Αυτονομία. Αθήνα: Κείμενα.
- Καστοριάδης, Κ. (2001α). Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία: πέντε διαλέξεις στη βόρειο Ελλάδα. Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ & Κον-Μπεντίτ Ν. (2005). Από την οικολογία στην αυτονομία (επιμ. Γ. Κρητικός, μτφρ. Α. Σταύρου). Αθήνα: Κέδρος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1981).
- Καστοριάδης, Κ. & Ρικέρ, Π. (2018). Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό (επιμ. χ.ό , μτφρ. Σ. Σιαμανδούρας). Αθήνα: Έρμα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2016).
- Καστοριάδης, Κ. (2001β). Είμαστε υπερήφανοι για την ιστορία μας (επιμ. χ.ό , μτφρ. Τ. Παπαδοπούλου). Αθήνα: Πόλις.
- Καστοριάδης, Κ. (2021). Η άνοδος της ασημαντότητας (επιμ. χ.ό , μτφρ. Κ. Κουρεμένος). Αθήνα: Ύψιλον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).
- Καστοριάδης, Κ. (1999). Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα. Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (1985). Η γραφειοκρατική κοινωνία: η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας (επιμ. χ.ο, μτφρ. Γ. Παπακυριάκης). Αθήνα: Ύψιλον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1974).
- Καστοριάδης, Κ. (2012). Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας: μια διάλεξη και δύο συνεντεύξεις στη Λατινική Αμερική (επιμ. Φ. Τσαλούχου & Σ. Κουρουκλής, μτφρ. Μ. Τσούτσιας). Αθήνα: Στάσει Επίπτοντες.
- Καστοριάδης, Κ (1998). Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού (επιμ. χ.ό, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης). Αθήνα: Ύψιλον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1996).
- Καστοριάδης, Κ. (1981). Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας (επιμ. Κ. Σπαντιδάκης, μτφρ. Γ. Σπαντιδάκης & Κ. Σπαντιδάκης & Σ. Χαλίκιας). Αθήνα: Ράπα.
- Καστοριάδης, Κ. (1992). Ο θρυμματισμένος κόσμος (επιμ. χ.ό , μτφρ. Ζ. Σαρίκας & Κ. Σπαντιδάκης). Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (2020). Οι ομιλίες στην Ελλάδα. Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (2019). Πεπραγμένα και Πρακτέα (επιμ. Η. Καφάογλου & Π. Μανιάτης & Σ. Σιαμανδούρας, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης). Αθήνα: Ύψιλον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1997).

- Καστοριάδης, Κ. (1991). Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου (επιμ. χ.ο , μτφρ. Ζ. Σαρίκας). Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (1984). Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα. Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. (1995). Χώροι του Ανθρώπου (επιμ. χ.ό , μτφρ. Ζ. Σαρίκας). Αθήνα: Ύψιλον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1986).
- Κιτρομηλίδης, Π.Μ. (2020). Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων: βιογραφικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
- Κλιματσάκης, Π. (2010). Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό: Καντ, Φίχτε, Σελλινγκ, Χέγκελ. Αθήνα: Ροές.
- Λίποβατς, Θ. (2008). Φαντασιακή και Αληθής Ελευθερία. Αθήνα: Πλέθρον.
- Μπαλάσκα, Μ. (2023). Ζ. Λακάν: Ασυνείδητο, Γλώσσα και Ηθική. Στο Α. Θ. Δημητράκος & Α. Μπαλτάς (επιμ), Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα (σ. 543-560). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Παγωνδιώτης, Κ. (2021). Η καντιανή θεώρηση. Στο Α. Μπαλτάς & Στεργιόπουλος (επιμ.) , Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα (σ. 93-117). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Παπανούτσος, Ε.Π. (1971). Immanuel Kant. Στο Δοκίμια (επιμ. χ.ό , μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος), (σ. 13-23). Αθήνα: Δωδώνη
- Ράντης, Κ. (2015). Εισαγωγή στην διαλεκτική: από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ρήγου, Μ. (2011). Εκδοχές του Νόμου: Kant, Sade, Kafka. Αθήνα: Πλέθρον.
- Σαγκριώτης, Γ. (2023). Οι τρεις Κριτικές του Kant, Ένας οδηγός πλοήγησης. Πάτρα: Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών.
- Σαργέντης, Κ. (2006). Εισαγωγή. Στο Προς την αιώνια ειρήνη: ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα (επιμ. Γ. Ξηροπαΐδης, μτφρ. Κ. Σαργέντης) (σ.11-42). Αθήνα: Πόλις.
- Σούρλας, Π.Κ. (2017). Δημοκρατία και Αυτονομία. Αθήνα: Πόλις.
- Σταυρακάκης, Γ. (2012). Η λακανική αριστερά: Ψυχανάλυση, θεωρία, πολιτική (επιμ. Β. Μπαχούρου, μτφρ. Α. Κιουπκιολής). Αθήνα: Σαββάλας (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2000).

- Σχισμένος, Α. (2020). Καστοριάδης Εναντίον Χάιντεγκερ: Χρόνος και ύπαρξη. Αθήνα: Αυτολεξεί.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (2001). Κριτική φιλοσοφία και η Λογική των Θεσμών: έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ (επιμ. χ.ο , μτφρ. Ο. Σταθάτου). Αθήνα: Εστία. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1980).
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1996). Η διαλεκτική του Διαφωτισμού (επιμ. Γ. Κουζέλης, μτφρ. Λ. Αναγνώστου). Αθήνα: Νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1947).
- Anders, G. (2023). Η απαρχαίωση των ιδεολογιών και του κομπορμισμού: δύο κεφάλαια από την απαρχαίωση του ανθρώπου (επιμ. χ.ό , μτφρ. Σ. Ροζάνης). Αθήνα: Έρασμος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1956).
- Arendt, H. (2008). Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ (επιμ. Γ. Σαγκριώτης, μτφρ. Β. Ρωμανός). Αθήνα: Νήσος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1992).
- De La Boetie, E. (2019). Πραγματεία περί Εθελοδοουλίας. (επιμ. χ.ό , μτφρ. Π. Καλαμαράς). Αθήνα: Πανοπτικόν. (Το πρωτότυπο έργο δημοσιεύτηκε το 1577).
- Foucault, M. (1988). Τι είναι Διαφωτισμός; (επιμ. Α. Μυλωνάς, μτφρ. Σ. Ροζάνης). Αθήνα: Έρασμος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1984).
- Foucault, M. (2016). Τι είναι Κριτική; (επιμ. και μτφρ. Θ. Λάγιος). Αθήνα: Πλέθρον (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1990).
- Gieben, B. & Hall, S. (2003). Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας (επιμ. Δ. Κούλουθρος , μτφρ. Β. Τσακίρης & Θ. Τσακίρης). Αθήνα: Σαββάλας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1992).
- Goldman, E. (2023). Το άτομο, η κοινωνία και το Κράτος. Στο Α. Δ. Αρβανίτης (επιμ.), Κείμενα για την αυτονομία του ατόμου και της κοινωνίας (σ. 25-53) (μτφρ. Μ. Κορακιανίτης) . Αθήνα: Βιβλιοπέλαγος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1940).
- Habermas, J. (1993). Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας (επιμ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, μτφρ. Λ. Αναγνώστου & Α. Καρασταθάκη). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1985).

- Haddock, B. (2022). Ιστορία της πολιτικής σκέψης από το 1789 μέχρι σήμερα (επιμ. Γ. Λαμπράκος, μτφρ. Β. Φρόσυνος). Αθήνα: Πατάκη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2005).
- Han, B.C. (2023). Ψυχοπολιτική: ο νεοφιλελευθερισμός και οι νέες τεχνολογίες της εξουσίας (επιμ. χ.ό , μτφρ. Β. Τσαλής). Αθήνα: Opera. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2014).
- Holloway, J. (2014). Γιατί Αντόρνο; (επιμ. Π. Μανιάτης, μτφρ, Γ. Περτσάς).Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2009).
- Jappe, A. (2022). Ο ναρκισσισμός το ψυχικό θεμέλιο του καπιταλισμού (επιμ. χ.ό , μτφρ. Α. Γυιόκα). Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των ξένων. (Τα πρωτότυπα έργα εκδόθηκαν το 2015 και το 2017).
- Kant, Imm. (1971). Δοκίμια (επιμ. χ.ό , μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος). Αθήνα: Δωδώνη.
- Kant, Imm. (1990). Η θρησκεία (επιμ. χ.ό, μτφρ. Σ. Φερεντίνος). Αθήνα: Γκοβοστή. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1793).
- Kant, Imm. (2019). Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών (επιμ. Κ. Θανοπούλου-Βασιλάκη, μτφρ. Κ. Ανδρουλάκης). Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1785).
- Kant, Imm. (2002). Κριτική της Κριτικής Δύναμης (επιμ. χ.ό , μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης). Αθήνα: Ιδεόγραμμα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1790).
- Kant, Imm. (2020). Κριτική του Καθαρού Λόγου (επιμ. χ.ό, μτφρ. Α. Γιανναράς) . Αθήνα: Παπαζήση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1781).
- Kant, Imm. (2022). Κριτική του Καθαρού Λόγου (επιμ. χ.ό , μτφρ. Μ. Φ. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: Αθήναι. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1781).
- Kant, Imm. (1944). Κριτική του Πρακτικού Λόγου (επιμ. χ.ό , μτφρ. Γ. Δ. Σκούρτσης). Αθήνα: Αναγνωστίδη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1788).
- Kant, Imm. (1929). Περί παιδαγωγικής (επιμ. χ.ό , μτφρ. Ι. Οικονομίδης). Αθήνα: Εν Αθήναις. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1803).

- Kant, Imm (2006). Προς την αιώνια ειρήνη: ένα φιλοσοφικό σχέδιασμα (επιμ. Γ. Ξηροπαΐδης, μτφρ. Κ. Σαργέντης). Αθήνα: Πόλις (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1795).
- Kymlicka, W. (2011). Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας: μια εισαγωγή (επιμ. χ.ό, μτφρ. Γ. Μολύβας). Αθήνα: Πόλις. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2002).
- Lacan, J. (2009). Η διδασκαλία μου (επιμ. Ν. Λινάρδου-Μπλανσε & Ρ. Μπλανσε, μτφρ. Ν. Λινάρδου-Μπλανσε & Ρ. Μπλανσε). Αθήνα: Εκκρεμές. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2005).
- Latouche, S. (2023). Κορνήλιος Καστοριάδης: ριζοσπαστική αυτονομία (επιμ. χ.ο , μτφρ. Θ. Δρίτσας & Κ. Σπαθαράκης). Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2014).
- Mendel, G. (2012). Κατασκευάζοντας το νόημα της ζωής μας: μια ανθρωπολογία των αξιών (επιμ. χ.ό , μτφρ Τ. Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2004).
- Parker, I., & Pavon-Cuellar, D. (2023). Ψυχανάλυση και Επανάσταση: κριτική ψυχολογία για τα κινήματα απελευθέρωσης (επιμ. Μ. Στασινοπούλου, μτφρ. Ι. Στανιμεράκη). Αθήνα: Oposito. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2021).
- Swift, A. (2015). Πολιτική φιλοσοφία: εισαγωγικός οδηγός για φοιτητές και πολιτικούς (επιμ. Φ. Παιονίδης, μτφρ. Γ. Λαμπράκος). Αθήνα: Οκτώ. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2014).
- Tovar-Restrepo, M. (2020). Καστοριάδης, Φουκώ και Αυτονομία: νέες προσεγγίσεις της υποκειμενικότητας, της κοινωνίας και της κοινωνικής αλλαγής (επιμ. χ.ό , μτφρ. Ρ. Σινοπούλου). Αθήνα: Πλέθρον. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2012).

The concept of autonomy in Kant and Castoriadis

Vasileia Triantafyllou

Abstract

This paper deals with the concept of autonomy in Kant and Castoriadis. It is a peculiar concept, as it is a meeting point of self-limitation and freedom! This is because the meaning of this concept can be summarized in obedience to the laws that I have set! This is the common ground on which the two thinkers will "build" - each their own - such a distinct philosophical vision. Despite the key differences between these two views, this paper argues that the Castoriadis' concept of autonomy is a radicalization of the earlier Kantian one. However, this radicalization is so great that - at a superficial glance - it seems as if there is no connection between the two. What is the reason for this "fudging"? The paper attributes it to the 'birth' of psychoanalysis, which it sees as the intersection between the two philosophers. Being itself a kind of reason, psychoanalysis has the potential to subject reason to criticism, preventing it from becoming a barbaric tyrant. Castoriadis, being a psychoanalyst, creates a concept of autonomy - which, in contrast to Kantian autonomy - considers the totality of the subject and not only its rational side. Thus, he inaugurates an autonomy that is not prone to turning into an internal heteronomy - which, although difficult to detect because of its interiority - can have disastrous consequences for the individual and society. The method used to develop this topic and reach the above conclusions is the reading of primary and secondary literature.

Keywords: Autonomy, Psychoanalysis, Acting Subject, Kant, Castoriadis