

«Τηλέφωνα του Επέκεινα»: Έλληνες διανοούμενοι ως δημιουργοί (performers) και αποκλειστικοί αντιπρόσωποι υπερβατικών οντοτήτων και Απολύτων (Μεσοπόλεμος-Μεταπολεμική περίοδος)

Βασίλης Α. Μπογιατζής*

Εισαγωγή και μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Η παρούσα αποπειράται αφενός να διαμορφώσει ένα μεθοδολογικό σχέδιασμα για μια κοινωνιολογία των Ελλήνων διανοουμένων σε δύο μείζονος σημασίας περιόδους του 20ού αιώνα, τον Μεσοπόλεμο (1922-1940) και αυτή της μεταπολεμικής ανασυγκρότησης (1950-1967). Αντλεί από τα πεδία της αναστοχαστικής ερμηνευτικής κοινωνιολογίας της νεωτερικότητας και της κοινωνιολογίας των διανοουμένων και εστιάζει κυρίως στις συνεισφορές των Mannheim,¹ Bauman,² Bourdieu,³ Γκράμσι,⁴ καθώς και στη θεματοποίηση του διανοούμενου ως ξένου από τον Dick Pels: πρόκειται για θεώρηση η οποία εστιάζει στην οικεία στην ιστορία των ιδεών σύνδεση αυτών των δύο εικόνων –και στις συνέπειές της, σύνδεση η οποία θεωρείται ότι εγγυάται τη γνωστική ανωτερότητα και αντικειμενικότητα της θέσης του διανοούμενου: όπως τονίζει ο Σορέλ «πρέπει να βρίσκεσαι εκτός προκειμένου να δεις ορθά».⁵ Επιχειρεί έτσι, να συγκροτήσει μια αναστοχαστική θεώρηση η οποία: πρώτον, επικεντρώνεται στις επιτελέσεις (performances) βασισμένη στην παραδοχή ότι όλες οι κοινωνικές οντότητες έχουν ανάγκη από έναν ομιλούντα εκπρόσωπο που να τις καθιστά παρούσες. Δεύτερον, προσπαθώντας να διαμορφώσει ένα πλαίσιο πραγμάτευσης των ιδεολογικών διαμαχών αυτών των περιόδων, αποπειράται να διαφύγει τόσο από μια ερμηνευτική της υποψίας, όσο και από την απλή παρακολούθηση των δρώντων στην κατασκευή των νομιμοποιητικών λόγων τους. Λαμβάνοντας υπόψη ότι όταν οι διανοούμενοι αναλαμβάνουν πολιτικές/πολιτισμικές δεσμεύσεις, αυτοπαρουσιάζονται ως οργανικοί αντιπρόσωποι της *Ιστορίας, της Κοινωνίας, του Έθνους, της Εργατικής Τάξης, του Πολιτισμού, του Λόγου, της Επιστήμης-Τεχνολογίας, του Λαού, της Τέχνης κλπ.*, προσπαθεί να εντοπίσει τόσο τη δημιουργική διάσταση της επιτέλεσης της οντότητας εν ονόματι της οποίας ομιλεί ο αντιπρόσωπος, όσο και τον ταυτόχρονο κίνδυνο της *πραγμοποίησης*, ο αντιπρόσωπος,

* Ο Βασίλης Α. Μπογιατζής είναι Δρ. Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών και της Τεχνολογίας (Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών - Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο). Αυτή την περίοδο εκπονεί μεταδιδακτορική έρευνα στο Κέντρο Έρευνας Νεότερης Ιστορίας (KENI) του Παντείου Πανεπιστημίου με τίτλο «Τηλέφωνα του Επέκεινα: Έλληνες διανοούμενοι στη δημόσια σφαίρα της *Εκρηκτικής Εικοσαετίας* (1950-1967)». Το δεύτερο μέρος της παρούσας εργασίας αποτελεί τμήμα αυτής της εν προόδω έρευνας. Κατά συνέπεια, τα συμπεράσματά της είναι προσωρινά. Το 2012 εκδόθηκε το βιβλίο του *Μετέωρος Μοντερνισμός, Τεχνολογία, Ιδεολογία της Επιστήμης και Πολιτική στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου (1922-1940)*, Εκδ. Ευρασία. Email: vasbogiatzis@gmail.com

¹ (Mannheim 1997)

² (Bauman 1987)

³ (Γκράμσι 1972, 53-77)

⁴ (Bourdieu 1991)

⁵ (Pels, 2000, ix-xix, 1-26, 193-227)

δηλαδή, λειτουργώντας ως –στην ειρωνική διατύπωση του Nietzsche– «τηλέφωνο του επέκεινα» να ομιλεί με τέτοιο τρόπο για τα *πράγματα* ώστε να φαίνεται πως αυτά ομιλούν για λογαριασμό τους, και να σφετερίζεται τη δύναμή τους.

Στη βάση αυτών των παραδοχών, αφετέρου, επιδιώκει να προσδιορίσει τους άξονες των διαμαχών στις οποίες ενεπλάκησαν οι Έλληνες διανοούμενοι τις δύο αυτές περιόδους, τις συνέχειες και ασυνέχειες των τοποθετήσεών τους, τους νομιμοποιητικούς λόγους που ανέπτυξαν για να υποστηρίξουν τις υποθέσεις εν ονόματι των οποίων ομιλούσαν και των οποίων αποκλειστικοί αντιπρόσωποι επιχειρήσαν να αναγορευθούν' ακόμη, το πώς επιτέλεσαν (perform) την ίδια τους τη θέση και τον ρόλο ως διανοουμένων, τις υποθέσεις/οντότητες που αξίωσαν να εκπροσωπήσουν, αλλά και τους αντιπάλους τους' ταυτόχρονα, ποιες μορφές συμβολικής βίας επιχειρήσαν να ασκήσουν στη βάση ακριβώς αυτών των επιτελέσεων' τέλος, να αναφερθεί στις ποικίλες αντιμεταθέσεις, διατομές, αναλογίες και ομολογίες στη σκέψη τους, παρά τις διαφορετικές πολιτικές τοποθετήσεις τους (Αριστερά, Κέντρο, Δεξιά).

Επιτελώντας το μεσοπολεμικό ιστορικό πλαίσιο

Η μεσοπολεμική Ελλάδα αντιμετώπιζε πολύπλοκα προβλήματα –απόρροια της *Μικρασιατικής Καταστροφής*– τα οποία επιδεινώνονταν από τις συνέπειες της οικονομικής Κρίσης. Η όξυνση του κοινωνικού ζητήματος συμβάδιζε με την εκτεταμένη ιδεολογική κρίση –απόρροια της χρεωκοπίας της *Μεγάλης Ιδέας* και του συναφούς «κενού» νοήματος, την ανησυχία για τη διάδοση των κομμουνιστικών ιδεών, καθώς επίσης και την αυξανόμενη δυσπιστία για τα «Δυτικά» ιδεώδη. Ειδικότερα, αμέσως μετά την εκδήλωση της Κρίσης η ταχεία οικονομική ανάπτυξη,⁶ συνυφαινόταν με την πρόδηλη δυσαρέσκεια για την κοινοβουλευτική ρύθμιση και το επίμονο φλερτ με αυταρχικές πολιτικές λύσεις.⁷ Την ίδια περίοδο η οικονομική ανάπτυξη ήταν αξιόλογη, ενώ διατυπώθηκε κι ένα εκσυγχρονιστικό πρόγραμμα άξονα την τεχνολογική ανάπτυξη.⁸ Στο πλαίσιο αυτό ποικίλοι διανοούμενοι αποπειράθηκαν να εισηγηθούν συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους λύσεις, οι οποίες υπερέβαιναν τον ιστορικό ορίζοντα της περιχαρακωμένης φιλελεύθερης στην κατεύθυνση της *οργανωμένης* νεωτερικότητας,⁹ και συνδυάζονταν με τη διατύπωση νέων ιδεωδών. Οι αναζητήσεις τους διασταυρώθηκαν με τις ποικίλες *τριτοδρομικές ιδεολογίες* του ευρωπαϊκού Μεσοπολέμου που επιχειρούσαν να κινηθούν ανάμεσα και πέρα από την αντίθεση Δεξιάς-

⁶ (Μαζάουερ 2002)

⁷ (Μανρογορδάτος 1983)· (Κύρτσης 1996, 136-138)· (Hering 2004)· (Μαρκέτος 2006, 320-328)· (Παπαδημητρίου 2006, 84-90)

⁸ (Βεργόπουλος 1993)· (Αντωνίου 2006)

⁹ (Wagner 2008)

Αριστεράς, Κεφαλαίου-Εργασίας, εμφανίζοντας εκ πρώτης όψεως ορισμένες ομοιότητες και έγνοιες οι οποίες ήταν επικαλυπτόμενες: την εστίαση στην *ηθική/ηθικότητα* και τις αξίες, την έμφαση στην *κοινότητα*, την πρόταση/πρόταξη πολιτικών λύσεων με άξονα το *έθνος* και, τέλος την αισιόδοξη πρόσληψη των διανοουμένων και του ρόλου τους με όρους πρωτοπορίας, εμπροσθοφυλακής και «νεανικής πολιτικής».¹⁰

Οι διανοούμενοι ως performers (I)

Ο Γ. Θεοτοκάς ήταν ένας από αυτούς. Πράγματι, στο δημοσιευμένο στα τέλη της δεκαετίας του '20, όταν ένα πνεύμα ευφορίας σύμφωνα με τον Μαζάουερ ήταν διάχυτο,¹¹ *Ελεύθερο Πνεύμα* –σαφής ένδειξη του πώς αυτοπροσδιορίζονταν ως διανοούμενος– ο Θεοτοκάς τοποθετούσε την ελληνική περίπτωση στα ευρύτερα ευρωπαϊκά συμφραζόμενα. Συμπυκνώνοντας την ευρωπαϊκή κατάσταση στην «κριτική των συστημάτων», κατηγορούσε τις δύο εκδοχές «πνευματικού μιλιταρισμού», εθνικισμό και μαρξισμό, ότι καταργούν την πολυμορφία της ζωής και δεν λαμβάνουν υπόψη τους την αρχή κάθε πνευματικής δημιουργίας, το *Δαιμόνιο*: το όνειρο, το όραμα, τη δημιουργική τρέλα, το πάθος, την αποθέωση ζωικών ορμών και βιταλιστικών μοτίβων. Μια νέα αισθητική –και όχι μόνο– στάση, χρειαζόταν για να ανακαλύψει το δυναμισμό της νέας εποχής, την οποία θα ενσάρκωναν οι ρωμαλέοι και γυμνασμένοι «αυριανοί ποιητές» της Ελλάδας. Για να επιτελέσουν οι νέοι τον αναγεννητικό τους ρόλο δεν έπρεπε, κατά τον Θεοτοκά, να διαβρωθούν από το τεχνολογικό «πνεύμα» που αντέφασκε στις εγγενείς στη *Νιότη* ιδιότητες του οράματος, της περιπέτειας, του *Δαιμονίου*. Ο Θεοτοκάς τόνιζε ότι δίπλα στην απαραίτητη ελίτ των «φρόνιμων» νέων έπρεπε να παραστέκουν «μερικές ταραγμένες ψυχές» που δεν θα επέτρεπαν «να κατακτήσει Ελβετία» η χώρα του Οδυσσέα.¹² Στη νέα γενιά, και ιδίως σε εκείνη την τάση της που χαρακτηριζόταν από *ανησυχία* –κινητικότητα, ταξίδι, *δαιμόνιο*, διαρκή αναζήτηση, άρνηση εγκλεισμού σε συστήματα και δόγματα¹³– και βίωσε την εμπειρία του Πολέμου ο Θεοτοκάς απέδιδε ρόλο πρωτοπορίας. Η εξύμνηση, ωστόσο, των βουλευτικών μοτίβων και ο φόβος για τις ανεπιθύμητες συνέπειές τους, τον οδηγούσαν στη συμπερίληψή τους στην ευρύτερη σφαίρα του «Πνεύματος» –η επικράτεια των αξιών, ιδανικών και της «βασικά αναλλοίωτης» ανθρώπινης ψυχής.¹⁴ Στο ευρύτερο αυτό πλαίσιο, το Έθνος οριζόταν ως σύνολο αντιφατικών στοιχείων και η ταυτότητα ως ανοικτό ζήτημα.¹⁵

¹⁰ (Bastow, Martin, Pels, 269-280)

¹¹ (Μαζάουερ 2002, *passim*)

¹² (Θεοτοκάς 2002, 7-9, 11, 20-35, 57-70, 73-74)

¹³ (Θεοτοκάς 1996, Α΄ Τόμος, 154-157)

¹⁴ (Θεοτοκάς 2002, 7-9, 11, 27-28, 73-74).

¹⁵ (Τζιόβας, 1989)

Από τις αρχές της δεκαετίας του '30 όπου ο Μαζάουερ επισημαίνει την ταχύτατη επιδείνωση του όλου κλίματος, ο Θεοτοκάς, όπως εκμυστηρευόταν στον Σεφέρη, αποφάσιζε την δυναμικότερη εμπλοκή του στις πνευματικές διαμάχες με ρητό στόχο την ανάσχεση της επίφοβης εξέλιξης να κερδίσουν τη νιότη οι κομμουνιστικές ιδέες.¹⁶ Στο *Εμπρός στο Κοινωνικό Πρόβλημα*¹⁷ εντόπιζε στη ρίζα της κρίσης τη φρικτή παραμόρφωση του ουμανισμού, τον άκρατο *επιστημονισμό*, από τον οποίο πήγαζε ο ασφυκτικός *μηχανισμός* της εποχής. Κατηγορούσε τον *μηχανισμό* ότι προκαλούσε κλονισμό στο υλικό επίπεδο, στένευε τη ζωή και μετέτρεπε τον άνθρωπο σε έντομο· επιπλέον, αναπαράγοντας το τόσο οικείο στον 19^ο αιώνα ρομαντικό θέμα της εκτός-ελέγχου-Τεχνικής,¹⁸ ότι ξέφευγε από την εξουσία του ανθρώπου επιφέροντας κοινωνική ανισορροπία, όπως αυτή εκδηλωνόταν στις μορφές του καπιταλισμού, του προλεταριάτου, της ταξικής πάλης, των οικονομικών κρίσεων και τελικά, του κομμουνισμού. Αναγνωρίζοντας ότι σε αντίθεση με τον κομμουνισμό ο *αχαλίνωτος* καπιταλισμός δεν διαρρήγνυε τη συνέχεια του πολιτισμού, καθώς και ότι τα έθνη «αρνούνταν να πεθάνουν», ο Θεοτοκάς εισηγούταν ένα «νέο ουμανισμό» με βάση αιώνιες και οικουμενικές αξίες αλλά και την «ελληνική πνευματικότητα». Στην αναζήτησή του για την πολιτική λύση που μπορούσε να τον στεγάσει *ταλαντευόταν* από τη φασιστική Ιταλία και την κεμαλική Τουρκία ως το αμερικανικό New Deal, με πολλές από τις θέσεις του να έχουν σαφέστατα κορπορατιστική και αντικοινοβουλευτική χροιά.¹⁹

Αντιτιθέμενοι ρητά στις θέσεις του Θεοτοκά στο *Εμπρός στο Κοινωνικό Πρόβλημα* οι Παπατσώνης-Δημαράς επιτελούσαν μια διαφορετική μορφή ξενότητας, η οποία τους έφερνε αφενός σε πλήρη αντίθεση με κάθε «εγκόσμια» οπτική, αφετέρου τους διασφάλιζε ένα προνομιακό για τη θέαση των ιστορικών εξελίξεων σημείο. Αυτοί θεωρούσαν ότι ο πολιτισμός της Αναγέννησης χρεοκόπησε οριστικά κι αυτό ήταν μοιραίο, διότι δεν διέθετε μεταφυσική θεμελίωση· στηριγμένος σε εξ αρχής σαθρές βάσεις, όπως ήταν οι ανθρώπινες δυνάμεις, εξοβέλιζε τις αιώνιες χριστιανικές αξίες, εμπιστευόμενος τις φθαρτές ανθρώπινες. Αυτή η στάση, διατείνονταν, ήταν εφάμιλλη του προπατορικού αμαρτήματος κι αποτελούσε ακριβώς τη ρίζα των δεινών της εποχής τους. Ιδανικό δε, πνευματικό και ηθικό καθεστώς θεωρούσαν, όπως κι ο Κανελλόπουλος λ.χ., τον Μεσαίωνα, ο οποίος χαρακτηριζόταν, κατά τη γνώμη τους, από την πίστη σε αξίες ακατάλυτες, απέβλεπε στη σωτηρία των ψυχών και πραγματοποιούσε σε μια ατμόσφαιρα πίστης τη γενική Αρμονία. Παπατσώνης και Δημαράς, εκφράζοντας τη μοντερνιστική διαλεκτική των αποκαλυπτικών φόβων και της ελπίδας

¹⁶ (Σαββίδης Γ. Π. 1991, 63-64)

¹⁷ (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 170-197)

¹⁸ (Wagner 1998, 227)

¹⁹ (Λιάκος, 7-22) (Παπαδημητρίου 2006, 116, 165)

λύτρωσης, αντιμετώπιζαν την ευρωπαϊκή κρίση με όρους μαρτυρίου πριν τον τελικό εξαγνισμό· η ποθούμενη λύτρωση που θα σήμαινε την επιστροφή στη θεία θέσμιση, θα ερχόταν, αφού πρώτα διέρχονταν οι κοινωνίες μέσα από το κομμουνιστικό πουργκατόριο.²⁰ Ερχόμενος σε κριτική αντιπαράθεση μαζί τους, ο Θεοτοκάς δεν παρέπεμπε πλέον στο *Δαιμόνιο*, αλλά διεύρυνε την επικράτεια του Πνεύματος, διατυπώνοντας «ορθολογικά» επιχειρήματα εναντίον του «μυστικισμού» τους.²¹

Το *Αρχείον της Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών [ΑΦΘΕ]*, περιοδικό που εκδιδόταν από τους Κ. Τσάτσο, Π. Κανελλόπουλο, Μ. Τσαμαδό και Ι. Θεοδωρακόπουλο εισήλθε στη μεσοπολεμική αντιπαράθεση, κατονομάζοντας ως αντιπάλους την «επιφανειακή» ιδεοκρατία, κυρίως όμως, τον κομμουνισμό.²² Εκκινώντας από (νεο)καντιανές θεωρητικές προκείμενες στη βάση των οποίων ο *νους* οριζόταν ως ελευθερία, άρα μπορούσε να «επικοινωνήσει» με τη σφαίρα του Δέοντος και τις αιώνιες, αναλλοίωτες και υπερβατικές αξίες που ορίζουν τα περιεχόμενά της,²³ ο Τσάτσος αξίωνε ρυθμιστικό ρόλο στο ιστορικό γίγνεσθαι να έχουν οι ελίτ που είναι σε θέση να συνειδητοποιήσουν αυτές τις αξίες και τον τρόπο εκδήλωσής τους.²⁴ Ποιες ήταν όμως, οι εμπράγματα πολιτικές συνέπειες αυτών των τοποθετήσεων; Στο κείμενό του με τον εύγλωττο τίτλο «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ»²⁵ επιχειρούσε να μεταβεί από μια ιστορία της φιλοσοφίας σε μια πολιτική εν πολλοίς «αποστολή». Παρατηρούσε ότι στο πεδίο του δικαίου και της πολιτείας κυριαρχούσε η τυπική –φιλελεύθερη– αντίληψη η οποία εμφάνιζε την πολιτεία «ως απλούν παραπλήρωμα και δη [...] κατ' αξίαν κατώτερον της ηθικής». Ωστόσο, ισχυριζόταν ότι δεν υπήρχε μόνο αυτός ο τύπος πολιτείας, αλλά κι εκείνοι που *επιπροσέθεναν* «δημιουργικά γνωρίσματα» επεκτείνοντας τους «κύκλους της ενεργείας της». Η πολιτεία και το δίκαιο έπρεπε να θεωρούνται *έσχατοι σκοποί* και *ιδέες* κι όχι απλώς αναγκαία μέσα. Η πολιτεία, διατεινόταν, δεν ήταν ρυθμιστής της εξωτερικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, αλλά κυρίως και πρωτίστως «καθίδρυμα παιδείας» και δημιουργός πολιτισμού που «αποζημιώνει» τους ανθρώπους για τη θνητότητά τους εντάσσοντάς τους στην υπέρτερη του χρόνου πολιτιστική παράδοση και ζωή του πνεύματος. Υλική ευδαιμονία και βία θεωρούνταν απλώς μέσα της πολιτείας στην προσπάθεια πραγμάτευσης του μόνου κατά λόγον σκοπού: της παιδείας που στηρίζεται στο παρελθόν, αλλά και στρέφεται προς την αρετή και τις νέες δυνάμεις της ζωής. Η πολιτεία έτσι, αποκτούσε σαφή προτεραιότητα

²⁰ (Δημαράς 1996, Β' Τόμος, 1228-1234); (Παπατσώνης 1996, Β' Τόμος, 1236-1239).

²¹ (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 201-202)

²² (*ΑΦΘΕ*, i-vi); (Τσάτσος, 361-364)

²³ (Κύρτσης 1996, 58-66, 188-214)

²⁴ (Τσάτσος, 49-117)

²⁵ (Τσάτσος, 387-421)

έναντι του ατόμου. Γινόταν αποδεκτή η αναμφισβήτητη πρωτοκαθεδρία της ως ενιαία ηθική και παιδευτική δύναμη με απεριόριστο πεδίο δράσης κι ο Τσάτσος αυτοαναγορευόταν σε φιλοσοφικό της απόστολο στον αγώνα της εναντίον του υλισμού. Η ιδεοκρατική φιλοσοφική σκέψη προικιζόταν με το πρόσθετο πλεονέκτημα του «ελληνικού» ριζώματός της, προτάσσοντας μια πολιτική ρύθμιση με άξονα την ιδέα του «έθνους» και προσδοκώντας να πληρώσει το ιδεολογικό κενό του ελληνικού Μεσοπολέμου.

Υπό την πίεση των πολιτικών του αντιπάλων –ο Γληνός λ.χ., ο οποίος τους προσήπτε και την κατηγορία της φασιστικής «αντίδρασης»– ο Τσάτσος γινόταν σαφέστερος. Θεμελιώνοντας το αίτημα της κοινωνικής αλλαγής σε ηθικές και όχι κοινωνικοπολιτικές βάσεις, οι οποίες θεωρούνταν υποδεέστερες, ο Τσάτσος έβλεπε κομμουνισμό και κεφαλαιοκρατία –παρά τη σχετική ανοχή προς τη δεύτερη– ως όψεις του ίδιου νομίσματος λόγω της κοινής τους υλιστικής ρίζας, άρα ως εξίσου ανίκανους να υψωθούν προς τα νοητά, τα οποία τίθενται από την ελεύθερη αιτιότητα του νου: τις αξίες και τον ηθικό νόμο. Έτσι, μπορούσε να ισχυριστεί ότι υπήρχαν ριζικότεροι κοινωνικοί μεταρρυθμιστές από τους κομμουνιστές –οι ιδεοκράτες, οι οποίοι ήταν εχθροί της κεφαλαιοκρατικής αδικίας –«σάπιο καθεστώς»– συνάγοντας το ιδανικό της «αταξικής» ενότητας των ανθρώπων, από την ηθική τους θεωρία.²⁶ Η έκφραση τέτοιων απόψεων αποδεικνύει ότι ήδη από τον Μεσοπόλεμο ο Τσάτσος είχε διαμορφώσει εκείνο τον θεωρητικό σκελετό υποδοχής της τεχνολογίας και της οικονομίας: ηθική πραγμάτευση του κοινωνικού ζητήματος και εμποτισμός της επιστήμης και της τεχνολογίας/οικονομίας από αξίες.²⁷

Σε πολλές περιπτώσεις –είτε σε βιβλία είτε σε άρθρα τα οποία δημοσιεύονταν στο *Αρχείο*– ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '30, ο Π. Κανελλόπουλος εξέφραζε ρητά την αποστασιοποίησή του τόσο από τον φιλελεύθερο ατομικισμό/νεωτερικότητα όσο και από τον κομμουνιστικό κολλεκτιβισμό. Όμως, η σαφέστερη δήλωση της ριζικής *ξενότητας* του διανοούμενου, η οποία συνδέεται άμεσα με έναν *Τρίτο Δρόμο* μεταξύ και πέραν των δύο προαναφερθέντων, επιτελείται το 1934 στο άρθρο «Ο πνευματικός άνθρωπος και ο όχλος». Εκεί ο Κανελλόπουλος κατηγορούσε τους μεν μαρξιστές ότι ασελγούν εις βάρος του μέλλοντος, διότι δεν επιζητούν μόνο την άρση των οικονομικών ανισοτήτων, αλλά και την καταστροφή κάθε πνευματικού αγαθού του παρελθόντος, τους δε σχολαστικούς ότι ασελγούν εις βάρος του παρελθόντος, ταυτίζοντας σκόπιμα την τύχη των πνευματικών αγαθών του με τα υλικά αγαθά που ήδη απολαμβάνουν. Ο πνευματικός άνθρωπος, κατέληγε ο Κανελλόπουλος, δεν μπορούσε και δεν έπρεπε να ανήκει σε καμία από τις δύο παρατάξεις, κι εκεί ενέκειτο η τραγικότητα της θέσης του, στη *μοναξιά* του και την αποστασιοποίησή του

²⁶ (Τσάτσος, 360-366)

²⁷ (Χατζηιωσήφ, 365-368) (Camus A. κ.ά. 2004, 29-37)

από τον *όχλο*. Τόσο όμως, η αποστασιοποίηση όσο και οι νέες πολιτικές λύσεις –φασισμός– που ανάγκαζαν σε σιωπή τον διανοούμενο είχαν ένα δελεαστικό αντίτιμο: ένα κάποιο «καθαρό βλέμμα» που μπορούσε να συλλάβει την κοινωνική ολότητα συνδέοντας τη γνώση με την «ορθή» πολιτική λύση.²⁸

Σε τι συνίστατο αυτό το βλέμμα; Με αφετηρία τον κατά Mannheim *ιστοριστικό συντηρητισμό* ο Π. Κανελλόπουλος επιτίθετο στη φιλελεύθερη νεωτερικότητα, αποζητώντας έναν ρομαντισμό, μελλοντολογικά όμως, προσανατολισμένο, έναν ριζοσπαστικό συντηρητισμό, όπως αυτός της αποκαλούμενης *Συντηρητικής Επανάστασης*. Επιτιθέμενος στη νεωτερική *αναστοχαστικότητα*, θεωρούσε πως και μόνη η διερεύνηση του χαρακτήρα της *εποχής μας* συνιστούσε καθαυτή σύμπτωμα κρίσης. Αν η *εποχή μας*, σε αντίθεση με Αρχαιότητα, Μεσαίωνα και Αναγέννηση, δεν μπορούσε ούτε να συλληφθεί με θετικό τρόπο ούτε στη βάση ενός και μόνο χαρακτηριστικού –Ποίηση, Θρησκεία, Πολιτεία αντίστοιχα–, αυτό οφειλόταν στην υπερτίμηση του τεχνικοεπιστημονικού πολιτισμού και της ιδεολογίας της προόδου (*Zivilisation*). Εντούτοις, διατεινόταν, η ιστορία της ανθρωπότητας, δεν εξαντλείτο εκεί. Αναπόσπαστα δεμένη μαζί της ήταν η *Kultur* που δεν «μετριέται» με το κριτήριο της προόδου και έχει φορείς της τον καλλιτέχνη και τον προφήτη. Τα απολύτως ατομικά στοιχεία παρεισέφεραν στην πορεία του υλικού πολιτισμού απορρυθμίζοντας τις νομοτέλειές του,²⁹ ώστε για να συλληφθεί ο πλούτος των κοινωνικών φαινομένων απαιτείτο όχι η *Λογική* του Φιλοσόφου, αλλά η *Σοφία* του Ποιητή.³⁰ Επιπλέον, στην πορεία εξέλιξης των επιστημών ανορθολογικοί παράγοντες διαδραμάτισαν καίριο ρόλο· στην περίπτωση της κοινωνιολογίας ήταν η πολιτική βούληση: «μόνο όσοι επιθυμούν κοινωνικώς, σκέπτονται κοινωνιολογικώς», διατεινόταν επαναλαμβάνοντας τον Hans Freyer.³¹ Σε ό, τι δε, αφορούσε την οικονομία, πρότεινε ότι μια πολιτική εξουσία αδέσμευτη από τους νόμους της καπιταλιστικής οικονομίας, μπορούσε να παρέμβει ενεργά/δημιουργικά διαμορφώνοντας μια *άλλη* οικονομική ρύθμιση.³² Έτσι: η περιστολή της προόδου, αλλά και της συναφούς με αυτήν πάλης των τάξεων στη σφαίρα της *Zivilisation* και η δυνατότητα εμποτισμού της από την *Kultur*, οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι από εκεί θα πήγαζε και η υπέρβαση της κρίσης. Ένα Οργανικό Κράτος, που ασκεί κοινωνική πολιτική, καθοδηγείται από μία πνευματική/πολιτική *ηγεσία* με την «αποστολή» να άρει πνευματική και πολιτική «ασυναρτησία» και βασίζεται σε μια οργανική αντίληψη του «έθνους», ως ενότητα των

²⁸ (Κανελλόπουλος, 213-220)

²⁹ (Κανελλόπουλος 1932, 13-21, 60-61, 125-133, 155-178)

³⁰ (Κανελλόπουλος, 113-141)

³¹ (Κανελλόπουλος, 371-386) (Κανελλόπουλος, 292-331)

³² (Κανελλόπουλος, 445-479)

μυστικών δυνάμεων του λαϊκού πνεύματος,³³ αποτελούσε την «ορθή» λύση στα μεσοπολεμικά αδιέξοδα. Στο πλαίσιο αυτό, σημειώνει, η φασιστική λύση δεν στερούταν ενδιαφέροντος.³⁴

Για μια θεώρηση, τη μαρξιστική, την οποία ο Δ. Γληνός ταύτιζε με τις διαμορφωτικές του μέλλοντος δυνάμεις και την πρόοδο, η ξένωση είχε να κάνει με την απόρριψη της αστικής κοινωνίας, ενώ η προσέλκυση εκείνων των δυνάμεων, λ.χ. των νέων, που θα επιτελέσουν το έργο της ανατροπής ήταν αυτονόητος στόχος της πολιτικής της. Σε αυτούς, λοιπόν, απευθυνόταν ο Δ. Γληνός το 1932³⁵ επιχειρώντας να μεταδώσει το μήνυμα του ιστορικού υλισμού στους φοιτητές, τους εκκολαπτόμενους επιστήμονες: «Ν' ακολουθήσετε τη φωνή της συνείδησής σας, γιατί μέσα σ' αυτή θα μιλάει και κάτι πλατύτερο από το άτομό σας, η κοινωνική και η ταξική συνείδηση, που ζει χωρίς άλλο μέσα σας». Οι δυνατές επιλογές διαγράφονται με μαρξιακό τρόπο: από τη μία πλευρά βρίσκεται η Επανάσταση, ενώ από την άλλη, η αποκαλούμενη «αντίδραση». Τονίζοντας το αδύνατο του διαχωρισμού επιστήμης-πολιτικής, και αφοσιωμένος στη μαρξιστική ερμηνεία του επιστημονικού ιδεώδους, ο Γληνός πρότεινε τη ρύθμιση του κοινωνικού στη βάση των επιστημονικών απαιτήσεων και στη σε αυτές θεμελίωση των αξιών: ο συνδυασμός της κοινωνικής επανάστασης με την επιστήμη (κοινωνικός σχεδιασμός) όπως πραγματοποιούταν στη νεότευκτη Σοβιετική Ένωση, «ένα απέραντο στρατόπεδο δουλιάς, ένα φλογερό καμίνι δημιουργίας, όπου χωρίς καταναγκασμό, με εσωτερική ολόψυχη συμμετοχή και εγκαρτέρηση, μα και με παλμό, με φωτιά, με ενθουσιασμό εκατομμύρια από εργάτες οικοδομούνε ένα καινούριο κόσμο. Και το υλικό επίπεδο της ζωής όλης αυτής της μάζας σιγά-σιγά μα και ολοένα ανεβαίνει», ήταν η λύση. Ό, τι ενθουσίαζε τον Γληνό στη σοβιετική σοσιαλιστική προοπτική, ήταν η ενότητα θεωρίας και πράξης, όπως συνοψιζόταν στον επιστημονικό σχεδιασμό της οικονομικής σφαίρας – πενταετή πλάνα– με στόχο την κοινωνική ευημερία.³⁶ Ήταν αυτός ακριβώς ο ενθουσιασμός, ο οποίος τον οδηγούσε στη μυστικοποίηση της «επιστήμης».

Οι οργανικοί διανοούμενοι της μεταξικής δικτατορίας, αλλά και όσοι είδαν με συμπάθεια –το λιγότερο– ποικίλες όψεις της, ευθυγραμμίζονταν τις προγραμματικές διακηρύξεις και την κοσμοθεωρία του ίδιου του δικτάτορα: τονισμός της ξενότητάς του σε σχέση με φιλελευθερισμό-κομμουνισμό και έμφαση σε ένα Τρίτο Δρόμο ο οποίος οριζόταν από μια παλιγγενετική, μοντερνιστική/φασιστική σύλληψη του έθνους.³⁷ Επικρίνοντας τον Ε. Βενιζέλο ως εισαγωγέα υλιστικών θεωρήσεων, ο Μεταξάς του προσήπτι ότι συνέτριψε τα

³³ (Κανελλόπουλος, 265-276)· (Κανελλόπουλος, 1-41)

³⁴ (Κανελλόπουλος, 150-170)

³⁵ (Γληνός 1975, 2^{ος} Τόμος, 27-32)

³⁶ (Γληνός 1975, 4^{ος} Τόμος, 39, 45)

³⁷ (Μεταξάς 1969, 1^{ος} Τόμος, 258-261)· (Μεταξάς 2005, 4^{ος} Τόμος, 759-760)· (Kallis, 303-330)

εθνικά ιδεώδη, αποδίδοντας προτεραιότητα μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή σε υλιστικούς στόχους, ανίκανους να εμπνεύσουν τους νέους. Έτσι, συμπέραινε, η ελληνική νεότητα στερούταν ενός ενθουσιαστικού *εθνικού* ιδανικού με αποτέλεσμα τη στροφή της στον κομμουνισμό. Μια πνευματική εκδοχή της Μεγάλης Ιδέας, την οποία καλούνταν να πραγματώσουν οι νέοι, προκειμένου να υπερβαθεί η βενιζελική «δημοκοπική λαίλαπα», συνιστούσε για τον Μεταξά την ενδεδειγμένη λύση.³⁸

Ιδεολόγοι του καθεστώτος, όπως οι Κούμαρος και Μαντζούφας, ισχυρίζονταν ότι η εθνική θέληση την οποία ενσάρκωνε το *Νέον Κράτος* αντιτιθέμενο σε κομμουνισμό-φιλελευθερισμό συνιστούσε κατηγορική προσταγή την οποία μπορούσε να εκφράζει ακόμη κι ένας άνθρωπος.³⁹ Το μοντερνιστικό ήθος που εμπύχωνε τον δημόσιο λόγο του Μεταξά, καθώς και οι απόψεις του περί ελληνικής τέχνης εύρισκαν ιδιαίτερη απήχηση στον πνευματικό κόσμο. Ο ζωγράφος Ν. Χατζηκυριάκος-Γκίκας λ.χ., προσυπέγραφε το μεταξικό αίτημα επαν-ανακάλυψης της ελληνικής παράδοσης ως του μόνου δρόμου για τη μοντέρνα ελληνική τέχνη.⁴⁰ Ο Κωστής Μπαστιάς υμνούσε τη μέριμνα του Μεταξά για τον πολιτισμό,⁴¹ ο Ι.Μ. Παναγιωτόπουλος εξέφραζε απόψεις παραπλήσιες με αυτές του Χατζηκυριάκου-Γκίκα,⁴² ενώ ο Πέτρος Χάρης έκρινε ενθουσιωδώς την παράσταση της *Πενθεσίλειας* από μέλη της Ε.Ο.Ν. στον Λυκαβηττό επαινώντας τον σκηνοθέτη της Τάκη Μουζενίδη και συγχαίροντας την οργάνωση για την ανακάλυψη αυτού του ιδανικού για παραστάσεις χώρου.⁴³ Η Μαρίκα Κοτοπούλη συνέδεε ευθέως τα νοήματα της παράστασης με τους στόχους του καθεστώτος και τον ρόλο που επεφύλασσε στις γυναίκες: «μητέρες που θα δώσουν πνοή και σάρκα στους αυριανούς Έλληνες, [...] που μεθαύριο θα δώσουνε το νέο αίμα στην πατρίδα μας».⁴⁴ Ο Μιλτιάδης Μαλακάσης αποτιμούσε τον Μεταξά ως «προφήτη» ενός φωτεινού μέλλοντος πέρα από ένα ζοφερό παρόν.⁴⁵

Άλλοι οργανικοί διανοούμενοι που έγραφαν στο ιδεολογικό όργανο του καθεστώτος *Το Νέον Κράτος*, όπως ο Δ. Βεζανής, τόνιζαν ότι η εκπαίδευση της *4^{ης} Αυγούστου* έπρεπε να εμπνέει στη νεολαία την επιθυμία της θυσίας, την αντοχή στον πόνο και την αντιδημοκρατική πίστη, να δημιουργεί «νεότητα ισχυρά και φρονηματισμένη».⁴⁶ Οι Ηλίας Κυριακόπουλος και Αχιλλέας Κύρου εξέφραζαν την ευαρέσκειά τους για το ότι η *4^η Αυγούστου*

³⁸ (Μεταξάς 2003, 523-529)

³⁹ (Κούμαρος-Μαντζούφας, 761-818)

⁴⁰ (Χατζηκυριάκος-Γκίκας Ν., 126-127)

⁴¹ (Μπαστιάς, 550-553)

⁴² (Παναγιωτόπουλος, 54-59)

⁴³ (Χάρης, 565-567)

⁴⁴ (Κοτοπούλη, 565)

⁴⁵ (Μαλακάσης, 575)

⁴⁶ (Βεζανής, 22-27)

εναρμονιζόταν με τον «συνεχή εγκαινιασμό» εθνικών κρατών και τα νέα ιδεώδη τους,⁴⁷ ενώ ο Άριστος Καμπάνης προσδιόριζε ως εχθρό του καθεστώτος τη «διανοητική ρύπανση» των φιλελευθερισμού και μαρξισμού, του αισθητισμού, του φεμινισμού, όπως και του φροϋδισμού.⁴⁸ Εδώ, πέρα από τους οργανικούς διανοούμενούς της, δεν θα πρέπει σε καμία περίπτωση να παραβλέψουμε τη συμπίεση της φιλελεύθερης/συντηρητικής διάνοησης – και όχι μόνο– στα κεντρικά θέματα και έγνοιες –τουλάχιστον– της προβληματικής της μεταξικής δικτατορίας, όπως έχουν δείξει στις εργασίες τους οι Δημάδης και Καγιαλής.⁴⁹

Επιτελώντας το μεταπολεμικό ιστορικό πλαίσιο

Η μεταπολεμική περίοδος ορίζεται από τις αντιφατικές συνθήκες του Ψυχρού Πολέμου, της ανασυγκρότησης και της ταχύτατης οικονομικής ανάπτυξης. Αν προϋπόθεση της τελευταίας ήταν η χαρακτηριζόμενη από τον Μαζάουερ «βάνανση ειρήνη»,⁵⁰ η οποία είχε το παράδοξο αποτέλεσμα της συγκρότησης του ευρωπαϊκού κράτους πρόνοιας, στην ελληνική περίπτωση –όπως γράφει ο Α. Φραγκιάδης– που υπήρξε ένα από τα πρώτα θέατρα του “Ψυχρού Πολέμου”, η συντριπτική στρατιωτική υποστήριξη που παρείχαν οι ΗΠΑ καθόρισε την έκβαση του Εμφυλίου, η χορήγηση οικονομικής βοήθειας, εξαιρετικά σημαντικού ύψους επέτρεψε την ανασυγκρότηση της χώρας και εξασφάλισε την παλινόρθωση του αστικού καθεστώτος, ενώ η ανέλπιστη επίλυση του χρόνιου αμυντικού προβλήματος είχε οδυνηρό τίμημα: «η εθνική ανεξαρτησία και οι δημοκρατικές ελευθερίες υποθηκεύτηκαν, ενώ επικράτησαν πολιτικές δυνάμεις ακραία συντηρητικές και μισαλλόδοξες. Οι αλλαγές αυτές είχαν πολλαπλές και καθοριστικές επιπτώσεις στη μετεμφυλιακή πολιτική, κοινωνική και οικονομική ζωή», οι οποίες διαμόρφωσαν αυτό που ο Η. Νικολακόπουλος αποκαλεί *καχεκτική δημοκρατία*. Κατά τις δεκαετίες ’50-’60 ο Γ. Σταθάκης υποστηρίζει ότι η ελληνική οικονομία επέδειξε την πιο δυναμική της περίοδο, με πιο χαρακτηριστική εξέλιξη τον τριπλασιασμό του ΑΕΠ κατά το χρονικό διάστημα περίοδο από το τέλος του εμφυλίου μέχρι τη χούντα, τόσο ως απόλυτο όσο και ως σχετικό μέγεθος, σε σχέση με τις διαχρονικές τάσεις κατά το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα. Οι τάσεις αυτές ενδυναμώθηκαν ακόμη περισσότερο την περίοδο 1961-1973 ως αποτέλεσμα του συνδυασμού, εσωτερικών και εξωτερικών εξελίξεων, οδηγώντας στη ραγδαία, παρά τα προαναφερθέντα προβλήματα και τις νέες διαρθρωτικές αδυναμίες, εκβιομηχάνιση και τελικά στη συνολική μεταμόρφωση της ελληνικής κοινωνίας. Αυτή η μεταμόρφωση συνέπεσε με τις νέες έγνοιες των κινημάτων διαμαρτυρίας, ιδίως κατά τη δεκαετία του ’60 ως αποτέλεσμα και

⁴⁷ (Κυριακόπουλος, 345-357); (Κύρου, 6-12)

⁴⁸ (Καμπάνης, 377-382)

⁴⁹ (Δημάδης, 1991); (Καγιαλής, 2007)

⁵⁰ (Μαζάουερ 1998, 210-242, 276-306)

της υποχώρησης των ψυχροπολεμικών φόβων, ευνοώντας και στην Ελλάδα δυναμικές που αμφισβητούσαν την πρώιμη μεταπολεμική διευθέτηση.⁵¹

Οι διανοούμενοι ως performers (II)

Η ανάλυση για τον τρόπο με τον οποίο επιτελεί μεταπολεμικά ο Κ. Τσάτσος τον διανοούμενο και τον ρόλο του βασίζεται κατά κύριο λόγο στο βιβλίο του *Ελληνική Πορεία*⁵² το οποίο περιλαμβάνει κείμενα γραμμένα κατά το διάστημα από την επαύριον των *Δεκεμβριανών* ως και το 1966 και, πιο συγκεκριμένα, στην έκδοση του 1967. Είναι ο ίδιος ο Τσάτσος που θεωρούσε αυτά τα κείμενα διατηρούσαν την επικαιρότητα και τη σημασία τους, καθώς και ότι εντάσσονταν οργανικά στην όλη προσπάθειά του να διατυπώσει τις απόψεις του για τα καίρια ζητήματα που τον απασχολούσαν. Στο πλαίσιο αυτό, ο διανοούμενος οριζόταν από τον Τσάτσο ως εκείνος που μπορούσε να ανυψωθεί πέρα από τα «καιρικά» ζητήματα, ατενίζοντας απροκατάληπτα και με ανιδιοτέλεια αιώνια προβλήματα και τις αξίες στη βάση των οποίων αυτά μπορούσαν να επιλυθούν. Συνεχίζοντας, αλλά και διευρύνοντας τη μεσοπολεμική νεοκαντιανή του επιχειρηματολογία, ο Τσάτσος θεωρούσε τον –ιδεαλιστή– διανοούμενο ως φορέα του ηθικού νόμου και ικανό ως τέτοιο να εντοπίσει τη *μία* και *μοναδική* ακατάλυτη μέθοδο εύρεσης της αλήθειας, και διεκδικούσε για τον εαυτό του ένα καθολικό σημείο θέασης, μια οπτική γωνία υπέρτερη κάθε άλλης, άρα και ένα ακατάλυτο θεμέλιο νομιμοποίησης των διανοητικών, αλλά και πολιτικών, αξιώσεών του. Στη βάση αυτή ο Τσάτσος αναγόρευε τον πνευματικό άνθρωπο –και με αυτή την έννοια, τον εαυτό του– σε «ιερέα του Απολύτου», επιφορτισμένου να καθοδηγήσει το Έθνος (του) στην ιστορική αποστολή (του), την οποία ο ίδιος ως επικοινωνών αδιαμεσολάβητα και πέρα από τα καιρικά με τις αξίες, μπορούσε να συλλάβει, άρα, και να υπαγορεύσει. Την ίδια στιγμή ο Τσάτσος εμφάνιζε τον εαυτό του να αρνείται με μετριοφροσύνη τον ρόλο του «οδηγού», υποπίπτοντας σε αυτό που οι Nietzsche και Bourdieu ορίζουν ως «προσποιητή μετριοφροσύνη του αντιπροσώπου»: εγώ που σας μιλώ είμαι ένα τίποτα, αλλά αν αυτό που αντιπροσωπεύω είναι το Παν, τότε κι εγώ είμαι δι' αντιπροσώπου το Παν.⁵³ Αυτή η ρητορική/επιτελεστική (performative) στρατηγική ξεδιπλωνόταν με ευκρίνεια στο κείμενο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η ελληνική ελευθερία», όπου το νόημα της ελληνικής ελευθερίας ταυτιζόταν με την αποστολή της Ελλάδας στον σύγχρονο κόσμο και την αξίωση του διανοούμενου, φυσικά, να την καθορίσει: ο Τσάτσος αυτοπροσδιοριζόταν ως «σταγόνα ελάχιστη στο ρεύμα του Γένους», ένας απλός Έλληνας, ούτε «αξιώτερος, ούτε πιο προχωρημένος από τους άλλους του καιρού [του]», το ότι όμως ήταν σε θέση να ακούσει «το αιώνιο καρδιοχτύπι» του

⁵¹ (Mc Neill 1978) (Σταθάκης 2002, 43-65) (Φραγκιάδης 2007, 162, 179-195) (Νικολακόπουλος 2009)

⁵² (Τσάτσος 1955/1967)

⁵³ (Pels 2000, 2-3)

ελληνισμού, αμέσως καθιστούσε αυτόν –και τη γενιά του– ικανό να αναλάβει το «ιερό και αδήριτο έργο», το βασισμένο στο «νόημα» της Ελλάδας.⁵⁴

Έτσι, η οδηγητική αποστολή διόλου δεν ακυρωνόταν. Εστιάζοντας στις προϋποθέσεις της αποστολής της Ελλάδας στον σύγχρονο κόσμο, ο Τσάτσος διέκρινε μεταξύ αντικειμενικών και υποκειμενικών. Πρώτα όμως, έπρεπε να καθοριστεί η αποστολή. Εκκινούσε από τη θεμελιώδη θέση του ότι το Έθνος αποτελούσε την υψηλότερης ποιότητας ανθρώπινη/κοινωνική συνομάδωση –θέση, η οποία, παρεμπιπτόντως, και δεδομένου του ψυχροπολεμικού κλίματος, επιχειρούσε να εξοβελίσει τον ταξικό παράγοντα–, καθώς αποτελούσε πνευματική «ενότητα» και δημιουργό ιστορίας. Αυτή η αφετηρία υπαγόρευε τους σκοπούς και την αποστολή εκπλήρωσής τους στο κατ' εξοχήν «ιστορικό» έθνος, την Ελλάδα: ως ένα έθνος το οποίο στη μακραίωνη ιστορία του είχε διαμορφώσει και διέθετε έναν «ειδικό» τύπο ελευθερίας βασισμένο στο μέτρο, την τέχνη –στην οποία περιλαμβανόταν η αρχαία κλασική, η βυζαντινή, το δημοτικό τραγούδι, ο Σολωμός, ο Κάλβος, ο Γρυπάρης, ο Σικελιανός, ο Παλαμάς και ο Μυριβήλης, αλλά δεν αναφερόταν ούτε μια φορά η νέα μυθιστοριογραφία και ποίηση της γενιάς του '30– και στην ελληνική Φύση, η οποία διεπόταν αλλά και επέβαλλε αξίες, εκαλείτο να συντελέσει καθοριστικά στη διαμόρφωση του νέου κλασικού μεταπολεμικού νοήματος/ «μύθου» για τους πληθυσμούς του «ελεύθερου» ευρωπαϊκού κόσμου, εναντίον της ρομαντικής παράκρουσης και των εκδηλώσεών της (από τον ρομαντισμό και τον μοντερνισμό ως την πρωτοπορία, τον φασισμό και τον κομμουνισμό, καθώς και τις δραματικές συνέπειες των δύο Πολέμων).⁵⁵

Επρόκειτο για το leitmotiv του μεταπολεμικού στοχασμού του, το οποίο παραδεχόταν σχεδόν αξιωματικά, έστω και αν –όπως δείχνει η περίπτωση του Camus και των επιφυλάξεών του για το κατά πόσο η Αρχαιότητα χαρακτηριζόταν από το μέτρο– δεν τύγχανε της αναγνώρισης που ο Τσάτσος θα επιθυμούσε. Στη βάση αυτή θα έπρεπε να διαμορφωθεί ο ελληνικός «μύθος», εκείνο δηλαδή το όραμα που, από τη μία πλευρά, θα μπορούσε να οιστρηλατήσει και να κινητοποιήσει τους καθημερινούς ανθρώπους στρέφοντάς τους προς ανώτερες/υψηλότερες αξίες και, από την άλλη πλευρά, θα αποτελούσε αντίπαλον δέος του αντίστοιχου κομμουνιστικού μύθου.⁵⁶ Πολλές από τις απόψεις αυτές διατυπώνονταν στο πλαίσιο των κυβερνήσεων Καραμανλή (1955-1963), διακηρυγμένος στόχος των οποίων ήταν η οικονομική ανάπτυξη και η άνοδος του βιοτικού επιπέδου, μολονότι αυτές οι προθέσεις δεν συνέπιπταν απαραίτητα με τον πλήρη σεβασμό των δημοκρατικών δικαιωμάτων κάθε άλλο.

⁵⁴ (Τσάτσος 1955/1967, 7-11, 25-26, 139, 236-237)

⁵⁵ (Τσάτσος 1955/1967, 15-26, 48-75)

⁵⁶ (Τσάτσος 1955/1967, 27-47, 76-88)

Στις υποκειμενικές τοποθετούσε τη συνειδητοποίηση αυτής της αποστολής από τους ίδιους τους Έλληνες, καθώς και τη βούληση εκπλήρωσής της: οι Έλληνες έπρεπε μιν, όπως καλούνται από τον πνευματικό άνθρωπο, να πιστέψουν σε αυτή την αποστολή, γιατί χωρίς πίστη σε κάτι απόλυτο δεν διεξάγεται μεγάλος αγώνας, αλλά «[...] για να πιστέψουν χρειάζεται να καταλάβουν. Οι πολλοί πρέπει να καταλάβουν το γενικότερο της αποστολής αυτό διάγραμμα, ή, αν θέλετε, τον μύθο της, οι δε λίγοι πρέπει να εμβαθύνουν στην ουσία της και στην ιστορική και μεθιστορική της προέκταση».⁵⁷ Θα ανέμενε ενδεχομένως κανείς, οι αξιώσεις ιδεολογικής και πολιτικής ηγεμονίας να οδηγήσουν, λαμβανομένης υπόψη και της ενεργού εμπλοκής του Κ. Τσάτσου στην πολιτική ήδη από το 1945, στη διεκδίκηση της πολιτικής πρωτοκαθεδρίας/ηγεσίας με την έννοια της κατάληψης αξιωμάτων, όπως λ.χ. είναι φανερό στην περίπτωση του Παναγιώτη Κανελλόπουλου ήδη από τον Μεσοπόλεμο. Εντούτοις, το γεγονός ότι κάτι τέτοιο δεν διατυπώνεται ρητά, δεν σημαίνει και ότι είναι απόν. Απεναντίας, ο διανοούμενος διεκδικούσε το να αποτελεί διακεκριμένο σύμβουλο του ηγέτη που ανταποκρίνεται στις προδιαγραφές τις οποίες εκείνος ορίζει, ενώ τεκμηρίωνε τη συγκεκριμένη αξίωση στη φύση της «σύγχρονης» ηγεσίας, η οποία, κατά την άποψή του, αφενός είναι συλλογική («συγκρότημα»), αφετέρου διαρθρώνεται πυραμιδοειδώς με κορυφαίο τον ηγέτη.⁵⁸

Οι «υποκειμενικές» συνθήκες ταυτίζονταν με την ανάγκη να πιστέψουν στα πεπρωμένα του έθνους και να αποδυθούν στον αγώνα πραγμάτωσής τους, τόσο οι ηγεσίες όσο και οι καθημερινοί άνθρωποι· αλλά πάλι εδώ ο ρόλος του διανοούμενου-πνευματικού οδηγού ήταν κρίσιμος, όχι μόνο διότι, όπως είδαμε πριν, αυτός ήταν που μπορούσε να τα συλλάβει και να τα διαμορφώσει, αλλά και επειδή είχε τη δύναμη να τα εκφράσει με τρόπο ικανό να κινητοποιήσει. Έτσι, θα μπορούσε να υπαγορεύσει και να εγγυηθεί την ποθούμενη μιν, «ορθή» δε στην ένταξη στην Ευρώπη με τα πνευματικά της χαρακτηριστικά –ελληνικό Πνεύμα, ρωμαϊκή πολιτεία, χριστιανική αγάπη– με τρόπο που να διαφυλάσσεται η εθνική φυσιογνωμία, να περιφρουρείται η ηθική αυτονομία και να μένει αναλλοίωτη η ελληνική πνευματική ουσία.⁵⁹

Στους «αντικειμενικούς» όρους εκπλήρωσης της εν λόγω αποστολής την πρωτοκαθεδρία είχε η πολιτεία ως «ύπατος παιδευτής προς αρετήν». Από αυτή την άποψη, και παρά το ενδιαφέρον το Τσάτσου, να θεμελιώσει και να υπερασπίσει την ατομική ελευθερία σε αντίθεση με τα ολοκληρωτικά –κομμουνιστικά– καθεστώτα που την καταπατούσαν, αποτελούσε όρο αυτοσυντήρησης της πολιτείας και απαράβατο όριο της

⁵⁷ (Τσάτσος 1955/1967, 47, 64, 72-73, 87)

⁵⁸ (Τσάτσος 1955/1967, 196)

⁵⁹ (Τσάτσος 1955/1967, 61-62, 187-205, 225-233)

ατομικής ελευθερίας να είναι η εθνική και τούτο, διότι ο κομμουνιστής εχθρός επιχειρούσε, όπως τόνιζε, να εκμεταλλευθεί στο έπακρο πολιτικές ελευθερίες τις οποίες αρνιόταν όπου επικρατήσει.⁶⁰ Η όλη επιχειρηματολογία έτσι, απέληγε στη νομιμοποίηση του συνόλου της έκτακτης νομοθεσίας της μετεμφυλιακής περιόδου, η οποία είναι κωδικοποιημένη με τον όρο «Παρασύνταγμα» και η οποία φαλκίδευε σε μόνιμη βάση τις ατομικές και πολιτικές ελευθερίες που το υφιστάμενο Σύνταγμα παρείχε και εγγυάτο.⁶¹

Ο μεταπολεμικός στοχασμός του Γ. Θεοτοκά για τον ρόλο της διανοήσης και των ανθρώπων του «Πνεύματος» φαίνεται να πιάνει εκείνο το νήμα των μεσοπολεμικών του αναλύσεων με έμφαση στη δεκαετία του '30. Ήταν τότε που έγραφε ότι «η διάνοηση, η “ιντελιγκέντσια”, δεν είναι μια επαγγελματική τάξη σαν τις άλλες. Είναι μια θρησκευτική οργάνωση, ένα μοναχικό τάγμα που έχει Θεό το Πνεύμα και προφήτες τους μεγάλους ανθρώπους του Πνεύματος»,⁶² ενώ λίγο πριν τον θάνατό του «επέτρεπε» στον διανοούμενο να έχει μεν, όποια άποψη επιθυμούσε, αρκεί να μην ξεχνούσε ότι το Πνεύμα είναι μια «πανανθρώπινη Εκκλησία» που προορίζεται να υπηρετεί αξίες ανώτερες από την πολιτική, ότι έχει ευρύτερη δικαιοδοσία από τις μερικές ιδεολογίες, τον ίδιο τον Άνθρωπο, κατά συνέπεια, ο διανοούμενος εκκαλείτο να μη γίνει κήρυκας του τυφλού μίσους και του φανατισμού, αλλά της ανοχής, του ουμανισμού και της αγάπης.⁶³

Επρόκειτο για απόψεις οι οποίες πρωτοδιατυπώθηκαν μεν, κατά τη δεκαετία του '30, πριν φτάσουν στην κατασταλαγμένη τους μορφή τη δεκαετία του '60, ωστόσο σφυρηλατήθηκαν και δοκιμάστηκαν την κρίσιμη δεκαετία του '40, όπου τα γενικότερα θεωρητικά ζητήματα συμφύρονταν με τις εναλλαγές της πολιτικής συγκυρίας. Στο θέμα της κοινωνικής «υποχρέωσης» του διανοούμενου ο Θεοτοκάς, απορρίπτοντας το ότι ο γνήσιος δημιουργός είναι κομμουνιστής, εθνικιστής ή οπαδός μιας πολιτικής μερίδας, θα επιμείνει στο ότι ο πνευματικός άνθρωπος εστιάζει στα «ύψιστα» και ότι πρέπει να διαθέτει αίσθημα αποστολής –πρόκειται για ένα ιδιαίτερο εγωισμό καθαγιασμένο ακριβώς από το ίδιο το θέμα του–, να νιώθει συμπόνια για την ανθρωπότητα, αδελφοσύνη, να τείνει στην άφεση αμαρτιών, όλες χριστιανικές αρετές, οι οποίες αναπόφευκτα βρίσκονται εκεί όπου ξεχειλίζει η πνευματική ζωή, να γυρεύει λύτρωση για τον εαυτό του και τους άλλους· η πολιτική δε, γραμμή του, να είναι ζήτημα εκείνου και του θεού του, όχι επιλυμένο a priori, αλλά στη βάση της συνέπειας με τη συνείδησή του, όπως, κατά τον Θεοτοκά, υπαγόρευαν τα παραδείγματα των Σωκράτη/Ιησού.⁶⁴

⁶⁰ (Τσάτσος 1955/1967, 97-175)

⁶¹ (Αλιβιζάτος 1995, 447-600)

⁶² (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 204)

⁶³ (Θεοτοκάς 1996, Β' Τόμος, 1117-1118)

⁶⁴ (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 442-445)

Ο πνευματικός άνθρωπος, η πνευματική δικαιοδοσία του οποίου είχε διευρυνθεί κατά τον Θεοτοκά εξαιτίας της υποχώρησης του κύρους και της γνωστικής αυθεντίας της Εκκλησίας κατά τα Νεώτερα Χρόνια, άρα θεωρούσε την ανάδυση του διανοουμένου ως κατ' εξοχήν νεωτερικό φαινόμενο, «υποχρεωνόταν» τρόπον τινά, να αποτελεί θεματοφύλακα της κληρονομιάς ανθρωπότητας, συντηρητή της δικής του εθνικής παράδοσης, να εκτιμά για τους προαναφερθέντες λόγους τις χριστιανικές αρετές και να μην εντάσσεται σε κόμμα, μολονότι επιτρέπεται να έχει πολιτική άποψη.⁶⁵ Υπόδειγμα διανοουμένου από αυτή την άποψη, αποτελούσαν οι μοναχοί του πρώιμου Μεσαίωνα που διέσωσαν την ουμανιστική παράδοση και υπογράμμισαν το ουμανιστικό αίτημα σε αντίθεση με τις ωμότητες των πολιτικών άκρων και τις δολοφονίες των Φεδερίκο Γκαρθία Λόρκα και Ελένης Παπαδάκη.⁶⁶ Στη βάση αυτού του σκεπτικού, ο Θεοτοκάς διατύπωνε την εκτίμησή του –προοίμιο για τη μελλοντική του σύγκρουση με τον Τσάτσο κατά τα *Ιουλιανά*– μόνο για εκείνους τους πνευματικούς ανθρώπους που έτειναν στη συναδέλφωση, την άφεση αμαρτιών, τη μείωση του μίσους.⁶⁷

Έτσι, θεωρώντας ότι οι εκατέρωθεν αντίπαλοι εκφράζουν τα αντίθετα από αυτά, έβρισκε το *Κέντρο* ως την πολιτική ενσάρκωση αυτής της πνευματικής στάσης και διάθεσης.⁶⁸ Το ότι η πανανθρώπινη αποστολή του διανοούμενου συνδεόταν με τη μέριμνα για την εξύψωση της δικής του παράδοσης, οδηγούσε τον Θεοτοκά να μεταβεί στην αποστολή του έθνους του στο σύγχρονο κόσμο. Προσεγγίζοντας την ελληνική ταυτότητα ως διαρκώς ανανεούμενη μεν, με πάγια χαρακτηριστικά δε –ελληνική αρχαιότητα, Ορθοδοξία, Βυζάντιο, δημοτική παράδοση, ευρωπαϊκή επίδραση, Φύση, *νέα λογοτεχνία*–, από τα οποία απουσίαζε βέβαια το στοιχείο των κοινωνικών αντιθέσεων, υπογράμμιζε την αποστολή του ελληνικού έθνους να συμβάλει στην ανάπτυξη «πολιτισμού» στη βάση της ανεξάλειπτης «μοναξιάς» του.⁶⁹ ο κατ' αρχήν και ενθουσιώδης «ευρωπαϊσμός» συνυφαινόταν με την αποστολή της άρσης του ευρωπαϊκού μηδενισμού.⁷⁰

Οι παρεμβάσεις του Οδυσσέα Ελύτη στη δημόσια σφαίρα της ελληνικής μεταπολεμικής περιόδου με τη μορφή των συνεντεύξεων εστιάζονταν σε ό, τι αφορά εδώ, στην ιδανική μορφή διανοούμενου, η οποία βέβαια, δεν ήταν άλλη από αυτή του «ποιητή». Στο πρόβλημα του ορισμού του διανοούμενου, ή για να ανακαλέσουμε τον Bauman του αυτοπροσδιορισμού,⁷¹ ο Ελύτης πρότεινε τον ποιητή ως δημιουργό έργων *παράξενων* και ριζοκίνδυνων. Νοούμενος ως τέτοιος ο ποιητής εμφανιζόταν ως ο απόλυτος αρνητής (κάθε)

⁶⁵ (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 454-460)

⁶⁶ (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 549-554)

⁶⁷ (Θεοτοκάς 1996, Α' Τόμος, 989-990)

⁶⁸ (Θεοτοκάς 1996, Β' Τόμος, 1032-1040)

⁶⁹ (Θεοτοκάς 1996, Β' Τόμος, 944-947)· (Θεοτοκάς 1996, Β' Τόμος, 948-953)

⁷⁰ (Θεοτοκάς 1996, Β' Τόμος, 971-972)

⁷¹ (Bauman 1987, 8)

Εξουσίας, ευρισκόμενος σε πλήρη και ασυμβίβαστη αντίθεση με την τρέχουσα ηθική και την υπάρχουσα τάξη του κόσμου, και διεκδικούσε τον «καθολικό» ρόλο να σώζει «από τη χλεύη τα “τιμιότατα” των ανθρώπων». Καθιστώντας στους υπόλοιπους ανθρώπους «δήλον το αφανές» με βάση τον «μύθο» του, ο ποιητής γινόταν φορέας της αλήθειας με επιταγή να την ανακοινώσει και στους υπόλοιπους. Με αυτό τον τρόπο και εκφράζοντας με ιδιαίτερη δύναμη μοντερνιστικούς τύπους, αυτούς θα μπορούσαμε να πούμε ενός διευρυμένου (maximalist) μοντερνισμού, όπως τον ορίζει ο Roger Griffin,⁷² ο Ελύτης απέδιδε στον ποιητή ένα ρόλο προφήτη, μύστη και λυτρωτή,⁷³ ο οποίος υποκαθίσταται στο έργο του Θεού, «κερδίζοντας» ένα αντίστοιχο σημείο θέασης. Έτσι, επιτιθέμενος με σφοδρότητα στις σχετικές απόψεις, ο Ελύτης συμπέρανε ότι η ποίηση σε καμία περίπτωση δεν αποτελούσε φυγή από την πραγματικότητα απεναντίας, ήταν η πιο «γενναία και αποτελεσματική επέμβαση μέσα στα πράγματα». Σε ποια κατεύθυνση;

Εδώ ακριβώς ήταν που ο ρόλος του διανοούμενου (του ποιητή) αποκτούσε σαφήνεια. Η αποστολή του ήταν να συντελέσει σε μια εκ θεμελίων αναγέννηση του κόσμου και του χρόνου, σε ένα «εκ νέου και απ' αρχής κτίσιμο του κόσμου». Οι μοντερνιστικές προσδοκίες ενός *Νέου Ξεκινήματος*, καθοριστικό στοιχείο για τη διευρυμένη έννοια μοντερνισμού που εισηγείται ο Roger Griffin, εντοπίζοντάς τη όχι μόνο στα ρεύματα της πρωτοπορίας, αλλά και στον ειδολογικό φασισμό (generic Fascism), διατυπώνονται εδώ σε ευθεία σύνδεση με τους προσανατολισμούς του Ελύτη κατά τον Μεσοπόλεμο, όταν αναζητούσε την «αναπαρθένευση» και απέρριπτε Καβάφη-Καρυωτάκη.⁷⁴ Ο καθολικός ρόλος μάλιστα του διανοούμενου έπαιρνε μέσα σε αυτό το πλαίσιο έναν, όσο και να φαίνεται αντιφατικό, εθνικό πρωτίστως χαρακτήρα. Ο ποιητής εκαλείτο να διαμορφώσει ένα καινούριο «μύθο» με ελληνικά στοιχεία οικουμενικής σημασίας, αλλά με τρόπους έκφρασης «διεθνικά συγχρονισμένους», ο οποίος θα ισοδυναμούσε με «μετάγγισι[ς] αίματος» στη γηρασμένη Ευρώπη από έναν νεότερο –ελληνικό– οργανισμό και ταυτόχρονα να διαφυλάξει το «τιμιώτατον» που (του) έχει παραδοθεί από το Γένος⁷⁵ παρά τις διαφορές στον τόνο, ενδεχομένως και σε κάποια από τα περιεχόμενα, δύσκολα μπορεί να εντοπίσει κανείς ουσιαστικές αποκλίσεις από τα αιτήματα των Τσάτσου/Θεοτοκά.

Η αίσθηση αποξένωσης του ποιητή, όσο οδυνηρή κι αν ήταν, προίκιζε τον ποιητή με καθαρότερο βλέμμα, ικανό να οδηγήσει στη σύλληψη βαθύτερων πραγματικοτήτων πέρα από τα επιφανόμενα –κι αυτό και στο πολιτικό επίπεδο. Θυμίζοντας τον Τσάτσο που με

⁷² (Griffin 2007)

⁷³ (Καγιαλής, 62-78); (Καφάογλου 2014, 11-19)

⁷⁴ (Ελύτης 1974, 319-459)

⁷⁵ (Ελύτης 2011, 16, 24-25, 36, 46, 48-49)

σφοδρότητα καταφερόταν εναντίον ενός καλλιτέχνη που δήλωνε «εγώ δεν ανήκω στην πατρίδα μου, ανήκω στην οικουμένη», προειδοποιώντας και υπενθυμίζοντας (ή αντίστροφα), ανάμεσα σε άλλα, «όταν ο πνευματικός άνθρωπος ξεριζωθή από το χώμα όπου φύτρωσε, χάνει την ικμάδα του, τη δημιουργικότητά του, την πνευματική του αξία. Γίνεται σαν το φυτό που μεταφυτεύεται από τη και το κλίμα όπου η φύση το τοποθέτησε. Μαραίνεται, εκφυλίζεται και στερεύει. Τέτοιοι αποστάτες δεν φτάνουν ποτέ να γίνουν κορυφαίοι»,⁷⁶ ο Ελύτης διευκρίνιζε την προηγούμενη θέση τονίζοντας: «Από τη συζήτηση που είχα μια μέρα μ' ένα νέο ποιητή, κατάλαβα ότι έβλεπε την Ελλάδα σαν μια οποιαδήποτε χώρα της Μέσης Ανατολής –κάτι ακόμα πιο τερατώδες: ότι είχε αμφιβολίες για την ελληνική γλώσσα. Λοιπόν, όσο ταλέντο κι αν είχε αυτός ο νέος, ήταν καταδικασμένος. Δεν γίνεται κανείς γιατρός όταν δεν πιστεύει στην ανωτερότητα της υγείας». Η Ελλάδα οριζόταν από το βάθος, τη Φύση («αποτελεί στην Ελλάδα μια απέραντη κρυπτογράφιση ηθικών εντολών»), την τρισχιλιετή παραγωγή ποίησης σε μια γλώσσα η οποία αντικειμενικά αποτελούσε φορέα ήθους με αποτέλεσμα να υποχρεώνει όσους γράφουν σε αυτή στην έκφραση συγκεκριμένων και όχι άλλων, π.χ. «καταραμένη» ποίηση, πραγμάτων, αλλά και σε μια αποστολή.⁷⁷

Η μετάβαση σε ένα πολύ πιο διευρυμένο και «πολιτικό» επίπεδο μια που αναφερόταν στην έννοια του Λαού, γινόταν αβίαστα: ο Ελύτης αντιπαρέβαλε τη γνησιότητά του στην «προδοσία» των ηγεσιών του των προερχομένων από κάθε πολιτική παράταξη: μόλις έπαιρναν την εξουσία, αποξενώνονταν αμέσως από το «ήθος» της λαϊκής τους βάσης λειτουργώντας σαν να βρίσκονταν «στο Τέξας ή στο Ουζμπεκιστάν». Επιπλέον, παραβίαζαν το «τιμιώτατον» του ελληνικού λαού και λειτουργούσαν ερήμην των «γνήσιων» – κοινοτικών– αντιλήψεων που είχε «μορφώσει» ο Ελληνισμός για την εντελέστερη μορφή πολιτικής οργάνωσης. Στη βάση αυτών των απόψεων αποφαινόταν ότι ο Ελληνισμός «για την ώρα τουλάχιστον, επέτυχε μεν ως Γένος, αλλ' απέτυχε ως Κράτος! Και παρακαλώ νύχτα μέρα τον Θεό, και το μέλλον, να με διαψεύσουν».⁷⁸ Ήταν σαφές, έστω και διά του υπονοουμένου, ποιος αποτελούσε αυθεντικό εκφραστή της βαθύτητας της ελληνικής «ουσίας».

Συμπεράσματα

Στα πρώιμα συμπεράσματα αυτής της εν προόδω έρευνας ανήκει οπωσδήποτε το ότι οι μελετώμενοι Έλληνες διανοούμενοι αξίωσαν στο σύνολό τους να λειτουργήσουν ως νομοθέτες, καθοδηγώντας την ελληνική κοινωνία στον δρόμο των πεπρωμένων και της αποστολής της, που οι ίδιοι γνώριζαν καλύτερα και από τους υπόλοιπους, αλλά και από

⁷⁶ (Τσάτσος 1955/1967, 240)

⁷⁷ (Ελύτης 2011, 25, 49, 71-73, 81, 114, 117-118)

⁷⁸ (Ελύτης 2011, 39-43)

ανταγωνιστικές κοινωνικές ομάδες. Εμφάνισαν τους εαυτούς τους ως ξένους από ποικίλες συνθήκες, είτε υπεράσπισαν ως οργανικοί διανοούμενοι διαφορετικές υποθέσεις είτε εμφανίστηκαν ως ελεύθερα αιωρούμενοι υπεράνω αντιμαχόμενων θεωρήσεων. Σε κάθε περίπτωση, επιτέλεσαν τις οντότητές τους και τον εαυτό τους με τρόπο που να διεκδικεί ένα υπέρτερο και καθολικό σημείο θέασης, πραγματοποιώντας τους αντιπάλους τους και ασκώντας κατά συνέπεια μορφές συμβολικής βίας, είτε με το να τους προσάπτουν το στίγμα του «εθνικού προδότη» είτε του «αντιδραστικού». Από αυτή την άποψη, οι αυταρχικές τους επιστημολογίες δεν ήταν ασύνδετες από τις ανάλογες πολιτικές τους θέσεις. Αυτό όμως, είναι ένα άλλο ζήτημα, το οποίο χρήζει ακόμη βαθύτερη και εκτενέστερη έρευνα.

Βιβλιογραφία

- Αλιβιζάτος Ν., *Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση 1922-1974, Όψεις της ελληνικής εμπειρίας*. Θεμέλιο 1995.
- Αντωνίου, Γιάννης: *Οι Έλληνες Μηχανικοί, θεσμοί και ιδέες 1900-1940*. Βιβλιόραμα 2006.
- ΑΦΘΕ: «Τρία χρόνια του 'Αρχείου'», *ΑΦΘΕ*, τ. Δ' (1932-33): i-vi.
- Βεζανής, Δημήτριος Σ.: «Δικαιώματα και καθήκοντα της νεολαίας υπό το Νέον Κράτος». *Το Νέον Κράτος* 1 (1937): 22-27.
- Βεργόπουλος, Κώστας: *Εθνισμός και οικονομική ανάπτυξη, Η Ελλάδα στον Μεσοπόλεμο*. Εξάντας 1993.
- Bastow Steve, Martin James and Pels Dick: "Introduction: third ways in political ideology". *Journal of Political Ideologies* 7 (2002): 269-280.
- Bauman, Zygmunt: *Legislators and Interpreters, On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Polity Press 1987.
- Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Power*. Polity Press 1991.
- Γκράμσι, Αντόνιο: *Οι διανοούμενοι*. Στοχαστής, 1975.
- Γληνός, Δημήτριος: «Ποιοι δρόμοι ανοίγονται μπροστά στους νέους» (1932). Στο Αξελός Λουκάς (επιμ.) *Δ. Γληνός, Εκλεκτές Σελίδες*. Αθήνα: Στοχαστής: 2^{ος} Τόμος, 27-32.
- _____ : «Η σοσιαλιστική επανάσταση στον πολιτισμό» (1932). *Ibid*: 4^{ος} Τόμος, 39.
- Camus, Albert και άλλοι: *Το μέλλον του ευρωπαϊκού πολιτισμού, μια συζήτηση στην Αθήνα, 1955*. Αλεξάνδρεια 2004.
- Δημαράς, Κωνσταντίνος Θ.: «Εμπρός στο κοινωνικό πρόβλημα –Δευτερολογία» (1932). Στο: Αλιβιζάτος Ν. Κ., Μ. Τσαπόγας (επιμ.), *Γιώργος Θεοτοκάς, Στοχασμοί και Θέσεις, Πολιτικά Κείμενα 1925-1966*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας 1996: Β' Τόμος: 1228-1234.
- Δημάδης, Κωνσταντίνος Α.: *Δικτατορία-Πόλεμος και Πεζογραφία 1936-1944, Γ. Θεοτοκάς, Μ. Καραγάτσης, Σ. Μυριβήλης, Θ. Πετσάλης-Διομήδης, Π. Πρεβελάκης, Α. Τερζάκης*. Γνώση 1991.
- Ελύτης Ο., *Ανοιχτά Χαρτιά*, Ίκαρος 1974.
- _____ : *Συν τοις Άλλοις*, 37 συνεντεύξεις. Ύψιλον/βιβλία 2011.
- Griffin, Roger: *Modernism and Fascism, The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. Palgrave Macmillan 2007.
- Hering, Gunnar: *Τα Πολιτικά Κόμματα στην Ελλάδα 1821-1936*. 2^{ος} Τόμος. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2004.
- Θεοτοκάς, Γιώργος: *Ελεύθερο Πνεύμα*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας 2002 (1^η έκδοση: 1929).
- _____ : «Η νέα γενεά» (1930). Στο: Αλιβιζάτος Ν. Κ., Μ. Τσαπόγας (επιμ.), *Γιώργος Θεοτοκάς, Στοχασμοί και Θέσεις, Πολιτικά Κείμενα 1925-1966*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας 1996: Α' Τόμος, 154-157.

- _____ : «Εμπρός στο κοινωνικό πρόβλημα» (1932). *Ibid*: 170-197.
- _____ : «Οι κίνδυνοι του μυστικισμού» (1932). *Ibid*: 201-202.
- _____ : «Η ελληνική πραγματικότητα μπροστά στο κοινωνικό πρόβλημα» (1932). *Ibid*: 204.
- _____ : «Το Πνεύμα και η Εποχή» (1945). *Ibid*: 442-445.
- _____ : «Η αποστολή του συγγραφέα» (1945). *Ibid*: 454-460.
- _____ : «Το κατηγορούμενο Πνεύμα» (1948). *Ibid*: 549-554.
- _____ : «Ο ελληνισμός και η θέση του στον σύγχρονο κόσμο» (1961). *Ibid*: Β' Τόμος: 944-947.
- _____ : «Το μεράκι του ελληνισμού» (1962). *Ibid*: 948-953.
- _____ : «Ο ελληνισμός και η εποχή» (1962). *Ibid*: 971-972.
- _____ : «Η στράτευση του συγγραφέα» (1962). *Ibid*: 989-990.
- _____ : «Οι διαφορές του Κέντρου και της Δεξιάς» (1963). *Ibid*: 1032-1040.
- _____ : «Το Πνεύμα και η Πολιτική» (1965). *Ibid*: 1117-1118.
- Καγιαλής, Τάκης: «Μοντερνισμός και πρωτοπορία: Η πολιτική ταυτότητα του “ελληνικού υπερρεαλισμού”». *Εντευκτήριο* 39 (1997): 62-78.
- _____ : *Η επιθυμία για το Μοντέρνο, δεσμεύσεις και αξιώσεις τη λογοτεχνικής διανοήσης στην Ελλάδα του 1930*. Βιβλιόραμα 2007.
- Καμπάνης, Άριστος: «Οι διανοούμενοι και το “Νέον Κράτος”». *Το Νέον Κράτος* 8 (1938): 377-382.
- Κανελλόπουλος, Παναγιώτης: «Η κοινωνιολογία του Αυγούστου Comte και η κριτική των γνωσεολογικών προϋποθέσεων αυτής». *ΑΦΘΕ*, τ. Α' (1929): 113-141.
- _____ : «Η οικονομία και η ιδέα της ελευθερίας», *ΑΦΘΕ*, τ. Β' (1930-31), σ. 445-479.
- _____ : «Ο άνθρωπος και η κοινωνία». *ΑΦΘΕ*, τ. Γ' (1931-32), σ. 150-170.
- _____ : *Η Κοινωνία της Εποχής μας, Κριτική των συστατικών αυτής στοιχείων*. Παπαγιάννη 1932.
- _____ : «Το γλωσσικόν ζήτημα και αι εν Ελλάδι πνευματικά κατευθύνσεις». *ΑΦΘΕ*, τ. Δ' (1932-33): 265-276.
- _____ : «Η κοινωνιολογία και οι επί την γένεσιν και διαμόρφωσίν της επιδράσαντες πολιτικοί παράγοντες» (εναρκτήριο μάθημα ως καθηγητού κοινωνιολογίας, 27 Απριλίου 1933), *ΑΦΘΕ*, τ. Δ' (1932-33): 371-386.
- _____ : «Η κοινωνιολογία ως επιστήμη της πραγματικότητας, (η θεωρία του Hans Freyer)». *ΑΦΘΕ*, τ. Ε' (1934): 292-331.
- _____ : «Ο πνευματικός άνθρωπος και ο όχλος». *ΑΦΘΕ*, τ. Ε' (1934): 213-220.
- _____ : «Η πνευματική νεοελληνική κοινωνία». *ΑΦΘΕ*, τ. ΣΤ' (1935), σ. 1-41.
- Καφάογλου, Ηλίας: *Ελύτης εποχούμενος [Διαδρομές στην ειρήνη και στον πόλεμο]*. Ύψιλον/βιβλία 2014.
- Κοτοπούλη, Μαρίκα: «Η Πενθεσίλεια στο Θέατρο του Λυκαβηττού». *Το Νέον Κράτος* 24 (1939): 565.
- Κούμαρος, Νικόλαος-Μαντζούφας, Γεώργιος: «Αι θεμελιώδεις συνταγματικά αρχαί του Νέου Κράτους». *Το Νέον Κράτος* 11 (1938): 761-818.
- Κυριακόπουλος, Ηλίας Γ.: «Η πολιτική φιλοσοφία του εθνικού κράτους». *Το Νέον Κράτος* 22 (1939): 345-357.
- Κύρου, Αχιλλεύς: «Το νόημα της εποχής μας». *Το Νέον Κράτος* 1 (1937): 6-12.
- Κύρτσης, Αλέξανδρος: *Κοινωνιολογική σκέψη και εκσυγχρονιστικές ιδεολογίες στον Ελληνικό Μεσοπόλεμο*. Νήσος 1996.
- Kallis, Aristotle: “Neither Fascist nor Authoritarian: The 4th of August Regime in Greece (1936-1941) and the Dynamics of Fascistisation in 1930s Europe”. *East Central Europe* 37 (2010): 303-330.

- Λιάκος, Αντώνης: «Ζητούμενα ιδεολογίας της γενιάς του '30». *Θεωρία και Κοινωνία* 3 (1990): 7-22.
- Μαζάουερ, Μαρκ: *Σκοτεινή Ήπειρος, ο ευρωπαϊκός εικοστός αιώνας*. Αλεξάνδρεια 1998.
_____ : *Η Ελλάδα και η οικονομική κρίση του Μεσοπολέμου*. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2002.
- Μαλακάσης, Μιλτιάδης: «Μια επιστολή του κ. Μ. Μαλακάση». *Το Νέον Κράτος* 24 (1939): 575.
- Μαρκέτος, Σπύρος: *Πώς φίλησα τον Μουσσολίνι!, τα πρώτα βήματα του ελληνικού φασισμού*. Βιβλιόραμα 2006.
- Μεταξά Ιωάννου, *Λόγοι και Σκέψεις*. 1^{ος} Τόμος. Γκοβόστης 1969.
- Μεταξάς, Ιωάννης: «Η νέα ελληνική γενεά δύναται ν' αναστηλώσει τα ιδεώδη που συνέτριψε η θεομηνία του Βενιζέλου» (1935). Στο: *Η ιστορία του Εθνικού Διχασμού κατά την αρθρογραφία του Ελευθερίου Βενιζέλου και του Ιωάννου Μεταξά*. Θεσσαλονίκη, Κυρομάνος 2003: 523-529.
- Μεταξά Ιωάννου, *Το Προσωπικό του Ημερολόγιο*. 4^{ος} Τόμος. Γκοβόστης 2005.
- Μπαστιάς, Κωστής: «Τα γράμματα και οι τέχνες». *Το Νέον Κράτος* 24 (1939): 550-553.
- Mc Neill, William H.: *The Metamorphosis of Greece since World War II*. The University of Chicago Press 1978.
- Mannheim, Karl: *Ιδεολογία και Ουτοπία*. Γνώση 1997.
- Mavrogordatos, George: *Stillborn Republic, Social coalitions and party strategies in Greece, 1922-1936*. Berkeley University Press. 1983.
- Νικολακόπουλος, Ηλίας: *Η καχεκτική δημοκρατία, κόμματα και εκλογές 1949-1967*. Πατάκης 2009.
- Παναγιωτόπουλος, Ιωάννης Μ.: «Το Νέον Κράτος και η τέχνη». *Το Νέον Κράτος* 25 (1939): 54-59.
- Παπαδημητρίου, Δέσποινα: *Από τον λαό των νομιμοφρόνων στο έθνος των εθνικοφρόνων, Η συντηρητική σκέψη στην Ελλάδα 1922-1967*. Σαββάλας 2006.
- Παπατσώνης, Τάκης: «Καιρός του ποιήσαι» (1932). Στο: Αλιβιζάτος Ν. Κ., Μ. Τσαπόγας (επιμ.), *Γιώργος Θεοτοκάς, Στοχασμοί και Θέσεις, Πολιτικά Κείμενα 1925-1966*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας 1996: Β' Τόμος: 1236-1239.
- Pels, Dick: *The Intellectual as Stranger, Studies in Spokespersonship*. Routledge 2000.
- Σαββίδης, Γεώργιος Π. (φιλολογική επιμέλεια): *Γιώργος Θεοτοκάς-Γιώργος Σεφέρης, Αλληλογραφία (1930-1966)*. Ερμής 1991.
- Σταθάκης, Γιώργος: «Η απρόσμενη οικονομική ανάπτυξη στις δεκαετίες του '50 και '60: η Αθήνα ως αναπτυξιακό υπόδειγμα». Στο: *1949-1967: Η εκρηκτική εικοσαετία*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας 2002: 43-65.
- Τζιόβας, Δημήτρης: *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της Ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*. Οδυσσέας 1989.
- Τσάτσος, Κωνσταντίνος: «Η αποστολή της φιλοσοφίας του δικαίου εν τω συγχρόνω πολιτισμώ», *ΑΦΘΕ*, τ. Δ' (1932-33): 387-421.
_____ : «Ο Rickert και η Αϊδελβεργιανή παράδοση», *ΑΦΘΕ*, τ. Δ' (1932-33): 361-364.
_____ : «Η θέση της ιδεοκρατίας στον κοινωνικό αγώνα», *Ιδέα* 6 (1933): 360-366.
_____ : «Η γνωσιολογία του Kant ως εισαγωγή στην ιδεοκρατία», *ΑΦΘΕ*, τ. Ε' (1934): 49-117.
_____ : *Ελληνική Πορεία, Πολιτικά Δοκίμια*. Βιβλιοπωλείον της Εστίας 1955/1967.
- Φραγκιάδης, Αλέξης: *Ελληνική Οικονομία 19^{ος} – 20ός αιώνας*. Νεφέλη 2007.
- Χάρης, Πέτρος: «Η παράσταση της Πενθεσίλειας». *Το Νέον Κράτος* 24 (1939): 565-567.
- Χατζιωσήφ, Χρήστος: *Απόψεις γύρω από τη βιωσιμότητα της Ελλάδας και το ρόλο της βιομηχανίας*. Στο: *Αφιέρωμα στο Νίκο Σβορώνο*. Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 1986: Τόμος Β', 365-368.

Χατζηκυριάκος-Γκίκας, Νικόλαος: «Περί ελληνικής τέχνης». *Το Νέον Κράτος* 4 (1937): 126-132.

Wagner, Peter: “Sociological reflections: The technology question during the First Crisis of Modernity”. Στο: Hård Michael, Jamison Andrew (eds), *Intellectual Appropriation of Technology, Discourses on Modernity*, M.I.T. 1998: 224-252.

_____: *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*, Polity Press 2008.