
ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΚΑΙ ΙΑΚΩΒΙΝΙΣΜΟΣ**

Γένεση, ακμή και παρακμή του homo ideologicus

1. Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΗΣΗΣ

Ο όρος «ιδεολογία» είναι πολυσήμαντος. Στη μελέτη αυτή χρησιμοποιείται με την έννοια της ενότητας του όντος και του δέοντος σε μια συνολοποιητική κατασκευή που οδηγεί σε συγκεκριμένα ηθικά και πολιτικά συμπεράσματα. Με την έννοια αυτή, η ιδεολογία είναι «καθολική» και συγχρόνως «οργανική», έχει δηλαδή «καθολικές» και «οργανικές» διεκδικήσεις πάνω στην πραγματικότητα, από τη στιγμή που προβάλλει την αρχή της παγκοσμιότητας της ισχύος της και συγχρόνως την αρχή της οργανικής σύνδεσης μεταξύ όντος και δέοντος. Οι εντολές της (πολιτικές και ηθικές) είναι λογικά και φυσικά συνακόλουθα του πραγματικού κόσμου στον οποίο δίνει, υποτίθεται, έκφραση.

Ο κόσμος της ιδεολογίας, με την έννοια αυτή, είναι ο κόσμος των μεγάλων συνολοποιητικών κατασκευών. Σ' αυτό οφείλεται η επιτυχία της, εφόσον τέτοιες κατασκευές ξεπερνούν στα μάτια των ιδεολόγων τα στενά όρια του εμπειρισμού και της τυπικής λογικής. Βέβαια, οι νοητικές αυτές κατασκευές είναι, με μια ορισμένη έννοια, αυθαίρετες και γι' αυτό η προσχώρηση σε μια ιδεολογία προϋποθέτει την πραγματοποίηση ενός *άλματος πίστης*. Έτσι, την έλλειψη αντοχής της ιδεολογικής σκέψης στη λογική ανάλυση, συμπληρώνει η φιντεϊστική ένταξη, η στράτευση δηλαδή, μέσω της πίστης η οποία λειτουργεί ως «έλεγχος πραγμάτων βλεπομένων». Προσχωρεί κανείς σε μια ιδεολογική πίστη, όχι επειδή προσχωρεί η λογική, αλλά διότι του το

* Ερευνητής στο ΕΚΚΕ.

** Το κείμενο αυτό είναι προδημοσίευση του Επίμετρου (σε τροποποιημένη και συνοπτική μορφή) στο βιβλίο *Εναντίον του Ρεύματος* που κυκλοφορεί το φθινόπωρο στις Εκδόσεις Παπαζήση.

υποδεικνύει η πίστη που έχει υιοθετήσει, πραγματοποιώντας το αναγκαίο άλμα πίστης.

Αυτή η επαναχώρηση (*regressio*) του σύγχρονου πνεύματος έχει την εξήγησή της. Συνδέεται με το τραύμα που επέφερε στον δυτικό πολιτισμό το «ξεμάγεμα» του κόσμου του μύθου και την απώλεια της θαλπωρής που προσέφερε η κλειστή κοινότητα της παραδοσιακής, προβιομηχανικής κοινωνίας. Η αντίδραση στον νέο κόσμο της σύγχρονης ζωής μέσα στην ανοιχτή κοινωνία και η νοσταλγική αναζήτηση της χαμένης θαλπωρής δημιούργησε τις βάσεις του ρομαντικού κινήματος τον περασμένο αιώνα αλλά και του ανορθολογισμού καθώς και της ιδεολογικής σκέψης.

Το γεγονός ότι η ιδεολογική σκέψη αποτελεί μια επαναχώρηση του σύγχρονου πνεύματος, δεν σημαίνει ότι είναι και ηθικά επιλήψιμη. Ωστόσο, η εξυπηρέτηση ορισμένων ανίερων σκοπών γίνεται συχνά με *επίκληση* στην ιδεολογία, πράγμα που εξηγεί την καταφορά εναντίον της. Έτσι ο Αλέξανδρος Soljenitsyn γράφει ότι «η ιδεολογία επιτρέπει στον αχρείο να λευκάνει τις πράξεις του στα μάτια του και στα μάτια των άλλων, που αντί να τον κατακρίνουν τον σέβονται και τον επαινούν για την αχρειότητά του».¹

Είναι δύσκολο να διαφωνήσει κανείς με τον μεγάλο Ρώσο συγγραφέα για το ρόλο της ιδεολογίας στον σύγχρονο πολιτισμό και το ήθος που καλλιεργεί. Ο Soljenitsyn επιτελεί το καθήκον του ως πνευματικός άνθρωπος καταγγέλλοντας την ανεκτικότητα που επιδεικνύεται συχνά για ανήκουστες πράξεις, εφόσον τα κίνητρα αυτών που τις διαπράττουν είναι ιδεολογικά — λες και η ιδεολογία είναι ένα είδος κολυμβήθρας του Σιλβάμ που εξαγνίζει τις ανηθικότητες που γίνονται στο όνομά της. Ο συγγραφέας του *Αρχιπελάγους Γκουλάγκ* λέει ότι ισχύει το αντίστροφο: όχι μόνο δεν εξαγνίζει τη φαιλότητα η ιδεολογία, αλλά είναι η ίδια καταδικάσιμη ως πηγή έμπνευσης και ωραιοποίησης κάθε φαιλότητας.

Το πρόβλημα που πρέπει να μας απασχολήσει, ωστόσο, δεν είναι η καταγγελία της ιδεολογικής σκέψης ή μιας συγκεκριμένης ιδεολογίας, αλλά η νομομοποίησή της στην κοινότητα των διανοουμένων. Πώς εξηγείται, μ' άλλα λόγια, το φαινόμενο του *homo ideologicus*, που στον αιώνα μας έχει γίνει το πρότυπο του «έντιμου» διανοούμενου; Σε τι οφείλεται η αντιστροφή μέσα από την οποία η διανοητική ακεραιότητα ταυτίζεται με την ιδεολογικοποίηση της διάνοησης και ο άνθρωπος του πνεύματος δεν καλείται να παίξει το ρόλο του Γαλιλαίου αλλά του Μπελλαρμίνo, δηλαδή του φύλακα του πνεύματος και υπερασπιστή της δογματικής κιβωτού;

Είναι δυνατόν να λυθεί το πρόβλημα αυτό δείχνοντας τα σφάλματα στα οποία περιπίπτει η ιδεολογική σκέψη; Εκ πρώτης όψεως η απάντηση πρέπει

1. A. Soljenitsyn, *L'Archipel Goulag*, Seuil, Παρίσι 1974, σ. 131-132.

να είναι αρνητική. Μια τέτοια κατάδειξη είναι νοητή μόνο μέσα σ' ένα εμπειριστικό «μεταπλαίσιο». Ο ιδεολόγος δεν αντιμετωπίζει αυτή τη δυνατότητα, εφόσον περιφρονεί τον εμπειρισμό τον οποίο θεωρεί μυωπικό και συνδεδεμένο με την κατεστημένη τάξη πραγμάτων, στην ανατροπή της οποίας είναι ταγμένη η ιδεολογική σκέψη και πράξη.

Δεν μπορεί να γίνει αναίρεση οποιασδήποτε ιδεολογίας — εφόσον είναι «εκ κατασκευής» μη αναίρεσιμο σύστημα σκέψης, και κατά μείζονα λόγο δεν μπορεί να γίνει αναίρεση της ιδεολογικής σκέψης *εν γένει*. Το μόνο που μπορεί να γίνει είναι μια κριτική της ορθολογικής βάσης της ιδεολογίας. Μπορεί, δηλαδή, να κληθεί η ιδεολογία να *λογοδοτήσει* πάνω στο αντίκρισμα που υποτίθεται ότι έχει στην πραγματικότητα. Είναι, βέβαια, δυνατόν να μην ανταποκριθεί σ' αυτή την έγκληση και να επικαλεσθεί την αυτονομία της ως κλειστής μορφής ζωής που την απαλλάσσει από την προσαγωγή της στο «δικαστήριο του Λόγου».

Σε μια τέτοια περίπτωση οχύρωσης της ιδεολογικής σκέψης πίσω από το προστατευτικό τείχος που της παρέχει η μη ανααιρεσιμότητά της, μπορεί να φανεί ποιες είναι οι *πρακτικές συνέπειες* της υιοθέτησής της. Οι τελευταίες είναι *εμπειρικά ελέγξιμες*, όπως είναι επίσης εμπειρικά ελέγξιμο το αν συμφωνούν ή όχι με τις επιδιώξεις του ιδεολόγου ή με ορισμένες παραδοχές του κοινού νου που αφορούν είτε τον εμπειρικό κόσμο είτε τον κόσμο των αξιών. Αυτή είναι και η προσέγγιση που ακολούθησα — τη νομιμότητα και γονιμότητα της οποίας υποστήριζα στα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου αυτού.

Ωστόσο παραμένει ένα άλλο ερώτημα, που σχετίζεται με το ήθος αλλά και τη μέθοδο σκέψης του ιδεολόγου διανοουμένου: γιατί δεν προβληματίζεται ο τελευταίος πάνω στο γεγονός ότι *αθέλητες επιπτώσεις* της εφαρμογής της ιδεολογίας του αποτελούν την *εις άτοπον απαγωγήν* του οράματός του; Πώς παραβλέπει το γεγονός ότι όλες οι ουτοπίες ξέφυγαν από τον προδιαγεγραμμένο στόχο τους; Πώς εξηγείται η εμμονή σε προγράμματα «ουτοπικής κοινωνικής μηχανικής» — για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Karl Popper;

Το πρόβλημα μ' άλλα λόγια δεν είναι η εξεύρεση της αιτίας της επαναλαμβανόμενης αποτυχίας των ουτοπιών και της ιδεολογικής πολιτικής, αλλά ότι η αποτυχία αυτή *παραβλέπεται συστηματικά από τον ιδεολόγο*, ο οποίος δεν θέτει το πρόβλημα στον εαυτό του και πασχίζει αντ' αυτού να δώσει λογική και ηθική κάλυψη στα *μη επιδιωκόμενα αποτελέσματα* των ουτοπικών προγραμμάτων του, που συχνά μεταφράζονται σε καταστροφές και σε εγκλήματα μεγάλης κλίμακας.

Η πολιτική που ξεκινάει από την παραδοχή ότι μπορεί να επιφέρει συγκεκριμένες και μεγάλης κλίμακας αλλαγές στην κοινωνία και ότι ο άνθρωπος μπορεί να θέσει υπό τον έλεγχό του την κοινωνική του μοίρα βάσει μιας υπο-

τιθέμενης γνώσης της ιστορίας και της έκβασής της είναι αυτή που συνδέθηκε με τον ιακωβινισμό και τη γαλλική επανάσταση. Μπορεί να θεωρηθεί ότι η ιακωβινική πολιτική είναι κατεξοχήν ιδεολογική πολιτική και ότι ο *homo ideologicus* υιοθετεί το πρόγραμμα και τη μέθοδο σκέψης του *ιακωβίνου πολιτικού*.

Η συνταύτιση του ιδεολόγου με τις φροντίδες και την ηθική του ιακωβίνου πολιτικού αποτελεί πρόβλημα που ασφαλώς θα απασχολήσει τους ιστορικούς του μέλλοντος. Εδώ δεν εξετάζονται οι ψυχολογικές ή κοινωνικές αιτίες αυτού του φαινομένου, αλλά οι επιπτώσεις που έχει στην πολιτική και διανοητική συμπεριφορά πολλών ανθρώπων του πνεύματος και το συνακόλουθο «κλίμα» που δημιουργείται από το ίδιο το γεγονός της ευθυγράμμισης του ιδεολόγου διανοουμένου με τον πολιτικό και ηθικό ρυθμό του ιακωβίνου πολιτικού.

Το ότι ένας διανοούμενος ταυτίζεται με μια ιδεολογία ή μια πολιτική παράταξη και επεξεργάζεται θεωρητικά ένα πολιτικό πρόγραμμα στο οποίο πιστεύει ο ίδιος, δεν τον καθιστά αναγκαία *homo ideologicus* με την έννοια που χρησιμοποιείται εδώ αυτός ο όρος. Την ιδιότητα αυτή την αποκτά ο σύγχρονος διανοούμενος όταν συνταυτιστεί με το πρόγραμμα του ιακωβίνου πολιτικού. Και η χρησιμότητά του στον τελευταίο, όπως θα φανεί πιο κάτω, συνίσταται στο ότι είναι παραγωγός και προαγωγός ενός *ενισχυμένου δογματισμού* που θωρακίζει την ιδεολογική σκέψη: δεν αρκείται στο να υιοθετεί το πρόγραμμα του ιακωβίνου αλλά να καθιστά τις αρχές του απρόσβλητες στην κριτική². Οι ρόλοι επομένως του ιδεολογικοποιημένου διανοουμένου και του ιακωβίνου πολιτικού αλληλοσυμπληρώνονται και όσα ισχύουν για την πολιτική και τη φιλοσοφία του ιακωβίνου, δηλαδή του ιδεολόγου πολιτικού, ισχύουν και για τον ιδεολογικά στρατευμένο διανοούμενο, εφόσον συμμερίζεται τους ίδιους στόχους με τον ιακωβίνο.

Ο όρος «ιακωβίνος» είναι, βέβαια, πολυσήμαντος. Τον επέβαλε η γαλλική επανάσταση και πήρε το όνομά του από την περίφημη Λέσχη των ιακωβίνων (*Club des jacobins*) που ιδρύθηκε στις Βερσαλλίες το 1789 και αργότερα μεταφέρθηκε στο Παρίσι όπου έδρευε σε ένα μοναστήρι αφιερωμένο στον Άγιο Ιάκωβο. Οι ιακωβίνοι δημιούργησαν εκατοντάδες «θυγατρικές» οργανώσεις στην επαρχία μέσα από τις οποίες κατέστρωναν και εφάρμοζαν την πολιτική τους ανεξάρτητα από το κοινοβούλιο. Αποτελούσαν την ενσάρκωση της ριζοσπαστικής βούλησης και την ενοποιητική δύναμη της γαλλικής επανάστασης.

2. K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945), 5η αναθ. εκδ. Princeton University Press, Princeton, 1971, τ. 2, σ. 40. Βλ. επίσης του ίδιου, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1963, σ. 327.

Επιπλέον ο ιακωβινισμός δημιούργησε μια δική του πολιτική παράδοση που έπαιξε σημαντικό ρόλο στη γαλλική αλλά και στην παγκόσμια ιστορία. Ο όρος χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα αναφορικά με οποιοδήποτε στοιχείο που χαρακτηρίζει την πολιτική των ιακωβίνων και που με κάποια έννοια επιβιώνει στις μέρες μας. Έτσι, όταν σήμερα χρησιμοποιούμε τον όρο «ιακωβίνος», μπορεί να σημαίνει οποιονδήποτε κοινωνικό αναμορφωτή, οπαδό του συγκεντρωτικού κράτους, ή ακραίο επαναστάτη. Το ειδικό νόημα με το οποίο χρησιμοποιείται εδώ αυτός ο όρος, σχετίζεται με την *ανάληψη μιας ιστορικής ευθύνης για ένα έργο ανάπλασης της κοινωνίας από μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων με συναίσθηση ιστορικής αποστολής*. Αυτό έχει άμεση σχέση με το *ιακωβινικό πρότυπο της δημοκρατίας*, όπως θα φανεί πιο κάτω, και με το ρόλο που παίζει ο ιδεολόγος πολιτικός σ' αυτήν.

Η ιακωβινική αντίληψη της δημοκρατίας βασίζεται στη θεωρία της «γενικής θέλησης» του J.-J. Rousseau.³ Η «δημοκρατική» κυβέρνηση εκφράζει τη «γενική θέληση». Η τελευταία δεν συμπίπτει με τη συγκεκριμένη θέληση των πολλών, εφόσον η μακροχρόνια τυραννία έχει υποδουλώσει και αλλοτριώσει το λαό: αυτό εξηγεί τη διαφορά ανάμεσα στην αρετή που ενυπάρχει ως εμμενής ιδιότητα στην ψυχή του έθνους και αυτό που εκφράζει συγκεκριμένα το ίδιο το έθνος. Αλλά πώς θα εκφραστεί η «γενική θέληση» αν δεν ταυτίζεται με τη θέληση όλων — ή των πολλών; Σ' αυτό το ερώτημα έρχεται ο ιακωβινισμός να δώσει τη δική του απάντηση: η γνήσια «γενική θέληση» είναι η σωτηρία του συνόλου, επομένως εκείνο που έχει σημασία είναι η εγκαθίδρυση ενός νέου καθεστώτος που θα επιτρέψει την κυριαρχία της «πραγματικής» θέλησης του συνόλου, το νόημα της οποίας είναι η ενότητα και η σωτηρία του.

Αυτό το καθεστώς είναι *ολοκληρωτικό*: «ολοκληρωτική δημοκρατία» θα το χαρακτηρίσει ένας από τους βαθύτερους σύγχρονους μελετητές του θέματος.⁴ Η «ολοκληρωτική» αυτή δημοκρατία των ιακωβίνων βασίζεται σε δύο αρχές:

- την αρχή της οργανικής ενότητας, δηλαδή την ενότητα της συλλογικής θέλησης (*volonte une*) που εκφράζει η κεντρική εξουσία, την οργανική, δηλαδή, σύνδεση της εξουσίας με κάποια εμπειρικά ακαθόριστη συλλογική οντότητα: το «έθνος» ή το «λαό».
- τον μεσσιανισμό, δηλαδή τη συνταύτιση με ένα τελικό σχέδιο κοινωνικής ανάπλασης.

Ας τις εξετάσουμε κατά σειρά.

3. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), Βιβλ. II. Βλ. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, NRF, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 368-394.

4. J.-L. Talmon (1952), *The Origins of Totalitarian Democracy*, Heinemann, Λονδίνο 1961.

Ο ιακωβινισμός και η συγκεντρωτικότητα της εξουσίας

Από τη στιγμή που η ιακωβινική αντίληψη της δημοκρατίας δέχεται ότι η «γενική θέληση», είναι έκφραση της «πραγματικής» και όχι της «αριθμητικής» πλειοψηφίας, απουσιάζει από οποιονδήποτε εμπειρικά ελέγξιμο δείκτη δημοκρατικής αντιπροσωπευτικότητας.

Η σηματοδότηση της «γενικής θέλησης» πραγματοποιείται απευθείας από το λαό, στον ιακωβίνο ηγέτη και χωρίς άλλη θεσμική διαμεσολάβηση. Ο Ροβεσπιέρος έλεγε, μάλιστα, ότι η ίδια η Εθνική Συνέλευση υπόκειται στη γενική θέληση και είναι ανυπόστατη όταν αντιφάσκει μ' αυτήν.⁵ Και εφόσον η εξουσία είναι έκφραση της γενικής θέλησης, η κυριαρχία της *souveraineté* πρέπει να είναι *απεριόριστη*: ο λαός ως πηγή κάθε εξουσίας αλλά και κάθε αρετής, οργανικά συνδεδεμένος με την κεντρική εξουσία που τον εκφράζει, δεν μπορεί να περιορίσει τη δική του κυριαρχία, εφόσον η τελευταία είναι απόλυτη, αδιαίρετη και αναπαλλοτρίωτη, σύμφωνα με τις αρχές που είχε αρχικά εξαγγείλει ο Rousseau σε σχέση με τη φύση της κυριαρχίας.

Επομένως, οποιαδήποτε πρόταση περιορισμού της κεντρικής εξουσίας, από τη στιγμή που βρίσκεται στα χέρια των αδιάφθορων σωτήρων της ανθρωπότητας που υποτίθεται ότι είναι οι ιακωβίνοι, όχι μόνο απορρίπτεται από τους τελευταίους, αλλά θεωρείται επιβουλή κατά της λαϊκής κυριαρχίας — χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο ίδιος ο λαός, δηλαδή η μάζα των πολιτών, πρέπει να εκφραστεί ελεύθερα.

Μια τέτοια ελευθερία μπορεί να οδηγήσει το λαό στο να εκφράσει αιτήματα που να είναι αντίθετα προς τα «πραγματικά» του συμφέροντα. Έτσι, ο Ροβεσπιέρος δεν θέλησε να τεθεί στο λαό το ερώτημα ως προς την τύχη του Γάλλου μονάρχη Λουδοβίκου ΙΣΤ'. Μάλιστα ο φημισμένος εταίρος του Ροβεσπιέρου, Saint-Just, εξέφρασε την πεποίθηση ότι το επαναστατικό καθεστώς δεν έπρεπε να ανεχθεί μια τέτοια ενέργεια διότι θα μπορούσε να οδηγήσει σε παλινόρθωση της μοναρχίας.⁶

Αυτή η αντίληψη της δημοκρατίας συνδέεται έμμεσα και με τη μανιχαϊκή διαίρεση της πολιτικής σε δύο ιδεολογικά στρατόπεδα, της αριστεράς και της δεξιάς. Είναι γνωστό ότι η «τοπογραφική» αυτή κατανομή των πολιτικών δυνάμεων αρχίζει από τη γαλλική επανάσταση, λίγο πριν καταλυθεί η

5. Talmon (1952), σ. 100.

6. Talmon, σ. 105-106. Βλ. επίσης Maximilien de Robespierre, *Oeuvres choisies*, Editions Sociales, Παρίσι 1956, σ. 72.

μοναρχία. Όσοι υποστήριζαν την αρχή μιας ισχυρής βασιλικής εξουσίας κάθονταν στη δεξιά πλευρά του προεδρείου του κοινοβουλίου και όσοι ήσαν αντίθετοι έπαιρναν θέσεις στην αριστερή μεριά.

Ο διαχωρισμός αυτός γρήγορα κρυσταλλώθηκε σε βασική πολιτική διαίρεση με ένα χαρακτηριστικά ιακωβινικό αποτύπωμα: η τομή δεν γίνεται, από ένα σημείο και ύστερα, με κριτήριο τη θέση που υιοθετεί μια ομάδα στην Εθνική Συνέλευση σε σχέση με τη βασιλική εξουσία, αλλά σε σχέση με τη λαϊκή εξουσία και την απόλυτη κυριαρχία της. Με τη διαφορά ότι οι όροι αντιστρέφονται: η «αριστερά» είναι υπέρ της απόλυτης λαϊκής κυριαρχίας και επομένως υποστηρίζει οποιοδήποτε μέτρο που τείνει να τη στερεώσει ή να την επεκτείνει, ενώ η «δεξιά» είναι υπέρ οποιουδήποτε φρένου σ' αυτήν την κυριαρχία.

Η τομή, επομένως, μεταξύ «δεξιάς» και «αριστεράς» ξεπηδάει από τη γαλλική επανάσταση και συνδέεται με την ιακωβινική ιδέα της λαϊκής εξουσίας χωρίς περιορισμούς ή φραγμούς. Η ιακωβινική αυτή αντίληψη της δημοκρατίας παίρνει από τη συντηρητική πολιτική παράδοση την ιδέα της οργανικής ενότητας της πολιτείας και επομένως του αδιαίρετου χαρακτήρα της κεντρικής εξουσίας σε συνθήκες όπου το «κυρίαρχο σώμα» δεν είναι πια ο μονάρχης αλλά το έθνος.

Την ιδέα αυτή της οργανικότητας τη συναντούμε στα συντηρητικά ρεύματα της πολιτικής σκέψης στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα.⁷ Συγχρόνως όμως συντηρήθηκε και από τη ριζοσπαστική πολιτική παράδοση, σε συνδυασμό με το άλλο στοιχείο που γέννησε ο ιακωβινισμός, που είναι ο σωτηριολογικός μεσσιανισμός, μέσα από τον οποίο δικαιώνει τον απόλυτο και αδιαίρετο χαρακτήρα της εξουσίας.

Το νέο αυτό στοιχείο, όπως θα φανεί πιο κάτω, είναι κατεξοχήν ιδεολογικό. Στη συντηρητική πολιτική παράδοση η κεντρική (βασιλική) εξουσία είναι εξ ορισμού εκπρόσωπος του κοινωνικού συνόλου, το οποίο αποτελεί εξ υποθέσεως μια οργανική ενότητα. Ο εκπρόσωπος, στην περίπτωση αυτή, δεν χρειάζεται να εκλεγεί: εξουσιοδοτείται από το κοινωνικό σύνολο βάσει ενός αρχικού και σιωπηρού «συμβολαίου».⁸

Με την επανάσταση των ιακωβίνων επέρχεται μια αλλαγή σ' αυτήν την ιδέα της οργανικότητας: η αρχή της απεριόριστης εξουσίας του λαού προϋποθέτει την ενότητα της θέλησής του (*volonté une*). Το κυρίαρχο σώμα (*le souverain*) έχει, υποτίθεται, μία αδιαίρετη συλλογική βούληση. Το κυρίαρχο σώμα είναι ο λαός, αλλά εκφραστής αυτού του κυρίαρχου σώματος δεν μπορεί να είναι ο ίδιος ο λαός, διότι η καταγραφή του συνόλου των ατομικών θε-

7. Hanna F. Pitkin, *The Concept of Representation* (1967), University of California Press, Λονδίνο 1972, σ. 38-59.

8. Hanna Pitkin (1967), *ό.π.*, σ. 41-45.

λήσεων θα κατέλγη αναπόφευκτα σε μια ετερόκλητη όσο και χαώδη συνθήρωση αλληλοσυγκρουόμενων απόψεων.

Ο εκφραστής αυτός είναι η ομάδα των ιακωβίνων. Η ομάδα αυτή, όπως είναι γνωστό, καθόταν συμβολικά στην αριστερή πτέρυγα της γαλλικής Εθνοσυνέλευσης τονίζοντας αρχικά την αντίθεσή της στη βασιλική κυριαρχία και αργότερα τη βούλησή της για μεγιστοποίηση της λαϊκής κυριαρχίας.

Με την έννοια αυτή η ιακωβινική πολιτική παράδοση συνεχίζει τη δημοκρατική παράδοση που γεννήθηκε στα μέσα του 17ου αιώνα στην Αγγλία και στη Γαλλία, το πολιτικό πρόγραμμα της οποίας ήταν ο περιορισμός της κεντρικής εξουσίας. Όταν όμως η επανάσταση των ιακωβίνων αντιστρέφει το νόημα αυτής της παράδοσης υποστηρίζοντας τη μεγιστοποίηση αυτής της εξουσίας, η οποία υποτίθεται ότι εκφράζει το λαό, χρειάστηκε να δημιουργήσει, όπως θα φανεί πιο κάτω, μια νέα αντίληψη της εκπροσώπησης με κύριο στοιχείο το μεσσιανικό.

Γεγονός πάντως είναι ότι η «δημοκρατία» των ιακωβίνων έχει ολοκληρωτικό χαρακτήρα, εφόσον δεν έχει να κάνει με την *ελεγκσιότητα των διοικήσεων από τους διοικούμενους*, αλλά με την υλοποίηση της «λαϊκής κυριαρχίας», της οποίας εκφραστές υποτίθεται ότι είναι οι ίδιοι οι ιακωβίνοι επαναστάτες: «λαϊκή κυριαρχία» στο προκείμενο, σημαίνει *απεριόριστη εξουσία του λαού* η οποία εκφράζεται από συγκεκριμένους φορείς που αντιπροσωπεύουν τα «ουσιαστικά» του συμφέροντα: η «γενική θέληση» δεν ταυτίζεται με τη θέληση των πολλών, όπως έγραφε ο Rousseau, αλλά με τις πραγματικές ανάγκες του «κυρίαρχου σώματος» (*le souverain*), τις οποίες μόνο ο ιστορικά υπεύθυνος ιακωβίνος είναι σε θέση να γνωρίζει με βεβαιότητα και εις βάθος. Ό,τι, επομένως, βρίσκεται έξω από το «κυρίαρχο σώμα» είναι εχθρικό, όπως έλεγε χαρακτηριστικά ο Saint-Just.⁹

Μέσα στο μανιχαϊκό αυτό σχήμα αποδίδεται στην «αριστερά» ό,τι είναι υπέρ του λαού και της κυριαρχίας του και στη «δεξιά» ό,τι είναι εναντίον του λαού — όπου εναπόκειται στους ιακωβίνους να καθορίζουν κατά περίπτωση τι είναι «υπέρ» και τι «εναντίον» του λαού. Οι έννοιες «εχθρός του λαού» και «εσωτερικός εχθρός» πηγάζουν από αυτήν τη μέθοδο σκέψης. Απαντώνται στα γραπτά τόσο του Ροβεσπιέρου όσο και του Λένιν, ο οποίος, όπως είναι γνωστό, βλέπει το ρόλο των μπολσεβίκων ως κατεξοχήν ιακωβινικό.¹⁰

Οι έννοιες αυτές και πολλές άλλες παραπλήσιες γεννήθηκαν μέσα στο ιδεολογικό κλίμα που δημιούργησε η γαλλική επανάσταση και έχουν καθαρά

9. «Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu' à la paix». Αναφέρεται από τον J.-L. Talmon, *ό.π.*, σ. 112.

10. Robespierre: «Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République», 18 pluviöse (5 Φεβρουαρίου)

μυθολογικό χαρακτήρα: σημασία δεν έχει αν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, αλλά ότι συντηρούν έναν «μύθο», με βάση τον οποίο «εξηγείται» και συγχρόνως «δικαιώνεται» το ισχύον σύστημα. Στην προκειμένη περίπτωση, ο «μύθος» αυτός είναι η λαϊκή κυριαρχία — μια προβληματική και ασαφής έννοια που όπως όλα τα ιδεολογήματα χρησιμεύει περισσότερο για να κινεί αποτελεσματικά τους ανθρώπους παρά για να περιγράφει ορθά καταστάσεις.

Η πρωταρχική διάκριση που γίνεται στα πλαίσια μιας οποιασδήποτε «στρατηγικής» σκέψης, ανάμεσα σε φίλους και εχθρούς γίνεται με γνώμονα τη λαϊκή κυριαρχία. Απόλυτος κυρίαρχος είναι «ο λαός» και η θέλησή του καθώς και το συμφέρον του ανάγονται σε υπέρτατες αξίες. «Εχθροί του λαού» λογίζονται αυτοί που στρέφονται κατά της θέλησης και των συμφερόντων του όπως αυτά ερμηνεύονται από τους θεματοφύλακες της «γενικής θέλησης», δηλαδή τους ιακωβίνους.

Έτσι, όπως στην εποχή που εμφανίζονται οι απόλυτες μοναρχίες στην Ευρώπη δημιουργούνται και οι έννοιες της «εσχάτης προδοσίας» αναφορικά προς πράξεις που στρέφονται κατά του απόλυτου εξουσιαστή της χώρας, που είναι ο μονάρχης (*crime de lèse majesté*), με τη γαλλική επανάσταση δημιουργείται μια παρεμφερής έννοια, που είναι η προδοσία κατά του έθνους ή του λαού (*crime de lèse nation*), που με τη σειρά του θεωρείται τώρα ο απόλυτος εξουσιαστής.

Στο ιακωβινικό πρότυπο της δημοκρατίας, επομένως, η υπέρτατη αξία είναι η *λαϊκή κυριαρχία* στην οποία υποτάσσονται οι πάντες και τα πάντα. Γι' αυτό και στο πρότυπο αυτό, η στάση απέναντι στην τελευταία ανάγεται σε κριτήριο πολιτικής αρετής μέσα από το οποίο οροθετούνται σαφώς οι δύο «βασικές» πολιτικές τάσεις σε ένα πολιτικό σύστημα: υπέρ της λαϊκής κυριαρχίας η «αριστερά» και εναντίον της η «δεξιά».

Η τομή, επομένως, μεταξύ «αριστεράς» και «δεξιάς» προέκυψε με τη γένεση του ιακωβινικού μοντέλου της δημοκρατίας και η πίστη στη δοκιμότητα αυτής της τομής είναι άμεσα συνδεδεμένη με την επιβίωση αυτού του μοντέλου στις σύγχρονες αντιλήψεις που επικρατούν για την πολιτική και την ιδεολογία σε μεγάλη μερίδα των πολιτών στις σύγχρονες δημοκρατίες.

1794, *Oeuvres choisies*, σ. 118 και 122. Βλ. επίσης Lenin, «Ο vragakh naroda» («Πάνω στους εχθρούς του λαού»), άρθρο στην *Πράβντα*, 20 Ιουνίου 1917. Βλ. ρωσ. εκδ. *Απάντων* (1972-74), τ. 32, σ. 306-307. Στο άρθρο αυτό ο Lenin αναφέρεται ειδικά στους ιακωβίνους που τους έχει ως επαναστατικό πρότυπο. Για τον «ιακωβινισμό» του Lenin βλ. επίσης V.I. Lenin, «Perekhod kontrrevolyutsii v nastuplenyye» («Η αντεπανάσταση περνάει στην επίθεση»), 10 Ιουνίου 1917, ρωσ. εκδ. *Απάντων*, 1972-74, σ. 206-207. Την ιακωβινικού τύπου θεωρία περί δημοκρατικής δικτατορίας του προλεταριάτου και της αγροτιάς είχε εξαγγείλει ο Λένιν ήδη από το 1905 στο Γ' Συνέδριο του Κόμματος (τ. 10, σ. 128, 1138-1139).

Οι λόγοι επιβίωσης του σχήματος αυτού δεν θα μας απασχολήσουν παρά μόνο στο βαθμό που αλληλοσυμπλέκονται με άλλα ρεύματα της πολιτικής σκέψης που είχαν κι αυτά ως αφετηρία τους τον ιακωβινισμό.

Ο ιακωβίνος, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, θεωρεί τον εαυτό του γνήσιο εκπρόσωπο του κοινωνικού συνόλου, εφόσον τάσσεται υπέρ της απεριόριστης λαϊκής κυριαρχίας. Αλλά μπορεί να δοθούν δύο διαφορετικές ερμηνείες αυτής της έννοιας, μια φιλελεύθερη και μια ολοκληρωτική.

Από τη μια μεριά, η απεριόριστη λαϊκή κυριαρχία μπορεί να σημαίνει ότι ο λαός είναι απόλυτα κυρίαρχος και μπορεί να νομοθετήσει μέσω των εκπροσώπων του οτιδήποτε μέσα στο πλαίσιο ενός γενικού και υπέρτατου κανόνα που είναι το σύνταγμα και το οποίο έχει ο ίδιος αποδεχθεί. Αυτή είναι η έννοια της απόλυτης κυριαρχίας του κοινοβουλίου στις σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι επικρατεί η αρχή της απόλυτης κυριαρχίας της πλειοψηφίας, δηλαδή της επιβολής της θέλησης της πλειοψηφίας στη μειοψηφία, χωρίς κανέναν περιορισμό.

Η φιλελεύθερη αντίληψη της δημοκρατίας προϋποθέτει —μεταξύ άλλων— ένα σύστημα προσυμφωνημένων κανόνων εκλογής των κυβερνώντων σε τρόπο που οι τελευταίοι να μπορούν να ελέγχονται από τους κυβερνωμένους. Όσο χαλαρός, παθητικός και γενικότερα ανεπαρκής μπορεί να είναι αυτός ο έλεγχος, αποτελεί εξασφάλιση εναντίον της τυραννίας εφόσον η εξουσία έχει λογοδοτική υποχρέωση στους πολίτες της χώρας. (Αυτό δεν γίνεται πάντα αντιληπτό από ορισμένους παράγοντες της κοινής γνώμης, που θεωρούν τον «κανόνα της πλειοψηφίας» την πεμπτούσια της δημοκρατίας και νομίζουν ότι η θέληση της πλειοψηφίας, στο μέτρο που είναι ποτέ δυνατόν να εκφραστεί, είναι μια «κατά προσέγγιση» απεικόνιση της θέλησης του συνόλου. Η πλειοψηφία όμως δεν είναι «προσέγγιση» της παμψηφίας, αλλά η κατάκτησή της επιδιώκεται σε οποιαδήποτε δημοκρατική διαδικασία για λόγους εσωτερικής λογικής του δημοκρατικού συστήματος και όχι διότι η πλειοψηφία αποτελεί μια ενσάρκωση της «γενικής θέλησης». Η λογική του δημοκρατικού παιχνιδιού απαιτεί τη θέσπιση του «κανόνα της πλειοψηφίας» στην εκλογή των κυβερνώντων, από τη στιγμή που η θέσπιση αντίθετου κανόνα, δηλαδή της μειοψηφίας, θα οδηγούσε σε παράλογες συνέπειες: σε τι θα μπορούσε να συνίσταται μια εκλογική αναμέτρηση το αντικείμενο της οποίας θα ήταν η κατάκτηση της μειοψηφίας;)

Αλλά και αυτό το φιλελεύθερο πρότυπο της δημοκρατίας έλκει την καταγωγή του, κατά ένα μέρος, από τη γαλλική επανάσταση και την ιακωβινική αντίληψη της απεριόριστης λαϊκής κυριαρχίας και ανταποκρίνεται στο αρχέγονο αίτημα του ανθρώπου για περισσότερη ελευθερία. Η «αριστερή» πολιτική παράδοση έχει ενστερνισθεί και αυτό το στοιχείο της γαλλικής επανάστασης και επομένως, για ένα μακρύ διάστημα της ευρωπαϊκής ιστορίας, ό,τι μέ-

τρο προτάθηκε προς την κατεύθυνση αυτή, της επέκτασης των δικαιωμάτων, της ελευθερίας και της λαϊκής κυριαρχίας, «πιστώνεται» στην «αριστερά». Έτσι, η εκάστοτε διεύρυνση του εκλογικού σώματος, όταν διάφορες κατηγορίες του πληθυσμού απέκτησαν το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, καθώς και η αύξηση της δύναμης της νομοθετικής έναντι της εκτελεστικής εξουσίας εγγράφονται σ' αυτήν την πολιτική παράδοση.

Από την άλλη μεριά, η απεριόριστη λαϊκή κυριαρχία μπορεί να έχει ολοκληρωτικές συνέπειες: μπορεί να σημάνει την τυραννία του όχλου ή τη μετάβαση σε ένα καθεστώς όπου με τη συναίνεση της συντριπτικής πλειοψηφίας να καταπιέζεται η μειοψηφία — οποιαδήποτε μειοψηφία: θρησκευτική, εθνική, πολιτική, οικονομική κ.ά.

Σε μια σύγχρονη θεώρηση της έννοιας της δημοκρατίας, η ιδέα της «γενικής θέλησης» δεν έχει θέση. Δεν μπορεί ποτέ να συνδεθεί με κάποιο εμπειρικό πρότυπο καθορισμού της, εφόσον η κατάκτηση της πλειοψηφίας — με όποιους κανόνες και αν οριστεί αυτή— δεν ισοδυναμεί αναγκαστικά με την έκφραση της «γενικής θέλησης». Από την άλλη μεριά, η αποσύνδεση της τελειότητας από τη θέληση των πολλών οδηγεί κατευθείαν στον *ολοκληρωτισμό*. Αλλά για να δικαιωθεί η αποσύνδεση αυτή, πρέπει η «γενική θέληση» να συνδεθεί με κάποια μορφή σωτηριολογικού μεσσιανισμού. Το πρότυπο γι' αυτό είναι η ολοκληρωτική δημοκρατία που επέβαλαν οι ιακωβίνοι το καλοκαίρι του 1793: το έρεισμά τους δεν ήταν η υποστήριξη του συνόλου του γαλλικού λαού, αλλά το *μεσσιανικό όραμα* που έθεσαν ως προγραμματικό τους σκοπό.

3. Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ (II): Ο ΙΑΚΩΒΙΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΜΕΣΣΙΑΝΙΚΗ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑ

Ολόκληρο το θεσμικό οικοδόμημα που δημιουργεί η γαλλική επανάσταση υπό την καθοδήγηση των ιακωβίνων προσβλέπει σε έναν τελικό σκοπό. Η στάση του Saint-Just ειδικά χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία αυτής της ιδέας του «δυναμικού σκοπού» των ιακωβίνων και της επανάστασης ως υλοποίησης αυτού του σκοπού.¹¹ Αλλά και ο Ροβεσπιέρος προσέβλεπε σε έναν τελικό σκοπό που ταυτιζόταν αρχικά με την απεριόριστη κυριαρχία του λαού, αργότερα, όμως, με την απεριόριστη κυριαρχία του *φωτισμένου* τμήμα-

11. Αναφέρεται από τον Talmon, σ. 87.

τος του λαού,¹² δηλαδή τους ιακωβίνους και το πρόγραμμα πολιτικής αναμόρφωσης με το οποίο είχαν συνταυτισθεί.

Το συγκεκριμένο πρόγραμμα των ιακωβίνων δεν περιελάμβανε την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, όπως προέβλεπε το κομμουνιστικό πρόγραμμα του Babeuf λίγο αργότερα. Σκοπός όμως του προγράμματός τους ήταν η δημιουργία νέας πολιτείας σε μια νέα κοινωνία όπου θα κυβερνούσε η «αρετή». Όπως είπε ο Ροβεσπιέρος σε ένα φημισμένο του λόγο στην Εθνική Συνέλευση (*Convention*) στις 5 Φεβρουαρίου 1794, «θέλουμε να πραγματοποιήσουμε τις ευχές της φύσης, να ολοκληρώσουμε την αποστολή της ανθρωπότητας, να τηρήσουμε τις υποσχέσεις της φιλοσοφίας, να λυτρώσουμε την Πρόνοια από τη μακρά βασιλεία του εγκλήματος και της τυραννίας».¹³ Παράλληλα, πρόθεση του Ροβεσπιέρου και των ιακωβίνων ήταν και η ανάπλαση του ανθρώπου. Έτσι, όταν παρουσίασε το σχέδιο Lepelletier για την εθνική παιδεία, εξέφρασε κατά τρόπο σαφή την πρόθεσή του «να δημιουργήσει ένα νέο λαό».¹⁴

Αυτό μας φέρνει στο κεντρικό πολιτικό πρόβλημα που παρουσιάζει το ιακωβινικό φαινόμενο, όπως επισημαίνεται τόσο από τον μεγάλο ιστορικό της γαλλικής επανάστασης Alfred Cobban, όσο και από τον μελετητή της πολιτικής παράδοσης του ιακωβινισμού J.L. Talmon. Ενώ η πρώτη αντίληψη του ιακωβινισμού εναποθέτει την εμπιστοσύνη της στο λαό και την «ενομένη» του θέληση, η δεύτερη αποσύρει την εμπιστοσύνη αυτή και την εναποθέτει σε ένα υποκατάστατο του λαού και που είναι το μελλοντικά αναμορφωμένο κοινωνικό σύνολο, εφόσον ο λαός, έτσι όπως είναι σήμερα, φέρει ακόμα τα σημάδια της μακροχρόνιας δουλείας και της διαφθοράς που του επέβαλε το προηγούμενο τυραννικό καθεστώς και δεν μπορεί, επομένως, να είναι εκφραστής της «πραγματικής» γενικής θέλησης.

Επομένως, η πίστη στη συνέπεια του επαναστατικού σκοπού ενσαρκώνεται σε μια μειονότητα, σε ένα κόμμα αποφασισμένων ανθρώπων. Και αυτοί είναι οι *ιακωβίνοι*, οι οποίοι πρέπει να θεωρηθούν ως πραγματικοί εκφραστές της θέλησης του λαού.¹⁵ Αυτή η πεποίθηση που σχηματίζει ο ιακωβίνος για το ρόλο και την αποστολή του είναι η αιτία της φανατικής του προσήλωσης στις αρχές και το πρόγραμμά του καθώς και του φόβου που έχει πάντα ότι είναι περικυκλωμένος από εχθρούς και συνωμότες που υπονομεύουν το έργο του και επιβουλεύονται την ασφάλεια και την ενότητα του συνόλου. Εκείνο

12. Talmon, σ. 90. Βλ. επίσης A. Cobban, *Aspects of the French Revolution* (1968), Paladin, Λονδίνο 1971, σ. 185 κ.ε.

13. Maximilien de Robespierre, *Textes choisis*, τ. III, Editions Sociales, Παρίσι 1958, σ. 113.

14. T. II (1957), σ. 159.

15. Talmon, *ό.π.*, σ. 78-79.

όμως που έχει σημασία δεν είναι τόσο αυτή η ψυχολογία όσο το γεγονός ότι το μεσσιανικό στοιχείο στον ιακωβινισμό είναι γενεσιουργό μιας νέας πολιτικής παράδοσης και συγχρόνως μιας άλλης πολιτικής «λογικής».

Με τον όρο *παράδοση* εννοώ έναν τρόπο σκέψης και δράσης όπου συνενώνονται το *ον* με το *δέον*, ο ηθικός με τον εμπειρικό κανόνα. Στην «παλιά» παράδοση, η συνένωση των δύο αυτών πεδίων επήλθε μετά από μακροχρόνιο εθισμό και δεν συνειδητοποιήθηκε ως τέτοια, ούτε είχε ποτέ οργανικό χαρακτήρα. Αντίθετα, στη «νέα» παράδοση που δημιούργησε ο ιακωβινισμός, η συνένωση γίνεται *προγραμματικά* και είναι *οργανική*: προϋποθέτει, με άλλα λόγια, τη *μεθοδολογική δυνατότητα* μιας τέτοιας συνένωσης και την προκηρύσσει ως βασική της αρχή.

Η πολιτική παράδοση που επικρατούσε πριν από το ιακωβινικό φαινόμενο ήταν μίγμα «ηθικών» και «εμπειρικών» κανόνων. Ρεαλιστικές αρχές, όπως η *ισορροπία των δυνάμεων*, ή ηθικές αρχές, όπως η αρχή του *facta sunt servanda* («οι συμφωνίες πρέπει να τηρούνται»), μπορεί να μην ήταν οδηγοί χάραξης της πολιτικής που εφάρμοζαν οι Ευρωπαίοι ηγεμόνες, αποτελούσαν όμως κανόνες βάσει των οποίων γινόταν αξιολόγηση της συμπεριφοράς τους από τους εταίρους και κριτές τους.

Με τους ιακωβίνους κάνει την εμφάνισή της μια νέα αντίληψη της πολιτικής. Απορρίπτοντας τον μακιαβελικό ρεαλισμό και τους κανόνες της «παραδοσιακής» ηθικής οι ιακωβίνοι θεσπίζουν μια *νέα παράδοση* που μπορούμε να την ονομάσουμε *ιδεολογική*: η πολιτική οφείλει να εφαρμόσει ένα πρόγραμμα κοινωνικής αναδημιουργίας, αναμόρφωσης των θεσμών, ηθικής και πολιτιστικής ανάτασης, μέσα από το οποίο θα πραγματοποιήσει ο άνθρωπος την έξοδό του από το καθεστώς της φύσης.

Αιτία γένεσης αυτής της νέας *ιδεολογικής* αντίληψης της πολιτικής είναι η παρουσία του μεσσιανικού στοιχείου στη σκέψη του ιακωβίνου. Από τη στιγμή που ο ιακωβίνος συνταυτίζει την ύπαρξή του με την αναμόρφωση του ανθρώπου, όλα πρέπει να υπηρετήσουν αυτόν το σκοπό. Περισσότερο: σε συνδυασμό με τη θεωρία της *γενικής θέλησης* του Rousseau, η ιδεολογική κοινότητα των συνειδητών αναμορφωτών, δηλαδή των ιακωβίνων, αυτοδιακηρύσσεται συλλογική ψυχή και συνεκτικός ιστός της επανάστασης και των σκοπών της.

Συχνά ο ισχυρισμός αυτός ανταποκρίνεται στα πράγματα και έχει, επομένως, κοινωνικό αντίκρισμα, πράγμα που «νομιμοποιεί» —κοινωνικά, αν όχι τυπικά— ορισμένες βίαιες πράξεις όπως ήταν η εξέγερση της 2ας Ιουνίου 1793 καθώς και η τρομοκρατία που ακολούθησε. Η εξέγερση ήταν έργο των ιακωβίνων οι οποίοι όμως είχαν την υποστήριξη μεγάλης μερίδας των φτω-

χότερων τάξεων.¹⁶ Αυτό όμως με κανέναν τρόπο δεν κάνει τον ιακωβίνο να ακολουθήσει το λαό ή να σεβαστεί τη θέλησή του: η στήριξη που του δίνει η ριζοσπαστικότερη —όχι όμως αναγκαστικά η πολυπληθέστερη— μερίδα του λαού, ενισχύει την αυτοπεποίθησή που έχει στην ορθότητα της κοσμοαντίληψής του. Γνωρίζοντας εκ των προτέρων ότι θα τον δικαιώσει «η ιστορία», ο ιακωβίνος δεν έχει ιδιαίτερη ανάγκη της υποστήριξης της πολιτικής από το σύνολο, την πλειοψηφία ή έστω και από μια σημαντική μειοψηφία του λαού. Αλλά οι πιστοί που δέχονται ενεργά το πρόγραμμά του αποτελούν τα ζωντανά κύτταρα της «γενικής θέλησης». Έτσι γίνεται κατανοητή η διάκριση που έκανε ο Sieyès ανάμεσα σε «ενεργούς» και «παθητικούς» πολίτες,¹⁷ αλλά και η μανιχαϊκή διάκριση ανάμεσα σε «πιστούς» και «άπιστους», «ενάρετους» και «φαύλους» πολίτες. «Η ψυχή της επανάστασης», έγραφε ο Ροβεσπιέρος το 1792, «είναι η αγάπη για την πατρίδα και η μεγαλόψυχη αφοσίωση που υποτάσσει όλα τα ιδιωτικά συμφέροντα στο γενικό συμφέρον». Αντίθετα, «οι εχθροί της Δημοκρατίας» (*ennemis de la République*) είναι «οι δειλοί και οι διεφθαρμένοι» που τοποθετούν εγωιστικά το ιδιωτικό τους συμφέρον πριν από το γενικό.¹⁸ Οι «σωστοί» πολίτες είναι εκείνοι που είναι εμπνευσμένοι από το σκοπό και τις αξίες της επανάστασης. Σ' αυτό συνίσταται η «αρετή» τους και η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα σ' αυτούς και τους υπολοίπους.

Με άλλα λόγια, η ιακωβινική ιδεολογική κοινότητα διακρίνεται από την υπόλοιπη κοινωνία από το όραμά της το οποίο θεωρεί ότι είναι εγγεγραμμένο στην ιστορία και αποτελεί ιστορικό καθήκον των πιστών να το πραγματοποιήσουν. Ο ιακωβίνος πιστεύει ότι ο τελικός του σκοπός είναι εγγυημένος από ένα «συμβόλαιο» που έχει με την ιστορία, όπως γράφει ο Gramsci.¹⁹ Αλ-

16. Βλ. Georges Lefebvre (1930), *La Révolution Française* (1930, 1951), P.U.F., Παρίσι 1968, σ. 344. Ας σημειωθεί ότι ανάλογη ήταν και η σχέση μεταξύ μπολσεβίκων και λαού, τουλάχιστον έτσι όπως ο Lenin την είχε αρχικά συλλάβει. Και οι μπολσεβίκοι δρουν στο όνομα του λαού και της «λαϊκής κυριαρχίας» (*samoderzhava naroda*). Βλ. ρωσ. εκδ. *Απάντων*, τ. 10, σ. 128, Γ' Συνέδριο του Σοσιαλιστικού Δημοκρατικού Εργατικού Κόμματος Ρωσίας, Απρίλιος-Μάιος 1905. Συγχρόνως όμως ο Lenin τονίζει ότι οι ιακωβίνοι παίζουν θετικό ρόλο στην ιστορία όταν έχουν το λαό με το μέρος τους και ότι «είμαστε εναντίον των ιακωβίνων που δεν έχουν το λαό με το μέρος τους». V.I. Lenin: «Perekhod kontrevolyutsii vastuplennye» («Η αντεπανάσταση περνάει στην επίθεση»), 28 Μαΐου 1917, τ. 32, σ. 215-217.

17. Η διάκριση αυτή υπάρχει στη «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη» του 1789 που συνέταξε ο Mirabeau με τη βοήθεια του Sieyès και άλλων. Η διάκριση αυτή επιβεβαιώνεται και στο Σύνταγμα του 1791 και καταργείται στο Σύνταγμα του 1793, που όμως έμεινε νεκρό γράμμα, εφόσον η ψήφισή του συμπίπτει με την απροσχημάτιστη δικτατορία που επέβαλαν οι ιακωβίνοι μετά την 3η Ιουνίου 1793.

18. Αναφέρεται από τον Georges Lefebvre, *ό.π.*, σ. 390.

19. «La politica del 'se'», *Il Grido del Popolo*, 29 Ιουνίου 1918. Βλ. Antonio Gramsci, *Scritti giovanili* (1958), Einaudi, Τορίνο 1972, σ. 271 κ.ε. Βλ. επίσης *Quaderni del carcere*, σ. 983 και 2017, όπου κριτικάρει το αφηρημένο δόγμα και το φανατισμό των ιακωβίνων που είναι πεπεισμένοι για τη «θαυματουργό αρετή των ιδεών τους».

λά τότε οποιαδήποτε απόκλιση από το αρχικό σχέδιο, οφείλεται, σύμφωνα με τον ιακωβίνο, σε φαυλότητα ή προδοσία.

Πάντα οδηγημένος από τον μεσσιανισμό του και την πεποίθηση ότι οφείλει να φέρει εις πέρας την ιστορική του αποστολή, ο ιακωβίνος δεν μπορεί να διακρίνει ανάμεσα στις ιδέες και στους φορείς τους. Ο Talmon το διαπιστώνει για τους ιακωβίνους της γαλλικής επανάστασης.²⁰ Αλλά τό ίδιο λέει, χρησιμοποιώντας σχεδόν τους ίδιους όρους, και ο Isaac Deutscher για τον Τροτσκί.²¹ Και αυτό αναγνωρίζουν πολλοί μολσεβίκοι που δικάστηκαν το 1936 και το 1938 στις περίφημες δίκες της Μόσχας και που δέχτηκαν την καταδίκη τους χρησιμοποιώντας γνήσια ιακωβινική μέθοδο σκέψης: η «αντικειμενική» κριτική στις πράξεις τους οδηγεί «λογικά» στη φυσική τους εξόντωση, ακριβώς διότι έχουν μάθει να μην αποσυνδέουν τις ιδέες από τα πρόσωπα που τις υιοθετούν.

Όπως ο ίδιος ο ιακωβίνος δεν μπορεί να ξεχωρίσει το όραμά του από τον εαυτό του ή την ομάδα στην οποία ανήκει και που το «ενσαρκώνει», έτσι δεν μπορεί να ξεχωρίσει την αντίθεση σ' αυτό το όραμα από τα πρόσωπα ή τις ομάδες που την εκφράζουν. Δεν του φτάνει, επομένως, η κριτική της θέσης των αντιφρονούντων, αλλά επιδιώκει την εξόντωσή τους. Το σύνθημα του Karl Popper, «ας πεθάνουν οι ιδέες στη θέση μας», εννοεί ακριβώς το αντίθετο: η κριτική έχει σκοπό την αντικατάσταση μιας λανθασμένης ιδέας με μια άλλη καλύτερη, χωρίς να χρειαστεί να εξαφανιστεί μαζί της και ο ανθρώπινος φορέας της. Στην κοσμοαντίληψη του ιακωβίνου και του *homo ideologicus* που συνταυτίζεται ή έστω συνεργάζεται μαζί του, μια τέτοια αντίληψη της κοινωνικής λειτουργίας της κριτικής είναι ευθύς εξαρχής απορριπτέα. Ο επαναστάτης αντιλαμβάνεται τη «θεωρητική κριτική» υποταγμένη στην «πρακτική κριτική», που γι' αυτόν σημαίνει υποταγή του «όπλου της κριτικής» στην «κριτική των όπλων». Το γεγονός, επομένως, ότι δεν μπορεί να ξεχωρίσει τις ιδέες από τους προσωπικούς τους φορείς οφείλεται όχι τόσο στην επαναστατική του ψυχολογία, αλλά σε μια *μεθοδολογική απόφαση* να κρίνει τις ιδέες σαν να ήταν συγκροτηματικά δεμένες με τους φορείς τους.

Συνέπεια αυτής της απόφασης και αυτής της στάσης είναι η πεποίθηση του ιακωβίνου ότι ο εχθρός ελλοχεύει παντού, εφόσον εκείνος που αντιτίθεται στις ιδέες του, υπονομεύει το πρόγραμμά του. Η «ιστορική πρωτοπορία» που αποτελείται από ιακωβίνους, κατά συνέπεια, περιστοιχίζεται από εχθρούς: οφείλει τότε να αντικαταστήσει την πλειονότητα— που είναι διαβρωμένη από «εχθρούς» ή «ανώριμη» διότι διατηρεί ακόμα τα αποτυπώματα των αλυσίδων της παλιάς τυραννίας— με μια μειονότητα ζηλωτών. Συγχρό-

20. Talmon, *ό.π.*, σ. 81.

21. Isaac Deutscher, *The Prophet Armed, Trotsky 1879-1921* (1954), Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1963, σ. 93.

ως χρειάζεται να εκριζώσει βίαια τα εμπόδια στην πραγματοποίηση του οράματός του. Και τα εμπόδια αυτά είναι —πάντα κατά την αντίληψη του αυτή— αποτελέσματα συγκεκριμένου έργου ναρκοθέτησης για το οποίο υπεύθως είναι ο «εσωτερικός εχθρός».

4. Ο ΙΑΚΩΒΙΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΑΡΝΗΣΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Από τα δύο στοιχεία που συνιστούν το ιακωβινικό πρότυπο της δημοκρατίας, το στοιχείο της οργανικής ενότητας και το στοιχείο του μεσσιανισμού, το δεύτερο είναι εκείνο που εγκυμονεί τους μεγαλύτερους κινδύνους για την κοινώς νοούμενη δημοκρατία. Συγχρόνως αποτελεί την απαγωγή εις άτοπον κάθε έννοιας της πολιτικής ως τέχνης του εφικτού. Αυτό θα προσπαθήσω να δείξω στη συνέχεια, βασίζοντας την ανάλυσή μου όχι τόσο σε ιστορικά προηγούμενα, αλλά στην ίδια τη «λογική» της πολιτικής του ιακωβίνου.

Από τη στιγμή που η *πολιτική* νοείται ως διεκυστίδα ανάμεσα στις δυνάμεις που στηρίζουν το πρόγραμμα ανάπτυξης της ανθρωπότητας και αυτές που το καταπολεμούν, ο ορθολογισμός στην πολιτική αποκτά νέο νόημα. Ταυτίζεται με την *ιδεολογική κοινότητα* και την πολιτική της, ενώ οι αντίπαλοι είναι οι «σκοταδιστές» και οι «αντιδραστικοί».

Ο «ορθολογισμός» του ιακωβίνου δεν είναι, επομένως, ο ορθολογισμός του σύγχρονου εμπειριστή, ο οποίος θεωρεί *ορθολογική* μια πράξη που καθορίζεται από τη «λογική της κατάστασης». Ο ιακωβινικός ορθολογισμός είναι η αναγνώριση της αναγκαιότητας ενός *πολιτικού προγράμματος*, που εμπνέεται από μια *ιδεολογία* η οποία θεωρείται «ορθολογική» με μια ειδική έννοια, δηλαδή της αντίθεσής της στον *εμπειρισμό* και ιδιαίτερα τον εμπειρισμό της «παραδοσιακής» πολιτικής, καθώς και στη *θρησκευτική* ή *μυθική* βάση των ηθικών κανόνων αυτής της πολιτικής.

Αυτήν την *παράδοση* πολιτικής μεθόδου και αυτήν την *ιδεολογική* αντίληψη του ορθολογισμού μετέδωσε ο ιακωβινισμός στην ευρωπαϊκή πολιτική σκέψη και κυρίως σ' αυτό που αργότερα ονομάστηκε «αριστερή» πολιτική παράδοση. Είναι μια κατεξοχήν *ιδεολογική* αντίληψη της πολιτικής, η οποία αντιπαρατίθεται στην *εμπειρική* αντίληψη της πολιτικής ως *τέχνης του εφικτού*. Η πολιτική, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, πρέπει να έχει μια *ιδεολογική επαγγελία* με την έννοια ότι είναι συνυφασμένη με ένα πρόγραμμα αναμόρφωσης του ανθρώπου και της κοινωνίας. Με άλλα λόγια, η ιακωβινική αντίληψη της πολιτικής δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τη σωτηριολογική επαγγελία του ιακωβίνου που υπαγορεύει τις σκοποθεσίες της «ορθολογικής»

πολιτικής, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από μια *ιδεολογικά προσδιορισμένη* πολιτική. Πέρα όμως από τις συνέπειες που έχει αυτή η αντίληψη της πολιτικής στην ψυχολογία και γενικότερα στην πολιτική στάση του ιακωβίνου, ο *μεσσιανισμός* της έχει ως αθέλητη συνέπεια του την ιδέα της *υποκατάστασης*, η οποία είναι ολέθρια, όχι μόνο σε σχέση με τη δημοκρατική αντίληψη της πολιτικής, αλλά και με τις σκοποθεσίες του ίδιου του ιακωβίνου.

Η ιδέα αυτή έχει δύο όψεις. Από τη μια μεριά, η ιακωβινική ομάδα αποδίδει στον εαυτό της έναν *υποκαταστασιακό ρόλο* σε σχέση με το κοινωνικό σύνολο που επιζητεί να αναμορφώσει. Από την άλλη μεριά, η πίστη στη δυνατότητα συνολικής εκτίμησης της πραγματικότητας μέσα από την ιδεολογία με την οποία ταυτίζεται ο ιακωβίνος βασίζεται και αυτή, όπως θα φανεί πιο κάτω, στην ιδέα της υποκατάστασης, εφόσον κατασκευάζει μια νέα, φανταστική οντότητα με την οποία γυρεύει να αντικαταστήσει την *εμπειρική πραγματικότητα*. Με την έννοια αυτή, ο ιδεολόγος, πράγματι, δεν αρκείται στο να ερμηνεύει —ή να περιγράφει— τον κόσμο, αλλά προσπαθεί να τον *ξαναφτιάξει*.

Την πρώτη από τις δύο αυτές θεωρητικές πλευρές του μεσσιανισμού με τον οποίο ο ιακωβινισμός είναι συνυφασμένος, είχε επισημάνει ο Trotsky το 1904, επικρίνοντας την «ιακωβινική» νοοτροπία του Lenin.²² Ο τελευταίος δεν απέκρουσε την «κατηγορία» που του απηύθυνε ο Trotsky περί ιακωβινισμού αλλά, αντίθετα, δέχτηκε το χαρακτηρισμό, λέγοντας ότι οι μπολσεβίκοι ήταν πράγματι οι ιακωβίνοι της εποχής τους. Αργότερα ο Trotsky υιοθέτησε

22. Leon Trotsky, *Nashi Polititcheskiye zadatchi* («Τα πολιτικά μας καθήκοντα»), Γενεύη 1904, σ. 4. Αναφέρεται από τον Isaac Deutscher στο *The Prophet Armed*, ό.π., σ. 89 κ.ε. Όπως τονίζει ο Deutscher, ο νεαρός Trotsky το 1904 ταυτίζει τον ιακωβινισμό με την ιδέα της *υποκατάστασης* (*zamestitelstvo*) του λαού από την *επαναστατική πρωτοπορία*. Ο ίδιος ο Deutscher υιοθετεί αυτή την άποψη. (Βλ. ιδιαίτερα τον δεύτερο τόμο της βιογραφίας του Trotsky, *The Prophet Unarmed, Trotsky 1921-1929*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1959, σ. 347). Ωστόσο η ιδέα της «υποκατάστασης» (*substitutism*) που χρησιμοποιεί ο Deutscher έχει δύο έννοιες: από τη μια μεριά ταυτίζεται με το *zamestitelstvo* του Trotsky, δηλαδή της πρωτοπορίας του λαού (ή του προλεταριάτου) που αντικαθιστά τον ίδιο το λαό (ή το ίδιο το προλεταριάτο) και από την άλλη μεριά, ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται από τον Deutscher με την έννοια της δράσης στη θέση μιας ανούσιας, ουσιαστικά, ομάδας, όπως είναι κατά την αφήγηση του Deutscher η περίπτωση των μπολσεβίκων αμέσως μετά το τέλος του εμφύλιου πολέμου που ακολούθησε τη ρωσική επανάσταση: οι μπολσεβίκοι διοικούν στο όνομα ενός προλεταριάτου που όμως είναι αποδεδειγμένο από τον πόλεμο, με αποτέλεσμα «να έχει θριαμβώσει η δικτατορία του προλεταριάτου, αλλά να έχει σχεδόν εξαφανισθεί το προλεταριάτο» (*The Prophet Unarmed*, ό.π., σ. 7). Οι μπολσεβίκοι δεν είχαν αντίκρισμα, δηλαδή δεν αντιπροσώπευαν παρά μόνο τον εαυτό τους σ' εκείνη τη φάση (σ. 9-10). Ωστόσο, οι δύο διαφορετικές αυτές έννοιες της υποκατάστασης συνδέονται *ιστορικά*, όπως δείχνει στη ανάλυσή του ο Deutscher, εφόσον η *παράδοση* που δημιουργήσαν εξαρχής ήταν καθαρά ιακωβινική: το κόμμα των μπολσεβίκων θεωρούσε τον εαυτό του, λέει ο Deutscher, «πολιτικό τοποτηρητή» της εργατικής τάξης και όχι εκφραστή των πραγματικών επιδιώξεων της τελευταίας (*The Prophet Unarmed*, σ. 12 κ.ε.).

τις θέσεις του Lenin και τοποθέτησε τον εαυτό του μέσα στην ιακωβινική παράδοση.²³

Η θεωρία της υποκατάστασης (*zamestitelstvo*) του λαού από τον ιακωβίνο, που διατύπωσε ο Trotsky το 1904 —και που συμπίπτει εν μέρει με τις θέσεις της R. Luxemburg για τη ρωσική επανάσταση— υπογραμμίζει μια εγγενή αδυναμία του ιακωβίνου, ο οποίος, μη μπορώντας να ενεργήσει στο όνομα μιας οντότητας με εμπειρικό αντίκρισμα, όπως είναι ο λαός ή το προλεταριάτο, αν αυτή η οντότητα έχει εξοντωθεί στον πόλεμο ή θεωρείται «ανώριμη», αντιμετωπίζει ένα κενό το οποίο προσπαθεί να πληρώσει μέσω μιας μυθικής οντότητας που είναι μια εξιδανικευμένη έννοια του λαού ή του προλεταριάτου.

Αυτή η μυθική οντότητα είναι ο λαός ή το προλεταριάτο, έτσι όπως, κατά την αντίληψη του ιακωβίνου, *θα όφειλε να είναι* και έτσι όπως *θα γίνει* μετά την αναμόρφωσή του. Είναι η *εξιδανικευμένη* μορφή του λαού ή του προλεταριάτου, όχι έτσι όπως είναι στην πραγματική ζωή, αλλά όπως εμφανίζεται στις προπαγανδιστικές αφίσες, με τις ηρωοποιητικές απεικονίσεις ανδρών και γυναικών, βγαλμένες, *θα έλεγε κανείς*, μέσα από το όραμα του ιδεολόγου. Οι τιτάνιες αυτές μορφές υποκαθιστούν τον πραγματικό λαό και το πραγματικό προλεταριάτο. Πραγματοποιείται, δηλαδή, και εδώ μια *υποκατάσταση*, εφόσον ο ιδεολόγος/ιακωβίνος υποκαθιστά το κοινωνικό σύνολο που υποτίθεται ότι υπηρετεί με το όραμά του και τοποθετεί τον εαυτό του ως τοποτηρητή. Με άλλα λόγια, η ιδεολογική/ιακωβινική αντίληψη της πολιτικής έχει την τάση να βάζει στη θέση του πραγματικού την ιδεολογικά εξιδανικευμένη απεικόνισή του ή την αρχηγική του «ενσάρκωση».

Το αποτέλεσμα αυτής της υποκατάστασης είναι η άρνηση της δημοκρατίας. Κανένας δεν το περιέγραψε τόσο επιγραμματικά —και προφητικά— όσο ο Trotsky το 1904: «Η οργάνωση του Κόμματος αρχικά υποκαθιστά το Κόμμα στο σύνολό του. Κατόπιν η Κεντρική Επιτροπή υποκαθιστά την οργάνωση του Κόμματος. Και τελικά, ένας 'δικτάτορας' υποκαθιστά την Κεντρική Επιτροπή του Κόμματος».²⁴

Αλλά και η χαρακτηριστικά ιακωβινική ιδέα, σύμφωνα με την οποία η ιδεολογία με την οποία ταυτίζεται ο ιακωβίνος προσφέρει τη δυνατότητα συνολικής εκτίμησης της πραγματικότητας,²⁵ έχει «υποκαταστασιακό» χαρακτήρα, εφόσον υποκαθιστά την πραγματικότητα με μια ιδεολογική απεικόνισή της. Στο σημείο αυτό πρέπει να τονιστεί η διαφορά ανάμεσα στην ιδεολογική

23. Deutscher, *The Prophet Unarmed*, ό.π., σ. 346-347.

24. Deutscher, *The Prophet Armed*, σ. 90.

25. Βλ. Talmon, ό.π., σ. 136-37. Ανάλογη είναι και η κριτική που κάνει ο Gramsci στην προσκόλληση του ιακωβίνου σε αφαιρέσεις. Βλ. Gramsci, «La politica del 'se'» (1918) στο *Scritti giovanili* (1958), Einaudi, Torino, 1972, σ. 271-272.

και την επιστημονική μέθοδο. Στην επιστήμη δεν αναζητούνται θεωρίες που να εξηγούν *όλη την πραγματικότητα* αλλά ένα συγκεκριμένο *πρόβλημα* όσον αφορά τη λειτουργία της τελευταίας. Η ιδεολογία, αντίθετα, προσφέρει μια γενικότερη κοσμοαντίληψη, τουλάχιστον όσον αφορά την *κοινωνική* πραγματικότητα. Κατά δεύτερο λόγο, η επιστήμη χρησιμοποιεί τη γλώσσα για να περιγράψει την πραγματικότητα. Δεν επιδιώκει την *αντικατάσταση* της εξωτερικής πραγματικότητας με μια θεωρητική πραγματικότητα. Το αντίθετο συμβαίνει στον κόσμο της ιδεολογίας. Οι ιδεολογικές προτάσεις δεν περιγράφουν την κοινωνική πραγματικότητα αλλά την αντικαθιστούν με τον δικό τους κόσμο. Δεν λογοδοτεί, επομένως, ο ιδεολόγος πουθενά, εφόσον η πίστη του δεν χρειάζεται να έχει εμπειρικό αντίκρισμα στην πραγματικότητα. Είναι δημιουργός και θεματοφύλακας μιας «φανταστικής κοινωνίας», όπως έγραφε ο Tocqueville, όπου το κοινωνικό είναι ανάγεται αυθαίρετα σε κάποια αφηρημένη φόρμουλα: το περιστασιακό και το ακανόνιστο αποβάλλεται υπέρ του αφηρημένου ιδεολογικού σχήματος, μέσα στο οποίο «όλα φαίνονται να είναι απλά, συντονισμένα, ομοιόμορφα, δίκαια και ορθολογικά».²⁶

Αυτό μας φέρνει κατευθείαν στον *homo ideologicus* και στη σημασία του ρόλου του στη συνταύτιση του «λογικού» (δηλαδή του ιδεολογικά προσδιορισμένου δέοντος) με το «πραγματικό». Από τη στιγμή που η συνταύτιση του «πραγματικού» με το «λογικό» δεν μπορεί να γίνει με τους όρους του πρώτου αλλά μόνο με τους όρους του τελευταίου, καλείται ο *ιδεολόγος* να προσφέρει τις πολύτιμες υπηρεσίες του. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο όχι οι *εμπειρογνώμονες* αλλά οι *ιδεολόγοι* μπορούν να πετύχουν το σκοπό αυτόν, εφόσον μόνο μέσα στο φαντασιακό μπορεί να επιτευχθεί η εξίσωση του «λογικού» με το «πραγματικό» με τους όρους του πρώτου.

5. ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΤΟΥ *HOMO IDEOLOGICUS*

Από την επιχειρηματολογία που αναπτύχθηκε ως εδώ προκύπτει ότι η έννοια της υποκατάστασης συνδέεται τόσο με το ιακωβινικό πρότυπο δημοκρατίας όσο και με τον μεσσιανισμό του ιακωβίνου. Με τη διαφορά ότι το ιακωβινικό πρότυπο της δημοκρατίας μπορεί να τροποποιηθεί έτσι ώστε να ανταποκρίνεται στη σύγχρονη ιδέα της δημοκρατίας: αρκεί να εγκαταλειφθεί η ιδέα της «γενικής θέλησης» ως αφάιρεςη που αποσυνδέεται από την εκφρασμένη θέ-

26. A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution* (1856), βιβλ. III, κερ. 1, Gallimard, Παρίσι 1967, σ. 238-239.

ληση των πολλών. Το ιακωβινικό αίτημα για απεριόριστη λαϊκή εξουσία συνταυτίζεται με τη θεμελιακή αρχή της σύγχρονης δημοκρατίας, σύμφωνα με την οποία όλες οι εξουσίες πηγάζουν από το λαό.

Από μια άποψη, επομένως, η σύγχρονη έννοια της δημοκρατίας πηγάζει από ορισμένες ιδέες που γέννησε η γαλλική επανάσταση και οι ιακωβίνοι. Εκείνο που μας απασχολεί, όμως, είναι όλο το υπόλοιπο μυθολογικό οπλοστάσιο του ιακωβινισμού που πηγάζει από την ιδέα της «γενικής θέλησης», η οποία, εφόσον δεν ταυτίζεται αναγκαίως με τη θέληση όλων —ή της περιστασιακής πλειοψηφίας— παίρνει το σωτηριολογικό νόημα που θα της αποδώσει ο εκάστοτε μεσσιανικός ιακωβίνος που έχει, υποτίθεται, *προνομαϊκή πρόσβαση* στα «μηνύματα» αυτής της αφάιρεσης, που έρχονται από τον κόσμο του αναγκαίου και του απόλυτου και όχι από τον εμπειρικό κόσμο του περιστασιακού και του συμπτωματικού.

Στο σημείο αυτό οι υπηρεσίες που προσφέρει ο *homo ideologicus* στον ιακωβίνο είναι ανεκτίμητες. Ο ιδεολόγος διανοούμενος είναι «θεωρός» με τη αρχαία έννοια της λέξης, δηλαδή αναγνωριστής «μηνυμάτων» του Απόλυτου. Συγχρόνως, παρέχει το εργαλείο με τον οποίο η πραγματικότητα παρατηρείται και συγχρόνως κατασκευάζεται με σκοπό τη βελτιωμένη ολοκληρωτική ανασκευή της. Διαμορφώνει ιδέες, αλλά δεν τις διαμορφώνει ουδέτερα ή αδιάφορα. Τις προσαρμόζει σε ένα πολιτικό πρόγραμμα και τις αντλεί από μια κοσμοαντίληψη, η υιοθέτηση της οποίας συνεπάγεται πολιτική δράση.

Με άλλα λόγια, ο ιδεολόγος διανοούμενος παρατηρεί την πραγματικότητα μέσα από μια καθορισμένη ιδεολογική προοπτική. Η «παραμόρφωση της πραγματικότητας» από την ιδεολογία για την οποία έχουν γραφεί τόσα, είναι *σκόπιμη*. Δεν προσπαθεί ο ιδεολόγος να συλλάβει την πραγματικότητα μέσα από ιδεολογικά σχήματα που την παραμορφώνουν χωρίς να έχει ο ίδιος επίγνωση της παραμόρφωσης αυτής. Αντίθετα, θέτει ως σκοπό του να παρατηρήσει την πραγματικότητα κάτω από ένα καθορισμένο ιδεολογικό πρίσμα: όχι διότι μέσα απ' αυτό εξασφαλίζεται μια εικόνα της πραγματικότητας που είναι πλησιέστερη στην αλήθεια, αλλά διότι μέσα απ' αυτήν την προσέγγιση εξασφαλίζεται η δυνατότητα οικοδόμησης μιας νέας και «ανώτερης» αλήθειας. Το «πλεονέκτημα» που χαρίζει στον ιδεολόγο αυτή η προσέγγιση είναι διπλό: από τη μια μεριά τον απαλλάσσει από τον κόπο να εξετάσει σοβαρά και όσο μπορεί πιο αντικειμενικά την πραγματικότητα και από την άλλη ικανοποιείται με τη ρομαντική ιδέα ότι «δημιουργεί» την αλήθεια αντί να αρκείται στην περιγραφή της.

Ο ιδεολόγος διανοούμενος έχει κύριο μέλημά του την (αν)οικοδόμηση του κόσμου και όχι την απλή κατανόηση και ερμηνεία του. Απορρίπτει, επομένως, το γνωστικό ήθος του εμπειρισμού που συμπίπτει με αυτό που μπορούμε γενικότερα να αποκαλέσουμε το πνεύμα της επιστήμης, σύμφωνα με

το οποίο ο επιστήμονας οφείλει να εξερευνήσει προσεκτικά και να εξηγήσει όσο μπορεί πιο αντικειμενικά την πραγματικότητα, μέσα από την καλύτερη δυνατή προσέγγιση της αλήθειας την οποία έχει ως γνώμονα.

Ο εμπειρισμός, με την έννοια αυτή, μπορεί να είναι *αφελής*, να αγνοεί δηλαδή την αυταπάτη του εμπειριστή που νομίζει ότι μπορεί να παρατηρήσει αντικειμενικά τον κόσμο «διά γυμνού οφθαλμού». Ωστόσο η εμπειριστική προσέγγιση δεν είναι αναγκαστικά αφελής. Ο σύγχρονος επιστήμονας με στοιχειώδη επιστημολογική κατάρτιση έχει πλήρη επίγνωση των παγίδων αυτής της προσέγγισης και γενικότερα των δυσκολιών που είναι συνυφασμένες με οποιαδήποτε προσπάθεια αντικειμενικής θεώρησης της πραγματικότητας. Αλλά δεν σημαίνει ότι παραιτείται από αυτή την προσπάθεια λόγω αυτών των δυσκολιών. Ιδανικό του είναι η εξεύρεση της αλήθειας, την ιδέα της οποίας έχει ως ρυθμιστική του αρχή και ιδανικό του είναι η εξεύρεση και αντικειμενική της περιγραφή, έτοιμος να αντιμετωπίσει κριτικά τα λάθη του. Ο ιδεολόγος διανοούμενος δεν συμερίζεται με τον επιστήμονα αυτό το ιδανικό. Το δικό του ιδανικό συγκρίνεται μάλλον με τις επιδιώξεις του *αναγεννησιακού μάγου*. Ο τελευταίος, επικαλούμενος μυστικές δυνάμεις, στις οποίες αυτός έχει προνομακή πρόσβαση, επιζητεί να *αλλάξει* τη διάταξη των πραγμάτων του επίγειου κόσμου, κάνοντας χρήση ειδικών συμβόλων που είναι απεικονίσεις ανώτερων δυνάμεων — ουράνιων ή δαιμονικών.

Ο ιδεολόγος, επομένως, επιδιώκει να μεταβάλει την πραγματικότητα και όχι απλώς να την κατανοήσει ή να την ερμηνεύσει σωστά. Γι' αυτό και υποτάσσει την προσπάθεια ορθής περιγραφής και εξήγησης της πραγματικότητας στην ανάγκη ανάπλασής της.

Όταν ο διανοούμενος στρατεύεται, υιοθετεί τη στάση την οποία άλλοι θα θεωρήσουν ως προδοσία του λειτουργήματός του και άλλοι πάλι θα την ερμηνεύσουν ως εκπλήρωση του ουσιαστικού του χρέους. Στην περίπτωση αυτή, η κριτική που ασκείται στον στρατευμένο διανοούμενο είναι ότι μέσω της ιδεολογικής προσέγγισης αλλοιώνεται η πραγματικότητα, και η εικόνα που παρουσιάζεται είναι, επομένως, κίβδηλη. Ωστόσο η αλλοίωση της αντικειμενικής πραγματικότητας μέσω της ιδεολογικής προσέγγισης δεν αποτελεί πλαστογράφησή της. Κύριο μέλημα της τελευταίας δεν είναι η «ουδέτερη» περιγραφή του εμπειρικού κόσμου αλλά η μεταβολή του προς μια ορισμένη κατεύθυνση, επομένως η ιδεολογική προσέγγιση πριν απ' όλα εξυπηρετεί αυτόν το σκοπό, ο οποίος και ορίζει τη «θεωρητική πρακτική» του ιδεολογικοποιημένου διανοούμενου. Και είναι φανερό ότι αν ο διανοούμενος είναι πράγματι ιδεολογικοποιημένος, επιτελεί το καθήκον του υπηρετώντας πριν απ' όλα την ιδεολογία στην οποία έχει ταχθεί, παράγοντας επομένως *ιδεολογήματα* και παρουσιάζοντας *εσκεμμένα* μια αλλοιωμένη εικόνα της αντικειμενικής πραγματικότητας.

Το θέμα όμως δεν κλείνει εδώ. Πρέπει να εξεταστεί και στο «μεταθεωρητικό» πεδίο, όπου και πραγματοποιεί ο διανοούμενος την επιλογή του. Η πρόταξη της ανάγκης ιδεολογικοποίησης της πραγματικότητας είναι η βασική μεταθεωρητική αρχή του ιδεολογικοποιημένου διανοούμενου. Με άλλα λόγια, ο *homo ideologicus* είναι εκείνος ο διανοούμενος που δεν αρκείται στο να υπηρετεί μια ιδεολογία ή να πιστεύει σε κάποιο σύστημα αρχών, αλλά εκείνος που υποστηρίζει τη μεταθεωρητική αρχή σύμφωνα με την οποία *προέχει* η ιδεολογική της αντικειμενικής θεώρησης του κόσμου ή πιστεύει ότι η δεύτερη ανάγεται στην πρώτη. Με δυο λόγια: ο *homo ideologicus* της εποχής μας *απορρίπτει το γνωστικό ήθος του εμπειρισμού*, το οποίο συμπίπτει με το πνεύμα της πειραματικής μεθόδου της σύγχρονης επιστήμης, όπως τόνισα πιο πάνω.

Αυτή η μεταθεωρητική πρόταξη της ανάγκης ιδεολογικοποίησης της πραγματικότητας είναι συνυφασμένη με έναν *ενισχυμένο δογματισμό*, εφόσον λειτουργεί ως κανονιστική αρχή στον κόσμο του *homo ideologicus*. Ο ενισχυμένος δογματισμός *νομιμοποιεί* την ιδεολογική προσέγγιση της πραγματικότητας — αυτό που ο κοινός άνθρωπος θα ονόμαζε ιδεολογική παραμόρφωσή της. Η παραμόρφωση συνίσταται στη χρησιμοποίηση *ιδεολογημάτων*, τα οποία αποτελούν *ψευδείς προτάσεις* όσον αφορά την πραγματικότητα.²⁷

Αυτό πρέπει να αποσαφηνισθεί: δεν μπορεί να υπάρξει ιδεολογικοποιημένη παρουσίαση της πραγματικότητας χωρίς χρησιμοποίηση *ιδεολογημάτων* με την έννοια των συνειδητά ψευδών προτάσεων όσον αφορά τη φαινομενική πραγματικότητα. (Ο χρήστης των ιδεολογημάτων μπορεί να μη συνειδητοποιεί το γεγονός αυτό, αλλά ο *homo ideologicus* που τα δημιουργεί έχει πλήρη επίγνωση.) Συγχρόνως πρέπει να τονιστεί ότι ο ιδεολόγος που παράγει ή χρησιμοποιεί ιδεολογήματα δεν είναι ανέντιμος. Ενδιαφέρεται για μια «ανώτερη» αλήθεια και όχι τόσο για τη φαινομενική ή εμπειρική αλήθεια. Το γνωστικό του ήθος, όπως είδαμε, υποτάσσει την ανάγκη θεωρητικής εξήγησης της πραγματικότητας στην ανάγκη δημιουργίας μιας *νέας πραγματικό-*

27. Μπορεί τέτοιες προτάσεις να έχουν *διφορούμενο (undecidable)* status, αν δεν μας επιτρέπεται να αποφανθούμε θετικά ή αρνητικά ως προς την αλήθεια τους, αλλά είναι «δευτεροβάθμια» ψευδείς εφόσον ο *ενισχυμένος δογματισμός* του *homo ideologicus* τους προσδίδει αυθαίρετα την ιδιότητα της αλήθειας, παρά το διφορούμενο status τους. Π.χ. η πρόταση Α, «το μέλλον της ανθρωπότητας είναι ο κομμουνισμός», έχει ένα διφορούμενο status εφόσον δεν μπορούμε να ξέρουμε ποιο είναι το μέλλον της ανθρωπότητας. Αλλά κάθε ορθόδοξος μαρξιστής θα ισχυρισθεί ότι είναι φανερό ότι το μέλλον της ανθρωπότητας είναι κομμουνιστικό και επομένως η Α δεν έχει διφορούμενο status. Βεβαιώνει με τη χρήση μιας άλλης πρότασης Α' ότι η Α είναι αληθινή. Το δευτεροβάθμιο ιδεολόγημα συνίσταται όχι στο «ψεύδος» της Α —εφόσον η Α δεν είναι ψευδής αλλά διφορούμενη— αλλά της Α', η οποία βεβαιώνει ψευδώς για την αλήθεια της Α.

τητας. Η νέα αυτή πραγματικότητα ξεπερνάει, υποτίθεται, το περιστασιακό και το μερικό, για να φτάσει στο καθολικό και στο αναγκαίο. Η αναζήτηση αυτή οδηγεί τον *homo ideologicus* στην υποκατάσταση του εμπειρικού κόσμου όπου βασιλεύει το μερικό και το περιστασιακό, από τον κόσμο της ιδεολογίας που απομακρύνεται από ό,τι είναι περιστασιακό και μερικής ισχύος και αναζητεί εκείνο που είναι αναγκαίο και καθολικής ισχύος.

Αυτή είναι η επαγγελία της ιδεολογίας και εκεί εντοπίζεται η σχέση της με τον μεσσιανισμό, ο οποίος θεωρεί ως επερχόμενη, δηλαδή ως οιονεί πραγματική, την τάξη πραγμάτων που ευαγγελίζεται η ιδεολογία. Όπως είδαμε, το μεσσιανικό στοιχείο στη σκέψη του ιακωβίνου οδηγεί τον τελευταίο μακριά από την αρχική δημοκρατική του επαγγελία και τον μετατρέπει σε αρχιτέκτονα του ολοκληρωτισμού. Συγχρόνως η μεσσιανική-ιδεολογική επαγγελία του ιακωβίνου δημιουργεί την ανάγκη στήριξής του από τον *homo ideologicus*. Ο τελευταίος δεν αρκείται στη στήριξη του μεσσιανικού οράματος του ιακωβίνου, αλλά προχωρεί και στο «μεταεπίπεδο», κατασκευάζοντας ιδεολογικές αρχές που λογικοποιούν το όραμα αυτό. Η ίδια η πραγματικότητα ιδεολογικοποιείται μέσα από αυτό το εγχείρημα, υποκαθίσταται, δηλαδή, από ένα ιδεολογικό υπόδειγμα.

6. ΜΙΑ ΝΕΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΛΟΓΙΚΗ;

Η ιδεολογικοποίηση όμως της πραγματικότητας δεν νομιμοποιείται παρά μόνον αν αποδοθεί στην ιδεολογική σκέψη ένα ανώτερο λογικό *status*. Αν η ιδεολογική σκέψη παρουσιαστεί ως *dictamen rationis*, σαν να είναι υπαγορευμένη από τη λογική, τότε η ιδεολογικοποίηση της πραγματικότητας θα ισοδυναμεί με τη λογικοποίησή της. Μόνον όμως ο *homo ideologicus* είναι σε θέση να κατασκευάσει το μεταθεωρητικό υπόβαθρο της συνταύτισης της λογικής με την ιδεολογική σκέψη. Το ερώτημα είναι, βέβαια, πώς το κατορθώνει. Και η απάντηση βρίσκεται στην ίδια την αντίληψη που έχει ο ιδεολογικοποιημένος διανοούμενος για την ανάγκη απομάκρυνσης του μερικού και του περιστασιακού από τον πραγματικό κόσμο, καθώς και την «ιακωβινική» αντίληψη που έχει του δικού του ρόλου στην εκπλήρωση αυτής της ανάγκης.

Η αντίληψή του αυτή συνοψίζεται σε ένα σκεπτικό που —εκφρασμένο στο γνώριμο εγγεγραμμένο ιδίωμα— είναι περίπου το ακόλουθο. Η απελευθέρωση από το μερικό και το περιστασιακό σημαίνει ότι το *πραγματικό* ταυτίζεται με το *λογικό*. Επειδή όμως αυτή η συνταύτιση δεν είναι αυτονόητη και δεν

πραγματοποιείται αυτόματα στον κόσμο των φαινομένων, πρέπει να πραγματοποιηθεί μέσω της συγκεκριμένης και συνειδητής ιστορικής πράξης. Μόνο ορισμένοι πρωτοπόροι είναι σε θέση να συλλάβουν αυτή την ανάγκη σαν δικό τους καθήκον. Μέσω της πράξης τους, το αφυπνισμένο εγώ της ανθρωπότητας επιφέρει για τον εαυτό του εκείνο στο οποίο συνίσταται η ουσία του: το «λογικό» συνταυτίζεται με αυτόν τον τρόπο με το «πραγματικό».

Οι «πρωτοπόροι» που αντιλαμβάνονται την ιστορική αναγκαιότητα αυτής της συνταύτισης —δηλαδή οι ιδεολογικοποιημένοι διανοούμενοι και ιακωβίνοι πολιτικοί— συνταυτίζουν την καταναγκαστική δύναμη της λογικής με τη δύναμη των «νόμων της ιστορίας» ή των «στοιχείων της φύσης»: οι δύο «αναγκαιότητες» εκφράζονται μέσα από το ίδιο ιδίωμα στη σκέψη του *homo ideologicus*. Και επειδή ο τελευταίος συνδέει *συνειρμικά* διάφορες απεικονίσεις μεταξύ τους —εφόσον αυτή είναι η μέθοδος της σκέψης του— περνώντας με αυτόν τον τρόπο *άκοπα* και χωρίς ιδιαίτερα αυστηρό λογικό έλεγχο από τη μια σκέψη στην άλλη.

Ο πολιτικός λόγος της επανάστασης παρουσιάζεται με τον τρόπο αυτό σαν να υπαγορεύεται από τη λογική.²⁸ Ο μεσσιανισμός εντάσσεται σε μια *φιλοσοφία της ιστορίας* η οποία και ταυτίζεται με τη *λογική της ιστορίας*.²⁹ Γίνεται έτσι μια ταχυδακτυλουργική μετάβαση από την ιδέα της λογικής αναγκαιότητας στην ιδέα της ιστορικής ή πολιτικής αναγκαιότητας. Η δύναμη της λογικής ταυτίζεται με τη δύναμη της επανάστασης που παρομοιάζεται με τη δύναμη «στοιχείου της φύσης» και η οποία γίνεται με το ίδιο μέτρο «λογική» κι αυτή. Με τον τρόπο αυτό, ο ορθολογισμός καθώς και ο ανορθολογισμός αποκτούν μια νέα και πρωτόγνωρη έννοια.

Η επιτυχία αυτής της ταχυδακτυλουργίας βασίζεται στην επιβίωση εξαιρετικά *συντηρητικών βιωμάτων* στη σύγχρονη κοινωνία που συνδέονται με τη θεοκρατική αντίληψη της εξουσίας, η οποία επικρατούσε στην κλειστή κοινότητα, μαζί με τον μυθικό κόσμο που «ξεμάγεψε» ο τεχνολογικός πολιτισμός και ο ατομικισμός της ανοιχτής κοινωνίας. Ο παραδοσιακός τρόπος του σκέπτεσθαι, η συμπαθητική πλευρά της μυθικής φαντασίας, η θαλπωρή που προσέφερε ο μαγεμένος τους κόσμος, επιβιώνουν σαν νοσταλγική ανάμνηση στο νου του σύγχρονου ανθρώπου, όπως επιβιώνει επίσης ένας καθα-

28. Πάνω σ' αυτό βλ. τη μελέτη της Hannah Arendt, *On Revolution* (1963), Penguin, Λονδίνο 1973, σ. 193 κ.ε. Ο Merleau-Ponty στο *Humanisme et terreur*, Gallimard, Παρίσι 1947, σ. 165, δίνει ένα χαρακτηριστικό δείγμα «ιδεολογικής γραφής» υποστηρίζοντας ότι ο μαρξισμός είναι όχι μία φιλοσοφία της ιστορίας αλλά η κατεξοχήν φιλοσοφία της ιστορίας και ότι η εγκατάλειψή του ισοδυναμεί με την εγκατάλειψη «της Λογικής της ιστορίας» (*la Raison historique*).

29. Αυτή η αντίληψη συνδέεται με την ιδέα της «ολότητας μέσα στην ιστορική στιγμή». Βλ. Merleau-Ponty, *ό.π.*, σ. 165-166. Βλ. και κριτική του Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Levy, Παρίσι 1955, σ. 153 κ.ε.

ρά ανθρωπομορφικός τρόπος αντίληψης πολλών αφηρημένων εννοιών, που είναι συνυφασμένος με τον μυθολογικό τρόπο σκέψης.

Το ίδιο ισχύει και με την αντίληψη που έχουμε για την πολιτική εξουσία. Η αντίληψη αυτή εξακολουθεί να είναι από πολλές πλευρές *θεοκρατική*. Ο θεός θεωρείται παντοδύναμος με την ίδια έννοια που ο απόλυτος μονάρχης είναι ένας παντοδύναμος αφέντης — αδέσμευτος και απεριόριστος στην άσκηση της εξουσίας του. Η ίδια ανθρωπομορφική εικόνα χρησιμοποιήθηκε αργότερα όσον αφορά τη *λογική*, η παντοδυναμία της οποίας παρομοιάστηκε με αυτήν του απόλυτου μονάρχη.³⁰

Η πολιτική εξουσία θεοποιήθηκε επί Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και αργότερα η λογική εξισώθηκε σε δύναμη με την πολιτική εξουσία. Όταν η γαλλική επανάσταση θεοποίησε τον εαυτό της ως νέα, ανεξέλεγκτη και νομιμοποιητική δύναμη, εξομοιώθηκε η καταναγκαστικότητα της με την καταναγκαστικότητα της λογικής, διότι ως *πολιτική εξουσία* είχε την παντοδυναμία που αποδιδόταν στη λογική.

Η συνταύτιση αυτή δεν είναι αποτέλεσμα λογικού συμπερασμού αλλά συνειρμών που γίνονται μέσα από ορισμένες εικόνες και ορισμένα σύμβολα, καθώς και ένα ιδιαίτερο *ιδίωμα* (πολιτικό ή φιλοσοφικό «λόγο») μέσα από το οποίο αυτές οι εικόνες και αυτά τα σύμβολα αποκτούν ενότητα και συγγένειες μεταξύ τους. Μέσα από αυτά τα σχήματα παραβιάζεται η *λογική* και δημιουργούνται *ιδεολογήματα*. Ο συνειρμός αντικαθιστά τον λογικό συμπερασμό και παρουσιάζεται απατηλά το ιδεολόγημα ως *dictamen rationis*. Παραγωγός τόσο των ιδεολογημάτων όσο και του τρόπου «λογικοποίησής» τους είναι ο *homo ideologicus*. Σε σχέση με τον ιακωβινισμό, αυτό σημαίνει ότι ο *homo ideologicus* παρέχει το ιδεολογικό υλικό που χρησιμεύει στη νομιμοποίηση του μεσσιανισμού του ιακωβίνου πολιτικού.

Το πέρασμα από το (ιδεο)λογικό στο πραγματικό νομιμοποιητικό νομιμοποιείται με τον τρόπο αυτό: η λογική «επενδύει» την πραγματικότητα, ενώ η τελευταία αποβάλλει το περιστασιακό και το μερικό και βρίσκει (ή ξαναβρίσκει) τη (χαμένη) ουσία της. Αυτό σημαίνει ότι ο *homo ideologicus* είναι

30. Αυτό τονίζεται από την Hannah Arendt (1963), σ. 192-193. Ας σημειωθεί ότι την εποχή εκείνη η οποία προηγείται του Διαφωτισμού, ο Grotius υποστήριξε ότι η δύναμη του Θεού δεν είναι αυθάρκτη εφόσον δεν μπορεί να κάνει *λογικές αυθαιρεσίες*, όπως π.χ. να ενεργήσει έτσι ώστε δύο φορές το δύο να μην είναι τέσσερα, να εμποδίσει αυτό που είναι από τη φύση του κακό να είναι κακό. «Sicut ergo ut bis duo non sit quatuor ne a Deo quidem potest effici ita nec hoc quidem, ut quod intrinseca, ratione malum est non sit». Βλ. Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1979, σ. 76. Η συνύφανση αυτή της ανώτατης (θεϊκής) εξουσίας με την εξουσία της λογικής, έχει επακόλουθο την ανάγκη δημιουργίας μιας πολιτικής εξουσίας που να υπακούει στο «νόμο της φύσης» και να δρα στο όνομα της λογικής: αυτό υποτίθεται ότι κάνει η εξουσία που εγκαθιδρύει η γαλλική επανάσταση.

σε θέση να «αναγνωρίσει» τα σημάδια λογικότητας στην επερχόμενη ή τρέχουσα πραγματικότητα. Συνομιλεί με την ιστορία και αναγνωρίζει, όπως ο αρχαίος θεωρός, τα σημεία των καιρών — εφόσον αυτά δείχνουν εκείνες τις πλευρές της πραγματικότητας που ξεφεύγουν από το μερικό και το περιστασιακό και αναγγέλλουν την παρουσία στοιχείων παγκοσμιοτητας και αναγκαιότητας.

Με αυτόν τον τρόπο, ο *homo ideologicus* καθιερώνεται ως πρωθυερέας της *ιδεολογικής κοινότητας*: μάγος, ιερούργος, θεωρός, δημιουργός και χειριστής συμβόλων, θεματοφύλακας της παράδοσης της κοινότητας και γνώστης του συλλογικού της ψυχισμού. Κύριο μέλημά του είναι το τελευταίο που για να εξασφαλιστεί χρειάζεται να δημιουργηθούν *συγκροτηματικοί δεσμοί* ανάμεσα στην ιδεολογία και την κοινότητα που την ασπάζεται.

Ως ιδεότυπος, η ιδεολογική κοινότητα είναι αδιαίρετη και προσβλέπει στο τέλος της *πολιτικής* ως τέχνης του εφικτού, συναλλαγής και εξισορρόπησης αντικρουόμενων συμφερόντων. Αυτό το τέλος της πολιτικής είναι βασική επιδίωξη του *homo ideologicus* και έχει ως κύριο αντίπαλο τον «συμβατικό» πολιτικό που ανήκει στον κόσμο της συναλλαγής και της εμπειρικής, όχι ιδεολογικής, προσέγγισης της πραγματικότητας και επομένως στον ατελή κόσμο της περιστασιακότητας από τον οποίο αναζητεί να απαλλάξει την ανθρωπότητα — έχοντας ξεφύγει ο ίδιος απ' αυτόν, τουλάχιστον στη σκέψη. Η συγκρότηση όμως της ιδεολογικής κοινότητας είναι ατελής, αν αποδοθεί στην έννοια της ιδεολογίας η διττή ιδιότητα της καθολικότητας και της ενότητας όντος/δέοντος, όπως θα φανεί πιο κάτω.

Όπως είδαμε, οι ιδεολογικές προτάσεις συνθέτουν έναν δικό τους κόσμο — δεν ακούονται δηλαδή στην περιγραφή του εμπειρικού κόσμου. Ο κόσμος αυτός «γίνεται» αληθινός από τη στιγμή που ενώνεται συγκροτηματικά με την κοινωνία. Ός ένα σημείο, το γεγονός ότι μια ιδεολογία περιέχει *ιδεολογήματα* — προτάσεις χωρίς αντίκρισμα στην πραγματικότητα — δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία ως προς την «αλήθεια» που εκφράζει. Η ιδεολογία προϋποθέτει τη βιωματική της είσπραξη εκ μέρους των πιστών και η φιντεϊστική ή βιωματική ταύτιση με μια ιδεολογία προϋποθέτει δυνατότητα μεγάλης αντίστασης στην ετυμηγορία των «γεγονότων» — εφόσον το ιδίωμα που τα περιγράφει είναι ιδεολογικό και, επομένως, τα «φορτίζει» ιδεολογικά. Ο Lenin μπορεί να είχε δίκιο υποστηρίζοντας ότι τα γεγονότα είναι επίμονα, αλλά για τον κόσμο του μύθου και της ιδεολογίας πιο μεγάλη επιμονή έχουν τα ιδεολογήματα.

Ο *ιδεολογικός τρόπος της σκέψης* είναι συνυφασμένος με ένα βίωμα που είναι ένας *ιδεολογικός τρόπος ύπαρξης* και επομένως οι συγκρούσεις μεταξύ ιδεολογίας και εμπειρικού κόσμου δεν βιώνονται ως τέτοιες: η βιωματική εμπειρία είναι οργανωμένη από την ιδεολογία με τρόπο που να ακυρώνει τη

σύγκρουση. Αυτό όμως, στις σύγχρονες κοινωνίες —όπου και πρωτοεμφανίστηκε και αναπτύχθηκε η ιδεολογική σκέψη— έχει κάποιο όριο από ένα σημείο κι ύστερα, όπως θα φανεί πιο κάτω.

Ο λόγος, γι' αυτό, έχει να κάνει με την επεκτατικότητα της ιδεολογίας. Η ιδεολογία είναι επεκτατική διότι έχει ταυτόχρονα «οργανικές» και «καθολικές» διεκδικήσεις πάνω στην πραγματικότητα: «καθολικές» διότι η ισχύς της ιδεολογίας είναι παγκόσμια, σύμφωνα με τους οπαδούς της, και «οργανικές», διότι πρεσβεύει το *continuum* μεταξύ όντος και δέοντος και επομένως τα ηθικά και πολιτικά προστάγματά της αποτελούν προέκταση και «λογική» συνέπεια του πραγματικού κόσμου.

Κατά συνέπεια, η ιδεολογία, θεωρώντας ότι έχει παναρμοδιότητα, εφόσον είναι καθολικής ισχύος, επεκτείνεται τείνοντας να καλύψει όλους τους χώρους του επιστητού. Συγχρόνως, λόγω της «οργανικότητάς» της, έχει την τάση να επεκτείνεται και το συγκρότημα μεταξύ ιδεολογίας και κοινωνίας, εφόσον η «οργανικότητα» αυτή σημαίνει έμπρακτη αποδοχή των αρχών της ιδεολογίας από το συλλογικό υποκείμενο της ιδεολογικής κοινότητας, άρα εισχώρηση της ιδεολογίας όχι μόνο σε πρόσθετους κλάδους γνώσης (ιδεολογικοποίηση των μαθηματικών, της φυσικής, της βιολογίας κ.ά.), αλλά και πολλαπλασιασμό των οπαδών της (ιδεολογικοποίηση πρόσθετων ατόμων ή ομάδων μέσα σε μια κοινωνία). Απώτερο όριο, στο οποίο τείνει το διαστελλόμενο αυτό συγκρότημα ιδεολογίας και κοινότητας που την αποδέχεται, είναι το σύνολο της ανθρωπότητας, συγκροτηματικά δεμένο με ένα συλλογικό πολιτικό και πολιτιστικό βίωμα, έναν «νέο πολιτισμό», όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Gramsci, και που είναι το σύνολο της ιστορικής του εμπειρίας.³¹

Αυτό μπορεί να ισχύσει για τις παραδοσιακές κοινωνίες — όσο παραμένουν πραγματικά κλειστές, δηλαδή αποκομμένες από τον σύγχρονο κόσμο. Εκεί η κοινωνική εμπειρία περιλαμβάνεται στο μύθο: μύθος και εμπειρία αλληλοκαλύπτονται και αποτελούν ένα ενιαίο βίωμα της κοινωνίας, που για πολύ μεγάλο διάστημα αναπαράγεται εφόσον ο τρόπος ζωής παραμένει αμετάβλητος. Η μυθολογική κοινότητα παραμένει συμπαγής, εφόσον η τυχόν σύγκρουση του μύθου με τα γεγονότα, όπως έδειξε ο Evans-Pritchard, δεν βιώνεται ως τέτοια αλλά αναπλάθεται, είτε η αφήγηση του γεγονότος είτε —σπανιότερα— ο ίδιος ο μύθος, ώστε να αποφευχθεί η σύγκρουση.

Στις σύγχρονες όμως κοινωνίες ισχύει ο νόμος της διαρκούς μεταβολής στον τρόπο ζωής της κοινωνίας *ερήμην* της ιδεολογίας. Η μεταβολή αυτή είναι ανεξάρτητη από τις ατομικές προθέσεις του κάθε μέλους του κοινωνικού συνόλου. Το καθεστώς αυτό της διαρκούς μεταβολής συνυπάρχει με ένα ορισμένο πολιτιστικό κλίμα που έχει εκθρέψει ο *εκσυγχρονισμός της κοινωνίας*.

31. Βλ. *Quaderni del carcere*, Einaudi, 1975, σ. 1376 και 1416.

Το τελευταίο φαινόμενο είναι συνυφασμένο με τον πλουραλισμό και την απρογραμμάτιστη και ακηδεμόνευτη μεταβολή στον τρόπο ζωής της σύγχρονης κοινωνίας μέσω της τεχνολογικής προόδου, της ανάπτυξης της επιστημονικής γνώσης, της πνευματικής και καλλιτεχνικής δημιουργίας, της ανάπτυξης του εσωτερικού και του εξωτερικού εμπορίου — με δυο λόγια, μέσω δραστηριοτήτων που προϋποθέτουν *ελεύθερη και απρογραμμάτιστη διακίνηση και ανταλλαγή ιδεών* σε μια κοινωνία ελευθέρων ατόμων, όπου επικρατεί η *αμοιβαία ανεκτικότητα* για αντίθετες μεταξύ τους απόψεις και ισχύουν συγκεκριμένοι κανόνες συμπεριφοράς και συναλλαγής.³² Στο επιστημονικό και τεχνολογικό πεδίο, αυτό προϋποθέτει τη μεθοδολογική αρχή του εμπειρισμού με την έννοια της κυριαρχίας της πειραματικής μεθόδου και της ετυμολογίας των παρατηρούμενων γεγονότων.

Αυτό το σύγχρονο πνεύμα πολιτικού και πολιτιστικού πλουραλισμού — που μπορούμε να το ονομάσουμε *μοντερνισμό*— αντιμετωπίζει θετικά τα *μη επιδιωκόμενα αποτελέσματα* των απρογραμμάτιστων πράξεων των ατόμων ή ομάδων που συνιστούν ένα κοινωνικό σύνολο, όπως είναι π.χ. η διαμόρφωση ενός τρόπου ομιλίας, η επικράτηση μιας μόδας ή η δημιουργία μιας νέας αγοράς. Αντίθετα, η ιδεολογική σκέψη δεν μπορεί να δεχτεί την ιδέα των *αθέλτων επιπτώσεων* των ατομικών πράξεων ως θετική, εφόσον θα μετέτρεπε την ιστορία σε ανοιχτή διαδικασία και θα της αφαιρούσε έτσι το «ουσιαστικό» της νόημα, νομιμοποιώντας το περιστασιακό και το μερικό.

Στο σημείο αυτό όμως η ιδεολογική σκέψη αυτοπαγιδεύεται για λόγους που έχουν να κάνουν με τον κόσμο στον οποίο απευθύνεται. Η μορφή της σκέψης αυτής, όπως είναι γνωστό, γεννήθηκε και αναπτύχθηκε σε σύγχρονες και όχι παραδοσιακές κοινωνίες. Στις κοινωνίες αυτές επικρατεί το καθεστώς συνεχούς μεταβολής. Και η μεταβολή αυτή συνίσταται σε *μη επιδιωκόμενα αποτελέσματα* ατομικών επιλογών. Η κοινωνική εμπειρία του συνόλου, κάτω από αυτές τις συνθήκες, δεν μπορεί να απορροφηθεί ούτε να προβλεφθεί από την ιδεολογία. Ξεφεύγει εντελώς από τις προδιαγραφές της τελευταίας, η οποία κινδυνεύει να μείνει πίσω αν δεν αναπροσαρμόζεται συνεχώς στις νέες καταστάσεις που δημιουργεί η αυτόνομη εξέλιξη της κοινωνίας και η ανάπτυξη της γνώσης.

Στην προσπάθειά της αυτή, η ιδεολογία αφήνει αναγκαστικά απ' έξω ένα σημαντικό υπόλοιπο που αποτελείται από αθέλητες επιπτώσεις τόσο των προγραμματισμένων όσο και των απρογραμμάτιστων ενεργειών των μελών του κοινωνικού συνόλου. Συχνά, μάλιστα, αυτό το υπόλοιπο αποτελείται από προβλήματα που μπορούν να είναι αρκετά πιεστικά και δεν μπορεί η ιδεολογία ούτε να τα προβλέψει ούτε να τα αγνοήσει. Αυτό τοποθετεί την

32. K. Minogue, *Alien Powers*, Weidenfeld and Nicolson, Λονδίνο 1985, σ. 224-225.

ιδεολογική σκέψη μπροστά σε ένα δίλημμα: ή να πάψει να είναι επεκτατική, περιορίζοντας τον τομέα αρμοδιότητάς της σε ορισμένα πεδία και παίζοντας το ρόλο μιας κοσμικής θρησκείας ή να αγνοήσει τα προβλήματα που δημιουργεί η σύγχρονη ζωή και που περιλαμβάνουν τις αθέλητες συνέπειες της εφαρμογής της τεχνολογίας και της επιστημονικής ανακάλυψης.

Και στις δύο περιπτώσεις η ιδεολογία καλείται να παίξει το ρόλο της θρησκείας: είτε το ρόλο μιας «υποχωρητικής» θρησκείας που δεν αποδίδει στον εαυτό της παναρμοδιότητα, αλλά δέχεται ένα καθεστώς «ειρηνικής συνύπαρξης» ανάμεσα στην επιστημονική και την ιδεολογική σκέψη, είτε το ρόλο μιας «μαχόμενης» θρησκείας που επιμένει στην παναρμοδιότητά της και κηρύσσει ανυπόστατα τα καινούρια προβλήματα που παρουσιάζονται.

Στη σημερινή πρακτική της ιδεολογικής σκέψης, μια έμμεση έκφραση της επιλογής του «υποχωρητικού» ρόλου της αποτελεί η «διγλωσσία» της. Η ιδεολογία χρησιμοποιεί τότε το εμπειρικό, τότε το ιδεολογικό ιδίωμα και με αυτόν τον τρόπο ομολογεί την αδυναμία της να περιλάβει όλη την εμπειρία στον κόσμο της.³³ Εκεί εντοπίζεται το σημαντικότερο εμπόδιο, στην επέκτασή αλλά και στην υπόσταση της ιδεολογικής σκέψης. Πέρα όμως από αυτόν το φραγμό που συναντά η ιδεολογική σκέψη και που δημιουργείται από την ίδια της την τάση να επεκτείνεται και να «συγκροτηματοποιείται» με την κοινωνία, συναντά και ένα πρόσθετο εμπόδιο με την παρουσία του *κριτικού* σε αντιδιαστολή προς τον *ιδεολογικό* διανοούμενο στη σύγχρονη κοινωνία.

Ο κριτικός διανοούμενος αντιμετωπίζει την ιδεολογική σκέψη ως μια *επαναχώρηση* (*regressio*) του ανθρώπινου πνεύματος, ως μια οπισθοδρόμηση, δηλαδή, σε ξεπερασμένα στάδια εξέλιξης της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ο κριτικός διανοούμενος ανήκει στην παράδοση που δημιούργησε ο Διαφωτισμός, του *sapere aude* («να τολμάς να γνωρίζεις») κατά το σύνθημα του Kant. Οι ιδέες της κριτικής επαγρύπνησης, του κριτικού ελέγχου, της απρόσκοπτης λειτουργίας του λόγου και της ρυθμιστικής ιδέας της αλήθειας, εντάσσονται ως αξίες στην παράδοση αυτή και είναι συνυφασμένες με την ανάπτυξη της επιστημονικής σκέψης και του σύγχρονου δημοκρατικού πνεύματος.

Οι ιδέες αυτές είναι ασυμβίβαστες με την ιδέα της συμπαγούς ομοφωνίας της *ιδεολογικής κοινότητας* όπου ιερουργεί ο *homo ideologicus*. Ο τελευταίος εξακολουθεί να συμβάλλει στη συγκρότηση του *continuum* ιδεολογίας/κοινωνίας όσο μονοπωλεί το πνευματικό πεδίο και όσο η κοινωνία του αναγνωρίζει ένα διανοητικό και ηθικό προβάδισμα. Ο κριτικός διανοούμενος

33. Ernest Gellner, «An Ethic of Cognition», στο R.S. Cohen, P.K. Feyerabend, M.W. Wartofsky (επιμ.), *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Boston Studies in the Philosophy of Science, τ. XXXIX, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1976, σ. 172-173.

έρχεται να του διαμφισβητήσει αυτό το προβάδισμα υποστηρίζοντας ότι η υπαρξιακή συνταύτιση του ιδεολογικοποιημένου διανοουμένου με μια ιδεολογική πίστη δεν απαιτεί ιδιαίτερο ηθικό θάρρος, ούτε η φιντεϊστική αποδοχή της πίστης αυτής χαρίζει καμιά «προνομιακή» και «εξ αποκαλύψεως» γνώση στα μέλη της ιδεολογικής κοινότητας. Στο *ιακωβινικό ήθος* του ιδεολογικοποιημένου διανοουμένου, ο κριτικός διανοούμενος αντιτάσσει το δικό του *κριτικό και φιλελεύθερο ήθος*, κύρια στοιχεία του οποίου είναι η εξέταση και η κριτική των ιδεών με γνώμονα την *αλήθεια*, η αξίωση *λογοδότησης* των επιστημονικών θεωριών στον κόσμο της εμπειρίας, η στήριξη της δημοκρατικής αρχής της *ελεγχιμότητας* των αρχόντων από τους αρχομένους, καθώς και της πολιτικής όσο και πολιτιστικής *πολυφωνίας*.

Ο ιδεολογικοποιημένος διανοούμενος είναι ταγμένος σε έναν σκοπό από τον οποίο και αντλεί το ήθος του, τις μεθόδους σκέψης και δράσης του. Είναι «στρατευμένος» και λέγοντας «το μεγάλο ναι» πηγαίνει «στην τιμή και στην πεποίθησή του»: κανένας δεν μπορεί να του αμφισβητήσει την ειλικρίνεια της επιλογής του, ούτε επομένως την ηθική του ακεραιότητα, όποια και αν είναι η πολιτική του επιλογή. Πέρα, όμως, από αυτήν την οφειλόμενη αναγνώριση στο ατομικό ήθος του *homo ideologicus*, ανεξάρτητα από την πολιτική του τοποθέτηση, ο κριτικός διανοούμενος τον καλεί να *λογοδοτήσει* πάνω στη σκοπιμότητα της ίδιας του της απόφασης να είναι «στρατιώτης της ιστορίας». Όμως, ο *homo ideologicus* μπορεί να λογοδοτήσει μόνο στους ομοϊδεάτες του, οι οποίοι συμμερίζονται τις προδιαγραφές του. Αντίθετα, ο *κριτικός διανοούμενος* μπορεί —και μάλιστα επιζητεί— να λογοδοτήσει στο «δικαστήριο του Λόγου», που δεν προαπαιτεί κοινές παραδοχές ή κοινό πλαίσιο αναφοράς ανάμεσα στον ίδιο και σε εκείνους στους οποίους λογοδοτεί.

Αυτή η ασυμμετρία ανάμεσα στις λογοδοτικές δυνατότητες του κριτικού και του ιδεολογικού διανοουμένου δεν είναι απόδειξη μιας υποτιθέμενης ανωτερότητας του πρώτου έναντι του δεύτερου. Αποτελεί όμως μια πρόκληση για τον *homo ideologicus*. Ο τελευταίος έχει επίγνωση ότι η καμπάνα χτυπάει γι' αυτόν από τη στιγμή που σε μια κοινωνία λειτουργούν ορισμένοι —έστω και λίγοι— πνευματικοί άνθρωποι ως *κριτικοί διανοούμενοι*, που καταγγέλλουν τα ιδεολογήματα που κατασκευάζει, τα φετίχ και τα εξαπτέρυγα μέσα από τα οποία κινεί τους οπαδούς του και που είναι σε θέση να δείξουν πόσο διάτρητη είναι η ιδέα της «ανωτερότητας» της ιδεολογικής σκέψης έναντι άλλων μορφών σκέψης. Και όσο η αυτόνομη ανάπτυξη της κοινωνίας την απομακρύνει από τον κόσμο του μύθου και των φετίχ, αποδυναμώνεται ο ρόλος του *homo ideologicus* και παράλληλα ενισχύεται εκείνος του κριτικού διανοουμένου.