

ΝΙΚΟΣ ΣΕΡΓΗΣ\*

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ – ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ –  
ΚΩΣΤΑΣ ΑΞΕΛΟΣ: Η «ΑΘΗΝΑΪΚΗ ΣΧΟΛΗ ΤΩΝ ΠΑΡΙΣΙΩΝ»  
ΠΟΥ ΟΥΔΕΠΟΤΕ ΣΥΓΚΡΟΤΗΘΗΚΕ<sup>1</sup>

Της Ζησούδας

«Το παρόν, το νυν, είναι εδώ έκρηξη, σχίσμα, ρήξη – η ρήξη αυτού που είναι ως ρήξη. Αυτό το παρόν είναι ως πρωταρχή, ως πηγή, ως ανάδυση της οντολογικής γένεσης. Ό,τι συμβαίνει μέσα σ' αυτό το παρόν, δεν συγκρατείται μέσα του, γιατί το διαρρηγνύει [...] Αυτού του παρόντος, το κοινωνικο-ιστορικό παρόν μάς προσφέρει το εκτυφλωτικό και παροξυστικό παράδειγμα, κάθε φορά που υπάρχει εισβολή της θεσμίζουσας κοινωνίας στη θεσμισμένη κοινωνία, αυτοκαταστροφής της κοινωνίας ως θεσμισμένης από την κοινωνία ως θεσμίζουσα, δηλαδή αυτοδημιουργία μιας άλλης θεσμισμένης κοινωνίας»: Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θεσμίση της Κοινωνίας*, σελ. 293-294  
«Ο άνθρωπος ανταποκρίνεται στο παιχνίδι του κόσμου, ο ένας παίζει με τον άλλο στο ίδιο παιχνίδι[...] Το "Παιχνίδι" δεν είναι σλόγκαν. Αφού το έχετε ανακαλύψει δεν είναι κατόρθωμα να το βρείτε στο εξής η δυσκολία συνίσταται στο να το χάσετε. Σ' αυτό χτίζονται και γκρεμίζονται τα πάντα. Το είναι και το μη είναι, η φύση, ο Θεός και ο άνθρωπος θα ήσαν οι μάσκες του[...] Το ίδιο το παιχνίδι του κόσμου, ο κόσμος ως παιχνίδι, εξελίσσεται

---

\* Ο Νίκος Σέργης είναι συμβασιούχος διδάσκων με το Π.Δ. 407 στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων όπου διδάσκει «Φιλοσοφία της Ιστορίας» και «Φιλοσοφία του Πολιτισμού».

1. Το παρόν άρθρο αποτελεί επηυξημένη και βιβλιογραφικώς εμπλουτισμένη εκδοχή τού κειμένου της εισήγησής μου που εκφωνήθηκε στο πλαίσιο του Συνεδρίου: *Κορνήλιος Καστοριάδης. Ο στοχαστής της αυτονομίας* (Καβάφεια 2007, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών). Παρότι πρόσφατα κυκλοφόρησε ο τόμος των *Πρακτικών*, αντί του παρόντος, οι επιμελητές της έκδοσης περιέλαβαν ένα άσχετο κείμενό μου δημοσιευμένο σε ιστοσελίδα, σε ανεπεξέργαστη μάλιστα μορφή (!), το οποίο, παρά τις επίμονες ογλήσεις μου αρνήθηκαν να αποσύρουν πριν το βιβλίο οδηγηθεί προς εκτύπωση. Ελπίζω η αποφυγή δημοσίευσης του παρόντος άρθρου να μην οφείλεται στις επικρίσεις ενάντια στον ανορθολογικό συρμό του «καστοριαδισμού»...



χωρίς εξωτερικούς από αυτό κανόνες. Δεν είναι Παιχνίδι «είναι» το Παιχνίδι[...] Το παιχνίδι εκβάλλει και αποβάλλει αυτούς που δεν παίζουν, με κίνδυνο να τους ξαναπροσλάβει, μιας και είναι ο χρόνος, το παιδί που παίζει μετακινώντας τους πεσσούς του:

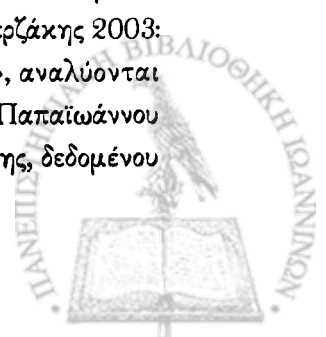
Κώστας Αξελός, *Προς την Πλανητική Σκέψη*, σελ. 25-29

«Αν ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς να απαιτεί αυτό που είναι πέρα από τον εαυτό του, αν ο άνθρωπος χωρίς Θεό, ο άνθρωπος που έχει μείνει αποκλεισμένος στον εαυτό του σαν μια μονάδα χωρίς παράθυρα, είναι καταδικασμένος στη στείριότητα και στον πνευματικό θάνατο, αν η απόλυτη συμφιλίωση του ανθρώπου με την εμπειρική του ύπαρξη κάνει αδύνατη κάθε υπέρβαση πέρα και πάνω από το ιστορικό γίγνεσθαι και κινδυνεύει να κάνει τον άνθρωπο να ξεχαστεί και να εξαντληθεί μες στην ισοπεδωτική αυτάρχεια του “ανθρώπινου – πολύ ανθρώπινου”, η φιλοσοφία [...] είναι η μόνη που θα θυμίζει στον άνθρωπο ότι η ουσία του είναι να θέλει πάντα να είναι κάτι περισσότερο και ανώτερο απ’ αυτό που είναι»:

Κώστας Παπαϊωάννου, *Κράτος και Φιλοσοφία*, σελ. 63

Είναι πράγματι ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα η πρωτοβουλία της Μη Κυβερνητικής Οργάνωσης: «Σύγχρονη Δελφική Αμφικτιονία» και του Λάκη Αποστολόπουλου προσωπικά, να αναλάβουν τη διοργάνωση ενός τριμερούς αφιερώματος στους σημαντικότερους έλληνες φιλοσόφους της διασποράς – ο πρόσφατος θάνατος του Κώστα Αξελού, καθιστά, κατά τη γνώμη μου, την ολοκλήρωση του αφιερώματος με το προσεχές Συνέδριο για τον φιλόσοφο δυσάρεστα επίκαιρη προτεραιότητα. Παραδόξως, το ενδιαφέρον γύρω από το θέμα στην Ελλάδα δεν είναι το αναμενόμενο. Σποραδικές εκδόσεις έχουν δει το φως όπως και μονοψήφιου αριθμού άρθρα, αλλά καμία μονογραφία δεν έχει ακόμα εκπονηθεί σχετικά με την «τριάδα των Παρισίων», μολονότι το ερευνητικό πεδίο είναι ευρύ. Εδώ αναφέρομαι ειδικότερα στη φιλοσοφική συνεισφορά των Κορνήλιου Καστοριάδη – Κώστα Παπαϊωάννου – Κώστα Αξελού, για την οποία δεν έχει γίνει ικανοποιητική από κοινού μελέτη<sup>2</sup>, ωστόσο στην περιοχή της καθαρά

2. Ελάχιστες μελέτες έχουν δει μέχρι σήμερα το φως: Νούτσος 2006, όπου μελετάται για πρώτη φορά η ενότητα της τριάδας στο «εγχείρημα υπέρβασης των παραδεδομένων ιδεολογικών σχημάτων», μολονότι διακρίνεται η απουσία «ιδιαίτερου δεσμού μεταξύ τους» Τερζάκης 2003: αφού τονιστούν εξ αρχής η «κοινή μοίρα» και η «θεωρητική τους συγγένεια», αναλύονται συνοπτικά οι θέσεις των τριών με εμμονική έμφαση στην «προδρομικότητα» του Παπαϊωάννου έναντι των άλλων δύο, με το πλεονέκτημα μάλιστα της αποφυγής της εκζήτησης, δεδομένου



ιστορικής αποτίμησης επίσης τα αποτελέσματα δεν είναι ακόμη επαρκή<sup>3</sup>. Στην ξένη βιβλιογραφία συναντώνται συχνά απόπειρες συγκριτικής ερμηνευτικής ανασυγκρότησης δύο ή περισσότερων στοχαστών, όμως κάτι παρόμοιο εκκρεμεί στην ελληνική βιβλιογραφία και μάλιστα για ένα ζήτημα κρίσιμο ως προς το παρόν και το μέλλον της σύγχρονης ελληνικής φιλοσοφίας. Δεν έχω σκοπό φυσικά να εξαντλήσω το θέμα σε ένα σύντομο άρθρο, καθώς η συζήτηση μόνο μιας πτυχής είναι δυνατή στο παρόν. Πιστεύω ότι είναι χρήσιμο να εμβαπτίσουμε τις ποικίλες ερμηνείες επί του έργου του Καστοριάδη, οι οποίες διατυπώνονται τα τελευταία χρόνια στον τόπο μας, σε ένα πλατύτερο σύνολο ιδεών όπου συμμετέχει ο «στοχαστής της αυτονομίας». Επέλεξα λοιπόν να εξετάσω ένα θέμα που έχω θίξει σε παλαιότερα κείμενά μου, διευρύνοντάς το προς ένα έτι αναπάντητο ερωτηματικό: γιατί η ομάδα των ελλήνων φιλοσόφων δεν κατάφερε να συγκροτήσει μια «σχολή των Παρισίων» εξ Αθηνών ορμώμενη, παρά το ότι

---

ότι ο Παπαϊωάννου πράγματι δεν ένωσε την ανάγκη «επινόησης καινούριων εννοιών» όπως οι συνεξόριστοί του, με κραυγαλέα περίπτωση, προσθέτω, το βασικό έργο του Καστοριάδη όπου οι δύο εκ των τριών λέξεων του τίτλου αποτελούν προϊόν λεξιθηρίας στα ελληνικά, «εγκρακρίμενης» από τον φιλόσοφο όπως σημειώνεται εκ προοιμίου και πολλαπλάκις αναμασόμενης στις μέρες μας από ειδικούς και μη σχολιαστές (ο Τερζάκης επιδιώκει τα τελευταία χρόνια, με αξιοθαύμαστη συνέπεια, σε ένα ακατάσχετο υβρεολόγιο εναντίον μου, κυρίως μέσω του Διαδικτύου, από τη στιγμή που τον κατέταξα, σε μια λεπτομέρεια μιας υποσημείωσης, σε αυτούς που «αντιεπιστημονικά αγιοποιούν» μετά θάνατον τον Παπαϊωάννου: Σέργης 2006α: 1105) τέλος, Σέργης 2011, όπου εξετάζεται η δυνατότητα «εναρμόνισης» των ελλήνων φιλοσόφων – φορέων του «κλέους» της αρχαιοελληνικής κληρονομιάς με το ευμενές προς αυτήν γαλλικό πνευματικό περιβάλλον – βλέπε επίσης: Σέργης 2005. Στην ολιγάριθμη αυτή ομάδα μελετών θα μπορούσε να ενταχθεί και η ανακοίνωση του υπογράφοντος με τίτλο: «Κορνήλιος Καστοριάδης - Κώστας Παπαϊωάννου: κοινή αφετηρία, διαφορετικοί προσανατολισμοί», η οποία παρουσιάστηκε στο Διεθνές Συνέδριο: *Social Theory and the Work of Cornelius Castoriadis* (Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο, 29-30 Σεπτεμβρίου 2000), όπου μελετώνται οι κοινές θεματικές συνιστώσες που καθόρισαν τη μετέπειτα διανοητική εξέλιξη των δύο ελλήνων φιλοσόφων – η μορφή του κειμένου που δημοσιεύτηκε πρόσφατα χωρίς την άδειά μου είναι όπως προαναφέρθηκε απαράδεκτη, καθώς ουδέποτε επεξεργάστηκα το πρωτόλειο της ανακοίνωσης και το κείμενο είναι εξόφθαλμα ελλιπές (Σέργης 20106).

3. Σποραδικές ιστορικές αναφορές εντοπίζονται στο αυτοβιογραφικό μυθιστόρημα της πρόσφατα θανούσας Μιμίκας Κρανάκη (1992), γλαφυρές είναι οι περιγραφές του Αποστολόπουλου (2002), αλλά η πλέον σημαντική και συγκινητική μαρτυρία ανήκει βεβαίως στη Νέλλη Ανδρικοπούλου με το πρόσφατα εκδοθέν βιβλίο της (Ανδρικοπούλου 2007).



τα ιστορικά και θεωρητικά χαρακτηριστικά της συνύπαρξής τους στη γαλλική πρωτεύουσα συνηγορούσαν υπέρ αυτού<sup>4</sup>;

Προκειμένου να κατανοήσουμε γιατί δεν υλοποιήθηκε ποτέ η οιονεί «Αθηναϊκή Σχολή των Παρισίων», θα πρέπει να έχουμε υπ' όψη μας ανάλογες περιπτώσεις όπου «συνενώσεις» πνευματικών δυνάμεων πραγματοποιήθηκαν στην ιστορία των ιδεών. Θα αναφερθώ επιγραμματικά σε δύο ανάλογα παραδείγματα από την ιστορία του 20<sup>ου</sup> αιώνα: τον «κύκλο της Βιέννης» και τη «σχολή της Φραγκφούρτης». Αμφότερα εμφανίστηκαν πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο αλλά η κληρονομιά τους σε πρόσωπα και ιδέες συνεχίστηκε και μετά. Ο «κύκλος της Βιέννης» έδρευε όπως είναι προφανές στην πρωτεύουσα της Αυστρίας, ενώ το ενδιαφέρον του στράφηκε προς τομείς της φιλοσοφίας όχι συγγενείς με την προβληματική των Καστοριάδη – Παπαϊωάννου – Αξελού. Στον «κύκλο» τέθηκαν τα θεμέλια της σύγχρονης επιστημολογίας, ερευνήθηκαν ήτοι τα προβλήματα του εμπειρισμού και η δυνατότητα της ενοποιημένης επιστήμης. Διανύθηκε εν προκειμένω και σε λίγα σχετικά χρόνια μια μεγάλη απόσταση όσον αφορά στην έρευνα της συναφούς επιχειρηματολογίας. Στον «κύκλο της Βιέννης» οφείλουμε εν πολλοίς όλες τις σπουδαίες κατακτήσεις στη φιλοσοφία της επιστήμης που κυριάρχησαν στη δεκαετία του '60 και εντεύθεν, με το έργο των Karl Popper, Imre Lakatos, Thomas S. Kuhn και Paul Feyerabend<sup>5</sup>. Εν τούτοις, η προσέλευση και αποχώρηση από τη Βιέννη των Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick κ.λ.π. ακολούθησε ιδιόμορφη πορεία, σαν να συναντήθηκαν αίφνης διαφορετικές τάσεις προκειμένου να δημιουργήσουν από κοινού, να συνεργαστούν κατά τα κοινώς λεγόμενα, αλλά και να παραδώσουν την κληρονομιά του «κύκλου» σε άλλους αμέσως μετά, αποχωρώντας και αποκλίνοντας εκ νέου στις προσωπικές τους πορείες. Τέλος, καθοριστικό ρόλο στην εξέλιξη της εν λόγω ομάδας έπαιξε η εναργής παρουσία

---

4. Στα 3 προπτυχιακά μαθήματα που έχω διδάξει (πρώτα στο Νεοελληνικό Τμήμα του Πανεπιστημίου ELTE της Βουδαπέστης και εν συνεχεία στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, όπου αναπτύχθηκαν, στο πλαίσιο της θεματικής ενότητας: «Φιλοσοφία του Πολιτισμού», η αξιολόγηση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού και η έννοια του «ανθρωπισμού» υπό την οπτική του Παπαϊωάννου) κοινό τόπο αποτέλεσαν οι επίμονες ερωτήσεις των φοιτητών σχετικά με το γιατί οι τρεις εν τέλει δεν συνεργάστηκαν...

5. Τόσο για τον «κύκλο της Βιέννης» όσο και για τη «σχολή της Φραγκφούρτης» υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία στα ελληνικά, αλλά δεν είναι του παρόντος να αναφερθώ εκτενώς. Ενδεικτικά, για έναν συστηματικό σχολιασμό των θέσεων του «κύκλου», βλέπε επί παραδείγματι: Ρουσόπουλος 1998.



ενός ισχυρού κινήτρου, της απαίτησης δηλαδή να ανακαλυφθεί η ενιαία φιλοσοφική θεωρία για την ταξινόμηση της επιστημονικής γνώσης στη μορφή των τυπικών μαθηματικών και της λογικής.

Τη «σχολή της Φραγκφούρτης» απασχόλησε ένα εντελώς διαφορετικό αίτημα. Στην περίπτωση των «κοινωνιολόγων» Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor Adorno κ.ά., παρουσιάστηκε την ίδια περίπου χρονική περίοδο με τον «κύκλο της Βιέννης» μια ετερογενής όπως αποδείχτηκε ομάδα λαμπρών διανοουμένων, η απόπειρα της οποίας συνίστατο στη θεμελίωση της γοργά αναπτυσσόμενης επιστήμης της κοινωνιολογίας με μαρξιστικά εργαλεία. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε το ότι από τη «σχολή της Φραγκφούρτης» ανεδύθη εκ νέου ο όρος «κριτική θεωρία», επαναφέροντας στο προσκήνιο την έννοια της «κριτικής» η οποία, σε σχέση με την εποχή του Marx<sup>6</sup>, είχε απομακρυνθεί αρκετά από τις φιλοσοφικές αψιμαχίες. Ομοίως δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει ιστορικο-φιλοσοφικά η αναψηλάφηση του «Λόγου» που επιχειρήθηκε εν προκειμένω, καθώς στις αντιμαχόμενες επαναστατικές θεωρίες περίξ του μαρξισμού απεδείχθη ιστορικά σημαντική η τάση που αρνιόταν την απολύτως θετικιστική, αιτιοκρατική ορθολογική κατανόηση του κοινωνικού γίνεσθαι (Καστοριάδης 1984β: 53-98, 1998, Jacoby 2009: 31-35, 46-50), ήτοι το ρεύμα όπου η «διαλεκτική» και η «αρνητικότητα» ορίστηκαν στη αιχμή της μεθόδου (Σέργης 2010α)<sup>7</sup>. Με την ίδια τακτική κατά την οποία ο «κύκλος της Βιέννης» επένδυσε στην ενότητα της επιστήμης, στη «σχολή της Φραγκφούρτης» η κατάδειξη της στειρότητας του «εργαλειακού λόγου» αποτέλεσε το κυρίαρχο

---

6. Ο Παπαϊωάννου παρατηρεί εύστοχα ότι ο ίδιος τίτλος: «Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας» επαναλαμβάνεται στα περισσότερα μείζονα έργα του Marx (Σέργης 2006: 106). Τούτο αποτελεί σε ένα βαθμό συνηγορία υπέρ της φιλοσοφικής αφετηρίας από την οποία ξεκίνησε – και στην οποία κατέληξε ίσως- ο γερμανός επαναστάτης, πάντως ήταν ως εκ τούτου αναμενόμενο η μεταπολεμική μαρξιστική θεωρία –στην οποία εν πολλοίς εντάσσεται το εφελτήριο των τριών Ελλήνων- να «αναβιώσει» τρόπον τινά το αίτημα της φιλοσοφικής «κριτικής» ως τα όρια της «πολεμικής».

7. Ο Αξελός συχνά αντιπαράβλλει στο θετικιστικό πνεύμα του 20ού αιώνα την επιβίωση των λογής μύθων (Αξελός 1978: 31-33, 1985: 308-314). Επίσης, για τον Παπαϊωάννου η εν λόγω μείζων παράμετρος, η έννοια του «μύθου» η οποία συχνά στη βιβλιογραφία διολισθαίνει προς την «ανορθολογικότητα», συνιστά θεμέλιο λίθο του «συστήματός» του (Σέργης 2006: 202-234), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ουδείς εκ των τριών επιβεβαιώνει την εκτροπή από τον Λόγο για την οποία συχνά κατηγορούνται επί τη βάση του δογματικού ύφους που χρησιμοποίησαν σε αρκετά κείμενα (λιγότερο εμφανώς ο Παπαϊωάννου).



διανοητικό κίνητρο προκειμένου να επιτευχθεί η συνεργασία των φερέλπιδων κοινωνιολόγων, στην κατεύθυνση της διάνοιξης μιας νέας ατραπού για την «αλλαγή» και όχι μόνο την «κατανόηση» του κόσμου<sup>8</sup>. Η τύχη της «σχολής» στη μεταπολεμική περίοδο ήταν επίσης ανάλογη με αυτή του «κύκλου της Βιέννης»: αφήνοντας πλούσια κληρονομιά στο κίνημα της νέας αριστεράς των δεκαετιών '60 και '70, η «σχολή» καθεαυτή παρήκμασε και συρρικνώθηκε μετά τον πόλεμο, ενώ ο Marcuse βρέθηκε μόνος εκ των υστέρων να υπερασπίζεται με συνέπεια τις θεωρητικές κατακτήσεις της ομάδας.

Τα κύρια χαρακτηριστικά των ανωτέρω υποδειγμάτων που χρησιμοποιώ για να αξιολογήσω ιστορικο-φιλοσοφικά την παρ' ολίγο «αθηναϊκή σχολή των Παρισίων», πλην φυσικά των ευνοϊκών συγκυριών τόσο σε επίπεδο καθαρής ιστορίας όσο και στο φάσμα των κυρίαρχων ιδεών της εποχής, είναι η συνεργασία, το κίνητρο και η ομοιογενής κληρονομιά. Ας τα δούμε με τη σειρά. Στο επίπεδο της «συνεργασίας» οι τρεις σπουδαίοι έλληνες στοχαστές δεν επέδειξαν εξ όσων γνωρίζω καμία παρόμοια βούληση. Προσδεδεμένοι εκ των πραγμάτων αλλά και λόγω συνειδητής διαφοροποίησης σε διαφορετικούς άξονες ιδεών, οι αποκλίνουσες τάσεις των τριών καθορίστηκαν αποφασιστικά από την πολιτική «στράτευση», με ή χωρίς εισαγωγικά. Αν εξαιρεθεί η Ελληνική Αντίσταση κατά των Ναζί όπου οι έλληνες φιλόσοφοι αναμίχθηκαν ενεργά με την ορμή της νεότητας, στη Γαλλία οι Καστοριάδης – Παπαϊωάννου – Αξελός συντάσσονται, αντιστοίχως,

---

8. Ερώτημα παραμένει σε ποιο βαθμό καθορίστηκε η κατοπινή θεωρία του Καστοριάδη από τις απόψεις της «σχολής», δεδομένου ότι, παρά τις επιμέρους συγγένειες που παρατηρούνται –και καθώς δεν υφίσταται θεαίως σε καμία περίπτωση «παρθενογένεση» στη σκέψη-, ο έλληνας «στοχαστής της αυτονομίας» αποφεύγει εν γένει την αναφορά στο πρωτόλειο των πηγών του, όπως άλλωστε συνήθιζαν πολλοί γάλλοι διανοούμενοι, με αποτέλεσμα η θεωρία του καθεαυτή να χάνει τη συνέχειά της επιτρέποντας ερμηνείες συχνά – πυκνά αυθαίρετες. Όποιος ενδιαφέρεται να ασχοληθεί περαιτέρω με τον επίκαιρο σήμερα στοχασμό της «σχολής της Φραγκφούρτης» έχει στη διάθεσή του μια πλούσια βιβλιογραφία (ενδεικτικά: Kolakowski 2008: 1060-1103). Παράλληλα, εφόσον οι κοινωνιολόγοι από τη Γερμανία συνεχίζουν την παράδοση του αιτήματος που εκφράζει η εγγελιανή «αρνητικότητα» στην κοινωνία (Σέργης 2010α) και στον βαθμό που οι Καστοριάδης – Παπαϊωάννου υπερβαίνουν τα όρια του καθαρού μαρξισμού, θα μπορούσαν να ενταχθούν στην παράδοση του αριστεριστικού «ρεβιζιονισμού» του 20ού αιώνα στη Γαλλία γειτνιάζοντας με τη «σχολή» (Gombin 1975: 31-38, 55). Όσον αφορά στην υπόθεση αναθεώρησης της μαρξιστικής θεωρίας –στην επερώτηση: «υπάρχει πλέον μαρξιστική φιλοσοφία;» ο Αξελός υπερβαίνει τον οιονεί «μετα-μαρξισμό» προς την «πλανητική σκέψη» (Νούτσος 2006: 1140-1141) – η ομάδα του περιοδικού: *Arguments* (όπου διηύθυνε ο Αξελός) δεν είχε μάλλον ανάλογα αποτελέσματα (Gombin 1975: 42).



με τον τροτσισμό ο πρώτος γοργά διαφοροποιούμενος, με μια μορφή σκληρού «αντικομμουνισμού» ο δεύτερος – υπό την επιρροή μεταγενέστερα του Raymond Aron, μολονότι ο «φιλελευθερισμός» του τελευταίου, συγγενής με αυτόν του Popper για παράδειγμα, δεν προσιδιάζει στον «ελευθεριακό» εγγελιανισμό του Παπαϊωάννου- και με την κριτική συμπάθεια (;) προς τον μαρξισμό (Μπέζος 2002: 63) ο τρίτος, ωστόσο, μετά την άφιξή του στο Παρίσι, ο Αξελός εγκαταλείπει άμεσα τόσο το γαλλικό και το ελληνικό Κομμουνιστικό Κόμμα όσο και τον τροτσισμό (Haviland 1998: 39-41, Μπέζος 2002: 19-21), μια αλλαγή «παρατηρητηρίου» απέναντι στα «κοινωνικά δρώμενα» της εποχής (Νούτσος 2000: 24) η οποία θα ισοδυναμεί εφεξής για τον ίδιο με μία συνειδητή απάρνηση του «παιχνιδιού» της εξουσίας. Οι Παπαϊωάννου – Αξελός θα επιλέξουν στη Γαλλία τη στάση του καθαρού διανοούμενου αντί της ενεργού στράτευσης που ακολουθεί ο Καστοριάδης, παρότι επαγγελματικά ο τελευταίος σταδιοδρομεί σε έναν χώρο μη συμβατό προς τα κοινωνικά κινήματα. Στα γεγονότα του Παρισινού Μάη, άμεση είναι η επιρροή του περιοδικού: *Socialisme ou Barbarie* που διηύθυνε επί μακρόν ο Καστοριάδης – ο οποίος ωστόσο υφίσταται σφοδρή πολεμική από κύκλους διανοουμένων της άκρας αριστεράς- όπως και του Παπαϊωάννου δια του προδρομικού κειμένου: *L'Idéologie Froide* που εκδόθηκε ένα χρόνο πριν την εξέγερση (Παπαϊωάννου 1986) – ο οποίος αντίθετα αντιμετωπίζεται εν προκειμένω με ευμένεια. Παρότι ομάδες μελετητών προερχόμενων από τον ελληνικό αντιεξουσιαστικό χώρο επιμένουν να ενθυλακώνουν τη σχέση του (π.χ. Καρύτσας 2004 κ.ά.), από τα μεταγενέστερα κείμενα του Καστοριάδη είναι εμφανές ότι συντάχθηκε τελικά με τη σοσιαλδημοκρατία, υπό τη μορφή της «συμμετοχικής δημοκρατίας», και για του λόγου το αληθές: «Πώς είναι δυνατόν να είμαστε ελεύθεροι, εάν υπάρχει πραγματική ανισότητα συμμετοχής στην εξουσία;» (Καστοριάδης 1984α: 75, η έμφαση ανήκει στον συγγραφέα. Πρβλ. Καστοριάδης 2000: 137-138).

Περί τις αρχές της δεκαετίας του '80, ο Καστοριάδης κάνει μία ακόμη, βραχείας διάρκειας ευτυχώς, αναπάντεχη στροφή με το βιβλίο του: *Μπροστά στον Πόλεμο* (*Devant la Guerre*), εν πολλοίς μη συμβατή προς το περιεχόμενο του βασικού έργου του: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, το οποίο είχε κυκλοφορήσει λίγα χρόνια πριν, μεταποιώντας τον παλαιότερο «αντικομμουνισμό» του σε μια ατυχή επίθεση κατά του «στρατοκρατικού» καθεστώτος της Σοβιετικής Ένωσης το οποίο κατ' αυτόν ετοιμάζε πόλεμο «εξάπλωσης» μη έχοντας άλλη επιλογή, συζητώντας ταυτόχρονα τις πολεμικές «προβλέψεις» του εν όψει της «ανικανότητας του ΝΑΤΟ» να αποκρούσει τη ρωσική επίθεση και αναγιγνώσκοντας τέλος με ενδιαφέρον τις θέσεις του δεδηλωμένα «φιλε-



λεύθερου» Isaiah Berlin (Καστοριάδης 1985α: 14, 16, 256, 308-309). Δεδομένου ότι το κείμενο μεταφράστηκε με ευθύνη τής συζύγου του σε έναν εκδοτικό οίκο με «ύποπτη» χρηματοδότηση, είτε θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο ιδιοφυής κριτικός φιλόσοφος υπέπεσε στο σφάλμα να αναγορεύσει αίφνης εαυτόν «σοβιετολόγο», δίχως να γνωρίζει το ακριβές κίνητρο των κύκλων που φιλοξένησαν τις απόψεις του, επιλογή ατυχής καθότι οι «προβλέψεις» του κατέρρευσαν παταγωδώς λιγότερο από μια δεκαετία αργότερα, είτε ότι ήξερε πού έβαζε την υπογραφή του οπότε το λιγότερο που μπορούμε να κάνουμε είναι να τον κατηγορήσουμε για καιροσκοπισμό (Φωτόπουλος 2000: 59)<sup>9</sup>. Τέλος, πολιτικά κρινόμενη η προσέγγιση του Αξελού προς τον φιλο-ναζιστή φιλόσοφο Martin Heidegger, ερμηνεύεται από τη γενικότερη άνοδο του υπαρξισμού στη Γαλλία κατά τη μεταπολεμική περίοδο, ωστόσο όστις αποπειράται να ασχοληθεί με τη φιλοσοφική «βιογραφία» του Αξελού είναι αναγκασμένος, εξ αιτίας της σύντομης φιλίας που αναπτύχθηκε μεταξύ του έλληνα και του γερμανού φιλοσόφου, να αντιμετωπίσει το «λάθος» (!) του γερμανού μεταφυσικού (επί παραδείγματι, Haviland 1998: 51-63, με μία τάση αφελούς εξωραϊσμού της έννοιας της διανοητικής ευθύνης)<sup>10</sup>.

Οι Καστοριάδης – Παπαϊωάννου – Αξελός ακολουθούν αυτόνομες πορείες στη θεωρία, μολοντί ως κάποιο σημείο οι θέσεις και η διαπραγμάτευση των γόνιμων για την έρευνα ερωτημάτων συμβαδίζει στους δύο τουλάχιστον (Καστοριάδης, Παπαϊωάννου), όπως έδειξα σε προηγούμενη εργασία μου<sup>11</sup>. Οι απόψεις των ελλήνων φιλοσόφων βρίσκονται στην ίδια κατεύθυνση, χωρίς να εξαιρείται το εφαλτήριο ήτοι ο κόσμος των αξιών της αρχαίας Ελλάδας, με αρκετές αποκλίσεις του Αξελού<sup>12</sup>,

9. Αξίζει να σημειώσουμε ότι στον ίδιο εκδοτικό οίκο «Imago» –στο ομοίας προελεύσεως αλλά κατά τα άλλα εξαιρετικό φιλοσοφικό περιοδικό: *Εποπτεία* δημοσιεύτηκαν επίσης την ίδια εποχή άρθρα και των δύο- επανεκδόθηκε μία εξόχως «αντι-σοβιετική» πολεμική του Παπαϊωάννου (Παπαϊωάννου 1980;), πλην όμως το εν λόγω έργο είχε γραφτεί περίπου 20 χρόνια νωρίτερα σε διαφορετική χρονική και πνευματική συγκυρία, η αναδημοσίευση δε έγινε χωρίς την άδεια του ετοιμοθάνατου φιλοσόφου, όπως μου αποκάλυψε η σύζυγός του σε προσωπική συνομιλία (Σέργης 2006: 26).

10. Επί του θέματος, πρβλ. την οξεία πολεμική του Χρήστου Αξελού, αδελφού του Κώστα Αξελού, εναντίον του Heidegger, όπου συμπτωματικά (;) σχολιάζεται η «παραποίηση» του Ηράκλειτου (Αξελός Χ. 2007: 133-201).

11. Βλ. υποσημείωση 2.

12. Ο Παπαϊωάννου εμφανίζεται στο έργο του σταθερά προσηλωμένος στο αρχαιοελληνικό πολιτικό και κοσμολογικό υπόδειγμα, ο Καστοριάδης στρέφεται προς τον συγκεκριμένο





ωστόσο δεν αναφέρονται ποτέ ο ένας στον άλλο<sup>13</sup>. Η, αν το θέσουμε με αντίστροφη κατεύθυνση, επί τη βάσει της διανοητικής «ομόνοιας» των τριών, μπορούμε να υποθέσουμε σε ποιο σημείο θεωρητικής παραγωγικότητας θα έφτανε η διάθεση «συνεργασίας». Αντ' αυτού, οι Καστοριάδης - Παπαϊωάννου - Αξελός προτίμησαν να εκχωρήσουν τα θεωρητικά πορίσματά τους σε διαφορετικούς «υποδοχείς» ιδεών εντός της γαλλόφωνης σκέψης, των οποίων οι κατοπινές αποκλίσεις παρέσυραν τη διαδρομή των ελλήνων στοχαστών. Για να απαντήσουμε στο ερώτημα γιατί επέδειξαν τέτοια απροθυμία συνεργασίας, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψη την ιδιαίτερα δεινή θέση στην οποία βρέθηκαν κατά την εμφάνιση σε ένα ήδη διαμορφωμένο περιβάλλον ιδεών με αξιόλογη προϊστορία -πνευματική κοινότητα που οι ίδιοι ήδη εκτιμούσαν-, μια «θέση άμυνας» θα λέγαμε συμβολικά. Προκειμένου να συμβάλει κάποιος φέρελπις διανοούμενος στην εκπόνηση ενός αξιοπρεπούς «εργαστηρίου ιδεών» στη μεταπολεμική Ευρώπη, θα έπρεπε πρώτα να κατοχυρώσει τη θέση του έναντι θεωρητικών «ογκόλιθων» με κατοχυρωμένη προσφορά, οσοδήποτε «ανοιχτή» ή πολυσυλλεκτική μπορεί να θεωρηθεί η γαλλική διάνοηση της εποχής, και ύστερα ο ίδιος να συμπορευτεί με άλλους «εξόριστους» συμπατριώτες, οι οποίοι έτυχε να ξεκινούν από παρόμοια αφετηρία και να μοιράζονται τις ίδιες αναγκαιότητες για το φιλοσοφείν.

Σε μια πρώτη προσέγγιση, φαίνεται πως ήταν κοινής καταγωγής το αρχικό «κίνητρο», τα εναρκτήρια αιτήματα που εξυπηρετούσε η φιλοσοφία για τους Καστοριάδη - Παπαϊωάννου - Αξελό. Γαλουχημένοι πνευματικά με την ελληνική παιδεία, η οποία δέσποζε στη βασική εκπαίδευση κατά τον μεσοπόλεμο, σε αντίθεση με τα ευρωπαϊκά ρεύματα που έφταναν χωρίς τη ζωτική ενέργεια που έπαλε την υπόλοιπη Ευρώπη, οι τρεις στοχαστές ξεκίνησαν στην Ελλάδα με περισσότερο πολιτική μάλλον παρά θεωρητική ορμή -αν και ο Παπαϊωάννου «δοκιμάζει τις δυνάμεις του» επί της σωκρατικής σκέψης ήδη από τα 17 και εν μέσω γερμανικής κατοχής (Παπαϊωάννου 1942). Τα κοινά πνευματικά κίνητρα ήτοι των ελλήνων εξορίστων αποτελούσαν κατ' αρχάς η διερεύνηση του περιεχομένου του κλασικού πολιτισμού και η σοσιαλιστική - κομμουνιστική

---

προσανατολισμό αργότερα, ενώ ο Αξελός ανακαλύπτει στην ηρακλείτεια θεωρία την καταγωγή της θεμελιώδους θέσης του για τον «κόσμο». Βλ. χαρακτηριστικά: Παπαϊωάννου 1947, Καστοριάδης 1986 και Αξελός 1974/1976.

13. Δεν γνωρίζω καμία αναφορά των Παπαϊωάννου - Αξελού στον συμπατριώτη τους «εξόριστο» φιλόσοφο. Ο Καστοριάδης κάνει μία και μόνο αναφορά όταν παραπέμπει σε ένα έργο του Hegel μεταφρασμένο στα γαλλικά από τον Παπαϊωάννου (Καστοριάδης 1985β: 190).

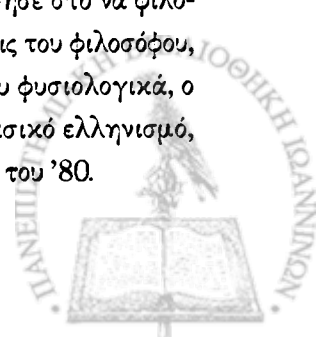


διακύβευση. Μετά την αποδημία του 1945, απ' ό,τι δείχνουν τα κείμενα, μόνο ο Παπαϊωάννου διατηρεί ζωνφό το ενδιαφέρον για το πρώτο<sup>14</sup>, ενώ το πιθανό πεδίο σύγκλισης των τριών συρρικνώνεται στην πολιτική. Εκεί όμως αρχίζουν και τα προβλήματα: τροτσκιστής με επιφυλάξεις ο Καστοριάδης, υπέρ του «σοσιαλισμού» και σφόδρα αντικομμουνιστής από νωρίς ο Παπαϊωάννου και, τέλος, περισσότερο «ορθόδοξος» ο Αξελός, όπως ήδη προαναφέρθηκε, δεν φαίνεται να παρουσιάζουν μια κοινή γραμμή ως προς το διακυβευόμενο μέλλον της μεταπολεμικής Ευρώπης. Δεν είμαι βέβαιος ωστόσο εάν οι πολιτικές διαφωνίες ήταν αυτές εξ αιτίας των οποίων δεν στράφηκαν προς κοινή παραγωγή έργου. Εκείνο που απουσίαζε εμφανώς στην κοινή τους πορεία εντός της γαλλικής συζήτησης ήταν το κίνητρο για συλλογική δράση, προς επίλυση των κρίσιμων ζητημάτων που ταλάνιζαν την κοινωνία μέσω του διπόλου: καπιταλισμός – «υπαρκτός σοσιαλισμός». Αν προσφύγουμε αντιστοίχως στα υποδείγματα που προανέφερα, μπορούμε να αντιπαραβάλουμε στην κατά μόνας επεξεργασία του ατομικού κινήτρου εκάστου εκ των Ελλήνων, τη συλλογική εργασία που μετατρέπει το μεμονωμένο κίνητρο σε «σχολή» ή «κύκλο».

Η τελευταία ειδοποιός παράμετρος που υπεδείχθη ανωτέρω προκειμένου να διαχωριστούν οι τυχαίες ή μη ιστορικο-φιλοσοφικές «συσσωματώσεις» εκ των υστέρων από τη συνειδητή σύμπραξη, είναι η ομοιογένεια της κληρονομιάς. Έχει παρατηρηθεί στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, εφόσον μια ομάδα στοχαστών εκπονήσει πρόγραμμα με ομοιότητες χωρίς την απαραίτητη συγκατάθεση του ενός για το έργο του άλλου, στον κατοπινό ερμηνευτικό σχολιασμό να αντιμετωπίζεται το κοινό έργο ως «παράδοση» ή «ρεύμα» σε μικρότερη κλίμακα, έτσι ώστε να ενοποιούνται με την αφομοίωσή τους στην Ιστορία των ιδεών οι

---

14. Ο Παπαϊωάννου είναι ο μόνος εκ των τριών που επιμένει να δημοσιεύει στα ελληνικά ως το 1960, ορισμένα από τα πλέον σημαντικά κείμενά του, με αποτέλεσμα δυστυχώς τα συγκεκριμένα πονήματα να αγνοούνται στη διεθνή βιβλιογραφία ελλείψει μεταφράσεων, όπερ ερμηνεύει εν μέρει την καθυστέρηση της αναγνώρισής του σε σχέση με τα υπόλοιπα μέλη της οιοινεί «Αθηναϊκής Σχολής των Παρισίων». Τούτο δεν θα πρέπει να αποδοθεί αποκλειστικά στον «νόστο» για την πατρίδα –ή καδ' υπερβολήν στην «ελληνολατρεία» του την οποία ορισμένοι εγχώριοι ερμηνευτές συχνά υπερτονίζουν- αλλά στην εξής απλούστατη αιτία: ο πατέρας του Στράτος Παπαϊωάννου, διατελώντας Πρύτανης στη Βιομηχανική Σχολή Πειραιά, βοήθησε στο να φιλοξενηθούν από την *Επετηρίδα* και τις Εκδόσεις της Σχολής οι ρηξικέλευδες θέσεις του φιλοσόφου, μη αρεστές ούτε στην κυρίαρχη Δεξιά ούτε στην «επίσημη» Αριστερά. Εξίσου φυσιολογικά, ο Καστοριάδης στρέφει μέρος των ενδιαφερόντων του προς θέματα από τον κλασικό ελληνισμό, αμέσως μετά την καταξίωσή του στην Ελλάδα κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '80.



μέθοδοι ή τα θεωρητικά επιτεύγματα διανοητών καμιά φορά ετερόκλητων (επί παραδείγματι οι «αριστεροί νεοεγελιανοί» ή η «σχολή της Βουδαπέστης»<sup>15</sup>). Είναι προφανές ότι στην «άμεση δημοκρατία του λόγου» όλα επιτρέπονται, κατά την περίφημη ρήση του αναρχικού επιστημολόγου Paul Feyerabend, επομένως είναι αποδεκτές και οι τυχόν ομαδοποιήσεις εκ των υστέρων εφόσον βέβαια είναι επιστημονικά επαρκώς τεκμηριωμένες. Εάν δεν περιοριστούμε στην ελληνική βιβλιογραφία, όπου είναι θεμιτό να ιχνηλατούνται οι κοινές θεωρητικές κατακτήσεις των Καστοριάδη – Παπαϊωάννου – Αξελού – άλλο το αν τελικά γίνεται!-, εάν λοιπόν προσφύγουμε στη διεθνή βιβλιογραφία τα αποτελέσματα ως προς τα παραπάνω είναι απογοητευτικά. Οι εγχώριες απόπειρες, πενιχρές ούτως ή άλλως, μοιάζουν «ασκήσεις επί χάρτου» εάν αντιπαρατεθούν στην παγκόσμια φιλοσοφική σκέψη, όπου δεν υφίσταται κανενός είδους συγκριτική ερμηνεία των τριών, η οποία να συντείνει μάλιστα στην υποψία δραστηριοποίησης κάποιας «αθηναϊκής σχολής των Παρισίων». Ωστόσο, τούτο δεν αποκλείει το ότι υπάρχει ερευνητικό έδαφος για τη μελλοντική εμφάνιση ανάλογων προσεγγίσεων! Αυτός είναι άλλωστε ο σκοπός προς τον οποίο θα πρέπει να στοχεύσει η ελληνική έρευνα, δηλαδή στη διεθνοποίησή της και όχι στη στείρα αναπαραγωγή της εξεζητημένης ορολογίας ενός εκ των τριών, η οποία πολλάκις εξαντλείται στη γραμματολογική αναπαραγωγή των παραγώγων των όρων, προκειμένου επί τέλους να «σταθεί στα πόδια της» η σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη της Ελλάδας.

Αν η ιστορική αιτιοκρατία στην εξέλιξη των ιδεών ήταν απρόσβλητη από εξωγενείς παράγοντες (π.χ. πολιτικούς, κοινωνικούς κ.λπ.), τότε θα μπορούσαμε με κάποια ασφάλεια να υποθέσουμε πως στην περίπτωση των ελλήνων εμιγκρέδων πληρούνταν ιστορικο-φιλοσοφικά οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία μιας «σχολής στο Παρίσι». Πράγματι, η ευκολία συνεννόησης στη μητρική

---

15. Στην πρώτη περίπτωση, ενώ το «κίνητρο» υπήρχε (η «άρνηση» του υπάρχοντος κόσμου της «ιδεολογίας», της θρησκείας, του κεφαλαίου κ.λπ. με «όχημα» της εγελιανή διαλεκτική) οι κατοπινές πολεμικές μεταξύ των νεο-εγελιανών απέκλεισαν «στην πράξη» τις δυνατότητες «συνεργασίας». Στη δεύτερη περίπτωση και τα τρία χαρακτηριστικά που θεωρούνται εδώ κριτήρια για τη διαμόρφωση «σχολής» ή «κύκλου» εξαφανίστηκαν με τη φυσική απώλεια του «μέντορα» György Lukács λόγω εκδημίας –παρά την εμμονή του ούγγρου φιλοσόφου να ατενίζει με αισιοδοξία «το μέλλον της φιλοσοφίας» στη «σχολή» που ο ίδιος ίδρυσε-, με αποτέλεσμα σήμερα μόνο ο György Markus να αποδίδει τα δέοντα στον «πνευματικό πατέρα», ενώ, στην ακραία εκδοχή, η Agnes Heller να υποστηρίζει με παρρησία τον χυδαίο φιλελευθερισμό και τις επιλογές του Προέδρου Μπους του νεώτερου!



γλώσσα, στην αρχή τουλάχιστον, καθώς και τα όμορα ενδιαφέροντα αλλά και οι όμοιες δυσκολίες στην αφομοίωση εντός ενός ξένου περιβάλλοντος, αποτελούσαν ιστορικές προκείμενες ιδιαίτερα καθοριστικές στη συγκεκριμένη περίπτωση. Μια λεπτομερής εξιστόρηση των σχέσεων που δημιουργήθηκαν στο «Ματαρόα», φιλίες και συμπάθειες, αντιπάθειες και ανταγωνισμοί, θα βοηθούσε πιστεύω να αντιληφθούμε τι έγινε κατά την άφιξη στη γαλλική πρωτεύουσα<sup>16</sup>. Γνωρίζουμε ότι οι Παπαϊωάννου και Αξελός ήταν ήδη φίλοι από το Γυμνάσιο και παρέμειναν έτσι μέχρι το 1965, οπότε σημειώθηκε ρήξη τα αίτια της οποίας δεν κατάφερα να πληροφορηθώ. Μαρτυρίες για τη σχέση του Καστοριάδη με τους υπολοίπους δεν διαθέτω. Παρά ταύτα και επί τη βάση του ομοειδούς δυσμενούς περιβάλλοντος που είχε να αντιμετωπίσει η συγκεκριμένη γενιά ελλήνων φιλοσόφων στην υπερορία, στα μάτια του νηφάλιου παρατηρητή του 21<sup>ου</sup> αιώνα διαφαίνονται οι δυνατότητες σύγκλισης: ως φυσικοί φορείς θα λέγαμε περιγραφικά του κλέους που συνοδεύει την αρχαιότητα από την Αναγέννηση και μετά στη δυτική Ευρώπη, ως ικανοί κάτοχοι της συγκεκριμένης παρακαταθήκης ιδεών στον άξονα του ανθρωπισμού και ταυτόχρονα αριστεροί διωγμένοι όλοι, παρουσίαζαν νομίζω ορισμένες προϋποθέσεις για κοινό έδαφος συνεργασίας. Με καταλύτες διάσημους ελληνοιστές όπως ο Pierre Vidal-Naquet ή σεβαστούς μαρξιστές σαν τον Αγοπ, ίσως και με τη συνδρομή περισσότερο «ορθοδόξων» θεωρητικών του μαρξισμού<sup>17</sup>, η σύγκλιση θα μπορούσε να επιτευχθεί. Τούτη η διαπίστωση γίνεται βέβαια έχοντας εποπτεία του συνολικού έργου των Καστοριάδη – Παπαϊωάννου – Αξελού, όπου ο μελετητής μπορεί εκ των υστέρων πάντα να αναγνωρίσει τα διακριτά σημεία επαφής τριών αποκλινόντων εν τέλει

---

16. Η Ανδρικοπούλου στο προαναφερθέν βιβλίο της κάνει μια φιλότιμη προσπάθεια να εμπλουτίσει την εξασθενημένη λόγω ηλικίας μνήμη της με συνεντεύξεις άλλων συνεπιβατών του «Ματαρόα» –καίτοι εντυπωσιάζεται κανείς με τον πλούτο των σημαντικών λεπτομερειών που η ίδια η καλλιτέχνης ανακαλεί. Πάντως το αποτέλεσμα δεν διαφωτίζει τις αιτίες που συνέτειναν στο να απομακρυνθεί ο πλέον προσφιλής στην ίδια Καστοριάδης από τους υπόλοιπους έλληνες φιλοσόφους.

17. Μήπως όμως τελικά συνέβη το ακριβώς αντίθετο; Μήπως ακριβώς λόγω της αναμενόμενης παρέμβασης των ποικίλων όψεων της γαλλικής διανόησης στην πορεία των ελλήνων φιλοσόφων, εκείνοι εκ των πραγμάτων απομακρύνθηκαν ο ένας από τον άλλο; Δεν φιλοδοξώ να απαντήσω σε ανάλογα ερωτήματα, καθώς σε τελική ανάλυση αυτά αποτελούν αντικείμενο του ιστορικού. Στον θαύμο όμως που κάποιος αντιμετωπίζει ανεξερεύνητα ζητήματα από την Ιστορία των ιδεών, η προσφυγή στις σκοτεινές πτυχές του ιστορικού ρου καθίσταται απαραίτητη, ακόμη και αν αντί να διαφωτίζει την έρευνα την περιπλέκει περισσότερο.



κόσμων ιδεών και έτσι μόνο να δοκιμάσει τη γόνιμη σύζευξή τους.

Παρά το ότι η επιτυχία του εγχειρήματος δεν είναι εξασφαλισμένη, θα άξιζε μία απόπειρα για μια συστηματική, βάσει κοσμοθεωρίας συνεκτική κατασκευή, όπου θα συνυπάρχουν ο «κόσμος – παιχνίδι» του Αξελού, ο μαρξισμός της «αυτονομίας» του Καστοριάδη και η εγγελιανή εκδοχή του «μαρξισμού του Marx» που υποστήριξε μέχρι εσχάτων ο Παπαϊωάννου<sup>18</sup>. Μία επιπλέον δυσκολία έγκειται στο ότι, με εξαίρεση τον τελευταίο, τα συστηματικά επιτεύγματα των πρώτων δύο αποτελούν την κορύφωση ενός έργου ζωής και όχι την αφετηρία. Εν τέλει, μία συνεργασία επί τη βάσει του κινήτρου προς αξιοποίηση της αρχαιοελληνικής αξιακής θεωρίας και του μαρξισμού, η οποία θα άφηνε κληρονομιά στην ευρωπαϊκή σκέψη μια δίοδο συνέχειας μεταξύ κλασικού και μοντέρνου ανθρωπισμού, φαίνεται υποθετικά πάντα πιθανή. Περαιτέρω ασφαλώς, η δυνατότητα δραστηριοποίησης στο πλαίσιο μιας «αθηναϊκής σχολής των Παρισίων» θα έπρεπε να συμπεριλάβει: α) ένα ισχυρό στίγμα που θα προσήλκυε άλλους στοχαστές, β) ένα τουλάχιστον μείζον πόνημα το οποίο θα εξέφραζε τις κύριες θέσεις της ομάδας και γ) και κυριότερο, έναν ευρύ αλλά ορατό αντίλογο, καθώς στις περιπτώσεις όπου μια «σχολή» καθιερώνεται στο ρευστό των ιδεών απαιτείται ρητώς και απαρεγκλίτως η πολεμική ένδεν κακείθεν, μεταξύ των φιλόδοξων «ριζοσπαστών» και των διαφωνούντων.

Μετά την παράθεση και των τελευταίων προϋποθέσεων, θα πρέπει να ομολογήσω πως δεν είμαι σίγουρος κατά πόσον το ερώτημα που έθεσα δεν είναι παρακινδυνευμένο, εν όψει μάλιστα και του κενού που παρατηρείται στη βιβλιογραφία σχετικά με τη συγκριτική ερμηνευτική ανασυγκρότηση Καστοριάδη – Παπαϊωάννου – Αξελού. Πέραν τούτου όμως, το ότι η «αθηναϊκή σχολή» στο Παρίσι ουδέποτε συγκροτήθηκε δεν αφορά κατά τη γνώμη μου κυρίως στο «γιατί» και στο «πώς», αλλά αποτελεί αντιστροφή των συνήθων ιστορικο-φιλοσοφικών υποθέσεων εργασίας, κατά το ότι παρεισάγει ένα μετα-ερώτημα ως προς τις παραμέτρους θεμελίωσης της Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Εάν ο ιστορικός της φιλοσοφίας δρα ως «αντίστροφος προφήτης» στην αναψηλάφηση του πνεύματος των εποχών, όπως εύστοχα αποκάλεσε ο Karl Löwith την

18. Αναφέρω τρεις χαρακτηριστικές κύριες κατηγορίες των φιλοσόφων, διότι όπως προείπα είναι αδύνατη στα όρια του παρόντος άρθρου η λεπτομερής ερμηνευτική ανασυγκρότηση κοινών ιδεών. Πάντως εάν κάποιος δεν γνωρίζει τις ποικίλες πτυχές της σκέψης των τριών φιλοσόφων, μπορεί για τις θεμελιώδεις θέσεις να προστρέξει στα εξής: Αξελός 1989, Καστοριάδης 1985b, Παπαϊωάννου 1990.



τακτική που εισήγαγε ο Hegel, τότε ποια είναι τα όρια της δικαιοδοσίας του στο να «δικαιώνει» τις συζεύξεις του φιλοσοφικού λόγου; Έστω και αν η τελεολογία τού «σχεδίου» είναι αμφισβητήσιμη, ακόμη και αν δεχτούμε πως η «πονηρία» της Ιστορίας εμφιλοχωρεί δυνητικά σε κάθε επιμέρους στάδιό του, ποιες είναι οι προϋποθέσεις της «διαλεκτικής» των ιδεών στον 20<sup>ο</sup> αιώνα τις οποίες μόνο ο ιστορικός της φιλοσοφίας δύναται να ενοποιήσει στο όνομα του «καθολικού σχεδίου» του Λόγου;

Κλείνοντας, θα ήθελα να κάνω ορισμένες παρατηρήσεις για τον τύπο εποπτικής προσέγγισης που προηγήθηκε. Επέλεξα να παρουσιάσω παρά να δώσω πειστικές απαντήσεις στο πρόβλημα της «συνεργασίας», καθώς το ζήτημα για μένα όλα τα τελευταία χρόνια συνιστά ανοιχτή υπόθεση εργασίας. Ελπίζοντας ότι τελικά η τριάδα θα κλείσει με το υπεσχημένο Συνέδριο για τον Αξελό, θεώρησα σκόπιμο, στο μέσον του τριμερούς αφιερώματος στους έλληνες φιλοσόφους, να καταθέσω μία προβληματική προς διερεύνηση, χωρίς να γνωρίζω αν τα βιβλιογραφικά δεδομένα του μέλλοντος θα υποστηρίξουν το εν λόγω ερμηνευτικό εγχείρημα ή αν τελικά η μελλοντική φιλοσοφική σκέψη της Ελλάδας θα στερηθεί μιας συμπαγούς βάσης αναφοράς από τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Ίσως σχομαι ωστόσο, σε μελλοντικές εργασίες μου να επανέλθω στο ζήτημα και τις ιδιαίτερες πτυχές του, αναλύοντας τα ειδικά σημεία σύγκλισης των τριών φιλοσόφων. Εν τούτοις, το ερώτημα περί της δυνητικής πραγματοποίησης μιας «σχολής των Παρισίων» εξ Αθηνών ορμώμενης, δεν αφορά μόνο στα εγχώρια πνευματικά δρώμενα, ούτε αποτελεί απλώς μία ευκαιρία για την αυθαιρεσία της φαντασίας στο γίγνεσθαι του παρελθόντος. Τουναντίον, αποτελεί αφορμή για να κατανοήσουμε τους νόμους εξέλιξης των ιδεών κατά τον προηγούμενο αιώνα, τις έλξεις και απώσεις που πυροδοτεί η τριάδα: «ύεση – αντίθεση – αναίρεση» στον μετασχηματισμό των αγωνιωδών ερωτημάτων της ανθρωπότητας, εποπτεία πάντα χρήσιμη στον βαθμό που μας ενδιαφέρει η διάνοιξη του πνευματικού ορίζοντα και όχι ο ακρωτηριασμός του, σε ιδέες και πρόσωπα.

Τούτα τα έσχατα έχουν ασφαλώς ως προϋπόθεση τον απεγκλωβισμό και τη σταδιακή απεξάρτηση της τρέχουσας εγχώριας σκέψης από τη συμφυή με τα ελληνικά δεδομένα τάση να «αγιοποιούνται» μετά θάνατον οι εκάστοτε «υπερ-ήρωες» της σκέψης, αφότου προηγηθεί ο πνευματικός καταποντισμός τους στη μονομέρεια, είτε στη χειρότερη περίπτωση η λήθη. Αντιπαραβάλλοντας στοιχειωδώς την εν Ελλάδι αίγλη δύο τουλάχιστον ισάξιων στοχαστών όπως ο Καστοριάδης και ο Παπαϊωάννου –ο Αξελός έχει την τύχη να αποφύγει εν ζωή τις ανούσιες διαμάχες των διάφορων «-ισμών» που τιτλοφορούνται εσχάτως μέσω ονομάτων, καθώς το δικό του ευτυχώς δεν έχει εμπλακεί- παρατηρείται

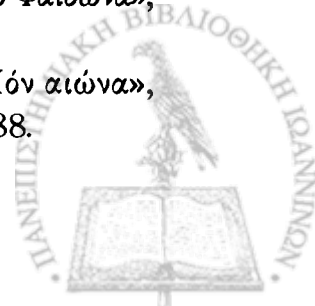


στις μέρες μας ένας διχασμός ανάμεσα στους «διασώτες» των θεωριών τους, σαν τις προεκλογικές σφυγμομετρήσεις όπου εφευρέθηκε η ιδιότητα του «καταλληλότερου». Ανάλογες καταστάσεις στο πλαίσιο ενός γόνιμου διαλόγου, όπου θα πρυτάνευε η έντιμη και εις βάθος μελέτη, θα ήταν ασφαλώς ευπρόσδεκτες, ωστόσο δεδομένου ότι μέχρι πριν από λίγα χρόνια ο Παπαϊωάννου δηλωνόταν «αγνοούμενος» στα ελληνικά δεδομένα –παρά τη διεθνή ακτινοβολία της σκέψης του-, καθώς επίσης εν όψει της ακρίτου αποδοχής που τυγχάνουν οι οιοσδήποτε μειζονος ή ελάσσονος σημασίας, ίσως και αντιφατικές μερικές φορές, απόψεις του Καστοριάδη από τη νεόκοπη τάση του «καστοριαδισμού» (!), δεν μπορεί κανείς να είναι αισιόδοξος για το κατά πόσον ο εν λόγω «αγώνας ιδεών» θα είναι εποικοδομητικός για το μέλλον της ελληνικής φιλοσοφίας. Σίγουρα πάντως η μάταιη επανάληψη όρων ή ρήσεων του Καστοριάδη, χωρίς επεξεργασία και απλώς για να αντληθούν τα προαποφασισμένα πολιτικά ή μη συμπεράσματα των σχολιαστών, δεν προσφέρει τίποτε νέο στην εγχώρια συζήτηση, τουναντίον συνηγορεί στο να ταυτιστεί ο φιλόσοφος με ένα είδος πνευματικού «συρμού», όπερ σημαίνει ότι όπως όλα τα ανάλογα φαινόμενα του ανθρώπινου κάποτε θα περάσει εκ νέου στα «αζήτητα». Συμπερασματικά, αντί να καταναλώνονται σελίδες επί σελίδων από ειδικούς και μη για τη μονοσήμαντη αναπαραγωγή των ήδη εξαντλημένων κυρίων πτυχών της σκέψης του Καστοριάδη, καλό θα ήταν ο πνευματικός αυτός μόχθος να αφιερωθεί στις διόδους του Πνεύματος που επέτρεψαν στους τρεις έλληνες φιλοσόφους να δημιουργήσουν τόσες γόνιμες ιδέες επί ενός κοινού εδάφους, έστω και αν μια «σχολή των Παρισίων» απουσίαζε από τη βούλησή τους. Εν τούτοις, δύσκολα μπορεί κάποιος «νηφάλιος» μελετητής στους καιρούς μας να είναι αισιόδοξος, καθώς η παραπάνω πρόκληση για τους νέους ερευνητές είναι απίθανο να λάβει σχήμα όσο θα κυριαρχεί η «αγιοποίηση» και η μωρία των «-ισμών».



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ανδρικοπούλου, Ν. (2007). *Το ταξίδι του Ματαρόα, 1945* (Αθήνα: Εστία).
- Αξελός, Κ. (1974/1976). *Ο Ηράκλειτος και η φιλοσοφία* (Αθήνα: Εξάντας).
- Αξελός, Κ. (1978). *Ορίζοντες του Κόσμου* (Αθήνα: Δωδώνη).
- Αξελός, Κ. (1985). *Προς την πλανητική σκέψη* (Αθήνα: Εστία).
- Αξελός, Κ. (1989). *Ανοιχτή Συστηματική* (Αθήνα: Εστία).
- Αξελός, Χ. (2007). *Ανάλυση και Στοχασμός* (Θεσσαλονίκη: Νησίδες).
- Αποστολόπουλος, Λ. (2002). *Οι τέσσερις Έλληνες* (Αθήνα: Κάκτος).
- Gombin, R. (1975). *Η καταγωγή του αριστερισμού* (Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος).
- Haviland, É. (1998). *Κώστας Αξελός. Βίος Στοχαστικός – Βιωμένη Σκέψη* (Αθήνα: Εστία).
- Jacoby, R. (2009). *Η διαλεκτική της ήττας. Περιγράμματα του δυτικού μαρξισμού* (Θεσσαλονίκη: Νησίδες).
- Καρύτσας, Γ. (2004), «Η κριτική του Παπαϊωάννου και του Καστοριάδη στην άποψη του Μαρξ για την κοινωνική τάξη και το προλεταριάτο», *Ελευθεριακή Κίνηση* 15, 103-120.
- Καστοριάδης, Κ. (1984α). «Κοινωνική Δημιουργία και Πολιτική» στο *Κριτική Αριστερά* (Αθήνα: Imago).
- Καστοριάδης, Κ. (1984β). *Σκέψεις πάνω στην 'ανάπτυξη' και την 'ορθολογικότητα'*, (Αθήνα: Ύψιλον).
- Καστοριάδης, Κ. (1985α). *Μπροστά στον Πόλεμο* (Αθήνα: Imago).
- Καστοριάδης, Κ. (1985β). *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* (Αθήνα: Ράππα).
- Καστοριάδης, Κ. (1986). *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα* (Αθήνα: Ύψιλον).
- Καστοριάδης, Κ. (1998). *Η 'ορθολογικότητα' του καπιταλισμού* (Αθήνα: Ύψιλον).
- Καστοριάδης, Κ. (2000). *Η άνοδος της ασημαντότητας* (Αθήνα: Ύψιλον).
- Κρανάκη, Μ. (1992). *Φιλέλληνες* (Αθήνα: Ίκαρος).
- Kořakowski, L. (2008). *Main Currents of Marxism* (New York: Norton).
- Μπέγζος, Μ. (2002). *Κώστας Αξελός. Το άνοιγμα της σκέψης* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα).
- Νούτσος, Π. (2000). «Έπαινος στον Κώστα Αξελό» στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων – Τομέας Φιλοσοφίας, *Η αναγόρευση του Κώστα Αξελού σε επίτιμο διδάκτορα φιλοσοφίας (14 Απριλίου 2000)* (Ιωάννινα).
- Νούτσος, Π. (2006), «Η ελληνική διάνοηση στη διασπορά. Οι περιπτώσεις των Παπαϊωάννου, Καστοριάδη και Αξελού», *Νέα Εστία* 1790, 1127-1147.
- Παπαϊωάννου, Κ. (1942), «Ο Σωκράτης. Απόσπασμα από εισαγωγή στο *Φαίδωνα*», *Νέα Εστία* ΛΑ', 114-116, 165-170.
- Παπαϊωάννου, Κ. (1947), «Το Πρόβλημα του Ουμανισμού στον ΧΧόν αιώνα», *Επιθεώρησης Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών* Α', 65-88.





- Παπαϊωάννου, Κ. (1980;). *Η γένεση του ολοκληρωτισμού* (Αθήνα: Imago).
- Παπαϊωάννου, Κ. (1986). *Η Ψυχρή Ιδεολογία* (Αθήνα: Ύψιλον).
- Παπαϊωάννου, Κ. (1990). *Κράτος και Φιλοσοφία. Ο διάλογος Μαρξ – Χέγκελ II* (Αθήνα: Κομμούνια).
- Ρουσόπουλος, Γ. (1998). *Αναλυτική της Παράστασης* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα).
- Σέργης, Ν.Τζ. (2005). «Σύγχρονοι έλληνες φιλόσοφοι της διασποράς» στο Σέργης Ν., Κοντούλη Ε. (επιμ.), *Το Ημερολόγιο των Ολυμπίων* (Βουδαπέστη: Αυτοδιοίκηση Ελλήνων Ουγγαρίας – Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών Ουγγαρίας).
- Σέργης, Ν.Τζ. (2006). *Από τη Φιλοσοφία της Ιστορίας στην Ιστορία της Φιλοσοφίας. Ο Κώστας Παπαϊωάννου απέναντι στον 'μηδενισμό του Πνεύματος'* (Θεσσαλονίκη: Νησίδες).
- Σέργης, Ν.Τζ. (2006α), «Ο λενινισμός έναντι του ανθρωπισμού; Αντίθεση χωρίς συμφιλίωση στην εξέλιξη της θεωρίας του Κώστα Παπαϊωάννου», *Νέα Εστία* 1790, 1104-1117.
- Σέργης, Ν.Τζ. (2010α), «Φιλοσοφικές προϋποθέσεις της σκέψης των Καταστασιακών. Από τον αριστερό εγγελιστικό στους Καταστασιακούς», *Νέα Κοινωνιολογία* 46, 82-99.
- Σέργης, Ν.Τζ. (2010β). «Κορνήλιος Καστοριάδης – Κώστας Παπαϊωάννου. Κοινή αφετηρία, διαφορετικοί προσανατολισμοί» στο «Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία», *Καβάφεια 2007 – Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη* (Αθήνα), 91-100.
- Σέργης, Ν.Τζ. (2011), «Modern Greek Philosophy: balancing between modernity and a great heritage», *Magyar Filozofiai Szemle*.
- Τερζάκης, Φ. (2003). *Το πνεύμα στην εξορία* (Αθήνα: Έρασμος).
- Φωτόπουλος, Τ. (2000), «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», *Νέα Κοινωνιολογία* 31, 55-60.



C. KASTORIADIS – K. PAPAIOANNOU – K. AXELOS :  
THE «ATHENIAN SCHOOL OF PARIS»  
WHICH WAS NEVER ASSEMBLED

SUMMARY

This paper addresses a topic of no little interest to contemporary philosophical discourse, concerning the three great Greek philosophers who moved to Paris in 1945 and worked upon similar fields of philosophy, though never constituted a single group. Regarding the three main factors of evaluating the various forms of parallel courses in the history of philosophy, several examples of other “schools” or “circles” are discussed, in order to distinguish the “cooperation”, the “motive” and the “homogeneous heritage” as fundamental criteria of group assembling in the history of philosophy –either of their own will or, subsequently, in bibliography. The paper concludes with the question: “why has this research plan not been studied till now?” while drawing through it a few final thoughts about the limits of questioning in the history of philosophy and the state of relevant research in Greece today.

