



<http://www.diva-portal.org>

Postprint

This is the accepted version of a paper published in *Res Publica: Symposions Teoretiska och Litterära Tidskrift*. This paper has been peer-reviewed but does not include the final publisher proof-corrections or journal pagination.

Citation for the original published paper (version of record):

Theodoridis, F. (2003)

Belysningens och autonomins filosof.

Res Publica: Symposions Teoretiska och Litterära Tidskrift, 58: 4-27

Access to the published version may require subscription.

N.B. When citing this work, cite the original published paper.

Permanent link to this version:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:diva-29814>

Cornelius Castoriadis – belysningens och autonomins filosof

Fotis Theodoridis

Publicerad i *Res Publica*, 2003-11-01

Den 26 december 1997 dog den fransk-grekiske filosofen Cornelius Castoriadis i Paris, 75 år gammal. Även om han inte stod i rampljuset spelade han ändå en viktig roll i den franska efterkrigstidens intellektuella och politiska skeende – inte minst genom att som redaktör för den numera legendariska tidskriften *Socialisme ou Barbarie* (1949–1965) inspirera den anti-hierarkiska fraktionen av majrevolten 1968.

Genomgående för hela hans politiska och filosofiska tänkande är en strävan efter att förstå den västerländska människans vilja och kamp för individuell och kollektiv frihet – samt att belysa dess *möjlighetsvillkor*. Utgångspunkten för hans tänkande är antagandet att samhällets hierarkiska differentiering (som är en relativt sen företeelse i mänsklighetens historia) utgör grunden för all annan social differentiering, och därmed är källan till missförhållanden och orättvisor. En eliminering av denna hierarkisering till förmån för olika former av självstyre utgör ett absolut nödvändigt (men inte tillräckligt) villkor för all verklig frihet. På ett djupare plan däremot utgör hierarkin bara en speciell form av social *heteronomi*, det vill säga av föreställningen att samhällets institutioner (lagar, värden och normer) har ett utomsocialt och utomhistoriskt ursprung (totem, andar, gudar, biologiska eller socialhistoriska lagar, människans och/eller samhällets natur). Heteronomin legitimerar hierarkin, samtidigt som hierarkin i sin tur förmedlar, bär upp och förkroppsligar heteronomin. Frihet förutsätter därmed inte bara ett avskaffande av hierarkin till förmån för självstyre, utan också ett överskridande av heteronomin till förmån för autonomi.

Primitiva samhällen var inte alltid hierarkiska men väl heteronoma, och i den meningen ofria. De visste inte att deras institutioner var deras egna skapelser, och kunde därför inte heller förändra dem. Heteronomin är emellertid bara ett uttryck för ett samhälles reduktionistiska tänkande/handlande – detta att människor då de tänker och handlar tenderar att åberopa en yttre, auktoritativ meningskälla (vare sig det nu handlar om guds vilja eller om bestämda socialhistoriska lagar). Frihet, som självstyre och som autonomi, förutsätter därmed en annan form för samhälleligt tänkande/handlande, där den heteronoma meningskällan ersätts av medborgarnas individuella och kollektiva *vilja*, sådan den utformas och förändras genom deras egen *reflexiva* och *överläggande* verksamhet.

Med utgångspunkt i frågan om frihetens möjligheter och villkor utvecklas Castoriadis tänkande genom ett antal brytningar längs en kontinuerlig linje: från motsättningen hierarki–självstyre, genom motsättningen heteronomi–autonomi, till en djupgående kritisk granskning av det reduktionistiska tänkande/handlande som kännetecknar hela den etablerade, grekisk-västerländska filosofiska och politiska traditionen. Genom

denna kritik, och utifrån tre centrala idéer – om varat som skapelse av irreducibla former, om det imaginära som konstitutivt för den psykiska och socialhistoriska verkligheten, och om frihet som autonomi – utformar Castoriadis gradvis ett filosofiskt och politiskt projekt som radikalt överskrider denna tradition. Detta för honom på kollisionkurs med alla samtidens förhärskande filosofiska strömningar – med marxism, strukturalism och postmodernism – liksom med västvärldens två centrala ideologiska och politiska projekt, socialismen och liberalismen, eftersom båda genomsyras av reduktionism, grundar sig på heteronomi och leder till totalitära (Sovjetunionen) eller halvtotalitära (liberala-kapitalistiska) byråkratier.

Fram till andra hälften av 1980-talet har Castoriadis verk endast i fragmentarisk form varit tillgängliga för en icke-fransktalande publik.^[1] Men också i Frankrike var hans idéer mera kända än hans namn. Som utlänning, och inför risken att utvisas från Frankrike, undertecknade han sina artiklar i *Socialisme ou Barbarie* med olika pseudonymer. I ett manifest erkänner den radikale studentledaren från majrevolten Daniel Cohn-Bendit influensen från "Pierre Chaulieus" idéer, en av Castoriadis pseudonymer. På liknande sätt debatterade radikala grupper i USA under 1960-talet de idéer som utvecklats av en viss "Paul Cardan" – ytterligare en av Castoriadis pseudonymer. (Två artiklar av denne "Paul Cardan" översattes också till svenska 1969 och 1972.) Som Castoriadis blev han tillgänglig för en bredare fransk publik sedan han från början av 1970-talet – då han blivit fransk medborgare – börjat publicera sina tidigare texter i *Socialisme ou Barbarie* i ett antal tematiskt organiserade samlingsvolym.

Hans intellektuella och politiska bana var märklig, om än inte unik (förutom kanske i dess slutfas), för dem som var engagerade i vänstern. Som ung trotskist flydde han 1945 från Grekland till Frankrike, jagad av både högern och vänstern. År 1948 bröt han med trotskismen och bildade tillsammans med bland andra Claude Lefort den politiska gruppen och tidskriften *Socialisme ou Barbarie*. Genom en grundläggande kritik av den stalinistiska totalitära byråkratin, och med utgångspunkt i idén om autonomi som självstyre av företag och samhälle, försökte han under perioden 1946–1957 att omdefiniera socialismens positiva innehåll.^[2] Under denna period och fram till 1960 granskade han kritiskt marxismens ekonomiska och politiska teori, samtidigt som han försökte omdefiniera det moderna revolutionära projektet som arbetarklassens kamp mot såväl de totalitära (sovjetiska) som de liberala (kapitalistiska) byråkratierna, men också mot den byråkratisering av arbetarrörelsen som denna kamp i sig själv skulle kunna ge upphov till.^[3] Från 1960, och utifrån den gradvis framväxande idén om det imaginäras konstitutiva roll i historien, påbörjade han den uppgörelse med marxismen som avslutades kring 1963 med en total förkastelsedom över dess giltighet som ekonomisk och politisk teori, som historieuppfattning och som filosofisk referensram.

Enligt Castoriadis finns det inga historiens lagar. Det är inte produktivkrafternas utvecklingsnivå och deras dialektiska relation till produktionsförhållandena som definierar människan, samhället och historien. Människan (psyket) och det socialhistoriska (samhället och dess historia) är inga produkter av kausala (linjära eller dialektiska, deterministiska eller stokastiska) relationer mellan olika faktorer, de kan inte reduceras

till (det vill säga produceras kausalt eller härledas logiskt från) några "orsaker". Vi måste en gång för alla förvisa kausalitetsbegreppet från det psykiska och socialhistoriska varaskiktet – åtminstone från det som är väsentligt för dessa skikt. Varje samhälle konstituerar sig självt genom att skapa, framlägga och instituera en unik magma av sociala imaginära betydelser (såsom gud, folk, nation och stat, suveränitet, frihet, rättvisa, jämlikhet och demokrati, eller rationalitet, effektivitet, framåtskridande, pengar, kapital och marknad – men också heder, dygd, synd och lycka) vilka tillsammans konstituerar och kringgärdar en för varje enskilt samhälle specifik värld av mening.

Utifrån dessa betydelser frambringar samhället sina diskursiva domäner (religion, politik, ekonomi, juridik, pedagogik), de fält av kunskap och praktik som dessa domäner omfattar (bekännelse, politiskt beslutsfattande, organisering och kontroll av produktionen, tingsrätt, grundskola), och de sanktionerade beteenderegler eller normer som reglerar dessa fält (synd, majoritet, effektivitet, formella lagar, lydnad). Det är dessa domäner, fält och normer som konstituerar samhällets "andrarangsinstitutioner" (kyrka, parlament, företag och marknad, arbetare och arbetsgivare, rättsskipning, utbildning). Så till exempel utgör "kyrkan" en andrarangsinstitution som bär upp och förkroppsligar en eller flera diskursiva domäner, ett obestämt antal fält av kunskap och praktik, liksom diverse oberäknliga beteendenormer – allt organiserat kring den socialt imaginära betydelsen "gud" och "tro". Samhället försätter sig dock nästan alltid i ett tillstånd av heteronomi genom att inte erkänna dessa betydelser och institutioner som sina egna (och därmed föränderliga) skapelser, utan tvärtom tillskriva dem ett utomsocialt och utomhistoriskt ursprung.

Med detta överger Castoriadis idén om socialismen: det revolutionära projektet handlar i stället om individens och samhällets autonomi. Själva revolutionsbegreppet blir problematiskt. Det är inte frågan om "re-volution" utan om skapelse av det "andra". Han överger också idén om arbetarklassen som bärare av en historiskt exklusiv revolutionär roll. Autonomiprojektet kan "bäras" av diverse sociala grupper, och i princip av varje västerländsk individ. Slutligen överger han idén om att det revolutionära projektet skulle behöva någon ideologisk och politisk förtrupp. År 1965 upphör på hans förslag tidskriften *Socialisme ou Barbarie*, och något senare (1966–67) upplöses också gruppen med samma namn. Därefter ägnar Castoriadis sig åt ett försök att – med hans egna ord – "rekonstruera den tankehorisont inom vilken den politiska emancipationsrörelsen har lokaliserat sig i sekler".^[4]

Uppgårelsen med marxismen och de mödosamma försöken att artikulera ett nytt filosofiskt och politiskt tänkesätt (som alltså påbörjades 1959–60) publicerades i en serie artiklar i *Socialisme ou Barbarie* mellan april 1964 och juni 1965. Artiklarnas slutsats är betecknande: "...vi har kommit fram till en punkt där vi måste välja mellan att förbli marxister eller att förbli revolutionärer." Under den gemensamma titeln "Marxism och revolutionär teori" utgör de den första delen av Castoriadis huvudverk, *The Imaginary Institution of Society* som utkom tio år senare. Genom att studera psykoanalys och lingvistik och fördjupa sig i den antika och moderna filosofiska men också vetenskapliga traditionen (fysik, matematik, biologi), utformade han under dessa år den

andra delen av sitt huvudverk, som fick titeln "Det Socialt Imaginära och Institutionen".^[5] Därav detta verks asymmetri, som för övrigt noteras av Castoriadis själv. Det som i den första delen var ett mål förvandlas i den andra delen till en utgångspunkt, som leder honom helt bortom – och radikalt emot – marxismens och hela den etablerade grekisk-västerländska filosofiska och politiska traditionens tänkesätt.^[6] Under samma period förvandlades också Castoriadis själv: från en praktiserande ekonom (verksam i OECD fram till 1970) till en praktiserande psykoanalytiker (från 1974) och till Directeur d'Etudes på Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales i Paris (från 1979).

Castoriadis tänkande rör sig samtidigt inom och mellan två oskiljaktiga plan, det filosofiska och det politiska. På båda planen för han oss bort från reduktionismen. På det filosofiska planet utvecklar han en ny logik och ontologi: den *magmatiska* logiken-ontologin. Den bygger på hans idé om varat (det vill säga, naturen, det levande, psyket och det socialhistoriska) som en skapelse av irreducibla former, och om det socialhistoriska varat som en skapelse av irreducibla sociala former (institutioner och sociala imaginära betydelser). Genom att betrakta psyket och det socialhistoriska som magma, utvecklar han ett radikalt annorlunda sätt att reflektera över det: det *belysande* tänkesättet. Den magmatiska logiken-ontologin och det belysande tänkesättet ställs här mot den förhärskande grekisk-västerländska filosofiska traditionens *ensidiska*^[7] logik-ontologi och dess reduktionistiska tänkesätt. Belysningen framställs som ett alternativ till reduktionismen, medan den magmatiska logiken-ontologin innesluter den ensidiska. På det politiska planet omtolkar han västvärldens frihets- och demokratiprojekt till ett projekt för individuell och kollektiv autonomi, och ställer det emot både det liberala och det socialistiska politiska projektet, eftersom båda dessa utgår ifrån ett reduktionistiskt tänkande, definierar friheten som ett erkännande av nödvändigheten och därigenom förvandlas till en källa för individuell och kollektiv autonomi.

Castoriadis verk utformar ett öppet filosofiskt och politiskt projekt som lägger fram ett radikalt annorlunda sätt att tänka om och förhålla sig till världen. Detta sätt är lika relevant för den akademiska, samhällsekonomiska och humanistiska (men också naturvetenskapliga) forskningen, som för den kritiska, samhälleliga och politiska debatten – och för individens relation till sig själv och andra. Innan vi granskar de centrala idéer som ligger till grund för detta belysningens och autonomins projekt måste vi dock kortfattat analysera den reduktionism som binder samman den etablerade grekisk-västerländska filosofiska och politiska traditionen.

* * *

Platon menade att den värld vi lever i, liksom skuggorna i hans berömda grotta, måste vara en avbild av något annat. Hela det grekisk-västerländska tänkandet, alltifrån Platon via kristendomen, renässansen och upplysningstiden fram till våra dagar, har förgäves försökt hitta detta "något" av vilket vi – världen, människan, samhället, historien – skulle vara en avbild. Det är detta som är det reduktionistiska tänkandets kärna: en förklaringsmodell där varats mångfald reduceras till en universell essens, ur vilken den

sedan produceras kausalt eller härleds logiskt. Essensen uppfattas som en universell drivkraft med en given riktning och finalitet, som i socialhistoriskt avseende också utmynnar i vissa antaganden om människan och samhällets natur.

I detta tänkesätt framstår mångfalden av ting och varaformer (naturen, det levande, psyket, samhället) som ett system eller ett system av system, bestående av element, egenskaper och relationer som organiseras utifrån två universella principer. För det första *enhets- eller identitetsprincipen*, som postulerar att mångfaldens alla element bara är differentieringar av ett ursprungligt element, vilket då utgör deras enhet eller identitet, och för det andra *bestämdehetsprincipen*, som postulerar att alla dessa differentieringar är produkter av kausala (deterministiska eller stokastiska) samband. Antaganden om varats enhet/identitet och bestämdhet förutsätter och implicerar varandra, och reduktionismen är ingenting annat än deras logiskt nödvändiga konsekvens.

Detta är den ensidiska logiken-ontologin: uppfattningen att varats mångfald är ett resultat av en ursprunglig identitets bestämda differentiering. Att förklara varat är att upptäcka dess ursprungliga identitet (enhet, essens), ur vilken det sedan kan härledas logiskt eller produceras kausalt. Det bör kanske tilläggas att dialektik och formell logik bara utgör två varianter av den ensidiska logiken-ontologin. Skillnaden ligger i hur de uppfattar varats ursprungliga identitet: inom den formella logiken uppfattas den som en linjär drivkraft som bestämmer varats differentiering genom kausala (deterministiska eller stokastiska) samband; i dialektiken uppfattas den som en enhet av motsatta drivkrafter som bestämmer varats differentiering genom kausala negationer.

I det reduktionistiska tänkandets universum kan ingenting nytt skapas och ingenting förstöras, inga brytningar eller diskontinuiteter tillåtas – eftersom allt är en bestämd utveckling av ett och detsamma. Det sociala och det psykiska reduceras till det biologiska, det biologiska till kemisk-organiska processer, dessa i sin tur till fysikaliska processer, vilka i sista hand är manifestationer av fyra universella krafter, som bärs upp av vissa elementarpartiklar vilka återstår att upptäcka, och som i sig utgör fyra förgreningar av en enda universell kraft, vars upptäckt skulle leda oss till "Teorin om Allting".

Hur skulle vi då kunna tänka oss den mångfald av ting och varaformer som utgör världen utan att reducera dessa till en gemensam identitet? Hur är världen beskaffad om den *inte* är en bestämd differentiering av en ursprunglig identitet? Hur kan vi tänka oss brytningar och diskontinuiteter i varats varande?

Castoriadis utväg är genialiskt enkel men konstraintuitiv, eftersom vår intuition är formad av det platoniska, grekisk-västerländska tänkande som just dolt denna utväg: antingen måste vi acceptera att det finns *skapelse*, alltså ett framträdande av "annanhet", av nya irreducibla varaformer, eller också måste allt vara en manifestation av detsamma. Utifrån det vi kan tänka oss idag finns det inga andra alternativ än reduktion eller *skapelse*.

Varats mångfald är därmed delvis ett resultat av identitetens bestämda differentiering (alla solar kan reduceras till en gemensam identitet, liksom allt levande, även om

denna identitet alltid är problematisk), och delvis en skapelse av *annanhet* (*heterotis*), av nya irreducibla varaformer – och av nya identiteter som kan mångfaldiga sig genom differentiering. Andromedagalaxen och Beethovens femte symfoni, för att nu använda ett av Castoriadis exempel, är inte ”differentia” ting utan ”andra”, vilket innebär att de inte kan reduceras till en gemensam identitet och inte utgör någon ”enhet”.

Vi måste alltså kunna tänka oss varats mångfald dels i termer av identitet/differens (och därmed som bestämbar, reducerbar), dels i termer av skapelse/annanhet (och därmed som obestämbar, irreducibel). Framträdandet av annanhet, av en ny varaform (till exempel det levande, psyket, samhället) är inte en produkt av kausala relationer utan utgör en skapelse *ex nihilo* (”från” noll) – men inte *in nihilo* (”inom” noll) och inte heller *cum nihilo* (”med” noll). Den hittar alltid ett stöd i tidigare varaformer, men med ”stöd” menas då inte ”orsak” utan snarare nödvändiga men inte tillräckliga ”möjlighetsvillkor”. Samhället skulle exempelvis vara omöjligt utan psyket, och psyket i sin tur omöjligt utan biologiskt liv, vilket skulle vara omöjligt utan det elektromagnetiska fältet, men det ena kan därför aldrig reduceras till det andra.

Men hur är då världen beskaffad för att tillåta skapelsen av nya varaformer som hittar ett ”stöd” i det som redan finns utan att kunna reduceras till det? Den kan inte vara organiserad som ett ensidiskt system eller system av system. Inte heller kan den vara ett oorganiserat kaos. Den måste innehålla ett obestämt antal skikt som åtminstone delvis är organiserade som ensidiska system, och som uppvisar element, egenskaper och relationer som är tillräckligt beständiga, stabila och återkommande för att någonting alls ska kunna existera. Dessutom måste dessa skikt vara möjliga att organisera i nya kombinationer, så att nya varaformer kan extrahera nya skikt från dem som stöd för sin uppkomst och sitt fortbestånd.

Det är just Castoriadis idé – hans första centrala filosofiska idé – om varat som skapelse, som framträdande av nya, i meningen ”andra” och irreducibla varaformer, som ligger till grund för hans utveckling av den magmatiska logiken-ontologin. ”Magma” i Castoriadis definition ”är det från vilket man kan extrahera (eller i vilket man kan konstruera) ett obestämt antal ensidiska organisationer, men vilket aldrig kan rekonstrueras (idealt) genom en (ändlig eller oändlig) ensidisk komposition av dessa organisationer”.^[8] En magma är därför indefinit bestämbar (eller ensidicerbar), utan att vara bestämd (eller ensidicerad). Magmas bestämdhet är *indefinit* i dubbel bemärkelse: den är *irreducibel*, eftersom de former som organiserar en magmas ensidiska skikt inte är reducerbara, varken till varandra eller till något gemensamt ursprung (och därför varje gång måste tas för givna); och den är *outtömlig*, eftersom ingen kumulation av sådana bestämbara skikt (och former) någonsin kan uttömma en magma (det finns alltid ett residuum i den, där nya former och nya skikt kan uppstå).

Varat som magma kännetecknas därmed av en indefinit, alltså irreducibel och outtömlig bestämdhet. Det består av ett oräkneligt antal mer eller mindre ensidiskt organiserade skikt, som är kompatibla med varandra, som är involverade i oräkneliga och oändligt komplexa relationer till varandra, där det ena utgör möjlighetsvillkoret för det andra, men som tillsammans inte kan organiseras till ett ensidiskt system. Detta är den

magmatiska logiken-ontologin: synen på varat som en fragmenterad och stratifierad enhet av indefinit bestämda skikt. Världen utgör i Castoriadis tänkande fortfarande en *enhet*, men på grund av skapelse är den *fragmenterad* i en mångfald av irreducibla varaskikt och *stratifierad* – allteftersom dessa varaskikt hittar stöd, de senare i de föregående – i en indefinit bestämd historisk ordning. Enheten ligger inte i varaskiktens förmodande gemensamma identitet utan i deras faktiska (historiska) stratifiering.[9]

Att den fysikaliska världen är magmatisk bekräftas också av den moderna fysiken.

Kärnan i fiktionen om homogenitet i fysikens universum – på basis av idén om *reducerbarhet* – har upplösts. Skikten i det fysikaliska varat/varandet är helt uppenbart "kompatibla"; men de låter sig inte integreras i ett enhetligt och homogent system. Vanlig makrofysik, kvantfysik och hyper-makrofysik [...] är i vårt nuvarande stadium av okunskap exempel på tre skikt som sinsemellan är teoretiskt irreducibla. Mellan dessa skikt är övergångarna "möjliga": *det finns* en värld. Men de är inte rigorösa, de är endast "numeriska", icke teoretiskt konstruerbara: världen är inte ett "system" eller ett system av system.[10]

Men också den biologiska världen utgör en magma. Framträdandet av det levande innebar skapandet av en ny varaform – det att *vara-för-sig*: att existera i en *värld-för-sig* skapad i enlighet med ens *själv-finalitet* – samt skapandet av ett nytt organisationssätt – *funktionaliteten* eller den instrumentella finaliteten. Det levande kan inte produceras kausalt (eller härledas logiskt) från fysikaliska eller kemisk-organiska element, egenskaper och relationer – även om dess uppkomst skulle vara omöjlig utan dem. "För-sig" som varaform, och "funktionaliteten" som ett organisationssätt utifrån vilket en "värld-för-sig" konstitueras i enlighet med en "själv-finalitet" är karakteristiska kännetecken som är främmande för den fysikaliska verkligheten.

Vi måste därmed alltid ta det levande – dess form och dess organisationssätt – för givet för att över huvud taget kunna säga något om det. Å ena sidan, som irreducibel *överform*, mångfaldigar sig det levande internt, i olika skikt, genom att skapa, integrera och utveckla ett obestämt antal nya, för det levande specifika, men likaledes irreducibla former (närlingsprocess, ämnesomsättning, reproduktion, könsbestämning och så vidare), och genom att differentiera sig artvis. Att vara hanne eller hona är en irreducibel skapelse av det levande, liksom varje existerande art. Å andra sidan existerar det levande genom att i sin yttre omgivning skapa en mångfald av "materiellt" gripbara och ensidicerbara skikt som utgör dess "verklighet" eller dess värld-för-sig.

Så är till exempel färg och färgerna, färgen i sig, en ren skapelse av det levande (av vissa arter av det levande). *Det finns ingen färg* i den icke-levande naturen [...] Man kan inte få färgen att försvinna genom att "förklara" den med korrelation mellan våglängder och en viss struktur hos receptorerna och det centrala nervsystemet. Dessutom *förklarar* man överhuvudtaget ingenting, man konstaterar bara en regelbunden korrelation. Den *subjektiva* färgförmåelsens faktum och så-vara är absolut *irreducibla* (och det samma gäller doft, smak – eller lust, smärta, osv).[11]

De magmas som huvudsakligen har studerats av Castoriadis berör emellertid två andra varaformer, nämligen psyket (människan) och samhället. Båda dessa typer förutsätter, som sina nödvändiga möjlighetsvillkor, de former och organisationssätt som skapades med det levande, och i realiteten utgör de två dimensioner eller nivåer av varaformen för-sig. Men deras uppkomst innebar samtidigt skapandet av nya former och organisationssätt som inte kan reduceras till det levande.

* * *

Hur kan vi då studera varat, nu betraktat som magma? Vad kan vi veta om det? Den magmatiska logiken-ontologin kullkastar inte den ensidiska – vilket vore omöjligt, ty utan den skulle ingenting kunna existera och ingenting kunna sägas. Snarare ställs den "över" den ensidiska. Världen framträder för oss alltid i form av oräkneliga skikt som delvis är ensidiskt organiserade i sig, och delvis är ensidiskt organiserbara för oss. Varje nytt skikt uppstår samtidigt med en ny varaform – en uppsättning nya element, egenskaper och relationer som organiseras på ett nytt sätt och utifrån nya organisationsprinciper. Men dessa skikt kan inte reduceras till varandra för att förankras i en gemensam identitet. Vi måste alltid ta för givna de irreducibla former, organisationssätt och organisationsprinciper genom vilka de framträder.

Det som kullkastas är därmed det reduktionistiska tänkesättet och dess universella anspråk på att omsluta världsalltet i ett system. Den magmatiska logiken/ontologin lägger fram ett nytt sätt för tänkandet om varat. För det första är tänkandets uppgift att studera olika varaskikt i syfte att bestämma de former, organisationssätt och organisationsprinciper som konstituerar dem. Till detta ändamål är den ensidiska logiken-ontologin tillräcklig om än inte fullständig, ty varje skikt är fortfarande en magma som mångfaldigar sig genom differentiering och skapelse. För det andra är tänkandets uppgift också att studera de fragmenterade gränser som uppstår mellan olika varaskikt och de stratifierade relationer som förekommer dem emellan, det vill säga det nödvändiga stöd – detta "inom" något och "med" något – som varje skikt hittar (skapar/konstituerar/organiserar) i tidigare skikt för att kunna uppstå. Här är dock den ensidiska logiken-ontologin ett ytterst trubbigt redskap och tänkandet träder med nödvändighet in i en sfär av logisk-ontologisk obestämthet.

Ifråga om den fysikaliska och biologiska verkligheten kommer den magmatiska logiken-ontologin varken att kullkasta eller ersätta den pågående vetenskapliga verksamheten, utan snarare tolka dess möjligheter och gränser samt eventuellt öppna nya riktningar och orienteringar. Vetenskapens studieobjekt är det fysikaliska och biologiska varats olika fragmenterade och stratifierade skikt. Den kan bedrivas enbart genom att ta de former, organisationssätt och organisationsprinciper som konstituerar varje skikt för givna. Den kan ständigt fördjupa sig i varje skikts organisation och interna mångfald och den kan i det oändliga försöka tyda dess fragmenterade gränser och stratifierade relationer till andra skikt. Men den kunskap som den därigenom ackumulerar är och kommer för alltid att förbli just fragmenterad och stratifierad. Var gång vetenskapen försöker förena denna kunskap i ett ensidiskt system konfronteras den oundvikligen med den obestämthet ur vilken "annanheten" uppstår som skapelse.

I fråga om den psykiska och socialhistoriska verkligheten utformas den magmatiska logiken-ontologin av Castoriadis till ett öppet filosofiskt-diskursivt projekt, nämligen *belysningsprojektet*. Detta projekt för oss radikalt bortom de dualismer som har lamslagit det reduktionistiska tänkandet (individualism/holism, materialism/idealism, objektivism/subjektivism, realism/nominalism, determinism/relativism, och så vidare) och öppnar därigenom ett nytt sätt att tänka med vittomfattande praktiska, etiska och politiska implikationer.

Människan och samhället är inte reducerbara till varandra, utan framträder samtidigt ur Kaoset, ur Avgrunden och ur Grundlösheten. De framträder genom att skapa en värld av mening, genom vilken de döljer eller på annat sätt hanterar detta Kaos, denna Avgrund och denna Grundlöshet. Platon hade fel: människans värld är inte en avbild av något annat. Men på ett illusoriskt sätt hade han också rätt: människan och samhället kan inte existera utan att skapa detta "något" – en idé, en källa till mening – av vilken denna värld uppfattas som en avbild, och därigenom institueras som avbild. Problemet med det platonska och hela det grekisk-västerländska tänkandet är att detta "något" har uppfattats som en universell, materiell eller andlig essens. För Castoriadis – och häri ligger hans andra centrala filosofiska idé – är detta "något" alltid en imaginär värld av mening som skapas *ex nihilo* av det *radikalt imaginära*, vilket därigenom blir konstitutivt för två nya varaskikt, två "andra" verkligheter: det mänskliga psyket och det socialhistoriska.

"Mening" som varaform är inte skapad av människan utan något som uppstår med det levande. Men hos djur är "mening" fullständigt funktionell-instrumentell eftersom den framträder som organisk njutning: allt som har ett positivt eller negativt värde för djurets organiska njutning – och därigenom för dess själv-finalitet (överlevnad) – har en "mening" för det och deltar i dess "värld-för-sig". Människans värld av mening – hennes "värld-för-sig" – består dock inte enbart, eller ens i huvudsak, av reella ting som skapar organisk njutning, utan av imaginära ting som skapar representativ njutning. Denna värld bygger på två egenskaper som är unika för det mänskliga psyket: den *radikala* föreställningsförmågan, som skapar föreställningar som saknar reella eller rationella referenter, och förmågan att finna njutning (*mening*) i dessa föreställningar. Mening, för människan, uppstår därmed som *representativ* njutning.^[12] Därför handlar människans själv-finalitet inte enbart om att överleva, utan också om att tjäna sådana imaginära ting som gudar, konungen, nationen, partiet, eller att bygga socialismen, folkhemmet eller företaget – för att därigenom överleva, förverkliga sig själv eller realisera alla sina innersta imaginära begär, bortom, och till och med emot, varje funktionellt/instrumentellt överlevnadsvillkor.

Människans värld av mening är huvudsakligen en imaginär värld, som alltid är både en social ("objektiv") och en subjektiv värld: ett obestämt kringgärdat universum av sociala imaginära betydelser, vars subjektiva sida utgörs av det enskilda psykets föreställande/affektiva/intentionella flöden.^[13] Denna värld är en skapelse av det "radikalt imaginära", vilket därmed existerar i två subformer: som det enskilda psykets radikala föreställningsförmåga, och som sådan är det konstitutivt av den psykiska verkligheten,

och som det anonyma kollektivets imaginära ström – som det socialt imaginära eller det *instituerande samhället*, som det också kallas av Castoriadis – och som sådan är det konstitutivt av den socialhistoriska verkligheten.

Vi ska inte förväxla det radikalt imaginära med något slags substans. I sista hand härrör det från det mänskliga psykets ursprungliga förmåga att presentera för sig självt, i form av en figur eller bild, ting och relationer som inte är givna i perceptionen. Men att något inte är givet i perceptionen behöver inte innebära att det därför inte existerar: elementarpartiklarna var något som vi föreställde oss innan vi kunde observera dem. Just därför uppfattas det imaginära inom det reduktionistiska tänkandet enbart som en kreativ källa som genom intuition och rationella resonemang skapar föreställningar om världen som kan visa sig sanna eller falska. Men det är också en mystisk källa, inför vilken det reduktionistiska tänkandet står helt handfallet, ty vad är en "falsk" föreställning om inte en irreducibel skapelse, en skapelse *ex nihilo*? För Castoriadis är de föreställningar som det imaginära skapar inte enbart falska eller sanna (något som är relevant endast för studier av redan existerande varaskikt) utan konstitutiva av den psykiska och socialhistoriska verkligheten.

Det radikalt imaginära uppstår ur ingenting. Det frambringar "något" där tidigare ingenting har existerat. Det skapar en värld av mening ur den totala meningslösheten. Det skapar därmed en verklighet som är imaginär, men som samtidigt är människans verklighet och villkoret för att någonting över huvud taget – från sjöjungfrur till elementarpartiklar – ska kunna existera för henne. Och detta "något", denna "verklighet", som det radikalt imaginära skapar, konfronteras oavbrutet med detta "ingenting", denna "överklighet", som framträder som meningslöshet – som det Kaos, den Avgrund och den Grundlöshet ur vilken all mening uppstår. I denna konfrontation finner vi, enligt Castoriadis, det konstnärliga skapandet. Konstnären skapar inte, som Platon trodde, en dålig kopia (*mimesis*) av sanningen, utan snarare en konfrontation eller ett möte mellan en subjektiv och social värld av mening och de yttersta gränserna för denna värld, där en sanning ständigt gör sig gällande och därför ständigt måste avslöjas eller, framför allt, döljas: nämligen att det inte finns någon grund för denna värld, att den i sin själva essens är meningslös, och att den slutligen bara vilar på en instituerad magma av sociala imaginära betydelser.[14]

Detta är det socialhistoriska för Castoriadis: skapelse, framläggning och instituering av sociala imaginära betydelser samt förvittring och förändring av dessa betydelser. Det finns historia (social tid) för att det finns skapelse av sociala former – betydelser och institutioner – och för att det finns förvittring och förändring av dess former.

Varje samhälle eller civilisation konstituerar sig själv genom att skapa, framlägga och instituera en magma av sociala imaginära betydelser (såsom totem, gud; klan, nation, stat; rättsstat, demokrati, frihet, jämlikhet, medborgare; marknad, kapital, företag, kontrakt; heder, ära, plikt, tro, och så vidare). Dessa betydelser är *betydelser*. De är inte primärt idéer, antaganden eller föreställningar om verkligheten (som kan visa sig vara sanna eller falska) utan en social meningskälla ur vilken idéer, antaganden och föreställningar om verkligheten uppstår. De är *imaginära* eftersom de inte har någon

”verklig” eller ”rationell” referent. Verklighet och rationalitet är snarare deras produkter: samhället objektiverar och konstituerar de verkliga och rationella referenter (klasser, egenskaper, relationer) som motsvarar dem. De är *sociala* därför att de existerar som språk (till skillnad från det enskilda psykets fantomer) och därigenom är tillgängliga för (fast inte nödvändigtvis delade av) alla. De utgör slutligen en *magma*, eftersom deras mening är indefinit (irreducibelt och outtömligt) definierbar, utan att vara definierad: vi kan alltid definiera meningen i betydelsen ”gud”, men vi kan varken uttömma den eller reducera den till någon grund.^[15]

Denna magma av imaginära betydelser, som omfattar hela språket och dess historia, tillbaka till ett outgrundligt ursprung, organiseras till en fragmenterad och stratifierad enhet – till en indefinit kringgärdad social värld av mening – av vissa centrala imaginära betydelser som samhället också måste skapa för att kunna uppstå och som därigenom utgör samhällets organisationsprinciper. Varje samhälle skapar därmed sina egna organisationsprinciper i form av centrala imaginära betydelser – som exempelvis heder, tro, frälsning, frihet, instrumentell rationalitet, herravälde – med vars hjälp man formar de andrarangsinstitutioner eller sociala praktiker genom vilka samhället strävar efter sina instrumentella/funktionella mål.

Samhällets andrarangsinstitutioner är därmed ett resultat av historiska och ständigt pågående ”stängningsprocesser” (eller organiseringsprocesser), varigenom dess magma av imaginära betydelser artikuleras-instrumenteras till diskursiva domäner (såsom religion), objektiveras-konstitueras till fält av kunskap och praktik (såsom bekännelse), och kodifieras-kristalliseras till sanktionerbara beteendenormer (såsom tio Guds bud). Dessa processer kan dock aldrig vara renodlat rationella (instrumentella/funktionella), eftersom de vilar på en magma av imaginära betydelser. De förmedlas alltid av samhällets explicita makt och utgör därmed samhällets politiska dimension. Det politiska uppstår som samhällets universella organisationssätt.

Samhället existerar så att säga samtidigt i två dimensioner: en imaginär dimension, som består av dess magma av imaginära betydelser och av dess centrala imaginära betydelser eller principer som organiserar den, och en ensidisk dimension, som består av dess andrarangsinstitutioner eller sociala praktiker. Och det som binder samman dessa två dimensioner är samhällets politiska dimension – en ständigt pågående sammanvävning av maktrelationer och sociala diskurser genom vilka den imaginära/magmatiska dimensionen delvis låses fast vid, eller ”stängs” till, en ensidisk dimension.

Vi kan här se den historiska roll som Castoriadis tillskriver den ensidiska logiken-ontologin och det reduktionistiska tänkande som denna förutsätter och implicerar: snarare än att avspegla en social verklighet framstår den ensidiska logiken-ontologin som en universell organisationsprincip enligt vilken samhället konstituerar sina institutioner och sociala praktiker. Att förstå ett samhälle innebär i Castoriadis tänkande att belysa dess imaginära/magmatiska dimension och de ständigt pågående historiska organiseringsprocesser varigenom denna stängs till en ensidiska dimension.

Till detta filosofisk-diskursiva projekt – *belysningsprojektet* – associerar Castoriadis ett politisk-praktiskt projekt – *autonomiprojektet*. Associationen är inte instrumentell:

autonomiprojektet följer inte logiskt från belysningsprojektet och kan därmed inte bestämmas i sitt innehåll av det. Associationen är snarare följderna av ett val som Castoriadis gör, och ett uttryck för hans fria politiska vilja. Men detta "val" och denna "vilja" – liksom själva belysnings- och autonomiprojektet – är inga egenheter hos Castoriadis. De hittar sitt stöd i en socialhistorisk skapelse som ägde rum för första gången i det antika Grekland, och sedan återigen i Västeuropa, och som därför utgör västvärldens egenhet: en av dess två centrala, sociala imaginära betydelser.

* * *

Alla samhällen vi hittills känner till har enligt Castoriadis existerat i ett tillstånd av heteronomi: de har uppfattat sina institutioner och den värld av mening som dessa bar upp och förkroppsligade inte som sina egna skapelser, utan som något härrörande från utomsociala och utomhistoriska källor (totem, andar, gudar, människans/samhällets natur, biologiska eller socialhistoriska lagar). Själva magman av deras sociala imaginära betydelser har varit bärare av denna heteronomi. Alla samhällen förutom två, hävdar Castoriadis – det antika grekiska och det moderna västerländska, där vi i stället möter skapelsen av ett autonomiprojekt som en ontologisk skapelse av en "annan" social varaform.

Det unika i det som hände i det antika Grekland var framträdandet av ett samhälle som bryter med sin signifikativa och institutionella tillslutning och börjar ifrågasätta sin traditionella värld av mening, de institutioner som bär upp och förkroppsligar den samt de maktstrukturer som förmedlar den. Det handlar inte om ett ifrågasättande av sociala positioner, individuellt eller kollektivt, i en redan etablerad social struktur utan om att ifrågasätta denna sociala struktur i sig själv, och därmed hela den värld av mening som legitimerar den. Vi har svårt att förstå det unika i detta framträdande därför att det idag är så självklart för oss – men det är ju självklart enbart av det faktum att vi är dess direkta arvtagare. Bara inom den västerländska traditionen har individer, ofta men naturligtvis inte alltid, socialiserats i enlighet med sociala imaginära betydelser som gör det möjligt att ifrågasätta givna institutioner och de betydelser som bärs upp och förkroppsligas av dem. Att demokratin har så svårt att få fäste i kulturer som saknar detta kritiska arv beror enligt Castoriadis på att den står och faller med denna "medborgarens" förmåga, vilken helt och hållet – och det förtjänar att upprepas – är en fråga om socialisering.

Ur detta ifrågasättande skapades enligt Castoriadis samtidigt filosofin, som ett ändlöst ifrågasättande av världen och politiken, som en explicit och medveten process för samhällets instituering och ominstitutering – liksom associationen dem emellan, där filosofin informerar politiken, och där denna i sin tur utgör ett objekt för filosofisk reflektion. I detta sammanhang uppstår den så kallade första filosofiska frågan: är världen, och framför allt människan och samhället, *ti fysi* (bestämda av naturen) eller *to nomo* (bestämda av lagen, den stiftade lagen)? Om människan och samhället är *ti fysi* förvandlas associationen mellan filosofi och politik till en instrumentell relation, till en teknologi: filosofins projekt blir då att upptäcka denna människans och samhällets natur, medan politikens projekt blir att instituera samhället i enlighet med den.

Uppenbarligen finns det i denna relation en finalitet (ett teleologiskt mål), och vi kan i den urskilja totalitarismens filosofisk-politiska grundläggande: När samhället har instituerats i enlighet med denna natur kommer det att leda till filosofins och politikens död, liksom till historiens slut – eller också kommer filosofin att förvandlas till en ändlös tolkning och beskrivning av denna naturs detaljerade implikationer för olika fält av kunskap och praktik, och politiken till en teknologi för beslutsfattande inom dessa fält. Men vilket blir filosofins och politikens projekt om människan och samhället i stället är *to nomo*, det vill säga om de varje gång är ungefär det som föreskrivs av samhällets stiftade lagar?

Demokratin uppstår i det antika Grekland som ett individuellt och kollektivt frihetsprojekt, huvudsakligen grundat på idén om att människan och samhället är *to nomo* – att det inte finns någon mänsklig eller samhällelig natur, och att det därmed inte heller finns någon utomsocial eller utomhistorisk grund som kan legitimera samhällets lagar och maktstrukturer. Men också på idén – på den sociala imaginära betydelsen – om att den enda grunden för lagarnas legitimering är medborgarnas fria politiska vilja, sådan den varje gång kommer till uttryck i deras församling, och att den enda maktstruktur som kan legitimeras är den som utövas och kontrolleras direkt av medborgarna själva.

Demokratiprojektet framträder därmed som ett autonomiprojekt: ett ändlöst politiskt projekt som syftar till ett samhälle som instituerar och ominstituerar sig själv explicit och medvetet i enlighet med medborgarnas politiska vilja, så som den utformas och förändras genom deras reflexiva och överläggande verksamhet. Genom att studera medborgarnas individuella och kollektiva vilja, deras tidigare och nutida val, liksom den magma av sociala imaginära betydelser inom vilken dessa hittar sin mening, blir filosofin en del av deras reflexiva och överläggande verksamhet.^[16]

Detta är den nya ontologiska form som uppstod i det antika Grekland: ett samhälle som förvandlar sin magma av sociala imaginära betydelser och processerna för dess stängning till explicita objekt för filosofisk-diskursiv reflektion och för politisk-praktisk överläggning, ett samhälle som därigenom öppnar sig för "annanheten" och för "oändligheten" (*to apeiron*) – för det Kaos, den Avgrund och den Grundlöshet som varats meningslöshet utgör. Just därför är det också ett sårbart samhälle: det kan fungera bara så länge som dess medborgare tar ansvar och begränsar sig ifråga om individuella och kollektiva val och handlingar, och det kan existera bara så länge som det socialiserar individer kapabla att ifrågasätta, reflektera och överlägga, och bara så länge som det kan skapa de sociala former (institutioner) som gör dessa verksamheter praktiskt möjliga.

Västeuropa återskapar ifrågasättandet, filosofin och politiken tillsammans med demokrati- eller autonomiprojektet, men försöker grunda det huvudsakligen på den oförenliga reduktionistiska filosofisk-diskursiva idén om att människan och samhället är *ti fysi*. Redan här kan vi urskilja den motsättning som har genomsyrat hela västvärldens historia, liksom också Castoriadis eget tänkande: en outtröttlig kamp för individuell

och kollektiv frihet som går hand i hand med utvecklingen av expansiva, totalitära och halvtotalitära byråkratier av aldrig tidigare skådad styrka.

Autonomiprojektet återskapas enligt Castoriadis i en rad europeiska städer redan på 1100- och 1200-talen, genom en strävan efter oberoende och självstyre hos en ny kategori av individer – borgerskapet. Denna strävan, som borgarnas politiska samfund förde fram genom att manövrera mellan feodalherrar, kyrkan och de nya monarkierna, ledde så småningom till återfödelsen av ifrågasättandet, av filosofin och av politiken. Autonomiprojektet, som en strävan efter individuell frihet och kollektivt självstyre, fördes vidare genom renässansen, de religiösa reformationerna och upplysningstiden, genom 1700- och 1800-talens liberala revolutioner, och genom nyare tiders olika emancipationsrörelser (arbetarklassen, kvinnor, ungdomar, minoriteter). Det har inspirerat och delvis förts fram av modernitetens två centrala ideologisk-politiska projekt – liberalismen och socialismen – även om båda dessa projekt kom att genomsyras av reduktionism, då de sökte förankra friheten i något slags "natur" (människans natur, social-historiska lagar) vilken så småningom förvandlades till en ny källa för heteronomi.

I denna definition av frihet som autonomi ligger Castoriadis tredje centrala ide, som naturligtvis också är en historisk tolkning. Enligt honom har man inom den västerländska tanketraditionen, alltifrån medeltiden och framåt, skapat, framlagt och delvis instituerat en central social imaginär betydelse, nämligen friheten, utövad som individuell och kollektiv autonomi. Denna betydelse har genomsyrat världsbilder, inspirerat emancipationsrörelser och politiska projekt, och den har så småningom förkroppsligats i och delvis burits upp av många av västvärldens centrala institutioner. Frihet som autonomi utgör därmed en av den västerländska civilisationens två centrala betydelser eller "drivkrafter".

Den andra "drivkraften" är den som Castoriadis kallar den "rationella" behärskningens gränslösa expansion över världen, människan och samhället. Den har sitt stöd i samhällets reduktionistiska tänkande och handlande, och i den rationalistiska filosofiska och vetenskapliga doktrinen om att världen, människan och samhället är *ti fysi*. Den har sina möjlighetsvillkor i den ensidiska logikens enorma expansion, i dess formalisering och artificiella tillämpningar, vilket ligger till grund för den vetenskapliga verksamhetens diskursiva och praktiska scheman. Den bärs upp av kapitalismen, av den industriella och vetenskapliga revolutionen och av den moderna teknologin, samt av de institutioner som förkroppsligar dessa och de byråkratier som förmedlar dem. Den gav upphov till en rad andra, mer perifera betydelser, vilka tillsammans formar den magma av sociala imaginära betydelser som kom att styra såväl kapitalismens som socialismens politiska credo: "utvecklingen", sedd som ett slags biologisk "evolution", blev genom de positiva värderingar som kringgärdade den identisk med "framåtskridande", vilket huvudsakligen uppfattas som "ekonomisk tillväxt", som en kvantitativ förmering utan gränser, byggd på en närmast ohämmad teknologisk och vetenskaplig utveckling och på ett allt mer utbrett rationellt-instrumentellt beteende.

Häri ligger enligt Castoriadis spänningsfältet i västvärldens historia: mellan å ena sidan autonomiprojektet, och å den andra den pseudorationella pseudobehärskningens

gränslösa expansion – vare sig denna expansion materialiseras genom naturvetenskapernas och de samhällsekonomiska diskursernas instrumentella och teknologiska tillämpningar, genom de liberala och socialistiska byråkratiernas socialekonomiska in- genjörskonst, eller genom nazismens och stalinismens totalitära projekt.^[17]

När den ”moderna” västvärldens reduktionistiska filosofisk-politiska projekt har ”dekonstruerats”, och den ”postmoderna” västvärlden återskapar idén om att människan och samhället är *to nomo*, hamnar den i en återvändsgränd. Å ena sidan identifieras hela det västerländska filosofisk-politiska projektet med reduktionismen och den rationella behärsningen, vilket inte lämnar något rum för friheten, ingen utväg och inget hopp. Å andra sidan, och inför det faktum att det inte finns någon rationell grund för vare sig friheten eller något annat värde, blir det västerländska tänkandet fångat i en dikotomi mellan villrådighet och cynism. Ingenting kan egentligen sägas eller göras eftersom allting saknar grund, varvid följden blir ett slags total uppgivenhet – ”anything goes”.

Moderniteten uppstår i förhoppningen om förnuftets frigörande kraft, men fångar oss samtidigt i det rationalistiska förnuftets och det reduktionistiska tänkandets och handlandets heteronomi. Postmodernismen gör i sin tur vår fångenskap permanent genom att identifiera förnuftet med rationalismen och reduktionismen, och därigenom med den rationella behärsningen, med viljan till kunskap, makt och herravälde. Häri ligger Castoriadis särdrag: han återinstallerar förnuftets frigörande kraft, men han gör det genom att förtydliga dess gränser och belysa dess rötter i det *imaginära*. Det som det rationalistiska förnuftet utgår ifrån för att härleda sina förklaringar av världen, är alltid irreducibla ontologiska skapelser: objektiva skapelser ifråga om naturen och det levande, och imaginära skapelser ifråga om psyket och det socialhistoriska. I Castoriadis tänkande, ersätts *rationalism* (en doktrin om världsalltets enhet och bestämdhet) med *rationalitet* (ett krav om logiskt sammanhang mellan premisser och slutsatser) och *reduktionism* med reduktion. Det rationella förnuftet, liksom den reduktion som det nödvändigtvis bygger på, hittar alltid en motsvarighet i en ensidiskt organiserad dimension av varat, men kan varken bestämma eller uttömma detta.

I förhållande till naturen utgör det rationella förnuftet en ändlös verksamhet som studerar den magmatiska mångfalden av naturens ensidiska skikt, genom att reducera dem till irreducibla skapelser. Ett sådant förnuft är därmed medvetet om sin egen fragmentarisering och situering; det kan ha oändliga instrumentella och teknologiska tillämpningar, men det kan varken sträva efter eller uppnå herravälde över naturen. Detta inte främst på grund av naturens enorma komplexitet, utan därför att det aldrig i grunden kan kontrollera skapelsen av nya former.

I förhållande till psyket och det socialhistoriska förvandlas det rationella förnuftet till ett *reflexivt* och *överläggande* (praktiskt) förnuft: en ändlös reflekterande verksamhet som syftar till att belysa det enskilda psykets magma av föreställande/affektiva/intentionella flöden och samhällets magma av imaginära betydelser, samt till att varje gång införliva belysningens resultat i premisserna för människors överläggande (praktiska)

verksamhet. Det reflexiva och överläggande förnuftet uppstår därmed som principer för organisering av den autonoma individen och det autonoma samhället.

Om mänskligheten undgår att drabbas av naturkatastrofer och sin egen förödande hybris kommer den alltid att ha en framtid. Det socialt imaginära kommer alltid att skapa, framlägga och instituera en magma av sociala imaginära betydelser kring vilka samhället kommer att tillsluta sig. Denna tillslutning kommer dessutom alltid att förmedlas av vissa maktrelationer, vilka kan vara strukturerade som mer eller mindre totalitära dominansförhållanden. Den politiska frågan handlar inte så mycket om mänsklighetens existens, utan om vilken framtid vi vill ha.^[18] Accepterar vi slutenheten och de dominansförhållanden som den kan legitimera? Autonomiprojektet utgör den västerländska civilisationens eller, om man så vill, "modernitetens" ouppfyllda politiska projekt. Och medan dess andra projekt, den pseudorationella pseudobehärsksningen, kan förgöra oss, är autonomiprojektet det enda hopp vi har – eller rättare sagt det enda hopp vi *vill* ha.

[1] En första samlingsvolym på engelska utkom 1984 (*Crossroads in the Labyrinth*, Cambridge, MA: MIT Press and Brighton, England: Harvester Press). Castoriadis huvudverk, publicerat i Frankrike 1975, översattes till engelska först 1987 (*The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MA: MIT Press and Cambridge, England: Polity Press) och följdes sedan av ett samlingsverk på tre volymer med den gemensamma titeln *Political and Social Writings* (Vol. 1-2, 1984 och Vol. 3, 1993, Minneapolis: University of Minnesota Press) som täcker utvecklingen av hans tänkande från 1946 till 1979. År 1991 utgavs samlingsvolymen *Philosophy, Politics, Autonomy* (New York: Oxford University Press) och 1997 samlingsvolymerna *World in Fragments* (Stanford, CA: Stanford University Press) och *Castoriadis Reader* (Malden, MA and Oxford, England: Basil Blackwell). På svenska finns en samlingsvolym, *Filosofi, Politik, Autonomi*, i urval av Mats Olin (Symposion 1995), *Från Ekologi till Självstyrelse*, författad tillsammans med Daniel Cohn-Bendit (Federativ 1982), samt *Inför Kriget* (Nordan 1982).

[2] På franska (och grekiska), se de båda samlingsvolymerna om det byråkratiska samhället (*La Société Bureaucratique*, Vo. 1, 2, Paris: Union Générale d'Éditions, 1973) och en samlingsvolym om socialismens innehåll (*Le Contenu du Socialisme*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1979).

[3] På franska (och grekiska), se de två samlingsvolymerna om arbetarrörelsen erfarenhet (*L'expérience du Mouvement Ouvrier*, Vol. 1, 2; Paris: Union Générale d'Éditions, 1974). Se också de två samlingsvolymerna om den moderna kapitalismen och revolutionen (*Capitalisme Moderne et Révolution*, Vol. 1, 2, Paris: Union Générale d'Éditions, 1979), där Castoriadis så småningom övergår från kritik till det totala ifrågasättandet av Marx ekonomiska och politiska teori. Första artikeln cirkulerade inom gruppen redan 1959 och föranledde en konflikt som avslutades 1963 med gruppens delning.

[4] Se diskussionen med Olivier Morel, "Un monde à venir", i *La République internationale des lettres*, 1:4, juin 1994.

[5] För citatet ovan, se sid. 14 i *The Imaginary Institution of Society*. Det är i detta verk som Castoriadis utvecklar sin ovannämnda andra central idé, om det imaginära som konstitutiv av psyket och det socialhistoriska.

[6] Det är viktigt att betona denna brytning eftersom många recensioner och kommentarer av detta verk, inte minst den av Jürgen Habermas i hans bok *The Philosophical Discourse of Modernity*, antingen har missat eller missförstått den.

[7] För enkelhetens skull måste vi redan här introducera Castoriadis neologism: *ensemblistik-identitär* blir till *ensidisk*, med alla dess former: ensiditet, ensidicera, ensidicerbar, osv. Vi återkommer strax nedan med en fylligare presentation. För en genomgång av den ensidiska logikens-ontologins styrka och begränsningar, så som de framträder inom naturvetenskaperna (fysik och biologi), i matematiken och inom humanistiska och samhällsekonomiska discipliner se Castoriadis artikel, "Modern Science and Philosophical Interrogation", i: *Encyclopaedia Universalis*, volym 17, 1973; finns även i *Crossroads in the Labyrinth*, 1984.

[8] *The Imaginary Institution of Society*, s. 343.

[9] Idén om varat som skapelse och som magma, framför allt i förhållande till det psykiska och socialhistoriska varat, växer fram och artikuleras steg för steg i Castoriadis huvudverk *The Imaginary Institution of Society* (Polity Press 1987), för att kulminera i sista kapitlet, "Social Imaginary Significations" (se speciellt s. 340–345). Allt som Castoriadis skrev åtminstone från 1968 (se "Epilegomena to a Theory of the Soul which has been presented as a Science", nu i *Crossroads in the Labyrinth*) genomsyras av denna idé om skapelse och av den magmatiska logik-ontologi som den förutsätter och implicerar. För en mera generell presentation av idén om varat som skapelse, se "Time and Creation", i: *World in Fragments* (Stanford University Press 1997). För en likaledes generell presentation av den magmatiska logiken-ontologin, se "The Logic of Magmas and the Question of Autonomy", i: *The Castoriadis Reader* (Blackwell 1997).

[10] Cornelius Castoriadis, *Filosofi, Politik, Autonomi – texter i urval av Mats Olin*, Övers. Gustaf Gimdal och Stefan Jordebrant, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag, 1995, s. 209.

[11] *Ibid*, s. 194.

[12] Dessa två egenskaper ligger till grund för Castoriadis uppfattning av det mänskliga psyket, det mänskliga subjektet och den psykoanalytiska verksamheten. För en grundlig genomgång av hans uppfattning av psyket, se kapitel 6, "The Social-Historical Institution: Individuals and Things", i *The Imaginary Institution of Society*, (1987). För en belysning av det mänskliga subjektet, se "The State of the Subject Today", i: *World in Fragments* (1997). För hans syn på psykoanalysen som en självbelysande verksamhet som avser på subjektets självtransformation, snarare än en vetenskap som avser på kunskapskumuleringen, se "Epilegomena to a Theory of the Soul which has been presented as a Science", i: *Crossroads in the Labyrinth* (1984). För psykoanalysens relationer till autonomin, politiken, pedagogiken och filosofin, se "From the Monad to

Autonomy" och "Psychoanalysis and Politics", i: *World in Fragments*; samt "Psychoanalysis and Philosophy", i: *The Castoriadis Reader* (Blackwell, 1997). För en kritisk granskning av den Freudianska, och en förödande kritik av den Lacanianska psykoanalytiska traditionen, se "Psychoanalysis: Project and Elucidation", i: *Crossroads in the Labyrinth*.

[13] Psyket för Castoriadis är ett oavbrutet föreställande/affektivt/intentionellt flöde – ett flöde av föreställningar som associeras till ett flöde av affekter (representativa njutningar) och investeras med ett flöde av intentioner som avser att realisera dessa affekter (i fantasin). Detta flöde organiseras som magma: en historiskt fragmenterad och stratifierad enhet av indefinit bestämbara psykiska skikt eller subflöden. Psykets omedvetna skikt/subflöden organiseras av *fantasmatiseringsprincipen*: det att psyket under dröm och dagdröm skapar subjektiva föreställningar, associerar dem till affekter och investerar dem med intentioner. Det medvetna skiktet/flödet organiseras av *sublimeringsprincipen*: det att psyket associerar affekter till och investerar intentioner i sociala föreställningar, samhällets imaginära betydelser, vilket utgör villkoret för det enskilda psykets socialisering och subjektets konstitution till en social individ. Synen på psyket som ett radikalt imaginärt flöde organiserat av fantasmatisering och sublimering utgör grunden till Castoriadis syn på det mänskliga subjektet. Det medvetna psyket (den sociala individen) är det yttersta skiktet i ett bottenlöst hav av omedvetna skikt (psykiska instanser, personligheter eller subjekt – inom subjektet, som de också kallas av Castoriadis), som alla tillsammans, dock i varierande intensitet, försöker "leva sina egna liv" inom och genom det enskilda subjektet – och därigenom formar dennes liv och framför allt hur denne själv *upplever* det. Häri ligger den psykiska dimensionen i individens heteronomi och den psykiska dimensionen i det individuella autonomiprojektet, som Castoriadis kopplar till den psykoanalytiska verksamheten. Syftet med denna verksamhet är inte, som Freud trodde, att det medvetna skall få kunskap om och kontroll över det omedvetna – något som för övrigt är omöjligt, ty det omedvetna är en magma. Syftet är i stället att utveckla en belysande, det vill säga reflekterande och överläggande, relation till det omedvetna och därigenom låta det radikalt imaginära trädgård fram (snarare en kvävas), minska intensiteten hos de "eländiga" imaginära flöden som håller grepp om individens liv, men också skapa nya ("andra") imaginära flöden (representativa njutningar) och nya ("andra") upplevelser, som i möjligaste mån överensstämmer med individens medvetna val. Därför utgör den individuella autonomi ett projekt: något som individen kommer för alltid att ha framför sig, något som aldrig kan helt fullbordas (se närmare referenserna i föregående not).

[14] För en belysning av relationen mellan det konstnärliga skapandet och kulturen i allmänhet och samhällets imaginära betydelser, se "The Crisis of Culture and the State", i: *Philosophy, Politics, Autonomy* (Odéon 1991). Fängslande idéer kring samma tema, som utvecklas med anledning av en analys om kulturens dekadans i (f.d.) Sovjetunionen, går att finna i *Inför Kriget* (Nordan 1982).

[15] För en detaljerad genomgång av Castoriadis uppfattning om språket, se kap. 5 (om språkets ensidiska dimension) och kap. 7 (om språkets magmatiska dimension) i *The Imaginary Institution of Society*.

[16] För en belysning av det socialhistoriskt unika i den antika grekiska skapelsen, se "Den Grekiska Polis och Skapandet av Demokratin", i: *Filosofi, Politik, Autonomi*. (op. cit). För en redogörelse av brytningen med den traditionella världsbilden och dess relation till demokratin, se Castoriadis jämförelse mellan Aeschylus *Prometheus Desmottis* (skriven omkring 460), och Sofokles *Antigone* (skriven omkring 442) i "Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-Creation of Anthropos" (Trans. from the Greek by Stathis Gourgouris, i Johann P, Arnason and Peter Murphy, eds. *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001: 138-54). För en belysning av skillnaderna mellan den antika och den moderna demokratin, se "The Greek and the Modern Political Imaginary", i: *World in Fragments*. För en belysning av oppositionen mellan *ti fysi* och *to nomo* (liksom av relationen mellan filosofi och politik) se "Physis and Autonomy", i: *World in Fragments*, samt "The Nature and Value of Equality", i: *Philosophy, Politics, Autonomy*. För Aristoteles vacklan kring samma fråga och Marx bindning kring en naturuppfattning, se "Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves", i: *Crossroads in the Labyrinth*.

[17] För en kort presentation av detta spänningsfält, se "Den Allmänna Konformismens Epok", i: *Filosofi, Politik, Autonomi*. För de kulturella yttringarna av detta spänningsfält, se "The Crisis of Culture and the State" (jmf not 14). För en belysning av teknologin som bärare av betydelsen om den "rationella" behärsningen, se "Dead End?", i: *Philosophy, Politics, Autonomy*.

[18] Castoriadis har konsekvent undvikit att definiera något konkret innehåll för det autonoma samhället. Detta är något som kan skapas enbart av de anonyma kollektivens imaginära strömmar, och är alltså inte i första hand en logisk-instrumentell fråga. Men han återkommer ständigt till två centrala aspekter av det autonoma samhället. För det första en eliminering av hierarkin, vilket bl.a. leder till en utbredning av den direkta demokratin inom allt fler områden av den offentliga och politiska sfären, och till en självstyrning av varje kollektivt företag. För det andra en absolut inkomstjämlighet, som sätter ett definitivt stopp för den inkomstdifferentiering som uppstod i och med de sociala hierarkierna (se de sista två referenserna i not 16, samt sista avsnittet av "Done and To Be Done", i: *The Castoriadis Reader* (Blackwell 1997).