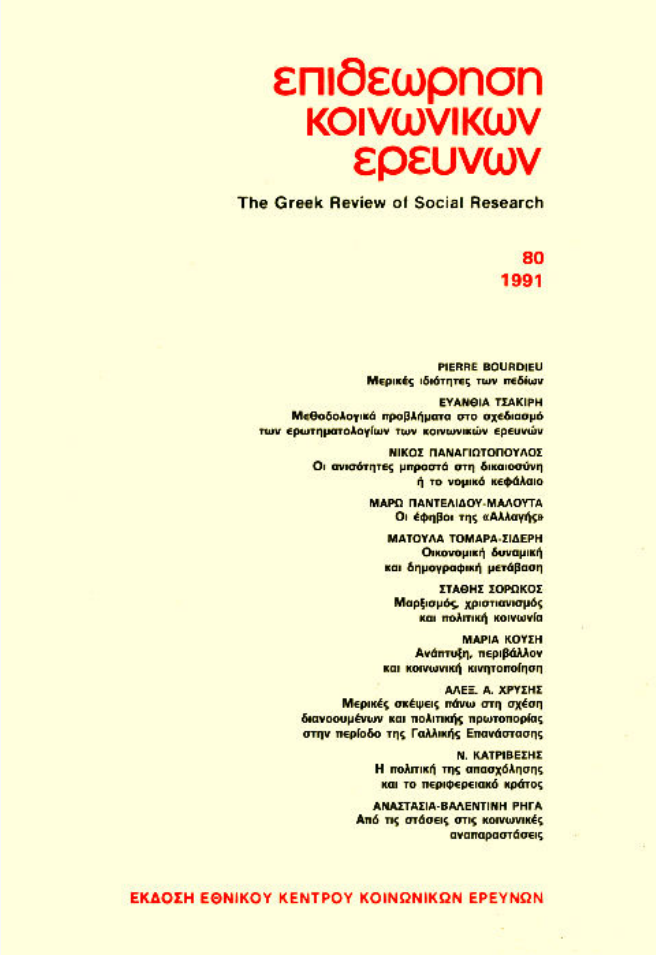
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 80 (1991)

80



Μερικές σκέψεις πάνω στη σχέση διανοούμενων και πολιτικής πρωτοπορίας στην περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης

Αλέξανδρος Α. Χρύσης

doi: 10.12681/grsr.627

Copyright © 1991, Αλέξανδρος Α. Χρύσης

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Χρύσης Α. Α. (1991). Μερικές σκέψεις πάνω στη σχέση διανοούμενων και πολιτικής πρωτοπορίας στην περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης. *The Greek Review of Social Research*, *80*, 110–129. https://doi.org/10.12681/grsr.627

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 28/03/2024 19:51:43

Αλέξ. Α. Χρύσης

ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΣΧΕΣΗ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΩΤΟΠΟΡΙΑΣ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΚΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗΣ

Εδώ και 2.500 χρόνια περίπου, ένας απ' τους σημαντικότερους εκπροσώπους της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας διατύπωσε την πιο κάτω θέση: «Εάν [...] ή οι φιλόσοφοι δεν γίνουν μέσα στις πόλεις βασιλείς, ή οι λεγόμενοι βασιλείς και δυνάστες δεν αποκτήσουν ειλικρινή και επαρκή μόρφωση, αν ακόμη δεν συναντηθούν στο αυτό πρόσωπο τούτα τα δύο, δηλαδή η πολιτική δύναμη και η φιλοσοφία, [...] δεν ημπορεί να υπάρξει, φίλε μου Γλαύκων, για την πόλη σταμάτημα της δυστυχίας και κατά τη γνώμη μου ουδέ για ολόκληρο το ανθρώπινο γένος[...]».[1]

Ποιος μπορεί σήμερα ν' αρνηθεί το γεγονός ότι το πρόβλημα που με τον ιδιοφυή πράγματι τρόπο έθεσε και επιχείρησε ν' απαντήσει ο Πλάτων, εξακολουθεί να παραμένει κρίσιμο και θεμελιώδες τόσο για την ίδια τη δόμηση της πολιτείας όσο και για το ρόλο της θεωρίας και των φορέων της σ' αυτή τη διαδικασία;

Διατυπώθηκε και υποστηρίχθηκε, βέβαια, η άποψη ότι είναι χαρακτηριστικές μιας *ολοκληρωτικής* αντίληψης για τη δημοκρατία η αντιμετώπιση της πολιτικής ως τέχνης εφαρμογής της φιλοσοφίας στην οργάνωση της κοινωνίας, και η θέση ότι ο τελικός σκοπός της πολιτικής κατακτάται όταν η φιλοσοφία αυτή κυριαρχεί σε όλα τα πεδία της ζωής.[2]

Δικαιούμαστε, ωστόσο, να θέσουμε το ερώτημα: Υπάρχει, μήπως, κάποια πολιτική θεωρία ή κάποιο ρεύμα στα πλαίσια της πολιτικής φιλοσοφίας, για το οποίο η μετατροπή του σε ζωντανή πραγματικότητα να μην αποτελεί

Ο κύριος Αλέξανδρος Α. Χρύσης είναι διδάκτωρ Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών.

1. Πλάτωνος, *Πολιτεία*, μτφρ. Κ.Δ. Γεωργούλης, Εκδόσεις Σιδέρης, Βιβλίο V, σ. 169.

2. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democrasy*, Penguin Books, Harmondsworth 1986, σ. 2.

τον ανομολόγητο, έστω, σκοπό του; Μήπως η διαφορά ανάμεσα στον Πλάτωνα και σε άλλους, εξίσου σημαντικούς διανοητές, έγκειται στο γεγονός ότι αυτό που ο πρώτος διατύπωσε ρητά, οι άλλοι απλώς το υπαινίχθηκαν;

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η σχέση των ιδεών και των εκπροσώπων μιας πολιτικής θεωρίας απ' τη μια, και των εκφραστών της πολιτικής πρωτοπορίας απ' την άλλη, μέσα στη διαδικασία οργάνωσης μιας πολιτείας, ή σ' αυτή της μετάβασης από έναν τύπο οργάνωσης σ' έναν άλλο, είναι ζήτημα που μόνο ιστορικά μπορεί να εξεταστεί.

Με αυτή την έννοια, κρίσιμη «στιγμή» ("moment") για τη μελέτη αυτού του ζητήματος, που πρώτος έθεσε ο Πλάτων, αποτελεί για τη νεότερη πολιτική σκέψη αυτή της Γαλλικής Επανάστασης, και ειδικότερα η σχέση των ιδεών και διανοητών εκείνης της εποχής προς την ίδια την επαναστατική διαδικασία και την πολιτική πρωτοπορία της.

Λίγες μόλις δεκαετίες πριν από τη Γαλλική Επανάσταση, ο J. J. Rousseau, ο φιλόσοφος που το έργο του άσκησε σημαντική επίδραση στη σκέψη και την πράξη των Ιακωβίνων επαναστατών, και όχι μόνο, δείχνει πράγματι γοητευμένος απ' την πλατωνική «ουτοπία» του ηγεμόνα-φιλοσόφου: «Αλλά, για όσο διάστημα, η εξουσία μόνη της είναι στη μία πλευρά και η γνώση και η κατανόηση μόνες τους στην άλλη, οι μορφωμένοι σπάνια θα κάνουν μεγάλα επιτεύγματα, οι ηγεμόνες ακόμη σπανιότερα θα κάνουν μεγάλες πράξεις, και οι λαοί θα εξακολουθούν να είναι, όπως και είναι, φτωχικοί, διεφθαρμένοι και εξαθλιωμένοι».[3]

Ο Rousseau δεν είναι βέβαια ο μόνος που κινείται σε μια τέτοια κατεύθυνση. Την ίδια περίπου εποχή ο Mably σε μια προσέγγιση της πολιτικής εξουσίας, που χαρακτηρίζεται από έντονη απαισιοδοξία για τη δυνατότητα ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας, υπογραμμίζει κι αυτός με τον δικό του τρόπο την ανάγκη ενός «ηγεμόνα-φιλοσόφου».[4]

Είναι, ωστόσο, δεδομένο ότι η Γαλλική Επανάσταση που ακολούθησε δεν έφερε τους φιλοσόφους στην εξουσία, ούτε εξάλλου είναι εύκολο να υποστηριχθεί ότι τα υποκείμενα-φορείς της νέας πολιτικής εξουσίας είχαν μάθει να φιλοσοφούν, όπως ήθελαν ο Πλάτων, ο Rousseau ή ο Mably. Με μια ευρύτερη, όμως, έννοια, το ερώτημα πάνω στη σχέση φιλοσοφίας και επανάστασης, και ειδικότερα πάνω στη σχέση της προεπαναστατικής φιλοσοφίας και των εκπροσώπων της απ' τη μια πλευρά και της επαναστατικής εξουσίας απ' την άλλη, απαιτεί, έτσι κι αλλιώς, μιαν απάντηση με τη μορφή, τουλάχιστον, κάποιων γενικών εκτιμήσεων, δεδομένου ότι μια λεπτομερέστερη ανά-

3. J.J. Rousseau, «A Discourse on the Arts and Sciences» στο *The Social Contract and Discourses*, J.H. Dent and the Sons Ltd, Λονδίνο 1975, σ. 26.

4. Mably, «Observations sur l'histoire de France»(1772) στο *Sur la theorie du pouvoir po-*

λυσή του ξεφεύγει απ' τα όρια αυτής της μελέτης.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Mornet, έναν απ' τους εγκυρότερους μελετητές της ιστορίας των ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης, δεν υπάρχει άμεση σύνδεση φιλοσοφίας και επαναστατικής πράξης με την έννοια τουλάχιστον που ο Λένιν ή ο Τρότσκι προετοίμασαν αργότερα την Οκτωβριανή Επανάσταση.[5]

Αυτή η θέση του Mornet, που συντάσσεται με την κυρίαρχη άποψη της διεθνούς βιβλιογραφίας πάνω στο θέμα,[6] ενισχύεται και από δύο βασικές διαπιστώσεις:[7]

1. Κανείς απ' τους εκπροσώπους του Γαλλικού Διαφωτισμού δεν μπορεί να θεωρηθεί επαναστάτης. Σχεδόν όλοι, εξάλλου, με μοναδική ίσως εξαίρεση τον Rousseau, η ένταξη του οποίου στο φιλοσοφικό ρεύμα του Διαφωτισμού αμφισβητείται έντονα,[8] εκφράζουν ιδιαίτερη δυσπιστία απέναντι στην ιδέα μιας λαϊκής κυβέρνησης.
2. Το ίδιο το περιεχόμενο των φιλοσοφικών διακηρύξεων των εκπροσώπων του Διαφωτισμού δεν αναδεικνύει ούτε προωθεί, άμεσα τουλάχιστον, το αίτημα ενός επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας.

---

5. D. Mornet, «The Intellectual Origins of the French Revolution», στο W. Church (επιμ.), *The Influence of the Enlightenmemt on the French Revolution*, D.C. Mearth and Company, Λονδίνο ²1974, σ. 116.

6. Ανάλογη άποψη προς αυτή του Mornet εκφράζουν και οι:

α) H. Peyre, *The Influence of Eighteenth Century Ideas on the French Revolution* στο W. Church (επιμ.), ό.π., ιδιαίτερα σ. 170 κ.ε., όπου ο Peyre σημειώνει: «Η φιλοσοφία του 18ου αιώνα δίδαξε το Γάλλο να βρίσκει άθλια την κατάστασή του, ή σε κάθε περίπτωση, άδικη και παράλογη και τον έκανε απρόθυμο σε μια υπομονετική παράδοση στα βάσανα που από καιρό χαρακτήριζαν τους προγόνους του. *Ουδέποτε* [η φιλοσοφία του 18ου αιώνα] *τον κάλεσε σ' επανάσταση ούτε επιθύμησε την αλλαγή του καθεστώτος*· ουδέποτε υπήρξε δημοκρατική και ο Camile Desmoulins δεν έσφαλε λέγοντας: "Σε όλη τη Γαλλία δεν υπήρχαν ούτε δέκα από μας που ήταν δημοκρατικοί πριν το 1789"» (υπογράμμιση δική μας).

β) A. Cobban, *The Enlightenment and the French Revolution* στο W. Church (επιμ.), ό.π. σ. 183 κ.ε., όπου ο A. Cobban ό.π., σημειώνει: «[...] κάθε προσπάθεια να συνδεθεί η Επανάσταση –ή για να είμαστε πιο ακριβείς οποιαδήποτε από τις διαδοχικές επαναστάσεις– με το Διαφωτισμό, ως μοναδική περίπτωση αιτίας και αποτελέσματος, είναι απαράδεκτη. Το να γίνει κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με παραμόρφωση των ιδεών του Διαφωτισμού και αναγωγή της ιστορίας της Επανάστασης σε μύθο».

7. D. Mornet, ό.π., σ. 112.

8. Από την άποψη αυτή, είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική η πιο κάτω διατύπωση του F. Feher, *The Frozen Revolution: an Essay on Jacobinism*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, σ. 53: «Ο Rousseau ήταν η Κασσάνδρα του Διαφωτισμού [...]. Το μήνυμά του ήταν ευθύ: Μην εμπιστεύεστε την υποτιθέμενη θριαμβευτική πορεία του Λόγου. Μην εμπιστεύεστε την πρόοδο σ' έναν "τεχνητό πολιτισμό" πολυτέλειας και πλούτου, κατεστραμμένων ψυχών και διαστροφικών αναγκών. Μην εμπιστεύεστε τον εγωισμό, που εξιδανικεύεται σαν το "φυσικό στήριγμα" του δημοσίου αγαθού από αναρίθμητους (υλιστές) διανοητές από τον Mandeville ώς τον Helvetius και τον Holbach. Μην εμπιστεύεστε τις συνταγές αυτοπεποίθησης για τους τρόπους εγκαθίδρυσης μιας ελεύθερης και ορθολογικής κοινωνίας.»

Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Mornet, «οι αφετηρίες της Επανάστασης συγκροτούν μια ιστορία· αυτή [δηλαδή η ιστορία] της Επανάστασης είναι μια άλλη».[9] Δεν πρόκειται εδώ για μια συνολική αμφισβήτηση της όποιας σοβαρής, έστω και έμμεσης, επίδρασης των φιλοσοφικών ιδεών της εποχής στην ίδια την Επανάσταση. Αυτό που αμφισβητείται είναι μια *άμεση-οργανική* σύνδεση των ιδεών αυτών με την επαναστατική πράξη. Αξιοσημείωτη απ' την άποψη αυτή θεωρείται και η εκτίμηση ενός άλλου σημαντικού μελετητή, του Peyre, σύμφωνα με τον οποίο, «οι πιο ολοκληρωμένοι Επαναστάτες δεν έζησαν χρόνια, όπως ο Marx ή ο Λένιν, μέσα στα σπουδαστήρια· ήταν μικροί δικηγόροι σ' επαφή με το λαό, όπως ο Robespierre στο Arras, γιατροί όπως ο Marat· με λίγα λόγια, επαρχιώτες που γνώριζαν τη ζωή του αγρότη, του τεχνίτη, του ταπεινού επαρχιώτη ιερέα της Γαλλίας».[10]

Εξάλλου, οι απόψεις αυτές του Mornet και του Peyre δείχνουν να επαληθεύονται και στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Robespierre προσεγγίζει τη σχέση επαναστατικής θεωρίας και πράξης. Για τον Robespierre, λοιπόν, «η θεωρία της επαναστατικής κυβέρνησης είναι εξίσου νέα με την ίδια την επανάσταση και *δεν μπορεί ν' αναζητηθεί στα βιβλία των πολιτικών συγγραφέων* που ούτε καν την είχαν προβλέψει [...]»[11] (υπογράμμιση δική μας).

Πάνω στο ίδιο θέμα, τέλος, ένας απ' τους πιο σύγχρονους και έγκυρους μελετητές της Γαλλικής Επανάστασης, ο Baczko, αναφερόμενος ακριβώς στη σχέση της φιλοσοφίας του Γαλλικού Διαφωτισμού με τα επαναστατικά γεγονότα, αξιοποιώντας μάλιστα ένα πλήθος στοιχεία από κείμενα εκείνης της εποχής καθώς και ομιλίες της Εθνοσυνέλευσης, καταλήγει στις πιο κάτω ενδιαφέρουσες εκτιμήσεις:[12]

1. Είναι αναμφισβήτητο ότι οι πολιτικές élites της εποχής είχαν προχωρημένη γνώση της πολιτικής φιλοσοφίας του Διαφωτισμού· ωστόσο, η χρήση της γνώσης αυτής ήταν συχνά εκλεκτική και υπηρετούσε την πολιτική της στιγμής.
2. Οι παιδαγωγοί της ίδιας περιόδου πίστευαν στις απεριόριστες δυνατότη-

9. D. Mornet, ό.π., σ. 116.

10. H. Peyre, ό.π., σ. 165.

11. Robespierre, "Sur les principes du gouvernement révolutionnaire", στο Robespierre, *Textes choisis III*, Editions Sociales, Παρίσι 1974, σ. 99· σε ανάλογη εκτίμηση καταλήγει ο Robespierre και στο "Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l' administration intérieure de la république" στο Robespierre, ό.π., σ. 111, όπου επισημαίνει: «Αλλά, μέχρι τη στιγμή ακόμη που μιλώ, πρέπει να γίνει παραδεκτό ότι οδηγηθήκαμε περισσότερο, μέσα σε συνθήκες τόσο θυελλώδεις, απ' την αγάπη για το καλό και την αίσθηση των αναγκών της πατρίδας, παρά από μια ακριβή θεωρία και καθορισμένους κανόνες συμπεριφοράς, που δεν είχαμε ούτε καν το χρόνο ν' ανιχνεύσουμε.»

12. Βλ. B. Baczko, "Lumières" στο F. Furet - M. Ozouf, *Dictionaire critique de la Révolution Française*, Flammarion 1988, σ. 776-785.

τες της εκπαίδευσης, χωρίς αυτό να σημαίνει την ανάπτυξη μιας συνωμοτικής προετοιμασίας της Επανάστασης μέσα από τη διάδοση των θέσεων των φιλοσόφων της εποχής. Και για τον Baczko, ο Διαφωτισμός στόχευε σε *μεταρρύθμιση* μέσω της πολιτικής και *όχι σε επαναστατική ανατροπή* του συστήματος.

Ειδικότερα, όμως, όσον αφορά την πιο πάνω θέση του Baczko, σύμφωνα με την οποία οι κυριότεροι εκπρόσωποι των πολιτικών élites ήσαν γνώστες των φιλοσοφικών ιδεών του Διαφωτισμού, απαιτείται ένας ιδιαίτερος σχολιασμός.

Υποστηρίζεται η άποψη από σύγχρονους μελετητές, όπως ο Feher, ότι την περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, και ειδικότερα μέσα απ' τη σχέση των Ιακωβίνων και της φιλοσοφίας του Rousseau, διαμορφώνεται ο τύπος του *φιλοσοφικού επαναστάτη* (philosophical revolutionary).[13]

Κατά τον Feher, λοιπόν, «όλοι αυτοί οι άνθρωποι που, με τον έναν ή άλλο τρόπο, ενθάρρυναν τη Γαλλική Επανάσταση ήσαν τόσο βαθιά διαποτισμένοι από φιλοσοφική θεωρία με τέτοιο τρόπο που κανείς άλλος κοινωνικός μεταρρυθμιστής είτε πριν είτε μετά δεν είχε υπάρξει. Εκτός από λίγους γνήσιους φιλόσοφους μεταξύ τους, όλοι οι πρωταγωνιστές ήταν ένθερμοι μελετητές του *Διαφωτισμού*. Συμβουλεύονταν τα φιλοσοφικά βιβλία τους πριν τη λήψη των αποφάσεων και έκαναν συχνές νύξεις στις φιλοσοφικές αυθεντίες κατά την εφαρμογή τέτοιων αποφάσεων».[14]

Στο σημείο αυτό, ακόμη και αν γίνει δεκτό ότι η χρήση των φιλοσοφικών κειμένων απ' την πολιτική πρωτοπορία της Επανάστασης υπήρξε, όπως ήδη αναφέρθηκε, εκλεκτική και υποταγμένη στις ανάγκες της στιγμής, αξίζει μια λεπτομερέστερη προσέγγιση στον φιλοσοφικό επαναστάτη, όπως τον αναλύει ο Feher και που, όπως υποστηρίζει ο ίδιος, διαμόρφωσε μια δυναμική τάση ενότητας (πολιτικής) θεωρίας και πράξης που διαπερνά τελικά ολόκληρο τον 19ο αιώνα.

Δύο είναι τα βασικά χαρακτηριστικά των «philosophical révolutionaries», απ' τους οποίους ο Feher δεν εξαιρεί ούτε τον Robespierre, παρότι ο ίδιος ο κορυφαίος εκπρόσωπος των Ιακωβίνων, όπως σημειώθηκε ήδη, δείχνει ν' αρνείται την ουσία ενός τέτοιου χαρακτηρισμού:

1. Το γεγονός ότι η στάση τους ως μελών μιας πολιτικής πρωτοπορίας απέναντι στην πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία δεν εκφράζεται ως στάση μελετητή, αλλά *φορέα πραγμάτωσης* της φιλοσοφίας.
2. Η ακλόνητη *πεποίθησή* τους ότι η πολιτική πρωτοπορία στην οποία ανή-

13. Για τον τύπο του «philosophical revolutionary», όπως τον εισηγείται ο Feher, ό.π., σ. 163.

14. Ο.π., σ. 163.

καν είναι η μόνη ικανή να πραγματώσει το συγκεκριμένο φιλοσοφικό πρόγραμμα και ότι η συγκεκριμένη ιστορική περίοδος, κατά την οποία δρουν, είναι *η μόνη πρόσφορη* για μια τέτοια πραγμάτωση.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα πιο πάνω χαρακτηριστικά του «philosophical revolutionary», που επισημαίνει ο Feher, στο μέτρο που επαληθεύονται ιστορικά –ιδιαίτερα στη σχέση των Ιακωβίνων με τις ιδέες του Rousseau– αποτελούν πράγματι ένα πρώτο μακρινό προανάκρουσμα των θέσεων του Cieszkowski και ιδιαίτερα του νεαρού Marx για την *πράξη* ως πραγμάτωση της φιλοσοφίας. Δεν μπορεί ωστόσο να υποτιμηθεί το γεγονός ότι στα κείμενα των Ιακωβίνων τέτοια *ρητή* σύνδεση θεωρίας και πράξης είναι αδύνατο να εντοπιστεί.

Στη χαλαρή, εξάλλου, και *έμμεση* μόνο σύνδεση των Ιακωβίνων ως πολιτικής πρωτοπορίας μ' ένα συγκεκριμένο φιλοσοφικό πρόγραμμα, καταλήγουν και οι σημαντικότερες αναλύσεις της ιστορίας των ιδεών εκείνης της εποχής.

Καταρχήν, όπως επισημαίνει και ο Feher, χωρίς να υποτιμάται η επιρροή της φιλοσοφίας του Rousseau στην πολιτική πράξη των Γάλλων επαναστατών, πρέπει ωστόσο να υπογραμμιστεί ότι η ιδέα μιας οργανωμένης πολιτικής μειονότητας ως «τυραννικού παιδαγωγού», που οδηγεί τις μάζες στην κατάκτηση της γενικής θέλησης είναι πλήρως ασυμβίβαστη προς τις θέσεις του ίδιου του Rousseau, που είχε εκφράσει ρητά την αντίθεσή του προς οποιαδήποτε ομαδοποίηση στα πλαίσια της κοινωνικής και πολιτικής ζωής.[15]

Θα πρέπει, εξάλλου, να υπογραμμιστεί με ιδιαίτερη έμφαση το γεγονός ότι το κατεξοχήν πολιτικό φιλοσοφικό έργο του Rousseau, το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, είχε μελετηθεί από ελάχιστους επαναστάτες.[16] Βασική πτυχή της λατρείας του Rousseau απ' τις πολιτικές élites της Γαλλικής Επανάστασης δεν ήταν η πολιτική σκέψη του, αλλ' η ηθική διδασκαλία του.[17] Ταυτόχρονα,

---

15. Ο.π., σ. 56, 57.

16. Όπως αναφέρει ο A. Cobban, ό.π., σ. 188: «Το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του Rousseau δεν είχε διαπιστωμένη επιρροή πριν την Επανάσταση και μόνο μια ιδιαίτερα συζητήσιμη κατά την εξέλιξή της». Εξάλλου, για την ποσοτική διακύμανση των εκδόσεων του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, ο L.G. Crocker, *Rousseau's General will and Revolutionary Dictatorship* στο W. Church (επιμ), ό.π., σ. 151, αναφέρει: « Το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ήταν λίγο διαβασμένο όσο ζούσε ο Rousseau [...]. Υπήρξε, αναμφισβήτητα, το πρώτο πέταγμα, επαυξημένο από το θόρυβο για τον *Emile*. Στα 1762-63 κυκλοφόρησαν όχι λιγότερες από δεκατρείς γαλλικές εκδόσεις, καθώς επίσης τρεις αγγλικές, μια γερμανική και μια ρωσική. Αλλά το ενδιαφέρον για το έργο έσβησε γρήγορα. Όχι νωρίτερα απ' τη δεκαετία του 1780 το γαλλικό κοινό ξεκίνησε να το διαβάζει ευρύτατα. *Πράγματι, υπήρξε μόνο μία νέα έκδοση ανάμεσα στο 1763 και το 1790* [...]. Στα 1790, ωστόσο, τέσσερις νέες εκδόσεις δημοσιεύτηκαν και η λατρεία του σύντομα έγινε πολιτική. Τρεις ακόμη εκδόσεις εμφανίστηκαν το 1791, και ένα σύνολο από είκοσι ανάμεσα στο 1789 και 1796» (υπογράμμιση δική μας).

17. Βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση της J. McDonald, *The revolutionary cult of Rousseau*.

όπως επισημαίνει και η J. McDonald, η πιο μελετημένη ανάλυση της πολιτικής θεωρίας του Rousseau δεν βρίσκεται σε κείμενα επαναστατών, αλλά σ' αυτά αριστοκρατών κριτικών της Επανάστασης, που διαμαρτύρονται για τη χρήση του ονόματος του Rousseau, που γίνονταν προκειμένου να νομιμοποιηθούν οι ενέργειες της επαναστατικής πολιτικής πρωτοπορίας.[18]

Σημαίνουν άραγε οι παρατηρήσεις αυτές ότι οι Γάλλοι επαναστάτες ήταν ουσιαστικά ξένοι προς τις φιλοσοφικές ιδέες του Rousseau; Κάθε άλλο· αισθάνονταν έντονη την ανάγκη να συνδέονται με το πρόσωπο και το έργο του, θεωρώντας τον κορυφαίο κοινωνικό αναμορφωτή. Αλλ' η σύνδεση αυτή έχει περισσότερο *συναισθηματική* φόρτιση και πολύ λιγότερο χαρακτήρα άμεσης σχέσης πολιτικού φιλοσόφου προς οργανωμένη πολιτική πρωτοπορία.[19] Βρισκόμαστε ακόμη πολύ μακριά από μοντέλα οργανικής σύνδεσης διανοουμένων και πολιτικής πρωτοπορίας, όπως αυτά που επιχειρήθηκαν να οικοδομηθούν στο δεύτερο μισό του 19ου αίωνα, με άξονα τη μαρξιστική πολιτική θεωρία.

Όπως, λοιπόν, χαρακτηριστικά, έχει διατυπωθεί, «από τους ανθρώπους της επαναστατικής γενιάς, μπορεί κάποιος να υποστηρίξει ότι όλοι τους και ταυτόχρονα κανείς απ' αυτούς δεν υπήρξε ρουσσωικός, δεδομένου ότι, ενώ η λογοτεχνική και προσωπική λατρεία του Rousseau αποτέλεσε αναπόσπαστο τμήμα του πνευματικού τους εξοπλισμού, αυτοί που διάβασαν το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και που αποδέχτηκαν τις συγκεκριμένες θεωρίες ήταν ελάχιστοι [...] το ίδιο το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ήταν τμήμα ενός μύθου και ήταν ο μύθος του Rousseau μάλλον παρά η πολιτική θεωρία του που βάρυνε στο πνεύμα της επαναστατικής γενιάς».[20]

Από τη σύντομη αυτή ανάλυση που προηγήθηκε, γίνεται φανερό ότι η σχέση ανάμεσα σε πολιτική θεωρία και πράξη στην περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, και ειδικότερα οι σχέσεις των ανθρώπων των γραμμάτων προς τις πολιτικές πρωτοπορίες της εποχής, είναι οπωσδήποτε *σύνθετη* και *πολλαπλά διαμεσολαβημένη*.

στο W. Church (επιμ.), ό.π., σ. 133 κ.ε. Σύμφωνα με την J. McDonald, ό.π., σ. 141-142, «[...] ενώ οι γενικές πολιτικές ιδέες που ήταν μεταφυτευμένες στη ρουσσωική λατρεία είχαν λίγο ή καθόλου να κάνουν με τις θεωρίες που προωθήθηκαν απ' τον Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, είχαν μεγάλη σχέση με την αντίληψη του Rousseau ως μεγάλου ηθικού δασκάλου, που ήταν κοινή στην προεπαναστατική και επαναστατική ρουσσωική λατρεία».

18. Ο.π., σ. 133.

19. Όπως σημειώνει ο H. Peyre, ό.π., σ. 176: «Ούτε ένας απ' τους ανθρώπους της Επανάστασης δεν υιοθέτησε κατηγορηματικά το φιλοσοφικό σύστημα του Rouseau προκειμένου να το πραγματώσει· αυτό είναι πολύ σαφές». Εξάλλου, ο A. Cobban, ό.π., σ. 188, σημειώνει: «Πρέπει ν' αναγνωριστεί ότι ο Γαλλικός Διαφωτισμός δεν είχε συνολικά μια συστηματική πολιτική θεωρία [...]». Τέλος για τον F. Feher, ό.π., σ. 53: «Η φιλοσοφία του Rousseau δεν ήταν φυσικά η αιτία της Γαλλικής Επανάστασης, ή τουλάχιστον όχι περισσότερο απ' όσο ήταν συνολικά ο Διαφωτισμός».

20. J. McDonald, ό.π., σ. 148-149.

Δεν υπάρχει, όμως, αμφιβολία ότι πριν απ' την έκρηξη μιας επαναστατικής διαδικασίας εμφανίζεται μια λιγότερο ή περισσότερο μακρά περίοδος πνευματικών διεργασιών που συντελούν αποφασιστικά στη διαμόρφωση επαναστατικής/ανατρεπτικής συνείδησης, τουλάχιστον σε κάποιες μειονότητες, που τελικά οργανώνονται και σε πολιτικό επίπεδο.

Ωστόσο, μια τέτοια διαδικασία ούτε ευθύγραμμη είναι ούτε αποτέλεσμα κάποιου συνειδητού και ολοκληρωμένου πολιτικού σχεδιασμού. Τουλάχιστον στην περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, οι σχέσεις ανάμεσα στους διανοούμενους και τις πολιτικές πρωτοπορίες τείνουν να επαληθεύσουν την πιο πάνω εκτίμηση. Ακόμη ειδικότερα, ο τρόπος με τον οποίο η πολιτική φιλοσοφία του Rousseau επηρέασε την πράξη των Γάλλων Ιακωβίνων, αλλά και των άλλων ρευμάτων της εποχής, αναδεικνύει με ιδιαίτερο ενδιαφέρον την υπόθεση εργασίας ότι σε περιόδους έντονης επαναστατικής κινητικότητας, η πολιτική θεωρία, όπως αυτή καταγράφεται στα έργα κορυφαίων διανοουμένων της αντίστοιχης περιόδου, χρησιμοποιείται ως εργαλείο *συναισθηματικής φόρτισης* των μαζών και *ηθικής νομιμοποίησης* των πολιτικών πρωτοποριών τους, παρά ως μέθοδος ανάλυσης της πραγματικότητας και οδηγός για δράση, δηλαδή για συνειδητή χάραξη επαναστατικής στρατηγικής και τακτικής.

Στο φως μιας τέτοιας υπόθεσης εργασίας και με δεδομένη τη σημασία που απέδιδαν οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού στην εκπαίδευση, αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον μια γενική εκτίμηση της τελευταίας, ειδικότερα στη διάστασή της ως πολιτικής διαπαιδαγώγησης, τόσο από κορυφαίους διανοούμενους της περιόδου της Γαλλικής Επανάστασης όσο και από τους κυριότερους εκπροσώπους της πολιτικής πράξης την ίδια εποχή.

Πράγματι, η σημασία της εκπαίδευσης για τη διάπλαση ενός νέου τύπου ανθρώπου αναγνωρίζεται από όλους τους βασικούς πρωταγωνιστές εκείνης της περιόδου τόσο στο επίπεδο της θεωρίας όσο και στο επίπεδο της πράξης. Η προσέγγιση του ανθρώπου ως υποκειμένου ικανού να διαμορφωθεί σύμφωνα με κάποιο φιλοσοφικό πρότυπο, καθώς επίσης της αρετής ως διδακτής –αναμφισβήτητες αφετηρίες ιδιαίτερα του Διαφωτισμού– αρκούν για να υπογραμμίσουν τον καθοριστικό ρόλο της παιδείας στη συγκρότηση και λειτουργία μιας δημοκρατικής πολιτείας, αλλά και το αντίστροφο: τη σημασία της ίδιας της μορφής του πολιτεύματος για το περιεχόμενο και τη μορφή της παρεχόμενης εκπαίδευσης.[21]

Με αυτή ακριβώς την έννοια, ο Helvetius διατυπώνει την εξής θέση, χαρακτηριστική του πνεύματος του Διαφωτισμού: «Η τέχνη της διαμόρφωσης ανθρώπων είναι άρρηκτα συνδεδεμένη σε κάθε χώρα με τη μορφή διακυβέρ-

21. Βλ. σχετικά τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του J.L. Talmon, ό.π., σ. 28 κ.ε.

νησης, έτσι ώστε δεν είναι δυνατό να γίνει οποιαδήποτε σημαντική αλλαγή στη δημόσια εκπαίδευση, χωρίς να γίνει κάποια αντίστοιχη στο Σύνταγμα των ίδιων των κρατών».[22] Αυτή, ακριβώς, η πίστη του στις δυνατότητες της παιδείας, τον οδηγεί εξάλλου στην υποστήριξη της συγχώνευσης ηθικής και νομοθεσίας σε ενιαία επιστήμη, που τελικός σκοπός της θα είναι η διαμόρφωση ανθρώπων που θα ανταποκρίνονται στις αρχές του Ορθού Λόγου (Reason).[23]

Με ανάλογο, εξάλλου, τρόπο προσεγγίζει το ζήτημα και ο Rousseau. Όπως ορθά σημειώνει και ο Talmon, «ο λατρεμένος Νομοθέτης του Rousseau δεν είναι άλλος απ' τον μεγάλο Παιδαγωγό».[24] Δεν χρειάζεται, βέβαια, μεγάλη προσπάθεια για ν' ανακαλύψει κανείς πίσω απ' τη μυθιστορηματική ανάλυση την πλατωνική αντίληψη για τον άνθρωπο και την αρετή που μπορεί να κατακτήσει μέσα απ' την παιδαγωγική διαδικασία.

Ας παρακολουθήσουμε, όμως, από κοντά ορισμένες χαρακτηριστικές για το θέμα μας προτάσεις του Rousseau: «Είναι βέβαιο ότι όλοι οι λαοί γίνονται, σε τελική ανάλυση, αυτό που η κυβέρνηση τους κάνει: πολεμιστές, πολίτες, ανθρώπους, όταν έτσι επιθυμεί· ή απλώς μάζα και όχλο, όταν επιλέγει να τους διαμορφώσει έτσι [...] φτιάξτε πολίτες και θα έχετε οτιδήποτε χρειάζεστε· χωρίς αυτούς δεν θα έχετε άλλο παρά εξευτελισμένους σκλάβους, απ' τους κυβερνήτες του Κράτους μέχρι κάτω. *Η διαμόρφωση των πολιτών δεν είναι έργο μιας μέρας· και προκειμένου να έχετε ανθρώπους, είναι απαραίτητο να τους εκπαιδεύετε όταν είναι παιδιά*»[25] (υπογράμμιση δική μας).

Οι πιο πάνω διατυπώσεις του Rousseau αναδεικνύουν αναμφίβολα τόσο την πολιτική διάσταση της διαπαιδαγώγησης όσο και τον παιδαγωγικό ρόλο της πολιτείας. Ανεξάρτητα, εξάλλου, από τα δύο κρίσιμα ζητήματα που σχετίζονται με *το υποκείμενο* του παιδαγωγού και *το μοντέλο* της εκπαίδευσης, και τα οποία θα συζητηθούν πιο κάτω, σημασία έχει να εντοπιστεί εδώ η ανάγκη της διαπαιδαγώγησης ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την υπέρβαση της άγνοιας, του αυθορμήτου και της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων.

Είναι φανερό ότι, για τον Rousseau, ο άνθρωπος δεν καταλήγει αυθόρμητα στην κατάκτηση ενός νέου τρόπου σκέψης και δράσης· απαιτείται μια νέα μορφή οργάνωσης της πολιτείας που θα εκπαιδεύσει το λαό, έτσι ώστε να κατακτήσει τη γενική θέληση που υπάρχει αντικειμενικά και πέρα απ' αυτή του κάθε ατόμου ξεχωριστά.[26]

---

22. Helvetius, *De l'esprit*, Editions Sociales, Παρίσι 1968, σ. 181.

23. Ο.π., σ. 125.

24. J.L. Talmon, ό.π., σ. 31.

25. J.J. Rousseau, "A Discourse on Political Economy" στο*The Social Contract and Discourses*, ό.π., σ. 127-135.

26. Βλ. την πιο κάτω χαρακτηριστική διατύπωση του Talmon, ό.π., σ. 42: «Η γενική θέ-

Πρόκειται, ουσιαστικά, για μια θέση που με ανάλογο τρόπο έχει εκθέσει και ο Mably, επιχειρώντας να υπογραμμίσει τη σημασία της δια-παιδαγώγησης ως μέσου χειραφέτησης του λαού: «Ένα έθνος δεν θα διορθώσει ποτέ τα ελαττώματά του, αν δεν επιθυμήσει με πάθος μια αλλαγή· και δεν μπορεί να ευχηθεί μια αλλαγή, παρά μόνο στο βαθμό που τα φώτα του το βάλουν στη θέση να γνωρίσει αυτό που του λείπει και να συγκρίνει την παρούσα κατάσταση προς μια άλλη κατάσταση περισσότερο πλεονεκτική».[27]

Με άλλα λόγια, όπως ο ίδιος ο Mably θα υποστηρίξει, παραπέμποντας ουσιαστικά στη μακιαβελική αντίληψη για τη *fortuna* και τη στάση του ανθρώπου απέναντί της, ένας λαός δεν πρέπει να βυθίζεται στην άγνοια και να υποτάσσεται στην «τύχη», αλλά να τη διαμορφώνει και να την κατευθύνει προς όφελός του.[28]

Συμπερασματικά, λοιπόν, η πίστη στη δυνατότητα διαμόρφωσης ενός νέου τύπου ανθρώπου με βάση τις αρχές του Λόγου, η ανάδειξη της παιδείας ως του πλέον αποδοτικού μέσου για μια τέτοια διαμόρφωση και, προπαντός, η άρρηκτη σύνδεσή της με το ίδιο το σύστημα διακυβέρνησης, είναι οι βασικές πτυχές της σχετικής αντίληψης των πνευματικών εκπροσώπων του 18ου αιώνα, που επηρέασαν, με τον έναν ή άλλο τρόπο, και τις ιδέες και τις πράξεις των πολιτικών καθοδηγητών της Γαλλικής Επανάστασης.

Πράγματι, οι κυριότεροι πολιτικοί ηγέτες της εποχής, όπως ο Robespierre, ο Saint-Just κ.ά., και λίγο αργότερα ο Babeuf, τόσο στους λόγους τους όσο και στα γραπτά τους συναρτούν άμεσα την επαναστατική διαδικασία με τη διαπαιδαγώγηση των πολιτών στη βάση νέων φιλοσοφικών και ανθρωπολογικών αντιλήψεων.

Μια κρίσιμη, ωστόσο, παρατήρηση σε σχέση με την αντιμετώπιση της εκπαίδευσης απ' την επαναστατική πολιτική πρωτοπορία εντοπίζεται στο γεγονός ότι η διαμόρφωση μιας νέας κοινωνικής και πολιτικής συνείδησης δεν τίθεται ως προϋπόθεση/μέθοδος για την ανατροπή του παλαιού καθεστώτος (Ancien Régime), αλλ' ως διαδικασία, που ξεκινά ουσιαστικά αμέσως *μετά* απ' αυτή την ανατροπή και εντάσσεται στα πλαίσια της οικοδόμησης μιας νέας τάξης πραγμάτων.

Με άλλα λόγια, η σχέση διαπαιδαγώγησης και χειραφέτησης –σε αντίθεση με μεταγενέστερα «επαναστατικά προγράμματα», όπως αυτό του μαρξι-

---

ληση μετατρέπεται τελικά σε ζήτημα διαφωτισμού και ηθικής. Αν και θα έπρεπε να είναι επίτευγμα της γενικής θέλησης η δημιουργία αρμονίας και ομοφωνίας, ο συνολικός σκοπός της πολιτικής ζωής είναι πράγματι η εκπαίδευση και προετοιμασία των ανθρώπων να επιθυμούν τη γενική θέληση χωρίς καμιά αίσθηση περιορισμού.»

27. Mably, "Des droits et des devoirs du citoyen" στο *Sur la théorie du pouvoir politique*, ό.π., σ. 79.

28. Ο.π., σ. 79.

σμού— αντιμετωπίζεται στα πλαίσια του νέου καθεστώτος, αφού προηγουμένως η ανατροπή του παλαιού έχει ήδη ολοκληρωθεί. Με τον κίνδυνο μιας σχετικά απλουστευτικής προσέγγισης, θα μπορούσε δηλαδή να υποστηριχθεί ότι ανάμεσα στην επαναστατική υπέρβαση του Ancien Régime και στη διαπαιδαγώγηση αναπτύσσεται μια χρονική ρύθμιση με τη μορφή φάσεων διαδοχής: *πρώτα η επαναστατική ρήξη, και μετά η διαπαιδαγώγηση.*

Μετά, λοιπόν, την ανατροπή του παλαιού και στραμμένος πλέον αποκλειστικά στην οικοδόμηση του νέου καθεστώτος, ο Robespierre σημειώνει: «[...] λαμβάνοντας υπόψη ώς ποιο βαθμό το ανθρώπινο γένος έχει εκφυλισθεί απ' τα ελαττώματα του παλαιού κοινωνικού μας συστήματος, είμαι πεπεισμένος για την αναγκαιότητα να επιτελέσουμε μια ολόκληρη αναγέννηση, και αν μπορώ να εκφραστώ έτσι, να δημιουργήσουμε ένα νέο λαό. *Η διαμόρφωση ανθρώπων, η προπαγάνδιση των ανθρώπινων γνώσεων, αυτές είναι οι δύο πλευρές του προβλήματος που έχουμε να λύσουμε.* Η πρώτη αποτελεί την εκπαίδευση, η δεύτερη την καθοδήγηση»[29] (υπογράμμιση δική μας).

Υπογραμμίζοντας, στο σημείο αυτό, την οπωσδήποτε ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα σε éducation και instrucrion που επιχειρεί ο Robespierre,[30] αξίζει ωστόσο να παρατηρηθεί ότι στην πιο πάνω διατύπωσή του αναδεικνύονται ανάγλυφα και πάλι οι βασικές πτυχές της αντίληψης για το ρόλο της εκπαίδευσης, που είχαν ήδη καταγραφεί στα έργα κορυφαίων διανοουμένων της προεπαναστατικής περιόδου, όπως ο Helvetius, ο Mably και ο Rousseau.

Εξίσου χαρακτηριστική απ' αυτή την άποψη είναι, εξάλλου, και η σύνδεση που επιχειρεί ο Robespierre ανάμεσα στην επιστήμη της πολιτικής και τη νομοθεσία απ' τη μια πλευρά και την ηθική απ' την άλλη, με τρόπο ανάλογο αυτού που υποστήριζε ο Helvetius. Όπως σημειώνει, λοιπόν, ο Γάλλος επαναστάτης, τίθεται το ερώτημα: «Σε τι ανάγεται η μυστηριώδης επιστήμη της πολιτικής και της νομοθεσίας; Στο να θέσει στους νόμους και στη διοίκηση τις ηθικές αλήθειες που είναι παραμερισμένες στα βιβλία των φιλοσόφων και να εφαρμόσει στη συμπεριφορά των λαών τις λεπτές έννοιες της εντιμότητας που ο καθένας είναι αναγκασμένος να υιοθετεί στην ιδιωτική του συμπεριφορά [...]».[31]

Πρόκειται εδώ για μια σύνδεση θεωρίας και πράξης, φιλοσοφίας και πολιτικής, στη βάση ενός ηθικού αιτήματος, που αναδεικνύεται ουσιαστικά σε

29. Robespierre, Εισαγωγικός λόγος στο «Plan d' éducation nationale de M. Lepelletier», στα *Textes choisis*, ό.π., τ. II, σ. 159.

30. Ο.π., σ. 159.

31. Robespierre, "Sur les rapports des idées réligieuses et morales avec les principes républicains et sur le fêtes nationales" στα *Textes choisis*, ό.π., τ. III, σ. 159.

καθοδηγητικό νήμα για την ίδια τη διαπαιδαγώγηση του λαού.

Ανάλογη, εξάλλου, άποψη προς αυτή του Robespierre για τη δυνατότητα διαμόρφωσης του λαού σε νέα βάση, με ιδιαίτερη έμφαση στο ρόλο της παιδείας, διατυπώνει και ο Saint-Just:[32] «[...] η επιστήμη των ηθών βρίσκεται στη διαπαιδαγώγηση· τα ίδια τα ήθη απορρέουν απ' τη φύση της διακυβέρνησης».[33]

Αρκεί να θυμηθεί κανείς την ανάλογη παρατήρηση του Helvetius για τη σχέση της παιδείας με τη μορφή της διακυβέρνησης, για ν' αντιληφθεί ότι ο επηρεασμός των πολιτικών ηγετών της Επανάστασης, όπως του Robespierre και του Saint-Just, απ' τις φιλοσοφικές ιδέες της εποχής τους, έστω και έμμεσος, είναι ωστόσο αναμφισβήτητος.

Ιδιαίτερα, εξάλλου, σαφής και κατηγορηματικός για την πολιτική διάσταση και τον κοινωνικό αναμορφωτικό ρόλο της παιδείας εμφανίζεται και ο Babeuf, που ξεκινώντας από την αποκάλυψη της ειδικής πολιτικής λειτουργίας της εκπαίδευσης στα πλαίσια του Ancien Régime, ως προϋπόθεσης για την εκμετάλλευση του λαού, στρέφεται στην αναζήτηση μιας νέας παιδείας, σημειώνοντας: «Η εκπαίδευση είναι πηγή της ανθρώπινης απελευθέρωσης με τον ίδιο τρόπο που η άγνοια επέτρεψε τη γένεση της φεουδαρχίας...»[34]

Αξίζει, ωστόσο, να υπογραμμιστεί ότι και στην περίπτωση του Babeuf ισχύει, όπως και σ' αυτή του επαναστατικού ρεύματος των Ιακωβίνων, η παρατήρηση ότι η λειτουργία της διαπαιδαγώγησης τοποθετείται *στη φάση που ακολουθεί την ανατροπή του Ancien Régime*, και είναι αυτή, ακριβώς, η εκτίμηση του Babeuf, ότι η εκπαιδευτική διαδικασία βρίσκεται ακόμη στα χέρια μιας μικρής κοινωνικής μειονότητας, που τον ωθεί να στραφεί και να υιοθετήσει, τελικά, την τακτική της συνωμοσίας για την επαναστατική ρήξη, μέσα απ' τη δράση μιας οργανωμένης πολιτικής μειονότητας. Μόνο μετά από μια τέτοια διαδικασία και την εγκαθίδρυση ενός επαναστατικού καθεστώτος, θα γίνει πράγματι δυνατό, σύμφωνα με τον Babeuf, να τεθεί η εκπαίδευση στην υπηρεσία των μαζών, βγάζοντας τις τελευταίες απ' την άγνοια που για αιώνες έχουν βυθιστεί, και συμβάλλοντας αποτελεσματικά στην οικοδόμηση ενός νέου τύπου ανθρώπου και μιας νέας κοινωνίας.

Μέχρι όμως την εγκαθίδρυση ενός τέτοιου επαναστατικού καθεστώτος, έστω και μεταβατικού, ο Babeuf αισθανόταν υποχρεωμένος ν' αναφωνήσει: «Α! αν υπήρχε η δυνατότητα να γίνει κατανοητή από τη μάζα αυτή η αγνότητα, *αν η μάζα μπορούσε ξαφνικά να φωτιστεί και να αισθανθεί ότι με το να συμ-*

32. Βλ. σχετικά την ενδιαφέρουσα ανάλυση του Saint-Just, "Sur la Constitution de la France" στο Saint-Just, *Discours en rapports*, Editions Sociales, Παρίσι 1957, σ. 94 κ.ε.

33. Ο.π., σ. 99.

34. G. Babeuf, «Εισαγωγικός λόγος για το "Διαρκές Κτηματολόγιο"» στο G. Babeuf, *Κείμενα*, Εκδόσεις Οδηγητή, Αθήνα 1989, σ. 47.

βιβάζεται, το μόνο που πετυχαίνει είναι να αναβάλλει ατέλειωτα την ευτυχία της, [...], τότε θα έσπευδε από μόνη της να καταστρέψει όλα τα γεμάτα αυθάδεια δημιουργήματα της ανισότητας [...]. *Δυστυχώς δεν έχουμε αυτό το θαυμάσιο ραβδί, και η μειοψηφία των εγωιστών καταπιεστών οδηγεί ακόμα μια πλειοψηφία που τρέφει αυταπάτες και θεωρεί τον εαυτό της χαμένο αν σταματήσει να είναι δουλοπρεπής*»[35] (υπογράμμιση δική μας).

Από τη σύντομη ανάλυση που προηγήθηκε έγινε, πάντως, σαφής η σημασία της διαπαιδαγώγησης στα πλαίσια της Γαλλικής Επανάστασης. Για ποια όμως παιδεία και για ποιους παιδαγωγούς γίνεται λόγος εκείνη την περίοδο; Μια καταρχήν απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα θα φωτίσει ακόμη περισσότερο την πολιτική διάσταση της εκπαιδευτικής διαδικασίας, αλλά και τον παιδαγωγικό ρόλο της ίδιας της πολιτικής πράξης εκείνης της εποχής.[36]

Σύμφωνα, λοιπόν, με την C. Kintzler, σύγχρονη ερευνήτρια της περιόδου της Γαλλικής Επανάστασης, διακρίνονται δύο βασικοί τύποι εκπαιδευτικής πολιτικής: αυτός της *instruction* και αυτός της *éducation*.[37]

Ο πρώτος τύπος εκπροσωπείται κυρίως απ' τον Condorcet, έχει έντονα τα ίχνη μιας *ωφελιμιστικής* αντίληψης για τη δράση του ατόμου μέσα στην κοινωνία και υιοθετεί την άποψη της ανάδειξης των παιδαγωγών με αυστηρά επιστημονικά κριτήρια· «Αν όμως στρατολογούνται αποκλειστικά με επιστημονικά κριτήρια, διερωτάται η Kintzler, αυτό δεν τους τοποθετεί σε μια θέση ιδιαίτερα ανεξάρτητη; Με τέτοια ανεξαρτησία [...] θα εγκαθίδρυε μια "*παιδαγωγική αριστοκρατία*"».[38]

Αυτή την αντίληψη, που υποστήριξε με τον τρόπο του ο Condorcet, αντιμάχεται μια σειρά άλλων θεωρητικών και πολιτικών πρωταγωνιστών εκείνης της περιόδου, όπως ο Rabaut Saint-Etienne, ο Le Peletier, ο Bouquier κ.ά. Αυτοί αντλούν τις απόψεις τους απ' το *σπαρτιατικό μοντέλο*,[39] με κύρια χαρακτηριστικά την αυστηρή επίβλεψη, την άκαμπτη ιεραρχία, την εξοικείωση απ' τη νεαρή ακόμη ηλικία με την εργασία, ιδιαίτερα τη χειρωνακτική, ενώ το κράτος με τους ειδικούς θεσμούς του είναι αυτό που αναλαμβάνει ουσιαστικά τη διαπαιδαγώγηση των νεαρών πολιτών.

Αξίζει, επίσης, να υπογραμμιστεί ότι οι δύο αντιλήψεις συγκρούονται και σ' ένα σημείο ιδιαίτερα καθοριστικό, τόσο για τον πολιτικό ρόλο της παι-

35. G. Babeuf, «Να σπάσουμε τις αλυσίδες», στο G. Babeuf, ό.π., σ. 108.

36. Βλ. σχετικά το ενδιαφέρον αφιέρωμα στο *Le Monde de la Révolution Française*, Μάρτιος 1989, αρ. 3.

37. Βλ. αναλυτικά, C. Kintzler, "Grands projets éducatifs: La Révolution rend ses copies", *Le Monde de la Révolution Française*, ό.π., σ. 20.

38. Ο.π.

39. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η *Ecole de Mars*, που δημιουργήθηκε στο Παρίσι την 1η Ιουνίου 1794. Βλ. σχετικά: D. Julia, "L' Ecole de Mars de Sparte à Paris", *Le Monde de la Révolution Française*, ό.π., σ. 21.

δείας όσο και για τον παιδαγωγικό ρόλο της πολιτικής. Ενώ, λοιπόν, για τον Condorcet και τους ομοϊδεάτες του, η χρήση του συναισθήματος και του πάθους απορρίπτεται και εκτοπίζεται ολοκληρωτικά απ' την εκπαιδευτική διαδικασία, αντίθετα για τους εκπροσώπους της δεύτερης άποψης, βασικός σκοπός αναδεικνύεται «ο μετασχηματισμός του λαού μέσα απ' τον ενθουσιασμό».[40]

Η παρατήρηση αυτή, στο μέτρο που επαληθεύεται ιστορικά, φωτίζει και από μια άλλη πλευρά την υπόθεση εργασίας που διατυπώθηκε πιο πριν, ότι δηλαδή η (πολιτική) θεωρία χρησιμοποιείται συχνά ως εργαλείο *συναισθηματικής φόρτισης* των μαζών και *ηθικής νομιμοποίησης* των πολιτικών πρωτοποριών τους, παρά ως μέθοδος ορθολογικής ανάλυσης της πραγματικότητας. Στην περίπτωση, μάλιστα, των απόψεων των Ιακωβίνων για τον κοινωνικοπολιτικό ρόλο της εκπαίδευσης με βάση την κινητοποίηση του συναισθήματος, αποκτά πράγματι ιδιαίτερη σημασία.

Είναι, βέβαια, γνωστό ότι απ' τους πιο πάνω τύπους εκπαιδευτικής πολιτικής, το σπαρτιατικό μοντέλο οργάνωσης της παιδείας είναι αυτό που επηρέασε βαθύτατα τις απόψεις κορυφαίων φιλοσόφων του 18ου αίωνα, όπως *του* Mably,[41] του Rousseau[42] κ.ά. Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμη και ο Morelly, ένας πολιτικός φιλόσοφος που κρατά αποστάσεις απ' τον ασκητισμό του σπαρτιατικού μοντέλου, υιοθετεί ουσιαστικά τις περισσότερες από τις βασικές αρχές του.[43] Ιδιαίτερη επίδραση άσκησε, εξάλλου, αυτό το σύστημα αντιλήψεων και στην πολιτική πρωτοπορία της Γαλλικής Επανάστασης και ειδικότερα στους Ιακωβίνους.[44]

Είναι, άραγε, άσχετο προς μια τέτοια επιρροή απ' το σπαρτιατικό πνεύμα για την εκπαίδευση και την κοινωνία, και το γεγονός ότι ο Rousseau απαιτεί απ' τον Emile να μείνει μακριά απ' την εκμάθηση επαγγελμάτων όπως αυτό του μουσικού και του συγγραφέα;[45] Υπάρχει, πράγματι, μια τάση απόρρι-

40. C. Kintzler, ό.π.

41. Βλ. Mably, ό.π., σ. 146-152 και 212-213.

42. Για μια συνοπτική καταγραφή των απόψεων του Rousseau για την εκπαίδευση, εκτός απ' την εκτεταμένη ανάλυσή τους στον *Emile*, βλ. τις διατυπώσεις του στο J.J Rousseau, "Considerations sur la gouvernement de Pologne", όπως παρατίθεται στο J.J. Rousseau, *Oeuvres complétes*, Editions du Seuil, Παρίσι 1971, τ. 3, σ. 533-535. Βλ. επίσης J.J. Rousseau, "A Discourse on Political Economy", ό.π., σ. 135 κ.ε.

43. Βλ. σχετικά, Morelly, *Code de la nature*, Editions Sociales, Παρίσι 1970, σ. 49, 71, 125-126, 146 κ.ε.

44. Βλ. χαρακτηριστικά, Robespierre, *Textes choisis*, ό.π., τ. II, σ.157 κ.ε., όπου παρατίθεται και το "Plan d' éducation nationale" του M. Lepelletier. Για τις απόψεις του Saint-Just, εξάλλου, για την παιδεία, έντονα επηρεασμένες επίσης απ' το σπαρτιατικό μοντέλο, βλ. Saint-Just, "Fragments sur les institutions républicaines", που περιλαμβάνεται στην έκδοση: Saint-Just, *L' ésprit de la Révolution*, Editions 10/18, Παρίσι 1963, σ. 158-160.

45. Βλ. σχετικά την ενδιαφέρουσα ανάλυση του Rousseau στο J.J. Rousseau, *Emile*, όπως

ψης μιας σειράς λειτουργιών, που συνδέονται με το κοινωνικό στρώμα των διανοουμένων· η αφετηρία αυτής, ακριβώς, της τάσης μπορεί να εντοπιστεί στη «σπαρτιατική ιδεολογία», ενώ η συνέχειά της εντοπίζεται στην πολιτική φιλοσοφία του Rousseau και άλλων θεωρητικών του 18ου αιώνα, και η πρώτη «στιγμή» της ολοκλήρωσής της με τη μορφή πολιτικής αντίληψης εκφράζεται μέσα απ' το επαναστατικό ρεύμα των Ιακωβίνων.

Μήπως σ' αυτό το σημείο βρίσκεται και η αφετηρία μιας ανάλογης στάσης της μαρξιστικής πολιτικής πρωτοπορίας απέναντι στην intelligentsia και στον κοινωνικοπολιτικό της ρόλο, που εξακολουθεί να λειτουργεί μέχρι σήμερα; Αλλά σε μια τέτοια υπόθεση εργασίας αξίζει να επανέλθουμε πολύ πιο αναλυτικά. Προς το παρόν, ας σταθούμε πιο συγκεκριμένα στη θέση των ίδιων των Γάλλων επαναστατών απέναντι στους διανοούμενους εκείνης της εποχής.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η πολιτική πρωτοπορία της Γαλλικής Επανάστασης, ακόμη και με τους πιο ακραίους εκφραστές της, τοποθετείται επιθετικά απέναντι σε κάθε προσπάθεια αποπροσανατολισμού του λαού και επιχειρεί με κάθε τρόπο ν' ανατρέψει το καθεστώς σκοταδισμού που επικρατούσε στις ευρύτερες μάζες εκείνης της εποχής.

Χαρακτηριστική απ' την άποψη αυτή είναι και η πιο κάτω τοποθέτηση του Marat:

«Είναι με τη γνώμη που οι ηγεμόνες βασιλεύουν ως απόλυτοι άρχοντες [...]. Η γνώμη θεμελιώνεται στην άγνοια, και η άγνοια ευνοεί ιδιαίτερα το δεσποτισμό [...]. Για να υποτάξουν τους ανθρώπους, επιχειρούν αρχικά να τους τυφλώσουν [...]. Ποια εμπόδια δεν αντιτάσσουν στην πρόοδο των φώτων; [...] όλοι εξεγείρονται εναντίον των σοφών, που θυσιάζουν τη φωνή και την πένα τους στην υπεράσπιση της υπόθεσης της ελευθερίας».[46]

Με δεδομένη, λοιπόν, μια τέτοια διασύνδεση ανάμεσα στο πολιτικό καθεστώς του δεσποτισμού και τη σκόπιμη, απ' την πλευρά των κυρίαρχων τάξεων, καταδίκη των μαζών σε άγνοια, ώστε να γίνονται ευκολότερα αντικείμενο χειραγώγησης, θα περίμενε κανείς, ως αντίδραση σ' ένα τέτοιο καθεστώς, μια θετική στάση της πολιτικής πρωτοπορίας της εποχής απέναντι στους διανοούμενους της αντίστοιχης περιόδου, ή, σύμφωνα με την ορολογία της H. Arendt, απέναντι στους ανθρώπους των γραμμάτων[47] (hommes de lettres).

παρατίθεται στο J.J. Rousseau, *Oeuvres complétes*, ό.π., τ. 3, σ. 140 κ.ε.

46. J.P. Marat, *Les chaines de l' esclavage*, Editions 10/18, Παρίσι 1972, σ. 152-154.

47. Για την ενδιαφέρουσα διάκριση ανάμεσα σε intellectuals και hommes de lettres, βλ. H. Arendt, *On Revolution*, Pelikan Books, M.S.A. 1985, σ. 120-125: «Πράγματι οι *διανοούμενοι* [intellectuals] είναι και πάντοτε ήταν τμήμα της κοινωνίας, στην οποία όφειλαν ακόμη την ύπαρξη και τη διάκρισή τους ως ομάδα· όλες οι προ-επαναστατικές κυβερνήσεις στην Ευρώπη

Ωστόσο, πριν ακόμη διατυπώσουν τις απόψεις τους και ασκήσουν έμπρακτα την πολιτική τους οι Γάλλοι Επαναστάτες, ο ίδιος ο Rousseau είναι αυτός που επιχειρεί έναν πρώτο αφορισμό όσων ασχολούνται με τις τέχνες και τις επιστήμες. Από τα μέσα περίπου του 18ου αιώνα, και παραπέμποντας απευθείας στη φιλοσοφία του Πλάτωνα, σπεύδει να συμπεράνει:

«Επανεκτιμήστε, λοιπόν, τη σπουδαιότητα των έργων σας· και εφόσον τα δημιουργήματα των πιο φωτισμένων από τους μορφωμένους ανθρώπους μας και των καλύτερων πολιτών μας είναι τόσο μικρής χρησιμότητας, πείτε μας τι θά 'πρεπε να σκεφτούμε γι' αυτή την πολυάριθμη αγέλη των σκοτεινών συγγραφέων και αργόσχολων *λογοτεχνών*, που κατασπαράζουν χωρίς αντάλλαγμα την ουσία του Κράτους.»[48]

Δεν θα σταθώ εδώ στην έμμεση, αλλά σαφή επιφύλαξη που διατυπώνει ο Rousseau απέναντι στην ίδια την επιστήμη, επιφύλαξη που διαπερνά όλο το κείμενο της σχετικής πραγματείας, υπογραμμίζοντας έτσι την ιδιόμορφη σχέση που τον συνδέει με το Διαφωτισμό.[49] Αυτό που απασχολεί εδώ είναι η στάση του ίδιου του φιλοσόφου απέναντι στους διανοούμενους της εποχής, μια στάση που, όπως θα δειχτεί πιο κάτω, επηρέασε αποφασιστικά τόσο τον Robespierre όσο και άλλους κορυφαίους εκπροσώπους της πολιτικής πρωτοπορίας της Γαλλικής Επανάστασης.

Είναι, βέβαια, αναμφίβολο ότι στην τοποθέτηση του Rousseau απέναντι στους διανοούμενους του καιρού του, εκτός απ' τη γενικότερη επιφύλαξή του απέναντι στη δυνατότητα του Λόγου ν' απελευθερώσει την ανθρωπότητα απ' τα δεινά της, βαρύνοντα ρόλο παίζει και η κοινωνική συμπεριφορά ενός ιδιαίτερου στρώματος διανοουμένων —στο σημείο αυτό η διάκριση της Arendt ανάμεσα σε intellectuals και hommes de lettres είναι πράγματι κρίσιμη— και ειδικότερα οι «υπαλληλικές» τους διασυνδέσεις προς την κρατική

του 18ου αιώνα τους χρειάζονταν και τους χρησιμοποιούσαν για την οικοδόμηση ενός σώματος ειδικευμένης γνώσης και διαδικασιών, απαραίτητων για την αναπτυσσόμενη κυβερνητική λειτουργία σε όλα τα επίπεδα, μια διαδικασία που εντείνει τον εσωτερικό χαρακτήρα των κυβερνητικών δραστηριοτήτων. Οι *άνθρωποι των γραμμάτων* [men of letters], αντίθετα, δεν δυσανασχετούσαν για τίποτα περισσότερο παρά για τη μυστικότητα των δημοσίων υποθέσεων· είχαν ξεκινήσει τη σταδιοδρομία τους αρνούμενοι αυτό το είδος της κυβερνητικής υπηρεσίας και αποσυρόμενοι απ' την κοινωνία, πρώτα απ' την κοινωνία της βασιλικής αυλής και τη ζωή του αυλικού, και αργότερα απ' την κοινωνία του σαλονιού» (υπογραμμίσεις δικές μας).

48. J.J. Rousseau, "A Discourse on the Arts and Sciences", ό.π., σ. 15. Βλ. επίσης τη σφοδρή επίθεση που εξαπολύει ο Rousseau στους φιλοσόφους της εποχής, στο J.J. Rousseau, *Emile*, ό.π., σ. 215-216.

49. Βλ. τις πιο κάτω χαρακτηριστικές διατυπώσεις στο J.J. Rousseau, "A Discourse on the Arts and Sciences", ό.π., σ. 5, 7: «Η αναγκαιότητα ύψωσε θρόνους· οι επιστήμες και οι τέχνες τούς δυνάμωσαν [...] *τα πνεύματά μας έχουν διαφθαρεί σε αναλογία προς την πρόοδο των τεχνών και των επιστημών* [...]. Όσο το φως τους υψώνονταν πάνω απ' τον ορίζοντά μας, η αρετή χανόταν, και το ίδιο φαινόμενο έχει παρατηρηθεί σταθερά σ' όλες τις εποχές και σ' όλους τους τόπους» (υπογράμμιση δική μας).

μηχανή και το συγκεκριμένο κοινωνικό καθεστώς.

Για τον Rousseau, αντίθετα, η ενασχόληση με τις επιστήμες και τις τέχνες δεν πρέπει να είναι αντικείμενο μιας τέτοιας ευρύτερης μάζας διανοουμένων, αλλ' έργο ενός ελάχιστου αριθμού δημιουργικών πνευμάτων:

«Αν είναι αρμόζον να επιτραπεί σε κάποιους ανθρώπους ν' ασχοληθούν με τη μελέτη των τεχνών και των επιστημών, είναι μόνο αυτοί που θα ορθώσουν μνημεία για τη δόξα της ανθρώπινης γνώσης».[50]

Σ' αυτούς τους λίγους, και σ' έναν φωτισμένο ηγεμόνα, εναποτίθεται η ελπίδα και η προοπτική για την πραγμάτωση, ουσιαστικά, του πλατωνικού ιδεώδους. Ωστόσο, όπως θα δειχτεί αμέσως πιο κάτω, ακόμη και αυτή η επιφυλακτική στάση του Rousseau απέναντι στους ανθρώπους του πνεύματος οδηγήθηκε, τελικά, στην πιο ακραία εκδοχή της μέσα απ' τον πολιτικό λόγο των Ιακωβίνων, και ιδιαίτερα του Robespierre.

Ο αφορισμός, λοιπόν, του Robespierre, ανάλογος αυτού του Rousseau, για τις επιστήμες και τις τέχνες, διατυπώνεται ως εξής:

«Οι λαοί της Ευρώπης έκαναν εκπληκτικές προόδους σ' αυτό που ονομάζουμε τέχνες και επιστήμες και εμφανίζονται ν' αγνοούν τις βασικές έννοιες της δημόσιας ηθικής· γνωρίζουν τα πάντα εκτός απ' τα δικαιώματά τους και τις υποχρεώσεις τους. Από πού προέρχεται αυτό το μείγμα ευφυΐας και ηλιθιότητας; Απ' το γεγονός ότι, επιχειρώντας ν' αναδειχτούν ικανοί στις τέχνες, δεν έχουν παρά ν' ακολουθήσουν τα πάθη τους, ενώ, για να υπερασπίσουν τα δικαιώματά τους και να σεβαστούν του άλλου, έπρεπε να τα υποτάξουν. Υπάρχει και ένας ακόμη λόγος: είναι ότι οι βασιλείς που διαμορφώνουν τη μοίρα της γης δεν φοβούνται ούτε τους μεγάλους γεωμέτρες ούτε τους μεγάλους ζωγράφους ούτε τους μεγάλους ποιητές και φοβούνται τους αυστηρούς φιλόσοφους και τους υπερασπιστές της ανθρωπότητας».[51]

Αυτή η περιφρόνηση που εκφράζει ο Γάλλος Ιακωβίνος απέναντι στους ανθρώπους του πνεύματος θα απευθυνθεί, εξάλλου, και απέναντι στους φιλόσοφους, που, με βάση την πιο πάνω διατύπωση, φαίνεται ότι διαφεύγουν προσωρινά απ' τα πυρά του. Μόνο ο Rousseau απαλλάσσεται ουσιαστικά απ' το πολιτικό δικαστήριο του Robespierre. Η σφοδρή επίθεση που εξαπολύει απέναντι σε όσους ο ίδιος αποκαλεί hommes de lettres, και ιδιαίτερα στους Εγκυκλοπαιδιστές (Encyclopedistes),[52] απεικονίζει με τα πιο έντονα χρώματα

50. Ο.π., σ. 25.

51. Robespierre, "Sur les rapports des idées réligieuses et morales avec le principes républicains et sur les fêtes nationales", ό.π., σ. 157.

52. Σχετικά με τους ανθρώπους του πνεύματος στην εποχή της Γαλλικής Επανάστασης, βλ. τα στοιχεία που περιέχονται στο ενδιαφέρον κείμενο των N. και J. Dhombres, "Savants et Révolution, De l' Académie des sciences à l' Ecole polytéchnique", *Le Monde de la Révolution Française*, αρ. 9, σ. 30-31· σύμφωνα, λοιπόν, με τους N. και J. Dhombres η επιστημονική του-

αυτή την ιδιαίτερη στάση μιας πολιτικής πρωτοπορίας απέναντι στους διανοούμενους της εποχής της.[53]

Από την άποψη αυτή, αξίζει πραγματικά να παρακολουθήσει κανείς την απαγγελία της καταδικαστικής πολιτικής απόφασης του Robespierre για τους ανθρώπους των γραμμάτων:

«Οι hommes de lettres, γενικά, εξευτελίστηκαν σ' αυτή την επανάσταση και σ' αιώνια ντροπή του πνεύματος, ο λόγος του λαού έκανε μόνος του όλα τα έξοδα.

Άνθρωποι μικροί και ματαιόδοξοι, κοκκινίστε, αν είναι δυνατόν. Τα θαύματα που έκαναν αθάνατη αυτή την εποχή της ανθρώπινης ιστορίας επιτελέστηκαν χωρίς εσάς και ενάντιά σας [...]»[54]

Είναι, εξάλλου, απαραίτητο να σημειωθεί ότι ανάλογη τοποθέτηση απέναντι στους διανοούμενους εκφράζει και ο Babeuf που, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Talmon, απαιτεί απ' αυτούς πιστοποιητικό πολιτικής αξιοπιστίας για την αποδοχή τους στην Εθνική Κοινότητα.[55]

Κάτω από ένα τέτοιο πρίσμα, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι και ο Babeuf —παρά το ότι τηρεί μια θετική στάση απέναντι στις επιστήμες και τις τέχνες,[56] σ' αντίθεση προς τους Ιακωβίνους— προχωρεί ωστόσο στην πιο κάτω διατύπωση:

«Ε, και τι ενδιαφέρει το λαό, τι ενδιαφέρει όλους τους ανθρώπους μια αλλαγή στη σκέψη, που δεν τους προκαλεί τίποτε περισσότερο από μια ιδεατή ευτυχία; Μπορεί κανείς χωρίς αμφιβολία να μείνει εκστατικός απ' αυτή την αλλαγή σκέψης· αλλ' αυτές οι πνευματικές μακαριότητες *δεν ταιριάζουν παρά στους διανοούμενους* και στους ανθρώπους που απολαμβάνουν απ' όλα τα δώρα της τύχης»[57] (υπογράμμιση δική μου).

Η σημασία μιας τέτοιας στάσης της πολιτικής πρωτοπορίας απέναντι στους διανοούμενους δεν μπορεί να εξαντληθεί, φυσικά, στα στενά χωροχρονικά πλαίσια διατύπωσής της. Είναι άραγε τυχαίο ότι, λίγα χρόνια αργότερα, ο Ναπολέων εκφράζεται με ανάλογη περιφρόνηση για τους *Idéologues*, ορισμένους δηλαδή απ' τους επιφανέστερους πνευματικούς εκπροσώπους της εποχής του; Ας παρακολουθήσουμε με ποιο τρόπο εκτοξεύει εναντίον τους τη δική τους καταδικαστική απόφαση ο Γάλλος αυτοκράτορας:

λάχιστον πρωτοπορία της εποχής συγκεντρώνεται στην Ακαδημία Επιστημών στο Παρίσι και αποτελείται από 50 περίπου θετικούς επιστήμονες, αστικής και αριστοκρατικής καταγωγής, που έχουν συνείδηση της ενότητάς τους και των σχέσεων τους με την πολιτική εξουσία.

53. Βλ. χαρακτηριστικά: Robespierre, "Sur les rapports des idées ...", ό.π., σ. 170 κ.ε.

54. Ο.π., σ. 172.

55. J.L. Talmon, ό.π., σ. 234.

56. Babeuf, ό.π., σ. 109-110.

57. Babeuf, *Το μανιφέστο των Πληβείων*, στο Babeuf, ό.π., σ. 114.

«Είναι ονειροπόλοι και επικίνδυνοι ονειροπόλοι· είναι συγκαλυμμένοι υλιστές και όχι τόσο συγκαλυμμένοι. Κύριοι, οι φιλόσοφοι βασανίζονται για να δημιουργήσουν συστήματα· [αλλά] θα ψάξουν μάταια για να βρουν κάποιο καλύτερο από το χριστιανισμό, που επανασυμφιλιώνοντας τον άνθρωπο με τον εαυτό του, εξασφαλίζει τόσο τη δημόσια τάξη όσο και την ειρήνη ανάμεσα στα κράτη. Οι ιδεολόγοι σας καταστρέφουν όλες τις ψευδαισθήσεις και η εποχή των ψευδαισθήσεων είναι για τα άτομα, όπως για τους λαούς, η εποχή της ευτυχίας.»[58]

Δεν μπορεί να μιλήσει κανείς για ταύτιση ανάμεσα στην κριτική του Robespierre και σ' αυτή του Ναπολέοντα απέναντι στους διανοούμενους της εποχής τους. Τον ιστορικό και πολιτικό συσχετισμό τους είναι, όμως, δυνατόν να τον αποφύγει;

Είναι αναμφισβήτητο ότι μια από τις βασικές αιτίες που τροφοδότησαν τη σφοδρή κριτική του Robespierre κατά των Εγκυκλοπαιδιστών αποτελεί και το γεγονός ότι, όπως υποστηρίχθηκε ήδη, οι κυριότεροι απ' αυτούς τους διανοητές και γενικότερα απ' τους φιλόσοφους του Διαφωτισμού δεν επιδίωκαν την επαναστατική ανατροπή, αλλά τη μεταρρύθμιση του υπάρχοντος καθεστώτος. Είναι, εξάλλου, αδύνατο να μιλήσει κανείς για κάποιο στρώμα «οργανικών διανοουμένων» εκείνης της εποχής, με την έννοια που απέδωσε στον όρο αυτό ο A. Gramsci πολύ αργότερα.

Ήταν, λοιπόν, φυσικό, ώς έναν τουλάχιστο βαθμό —και σ' αυτό το σημείο η διαφορά ανάμεσα στον Robespierre και στον Ναπολέοντα είναι εμφανής— το ιακωβίνικο ρεύμα να αισθάνεται τη διανόηση της εποχής, με εξαίρεση ίσως τον Rousseau, ως «ξένο σώμα» για την ίδια την επαναστατική δυναμική.

Σε κάθε περίπτωση πάντως, στο μέτρο που οι Ιακωβίνοι ως πολιτική πρωτοπορία αρνούνται τον κρίσιμο διαπαιδαγωγικό ρόλο στους hommes de lettres, ή έστω στο σημαντικότερο τμήμα τους, δημιουργείται πράγματι ένα κρίσιμο θεωρητικό και, σε τελική ανάλυση, πολιτικό κενό, που βέβαια κανένα «Ιδεολογικό Γραφείο», όπως το Bureau d' Esprit Public,[59] δεν μπορεί να καλύψει αποτελεσματικά, στην κατεύθυνση βέβαια της χειραφέτησης και όχι της χειραγώγησης των μαζών.

Αν, όμως, η Γαλλική Επανάσταση αποτέλεσε τη μήτρα για τα επαναστατικά κινήματα του 19ου αιώνα, και όχι μόνο, ποια είναι η επίδραση μιας

58. Απόσπασμα από ομιλία του Ναπολέοντα στους Πρώσους, που παρατίθεται στο E. Kennedy, «"Ideology" from Destuit de Tracy to Marx», *Journal of the History of Ideas*, XI, 3, 1979, σ. 359, και περιλαμβάνεται στο Talleyrand, *Mémoires*, éd. Duc de Broglie (5 τόμοι, Παρίσι 1891), I, 452.

59. Βλ. την ενδιαφέρουσα ανάλυση της M. Ozouf, που παρατίθεται κάτω απ' το λήμμα «Esprit Public» στο F. Furet - M. Ozouf, ό.π., σ. 711-719.

τέτοιας σχέσης διανοουμένων και πολιτικής πρωτοπορίας στη μεταγενέστερη πολιτική πρακτική; Χωρίς αμφιβολία η σχέση διαπαιδαγώγησης και επαναστατικής διαδικασίας, που αποτέλεσε κρίσιμο ζήτημα για τους Γάλλους επαναστάτες, απαιτεί διερεύνηση και ξεπερνά κατά πολύ τον χρονικό ορίζοντα της εποχής αυτής. Τη διερεύνηση αυτή επιχείρησαν να προωθήσουν αργότερα ο Marx και οι θεωρητικοί υποστηρικτές του. Άραγε η επιρροή που άσκησε στο επαναστατικό τους σχέδιο, όπως πολλοί διανοητές υποστηρίζουν, το ιακωβίνικο πρότυπο και η πολιτική φιλοσοφία του Rousseau, άφησε τα απαραίτητα περιθώρια για μια πειστική μαρξιστική απάντηση στο πρόβλημα της σχέσης διανοουμένων και επαναστατικού πολιτικού υποκειμένου; Ιδού μια πραγματική ερευνητική πρόκληση για το μελετητή της μαρξιστικής, και όχι μόνο, πολιτικής θεωρίας.