

**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ  
ΣΤΟΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΤΟΥ  
ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ \***

Του  
Σπυρίδωνος Β. Στολίγκα  
Θεολόγου – Κοινωνιολόγου (Th.M)  
Υποψ. Δρ. Πολιτικού Τμήματος Νομικής Σχολής Αθηνών

\* «ΕΠΕΣΕ Ο ΜΕΓΑΣ ΔΡΥΣ ΣΤΟ ΜΑΤΩΜΕΝΟ ΧΩΜΑ  
ΠΟΥΛΙΑ Κ ΦΥΛΛΑ ΣΤΑΘΗΚΑΝ ΣΤΟΝ ΟΥΡΑΝΟ  
ΒΟΥΒΗ Η ΕΛΛΑΔΑ ΚΡΑΤΑΕΙ ΣΤΑ ΔΥΟ ΤΗΣ ΓΟΝΑ  
ΠΑΝΙΣΧΥΡΟ ΓΙΓΑΝΤΙΟ ΞΙΦΟΣ ΦΩΤΕΙΝΟ –  
Κ ΕΝΩ Η ΟΡΓΗ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΠΟΡΟΥΣ ΤΗΣ ΑΙΜΑ ΙΔΡΩΝΕΙ  
ΤΙΝΑΖΕΤΑΙ ΟΛΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΛΑΟ  
ΚΙ ΟΛΟΡΘΗ ΤΟΝ ΥΨΩΝΕΙ ΜΕΣΙΑΝΟ ΚΑΛΡΟΝΙ  
ΨΗΛΑ ΣΤΟ ΘΟΛΟ ΣΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΤΟ ΝΑΟ». (γιάννης ρίτσος).  
ΨΥΧΗΣ ΑΘΑΝΑΤΗΣ :

Στον Μακαριστό Αρχιεπίσκοπο Αθηνών και  
Πάσης Ελλάδος κυρό Χριστόδουλο,  
ΕΥΓΝΩΜΟΣΥΝΗΣ ΤΕΚΜΗΡΙΟΝ./.

Το πλήθος των αναφορών που έγιναν στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη (εφεξής Κ.Κ.), με αφορμή το θάνατο του, ήρθαν να επιβεβαιώσουν ότι πράγματι προσωποποιούσε τον Αναγεννησιακό τύπο ανθρώπου και στοχαστή. Κατάφερε μέσα από μια βαθιά σπουδή στα πράγματα, να συγκροτήσει όχι μόνο μια κριτική αντίληψη στην κληρονομημένη σκέψη αλλά να χαράξει μία καινούργια αντίληψη για την πολιτική, την κοινωνία, τον άνθρωπο (ακόμη και μέσα από την ποιητική του προσπάθεια, που είχε αναφορά κυρίως στους αρχαίους Έλληνες ποιητές. Πολλοί θα το ανακαλύψουν διαβάζοντας τον έκτο τόμο από τα Σταυροδρόμια όπου καταπιάνεται με τη Σαπφώ, τον Αισχύλο, τον Σοφοκλή και τον Σαίξπηρ, προσπαθώντας να αντιπαραθέσει, ως προς την ποίηση, τα μέσα της ελληνικής και της αγγλικής γλώσσας).<sup>1</sup>

Το έργο του Κ.Κ. χωρίζεται, θα τολμούσαμε να πούμε, σε δύο περιόδους: στην «**εργατιστική**», όπου κεντρικός άξονας της φιλοσοφίας του υπήρξαν τα εργατικά συμβούλια, και στην «**αυτονομιστική**» περίοδο, όπου κεντρικός άξονας της φιλοσοφικής του σκέψης ήταν η αυτονομία του ανθρώπου και εν γένει της ίδιας της κοινωνίας. Όπως, όμως, και να εξετάσει κανείς το θέμα, το έργο του Κ.Κ. είναι ένας ύμνος στην **άμεση δημοκρατία**<sup>2</sup> και ταυτόχρονα ένα εκτενές φιλοσοφικό πρόγραμμα για την επίτευξή της. Στην παρούσα μελέτη θα αποπειραθούμε να καταγράψουμε τις βασικότερες αρχές του φιλοσοφικού αυτού προγράμματος, δίνοντας ταυτόχρονα και μια συνοπτική εικόνα του δημοκρατικού πολιτεύματος, όπως την οραματίστηκε ο εν λόγω στοχαστής.

Η ανάλυση μας θα μπορούσε να εκκινήσει με την παρατήρηση ότι η ραχοκοκαλιά του πολυσχιδούς έργου του Κ.Κ. συνοψίζεται στην πρόταξη του πολιτικού προβληματισμού και την καταξίωση της πολιτικής σε μία εποχή κατά την οποία η φιλοσοφική σκηνή διεκδικούνταν από εντελώς διαφορετικά ρεύματα, όπως λ.χ. η «ερμηνευτική» και η «γλωσσολογική». Με άλλα λόγια, δεν θα ήταν υπερβολή να παρατηρήσουμε ότι ο Κ.Κ. έθετε ολόκληρο το εύρος των γνώσεων του στην υπηρεσία ενός προγράμματος ευαισθητοποίησης του δυτικού κόσμου, τουλάχιστον, στην αξία της δημοκρατίας με την έννοια της **αυτοθέσμησης**, αλλά και ως εύθραστο διακύβευμα το οποίο χρήζει συνεχούς και αδιάλειπτης εγρήγορσης για τη διαίωνα και βελτίωση του. Κάτι, που πολύ εύστοχα ο Κ.Κ. το ταυτίζει με την αρχαιοελληνική έκφραση *αστυνόμος οργάν*<sup>3</sup> και η οποία υπήρξε πηγή έμπνευσης για τους αρχαίους Έλληνες, πέρα και έξω από κάθε μεταφυσική αναφορά.

Η σύλληψη από τον Κ.Κ. της πραγματικά δημοκρατικής κοινωνίας ως αυτοθεσμισμένης, θα πρέπει κατ' αρχήν να τοποθετηθεί στο πλαίσιο της ευρύτερης και γενικευμένης απόρριψης των «*μεγάλων Θεολογιών*» από την μετανεωτερική (και όχι μόνο) σκέψη. Πρόκειται για μια εποχή κατά την οποία «*κανείς δεν πίστευε πλέον στην ηθική των θρησκευτικών και πολιτικών Εκ-*

κλησιών, στις ιστορικές χιλιαστικές ολότητες, στους μεσσιανισμούς και τις εσχατολογίες». <sup>4</sup>

Ο Κ.Κ., αντίθετα με τους λεγόμενους «μετανεωτερικούς» στοχαστές (Ζακ Ντεριντά, Μισέλ Φουκώ, Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ κ.α), υπερασπίστηκε την ζωτικότητα της «παρεκκλίνουσας ελευθερίας», όχι στη βάση της άρνησης του Λ/λόγου και της αλήθειας (όσο κι αν πρόκειται, στην περίπτωση του, για μια αλήθεια εμμενή και μη αποκεκαλυμμένη, με μικρό δηλαδή «α»), αλλά με όρους ρεαλισμού και ιστορικότητας, που αν μη τι άλλο δεξιώνονται, τις έννοιες του αληθούς και αντικειμενικού, με πρότυπο πάντοτε το ιστορικό παράδειγμα της Αθήνας των κλασικών χρόνων.

Ωστόσο, ο εξοβελισμός της μεταφυσικής, ως έννοιας ταυτόσημης του μεσσιανισμού και της εσχατολογίας, αποτελεί σταθερό άξονα και του δικού του έργου. Κι αυτό γιατί η δημοκρατία ως αποκλειστικά ανθρώπινο δημιούργημα με τιμαλφέστερα χαρακτηριστικά της τη **συμμετοχή των πολιτών** στη λήψη αποφάσεων για τα κοινά και τον συγκυριακό (ανοικτό σε αναθεώρηση) τρόπο νομοθεσίας, αναιρείται πάραυτα αφ' ης στιγμής το πολίτευμα θεωρηθεί ότι απορρέει από εξωανθρώπινες ή εξωκοινωνικές (ακριβώς από μεταφυσικές, δηλαδή) αρχές. <sup>5</sup>

Ακριβέστερα, το κοσμοείδωλο του Κ.Κ. απολυτοποιεί οντολογικά την έλλειψη υπερβατικού νοήματος, την ανυπαρξία του Θεού και κάθε εξώκοσμης «Πρώτης Αρχής» του υπαρκτού, αποδίδοντας έτσι στον άνθρωπο την ευθύνη για τη δημιουργία νοήματος, δηλαδή πολιτισμού, και μάλιστα εκ του μηδενός <sup>6</sup>: θραύει, με άλλα λόγια, την ψευδαίσθηση της θρησκευτικής πίστης, ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος οφείλουν την ύπαρξή τους σε κάποια «ανώτερη δύναμη» που θέτει δήθεν τα θεμέλια όχι μόνο του σύμπαντος αλλά και των εκάστοτε ανθρώπινων κοινωνιών. (Ο μοναδικός νομοθέτης τον οποίο αναγνωρίζει ο Κ.Κ. δεν είναι παρά ο άνθρωπος). <sup>7</sup>

Οδηγούμαστε έτσι στην καρδιά της πολιτικής πρότασης του Καστοριάδη, την *πραγματική και ύστατη νομοθετική αρχή της κοινωνίας*. «Ποια είναι η αρχή, η αιτία, το θεμέλιο της θέσμησης [της κοινωνίας]; Ποιο είναι το για τί της, ο λόγος ύπαρξής της; Για τον Κ.Κ. όσες κοινωνίες ανάγουν τη νομοθεσία τους σε εξωκοινωνικές αρχές που υπέρκεινται, υποτίθεται, της ανθρώπινης συναίνεσης, χαρακτηρίζονται ως *“ετερόνομες”*. <sup>8</sup> Όσες κοινωνίες, αντίθετα, κατορθώνουν να θραύσουν την ψευδαίσθηση της εξωκοινωνικής θέσπισης, κατονομάζονται από τον ίδιο ως *“αυτόνομες”*. <sup>9</sup> Αφού δε μιά αυτόνομη κοινωνία, ως κοινωνία που αυτοθεσμιζεται και αυτοκυβερνάται, συμπορεύεται με την ανάπτυξη της ικανότητας όλων των μελών της να συμμετέχουν στις δραστηριότητες του συλλογικού στοχασμού διαβούλευσης και απόφασης, η δημοκρατία είναι το καθεστώς της συλλογικής στοχαστικότητας από την οποία απορρέουν τα πάντα... <sup>10</sup> Στη συγκεκριμένη περίπτωση, γίνεται κατη-

γορηματικά σαφές ότι «η αρχή, η αιτία, το θεμέλιο της κοινωνίας είναι η ίδια η κοινωνία, ως **θεσμιζουσα κοινωνία**».<sup>11</sup>

Ο Κ.Κ. υποστηρίζει ότι μια τέτοια αυτοσυνειδησία είναι εξαιρετικά δυσχερής, γι' αυτό και σπάνια στην ιστορία (παρουσιάζεται μονάχα στην αρχαία Ελλάδα και μάλιστα με πρώτιστο χαρακτηριστικό της αρχαίας δημοκρατίας, την αρχή της *αμφισβήτησης της παράδοσης*)<sup>12</sup>, καθώς η κοινωνική αυτο/υποταγή στην κληρονομημένη, ετερόνομη θέσμιση συγκαλύπτεται από την παράδοση (με προεξάρχουσα τη θρησκευτική), η οποία απολαμβάνει αμνηστίας ως «πατροπαράδοτη» ή «αποκεκαλυμμένη», σε βάρος πάντα της καινοτομίας και της αλλαγής. «Το ουσιώδες», κατά τον μεγάλο Έλληνα στοχαστή, «είναι το εξής: η αυτοσυγκάλυψη της κοινωνίας, η παραγνώριση εκ μέρους της κοινωνίας του ίδιου της του είναι, ως δημιουργίας και δημιουργικότητας, της επιτρέπει να θέσει την θέσμιση της σαν κάτι που δεν μπορεί να θιγεί, σαν κάτι που ξεφεύγει από την ίδια της τη δράση. Δηλαδή: της επιτρέπει να εγκαθιδρυθεί ως *ετερόνομη κοινωνία*, με μια σχάση (εφεξής επίσης θεσμισμένη) μεταξύ **θεσμιζουσας** κοινωνίας και **θεσμισμένης** κοινωνίας, με μια επικάλυψη του γεγονότος ότι η θέσμιση της κοινωνίας είναι αυτοθέσμιση, δηλαδή αυτοδημιουργία».<sup>13</sup>

Για όλους τους παραπάνω λόγους, η ανάδυση της δημοκρατίας, με τη μορφή της αυτονομίας απέναντι σε παραδεδομένους θεσμούς, σπανίζει στην ιστορία του ανθρώπινου γίγνεσθαι, με εξαίρεση την Αθήνα του 5<sup>ου</sup> αιώνα, συνέχεια της οποίας ο Κ.Κ. θεωρεί κάποιες αυτόνομες (τηρουμένων των αναλογιών) πόλεις της αναγεννησιακής Ιταλίας του 11<sup>ου</sup> αιώνα και της Φλάνδρας, βαθύτατα επηρεασμένες από την ανακάλυψη αρχαιοελληνικών πολιτικών συγγραμμάτων, και τις πρώτες τοπικές συνελεύσεις των Αμερικανών αποίκων του Νέου Κόσμου.<sup>14</sup> Είναι γνωστό ότι η Αθήνα της κλασικής εποχής αποτελεί το πολιτικό πρότυπο του Κ.Κ., την πραγματική πηγή έμπνευσής του, την οποία ωστόσο (οφείλουμε να τονίσουμε) ποτέ δεν εξιδανικεύει με αφέλεια ή εθνικιστικό οίστρο, όπως δυστυχώς είναι στις μέρες μας του σурμού. Το γεγονός μάλιστα ότι η Αθηναϊκή δημοκρατία αποτελεί υπαρκτό ιστορικό μόρφωμα εμποτίζει την φιλοσοφική πρόταση του Κ.Κ. για επιστροφή στην **άμεση δημοκρατία** με αισιοδοξία αλλά και ρεαλισμό: εφόσον πραγματώθηκε σε ικανοποιητικό βαθμό κάποτε, παρά τις όποιες ατέλειες και τα «έλλκη» της, δικαιούμαστε να πιστεύουμε στην επανυλοποίηση του ιδεώδους της σήμερα και στο διηνεκές, με την προϋπόθεση βέβαια να θυμόμαστε πάντοτε πως πρόκειται για ένα ιδιαίτερα εύθραυστο πολίτευμα, το οποίο ως εκ τούτου θα πρέπει να θεωρείται ως συνεχές διακύβευμα, παρά σαν ένα εφ' άπαξ επίτευγμα του ανθρώπινου πολιτισμού.

Η υπενθύμιση κρίνεται απαραίτητη, ένεκα του έντονου σκεπτικισμού με τον οποίο αντιμετωπίζεται από διάφορους κύκλους στις μέρες μας το ενδεχόμενο επανίδρυσης ενός δημοκρατικού πολιτεύματος βασισμένου στην

πληρέστερη δυνατή αυτονομία. Ένας επιπρόσθετος λόγος είναι η επιφύλαξη με την οποία αντιμετωπίζεται από τους λεγόμενους «κοινοτιστές» πολιτικούς φιλοσόφους το ιδεώδες της αυτονομίας. (Με τον όρο «κοινοτιστές» εννοώ τους στοχαστές εκείνους, όπως οι Charles Taylor και Michael Sandel, οι οποίοι προτάσσουν κανονιστικά ή και οντολογικά την **κοινότητα** έναντι του **ατόμου**). Για παράδειγμα, η διαδικαστική πολιτεία, όπως την προσυπογράφει ο Κ.Κ., συνδέεται στη σκέψη του Sandel με την άθροιση συμφερόντων, ενώ η απολυτοποίηση της εννοίας της αυτονομίας, αρχής γενομένης με τον Κάντ <sup>15</sup> αντιμετωπίζεται κριτικά από τον σύγχρονο ρωμαιοκαθολικό φιλόσοφο William Desmond,<sup>16</sup> με το αιτιολογικό ότι προάγει έναν ανεδαφικό αλλά κι επικίνδυνο για την κοινωνική συνοχή και αλληλεγγύη ατομικισμό. Ακριβέστερα, ο Desmond εκφράζει τον φόβο ότι η απολυτοποιημένη αυτονομία (ως αυτοσκοπός) οδηγεί μοιραία στον μηδενισμό και τον νιτσεϊκό «Υπεράνθρωπο», στους αντίποδες, τελικά, των υψηλών επιδιώξεων του Κάντ.<sup>17</sup> Ο Κ.Κ. απαντούσε σε τέτοιου είδους ενστάσεις παραπέμποντας στην επιτυχή ιστορική πραγμάτωση του ιδεώδους της αυτονομίας: «Εάν οι άνθρωποι ήξεραν ότι έκαναν οι ίδιοι τους νόμους τους, θα τους σέβονταν; Ε, λοιπόν, εδώ οι αρχαίοι Έλληνες και οι αρχαίοι Αθηναίοι απαντούν: "Ναι, εμείς οι ίδιοι κάναμε τους νόμους μας και, όσο δεν τους έχουμε αλλάξει, τους σεβόμαστε και τους τηρούμε"».<sup>18</sup>

Το χαρακτηριστικότερο όμως γνώρισμα της πραγματικά άμεσης δημοκρατίας, σύμφωνα με τον Κ.Κ., όπως προκύπτει από μια συνεπή προέκταση του κεντρικού ρόλου, αφορά στην κατάργηση των ορίων ανάμεσα στην **προσωπική** και την **κοινωνική** αυτονομία. Πρόκειται, δηλαδή, για την εφαρμογή της αυτονομίας, ως *απελευθέρωση του θεσμιζόντος από το θεσμιζόμενο*, όχι μόνο στο κοινωνικό σώμα, το οποίο καλείται να νομοθετεί πλέον αυτόνομα και να μην αποδίδει τους νόμους και τους θεσμούς του σε μια άλλη πηγή (π.χ. στο κομματικό αλάθητο που δήθεν εξασφαλίζεται από την «επιστημονική» γνώση των απαράβατων νόμων της οικονομίας και της ιστορίας), αλλά και στα επιμέρους άτομα που συγκροτούν την κοινωνία.<sup>19</sup>

Από τον τρόπο κατά τον οποίο ο Κ.Κ. αντιλαμβάνεται το περιεχόμενο και την εμβέλεια της έννοιας της αυτονομίας, μπορούμε να συναγάγουμε τα εξής συμπεράσματα:

Α) Ότι ο θρησκευτικός και όποιος άλλος ιδεολογικός αποχρωματισμός των πολιτών, εάν βεβαίως επιθυμούν να παραμείνουν πολίτες και όχι υπόδουλοι, είναι *sine qua non* συνθήκη όχι μόνο για την επίτευξη αλλά και για την εδραίωση της δημοκρατίας, και μάλιστα της άμεσης.

Ως εκ τούτου,

Β) ο Καστοριάδης προσθέτει ένα θετικό περιεχόμενο στην έννοια της **πολιτικής ελευθερίας**, διαχωρίζοντας έτσι αισθητά την θέση του έναντι άλλων θεωρητικών της δημοκρατίας, όπως: οι Isaiah Berlin, Karl Popper και John Rawls.

Ο κοινός παρονομαστής που διέπει τη σκέψη τους παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις είναι ο περιορισμός της πολιτικής ελευθερίας στα όρια μιας **αρνητικής** σημασίας, η οποία διαχωρίζει σαφώς την δημόσια από την ιδιωτική σφαίρα κι εντέλλεται απλά την προστασία του δημόσιου χώρου συζήτησης (την ελευθερία λόγου) όσο και την έννομη ιδιωτική ζωή του ατόμου από την αυθαίρετη κρατική παρέμβαση. Ο Berlin απορρίπτει απερίφραστα μια τέτοια «**θετική**» ερμηνεία της ελευθερίας όχι μόνο ως περιττή αλλά κι ως επικίνδυνη, προφανώς, με το σκεπτικό του κινδύνου μιας έμμεσης φαλκίδευσης της δημοκρατίας από την εισαγωγή «μεταφυσικών» και άλλων προαπαιτούμενων στον εννοιολογικό προσδιορισμό της ελευθερίας, όπως ο καταναγκαστικός *α/θεισμός* στην πρόταση του Κ.Κ.,<sup>20</sup> που κατά τον Rawls συνιστά κι αυτός ένα, ανάστροφο έστω, μεταφυσικό δόγμα.<sup>21</sup> Σε αντίθεση λοιπόν με τη διττή σημασία που δίνει στην έννοια της ελευθερίας ο Κ.Κ. (αυτονομία τόσο σε κοινωνικό, όσο και σε προσωπικό επίπεδο), ο Berlin ισχυριζόταν πως «δεν υπάρχει αναγκαία σύνδεση μεταξύ ατομικής ελευθερίας και δημοκρατίας. Η απάντηση στο ερώτημα: "Ποιος με κυβερνά ;" [είμαι αυτόφωτος ή ετερόφωτος; (το ερώτημα δηλαδή που θέτει ο Κ.Κ.) διαφέρει λογικά από το ερώτημα: "Μέχρι ποίου σημείου επεμβαίνει η κυβέρνηση στη ζωή μου;". Σε αυτήν ακριβώς τη διαφορά έγκειται εν τέλει και η αντίθεση μεταξύ των δυο εννοιών της ελευθερίας: της θετικής και της αρνητικής. Πράγματι, η "θετική" έννοια της ελευθερίας [την οποία εισηγείται και προκρίνει ο Κ.Κ.] προκύπτει όταν προσπαθήσουμε να απαντήσουμε όχι στο ερώτημα: "Τι είμαι ελεύθερος να κάνω ή να είμαι;" αλλά στο ερώτημα : "Από ποιόν κυβερνώμαι" ή "Ποιος είναι αυτός που θα αποφασίσει τι πρέπει – ή δεν πρέπει – να κάνω ή να είμαι; Η "θετική" έννοια της λέξης "ελευθερία" εκπηγάει από την επιθυμία του ατόμου να είναι **αυτεξούσιο**».<sup>22</sup> Οι ενστάσεις του Berlin αναφορικά με την «θετική» σημασιοδότηση της έννοιας της ελευθερίας προκύπτουν από τον φόβο των «μεταφυσικών» (φιλοσοφικών) της συμπαραρομαρτούντων, που αναπόφευκτα συνεπάγονται αντιλήψεις για το πώς *π ρ έ π ε ι* να είναι ο άνθρωπος (όπως πράγματι επιθυμεί κι ο Κ.Κ., ο οποίος θα ήθελε τον ιδανικό πολίτη άθεο και μεταφυσικά αποχρωματισμένο), επανεισάγοντας έτσι «από το παράθυρο» μια έμμεση και υφέρπουσα, καίτοι αρνητική, εσχατολογία.

Η πολιτική πρόταση του Κ.Κ. για την επίτευξη μιας άμεσης δημοκρατίας, στους αντίποδες του σημερινού κοινοβουλευτικού συστήματος, έχει αμφισβητηθεί κατά καιρούς ως ουτοπική και ανέφικτη στη σημερινή εποχή, όπως και το ιδεώδες της αυτονομίας με την διττή σημασία που αναλύσαμε πιο πάνω και από το οποίο εξαρτά ο Κ.Κ. την επίτευξη κι επιβίωση της δημοκρατίας. Όπως και να'χει το πράγμα, το πορτραίτο της άμεσης και πραγματικά συμμετοχικής δημοκρατίας που πηγάζει από τις σελίδες του πολυσχιδούς έργου του παραμένει μια γονιμότερη πρόκληση για πολιτική σκέψη και εγρή-

γορση, ιδίως μάλιστα σε εποχές μεταιχμιακές και κλιμακούμενης απαξίωσης της πολιτικής, όπως η σημερινή.

Έν κατακλείδι, θα θέλαμε να αφιερώσουμε τους στίχους του Μάκβεθ:

(She) He should have died hereafter,

There would have been a time for such a word

Έπρεπε να'χε πεθάνει αργότερα, που θα'βρισκε  
Καί τήν κατάλληλή του ώρα ένας τέτοιος λόγος<sup>23</sup>

## Σ Η Μ Ε Ι Ω Σ Ε Ι Σ

<sup>1</sup> Λορεντζάτος Ζήσιμος, *Μνημόσυνο για τον ορνήλιο αστοριάδη*, εκδ. Ροδακίό, Αθήνα 1998.

<sup>2</sup> Για τον Κ.Κ., η διαδικασία της άμεσης δημοκρατίας έχει τις εξής αποχρώσεις: α) Ο λαός σε αντίθεση προς τους «αντιπροσώπους», β) Ο λαός σε αντίθεση προς τους «ειδήμονες» και γ) Η Κοινότητα σε αντίθεση προς το «ράτος». Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του ανθρώπου* (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας), εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1995, σσ.189-193. Ο Κ.Κ. πίστευε, επίσης, πως η ιδέα της άμεσης δημοκρατίας έβρισκε την δικαίωση της στην αμερικανική επανάσταση του 1776, με την μορφή των *Town Hall Meetings* του ίδιου, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1999, σσ. 34-40.

<sup>3</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα (Το πρόβλημα της Δημοκρατίας σήμερα)*, εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 2000, σσ. 145-146.

<sup>4</sup> *The Castoriadis Reader* (μετάφραση-επιμέλεια David Ames Curtis), Blackwell, Oxford 1997.

<sup>5</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 2001, σσ. 76-77. Του ίδιου, *Η Αρχαία Ελληνική Δημοκρατία ...*, ο.π., σσ. 20-21, 25.

<sup>6</sup> Ο Κ.Κ. μιλώντας για την ex nihilo δημιουργία, έκανε τον διαχωρισμό μεταξύ της in nihilo (εν τω μηδενί) / ή ακόμα και της cum nihilo (με το μηδέν) δημιουργίας. Έθεσε την δημιουργία, μέσα σε ευρύτατα όρια ... «χωρίς αποχρώντες όρους» (δηλ. χωρίς μέσα, χωρίς περιορισμούς και προϋποθέσεις, πάνω σε μία tabula rasa). Το καινούργιο δημιουργείται βέβαια μέσα σε κάτι που ήδη υπάρχει πάντα, σύμφωνα πάντα με τον Κ.Κ., και χρησιμοποιώντας στοιχεία απ' αυτό που υπάρχει ήδη, αλλά, ως μορφή, είναι κάτι καινούργιο και αυτή η μορφή είναι κάτι που προέρχεται εκ του μηδενός. (Ονομάζει δέ Χάος ή Αβυσσο αυτόν τον βασικό προσδιορισμό του είναι). Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ο Θρυμματισμένος κόσμος*, (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας - Κ.Σπαντιδάκης), εκδ. Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1992, σ.61. Του ίδιου, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία.*, ο.π., σσ.123-124). Χαρακτηριστικός, είναι και ο αντίλογος του Στέλιου Ράμφου στην ως άνω άποψη του Κ.Κ. Η αντιγνωμία του Ράμφου έγκειται στην καθολική διαφορά μεταξύ της εκ του μηδενός δημιουργίας, όπως διατυπώνεται από τον Κ.Κ., και εκείνης της δημιουργίας, όπως διατυπώνεται από το επιστόμιο των Πατέρων της Εκκλησίας, και είναι η δημιουργία εκ του όντος, δηλαδή δημιουργία υπό την έννοια της αποκαλύψεως και της σημασιοδοτήσεως. Ράμφος Στέλιος, *Μαρτυρία και Γράμμα (Απόλογος για τον Μάρξ και λόγος για τον αστοριάδη)*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2002, σσ. 173-201.

<sup>7</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του Ανθρώπου*, ο.π., σελίς 290.

<sup>8</sup> Ο Κ.Κ. ταύτισε την ετερονομία αυτών των κοινωνιών με την παθητικότητα τους στην παράδοση, η μόνη αλλαγή έγινε στην Αρχαία Ελλάδα και ξανά, μετά από αιώνες, στη Δυτική Ευρώπη. Καί στις δύο αυτές περιπτώσεις η σχέση αλλάζει και από παθητική γίνεται ενεργητική.(=αυτονομία-παράδοση). Την διαφορά αυτή την εντοπίζει ο Κ.Κ. στη διάκριση που κάνει μεταξύ του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού (πολιτισμός ελευθερίας και αυτονομίας) και του βυζαντινού πολιτισμού (πολιτισμός θεοκρατικής ετερονομίας). Καστοριάδης Κορνήλιος, *Εί-*

---

μαστε υπεύθυνοι για την Ιστορία μας (επιμ. Τέτα Παπαδοπούλου), εκδ.Πόλις, Αθήνα 2000, σσ. 109-110, 117-118, και 206-211.

<sup>9</sup> Η αυτονομία, ως ικανότητα μιας κοινωνίας ή ενός ατόμου (και στο πεδίο αναφοράς της ύπαρξης του Άλλου) να τροποποιήσουν τους θεσμούς/κανόνες τους, αποτελεί για τον Κ.Κ. «οντολογικό άνοιγμα». Ταυτίζεται δέ με την δημιουργία και την έννοια του φαντασιακού. Δημιουργία και φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας σημαίνει ακριβώς ανάδυση άλλων καθορισμών, νέων νόμων και καινούργια πεδία νομιμότητας.

<sup>10</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, *Τά σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1991, σσ. 303-385' του ίδιου, *Χώροι του Ανθρώπου*, ο.π., σσ. 159-209 και 211-230, *Ο Θρυμματισμένος κόσμος*, ο.π., σσ. 151-168.

<sup>11</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του Ανθρώπου*, ο.π., σελίς 293.

<sup>12</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα (II. Η αρχή της αμφισβήτησης)*, ο.π., σσ.12 -13.

<sup>13</sup> Η διάκριση ανάμεσα σε θεσμιζουσα και θεσμισμένη κοινωνία αποτελεί για τον Κ.Κ.: «μια μεταφορά στο κοινωνικό του κοσμολογικού ζεύγματος *natura naturans / natura naturata* των μυστικών του όψιμου Μεσαίωνα». Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του Ανθρώπου*, ο.π., σσ. 125, 169 και 294.

<sup>14</sup> Για τον Χρήστο Γιανναρά : «Η δυτική φιλοσοφία , αν και ξεκίνησε μόνο με μερικά βιβλία του Αριστοτέλη, και αυτά μεταφρασμένα από τα αραβικά, θέλει να λογαριάζει τον εαυτό της σαν τη μοναδική απευθείας εξέλιξη της προσωκρατικής και μετασωκρατικής ελληνικής φιλοσοφίας.» Γιανναράς Χ., *Η Ελευθερία του Ήθους*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 2002 , σσ. 298 - 301 (υποσ. 17).

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, αγγλική μτφρ. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) John Rawls , *The Idea of Public Reason Revisited*, *The University of Chicago Law Review*, Vol.64 (Number 3), The University of Chicago 1997, p.786.

<sup>16</sup> William Desmond, *Ethics and the Between* (Albany: State University of New York Press, 2001).

<sup>17</sup> William Desmond, *Ethics and the Between*, ο.π., σσ. 133-142.

<sup>18</sup> "Του ορνήλιου αστοριάδη – Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας", ο.π., σελίς 55.

<sup>19</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, (μτφρ.Κώστας Σπαντιδάκης), εκδ.Ράππα, Αθήνα 1985, σσ. 209-210, 502-503' του ίδιου, *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ο.π., σσ. 71-72 .

<sup>20</sup> «Τό άτοπο της παρουσίας θεολογικών διαστάσεων στή σκέψη ενός τόσο εμφαιτικά ά-θεου στοχαστή δέν πρέπει εντούτοις νά μας παραξενεύει, γιατί τόσο η ορθολογιστική μας όσο και η ανορθολογιστική μας παραδοχή ότι ο Θεός έχει πεθάνει δέν σηματοδοτεί καθόλου και τό θάνατο της θεολογίας, γιατί απλούστατα στή θέση του Θεού έχει διολισθήσει ο Υιός του Ανθρώπου, ο οποίος στή φιλοσοφική γλώσσα ονομάζεται πλέον Υποκείμενο». Σιμόπουλος Κωστής, *Φαντασιακή αυτονομία ή φανταστικός αυτοεγκλωβισμός; (Μιά κριτική προσέγγιση της έννοιας του φανταστικού του ορνήλιου αστοριάδη)*, περ. Νέα Εστία, τχ.1722, σελίς 587.

<sup>21</sup> " I think of metaphysics as being at least a general account of what there is, including fundamental, fully general statements – for example, the statements "every event has a cause' and "all events occur in space and time', or can be related thereto.." John Rawls, *Political Liberalism, With a New Introduction and a Reply to Habermas* (New York: Columbia University Press, 1996), σ. 379, σημ. 8.

<sup>22</sup> Isaiah Berlin, *Τέσσερα Δοκίμια Περί Ελευθερίας*, εκδ. Scripta, Αθήνα 2001, σσ. 269-271.

<sup>22</sup> Μετάφραση Β.Ρώτα, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1962 (τροποποιημένη).

---