

Μνήμων

Τόμ. 21 (1999)

ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ
ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

ΕΛΕΝΗ ΒΑΡΙΚΑ

doi: [10.12681/mnimon.794](https://doi.org/10.12681/mnimon.794)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΒΑΡΙΚΑ Ε. (2001). ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ. *Μνήμων*, 21, 221-236. <https://doi.org/10.12681/mnimon.794>

ΕΛΕΝΗ ΒΑΡΙΚΑ

ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

Αν και η παρέμβαση που ακολουθεί διακόπτει τη θεματική των ομιλιών αυτού του χρόνου που είναι αφιερωμένη στις ταυτότητες, αυτά που θα πω παραπέμπουν ίσως σε μια χρόνια κρίση ταυτότητας, «επιστημονικής» ταυτότητας, αν υποθεθεί ότι υπάρχει τέτοιο πράγμα. Δεν είναι μόνο ότι, όντας ιστορικός, διδάσκαυ σε ένα τμήμα πολιτικών επιστημών. Η (ακρίση ταυτότητας) στην οποία αναφέρομαι έχει σχέση με τη δυσκολία εξεύρεσης μιας ικανοποιητικής αντιστοιχίας ανάμεσα σε ερωτήματα που ξεφυτρώνουν άναρχα και απροειδοποίητα από την ετερογένεια της καθημερινής εμπειρίας, της διδασκαλίας και της έρευνας, και στις θεματικές, τις μεθόδους, τις κατηγορίες που μεταβάλλουν τέτοια ερωτήματα σε αντικείμενο έρευνας μιας επιστημονικής επικράτειας. Τα τελευταία χρόνια η έρευνά μου τοποθετείται στο σταυροδρόμι της κοινωνικής και πολιτικής ιστορίας, της διανοητικής ιστορίας και της πολιτικής θεωρίας — ένα αυτοσχέδιο πεδίο έρευνας που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, ελλείψει ακριβέστερου όρου, *ιστορία του πολιτικού*. Το θέμα του είναι η εμφάνιση, οι ιστορικές μεταμορφώσεις κι η ανάδειξη σε μεταφορά του αποκλεισμού της έννοιας του παρία, ενός όρου που εισάγεται στη Δύση την ίδια περίοδο που η διακήρυξη των πανανθρώπινων δικαιωμάτων αποθεί τη βαρβαρότητα της ιεραρχίας και τα προνόμια της κίστας στη σκοταδιστική Ανατολή. Μιας έννοιας που γεννιέται και αναπτύσσεται μέσα στο χάσμα μεταξύ των οικουμενικών αρχών της ισότητας και της ελευθερίας και των πολιτικών πρακτικών του αποκλεισμού τους δύο τελευταίους αιώνες. Εξελίσσεται δε παράλληλα και σε συνδυασμό με την ιδιόμορφη σχέση που εγκαθιδρύει το νέο σύστημα οικουμενικής νομιμοποίησης ανάμεσα σε κοινωνικές σχέσεις διαφορετικής φύσης και προέλευσης οι οποίες νομιμοποιούνται μέσω της αναγωγής τους στη φύση. Η *sui generis* πολιτική αορατότητα που χαρακτηρίζει αυτές τις σχέσεις εξουσίας (το ρατσισμό, τον αντισημιτισμό, την κυριαρχία του φύλου, την ξενοφοβία κτλ.), οι οποίες συχνά αποδίδονται σε καθυστερημένες προνεωτερικές νοοτροπίες ή κατάλοιπα, αλλά

και η αορατότητά τους στη μελέτη των κοινωνικών και ιστορικών φαινομένων είναι νομίζω συνδεδεμένη με τους τρόπους με τους οποίους αυτές οι κοινωνικές σχέσεις κατατεμαχίζονται και υπάγονται σε διάφορα γνωστικά αντικείμενα: γεγονός που μας εμποδίζει να τις μελετήσουμε ως ενιαίο πολιτικό/πολιτισμικό μόρφωμα, σαν συστηματικές σχέσεις εξουσίας οι οποίες αν και διαπλέκονται με άλλες ορατότερες κοινωνικές σχέσεις, δεν υπάγονται όμως σ' αυτές. Η δυσκολία μου να δώσω έναν ακριβή τίτλο στην ομιλία αυτή έχει σχέση μ' αυτό τον επιστημονικά νόθο χαρακτήρα του προβληματισμού. Θα μπορούσαμε βέβαια να μιλήσουμε για σχέσεις πολιτικής και κοινωνικής ιστορίας, αλλά μια τέτοια διατύπωση αποτελεί μέρος του προβλήματος. Όταν μιλάμε για σχέσεις μεταξύ πολιτικής και κοινωνικής ιστορίας, αυτό που διακυβεύεται δεν είναι η διεπιστημονικότητα, αλλά ο διαχωρισμός ή μάλλον η αυτονόμηση κοινωνικού και πολιτικού, την οποία υποδηλώνει μια τέτοια υποδιαίρεση της μελέτης του παρελθόντος, όταν δεν την αποδέχεται στην πράξη. Το θέμα μου σήμερα θίγει μερικά από τα θεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα ενός τέτοιου διαχωρισμού κοινωνικού και πολιτικού και τις επιπτώσεις τους στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουμε το παρελθόν.

Το πρώτο πρόβλημα που προκύπτει όταν υιοθετούμε ένα τέτοιο διαχωρισμό είναι ότι διαπράττουμε το κατ' εξοχήν παράπτωμα που οι ιστορικοί καταλογίζουν στους υπόλοιπους κλάδους του επιστητού, το παράπτωμα της ανιστορικότητας. Ότι δεχόμαστε στην ονομαστική του αξία και υιοθετούμε ως αναλυτικό εργαλείο κάτι που αντίθετα χρειάζεται να γίνει αντικείμενο ιστορικής ανάλυσης: έναν ιστορικά διαμορφωμένο διαχωρισμό που εξορίζει από το πολιτικό πεδίο τις κοινωνικές σχέσεις, ένα ιδεολόγημα που το οφείλουμε σ' αυτό που ο Μαρξ αποκαλεί «σοφιστική του πολιτικού κράτους».

«Η ακύρωση της πολιτικής σημασίας της ατομικής ιδιοκτησίας όχι μόνο δεν καταργεί την ατομική ιδιοκτησία, αλλά την προϋποθέτει. Το κράτος καταργεί με το δικό του τρόπο τις διακρίσεις που προκύπτουν από τη γέννηση, την κοινωνική θέση, τη μόρφωση, το επάγγελμα όταν αποφασίζει δια διατάγματος ότι η γέννηση, η κοινωνική θέση, η μόρφωση, το επάγγελμα είναι διαφορές μη πολιτικές, όταν, αγνοώντας το γεγονός ότι υφίστανται, διακηρύσσει ότι κάθε μέλος του λαού έχει ίσο μερίδιο στη λαϊκή κυριαρχία, όταν αντιμετωπίζει όλα τα στοιχεία της ζωής του λαού από τη σκοπιά του κράτους»¹.

Αυτό που μας ενδιαφέρει στο απόσπασμα αυτό είναι η ιστορικότητά του: ότι γράφτηκε δηλαδή σε μια εποχή κατά την οποία η αυτονόμηση του πολιτικού από τις κοινωνικές σχέσεις βρισκόταν ακόμη εν τω γίνεσθαι, και μας υπενθυμίζει την ιστορικότητα μιας διαδικασίας στην οποία ιδεολογικές επεξεργα-

1. Karl Marx, *La question juive*, Παρίσι, 10/18, 1968, σ. 23.

σίες, επιστημονικές πρακτικές και κρατικές πολιτικές αναπτύσσονται σε μια άρρηκτη σχέση. Μιας διαδικασίας που αναδιατυπώνει τις έννοιες και τα όρια του πολιτικού και του κοινωνικού πεδίου: το πρώτο περιορίζεται στην πολιτική, δηλαδή την τέχνη ή την επιστήμη διακυβέρνησης των ανθρώπων, και τη λειτουργία του κράτους και των θεσμών του. Αυτός όμως ο περιορισμός του νοήματος του πολιτικού προϋποθέτει, όπως λέει ο Μαρξ, ως δεδομένη, την κοινωνία, ως έχει, με τις ανισότητες, τις διακρίσεις, τις υποτέλειες, τις ανάγκες της, οι οποίες υπακούουν εφεξής σε ίδιες αιτιακές δυνάμεις και μπορούν να ερευνηθούν, να περιγραφούν, να κατηγοριοποιηθούν και να ερμηνευθούν από τη φυσική, οικονομική, ιστορική επιστήμη, αλλά δε μπορούν να αλλάξουν.

Δε θα επεκταθώ στην ιστορική διαδικασία μέσω της οποίας αυτονομείται το πολιτικό από το κοινωνικό πεδίο, δεδομένου ότι γι' αυτήν υπάρχουν ήδη σημαντικές ιστορικές μελέτες². Θέλω μονάχα να υπενθυμίσω κάτι που ξεχάσαμε συχνά, και που η επίγνωσή του μας βοηθάει να καλλιεργήσουμε μια συστηματική καχυποψία ως προς την εγκυρότητα αναλυτικών σχημάτων και διχοτομιών που κληρονομήσαμε μαζί με το «αμαρτωλό» παρελθόν της πολιτικής και της ιστορικής επιστήμης: ότι δηλαδή στην «ακύρωση» της πολιτικής σημασίας των κοινωνικών σχέσεων, συμβάλλουν αποφασιστικά οι κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες αναπτύσσονται και αναπτύσσουν τις μεθόδους και τα επιστημολογικά τους αξιώματα, μέσα από τη συμμετοχή τους σ' αυτή τη διαδικασία. Ένα από τα χαρακτηριστικά παραδείγματα μιας τέτοιας γενεαλογίας είναι η επιστημονική συλλογή στοιχείων που προετοιμάζει τον Βρετανικό Νόμο περί Πτωχών, (*Poor Law*) το 1834. Καθιερώνοντας το αντικειμενικό κύρος της αρχής «science is measurement» οι στατιστικές μελέτες και μετρήσεις που διεξάγονται στην προσπάθεια κατανόησης και εξήγησης της καλπάζουσας φτώχειας και ανισότητας, συγκροτούν τις συμπεριφορές, τις νοοτροπίες, το μορφωτικό επίπεδο, την εγκληματικότητα, τις συνθήκες διαβίωσης και υγιεινής ως γνωστό κειμένο ξεχωριστό από τη διερεύνηση των οικονομικών δεδομένων (μισθοί, εισοδήματα κτλ.). Διαχωρισμός που αντιστοιχεί στη συστατική διάκριση που εισάγει και θεσμοθετεί ο *Poor Law*, ανάμεσα στην κατηγορία της «εξαθλίωσης» (*pauperism*) και εκείνη της φτώχειας (*poverty*) που, με τη σειρά της, κατατάσσει τους φτωχούς σε ανάξιους και αναξιοπαθούντες. Η πρώτη αναδεικνύεται σε ηθική και σωματική κατηγορία όπως μαρτυρεί το πλήθος μελετών της εποχής με τίτλο *The moral and physical conditions of the working classes*. Ως «κοινωνικό πρόβλημα» που αφορά το κοινωνικό σώμα και την εξυγίανσή του, απαιτεί την κρατική παρέμβαση και ανοίγει ένα λαμπρό πεδίο στην αρμονική συνεργασία ρατσιστικού επιστημονισμού και κρατικής πολιτικής. Η δού-

2. Βλ. ενδεικτικά, Mary Poovey, *The making of a social body*, 1995 για την Αγγλία· και για τη Γαλλία *Le réel de l'utopie*, Παρίσι, Albin Michel, 1998.

τερη ανάγεται σε αφηρημένο οικονομικό δεδομένο, το οποίο αποτελεί προϋπόθεση της ευημερίας του κράτους, κι είναι συνάρτηση των νόμων της ελεύθερης αγοράς όπου ως γνωστόν όλα τα άτομα θεωρούνται ίσα.

Αποδίδοντας στην «κοινωνία» μια ανεξάρτητη δυναμική, αποσυνδέοντάς την από τους συσχετισμούς δυνάμεων και τις σχέσεις εξουσίας μιας συγκεκριμένης εκδοχής της πολιτικής κοινότητας, η ακύρωση της πολιτικής σημασίας του κοινωνικού, ακυρώνει με τη σειρά της τη διπλή σημασία που είχε αποκτήσει το «πολιτικό» από την αρχή κίβλας της διαδικασίας εκκοσμίκευσης ως ταυτόχρονο προϊόν της ανθρώπινης δράσης και ως προϊόν του συσχετισμού δυνάμεων. Το «κοινωνικό» αποκτά μια δική του υπόσταση που καθορίζει εκ των προτέρων τις συμπεριφορές, τις πράξεις και τις αντιδράσεις των ανθρώπων, οι οποίοι εμφανίζονται ως παθητικά προϊόντα οικονομικών, ιστορικών, φυσικών δυνάμεων που υπαγορεύουν τις ανάγκες και τα συμφέροντά τους, και δεν αφήνουν κανένα περιθώριο στην ανθρώπινη παρέμβαση και την απροβλεπτότητά της. Η πολιτική, ως εμπρόθετη δράση των ανθρώπων, εξαντλείται στην επιστημονική διερεύνηση και ανακάλυψη των νόμων που υπαγορεύουν τους κανόνες διακυβέρνησης των ανθρώπων και τους θεσμούς του κοινώς ζην' των νόμων, δηλαδή, της κοινωνίας που συνδέονται με τη σειρά τους με τους νόμους της ιστορίας. Όπως έλεγε ο Comte, «η θεωρία που θα μπορέσει να εξηγήσει το σύνολο του ανθρώπινου παρελθόντος θα κατακτήσει από αυτό και μόνο το γεγονός την πνευματική πρωτοκαθεδρία του μέλλοντος»³. Στο ίδιο πνεύμα, ο Guizot, ένας από τους στυλοβάτες του γαλλικού φιλελευθερισμού, θεμελιώνει την ανωτερότητα του αντιπροσωπευτικού συστήματος όχι πια στη βούληση των ανθρώπων αλλά στους νόμους της ιστορίας. «Ο αληθινός νόμος της ιστορίας δεν προέρχεται από τον άνθρωπο». Ο άνθρωπος «είναι αποδέκτης, όχι δημιουργός του. Ο νόμος της ιστορίας βρίσκεται υπεράνω και εκτός αυτού»⁴. Η δράση των ανθρώπων δεν είναι πηγή αιτιότητας και καθορισμών αλλά σύμπτωμα της λειτουργίας, του ρόλου ή της θέσης που έχουν ως μέλη αν όχι και ως δείγματα μιας κοινωνικής κατηγορίας, μιας τάξης, μιας εθνικής ή φυλετικής μειονότητας, ενός φύλου, μιας επαγγελματικής ομάδας.

Απαλλαγμένη από την ετερογένεια και την απροσδιοριστία της ανθρώπινης δράσης, την οποία είχε εισαγάγει στον πολιτικό ορίζοντα της νεωτερικότητας, η είδηση ότι η κοινωνία είναι αποτέλεσμα αυτής ακριβώς της δράσης, η επιστημονική γνώση υπόσχεται να απαλλάξει την πολιτική από το «μεγάλο μπελά» με τον οποίο βρισκόταν αντιμετώπη από τότε που η θεία Πρόνοια είχε οριστικά πάψει να ασχολείται με τα εγκόσμια: την αναζήτηση, δηλαδή, κοι-

3. Auguste Comte, *Système de politique positive 1848-1854*, [Παρίσι], χ.χ., σ. 97.

4. Βλ. F. Guizot, «Histoire des origines du gouvernement représentatif», Παρίσι, Didier, 1851, σ. 91.

νών κριτηρίων δικαιοσύνης που να θεμελιώνουν το κοινώς ζην. Το ηθικά ορθό (η δικαιοσύνη) ήταν κάτι πολύ σημαντικό για να επαφίεται στις ευμετάβολες βουλήσεις των κοινών ανθρώπων. Όφειλε να στηριχθεί σε πιο γερές και μόνιμες βάσεις, να αναζητηθεί στην επιστημονική γνώση της λογικής της ιστορίας, που μας φανερώνει την κατεύθυνση προς την οποία βαδίζει ο πολιτισμός. Γιατί «ηθική και πολιτισμός» δεν αποτελούν παρά δύο ξεχωριστά αλλά αρμονικά στοιχεία της ίδιας ιδέας. Ιστορικοί και φιλόσοφοι αναλαμβάνουν έτσι, σύμφωνα με τα ίδια τους τα λόγια «να αποδείξουν την ηθική της επιτυχίας»:

«Συνήθως δε βλέπουμε στην επιτυχία παρά μόνο το θρίαμβο του ισχυρού και ένα είδος συναισθηματικής συμπάθειας μας φέρνει κοντά στον ηττημένο. Ελπίζω να κατέδειξα ότι αφού δε μπορεί παρά να υπάρχει πάντα κάποιος ηττημένος, και επειδή ο νικητής δε μπορεί παρά να είναι αυτός που είναι, θα πρέπει να δεχτούμε όχι μόνο ότι ο νικητής υπηρετεί τον πολιτισμό, αλλά κι ότι είναι καλλίτερος και ηθικότερος, ότι γι' αυτό είναι νικητής»⁵.

Υπάρχουν εποχές, όπου η ιδεολογία, με όλο το δίκιο και τη σιγουριά που της δίνει η συντριπτική επιτυχία της κυριαρχίας, λείπει τα σύκα σύκα και τη σκάφη σκάφη. Μια τέτοια περίοδος είναι κι η Παλινόρθωση στη Γαλλία (1814-1830), όπου η κατάργηση των αστικών και πολιτικών ελευθεριών, η εκδικητική πολιτική των Βουρβόνων και της Εκκλησίας, εξουδετερώνοντας τη λαϊκή αντίσταση που είχε ήδη καμφθεί με το μακλειό των ναπολεόντειων πολέμων, δημιουργεί τις συνθήκες για μια άνευ προηγουμένου καπιταλιστική εκμετάλλευση. Οι νικητές, η φάρα των μπακάληδων, όπως έλεγε τότε η Σάνδη, με κείνη την ελαφρά δόση σνομπισμού που βρίσκουμε στον αντικαπιταλιστικό ρομαντισμό, μπορούν να θεωρούν ότι, παρά την παλινόρθωση, έχουν τελικά την ιστορία με το μέρος τους. Το έργο του Guizot και του Victor Cousin υπενθυμίζει την εκλεκτική συγγένεια που συνδέει το φιλελευθερισμό με την τελεολογική αντίληψη της ιστορίας, της οποίας την πατρότητα είναι της μόδας να αποδίδουμε σήμερα στον μαρξιστικό χιλιασμό. Αλλά αυτός ο τελευταίος, καθώς και τα άλλα ανατρεπτικά ρεύματα της νεωτερικότητας δεν επινόησαν τίποτε καινούργιο. Η συντριπτική αποτυχία τους είναι: ότι έπεσαν τόσο εύκολα στην παγίδα της «σοφιστείας του κράτους», ανταλλάσσοντας την υπόσχεση μιας πιθανής προόδου με την τυφλή εμπιστοσύνη στη χειραφετητική πορεία της Ιστορίας, και ότι δεν απέβαλαν τις αρχαϊκές προκαταλήψεις⁶ για τις οποίες μιλάει ο Μαρξ στο *Μανιφέστο* παρά για να υποκύψουν στη μαγγανεία του νεώτερου επιστημονισμού.

5. Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1828, Παρίσι, Fayard, 1991, 9ème leçon, σ. 242.

6. Marx et Engels, *Le manifeste communiste*, Παρίσι, Garnier/Flammarion, 1972, σ. 77.

Βέβαια, η ηθική της «επιτυχίας», αμφισβητείται στη διάρκεια του 19ου αιώνα από τη σοσιαλιστική ουτοπία, από τις επαναστάσεις του 1848, και από το Χαρτισμό. Εκείνο, όμως, που δεν αμφισβητείται είναι η αυθεντία, το κύρος της «επιτυχίας», η αντίληψη ότι «ο νικητής δε μπορεί παρά να είναι αυτός που είναι», η ιδέα ότι το γεγονός που επικρατεί, μας αποκαλύπτει τη βαθύτερη λογική που κινεί τα νήματα της ιστορίας. Το νικητήριο γεγονός μπορεί να μην υπηρετεί αυτό καθαυτό τον πολιτισμό, αλλά δεν παύει να αποτελεί ένα αναγκαίο στάδιο, στην πορεία του πολιτισμού. Το μόνο που αλλάζει κάθε φορά είναι το περιεχόμενο που αποδίδεται στον πολιτισμό (ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, τεχνολογική εξέλιξη, αφθονία, σοσιαλισμός).

Η μελέτη του παρελθόντος έχει μεγάλη δυσκολία να απαγκιστρωθεί από μια τέτοια αντίληψη της ιστορίας, η οποία τείνει να υποκαταστήσει τους δύο τελευταίους αιώνες το ρόλο της θείας πρόνοιας. Η συρρίκνωση της σημασίας του πολιτικού και η υποστασιοποίηση του κοινωνικού ευθύνονται σε μεγάλο βαθμό για την ενδόμυχη αντιφατική στάση του ερευνητή που ενώ ψάχνει να μάθει αυτό που δεν γνωρίζει, τη σημασία, του γεγονότος ή του φαινομένου τη στιγμή ή την εποχή κατά την οποία αυτό παράγεται, ζητά ταυτόχρονα όχι απλώς να επαληθεύσει, αλλά και να επικυρώσει αυτό που ήδη γνωρίζει, δηλαδή την εγκυρότητα της σημασίας που έχουν αποδώσει στο παρελθόν όσα συνέβησαν εκ των υστέρων.

Μια από τις πιο σημαντικές επιπτώσεις μιας τέτοιας προσέγγισης είναι ότι απομακρύνει από τον ορίζοντά μας το αναπάντεχο, το άγνωστο, το απρόβλεπτο, κάθε στοιχείο που δεν περιέχεται στη γνώση που έχουμε για το τι επικράτησε εκ των υστέρων. Μας κάνει να βλέπουμε το παρελθόν μέσα από τη διόπτρα του οικείου, που είναι ταυτόχρονα κι η διόπτρα του αυτονόητου. Αναζητούμε τα υποκείμενα της ιστορίας στη θέση τους, εκεί όπου τα τοποθετεί μια προκατασκευασμένη αντίληψη της «κοινωνίας»: τους εργάτες στο εργοστάσιο ή εν ανάγκη στο συνδικάτο, τις γυναίκες στην οικογένεια, τις εταίρες στο μπουντουάρ, τουςτσιγγάνους στη ρουλότα, τους μαύρους στις φυτείες, τις μειονότητες στα γκέτο τους. Ψάχνουμε για τυπικές νοοτροπίες, για κανονικότητες και αντιπροσωπευτικές ή μετρήσιμες συμπεριφορές. Και μας διαφεύγει ο μυλωνάς Μενόκιο που επινοεί αλλόκοτες υλιστικές κοσμογονίες ατενίζοντας στοχαστικά τα τυριά του⁷, η αιρετική εργάτρια του λονδρέζικου υφαντουργείου που αφηφώντας την αίγλη του Λόρδου Προστάτη δημοσιεύει δημοφιλείς κοσμοπολιτικές ουτοπίες δίχως ιεραρχία και επικράτειες⁸, η ημιαγράμματη εταί-

7. Carlo Ginsburg, *Το τυρί και τα σκουλήκια. Ο κόσμος ενός μυλωνά του 16ου αιώνα*, μτφ. Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994.

8. Βλ. Mary Rande Cary, *Twelve Humble Proposals to the Supreme Governours*

ρα που τις παραμονές της Γαλλικής Επανάστασης ετοιμάζει θεατρικά έργα για την απελευθέρωση των μαύρων⁹. Μας διαφεύγει εκείνη η ματαιοδοξία των ταπεινών που αναδύεται από τα γραπτά των μαύρων δούλων και απελευθέρων για τα οποία μιλάει ο Αμπέ Γκρεγκουάρ ήδη από το 1800¹⁰, η απελπισμένη διερεύνηση της ατομικότητας που, όπως έδειξε ο Ρανσιέρ, αναδύεται από τη *Νύχτα των προλεταρίων* που αφηγούνται μετά μανίας τον εαυτό τους, τους άλλους¹¹. Προσπαθούμε να εντοπίσουμε την ταξική συνείδηση και την οργή των «επικίνδυνων τάξεων» μέσω της μελέτης των μισθών και της ανόδου των τιμών, στις επίσημες διακηρύξεις και τα αιτήματα των οργανώσεων. Αλλά ξεχνάμε να τους ακολουθήσουμε όταν ξαφνικά και απροειδοποίητα παρατάνε τα πόστα τους στην πρώτη ανάποδη ή αυταρχική κουβέντα του επιστάτη, και τρέχουν να ξεφαντώσουν στο ποτάμι, την άνοιξη —αυτά γίνονται την άνοιξη— για να γυρίσουν την επομένη ή τη μεθεπομένη με διεκδικήσεις που διατύπωσαν εκ των υστέρων¹². Αναλύουμε τις πολιτικές συνιστώσες και αναζητούμε τα αίτια των εξεγέρσεων στους προβλέψιμους πολιτικούς και κοινωνικούς χώρους, χωρίς να ενδιαφερόμαστε γι' αυτές που, όπως λέει η σενσιμονίστρια Claire Démar, ετοιμάζονται τις κρύες και ανούσιες νύχτες στη συζυγική κλίνη, εκεί όπου διαμορφώνονται οι προσδοκίες και οι αναμονές που επιτρέπουν στον αδύνατο να «διεκδικήσει τον κλήρο της ευτυχίας που κάθε κοινωνικό ον δικαιούται να ζητήσει από την κοινωνία»¹³. Μας διαφεύγουν με λίγα λόγια όλες εκείνες οι ενδείξεις μέσα από τις οποίες το απρόσμενο εισβάλλει στον ορίζοντα του εφικτού μιας ιστορικής στιγμής, διακόπτοντας την προβλέψιμη πορεία της ιστορίας.

Η οπτική του οικείου εκφράζεται και στη δυσκολία της πολιτικής ιστορίας και της ιστορίας των ιδεών, να αντιμετωπίσουν την παραφωνία, την ετερογένεια, την «εξαιρέση» αλλά και το τυχαίο, να τα ενσωματώσουν στις αφηγήσεις και τα ερμηνευτικά τους σχήματα. Η αυτονόμηση των ιδεών από τη μελέτη των κοινωνικών σχέσεων και των συσχετισμών δυνάμεων μέσα στις οποίες παράγονται, δυσχεραίνει την εξέταση των ιστορικών διαδικασιών μέσα από τις οποίες οι ιδέες που επικρατούν εμφανίζονται εκ των υστέρων ως «η»

of the three Nations now assembled at Westminster' 1647, The Little Horn's Doom and Downfall with a New and More exact Mappe, 1651.

9. Olympe de Gouges, *L'esclavage des noirs*, préface de E. Varikas, Παρίσι, Côté femmes, 1989.

10. Abbé Grégoire, *De la littérature des nègres*, Παρίσι 1808.

11. Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, σειρά «Les mots de l'histoire», Παρίσι 1982.

12. Michèle Perrot, *Les ouvriers en grève: France 1871-1890*, 2 τ., Παρίσι, La Haye, 1974.

13. Claire Démar, «Appel d'une femme au peuple», στο *Ma loi d'avenir*, Παρίσι, Payot, 1978, σ. 16.

άξια μνείας παράδοση. Στην ιστορία των πολιτικών ιδεών, έτσι όπως διδάσκεται στα πανεπιστήμια, σπάνια βρίσκουμε το *Λόγο περί εθελοδοουλίας*¹⁴ πλάι στα *Έξι Βιβλία του Κράτους* του Bodin, μια αντιπαράθεση που θα μας βοηθούσε να καταλάβουμε ότι οι ίδιες ιστορικές συνθήκες καθιστούν δυνατές περισσότερες από μία αντιλήψεις για την πολιτική κοινότητα. Και ενδεχομένως να προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε πως, εν μέσω της διαδικασίας οικοδόμησης του απολυταρχικού κράτους, τη στιγμή κατά την οποία νομικοί και φιλόσοφοι, οι «μαστροποί του ηγεμόνα», επεξεργάζονται πυρετωδώς τη θεμελίωση της απόλυτης υπακοής στην εξουσία του ενός, ένας νεαρός δικαστής με όλο το θράσος των 19 του χρόνων, παρουσιάζει με βιτριολική οξύτητα την ανατομία της κρατικής εξουσίας σε μια ανάλυση που τίποτα δεν έχει χάσει από την επικαιρότητά της. Σπάνια συναντάμε, στην ιστορία των ιδεών, τα κείμενα του Whinstanley και την πολιτική σκέψη των Diggers, πλάι στο *Λεβιάθαν* ή τη *Δεύτερη Πραγματεία* του Locke. Αυτά, στην καλύτερη περίπτωση, τα βρίσκουμε στην κοινωνική ιστορία. Γενέες ολόκληρες φοιτητών μάταια ψάχνουν στις βιβλιοθήκες την περιβόητη *Πρώτη πραγματεία* για να διαπιστώσουν και μόνοι τους σε ποιο βαθμό ο άγγλος φιλόσοφος κατάφερε το οριστικό χτύπημα στην πατριαρχική θεμελίωση της ελέω Θεού μοναρχίας. Τρεις αιώνες μετά τη συγγραφή του, το κείμενο αυτό του Locke, που επιτρέπει να εντάξουμε στα ιστορικά της συμφραζόμενα την επικράτηση της συμβατικής αντίληψης της πολιτικής κοινότητας, περιμένει ακόμη τον εκδότη του στις περισσότερες χώρες του κόσμου¹⁵. Και ενώ συχνά, και δικαίως, υπογραμμίζονται οι επιστημονικές επιδόσεις του Locke ως πρωτοποριακού γιατρού και η άρρηκτη σχέση της πολιτικής θεωρίας του με τον ορθολογισμό του, αγνοούμε ή παραβλέπουμε κάτι που θα μας βοηθούσε να θυμηθούμε την απόσταση που χωρίζει τα δικά μας κριτήρια για τον ορθό λόγο από εκείνα του 17ου αιώνα: ότι δηλαδή ανάμεσα στις πρωτοποριακές ιατρικές πρακτικές του συγκαταλεγόταν η συνήθειά του να θεραπεύει τα νεφρά των ασθενών του θάβοντας τα... ούρα τους σε πέτρινα κιούπια. Ή ότι μελετούσε συστηματικά τις προφητείες του Δανιήλ προσπαθώντας να υπολογίσει τη χρονολογία της συντέλειας του κόσμου. Μια πρακτική που δεν ήταν και τόσο ετερόδοξη αν σκεφτούμε ότι ο Νεύτων αφιέρωνε τον μισό του χρόνο στη μελέτη της αστρονομίας και τον άλλο μισό σε χιλιαστικές μελέτες¹⁶.

14. Βλ. Étienne de La Boétie, «Le discours de la servitude volontaire», ελληνική μτφ. Δημήτρης Κοτρόγιαννος: *Το πρόβλημα της εθελοδοουλίας*, εκδ. Κριτική, 1996.

15. Βλ. την έκδοση των δύο Πραγματειών του Locke από τον Peter Laslett στο John Locke, *Two Treatises of government*, Revised edition, [Λονδίνο], Mentor Books, 1963.

16. Βλ. K. Dewhurst, *John Locke (1632-1704), Physician and Philosopher*, Λονδίνο 1963, σ. 204. Πρβλ. Christopher Hill, *The English Bible and the 17th Century Revolution*, Penguin Books, 1994, σ. 427.

Στην επιλεκτική παράδοση που συγκροτείται και αναπαράγεται από μια τέτοια προσέγγιση, η γραμμική αλληλουχία και η συνέχεια των πολιτικών λόγων, η απόθεση των ασυνεχειών και των παραφωνιών, συγκλίνουν στη δόμηση του έπους της νεωτερικότητας που οδηγεί την ανθρωπότητα από το μεσαιωνικό σκοταδισμό στον ορθό λόγο, από τη θεοκρατία στην εκκοσμίκευση, από τον απολυταρχικό δεσποτισμό και τα αριστοκρατικά προνόμια στον οικουμενισμό και τη δημοκρατία. Η κυρίαρχη ιστορία των πολιτικών ιδεών είναι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ιστορία της πορείας προς τη δημοκρατία, προς τη χειραφέτηση, ενίοτε και προς το σοσιαλισμό. Κι είναι μια τέτοια κατάληξη ή κατεύθυνση που προσανατολίζει όχι μόνο τα ερωτήματα αλλά και την επιλογή των πηγών που χρειάζεται να μελετηθούν και ενδεχομένως να αναδημοσιευτούν. Η αναπαραγωγή μιας τέτοιας λογικής δεν χαρακτηρίζει μόνο την παραδοσιακή ιστορία των ιδεών... *From Plato to NATO*, που οι ιστορικοί, τουλάχιστον στη Γαλλία, τείνουν σήμερα σχεδόν ομόφωνα να καταδικάσουν ως ακραίο παράδειγμα ανιστορικότητας. Εκφράζεται και στις δυσκολίες που αντιμετωπίζει η διανοητική ιστορία στην προσπάθεια αποκατάστασης της ιστορικότητας των πολιτικών παραδόσεων και των συγκρουσιακών διαδικασιών μέσα από τις οποίες διαμορφώνονται οι ιστορικές επανερμηνείες και η πολυσημία των πολιτικών ιδεών. Χαρακτηριστική από την άποψη αυτή, είναι η πρόσληψη της *Υπεράσπισης των δικαιωμάτων του ανθρώπου* (1790)¹⁷, της οποίας η επίδραση στην ιστορική διαμόρφωση του αγγλικού ριζοσπαστισμού είναι αντιστρόφως ανάλογη με τη σχεδόν ολοσχερή απουσία της στην ιστοριογραφία. Εγκαινιάζοντας τον λεγόμενο «πόλεμο των φυλλαδίων» που προκάλεσε στην Αγγλία η πολύκροτη κριτική της έννοιας των δικαιωμάτων του ανθρώπου από τον Burke, το κείμενο αυτό της Mary Wollstonecraft δεν άσκησε μόνο καθοριστική επίδραση στο πληθειακό κίνημα για την επέκταση των πολιτικών και αστικών δικαιωμάτων, το οποίο συντάραξε το βρετανικό δημόσιο χώρο τη δεκαετία του 1790. Αποτέλεσε και μια από τις βασικές πηγές της παράδοσης του βρετανικού ριζοσπαστισμού του 19ου αιώνα, από τη σοσιαλιστική ουτοπία του Ουενισμού ως τον Χαρτισμό. Η επίδραση αυτού του σύντομου κειμένου, που γράφτηκε βιαστικά, μέσα στη φούρια των εγγλέζων («Ιακωβίνων») να αντιδράσουν άμεσα στην επίθεση του Burke κατά της Γαλλικής Επανάστασης, δεν κατανοείται αν δε λάβουμε υπόψη μας αυτό που τη διακρίνει από τα υπόλοιπα κείμενα της διένεξης Burke: ότι δηλαδή η υπεράσπιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων δεν αντιπαρατίθεται μόνο στην απολυταρχία και τα προνόμια του παλαιού καθεστώτος της Γαλλίας, αλλά και στο δεσποτισμό της συσσώρευσης και

17. Mary Wollstonecraft, «A vindication of the Rights of Men», στο *The Works of Mary Wollstonecraft*, edited by Janet Todd and Marilyn Butler, Λονδίνο, William Pickering, 1989, τ. 5.

αναπαραγωγής της ιδιοκτησίας που προϋποθέτει την πολιτική υποταγή και ανελευθερία της πλειονότητας των Άγγλων. Ορίζοντας την αυτονομία του «κάθε ατόμου» ως το θεμελιακό κριτήριο νομιμότητας όλων των άλλων θεσμών (κι ιδιαίτερα της ιδιοκτησίας και της οικογένειας), η Wollstonecraft υπογράμμισε την ασυμβατότητα της ατομικής ελευθερίας με αυτό που, δύο αιώνες αργότερα, ο Macpherson θα αποκαλέσει «κτητικό ατομικισμό»¹⁸. Κι είναι μια τέτοια πολιτική ανάλυση των κοινωνικών ανισοτήτων, ιδιαίτερα όσων αναπτύσσονται στον «ιδιωτικό» χώρο (της οικογένειας και της οικονομίας) που θα καταστήσουν την Υπεράσπιση «δυσανάγνωστη» από μια ιστοριογραφία που τείνει να αντιμετωπίζει την πολιτική κυριαρχία ως απλό επιφανόμενο της οικονομικής εκμετάλλευσης. Ακόμη και ο Macpherson, στον οποίο οφείλουμε μερικά από τα πιο πρωτοποριακά δείγματα συσχετικής προσέγγισης του κοινωνικού και του πολιτικού, μοιάζει να αγνοεί ολοσχερώς αυτό το ιδρυτικό κείμενο που επιβεβαιώνει την πρωτότυπη και οξυδερκή ανάλυση που κάνει για τη σκέψη του Burke και της συντηρητικής παράδοσης της νεωτερικότητας¹⁹. Γνωστή ως πρόδρομος του φεμινισμού, η Wollstonecraft μετατίθεται από το πολιτικό στο κοινωνικό πεδίο, στη θέση δηλαδή όπου η ιστοριογραφική πρακτική τοποθετεί τη μελέτη των δικαιωμάτων των γυναικών των οποίων η Υπεράσπιση²⁰ αυτονομείται από την οικουμενική λογική των δικαιωμάτων του ανθρώπου μέσα από την οποία αναδείχθηκε.

Δεν είναι όμως μόνο η ιστορία των ιδεών, αλλά και η πολιτική ιστορία που ταυτίζεται συχνά με την προοδευτική πορεία προς τη δημοκρατία. Αν πάrouμε για παράδειγμα την ιστοριογραφία της Γαλλικής Επανάστασης και τις (κλασικές, αριστερές και πρόσφατες αναθεωρητικές) αναλύσεις της πολιτικής της σημασίας, μάταια θα αναζητήσουμε την ιστορική εμπειρία των προβληματικών χειραφετήσεων των Εβραίων, των γυναικών, των «ελεύθερων έγχρωμων»: αφήνουμε κατά μέρος τους σκλάβους των αποικιών, για τους οποίους μαθητές και φοιτητές μαθαίνουν ότι η Γαλλική Επανάσταση τους απελευθέρωσε. Η παροιμιώδης φράση του Ροβεσπιέρου «καλύτερα να χάσουμε τις αποικίες, παρά τις αρχές μας» είναι γνωστή σε όλους. Αλλά ως πρόσφατα, έπρεπε να ψάξει κανείς καλά στα αρχεία για να ανακαλύψει ότι οι Ορεινοί, κι ιδιαίτερα ο Ροβεσπιέρος, χρησιμοποίησαν αντίθετα την εξέγερση των σκλάβων του Άγιου

18. Κ. Μπ. Μακφέρσον, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού* (1962), μτφ. Ε. Κασίμη, Αθήνα, Γνώση, 1986.

19. Macpherson, *Burke* [Λονδίνο], Historical Masters, 1980.

20. Mary Wollstonecraft, *A vindication of the Rights of Woman*, 1792. Αποσπάσματά της έχουν μεταφραστεί από την Κωστούλα Σκλαβενίτη στο Ελένη Βαρίκα - Κωστούλα Σκλαβενίτη (επιμ.), *Η εξέγερση αρχίζει από παλιά*, Αθήνα, Εκδοτική Ομάδα Γυναικών, 1981, σ. 44-97.

Δομίνικου και τις εχθρικές αντιδράσεις που προκάλεσε στον πληθυσμό της μητρόπολης, ως προνομιακό δημαγωγικό όπλο για την καταστολή των Γιρονδίνων, οι οποίοι είχαν αποτελέσει σε μεγάλο βαθμό την πελατεία των *Φίλων των Μαύρων*, αλλά αντετίθεντο στην άμεση κατάργηση της δουλείας. Ο αποκλεισμός από την καθολική ψήφο ενός πληθυσμού που αποτελούσε την πλειονότητα των γάλλων υπηκόων πριν από την Επανάσταση, εξακολουθεί ως τις μέρες μας να μην αποτελεί «έγκυρο» αντικείμενο προβληματισμού. Βρίσκουμε βέβαια πρόσφατα μελέτες που αφορούν τις γυναίκες, τους μαύρους, τους Εβραίους, ως και τους ξένους, αλλά οι νέες γνώσεις που φέρνουν στο φως ελάχιστα επηρεάζουν τις κατά τα άλλα τρικυμιώδεις συζητήσεις για τη Γαλλική Επανάσταση.

Στην ιστορία της Τρίτης Δημοκρατίας (*Troisième République*), το άλλο καμάρι της γαλλικής πολιτικής ιστορίας —όσο και αν μοιάζει παράδοξο να καμαρώνει κανείς για ένα καθεστώς που ξεκίνησε με την αιματηρή καταστολή της Κομόνας και τελείωσε με τη δημοκρατική ψήφο εμπιστοσύνης στο καθεστώς του Βισύ— μαθαίνουμε ότι ο Ντρέιφους αμνηστεύθηκε μαζί με τους δημίους του, δε μαθαίνουμε, όμως ότι, μέχρι στιγμής τουλάχιστον, δεν έχει αθωωθεί. Όπως δε μαθαίνουμε για την πρώτη κρατική ρατσιστική κατηγοριοποίηση των τσιγγάνων στην Ευρώπη, που θεσμοθέτησε το 1912 και εφάρμοσε με επιτυχία η Τρίτη Δημοκρατία, εισάγοντας αντί ταυτότητας ένα ειδικό ανθρωπομετρικό βιβλιάριο, με βάση το οποίο θα επιτευχθεί ο αποτελεσματικός εντοπισμός τους και η εξόντωση ενός μεγάλου τμήματός τους κατά τη ναζιστική κατοχή²¹. Οι ελάχιστες αναφορές σ' αυτά τα γεγονότα βρίσκονται εγκετασπαρμένες σε κοινωνιολογικές μελέτες, συχνότερα σε εθνολογικές μονογραφίες. Αφορούν την επί μέρους ιστορία των τσιγγάνων, και όχι τη φύση και το χαρακτήρα ενός πολιτεύματος που συνέβαλε στην εξόντωσή τους.

Δεν ισχυρίζομαι βέβαια ότι η πολιτική ουσία της Τρίτης Δημοκρατίας εξαντλείται σε αυτά τα παραδείγματα. Αυτό που λέω είναι ότι η πολιτική ιστορία είναι κι αυτή ιστορία της πορείας προς τη δημοκρατία, ότι τα ιστορικά σημαντικά συμβάντα που ανάγει σε γεγονότα, είναι αυτά που εξηγούν και όχι που αμφισβητούν μια τέτοια πορεία. Ότι δηλαδή αυτό που επικράτησε και που εμείς το γνωρίζουμε εκ των υστέρων, ήταν το μόνο δυνατό μέλλον που ανοιγόταν στον ορίζοντα της ιστορικής στιγμής ή περιόδου που μελετάμε. Ό,τι δεν εγγράφεται σ' αυτή τη λογική, ότι όχι μόνο δε διευκολύνει αλλά και παρεμβαίνει στην «εξήγηση» μιας τέτοιας επιτυχίας, παραμερίζεται ως ιστορικά μη σημαντικό. Το «ιστορικά καταδικασμένο» καταδικάζεται με τη σειρά του ως «ιστορικά ασήμαντο» από μια προσέγγιση που υιοθετεί έτσι αναγκαστικά την οπτική σκοπιά του νικητή.

21. Βλ. Christophe Declitte, «Tsiganes en France au tournant du siècle: création d'une catégorie», *Tumultes* 11 (1998), σ. 57-87.

Στις συζητήσεις για την ιστορική δυναμική του γαλλικού οικουμενισμού που, τα τελευταία χρόνια, ταράζει τα, κατά τα άλλα, λιμνάζοντα ύδατα της πολιτικής ιστορίας στη Γαλλία, μια τέτοια λογική εκφράζεται στην απολογία αυτού που ονομάζεται, με κάποια δόση εθνικού ναρκισσισμού, η «γαλλική ιδιομορφία» ή και η «γαλλική εξαίρεση»: οι ισχυρές αντιστάσεις του γαλλικού πολιτεύματος στην ψήφο των γυναικών και γενικότερα στην ισότητα των δικαιωμάτων μιας σειράς αποκλεισμένων κατηγοριών οφείλεται στην ανωτερότητα και την απαιτητικότητα του γαλλικού οικουμενισμού ο οποίος, σε αντίθεση με τα «αγγλοσαξονικά» πολιτεύματα αρνείται τα ημίμετρα της αναγνώρισης ιδιαίτερων δικαιωμάτων σε καταπιεσμένες κατηγορίες, επεκτείνοντας προοδευτικά τα αστικά και πολιτικά δικαιώματα σε όσους, ξεπερνώντας τις κοινωνικές ιδιαιτερότητες, είναι σε θέση να ενταχθούν ως ισότιμα άτομα στην πολιτεία. Οι ανεκπλήρωτες υποσχέσεις του οικουμενισμού ερμηνεύονται ως στάδια μιας «δημοκρατικής δυναμικής εν κινήσει» η οποία την ίδια στιγμή που αποκλείει ένα μέρος του πληθυσμού από την οικουμενικότητα των δικαιωμάτων «αφήνει να ακούγεται η μικρή μουσική της προόδου: θα-φτάσει-και-κείνη-η-μέρα»²². Η κριτική αποτίμηση των πρακτικών του αποκλεισμού, της ανισότητας, της ιεραρχικής διαφοροποίησης του παρελθόντος καταδικάζεται ως «αναχρονισμός» με το επιχείρημα ότι οι πρακτικές αυτές «δε μας φαίνονται σήμερα απαράδεκτες» παρά γιατί, «χάρη στη γαλλική δημοκρατία (République)» έχουν καταργηθεί.

Παρά την αδεξιότητά του, ή μάλλον χάρη σ' αυτή, το επιχείρημα της Mona Ozouf αποκαλύπτει την πολιτική λογική του επιστημονισμού που δεν είναι τόσο να απαλλάξει την επιστημονική σκέψη από τις υποκειμενικές σκιές των αξιολογικών κρίσεων, όσο να αμφισβητήσει την εγκυρότητα ορισμένων αξιολογικών κρίσεων προς όφελος άλλων στις οποίες προσδίδει το κύρος του επιστημονικού αξιώματος. Τροφοδοτώντας το αξίωμα ότι αυτές οι μορφές κυριαρχίας είναι προορισμένες να εξαφανιστούν, η οπτική των νικητών κι η «μικρή μουσική» της προόδου δρουν σαν πολιτικό και ηθικό αναισθητικό. Όχι μόνο καθιστούν δευτερεύουσα τη μελέτη της ανθρώπινης δράσης και των συγκρούσεων του παρελθόντος, αλλά και αναβάλλουν επ' άοριστον την αποτίμηση του ιστορικού ή μάλλον τη μεταθέτουν στην Ημέρα της Κρίσης, στην ευθυγορία της Ιστορίας η οποία, όμως, καθώς συνεχίζεται αενάως, δεν προσφέρει «κανένα σημείο στο οποίο μπορούμε να σταθούμε και να κοιτάξουμε πίσω»²³. Υποβιβάζοντας την ιστορική ανάλυση σε μια ταυτολογία (σύμφωνα με την οποία, αν υπήρξε καταπίεση, κυριαρχία, ανισότητα είναι γιατί η «μέρα» της

22. Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Παρίσι, Fayard, χ.χ., σ. 373.

23. Βλ. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by Roland Beiner, Σικάγο, The University of Chicago Press, 1989, σ. 77.

χειραφέτησης δεν είχε «φτάσει» ακόμη), η μεταφυσική της προόδου απαγορεύει ως αναχρονισμό κάθε κριτική απόσταση «από τα πράγματα ως έχουν ή όπως διαμορφώθηκαν ιστορικά»²⁴.

Θα τελειώσω με ένα εγκώμιο της οπτικής γωνίας της «αποτυχίας» γενικότερα, και της σκοπιάς των ηττημένων ειδικότερα. Δε μιλάω για τον προνομιακό χαρακτήρα της ιστορίας των ηττημένων, αλλά ανεξάρτητα από το γνωστικό μας αντικείμενο, για μια προσέγγιση που προσανατολίζεται (επικαθορίζεται) από το ερώτημα: Ποια εικόνα θα παρουσίαζε το παρελθόν από τη σκοπιά των («καλών») και («κακών») θυμάτων της προόδου; Τι έχουν να μας πουν για τη φύση της ιστορικής δημοκρατίας, οι «αποτυχίες»; Τα γεγονότα, οι πράξεις, τα κινήματα που δεν επικράτησαν; Η πρόταση αυτή δεν είναι αποκλειστικά ηθικής φύσης παρόλο που δεν υπάρχει λόγος να ζητάμε συγγνώμη για μια ρητά δηλωμένη ηθική προκατάληψη υπέρ των θυμάτων της «επιτυχίας». Το αντίθετο μάλιστα. Η αγανάκτηση που υπεισέρχεται στην «περιγραφή» ορισμένων γεγονότων, όπως ας πούμε το κυνήγι των μαγισσών, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της περιγραφής και της ανάλυσης της φύσης του γεγονότος, μια και η αγανάκτηση είναι όχι βέβαια το μόνο, αλλά ένα από τα στοιχεία που συγκροτούν την εμφάνιση του φαινομένου και την ιστορία του. Η περιγραφή του με όρους χαμηλότερων και υψηλότερων ποσοστών (εξολόθρευσης) δεν είναι μόνο ηθικά προβληματική. Είναι και κακή πρακτική της ιστορίας. Ωστόσο εκείνο το οποίο θέλω εδώ να τονίσω είναι η ευρετική σημασία της οπτικής της αποτυχίας και των νικημένων κι η δυνατότητα μιας τέτοιας οπτικής να επανασυνδέσει με ένα παραγωγικό τρόπο τις κοινωνικές σχέσεις με την ανάλυση του πολιτικού στη διερεύνηση της ιστορικότητας των γεγονότων.

Ας πάρουμε το παράδειγμα των προβληματικών χειραφετήσεων που έθιξα πριν από λίγο και των οποίων η πολιτική σημασία παραμερίζεται στο όνομα του αναχρονισμού. Οι προβληματικές χειραφετήσεις των Εβραίων και των ελεύθερων εγχρώμων, ο αποκλεισμός των γυναικών από τα οικουμενικά δικαιώματα, η θεσμική ανάδειξη των σιγγάνων σε εγκληματική κατηγορία είναι δείγματα της ατελούς φύσης που αναγκαστικά είχε ο οικουμενισμός λόγω του βάρους των αρχαϊκών προκαταλήψεων μιας κοινωνίας που έβγαινε από το δεσποτισμό. Ο προβληματισμός και τα ερωτήματα που θέτουν οι χειραφετήσεις ως προς τη φύση του ιστορικού γεγονότος είναι αναχρονικά προβάλλοντας στον 18ο ή στον 19ο αιώνα κατηγορίες και προβλήματα που δεν ανήκνουν σε 'κεινή την ιστορική στιγμή, αλλά στη δική μας; Αν αφήσουμε κατά μέρος την ειρωνεία μιας τέτοιας ένστασης από ιστορικούς που συζητούν σοβαρά επί σελίδες και τόμους ολόκληρους για την αντιστοιχία της τρομοκρατίας του 1793 με το

24. Hannah Arendt, «Postscript to Thinking», στο *ίδιο*, σ. 5.

γκουλάγκ, είναι αδιαμφισβήτητο ότι η διατύπωση ερωτηματικών γύρω από τη φύση και την ιστορική δυναμική του οικουμενισμού έχει άμεση σχέση με τις εμπειρίες αυτού του αιώνα και τις ανησυχίες της εποχής μας. Η ιστορία έτσι γράφεται, κι όσο πιο γρήγορα αποδεχτούμε αυτό τον αναπόφευκτο και παραγωγικό αναχρονισμό, τόσο καλύτερα. Το ζήτημα που μας ενδιαφέρει είναι α) αν πράγματι αυτός ο προβληματισμός και τα ερωτήματα ανήκουν στην υπό μελέτη εποχή και β) αν, ανεξαρτήτως της εποχής στην οποία ανήκουν, έχουν κάτι να μας πουν για τη φύση του «υπαρκτού» οικουμενισμού.

Το τι είναι δυνατόν να γίνει αντικείμενο προβληματισμού σε κάθε ιστορική στιγμή δεν είναι δεδομένο ούτε από τους νόμους της ιστορίας, ούτε από την αντίληψη που έχουμε εκ των προτέρων για τις ιστορικές συνθήκες, τις νοοτροπίες, τις προκαταλήψεις μιας εποχής. Αυτό δεν το διαπιστώνουμε παρά μόνο αφού διερευνήσουμε υπομονετικά τι έγινε πράγματι αντικείμενο προβληματισμού, αφού προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε γιατί: αφού δηλαδή βρεθούμε αντιμετώποι με την πράγματι εκνευριστική τάση της ιστορίας να παράγει το καινούργιο, το απροσδόκητο. Οι δυνατότητες μιας εποχής καθορίζονται αναμφίβολα από ιστορικές συνθήκες. Αλλά ένα μέρος των συνθηκών αυτών παράγονται από τις ίδιες τις πράξεις των ανθρώπων, από πράξεις δηλαδή που βρίσκονται σε μια σχέση σύγκρουσης και αλληλεπίδρασης, πράγμα που καθιστά προβληματική κάθε αναφορά σε μια ενιαία και προβλέψιμη μορφή αιτιότητας²⁵.

Η αλήθεια είναι ότι στα αρχεία της Εθνικής Συνέλευσης και της Συμβατικής, αυτά τα ζητήματα αποτελούν ένα απειροελάχιστο τμήμα των εργασιών. Αν όμως στραφούμε στις συγκρούσεις του επαναστατικού δημόσιου χώρου, είναι αδύνατο να μας διαφύγει ο όγκος των πηγών που μαρτυρούν την ένταση και τα κοινωνικά διακυβεύματα των συγκρούσεων γύρω από τη χειραφέτηση, που μαρτυρούν δηλαδή ότι η αντίφαση ανάμεσα στις οικουμενικές αρχές ήταν πρόδηλη ήδη στην εποχή που εμφανίζεται, την επόμενη κιόλας της ψήφισης της Διακήρυξης των δικαιωμάτων. Οι παρεμβάσεις του Abbé Grégoire, του Condorcet, που δύσκολα θα μπορούσε να κατατάξει κανείς στις εξαιρέσεις του Διαφωτισμού, η στάση του Sontonnax, ο οποίος, επικεφαλής του επαναστατικού στρατού καταστολής της εξέγερσης των σκλάβων, μένει πιστός στις πεποιθήσεις του και πείθει τελικά τη Συμβατική να υιοθετήσει την κατάργηση της δουλείας, παρέμειναν επί αιώνες άγνωστες ή ανέκδοτες ως πρόωμες, προχωρημένες εκφράσεις μιας αντίληψης του οικουμενισμού που δεν ανήκε στην εποχή της αλλά στο μέλλον. Αν όμως υιοθετήσουμε τη σκοπιά της αποτυχίας των ιδεών τους, αν προσπαθήσουμε να ακολουθήσουμε τα ίχνη της Olympe de

25. Βλ. και Ελένη Βαρίκα, *Με διαφορετικό Πρόσωπο. Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Αθήνα, Κατάρτι, 2000.

Gouges²⁶, της Wollstonecraft, του Pierre Guyomar²⁷, του Zalkind Hourwitz²⁸ αυτό που ανακαλύπτουμε δεν είναι κάποιες γραφικές εξαιρέσεις που επιβεβαιώνουν τον κανόνα. Είναι το πλήθος των ερμηνειών που επιδεχόταν ο οικουμενισμός εκείνη την ιστορική στιγμή, οι πολλαπλές πολιτικές προοπτικές που ανοίγονται μέσα από τις συγκρούσεις των κοινωνικών σχέσεων. Η έκπληξη και η αγανάκτηση που εκφράζουν μας εισάγουν στην ιστορικότητα μιας ιδιόμορφης ιεραρχικής δόμησης της διαφοράς, που δεν ανήκει στα κατάλοιπα του δεσποτικού παρελθόντος αλλά σε ένα καινούργιο σύστημα πολιτικής νομιμοποίησης που είναι εφεξής αναγκασμένο να προσαρμόσει τις σχέσεις εξουσίας στη νέα αρχή της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη. Η έκπληξή τους για τη χρησιμοποίηση σωματικών κριτηρίων για τη συμμετοχή στο πολιτικό σώμα ανήκουν σε μια εποχή κατά την οποία οι βιολογικές ερμηνείες της ανισότητας δεν είχαν ακόμη μεταβληθεί σε κοινή δόξα, όπως θα συμβεί από τον 19ο αιώνα με τις φυλετικές θεωρίες και τις πρακτικές του κοινωνικού δαρβινισμού. Μας επιτρέπουν να τοποθετήσουμε τη διάσταση ανάμεσα στην ιδρυτική πολιτική αρχή, ένας νόμος για όλους, και τις πολιτικές πρακτικές ιεραρχικής διαφοροποίησης, στα ιστορικά συμφραζόμενα μιας καινούργιας πολιτικής μορφολογίας στην οποία η κρατική κυριαρχία δεν είναι πλέον δυνατόν, όπως στην εποχή του Hobbes, να δηλώνει ανοιχτά ότι τυραννία και κυριαρχία είναι ένα και το αυτό.

Οι αναγνώσεις του οικουμενισμού που προτείνουν είναι ενδεικτικές της ανατρεπτικής συνιστώσας του διαφωτισμού. Ανήκουν σε μιαν άλλη γενεαλογία της νεωτερικότητας που σε πείσμα του συντριπτικού κύρους της Επιτυχίας δεν έπαψε να διεκδικεί το «ουτοπικό πλεόνασμα» του οικουμενισμού, την αυτονομία του «κάθε ατόμου» που η Wollstonecraft ταύτιζε με την αρχή των πανανθρώπινων δικαιωμάτων. Από την άποψη αυτή η κατηγορία του αναχρονισμού με την οποία συνδέεται η μελέτη τους δεν εξορκίζει μόνο την χρονική απόσταση που μας χωρίζει απ' αυτές, αλλά και την παράδοξη επικαιρότητά τους, τη «ντροπή που καταλαμβάνει τον απόγονο μπροστά σε μια περασμένη δυνατότητα που δε μπόρεσε να πραγματοποιηθεί»²⁹. Αν η οπτική της αποτυχίας θεωρείται αναχρονισμός, είναι ίσως και γιατί επαναφέρει επί τάπητος προβλήματα «ξεπερασμένα», που η ιστορία των νικητών έχει λύσει με το δικό

26. Olympe de Gouges, «Τα δικαιώματα της Γυναίκας» στο *H εξέγερση ...*, ό.π.

27. Pierre Guyomar, «Le partisan de l'égalité politique de tous les individus ou problème très important de l'égalité en droits et de l'inégalité en fait. IIIème séance de la Convention Nationale. Archives Départementales, 29 avril 1793», tome 63, επανέκδ. E. Badinter, στο *Paroles d'Hommes 1790-1793*, Παρίσι, P.O.L., 1989.

28. Zalkind Hourwitz, *Apologie des juifs*, 1789.

29. Teodore Adorno, *Minima moralia*, Παρίσι, Payot, 1980, σ. 89-90.

της τρόπο, εξορίζοντάς τα σε ένα παρελθόν που έχει οριστικά παρέλθει: το «αναχρονιστικό» πρόβλημα της ελευθερίας και του αυτοπροσδιορισμού.

Η υπόθεση των νικητών, έλεγε ο Κάτων, αρέσει στους θεούς, των ηττημένων στον Κάτωνα.