

Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία: Σκέψεις πάνω σε ένα φιλοσοφικό διάλογο του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον Πωλ Ρικέρ¹.

Αλέξανδρος Σχισμένος

Την 9^η Μαρτίου του 1985 ο Paul Ricoeur (1913-2005) και ο Κορνήλιος Καστοριάδης (1922-1997) συναντήθηκαν στο στούντιο της ραδιοφωνικής εκπομπής «Le bon plaisir» της France Culture, την οποία παρουσίαζε ο πρώτος². Το 2016, ο εκδοτικός οίκος της EHESS φέρνει επιτέλους στη δημοσιότητα το απομαγνητοφωνημένο κείμενο του διαλόγου τους, που υπήρξε η μοναδική δημόσια συζήτηση δύο ανθρώπων που γνωρίζονταν πολύ καλύτερα από ό,τι δείχνουν οι λιγοστές εκατέρωθεν αναφορές τους. Η έκδοση τιτλοφορείται «*Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*» (Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό) με πρόλογο και επιμέλεια του Johann Michel και αναμένεται να κυκλοφορήσει και η αγγλική μετάφραση.

Ο Καστοριάδης ανοίγει τον διάλογο με μία λογοπαιχτική αναφορά στην ανολοκλήρωτη διατριβή του για το «φαντασιακό», που έμεινε «στοιχειώδης και φανταστική» (Dialogue, 2016: 39) η οποία υπήρξε η αφορμή της γνωριμίας του με τον Πωλ Ρικέρ.

Οι δύο στοχαστές συναντήθηκαν για πρώτη φορά το 1967 στη Ναντέρ, όπου ο Καστοριάδης ζήτησε από τον Ρικέρ να εποπτεύσει τη διατριβή του σχετικά με «*Το φαντασιακό στοιχείο στην Ιστορία*» (Dosse, 2015: 309). Η διατριβή δεν θα ολοκληρωθεί ποτέ, αν και κατά κάποιο τρόπο το μετέπειτα φιλοσοφικό έργο του Καστοριάδη αποτελεί μία συνέχεια της, αφού, όπως ο ίδιος παραδέχτηκε, «κατά κάποιο τρόπο συνέχεια [την] δούλευα και δουλεύω ακόμη, πρέπει να πω»³. Η συνάντησή τους συμβαίνει ενώ ο Καστοριάδης έχει έρθει σε ρήξη με τον μαρξισμό⁴

¹ Δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Kaboom*, τχ.1, Δεκέμβριος 2016.

² Στην ελληνική έκδοση της βιογραφίας του Καστοριάδη από τον Francois Dosse αναφέρεται, περιέργως, ως ημερομηνία της εκπομπής η 27^η Δεκεμβρίου του 1990 (Dosse, 2015: 310).

³ Στην συνέντευξή του το 1984 στην Τέτα Παπαδοπούλου για την εκπομπή *Παρασκήνιο* της EPT1: <https://www.youtube.com/watch?v=dFVqht3mlhl>

⁴ Τα κείμενα που απαρτίζουν το πρώτο μέρος της *Φαντασιακής Θέσμησης*, την κριτική στο Μαρξ, δημοσιεύτηκαν πρώτη φορά στο *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* το 1964-65, προκαλώντας κλονισμό στην συντακτική ομάδα του περιοδικού.

και έχει στραφεί προς την ψυχανάλυση και την οντολογία, χωρίς να εγκαταλείψει το επαναστατικό πρόταγμα και την πολιτική πράξη, προσπαθώντας, αντιθέτως, να διασώσει το επαναστατικό πρόταγμα και την πολιτική πράξη.

«Αν μπορεί να υπάρξει μια φιλοσοφία που να είναι κάτι άλλο και κάτι παραπάνω από τη φιλοσοφία, αυτό μένει να αποδειχθεί. Αν μπορεί να υπάρξει μια πολιτική που να είναι κάτι άλλο και κάτι παραπάνω από πολιτική, μένει επίσης να αποδειχθεί. Αν μπορεί να υπάρξει ένωση του στοχασμού και της δράσης, κι αυτός ο στοχασμός κι αυτή η δράση, αντί να χωρίζουν τους φορείς τους, να τους συνεπαίρνουν προς μία νέα κοινωνία, αυτή η ένωση μένει να γίνει.» (Καστοριάδης, 1978: 92)

Η φιλοδοξία του Καστοριάδη να ανανεώσει το πρόταγμα του μετασχηματισμού της κοινωνίας θα παραμείνει, ενώ οι κεντρικές οντολογικές και φιλοσοφικές του κατηγορίες εμφανίζονται καταρχάς σε πολιτικό πλαίσιο. «Είναι ως πολιτικές και όχι φιλοσοφικές, ιδέες, που η αυτονομία, η δημιουργικότητα των μαζών, αυτό που σήμερα θα ονόμαζα η εισβολή του θεσμιζοντος φαντασιακού μέσα και διαμέσου της δραστηριότητας ενός ανώνυμου συλλογικού, έκαναν την εμφάνισή τους στα γραπτά μου», λέει στο *Fait et a faire* το 1989 (Castoriadis Reader, 1997: 372).

Η, σύμφωνα με την Suzi Adams, «πρώτη οντολογική του στροφή» (Adams, 2011: 2) δεν απομακρύνει τον Καστοριάδη από το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας, αλλά τον οδηγεί στην αναζήτηση των ανθρωπολογικών, επιστημολογικών και εν τέλει οντολογικών προϋποθέσεων του προτάγματος αυτού. Η έκδοση της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας* το 1975, σημαδεύει όχι μονάχα την στροφή του Καστοριάδη προς τρεις πηγές, την αρχαία ελληνική φιλοσοφία με επίκεντρο τον Αριστοτέλη, την κλασική γερμανική φιλοσοφία με επίκεντρο τον Immanuel Kant και την φαινομενολογία με επίκεντρο τον Edmund Husserl, που συμπληρώνουν τις κοινωνιολογικές και ψυχολογικές του μελέτες πάνω στον Max Weber, τον Karl Marx και τον Sigmund Freud, αλλά και την υπέρβαση της κλειστής θεωρητικής φιλοσοφίας προς την διατύπωση μίας ανοιχτής οντολογίας που να πλαισιώνει την αυτονομία.

Η Suzi Adams εντοπίζει δύο «οντολογικές στροφές» στη διαδρομή του Καστοριάδη, μία στις αρχές της δεκαετίας του '70 και μία δεύτερη στις αρχές της δεκαετίας του '80, με την πρώτη να αναφέρεται στο θέμα του *νόμου*, της δημιουργικότητας του ανθρώπινου πράττειν και την οντολογία του κοινωνικο-ιστορικού και τη δεύτερη στο θέμα της *φύσεως* και της δημιουργικότητας του φυσικού όντος, πάντοτε σε μία σύνδεση της αυτονομίας με μία φιλοσοφία της πράξης και συνεπώς, μία φιλοσοφία της δημιουργίας. Παρότι υπάρχει μία κίνηση διεύρυνσης της καστοριαδικής σκέψης από την πολιτική οικονομία στην κοινωνική ανθρωπολογία και στην οντολογία, πέραν της ρήξης με τον μαρξισμό δεν βλέπουμε κάποιου τύπου ανάστροφη κίνηση της σκέψης του, με την έννοια της εγκατάλειψης ή της άρνησης ή της ριζικής αναθεώρησης, που να δικαιολογεί τον όρο «οντολογική στροφή», σαν τη χαϊντεγκεριανή *Kehre*. Οι έννοιες του *νόμου* και της *φύσεως* είναι παρούσες και στην μαρξιστική περίοδο της σκέψης του, ως διαλεκτικοί πόλοι του ιστορικού κόσμου, ενώ αυτό που καταγγέλλει στον Μαρξ είναι η αρχή της καθοριστικότητας.

Οι λόγοι που οδήγησαν τον Καστοριάδη στη ρήξη με τον Μαρξ, τον οδηγούν εξίσου στη ρήξη με την παραδοσιακή φιλοσοφία, την οποία, ως γνωστόν, αποκαλεί *συνολοταυτιστική*. Η συνολοταυτιστική σκέψη, που θεμελιώνεται στην αρχή της ταυτοτικής καθοριστικότητας, αρνείται τη δημιουργική ικανότητα, που είναι η αρχή κάθε κοινωνικής θέσμησης και έτσι αρνείται την κοινωνική χρονικότητα και την Ιστορία. «Αυτό που σκοπεύει, είναι εν πάση περιπτώσει, ένα άχρονον και το οποίο είναι της υποστάσεως μίας ιδέας.» (Καστοριάδης, 1978: 104). Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει πως οποιαδήποτε απόπειρα υπερκαθορισμού της ανθρώπινης πράξης, οποιαδήποτε προσπάθεια αναγωγής της ανθρώπινης ιστορίας σε ένα σύστημα αχρονικών νομοτελειών οδηγεί σε μία «ξένωση στο θεωρικό» και στην άρνηση του επαναστατικού προτάγματος: «Η αναγκαστικά διπλή αυταπάτη της κλειστής θεωρίας είναι ότι ο κόσμος έχει γίνει ήδη από πάντα, και ότι η κλειστή σκέψη μπορεί να τον συλλάβει. Η κεντρική όμως ιδέα της επανάστασης είναι ότι η ανθρωπότητα έχει μπροστά της ένα πραγματικό μέλλον, και ότι αυτό το μέλλον δεν πρέπει μόνο να το σκεφθούμε, αλλά και να το φτιάξουμε.» (Καστοριάδης, 1978:

104). Η ξένωση στο θεωρικό στρέφεται εξίσου ενάντια στη ζωντανή θεωρητική δραστηριότητα και συσκοτίζει τα αντικείμενά της, αναζητώντας μια πληρότητα της γνώσης, πληρότητα η οποία όμως βασίζεται «σε μία πλήρη παραγνώριση του τι είναι το ιστορικό [...] και σε μια πλήρη παραγνώριση του τι είναι το αληθινά θεωρητικό» (Καστοριάδης, 1978: 104) και η οποία, είναι πραγματικά αδύνατη καθώς ο λόγος πάνω στην Ιστορία ανήκει στην Ιστορία, το υποκείμενο του λόγου ανήκει στην Ιστορία και η πράξη του λέγειν ανήκει στην Ιστορία.

Το κοινωνικό-ιστορικό δεν μπορεί να περισταλεί στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες, αλλά υπάρχει ως *σημασία* και *νόημα*. Ο οντολογικός τύπος του κοινωνικο-ιστορικού περιγράφεται από τον Καστοριάδη ως *μάγμα*: «αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων.» (Καστοριάδης, 1978: 479).

Στην ποικιλία των ανθρώπινων κοινωνιών ο Καστοριάδης εντοπίζει τη δημιουργικότητα ως θέση απερίσταλτων φαντασιακών σημασιών. Στα *Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου* ο Καστοριάδης διευρύνει το (λειτουργικό) νόημα σε οντολογική κατηγορία του έμβιου όντος ως ον δι' εαυτόν, ον αυτοτελικό, χωρίς αυτό να συνεπάγεται κάποια βιολογικοποίηση του κοινωνικο-ιστορικού, καθώς τόσο η κοινωνία όσο και η ψυχή αποτελούν διαφορετικά όντα δι' εαυτόν, που αναφέρονται σε ένα διαφορετικής τάξης νόημα, νόημα *απολειτουργικοποιημένο*.

Ο τύπος του *μάγματος*, που εντοπίζεται καταρχάς εντός του ψυχικού, μέσα στο όνειρο, τον συνειρμό, τον παραστασιακό ρου της φαντασίας, περιλαμβάνει το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο της θέσμισης και το σύνολο του Είναι, σε μία στιβάδωση οντολογικής ετερογένειας που επιτρέπει την διαρκή οντολογική δημιουργία σε επιμέρους πεδία, και συνυφαίνει το συνολοταυτιστικό με το δημιουργικό μέσα στον Χρόνο, τον, ως *μάγμα μαγμάτων*, πλήρη ορίζοντα της ύπαρξης.

Το δημιουργικό στοιχείο στην ανθρώπινη Ιστορία, το στοιχείο που δεν χωράει στους συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, είναι το *φαντασιακό* στοιχείο, ως

υποκειμενική ριζική φαντασία και ως κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό που βλέπει ο Καστοριάδης μελετώντας, μεταξύ άλλων, το *Περί Ψυχής* του Αριστοτέλη, την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* του Καντ και την *Ερμηνεία των Ονείρων* του Φρόιντ, είναι μία ανακάλυψη και απώθηση της δημιουργικής φαντασίας. Η δημιουργική φαντασία, την οποία ο Καστοριάδης θα ονομάσει *πρώτη* ή *ριζική*, η οποία προηγείται κάθε *παραγωγικής* ή *συγκροτητικής* φαντασίας, αποτελεί την μήτρα και την πηγή κάθε νοήματος και κάθε παράστασης. Το *πρώτο* ή *έσχατο* ή *ριζικό* φαντασιακό είναι η «κοινή ρίζα του πραγματικού φαντασιακού και του συμβολικού» (Καστοριάδης, 1978: 190) και αποτελεί την στοιχειώδη ικανότητα «να κάνουμε να αναδύεται ως εικόνα κάτι που δεν είναι και που δεν υπήρξε» (Καστοριάδης, 1978: 190).

Καθώς ενδιατρίβει στην ψυχανάλυση, ο Καστοριάδης ανατρέπει την λακανική τριάδα Συμβολικού – Φαντασιακού – Πραγματικού, και αναδεικνύει το Φαντασιακό ως πηγή της συγκρότησης τόσο του Συμβολικού, το οποίο περιλαμβάνει μία φαντασιακή αλλά και μία συνολοταυτιστική ‘πραγματική’ συνιστώσα, όσο και του Πραγματικού. Ταυτόχρονα, αποφεύγει τον εγκλεισμό σε μία εγωλογική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην οποία θα οδηγούσε μία ψυχολογικοποίηση του φαντασιακού, εντοπίζοντας το κοινωνικό φαντασιακό ως τη συλλογική ανώνυμη πηγή των κοινωνικών σημασιών. Σε μία δυναμική θεώρηση, ο Καστοριάδης περιγράφει τον εκκοινωνισμό της ψυχής ως μία διαδικασία μορφοποίησης της ατομικής ριζικής φαντασίας μέσω της μετουσίωσης των ψυχικών ενορμήσεων σε συνειδητές βλέψεις ανάλογες προς τις σημασίες του κοινωνικού φαντασιακού. Η πόλωση δεν βρίσκεται μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, αλλά μεταξύ ψυχής και κοινωνίας, μεταξύ των έτερων πόλων του φαντασιακού. Το ενήλικο άτομο, παρουσιάζεται ως *κοινωνικός θεσμός*, ψυχή διαμορφωμένη κατά το μάλλον ή το ήττον υπό την επίδραση των κοινωνικών σημασιών τις οποίες ενσαρκώνει ως συμπεριφορά. Ο Άλλος, ο λόγος του Άλλου, αποτελεί εξίσου συγκροτητική αρχή του Εγώ, αφού μέσω της μητέρας και μέσω της γλώσσας το παιδί μαθαίνει τον εαυτό του, τον κόσμο, και τον εαυτό του μέσα στον κόσμο, ως κόσμο σημασιών. Οι κοινωνικές σημασίες είναι λοιπόν φαντασιακές σημασίες, χωρίς οι δύο πόλοι, η

ατομική ριζική φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό να ανάγονται ο ένας στον άλλο.

Σε αυτή την διαδρομή ο Καστοριάδης συναντά τον Πωλ Ρικέρ, ο οποίος επίσης τοποθετεί την φαντασία στο επίκεντρο της ύπαρξης. Ο Ρικέρ, ο οποίος αξιοποίησε τον χρόνο του ως κρατούμενος σε γερμανικό στρατόπεδο συγκέντρωσης καθ' όλη τη διάρκεια του πολέμου μεταφράζοντας τις *Ideen 1* του Χούσσερλ, ενδιαφέρθηκε έντονα για την δημιουργική ικανότητα του φαντασιακού μελετώντας τις *φαντασιακές παραλλαγές* της ειδητικής αναγωγής. Η ειδητική αναγωγή (*Eidetische Reduktion*) είναι, στη φαινομενολογία του Χούσσερλ, μία μέθοδος διαχωρισμού ανάμεσα στα ουσιώδη χαρακτηριστικά ενός αντικειμένου και τα δευτερεύοντα ή ενδεχομενικά, ώστε να φτάσουμε στην εποπτεία της ουσίας που συγκροτεί το είδος του. Προχωρεί μέσω *ελεύθερων φαντασιακών παραλλαγών*, όπου φανταζόμαστε ελεύθερα διαφορετικές παραλλαγές του αντικειμένου, ώστε να καταλήξουμε σε αυτό που διατηρείται ως η αναγκαία, η ουσιώδης μορφή δίχως την οποία το αντικείμενο δεν θα ήταν νοητό (Husserl, 1977: 9a). Ο Ρικέρ μετέστρεψε αυτή την ιδέα της υποκειμενικής φαντασιακής παραλλαγής του αντικειμένου στην ιδέα της κοινωνικής φαντασιακής αναδημιουργίας του αντικειμένου, από μία φαινομενολογία της αντίληψης σε μία ερμηνευτική του νοήματος.

Στη διδακτορική του διατριβή με τίτλο *Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire (Φιλοσοφία της Βούλησης I: Το Εκούσιο και το Ακούσιο)* ο Ρικέρ αντιλαμβάνεται την πολικότητα μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού ως συστατική της εμπειρίας. Το ακούσιο, ως αντικειμενικό περιβάλλον, ως σωματικοποιημένη ύπαρξη, ως δίκτυο σχέσεων με τους άλλους, καθορίζει και συμπληρώνει τις εκούσιες πράξεις, την πρόθεση, την επιλογή και τη δράση. Ο Ρικέρ επιμένει πως άνθρωπος δεν είναι ένα απομονωμένο εγώ, αλλά «αυτή η πληθυντική και συλλογική ενότητα στην οποία η ενότητα του προορισμού και οι διαφορές των πεπρωμένων πρέπει να κατανοούνται η μία διαμέσου των άλλων» (Ricoeur, 1986a: 138). Αυτή η ενότητα εξασφαλίζεται μέσα από την αμοιβαία αναγνώριση και μέσα από την κοινή επικοινωνία. Η επικοινωνία και η αναγνώριση είναι αυτές που δίνουν *νόημα* στον εαυτό και στις πράξεις μας, ως εαυτό και πράξεις που αντιστοιχούν σε

μία προϋπάρχουσα δομή του κόσμου, καθώς εκφράζουμε το νόημα των πραγμάτων που υπάρχουν αλλά, εκφράζοντάς το παρεμβαίνουμε σε αυτό δημιουργικά. Οι πράξεις μας αποκτούν σημασία ως αποκρίσεις εντός πολιτισμικών και φυσικών πλαισίων, τα οποία δεν είναι υποκειμενικές μας δημιουργίες, αλλά προηγούνται και καθορίζουν τον νοηματικό μας προσανατολισμό. Ωστόσο, αυτές οι πράξεις μπορούν να θέσουν νέα νοήματα και σημασίες, σκοπεύοντας πέρα από το δοσμένο σημασιακό πλαίσιο, σε διαδικασίες επικοινωνίας. Υπάρχει ένα *απόθεμα νοήματος* που επιτρέπει διαρκείς επανερμηνείες. Αυτό που εξασφαλίζει τόσο την ανοιχτότητα και τη ρευστότητα των νοημάτων, όσο και τη δυνατότητα αμοιβαίας αναγνώρισης είναι η *φαντασία*.

«Η φαντασία είναι αυτή που επιτρέπει στο νόημα να γίνεται κατανοητό, στον κόσμο να είναι εκφράσιμος και στη δράση να είναι εφικτή. Αυτές είναι οι τρεις δυνάμεις του φαντασιακού που αναδεικνύονται αριστουργηματικά στην φιλοσοφία του Ρικέρ», σημειώνει ο Michael Foessel (Foessel, 2007). Αφού η κατανόηση του εαυτού προϋποθέτει την αναγνώριση και την επικοινωνία με τους άλλους, ο Ρικέρ στρέφεται προς την γλώσσα και το συμβολικό, προκειμένου να δώσει στο φαντασιακό την επικοινωνιακή του δυνατότητα. «Το σύμβολο δημιουργεί τη σκέψη» (Ricoeur, 1967: 257) ισχυρίζεται και βλέπουμε εδώ έναν περιορισμό της φαντασιακής δημιουργικής δύναμης προς όφελος του Συμβολικού, που θα οδηγήσει σε μία υποβάθμιση της ριζικής δημιουργίας προς όφελος της ερμηνείας, αντίθετα προς τον Καστοριάδη. Στον Ρικέρ, το φαντασιακό παραμένει *παραγωγικό*. Η κατανόηση του εαυτού, πλεγμένου σε προϋπάρχοντα σημασιακά πλαίσια, γίνεται εφικτή, μόνο μέσω «σημάτων αποθηκευμένων στη μνήμη και την φαντασία από τις μεγάλες λογοτεχνικές παραδόσεις» (Ricoeur, 1995) και είναι αυτή ακριβώς η ισχύς της παράδοσης που καθορίζει το πλαίσιο νοήματος εντός του οποίου ζούμε, που μετριάζει, για τον Ρικέρ, την ανθρώπινη δημιουργία σε *ερμηνεία*. Αυτή η ιδέα θα σηματοδοτήσει και τη «γλωσσολογική» του στροφή προς την ερμηνευτική και τη σκέψη του Hans-Georg Gadamer.

Το 1975, την χρονιά που εκδίδεται η *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, ο Ρικέρ δημοσιεύει το *Le metaphore vive (Η ζωντανή μεταφορά)*, καταδεικνύοντας,

μέσω της μεταφοράς, τη δημιουργική διάσταση του φαντασιακού στη γλώσσα. Η μεταφορά παρουσιάζει τα πράγματα με νέο νόημα και αναδεικνύεται σε ζωντανή διαδικασία φαντασιακής αναδημιουργίας των σημασιών. Από απλό σχήμα λόγου, η μεταφορά φανερώνεται ως παράθυρο μίας διαρκώς ανοιχτής ποιητικότητας, και φορέας των πολλαπλών δυνατοτήτων ανασκευής του κειμένου μέσω της φαντασιακής καινοτομίας. Η γλωσσική παραγωγική φαντασία που αναδύεται μέσω της μεταφοράς παράγει κοινωνικό νόημα και έτσι ο Ρικέρ προχωρά σε μία σύνδεση της φαινομενολογίας με την ερμηνευτική, προεκτείνοντας την ερμηνευτική μέθοδο από την ανάλυση κειμένων προς την ερμηνεία της αλληλεπίδρασης του εαυτού με τον Άλλο, προς μία κοινωνιολογία της κουλτούρας. Από τον Χούσσερλ διατήρησε την προβληματική του κοσμο-ορίζοντα (Welthorizon), το ενιαίο οντολογικό πεδίο του κόσμου που συνέχει και καθιστά δυνατή κάθε εμπειρία. Σε συνδυασμό με την ερμηνευτική της μεταφοράς ως μεταβολισμό σημασιών, ο Ρικέρ διατηρεί τον διαχωρισμό μεταξύ του προφανούς νοήματος και του κεκαλυμμένου νοήματος: «Γι' αυτό η φιλοσοφία παραμένει μια ερμηνευτική, δηλαδή η ανάγνωση ενός κρυμμένου νοήματος μέσα σε ένα κείμενο ενός προφανούς νοήματος. Είναι η αποστολή αυτής της ερμηνευτικής να δείξει ότι η ύπαρξη φτάνει στην έκφραση, στο νόημα και στον αναστοχασμό μόνο μέσα από τη διαρκή εξήγηση όλων των σημασιών που έρχονται στο φως στον κόσμο της κουλτούρας.» (Ricoeur, 1978: 101).

Ο Ρικέρ θα ασχοληθεί επίσης με τον Μαρξ και τον Φρόντ τους οποίους (μαζί με τον Νίτσε) αποκαλεί, «μάστορες της υποψίας». Το 1975, σε μια σειρά διαλέξεων στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο θα ασκήσει, όπως είχε κάνει ο Καστοριάδης μια δεκαετία νωρίτερα, κριτική στην μαρξική έννοια της ιδεολογίας ως «υπερδομής» και στον διαχωρισμό των κοινωνικών φαινομένων σε πολιτιστικά στοιχεία «υπερδομής» και οικονομικές σχέσεις «υποδομής». Αποδεικνύοντας πως κάθε δραστηριότητα καθοδηγείται από πολιτισμικά πρότυπα που οργανώνουν τόσο τις κοινωνικές όσο και τις ψυχολογικές λειτουργίες, ο Ρικέρ ασκεί κριτική στον αναγωγισμό που ζητάει να περιορίσει την ποικιλία των πολιτιστικών φαινομένων σε μία υλική ή βιολογική αρχή.

Ωστόσο, ανακαλύπτει μία θετική λειτουργία της ιδεολογίας, ως παράγοντα ενοποίησης των κοινωνικών ομάδων μέσω φαντασιακών δεσμών. Η ενοποιητική λειτουργία της ιδεολογίας κατά τον Ρικέρ εμφανίζεται και στη συγχρονική και στη διαχρονική διάσταση του κοινωνικού, ως φαντασιακή συνοχή του ιστορικού νοήματος που εξασφαλίζει την πραγματική ενότητα της κοινωνίας. Ωστόσο, διατηρεί μία απόσταση ανάμεσα στη γλωσσική παραγωγική φαντασία των κοινωνικών νοημάτων και την ατομική φαντασία. Ο Ρικέρ προτιμά τον όρο «μέλος» παρά «άτομο» όταν αναφέρεται στη σχέση μεταξύ ατόμων και κοινωνίας. Γράφει στο *Temps et Recit (Χρόνος και Αφήγηση)*: «είναι το καθήκον μιας γενετικής φαινομενολογίας να ανακαλύψει στο φαινόμενο της σχέσης-εμείς την απαρχή της σύνδεσης των ατόμων με συγκεκριμένες κοινωνίες.[...] Αυτή η σύνδεση καθορίζει τους δρώντες ως μέλη της...» (Ricoeur, 1984: 198)

Ο αφομοιωτικός ρόλος της ιδεολογίας διατηρεί εξίσου το εξαρχής αρνητικό νόημα της επιβολής των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας μέσω της απόκρυψης της κοινωνικής πραγματικότητας και της προβολής μίας ψευδούς εικόνας.

Ο Ρικέρ προσεγγίζει έτσι από μία άλλη πλευρά τον Weber, και τη θεωρία του για τα συστήματα νομιμοποίησης της εξουσίας μέσω των σχημάτων της παράδοσης, της λειτουργικότητας ή της χαρισματικής ηγεσίας, την οποία διευρύνει μεταθέτοντας το σχήμα της υπεραξίας από τις παραγωγικές στις πολιτικές σχέσεις. «Η υπεραξία δεν είναι αναγκαστικά εγγενής στη δομή της παραγωγής αλλά είναι αναγκαία στη δομή της εξουσίας.[...] Πιστέψτε σε εμένα, λέει ο πολιτικός ηγέτης. Η διαφορά ανάμεσα στον ισχυρισμό και την πίστη που προσφέρεται σηματοδοτεί την υπεραξία που είναι κοινή σε όλες τις δομές εξουσίας. Στην αναζήτηση της νομιμοποίησης, κάθε εξουσία ζητά περισσότερα από όσα τα μέλη της προσφέρουν με όρους πίστης.» (Ricoeur, 1986b: 14). Η ετερονομία που επιβάλλεται αναγκαστικά από την ιδεολογική υποβολή των σημασιών δεν είναι εσωτερικευμένη, αλλά επίσης δεν είναι μόνο αρνητική, αλλά και θετική. Αφού δεν ριζώνει, ούτε πηγάζει από το άτομο αλλά από τη δυναμική των θεσμών, η ιδεολογία της εξουσίας υποτάσσει αλλά και ενοποιεί, διαταράσσει αλλά και αποκαλύπτει, καθιστά το άτομο μέλος και ως μέλους τού προσφέρει ταυτότητα αλλά και ψευδαισθήσεις. Το κοινωνικό

φαντασικό μέσα από τη γλώσσα ως θεσμό αλλά και τη γλώσσα του θεσμού προσφέρει τη μεταφορική δημιουργικότητα επί του προϋπάρχοντος, αλλά είναι μία δημιουργικότητα παραγωγική, και όχι ριζική, όπως είναι για τον Καστοριάδη.

Έχει σημασία ότι ο Ρικέρ υπήρξε πιστός Χριστιανός, μέλος της Μεταρρυθμιστικής Εκκλησίας της Γαλλίας, και η ιδέα του Θεού ως υπαρκτού όντος, ως μορφή του Είναι, συνυφασμένη με την κοινωνική σημασία του ιερού, του παρέχει το μεταφυσικό θεμέλιο ενός α-νόητου *έσχατου ή πρώτου* μυστικού νοήματος του κόσμου και μία υπερβατική γέφυρα μετάβασης από την ερμηνευτική του κειμένου στην ερμηνευτική του όντος, δίχως την ενσωμάτωση της υποκειμενικής υπαρξιακής ή ιστορικής προβληματικής. Η θεολογική συνιστώσα του κόσμου περιορίζει την δημιουργικότητα της φαντασίας και τη ριζικότητα της δημιουργίας σε ανασκευή και επανερμηνεία.

Έτσι η Ιστορία μπορεί να γίνει κατανοητή μέσω της ιστορικής αφήγησης που παραπέμπει σε μία ιστορική διάρθρωση, που παραμένει βέβαια, μέσω της μεταφορικής επικοινωνίας, ανοιχτή σε αναδιαρθρώσεις. Η καθοριστική έννοια της χρονικότητας, που υπάρχει στη σκέψη του Ρικέρ, μετατρέπεται σε ερμηνευτική της χρονολογικής και ιστοριογραφικής αφήγησης, όπως αναλύεται στο μνημειώδες του τρίτομο έργο *Temps et Recit*.

Ο Καστοριάδης θα αναφερθεί με εγκωμιαστικά λόγια στο έργο αυτό στο άρθρο του *Χρόνος και Δημιουργία* (Καστοριάδης, 1992: 219), συζητώντας τον διαχωρισμό που κάνει ο Ρικέρ ανάμεσα στην κοσμολογική-αντικειμενική και στη φαινομενολογική-υποκειμενική πραγμάτευση του Χρόνου από την παραδοσιακή φιλοσοφία. Ο Καστοριάδης υπογραμμίζει πως και οι δύο θέτουν υπόρρητα το ζήτημα ενός *τρίτου Χρόνου*, του Χρόνου καθεαυτού, τον οποίο ο ίδιος θα ταυτίσει με το στιβαδωμένο, σε διακριτές οντολογικές περιοχές, Είναι. «Προτίθεμαι πράγματι να υποστηρίξω ότι ο χρόνος είναι αξεχώριστος από το Είναι. Δεν μας συμβαίνει να δίδουμε διαφορετικές έννοιες στον ίδιο όρο, χρόνο· υπάρχουν διαφορετικές κατηγορίες χρόνου» (Καστοριάδης, 1992: 216). Καθώς ο Χρόνος ταυτίζεται με το Είναι, δεν υπάρχει κάποιο *εκτός-Χρόνου* ον ή πεδίο, που να υποβαστάζει την ενότητα των χρονικοτήτων, αντιθέτως υπάρχει μία διαρκής

αναδημιουργία και συνύφανση των διακριτών οντολογικών πεδίων, η οποία είναι η ενότητα των Χρονικοτήτων, αφού «η πολλαπλότητα προϋποθέτει τύποις την ενότητα», μία ενότητα μαγματικού τύπου, μία συνάντηση με την ετερότητα. «Μπορούμε να πούμε ότι, δίχως ανάδυση της ετερότητας, δίχως δημιουργία/καταστροφή των μορφών, δεν θα υπήρχε χρόνος.» (Καστοριάδης, 1992: 245).

Έτσι, για τον άθεο Καστοριάδη, ο Χρόνος είναι διαρκής οντολογική δημιουργία και η Ιστορία, συνυφασμένη με την εκάστοτε κοινωνία, είναι ο τόπος αλλά και το αποτέλεσμα μίας ριζικής ανθρώπινης δημιουργίας, της κοινωνικής αυτοθέσμησης: «Η ιστορία είναι δημιουργία ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής, δηλαδή θεσμισμένων κοινωνιών, μέσα στις οποίες και μέσω αυτών τα ανθρώπινα όντα οικοδομούν έναν κόσμο και νέες μορφές, νέες ουσίες, νέα είδη που αναδύονται κάθε φορά από τη δράση της συγκεκριμένης κοινωνίας.» (Καστοριάδης, 2007: 68).

Για τον Καστοριάδη, η έννοια Θεός αποτελεί μία πρωταρχική φαντασιακή (ανθρώπινη) σημασία, δημιουργία αντικειμένων *εκ του μηδενός*, φαντασιακή (αυθαίρετη) οργάνωση του κοινωνικού ιδιόκοσμου: «Η λέξη Θεός δεν έχει ανάφορο άλλο από τη σημασία Θεός, όπως αυτή τίθεται κάθε φορά από τη συγκεκριμένη κοινωνία. Το “ανάφορο” των ατομικών παραστάσεων του Θεού (ή των Θεών) δημιουργείται μέσω της δημιουργίας και της θέσμησης αυτής της κεντρικής φαντασιακής σημασίας που είναι ο Θεός.» (Καστοριάδης, 1978: 502). Θα λέγαμε πως για τον Καστοριάδη, ο Θεός είναι μια ανθρώπινη δημιουργία. Ενώ για τον Ρικέρ, η ανθρώπινη δημιουργία είναι επαναδημιουργία καθώς η κατεξοχήν δημιουργία, η ριζική δημιουργία, ανήκει μόνο στον Θεό, που προϋπάρχει ως μεταφυσική ενότητα του νοήματος του κόσμου, ως πεδίο του ακούσιου και του ιερού.

Σε αυτό το σημείο, ας αναφέρουμε ότι στο αρχείο του Ρικέρ βρέθηκε ένα ημιτελές χειρόγραφο της διατριβής του Καστοριάδη με τίτλο «Η φαντασιακή βάση του κοινωνικο-ιστορικού», το οποίο ο Franscois Dosse, βιογράφος και των δύο, χρονολογεί πριν το 1977 (Dosse, 2015: 309). Παραθέτει και δύο αποσπάσματα:

«Ποιος είναι ο χαρακτήρας της εγκοσμιότητας ως καθαυτό ιστορικού στοιχείου· και, κυρίως, ποιος θα ήταν ο χαρακτήρας αυτής της αναγκαιότητας και πώς θα μπορούσε αυτή να νοηθεί σαν υποχρεωτική μετάβαση από μία φαντασική έννοια σε μία άλλη;» και «Δεν είναι λοιπόν εφικτό –παρά μόνον με μία μεταφυσική κίνηση, η οποία, επιδιώκοντας να τα οικειοποιηθεί όλα, καταλήγει δέσμια της ταυτολογικής επανάληψης – να περιορίσουμε τις προϋποθέσεις του πραγματικού σε εκείνες του νοητού, και αυτές με τη σειρά τους στην υπερβασιακή τους στιγμή». Ο Καστοριάδης εδώ φαίνεται να αναμετράται με την προβληματική του κόσμου και της αδυνατότητας του σκεπτού να πληρώσει το πραγματικό, την οποία ο ίδιος θα επιλύσει σπάζοντας τον «ερμηνευτικό κύκλο» της συνολοταυτιστικής λογικής προς μία οντολογία των μαγμάτων. Ο Ρικέρ θα διατηρήσει τον «ερμηνευτικό κύκλο» της γλωσσικής ερμηνείας, τοποθετώντας εκτός του κύκλου, ως πρωταρχικό «ανάφορο» την ιδέα του κόσμου ως ορίζοντα της σημασιακής πληρότητας και τη μεταφυσική σκιά του Θεού ως ορίζοντα του άρρητου.

Δεν είναι τόσο περίεργο λοιπόν, που στον ραδιοφωνικό τους διάλογο ο Ρικέρ έκανε λάθος, αποδίδοντας το *magnum opus* του Καστοριάδη ως *Η Φαντασική Παραγωγή της Κοινωνίας* (Dialogue, 2016: 39). Αυτό φανερώνει επίσης την αντίθεση του Ρικέρ στην καστοριάδικη ιδέα της *ex nihilo* δημιουργίας. Παρότι ο Καστοριάδης, ο οποίος εξέφρασε την ιδέα της ριζικής δημιουργίας *ex nihilo* στην *Φαντασική Θέσμιση*, έσπευσε να συμπληρώσει ότι το *ex nihilo* δεν εννοεί *in nihilo* ούτε *cum nihilo*, για τον Ρικέρ το *ex nihilo* (εκ του μηδενός) σημαίνει *in nihilo* (εντός του μηδενός) και *cum nihilo* (μαζί με το μηδέν), κάτι που ο ίδιος δεν μπορεί να δεχτεί.

Η ισχύς της παράδοσης, η δύναμη των αφηγηματικών προτύπων και των συσσωρευμένων, εντός της κουλτούρας, παραδοσιακών σημασιακών σχημάτων, βαραίνει περισσότερο από τη φαντασική δημιουργικότητα για τον Ρικέρ, ο οποίος τονίζει το κεντρικό ρόλο της «παράδοσης της αυθεντίας» (αντί για την αυθεντία της παράδοσης) (Michel & Davidson, 2014: 132) που ενσωματώνει τους καινούργιους θεσμούς σε μακράς διάρκειας αφηγηματικές/ιστορικές συνέχειες. Ο Ρικέρ εντοπίζει μία ένταση ανάμεσα στην παράδοση και την καινοτομία στην κοινωνική

πραγματικότητα, όπου η παράδοση θέτει το πλαίσιο της καινοτομίας και έτσι, οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί έχουν μεγαλύτερη επιτυχία όταν νομιμοποιούνται πάνω σε προηγούμενους, έγκυρους θεσμούς εξουσίας (Michel & Davidson, 2014: 138) και εντάσσονται στην «παράδοση της αυθεντίας». Κάπως έτσι η κοινωνική ετερονομία μοιάζει να διατηρείται ως υπόλειμμα διαμέσου των κοινωνικών μετασχηματισμών, παρότι κάθε κοινωνικό μόρφωμα είναι καθ' εαυτό καινούργιο εν σχέσει προς τα προηγούμενα στην ανα-σύνθεση των στοιχείων του.

Ο Ρικέρ, παρότι αναγνωρίζει το «κακό» που είναι εγγενές στο Κράτος, δεν εγκαταλείπει την ιδέα του Κράτους ως εξωτερικής θεσμικής αναγκαιότητας για την πράγματωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων. Χωρίς να του αποδίδει κάποια μεταφυσική Υποκειμενικότητα, όπως κάνει ο ύστερος Χέγκελ της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, το θεωρεί ως αναγκαία συνθήκη πραγμάτωσης της κοινωνικής συνύπαρξης και συλλογικής δράσης, όπως ο νεώτερος Χέγκελ της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* (Michel & Davidson, 2014: 140) και παραμένει δέσμιος της νεωτερικής ταύτισης Εξουσίας- Κράτους και της ταύτισης αρχής του Δημόσιου και του Κρατικού, προχωρώντας σε μία δευτερεύουσα διάκριση μεταξύ του Κράτους ως οργάνου κυριαρχίας και του Κράτους ως *δημόσιου πράγματος*, ως *res publica*. Σε αυτό ο Ρικέρ, με τον «ημι-εγελιανό σεβασμό προς του θεσμούς» προσεγγίζει την Χάνα Άρεντ που αναζήτησε την «παράδοση της αυθεντίας» στη ρωμαϊκή προέλευση ταύτιση της κρατικής εξουσίας με τη *res publica*, η οποία διακρίνει σαφώς τη *res publica* από την *δημοκρατία*.

Αντιθέτως, ο Καστοριάδης επιμένει ειλικρινά στη δυνατότητα υπέρβασης της κοινωνικής ετερονομίας και της εγκαθίδρυσης της κοινωνικής αυτονομίας, την οποία εξάλλου εντοπίζει ιστορικά στις επαναστάσεις της αρχαίας Ελλάδας και της νεώτερης Ευρώπης. Η ιδέα της επανάστασης, ως ριζικής αυτοθέσμησης, θέσμησης ενός *έτερου* κοινωνικο-ιστορικού ιδιόκοσμου βασισμένου στην επίγνωση της κοινωνικής αυτοδημιουργίας παραμένει ο πολικός αστέρας της σκέψης του: «Επανάσταση είναι η ρητή και διαυγασμένη αλλαγή των θεσμών μια κοινωνίας, όσων θεσμών φυσικά εξαρτώνται από τη ρητή θέσμηση, με την συλλογική δράση αυτής της κοινωνίας ή του μεγαλύτερου μέρους της.» (Καστοριάδης, 2000: 109). Η

επανάσταση για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική από την καινοτομία υπό την παράδοση της αυθεντίας του Ρικέρ. Εξάλλου αυτή η καινοτομία, αυτή η εναλλαγή θεσμών, δίχως την αυτονομία, υπάρχει πάντοτε. «Νομίζω [...] μιλήσαμε για τον Μωυσή και για τον Μωάμεθ, οι οποίοι άλλαξαν σε τεράστιο βαθμό τους θεσμούς των κοινοτήτων: τότε αυτό το ονομάζω απλώς αλλοίωση, αλλαγή των θεσμών.» (Καστοριάδης, 2000: 109). Ακόμη και αυτή η *αλλοίωση* όμως προϋποθέτει πως κάθε κοινωνική θέσμιση, αυτόνομη ή ετερόνομη, είναι πάντοτε *αυτοθέσμιση*, ριζική δημιουργία φαντασιακών κοινωνικών σημασιών, δημιουργία ενός κοινωνικού ιδιόκοσμου που απλώς *ερείδεται* στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή το φυσικό, μη-ανθρώπινο περιβάλλον, χωρίς όμως να *καθορίζεται* από αυτή. Για τον Καστοριάδη, η ένταση υπάρχει ανάμεσα στο *θεσμισμένο κοινωνικό φαντασιακό* και το *θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό*, την παγίωση των θεσμών και τη δημιουργικότητα της κοινωνίας. Έτσι, ο Καστοριάδης θεωρεί την αυτονομία ως μία κατάσταση αδιαμεσολάβητης αυτοκυβέρνησης, όπου οι θεσμοί παραμένουν διαρκώς αντικείμενο διαβούλευσης και τα άτομα, ως ελεύθερες υποκειμενικότητες, μετέχουν ουσιαστικά στην άσκηση της εξουσίας. Ως τέτοια, η αυτονομία, η πραγματική δημοκρατία είναι ένα πολίτευμα *δίχως Κράτος*.

«Αυτό που πρέπει να καταλάβουμε είναι αυτή η θεμελιώδης θέση: Δεν πρόκειται για τη δημιουργία ενός Κράτους γενικά, πρόκειται για τη δημιουργία πολιτικών κοινοτήτων που μπορούν να είναι αυτόνομες, δηλαδή στην πραγματικότητα να αυτοκυβερνώνται. [...] η πόλις δεν ταυτίζεται με το Κράτος με την σύγχρονη έννοια του όρου, δηλαδή δεν βρίσκουμε σε αυτή έναν ξεχωριστό μηχανισμό στον οποίο συγκεντρώνονται οι ουσιώδεις εξουσίες, επιφορτισμένο με τη λήψη και ταυτόχρονα με την εκτέλεση των πιο σημαντικών αποφάσεων. Η πόλις είναι η κοινότητα των ελεύθερων πολιτών οι οποίοι, τουλάχιστον στην δημοκρατική πόλη, νομοθετούν, δικάζουν και κυβερνούν.» (Καστοριάδης, 2008: 84-85).

Ο δημόσιος χώρος και χρόνος της άμεσης δημοκρατίας δεν είναι κρατικοί, η μορφή της εξουσίας δεν είναι κρατική, δεν αναπτύσσεται ένας μηχανισμός πέρα και πάνω από την κοινωνία. Η αυτονομία του Καστοριάδη δεν χωράει Κράτος, διότι το

Κράτος σημαίνει ακριβώς την εξαφάνιση του δημόσιου χώρου της πολιτικής πράξης, τον οποίο θεσμίζει η δημοκρατία.

«Σημειώνω απλώς ότι η ανάδυση του Κράτους και η εξέλιξή του (είτε πρόκειται για τον ‘ανατολικό δεσποτισμό’, τις απολυταρχικές Μοναρχίες, ή ακόμη το μοντέρνο Κράτος) ισοδυναμεί πρακτικά με την ιδιωτικοποίηση της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας. Αυτό είναι εντελώς ανεξάρτητο από το καθεστώς του οίκου και ακόμη και από την ύπαρξη ή όχι μιας ελεύθερης αγοράς.» (Castoriadis Reader, 1997: 406).

Εν κατακλείδι, ο Ρικέρ βλέπει ξανά τον ανθρώπινο κοινωνικο-ιστορικό ιδιόκοσμο, αν όχι ως πλήρως καθορισμένο, τουλάχιστον ως ετερο-καθορισμένο, *ερμηνευτή* ενός νοήματος που προσφέρεται μεν από τη δομή του κόσμου, είναι δε ανοιχτό σε άπειρες διαφορετικές επανερμηνείες. Η ανθρώπινη χρονικότητα για τον Ρικέρ είναι αφηγηματική, γιατί και το φαντασιακό είναι, τελικά, *ερμηνευτικό*.

Ο Καστοριάδης, από την άλλη, αμφισβήτησε την ερμηνευτική μέθοδο, υπογραμμίζοντας τα προτερήματά της μόνον όσον αφορά «μεμονωμένα έργα στο πλαίσιο μίας παράδοσης.» (Καστοριάδης, 2007: 86). Δεν θεωρεί, ωστόσο, ότι επαρκεί για να διαυγάσουμε το φαινόμενο της δημιουργίας, ούτε στην ευρύτερη οντολογία του Είναι-ως-Χρόνος, ούτε στην ανθρωπολογία του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου. Όπως λέει ο ίδιος: «Στην ερμηνευτική προοπτική, όπως την εννοεί ο Gadamer [...] υφίσταται στην καλύτερη περίπτωση ανακάλυψη, “αποκάλυψη”, όπως θα έλεγε ο Heidegger, της σημασίας του κειμένου μέσω των προ-συλλήψεων του ερμηνευτή και αποκάλυψη των προ-συλλήψεων του ερμηνευτή μέσω της σημασίας που οι προ-συλλήψεις αυτές επέτρεψαν να ανακαλυφθεί. Ωστόσο, κατά κάποιο τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι τα πάντα ενυπήρχαν εκεί εξ αρχής, ακόμα κι αν –τουλάχιστον έτσι παρουσιάζεται το ζήτημα– υπάρχει πράγματι ερμηνευτική εργασία, παραγωγή νοημάτων. Ωστόσο, το πρόταγμα κατανόησης για το οποίο εγώ κάνω λόγο –και ισχυρίζομαι άλλωστε ότι έτσι γίνεται και έτσι γινόταν πάντα, είτε το γνώριζαν οι άνθρωποι είτε όχι– περιλαμβάνει ή θα περιλάμβανε, εκτός εάν είναι κοινότοπο, μια στιγμή δημιουργίας.» (Καστοριάδης, 2007: 89).

Αυτή η δημιουργία είναι δημιουργία απερίσταλτων, αυθαίρετων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, κοινωνιογένεση και ανθρωπογένεση. Ο Ρικέρ δεν ήθελε να δεχτεί μία τόσο ριζική άποψη ούτε του ανθρώπινου φαντασιακού, ούτε του περιβάλλοντος κόσμου. Ωστόσο, ο διάλογος μεταξύ Καστοριάδη και Ρικέρ κατά μία έννοια συνεχίζεται στις φιλοσοφικές αναζητήσεις του καιρού μας. Παρ' όλες τις διαφωνίες τους, οι θεωρητικές συγκλίσεις των δύο στοχαστών στα θέματα του φαντασιακού και της χρονικότητας υπήρξαν σημαντικές και η προσωπική τους σχέση, μια σχέση, θα λέγαμε, αμοιβαίας αναγνώρισης.

Βιβλιογραφικές παραπομπές:

Paul Ricœur, Cornélius Castoriadis: Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social, (2016). Paris, Editions EHESS.

The Castoriadis Reader (1997). Oxford, Blackwell Publishers Ltd.

Καστοριάδης, Κ. (1978 [1975]). *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*. Αθήνα, εκδόσεις Ράππα.

Καστοριάδης, Κ. (1992). *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*. Αθήνα, εκδόσεις Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κ. (2000 [1990]). *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*. Αθήνα, εκδόσεις Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κ. (2007). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τ. 1*. Αθήνα, εκδόσεις Κριτική.

Καστοριάδης, Κ. (2008). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τ. 2*. Αθήνα, εκδόσεις Κριτική.

Adams, S. (2011). *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*. New York, Fordham University Press.

Foessel, M. (2007). Paul Ricoeur ou les puissances de l' imaginaire. Στο F. Lamouche (ed.) *Paul Ricoeur: Anthologie*. Paris, Seuil.

Dosse, F. (2015). *Καστοριάδης: Μια ζωή*. Αθήνα, εκδόσεις Πόλις.

Husserl, E. (1977 [1925]). *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. The Hague, Martinus Nijhoff.

Michel, J. & Davidson, S. (2014). *Ricoeur and the Post-Structuralists*. London, Rowman & Littlefield International.

Ricoeur, P. (1967 [1960]). *The Symbolism of Evil*. New York, Harper and Row.

Ricoeur, P. (1978) "Existence and Hermeneutics." Στο C. E. Reagan & D. Stewart (ed.) *The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of His Work*. Boston, Beacon Press.

Ricoeur, P. (1984 [1983]). *Time and Narrative, Vol. 1*. Chicago, University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1986a [1960]). *Fallible Man*. New York, Fordham University Press.

Ricoeur, P. (1986b). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York, Columbia University Press.

Ricoeur, P. (1995). Intellectual Autobiography. Στο L.E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago, Open Court.