

Asen Davidov*

Ο ΜΕΤΑ-ΟΛΟΚΛΗΡΩΤΙΚΟΣ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΣ: ΔΡΟΜΟΙ ΣΤΟ ΛΥΚΟΦΩΣ

«Πώς ήταν ο διανοούμενός μας πριν και πώς έγινε μετά το '17;...»
(από τα σοβιετικά ανέκδοτα της «περιόδου της στασιμότητας»)

«Άγαλμα:

—Δώσ' μου το χέρι σου!

Δον Χουάν:

—Ορίστε... Ω, τι δυνατά

Που σφίγγει το πέτρινό του χέρι!

Άσε με, άσε... άσε το χέρι μου...

Χάνομαι... σβύνω... ω, δόνα Άννα!

(πέφτει)»

(A. S. Pushkin, *Ο πέτρινος επισκέπτης*, σκηνή IV)

«... δεν υπάρχει θέση πάνω στη γη για το πνευματικό Κράτος του, για την πλατωνική πολιτεία του, δεν υπάρχει θέση για τη δημοκρατία των σοφών του πάνω στα πεδία μάχης των μανιασμένων παρατάξεων...»

(S. Zweig, *Έρασμος*)

Στο «hit parade του πνεύματος»



ΙΑ ΕΝΤΕΛΩΣ ΑΚΟΜΜΑΤΙΣΤΗ εβδομαδιαία εφημερίδα πληροφορεί το κοινό της για διάσκεψη που έγινε, με θέμα «Ευθύνη και ενοχή». Αυτό είναι ένα πολύ σοβαρό θέμα! Το έντυπο όμως, παρουσιάζει τα πράγματα με τέτοιο τρόπο, που νομίζει κανείς ότι οι διανοούμενοι που συγκεντρώθηκαν στη Σόφια —δικοί μας και ξένοι (Αμερικανοί και Ρώσοι, Ισπανοί και Γιουγκοσλάβοι, Τσέχοι και Ούγγροι)!— έθεσαν ως κύριο σκοπό τους την «καθολική» αυτοαιτίωση και την

* Ο Asen Davidov είναι αναπληρωτής καθηγητής στην έδρα της φιλοσοφίας, της φιλοσο-

φικής σχολής του Πανεπιστημίου της Σόφιας («Sv. Kliment Ohridski»), της οποίας είναι και

απόσπηση οποιασδήποτε ευθύνης, μέσω της απόκρυψης των «προσωπικών τους συμφερόντων» πίσω από το «οριακά αφηρημένο επίπεδο των στοχασμών».

Μια άλλη (επίσης υπερκομματική!) εφημερίδα, μας πληροφορεί για κάποια γενική συνέλευση του Πανεπιστημίου της Σόφιας, αλλά παρουσιάζει τα πράγματα έτσι, που θα πίστευε κανείς ότι η ακαδημαϊκή κοινότητα σκοπεύει να «θάψει τη διαδικασία στη λάσπη με ακαδημαϊκή σχολαστικότητα». Και για να γίνει περισσότερο υποβλητικός, ο δημοσιογράφος έχασε επιδεικτικά την υπομονή του να περιμένει τουλάχιστον τα αποτελέσματα των ψηφοφοριών.

Από το πλήθος των τηλεφωνημάτων σε ένα τηλεοπτικό σταθμό, αναδύεται με φυσικό τρόπο το ερώτημα που έθεσε επιφανής μας ποιήτρια (η οποία εδώ και αρκετό καιρό έχει μετατραπεί η ίδια σε σύμβολο πολιτικής συνείδησης και τόλμης): «Τι πρέπει να κάνει σήμερα η διανόηση;» Ταυτόχρονα, γλωσσούδες μεταφράστριες αμπελοφιλοσοφούν γύρω από το συνταγματικό δίκαιο.

Το ραδιόφωνο, επίμονα μας υπενθυμίζει (μη τυχόν και τολμήσει κάποιος να το ξεχάσει!) πως πριν από καιρό ένας δικός μας μορφωμένος έγραψε σε μια δικιά μας εφημερίδα μορφωμένων άρθρο για το «τέλος της διανόησης».

Παρόμοια συμβάντα δεν είναι τυχαία φαινόμενα. Ούτε αποτελούν απλά παράδοξα, ούτε και είναι εντελώς αθώα. Διακρίνεται παντού η πεποίθηση: «η διανόηση εκτίθεται και πάλι!»

Η καχυποψία μεταξύ των επιφανών μας διανοουμένων, που ήταν επαναστάτες μέχρι τη 10η Νοεμβρίου*, και των «εξεγερμένων μαζών» που τους επευφημούσαν, άρχισε να υποφώσκει καθώς υποχωρούσαν οι φρενήρεις ζητωκραυγές. Παράλληλα, εκδηλώθηκε και η δυσπιστία μεταξύ των διανοουμένων αυτών και της «κυβερνώσας ελίτ», η οποία διαμορφώθηκε μετά τη 10η Νοεμβρίου. Εννοείται, πως η εξέλιξη αυτή δεν αποτελεί κάτι το μοναδικό στην παγκόσμια ιστορία². Οι αιτίες της εξέλιξης αυτής είναι διστορικές —θα επι-

κοσμήτορας.

1. Η εν λόγω εφημερίδα παρέβλεψε να αναφέρει οτιδήποτε σχετικά μ' αυτούς.

* Την 10η Νοεμβρίου 1989 σε ολομέλεια της κεντρικής επιτροπής του τότε Κομμουνιστικού Κόμματος της Βουλγαρίας παραιτήθηκε ο Τοντόρ Ζίφκωφ και άλλαξε η σύνθεση της κομματικής ηγεσίας —γεγονότα που πυροδότησαν τις κατοπινές εξελίξεις στη χώρα αυτή (σ.τ.μ.).

2. Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση των λεγόμενων «ιδεολόγων» (της ομάδας, δηλα-

δή, που ήταν συσπειρωμένη γύρω από τον A. Destutt de Tracy), οι οποίοι ανέλαβαν επικεφαλής του Γαλλικού Ινστιτούτου το 1795, με σκοπό την οργάνωση εθνικού συστήματος ανώτατης εκπαίδευσης, σύμφωνα με τις παραδόσεις του Διαφωτισμού. Το κύρος αυτών των savants όχι μόνο υπέβαλλε τις φιλοδοξίες του Ναπολέοντα (που εξελέγη επίτιμο μέλος του Ινστιτούτου το 1797), αλλά και υποβοηθούσε την πολιτική του για την κατάληψη της εξουσίας (πραξικόπημα του μήνα Brumaire, 1799). Παρ' όλα αυτά, ο Ναπο-

στρέψω σ' αυτές παρακάτω. Στα παραδείγματα που αναφέρθηκαν όμως, υπάρχει και κάτι το ιδιότυπο: ο χαρακτήρας της εποχής, που άλλοτε αποκαλείται τεχνολογική, άλλοτε ηλεκτρονική, άλλοτε πληροφοριακή κ.ά. Ο μεταολοκληρωτισμός απλώς ολοκληρώνει την αποκάλυψη του μυστικού της.

Από τους McLuhan, Ellul, Durand και ύστερα, είναι γνωστό, ότι τα μέσα μαζικής ενημέρωσης (όπως τελευταία τα ονομάζουν σ' εμάς), όχι μόνο πληροφορούν και διαμορφώνουν τη λεγόμενη κοινή γνώμη, αλλά και αποτελούν σημαντικά στοιχεία του ίδιου της του περιεχομένου. Τα media δεν μεταδίδουν απλώς μηνύματα — είναι μηνύματα: «the medium is the message» (McLuhan). Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο δεν είναι σημαντικό μόνο το περιεχόμενο της ανακοίνωσης, αλλά επίσης και ο τρόπος με τον οποίο αυτή μεταδίδεται, και, αντίστοιχα, είναι σημαντικό το ίδιο το μέσο που με τη σειρά του καθορίζει τον τρόπο μετάδοσης. Τα μέσα μπορούν να είναι «ψυχρά», μπορούν να είναι και «θερμά»³, οι ιερείς τους μπορούν να είναι εντελώς αντικειμενικοί. Αλλά τα μέσα αυτά δεν είναι μέσο, είναι συστατικό του υποκειμένου διαχείρισης και διεύθυνσης του κοινωνικού οργανισμού, είναι στοιχείο των δομών εξουσίας —πραγματική «τέταρτη εξουσία».

Από την άποψη αυτή είναι δευτερεύον το ερώτημα, το οποίο ανησυχούσε τον McLuhan: κατά πόσο η «ηλεκτρική τεχνολογία» είναι πρόκληση, ή ακόμα και απειλή για το «γυυτεμβεργιανό γαλαξία» που γέννησε το δυτικό πολιτισμό; Δεν έχει σημασία αν οι μαζικές επικοινωνίες συμβάλλουν στην πλατύτερη διάδοση της παραδοσιακής κουλτούρας ή εάν την ανταγωνίζονται, απωθώντας την στο περιθώριο της νέας κουλτούρας. Εκείνο που έχει περισσότερη σημασία είναι το γεγονός ότι το σύστημα των σύγχρονων mass media (με την τυπική για τα μέσα αυτά απάλειψη των ορίων μεταξύ των τριών διαφορετικών τρόπων του χρόνου*, μεταξύ της γνώσης και της πληροφορίας, μεταξύ της πραγματικότητας και της παράστασης, μεταξύ πραγμάτων, λέξεων και ιδεών)⁴ παρασύρει το διανοούμενο στη χοάνη της εξουσίας, με δυο τουλάχιστον τρόπους: η ίδια η πληροφορία είναι πολύτιμη, επειδή η κατοχή της ενισχύει την

λέων ποτέ δεν είχε ιδιαίτερη εμπιστοσύνη στους διανοούμενους. Είναι γνωστή η φράση του: «Τα κανόνα σκότωσαν τη φεουδαρχία. Το μελάνι θα σκοτώσει τη σύγχρονη κοινωνία». Η δυσπιστία μετατράπηκε σε εχθρότητα μετά το κονκορδάτο με τη Ρώμη και σε ανοιχτό πόλεμο εναντίον των «ιδεολόγων», μετά την αποτυχία της Ρωσικής εκστρατείας το 1812. Ναπολέων: «Χωρίς ιδεολογικές α-

νοησίες!»

3. Βλ. M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy, The Making of Typographic Man*, London, 1962. *Understanding Media: The Extensions of Man*, N.Y., 1964.

* Παρελθόν, παρόν και μέλλον (σ.τ.μ.).

4. Βλ. J. Durand, *Les formes de la communication*, Paris, 1981.

εξουσία αυτού που την έχει (έπεται: αγώνας για πρόσβαση στην πληροφορία και αντίστοιχα γι' απόκρυφή της). Εκτός απ' αυτό, το ίδιο το σύστημα της εκπαίδευσης, σε κοινωνίες με επαρκώς πολύπλοκους οικονομικούς μηχανισμούς και διακλαδωμένη διοικητική ιεραρχία, υποθάλλει την ανισότητα της εξουσίας και ενισχύει τον αγώνα για την κατάληψή της στους κύκλους της διανοήσης επειδή προκαλεί πολλαπλή αύξηση του αριθμού των ανταγωνιζόμενων στο «μεγάλο κοινωνικό αγώνα δρόμου» (R. Agon).

Ο δεύτερος τρόπος είναι «ιδεολογικός». Κατ' αρχήν κάθε ενίσχυση της εκκοσμίσεως ενισχύει και τη φυσική ανθρώπινη ανάγκη «εξειδανίκευσης» της κοινωνίας. Σήμερα, κάθε άποψη για την κοινωνική πραγματικότητα δείχνει, με όλο και περισσότερο προφανή τρόπο, την άμεση σχέση της με τη στάση απέναντι σε κοινωνικά και πολιτικά ιδανικά, ενώ κάθε πολιτική συζήτηση φανερώνει μια ροπή προς τον ιδεολογικό λόγο. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές σε κοινωνίες παρόμοιες με τη δική μας, που έχει μείνει όχι μόνο χωρίς θρησκευτικά αλλά και χωρίς κοσμικά μοντέλα συμπεριφοράς, αξιολόγησης και αυτοαξιολόγησης. Σε μια μεταβατική κοινωνία, που βρίσκεται σε κατάσταση αιώρησης (όπως είναι η μετα-ολοκληρωτική), σε μια κοινωνία με κοινωνικούς δεσμούς που αποσυντίθενται, ενώ δεν έχουν ακόμη διαμορφωθεί νέοι, γεννιέται η άμεση ανάγκη όχι μόνο ιδεολογίας, αλλά και προπαγάνδας, η οποία — σύμφωνα με τον Ellul — τόσο λογικά, όσο και χρονικά προηγείται των προπαγανδιστών. Και μάλιστα, η θεμελιωμένη στην ανοιχτή δικτατορία και τρομοκρατία ολοκληρωτική κοινωνία έχει λιγότερη ανάγκη από ιδεολογικοποιήσεις, επειδή οι κρατούντες, που στηρίζονται στην ωμή και άμεση βία, δεν ενδιαφέρονται ιδιαίτερα για τη «δύναμη της πειθούς», καθώς ενδίδουν στη γνωστή ιδεολογική ανεμελιά. Εν πάση περιπτώσει, θα ήταν εσπευσμένη μαζί με την ανακήρυξη της νίκης του φιλελεύθερου καπιταλισμού (Brijejnsky) και του τέλους της ιστορίας (Fukuyama), η αναγγελία νέου θανάτου της ιδεολογίας — με μοναδική δικαιολογία το γεγονός ότι η μετα-ολοκληρωτική σκέψη εγκαταλείπει τις κλασικές ιδεολογικές διχοτομίες (του είδους κομμουνιστές-αντικομμουνιστές, μαρξιστές-αντιμαρξιστές κ.ά.). Και όχι μόνο επειδή «η κατάρρευση των εύκολων ιδεολογικών διχοτομιών» δεν συνιστά κατάρρευση της ίδιας της διχοτομικής σκέψης, όπως πιστεύουν ορισμένοι⁵. Επίσης ούτε μόνο επειδή ο μετα-ολοκληρωτισμός υπερβαίνει την αντι-ολοκληρωτική σκέψη των διαφωνούντων, γεγονός εξ αιτίας του οποίου παρεμποδίζεται η οργάνωση μιας φυσιολογικής δημοκρατικής πολιτικής. Η δημοκρατία δεν είναι

5. J.G. Goldfarb, «Post-Totalitarian Politics: 57, No 3, Fall 1990. Ideology Ends Again», *Social Research*, vol.

«αντικείμενο», το οποίο μπορεί να κατέχεται, αλλά στην πραγματικότητα είναι μάλλον πλαίσιο (framework). Δεν είναι μόνο «αυτοσκοπός», αλλά και διαδικασία ανταγωνισμού εναλλακτικών σκοπών. Για το λόγο αυτό «σε συνθήκες κατά τις οποίες ο αντιβασιλέας εγκαθίσταται στο ανάκτορο, το να επιμένει κανείς σε κάποια αντι-πολιτική και τελικά στην ιδεολογία, αποτελεί ισοδύναμο μυστικοποίησης»⁶.

Στο φως της αναπόφευκτης αναγκαιότητας οι διάφορες κοινωνικές ομάδες να εκφράζουν την κοινωνική και ιστορική τους συνείδηση και να δικαιολογούν τα συμφέροντά τους, η ιδεολογικοποίηση του μετα-ολοκληρωτικού διανοούμενου δεν είναι θέμα προσωπικής του προτίμησης. Τα δημοκρατικά φιλελεύθερα δυτικά συστήματα δεν απαιτούν σε μικρότερο βαθμό αυτοδικαιολόγηση και αυτοαξιολόγηση, από τα σοσιαλκομμουνιστικά ανατολικά συστήματα. Η επίκληση της «απο-ιδεολογικοποιημένης» επιστήμης δεν αποτελεί εγγύηση κατά της επανα-ιδεολογικοποίησης. Όπως σημειώνει ο R. Aron —ένας από τους κήρυκες του «θανάτου της ιδεολογίας», στη δεκαετία του '60 και κατοπινός υπέρμαχος της «αθανασίας» της, στη δεκαετία του '80,— «δεν υπάρχει θεωρία, είτε αυτή είναι οικονομική, είτε είναι κοινωνική, η οποία να αποφεύγει την πρόκληση υποψίας για ιδεολογικότητα, επειδή ο όρος ιδεολογία σημαίνει τρόπο έκφρασης τέτοιο, που αρχικά παρουσιάζεται ουδέτερος και αντικειμενικός, ενώ κατόπιν αποδεικνύεται φορτισμένος με πολιτικές προτιμήσεις»⁷. Ακριβώς οι «διανοούμενες» εκπομπές στο σύστημα των mass media είναι ιδιαίτερα κατάλληλες για τη μετα-ολοκληρωτική «μαζική» ιδεολογικοποίηση. Αυτό δεν αφορά μόνο τις αμιγώς πολιτικές συζητήσεις, τις προεκλογικές εκπομπές και άλλα παρόμοια. Τα πολιτικά πάθη πάντοτε βρίσκουν τρόπους να εκφραστούν με τη μορφή «αντικειμενικής πληροφορίας». Οι εκπομπές του είδους «Απόψεις», «LIK», κτλ.* προσδίδουν στις ηθικές και πολιτικές αξίες των ποικίλων κοινωνικών στρωμάτων ορθολογικοφανή μορφή. Η επιστημονική και καλλιτεχνική διάνοηση είναι το καταλληλότερο προσωπικό —ικανό να εκφράσει αυτή τη μορφή μέσω «επιστημονικής ορολογίας» ή καλλιτεχνικής υποβολής.

Στο φως αυτής της διαπίστωσης αποσαφηνίζεται η θέση, σύμφωνα με την οποία τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν στην αρχή αποτελούν έκφραση του

6. I. Katznelson, «Does the End of Totalitarianism Signify the End of Ideology?» *Social Research*, No 3, 1990, σελ. 565.

7. R. Aron, «Die Unsterblichkeit der Ideologie - Die Gefährdung des Westens durch Irration-

alität» *Die politische Meinung*, No 202, 1982, σελ. 75.

* Πρόκειται για εκπομπές της βουλγαρικής τηλεόρασης (σ.τ.μ.).

γεγονότος ότι τα media δεν διαμορφώνουν απλώς, αλλά και μεταμορφώνουν το δημόσιο λόγο. Με την ιδιότητα του ενεργού παράγοντα αυτών των μεταμορφώσεων (και παραμορφώσεων) δεν είναι καθόλου πιο προσιτά στις «μάζες» από το πιεστήριο του Γουτεμβέργιου. Η λεξούλα «μάζα», δεν πρέπει να απατά κανέναν. Τα mass media, μέσω της άμεσης παρέμβασής τους στο καθολικό σύστημα άσκησης της πνευματικής εξουσίας, είναι προσιτά κυρίως σε εκείνους οι οποίοι κρατούν πραγματικά στα χέρια τους τους μοχλούς της πολιτικής και οικονομικής εξουσίας. Στη δεκαετία που πέρασε δεν δικαιώθηκαν οι ελπίδες γι' ανάπτυξη της «διαλογικής επικοινωνίας» στη σφαίρα των mass media, για ενεργή αναζήτηση, επιλογή και συγκέντρωση της πληροφορίας από την πλευρά του αποδέκτη, για διεύρυνση και τελειοποίηση της σφαίρας των «κοινωνικών επικοινωνιών» με τη βοήθεια των «νέων media», που συνθέτουν τις αρχές του τηλεφώνου, της τηλεόρασης και του ηλεκτρονικού υπολογιστή. Από όποια πλευρά και να κοιτάξουμε το γνωστό τύπο του Laswell («ποιος λέει, τι, σε ποιον, μέσω τι είδους διαύλου και με ποιο αποτέλεσμα το λέει»), αυτός που ζητά την πληροφορία εξαρτάται πάντα από εκείνον που τη δίνει. Ακόμη και ο αισιόδοξος σ' αυτό το σημείο Durand αναγνωρίζει ότι μια ενδεχόμενη αμοιβαία επικοινωνία μπορεί να εξασφαλίσει διάλογο, αλλά όχι απαραίτητα και επανάδραση (πραγματική συμμετοχή στη διαδικασία λήψης αποφάσεων κτλ.)⁸.

Τα σύνθετα mass media δεν κάνουν την κοινωνία πιο ελεύθερη, δεν ενεργοποιούν το άτομο (και όπως είναι γνωστό, η ελευθερία είναι πρώτ' απ' όλα ελευθερία πράξης). Το άτομο δεν είναι ελεύθερο ακόμη και όταν απολαμβάνει την υπέρ του δέοντος πλούσια κλίμακα συχνοτήτων του ραδιοφώνου του ή της καλωδιακής τηλεοπτικής συνδρομής του. Οι εκφράσεις «με τη δική σας συμμετοχή, αγαπητοί ακροατές», «με τη συμμετοχή των τηλεθεατών μας», «σας περιμένουμε στα τηλέφωνα του studio» κ.ά., αποτελούν καθαρά ιδεολογήματα της ηλεκτρονικής εποχής. Η διεθνοποίηση των media (την οποία τόσο απολαμβάνουμε εμείς, οι μετα-ολοκληρωτικοί άνθρωποι), απλώς υπογραμμίζει την απουσία πραγματικού τους ελέγχου από πλευράς του «μαζικού» ανθρώπου, την απουσία ελέγχου όσον αφορά τον τρόπο επιλογής και προσφοράς της πληροφορίας, την αναπόφευκτη εξισορρόπηση διαφορετικών επιπέδων σε κάποιο μέσο όρο, τον ευτελισμό των εκπομπών κτλ. Η αυξημένη ισχύς των σύγχρονων mass media κάνει την κοινωνική τους λειτουργία ακόμη πιο αμφίσημη: τα media όσο είναι μέσα «μαζικής επικοινωνίας», άλλο τόσο είναι και μέσα μαζικής εξαπάτησης, ολικά μεσα ολικής εξουσίας των «προφητών της απάτης» (L. Lowenthal).

8. J. Durand, όπ. παρ., σελ. 133 κ. έπ.

Στο πλαίσιο του βασικού ζητήματος αναφαίνεται εδώ ένα χαρακτηριστικό σημείο: ο επαγγελματίας «παραγωγός», «καταναλωτής» και «εκτελεστής» της πνευματικής εξουσίας, ο διανοούμενος, περιστρέφεται στην τροχιά της μαζικότητας, συμβάλλοντας στην απόκρυψη των πραγματικών σχέσεων εξουσίας πίσω από την απατηλή εξουσία του πνεύματος. Στη σφαίρα των mass media, λοιπόν, ο διανοούμενος δεν είναι λιγότερο υποταγμένος, απ' ό,τι ο βασικός τους καταναλωτής, οι λεγόμενες μάζες, ο λεγόμενος μαζικός άνθρωπος. Δεν πρέπει να επαναπαυόμαστε στην ιδέα ότι η μετάβαση στη δημοκρατία εγγυάται πραγματικό άνοιγμα των θεσμών και διαφάνεια των σχέσεων στην κοινωνία, που αποτελούν αναγκαία συνθήκη ελέγχου, επανάδρασης, επίδρασης κτλ. Οι κοινωνίες με αναπτυγμένη δημοκρατία δεν είναι καθόλου εξασφαλισμένες απέναντι στη διάβρωση της πνευματικής εξουσίας, που είναι αποτέλεσμα της επαφής της με την οικονομική, πολιτική και κοινωνική εξουσία.

Ο ριζοσπαστικός διανοούμενος και πολιτικός R. Debray περιέγραψε αναλυτικά, πριν από καμιά δεκαριά χρόνια, την παρακμή της δημιουργικής διανοήσης, που ενέδωσε στο δέλεαρ των mass media. Ο Debray στα έργα του της περιόδου του τέλους της δεκαετίας του '70 και των αρχών της δεκαετίας του '80, αναφέρεται ειδικά στην απώλεια της πνευματικής επιρροής των παραδοσιακών ακαδημαϊκών κέντρων, των πανεπιστημίων, και στη μεταφορά της επιρροής αυτής στον τύπο, στο ραδιόφωνο, στην τηλεόραση. Το πανεπιστήμιο κατευθύνεται από τον τύπο, ο τύπος κατευθύνεται από τα μέσα πληροφόρησης, τα οποία κατευθύνονται από...

Ο χώρος της πληροφόρησης αποδεικνύεται κατελημμένος από μαφίες διανοουμένων. Για να μπει στο χώρο αυτό, ο διανοούμενος πρέπει να γίνει μέλος τους, να γίνει «δικός» τους, να γίνει «μας» γι' αυτούς («ο μόνιμος ανταποκριτής μας», «ο μόνιμος σχολιαστής μας», «ο μόνιμος συζητητής μας», «ο κριτικός μας θεάτρου, κινηματογράφου, μουσικής, λογοτεχνίας» κτλ., κτλ.). Αλλά το πνεύμα διαβρώνεται μ' αυτόν τον τρόπο, επειδή, πρώτον, κάθε εμπορικότητα ωθεί στον εύκολο επαγγελματισμό, δηλαδή δεν ενδείκνυται για δημιουργία. Σύμφωνα με την έκφραση του Debray η διανοητική δραστηριότητα μετατρέπεται σε hit parade του πνεύματος, χωρίς αληθινή σχέση με το πραγματικά πνευματικό.

Δεύτερον, η μαφία, ως κολλεκτιβιστική μορφή κοινότητας αντιδρά στο ατομικιστικό πάθος του αληθινού διανοούμενου. Στη σφαίρα των mass media αυτός χάνει τη δική του differentia specifica.

Ο αριστερίστικος πολιτικός προσανατολισμός του Debray δεν μπορεί να αιτιολογήσει τη σκοτεινή του διάθεση των αρχών της δεκαετίας του '80. Στη διαμετρικά αντίθετη άκρη του πολιτικού φάσματος, ένας άλλος Γάλλος ριζο-

σπάσσης διανοούμενος, ο A. de Benoist, παρά την κριτική που ασκεί στις απόψεις του Debray, συμφωνεί ωστόσο, ότι η τιμή αγοράς και πώλησης στον τύπο και η αξία του συγγραφικού έργου είναι αντιστρόφως ανάλογες. Η ανάπτυξη του πνεύματος επιβεβαιώνει ότι: «ένα από τα χαρακτηριστικά της εποχής μας είναι η κατάρρευση, η παρακμή, η καθίζηση του νοήματος (“ύφεση των συμβόλων”), που επήλθαν ως αποτέλεσμα της διευθέτησης των αξιών σύμφωνα με την κλίμακα των οικονομικών αξιών»⁹.

Η δεκαετία που μας πέρασε δεν προκάλεσε υποτίμηση των συμπερασμάτων αυτών. Αντίθετα, η μετα-ολοκληρωτική κατάσταση τα θέτει στο προσκήνιο και μας τοποθετεί μπροστά στην ανάγκη νέας νοηματοδότησής τους.

Ο B.-H. Lévy, οι απόψεις του οποίου είναι παρόμοιες με εκείνες του de Benoist, πριν από λίγο καιρό προειδοποιούσε, ότι η απώλεια της κοινωνικής εμπιστοσύνης, το αίσθημα ενοχής και η διάψευση των ελπίδων, η δυσπιστία στις ίδιες τους τις δυνάμεις, είναι αποτελέσματα της πολιτικής δραστηριοποίησης των Γάλλων διανοούμενων. Ωστόσο, η πνευματική αποσύνθεση της διανοήσης δεν είναι διαδικασία που μπορούμε να παρατηρούμε με ήρεμη (ή κακεντρεχή) περιέργεια: εάν δεν σταματήσει αυτή η διαδικασία, «θα οδηγήσει σε ολέθριες για όλους μας συνέπειες»¹⁰.

Είμαστε μάρτυρες μιας διαδικασίας, που προβληματίζει μερικούς από τους πιο ενθουσιώδεις οπαδούς των δημοκρατικών εξελίξεων στη χώρα μας: ο διανοούμενος αποσύρεται από την πολιτική δραστηριοποίηση μόλις μετά από ένα περίπου χρόνο «ελεύθερου πολιτικαντισμού». Αφού χρησιμοποιήθηκε ως μαγιά σε κάθε είδους (και όχι μόνο «βελούδινα απαλές») επαναστάσεις, βρίσκεται και πάλι στο περιθώριο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής —αυτή τη φορά σε συνθήκες μετα-ολοκληρωτισμού. Το γεγονός ότι ορισμένοι πραγματικά επιφανείς διανοούμενοι (για παράδειγμα ο V. Havel) έφτασαν στις κορυφές της κρατικής εξουσίας, δεν διαψεύδει τη θέση για το ασύμβατο των δυο λειτουργιών —της κοινωνικής διαχείρισης και της πνευματικής δημιουργίας. Ακόμη και όταν κάποιο πρόσωπο προσπαθεί να τις συνδυάσει, πάντοτε η αποτελεσματικότητα της μιας είναι αντιστρόφως ανάλογη της αποτελεσματικότητας της άλλης. Ο πολιτικός σκοτώνει το διανοούμενο μέσα στο μορφωμένο...

9. A. de Benoist, «Regis Debray et la “Raison politique”», *Nouvelle école*, 1982, No 37, σελ. 111.

10. B.H. Lévy, *Éloge des intellectuels*, Paris, 1987, σελ. 12.

Ο ολικός διανοούμενος

ΠΡΟΦΑΝΩΣ ΕΙΝΑΙ ΚΑΘΟΛΙΚΗ και όχι μεμονωμένη η τάση που περιέγραψε πριν από χρόνια (και μάλιστα σε περίοδο κλιμακούμενης εξέγερσης στη Δυτική Ευρώπη) ο Habermas. Μαζί με την αυξανόμενη απομόνωση της διανοούμενης αντιπολίτευσης από τα πολιτικά κόμματα, ένα όχι ευκαταφρόνητο τμήμα της αποσύρθηκε από την επεξεργασία εναλλακτικών λύσεων και προσανατολίστηκε στη μοιρολατρική στήριξη εκείνου το οποίο είχε απομείνει από το φιλελευθερισμό. Με την προώθησή της στον επιστημονικό, εκπαιδευτικό και καλλιτεχνικό χώρο, με τη σταθεροποίησή της στα μέσα μαζικής πληροφόρησης κτλ., η διανοούμενη αντιπολίτευση άρχισε όλο και πιο αισθητά να μετατρέπεται σε συστατικό του ίδιου του «κατεστημένου»¹¹. Η σταθεροποίηση του διανοούμενου στις δομές της εξουσίας περιορίζει το φίλτρο του λόγου του, αφαιρώντας κάθε στοιχείο εξέγερσης. Ο ενσωματωμένος στο σύστημα διανοούμενος αμβλύνει μια από τις βασικές ιδιότητές του ως διανοούμενου —την ικανότητα να υπερβαίνει το υπάρχον, να αποδομεί το δεδομένο, να προτείνει δρόμους πέρα απ' αυτό. Αποστερείται, λοιπόν, του κριτικού του πάθους και τελικά απο-διανοητικοποιείται.

Από την άλλη πλευρά, στα πλαίσια των πολιτικών οργανώσεων (ακόμη και των πιο δημοκρατικών ως προς τις αρχικές τους προθέσεις και το καταστατικό τους) υφίσταται μια όχι λιγότερο φυσική διαδικασία διαμόρφωσης μιας ιδιότυπης και αυτόνομης «κλίμακας», η οποία παίρνει αποφάσεις. Δημοκρατική είναι εκείνη η κοινωνία, η οποία εξασφαλίζει μόνιμους δεσμούς μεταξύ της διευθύνουσας ελίτ και της μάζας, δεσμούς μέσω των οποίων αίρονται οι αναπόφευκτα εμφανιζόμενες εντάσεις. Η πεποίθηση ότι η δημοκρατία είναι δυνατή μόνο χάρη στην επέμβαση των «ηθικά ανώτερων διανοούμενων», αποτελεί έκφραση της αυταπάτης του Διαφωτισμού και λανθάνουσας υπεροψίας ή δυσπιστίας απέναντι στην ίδια τη δημοκρατία. Σχετικά μ' αυτό, είναι αρκετά ενδεικτική η περίπτωση της κρίσης του Τσέχικου Forum των Πολιτών και της αντιπολιτευτικής Φιλελεύθερης Λέσχης του W. Klaus. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός, ότι ορισμένοι συγκρίνουν το διανοούμενο Klaus με τον εργάτη Walesa, ενώ άλλοι θεωρούν την κρίση, που αναφέρθηκε, ως το «τέλος της πολιτικής σε στυλ διαφωνούντων» στη Βοημία¹².

11. J. Habermas, *Toward a Rational Society. Student Protest, Science and Politics*, Boston, 1970, σελ. 23-24.

12. Βλ. αναλυτικότερα: M. Weiss, «Civic Forum: The End of the Beginning» *Uncaptive Minds*, vol. IV, No 1(15), Spring 1991.

Το να φορτώσουμε την ενοχή γι' αυτό το «λυκόφως του διανοούμενου» στη λεγόμενη ολοκληρωτική νοοτροπία, με τον τρόπο που μέχρι πριν από λίγο καιρό όλα τα δεινά τα φορτωνόταν ο εγκληματικός μπερλιαλισμός, τα «συγγενή ελαττώματα» του καπιταλισμού, τα «υπολείμματα» του κ.ά. θα ήταν το πιο εύκολο πράγμα. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο ολοκληρωτισμός (ακριβώς ως ολική κυριαρχία) προτιμά να πάρει το διανοούμενο με το μέρος του —να τον κάνει «δικό» του— παρά να επιτρέψει συσσώρευση του κριτικού δυναμικού στην κοινωνία. Το ολοκληρωτικό καθεστώς χρειάζεται το διανοούμενο και για να συμπληρώσει το ιδεολογικό του κενό, αλλά και για να αποκτήσει πνευματική επικύρωση. Όμως, αυτό δεν συμβαίνει μέσω μιας ευτελούς «εξαγοράς» ή εκφοβισμού της διανόησης. Το καθεστώς, πραγματικά, έχει κάθε λόγο να είναι καχύποπτο απέναντι στους διανοούμενους —στην περίπτωση που αυτοί δεν είναι μετριότητες ή οφθαλμοφανώς απατεώνες. Πρόκειται για καχύποψία, η οποία μερικές φορές μετατρέπεται σε ανοιχτή τρομοκρατία, που ασκείται σε βάρος των φορέων του πνεύματος. Είναι πασίγνωστα τα ελάχιστα κολακευτικά επίθετα, με τα οποία στόλισαν τη διανόηση, αυτή τη «συνείδηση του λαού», και ο επαναστάτης Λένιν, και ο «φιλελεύθερος» Χρουτσώφ και άλλοι. Είναι γνωστές και οι συγκεκριμένες ενέργειες, που έγιναν με σκοπό την κάθαρση από την «εχθρική αστική» μόρφωση. Ακόμη και διανοούμενοι πιστοί στην ολοκληρωτική ιδέα, αλλά αναμφίβολα μεγάλοι στοχαστές, όπως ο νομικός Carl Schmitt, ο ιστορικός Walter Frank, οι φιλόσοφοι Ernst Jünger και Martin Heidegger, σε κάποια στιγμή αποδείχθηκαν «υπερβολικά ορθολογικοί» για τους ιδεολόγους του Γ' Ράιχ και αντικαταστάθηκαν από διανοουμενίστικες παρεξηγήσεις του είδους του φημισμένου Alfred Rosenberg (ο οποίος στη συνέχεια έγινε διοικητής της κατεχόμενης Ουκρανίας), του Hans Frank (που έγινε διοικητής της κατεχόμενης Πολωνίας) και άλλων.

Ωστόσο, η «κοινωνική παιδαγωγική» του ολοκληρωτισμού (G. Lukács) κατορθώνει να μετατρέψει ένα σημαντικό αριθμό ταλαντούχων διανοούμενων όχι απλώς σε ηθικούς συναυτουργούς, αλλά και σε συμμετοχούς φρικτών εγκλημάτων. Χωρίς «παιδαγωγική» αυτού του είδους το Άουσβιτς θα ήταν πραγματικά αδύνατο να υπάρξει. Ο ολοκληρωτισμός υποβάλλεται στον φύσει αντιφατικό διανοούμενο με την ταυτόχρονη επίκληση τόσο του αυστηρού τεχνολογισμού, όσο και της νεφελώδους συναισθηματικότητας, με τη σύνθεση του «αμείλικτου βιομηχανικού εξορθολογισμού» (με τη χαρακτηριστική για τον εξορθολογισμό αυτο-ατομοποίηση της κοινωνίας) με το ιδανικό της μυστικιστικής «οργανικής κοινότητας», που τον συνοδεύει. Η σύνθεση εκείνων που ο Nietzsche ονόμαζε Απολλώνια και Διονυσιακή αρχή, μπορεί πραγματικά να φαίνεται ελαστική —ιδιαίτερα όταν σε συνθήκες οριακής όξυνσης της αντίφασης μεταξύ της αυστηρής οδηγίας και της ελεύθερης πολιτισμικής δη-

μιουργίας, η αντίφαση αυτή συνοδεύεται από απώλεια του γούστου στο στυλ¹³. «Η ταυτόχρονη επίκληση των ανώτερων και κατώτερων ενστίκτων, του καλού και του κακού, του ευγενούς και του χυδαίου, της αλήθειας, του ψεύδους και του ημιψεύδους —το μείγμα αυτό πάντα ήταν αποτελεσματικότερο στην πολιτική», σημειώνει ο G. Ritter¹⁴.

Υπάρχουν και άλλες αιτίες που καθορίζουν αυτή την παράδοξη έλξη του διανοούμενου προς την «ολική τάξη». Και αυτές είναι *κοινωνικο-ιστορικού* χαρακτήρα: η αναδυόμενη γραφειοκρατία, ευθύς εξ αρχής, στρατολογεί υπαλλήλους από τα πιο ικανά στρώματα της διανοήσης. Προφανώς, μαζί με όλα τα υπόλοιπα, η ίδια η μορφή της γραφειοκρατικής διαχείρισης (μέσω των εισηγήσεων, των σχεδίων, των προγνώσεων, των διαταγμάτων κτλ.) επιβάλλεται στο «φωτισμένο» διανοούμενο, που κρατάει γερά στα χέρια του «όλη την αλήθεια». Υπάρχουν επίσης και αιτίες *κοινωνικού* χαρακτήρα: η κοινωνική εξατομίκευση, που προηγείται κάθε «παν-» κινήματος, γεννά έναν εκ πρώτης όψεως παράδοξο δεσμό μεταξύ του «ανθρώπου της μάζας» και του διανοούμενου ατομικιστή. Τέλος, υφίστανται και αιτίες *ψυχολογικού* χαρακτήρα: ακόμη και αν δεν συμφωνήσουμε, ας πούμε με τη θέση για την ύπαρξη κάποιου πρωταρχικού και διεστραμμένου «μίσους του πνεύματος εναντίον του ίδιου του εαυτού», δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε το γεγονός, ότι η απόσβεση και η μετατροπή σε κοινοτοπίες παλιών αληθειών αποτελούν πρόσφορο έδαφος για τον εναγκαλισμό και τον ενστερνισμό οποιουδήποτε παραλογισμού και

13. Αυτό φέρνει στο νου τη σαρκαστικά ειρωνική περιγραφή του H. Hesse, η οποία αναφέρεται στην «Εποχή της Επιφυλλίδας», και μιλά για τα προϊόντα της —τις επιφυλλίδες, που έφεραν «τα σημάδια των αγαθών μαζικής κατανάλωσης που παράγονται ανεύθυνα και γρήγορα, κατά εκατομμύρια και αποτελούσαν μια μείζονα πηγή πνευματικής τροφής για όσους είχαν ανάγκη από κουλτούρα». Η φλυαρία των εφημερίδων (για χίλια δυο) γνωστικά αντικείμενα δεν ήταν εντελώς αβλαβής, αν και ο Hesse την ονομάζει καταφυγή «σ' ένα κόσμο όσο πιο ακίνδυνο γινόταν». Μένω με την εντύπωση πως ο Hesse έβαλε με κάποια δόση ειρωνείας, αν και αρκετά εύστοχα, τον αφηγητή στο σημαντικότερο αυτό διανοητικό μυθιστόρημά του να λέει: «Για μας, ένας άντρας είναι ήρωας και

αξίζει ξεχωριστό ενδιαφέρον μόνο αν η φύση του χαρακτήρα του και η παιδεία του τον καθιστούν ικανό ν' αφήσει την ατομικότητά του ν' απορροφηθεί τελείως σχεδόν από την ιεραρχική της λειτουργία, δίχως ταυτόχρονα να χάνει τη ρωμάλια, δροσερή, αξιοθαύμαστη ορμή που προάγει την ουσία και την αξία του ατόμου» (Bl. H. Hesse, *Το παιχνίδι με τις χάντρες*, Sofia, 1980, σελ. 33, 38 κ.έπ. Σε ελληνική μετάφραση: εκδόσεις Καστανιώτη, 1988, σελ. 13, 19-22).

14. Βλ. G. Ritter. *The European Context*, Al. Mitchell (ed.), *Problems in European Civilization: The Nazi Revolution. Hitler's Dictatorship and the German Nation*, Lexington, etc., 1973, σελ. 34. E. Vermeil, *The Intellectual Background*, όπ. παρ., σελ. 19-21.

κάθε γελοιότητας. Και μάλιστα, εφ' όσον σχεδόν κανείς δεν θα μπορούσε να νομίζει στα σοβαρά ότι ο Άνθρωπος του Λόγου και του Υψηλού Πνεύματος θα αποδεχόταν σε βάθος τον παραλογισμό, ο διανοούμενος απολαμβάνει τη δυνατότητα να κρατά παιγνιώδη στάση ή στάση αυτοειρωνείας κτλ. Το αποτέλεσμα του διανοητικού φλερτ με τον παραλογισμό αποδείχθηκε αρκετά πιο ολέθριο, απ' όσο επισημαίνει σχετικά μ' αυτό η Η. Arendt: η πολιτική «*épartei le bourgeois*» που ακολούθησε η διανοούμενη ελίτ στη δεκαετία του '20, κλόνισε μάλλον τα ίδια τα δικά της θεμέλια, παρά τα θεμέλια της «μπουρζουαζίας», την οποία και σκανδαλιζεί¹⁵.

Αλλά ακόμα κι αν η σκανδαλιστική κλίση του διανοούμενου καλλιτέχνη προς το ομιχλώδες ανορθολογικό, προς τον παραλογισμό κτλ., ανταποκρίνεται στην ποιητική, μπροσέμηκη φύση του, πώς μπορεί να ερμηνευθεί η ροπή του διανοούμενου-επιστήμονα, του διανοούμενου-τεχνικού προς το «ολικό»; Είναι κοινός τόπος, ότι η επιστήμη και η τεχνική αποτελούν φωτεινό παράδειγμα των απεριόριστων δυνατοτήτων της αυστηρής α-δογματικότητας και ενεργητικότητας της «θετικής» σκέψης. Ο άνθρωπος της επιστήμης, ο μηχανικός, ο εφευρέτης, αποτελεί παράδειγμα υψηλού βαθμού κριτικής, ευθύνης, συνέπειας. Η ιδιοτυπία της επιστημονικής γνώσης τη συνδέει και με την αισθητική έκσταση και με την ατομικιστική ανυποταγή, κτλ., κτλ.¹⁶ Δεν είναι καθόλου αδικαιολόγητη η πεποίθηση, πως ειδικά ο επιστήμονας είναι σε θέση να σώσει την κουλτούρα από την επικίνδυνη διάσπαση μεταξύ θετικής και ανθρωπιστικής επιστήμης, μεταξύ κοινωνικής θεωρίας και πολιτικής πρακτικής¹⁷.

Όμως, είναι απατηλή η ελπίδα, ότι ο επιστημονικός-τεχνικός λόγος μπορεί να διορθώσει τον εκτεθειμένο —λόγω της τάσης του προς τον «ολοποιό» παραλογισμό— διανοούμενο των ανθρωπιστικών επιστημών. Εδώ κάθε φιλομαχία είναι ύποπτη, ακόμη κι αν αφορά το «ήθος της επιστήμης». Ο Snow, μεταξύ άλλων, δεν είναι τόσο μύωπας, ούτως ώστε να μη διακρίνει ανάμεσα στους καρπούς εκείνου που ονομάζει «βιομηχανική επανάσταση» (δηλαδή τη θυελλώδη ανάπτυξη της εφαρμοσμένης επιστήμης), το δηλητηριώδη καρπό

15. Βλ. Η. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, N.Y., 1973, σελ. 186, 316-317, 334-335.

16. Όπως συνήθιζε να λέει ο μαθηματικός Η. Hardy, ο επιστήμονας μπορεί κάλλιστα να μην εκφράζει την άποψη της πλειοψηφίας. Είναι υπεραρκετά εκείνοι, που είναι έτοιμοι να το κάνουν στη θέση του.

17. Έτυπικό παράδειγμα: κατά την άποψη του συγγραφέα-επιστήμονα C.P. Snow, η ικανό-

τητα των επιστημόνων να προαισθάνονται την εμφάνιση καινούριας γνώσης αποτελεί επαρκή εγγύηση για την ύπαρξη πρωτογενούς ανθρωπισμού (και του επιστήμονα, και του μηχανικού, ο οποίος «έπίσης μας είναι απαραίτητος»). Βλ. ειδικότερα τα κεφάλαια «Επιστήμη και κρατική εξουσία» και «Η μαχόμενη ηθικότητα της επιστήμης» (C.P. Snow, *Two Cultures*, Moscow, 1973).

κάθε είδους ανθρώπινης αυτοκαταστροφής. «Η οργανωμένη βιομηχανική κοινωνία —αναστενάζει ο Snow— μπορεί πολύ εύκολα να αναδιοργανωθεί για διεξαγωγή ολοκληρωτικού πολέμου». Εν όψει αυτού του απογοητωμένου δεσμού μεταξύ «μαχόμενου ήθους» και «στρατοκρατίας», φαίνεται εντελώς αφελής η πεποίθησή του, ότι παρ' όλα αυτά «μαζί με τους καρπούς φυλάγεται και η ελπίδα για κοινωνική ανασυγκρότηση»¹⁸.

Έχουν ήδη γραφτεί τόσα πολλά για τις φρικιαστικές συνέπειες της επιστημονικής και τεχνικής προόδου, που είναι περιττό να τα επαναλάβω εδώ¹⁹. Στα πλαίσια του παρόντος ζητήματος, είναι σημαντικό να υπογραμμίσω στο σημείο αυτό ότι η επιστημονική αλήθεια, που έχει εξυψωθεί σε «ανώτατη», μας επιβάλλει μια καθολική προοπτική, μας κάνει να μιλάμε με όρους της αιωνιότητας και μάλιστα με όρους πέρα από την αιωνιότητα (ή, όπως θα έλεγε ο Λένιν, «αλήθεια, ανεξάρτητη τόσο από τον άνθρωπο, όσο και από την ανθρωπότητα»). Με αυτή της την ιδιότητα, η αλήθεια είναι πράγματι αποτελεσματικό όργανο συνολικής, καθολικής και γενικής ολοποίησης. Και δεν υπάρχει κανένας λόγος, για τον οποίο ο επιστήμονας των θετικών ειδικοτήτων θα μπορούσε να τεθεί πάνω από το διανοούμενο των ανθρωπιστικών επιστημών, όσον αφορά το θέμα αυτό. Ο F. Hayek εντοπίζει με ακρίβεια τη ρίζα της θεωρητικής και κοινωνικής ευθύνης του επιστήμονα, όσον αφορά τις —επιεικώς αποκαλούμενες— αποτυχίες στην κοινωνική εξέλιξη: τη μοιραία υποκατάσταση της επιστήμης από τον επιστημονισμό, της επιστημονικής μεθόδου από την επιστημονιστική προσέγγιση (*scientistic versus scientific*). Με την υποκατάσταση αυτή όχι μόνο η επιστημονική έρευνα με αντικείμενο την κοινωνία κατέληξε προβληματική, αλλά επίσης οργώθηκε και έδαφος για τους σπόρους της τυραννίας, της κοινωνικής μηχανικής και του ολοκληρωτικού κράτους²⁰. Το αν η «ακραία» προδιάθεση του διανοούμενου θα αποκρυσταλλωθεί με τη μορφή κάποιου είδους «-ισμού», είναι ζήτημα των συγκεκριμένων κοινωνικο-πολιτικών, ψυχολογικών συνθηκών. Εν πάση περιπτώσει, όπως σημειώνει ο P. Feyerabend, όσο περισσότερο θεμελιώδης είναι η πρόκληση κατά των βασικών πεποιθήσεων του διανοούμενου (π.χ. αναφορικά με τις ίδιες του τις ικανότητες και το προνόμιο κατανόησης και αφομοίωσης της πραγ-

18. Όπ. παρ., σελ. 39.

19. Εκτός από τις γελοίες «ερμηνείες» μέσω ιδεολογημάτων, του είδους της «αντιανθρωπιστικής ουσίας του καπιταλισμού» κ.ά., υπάρχει πλούσια παράδοση εμβάθυνσης στα στρώματα του «επιστημονικοτεχνικού φαινομένου». Μια αντιπροσωπευτική επιλογή πε-

ριέχεται στη συλλογή *Novaya technokraticheskaya volna na Zapade* (Το νέο τεχνοκρατικό κύμα της Δύσης), Moscow, 1988.

20. Βλ. F.A. Hayek, *The Counter - Revolution of Science. Studies in the Abuse of Reason*, Indianapolis, 1981.

ματικότητας), τόσο πιο ρητορικά ηχούν οι τυποποιημένες φράσεις, που απαγγέλλει από το ορθολογικό προσευχητάρι²¹.

Γενικά, η άνοδος του «νέου είδους διανοούμενων» (Feyerabend) δεν αποτελεί εγγύηση για μια ελεύθερη κοινωνία. Η ικανότητα του διανοούμενου να υπερβαίνει την ολότητα του κατεστημένου ατροφεί διαρκώς, επειδή σήμερα γίνονται όλο και προφανέστερες οι ανάγκες οι οποίες θα πρέπει να ικανοποιηθούν «πέρα από τον ορίζοντα των προηγμένων κοινωνιών». Στο πλαίσιο των συνθηκών κατά τις οποίες ο διανοούμενος χάνει την κλίση του για ριζική ρήξη με το παρόν, το όνειρο για αρμονία μεταξύ προσωπικότητας και κοινωνίας, το όνειρο για κάποια «πολυδιάστατη» ανθρώπινη ανάπτυξη σε «νέα κλίμακα», ακούγεται υπερβολικά ουτοπικό, για να το πάρει κανείς στα σοβαρά. Κάθε θετική θεώρηση του επερχόμενου, κάθε είδος ιστορικής ελπίδας, δικαιολογούνται μόνο σαν εκκεντρικές παραδοξολογίες εκπομπών και δημοσιογραφικών στηλών²².

Όσον αφορά αυτό το θέμα, η κατάσταση του διανοούμενου είναι αδιέξοδη, ακόμη και στην τεχνοτρονική εποχή. Ο καθολικός εξηλεκτρονισμός της καθημερινότητας (με τη βοήθεια —όχι σε τελική ανάλυση— του γεννημένου απ' αυτή νέου «ηλεκτρονικού υπολογιστικού» λόγου και των νέων mass media, που συνδέονται με το λόγο αυτό) ανοίγει νέες δυνατότητες για την «αποικιοποίηση του βιωμένου κόσμου» (Habermas). Η «υπερ-εκβιομηχάνιση» του Τόφλερ δεν εγγυάται επιστροφή —ακολουθώντας το «τρίτο κύμα»— σε μια ενοποιημένη κοινότητα, που θα μοιάζει προ-βιομηχανική και θα είναι δομημένη σε νέα τεχνολογική βάση. Η ολοποιούσα λειτουργία των παραδοσιακών ιδεολογιών αναλαμβάνεται από τα νέα μέσα επικοινωνίας. Είναι ακόμη αμφίβολη η επιτυχία της Εσπεράντο, αλλά ποιος μπορεί σήμερα να αμφιβάλει για την επιτυχία της basic ή της algoi; Ακριβώς η νέα αρχή κατασκευής συστημάτων επικοινωνίας (σε διάκριση από τη βαθιά παραδοσιακή στην ουσία της Εσπεράντο) «επενδύει» την τάση μετατροπής του κόσμου σε ένα ηλεκτρονικό «καθολικό χωριό». Ή, όπως το εκφράζει ο K. Jaspers, η σύγχρονη τεχνική, που έχει υποτάξει ακόμη και την επιστήμη, εισάγει με τη βία την κοινωνία «στη σφαίρα της μαζικής παραγωγής, μετατρέποντας όλη την ύπαρξη σε λειτουργία ενός τεχνικού μηχανισμού, όλο τον πλανήτη σε ενιαίο εργοστάσιο», την κοινωνία σε «μια μεγάλη μηχανή», τους στερημένους από κάθε ρίζα, μαζικοποιη-

21. Βλ. P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, London, 1985, σελ. 190.

K. Pippin, et al. (eds.), *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Bergin -

22. Βλ. A. Feenberg, *The Bias of Technology*.

Garvey, Inc., 1988.

μένους ανθρώπους σε «κόσμους άμμου... χρησιμοποιούμενους με τον καταλληλότερο τρόπο»²³.

Είναι ουτοπικές οι προσπάθειες εξανθρωπισμού και εκδημοκρατισμού του «Σύμπαντος των Μηχανών» (J. Ellul), είτε μέσω της «αισθητικής διάστασης» (Marcuse), είτε μέσω της «μεταβολής» που φωτίζει αστραπιαία την «αλήθεια του Είναι» και μετατρέπει την τεχνική σε τέχνη και την παραγωγή σε έργο (Heidegger), είτε μέσω της «πολιτικής βούλησης» που τείνει προς κάποιον «επαναστατικό-απελευθερωτικό σοσιαλισμό» και προς κάποια «κοινωνική αυτοδιαχείριση» (Ellul); Ακόμη και ο Heidegger, που ασκεί συγκαλυμμένη κριτική στον Jaspers (με την άποψή του για το «δαιμονικό χαρακτήρα της τεχνικής»), αναγνωρίζει ότι η απεριόριστη πρόσβαση των πάντων στα πάντα, που συνδέεται με τη μεταφυσική πραγματοποίηση της γλώσσας («μεταφυσική της καθολικής τεχνοποίησης όλων των γλωσσών και της μετατροπής τους σε ένα λειτουργικό πλανητικό όργανο πληροφορίας», σε «όργανο για την κυριαρχία επί του όντος» —ein Instrument der Herrschaft über das Seiende), με την πανταχού αυξανόμενη ερήμωση υπό το κράτος της «δικτατορίας της δημοσιότητας» (die Diktatur der Öffentlichkeit) που τη χαρακτηρίζει, απειλεί την ίδια την ουσία του ανθρώπου²⁴. Αλλά κι αν πριν από τέσσερις δεκαετίες ο Heidegger ήλπιζε ακόμη ότι ο «σοβαρός κίνδυνος» πλανητικής εξάπλωσης της επιστημονικο-τεχνικής ισχύος ήταν δυνατό να αποτραπεί μέσω του «δημιουργικού λόγου της ποίησης», μέσω της τέχνης που «παρ-άγει την αλήθεια σε ομορφιά», στην τελευταία του συνέντευξη, που δόθηκε δέκα χρόνια πριν το θάνατό του (και που δημοσιεύτηκε μόνο μετά απ' αυτόν), βλέπει τη σωτηρία αποκλειστικά στο Θεό²⁵. Το ερώτημα αν από τα χείλη του άθεου Heidegger τέτοια ομολογία ακούγεται σαν πικρόχολα ειρωνική και απαισιόδοξη μεταφορά, είναι επουσιώδες. Το πιο σημαντικό είναι ότι η «westernization» (εδώ: τεχνοποίηση) του κόσμου δικαιολογεί και τις πιο ανατριχιαστικές ανησυχίες, όσον αφορά την απάλειψη των εθνικών πολιτισμικών διαφορών που φτάνει μέχρι και το επίπεδο των ιδιότυπων ατομικότητων.

Την αγωνία για την αποπροσωποποιούσα («κυβερνητοποίηση»²⁶) της κοινωνίας» και τη διαδικασία ενδυνάμωσης (σε βαθμό απολίθωσης) των ολικών

23. K. Jaspers, «Σύγχρονη τεχνική» (απόσπασμα από το έργο του *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*), στο: *Το νέο τεχνοκρατικό κύμα της Δύσης*, σελ. 121.

24. M. Heidegger, *Über den «Humanismus»*. - *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1954, σελ. 59-60. *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen,

1960, σελ. 160.

25. «Nur nach ein Gott kann uns retten», *SPIEGEL* - Gespräch mit Martin Heidegger an 23. September 1966. - *Der Spiegel*, Nr. 23, 13. Mai 1976.

26. Cybernetization (σ.τ.μ.).

διοικητικών, οικονομικών και γραφειοκρατικών δομών, που συνδέεται μ' αυτή, δεν μπορούν να κατευνάσουν ούτε οι ελπίδες που εναποτέθηκαν στον «ελεύθερο σοσιαλισμό με ανθρώπινο πρόσωπο, χωρίς τεχνική παρακμή» (Ellul). Η μετατροπή του σοσιαλισμού από ουτοπία σε επιστήμη (και πολύ περισσότερο σε πρακτική), όξυνε στον ανώτατο δυνατό βαθμό την αντίφαση μεταξύ της αρχής της ατομικότητας και της αρχής της συλλογικότητας, σε βάρος μάλιστα της πρώτης. Δεν έχει νόημα να επιρρίπτουμε ευθύνες στο σταλινισμό, το χρουτσοφισμό, τον μπρεζνιεφισμό, το ζιφκωφισμό, για την αποτυχία όλων των προσπαθειών οικοδόμησης «σοσιαλισμού με ανθρώπινο πρόσωπο».

Η συμβατότητα των δυο «αρχών», που αναφέρθηκαν, ήταν προβληματική από την αρχή ακόμη της γέννησης του σοσιαλιστικού δόγματος, καθώς ήταν προβληματική η ίδια η αντίληψη για το σοσιαλισμό, εκείνου που του έδωσε αυτό το όνομα, του P. Leroux (1834), ο οποίος επικαλείτο μια καθολική ισότητα, επιτεύξιμη μέσω συνεταιρισμών των εργαζόμενων παραγωγών — επικαλείτο δηλαδή μια οργανωμένη ισότητα. Η ιστορία έλυσε τη διαμάχη μεταξύ του Leroux και του B.-P. Enfantin (που θυσίαζε το άτομο στο όνομα του όλου, της κοινωνίας), υπέρ του τελευταίου. Προφανώς, δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότερες «μετα-ολοκληρωτικές» κοινωνίες απαρνούνται εντελώς κάθε ιδέα περί σοσιαλισμού, στο όνομα της αξιοπρεπούς και ευτυχισμένης ύπαρξης του ανθρώπου. Στην περίπτωση αυτή όμως, αποδεικνύονται αβάσιμες οι ελπίδες πως ο «επαναστατικός-απελευθερωτικός σοσιαλισμός» μπορεί να αποτελέσει αντίβαρο της αυτοματοποίησης, της πληροφοριοποίησης και της κυβερνητοποίησης της κοινωνίας, που ενδυναμώνουν και ισχυροποιούν την τάση προς ένα συγκεντρωτικό κράτος. Τελικά, επαληθεύεται εκείνο για το οποίο ανησυχούσε τόσο πολύ ο J. Ellul. Η αποδυνάμωση της «πολιτικής βούλησης του δυτικού ανθρώπου», στο πλαίσιο της καθολικής «δυτικοποίησης» (στην οποία ήδη αναφέρθηκα), επιβεβαίωσε τη σκοτεινή πλευρά της πρόβλεψής του: «Η σύμφυτη με τη γραφειοκρατική εξουσία πληροφορική θα στερεοποιηθεί και θα μετατραπεί σε συμπαγή βράχο»²⁷.

Τα τέλεια μέσα επικοινωνίας στην ηλεκτρονική αυτοανακύκλωση της ανθρωπότητας, μόνο κατ' επίφαση διαχωρίζουν τον ιδιωτικό χώρο του ατόμου. Μ' αυτά τα μέσα δεν βρίσκεται κανείς κατά μόνας. Βρίσκεται μαζί με ένα ιδεατό, απείρωσ πολυάριθμο κοινό. Η καθολική αποδοχή θεσμοθετεί ένα νέο, «μαζικό» λόγο, στον ορίζοντα του οποίου η ατομική ελευθερία και αυτονομία

27. J. Ellul, «Changer de révolution: l' inéluctable prolétariat» στο: *Το νέο τεχνοκρατικό κύμα της Δύσης*, σελ. 150-152.

είναι τελείως προβληματικές. Προβληματικός είναι και ο ίδιος ο διανοούμενος. Διότι ανελεύθερος και απο-εξατομικευμένος διανοούμενος είναι *contradictio in adjecto*.

Είναι αδιανόητο, ωστόσο, ο διανοούμενος να διαφύγει των ευθυνών του. Όχι μόνο η πραγματοποίηση των εσωτερικών ολοκληρωτικών τάσεων κάθε κοινωνικότητας, αλλά και η ίδια η τεχνολογική «δαιμονικότητα» βαραίνουν τη συνείδησή του. Το ηλεκτρονικό σύμπαν είναι προϊόν της Ευφυΐας του. Ακόμη κι αν μέχρι τώρα η ανθρωπότητα κατόρθωνε να απολαύσει μερικές σταγόνες ελευθερίας, με αντίτιμο όμως ανεπανόρθωτες θυσίες και απώλειες, είναι ανυπεράσπιστη μπροστά στο σύγχρονο δημιούργημα αυτής της Ευφυΐας. Όπως άλλωστε και ο ίδιος ο διανοούμενος...

Δεν έχει νόημα η διαμάχη για το ποιος και πόσο είναι συμμετέχων και συνένοχος. Είναι καθήκον της ίδιας της συνείδησης του διανοούμενου να αισθανθεί την αλήθεια της ζωντανής γνώσης, της οποίας αξιώνει να είναι φορέας. Να πάρει πραγματικά όλη την ευθύνη για τη γνώση αυτή, διότι, όπως έχει ειπωθεί, «... ἐν πολλῇ σοφίᾳ εἶναι πολλὴ λύπη· καὶ ὅστις προσθέτει γνῶσιν προσθέτει πόνον» (Εκκλ. 1:18). Και ακόμη, έχει ειπωθεί: «Εἰς πάντα δέ εἰς τὸν ὅποιον ἐδόθη πολὺ, πολὺ θέλει ζητηθῆ παρ' αὐτοῦ· καὶ εἰς ὄντινα ἐνεπίστεύθη πολὺ, περισσότερον θέλουσιν ἀπαιτήσῃ παρ' αὐτοῦ» (Λουκ. 12:48).

Στις συνθήκες της τελευταίας δυνατής μετάβασης, ο διανοούμενος το μόνο που δεν πρέπει να κάνει είναι να επιτρέψει στον εαυτό του την πολυτέλεια μιας νέας αυταπάτης. Πολύ δε περισσότερο ο μετα-ολοκληρωτικός διανοούμενος, επειδή η γνώση του έχει ήδη πληρωθεί πολύ ακριβά. Κανένα «ευτυχές μέλλον» δεν μπορεί να θεωρηθεί εξιλέωση για τα εκατομμύρια βασιανισμένων και κατεστραμμένων θυμάτων. Η πραγματοποιημένη του ουτοπία αποκάλυψε τον κίνδυνο, που υποφώσκει σε κάθε ουτοπία από τον Πλάτωνα και μετά. Αυτό που έγραψε ο Α. Losev για την τραγωδία του Πλάτωνα ισχύει για το σημερινό διανοούμενο: «Το ότι ο Πλάτωνας, απογοητευμένος απ' όλες του τις κοινωνικές και πολιτικές πρωτοβουλίες και έχοντας χάσει την πίστη του στην πνευματική αξία του ιδεαλισμού του, στράφηκε τελικά στην αιμοσταγή ουτοπία, η οποία μας είναι γνωστή από τους "Νόμους" του, μαρτυρεί απλώς ότι αυτή η τραγική κατάληξη είναι απόλυτα φυσική για τον ίδιο, ότι ο ίδιος έχει χάσει την πίστη του στην παντοδυναμία του λόγου και της λογικής πεποίθησης... Η πραγματική τραγωδία (η "αρίστη", η "αληθεστάτη" και η "καλλίστη") είναι εκείνο το ιδανικό σύστημα, το οποίο δημιουργεί στην τελευταία του ουτοπία με όλες τις αιματοβαμμένες της φρικαλεότητες...»²⁸.

28. A.F. Losev, «Platonovskii obektivnii idealizm i vivo tragicheskaya sudba» («Ο πλατω-

νικός αντικειμενικός ιδεαλισμός και η τραγική του μοίρα»), στο: *Platon i vivo epocha* (Ο

Ο Πλάτωνας δεν είναι μόνος στην τραγωδία του. Μαζί του είναι και κάθε διανοούμενος.

Ατραποί στο λυκόφως

Η ΕΠΙΚΕΦΑΛΙΔΑ ΑΥΤΗ ΕΙΝΑΙ ΜΕΤΑΦΟΡΙΚΗ και διφορούμενη. Το λυκόφως μπορεί να σημαίνει χαραυγή, αλλά και σούρουπο. Το λυκόφως είναι ασάφεια —δεν είναι ούτε νύχτα, ούτε και μέρα. Το λυκόφως λυκοφέγγει. Το μοναδικό πράγμα που είναι διαυγές όσον αφορά το λυκόφως, είναι πως είναι μεταβατικό.

Το πρόβλημα για τη μετάβαση, για την κατεύθυνσή της, δεν είναι απλώς ζήτημα πνευματικής κλίσης, αισιοδοξίας ή απαισιοδοξίας. Υπ' ευθύνη ακριβώς του διανοούμενου είναι η επιλογή της κατεύθυνσης.

Η απουσία σταθερότητας, η μόνιμη μεταβολή, η ασάφεια, μερικές φορές βιώνονται επώδυνα και αποκαλούνται «κρίση». Η κρίση όμως είναι και πιθανότητα. Από το διανοούμενο εξαρτάται να μη χαθεί η πιθανότητα να κλείσουν οι δρόμοι προς τις εφιαλτικές αντιουτοπίες και να παραμείνουν αυτές Ουτοπίες (Ου-τοπίες).

Η κρίση, το λυκόφως, είναι πιθανότητα και επειδή θέτει το ερώτημα για τη διέξοδο ως πρόβλημα. Η αναζήτηση διεξόδου είναι κίνηση, δρόμος. Ως ανυπέρβλητο πάθος για περιπλάνηση, το ταξίδι μπορεί να είναι και απλώς τρόπος αυτοϊκανοποίησης. Μπορεί να είναι και τρόπος ύπαρξης στην επιτάχυνση του «υπερεκβιομηχανισμένου» πολιτισμού, το «χτύπημα» του οποίου ακόμη είμαστε εντελώς απροετοίμαστοι να δεχτούμε²⁹. Μπορεί επίσης να είναι και οντική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, συνδεμένη με τέτοια (διερευνημένα από τον Heidegger) υπαρκτικά χαρακτηριστικά, όπως «κατάπτωση», «μέριμνα», «ανησυχία».

Το ζήτημα για την κίνηση ως ατραπό στο λυκόφως οξύνεται ιδιαίτερα στο πλαίσιο της ενισχυόμενης το τελευταίο διάστημα προβληματικότητας μιας από τις θεμελιώδεις ανθρώπινες αξίες —της ιδέας για την «οικία»— στις αυτοαποξενωμένες συνθήκες της έλλειψης στέγης, της εξορίας, της απώλειας. Με την απώλεια του habitat, που έννομα του αναλογεί, ο άνθρωπος αποξενώνεται από την ουσία της ίδιας του της ύπαρξης. Η σημασία της λέξης «οικία» γεννιέται, όπως έδειχνε ο O. Spengler, με τη μετατροπή του βάρβαρου σε άνθρωπο της κουλτούρας, αλλά χάνεται με τη μετατροπή του τελευταίου σε άνθρωπο του πολιτισμού. Η κίνηση είναι εσωτερικά παρούσα στον άνθρωπο ακόμη και τότε, όταν αυτός ανήκει στο habitat του. Ο R. Emerson υπο-

Πλάτωνας και η εποχή του, Moscow, 1970, σελ. 54-55.

29. Βλ. A. Toffler, *The Future Shock*, N.Y., 1970, 74-94.

στήριζε την ιδέα του H. Thoreau, σύμφωνα με την οποία «η ιδιοκτησία του τόπου, η εξάρτηση απ' αυτόν είναι η υπόσχεση και η δύναμη να τον εγκαταλείψεις, να διακινδυνεύσεις, ας πούμε, το όνομά σου»³⁰.

Ίσως εδώ είναι πλέον η κατάλληλη στιγμή να χαράξω τη λεπτή διαχωριστική γραμμή μεταξύ των περιεχομένων δυο εννοιών, που συχνά αναμιγνύονται: *διανόηση* και *διανοούμενοι**. Αν και διαφορετικές ως προς την ιστορική τους καταγωγή, οι δυο αυτές λέξεις έχουν κοινή ρίζα, που τις κάνει συγγενείς. Και αυτό γίνεται αντιληπτό διαισθητικά. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση παρίσταται ο *intellectus* —η κατανόηση, η γνώση. Αντίστοιχα *intelligens* είναι ο κατανοών, ο γνωρίζων, ο γνώστης. Δεν θα ενέδιδα εδώ σε κερδοσκοπικές θεωρητικολογίες γύρω από το γεγονός ότι ο όρος *διανόηση* (με την έννοια στρώματος καλλιεργημένων, μορφωμένων, φιλοπρόδων, ασχολούμενων κυρίως με πνευματική εργασία ανθρώπων) είναι ρωσικής προέλευσης — από τη δεκαετία του '70 του προηγούμενου αιώνα. Το ότι στα παριζιάνικα καφέ είναι προτιμότερο να μιλάει κανείς για *διανοούμενους*, δεν αποσπληνίζει τις σοβαρές διαφορές. Ωστόσο τέτοιες διαφορές υπάρχουν. Δεν είναι λίγες, ενώ οι διακρίσεις είναι αρκετά λεπτές, για να τους δοθεί περισσότερη σημασία. Δυστυχώς, εδώ είμαι υποχρεωμένος να περιοριστώ στο πιο ουσιώδες.

Στην προκειμένη περίπτωση δεν έχει και πολύ μεγάλη σημασία το αν επεκτείνουμε (όπως είναι αποδεκτό στη μαρξιστική παράδοση) το περιεχόμενο της έννοιας «*διανόηση*» σε όλη την ανθρώπινη ιστορία, μετά τον πρώτο ιστορικό καταμερισμό της εργασίας (σε φυσική και πνευματική) εδραιώνοντας το διαχωρισμό σε άμεσους παράγωγους και «*διευθύνοντες*», ή ακόμη περισσότερο «*εχμεταλλευτές*». Διαφορετικά θα προσεγγίσουμε το ζήτημα προσεκτικότερα, όπως ο K. Mannheim, και θα αναζητήσουμε διαχωρισμούς μεταξύ της κοινωνικής και της διανοητικής διαστρωμάτωσης, προσπαθώντας να εντοπίσουμε σε κάθε κοινότητα το δικό της «*διανοητικό στρώμα*» —ομάδα ανθρώπων, που ανήκουν σε δοσμένη κοινωνική ενότητα, μοιράζονται συγκεκριμένα

30. Η σειρά σεμιναρίων που οργανώνονται με συνεργασία πολλών διαφορετικών φορέων, η σειρά ερευνητικών προγραμμάτων, εκθέσεων και άλλων κοινωνικών εκδηλώσεων, που πραγματοποιούνται στις Ηνωμένες Πολιτείες, τελευταία σημειώνουν μονοσήμαντα το σημαντικά αυξημένο ενδιαφέρον γύρω από την ιδέα της «οικίας». Βλ. αναλυτικότερα, για παράδειγμα, το θεματικό τεύχος της διεθνούς τριμηνιαίας έκδοσης κοινωνικών επιστημών *Social Research*, vol. 58, No 1, Spring

1991 («Home: A Place in the World»).

* Πρόκειται για τις λέξεις *intelligens* και *intellectuels* (*intellectuals*). Ο διαχωρισμός που ακολουθεί στο κείμενο, μεταξύ του εκπροσώπου της *διανόησης* (*intelligent*) και του εκπροσώπου των *διανοούμενων* (*intellectuel, intellectual*), αποδίδεται με τις λέξεις «*μορφωμένος*» και «*διανοούμενος*» αντίστοιχα. Αν και στην απόδοση αυτή χάνεται η κοινότητα της ρίζας των δυο λέξεων, ωστόσο διατηρείται το πνεύμα του κειμένου (σ.τ.μ.).

«αξιώματα για τον κόσμο», είναι δεσμευμένοι για ορισμένο χρονικό διάστημα με δοσμένο στυλ οικονομικής δραστηριότητας και θεωρητικής σκέψης³¹.

Εδώ, δεν έχει ιδιαίτερη σημασία το πρόβλημα για τη «λειτουργική αρχή» της διανόησης —ως όργανο επίτευξης σημαντικά υψηλού βαθμού «κοινωνικής αυτοαντίληψης» (social selfawareness), η οποία δεν είναι απλώς αυτοσυνείδηση, αλλά και αυτοσυναίσθηση, αυτοαξιολόγηση, αυτοπροσχεδιασμός κτλ. Ο Mannheim αναλύει αρκετά διεξοδικά το φαινόμενο της διανόησης από κοινωνιολογική άποψη, εντοπίζει τις χαρακτηριστικές της ιδιαιτερότητες, τους τύπους της. Είναι χαρακτηριστικό ότι υπογραμμίζει τον αμβλυμένο χαρακτήρα της έννοιας, που δανείστηκε από τον Alfred Weber, για τη σχετικά αδέσμευτη διανόηση. Έτσι ο μορφωμένος τοποθετείται όχι πάνω, αλλά μεταξύ των τάξεων —θέση που φαίνεται να του εγγυάται, παρ' όλα αυτά, κάποια κοινωνική σημασία, κάποια στροφή της προσοχής του στα προβλήματα της καθημερινότητας (στ' αλήθεια από διαφορετικές οπτικές γωνίες, χωρίς κοινωνική ταύτιση, χωρίς ιδεολογική επιβάρυνση).

Είναι κατανοητή η ανησυχία του Mannheim σχετικά με τον κοινωνικό ρόλο της διανόησης, ιδιαίτερα την περίοδο κατά την οποία η πολιτική της ανεμελιά και η αυταρέσκειά της, άνοιξαν πλατιά τις πόρτες στον ολοκληρωτισμό. Είναι κατανοητή και η προειδοποίησή του ότι η διανόηση πρέπει πάντα να στέκεται κριτικά απέναντι στον ίδιο της τον εαυτό —το ίδιο, όπως και απέναντι στις άλλες κοινωνικές ομάδες. Ωστόσο, ακριβώς εδώ κρύβεται το «μυστικό» του διανοούμενου, ο οποίος δεν είναι απλώς μορφωμένος (κάτι που διέφυγε του Mannheim, ο οποίος εξετάζει τον πρώτο, μόνο στο πλαίσιο της αντίθεσης μεταξύ υλικής και πνευματικής παραγωγής, manual vs. intellectual performances). Αλλά η διαφορά δεν έγκειται μόνο στις διάφορες εκδοχές της έννοιας («να είσαι καλλιεργημένος») (being cultured). Όσο και να επιμένει στον «ερμηνευτικό» χαρακτήρα της κοινωνιολογίας της γνώσης, ο Mannheim παραμένει στα όρια του κοινωνιολογικού προτύπου (εδώ: κοινωνιολογία της κουλτούρας). Αν και διαχωρίζει τα διανοητικά στρώματα από τα κοινωνικά (και πολύ περισσότερο από τις κοινωνικές ομάδες, τάξεις), ο Mannheim παραμένει στα πλαίσια ενός «λειτουργικού» (κοινωνικού) προτύπου. Η ταξικά «αδέσμευτη» διανόηση, επειδή είναι κοινωνικά «διάμεση», γίνεται ιδιαίτερα αποτελεσματική στην εξυπηρέτηση των συμφερόντων του κοινωνικού μορφώματος, ιδιαίτερα πολύτιμο συστατικό της ισχυρής ελίτ, που ασχολείται με «ορθολογικό σχεδιασμό» της κοινωνικής ζωής στο σύνολό της, με «την ολική επιλογή» μεταξύ

31. Βλ. K. Mannheim, «The Problem of a Sociology of Knowledge», *From Karl Mannheim* (ed.: K.H. Wolff), N.Y., 1971, σελ. 110-115.

διάφορων εναλλακτικών λύσεων κτλ.

Εδώ όμως κρύβεται μια σειρά αντιφάσεων μεταξύ του οικονομικού, πολιτικού και κοινωνικοπολιτισμικού υποσυστήματος³². Εκείνο, το οποίο ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ, είναι το εξής: η ανάγκη ενίσχυσης του ρόλου της διανοούμενης και πολιτικής ελίτ μειώνει την ενεργητικότητα, τη δέσμευση, τη συμμετοχή του συνηθισμένου ανθρώπου. Από την άλλη πλευρά, αποδεικνύεται επίσης υπονομευμένη η ελπίδα ότι η διανόηση, επειδή είναι «σχετικά αδέσμευτη», είναι αυτή και μόνο αυτή σε θέση να αντιπαρατίθεται στο δογματισμό οποιουδήποτε κοινωνικού κινήματος, οποιασδήποτε ιδεολογίας και με τον τρόπο αυτό να διατηρεί τη δύναμη της κριτικής σκέψης³³. Ο Heidegger συλλαμβάνει με ακρίβεια την καθολική αδυναμία λήψης αποφάσεων στη βάση ενός μέχρι το τέλος συνεπούς («κριτικού στοχασμού»), ο οποίος σκοπεύει να μην αφήσει τίποτα που να μην γίνει εντελώς διαφανές, τίποτα που να μην αποκαλυφθεί τελείως και να μην υπόκειται σε οικειοποίηση (αντίστοιχα σε υποταγή). Σε τελευταία ανάλυση, πραγματικά «το πιο σημαντικό και σοβαρό στη ζωή μας δεν είναι και δεν πρέπει να είναι προσπελάσιμο από τον κριτικό στοχασμό — αυτός προϋποθέτει κάτι, που δεν μπορεί να αρθρωθεί εντελώς»³⁴. Γι' αυτό το λόγο, κάθε αληθινά και μέχρι το τέλος κριτική σκέψη προσπαθεί να διαφυλάξει την κριτική της «γύμωση» από τυχόν υποστασιοποίηση, η οποία θα δραστηριοποιούσε το ίδιο της το κατασταλτικό δυναμικό, την «προφανή της κανονιστικότητα» (Gouldner). Ασφαλώς δεν είναι τυχαίο το γεγονός, ότι οι πατέρες-θεμελιωτές της «κριτικής θεωρίας», απέφευγαν επιμελώς την κατασκευή θεωριών γι' αυτήν.

Η σχετική κοινωνική αυτονομία της διανόησης τρέφει την αυταπάτη της αντικειμενικότητας, όσον αφορά τους συλλογισμούς και την κρίση της για τον προορισμό της και την ικανότητα να υπηρετεί χωρίς πάθος («αμερόληπτα», δηλαδή όχι τμηματικά) το σύνολο. Αλλά ακριβώς εδώ κρύβεται ένας μεγάλος πειρασμός. Ο πειρασμός κρύβεται στις ελάχιστα σεμνές αυτο-αντιλήψεις, ως «νους και συνείδηση του έθνους», («πληρέτης του λαού», «φως της ανθρωπότητας») κ.ά. Σ' αυτόν οφείλεται και η ιδιαίτερη τάση για κοινωνικό προσχεδιασμό και αγώνα με σκοπό την πραγματοποίηση κοινωνικών ιδανικών. Αλλά η διανόηση, έχοντας υποταχθεί σε μια κακή πραγματικότητα, βρίσκεται τελικά υπό τη δεσποτεία ωφελιμιστικών (κοινωνικών και ηθικών) κριτηρίων. Σήμερα

32. Βλ. αναλυτικότερα E. Hankiss, *In Search of a Paradigm*, Daedalus, Winter 1990, σελ. 186-190.

33. Βλ. E.R. Fuhrman, *The Sociology of Knowledge in America*, Charlottesville, 1980,

σελ. 227. A Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, N.Y., 1976, σελ. 293-294.

34. H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge, MA - London, England, 1991, σελ. 4.

δεν ηχούν λιγότερο επίκαιρα τα λόγια του N. Berdiaeff, που γράφτηκαν πριν από ογδόντα χρόνια, ο οποίος συλλογιζόταν πικρά, από τη μια πλευρά, την ανικανότητα της (ρωσικής) διανόησης να αναγνωρίσει την αυτονομία της φιλοσοφίας, της επιστήμης, του διαφωτισμού, των πανεπιστημίων, που δεν υποτάσσονταν σε οποιαδήποτε συμφέροντα —πολιτικά, κομματικά, ή «αυκλωμάτων». Και την ανάγκη, από την άλλη πλευρά, συνολικής κοσμοθεώρησης, που την ικανοποιούσαν με υποκατάστατα, με θεωρία περιορισμένη στο επίπεδο επικύρωσης των δικών της, δηλαδή της διανόησης, «απελευθερωτικών κοινωνικών στόχων, των δημοκρατικών της ενστίκτων και της με κάθε τρόπο επιδίωξης της δικαιοσύνης»³⁵.

Οι κοινωνικές ορίζουσες όμως, παραλύουν το πνεύμα που δεν ανέχεται κανενός είδους πλάισια, κανενός είδους δικτατορία. Αμέσως μετά την πρώτη ρωσική επανάσταση ο Berdiaeff υποδεκνύει τη φιλοσοφία (ως σύνθεση γνώσης και πίστης) ως μέσο αναγέννησης της διανόησης. Αμέσως πριν απ' το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, ο ίδιος στρέφεται προς το Θεό ως εσωτερική πηγή, από την οποία η διάνοια πρέπει να αντλεί δυνάμεις³⁶. Το αν εδώ θα πρέπει να αναφερόμαστε στο Θεό με την παραδοσιακή χριστιανική έννοια, δεν έχει και τόση σημασία. Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι ως θεμέλιο της «ριζικής μεταρρύθμισης της μορφωμένης συνείδησης», ο Berdiaeff θέτει «την ελευθερία από την καταπιεστική εξουσία της πολιτικής, τη χειραφέτηση της σκέψης». Ή, όπως το εκφράζει αλλού, την ελευθερία από την «ανθρωπολατρεία».

Σε διάκριση από τον παραδοσιακό μορφωμένο, ο διανοούμενος είναι ξένος προς κάθε είδους «λατρεία», που θανατώνει το «ένστικτό του για την αλήθεια». Η αλήθεια, που έχει τεθεί «σε υπηρεσία», στερείται βαθύτερου νοήματος. Αλλά ο διανοούμενος είναι τέτοιου τύπου μορφωμένος, που δεν καταναλώνει και δεν διαδίδει απλώς τη μόρφωσή του, τις γνώσεις του, αλλά ζει «με τη σφραγίδα» των αξιών. *Δημιουργεί νοήματα*. Με τον τρόπο αυτό *δημιουργεί την κουλτούρα*. Αν η διανόηση είναι πραγματικά φορέας του «πνεύματος του λαού», ο διανοούμενος είναι η ψυχή του. Ή, αν συνεχίσω στο πνεύμα αυτής της σπενγλεριανής διχοτομίας, η διανόηση είναι φαινόμενο του πολιτισμού, ενώ ο διανοούμενος είναι φαινόμενο της κουλτούρας. Μ' άλλα λόγια, η διανόηση ανήκει στην οικογένεια των κοινωνιολογικών εννοιών, ενώ ο διανοούμενος είναι έννοια της κουλτούρας, ή αν θέλετε της φιλοσοφίας της κουλτούρας.

Η βαθιά σύμφυση με την κουλτούρα είναι προϋπόθεση, αλλά και συνέπεια του γεγονότος ότι, σε διάκριση από το μορφωμένο, ο διανοούμενος δεν είναι

35. Βλ. N. Berdjiaeff, *Duhovnil krizis intelligentsii (Η πνευματική κρίση της διανόησης)*, SP b., 1910, σελ. 171 κ. επ.

36. N. Berdiaeff, «Krizata na intelekta» («Η κρίση της διάνοιας»), *Kultura*, φύλλο αρ. 19, 10/5/1991, σελ. 3.

τόσο «έξω», «μεταξύ» (όπως θεωρεί ο Mannheim), ο πέραν των κοινωνικών κινημάτων, των πολιτικών κομμάτων. Ο διανοούμενος δεν είναι «φορέας» συγκεκριμένων κοινωνικών συμφερόντων και προγραμμάτων. Ο διανοούμενος είναι ριζικά μη μαζικός. Γι' αυτό δεν αισθάνεται άνετα στο χώρο των mass media. Με μια ορισμένη έννοια είναι ακοινωνικός. Ο διανοούμενος είναι «στο σπίτι» όχι με πραγματικότητες, αλλά με ιδανικά. Γι' αυτό δεν ανήκει ούτε στο λαό, ούτε στην ανθρωπότητα. Δεν ανήκει γενικά.

Επικαλούμενος τη φιλοσοφία ως κάτι υπερ-ατομικό (καθολικό, εθνικό), ο Berdiaeff κάνει παραχώρηση στην κοινωνικότητα (αν και αντεστραμμένη). Έτσι όμως, περιορίζεται η ελεύθερη δημιουργική ατομικότητα, η «διανοητικότητα» του διανοούμενου. Εδώ κρύβεται πραγματική ένταση —προβολή της εσωτερικής αντίφασης μεταξύ ιδανικών και θεσμών, μεταξύ αξιών-κανόνων και αξιών-σκοπών. Στην ένταση ελλοχεύει πάντοτε ο κίνδυνος διάλυσης του διανοούμενου στη μάζα των μορφωμένων, μετατροπής και του ίδιου σε «λειτουργό» της κοινωνίας. Ελλοχεύει πάντοτε ο κίνδυνος να ενδώσει ο διανοούμενος στην εξουσία της πολιτικής —αυτό το «πανηγύρι κενοδοξίας, πηγή μόνιμου εκβιασμού, παγίδα για το συγγραφέα» (B. H. Lévy).

Αλλά η παγίδα κλείνει και τότε, όταν αντί να προτείνεται στο διανοούμενο εξυπηρέτηση συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτικών συμφερόντων, του προτείνεται υπηρεσία στο όνομα της «ανθρωπότητας», του «κόσμου», της «ιστορίας». Εδώ διαφαίνεται σαφώς εκείνο, το οποίο στη μεταμοντέρνα βιβλιογραφία έχει γίνει αποδεκτό να αποκαλείται «πρόγραμμα της νεοτερικότητας» ή «πρόγραμμα του Διαφωτισμού». Ο B. H. Lévy έχει δίκιο να προσπαθεί να θέσει το διανοούμενο στο επίπεδο της «ηθικής της ευθύνης». Έχει δίκιο και στην πρόταση «απαισιόδοξης» θέσης του διανοούμενου: όταν απαρνείται και την «αριστερά», και τη «δεξιά», και το «φιλελευθερισμό», και (ιδίως) το «ριζοσπαστισμό», και το «σοσιαλισμό»... Αλλά η νοσταλγία της παλιάς καλής διανόησης με τα ιδανικά της —αλήθεια, λόγος, δικαιοσύνη, ηθική τελειότητα κ.ά.— αποκαθιστά τη διάσταση της «πλειοψηφίας», ανοίγει κερκόπορτες για τη «δικτατορία της σκέψης και της θρησκείας», προκαλεί μεσοιανικά τικ, δηλαδή όλα, απ' όσα ο ίδιος ο Lévy θέλει να προφυλάξει το σύγχρονο διανοούμενο. Προφανώς δεν είναι τυχαίο ότι η «ηθική της ευθύνης» του δεν υποκαθιστά, αλλά συμπληρώνει την «ηθική της πειθούς» —αυτόν τον ευφημισμό για τον ανήθικο καταναγκασμό (που είναι χαρακτηριστικός του ολοκληρωτισμού). Ο δρόμος του «νέου διανοούμενου», σύμφωνα με το Lévy, είναι φυσικά ο παραδοσιακός του Διαφωτισμού. Αν και περιφραστικά, εξακολουθεί να τον βαραινεί η κατηγορική προσταγή και η επίκληση (εντολή;) αυτός (και

μόνο αυτός) να είναι το «σωτήριο κομμάτι του κόσμου»³⁷.

Εκείνο, το οποίο είναι απαραίτητο για να διασωθεί η ατομικότητα, και συνεπώς η διανοητικότητα του μορφωμένου, είναι, όσο παράδοξο και να ακούγεται αυτό, η άρνηση κάθε Υποκειμενικότητας. Στη θέση της «κυριαρχίας της Υποκειμενικότητας» (Heidegger) έρχεται πάντα η ανοικτή δυνατότητα ερμηνείας της φυσικής και της ανθρώπινης πραγματικότητας. Αυτό είναι το θετικό στοιχείο της πορείας πέρα όχι μόνο από τη φυσιοκρατική σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά και πέρα από τη διυποκειμενική σχέση. Ή, σύμφωνα με τους όρους του Habermas, αυτό είναι ριζική επαναδιατύπωση ή ριζικός επανασχεδιασμός των ορίων της ορθολογικότητας. Για τον ίδιο τον Habermas είναι απαράδεκτη η υπέρβαση τόσο της ορθολογικότητας υποκειμένου-αντικειμένου («εργαλειακής»), όσο και της διυποκειμενικής («επικοινωνιακής») ορθολογικότητας. Σύμφωνα με την άποψή του, η απαραίτητη διόρθωση του προγράμματος της νεωτερικότητας συνίσταται στη διαφοροποιημένη επανασύνδεση της νεωτερικής κουλτούρας με τη φορτισμένη με «ζωτικές παραδόσεις» πρακτική της καθημερινότητας. Ο νεωτερικός λόγος όμως, είναι επαρκώς φορτισμένος με «αποικιακή» ισχύ, ούτως ώστε να τίθεται υπό αμφισβήτηση η δυνατότητα «ο βιωμένος κόσμος να αποδειχτεί ικανός να επεξεργαστεί από μόνος του θεσμούς, οι οποίοι θα περιορίσουν την εσωτερική δυναμική και τις προσαγές του σχεδόν αυτόνομου οικονομικού και διοικητικού συστήματος» —δηλαδή να περιορίσει την εργαλειακή ορθολογικότητα³⁸.

Το βασικό πρόβλημα για το διανοούμενο σήμερα είναι αλλού —στον τορισμό της μη-ταυτότητας, του δικαιώματος ύπαρξης οποιουδήποτε «άλλου». «Το λυκόφως της υποκειμενικότητας» (F. Dallmayr), αυτό το χαρακτηριστικό της λεγόμενης μεταμοντέρνας κατάστασης (J. F. Lyotard), ανοίγει στο διανοούμενο τη δυνατότητα επιστροφής στο αληθινό του, μη αποκαλυμμένο μέχρι τέλους Είναι —όπως αυτό φωτίζει στη μηδενιστική οντολογία, όπου ταυτίζεται με το μη-Είναι, με τα «εφήμερα χαρακτηριστικά της εγκλωβισμένης στα όρια μεταξύ της γέννησης και του θανάτου ύπαρξης»³⁹. Στον ορίζοντα ενός τέτοιου «αποδυναμωμένου» Είναι οι ιστορικές δομές, μέσα στις οποίες και μέσω των οποίων υπάρχουμε, γίνονται πιο εύκαμπτες, πιο δυσδιάκριτες, πιο άσχετες, μ' άλλα λόγια ριζικά ανεκτικές.

37. Βλ. B.H. Lévy, *όπ. παρ.*

38. J. Habermas, «Το μοντέρνο, ένα ημιτελές έργο», *Λεβιάθαν* 1.

39. G. Vattimo. *The End of Modernity*, Cambridge, 1988, σελ. 121. Βλ. επίσης F. Dallmayr, *Twilight of Subjectivity*, Amherst, 1981.

D. Rasmussen, Th. McCarthy, F. Dallmayr, «Symposium on Twilight of Subjectivity», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 11, No 2, 1983. C. Bayard, «The Intellectual in the Post-Modern Age», *Philosophy Today*, No 4, 1990.

Ανεξάρτητα από την πληθώρα περισσότερο ή λιγότερο δικαιολογημένων κριτικών, το μήνυμα της μετανεοτερικότητας είναι πολύτιμο χάρη στο μοναδικό της «πρόγραμμα», το πρόγραμμα άρνησης κάθε προγράμματος. Το «πρόγραμμα» αυτό προτείνει στον περιπλανώμενο μέσα στο μετα-ολοκληρωτικό λυκόφως, το ριζικό πλουραλισμό μιας χωρίς όρους ισονομίας του είδους «anything goes» (Feyerabend) —στον υπερβαίνοντα κατά πολύ την επιστημονική γνώση χώρο του συνεπούς αντιφανατισμού, της απο-μονοπωλημένης ηθικότητας, της αν-αισθητικής μη-κανονικότητας. Ο μεταμοντερνισμός είναι κατ' αρχήν αντιολοκληρωτικός. Η σιωπή μπροστά στις φωνές του «'Αλλου», που προτείνει η μετανεοτερικότητα, εγγυάται την απο-ολοποίηση του διανοούμενου. Αυτό είναι σημαντικό εν όψει των φρικαλέων, αλλά απαραίτητων μαθημάτων που έδωσαν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του εικοστού αιώνα. Μαθήματα που καταμαρτυρούν τον απατηλό χαρακτήρα της πεποίθησης ότι «ο λόγος είναι κακός σύμμαχος της αντίδρασης»⁴⁰. Στην προκειμένη περίπτωση δεν έχει δίκιο τόσο ο Horkheimer, όσο ο Kolakowsky, που έδειξε διεξοδικά πως είναι δυνατό ο λόγος να γίνει θαυμάσιος («πληρέτης του δόγματος» (με το παράδειγμα του G. Lukács)⁴¹.

Η μοναδική διάσταση του ολοκληρωτισμού, αυτού του πολυδιακλαδισμένου δέντρου με μια και μοναδική ρίζα, συνίσταται στη «μεγάλη του πράξη της ύβρεως» (R. Agon), στην αγέρωχα περήφανη αλαζονεία του, από την οποία αναβλύζουν αχαλίνωτη βία και ωμότητα. Το να κόψουμε αυτήν την επιβλαβή ρίζα, σημαίνει να αρνηθούμε κατηγορηματικά τον πειρασμό να «συμμετέχουμε» σε οποιοδήποτε είδος εξουσίας με οποιοδήποτε. Σήμερα είναι ύποπτες οι επικλήσεις προς το διανοούμενο, να «καταλάβει» την εξουσία —ακόμη και την πνευματική— «την εξουσία της γνώσης, της αρμοδιότητας, του ήθους» και να την κρατήσει «με νύχια και με δόντια, ανεξάρτητα από τους πειρασμούς της κατάστασης και την πίεση εκ των έξω»⁴². Ο πειρασμός έγκειται ακριβώς στη δουλοπρεπή επιδίωξη ο διανοούμενος να «αποκαταστήσει την εμπιστοσύνη» της πολιτικής εξουσίας στο πρόσωπό του. Είναι πειρασμός το να έχεις εξουσία *πάση θυσία*. Για να μην ενδώσει στους πειρασμούς του μετα-ολοκληρωτισμού, ο διανοούμενος θα έπρεπε μάλλον να απαρνηθεί εντελώς κάθε είδους εξουσία. Τον περιμένουν μεγαλύτερα έργα: προσκύνημα στις ατραπούς της εξιλέωσης.

Δρόμοι στο λυκόφως, αληθινά. Αλλά στο λυκόφως αστράφτει μετάνοια.

40. M. Horkheimer, *Critical Theory*, N.Y., 1982, σελ. 271.

41. L. Kolakowsky, *Main Currents of Marxism*, vol. III, 1978, σελ. 253-307.

42. I. Ditchew, *Granitsi mejdu men i men* (Σύνορα μεταξύ εμού και εμού), Sofia, 1990, σελ. 67.

Μοναχικοί δρόμοι, διότι κανείς δεν μπορεί να εξιλεωθεί στη θέση μου, για την ενοχή μου. Μοναχική μετάνοια! Αλλά ακριβώς η μοναξιά καθιστά το διανοούμενο κοινωνό των παρελθόντων, παρόντων και μελλοντικών δεινών των ανθρώπων. «Για το διανοούμενο», σημειώνει ο Adorno, «η απαράβατη μοναξιά είναι η μοναδική μορφή, με την οποία κατορθώνει ακόμη να δείξει κάποια αλληλεγγύη»⁴³.

Το βασικό είναι να μην ενδίδουμε στους πειρασμούς, να μη δώσουμε το χέρι στο 'Αγαλμα.

Υστερόγραφο: 'Όταν τελείωνα αυτές τις γραμμές στις 12 Ιουλίου 1991, οι βουλευτές της «μετα-ολοκληρωτικής» Αναθεωρητικής Βουλής μας (με την εξαίρεση εκείνων που είχαν κηρύξει απεργία πείνας πίσω από το κτίριο του κοινοβουλίου), υπέγραφαν πανηγυρικά το νεοαποκτηθέν μας πρώτο «μετα-ολοκληρωτικό» σύνταγμα. Γύρω από το κτίριο του κοινοβουλίου είχαν τοποθετηθεί κορδόνια, μεταλλική περίφραξη, κοκκινοσκούφηδες με κράνη, κλομπς και ασπίδες, αστυνομικοί με στολή και πολιτικά. Περιστασιακή άσκηση βίας —ακόμη και σε βάρος ορισμένων κυρίων βουλευτών. Απέναντι, στη στέγη του πανεπιστημίου, ομάδα φοιτητών ξεδίπλωνε πανώ με συνθήματα κατά του ολοκληρωτισμού. Η πρόσβαση στο «δημοκρατικό κοινοβούλιο» ήταν κλειστή, η κίνηση στο δρόμο είχε σταματήσει. Αλλά οι δρόμοι είχαν καθαριστεί...

43. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, Ff/M., 1976, σελ. 22 (ελλ. εκ. ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ).

Απόδοση στην ελληνική: Αλ. Γ. Μπαλτζής

