

ΟΙ ΙΣΤΟΡΙΚΟΙ ΚΑΙ ΤΑ ΜΥΘΟΛΟΓΗΜΑΤΑ¹

Με αφορμή μια διαμάχη για τις πολιτισμικές καταβολές της Γαλλικής Επανάστασης

Roger Chartier*

Πώς μπορεί να αποτραπεί η αναγωγή της διαμάχης για τις πολιτισμικές καταβολές της Γαλλικής Επανάστασης σε μυθολογήματα, παλιά ή νέα, όπως η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού, η Αστική τάξη, η Δραστικότητα του ρουσσωϊκού πολιτικού Λόγου.

ΜΕΤΑ από το αποκορύφωμα του 1989, έμοιαζε να έχουν ειπωθεί τα πάντα για την Επανάσταση, για τις καταβολές της, για την σημασία της. Εν τούτοις, πολλές μελέτες και άρθρα τα οποία εκδόθηκαν τα δύο τελευταία χρόνια επιτρέπουν την επιστροφή στις διαμάχες, οι οποίες εκτυλίχθηκαν (ή που θα έπρεπε να είχαν εκτυλιχθεί) κατά την διάρκεια της διακοσιοστής επέτειου της Επανάστασης. Έτσι λοιπόν, άνοιξαν εκ νέου, με τρόπο σύνθετο και περίπλοκο ζητήματα όπως η πολιτική ανάγνωση της Επανάστασης, η ιστορική ερμηνεία των αιτίων και των καταβολών της, ακόμη δε και ο ορισμός αυτού που μπορεί και πρέπει να είναι η ιστορική νοησιμότητα ενός συμβάντος. Μια εξέταση των πρόσφατα δημοσιευμένων μελετών θα μας επιτρέψει να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τις προθέσεις και τις θέσεις ενός μικρού βιβλίου που εκδόθηκε το 1990 (*Οι Πολιτισμικές Καταβολές της Γαλλικής Επανάστασης*, Παρίσι, Seuil) και το οποίο έγινε αντιληπτό και κατανοητό με πολύ διαφορετικούς τρόπους από την κριτική: άλλοτε ως «βαθιά ιδεαλιστικό» και εμπνευσμένο στο σύνολό του από την linguistic turn (γλωσσική στροφή) η οποία θεμελιώνει, στις Ηνωμένες Πολιτείες, την ανάλυση των πολιτικών γλωσσών, κι άλλοτε ως προϊόν μιας πολιτισμικής κοινωνιολογίας η οποία δίνει έμφαση (πολύ έντονα, κατά την άποψη ορισμένων) στις πρακτικές και στους μηχανισμούς, και όχι στις ιδέες και στις θεωρίες.

Ο Διαφωτισμός της Επανάστασης

Αρχή της εξέτασης αυτής μπορεί να αποτελέσει ένα κλασικό πρόβλημα: το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ Διαφωτισμού και της Επανάστασης. Το να αναρωτηθεί κανείς, σ' αντίθεση με το παρα-

δοσιακό σχήμα (σύμφωνα με το οποίο η Επανάσταση υπήρξε προϊόν του Διαφωτισμού), πώς η Επανάσταση συγκρότησε, «επινόησε», όρισε τον Διαφωτισμό, θα μπορούσε να φανεί υπερβολικά προκλητικό. Μια τέτοια προσέγγιση δεν σκοπεύει φυσικά να αρνηθεί την ύπαρξη του Διαφωτισμού ως μείζονος ιστορικού φαινομένου, αλλά να κατανοήσει πώς οι επαναστάτες ανήγειραν ένα πάνθεον συγγραφέων και ένα σώμα ιδεών όπου διάβαζαν την προοιωνιστή και την νομιμοποίηση του συμβάντος. Το εγχείρημα προϋποθέτει, ταυτόχρονα, τη διαλογή μεταξύ των συγγραφέων και όλων των δυνατών γραπτών, και την αναγωγή σε ενότητα μιας υπέρμετρης ποικιλίας απόψεων και θέσεων. Θέτοντας σε λειτουργία πολυάριθμους μηχανισμούς (ρητορικούς, τελετουργικούς, εικονογραφικούς, κειμενικούς), οι επαναστάτες αποβλέπουν στον μετασηματοδότη μιας πολυμερούς ιδεολογικής κληρονομιάς σε μια αναγκαστικά ενιαία πολιτική γενεαλογία.



Το ενδιαφέρον για τον τρόπο οικειοποίησης του Διαφωτισμού από την Επανάσταση παρήγαγε δύο σειρές διαπιστώσεων. Η πρώτη κατέστησε εμφανείς τις πολλαπλές διαφοροποιήσεις που διασπούν τον κόσμο του Διαφωτισμού: ριζοσπαστικοί στοχαστές της ουτοπίας έναντι εμπειρικών μεταρρυθμιστών (Venturi), High Enlightenment (Υψηλός Διαφωτισμός) έναντι των Ρουσσώ της δεκάρας (Rousseaux du ruissseau), επαρχιακές ελίτ έναντι λογίων της πρωτεύουσας (Roche), η γενιά των εγκυκλοπεδιστών έναντι των profeti-filosofici (προφητών-φιλοσόφων) της δεκαετίας του 1780 (Ferrone), intellectual Enlightenment έναντι popular non intellectual enlightenment (διαφωτισμός των διανοουμένων έναντι του λαϊκού, μη διανοητικού διαφωτισμού) (Vartanian). Οι διαφορές θέσεων και απόψεων, οι διαφορές γενεών και επιστημολογικών προ-

τύπων, διαγράφουν μία πραγματικότητα πιο πρισματική και ποικιλόμορφη από εκείνη που προέκυπτε από την άλλοτε επικρατούσα ταύτιση του Διαφωτισμού με ένα σύνολο σταθερών και ευρέως αποδεκτών αντιλήψεων. Η δεύτερη σειρά διαπιστώσεων απορρέει από την εξέταση της σχέσης την οποία καλλιεργεί η Επανάσταση με την ιστορία. Η σχέση αυτή οικοδομείται πάνω σ' ένα παράδοξο, εφ' όσον, παρά το ότι νοείται ως ιδρυτική τομή, ως μια απόλυτη αφετηρία, το γεγονός γράφεται επίσης κατά τρόπο που παραπέμπει σ' ένα παρελθόν το οποίο το δικαιώνει και το μορφοποιεί. Υπό αυτήν την έννοια, η σχέση της Επανάστασης με τον Διαφωτισμό δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη σχέση που διατηρεί με την αρχαιότητα. Η «πανθεοποίηση», πραγματική στην μία περίπτωση, συμβολική στην άλλη, του Rousseau και του Mably δείχνει καθαρά τον δεσμό μεταξύ των

* Ο Roger Chartier είναι διευθυντής σπουδών στην École des Hautes Études en Sciences Sociales.

δύο ιδρυτικών αναφορών. Η ανακατασκευή όμως ενός παρελθόντος το οποίο λειτουργεί ως πηγή έμπνευσης ή πρότυπο δεν συντελείται χωρίς εντάσεις ή συγκρούσεις. Όπως το σπαρτιάτικο ή το ρωμαϊκό πρότυπο πόρρω απέχει από το να γίνει ομόφωνα δεκτό², έτσι και ο Διαφωτισμός της Επανάστασης δεν είναι ο ίδιος για όλους. Όπως έχουν δείξει οι μελέτες πολλών Γερμανών ιστορικών (του Thomas Schleich, του Rolf Reichardt, του Hans-Jürgen Lüsebrink), καθεμία από τις διάφορες επαναστατικές φατρίες κατασκεύασε τον δικό της Διαφωτισμό, και η ανάκτηση της ιστορίας αυτής της προσπάθειας μας απομακρύνει από μία ιστορία ιδεών η οποία υποθέτει βεβαιωμένα την ενότητα νοήματος, εκεί, όπου συγκρούονται πολλαπλές ερμηνείες και αντιμαχόμενες χρήσεις.

Μια τέτοια προσέγγιση βρίσκεται φυσικά στο επίκεντρο κάθε ιστορίας των πολιτισμικών καταβολών της Επανάστασης. Έχει δε κάμποσες προεκτάσεις. Κατ' αρχάς, διευρύνει το κλασικό ερωτηματολόγιο της ιστορίας των ιδεών κατά τρόπο ώστε να λαμβάνει υπ' όψιν, όχι μόνο τον σχηματισμό των εννοιών αλλά επίσης και κυρίως τις συλλογικές αναπαραστάσεις και τις μορφές της πίστης. Έπειτα, αποδίδει στους θεσμούς και στις συλλογικότητες την δική τους δυναμική και δεν τις θεωρεί ως απλούς υποδοχείς (ή αρνητές) ιδεών τις οποίες αποδέχονται (ή απορρίπτουν). Τέλος επιβεβαιώνει την μη αναγωγιμότητα των μη έν-λογων (non discursives) πρακτικών στους λόγους, οι οποίοι, με διάφορους τρόπους, αναφέρονται σ' αυτές για να τις νομιμοποιήσουν, να τις καταδικάσουν, να τις αντιπροσωπεύσουν, να τις ελέγξουν, να τις οργανώσουν κ.λπ. Μία τέτοια προσπτική αντιτίθεται λοιπόν στα δύο σχήματα τα οποία συχνά χαρακτηρίζουν την ιστοριογραφία της Επανάστασης και των καταβολών της: αφ' ενός, στην τάση να συνάγονται οι πρακτι-



κές από τις σκέψεις, οι σκέψεις από τις αναγνώσεις, οι αναγνώσεις από τα κείμενα· αφ' ετέρου, στην τάση να μεταφράζονται οι κοινωνικές λειτουργίες με όρους μιας ρητής ιδεολογίας.

Το πρώτο σχήμα τροφοδότησε την κλασική προβληματική η οποία συσχέτιζε την επαναστατική ρήξη με την όλο και ευρύτερη διάδοση των φιλοσοφικών ιδεών. Διατυπωμένη με σύνεση και λεπτότητα, και μετατοπίζοντας την προσοχή από τους μεγάλους κλασικούς του Διαφωτισμού στα κείμενα που η λογοτεχνική ζήτηση του 18ου αιώνα χαρακτηρίζει ως «φιλοσοφικά βιβλία» (κριτικές λίβελαι, σκανδαλοθηρικά χρονικά, αντικληρικές σάτιρες, πορνογραφήματα), η προβληματική αυτή διέπει την θέση του Robert Darnton όσον αφορά στην «ανατρεπτική βία της παράνομης λογοτεχνίας». Χάρis στην εξάπλωση του έντυπου λόγου, τα επαναστατικά κείμενα, τα οποία

εκθέτουν την δεσποτική διαφθορά της μοναρχίας ή την έκλυση των ηθών της Αυλής προκαλούν την μεταλλαγή των σκέψεων και των αναπαραστάσεων, οι οποίες αποσπώνται από τα παλιά πιστεύω: «Η διάβρωση ενεργεί διπλά: στο επίπεδο των ιδεών, τα γραπτά του Βολταίρου και του Holbach καταγγέλουν ανοιχτά τα υποκατάστατα των συστημάτων της ορθοδοξίας που υποστηρίζουν την Εκκλησία και το Στέμμα· στο επίπεδο των αναπαραστάσεων, οι λίβελαι και τα σκανδαλοθηρικά χρονικά υποσκάπτουν την ιερότητα της μοναρχίας κηλιδώνοντας την υπόληψή της καθώς και όλες τις αξίες που δομούν την πολιτική λογική της»³.

Με το να υπερτονίζεται όμως η σχέση μεταξύ της ανατρεπτικότητας των κειμένων και της «επανάστασης» που καταλαμβάνει τα πνεύματα, υπάρχει ο κίνδυνος να εκμηδενιστεί η ιδιαιτερότητα των μηχανισμών μέσω των οποίων βιβλία και λίβελαι αποκτούν σημασία. Αυτοί έχουν να κάνουν αφ' ενός, με τον τρόπο που τα ίδια τα κείμενα οργανώνουν την πολλαπλότητα των δυνατών τους κατανοήσεων. Έτσι γίνεται, παραδείγματος χάριν, με τα πορνογραφικά φυλλάδια τα οποία αποκαλύπτουν την άτακτη ερωτική ζωή της Μαρίας Αντουανέτας και τα οποία παίζουν σε διάφορα επίπεδα: τις συμβάσεις της ερωτικής λογοτεχνίας, την παραγωγή αληθοφανών εντυπώσεων, τα πολιτικά παιχνίδια της Αυλής, την ρητορική της καταγγελίας, κ.λπ.⁴. Αφ' ετέρου, η νοσηριμότητα της παράνομης λογοτεχνίας εξαρτάται από τον «ορίζοντα υποδοχής» που συναντά. Εξ ου και η υπόθεση σύμφωνα με την οποία η αποδέσμευση από τον ηγεμόνα, την μοναρχία, την παλαιά τάξη πραγμάτων, δεν πρέπει να εννοηθεί ως αποτέλεσμα της κυκλοφορίας των «φιλοσοφικών βιβλίων», αλλά ως συνθήκη της επιτυχίας τους. «Η εξέγερση σιγοκαίει. Ενσταλάζεται στα πνεύματα, (...) γνωρίζουμε με βεβαιότητα ότι εξα-

πλώνεται χάρη σ' ένα τρομερό εργαλείο: το βιβλίο» γράφει ο Darnton⁵. Γιατί λοιπόν να μην σκεφτούμε πώς αυτό το «στασιαστικό πνεύμα» είναι ήδη παρόν και εδρεύει σε χειρονομίες, σε συγκινήσεις, σε σκέψεις οι οποίες δεν οφείλουν τίποτε στην ανάγνωση οποιουδήποτε συγγράμματος;

Αυτό ακριβώς προτείνει η Arlette Farge αναλύοντας τις «κακολογίες» ή τους «επικριτικούς λόγους» εναντίον του βασιλιά που καταγράφονται τόσο από τους «χαφιέδες» της αστυνομίας όσο και από χαλκευτές ειδήσεων. Το συμπέρασμά της είναι σαφές: «Η κοινή γνώμη δεν μοιάζει να είναι προϊόν μιας σωρευτικής διαδικασίας αναγνώσεων φυλλαδίων ή αφισών· δεν είναι καθόλου γραμμική και προοδευτική και δεν αντλεί τα επιχειρήματά της από το άθροισμα όλων όσων της έχουν διατεθεί για ανάγνωση»⁶. Αμφισβητείται έτσι

η ερμηνεία η οποία θεωρεί τον πολλαπλασιασμό των ανατρεπτικών κειμένων κατά τις δύο ή τρεις τελευταίες δεκαετίες του Παλαιού Καθεστώτος, ως την πηγή μιας διαδικασίας απο-ιεροποίησης της μοναρχίας, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο σε μια ριζοσπαστική και γε-νικευμένη κριτική. Τα λόγια που εκφράζουν την αποδοκιμασία ή το μίσος για τον ηγεμόνα, τα λόγια που αμφισβητούν τις πράξεις του καθώς κι εκείνα που εκφράζουν την επιθυμία της θανάτωσής του, δεν γεννιούνται από την άνηση της παράνομης λογοτεχνίας, ούτε καν από την απόπειρα της Δαμμένης η οποία προκαλεί, όχι έναν άνευ προηγούμενου πολλαπλασιασμό των βασιλοκτόνων λόγων, αλλά την συστηματική ανήγνευσή τους από τις αρχές που ήσαν πεπεισμένες ότι η συνωμοσίες των γιανσενιστών ή των ιησουιτών ήσαν πραγματικές. Κατά την Arlette Farge: «η αποτυχημένη απόπειρα δολοφονίας του Λουδοβίκου XV συντελείται στα πλαίσια μιας ήδη διαμορφωμένης κοινής γνώμης: μας αποκαλύπτει περισσότερο έναν μηχανισμό του μοναρχικού κράτους παρά μία καμπή στις διαθέσεις της λαϊκής γνώμης»⁷. Η παρατήρηση αυτή ενισχύει την ιδέα ότι η συμβολική και συναισθηματική απαξίωση που μεταβάλλει την σχέση με την εξουσία, αποστερώντας την στο εξής από κάθε υπερβατικότητα, εκδηλώνεται μεν στη διάδοση των «φιλοσοφικών βιβλίων», αλλά δεν προκαλείται από αυτήν, όσο ευρεία και αν είναι. Η διάβρωση των θεμελιωδών μύθων της μοναρχίας, η απο-ιεροποίηση των βασιλικών συμβόλων, η αποστασιοποίηση από το πρόσωπο του βασιλιά συνιστούν ένα ήδη συγκροτημένο σώμα αναπαραστάσεων, έτοιμο να υποδεχτεί τις ριζοσπαστικές καταγγελίες της ανατρεπτικής λογοτεχνίας των δεκαετιών του 1770 και του 1780.

Η κατανόηση της αυτονομίας των κοινωνικών πρακτικών προϋποθέτει επίσης την απόρριψη της λειτουργίας που τους αποδίδει μια ιδεολογική ερμηνεία. Έτσι, η θέση του Augustin Cochin, την οποία υιοθετεί ο Francois Furet, ότι ο τρόπος λειτουργίας των πνευματικών εταιρειών (και ιδίως των τεκτονικών) υπήρξε ιακωβινικός, εικονογραφεί υποδειγματικά μια τέτοια προσέγγιση. Ανεξάρτητα από τις ρητές προθέσεις τους, ανεξάρτητα από τις κοινωνικές καταβολές των μελών τους, οι πρακτικές ισοτιμίας και ομοφωνίας που επικρατούσαν στις στοές και τις μυστικές εταιρείες, καθώς προήγαγαν την συναίνεση και μείωναν τις διχογνωμίες αποτελούσαν φυτώρια της καθαρής δημοκρατίας και της τρομοκρατικής πρακτικής του ιακωβινισμού, τόσο των λεσχών όσο και της επαναστατικής κυβέρνησης. Το βιβλίο του Fred E. Schrader επανατοποθέτησε στο πλαίσιο του πολεμικού ντυρακιμισμού του Cochin τη θέση αυτή που αποσπά από τις ατομικές βουλήσεις και

συνειδήσεις την έννοια της «κοινωνικής μηχανής» η οποία λειτουργεί στις εταιρείες των λογίων και στις μασονικές στοές⁸. Κατά τον Cochin, ο οποίος χρησιμοποιεί εν προκειμένω τον Durkheim, η δημοκρατία πρέπει, πάνω απ' όλα, να εννοηθεί με τον τρόπο που η ρεπουμπλικανική κοινωνιολογία κατανοεί την θρησκεία, δηλαδή ως ένα κοινωνικό γεγονός η σημασία του οποίου δεν είναι αναγώγιμη στις ρητές αποφάνσεις που παράγει και οι οποίες, στην πραγματικότητα, συσκοτίζουν την αληθινή του λειτουργία.

Εξ ου και η γενεαλογία της δημοκρατικής ιδεολογίας, οι τρομοκρατικές δυνατότητες της οποίας εντοπίζονται, σε πρακτικό επίπεδο, στις φιλήσυχες εταιρείες του Διαφωτισμού. Οι κοινωνικές λειτουργίες μεταφράζονται έτσι υπό την μορφή μιας θεωρίας του ιακωβινισμού.

Αν και φαντάζει πειστική, η θέση αυτή δεν λαμβάνει πλήρως υπ' όψιν της τις πραγματικές πρακτικές των στοών. Από μία πλευρά,

όπως υπογραμίζει η Margaret C. Jacobs, οι στοές δεν χαρακτηρίζονται καθόλου από την άσκηση της άμεσης δημοκρατίας⁹. Αντιθέτως, η λειτουργία τους κυριαρχείται σε μεγάλο βαθμό από τις πρακτικές του Παλαιού Καθεστώτος, κι αυτό όλως ιδιαίτερος στην Γαλλία: η κληρονομικό δικαίω απονομή των ξεχωριστών αξιωματών, η ισχύς των αξιωματούχων, το πνεύμα κοινωνικού αποκλεισμού που απαγορεύει τον συγχρωτισμό στους κόλπους της μασονίας όσων δεν συγχρωτίζονται στο κοινωνικό πεδίο. Από την άλλη πλευρά, εάν η κοινωνική μηχανική που διέπει τις στοές ήταν καθ' εαυτήν μία λογική δημοκρατική, επαναστατική και τρομοκρατική, πώς θα μπορούσε να εξηγηθεί η απόσταση ανάμεσα στην οικουμενικότητα του τεκτονισμού και την εξαιρετικότητα του γαλλικού ιακωβινισμού: «Εάν οι μασονικές στοές ήταν τα φυτώρια του ια-



κωβινισμού, τότε γιατί δεν καρποφόρησε και στην Φιλαδέλφεια το 1780 ή στις Βρυξέλλες και στο Άμστερνταμ κατά τη δεκαετία του 1790;»¹⁰.

Το λάθος είναι του Rousseau;

Το να θεωρεί κανείς κεντρικές τις σχέσεις που υφίστανται μεταξύ πρακτικής και λόγου, μεταξύ των «μη έν-λογων συστημάτων» (systemes non discursifs) και των «αποφαντικών γεγονότων» (faits énonciatifs) για να παραθέσουμε τον Foucault της *Αρχαιολογίας της γνώσης*, συνεπάγεται την μετατόπιση της προσοχής στις αποδεσμεύσεις που στερούνται λόγου – που τουλάχιστον δεν συνοδεύονται από λόγους εξηγητικούς και δικαιολογητικούς –, στην σχετική αυτονομία των συστημάτων αναπαραστάσης ως προς την

κυκλοφορία των κειμένων, στην κατασκευή μιας πολιτικής κουλτούρας που τροφοδοτείται από τις κοινές εμπειρίες και τις συγχρούσεις της καθημερινότητας. Έτσι, το να θέσει κανείς το ζήτημα των πολιτισμικών καταβολών της Επανάστασης δεν συνεπάγεται ότι τα αίτια της είναι εξ ολοκλήρου πολιτισμικής τάξεως. Αντιπροσωπεύοντας κάθε άλλο παρά «μία έντονα ιδεαλιστική άποψη» που θεωρεί την Επανάσταση ως «καθαρά υποκειμενική» (σύμφωνα με τους χαρακτηρισμούς της δημοσιευμένης στο *L'Indice* κριτικής του βιβλίου μου από τον Paolo Viola) η προσέγγιση αυτή έχει ως στόχο να κατανοήσει γιατί, σε μία δεδομένη στιγμή της τροχιάς του Παλαιού Καθεστώτος, η γρήγορη και ριζική καταστροφή των θεμελίων της παλαιάς τάξης πραγμάτων μπόρεσε τόσο εύκολα να γίνει αντιληπτή, να αποκωδικοποιηθεί και να γίνει αποδεκτή. Η απαρίθμηση των μεταβολών των αναπαραστάσεων και των διαθέσεων που καθιστούν τη ρήξη αυτή νοητή, δεν πιστοποιεί ότι αυτές την προκάλεσαν.

Επιφορτίζοντας την πολιτισμική ιστορία με ένα τέτοιο ζήτημα, δεν σημαίνει ότι υποτάσσουμε το ζήτημα των καταβολών της Επανάστασης στην linguistic turn (γλωσσική στροφή) και στην semiological challenge (σημειολογική πρόκληση). Η προσέγγιση αυτή, θαυμάσιο δείγμα της οποίας είναι το βιβλίο του Keith Baker, στηρίζεται σ' ένα διπλό αξίωμα¹¹. Αφ' ενός μεν, υποθέτει πως τα κοινωνικά συμφέροντα δεν συγκροτούνται ανεξάρτητα από τον λόγο· ότι αποτελούν «μια συμβολική και πολιτική κατασκευή», και όχι «μία προϋπάρχουσα πραγματικότητα», έτσι που «οι κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές είναι καθ' αυτές γλωσσικού χαρακτήρα»¹². Αφ' ετέρου δε, βεβαιώνει ότι είναι αδύνατον να γίνει οποιαδήποτε διάκριση μεταξύ έν-λογων και μη έν-λογων πρακτικών.

Όλες «οι αξιώσεις να οροθετηθεί το πεδίο του λόγου ως προς μη έν-λογες κοινωνικές πραγματικότητες που εκτείνονται πέραν αυτού αναδεικνύουν πάντοτε ένα πεδίο δράσης που είναι κι αυτό συγκροτημένο εν λόγω. Κάνουν, στην ουσία, τη διάκριση μεταξύ διαφορετικών έν-λογων πρακτικών – διαφορετικών γλωσσικών παιχνιδιών –, και όχι μεταξύ έν-λογων και μη έν-λογων φαινομένων»¹³.

Η θέση αυτή, η οποία υιοθετεί τις πιο ριζοσπαστικές εκδοχές της linguistic turn και τις εφαρμόζει στην διανοητική ιστορία δεν μου φαίνεται καθόλου αποδεκτή. Στην πραγματικότητα, οι διαδικασίες συγκρότησης των συμφερόντων ή των συμβάντων μέσω του λόγου, είναι οι ίδιες κοινωνικά ριζωμένες και καθορισμένες· περιορίζονται ποικιλοτρόπως από τα μέσα (γλωσσικά, νοηματικά, τεχνικά) που διαθέτουν οι παραγωγοί τους. Παραπέμπουν, επομένως, σε αντικει-

μενικές κοινωνικές ιδιότητες, εξωτερικές προς τον λόγο, οι οποίες χαρακτηρίζουν καθεμία από τις ομάδες, τις κοινότητες ή τις τάξεις που συνθέτουν τον κοινωνικό κόσμο. Εξ άλλου, η λογική που διέπει τον λόγο δεν θα έπρεπε να συγχέεται με την λογική η οποία κατευθύνει τις forms of social action (μορφές της κοινωνικής δράσης). Μία ριζική διαφορά χωρίζει τη λογικότητα που οργανώνει την παραγωγή των λόγων (λόγια, λογοκεντρική, ερμηνευτική) από την λογικότητα που χαρακτηρίζει όλα τα άλλα είδη πρακτικής¹⁴.

Εάν, όπως ο Baker, δεν κάνουμε μία τέτοια διάκριση, οδηγούμαστε να εγγράψουμε την εκτύλιξη του συμβάντος στα πλαίσια του προϋπάρχοντος αυτού λόγου, στην περίπτωση της Επανάστασης με την προμολόγηση μίας πολιτικής γλώσσας (της γλώσσας της γενικής κυριαρχίας [souveraineté générale]) εις βάρος μιας άλλης (της γλώσσας της εκπροσώπησης των κοινωνικών συμφερόντων). Κατά τον Baker, το αναπότρεπτον της Τρομοκρατίας κυφορείται κατ' ουσίαν

στις συνταγματικές αποφάσεις του φθινοπώρου του 1789 και, πέραν αυτών, στη θεωρία της γενικής βούλησης την οποία επεξεργάστηκε ο Rousseau, ο Mably και οι ριζοσπαστικοί κοινοβουλευτικοί προπαγανδιστές. Όλα είχαν κριθεί αφ' ης στιγμής η Εθνοσυνέλευση «επέλεξε την γλώσσα της πολιτικής βούλησης αντί για την γλώσσα της κοινωνικής λογικής· τη γλώσσα της ενότητας αντί της διαφοράς· της πολιτικής αρετής αντί αυτής του εμπορίου· της απόλυτης κυριαρχίας αντί μιας διακυβέρνησης, περιορισμένης από τα ανθρώπινα δικαιώματα – πράγμα που σημαίνει ότι μακροπρόθεσμα, τασσόταν υπέρ της Τρομοκρατίας»¹⁵. Έτσι, η Επανάσταση είχε γραφεί πριν ακόμη συμβεί. «Το επαναστατικό σενάριο επινοήθηκε [...] στα πλαίσια της πολιτικής κουλτούρας της απόλυτης μοναρχίας»¹⁶, κι αυτό στο μέτρο που εμπεριέχεται εξ ολοκλήρου σ' έναν από τους πο-

λιτικούς λόγους που αναπτύχθηκαν υπό την απόλυτη μοναρχία.

Η θέση αυτή, η οποία εγκιβωτίζει την Τρομοκρατία στον illiberalism (αντι-φιλελευθερισμό) του 1789, κι αυτόν τον τελευταίο στη σκέψη του Rousseau, μπορεί να επικριθεί για δύο λόγους. Αφ' ενός, ακυρώνει και τον ριζικό χαρακτήρα του γεγονότος (καθ' όσον θεωρεί ότι αυτό ήδη υπάρχει, στα πλαίσια του λόγου, προ της εμφανισιάς του ακόμης) και την ιδιαίτερη δυναμική του (καθ' όσον κανένας ρόλος δεν αποδίδεται, σ' αυτό που ο Maurice Agulhon χαρακτήρισε ως το «εμπειρικό βάρος σύντυχων πραγματικοτήτων»). Αφ' ετέρου, μία τέτοια προοπτική επαναλαμβάνει στην ερμηνεία του ιστορικού την ψευδαίσθηση που έτρεφαν οι άνθρωποι το 1789 και το 1793. Στην περίπτωση τους, η βεβαιότητα της απόλυτης δραστηκότητας του πολιτικού, το οποίο θεωρούσαν ικανό να ανασυνθέσει το πολιτικό σώ-

μα, να αναθεμελιώσει την κοινωνία, να αναμορφώσει το άτομο, συνεπάγεται μια πίστη στην δύναμη των ιδεών, της επιτελεστικότητας του λόγου, του ρόλου του ατόμου. Η πίστη όμως αυτή συνεπάγεται, άραγε, ότι η ιστορία της Επανάστασης θα έπρεπε να γραφεί στην γλώσσα του συμβάντος; Παραδόξως, ίσως, οι στηλιτευτές των ιακωβινικών ενθουσιασμών, οι οποίοι επικρίνονται για το ότι δεν τηρούν αποστάσεις από την Επανάσταση, υπάρχουν και αυτοί, με έναν άλλον τρόπο, την νοησιμότητα του συμβάντος στην ιστορική συνείδηση των συγχρόνων του. Απέχοντας από την θέση αυτή, έχω την εντύπωση, πως το ζήτημα των καταβολών του 1789 παραπέμπει κατ' ανάγκην σε μία άλλη κατεύθυνση, προς την διασαφήνιση δηλαδή των καθορισμών οι οποίοι διέπουν, είτε εν γνώσει τους είτε όχι, τις προθέσεις, τις επιλογές, τους λόγους των ατόμων.

Ο αστός ή ο κριτικός χώρος;

Με μία τέτοια προοπτική, είναι δυνατό να εννοήσουμε εντελώς διαφορετικά την υπόθεση που εγγράφει την Επανάσταση στο Παλιό Καθεστώς. «Όσο περισσότερο ενισχύεται η απολυταρχία, τόσο περισσότερο αποδυναμώνεται»: η ιδέα αυτή του Denis Richet μπορεί να μας κατευθύνει¹⁸. Μας βοηθάει να εντοπίσουμε τον κλονισμό του Παλαιού Καθεστώτος (κλονισμό πολιτικό, κοινωνικό, πολιτισμικό) σ' αυτούς καθ' αυτούς τους μηχανισμούς οι οποίοι φαινομενικά εξασφαλίζουν την δύναμή του. Κατά τον Richet, ο ορισμός του raison d'Etat και η ανάπτυξη του διοικητικού συγκεντρωτισμού αποτέλεσαν, ταυτόχρονα, τα θεμέλια της ισχύος της απολυταρχίας και τα αίτια της αδυναμίας της: διαρρηγνύοντας τον κοινωνικό ιστό και την ιδεολογική συναίνεση, στρέφουν εναντίον του βασιλέως μια ολόκληρη κατηγορία υπηκόων του. Το προτεινόμενο μο-

ντέλο ερμηνείας επιτρέπει έτσι να κατανοήσουμε πώς ο διαχωρισμός, ο καθιερωμένος από το ίδιο το κράτος, μεταξύ της κρατικής λογικής, η οποία, μόνη αυτή, κατευθύνει τις πράξεις του ηγεμόνα, και της ηθικής κρίσεως, που εκτοπίζεται στον ενδόμυχο κόσμο, στη θρησκευτική συνείδηση των ατόμων, στρέφεται, εν καιρώ, εναντίον του ηγεμόνα, ο οποίος κρίνεται, κατακρίνεται, καταδικάζεται εν ονόματι κριτηρίων που είχαν εξοβελιστεί από το πεδίο της πολιτικής. Με την έννοια αυτή θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την «πολιτική δομή της απολυταρχίας ως προϋπόθεση του Διαφωτισμού», σύμφωνα με τον τίτλο του πρώτου κεφαλαίου του βιβλίου του Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*¹⁹. Κατά παρεμφερή τρόπο, η θεσιμοποίηση του λογοτεχνικού πεδίου, οι επιμέρους φορείς του οποίου δημιουργήθηκαν και ελέγχονταν από την μοναρχία, είναι η ανα-

γκαία συνθήκη για να μπορέσει, στο τέλος, να αυτονομηθεί μία αγορά κρίσεων και έργων, ένας πολιτικοποιημένος κριτικός χώρος, εν τέλει πιο κυρίαρχος κι από τον κυρίαρχο. Δεν πρόκειται λοιπόν τόσο για την υπόθεση ότι «οι επαναστατικές αρχές και πρακτικές επινοήθηκαν στο πλαίσιο μιας απόλυτης μοναρχίας»²⁰, όσο για μια προσπάθεια να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο οι πολιτισμικές μεταλλάξεις που καθιστούν νοητή την επαναστατική ρήξη και που υπέσκαψαν το κύρος της παλαιάς τάξεως, κατέστησαν δυνατές, όχι εξ αιτίας ενδείξεων αδυναμίας, αλλά εξ αιτίας των επιδείξεων δύναμης της μοναρχίας.

Η επικέντρωση της προσοχής στην εννοιολογική και συνάμα κοινωνική συγκρότηση του δημοσίου χώρου, ανέδειξε σε υποχρεωτικό κείμενο αναφοράς ένα βιβλίο που για μεγάλο διάστημα παρέμενε παραγνωρισμένο και το οποίο ο ίδιος ο συγγραφέας του είχε λίγο πολύ απαρνηθεί ως προς την ιστορική του διάσταση: το *Die*

Strukturwandel der Öffentlichkeit (Η δομική μεταβολή της δημοσιότητας)²¹ του Jürgen Habermas. Για πολλούς ερευνητές και ειδικότερα για τον Robert Darnton, σ' ένα άρθρο του *New York Review of Books* του Οκτωβρίου 1991, η αναφορά δεν μοιάζει και πολύ πειστική. Στερούμενο κάθε εμπειρικής θεμελίωσης, το έργο δεν πρέπει να διαβαστεί υπό το πρίσμα της ιστορίας, αλλά ως φιλοσοφική κριτική (που προαναγγέλλει τα επόμενα έργα του Habermas) της σύγχρονης κοινωνίας, η οποία απειλείται από την καταστροφή της δημόσιας κριτικής σφαίρας. Ο κίνδυνος διπλασιάζεται εάν, με την ανάγνωση αυτή, επανεισασχθεί η έννοια του αστισμού, έννοια κεντρική στο σχήμα της «αστικής δημόσιας σφαίρας», μολονότι είχε απορριφθεί κατά τον χαρακτηρισμό τόσο του Διαφωτισμού όσο και της Επανάστασης. Η ίδια παρατήρηση ισχύει, εξ άλλου,

για μια δυνατή ανάγνωση του βιβλίου του Koselleck που φέρει τον υπότιτλο *Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Μία μελέτη της παθογένεσης του αστικού κόσμου), όπου η έννοια της «αστικής ελίτ» είναι απολύτως ουσιώδης. Πρέπει, λοιπόν, να δεχθούμε αυτήν την λαθραία και γερμανική «επιστροφή της εκποτισμένης αστικής τάξης», σύμφωνα με την διατύπωση του Colin Jones σε άρθρο του στο *Times Literary Supplement* του Μαρτίου 1991, ή μάλλον να εγκαταλείψουμε τον επιβεβλημένο σεβασμό προς το προτριακονταετία εκδοθέν βιβλίο του Habermas;

Η τεράστια απήχηση του βιβλίου αυτού, οφείλεται αναμφισβήτητα στο ότι παρέχει ένα ερμηνευτικό σχήμα εναλλακτικό ως προς την «μηχανή» που κατασκεύασε ο Cochin και τελειοποίησε ο Furet, ένα μοντέλο το οποίο, επανακάμπτοντας στον Kant του δοκιμίου *Απά-*



ντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός; επιτρέπει να διανοηθούμε σοβαρά την άρθρωση μεταξύ του δημοσίου και του ιδιωτικού, την αναγκαία σχέση μεταξύ της κυκλοφορίας του γραπτού λόγου και της δημόσιας άσκησης του λόγου από ιδιώτες, ή ακόμη το θεμέλιο μίας κριτικής παράδοσης η οποία «θεωρεί το ζήτημα του παρόντος ως ένα φιλοσοφικό γεγονός στο οποίο συμμετέχει ο φιλόσοφος που αναφέρεται σ' αυτό»²². Από την άλλη πλευρά, το βιβλίο του Habermas παρέσχε ένα εννοιολογικό πλαίσιο σε όλες τις μελέτες που πραγματεύονταν μια πραγματολογική ιστορία της δημόσιας γνώμης, εξέχουσα θέση μεταξύ των οποίων κατέχει το σημαντικότατο έργο του Franco Venturi, *Settecento Riformatore*.

Χωρίς αμφιβολία όμως, οι (ισχυροί) αυτοί λόγοι δεν αρκούν για να περισώσουν την κατηγορία του αστισμού. Εκτός ίσως κι αν την επαναπροσδιορίσουν: ούτε ως κοινωνικός προσδιορισμός, ούτε ως ιδεολογικός χαρακτηρισμός, μπορεί να περιγράψει, ανεξάρτητα από την κατάσταση των ατόμων, μια ιδιαίτερη μορφή κριτικής σχέσης προς το απολυταρχικό κράτος η οποία προϋποθέτει έναν χώρο διαμαχών προφυλαγμένο από την εξουσία και συγκροτημένο από ένα «κοινό» που δεν είναι ούτε η αυλή ούτε ο λαός. Αυτή η συνοπτική επισκόπηση μερικών πρόσφατων μελετών αφιερωμένων στην ιστορία των καταβολών της Επανάστασης, επιτρέπει, έχω την εντύπωση, να σκιαγραφηθεί το κεντρικό ερώτημα το οποίο τίθεται σήμερα: πώς μπορούν να συνδυαστούν οι περιγραφές της ιστορικής συνείδησης των συγχρόνων, οι οποίοι κατά το 1789 διακατέχονται από τη βεβαιότητα μίας νέας αφετηρίας και μιας απόλυτης ρήξης, με τον προσδιορισμό των παραγνωρισμένων καθορισμών οι οποίοι οδηγούν τους ανθρώπους να γράφουν μιαν ιστορία διαφορετική από εκείνη που νομίζουν ότι γράφουν. Πώς, με άλλα λόγια, μπορεί, αφ' ενός μεν, να αποκατασταθεί η ριζοσπαστικότητα της ανάδυσης του γεγονότος, αφ' ετέρου δε, να εντοπιστούν οι παραγνωρισμένες και παράδοξες

συνέχειες που εγγράφονται στη μακρά ιστορία της μοναρχίας.

Μετάφραση από τα γαλλικά: Αλεξάνδρα Σκλαβούνου
(Κέντρο Λογοτεχνικής Μετάφρασης - Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών)

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *Liber*, τεύχος 11, Σεπτέμβριος 1992.
2. F. Hartog, «Liberté des Anciens, liberté des Modernes: La Révolution Française et l'Antiquité», *Les Grecs, les Romains et nous*, ανθολογία κειμένων επιμελημένη από τον R.P. Droit, Le Monde-Éditions, Παρίσι 1991, σελ. 119-138.
3. R. Darnton, *Édition et Sédition. L'Univers de la Littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Gallimard, Παρίσι 1991, σελ. 214-215.
4. J. Revel, *Marie-Antoinette in Her Fictions: the Staging of the Hatred. Fictions of the French Revolution*, επιμέλεια F. Fort, Evanston, Northwestern University Press, 1991, σελ. 11-129.
5. R. Darnton, *op. cit.*, σελ. 178.
6. A. Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Seuil, Παρίσι 1992, σελ. 61-62.
7. *Ibid.*, σελ. 257.
8. F.E. Schrader, *Augustin Cochin et la République Française*, Seuil, 1992.
9. M.C. Jacobs, *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century France*, Oxford University Press, Oxford 1991.
10. *Ibid.*, σελ. 18.
11. K.M. Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, 1990.
12. *Ibid.*, σελ. 9.
13. *Ibid.*, σελ. 5.
14. P. Bourdieu, *Lecture, lecteurs, lettrés, littérature. Choses dites*, Minuit, Παρίσι 1987, σελ. 132-143.
15. K.M. Baker, *op. cit.*
16. *Ibid.*, σελ. 3-4.
17. I. Wolloch, «On the Latent Illiberalism of the French Revolution», *American Historical Review*, 95, Δεκέμβριος 1990, σελ. 1452-1470.
18. D. Richet, *La France moderne: L'Esprit des institutions*, Flammarion, Παρίσι 1973, σελ. 57.
19. R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Minuit, Παρίσι 1979.
20. K.M. Baker, *op. cit.*, σελ. 3-4.
21. J. Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Παρίσι 1978.
22. M. Foucault, «Un cours inédit», *Le Magazine Littéraire*, 207, 1984, σελ. 35-37.

