



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Δημήτρης-Αλέξανδρος Αθανασάκος
ΑΜ: 1109Μ027

Jean-Jacques Rousseau
πνευματικότητα και εξέγερση

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

1. καθηγητής, Μανόλης Αγγελίδης (σύμβουλος σπουδών)
2. επικ. καθηγητής, Σταύρος Κωνσταντακόπουλος
3. επικ. καθηγητής, Γιώργος Φουρτούνης

ΑΘΗΝΑ, ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ, 2012

Για μένα ήταν απολύτως ξαφνικό το ότι η Gudrun, που πάντα σκεφτόταν τα πράγματα πολύ συνετά και λογικά, βίωσε ουσιαστικά μια κατάσταση *ευφορικής αυτό-πραγμάτωσης*, μια ιερή αυτό-πραγμάτωση, με την έννοια ότι κάποιος μιλά για μια θεία και απαραβίαστη ανθρωπότητα. Για μένα, είναι σημαντικότερο από την ίδια την πυρκαγιά, το γεγονός ότι ένα παιδί του Ανθρώπου προβαίνει σε τέτοιες πράξεις για να *φθάνει* την αυτό-πραγμάτωση.

πάστορας Helmut Ensslin, 1968

Μέχρι τότε ήμουν καλός· τότε έγινα ενάρετος, ή τουλάχιστον παθιασμένος με την αρετή [...]. Δεν παρίσταναν τίποτα· είχα γίνει πράγματι αυτός που έδειχνα [...] ήμουν ικανός στα μάτια του ουρανού και στα δικά μου, για ό,τι πιο μεγάλο και υψηλό μπορεί να νιώσει η ανθρώπινη ψυχή. Να πως φούντωσε στα πρώτα βιβλία μου η πραγματικά θεϊκή εκείνη φλόγα που με έκαιγε [...]. Είχα πραγματικά *μεταμορφωθεί*. Οι γνωστοί και οι φίλοι δεν με αναγνώριζαν.

Jean-Jacques Rousseau, 1771

περιεχόμενα

πρόλογος

i.i	ο Rousseau σήμερα	8
i.ii	για 'μια ιστορία (του παρόντος)'	10
i.iii	ένας γιρονδίνος Rousseau	11
ii.i	η ρουσσική σέκτα	15
ii.ii	η λατρεία της Επανάστασης	17
ii.iii	αποθεώνοντας τον 'insane Socrates'	18
ii.iv	'τόποι αναζωογόνησης και ηρεμίας'	22
iii.i	ένας αντιδραστικός Rousseau	24
iii.ii	για την πνευματικότητα	30

Second discours

iv.i	πλησιάζοντας τον φυσικό άνθρωπο	35
iv.ii	συναίσθηση της ελευθερίας και τελειοποιησιμότητα	35
iv.iii	'ο άνθρωπος έτσι όπως τον έπλασε η φύση'	37
iv.iv	pongos, mandrills και orang-outangs	41
iv.v	το δάσος ως κοινωνία και η κοινωνία ως δάσος	45
iv.vi	η μονοκοντυλιά	52
iv.vii	δεσμά και δεσμοί: η εξημέρωση του ανθρώπου	66
iv.viii	μια μακρόχρονη στιγμή	68
iv.ix	η amour propre	78
iv.x	'ο μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου'	89
iv.xi	'τη σκλαβιά την πιο βαριά την καλούν ειρήνη'	93
iv.xii	η διάγνωση του <i>Second discours</i> : η εθελοδουλεία	96
iv.xiii	η παραγωγή της ανισότητας	99
iv.xiv	καλοσύνη και αρετή	104
iv.xv	'γιατί γράφω τόσο ωραία βιβλία' I	117
iv.xvi	'ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του'	127
iv.xvii	ο <i>Second discours</i> ως μια πολιτικοποιημένη ιστορία του παρόντος	135
iv.xviii	το ουρλιαχτό (ή το ξερίζωμα)	144
iv.xix	πνευματικές ασκήσεις (που όμως δεν είναι ακόμα πνευματικές ασκήσεις)	157
iv.xx	ο αληθινός discourse της φύσης	160
iv.xxi	(κι άλλες) πνευματικές ασκήσεις	167
iv.xxii	'γιατί γράφω τόσο ωραία βιβλία' II	171

Emile

v.i	η θεραπεία του παροντικού εαυτού	182

v.ii	τρεις εκπαιδεύσεις	183
v.iii	‘αυτή η λέξη εκπαίδευση είχε ένα άλλο νόημα’	185
v.iv	προς τη ρήξη του φαύλου κύκλου της αλλοτρίωσης	188
v.v	εκπαίδευση και μεταβλητότητα	189
v.vi	η ευδαιμονία και η πρακτική αρχή της τελειοποιησιμότητας	191
v.vii	‘μια δεύτερη φύση’	195
v.viii	ελευθερία και αυτάρκεια	197
v.ix	οι γνώμες των άλλων	203
v.x	ο δάσκαλος-φίλος και η εμπιστοσύνη στη φύση	205
v.xi	ο αληθινός discourse της φύσης	208
v.xii	εξοπλίζοντας τον Emile	212
v.xiii	η πρώτη εκπαίδευση ως προπαιδευτική	219

Contrat social

vi.i	‘γιατί γράφω τόσο ωραία βιβλία’ III	224
vi.ii	‘αλλάζοντας τα αντικείμενα της εκτίμησής τους’	225
vi.iii	η επικαιρότητα του <i>Contrat social</i>	235
vi.iv	‘οι άνθρωποι όπως είναι’	236
vi.v	για το χαρακτήρα του νομοθέτη	246
vi.vi	‘μια καθαρά πολιτική ομολογία πίστεως’	252
vi.vii	ο μουσικός νομοθέτης	262
vi.viii	για την ηθική μεταμόρφωση	268
vi.ix	μια έλλογη συγκρότηση της κοινότητας	283
vi.x	‘μέχρι τη νίκη (ή αλλιώς), για πάντα’	291

αναφορές

vii.i	πηγές	301
vii.ii	δευτερογενής βιβλιογραφία	303
vii.iii	άλλες αναφορές	306

συντομογραφίες

i. Jean-Jacques Rousseau

- Discours I** *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, μετάφραση Τάσος Μπέτζελος – επιμέλεια-εισαγωγή-υπόμνημα Άρης Στυλιανού, νήσος, Αθήνα, 2012, [1749].
- Discours II** *Πραγματεία περί της καταγωγής και της θεμελίωσης της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετάφραση-εισαγωγή-επιμέλεια Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1992, [1755].
- D’Alembert** *Επιστολή στον D’Alembert (Περί των θεαμάτων)*, μεταφράσεις-σημειώσεις Γιώργος Μητρόπουλος – εισαγωγή-επιμέλεια Γιώργος Μανιάτης, Στάχυ, Αθήνα, 2001, [1758].
- Julie** *Julie, or, The new Heloise: Letters of two lovers who live in a small town at the foot of the Alps, The collected writings of Rousseau*, vol. VI, Philip Stewart – Jean Vaché (edited), trans-annotation P. Stewart – J. Vaché, University Press of New England, Hanover, NH, 1997, [1761].
- Essai** *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών όπου γίνεται λόγος περί μελωδίας και μουσικής μιμήσεως*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1998, [1761;].
- Emile** *Emile*, trans- introduction Allan Bloom, Basic Books, New York, NY, 1979, [1762].
- Contrat social** *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, επιμέλεια-εισαγωγή-επίμετρο Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα, 2004, [1762].
- Montagne** *Γράμματα από το Βουνό*, μετάφραση Κατερίνα Κέη, εισαγωγή-επιμέλεια Αλέξανδρος Χρύσης, Στάχυ, Αθήνα, 2002, [1764].
- Corsica/
Pologne** *Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική [1765] / Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της [1772]*, μετάφραση Κατερίνα Κέη – εισαγωγή-επιμέλεια Αλέξανδρος Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα, 2006.
- Confessions** *Οι εξομολογήσεις του Jean-Jacques Rousseau*, μετάφραση Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου – επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 1997, [1766-1771].
- Dialogues** *Rousseau judge of Jean-Jacques: Dialogues, Collected writings of Rousseau*, vol. 1, Roger D. Masters – Christopher Kelly (edited), trans Judith R. Bush–C. Kelly–R.D. Masters, University Press of New England, London and Hanover, NH, 1990, [1776].

Rêveries

Οι ονειροπολήσεις του μοναχικού οδοιπόρου, μετάφραση Νίκος Σημηριώτης – πρόλογος-χρονολόγηση Jacques Voisine, Σ.Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 19;;, [1778].

ii. άλλες αναφορές

Cult

Gordon H. McNeil, 'The cult of Rousseau and the French Revolution', *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 2, [pp. 197-212], 1945.

Virtue

Carol Blum, *Rousseau and the republic of virtue; The language of politics in the french Revolution*, Cornell University Press, London and Ithaca, NY, 1986.

I went down to the place
Where I knew she lay waiting
Under the marble and the snow
I said, 'Mother I'm frightened
The thunder and the lightning
I'll never come through this alone'
She said, 'I'll be with you
My shawl wrapped around you
My hand on your head when you go'

And the night came on
It was very calm
I wanted the night to go on and on
But she said, 'Go back, go back to the world'

We were fighting in Egypt
When they signed this agreement
That nobody else had to die
There was this terrible sound
And my father went down
With a terrible wound in his side
He said, 'Try to go on
Take my books, take my gun
Remember, my son, how they lied'

And the night comes on
It is very calm
I'd like to pretend that my father was wrong
But you don't want to lie, not to the young

We were locked in this kitchen
I took to religion
And I wondered how long she would stay
I needed so much
To have nothing to touch
I've always been greedy that way
But my son and my daughter
Climbed out of the water

Crying, 'Papa, you promised to play'
And they lead me away
To the great surprise
It's, 'Papa, don't peek, papa, cover your eyes'
And they hide, they hide in the world

Now I look for her always
I'm lost in this calling
I'm tied to the threads of some prayer
Saying, 'When will she summon me
When will she come to me
What must I do to prepare
When she bends to my longing
Like a willow, like a fountain
She stands in the luminous air'

And the night comes on
It is very calm
I lie in her arms and she says, 'When I'm gone
I'll be yours, yours for a song'

Now the crickets are singing
The vesper bells ringing
The cat 's curled asleep in his chair
I'll go down to Bill's Bar
I can make it that far
And I'll see if my friends are still there
Yes, 'And here's to the few
Who forgive what you do
And the fewer who don't even care'

And the night comes on
It is very calm
I want to cross over, I want to go home
But she says, 'Go back, go back to the world'

Leonard Cohen – Night comes on, 1984

Τα πάντα μέσα στο σύμπαν είναι σχέσεις. Συνεπώς γνωρίζουμε τα πάντα όταν ξέρουμε να ζωγραφίσουμε, γνωρίζουμε τα πάντα όταν ξέρουμε να συνδυάζουμε χρώματα (*Essai*, κεφάλαιο xiii, 90).

Ο Hermès όρισε τη μουσική ως τη γνώση της τάξης όλων των πραγμάτων. Αυτό ήταν επίσης το doctrine της σχολής του Pythagore και εκείνης του Platon, που δίδαξαν ότι τα πάντα μέσα στο σύμπαν είναι μουσική.¹

Το να βλέπεις αντικείμενα είναι το να αισθάνεσαι· το να βλέπεις σχέσεις είναι το να κρίνεις.²

i.i ο Rousseau σήμερα

‘Σχεδόν τα πάντα στον Rousseau είναι αντικείμενο διαμαχών’³. Με αυτόν τον κοφτό, τον πιο ευθύ από όλους τους δυνατούς τρόπους, τον πιο ειλικρινή ίσως, είναι που ο Viroli επιλέγει να ξεκινήσει την διδακτορική του διατριβή. Μια διατριβή, που ήδη από την καταστατική αυτής πρόταση, ευλόγως φέρνει στο προσκήνιο το φάντασμα που περιφέρεται και σκιάζει την ρουσσική σχολιογραφία.

Δυόμιση αιώνες μετά την έκδοση του πρώτου σημαντικού ρουσσικού κειμένου, η κατάσταση δεν φαίνεται να έχει αλλάξει δραματικά. Ο Rousseau παραμένει, όπως άλλωστε και στην εποχή του⁴, πάντοτε ακατανόητος. Το όνομά του εξακολουθεί να φέρει μια μυστηριώδη και μάλλον

¹ Jean-Jacques Rousseau, ‘Dictionary of music’ [1768], στο John T. Scott (edited), *Essay on the origin of languages and writings related to music, Collected writings of Rousseau*, vol. 7, trans J.T. Scott, University Press of New England, London and Hanover, NH, [pp. 366-485], 1998, σελ. 440 [ο τόμος εφ’ εξής *Musical*].

² Jean-Jacques Rousseau, ‘Notes on Helvétius’ [1761-17;;], στο Roger D. Masters – Christopher Kelly (edited), *Autobiographical, scientific, religious, moral and literary writings, Collected Writings of Rousseau*, vol. 12, University Press of New England, Hanover, NH, [pp. 204-212], 2006, σελ. 205 [ο τόμος εφ’ εξής *CW XII*].

³ Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, [1988], σελ. 1 [αν δεν αναφέρεται διαφορετικά, οι μεταφράσεις και εμφάσεις των παρατιθέμενων αποσπασμάτων είναι δικές μας].

Για να μην ξεκινήσουμε αδικώντας κάποιον, οφείλουμε να σημειώσουμε πως ο Viroli λέει ‘σχεδόν’ διότι καταφάσκει πως υφίσταται ένα ‘κοινό σημείο’ που συγκλίνουν όλες μα όλες οι προσπάθειες της δευτερογενούς σχολιογραφίας και αυτό δεν είναι άλλο από το ζήτημα της ‘τάξης’ (ό.π.). Τώρα, αν τουλάχιστον ένας καταλαβαίνει αλλιώς την έννοια της ‘τάξης’ ή, πράγμα που είναι ακριβώς το ίδιο, διαφωνήσει μαζί του το ‘σχεδόν τα πάντα γίνεται εύκολα ‘τα πάντα είναι αντικείμενο διαμάχης’.

⁴ Το καλοκαίρι του 1749, ο Rousseau βρίσκεται στο δρόμο για την Vincennes, και πηγαίνει να επισκεφτεί τον Diderot που τότε ήταν φυλακισμένος για το *Lettre sur les aveugles*. Δεν έχουν περάσει παραπάνω από λίγοι μήνες απ’ όταν συνέβαλλε με κάποια άρθρα για τη μουσική στο par excellence έργο του Διαφωτισμού, την *Encyclopédie*. Στον δρόμο λαμβάνει χώρα η περίφημη ‘illumination’ – θα έχουμε την ευκαιρία να σταθούμε αργότερα. Μετά και την προτροπή του ‘παιχνιδιάρη’ Diderot (θεωρούσε εξαιρετικό το γεγονός ότι ένας συγγραφέας και encyclopédiste θα καταφερόταν ενάντια στα γράμματα), ο Rousseau γράφει το διαβόητο πύρινο κείμενο που εν μέσω φώτων καταγγέλλει τις επιστήμες, τα γράμματα και τις τέχνες. Αυτή η διπλή ένταση (ένας συγγραφέας απέναντι στα γράμματα και εν μέσω των φωτεινότερων φώτων ένα από τα σπουδαιότερα κείμενα αντίστασης στα φώτα) είναι η κινητήρια δύναμη του Rousseau. Και το αντιφατικό του πράγματος, σε αντίθεση με την παρέα των philosophes που τον πρόδωσε, θα είναι μέχρι το τέλος η πιστή και μόνιμη συντροφιά του.

διαλυτική αύρα. Η τελευταία συμπυκνώνεται στην διαβοήτως μόνιμη αδυναμία των μελετητών να συμφωνήσουν ακόμα και για το ελάχιστο.

Έτσι, μια διατριβή πάνω στον Rousseau φέρεται εξ' αρχής, και για λόγους που δεν μπορεί να ελέγξει, να είναι καταδικασμένη στην αδυνατότητα· στο να μην μπορέσει να κάνει αυτό που υποτίθεται πως πρέπει να κάνει· στο να μην μπορέσει να κρατήσει την υπόσχεση του ονόματός της, του τίτλου της. Από μια άλλη σκοπιά, μια διατριβή είναι η προσωποποίηση της υπόσχεσης, ενός μέλλοντος – σε όλες τις εκδοχές ακόμα και στις χυδαιότερες εξ αυτών, όπως λχ την απόκτηση απαιτούμενων προσόντων για την επιβίωση στον ανταγωνιστικό τούτο κόσμο, την επιτυχή ένταξη στην αγορά εργασίας κλπ.

Ο Viroli λοιπόν, παρόλο που το στιδήποτε 'στον Rousseau είναι αντικείμενο διαμάχης', παρόλο που δεν έχει σταθερό έδαφος, γράφει. Τούτο για κάνει το αδύνατο δυνατό, για να προσφέρει, ίσως, ένα τέτοιο έδαφος και να εκπληρώσει αυτό το μέλλον, που τόσο προφητικά καταγράφεται στον τίτλο της διατριβής του.

Η παραπάνω αδυνατότητα φαίνεται ωςάν να υφίσταται αποκλειστικά και μόνον λόγω του ιδιότυπου χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Rousseau – ας πούμε ότι αυτό αρκεί για την ώρα. Μάλλον με κάποια παραδοξότητα, το ουσιώδες γνώρισμά του εντοπίζεται στην ουσιωδώς αταξινόμητη φύση του στοχασμού του.

Ο Rousseau έχει ανά τους καιρούς χαρακτηριστεί ως ρομαντικός και ως πραγματιστής, ως δημοκράτης και ως υπέρμαχος του ολοκληρωτισμού, ως διαφωτιστής και αντιδιαφωτιστής, ως πρωτο-αποδομιστής, ως πρωτο-μεταμαρξιστής, ως πρωτο-καντιανός, ως κήρυκας μιας αρεταϊκής ηθικής, ως πρωτο-στραουσιανός, ως πρωτο-νιτσεϊκός, ως πρωτο-υπαρξιστής, ως πρωτο-εγγελιανός, ως φιλελεύθερος και ως αντιφιλελεύθερος, ως αναρχοφιλελεύθερος, ως εκπρόσωπος του 'check and balances', ως φεμινιστής και ως αντιφεμινιστής, ως άθεος, ως ντεϊστής, ως καθολικός, ως πρωτο-εθνικιστής, ως ουτοπικός, ως ρεαλιστής, ως πρωτο-μπενθαιμικός (Πανοπτικόν), ως ατομικιστής και ως ολιστής, ως επαναστάτης και ως αντεπαναστάτης, ως γιακωβίνος, ως γιρονδίνος, ως φιλομοναρχικός.⁵

Σήμερα, και σε αντίθεση με ότι συμβαίνει συνήθως με τους στοχαστές εκείνους που ανήκουν στον 'φιλοσοφικό κανόνα' – εκείνους δηλαδή που, για διάφορους λόγους, η σκέψη τους αποτελεί σταθερά αντικείμενο μελέτης – στην ανάγνωση του Rousseau δεν υφίστανται ούτε καν, έστω και ασαφώς οριοθετημένα, ρεύματα προσέγγισης. Πόσο μάλλον παραδόσεις. Οι σχολιαστές του αδυνατούν/αρνούνται να ενταχθούν. Μερικές αναγνώσεις μπορούν ίσως, αν κανείς σχηματοποιήσει βάνανυσα (δηλαδή αν παρανοήσει, αν υποκύψει στον 'πειρασμό' όπως θα λέγε ο ύστερος Wittgenstein) να αναγνωρισθούν ως συγγενικές, αλλά τελικά, κάθε μια είναι απολύτως μοναδική, με διαφορετικό τρόπο διαφορετική από τις άλλες.

⁵ Και η λίστα είναι απλά ατέλειωτη. Αν εδώ την κρατήσαμε κάπως περιορισμένη οφείλεται αφ' ενός στην δική μας έλλειψη συστηματικότερης εμπειρίας και ενασχόλησης με τον Rousseau και την πολύ πλούσια δευτερογενή σχολιογραφία που συνεχώς διογκώνεται. Αφ' ετέρου τα παραπάνω είναι παραπάνω από αρκετά για να γίνει κατανοητό αυτό που θέλουμε να υπογραμμίσουμε.

Προκαταλαμβάνοντας τα όσα θα προσπαθήσουμε να υποστηρίξουμε στη συνέχεια, θεωρούμε πως το εξαιρετικό του φαινομένου εδώ οφείλεται στον *χαρακτήρα*, στο ήθος του Jean-Jacques, σε μια στάση ανοιχτότητας για την οποία πασχίζει όλη του τη ζωή/έργο, και η οποία ίσως τελικά να αντακλάται στις αναγνώσεις του.

i.ii για 'μία ιστορία (του παρόντος)'

Το καθήκον του σημερινού αναγνώστη είναι να προβληματοποιήσει τη σχέση του με το συγκεκριμένο παρόν του. Να το επερωτήσει, να καταδείξει την ενδεχομενικότητά του, να το αλλάξει.⁶

Το doctrine του Rousseau που κληρονομούμε σήμερα δεν είναι παρεδεδωμένο από κανέναν θεό, από καμία αυθεντία. Δεν είναι έρμαιο μιας προδιαγεγραμμένης μοίρας. Αντίθετα, εναπόκειται σε μας να σπάσουμε τα καταπιεστικά όρια που ακρωτηριάζουν τη φωνή του, στις δικές μας προσπάθειες να το κάνουμε κάτι άλλο από αυτό που είναι· με μια λέξη να το δικαιώσουμε.

- (i) έως το 1761 (*Julie*) – ο Rousseau διαβάζεται ταυτόχρονα και εντασιακώς ως philosophe και ως anti-philosophe (εναντίωση στο ancien regime αλλά και επιστροφή στη φύση).
- (ii) έως την Επανάσταση – ο Rousseau διαβάζεται κυρίως ως λογοτέχνης (πρόκριση του συναισθήματος).
- (iii) Επανάσταση – πολιτικός Rousseau (république, le peuple, θέσεις για την Επανάσταση, Burke, de Maistre, κλπ).
- (iv) Γερμανία και Αγγλία – πρώτη σοβαρή κριτική από τον Kant, σημαντική επιρροή στους ρομαντικούς.
- (v) έως το 1950 – εστίαση στις *αντιφάσεις* του Rousseau, νηφάλιες/ακίνδυνες μελέτες για τη σύνδεση με την Επανάσταση.
- (vi) Ψυχρός πόλεμος – ολοκληρωτισμός του Rousseau
- (vii) Διακοσιοστή επέτειος της Επανάστασης – εντατικοποίηση των ερωτημάτων γύρω από την Επανάσταση.
- (viii) κατά τα τελευταία είκοσι χρόνια – *συνεκτικός Rousseau*· ολοκληρωτική αποφυγή των συσχετίσεων με την Επανάσταση.

Ο παραπάνω 'χάρτης' σε καμία περίπτωση δεν είναι απόλυτος. Είναι εύλογο ότι δεν μπορεί κανείς να αδράξει αυτή την πολυπλοκότητα σε ένα σχήμα. Προσπαθεί μάλλον να είναι κατά το δυνατόν δυναμικός και να δείχνει περισσότερο την ενδεχομενικότητα των κυρίαρχων τάσεων και τους κατά καιρούς νικητές των διαφόρων αναγνώσεων παρά ένα σταθερό μοτίβο της διεθνούς σχολιογραφίας.⁷

⁶ ' Αυτή η κριτική [...] θα διαχωρίζει από την ενδεχομενικότητα που μας έχει κάνει αυτό που είμαστε, τη δυνατότητα να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε'. Στο Michel Foucault, *Τι είναι διαφωτισμός*, μετάφραση Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα, 1988, [1983], σελ. 37 [μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη].

⁷ Για παράδειγμα ανάμεσα στα (iv) και (vi) παρεμβάλλεται ο Cassirer, ο οποίος, από μια καντιανή σκοπιά, μιλά τόσο για έναν συνεκτικό όσο και για έναν αντιφατικό Rousseau. Εξάλλου, στα 1968 έχουμε την πρώτη προσπάθεια για έναν συνεκτικό Rousseau, από έναν πιστό μαθητή του Strauss, τον Roger D. Masters. Επίσης μεταξύ των (vi) και (viii) κυκλοφορεί τόσο η μελέτη του Starobinski και μια νέα τάση, κυρίως ψυχολογικών προσεγγίσεων, που αναρωτώνται για τη σχέση ζωής και έργου (και άρα τη σύνθεση πολλών βιογραφιών κλπ), όσο και η συμβολή του

Όλα αυτά επιβεβαιώνουν την αρχή σύμφωνα με την οποία κατά φυσική πρόοδο όλες οι γραμματικές γλώσσες οφείλουν να μεταβληθούν και να εξασθενήσουν κερδίζοντας σε σαφήνεια, ότι όσο καταγινόμαστε με τη γραμματική και τη λογική τελειοποίηση, τόσο επισπεύδουμε αυτή την πρόοδο, και ότι αν θέλουμε να καταστήσουμε παρευθές μια γλώσσα *ψυχρή και μονότονη*, αρκεί να ιδρύσουμε ακαδημίες στο λαό που τη μιλάει (*Essai*, vii, 46).⁸

i.iii ένας γιρονδίνος Rousseau

Ο Rousseau σήμερα είναι πια ακίνδυνος. Το όνομά του δεν προκαλεί *τρόμο* σε κανέναν Burke, σε κανέναν Talmon, σε κανέναν Furet. Έχει πλήρως φιλελευθεροποιηθεί-ουδετεροποιηθεί. Ως σημαίνον στέλεχος του καπιταλο-κοινοβουλευτισμού, η σκέψη του μελετάται συστηματικά στα ιδρύματά του. Οι έγκλειστοι εκεί κάνουν, ομολογουμένως, αξιοθαύμαστες προσπάθειες για την υποστήριξη μιας thesis που θα κομίζει κάτι νέο. Αυτό που κάποτε τραγουδιόταν, αυτό που κάποτε⁹ ήταν μαγικό, εξατμίζεται στα χέρια των αναλ-υτικών. Ταυτόχρονα, όχι μόνο δεν κομίζουν αυτό το νέο αλλά αντιθέτως, επιβεβαιώνουν για ακόμα μια φορά το πλαίσιο που τους επιτρέπει να μιλάνε.

Υποθέτουμε εδώ, πως το ερώτημα το οποίο αποκρύπτεται, ένα ερώτημα που τώρα φαίνεται πως αναγκαστικά έχουν πάντοτε απαντήσει (το να μην βλέπουν κάτι είναι προφανώς όρος του να βλέπουν αυτό που βλέπουν ή αντιστρόφως), έχει να κάνει με τη σχέση του Rousseau με την Επανάσταση.

Αυτή η σχέση έχει διαβαστεί ποικιλοτρόπως αλλά, πολύ σχηματικά, είθισται να εξαντλείται στα απλοϊκά ερωτήματα του τύπου 'εάν ο Rousseau είναι η 'αιτία' της Επανάστασης' ή 'αν η Επανάσταση έφτιαξε τον Rousseau'.

Η πρώτη ένσταση είναι δεν μπορούν να προχωρήσουν πέρα από μια μονομερή ανάγνωση και έτσι δεν λαμβάνουν υπόψιν την αλληλοπαραγωγή των. Δεν είναι τόσο ότι έχουμε από τη μια μεριά έναν ήδη συγκροτημένο Rousseau και από την άλλη μια εξίσου συγκροτημένη Επανάσταση (και άρα ας βρούμε τον τρόπο που σχετίζονται), όσο το ότι είναι η ίδια η σχέση αυτή που φτιάχνει.

Η δεύτερη έχει να κάνει με το γεγονός πως μέχρι και η αυτής της μορφής ερωτηματοθεσία τελικώς καταπιέζεται.

Derrida η οποία βάζει τα θεμέλια για να σταλεί στην αντίπερα όχθη του Ατλαντικού και τον de Man, ένας άλλος Rousseau.

⁸ Βλ και τον May σε μια συγκεκριμένη εστίαση αυτής της εκδοχής: 'Στην ιστορία της αυξανόμενης συμμαχίας και εξάρτησης της φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο, έχουμε σε μεγάλο μέρος ξεχάσει τη σχέση της φιλοσοφίας με τη διαγωγή της ζωής μας. Ο Hadot σημειώνει, 'Η αρχαία φιλοσοφία πρότεινε στην ανθρωπότητα μια τέχνη του βίου. Από την άλλη, η μοντέρνα φιλοσοφία φαίνεται πάνω απ' όλα σαν την κατασκευή μιας τεχνικής διαλέκτου που φυλάσσεται για τους ειδικούς'. Todd May, 'Michel Foucault's guide to living', *Angelaki*, vol. 11, no. 3, [pp. 173-184], 2007, σελ. 182.

⁹ Θα μπορούσε να πει κανείς ότι τούτη είναι μια κίνηση σχετικά ομόλογη της αντίστοιχης ρουσσικής. Η εποχή που ο φιλελεύθερος ένιωσε τόσο την απόγνωση όσο και την ανάγκη να επιτεθεί στο άκουσμα του Rousseau είναι, για διάφορους λόγους, ο 'χρυσός αιώνας' της παρούσας εργασίας.

Ας πούμε, χάριν απλουστεύσεως, πως για όλα ευθύνεται ο Talmon. Και εννοούμε για όλα από την τροπή των ρουσσικών μελετών έως και τον ίδιο τον Ψυχρό πόλεμο. Διότι αν ο Ψυχρός πόλεμος δεν είναι μια απρόσωπη δομή που παρασέρνει τα πάντα στο διάβα της, κάποιος πρέπει να τον φέρουν, να μοχθήσουν για την έλευσή της. Είναι ο Talmon, ως ενεργητικός φορέας του παρόντος του, που στρατεύεται, που το καταφάσκει και το εκπληρώνει.

Όσον αφορά τώρα την ρουσσική κριτική, ο Talmon είναι από τους πρώτους, και με βεβαιότητα αυτός που ασκεί την μεγαλύτερη επιρροή, στον διαβόητο χαρακτηρισμό του Rousseau ως προπαγανδιστή μιας μορφής ολοκληρωτισμού.¹⁰ Το ότι ο Talmon προβαίνει σε μια εξόχως 'εξωτερική κριτική'¹¹ του Rousseau, δεν φαίνεται να έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία, και σίγουρα δεν του στερεί την επιδοκιμασία των συγχρόνων του. Ο Talmon, βρισκόμενος στον ασφαλή τόπο του φιλελευθερισμού, κοιτάει από εκεί ψηλά τα ρουσσικά κείμενα, και ό,τι αντιτίθεται στα δικά του προδιαγεγραμμένα κριτήρια το ονομάζει, με μια χαρακτηριστική πια ευκολία, ως ολοκληρωτισμό. Παρά το αμφίβολο της κινήσεώς του, γίνεται δάσκαλος μιας ολόκληρης γενιάς 'ψυχρών πολεμιστών', με διόλου ευοίωνες συνεπαγωγές για τον Rousseau.¹²

Από την άλλη έχουμε τις ρεβιζιονιστικές αναγνώσεις της Επανάστασης. Τούτοι υποτίθεται ότι τεκμηριώνουν την λογική συνοχή της Επανάστασης και άρα το εγγενές του Τρόμου σε αυτήν.¹³

¹⁰ Ο Talmon μιλά για 'totalitarian democracy'. Υπονοεί φυσικά πως ότι δεν είναι 'liberal' είναι 'totalitarian'. Πέρα από τον αναχρονισμό, ο Rousseau θα αδυνατούσε παντελώς να καταλάβει κάποιον που βάζει στο πλάι της λέξης *δημοκρατία* οιονδήποτε προσδιορισμό.

¹¹ Zev M. Trachtenberg, *Making citizens; Rousseau's political theory of culture*, Routledge, New York, NY, 1993, σελ. 211.

¹² Μόλις προ εξαετίας, ο Simpson θα φτάσει στο σημείο να αποδεχτεί πως ο χαρακτηρισμός της φιλοσοφίας του 'ως ένα είδος ολοκληρωτισμού', 'ίσως να είναι η πιο συνηθισμένη ερμηνεία του Rousseau'. Στο Matthew Simpson, *Rousseau's theory of freedom*, Continuum, London and New York, NY, 2006, σελ. 2.

¹³ Τούτα βέβαια υπό τη σκέπη του περίφημου καλέσματος του Furet (1978) για την 'αμερόληπτη' και απομακρυσμένη στάση απέναντι στην γαλλική Επανάσταση. Πέρα από τον παραλογισμό του ισχυρισμού ότι κάποιος μπορεί να είναι αδιάφορος προς την ιστορία του, πέρα από τις χιλιοειπωμένες επιστημολογικές και λοιπές αντιρρήσεις, είναι τελικά και σπατάλη χρόνου το να κάτσει κανείς να συζητήσει με κάποιους που δεν μπορούν εκ των πραγμάτων να τον ακούσουν.

Ας σημειώσουμε πάντως ένα παράδειγμα άλλης τάξης και εξαιρετικά εύκολο να αδραχτεί. Γιατί όταν ο Furet και οι ακόλουθοί του θα μποϊκοτάρουν το μεγάλο παρισινό συνέδριο που διοργάνωνε ο Vovelle, αυτή η διατυμπανισμένη αμεροληψία τους φαντάζει τώρα κάπως ιδιαίτερη.

Παράξενος καιρός να είναι κανείς αμερόληπτος· η ακαδημαϊκή απόσταση και ψυχρότητα διαλύουν, κατά πως φαίνεται, συνέδρια. Και μιας και έχουμε εδώ την ευκαιρία για έναν ακόμα αμερόληπτο συνειρμό, ο Michel Vovelle, ένας από τους τότε σημαντικούς αντιπάλους του Furet, κατείχε την έδρα της *Histoire de la revolution* στην Sorbonne. Οι προκάτοχοι του Vovelle ήταν, ως γνωστόν, οι Soboul και Mathiez. Και σήμερα, από τον ιδρυτή της *Société des Études Robespierriest*, η έδρα έχει πια περάσει σε έναν ιστορικό του Vendée (William Doyle, *The french revolution: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford and New York, NY, 2001, σελ. 100, 103, 106). Και όλα τούτα τα σημειώνουμε και μεις απολύτως αμερόληπτα· δε δείχνουν καθόλου ότι κάποιος κόπιασαν για να φέρουν τον τελειωμό της Επανάστασης. Δε δείχνουν ότι κάποιος κέρδισαν. Αν το δεις αμερόληπτα η Επανάσταση μια ωραία μέρα θα κουράστηκε και είπε να τελειώνει. Έτσι κάνουν συνήθως οι επαναστάσεις, έρχονται και φεύγουν ολομόναχες. Εμείς, νάνοι, στεκόμαστε και παρατηρούμε από μακριά. Ο de Maistre δεν θα το έθετε καλύτερα. Άρα, όταν απ' τη μελέτη των ριζοσπαστών στρεφόμαστε *σήμερα* στα χρονικά των αντιδραστικών του Vendée, τούτο είναι μονάχα ένα δείγμα της ακαταμάχητης επιτυχίας της αμεροληψίας. Όταν

Σε μια καθόλου παράξενη αντιστοιχία με τις ταλμονικές (παρ)αναγνώσεις και τον υφέρποντα ολοκληρωτισμό του Rousseau, ο Τρόμος είναι κάτι σαν απaráκαμπτο στάδιο της εξέλιξής της, ή ίσως η σχεδιασμένη και επιθυμητή της έκβαση κλπ.

Σε ότι μας αφορά εδώ, στον χαρακτήρα δηλαδή που λαμβάνει η ρουσσική σχολιογραφία, τα παραπάνω την έχουν δια παντός σημαδέψει.¹⁴ Η πίεση που μεταφέρεται στον ρουσσικό μελετητή είναι πια τερατώδης. Ο τελευταίος, εβρισκόμενος σε μια παραληρηματική αμηχανία, δεν έχει πλέον ούτε καν τη δυνατότητα να απορήσει. Πολύ σχηματικά, στέκεται παθητικά έναντι στη βία που του ασκείται και τον καταπιέζει, ή ακόμα, είναι ο ίδιος που αυτό-καταπιέζεται. Μεσολαβεί πιθανότατα ένα διάστημα κρίσης, όπου τα ερωτήματα για τη σχέση Rousseau-Επανάστασης, αν και εξαιρετικά αδύναμα ξαναβγαίνουν στη επιφάνεια, μόνο και μόνο για να φαίνεται σε μας, τώρα, πιο εκκωφαντική η μετέπειτα σιωπή τους.

Υπ' αυτή την έννοια δεν είναι να απορεί κανείς όταν ένας φιλελεύθερος δηλώνει γύρω στο '70 ότι ο Rousseau είναι τρόπον τινά, ο κοντινός του πρόγονός.¹⁵ Ή μάλλον, πρέπει να επερωτήσει γιατί τούτος έχει τη *δυνατότητα* να πει κάτι τέτοιο. Πού ακριβώς είναι που στηρίζεται για να σκεφτεί το μόλις προ εκατονταετίας αδιανόητο, τι είναι αυτό που του επιτρέπει να ξεστομίσει κάτι που κάποτε θα τον έστελνε θεαματικά στην Place de la Revolution; Πού πρέπει να αναζητήσουμε την διαφορά;

Τουλάχιστον για εμάς, κάπως έτσι πρέπει να φθάνουμε στον σημερινό Rousseau ο οποίος πλέον διαβάζεται σε μόνιμη βάση, δίχως καμία σημαίνουσα αναφορά στην Επανάσταση. Θεωρούμε τούτο, ως αποτέλεσμα μιας μάχης που ξεκίνησε το 1789, μιας μάχης που τουλάχιστον δόθηκε αν και προφανώς χάθηκε. Και καθώς χανόταν τελικά απέκοψε βιαίως τον όποιο ριζοσπαστικό χαρακτήρα της ρουσσικής σκέψης.

Για να το θέσουμε όσο πιο ξεκάθαρα γίνεται, ο Rousseau του δικού μας παρόντος είναι, σε τελική ανάλυση, *ένας γιρονδίνος Rousseau*.

στα 1989, θα είναι πια τα οστά του Condorcet αυτά που θα *τρέξουμε* να μεταφέρουμε στο Panthéon, τούτο είναι μονάχα ένα δείγμα του πόσο 'προοδεύσαμε'. Δεν είναι η 10^η Αυγούστου που οδύρεται για τους σκλάβους μιας άλλης εποχής. Δε λείπει τίποτα για την κατάσταση του τρισάθλιου παρόντος μας. Δε λείπει τίποτα για τους αδελφούς μας που χάθηκαν μαχόμενοι – για κείνους που τον θάνατο τους, εμείς, έτσι όπως τώρα είμαστε και αν δεν αλλάξουμε, δεν θα μπορέσουμε ποτέ να *δικαιώσουμε*.

¹⁴ 'Οι αντι-ταλμονικοί σχολιαστές του Rousseau, στον κατανοητή τους [sic] προθυμία να αρνηθούν την σχέση του με τον επαναστατικό τρόπο [...] αποκρηρύττουν *οιαδήποτε* σχέση του Rousseau με τη γαλλική Επανάσταση'. Στο Paul Thomas, 'The revolutionary festival and Rousseau's quest for transparency', *History of Political Thought*, vol. 18, no. 4, [pp. 652-676], 1997, σελ. 676 [έμφαση του Thomas]. Ετούτα είναι τα χρόνια της 'αποστασιοποιημένης' ανάγνωσης του Rousseau.

¹⁵ 'Ο Rawls, για παράδειγμα, αξιώνει το *Contrat social* ως έναν σημαντικό πρόγονο της δικής του δουλειάς'. Στο Christopher Kelly, 'The case for (and against) censorship', *στον ιδίου, Rousseau as author: consecrating one's life to the truth*, The University of Chicago Press, Chicago, IL, [pp. 29-50], 2003, σελ. 32.

Η ανάγκη είναι σήμερα – όπως είναι και θα είναι για πάντα άλλωστε – επιτακτική. Είναι επιτακτική για να επανεφεύρουμε τους εαυτούς μας¹⁶. Είναι επιτακτική για να επανεφεύρουμε τον Rousseau των *sans-culottes*, του Marat, του Robespierre, του Saint-Just, του Babeuf αλλά και του Hébert. Και μαζί τους ‘να επανεφεύρουμε τον Τρόμο’¹⁷. Ή μάλλον, τους τρόμους.

Το επιχείρημα που ακολουθεί είναι κάπως παράξενο και για ευκολία το μοιράζουμε σε πέντε κινήσεις.

II. πραγματιστική θέση: η λατρεία της Επανάστασης.

III. ερώτημα: ο αντεπαναστάτης Rousseau.

IV. παραγωγή I (*Second discours*): ο Rousseau, ο αναγνώστης, η θεραπεία.

V. παραγωγή II (*Emile*): το ήθος της ανοιχτότητας.

VI. παραγωγή III (*Contrat social*): η γιακωβίνικη πνευματικότητα.

¹⁶ ‘Ο άνθρωπος που προσπαθεί να επινοήσει τον εαυτό του [...] να παραγάγει τον εαυτό του’. Στο Foucault, *Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 30.

¹⁷ Slavoj Žižek, ‘Εισαγωγή: Robespierre ή η ‘θεϊκή βία’ της τρομοκρατίας’, στο Jean Ducange (επιμέλεια), Maximilien Robespierre, *Αρετή και τρομοκρατία* λόγοι από την γαλλική Επανάσταση [1789-1794], επιλογή κειμένων-σημειώσεις-γλωσσάρι J. Ducange – εισαγωγή S. Žižek – μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής, Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, [σσ. 9-62], Αθήνα, 2007, [2007], σελ. 32 [μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη].

Έχω το πορτραίτο¹⁸ σου – και το έχω τοποθετήσει πάνω απ' το τραπέζι που χρησιμοποιώ ως γραφείο, ακριβώς όπως μία πιστή τοποθετεί πάνω απ' το προσευχητάρι της την εικόνα του αγίου στο οποίο έχει την θερμότερη αφοσίωση.

γράμμα της Mme. de Latour de Franqueville στον Rousseau, 9 Ιούλη 1769.

ii.i η ρουσσωική σέκτα

Η Επανάσταση έγινε για το τραγούδι μιας βελανιδιάς.¹⁹ Μία, όχι ιδιαίτερα ψηλή και μάλλον συνηθισμένη στην όψη της βελανιδιά – γνώριμη την είπαν κάποιοι – που όμως ανέδυε έναν όλο παραξενιά αέρα. Λέγεται, πως αν στεκόσουν για μια στιγμή πλάι της, μπορούσες σχεδόν να νιώσεις στο ρυθμικό θρόισμα των φύλλων τους χτύπους της καρδιάς σου. Ανά τους καιρούς διάφοροι κατέφευγαν στη φιλόξενη σκιά της αλλά αυτό που συνέβαινε τις τελευταίες Μέρες είχε ξεπεράσει κάθε προηγούμενο· ο χωρικός που εδώ και αιώνες την πότιζε ευλαβικά – κανείς δεν έμαθε ποτέ γιατί άραγε να είχε αναλάβει αυτό το παράδοξο έργο – κοίταζε τώρα σαν χαμένος· οι άνθρωποι πηγαινοέρχονταν ολημερίς, δίχως σταματημό, ακούραστοι, γεμάτοι ενέργεια και ζωή. 'Τι τρέλλα να τους έπιασε όλους μαζί', αναρωτιόταν. 'Ωσπου μια μέρα έφυγαν και δεν ξανάρθαν. Φαίνεται πως πήραν μαζί τους, για δικό τους, και κάποιο δέντρο. Και κείνος συνέχισε την αγαπημένη απασχόληση.

Αλλά θα ήταν φρονιμότερο, πριν ακόμα προσπαθήσουμε και 'μεις να τρέξουμε γυμνοί μέσα στα δάση, πριν ξεκινήσουμε αυτή την ιερή αναζήτηση, ή μάλλον ακριβώς για να την ξεκινήσουμε, να δούμε πρώτα κάτι άλλο· ίσως να 'ναι, τότε, κάπως ευκολότερο να την αδράξουμε.

Γνώρισα άσωτους που παντρεύτηκαν, νέους που σταμάτησαν να τρώνε κρέας, που κοιμόνταν σε σκληρά πατώματα, γυναίκες που δημόσια δήλωναν ότι χρωστούσαν [στον Jean-Jaques] την ύπαρξή τους. Αρκετές προσπάθησαν να γίνουνε Julies. Τα maxims του έφτασαν μέχρι και το θρόνο τον ίδιο· βασίλισσες θήλασαν τα μωρά τους (Bernadin de Saint Pierre όπως αναφέρεται στο *Virtue*, 138).

Υπάρχει μια μεγάλη διαμάχη ανάμεσα στους ηγέτες τους, για το ποιος μοιάζει περισσότερο στον Rousseau [...]. Είναι το αίμα του που μεταγγίζουν στις σκέψεις και στους τρόπους τους. Αυτόν μελετούν· πάνω σ' αυτόν *διαλογίζονται*· σ' αυτόν στρέφονται όταν μπορούν να διαθέσουν χρόνο από τις κοπιαστικές κακίες της

¹⁸ Είναι γνωστό το ότι ο Kant είχε στο, κατά τα άλλα λιτό και μάλλον σπαρτιάτικης διακόσμησης, γραφείο του, μόνο το πορτραίτο του Rousseau (Ernst Cassirer, *Kant και Rousseau*, μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα, 2001, [1945], σελ. 9). Η συσχέτιση εδώ είναι μάλλον ατυχής, ο Kant σε καμία περίπτωση δεν θα συμφωνούσε, αλλά εν πάσει περιπτώσει εδώ θεωρούμε πως αυτή η αφοσίωση πηγάζει από τον χαρακτήρα του Jean-Jacques, ο οποίος γίνεται μοντέλο αρετής για τους συγχρόνους του. Σύμφωνα με τον Brissot ο 'Rousseau άξιζε να γίνει το μοντέλο για όλους τους αιώνες' (Brissot όπως αναφέρεται στο *Virtue*, 142). 'Η Επανάσταση είχε για υπόδειγμά της τον ίδιο [se modèle sur lui]· στο μέτρο που αναπτυσσόταν, ομοίαζε με μια ενσάρκωση του Jean-Jacques'. Quinet όπως παρατίθεται στο Joan McDonald, *Rousseau and the french Revolution 1762-1791*, The Athlone Press, London, 1968, [1965], σελ. 12.

¹⁹ Κάποιοι ίσως να πρόσθεταν πως έγινε και για μια 'σπασμένη χτένα' (*Confessions*, I, 23-24). Αλλά αυτή η εξομολογητική διάσταση δεν θα μας απασχολήσει εδώ.

ημέρας, ή από τις ακολουσίες της νύχτας. Ο Rousseau είναι ο κανόνας τους της αγίας γραφής [...] το μέτρο της τελειότητας [...] το πρότυπο των συγγραφέων και των γάλλων.²⁰

Είναι βέβαιο ότι υπήρξε μια αληθινή σέκτα λατρείας του Rousseau όταν η γαλλική Επανάσταση ήταν στο απόγειό της.²¹ Αν υπάρχει κάτι σήμερα που δεν δύναται να αμφισβητηθεί²² αναφορικά με τη σχέση γαλλικής Επανάστασης – Rousseau, είναι η μοναδική λατρεία της τελευταίας για τον Jean-Jacques. Αυτή η, για πολλούς ακατάληπτη, λατρεία είναι δίχως προηγούμενο στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού, και από μια σκοπιά, δίχως επόμενο. Κανένας άνθρωπος δεν είχε ξανατιμηθεί ποτέ με τέτοιο πάθος, για κανενός τη μνήμη δεν είχαν ποτέ πριν καταβληθεί τόσο έντονες και τόσο αντιφατικές προσπάθειες διατήρησης/δημιουργίας της – αν εξαιρέσει κανείς τους ιδρυτές θρησκειών. Διότι και η γαλλική Επανάσταση, όπως όλες οι επαναστάσεις, έχει έναν ιδιότυπο πνευματικό χαρακτήρα. Είδε τον προφήτη ολόκληρης της ύπαρξής της στο πρόσωπο του Rousseau και θεώρησε δίκαιο να του αποδώσει τα πρέποντα. Και τούτο το έκανε με μια απaráμιλλη ‘θρησκευτική ζέση’.²³

Αλλά πρέπει για μια στιγμή να πάμε λίγο πιο πίσω. Είμαστε στα 1778, στο Ermenonville, το πρώην ησυχαστήριο του Rousseau. Λίγους μόνο μήνες μετά το θάνατό του ‘εκατοντάδες μαθητές [disciples] επισκέπτονταν το μέρος. Έρχονταν να κλάψουν, να προσευχηθούν, να φιλήσουν τον τάφο και να τον στολίσουν με λουλούδια, να συνθέσουν στίχους για τον Rousseau· ένας τουλάχιστον ήρθε για να αυτοκτονήσει και να ταφεί κοντά στον Jean-Jacques [...]. Όταν [ο αβάς Brizzard] ήρθε στον τάφο, έπεσε στα γόνατα και φίλησε την πέτρα [...]. Έπειτα, αυτός και οι συντρόφοι του έσκισαν και έκαψαν τις αντι-ρουσσωικές σελίδες της αναθεωρημένης έκδοσης του *Essai sur Seneque* του Diderot’ (*Cult*, 200-201).²⁴ Δυο χρόνια μετά θα γραφτεί πως:

‘Όλες οι θρησκείες έχουν τα προσκυνητήριά τους· η φιλοσοφία έχει το δικό της. Ήδη η μισή Γαλλία έχει μέσα σε παραλήρημα μεταφερθεί στο Ermenonville να επισκεφτεί το μικρό νησάκι που είναι αφιερωμένο σε αυτόν [...]. Η βασίλισσα και όλοι οι πρίγκιπες και πριγκίπισσες της αυλής πήγαν εκεί οι ίδιοι την περασμένη εβδομάδα. (Metra όπως αναφέρεται στο *Virtue*, 135)

²⁰ Burke όπως παρατίθεται στο Iain Hampsher-Monk, ‘Rousseau, Burke’s *Vindication of natural society*, and revolutionary ideology, *European Journal of Political Theory*, vol. 9, no. 3, [pp. 245-266], 2010, σελ. 261.

²¹ William H. Blanchard, ‘Rousseau and the modern radical’, *Studies in Romanticism*, vol. 10, no. 4, [pp. 300-308], 1971, σελ. 300.

²² Μπορεί κανείς ασφαλώς να αμφισβητήσει, όχι το ότι λατρεύτηκε, αλλά το γιατί οι Επαναστάτες έλεγαν/νόμιζαν πως τον λάτρευαν. Σε αυτή την περίπτωση το να πει κανείς ότι λατρεύτηκε επειδή τον παρανόησαν, τον παρερμήνευσαν κλπ φαίνεται το λιγότερο αφελές. Οποιαδήποτε ανάγνωση της γαλλικής Επανάστασης δε μπορεί να λάβει σοβαρά υπόψιν της αυτή την ιδιότυπη λατρεία είναι καταδικασμένη στην ατέρμονη επανάληψη και εστίαση στα παλαιότερα (και δογματικότερα) των ζητημάτων. Δεν μπορεί να παράξει καμία ελπίδα για την ριζική αλλαγή παρόλο που στοχάζεται πάνω σε ένα από τα λιγοστά παραδείγματα ριζοσπαστικότητας των οποίων είμαστε μάρτυρες.

²³ McDonald, *Revolution*, ό.π., σελ. 162.

²⁴ ‘Τον είδα’ συζήτησα με το σοφότερο των ανθρώπων. Αποδέχτηκε τη νεότητά μου, και ποτέ δεν έφυγα από μια από τις συζητήσεις μας δίχως να νιώθω την ψυχή μου εξυψωμένη και την καρδιά μου πιο ενάρετη’. Brizzard όπως αναφέρεται στο McDonald, *Revolution*, ό.π.

Στην δεκαετία που ακολουθεί ξεκινά 'μια εκστρατεία τήμησης της μνήμης του' και ο Rousseau γίνεται προσιτός και στους λιγότερο προνομιακούς που δεν έχουν τη δυνατότητα να αφιερώσουν χρόνο στα γράμματα, έρχεται κοντύτερα στον καθένα. Ο *Emile* και η *Julie* μεταφέρονται στο θέατρο, και μια σειρά νέων έργων γράφονται και παίζονται. Τα τελευταία ασχολούνται αποκλειστικά με τη ζωή του Rousseau (από την παιδική του ηλικία στα Champs-Élysées) και έχουν μια ιδιότυπη θρησκευτική υπόσταση δεδομένου ότι 'ο Rousseau κατέχει σε αυτά τον ρόλο του μάρτυρα αγίου' (*Cult*, 199· *Virtue*, 136,137).

'Πορτραίτα, αντίγραφα, αγαλματάκια και προτομές' κάνουν πλέον την εμφάνισή τους. 'Δημοφιλέστερη όλων' είναι η εικονογραφία του σε γκραβούρες με σκηνές από τη ζωή του. Σε μια από αυτές φαίνεται 'ο Diogène να έχει πια τελειώσει την αναζήτησή του για έναν άνθρωπο και να σβήνει το φανάρι του'. Σε μια άλλη, 'παρουσιάζεται ο Rousseau νεκρός, και δύο γυναίκες να τυλίζουν το σώμα του με ένα σεντόνι' (*Cult*, 199). Ο Rousseau 'έγινε θεός'²⁵.

Ο μυθικός Rousseau έχει πλέον εγκατασταθεί για τα καλά. Οι μόνοι που δεν συμμετέχουν είναι οι κάτοικοι του beau monde, οι διανοούμενοι της εποχής οι οποίοι μένουν πιστοί σε μια έχθρα που έρχεται από το κοντινό παρελθόν.²⁶ Μικρή μόνο σημασία έχει καθώς το φαινόμενο έχει γίνει πια πέρα για πέρα μαζικό, η ορμή του είναι τώρα ασταμάτητη. Και το σημαντικότερο, αυτή η μαζικότητα δεν έχει ούτε στο ελάχιστο εκπληρωθεί· αυτό που μπορούμε σήμερα μόνο να καλέσουμε δυνάμει, μέλλει ακόμα να έρθει.

Κάποιος πρέπει να πιστεύει στο θεό για να αγαπήσει τον J.-J. Rousseau, και όποιος τον αγαπάει θα γίνει καλύτερος (Petit όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 232).

ii.ii η λατρεία της Επανάστασης

Οι θεατρικές παραστάσεις ανανεώνονται συνεχώς και συνεχίζουν ακόμα πιο εντατικά κατά την περίοδο της Επανάστασης.²⁷ Ο Rousseau παρουσιάζεται τώρα 'σαν ένας νεαρός επαναστάτης από τη Γενεύη'. Οι προτομές και τα πορτραίτα του εμφανίζονται παντού· είναι η πιο οικεία φιγούρα όλων των επαναστατικών τελετών. Βιβλία, ποιήματα και ύμνοι²⁸ γράφονται για αυτόν. Ο Rousseau εμφανίζεται ακόμα και σε τραπουλόχαρτα.²⁹ Σε ένα επαναστατικό

²⁵ Trousson όπως παρατίθεται στο Graeme Garrard, *Rousseau's counter-enlightenment; A republican critique of the philosophes*, New York Press, New York, NY, 2003, σελ. 35.

²⁶ 'Δύο ρεύματα σκέψης έγιναν επαρκώς διακριτά. Το ένα είναι εχθρικό, του αρνείται την σπουδαιότητα, αλλά δύσκολα εκτείνεται πέρα από τον κόσμο των γραμμάτων· το άλλο, εκδηλώνεται διαρκώς, βαθύ και παντοδύναμο, ζωογονεί την πλειοψηφία. Ο Rousseau ο δεξιότεχνης των ευαίσθητων ψυχών, ο δάσκαλος της αρετής, διωγμένος, πεθαίνοντας φτωχός και παρατημένος στο Ermenonville δεν ήταν – δε μπορούσε να είναι – αυτός ο αχρείος, αυτός ο αχάριστος: το έργο του τον κοσμούσε με ένα φωτοστέφανο' (Trousson όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 135).

²⁷ 'Το πρώτο έργο που παίχτηκε στην όπερα του Παρισιού όταν αυτή ξανάνοιξε μετά την πτώση της Bastille, ήταν το *Le Devin du village* του Rousseau'. Garrard, *Counter-enlightenment*, ό.π., σελ. 36.

²⁸ Ένας λέει: 'Οι ελεύθεροι γάλλοι σε αγαπούν/Εσύ τους έπλασες μια πατρίδα' (*Cult*, 206).

²⁹ Ως ο βαλές (J) κούπα. Tracy B. Strong, *Jean-Jacques Rousseau; The politics of the ordinary*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, CA, 1994, σελ. 8.

αλφαβητάρι το 'J' συμβολίζει πια το 'Jean-Jacques'. Δρόμοι, περιοχές και πόλεις ολόκληρες ονομάζονται έπειτα από αυτόν και το επαναστατικό ευαγγέλιο, το *Contrat social* (*Cult*, 206-208). Και ο Rousseau θα είναι ο πρώτος από τους λεγόμενους philosophes, ο οποίος θα τύχει επίσημης αναγνώρισης από την Επανάσταση.

Ακόμα πιο σημαντικές είναι οι επίσημες τιμές οι οποίες αποδόθηκαν στον Jean-Jacques στα 1790 και 1791 [...]. Σε μια προτομή του Rousseau και σε ένα αντίτυπο του *Contrat social* δόθηκε ένα μέρος για να τιμώνται εντός της Assemblée nationale, αλλά οι πολιτικοί πιστοί [disciples] του ήθελαν παραπάνω, και τελικά στις 21 Δεκέμβρη 1790, η Assemblée εξέδωσε ψήφισμα για την ανέγερση αγάλματος με την επιγραφή: 'Το ελεύθερο γαλλικό έθνος στον J.-J. Rousseau' (*Cult*, 204).

Ήδη από το 1791, ξεκινούν οι πρώτες επίσημες αιτήσεις και τελικά το ψήφισμα της Assemblée για τη μεταφορά του στο Panthéon. Το εγχείρημα συναντά αντίσταση από το συντηρητικό Ermenonville και τον Girardin, και το θέμα παραπέμπεται σε μια επιτροπή.³⁰ Αυτό θα γίνει μονάχα μετά την πτώση του Robespierre και της ριζοσπαστικής φάσης της Επανάστασης. Στις 11 Οκτώβρη 1794, υπό τον Lakanal, θα λάβει χώρα μια ιδιαίτερος φροντισμένη τελετή: 'μία μπάντα παίζει τις συνθέσεις του Rousseau, ομάδες ατόμων αναπαριστούν διάφορα ρουσσωικά μοτίβα όπως βοτανολόγους, καλλιτέχνες και τεχνίτες, γυναίκες και παιδιά, ορφανά πολέμου και γενευέζους [...]. Το *Contrat social*, μεταφέρεται πάνω σε ένα βελούδινο μαξιλάρι [...]. Πάνω σε ένα κάρο με δώδεκα άλογα είναι το άγαλμα του συγγραφέα του [...]. Τα θέατρα παίζουν το *La fête de J.-J. Rousseau*, γραμμένο αποκλειστικά για την περίπτωση [...]. Παρόμοιοι εορτασμοί γίνονται στη Lyons, στη Dijon και αλλού [...]. Και κάποιος προτείνει να φτιαχτεί μια επιγραφή για τον τάφο του στο Ermenonville που θα λέει: 'Αναστήθηκε, δεν είναι πια εδώ' (*Cult*, 204,209-210).

Είναι παράξενο το πως η συγκεκριμένη ανάσταση του Rousseau σκοτώνει τόσο τον Jean-Jacques όσο και την Επανάσταση. Ο Rousseau πια επικαλείται από το Directoire, για το μόλις νωρίτερα αδιανόητο: ως σύμμαχος ενάντια σε μια πνευματικότητα που είναι και ρουσσωική. Ο προστάτης-άγιος ενάντια στο ίδιο του το τάγμα, την Επανάσταση. Και σε μια ειρωνεία της ιστορίας, μόλις λίγα χρόνια μετά, το *Contrat social* θα καταδικασθεί για ακόμη μια φορά ως 'επικίνδυνο βιβλίο'.

ii.iii αποθεώνοντας τον 'insane Socrates'

Το 1789 είναι πολύ λίγοι που έχουν διαβάσει το *Contrat social*. Όχι και τόσο δειλά ξεκινούν κάποιες αναφορές στην σύγκληση των États généraux με πιο διάσημες εκείνες των αβιά Sieyès³¹

³⁰ Ο Girardin, σε επιστολή του στην Assemblée, σημειώνει πως 'η μοναξιά και η ομορφιά του Ermenonville είναι ένα καταλληλότερο μέρος ανάπαυσης για τον φίλο της φύσης απ' ότι είναι το Panthéon'. Στο McDonald, *Revolution*, ό.π., σελ. 158.

³¹ Ας σημειωθεί πως ο Sieyès θα επικαλεστεί την ορολογία του laissez-faire, παρομοιάζοντας το κράτος ως μια εταιρία όπου το άτομο έχει 'μερίδιο' στο κοινό αγαθό. Φυσικά οι γιρονδικοί συμπεριλαμβανομένων των Roland και Condorcet, ποτέ δεν θα απομακρυνθούν από την πίστη στο ελεύθερο εμπόριο. Στο Gregory Dart, *Rousseau*,

και του Mirabeau για την λαϊκή κυριαρχία. Και λίγο αργότερα, μέσα στην ορμή των γεγονότων, ο Rousseau γίνεται κάτι σαν απaráκαμπτο πλαίσιο αναφοράς. Ξαφνικά επικαλείται από τους πάντες³² και με τους πιο αντιφατικούς τρόπους.³³

Μέσα σ' αυτές τις εντάσεις φτιάχνονται οι γιακωβίνοι. Από την σκοπιά που μας ενδιαφέρει – διότι όπως και να 'χει εστιάζοντας στον Rousseau, μεγεθύνουμε και απλοποιούμε καταστάσεις – ο Robespierre και οι συν αυτό εμφανίζονται ως τα αληθινά παιδιά του Jean-Jacques. Είναι η δική τους εκδοχή που θα νικήσει. Τώρα οι ριζοσπάστες γιακωβίνοι είναι η ρουσσική πνευματικότητα.

Η λατρεία του Rousseau θα κορυφωθεί μετά την Επανάσταση του Αυγούστου του 1792. Την τελευταία μπορούμε, με κάποια σοβαρότητα αν και προτρέχοντας, να την καλέσουμε ως ρουσσική φάση της γαλλικής Επανάστασης³⁴. μόνο τότε είναι που έχουμε την *οριστική*

Robespierre and english romanticism, Cambridge University Press, Cambridge and New York, NY, 2003, [1999], σελ. 20, 31. Δύσκολα θα μπορούσαν να βρίσκονται μακρύτερα απ' τον Rousseau. Ο Talmon πάντως επιμένει ότι ο 'κύριος ομιλητής της Επανάστασης', ο Sieyès 'ερμηνεύει τον Rousseau'. Ο Sieyès που μιλά για 'αντιπροσώπευση' και 'παθητικούς πολίτες' πρέπει – για να βεβαιωθεί η συνοχή του ταλμονικού παραληρήματος – να 'ερμηνεύει' τον Rousseau. (Στο Maurice Cranston, 'From Vincennes to Varennes', Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 11-19], 1991, [1989], σελ. 14). Για άλλη μια φορά δεν μπορούμε να μιλήσουμε με αυτούς.

³² Ο Miller μιλάει για 'μία πολιτική μάχη διεκδίκησης της αυθεντίας του [Rousseau]' και σημειώνει πως 'οιοσδήποτε ενδιαφερόμενος μπορούσε να διαβάσει ή να ακούσει για έναν μοναρχικό Rousseau, για έναν γιρονδινό Rousseau, για έναν ορεινό Rousseau, για έναν sans-culottes Rousseau, και τελικά ακόμα και για ένα θερμιδοριανό Rousseau'. Στο James Miller, 'The oracle and the revolution', στου ιδίου, *Rousseau; Dreamer of democracy*, Yale University Press, London and New Haven, CT, [pp. 132-164], 1984, σελ. 145-146.

³³ Θα μπορούσε κανείς να πει πως οι αναγνώσεις του Rousseau θυμίζουν τις χριστιανικές έριδες όταν οι διάφορες σχολές διάβαζαν στίχο-στίχο την Βίβλο ή τα κείμενα των αποστόλων. Βλ το Gordon H. McNeil, 'The anti-revolutionary Rousseau', *The American Historical Review*, vol. 58, no. 4, [pp. 808-823], 1953. Ο McNeil σημειώνει πως το 1789 ένας κληρικός υπερασπίζεται τα δικαιώματα της εκκλησίας βασιζόμενος στον Rousseau (809)· κάποιος δείχνει την αντίφαση μεταξύ *Contrat social* και της Assemblée nationale και ότι ο Rousseau θα στεκόταν απέναντι στους επαναστάτες (810)· κυκλοφορεί ένα φυλλάδιο με τίτλο *J.-J. Rousseau, aristocrate*, [1790] (812)· στην φυλλάδα *Ami du roi*, 1791, κάποιος ορκίζεται εκδίκηση διότι το άγαλμα που προοριζόταν για τον Rousseau θα ντρόπιαζε τη ρουσσική κληρονομιά και τον αντεπαναστατικό της χαρακτήρα (813)· στο *L'Assemblée nationale convaincue d' erreur par J.-J. Rousseau*, πιάνονται γραμμή-γραμμή τα επαναστατικά επιχειρήματα και οι αντιδραστικοί δείχνουν τις αντιφάσεις με το συντηρητικό ρουσσικό doctrine (814-820) κ.α.

Και τούτα δεν έχουν να κάνουν μονάχα με το *Contrat social*: '[...] Η πρόοδος της επιστήμης θα είναι η αρχή της εξέγερσης και της αντιστροφής της τάξης [...]. Διότι εάν ο αγρότης, ο τεχνίτης πείσουν τους εαυτούς τους ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι (κάτι που είναι ηθικώς και φυσικώς αποκρουστικό), θα εγκαταλείψουν την κοινωνική τους θέση [...]. Άρα ο Rousseau είχε καλούς λόγους να καταφέρεται ενάντια στην πρόοδο της ανθρώπινης γνώσης'. Meude-Monpas [1790] όπως παρατίθεται στο Miller, *Oracle*, ό.π., σελ. 146.

Για τις αντιδραστικές αναγνώσεις του Rousseau κατά τη διάρκεια της γαλλικής Επανάστασης βλ και το Joan McDonald, 'Part III: The counter-revolutionary Rousseau', στις ιδίας, *Revolution*, ό.π., σελ. 113-151.

³⁴ '[Κ]ανένας άλλος στοχαστής του Διαφωτισμού δεν είχε τίποτε κοντά σε εκείνο το πλήθος διακηρυγμένων ακολούθων που είχε ο Rousseau. [...] Οι τελετουργικές και συμβολικές εμφανίσεις των ριζοσπαστικότερων φάσεων της Επανάστασης επικαλέστηκαν τον Rousseau και τις βασικές του ιδέες. Έτσι, η τελετή που έλαβε χώρα τον Αύγουστο του 1793 στην τοποθεσία της κατεστραμμένης Bastille, οργανωμένης από τον σπουδαιότερο καλλιτεχνικό οδηγητή της Επανάστασης, τον Jacques-Louis David, για να σηματοδοτήσει την επέτειο του νέου δημοκρατικού συντάγματος, ένα συμβάν που έλαβε χώρα αμέσως μετά την τελική κατάργηση όλων των μορφών

διάλυση των προγενέστερων σχεδίων για κάποιας νέας μορφής δεσποτισμό – έστω και αυτού του μεταμφιεσμένου δεσποτισμού, του αγγλικού μοντέλου της μοναρχίας με ‘checks and balances’ που κάποιοι ήθελαν να εφαρμόσουν στη Γαλλία του 1789. Και μαζί με τον Cranston³⁵ να καλέσουμε την προηγούμενη, ως ‘φάση του Montesquieu’.

Η πίστη σ’ έναν αγαθό θεό είναι αναγκαία για την ηθική. Το ανώτατο ον είναι η πηγή κάθε αρετής, και δεν είναι κανείς δημοκράτης όταν δεν πιστεύει στο θεό. Ο Robespierre το ‘ξερε καλά αυτό όταν πρόσταξε να βγάλουν απ’ την αίθουσα των γιακωβίνων την προτομή του φιλοσόφου Helvétius που εγκληματήσε γιατί προπαγανδίασε ψυχολογικά τους γάλλους για την υποδούλωσή τους διδάσκοντάς τους τον αθεϊσμό.³⁶

Ως τότε στο κλάμπ των γιακωβίνων ήταν τοποθετημένες μονάχα δύο προτομές: εκείνη του Rousseau και εκείνη του Helvétius. Η – όχι και τόσο συμβολική – κίνηση απομάκρυνσης της προτομής του αθεϊστή Helvétius αφήνει τον Jean-Jacques μοναδικό προστάτη-άγιο της Επανάστασης.³⁷ Και στα χρόνια που έρχονται, οι philosophes θα ταυτιστούν με την γιρονδίνικη μετριοπάθεια: ο Robespierre δεν θα σταματήσει ποτέ να καταφέρεται εναντίον τους.

Η πιο ισχυρή και πιο διάσημη συμμαχία ήταν εκείνη που ήταν γνωστή με το όνομα encyclopédistes. Περιλάμβανε μερικούς αξιότιμους ανθρώπους και ένα μεγάλο αριθμό φιλόδοξων τσαρλατάνων. Αυτή η σέκτα φανατικά διέδιδε την πίστη στον υλισμό που κυριαρχούσε ανάμεσα στους μεγάλους και τους πνευματώδεις. Ανάμεσα σε κείνους που ήταν εξάιρετοι στον κόσμο των γραμμάτων υπήρξε ένας άνθρωπος που, με την υψηλότητα της ψυχής του και το μεγαλείο του χαρακτήρα του έδειξε τον εαυτό του άξιο για το έργο του δασκάλου της ανθρωπότητας.

[...] Η αγνότητα του doctrine του, [που είναι] εμποτισμένο με τη φύση και με ένα βαθύ μίσος για τη διαφθορά, όπως επίσης από την ανίκητη περιφρόνησή του για τους συνωμότες που σφετερίστηκαν το όνομα philosophes, προκάλεσε το μίσος και τις διώξεις του από τους αντιπάλους και τους ψεύτικους φίλους του. Αχ! Εάν ήταν μάρτυρας αυτής της Επανάστασης της οποίας ήταν πρόδρομος, ποιός θα αμφέβαλλε ότι η γενναιόδωρη καρδιά του θα αγκάλιαζε τη υπόθεση της δικαιοσύνης και της ισότητας με παράφορη χαρά; Αλλά τι έκαναν οι δειλοί αντίπαλοί του; Μάχονταν ενάντια στην Επανάσταση (Robespierre, όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 235-236).

φεουδαρχικών προνομίων, είχε ως κύριο χαρακτηριστικό μια cantata βασισμένη στον δημοκρατικό πανθεϊστικό ντεϊσμό του Rousseau όπως [αυτός] αναπτύσσεται στην περίφημη *Profession de foi d'un vicaire savoyard* στο τέταρτο βιβλίο του *Emile*. Όταν τον Μάιο του 1794 ο Robespierre επισήμως ξεκίνησε τη λατρεία του υπέρτατου Όντος [...] τόνισε την ανάγκη για μια δημόσια λατρεία επιμένοντας στις δημοκρατικές της λειτουργίες και ανέφερε ρητώς τον Rousseau ως τον αρχιτέκτονα της νέας πολιτικής θρησκείας. Jonathan I. Israel, ‘Epilogue: Rousseau, radicalism, revolution’, στο ίδιου, *Radical Enlightenment; Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford and New York, NY, [pp. 714-720], 2001, σελ. 717-718.

³⁵ Cranston, *Vincennes*, ό.π., 12.

³⁶ Anatole France, *Οι θεοί διψούν*, μετάφραση Τάκης Μπάρλας, Γκοβόστη [ειδική έκδοση για την Χ.Κ. Τεγόπουλος εκδόσεις], Αθήνα, 19;;, [1912], σελ. 62.

³⁷ ‘Βλέπω εδώ μόνο δύο ανθρώπους άξιους του σεβασμού μας: τον Brutus και τον Jean-Jacques Rousseau. Ο Mirabeau πρέπει να πέσει. Ο Helvétius πρέπει να πέσει. Ο Helvétius ήταν ένας συνωμότης, ένας ελεεινός πνευματώδης, ένα ανήθικο πλάσμα, ένας από τους πιο ανελέητους διώκτες του καλού Jean-Jacques. Αν ο Helvétius ήταν ζωντανός σήμερα, μην πιστέψετε πως θα ασπαζόταν την υπόθεση της ελευθερίας: θα είχε ενωθεί με τον όχλο των συνωμοτών που καλούνται πνευματώδεις και που σήμερα ρημάζουν την πατρίδα’ (Robespierre, όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 234).

Ο Jean-Jacques είναι η σταθερή αναφορά στους λόγους του Robespierre, του Marat, του Saint-Just. Όπως και στα παραπάνω παραθέματα, και από κάποια στιγμή και έπειτα, όταν θα μιλάει ο Robespierre, θα είναι τόσο πασιφανές το σε ποιόν αναφέρεται που 'δε θα χρειάζεται καν να πει το όνομά του' (*Virtue*, 236).

Το παράξενο είναι ότι ακόμα και οι χαμένοι της υπόθεσης εξακολουθούν να στηρίζονται στον Rousseau. Είναι αδύνατο να σε ακούσει κανείς αν δεν στολίζεις τα όσα λες με το κατάλληλο απόσπασμα από τον Rousseau – πράγμα που δεν είναι καθόλου δύσκολο δεδομένων των κλασικών ρουσσικών αντιφάσεων.

Όταν, δυστυχώς, δεν θα εισακουστεί η προτροπή του πολίτη Robespierre – καθώς μόλις τότε φτιαχνόταν η ριζοσπαστικότητα της Επανάστασης – θα φτάσουμε στην περίφημη δίκη του βασιλιά ενώπιον της *Assemblée nationale*.³⁸ Εκεί, το υπερασπιστικό επιχείρημα είναι εξ' ολοκλήρου παρμένο απ' το *Contrat social*. Ο δικηγόρος του – αν χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Desmoulins – 'ανθρωποφάγου διπόδου', σηκώθηκε και δίχως ντροπή δήλωσε πως ότι η γενική βούληση δεν μπορεί να στραφεί ενάντια σε συγκεκριμένο άτομο (*Contrat social*, II, iv, 81).

Αλλά μάλλον, για τους περισσότερους, δεν πρόκειται τόσο για επιτηδευμένο 'στόλισμα' όσο για ειλικρινή πίστη. Η πίστη έχει βαθιές ρίζες στο Ermenonville όπου είναι κυρίως οι έχοντες και κατέχοντες που τον λατρεύουν. Και αυτοί, οι αντιδραστικοί, οι εμικρέδες, οι συνωμότες, οι γιρονδίνοι και λοιποί μετριοπαθείς, θα συνεχίσουν να τον λατρεύουν μέχρι να βρουν το δίκαιο τέλος τους.³⁹

Αλλά εδώ θα ασχοληθούμε μόνο με τα όσα αφορούν την Επανάσταση της 10^{ης} Αυγούστου. Για τις ανάγκες της παρούσης το μόνο που ενδιαφέρει είναι το πώς φτιάχνεται η ριζοσπαστικότητα, η ρουσσική-γιακωβίνικη πνευματικότητα και τίποτε άλλο.

³⁸ 'Η νίκη και ο λαός έκριναν πως αυτός ήταν ο μόνος στασιαστής. Ο Louis επομένως δεν μπορεί να δικαστεί. 'Η έχει ήδη καταδικαστεί ή η Λαϊκή πολιτεία δεν έχει δικαιωθεί [...]. Πρόκειται για μια αντεπαναστατική ιδέα, διότι έτσι δικάζεται η ίδια η Επανάσταση [...]. 'Η δίκη του τυράννου είναι η εξέγερση. Η ετυμηγορία είναι το γκρέμισμα της ισχύος του. Η ποινή του είναι αυτή που απαιτεί η ελευθερία του λαού. Οι λαοί δεν κρίνουν σαν τα δικαστήρια. Δεν εκδίδουν ετυμηγορίες, εξαπολύουν αστροπελέκια. Δεν καταδικάζουν τους βασιλιάδες, τους ξαναθάβουν στο μηδέν. Και τούτη η δικαιοσύνη έχει ίση αξία με αυτή των δικαστηρίων.' Robespierre, *Αρετή και τρομοκρατία*, ό.π., σελ. 142, 144-145.

³⁹ Στις 'memoirs των γιρονδίνων' που γράφονται λίγο πριν τις εκτελέσεις τους 'υπάρχει μια ενδιαφέρουσα επιστροφή και επαναδιαπραγμάτευση των συναισθηματικών κειμένων του Rousseau'. Τα παραδείγματα αυτά είναι πάμπολλα αλλά αξίζει να αναφέρουμε δύο-τρία αρκετά χαρακτηριστικά: Μόλις πριν εκτελεστεί, η Jeanne-Marie Roland επικαλείται τα προθανάτια λόγια της Julie, για να ασκήσει κριτική στον Robespierre. Το ίδιο συμβαίνει και με έναν άλλο γιρονδίνο, τον Lounet, ο οποίος επικαλείται τον ενάρετο Rousseau και γίνεται εμικρές. Στο Gregory Dart, *Romanticism*, ό.π., σελ. 129-131. Από την άλλη, η Olympe de Gouges – που θα εκτελεστεί επειδή είχε δημοσιεύσει κριτικά του τρόμου φυλλάδια – καλούσε τον Rousseau 'πνευματικό της πατέρα'. Στις δύο φράσεις που άφησε πριν την εκτέλεσή της γράφει: 'Μοιάζω με τον Jean-Jacques [τόσο στο είμαι άρρωστη και ασθενική καθώς και στο ότι δεν έχω ταλέντο για τις δημόσιες ομιλίες] όσο και στην αρετή του' (*Virtue*, 208,215).

Γιατί σε τελική ανάλυση μονάχα αυτή είναι η ιερή εποχή που εκείνοι που τώρα λέγονται *sans-culottes* είναι κάτι. Αν, με τα λόγια του Pétion, αυτοί είναι 'les hommes qui n'ont pas'⁴⁰, πριν την Επανάσταση, και παραφράζοντας, ήταν *les hommes qui ne sont pas*. Πριν την Επανάσταση δεν υπήρχαν, ήταν τίποτα. Αυτοί είναι, οι πρώην αλλοτριωμένοι-ανύπαρκτοι που μέσα στον Rousseau μεταμορφώνονται, γίνονται συνεχώς κάτι που όταν τον ακούνε ολοζώντανο να μιλάει στις πλατείες ή όταν τον διαβάζουν 'εξυψώνονται, ανακαλύπτουν την καλοσύνη του εαυτού τους αποδεχόμενοι την δική του'.⁴¹ Μονάχα αυτή είναι η ιερή εποχή που οι άνθρωποι ακούνε το τραγούδι της φύσης και μεταμορφώνονται, μονάχα αυτή είναι η ιερή εποχή που

οι άνθρωποι ασχολιόντουσαν με το να κάνουν αυτά τα πρωτοφανή πράγματα – να αλλάζουν ολόκληρο τον πολιτικό συμβολισμό, να αλλάζουν τα ημερολόγια, να αλλάζουν τα μέτρα και τα σταθμά, να αλλάζουν την όψη του κόσμου και έκαναν αυτά τα πρωτάκουστα πράγματα, και τα έκαναν συνειδητά, στο όνομα του Rousseau.⁴²

Ο κόσμος έχει αλλάξει· πρέπει να συνεχίσει να αλλάζει. Τι κοινό υπάρχει ανάμεσα σ' αυτό που ήτανε και σ' αυτό που είναι; [...] Ένας κόσμος έχει εμφανισθεί πέρα απ' τα όρια αυτού του κόσμου [...].

[...] Ο γαλλικός λαός φαίνεται να έχει ξεπεράσει την υπόλοιπη ανθρωπότητα κατά δυο χιλιάδες χρόνια· κάποιος θα έμπαινε σε πειρασμό να τους θεωρήσει ως ένα διαφορετικό είδος. [Η υπόλοιπη] Ευρώπη γονατίζει μπροστά στις σκιές των τυράννων που εμείς τιμωρούμε.⁴³

Και το ημερολόγιο δε θα μπορούσε να πει ψέμματα. Όταν μεταμορφώνεσαι το λιγότερο που μπορείς να κάνεις είναι να σταματήσεις το χρόνο ολόκληρο και να τον αρχίσεις απ' την αρχή, *ex nihilo*⁴⁴. 1792· 'έτος Ι της αλήθειας'.⁴⁵ Και πριν απ' αυτό, το τίποτα.

Αυτός είναι ο ιερός μεταμορφωτικός τρόμος. Τρόμος για κείνους που δεν θέλουν να αλλάξουν, τρόμος για κείνους που έχοντας αυτό-περιχαρακωθεί γύρω από κάτι που νομίζουν για δικό τους, για κείνους που, όντας κλεισμένοι, αγκιστρώνονται στο παλιό τους κάτι και δεν μπορούν να γίνουνε στο τωρινό τα πάντα.⁴⁶

Μας κατηγορούν για αθηρησκεία: δημοσιεύουν πως κηρύξαμε πόλεμο την ίδια τη θεότητα [...]. Για ποιόν θεό μας μιλάνε; Γνωρίζουν άλλο θεό πέρα απ' την

⁴⁰ Pétion, όπως αναφέρεται στο Cranston, *Vincennes*, ό.π., σελ. 18.

⁴¹ Στο Carol Blum, 'Jean-Jacques Rousseau and la franche parole républicaine', Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 31-40], 1991, [1989], σελ. 36. Σύμφωνα με τον Cobb, οι 'sans-culottes révolutionnaires', φτιάχνουν τον εαυτό τους έχοντας ως μοντέλο τον πολίτη που ο Rousseau περιγράφει στο *Lettre à D' Alembert* (Cobb όπως αναφέρεται στο Cranston, *Vincennes*, ό.π., σελ. 18).

⁴² Thomas, *Revolutionary festival*, ό.π., σελ. 658.

⁴³ Robespierre, όπως παρατίθεται στο Albert Mathiez, 'Robespierre and the religion of the supreme being' [1925], <http://revolution-fr.livejournal.com/17076.html> [τελευταία επίσκεψη 27/09/2012].

⁴⁴ Thomas, *Revolutionary festival*, ό.π.

⁴⁵ James H. Billington, 'Book I', στου ιδίου, *Fire in the minds of men; Origins of the revolutionary faith*, Basic Books, New York, NY, [pp. 15-123], σελ. 49.

⁴⁶ Για ένα τρομερό παράδειγμα μπορεί να δει κανείς και τούτο: 'Ένας δρόμος στο Παρίσι ονομάστηκε [για τον Rousseau] και μια περιοχή για το *Contrat social* του. Τέτοιες αλλαγές πρέπει να ήταν δημοφιλείς καθώς, ένας καλοντυμένος αριστοκράτης, ρωτώντας για το δρόμο με το παλιό του όνομα – λίγο μετά την αλλαγή της [ονομασίας του] – πήρε μιαν αγενή απάντηση απ' τους κατοίκους ότι [ο δρόμος], τους ήταν άγνωστος' (Cult, 204).

αλαζονεία, την ακολασία και τη φαυλότητα; Ονομάζουν τους εαυτούς τους εικόνες της θεότητας [...]. Αλλά οι ίδιοι είναι θεοί των πλουσίων, των καταπιεστών και των δολοφόνων του λαού. *Να τιμάς τη θεότητα και να τιμωρείς τους βασιλιάδες είναι ένα και το αυτό.* Και ποιος λαός προσέφερε ποτέ μια λατρεία καθαρότερη από τη δική μας λατρεία του υπέρτατου όντος, υπό την αιγίδα του οποίου διακηρύξαμε τις αιώνιες αρχές κάθε ανθρώπινης κοινωνίας;⁴⁷

ii.iv 'τόποι αναζωογόνησης και ηρεμίας'

Με ένα παράξενο τρόπο το τραγούδι θα ακουστεί παντού. Διηγούνται για το φύτεμα των 'δέντρων της ελευθερίας' στις γιορτές της Επανάστασης:

Ένα δέντρο είχε το ανυπολόγιστο πλεονέκτημα του να είναι ένα οργανικό προϊόν της φύσης: ένα σύμβολο αναγέννησης ριζωμένο στη γη αλλά φτάνοντας μέχρι τον ουρανό [...]. Το δέντρο ήταν κατά προτίμηση *μια νεαρή βελανιδιά* [...]. Λατρεύονταν ως 'σιωπηλοί δάσκαλοι της κοινότητας'. Στη γιορτή για τη θύμηση της εκτέλεσης του βασιλιά, το φύτεμα ενός δέντρου ήταν το κεντρικό, υποχρεωτικό τελετουργικό.[...] Ένας ομιλητής, κοιτάζοντας αναδρομικά αυτές τις μεγάλες γιορτές [της Φύσης] [τις είδε] σαν να αντιπροσωπεύουν *'στην οδήγηση της ζωής ό,τι τα νησιά στη μέση της θάλασσας: τόποι αναζωογόνησης και ηρεμίας'* [...]. Οι περισσότεροι από τους πιο αφοσιωμένους επαναστάτες ένιωσαν σε κάποια στιγμή αναστάτωσης την ανάγκη να καταφύγουν σε αληθινά ή φανταστικά νησιά.⁴⁸

Αλλά πριν δούμε/παράξουμε το αναζωογονητικό καταφύγιο του Rousseau, το καταφύγιο των επαναστατών, πρέπει πρώτα να δούμε τι δεν είναι αυτό το καταφύγιο.

⁴⁷ Robespierre, *Αρετή και τρομοκρατία*, ό.π., σελ. 194-195.

⁴⁸ Billington, *Fire*, ό.π., 46, 50.

Μπορώ να πω ότι ξεκίνησα να ζω μονάχα απ' τη στιγμή που θεώρησα τον εαυτό μου ετοιμοθάνατο (*Confessions*, VI, 246).

iii.i ένας αντιδραστικός Rousseau

Για το τμήμα ετούτο, θα περιοριστούμε σε μια σύντομη και φιλολογική, θα έλεγε κανείς, εξέταση του ρουσσωικού *oeuvre*. Δε θα κάνουμε τίποτα παραπάνω από μια σειρά μακροσκελών παραθέσεων που ομοιάζουν, για να φέρουμε έτσι στο φως μια σκοπιά της σκέψης του Rousseau που για διάφορους λόγους έχει τύχει συστηματικής καταπίεσης. Κατ' εμάς πρόκειται για έναν Rousseau που *εμφανίζεται* ως αυστηρά συντηρητικός, ως ακόμα και αντιδραστικός.

Αλλά για μια στιγμή, και πριν προχωρήσουμε, πρέπει να γίνει μια σαφέστερη παρουσίαση κάποιων ζητημάτων. Η καταπίεση του 'αντεπαναστατικού' χαρακτήρα της ρουσσωικής σκέψης, μια καταπίεση η οποία γίνεται κατ' εξακολούθηση από τον καιρό του Rousseau έως σήμερα, είναι ζήτημα διαφορετικό από την έμφαση που νωρίτερα δώσαμε για τις τωρινές αναγνώσεις του έργου που δεν ασχολούνται καθόλου με την Επανάσταση. Σε μια πρώτη ματιά ίσως να φανεί πως ετούτη η 'αντιδραστική' όψη συνομολογεί με αυτές, και άρα οι τελευταίες κρίνουν έντιμα τον Jean-Jacques. Αλλά το φαινόμενο είναι μάλλον άλλης τάξεως.

Σήμερα, παρ' όλο που, ή μάλλον ακριβώς διότι κανείς δεν εστιάζει στη σχέση Rousseau-Επανάσταση, υπάρχει πάντοτε, κάπου αιωρούμενη και παντελώς απροσδιόριστη η μυθική φιγούρα του Rousseau ως επαναστάτη, ή τελοσπάντων μια νεφελώδης συνάφεια όπου ο σχολιαστής αρκείται στο να κρατήσει ως δεδομένο μια πρόταση του τύπου: 'όντως ο συγγραφέας που διαβάζω κάπως σχετίζεται με εκείνα τα τραγικά συμβάντα, ίσως να ήθελε/να έγραψε/να έφερε μια επανάσταση ίσως όχι, αλλά αυτό καθόλου δεν με αφορά εδώ· εγώ θέλω μονάχα να τον αποκωδικοποιήσω'. Προσθέστε λίγο Talmon και λίγο Furet και το ερώτημα γίνεται μεμιάς ερώτημα που ποτέ δεν πρέπει να τεθεί. Η ειρωνεία είναι φυσικά ότι δεν κάνει τίποτε άλλο εκτός από το να τίθεται και να αυτό-απαντιέται συνεχώς· στο κάτω-κάτω ο Talmon και οι λοιποί ακόλουθοι μόνο γι' αυτό μιλούν. Η ύπαρξη αυτού του αυτονόητου, αυτού του μυθικού Rousseau, είναι συνθήκη δυνατότητας και καθοριστική του τρόπου που γίνεται σήμερα η ακίνδυνη συζήτηση/μη-συζήτηση για τον Rousseau και την Επανάσταση. Ασφαλώς κι αυτό το αυτονόητο προκαλεί μια θεματοποίηση· εξίσου βέβαιο είναι ότι την επιτρέπει μονάχα στο μέτρο που παραμένει εγκλωβισμένο στα δικά του όρια. Τέτοια είναι 'θεματοποίησή' τους· η πιο μεγάλη λήθη δεν πρέπει να' ναι πολύ διαφορετική.

Μέσα στη συνεφιά της παραπάνω αντίληψης του συρμού για 'τον προφήτη της Επανάστασης' το πρώτο που, με χαρακτηριστική ευκολία, φαίνεται να καταπιέζεται είναι η όποια 'αντιδραστικότητα' της σκέψης του Rousseau. Αφού για να μπορούμε να μιλήσουμε έχουμε τον 'επαναστάτη Rousseau' να μας σκεπάζει με το φωτεινό του πέπλο, πώς να βρεθεί ο βλάσφημος, ο τρελλός που θα μιλήσει για έναν λχ 'συντηρητικό' Rousseau; Αλλά κι αυτό ακόμα δεν είναι τίποτε άλλο παρά, τρόπον τινά, ένα σύμπτωμα για να φωτισθεί και να δειχθεί σε όλη της την προφάνεια, μια φρικιαστικότερη ακόμα αντιμετώπιση. Εκείνο που βιάζεται και χάνεται

στα στείρα εδάφη τούτου του κυρίαρχου πλαισίου είναι ένας άλλος επαναστάτης Rousseau, μια αλλιώτικη, μη-τετριμμένη αγωνιστική στάση. Αυτή την τελευταία είναι που έχουμε καθήκον να (ξανά)παράξουμε φέρνοντας και πάλι κοντά τον Rousseau και την Επανάσταση.

Ας μας επιτραπεί λοιπόν για την ώρα, αυτή η μακρά σειρά παραθέσεων και στη συνέχεια, μέχρι και το τέλος αυτής της εργασίας, θα προσπαθήσουμε να δούμε πως μπορεί πια να τεθεί κάτι άλλο από κείνο που φανερώνουν τα αποσπάσματα που ακολουθούν. Εδώ τα ταξινομούμε ανάλογα με τα εννοιολογικά τους μοτίβα, αν και θα πρέπει κανείς να τα δει κάπως χαλαρά διότι όπως πάντα, και τουλάχιστον στην περίπτωση του Rousseau, φαίνεται να αρέσει πολύ η μόνιμη αλληλοδιαπλοκή των εννοιών.

μοτίβο (α) – ο σεβασμός στην τάξη

[...] Γιατί σκόπευα βέβαια να χρησιμοποιήσω στο έπακρο το αναφαίρετο δικαίωμά μου να σκέφτομαι, αλλά χωρίς να πάψω να σέβομαι το καθεστώς στο οποίο έπρεπε να ζήσω και χωρίς να παραβαίνω ποτέ τους νόμους του (*Confessions*, IX, 141).

Αναμένοντας την έλευση κάποιας υψηλότερης γνώσης, ας τηρήσουμε τη δημόσια τάξη. Σε κάθε χώρα ας σεβαστούμε τους νόμους, ας μην ταραξούμε στο ελάχιστο τη λατρεία που ορίζουν· ας μην εξωθήσουμε καθόλου τους πολίτες στην ανυπακοή. Αφού δε γνωρίζουμε με βεβαιότητα εάν είναι καλό γι' αυτούς να εγκαταλείπουν τις γνώμες τους για άλλες, γνωρίζουμε ωστόσο με βεβαιότητα ότι είναι κακή η ανυπακοή απέναντι στους νόμους (*Emile*, IV, 310).⁴⁹

Επ' ουδενί δε θα μπορούσαμε να πούμε ότι το ίδιο βιβλίο [ο *Emile*] τείνει στη διατάραξη της κατεστημένης λατρείας ή της δημόσιας τάξης, αφού, αντιθέτως, επιμένω στο σεβασμό που οφείλουμε στις κατεστημένες μορφές, στην υπακοή στους νόμους για όλα τα ζητήματα, ακόμη και για το ζήτημα της θρησκείας. (*Montagne*, επιστολή vi, 213).

[Ο Rousseau]⁵⁰ εγκωμίασε με τη μεγαλύτερη θερμότητα τους άρχοντες, επεδίωξε να τους εξασφαλίσει την εμπιστοσύνη των αστών· υπερασπίστηκε τη θρησκεία του κλήρου [...] (ό.π., 226).

μοτίβο (β) – ο φόβος των ταραχών

Όταν ξέσπασαν οι ταραχές στη Δημοκρατία, αυτοί οι δύο πολίτες προσχώρησαν στις δύο αντίπαλες παρατάξεις· ο γιός πήγε με τους αστούς και ο πατέρας με τις αρχές. Όταν δε, το 1737, πήραν τα όπλα, μου έτυχε να δω στη Γενεύη πατέρα και γιό να βγαίνουν οπλισμένοι από το ίδιο σπίτι, ο ένας για να ανέβει στο δημαρχείο και ο άλλος για να πάει στο αρχηγείο του, ξέροντας πολύ καλά ότι δυο ώρες αργότερα θα βρίσκονταν αντιμέτωποι και θα κινδύνευαν να αλληλοσφαχτούν. Αυτό το τρομερό θέαμα με συγκλόνισε τόσο πολύ, που ορκίστηκα να μην αναμιχθώ ποτέ σε εμφύλιο πόλεμο, και ποτέ, αν ξαναποκτούσα τα δικαιώματα του πολίτη, να μην υποστηρίξω με τα λόγια ή τα έργα μου την προάσπιση της πολιτικής ελευθερίας με τα όπλα. Και είμαι περήφανος που κράτησα τον όρκο μου [...] (*Confessions*, V, 232).

Όταν [τα νέα για την καύση του *Emile* στη Γενεύη και της έκδοσης εντάλματος] τελικά επιβεβαιώθηκαν, τρόμαξα· φοβήθηκα ότι μια τόσο εξόφθαλμη και απαράδεκτη καταπάτηση όλων των νόμων, αρχής γενομένης από τους νόμους της λογικής, θα μπορούσε να κάνει τη Γενεύη άνω-κάτω. Άδικα όμως θορυβήθηκα· δεν έγινε απολύτως τίποτα (ό.π., XII, 328).

⁴⁹ Το ίδιο ακριβώς απόσπασμα χρησιμοποιεί ο Rousseau στην υπεράσπισή του μετά την καύση του *Contrat social* και του *Emile*. Βλ και *Montagne*, ii, 152-153.

⁵⁰ Μιλώντας για τον εαυτό του.

Οι φίλοι μου, ή οι υποτιθέμενοι φίλοι μου, μου έγραφαν το ένα γράμμα πίσω από το άλλο ζητώντας μου να πάω στη Γενεύη για να τεθώ επικεφαλής τους και διαβεβαιώνοντάς με πως το Συμβούλιο θα ανακαλούσε δημόσια. Ο φόβος όμως της αναταραχής και των επεισοδίων που μπορούσε να προκαλέσει η παρουσία μου δε με άφησε να ενδώσω στις πιέσεις τους. Έμεινα πιστός στο όρκο που είχα πάρει παλιά να μην αναμιχθώ σε εμφύλια διαμάχη στην πατρίδα μου, και προτίμησα να υπομείνω το άδικο και να εξοριστώ για πάντα από τον τόπο μου παρά να γυρίσω με βίαια και επικίνδυνα μέσα. Η αλήθεια είναι πως περίμενα από τους αστούς να προβούν μόνοι τους σε κάποια νόμιμη και ειρηνική διαμαρτυρία [...] (ό.π., XII, 348).

Προτίμησα απ' την πατρίδα μου, τη μόνιμη εξορία' απαρνήθηκα τα πάντα, ακόμη και την ελπίδα, παρά να εκθέσω σε κίνδυνο τη δημόσια γαλήνη (*Montagne*, viii, 366).

Γνωρίζω καλά ότι δεν είναι αυτός ο βασιλιάς που θα σας χρειαστεί, όταν η μεταρρύθμισή σας θα έχει ολοκληρωθεί· είναι όμως αυτός που σας χρειάζεται για να την φέρετε εις πέρας με ησυχία. Εάν ζήσει οχτώ ή δέκα χρόνια ακόμη, ενώ η μηχανή θα έχει αρχίσει να κινείται κι αρκετά παλατινάτα θα έχουν ήδη καλυφθεί από Επιτηρητές του νόμου, δε θα φοβηθείτε τότε [μήπως] βρείτε κάποιο διάδοχο, που θα του μοιάζει· φοβούμαι ωστόσο, ότι καθαιρώντας τον απλώς, δε θα ξέρετε τι να τον κάνετε, όπως κι ότι θα βρεθείτε εκτεθειμένοι σε νέες ταραχές (*Pologne*, κεφάλαιο xv, 281).

μοτίβο (γ) – ο φόβος της αλλαγής του παραδοσιακού

Η ισχνότερη αλλαγή στα έθιμα, αν και από μια σκοπιά ίσως να είναι επωφελής, είναι πάντοτε επιζήμια για τα ήθη. Διότι τα έθιμα είναι η ηθική ζωή ενός λαού, και από τη στιγμή που παύουν να τα σέβονται, δεν υπάρχει κανένας κανόνας πέρα από τα πάθη, κανένας περιορισμός πέραν των νόμων. Και μολονότι περιστασιακά [οι νόμοι] αποτρέπουν τους ανθρώπους από το κακό, δεν μπορούν ποτέ να τους κάνουν καλούς. Ακόμα, αφ' ης στιγμής και η φιλοσοφία διδάξει σ' ένα λαό να περιγελά τα έθιμα, γρήγορα θα βρει το μυστικό του ξεγελάσματος των νόμων.⁵¹

Πρόκειται λιγότερο για την αλλαγή σας σε κάτι που δεν είστε και περισσότερο για τη γνώση του να διατηρείτε αυτό που ήδη είστε (*Corsica*, 73).

Α! Δε θα μπορούσα ποτέ να το επαναλάβω αρκετά· σκεφτείτε το καλά, προτού αγγίξετε τους νόμους σας, και κυρίως εκείνους που σας έκαναν αυτό που είστε (*Pologne*, v, 174).

Να μην ξεκινήσετε απότομα την εκτέλεση [του σχεδίου] γεμίζοντας την πολιτεία σας με δυσареστημένους [...]. Να μην κλονίζετε ποτέ υπερβολικά απότομα τη μηχανή (ό.π., xv, 282).

[...] τίποτα περισσότερο απ' τις λιγότερες δυνατές αλλαγές [...] (ό.π., 283).

[...] Θα επιθυμούσα – για να εμποδίσω τα μεροληπτικά και λαθεμένης σύλληψης νομοσχέδια και τις επικίνδυνες καινοτομίες που κατέστρεψαν στο τέλος τους αθηναίους – να μην μπορεί ο καθένας να προτείνει νέους νόμους κατά το δοκούν· το δικαίωμα αυτό να ανήκει μονάχα στους αξιωματούχους· να το χρησιμοποιούν μάλιστα με πολλή περίσκεψη, ο λαός με τη σειρά του να είναι πολύ συγκρατημένος στο να δίνει την έγκρισή του στους νόμους αυτούς, και η δημοσίευση να γίνεται με τόση επισημότητα, ώστε πριν απειληθεί ο θεμελιώδης νόμος, να υπάρχει χρόνος για να πεισθούν πως είναι κυρίως η μεγάλη αρχαιότητα που κάνει τους νόμους σεβαστούς και ιερούς, ο λαός να περιφρονεί αμέσως αυτούς που βλέπει να αλλάζουν κάθε τόσο [...]. Θα διάλεγα όμως αυτή τη δημοκρατία, όπου οι ιδιώτες αρκούμενοι στο να επικυρώνουν τους νόμους [...] (*Discours II*, αφιέρωση, 57).

Στα κράτη [...] οφείλουμε, όσο μπορούμε να αποφεύγουμε να αγγίζουμε [τους νόμους], κυρίως όμως στις μικρές πολιτείες, όπου ο παραμικρότερος κλονισμός μπορεί να διασπάσει τα πάντα. Επομένως η απέχθεια απέναντι στις καινοτομίες είναι γενικώς ορθά θεμελιωμένη [...]. Όσο χρήσιμοι κι αν ήταν οι καινούργιοι νόμοι, τα πλεονεκτήματα θα ήταν πάντοτε λιγότερο βέβαια απ' τους κινδύνους που θα ήταν μεγάλοι. Όταν τα

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, 'A preface to 'Narcisse; Or the lover of himself' [January-February 1753], *Political Theory*, vol. 6, no. 4, [special issue: Jean-Jacques Rousseau], [pp. 543-554], 1978, [1752], σελ. 551.

πράγματα ρέπουν στην αλλαγή, χρειάζονται διαρκώς νέες φροντίδες, για να τα σταματήσουν. Να, λοιπόν, αυτό που οι πολίτες και οι αστοί, οι οποίοι έχουν ένα τόσο μεγάλο συμφέρον από την αποτροπή της κάθε αλλαγής, προτίθενται να κάνουν με τις καταγγελίες στις οποίες αναφέρεται το διάταγμα (*Montagne*, viii, 356-357).

Κάθε φορά που το Συμβούλιο μεταβάλλει κάποια συνήθεια έχει ως στόχο του να μην το αντιληφθεί κανείς και φυλάγεται πολύ καλά απ' το να την εμφανίσει. Με αυτή την υποψία να σταματάτε πάντα κάθε καινοτομία, μικρή ή μεγάλη. Εάν οι σύνδικοι συνήθιζαν να μπαίνουν στο Συμβούλιο με το δεξί πόδι και θέλησαν τώρα να μπαίνουν με το αριστερό, λέω ότι πρέπει να τους εμποδίσετε (ό.π., 400).

Τίποτα δεν πιο ολέθριο για τα ήθη και για τη δημοκρατία από τις συνεχείς αλλαγές της θέσης και της περιουσίας των πολιτών – αλλαγές οι οποίες είναι η απόδειξη και η πηγή χιλιάδων ταραχών που αναστατώνουν και συγχύζουν τα πάντα [...].⁵²

[...] Σε ένα κράτος όπως η δημοκρατία της Γενεύης, όλες οι καινοτομίες είναι επικίνδυνες και δεν θα πρέπει να εφαρμοστούν ποτέ χωρίς επείγοντα και ιδιαίτερα σοβαρά κίνητρα. Ας μας δείξετε λοιπόν την επείγουσα αναγκαιότητα αυτής της καινοτομίας. Που είναι οι ταραχές που μας αναγκάζουν να προστρέξουμε σε ένα τόσο ύποπτο υποκατάστατο; Τα πάντα είναι χαμένα χωρίς αυτό; (*D' Alembert*, 227).

μοτίβο (δ) – ο φόβος της τομής

Η αληθινή πορεία της φύσης είναι πιο βαθμιαία και πιο αργή [...]. Μια από τις καλύτερες αρχές της καλής παιδείας είναι το να καθυστερείς τα πάντα όσο το δυνατόν περισσότερο. Προόδευσε με αργά και σίγουρα βήματα [...] (*Emile*, IV, 220,232).

[...] Εις μάτην ακόμα και αν ξαναφέρνατε τους ανθρώπους στην πρώτη τους ισότητα, την προστάτιδα της αθωότητας και την πηγή της αρετής: οι καρδιές τους, άπαξ και διαφθαρούν, θα μείνουν έτσι για πάντα· δεν απομένει καμία θεραπεία υπολειπόμενη μιας μεγάλης επανάστασης, που είναι να τη φοβάται κανείς σχεδόν εξίσου με το κακό που είναι πιθανό να γιατρέψει, και η οποία είναι αξιοκαταφρόνητο να την επιθυμείς και αδύνατο να την προβλέψεις.⁵³

Γιατί με την ελευθερία συμβαίνει περίπου ότι με τις στέρες και χυμώδεις εκείνες τροφές, ή με τα μεστά κρασιά που είναι κατάλληλα να θρέψουν και να τονώσουν τα άτομα με τη ρωμαλέα ιδιοσυγκρασία που τα έχουν συνηθίσει, αλλά που παραφορτώνουν, φθείρουν και μεθούν τους αδύνατους και ευαίσθητους που δεν είναι φτιαγμένοι γι' αυτά. Οι λαοί που συνήθισαν να έχουν αφέντες δεν μπορούν να τους στερηθούν. Αν δοκιμάσουν να αποτινάξουν το ζυγό, απομακρύνονται ακόμη περισσότερο από την ελευθερία και εκλαμβάνοντάς τη ως ξέφρενη ασυδοσία, η οποία είναι το αντίθετό της, οι επαναστάσεις τους σχεδόν πάντα τους παραδίδουν σε λαοπλάνους που δεν κάνουν άλλο από το να επιδεινώνουν τα δεσμά τους. Ακόμη και ο λαός της Ρώμης, αυτό το πρότυπο των ελεύθερων λαών, δεν ήταν ικανός να κυβερνηθεί, βγαίνοντας από την καταπίεση των Tarquinians. Έχοντας υποστεί τον εξευτελισμό της δουλείας και των ατιμωτικών πράξεων που τους επέβαλαν, δεν ήταν στην αρχή παρά ένας ηλίθιος συρφετός, τον οποίο χρειάστηκε να προσέξουν και να κυβερνήσουν με την πιο μεγάλη φρόνηση, ώστε συνηθίζοντας σταδιακά να αναπνέουν το σωτήριο αέρα της ελευθερίας, αυτές οι απονευρωμένες, ή καλύτερα, οι αποκτημένες, κάτω από την τυραννία, ψυχές, να αποκτήσουν βαθμιαία εκείνη την αυστηρότητα του ήθους και την υπερηφάνεια του θάρρους που τους έκαναν τον πιο σεβαστό από όλους τους λαούς (*Discours II*, αφιέρωση, 56).

Δε θα ήταν, αυτή τη στιγμή, ούτε φρόνιμο ούτε δυνατόν να αλλάξουμε [το παλαιό σύνταγμα] ξαφνικά· θα ήταν όμως, εάν πραγματοποιούσαμε τις αλλαγές αυτές βαθμιαία, εάν δημιουργούσαμε τις προϋποθέσεις, ώστε,

⁵² Jean-Jacques Rousseau, 'Discourse on political economy' [1755], στο Roger D. Masters (edited), *On the Social Contract with Geneva manuscript and Political economy*, introduction R. D. Masters – trans Judith R. Masters, St. Martin's Press Inc., New York, NY, [pp. 209-240] 1978, σελ. 225 [ο τόμος εφ' εξής *Masters*].

⁵³ Jean-Jacques Rousseau, 'Observations on the answer made to his discourse' [June 1751], στο J.-J. Rousseau, Victor Gourevitch (edited), *The Discourses and other early political writings*, trans V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, [pp. 32-51], 1997, σελ. 50-51 [ο τόμος εφ' εξής *Early writings*].

χωρίς κάποια επανάσταση που θα γινόταν αισθητή, το πιο πολυάριθμο μέρος του έθνους αφοσιωνόταν στην πατρίδα, ακόμη και στην κυβέρνηση (*Pologne*, xiii, 257).

[...] Κι όταν θα έχετε βαθμιαία οδηγήσει τα πράγματα ως το σημείο του να μπορείτε, χωρίς κάποια ορατή επανάσταση, να ολοκληρώσετε το εγχείρημα στο σύνολό του, θα μπορείτε να τους παραχωρήσετε επιτέλους το δικαίωμα που τους έδωσε η φύση, να συμμετέχουν στη διοίκηση της χώρας τους, στέλνοντας αντιπροσώπους στις μικρές δίαιτες (ό.π., 260).

[...] Θα καταφέρναμε να αναζωογονήσουμε όλα τα μέρη της Πολωνίας και να τα συνδέσουμε κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μην αποτελούν παρά ένα και μοναδικό σώμα, του οποίου το σφρίγος και οι δυνάμεις θα είχαν γίνει τουλάχιστον δεκαπλάσιες, σε σχέση με αυτό που μπορεί να είναι σήμερα, κι αυτό, έχοντας το ανεκτίμητο πλεονέκτημα της αποφυγής κάθε βίαιης και έντονης αλλαγής, όπως και του κινδύνου των επαναστάσεων [...]. Και θα χρειαστεί κατ' ανάγκη ένας ορισμένος χρόνος, μέχρι να γίνει αισθητό το αποτέλεσμα της καλύτερης μεταρρύθμισης και να αποκτηθεί η σταθερότητα που πρέπει να συνιστά το αποτέλεσμά της (ό.π., 263, 276).

Δίχως αμφιβολία, η διηνεκής ειρήνη είναι ένα πολύ παράλογο σχέδιο σήμερα· αλλά δώστε μας πίσω έναν Henri IV ή έναν Sully, η διηνεκής ειρήνη θα ξαναγίνει ένα λογικό σχέδιο· ή μάλλον, ας θαυμάζουμε ένα τόσο ωραίο σχέδιο, αλλά ας βρίσκουμε παρηγοριά στο ότι δεν τίθεται σε εκτέλεση· διότι δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά με μέσα βίαια και φοβερά για την ανθρωπότητα. Μια ομοσπονδιακή λίγκα δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί με κανένα άλλο τρόπο πέρα από επαναστάσεις, και ποιος από μας θα τολμούσε να δηλώσει αν αυτή η ευρωπαϊκή λίγκα είναι να την επιθυμεί ή να τη φοβάται κανείς; Μάλλον θα έκανε περισσότερη ζημιά απ' όση θα εμπόδιζε ανά τους αιώνες.⁵⁴

Πράγματι, τίποτε λιγότερο από μια επανάσταση δεν τίθεται στην *Polysynodie*· και ακριβώς επειδή σήμερα βλέπουμε συμβούλια στις αυλές και συμβούλια είναι αυτά που [στο έργο] προτείνονται, δεν πρέπει κανείς να πιστέψει ότι υπάρχει μικρή διαφορά από το ένα σύστημα στο άλλο. Η διαφορά είναι τόσο μεγάλη που θα ήταν αναγκαίο να ξεκινήσει κανείς καταστρέφοντας όλα όσα υπάρχουν για να δώσει στην κυβέρνηση τη μορφή που φαντάζεται ο αβάς St. Pierre· και κανείς δεν αγνοεί την επικινδυνότητα της στιγμής της αναρχίας και της κρίσης που αναγκαστικά προηγείται μιας νέας εγκαθίδρυσης σε ένα μεγάλο κράτος. Η εισαγωγή της ψήφου και μόνον θα προκαλούσε τρομερό αναβρασμό, και θα έδινε σε κάθε μέρος μια σπασμωδική και συνεχή κίνηση παρά μια νέα ζωτικότητα στο σώμα. Σκεφτείτε τον κίνδυνο να ξεσηκωθούν έστω μια φορά οι τεράστιες μάζες που αποτελούν τη γαλλική μοναρχία! Ποιος θα ήταν ικανός να συγκρατήσει την αναταραχή ή να προβλέψει όλα τα παραγόμενα αποτελέσματα; Ακόμα και αν όλα τα πλεονεκτήματα του νέου σχεδίου ήταν ακαταμάχητα, ποιός σώφρων άνθρωπος θα τολμούσε να καταργήσει τα παλαιά έθιμα, να αλλάξει τα παλαιά *maximes*, και δώσει στο κράτος μια διαφορετική μορφή από εκείνη στην οποία έχει βαθμιαίως οδηγηθεί μέσα σε μια περίοδο τριακοσίων χρόνων; Αν η παρούσα κυβέρνηση είναι αυτή των παλαιότερων καιρών, ή αν έχει αδιόρατα αλλάξει τη φύση της στο πέρασμα των αιώνων, είναι εξίσου ανόητο να επέμβει κανείς. Αν είναι η ίδια πρέπει να γίνει σεβαστή. Αν έχει εκφυλιστεί, είναι με τη δύναμη του χρόνου και των πραγμάτων, και η ανθρώπινη σοφία δεν μπορεί να κάνει τίποτε επιπλέον από αυτό.⁵⁵

Και οι άνθρωποι, πεισματωδώς επέμεναν στο να βλέπουν κάποιον που προάγει τις ραγδαίες αλλαγές και τις ταραχές στον μοναδικό άνθρωπο στον κόσμο που υποστηρίζει τον αληθέστερο σεβασμό προς τους νόμους και τους κρατικούς θεσμούς, και που έχει τη μεγαλύτερη απέχθεια για τις επαναστάσεις (*Dialogues*, III, 213).

Τα παραπάνω παραθέματα, αν και απομακρυσμένα απ' το περιβάλλον με το οποίο αλληλεπιδρούν και νοηματοδοτούνται, είναι κατ' εμάς χαρακτηριστικά μιας τάσης της ρουσσωικής σκέψης που, μπροστά στην παρεδοδεμένη εικόνα του Rousseau ως επαναστάτη

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, 'Judgement of the plan for perpetual peace' [1754-56], στο J.-J. Rousseau, Christopher Kelly (edited), *The plan for perpetual peace, On the government of Poland, and other writings on history and politics, Collected Writings of Rousseau*, vol. 11, trans C. Kelly – Judith Bush, University Press of New England, Hanover, NH, [pp. 53-60], 2005, σελ. 60, [ο τόμος εφ' εξής CW, XI].

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, 'Judgement on the Polysynodie' [1754-56], στο CW, XI, [pp. 91-99], σελ. 93.

philosophe, είθισται να εξορίζεται στην αφάνεια. Μαζί με τούτα μπορεί κανείς πλέον να ξαναδεί μια ολόκληρη οικογένεια θέσεων από μια νέα σκοπιά: τον μοναδικό υπερασπιστή της θρησκείας σε ένα αιώνα που την έστελνε στην ‘κρεμάλα’, έναν αντιφεμινισμό στην εποχή που θα απελευθερωνόταν ‘η μέση των γυναικών’⁵⁶ την κραυγή ενάντια στις επιστήμες και την πρόοδο στα χρόνια των φώτων, το μοναρχικό σύστημα που προτείνει στη μεταρρύθμιση της Πολωνίας, τις ιεραρχικές βαθμίδες και την επίφαση ισότητας στην Πολωνία, στην Κορσική και την κοινότητα της Julie, την επίβλεψη, την αδυναμία καθολίκευσης λόγω μιας σχετικής λατρείας του συγκεκριμένου κλπ. Ακόμα και η δημοκρατικότητα του *Contrat social* μπορεί να τεθεί σε αμφισβήτηση (λχ να ιδωθεί ως η ‘λαϊκή κυριαρχία’ του *acclamatio* και των επικυρωτικών δημοψηφισμάτων).

Και ευλόγως αναρωτιέται κανείς τι ωθεί τις γενεές⁵⁷ των επαναστατών να τον λατρεύουν. Αν πρόκειται για ένα doctrine τόσο εντόνως αμφιλεγόμενο πώς μπόρεσαν⁵⁸ να στραφούν σ’ αυτόν, και δη με τέτοια άνεση;

Το πρόβλημά μας εδώ είναι πως θεωρούμε *άδικο* τόσο για το κείμενο όσο και για τον Jean-Jacques να τα παραβλέπουμε με τέτοια ευκολία.⁵⁹ Και αν τα παραβλέπουμε στο όνομα μιας οικείας/εύκολης ανάγνωσης της γαλλικής Επανάστασης τι μπορεί να μας πει αυτό για την σχέση που εξετάζουμε πέρα από μια κενή, μεσαιωνικής υφής κατάφαση; Αραδιάζουμε στο ιατρικό τραπέζι τα στοιχεία: προσδι-ορίζουμε με ακρίβεια το ένα, κάνουμε το ίδιο και για το άλλο. Τώρα πια γνωρίζουμε τι είναι η Επανάσταση και τι ο Rousseau: πάμε στην πρώτη και βρίσκουμε τον προφήτη, πάμε στον Rousseau και βρίσκουμε την Επανάσταση. Είναι δύσκολο να λαθέψει κανείς όταν ξέρει ακριβώς τι θα βρει, ή, πράγμα που είναι ακριβώς το ίδιο, όταν δεν ψάχνει.

Αυτή η μονοσήμαντη προοπτική μόνο να ακρωτηριάσει μπορεί. Και κάνοντας μια πρόωρη εισαγωγή στο επόμενο μέρος, αν υποθέσουμε ότι η γαλλική Επανάσταση είναι το ιδρυτικό σημείο αυτού που πλέον καλούμε ως μοντέρνα εποχή, είναι ακόμα περισσότερο *άδικο για μας*, τις κόρες και τους γιούς της, για το παρόν μας. Χάνουμε πια κάθε γονιμότητα που έχει να

⁵⁶ Anatole France, *Δίψα*, ό.π., σελ. 40.

⁵⁷ Λέγεται πως ‘ο Fidel Castro κατά τη διάρκεια της θρυλικής εκστρατείας του εναντίον της στρατιάς του Batista, είχε στην τσέπη του ένα μικρό αντίτυπο του *Contrat social* του Rousseau’. Στο Albert Manfred, *Rousseau, Marat, Robespierre: μορφές της γαλλικής Επανάστασης*, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα, 1989, [1969], σελ. 51.

⁵⁸ Για να μην παρεξηγηθούμε εδώ δεν λέμε: ‘ο Rousseau είναι συντηρητικός, η γαλλική Επανάσταση προοδευτική και άρα πως έγινε και τον λάτρεψαν’. Ούτε είναι ο κατά πως φαίνεται εν μέρει αντιδιαφωτιστικός χαρακτήρας της σκέψης του που τον κάνει αντεπαναστάτη μπροστά σε μια (πάντοτε εκ των προτέρων κρινόμενη ως μοναδικό) προϊόν του διαφωτισμού γαλλική Επανάσταση. Και τα δύο είναι εξίσου αμφιλεγόμενα και δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν με όρους κινήσεως προς τα εμπρός ή προς τα πίσω, με το σκοτάδι και το φώς και τα λοιπά που είθισται να ακολουθούν αυτές τις διακρίσεις. Εδώ αυτό που πρωτίστως μας απασχολεί είναι το που εδράζεται η όποια *ριζοσπαστικότητα* της ρουσσικής σκέψης και μόνον.

Το εύλογο ερώτημα παραμένει: γιατί κάποιος που εν μέρει αρέσκεται στο παραδοσιακό, γιατί κάποιος που απεχθάνεται τις αλλαγές και τις απεχθάνεται ακόμα πιο πολύ όταν είναι τομές, γιατί κάποιος που φοβάται τις επαναστάσεις μπόρεσε και τελικά λατρεύτηκε τόσο έντονα και με τέτοιο πάθος από τους επαναστάτες.

⁵⁹ βλ λχ σελ. 146 της παρούσης.

προσφέρει, κάθε ελπίδα να πορευτούμε στο πλάι της. Χάνουμε τη δυνατότητα να έρθουμε κοντά στο πιο δικό της μάθημα, να σταθούμε μπροστά στη ζωντανή μας κληρονομιά· να την σηκώσουμε ανάλαφρα στις πλάτες μας, γινόμενοι ένα μαζί της να ομολογήσουμε την πίστη⁶⁰ μας σ' αυτήν, να είμαστε η παντοτινή της θύμηση, να την επανεφευρίσκουμε διαρκώς.

Θα είναι επαναστάτης εκείνος ο άνθρωπος που μπορεί να επαναστατικοποιήσει τον εαυτό του.

Ludwig Wittgenstein, 1944⁶¹

iii.ii για την πνευματικότητα

Σε ένα δεύτερο βαθμό, αν η γαλλική Επανάσταση μπορεί να θεωρηθεί πρώτα απ' όλα ως μια προβληματοποίηση της έννοιας του 'ανθρώπου'⁶², πρέπει να φέρουμε πάνω μας τα σημάδια μόνο και μόνο για να έρθουμε κοντά της. Τετραγωνίζοντας, οφείλουμε να ακολουθήσουμε την επιταγή της και να επερωτήσουμε για άλλη μια φορά τη σχέση μας με τον εαυτό μας, τη σχέση μας με το παρόν μας. Τούτες είναι οι *par excellence* ερωτήσεις μιας Επανάστασης – συμπεριλαμβανομένης φυσικά και της γαλλικής.

Αν και μόνον αν *προετοιμαστούμε* δύναται να κάνουμε την ελπίδα της δική μας. Η προετοιμασία μετασχηματίζει τη σχέση του εαυτού με τον εαυτό, αλλάζει τον ίδιο τον τρόπο της ύπαρξης του εαυτού, επιδρά/είναι ζωή. Η προετοιμασία είναι εκείνο που απαιτείται από το υποκείμενο που φέρει την επανάσταση και ταυτόχρονα, είναι και το αποτέλεσμα της επανάστασης πάνω στο υποκείμενο που φέρεται απ' αυτήν.⁶³ Σχηματικά, σε ένα 'πριν' και ένα 'μετά', μια επανάσταση δεν δύναται να διαβαστεί χώρια από την εκπλήρωση ενός μετασχηματισμού του υποκειμένου-φορέα της. Η ίδια η έννοια της επανάστασης δεν δύναται

⁶⁰ Και τούτη η ομολογία πίστεως ίσως να είναι αυτό που μπορεί αλλιώς να αποκληθεί υπόθεση εργασίας της παρούσης εξέτασης. Στην αγγλική, η φράση 'working hypothesis' φέρει πάνω της τούτο το στοιχείο της διάρκειας, της συνεχούς και καθοριστικής δράσης συν μια ιδέα περί μετασχηματισμού της ίδιας της υπόθεσης, πράγμα που κατά τα φαινόμενα, εν μέρει χάνεται στην στατικότητα της ελληνικής απόδοσης.

⁶¹ Wittgenstein όπως παρατίθεται στο James F. Peterman, *Philosophy as therapy: an interpretation and defense of Wittgenstein's later philosophical project*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992, σελ. 28.

⁶² Λχ ο Groethuysen κάνει μια απόπειρα για να δείξει τους όρους προβληματοποίησης της έννοιας άνθρωπος. Bernard Groethuysen, 'Rousseau', του ιδίου, *Η φιλοσοφία της γαλλικής Επανάστασης*, μετάφραση Τάκης Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα, [σσ. 106-154], 1985, [1956], σελ. 143-154. Δεν χρειάζεται να σταθούμε παραπάνω εδώ· κατ' εμάς αρκεί το ότι το κάποτε κάλεσμα της γαλλικής Επανάστασης για έναν *homme nouveau*, δε μπορεί παρά να στηρίζεται σε μια προβληματοποίηση/σπάσιμο των ορίων ενός πρότερα ανεξερεύνητου πεδίου.

⁶³ 'Έτσι, ο διαφωτισμός πρέπει να θεωρείται τόσο ως μια διαδικασία στην οποία οι άνθρωποι μετέχουν συλλογικά όσο και μια πράξη θάρρους την οποία οφείλει κανείς να επιτελέσει προσωπικά. Οι άνθρωποι είναι *συγχρόνως* στοιχεία και φορείς μιας και της αυτής διαδικασίας. Μπορεί να είναι πρωταγωνιστές μέσα στη διαδικασία στο βαθμό που είναι μέρος της· και η διαδικασία επισυμβαίνει στον βαθμό που οι άνθρωποι αποφασίζουν να είναι οι εθελοντικοί πρωταγωνιστές της'. Foucault, *Διαφωτισμός*, ό.π., σελ. 19-20. 'Οι άνθρωποι φέρονται από τη διαδικασία αλλά και τη φέρουν, που σημαίνει επίσης ότι τη 'φέρνουν', είναι υπεύθυνοι για την έλευσή της'. Γιώργος Φουρτούνης, διαλέξεις στο σεμινάριο 'Αναγνώσεις πολιτικής φιλοσοφίας' Ο ύστερος Foucault ξαναδιαβάει τον Kant: Τι είναι διαφωτισμός', *ΠΜΣ Πολιτικής επιστήμης και ιστορίας*, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2009-2010.

να νοηθεί δίχως αυτή τη ριζική μεταμόρφωση της σχέσης υποκειμενοποίησης· αν δεν μπορεί να το κάνει αυτό δεν είναι πια επανάσταση. Από τη σκοπιά του υποκειμένου, και μετά και το δρόμο που άνοιξαν οι φουκωικές έρευνες, τούτη τη μεταμόρφωση για να έρθει το υποκείμενο κοντά στην αλήθεια, μπορούμε πια να την καλούμε ως *πνευματικότητα*⁶⁴.

Γιατί το υποκείμενο, *όπως είναι*, δεν είναι ικανό για την αλήθεια. Νομίζω ότι αυτή είναι η πιο απλή και πιο βασική φόρμουλα με την οποία η πνευματικότητα μπορεί να οριστεί. Επακολούθως, απ' αυτή τη σκοπιά, δεν μπορεί να υπάρξει αλήθεια δίχως έναν προσηλυτισμό [conversion] ή μια μεταμόρφωση του υποκειμένου [...]. Η πνευματικότητα αξιώνει πως όταν η δίοδος προς την αλήθεια έχει ανοιχθεί, παράγει αποτελέσματα τα οποία είναι, φυσικά, η συνέπεια της πνευματικής προσέγγισης που πάρθηκε για να επιτευχθεί [το άνοιγμα της διόδου], αλλά ταυτοχρόνως αυτά είναι κάτι αρκετά διαφορετικό και πολύ παραπάνω: *αποτελέσματα τα οποία θα καλέσω de retour, αποτελέσματα της αλήθειας πάνω στο υποκείμενο*. Για την πνευματικότητα, η αλήθεια δεν είναι απλά αυτό που δίδεται στο υποκείμενο ως ανταμοιβή [...]. Η αλήθεια διαφωτίζει το υποκείμενο· η αλήθεια δίδει μακαριότητα στο υποκείμενο· η αλήθεια δίδει στο υποκείμενο ψυχική γαλήνη. Με μια λέξη, στην αλήθεια, και στη δίοδο στην αλήθεια, υπάρχει κάτι που εκπληρώνει το ίδιο το υποκείμενο, που εκπληρώνει ή μετασχηματίζει την ίδια του την ύπαρξη [...]. Μια πράξη γνώσης από μόνη της δε θα μπορούσε ποτέ να δώσει δίοδο στην αλήθεια εκτός και αν προετοιμαζόταν, συνοδευόταν, διπλασιαζόταν και ολοκληρωνόταν από μια συγκεκριμένη μεταμόρφωση του υποκειμένου· όχι του ατόμου, αλλά του ίδιου του υποκειμένου στην ύπαρξή του ως υποκείμενο.⁶⁵

Ξαναγυρνώντας στον Rousseau έχουμε από τη μια ένα πλήθος κειμενικών τεκμηρίων όπου οι συγκροτητικές της σκέψης του έννοιες έχουν ένα χαρακτήρα 'αντεπαναστατικό' και από την άλλη μια Επανάσταση που τον λατρεύει. Όμως από μια πραγματιστική σκοπιά, για την Επανάσταση ο Rousseau είναι ο επαναστάτης Rousseau· δεν φτιάχνεις αγάλματα για το γαλλοελβετικό ομοίωμα του Burke· η επαναστατική δοξασία ανήκει, με τα λόγια του Robespierre, μονάχα στον 'δάσκαλο της ανθρωπότητας'.⁶⁶

⁶⁴ Η έννοια έχει ως συνήθως περίεργη διαδρομή· αναδύεται στα δημοσιογραφικά κείμενα του Foucault (1978-79) για την ιρανική Επανάσταση και επαναδιαπραγματεύεται συνεχώς μέχρι – τουλάχιστον για όσο έχουμε εμείς υπόψιν – και τις διαλέξεις στο Collège de France του ακαδημαϊκού έτους 1981-82. Οι τελευταίες, με αυτή την τόσο απροσδόκητη στροφή της φουκωικής σκέψης, εξέπληξαν ως γνωστόν ακόμα και τους πιο υποψιασμένους αναγνώστες.

⁶⁵ Michel Foucault, *The hermeneutics of the subject; Lectures at the Collège de France 1981-82*, Frédéric Gros (edited), trans. Graham Bruchell, foreword François Ewald – Alessandro Fontana, introd. Arnold I. Davidson, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, NY, 2005 [1981-82], σελ. 15-16.

⁶⁶ Δύο ενστάσεις. Από τη μια θα μπορούσε κανείς να πει (και τούτο έχει συμβεί πολλάκις) ότι οι επαναστάτες *παρανόησαν* τον Rousseau. Αυτό βέβαια προϋποθέτει ότι υπάρχει κάτι που σε προσκαλεί να το γνωρίσεις και μπορεί να παρανοηθεί ή να μην παρανοηθεί. Στο όριο, αν δεν παρανοηθεί πάει να πει ότι υφίσταται ένα σημείο όπου ο Rousseau θα έχει αποκωδικοποιηθεί πλήρως και μείς θα είμαστε λεύτεροι να ξαναβάλουμε τα βιβλία του στο ράφι και περήφανα να προχωρήσουμε στον επόμενο φιλόσοφο-γρίφο. Πιο σοβαρά τώρα, ακόμα και αν κρατήσει κανείς ότι η γαλλική Επανάσταση παρανοεί τον Rousseau, για την παρούσα εξέταση, μόνο ετούτη η 'παρανόηση' είναι εκείνο που έχει, σε τελική ανάλυση, σημασία. Αν το θέλει κανείς έτσι, εμείς εδώ δεν κάνουμε τίποτα πέρα απ' το να συνεχίζουμε μια παρανόηση αιώνων.

Και η δεύτερη. Φυσικά και ένα κείμενο μπορεί να ξεφύγει από τις προθέσεις του συγγραφέα του (έστω εδώ ότι ένας αντεπαναστάτης γράφει κάτι που μπορεί να διαβαστεί ως, και άρα που μπορεί να είναι επαναστατικό) αλλά με μια σημαντική διευκρίνιση. Ότι και να κάνει ο Rousseau με τα επιχειρήματά του και τα λοιπά συναφή που

Και για μας που νιώθουμε και πιστεύουμε ότι η Επανάσταση κάτι άφησε στη μέση, για μας που πασχίζουμε να την κληρονομήσουμε, ο Rousseau δε μπορεί παρά να ειπωθεί ως επαναστάτης και μόνον. Αλλά σήμερα, πια, με άλλο τρόπο. Ή μάλλον με τον μόνο δυνατό σε μας: διαβάζοντας τον δεν θα ξαναγυρίσουμε σε κάποιο context του 1750. Είναι το φως του παρόντος μας που μας επιτρέπει να τον δούμε, είμαστε εμείς που τον φέρνουμε στη ζωή και μάλιστα με τον μοναδικό τρόπο που γνωρίζουμε, τον δικό μας. Και ο Rousseau δε μπορεί πια να είναι ο τετριμμένος επαναστάτης που αγανακτεί μπροστά στην αδικία, τις ιεραρχίες, την καταπίεση κλπ και απλά ζητά να κάψουμε όλα. Βεβαίως και να τα κάψουμε όλα: μέχρι και την τελευταία πέτρα. Η εξέγερση αφορά, πάντοτε αφορούσε το όλον του κόσμου, εξεγειρόμαστε απέναντι στο ίδιο το σύμπαν. Είναι εύλογο πως, οτιδήποτε λιγότερο από την ολική καταστροφή αυτού του αθλιότερου απ' όλους τους άθλιους κόσμους θα μας έκανε και μας εξίσου άθλιους. Ταυτοχρόνως, και εκείνο που δεν πρέπει ποτέ να ξεχάσουμε, είναι το να δούμε ποιοι είμαστε εμείς, ποια είναι 'η σχέση του εαυτού με τον εαυτό' για να καταφέρνουμε να γινόμαστε συνεχώς τα ενθουσιώδη εκείνα υποκείμενα που μπορούν και θέλουν να εξεγείρονται. Διαφορετικά, στην παραπάνω ευτυχή όσο και απίθανη κατά πως σήμερα φαίνεται περίπτωση, όλα θα καίγονται και τίποτα δε θα γίνεται στάχτη.⁶⁷ Είναι λοιπόν αυτή η προβληματοποίηση της σχέσης υποκειμενοποίησης που κάνει, πια, τον Rousseau επαναστάτη⁶⁸. είναι η ρουσσική

συνηθίζει να κάνει κάποιος που γράφει, υπάρχει κάτι που ποτέ δεν φαίνεται να μπορεί να εξορίσει: η στάση, ο χαρακτήρας, το ήθος του Jean-Jacques θα είναι πάντοτε χαραγμένο εκεί.

⁶⁷ Και για ακριβώς τον ίδιο λόγο ο Rousseau δεν μπορεί να είναι ο τετριμμένος επαναστάτης του μοτίβου 'η πολιτική μπορεί τα πάντα'. Βεβαίως και δηλώνει απερίφραστα στις *Confessions* του πως 'είχα παρατηρήσει ότι τα πάντα εξαρτιόντουσαν από την πολιτική' (IX, 140). Αλλά όπως θα δούμε εν συνεχεία, τούτο μας δείχνει περισσότερο ότι τα πάντα είναι πολιτικά και λιγότερο ότι υπάρχει μια καλή πολιτική η οποία αν και όταν έρθει θα μας επιτρέψει να πραγματώσουμε κάποιον ουσιώδη προορισμό. Ακόμα και αν ήταν ποτέ δυνατό να έρθει ένα καλό περιβάλλον το οποίο θα κάψει ολοσχερώς τούτο τον ημαρτημένο τόπο, αν δεν είχε πρώτα αλλάξει ο τρόπος που ένα υποκείμενο είναι/γίνεται υποκείμενο, αν η πρότερη ημαρτημένη σχέση του εαυτού με τον εαυτό δεν είχε τροποποιηθεί, αν αυτοί που φέρουν και φέρονται από αυτή την πολιτική δεν είχαν μεταμορφώσει τον ίδιο τον τρόπο της ύπαρξής τους, όσο καλή και να ήταν αυτή η θαυματουργή πολιτική δε θα διέφερε σε τίποτα από ένα δεσποτικό καθεστώς. Το πρώτο πράγμα που, αν θέλουμε να πετύχουμε, πρέπει να τυλιχθεί στις φλόγες είναι η παρούσα δομή υποκειμενικότητας: και ξέρουμε ότι μια φωτιά που θέλει να είναι δυνατή, μια φωτιά που θέλει να είναι διαρκής, μια φωτιά που θέλει να γίνει μια μεγαλειώδης, αληθινά ενάρετη πυρκαγιά, δύναται να φτιάχνεται μόνο από 'τα κάτω' κλαδάκια. Είναι πολύ νωρίς για να επεκταθούμε παραπάνω – όπως και να 'χει, αν προχωρήσει κανείς σε μια ανάγνωση όπως αυτή που θα ακολουθήσουμε εδώ, όπου δηλαδή ο Rousseau δεν μας ξεφουρνίζει απλά άλλο ένα στατικό δόγμα αλλά αντίθετα στοχεύει στη σχέση έργου-αναγνώστη και γράφει *διδασκικά* για να κάνει πράγματα, για να επηρεάσει τον τρόπο ζωής μας, για να μας αλλάξει, εάν γράφει για να μας ψυχοαγωγήσει, εάν *ποιεί ήθος*, το παραπάνω ξεπερνιέται με καταπληκτική ευκολία.

⁶⁸ 'Ο Rousseau, όπως προσπάθησα να δείξω, άσκησε επιρροή όχι μέσω των ρητών ιδεών του για αλλαγή, αλλά [μέσω] της εντασιακότητας της μεταδοτικής του οργής ενάντια στην αδικία, στην ρομαντική του σκοπιά για τον άνθρωπο ως καλό από τη φύση του, στις ηχηρές φράσεις του, *στο πνεύμα του της εξέγερσης*'. Blanchard, *Radical*, ό.π., σελ. 300.

Εξεγειρόμενοι, οι ιρανοί είπαν στους εαυτούς τους – και αυτή είναι ίσως η *ψυχή* της εξέγερσης: 'Φυσικά, πρέπει να αλλάξουμε αυτό το καθεστώς, και να ξεφορτωθούμε αυτό τον άνθρωπο [τον σάχη], πρέπει να αλλάξουμε αυτή τη διεφθαρμένη διοίκηση, πρέπει να αλλάξουμε όλη τη χώρα, την πολιτική οργάνωση, το οικονομικό σύστημα, την εξωτερική πολιτική. Αλλά, *πάνω απ' όλα, πρέπει να αλλάξουμε τους εαυτούς μας*. Ο τρόπος της ύπαρξής μας, η σχέση μας με τους άλλους, με τα πράγματα, με την αιωνιότητα, με το Θεό, κλπ, πρέπει να αλλάξουν παντελώς,

πνευματικότητα που ανοίγει το δρόμο για ένα παιδάκι από την Picardie να φτιάχνει τον πολίτη Saint-Just, για έναν νεαρό δικηγόρο από το Arras, αρχικώς μάλλον φιλικά προσκείμενο στο *ancien regime*, να φτιάχνει τον πολίτη Robespierre, για έναν πρώην αδιάφορο να φτιάχνει τον εθελοντή σταυροφόρο που θα τρέξει να υπερασπιστεί το μέτωπο, για έναν αλλοτριωμένο να φτιάχνεται ενάρετος, για έναν νεκρό να ανασαίνει τη ζωή. Και είναι η ρουσσική πνευματικότητα εκείνη που κατεβάζει με απaráμιλλη μεγαλοψυχία τη δικαιοσύνη στη γη· τούτη είναι που 'πετά τα κεφάλια' των δεσποτών 'κατάμουτρα στην Ευρώπη',⁶⁹ τούτη μονάχα είναι που διαχέεται στα πέρατα του κόσμου με την άγια κίνηση των μαζών και την Επανάσταση της 10^{ης} του Αυγούστου.

και θα έχει συμβεί μια αληθινή επανάσταση μονάχα αν συμβεί αυτή η ριζική αλλαγή στην εμπειρία μας'. Πιστεύω ότι εδώ ήταν που το Ισλάμ έπαιξε έναν ρόλο. [...] Ας πούμε, τότε, ότι το Ισλάμ, στα 1978, δεν ήταν το όπιο του λαού ακριβώς διότι ήταν το πνεύμα ενός κόσμου δίχως πνεύμα. [...] Υπήρξε κυριολεκτικά ένα φως που άναψε σε όλους τους και τους βάπτισε όλους μαζί την ίδια στιγμή'. Michel Foucault, 'Iran: The spirit of a world without spirit' [March 1979], στο 'Appendix', στο Janet Afary – Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution; Gender and the seductions of Islamism*, trans Karen de Bruin - K.B. Anderson - Alan Sheridan et al, annotation J. Afary – K.B. Anderson, The University of Chicago Press, London and Chicago, IL, [pp. 179-277], 2005, [1978-79], σελ. 255-256. Πάνω σε τούτα, το βιβλίο της McDonald (*Revolution*, ό.π.) είναι μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα περίπτωση: ένα βιβλίο που ξεκινάει με καταμετρήσεις των αντιτύπων των ρουσσικών έργων στις βιβλιοθήκες κατά τα προεπαναστατικά χρόνια (43-50) και συνεχίζει σταθερά με επιστημονικοφανείς πίνακες (64-65) όπου απαριθμούνται οι αναφορές στον Rousseau κατά την περίοδο της γαλλικής Επανάστασης, καταλήγει στο καταπληκτικό κλείσιμό του να επικαλείται μονάχα πνευματικούς όρους όπως 'θρησκευτική ζέση', (162, 166, 167) ή 'ηθική αναζωογόνηση'. 'Η προεπαναστατική και επαναστατική λατρεία [του Rousseau] είχαν ένα κοινό σημείο στη βασική και θεμελιώδη ιδέα της ηθικής αναζωογόνησης της ανθρωπότητας. Ο Rousseau απευθύνθηκε στο άτομο· συνομολόγησε ότι, ενώ οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να γίνουν ενάρετοι, η κοινωνία ήταν ανήθικη και διεφθαρμένη. [...] [Ο Rousseau] κατανοήθηκε ως εάν να έβαλε τα απαραίτητα θεμέλια της Επανάστασης με το να διασώσει το άτομο από τα δίκτυα της διαφθοράς και να του θυμίσει το μονοπάτι της αρετής. Κατανοήθηκε να έχει προετοιμάσει το δρόμο για την κοινωνική αναζωογόνηση, την οποία οι επαναστάτες πίστευαν ότι έφερναν, με το να έχει διδάξει την ανάγκη για την ατομική ηθική αναζωογόνηση. [...] Η πολύ συναισθηματική εννόηση του Rousseau ως ένα είδος Μεσσία [...]. [Κάποιος] προσευχήθηκε στο πνεύμα του Rousseau [...] και του ζήτησε να επιστρέψει ανάμεσά τους, να οδηγήσει τα βήματά τους. Αναφέρθηκε στον Rousseau σαν το όργανο του Θεού, ο οποίος βοήθησε την ανθρωπότητα να ελευθερωθεί [...]. Τέλος, σε ένα παραληρηματικό ξέσπασμα, διακήρυξε ότι ο Rousseau άκουσε τις προσευχές τους και επέστρεψε να τους καθοδηγήσει στο σκοπό τους. [...] [Κάποιος άλλος] περιγράφει με πολλά συναισθήματα το πλησίασμα [μιας ομάδας ατόμων] στον τάφο [του Rousseau] και το ότι, όσο έφταναν κοντύτερα στο Ile des peupliers [το νησάκι όπου βρισκόταν ο τάφος του], φαίνονταν να έχουν εισέλθει σε ένα νέο πνευματικό κόσμο. [...] Και επέστρεψαν στο Παρίσι, με τις ψυχές τους εξυψωμένες, να πούνε στον κόσμο για την εμπειρία τους. Τέτοιες εκφράσεις της επαναστατικής λατρείας του Rousseau δείχνουν ένα πολύ αληθινό συναίσθημα του να είναι πνευματικώς ένα με τον Rousseau [...]. Μια πνευματική σύγκλιση [...]' (164-169).

⁶⁹ Anatole France, *Δίψα*, ό.π., σελ. 149.

Είχα επίσης στο μυαλό μου και ένα τρίτο έργο. Η ιδέα μου είχε έρθει από διάφορες παρατηρήσεις που είχα κάνει στον εαυτό μου, κι εκείνο που μου έδινε κυρίως τη δύναμη να το βάλω μπροστά ήταν η ελπίδα ως θα έβγαινε *ένα βιβλίο πραγματικά ωφέλιμο για τους ανθρώπους*, ένα από τα πιο ωφέλιμα ίσως που θα μπορούσε να τους προφέρει κανείς, αν τελικά το αποτέλεσμα ήταν ισάξιο του σχεδίου μου. Είναι γνωστό πως οι περισσότεροι άνθρωποι παρουσιάζουν πολλές φορές στη διάρκεια της ζωής τους *έναν διαφορετικό εαυτό, σαν να μεταμορφώνονται και να γίνονται εντελώς άλλοι άνθρωποι*. Δεν ήθελα βέβαια να γράψω ολόκληρο βιβλίο για να αναπτύξω κάτι τόσο πασίγνωστο· ήθελα να πω κάτι πολύ πιο καινούργιο και πιο σημαντικό, να βρω δηλαδή τις αιτίες αυτών των αλλαγών, να εστιάσω στο θέμα μου *σ' εκείνες που εξαρτιούνται από εμάς τους ίδιους*, και να δείξω με ποιο τρόπο μπορούμε να τις κατευθύνουμε μόνοι μας ώστε να γίνουμε καλύτεροι και να είμαστε *πάντα σίγουροι για τον εαυτό μας*. Γιατί δεν υπάρχει καμία αμφιβολία πως είναι πολύ πιο δύσκολο για κάθε καλό άνθρωπο, να αντισταθεί σε επιθυμίες που είναι ήδη διαμορφωμένες και πρέπει να κατανικηθούν, παρά να προλάβει, να αλλάξει ή να αποτρέψει τις επιθυμίες αυτές στην πηγή τους, εφόσον μπορεί να ανατρέξει *σ' αυτή*. Όταν ένας άνθρωπος μπαίνει σε κάποιον πειρασμό, άλλοτε είναι δυνατός και αντιστέκεται κι άλλοτε είναι αδύναμος και υποκύπτει· αν ήταν πάντα ο ίδιος δε θα υπέκυπτε.

Μελετώντας τον εαυτό μου και προσπαθώντας να βρω και στους άλλους την αιτία γι' αυτές τις τόσο αλλιώτικες συμπεριφορές, διαπίστωσα πως εξαρτιόντουσαν κατά πολύ από παλαιότερες επιδράσεις εξωτερικών παραγόντων. Καθώς οι αισθήσεις και ο οργανισμός μας αλλάζουν *συνεχώς*, οι σκέψεις, τα αισθήματα ακόμα και οι πράξεις μας φέρουν, χωρίς να το ξέρουμε, τη σφραγίδα αυτών των αλλαγών. Οι πολλές και εκπληκτικές παρατηρήσεις που είχα συγκεντρώσει δε χωρούσαν καμία αμφισβήτηση, και πίστευα πως στηριζόμενοι στις υλικές αυτές αρχές, να διαμορφώσουμε ένα εξωτερικό σύστημα διαβίωσης το οποίο, ρυθμιζόμενο *ανάλογα με τις συνθήκες*, θα μπορούσε να *φέρει ή να διατηρεί την ψυχή στη κατάσταση που είναι η πιο πρόσφορη για την αρετή*. Από πόσα σφάλματα θα γλίστωνε η λογική, πόσα ελαττώματα δε θα είχαν καν γεννηθεί, αν μπορούσαμε να αναγκάσουμε τη ζωική οικονομία να ευνοεί την ηθική τάξη, την οποία διαταράσσει τόσο συχνά! Το κλίμα, οι εποχές, οι ήχοι, τα χρώματα, το σκοτάδι, το φως, η ατμόσφαιρα, η διατροφή, ο θόρυβος, η ησυχία, η κίνηση, η ανάπαυση, όλα επιδρούν στον οργανισμό και στην ψυχή μας· και συνεπώς όλα μας προσφέρουν χιλιάδες και σίγουρες σχεδόν δυνατότητες να ελέγξουμε, στην ίδια τη ρίζα τους, τα αισθήματα που αφήνουμε να μας εξουσιάζουν. Αυτή ήταν η βασική ιδέα, για τη οποία είχα ήδη κρατήσει κάποιες σημειώσεις, και είχα κάθε λόγο να πιστεύω ότι θα έκανε μεγάλο καλό στους ευγενείς ανθρώπους, αυτούς που αγαπάνε ειλικρινά την αρετή και φυλάγονται από την αδυναμία τους. Μου φαινόταν εύκολο να βγει ένα βιβλίο που *θα ήταν πολύ ευχάριστο στο διάβασμα, όσο θα ήταν και στο γράψιμο*. Παρ' όλα αυτά, ασχολήθηκα ελάχιστα μ' αυτό το έργο, το οποίο θα λεγόταν *Η ηθική των αισθήσεων ή Ο υλισμός του σοφού* (*Confessions*, IX, 144-145).

Γνωρίζω ήδη με τι τρανές λέξεις θα μου επιτεθούν. Διαφωτισμός, γνώση, νόμοι, ηθική, λόγος, ευπρέπεια, διακριτικότητα, ευγένεια, εκπαίδευση κλπ. Σε όλα αυτά απαντώ μονάχα με δυο άλλες λέξεις που αντηχούν ακόμα δυνατότερα στ' αυτιά μου. Αρετή, αλήθεια! Θα τις επικαλούμαι αδιάκοπα· αλήθεια, αρετή! Αν κάποιος δε βλέπει σ' αυτές τίποτα πέρα από λέξεις, δεν έχω τίποτε επιπλέον να του πω.⁷⁰

iv.i πλησιάζοντας τον φυσικό άνθρωπο

Βρισκόμαστε εντός του *Second discours*. Στο πρώτο μέρος αυτού, όπου ως γνωστόν γίνεται η περιγραφή της φυσικής κατάστασης, απαντάμε τον παντελώς απομονωμένο φυσικό άνθρωπο, εκείνον τον άγριο που 'περιπλαν[ιέται] στα δάση' (I, 108). Το να συναντηθούμε μαζί του, *εμείς, σήμερα*, δε θα μπορούσε να είναι ποτέ περισσότερο επιτακτικό. Γιατί τούτος, θα μας πει ο Rousseau, 'είναι μια ελεύθερη ύπαρξη με γαλήνια ψυχή και γερό κορμί' (99). Του οφείλουμε, είναι προφανές, τουλάχιστον μια προσπάθεια να τον πλησιάσουμε.

Σε ηθικές έρευνες, αντιθέτως, θα ξεκινούσα εξετάζοντας τα λίγα που ξέρουμε για τον ανθρώπινο νου καθαυτό και ιδωμένο ατομικώς, θα εξήγαγα διστακτικά κάποια ασαφή και αβέβαια ψήγματα γνώσης, αλλά αμέσως εγκαταλείποντας αυτόν τον σκοτεινό λαβύρινθο, θα έτρεχα να εξετάσω τον άνθρωπο με τους όρους των σχέσεών του, και από τούτη την εξέταση θα εξήγαγα ένα πλήθος ολοφάνερων αληθειών οι οποίες αμέσως θα διασκορπίζαν την αβεβαιότητα των αρχικών επιχειρημάτων μου και οι οποίες θα γίνονταν σαφέστερες από την αντίθεση.⁷¹

iv.ii συναίσθηση της ελευθερίας και τελειοποιησιμότητα

Το κάθε ζώο το βλέπω σαν μια έξυπνη μηχανή, στην οποία η φύση έδωσε αισθήσεις για να ενεργοποιείται μόνη της και να διασφαλίζει τον εαυτό της, ως ένα σημείο, από οτιδήποτε τείνει να την καταστρέψει ή να την απορρυθμίσει. Διακρίνω τα ίδια ακριβώς στην ανθρώπινη μηχανή, με τη μόνη διαφορά ότι στις λειτουργίες του ζώου η φύση τα κάνει όλα, ενώ ο άνθρωπος συμμετέχει στις δικές του σαν ελεύθερος παράγων. Το ένα επιλέγει ή απορρίπτει από ένστικτο και ο άλλος με μια ελεύθερη πράξη. Πράγμα που, από τη μια, κάνει το ζώο να μην μπορεί να απομακρυνθεί από τον κανόνα που του έχει προκαθοριστεί, ακόμα κι αν αυτό θα ήταν για το καλό του, και, από την άλλη, κάνει τον άνθρωπο να απομακρύνεται συχνά ζημιώνοντας τον εαυτό του (86).

Η φύση έχει τον πρώτο λόγο σε κάθε έμβιο ον, και το ζώο υπακούει. Ο άνθρωπος νιώθει το ίδιο, έχει όμως συναίσθηση [conscience] ότι είναι ελεύθερος να συμφωνήσει ή να αντισταθεί.

[...] Ακόμα και αν οι δυσχέρειες που συνοδεύουν όλα αυτά τα ζητήματα, άφηναν κάποιο περιθώριο αμφισβήτησης γύρω από αυτή τη διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου, υπάρχει μια άλλη ιδιότητα πολύ ειδική που τα διακρίνει, για την οποία δεν υπάρχει αμφισβήτηση. Αυτή είναι η ικανότητα να τελειοποιεί τον εαυτό του. Ικανότητα που με τη βοήθεια των *περιστάσεων* αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες (87).

⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to Raynal' [1753], στο *Early writings*, ό.π., σελ. 31.

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, 'Idea of the method in the composition of a book' [1745], στο *Early writings*, [pp. 300-304], σελ. 302.

Τούτη είναι η 'μεταφυσική και ηθική' πλευρά του ανθρώπου (86). Η διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου αρχικά φαίνεται να συνίσταται στο ότι το ζώο είναι κάτι που δρα μόνο με βάση το φυσικό του ένστικτο ενώ ο άνθρωπος έχει συναίσθηση της ελευθερίας του. Αυτή η συναίσθηση δεν μπορεί να εξηγηθεί με τη 'φυσική', 'τους νόμους της μηχανικής' όπως κάνουμε στην περίπτωση των ζώων (με τον 'μηχανισμό των αισθήσεων') αλλά είναι κάτι που έχει μια 'πνευματική' διάσταση (87).

Δεν έχουν περάσει παρά λίγες μόνο σειρές αφότου ο Rousseau άρχισε να μας μιλά για αυτή τη 'συναίσθηση ελευθερίας' και την βλέπουμε, έκπληκτοι, να αποσύρεται. Με emphaticό τρόπο, ο Rousseau αντικαθιστά την 'συναίσθηση της ελευθερίας' με την καίρια ικανότητα της τελειοποιησιμότητας. Από εδώ και έπειτα, και μέχρι και την τελευταία σελίδα του *Second discours*, δεν θα ξαναγίνει, σε κανένα σημείο, κανένας λόγος για τη συναίσθηση της ελευθερίας: από την άλλη, θα έχουμε πολλαπλές ρουσσικές επικλήσεις στην τελειοποιησιμότητα στα κρισιμότερα και εντονότερα σημεία του έργου.

Ο Rousseau έχει φυσικά τους λόγους του, και προχωρά δίχως δεύτερη σκέψη, με τη συνήθη του αυτοπεποίθηση, σε τούτη την παράξενη αντικατάσταση της συναίσθησης της ελευθερίας από την τελειοποιησιμότητα. Ας διακρίνουμε, χάριν ευκολίας, τους λόγους του Rousseau σε δύο τάξεις. Ο λόγος της πρώτης τάξης είναι εξαιρετικά απλοϊκός και σε λιγότερο από μισό λεπτό θα έχουμε αρχίσει να συζητάμε γι' αυτόν. Για τον λόγο της άλλης τάξης, *αυτή τη στιγμή*, είμαστε παντελώς ανέτοιμοι για να εννοήσουμε το οτιδήποτε – και κατά συνέπεια θα ήταν και παντελώς ανεύθυνο από μέρους μας να περι-ορίσουμε, να προσδιορίσουμε από τα πριν το οτιδήποτε: το μόνο ίσως που μπορούμε τώρα να πούμε είναι ότι, από εδώ και στο εξής, δεν θα κάνουμε τίποτε άλλο παρά να ανεβαίνουμε σιγά-σιγά εκείνο το μονοπάτι που θα φτιάξει τα μάτια μας έτσι ώστε να μπορούν να δουν, σε όλη του τη μεγαλοπρεπή προφάνεια, αυτόν τον άλλο λόγο.

Ας πάρουμε λοιπόν τα πράγματα με τη σειρά. Πρώτα-πρώτα δυο λόγια για την ικανότητα της τελειοποιησιμότητας και ύστερα θα δούμε ποιος ακριβώς είναι ο άνθρωπος στη απαρχή της γέννησής του, ποιος είναι ο άνθρωπος έτσι 'όπως τον έπλασε η φύση' (65).

Ήταν από σοφή πρόνοια, το ότι οι ικανότητες που είχε εν δυνάμει δεν θα αναπτύσσονταν παρά με τις *ευκαιρίες* που θα του δίνονταν για να τις χρησιμοποιήσει, έτσι που να μην του είναι περιττές και βάρος πριν τις χρειαστεί, ούτε όψιμες στην ανάγκη. Είχε στο ένστικτο και μόνον ό,τι χρειαζόταν για να ζήσει στη φυσική ζωή (99-100).

Αφού έδειξα πως η *τελειοποιησιμότητα*, οι κοινωνικές αρετές και όλες οι άλλες ικανότητες που ο άνθρωπος της φύσης έχει εν δυνάμει, δεν θα μπορούσαν ποτέ να αναπτυχθούν από μόνες τους, πως είχαν ανάγκη, για να γίνει αυτό, από την τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών, οι οποίες θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ, και που χωρίς αυτές θα είχε μείνει στην πρωταρχική του κατάσταση [...] (111, έμφαση του Rousseau).

'Après avoir montré que la *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes [...]'. Τούτη η φράση έχει τη δυσκολία της αλλά δεν χρειάζεται να μας μπερδέψει. Το ότι ο Rousseau βάζει

εδώ την τελειοποιησιμότητα πλάι στις άλλες ικανότητες δεν αναιρεί το γεγονός πως η τελειοποιησιμότητα είναι 'η ικανότητα για τελειοποίηση' (88), η 'ικανότητα που με τη βοήθεια των περιστάσεων αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες [ικανότητες] (87). Σε αυτό το χωρίο ο Rousseau θα μας πει πως ακόμα και η τελειοποιησιμότητα, η ικανότητα που αναπτύσσει τελειοποιεί τις άλλες ικανότητες, αυτή η, κατά μια έννοια, ικανότητα των ικανοτήτων (ή ίσως η δυνατότητα του να έχεις ικανότητες), είναι 'έν δυνάμει'. Αν δεν βρεθούν οι 'περιστάσεις', η τελειοποιησιμότητα δεν μπορεί να τελειοποιήσει τίποτε, δεν είναι ενεργή σαν ικανότητα.

Η τελειοποιησιμότητα δεν είναι ακριβώς μια ικανότητα – τουλάχιστον όχι με τη συνήθη της έννοια. Το περιεχόμενο της ικανότητας της τελειοποίησης είναι το ότι μπορεί και αναπτύσσει τελειοποιεί τις άλλες ικανότητες· η τελειοποιησιμότητα δεν είναι τόσο μια 'ικανότητα' όσο μια διαδικασία. Όταν βρεθούν οι 'ευκαιρίες', οι 'περιστάσεις', ο άνθρωπος δύναται και 'τελειοποιεί τον εαυτό του', 'αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες' ικανότητες. Αν υπάρχουν οι 'περιστάσεις', ακριβώς το ότι δύναται να αναπτυχθούν οι ικανότητες – και σε αντίθεση με το ζώο που 'μένει πάντα με το ένστικτο' (88), που δεν 'μπορεί να απομακρυνθεί από τον κανόνα που του έχει προκαθοριστεί' (87) – είναι αυτό που όλο μαζί, καλείται ικανότητα (διαδικασία) της τελειοποίησης. Από αυτή τη σκοπιά δεν έχει κανένα απολύτως νόημα να μιλάμε για ανάπτυξη της τελειοποιησιμότητας – η τελειοποιησιμότητα αναπτύσσει δεν αναπτύσσεται. Και το όνομα τελειοποιησιμότητα δίνεται τελικά στην όλη αυτή η κίνηση του να μπορείς, αν ο καιρός είναι ευ-τυχής, να αναπτύξεις άλλες ικανότητες.

Τούτα είναι παραπάνω από αρκετά σαν προκαταρκτικά σχόλια· είναι βέβαιο πως, στην πορεία που ακολουθεί, θα έχουμε τις ευκαιρίες μας για να αποσαφηνισθούν.

Γεννιόμαστε ικανοί να μαθαίνουμε αλλά ανίκανοι για να κάνουμε το οτιδήποτε, μην ξέροντας τίποτε. Η ψυχή, αλυσοδεμένη σε ατελή και ημι-σχηματισμένα όργανα, δεν έχει ούτε καν το αίσθημα της ίδιας της ύπαρξής της. Οι κινήσεις και τα κλάματα του παιδιού που μόλις έχει γεννηθεί είναι καθαρά μηχανικά αποτελέσματα, στερούμενα γνώσης και βούλησης (*Emile*, I, 61).

Είμαι ένας παρατηρητής, όχι ένας ηθικολόγος. Είμαι ο βοτανολόγος που περιγράφει το φυτό.⁷²

Για να αναγνωρίσει κάποιος ένα φυτό σωστά, πρέπει πρώτα να το δει να μεγαλώνει.⁷³

iv.iii ο 'άνθρωπος έτσι όπως τον έπλασε η φύση'

[Α]ντικρίζοντάς το [αυτό το πλάσμα], με άλλα λόγια, έτσι όπως πρέπει να είχε βγει από τα χέρια της φύσης, βλέπω ένα ζώο λιγότερο δυνατό από μερικά άλλα [...].

⁷² Jean-Jacques Rousseau όπως παρατίθεται στο Mads Qvordrup, *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau; The impossibility of reason*, Manchester University Press, Manchester, 2003, σελ. 36.

⁷³ Jean-Jacques Rousseau, *Pure curiosity; Botanical letters and notes towards a dictionary of botanical terms*, trans Kate Ottavanger, introd Roy McMullen, illustrated P.J. Redouté, Paddington Press, London and New York, NY, 1979, [1771-1773], επιστολή viii, σελ. 114.

[...] Οι άνθρωποι σκόρπιοι ανάμεσα [στα ζώα], παρατηρούν, μιμούνται την επιδεξιότητά τους και κατακτούν έτσι αυτό που τα ζώα έχουν από ένστικτο, με το εξής όμως πλεονέκτημα: μην έχοντας ίσως κανένα ένστικτο που να του ανήκει, ο άνθρωπος τα προσεταιρίζεται όλα [...] (80).

Ο άγριος, αφημένος από τη φύση στο ένστικτό του και μόνο, ή μάλλον αποζημιωμένος γι' αυτό που ίσως του λείπει, με ικανότητες που μπορούν να το αναπληρώσουν, στην αρχή, και να τον ανεβάσουν, στη συνέχεια, πολύ πιο πάνω από αυτήν, *θα αρχίσει λοιπόν από τις καθαρά ζωικές λειτουργίες*. Το να αντιλαμβάνεται και το να αισθάνεται θα είναι η πρώτη του κατάσταση, όμοια με αυτή όλων των άλλων ζώων [animaux]. Το να θέλει ή το να μη θέλει, το να επιθυμεί και να φοβάται θα είναι οι πρώτες και σχεδόν οι μόνες λειτουργίες της ψυχής του, *μέχρι τη στιγμή που νέες συνθήκες θα του προκαλέσουν νέα ανάπτυξη* (88, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Το πρώτο αίσθημα του ανθρώπου ήταν εκείνο της ύπαρξής του, η πρώτη του φροντίδα αυτή της αυτοσυντήρησης. Τα προϊόντα της γης τον προμήθευαν ό,τι του ήταν απαραίτητο, το ένστικτο τον οδηγούσε να τα χρησιμοποιήσει. Η πείνα, άλλες ορέξεις τον έκαναν να αισθανθεί αλληλοδιαδόχως, διάφορους τρόπους ύπαρξης. Μια από αυτές τις ορέξεις τον κάλεσε να διαιωνίσει το είδος του. Και η τυφλή αυτή ροπή δε συνοδευόταν από κανένα συναίσθημα, δεν απέδιδε παρά μια καθαρά ζωώδη πράξη.

[...] Αυτή ήταν η κατάσταση του αγρίου στη γένεσή του. Αυτή υπήρξε η ζωή ενός ζώου περιορισμένου αρχικά στις καθαρές αισθήσεις (114).

Ο άνθρωπος όπως βγαίνει από 'τα χέρια της φύσης' είναι ένα ζώο σαν όλα τα άλλα. Ή μάλλον, ακριβέστερα, γίνεται ένα ζώο σαν όλα τα άλλα. Η φύση έπλασε αυτό το παράξενο ον δίνοντάς του μόνο την *amour de soi*⁷⁴ και την 'εν δυνάμει' τελειοποίηση των ικανοτήτων του. Ο άνθρωπος ζώντας 'ανάμεσα' στα ζώα, ζώντας στον *τρόπο ζωής* των ζώων, βρίσκει τις 'περιστάσεις', μαθαίνει από αυτά και τελικά 'προσεταιρίζεται όλα' τα ένστικτά τους. Και τούτο το κάνει διότι το μόνο που επιθυμεί ο φυσικός άνθρωπος είναι το να διατηρηθεί στην ύπαρξη, να αυτοσυντηρηθεί – ζώντας 'ανάμεσα' στα ζώα, τα μιμείται, 'προσεταιρίζεται όλα' τα ένστικτά τους, μαθαίνει τρόπους για να διατηρεί τον εαυτό του στην ύπαρξη. Και τούτο *δύναται* να το κάνει ακριβώς διότι έχει εδώ ενεργή την ικανότητα της τελειοποίησης, διότι λαμβάνει χώρα μια διαδικασία που τον τελειοποιεί. Ένα πρώην άμορφο ον, με μόνη επιθυμία την αυτοσυντήρηση, τελειοποιεί τον εαυτό του και γίνεται ένα ζώο σαν όλα τα άλλα, με όλα τα ένστικτα που του προσιδιάζουν. Μόλις βγήκε από τα χέρια της φύσης δεν είχε κάποιο ένστικτο 'που να του ανήκει' αλλά είχε τουλάχιστον 'ικανότητες που μπορούν να το αναπληρώσουν'· η φύση τον 'αποζημιώ[σε]' γι' αυτή του την έλλειψη με την ικανότητα του να τελειοποιεί τον εαυτό του.⁷⁵ Παρόλο που ο Rousseau εδώ δεν αναφέρεται ρητώς στην τελειοποιησιμότητα, είναι απολύτως σαφές ότι δεν μιλάει για τίποτε άλλο παρά γι' αυτή.

Μόνος, αργόσχολος και πάντα κοντά στον κίνδυνο, ο πρωτόγονος άνθρωπος, θα πρέπει να του αρέσει να κοιμάται και θα πρέπει να έχει ανάλαφρο ύπνο όπως τα ζώα που, μιας και σκέπτονται λίγο, κοιμούνται, θα λέγαμε, όλο τον υπόλοιπο καιρό που δε σκέπτονται. Μιας και η αυτοσυντήρηση είναι σχεδόν η μόνη του

⁷⁴ 'Η αγάπη για τον εαυτό μας [*amour de soi*] είναι ένα φυσικό αίσθημα που έχει κάθε ζώο σαν επαγρύπνηση για την αυτοσυντήρησή του' (σημείωση XV, 182).

⁷⁵ Το ότι ο άνθρωπος δεν έχει ούτε καν δικά του ένστικτα δε σημαίνει απαραίτητως ότι ο άνθρωπος πλάστηκε αδειανός. Ο άνθρωπος είναι από τη φύση του προικισμένος με την τελειοποιησιμότητα, με την ικανότητα να αλλάζει τον εαυτό του. Ο άνθρωπος είναι γεμάτος με τη 'συνεχή ροή' είναι ζωή.

φροντίδα, οι πιο αναπτυγμένες ικανότητές του θα πρέπει να είναι αυτές που έχουν κύριο σκοπό τους την επίθεση και την άμυνα, είτε για να υποτάξει τη λεία του είτε για να αποφύγει να γίνει ο ίδιος λεία κάποιου ζώου. Αντίθετα, τα όργανα που δεν τελειοποιούνται [se perfectionnent] παρά μόνο με την απαλότητα και τον αισθησιασμό, θα πρέπει να μένουν αναξιοποίητα και σε κατάσταση που να αποκλείει από αυτόν κάθε λεπτότητα. Και καθώς οι αισθήσεις του διαφοροποιούνται σ' αυτό το σημείο, θα έχει αφή και γεύση τραχιά και όραση, ακοή και όσφρηση οξύτατες. Όμοια είναι, σε γενικές γραμμές, η κατάσταση στα ζώα, και επίσης, σύμφωνα με τις αναφορές των ταξιδιωτών, στις περισσότερες φυλές των αγρίων. Έτσι δεν πρέπει καθόλου να απορούμε που οι hottentots, του ακρωτηρίου της Bonne-Espérance, διακρίνουν με γυμνό μάτι πλοία στο ανοικτό πέλαγος από τόσο μακριά, όσο οι ολλανδοί με τα κιάλια [...] (85-86).

Για το πρώτο μέρος του *Second discours*, ετούτη είναι η πρώτη ρητή αναφορά του Rousseau στην τελειοποιησιμότητα. Εδώ, ο πρωτόγονος άνθρωπος, καθώς το μόνο που επιθυμεί είναι να διατηρηθεί στην ύπαρξη, τελειοποιεί τα όργανα που σχετίζονται με 'την επίθεση και την άμυνα', ήτοι με την αυτοσυντήρηση. Αμέσως νωρίτερα είδαμε πως ο φυσικός άνθρωπος θέλει να αυτοσυντηρηθεί αλλά δεν ξέρει πώς να το κάνει αυτό, δεν έχει κανένα ένστικτο 'που να του ανήκει' αλλά η φύση τον έχει προικίσει, τον έχει 'αποζημιώσει' για αυτή την έλλειψη ενστίκτου με 'ικανότητες που μπορούν, στην αρχή, να το αναπληρώσουν' και τελικά 'προσεταιρίζεται όλα' τα ένστικτα των ζώων. Τώρα, ο Rousseau μας λέει, ότι για τον άγριο, οι 'πιο αναπτυγμένες του ικανότητες', τα πιο τελειοποιημένα του όργανα είναι, όπως και στα ζώα, εκείνα που έχουν να κάνουν με την αυτοσυντήρηση. 'Όμοια είναι η κατάσταση στα ζώα' και 'στις περισσότερες φυλές των αγρίων'. Και ένα παράδειγμα γι' αυτή την τελειοποίηση είναι η οξύτητα της όρασης του αγρίου· ο άγριος (που θέλει να αυτοσυντηρηθεί και έχει μάθει πώς να το κάνει αυτό μιμούμενος τα ζώα) έχει τελειοποιήσει την όρασή του σε σημείο που να διακρίνει με γυμνό μάτι αυτό που ο κοινωνικός άνθρωπος μπορεί να διακρίνει μόνο αν χρησιμοποιήσει κάποιο εργαλείο.

Πέρα από την όραση οι hottentots κάνουν ακόμα πολλά που, σε μας, φαίνονται καταπληκτικά: 'πιάνουν με ευκολία το ψάρι με το χέρι', κολυμπούν με 'απαράμιλλη επιδεξιότητα' 'σαν να περπατούν πάνω στο έδαφος', στις πιο μεγάλες θαλασσοταραχές 'είναι σαν να χορεύουν στην κορυφή των κυμάτων'. Είναι 'ευκίνητοι', 'ή σβελτάδα τους στο τρέξιμο ξεπερνάει τα όρια της φαντασίας', 'έχουν τόσο γρήγορη τη ματιά και τόσο σίγουρο το χέρι που οι ευρωπαίοι ούτε που μπορούν να συγκριθούν μαζί τους': μπορούν από τα εκατό βήματα και 'πετώντας πέτρα' να πετύχουν 'έναν στόχο μισής πεντάρας' – 'νομίζει κανείς ότι την πέτρα τους τη μεταφέρει ένα αόρατο χέρι' (σημείωση VI, 157)⁷⁶.

Όλες οι γνώσεις που απαιτούν σκέψη, όλες αυτές που δεν αποκτούνται παρά μόνο με το συνειρμό των ιδεών και τελειοποιούνται βαθμηδόν, δείχνουν να βρίσκονται εντελώς έξω από τις νοητικές δυνάμεις του άγριου ανθρώπου, λόγω της έλλειψης επικοινωνίας [communication] με τους ομοίους του (156).

Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης μπορεί και τελειοποιεί τα όργανα που αφορούν την αυτοσυντήρησή του αλλά δεν μπορεί να τελειοποιήσει τα άλλα που σχετίζονται με τη νόηση.

⁷⁶ Θα μπορούσε ίσως να πει κανείς ότι για τον άγριο, την πέτρα την μεταφέρει 'το αυτό'. Eugen Herrigel, *Το ζεν και η τέχνη της τοξοβολίας*, μετάφραση Φοίβος Ι. Πιομπίνας, Πύρινος κόσμος, Αθήνα, 1979, [1948], σελ. 62-63.

Τα τελευταία μπορούν να αναπτυχθούν, μπορούν να τελειοποιηθούν μόνο μετά την 'επικοινωνία' του αγρίου με τους άλλους άγριους. Έτσι, φαίνεται να έχουμε εδώ δυο λογικών τελειοποιήσεις: η μια έχει να κάνει με την τελειοποίηση του σώματος και άλλη με την τελειοποίηση του πνεύματος. Όσο ο άνθρωπος παραμένει *απομονωμένος*, 'περιπλανώμενος στα δάση', τελειοποιείται από άμορφο πλάσμα σε ζώο με ένστικτα και ικανότητες που το βοηθούν να διατηρηθεί στην ύπαρξη. Μόνο όταν επικοινωνήσει με τους άλλους πρωτόγονους, μόνο όταν κοινωνικοποιηθεί είναι που μπορεί να τελειοποιηθεί από ζώο σε (κοινωνικό) άνθρωπο με νόηση.

‘Ο άγριος, αφημένος από τη φύση στο ένστικτό του και μόνο, ή μάλλον αποζημιωμένος γι’ αυτό που ίσως του λείπει, με ικανότητες που μπορούν να το αναπληρώσουν, στην αρχή, και να τον ανεβάσουν, στη συνέχεια, πολύ πιο πάνω από [τη φύση] [...]’. ‘Στην αρχή’ το άμορφο πλάσμα δίχως καν ένστικτα που να του ανήκουν, μαθαίνει από τα ζώα, προσεταιρίζεται τα ένστικτά τους, τα μιμείται και γίνεται και αυτό ζώο (πρώτη τομή-τελειοποίηση που αναπληρώνει την έλλειψη ενστίκτου – *τελειοποίηση της φυσικής ύπαρξης του ανθρώπου*). ‘Στη συνέχεια’ αυτός ο άγριος, αν βρει τις πρέπουσες ‘ευκαιρίες’, θα τελειοποιήσει τον εαυτό του και θα γίνει κοινωνικός άνθρωπος (δεύτερη τομή-τελειοποίηση που βγάζει τον άγριο από τη φύση – *τελειοποίηση της ηθικής ύπαρξης του ανθρώπου*).⁷⁷

Ο άνθρωπος ‘θα αρχίσει λοιπόν από τις καθαρά ζωικές λειτουργίες’ (88). ‘Αυτή ήταν η κατάσταση του αγρίου στη γένεσή του. Αυτή υπήρξε η ζωή ενός ζώου περιορισμένου αρχικά στις καθαρές αισθήσεις’ (114). Η ιστορία λοιπόν ξεκινάει απ’ όταν αυτό το προϊστορικό άμορφο πλάσμα (το δίχως δικά του ένστικτα αλλά με την ικανότητα της τελειοποίησης) έχει πια γίνει ζώο.

Το ζήτημα είναι ότι αυτή η πρώτη τελειοποίηση του ανθρώπου, από ένα άμορφο πλάσμα που επιθυμεί να αυτοσυντηρηθεί, σε ζώο με ένστικτα που τον βοηθούν να δύναται να αυτοσυντηρηθεί, θα παραμείνει για ‘πολλούς αιώνες’ η μόνη του τελειοποίηση (99). ‘Μέχρι τη στιγμή που νέες συνθήκες θα του προκαλέσουν νέα ανάπτυξη’ το πρώην άμορφο ον θα παραμένει στην κατάσταση του ζώου.

⁷⁷ Το σχήμα όσο είναι εξαιρετικά βίαιο – και σίγουρα παράταιρο για την υπέροχη ροή του ρουσσωικού κειμένου – άλλο τόσο μας είναι απολύτως απαραίτητο για να κάνουμε το δυνατόν ευκρινέστερο το γεγονός ότι στο υπό συζήτηση σημείο του *Second discours*, έχουμε μπροστά μας έναν άνθρωπο-ζώο που, μην έχοντας επικοινωνήσει, δεν έχει γίνει ακόμα άνθρωπος.

Ας σημειωθεί επίσης ότι καλούμε τις δύο διαφορετικές τελειοποιήσεις ως ‘φυσική’ και ‘ηθική’ ακολουθώντας το ρουσσωικό γράμμα. Αμέσως μετά το σημείο με την οξύτητα της όρασης του αγρίου και τον ολλανδό με τα κιάλια ο Rousseau υπογραμμίζει: ‘Μέχρι τώρα δεν εξέτασα παρά μόνο τη φυσική πλευρά του ανθρώπου. Ας δοκιμάσουμε λοιπόν να τον δούμε από τη μεταφυσική ή ηθική του πλευρά’ (86). Το ότι ο Rousseau χρησιμοποιεί την έννοια της τελειοποιησιμότητας πριν μας πει ότι σε αυτή οφείλεται η διαφορά του ανθρώπου και ζώου, μας δείχνει ότι αναφέρεται στη δεύτερη, στην ηθική τελειοποίηση ως ειδολογική διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου. Τούτο είναι απολύτως εύλογο καθώς η πρώτη τελειοποίηση είναι αυτή που κάνει τον άνθρωπο να γίνεται ζώο (και άρα είναι παντελώς α-νόητο να μπορεί να εντοπισθεί – τουλάχιστον όχι ακόμα – κάποια διαφορά).

Από εδώ και έπειτα, και όπως – τουλάχιστον ως ένα βαθμό – κάνει και ο Rousseau, θα καλούμε ως φυσικό άνθρωπο, ως άγριο ή ως πρωτόγονο άνθρωπο μόνο κάτι που έχει προχωρήσει σε μια πρώτη τελειοποίηση από άμορφη μάζα σε ζώο αλλά δεν έχει γίνει ακόμα άνθρωπος. Θα καλούμε ως φυσικό άνθρωπο, ως άγριο ή ως πρωτόγονο άνθρωπο μόνο αυτό το ζώο που δεν έχει ακόμα συναντήσει τις ‘περιστάσεις’ για να τελειοποιηθεί περαιτέρω. Επίσης, καθώς η πρώτη τελειοποίηση ήταν αυτή που ξεκίνησε τη ζωή του αγρίου, από εδώ και στο εξής όταν θα μιλάμε για τελειοποίηση θα εννοούμε μόνο την ηθική τελειοποίηση· την τελειοποίηση που διακόπτει τη ζωή του (απομονωμένου) αγρίου και τον εισάγει στην (κοινωνική) ζωή του ανθρώπου.

Διότι ό,τι βάζετε στις αναγνώσεις σας είναι καλύτερο απ’ ό,τι βρίσκετε σ’ αυτές, και έτσι το ενεργό πνεύμα σας φτιάχνει από το βιβλίο ένα άλλο [autre] βιβλίο, μερικές φορές καλύτερο από το πρώτο (*Julie*, μέρος I, επιστολή xii, 47).

Με φανταζόμουν να καταφτάνω στα πλευρά ενός δημιουργού και να του κάνω ένα γιο, γιο δικό του, αλλά τερατόμορφο. Ότι ήταν δικός του, είναι πολύ σημαντικό: ήταν αναγκαίο ο δημιουργός να είπε πραγματικά όλα αυτά που εγώ τον παρουσίαζα να λέει. Αλλά το γεγονός πως το μωρό είναι τερατόμορφο, είναι εξίσου απαραίτητο [...].

Gilles Deleuze, 1990.⁷⁸

iv.iv pongos, mandrills και orang-outangs

Όλες αυτές οι παρατηρήσεις γύρω από την ποικιλία που πολλές αιτίες μπορούν να προκαλέσουν, και που πράγματι προκάλεσαν στο ανθρώπινο είδος, με κάνουν να αμφιβάλλω αν διάφορα ζώα που έμοιαζαν με τον άνθρωπο και που οι ταξιδιώτες τα πήραν για ζώα, χωρίς να το πολυεξετάσουν το πράγμα, ή λόγω κάποιων διαφορών στη σωματική διάπλαση, ή απλώς επειδή τα ζώα αυτά δε μιλούσαν, δεν ήταν στην πραγματικότητα άνθρωποι άγριοι, των οποίων η φυλή, σκορπισμένη από πολύ παλιά μέσα στα δάση, δε θα είχε την ευκαιρία να αναπτύξει καμία από τις εν δυνάμει ικανότητές της, δεν έφτασε σε κανένα βαθμό τελειοποίησης, και βρισκόταν ακόμα στην πρωτόγονη φυσική κατάσταση. Ας δώσουμε ένα παράδειγμα γι’ αυτό που θέλω να πω.

‘Βρίσκουμε, λέει ο μεταφραστής της *Histoire des voyages*, στο βασίλειο του Congo, ‘ικανό αριθμό από τα μεγάλα αυτά ζώα που ονομάζονται στις Ανατολικές Ινδίες orang-outang [...]’.

‘[Ο]rang-outang, δηλαδή κάτοικοι του δάσους [...]’ (σημείωση X, 168-169).

[...] Για να σταθούμε όμως στις προηγούμενες αφηγήσεις, βρίσκουμε στην περιγραφή αυτών των δήθεν τεράτων χτυπητές ομοιότητες με το ανθρώπινο είδος, και διαφορές μικρότερες από αυτές που θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε στους ανθρώπους μεταξύ τους. Δε βλέπουμε στα αποσπάσματα αυτά καθόλου τους λόγους πάνω στους οποίους στηρίζουν την άρνησή τους να δώσουν στα ζώα αυτά το όνομα του αγρίου ανθρώπου (170).

[...] Οι βιαστικές κρίσεις, που δεν είναι καρπός μιας φωτισμένης σκέψης, τείνουν να καταλήγουν στην υπερβολή. Οι ταξιδιώτες μας βλέπουν ζώα, κάτω από τα ονόματα pongos, mandrills, orang-outang, όντα που

⁷⁸ Gilles Deleuze, ‘Γράμμα για μια δριμεία κριτική’ [1990], στου ιδίου, *Η κοινωνία του ελέγχου*, Παναγιώτης Καλαμαράς (ετοιμασία της έκδοσης), Ελευθεριακή κουλτούρα, Αθήνα, [σσ. 17-20], 2001, σελ. 17-18.

οι αρχαίοι τα ονόμαζαν σάτυρους και φαύνους και τα θεωρούσαν θεότητες. Ίσως μετά από πιο επισταμένες έρευνες αποδειχθεί ότι είναι άνθρωποι (172).

Ο Rousseau, σε τούτη την πολυσέλιδη κριτική πάνω στις ‘επιπόλαιες’ και ‘προκατειλημμένες’ περιγραφές των ταξιδιωτών, τονίζει ‘το λάθος’ που κάνουν αυτοί οι ‘άξεστοι παρατηρητές’ (170-171). Τούτοι βλέπουν τα πράγματα με βάση ‘ανόητες προκαταλήψεις’, δίνουν στις μελέτες τους τον ‘πομπώδη τίτλο της μελέτης του ανθρώπου’ αλλά δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να μελετούν ‘τον άνθρωπο της χώρας [τους]’. ‘Οι ταξιδιώτες ας πηγαينوέρχονται. Η φιλοσοφία φαίνεται ότι δεν ταξιδεύει καθόλου’ (172). Τούτοι δεν πηγαίνουν ‘μακριά για να ελευθερωθούν από το ζυγό των εθνικών προκαταλήψεων, για να μάθουν να γνωρίζουν τους ανθρώπους από τις διαφορές τους’ (173).⁷⁹

Η επιρροή που άσκησαν τα παραπάνω σε μια αρκετά επόμενη γενιά μελετητών ‘του ανθρώπου’ είναι περισσότερο από προφανής και δεν χρειάζεται κανέναν περαιτέρω σχολιασμό. Αυτό που ίσως χρειάζεται μια κάποια ανάδειξη – όχι φυσικά γιατί είναι λιγότερο προφανές, αλλά διότι η δευτερογενής σχολιογραφία τα κατάφερε τόσο καλά ώστε αυτά τα σημεία του *Second discours* να έχουν κυριολεκτικά εξοστρακισθεί⁸⁰ από το σώμα του κειμένου – είναι η ταύτιση μεταξύ κάποιων ζώων και του φυσικού ανθρώπου.

Η ρουσσωική φιλοσοφία που ταξιδεύει θα πει ότι η λαθεμένη σκοπιά τούτων των (μη) ταξιδιωτών τους έκανε να μη ‘δώσουν στα ζώα αυτά το όνομα του άγριου ανθρώπου’. Τα *rongos*, τα *mandrills*, οι *orang-outangs*, αν προχωρήσουμε σε λιγότερο ‘βιαστικές’ έρευνες, ‘ίσως’ να ‘αποδειχθεί ότι είναι άνθρωποι’. Αυτά που οι προκατειλημμένοι παρατηρητές είδαν ως ζώα ‘ήταν στην πραγματικότητα άγριοι άνθρωποι’ οι οποίοι δεν είχαν φτάσει⁸¹ σε κανένα βαθμό (ηθικής) τελειοποίησης. Αυτοί οι ‘κάτοικοι του δάσους’⁸², οι *orang-outangs*, είναι οι ‘περιπλανώμεν[οι] μέσα στα δάση’ άγριοι που δεν έχουν βρει ακόμα τις ‘περιστάσεις’, τις

⁷⁹ ‘Απορεί κανείς βλέποντας ότι οι άνθρωποι αυτοί που περιγράφουν τόσα πράγματα, δε λένε κάτι άλλο απ’ όσα ο καθένας γνωρίζει, δεν μπόρεσαν να διακρίνουν στην άλλη άκρη του κόσμου παρά μόνο όσα είδαν χωρίς να παρεκκλίνουν από την πορεία τους, και ότι τα αληθινά εκείνα χαρακτηριστικά που διαφοροποιούν τους λαούς και χτυπούν στο μάτι – που είναι φτιαγμένο για να βλέπει – διέφυγαν σχεδόν πάντα από τα δικά τους. Από εδώ προήλθε το ωραίο γνωμικό για τα ήθη, το τόσο ξεφτισμένο από τον φιλοσοφικό συρφετό, ότι οι άνθρωποι είναι παντού οι ίδιοι, ότι έχοντας παντού τα ίδια αισθήματα και τα ίδια πάθη, είναι αρκετά ανώφελο να ψάχνουμε να χαρακτηρίσουμε τους διάφορους λαούς. Πράγμα που ισοδυναμεί με το να λέμε ότι δε θα μπορούσαμε να ξεχωρίσουμε τον Πέτρο από τον Ιάκωβο, επειδή έχουν και οι δύο μύτη, στόμα και μάτια’ (173).

⁸⁰ Σε κάποιες εκδόσεις του *Second discours* η σημείωση αυτή (X) έχει απλούστατα αφαιρεθεί. Βλ λχ το Jean-Jacques Rousseau, Susan Dunn (edited), *The Social contract and the First and Second discourses*, trans-introd S. Dunn, Yale University Press, London and New Haven, CT, 2002. Τούτη η έκδοση που περιλαμβάνει όλες τις άλλες σημειώσεις του Rousseau και που μάλιστα με αστερίσκους-υποσημειώσεις της επιμελήτριας αναφέρει το αν και το πότε μια ρουσσωική σημείωση έχει τυχόν συντομευθεί, έχει απλά ξεχάσει παντελώς την συμπερίληψη ή την οιαδήποτε αναφορά στην εν λόγω σημείωση (X).

⁸¹ ‘Κανένας πριν τον Rousseau δεν έφτασε κοντύτερα στο να καταλάβει την ανθρώπινη ιστορία ως την καταγωγή της ανθρωπότητας από έναν πίθηκο’. Robert Wokler, *Rousseau; A very short introduction*, Oxford University Press Inc., New York, NY, 2001.

⁸² Ο Wokler σημειώνει πως στη μαλαισιανή γλώσσα η έκφραση ‘orang-outang’ όντως σημαίνει ‘άνθρωποι του δάσους’ (ό.π., σελ. 59-60).

‘ευκαιρίες’ που θα πυροδοτήσουν την διαδικασία της τελειοποίησης του εαυτού τους (έτσι ώστε να αρχίσουν να αναπτύσσονται οι ‘εν δυνάμει’ ικανότητες).

Πριν κοινωνικοποιηθεί ο φυσικός άνθρωπος ήταν ένα ζώο όπως όλα τα άλλα – ‘ο άγριος [...] θα αρχίσει λοιπόν από τις καθαρά ζωικές λειτουργίες’. Όταν η τελειοποιησιμότητα, η ικανότητα που τον διαφοροποιεί από τα ζώα δεν έχει βρει ‘την ευκαιρία’ να αναπτύξει τις άλλες ικανότητες, όταν είναι ακόμα ‘εν δυνάμει’, ο άγριος δεν είναι ακριβώς άνθρωπος. Ο άγριος του οποίου η τελειοποιησιμότητα δεν έχει ‘τη βοήθεια των περιστάσεων’ για να αναπτύξει τις άλλες ικανότητες, δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας *εν δυνάμει άνθρωπος*. Είναι κάποιος του οποίου η τελειοποιησιμότητα μπορεί να βρει ή να μη βρει τις ευκαιρίες που θα τη βοηθήσουν να αναπτύξει τις άλλες ικανότητες. Αφού για να τελειοποιηθούν οι ικανότητές του αγρίου απαιτείται μια ‘τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών οι οποίες *θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ*, και που χωρίς αυτές θα είχε μείνει στην πρωταρχική του κατάσταση’ (111). Όσο αυτές οι αιτίες δεν συντρέχουν ο φυσικός άνθρωπος παραμένει ένα *rongo*, ένα *mandrill*, ένας *orang-outang*, ένας άγριος που βρίσκεται ‘ακόμα στην πρωτόγονη κατάσταση’.⁸³

Το ότι ο άγριος στην πρωταρχική του κατάσταση ταυτίζεται με το ζώο είναι, λοιπόν, ο λόγος που νωρίτερα χαρακτηρίσαμε ως ‘εξαιρετικά απλοϊκό’ – αν και βέβαια παρά την απλοϊκότητά του μας δεν μας πήρε λιγότερο από δέκα σελίδες για να παρουσιάσουμε – και που κάνει τον Rousseau να αντικαθιστά την ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ με την ικανότητα για τελειοποίηση. Καθώς ο άγριος είναι ζώο και καθώς η διαφορά ανθρώπου και ζώου αρχικά συνίσταται στη ‘συναίσθηση της ελευθερίας’, είναι εύλογο ότι ο άγριος, δεν θα έχει αυτή τη ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ (και άρα αν θέλουμε να κρατήσουμε μια ειδολογική διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου η ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ πρέπει να αντικατασταθεί από κάτι άλλο που να έχει κάποιο νόημα εντός της συγκεκριμένης συζήτησης).⁸⁴

Για τον κοινωνικό άνθρωπο, υπάρχει ένα σημείο της προϊστορίας του όπου αυτός δεν ήταν τίποτε άλλο από ζώο. Έτσι, είναι αδύνατον να εντοπισθεί μια ειδολογική διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου όταν αυτά φαίνεται να άνηκαν, κάποτε, στο ίδιο είδος. Η ειδολογική

⁸³ Ο Plattner λέει πως ο ‘άνθρωπος γίνεται άνθρωπος’. Νωρίτερα, ‘στη φυσική κατάσταση ο άνθρωπος είναι απλά ένα ακόμα κτήνος’. Ο άνθρωπος γίνεται-τελειοποιείται σε άνθρωπο μόνο μέσα από μια σειρά τυχαίων συμβάντων. ‘Αλλά αν η ανθρωπινότητα του ανθρώπου είναι το προϊόν μιας πεπερασμένης διαδοχής συμβάντων παρά [το προϊόν] μιας ουσιώδους και αμετάβλητης φύσης, τα πρακτικά αυτών των συμβάντων γίνονται μια αποφασιστική πηγή για την κατανόηση της ανθρωπινότητάς του. Εν ολίγοις, η ανθρωπινότητα του ανθρώπου είναι το προϊόν της ιστορίας του. Το να πούμε ότι ο άνθρωπος είναι το ον εκείνο που χαρακτηρίζεται από την τελειοποιησιμότητα είναι το να πούμε ότι ο άνθρωπος όπως τον ξέρουμε είναι ένα *ιστορικό ον*’. Marc F. Plattner, *Rousseau’s state of nature; An interpretation of the Discourse on inequality*, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL, 1979, σελ. 51 [έμφαση του Plattner].

⁸⁴ ‘Όπως και να ‘χει το πράγμα, έχει αποδειχθεί περίτρανα ότι η μαϊμού δεν είναι μια παραλλαγή του ανθρώπινου γένους, όχι μόνο γιατί δεν έχει την ικανότητα της ομιλίας, αλλά κυρίως γιατί είναι βέβαιο πως το είδος της δεν έχει καθόλου *την ικανότητα να τελειοποιείται, που αποτελεί την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπινου είδους*. Πειράματα που όπως φαίνεται δεν έγιναν με αρκετή προσοχή για το *rongo* και το *orang-outang* για να μπορούμε να φτάσουμε στα ίδια συμπεράσματα’ (*Discours II*, 171).

διαφορά δεν μπορεί να είναι η ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ του ανθρώπου (σε μια αντίθεση με το ζώο ‘που μένει πάντα με το ένστικτό του’) ακριβώς διότι ο άνθρωπος, πριν ακόμα γίνει κοινωνικός άνθρωπος, ήταν ένας άγριος, ένα *rongo* που όπως όλα τα ζώα δεν έχει συναίσθηση της ελευθερίας του, δεν μπορεί *συνειδητώς* ‘να απομακρυνθεί από τον κανόνα που του έχει προκαθοριστεί’. Ο άγριος έχει ‘ανάγκη’ (111) την ‘τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών’, έχει ανάγκη τις ‘περιστάσεις’ για να βγει από τη φυσική κατάσταση. Δίχως τις περιστάσεις δεν απομακρύνεται ποτέ από τον κανόνα της φύσης – τούτο είναι που τον κάνει ίδιο με τα ζώα.

Ο Rousseau δεν θέλει να υποπέσει στο ‘λάθος’ των προκατειλημμένων (μη) ταξιδιωτών· δε θέλει να μιλήσει για τον φυσικό άνθρωπο με όρους που έρχονται από τη ‘χώρα’ του, από τον τόπο του κοινωνικού ανθρώπου. Είναι αναγκασμένος να αντικαταστήσει μια ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ με την δυναμικότερη έννοια της τελειοποιησιμότητας γιατί ‘ο άνθρωπος όπως τον έπλασε η φύση’ δεν έχει την ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ – ο άνθρωπος αποκτά την ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ του μόνον όταν επικοινωνήσει-κοινωνικοποιηθεί, μόνον όταν τελειοποιηθεί ηθικώς. Το ότι ο άγριος έχει τη *δυνατότητα* (αν ποτέ βρεθούν οι κατάλληλες περιστάσεις) να τελειοποιηθεί και να γίνει άνθρωπος, να αποκτήσει τη συναίσθηση της ελευθερίας του, είναι αυτό που τελικά τον διακρίνει από τα ζώα. Παρόλο που ο άγριος έχει ‘ανάγκη’ τις ευ-καιρίες, αν τελικά αυτές έρθουν, έχει τη δυνατότητα να τελειοποιηθεί σε (κοινωνικό) άνθρωπο – τούτο είναι που τον διαφοροποιεί από τα ζώα.

(α) Ο άγριος άνθρωπος, το *rongo*, το *mandrill*, ο *orang-outang* είναι ένα ζώο, δεν υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσά τους. Αν θέλαμε να παραδοξολογήσουμε για μια ειδολογική διαφορά ανάμεσα σε ζώο (άγριος άνθρωπος) και ζώο αυτή θα μπορούσε να είναι μόνο μια *εν δυνάμει διαφορά*. Το ένα ζώο (άγριος άνθρωπος) δύναται, αν βρεθούν οι ‘ευκαιρίες’, να ξεφύγει από τον προκαθορισμένο ‘κανόνα’ της φύσης ενώ το άλλο ζώο παραμένει πάντα δέσμιος του φυσικού του ενστίκτου. Όσο δεν υπάρχουν οι ‘περιστάσεις’ δεν υπάρχει καμία απολύτως διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου.

(β) Αν θέλαμε να παραδοξολογήσουμε ακόμα περισσότερο, θα μιλούσαμε για ειδολογική διαφορά μεταξύ ανθρώπου (άγριος άνθρωπος-ζώο) και ανθρώπου (κοινωνικός άνθρωπος). Ανάμεσά τους εντοπίζεται μια *υπάρχουσα διαφορά*. Ο άγριος δεν έχει την συναίσθηση της ελευθερίας του ενώ ο (κοινωνικός) άνθρωπος την έχει. Ο τελευταίος την απόκτησε καθώς, βρίσκοντας τις ‘ευκαιρίες’, τελειοποίησε-ανέπτυξε τις *εν δυνάμει* ικανότητές του· αυτές τον ‘ανεβά[ζουν]’ ‘πολύ πιο πάνω από [τη φύση]’, και έτσι μπορεί και απομακρύνεται ‘από τον κανόνα που του έχει προκαθοριστεί’, ‘είναι ελεύθερος να συμφωνήσει ή να αντισταθεί’ στη φωνή της φύσης.

Όλα τούτα, τα σχεδόν αυτονόητα, είναι πολύ ωραία αλλά είναι τελικά εξαιρετικά ανίσχυρα. Όλα τούτα θα μπορούσαν κάλλιστα να ευσταθούν ακόμα και αν δεν υπήρχαν στο πρωτότυπο οι δύο μοναδικές παραγράφους όπου ο Rousseau επικαλείται τη ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ ως ειδοποιό διαφορά ανθρώπου και ζώου. Το μικρό μας προβληματάκι έγκειται ακριβώς στο ότι ο Rousseau τις έχει συμπεριλάβει στην τελική έκδοση του *Second discours*. Αν η αντικατάσταση της ‘συναίσθησης της ελευθερίας’ από την τελειοποιησιμότητα επαρκεί από μόνη της, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε, για τη συνεκτικότητα του επιχειρήματος, τότε γιατί ο Rousseau επιλέγει να κρατήσει τις δύο αυτές παραγράφους στο τελικό κείμενο;

Ξέρουμε ότι ο Rousseau, όταν δουλεύει τα διάφορα προσχέδιά του, αν θέλει να προχωρήσει κάπου σε αλλαγές ρυθμού ή εστίασης τραβάει απ' άκρη σ' άκρη μια διαγώνιο με την πένα του, διαγράφει το σχετικό κομμάτι το οποίο τροποποίησε, και το γράφει εκ νέου – φυσικά το διαγραφέν σημείο δεν περιλαμβάνεται στο κείμενο που εκδίδεται. Γιατί να αφήσει λοιπόν, σε τούτο το κείμενο, κάτι που μόλις έχει αναιρέσει-αντικαταστήσει με κάτι νέο;

Θα μπορούσε ίσως να πει κανείς ότι τούτα έχουν να κάνουν με πλευρές της ρουσσικής κειμενικής τακτικής. Υπάρχει πάντοτε η περίπτωση ο Rousseau να θέλει να πολεμήσει τον εχθρό στρέφοντας εναντίον του τις ίδιες του τις έννοιες. Μπορεί να θέλει να φέρει τον αναγνώστη κοντύτερα σε μια ολοκαίνουργια έννοια παρουσιάζοντάς του πρώτα κάτι οικείο, έτσι ώστε όταν αυτό το κάτι αντικατασταθεί από το νέο ο αναγνώστης να μην χάσει το έδαφος κάτω από τα πόδια του. Ξεκινήστε, τότε, ακολουθώντας στην αρχή την εγκαθιδρυμένη πρακτική, και παρεκκλίνετε απ' αυτή μόνο λίγο-λίγο' (*Emile*, I, 59).

Πάντως, αν και όλα τα ρουσσικά κείμενα, όπως και ο *Second discours* άλλωστε, είναι στρατευμένα στη μια ή στην άλλη υπόθεση, αν και ο Jean-Jacques μόνιμα ενδιαφέρεται για την παιδεία του αναγνώστη και άρα αρέσκεται σε τέτοιες τεχνικές, δε νομίζουμε ότι αυτό είναι που κάνει ο Rousseau εδώ – ή τουλάχιστον δεν είναι μόνο αυτό. Νιώθουμε πως πρόκειται και πάλι για εκείνον τον άλλο λόγο τον οποίο φαίνεται να πλησιάζουμε αλλά δεν είμαστε ακόμα τόσο κοντά όσο θα επιθυμούσαμε για να μπορούμε να μιλήσουμε ελεύθερα, δίχως τη συντροφιά παρανοήσεων, γι' αυτόν.

Πριν περάσουμε στα, λίγο-πολύ γνωστά σε όλους μας, δεινά της ημαρτημένης κοινωνικοποίησης, οφείλουμε να κάνουμε μια σύντομη στάση στο δάσος. Να δούμε λίγο καθαρότερα τον χαρακτήρα αυτού του ζώου, τον χαρακτήρα της προϊστορίας μας· ίσως ο τρόπος ζωής του να μπορεί να πει κάτι – οτιδήποτε κι αν είναι αυτό – για τον δικό μας, για τον τρόπο που εμείς σήμερα ζούμε.

iv.v το δάσος ως κοινωνία και η κοινωνία ως δάσος

Ο άγριος 'αφημένος από τη φύση στο ένστικτό του και μόνο', στην αρχή δεν θα έχει τίποτε άλλο πέρα από 'τις καθαρά ζωικές λειτουργίες': 'το να θέλει ή να μη θέλει, το να επιθυμεί και να φοβάται θα είναι οι πρώτες και σχεδόν οι μόνες λειτουργίες της ψυχής του (88). 'Αυτή ήταν η κατάσταση του αγρίου στη γένεσή του. Αυτή υπήρξε η ζωή ενός ζώου περιορισμένου αρχικά στις καθαρές αισθήσεις' (114). Ταυτόχρονα, θα μας πει ο Rousseau, ο άγριος 'είναι μια ελεύθερη ύπαρξη με γαλήνια ψυχή και γερό κορμί' (99).

Εμείς, σήμερα, δεν μπορούμε και τόσο εύκολα να φανταστούμε κάποιον που διακατέχεται από επιθυμίες ή φόβους και παράλληλα να έχει γαλήνια την ψυχή του. Τουλάχιστον με τον παραδοσιακό τρόπο που χρησιμοποιούνται αυτοί οι όροι, η δυνατότητα συμβίωσής τους δεν είναι ακριβώς η πρώτη σκέψη που μας περνάει απ' το μυαλό· για μας το ένα ευλόγως αναιρεί

το άλλο· είτε θα επιθυμείς-φοβάσαι είτε θα είσαι γαλήνιος. Φυσικά, η περίπτωση του αγρίου έρχεται από έναν ολότελα άλλο τόπο.

Ό,τι και να λένε οι ηθικολόγοι, ο ανθρώπινος νους οφείλει πολλά στα πάθη που με κοινή παραδοχή, και αυτά του οφείλουν πολλά. Από τη δράση τους τελειοποιείται η σκέψη μας. Αναζητούμε τη γνώση μόνο γιατί επιθυμούμε την απόλαυση, και δεν είναι δυνατόν να εννοήσουμε γιατί θα έμπαινε στον κόπο να σκεφτεί αυτός που δεν θα κατεχόταν από επιθυμίες ή από φόβους. Με τη σειρά τους, τα πάθη μας έχουν σαν αφετηρία τις ανάγκες μας και χρωστούν την ανάπτυξή τους στις γνώσεις μας. Γιατί δε γίνεται να επιθυμούμε ή να φοβόμαστε παρά μέσα από τις ιδέες που μπορούμε να έχουμε για τα πράγματα, ή από απλή φυσική παρόρμηση. Και ο άγριος, αφού στερείται εντελώς τα φώτα της διάνοιας, δεν αισθάνεται παρά μόνο τα πάθη αυτού του τελευταίου είδους. *Οι επιθυμίες του δεν ξεπερνούν τις φυσικές του ανάγκες.* Τα μόνα αγαθά που γνωρίζει στον κόσμο είναι η τροφή, το ζευγάρωμα και η ανάπαυση. Τα μόνα κακά που φοβάται είναι ο πόνος και η πείνα. Και λέω ο πόνος και όχι ο θάνατος, γιατί ποτέ το ζώο δε θα μάθει τι σημαίνει να πεθαίνεις, και η γνώση για το θάνατο και το φόβο του είναι ένα από τα πρώτα αποκτήματα του ανθρώπου, όταν άρχισε να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου (88-89).

Δεν επιθυμούμε κάτι που δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε. Απ' όπου συνάγεται ότι, επιθυμώντας ο άγριος μόνο όσα γνωρίζει και μη γνωρίζοντας παρά μόνο αυτά που *μπορεί* [en son pouvoir] να έχει ή που είναι εύκολο να αποκτήσει, τίποτα δεν πρέπει να είναι πιο γαλήνιο από την ψυχή του και τίποτα πιο περιορισμένο από το πνεύμα του (σημείωση XI, 176).

Μαθαίνουμε εδώ ότι, τουλάχιστον στην αρχή, τα πάθη τελειοποιούν τη νόηση – αν δεν επιθυμούμε δεν αναπτύσσεται η σκέψη μας. *Ταυτόχρονα*, δεν μπορούμε να επιθυμούμε, να έχουμε ανάγκη κάτι που δεν μπορούμε να σκεφτούμε. Τέλος, μπορούμε να σκεφτούμε μόνο κάτι που έχουμε τη δύναμη να αποκτήσουμε.

Αν ο άγριος γνωρίζει μόνον όσα δύναται να έχει και αν επιθυμεί μόνον όσα γνωρίζει, τότε, αυτός δύναται να επιθυμήσει μόνον όσα δύναται να έχει. Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης βρίσκεται σε μια 'ισορροπία' δύναμης-επιθυμίας.⁸⁵ Και η ψυχή του είναι 'γαλήνια' ακριβώς λόγω αυτής της ισορροπίας: ο άγριος μπορεί να επιθυμήσει μόνον κάτι που 'αντιστοιχεί' στις δυνάμεις του (109), μπορεί να επιθυμήσει μόνον κάτι που δύναται να έχει.⁸⁶ Η επιθυμία δεν τον κόβει στα δύο· για να μπορέσει κατ' αρχάς να επιθυμήσει πρέπει να έχει ήδη την δύναμη που απαιτείται για να καλύψει αυτή του την επιθυμία. Στο όριο, οι επιθυμίες του αγρίου καλύπτονται *άμεσα*. Αφού ο άγριος επιθυμεί μόνο κάτι που δύναται να αποκτήσει, τούτος είναι σαν να το κρατάει ήδη στα χέρια του (ή τουλάχιστον δεν είναι πολύ μακριά από το να το αποκτήσει). Ζει έτσι ολοκληρωτικά μέσα στο *παρόν*⁸⁷ του.

⁸⁵ 'Μόνο σε τούτη την πρωταρχική κατάσταση είναι η δύναμη και η επιθυμία σε ισορροπία' (*Emile*, 80).

⁸⁶ Όλα τούτα θα τα δούμε αρκετά λεπτομερέστερα στην παράγραφό μας για τον *Emile*. Βλ σελ. 191-195 της παρούσης.

⁸⁷ 'Η ψυχή [του αγρίου], που τίποτε δεν την ταράζει, παραδίνεται στο αίσθημα και μόνο της τωρινής του ύπαρξης, χωρίς καμία σκέψη για το μέλλον όσο κοντινό και αν είναι αυτό' (*Discours II*, 90).

Είναι αξιοσημείωτο το ότι ο Marks καταφέρνει να δει την ψυχή του αγρίου ως κομματιασμένη: 'Παραδέχομαι, φυσικά, ότι στην εκδοχή του Rousseau ο πολιτισμένος άνθρωπος είναι ριζικότερα διχασμένος από τον φυσικό άνθρωπο. Ο φυσικός άνθρωπος, ωστόσο, είναι ήδη διχασμένος – ανάμεσα σε παρόν και μέλλον, σε υποκείμενο και αντικείμενο – από καθαυτό το ξεκίνημά του'. Jonathan Marks, *Perfection and disharmony in the thought of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, New York, NY, 2005, σελ. 7. Για τον Marks, το ότι ο άγριος

Από την άλλη, καθώς ο άγριος 'στερείται εντελώς τα φώτα της διάνοιας', καθώς δεν έχει αρχίσει ακόμα 'να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου', το να επιθυμεί-φοβάται είναι κάτι που κάνει *ενστικτωδώς* οι επιθυμίες-φόβοι του 'δεν ξεπερνούν τις φυσικές του ανάγκες'. Η μόνη του φροντίδα είναι να αυτοσυντηρείται. Και τούτο είναι κάτι που καταφέρνει όντας αφημένος στη 'φυσική παρόρμηση', στο ένστικτο 'και μόνο' – όπως κάνουν όλα τα άλλα ζώα. Νιώθει την επιθυμία, τον πόνο της πείνας, καλύπτει αυτή του τη φυσική ανάγκη με τροφή και διατηρεί τον εαυτό του στην ύπαρξη. Έτσι, οι επιθυμίες-φόβοι του δεν είναι ποτέ κάτι που κομματιάζει⁸⁸ την ύπαρξή του· η ψυχή του αγρίου είναι 'γαλήνια' διότι είναι αφημένος στο 'ένστικτό του και μόνο'.

Ο πραγματικά ελεύθερος άνθρωπος επιθυμεί μόνον ό,τι *δύναται* να κάνει και κάνει ό,τι τον ευχαριστεί (*Emile*, II, 84).

Οποιοσδήποτε κάνει αυτό που θέλει είναι ευτυχισμένος αν είναι *αυτάρκης*· αυτή είναι η περίπτωση του ανθρώπου που ζει στη φυσική κατάσταση (85).

[Ο] άγριος άνθρωπος, με το να έχει ελάχιστα πάθη, και με το να είναι *αυτάρκης*, δεν είχε παρά μόνο τα αισθήματα και την ευφύια που αντιστοιχούσαν σ' αυτήν του την κατάσταση (*Discours II*, i, 109).

Ο φυσικός άνθρωπος 'είναι μια ελεύθερη ύπαρξη με γαλήνια ψυχή' διότι 'επιθυμεί μόνον ό,τι *δύναται* να κάνει και κάνει ό,τι τον ευχαριστεί'. Είναι 'ευτυχισμένος' διότι μπορεί και αυτοσυντηρείται, μπορεί και είναι *αυτάρκης*, δεν χρειάζεται τη βοήθεια κανενός· ζει μέσα στην 'πρωταρχική ευτυχία' (*Discours II*, i, 88). Ο άγριος, απομονωμένος από τους άλλους αγρίους, είναι λοιπόν ένα ον ευτυχισμένο, 'ελεύθερο και ανεξάρτητο' (ii, 126), δίχως νόηση, ένα ον που ζει μέσα σε μια γαλήνια και ευδαιμονική κατάσταση.

Στη φυσική κατάσταση υπάρχει μια *de facto* ισότητα που είναι πραγματική και ακατάλυτη, διότι είναι αδύνατο σε αυτή την κατάσταση οι διαφορές αναμεταξύ των ανθρώπων να είναι τόσο μεγάλες ώστε να κάνουν τον ένα να εξαρτάται από τον άλλο (*Emile*, IV, 236).

Οι δεσμοί της υποτέλειας έχουν δημιουργηθεί μέσα από την αλληλεξάρτηση μεταξύ των ανθρώπων και τις αμοιβαίες ανάγκες που τους ενώνουν, είναι αδύνατο να υποδουλώσεις άνθρωπο δίχως προηγούμενα να τον βάλεις σε τέτοια θέση που να μη μπορεί να σταθεί χωρίς κάποιον άλλον. Θέση, που με το να είναι *ανύπαρκτη* στη φυσική κατάσταση, κρατά τον καθένα μακριά από το ζυγό και αχρηστεύει το νόμο του ισχυρότερου (*Discours II*, i, 111).

Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης, ο οποίος φροντίζει μονάχα για τη διατήρηση του είναι του, δεν έχει ανάγκη κανέναν – διότι θέλει μόνον ό,τι μπορεί και αφού δεν μπορεί να

πρέπει να σηκώσει το χέρι του για να πιάσει τον καρπό από το κλαδί, δείχνει ότι η φύση μας είναι πάντοτε μη αρμονική (ό.π., σελ. 29). Ο Marks φυσικά ξεχνάει ότι ο άγριος, μιας και θέλει ό,τι *δύναται*, έχει *ήδη* καλύψει για εκείνο που επιθυμεί – με το που επιθυμεί κάτι τούτο είναι ήδη 'sous la main' (*Discours II*, 90).

⁸⁸ '[Η σκέψη] είναι που τον αναδιπλώνει στον εαυτό του, αυτή είναι που τον *χωρίζει* απ' ό,τι τον στενοχωρεί και τον θλίβει. Ο στοχασμός τον απομονώνει' (104). Δίχως τη σκέψη ο άνθρωπος δεν είναι *χωρισμένος* από την ευτυχία ή δυστυχία του. Δίχως τον στοχασμό ο άνθρωπος είναι πάντα ένας, ο άνθρωπος *είναι* η ευτυχία ή δυστυχία του.

υποδουλώσει άλλον δε γίνεται και να το θέλει⁸⁹ – και κανένας δεν τον έχει ανάγκη. Ο άγριος είναι καλός και αθώος δίχως κόπο.

[Π]οιος δεν βλέπει πως τα πάντα δείχνουν να απομακρύνουν από τον άγριο άνθρωπο τον πειρασμό και τα μέσα για να πάψει να είναι άγριος; Η φαντασία του δεν του εικονίζει τίποτα, η καρδιά του δεν του ζητά τίποτα. Οι λιγοστές του ανάγκες βρίσκονται τόσο κοντά στις δυνατότητές του [sous la main], και είναι τόσο μακριά οι γνώσεις του από το επίπεδο που θα του επέτρεπε να επιθυμήσει να αποκτήσει μεγαλύτερες, ώστε να μην μπορεί να διαθέτει ούτε πρόβλεψη ούτε περιέργεια. Το θέαμα τη φύσης με το να του είναι οικείο, καταντά γι' αυτόν να μην έχει κανένα ενδιαφέρον. Η ίδια πάντα τάξη, ο ίδιος πάντα κύκλος (*Discours II*, i, 90).

Θα μπορούσαμε ίσως να πούμε ότι ο άγριος, όντας ολοσχερώς αφημένος στο ένστικτο, ζει αρμονικά μέσα στον τρόπο ζωής της φύσης, είναι ένα μέρος της που δεν διαφοροποιεί την ύπαρξή του από αυτή. Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης, κατά πως φαίνεται, βρίσκεται σε μια σχετική ταύτιση με τη φύση. Η φύση έχει προνοήσει έτσι ώστε ο άνθρωπος 'να εξαναγκασθεί' να παραμείνει αιώνια 'γαλήνιος', να μην μπορεί να ξεφύγει από τον 'κανόνα' που του έχει προκαθοριστεί. Αν ο φυσικός άνθρωπος βρίσκεται στην 'πρωταρχική' του κατάσταση δίχως 'τα φώτα της διάνοιας' και σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας, είναι πολύ δύσκολο να φανταστούμε πως μπόρεσε, από μόνος του, να βγει από αυτή την κατάσταση.

Ή μάλλον, ακριβέστερα, το σχήμα είναι τόσο σκληρό που είναι παντελώς αδύνατο για τον φυσικό άνθρωπο να καταφέρει να βγει από τον κύκλο της επιθυμίας-γνώσης-δύναμης. Καθώς δεν υπάρχει 'τίποτα πιο περιορισμένο από το πνεύμα του' αγρίου, και καθώς 'δεν επιθυμούμε κάτι που δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε', ο απομονωμένος φυσικός άνθρωπος δεν πρόκειται ποτέ του να νιώσει άλλες επιθυμίες-φόβους πέραν εκείνων που σχετίζονται με τη 'φυσική παρόρμηση', με την διατήρηση στην ύπαρξη.

Αλλά η απομόνωση έχει και μια εύλογη συνεπαγωγή· γνώση (και εξουσία) δίχως επικοινωνία δεν υπάρχει. Τα αποτελέσματα αυτής της έλλειψης είναι φανερά παντού:

Ας συμπεράνουμε πως περιπλανώμενος μέσα στα δάση, χωρίς τέχνη και ομιλία, δίχως κατοικία, πόλεμο και δεσμούς, χωρίς να έχει καμία ανάγκη τους συνανθρώπους του, αλλά και καμία επιθυμία να τους βλάψει, ίσως και χωρίς να αναγνωρίζει ποτέ κανέναν σαν άτομο ο άγριος άνθρωπος, με το να έχει ελάχιστα πάθη, και με το να είναι αυτάρκης, δεν είχε παρά μόνο τα αισθήματα και την ευφυΐα που αντιστοιχούσαν σ' αυτήν του την κατάσταση, δεν αισθανόταν παρά μόνο τις πραγματικές του ανάγκες, δεν έβλεπε παρά μόνο αυτό που νόμιζε πως είχε συμφέρον να δει, και η νόσή του δεν παρουσίαζε μεγαλύτερο πρόοδο απ' όση η ματαιοδοξία του. Αν κατά τύχη έκανε κάποια ανακάλυψη, δεν μπορούσε να τη μεταδώσει, αφού δεν αναγνώριζε καλά-καλά τα ίδια του τα παιδιά. Η τέχνη χανόταν μαζί με τον εφευρέτη της. Δεν υπήρχε ούτε παιδεία ούτε πρόοδος. Οι γενεές πολλαπλασιάζονταν ανώφελα. Και καθώς καθεμία ξεκινούσε πάντα από το ίδιο σημείο, οι αιώνες κυλούσαν μέσα στην απόλυτη απλοϊκότητα των πρώτων εποχών, το είδος ήταν παλαιό και ο άνθρωπος εξακολουθούσε να παραμένει παιδί (108-109).

[Μ]ια κατάσταση που δεν επέτρεπε σχεδόν κανένα είδος σχέσης μεταξύ τους [...]. Σε τι χρησιμεύει το πνεύμα σε ανθρώπους που δε μιλούν, και ο δόλος σ' αυτούς που δεν έχουν δοσοληψίες; Ακούω πάντα να

⁸⁹ Piotr Hoffman, *Freedom, equality, power: The ontological consequences of the political philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*, Peter Lang Pub Inc, 1999, σελ. 186, 187.

επαναλαμβάνουν πως οι πιο δυνατοί θα καταπιέσουν τους αδύνατους. Ας μου εξηγήσουν όμως τι εννοούν με τη λέξη καταπίεση. Οι πρώτοι θα εξουσιάζουν με τη βία, οι άλλοι θα βογκούν υποταγμένοι σε όλα τους τα καπρίτσια; Μα είναι αυτό ακριβώς που βλέπω να συμβαίνει μεταξύ μας, δε βλέπω όμως πως αυτό μπορεί να ειπωθεί για τους αγρίους, στους οποίους θα δυσκολευόμαστε να εξηγήσουμε τι σημαίνει δουλεία και τι κυριαρχία. [...] Αν με διώξουν από ένα δέντρο θα πάω σε ένα άλλο. [...] *Κάνω είκοσι βήματα στο δάσος, τα δεσμά μου λύθηκαν* (110).

Όσο περιπλανιόνται 'στα δάση' και δεν επικοινωνούν μεταξύ τους οι άγριοι, το σχήμα θα παραμένει εξαιρετικά στάσιμο – κάθε γενιά 'ξεκινούσε πάντα από το ίδιο σημείο'. Όσο ο ένας πρωτόγονος δεν επικοινωνεί με τον άλλο δεν υφίσταται ούτε καν η παραμικρή υπόνοια ότι μπορεί να φτάσει από μόνος του σε κάποιο είδος νόησης, σε κάτι πέρα από το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Έτσι, οι αιώνες της ακινησίας κυλούσαν και 'το είδος ήταν παλαιό και ο άνθρωπος εξακολουθούσε να παραμένει παιδί'. Ο ανίκανος 'στην τέχνη της σκέψης' άγριος επιθυμεί μόνον όσα γνωρίζει και δίχως την επικοινωνία δεν γνωρίζει απολύτως τίποτε (92). Ή μάλλον γνωρίζει μόνο ό,τι του προστάζει η φύση, το ένστικτό του για να διατηρηθεί στην ύπαρξη. Το ένστικτό του είναι το μόνο είδος νόησης που έχει. Ακόμα και οι ανακαλύψεις που γίνονται στην τύχη χάνονται διότι δεν μπορούν να μεταδοθούν στις επόμενες γενιές. Ακριβώς διότι οι άγριοι ζούνε 'σκόρπιοι' (80), ακριβώς διότι ο φυσικός άνθρωπος είναι απομονωμένος, δίχως σχέσεις, 'περιπλανώμενος στα δάση', 'μόνος', κάποιος που ζει μια 'νομαδική και άτακτη ζωή' (85, 93), είναι που τα πράγματα μπορούν και παραμένουν πάντοτε *ίδια*. Οι ίδιες φυσικές ανάγκες, οι ίδιες επιθυμίες, ο ίδιος φυσικός άνθρωπος.

[...] Και μας είναι αδύνατο να αντιληφθούμε το πώς θα μπορούσε ένας άνθρωπος με τις δυνάμεις του και μόνο, δίχως τη βοήθεια της επικοινωνίας και την προτροπή της ανάγκης, να ξεπεράσει μια τέτοια απόσταση. Πόσοι άραγε αιώνες να πέρασαν πριν μπορέσουν οι άνθρωποι να δουν άλλη φωτιά εκτός από εκείνη του ουρανού; [...] Και πόσες φορές το μυστικό αυτό δεν χάθηκε μαζί μ' αυτόν που το είχε ανακαλύψει; (90)

Ποια πρόοδο θα μπορούσε να κάνει το ανθρώπινο γένος σκορπισμένο ανάμεσα στα ζώα; Και μέχρι ποιού σημείου θα μπορούσαν να τελειοποιηθούν και να διαφωτισθούν *μεταξύ τους* οι άνθρωποι, όταν μην έχοντας σταθερό τόπο διαμονής *μήτε την ανάγκη ο ένας του άλλου*, θα συναντιόντουσαν ίσως, το πολύ, δυο φορές στη ζωή τους, χωρίς να γνωρίζονται και χωρίς να μιλούν; (92)

Γιατί μιας και οι άνθρωποι δεν είχαν *καθόλου επικοινωνία* μεταξύ τους, *κι ούτε καμιά ανάγκη για να έχουν*, δεν βλέπουμε ούτε την αναγκαιότητα της εφεύρεσης [της γλώσσας] ούτε την πιθανότητά της αν δεν ήταν απαραίτητη (93).

Οι άγριοι όχι μόνο δεν έχουν 'καθόλου επικοινωνία' αναμεταξύ τους αλλά κυρίως δεν έχουν 'καμιά ανάγκη' για να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν. Είναι αυτονόητο πως, κάποιος που είναι αυτάρκης, κάποιος που δύναται και διατηρεί μόνος του τον εαυτό του στην ύπαρξη, που μπορεί και καλύπτει δίχως τη βοήθεια άλλου τις φυσικές του ανάγκες δεν έχει κανένα απολύτως λόγο να στραφεί στον άλλο, να συνάψει σχέσεις μαζί του, να κοινωνικοποιηθεί. Τα πάντα δείχνουν να απομακρύνουν από τον άγριο άνθρωπο τον πειρασμό και τα μέσα για να πάψει να είναι άγριος'. Τα πάντα απομακρύνουν τον άγριο από τους άλλους αγρίους· ο φυσικός άνθρωπος είναι αυτάρκης, καλύπτει ολομόναχος για τις ανάγκες του, δεν υπάρχουν

ανάγκες που φέρνουν κοντά τους πρωτόγονους. Μάλλον το ακριβώς αντίθετο είναι που ισχύει για την φυσική κατάσταση: τους αγρίους ‘οι πρώτες ανάγκες τους *διέσπειραν*’ (*Essai*, ix, 63). Δίχως την ‘τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών’ οι πρωτόγονοι ποτέ δε θα έρχονταν ο ένας κοντά στον άλλο, ποτέ δε θα επικοινωνούσαν-κοινωνικοποιούνταν, ποτέ δε θα τελειοποιούνταν διαφωτιζόμενοι ‘μεταξύ τους’.

Όπως και να έχει το πράγμα, βλέπουμε τουλάχιστον από την πολύ λίγη φροντίδα που έδειξε η φύση στο να ενώσει τους ανθρώπους με *αμοιβαίες ανάγκες* και να διευκολύνει τη χρήση της ομιλίας, πόσο λίγο προετοίμασε την κοινωνικότητά τους και πόσο μικρή υπήρξε η συμμετοχή της σε ό,τι κι αν έκαναν, για να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους (98-99).

[Από τη στιγμή που οι άνθρωποι συνήθισαν να ζουν μαζί η] διασπορά δεν ήταν τόσο εύκολη όσο στους πρώτους καιρούς, όπου, μην έχοντας κανέναν άλλον ανάγκη, αλλά μόνο τον εαυτό του, ο καθένας αποφάσιζε χωρίς να περιμένει την έγκριση του άλλου (σημείωση XVII, 185).

Το φυσικό επακόλουθο των πρώτων αναγκών ήταν η απομάκρυνση των ανθρώπων και όχι το πλησίασμά τους. [...] [Τ]α πάθη φέρνουν κοντά τους ανθρώπους, μολονότι η βιοτική ανάγκη τους υποχρεώνει να απομακρύνονται (*Essai*, ii, 18).

Αν λάβουμε υπ’ όψιν μονάχα τη φυσική ανάγκη, τούτη πρέπει με βεβαιότητα να διασπείρει τους ανθρώπους αντί να τους φέρνει κοντά (*Emile*, IV, 290).

Οι άγριοι, όπως τους ‘έπλασε η φύση’, δεν είναι *από τα πριν* δεμένοι με ‘αμοιβαίες ανάγκες’. Τους ‘πρώτους καιρούς’ οι ανάγκες κάθε άλλο παρά φέρνουν κοντά τους αγρίους’ τους πρώτους καιρούς οι ανάγκες διασπείρουν τους φυσικούς ανθρώπους. Γιατί όταν ο Rousseau μας λέει στον πρόλογο του *Second discours* ότι δεν θα συμπεριλάβει ‘την αρχή της κοινωνικότητας’ (70), τούτο το εννοεί σε όλη του τη δυνατή *σκληρότητα*.

Αν ο Rousseau είχε θεωρήσει τον άνθρωπο σε απόλυτη απομόνωση, ‘περιπλανώμενο στα δάση’ και ταυτόχρονα τον είχε δει, να μπορεί να μοιράζεται ‘αμοιβαίες ανάγκες’ με τους άλλους – αν δηλαδή υπήρχε έστω και μια, έστω και η ελάχιστη υπόνοια, έστω και ο παραμικρός εννοιολογικός χώρος που να κάνει απαραίτητο για τον πρωτόγονο να ενωθεί με ανάγκες με τους άλλους αγρίους εντός της φυσικής κατάστασης – ο Rousseau δεν θα είχε προχωρήσει σε τίποτε άλλο από την εκ νέου εισαγωγή της κοινωνικότητας στο σχήμα του. Το ότι μια τέτοια συμπερίληψη της κοινωνικότητας θα γινόταν αυτή τη φορά από την ‘πίσω πόρτα’ (διαμέσου των αναγκών), δεν την κάνει καθόλου να είναι λιγότερο κοινωνικότητα. Το γεγονός παραμένει ότι το ρουσσωικό σχήμα θα ήταν έτσι για πάντα δεσμευμένο σε μια κοινωνικότητα, μια κοινωνικότητα που – παρά τις όσες αρχικές, ρητές και βροντερές διαβεβαιώσεις του Rousseau περί του αντιθέτου – όχι μόνο θα είχε συμπεριληφθεί, αλλά τελικά θα αποτελούσε και αναπόσπαστο, συγκροτητικό στοιχείο του ίδιου του πυρήνα του ρουσσωικού τρόπου του σκέπτεσθαι. Τούτο θα ισοδυναμούσε με μια άνευ όρων παραίτηση μπροστά στην ‘αρχή της κοινωνικότητας’. Και το μόνο που θα κατάφερνε η βροντερή διαβεβαίωση του προλόγου θα ήταν να κάνει να αντηχήσει, με όλη της την ένταση και ως τα πέρατα όλων των δυνατών και αδύνατων δασών, μια κραυγαλέα ήττα.

Ο Rousseau, φυσικά, δεν θα κάνει καμία τέτοια υποχώρηση και θα μείνει αληθινά πιστός στην αρχική του πρόθεση της μη συμπερίληψης της 'αρχής της κοινωνικότητας'. Ο άγριος που βλέπει ο Rousseau είναι 'περιπλανώμενος στα δάση', 'μοναχικός' και ταυτόχρονα 'αυτάρκης', δεν έχει 'καμία ανάγκη τους συνανθρώπους του', δεν έχει κανενός είδους σχέσεις ή 'δοσοληψίες' μαζί τους, δεν επικοινωνεί και ούτε έχει την 'ανάγκη' να επικοινωνήσει. Ο άγριος αυτοσυντηρείται όντας αφημένος, όπως όλα τα ζώα, στη 'φυσική παρόρμηση' και μόνο· εβρισκόμενος σε μια σχετική ταύτιση με τη φύση, είναι αδύνατο για τον απομονωμένο άγριο να ανέβει πάνω από τη φύση, να βγει από μόνος του, έξω από τον κύκλο της φυσικής κατάστασης.

Για να αρχίσει 'να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου' ο φυσικός άνθρωπος πρέπει πρώτα-πρώτα να επικοινωνήσει με τους άλλους αγρίους. Διότι, είναι μόνο μετά, ή μάλλον κατά, την διαδικασία της επικοινωνίας-κοινωνικοποίησης που αυτά τα ρηγος, διαφωτιζόμενα 'μεταξύ τους', τελειοποιούνται ηθικώς. Όπως έχουμε πολλάκις σημειώσει, μόνο μετά την επικοινωνία οι άγριοι παύουν να είναι άγριοι, ξεφεύγουν απ' το ένστικτο, ξεφεύγουν απ' τον προκαθορισμένο 'κανόνα' της φύσης, και ανεβαίνουν ψηλότερα απ' αυτή. Τότε μόνο, υψωμένοι πάνω από τη φύση, αποκτούν 'συναίσθηση της ελευθερίας τους' και μπορούν να συμφωνήσουν ή να αντισταθούν στις προσταγές της όχι 'από ένστικτο' αλλά 'με μια ελεύθερη πράξη'.

Αφού ο Rousseau δεν θέλει λοιπόν να παραχωρήσει ούτε σπιθαμή στην 'αρχή της κοινωνικότητας', είναι αναγκασμένος να βρει ένα μονοπάτι αλλιώτικο από εκείνο των 'αμοιβαί[ων] αναγκ[ών]' για να θεμελιώσει το ξεκίνημα της κοινωνίας. Είναι προφανές σε όλους μας ότι η κοινωνία υπάρχει: ο Rousseau γράφει – τούτο το γεγονός από μόνο του, δείχνει με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια ότι ο Rousseau βρίσκεται μέσα σε κάτι που, αν μη τι άλλο, τουλάχιστον δεν είναι φυσική κατάσταση.⁹⁰ Δεν χρειάζεται να επεκταθούμε παραπάνω εδώ· τούτος ο όχι και τόσο ασήμαντος λόγος είναι παραπάνω από αρκετός για μας κάνει να αναμένουμε τον Rousseau να μας μιλήσει για την κοινωνία.

Ο Rousseau θα πει τελικά πως το θεμέλιο της κοινωνίας είναι η τύχη. Λόγω της πολύ σκληρής σημασιοδότησης της απομόνωσης όλοι οι άλλοι δρόμοι που θα οδηγούσαν τους αγρίους στην επικοινωνία-κοινωνικοποίηση είναι φραγμένοι με εμπόδια. Η μόνη έξοδος από την κατάσταση του αγρίου στην κατάσταση του ανθρώπου, η μόνη οδός διαφυγής από την φυσική κατάσταση αφήνεται στην τύχη. Μόνο η τυχαιότητα δύναται και τελικά διανοίγει το μονοπάτι που καταλήγει στην κοινωνία· δίχως αυτή το ανθρώπινο είδος θα παρέμενε για πάντα εγκλωβισμένο τόσο στην 'ηλιθιότητα' (92) όσο και 'στη γαλήνη και την αθωότητα' (88) της πρωτόγονης κατάστασης.

⁹⁰ 'Ζώντας διάσπαρτα, ακοινωνήτα σχεδόν, και μιλώντας ελάχιστα, πως θα μπορούσαν να γράφουν· και μέσα στην ομοιομορφία της απομονωμένης τους ζωής τι γεγονότα θα μας μετέδιδαν;' (*Essai*, ix, 58)

Δεν είναι πάντως και τόσο μεγάλο κακό γι' αυτούς, τους πρώτους ανθρώπους – και προπαντός τόσο μεγάλο εμπόδιο στην αυτοσυντήρησή τους – η γύμνια, η έλλειψη στέγης και η στέρηση τόσοων άχρηστων πραγμάτων, που τα νομίζουμε τόσο απαραίτητα [...]. Τέλος, εκτός από το να υποθέσουμε πως πρόκειται για μοναδικές και τυχαίες συμπτώσεις περιστάσεων στις οποίες θα αναφερθώ παρακάτω, και που θα μπορούσαν ωραιότατα να μην έχουν συμβεί ποτέ, είναι πάντως ολοφάνερο πως ο πρώτος που έφτιαξε ρούχα ή μια κατοικία, προσέφερε με αυτά στον εαυτό του πράγματα όχι απαραίτητα (85).

Αυτή είναι η ικανότητα να τελειοποιεί τον εαυτό του. Ικανότητα που με τη βοήθεια των περιστάσεων αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες (87).

[Μ]έχρι τη στιγμή που νέες συνθήκες θα του προκαλέσουν νέα ανάπτυξη (88).

Ήταν από σοφή πρόνοια, το ότι οι ικανότητες που είχε εν δυνάμει δε θα αναπτύσσονταν παρά με τις ευκαιρίες που θα του δίνονταν για να τις χρησιμοποιήσει [...] (109-110).

Αφού έδειξα πως η τελειοποιησιμότητα, οι κοινωνικές αρετές και όλες οι άλλες ικανότητες που ο άνθρωπος της φύσης έχει εν δυνάμει, δε θα μπορούσαν ποτέ να αναπτυχθούν από μόνες τους, πως είχαν ανάγκη, για να γίνει αυτό, από την τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών, οι οποίες θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ, και που χωρίς αυτές θα είχε μείνει στην πρωταρχική του κατάσταση, απομένει να δω και να παραβάλλω τις διάφορες συμπτώσεις, τα τυχαία γεγονότα, που στάθηκαν ικανά να τελειοποιήσουν την ανθρώπινη σκέψη, χειροτερεύοντας το είδος, να μετατρέψουμε σε κακό ένα ον κάνοντάς το κοινωνικό [...] (111).

Ας κρατήσουμε όμως για μια στιγμή το ζήτημα της τύχης αιωρούμενο· ή μάλλον, ας ακολουθήσουμε και πάλι εκείνον τον ρουσσωικό βηματισμό που θα μας φέρει, με τον τρόπο του, κοντύτερα της.

[...] Την άλλη, την οποία καλούνε ανάλυση ή αναλυτική μέθοδο, και την οποία χρησιμοποιεί κάποιος για να μάθει αυτό που δεν ξέρει· για παράδειγμα, όταν κάποιος ερευνά τη γενεαλογία ενός οίκου, κάποιος ακολουθεί πίσω, συγγενή με συγγενή, και πρόγονο με πρόγονο έως την καταγωγή του οίκου. Αυτή είναι η αναλυτική μέθοδος.⁹¹

iv.vi η μονοκοντυλιά

Πολύ λίγο μετά το ξεκίνημα του δεύτερου μέρους του *Second discours*, και μέσα σε μόλις δεκατέσσερις εξαιρετικά πυκνογραμμένες παραγράφους, ο Rousseau θα μας παρουσιάσει ολόκληρη την φυσική ιστορία του ανθρώπινου είδους από τη γέννησή του ως τις μέρες μας και την κοινωνία.⁹²

Τούτο το σημείο όσο είναι κρίσιμο άλλο τόσο είναι και ασαφές. Κατ' εμάς πρόκειται για το πλέον περίπλοκο χωρίο του *Second discours*: συνεχείς μετατοπίσεις ύφους, προοπτικής, θεματικών, εποχές που εναλλάσσονται με ταχύτητα, χρονικές περιόδους που πέφτουν αδιάκριτως η μία πάνω στην άλλη, άγριοι που περιπλανιούνται, που στη συνέχεια φτιάχνουν μόνιμες κατοικίες και δυο παραγράφους μετά ξαναγυρνάνε στις περιπλανήσεις τους· τούτο το κουβάρι δεν ξετυλίγεται ποτέ.

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Method*, ό.π., σελ. 301.

⁹² σελίδες 114 έως 119 της εκδόσεως που εδώ χρησιμοποιούμε.

Βεβαία, κανένα κουβάρι, είτε εμφανώς περίπλοκο σαν το παραπάνω είτε μη, ποτέ του δεν δύναται να ξετυλιχθεί· το μόνο που μπορούμε να κάνουμε, το μόνο που μπορούσαμε πάντοτε να κάνουμε είναι ‘πειράματα’, ‘υποθετικούς συλλογισμούς’, ‘εικασίες’, ενέργειες που έρχονται από τον τόπο της ‘φαντασία[ς]’ (67, 77, 111, 146). Αλλά δεν έχει έρθει ακόμα η ώρα για όλα τούτα.

Ας κάνουμε λοιπόν και μεις με τη σειρά μια ‘εικασία’ που όπως είθισται, θα ξετυλίξει *απόλυτα* το παντοτινά μπλεγμένο κουβάρι φωτίζοντάς το στην κάθε του πλευρά – η μόνη διαφορά μας με ένα τετριμμένο ξεδιάλυμα του κουβαριού έγκειται φυσικά στο ότι εμείς φροντίζουμε έτσι ώστε η εικασία μας να μην ξεχάσει ποτέ της ότι δεν είναι τίποτε άλλο από εικασία, έγκειται με άλλα λόγια, στην πρόθεση μας για μια εικασία που θα έχει πάντοτε τη συναίσθηση της εικασιακότητάς της.⁹³

Για να μείνουμε το δυνατόν πιστότεροι στο κείμενο και στη χρονική ‘διαδοχή των γεγονότων’ (114) που μας παρουσιάζει ο Rousseau, θα δίνουμε μαζί με κάθε παράθεση και έναν αριθμό που θα υποδηλώνει την ακριβή σειρά εμφάνισης της συγκεκριμένης παραγράφου εντός της ροής του κειμένου. Στη συνέχεια θα τις κατηγοριοποιήσουμε.

(§ a, 114) – Στην πρώτη παράγραφο λοιπόν, ο Rousseau θα μας μιλήσει για τις ‘ορέξεις’ του αγρίου. Κατ’ αρχάς ο άγριος, οδηγημένος από το ‘ένστικτο’ καταφέρνει και αυτοσυντηρείται. Μια άλλη όρεξη τον καλεί να διαιωνίσει το είδος:

Και η τυφλή αυτή ροπή δεν συνοδευόταν από κανένα συναίσθημα, δεν απέδιδε παρά μια καθαρά ζωώδη πράξη. Όταν η ανάγκη ικανοποιόταν, τα δύο φύλα δε *γνωρίζονταν* πια μεταξύ τους. Ακόμη και το παιδί το ίδιο δεν σήμαινε τίποτα για τη μάνα του.

Εδώ τα πράγματα είναι αρκετά ξεκάθαρα: ο άγριος είναι εκείνο το απομονωμένο ζώο που βρίσκεται στην πρωταρχική κατάσταση και έχει ‘στο ένστικτο και μόνον ό,τι χρειάζ[εται] για να ζήσει στη φυσική ζωή’ (100).

(§ b, 114-115) – Αυτή ήταν η κατάσταση του ανθρώπου στη γένεσή του. Αυτή υπήρξε η ζωή ενός ζώου περιορισμένου αρχικά στις καθαρές αισθήσεις’. Μέχρι εδώ όλα μας φαίνονται οικεία – είμαστε με βεβαιότητα κοντά στη συζήτηση για τα *rongos*.

Αλλά σύντομα εμφανίστηκαν δυσκολίες. Χρειάστηκε να μάθει να τις υπερνικά: Το ύψος των δέντρων που τον εμπόδιζε να πιάσει τους καρπούς, η θηριωδία αυτών που απειλούσαν τη δική του ζωή, όλα αυτά τον ανάγκασαν να γυμνάσει το σώμα του. Χρειάστηκε να γίνει ευκίνητος, ταχύς στο τρέξιμο, δυνατός στην πάλη. Τα κλαδιά των δέντρων και οι πέτρες, όπλα που προσφέρει η φύση, σύντομα βρέθηκαν στο χέρι του. Έμαθε να υπερνικά τα εμπόδια της φύσης, να πολεμάει στην ανάγκη τα άλλα ζώα, να διεκδικεί την τροφή του από τους ίδιους τους ανθρώπους, ή να αποζημιώνεται για όσα χρειάστηκε να παραχωρήσει στον ισχυρότερο.

⁹³ ‘Θα μου πουν ότι και γω, επίσης, ονειρεύομαι. Συμφωνώ· αλλά *εγώ δίνω τα όνειρά μου σαν όνειρα*, κάτι που οι άλλοι δε φροντίζουν να κάνουν [...]’ (*Emile*, II, 112).

Η 'ευκινήσια', η γρηγοράδα κλπ μας στέλνουν κατευθείαν σε ότι νωρίτερα καλέσαμε ως τελειοποίηση της φυσικής ύπαρξης του αγρίου. Εκεί είχαμε δει ότι για τον φυσικό άνθρωπο, τα πρώτα όργανα του που 'τελειοποιούνται' είναι εκείνα που σχετίζονται με την 'αυτοσυντήρηση', 'την επίθεση και την άμυνα' (86).

Όσο το ανθρώπινο γένος εξαπλωνόταν, μαζί με τους ανθρώπους πολλαπλασιάζονταν και οι δυσκολίες. Οι διαφορές στα εδάφη, στο κλίμα, στις εποχές, θα τους ανάγκασαν να αλλάξουν τρόπους ζωής. Στείρες χρονιές, μακριοί και σκληροί χειμώνες, καυτά καλοκαίρια που εξαντλούν τα πάντα, απαίτησαν απ' αυτούς μια καινούργια δεξιότητα. Κοντά στη θάλασσα και στα ποτάμια, ανακάλυψαν την τριχιά και το αγκίστρι και έγιναν ψαράδες και ιχθυοφάγοι. Μέσα στα δάση κατασκεύασαν τόξα και βέλη κι έγιναν κυνηγοί και πολεμιστές. Στις ψυχρές χώρες σκεπάστηκαν με τα δέρματα των ζώων που είχαν σκοτώσει. Ο κεραυνός ένα ηφαίστειο, ή μια ευτυχής σύμπτωση, τους έκανε να μάθουν τη φωτιά, ένα νέο μέσο καταπολέμησης του σκληρού χειμώνα: Έμαθαν να συντηρούν αυτό το στοιχείο, μετά να το αναπαράγουν, και τέλος, να παρασκευάζουν με αυτό κρέατα που πριν τα καταβρόχθιζαν ωμά (§ c, 114).

Σε διαφορετικά εδάφη, κλίματα, εποχές οι άγριοι θα ζήσουν με διαφορετικούς τρόπους ζωής. Ο φυσικός άνθρωπος βρίσκεται ακόμα σε μια σχετική ταύτιση με τη φύση, προσαρμόζεται⁹⁴ ενστικτωδώς στις προσταγές της. Τελειοποιεί την φυσική του ύπαρξη ώστε να αντιστοιχεί στις επιταγές της φύσης.

Παράλληλα, ο Rousseau μας μιλάει εδώ για 'ανακαλύψ[εις]' που γίνονται στην τύχη, αλλά, δυστυχώς, δεν διευκρινίζει καθόλου αν αυτές οι ανακαλύψεις παραμένουν και στις επόμενες γενιές ή χάνονται⁹⁵ όπως συμβαίνει στη φυσική κατάσταση – 'πόσες φορές το μυστικό δε χάθηκε μαζί με εκείνον που το είχε ανακαλύψει;' (91) Για να παραμείνει το μυστικό της φωτιάς προαπαιτείται η νόηση. Η νόηση προαπαιτεί την επικοινωνία η οποία με τη σειρά της, προαπαιτεί τις περιστάσεις. Αν πάντως το μυστικό δεν παραμένει είμαστε ακόμα στην πρωταρχική κατάσταση.

Η επανειλημμένη αυτή επαφή με όντα [êtres] που διέφεραν τόσο απ' αυτόν όσο και μεταξύ τους, ήταν φυσικό να γέννησε στο νου του ανθρώπου την αντίληψη κάποιων σχέσεων. Οι σχέσεις εκείνες που τις εκφράζουμε με τις λέξεις μεγάλο, μικρό, δυνατό, αδύνατο, ταχύ, αργό, δειλό, θαρραλέο, και άλλες τέτοιες έννοιες που συγκρίνονται πάνω στην ανάγκη, και σχεδόν ασυναίσθητα [et presque sans y songer], του προκάλεσαν κάποιο είδος σκέψης, ή μάλλον μια μηχανική σύνεση [prudence machinale] που του υποδείκνυε τις πιο απαραίτητες για την ασφάλειά του προφυλάξεις (§ d, 115).

Ποιά είναι αυτά τα 'όντα' με τα οποία έρχεται σε επαφή ο άγριος; Στις προηγούμενες τρεις παραγράφους καλούσε κάτι ως 'ζώο' ή ως 'άνθρωπο'. Το 'êtres' μπορεί να αναφέρεται σε οποιοδήποτε από τα δύο. Αλλά τελικά τούτο δεν χρειάζεται καθόλου να απαντηθεί (σίγουρα όχι ακόμα). Διότι η επαφή που έχει με αυτά τα όντα δεν είναι σε καμία περίπτωση επικοινωνία-

⁹⁴ 'Για [τον Rousseau], η ικανότητα για αυτό-τελειοποίηση [...] αντανακλά την μοναδική πλαστικότητα της φύσης μας'. Graeme Garrard, *Counter-enlightenment*, ό.π., σελ. 109.

⁹⁵ Η Καναγκίνη πάντως σημειώνει: 'Οι άνθρωποι λοιπόν ζουν ήδη σε κοινωνίες, αφού καμία εφεύρεση του απομονωμένου ανθρώπου δεν μπορεί να μεταδοθεί στα παιδιά του'.

Έχουμε παραθέσει ολόκληρη την σχετική παράγραφο ώστε να γίνει ξεκάθαρο πως τούτο δεν είναι μια για πάντα αποφασισμένο.

κοινωνικοποίηση – δεν παράγει νόηση, αλλά μια ‘μηχανική σύνεση’. Από αυτή την επαφή παράγεται κάτι που υποδεικνύει στον άγριο ‘τις πιο απαραίτητες για την ασφάλειά του προφυλάξεις’. Αυτό το κάτι έρχεται από τον τόπο της φυσικής τελειοποίησης· έχει να κάνει αποκλειστικά με την αυτοσυντήρηση του αγρίου. Η ανάπτυξη της ικανότητας της ‘μηχανικής σύνεσης’, είναι μια ικανότητα που έχει ως σκοπό την ‘ασφάλεια’, την αυτοσυντήρηση, ‘την επίθεση και την άμυνα, είτε για να υποτάξει τη λεία του είτε για να αποφύγει να γίνει ο ίδιος λεία κάποιου ζώου’ (86). Είναι βέβαιο πως μιλάμε ακόμα για τον ‘περιπλανώμενο μέσα στα δάση’ άγριο.

Οι νέες γνώσεις που προήλθαν από αυτή την εξέλιξη αύξησαν την υπεροχή του πάνω στα άλλα ζώα, κάνοντάς τον να συνειδητοποιήσει αυτή του την υπεροχή. Εξασκήθηκε στο στήσιμο των παγίδων, τα ξεγέλασε με χίλιους τρόπους, και, μ’ όλο που τον περνούσαν σε δύναμη στην πάλη ή σε ταχύτητα στο τρέξιμο, πολλά από αυτά μπορούσαν να του χρησιμεύσουν ή να τον βιάσουν και με τον καιρό έγινε ο αφέντης των μεν και η μάστιγα των δε. Έτσι, η πρώτη ματιά που έριξε στον εαυτό του, του δημιούργησε το πρώτο συναίσθημα υπερηφάνειας. Έτσι, ενώ με δυσκολία ακόμα μπορούσε να διακρίνει τις βαθμίδες, και στην αρχή ατένιζε τον εαυτό του μέσα από το είδος, προετοιμαζόταν από μακριά να τις διεκδικήσει αργότερα και σαν άτομο (§ e, 115).

Ο άνθρωπος έγινε ‘η μάστιγα’ των ζώων όπως ο ψαράς ή ο κυνηγός είναι μαστιγες. Η φυσική του τελειοποίηση, η ανάπτυξη της ‘μηχανικής σύνεσης’, ‘αναπληρώνει’ για την αδυναμία όταν παλεύει με τα ζώα (για να μην παρεξηγηθούμε ο φυσικώς τελειοποιημένος άγριος είναι γρηγορότερος από τους κοινωνικούς ανθρώπους – όπως εκείνος ο οντετότος που βλέπει με γυμνό μάτι ό,τι ο ολλανδός βλέπει με τα κιάλια – αλλά όχι τόσο ταχύς όσο κάποια ζώα). Άρχισε να υπερέχει πάνω στα ‘άλλα ζώα’, τα ξεγέλασε με παγίδες και χίλιους ακόμα τρόπους. Δυσ-τρεις από αυτούς μπορούν πολύ εύκολα να είναι ‘η τριχιά και το αγκίστρι’, ‘τα τόξα και τα βέλη’. Και για αυτές τις γνώσεις δε θα ήταν καθόλου παράταιρο να πούμε ότι είναι γνώσεις που ανήκουν στο χώρο της ‘μηχανικής σύνεσης’. Αφού δεν υπάρχει νόηση παρά μόνο ‘μηχανική σύνεση, μάλλον αυτές οι ανακαλύψεις δεν θα περάσουν στις επόμενες γενιές (για την ακρίβεια το ερώτημα δε φαίνεται να έχει πια ούτε στο ελάχιστο το μεγάλο και αποφασιστικής σημασίας ενδιαφέρον που νωρίτερα του αποδώσαμε).

Ας κρατήσουμε επίσης πως μονάχα με αυτού του είδους την ‘επαφή’ – ή με άλλα λόγια με μια επαφή που δεν είναι επικοινωνία – ο άνθρωπος δεν έχει ακόμα εξατομικευτεί.

Αν και οι όμοιοί του δεν ήταν γι’ αυτόν ό,τι είναι για μας, κι ενώ δεν είχε με αυτούς περισσότερες δοσοληψίες απ’ ότι με τα άλλα ζώα, δεν τους ξέχασε στις παρατηρήσεις του. Οι ομοιότητες που ο χρόνος του έδωσε την ευκαιρία να διακρίνει μεταξύ τους, στη θηλυκιά του και στον ίδιο, το έκαναν να σκεφτεί αυτές που δε διέκρινε, και βλέποντας πως όλοι συμπεριφέρονταν όπως θα έκανε και ο ίδιος σε παρόμοιες περιστάσεις, συμπέρανε πως ο τρόπος που αυτοί σκέπτονταν και αισθάνονταν ήταν εντελώς ίδιος με τον δικό του, και αυτή η σημαντική αλήθεια, καλά εδραιωμένη στο πνεύμα του, τον έκανε να ακολουθεί, με μια προαίσθηση ταχύτερη από τη διαλεκτική τους καλύτερους κανόνες διαγωγής που είχε συμφέρον να τηρεί για δικό του καλό και για την ασφάλειά του (§ f, 116).

Έχοντας μάθει από πείρα πως το μόνο κίνητρο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων είναι η ανάγκη για καλοπέραση, ήταν σε θέση να διακρίνει τις σπάνιες περιπτώσεις, όπου το κοινό συμφέρον θα τον οδηγούσε να υπολογίζει στη βοήθεια των συνανθρώπων του, και τις ακόμα σπανιότερες, όπου ο ανταγωνισμός θα έπρεπε

να τον κάνει να τους αποφεύγει. Στην πρώτη περίπτωση έσμιγε μαζί τους σε κοπάδι, ή το πολύ-πολύ σε ένα είδος ελεύθερου συνεταιρισμού που δε δέσμευε κανέναν, και που δε διαρκούσε περισσότερο από την ανάγκη που τον δημιουργούσε. Στη δεύτερη, καθένas ζητούσε να έχει πλεονέκτημα, ή ανοικτά με τη δύναμη, αν πίστευε πως μπορούσε, ή με επιδεξιότητα και πονηριά, αν αισθανόταν πιο αδύνατος (§ g, 116).

Μέσα στα δάση, ο άγριος που συναντά τους άλλους αγρίους τους προσεγγίζει με τρόπο ταυτιστικό. 'Δεν είχε περισσότερες δοσοληψίες με αυτούς απ' ότι με τα άλλα ζώα' αλλά κάτι τον κάνει να 'σκεφτεί' πως 'όλοι' συμπεριφέρονται όπως και 'ο ίδιος', πως ο τρόπος που σκέφτονται και αισθάνονται είναι 'εντελώς ίδιος με τον δικό του'. Η ταύτιση τον κάνει να συμπεριφέρεται ενστικτωδώς σωστά. Φαίνεται να υπάρχουν κάποιες 'σπάνιες περιπτώσεις' που αυτά τα ζώα σμίγουν σε 'κοπάδι'.

Αυτός ήταν ο τρόπος που ασυναίσθητα [insensiblement] μπόρεσαν οι άνθρωποι να σχηματίσουν μια ιδέα εντελώς στοιχειώδη για τις αμοιβαίες υποχρεώσεις, και για το πλεονέκτημα που έδινε η εκπλήρωσή τους, μονάχα όμως για όσο καιρό το άμεσο και χειροπιαστό συμφέρον θα το απαιτούσε. Γιατί η *πρόβλεψη* ήταν κάτι το ανύπαρκτο γι' αυτούς, και απέχοντας πολύ από το να τους απασχολεί ένα απόμακρο μέλλον, *δε σκέπτονταν ούτε καν για άλλη μέρα*. Επρόκειτο να πιάσουν ένα ελάφι; Καθένas καταλάβαινε καλά πως έπρεπε να φυλάξει πιστά τη θέση του. Αν όμως τύχαινε να περάσει κοντά από κάποιον κανένas λαγός, *δε χωράει αμφιβολία πως θα τον ακολουθούσε χωρίς ενδοιασμούς, και πως, αφού έπιανε τη λεία του, δε θα νοιαζόταν καθόλου που στάθηκε αιτία να χάσουν τη δική τους λεία οι σύντροφοί του* (§ h, 116-117).

Δεν χωράει αμφιβολία πως βρισκόμαστε ακόμα εντός της φυσικής κατάστασης. Ο άγριος για τον όποιο γίνεται λόγος εδώ είναι ο *παντελώς απομονωμένος* 'περιπλανώμενος στα δάση άγριος'. Ετούτη η συνάντηση με τους ομοίους του, τους άλλους αγρίους, δεν είναι με κανένα τρόπο επικοινωνία-κοινωνικοποίηση. Ακόμα και χίλιοι άγριοι να έχουν βρεθεί μαζί, ακόμα και αν έχουν φτιάξει το μεγαλύτερο 'κοπάδι' στην ιστορία των δασών, ο καθένas παραμένει τελικά παντελώς απομονωμένος. Η αρχή τη μη κοινωνικότητας δεν θα μπορούσε να τεντωθεί παραπάνω.

Η συνεύρεση δεν τελειοποιεί τους αγρίους: 'η πρόβλεψη ήταν κάτι το ανύπαρκτο γι' αυτούς [...] δεν σκέπτονταν ούτε καν για άλλη μέρα'. '[Τ]α πάντα δείχνουν να απομακρύνουν από τον άγριο άνθρωπο τον πειρασμό και τα μέσα για να πάψει να είναι άγριος; Η φαντασία του δεν του εικονίζει τίποτα, η καρδιά του δεν του ζητά τίποτα. Οι λιγοστές του ανάγκες βρίσκονται τόσο κοντά στις δυνατότητές του, και είναι τόσο μακριά οι γνώσεις του από το επίπεδο που θα του επέτρεπε να επιθυμήσει να αποκτήσει μεγαλύτερες, *ώστε να μην μπορεί να διαθέτει ούτε πρόβλεψη ούτε περιέργεια* [...]. [Ο κάτοικος της Καραϊβικής πουλάει] το πρωί το βαμβακερό του στρωσίδι και έρχεται κλαίγοντας το βράδυ για να το ξαναγοράσει, μην έχοντας προβλέψει πως θα το χρειαζόταν την επόμενη νύχτα' (90).

Η συγκεκριμένη συνάντηση, προφανώς διότι δεν υπάρχουν οι 'περιστάσεις', δεν τελειοποιεί ηθικώς τον άγριο. Παρόλο που ήρθε κοντά με τους άλλους αγρίους τελικά δεν τελειοποιήθηκε έτσι ώστε να ανορθωθεί 'πάνω από [τη φύση]'. Παρέμεινε σε σχετική ταύτιση με τη φύση, παρέμεινε εγκλωβισμένος μέσα στον κύκλο της φυσικής κατάστασης: τελικά δεν ήρθε και τόσο κοντά με τους άλλους αγρίους. Τους απάντησε στο δάσος, κάπως ταυτίστηκε με αυτές τις

φυσικές υπάρξεις και είπαν να πιάσουν ένα ελάφι. Μπορεί να το έπιασαν μπορεί και όχι. Πάντως ο άγριος, και παρά τη συνεύρεση με τους άλλους⁹⁶, δεν κατάφερε να αναπτύξει ικανότητες· είναι εύλογο ότι και μετά τη συνεύρεση, θα συνεχίσει την περιπλάνησή του στα δάση. Έτσι ζουν τα rongos.

Εννοείται πως μια τέτοια συναλλαγή δεν απαιτούσε μια γλώσσα πιο εκλεπτυσμένη από εκείνη της κουρούνας ή του πιθήκου, που σχηματίζει ομάδες με τον ίδιο περίπου τρόπο [...]. Περνώ σαν με μονοκοντυλιά πάνω από χιλιάδες αιώνες αναγκασμένος από την πληθώρα των πραγμάτων που έχω να πω και από τη σχεδόν ανεπαίσθητη πρόοδο των πρώτων αυτών εποχών. Γιατί όσο πιο αργά ήταν τα γεγονότα στη διαδοχή τους, τόσο πιο γρήγορα περιγράφονται (§ i, 117).

Η γλώσσα των φυσικών ανθρώπων λοιπόν δεν διαφέρει και πολύ 'από εκείνη της κουρούνας ή του πιθήκου'. Και η παραπάνω, 'ακοινώνη[τη] σχεδόν' συνεύρεση των αγρίων γίνεται με τρόπο 'περίπου' ίδιο με εκείνον που σχηματίζουν τις 'ομάδες' τους οι πίθηκοι. 'Χιλιάδες αιώνες' θα περάσουν μέχρι να έρθει κάτι νέο. Κατά τη διάρκεια αυτής της γιγαντιαίων διαστάσεων περιόδου 'οι αιώνες κυλούσαν μέσα στην απόλυτη απλοϊκότητα των πρώτων εποχών' το είδος πάλινε και 'ο άνθρωπος εξακολουθούσε να παραμένει παιδί' (109). Για τους άγριους, 'μέσα στην ομοιομορφία της απομονωμένης τους ζωής' δεν συμβαίνει τίποτε, όλα μένουν ίδια· οι πρωτόγονοι όχι μόνο δεν μπορούν να ξεφύγουν από τον προκαθορισμένο κανόνα της φύσης αλλά είναι και εξαναγκασμένοι από αυτήν να παραμένουν αιωνίως σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας, για πάντα εγκλωβισμένοι μέσα στη γαλήνια φυσική κατάσταση.

Οι πρώτες αυτές προόδοι έδωσαν τελικά στον άνθρωπο τη δυνατότητα να κάνει πιο γρήγορες προόδους. Όσο ο νους φωτιζόταν, τόσο η τεχνική τελειοποιόταν. Σύντομα έπαψε να κοιμάται κάτω από το πρώτο τυχόν δέντρο, ή να μένει σε σπηλιές. Βρήκε σκληρές και κοφτερές πέτρες που σαν πέλεκεις του χρησίμευαν για να κόβει τα ξύλα, να σκάβει τη γη και να κάνει καλύβια από κλαδιά, που στη συνέχεια σκέφτηκε να τα επαλείψει με άργιλο και λάσπη. Τούτη εδώ υπήρξε η εποχή μιας πρώτης επανάστασης, η οποία δημιούργησε τη σύσταση και τη διάκριση των οικογενειών και εισήγαγε ένα είδος ιδιοκτησίας [...] (§ j, 117).

Για αρχή ας σημειωθεί ότι έχουμε εδώ, και αφού έχουν περάσει 'χιλιάδες αιώνες', την πρώτη πραγματική τομή με την φυσική κατάσταση: ο άνθρωπος δεν περιπλανιέται πια στα δάση αλλά τώρα φτιάχνει *μόνιμες* κατοικίες.⁹⁷ Ελαφρώς προτρέχοντας, από εδώ και έπειτα, θα κρατήσουμε αυτή τη δυαδική διάκριση μεταξύ της νομαδικής ζωής του περιπλανώμενου στα δάση (που 'κοιμάται κάτω από το πρώτο τυχόν δέντρο') και της μόνιμης διαβίωσης στην καλύβα ως κατευθυντήρια άκρη του μίτου μας.

Εξάλλου, πρέπει οπωσδήποτε να κρατήσουμε κατά νου ότι ο Rousseau δεν μας λέει καθόλου τι συνέβη και μετά από 'χιλιάδες αιώνες' ο άνθρωπος διέκοψε τις περιπλανήσεις του. Μας λέει μόνο πως 'οι πρώτες αυτές προόδοι' του έδωσαν 'τη δυνατότητα' να κάνει ταχύτερες προόδους. Αν εικάσουμε τώρα ότι αυτές 'οι πρώτες προόδοι' αναφέρονται στη ανάπτυξη της

⁹⁶ Ακριβέστερα οι άλλοι δεν είναι ακόμα άλλοι· είναι 'όμοιοι'.

⁹⁷ 'Ο Rousseau βλέπει την κρίσιμη στροφή στον τρόπο ζωής του ανθρώπου να έρχεται με τη δημιουργία σταθερών κατοικιών. [...] όπως παρατηρεί ο Joel Schwarz: 'η εφεύρεση της μόνιμης εγκατάστασης είναι η ίδια μια αποχώρηση από τη φυσική κατάσταση'. Στο Trachtenberg, *Culture*, ό.π., σελ. 89.

‘μηχανικής σύνεσης’ και/ή στο σχηματισμό ‘ομάδων’ όπως αυτές που φτιάχνουν και οι πίθηκοι είναι απολύτως ακατανόητο το γιατί να χρειάστηκε να μεσολαβήσουν ‘χιλιάδες αιώνες’ για να κάνει το ανθρώπινο είδος νέες και ταχύτερες προόδους. Ή μάλλον, μιας και δεν έχουμε συναντήσει καμία άλλη πρόοδο στις εννιά προηγούμενες παραγράφους, αυτές ‘οι πρώτες προόδοι’ δεν δύναται να αναφέρονται πουθενά αλλού. Είτε είναι το ένα είτε το άλλο είτε ακόμα και τα δύο μαζί δεν έχει πλέον ιδιαίτερη σημασία. Το ερώτημα παραμένει: αν ετούτες ‘οι πρώτες προόδοι’ αρκούν από μόνες τους για να βάλουν φρένο στις περιπλανήσεις του αγρίου, γιατί πρέπει να περάσουν οι ‘χιλιάδες αιώνες’ για να ‘ξεφύγει’ το ανθρώπινο είδος από ‘τη μοίρα του ζώου’; Κάτι άλλο είναι που δεν μας λέει – τουλάχιστον όχι ακόμα – ο Rousseau.

Οι πρώτες εξελίξεις στον συναισθηματικό τομέα υπήρξαν το επακόλουθο της νέας κατάστασης που συγκέντρωνε σε μια κοινή κατοικία τους άντρες και τις γυναίκες, τους γονείς και τα παιδιά. Η συνεχής συμβίωση γέννησε τα πιο τρυφερά συναισθήματα που γνώρισαν ποτέ οι άνθρωποι: Τη συζυγική αγάπη και τη γονική αγάπη. *Κάθε οικογένεια έγινε σαν μια μικρή κοινωνία* τόσο πιο ενωμένη όσο η αμοιβαία αφοσίωση και η ελευθερία ήταν οι μόνοι δεσμοί. Και τότε ήταν που δημιουργήθηκε η πρώτη διαφορά στον τρόπο ζωής των δύο φύλων, ο οποίος μέχρι τότε ήταν ίδιος. Οι γυναίκες έμειναν στο σπίτι, ενώ ο άντρας πήγαινε σε αναζήτηση τροφής. Επίσης τα δύο φύλα άρχισαν να χάνουν κάτι από την αγριάδα και το σφρίγος τους μ’ αυτή την κάπως πιο μαλακή ζωή. Όμως, αν και ο καθένας χωριστά έγινε λιγότερο ικανός να αντιμετωπίζει τα άγρια θηρία, σε αντιστάθμισμα, τους ήταν πιο εύκολο να συνάζονται και να αντιστέκονται από κοινού (§ k, 118).

Κάτω από αυτές τις νέες συνθήκες, με μια ζωή απλή και μοναχική, με πολύ περιορισμένες ανάγκες, και με τα εργαλεία που είχαν εφεύρει για να τις εξυπηρετούν, οι άνθρωποι, έχοντας στη διάθεσή τους πολύ ελεύθερο χρόνο, τον χρησιμοποίησαν για να προσφέρουν στον εαυτό τους πολλών ειδών ανέσεις άγνωστες στους πατεράδες τους. Και τούτος εδώ υπήρξε ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν, και η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους. Γιατί πέρα από το ότι συνέχισαν έτσι να κάνουν νωθρό το σώμα και το πνεύμα τους, επειδή οι ανέσεις αυτές είχαν χάσει, λόγω συνήθειας, όλη τους τη χάρη και ταυτόχρονα κατάντησαν αληθινές ανάγκες, η στέρησή τους έγινε πολύ πιο σκληρή απ’ ότι ήταν ευχάριστη η κατοχή τους, και ήταν κανείς δυστυχισμένος αν τις έχανε, δίχως να είναι ευτυχισμένος όταν τις είχε (§ l, 118).

Ας εστιάσουμε την προσοχή μας σε τούτο: ‘η συνεχής συμβίωση’ μέσα σε κάτι που ο Rousseau καλεί ως ‘μικρή κοινωνία’, πρώτον αποδυναμώνει τον κάθε άνθρωπο ιδωμένο χωριστά. Κατά μια έννοια η ζωή στην κοινωνία του αφαιρεί την τελειοποίηση της φυσικής του ύπαρξης. Αυτή η ‘μαλακή ζωή’ τον κάνει να χάνει ‘την αγριότητα και το σφρίγος’ του, κάνει το ‘σώμα’ του πρώην αγρίου ‘νωθρό’. Καθώς αυτός ο τρόπος ζωής τους αποδυνάμωσε, τώρα πια οι άνθρωποι χρειάζεται να ‘συνάζονται’ για να αντιμετωπίζουν τα άγρια θηρία. Πάντως, αν όλοι αυτοί οι αποδυναμωμένοι βρεθούν μαζί μπορούν επιτυχώς να αντισταθούν στον κίνδυνο των θηρίων.

Δεύτερο, η ζωή στην κοινωνία όσο αποδυναμώνει το ‘σώμα’ του ανθρώπου, άλλο τόσο του αποδυναμώνει και το ‘πνεύμα’. Ο άνθρωπος ανακαλύπτει ‘ανέσεις’ που μέσω της συνήθειας καταντούν να του γίνουν ‘αληθινές ανάγκες’. Όπως είδαμε, όσο ο άγριος ήταν στη φυσική κατάσταση, είχε μόνο τις ‘φυσικές ανάγκες’. Και αυτές ήταν ανάγκες τις οποίες σχεδόν άμεσα μπορούσε να ικανοποιήσει καθώς βρισκόταν σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας – ‘οι επιθυμίες του [αγρίου] δεν ξεπερνούν τις φυσικές του ανάγκες’ (89). Ο φυσικός άνθρωπος είχε μια ‘γαλήνια ψυχή’, η επιθυμία δεν τον έκοβε σε κομμάτια’ ήταν πάντοτε ένας. Στον κοινωνικό

άνθρωπο τώρα, οι 'ανέσεις' έχουν γίνει πια φυσικές ή αληθινές ανάγκες που αν δεν μπορέσει να τις ικανοποιήσει νιώθει τη στέρησή τους και δυστυχεί. Μάλιστα, ακόμα και αν μπορέσει να ικανοποιήσει αυτές τις νέες ανάγκες δεν καταφέρνει να ευτυχήσει· η συνήθεια τις έκανε να χάσουν την ευχαρίστηση που αντλούσε απ' αυτές. Ο κοινωνικός άνθρωπος δυστυχεί όταν δε μπορεί να καλύψει για αυτές τις νέες του ανάγκες και από την άλλη, όταν όντως τις καλύπτει, δεν ευτυχεί διότι δεν του προσφέρουν πλέον καμία απόλαυση. Τούτη η κομματιασμένη ύπαρξη δεν θα μπορούσε να βρίσκεται μακρύτερα από την ενότητα εαυτού του αγρίου. Ο άνθρωπος δεν έχει καλά-καλά προλάβει να κοινωνικοποιηθεί και όμως ιδού ένας εαυτός: στην αρχή δειλιάζει· τελικά θα ξεπροβάλλει σε όλη του την μεγαλοπρεπή ποταπότητα· ήδη αλλοτριωμένος. Ο τρόπος ζωής της κοινωνίας, από τα πρώτα του ακόμα βήματα, κατάφερε και έκανε τον άνθρωπο δυστυχισμένο.

Εδώ διακρίνει κανείς λίγο καλύτερα το πώς θεσπίζεται η χρήση της ομιλίας ή πως τελειοποιείται ανεπαίσθητα μέσα σε κάθε οικογένεια, και μπορούμε ακόμα να εικάσουμε με ποιο τρόπο διάφορε ιδιαίτερες αιτίες μπόρεσαν να επεκτείνουν τη γλώσσα και να επιταχύνουν την πρόοδό της, κάνοντάς την πιο απαραίτητη. Μεγάλες πλημμύρες ή σεισμοί περικύκλωσαν με νερά ή γκρεμούς κατοικημένες περιοχές. Γήινες ανακατατάξεις απέσπασαν και απέκοψαν μέρη της ηπείρου σχηματίζοντας νησιά. Εννοείται πως ανάμεσα σε ανθρώπους που έτσι βρέθηκαν πιο κοντά και ήταν *υποχρεωμένοι* να ζήσουν μαζί, πρέπει να δημιουργήθηκε ένα κοινό ιδίωμα ευκολότερα απ' ότι ανάμεσα σ' αυτούς που περιπλανιόνταν ελεύθερα μέσα στα δάση της ηπειρωτικής χώρας. Είναι έτσι πολύ πιθανό πως μετά από τις πρώτες απόπειρες ναυσιπλοΐας, οι νησιώτες μας μετέφεραν τη χρήση της ομιλίας. Και είναι τουλάχιστον πολύ αληθοφανές το ότι *η κοινωνία και οι γλώσσες γεννήθηκαν και τελειοποιήθηκαν στα νησιά, πριν γίνουν γνωστές στην ήπειρο* (§ m, 118-119).

Τα πάντα αρχίζουν να αλλάζουν όψη. Οι άνθρωποι που *μέχρι τώρα* περιπλανιόνταν στα δάση, έχοντας αποκτήσει πιο *μόνιμο τόπο διαμονής*, σιγά-σιγά πλησιάζουν ο ένας τον άλλον, ενώνονται σε διαφορετικές ομάδες και τελικά σχηματίζουν, σε κάθε τόπο, ένα ιδιαίτερο έθνος, ενωμένο με *moeurs* και χαρακτήρες, όχι από κανονισμούς και νόμους, αλλά από τον ίδιο τον *τρόπο ζωής* και διατροφής και από την κοινή επίδραση του κλίματος. Μια μόνιμη γειτνίαση δεν αποκλείεται στο τέλος να δημιουργήσει κάποιους δεσμούς ανάμεσα στις οικογένειες. Νέοι διαφορετικού φύλου κατοικούν σε γειτονικές καλύβες. Η παραδοσιακή σχέση που η φύση επιτάσσει φέρνει γρήγορα μια άλλη, όχι λιγότερο ευχάριστη και πιο σταθερή λόγω της συναναστροφής. Αποκτούν τη συνήθεια να παρατηρούν διάφορα πράγματα και να κάνουν συγκρίσεις, αποκτούν σιγά-σιγά ιδέες αξίας και ομορφιάς, οι οποίες δημιουργούν αισθήματα προτίμησης. Με το να βλέπονται συχνά, δεν αντέχουν πια να μη βλέπονται (§ n, 119).

Αυτό το κάτι άλλο που δεν μας είχε πει νωρίτερα ο Rousseau είναι τελικά η τύχη. Οι 'περιστάσεις', οι 'ευκαιρίες', οι 'συμπτώσεις', η 'τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών', 'τα τυχαία γεγονότα', ο καιρός: μεγάλες πλημμύρες, σεισμοί, γήινες ανακατατάξεις που 'απέκοψαν κομμάτια της ηπείρου και σχημάτισαν νησιά'. Διάφορες φυσικές αιτίες εξανάγκασαν⁹⁸ τους

⁹⁸ ' Οι συνενώσεις των ανθρώπων κατά μεγάλο μέρος είναι έργο των φυσικών φαινομένων. Οι κατακλυσμοί, οι θαλάσσιες πλημμύρες, οι εκρήξεις ηφαιστείων, οι μεγάλοι σεισμοί, οι πυρκαγιές λόγω κεραυνού που αποτέφρωναν τα δάση [...]. Οι συμφορές της γης [...] δείχνουν τα μέσα της πρόνοιας με τα οποία ανάγκασε τους ανθρώπους να συνενωθούν. Οι μεταβολές των εποχών είναι μια άλλη, πιο γενική και πιο διαρκής αιτία, που πρέπει να προκάλεσε το ίδιο αποτέλεσμα στα κλίματα τα οποία ήταν εκτεθειμένα σε αυτή τη μεταλλαγή. Αναγκασμένοι να εφοδιάζονται με τα απαραίτητα για το χειμώνα, οι κάτοικοι κατέφυγαν στην αλληλοβοήθεια, εξαναγκάστηκαν να συνάψουν μεταξύ τους ένα είδος σύμβασης' (*Essai*, ix, 65).

αγρίους να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν' μετά τη δημιουργία αυτών των νησιών, οι άνθρωποι 'ήταν υποχρεωμένοι να ζήσουν μαζί'.

Είναι εύλογο ότι τα νησιά είναι πιο περιορισμένοι σε έκταση χώροι απ' ότι η ήπειρος από την οποία αποσπάστηκαν' δεν είναι λιγότερο εύλογο ότι ο χώρος εντός του οποίου δύναται να περιπλανηθεί ο άγριος σε ένα νησί, υπολείπεται ευρύτητας αν συγκριθεί με μια αντίστοιχη περιπλάνηση στην ήπειρο. Με τη δημιουργία των νησιών οι άνθρωποι αναγκαστικά 'βρέθηκαν πιο κοντά' διότι, στο νησί, οι άγριοι δε μπορούσαν πια να περιπλανιούνται 'ελεύθερα' όπως νωρίτερα έκαναν 'στα δάση της ηπειρωτικής χώρας'. Στην ήπειρο ο άγριος μπορεί εύκολα και διασπείρεται στα δάση – στο νησί ο βαθμός της δυνατότητας διασποράς είναι σημαντικά περιορισμένος. Αν υποθέσουμε ότι εβρισκόμενος στο νησί ήθελε να κάνει 'είκοσι βήματα στο δάσος' και να λύσει 'τα δεσμά' του (110) από τους άλλους δεν είναι καθόλου σίγουρο πως θα το κατάφερνε. Μέσα σε ένα τόσο μικρό δάσος, όπου και να γύριζε το κεφάλι του θα έπεφτε πάνω σε άλλους. Η τυχαία δημιουργία των νησιών κυριολεκτικά υποχρέωσε τους ανθρώπους 'να ζήσουν μαζί'.

Και μετά από δώδεκα παραγράφους, έχουμε, επιτέλους, την πρώτη αναφορά στην τελειοποιησιμότητα. Αν η τελειοποιησιμότητα είναι η 'ικανότητα που με τη βοήθεια των περιστάσεων αναπτύσσει διαδοχικά όλες τις άλλες (87), και αν ως τώρα είχαμε έστω και μια ελάχιστη αμφιβολία για το μονοπάτι που φτιάξαμε, η εδώ αναφορά της μας είναι απολύτως καθησυχαστική. Είναι πια βέβαιο ότι κινούμαστε στη σωστή κατεύθυνση. Διότι στην (§ m) ο Rousseau μας ονομάτισε, για πρώτη φορά στον *Second discours*, ποιες ακριβώς είναι αυτές οι 'περιστάσεις', 'ευκαιρίες', 'συμπτώσεις' κλπ. Για πρώτη φορά μάθαμε ότι είναι διάφορες φυσικές αιτίες όπως οι πλημμύρες και οι σεισμοί. Ετούτη η καίρια παράγραφος, όπου αυτό που πριν καλούσαμε απλά ως 'τυχαία σύμπραξη' παίρνει όνομα, δεν θα μπορούσε παρά να περιέχει και την πρώτη αναφορά στην ικανότητα για τελειοποίηση (καθώς αυτά τα δύο, η τελειοποιησιμότητα και η τύχη, όπως έχουμε ήδη δει πάντοτε πάνε μαζί, το ένα πάντοτε συνοδεύει το άλλο). 'Απομένει να δω και να παραβάλλω τις διάφορες συμπτώσεις, τα τυχαία γεγονότα, που στάθηκαν ικανά να τελειοποιήσουν την ανθρώπινη σκέψη, χειροτερεύοντας το είδος, να μετατρέψουμε σε κακό ένα ον κάνοντάς το κοινωνικό' (111). Τα τυχαία φυσικά γεγονότα (πλημμύρες και σεισμοί) δημιουργούν νησιά – στα νησιά, λόγω της περιορισμένης έκτασης, οι άνθρωποι 'ήταν υποχρεωμένοι να ζήσουν μαζί', υποχρεώθηκαν να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν-τελειοποιηθούν. 'Η κοινωνία και οι γλώσσες γεννήθηκαν και τελειοποιήθηκαν στα νησιά'. Επιτρέψτε μας δυο λέξεις μόνο, και επιστρέφουμε αμέσως στη γέννηση της κοινωνίας και των γλωσσών.

Στην αμέσως επόμενη παράγραφο, και τελευταία όσον αφορά το υπό εξέταση κουβάρι, ο Rousseau μας λέει πως 'τα πάντα αρχίζουν να αλλάζουν όψη'. Ο άνθρωποι 'που μέχρι τώρα περιπλανιόταν στα δάση, έχοντας αποκτήσει πιο μόνιμο τόπο διαμονής', πλησιάζουν ο ένας τον άλλο, φτιάχνουν διαφορετικές ομάδες. Αυτές οι ομάδες 'σχηματίζουν, σε κάθε τόπο, ένα ιδιαίτερο έθνος' που δεν ενώνεται με 'νόμους' αλλά με *moeurs*/ήθη, μέσω του τρόπου ζωής που επιβάλλει η επίδραση του κλίματος. Το κλίμα τους ενώνει διότι η επίδρασή του είναι

προφανώς ‘κοινή’ για όλους όσους διαμένουν σε αυτόν τον συγκεκριμένο τόπο με αυτό το συγκεκριμένο κλίμα – θυμίζουμε ότι σε διαφορετικά εδάφη, κλίματα, εποχές οι άνθρωποι ζουν με διαφορετικούς ‘τρόπους ζωής’ (§ c, 115).

Είναι λοιπόν μετά τα ‘τυχαία γεγονότα’ που τα ‘πάντα αρχίζουν να αλλάζουν όψη’. Είναι η δημιουργία των νησιών που ανάγκασε τους ανθρώπους να σταματήσουν να περιπλανιούνται και να αποκτήσουν ‘πιο μόνιμο τόπο διαμονής’. Αν τώρα κρατήσουμε μια διάκριση μεταξύ περιπλάνησης και μόνιμης κατοικίας (μεταξύ του αγρίου που κοιμάται ‘κάτω από το πρώτο τυχόν δέντρο’ και του ανθρώπου που διαμένει σε ‘καλύβα’) το πρόβλημα εντοπίζεται στο ότι ο Rousseau έχει αρχίσει να μας μιλάει για καλύβες εδώ και τέσσερις παραγράφους. Έχει ήδη γίνει λόγος για μόνιμη κατοικία, για κάποια ‘καλύβα από κλαδιά’ που αργότερα επαλείφεται ‘με άργιλο και λάσπη’⁹⁹ πριν ακόμα ο Rousseau διακόψει τη ροή του κειμένου για να μας περιγράψει τις πλημμύρες (που δημιουργώντας νησιά υποχρεώνουν τους αγρίους να σταματήσουν τις περιπλανήσεις τους).

Κατ’ εμάς, τα γεγονότα της (§ m, 119) προηγούνται χρονικά εκείνων που αναφέρονται μεταξύ των (§ j, 117) και (§ l, 118).

Σχολιάζοντας την (§ j) σημειώσαμε ότι ‘οι πρώτες προόδοι’ δεν επαρκούν από μόνες τους για να βγάλουν τον άγριο από τη φυσική κατάσταση. Αν το ρουσσωικό σχήμα δεν απαιτούσε κάτι άλλο πέρα από αυτές τις ‘πρώτες προόδους’, τότε δε θα χρειαζόταν να περάσουν ‘χιλιάδες αιώνες’ για να εξέλθει ο άνθρωπος από την κατάσταση της αγριότητας. Στην (§ m) τα τυχαία φυσικά γεγονότα κάνουν την εμφάνισή τους ως αυτό το κάτι άλλο.

Ας δούμε μέσα από το παράδειγμα της τελειοποίησης της γλώσσας γιατί τούτα τα φυσικά γεγονότα είναι όντως κάτι που προϋποτίθεται της εισόδου στην κοινωνία.

‘Χιλιάδες αιώνες’ πριν, οι άγριοι δεν είχαν ‘μία γλώσσα πολύ πιο εκλεπτυσμένη από εκείνη της κουρούνας ή του πιθήκου’. ‘Χιλιάδες αιώνες’ πριν τις ‘πρώτες προόδους’ οι άγριοι μιλούσαν μόνο με ‘άναρθρες κραυγές και πολλές χειρονομίες’ (§ i, 117).

Η πρώτη δυσχέρεια που παρουσιάζεται είναι το να δούμε πως οι γλώσσες κατάφεραν να γίνουν απαραίτητες. Γιατί μιας και οι άνθρωποι δεν είχαν καθόλου επικοινωνία μεταξύ τους, κι ούτε καμία ανάγκη για να έχουν, δε βλέπουμε την αναγκαιότητα αυτής της εφεύρεσης ούτε την πιθανότητά της αν δεν ήταν απαραίτητη. Θα έλεγα μάλιστα, όπως τόσοι άλλοι πως οι γλώσσες γεννήθηκαν από την οικογενειακή συναναστροφή πατεράδων, μανάδων και παιδιών. Πέρα όμως από το ότι αυτό δε θα κατέρριπτε τις αντιρρήσεις, θα ήταν σαν να κάναμε το σφάλμα εκείνων που εξετάζοντας την κατάσταση του ανθρώπου της φύσης, μεταφέρουν ιδέες παρμένες μέσα από την κοινωνία, βλέπουν πάντα την οικογένεια συγκεντρωμένη κάτω από την ίδια στέγη, και τα μέλη της να διατηρούν ένα δεσμό τόσο οικείο και τόσο σταθερό όσο σε μας, που τόσα κοινά συμφέροντα τα ενώνουν. Ενώ στην πρωτόγονη εκείνη κατάσταση, μην έχοντας ούτε σπίτι ούτε καλύβα, ούτε κανενός είδους ιδιοκτησία, ο καθένας βολευόταν στην τύχη του και συχνά για μια νύχτα. Τα δύο φύλα

⁹⁹ Φυσικά, το ότι η καλύβα επαλείφεται ‘με άργιλο και λάσπη’ τονίζει ακόμα πιο πολύ τον μόνιμο χαρακτήρα που έχει η εκεί διαβίωση.

ζευγάρωναν τυχαία ανάλογα με τη συνάντηση, την ευκαιρία και την επιθυμία, χωρίς να είναι η ομιλία ο απαραίτητος διερμηνέας των πραγμάτων που είχαν να πουν μεταξύ τους. Χώριζαν με την ίδια ευκολία [σημείωση XII]. Η μάνα θήλαζε στην αρχή τα παιδιά της από δική της ανάγκη. Κατόπιν, μιας και η συνήθεια της τα είχε κάνει αγαπητά, τα έτρεφε για δικές τους ανάγκες. Μόλις αποκτούσαν τη δύναμη να αναζητήσουν την τροφή τους, δεν αργούσαν να εγκαταλείψουν τη μάνα τους. *Και όπως δεν υπήρχε σχεδόν κανένας άλλος τρόπος να ξαναβρεθούν παρά μόνο αν δεν έχανε ο ένας από τα μάτια του τον άλλο, έφθναν συντομα στο σημείο να μην αναγνωρίζονται μεταξύ τους* (93).

Οι άγριοι – που σχηματίζουν ομάδες με ‘τον ίδιο περίπου τρόπο’ που το κάνουν οι πίθηκοι – δεν είχαν στην πραγματικότητα ‘καθόλου επικοινωνία’ μεταξύ τους. Αν είχαν επικοινωνία θα είχαν εφεύρει τη γλώσσα και όχι ‘άναρθρες κραυγές’. ‘Θα έλεγα μάλιστα, όπως τόσοι άλλοι πως οι γλώσσες γεννήθηκαν από την οικογενειακή συναναστροφή’. Δεν θα το πει όμως διότι στην πρωτόγονη κατάσταση οι άγριοι δεν είχαν ‘σταθερούς’ δεσμούς, δεν είχαν ‘ούτε σπίτι ούτε καλύβα’ και άρα ούτε οικογένεια. Είχαν μόνο την όρεξη που τους καλούσε να ‘διαγωνί[σουν] το είδος’ τους, ‘μια καθαρά ζωώδη πράξη’ (§ a, 114). Ύστερα από την τέλεση τη πράξης ‘χώριζαν’ και ο καθένας έπαιρνε το δρόμο του μέσα στα δάση. Ακόμη και αν η τυχαία συνάντηση παράξει ένα παιδί, κι αυτό με τη σειρά του όταν δυναμώσει ‘εγκαταλείπει’ τη μητέρα του και αρχίζει τις περιπλανήσεις. ‘Και όπως δεν υπήρχε σχεδόν κανένας άλλος τρόπος να ξαναβρεθούν παρά μόνο αν δεν έχανε ο ένας από τα μάτια του τον άλλο, έφθναν συντομα στο σημείο να μην αναγνωρίζονται μεταξύ τους’. Το δάσος είναι απεριόριστο· αν χάσει ο ένας τον άλλο από τα μάτια του δεν ξαναβρίσκονται ποτέ – ‘κάνω είκοσι βήματα στο δάσος, τα δεσμά μου λύθηκαν, και δε με ξαναβλέπει ποτέ πια’ (110) – και συντομα, ίσως λόγω της συνήθειας του να μη βλέπονται, παύουν ακόμα και να αναγνωρίζονται μεταξύ τους.

Όταν η ανάγκη ικανοποιόταν, τα δύο φύλα δε γνωρίζονταν πια μεταξύ τους. Ακόμη και το παιδί το ίδιο δε σήμαινε τίποτα για τη μάνα του (§ a, 114).

Ο ένας φεύγει από το ένα μέρος, η άλλη από το άλλο, και είναι απίθανο μετά από εννέα μήνες να θυμούνται ότι έχουν γνωριστεί, γιατί το είδος αυτό της μνήμης [...] προϋποθέτει περισσότερη πρόοδο ή διάβρωση στην ανθρώπινη αντίληψη, η οποία είναι αδύνατο να πιστεύουμε ότι υπάρχει στη ζωώδη κατάσταση για την οποία συζητάμε εδώ (σημείωση XII, 180).

Ο άγριος, η άγρια και το αποτέλεσμα της συνάντησής τους, ακριβώς διότι είναι άγριοι δεν αναγνωρίζονται. Ευρισκόμενοι μέσα στην ζωώδη φυσική κατάσταση δεν έχουν ακόμα βρει τις ‘περιστάσεις’ για τελειοποιήσουν τις ικανότητες εκείνες που θα τους επιτρέψουν να αναγνωρίζονται. Μπορεί να έρχονται κοντά αλλά δεν επικοινωνούν-κοινωνικοποιούνται (παραμένουν μακριά). Ο καθένας παραμένει παντελώς απομονωμένος σχεδόν όπως ήταν και πριν συναντηθούν. ‘Ο ένας φεύγει από το ένα μέρος, η άλλη από το άλλο’· τίποτε απολύτως δεν τους δένει, τίποτε απολύτως δεν τους κρατάει με ένα ‘σταθερό’ δεσμό.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ακριβώς τα ίδια ισχύουν και για τους αγρίους που σχηματίζουν ομάδες σαν αυτές των πιθήκων. ‘Ο συνεταιρισμός τους δε δέσμευε’ κανέναν. Καθώς δεν έχουν ακόμα τελειοποιηθεί για να έχουν την ικανότητα της ‘πρόβλεψης’, δύναται όταν ξεκινήσουν να κυνηγάνε ένα ελάφι, ο πρώτος που θα δει ένα λαγό να παρατήρει όλους τους άλλους αγρίους και να τρέξει ξοπίσω του (§ h, 116-117).

‘Θα έλεγα μάλιστα, όπως τόσοι άλλοι πως οι γλώσσες γεννήθηκαν από την οικογενειακή συναναστροφή’. Και όντως στο πρώτο μέρος του *Second discours* δεν το λέει. Δεν υπάρχουν καλύβες, δεν υπάρχουν σταθεροί δεσμοί, δεν υπάρχει οικογένεια, δεν υπάρχει γλώσσα.

Θα το πει όμως στην αρχή της (§ m): ‘[ε]δώ διακρίνει κανείς λίγο καλύτερα το πως θεσπίζεται η χρήση της ομιλίας ή πως τελειοποιείται ανεπαίσθητα μέσα σε κάθε οικογένεια’. Νωρίτερα, απέρριψε το ότι η γλώσσα γεννιέται μέσα στην οικογένεια όχι γιατί κάτι τέτοιο δεν ισχύει αλλά διότι, για την εποχή που τότε μιλούσε δεν υπήρχε καν η δυνατότητα να υπάρξει οικογένεια – στη φυσική κατάσταση όλοι είναι παντελώς απομονωμένοι.

Και εκεί που περιμένουμε να μας εξηγήσει την τελειοποίηση της γλώσσας μέσα στην οικογένεια, στη φράση μπαίνει μια βιαστική τελεία. Ξαφνικά, η παράγραφος που ξεκίνησε να μιλά για την οικογένεια καταλήγει παραδόξως να μας κάνει μάρτυρες μια σειράς φυσικών συμβάντων: το κείμενο καταποντίζεται από πλημμύρες, σεισμούς, νερά και γκρεμούς που περικυκλώνουν ‘κατοικημένες περιοχές. Γήινες ανακατατάξεις απέσπασαν και απέκοψαν μέρη της ηπείρου σχηματίζοντας νησιά’.

Διότι για τον Rousseau, αυτή η μετατόπιση, αυτή η βίαιη¹⁰¹ τελεία, δεν είναι τόσο βιαστική όσο είναι απαραίτητη. Ένα ολόκληρο κείμενο, δεκάδες σελίδες με πανταχού παρούσες, πολλαπλές αναφορές στην ‘τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών’, στις ‘περιστάσεις’, στις ‘ευκαιρίες’ κλπ παραλίγο να καταλήξει να κοινωνικοποιήσει τον άγριο ομαλώς. Ωσάν η επικοινωνία-κοινωνικοποίηση του αγρίου να ήταν κάτι το συνεχές με την προηγούμενη ζωώδη κατάστασή του. Ωσάν μέσα σε αυτή την αναπόφευκτη γραμμικότητα, να ξεχάστηκαν ολοσχερώς οι μυριάδες ρουσσικές επικλήσεις στην τύχη που έγιναν πρωτύτερα.¹⁰² Αλλά όπως έχουμε ξαναπεί, και μάλλον θα ξαναπούμε, η κριτική του Rousseau στην ‘αρχή της κοινωνικότητας’ είναι αληθινά ριζοσπαστική, με ακραίο τρόπο ακραία, και τελικά δεν της παραχωρεί ούτε σπιθαμή.

¹⁰¹ ‘Έχω κατά νου ένα διαφορετικό είδος βίας. Κάτι πιο καταφατικό. [...] Μια παραγωγική βία [...] μια προγραμματική βία [...] η οποία ανοίγει χώρους και τόπους για έναν άλλο τρόπο της ύπαρξης. Ακόμα και μια ηθική βία. Μια φυσική βία. Τη βία μιας καταιγίδας, ή ενός ηφαιστείου [...]. Το άνοιγμα φραγμένων καναλιών και ροών. Είναι αυτό το είδος της βίας που δημιουργεί νέους κόσμους. Οι άνεμοι ηρεμούν – τα υγρά στερεοποιούνται. Νέα τοπία αναδύονται’. Simon O’ Sullivan, ‘In violence: three case studies against the stratum’, *Parallax*, no. 2, vol. 6, [pp. 104-109], 2000, σελ. 104 [υπογραμμίσεις του Sullivan].

¹⁰² Ο Rousseau φυσικά δεν ‘ξέχασε’ ένα συγκροτητικό στοιχείο της σκέψης του – ποιός ή πώς θα το μπορούσε άλλωστε; Αναγκασμένος από τη ‘μονοκοντυλιά’, ίσως ανέβαλλε τόσο πολύ να το ονοματίσει μέχρι του σημείου που θα του ήταν πια απολύτως απαραίτητο· ίσως κανείς να έλεγε ότι αυτό στοιχείο σχεδόν κατάφερε να αναδυθεί από μόνο του, σχεδόν σαν να ανέμενε τον καιρό εκείνο που θα του επέτρεπε να καταλάβει την προσίδια θέση του. ‘Περνώ σαν με μονοκοντυλιά χιλιάδες αιώνες αναγκασμένος από την πληθώρα των πραγμάτων που έχω να πω [...] γιατί όσο πιο αργά ήταν τα γεγονότα στη διαδοχή τους, τόσο πιο γρήγορα περιγράφονται’ (§ i, 117). Αλλά όλα τούτα έχουν μάλλον να κάνουν με τη ‘μονοκοντυλιά’ και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τον συνόψεων – δεν μπορείς να πεις μέσα σε δεκατέσσερις παραγράφους, δίχως σοβαρές παρανοήσεις, όλα εκείνα που σου έχουν πάρει μισό βιβλίο να διευκρινίσεις. Οπωσδήποτε, το γεγονός παραμένει ότι η τύχη πήρε τελικά την αρμόζουσα θέση της. Και ο Rousseau, ήδη απ την αρχή του *Second discours*, μας είχε φροντίσει και μας είχε προετοιμάσει έτσι ώστε να μπορούμε να την καλοδεχτούμε όταν θα ερχόταν η ώρα της – και όλα τα υπόλοιπα δεν μας αφορούν πια εδώ.

Ενώ λοιπόν ο Rousseau είναι έτοιμος να μας μιλήσει για την τελειοποίηση της γλώσσας μέσα στην οικογένεια διακόπτει τα της οικογένειας και επικαλείται την τύχη. Κάποια τυχαία φυσικά συμβάντα απέκοψαν τμήματα της ηπείρου και σχημάτισαν νησιά. Λόγω της δημιουργίας των νησιών, οι πρώην κάτοικοι της ηπείρου – τώρα νησιώτες – ‘έτσι βρέθηκαν πιο κοντά και ήταν υποχρεωμένοι να ζήσουν μαζί’.

Μετά από ‘χιλιάδες αιώνες’ δεν ήταν ‘οι πρώτες προόδοι’ από μόνες τους που έκαναν τον άγριο να στραφεί σε άλλον, να επικοινωνήσει. ‘Οι πρώτες προόδοι’ δεν έδωσαν στον άνθρωπο τίποτε παραπάνω από ‘τη δυνατότητα να κάνει πιο γρήγορες προόδους’ (§ j, 117). Μετά την (§ m) μπορούμε να πούμε ότι οι πρώτες προόδοι έδωσαν στον άνθρωπο ‘τη δυνατότητα να κάνει πιο γρήγορες προόδους’ *αν και μόνον αν έρχονταν ποτέ οι ‘περιστάσεις’*. Οι πλημμύρες και οι σεισμοί δεν ρώτησαν τους πρώην κατοίκους της ηπείρου αν θέλουν να ζήσουν μαζί· οι νησιώτες ‘υποχρεώ[θηκαν] να ζήσουν μαζί’. Το ότι τα κατάφεραν να τελειοποιηθούν, να εφεύρουν την κοινωνία και τη γλώσσα, με βάση τον ορισμό της τελειοποιησιμότητας, δείχνει μόνο ότι κάτι που ήταν, *ας πούμε, ‘εν δυνάμει’*, μόλις βρήκε τις ‘ευ-καιρίες’ έθεσε σε λειτουργία την κοιμώμενη ικανότητα της τελειοποίησης του εαυτού (η οποία ανέπτυξε με τη σειρά της τις άλλες ‘εν δυνάμει’ ικανότητες όπως είναι εκείνη της γλώσσας κλπ). Πώς ακριβώς το κατάφεραν αυτό;

Ποια πρόοδο θα μπορούσε να κάνει το ανθρώπινο γένος σκορπισμένο ανάμεσα στα ζώα; Και μέχρι ποιού σημείου θα μπορούσαν να τελειοποιηθούν και να διαφωτισθούν *μεταξύ τους* οι άνθρωποι, όταν μην έχοντας σταθερό τόπο διαμονής μήτε την ανάγκη ο ένας του άλλου, θα συναντιόντουσαν ίσως, το πολύ, δυο φορές στη ζωή τους, χωρίς να γνωρίζονται και χωρίς να μιλούν; (92)

Δεν είναι πάντως και τόσο μεγάλο κακό γι’ αυτούς, τους πρώτους ανθρώπους – και προπαντός τόσο μεγάλο εμπόδιο στην αυτοσυντήρησή τους – η γύμνια, η έλλειψη στέγης και η στέρηση τόσοων άχρηστων πραγμάτων, που τα νομίζουμε τόσο απαραίτητα [...]. Τέλος, εκτός από το να υποθέσουμε πως πρόκειται για *μοναδικές και τυχαίες συμπτώσεις περιστάσεων* στις οποίες θα αναφερθώ παρακάτω, και που θα μπορούσαν ωραιότατα να μην έχουν συμβεί ποτέ, είναι πάντως ολοφάνερο πως ο πρώτος που έφτιαξε ρούχα ή μια κατοικία, προσέφερε με αυτά στον εαυτό του πράγματα όχι απαραίτητα (85).

‘Όσο ζουν στα ‘απέραντα δάση [vastes forêts]’¹⁰³ (122) της ηπείρου, οι άγριοι ‘περιπλανιό[νται] ελεύθερα’ (§ m, 119). Τούτο δεν τους επιτρέπει να συναντώνται παραπάνω από ‘δυο φορές στη ζωή τους’. Οι άγριοι αυτοί δεν ‘γνωρίζονται’ με τον ίδιο τρόπο που δεν γνωρίζονται τα μέλη της οντότητας που (δεν) σχηματίζουν ο άγριος, η άγρια και το παιδί τους. ‘Και όπως δεν υπήρχε σχεδόν κανένας άλλος τρόπος να ξαναβρεθούν παρά μόνο αν δεν έχανε ο ένας από τα μάτια του τον άλλο, έφθαναν σύντομα στο σημείο να μην αναγνωρίζονται μεταξύ τους’. Στα νησιά τώρα, οι άνθρωποι βρέθηκαν πιο κοντά’. Διότι η δυνατότητα περιπλανήσεως που μπορούν να έχουν στον περιορισμένο νησιωτικό χώρο είναι σημαντικά μικρότερου βαθμού απ’ ότι στην ήπειρο που μπορούν και περιπλανιόνται ‘ελεύθερα’.

¹⁰³ Νωρίτερα τα καλεί και ‘αχανή δάση’ [forêts immenses] (80, 155).

Αν 'ωραιότατα' οι 'μοναδικές και τυχαίες συμπτώσεις περιστάσεων' δεν είχαν 'συμβεί ποτέ', αν 'ωραιότατα' οι πλημμύρες δεν δημιουργούσαν νησιά, ο άνθρωπος δεν θα έφτιαχνε ποτέ ρούχα και κυρίως, στο μέτρο που μας αφορά εδώ, δε θα έφτιαχνε ποτέ του 'κατοικία'. Και ξέρουμε από την (§ j, 119) ότι 'οι πρώτες προόδοι έδωσαν στον άνθρωπο τη δυνατότητα να κάνει πιο γρήγορες προόδους' έτσι ώστε 'σύντομα έπαψε να κοιμάται κάτω από το πρώτο τυχόν δέντρο' και τελικά έφτιαξε 'καλύβια' από κλαδιά, άργιλο και λάσπη. Είναι λοιπόν 'οι πρώτες προόδοι' σε συνδυασμό με 'μοναδικές και τυχαίες συμπτώσεις' που δίνουν στον άνθρωπο τη δυνατότητα να φτιάξει μόνιμη κατοικία. Η 'πρώτη επανάσταση' της μόνιμης κατοικίας 'δημιούργησε' την οικο-γένεια.

'Χιλιάδες χρόνια' πριν τις πλημμύρες, στη ζωώδη φυσική κατάσταση, οι πρωτόγονοι δεν είχαν 'ούτε σπίτι ούτε καλύβι'. Ο Condillac και οι άλλοι φιλοσόφοι έσφαλλαν διότι είδαν τον φυσικό άνθρωπο με τα κοινωνικά τους μάτια. Μεταφέροντας 'ιδέες παρμένες μέσα από την κοινωνία, βλέπουν πάντα την οικογένεια συγκεντρωμένη κάτω από την ίδια στέγη, και τα μέλη της να διατηρούν ένα δεσμό τόσο οικείο και σταθερό όσο και σε μας' (92-93). *Εκεί που υπάρχει μόνο περιπλάνηση, δεν υπάρχει καμία απολύτως δυνατότητα οικογένειας.* Εκεί, οι άνθρωποι συναντιούνται 'ίσως, το πολύ, δυο φορές στη ζωή τους, χωρίς να γνωρίζονται και χωρίς να μιλούν'. Εκεί που δεν υπάρχει 'σταθερός τόπος διαμονής' οι άνθρωποι δεν επικοινωνούν, δεν τελειοποιούνται διαφωτιζόμενοι μεταξύ τους, δεν εφευρίσκουν γλώσσα.

Μετά τις πλημμύρες, στα νησιά, 'τα πάντα αρχίζουν να αλλάζουν όψη'. Είναι ασφαλές να υποθέσουμε ότι καθώς οι άνθρωποι δεν μπορούν πια να χαθούν μέσα στο νησιωτικό δάσος και να μην τους ξαναδεί κανείς, συναντώνται συχνότερα μεταξύ τους και γνωρίζονται. Φτιάχνουν καλύβια, λαμβάνει χώρα ή 'πρώτη επανάσταση' της οικογένειας και μέσα σε 'αυτή τη μικρή κοινωνία' για πρώτη φορά 'θεσπίζεται η χρήση της ομιλίας'. 'Οι άνθρωποι που μέχρι τώρα περιπλανιόνταν στα δάση, έχοντας αποκτήσει πιο μόνιμο τόπο διαμονής, σιγά-σιγά πλησιάζουν ο ένας τον άλλον'. Τα νησιά τους 'υποχρέω[σαν] να ζήσουν μαζί'. Η αναγκαστική επικοινωνία-κοινωνικοποίηση φωτίζει το νου των ανθρώπων και έρχεται εύκολα η δημιουργία ενός κοινού ιδιώματος, η εφεύρεση της γλώσσας. 'Η κοινωνία και οι γλώσσες γεννήθηκαν και τελειοποιήθηκαν στα νησιά'. Τελικά, οι νησιώτες μεταφέρουν 'τη χρήση της ομιλίας' στην ήπειρο και η ιστορία του ανθρώπου ξεκινά να γράφεται.

Αν σταθήκαμε τόσο πολύ σε τούτα ήταν γιατί θέλαμε να δείξουμε, να τονίσουμε ότι 'όλες οι ικανότητες που ο άνθρωπος της φύσης έχει εν δυνάμει, δεν θα μπορούσαν ποτέ να αναπτυχθούν από μόνες τους, πως είχαν ανάγκη για να γίνει αυτό, από την τυχαία σύμπτωση πολλών ξένων αιτιών, οι οποίες θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ, και που χωρίς αυτές θα είχε μείνει στην πρωταρχική του κατάσταση' (111). Δεν μπορεί να γίνει σαφέστερο ότι 'οι πρώτες προόδοι' από μόνες τους, δεν ήταν ποτέ αρκετές για να βγάλουν τον άνθρωπο από τη φυσική κατάσταση. Δίχως τα τυχαία γεγονότα που τους εξανάγκασαν να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν, οι άγριοι δεν θα διανοούνταν ποτέ να σχηματίσουν κοινωνία και κατά

συνέπεια δεν θα ανέπτυσσαν ποτέ τις 'εν δυνάμει' ικανότητές τους. Δίχως μια επικοινωνία που 'ωραιότατα' θα μπορούσε να μην έχει συμβεί ποτέ ο άγριος θα παρέμενε για πάντα ένα rongo, ένα mandrill, ένας urang-outang. Και αυτές τις αποκτημένες ικανότητες πρέπει πια, σιγά-σιγά, να σταματήσουμε να τις καλούμε 'εν δυνάμει'.

Είναι μόνο για έναν συγγραφέα, για κάποιον που πάντοτε ήδη βρίσκεται μέσα στην κοινωνία, που όταν κοιτάζει πίσω του – ή αν θέλετε, μπροστά του – και δει την προϊστορία του, μπορούν αυτές οι ικανότητες να αποκληθούν 'δυνάμει'. Είναι ικανότητες που ο κοινωνικός άνθρωπος τώρα έχει· όταν δει μπροστά του το παρελθόν εκείνο που του επιτρέπει να είναι αυτό που τώρα είναι, θα δει κάτι που τότε του έλειπε (και άρα μιας και τώρα όντως το έχει θα το καλέσει 'δυνάμει'). Αλλά του έλειπε μόνο σε μιαν απόλυτη σύγκριση με αυτό που τώρα έχει· τότε, στη ζώωδη κατάσταση, δεν του έλειπε απολύτως τίποτα. Τούτα όμως, τελικά, δεν έχουν και τόση σημασία εδώ καθώς ο Rousseau συντροφεύει μια για πάντα αυτό το 'δυνάμει' με μια τυχαιότητα που θα μπορούσε και να μη συμβεί ποτέ. Το ρουσσικό 'δυνάμει' είναι αποκαθαρμένο από ένα 'δυνάμει' που *αναπόφευκτα*, κάποτε, ακόμα και αν χρειαστεί το πέρασ χιλιάδων αιώνων, θα οδηγήσει από μόνο του στην κοινωνική κατάσταση. Είναι ένα 'δυνάμει' το οποίο θα μπορούσε να μην γίνει ποτέ ενεργό δίχως τις πλημμύρες. Ο άγριος δεν είναι ένας 'δυνάμει' άνθρωπος· ο άγριος είναι αυτό που είναι: ένα rongo που μπορεί να γίνει ή να μη γίνει άνθρωπος.

iv.vii δεσμά και δεσμοί: η εξημέρωση του ανθρώπου

Μια μόνιμη γειτνίαση δεν αποκλείεται στο τέλος να δημιουργήσει κάποιους δεσμούς ανάμεσα στις διαφορετικές [diverses] οικογένειες. Νέοι διαφορετικού φύλου κατοικούν σε γειτονικές καλύβες. Η παραδοσιακή σχέση που η φύση επιτάσσει φέρνει γρήγορα μια άλλη, όχι λιγότερο ευχάριστη και πιο σταθερή λόγω της συναναστροφής. Αποκτούν τη συνήθεια να παρατηρούν διάφορα πράγματα και να κάνουν συγκρίσεις, αποκτούν σιγά-σιγά ιδέες αξίας και ομορφιάς, οι οποίες δημιουργούν αισθήματα προτίμησης. Με το να βλέπονται συχνά, δεν αντέχουν πια να μη βλέπονται. Ένα συναίσθημα γλυκό και τρυφερό υπεισέρχεται στην ψυχή, και στην πραγματική εναντίωση μεταβάλλεται σε παράφορο πάθος: Η ζήλια ξυπνάει με τον έρωτα. Η διχόνοια θριαμβεύει και στο πιο τρυφερό πάθος θυσιάζεται ανθρώπινο αίμα.

Στο μέτρο που οι ιδέες και τα συναισθήματα πληθαίνουν, που το πνεύμα [esprit] και η καρδιά ασκούνται, το ανθρώπινο γένος εξακολουθεί να εξημερώνεται, οι δεσμοί επεκτείνονται και τα δεσμά στενεύουν. Συνήθισαν να μαζεύονται μπρος στις καλύβες ή γύρω από ένα μεγάλο δέντρο. Το τραγούδι και ο χορός, γνήσια παιδιά του έρωτα και τηςσχόλης, έγιναν η διασκέδαση ή μάλλον η απασχόληση των αργόσχολων και ομαδοποιημένων ανδρών και γυναικών. Ο καθένας άρχισε να κοιτάζει τους άλλους και να θέλει να τον κοιτάζουν, και η δημόσια εκτίμηση απέκτησε τιμή. Αυτός που τραγουδούσε ή χόρευε καλύτερα, ο πιο όμορφος, ο πιο επιδέξιος ή ο πιο εύγλωττος έχαιρε της μεγαλύτερης εκτίμησης, και ήταν τούτο εδώ το πρώτο βήμα προς την ανισότητα, και ταυτόχρονα προς τα πάθη: Από τούτες τις πρώτες προτιμήσεις γεννήθηκαν, από τη μία, η ματαιοδοξία και η περιφρόνηση, και από την άλλη η ντροπή και ο φθόνος. Και η ζύμωση που προκλήθηκε από τα νέα αυτά προζύμια έδωσε τελικά συνθέσεις που αποδείχτηκαν μοιραίες για την ευτυχία και την αθωότητα του ανθρώπου (119-120, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Λόγω του μόνιμου τρόπου διαβίωσης, η διαρκής επικοινωνία τελειοποιεί βαθμιαίως τους πρώην αγρίους· με το που βγαίνουν οι άνθρωποι από τις καλύβες τους, με το που συναντώνται οι νέοι

διαφορετικών οικογενειών και φύλου ‘παρατηρούν’, κάνουν ‘συγκρίσεις, ‘αποκτούν σιγά-σιγά ιδέες αξίας και ομορφιάς’. ‘Ό,τι και να λένε οι ηθικολόγοι, ο ανθρώπινος νους οφείλει πολλά στα πάθη που, με κοινή παραδοχή και αυτά του οφείλουν πολλά. Από τη δράση τους τελειοποιείται η σκέψη μας’ (89). Οι νέοι διαφορετικών οικογενειών διαφορετικού φύλου φτιάχνουν σταθερούς δεσμούς, ‘οι ιδέες και τα συναισθήματα πληθαίνουν’, το ‘πνεύμα’ τους ασκείται. Η διαρκής επικοινωνία τους κάνει να τελειοποιούν τους εαυτούς τους. Διότι οι άνθρωποι επικοινωνώντας, διαφωτίζουν ο ένας τον άλλο: η συνάντησή τους είναι παραγωγική (φέρει τουλάχιστον την ιδέα της αξίας και της ομορφιάς). Η επικοινωνία-κοινωνικοποίηση δημιουργεί (ή αφυπνίζει) *κάποιες* ικανότητες. Και εκείνο το πρώην *rongo* που σε μια προηγούμενη κατάσταση ‘στερείται εντελώς τα φώτα της διάνοιας’, έχει πλέον αρχίσει, και ‘εξακολουθεί να εξημερώνεται’.

Οι άνθρωποι συνηθίζουν αυτόν τον τρόπο ζωής: ‘με το να βλέπονται συχνά, δεν αντέχουν πια να μη βλέπονται’ και ο καθένας ‘θέλει’ πια να τον κοιτάζουν. Μια *επιθυμία* που στην πρότερη φυσική κατάσταση ήταν πέρα από τις δυνάμεις του αγρίου κάνει την εμφάνισή της. Τούτη η επιθυμία δύναται να αναδυθεί διότι ο άνθρωπος έχει πια αναπτύξει μερικές από τις ‘δυνάμει’ ικανότητές του, έχει τις ιδέες που επιτρέπουν την ύπαρξη αυτής της επιθυμίας – ‘γιατί δε γίνεται να επιθυμούμε ή να φοβόμαστε παρά μέσα από ιδέες που έχουμε για τα πράγματα’ (89).

Το ‘να βλέπονται’ έγινε ‘η απασχόληση των αργόσχολων και ομαδοποιημένων ανδρών και γυναικών’, το ‘να βλέπονται’ κατάντησε πια ‘αληθινή ανάγκη’ για τούτους τους μόλις κοινωνικοποιημένους ανθρώπους. ‘Δεν αντέχουν πια’ να ζουν δίχως να κοιτάζονται.

[Ο]ι άνθρωποι, έχοντας στη διάθεσή τους *πολύ ελεύθερο χρόνο*, τον χρησιμοποίησαν για να προσφέρουν στον εαυτό τους πολλών ειδών ανέσεις άγνωστες στους πατεράδες τους. Και τούτος εδώ υπήρξε ο *πρώτος* ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν, και η *πρώτη* πηγή *δεινών* που προετοίμασαν για τους απογόνους τους. Γιατί πέρα από το ότι συνέχισαν έτσι να κάνουν νωθρό το σώμα και το πνεύμα τους, επειδή οι ανέσεις αυτές είχαν χάσει, λόγω συνήθειας, όλη τους τη χάρη και ταυτόχρονα κατάντησαν αληθινές ανάγκες, η στέρησή τους έγινε πολύ πιο σκληρή απ’ ότι ήταν ευχάριστη η κατοχή τους, και ήταν κανείς δυστυχισμένος αν τις έχανε, δίχως να είναι ευτυχισμένος όταν τις είχε (§ I, 118).

Οι χοροί και τα τραγούδια, αυτές οι διασκεδάσεις-απασχολήσεις είναι οι νέες και ‘πολλών ειδών ανέσεις’ των μόλις κοινωνικοποιημένων ανθρώπων. Κάποιοι *ξεχωρίζουν* πάνω στον χορό, κάποιοι τραγουδούν καλύτερα ή είναι ομορφότεροι και τυγχάνουν της ‘εκτίμησης’ των άλλων. Αυτές ‘οι πρώτες προτιμήσεις’ είναι ‘το πρώτο βήμα προς την ανισότητα’, ο ‘πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους’, ‘η πρώτη πηγή *δεινών*’ για τις γενιές που έρχονται. Και ‘τα νέα αυτά προζύμια’ θα προκαλέσουν ζυμώσεις ‘μοιραίες για την ευτυχία και την αθωότητα του ανθρώπινου είδους’.

Οι ‘ανέσεις’ είναι ‘νέα προζύμια’ που αποδυναμώνουν, που κάνουν ‘νωθρό το σώμα και το πνεύμα’ των κοινωνικοποιημένων ανθρώπων. Οι ‘ανέσεις’ κάποτε κατάντησαν φυσικές ή αληθινές ανάγκες ‘και ήταν κανείς δυστυχισμένος αν τις έχανε, δίχως να είναι ευτυχισμένος

όταν τις είχε'. Η ψυχή του κοινωνικού ανθρώπου δεν είναι πια 'γαλήνια'· μια πρώην ενότητα εαυτού έχει τώρα μετατραπεί σε κάτι που μπορούμε να χαρακτηρίσουμε, μάλλον επιεικώς, ως ένα συνονθύλευμα αλλοπρόσαλλων κομματιών.

Όσο οι άνθρωποι κοινωνικοποιούνται-τελειοποιούνται, όσο 'το ανθρώπινο γένος εξακολουθεί να εξημερώνεται, οι δεσμοί επεκτείνονται και τα δεσμά στενεύουν'. Και τούτες οι αλυσίδες θα συνεχίσουν διαρκώς να στενεύουν. Η πτώση μας θα συνεχιστεί με ακόμα μεγαλύτερους ρυθμούς· δεν θα σταματήσει παρά μόνο όταν φτάσουμε στο απόλυτο τέλος της αβύσσου, στο 'τελευταίο όριο της ανισότητας', δεν θα σταματήσει παρά μόνο όταν βυθιστούμε ολοσχερώς στην ανυπαρξία, όταν όλοι μας γίνουμε 'τίποτα' (146).

iv.viii μια μακρόχρονη στιγμή

Στο όριο, από τούτο το σημείο και έπειτα, θα μπορούσαμε να δούμε όλα τα δεινά του κοινωνικού ανθρώπου *δίχως ούτε μια αναφορά στην οικονομία*. Αλλά δυστυχώς, κάπου εδώ πρέπει να κάνουμε μια παύση. Καθώς βρισκόμαστε μπροστά σε ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα σημεία του *Second discours*, η επιλογή μας να διακόψουμε τον σχολιασμό της πτωτικής πορείας είναι εξαιρετικά άκαιρη (και ίσως και αυτό-υπονομευτική). Ταυτόχρονα, μια μη διακοπή θα ήταν εξαιρετικά ανεύθυνη. Διότι εδώ τίθεται ένα ζήτημα ανάγνωσης, μιας δίκαιης ή άδικης στάσης απέναντι στο κείμενο και στον ίδιο τον Jean-Jacques. Και αν δεν μας ενδιαφέρει να παραδιαβάσουμε τον Rousseau, ή ακριβέστερα αν το μόνο που μπορούμε να κάνουμε, το μόνο που μπορούσαμε *πάντοτε* να κάνουμε είναι το να παραδιαβάζουμε τον Rousseau, δεν θέλουμε *ποτέ* να αδικήσουμε τον Jean-Jacques· δε δύναται να συνάψεις αληθινή, δίχως αρχή, σχέση φιλίας με κάποιον που μονομερώς καταπιέζει. Για να είναι η φιλία μας με τον Jean-Jacques διαφωτιστική, για να μάθουμε απ' αυτόν, πρέπει να αφήσουμε τον Rousseau να μας πει κάτι που, φαίνεται, δεν κρατιέται να μην πει.

Ας προχωρήσουμε, λοιπόν, σ' αυτή τη μεγάλη σημείωση (ή αν θέλετε, αυτό το μικρό εντός της ροής του κειμένου μας παράρτημα) και αμέσως μετά θα συνεχίσουμε στην ανάδειξη της πτωτικής πορείας του ανθρώπινου είδους.

Λίγο μετά την παράγραφο για το τραγούδι, τον χορό κλπ ο Rousseau ξεκινά μια σύντομη συζήτηση (θα διαρκέσει για μιάνιση μόνο παράγραφο) για μια κατάσταση που φέρεται να είναι διαφορετική τόσο από τη φυσική όσο και από την κοινωνική κατάσταση. Ανάμεσα λοιπόν στις πλημμύρες και την εποχή της διχασμένης ψυχής του κοινωνικού ανθρώπου παρεμβάλλεται μια ακόμα χρονική περίοδος· γι' αυτήν ο Rousseau λέει ότι 'πρέπει να ήταν η πιο ευτυχισμένη και η πιο μακρόχρονη εποχή', 'η καλύτερη για τον άνθρωπο' (121).

Σε αυτό ακριβώς το σημείο είχε φτάσει το μεγαλύτερο μέρος των άγριων λαών που γνωρίζουμε. *Και επειδή δε διαχωρίσαμε τις έννοιες όσο έπρεπε*, και δεν προσέξαμε πόσο μακριά ήδη βρίσκονταν αυτοί οι λαοί από την πρωτόγονη φυσική κατάσταση του ανθρώπου [...] (120).

Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε πως η κοινωνία στο ξεκίνημά της και οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, που είχαν ήδη διαμορφωθεί, απαιτούσαν απ' αυτούς *ιδιότητες διαφορετικές από εκείνες που είχαν ως πρωτόγονοι [...]*.

[H] περίοδος αυτή της ανάπτυξης των ανθρώπινων ικανοτήτων, *σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της amour propre μας*, πρέπει να ήταν η πιο ευτυχισμένη και η πιο μακρόχρονη εποχή. Όσο το σκεπτόμαστε τόσο βρίσκουμε πως η κατάσταση αυτή προσφερόταν λιγότερο για επαναστάσεις, πως ήταν η καλύτερη για τον άνθρωπο, και πως ο άνθρωπος πρέπει να βγήκε από αυτή μόνο από κάποια *μοιραία σύμπτωση* που για το κοινό καλό δεν έπρεπε να είχε ποτέ συμβεί. Το παράδειγμα των αγρίων, που όλους σχεδόν τους βρήκαμε σε ένα τέτοιο σημείο, φαίνεται να ενισχύει την άποψη ότι το ανθρώπινο γένος ήταν φτιαγμένο να μείνει εκεί για πάντα, ότι αυτή η κατάσταση είναι η πραγματική νεότητα της οικουμένης, και ότι όλες οι προόδοι που ακολούθησαν υπήρξαν, εκ πρώτης όψεως, ισάριθμα βήματα προς την τελειοποίηση του ατόμου, στην πραγματικότητα, όμως, προς την εξασθένηση του είδους (121).

Ο Rousseau φέρνει εδώ στο προσκήνιο ένα ενδιαμέσο χρονικό διάστημα. Όταν έλαβαν χώρα οι πλημμύρες που εξανάγκασαν τους αγρίους να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν, ο άνθρωπος δεν έγινε μεμιάς δυστυχισμένος. Ανάμεσα στις μόνιμες νησιωτικές κατοικίες και το κομμάτισμα μιας πρώην ενότητας εαυτού, ανάμεσα στις πλημμύρες και την καταβύθιση του ανθρώπινου γένους στη δυστυχία, μεσολαβεί μια 'ευτυχισμένη' εποχή. Σε αυτήν ο άνθρωπος βρισκόταν σε μια ημι-κοινωνική (ή ημι-άγρια) κατάσταση: 'σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της amour propre μας'. Σε τούτη την περίοδο το ανθρώπινο είδος βρίσκεται ανάμεσα στον φυσικό άνθρωπο και τον κοινωνικό άνθρωπο. Ο άνθρωπος δεν είναι πια άγριος, δεν είναι πια ένα rongo, και ταυτόχρονα δεν είναι *ακόμα* κοινωνικός άνθρωπος.

Ακριβώς διότι πρόκειται για την εισαγωγή μιας ολοκαίνουργιας ενδιαμέσης κατάστασης στο σχήμα, ο Rousseau αλλάζει ελαφρώς τους όρους που χρησιμοποιεί – νωρίτερα, ίσως λόγω και της μονοκοντυλιάς, 'δεν διαχώρι[σε] τις έννοιες όσο θα έπρεπε'. Έτσι, ό,τι ως τώρα καλούσε απλά ως φυσική κατάσταση (ή πρωτόγονη ή ζωώδη κατάσταση), τώρα θα την πει 'γνήσια φυσική κατάσταση' (121). Την προσδιορίζει περαιτέρω ως 'γνήσια' ακριβώς για να τη διακρίνει από αυτή τη νέα κατάσταση, που μόλις ανέκυψε (και που δεν είναι μήτε φυσική μήτε κοινωνική κατάσταση).

Το παράξενο είναι ότι ο Rousseau, παρόλο που χρησιμοποιεί τα πλέον χαρούμενα χρώματα για να μας μιλήσει γι' αυτή την ενδιαμέση περίοδο, *κυριολεκτικά* δεν κάνει κανένα άλλο σχόλιο πάνω σε τούτη την 'πιο ευτυχισμένη', 'την καλύτερη για τον άνθρωπο' εποχή. Ακόμα πιο άξια είναι το ότι, αφού πρώτα την χαρακτηρίσει ως την κατάσταση για την οποία 'το ανθρώπινο γένος ήταν φτιαγμένο να μείνει εκεί για πάντα', ως την κατάσταση που 'προσφερόταν λιγότερο για επαναστάσεις' (121), στην αμέσως επόμενη παράγραφο θα μιλήσει για μια 'μεγάλη επανάσταση' που προκλήθηκε από την ανακάλυψη της μεταλλουργίας και της γεωργίας (122).

Είναι εύλογο ότι αν 'η φαντασία' του Rousseau εδώ δεν του υποδεικνύει κανένα άλλο σχόλιο για την 'πιο ευτυχισμένη' και 'καλύτερη' εποχή, αν κάνει τις 'εικασίες' του να σωπαίνουν

μπροστά σε τούτο το ζήτημα, είναι κάπως δύσκολο και εμείς να προχωρήσουμε με τις δικές μας.

Το μόνο που στα σίγουρα ξέρουμε είναι ότι ο ημι-άγριος βρίσκεται μεταξύ 'απάθειας' και 'εκρηκτικής δραστηριότητας της *amour propre*'. Αν η 'απάθεια' είναι η γνήσια φυσική κατάσταση, και αν επικοινωνώντας οι άνθρωποι διαφωτίζονται μεταξύ τους, τότε υπάρχει ένα σημείο που δεν είναι γνήσια πρωτόγονη κατάσταση και στο οποίο, ταυτοχρόνως, δεν υπάρχει επικοινωνία – ήτοι δεν υπάρχει κοινωνικοποίηση και άρα δεν υπάρχει *amour propre* η οποία είναι 'ένα αίσθημα σχετικό, τεχνητό, και δημιουργημένο μέσα στην κοινωνία' (σημείωση XV, 182). Ή αλλιώς, στο μη γνησίως πρωτόγονο αυτό σημείο θα πρέπει να υπάρχει κάποια υποτυπώδης, εντός εισαγωγικών επικοινωνία, η οποία όμως να μη δύναται να φέρει την κοινωνικοποίηση. Ας δούμε γιατί όντως αυτό το τελευταίο είναι που ισχύει στην περίπτωση της ενδιάμεσης κατάστασης.

Πράγματι, είναι εύκολο να δει κανείς πως ανάμεσα στις διαφορές που διακρίνουν τους ανθρώπους, πολλές που περνούν για φυσικές δεν είναι παρά μόνο το αποτέλεσμα της συνήθειας και κάποιων *τρόπων ζωής* που οι άνθρωποι υιοθετούν μέσα στην κοινωνία [...]. Άρα αν συγκρίνουμε την πολύ μεγάλη ποικιλία στη διαπαιδαγώγηση και στον τρόπο ζωής που επικρατεί στις διάφορες τάξεις του κοινωνικού βίου, με την απλότητα και την *ομοιομορφία* του ζωικού και πρωτόγονου, όπου όλοι τρέφονται με τις ίδιες τροφές, ζουν με τον ίδιο τρόπο, και κάνουν ακριβώς τα ίδια πράγματα, θα καταλάβουμε πόσο μικρότερη πρέπει να είναι η διαφορά από άνθρωπο σε άνθρωπο στη φυσική κατάσταση απ' ότι μέσα στην κοινωνία, και πόσο θα πρέπει να μεγαλώνει η φυσική ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων λόγω της δημιουργούμενης ανισότητας. (109-110).

Στη γνήσια φυσική κατάσταση, καθώς όλοι οι άγριοι ζουν μέσα στον ίδιο τρόπο ζωής δεν υπάρχουν καθόλου¹⁰⁴ διαφορές μεταξύ των αγρίων. 'Ζώντας διάσπαρτα, ακοινωνήτα σχεδόν, και μιλώντας ελάχιστα, πώς θα μπορούσαν να γράφουν' και μέσα στην ομοιομορφία της απομονωμένης τους ζωής τι γεγονότα θα μας μετέδιδαν;' (*Essai*, ix, 58). Όταν υπάρχει ομοιομορφία δεν συμβαίνει απολύτως τίποτε· όλα είναι ίδια και όλα παραμένουν για πάντα ίδια· σιωπή περιβάλλει τον κόσμο ολόκληρο. Μόνο η επαφή με κάτι το διαφορετικό δημιουργεί.¹⁰⁵ Αν ποτέ 'μαθ[αίναμε] να γνωρίζ[ουμε] τους ανθρώπους από τις διαφορές τους', 'θα βλέπαμε να ξεπροβάλλει κάτω από την πένα τους ένας νέος κόσμος, και θα μαθαίναμε επίσης να γνωρίζουμε τον δικό μας' (173,175).

Στην ομοιομορφία της γνήσιας φυσικής κατάστασης, καθώς όλα είναι ίδια όχι μόνο ο ένας άγριος δεν μπορεί να γνωρίσει τον άλλο, αλλά δε δύναται ούτε καν να γνωρίσει τον εαυτό του – στον *Emile*, μάλιστα, ο Rousseau θα μας πει ότι ακόμα και η συνείδηση δεν είναι κάτι που μας

¹⁰⁴ Αυτές οι διαφορές δεν είναι με διαφορετικό τρόπο διαφορετικές, δεν είναι διαφορές τάξης – στο όριο αν κάτι δεν έχει διαφορά βαθμού με κάτι άλλο, τότε δεν έχει κανένα απολύτως νόημα να αποκληθεί 'άλλο'· τούτα είναι μεταξύ τους εντελώς ίδια.

¹⁰⁵ 'Η επανειλημμένη αυτή επαφή με όντα που *διέφεραν* τόσο απ' αυτόν όσο και μεταξύ τους είναι φυσικό να γέννησε στο νου του ανθρώπου την αντίληψη κάποιων σχέσεων. [Οι σχέσεις] του *προκάλεσαν* τελικά κάποιο είδος σκέψης [...] (§ d, 115).

έδωσε η φύση· η συνείδηση γεννιέται στη σχέση μας με τον άλλο.¹⁰⁶ Απ' αυτή τη σκοπιά δύναται να υπάρχει κάτι ταυτιστικό, μια μόνο κατ' όνομα 'επικοινωνία' μεταξύ ομοιόμορφων ανθρώπων που 'επικοινωνώντας' δεν καταφέρνουν να διαφωτίζονται ποτέ μεταξύ τους (και άρα 'επικοινωνούν' αλλά δεν τελειοποιούνται δεν αναπτύσσουν ικανότητες).

Οι πρώτες εξελίξεις της καρδιάς υπήρξαν το *επακόλουθο* [effet] της νέας κατάστασης που συγκέντρωνε σε μια κοινή κατοικία τους άντρες και τις γυναίκες, τους γονείς και τα παιδιά. Η συνεχής συμβίωση γέννησε τα πιο τρυφερά συναισθήματα που γνώρισαν ποτέ οι άνθρωποι: Τη συζυγική αγάπη και τη γονική αγάπη. Κάθε οικογένεια έγινε σαν μια μικρή κοινωνία τόσο πιο ενωμένη όσο η αμοιβαία αφοσίωση και η ελευθερία ήταν οι μόνοι δεσμοί. Και τότε ήταν που *δημιουργήθηκε η πρώτη διαφορά στον τρόπο ζωής των δύο φύλων, ο οποίος μέχρι τότε ήταν ίδιος* (§ k, 118, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Οι πλημμύρες δημιουργούν νησιά και γίνεται η πρώτη επανάσταση: ο άνθρωπος έχει πια σταθερό τόπο διαμονής. Λόγω της υποχρεωτικής συνεχούς συμβίωσης στην καλύβα (πιο πριν τα δύο φύλα ικανοποιούσαν μια όρεξη και χάνονταν στα δάση δίχως να ξαναβλέπονται) δημιουργείται μια κοινωνικής προέλευσης ή πολιτισμική διαφορά ανάμεσα σε δύο φύλα που λίγο πριν ήταν πολιτισμικώς ίδια. Πριν από τούτη την πρώτη πολιτισμική διαφορά οι άνθρωποι, όντας ομοιόμορφοι, δεν δύναται να ήταν ερωτεύσιμοι. Θα είχαν αναμεταξύ τους, μάλλον, μόνο μια φυσική διαφορά – δεν θα σχετίζονταν με κανέναν άλλο τρόπο παρά μόνο ενστικτωδώς για την ικανοποίηση της 'όρεξης που τους καλεί να διαιωνίσουν το είδος τους'. 'Και η τυφλή αυτή ροπή που δεν συνοδεύεται από κανένα συναίσθημα, δεν απέδιδε παρά μια καθαρά ζωώδη πράξη' (§ a, 118). Η δημιουργία συναισθημάτων είναι 'επακόλουθο' της μόνιμης συμβίωσης και άρα της δημιουργηθείσας διαφοράς στον τρόπο ζωής των δύο, πια, φύλων. Ο άντρας και η γυναίκα δεν ήρθαν κοντά διότι είχαν συναισθήματα ο ένας για τον άλλο· η αναγκαστική συνεχής συμβίωση είναι που 'γέννησε' τα συναισθήματα.

Ας αρχίσουμε ξεχωρίζοντας στο συναίσθημα του έρωτα το *ηθικό* [moral] από το φυσικό μέρος. Το φυσικό μέρος είναι η γενική επιθυμία που σπρώχνει το ένα φύλο να ενωθεί με το άλλο. Το ηθικό μέρος είναι αυτό που προσδιορίζει αυτή την επιθυμία και την τοποθετεί αποκλειστικά και μόνο σε ένα αντικείμενο, ή που τουλάχιστον της δίνει, για το αντικείμενο που προτιμά, έναν μεγαλύτερο βαθμό ενέργειας. *Είναι άρα φανερό πως το ηθικό μέρος του έρωτα είναι ένα συναίσθημα επίκτητο, γεννημένο από τις συνθήκες της κοινωνίας [...]*. Το συναίσθημα αυτό, βασισμένο σε κάποιες έννοιες της αξίας και της *ομορφιάς*, τις οποίες ένας άγριος δεν είναι σε θέση να έχει, και σε συγκρίσεις που δεν είναι σε θέση να κάνει, θα πρέπει να είναι σχεδόν ανύπαρκτο γι' αυτόν [...]. Αυτός υπακούει αποκλειστικά στη διάθεση [tempérament] που του δόθηκε από τη φύση και όχι στο γούστο που δεν μπόρεσε να αποκτήσει, και *οποιαδήποτε* γυναίκα είναι καλή γι' αυτόν.

[Οι άγριοι] είναι περιορισμένοι στο φυσικό μόνο μέρος του έρωτα, και αρκετά ευτυχείς με το να αγνοούν τις *προτιμήσεις που ερεθίζουν το συναίσθημα*' (106-107 μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

[Ο άγριος] ίσως και χωρίς να αναγνωρίζει ποτέ κανέναν σαν άτομο [individuellement] [...] (109).

¹⁰⁶ 'Είναι από το ηθικό σύστημα που φτιάχνεται από αυτή τη διπλή σχέση ενός με τον εαυτό του και με τους συνανθρώπους του που γεννιέται η ορμή της συνείδησης' (*Emile*, 290).

Ο ένας φεύγει από το ένα μέρος, η άλλη από το άλλο, και είναι απίθανο μετά από εννέα μήνες να θυμούνται ότι έχουν γνωριστεί, γιατί το είδος αυτό της μνήμης, με την οποία δίνει το ένα άτομο [individu] την προτίμησή του σε ένα άλλο για τη γενετήσια πράξη, προϋποθέτει [...] περισσότερη πρόοδο ή διάβρωση στην ανθρώπινη αντίληψη, η οποία είναι αδύνατο να πιστεύουμε ότι υπάρχει στη ζωώδη κατάσταση για την οποία συζητάμε εδώ. [...] Ο άντρας λοιπόν δεν έχει κανένα λόγο να αναζητήσει την ίδια γυναίκα ούτε η γυναίκα τον ίδιο άντρα. Ο συλλογισμός λοιπόν του Locke καταρρίπτεται και όλη η διαλεκτική του δεν τον προφύλαξε από το σφάλμα που έκαναν ο Hobbes και οι άλλοι. Είχαν να εξηγήσουν ένα γεγονός της φυσικής κατάστασης, της κατάστασης, δηλαδή, όπου οι άνθρωποι ζούσαν απομονωμένοι [isolés], και ένας ορισμένος άνθρωπος δεν είχε κανένα κίνητρο [motif] να μείνει πλάι σε έναν άλλο, ίσως ούτε οι άνθρωποι να μένουν πλάι σε άλλους ανθρώπους, που είναι ακόμα χειρότερο, και δε σκέφτηκαν να μεταφερθούν νοερά πέρα από τις εποχές της κοινωνίας, των καιρών δηλαδή που οι άνθρωποι έχουν πάντα κάποιο λόγο να μένουν μαζί, και που ένας άντρας έχει λόγους να συζεί με έναν άλλο ή με μια γυναίκα (σημείωση XII, 180).

Η κοινωνικοποίηση είναι που 'γέννησε' τα συναισθήματα. Ο πρώην άγριος και η πρώην άγρια επικοινωνώντας, τελειοποιούνται ηθικώς, αποκτούν ιδέες ομορφιάς, εκφράζουν προτιμήσεις. Μόνο με την κοινωνικοποίηση έρχεται η *εξατομίκευση*.¹⁰⁷ Πιο πριν 'οποιαδήποτε γυναίκα' ήταν καλή για τον πρωτόγονο. Τώρα ο τελειοποιημένος ηθικώς κοινωνικός άντρας βλέπει μια τελειοποιημένη ηθικώς κοινωνική γυναίκα και νιώθει συναισθήματα. Η επιθυμία του δεν έχει να κάνει μόνο με την τέλεση της γενετήσιας πράξης· τώρα βλέπει ένα individu, η επιθυμία του προσδιορίζεται 'αποκλειστικά' σε ένα αντικείμενο. Τώρα ένα individu προτιμάται από τα άλλα για την τέλεση της γενετήσιας πράξης· το συναίσθημα δίνει στην επιθυμία ενέργεια.

Οι άνθρωποι που μέχρι τώρα περιπλανιόνταν στα δάση, έχοντας αποκτήσει πιο μόνιμο τόπο διαμονής, σιγά-σιγά πλησιάζουν ο ένας τον άλλον, ενώνονται σε διαφορετικές [diverses] ομάδες και τελικά σχηματίζουν, σε κάθε τόπο, ένα έθνος ιδιαίτερο [particulière], ενωμένο με moeurs και χαρακτήρες, όχι από κανονισμούς και νόμους, αλλά από τον ίδιο τον τρόπο ζωής και διατροφής και από την κοινή επίδραση του κλίματος. Μια μόνιμη γειτνίαση δεν αποκλείεται στο τέλος να δημιουργήσει κάποιους δεσμούς ανάμεσα στις διαφορετικές [diverses] οικογένειες. Νέοι διαφορετικού φύλου κατοικούν σε γειτονικές καλύβες. Η παραδοσιακή σχέση που η φύση επιτάσσει φέρνει γρήγορα μια άλλη, όχι λιγότερο ευχάριστη και πιο σταθερή λόγω της συναναστροφής. Αποκτούν τη συνήθεια να παρατηρούν διαφορετικά αντικείμενα [différents objets] και να κάνουν συγκρίσεις, αποκτούν σιγά-σιγά ιδέες αξίας και ομορφιάς, οι οποίες δημιουργούν συναισθήματα προτίμησης. (§ η, 119, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

¹⁰⁷ [...] Η συνείδηση ενός ως άτομο αναπτύσσεται διαμέσου της δραστηριότητας των συγκρίσεων με άλλους [...]. Η κατασκευή της ατομικής ταυτότητας απαιτεί την κοινωνία. Δίχως την κοινωνία δεν τίθεται κανένα ζήτημα όπως εκείνο του ατόμου. Ο Rousseau δεν πιστεύει ότι το άτομο υπάρχει έξω και ανεξάρτητα από την κοινωνία. Το άτομο κάνει την εμφάνισή του μονάχα με τον ερχομό της κοινότητας [...] έτσι η ατομική ταυτότητα αναδύεται σαν αποτέλεσμα των αμοιβαίων συγκρίσεων'. Violi, *Well-ordered*, ό.π., σελ. 68, 72.

‘Η ατομική προσωπικότητα δεν είναι κάτι που υπάρχει έξω από την κοινωνία αλλά είναι αντιθέτως κάτι που επιτυγχάνεται εντός της’. Simpson, *Freedom*, ό.π., σελ. 67.

‘Η αναγνώριση του εαυτού και του άλλου είναι κάτι που συμβαίνει ταυτόχρονα: η διαφοροποίηση του καθενός προϋποθέτει τη συναίσθηση του άλλου’. Στο Mira Morgenstern, *Rousseau and the politics of ambiguity; Self, culture and society*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1996, σελ. 134.

Καθώς μετά τις πλημμύρες, στον συγκεκριμένο τόπο με το συγκεκριμένο κλίμα,¹⁰⁸ όλοι ζούνε με τον ίδιο τρόπο ζωής, όλοι είναι ομοιόμορφοι, είναι μόνο οι νέοι διαφορετικού φύλου, διαφορετικών οικογενειών που *δύναται* να επικοινωνήσουν (που *δύναται* να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν με τρόπο άλλον από εκείνον της ταύτισης, της μόνο κατ' όνομα 'επικοινωνίας'). Ετούτοι είναι που μπορούν να κάνουν τις 'συγκρίσεις' τις οποίες ο άγριος 'δεν είναι σε θέση να κάνει'. Ετούτοι είναι που 'αποκτούν' ιδέες αξίας και ομορφιάς – ο άγριος 'δεν είναι σε θέση να έχει' 'έννοιες της αξίας και της ομορφιάς' (107). Ετούτοι είναι που διψούν για την 'εκτίμηση των άλλων', που 'προσφέρουν στον εαυτό τους πολλών ειδών ανέσεις *άγνωστες στους πατεράδες τους*', που πάνω στο τραγούδι και το χορό κάνουν τελικά το 'πρώτο βήμα προς [le premier pas vers] την ανισότητα'. Και κάποτε, τα βήματα αυτού του πρώην αθώου χορού, κατακλύζοντας τη γη απ' άκρη σ' άκρη, θα γίνουν στιχάκια ενός μανιασμένου τραγουδιού· όλοι, φτωχοί και πλούσιοι θα ανασαίνουν στον ρυθμό του· όλοι, κύριοι και δούλοι, μια αχρεία συγχορδία που παρασέρνει τα πάντα στο διάβα της.

Πάντως πριν ακόμα από αυτόν τον φρενήρη ρυθμό, υφίσταται η ευτυχέστερη και καλύτερη για τον άνθρωπο εποχή. Μπορεί η επιθυμία της 'εκτίμησης των άλλων' να είναι 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα', αλλά αυτό δεν μας λείπει πώς μαθαίνουμε, πώς ασκούμε τα υπόλοιπα βήματα αυτού του άθλιου χορού. Πρέπει να δούμε ποια ακριβώς είναι 'η ζύμωση που προκλήθηκε από τα νέα αυτά προζύμια' και που τελικά 'παρήγαγε [produisit] συνθέσεις μοιραίες [funestes] για την ευτυχία και την αθωότητα του ανθρώπου'.

Άμέσως μόλις οι άνθρωποι άρχισαν να αλληλοεκτιμούνται και *η ιδέα της εκτίμησης* σχηματίστηκε στο μυαλό τους [...]. Οι νέοι διαφορετικών οικογενειών, διαφορετικού φύλου που επικοινωνούν-κοινωνικοποιούνται, εξατομικεύονται,¹⁰⁹ αλληλοσυγκρίνονται, αναπτύσσουν 'έννοιες αξίας και ομορφιάς', σχηματίζεται στο νου τους 'η ιδέα της εκτίμησης'. Όμως, καθώς οι μόνες διαφορές που *δύναται* να βλέπουν σχετίζονται με τα συναισθήματα του έρωτα (ομορφιά και αξία), και καθώς σε όλες τις άλλες εκφάνσεις της ζωής τους είναι όλοι τους ομοιόμορφοι (ζώντας μέσα στον ίδιο τρόπο ζωής, με τις ίδιες τροφές, με το ίδιο κλίμα, τα ίδια moeurs κλπ) οι άνθρωποι δεν επικοινωνούν-τελειοποιούνται περαιτέρω. Η μόνη πολιτισμική διαφορά που *δύναται* να υπάρχει είναι εκείνη που 'δημιουργήθηκε' από τον αλλιώτικο τρόπο ζωής των δύο φύλων. Η μόνη ηθική τελειοποίηση στην οποία, αυτή τη στιγμή, *δύναται* να φτάσουν είναι το σχηματισθεί στο μυαλό τους 'η ιδέα της εκτίμησης' και τίποτε παραπέρα.

Η περίοδος αυτή της ανάπτυξης των ανθρώπινων ικανοτήτων, σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της amour propre μας, πρέπει να ήταν η πιο ευτυχισμένη και πιο μακρόχρονη εποχή' (121). Οι 'ανέσεις' είναι

¹⁰⁸ Μέχρι στιγμής μόνο 'οι διαφορές στα εδάφη, στο κλίμα, τις εποχές' 'αναγκάζ[ουν]' τους ανθρώπους 'να αλλάξουν τρόπους ζωής' (§ c, 115).

¹⁰⁹ Σε αυτό το σημείο ο Rousseau, μιλώντας για τον άνθρωπο που έχει την ιδέα της εκτίμησης, και για πρώτη φορά σε ολόκληρο τον *Second discours*, χρησιμοποιεί τη λέξη 'personne'.

‘άγνωστες στους πατεράδες’ των νέων και ταυτόχρονα ‘είναι η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους’. Το ‘πατεράδες τους’ μας δείχνει, προφανώς, τα ροηgos, τους αγρίους πριν τις πλημμύρες (η επιθυμία της ‘εκτίμησης των άλλων’ είναι το απολύτως νέο που παράγει η κοινωνικοποίηση και που δεν υπήρχε στη γνήσια φυσική κατάσταση).

Για να είναι ετούτη η ενδιάμεση κατάσταση θα πρέπει, από εδώ και έπειτα, πρώτα-πρώτα να δημιουργηθούν ή να γίνουν ορατές διαφορές άλλες από τη εκείνη μεταξύ του τρόπου ζωής των δύο φύλων. Αν ο άνθρωπος δύναται να τελειοποιείται μόνο στο μέτρο που βλέπει διαφορές, δίχως αυτές τις διαφορές θα υπάρχει μόνον ομοιομορφία (και άρα μη επικοινωνία-κοινωνικοποίηση). Δεύτερο, εκτός από την ορατότητα των διαφορών, θα πρέπει όντως να υπάρξει τελειοποίηση-ανάπτυξη των ικανοτήτων του ανθρώπου. Αν τα δυο αυτά ελάχιστα κριτήρια ικανοποιηθούν, μπορούμε μάλλον να πούμε ότι το ‘οι απογόνους τους’ αναφέρεται στον γνησίως κοινωνικό άνθρωπο.

Η ενδιάμεση κατάσταση χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι ‘προσφερόταν λιγότερο για επαναστάσεις, ήταν η καλύτερη για τον άνθρωπο, και πως ο άνθρωπος πρέπει να βγήκε από αυτή μόνο από κάποια μοιραία σύμπτωση [funeste hazard], που για το κοινό καλό δεν έπρεπε να είχε ποτέ συμβεί [...]’. Το ανθρώπινο γένος ήταν φτιαγμένο να μείνει εκεί για πάντα [...] όλες οι προόδοι που ακολούθησαν υπήρξαν, φαινομενικώς, ισάριθμα *βήματα* προς [ras vers] την τελειοποίηση του ατόμου [individu], στην πραγματικότητα, όμως προς την εξασθένηση του είδους’.

Ας δούμε λοιπόν πως βγαίνει ο άνθρωπος από την ‘πιο ευτυχισμένη’ κατάσταση, ας δούμε τα βήματα-στιχάκια ετούτου του, δυστυχέστερου από όλα τα δυστυχή τραγούδια, τραγουδιού.

Όσο καιρό αρκέστηκαν στις άτεχνες καλύβες τους, όσο καιρό περιορίστηκαν στο να ράβουν τα δερμάτινα ρούχα τους με αγκάθια και κόκκαλα, να *στολίζονται* με φτερά και όστρακα, να *ζωγραφίζουν* το σώμα τους με διάφορα χρώματα, να τελειοποιούν και να *ομορφαίνουν* τα τόξα και τα βέλη τους [...], με λίγα λόγια, όσον καιρό καταγίνονταν [οι άνθρωποι] με εργασίες με εργασίες που κάποιος μπορούσε μόνος του να κάνει, και με τέχνες που *δεν είχαν ανάγκη τη βοήθεια περισσότερων χεριών*, οι άνθρωποι έζησαν ελεύθεροι, γεροί, καλοί και ευτυχισμένοι, όσο μπορούσαν από τη φύση τους να είναι, και συνέχισαν να απολαμβάνουν μεταξύ τους τις χαρές μιας ελεύθερης σχέσης: *Από τη στιγμή όμως που ένας άνθρωπος είχε την ανάγκη της βοήθειας κάποιου άλλου*, από τη στιγμή που αντιλήφθηκαν πως ήταν χρήσιμο στον έναν να διαθέτει προμήθειες για δύο, η ισότητα χάθηκε, η ιδιοκτησία εισχώρησε, η εργασία έγινε απαραίτητη και τα απέραντα δάση έγιναν γελαστοί κάμποι, που έπρεπε να ποτιστούν με τον ανθρώπινο ιδρώτα, και όπου γρήγορα φάνηκε να βλασταίνει και να μεγαλώνει, μαζί με τη σοδειά, η σκλαβιά και η δυστυχία.

Η μεταλλουργία και η γεωργία υπήρξαν οι δύο τέχνες των οποίων η ανακάλυψη παρήγαγε [produisit] αυτή τη μεγάλη επανάσταση [...]. Είναι το σίδερο και το σιτάρι εκείνα που εκπολίτισαν τους ανθρώπους και κατέστρεψαν το ανθρώπινο είδος (122).

Η ανακάλυψη της μεταλλουργίας και της γεωργίας φαίνεται εδώ να προκαλεί την ‘μεγάλη επανάσταση’ της ανάγκης της βοήθειας του άλλου. Η πρώτη επανάσταση έφερε την καλύβα και τις μόνιμες κατοικίες στον πρώην περιπλανώμενο στα δάση άγριο. Η δεύτερη ‘επανάσταση’ κάνει τον άνθρωπο να χρειάζεται τη βοήθεια του άλλου – ο πρώην αυτάρκης άγριος εξαρτάται

πλέον από τα χέρια άλλων. Στη γνήσια φυσική κατάσταση ο άγριος δύναται και αυτοσυντηρείται, είναι 'αυτάρκης', δεν έχει 'καμία ανάγκη τους συνανθρώπους του' (109). '[Ε]ίναι αδύνατο να υποδουλώσεις άνθρωπο δίχως προηγούμενα να τον βάλεις σε τέτοια θέση που να μη μπορεί να σταθεί χωρίς κάποιον άλλον. Θέση, που με το να είναι ανύπαρκτη στη φυσική κατάσταση κρατά τον καθένα μακριά από το ζυγό' (111).

[Θ]α έλεγε κανείς πως η φύση είχε πάρει προφυλάξεις για να μας κρύψει αυτό το μοιραίο [fatal] μυστικό. Δεν απομένει λοιπόν παρά η εξαιρετική περίπτωση κάποιου ηφαιστείου που, ξερνώντας λιωμένες μεταλλικές ύλες, θα έδωσε στους παρατηρητές του την ιδέα να μιμηθούν τη δραστηριότητα αυτή της φύσης (123).

Ο άνθρωπος που έχει μόνο έννοιες ομορφιάς και την ιδέα της εκτίμησης, που μόνο 'στολίζει', 'ζωγραφίζει' και 'ομορφαίνει' (που δεν έχει ακόμα αναπτύξει όλες του τις ικανότητες) δεν θα μπορούσε ποτέ του να ανακαλύψει από μόνος του το λιώσιμο του μετάλλου. Πέρα από το ότι δεν δύναται δίχως την 'μοιραία σύμπτωση' να κάνει αυτή την ανακάλυψη, δεν δύναται ούτε καν να 'προβλέψ[ει]' (123) ποια θα είναι 'τα πλεονεκτήματα' που θα αποκομίσει από τούτη την ανακάλυψη. Κάτι τέτοιο 'δεν ταιριάζει παρά σε μυαλά κάπως πιο ακονισμένα απ' ότι αυτοί διέθεταν' (ό.π.). Μιας και δεν μπορεί να τα κάνει όλα αυτά 'δεν απομένει παρά η εξαιρετική περίπτωση κάποιου ηφαιστείου'. Ο άνθρωπος μιμείται αυτή τη δραστηριότητα της φύσης και, μετά και τούτη τη δεύτερη και 'μεγάλη επανάσταση', τα πάντα αλλάζουν όψη για δεύτερη φορά.

Ήταν λοιπόν απαραίτητη η ανακάλυψη των άλλων τεχνών για να αναγκαστεί το ανθρώπινο γένος να ασχοληθεί με τη γεωργία. Από τη στιγμή που χρειάστηκαν άνθρωποι για να λιώσουν και να δουλέψουν το σίδηρο χρειάστηκαν άλλοι για να τους θρέψουν. [...] Και καθώς τους χρειάστηκαν τρόφιμα με αντάλλαγμα το σίδηρό τους, οι άλλοι βρήκαν τέλος το μυστικό για το πώς θα χρησιμοποιούσαν το σίδηρο για να αυξήσουν τα τρόφιμα, Από εδώ γεννήθηκαν, από τη μία, το όργωμα και η γεωργία, και από την άλλη, η τέχνη των μετάλλων και τη αύξησης των χρήσεών τους.

Αναγκαστικά, συνέπεια της καλλιέργειας των γαιών υπήρξε η διανομή τους, και απόρροια της εγκαθιδρυμένης ήδη ιδιοκτησίας ήταν οι πρώτοι κανόνες δικαίου: Γιατί για να μπορεί να δοθεί στον καθένα το δικό του, πρέπει ο καθένας να έχει τη δυνατότητα να έχει κάτι. Επιπλέον, καθώς οι άνθρωποι άρχισαν να ενδιαφέρονται για το μέλλον, και διαβλέποντας όλοι ότι ήταν δυνατόν να χάσουν κάποια αγαθά, δεν υπήρχε κανείς που να μη φοβάται για τον εαυτό του τα αντίποινα για τη ζημιά που θα μπορούσε να προξενήσει στον άλλο. Αυτή η προέλευση μοιάζει τόσο πιο φυσική, όσο πιο αδύνατο είναι να συλλάβει κανείς την έννοια της ιδιοκτησία να πηγάζει από οπουδήποτε αλλού εκτός από την ιδιοκτησία (124).

Κατ' αρχάς, οι άνθρωποι δεν καταγίνονται πια 'με εργασίες που κάποιος μπορούσε μόνος του να κάνει', τώρα 'ο ένας άνθρωπος [έχει] την ανάγκη της βοήθειας του άλλου' (122). Ο μεταλλουργός έχει την ανάγκη του γεωργού για να τραφεί και ο γεωργός την ανάγκη του μεταλλουργού για το σίδηρο με το οποίο θα οργώσει τη γη. Οι άνθρωποι εξαρτώνται πλέον ο ένας από τον άλλο. Επίσης, η κοινωνία δεν είναι πια ενωμένη με *moeurs* και χαρακτήρες δίχως κανονισμούς και νόμους, δεν είναι πια ενωμένη μέσω του ίδιου τρόπου ζωής και της κοινής επίδρασης του κλίματος· τώρα η αλληλεπίδραση των διαφοροποιημένων ανθρώπων τους

τελειοποιεί και τους κάνει 'να ενδιαφέρονται για το μέλλον', έχουμε πλέον τους πρώτους 'κανόνες δικαίου'.

Από εδώ και έπειτα τα πράγματα παίρνουν εύκολα το δρόμο τους. 'Το σίδηρο και το σιτάρι εκπολίτισαν τους ανθρώπους και κατέστρεψαν το ανθρώπινο είδος'.

Ο δυνατότερος προσέφερε περισσότερη εργασία. Ο πιο ευέλικτος αποκόμιζε μεγαλύτερο κέρδος από τη δική του. Ο πιο επινοητικός έβρισκε τρόπους για να περιορίζει τη δουλειά. Ο αγρότης είχε μεγαλύτερη ανάγκη για σίδηρο ή ο σιδηρουργός για σιτάρι, και ενώ εργαζόταν το ίδιο, ο ένας κέρδιζε πολλά ενώ ο άλλος μόλις που ζούσε. Μ' αυτόν τον τρόπο, χωρίς να γίνεται αντιληπτό, η φυσική ανισότητα αναπτύσσεται μαζί με εκείνη του συνδυασμού και έτσι οι διαφορές των ανθρώπων, μεγεθυμένες από τις διαφορές των περιστάσεων [C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances], γίνονται πιο ορατές, πιο μόνιμες στα αποτελέσματά τους, και αρχίζουν να επιδρούν με την ίδια αναλογία πάνω στη μοίρα των ανθρώπων.

Είναι εύκολο να φανταστούμε τα υπόλοιπα, από τη στιγμή που τα πράγματα έφτασαν σ' αυτό το σημείο. Δε θα σταθώ στην περιγραφή της διαδοχικής ανακάλυψης των άλλων τεχνών, στην πρόοδο των γλωσσών, τη δοκιμασία και την αξιοποίηση των προσόντων, την περιουσιακή ανισότητα, τη χρήση ή την κατάχρηση του πλούτου, ούτε σε όλες τις λεπτομέρειες που τα συνοδεύουν, και που ο καθένας μπορεί να προσθέσει. Θα περιοριστώ στο να ρίξω μια ματιά στο εγκατεστημένο στη νέα αυτή τάξη πραγμάτων ανθρώπινο γένος.

Ιδού λοιπόν, όλες οι ικανότητές μας αξιοποιημένες, η μνήμη και η φαντασία σε ενέργεια, η *amour propre* να ενδιαφέρεται, η κρίση δραστηριοποιημένη [*la raison rendue active*], και το πνεύμα [*esprit*] να έχει προσεγγίσει σχεδόν το όριο της κατορθωτής τελειότητας (125, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Καταλαβαίνουμε τώρα 'πόσο μικρότερη πρέπει να είναι η διαφορά από άνθρωπο σε άνθρωπο στη φυσική κατάσταση απ' ότι μέσα στην κοινωνία, και πόσο θα πρέπει να μεγαλώνει η φυσική ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων λόγω της δημιουργούμενης ανισότητας' (110). Η φυσική ανισότητα, οι διαφορές των ανθρώπων μεγαλώνουν, μεγεθύνονται μέσα στον τρόπο ζωής της κοινωνίας και 'γίνονται πιο ορατές, πιο μόνιμες' (για να είμαστε πιο ακριβείς, στην προηγούμενη ομοιόμορφη κατάσταση, και στο μέτρο που οι άνθρωποι δεν έβλεπαν διαφορές, δεν υπήρχαν καν διαφορές). Οι άνθρωποι όταν κοιτάζονται δεν βλέπουν πια μόνο τη διαφορά μεταξύ των δύο φύλων. Βλέπουν παντού διαφορές μεταξύ ατόμων. Αυτοί, όταν επικοινωνούν-κοινωνικοποιούνται, διαφωτίζουν ο ένας τον άλλο, τελειοποιούν τους εαυτούς τους, η επικοινωνία μεταξύ των ατόμων παράγει: τώρα το 'πνεύμα' τους 'σχεδόν' προσεγγίζει 'το όριο της κατορθωτής τελειότητας'· πολλές ικανότητες έχουν πια αφυπνισθεί (ή νέες έχουν παραχθεί).

Οι ανταλλαγές μεταξύ των εξαρτημένων δημιουργούν εύκολα κάποιους που 'κερδίζουν πολλά' και κάποιους που 'μόλις που ζουν', οι άνθρωποι διακρίνονται πια σε πλούσιους και φτωχούς. Ο πρώην αυτάρκης άγριος είναι τώρα ένας εξαρτημένος πλούσιος ή ένας εξαρτημένος φτωχός, κανένας τους δεν μπορεί να σταθεί δίχως τον άλλο.

Δεν έχει πια νόημα να λεπτολογήσουμε παραπάνω εδώ· ας συνοψίσουμε, με μια 'μονοκοντυλιά' τι έχουμε δει ως τώρα και αμέσως μετά θα ρίξουμε και εμείς 'μια ματιά στο εγκατεστημένο σε αυτή τη νέα τάξη πραγμάτων ανθρώπινο γένος'.

(α) γνήσια φυσική ή πρωτόγονη ή ζωώδης κατάσταση

Ο άγριος περιπλανιέται ελεύθερα στα δάση και κοιμάται κάτω από το πρώτο τυχόν δέντρο. Η ψυχή του είναι γαλήνια, είναι ανεξάρτητος, ελεύθερος και αυτάρκης, ευτυχισμένος. Καθώς δεν έχει καθόλου επικοινωνία με τους άλλους αγρίους, στερείται τα φώτα της διάνοιας, τη γλώσσα, τη φαντασία, την πρόβλεψη, τη μνήμη κλπ. Ο άγριος, είναι αφημένος στο ένστικτό του και μόνο και δεν διαφέρει σε τίποτε από τα ζώα. Είναι ένα rongo, ένα mandrill, ένας orang-outang. Αυτά τα όντα πάντως για να καταφέρουν να αυτοσυντηρηθούν μπορούν και τελειοποιούν την φυσική τους ύπαρξη, γίνονται ευκίνητοι, γρήγοροι στο τρέξιμο, έχουν οξύτατη όραση. Με μια λέξη αναπτύσσουν μια μηχανική σύνθεση που τα διατηρεί ενστικτωδώς στην ύπαρξη.

Μην έχοντας σταθερό τόπο διαμονής, ο άγριος δεν συναντιέται με τους άλλους πρωτόγονους πάνω από δύο φορές σε όλη του τη ζωή. Δύναται ανά πάσα στιγμή να χαθεί μέσα στο δάσος και να μην τον ξαναδεί ποτέ πια κανείς. Τούτος είναι και ο λόγος που οι άγριοι δεν σχηματίζουν οικογένεια: μετά το ζευγάρι και την ικανοποίηση της όρεξης, ο ένας πηγαίνει από το ένα μέρος η άλλη από το άλλο, ξαναχάνονται μέσα στα δάση και δε θυμούνται τη συνάντησή τους, ο ένας δεν γνωρίζει τον άλλο.

Από τον κύκλο της φυσικής κατάστασης οι άνθρωποι δε δύναται να βγουν από μόνοι τους. Τα πάντα παραμένουν ίδια για χιλιάδες αιώνες.

εντός του *Second discours*: πρώτο μέρος, § a, § b, § c, § d, § e, § f, § g, § h, § i.

συμβάν ανάμεσα στα (α) – (β): πλημμύρες και σεισμοί που δημιουργούν νησιά
προκαλείται η πρώτη επανάσταση: σταθερός τόπος διαμονής

(β) ενδιάμεση ή ημι-κοινωνική ή ημι-φυσική κατάσταση

Τα πάντα αλλάζουν όψη για πρώτη φορά. Μετά από χιλιάδες χρόνια οι πλημμύρες αποκόπτουν κομμάτια της ηπείρου και δημιουργούν νησιά. Οι άγριοι – πρώην κάτοικοι της ηπείρου τώρα νησιώτες – μη μπορώντας να περιπλανηθούν ελεύθερα στα νησιωτικά δάση, εξαναγκάζονται να ζήσουν μαζί, εξαναγκάζονται να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν-τελειοποιηθούν. Ο ένας βλέπει τον άλλο συχνά, γνωρίζονται, φτιάχνουν μόνιμες κατοικίες και οικογένειες. Σχηματίζουν, σε κάθε τόπο, ένα ιδιαίτερο έθνος ενωμένο με moeurs· όχι από κανονισμούς και νόμους αλλά από τον ίδιο τον τρόπο ζωής τους.

Καθώς η ημι-κοινωνική ζωή τους τους αποδυναμώνει χρειάζονται ο ένας τη βοήθεια του άλλου για να διατηρηθούν στην ύπαρξη. Οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί άνθρωποι δεν είναι πια αυτάρκεις αλλά οι σχέσεις που έχουν μεταξύ τους είναι μη ιεραρχικές και ελεύθερες. Είναι η ευτυχέστερη, η πιο μακρόχρονη και καλύτερη εποχή για τον άνθρωπο καθώς βρίσκεται σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της amour propre.

Από τον κύκλο της ενδιάμεσης κατάστασης οι άνθρωποι δε δύναται να βγουν από μόνοι τους.

εντός του *Second discours*: § j, § k, § l, § m, § n, σελ. 120-125.

συμβάν ανάμεσα στα (β) – (γ): ηφαίστειο που ξερνάει λιωμένες μεταλλικές ύλες
προκαλείται η δεύτερη επανάσταση: ανάγκη της βοήθειας του άλλου

(γ) γνήσια κοινωνική κατάσταση

Οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί άνθρωποι μιμούνται τη δραστηριότητα της φύσης και μαθαίνουν το μυστικό της μεταλλουργίας. Ανακαλύπτεται η μεταλλουργία και η γεωργία, καταμερίζεται η εργασία και ο ένας άνθρωπος έχει πια την ανάγκη του άλλου, είναι απολύτως εξαρτημένος από τον άλλο.

Τα πάντα αλλάζουν όψη για δεύτερη φορά. Ο κοινωνικός άνθρωπος βρίσκεται εγκατεστημένος σε μια νέα τάξη πραγμάτων. Οι ικανότητες του λόγου, της συνείδησης, της φαντασίας, της *amour propre* έχουν αφυπνισθεί/παραχθεί.

(γ.ι) *amour propre*, δυστυχία και αλλοτρίωση

(γ.ii) πόλεμος όλων εναντίον όλων

(γ.iii) παρόν του Rousseau I: ψευδές συμβόλαιο των πλουσίων

(γ.iv) παρόν του Rousseau II: ανυπαρξία

εντός του *Second discours*: υπόλοιπο δεύτερου μέρους.

Τίποτα δεν είναι λιγότερο σπάνιο από λέξεις που με τον καιρό αλλάζουν το νόημά τους και μας κάνουν να αποδίδουμε στους αρχαίους συγγραφείς που τις χρησιμοποίησαν, ιδέες που δεν είχαν.¹¹⁰

iv.ix η *amour propre*

Ιδού λοιπόν, όλες οι ικανότητές μας αξιοποιημένες, η μνήμη και η φαντασία σε ενέργεια, η *amour propre* να ενδιαφέρεται, ο λόγος καθίσταται ενεργός [*la raison rendue active*], και το πνεύμα [*esprit*] να έχει προσεγγίσει σχεδόν το όριο της κατορθωτής τελειότητας (125).

Ύστερα και από τα ηφαίστεια, και άρα την ανακάλυψη των τεχνών της μεταλλουργίας και της γεωργίας, ο άνθρωπος είναι πια γνησίως κοινωνικός. Η επικοινωνία με τους συνανθρώπους του, τον κάνει να τελειοποιεί τον εαυτό του, να αναπτύσσει νέες ικανότητες. Οι άνθρωποι επικοινωνώντας, διαφωτίζουν ο ένας τον άλλο – η επικοινωνία-κοινωνικοποίηση ενεργοποιεί (ή παράγει) τις ικανότητες της μνήμης, του λόγου, της φαντασίας, της πρόβλεψης, της *amour propre*. Και τελικά, με κάποιο τρόπο, το 'είναι και το φαίνεσθαι έγιναν δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα'.¹¹¹

Στην ενδιάμεση κατάσταση η μοναδική πολιτισμική διαφορά ήταν εκείνη μεταξύ των δύο φύλων. Όταν οι νέοι διαφορετικών οικογενειών διαφορετικού φύλου συναντήθηκαν έξω απ' τις καλύβες τους, οι 'συγκρίσεις' τους γέννησαν 'έννοιες της αξίας και της ομορφιάς' και 'η ιδέα της εκτίμησης σχηματίστηκε στο μυαλό τους'. Τότε, η εκτίμηση των άλλων, για τους ημι-άγριους/ημι-κοινωνικούς ανθρώπους, είχε να κάνει μόνο με αυτές τις διαφορές. Μετά την έκρηξη του ηφαιστείου, τη μεταλλουργία, τη γεωργία και τον καταμερισμό της εργασίας 'η φυσική ανισότητα αναπτύσσεται ταυτόχρονα με εκείνη του συνδυασμού, και έτσι οι διαφορές των ανθρώπων, μεγεθυμένες από τις διαφορές των περιστάσεων, γίνονται πιο ορατές'.

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to Beaumont' [1763], στο Christopher Kelly (edited), *Rousseau on philosophy, morality, and religion*, University Press of New England, London and Hanover, NH, [pp. 162-226], 2007, σελ. 186-187 [ο τόμος εφ' εξής Kelly].

¹¹¹ Για να μην αφήσουμε πολύ μεγάλα περιθώρια παρεξηγήσεων οφείλουμε να σημειώσουμε ότι από εδώ στο εξής, θα καλούμε ως κοινωνικό ή πολιτισμένο μόνο τον άνθρωπο εκείνο που έχει επικοινωνήσει-κοινωνικοποιηθεί και αναπτύξει όλες τις ανωτέρω ικανότητες.

Τώρα, η επικοινωνία μεταξύ των ατόμων – που δεν έχουν μόνο διαφορά φύλου αλλά πολλές ακόμα διαφορές ‘πολλών ειδών’ (143) – είναι διαφωτιστική και φέρνει στο προσκήνιο όλες τις παραπάνω ικανότητες. *Ταυτόχρονα*, όταν η ‘ιδέα της εκτίμησης’ έρθει κοντά με τις ‘μεγεθυμένες’ και ‘πιο ορατές’ διαφορές φτιάχνει ένα μοιραίο εκρηκτικό μείγμα: ιδού η *amour propre*.

Ας ξεκινήσουμε από τον ορισμό της *amour propre*: θα μας διευκολύνει απεριόριστα για τα όσα ακολουθούν και σχετίζονται με τη δυστυχία της κοινωνικής ζωής.

Δεν πρέπει να συγχέουμε την *amour propre* με την *amour de soi*. Δύο αισθήματα πολύ διαφορετικά, από τη φύση τους και από τις επιπτώσεις τους. Η *amour de soi* είναι ένα φυσικό αίσθημα που έχει κάθε ζώο σαν επαγρύπνηση για την αυτοσυντήρησή του, και το οποίο οδηγημένο από τη λογική και τροποποιημένο από τη συμπάθεια, αποτελεί την ανθρωπιά και την αρετή. Η *amour propre* είναι ένα αίσθημα σχετικό, τεχνητό και *δημιουργημένο μέσα στην κοινωνία*, που σπρώχνει κάθε άτομο να ασχολείται με τον εαυτό του περισσότερο απ’ ό,τι με οποιονδήποτε άλλο, που εμπνέει στους ανθρώπους όλα τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο, και που από αυτό προέρχεται στην πραγματικότητα η τιμή. Όπως θα έχει γίνει κατανοητό, πιστεύω ότι στην πρωτόγονη κατάσταση, στην *πραγματική φυσική κατάσταση*, αυτό δεν υπάρχει. Γιατί ο κάθε άνθρωπος χωριστά, νιώθοντας ότι είναι ο ίδιος ο μόνος θεατής που τον παρατηρεί, ο μόνος στον κόσμο που ενδιαφέρεται γι’ αυτόν, ο μόνος κριτής της αξίας του, είναι αδύνατο να γεννηθήκε στην ψυχή του ένα συναίσθημα που για πηγή του έχει τις *συγκρίσεις*, για τις οποίες η δυνατότητα να γίνουν είναι εδώ ανύπαρκτη. *Με το ίδιο σκεπτικό*, ο άνθρωπος αυτός δε μπορεί να νιώσει ποτέ ούτε μίσος ούτε επιθυμία για εκδίκηση, αισθήματα που προκαλούνται μόνο από την εκτίμηση της προσβολής που μπορεί να μας γίνει. Και καθώς η προσβολή συνίσταται στην περιφρόνηση ή στην *πρόθεση για το κακό και όχι στο ίδιο το κακό*, άνθρωποι που δε γνωρίζουν ούτε την αυτοεκτίμηση ούτε τη σύγκριση με άλλους, μπορούν να συμπεριφερθούν μεταξύ τους με πολλή βία για κάποιο συμφέρον, αλλά να μη νιώσουν ποτέ προσβεβλημένοι. Με άλλα λόγια, αντιμετωπίζοντας ο κάθε άνθρωπος τους συνανθρώπους του, όπως θα αντιμετώπιζε τα ζώα ενός άλλου είδους, μπορεί να αρπάξει τη λεία του πιο ανίσχυρου, ή να εγκαταλείψει τη δική του στον πιο δυνατό, αντιμετωπίζοντας αυτές τις αρπαγές *σαν κάτι το φυσικό*, δίχως ελάχιστο ίχνος αλαζονείας ή αγανάκτησης, και δίχως άλλο συναίσθημα από τον πόνο ή τη χαρά, για την επιτυχία ή την αποτυχία (σημείωση XV, 182).

Η *amour propre* είναι αποκλειστικό προϊόν του κοινωνικού τρόπου ζωής. Καθώς η ‘πηγή’ της *amour propre* είναι οι ‘συγκρίσεις’ μεταξύ ατόμων, και καθώς ο φυσικός άνθρωπος είναι διτώς απομονωμένος, συνάγεται εύκολα ότι στη γνήσια φυσική κατάσταση αυτό το ‘σχετικό’ αίσθημα δεν δύναται να υφίσταται. Δεν υπάρχει καν ‘η δυνατότητα να γίνουν’ οι ‘συγκρίσεις’ γιατί, πρώτον, οι μοναχικοί άγριοι περιπλανούνται στα δάση και δεύτερον γιατί όλοι τους ζώντας εντός του ίδιου τρόπου ζωής είναι ομοιόμορφοι (όντα αδιαφοροποίητα τόσο μεταξύ τους όσο και με την φύση με την οποία, όντας αφημένοι στην προσταγή της, στο ένστικτο ‘και μόνο’, σχεδόν ταυτίζονται)¹¹². Τελικά όλα τούτα τους κάνουν να μη γνωρίζουν ‘ούτε την αυτοεκτίμηση ούτε τη σύγκριση με άλλους’.¹¹³

¹¹² Ένα είδος αδιαφοροποίητου μέρους του φυσικού κόσμου, κατευθυνόμενος από τους ίδιους φυσικούς νόμους που ισχύουν για όλα τα άλλα φυσικά συστήματα’. Simpson, *Freedom*, ό.π., σελ. 96.

¹¹³ Και πάλι η αυτοεκτίμηση τοποθετείται πλάι σε μια σχέση με κάτι που δεν είναι ίδιο, και άρα στις συγκρίσεις. Ο Rousseau, όπως είδαμε, σημειώνει στον *Emile* ότι η ‘συνειδηση’ είναι προϊόν της κοινωνικοποίησης, της σχέσης με τον άλλο: ‘Είναι από το ηθικό σύστημα που *φτιάχνεται* από αυτή τη διπλή σχέση ενός με τον εαυτό του και με τους

[Ο άγριοι] καθώς δεν είχαν κανενός είδους δοσοληψίες μεταξύ τους, και δε γνώριζαν συνεπώς ούτε τη *ματαιοδοξία*, ούτε την υπόληψη, ούτε την εκτίμηση, ούτε την περιφρόνηση, καθώς δεν είχαν ιδέα για την έννοια δικό μου και δικό σου και ούτε για δικαιοσύνη, καθώς αντιμετώπιζαν τις βιαιότητες που θα μπορούσαν να υποστούν σαν ένα κακό που εύκολα θα μπορούσαν να διορθώσουν, και όχι σαν μια ύβρη που πρέπει να ξεπλύνουν, και που δε ζητούσαν καν εκδίκηση, εκτός μόνο, ίσως *μηχανικά* [...] (105-106).

Οι άγριοι, στους οποίους η φύση έχει δώσει μόνο την *amour de soi*, δεν νιώθουν την πρόθεση για το κακό αλλά το 'ίδιο το κακό'. 'Μπορούν να συμπεριφερθούν με πολλή βία για κάποιο συμφέρον, αλλά να μη νιώσουν ποτέ προσβεβλημένοι'. Τα *rongos* που δεν γνωρίζουν 'ούτε την αυτοεκτίμηση ούτε τις συγκρίσεις' δεν αποζητάνε εκδίκηση· αντιλαμβάνονται 'το κακό' που τους γίνεται – λχ μια αρπαγή της λείας τους από κάποιον δυνατότερο – 'σαν κάτι το φυσικό'. Δεν βλέπουν μια δόλια πρόθεση πίσω από την αρπαγή: όταν ένας δυνατός άγριος έρχεται να αρπάξει τη λεία του ανίσχυρου, τότε, η *amour de soi*, η φυσική παρόρμηση της αυτοσυντήρησης, η μηχανική σύνεση προστάζει το αδύναμο *rongo* να εγκαταλείψει τη λεία και να χαθεί στο δάσος· την εγκαταλείπει όπως θα εγκατέλειπε μια τυχόν προσπάθεια να πιάσει έναν καρπό που βρίσκεται σε ένα πολύ ψηλό για τις δυνάμεις του κλαδί. Δεν μισεί τον άγριο αρπαγέα όπως ακριβώς δεν θα περιφρονούσε ποτέ του το κλαδί ενός δέντρου. Το *rongo* που του αρπάζει τη λεία είναι απλώς (φυσικώς) δυνατότερο· το κλαδί που δεν μπορεί να φτάσει είναι απλώς ψηλότερο. Ο άγριος επιθυμεί μόνο ό,τι δύναται· αν κάτι ξεπερνάει τις δυνάμεις του είτε είναι άλλος άγριος είτε κλαδί, έχει τη μηχανική σύνεση και μπορεί ενστικτωδώς να αποφεύγει ό,τι του προκαλεί πόνο.

[Ο άγριος] είχε στο ένστικτο και μόνο ό,τι χρειαζόταν για να ζήσει στη φυσική ζωή, δεν έχει παρά μόνο σε έναν καλλιεργημένο λόγο [*raison cultivée*] αυτά που του χρειάζονται για να ζήσει στην κοινωνία.

Πρώτα-πρώτα φαίνεται πως, σ' αυτή την [φυσική] κατάσταση, μην έχοντας οι άνθρωποι μεταξύ τους κανενός είδους *ηθική σχέση*, ούτε και επίγνωση καθηκόντων, δεν μπορούσαν να είναι ούτε καλοί ούτε κακοί, και δεν είχαν ούτε διαστροφές ούτε αρετές, εκτός αν παίρνοντας τις λέξεις αυτές με τη φυσική τους έννοια, πούμε διαστροφές για το άτομο τις ιδιότητες που μπορούν να βλάψουν την αυτοσυντήρησή του και αρετές αυτές που συμβάλλουν σ' αυτήν, περίπτωση στην οποία θα πρέπει να θεωρείται πιο ενάρετος αυτός που αντιστέκεται λιγότερο στις παρορμήσεις της φύσης. Χωρίς όμως να απομακρυνθούμε από τη συνήθη έννοια [...] (100, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Αν απομακρυνθούμε από 'τη συνήθη έννοια', ο δυνατός άγριος που αρπάζει τη λεία του ανίσχυρου είναι σίγουρα 'καλός'· είναι καλός διότι δεν έχει την πρόθεση να κάνει το κακό, ή πιο σωστά, είναι καλός διότι, αν ήταν ποτέ ικανός να έχει πρόθεση, η πρόθεσή του θα ήταν καλή (το ότι κάποιοι από εμάς, σήμερα, μπορεί να την έλεγαν κακή, δεν ενδιαφέρει τον άγριο, δεν κάνει την πρόθεσή του να είναι λιγότερο καλή, δεν την κάνει να είναι λιγότερο κάτι που θα τον βοηθήσει να αυτοσυντηρηθεί). Καθώς το φυσικό ένστικτο τον προστάζει να τραφεί, καθώς επιθυμεί μόνο ό,τι δύναται να έχει (άρα δύναται να επιθυμήσει να αρπάξει κάτι από κάποιον

συνανθρώπους του που γεννιέται η ορμή της συνείδησης' (290). Ευλόγως, ο απομονωμένος άγριος που δεν έχει την ικανότητα της συνείδησης δε δύναται να έχει και καμία απολύτως έννοια 'αυτοεκτίμησης'.

λιγότερο δυνατό¹¹⁴), δεν αντιστέκεται σ' αυτή του την παρόρμηση και, μέσα στα δάση, μοιράζει απλόχερα στους περαστικούς αγρίους λίγη από την καλοσύνη του νόμου του ισχυροτέρου. Από την άλλη, το ανίσχυρο ρονγο, θύμα ενός δυνατότερου, αν ήταν ποτέ ικανό να συγχωρέσει θα το έκανε· δεν του κρατά κακία που του πήρε τη λεία, δεν τον εξοργίζει που εκείνη τη μέρα έτυχε να βρέξει· το μη εξεγερμένο ρονγο θα συνεχίσει την προσπάθεια να διατηρηθεί στην ύπαρξη – ίσως με τη σειρά του ευτυχήσει συναντώντας μια δυνάμει λεία, ένα ζώο ακόμα πιο αδύναμο από τη δική του αδυναμία. Και οι μέρες μας κυλούσαν μέσα στην αθωότητα και τη γαλήνη.¹¹⁵ Είναι να απορεί κανείς που το ρονγο 'θα έπρεπε συνεχώς να ευλογεί την ευτυχή στιγμή που αποσπάστηκε για πάντα από [ετούτη] την κατάσταση και από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος' (*Contrat social*, βιβλίο Ι, κεφάλαιο viii, 67).

Αν πάντως δεν προχωρήσουμε σε τούτη τη γελοιοδέστερη των απομακρύνσεων, και επιστρέφοντας σε έναν πιο ταιριαστό μας τόνο, μπορούμε ίσως να δούμε μια άλλη λιγότερο τετριμμένη όψη του Rousseau: πριν την συνάντηση, πριν την επικοινωνία-κοινωνικοποίηση-ηθική τελειοποίηση, πριν τις πλημμύρες, πριν τη σχέση με τον άλλο, δεν υπάρχει ηθική. Ο απομονωμένος φυσικός άνθρωπος είναι ένα μη-ηθικό ζώο.¹¹⁶

Εφτά χρόνια μετά τον *Second discours*, ο Rousseau έχει πλέον κάπως πιο εκλεπτυσμένες θέσεις για την *amour propre*, αλλά η συνάφεια επικοινωνίας- συγκρίσεων-ηθικής τελειοποίησης παραμένει:

Ο λόγος [raison] μονάχα μας μαθαίνει να γνωρίζουμε το καλό και το κακό. Η συνείδηση [conscience], η οποία μας κάνει να αγαπάμε το πρώτο και να μισούμε το τελευταίο, παρόλο που είναι ανεξάρτητη από τον λόγο, δεν μπορεί άρα να αναπτυχθεί δίχως αυτόν. Πριν την εποχή του λόγου κάνουμε το καλό και το κακό δίχως να το γνωρίζουμε, και δεν υπάρχει καμία ηθικότητα στις πράξεις μας (*Emile*, Ι, 67).

Η πηγή όλων των παθών είναι η ευαισθησία [...]. Για όσο η ευαισθησία [του Emile] παραμένει περιορισμένη στο άτομό του, δεν υπάρχει τίποτε το ηθικό στις πράξεις του. Είναι μονάχα όταν ξεκινά να διευρύνεται έξω από τον εαυτό του που λαμβάνει, πρώτα τα συναισθήματα και, έπειτα, τις έννοιες του καλού και του κακού που αληθινά τον συγκροτούν ως άνθρωπο και ως ολοκληρωμένο μέρος του είδους του (IV, 219–220).

Ακόμα και ο Emile, τον οποίο ο δάσκαλος-φίλος προετοιμάζει έτσι ώστε να μπορέσει να γίνει 'ένας φυσικός άνθρωπος που θα ζει στην κοινωνική κατάσταση', 'ένας άγριος φτιαγμένος να κατοικεί σε πόλεις' (*Emile*, III, 205), πριν επικοινωνήσει με αυτό που είναι 'έξω απ' τον εαυτό του' είναι ένα μη-ηθικό ον. Διευρύνοντας το είναι του, λαμβάνει πρώτα τα συναισθήματα του καλού και του κακού και έπειτα τις έννοιες των – η ανθρωπινότητα του Emile 'συγκροτείται'

¹¹⁴ Το να μπορούσε κάποιος να χαρακτηριστεί ως δυνατότερος κάποιου άλλου, είναι μάλλον κάτι το αδύνατο για τη φυσική κατάσταση (εντός της ο 'νόμος του ισχυροτέρου' αχρηστεύεται' διότι εκεί ενυπάρχει μια 'de facto ισότητα').

¹¹⁵ Προφανώς εδώ υπερβάλλουμε. Τίποτε από τούτα δεν ευσταθεί. Βλ σελ. 130-132 της παρούσης.

¹¹⁶ '[Είναι διαμέσου της αμοιβαίας επαφής που οι πιο υψηλές ικανότητες αναπτύσσονται] [...]. Με μια λέξη, είναι μόνο γινόμενος κοινωνικός που γίνεται ένα ηθικό ον, ένα έλλογο ζώο'. Jean-Jacques Rousseau όπως παρατίθεται στο Trachtenberg, *Culture*, ό.π., σελ. 108.

τελικά απ' αυτές τις 'έννοιες'. Η ειδοποιός διαφορά του Emile από τον άγριο, από το *rongo* είναι αυτές οι 'έννοιες'-αποτέλεσμα της ηθικής του τελειοποίησης.

Το μοναδικό πάθος φυσικό στον άνθρωπο είναι η *amour de soi* ή η *amour propre* παρμένη με μια διευρυμένη έννοια. Η *amour propre* καθαυτή ή στη σχέση της με μας είναι καλή και χρήσιμη· και καθώς δεν έχει κάποια αναγκαία σχέση με τους άλλους, είναι απ' αυτή τη σκοπιά, φυσικώς *αδιάφορη* [*indifférent*]: γίνεται καλή ή κακή μονάχα μέσα από την εφαρμογή της και τις σχέσεις που της δίνονται. Άρα, μέχρι τη στιγμή που ο *οδηγός* της *amour propre*, ο οποίος είναι ο λόγος [*raison*], δύναται να γεννηθεί [*puisse naître*], είναι καίριο για ένα παιδί να μην κάνει τίποτα επειδή *ειδώθηκε ή ακούσθηκε* [...] (*Emile*, II, 92, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Αλλά όσο [το παιδί] διευρύνει τις σχέσεις του, τις ανάγκες του, και τις ενεργές και παθητικές του εξαρτήσεις, το συναίσθημα των συνδέσεων του με τους άλλους αφυπνίζεται και παράγει το συναίσθημα των καθηκόντων και των *προτιμήσεων*. Τότε το παιδί γίνεται αυταρχικό, ζηλόφθονο, απατηλό, και εκδικητικό. Αν εξαναγκασθεί στην υπακοή, δεν βλέπει την χρησιμότητα του πράγματος που του προστάζουν, και το αποδίδει στην ιδιοτροπία, στην πρόθεση να τον βασανίζουν· και εξεγείρεται. Αν τον υπακούουν, από τη στιγμή που κάτι του αντισταθεί, βλέπει σ' αυτό μια εξέγερση, μια *πρόθεση να του αντισταθεί*. Χτυπάει την καρέκλα ή το τραπέζι διότι δεν το υπάκουσαν. Η *amour de soi*, η οποία προσέχει μόνο τους εαυτούς μας, είναι ευχαριστημένη όταν οι αληθινές μας ανάγκες ικανοποιούνται. Αλλά η *amour propre*, η οποία κάνει συγκρίσεις, δεν είναι ποτέ ευχαριστημένη και ποτέ δε μπορεί να είναι, διότι αυτό το αίσθημα, *προτιμώντας τους εαυτούς μας από τους άλλους, απαιτεί επίσης οι άλλοι να προτιμούν εμάς από τους εαυτούς τους, πράγμα που είναι αδύνατο*. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο τα ευγενικά στοργικά πάθη γεννιούνται από την *amour de soi*, και πως, τα πάθη του μίσους και τα ευέξαπτα πάθη γεννιούνται από την *amour propre*. Άρα, αυτό που κάνει τον άνθρωπο ουσιωδώς καλό είναι το να έχει λίγα πάθη και να συγκρίνει λίγο τον εαυτό του με άλλους· εκείνο που τον κάνει ουσιωδώς κακό είναι το να έχει πολλές ανάγκες και να εξαρτάται πάρα πολύ από τις γνώμες (IV, 213–4).

Θυμηθείτε πως από τη στιγμή που η *amour propre* έχει αναπτυχθεί, το σχετικό *εγώ* είναι διαρκώς σε δράση, και ο νεαρός ποτέ δεν παρατηρεί άλλους δίχως να επιστρέφει στον εαυτό του και να τον συγκρίνει μαζί τους (243, έμφαση του Rousseau).

Όπως, κατά μια έννοια, και ο άγριος πριν συνάψει σχέσεις, έτσι και το πάθος της *amour propre*, 'που εμπνέει στους ανθρώπους όλα τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο', δεν είναι κάτι μια για πάντα καλό ή κακό. Από κάτι το α-διάφορο γίνεται καλό ή κακό ανάλογα με τη χρήση ή τις σχέσεις.¹¹⁷ Όσο το παιδί διευρύνει τις σχέσεις του, τις ανάγκες του και τις 'εξαρτήσεις' του, τελειοποιείται ηθικώς ('παράγεται το συναίσθημα των καθηκόντων και των προτιμήσεων').

Εδώ ο Rousseau, συνεχίζοντας σταθερά να συνοδεύει την *amour propre* με τις 'συγκρίσεις', μας λέει τελικά πως η *amour propre* όχι μόνο 'σπρώχνει κάθε άτομο να ασχολείται με τον εαυτό του περισσότερο απ' ότι με οποιονδήποτε άλλο' (*Discours II*, 182), αλλά επίσης 'απαιτεί από τους άλλους να προτιμούν εμάς αντί για τους εαυτούς τους, πράγμα που είναι αδύνατο'. Η

¹¹⁷ 'Κατάλαβα ότι ο γενικός χαρακτήρας του ανθρώπου είναι η *amour propre*, η οποία καθαυτή είναι αδιάφορη, καλή ή κακή διαμέσου των τυχαίων συμβάντων που την τροποποιούν και εξαρτάται από τα ήθη, τους νόμους, τις βαθμίδες, την τύχη, και από όλο το ανθρώπινο σύστημα' (*Julie*, IV, xii, 403).

amour propre μας κάνει εχθρούς με τους άλλους, μας γεννά για πρώτη φορά 'πάθη' που έχουν να κάνουν με το μίσος.

Τα παιδιά ξεκινούν με το να τους βοηθούν· καταλήγουν με το να τους υπηρετούν. Έτσι, από την ίδια την αδυναμία τους, η οποία είναι αρχικά η πηγή και το αίσθημα της εξάρτησής τους, γεννιέται επακολούθως η *ιδέα της επιβολής και της κυριαρχίας* (Emile, I, 66).

Η έπαρση, το πνεύμα της κυριαρχίας, η amour propre, η κακία του ανθρώπου (67).

Αλλά η επιθυμία του να διατάξεις δεν σβήνει με την ανάγκη που τη γέννησε. Η κυριαρχία αφυπνίζει και κολακεύει την amour propre και η συνήθεια την ενδυναμώνει. Έτσι η *fantaisie* διαδέχεται την ανάγκη· έτσι, οι προκαταλήψεις και οι γνώμες φτιάχνουν τις πρώτες τους *ρίζες* (68).

‘Τα παιδιά ξεκινούν με το να τους βοηθούν· καταλήγουν με το να τους υπηρετούν’. Τούτο, όπως θα δούμε στο επόμενο της παρούσης μέρος, είναι αρκετά πιο περίπλοκο απ’ ότι αφήνουμε εδώ να φανεί – τελικά έχει να κάνει με τον διεφθαρμένο τρόπο με τον οποίο οι κοινωνικοί άνθρωποι συνάπτουν σχέσεις με το παιδί, το οποίο και καταφέρνουν να αλλοτριώσουν ήδη απ’ το ξεκίνημα της ζωής του. Αυτό που μπορούμε τώρα να κρατήσουμε είναι πως το παιδί όντας ‘αδύναμο’, δεν μπορεί να αυτοσυντηρηθεί, χρειάζεται τη ‘βοήθεια’ άλλων για να διατηρηθεί στην ύπαρξη. Αυτή η αδυναμία είναι ‘πηγή’ ενός αισθήματος εξάρτησης το οποίο γεννά στο παιδί την ‘ιδέα της κυριαρχίας’. Τέλος η ιδέα της κυριαρχίας, ‘η επιθυμία του να διατάξεις’, με τη σειρά της, ‘αφυπνίζει και κολακεύει την amour propre’.

Τελικά εισερχόμαστε στην ηθική τάξη. Έχουμε κάνει ένα δεύτερο βήμα προς την ενηλικίωση. Αν εδώ ήταν η θέση γι’ αυτό, θα προσπαθούσα να δείξω το πως οι πρώτες φωνές της συνείδησης αναδύονται από τις πρώτες κινήσεις της καρδιάς, και το πώς οι πρώτες έννοιες του καλού και του κακού γεννιούνται από τα συναισθήματα της αγάπης και του μίσους. Θα έδειχνα ότι η δικαιοσύνη και η καλοσύνη δεν είναι μονάχα αφηρημένες λέξεις – αγνές ηθικές οντότητες σχηματισμένες από τη νόηση – αλλά πως είναι αληθινές affections της ψυχής διαφωτισμένης από τον λόγο, και άρα μονάχα μια τακτική ανάπτυξη των πρωτόγονων affections μας [...].

Καθώς ο Emile μου έχει ως τώρα κοιτάξει μονάχα τον εαυτό του, η πρώτη ματιά που ρίχνει στους συνανθρώπους του τον οδηγεί στο να συγκρίνει τον εαυτό του μαζί τους. Και το πρώτο συναίσθημα το οποίο διεγείρεται από τούτη τη σύγκριση είναι η επιθυμία να είναι στην πρώτη θέση. Αυτό είναι το σημείο που η amour de soi μετατρέπεται στην amour propre και όπου ξεκινούν να αναδύονται όλα τα πάθη που εξαρτώνται από αυτή [...].

Για να τον οδηγήσουμε σ’ αυτή του την αναζήτηση, έχοντας του ήδη δείξει τους ανθρώπους μέσω συμβάντων κοινών στο είδος, πρέπει τώρα να του δείξουμε τους ανθρώπους μέσω των διαφορών τους. Τώρα έρχεται η μέτρηση της φυσικής και πολιτικής ανισότητας και η εικόνα της όλης κοινωνικής τάξης.

Η κοινωνία πρέπει να μελετάται μέσω των ανθρώπων, και οι άνθρωποι μέσω της κοινωνίας. Αυτοί που θέλουν να πραγματευθούν την πολιτική και την ηθική χωριστά ποτέ δεν θα καταλάβουν τίποτα για καμία εκ των δύο. Βλέπουμε το πως οι άνθρωποι συνδεόμενοι στην αρχή με βασικές σχέσεις, πρέπει να επηρεάζονται από αυτές και τι πάθη πρέπει να αναδύονται από αυτές. Βλέπουμε ότι είναι με την πρόοδο των παθών που, με τη σειρά τους, αυτές οι σχέσεις πολλαπλασιάζονται γίνονται στενότερες. Είναι λιγότερο η δύναμη των χειρών και περισσότερο η μετριοπάθεια των καρδιών που κάνει τους ανθρώπου ανεξάρτητους και ελεύθερους. Οποιοσδήποτε επιθυμεί λίγα πράγματα εξαρτάται από λίγους ανθρώπους. Αλλά πάντοτε συγχέοντας τις ματαιόδοξες επιθυμίες μας με τις φυσικές μας ανάγκες, αυτές που έκαναν τις τελευταίες τα

Θεμέλια της κοινωνίας πάντοτε πήραν τα αποτελέσματα για τις αιτίες και πέτυχαν να ξεστρατίσουν σε όλου τους συλλογισμούς τους.

Στην φυσική κατάσταση υπάρχει μια *de facto* ισότητα που είναι αληθινή και ακατάλυτη, διότι είναι αδύνατο σ' αυτή την κατάσταση οι διαφορές μεταξύ των ανθρώπων να είναι από μόνες τους αρκετά μεγάλες ώστε να κάνουν τον ένα να εξαρτάται από τον άλλο. Στην πολιτική κατάσταση υπάρχει μια *de jure* ισότητα που είναι χιμαιρική και μάταιη, διότι τα ίδια τα μέσα που σχεδιάστηκαν για να τη διατηρήσουν βοηθούν στο να την καταστρέψουν, και διότι η δημόσια εξουσία, προστιθέμενη σ' αυτήν του ισχυρού που καταπιέζει τον αδύναμο, σπάει το είδος της ισορροπίας που η φύση είχε τοποθετήσει αναμεταξύ τους. Από αυτή την αντίφαση απορρέουν όλες εκείνες που παρατηρούνται στην πολιτική κατάσταση μεταξύ *φαίνεσθαι και είναι* (*Emile*, 235-236, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Στη γνήσια φυσική κατάσταση, η διαφορά μεταξύ των αγρίων 'δεν είναι τόσο μεγάλη ώστε να κάνει τον ένα να εξαρτάται από τον άλλο'. Η γνήσια φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση ισότητας διότι οι άγριοι είναι διττώς απομονωμένοι (αν τούτο δεν ήταν α-νόητο θα λέγαμε ότι οι (μη) σχέσεις τους είναι (μη) σχέσεις ισότητας).

Όσον αφορά τώρα την ενδιάμεση κατάσταση, την οποία ο Rousseau καλεί και ως 'κοινωνία στο ξεκίνημά της', είδαμε πως εντοπίζεται 'σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της *amour propre* μας' (*Discours II*, 121). Αλλά εδώ, το ζήτημα της *amour propre* δεν πλησιάζει ούτε στο ελάχιστο την κατηγορηματικότητα με την οποία τούτο το 'σχετικό' αίσθημα εκσφενδονίζεται από το σχήμα της γνήσιας πρωτόγονης κατάστασης. Ο Rousseau δεν λέει ότι στην ενδιάμεση κατάσταση η *amour propre* είναι ανύπαρκτη· λέει μόνο ότι είμαστε σε κάποια απόσταση 'από την εκρηκτική δραστηριότητά της'.

Αμέσως μετά τις πλημμύρες και τη δημιουργία μόνιμου τόπου διαμονής που υποχρέωσε τους αγρίους να φτιάξουν οικογένειες, οι νέοι διαφορετικού φύλου διαφορετικών οικογενειών βγαίνουν από τις καλύβες τους και κάνουν 'συγκρίσεις'. Και αν η *amour propre* είναι 'ένα συναίσθημα που για πηγή του έχει τις συγκρίσεις', τότε σίγουρα κάτι που του ομοιάζει – τουλάχιστον στον τρόπο με τον οποίο συντελείται αυτή η διεργασία – είναι ήδη δραστηριοποιημένο στην ενδιάμεση κατάσταση.

Το πρόβλημα είναι ότι η *amour propre* 'εμπνέει στους ανθρώπους όλα τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο' και τελικά μας βυθίζει στην αλλοτρίωση και τη δυστυχία, ενώ από την άλλη, η ενδιάμεση εποχή, είναι η 'πιο ευτυχισμένη' και 'καλύτερη για τον άνθρωπο'. Τα πράγματα περιπλέκονται λίγο ακόμα όταν ο Rousseau μας πει πως η 'ιδέα της εκτίμησης' που γεννιέται σ' αυτή την ενδιάμεση κατάσταση, είναι 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα και ταυτόχρονα προς τα πάθη: Από τούτες τις πρώτες προτιμήσεις γεννήθηκαν, από τη μία, η ματαιοδοξία και η περιφρόνηση, και από την άλλη η ντροπή και ο φθόνος. Και η ζύμωση που προκλήθηκε από τα νέα αυτά προζύμια έδωσε τελικά συνθέσεις που αποδείχτηκαν μοιραίες για την ευτυχία και την αθωότητα του ανθρώπου' (120).

Αμέσως μόλις οι άνθρωποι άρχισαν να αλληλοεκτιμούνται [*s'apprécier mutuellement*] και η ιδέα της εκτίμησης [*considération*] σχηματίστηκε στο πνεύμα τους [*esprit*], καθένας πίστεψε πως έχει δικαίωμα σ'

αυτήν, και ήταν πια αδύνατο η παράλειψή της από κάποιον να μην έχει συνέπειες. Από εδώ βγήκαν τα πρώτα καθήκοντα της ευγένειας, ακόμα και ανάμεσα στους αγρίους, και κάθε εκούσια [volontaire] παράβαση έγινε προσβολή, γιατί μαζί με το κακό που ερχόταν από την ύβρη, ο προσβεβλημένος ένιωθε και περιφρόνηση προς το άτομό του, που συχνά ήταν πιο ανυπόφορη από το ίδιο το κακό. Και έτσι με το να τιμωρεί την περιφρόνηση που του έδειξαν ανάλογα με την ιδέα που είχε για τον εαυτό του, η εκδίκηση έγινε φοβερή, και οι άνθρωποι έγιναν σκληροί και αιμοχαρείς. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο είχε φτάσει το μεγαλύτερο μέρος των άγριων λαών που γνωρίζουμε. Και επειδή δε διαχωρίσαμε τις έννοιες όσο έπρεπε, και δεν προσέξαμε πόσο μακριά ήδη βρίσκονταν αυτοί οι λαοί από την πρωταρχική φυσική κατάσταση του ανθρώπου [...] (*Discours II*, 120).

Οι 'άγριοι' για τους οποίους γίνεται εδώ λόγος είναι 'ήδη' μακριά από 'την πρωταρχική φυσική κατάσταση' – δεν είναι γνήσιοι 'άγριοι' αλλά, ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί άνθρωποι. Στην πρωταρχική ή γνήσια φυσική κατάσταση οι άγριοι δεν είχαν 'μεταξύ τους κανενός είδους ηθική σχέση, ούτε και επίγνωση καθηκόντων' (100), δεν ένιωθαν 'προβολή', δεν ένιωθαν το κακό που τους γίνεται σαν 'μία ύβρη που πρέπει να ξεπλύνουν' (106) – το κακό το αντιμετώπιζαν 'σαν κάτι το φυσικό' (182).

Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι η κοινωνία στο ξεκίνημά της [la société commencée], και οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, που είχαν ήδη διαμορφωθεί, απαιτούσαν απ' αυτούς ιδιότητες διαφορετικές από εκείνες που είχαν ως πρωτόγονοι. Πως, με το να αρχίζει η ηθική να εισέρχεται στις ανθρώπινες πράξεις [que la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines], και με το να γίνεται καθένας, πριν από τους νόμους, τιμωρός για προσβολές που δέχτηκε, η καλοσύνη που ταίριαζε στη γνήσια φυσική κατάσταση δεν ταίριαζε πια στην εν τω γεννάσθαι κοινωνία [la société naissante]. Πως οι τιμωρίες έπρεπε να γίνονται αυστηρότερες όσο οι ευκαιρίες προσβολής γίνονταν πιο συχνές, και πως ο φόβος της εκδίκησης αντικαθιστούσε το φρένο των νόμων. Έτσι, αν και οι άνθρωποι έγιναν λιγότερο ανεκτικοί, και ο φυσικός οίκτος υπέστη ήδη κάποια αλλοίωση, η περίοδος αυτή της ανάπτυξης των ανθρώπινων ικανοτήτων, σε ίση απόσταση από την απάθεια της πρωτόγονης κατάστασης και από την εκρηκτική δραστηριότητα της *amour propre* μας, πρέπει να ήταν η πιο ευτυχισμένη και η πιο μακρόχρονη εποχή. Όσο το σκεπτόμαστε τόσο βρίσκουμε πως η κατάσταση αυτή προσφερόταν λιγότερο για επαναστάσεις, πως ήταν η καλύτερη για τον άνθρωπο, και πως ο άνθρωπος πρέπει να βγήκε από αυτή μόνο από κάποια *μοιραία σύμπτωση* που για το κοινό καλό δεν έπρεπε να είχε ποτέ συμβεί. Το παράδειγμα των αγρίων, που όλους σχεδόν τους βρήκαμε σε ένα τέτοιο σημείο, φαίνεται να ενισχύει την άποψη ότι το ανθρώπινο γένος ήταν φτιαγμένο να μείνει εκεί για πάντα, ότι αυτή η κατάσταση είναι η πραγματική νεότητα της οικουμένης, και ότι όλες οι προόδοι που ακολούθησαν υπήρξαν, εκ πρώτης όψεως, ισάριθμα βήματα προς την τελειοποίηση του ατόμου, στην πραγματικότητα, όμως, προς την *εξασθένηση* του είδους (121, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Στην ενδιάμεση κατάσταση, που υφίστανται η προσβολή, η περιφρόνηση, και η φοβερή εκδίκηση, εκεί όπου οι άνθρωποι έχουν πια γίνει 'σκληροί και αιμοχαρείς', ο Rousseau εντοπίζει την 'νεότητα της οικουμένης', την 'πιο ευτυχισμένη' και 'καλύτερη για τον άνθρωπο' εποχή, το σημείο στο οποίο 'το ανθρώπινο γένος ήταν φτιαγμένο να μείνει εκεί για πάντα' (121).

Γιατί όμως αυτοί οι ημι-άγριοι να βρίσκονται σε απόσταση 'από την εκρηκτική δραστηριότητα της *amour propre*'; Για να ξεκινήσουμε μια πρώτη προσπάθεια διασαφήνισης του εν λόγω

σημείου, θα μπορούσαμε να δώσουμε έμφαση στο γεγονός πως όσα περιγράφονται εδώ λαμβάνουν χώρα 'βαθμηδόν', 'σιγά-σιγά'.¹¹⁸

[Οι νέοι διαφορετικού φύλου διαφορετικών οικογενειών] αποκτούν τη συνήθεια να παρατηρούν διάφορα πράγματα και να κάνουν συγκρίσεις, αποκτούν σιγά-σιγά ιδέες αξίας και ομορφιάς, οι οποίες δημιουργούν αισθήματα προτίμησης. Με το να βλέπονται συχνά, δεν αντέχουν πια να μη βλέπονται.

[...] Στο μέτρο που οι ιδέες και τα συναισθήματα πληθαίνουν, που το πνεύμα [esprit] και η καρδιά ασκούνται, το ανθρώπινο γένος εξακολουθεί να εξημερώνεται, οι δεσμοί επεκτείνονται και τα δεσμά στενεύουν (119-120).

Τον Emile 'η πρώτη ματιά που ρίχνει στους συνανθρώπους του τον οδηγεί στο να συγκρίνει τον εαυτό του μαζί τους. Και το πρώτο συναίσθημα που αφυπνίζεται από την σύγκριση είναι η επιθυμία του να είναι στην πρώτη θέση. Αυτό είναι το σημείο όπου η amour de soi μετατρέπεται στην amour propre'. Ακριβώς τα ίδια ισχύουν και για τους νέους διαφορετικού φύλου διαφορετικών οικογενειών που βγαίνουν από τις καλύβες τους, συγκρίνονται και αποζητάνε την προτίμηση των άλλων, με μια όμως διαφορά. Ο Emile μπαίνει σε μια ήδη (και σχηματισμένη πλήρως) κοινωνία – οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί νέοι της ενδιάμεσης κατάστασης είναι τα άτομα που σχηματίζουν την 'έν τω γεννάσθαι κοινωνία'. Ο Emile μπορεί να συγκριθεί παντού με τους άλλους κοινωνικούς ανθρώπους διότι τα άτομα με τα οποία συγκρίνεται είναι παντού διαφοροποιημένα – οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί νέοι της ενδιάμεσης κατάστασης είναι διαφοροποιημένοι μονάχα κατά το φύλο.

Από τη μια, το ότι αυτοί οι νέοι συγκρίνονται και θέλουν να τους προτιμούνε από τους άλλους, μας δείχνει ότι πρόκειται όντως για μια πρώιμη έκφανση της διεργασίας που ακούει στο όνομα amour propre. Από την άλλη, δεν υφίστανται ακόμα οι 'πολλών ειδών' διαφορές αναμεταξύ των ημι-αγρίων/ημι-κοινωνικών ανθρώπων έτσι ώστε να μπορούν να συγκριθούν και κάπου αλλού πέρα από το φύλο και να τελειοποιηθούν περαιτέρω.

Ο ημι-άγριος είναι κάποιος που μόλις που έχει φτιάξει καλύβες και οικογένειες, μόλις που έχει βγει από τη (γνήσια) φυσική κατάσταση – οι ικανότητες που έχει είναι ακόμα περιορισμένες. Μάλιστα, για να βγει από την ενδιάμεση κατάσταση δε μπορεί να το καταφέρει από μόνος του, χρειάζεται η 'εξαιρετική περίπτωση κάποιου ηφαιστείου'. Οι ημι-άγριοι δεν έχουν αναπτύξει ούτε καν την 'ικανότητα πρόβλεψης' 'τούτη δεν ταιριάζει παρά σε μυαλά κάπως πιο ακονισμένα απ' ότι αυτοί διέθεταν' (123). Οι ημι-άγριοι έχουν πιο ακονισμένα μυαλά από τους άγριους, αλλά λιγότερο ακονισμένα από τους κοινωνικούς ανθρώπους. Οι ικανότητές τους δεν έχουν ακόμα φτάσει σε κείνη την τελειότητα που, μετά την εφεύρεση της μεταλλουργίας, φτάνει ο κοινωνικός άνθρωπος.

Στην ευτυχισμένη ενδιάμεση κατάσταση είναι η διαφορά των δύο φύλων που τους έδωσε τη μόνη ιδέα που έχουν, εκείνη της ομορφιάς και της αξίας. Βαθμηδόν αυτή η ιδέα δημιουργεί

¹¹⁸ 'Όλες οι γνώσεις που απαιτούν σκέψη, όλες αυτές που δεν αποκτούνται παρά μόνο με το συνειρμό των ιδεών και τελειοποιούνται βαθμηδόν [...] (156).

συναισθήματα προτίμησης και τελικά την 'ιδέα' και την επιθυμία της 'εκτίμησης' – 'δεν αντέχουν πια να μη βλέπονται', ο καθένας 'θέλει να τον κοιτάζουν'. Οι 'ανέσεις' του τραγουδιού, του χορού, της αλληλοεκτίμησης 'κατάντησαν αληθινές ανάγκες' για τους 'αργόσχολους' νέους. Καθώς δεν είναι ορατές άλλες διαφορές, οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί άνθρωποι δεν τελειοποιούνται περαιτέρω και θα παρέμεναν 'εκεί για πάντα', αν δεν λάμβανε χώρα η έκρηξη του ηφαιστείου.

Οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί άνθρωποι βρίσκονται καθώς φαίνεται μέσα στην αγνότητα της αγνοίας που βρίσκεται και ο φυσικός άνθρωπος της γνήσιας πρωτόγονης κατάστασης με τη μόνη διαφορά ότι οι πρώτοι έχουν αποκτήσει και μια 'ιδέα' για την ομορφιά και την εκτίμηση. Αν τυχόν γίνει η έκρηξη του ηφαιστείου, οι ημι-άγριοι θα ανακαλύψουν τη μεταλλουργία, θα μοιράσουν τη γη, ο καταμερισμός της εργασίας θα εξαρτήσει τον έναν άνθρωπο από τα χέρια του άλλου, οι ανταλλαγές θα κάνουν για πρώτη φορά ορατές κάποιες διαφορές (ή θα δημιουργηθούν νέες), θα τελειοποιηθούν, τελικά θα γίνουν κοινωνικοί άνθρωποι με όλες τις ικανότητές τους ανεπτυγμένες συμπεριλαμβανομένης της *amour propre*. Μόνο μετά την έκρηξη του ηφαιστείου έχουμε την εκρηκτική δραστηριότητα της *amour propre*.

Αν δεν ήταν η 'μοιραία σύμπτωση' του ηφαιστείου οι άνθρωποι δε θα έβγαιναν ποτέ από την ενδιάμεση κατάσταση και η *amour propre* θα έκανε συγκρίσεις μόνο πάνω στην ομορφιά. Αν δεν ήταν η έκρηξη του ηφαιστείου, 'οι πρώτες προτιμήσεις' θα παρέμεναν για πάντα 'προζύμια' που δεν έτυχε να ζυμωθούν. Στην ενδιάμεση κατάσταση, ακριβώς διότι οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί άνθρωποι στερούνται κάθε ιδέα πλην της ομορφιάς, δε μπορούν να επιθυμούν την προτίμηση των άλλων παρά μόνο στο πεδίο της ομορφιάς. Μια πρώιμη εκδοχή της *amour propre* είναι ενεργή αλλά δε μπορεί να αγκαλιάσει τον όλον της ανθρώπινης ύπαρξης. Περιορίζεται μονάχα στον χώρο της ομορφιάς: 'δεν επιθυμούμε κάτι που δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε' (176). Αφού δε γνωρίζουν τίποτε άλλο πέρα από την ομορφιά και την επιδεξιότητα στο χορό και το τραγούδι, είναι εξαναγκασμένοι να συγκρίνονται μονάχα σε αυτά και σε τίποτε άλλο.

Και αν η επιθυμία του να σε προτιμούν, η επιθυμία του να έχεις την εκτίμηση των άλλων είναι ένα είδος *εξάρτησης από τον άλλο*, οι κάτοικοι της ενδιάμεσης εποχής δεν έχουν καμία άλλη εξάρτηση πέρα από αυτή. Δεν έχουν τις ικανότητες (και κατά συνέπεια στερούνται των γνώσεων) που θα επέτρεπαν κάποια άλλη εξάρτηση. Οι άνθρωποι της 'εν τω γεννάσθαι κοινωνίας' είναι ενωμένοι 'όχι από κανονισμούς και νόμους αλλά από τον ίδιο τρόπο ζωής και από την κοινή επίδραση του κλίματος', είναι ενωμένοι 'με *moeurs* και *χαρακτήρες*'. Ετούτοι μόλις τώρα μπαίνουν στην ηθική ζωή: στην '*société commencée*' αντιστοιχεί μια '*moralité commençant*'. Ετούτοι δεν έχουν τελειοποιηθεί ηθικώς. 'Ο *raison* και μόνο μας μαθαίνει να γνωρίζουμε το καλό και το κακό. Η *conscience*, που μας κάνει να αγαπάμε το πρώτο και να μισούμε το τελευταίο, παρόλο που είναι ανεξάρτητη από τον *raison*, δεν μπορεί επομένως να αναπτυχθεί δίχως αυτόν' (*Emile*, 67). Αν τώρα 'ο *raison* καθίσταται ενεργός [*rendue active*]' (*Discours II*, 125) μόνο μετά την έκρηξη του ηφαιστείου, την μεταλλουργία, την ορατότητα των διαφορών, την επικοινωνία-τελειοποίηση κλπ οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί της ενδιάμεσης

κατάστασης είναι ενωμένοι ασυνείδητα, με *moeurs*, ενστικτωδώς. Ετούτοι είναι εξαναγκασμένοι να ζήσουν ελεύθεροι και ευτυχισμένοι: το *esprit* τους έχει μόνο την ιδέα της ομορφιάς και της επιθυμίας της προτίμησης για αυτή την ομορφιά· το *esprit* τους δεν έχει ακόμα 'προσεγγίσει το όριο της κατορθωτής τελειότητας'. Η επιθυμία του να τους προτιμούν είναι μια πρώιμη *amour propre* που μετά την έκρηξη του ηφαιστείου αδράττει την ευκαιρία και εκρήγνυται με τη σειρά της: 'ο λόγος, αυτός είναι που γεννάει την *amour propre*, και η σκέψη εκείνη που το δυναμώνει [*c'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie*] (104). Το πρώην *rongo* όταν υποχρεώθηκε να ζήσει με άλλα έγινε ένα ημι-άγριο/ημι-κοινωνικό, αγνό μέσα στην άγνοιά του, *agnus*. Μόνο όταν αφυπνιστεί (ή παραχθεί) ο λόγος και η συνείδηση θα εισέλθει το ζώο στην ηθική ζωή και θα τελειοποιηθεί σε άνθρωπο.

Πάντως, ο ημι-άγριος/ημι-κοινωνικός άνθρωπος της κοινωνίας 'στο ξεκίνημά της' δεν είναι ακριβώς ένα ελεύθερο και ανεξάρτητο *agnus*. Ο τρόπος ζωής της κοινωνίας πρώτα-πρώτα κάνει 'τα δύο φύλα να χάνουν κάτι από την αγριάδα και το σφρίγος τους μ' αυτή την κάπως πιο μαλθακή ζωή'. Επιπροσθέτως 'έχοντας στη διάθεσή τους πάρα πολύ ελεύθερο χρόνο' προσέφεραν στον εαυτό τους τις 'ανέσεις' του τραγουδιού και του χορού, 'τις πρώτες προτιμήσεις', τα 'προζύμια' μιας διαρκούς πτώσης στην ανισότητα. 'Και τούτος υπήρξε ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους *δίχως να το αντιληφθούν*, και η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους'. Συνέχισαν να κάνουν 'νωθρό το σώμα και το πνεύμα τους', οι ανέσεις 'κατάντησαν αληθινές ανάγκες' και οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί ήταν δυστυχισμένοι όταν τις στερούνταν και δεν ευτυχούσαν όταν τις ικανοποιούσαν (118). Στην ενδιάμεση κατάσταση ο άνθρωπος είναι ήδη σωματικώς και πνευματικώς αποδυναμωμένος (αν συγκριθεί με τον άγριο της γνήσιας φυσικής κατάστασης – μετά την επιθυμία της εκτίμησης, την περιφρόνηση, την εκδίκηση κλπ 'οι άνθρωποι έγιναν λιγότερο ανεκτικοί και ο φυσικός οίκτος υπέστη ήδη κάποια αλλοίωση'), αλλά τα αποφασιστικά 'βήματα' προς την 'τελειοποίηση' και την περαιτέρω εξασθένηση του είδους' δεν έχουν γίνει ακόμα και άρα αυτή η κατάσταση σε 'ίση απόσταση από την απάθεια των ζώων και την εκρηκτική δραστηριότητα της *amour propre* [τους], πρέπει να ήταν η πιο ευτυχισμένη εποχή' (121). Η αδυναμία-προϊόν της 'εν τω γεννάσθαι κοινωνίας', η επιθυμία της εκτίμησης των άλλων, η εξάρτηση από του άλλους δεν έχει ακόμα δημιουργήσει στον ημι-άγριο/ημι-κοινωνικό άνθρωπο την 'επιθυμία να διατάξει'. Η επιθυμία του φτάνει μέχρι του σημείου που θέλει απλώς να προτιμάται από τους άλλους.

Στην ενδιάμεση κατάσταση 'αυτός που τραγουδούσε ή χόρευε καλύτερα, ο πιο όμορφος, ο πιο επιδέξιος ή ο πιο εύγλωττος έχαιρε της μεγαλύτερης εκτίμησης'. Ο πιο όμορφος, ο πιο άξιος στο χορό κλπ 'έχαιρε της μεγαλύτερης εκτίμησης', όλοι επιθυμούσαν να τους προτιμούν αλλά το ζήτημα τελειώνει εδώ. Οι ημι-άγριοι εξαρτώνται από τους άλλους (για να καλύψουν την επιθυμία-ανάγκη του να τους προτιμούν) αλλά αυτή η εξάρτηση περιορίζεται στο χώρο της ομορφιάς και της επιδεξιότητας στο χορό και το τραγούδι. Μετά τον καταμερισμό της εργασίας ο άνθρωπος βρίσκεται σε μια καθολική εξάρτηση: ο καθένας έχει την ανάγκη της βοήθειας του

άλλου. Οι άνθρωποι έρχονται κοντύτερα, διευρύνουν τις σχέσεις τους, οι ανταλλαγές κάνουν ορατές και μόνιμες τις διαφορές και η μεταξύ των επικοινωνία αναπτύσσει τις ικανότητές τους οι οποίες φτάνουν στο όριο της κατορθωτής τελειότητας. Πλέον ο άνθρωπος είναι γνησίως κοινωνικώς ή με άλλα λόγια, πλήρως τελειοποιημένος ηθικώς.

iv.x 'ο μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου'

Ιδού λοιπόν, όλες οι ικανότητές μας αξιοποιημένες, η μνήμη και η φαντασία σε ενέργεια, η *amour propre* να ενδιαφέρεται, ο λόγος καθίσταται ενεργός [*la raison rendue active*], και το πνεύμα [*esprit*] να έχει προσεγγίσει σχεδόν το όριο της κατορθωτής τελειότητας. Ιδού όλες οι φυσικές ικανότητες εν δράσει, η θέση και η μοίρα του κάθε ανθρώπου βασισμένη, όχι μόνο στην ποσότητα των αγαθών ή στην ικανότητα να ωφελεί ή να βλάπτει, αλλά στο πνεύμα [*esprit*], την ομορφιά, τη δύναμη ή την επιδεξιότητα, στην αξία ή τα ταλέντα. Και μιας και αυτές οι ικανότητες μπορούν μόνο να προκαλέσουν την *εκτίμηση*, γρήγορα χρειάστηκε ή να τις διαθέτουν ή να προσποιηθούν ότι τις έχουν, χρειάστηκε για το συμφέρον τους να φανούν διαφορετικοί απ' ότι ήταν στην πραγματικότητα. *Το είναι και το φαίνεσθαι έγιναν δυο εντελώς διαφορετικά πράγματα*, και από αυτή τη διάκριση βγήκε η επιβλητική μεγαλοπρέπεια, η απατηλή πονηριά, και όλες οι διαστροφές που απαρτίζουν τη συνοδεία τους.

Από την άλλη μεριά, να που ο άνθρωπος από ελεύθερος και ανεξάρτητος που ήταν μέχρι τώρα, *υποτάσσεται*, εξαιτίας μιας πληθώρας νέων αναγκών, σε όλη τη φύση, και κυρίως στους ομοίους του, των οποίων, κατά κάποια έννοια, *γίνεται δούλος ακόμα και αν τους είναι αφέντης*. Ως πλούσιος έχει ανάγκη από τις υπηρεσίες τους. Ως φτωχός, έχει ανάγκη από τη βοήθειά τους, και η μέση κατάσταση πάλι δεν τον απαλλάσσει από την ανάγκη τους. Πρέπει λοιπόν να φροντίζει συνεχώς να τους κάνει να ενδιαφερθούν για την τύχη του, και να τους κάνει να θεωρούν συμφέρον τους, πραγματικά ή επιφανειακά, να εργάζονται για το δικό του συμφέρον: πράγμα που τον κάνει απατεώνα και ψεύτη με τους τελευταίους, και δεσποτικό και σκληρό με τους πρώτους, και τον υποχρεώνει να *εξαπατά όλους όσους έχει ανάγκη* όταν δε μπορεί να τους κάνει να τον φοβηθούν, και όταν βρίσκει πως δεν έχει συμφέρον να τους εξυπηρετήσει. Τέλος, η υπερβολική φιλοδοξία, η σφοδρή επιθυμία να μεγαλώσει τη σχετική περιουσία του, όχι τόσο από *πραγματική ανάγκη*, όσο για να *ξεπεράσει τους άλλους*, γεννά σε όλους τους ανθρώπους μια *σκοτεινή τάση να αλληλοβλάπτονται*, μια κρυφή ζήλια, που γίνεται ακόμα πιο επικίνδυνη, αφού, για μεγαλύτερη ασφάλεια, παίρνει συχνά τη μάσκα της καλοσύνης. Με λίγα λόγια, ανταγωνισμός και αντιζηλία, από τη μια, σύγκρουση συμφερόντων από την άλλη, και πάντοτε η κρυφή επιθυμία του κέρδους σε βάρος των άλλων, αυτά όλα τα δεινά είναι η πρώτη συνέπεια της ιδιοκτησίας, και της αναπόσπαστης συνοδείας της, της ανισότητας που γεννιέται (125-126, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Αλλά τώρα, η πρότερη αθώα επιθυμία του να σε προτιμούν, αναμεμειγμένη με την καθολική εξάρτηση παρασκευάζει μοιραίες 'συνθέσεις': πρώτη απ' όλες, το 'φαίνεσθαι'. Όταν ο Rousseau κάνει τώρα λόγο για την κοινωνική κατάσταση, επαναλαμβάνει τα όσα είχε και νωρίτερα σημειώσει για την εκτίμηση, τις προτιμήσεις κλπ αλλά αυτή τη φορά τα συνοδεύει με κάτι το ολοκαίνουργο: την προσποίηση, το φαίνεσθαι, την εξαπάτηση. Τώρα οι άνθρωποι 'χρειάστηκε για το συμφέρον τους να φανούν διαφορετικοί απ' ό,τι ήταν στην πραγματικότητα. Το είναι και το φαίνεσθαι έγιναν δυο διαφορετικά πράγματα'.

Και δεν είναι σίγουρα το 'συμφέρον' αυτό που κάνει τον Rousseau να φέρνει στο προσκήνιο το 'φαίνεσθαι' στη γνήσια φυσική κατάσταση οι άγριοι 'που δε γνωρίζουν ούτε την αυτοεκτίμηση ούτε τη σύγκριση με άλλους, μπορούν να συμπεριφερθούν μεταξύ τους με πολλή βία για

κάποιο συμφέρον, αλλά να μη νιώσουν ποτέ προσβεβλημένοι' (182). Και στην ενδιάμεση κατάσταση, οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί όπως είδαμε προσβάλλονται αλλά πουθενά δε γίνεται, έστω και η παραμικρή αναφορά σε κάτι που να πλησιάζει την 'προσποίηση'. Στην ενδιάμεση κατάσταση μπορεί οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί να είναι 'σκληροί και αιμοχαρείς' αλλά ποτέ τους δεν φοράνε 'τη μάσκα της καλοσύνης': αυτό το αλλοτριωτικό προνόμιο ανήκει στον αμιγώς κοινωνικό άνθρωπο.

'[Ο] καθένας μπορεί να δει πως οι δεσμοί της υποτέλειας έχουν δημιουργηθεί μέσα από την αλληλεξάρτηση μεταξύ των ανθρώπων και τις αμοιβαίες ανάγκες που τους ενώνουν, είναι αδύνατο να υποδουλώσεις άνθρωπο δίχως προηγούμενα να τον βάλεις σε τέτοια θέση που να μη μπορεί να σταθεί χωρίς κάποιον άλλον' (111).

'Από τη στιγμή που χρειάστηκαν άνθρωποι για να λιώσουν και να δουλέψουν το σίδηρο χρειάστηκαν άλλοι για να τους θρέψουν' (124). Το αόρατο χέρι που κάνει ορατές τις πολιτισμικές διαφορές, οδηγεί φυσικώς στην ανισορροπία: μετά τις ανταλλαγές, ανάμεσα στα άλλα, το ανθρώπινο είδος διαλύεται: δυο νέα είδη αναδύονται: οι άνθρωποι πια χωρίζονται σε πλούσιους και φτωχούς. Φτωχοί και πλούσιοι, κύριοι και δούλοι¹¹⁹ είναι εξίσου εξαρτημένοι ο ένας απ' τον άλλο. Όλοι τους είναι υποδουλωμένοι. Ο κοινωνικός άνθρωπος 'γίνεται δούλος ακόμα και αν τους είναι αφέντης' διότι πάντοτε θα έχει την ανάγκη τους: αν είναι πλούσιος έχει ανάγκη τις υπηρεσίες των φτωχών, αν είναι φτωχός έχει ανάγκη τη βοήθεια των πλουσίων. Ο εξαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος 'πρέπει λοιπόν να φροντίζει συνεχώς να κάνει [τους άλλους] να ενδιαφερθούν για την τύχη του, και να τους κάνει να θεωρούν συμφέρον τους, πραγματικά ή επιφανειακά, να εργάζονται για το δικό του συμφέρον'. Η επιθυμία να 'μεγαλώσει' την περί-ουσία του, την ιδιοκτησία του, αυτό το κάτι που πια περιχαράσσεται, περιφράσσεται, (περι)ορίζεται ως δικό του, το συγκεκριμένο συμφέρον του, τον 'υποχρεώνει να εξαπατά όλους όσους έχει ανάγκη'.

Η επιθυμία της 'εκτίμησης των άλλων' γίνεται πια μια 'σφοδρή επιθυμία να μεγαλώσει τη σχετική περιουσία του, όχι τόσο από πραγματική ανάγκη, όσο για να ξεπεράσει τους άλλους'. Ο ημι-άγριος που ήθελε να τον κοιτάζουν και να τον προτιμούνε από του άλλους τώρα έχει μια 'υπερβολική φιλοδοξία', θέλει να τους 'ξεπεράσει' όλους. Οι 'πολιτισμένοι άνθρωποι' βρίσκονται 'σε μια καθολική εξάρτηση [dépendance universelle] και αναγκάζονται να τα δέχονται όλα από εκείνους που δεν έχουν υποχρέωση να τους δώσουν τίποτε' (100). Από τη στιγμή που ένας άνθρωπος είχε την ανάγκη της βοήθειας κάποιου άλλου' (122), από τη στιγμή που ο σιδεράς έχει την ανάγκη του γεωργού για να τον θρέψει, από τη στιγμή που ο άνθρωπος έγινε μη αυτόαρκτης και εξαρτά τη συνέχιση της ύπαρξής του από τα χέρια άλλου, ξεφυτρώνει σιγά-σιγά η 'σκληραβία και η δυστυχία'. Η κοινωνία έκανε τον άνθρωπο 'αδύναμο' να φροντίσει για την αυτοσυντήρησή του. Αν κρατήσουμε το λεπτομερέστερο σχήμα του *Emile*, τα βήματα που μας πάνε από την αδυναμία (και άρα την ανάγκη του άλλου) στη συναίσθηση της

¹¹⁹ 'Κι όποιος πιστεύει ότι είναι κύριος των άλλων εν είναι λιγότερο δούλος' (*Contrat social*, I, i, 48).

καθολικής μας εξάρτησης, γεννούν σε μας τους κοινωνικούς ανθρώπους την 'ιδέα της κυριαρχίας'. Τούτη η ιδέα, 'η επιθυμία του να διατάξεις', με τη σειρά της, 'αφυπνίζει και κολακεύει την *amour propre*'. Μια *amour propre* που πρωτύτερα βρισκόταν περίπου εν υπνώσει, κατακλύζει τα ανθρώπινα: η 'επιθυμία του να βρίσκεσαι στην πρώτη θέση', τα προζύμια των 'πρώτων προτιμήσεων' όταν έρθουν κοντά με το αίσθημα εξάρτησης 'γεννά σε όλους τους ανθρώπους μια σκοτεινή τάση να αλληλοβλάπτονται'. Ο καθένας θέλει να διατάξει, να κυριαρχεί πάνω στους άλλους, ο καθένας έχει τη 'σφοδρή επιθυμία' να πλουτίσει – όχι για να καλύψει μια φυσική του ανάγκη – αλλά 'για να ξεπεράσει' όλους τους άλλους. Τούτος είναι αδιάστακτος: θα κάνει ό,τι περνάει απ' το χέρι του, θα κινήσει γη και ουρανό για να τους προσπεράσει όλους. Θα καταλήξει να θυσιάσει τον ίδιο του τον εαυτό: η *amour propre* θα γίνει ο μόνιμος σκοτεινός συνοδοιπόρος του κοινωνικού ανθρώπου. Ή μάλλον, 'η υπερβολική φιλοδοξία', 'η σφοδρή επιθυμία' του να ξεπερνάς τους άλλους, η *amour propre*, θα είναι ο αποκλειστικός του οδηγός. Θα του διδάξει να προσποιείται, να εξαπατά, να φαίνεται δίχως να είναι, να αλλοτριώνεται. Και τα ναύλα για το ατέρμονο κυνήγι της επιθυμίας θα πληρωθούν με την ίδια την ψυχή του ανθρώπου. Η εξόντωση μιας πρότερης γαλήνης, μιας πρώην ενότητας εαυτού, η καταδίκη της στην αιώνια λήθη είναι ο φόρος αίματος που επιβάλλει η ολοκληρωτική κυριαρχία της *amour propre* σε τούτη τη διεφθαρμένη κατάσταση. Η *amour propre* παίρνει από το χέρι τον κοινωνικοποιημένο άνθρωπο: ο δρόμος προς τη σκλαβιά και τη δυστυχία είναι πια ορθάνοιχτος.

Οι *υπεράριθμοι*, που από αδυναμία ή απάθεια δεν μπόρεσαν να αποκτήσουν κι αυτοί με τη σειρά τους κλήρο, έχοντας γίνει φτωχοί χωρίς να έχουν τίποτα χάσει, γιατί, ενώ όλα άλλαζαν γύρω τους, εκείνοι δεν άλλαζαν καθόλου, αναγκάστηκαν να δεχτούν ή να αρπάξουν τον επιούσιο από το χέρι των πλουσίων, και από εκεί άρχισαν να γεννιούνται, ανάλογα με τους χαρακτήρες, η κυριαρχία και η δουλεία, ή η βία και οι αρπαγές. Οι πλούσιοι, από τη δική τους πλευρά, ευθύς μόλις γνώρισαν την *ευχαρίστηση της κυριαρχίας*, περιφρόνησαν αμέσως όλους τους άλλους, και χρησιμοποιώντας τους παλιούς δούλους για να υποτάξουν νέους, δε σκέφτηκαν παρά να κατακτήσουν και να υποδουλώσουν τους γείτονές τους, ίδιοι με τους πεινασμένους λύκους, που έχοντας δοκιμάσει ανθρώπινη σάρκα, αποφεύγουν κάθε άλλη τροφή και δε θέλουν παρά να καταβροχθίζουν ανθρώπους.

[...] Η καταργημένη ισότητα ακολουθήθηκε από την πιο τρομερή αταξία: Έτσι οι σφετερισμοί των πλουσίων, οι αρπαγές των φτωχών, τα *αχαλίνωτα πάθη όλων*, καταπνίγοντας τον φυσικό οίκτο και την αδύναμη ακόμα φωνή της δικαιοσύνης, έκαναν τους ανθρώπους τσιγκούνηδες, φιλόδοξους και *κακούς*. Υπήρχε μια συνεχής σύγκρουση ανάμεσα στο δίκαιο του ισχυροτέρου και το δίκαιο του πρώτου κατέχοντος, που δεν τέλειωνε παρά με μάχες και φόνους. Η *κοινωνία εν τω γεννάσθαι* [la société naissante] αντικαταστάθηκε από την πιο φρικτή εμπόλεμη κατάσταση (127).

Η πτώση είναι ασυγκράτητη. Η *amour propre* γίνεται 'ευχαρίστηση της κυριαρχίας', μια θέληση για εξουσία: και το μόνο που μπορεί ο άνθρωπος είναι το να συμβάλλει στην περαιτέρω αλλοτρίωσή του. Εδώ ξεσπά ένας εντατικότερος του χομπσιανού 'πόλεμος όλων εναντίον όλων' ο οποίος θα καταλήξει στη σύναψη του ψευδούς συμβολαίου της εξαπάτησης.

Είναι αδύνατο, τέλος, να μην έκαναν οι άνθρωποι κάποιες σκέψεις γύρω από την τόσο άθλια αυτή κατάσταση, και γύρω από τα δεινά που τους συνέθλιβαν. Οι πλούσιοι ιδιαίτερα πρέπει να ένιωσαν σύντομα

πόσο ασύμφορος πρέπει να ήταν γι' αυτούς ένας διαρκής πόλεμος [...]. Ο πλούσιος, σπρωγμένος από την ανάγκη, συνέλαβε, τέλος, το πιο καλοεπεξεργασμένο σχέδιο που πέρασε ποτέ από το ανθρώπινο μυαλό. Σκέφτηκε να χρησιμοποιήσει για δικό του λογαριασμό τη δύναμη του αντιπάλου, να κάνει τους εχθρούς υπερασπιστές του, να τους εμπνεύσει άλλες αρχές και να τους δώσει θεσμούς που να τον ευνοούν [...].

‘Ας ενωθούμε’, τους είπε, ‘για να προφυλάξουμε τους αδύνατους από την καταπίεση, για να συγκρατήσουμε τους φιλόδοξους, και να εξασφαλίσουμε στον καθένα αυτό που του ανήκει [...]’. Με λίγα λόγια, αντί να στρέφουμε τις δυνάμεις μας ενάντια στους εαυτούς μας, ας τις συγκεντρώσουμε σε μια ανώτερη εξουσία που να μας κυβερνά σύμφωνα με σοφούς νόμους [...]’ (129).

Και ‘όλοι έτρεξαν προς τα δεσμά τους πιστεύοντας πως εξασφάλιζαν την ελευθερία τους’ (ό.π.). Οι πλούσιοι εγκυβαν ιδεολογικά τους φτωχούς, οι τελευταίοι τρέχουν ανυπομονώντας να αλυσοδεθούν, και η ιστορία των καταπιεστικών θεσμών ξεκινά να γράφεται.

Αυτή ήταν, ή *πρέπει* να ήταν, η προέλευση της κοινωνίας και των νόμων, που πρόσθεσαν νέες δυσκολίες στον αδύναμο και νέες δυνάμεις στον πλούσιο, κατέστρεψαν ανεπανόρθωτα τη φυσική ελευθερία, στεριώσανε για πάντα το νόμο της ιδιοκτησίας και της ανισότητας, κι έναν επιδέξιο σφετερισμό τον έκαναν ανέκκλητο δικαίωμα, και για το συμφέρον μερικών φιλόδοξων υποδούλωσαν για πάντα όλο το ανθρώπινο γένος στη δουλεία, στη σκλαβιά και τη δυστυχία (130).

Αν ακολουθήσουμε την πορεία της ανισότητας μέσα από τις διάφορες αυτές αλλαγές, θα δούμε ότι η θεμελίωση του νόμου και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας ήταν το πρώτο της στάδιο, η εγκαθίδρυση της εξουσίας το δεύτερο, και το τρίτο και τελευταίο, η αλλαγή από νόμιμη εξουσία σε αυθαίρετη [...].

Ο αξιωματούχος δε θα μπορούσε να σφετεριστεί μια παράνομη εξουσία, χωρίς να δημιουργήσει κάποιους στους οποίους αναγκαστικά να παραχωρήσει ένα μέρος της. Άλλωστε, οι πολίτες δεν αποδέχονται την καταπίεση παρά μόνο όταν παρασύρονται από μια τυφλή φιλοδοξία και κοιτάζοντας περισσότερο προς τα κάτω παρά προς τα πάνω, η κυριαρχία γίνεται γι' αυτούς πολυτιμότερη από την ανεξαρτησία, και *δέχονται να φέρουν τα δεσμά για να μπορέσουν κι αυτοί με τη σειρά τους να τα επιβάλλουν. Είναι πολύ δύσκολο να υποτάξεις κάποιον που δεν αποζητά καθόλου να διατάξει και ακόμα και ο πιο επιδέξιος πολιτικός δε θα κατόρθωνε να υποτάξει ανθρώπους που δεν επιθυμούν παρά μόνο να είναι ελεύθεροι. Όμως, η ανισότητα επεκτείνεται χωρίς δυσκολία ανάμεσα σε ψυχές φιλόδοξες και δειλές* (142-143).

Ετούτη η άβυσσος έχει ένα έσχατο σημείο. Τελικά φτάνουμε ‘στο τελευταίο όριο της ανισότητας’, στον δεσποτισμό όπου ‘όλοι ξαναγίνονται ίσοι, γιατί πια δεν είναι τίποτα’. Τώρα πια βρισκόμαστε σε ‘μια νέα φυσική κατάσταση διαφορετική από αυτήν που ξεκινήσαμε, αφού η μία ήταν η φυσική κατάσταση μέσα στην αγνότητά της [pureté], ενώ η τελευταία είναι ο καρπός [fruit] μιας υπέρμετρης διαφθοράς [excès de corruption]’ (146, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη). Τούτο είναι ‘έσχατο σημείο που κλείνει τον κύκλο και πλησιάζει στο σημείο από το οποίο ξεκινήσαμε’. Μάλιστα, μέσα σε τόση πολλή κοινωνικοποίηση, ο πολιτισμένος άνθρωπος καταλήγει να είναι πιο απομονωμένος από ποτέ:

[Στην πρωτόγονη κατάσταση] καθώς η περηφάνια [orgueil] δεν έχει θέση στον καβγά, με μερικές γροθιές αυτός παίρνει τέρμα. Ο νικητής τρώει, ο νικημένος πηγαίνει να βρει την τύχη του και όλα ειρηνεύουν. Στον κοινωνικό όμως άνθρωπο υπάρχουν άλλα. Σειρά πρώτα έχει η ικανοποίηση του απαραίτητου, και μετά του περιττού. Στη συνέχεια έρχονται οι απολαύσεις, και κατόπιν ο τεράστιος πλούτος, και μετά οι υπήκοοι, και μετά οι δούλοι. Δεν ησυχάζει ούτε στιγμή. [...] *Αφού θα έχει αποκτήσει πολλούς θησαυρούς και απομονωμένος από τους ανθρώπους [désolé bien des hommes], ο ήρωάς μου θα τελειώσει με το να*

καταστρέψει τα πάντα γύρω του, μέχρι που να γίνει ο μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου. Αυτή, εν συντομία, είναι η ηθική εικόνα αν όχι της ζωής του ανθρώπου, τουλάχιστον οι κρυφές βλέψεις στην καρδιά του κάθε πολιτισμένου ανθρώπου (161-162, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Το καθολικό πνεύμα των νόμων όλων των χωρών είναι το να ευνοούν πάντοτε τον δυνατό έναντι του αδύναμου και αυτού που έχουν ενάντια σ' αυτούς που δεν έχουν: αυτή η δυσκολία είναι αναπόφευκτη και χωρίς εξαίρεση (*Emile*, IV, 236).

iv.xi 'τη σκλαβιά την πιο βαριά την καλούν ειρήνη'

Αν ήταν να επεκταθώ σε λεπτομέρειες, θα εξηγούσα εύκολα με τι τρόπο η ανισότητα στην υπόληψη και στο κύρος γίνεται αναπόφευκτη ανάμεσα στα άτομα [*les particuliers*], καθώς, ενωμένοι στην ίδια κοινωνία, είναι αναγκασμένοι να αλληλοσυγκρίνονται και να υπολογίζουν τις διαφορές που ανακαλύπτουν στη συνεχή χρήση των μεν από τους δε που είναι αναγκασμένοι να κάνουν. Οι διαφορές αυτές είναι πολλών ειδών, αλλά γενικά ο πλούτος, η ευγενής καταγωγή ή ο βαθμός, η δύναμη και η προσωπική αξία είναι οι κυριότερες διακρίσεις που μ' αυτές μετριοούνται οι άνθρωποι στην κοινωνία [...]. Θα έδειχνα ότι από τα τέσσερα αυτά είδη ανισότητας, τα ατομικά προσόντα είναι η πηγή όλων των άλλων. [...] Θα διαπίστωνα σε τι βαθμό αυτή η καθολική επιθυμία για φήμη, τιμές και διακρίσεις που μας κατασπαράζει όλους, ασκεί και συγκρίνει τα προσόντα και τις δυνάμεις μας· πόσο προκαλεί και πολλαπλασιάζει τα πάθη, και πόσο, έχοντας κάνει όλους τους ανθρώπους ανταγωνιστές, αντίζηλους ή μάλλον εχθρούς, προκαλεί καθημερινά αντιξοότητες, επιτυχίες και κάθε είδους καταστροφές, ρίχνοντας στην ίδια κονίστρα τόσους ανταγωνιστές. Θα έδειχνα πως σ' αυτή τη διακαή επιθυμία να μιλούν για μας, σ' αυτή τη μανία για διάκριση που μας κρατάει σχεδόν πάντα έξω από τον εαυτό μας, οφείλουμε ό,τι καλύτερο και ό,τι χειρότερο υπάρχει στην ανθρωπότητα (143-144, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Οι πλημμύρες και τα ηφαίστεια είναι οι 'διάφορες συμπτώσεις, τα τυχαία γεγονότα, που στάθηκαν ικανά να τελειοποιήσουν την ανθρώπινη σκέψη, χειροτερεύοντας το είδος, να μετατρέψουμε σε κακό ένα ον κάνοντάς το κοινωνικό, και από ένα τόσο μακρινό οριακό σημείο να φέρουν τον άνθρωπο και τον κόσμο στην κατάσταση αυτή που βλέπουμε' (111). Κάπως έτσι κατάφερε ο πρώην γαλήνιος, ελεύθερος και ανεξάρτητος άγριος να γίνει ένα κακό ή κοινωνικό ον. Η κοινωνία μπορεί να έφερε τα φώτα αλλά ταυτόχρονα πέτυχε στο να κάνει όλους τους ανθρώπους ανταγωνιστές. Η επικοινωνία-τελειοποίηση μεταξύ όλων αυτών των διαφορετικών ανθρώπων είναι τόσο διαφωτιστική όσο είναι και εχθροποιητική.¹²⁰ Αφημένοι στην *amour propre*, στην 'καθολική επιθυμία για φήμη', στη 'διακαή επιθυμία να μιλούν για μας', στη 'μανία για διάκριση', στην μόνιμη ανησυχία μας να γίνουμε μοναδικοί κυρίαρχοι του κόσμου, καταστρέφουμε τα πάντα δίπλα μας. Οι 'πρώτες προτιμήσεις', το πρώτο δειλό

¹²⁰ 'Είναι μονάχα αφού έχει εισέλθει σε κοινωνία με κάποιο άλλο ανθρώπινο ον που αποφασίζει να επιτεθεί σε κάποιον'. Jean-Jacques Rousseau, 'The state of war', στο J.-J. Rousseau, Victor Gourevitch (edited), *The social contract and other later writings*, trans. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, [pp. 162-176], σελ. 166 [ο τόμος εφ' εξής *Later writings*].

'Ένας σχεδόν λυπάται που είναι άνθρωπος όταν θυμάται τους κολασμένους, το αίμα των οποίων πρέπει να καταναλώνει' (*Julie*, V, vii, 494).

βηματάκι προς την ανισότητα, έχει πια μετατραπεί σε κάτι που 'μας κρατάει σχεδόν πάντα έξω από τον εαυτό μας'.

Είναι οι ιεραρχικές και καταπιεστικές σχέσεις μεταξύ των αλλοτριωμένων ατόμων που φτιάχνουν αυτή την ιεραρχική και καταπιεστική κοινωνία και όχι το αντίστροφο. Δεν υπάρχει εδώ μια 'ουσία' του ανθρώπου η οποία περιστέλλεται από το περιβάλλον του· τα άτομα, άπαξ και έρθουν κοντά, είναι πάντα αλλοτριωμένα. Με το που διευρύνουν τις σχέσεις τους, με το που επικοινωνούν-κοινωνικοποιούνται-τελειοποιούνται τα άτομα παραδίνονται εξ ολοκλήρου 'στην εκρηκτική δραστηριότητα της *amour propre*'. Η κοινωνικοποίηση κάνει τους ανθρώπους 'φιλόδοξους και κακούς'. Η 'σφοδρή επιθυμία' να ξεπεράσουν όλους τους άλλους, η επιθυμία του καθενός να γίνει ο 'μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου', ο 'μόνος ιδιοκτήτης του σύμπαντος' (101) τους αναγκάζει να προσποιούνται, να φαίνονται άλλοι από αυτό που είναι. Διεφθαρμένοι που φοράνε τη 'μάσκα της καλοσύνης' για να κυριαρχήσουν πάνω στους άλλους. '[N]α που ο άνθρωπος από ελεύθερος και ανεξάρτητος που ήταν μέχρι τώρα, *υποτάσσεται*, εξαιτίας μιας πληθώρας νέων αναγκών, σε όλη τη φύση, και κυρίως στους ομοίους του, των οποίων, κατά κάποια έννοια, *γίνεται δούλος ακόμα και αν τους είναι αφέντης*. Ως πλούσιος έχει ανάγκη από τις υπηρεσίες τους. Ως φτωχός, έχει ανάγκη από τη βοήθειά τους'. Αφέντες και δούλοι, φτωχοί και πλούσιοι, όλοι τους αλλοτριωμένοι, όλοι τους σκλάβοι, παντού βρίσκονται στις αλυσίδες. Η συνάντηση τους ποτέ δεν θα μπορούσε να παράξει κάτι λιγότερο από το έσχατο όριο της διαφθοράς.

Οι πλούσιοι γίνονται λύκοι που απ' όταν δοκίμασαν ανθρώπινη σάρκα δεν ήθελαν παρά να τρέφονται μονάχα με αυτή· οι πλούσιοι απ' όταν γνώρισαν την 'ευχαρίστηση της κυριαρχίας' θέλουν μονάχα να διευρύνουν την κυριαρχία τους, να αποκτήσουν κι άλλους, ακόμα περισσότερους θησαυρούς. Οι φτωχοί, από την άλλη, δεν είναι λιγότερο κακοί. Οι πλούσιοι για να λήξουν τον ασύμφορο γι' αυτούς πόλεμο, για να μπορούν να υποδουλώνουν τους άλλους εν ειρήνη, τους προτείνουν το ψευδές συμβόλαιο εξαπάτησης και οι 'υπεράριθμοι' τρέχουν προς τις αλυσίδες τους. Έτρεξαν διότι 'η κυριαρχία γίνεται γι' αυτούς πολυτιμότερη από την ανεξαρτησία, και δέχονται να φέρουν τα δεσμά για να μπορέσουν κι αυτοί με τη σειρά τους να τα επιβάλλουν. Είναι πολύ δύσκολο να υποτάξεις κάποιον που δεν αποζητά καθόλου να διατάξει'. Αν οι φτωχοί δεν ήταν αφημένοι στην σκοτεινή τάση της *amour propre*, αν δεν ήταν παραιτημένοι στην τυφλή φιλοδοξία τους και μόνο, δεν θα δέχονταν ποτέ την αθλιότητα ενός κεντρικού θεσμού, μιας 'ανώτερης εξουσίας που να μας κυβερνά σύμφωνα με σοφούς νόμους' για τη διασφάλιση μιας μόνο κατ' όνομα ειρήνης.

Με ποιο ακριβώς πράγμα πρόκειται λοιπόν να ασχοληθούμε σε τούτο τον Λόγο; Με το να προσδιορίσουμε την *ακριβή στιγμή* που, κατά την εξέλιξη των πραγμάτων, όταν το δίκαιο διαδέχτηκε τη βία, η φύση υποτάχθηκε στο νόμο. Με το να εξηγήσουμε με ποια αλυσίδα θαυμάτων μπόρεσε να αποφασίσει ο δυνατός να υπηρετήσει τον αδύνατο και ο λαός να αγοράσει μια ιδεατή ησυχία ανταλλάσσοντάς την με μια πραγματική ευτυχία (76, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Θα μου πουν τότε ότι ο άρχοντας εξασφαλίζει στους υπηκόους του κοινωνική ειρήνη. Έστω. [...] Τι κερδίζουν αν η ησυχία αυτή είναι μια από τις δυστυχίες τους; *Η ζωή είναι ήσυχη και στη φυλακή*. Είναι όμως λόγος για να μας αρέσει; Οι έλληνες, κλεισμένοι στη σπηλιά του κύκλωπα ζούσαν κι αυτοί ήσυχα, περιμένοντας τη σειρά τους να καταβροχθισθούν' (*Contrat social*, I, iv, 54).

‘Τη σκλαβιά την πιο βαριά την καλούν ειρήνη’ [Tacitus], (134, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη). Τούτη η ‘επίφαση ομόνοιας’ δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συνέχιση του πολέμου, του ‘πραγματικού διχασμού’ (145) με άλλα μέσα.¹²¹ Αλλά οι φτωχοί είναι εξίσου αλλοτριωμένοι, δεν εξηγείρονται· δέχονται τα δεσμά τους με ευχαρίστηση – μάλιστα είναι τόσο διεφθαρμένοι που ‘καυχούνται για την ηρεμία και την ξεκούραση που απολαμβάνουν μέσα στα δεσμά τους’ (134) – ετούτοι υποτάσσονται για να μπορούν με τη σειρά τους να διατάζουν άλλους. Αν οι ψυχές τους δεν ήταν ‘ψυχές φιλόδοξες και δειλές’ ο πιο ‘επιδέξιος πολιτικός δε θα κατόρθωνε’ ποτέ του να τους υποτάξει· ‘ο πιο επιδέξιος πολιτικός δε θα κατόρθωνε να υποτάξει ανθρώπους που δεν επιθυμούν παρά μόνο να είναι ελεύθεροι’. Θα αρκούσε μονάχα η επιθυμία της ελευθερίας για να είναι λεύτεροι· αλλά αυτό το κατακερματισμένο συνονθύλευμα που μοιάζει με άνθρωπο, το μόνο που επιθυμεί είναι να διατάζει, να κυριαρχεί, να καταστρέφει, να υποδουλώνεται για να υποδουλώνει. Αν πάντως δεν ήταν αλλοτριωμένοι, αν είχαν την ‘επιθυμία της ελευθερίας’, θα μάχονταν για τη λευτεριά τους, θα είχαν την αντίθεση ψυχή του αλόγου.

Όμοια με το ατίθασο άλογο που τινάζει τη χ αίτη του, χτυπάει το χώμα με το πόδι του και αντιστέκεται βίαια στο πλησίασμα και μόνο του χαλινού, ενώ το τιθασεμένο υπομένει πειθήνια το καμτσίκι και το σπιρούνι, ο βάρβαρος δε σκύβει αδιαμαρτύρητα το κεφάλι στο ζυγό που φέρνει ο πολιτισμένος, και προτιμάει ακόμα και την πιο ταραχώδη λευτεριά από την ήσυχη υποδούλωση [...]. Όταν βλέπω ζώα, που γεννήθηκαν ελεύθερα [nés libres] και απεχθάνονται την υποταγή, να σπάνε τα κεφάλια τους στα σίδερα της φυλακής τους, όταν βλέπω τα πλήθη των αγρίων ολόγυμνα να περιφρονούν τις ευρωπαϊκές ηδονές και να αψηφούν την πείνα, τη φωτιά, το όπλο και το θάνατο, μόνο και μόνο για να διατηρήσουν την ανεξαρτησία τους, νιώθω πως δεν ταιριάζει σε σκλάβους να κρίνουν την ελευθερία (134).

Η εξέγερση που έχει αποτέλεσμα το φόνο ή την εκθρόνιση ενός ηγεμόνα είναι μια πράξη το ίδιο νόμιμη με εκείνες που ο ίδιος έκανε πρωτύτερα διαφεντεύοντας τη ζωή και το βίος των υπηκόων του. Η βία και μόνο τον στήριζε, η βία, και μόνο αυτή τον ανατρέπει (146).

Τα άλογα είναι ατίθασα· δεν διαλέγονται μέσα στους θεσμούς που έχει φτιάξει ο σταβλάρχης αποικιοκράτης· τα άλογα ‘αντιστέκονται βίαια στο πλησίασμα και μόνο’ του χαλινარიού. Οι άγριοι αντιστέκονται ολόγυμνοι στις πολεμικές μηχανές του ευρωπαίου· με μοναδική φορεσιά την επιθυμία τους για τη λευτεριά αντιστέκονται στις χάντρες του αποικιοκράτη· υπάρξεις ατίθασες, εξεγερμένες μπροστά στο ευρωπαϊκό παράλογο. Ετούτοι βλέπουν τις αλυσίδες που φέρνουν μαζί τους τα στολίδια. Ο αποικιοκρατικός ακαδημαϊκός ορισμός της ειρήνευσης δεν τους λέει απολύτως τίποτα. Γι’ αυτούς η σκλαβιά είναι σκλαβιά· το να είναι υποδουλωμένοι ήσυχα, ειρηνικά, ήρεμα και ξεκούραστα δεν κάνει τη σκλαβιά τους να είναι λιγότερο σκλαβιά.

¹²¹ Michel Serres, ‘War, peace’, του ίδιου, *The natural contract*, trans Elizabeth McArthur – William Paulson, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, [pp. 1-25], 1995, [1992], σελ. 15.

Την βλέπουν σαν τέτοια και η αντίστασή τους θα είναι μεγαλειωδώς βίαια. Μισούν τα σίδερα, προτιμούν να σπάσουν τα κεφάλια τους πάνω τους παρά να παραιτηθούν. Αψηφούν τα πάντα, την πείνα, το θάνατο, τα τελειοποιημένα όπλα του ευρωπαίου – η πιο ταραχώδης ελευθερία είναι γι’ αυτούς προτιμότερη από την ησυχία της υποδούλωσης του ψευδούς συμβολαίου. ‘Η βία και μόνο’ η βία ανατρέπει τη βία των περιοριστικών χαλιναριών-θεσμών του αποικιοκράτη. Το να μην είναι, το ‘τίποτα’, το να εκπέσουν στην ανυπαρξία της δουλείας δεν ταιριάζει στους αγρίους. Τούτοι είναι πρόθυμοι να σκοτώσουν ή να σκοτωθούν για την ελευθερία τους. Και όσο οι θάλασσες γίνονται τρομερές, όσο γεμίζουν με τα διεφθαρμένα κεφάλια των βασιλιάδων-αποικιοκρατών τόσο και τούτοι γίνονται αυτό που είναι· άνθρωποι, όντα ηθικά, όντα ελεύθερα.¹²²

Και το παράδειγμά τους, για μας που ζούμε στις αλυσίδες, για μας που αναπνέουμε λόγω των αλυσίδων μας, είναι διδακτικό: ‘δεν πρέπει λοιπόν να κρίνουμε από τον εξευτελισμό των υπόδουλων λαών τη φυσική προδιάθεση του ανθρώπου, αν είναι δηλαδή υπέρ ή κατά της υποδούλωσης, αλλά από τα θαύματα που έκαναν οι ελεύθεροι λαοί, για να αποφύγουν την καταπίεση’ (ό.π.). Ποτέ δεν ταίριαζε ‘σε σκλάβους να κρίνουν την ελευθερία’ – τι είναι ελευθερία, τι μπορεί να γίνει η ελευθερία το ξέρουν μόνο εκείνοι που μάχονται για να γίνουν ελεύθεροι, μόνο ετούτοι που χάσουν νικήσουν είναι πάντοτε λεύτεροι.

Για να είναι κάποιος μεγαλειώδης χρειάζεται μονάχα να αναλάβει τον έλεγχο του εαυτού του. Οι πιο φοβεροί εχθροί μας είναι μέσα μας.¹²³

iv.xii η διάγνωση του *Second discours*: η εθελοδοουλεία

Αφού, λοιπόν, στο ρουσσωικό σχήμα ενυπάρχει, τουλάχιστον η δυνατότητα, της αντίστασης στο ζυγό για ποιον ακριβώς λόγο οι φτωχοί όχι μόνο δεν αντιστάθηκαν αλλά, απεναντίας, ‘έτρεξαν προς τα δεσμά τους’;

Όταν ο Fanon λέει πως ‘τα zombies είναι πιο τρομακτικά από τους αποικιοκράτες’¹²⁴, όταν λέει πως αυτά ‘δημιουργούν γύρω από τον γηγενή ένα κόσμο απαγορεύσεων, εμποδίων και αναστολών πολύ πιο τρομακτικών από τον κόσμο του αποικιοκράτη’¹²⁵, στην πραγματικότητα εκφράζει μια άλλοτε διαδεδομένη στάση, ένα ήθος που εκτός των άλλων είναι τελικά και ρουσσωικό. Πρόκειται για τη στάση του στωικού απέναντι στον κόσμο· τα zombies, οι γίγαντες, τα εμπόδια είναι, σε τελική ανάλυση, εσωτερικά.

¹²² Από την άλλη, ‘στις μέρες μας η αντιδικία πήρε το δρόμο των αγορεύσεων, των συζητήσεων, και πιθανώς με αστείότητες τραβάει επί μάκρους, με αποτέλεσμα το πιο φρικτό έγκλημα να παραμένει στο τέλος ατιμώρητο’ (*Essai*, i, 11).

¹²³ Jean-Jacques Rousseau, ‘Discourse on the virtue a hero most needs or On heroic virtue’ [1751], στο *Early writings*, ό.π., σελ. 315.

¹²⁴ Franz Fanon, *The wretched of the earth*, trans Constance Farrington, preface Jean-Paul Sartre, Grove Weidenfeld, New York, NY, 1963, [1961], σελ. 55.

¹²⁵ ό.π., σελ. 54.

Ο πρωτόγονος διαφέρει τόσο πολύ από τον πολιτισμένο άνθρωπο στα συναισθήματα και τις προτιμήσεις, που εκείνο το οποίο αποτελεί για τον έναν την υπέρτατη ευτυχία, τον άλλον τον οδηγεί στην απελπισία. Ο πρώτος αποπνέει σχόλη και ελευθερία, θέλει να ζει και να μην ασχολείται με τίποτα, τόσο που ακόμη και η αταραξία του στωικού φιλοσόφου να μη συγκρίνεται με τη βαθιά αδιαφορία του για οτιδήποτε άλλο. Αντίθετα, ο πολίτης, πάντα δραστήριος, ιδρώνει, καταπονείται, βασανίζεται συνέχεια για να βρει ασχολίες περισσότερο κουραστικές: Εργάζεται ως το θάνατό του, για να μπορέσει μάλιστα να ζήσει τρέχει να τον συναντήσει, ή απαρνιέται τη ζωή για να κερδίσει την αθανασία. Καλοπιάνει τους ισχυρούς, που τους μισεί, και τους πλούσιους, που τους περιφρονεί. Δεν παραλείπει τίποτα στην προσπάθεια να έχει την τιμή να τους υπηρετεί, καυχείται για τη δουλικότητά του και για την προστασία τους και, περήφανος για τη σκλαβιά του, μιλά με περιφρόνηση γι' αυτούς που δεν έχουν την τιμή να τη μοιράζονται μαζί του. Τι θέαμα θα αποτελούσαν οι επίπονες και ζηλευτές ασχολίες ενός ευρωπαϊού υπουργού για έναν κάτοικο της Καραϊβικής! Πόσους σκληρούς θανάτους δε θα προτιμούσε αυτός ο ράθυμος άγριος από τη φρίκη μιας τέτοιας ζωής, που συχνά δεν απαλύνεται ούτε από την ικανοποίηση της σωστής πράξης; Για να διακρίνει όμως το σκοπό όλων αυτών των φροντίδων, θα έπρεπε οι λέξεις δύναμη και φήμη να είχαν κάποιο νόημα στη σκέψη του, να είχε μάθει πως υπάρχει ένα είδος [sorte] ανθρώπων που υπολογίζουν πολύ τα βλέμματα των άλλων, που νιώθουν ευτυχισμένοι και ικανοποιημένοι από τον εαυτό τους πιο πολύ μέσα από τη μαρτυρία των άλλων παρά από τη δική τους. Ετούτη είναι η πραγματική αιτία για όλες αυτές τις διαφορές: Ο άγριος ζει μέσα στον εαυτό του, ενώ ο κοινωνικός άνθρωπος, πάντα έξω από τον εαυτό του, δε ζει παρά μέσα από τη γνώμη των άλλων και είναι σαν να αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο (148).

Στον *Second discours*, στον Λόγο περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, ο Rousseau σημειώνει πως 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα' είναι η επιθυμία της εκτίμησης των άλλων, οι 'πρώτες προτιμήσεις'. 'Ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους' οι άνθρωποι είναι οι 'ανέσεις' του να βλέπονται, να αλληλοσυγκρίνονται και να αλληλοεκτιμώνται πάνω στο χορό και το τραγούδι. 'Ο πρώτος ζυγός' δεν ήρθε απ' έξω, δεν τον έφερε ο κατακτητής αποικιοκράτης: τον πρώτο ζυγό τον έβαλαν οι άνθρωποι στον εαυτό τους, μόνοι τους.

Οι άνθρωποι σίγουρα εξαναγκάστηκαν να επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν-τελειοποιηθούν αλλά καμία πλημμύρα, δεν τους υποχρέωσε να εξαρτώνται από τη εκτίμηση των άλλων, κανένας σεισμός δεν τους ανάγκασε να 'νιώθουν ευτυχισμένοι και ικανοποιημένοι από τον εαυτό τους πιο πολύ μέσα από τη μαρτυρία των άλλων παρά από τη δική τους', κανένα νησί δεν έκανε τον άνθρωπο να ζει 'πάντα έξω από τον εαυτό του', να μη ζει παρά μόνο 'μέσα από τη γνώμη των άλλων', να 'αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο', κανένα ηφαίστειο δεν μας έδωσε 'τη διακαή επιθυμία να μιλούμε για μας, [...] τη μανία για διάκριση που μας κρατάει σχεδόν πάντα έξω από τον εαυτό μας'.

Αυτόν τον αλλοτριωτικό ζυγό κατάφερε και τον έβαλε, ο άνθρωπος, μόνος του στον εαυτό του. Ο άνθρωπος, παραδόξως, σχεδόν αυτό-αλλοτριώθηκε.¹²⁶

Τι είναι όμως αυτή η αλλοτρίωση; Κατ' αρχάς, ως είθισται στον Rousseau, έχει δύο όψεις. (α) Από τη μια, αυτή η αλλοτρίωση είναι συνθήκη δυνατότητας για να αποκτήσει ο άνθρωπος

¹²⁶ Βλ την παράγραφο (iv.xiv) της παρούσης.

συνείδηση του εαυτού του. Δεν ζούμε πια σε μια σχετική ταύτιση με τη φύση και πρέπει από εδώ και έπειτα να μοχθήσουμε για να (ξανά)συλλάβουμε την πρωτύτρη αρμονία.

(β) Ταυτοχρόνως, αυτή η ίδια κίνηση μεταφέρει τον κοινωνικό άνθρωπο έξω από τον εαυτό του με τρόπο που τον κάνει να μη 'ζει παρά μέσα στη γνώμη των άλλων και σαν να αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο'. Τώρα πια φαίνεται ξεκάθαρα πιο ήταν το *κατ' εξοχήν πρόβλημα* το οποίο ο Rousseau ήθελε να φωτίσει στον *Second discours*:

[Ζ]ητώντας πάντοτε από τους άλλους να μας πουν ποιοι είμαστε και μην τολμώντας ποτέ να αναρωτηθούμε οι ίδιοι γι' αυτό, περιστοιχισμένοι από τόση δύναμη σκέψης, τόση ανθρωπιά, τόσους καλούς τρόπους και υπέροχα γνωμικά, δεν έχουμε παρά μια εμφάνιση απατηλή και φρούδα, τιμή δίχως αρετή, λόγο δίχως φρόνηση, και απόλαυση δίχως ευτυχία. Μου είναι αρκετό να έχω αποδείξει πως δε βρίσκεται εδώ η γνήσια κατάσταση του ανθρώπου, και πως το πνεύμα και μόνο της κοινωνίας και η ανισότητα την οποία αυτή γεννά αλλάζουν και αλλοιώνουν σε τέτοιο βαθμό όλες τις φυσικές μας καταβολές (148).

Ετούτη η προτελευταία παράγραφος του *Second discours*, δεν μπορεί παρά να μας θυμίσει την εναρκτήρια αναφορά του προλόγου στη δελφική επιγραφή 'γνώθι σαυτόν'¹²⁷ (65). Ο άνθρωπος έχει σήμερα (ξε)χάσει τον εαυτό του και ο Rousseau έρχεται να εστιάσει στις τραγικές συνέπειες αυτής της *απώλειας*. Ο άνθρωπος σήμερα δεν 'τολμ[άει] ποτέ να αναρωτηθ[εί]' ο ίδιος για να γνωρίσει τον εαυτό του, δεν τολμάει πια να μάθει ποιος είναι· τώρα ζητάει 'πάντοτε' από τους άλλους να του πουν ποιος είναι.

Και σε ό,τι από εδώ και έπειτα, απομένει για τη συζήτησή μας πάνω στον *Second discours*, τούτη η διάγνωση περί του ξεχασμένου εαυτού, περί της αυτό-αλλοτρίωσης (και κατά συνέπεια η προτεινόμενη ρουσσική θεραπεία)¹²⁸ θα είναι η μοναδική μας ενασχόληση.

Γιατί η ίδια μετάβαση από την *re* στη *fa* παράγει διαφορετικά αποτελέσματα όταν είναι παρμένη σε διαφορετικές βάσεις, δεδομένου ότι η σχέση μένει η ίδια; [...] Δεν είναι δυνατό να αποδώσουμε αυτή τη διαφορά στην αλλαγή της βάσης καθώς, όπως έχω πει, καθεμία από τις βάσεις, παρμένη ξεχωριστά δεν έχει καθαυτή τίποτε που να μπορεί να διεγείρει οιοδήποτε συναισθημα άλλο από κείνο που η ψηλότερη ή χαμηλότερη οκτάβα του κάνει να ακουσθεί. Δεν είναι καθόλου οι ήχοι που μας αγγίζουν· είναι από τις σχέσεις που έχουν αναμεταξύ

¹²⁷ Σε ό,τι ακολουθεί, θα διαβάσουμε το 'γνώθι σαυτόν' βασιζόμενοι αποκλειστικά στις φουκωικές επεξεργασίες. Έτσι το γνώθι σαυτόν δεν είναι μονάχα το πλατωνικό/χριστιανικό/εξομολογητικό της παραδοσιακής φιλοσοφίας. Ο Foucault δείχνει πως, τουλάχιστον κατά την αρχαιότητα, το γνώθι σαυτόν είναι εξ ολοκλήρου στηριγμένο πάνω σε μια έννοια επιμέλειας εαυτού. Η τελευταία κάποια στιγμή θα εξοριστεί στη σιωπή αφήνοντας μόνο και κυρίαρχο ένα ακρωτηριασμένο από την πνευματικότητα γνώθι σαυτόν. Στο Michel Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π., σελ. 14, 69, 461.

¹²⁸ 'Στον *Second discours* ο Rousseau σχεδιάζει μια ιστορία [story] για τις απαρχές και τις διαφθορές της κοινωνίας. Παρέχοντας μια διάγνωση για ό,τι βλέπει ως τις ασθένειες του εαυτού, αυτή η ιστορία [story] προορίζεται επίσης να καταδείξει τις στιγμές για μια εκπαιδευτική επέμβαση'. Amelie Oksenberg Rorty, 'Rousseau's experimental education', στην ιδία (edited), *Philosophers on education; New historical perspectives*, Routledge, London and New York, NY, [pp. 237-253], 1998, σελ. 239.

τους, και είναι μονάχα με αυτές τις γοητευτικές σχέσεις που μια όμορφη σύνθεση μπορεί να συγκινήσει την καρδιά ευχαριστώντας το αυτί.¹²⁹

iv.xiii η παραγωγή της ανισότητας

Γιατί πως θα μπορέσει να γνωρίσει κανείς την πηγή της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, αν δεν αρχίσει με το να γνωρίσει τους ίδιους τους ανθρώπους; Και πως ο άνθρωπος θα κατόρθωνε να δει τον ίδιο τον εαυτό του όπως τον έπλασε η φύση, μέσα από όλες τις αλλαγές που διαδοχικά μπόρεσαν να προκαλέσουν στην αρχική του συγκρότηση οι καιροί και τα πράγματα, και να ξεχωρίσει τι είναι βασικό στη φύση του και τι έχουν προσθέσει και αλλάξει στην αρχέγονη κατάστασή του *οι συνθήκες και οι προόδοι του*; [...] Η ανθρώπινη ψυχή *αλλοιωμένη μέσα στους κόλπους της κοινωνίας* από μύριες αιτίες που αδιάκοπα ανανεώνονται, από την απόκτηση μιας πληθώρας γνώσεων και σφαλμάτων, από τις αλλαγές που έγιναν στη σωματική διάπλαση, και από τη συνεχή σύγκρουση των παθών, έχει, θα λέγαμε *μεταμορφωθεί σε σημείο που να γίνει αγνώριστη*.

[...] Είναι εύκολο να δούμε πως σ' αυτές τις διαδοχικές αλλαγές της ανθρώπινης συγκρότησης πρέπει να αναζητήσουμε την καταγωγή των διαφορών που διαχωρίζουν τους ανθρώπους, που κατά κοινή ομολογία, *είναι από τη φύση τους το ίδιο ίσοι μεταξύ τους* όσο ήταν και τα ζώα του κάθε είδους, *πριν διάφορες φυσικές αιτίες δημιουργήσουν, σε μερικά από αυτά, τις ποικιλίες που παρατηρούμε* (65-66, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Στη φυσική κατάσταση υπάρχει μια *de facto* ισότητα που είναι πραγματική και ακατάλυτη, διότι είναι αδύνατο σε αυτή την κατάσταση οι διαφορές αναμεταξύ των ανθρώπων να είναι τόσο μεγάλες ώστε να κάνουν τον ένα να εξαρτάται από τον άλλο (*Emile*, 236).

Όταν οι διάφοροι λαοί ζούσαν με τρόπους περισσότερους διαφορετικούς μεταξύ τους απ' ότι σήμερα, [οι αφηγητές] θα είχαν παρατηρήσει και στη μορφή και στις συνήθειες του σώματος διαφορές πολύ πιο έντονες. Όλα τούτα, για τα οποία εύκολα μπορεί να φέρει κανείς αδιαμφισβήτητες αποδείξεις, μπορούν να ξαφνιάσουν μονάχα αυτούς που συνήθως βλέπουν μόνο τα πράγματα γύρω τους και που αγνοούν τις ισχυρές επιδράσεις του διαφορετικού κλίματος, του αέρα, της τροφής, του τρόπου ζωής, των συνηθειών γενικά, κι ακόμα περισσότερο την καταπληκτική δύναμη που έχουν αυτές, όταν δρουν συνεχώς κατά τη διάρκεια μιας σειράς πολλών γενεών (*Discours II*, σημείωση X, 167).

Το ίδιο συμβαίνει και με τον άνθρωπο. Με το να γίνεται κοινωνικός και σκλάβος, καταντάει αδύναμος, φοβισιάρης, σερνόμενος, και ο μαλθακός τρόπος διαβίωσης έχει σαν αποτέλεσμα να αποδυναμώνει μαζί τη ρώμη και το θάρρος του (85).

[Ε]πρεπε να σκάψω ως τη ρίζα και να δείξω μέσα στην εικόνα της γνήσιας φυσικής κατάστασης πως η ανισότητα, ακόμα και η φυσική, απέχει πολύ από το να έχει τόσο πραγματική υπόσταση και επίδραση όσο διατείνονται οι συγγραφείς μας.

Πράγματι, είναι εύκολο να δει κανείς πως ανάμεσα στις διαφορές που διακρίνουν τους ανθρώπους, πολλές που περνούν για φυσικές δεν είναι παρά μόνο το αποτέλεσμα της συνήθειας και κάποιων τρόπων ζωής που οι άνθρωποι υιοθετούν μέσα στην κοινωνία. Έτσι, μια ρωμαλέα ιδιοσυγκρασία, η δύναμη ή αδυναμία, που αντίστοιχα απορρέουν από αυτές, συχνά προέρχονται περισσότερο από τον σκληρό ή μαλθακό τρόπο διαπαιδαγώγησης παρά από την πρωταρχική συγκρότηση των σωμάτων. Συμβαίνει το ίδιο και με τις ικανότητες του πνεύματος, και η παιδεία όχι μόνο δημιουργεί διαφορές ανάμεσα στο καλλιεργημένο πνεύμα και το ακαλλιεργητο, αλλά αυξάνει τη διαφορά μεταξύ αυτών που ανήκουν στην πρώτη κατηγορία, στο μέτρο της καλλιέργειας. Γιατί αν ένας νάνος και ένας γίγαντας βαδίζουν στον ίδιο δρόμο, κάθε βήμα που θα κάνουν,

¹²⁹ Jean-Jacques Rousseau, 'Dissertation on modern music' [1743], στο *Musical*, [pp. 27-98], σελ. 64 [υπογράμμιση του Rousseau].

και ο ένας και ο άλλος, θα δώσει νέο πλεονέκτημα στο γίγαντα. Άρα αν συγκρίνουμε την πολύ μεγάλη ποικιλία στη διαπαιδαγώγηση και στον τρόπο ζωής που επικρατεί στις διάφορες τάξεις του κοινωνικού βίου, με την απλότητα και την *ομοιομορφία* του ζωικού και πρωτόγονου, όπου όλοι τρέφονται με τις ίδιες τροφές, ζουν με τον ίδιο τρόπο, και κάνουν ακριβώς τα ίδια πράγματα, θα καταλάβουμε πόσο μικρότερη πρέπει να είναι η διαφορά από άνθρωπο σε άνθρωπο στη φυσική κατάσταση απ' ότι μέσα στην κοινωνία, και πόσο θα πρέπει να μεγαλώνει η φυσική ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων λόγω της δημιουργούμενης ανισότητας. (109-110).

Αφού απέδειξα ότι η ανισότητα είναι *μόλις αισθητή* στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, και ότι εκεί η επίδρασή της είναι σχεδόν *ανύπαρκτη*, μου μένει να δείξω την καταγωγή της και τις προόδους της μέσα στις διαχρονικές εξελίξεις του ανθρώπινου πνεύματος (111).

Μου είναι αρκετό να έχω αποδείξει πως δε βρίσκεται εδώ η γνήσια κατάσταση του ανθρώπου, και πως το πνεύμα και μόνο της κοινωνίας και η ανισότητα την οποία αυτή γεννά αλλάζουν και αλλοιώνουν σε τέτοιο βαθμό όλες τις φυσικές μας καταβολές.

[...] Από την παρουσίαση αυτή συνάγεται ότι η ανισότητα, ενώ *είναι σχεδόν μηδενική* στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, αντλεί τη δύναμη και την αύξησή της από την ανάπτυξη των ικανοτήτων μας και από την πρόοδο του ανθρώπινου πνεύματος, και γίνεται μόνιμη και νόμιμη με την εγκαθίδρυση της ιδιοκτησίας και των νόμων (148).

Όλα τούτα ασφαλώς τα έχουμε ξαναδεί. Αλλά τότε δεν μας ενδιέφερε να υπογραμμίσουμε το πόσο πολύ ακραία είναι η θέση που παίρνει ο Rousseau. Οι άνθρωποι της γνήσιας φυσικής κατάστασης, οι άνθρωποι 'όπως τους έπλασε η φύση' δεν έχουν αναμεταξύ τους *ούτε καν φυσικές ή σωματικές διαφορές*. 'Η πρωταρχική συγκρότηση των σωμάτων' είναι ίδια για όλους' οι πρωτόγονοι είναι όλοι ίδιοι ή ίσοι αναμεταξύ τους. 'Είναι από τη φύση τους' ίσοι 'πριν διάφορες φυσικές αιτίες' δημιουργήσουν 'ποικιλίες'. Οι 'ισχυρές επιδράσεις του διαφορετικού κλίματος, του αέρα, της τροφής, του τρόπου ζωής, των συνηθειών γενικά' μας κάνουν να παρατηρούμε 'στη μορφή και στις συνήθειες του σώματος διαφορές πολύ πιο έντονες'. Όλες οι φυσικές ανισότητες όπως λχ 'η δύναμη ή αδυναμία' προέρχονται από τους διαφορετικούς τρόπους ζωής, 'από τον σκληρό ή μαλακό τρόπο διαπαιδαγώγησης'. Αυτό ακριβώς είναι η φυσική τελειοποίηση: 'οι διαφορές στα εδάφη, στο κλίμα στις εποχές, θα τους ανάγκασαν να αλλάξουν τρόπους ζωής'. 'Κοντά στη θάλασσα και τα ποτάμια' οι άγριοι τελειοποιήθηκαν φυσικώς, 'ανακάλυψαν την τριχιά και το αγκίστρι και έγιναν ψαράδες και ιχθυοφάγοι'. 'Μέσα στα δάση' τελειοποιήθηκαν φυσικώς, 'κατασκεύασαν τόξα και βέλη και έγιναν κυνηγοί και πολεμιστές' (115). Αλλού έγιναν γρήγοροι στο τρέξιμο, επιδέξιοι στην πετροβολία, ανέπτυξαν μια οξύτατη όραση κλπ (86). Οι διαφορετικοί τρόποι ζωής αλλάζουν-τελειοποιούν τη σωματική διάπλαση των αγρίων.

Σε αυτή τη φυσική κατάσταση, όπου όλοι είναι απολύτως ίσοι ή που οι διαφορές δεν είναι αρκετά μεγάλες, ο ένας άγριος δεν δύναται να εξαρτηθεί από τον άλλο, άρα δεν δύναται να υποδουλωθεί – το ότι στη φυσική κατάσταση μια τέτοια θέση εξάρτησης-υποδούλωσης είναι 'ανύπαρκτη', 'κρατά τον καθένα μακριά από το ζυγό και αχρηστεύει το νόμο του ισχυροτέρου' (111).

Οι άγριοι της φυσικής κατάστασης είναι όπως είδαμε διττώς απομονωμένοι. Δεν επικοινωνούν διότι περιπλανώνται στα δάση και διότι, ζώντας όλοι τους μέσα στον ίδιο τρόπο ζωής, είναι ομοιόμορφοι. Μετά τις πλημμύρες οι άγριοι 'βρέθηκαν πιο κοντά και ήταν υποχρεωμένοι να ζήσουν μαζί'. Στην αρχή υπάρχει μόνο μια διαφορά – εκείνη που δημιουργείται από τον διαφορετικό 'τρόπο ζωής των δύο φύλων' (κατά τα άλλα όλοι ζούνε με τον ίδιο τρόπο ζωής και υπό την κοινή επίδραση του κλίματος). Τώρα που έχουν και μόνιμες κατοικίες και μια πολιτισμική διαφορά, η επικοινωνία μεταξύ των νέων διαφορετικού φύλου διαφορετικών οικογενειών είναι παραγωγική: αποκτούν έννοιες της ομορφιάς και μια ιδέα για την εκτίμηση. Οι κοινωνικοποιημένοι άνθρωποι άρχισαν να ενδιαφέρονται για προσόντα που στη φυσική κατάσταση τους ήταν αδιάφορα (μόνο τώρα κάποιος έχει το προσόν του να είναι όμορφος ή επιδέξιος χορευτής). Αυτή είναι η ενδιάμεση κατάσταση, η πιο μακρόχρονη και πιο ευτυχισμένη εποχή, η 'εν τω γεννάσθαι κοινωνία' [société naissante] (121). Η επιθυμία της εκτίμησης των άλλων, 'οι πρώτες προτιμήσεις' είναι 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα' διότι μόνο τώρα σε τούτη την κατάσταση δημιουργήθηκε για πρώτη φορά μια διαφορά στον τρόπο ζωής μεταξύ ανθρώπων που διαμένουν στον ίδιο τόπο, με το ίδιο κλίμα. 'Πολλές [διαφορές] που περνούν για φυσικές δεν είναι παρά μόνο το αποτέλεσμα της συνήθειας και κάποιων τρόπων ζωής που οι άνθρωποι υιοθετούν μέσα στην κοινωνία'. Ο διαφορετικός τρόπος ζωής μεταξύ της άγριας και του άγριου μέσα στη 'μικρή κοινωνία' της οικογένειας δημιουργεί δύο φύλα, δυο ανθρώπους που δεν είναι πια ομοιόμορφοι. Η διάκριση μεταξύ γυναικείου και ανδρικού φύλου είναι μια διάκριση που την φέρνει η κοινωνική ζωή.

Οι ημι-άγριοι/ημι-κοινωνικοί θα έμεναν για πάντα στην ενδιάμεση κατάσταση αν δεν συνέβαινε η μοιραία σύμπτωση της έκρηξης του ηφαιστείου. Μαθαίνουν τη μεταλλουργία, καταμερίζεται η εργασία, οι ανταλλαγές δημιουργούν πλούσιους και φτωχούς. Τώρα οι άνθρωποι δεν ζουν όλοι με τον ίδιο τρόπο, δεν 'κάνουν όλοι τα ίδια πράγματα'. Τώρα υπάρχει ο τρόπος ζωής του σιδερά, ο τρόπος ζωής του γεωργού, ο τρόπος ζωής του φτωχού, ο τρόπος ζωής του πλούσιου. Η επικοινωνία μεταξύ των τους τελειοποιεί ηθικώς και αναπτύσσονται όλες τους οι ικανότητες. Οι 'ικανότητες του πνεύματος' αυξάνουν ακόμα περισσότερο τις διαφορές. '[H] ανισότητα στην υπόληψη και στο κύρος γίνεται αναπόφευκτη ανάμεσα στα άτομα [les particuliers], καθώς, ενωμένοι στην ίδια κοινωνία, είναι αναγκασμένοι να αλληλοσυγκρίνονται [...]. Οι διαφορές αυτές είναι πολλών ειδών, αλλά γενικά ο πλούτος, η ευγενής καταγωγή ή ο βαθμός, η δύναμη και η προσωπική αξία είναι οι κυριότερες διακρίσεις που μ' αυτές μετριοούνται οι άνθρωποι στην κοινωνία [...]. Θα έδειχνα ότι από τα τέσσερα αυτά είδη ανισότητας, τα ατομικά προσόντα είναι η πηγή όλων των άλλων' (143). Τώρα που οι άνθρωποι έχουν όλες αυτές τις διαφορές και την ικανότητα του λόγου, η *amour propre* δύναται να ξεκινήσει την εκρηκτική της δραστηριότητα: ο άνθρωπος έχει πια μια σφοδρή επιθυμία να ξεπεράσει όλους τους άλλους, θέλει να 'γίνει ο μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου'.

‘Η κοινωνία εν τω γεννάσθαι [société naissante]¹³⁰ αντικαταστάθηκε από την πιο φρικτή εμπόλεμη κατάσταση’. Οι πλούσιοι, που τρέφονται μόνο με ανθρώπινη σάρκα, προτείνουν στους φτωχούς το ψευδές συμβόλαιο και οι τελευταίοι τρέχουν να το συνάψουν. Οι φτωχοί, κατακυριευμένοι από την amour propre διψούν για εξουσία, διψούν να καταπιεστούν για να μπορέσουν να καταπιέσουν. Καθώς ‘η κυριαρχία γίνεται γι’ αυτούς πολυτιμότερη από την ανεξαρτησία, και δέχονται να φέρουν τα δεσμά για να μπορέσουν κι αυτοί με τη σειρά τους να τα επιβάλλουν. Είναι πολύ δύσκολο να υποτάξεις κάποιον που δεν αποζητά καθόλου να διατάξει’.

‘[Τ]ο πνεύμα και μόνο της κοινωνίας και η ανισότητα την οποία αυτή γεννά αλλάζουν και αλλοιώνουν σε τέτοιο βαθμό όλες τις φυσικές μας καταβολές’. ‘Η ανθρώπινη ψυχή αλλοιωμένη μέσα στους κόλπους της κοινωνίας από μύριες αιτίες [...] έχει, θα λέγαμε μεταμορφωθεί σε σημείο που να γίνει αγνώριστη’.

Η κοινωνία γεννά για πρώτη φορά ατομικά προσόντα που νωρίτερα ήταν ανύπαρκτα. Από αυτή την ανισότητα, από αυτά τα ατομικά προσόντα γεννιούνται όλες οι άλλες ανισότητες συμπεριλαμβανομένης της ανισότητας μεταξύ πλούσιου και φτωχού. Τώρα φαίνεται γιατί πριν από αρκετές σελίδες προχωρήσαμε σε εκείνη την παύση που δεν ήταν διόλου απαραίτητη. Διότι στο σχήμα του *Second discours* η ιδιοκτησία, οι ανταλλαγές, η ανισότητα πλούτου, όλα αυτά που μπορούμε βιαστικά να χαρακτηρίσουμε ως ανήκοντα στον χώρο της οικονομίας είναι, σε τελική ανάλυση, *δευτερεύοντα*, κατηγορηματικώς *μη συγκροτητικά* του ρουσσικού επιχειρήματος για την ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων.

Η οικονομία δημιουργεί ανισότητες πλούτου – τούτο είναι απολύτως αυτονόητο για τον Rousseau και δεν μπαίνει καν στον κόπο να επεκτείνει αυτή τη σκέψη του. Θα μπορούσε βέβαια να πει ότι το παιχνίδι μεταξύ των συναλλασσόμενων μερών, έχει πρωτόγνωρους και υπόγειους κανόνες, είναι τελικά άδικο για τον τάδε και τάδε λόγο, είναι ο ορισμός της εκμετάλλευσης του ανθρώπου από άνθρωπο και τα συναφή ηθικοεπιστημονικά. Το θέμα είναι ότι ο Rousseau δεν είναι μήτε επιστήμονας μήτε ηθικολόγος μήτε κάτι στο ενδιάμεσο. Είναι κάποιος που απλά θέλει, που παλεύει να σκέφτεται ‘την πολιτική και την ηθική’ πάντοτε μαζί· είναι κάποιος που δεν μπορεί να προχωρήσει σε μια βάρβαρη μεταξύ των διάκριση (*Emile*, 235).

Ο Rousseau δεν λέει πουθενά ότι η οικονομία διαφθείρει τον άνθρωπο και τον κάνει λύκο που διψάει για αίμα και τρέφεται από τον ιδρώτα του άλλου. Το μόνο που λέει και επαναλαμβάνει παντού σε όλο του το *oeuvre* είναι ότι η κοινωνία είναι αυτή που αλλοιώνει την ψυχή του ανθρώπου, ότι η κοινωνία μεταμορφώνει και κάνει αγνώριστη την ψυχή του ανθρώπου. Οι ανταλλαγές είναι μόνο ένα από τα αίτια μιας τεράστιας ποικιλίας αιτιών, η οικονομία είναι

¹³⁰ Η ‘εν τω γεννάσθαι κοινωνία’, η ενδιάμεση κατάσταση, ‘η πιο ευτυχισμένη και πιο μακρόχρονη εποχή’ μοιάζει τώρα εξαιρετικά σύντομη. Είναι βέβαια σύντομη με μια γραμμική αίσθηση του χρόνου. Πρέπει να είναι όμως εξαιρετικά ‘μακρόχρονη’ για εκείνον που ζει μέσα στον ευτυχισμένο τρόπο της, για κάποιον που ‘μετράει τις ώρες μόνο με τις απολαύσεις’ (*Emile*, II, 159).

μονάχα μια μεταξύ μυριάδων αιτιών που μετέβαλαν την αρχέγονη συγκρότηση του ανθρώπου. '[T]ο πνεύμα και μόνο της κοινωνίας, και η ανισότητα την οποία αυτή γεννά αλλάζουν και αλλοιώνουν σε τέτοιο βαθμό όλες τις φυσικές μας καταβολές'. Η κοινωνία, ακριβώς διότι είναι κοινωνία δημιουργεί διαφορές ή ανισότητες ανάμεσα στους ανθρώπους. Μόνο μέσα στην κοινωνία γίνονται ορατές πολιτισμικές διαφορές που ευλόγως στη φυσική κατάσταση ήταν 'σχεδόν μηδενικές'. Η κοινωνία είναι ο μόνος δημιουργός διαφορών ή ανισοτήτων μεταξύ των άλλοτε ομοιόμορφων ανθρώπων.¹³¹ Η κοινωνία γεννά την ανισότητα – και αυτή η ανισότητα δεν είναι με κανένα τρόπο μονάχα οικονομική. Η κοινωνικοποίηση εξατομικεύει τον όμοιο· μόνο εντός της κοινωνίας δύναται να υπάρχουν ατομικά προσόντα – νωρίτερα στη φυσική κατάσταση, όλοι ζούσαν με τον ίδιο τρόπο ζωής, όλοι ήταν ίδιοι ή ίσοι. Οι 'συνθήκες' τους έκαναν να τελειοποιηθούν φυσικώς να γίνουν δυνατότεροι και επιδεξιότεροι ο ένας από τον άλλο – πάντως πριν κοινωνικοποιηθούν αυτές οι διαφορές δεν έπαιζαν κανένα ρόλο, δεν είχαν καμία 'επίδραση' πάνω στις ζωές των ανθρώπων. Ακόμα και να υπήρχαν φυσικές διαφορές στη φυσική κατάσταση, όσο δεν έχουν επίδραση είναι σαν να μην υπάρχουν. Η συνεχιζόμενη κοινωνικοποίηση, με διάφορους τρόπους, είτε αυτό λέγεται έρωτας (ομορφιά) είτε ανταλλαγές (πλούτος) είτε οιαδήποτε άλλη εικασία, κάνει ορατές και μόνιμες τις διαφορές ανάμεσα στους ανθρώπους.

Το πρόβλημα του Rousseau στον *Second discours*, δεν είναι οι ανισότητες ομορφιάς, χορευτικών ικανοτήτων, περιουσίας, βαθμού, δύναμης, ευγενικής ή μη καταγωγής και λοιπές 'διακρίσεις που μ' αυτές μετριοούνται οι άνθρωποι στην κοινωνία'. Το πρόβλημά του δεν είναι ακριβώς η ύπαρξη αυτών των πολιτισμικών ή μη φυσικών διαφορών. Θα έλεγε κανείς ότι το ζήτημα με το οποίο ο Rousseau έρχεται αντιμέτωπος στον *Second discours* είναι πολλαπλώς σπουδαιότερο: αυτές οι διακρίσεις όντως υπάρχουν στην κοινωνία, αλλά εκείνο που προκαλεί την έκπληξη και ταυτόχρονα την απογοήτευση του Rousseau, είναι το γεγονός ότι ο χείμαρρος των κοινωνικών διακρίσεων καταφέρνει να παρασύρει μαζί του τον άνθρωπο και να τον ρίξει στην άβυσσο, στη δυστυχία της ανυπαρξίας. Η κοινωνία αλλιώνει τόσο πολύ την αρχική σύσταση του ανθρώπου που τον κάνει αγνώριστο, τον μεταμορφώνει, του αλλάζει τη φύση του. Εκείνος που κάποτε είχε μια 'γαλήνια ψυχή', εκείνος που κάποτε ήταν πιο ατάραχος και από τον στωικότερο στωικό σοφό, τώρα 'ιδρώνει, καταπονείται, βασανίζεται συνέχεια' κυνηγώντας την άπιαστη επιθυμία της εκτίμησης των άλλων. Στην πορεία αυτού του ατέλειωτου διχαστικού κυνηγιού ο άνθρωπος, επιθυμώντας να τους ξεπεράσει όλους γίνεται φιλόδοξος και κακός – θέλει να διατάζει, να κυριαρχεί, απολαμβάνει τις καταπιεστικές σχέσεις.

¹³¹ 'Η 'φυσική' ανισότητα είναι απλώς η διαφορά, και δεν αναγνωρίζεται διότι είναι απαραίτητως μη αναγνωρισθείσα διαφορά. Θα ισχυριζόμουν ότι ο Rousseau, αντί να αναφέρεται σε 'φυσικά' προσόντα και 'φυσικές' ανισότητες, είναι στην πραγματικότητα στα πιο ριζοσπαστικά του σε αυτό το χωρίο [για τις 'πρώτες προτιμήσεις']: δεν φυσικοποιεί τα ταλέντα και τις ικανότητες, καθώς ετούτα αποκτούν νόημα μονάχα μέσω συγκρίσεων, οι οποίες είναι πάντοτε κοινωνικές και άρα μη-φυσικές. Οι ανισότητες, θα έλεγα, είναι πάντοτε τεχνητές'. Susan McManus, 'Rousseau: conceiving the inconceivable', στην ιδία *Fictive theories; Towards a deconstructive and utopian political imagination*, Palgrave Macmillan, New York, NY, [pp. 37-56], 2005, σελ. 46-47.

Κάπου στο δρόμο αναγκάζεται να πάρει μια απατηλή εμφάνιση, να προσποιηθεί για να ξεγελάσει τους άλλους και να τους υποδουλώσει ευκολότερα. Τελικά χάνεται και το τελευταίο ίχνος μιας άλλοτε υπέροχης, σίγουρα ατίθιας ενότητας εαυτού. 'Ο άγριος ζει μέσα στον εαυτό του, ενώ ο κοινωνικός άνθρωπος, πάντα έξω από τον εαυτό του, δεν ζει παρά μέσα από τη γνώμη των άλλων και είναι σαν να αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο [...]. Ζητώντας πάντοτε από τους άλλους να μας πουν ποιοι είμαστε και μην τολμώντας ποτέ να αναρωτηθούμε οι ίδιοι γι' αυτό [...]'.

Αθώοι στην αρχή χωρίς να το ξέρουμε, γίναμε τώρα ένοχοι χωρίς να το θέλουμε: το μυστήριο θέριευε μαζί με τη γνώση μας. Να γιατί ασχολιόμασταν, τι κοροϊδία, με την ηθική. Ανάπηρος, ονειρευόμουν την αρετή! Τον καιρό της αθωότητας αγνοούσα την ύπαρξη της ηθικής. Τώρα το 'ξερα και δεν ήμουν ικανός να ζήσω στο ύψος της.

Albert Camus, 1952¹³²

iv.xiv καλοσύνη και αρετή

Αν με τον όρο αλλοτρίωση εννοούμε (α) κάποιον που στη σχέση με τον άλλο απέκτησε την ικανότητα της συνείδησης (άρα διαφοροποιήθηκε ή ξέφυγε από μια πρότερη ταύτιση με τη φύση) και (β) κάποιον που έχει μια ψυχή 'αλλοιωμένη', 'μεταμορφωμένη' ή 'αγνώριστη', κάποιον που ζει 'έξω' από τον εαυτό του, τότε ο άνθρωπος αλλοτριώθηκε όταν συναντήθηκε-επικοινωνήσε με άλλον.¹³³ Η επικοινωνία ταυτόχρονα φέρνει τα φώτα και την αλλοτρίωση. Δίχως επικοινωνία ο άνθρωπος συνεχίζει να βρίσκεται σε φυσική κατάσταση – μη ηθικές σχέσεις, δίχως συνείδηση του εαυτού του, στερείται τα φώτα της διάνοιας κ.α. Μετά την επικοινωνία-κοινωνικοποίηση τα άτομα διαφωτίζονται μεταξύ τους και πέραν των άλλων αναδύεται η φαντασία, η συνείδηση, ο λόγος, η *amour propre*.

Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να τελειοποιεί, με τη βοήθεια των 'περιστάσεων' τον εαυτό του. Όσο βρίσκεται σε φυσική κατάσταση αυτό γίνεται αρμονικά. Ο άγριος είναι αφημένος στις φυσικές παρορμήσεις του 'και μόνο', σχεδόν ταυτίζεται με τη φύση, μπορεί να τελειοποιείται

¹³² Albert Camus, 'Επιστροφή στην Τιπαζά' [1952], στου ιδίου, *Το καλοκαίρι*, μετάφραση Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ – Μαρία Κασαμπιλόγλου-Ρομπλέν, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, [σσ. 97-112], 2010, σελ. 104.

¹³³ 'Η αλλοτρίωση καταλαμβάνει μια δύσκολη θέση στη σκέψη του Rousseau. Από τη μια, είναι το σημαντικότερο στοιχείο που επιτρέπει την ανάπτυξη της συνειδητής ατομικής και κοινωνικής ζωής. Η αλλοτρίωση είναι υπεύθυνη για την ψυχολογική συναίσθηση που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του και για την επακόλουθη επιθυμία του να ζει μαζί με τους συνανθρώπους του. Από την άλλη, η αλλοτρίωση καταστρέφει τη δυνατότητα οιασδήποτε έντιμης και αυθεντικής αυτογνωσίας και διαπροσωπικής αλληλεπίδρασης. Επομένως, η αποστασιοποίηση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου αναπόφευκτα οδηγεί στα ψέμματα και στην μη-αυθεντικότητα. Στο Morgenstern, *Ambiguity*, ό.π., σελ. 132. Ο άνθρωπος, άπαξ και επικοινωνήσει με άλλον άνθρωπο είναι πάντοτε αλλοτριωμένος. 'Πάντως', συνεχίζει η Morgenstern, 'αν ο Rousseau είναι πιστός στη συνήθειά του να 'εξάγει τη θεραπεία μέσα από το ίδιο το κακό', θα βρει ένα τρόπο να χρησιμοποιήσει τις αρνητικές τάσεις της αλλοτρίωσης προς όφελος του ανθρώπου [...]' (ό.π.).

Η 'ολική αλλοτρίωση' του *Contrat social* (I, vi, 62) είναι το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτής της άλλης χρήσης της αλλοτρίωσης.

φυσικώς αλλά πάντοτε παραμένει (ενστικτωδώς) σε ενότητα με τον εαυτό του. Όταν συναντιέται με άλλον είναι η ικανότητας της τελειοποίησης που φέρνει τα φώτα. Αυτή τη φορά όμως ο εαυτός σπάζει. Η ψυχή του σταματά να βρίσκεται στην πρωτύτερη γαλήνη και βασανίζεται αποζητώντας αγωνιωδώς τη γνώμη των άλλων.

Βάσει των παραπάνω είναι εύλογο να αναρωτηθεί κάποιος γιατί ο Rousseau δεν ρίχνει το φταίξιμο στη φύση. Η φύση είναι που μας προίκισε με την τελειοποιησιμότητα, η φύση προκάλεσε αυτά τα εξωτερικά συμβάντα (πλημμύρες, σεισμοί, νησιά, ηφαίστεια) που έδωσαν το έναυσμα στην τελειοποιησιμότητα, η φύση μας οδήγησε – σχεδόν νομοτελειακά – να στραφούμε στον άλλο. Οι άνθρωποι δεν επέλεξαν να κοινωνικοποιηθούν (πώς θα το μπορούσαν άλλωστε;): οι άνθρωποι, λόγω κάποιων φυσικών γεγονότων, ρίχτηκαν μέσα στον κοινωνικό κόσμο, εξαναγκάστηκαν να ζήσουν μαζί.

Όμως ο Rousseau, λέει παντού πως η φύση είναι καλή, λέει παντού πως τα δεινά είναι δικό μας έργο.

Όλα αυτά είναι θλιβερά πειστήρια για το ότι τα πιο πολλά δεινά μας είναι δικό μας έργο και πως τα περισσότερα, αν όχι όλα, θα τα είχαμε αποφύγει αν είχαμε διατηρήσει τον απλό τρόπο ζωής, τον ομοιόμορφο και μοναχικό που η φύση μας είχε *προδιαγράψει*. Αν από τη φύση μας ήταν ταγμένο να είμαστε υγιείς, τολμώ σχεδόν να βεβαιώσω πως το σκέπτεσθαι είναι μια αφύσικη κατάσταση και πως ο άνθρωπος που στοχάζεται είναι ζώο διεφθαρμένο (83).

Θα είναι λυπηρό να αναγκαστούμε να παραδεχτούμε πως αυτή η ικανότητα [για τελειοποίηση] που μας διαφοροποιεί [από τα ζώα] και που είναι σχεδόν απεριόριστη, είναι η *πηγή όλων των ανθρωπίνων δεινών*. Πως αυτή είναι που με τον καιρό βγάζει τον άνθρωπο από την πρωταρχική εκείνη κατάσταση στην οποία οι μέρες του θα κυλούσαν μέσα στη γαλήνη και την αθωότητα. Πως είναι αυτή που, έχοντας φέρει με το πέρασμα των αιώνων την άνθηση στα φώτα και τα σφάλματά του, στα πάθη και τις αρετές του, τον *κάνει με τον καιρό τύραννο του εαυτού του και της φύσης* (88).

Ένας διάσημος συγγραφέας, υπολογίζοντας τις καλές και τις κακές πλευρές της ζωής του ανθρώπου και συγκρίνοντας τα δύο ποσά, βρήκε ότι το τελευταίο ξεπερνούσε κατά πολύ το άλλο και ότι στο σύνολό της, η ζωή ήταν για τον άνθρωπο ένα αρκετά κακό δώρο. Δεν απορώ καθόλου για το συμπέρασμά του. Άντλησε τους συλλογισμούς του όλους από τη συγκρότηση του πολιτισμένου ανθρώπου. Αν είχε ανατρέξει μέχρι τον άνθρωπο της φύσης, μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα έφτανε σε πολύ διαφορετικά αποτελέσματα, ότι θα είχε αντιληφθεί πως ο *άνθρωπος δεν έχει παρά μόνο τις ασχήμιες που μόνος του έδωσε στον εαυτό του, και ότι η φύση θα έβγαине δικαιωμένη*. Δεν φτάσαμε χωρίς κόπους στο σημείο να γίνουμε από δική μας *υπαιτιότητα δυστυχημένοι*. Όταν, από τη μια πλευρά, αναλογιστούμε την υπέρογη εργασία των ανθρώπων, την τόσο αφομοιωμένη σε βάθος επιστήμη, τις τόσες τέχνες που εφευρέθηκαν, τις τόσες δυνάμεις που χρησιμοποιήθηκαν, τις αβύσσους που γέμισαν, τα βουνά που ισοπεδώθηκαν, τους βράχους που θρυμματίστηκαν, τα χωράφια που εκχερσώθηκαν, τις λίμνες που δημιουργήθηκαν, τα έλη που αποξηράνθηκαν, τα τεράστια οικοδομήματα που χτίστηκαν στη γη, τη θάλασσα που καλύφθηκε με πλοία και ναύτες, και, από την άλλη, όταν ψάξουμε με λίγη στοχαστική διάθεση τα αληθινά πλεονεκτήματα που προήλθαν από αυτά όλα για την ευτυχία του ανθρωπίνου γένους, δεν μπορούμε παρά να απορήσουμε με την καταπληκτική δυσαναλογία που υπάρχει ανάμεσά τους, και να οικτήρουμε την τύφλωση του ανθρώπου, ο οποίος για να τροφοδοτήσει τη φιλοδοξία του και δεν ξέρω ποιον κενόδοξο αυτοθαυμασμό, *τρέχει με μανία πίσω απ' όλες τις δυστυχίες που μπορούν να τον βρουν, και που η φύση, ευεργετική, φρόντισε να τις κρατήσει μακριά του*.

[...] Με μια λέξη, αν συγκεντρώσετε τους κινδύνους που όλες αυτές οι αιτίες συσσωρεύουν συνεχώς πάνω από τα κεφάλια μας, θα εννοήσετε πόσο ακριβά η φύση μας κάνει να πληρώνουμε την περιφρόνηση προς τις υποδείξεις της (σημείωση IX, 159, 162).

Θα παρατηρούσα πρώτα ότι τα επιχειρήματα ηθικής τάξης δεν έχουν μεγάλη ισχύ στον τομέα της φυσικής και χρησιμεύουν μάλλον για να δικαιολογήσουν τα πραγματικά γεγονότα παρά να διαπιστώσουν την αληθινή ύπαρξή τους. Αυτής όμως της κατηγορίας είναι τα επιχειρήματα του που χρησιμοποιεί ο κύριος Locke στο απόσπασμα που παρέθεσα. Γιατί αν και μπορεί να συμφέρει το ανθρώπινο είδος το να είναι μόνιμη η ένωση του άντρα και της γυναίκας, αυτό δε σημαίνει, όμως, και ότι καθιερώθηκε από τη φύση. Διαφορετικά θα έπρεπε να λέγαμε ότι αυτή εγκαθίδρυσε την πολιτισμένη κοινωνία, τις τέχνες, το εμπόριο και όλα όσα νομίζουμε ότι είναι χρήσιμα στον άνθρωπο (σημείωση XII, 177).

[Οι ανέσεις υπήρξαν] ο πρώτος ζυγός που οι άνθρωποι έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν, και η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους (118).

Η φύση λοιπόν είναι και 'ευεργετική' και δεν 'εγκαθιδρύ[ει] την πολιτισμένη κοινωνία'. Παρόλο που θεμέλιο της κοινωνίας είναι η τύχη, οι διάφορες συμπτώσεις, τα τυχαία φυσικά αίτια που φέρνουν κοντά τους πρώην απομονωμένους αγρίους, ταυτόχρονα 'βλέπουμε από την πολύ λίγη φροντίδα που έδειξε η φύση στο να ενώσει τους ανθρώπους με αμοιβαίες ανάγκες και να διευκολύνει τη χρήση της ομιλίας, πόσο λίγο προετοίμασε την κοινωνικότητά τους και πόσο μικρή υπήρξε η συμμετοχή της σε ό,τι κι αν έκαναν, για να δημιουργήσουν δεσμούς μεταξύ τους' (99). Ο Jean-Jacques εμπιστεύεται απόλυτα τη φύση· δεν θα μπορούσε ποτέ να της καταλογίσει την ευθύνη για την αθλιότητα του δυστυχισμένου μας παρόντος. Μόνοι μας φτάσαμε εδώ που φτάσαμε.

Τα δεινά είναι δικό μας έργο και τα περισσότερα εξ αυτών, αν όχι όλα, 'θα τα είχαμε αποφύγει' αν είχαμε διατηρήσει τον απλό, ομοιόμορφο και μοναχικό 'τρόπο ζωής' που είχε για μας 'προδιαγράψει' η φύση. Όμως υπήρξε μια εποχή που τα κάναμε όλα αυτά. Βέβαια, ακολουθούσαμε αυτόν τον τρόπο ζωής μόνο όταν 'η φύση τα [έκανε] όλα', μόνο όταν ήμασταν σαν εκείνο το ζώο που 'επιλέγει ή απορρίπτει από ένστικτο' και που δεν 'μπορεί να απομακρυνθεί από τον κανόνα που του έχει προκαθοριστεί' (86). Τότε δηλαδή που ο άνθρωπος ήταν για 'χιλιάδες αιώνες' ένας άγριος 'αφημένος από τη φύση στο ένστικτό του και μόνο' (88), ένα ρονγκο που 'είχε στο ένστικτο και μόνο ό,τι χρειαζόταν για να ζήσει στη φυσική ζωή' (100).

Εκείνο τον καιρό έλαβε χώρα μια 'τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών, οι οποίες θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ, και που χωρίς αυτές [ο άγριος] θα είχε μείνει στην πρωταρχική του κατάσταση [...]. Διάφορες συμπτώσεις, τα τυχαία γεγονότα, που στάθηκαν ικανά να τελειοποιήσουν την ανθρώπινη σκέψη, χειροτερεύοντας το είδος, να μετατρέψουμε σε κακό ένα ον κάνοντάς το κοινωνικό' (111). Η φύση όμως που μας εξανάγκασε μέσω φυσικών αιτιών (πλημμύρες, σεισμοί, ανακατατάξεις της γης, δημιουργία νησιών, ηφαίστεια) να κοινωνικοποιηθούμε παραμένει καλή ή 'ευεργετική'. Στη δεύτερη από τις παραπάνω παραθέσεις, ο Rousseau μεμιάς μετατοπίζει την ευθύνη στην τελειοποιησιμότητα· τώρα η ικανότητα για τελειοποίηση είναι πια 'η πηγή όλων των ανθρώπινων δεινών'. Αυτή μας βγάζει

από την φυσική κατάσταση, αυτή κάνει τον άνθρωπο 'τύραννο του εαυτού του και της φύσης'. Ταυτόχρονα όμως, 'ήταν από σοφή πρόνοια, το ότι οι ικανότητες που είχε εν δυνάμει δε θα αναπτύσσονταν παρά με τις ευκαιρίες' (99-100).

Βλέπουμε λοιπόν πως η φύση βγαίνει 'δικαιωμένη' και πως 'ο άνθρωπος δεν έχει παρά μόνο τις ασχήμιες που μόνος του έδωσε στον εαυτό του'. Τελικά 'δεν φτάσαμε δίχως κόπους στο σημείο να γίνουμε από δική μας υπαιτιότητα δυστυχημένοι'. Όταν συνέβησαν τα τυχαία φυσικά συμβάντα θα μπορούσαμε ίσως και να ευ-τυχήσουμε αλλά από 'δική μας υπαιτιότητα' ξαφνιαστήκαμε και δυσ-τυχήσαμε. Η φύση μας κάνει να πληρώνουμε ακριβά, να γινόμαστε δυστυχημένοι όταν περιφρονούμε 'τις υποδείξεις της'. Η φύση δεν είναι βέβαια εκδικητική, είναι απολύτως σίγουρο ότι οι προθέσεις της δεν είναι καθόλου δόλιες, αλλά, αφ' ης στιγμής και εκπολιτιστούμε δεν δύναται πια να μας κρατήσει στον 'κανόνα' της (τουλάχιστον όχι με την αμεσότητα του τρόπου που μας κρατούσε κοντά της εκείνους τους αθώους χρόνους που ήμασταν ολοσχερώς αφημένοι στις φυσικές μας παρορμήσεις 'και μόνο' – τώρα είμαστε πια μακριά από εκείνους τους 'χιλιάδες αιώνες' που κατά τη διάρκειά τους η φύση μας φρόντιζε, που προνοούσε για μας, που μας μαθήτευε στην φυσική της αλήθεια ενστικτωδώς, δίχως κόπο).

'Δεν μπορούμε παρά να απορήσουμε', δεν μπορούμε παρά 'να οικτίρουμε την τύφλωση του ανθρώπου, ο οποίος για να τροφοδοτήσει τη φιλοδοξία του και δεν ξέρω ποιον κενόδοξο αυτοθαυμασμό, τρέχει με μανία πίσω απ' όλες τις δυστυχίες που μπορούν να τον βρουν, και που η φύση, ευεργετική, φρόντισε να τις κρατήσει μακριά του'. Οι άνθρωποι, αφότου επικοινωνήσουν-κοινωνικοποιηθούν 'τελειοποι[ούνται] και διαφωτίζονται' μεταξύ τους' (92) – αναπτύσσονται οι ικανότητες του λόγου, της συνείδησης, της φαντασίας, της *amour propre*, της μνήμης, της πρόβλεψης, έρχονται οι γνώσεις, τα γράμματα, οι τέχνες και οι επιστήμες. Και οι άνθρωποι 'έτρεξαν προς τα δεσμά τους'. Μέσα σε τόσα πολλά φώτα οι άνθρωποι τυφλώθηκαν' 'αυτά είναι τα *moeurs* ενός φωτισμένου αιώνα. Η γνώση, το πνεύμα και το θάρρος κερδίζουν μονάχα το θαυμασμό μας. Και εσύ, σεμνή αρετή, μένεις πάντα χωρίς καμία τιμή! Πόσο τυφλοί είμαστε ανάμεσα σε τόσο πολύ διαφωτισμό! Θύματα των δικών μας ανόητων επευφημιών [...]' (*D'Alembert*, 71).

Η ίδια η φύση γίνεται τελικώς θύμα της τυραννίας, της 'τυφλής φιλοδοξίας' (142) του κοινωνικού ανθρώπου: βουνά ολόκληρα ισοπεδώνονται, βράχοι θρυμματίζονται, χωράφια εκχερσώνονται, τερατωδώς τεράστια οικοδομήματα χτίζονται παντού – 'τα πάντα είναι καλά όπως βγαίνουν από τα χέρια του δημιουργού' τα πάντα διαφθείρονται στα χέρια του ανθρώπου. Εξαναγκάζει το ένα έδαφος να θρέψει τα προϊόντα ενός άλλου, το ένα δέντρο να παράξει τους καρπούς του άλλου. Ανακατεύει και μπερδεύει τα κλίματα, τα στοιχεία, τις εποχές. Ακρωτηριάζει τον σκύλο του, το άλογό του, τον σκλάβο του. Αναποδογυρίζει τα πάντα' παραμορφώνει τα πάντα' αγαπάει τη διαστροφή, τα τέρατα. Δε θέλει τίποτα όπως το έφτιαξε η φύση, ούτε καν τον άνθρωπο [...]' (*Emile*, I, 37).

Ο κοινωνικός άνθρωπος 'τρέχει με μανία πίσω από όλες τις δυστυχίες', η 'τυφλή φιλοδοξία' του, αυτή η 'μανία για διάκριση', πέρα από ότι τον κάνει να γίνεται κακός, τον κρατάει πάντα

‘έξω από τον εαυτό’ του. ‘Ο κοινωνικός άνθρωπος πάντα έξω από τον εαυτό του, δεν ζει παρά μέσα από τη γνώμη των άλλων και είναι σαν να αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο’. Ο κοινωνικός άνθρωπος δεν γνωρίζει τον εαυτό του, δεν τολμάει να αναρωτηθεί, ζητάει πάντα από τους άλλους να του πουν ποιος είναι. Ο άνθρωπος ξέχασε τη φύση, ξέχασε τη στοργική φροντίδα της, ξέχασε να φροντίσει τον εαυτό του. Ο πολιτισμένος άνθρωπος παράκουσε *ηθελημένα* την προσταγή της φύσης, επέλεξε να αμαρτήσει. Όπως τονίσαμε νωρίτερα αφ’ ης στιγμής και δύο άνθρωποι έρθουν κοντά η αλλοτρίωση είναι αναπόφευκτη. Το φταίξιμο όμως είναι λιγότερο της φύσης που, αν και με δυσκολία τελικά τους έφερε κοντά και περισσότερο του ανθρώπου που ξέχασε την πρώτη της προσταγή· την *amour de soi*. Παράκουσε, ξέχασε να ενδιαφερθεί για τον εαυτό του και προτίμησε τις ψεύτικες και εφήμερες απολαύσεις που έβρισκε στη γνώμη των άλλων. Κατά ένα παράδοξο τρόπο, και ενώ είχε όλα τα εφόδια να ζήσει αληθινά ευτυχισμένος, ο άνθρωπος σχεδόν αυτό-αλλοτρίωθηκε. Ο άνθρωπος είναι ο μόνος υπεύθυνος για όλα τα δεινά που φέρνει στον εαυτό του και στους γύρω του.

Διότι απ’ όταν ο άνθρωπος επικοινωνήσει με τον άλλο και έπειτα, απέκτησε για πρώτη φορά μετά από ‘χιλιάδες αιώνες’ συνείδηση του εαυτού του. Η επικοινωνία-τελειοποίηση έφερε τον *raison*, την *conscience*, την *amour propre*. Η στιγμή της επικοινωνίας-κοινωνικοποίησης είναι η ευτυχής στιγμή που το *rongo* βγήκε από τη φυσική κατάσταση και ‘από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος’. Η ανθρωπινότητα του *Emile* εντοπίζεται στις ‘έννοιες του καλού και του κακού που τον συγκροτούν αληθινά ως άνθρωπο και ως ένα πλήρες μέρος του είδους του’. Η ειδοποιός διαφορά μας με τον άγριο, με το *rongo*, με όλα τα άλλα ζώα είναι ότι ο κοινωνικός άνθρωπος είναι ον που έχει πια τελειοποιηθεί ηθικώς. Και ο λόγος, η συνείδηση, η ηθική κλπ είναι όλα τους προϊόντα του πολιτισμού, προϊόντα της συνάντησης μεταξύ των ανθρώπων. Η ειδοποιός διαφορά μας με τα ζώα είναι ότι έχουμε ‘συναίσθηση της ελευθερίας’ μας· ο πολιτισμένος άνθρωπος έχει συναίσθηση ότι είναι ελεύθερος να συμφωνήσει ή να αντισταθεί [στην προσταγή της φύσης] (*Discours II*, 87). Η ιστορία του ανθρώπου ξεκινά μόνο με την είσοδο στην κοινωνία, μόνο με την είσοδο στην ηθική ζωή. ‘Η ακριβέστερα, η ιστορία του ανθρώπου ξεκινά με την έξοδο από τη φυσική κατάσταση, με την έξοδο από την κατάσταση της ‘ηλιθιότητα[ς]’ (92), με την έξοδο από την ολοκληρωτική κυριαρχία του ενστίκτου, με την έξοδο από την κατάσταση εκείνη που ‘η φύση τα κάνει όλα’. Πριν τη συνείδηση, πριν την ηθική, δεν δύναται να υπάρξει ούτε συμφωνία ούτε αντίσταση – δεν υπάρχει ιστορία, δεν συμβαίνει τίποτα όλα μένουν ίδια, για αιώνες επαναλαμβάνεται ο ίδιος κύκλος.

Τα *rongos* δεν μπορούν ούτε να υποδουλωθούν ούτε να εξεγερθούν. Οι άγριοι, μη έχοντας ‘μεταξύ τους κανενός είδους ηθική σχέση, ούτε και επίγνωση καθηκόντων, δεν μπορούσαν να είναι ούτε καλοί ούτε κακοί’ (100). ‘Η φύση έχει τον πρώτο λόγο σε κάθε έμβιο ον, και το ζώο υπακούει’ (87). Το *rongo* είναι ον μη-ηθικό, δεν έχει συνείδηση, αφημένο στις φυσικές του παρορμήσεις, είναι ταυτισμένο με τη φύση. ‘Πριν την εποχή του λόγου κάνουμε το καλό και το κακό δίχως να το γνωρίζουμε, και δεν υπάρχει ηθική στις πράξεις μας (*Emile*, 67).

Αν η φύση είναι καλή, στη φυσική κατάσταση ο άγριος ήταν καλός. Αλλά αυτή είναι μια δίχως μόχθο καλοσύνη και αθωότητα. Ο πρωτόγονος δεν έκανε τίποτε άλλο πέρα από το μην ξεφεύγει από τον 'προκαθορισμένο κανόνα' της φύσης (που είναι καλός διότι είναι της φύσης), δεν έκανε τίποτε άλλο πέρα από το να αφήνεται στο ένστικτο και μόνο, στις φυσικές του παρορμήσεις (που είναι καλές διότι είναι δοσμένες από τη φύση), να ταυτίζεται με αυτή την απέραντη καλοσύνη και αθωότητα της φύσης. Δεν ίδρωσε ούτε για μια στιγμή, η ψυχή ήταν πάντοτε γαλήνια, ο εαυτός του πάντα ένας.

Μετά την επικοινωνία-ηθική τελειοποίηση, μετά τη συνείδηση ο άνθρωπος χάνει την πρότερη άκοπη αθωότητά του. Από το ότι ο κοινωνικός άνθρωπος έχει συνείδηση του εαυτού του, το ελάχιστο που μπορούμε να συναγάγουμε είναι ότι δεν είναι πια ταυτισμένος με τη φύση και άρα μπορεί να συμφωνήσει ή να παρακούσει τις προσταγές της.

Και την πρώτη ακριβώς στιγμή που το ρουσσωικό σχήμα αλαφρώνει τα δεσμά με τα οποία η φύση έχει αλυσοδέσει τον άγριο της πρωτόγονης κατάστασης, μια αναπόδραστη, αυξητικών ρυθμών πτώση ξεκινά. Την πρώτη στιγμή που η φύση εμπιστεύεται ίσως το δημιούργημά της, την πρώτη στιγμή που χαλαρώνει τη φροντίδα της, την πρώτη στιγμή που το αφήνει να τα καταφέρει μόνο του, λαμβάνει την πιο βροντερή απογοήτευση που ένιωσε ποτέ της· το ον που για χιλιάδες αιώνες γαλουχήθηκε πλάι της, της γυρνά περιφρονητικά την πλάτη. Ο φιλειρηνικός και μάλλον τεμπέλης άγριος με τη γαλήνια ψυχή, κοινωνικοποιούμενος γίνεται ένα ον βλαβερό για όλα τα άλλα όντα που υπάρχουν στο σύμπαν, γίνεται ένα ον βλαβερό ακόμα και για το φυσικό του περιβάλλον. Ο κοινωνικός άνθρωπος μολύνει τα πάντα στο πέρασμά του: ακρωτηριάζει τα σκυλιά του, τα άλογά του, όλα τα υπαρκτά ζώα υποφέρουν δίπλα του (πρέπει στη φαντασία του ακόμα και τα φανταστικά ζώα να τυραννιούνται)· ισοπεδώνει τα βουνά του, ξεραίνει τις λίμνες του, χτίζει πέτρινα τέρατα εκεί που κυλούσανε ρυάκια, μισεί όλα δέντρα, τα φυτεύει ανάποδα – γελάει μαζί τους (με κείνο το 'ανώτερο' χαρακτηριστικό όλων των σκλάβων γέλιο)· σήμερα δεν του αρέσει πια η χλόη – φτιάχνει δούλους, καταβροχθίζει τις σάρκες τους, ξεδιψάει με τον ιδρώτα και το αίμα τους, με τα κόκκαλά τους φτιάχνει στολίδια (τίποτα δεν πάει χαμένο) – ο πλούτος του, οι υπηκόοι του, οι δούλοι του (δεν ησυχάζει ούτε στιγμή), η εμφάνισή του είναι απατηλή αλλά δεν τον νοιάζει, η ευχαρίστηση της κυριαρχίας τον σπρώχνει – κι άλλος πλούτος, οι θησαυροί είναι ατέλειωτοι, πιο πολλοί δούλοι· τελειώνει με το να καταστρέψει τα πάντα γύρω του, μέχρι που να γίνει ο μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου όλου.

Ρωτώ ποια από τις δύο, η κοινωνική ζωή ή η φυσική ζωή είναι πιθανότερο να γίνει αφόρητη γι' αυτούς που τη ζουν; *Σχεδόν δε βλέπουμε πια γύρω μας άλλο*, από ανθρώπους που κλαίγονται για τη ζωή τους [...]. Ρωτώ, αν ακούστηκε ποτέ να λέγεται ότι ένας ελεύθερος άγριος διανοήθηκε και μόνο να παραπονεθεί για τη ζωή του και να της δώσει τέλος. Ας κρίνουμε λοιπόν με λιγότερη αλαζονεία σε ποια μεριά βρίσκεται η αληθινή δυστυχία. Αντίθετα, τίποτα δε θα ήταν τόσο θλιβερό όσο ο άγριος που θαμπώνεται από τα φώτα [...] (99).

Ανοίγω τα βιβλία πάνω στο δίκαιο και στην ηθική, ακούω τους λογίους και τους νομικούς και συγκινημένος από τους κολακευτικούς λόγους τους, οικτίρω τις δυστυχίες της φύσης, θαυμάζω την ειρήνη και τη δικαιοσύνη της πολιτικής κατάστασης, ευλογώ τη σοφία των δημοσίων θεσμών [...]. Έχοντας πλήρως διδαχθεί

περί των καθηκόντων μου και περί της ευτυχίας μου, κλείνω τα βιβλία, βγαίνω από την αίθουσα διδασκαλίας, και κοιτάζω γύρω μου· βλέπω δυστυχισμένους ανθρώπους να στενάζουν κάτω από ένα σιδερένιο ζυγό, την ανθρωπότητα να συνθλίβεται από μια χούφτα καταπιεστές, τις πεινασμένες μάζες – των οποίων το αίμα και τα δάκρυα οι πλούσιοι πίνουν εν ειρήνη – τσακισμένες από τους πόνους και την πείνα, και παντού τους ισχυρούς οπλισμένους ενάντια στους αδύναμους με τη φοβερή δύναμη των νόμων. Όλα αυτά συμβαίνουν ειρηνικά και δίχως αντίσταση· είναι η ηρεμία, ώσπου να καταβροχθισθούν, των κλεισμένων μέσα στη σπηλιά του κύκλωπα συντρόφων του Ulysse. [...] Σηκώνω τα μάτια μου και κοιτάω μακριά. Βλέπω φωτιές και φλόγες, εξοχές ερειπωμένες, πόλεις λεηλατημένες. Μανιασμένοι άνθρωποι πού σέρνετε αυτούς τους κολασμένους; Ακούω μια φοβερή φασαρία· τι σύγχυση! Τι κλάματα! Πηγαίνω κοντά· βλέπω ένα τοπίο φόνων, δέκα χιλιάδες ανθρώπους σφαγμένους, τους νεκρούς πεταμένους σε σωρούς, τους ετοιμοθάνατους να καταπατώνται απ' τα άλογα, παντού την εικόνα του θανάτου. *Λοιπόν, αυτός είναι ο καρπός αυτών των ειρηνικών θεσμών!* [...] Βάρβαρε φιλόσοφε! Διάβασέ μας το βιβλίο σου καταμεσής ενός πεδίου μάχης!¹³⁴

Από το πουθενά ξεφυτρώνουν κι άλλα ακόμα πιο τερατώδη τέρατα: νόμοι, κράτη, εκκλησίες, ακαδημίες. Η υποδούλωση δεν έχει τελειωμό. Γίνεται μόνιμος θεσμός, συνεχίζεται για χιλιάδες χρόνια. Πάντως εδώ και τουλάχιστον δυόμιση αιώνες πρέπει να βρισκόμαστε στο διανοητό τέρμα τούτης της δίχως πάτο αβύσσου· τώρα όλοι ξαναγίνονται ίσοι γιατί πια δεν είναι τίποτα'. Αν κοιτάξουμε γύρω μας, σήμερα, 'σχεδόν δε βλέπουμε πια άλλο' από δυστυχισμένους, από κοινωνικούς ανθρώπους που (δεν) ζουν μια αφόρητη γι' αυτούς ζωή, που κλαίγονται, που παραπονιούνται, που θέλουν να λήξουν το κοινωνικό μαρτύριο δίνοντάς της ένα τέλος. Σήμερα, βλέπει κανείς 'την αληθινή δυστυχία' της ανυπαρξίας, μόλις δίπλα του.

Ο αφημένος στη φροντίδα της φύσης άγριος έχει μια 'γαλήνια ψυχή' και 'ζει μέσα στον εαυτό του'. Ο κοινωνικός άνθρωπος, από την άλλη, βρίσκεται στην 'αληθινή δυστυχία', είναι 'πάντα έξω από τον εαυτό του', τελικά υπάρχει μόνο 'μέσα από τη γνώμη των άλλων'. Ο πολιτισμένος άνθρωπος, αποκτώντας συνείδηση έχασε την πρότερη ταύτισή του με τη φύση (μια ταύτιση που τον εξανάγκαζε να είναι καλός). Παρασυρμένος από τη γνώμη των άλλων, από την *amour propre*, από τη διακαή επιθυμία του να τους ξεπεράσει όλους, ξέχασε εντελώς την προσταγή της φύσης, 'μεταμορφώθηκε', 'άλλαξε φύση', έγινε 'αγνώριστος'. Αν η φύση είναι καλή, αυτό που τελικά ξέχασε ο άνθρωπος είναι το να μοχθήσει για να φέρει τον εαυτό του σε μια νέα ενότητα-γαλήνη, ξέχασε να γίνει αληθινά ενάρτεος, ξέχασε την *amour de soi*, την φροντίδα για έναν εαυτό που πάντοτε παραμένει ένας. Και τώρα που μεταμορφώθηκε, δεν τολμάει ποτέ πια να αναρωτηθεί για τον εαυτό του. Ο εαυτός του είναι κάτι ξένο – ζητάει από τους άλλους να του πουν ποιος είναι. Το δελφικό 'γνώθι σαυτόν' δεν θα μπορούσε να αναφέρεται σε κάτι που βρίσκεται μακρύτερα από τούτο το δυστυχισμένο ον. Ο άνθρωπος αυτό-αλλοτριώθηκε.

Μόνο τώρα που ο άνθρωπος έχει συνείδηση του να συμφωνήσει ή να αντισταθεί στην καλή προσταγή της φύσης μπορεί να γίνει αληθινά ενάρτεος – 'εκτός και αν πάρουμε τις λέξεις καλό και κακό 'με τη φυσική τους έννοια [...] περίπτωση στην οποία θα πρέπει να θεωρείται πιο ενάρτεος αυτός που αντιστέκεται λιγότερο στις απλές παρορμήσεις της φύσης' (100). Αν

¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau, 'The state of war', στο *Later writings*, ό.π., σελ. 162.

πάντως δεν 'απομακρυνθούμε από τη συνήθη έννοια', ο άγριος που ακολουθεί ενστικτωδώς τον 'προκαθορισμένο κανόνα' της φύσης είναι ον μη-ηθικό (δεν είναι ούτε καλός ούτε κακός, 'δεν έχει ούτε διαστροφές ούτε αρετές'). Τώρα που ο άνθρωπος έχει συναίσθηση της ελευθερίας του, είναι μόνο συνειδητώς που δύναται να καλύψει την απόσταση που τον χωρίζει από τη φύση, δύναται μόνο να παλέψει, να προσπαθήσει, να κοπιάσει για να καλύψει την απόσταση από τον καλό 'κανόνα' της και να (ξανα)καταφέρει να συλλάβει την αρμονία της, να (ξανα)ταυτιστεί επιτυχώς μαζί της. Μόνο κάποιος που μάχεται μπορεί να χαρακτηριστεί ως ενάρτεος.

Το να κάνεις το καλό είναι η γλυκύτερη απασχόληση ενός καλοαναθρεμμένου ανθρώπου. Η ακεραιότητά του, η φιλανθρωπία του δεν είναι έργο των αρχών του αλλά της καλής του φύσης. Αφήνεται στις παρορμήσεις του ασκώντας τη δικαιοσύνη, όπως ο κακός αφήνεται στην παρόρμησή του ασκώντας την αδικία. Η ικανοποίηση της όρεξης που μας προδιαθέτει να κάνουμε το καλό είναι καλοσύνη, αλλά όχι αρετή.

*Αυτή η λέξη vertu σημαίνει δύναμη. Δεν υπάρχει καμία αρετή δίχως αγώνα, δεν υπάρχει καμία δίχως νίκη. Η αρετή συνίσταται όχι μόνο στο να είσαι δίκαιος, αλλά στο να είναι κάποιος έτσι θριαμβεύοντας πάνω στα πάθη του, ελέγχοντας την καρδιά του.*¹³⁵

Στο τούτο το παράθεμα ο Rousseau κάνει, ρητώς, μια διάκριση μεταξύ κάποιου που είναι καλός και κάποιου που είναι ενάρτεος. Παρόλο που η συγκεκριμένη επιστολή είναι αρκετά μεταγενέστερη τούτη η διάκριση υπάρχει φυσικά και στον *Second discours* και θα την δούμε λίγο μετέπειτα. Για την ώρα αρκεί ότι καλός είναι εκείνος που κάνει το καλό λόγω της 'καλής του φύσης', των καλών του 'ροπών'. Από την άλλη, ο ενάρτεος είναι εκείνος που μάχεται και υπερνικά 'τα πάθη του'. 'Αυτή η λέξη αρετή σημαίνει δύναμη. Δεν υπάρχει αρετή δίχως πάλη'.

Κατ' αρχάς, για να δώσει κάποιος τη μάχη εναντίον των παθών προϋποτίθενται δύο πράγματα (τα οποία προφανώς είναι ένα). Πρώτα-πρώτα, πρέπει να δύναται να δώσει μια μάχη – και στο μέτρο που μας αφορά εδώ, πρέπει τουλάχιστον να μην είσαι ταυτισμένος με τη φύση, να

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to M. de Franquieres', [15 January 1769], στο *Later writings*, [pp. 272-285], σελ. 273.

Και στον *Emile*: 'Δεν υπάρχει ούτε ευτυχία ούτε κουράγιο ούτε αρετή δίχως μάχη. Η λέξη αρετή έρχεται από τη δύναμη. Η δύναμη είναι το θεμέλιο όλης της αρετής. Η αρετή ανήκει μονάχα σε ένα ον που είναι αδύναμο από τη φύση του και δυνατό από τη θέλησή του. Σε τούτο είναι που συνίσταται η αληθινή τιμή του δίκαιου ανθρώπου: και παρόλο που καλούμε τον Θεό καλό, δεν τον καλούμε ενάρτεο διότι γι' Αυτόν δεν χρειάζεται καμία προσπάθεια για να κάνει το καλό. *Περίμενα μέχρι να είσαι σε μια κατάσταση που να μπορείς να με καταλάβεις πριν σου εξηγήσω αυτή τη λέξη.* Για όσο η αρετή δεν κοστίζει τίποτε να την ασκείς, υπάρχει μικρή ανάγκη να τη γνωρίζεις. Αυτή η ανάγκη έρχεται όταν αφυπνιστούν τα πάθη. [...] Ο άνθρωπος που είναι μόνο καλός, είναι καλός μονάχα για τον εαυτό του. Ποιος είναι τότε ο ενάρτεος άνθρωπος; Είναι εκείνος που ξέρει να κυριεύει τις παθήσεις του· διότι τότε ακολουθεί τον λόγο του και τη συνειδησή του· κάνει το καθήκον του· κρατάει τον εαυτό του εντάξει, και τίποτε δεν μπορεί να τον εκτρέψει. *Ως τώρα ήσουν μονάχα φαινομενικώς ελεύθερος. Είχες μονάχα την επισφαλή ελευθερία του σκλάβου στον οποίο δε έχει δοθεί καμία προσταγή. Τώρα γίνε αληθινά ελεύθερος.* Μάθε να γίνεσαι κύριος του εαυτού σου. Έλεγξε την καρδιά σου Emile, και θα είσαι ενάρτεος. [...] Η φύση δεν μας λέει τίποτα για [τα δεινά] που έρχονται σε μας από τους εαυτούς μας. Μας παραδίδει στους εαυτούς μας. Μας αφήνει, θύματα των ιδίων μας των παθών, να υποκύψουμε στις μάταιες στενοχώριες μας [...]. Τώρα έχεις το πρώτο σου πάθος. Είναι ίσως το μοναδικό αντάξιο σου. Αν ξέρεις πώς να το ελέγχεις ως ενήλικας, θα είναι και το τελευταίο. Θα κυριεύσεις όλα τα άλλα, και θα υπακούς μονάχα στο πάθος για την αρετή' (*Emile*, V, 444-445).

μην βρίσκεσαι ενστικτωδώς σε ενότητα εαυτού (όταν όλα είναι αρμονικά και γαλήνια, δεν υπάρχει ούτε η παραμικρή δυνατότητα μάχης, η μάχη είναι α-νόητη σε μια τέτοια κατάσταση). Δεύτερο, ας πούμε, πρέπει να έχεις πάθη. Αν δεν υπάρχουν πάθη πώς μπορείς να δώσεις τη μάχη έναντι των παθών; Και από τι πάθη δύναται να βασανίζεται κάποιος του οποίου η ψυχή είναι γαλήνια; Τούτος δεν έχει έννοιες μήτε για τα πάθη μήτε για τη μάχη εναντίον των παθών, μήτε για τον όρο μάχη γενικότερα.

Ας δούμε και πάλι το παράδειγμα του πάθους του έρωτα:

Ανάμεσα στα πάθη που συνταράσσουν την ανθρώπινη καρδιά, υπάρχει ένα πάθος φλογερό, επιτακτικό, που κάνει το ένα φύλο απαραίτητο για το άλλο [...].

Ας αρχίσουμε ξεχωρίζοντας στο συναίσθημα του έρωτα το ηθικό [moral] από το φυσικό μέρος. Το φυσικό μέρος είναι η γενική επιθυμία που σπρώχνει το ένα φύλο να ενωθεί με το άλλο. Το ηθικό μέρος είναι αυτό που προσδιορίζει αυτή την επιθυμία και την τοποθετεί αποκλειστικά και μόνο σε ένα αντικείμενο [objet], ή που τουλάχιστον της δίνει, για το αντικείμενο που προτιμά, έναν μεγαλύτερο βαθμό ενέργειας. Είναι άρα φανερό πως το ηθικό μέρος του έρωτα είναι ένα συναίσθημα επίκτητο, γεννημένο από τις συνθήκες της κοινωνίας [...]. Το συναίσθημα αυτό, βασισμένο σε κάποιες έννοιες της αξίας και της ομορφιάς, τις οποίες ένας άγριος δεν είναι σε θέση να έχει, και σε συγκρίσεις που δεν είναι σε θέση να κάνει, θα πρέπει να είναι σχεδόν ανύπαρκτο γι' αυτόν [...]. Αυτός υπακούει αποκλειστικά στη διάθεση [tempérament] που του δόθηκε από τη φύση και όχι στο γούστο που δεν μπόρεσε να αποκτήσει, και οποιαδήποτε γυναίκα είναι καλή γι' αυτόν.

[Οι άγριοι] είναι περιορισμένοι στο φυσικό μόνο μέρος του έρωτα, και αρκετά ευτυχείς με το να αγνοούν τις προτιμήσεις που ερεθίζουν το συναίσθημα' (106-107 μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Μια μόνιμη γειτνίαση δεν αποκλείεται στο τέλος να δημιουργήσει κάποιους δεσμούς ανάμεσα στις διαφορετικές [diverses] οικογένειες. Νέοι διαφορετικού φύλου κατοικούν σε γειτονικές καλύβες. Η παραδοσιακή σχέση που η φύση επιτάσσει φέρνει γρήγορα μια άλλη, όχι λιγότερο ευχάριστη και πιο σταθερή λόγω της συναναστροφής. Αποκτούν τη συνήθεια να παρατηρούν διαφορετικά αντικείμενα [différents objets] και να κάνουν συγκρίσεις, αποκτούν σιγά-σιγά ιδέες αξίας και ομορφιάς, οι οποίες δημιουργούν αισθήματα προτίμησης. Με το να βλέπονται συχνά, δεν αντέχουν πια να μη βλέπονται. Ένα συναίσθημα γλυκό και τρυφερό υπεισέρχεται στην ψυχή, και στην πραγματική εναντίωση μεταβάλλεται σε παράφορο πάθος: Η ζήλια ξυπνάει με τον έρωτα. Η διχόνοια θριαμβεύει και στο πιο τρυφερό πάθος θυσιάζεται ανθρώπινο αίμα.

Στη γνήσια φυσική κατάσταση οι άγριοι δεν ήταν ερωτεύσιμοι – ο έρωτας ήταν γι' αυτούς μονάχα μια από τις 'ορέξεις' τους, μια 'τυφλή ροπή που δεν συνοδευόταν από κανένα συναίσθημα' (114), ο έρωτας είχε για τους αγρίους μονάχα το φυσικό του μέρος. 'Οποιαδήποτε' γυναίκα μπορεί να ικανοποιήσει τις επιθυμίες του άντρα και αντιστρόφως. Στη φυσική κατάσταση (ηθικώς) 'δεν υπάρχει έρωτας' (110). Οι άγριοι δεν είναι (ηθικώς) ερωτεύσιμοι. Τούτο διότι μην έχοντας την ιδέα της ομορφιάς δεν μπορούν να προσδιορίσουν την επιθυμία τους σε ένα αποκλειστικό αντικείμενο, δεν μπορούν να διακρίνουν, να προτιμήσουν το αντικείμενο (α) έναντι του αντικειμένου (β) όταν τα (α), (β) είναι όντα αδιαφοροποίητα, όντα ίδια – οποιοδήποτε εκ των δύο τους κάνει. Σ' αυτή την κατάσταση, η ροπή ικανοποιείται και 'ο ένας φεύγει από το ένα μέρος και η άλλη από το άλλο' (180).

Η κοινωνικοποίηση (που είναι πάντοτε και εξατομίκευση – λχ διαφορά μεταξύ του τρόπου ζωής των δύο φύλων) είναι διαφωτιστική: οι νέοι που απέκτησαν ιδέες ομορφιάς, βλέπουν

διαφορετικά αντικείμενα και προτιμούν το αντικείμενο (α) ως ομορφότερο του (β). Η επιθυμία προσδιορίζεται αποκλειστικά σε ένα άτομο-αντικείμενο, προτιμούν αυτό το αντικείμενο, οι προτιμήσεις ερεθίζουν το συναίσθημα. Γεννιέται ο (ηθικός) έρωτας. Μέσα στην κοινωνία, η 'όρεξη' γίνεται έρωτας, γίνεται πια πάθος, αποκτά ηθικό μέρος – κάτι που 'χιλιάδες αιώνες' πριν άνηκε στο χώρο της φυσικής, στο χώρο των νόμων της μηχανικής κλπ, μέσα στην κοινωνία, ηθικοποιείται.

Πιο πριν, στη γνήσια φυσική κατάσταση δεν υπήρχε το ατομικό προσόν της ομορφιάς, του να είναι το αντικείμενο (α) ομορφότερο του (β) (ή τουλάχιστον οι άγριοι δεν μπορούσαν να δουν αυτό το ατομικό προσόν). 'Από τα τέσσερα αυτά είδη ανισότητας, τα ατομικά προσόντα είναι η πηγή όλων των άλλων'. Η κοινωνία ταυτόχρονα φέρνει τα φώτα και την ανισότητα. 'Οι πρώτες προτιμήσεις' είναι 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα και ταυτόχρονα προς τα πάθη'. Ας κρατήσουμε λοιπόν πως η κοινωνία πέραν από δημιουργός ανισοτήτων, είναι και δημιουργός των παθών μας.

Η όρεξη των αισθήσεων συμβάλλει στην ευεξία [bien-être] του σώματος, και η αγάπη της τάξης [ordre] [στην ευεξία] της ψυχής. Η τελευταία αγάπη, αναπτυγμένη και γινόμενη ενεργή, φέρει το όνομα της συνείδησης [conscience]. Αλλά η συνείδηση δεν αναπτύσσεται και δεν δρα [agit] παρά μόνο με τα φώτα [lumières] του ανθρώπου. Και δεν είναι παρά μόνο με αυτά τα φώτα που επιτυγχάνει μια γνώση της τάξης, και είναι μόνο όταν γνωρίζει την τάξη που η συνείδησή του τον φέρνει στο να την αγαπά. Η συνείδηση είναι λοιπόν *μηδενική* στον άνθρωπο που δεν έχει συγκρίνει τίποτα και δεν έχει δει [vu] τις σχέσεις του. Σε αυτή την κατάσταση, ο άνθρωπος γνωρίζει μόνο τον εαυτό του. Δε βλέπει την ευεξία του ως αντιτιθέμενη ή συμβατή με εκείνη οποιουδήποτε άλλου. Μήτε μισεί μήτε αγαπάει τίποτα. Περιορισμένος στο φυσικό ένστικτο και μόνο, είναι τίποτα, είναι ένα κτήνος. *Τούτο είναι που έδειξα [fait voir] στον Λόγο μου για τη ανισότητα.*¹³⁶

Η συνείδηση λοιπόν είναι 'η αγάπη της τάξης'. Η 'γνώση της τάξης', ακριβώς διότι είναι γνώση προϋποθέτει τα φώτα (την κοινωνικοποίηση-εξατομίκευση, την επικοινωνία μεταξύ των ατόμων, τις συγκρίσεις, το να ενεργοποιηθεί ο λόγος κλπ). Η 'αγάπη της τάξης' συντελεί στην ευεξία της ψυχής όπως η όρεξη των αισθήσεων συντελεί στην ευημερία του σώματος.

Ο αγνός άγριος που 'στερείται τα φώτα της διάνοιας' δεν έχει την ικανότητα της συνείδησης. Αν ως τάξη καταλάβουμε (εικασούμε) την κατάσταση όπου ο αφημένος στις παρορμήσεις της φύσης άγριος ζει απομονωμένος, ελεύθερος και ανεξάρτητος, την κατάσταση εκείνη που η ψυχή του είναι γαλήνια, τότε η τάξη δεν θα είναι τίποτε άλλο παρά *η συμπαντική τάξη*, η τάξη της φύσης.¹³⁷

Ο άγριος που ζει ταυτισμένος με την τάξη της φύσης, που ζει για 'χιλιάδες αιώνες' εγκλωβισμένος μέσα στον τρόπο της φύσης δεν έχει συνείδηση. Πέρα από το ότι δεν έχει τα απαιτούμενα φώτα που θα του επιτρέψουν μια οιαδήποτε 'γνώση', ο άγριος δεν γνωρίζει την τάξη της φύσης γιατί είναι ταυτισμένος μαζί της – όντας ταυτισμένος δεν δύναται να δει αυτό με το οποίο ταυτίζεται. Ακριβώς διότι είναι ταυτισμένος με τη φύση δεν μπορεί να έχει μια

¹³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Beaumont*, ό.π., σελ. 170 [μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη].

¹³⁷ Δεν το τεκμηριώνουμε ακόμα κειμενικώς διότι θα ξεφύγουμε εύκολα από ένα θέμα που είναι *τώρα* σπουδαιότερο.

ικανότητα που με την ύπαρξή της και μόνο τον διαχωρίζει από τη φύση. Ο άγριος δεν αγαπάει την τάξη της φύσης, ο άγριος απλά ακολουθεί ενστικτωδώς τον 'προκαθορισμένο κανόνα' της. Μόνο ο κοινωνικός άνθρωπος δύναται να έχει '*maximes de justice et de raison tirées de l'amour de l'ordre en général, ou de la volonté connue de son créateur*' (*Discours II*, 92).

Θα περιοριστώ στο να ρίξω μια ματιά στο εγκατεστημένο στη νέα αυτή τάξη [ordre] πραγμάτων ανθρώπινο γένος. Ιδού λοιπόν, όλες οι ικανότητές μας αξιοποιημένες [...].

Τελικά εισερχόμαστε στην ηθική τάξη [...]. Καθώς ο Emile μου έχει ως τώρα κοιτάξει μονάχα τον εαυτό του, η πρώτη ματιά που ρίχνει στους συνανθρώπους του τον οδηγεί στο να συγκρίνει τον εαυτό του μαζί τους. *Και το πρώτο συναίσθημα το οποίο διεγείρεται από τούτη τη σύγκριση είναι η επιθυμία να είναι στην πρώτη θέση.* Αυτό είναι το σημείο που η *amour de soi* μετατρέπεται στην *amour propre* και όπου ξεκινούν να αναδύονται όλα τα πάθη που εξαρτώνται από αυτή [...]. (*Emile*, 235).

Όταν όλα τα δραστηριοποιημένα συγκεκριμένα συμφέροντα τελικώς συγκρούονται, όταν η *amour de soi* ξεκινήσει τις ζυμώσεις αλλάζει σε *amour propre*, όταν οι γνώμες, κάνοντας ολόκληρο τον κόσμο απαραίτητο σε κάθε άνθρωπο, τους κάνουν όλους γεννημένους εχθρούς αναμεταξύ τους και καθορίζουν ότι κανένας δε θα βρίσκει το καλό παρά μονάχα στο κακό ενός άλλου, τότε η συνείδηση, λιγότερο δυνατή από τα ξεσηκωμένα πάθη, κατασιγάζεται απ' αυτά και δεν είναι πια στα στόματα των ανθρώπων παρά ως μια λέξη φτιαγμένη για να εξαπατούν ο ένας τον άλλο. Τότε ο καθένας προσποιείται ότι εύχεται να θυσιάσει τα συμφέροντά του για εκείνα του δημοσίου, και όλοι ψεύδονται.¹³⁸

Πρώτα-πρώτα πρέπει να συμφωνήσουμε στο ότι όσο πιο βίαια είναι τα πάθη τόσο πιο απαραίτητοι είναι οι νόμοι για να τα συγκρατήσουν: Ξέχωρα όμως από το ότι οι αταξίες [désordres] και τα εγκλήματα, που [τα πάθη] προκαλούν καθημερινά μεταξύ μας, δείχνουν την ανεπάρκεια των νόμων, καλό θα ήταν ακόμα να εξετάζαμε αν αυτές οι αταξίες [désordres] δε γεννήθηκαν μαζί με τους ίδιους τους νόμους¹³⁹. Γιατί τότε, αν μπορούσαν να τις καταστείλουν, το λιγότερο που θα μπορούσε κανείς να απαιτήσει θα ήταν να σταματήσουν ένα κακό που χωρίς αυτούς δεν θα υπήρχε (106).

Τα 'συμφέροντα' αυτά (τα οποία, για ακόμη μια φορά, δεν είναι οικονομικά συμφέροντα) αναδύθηκαν με την κοινωνικοποίηση και την 'καθολική εξάρτηση' και έχουν τελικώς να κάνουν με τις γνώμες, την εκτίμηση των άλλων' και μόνο.¹⁴⁰ Με την κοινωνικοποίηση η '*amour de soi*

¹³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Beaumont*, ό.π., σελ. 170-171.

¹³⁹ Βλ επίσης πως 'η νομοθεσία της Pologne συστήθηκε διαδοχικά και κομματιαστά, όπως και όλες οι άλλες της Ευρώπης. Στο μέτρο που έβλεπαν κάποια κατάχρηση, συνέτασσαν ένα νόμο για να τη θεραπεύσουν [A mesure qu'on voyait un abus, on faisait une loi pour y remédier]' (*Pologne*, vii, 180).

¹⁴⁰ 'Αλλά η λέξη συμφέρον απαιτεί επεξήγηση [...]. Υπάρχει ένα αισθητό και από συμφέρον το οποίο ασχολείται μονάχα με την υλική μας ευεξία, με την τύχη μας, με την εκτίμηση, με τα φυσικά αγαθά που μπορεί να συσσωρεύσουμε από την καλή γνώμη ενός άλλου. Οτιδήποτε κι αν κάνει κάποιος στο όνομα αυτού του συμφέροντος παράγει μονάχα ένα καλό της ίδιας τάξης, όπως το καλό που κάνει ένας έμπορος που πουλάει την πραμάτεια του με τους καλύτερους δυνατούς όρους [...]. Αν δώσω ελεημοσύνη για να με εκτιμούν ως ελεήμον και για να απολαμβάνω τα οφέλη που προκύπτουν από αυτή την εκτίμηση, και πάλι δεν είμαι τίποτε άλλο παρά ένας έμπορος που αγοράζει φήμη [...]' όλες οι πράξεις αυτού του είδους που έχουν υπ' όψη κάποιο εξωτερικό πλεονέκτημα δεν μπορούν να καλούνται καλές πράξεις, και κάποιος δεν λέει για έναν έμπορο που διήγαγε τις επιχειρήσεις του καλώς ότι το έκανε ενάρετα.

Υπάρχει ένα άλλο συμφέρον, το οποίο είναι παντελώς άσχετο με τα κοινωνικά πλεονεκτήματα, το οποίο σχετίζεται μονάχα με τον εαυτό μας, με το καλό της ψυχής μας, με την απόλυτη ευεξία μας, το οποίο, άρα, καλώ πνευματικό ή ηθικό συμφέρον σε αντιδιαστολή με το πρώτο' [τούτο είναι] το μοναδικό συμφέρον το οποίο τείνει προς την

μετατρέπεται σε *amour propre* και ξεσηκώνονται όλα τα πάθη που σχετίζονται με αυτό το τελευταίο. Η *amour propre*, ή καθολική επιθυμία για φήμη, τιμές και διακρίσεις που μας κατασπαράζει όλους, ασκεί και συγκρίνει τα προσόντα και τις δυνάμεις μας· πόσο προκαλεί και πολλαπλασιάζει τα πάθη (143-144). Η *amour propre*, η 'υπερβολική φιλοδοξία, η σφοδρή επιθυμία να μεγαλώσει τη σχετική περιουσία του, όχι τόσο από αληθινή ανάγκη, όσο για να ξεπεράσει τους άλλους, γεννά σε όλους τους ανθρώπους μια σκοτεινή τάση να αλληλοβλάπτονται (126). Για τον άνθρωπο που παραδίνεται στην αμαρτία της *amour propre*, η φωνή της συνείδησης εξασθενεί, γίνεται 'πιο αδύναμη από τα διεγερμένα πάθη'. Το ότι η συνείδηση 'κατασιγάζεται από αυτά [τα πάθη]' και ότι τα πάθη προκαλούν καθημερινά μεταξύ μας 'αταξίες' είναι ολοφάνερα μια ταυτολογία. Κάτι που καταπνίγει την 'αγάπη της τάξης' δύναται να οδηγήσει στην α-ταξία και μόνο σ' αυτή.

Τι θα γινόταν αν επιχειρούσα να δείξω να βάλλεται το ανθρώπινο είδος στην ίδια την πηγή του, μέχρι και τον πιο άγιο από τους δεσμούς, όπου δεν τολμά κανείς να ακούσει τη φύση [*n'ose plus écouter la nature*] παρά μόνο αφού συμβουλευτεί την *fortune* του, και όπου συγχέοντας η κοινωνική αταξία [*le désordre civil*] τις αρετές με τις διαστροφές [...] (163).

'[Ζ]ητώντας πάντοτε από τους άλλους να μας πουν ποιοι είμαστε και μην τολμώντας [*osant*] ποτέ να αναρωτηθούμε οι ίδιοι γι' αυτό [...]'. Ο αφημένος στην *amour propre* κοινωνικός άνθρωπος δεν τολμάει να ακούσει το τραγούδι της φύσης, δεν τολμάει να αγαπήσει την τάξη της, δεν τολμάει να γνωρίσει τον εαυτό του, δεν τολμάει να έχει συνείδηση. Και ξέρουμε ότι 'η ανισότητα επεκτείνεται χωρίς δυσκολία ανάμεσα σε ψυχές φιλόδοξες και δειλές' (143).

Ο ημαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος δεν έχει το 'αληθινό κουράγιο'¹⁴¹, τη 'δύναμη της ψυχής', την 'πνευματική δύναμη' (*Emile*, 166)· τούτος μόλις κοινωνικοποιήθηκε επέλεξε να μη δώσει τη μάχη με τα αναδυόμενα πάθη, επέλεξε να μην ακούει πια τη φωνή της φύσης, επέλεξε να μη γίνει ενάρετος. Και αν 'η αρετή κυνηγάει και πρέπει να κυνηγάει' εκείνο 'το πνευματικό ή ηθικό συμφέρον' που 'τείνει στην αληθινή μας ευτυχία', ο άνθρωπος επέλεξε να γίνει δυστυχισμένος. Ο άνθρωπος αυτό-αλλοτριώθηκε.

Δείχνοντάς μας διαρκώς τέρατα εκεί που δεν υπάρχει κανένα, μας εξαντλεί στο να κονταροχτυπιόμαστε με φαντάσματα, και τρομάζοντάς μας δίχως αιτία, μας αφήνει λιγότερο σε εγρήγορση απέναντι στους αυθεντικούς κινδύνους και μας επιτρέπει να τους διακρίνουμε λιγότερο καθαρά. [...] Αγαπημένε φίλε, δεν ξέρεις ότι η αρετή είναι μια κατάσταση πολέμου, και ότι το να ζεις μέσα της σημαίνει ότι πάντοτε κάποιος

αληθινή μας ευτυχία, καθώς είναι στενά συνδεδεμένο με τη φύση μας'. Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to m. D' Offreville' [4 October 1761], στο *Later writings*, ό.π., [pp. 261-265], σελ. 261-262.

¹⁴¹ 'Το αληθινό κουράγιο δείχνει περισσότερη σταθερότητα και λιγότερο επιτακτικότητα' είναι πάντοτε ό,τι πρέπει να είναι' δε χρειάζεται μήτε να ξεσηκώνεται μήτε να περιορίζεται: ο αkéραιοs άνθρωπος το παίρνει παντού μαζί του· στη μάχη ενάντια στο εχθρό· στην κοινωνία στο όνομα της αλήθειας και σε εκείνων που είναι απόντες: στο κρεβάτι του απέναντι στις επιθέσεις των πόνων και του θανάτου. Η δύναμη της ψυχής που μας εμπνέει είναι συνήθης σε ολόκληρη την ιστορία· πάντοτε τοποθετεί την αρετή πάνω από τα συμβάντα, και συνίσταται όχι στο να μάχεσαι, αλλά στο να μη φοβάσαι τίποτα. Αυτό, φίλε μου, είναι το είδος του κουράγιου που έχω συχνά επαινέσει, και το οποίο με ευχαριστεί να βρίσκω σε σένα' (*Julie*, I, lvii, 129).

έχει να δώσει μια μάχη με τον εαυτό; Ας προσέχουμε λιγότερο τους κινδύνους απ' ό,τι τους εαυτούς μας, έτσι ώστε να κρατάμε τις ψυχές μας έτοιμες για οτιδήποτε μπορεί να συμβεί (*Julie*, μέρος VI, επιστολή vii, 560).

Η 'αρετή είναι μια κατάσταση πολέμου'· το να ζεις μέσα σε αυτή την πολεμική κατάσταση, το να είσαι ενάρτεος είναι το να δίνεις τη μάχη με τον εαυτό σου. Αλλά τούτο δεν είναι κάτι ακριβώς διχαστικό: η αρετή είναι το 'να προσέχουμε λιγότερο τους κινδύνους από τους εαυτούς μας'. Η αρετή είναι η φροντίδα για τον εαυτό. Ο μη ενστικτωδώς ταυτισμένος με τη γαλήνη και την αθωότητα της φύσης ενάρτεος κοινωνικός άνθρωπος, φροντίζει συνειδητά για την 'ευεξία της ψυχής του'. Η αρετή, πολεμώντας την *amour propre* και τα συν αυτής πάθη που κατασιγάζουν τη συνείδηση, κυνηγάει εκείνο το ηθικό ή πνευματικό συμφέρον που, εκείνη την τάση προς την ευδαιμονία.¹⁴² Η αρετή φέρνει μια εκ νέου συνειδητή ενότητα εαυτού.¹⁴³ Η αρετή είναι φροντίδα για τον εαυτό διότι τα *zombies*, τα φαντάσματα είναι εσωτερικά (ή αντιστρόφως). Και το να είμαστε ενάρτεοι, είναι το 'να προσέχουμε [...] τους εαυτούς μας έτσι ώστε να διατηρούμε τις ψυχές μας έτοιμες για οτιδήποτε μπορεί να συμβεί'.

Αν ανατρέξουμε μέχρι τη φυσική κατάσταση θα δούμε πως 'ο άνθρωπος δεν έχει παρά μόνο τις ασχήμιες που *μόνος του έδωσε στον εαυτό του*, και ότι η φύση θα έβγαине δικαιωμένη. Δεν φτάσαμε χωρίς κόπους στο σημείο να γίνουμε από δική μας υπαιτιότητα δυστυχισμένοι'. Τον 'πρώτο ζυγό' τον έβαλε ο ίδιος ο άνθρωπος 'στον εαυτό του'. Ο άνθρωπος 'τρέχει με μανία πίσω απ' όλες τις δυστυχίες που μπορούν να τον βρουν, και που η φύση, ευεργετική, φρόντισε να τις κρατήσει μακριά του'. 'Τα πιο πολλά δεινά μας είναι δικό μας έργο και πως τα περισσότερα, αν όχι όλα, θα τα είχαμε αποφύγει αν είχαμε διατηρήσει τον απλό τρόπο ζωής, τον ομοιόμορφο και μοναχικό που η φύση μας είχε προδιαγράψει'. 'Η φύση μας κάνει να πληρώνουμε την περιφρόνηση προς τις υποδείξεις της'. Η ικανότητα της τελειοποίησης κάνει τον άνθρωπο 'με τον καιρό τύραννο του εαυτού του και της φύσης'. Διότι ο άνθρωπος έχει εν δυνάμει ικανότητες (ή αυτές αποκτούνται-παράγονται με την συνάντηση-επικοινωνία) που αν και στην αρχή μονάχα αναπληρώνουν το ένστικτο, μπορούν 'να τον ανεβάσουν, στη συνέχεια, πολύ πιο πάνω [από τη φύση]' (88).

Η ίδια η ρίζα είναι σαφής, αλλά που αναφέρεται; Είμαι απολύτως αναρμόδιος σε αυτόν τον τομέα, και έτσι στράφηκα στον Dumézil. Τον ρώτησα για το τι αυτή η πιθανότατα ινδό-ευρωπαϊκή ρίζα ('μελ') ήταν. Η πρώτη του απάντηση: 'δεν ξέρουμε' δεν έχουμε πληροφορίες που να μας επιτρέπουν να δώσουμε ένα νόημα, μια σημασία σε αυτή τη ρίζα'. Και είπε αμέσως, 'προφανώς, μπορούμε να σκεφτούμε το 'μέλος', δηλαδή τη λέξη που βρίσκεται στο 'μελωδία' η οποία σημαίνει: τραγούδι, ρυθμικό τραγούδισμα, μουσική. Αλλά είναι ευκρινές ότι δεν μπορεί να υπάρχει καμία σχέση μεταξύ αυτού του 'μέλος' και της μικρής ρίζας 'μελ' που βρίσκεται στο

¹⁴² 'Ο όρος συμφέρον [*intérêt, intéresser*], ο οποίος είναι τόσο συχνός στο λεξιλόγιο [του Rousseau], φέρει την ενωτική έννοια του μελήματος, και ταυτόχρονα τις αντίθετες έννοιες της έγνοιας για τον εαυτό και της έγνοιάς με εκείνο που είναι ουσιωδώς άλλο από τον εαυτό'. Timothy O' Hagan, *Rousseau*, Routledge, London and New York, NY, 1999, σελ. 50.

¹⁴³ Όταν διαβάσουμε τον *Emile* θα φανεί καθαρότερα πως τούτη η κίνηση-κυνήγι είναι τελικά μια παράδοξη κίνηση, είναι κίνηση και ταυτόχρονα και ακινησία.

‘επιμέλεια’ [εαυτού], ‘με μέλει’ κλπ’. Αυτό ήταν το σημείο που είχα φτάσει όταν, χθες, μου έστειλε ένα σύντομο σημείωμα [...]. Πρέπει όντως να αποκλείσουμε τη σχέση με το ‘μέλος’ όπως έκανα εχθές;¹⁴⁴

Η συνάντηση λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε καρδιά και καρδιά, και είναι ουσιωδώς παθητική [affective] σε χαρακτήρα. [...] Κάθε συνάντηση με τα έργα είναι μια συνάντηση με τον ίδιο τον άνθρωπο [...]. Είναι μέσα από αυτή την προσωπική συνάντηση [με τον Jean-Jacques] παρά από μια στοχαστική διαδικασία που οι αναγνώστες ανακαλύπτουν την αλήθεια του οράματος του ‘J.-J.’ για την ανθρώπινη φύση.¹⁴⁵

iv.xv ‘γιατί γράφω τόσο ωραία βιβλία’ I

Ο απομονωμένος άγριος της πρωταρχικής κατάστασης, εκείνος που οι μέρες του ‘κυλούσαν μέσα στη γαλήνη και την αθωότητα’, εκείνος με τη ‘γαλήνη των παθών’ (101) και που ‘η ψυχή του, που τίποτε δεν την ταράζει, παραδίνεται στο αίσθημα και μόνο της τωρινής του ύπαρξης, χωρίς καμία σκέψη για το μέλλον, όσο κοντινό και αν είναι αυτό’ (90), εκείνος που έχει (είναι) μόνο ένστικτο, μονάχα τις φυσικές του παρορμήσεις, δε γνωρίζει πως είναι αθώος. Τα μόνο που κάνει είναι το να ζει μέσα στον τρόπο της φύσης: ετούτος ‘αποπνέει μόνο σχόλη και ελευθερία, θέλει να ζει και να μην ασχολείται με τίποτα’. Η ‘βαθιά του αδιαφορία για οτιδήποτε άλλο’ πέραν της ζωής δε συγκρίνεται ούτε καν με την ‘αταραξία του στωικού’ (147). Τούτος, όταν εξαναγκασθεί να εκπολιτισθεί μεταμορφώνεται: ‘όμοια με το άγαλμα του Γλαύκου, που ο χρόνος, η θάλασσα και οι φουρτούνες έχουν παραμορφώσει [...] η ανθρώπινη ψυχή αλλοιωμένη μέσα στους κόλπους της κοινωνίας [...] από την απόκτηση μιας πληθώρας γνώσεων [...] από τη συνεχή σύγκρουση των παθών, έχει, θα λέγαμε μεταμορφωθεί σε σημείο που να γίνει αγνώριστη’ (65-66). ‘Το πνεύμα και μόνο της κοινωνίας και η ανισότητα την οποία αυτή γεννά αλλάζουν και αλλοιώνουν σε τέτοιο βαθμό όλες τις φυσικές μας καταβολές (148). Εντός του τρόπου ζωής της κοινωνίας ‘η ψυχή και τα ανθρώπινα αισθήματα, με το να αλλοιώνονται ανεπαίσθητα, αλλάζουν φύση’ (147).

Όταν ο άνθρωπος τελειοποιείται ηθικώς, όταν από ένα μέσα στην αγνότητα της άγνοιας ρονγο γίνεται κοινωνικός άνθρωπος, δεν έχει προχωρήσει σε τίποτε λιγότερο από μια αλλαγή φύσης. Έχει μεταμορφωθεί, έχει γίνει αγνώριστος. Τούτος έχει καταντήσει να ‘αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο’, δεν ‘τολμ[άει] ποτέ να αναρωτηθεί] ο ίδιος’ για το ποιος είναι. ‘Εκείνο που είναι σκληρότερο ακόμα, είναι πως, αφού κάθε πρόοδος του ανθρώπινου γένους το απομακρύνει αδιάκοπα από την πρωτόγονη κατάστασή του, όσο πιο πολλές γνώσεις αποκτά, τόσο περισσότερο στερείται τα μέσα για την απόκτηση της πιο σημαντικής από όλες: και πως κατά κάποιο τρόπο, λόγω της προσπάθειάς μας να μελετήσουμε

¹⁴⁴ Michel Foucault, *The courage of truth (The government of self and others II); Lectures at the Collège de France 1983-84*, Frédéric Gros – Arnold I. Davidson (edited), trans. Graham Bruchell, foreword François Ewald – Alessandro Fontana, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, NY, 2011 [1983-84], σελ. 118.

¹⁴⁵ Michael O’ Dea, *Jean-Jacques Rousseau; Music, illusion and desire*, St. Martin’s Press Inc, New York, NY, 1995, σελ. 69, 188.

τον άνθρωπο, έχουμε χάσει την ικανότητα να τον γνωρίζουμε' (66). Το σχήμα είναι εξαιρετικά άκαμπτο: αν ζώντας δίπλα στους άλλους, εμείς, ως είδος, έχουμε πια 'χάσει' την ικανότητα να γνωρίζουμε τον άνθρωπο, αν ζώντας δίπλα στους άλλους δεν τολμάμε κυριολεκτικά 'ποτέ' να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, δεν υπάρχει ουδεμία δυνατότητα να γνωρίσουμε τι ήμασταν πριν μεταμορφωθούμε, δεν μπορούμε ποτέ να μάθουμε ποια ήταν η φύση μας πριν αλλάξει, ποιες ήταν οι φυσικές μας καταβολές πριν αλλοιωθούνε μέσα στους κόλπους της κοινωνίας. Αν το μόνο που καταφέρνουν οι κοινωνικοποιημένοι άνθρωποι είναι το να τελειοποιούνται-αλλοτριώνονται περαιτέρω έως ότου γίνουν 'τίποτα', τότε ο παροντικός εαυτός δεν μπορεί να εξέλθει, *από μόνος του*, από την άβυσσο στην οποία τον έριξε η κοινωνία, δεν δύναται να βγει, από μόνος του, από την δυστυχία της ανυπαρξίας.

Δυο λόγια γι' αυτή την κατάσταση είναι απαραίτητα. Έδώ βρίσκεται το τελευταίο όριο της ανισότητας, και το έσχατο σημείο που κλείνει τον κύκλο και πλησιάζει στο σημείο απ' το οποίο ξεκινήσαμε. Εδώ οι ιδιώτες όλοι ξαναγίνονται ίσοι, γιατί πια δεν είναι τίποτα'. Τούτη είναι 'μία νέα φυσική κατάσταση διαφορετική από εκείνη που ξεκινήσαμε, αφού η μια ήταν η φυσική κατάσταση μέσα στην καθαρότητά της, ενώ η τελευταία είναι ο καρπός μιας υπέρμετρης διαφθοράς' (146). Εδώ όλα είναι ανεστραμμένα: όλα τα 'τίποτα' είναι ίσα μεταξύ τους, όλοι είναι απομονωμένοι,¹⁴⁶ όλοι είναι ίδιοι. Όλοι αυτοί οι αλλοτριωμένοι είναι ολόιδιοι διότι είναι 'απατεώνες' που 'προσποιοούνται' και 'εξαπατούν', διότι το 'είναι και το φαίνεσθαι έγιναν δύο διαφορετικά πράγματα', διότι όλοι φοράνε την ίδια 'μάσκα της καλοσύνης' (126), διότι έχουμε μια 'εμφάνιση απατηλή και φρούδα' – 'μιας και όλα σταματούν στην επιφάνεια, καταντούν να είναι όλα ψεύτικα και προσποιητά' (148).

Ο άνθρωπος του κόσμου είναι ολόκληρος μέσα στη μάσκα του. Μη όντας σχεδόν ποτέ μέσα στον εαυτό του, είναι πάντοτε ξένος και ασθενεί εύκολα όταν αναγκασθεί να επιστρέψει εκεί. Αυτό που είναι, είναι τίποτα' αυτό που φαίνεται ότι είναι, είναι τα πάντα γι' αυτόν (*Emile*, IV, 230).

[...] Αλλά ας αφήσουμε [τον νεαρό] να δει ότι πως η κοινωνία εκφυλίζει και διαστρέφει τους ανθρώπους' ας τον αφήσουμε να βρει στις προκαταλήψεις τους την πηγή όλων των κακιών τους' ας τον αφήσουμε να τείνει να εκτιμά κάθε individu αλλά να απεχθάνεται το πλήθος' ας τον αφήσουμε να δει πως όλοι οι άνθρωποι φορούν περίπου την ίδια μάσκα, αλλά ας τον αφήσουμε επίσης να γνωρίσει πως υπάρχουν πρόσωπα κατά πολύ ομορφότερα [beaux] από την μάσκα που τα καλύπτει (237).

Σήμερα που οι διεισδυτικές έρευνες και το εκλεπτυσμένο γούστο μετέτρεψαν την τέχνη της σαγήνης σε κανόνα, βασιλεύει στα moeurs μας μια ευτελής και επίπλαστη *ομοιομορφία*. Όλα τα πνεύματα μοιάζουν σαν να βγήκαν απ' το ίδιο καλούπι: αδιάκοπα, η ευγένεια απαιτεί και η ευπρέπεια προστάζει. Μονίμως αποκτούμε συνήθειες, ποτέ τη φυσική μας κλίση. Δεν τολμάμε πια να εμφανιστούμε με το αληθινό μας πρόσωπο. Και μέσα σ' αυτόν τον διαρκή καταναγκασμό, οι άνθρωποι που απαρτίζουν τούτο το κοπάδι που λέγεται κοινωνία, όταν βρεθούν στις ίδιες περιστάσεις θα ενεργήσουν όλοι *πανομοιότυπα*, εκτός κι αν τους αποτρέψουν άλλα, ισχυρότερα

¹⁴⁶ 'Αφού θα έχει αποκτήσει πολλούς θησαυρούς και *απομονωμένος* από τους ανθρώπους [désolé bien des hommes], ο ήρωάς μου θα τελειώσει με το να καταστρέψει τα πάντα γύρω του, μέχρι που να γίνει ο μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου. Αυτή, εν συντομία, είναι η ηθική εικόνα αν όχι της ζωής του ανθρώπου, τουλάχιστον οι κρυφές βλέψεις στην καρδιά του *κάθε* πολιτισμένου ανθρώπου' (162). 'Η *καθολική* επιθυμία για φήμη, τιμές και διακρίσεις που μας κατασπαράζει όλους [...]' (143).

κίνητρα. Έτσι, δε γίνεται ποτέ να ξέρουμε καλά με ποιόν έχουμε να κάνουμε: χρειάζεται επομένως, για να γνωρίσουμε το φίλο μας, να περιμένουμε τις κρίσιμες στιγμές, μόνο που τότε θα είναι πλέον αργά, αφού για τέτοιες ακριβώς στιγμές έχει σημασία να τον γνωρίζουμε ήδη. Και τι σωρεία ελαττωμάτων δεν συνοδεύει αυτή την αβεβαιότητα! Δεν υπάρχουν πια ειλικρινείς φιλίες, αληθινή εκτίμηση, βάσιμη εμπιστοσύνη. Οι υποψίες, οι δυσπιστίες, οι φόβοι, η ψυχρότητα, η επιφυλακτικότητα, το μίσος, η προδοσία, θα κρύβονται αδιάκοπα κάτω από το ομοιόμορφο και απατηλό πέπλο ευγένειας, κάτω από την τόσο παινεμένη λεπτότητα που χρωστάμε στα φώτα του καιρού μας (*Discours I*, i, 40).

Ο *Emile*, το έχουμε ξαναπεί, είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση· ο διαφορετικός τρόπος που τον παιδεύει ο δάσκαλος-φίλος, τον κάνει να δύναται να δει κάτι όμορφο πίσω από τη μάσκα. Από την άλλη, για τους κοινωνικούς ανθρώπους του *Second discours* (που δεν έχουν ένα δάσκαλο-φίλο) ισχύουν τα όσα έχουμε ως τώρα σημειώσει. Ο αλλοτριωμένος άνθρωπος είναι τίποτα χωρίς τη μάσκα του. Αυτός δε γνωρίζει τον εαυτό του με τρεις τουλάχιστον τρόπους: (i) δεν 'τολμ[άει] ποτέ να αναρωτηθ[εί] ο ίδιος' για το ποιος είναι – ζητάει από τους άλλους να του πουν, (ii) δεν είναι ενάρετος, δεν μάχεται τα πάθη του, δεν νιώθει την αγάπη της τάξης της φύσης, κατασιγάει τη φωνή της συνείδησης, δε γνωρίζει τον εαυτό του και (iii) όλα τα 'τίποτα' είναι ίδια μεταξύ τους διότι όλα τους έχουνε μια 'εμφάνιση απατηλή και φρουδά' και μάλιστα 'όλοι οι άνθρωποι φοράνε περίπου την ίδια μάσκα'. Πέραν από αλλοτριωμένοι είναι και ομογενοποιημένοι, ομοιόμορφοι. Όλοι τους είναι κανονικοποιημένοι, όλοι τους ζουν με τον ίδιο τρόπο ζωής, ο καθένας θέλει να γίνει ο 'μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου', η 'καθολική επιθυμία' να ξεπεράσει τους άλλους 'γεννά σε όλους τους ανθρώπους μια σκοτεινή τάση να αλληλοβλάπτονται' (126). Για να τα καταφέρουν όλοι φοράνε την ίδια μάσκα.¹⁴⁷ Δεν υπάρχουν διαφορές ανάμεσά τους (ή αν υπάρχουν δεν τις βλέπουν – 'η συνείδηση είναι μηδενική στον άνθρωπο που δεν έχει συγκρίνει τίποτα και που δεν έχει δει τις σχέσεις του'). Αν ποτέ 'μαθ[αίναμε] να γνωρίζ[ουμε] τους ανθρώπους από τις διαφορές τους', 'θα βλέπαμε να ξεπροβάλλει κάτω από την πένα τους ένας νέος κόσμος, και θα μαθαίναμε επίσης να γνωρίζουμε τον δικό μας' (173, 175). Δεν βλέπουν σχέσεις, δεν βλέπουν διαφορές, δεν επικοινωνούν, δεν γνωρίζουν τον εαυτό τους.

Ο φυσικός άνθρωπος ήταν διττώς απομονωμένος. Τούτα εδώ τα πολιτισμένα ερείπια είναι απομονωμένα με μονοσήμαντο τρόπο: στις τεράστιες πόλεις που χτίσανε, δεκάδες χιλιάδες μένουν ο ένας ακριβώς δίπλα στον άλλο και όμως βρίσκονται μακρύτερα από ποτέ – ακριβώς

¹⁴⁷ 'Κανείς δεν τολμά να είναι ο εαυτός του', διαγιγνώσκει ο Saint-Preux. Ο σχετικισμός των συμφερόντων δεν οδηγεί σε μια συμπεριφορά χαώδη και ακανόνιστη. Ακριβώς το αντίθετο. Οδηγεί σε μια ομοιομορφία που διαμορφώνεται από κανόνες· κανόνες οι οποίοι λειτουργούν ως (καταστροφικό) υποκατάστατο των συναισθημάτων που διέπουν το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Ο πληθωρισμός αυτών των κανόνων είναι τέτοιος που ρυθμίζει ακόμη και περιπτώσεις όπως ο βαθμός λύπης που πρέπει να επιδείξει κανείς για το θάνατο ενός προσώπου. Ο Rousseau επισημαίνει μάλιστα σε υποσημείωση ότι η έκφραση πένθους δεν μπορεί να θεωρείται καθήκον, αλλά αίσθημα ανθρωπιάς, κι επομένως είναι εντελώς άτοπο να διέπεται από κανόνες. '[Ό,τι δεν είναι πια στα συναισθήματα, το έχουν βάσει σε κανόνες, και μ' αυτούς τα πάντα είναι κανόνες]. Αν αυτός ο λαός μιμητών ήταν γεμάτος από αυθεντικούς χαρακτήρες θα ήταν αδύνατο να το γνωρίζουμε· γιατί κανείς δεν τολμά να είναι ο εαυτός του. Ο καθένας πρέπει να πράττει όπως οι άλλοι, είναι ο πρωτεύον γνώμονας της σοφίας σε αυτή τη χώρα. Αυτό γίνεται, αυτό δε γίνεται. Αυτή είναι η υπέρτατη κρίση' [*Julie*, II, xvii, 205]. Στο Σωτήρης Βανδώρος, *Βλέπειν και ομιλείν στην πολιτική σκέψη του J.-J. Rousseau*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα, 2004, σελ. 56-57.

όπως και οι συνωμότες philosophes που θέλουν να βλάψουν τον Jean-Jacques 'ανακάλυψαν την τέχνη του να φτιάξουν στο Παρίσι, [για τον Rousseau], μια μοναξιά [solitude] πιο φρικτή απ' ό,τι [θα ήταν] στις σπηλιές ή στα δάση, έτσι ώστε *καταμεσής των ανθρώπων* να μη βρίσκει ούτε επικοινωνία, ούτε παρηγοριά, ούτε συμβουλή, ούτε διαφωτισμό, ούτε οτιδήποτε θα μπορούσε να τον βοηθήσει στο να οδηγήσει τον εαυτό του' (*Dialogues*, I, 41-42).

Σε αυτό το 'έσχατο σημείο' της αβύσσου, σε αυτή τη νέα και διεφθαρμένη φυσική κατάσταση, κυριαρχεί η σιωπή. Στη δυστυχία της ανυπαρξίας, όλοι είναι ίδιοι μέσα στην αλλοτρίωσή τους· τούτη πρέπει να είναι η δυστυχέστερη και πιο μακρόχρονη εποχή. Τούτη συνεχίζεται μέχρι σήμερα· μια ματιά δίπλα μας αρκεί: 'σχεδόν δε βλέπουμε πια γύρω μας άλλο από ανθρώπους που κλαίγονται για τη ζωή τους [...]'. Αν το ότι ο παροντικός μας εαυτός είναι αλλοτριωμένος, αν το ότι ο κοινωνικός άνθρωπος δεν τολμά να γνωρίσει τον εαυτό του, είναι πάνω-κάτω η διάγνωση του Rousseau στον *Second discours*, ποια μπορεί να είναι, αν υπάρχει, η θεραπεία αυτής της ασθένειας;

Ας δούμε την θεραπευτική πρόταση που κάνει ο Rousseau στις *Confessions* του· είναι ένα ασφαλές βήμα για να περάσουμε σε εκείνη του *Second discours*.

Είχα συχνά παρατηρήσει ότι ακόμα και ανάμεσα σε αυτούς που περηφανεύονται το περισσότερο για τη γνώση τους των ανθρώπων, κάθε άνθρωπος γνωρίζει λίγα πέρα από τον εαυτό του, *αν μπορεί να ειπωθεί ότι κανείς γνωρίζει αληθινά τον εαυτό του*· διότι πως δύναται κάποιος να ορίσει με ακρίβεια τη φύση ενός όντος από την εσωτερική του συγκρότηση και μόνον *αν δεν υπάρχει κανένα άλλο σημείο σύγκρισης*; Πάντως τούτη η ίδια ατελής γνώση που έχουμε για τους εαυτούς μας είναι το μόνο μέσο που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για να γνωρίσουμε άλλους. Έχουμε κάνει τους εαυτούς μας το μέτρο όλων των πραγμάτων, και ακριβώς εδώ έχουμε πιαστεί στη διπλή ψευδαίσθηση της *amour propre*: είτε αποδίδοντας λαθεμένα σε αυτούς που κρίνουμε τα ίδια κίνητρα τα οποία θα μας είχαν κάνει να δράσουμε αν ήμασταν στη θέση τους· ή, εντός της ίδιας εικασίας, παρανοώντας τα δικά μας κίνητρα λόγω της ανικανότητάς μας να μεταφέρουμε τους εαυτούς μας σε μια άλλη κατάσταση.

[...] Έχω εδώ και καιρό αισθανθεί τον εαυτό μου να είναι ένα *ξεχωριστό είδος όντων* [...].

Αφού ειπώθηκαν τα παραπάνω, έχω αποφασίσει να πάω τους αναγνώστες μου ένα βήμα μπροστά στη γνώση τους της ανθρωπότητας, τραβώντας τους μακριά, αν κάτι τέτοιο είναι δυνατό, από αυτή τη μόνη και λανθασμένη μέθοδο του να κρίνει κάποιος πάντοτε την καρδιά ενός άλλου με τη δική του, όταν, αντιθέτως, είναι συχνά αναγκαίο για να γνωρίσεις τον εαυτό σου να ξεκινήσεις μελετώντας την καρδιά ενός άλλου. Θέλω, έτσι ώστε οι άνθρωποι να μάθουν να εκτιμούν τους εαυτούς τους, να τους δώσω τουλάχιστον ένα *άλλο σημείο σύγκρισης*. Ας αφήσουμε κάθε άνθρωπο να γνωρίζει τον εαυτό του και έναν *άλλο· και αυτός ο άλλος θα είμαι εγώ*.

Ναι, εγώ, μόνο εγώ, γιατί δεν ξέρω κανένα άλλο άνθρωπο που μέχρι σήμερα έχει τολμήσει να κάνει ό,τι προτείνω.

[...] Για να γνωρίσει έναν χαρακτήρα καλά, κάποιος θα πρέπει να διακρίνει τι σ' αυτόν ήταν φύση και τι επίκτητο· κάποιος θα πρέπει να δει πως αυτός ο χαρακτήρας σχηματίστηκε, ποιες συγκυρίες τον ανέπτυξαν, ποια αλυσίδα κρυφών παθών του έδωσαν μορφή, και πως τροποποιήθηκε έτσι ώστε *περιστασιακά να παραχθούν τα πιο αντιφατικά και αναπάντεχα αποτελέσματα* [...]. Και πως θα μπορούσαμε ποτέ να γνωρίσουμε αυτό το εσωτερικό υπόδειγμα όταν ο τεχνίτης που το ζωγραφίζει μέσα σε κάποιο άλλο άτομο δε μπορεί να το δει, και εκείνος που μπορεί να το δει μέσα του δε θέλει να το φανερώσει; Κανένας δε μπορεί να γράψει τη ζωή ενός ανθρώπου παρά αυτός ο ίδιος άνθρωπος [...].

Άρα, είναι βέβαιο ότι αν πετύχω την αποστολή που έχω θέσει στον εαυτό μου, θα έχω κάνει κάτι χρήσιμο και ταυτόχρονα μοναδικό. [...] Δεν είναι τόσο η ιστορία [των] συμβάντων [της ζωής μου] καθαυτή που γράφω όσο είναι μια έκθεση της κατάστασης της ψυχής μου όταν αυτά συνέβησαν.

Είμαι φημισμένος για τις δυστυχίες μου. Τα νέα για τα όσα έχω υποφέρει έχουν διαδοθεί σε όλη την Ευρώπη· οι σοφοί άνθρωποι έμειναν κατάπληκτοι από αυτά, και οι καλοί άνθρωποι καταθλίφτηκαν· αλλά όλοι τους αντιλήφθηκαν επιτέλους πως κατάλαβα αυτόν τον φωτισμένο και φιλοσοφικό αιώνα καλύτερα απ' ό,τι εκείνοι[...].

Η φυσική και ασύμμετρη πρόζα μου, κάποτε αστραπιαία, κάποτε διαχεόμενη· κάποτε σοφή, κάποτε ανόητη· μερικές φορές κατανυκτική και άλλες χαρωπή· θα είναι η ίδια μέρος της ιστορίας μου [...].¹⁴⁸

Ορίστε ό,τι έχω να πω σχετικά με το πνεύμα με το οποίο γράφω τη ζωή μου, τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διαβαστεί, και τη χρήση που μπορεί να του γίνει.¹⁴⁹

Ιδού το μοναδικό ανθρώπινο πορτραίτο, ζωγραφισμένο εκ του φυσικού και σε όλη του την αλήθεια, που υπάρχει και μάλλον θα υπάρξει ποτέ. [...] Σας εξορκίζω, στο όνομα των βασάνων μου, στο όνομα της ψυχής σας, και στο όνομα ολόκληρου του ανθρώπινου γένους, μην καταστρέψετε ένα μοναδικό και χρήσιμο έργο που μπορεί να αποτελέσει το πρώτο σημείο σύγκρισης για τη μελέτη των ανθρώπων, η οποία οπωσδήποτε δεν έχει αρχίσει ακόμα, και μη στερήσετε από το σεβασμό στη μνήμη μου μια ασφαλή μαρτυρία για το χαρακτήρα μου [...] (*Confessions*, προλογικό σημείωμα, 7).

Αναλαμβάνω κάτι που δεν έχει γίνει ποτέ στο παρελθόν [*Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple*], ούτε και πρόκειται να βρει στο μέλλον μιμητές. Θέλω να δείξω [*montrer*] στους συνανθρώπους μου [*semblables*] έναν άνθρωπο μέσα σε όλη την αλήθεια της φύσης [*un homme dans toute la vérité de la nature*]· και ο άνθρωπος αυτός θα είμαι εγώ.

Μόνο εγώ. Τη καρδιά μου τη νιώθω και τους ανθρώπους τους ξέρω. Δεν μοιάζω με κανέναν από όσους έχω δει [*vu*]. Τολμάω να πιστεύω [*j'ose croire*] πως δε μοιάζω με κανέναν από όσους υπάρχουν. Κι αν δεν είμαι καλύτερος, είμαι οπωσδήποτε αλλιώςτικος [*autre*]. Το αν η φύση έκανε καλά ή άσχημα που έσπασε το καλούπι μες το οποίο με έχυσε είναι κάτι που δε μπορεί να το κρίνει κανείς προτού με διαβάσει.

Όποτε και αν ηχήσει η σάλπιγγα της κρίσεως, εγώ θα έρθω με το βιβλίο αυτό στο χέρι. Θα παρουσιαστώ ενώπιον του ανώτατου κριτή και θα πω με παρρησία [*je dirai hautement*]: 'Ιδού τι έπραξα, τι σκέφτηκα, τι υπήρξα [...]' (ό.π., I, 9, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Είναι προφανές πως οι *Confessions* γράφονται από έναν κοινωνικό άνθρωπο (συγγραφέα) για άλλους κοινωνικούς ανθρώπους (αναγνώστες). Ο Rousseau δεν γράφει τις *Confessions* γιατί έχει την ανάγκη ενός κοινού¹⁵⁰ που θα ακούσει την εξομολόγηση του και θα τον κρίνει· αν πρέπει με το ζόρι να διακρίνουμε κοινό και συγγραφέα, μάλλον το αντίθετο είναι που συμβαίνει. Το αλλοτριωμένο κοινό είναι που έχει ανάγκη αυτό το 'μοναδικό και χρήσιμο' βιβλίο για να υπάρξει.

¹⁴⁸ Βλ και στη *Julie*: 'Όσο για την πρόζα, υιοθέτησα εκείνη του θέματος' (II, xvi, σελ. 197-198).

¹⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, 'Outline of the *Confessions*' [1764], [trans Patricia de Man], στο [ανέκδοτος τόμος: Paul de Man (edited), *Portable Rousseau*, Viking Press, 1972] στο <http://ucispace.lib.uci.edu/handle/10575/1094> [τελευταία επίσκεψη 27/09/2012], σελ. 1-7 [ο τόμος εφ' εξής *de Man*].

¹⁵⁰ 'Η αλήθεια είναι ότι ο Rousseau γνωρίζει ότι είναι εξαρτημένος από την κρίση του κοινού. Θέλει να κερδίσει την αναγνώριση [του κοινού], δίχως την οποία η ριζική αυτό-επιλογή στερείται επιβεβαίωσης. [...] Οι *Confessions* του Rousseau μπορούν να κατανοηθούν πιο σωστά σαν μια ηθικής αυτό-κατανόησης με δικαιολογητική πρόθεση, [η οποία] τίθεται μπροστά στο κοινό έτσι ώστε το κοινό να πάρει θέση πάνω σ' αυτή'. Στο Jürgen Habermas, 'Individuation through socialization; On George Herbert Mead's theory of subjectivity', του ιδίου, *Postmetaphysical thinking; Philosophical essays*, trans William Mark Hohengarten, MIT Press, Cambridge, MA, [pp. 149-204], 1992, [1988], σελ. 167.

Ο κοινωνικός άνθρωπος στον οποίο απευθύνεται ο Rousseau δεν έχει τη 'γνώση του ανθρώπου' – 'ο καθένας γνωρίζει λίγα πέρα από τον εαυτό του, αν μπορεί να ειπωθεί ότι κανείς γνωρίζει στα αλήθεια τον εαυτό του'. Μέσα στους κόλπους της κοινωνίας όλα τα δυστυχημένα 'τίποτα' είναι ομοιόμορφα και ομο-γενοποιημένα' δεν έχουν διαφορές βαθμού, δεν υπάρχει κανένα 'σημείο σύγκρισης' ανάμεσα στα όντα του ίδιου είδους. Ενώ 'τα νούφαρα είναι το μέτρο των νουφάρων'¹⁵¹, τούτος ο κοινωνικός άνθρωπος, τούτος ο υβριστής της φύσης έχει, αφημένος στην ανεπανάληπτη αλαζονεία του, κάνει τον εαυτό του 'το μέτρο των πάντων'. Ο Rousseau προτίθεται να βοηθήσει 'τους αναγνώστες του να κάνουν ένα βήμα μπροστά στη γνώση του ανθρώπου', να πάψουν να βλασφημούν μετρώντας τα πάντα με βάση τους εαυτούς τους. Με τις *Confessions* θα ζωγραφίσει στον αναγνώστη μια εικόνα για την 'κατάσταση της ψυχής' του Jean-Jacques όταν έλαβαν χώρα διάφορα συμβάντα. Θα δώσει στον αναγνώστη 'τουλάχιστον άλλο ένα σημείο σύγκρισης' έτσι ώστε ο καθένας γνωρίζοντας έναν άλλο, να γνωρίσει τον εαυτό του. 'Και αυτός ο άλλος θα είμαι εγώ. Ναι εγώ, μόνο εγώ, γιατί δεν ξέρω κανέναν άλλο μέχρι σήμερα που τόλμησε να κάνει ό,τι προτείνω'. Δεν υπάρχει προηγούμενο 'παράδειγμα' στην 'entreprise', στην τολμηρή προσπάθεια του Rousseau. Ο st. Augustine έκανε κάτι εντελώς άλλο στις δικές του εξομολογήσεις. Οι ρουσσικές *Confessions*, σκοπεύουν να αποτελέσουν 'το πρώτο σημείο σύγκρισης για τη μελέτη των ανθρώπων, η οποία οπωσδήποτε δεν έχει αρχίσει ακόμα'. Δίχως αυτό 'το πρώτο σημείο σύγκρισης' οι ομοιόμορφοι άνθρωποι δε δύναται να γνωρίσουν τον εαυτό τους, δε δύναται να γνωρίσουν τον άνθρωπο. Το πορτραίτο του Jean-Jacques θα είναι 'το μοναδικό ανθρώπινο πορτραίτο [...] το μόνο που υπάρχει και μάλλον θα υπάρξει ποτέ'. Οι συγχρόνοι του έχουν απογοητεύσει τον Rousseau, δεν περιμένει από αυτά τα τιποτένια όντα να τολμήσουν κάτι αντίστοιχο και να τον μιμηθούν.

Γίνονται εύκολα αντιληπτοί δύο λόγοι που επιτρέπουν στον Rousseau να φέρει σε πέρας αυτό το τολμηρό εγχείρημα. Πρώτα απ' όλα ο Rousseau νιώθει πως ανήκει σε ένα 'ιδιαίτερο είδος όντων'. 'Τολμά[ει] να πιστεύ[ει]' ότι είναι 'αλλιώςτικός', ότι δεν ομοιάζει 'με κανέναν απ' όσους έχει δει', 'με κανέναν απ' όσους υπάρχουν' στον κόσμο όλο· η φύση μάλιστα 'έσπασε το καλούπι' που τον έφτιαξε. Ταυτοχρόνως, ο Rousseau είναι ο παρρησιαστής: θέλει να δείξει στους συγχρόνους του 'έναν άνθρωπο μέσα σε όλη την αλήθεια της φύσης' και το τολμάει, δεν φοβάται να παρουσιαστεί όπως στα αλήθεια είναι.

Δε μπορούμε να γνωρίσουμε το 'εσωτερικό υπόδειγμα' της φύσης διότι εκείνος που το ζωγραφίζει δεν μπορεί να το δει μέσα σε κάποιον άλλο. Μόνο ο καθένας το βλέπει, μέσα του. Και αν κανένας από αυτούς δεν έχει το κουράγιο, δεν θέλει να το δείξει, το εσωτερικό μας υπόδειγμα παραμένει, για όλους μας, για πάντα άγνωστο. Ο Jean-Jacques δεν ζητάει από τους άλλους να του πουν ποιος είναι, τολμάει να αναρωτηθεί ο ίδιος. Οι συγχρόνοι του, που αντλούν ολόκληρη την τιποτένια τους ύπαρξη από τη γνώμη των άλλων και μόνο, που όλοι τους φοράνε τις ίδιες μάσκες για να εξαπατήσουν και να καταπιέσουν τους άλλους όταν κοιτάνε τον άλλο δε βλέπουν το αληθινό εσωτερικό υπόδειγμα – βλέπουν μόνο την ίδια τους

¹⁵¹ Aldus Huxley, *Παράδεισος και κόλαση*, μετάφραση Κώστας Δεσποινιάδης, εκδόσεις Κατσάνος, Θεσσαλονίκη, χ.χ., [1956], σελ. 56.

τη μάσκα, μετράνε τα πάντα μ' αυτή.¹⁵² Ο Jean-Jacques δεν φοράει τη μάσκα με την οποία οι ομοιόμορφοι αλληλοκολακεύονται· ο Jean-Jacques είναι ενάρτεος, τολμάει να ακούσει τη φύση, είναι ατρόμητος, έχει το κουράγιο να πει την αλήθεια της. Ο Jean-Jacques τολμάει να έχει συνείδηση. Οι συγχρόνοι του που κυριαρχούνται από την *amour propre* και τα λοιπά πάθη έχουν κατασιγάσει τη συνείδηση – η συνείδηση 'δεν είναι πια στα στόματά τους παρά μια λέξη για να αλληλοεξαπατώνται'. Ο Jean-Jacques αδιαφορεί παντελώς για τη γνώμη των άλλων και γι' αυτό ακριβώς είναι που ο Rousseau 'κατάλαβε αυτόν τον φωτισμένο και φιλοσοφικό αιώνα καλύτερα' απ' τους συγχρόνους του. Ο Rousseau με τις θαρραλέες *Confessions* του δεν θα ζωγραφίσει στον αναγνώστη ακόμη μια μάσκα. Δεν θα τον κολακέψει. Δίχως φόβο για την γνώμη που θα σχηματίσει ο άλλος θα πει στον αναγνώστη την αλήθεια της φύσης. Θα του δώσει ένα μοναδικό πορτραίτο, θα τον εξαναγκάσει να κάνει συγκρίσεις με αυτή την ξένη προς τον μασκοφόρο ζωγραφιά, θα τον οδηγήσει στο να γνωρίσει τον εαυτό του. Ο Rousseau γράφει ως φίλος του αναγνώστη,¹⁵³ ως κάποιος που ενδιαφέρεται να τον παιδεύσει, όχι για να του πει τι πρέπει να κάνει και ποιοι είναι οι καλύτεροι κανόνες συμπεριφοράς, αλλά για να βοηθήσει τον αναγνώστη να καταφέρει να επιστρέψει σε έναν εαυτό που έχει πια (ξε)χάσει, να τον οδηγήσει στο να καταφέρει να φτιάξει έναν εαυτό, που θα είναι πάντοτε γαλήνιος, πάντοτε ένας.¹⁵⁴

Το πρώτο συναίσθημα για το οποίο ένας προσεκτικά αναθρεμμένος νέος είναι ικανός δεν είναι ο έρωτας· είναι η φιλία (*Emile*, IV, 220).

Οι *Confessions* δεν είναι βιβλίο· είναι μια ζωγραφιά ή ένα τραγούδι.¹⁵⁵ Ο αναγνώστης δεν διαβάζει τις *Confessions* αλλά βλέπει ένα πορτραίτο ('ιδού', 'θέλω να δείξω')· ο αναγνώστης

¹⁵² 'Παρατηρείστε ότι τα εμπόδια στην αλήθεια είναι ηθικά φαινόμενα: η ματαιοδοξία, η ζήλεια, και 'άλλα' πάθη'. Laurence D. Cooper, 'Emile, or on philosophy', στου ιδίου, *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche; The politics of infinity*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, [pp. 175-199], 2008, σελ. 194.

¹⁵³ Για τον Rousseau ως φίλο του αναγνώστη θα βασιστούμε, σχεδόν εξ ολοκλήρου, στις επεξεργασίες του Reisert. Joseph R. Reisert, *Jean-Jacques Rousseau; A friend of virtue*, Cornell University Press, London and Ithaca, NY, 2003 (βλ ιδίως το κεφ. 7 'The author as tutor', [pp. 168-184] – για άλλες όψεις της ρουσσωϊκής φιλίας βλ το κεφ. 4 'Friendship and love' [pp. 78-105]).

¹⁵⁴ 'Είναι ένας κοινός ισχυρισμός κατά τον 18^ο αιώνα ότι γράφεις για το καλό των συνανθρώπων σου· η αγαθοεργία είναι συχνά η δικαιολόγηση της λογοτεχνίας και η πηγή της ευχαρίστησης της γραφής'. Ειδικότερα, 'ο Rousseau θεωρεί τη σχέση [συγγραφέα και αναγνώστη] με του όρους του κώδικα της αγαθοεργίας: παρουσιάζει τα έργα του σαν ευεργεσίες και εκείνα κάποιων άλλων συγγραφέων σαν ψευδή δώρα'. Judith Still, *Justice and difference in the works of Rousseau; Bienfaissence and pudeur*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, NY, 1993, σελ. 60, 15. Για έναν ακόμα ρητό αυτό-χαρακτηρισμό του Rousseau ως ευεργέτη βλ και την παράθεση στην σελ. 144-145 της παρούσης.

¹⁵⁵ 'Δε βλέπουμε ότι [οι αισθήσεις] συχνά μας ερεθίζουν όχι μόνο ως αισθήσεις, αλλά και ως σημεία ή εικόνες, και ότι οι ηθικές τους συνέπειες, έχουν κι αυτές ηθικές αιτίες. Όπως τα συναισθήματα που γεννά μέσα μας η ζωγραφική δεν πηγάζουν από τα χρώματα, η επήρεια της μουσικής στις ψυχές μας δεν είναι έργο των ήχων. Μπορεί όμορφα χρώματα με αρμονικές αποχρώσεις να τέρπουν την όραση, αλλά αυτή η τέρψη είναι αμιγώς αισθητηριακή. Αυτό που μας επηρεάζει είναι το σχέδιο, η μίμηση που προσδίδει σε αυτά τα χρώματα ζωή και ψυχή, τα πάθη που εκφράζουν και συγκινούν τα δικά μας, τα αντικείμενα που παριστούν. [...] Η μελωδία επιτελεί στη μουσική ό,τι το σχέδιο στη ζωγραφική· αυτή σημειώνει τα γνωρίσματα και τις μορφές, των οποίων οι συγχορδίες και οι ήχοι είναι απλώς τα χρώματα' (*Essai*, xiii, 87-88).

δεν διαβάζει το έργο *Confessions* αλλά ‘ακούει’ τις εξομολογήσεις, την κατάσταση μιας ψυχής [qu’ils écoutent mes confessions] (I, 9). Ταυτόχρονα, ο Rousseau θέλει να δώσει στους αναγνώστες του ‘το πρώτο σημείο σύγκρισης’, να βοηθήσει ‘τους αναγνώστες του να κάνουν ένα βήμα μπροστά στη γνώση του ανθρώπου’. Ξέρουμε πια πως ‘οι συγκρίσεις’ μας δημιουργούν αισθήματα προτίμησης που προσδιορίζουν την επιθυμία σε ένα αντικείμενο και άρα οι άνθρωποι γίνονται ερωτεύσιμοι (εδώ είναι που γεννιέται εκείνο ‘το τρυφερό συναίσθημα’, ο ηθικός έρωτας ο οποίος διαφέρει από εκείνη η φυσική όρεξη της πρωτόγονης κατάστασης, εδώ είναι που οι νέοι διαφορετικού φύλου που βγαίνουν από τις καλύβες τους κοινωνικοποιούνται-τελειοποιούνται ηθικώς κλπ).

Αν τώρα η ζωγραφική και η μελωδία επηρεάζουν τις ‘ψυχές μας’, αν γεννάνε μέσα μας ‘συναίσθημα’, ο Rousseau, με τις *Confessions* του, δεν στοχεύει σε τίποτε λιγότερο από το να κοινωνικοποιήσει-τελειοποιήσει εκ νέου εκείνο το αλλοτριωμένο, δυστυχισμένο και ανύπαρκτο ον που νομίζει πως είναι άνθρωπος.

Αυτό που κάνει εδώ ο Rousseau είναι το να επιστρέφει στην *κρισιμότερη* στιγμή της ιστορίας του ανθρώπινου είδους, στην στιγμή της πρώτης κοινωνικοποίησης, σε κείνη τη στιγμή που οι άνθρωποι έκαναν το ‘πρώτο βήμα προς την ανισότητα’, που οι άνθρωποι ‘έβαλαν στον εαυτό τους’ τον ‘πρώτο ζυγό’ που υπήρξε ποτέ. Με τις ‘πρώτες προτιμήσεις’ ο άνθρωπος αμάρτησε, η ισότητα χάθηκε, ο άνθρωπος ξέκοψε από την πρωταρχική εκείνη κατάσταση όπου οι μέρες του ‘κυλούσαν μέσα στη γαλήνη και την αθωότητα’. Ο Rousseau επεμβαίνει θεραπευτικά (κανονικοποιητικά στη βάση της αλήθειας της φύσης) και προτείνει στον αναγνώστη μιαν άλλη οδό κοινωνικοποίησης: του προσφέρει, του δωρίζει¹⁵⁶ τον εξαιρετικό, μοναδικό, διαφορετικού

‘Οι πιο όμορφες συγχορδίες, όπως και τα ομορφότερα χρώματα, μπορούν να μεταφέρουν στις αισθήσεις μια ευχάριστη αίσθηση και τίποτε παραπέρα. Αλλά οι τόνοι της φωνής περνάνε όλη τη διαδρομή έως την ψυχή· διότι είναι η φυσική έκφραση των παθών, και απεικονίζοντάς τα τα ξεσηκώνουν. Είναι μέσω αυτών που η μουσική γίνεται ρητορική, εύγλωττη, μιμητική, [τα πάθη] φτιάχνουν τη γλώσσα της· είναι μέσω αυτών που απεικονίζει αντικείμενα στη φαντασία, που μεταφέρει συναισθήματα στην καρδιά. Η μελωδία είναι για τη μουσική ότι το σχέδιο είναι για τη ζωγραφική – η αρμονία απλώς παραγάγει τα αποτελέσματα των χρωμάτων. Είναι μέσω του τραγουδιού και όχι μέσω των συγχορδίων που οι ήχοι έχουν έκφραση, φλόγα, ζωή· είναι το τραγούδι και μόνο που δίνει [στους ήχους] τα ηθικά αποτελέσματα που παράγει όλη η ενέργεια της μουσικής’. Jean-Jacques Rousseau, ‘Examination of two principles advanced by m. Rameau in his brochure entitled *Errors on music in the Encyclopedia*’ [1765], στο *Musical*, [pp. 271-288], σελ. 279.

‘Ένα σημαντικό μέρος για να καταλάβουμε [τον Rousseau], για να τον καταλάβουμε αληθινά, δεν είναι μόνο το να κατανοήσουμε τους ισχυρισμούς που κάνει αλλά να δούμε τον *τρόπο* με τον οποίο γίνονται αυτοί οι ισχυρισμοί. Ο Rousseau γράφει με μια πρόζα, μια ευγλωττία και ένα πάθος που είναι πραγματικά μοναδικά ανάμεσα στους φιλοσόφους. Παρόλο που το νόημα μπορεί να είναι μερικές φορές δύσκολα διακριτό, *το πάθος περνάει*. Για μένα, και νομίζω και για τους περισσότερους μελετητές του Rousseau, τούτο είναι μέρος απ’ ότι αρχικά μας τράβηξε σ’ αυτόν. Το να διαβάζεις τον Rousseau μπορεί να είναι αληθινά μια ευχαρίστηση [...]’. James J. Delaney, *Starting with Rousseau*, Continuum, London and New York, NY, 2009, σελ. 7.

¹⁵⁶ Το ότι οι *Confessions* επιδιώκουν να δώσουν στην αλλοτριωμένη ανθρωπότητα το ‘πρώτο σημείο σύγκρισης’ έτσι ώστε να ανοίξει η δίοδος προς τη γνώση του ανθρώπου, το ότι ο Rousseau γράφει για να βοηθήσει τον αναγνώστη, δείχνει με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια πως αυτή η εξομολόγηση είναι πολύ παράξενη για να καλείται εξομολόγηση. Αν έμενε πιστός σε ένα παραδοσιακό σχήμα χριστιανικής εξομολόγησης, ο Rousseau που ‘ξέρει τους ανθρώπους’, ο Rousseau που έχει ‘καταλάβει’ αυτόν τον αιώνα καλύτερα από τους άλλους, αυτός ο

είδους εαυτό του, του κάνει 'διαθέσιμο'¹⁵⁷ το 'πρώτο σημείο σύγκρισης' (το μόνο σημείο σύγκρισης καθώς η γνώση του ανθρώπου 'οπωσδήποτε δεν έχει αρχίσει ακόμα' – και πως θα μπορούσε να αρχίσει αν τώρα βρισκόμαστε στην έσχατη κατάσταση, αν πλέον όλοι μας είμαστε απομονωμένα, ομοιόμορφα και μασκοφόρα 'τίποτα'; – το μόνο σημείο σύγκρισης διότι 'κανένας άλλος δεν έχει τολμήσει να κάνει αυτό που προτείνω', κανένας δεν έχει τολμήσει να δείξει το 'έσωτερικό υπόδειγμα' που κρύβεται πίσω από τη μάσκα). Και δεν θα είναι ο έρωτας το συναίσθημα που θα κοινωνικοποιήσει τον αναγνώστη αλλά εκείνο της φιλίας. Ο Rousseau θα γίνει ο δάσκαλος-φίλος του αναγνώστη ακριβώς όπως ο Jean-Jacques γίνεται ο δάσκαλος-φίλος του Emile. Δεν θα έρθουν στο φως οι πρώτες προτιμήσεις και η ανισότητα αλλά μια δίχως αρχή, οριζόντια σχέση μεταξύ δύο αληθινών φίλων.¹⁵⁸

Ακριβώς διότι ο Rousseau τολμάει να πει την αλήθεια, ακριβώς διότι ένας φίλος ποτέ δεν θα μας κολακέψει (αν κολάκευε δεν θα ήταν φίλος), είναι που ο άνθρωπος, αποκτώντας το μόνο και 'πρώτο σημείο σύγκρισης', γνωρίζει κάποιον άλλο, κάποιον που (ενδιαφέρεται για την ψυχική μας γαλήνη και άρα που) προσφέρεται να γίνει αυτός ο άλλος, και τελικά φτάνει να γνωρίσει τον εαυτό του, να φροντίσει τον εαυτό του, να φτιάξει μια σχέση του εαυτού με τον εαυτό άλλη από εκείνη της ανυπαρξίας και της αλλοτρίωσης, της *par excellence* μη σχέσης με τον εαυτό. Η παρρησία¹⁵⁹, η δίχως φόβο ελεύθερη ομιλία, το 'αληθινό κουράγιο', δύναται να λύσει τα αλλοτριωτικά δεσμά διότι

Rousseau θα έπρεπε να είναι ο απόλυτος εξομολογητής του σύμπαντος. Θα έπρεπε να είναι εκείνος που εξομολογεί και όχι εκείνος που εξομολογείται. Θα έπρεπε ολόκληρη η ανθρωπότητα να εξομολογηθεί τα κρίματά της, τις πιο μύχιες σκέψεις της σε κείνον που γνωρίζει την αλήθεια. Θα έπρεπε, όπως ο μοναχός εξομολογείται στον ηγούμενο, ο μαθητής-αναγνώστης να είναι εκείνος που εξομολογείται στο δάσκαλο. Ο Rousseau πάντως αντιστρέφει και τελικά εκμηδενίζει αυτή την εξουσιαστική σχέση. Στην ρουσσική εξομολόγηση είναι ο δάσκαλος, εκείνος που εξομολογείται για να οδηγήσει τον μαθητή στην αλήθεια. 'Η λεκτικοποίηση [verbalization] λαμβάνει χώρα στη μεριά του δασκάλου και όχι σε εκείνη του μαθητή'. Στο Michel Foucault, 'About the beginning of the hermeneutics of the self; Two lectures at Dartmouth', Mark Blasius (edited), *Political Theory*, vol. 21, no. 2, [pp. 198-227], 1993, [1980], σελ. 205. Για αυτή την αντιστροφή βλ και Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π., σελ. 399.

¹⁵⁷ Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 50-51.

¹⁵⁸ 'Το πρόβλημα του Rousseau είναι το πώς θα επιτρέψει τη διαφορά δίχως αυτή η διαφορά να γίνει μια πηγή κυριαρχίας. [...] Το πρόβλημα έγκειται στον τρόπο που αναδύεται η *amour propre*'. ό.π., σελ. 56.

¹⁵⁹ Michel Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π. Η παρρησία είναι ένα ήθος επικοινωνίας, η δίχως φόβο εκφορά της αλήθειας, η ειλικρινής αποκάλυψη όλων, το άνοιγμα των καρδιών μεταξύ δύο συντρόφων (137, 366, 372). 'Μια διπλή, κάθετη και οριζόντια σχέση που οδηγεί και τους δύο [δάσκαλο και μαθητή] στην αλληλοσωτηρία τους' (390). 'Η αλήθεια μπορεί να υπάρξει μόνο στην παρρησία' (382).

'Αλλά πάνω απ' όλα και θεμελιωδώς, από την πλευρά εκείνου που την λέει, είναι ομιλία ισοδύναμη με αφοσίωση, με ένα δεσμό [...]. Το υποκείμενο που μιλάει δεσμεύει τον εαυτό του [...]. Από τη στιγμή που λέει 'Λέω την αλήθεια', δεσμεύει τον εαυτό του να κάνει ό,τι λέει και να είναι το υποκείμενο της συμπεριφοράς που προσιδιάζει σε όλα στην αλήθεια που εκφράζει. Ακριβώς γι' αυτό δεν μπορεί να υπάρξει διδαχή της αλήθειας δίχως ένα *exemplum*. Δεν μπορεί να υπάρξει διδαχή της αλήθειας δίχως το άτομο που λέει την αλήθεια να είναι το παράδειγμα της αλήθειας [...]. Είναι παρών σε μια σύμπτωση μεταξύ του υποκειμένου της εκφοράς και του υποκειμένου των ιδίων του των πράξεων. 'Αυτή την αλήθεια που σου λέω, την βλέπεις σε μένα' (406, 409). Αργότερα το 'παράδειγμα' θα γίνει περίπου το παράδειγμα της αληθινής στράτευσης και η άσκηση αυτής (Michel Foucault, *Lectures 1983-84*, ό.π., σελ. 184, 287, 292, 298). Και ο όρος 'παρρησία' θα διευρυνθεί κατά πολύ από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, η παρρησία θα γίνει και ένα είδος 'εμπιστοσύνης', μια θαρραλέα εμπιστοσύνη (332). (Για ένα πολύ διαφωτιστικό παράδειγμα περί του καταπληκτικά οικείου της παρρησίας στην καθημερινή

όταν αισθάνεσαι ότι πραγματικά ο άλλος σου μιλάει με την καρδιά του, ανοίγει και η δική σου για να τη δεχτεί (*Confessions*, V, 216).

Η παρρησιαστική προσέγγιση του γενναιό-δωρου φίλου ανοίγει τη δίοδο στην αλήθεια. Και υπήρξε τουλάχιστον ένας που δέχτηκε το ρουσσωικό δώρο· τούτος είδε τη ζωγραφιά και άκουσε το τραγούδι· η 'ζωή και ψυχή' των *Confessions* επηρέασαν την δική του – τελικά έγινε σύντροφος του Jean-Jacques – μοιράστηκε μαζί του την επιθυμία, το πάθος της ελευθερίας· αντιστάθηκε με όλο του το είναι σε ένα παρόν πιο διεφθαρμένο απ' όλα τα δυνατά παρόντα· γαλήνιος θεός που υποκειμενοποιήθηκε σε εξεγερμένο:

*Θεϊκέ άνθρωπε, μου δίδαξες να γνωρίσω τον εαυτό μου: όταν ακόμα ήμουν νέος με έκανες να εκτιμώ την αξιοπρέπεια της φύσης μου και να στοχάζομαι πάνω στις μεγάλες αρχές της κοινωνικής οργάνωσης. Το παλιό οικοδόμημα καταρρέει: το προπύλαιο ενός νέου οικοδομήματος υψώνεται πάνω στα συντρίμια, και, χάρη σε σένα, μπόρεσα και έφερα το λιθαράκι μου [...]. Σε είδα στις τελευταίες σου μέρες και αυτή η θύμηση είναι για μένα η πηγή μιας περήφανης χαράς, διαλογίστηκα πάνω στα σεβάσματά σου χαρακτηριστικά· είδα σ' αυτά το αποτύπωμα της σκοτεινής θλίψης στην οποία οι αδικίες των ανθρώπων σε καταδίκασαν. Από κείνη τη στιγμή κατάλαβα όλους τους πόνους μιας μεγαλοπρεπούς ψυχής αφοσιωμένης στη λατρεία της αλήθειας [...]. Το παράδειγμά σου είναι εκεί, μπροστά στα μάτια μου, οι θαυμάσιες *Confessions* σου, οι ελεύθερες και γεμάτες κουράγιο, απόρροια της αγνότερης ψυχής, θα περάσουν στους μεταγενεστέρους μας λιγότερο σαν ένα έργο τέχνης και περισσότερο σαν μια διάνοια της αρετής. Εύχομαι να ακολουθήσω τα σεβάσμα βήματά σου, ακόμα και αν αφήσω ένα όνομα που καθόλου δεν θα ενδιαφέρει τους αιώνες που θα 'ρθουν: ευτυχισμένος εάν, στην επικίνδυνη πορεία που μια αναπάντεχη επανάσταση μόλις μας άνοιξε, παραμείνω παντοτινά πιστός στις εμπνεύσεις που βρήκα στα κείμενά σου (Robespierre όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 156-157).*

ζωή της αρχαιότητας βλ. Timothy O' Leary, *Foucault and the art of ethics*, Continuum, London and New York, NY, 2002, σελ. 148).

Τα σχετικά με την αλήθεια και τη στάση του Rousseau σημεία, είναι φυσικά αμέτρητα και εξαπλώνονται σε όλο του το οeuvre, απ' τον *Premier discours* έως τις *Rêveries*. Αν υπάρχει ένα μόνιμο και σταθερό μοτίβο στο έργο του δε μπορεί παρά να είναι αυτό. Εδώ θα αρκεστούμε σε τρία χαρακτηριστικά παραδείγματα. 'Κι επειδή θεώρησα ότι για να ακουστώ, ήταν απαραίτητο οι πράξεις μου να είναι συνεπείς με τις πεποιθήσεις μου, ακολούθησα εκείνον τον μοναδικό τρόπο ζωής που δεν με άφησαν να συνεχίσω, για του οποίου το παράδειγμα [exemple] οι υποτιθέμενοι φίλοι μου ποτέ δεν με συγχώρεσαν [...]. Δεν παρίσταναν τίποτα· είχα πράγματι γίνει αυτός που έδειχνα' (ό.π., IX, 152, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη – με κάποιο τρόπο, στην ελληνική απόδοση/ερμηνεία η λέξη 'παράδειγμα' έχει παραδειγματικά αποκλεισθεί). 'Πιστεύω πως έχω ανακαλύψει σπουδαία πράγματα, και ότι τα έχω εκφράσει με μια μάλλον επικίνδυνη ειλικρίνεια [...] Αλλά όσο για το σύστημα που υποστηρίζω, θα το υπερασπίζομαι με όλη μου τη δύναμη για όσο παραμένω πεπεισμένος ότι είναι το σύστημα της αλήθειας και της αρετής, και είναι διότι λαμβάνοντας λάθος συμβουλές και εγκαταλείποντάς το που οι περισσότεροι άνθρωποι, εκφυλίστηκαν από την πρωτόγονη καλοσύνη, και έπεσαν σε όλα τα λάθη που τους τυφλώνουν και όλες τις δυστυχίες που τους καταπιέζουν'. Στο Jean-Jacques Rousseau, 'Preface of a second letter to Bordes' [1753], στο *Early writings*, ό.π., [pp. 107-110], σελ. 107, 109. 'Εδώ είναι μια περίληψη των προτάσεων που υπερασπίστηκα και θα συνεχίσω να υπερασπίζομαι για όσο δεν έχω άλλο συμφέρον απ' την αλήθεια'. Στο Jean-Jacques Rousseau, 'Last reply' [1752], στο *Early writings*, [pp. 63-85], σελ. 63.



Σε αυτή τη δεύτερη ανάγνωση, καλύτερα οργανωμένη και πιο στοχαστική από την πρώτη, ακολουθώντας το νήμα των διαλογισμών του όσο καλύτερα μπορούσα, είδα σε κάθε σημείο την ανάπτυξη της μεγαλειώδους του αρχής, [είδα] πως η φύση έφτιαξε τον άνθρωπο ευτυχισμένο και αθώο και πως η κοινωνία τον διαφθείρει και τον κάνει δυστυχισμένο (*Dialogues*, III, 212-213).

iv.xvi 'ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του'

Προειδοποίηση σχετικά με τις σημειώσεις. Σ' αυτή μου την εργασία πρόσθεσα μερικές σημειώσεις σύμφωνα με τη ράθυμη συνήθεια που έχω να εργάζομαι με παρενθέσεις. Μερικές φορές, οι σημειώσεις αυτές απομακρύνονται αρκετά από το θέμα, ώστε να μην είναι καλό να τις διαβάσει κανείς μαζί με το κείμενο. Τις έριξα λοιπόν στο τέλος του *Λόγου*, στον οποίο προσπάθησα να ακολουθήσω όσο καλύτερα μπορούσα τον ίδιο δρόμο. Όσοι θα έχουν το κουράγιο να τον ξαναρχίσουν [*le courage de recommencer*], θα μπορέσουν τη δεύτερη φορά [*la seconde fois*] να ψυχαγωγηθούν [*amuser*] ξεστρατίζοντας και δοκιμάζοντας να δουν τις σημειώσεις. Αν άλλοι δεν τις διαβάσουν καθόλου, δε θα είναι μεγάλο το κακό (73, υπογράμμιση του Rousseau).

Κάποιος λοιπόν πρέπει να διαβάσει τον *Second discours* δύο φορές. Ο Rousseau έγραψε ένα κείμενο, το έστειλε στο διαγωνισμό της ακαδημίας της Dijon, λίγο αργότερα προσέθεσε κάποιες σημειώσεις και τελικά προχώρησε στην εκ νέου έκδοση του έργου συμπεριλαμβανομένων των προστιθέμενων σημειώσεων. Για εμάς τους υπόλοιπους που δεν είμαστε μέλη της ακαδημίας (και άρα δεν είχαμε ποτέ μας τη δυνατότητα να διαβάσουμε το πρωτότυπο δίχως σημειώσεις κείμενο) ο Rousseau δίνει μια αναγνωστική συμβουλή: πρέπει πρώτα να διαβάσουμε τον *Second discours* όπως είναι (όπως δηλαδή ήταν τη στιγμή που υποβλήθηκε στην ακαδημία) και έπειτα, αν θέλουμε, να τον ξαναδιαβάσουμε μια δεύτερη φορά μαζί με τις σημειώσεις. Αυτό διότι οι νέες σημειώσεις μερικές φορές 'απομακρύνονται' από το θέμα και άρα μας ξεστρατίζουν από τον 'ίσιο δρόμο' που ακολούθησε ο συγγραφέας στο κείμενο.

Τούτο, από μόνο του, καθόλου δεν σημαίνει πως ο εν λόγω συγγραφέας γράφει για δυο είδη αναγνωστών, για έναν άξεστο λαϊκό και για έναν φωτισμένο σοφό. Το ότι κάποιος πρέπει να διαβάσει δύο φορές ένα κείμενο – αν δεν έχουμε μαντικές ικανότητες – δεν σημαίνει μήτε πως

ο συγγραφέας που μιλάει κωδικοποιεί την αλήθεια διότι φοβάται τους διωγμούς μήτε πως έκρυψε εκεί μέσα μια επικίνδυνη για τον άξεστο γνώση, ένα κρυφό νόημα το οποίο μόνο ο σοφός θα μπορέσει να ερμηνεύσει, να αποκρυπτογραφήσει και δη με τη δεύτερη του κειμένου ανάγνωση.

Και η αθλιότητα μεγαλώνει αν σκεφτεί κανείς ο εν προκειμένω συγγραφέας είναι ο Rousseau. Ο κυριολεκτικά μοναδικός συγγραφέας ενός ολόκληρου αιώνα, που σε πλήρη αντίθεση με τις πρακτικές της εποχής του, τόλμησε και έβαλε την υπογραφή του, το όνομά του¹⁶⁰ σε όλα του τα έργα. Ο μοναδικός συγγραφέας που είχε το κουράγιο να ξεστομίσει την ανατρεπτική αλήθεια.¹⁶¹ Εκείνος που απεχθάνεται τη φιλοσοφία και όμως μπλέκει στο παιχνίδι της διότι είναι στρατευμένος, διότι έχει να δώσει μια πολιτικο-ηθική (ή ηθικο-πολιτική) μάχη. Εκείνος που λέει παντού πως ο άνθρωπος γεννιέται/γεννήθηκε καλός και δε χρειάζεται καμία φιλοσοφία, καμία γνώση για να γίνει καλός.

Δε χρειάζεται να ξεφύγουμε άλλο από το θέμα που έχουμε μπροστά μας. Το ότι ο *Second discours* δύναται να διαβαστεί δυο φορές δεν έχει να κάνει με τα απόκρυφα σημεία που βλέπουν κάποιοι, αλλά με τον απλούστατο λόγο της κειμενικής στρατηγικής του Rousseau. Διότι κάποιος που γράφει, ακόμα πιο πολύ κάποιος που γράφει για έναν διαγωνισμό, ακόμα και αν δεν κάνει τίποτε άλλο, το ελάχιστο που κάνει είναι το να αγωνίζεται. Μπορεί να τον ενδιαφέρει ή να μην τον ενδιαφέρει να ξεπεράσει όλους τους άλλους, να πάρει όλα τα βραβεία, μπορεί να μην κατανοεί καν την ίδια την έννοια του διαγωνισμού (ή να την κατανοεί εντελώς αλλιώς πράγμα που είναι περίπου το ίδιο) – είναι όμως βέβαιο πως κάτι θέλει, κάτι προσπαθεί να κάνει. Για να καταφέρει αυτό το κάτι, σχηματίζει συνειδητά και ασυνείδητα μια στρατηγική νίκης (ή δημοκρατικότερα πολλές και διαφορετικές ενδοκειμενικές τακτικές). Ο Rousseau κάτι ελάχιστο ήθελε να κάνει με τον *Second discours* όταν τον παρέδωσε στους ακαδημαϊκούς. Και για να καταφέρει να κάνει αυτό το ελάχιστο έφτιαξε έναν ‘ίσιο δρόμο’. Όταν αργότερα, ο *Second discours* επαυξήθηκε με διασκορπιζόμενες σημειώσεις, σημειώσεις που έρχονταν από αλλιώτικους τόπους, που άνοιξαν πολλά μικρότερα ή μεγαλύτερα και αλληλοδιαπλεκόμενα μονοπατάκια, ο δρόμος έπαψε να είναι όσο ‘ίσιος’ αρχικά ήταν (ή νόμιζε πως ήταν). Υπ’ αυτή την έννοια, ο *Second discours* πρέπει να διαβαστεί τουλάχιστον μια φορά δίχως τις μεταγενέστερες του πρωτοτύπου σημειώσεις· αν ακολουθήσουμε τη ρουσσική συμβουλή, θα έχουμε στα χέρια μας το κείμενο όπως αυτό ήταν όταν υποβλήθηκε στον διαγωνισμό· όπως ακριβώς ήταν ήτοι, ένας ‘ίσιος δρόμος’ πανέτοιμος να διαγωνισθεί με άλλους δρόμους. Αν την πρώτη φορά που διαβάζαμε τον *Second discours* διαβάζαμε μαζί και

¹⁶⁰ Κάποτε ο Rey, ο εκδότης του Rousseau, τον ρώτησε αν θα ήθελε ‘να δημοσιεύσει την επιστολή στον D’ Alembert ανώνυμα. Ο Rousseau απάντησε: ‘όχι μόνο μπορείς να με κατονομάσεις αλλά το όνομά μου θα είναι μέσα και μάλιστα θα αποτελεί [μέρος] του τίτλου της’. Ο πραγματικός τίτλος της επιστολής είναι *J.-J. Rousseau πολίτης της Γενεύης, στον κ. d’ Alembert της γαλλικής Ακαδημίας [...]*. Στο Christopher Kelly, *Truth*, ό.π., σελ. 19.

¹⁶¹ ‘Δεν φοβάμαι να είμαι ο μόνος στον αιώνα μου που πολεμάει αυτά τα αποκρουστικά *maximes* τα οποία μονάχα τείνουν να καταστρέψουν και να εξευτελίσουν την αρετή [...]’. Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 84.

τις σημειώσεις του, θα μπλέκαμε στα χίλια μονοπάτια, δεν θα βρίσκαμε ποτέ τον 'ίσιο δρόμο', θα κλείναμε το βιβλίο και δεν θα είχαμε φτάσει στον προορισμό μας (αν φυσικά ο ίσιος δρόμος έχει έναν τελικό προορισμό και δεν είναι μόνο αυτό που είναι· δεν είναι απαραίτητο να υπάρχει προορισμός και ο ίσιος δρόμος, από μόνος του δύναται να *κάνει* κάτι).

Αφού ειπώθηκαν όλα τούτα ας δούμε μια πολύ ενδιαφέρουσα σημείωση:

Θα είναι λυπηρό να αναγκαστούμε να παραδεχτούμε πως αυτή η ικανότητα [για τελειοποίηση] που μας διαφοροποιεί [από τα ζώα] και που είναι σχεδόν απεριόριστη, είναι η πηγή όλων των ανθρώπινων δεινών. Πως αυτή είναι που με τον καιρό βγάζει τον άνθρωπο από την πρωταρχική εκείνη κατάσταση στην οποία οι μέρες του θα κυλούσαν μέσα στη γαλήνη και την αθωότητα. Πως είναι αυτή που, έχοντας φέρει με το πέρασμα των αιώνων την άνθηση στα φώτα και τα σφάλματά του, στα πάθη και τις αρετές του, τον κάνει με τον καιρό τύραννο του εαυτού του και της φύσης [σημείωση IX]. Θα είναι φοβερό να [...] (88).

Πρώτα-πρώτα φαίνεται πως, σ' αυτή την [φυσική] κατάσταση, μην έχοντας οι άνθρωποι μεταξύ τους κανενός είδους *ηθική σχέση*, ούτε και επίγνωση καθηκόντων, δεν μπορούσαν να είναι ούτε καλοί ούτε κακοί [ni bons ni méchants], και δεν είχαν ούτε διαστροφές ούτε αρετές, εκτός αν παίρνοντας τις λέξεις αυτές με τη φυσική τους έννοια, πούμε διαστροφές για το άτομο τις ιδιότητες που μπορούν να βλάψουν την αυτοσυντήρησή του και αρετές αυτές που συμβάλλουν σ' αυτήν, περίπτωση στην οποία θα πρέπει να θεωρείται πιο ενάρετος αυτός που αντιστέκεται λιγότερο στις παρορμήσεις της φύσης [qui résisterait le moins aux simples impulsions de la nature]. Χωρίς όμως να απομακρυνθούμε από τη συνήθη έννοια είναι προτιμότερο να αναβάλλουμε να εκφέρουμε κρίση [jugement] για την κατάσταση αυτή, και να απαλλαγούμε από τις προκαταλήψεις μας [...] (100, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Οι άνθρωποι είναι κακοί [mechants]. Μια θλιβερή και διαρκής εμπειρία μας απαλλάσσει από την απόδειξη. Πλην όμως, *ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του* [naturellement bon], νομίζω πως το έδειξα [démontré]. Τι λοιπόν μπόρεσε να τον διαφθείρει σε τέτοιο σημείο αν όχι οι μεταβολές που επήλθαν στη συγκρότησή του, οι πρόοδοι που έκανε και οι γνώσεις που απέκτησε; Ας θαυμάζουμε όσο θέλουμε την κοινωνία των ανθρώπων, δεν θα είναι λιγότερο αλήθεια ότι αυτή οδηγεί τους ανθρώπους στο να αλληλομισούνται όταν συγκρούονται τα συμφέροντά τους, στο να αλληλοεξυπηρετούνται επιφανειακά και στο να βλάπτουν στην πραγματικότητα αφάνταστα ο ένας τον άλλο (σημείωση IX, 160).

Τώρα πια πρέπει να παραδεχτούμε πόσο πολύ σφάλλαμε όταν καλέσαμε εκείνο τον άγριο ένα μη-ηθικό ον. Κάναμε κατά πως φαίνεται 'το λάθος' που έκαναν και εκείνοι οι (μη) ταξιδιώτες που αφημένοι στις 'ανόητες προκαταλήψεις' τους, δίνουν στις μελέτες τους τον 'πομπώδη τίτλο της μελέτης του ανθρώπου' αλλά δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να μελετούν 'τον άνθρωπο της χώρας [τους]' (172). Δεν αναβάλλαμε 'να εκφέρουμε κρίση' για τον άγριο μέχρις ότου να έχουμε 'απαλλαγεί' οριστικά απ' 'τις προκαταλήψεις μας'. Δεν αναβάλλαμε τη (μη) σύγκριση μαζί του και τον κρίναμε με 'μέτρο τον εαυτό μας'. Προχωρήσαμε ένα βήμα πέρα απ' τον Rousseau και καλέσαμε τον άγριο μη-ηθικό διότι δεν έχει τελειοποιηθεί ηθικώς όπως εμείς οι κοινωνικοί άνθρωποι, διότι δεν έχει τις έννοιες του καλού και του κακού, τις ικανότητες του λόγου, της συνείδησης κλπ. Τον κρίναμε με βάση τις προκαταλήψεις του κοινωνικού τύπου μας· δεν είδαμε ότι ανήκει σ' ένα αλλιώς, διαφορετικό από το δικό μας 'είδος' (148). Το ότι ο φυσικός άνθρωπος δε δύναται να είναι ενάρετος δε συνεπάγεται και ότι δε δύναται να είναι καλός. 'Ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του'. Τελικά ο Rousseau μάλλον απομακρύνεται από τη συνήθη έννοια:

Το να κάνεις το καλό είναι η γλυκύτερη απασχόληση ενός καλοαναθρεμμένου ανθρώπου. Η ακεραιότητά του, η φιλανθρωπία του δεν είναι έργο των αρχών του αλλά της καλής του φύσης. Αφήνεται στις παρορμήσεις του ασκώντας τη δικαιοσύνη, όπως ο κακός αφήνεται στην παρόρμησή του ασκώντας την αδικία. Η ικανοποίηση της *όρεξης* που μας προδιαθέτει να κάνουμε το καλό είναι καλοσύνη, αλλά όχι αρετή.

Εικονίστε έναν ιδεατό κόσμο, όμοιο με τον δικό μας, κι όμως εντελώς διαφορετικό. [...] Όλες οι πρώτες κινήσεις της φύσης είναι καλές και δίκαιες. Στοχεύουν ευθέως, το δυνατόν προς την διατήρησή μας και την ευτυχία μας [...]. Οι κάτοικοι του ιδεατού κόσμου για τον οποίο μιλάω έχουν την καλή τύχη να συγκρατούνται από τη φύση, στην οποία είναι περισσότερο προσκολλημένοι, σε εκείνη την *ευτυχισμένη προοπτική* στην οποία η φύση τοποθέτησε όλους μας, και διότι για το λόγο ετούτο και μόνο η ψυχή τους πάντοτε διατηρεί τον πρωταρχικό της χαρακτήρα.

[...] Ίσως οι άνθρωποι αυτών των περιοχών να μην είναι περισσότερο ενάρετοι απ' ότι εμείς, αλλά εκεί ξέρουν να αγαπάνε την αρετή καλύτερα. Όντας οι αληθινές παρορμήσεις της φύσης όλες τους καλές, οι άνθρωποι *παραδινόμενοι* σ' αυτές είναι οι ίδιοι καλοί, ενώ από την άλλη, ανάμεσά μας, η αρετή συχνά απαιτεί μάχη και υπερνίκηση της φύσης, και [οι άνθρωποι ανάμεσά μας] σπανίως είναι ικανοί για τέτοιες προσπάθειες (*Dialogues*, I, 9,10-11).

Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης μπορεί να μην είναι ενάρετος αλλά είναι καλός. Πριν τελειοποιηθεί ηθικώς, πριν αρχίσει 'να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου' ήταν καλός διότι ήταν αφημένος στο ένστικτο και μόνο, διότι τον φρόντιζε η 'ευεργετική' φύση, διότι δε μπορούσε να ξεφύγει 'από τον κανόνα που του έχει προκαθοριστεί', διότι δε μπορούσε να περιφρονήσει 'τις υποδείξεις της', διότι 'άκουγε τη φύση' και η 'φύση τα έκανε όλα'. 'Η φύση έχει τον πρώτο λόγο σε κάθε έμβιο ον, και το ζώο υπακούει'. Ο άγριος είναι ένα καλό ρονγο. 'Ας αποφεύγουμε λοιπόν να συγχέουμε τον άγριο άνθρωπο με τους ανθρώπους που βλέπουμε γύρω μας. Η φύση περιποιείται όλα τα αφημένα στη φροντίδα της ζώα με μια εξαιρετική στοργή, που μοιάζει να φανερώνει πόσο εμμένει σ' αυτό της το δικαίωμα' (84).

Κι ας μη συμπεράνουμε κυρίως μαζί με τον Hobbes πως ο άνθρωπος μιας και δεν έχει ιδέα για την καλοσύνη, είναι από τη φύση του κακός [*naturellement méchant*], πως είναι διεφθαρμένος, επειδή δε γνωρίζει την αρετή [...]

Αν προέβαινε σε συλλογισμούς με βάση τις αρχές που θεμελίωσε, ο συγγραφέας αυτός [Hobbes] έπρεπε να πει ότι, με το να είναι η φυσική κατάσταση εκείνη όπου η φροντίδα για την αυτοσυντήρηση αποβαίνει λιγότερο επιβλαβής για την αυτοσυντήρηση του πλησίον, είναι και η πιο πρόσφορη συνεπώς για την ειρήνη και η πιο ωφέλιμη για το ανθρώπινο είδος. Λέει όμως ακριβώς το αντίθετο με το να έχει περιλάβει άστοχα στη φροντίδα για την αυτοσυντήρηση του αγρίου την ανάγκη για ικανοποίηση μιας πληθώρας από πάθη, που είναι έργο της κοινωνίας και που έκαναν τους νόμους απαραίτητους.

[...] Οι άγριοι δεν είναι κακοί [*méchants*], ακριβώς επειδή δεν ξέρουν τι σημαίνει το να είναι καλοί [*bons*]. Γιατί δεν είναι ούτε η ανάπτυξη των φώτων ούτε το φρένο των νόμων, αλλά η γαλήνη των παθών και η άγνοια του κακού που *τους εμποδίζει να κάνουν το κακό*. Τόσο πιο χρήσιμη είναι η άγνοια της διαστροφής για τους μεν, όσο πιο χρήσιμη η γνώση της αρετής για τους δε' [Ιουστίνος] (*Discours II*, 100-101).

Το ότι ο άγριος δεν έχει τελειοποιηθεί ηθικώς και άρα δε γνωρίζει το καλό, το κακό, την αρετή κλπ δεν τον κάνει κακό.¹⁶² Το ότι έχει 'άγνοια' του καλού και του κακού, σηκώνει από την πλάτη του μια βαριά ευθύνη: δεν ξέρει τι σημαίνει να είναι καλός, αλλά έχοντας συγκροτηθεί από μια καλή φύση, έχοντας τις καλές παρορμήσεις που η φύση του έδωσε είναι καλός ενστικτωδώς, είναι αθώος.¹⁶³ *Η φυσική συγκρότηση των ανθρώπων τους 'εμποδίζει να κάνουν το κακό'.*

Μελετώντας τις πρώτες και πιο απλές λειτουργίες της ψυχής, νομίζω ότι διακρίνω δυο αρχές που προηγούνται του λόγου. Η μια από αυτές μας ωθεί να ενδιαφερθούμε με ζέση για την ευεξία και την αυτοσυντήρησή μας, και η άλλη μας εμπνέει μια φυσική απέχθεια [*une répugnance naturelle*] στη θέα κάθε ζωντανής ύπαρξης που πεθαίνει ή υποφέρει και ιδιαίτερα των συνανθρώπων μας [...].

[Δ]εν είμαστε καθόλου υποχρεωμένοι να κάνουμε τον άνθρωπο φιλόσοφο πριν τον κάνουμε άνθρωπο. Τα καθήκοντά του απέναντι στους άλλους δεν υπαγορεύονται μόνο από τα όψιμα μαθήματα της φρόνησης. Και για όσο δεν θα αντιστέκεται στην εσωτερική παρόρμηση της συμπόνοιας δε θα βλάψει ποτέ άνθρωπο ούτε και άλλο ευαίσθητο ον [*et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible*], εκτός από τη νόμιμη περίπτωση όπου κινδυνεύει η ζωή του, είναι αναγκασμένος να προτιμήσει τον εαυτό του (70).

Υπάρχει εξάλλου μια άλλη αρχή που δε διέκρινε καθόλου ο Hobbes και που – έχοντας δοθεί στον άνθρωπο για να απαλύνει, σε ορισμένες περιπτώσεις, την αγριότητα της αλαζονείας του, ή την επιθυμία για αυτοσυντήρηση πριν η αλαζονεία αυτή γεννηθεί – [σημείωση XV], μετριάζει το ζήλο που έχει για την καλοπέρασή του με μια έμφυτη αποστροφή [*une répugnance innée*] για το θέαμα του συνανθρώπου του που υποφέρει. Δεν πιστεύω πως έχω να φοβηθώ καμία αντίρρηση αποδίδοντας στον άνθρωπο τη μόνη φυσική αρετή [...]. Μιλώ για τον οίκτο, προδιάθεση [*disposition*] που συμφέρει σε όντα τόσο αδύναμα και υποκείμενα σε τόσα δεινά όσα εμείς. Αρετή τόσο πιο καθολική και τόσο πιο χρήσιμη για τον άνθρωπο, μιας και έρχεται πριν από κάθε σκέψη, και τόσο φυσική που ακόμη και τα ζώα φανερώνουν καμιά φορά σημάδια της (102-103).

Ο οίκτος είναι η 'μόνη φυσική αρετή', μια 'προδιάθεση' που είναι 'καθολική', μια 'έμφυτη' ή 'φυσική αποστροφή' που προηγείται του 'λόγου' και της 'σκέψης' και που είναι 'τόσο φυσική που ακόμη και τα ζώα φανερώνουν καμιά φορά σημάδια της'. 'Είναι τέτοια η γνήσια ώθηση της φύσης [*le pur mouvement de la nature*], ώστε προηγείται από όποια σκέψη. Είναι τόση η δύναμη του φυσικού οίκτου [*la pitié naturelle*] [...]' (103). Τελικά όντως ο Rousseau απομακρύνεται από τη συνήθη έννοια: όσο ο άνθρωπος δεν 'αντιστέκεται' στις εσωτερικές 'παρορμήσεις' της (καλής) φύσης ο άνθρωπος θα παραμένει κι αυτός καλός.

¹⁶² 'Οι πρώτοι άνθρωποι ήταν υπερβολικά μέσα στην άγνοια. Πως μπορεί κάποιος να τολμήσει να υποστηρίξει ότι ήταν διεφθαρμένοι, σε μια εποχή που οι πηγές της διαφθοράς δεν ήταν ακόμα ανοιχτές;' Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 66.

¹⁶³ 'Ο Rousseau όντως ισχυρίζεται πως ο άνθρωπος είναι φυσικώς μη-ηθικός και πως, ταυτόχρονα, ο άνθρωπος είναι φυσικώς καλός. Ο άνθρωπος είναι από τη φύση του καλός διότι είναι παντελώς αθώος' δεν έχει διαστροφές διότι δεν έχει γνώση του καλού και του κακού. [...] Η φυσική καλοσύνη του ανθρώπου ταυτίζεται με το ζωώδες [...]. Ακριβώς διότι δεν ξεφεύγει ποτέ από την φυσική του καλοσύνη, ο πρωταρχικός άνθρωπος είναι ανίκανος για την ηθική. Η καλοσύνη και η αρετή, μακριά από το να είναι συνώνυμα για τον Rousseau, βρίσκονται σε σύγκρουση. Η καλοσύνη έρχεται απευθείας από τη φύση' η αρετή ή η ηθική αντίκειται στη φύση. Η αρετή υπάρχει μόνον σε σχέση με καθήκοντα' απαιτεί την επιλογή, και άρα την 'ηθική ελευθερία'. Η καλοσύνη, από την άλλη, ρέει απευθείας από τις 'απλές φυσικές παρορμήσεις' δεν υπακούει μήτε καθήκοντα μήτε περιορισμούς. Η καλοσύνη δε γνωρίζει κανένα νόμο'. Στο Plattner, *Nature*, ό.π., σελ. 78-79.

Ο Mandeville σωστά αντιλήφθηκε πως, μ' όλη τους την ηθική [morale], οι άνθρωποι δε θα ήταν τίποτα περισσότερο από τέρατα, αν η φύση δεν τους έδινε τον οίκτο για στήριγμα του λόγου [raison]. Δεν είδε όμως πως από αυτή και μόνο την ιδιότητα προέρχονται όλες οι κοινωνικές αρετές, τις οποίες αμφισβητεί στους ανθρώπους. Κι αληθινά, τι άλλο είναι η γενναιοδωρία, η επιείκεια, η ανθρωπιά αν όχι οίκτος απέναντι στους αδύνατους, στους ενόχους ή σε όλο το ανθρώπινο είδος; Ακόμη και η ευμένεια και η φιλία, αν το πάρουμε σωστά είναι παράγωγα μόνιμου οίκτου, προσηλωμένου σε μια ιδιαίτερη κατεύθυνση: γιατί όταν επιθυμούμε να μην υποφέρει κάποιος, τι άλλο σημαίνει από το να επιθυμούμε να είναι ευτυχής; Αν αληθεύει πως η συμπόνοια δεν είναι παρά ένα αίσθημα που μας βάζει στη θέση αυτού που υποφέρει, αίσθημα ακαθόριστο και έντονο στον πρωτόγονο, αναπτυγμένο αλλά αδύναμο στον πολιτισμένο [sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé, mais faible dans l'homme civil], αν όχι για να της προσδώσει περισσότερη δύναμη; Πράγματι, η συμπόνοια θα είναι τόσο πιο έντονη όσο πιο στενά θα ταυτιστεί [s'identifiera] το ζώο θεατής με το ζώο που υποφέρει. Είναι άρα φανερό πως η ταύτιση αυτή θα πρέπει να ήταν *πολύ πιο άμεση* στη φυσική κατάσταση απ' ό,τι στην κατάσταση του λόγου [il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement]. Ο λόγος, αυτός είναι που γεννάει την amour propre, και η σκέψη αυτή που το δυναμώνει· αυτή είναι που τον αναδιπλώνει στον εαυτό του· αυτή είναι που τον χωρίζει απ' ό,τι τον στενοχωρεί και ό,τι τον θλίβει· η φιλοσοφία είναι που τον απομονώνει [c'est la philosophie qui l'isole]. [...] Μπορούν ατιμώρητα να σφάζουν τον συνάνθρωπό του κάτω από το παράθυρό του. [Ο φιλόσοφος] δεν έχει παρά να σκεπάσει τα αυτιά του με τα χέρια του και να το συζητήσει λίγο με τον εαυτό του, για να εμποδίσει τη φύση, που μέσα του εξεγείρεται [la nature qui se révolte en lui], να τον ταυτίσει μ' αυτόν που δολοφονούν. Ο πρωτόγονος άνθρωπος δεν έχει αυτό το αξιοθαύμαστο ταλέντο.

[...] Είναι λοιπόν βέβαιο πως ο οίκτος είναι ένα φυσικό αίσθημα [un sentiment naturel] που, μετριάζοντας σε κάθε άτομο τη δράση της amour de soi, συμβάλλει στη διατήρηση του είδους στο σύνολό του. Αυτός είναι που χωρίς τη σκέψη μας οδηγεί να βοηθήσουμε αυτούς που βλέπουμε να υποφέρουν: Είναι αυτός που στην φυσική κατάσταση έχει τη θέση των νόμων, των mœurs και της αρετής, με το πλεονέκτημα όμως πως κανείς δεν μπαίνει στον πειρασμό να παρακούσει τη γλυκιά φωνή του. [...] Αυτός, στη θέση του υψηλού maxime έλλογης δικαιοσύνης [justice raisonnée] 'Μην κάνεις στον άλλο ό,τι δε θέλεις να σου κάνουν' εμπνέει σε όλους τους ανθρώπους το άλλο maxime φυσικής καλοσύνης [bonté naturelle], λιγότερο τέλει μα ίσως πιο χρήσιμο από το προηγούμενο 'Ωφέλησε τον εαυτό σου με όση μπορείς λιγότερη ζημιά για τον πλησίον σου'. Με λίγα λόγια, πρέπει να αναζητήσουμε σ' αυτό το φυσικό αίσθημα και όχι σε σοφά επιχειρήματα την αιτία της αποστροφής που κάθε άνθρωπος θα ένιωθε για την κακή πράξη [...] το ανθρώπινο γένος δε θα υπήρχε προ πολλού, αν η διατήρησή του εξαρτιόταν μόνο από τους συλλογισμούς [raisonnements] αυτών που το αποτελούν.

Με τόσο άτονα πάθη και ένα τόσο σωτήριο φρένο οι άνθρωποι, περισσότερο αγριωποί παρά κακοί [méchants], και προσέχοντας πολύ να προστατευτούν από το κακό που θα μπορούσαν να πάθουν παρά να κάνουν κακό σε άλλον, δεν έμπλεκαν σε επικίνδυνες καταστάσεις (103-105, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Τα προβλήματα συνοχής τούτης της εκδοχής του οίκτου στον *Second Discours* με τα όσα λέει ο Rousseau σε όλα του τα άλλα έργα¹⁶⁴ είναι πολλά, πολύ γνωστά και θα τα δούμε την ώρα που θα μπορούμε να τα δούμε, στη συζήτησή μας για το *Contrat social*. Το ότι στη φυσική κατάσταση ο οίκτος είναι 'obscur et vif' ενώ στην κοινωνική κατάσταση είναι 'développé mais faible' αλλάζει κατά πολύ τον τρόπο που πρέπει να το κατανοήσουμε.

¹⁶⁴ Βλ λχ τα εξής: 'Ο οίκτος, μολονότι έμφυτος στην ανθρώπινη καρδιά, θα έμενε αιωνίως αδρανής αν δεν τον κινούσε η φαντασία' (*Essai*, ix, 52).

'Κάποιος νιώθει οίκτο για έναν δυστυχισμένο μόνο στο μέτρο που πιστεύει ότι αυτός είναι δυστυχισμένος. Το φυσικό συναίσθημα των πόνων μας είναι περισσότερο περιορισμένο απ' όσο φαίνεται. Αλλά είναι μέσω της μνήμης, η οποία μας κάνει να αισθανθούμε τη συνέχεια [των πόνων] και τη φαντασία, η οποία διευρύνοντάς τους στο μέλλον, μας κάνει αληθινά οικτίρμονες' (*Emile*, 223).

Το μόνο που μπορούμε τώρα να κρατήσουμε είναι ότι ο άγριος είναι καλός διότι η 'ευεργετική' φύση του έχει δώσει, ανάμεσα στα άλλα, μια 'έμφυτη' παρόρμηση 'φυσικής καλοσύνης', ένα ένστικτο που στην πρωτόγονη κατάσταση 'παίρνει τη θέση των νόμων, των moeurs, και της αρετής', μια φυσική ορμή την φωνή της οποίας κανείς δε δύναται 'να παρακούσει'.¹⁶⁵ Ο Rousseau δεν μας δείχνει εδώ *τίποτε παραπάνω* πέρα από κάτι που μας έχει πολλάκις ξαναπεί: η φύση είναι 'ευεργετική' και μας φροντίζει,¹⁶⁶ η φύση είναι καλή, η φύση έπλασε τον άνθρωπο καλό, η φύση του έδωσε φυσικές ή καλές έμφυτες παρορμήσεις, 'ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του', 'ο άνθρωπος όπως τον έπλασε η φύση' είναι πάντοτε καλός.¹⁶⁷

Η ανθρώπινη ψυχή αλλοιωμένη μέσα στους κόλπους της κοινωνίας [...] από την απόκτηση μιας πληθώρας γνώσεων και σφαλμάτων[...] και από τη συνεχή σύγκρουση των παθών, έχει θα λέγαμε μεταμορφωθεί [changé d'apparence] σε σημείο που να γίνει αγνώριστη. Και στη θέση μιας ύπαρξης που δρα πάντα σύμφωνα με αρχές σίγουρες και σταθερές, στη θέση αυτής της ουράνιας και μεγαλόπρεπης απλότητας που ο πλάστης του είχε εγχάραξει [empreinte], άλλο δε βρίσκει κανείς πια, από τη παραμορφωμένη αντίθεση του πάθους που νομίζει πως σκέπτεται και της νόησης που βρίσκεται σε παραλήρημα (66).

Αν τολμούσαμε να παραφράσουμε τη διάσημη φράση του *Contrat social*, θα λέγαμε πως ο άνθρωπος γεννιέται/γεννήθηκε¹⁶⁸ καλός και παντού βρίσκεται αλλοτριωμένος. Ο Jean-Jacques

¹⁶⁵ Ο Rousseau απομακρύνεται από τη συνήθη χρήση του καλού καθώς 'δεν χρησιμοποιεί το 'καλός' με μια ηθική έννοια και μάλιστα το παίρνει για κάτι που είναι συμβατό με τα ζητήματα της φυσικής. [...] Η πρόνοια της φύσης και ο θεός της φύσης υπάρχουν για μας στη φυσική μας κατάσταση σαν φυσικά όντα δίχως πρόβλημα εμπεδωμένα στο φυσικό όλον της φύσης'. Ο άγριος μέσα σ' αυτή 'την αρμονία ζει ως ένα μη προβληματικό όλο εντός του φυσικού όλου'. Στο John T. Scott, 'The theodicy of the *Second discours*: The 'pure state of nature' and Rousseau's political thought', *The American Political Science Review*, vol. 86, no. 3, [pp. 696-711], 1992, σελ. 704-705.

¹⁶⁶ Για την Still η μητέρα φύση 'είναι μια δημόσια ευεργέτιδα' με την έννοια που έχει εκείνος ο αγαθοεργός φίλος που θέλει να μας φροντίζει, ο συγγραφέας που θέλει να είναι φίλος του αναγνώστη, ο δάσκαλος που θέλει να είναι φίλος του μαθητή του. Still, *Bienfaisance*, ό.π., σελ. 192.

¹⁶⁷ Εδώ υπάρχει η ευκαιρία και μπορεί να σπάσει άλλη μια προκατάληψη. Το ότι ο άγριος είναι πάντοτε καλός δίχως να κοπιάσει, το ότι δε χρειάζεται να δίνει μια διχαστική μάχη με τον εαυτό του, το ότι είναι αυτάρκης, γαλήνιος και πάντοτε ολοκληρωτικά δοσμένος στο παρόν του, το ότι πάνω στην ψυχή και το σώμα του αγρίου είναι χαραγμένη η καλοσύνη της φύσης, το ότι τελικά ο άγριος είναι η φύση, τον κάνει να μοιάζει με θεό. Είμαστε εμείς οι σημερινοί τυφλοί αναγνώστες που βλέποντας τον δεν ακούμε μια θεία μελωδία αλλά διαβάζουμε κάτι για ένα άγριο ζώο, ένα κτήνος, ένα ronggo. Ο Plattner μας δείχνει το εκπληκτικό που συμβαίνει όταν, εμείς οι σχολαστικοί που ιδρωμένοι επιχειρηματολογούμε για κάποιο ronggo, μαζί με τα παραπάνω διαβάσουμε και αυτό: 'όμοια με το άγαλμα του Glaucus, που ο χρόνος, η θάλασσα και οι φουρτούνες είχαν τόσο παραμορφώσει ώστε να μοιάζει λιγότερο με θεό και περισσότερο με άγριο θηρίο [...]'. Ταυτόχρονα, 'κανένας αναγνώστης του *Second discours* δε θα μπορούσε να συμπεράνει ότι ο φυσικός άνθρωπος του Rousseau, αυτός του οποίου 'η πρώτη φροντίδα είναι εκείνη της αυτοσυντήρησης', είναι θεϊκός' (Plattner, *Nature*, ό.π., σελ. 39-40). Ο αναγνώστης που φορτώνει τον άγριο με τις προκαταλήψεις του (κοινωνικού του) τόπου καλεί τον άγριο – που είναι μόνο ένστικτο – ένα μη-ηθικό ον και όχι ένα καλό ον, καλεί τον φυσικό άνθρωπο κτήνος και ronggo και άγριο θηρίο και όχι υπέροχο θεό – 'παρόλο που καλούμε το θεό καλό, δεν τον καλούμε ενάρετο διότι δε χρειάζεται καμία προσπάθεια για να κάνει το καλό' (*Emile*, 444). Με τούτα ο Plattner διαφωνεί, αλλά όπως και να 'χει μας κάνει να προχωρήσουμε στον εδώ συνεισμό.

¹⁶⁸ 'Ο άνθρωπος γεννήθηκε/γεννιέται ελεύθερος [l' homme est né libre] [...]' (*Contrat social*, I, i, 48, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη). Για ετούτο μονάχα το σημείο του *Contrat social* θα παραπέμψουμε στην μετάφραση

εμπιστεύεται την καλοσύνη της φύσης· το on που αυτή έπλασε, δε θα μπορούσε παρά να είναι καλό. Ο Rousseau αντιστέκεται στην ολέθρια προκατάληψη του προπατορικού αμαρτήματος· ο άνθρωπος δεν γεννιέται/γεννήθηκε αμαρτωλός· ο άνθρωπος δεν έχει κάποια έμφυτη¹⁶⁹ κακία δεν υπάρχει η δομική ανάγκη να εξουσιάζεται για να αποτρέπεται συνεχώς από το να κάνει το κακό· η φυσική του συγκρότηση του ανθρώπου δεν έχει καμία έλλειψη για την οποία πρέπει να αναπληρώσει κάποιος καταπιεστικός θεσμός. Όλα μέσα στη φύση είναι καλά, γαλήνια και αθώα – ο φυσικός άνθρωπος μπορεί να μην είναι ενάρτεος αλλά αφημένος στη φυσική φροντίδα είναι πάντοτε καλός. Και ο Rousseau θα μετατοπίσει όλη μα όλη την ευθύνη¹⁷⁰ για την κακία ή αλλοτρίωση ή διαφθορά στον κοινωνικό ή ηθικώς τελειοποιημένο άνθρωπο και μόνο. Τούτος είναι που έχει τις ικανότητες του λόγου, της συνείδησης κλπ που τον ανεβάζουν πάνω από τη φύση. Τούτος δεν είναι αθώος· έχει τη δυνατότητα να γίνει ή να μη γίνει ενάρτεος· έχει, για πρώτη φορά στην ιστορία του, μια ‘συναίσθηση ελευθερίας’, τη δυνατότητα να επιλέξει αν θα ακούσει ή αν θα παρακούσει τη φωνή της φύσης. Μπροστά στην αδικία η φύση ‘εξεγείρεται’ – αν ο κοινωνικός άνθρωπος επιλέξει να γίνει ένας φιλόσοφος, αν επιλέξει να γίνει κάποιος που σκεπάζει τα αυτιά του¹⁷¹ έτσι ώστε να μην μπορεί να ακούσει την

του Roger Masters την απόδοση του οποίου και ακολουθούμε εδώ. Jean-Jacques Rousseau, ‘On the social contract or, principles of political right’ [1762], στο *Masters*, [pp. 45-155], σελ. 46.

¹⁶⁹ ‘Ο Rousseau ήταν ο πρώτος που έριξε την ευθύνη για το κακό όχι στην ανταγωνιστική μας φύση ή στο Θεό αλλά στις ανθρώπινες εφευρέσεις, πάνω απ’ όλα στην κοινωνία. [...] Ο Melzer και ο Cassirer συμφωνούν, επίσης, στο ότι η θεοδικία του Rousseau προφέρει μια ριζική ελπίδα. Όταν θεωρούμε υπεύθυνο το προπατορικό αμάρτημα ή μια ελαττωματική φύση για το κακό, αυτό φαίνεται αδύνατο να ξεριζωθεί. Όταν αντιθέτως κατηγορούμε τη δική μας τέχνη ή την κοινωνία, υπάρχει ελπίδα ότι με μια νέα εφαρμογή της ανθρώπινης δημιουργικότητας ή με μια μεταμόρφωση της κοινωνίας, το κακό μπορεί εξ ολοκλήρου να ξεριζωθεί. Η θεοδικία του Rousseau, λέει ο Melzer, είναι ‘μια επαναστατική εκλαΐκευση του ανθρώπινου προβλήματος’ σε ‘ένα απλώς κοινωνικό ή ιστορικό ζήτημα όταν πρότερα ήταν ένα φυσικό ή θεικό ζήτημα’. Στο Marks, *Perfection*, ό.π., σελ. 16.

¹⁷⁰ ‘Αλλά είναι μάταιο να ελπίζουμε πως αυτή η λύτρωση θα πραγματοποιηθεί διαμέσου κάποιας εξωτερικής βοήθειας. Κανένας θεός δε μπορεί να μας την χαρίσει· ο άνθρωπος πρέπει να γίνει ο σωτήρας του εαυτού του και, σε μια ηθική έννοια, ο δημιουργός του εαυτού του. Στην παροντική της μορφή η κοινωνία προκάλεσε τις βαθύτερες πληγές στην ανθρωπότητα· αλλά η κοινωνία και μόνο μπορεί να θεραπεύσει αυτές τις πληγές. Το βάρος της ευθύνης πέφτει επάνω της από εδώ και έπειτα. Αυτή είναι η λύση του Rousseau στο πρόβλημα της θεοδικίας – και μαζί της πράγματι [κατάφερε] και έθεσε το πρόβλημα σε παντελώς νέο έδαφος. Το μετέφερε πέρα από τη σφαίρα της μεταφυσικής και το τοποθέτησε στο κέντρο της ηθικής και της πολιτικής. Με αυτή του την πράξη του έδωσε μια κινητήρια δύναμη η οποία συνεχίζει αδιάπτωτη ως σήμερα. Όλοι οι σύγχρονοι κοινωνικοί αγώνες ακόμα κινούνται και οδηγούνται από αυτό το πρωταρχικό κίνητρο. Είναι ριζωμένοι σε αυτή τη συνείδηση της ευθύνης της κοινωνίας την οποία ο Rousseau ήταν ο πρώτος που κατείχε και εμφύτευσε σε όλους του μεταγενεστέρους του’. Ernst Cassirer, *The question of Jean-Jacques Rousseau*, trans-introduction-postscript Peter J. Gay, Vail-Ballou Press, Binghamton, NY, 1989, [1932], σελ. 76.

‘Μπορεί να υποστηριχθεί ότι η θεώρηση του Rousseau για το κακό ήταν μοναδική στο να απαλλάξει παντελώς τον Θεό από όλη την ευθύνη τόσο για το φυσικό κακό όσο και για το ηθικό [κακό] και να την τοποθετήσει σταθερά στον άνθρωπο. [...] Ο Neiman ισχυρίζεται ότι ο Rousseau ήταν ο πρώτος μοντέρνος θεωρητικός που απομάκρυνε το πρόβλημα του κακού από ένα [πρόβλημα] περί της πρόνοιας, και κάνοντας τούτο αύξησε το κακό για το οποίο είναι υπεύθυνος ο άνθρωπος’. Στο Robin Douglass, ‘Free will and the problem of evil: Reconciling Rousseau’s divided thought’, *History of Political Thought*, vol. 31, no. 4, [pp. 639-655], 2010, σελ. 648.

¹⁷¹ ‘Είναι έτσι που ο άνθρωπος βρίσκεται έξω από τη φύση και βάζει τον εαυτό του σε αντίφαση με τον εαυτό του’ (*Emile*, IV, 213).

ουράνια φωνή της, τούτος είναι, με βεβαιότητα πια, ένα κακό ον. Είναι κακός διότι με την είσοδο στην κοινωνία, εισήλθε στην ηθική ζωή και δεν ανέλαβε την αρμόζουσα στη νέα του κατάσταση ευθύνη. Διάλεξε να σκεπάσει τα αυτιά του, παράκουσε ηθελημένα τη θεία μελωδία, κατάντησε να δέσει τον εαυτό του με χαλινάρια, να γίνει ‘τύραννος του εαυτού του’· κατάντησε να αυτό-αλλοτριωθεί.

Με διαβεβαιώνουν ότι ορισμένοι άνθρωποι το βρίσκουν κακό που αποκαλώ τους αντιπάλους μου ‘αντιπάλους μου’, και μου φαίνεται μάλλον πιστευτό για τον αιώνα όπου κανείς δεν τολμάει πια να αποκαλέσει τίποτα με το όνομά του. Μαθαίνω επίσης ότι καθένας από τους αντιπάλους μου [...].¹⁷²

iv.xvii ο *Second discours* ως μια πολιτικοποιημένη ιστορία του παρόντος

Στα 1755, και αμέσως μετά την έκδοση του *Second discours*, ξεσπά μια διαμάχη – αυτή τη φορά θα είναι λιγότερο έντονη από εκείνη που ακολούθησε τη δημοσίευση του ρουσσωικού αφορισμού για τις επιστήμες – πάνω στο έργο. Ας δούμε εν συντομία δυο απ’ τις υπερασπιστικές επιστολές του Rousseau, καθώς και ένα γράμμα της ίδιας περιόδου στον Voltaire που σχετίζεται αμέσως με τις πολεμικές του *Second discours*. Ξεκινάμε απ’ τον τελευταίο.

Ο Voltaire γράφει ως απάντηση στον *Second discours* το ποίημα για τον σεισμό της Λισαβώνας. Για τον Rousseau το βολταιρικό ποίημα ‘μεγενθύνει την εικόνα των δυστυχιών μας’, μας αποστερεί την ‘παρηγοριά’ και είναι σαν να λέει πώς ‘όλα είναι κακά’.¹⁷³

Τώρα τι μου λέει το ποίημά σας; ‘Υπέφερε για πάντοτε, δυστυχισμένε άνθρωπε. Αν υπάρχει ένας θεός που σε δημιούργησε, δίχως αμφιβολία είναι παντοδύναμος’ θα μπορούσε να προλάβει όλα τα κακά: άρα μην ελπίζεις ότι πρόκειται ποτέ να τελειώσουν· διότι δεν υπάρχει καμία εξήγηση γιατί να υπάρχουν, αν όχι για να υποφέρεις και να πεθαίνεις’.

[...] Δεν θέλετε, κύριε, το έργο σας να βλέπεται ως ένα έργο ενάντια στην Πρόνοια· και σίγουρα θα αποφύγω από το να το καλέσω ως τέτοιο, παρόλο που κατηγορήσατε ένα βιβλίο στο οποίο υπερασπίστηκα την υπόθεση της ανθρωπότητας ενάντια στον εαυτό της ως ένα κείμενο ενάντια στην ανθρωπότητα. Γνωρίζω για τη διάκριση που πρέπει να γίνει μεταξύ των προθέσεων ενός συγγραφέα και των συνεπειών που μπορούν να εξαχθούν από το doctrine του. Ωστόσο, η δίκαιη αυτό-υπεράσπισή μου με υποχρεώνει να σας δείξω ότι ο στόχος μου, εξεικονίζοντας τις ανθρωπίνες δυστυχίες, ήταν συγχωρητέος, και πιστεύω, ακόμα και αξιέπαινος· διότι έδειξα στους ανθρώπους το πως φέρνουν τις δυστυχίες τους στους εαυτούς τους, και άρα τον τρόπο με τον οποίο

¹⁷² Jean-Jacques Rousseau, ‘Preface to Narcissus, or The lover of himself’ [January-February 1753], στο Roger D. Masters- Christopher Kelly (edited), *Discourse on the sciences and arts (First discourse) and polemics, Collected writings of Rousseau*, vol. 2, trans Judith R. Bush-R.D. Masters-C. Kelly, University Press of New England, Hanover, NH, [pp. 186-199], 1992, σελ. 186.

¹⁷³ Jean-Jacques Rousseau, ‘Letter to Voltaire’ [18 August 1756], στο *Early writings*, ό.π., [pp. 232 – 246], σελ. 233. ‘Κάνοντας τα ποιήματα του Voltaire να μιλήσουν, ο Rousseau δίδει έμφαση στις ρητορικές τους επιδράσεις παρά την στερεότητα των επιχειρημάτων τους. Η παρηγοριά και η ελπίδα είναι στην καρδιά της συζήτησης του Rousseau’. John T. Scott, ‘Pride and providence: Rousseau’s dialogue with Voltaire in the Lettre à Voltaire sur la providence, στο Ourida Mostefai – John T. Scott (edited), *Rousseau et l’ Infâme; Religion, toleration, and fanaticism in the age of Enlightenment*, Rodopi, Amsterdam – New York, NY, [pp. 115-135], 2009, σελ. 120.

μπορούν να τις αποφύγουν. Δεν βλέπω ότι κάποιος δύναται να αναζητήσει την πηγή του ηθικού κακού πουθενά αλλού παρά στον ελεύθερο, τελειοποιημένο, άρα διεφθαρμένο, άνθρωπο.¹⁷⁴

Ο Voltaire δεν κατάλαβε απολύτως τίποτα από τον *Second discours*. Ο Voltaire – τον οποίο ο Rousseau κατηγορεί ως ‘philosophe’ στην αντιδιαστολή με τον εαυτό του, τον οποίο καλεί ‘έναν φίλο της αλήθειας’¹⁷⁵ – χαρακτήρισε τον *Second discours* ως ‘ένα έργο ενάντια στην ανθρωπότητα’. Ο Rousseau τον διορθώνει αμέσως και λέει πως ο *Second discours* ήταν ένα βιβλίο όπου ‘υπερασπίστηκε την υπόθεση της ανθρωπότητας ενάντια στον εαυτό της’. Διότι τα φαντάσματα της ανθρωπότητας είναι πάντοτε εσωτερικά και στον *Second discours* ο Rousseau ‘έδειξε[ε] στους ανθρώπους πως φέρνουν τις δυστυχίες στους εαυτούς τους και άρα πως μπορούν να τις αποφύγουν’. Δεν υπάρχει ‘ηθικό κακό’ πουθενά αλλού πέρα από τον τελειοποιημένο ή διεφθαρμένο άνθρωπο (και άρα υπ’ αυτή τη σκοπιά το ‘ελεύθερος’ μπορεί μονάχα ν’ αναφέρεται στη ‘συναίσθηση της ελευθερίας’).

Ο Voltaire, με αφορμή τον σεισμό της Λισαβώνας όπου βρήκαν το θάνατο χιλιάδες, επιτίθεται ξανά στον Rousseau (η πρώτη βολταιρική επίθεση όπου χαρακτήρισε τον *Second discours* ‘έργο ενάντια στην ανθρωπότητα’, είχε γίνει κάποιους μήνες νωρίτερα). Η ρουσσωική απάντηση είναι όπως πάντα αλληγορική: άγρια και μαζί καταπληκτική:

Για να συνεχίσω με το θέμα της Λισαβώνας, πρέπει να παραδεχτείτε ότι η φύση δεν συγκέντρωσε δύο χιλιάδες σπίτια των έξι ή επτά δωματίων εκεί, και πως αν οι κάτοικοι αυτής της μεγάλης πόλης ήταν εξίσου διασκορπισμένοι και απλούστερα στεγαζόμενοι, η καταστροφή θα ήταν κατά πολύ μικρότερη, και ίσως και μηδενική. Όλοι θα είχαν τρέξει στον πρώτο κλονισμό, και την επόμενη μέρα θα βρίσκονταν είκοσι μίλια μακριά και θα ήταν χαρούμενοι σαν να μην είχε συμβεί τίποτα· αλλά ήταν αποφασισμένοι στο να μείνουν, στο να παραμείνουν πεισματωδώς πλάι στις καλύβες τους, στο να διακινδυνεύσουν περαιτέρω κλονισμούς, καθώς ό,τι θα άφηναν πίσω άξιζε περισσότερο απ’ ό,τι μπορούσαν να πάρουν μαζί τους. Πόσοι πολλοί άτυχοι χάθηκαν σ’ αυτή την καταστροφή διότι ήθελαν να πάρουν, ένας τα ρούχα του, ένας άλλος τα χαρτιά του, ένας τρίτος τα λεφτά του; Δεν ξέρουν όλοι ότι το πρόσωπο ενός ανθρώπου έχει γίνει το μικρότερο μέρος του, και πως σχεδόν δεν αξίζει τον κόπο να σωθεί όταν έχει χάσει όλα τα υπόλοιπα;¹⁷⁶

Παρόλο που πέθαναν χιλιάδες από το φυσικό συμβάν του σεισμού, τούτο καθόλου δεν συνεπάγεται ότι η ‘πρόνοια’ μας έφτιαξε ‘για να υποφέρουμε και πεθαίνουμε’ όπως ισχυρίζεται ο (ύστερος) Voltaire. Το ότι από τον σεισμό πέθαναν χιλιάδες η ευθύνη βαρύνει αυτούς που πέθαναν. Αν δεν είχαν συγκεντρωθεί όλοι μαζί, αν δεν είχαν χτίσει ‘τεράστια οικοδομήματα’, αν δε νοιάζονταν πρώτα για να πάρουν τα ρούχα τους, τα βιβλία τους, τα λεφτά τους, αν νοιάζονταν για τον εαυτό τους ‘ή καταστροφή θα ήταν πολύ μικρότερη και ίσως ακόμα και μηδενική’ – ‘ακόμα και τα περισσότερα φυσικά συμβάντα είναι δικό μας

¹⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Voltaire*, ό.π., σελ. 233-234.

¹⁷⁵ ό.π., σελ. 232.

Από την άλλη, ο Voltaire επιμένει πως κάποιος πρέπει να ‘κάνει μια διάκριση ανάμεσα στους παριζιάνους ανθρώπους των γραμμάτων και σε εκείνον τον φιλόσοφο που είναι για το τρελάδικο’. Voltaire όπως αναφέρεται στο Garrard, *Counter-enlightenment*, ό.π., σελ. 34.

¹⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Voltaire*, ό.π., 234.

δημιούργημα¹⁷⁷. Αν δε νοιάζονταν να κουβαλήσουν στις πλάτες τους το βάρος των 'άπειρ[ων] ανέσε[ών]' τους, θα είχαν προλάβει να διασκορπισθούν· αν δεν είχαν 'χαλινάρια', θα ήταν πιο γρήγοροι, θα ήταν 'ατίθασοι' και ζωντανοί και ελεύθεροι, θα είχαν φτερά αντί για πόδια· αν ήταν ενάρετοι, αν φρόντιζαν τους εαυτούς τους θα προλάβαιναν ξεφύγουν, κανέννας σεισμός δε θα τους άγγιζε, 'θα ήταν χαρούμενοι σαν μην είχε συμβεί τίποτα'. Μπορεί να έχαναν την εκτίμηση των άλλων· ποτέ δε θα έχαναν τον εαυτό τους.

Δεύτερος αντι-ρουσσικός ο Charles-Georges le Roy.

Le Roy – Κάποιος πάντοτε υποθέτει ότι τα πάντα είναι καλά κανονισμένα [réglié] στη φύση. Βεβαιώσου για τα γεγονότα σου, και ίσως να δεις ότι δεν είναι όλα καλώς κανονισμένα.

Rousseau – Η απόδειξη ότι τα πάντα είναι καλά κανονισμένα εξάγεται από ένα γενικό και αδιαμφισβήτητο γεγονός, ήτοι το ότι όλα τα είδη διαρκούν.¹⁷⁸

Αλλά όσο εφευρετικοί και αν είμαστε στο να αυξήσουμε τις δυστυχίες μας με ακόμα φανταχτερότερους θεσμούς, δεν έχουμε ακόμα καταφέρει να τελειοποιήσουμε τους εαυτούς μας μέχρι το σημείο όπου γενικά θα κάνουμε τη ζωή μας ένα βάρος και θα προτιμούμε την ανυπαρξία από την ύπαρξή μας· αλλιώς η αποθάρρυνση και η απελπισία σύντομα θα κατέκλυζαν τους περισσότερους ανθρώπους, και η ανθρωπότητα δε θα είχε διαρκέσει. Τώρα, αν είναι καλύτερο για μας να είμαστε από το να μην είμαστε, αυτό θα ήταν αρκετό να δικαιώσει την ύπαρξή μας. [...] Είναι δύσκολο να βρεις καλή πίστη ανάμεσα στους ανθρώπους, και καλούς υπολογισμούς ανάμεσα στους φιλοσόφους· διότι συγκρίνοντας τα καλά και τα κακά πάντοτε ξεχνούν το γλυκό αίσθημα της ύπαρξης [...].

Μόνο η φύση άκαμπτα συμφωνεί σε αυτή την ακρίβεια, διότι μόνο η φύση είναι ικανή να προσαρμόσει επακριβώς τα μέσα στους σκοπούς.[...] Το σύστημα του σύμπαντος το οποίο παράγει, διατηρεί, και διαιωνίζει όλα τα σκεπτόμενα και αισθανόμενα όντα [...].

[...] Αντί να λέμε 'όλα είναι καλά' ίσως είναι προτιμότερο να πούμε 'το όλο είναι καλό' ή 'όλα είναι καλά για το όλο'. [...] Η σπουδαιότερη ιδέα της Πρόνοιας την οποία μπορώ να αντιληφθώ είναι πως κάθε υλικό ον είναι τοποθετημένο στην καλύτερη δυνατή θέση σε σχέση με το όλο, και πως κάθε νοήμων και αισθαντικό ον στην καλύτερη δυνατή θέση σε σχέση με τον εαυτό του· το οποίο με άλλα λόγια σημαίνει πως για ένα ον που αισθάνεται την ύπαρξή του, το να υπάρχει είναι προτιμότερο από το να μην υπάρχει.¹⁷⁹

Η φύση είναι 'καλά κανονισμένη' διότι όλα τα είδη 'διαρκούν', διότι όλα τους καταφέρνουν και διατηρούνται στην ύπαρξη. Το 'όλο', το συμπαντικό σύστημα' είναι 'καλά κανονισμένο' διότι μας παράγει, διατηρεί και διαιωνίζει. Το 'όλο' της φύσης είναι 'καλό'. Η 'σοφή πρόνοια' μας έπλασε τόσο 'στην καλύτερη δυνατή σχέση με το όλο' όσο και 'στην καλύτερη δυνατή σχέση με τον εαυτό'. Ο άγριος που δεν έχει μήτε λόγο μήτε συνείδηση δε δύναται να αμαρτήσσει, δε δύναται να ξεφύγει από τον 'προκαθορισμένο κανόνα' του όλου. Μέσα στην καλοσύνη όλων αυτών των σχέσεων είναι και κείνος φτιαγμένος καλός. Γιατί για το ον με το 'γλυκό αίσθημα της ύπαρξής του' το 'να υπάρχει είναι προτιμότερο από το να μην υπάρχει'. 'Το πρώτο αίσθημα του ανθρώπου ήταν εκείνο της ύπαρξής του, η πρώτη του φροντίδα αυτή της αυτοσυντήρησης'

¹⁷⁷ ό.π.

¹⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau, 'Comments on the *Discourse on Inequality* by Charles-Georges le Roy together with J.-J. Rousseau's replies', στο *Early writings*, ό.π., [pp. 229-231], σελ. 230.

¹⁷⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Voltaire*, ό.π., σελ. 235, 237, 239, 240, 242.

(114). 'Η ψυχή του [αγρίου], που τίποτε δεν την ταραίζει, παραδίνεται στο αίσθημα και μόνο της τωρινής του ύπαρξης, χωρίς καμία σκέψη για το μέλλον, όσο κοντινό και αν είναι αυτό' (90).

Από την άλλη, εμείς οι κοινωνικοί άνθρωποι όσο και αν προσπαθούμε να αυξήσουμε τη δυστυχία μας με ακόμα φανταχτερότερους θεσμούς δεν έχουμε καταφέρει να τελειοποιηθούμε-διαφθαρούμε τόσο πολύ ώστε να προτιμάμε την ανυπαρξία από την ύπαρξη. Αν είχαμε πετύχει να φτάσουμε σε τέτοιο σημείο αλλοτρίωσης, αν προτιμούσαμε την ανυπαρξία από την ύπαρξη, απελπισμένοι οι περισσότεροι από εμάς θα αυτοκτονούσαν και το είδος δε θα διαρκούσε. Το ότι δεν έχουμε, ακόμα, όλοι μας αφεθεί στα χέρια της απελπισίας, το ότι δεν έχουμε ακόμα, όλοι μας αυτοκτονήσει, είναι ένα ευχάριστο και παρηγορητικό μήνυμα. Υπάρχει, φαίνεται, κάτι που μας σηκώνει το πρωί απ' το κρεβάτι μας και μας δίνει μια παράξενη ώθηση, μας κάνει να συνεχίζουμε να σέρνουμε τα συντρίμια μας.

Βέβαια, κάποιοι τα έχουν καταφέρει στο να προτιμούν την ανυπαρξία από την ύπαρξη, κάποιοι κατάφεραν να γίνουν 'τίποτα'. Ο άγριος ζει μέσα στον εαυτό του, ενώ ο κοινωνικός άνθρωπος, πάντα έξω από τον εαυτό του, δε ζει παρά μέσα από τη γνώμη των άλλων και είναι σαν να αντλεί το αίσθημα της ίδιας του της ύπαρξης από την κρίση των άλλων και μόνο (148). Είναι προφανές ότι αυτοί είναι 'τίποτα' για τον Rousseau, για εκείνον που μιλάει από τη σκοπιά της φύσης. Ο Rousseau είναι που δεν βλέπει τίποτα απολύτως εκεί. Τούτοι 'υπάρχουν' καταπιέζουν, καταπιέζονται, μαζεύουν θησαυρούς, φιλοσοφούν, ισοπεδώνουν βουνά, ακρωτηριάζουν τα σκυλιά τους, αλληλομισούνται, γενικά κάνουν όλα αυτά τα ωραία που φέρνει μαζί του ο αλλοτριωμένος κοινωνικός βίος διότι, ας πούμε, φυσικώς υπάρχουν. Φαίνεται πάντως πως οι διακρίσεις μας δεν είναι και τόσο εύστοχες διότι τούτοι τελικώς πλησιάζουν και στη φυσική ανυπαρξία: 'Ρωτώ ποια από τις δύο, η κοινωνική ζωή ή η φυσική ζωή είναι πιθανότερο να γίνει αφόρητη γι' αυτούς που τη ζουν; Σχεδόν δε βλέπουμε πια γύρω μας άλλο, από ανθρώπους που κλαίγονται για τη ζωή τους, πολλούς μάλιστα να την αποστερούν από τον εαυτό τους στο βαθμό που εξαρτάται από τους ίδιους' (99). Αν η κοινωνική ζωή συνεχίσει να γίνεται έτσι αφόρητη, είναι αρκετά πιθανό για ετούτο το περίεργο είδος αισθανόμενων όντων ακόμα και το να καταφέρει να φτάσει στον αυτό-αφανισμό, σε μια οριστική έκλειψή του.

Καιρός όμως για τον τρίτο πολέμιο του Rousseau: η απάντηση στον Philopolis.

Αφήνω στην άκρη όλα τα καλά και τα κακά [που λέτε] για μένα [...] καθώς όλα αυτά δεν κάνουν τίποτα για την αναζήτηση της αλήθειας.

[...] Η κοινωνική κατάσταση, μου λέτε, απορρέει αμέσως [résulte immédiatement] από τις ικανότητες του ανθρώπου και συνεπώς από τη φύση του. Το να εύχεται κανείς να μην είχε γίνει κοινωνικός ο άνθρωπος, θα ήταν επομένως το να ευχόταν να μην είναι άνθρωπος, και το να διαμαρτυρείται κανείς για την ανθρώπινη κοινωνία θα ήταν το να επιτίθεται στο έργο του θεού.

[...] Ας υποθέσουμε ότι μερικοί επιστήμονες [savants] έβρισκαν μια μέρα το μυστικό της επιτάχυνσης των γηρατειών και την τέχνη του να προτρέψουν τους ανθρώπους να χρησιμοποιήσουν αυτή τη σπάνια εφεύρεση. Αυτή η πεποίθηση δε θα ήταν ίσως και τόσο δύσκολο, όσο σε πρώτη ματιά φαίνεται, στο να δημιουργηθεί. Ο

λόγος, αυτό το σπουδαίο όργανο όλων των ηλιθιοτήτων μας, δε θα υπολειπόταν σε τίποτα αυτής [της ηλιθιότητας].

[...] Ας υποθέσουμε ότι ένα μοναδικό, εκκεντρικό πνεύμα [singulier, bizarre], και εν συντομία ένας άνθρωπος των παραδόξων [un homme à paradoxes], είχε τότε την ιδέα να μεμφθεί του άλλους για αυτόν τον παραλογισμό [absurdité] των maximes τους, να τους αποδείξει [...] ότι αν πρέπει μια μέρα να είναι γέροι, πρέπει τουλάχιστον να προσπαθήσουν να γίνουν έτσι όσο πιο αργά κάτι τέτοιο είναι δυνατό.

[...] Θα του μιλούσαν κάπως έτσι: '[...] Δεν απορρέει η κατάσταση του γήρατος από τη συγκρότηση του ανθρώπου; Δεν είναι φυσικό για τον άνθρωπο να γερνάει; [...] Πρέπει να σπεύσουμε να γεράσουμε'.

Υποθέτοντας όλα αυτά, σας ρωτάω, κύριε, εάν ο άνθρωπος των παραδόξων οφείλει να μείνει σιωπηλός ή να απαντήσει; [...] Θα προσπαθήσω τότε να διαλύσω την ένστασή σας. [...] Ολόκληρη η διαφορά είναι πως η κατάσταση του γήρατος απορρέει από τη φύση του ανθρώπου και μόνο, και πως εκείνη της κοινωνίας απορρέει από τη φύση του ανθρωπίνου είδους, όχι άμεσα όπως λέτε αλλά μονάχα, όπως έχω αποδείξει, με τη βοήθεια κάποιων εξωτερικών περιστάσεων [l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement comme vous le dites, mais seulement, comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures] που μπορεί να συμβούν ή να μη συμβούν, ή τουλάχιστον να συμβούν νωρίτερα ή αργότερα και επομένως να επιταχύνουν ή να επιβραδύνουν την πρόοδο. Καθώς αρκετές από αυτές τις περιστάσεις εξαρτώνται από τη θέληση του ανθρώπου [dépendent de la volonté des hommes], για να κάνω μια τέλεια σύγκριση ήμουν υποχρεωμένος να υποθέσω ότι το άτομο έχει τη δυνατότητα να επιταχύνει τα γηρατειά όπως το [ανθρώπινο] είδος έχει τη δυνατότητα να καθυστερήσει το δικό του [γήρας]. Η πολιτική κοινωνία έχει τότε ένα τελικό σημείο, το οποίο οι άνθρωποι έχουν τον έλεγχο να φθάσουν [les hommes sont les maîtres d'arriver] αργά ή γρήγορα. Έτσι, δεν είναι άχρηστο να τους δείξω [montrer] τον κίνδυνο [danger] του να κινούνται τόσο γρήγορα, και τις δυστυχίες μιας κατάστασης που νομίζουν για την τελειοποίηση του είδους.

Αντιμέτωπος με την απαρίθμηση των ασθενειών που βαραίνουν τους ανθρώπους και που εγώ ισχυρίζομαι ότι είναι δικό τους έργο [l'énumération des maux dont les hommes sont accablés et que le soutiens être leur propre ouvrage] εσύ και ο Leibniz με διαβεβαιώνετε πως όλα είναι καλά [...]. Το να αρνείσθε πως το κακό υπάρχει είναι ένας πολύ βολικός τρόπος να δικαιολογήσετε τον δημιουργό του κακού. [...] Αυτές, κύριε, είναι οι απαντήσεις μου. Ας σημειωθεί επίσης πως σε τούτο το ζήτημα όπως και σε εκείνο του *Premier discours* είμαι πάντοτε το τέρας που ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του [le monstre qui soutient que l'homme est naturellement bon], και οι αντιπάλοι μου είναι πάντοτε οι ευπρεπείς άνθρωποι που, για τη δημόσια διαπαιδαγώγηση, κοπιάζουν να αποδείξουν πως η φύση έφτιαξε μονάχα αχρείους.¹⁸⁰

Ο Voltaire του λέει πως 'όλα είναι κακά' και ο Rousseau ανταπαντά πως κάτι τέτοιο προσβάλλει την πρόνοια και ρίχνει τον άνθρωπο στην απελπισία. Ο Philopolis, μαζί με τον Rore και τον Leibniz, του λένε πως αφού έτσι έχουν σήμερα τα πράγματα, ο Θεός το θέλησε να είναι έτσι, ο Θεός είναι καλός (προνοεί), ήταν άρα 'φυσικό' το είδος να γεράσει και να γίνει κοινωνικό, 'όλα είναι καλά'. Ο Rousseau από την άλλη, ο 'φίλος της αλήθειας', ο 'άνθρωπος των παραδόξων', ο άνθρωπος με τη 'μοναδική και εκκεντρική σκέψη' (και εδώ βρίσκεται πολύ κοντά στους αυτό-χαρακτηρισμούς των *Confessions*), είναι εξαιρετικά πιο ακραίος, δε συμβιβάζεται τόσο εύκολα με την καθημερινή δόξα.¹⁸¹

¹⁸⁰ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to Philopolis' [October 1755], στο Kelly, ό.π., [pp. 43-48], σελ. 43-45, 48.

¹⁸¹ 'Πολλοί από τους συγχρόνους του Rousseau τον κατηγορήσαν ότι είναι 'ένας άνθρωπος των παραδόξων', και ο όρος 'παράδοξο' [paradoxe] ήταν μέρος του πολεμικού λεξιλογίου της εποχής. Στη γαλλική του 18^{ου} αιώνα, ένα *paradoxe* ήταν 'μια ιδέα αντίθετη στην κοινή γνώμη'. Μια τέτοια ιδέα μπορεί να κατανοηθεί με μια θετική σημασία σαν κάτι το οποίο 'παρόλο που προκαλεί κατάπληξη είναι αληθινό'. Αυτή ήταν η έννοια στον ορισμό της

Τα γηρατειά απορρέουν ‘αμέσως’ από την φυσική συγκρότηση του ανθρώπου, ενώ η κοινωνική κατάσταση όχι. Η κοινωνία έχει για θεμέλιό της την τύχη διότι η κοινωνικοποίηση δεν λαμβάνει χώρα δίχως τη βοήθεια κάποιων ‘εξωτερικών περιστάσεων που μπορεί ή δεν μπορεί να συμβούν ή τουλάχιστον συμβαίνουν αργότερα ή γρηγορότερα’ επιταχύνοντας ή καθυστερώντας την πρόοδο-πτώση. Μερικές από τις περιστάσεις ‘εξαρτώνται από τη θέληση του ανθρώπου’ ή ‘οι άνθρωποι έχουν τον έλεγχο’ να επιταχύνουν ή να επιβραδύνουν την τελειοποίηση-οπισθοδρόμηση (και μαζί της την άφιξη στο τελικό σημείο της κοινωνίας). Τα δεινά των ανθρώπων ‘είναι δικό τους έργο’.

Δεν ήταν λοιπόν ‘άχρηστο’ να δείξει ο Rousseau στους αναγνώστες του *Second discours* τον ‘κίνδυνο του να κινούνται τόσο γρήγορα’.

Ο *Second discours* είναι ένα πολιτικό-ηθικό κείμενο, ένα κείμενο αντίστασης, ένα κείμενο που μας δείχνει τον κίνδυνο της διαφοράς, την δυστυχία της ανυπαρξίας. Ένα κείμενο που στοχεύει τα εσωτερικά αυτό-αλλοτριωτικά zombies: τα δεινά που αλλοτριώνουν τον άνθρωπο είναι αποκλειστικώς ‘δικό τους έργο’.

Μια ακόμα επιστολή – αυτή τη φορά μετά την καταδίκη και την καύση του *Emile* από το παρισινό Parlement – προς ‘τον αρχιεπίσκοπο του Παρισίου, δούκα του st. Cloud, ευγενή της Γαλλίας, διοικητή του Τάγματος του αγίου πνεύματος, προστάτη της Sorbonne, κλπ’¹⁸².

‘Συγχωρέστε με που μιλάω ελεύθερα [liberius dixi] [...]. Γιατί πρέπει να έχω κάτι να πω σε σας, εξοχότατε; Τι κοινή γλώσσα μπορούμε να μιλήσουμε, πως μπορούμε να καταλάβουμε ο ένας τον άλλο, και τι υπάρχει ανάμεσα σε σας και σε μένα; Κι όμως πρέπει να σας απαντήσω. Με εξαναγκάζετε εσείς ο ίδιος. Αν είχατε επιτεθεί μόνο στο βιβλίο μου, θα το είχα αφήσει να περάσει, αλλά εσείς μου επιτίθεστε επίσης προσωπικά. Και όσο πιο πολύ εξουσία έχετε ανάμεσα στους ανθρώπους, τόσο λιγότερο επιτρέπεται και εγώ να σιωπήσω όταν θέλετε να με ατιμάσετε’.¹⁸³

Η θεμελιώδης αρχή όλης της ηθικής για την οποία έχω επιχειρηματολογήσει σε όλα μου τα έργα και αναπτύχει σε αυτό το τελευταίο [τον *Emile*] με όλη την σαφήνεια για την οποία ήμουν ικανός, είναι πως ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ένα καλό ον, ότι αγαπάει τη δικαιοσύνη και την τάξη· ότι δεν υπάρχει καμία πρωταρχική διαστροφή στην ανθρώπινη καρδιά και πως οι πρώτες κινήσεις της φύσης είναι πάντοτε σωστές. Έδειξα ότι το μόνο πάθος που γεννιέται μαζί με τον άνθρωπο, ήτοι, η [amour de soi]¹⁸⁴, είναι ένα πάθος καθαυτό αδιάφορο

Encyclopedie: ‘μια πρόταση η οποία είναι φαινομενικώς παράλογη διότι είναι αντίθετη στις παραδεδομένες γνώμες, αλλά η οποία, παρά τούτο, είναι θεμελιωδώς αληθινή’. Αλλά μπορούσε ακόμα να κατανοηθεί σε μια αρνητική έννοια ως ‘μια εικονοκλαστική, αντισυμβατική ιδέα η οποία είναι ψευδής’. Στο Timothy O’ Hagan, ‘Taking Rousseau seriously’, *History of Political Thought*, vol. 25, no. 1, [pp. 73-85], 2004, σελ. 84.

¹⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Beaumont*, ό.π., σελ. 162.

¹⁸³ ό.π.

¹⁸⁴ Οι επιμελητές της αγγλικής έκδοσης σημειώνουν πως το γεγονός ότι Rousseau στην πρωτότυπη έκδοση της επιστολής χρησιμοποιεί εδώ τον όρο ‘amour propre’ οφείλεται σε τυπογραφικό λάθος, και τον αντικαθιστούν με τον όρο ‘amour de soi’ (ό.π., σελ. 266). Μάλλον έχουν δίκιο καθώς στην αμέσως επόμενη παράγραφο, και στην ίδια συλλογιστική για το αδιάφορο του πάθους αυτού ως προς το καλό και το κακό, ο Rousseau χρησιμοποιεί τον όρο ‘amour de soi’. Επίσης, δύο παραγράφους μετά δείχνει το πως μεταβάλλεται σε amour propre μέσα στην κοινωνία.

στο καλό και το κακό· ότι γίνεται καλό ή κακό μονάχα συγκυριακά και εξαρτάται από τις περιστάσεις εντός των οποίων αναπτύσσεται. Έδειξα πως όλες οι κακίες οι οποίες καταλογίζονται στην ανθρώπινη καρδιά δεν είναι φυσικές σ' αυτήν· εξέθεσα τον τρόπο με τον οποίο γεννιούνται. Ακολούθησα την γενεαλογία τους, ας πούμε, και έδειξα πως μέσα από τη συνεχή διαφθορά της πρωταρχικής τους καλοσύνης, οι άνθρωποι τελικά γίνονται όπως [τώρα] είναι.

[...] Το μοναδικό πράγμα που βλέπετε είναι ο άνθρωπος στα χέρια του Διαβόλου, ενώ εγώ βλέπω τον τρόπο που έπεσε σ' αυτά. Η αιτία του κακού, σύμφωνα με σας είναι η διεφθαρμένη φύση, και αυτή η ίδια διαφθορά είναι ένα κακό το οποίο πρέπει να διερευνηθεί. Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε καλός. Πιστεύω, και οι δύο συμφωνούμε πάνω σε τούτο. Αλλά εσείς λέτε πως ο άνθρωπος είναι κακός διότι ήταν κακός. Και εγώ δείχνω τον τρόπο με τον οποίο ήταν κακός.¹⁸⁵

Ας θεσπίσουμε ως ένα αδιαμφισβήτητο *maxime* πως οι πρώτες κινήσεις της φύσης είναι πάντοτε σωστές. Πως δεν υπάρχει πρωταρχική διαστροφή στην ανθρώπινη καρδιά. Πως δεν υπάρχει ούτε μια κακία που μπορεί να βρεθεί μέσα σ' αυτή και για την οποία να μην μπορεί να ειπωθεί ο τρόπος και το πότε εισήλθε (*Emile*, 92).

‘Διότι έδειξα στους ανθρώπους το πως φέρνουν τις δυστυχίες στους εαυτούς τους και άρα το πως μπορούν να τις αποφύγουν’. Διότι ο *Λόγος περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* είναι μια γενεαλογία που ‘αποκαλύπτ[ει] και ακολουθ[εί] τους ξεχασμένους και χαμένους δρόμους που πρέπει να οδήγησαν τον άνθρωπο από τη φυσική διαβίωση στην κοινωνική ζωή’ (*Discours II*, ii, 146). Ο ‘φίλος της αλήθειας’, ο ‘φίλος της αρετής’¹⁸⁶ ο ‘ιστορικός της φύσης’ (*Dialogues*, III, 214), μας κάνει να δούμε την ολοφάνερη ενδεχομενικότητα του παρόντος και ταυτόχρονα τη δυνατότητα καλοσύνης του ανθρώπου. Μας θυμίζει ότι ήταν οι πλημμύρες, οι σεισμοί, οι γήινες ανακατατάξεις, τα νησιά, τα ηφαίστεια που εξανάγκασαν τον άνθρωπο να κοινωνικοποιηθεί, να βγει από την κατάσταση της πρωταρχικής αθωότητας, να αναπτύξει ικανότητες και τελικά να γίνει ένας υβριστής της φύσης, ένα ον κακό. Η κοινωνία δεν είναι σαν το γήρας, δεν απορρέει ‘άμεσα’ από τη φυσική μας συγκρότηση· χρειάζονται ‘εξωτερικές περιστάσεις’ για να μας κοινωνικοποιήσουν, ‘διάφορες συμπτώσεις’, ‘τυχαία γεγονότα’, ‘μια τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών οι οποίες θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ, και, που χωρίς αυτές ο άνθρωπος θα είχε παραμείνει στην πρωταρχική του κατάσταση’. Ταυτόχρονα ο Rousseau μας δείχνει ότι ο άνθρωπος γεννήθηκε/γεννιέται καλός· ότι δεν έχει μια ‘διεφθαρμένη φύση’ όπως ισχυρίζονται οι φιλόσοφοι και οι παπάδες, ‘δεν υπάρχει ούτε μια διαστροφή [στην ανθρώπινη καρδιά] για την οποία να μην μπορούμε να πούμε πως και πότε εισχώρησε’. Ο Rousseau εξασφαλίζει ότι ο άνθρωπος δεν πληρώνει τα κρίματα κάποιας βαθιά χαραγμένης στο είναι του αμαρτίας που θα τον βαραίνει για πάντα – απαλλάσσει τους αναγνώστες του από την προκατάληψη του προπατορικού αμαρτήματος, μας κάνει πεντακάθαρα να δούμε πως ‘ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ένα καλό ον’ που αυτό-αλλοτριώθηκε. Τούτη είναι, μέσα σε όλη της τη φυσική απλότητα, η μία και μόνη χρήσιμη αλήθεια: γεννηθήκαμε/γεννιόμαστε καλοί.

¹⁸⁵ *ό.π.*, σελ. 170, 173.

¹⁸⁶ *ό.π.*, σελ. 166.

Η ασεβής κραυγή του *Second discours* είναι ό,τι πιο ριζοσπαστικό μπορεί ένας άνθρωπος να προσφέρει ποτέ στον εαυτό του, ό,τι πιο ριζοσπαστικό μπορεί να προσφερθεί ποτέ στην ανθρωπότητα.

Ο Rousseau με χαρακτηριστική ευκολία αρπάζει το παρόν¹⁸⁷ του· αεικίνητος, ασταμάτητος, ενάρτετος, αδίστακτα νικητής το επερωτά με όλες του τις δυνάμεις της ψυχής του και σε αυτή τη γενεαλογία της πτώσης/παρόντος καταδεικνύει την ενδεχομενικότητά του. Και τελικά δεν ήταν ο ‘γίγαντας’¹⁸⁸ που κάποιοι ίσως να νόμιζαν· τίποτε δεν είναι δοσμένο από κανέναν θεό, καμία αυθεντία δεν παγίωσε τούτη τη δυστυχημένη κατάσταση, οι δυνατότητές μας είναι ασύλληπτες, τα πάντα μπορούν πια να συμβούν. Η ικανότητα για τελειοποίηση ‘είναι σχεδόν απεριόριστη’ (*Discours II*, 88). ‘Τα όρια του δυνατού στα ηθικά ζητήματα είναι λιγότερο περιορισμένα απ’ όσο νομίζουμε [les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous pensons]: είναι οι αδυναμίες, τα ελαττώματα και οι προκαταλήψεις μας που τα στενεύουν. Οι χαμηλές ψυχές δεν πιστεύουν [croient] καθόλου ότι υπάρχουν μεγαλειώδεις άνθρωποι: οι ευτελείς δούλοι γελούν χλευαστικά μόλις ακούσουν τη λέξη ελευθερία’ (*Contrat social*, III, xii, 153, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη). ‘Ποιος είναι αρκετά θρασύς έτσι ώστε να προδιαγράψει ακριβή όρια στη φύση και να βεβαιώσει: μέχρι εδώ είναι που μπορεί ο άνθρωπος να φτάσει, και όχι παραπέρα; [...] Ω, φιλοσοφία! Σε τι κόπους μπαίνεις για να στενέψεις τις καρδιές και να κάνεις τους ανθρώπους μικρούς’ (*Julie*, 7-8). ‘Δεν ξέρω κανένα φιλόσοφο που να είναι ακόμη τόσο αναίσχυντος έτσι ώστε να πει: αυτό είναι το όριο που ο άνθρωπος δύναται να φτάσει και που πέρα απ’ το οποίο δε δύναται να προχωρήσει’. Δεν ξέρουμε τι μας επιτρέπει η φύση μας να είμαστε’ (*Emile*, 62).¹⁸⁹ Ο σκλάβος που θα μας

¹⁸⁷ ‘Το σημείο εκκίνησης [του Rousseau] δεν είναι κάποιο απομακρυσμένο παρελθόν, για το οποίο, όπως και να ‘χει λίγες πληροφορίες έχουν επιζηήσει, αλλά ο παροντικός κόσμος τον οποίο όλοι μας ξέρουμε καλά’. Wokler, *Rousseau*, ό.π., σελ. 68.

¹⁸⁸ ‘Ένας πρωτόγονος που συναντάει άλλους στο δρόμο του αρχικά τρομάζει. Ο τρόμος του τον κάνει να δει αυτούς τους ανθρώπους πιο ρωμαλέους και πιο δυνατούς από τον ίδιο. Έτσι τους ονομάζει ‘γίγαντες’. [...] Να λοιπόν που η εικονική λέξη γεννιέται πριν από την κυριολεκτική, όταν το πάθος μας θαμπώνει τα μάτια και η πρώτη ιδέα που μας προσφέρει δεν είναι η αληθινή’ (*Essai*, iii, 22).

¹⁸⁹ ‘Ο Rousseau διαβάζεται συχνά σαν ένας από τους μεγάλους εξτρεμιστές στην ιστορία της πολιτικής σκέψης. Τόσο ριζοσπάστης είναι ο Rousseau που είναι τουλάχιστον δύο εξτρεμιστές σε έναν’. Ήτοι ο Rousseau του *Second discours* και του *Emile* είναι ‘ένας ριζοσπαστικός ατομιστής’ και ο Rousseau του *Contrat social* είναι ‘ένας ριζοσπαστικός κοινοτιστής’. Και ο Marks συνεχίζει την επισκόπηση της δευτερογενούς σχολιογραφίας σημειώνοντας: ‘Είναι μάλλον υποτιμητικό να πούμε ότι ο Rousseau μοιάζει να είναι δύο εξτρεμιστές σε έναν, καθώς συχνά εμπλέκεται και σε ένα τρίτο είδος εξτρεμισμού [αυτόν που ο Kautz καλεί ως] ‘ηθικό εξτρεμισμό’: ‘Ο Rousseau ήταν ανάμεσα στους πρώτους που δίδαξαν ότι τα ανθρώπινα όντα είναι από τη φύση τους δίχως σπίτι· ότι η φύση μας δίνει πολύ λίγα ηθικά μαθήματα [...] ότι η ιστορία του ανθρώπινου είδους [...] μας απομακρύνει τόσο από τις αυθεντικές μας φύσεις που είναι δύσκολο να δούμε πια τι καθοδήγηση μπορούν να μας παρέχουν οι υποθέσεις μας για τη φύση ή την ανθρώπινη φύση για τις ποικίλες επιδιώξεις της ευτυχίας μας’ [Kautz]. Σε αυτή την ανάγνωση, ο Rousseau γύρισε στη φύση μονάχα για να την καταστρέψει, καθώς ο αυθεντικός άνθρωπος είναι τόσο πολύ όμοιος με ένα ζώο και άρα δεν προσφέρει καμία ηθική καθοδήγηση στα ανθρώπινα όντα. Ο Rousseau αδειάζει τη φύση από το κανονιστικό περιεχόμενο και ηθελημένα ή αθέλητα, γίνεται ο πρώτος αντί-θεμελιοκράτης ή αντί-ουσιοκράτης. Άρα μπορεί να συνδεθεί και με τους εξτρεμισμούς που τουλάχιστον ορισμένες φορές ακολουθούν αυτές τις στάσεις. Όντως, μερικοί φίλοι και μερικοί εχθροί του μεταμοντερνισμού βλέπουν τον Rousseau ως τουλάχιστον μια μακρινή πηγή του’. Στο Marks, *Perfection*, ό.π., σελ. 9-12. Κατ’ εμάς η φύση δε

περιορίσει ορίζοντας για μας με ακρίβεια¹⁹⁰ τη φύση, ο εχθρός της ελευθερίας που θα μας πει πως είμαστε 'αυτό και αυτό' και τίποτα παραπέρα, δεν έχει βρεθεί ακόμα – και αν ποτέ βρεθεί θα τον πολεμήσουμε.

Ο εξτρεμιστής Rousseau φέρνει τα Καλά Νέα: η αποκάλυψη της ενδεχομενικότητας πλάι με την δυνατότητα καλοσύνης είναι η απόλυτη, η ριζοσπαστικότερο ριζοσπαστική ελπίδα¹⁹¹. Η σωτηρία δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι χίμαιρα.

Το ρουσσικό ουρλιαχτό δεν είναι πονεμένο, δεν είναι το μοιρολόι του ρομαντικού νοσταλγού μιας χρυσής εποχής. Δεν είναι ο οδυρμός του λαβωμένου ζώου που εκλιπαρεί για έναν γρήγορο θάνατο. Είναι η 'κραυγή της φύσης' [le cri de la nature] (*Discours II*, 95), μιας φύσης που μέσα μας 'εξεγείρεται' (104). Είναι η σκαλωσιά του αληθινού discourse ενός ιερέα της φύσης, του αληθινού discourse που, όταν γίνει συγκροτητικό της ύπαρξής μας μέρος, θα αφεθούμε, επιτέλους, σε μια γαλήνη της ψυχής.

Για εκείνον δεν υπάρχει κανένας συμβιβασμός με την παροντική κοινωνία, καμία προσπάθεια ανακούφισης των επιφανειακών μονάχα συμπτωμάτων. Απέρριψε όλες τις μερικές λύσεις: πρώτο και τελευταίο, και με κάθε λέξη που έγραψε, ήταν πάντοτε όλα ή τίποτα γι' αυτόν.¹⁹²

Εκείνη τη στιγμή πίστεψα πως ήμουν κριτής, εκτελεστής, για να εκδικηθώ τους συντρόφους μου στη σκλαβιά, απαλλάσσοντας το ανθρώπινο είδος από ένα προδότη και τη θάλασσα από ένα τέρας. Ρίχτηκα πάνω του και, φωνάζοντας του: 'σου έδωσα τον λόγο μου και θα τον κρατήσω', με μια χαντζάρα που άρπαξα στο μεταξύ του πήρα το κεφάλι. Την ίδια ώρα, βλέποντας τον αρχηγό των Βερβέρων

δύναται να 'αδειάσει' από την κανονιστικότητα' μέσα σε μια κατάσταση μη-ταύτισης με το παρόν μας, μέσα στην κοινωνία μας, τα πάντα είναι ηθικά (κανονιστικά), τα πάντα είναι ηθικό-πολιτικά. Ο εξτρεμιστής Rousseau δεν βάζει όρια στην άναρχη φύση μας: γεμίζει τη φυσική συγκρότηση του ανθρώπου με ένα ανεξάντλητο απόθεμα δυνάμεων· η φύση του ανθρώπου είναι το να μην έχει μια ορισμένη φύση· η φύση του ανθρώπου είναι η μεταβλητότητα, είναι το να έχει μια φύση που να μπορεί να μεταμορφώνεται, είναι το να δύναται να κατασκηλώνει, το να δύναται να φτιάχνει κάτι σαν 'σπίτι' όπου και να βρίσκεται. Και τα πάντα γίνονται πλέον δυνατά. Υπ' αυτή τη σκοπιά, οιοσδήποτε προσδιορισμός της φύσης, καθώς πάντοτε στενεύει τα όρια του δυνατού, θα είναι πάντοτε ημαρτημένος.

¹⁹⁰ 'Εκείνο που είναι λάθος με την ακρίβεια [precision] είναι το ότι εξαλείφει το ανθρώπινο από τον κόσμο. Αν ο κόσμος είναι πάντοτε περισσότερο απ' όσα μπορούμε να τον κάνουμε, τότε η επιθυμία να τον κάνουμε ακριβή είναι ένας τρόπος να χωρίζουμε τον εαυτό μας από τον κόσμο. Είναι μια μορφή καταπίεσης'. Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 38.

¹⁹¹ Το έχουμε ξαναπεί. Ο κοινωνικός άνθρωπος που γράφει και απευθύνεται σε αναγνώστες δεν είναι ταυτισμένος όπως ο άγριος με το παρόν του (αν ήταν δε θα χρειαζόταν να γράψει, όλα θα ήταν καλά γαλήνια και αθώα, δε θα υπήρχε καμία μάχη να δοθεί). Η ελπίδα είναι διχαστική και ο Rousseau την απεχθάνεται. Είναι όμως ο μόνος τρόπος να μιλήσει σε κοινωνικούς ανθρώπους και να ακουσθεί. Παίζει το κοινωνικό παιχνίδι με τους όρους του και σιγά-σιγά το μετα-τοπίζει στο γαλήνιο χωρικό σημείο, στο νέο παιχνίδι όπου οι έννοιες όπως 'η ελπίδα' είναι πια α-νόητες. (στην κατάσταση που τώρα βρισκόμαστε, και δίχως την ελπίδα, η μόνη οδός διαφυγής είναι η παραίτηση, η αποχώρηση, η απόσυρση στα δάση και τις σπηλιές).

¹⁹² Cassirer, *Question*, ό.π., σελ. 69-70.

να 'ρχεται κατά πάνω μου, τον περίμενα ακλόνητος, και τείνοντάς του τη λαβή της χαντζάρας: 'ιδού καπετάνιε', του λέω στα φράγκικα, 'απέδωσα δικαιοσύνη [...]'.¹⁹³

Εδώ [στον κήπο της Julie] δεν βλέπετε τίποτε που να είναι ευθυγραμμισμένο, τίποτε που να είναι ισοσταθμισμένο· ποτέ το αλφιδόνημα δε μπήκε σ' αυτό το μέρος· η φύση δεν φυτεύει τίποτε με αλφιδόνημα [vous ne voyez rien d'aligné, rien de nivelé; jamais le cordeau n'entra dans ce lieu; la nature ne plante rien au cordeau] (Julie, IV, xi, 393).

Ιερή οργή της αρετής έλα και δώσε ζωή στη φωνή μου.¹⁹⁴

iv.xviii το ουρλιαχτό (ή το ξερίζωμα)

Πρόκειται να μιλήσω για τον άνθρωπο, και το θέμα που εξετάζω με πληροφορεί πως θα μιλήσω απευθυνόμενος σε ανθρώπους, γιατί δεν προτείνει κανείς παρόμοια θέματα αν φοβάται να τιμήσει την αλήθεια. Θα υποστηρίξω λοιπόν με εμπιστοσύνη την υπόθεση της ανθρωπότητας μπροστά στους σοφούς που μου το προτείνουν (*Discours II*, 75, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Οι πολιτικές και ηθικές έρευνες [les recherches politiques et morales] που απαιτούνται, για το σημαντικό αυτό θέμα που εξετάζουμε, είναι λοιπόν χρήσιμες σε οποιαδήποτε περίπτωση. Και η υποθετική ιστορία των κυβερνήσεων αποτελεί για τον άνθρωπο ένα μάθημα διδακτικό από όλες τις απόψεις (72, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Ο *Second discours*, η 'υποθετική ιστορία' του πως φτάσαμε εδώ που φτάσαμε, είναι λοιπόν 'ένα μάθημα διδακτικό'. Ο Rousseau στρατεύεται ως φίλος του αναγνώστη, ως 'φίλος της αλήθειας και της αρετής'· γράφει για τον αναγνώστη, θέλει να τον βοηθήσει να φτάσει κάπου, ίσως να τον θεραπεύσει από τις αλλοτριωτικές ασθένειες με τις οποίες αυτό-βασανίζεται, ίσως να τον κάνει ικανό να αυτό-θεραπευθεί. Για να τα καταλάβουμε όλα τούτα ας τα δούμε μέσα στη χρήση τους, ας δούμε μια επιμέρους ρουσσική τακτική.

Ιδού ένα από τα πιο φημισμένα αποσπάσματα της διεθνούς σχολιογραφίας του *Second discours*:

Ο πρώτος που έχοντας περιφράξει [enclos] ένα κομμάτι γης, σκέφτηκε να πει: 'Αυτό είναι δικό μου', και βρήκε ανθρώπους αρκετά αφελείς ώστε να τον πιστέψουν [croire], υπήρξε ο πραγματικός ιδρυτής της πολιτικής κοινωνίας. Από πόσα εγκλήματα, πολέμους, φόνους, από πόσες αθλιότητες και αίσχη θα είχε απαλλάξει το ανθρωπινό γένος εκείνος που, ξεριζώνοντας [arrachant] τους πασσάλους ή σκεπάζοντας το χαντάκι, θα ούρλιαζε [crié] στους συνανθρώπους του: 'Μην ακούτε αυτόν τον αγύρτη. Χαθήκατε, αν ξεχάσετε πως οι καρποί ανήκουν σε όλους και η γη δεν ανήκει σε κανέναν'. Φαίνεται όμως, ότι τότε τα πράγματα είχαν φτάσει ήδη σε [...] (113).

Είναι γνωστό ότι με τούτη την έντονη, μοναδικής μαγείας εικόνα είναι που ξεκινά το δεύτερο μέρος του *Second discours*. Εδώ, άξαφνα, εμφανίζεται μπροστά στα μάτια μας εκείνος ο πανάθλιος εφευρέτης που, αποφασισμένος, καρφώνει έναν πάσσαλο στο χώμα και εκφέρει τις πιο αμαρτωλές λέξεις που ακούστηκαν ποτέ: 'δικό μου'. Και οι άνθρωποι 'τον πίστεψ[αν]'. Και

¹⁹³ Jean-Jacques Rousseau, *Αιμίλιος και Σοφία ή οι μοναχικοί*, μετάφραση Δέσποινα Σαραφείδου, πρόλογος Μαρία Σωτηράκου, Ροές, Αθήνα, 2010, [17;;], επιστολή ii, σελ. 109.

¹⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, 'The levite of Ephraïm' [9 June 1763], στο *Musical*, [pp. 351-365], σελ. 352.

δεν βρέθηκε ούτε ένας να αντισταθεί. Κανένας δεν μπόρεσε να απονείμει θεία δικαιοσύνη 'ξεριζώνοντας τους πασσάλους' του αγύρτη. Κανένας δεν μπόρεσε, έτσι, να διαλαλήσει στα πέρατα του κόσμου την πιο τρανή φυσική αλήθεια. Κανείς δεν θύμισε στους ανθρώπους ότι *όλα είναι κοινά*.

Δύο προκαταρκτικά σχόλια. Αν το κάρφωμα του πασσάλου είναι ένα είδος επικίνδυνου συμβάντος, μια επικίνδυνη για τον άνθρωπο περίπτωση (αρχικά φαίνεται να προκαλεί ευθέως πολέμους, καταστροφές και λοιπά αίσχη), τόσο εκείνος που είχε τη φαινή ιδέα όσο και εκείνοι που δέχτηκαν (και άρα έγιναν συνυπεύθυνοι σ' αυτή την πρωταρχική προσβολή της φυσικής κοινοκτημοσύνης) είναι όλοι τους όντα ήδη αλλοτριωμένα, απολύτως αφημένα στη 'σκοτεινή τάση' της *amour propre*. Το σχήμα τούτο είναι ομόλογο με το σχήμα του ψευδούς συμβολαίου. Ο αγύρτης βρίσκει ανθρώπους 'αρκετά αφελείς ώστε να τον πιστέψουν – οι πλούσιοι βρίσκουν εκείνους τους 'απλοϊκούς, εύκολους στο να αποπλανηθούν [*grossiers, faciles à séduire*]' (129) φτωχούς δρομείς που 'έτρεξαν προς τα δεσμά τους πιστεύοντας [*croyant*] πως εξασφάλιζαν την ελευθερία τους'. Και εκεί κάποιος κάνει μια δόλια πρόταση, και εκεί βρίσκει κάποιον αρκετά διεφθαρμένο ώστε να μην αντισταθεί και άρα να συμφωνήσει στην παύση των εχθροπραξιών, και ο πόλεμος να συνεχισθεί 'νομιμοποιημένος'. Αν δεν είναι ήδη διεφθαρμένοι γιατί 'να τρέξουν προς τα δεσμά τους', γιατί να 'πιστέψουν' τον αγύρτη; Αν ήταν απλοϊκοί φυσικοί άνθρωποι, σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας, γαλήνιοι, ελεύθεροι κλπ – ακόμα και να βρισκόταν κάποιος που να δύναται να διανοηθεί την ιδιοκτησία – θα αδιαφορούσαν. Οι λέξεις που θα έβγαζε από το στόμα του ο αγύρτης δεν θα είχαν κανένα νόημα γι' αυτούς – ίσως να απορούσαν που αυτό το μανιασμένο ον φυτεύει κομμάτια ξύλου στο χώμα και βγάζει ήχους αντί να ξεκουράζεται συνέχεια κάτω από τα δέντρα όπως κάνουν κι αυτοί – θα του γύριζαν την πλάτη και θα χάνονταν στο δάσος να συνεχίσουν να βοσκάνε ελεύθεροι και ανεξάρτητοι, δίχως καμία απολύτως έγνοια.

Τούτοι που 'πίστε[ύουν]' τον αγύρτη, είναι κατακυριευμένοι από τα πάθη τους, δεν είναι ενάρετοι, έχουν κλείσει τ' αυτιά τους στη φωνή της φύσης. Διότι ο ενάρετος φροντίζει τον εαυτό του, δεν ξεχνά να διατηρήσει την ψυχή του 'έτοιμη για οτιδήποτε μπορεί να συμβεί', έχει προετοιμαστεί και δύναται να αντιστέκεται στους 'αυθεντικούς κινδύνους' (*Julie*, μέρος VI, επιστολή vii, 560). Αν θεωρήσει κανείς το κάρφωμα του πασσάλου ένα αυθεντικώς επικίνδυνο για τα ανθρώπινα συμβάν το απλό γεγονός ότι οι άνθρωποι πίστεψαν τον αγύρτη τους κάνει εξίσου διεφθαρμένους με αυτόν που βάζει προσδιορισμούς στον εαυτό του, που αυτό-περιστεύεται, που περικλείει την ύπαρξή του οριοθετώντας την απ' όλες τις μεριές, εγκλωβίζοντάς την πίσω από έναν φράχτη με πασσάλους. Τούτος αν είχε μια 'ουσία'¹⁹⁵ θα την είχε αυτό-περιορίσει, θα την είχε εγκλείσει πίσω από ένα φράχτη, θα είχε φτιάξει μια περί της ουσίας του περίφραξη, μια περί-ουσία ή μια ταυτότητα. Τούτος αν είχε μια ουσία, η ουσία του θα ήταν *η κλειστότητα*. Αν είχε μια ουσία, θα ήταν μια ουσία φοβισμένη και αντί-δραστική που

¹⁹⁵ Ο Rousseau δεν χρησιμοποιεί ποτέ και πουθενά τη λέξη 'ουσία' – χρησιμοποιεί κάτι κοντά σ' αυτήν μόνο στην περίπτωση που μιλάει για τη θρησκεία.

προστατεύεται περιοριζόμενη, που αυτό-περικλείεται έτσι ώστε να διαφυλάξει μια υποτιθέμενη καθαρότητα από την επικοινωνία με κείνο που (πλέον) είναι (ή καλεί ως) έξω από τον φράχτη της.

Και το δεύτερο. Εκείνος που 'θα είχε απαλλάξει το ανθρώπινο γένος' από πολλές 'αθλιότητες και αίσχη', εκείνος που θα είχε αντισταθεί στο κάρφωμα του πασσάλου θα είχε κάνει ταυτοχρόνως δύο πράγματα. '[Ξ]εριζώνοντας τους πασσάλους ή σκεπάζοντας το χαντάκι, θα ούρλιαζε στους συνανθρώπους του' ότι όλα είναι κοινά. Τούτος, δεν τρέχει προς τα δεσμά του, δεν συνάπτει ψεύτικα συμβόλαια, τούτος 'όμοια με το ατίθασο άλογο [...] που αντιστέκεται βίαια στο πλησίασμα και μόνο του χαλινού', τούτος στο πλησίασμα και μόνο των πασσάλων τους 'ξεριζώνει' δεν κουβεντιάζει με τον αγύρτη, δεν έχει τίποτα να πει με αυτόν' όσα έχει να του πει του τα λέει 'ξεριζώνοντας' τους πασσάλους του. Στη βία της περίφραξης-περιορισμού, στη βία του καρφώματος του πασσάλου, στη βία του τσαπιού που χτυπάει τη γη ταιριάζει μόνο μια άλλη βία. Και αυτός ο σωτήρας του 'ανθρώπινου γένους' τους πασσάλους τους ξεριζώνει πριν ακόμα γίνουν ολοκληρωμένος φράχτης' όσο είναι ακόμα πάσσαλοι ή χαντάκι 'ξεριζώνει' τους πρώτους ή 'σκεπάζει' το τελευταίο. Τούτος προνοεί, σκέφτεται στα άκρα, δύναται να βλέπει τον αυθεντικό κίνδυνο, βλέπει ότι οι πάσσαλοι αύριο, πρωί-πρωί, θα έχουν ήδη γίνει ιδιοκτησία. Και το ξερίζωμα δεν είναι το μόνο που κάνει' 'ξεριζώνοντας [...] θα ούρλιαζε στους συνανθρώπους του' κάτι το μεγαλειώδες. Η ίδια η πράξη του 'ξερίζωματος' είναι ταυτοχρόνως και το 'ουρλιαχτό' εκείνου που αντιστέκεται στο κάρφωμα του πασσάλου, στις 'αθλιότητες και τα αίσχη' που δύναται να φέρει όταν αποικίσει ολοκληρωτικά αυτόν τον κάποτε άγριο και γαλήνιο τόπο. Το ξερίζωμα ουρλιάζει' το ξερίζωμα δεν έχει μια τελειοποιημένη γλώσσα αλλά είναι εκφραστικό' το ξερίζωμα τραγουδάει' το ξερίζωμα είναι ενάρετο.

Το παράξενο είναι ότι τα παραπάνω, που με ένα χαρακτηριστικό τρόπο κάνουν τον Jean-Jacques τον αληθινό απόστολο-αδελφό μας, κλείνουν με μια παράγραφο την οποία κανείς ποτέ¹⁹⁶ δεν ξεχνά να αποκλείσει' τούτο το διάσημο σημείο του *Second discours* ακολουθείται από ένα εξοστρακισμένο σήμερα αδερφάκι:

Φαίνεται όμως ότι τότε τα πράγματα είχαν φτάσει ήδη σε σημείο που να μην μπορούν να μείνουν πια ως είχαν. Γιατί αυτή η ιδέα της ιδιοκτησίας, εξαρτημένη από πολλές προγενέστερες ιδέες, που δεν μπορεί παρά να γεννήθηκαν διαδοχικά, δε σχηματίστηκε ξαφνικά [tout d'un coup] στο ανθρώπινο πνεύμα. Χρειάστηκε να προοδεύσει πολύ, να αποκτήσει πολλή επιδεξιότητα και φώτα, να τα αναπτύξει από γενιά σε γενιά, πριν φτάσει στο έσχατο αυτό όριο της φυσικής κατάστασης. Ας ξαναπάρουμε λοιπόν τα πράγματα από πιο πριν, κι ας προσπαθήσουμε να συσσωρεύσουμε γύρω από μια μόνο σκοπιά [rassembler sous un seul point de vue] αυτή την αργή διαδοχή των γεγονότων [lente succession d'événements] και των γνώσεων, με την πιο φυσική τους σειρά (Discours II, 113-114, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

¹⁹⁶ Ο Edwards πάντως φαίνεται να το θυμάται. Jason Edwards, 'Rousseau', στου ιδίου, *The radical attitude and modern political theory*, Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York, NY, [pp. 79-93], 2007, σελ. 86.

Αλλά τελικά το κάρφωμα του πασσάλου δεν έγινε ξαφνικά, δεν ήταν ακριβώς συμβάν. Η πρόοδος-διαφθορά ήταν αργή, βαθμιαία και διαδοχική όπως τα πάντα στη φύση. Για να είναι δυνατό να υπάρξει η ίδια η ιδέα της ιδιοκτησίας χρειάζονται ‘πολλές προγενέστερες ιδέες’ που γεννιούνται διαδοχικά, χρειάζονται προόδοι και φώτα και γνώσεις που μεταδίδονται από γενιά σε γενιά (αντιθέτως στη φυσική κατάσταση ‘η τέχνη χανόταν μαζί με τον εφευρέτη της’, κάθε γενιά ‘ξεκινούσε πάντα απ’ το ίδιο σημείο’). Ο πάσσαλος έχει πάντοτε ήδη καρφωθεί.

Από εδώ και έπειτα, ο Rousseau ξεκινάει στον *Second discours* εκείνη τη βιαστική σύνοψη του πρώτου μέρους και τη ‘μονοκοντυλιά’ που είδαμε νωρίτερα (‘όσο πιο αργά ήταν τα συμβάντα [événements] στη διαδοχή τους, τόσο πιο γρήγορα περιγράφονται’). Πάντως τούτη η εξορισμένη παράγραφος καταφέρνει τελικά και ξεριζώνει επιτυχέστερα τους πασσάλους απ’ ότι το κάνει η προηγούμενή της.

Σχεδόν ασυναίσθητα [et presque sans y songer], του προκάλεσαν κάποιο είδος σκέψης [...] (115).

Αυτός ήταν ο τρόπος που ασυναίσθητα [insensiblement] μπόρεσαν οι άνθρωποι να σχηματίσουν μια ιδέα εντελώς στοιχειώδη [...] (116).

Τη σχεδόν ανεπαίσθητη [insensible] πρόοδο των πρώτων αυτών εποχών [...] (117).

Και τούτος εδώ υπήρξε ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν [sans y songer] [...] (118).

Εδώ διακρίνει κανείς λίγο καλύτερα το πώς θεσπίζεται η χρήση της ομιλίας ή πως τελειοποιείται ανεπαίσθητα [insensiblement] μέσα σε κάθε οικογένεια [...] (118).

Αποκτούν τη συνήθεια να παρατηρούν διάφορα πράγματα και να κάνουν συγκρίσεις, αποκτούν σιγά-σιγά [insensiblement] ιδέες αξίας και ομορφιάς [...] (119).

Μ’ αυτόν τον τρόπο, χωρίς να γίνεται αντιληπτό [insensiblement], η φυσική ανισότητα αναπτύσσεται ταυτόχρονα με εκείνη του συνδυασμού [...] (125).

Στον κόσμο της ρουσσωικής μονοκοντυλιάς δεν συμβαίνουν και πολλά. Όλα όσα συμβαίνουν, (αν μπορούμε να τα καλούμε συμβάντα) συμβαίνουν αργά, σιγά-σιγά, διαδοχικά, βαθμιαίως και ανεπαίσθητα, δίχως κανείς να το αντιληφθεί.

Η ψυχή και τα ανθρώπινα αισθήματα, με το να αλλοιώνονται ανεπαίσθητα [insensiblement], αλλάζουν φύση [...] (147).

Η ανθρώπινη ψυχή αλλοιωμένη μέσα στους κόλπους [sein] της κοινωνίας από *μύριες αιτίες που αδιάκοπα ανανεώνονται* [mille causes sans cesse renaissantes], από την απόκτηση μιας πληθώρας γνώσεων και σφαλμάτων, από τις αλλαγές που έγιναν στη σωματική διάπλαση, και από τη συνεχή σύγκρουση των παθών, έχει, θα λέγαμε μεταμορφωθεί σε σημείο που να γίνει αγνώριστη (66).

[H] τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών [concours fortuit de plusieurs causes étrangères], οι οποίες θα μπορούσαν και να μη συντρέξουν ποτέ [...] (111).

[H] καταπληκτική δύναμη των πολύ ασήμαντων αιτιών όταν αυτές επιδρούν ασταμάτητα [la puissance surprenante des causes très légères lorsqu'elles agissent sans relâche] (112).

Η ‘τυχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών’ είναι κάτι σαν υπερκαθορισμός, με την κάθε αιτία να είναι ‘πολύ ασήμαντη’ αλλά να αποκτά ‘καταπληκτική δύναμη’ όταν επιδρά διαρκώς, ‘ασταμάτητα’.¹⁹⁷ Είναι ‘μύριες αιτίες’ που ‘μέσα στους κόλπους της κοινωνίας’ γεννάνε μια

¹⁹⁷ Ο Ο’ Hagan το ονομάζει ‘συσσωρευτικό καθορισμό’. Ο’ Hagan, *Rousseau*, ό.π., σελ. 34.

διαφορετική, μεταμορφωμένη, αγνώριστη ψυχή. Αυτές οι διαρκείς εντός της κοινωνίας αιτίες κάνουν την 'ψυχή και τα συναισθήματα' να 'αλλάζουν φύση'.¹⁹⁸ Η γαλήνια ψυχή του φυσικού ανθρώπου, μέσα στην κοινωνία, ανεπαισθήτα, αργά και διαδοχικά, αλλάζει φύση (και γίνεται μια ψυχή που αυτό-βασανίζεται, ιδρώνει, καταπονείται κλπ).

Ας κρατήσουμε για μια στιγμή σφιχτά τα παραπάνω.

Όταν τώρα ο Rousseau, απαντώντας στην πολεμική του Philopolis, μας είπε ότι η κοινωνία δεν απορρέει 'άμεσα' από τη φυσική συγκρότηση του ανθρώπου (όπως αντίθετα απορρέει το γήρας) αλλά αντίθετα χρειάζεται 'τη βοήθεια εξωτερικών περιστάσεων' [circonstances extérieures] καταλάβαμε ότι μιλάει για τις πλημμύρες, τους σεισμούς, τα νησιά και τα ηφαίστεια που εξανάγκασαν τους ανθρώπους να κοινωνικοποιηθούν. Όμως 'αρκετές από αυτές τις περιστάσεις [plusieurs même, de ces circonstances] εξαρτώνται από τη θέληση του ανθρώπου [dépendent de la volonté des hommes] [...]. Η πολιτική κοινωνία έχει τότε ένα τελικό σημείο, το οποίο οι άνθρωποι έχουν τον έλεγχο να φθάσουν [les hommes sont les maîtres d'arriver] αργά ή γρήγορα. Έτσι, δεν είναι άχρηστο να τους δείξω [montrer] τον κίνδυνο [danger] του να κινούνται τόσο γρήγορα, και τις δυστυχίες μιας κατάστασης που νομίζουν για την τελειοποίηση του είδους'. Δεν εξαρτώνται όλες οι περιστάσεις από τη θέλησή μας – πάντως από μας εξαρτώνται ένα μεγάλο μέρος τους, 'αρκετές'.

Μόνο κάποιες από τις περιστάσεις για τις οποίες μιλά στον Philopolis είναι όντως οι πλημμύρες, οι σεισμοί και λοιπά φυσικά συμβάντα. Οι άνθρωποι δεν έχουμε ασφαλώς τον 'έλεγχο' της φύσης. Οι πλημμύρες και οι σεισμοί δεν 'εξαρτώνται από τη θέλησή' μας.

Ξέρουμε από τη σημείωση (XV) – όπου γίνεται η διάκριση μεταξύ amour de soi και amour propre – ότι στη φυσική κατάσταση οι άγριοι 'αντιμετωπίζοντας αυτές τις αρπαγές σαν φυσικά συμβάντα [événements naturels], δίχως το ελάχιστο ίχνος αλαζονείας ή αγανάκτησης και δίχως άλλο συναίσθημα από τον πόνο ή τη χαρά, για την επιτυχία ή την αποτυχία' (183). Τα φυσικά συμβάντα δεν αλλοτριώνουν τον άνθρωπο· δεν προκαλούν οι πλημμύρες, οι σεισμοί και οι

¹⁹⁸ 'Γοητεία των παθών! Έτσι είναι που ξελογιάζεις το λόγο, εκμαυλίζεις τη φρόνηση και αλλάζεις τη φύση πριν το αντιληφθούμε' (Julie, III, xviii, 291). Ο Rousseau, που μιλάει παντού για τούτη την αλλαγή φύσης ή μεταμόρφωση, στον *Emile* θα τονίσει πως αυτή είναι 'μία δεύτερη φύση με την οποία αντικαθιστούμε την πρώτη σε τέτοιο βαθμό που κανείς μας να μη γνωρίζει πια εκείνη την πρώτη μας φύση' (151). Ο Starobinski πάντως δεν βλέπει εδώ κάποια αλλαγή φύσης: 'το κακό γεννιέται από την ιστορία και την κοινωνία χωρίς να αλλοιώνει τη φύση του ανθρώπου. [...] Το κακό είναι εξωτερικό [...]. Τα πάντα διαφθείρονται μέσα στα χέρια του ανθρώπου αλλά όχι μέσα στην καρδιά του'. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Η διαφάνεια και το εμπόδιο*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2005, [1957], σελ. 34-35. Η παρανόηση του Starobinski είναι ολοφάνερη αλλά ας μας επιτραπεί να παραθέσουμε μια ακόμα ρητή διαβεβαίωση του Rousseau:

'Όσο η προτίμηση για τέτοιες ανοησίες [όπως οι μελέτες, η γνώση, η μάθηση και φιλοσοφία] διαδίδεται σε μια χώρα, [τούτη] χάνει την προτίμησή της για τις ακλόνητες αρετές [...]. Όσο πιο διεφθαρμένο γίνεται το εσωτερικό, τόσο πιο σύνθετο γίνεται το εξωτερικό: έτσι η καλλιέργεια των γραμμάτων ανεπαισθήτως γεννάει την ευγένεια [...]. Όλα αυτά μπορεί, ίσως, να ιδωθούν ως υποκατάστατα της αρετής αλλά ποτέ δεν μπορεί να ειπωθεί ότι είναι αρετή, και σπανίως συνδυάζονται μαζί της. Θα υπάρχει πάντοτε αυτή η διαφορά ότι εκείνος που κάνει τον εαυτό του χρήσιμο εργάζεται για τους άλλους, ενώ εκείνος που κάνει τον εαυτό του ευάρεστο εργάζεται αποκλειστικά για τον εαυτό του'. Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 65. Το εσωτερικό διαφθείρεται, αλλοτριώνεται· ο άνθρωπος αλλάζει εντελώς φύση, μεταμορφώνεται.

εκρήξεις ηφαιστείων την 'εκρηκτική δραστηριότητα της amour propre'. Ο ταυτισμένος με τη φύση άγριος, ο μη διαφοροποιημένος από τη φύση γνήσιος φυσικός άνθρωπος α-διαφορεί ηθικώς για τα φυσικά συμβάντα. Τούτα είναι κάτι το φυσικό, του προκαλούν πόνο ή χαρά, είναι συγκυρίες που τον κάνουν να είναι κάποιος που ευ-τυχεί ή δυσ-τυχεί και καμία amour propre δεν εμπλέκεται σ' αυτή τη φυσική διεργασία. Ο άνθρωπος δεν αποκτά εκείνη τη 'σκοτεινή τάση να ξεπεράσει τους άλλους' διότι βρέχει· το ότι εκείνη τη μέρα βρέχει του προκαλεί πόνο ή χαρά, τον κάνει να είναι τυχερός ή άτυχος. Και οι πλημμύρες που εξανάγκασαν τους ανθρώπους να επικοινωνήσουν δεν ευθύνονται για το ότι από την κοινωνικοποίηση μαζί με τα άλλα αφυπνίστηκε και η amour propre. *Την ευθύνη την έχουν οι άνθρωποι που κοινωνικοποιήθηκαν ημαρτημένα*. Για όλα τα δεινά υπεύθυνοι είμαστε εμείς οι άνθρωποι που παρακούσαμε το τραγούδι της φύσης.

Τούτα τα φυσικά συμβάντα είναι καθαυτά αδιάφορα για τον άνθρωπο – τούτα απλά συνέβησαν και ο άνθρωπος αναγκάστηκε, φροντίζοντας για την αυτοσυντήρησή του, να αλλάξει τον τρόπο ζωής του, να προσαρμοσθεί στις νέες συνθήκες για να καταφέρει να επιβιώσει (αρχικά ήθελε μόνο να ικανοποιήσει με οποιονδήποτε άγριο ή άγρια την όρεξη της διαιώνισης του είδους, τον φυσικό έρωτα, την τυφλή ροπή δίχως κανένα συναίσθημα· μετά την τέλεση της ζωόδους πράξης δεν μπορούσε πια να χαθεί στα δάση και ξανασυναντούσε την άγρια ή τον άγριο, την/τον γνώριζε, γνώριζε το παιδί τους, έφτιαξαν μόνιμες κατοικίες και τη μικρή κοινωνία της οικογένειας· από τη μια ο μαλθακός τρόπος ζωής τους αποδυνάμωσε, δεν μπορούσε ο καθένας χωριστά να τα βάζει με τα άγρια θηρία αλλά συνδυάζοντας τις δυνάμεις τους το πετύχαιναν να επιβιώνουν· από την άλλη, μέσα στην καλύβα δημιουργείται ή πρώτη διαφορά στον τρόπο ζωής των δύο φύλων· η πολιτισμική διαφορά κάνει τους νέους ερωτεύσιμους ηθικώς, συναισθήματα, ιδέα της ομορφιάς, αντικείμενα προτίμησης, amour propre κλπ).

Τα φυσικά συμβάντα ποτέ δεν αλλοτριώνουν τον άνθρωπο (και αν το έκαναν, αν η φύση διέφθειρε το ίδιο το δημιούργημά της, η φύση μας θα ήταν μια κακή διεφθαρμένη φύση). Τα φυσικά συμβάντα όπως και ο σεισμός της Λισαβώνας δεν προκάλεσαν το θάνατο σε χιλιάδες· κατά τον σεισμό της Λισαβώνας είχαμε χιλιάδες που *αυτοκτόνησαν*· χιλιάδες που κυριολεκτικά θυσιάσαν τους εαυτούς τους· χιλιάδες που η σκοτεινή τάση της amour propre έστειλε στην αυτό-θανάτωση. 'Δεν ήταν η φύση που τους συγκέντρωσε' και τους έκανε να παραμείνουν στην Λισαβώνα. Αν ετούτοι είχαν τον χαρακτήρα του φυσικού ανθρώπου 'η καταστροφή θα ήταν πολύ πιο μικρή και μάλλον μηδενική'. Αν ήταν άγριοι 'όλοι θα είχαν τρέχοντας απομακρυνθεί στον πρώτο [σεισμικό] κλονισμό, και την επόμενη μέρα θα ήταν είκοσι μίλια μακριά, τόσο χαρούμενοι ωσάν να μην είχε συμβεί τίποτε· αλλά ήταν αποφασισμένοι στο να μείνουν, στο να παραμείνουν με πείσμα κοντά στις καλύβες τους, στο να διακινδυνεύσουν νέους κλονισμούς, διότι αυτά που θα άφηναν πίσω άξιζαν περισσότερο απ' ότι μπορούσαν να πάρουν μαζί τους. Πόσοι άτυχοι πέθαναν σ' αυτή την καταστροφή διότι θέλησαν να πάρουν, ο ένας τα ρούχα του, ο άλλος τα βιβλία του, ο τρίτος τα λεφτά του; Δεν ξέρουν όλοι ότι το

πρόσωπο ενός ανθρώπου έχει γίνει το μικρότερο μέρος του, και ότι σχεδόν δεν αξίζει να το σώσει όταν έχει χάσει όλα τα άλλα;'

Είναι οι ημαρτημένοι κοινωνικοί άνθρωποι, εκείνα τα αλλοτριωμένα όντα που θέλουν να κουβαλήσουν μαζί τους τις 'ανέσεις' τους που δεν προλαβαίνουν να ξεφύγουν από το φυσικό συμβάν του σεισμού. Αν τούτοι δεν ήταν αποφασισμένοι να παραμείνουν για να διασώσουν την περί-ουσία τους, τα δεινά, η καταστροφή που θα τους προξενούσε η φύση, θα ήταν 'μάλλον μηδενική'. Τούτοι είναι τόσο πολύ 'πνευματικώς αδύναμοι', η ψυχή τους είναι τόσο πολύ α-σθενική, τούτοι είναι τόσο μακριά απ' το να είναι ενάρετοι που οι ανέσεις τους τους νοιάζουν περισσότερο απ' ότι 'η φροντίδα για τον εαυτό'. Τα δεινά είναι και πάντοτε θα είναι η αποκλειστική μας περιουσία, το μοναδικό, ολόδικό μας έργο.

Και για 'την πιο φρικτή εμπόλεμη κατάσταση' ο Rousseau σημειώνει:

Θα μπορούσε κανείς να με αντικρούσει με το ότι σε μια αταξία [désordre] σαν κι αυτή, οι άνθρωποι αντί να αλληλοσφάζονται με πείσμα [oriniâtrement], θα είχαν διασκορπισθεί, αν δεν υπήρχαν εμπόδια γι' αυτό. [...] Άλλωστε, θα είχαν σκορπιστεί αν το κακό γινόταν *απότομα* [rapide], και θα ήταν μια αλλαγή από τη μια μέρα στην άλλη. Γεννιόταν όμως κάτω από το ζυγό [joug]. Όταν το βάρος γινόταν αισθητό, είχαν ήδη αποκτήσει τη συνήθεια να τον φορούν, και περιορίζονταν στο να περιμένουν την ευκαιρία να τον αποτινάξουν. Τέλος, συνηθισμένοι ήδη σε μύριες ανέσεις [mille commodités] που τους υποχρέωναν να μένουν συγκεντρωμένοι [les forçaient à se tenir rassemblés], η διασπορά δεν ήταν τόσο εύκολη όσο στους πρώτους καιρούς, όπου, μην έχοντας κανέναν άλλο ανάγκη, αλλά μόνο τον εαυτό του, ο καθένας αποφάσιζε χωρίς να περιμένει την έγκριση του άλλου (σημείωση XVII, 185).

Είναι εύκολο να δει κανείς πως ετούτη η σημείωση (XVII), είναι λέξη προς λέξη ομοιότροπη με τα όσα λέει ο Rousseau για τον σεισμό της Λισαβώνας. Οι άνθρωποι που είναι αποφασισμένοι και με πείσμα παραμένουν κοντά στις καλύβες τους διακινδυνεύοντας νέους σεισμικούς κλονισμούς, δεν διασκορπίζονται για να γλιτώσουν από τον ρουσσωικό πόλεμο όλων εναντίον όλων. Υπάρχει κάτι που τους κρατάει πίσω και δεν τους επιτρέπει να χαθούν μέσα στα δάση. Στην επιστολή προς τον Voltaire ήταν τα ρούχα, τα βιβλία και τα λεφτά' εδώ είναι οι 'μύριες ανέσεις' στις οποίες οι άνθρωποι είναι πια συνηθισμένοι. Ακόμα και το 'απότομα' ταιριάζει με τα όσα λέγονται για τον σεισμό της Λισαβώνας: εκεί ο Rousseau δεν ενδιαφέρεται καθόλου για τις επιπτώσεις του πρώτου σεισμικού κλονισμού – το πρώτο σοκ έχει γίνει και ο Rousseau εστιάζει μόνο στο ότι οι άνθρωποι παραμένουν κοντά στις περιουσίες τους διακινδυνεύοντας 'νέους σεισμικούς κλονισμούς'. Και στην 'πιο φρικτή εμπόλεμη κατάσταση', καθώς αυτή δεν έγινε 'απότομα', δεν έγινε ξαφνικά, καθώς δεν ήταν συμβάν αλλά κάτι ανεπαίσθητο και αργό, κάτι στο οποίο οι άνθρωποι συνηθίζουν.

Γιατί μιας και το ζώο και ο άνθρωπος αντιμετωπίστηκαν από τη φύση με τον ίδιο τρόπο [également], όλες οι ανέσεις [commodités] που ο άνθρωπος προσφέρει στον εαυτό του, περισσότερο απ' ότι στα ζώα που εξημερώνει, είναι άλλες τόσες ιδιαίτερες αιτίες [causes particulières] που τον κάνουν να εκφυλίζεται [dégénérer] πιο αισθητά (85).

Οι άνθρωποι, έχοντας στη διάθεσή τους πολύ ελεύθερο χρόνο, τον χρησιμοποίησαν για να προσφέρουν στον εαυτό τους πολλών ειδών ανέσεις [plusieurs sortes de commodités] άγνωστες στους πατεράδες τους. Και

τούτος εδώ υπήρξε ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν [le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer], και η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους. Γιατί πέρα από το ότι συνέχισαν έτσι να κάνουν νωθρό το σώμα και το πνεύμα τους, επειδή οι ανέσεις αυτές είχαν χάσει, λόγω συνήθειας, όλη τους τη χάρη και ταυτόχρονα κατάντησαν αληθινές ανάγκες [dégénéérées en de vrais besoins], η στέρησή τους έγινε πολύ πιο σκληρή απ' ό,τι ήταν ευχάριστη η κατοχή τους, και ήταν κανείς δυστυχισμένος αν τις έχανε, δίχως να είναι ευτυχισμένος όταν τις είχε (118).

Θα απαντήσω ότι η εκτίμηση της ευτυχίας είναι λιγότερο υπόθεση του λόγου απ' ό,τι είναι του συναισθήματος [l'estimation du bonheur est moins l'affaire de la raison que du sentiment]. [...] Πράγματι, μετά από λίγη παρατήρηση, τους είναι εύκολο [στους αγρίους] να δουν ότι όλα μας τα έργα κατευθύνονται προς δύο μόνο αντικείμενα, τις ανέσεις [commodités] μας δηλαδή για τη ζωή και την εκτίμηση των άλλων (σημείωση XV, 183, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

‘Η ανθρώπινη ψυχή αλλοιωμένη μέσα στους κόλπους της κοινωνίας από μύριες αιτίες που αδιάκοπα ανανεώνονται [...]’. Βλέπουμε τώρα ότι τούτες οι ‘μύριες αιτίες’ που εντός της κοινωνίας μας διαφθείρουν, δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι ‘μύριες ανέσεις’. Η ‘τύχαία σύμπραξη πολλών ξένων αιτιών’ είναι επακριβώς οι ‘πολλών ειδών ανέσεις’. Αυτές είναι οι πολύ ασήμαντες αιτίες που αποκτούν καταπληκτική δύναμη όταν επιδρούν διαρκώς. ‘Συνήθισαν να μαζεύονται μπρος στις καλύβες ή γύρω από ένα μεγάλο δέντρο. Το τραγούδι και ο χορός, γνήσια παιδιά του έρωτα και τηςσχόλης, έγιναν η διασκέδαση ή μάλλον η απασχόληση των αργόσχολων [...]’. Οι άνθρωποι που ανεπαισθήτως αποκτούν ιδέες ομορφιάς και τελικά την ιδέα της εκτίμησης των άλλων. Και αυτές ‘οι πρώτες προτιμήσεις’ είναι ‘το πρώτο βήμα προς την ανισότητα και ταυτόχρονα προς τα πάθη’. Είναι ‘ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν’.

Οι ανέσεις είναι αλληλένδετες με τις προτιμήσεις, με την εκτίμηση των άλλων, με τη γνώμη που έχουν οι άλλοι για μας. Για παράδειγμα, η άνεση ενός στολισμένου ρούχου ή οι μπόλικοι πολύτιμοι θησαυροί είναι μερικές μόνο από τις ‘διακρίσεις που μ’ αυτές μετριοούνται οι άνθρωποι στην κοινωνία’ (143). Οι άνθρωποι συγκεντρώνουν θησαυρούς ή φοράνε στολίδια όχι επειδή το χρειάζονται για την αυτοσυντήρησή τους αλλά διότι είναι αφημένοι στη σκοτεινή τάση της amour propre και θέλουν να ‘ξεπεράσουν όλους τους άλλους’ και ο καθένας να γίνει ο ‘ιδιοκτήτης του σύμπαντος’, ο ‘μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου’ ολόκληρου. Και οι ‘ανέσεις’ είναι ‘ζυγός’ γιατί κάποτε καταντούν αληθινές ανάγκες. Η ψυχή του ανθρώπου αργά και διαδοχικά αλλοιώνεται και ο άνθρωπος έχει αληθινά ανάγκη τις ανέσεις ακόμα και για την ίδια του την συνέχιση της φυσικής του ύπαρξης. Αν γίνει πόλεμος ή σεισμός δε θα φροντίσει τον εαυτό του, δε θα τρέξει να γλιτώσει αλλά θα πέσει θύμα της amour propre και θα παραμείνει, θα θυσιάσει τον εαυτό του για την περιουσία του· για την ακρίβεια τούτος είναι ήδη νεκρός: αν χάσει τις ανέσεις του χάνει τη μάσκα, τον αλλοτριωμένο εαυτό του, τούτος είναι ‘τίποτα’, δεν υπάρχει δίχως την εκτίμηση των άλλων, αν ο σεισμός του πάρει τους θησαυρούς θα του πάρει την εκτίμηση των άλλων από την οποία ο μασκοφόρος ‘αντλεί’ πια ‘το συναίσθημα της ύπαρξής του’ – το χειρότερο που μπορεί να του κάνει ο σεισμός ή ο πόλεμος δεν είναι να τον στείλουν στο φυσικό του θάνατο αλλά το να του στερήσουν τις ανέσεις του και μαζί τη μάσκα του. Τούτος δεν μπορεί να τρέξει και να διασκορπισθεί, ξέχασε την πρότερη ‘νομαδική και

άτακτη ζωή' (93-94) του, ξέχασε ότι κάποτε όντας απεριόριστος ζούσε την γαλήνια εκείνη 'αναρχία'¹⁹⁹. τούτος δεν δύναται να βρει καταφύγιο μέσα στην αγκαλιά ενός πάντοτε φιλόξενου και απέραντου δάσους· τούτος δε δύναται να ανοιχτεί στο έξω· τούτος αυτό-εμποδίζεται από εκείνον τον πανύψηλο φράχτη που κάποτε βρήκε χρόνο για να χτίσει· το μόνο που αυτό το τιποτένιο ον μπορεί ίσως να κάνει, είναι το να φορτωθεί με τους θησαυρούς του, να πέσει από το βάρος των πολύτιμων πετρών του καταγής, να προσπαθήσει – 'σερνόμενος' (85) στον σιωπηλό ρυθμό του θανάτου – να πραγματώσει μια εκ των προτέρων προσδιορισμένη απόπειρα διαφυγής· η μόνη οδός διαφυγής που βλέπει, η μόνη δυνατή για τον τιποτένιο και σερνόμενο και κουβαλητή πετρών (και λασπωμένο αν τη μέρα που έπεσε καταγής έτυχε να βρέξει) οδός διαφυγής, τον φτάνει μέχρι τα όρια του φράχτη του· εκεί άρχισε και τέλειωσε γι' αυτόν το ίδιο το σύμπαν· ο σεισμός ή ο πόλεμος χάρη θα κάνουν αν τελικά ποτέ αποτελειώσουν τούτη την απελπισμένη ύπαρξη.

Όσο για τη ρουσσική τακτική στην οποία είχαμε αναφερθεί πρωτύτερα ήδη τη δείξαμε. Ο Rousseau απήντησε στον Philopolis ότι επειδή κάποιες 'έξωτερικές περιστάσεις' 'εξαρτώνται από τη θέλησή μας' έχουμε 'τον έλεγχο' να φτάσουμε 'αργά ή γρήγορα'. Και συνέχισε ισχυριζόμενος πως στον *Second discours* έδειξε σε μας τους αναγνώστες του 'τον κίνδυνο του να πηγαίνουν τόσο γρήγορα και τις δυστυχίες μιας κατάστασης που νομίζουν για τελειοποίηση του είδους'. Αλλά τελικά οι άνθρωποι δεν πήγαν ποτέ τους γρήγορα. Όλα όσα συνέβησαν, έγιναν ανεπαίσθητα, βαθμιαίως, αργά και διαδοχικά, δίχως να το αντιληφθεί ποτέ κανείς μας. Και είναι η τακτική του Rousseau το να παρουσιάζει αυτή την αργή πορεία σαν μια 'υποθετική ιστορία' των ασυνεχειών²⁰⁰ με στόχο την ριζοσπαστικοποίηση του σχήματος και το ξερίζωμα όλων των πασσάλων. Εμφανίζοντας κάτι που είναι ανεπαίσθητο ως τομή, η αντίσταση στον κίνδυνο της τελειοποίησης-διαφθοράς γίνεται επιτακτική. Διότι οι άνθρωποι 'θα είχαν διασκορπισθεί αν το κακό γινόταν *απότομα*' (185). Αλλά το κακό δεν έγινε από τη μια μέρα στην άλλη· το κακό έγινε ανεπαίσθητα στην πορεία πολλών γενεών.

Ας κρατήσουμε το διάσημο χωρίο για την ιδιοκτησία ως παράδειγμα. Εκεί έχουμε καρφώματα πασσάλων, σκαψίματα χαντακιών και υψώματα φραχτών, ένα συμβάν που στην αρχή φέρεται να είναι εξαιρετικό και μείζων. Ο 'πρώτος' που περιέκλεισε ένα κομμάτι γης 'υπήρξε ο πραγματικός ιδρυτής της πολιτικής κοινωνίας'. Αν το κάρφωμα του πασσάλου δεν είναι η τομή με την φυσική κατάσταση τότε τι θα μπορούσε ποτέ να αποκληθεί ως 'τομή'; Για προλόγους,

¹⁹⁹ Ο Durkheim καλεί την φυσική κατάσταση ως 'ένα είδος ειρηνικής αναρχίας'. Emile Durkheim, 'Rousseau's Social contract', στο ίδιο, *Montesquieu and Rousseau; Forerunners of sociology*, trans Ralph Manheim, foreword Henri Peyre, note A. Cuvillier, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, [pp. 65-138], 1975, [1918], σελ. 135.

²⁰⁰ 'Κάποιος μπορεί να πει ότι ο ίδιος ο ορισμός της φύσης που κάνει ο Rousseau, σχηματίζεται αποκλείοντας πρωτίστως, στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό, οιαδήποτε στοιχεία συνέχειας ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό. Αν η φυσική κατάσταση είναι η λογική προϋπόθεση της ανθρώπινης ιστορίας, αν 'είναι απαραίτητο να έχουμε σωστές ιδέες' για αυτή τη μυθοπλασία 'έτσι ώστε να κρίνουμε σωστά την παροντική μας κατάσταση', τότε αυτό με κανέναν τρόπο δε σημαίνει ότι η φυσική κατάσταση είναι η αιτία του πολιτισμού. Η έννοια της φυσικής κατάστασης κάνει την αιτιότητα και την καταληπτότητα ριζικώς ασυνεχείς'. Swenson όπως παρατίθεται στο McManus, *Fictive*, ό.π., σελ. 49.

εισαγωγές, και ολόκληρα πρώτα μέρη ο Rousseau δεν κάνει τίποτε άλλο απ' το να συζητάει το πόσο γαλήνια, αθώα και ευτυχισμένη ήταν η φυσική κατάσταση, και να μας περιγράφει τις ψυχικές καταστάσεις και τα λοιπά χαρακτηριστικά των αγρίων. Το κάρφωμα του πασσάλου εισχωρεί στο κείμενο κυριολεκτικά από το πουθενά. Με αυτό ξεκινάει ένα νέο δεύτερο μέρος – το κάρφωμα του πασσάλου είναι τομή ή συμβάν απ' όποια σκοπιά και αν το δει κανείς. Το κάρφωμα του πασσάλου, σε πρώτη ματιά, κάνει αυτό που ήταν φυσική κατάσταση να μεταμορφωθεί, να αλλάξει φύση, να γίνει κάτι αγνώριστο, να γίνει κοινωνία.

Αλλά τελικά τούτο δεν έγινε ξαφνικά, δε συνέβη. Η τελειοποίηση-οπισθοδρόμηση ήταν αργή και βαθμιαία. 'Γιατί αυτή η ιδέα της ιδιοκτησίας, εξαρτημένη από πολλές προγενέστερες ιδέες που δε μπορεί παρά να γεννήθηκαν διαδοχικά, δε σχηματίστηκε ξαφνικά [tout d'un coup] στο ανθρώπινο πνεύμα. Χρειάστηκε να προοδεύσει πολύ, να αναπτύξει πολλή επιδεξιότητα και φώτα, να τα αναπτύξει από γενιά σε γενιά'. Ο πάσσαλος δεν καρφώθηκε με 'ένα μόνο χτύπημα'. Χρειάστηκαν πολλά μικρά 'ανεπαίσθητα' χτυπηματάκια, πολλή πρόοδος, πολλές γενιές. 'Ας προσπαθήσουμε να συσσωρεύσουμε γύρω από μια μόνο σκοπιά [rassembler sous un seul point de vue] αυτή την αργή διαδοχή των συμβάντων και των γνώσεων, με την πιο φυσική τους σειρά'. Και είναι μόνο η τακτική του εκείνου που αντιστέκεται ξεριζώνοντας πασσάλους, εκείνου που, συμπυκνώνοντας όλη αυτή την κίνηση σε μια έντονη στιγμή, κάνει το αργό (ωσάν) να είναι απότομο, κάνει το ανεπαίσθητο να φαίνεται και τελικά να είναι πασιφανής τομή.

'Δεν είναι άχρηστο να τους δείξω τον κίνδυνο [danger] του να πηγαίνουν τόσο γρήγορα'. Τώρα ας διαλέξει κανείς ως κάτι απότομο (άρα 'ορατό' [sensible] κίνδυνο), ας διαλέξει κανείς ως τομή, όποια απ' όλες θέλει. Είναι πολλές. Ο 'φίλος της αλήθειας', ο παρρησιαστής, ο 'φίλος της αρετής', ο ενάρκτος στρατευμένος βλέπει πολλούς αυθεντικούς κινδύνους· θα δώσει πολλές μάχες.²⁰¹

²⁰¹ Ο Rousseau κάποτε διαλέγει τον 'έρωτα' – τον οποίο στον *Second discours* καλεί ως 'μία αιτία πιο επικίνδυνη [dangereux] [από τις διαμάχες για την τροφή]' (106) – και γράφει τον *Emile*, τη *Julie*, τις *Confessions*, τους *Dialogues*. Καθώς η ερωτική κοινωνικοποίηση δημιουργεί προτιμήσεις και άρα ανισότητες θεραπεύει σε αυτά τα έργα τον έρωτα με τη φιλία. Στον *Emile* είναι τόσο ο ίδιος ο Jean-Jacques ο δάσκαλος-φίλος του μικρού Emile όσο και ο Rousseau είναι ο δάσκαλος-φίλος του αναγνώστη. Στη *Julie*, οι ερωτευμένοι αλληλοθεραπεύονται συνάπτοντας σχέσεις φιλίας. Στις *Confessions* και στους *Dialogues*, σε αυτά τα ελαφρώς πιο αυτοβιογραφικά, ή μάλλον σε αυτά τα φανερώς αυτοβιογραφικά textes ενός oeuvrre που είναι, από την πρώτη μέχρι την τελευταία λέξη αυτοβιογραφικό (όπως είναι και θα είναι πάντοτε, όλα τα κείμενα που γράφτηκαν και θα γραφτούν ποτέ), προσφέρει τον ξένο εαυτό του στον αναγνώστη έτσι ώστε να γίνει 'το πρώτο σημείο σύγκρισης' και ο αναγνώστης να καταφέρει επιτέλους να γνωρίσει τον εαυτό του, να κοινωνικοποιηθεί με τρόπο άλλο του έρωτα, μάλλον και πάλι προς φιλικό προς τον αναγνώστη. Κάποτε διαλέγει εκείνη τη 'σκοτεινή τάση [των ανθρώπων] να αλληλοβλάπτουν, μια κρυφή ζήλια, που γίνεται ακόμα πιο επικίνδυνη [dangereuse], αφού, για μεγαλύτερη ασφάλεια παίρνει συχνά τη μάσκα της καλοσύνης' και γράφει τους *Dialogues*. Εκεί, όπου οι συνωμότες φοράνε τη μάσκα του φίλου, γράφει για να μας θεραπεύσει εμάς τους υπόλοιπους από τα δίχτυα στα οποία οι συνωμότες απεγνωσμένα προσπαθούν να μας ρίξουν. Κάποτε διαλέγει το ψευδές συμβόλαιο των πλουσίων και γράφει το *Contrat social*, την επιστολή στον *D' Alembert*, τα γράμματα απ' το *Montagne*. Όλοι έτρεξαν προς τα δεσμά τους πιστεύοντας [croquant] πως εξασφάλιζαν την ελευθερία τους. Γιατί, ενώ είχαν αρκετό λόγο για να νιώσουν τα πλεονεκτήματα της πολιτικής συγκρότησης, δε διέθεταν αρκετή πείρα για να διαβλέψουν τους κινδύνους [prévoir

Όσον αφορά τώρα για την ‘υποθετική ιστορία’ του *Second discours*, πέρα από την κατάδειξη του ότι η ύπαρξη της ίδιας της κοινωνίας θεμελιώνεται στην ενδεχομενικότητα, πέρα από το ότι η κοινωνία γεννάει ‘μύριες αιτίες’ που όταν συντρέξουν μας αλλοτριώνουν, πέρα από το ότι η τυχαία σύμπτωση θα μπορούσε και να μην έχει συμβεί ποτέ, πέρα από το ότι η ίδια η αλλοτρίωση είναι τελικά ενδεχομενική, πέρα από το ότι ο Rousseau σπάει την προκατάληψη του προπατορικού αμαρτήματος και δείχνει πως ο άνθρωπος γεννιέται/γεννήθηκε καλός, πέρα από διάφορες μικρό-τακτικές όπως η παραπάνω της θεώρησης του αργού ως γρήγορου, του ανεπαίσθητου κινδύνου ως ορατής επικίνδυνης τομής, πέρα από όλα αυτά που στοχεύουν στο να καταστρέφουν συστήματα, έννοιες, βαθιά ριζωμένες προκαταλήψεις, στον *Second discours*, σε τούτο το έργο που εκκινεί εξεγειρόμενο στο ημαρτημένο παρόν του,²⁰² αναδύεται τελικώς και μια κάποια θεραπεία. Αν οι προκαταλήψεις μας ‘στενεύουν τα όρια του δυνατού στον ηθικό τομέα’, σπάζοντάς τες, ο *Second discours* γίνεται κείμενο καταστροφικό-δημιουργικό, γίνεται το κείμενο εκείνο που δύναται και μας ανοίγει μια δίοδο στην αυτό-θεράπευση.

Αυτά που λέει κάποιος δε σημαίνουν τίποτα αν δεν έχει προετοιμάσει τη στιγμή που θα τα πει. Πριν να σπείρουμε η γη πρέπει να οργωθεί· ο σπόρος της αρετής βλασταίνει με δυσκολία· χρειάζεται μακρά προετοιμασία για να ριζώσει (*Emile*, 319)

Ο Rousseau δεν ξεριζώνει για να ξεριζώσει. Ξεριζώνει για να φυτέψει.²⁰³ Έτσι, όλα τα παραπάνω, όλες οι γενεαλογίες, όλες οι τακτικές, όλες οι σπασμένες προκαταλήψεις και όλες οι φανερές πια δυνατότητες, είναι μονάχα τα σκαλοπάτια της σκαλωσιάς του *Second discours*, είναι – παραφράζοντας την περίφημη ρήση 6.54 του *Tractatus* – η απαραίτητη ‘ανεμόσκαλα’ που πρέπει κανείς να ανέβει και ύστερα να ξεφορτωθεί για να καταφέρει να ‘δει τον κόσμο

les dangers]’ (129). Κάποτε διαλέγει τη φιλοσοφία, τις τέχνες, τις επιστήμες και τα γράμματα, αυτές τις ‘προόδους’, και γράφει τον *Premier discours*. Κάποτε διαλέγει άλλα είδη κινδύνων και γράφει γύρω στις οχτώ χιλιάδες επιστολές (οι μισές απ’ αυτές είναι είτε υπερασπιστικές είτε σχόλια που έχουν να κάνουν με θρησκευτικά ζητήματα – οι άλλες μισές είναι απαντήσεις σε αναγνώστες που από μόνοι τους του έχουν ζητήσει να τους συμβουλευσει, να τους βοηθήσει να αυτό-θεραπευθούν). Κάποτε καταλαβαίνει ότι ο καθένας μας έχει πια να ασχοληθεί μονάχα με τη γαλήνη της ψυχής του, μονάχα με τη θεραπεία του εαυτού του και γράφει τις *Rêveries* (τούτο είναι το μοναδικό του κείμενο δίχως αναγνώστη – δεν προορίζεται ποτέ μήτε να διαβαστεί μήτε να εκδοθεί. Όντας χωρίς αναγνώστη δεν ξέρουμε καν τι ή πόσο παράξενο είναι, είναι σίγουρα ένα σημειωματάριο, ένα ημερολόγιο της καθημερινής σχέσης του εαυτού με τον εαυτό αλλά μόνο μέχρις εκεί μπορούμε να πλησιάσουμε). Κάποτε τα διαλέγει όλα μαζί και γράφει τον *Emile*.

²⁰² ‘Η πολιτική κοινωνία, και μάλιστα η ‘υπαρκτή’ πολιτική κοινωνία, το ‘σημερινό’ πραγματικό κράτος, θεμελιώνεται σε μια αφετηριακή εξαπάτηση των ανθρώπων [...]. Η ρουσσική, ωστόσο, προβληματική δεν αναφέρεται στην προϊστορία με ιστορικούς αλλά με κριτικούς όρους, όχι ως προϊμιο της παγιωθείσης ιστορίας, αλλά ως κριτική του ιστορικού παρόντος [...]’. Στο Μανόλης Αγγελίδης, ‘Οι αρετές του παραδοσιακού έναντι της νεωτερικής κανονιστικότητας’, στου ιδίου, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα, [σσ. 103-156], 2008, σελ. 108, 109.

²⁰³ ‘Με τα λόγια του J.S.Mill: ‘με τι ευεργετικό τράνταγμα εξερράγησαν ανάμεσά μας τα παράδοξα του Rousseau, μετατοπίζοντας ένα πλήθος μονομερών απόψεων και εξαναγκάζοντας τα στοιχεία τους να επανασυνδυαστούν σε μια καλύτερη μορφή και με επιπρόσθετα στοιχεία’. [...] Ο ίδιος ο Rousseau, βομβαρδίζει και ξαναχτίζει το οικοδόμημα’. Ο’ Hagan, *Rousseau*, ό.π., σελ. 61.

σωστά²⁰⁴. Και ετούτος, ο άλλος ‘φίλος της αρετής’, ο Jean-Jacques, παίρνει από το χέρι τον μαθητή-αναγνώστη και με μικρά αλλά στιβαρά, προσεκτικά και ζυγισμένα βήματα-στιχάκια πασχίζει να τον φέρει κοντύτερα σ’ αυτό που ο ίδιος βλέπει, στη γαλήνη της αλήθειας που στα μέρη του *αισθάνονται* – σε κείνο τον πολύ μακρινό τόπο όπου οι άνθρωποι τολμάνε να ακούσουν τη φωνή της συνείδησης.

Αν τα γραπτά μου μου εμπνέουν κάποια περηφάνια, είναι για την αγνότητα της πρόθεσης που τα υπαγορεύει, είναι για την αφιλοκέρδεια για την οποία ελάχιστοι συγγραφείς μου έδωσαν το παράδειγμα και την οποία ακόμη λιγότεροι θα θελήσουν να μιμηθούν. Ποτέ η ιδιαίτερη οπτική [*vue particulière*] δεν μόλυνε την επιθυμία μου να είμαι χρήσιμος στους άλλους, βάζοντας την πένα στο χέρι μου, και έχω γράψει σχεδόν πάντα ενάντια στο δικό μου όφελος. *Vitam impendere vero* [Juvenal]. Αυτή είναι η ρήση που έχω επιλέξει και της οποίας νιώθω ότι είμαι αντάξιος. Αναγνώστες, μπορεί να κοροϊδεύω τον εαυτό μου αλλά εσάς δεν μπορώ να σας εξαπατήσω ηθελημένα. Προφυλαχθείτε από τα λάθη μου και όχι από την κακή μου πίστη. Η αγάπη για το κοινό καλό είναι το μόνο πάθος που με ωθεί να μιλήσω δημόσια. [...] Άγια και αγνή αλήθεια στην οποία έχω αφιερώσει τη ζωή μου, ποτέ δεν θα αφήσω τα πάθη μου να διαφθείρουν την ειλικρινή αγάπη που έχω για σένα. Κανένα όφελος ή φόβος δεν μπορεί να μεταβάλλει την τιμή που θέλω να σου αποδώσω και η πένα μου δεν θα σου αρνηθεί ποτέ τίποτα [...] (*D’ Alembert*, 240-241).

Ο Foucault διακρίνει την παρρησία από τη ρητορική λέγοντας πως ο ρήτορας μπορεί με τις εξεζητημένες τεχνικές του να εμπνεύσει ή παρακινήσει τον αναγνώστη σε κάτι που ο ίδιος δεν πιστεύει.²⁰⁵ Εκείνος που μιλάει με παρρησία, από την άλλη, δεν είναι ρήτορας· ο παρρησιαστής χρησιμοποιεί βεβαίως ρητορικές τεχνικές ή στολίζει τον αληθινό *discourse* του αλλά ποτέ του δεν λέει κάτι άλλο απ’ αυτό που ο ίδιος είναι. Και τούτα είναι βέβαιο πως ισχύουν όλα τους για την περίπτωση εκείνου που ‘αφιέρωσ[ε] τη ζωή του στην αλήθεια’.²⁰⁶ Ο αφοσιωμένος Rousseau δεν αντλεί το συναίσθημα της ύπαρξής του από τη γνώμη των άλλων, δεν φοράει μάσκα για να τους κολακέψει, δεν φοβάται τίποτα, ριψοκινδυνεύει να παρουσιάζεται όπως σ’ αλήθεια είναι, όπως τον έπλασε η φύση, τολμάει, λέει την αλήθεια ελεύθερα και η ίδια η ξένη ύπαρξή του είναι το *παράδειγμα* της αλήθειας που εκφέρει.

²⁰⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, μετάφραση Θανάσης Κιτσόπουλος – παρουσίαση Ζήσιμος Λορέντζος – εισαγωγή Bertrand Russell, Παπαζήση, Αθήνα, 1978 [1921], πρόταση 6.54, σελ. 131.

²⁰⁵ Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π., σελ. 381-386 και του ιδίου, *Lectures 1983-84*, ό.π., σελ. 13.

²⁰⁶ ‘Ο Rousseau, αντιπαραθέτοντας το θάρρος του, ως ενός και μόνου ατόμου με τη μάζα όσων ρητορεύουν, αισθανόταν υπεύθυνος μιας *εικόνας* του εαυτού του ταιριαστής με τις ιδέες που υποστήριζε. Αφοσιώθηκε σε μια ‘προσωπική αναμόρφωση’. Αναλάμβανε με αυτόν τον τρόπο μια δέσμευση αληθοφάνειας που θα ανανεωθεί το 1758 με την υιοθέτηση της αρχής *vitam impendere vero*. [...] Αμέσως μόλις αναγνωρίστηκαν η ενέργεια και οι ‘χρωματισμοί’ του ύφους του, ο Rousseau ένιωσε ότι είχε το καθήκον να πληρώσει με τον ίδιο του τον εαυτό. Έπρεπε να ενδυναμώσει το λέγειν με το είναι, εμφανιζόμενος ως υπερασπιστής της αρετής [...]. Όφειλε να ‘θέσει τη διαγωγή του σε συμφωνία με τις αρχές του [...]. Δεν πρέπει επίσης κανείς να αμφιβάλλει για το *ήθος* εκείνου που απευθύνεται στο ακροατήριο. Το κύρος το οποίο επικαλείται μιλάει από το ‘βάθος της καρδιάς [του]’. Διαβεβαιώνει ότι θα υποστηρίξει ‘την πλευρά της αλήθειας’. Με όρους ρητορικής, μπορούμε να πούμε ότι επικαλείται το δικαίωμα στην *licentia*, στην *παρρησία*’. Jean Starobinski, *Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο· Ο λόγος περί επιστημών και τεχνών*, μετάφραση Ράνια Πολυκανδριώτη, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών/Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, 2002, σελ. 27-28, 41-42, [υπογράμμιση του Starobinski].

Ο Rousseau, όντως στον *Second discours* χρησιμοποιεί κάποιες ρητορικές τεχνικές για να καταφέρει να φέρει τον αναγνώστη κοντύτερα. Τούτο όμως δεν ισχύει καθόλου για την ίδια τη σκαλωσιά. Τα ανάλαφρα βήματα-στιχάκια της ανεμόσκαλας είναι η αλήθεια ιδωμένη από μια μάλλον στενότερη προοπτική. Στην αλήθεια δεν φτάνουμε από ένα μονοπάτι φτιαγμένο με (ακόμα και καλής θέλησης) ψέμματα. *Μόνο για να δειχθεί το μονοπάτι είναι που χρειάζεται μια κάποια ρητορική τεχνική*. Αν το δεις, είσαι πάντοτε μέσα στην αλήθεια του μονοπατιού – η ίδια η διαδικασία του περιπάτου είναι η αλήθεια. Η αλήθεια δεν ήταν ποτέ κάτι που φανερώνεται μόλις φτάσεις σε έναν προορισμό· η αλήθεια είναι το ίδιο το μονοπάτι που ακολουθήσες όταν ξεκίνησες να την αναζητάς. Ο ίδιος ο τρόπος που την αναζητήσες στην φανερώνει. ‘Γιατί μια πράξη για να είναι καλή δεν πρέπει να είναι καλή μόνο ως προς τους σκοπούς της αλλά σε όλες της τις σχέσεις’²⁰⁷.

Έστω ότι υπάρχει ένας σκοπός και μάλιστα αυτός είναι καλός. Η οδός ή τα μέσα που θα ακολουθήσουμε για να φτάσουμε στον σκοπό πρέπει να έρχονται απ’ τον ίδιο τόπο απ’ τον οποίο έρχεται ο σκοπός (εν προκειμένω έναν καλό τόπο). ‘Μόνο η φύση δύναται να προσαρμόσει επακριβώς τα μέσα στους σκοπούς’²⁰⁸. Για όσο κάνουμε βήματα πάνω στο μονοπάτι, για όσο βρισκόμαστε μέσα στη διαδικασία της αλήθειας, οι τεχνικές δεν έχουν καμία θέση – εκεί όλα μπορούν να είναι μόνο φυσικά. Όλα τα βήματα-στιχάκια που κάνουμε πάνω στην ανεμόσκαλα πρέπει να είναι αληθινά· στο πρώτο ψέμμα θα σταματήσουμε να είμαστε ταυτισμένοι με την ανεμόσκαλα, θα βγούμε απ’ τον ρυθμό που εκείνο το αεράκι κάνει την ανεμόσκαλα να χορεύει και μαζί της κάνει και μας τέλειους χορευτές, θα παραπατήσουμε, θα πέσουμε κατευθείαν στα βράχια. Η βαθμιαία προετοιμασία του αναγνώστη με τα αργά, διαδοχικά, ανεπαίσθητα αλλά σταθερά βήματα καταφέρνει δύο τινά: αρχικά είναι απ’ άκρη σ’ άκρη αληθινή. ‘Η αληθινή πορεία της φύσης είναι πιο βαθμιαία και πιο αργή. Λίγο-λίγο το αίμα αναβράζει, τα πνεύματα κατεργάζονται, η ιδιοσυγκρασία σχηματίζεται. Ο σοφός τεχνίτης του καθοδηγεί την παρασκευή φροντίζει να τελειοποιήσει όλα τα όργανά του [παιδιού] πριν τα βάλει να εργασθούν [...]’. Έτσι είναι που η καρδιά ανοίγεται στις ανθρώπινες affections και γίνεται *ικανή* να συνδεθεί [attachement]. Το πρώτο συναίσθημα για το οποίο ένας προσεκτικά αναθρεμμένος νέος είναι ικανός δεν είναι ο έρωτας· είναι η φιλία’ (*Emile*, IV, 220). ‘Μια από τις καλύτερες αρχές της καλής παιδείας είναι το να καθυστερείς τα πάντα όσο το δυνατόν περισσότερο. Προόδευσε με αργά και σίγουρα βήματα (ό.π., 232).

Ας προσπαθήσουμε να τραβήξουμε μέσα από την ίδια την ασθένεια τη γιατρεία που θα τη θεραπεύσει’ (*Geneva*, I, ii, 162, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Το παραδέχομαι πάντως: το κακό δεν είναι τόσο μεγάλο όσο θα μπορούσε να έχει γίνει. Η αιώνια πρόνοια, τοποθετώντας σωτήρια βότανα πλάι σε επιβλαβή φυτά και [τοποθετώντας] εντός ορισμένων δηλητηριωδών ζώων το αντίδοτο για τα τραύματα που προκαλούν οι ουσίες τους, δίδαξε στους κυρίαρχους, που είναι οι ιερείς της, να μιμηθούν τη σοφία της. Ακολουθώντας το παράδειγμά της [...]’ (*Discours I*, ii, 62, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

²⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau όπως παρατίθεται στο Qvodrup, *Impossibility*, ό.π., σελ. 29.

²⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Voltaire*, ό.π., σελ. 237.

Το δεύτερο που κάνει ο Rousseau με τα αργά και σίγουρα βήματα είναι η ελάχιστη ιδεαλιστική πρακτική της εξαγωγής της θεραπείας μέσα από το ίδιο το κακό. Ο Rousseau πολεμάει τον εχθρό με τα ίδια του τα όπλα· όπως οι αιτίες που μας διέφθειραν ήταν αργές, διαδοχικές και ανεπαίσθητες, έτσι και η σκαλωσιά, το μονοπάτι προς την αρετή ή μάλλον, η αρετή ή το ενάρτετο μονοπάτι, θα είναι το ίδιο αργό, διαδοχικό και ανεπαίσθητο· το αργό μπορεί να νικηθεί μόνο από τα μέσα, μόνο από το ίδιο το αργό. Η φύση έχει προνοήσει για τούτο: παντού, όπου και να κοιτάξεις δίπλα στα επιβλαβή φυτά υπάρχουν βότανα – το μόνο που ο άνθρωπος έχει να κάνει είναι το να μιμηθεί τη σοφία της, το παράδειγμά της.

Ο φίλος του αναγνώστη, εκείνος ο φίλος που θέλει να τον κάνει να δει το 'πορτραίτο', να ακούσει το τραγούδι της φύσης και να γνωρίσει επιτέλους τον εαυτό του, τα κάνει όλα αυτά γράφοντας τραγούδια. Κείνο 'το πρώτο' βήμα-στιχάκι προς την ανισότητα, εκείνος ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους δίχως να το αντιληφθούν, και η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους, καθώς όλα τα υπόλοιπα που το διαδέχτηκαν και μας έφεραν εδώ που μας έφεραν, θα καταπολεμηθεί με άλλα βήματα-στιχάκια· αυτή τη φορά όμως θα είναι μια 'μακρά προετοιμασία' για να ριζώσει ο σπόρος της αρετής· τώρα τα βήματα-στιχάκια θα χορεύουν στον αιώνιο ρυθμό της 'φυσικής αλήθειας':

Τα γράμματά τους δεν είναι αμέσως ευχάριστα· αλλά λίγο-λίγο σε κερδίζουν: δεν μπορείς ούτε να τα δεχτείς ούτε να τα αφήσεις. Η χάρη και η ησυχία δεν βρίσκονται ανάμεσά τους, ούτε η λογική, ούτε η οξύνοια, ούτε η ευγλωττία· αλλά το συναίσθημα είναι, μεταδίδεται στην καρδιά σταδιακά, και αυτό μονάχα αναπληρώνει για όλα τα υπόλοιπα. Είναι μια μακριά μπαλάντα, οι στροφές της οποίας, αν τις πάρεις μόνες τους δεν είναι καθόλου παρακινητικές, αλλά η διαδοχή τους έχει ένα *σωρευτικό αποτέλεσμα*. Αυτό είναι που αισθάνομαι όταν τα διαβάζω: *πες μου αισθάνεσαι το ίδιο; (Julie, δεύτερος πρόλογος, 12)*

Το θέμα μου δεν είναι ότι τα πάντα είναι κακά, αλλά ότι τα πάντα είναι επικίνδυνα, πράγμα που δεν είναι ακριβώς το ίδιο με το να είναι κακά. Εάν τα πάντα είναι επικίνδυνα, τότε *πάντοτε* θα έχουμε κάτι να κάνουμε. Έτσι η θέση μου οδηγεί όχι στην απάθεια αλλά σε έναν υπέρ – και πεσιμιστικό – ακτιβισμό.

Michel Foucault, 1983²⁰⁹

iv. xix πνευματικές ασκήσεις (που όμως δεν είναι ακόμα πνευματικές ασκήσεις)

Με τη λέξη 'πεσιμιστής' κατανοούμε κάποιον που ισχυρίζεται πως υπάρχει μια διαρκής και αναπόφευκτη τάση προς τη φθορά. Ως 'πεσιμιστή' κατανοούμε κάποιον που γράφει περίπου κάτι τέτοιο:

Κεφάλαιο x, 'Περί της κυβερνητικής κατάχρησης και της ροπής προς τον εκφυλισμό'

²⁰⁹ Foucault όπως παρατίθεται στο Todd May, *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1994, σελ. 98.

Αυτό είναι το εγγενές και αναπόφευκτο ελάττωμα που, από τη γέννηση του πολιτικού σώματος, το οδηγεί ασταμάτητα στην καταστροφή του, όπως τα γηρατειά και ο θάνατος καταστρέφουν το ανθρώπινο σώμα (*Contrat social*, III, x, 148).

Κεφάλαιο xi, 'Περί του θανάτου του πολιτικού σώματος'

Αυτή είναι η φυσική και αναπόφευκτη ροπή ακόμα και των καλύτερα συγκροτημένων κυβερνήσεων. Εφόσον χάθηκαν η Σπάρτη και η Ρώμη, ποιο κράτος μπορεί να ελπίζει ότι θα διαρκέσει για πάντα; [...] Το πολιτικό σώμα, όπως και το ανθρώπινο, αρχίζει να πεθαίνει από τη στιγμή που γεννιέται, και φέρει μέσα του τα αίτια της καταστροφής του. Αλλά και τα δύο μπορούν να έχουν μια σύσταση περισσότερο ή λιγότερο εύρωστη, ικανή να το διατηρήσουν στη ζωή περισσότερο ή λιγότερο χρόνο. Η σύσταση του ανθρώπου είναι έργο της φύσης, του δε κράτους τεχνούργημα. Η παράταση της ανθρώπινης ζωής δεν εξαρτάται από τους ανθρώπους, από τους ανθρώπους όμως εξαρτάται η παράταση της ζωής του κράτους όσο περισσότερο γίνεται, δίνοντάς του το καλύτερο δυνατό σύνταγμα. Βέβαια ακόμα και το κράτος με το καλύτερο σύνταγμα θα καταλήξει και αυτό σ' ένα τέλος αλλά πιο αργά συγκριτικά με κάποιο άλλο, αν δεν έρθει πρόωρα το τέλος του από απρόβλεπτο ατύχημα (ό.π., III, xi, 152).

Ή κάποιον που γράφει περίπου κάτι τέτοιο:

[...] Εις μάτην ακόμα και αν ξαναφέρνατε τους ανθρώπους στην πρώτη τους ισότητα, την προστάτιδα της αθωότητας και την πηγή της αρετής: οι καρδιές τους, *άπαξ και διαφθαρούν, θα μείνουν έτσι για πάντα*· δεν απομένει καμία θεραπεία υπολειπόμενη μιας μεγάλης επανάστασης, που είναι να τη φοβάται κανείς σχεδόν εξίσου με το κακό που είναι πιθανό να γιατρέψει, και η οποία είναι αξιοκαταφρόνητο να την επιθυμείς και αδύνατο να την προβλέψεις.²¹⁰

Το κακό αυτό [η βαθμιαία αλλοίωση, διαφθορά και τέλος καταστροφή του έθνους και της κυβέρνησης] είναι αναπόφευκτο· κι αφού θα πρέπει όλα τα ανθρώπινα να παίρνουν ένα τέλος [...] (*Corsica*, 131).

Ας το εξετάσουμε [το θέατρο] στην τελειότητά του, δηλαδή την εποχή της γέννησής του (*D' Alembert*, 80).

Πλάι στα παραπάνω βάλτε και οποιοδήποτε άλλο ρουσσωικό κείμενο θέλετε· τα παιδιά που ανήκουν στην οικογένεια 'της τάσης προς τη φθορά' είναι παντού και πάντοτε με καίριο τρόπο διασκορπισμένα. Βέβαια ο ρουσσωικός 'πεσσιμισμός' είναι πολύ περίεργος. Όλα αυτά τα οποία έχουν μια φυσική ροπή προς την φθορά είναι πράγματα αποκλειστικώς κοινωνικά· διότι υπήρχε ένα σημείο όπου τούτος ο 'ιστορικός της φύσης' δεν έβλεπε την πορεία μας να φθίνει. Υπάρχει ένα σημείο όπου η ψυχή είναι καλή και μετά από το οποίο ξεκινά να αλλοιώνεται. Πριν από κείνο το σημείο, ενόσω ο άνθρωπος βρισκόταν στη φυσική κατάσταση τίποτε δεν διαφθειρόταν, τίποτα δεν άλλαζε-αλλοιωνόταν, όλα έμεναν πάντοτε ίδια. Διότι τι άλλο είναι μια φυσική κατάσταση παρά μια παγωμένη εικόνα, μια φωτογραφία, ένας τόπος όπου η οποιαδήποτε κίνηση είναι εξ ορισμού, πάντοτε και μονίμως, εξορισμένη; Στην ακίνητη φυσική κατάσταση δεν μπορεί να υπάρξει καν κάποια τάση· εκεί δεν υπάρχει καμία 'alteration', καμία αλλαγή/διαφθορά, καμία κίνηση. Όταν ο άνθρωπος κοινωνικοποιηθεί αρχίζει μια διαρκής πτώση, μια συνεχής πτώση που ξεκινά από τις 'πρώτες προτιμήσεις' των ημι-αγρίων και φτάνει ως το 'έσχατο όριο' όπου 'όλοι ξαναγίνονται ίσοι επειδή είναι τίποτα'. Αν τώρα δει κανείς αυτό το σχήμα σε όλο του το εύρος, δεν θα είναι μεγάλη σοφιστεία το να πούμε ότι ο Rousseau δεν

²¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, 'Observations', στο *Early writings*, ό.π., σελ. 50-51.

είναι ακριβώς πεσσιμιστής. Στο ρουσσωικό σχήμα υπάρχει πρώτα μια κατάσταση 'χιλιάδων αιώνων' όπου τίποτε δεν αλλάζει και μετέπειτα μια συνεχής τελειοποίηση-διαφθορά του είδους. Επίσης, τόσο στο γράμμα στον *Philopolis* όσο και στο *Contrat social* σημειώνει πως αν και η ροπή προς τη διαφθορά είναι αναπόφευκτη, έχουμε τον 'έλεγχο', 'εξαρτάται από τις θελήσεις μας' να φτάσουμε στο 'τελικό σημείο', στο 'έσχατο σημείο' 'είτε αργά είτε γρήγορα'. 'Ητοι, στο ρουσσωικό σχήμα υπάρχει χώρος τουλάχιστον για την *επιβράδυνση* της πτώσης. Γεννιόμαστε καλοί και αθώοι αλλά 'άπαξ και διαφθαρούμε' δεν υπάρχει γυρισμός (εδώ πάντως υπάρχει χώρος για μια επανάσταση-τομή που όμως δεν έχει απολύτως σίγουρες θεραπευτικές επιδράσεις και θα την δούμε φυσικά στην κουβέντα μας για το *Contrat social*)· το τέλος είναι όσο αναπόφευκτος είναι και ο φυσικός θάνατος ή το γήρας. Αλλά τούτη η μεταφορά, ο παραλληλισμός της κοινωνίας με τον ανθρώπινο σώμα ξεχνάει κάπως τη δυνατότητα που έχουμε για την επιτάχυνση ή επιβράδυνση της πτωτικής τάσης προς τη διαφθορά.

Από την άλλη, και παρά τα όσα θαύματα κάνουμε για να επιβραδύνουμε την πτώση όπως λχ το να δώσουμε το καλύτερο σύνταγμα σε ένα κράτος δεν στερεί από την πορεία προς τη φθορά το αναπόφευκτο: 'βέβαια ακόμα και το κράτος με το καλύτερο σύνταγμα θα καταλήξει και αυτό σ' ένα τέλος αλλά *πιο αργά* συγκριτικά με κάποιο άλλο'. Τελικά τα παραπάνω φαίνεται να ικανοποιούν τα δυο κριτήριά μας και ο Rousseau να δύναται να χαρακτηριστεί ως 'πεσσιμιστής'.

Ας δούμε τώρα γιατί η κατηγορία του 'πεσσιμισμού' έχει κάποια σημασία και γιατί ο Rousseau δεν είναι τελικά ένας 'πεσσιμιστής' ή τουλάχιστον είναι ένας πολύ ιδιόρρυθμος ή εξαιρετικός (για τον ορισμό μας) πεσσιμιστής.

Και θα συνεχίσω να γράφω όπως πάντοτε έκανα [...] μιλώντας στους άλλους για το δικό τους καλό παρά για το δικό μου, σαν έναν άνθρωπο [...] που θα ήθελε να μάθουν να βλέπουν τους εαυτούς τους όσο διεφθαρμένοι είναι, έτσι ώστε να ευχηθούν να γίνουν όσο καλοί μπορούν.²¹¹

Ο Rousseau δείχνει στους ανθρώπους ένα σωρό δυστυχίες. Δεν μας λέει πως 'όλα είναι καλά' ή 'όλα είναι κακά'· μας δείχνει δυστυχίες, 'έδειξε[ε] στους ανθρώπους πως φέρνουν τις δυστυχίες στους εαυτούς τους και άρα πως μπορούν να τις αποφύγουν'. Όλες αυτές οι μύριες δυστυχίες πριν τις μαζέψει σε σωρό ήταν ανεπαίσθητες, λάμβαναν χώρα δίχως να το αντιληφθούμε. Ο Rousseau νοιάζεται για μας, θέλει να μας κάνει να τις δούμε και τις συσσωρεύει σε κάτι που δύναται να ιδωθεί· με την τακτική του μετατρέπει τα ανεπαίσθητα σε πολλούς αυθεντικούς κινδύνους, σε κάτι το ολοφάνερο στο οποίο πρέπει να αντισταθούμε, σε έναν γενικευμένο κίνδυνο φθοράς τον οποίο είναι επιτακτικό να επιβραδύνουμε.

Ο Rousseau, τακτοποιώντας τις ανεπαίσθητες διαβρωτικές αιτίες, σκέφτεται στα άκρα: αν οι 'ανέσεις' δύνανται να γίνουν (και αναπόφευκτα στο 'τελικό σημείο' θα γίνουν) *amour propre* και ιδιοκτησία και ψευδές συμβόλαιο και δεσποτισμός γιατί αυτές τις 'πολλών ειδών ανέσεις' που είναι πάντοτε ήδη *amour propre* και ιδιοκτησία και ψευδές συμβόλαιο και δεσποτισμός να μην τις καλούμε ήδη από τώρα *amour propre* και ιδιοκτησία κλπ; Αν η ιδιοκτησία δύναται να

²¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Bordes*, ό.π., σελ. 107.

φέρει (και αναπόφευκτα στο 'έσχατο σημείο' θα φέρει) τον πόλεμο, φόνους, 'αθλιότητες και αίσχη' γιατί να μην την λέμε από τώρα πόλεμο ή φόνο ή αθλιότητα ή αίσχος; Αν όλα αυτά παραμείνουν ανεπαίσθητα, αργά και διαδοχικά τότε σε ποιόν κίνδυνο που δεν αντιλαμβανόμαστε μπορούμε να αντισταθούμε, ποια ανεπαίσθητη τάση προς τη φθορά να επιβραδύνουμε; Αν δεν βλέπουμε την ίδια την πτώση τι σημασία έχει το ότι έχουμε τον 'έλεγχο' της ή το ότι μπορούμε να την επιβραδύνουμε διότι 'εξαρτάται απ' τις θελήσεις μας'; Το να βλέπει κάποιος κατ' αρχάς μια τάση προς τη φθορά περίπου προϋποτίθεται του όποιου ελέγχου έχει για να της αντισταθεί ή να συμφωνήσει, να την κάνει να πηγαινέει αργά ή γρήγορα.

Μπορώ να πω ότι ξεκίνησα να ζω μονάχα απ' τη στιγμή που *θεώρησα* τον εαυτό μου ετοιμοθάνατο (*Confessions*, VI, 246).

Ευτυχισμένος είναι αυτός που είναι ικανός να αντιληφθεί ότι είναι στα πρόθυρα της καταστροφής και να καταφέρει να σωθεί! (*D' Alembert*, 219).

Ο φυσικός άνθρωπος τείνει προς τον θάνατο αλλά φροντίζοντας για την αυτοσυντήρησή του ενστικτωδώς αντιστέκεται στο θάνατο, συνεχίζει να υπάρχει, διατηρείται (ο άγριος δεν φοβάται ούτε και γνωρίζει την έννοια του θανάτου (*Discours II*, I, 89), τούτος που ζει ολόκληρος μες το παρόν του δεν έχει καμία ιδέα για το μέλλον όσο κοντινό κι αν είναι αυτό (90) – πάντως από την δική μας σκοπιά, από τη σκοπιά του κοινωνικού ανθρώπου που ξέρει κάτι ελάχιστο για το θάνατο, μπορούμε να πούμε ότι το ροηγο στο οποίο η φύση έδωσε την *amour de soi*, την επαγρύπνηση για την αυτοσυντήρηση όπως είναι η φυσική παρόρμηση του να τραφεί, τρώγοντας, ενστικτωδώς αντιστέκεται στο θάνατο). Μπορεί η καταστροφή να είναι όσο αναπόφευκτη όσο και ο θάνατος αλλά τούτο το αναπόφευκτο δεν σημαίνει (*à la de Maistre*) ότι 'ο άνθρωπος δεν μπορεί τίποτε'. Στον Rousseau η καταστροφή θα έρθει, είναι βέβαιο, αλλά τουλάχιστον δύναται να 'επιβραδυνθεί'. Όταν θα 'θεωρήσει τον εαυτό του ως ετοιμοθάνατο' τότε μόνον θα μπορεί να αντισταθεί, τότε μόνον θα μπορεί να 'ζήσει'. Μάλιστα, αυτός που θα δει ότι βρίσκεται μπροστά ένα βήμα πριν 'καταστροφή' θα ευτυχίσει αν σωθεί, θα φτιάξει ο ίδιος την καλή του τύχη. Και εδώ ο Rousseau προχωρά πέρα από την αυτοσυντήρηση ως απλό ένστικτο επιβίωσης: πρέπει να 'θεωρήσεις' ωσάν να είσαι στο χείλος της καταστροφής για να μπορέσεις να φτιάχνεις τον εαυτό που θα διαφεύγει διαρκώς αυτής. Όταν η *amour propre* συνεχώς εκρήγνυται, όταν ο πάσσαλος πάντοτε καρφώνεται, όταν το ψευδές συμβόλαιο διαρκώς συνάπτεται, όταν οι κίνδυνοι θεωρούνται/είναι μόνιμοι, απαιτείται μια συνεχής προσπάθεια από τη μεριά του υποκειμένου για να μην γίνεται θύμα των διαβρωτικών κινδύνων, για να μην κανονικοποιείται στη διαφθορά, για να φθάνει διαρκώς στη σωτηρία του. Το ενδιαφέρον είναι ότι αυτό επιτυγχάνεται μέσα από μια *κίνηση* που είναι ταυτόχρονα και *ακινησία*.

Ανοίχτε την [καρδιά σας στη δική μου], αγαπημένε μου φίλε· βάλτε τον μακροσκελή discours της φιλίας [*discours de l'amitié*] ανάμεσα στα στήθη σας·

παρόλο που η φιλία μπορεί μερικές φορές να κάνει το φίλο που μιλάει φλύαρο, πάντοτε κάνει το φίλο που ακούει υπομονετικό (*Julie*, III, xviii, 279).

iv.xx ο αληθινός discourse της φύσης

‘Άνθρωπε, από όποια γωνιά της γης κι αν είσαι, όποιες και αν είναι οι απόψεις σου, άκουσε [écoute]· ιδού [voici] η ιστορία σου, όπως νόμισα πως τη διάβασα, όχι στα βιβλία των συνανθρώπων σου που ψεύδονται, μα μέσα στη φύση που δεν ψεύδεται ποτέ. Ό,τι προέρχεται απ’ αυτή, θα είναι αληθινό. Δε θα υπάρξει τίποτα ψεύτικο παρά μόνο αν ανακατέψω άθελά μου κάτι δικό μου. Είναι πολύ απόμακροι οι καιροί για τους οποίους θα μιλήσω. Πόσο άλλαξες από αυτό που ήσουν! Αυτό που θα κάνω, για να το πούμε έτσι είναι να σου περιγράψω τη ζωή του είδους σου από τις έμφυτες ιδιότητες που έχεις, που η εκπαίδευση και η συνήθεια κατάφεραν να διαφθείρουν, μα δεν κατάφεραν να εξαφανίσουν [les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu’elles n’ont pu détruire]. Υπάρχει το αισθάνομαι μια εποχή που ο άνθρωπος σαν άτομο θα επιθυμούσε να είχε σταματήσει. Θα αναζητήσεις να βρεις την εποχή όπου θα επιθυμούσες να είχε σταματήσει το είδος σου. Δυσανεστημένος από την παρούσα κατάσταση, για λόγους που προαναγγέλλουν στους δύστυχους απογόνους σου μεγαλύτερες ακόμα δυσaréσκειες, ίσως θα ήθελες να γινόταν να οπισθοδρομήσεις. Κι αυτό το συναίσθημα [sentiment] πρέπει να αποτελεί το εγκώμιο των προγόνων σου, την κριτική των συγχρόνων σου και τον τρόπο όσων θα έχουν την ατυχία να ζήσουν μετά από σένα (78).

Γιατί το συναίσθημα ‘μεταδίδεται στην καρδιά σταδιακά’. Και η σκαλωσιά που λέγεται *Second discours* είναι και αυτή ‘μια μακριά μπαλάντα, οι στροφές της οποίας, αν τις πάρεις μόνες τους δεν είναι καθόλου παρακινητικές, αλλά η διαδοχή τους έχει ένα σωρρευτικό αποτέλεσμα’. Ο Rousseau δείχνει τους σωρευμένους κινδύνους να μας κυκλώνουν και δίδει το σύνθημα για να σταματήσουμε την πτώση. Ο *Second discours* είναι λοιπόν ένα κείμενο αντίστασης στο παρόν μας. Κάνει εμάς τους αναγνώστες να αισθανθούμε δυσaréσκεια προς ‘την παρούσα κατάσταση’ – κι αυτό το συναίσθημα, ανάμεσα στα άλλα, είναι ‘συναίσθημα’ κριτικό των συγχρόνων μας, κριτικό του παρόντος μας. Είναι η φωνή της φύσης που μέσα μας εξεγείρεται.

Γιατί ο *Second discours* είναι έργο ‘διδασκτικό από όλες τις απόψεις’ (72). Επιδρά στην ψυχή του αναγνώστη, της δίνει εφόδια, θέλει να τον κάνει να σκεφτεί, να τον κάνει ‘σοφό’. Αλλά σοφό με έννοια διαφορετική από εκείνο το αρχαίο, τετριμμένο, ελιτίστικο σχήμα. ‘Μπορούμε να είμαστε άνθρωποι δίχως να γίνουμε λόγιοι’. Είναι ίσως ένα από τα ριζοσπαστικότερα σημεία της ρουσσικής σκέψης ότι στην κατάκτηση του ιερού λόγου της φύσης μπορεί να φθάσει ο οποιοσδήποτε βασιζόμενος μονάχα στο συναίσθημα²¹² και δίχως να προϋποτίθεται τίποτε άλλο από τη μεριά του πέρα από την καλή θέληση²¹³. Καμία σπουδή, κανένα βιβλίο, καμία σπατάλη χρόνου δεν μας χρειάζεται· αρκεί να είμαστε ενάρετοι και θα ακούσουμε τη φύση.

²¹² ‘Οι πράξεις της συνείδησης δεν είναι κρίσεις αλλά συναισθήματα [...]. Ας ευχαριστήσουμε τον ουρανό, είμαστε απελευθερωμένοι από όλον αυτό τον τρομακτικό μηχανισμό της φιλοσοφίας. Μπορούμε να είμαστε άνθρωποι δίχως να γίνουμε λόγιοι. Απαλλαγμένοι απ’ το να σπαταλήσουμε τη ζωή μας στη μελέτη της ηθικής έχουμε με λιγότερο κόπο έναν πιο σίγουρο οδηγό μέσα σ’ αυτόν τον αχανή λαβύρινθο των ανθρώπινων γνωμών’ (*Emile*, 290).

²¹³ Για την ώρα κατανοούμε την καλή θέληση αρνητικώς ως το μη κλείσιμο, τη μη περίφραξη, την μη ιδιοκτησία του εαυτού μας, την μη προσδιορισμένη ταυτότητα. Για κάτι θετικότερο βλ κυρίως τη συζήτησή μας για τον *Emile*.

Τώρα, που η κατήχηση πλησιάζει στο τέλος της, το 'βλέπω' [je vois] (80) του πρώτου μέρους του, γίνεται emphaticά 'βλέπουμε'. Και λίγο πριν κλείσει ο *Second discours*, είμαστε πια και μεις μαζί με τον Rousseau, σε θέση να περάσουμε στο επόμενο στάδιο· ο αναγνώστης από μαθητής γίνεται σύντροφος, γίνεται φίλος.

Θα βλέπαμε [on verrait] τότε το πλήθος καταπιεσμένο στο εσωτερικό από την ίδια τη σειρά προφυλάξεων που πήρε για να διαφυλαχτεί ενάντια στην ξένη τυραννία. Θα βλέπαμε την καταπίεση να αυξάνει συνέχεια [...]. Θα βλέπαμε τα δικαιώματα των πολιτών και τις εθνικές ελευθερίες να σβήνουν σιγά-σιγά, και οι διαμαρτυρίες των ανίσχυρων να θεωρούνται ψίθυροι στασιαστών. Θα βλέπαμε την πολιτική να περιορίζει σε μια μισθοφορική μερίδα του λαού την τιμή του να υπεραμύνεται της κοινής υπόθεσης. Θα βλέπαμε να βγαίνει από εδώ η αναγκαιότητα των φόρων [...]. Θα βλέπαμε τους υπερασπιστές της πατρίδας να καταλήγουν αργά ή γρήγορα εχθροί της [...]. Θα βλέπαμε τους ηγέτες να υποθάλλουν όλα όσα μπορούν να αποδυναμώσουν ενωμένους ανθρώπους, χωρίζοντάς τους (*Discours II*, 144-145, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Αποκαλύπτοντας και ακολουθώντας έτσι τους ξεχασμένους και χαμένους δρόμους που πρέπει να οδήγησαν τον άνθρωπο από τη φυσική κατάσταση στην κοινωνική κατάσταση, αποκαθιστώντας με τις ενδιαμέσες θέσεις που μόλις σημείωσα, αυτές που ο χρόνος που με πιέζει με έκανε να παραλείψω, ή που η φαντασία [imagination] μου δε μου υπέδειξε, ο κάθε προσεκτικός αναγνώστης δε μπορεί παρά να εκπλαγεί από την τεράστια απόσταση που χωρίζει αυτές τις δύο καταστάσεις [tout lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états]. Μέσα σ' αυτή την αργή διαδοχή των πραγμάτων θα δει [il verra] τη λύση σε άπειρα ηθικά και πολιτικά προβλήματα, που οι φιλόσοφοι δε μπορούν να λύσουν [les philosophes ne peuvent résoudre]. Θα νιώσει [il sentira] πως αφού το ανθρώπινο γένος μιας εποχής δεν είναι το ανθρώπινο γένος μιας άλλης εποχής, ο λόγος που ο Diogène δεν έβρισκε πουθενά άνθρωπο είναι ότι έψαχνε ανάμεσα στους συγχρόνους του [...]. Θα έλεγε [dira-t-il] πως ο Caton [...]. Με δυο λόγια θα εννοήσει [il expliquera] με ποιο τρόπο η ψυχή και τα ανθρώπινα πάθη, με το να αλλοιώνονται ανεπαίσθητα αλλάζουν φύση, γιατί οι ανάγκες και οι απολαύσεις μας αλλάζουν αντικείμενο με το πέρασμα του χρόνου, γιατί με το να εξαφανίζεται βαθμιαία ο πρωταρχικός άνθρωπος, η κοινωνία δεν προσφέρει πια στα μάτια του σοφού παρά ένα συνοθύλευμα ψεύτικων ανθρώπων και προσποιητών αισθημάτων, που είναι αποτέλεσμα όλων αυτών των νέων σχέσεων και δεν έχουν κανένα αληθινό στήριγμα μέσα στη φύση. [...] Ο πρωτόγονος διαφέρει τόσο πολύ από τον πολιτισμένο άνθρωπο στα συναισθήματα και στις προτιμήσεις [...] (146-147, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).²¹⁴

Η γενεαλογία, η κατάδειξη της ενδεχομενικότητας του παρόντος, το σπάσιμο των προκαταλήψεων και όλα τα υπόλοιπα αργά, διαδοχικά και πληκτικά βήματα-στιχάκια τελικά θα καταφέρουν, τώρα που ανέβηκε όλη τη σκαλωσιά, να κάνουν τον αναγνώστη να 'εκπλαγεί'. Όλα όσα έγιναν ανεπαίσθητα και δίχως να το αντιληφθεί τώρα γίνονται ολοφάνερα. Δεν πια μικρά και διαδοχικά (ελαφρώς φθοροποιά και άρα) ακίνδυνα βηματάκια· τώρα μια 'τεράστια απόσταση χωρίζει' την φυσική από την κοινωνική κατάσταση. Όλα τα ανεπαίσθητα βήματα

²¹⁴ Οφείλουμε να σημειώσουμε πως πριν τα δυο αυτά παραθέματα, ο Rousseau λέει τι θα έβρισκε εάν ήταν να επεκταθεί σε 'λεπτομέρειες' (143). Τούτες οι λεπτομέρειες θα ήταν το 'υλικό' μιας σημαντικής εργασίας αναφορικά με τις σχέσεις φύσης και διακυβέρνησης και τις διαφορετικές όψεις της ανισότητας (144). Μετά ξεκινά το 'θα βλέπαμε'. Μέχρις εδώ φαίνεται πως κάνουμε τρόπον τινά μια υπέρ-ανάγνωση. Το απόσπασμα όμως που ακολουθεί και αναφέρεται ρητά στον ίδιο τον αναγνώστη του *Second discours* ('τους ξεχασμένους και χαμένους δρόμους που πρέπει να οδήγησαν τον άνθρωπο από την φυσική κατάσταση στην κοινωνική κατάσταση'), δικαιώνει και αυτή τη χρήση.

μαζί συσσωρεύονται σε ένα που είναι τεράστιο, εκπληκτικό και αυθεντικώς επικίνδυνο. Η εξαχρείωση του παρόντος, μας είναι πια πασιφανής.²¹⁵

Μόλις γίνουν όλα τα προαναφερθέντα βήματα-στιχάκια, ή μάλλον ταυτόχρονα με αυτά, ο αναγνώστης θα δει, θα νιώσει ένα 'συναίσθημα', θα εννοήσει. Αλλά τι ακριβώς θα δει και ποια η σημασία που μπορεί να έχει αυτό;

Δεν πρέπει να ξεχνάμε για ποιον γράφει ο Rousseau. Ο αναγνώστης στον οποίο απευθύνεται ο *Second discours* είναι εκείνο το διεφθαρμένο 'τίποτα', εκείνος που 'αντλεί το συναίσθημα της ύπαρξης του από τη γνώμη των άλλων και μόνο', εκείνος που δεν τολμάει να γνωρίσει τον εαυτό του και που φοράει μάσκες για να εξαπατήσει και να ξεπεράσει όλους τους άλλους. Είναι εκείνος που ο παροντικός του εαυτός είναι αλλοτριωμένος, είναι εκείνος που έχει μεταμορφωθεί, έχει γίνει αγνώριστος, έχει αλλάξει φύση.²¹⁶ Όλα αυτά τα 'τίποτα' είναι όπως έχουμε δει 'ομοιόμορφα', 'πανομοιότυπα', ομογενοποιημένα 'σαν να βγήκαν όλοι απ' το ίδιο καλούπι'. Ο Rousseau, με το να μας δείχνει πως το ανθρώπινο γένος μιας άλλης εποχής ήταν άλλο από το σημερινό, με το να μας δείχνει πόσο πολύ διαφέρει ο πρωτόγονος από τον σημερινό άνθρωπο, με το να μας δείχνει κάτι που είναι με διαφορετικό τρόπο διαφορετικό ή μια διαφορά τάξης/είδους/γένους, κάνει ό,τι και στις *Confessions*: προσφέρει στον αναγνώστη το 'πρώτο σημείο σύγκρισης'. Η σύγκριση είναι απαραίτητη καθώς για να γνωρίσουμε τον εαυτό μας χρειάζεται 'να ξεκινήσουμε μελετώντας εκείνον ενός άλλου'. Σήμερα που όλοι μας είμαστε 'πανομοιότυποι', σήμερα που δεν υπάρχουν διαφορές, δίχως τη σύγκριση με τον τόσο

²¹⁵ 'Όλο το ζήτημα του *Second discours* είναι το να μας κάνει να συνειδητοποιήσουμε την ηθική μας ασθένεια. Ο Rousseau μας κάνει να δούμε και να νιώσουμε την αντίθεση μεταξύ του αγρίου που είναι ευτυχισμένος και το ξέρεει και του bourgeois που είναι κομματιασμένος αλλά έχει ξεχάσει πως η ζωή θα μπορούσε να είναι αλλιώς. Ο Rousseau δεν μας τα λέει αυτά για να μας κάνει να αισθανθούμε χειρότερα: καταλάβαινε τα βιβλία του σαν γνησίως χρήσιμα με μια *πρακτική* [διάσταση]'. Reiser, *Friend*, ό.π., σελ. 168.

²¹⁶ 'Το όλον του *Second discours* απευθύνεται στον αναγνώστη. Στο κλείσιμό του, ο Rousseau καθιστά σαφές το νόημα που θα δημιουργηθεί σε 'κάθε προσεκτικό αναγνώστη'. Αυτό το νόημα είναι ταυτόχρονα απαραίτητο και αδύνατο. Αυτό που ο αναγνώστης ανακαλύπτει με αυτόν τον *Discours* είναι μια μεγάλη διαφορά, μια ανισότητα, μεταξύ του φυσικού και του κοινωνικού, μεταξύ του πρωταρχικού ανθρώπου και του τεχνητού ανθρώπου, μεταξύ του αγρίου και του πολιτισμένου. Οι αναγνώστες θα μάθουν ότι αυτές δεν είναι τεχνητές διαφορές που επικαλύπτουν μια βαθύτερη ουσιαστική ενότητα. Αντιθέτως, η ίδια η ανθρώπινη φύση έχει αλλάξει, και ο άγριος με τον πολιτισμένο διαφέρουν 'στα βάθη των καρδιών τους'. [...] Τότε, το μήνυμα του *Second discours* είναι ότι κάποιος δεν πρέπει να ζει μέσα στις γνώμες των άλλων. Αυτή είναι η αδύνατη κι όμως απαραίτητη θέση του αναγνώστη ετούτου του κειμένου. Αυτός ή αυτή ακούει από τον Rousseau ότι δεν θα πρέπει να προσέχει τις γνώμες των άλλων. Το να ζεις σύμφωνα με τον Rousseau είναι το να αρνείσαι τον Rousseau. Το να τον αποδέχεσαι είναι το να απαρνείσαι τη διδασκαλία του. Μόνο ο Rousseau μπορεί να μας το διδάξει αυτό'. Jeremiah Alberg, *A reinterpretation of Rousseau; A religious system*, Palgrave Macmillan, New York, NY, 2007, σελ. 131-132.

Άπαξ και κοινωνικοποιηθήκαμε η φύση μας φυσικά και έχει αλλάξει αλλά τούτο καθόλου δεν εξηγεί γιατί θα πρέπει το απαραίτητο νόημα να είναι και 'αδύνατο'. Ο Alberg παραβλέπει το ότι η ρουσσωική 'γνώμη' του *Second discours* δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι απλά ακόμα μία γνώμη ανάμεσα στις τόσες άλλες γνώμες. Ο Rousseau παντού και πάντοτε τονίζει ότι δεν γράφει για να μας κολακέψει αλλά γράφει ως φίλος, για να μας βοηθήσει· δεν μας δίνει απλά άλλον έναν discourse αλλά μας μιλάει με παρρησία, τολμάει, ριψοκινδυνεύει, έχει το κουράγιο να μας πει την αλήθεια. Η γνώμη του φίλου που θέλει να σε φροντίζει είναι μοναδική και προφανώς δε μπορεί να αντιμετωπισθεί με τα ίδια κριτήρια που αντιμετωπίζεται η γνώμη του κάθε ομογενοποιημένου μασκοφόρου.

πολύ διαφορετικό εαυτό του φυσικού ανθρώπου δε θα καταφέρναμε να γνωρίσουμε ποτέ τον εαυτό μας. Δεν θα μαθαίναμε ποτέ τον εαυτό μας, δε θα βλέπαμε ποτέ το 'εσωτερικό μας υπόδειγμα' ή την 'αλήθεια της φύσης'. Διότι 'η εκπαίδευση και η συνήθεια κατάφεραν να διαφθείρουν, μα δεν κατάφεραν να εξαφανίσουν [τις έμφυτες ιδιότητές μας]'. Γνωρίζοντας τον ξένο γνωρίζουμε τον εαυτό μας, αποκτάμε συνείδηση του εαυτού μας, βλέπουμε τον εαυτό μας 'όπως τον έπλασε η φύση'. Σε αυτόν 'ο πλάστης του' του είχε με 'ουράνια και μεγαλοπρεπή απλότητα', 'εγχαράξει' 'αρχές σίγουρες και σταθερές' (66). Ο χαρακτήρας της φύσης μπορεί να αλλοιώνεται αλλά ποτέ δεν εξαφανίζεται.

Η πιο χρήσιμη μα και λιγότερο εξελιγμένη από όλες τις ανθρώπινες γνώσεις μου φαίνεται πως είναι η γνώση γύρω από τον άνθρωπο και το λώ να πω ότι αυτή και μόνο η επιγραφή στο ναό των Δελφών περιείχε ένα κανόνα πιο σημαντικό και πιο δύσκολο απ' ότι όλα τα ογκώδη βιβλία των φιλοσόφων. Γι' αυτό και αντιμετωπίζω το θέμα αυτού του *Λόγου* ως ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ζητήματα που θα μπορούσε να προτείνει η φιλοσοφία, και δυστυχώς για μας ένα από τα πιο ακανθώδη που θα μπορούσαν να λύσουν οι φιλόσοφοι [et malheureusement pour nous comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre]. Γιατί πως θα μπορέσει να γνωρίσει κανείς την πηγή της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, αν δεν αρχίσει με το να γνωρίσει τους ίδιους τους ανθρώπους; Και πως ο άνθρωπος θα κατόρθωνε να δει τον ίδιο τον εαυτό του όπως τον έπλασε η φύση, μέσα από όλες τις αλλαγές που διαδοχικά μπόρεσαν να προκαλέσουν στην αρχική του συγκρότηση οι καιροί και τα πράγματα, και να ξεχωρίσει τι είναι βασικό [propre fonds] στη φύση του και τι έχουν προσθέσει και αλλάξει στην αρχέγονη κατάστασή του οι συνθήκες και οι προόδοι του; (πρόλογος, 65)

[N]α επιστρέφει στον εαυτό του μελετώντας μέσα του τον άνθρωπο, ώστε να γνωρίσει τη φύση, τα καθήκοντα και τον προορισμό του (*Discours I*, i, 37).

Για ποιο λόγο να αναζητούμε την ευτυχία μας στη γνώμη του άλλου, όταν μπορούμε να τη βρούμε στον εαυτό μας; Ας αφήσουμε σε άλλους τη φροντίδα να μάθουν στους λαούς τα καθήκοντά τους κι ας αρκεστούμε να εκτελούμε σωστά τα δικά μας' δεν έχουμε ανάγκη να ξέρουμε περισσότερα.

Ω, αρετή! Υψηλή επιστήμη των απλών ψυχών, χρειάζεται λοιπόν τόσος κόπος και μόχθος να σε γνωρίσουμε; Δεν είναι άραγε χαραγμένες οι αρχές σου σε όλες τις καρδιές; Δεν αρκεί άραγε, για να μάθουμε τους νόμους σου, να επιστρέψουμε στον εαυτό μας και να ακούσουμε τη φωνή της συνείδησής μας μέσα στη σιωπή των παθών; *Ιδού η αληθινή φιλοσοφία, ας αρκεστούμε σε αυτήν.* Και, δίχως να φθονούμε τη δόξα αυτών των διάσημων ανδρών που κερδίζουν την αθανασία μέσα στην πολιτεία των γραμμάτων, ας προσπαθήσουμε να θέσουμε ανάμεσα σ' εκείνους και σ' εμάς τούτη την ένδοξη διάκριση που έγινε άλλοτε ανάμεσα σε δύο μεγάλους λαούς: *ότι δηλαδή ο ένας ήξερε να λέγει καλώς και ο άλλος να πράττει καλώς* (ii, 68).

Όπως έχουμε ήδη δει, η συνείδηση είναι 'η αγάπη της τάξης'. Και η 'γνώση της τάξης' (την οποία αγαπά η συνείδηση), ακριβώς επειδή είναι 'γνώση' δεν αποκτάται με κανένα άλλο τρόπο πέρα από την κοινωνικοποίηση, πέρα από την τελειοποίηση και τα φώτα που φέρνει η επικοινωνία. Από την άλλη, η επικοινωνία φέρνει την *amour propre* και λοιπά αυτό-αλλοτριωτικά πάθη που κατασιγάσουν τη συνείδηση. Όμως τώρα πια, ετούτος ο αναγνώστης ανεβαίνοντας τη σκαλωσιά γίνεται ενάρτεος. Βλέπει όλους τους αυθεντικούς κινδύνους, φτιάχνει μια σχέση του εαυτού με τον εαυτό, φροντίζει τον εαυτό του, μάχεται τα εσωτερικά zombies, ακούει τη φωνή της συνείδησης, υπακούει στη φύση, *μεταμορφώνεται συνειδητά σε ενάρτεο*, σε κάποιον που αντιστέκεται στο παρόν της διαφθοράς και της αλλοτρίωσης. Τούτη

είναι όλη και όλη η τεράστια διαφορά του ενάρτεου κοινωνικού ανθρώπου απ' τον καλό πρωτόγονο: ό,τι ο πρώτος κάνει συνειδητά ο δεύτερος το κάνει ενστικτωδώς.

Ο κάθε 'αναγνώστης' του *Second discours* τελικά θα δει τον κόσμο σωστά, θα δει τον κόσμο από την προοπτική της φύσης. Τώρα ανέβηκε όλη την ανεμόσκαλα και πια δεν του χρειάζεται. Και στο γαλήνιο ύψωμα που έφτασε όλα είναι καθαρά: μια απειρία ηθικών και πολιτικών προβλημάτων που οι φιλόσοφοι, που η φιλοσοφία δεν μπορεί να λύσει είναι γι' αυτόν απολύτως ξεπερασμένα. Αυτά τα προβλήματα δεν μπορούν να τα λύσουν οι φιλόσοφοι με τα 'ογκώδη βιβλία' τους: αυτά τα προβλήματα τα λύνει η αρετή επιτρέποντας στο τραγούδι της φύσης να ακουσθεί. Η αρετή και μόνο μας φτάνει στην αλήθεια της φύσης: για καλή μας τύχη η φύση προνόησε ώστε να μη μας χρειάζονται μήτε φιλοσοφικά συστήματα μήτε όλες εκείνες οι 'μεταφυσικές λεπτομέρειες που έχουν κατακτήσει όλες τις περιοχές των γραμμάτων' (*Discours I*, πρόλογος, 32): ο καθένας δύναται να γίνει ενάρτεος, όλοι μας 'μπορούμε να γίνουμε άνθρωποι δίχως να γίνουμε λόγιοι'.

Ο κοινωνικός άνθρωπος έχει την 'συναίσθηση της ελευθερίας του', γνωρίζει ότι μπορεί να συμφωνήσει ή αντισταθεί στο τραγούδι της φύσης. Προσπαθώντας να γίνει ενάρτεος, κοπιάζοντας, μαχόμενος τα πάθη, βγαίνει νικητής, αφήνεται στη φωνή της συνείδησης και συνειδητώς (ξανα)ταυτίζεται με τη φύση. Ακριβώς λόγω της ηθελημένης, συνειδητής, διαρκούς επαναταύτισης με τη φύση είναι που ο Rousseau καλεί την συνείδηση μια 'ορμή' (*Emile*, IV, 290) ή ένα 'ηθικό ένστικτο' (*Rêveries*, τέταρτος περίπατος, 61, 65: *Dialogues*, I, 22, II, 116).

Ο στοχασμός στη απομόνωση, η μελέτη της φύσης, η ενατένιση του σύμπαντος, αναγκάζουν ένα μοναχικό άνθρωπο ν' αποτείνεται αδιάκοπα προς το δημιουργό των πραγμάτων και ν' αναζητά με μια γλυκιά ανησυχία το σκοπό όλων αυτών που βλέπει και την αιτία όλων αυτών που αισθάνεται.

Δε στοχάζομαι, δεν ονειροπολώ ποτέ γλυκύτερα παρά όταν ξεχνώ τον εαυτό μου. Νιώθω εκστάσεις, αγαλλιήσεις ανέκφραστες, όταν λιώνω τάχα μέσα στο σύστημα των όντων, όταν ταυτίζομαι με τη φύση ολόκληρη.

Όσο περισσότερο ένας θεατής έχει ευαίσθητη ψυχή, τόσο περισσότερο παραδίνεται στις εκστάσεις που ξυπνά μέσα του αυτή η αρμονία [του θεάματος της φύσης]. Μια ονειροπόληση γλυκιά και βαθιά κυριεύει τις αισθήσεις του, και χάνεται μ' ένα θελκτικό μεθύσι στην απεραντοσύνη αυτού του ωραίου συνόλου με το οποίο νιώθει να ταυτίζεται. Τότε όλα τα χωριστά αντικείμενα του διαφεύγουν: δε βλέπει και δεν αισθάνεται τίποτα παρά μόνο μέσα στο σύνολο (*Rêveries*, iii, 45, vii, 113, 109).

Παντοδύναμε θεέ, αιώνιε πατέρα, η καρδιά μου υψώνεται στην παρουσία σου [...]. Ω θεέ του ουρανού, αν η δύναμή σου είναι άπειρη, η θεία καλοσύνη σου δεν είναι λιγότερο [άπειρη]: ω πατέρα μου, η καρδιά μου νιώθει ευχαρίστηση διαλογιζόμενη τη μεγαλειότητα της ευεργεσίας σου [...]. Χωρίς αυτό το στήριγμά [του θεού] όλα τα όντα θα επέστρεφαν αυτοστιγμή στο τίποτα. [...]. Με ανέσυρες απ' το τίποτα, μου έδωσες ύπαρξη.

217

Επιστρέφοντας στον εαυτό, και μέσα στη σιωπή των παθών, φτάνουμε – δίχως κανένα φιλοσοφικό βιβλίο – στη 'γνώση της τάξης', στη γνώση της τάξης της φύσης στην ολότητά της,

²¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, 'Fragments on god and revelation' [1735], στο *CW XII*, [pp. 157-162], σελ. 158-159.

στη γνώση της συμπαντικής τάξης. Στον Rousseau, πρώτα το υπέρτατο ον, ο θεός-αρχιτέκτονας-μηχανικός, ο δημιουργός και προστάτης-διατηρητής²¹⁸ του σύμπαντος και της φύσης, του ανθρώπου και όλων όσων συμβαίνουν, όλου του κόσμου. Μόνο αυτός είναι αιτία του εαυτού του· όλα τα υπόλοιπα χρωστούν την ύπαρξή τους σ' αυτόν.

Και μετά οι φυσικοί νόμοι, ο σχεδιασμός, η θεία πρόθεση σύμφωνα με την οποία τα πάντα κινούνται εδώ κάτω. Δεν είναι 'όλα καλά' αλλά 'το όλο' που σχηματίζει αυτός ο κόσμος είναι πάντοτε 'καλό'.²¹⁹ Εμείς έχοντας αυτόν τον discourse ως εφόδιο μπορούμε να 'υψωθούμε'²²⁰ και βλέποντας πια τον κόσμο από την 'ευτυχισμένη προοπτική' του όλου,²²¹ να ταυτιστούμε επιτυχώς μαζί του. Έτσι θα 'διευρύνουμε' συνεχώς την ύπαρξή μας έτσι ώστε να αγκαλιάζει τη θεία ολότητα.²²² Ανακαλύπτοντας αυτή την μελωδία θα βρούμε τη 'θέση' μας στο σύμπαν, θα αναλάβουμε την ευθύνη της και θα συμβάλλουμε έτσι αποτελεσματικά στη συμπαντική καλοσύνη.

Το εφόδιο αυτό, αυτή η προετοιμασία, μας ανοίγει το δρόμο για μια στάση απέναντι στον κόσμο. Ο αληθινός discourse δεν είναι μια στείρα μεταφορά γνώσης· επιδρά και αλλάζει τον ίδιο τον τρόπο με τον οποίο ένα υποκείμενο είναι υποκείμενο. Τούτος έχει φτιάξει έναν εαυτό που είναι δυνατός, έναν εαυτό που δύναται να αντισταθεί στη διαφθορά του παρόντος, έναν εαυτό που είναι το μόνο σημείο αντίστασης στη διαφθορά του παρόντος.

Λοιπόν, τι; Θα πρέπει να καταστρέψουμε τις κοινωνίες, να εξαφανίσουμε το δικό σου και το δικό μου, και να επιστρέψουμε στο δάσος να ζήσουμε μαζί με τις αρκούδες; Συμπέρασμα στο ύφος των αντιπάλων μου που προτιμώ να το

²¹⁸ ό.π., σελ. 157.

²¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Letter to Voltaire*, ό.π., σελ. 240.

²²⁰ 'Υψώνοντας [την ψυχή του] τρόπον τινά, στο επίπεδο του αντικειμένου που τη απασχολούσε'. Jean-Jacques Rousseau, 'Fiction or allegorical fragment on revelation' [1756-1757], στο *CW XII*, [pp. 165-173], σελ. 168.

'Η ψυχή εξυψώνεται, η καρδιά φλογίζεται [l'âme s'élève, le cœur s'enflamme] θεωρώντας αυτά τα θεϊκά υποδείγματα [divins modèles]· διαλογιζόμενοι πάνω τους προσπαθούμε να γίνουμε σαν κι αυτά, και δε μπορούμε πια να υποφέρουμε τίποτε μέτριο δίχως μιαν απόλυτη αποστροφή' (*Julie*, I, xii, 47). 'Όλα όσα βλέπω είναι μια διέυρυνση του είναι μου και τίποτε δεν τη διχάζει· κατοικεί σε όλα όσα με περιβάλλουν, κανένα κομμάτι της δεν παραμένει μακριά μου· δεν έχει απομείνει τίποτε να κάνει η φαντασία μου, δεν υπάρχει τίποτε να επιθυμήσω· το να αισθάνομαι και το να χαίρομαι είναι για μένα ένα και το αυτό· ζω ταυτοχρόνως μέσα σε όλους όσους αγαπώ, ξεχειλίζω από ευτυχία και αγάπη' (*Julie*, VI, viii, 566). 'Υψωμένη στην πηγή του συναισθήματος και της ύπαρξης, εκεί [η ψυχή μου] διασκορπίζει την ξηρασία και το μαράζι της· εκεί ξαναγεννιέται, εκεί αναζωογονείται, εκεί βρίσκει νέα ενέργεια, από κει αντλεί νέα ζωή' (*Julie*, VI, viii, 570).

²²¹ Το να βλέπεις τον κόσμο από τη σκοπιά του όλου είναι μια 'ενάρετη προοπτική'. Στο James Delaney, *Rousseau and the ethics of virtue*, Continuum, London and New York, 2006, σελ. 99.

²²² 'Υψώνω τις σκέψεις μου από την επιφάνεια της γης σε όλα τα όντα στη φύση, στο συμπαντικό σύστημα των πραγμάτων, στο ακατανόητο Ον που τα αγκαλιάζει όλα. Τότε, το πνεύμα μου χάνεται μέσα σ' αυτή την απεραντοσύνη, μήτε σκέφτομαι μήτε συλλογίζομαι μήτε και φιλοσοφώ. [...] Αφήνομαι με έκσταση στη σύγχυση αυτών των αμέτρητων ιδεών· μου αρέσει, στη φαντασία μου, να χάνομαι σ' αυτόν τον χώρο· η καρδιά μου, περιορισμένη εντός των ορίων της ύπαρξης, βρίσκει τον εαυτό της να συμπιέζεται πολύ· πνίγομαι εντός του σύμπαντος· θέλω να εκτοξεύσω τον εαυτό μου στο άπειρο'. Jean-Jacques Rousseau 'Four letters to M. Malesherbes' [1762], trans. Patricia de Man, στο *de Man*, ό.π., σελ. 140.

προλάβω, για να μην τους αφήσω τη ντροπή να το συμπεράνουν (*Discours II*, σημείωση IX,166).

Ποιος κανόνας θα μπορούσε λοιπόν να βγει από τούτη την παράλογη τάξη; Η μόνη αλήθεια που του φαίνεται εποικοδομητική δεν είναι καθόλου κατηγορηματική: παίρνει ζωή και αναπτύσσεται στους ανθρώπους. Το παράλογο πνεύμα, επομένως, δεν ψάχνει κανόνες ηθικής φέρνοντας σε πέρας τον συλλογισμό του αλλά παραδείγματα καθώς και την *πνοή* της ανθρώπινης ζωής [...].

Ένα παράδειγμα δεν αποτελεί υποχρεωτικά ένα παράδειγμα προς μίμηση [...]. Γινόμαστε γελοίιοι, τηρουμένων των αναλογιών, όταν δεχόμαστε από τον Rousseau ότι πρέπει να αρκουδίζουμε [...].

Albert Camus, 1942.²²³

iv.xxi (κι άλλες) πνευματικές ασκήσεις

Εξετάζοντας την ανθρώπινη κοινωνία ήρεμα [*tranquille*] και ανεπηρέαστα, αυτή μοιάζει να μη δείχνει αρχικά παρά μόνο τη βία των ισχυρών και την καταπίεση των αδυνάτων: το πνεύμα εξεγείρεται [*l'esprit se révolte*] μπροστά στη σκληρότητα των πρώτων, και οικτρίζει την τύφλωση των τελευταίων. Και καθώς τίποτα ανάμεσα στους ανθρώπους δεν είναι λιγότερο *σταθερό* [*stable*] από τις εξωτερικές αυτές σχέσεις, που δημιουργούνται περισσότερο από την τύχη [*hazard*] παρά από την φρόνηση, και που ονομάζονται αδυναμία ή δύναμη, πλούτος ή φτώχεια, τα ανθρώπινα δημιουργήματα *μοιάζουν* με την πρώτη ματιά, να είναι θεμελιωμένα πάνω σε σωρούς από κινούμενη άμμο. Μόνο κοιτάζοντάς τα από κοντά, μόνο αφού απομακρύνουμε τη σκόνη και την άμμο που περιβάλλει το οικοδόμημα, αντιλαμβανόμαστε την *ακλόνητη βάση* [*la base inébranlable*] πάνω στην οποία είναι χτισμένο και μαθαίνουμε να *σεβόμαστε* τα *θεμέλιά* του. Άρα, χωρίς μια εμπεριστατωμένη μελέτη του ανθρώπου, των φυσικών του ικανοτήτων και των διαδοχικών εξελίξεών τους, δε θα κατορθώσουμε ποτέ να κάνουμε αυτές τις διαφοροποιήσεις και να ξεχωρίσουμε, στην τωρινή συγκρότηση των πραγμάτων, εκείνα που έφτιαξε η *θεϊκή βούληση* [*la volonté divine*] από αυτά που νόμιζε πως έκανε η ανθρώπινη τέχνη (*Discours II*, 71).

Εδώ βλέπουμε μια άλλη όψη που συναρτάται άμεσα με τα παραπάνω περί αληθινού *discourse*. Ο Rousseau μας λέει πως 'αυτές οι εξωτερικές σχέσεις' μοιάζουν να μην είναι καθόλου 'σταθερές', σαν όλα να είναι χτισμένα πάνω σε 'κινούμενη άμμο'. Οι ανθρώπινες σχέσεις βρισκόμενες σε συνεχή κίνηση και αλλαγή έρχονται και παρέρχονται· αλλά υπάρχει κάτι που, αν και σήμερα αλλοιωμένο, 'δεν εξαφανίζεται'. Και πρέπει να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε τι έφτιαξε η 'θεϊκή βούληση', τι είναι δηλαδή φυσικό από τη μια και τι επιπρόσθετο και ανθρώπινο από την άλλη.

Εδώ θα δοκιμάσουμε να δούμε τι κάνει ο Rousseau απέναντι σε δύο σημεία που για την ώρα υπονοούνται αλλά στη συνέχεια γίνονται απολύτως ρητά. Το πρώτο. Αν στην πρώτη ματιά που ρίχνουμε στο παρόν μας δε βλέπουμε παρά κακία, ανισότητα και καταπίεση γιατί πρέπει να βρούμε ένα ακλόνητο θεμέλιο να σεβαστούμε; Αν ο Rousseau νιώθει έτσι για το παρόν του, γιατί με δυο λόγια δεν του γυρνάει την πλάτη έτσι ώστε να κινήσει για αλλοτινά *άλλους*

²²³ Albert Camus, *Ο μύθος του Σισύφου· δοκίμιο για το παράλογο*, μετάφραση Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ – Μαρία Κασαμπαλόγλου-Ρομπλέν, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2005, [1942], σελ. 97.

τόπους, γιατί δεν στρέφεται, γιατί δεν κλείνεται σε έναν κόσμο πέρα από αυτόν τον άθλιο κόσμο;²²⁴ Και το άλλο: πώς προχωράει ο Rousseau σε αυτή την παλιά διάκριση φυσικού και επιπρόσθετου; Αλλά ας τα πάρουμε με τη σειρά.

Ο Rousseau σημειώνει πως αν εξετάσουμε την ανθρώπινη κοινωνία 'ήρεμα', μέσα στη γαλήνη της σιωπής των παθών, τότε 'στην πρώτη ματιά' που ρίχνουμε γύρω μας βλέπουμε μόνο 'τη βία των ισχυρών και την καταπίεση των αδυνάτων'. Αμέσως τονίζει πως τούτες οι 'έξωτερικές' και δίχως κανένα 'θεμέλιο' σχέσεις, οδηγούν στα σχετικά μεγέθη που έχουμε μάθει 'να μετράμε τους ανθρώπους στην κοινωνία' (143) και μεταξύ άλλων είναι ο πλούτος, η ευγενής καταγωγή, η δύναμη κλπ. Αυτές οι 'έξωτερικές σχέσεις' είναι φυσικά οι 'έξωτερικές περιστάσεις' για τις οποίες έκανε λόγο στην απάντηση στον Philopolis και 'εξαρτώνται από τη θέλησή μας' από τον 'έλεγχό' μας, 'που μπορούν να συμβούν ή να μη συμβούν ή τουλάχιστον να συμβούν αργά ή γρήγορα και άρα να επιταχύνουν ή να επιβραδύνουν την πρόοδο'.

Πέρα από το ότι πρέπει να αντισταθούμε και να επιβραδύνουμε την πρόοδο-διαφθορά, εδώ ο Rousseau μας λέει όσο πιο καθαρά μπορεί ότι αυτό το παρόν μας, το βασισμένο στην τύχη, είναι παντελώς ασταθές. Και είναι εδώ στα ριζοσπαστικότερά του. Η αποκαλυπτική της ενδεχομενικότητας πρόταση αυτή, είναι η ίδια μια μικρογραφία όλου του *Second discours*. Μάλιστα η ενδεχομενικότητα του παρόντος είναι καταφανής – *τώρα* την βλέπουμε 'στην πρώτη ματιά'. Αλλά τον Jean-Jacques τον ενδιαφέρει πρώτα η ύπαρξη του ανθρώπου. Και όταν γράφει να 'απομακρύνουμε τη σκόνη και την άμμο' για φανερωθεί η 'ακλόνητη βάση' τούτο δεν πρέπει να ειπωθεί ως μια ολοκληρωτική στροφή από αυτόν τον κόσμο σε κάτι πέρα από αυτόν. Είναι η ανισότητα και η καταπίεση που, ας πούμε, περνάνε σε δεύτερη μοίρα για να έρθει στο προσκήνιο ο εαυτός. Ακριβώς επειδή ο άνθρωπος είναι εντός του κόσμου πρέπει να προετοιμαστεί, να εφοδιαστεί, να 'μάθει'²²⁵ να ζει μέσα σ' αυτόν και τούτο να το κάνει ανεξάρτητα, ή μάλλον, ακριβώς λόγω της αθλιότητας του παρόντος του. Όταν τα πάντα είναι ασταθή δεν υπάρχει σημείο να πιαστείς – ή αυτό θα είναι εξαιρετικά εύθραυστο. Όπως και να 'χει χάνεις τον εαυτό σου. Και αν ο εαυτός είναι το πρωταρχικό μέλημα²²⁶ του Rousseau, όπως

²²⁴ 'Ο Rousseau πάντοτε τόνιζε πως ο ηθικώς ακέραιος πολίτης πρέπει να προσπαθεί να φτιάχνει το δρόμο του μέσα σε αυτόν τον κόσμο και όχι εντός κάποιου αρχαίου παραδείσου'. Wokler, *Rousseau*, ό.π., σελ. 32 [υπογράμμιση του Wokler].

²²⁵ Ο Rousseau κλείνει τον πρόλογο με το εξαιρετικό απόφθεγμα: 'Ποιος όρισε τι θεότητα να είσαι, και τι θέση να κατέχεις στην ανθρωπότητα; Μάθε το' (*Discours II*, πρόλογος, 72).

²²⁶ 'Η ερμηνευτική αυτή ανατρέχει σε αξίες όπως είναι η 'αρμονία' του κόσμου, όχι με το επιχείρημα ότι ο κόσμος είναι ουσιαστικά 'αρμονικός', αλλά με το επιχείρημα ότι για τον άνθρωπο δεν συγκροτείται το είναι με αφαίρεση από τους ηθικοπρακτικούς όρους ύπαρξής του, που περιλαμβάνουν την ελπίδα και την αυτοβεβαίωση ότι δεν χάθηκαν όλα γι' αυτόν και ότι είναι δυνατός ένας βίος σε αρμονία με τον κόσμο. Η προβληματική αυτή εκφράζεται σε σημαντικές της διαστάσεις στη διένεξη του Rousseau με τον Voltaire [...]. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, 'Επίλογος', στο *Confessions*, [σσ. 397-420], 1997, σελ. 415.

Σε αυτή την ανταλλαγή, ο Voltaire και ο Rousseau φαίνονται να ενδιαφέρονται όχι τόσο για τις μεταφυσικές και θεολογικές όψεις της Πρόνοιας, αλλά για τις *πρακτικές συνέπειες* αυτής της έννοιας στη ζωή των ανθρώπων [...]. José Oscar de Almeida Marques, 'The paths of providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon earthquake',

νομίζουμε ότι έχουμε ως τώρα δείξει, πρέπει μια ενότητά του πάση θυσία να διαφυλαχθεί/φτιαχθεί.

‘Όλα πάνω στη γη βρίσκονται σε μια συνεχή ροή [flux continuel] που δεν επιτρέπει σε τίποτα να πάρει μια σταθερή μορφή’ (*Rêveries*, ix, 138).²²⁷ ‘Όλα είναι επικίνδυνα’ πως σώζεται κανείς από την ‘επερχόμενη καταστροφή’; Πώς μένει κανείς ακίνητος μπροστά σε τέτοια αστάθεια; Ο εαυτός δεν αντέχει μπροστά σε αυτή τη διαρκή αγωνία, σπάζει, γίνεται χίλια κομμάτια, πεθαίνει πριν προλάβει να ζήσει. Για να μείνει/γίνει ένας πρέπει να στραφεί στο μόνο σταθερό σημείο που υπάρχει· πρέπει να επιστρέψει στον εαυτό. Όταν μέσα σ’ όλη την προαναφερθείσα αβεβαιότητα μπορέσει και συλλάβει τη ‘θεϊκή βούληση’, την ‘ακλόνητη βάση’ θα βρει ένα απάνεμο λιμάνι ή ένα καταφύγιο· στην ηρεμία που αυτό προσφέρει, και έχοντας πλέον αλλάξει τον εαυτό, μπορεί τώρα να ζήσει. Γιατί για να συλλάβεις τον αληθινό discourse της φύσης, το να μάθεις να ζεις μέσα σ’ αυτό το παρόν, το να μάθεις να υποφέρεις την αστάθεια του, το να μάθεις να μην εξαρτάσαι απ’ την αστάθειά του, δε μπορείς να το πετύχεις με την παρούσα δομή υποκειμενικότητας – ένας νέος εαυτός πρέπει να εφευρεθεί.

Εδώ φαίνονται κάπως καθαρότερες οι *θεραπευτικές* βλέψεις του Rousseau όσο αφορά την γραφή. Εκείνο που μόλις πριν λίγο καλέσαμε ‘ιδιότυπο πεσσιμισμό’ μπορεί τώρα να ιδωθεί και σαν ένα είδος πνευματικής άσκησης. ‘Θεωρώντας’ ότι πάντοτε βρίσκεσαι μπροστά στην καταστροφή, μπροστά στην αστάθεια, γίνεται επιτακτικό να αγωνιστείς προκειμένου να γλιτώσεις, γίνεται επιτακτικό να φτιάξεις τον εαυτό που θα μπορεί να σωθεί. Ο ‘πεσσιμισμός’ μοιάζει τώρα περισσότερο με τη στάση του στωικού απέναντι στον κόσμο. Η θεωρηθείσα ‘αστάθεια του κόσμου’ *‘εκμηδενίζεται’*²²⁸ για σένα που έχεις φτιάξει εκείνο τον ενάρετο εαυτό

[*Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 3, no. 1, 2005], ελεύθερη διάθεση στο http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Paths_of_Providence.pdf [τελευταία επίσκεψη 27/09/2012], σελ. 19 [η σελιδαρίθμηση παραπέμπει στην ηλεκτρονική έκδοση].

²²⁷ Το παράθεμα συνεχίζει: ‘Όλα αλλάζουν γύρω μας. Αλλάζουμε και μεις οι ίδιοι, και κανείς δε μπορεί να σιγουρευτεί πως θα αγαπά αύριο εκείνο που αγαπά σήμερα’ (*Rêveries*, ό.π.).

‘Όλα βρίσκονται σε μια συνεχή ροή [flux continuel] πάνω στη γη. Τίποτα δε διατηρεί μια μορφή σταθερή και μόνιμη [...] δεν υπάρχει εκεί τίποτα το στέρεο όπου να μπορεί να ακουμπήσει η καρδιά’ (*Rêveries*, ν, 88).

‘Όλα είναι ανάμεικτα σ’ ετούτη τη ζωή· σ’ ετούτη κάποιος δε γεύεται κανένα καθαρό συναίσθημα· σ’ ετούτη κάποιος δε μένει δυο στιγμές στην ίδια κατάσταση. Οι affections των ψυχών μας, όπως και οι τροποποιήσεις των σωμάτων μας, είναι μέσα σε μια διαρκή ροή [flux continuel]’ (*Emile*, 80).

‘Αυτή η νέα τάξη πραγμάτων γεννάει ένα πλήθος σχέσεων που υπολείπονται τάξης, διεύθυνσης και σταθερότητας, οι οποίες βρίσκονται σε μια *διαρκή ροή* [flux continuel] [...]. Και καθώς η σχετική ύπαρξη του ανθρώπου στη φυσική κατάσταση εξαρτάται από χιλιάδες άλλες διαρκώς μεταβαλλόμενες σχέσεις, *δε μπορεί ποτέ να είναι σίγουρος ότι είναι ο ίδιος στη διάρκεια δυο στιγμών της ζωής του* [il ne peut i jamais s’assurer d’être le même durant deux instants de sa vie]’ (*Geneva*, I, ii, 157-158).

‘Τα πάντα μέσα στη φύση αλλάζουν, τα πάντα είναι σε μια συνεχή ροή’ (*Julie*, IV, xiv, σημείωση, 418).

‘Σκεφτόμαστε για τους εαυτούς μας ως εάν να είμαστε πάντοτε οι ίδιοι, και αλλάζουμε κάθε μέρα’ (*Julie*, VI, vi, 553).

²²⁸ Michel Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π., σελ. 442, 473, 502.

Πάνω στο *praemeditatio malorum* βλ. Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life; Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, ed – introduction Arnold I. Davidson, trans Michael Chase, Blackwell, Oxford and Cambridge, MA, 1999,

και μπορείς να συλλαμβάνεις τη 'θεϊκή βούληση', για σένα που τώρα φαίνεται ότι γεννήθηκες/γεννιέσαι καλός, για σένα που έχοντας πια ένα βέβαιο καταφύγιο, έχοντας γίνει πια δυνατός, μπορείς να αντισταθείς σε κάθε λογής κακουχία.²²⁹

Με τις πνευματικές ασκήσεις απέναντι στα πολλά είδη κινδύνων ο αληθινός discourse της φύσης γίνεται τρόπος ύπαρξης, εγχαράσσεται μέσα μας. Φροντίζοντας τον εαυτό μας, αντιστεκόμενοι στα αυτό-αλλοτριωτικά πάθη, γινόμενοι ενάρετοι επιτρέπουμε σε κείνο που είχε εξορισθεί στη σιωπή να ακουσθεί. Γνωρίζουμε το 'εσωτερικό μας υπόδειγμα', την αλήθεια της φύσης, αφηνόμαστε στην ορμή της συνείδησης, γνωρίζουμε τους νόμους της φύσης, τα καθήκοντά μας, τις αληθινές αρχές με τις οποίες ο πλάστης μας είχε εμποτίσει.

Και δεν ήταν ποτέ μια 'γνώση' της αλήθειας που μας μεταμόρφωσε. Εμείς είμαστε που από διεφθαρμένα (σχεδόν μη) όντα, μεταμορφωνόμαστε σε ενάρετες υπάρξεις για να καταφέρουμε να προσεγγίσουμε την αλήθεια της φύσης.²³⁰ Αν δεν αντισταθούμε, αν δεν πολεμήσουμε τα αυτό-αλλοτριωτικά μας πάθη δεν υπάρχει καμία είσοδος στη γνώση του εαυτού, στο εσωτερικό υπόδειγμα, στην αλήθεια που η φύση μας είχε κάποτε χαράξει, στη γνώση και αγάπη της τάξης της. Η δημιουργία του ενάρετου εαυτού, η τροποποίηση της σχέσης του εαυτού με τον εαυτό, ή τροποποίηση της σχέσης υποκειμενοποίησης, το φτιάξιμο του υποκειμένου που αντιστέκεται, προηγείται της αλήθειας, της γνώσης της θεϊκής βούλησης, του ακλόνητου θεμελίου. Από την άλλη, η αλήθεια, σε μας που αλλάξαμε τη σχέση του εαυτού με τον εαυτό για να έρθουμε κοντά της, μας δίδει ψυχική γαλήνη, μας δίδει ένα 'ακλόνητο θεμέλιο', μας δίδει τη γνώση του 'εσωτερικού υποδείγματος', μας δίδει τη γνώση της τάξης του σύμπαντος ή της θεϊκής βούλησης.

Με την άσκηση ο αληθινός discourse της φύσης εγχαράσσεται μέσα μας. Με την άσκηση το εφόδιο γίνεται ήθος, γίνεται μια στάση απέναντι στον κόσμο.²³¹ Αυτό το εφόδιο, αυτή η προετοιμασία, όντας μέσα μας, είναι ανά πάσα στιγμή διαθέσιμη, την έχουμε πάντοτε 'πρόχειρη'²³². Είμαστε πάντοτε έτοιμοι για οτιδήποτε μπορεί να συμβεί. Τώρα έχουμε ή μάλλον είμαστε η 'ορμή της συνείδησης', το 'ηθικό ένστικτο'.²³³ Ό,τι και να συμβεί θα ξέρουμε πάντοτε

[1987], σελ. 80. Ειδικότερα, στην περίπτωση του Marcus Aurelius, ο Hadot ισχυρίζεται πως ο υποτιθέμενος 'πεσσιμισμός' που είθισται να του προσάπτουν (180), δεν είναι παρά αυτή η, συνηθισμένη για τους στωικούς, πνευματική άσκηση (186).

²²⁹ Για τη σχέση καταφυγίου-αναζωογόνησης-ενδυνάμωσης βλ το Μιχάλης Μπαρτσιδης, διαλέξεις στο σεμινάριο 'Έρευνες πολιτικής ηθικής' διασχίζοντας το εσωτερικό όριο', ΠΜΣ Πολιτικής επιστήμης και ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2010-2011.

²³⁰ 'Όλες οι πράξεις της αντίληψης που μας ανεβάζουν ψηλά στο Θεό μας μεταφέρουν πέρα από τους εαυτούς μας ζητώντας τη βοήθειά του μαθαίνουμε να τη βρίσκουμε. Δεν είναι Αυτός που μας αλλάζει, είμαστε εμείς που αλλάζουμε τους εαυτούς μας υψώνοντας τους εαυτούς μας σε Κείνον' (Julie, VI, vii, 562).

²³¹ 'Διαμέσου της άσκησης η αλήθεια γίνεται ήθος'. Marco Di Palma, 'The ethics of the 'Lettres morales' and Rousseau's philosophical project', *Modern Philology*, vol. 100, no. 2, [pp. 227-257], 2002, σελ. 244.

²³² Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π., σελ. 324-325.

²³³ 'Πρώτον, ο ηθικός δρώντας θα έχει την αρετή τόσο εμποτισμένη μέσα στο άτομό του που δε θα διαλέγεται καθόλου όταν προκύψει μια κατάσταση που απαιτεί μια θαρραλέα πράξη. Η αρετή έχει γίνει κάτι το ενστικτώδες.

ποιοι είναι οι νόμοι της φύσης, τα καθήκοντά μας, οι αρχές μας θα είναι πάντοτε σταθερές, θα είμαστε πάντοτε σε συμφωνία με τον εαυτό μας. Όπου και να πηγαίνουμε κουβαλάμε παντού μαζί ολόκληρο τον εαυτό μας – αν συμβεί ένας σεισμός δε θα θυσιαστούμε στο βωμό της *amour propre*, δε θα καθυστερήσουμε κουβαλώντας τις ανέσεις μας, τα ρούχα μας, τα λεφτά μας ή τα βιβλία μας. Εκείνο που μας μέλλει, εκείνο που θέλουμε να φροντίζουμε είναι ο εαυτός – τα σχετικά μεγέθη με τα οποία οι άνθρωποι μετριοούνται στην κοινωνία δεν έχουν θέση στον δικό μας τρόπο ύπαρξης.

Αν θέλετε όμως να δείτε έναν αγώνα ακόμα πιο άνισο, βάλτε τους [τον πολιτισμένο άνθρωπο και τον πρωτόγονο] αντιμέτωπους δίχως όπλα και θα αναγνωρίσετε αμέσως τι πλεονέκτημα είναι το να έχει κανείς όλες του τις δυνάμεις συνεχώς στη διάθεσή του, το να είναι πάντα έτοιμος για κάθε ενδεχόμενο [*toujours prêt à tout événement*], και, με άλλα λόγια, να κουβαλάει πάντα μαζί του τον εαυτό του' (81).

Ένα μικρό ξεστράτισμα και επιστρέφουμε για το δεύτερο και τελευταίο της συζήτησής μας για τον *Second discours* ερώτημα.

‘Αναγνώστες, πάντοτε να θυμάστε ότι αυτός που σας μιλάει δεν είναι ούτε λόγιος ούτε φιλόσοφος, αλλά ένας απλός άνθρωπος, ένας φίλος της αλήθειας, δίχως παράταξη, δίχως σύστημα’ (*Emile*, 110).

Είναι αλήθεια: η φιλοσοφία της ψυχής οδηγεί στην αληθινή μεγαλοσύνη, αλλά αυτή η φιλοσοφία δε μαθαίνεται μέσα από τα βιβλία.²³⁴

iv.xxii ‘γιατί γράφω τόσο ωραία βιβλία’ II

Σήμερα που οι διεισδυτικές έρευνες και το εκλεπτυσμένο γούστο μετέτρεψαν την τέχνη της σαγήνης σε κανόνα, βασιλεύει στα *moeurs* μας μια ευτελής και επίπλαστη *ομοιομορφία*. Όλα τα πνεύματα μοιάζουν σαν να βγήκαν απ’ το ίδιο καλούπι: αδιάκοπα, η ευγένεια απαιτεί και η ευπρέπεια προστάζει. Μονίμως αποκτούμε συνήθειες, ποτέ τη φυσική μας κλίση. Δεν *τολμάμε* πια να εμφανιστούμε με το αληθινό μας πρόσωπο. Και μέσα σ’ αυτόν τον διαρκή καταναγκασμό, οι άνθρωποι που απαρτίζουν τούτο το κοπάδι που λέγεται κοινωνία, όταν βρεθούν στις ίδιες περιστάσεις θα ενεργήσουν *όλοι πανομοιότυπα*, εκτός κι αν τους αποτρέψουν άλλα, ισχυρότερα κίνητρα. Έτσι, δε γίνεται ποτέ να ξέρουμε καλά με ποιόν έχουμε να κάνουμε: χρειάζεται επομένως, για να γνωρίσουμε το *φίλο* μας, να περιμένουμε *τις κρίσιμες στιγμές*, μόνο που τότε θα είναι πλέον αργά, αφού για τέτοιες ακριβώς στιγμές έχει σημασία να τον γνωρίζουμε *ήδη*. Και τι σωρεία ελαττωμάτων δεν συνοδεύει αυτή την αβεβαιότητα! Δεν υπάρχουν πια ειλικρινείς φιλίες, αληθινή εκτίμηση, βάσιμη εμπιστοσύνη. Οι υποψίες, οι δυσπιστίες, οι φόβοι, η ψυχρότητα, η επιφυλακτικότητα, το μίσος, η προδοσία, θα κρύβονται αδιάκοπα κάτω

Όχι μόνο δε θα του είναι αποκρουστικό να πράξει με έναν μη-ενάρετο τρόπο, αλλά μια τέτοια πράξη δε θα του περνά καν απ’ το μυαλό. Ο δεύτερος στόχος σχετίζεται με τον ακλόνητο χαρακτήρα του. Δε θα υπάρχει σύγχυση για τον ηθικό δρώντα για το ποια είναι η ενάρετη πράξη σε κάθε κατάσταση. Αν είναι αληθινά γενναίος, ο χαρακτήρας του απλά θα τείνει πάντοτε προς την ενάρετη πράξη. Όταν αυτοί οι δύο στόχοι συναντώνται, το ενάρετο άτομο θα αγαπάει την αρετή, θα αποστρέφεται την κακία, και δεύτερον, θα έχει γνώση για το πώς να πράξει ενάρετα σε *κάθε* κατάσταση’. Delaney, *Virtue*, ό.π., σελ. 19.

²³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 72.

από το ομοιόμορφο και απατηλό πέπλο ευγένειας, κάτω από την τόσο παινεμένη λεπτότητα που χρωστάμε στα φώτα του καιρού μας (*Discours I*, i, 40).

Αν ένας κάτοικος κάποιας μακρινής χώρας ήθελε να σχηματίσει μια εικόνα για τα ευρωπαϊκά moeurs κρίνοντας από την κατάσταση των επιστημών μας, την τελειότητα των τεχνών μας, την κοσμιότητα των θεαμάτων μας, την ευγένεια των τρόπων μας, την προσήνεια των λόγων μας, τις αιώνιες αποδείξεις της καλοσύνης μας και τις παραχώδεις συγκεντρώσεις μεταξύ ανθρώπων που μοιάζουν να τρέξουν από την αυγή μέχρι τη δύση του ήλιου να υποχρεωθούν ο ένας στον άλλο, τότε αυτός ο ξένος, λέω, θα διέβλεπε στα moeurs μας το ακριβώς αντίθετο αυτού που είναι. Όπου δεν υπάρχει κανένα αποτέλεσμα δεν υπάρχει και καμία αιτία προς αναζήτηση. Εδώ όμως το αποτέλεσμα είναι βέβαιο: η πραγματική εξαχρείωση. Οι ψυχές μας διεφθάρησαν στον ίδιο βαθμό που οι επιστήμες και οι τέχνες έκαναν βήματα προς την τελειότητα (41).

Από την άλλη ο Rousseau είναι ο 'μοναδικός', ο 'εκκεντρικός', ο 'άνθρωπος των παραδόξων', ο άνθρωπος που η φύση 'έσπασε το καλούπι' στο οποίο τον έπλασε, ο άνθρωπος που ανήκει σε 'ένα ιδιαίτερο είδος όντων', ο μη κανονικός, αυτός που βρίσκεται σε 'μία εξαιρετική κατάσταση'²³⁵, αυτός που έρχεται από έναν άλλο τόπο, αυτός είναι ο παντοτινά ξένος' και είναι ο ξένος και μόνο ο ξένος που μπορεί και βλέπει ποιοί στ' αλήθεια είμαστε.²³⁶ Ο τρελλός Rousseau²³⁷ θα μας πει ότι σήμερα είμαστε όντα μεταμορφωμένα, αλλοτριωμένα, με ψυχές αγνώριστες, μασκοφόρα όντα που έχουν αλλάξει φύση, όντα που τώρα είναι 'τίποτα' κι όμως 'νομίζουν ότι αυτή η κατάσταση είναι η τελειοποίηση του είδους', όντα κανονικοποιημένα στην αλλοτρίωση, όντα τυφλά που δεν βλέπουν τις ίδιες τους τις δυστυχίες.²³⁸

Ο Λόγος αυτός [ο *Premier discours*] δεν καταπιάνεται με τις μεταφυσικές λεπτομέρειες που έχουν κατακτήσει όλες τις περιοχές των γραμμάτων, μη εξαιρουμένων των προγραμμάτων της Académie [της Dijon]. Εδώ θα ασχοληθούμε με μια από εκείνες τις αλήθειες που αφορούν την ευτυχία του ανθρωπίνου γένους. Προβλέπω ότι δύσκολα θα μου συγχωρήσουν τη θέση που τόλμησα [osé] να πάρω. Ερχόμενος σε ευθεία αντιπαράθεση με όλα όσα θαυμάζουν σήμερα οι άνθρωποι, δε μπορώ να περιμένω παρά την καθολική καταδίκη. [...] Όμως η θέση μου είναι δεδομένη: δεν με ενδιαφέρει να γίνω αρεστός μήτε στα λαμπρά πνεύματα μήτε στους

²³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Bordes*, ό.π., σελ. 107.

²³⁶ 'Ο Rousseau γίνεται ένας ξένος για να διαμαρτυρηθεί ενάντια στην αλλοτρίωση'. Starobinski, *Διαφάνεια*, ό.π., σελ. 70.

²³⁷ Εξάλλου, και όσο γνωστό και αν είναι, αξίζει να σημειωθεί ότι οι συγχρόνοι του Rousseau, συνήθιζαν να τον καλούν με πάμπολλους χαρακτηρισμούς, εκ των οποίων εκείνος της τρέλλας είχε πάντοτε εξέχουσα θέση. Ο πολυμήχανος Voltaire τον καλεί ως 'Ιούδα' [1766] ως 'τέρας' [1762], ως 'παπά' [1758], ως 'ολοσχερώς τρελλό' [1761], ως 'φιλόσοφο για το τρελλάδικο' [1762], ως 'έναν Diogène που γαβγίζει απ' τον πάτο του πιθαριού του' [1758], ως 'σκύλο του Diogène' [1762], και ως σκέτο 'σκύλο' [1762]. Ο ευρηματικός Diderot τον καλούσε ως 'μεγάλο σοφιστή' [1759], ως 'ψεύτικο, ματαιόδοξο σαν το σατανά, αχάριστο, ανηλεή υποκριτή, και κακό' [1761]. Ο ήρεμος d' Alembert τον καλούσε απλά ως 'τρελλό' και ο εξίσου ήρεμος Hume ως 'απολύτως τρελλό' [1767]. Στο Garrard, *Counter-enlightenment*, ό.π., σελ. 34-35, 133-134). Προφανώς, ο χαρακτηρισμός του Rousseau ως τρελλού από τους συνωμότες philosophes, είναι κάπως διαφορετικός απ' τον δικό μας.

²³⁸ 'Τότε, εκείνο που αφορά τον Rousseau δεν είναι μονάχα ότι τα ανθρώπινα όντα είναι δυστυχημένα, αλλά το ότι συγχέουν τη δυστυχία με την ευτυχία. Αγκαλιάζουν μια κατάσταση την οποία λαθεμένα νομίζουν ότι είναι [μία κατάσταση] αρετής και τελειότητας. Τι σημαίνει το να πεις στους ανθρώπους ότι η κατάσταση την οποία καλούν τελειότητα δεν είναι τέτοια; Ο Rousseau εδώ εγκαινιάζει ένα πρόβλημα το οποίο θα επεκταθεί κατά τον 19^ο αιώνα [...] Ο Zarathustra τότε καταλαβαίνει, όπως έκανε και ο Rousseau, ότι η αυτογνωσία δεν είναι αρκετή διότι το πρόβλημα έγκειται στον εαυτό που έχει τη γνώση του εαυτού του'. Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 53.

ανθρώπους του συρμού. Σε κάθε εποχή θα υπάρχουν άνθρωποι φτιαγμένοι έτσι που να υποτάσσονται στις γνώμες του καιρού τους, της χώρας τους, της κοινωνίας τους (πρόλογος, 32).

Στον *Premier discours* ο Rousseau καταπιάνεται ‘με μια’ μόνο από εκείνες ‘τις αλήθειες που αφορούν την ευτυχία μας’. Εδώ, και εστιάζοντας σε έναν μόνο από τους κινδύνους, στην φθορά που προκαλούν ‘ανέσεις’ όπως οι επιστήμες, τα γράμματα, οι τέχνες και η φιλοσοφία, μας λέει διασήμως ότι αυτές ‘απλώνουν γιρλάντες με άνθη στις σιδερένιες αλυσίδες που συνθλίβουν τους ανθρώπους, πνίγουν μέσα τους το αίσθημα της αρχέγονης ελευθερίας για την οποία φαίνονταν να είχαν γεννηθεί, τους κάνουν να αγαπήσουν τη σκλαβιά και τους μετατρέπουν σε ό,τι ονομάζουμε πολιτισμένους λαούς’ (I, 38). Ο *Premier discours* είναι μάλλον αφοριστικός ή αντί-φιλοσοφικός με ένα πολύ παράξενο κυκλικό επιχείρημα το οποίο – αν ακολουθήσει κανείς τη γενικότερη προβληματική του de Man – αυτό-αναιρείται.²³⁹ Δεν χρειάζεται πάντως να μπορούμε καθόλου σε τούτη τη συζήτηση περί της αυτό-καταστροφής όλων των ρουσσικών κειμένων για να καταφέρουμε να υπογραμμίσουμε αυτό που θέλουμε.

Αμέσως μετά από αυτόν τον ρουσσικό αφορισμό ξεκινάει μια σπάνιας έντασης διαμάχη όπου πολλοί και διάφοροι προσπαθούν είτε να ανασκευάσουν τον *Premier discours* είτε να κάνουν κάποιες κατά πρόσωπο επιθέσεις στον συγγραφέα του. Ο Rousseau απαντάει σε όλες μέχρι που αποφασίζει να σιωπήσει. Στην τελευταία υπερασπιστική επιστολή σημειώνει:

Σκέφτηκα να προφυλαχθώ χρησιμοποιώντας ως ασπίδα την αυθεντία αυτού του φιλοσόφου [Platon]: αλλά βλέπω ότι τίποτε δεν μπορεί να με προφυλάξει από την έχθρα των αντιπάλων μου [...] προτιμούν να αλληλομαχαιρώνονται παρά να μου παραχωρήσουν ένα εκατοστό, και έτσι βλάπτουν τους εαυτούς τους περισσότερο απ’ ό,τι εμένα [σημείωση]. [...] Ας διορθώσουμε τους εαυτούς μας, και ας μην φιλοσοφούμε πια... [...].

[σημείωση:] Μου έρχεται ένα νέο σχέδιο για την υπεράσπισή μου, και δεν είμαι σίγουρος ότι μια μέρα δε θα υποκύψω στην αδυναμία της πραγμάτωσής του. Αυτή η υπεράσπιση θα φτιαχτεί αποκλειστικά από επιχειρήματα παρμένα από τους φιλοσόφους· από το οποίο θα συναχθεί ότι όλοι τους υπήρξαν πολυλογάδες όπως ισχυρίζομαι, αν τα επιχειρήματά τους βρεθούν κακά· ή ότι θα έχω νικήσει, αν τα επιχειρήματά τους βρεθούν καλά.²⁴⁰

²³⁹ ‘Ο Rousseau μας λέει πλαγίως, αλλά με τρόπο συνεκτικό ότι διαβάζουμε μια μυθοπλασία και όχι μια ιστορία [...]. Ο Derrida παραμένει απρόθυμος ή ανίκανος να διαβάσει τον Rousseau σαν λογοτεχνία. [...] Δεν υπάρχει ανάγκη να αποδομηθεί ο Rousseau’. Paul de Man, ‘On reading Rousseau’, *Dialectical anthropology*, no. 2, vol. 1, [pp. 1-18], 1977, σελ. 14, 15.

Εξάλλου, ας σημειωθεί και τούτο το περίεργο: στο παρόν άρθρο ο de Man, λέγοντας πως ο Rousseau είναι για τον πρώτο Derrida, ότι ο Wagner για τον πρώτο Nietzsche (ό.π., σελ. 16) – και δεδομένου ότι ο ύστερος Nietzsche επέστρεψε και προχώρησε σε μια αυτό-κριτική όσον αφορά την αρχική του κατανόησή για τον Wagner – καταφέρνει μια εκπληκτική πρόβλεψη για το ‘μέλλον του έργου του Jacques Derrida’ (ό.π.). Στα 1999 ο Derrida δηλώνει: ‘αγαπώ τη διαδικασία της τελειοποιησιμότητας’. Derrida όπως αναφέρεται στο Penelope Deutscher, ‘Loving the Impossible: Derrida, Rousseau, and the politics of perfectibility’ στο Steven H. Daniel (edited), *Current continental theory and modern philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, IL, [pp. 223-239] 2005, σελ. 227.

²⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 82-83.

Φυσικά θα έχει νικήσει αν τα επιχειρήματά τους βρεθούν καλά διότι καθώς εξίσου ισχυρά επιχειρήματα αλληλομαχαιρώνονται, το ένα θα αναιρεί το άλλο και άρα το όλον του φιλοσοφικού παιχνιδιού θα στερείται νοήματος, δε θα είναι τίποτε άλλο από μια μανιασμένη συσσώρευση 'τόμων'²⁴¹. Αν τα επιχειρήματά των φιλοσόφων βρεθούν κακά είναι προφανές ότι 'όλοι τους υπήρξαν πολυλογάδες' και τίποτε άλλο. Και τούτο το σχέδιο είναι 'νέο' δεν είναι κάτι που μέχρι τώρα κάνει ο Rousseau. Εμείς τώρα, έχουμε την αίσθηση ότι το 'σχέδιο' για το οποίο γίνεται λόγος όντως πραγματώθηκε και δεν είναι άλλο από τον *Second discours*.²⁴² Αλλά είτε το σχέδιο είναι ο *Second discours* είτε κάποιο άλλο έργο είτε είναι ένα σχέδιο που δεν έγινε ποτέ, αυτό που ξεκάθαρα φαίνεται είναι ότι ο Rousseau, στα 1752, αποφασίζει μια αλλαγή στρατηγικής. Αποφασίζει να μπει στο φιλοσοφικό παιχνίδι, αποφασίζει να ξεκινήσει να στρέφει τα ίδια τα όπλα των φιλοσόφων εναντίον τους, να εξάγει τη θεραπεία μέσα από το ίδιο το κακό. Τούτο το αντι-φιλοσοφικό έργο 'θα φτιαχτεί αποκλειστικά από επιχειρήματα παρμένα από τους φιλοσόφους'. Έτσι θα τους δείξει πως όλοι τους δεν κάνουν τίποτε άλλο απ' το να πολυλογούν. Δεν σχεδιάζει να τους πει καθαρά και ξάστερα την 'αλήθεια' όπως έκανε στον *Premier discours* – δεν θα τους ξαναπεί 'είστε όλοι σας πολυλογάδες'.²⁴³ Έχει πια αποδεχτεί ότι για να παρακινήσει, για να καταφέρει να ακουσθεί, πρέπει να στολίζει λίγο ή πολύ την αλήθεια, να την στολίζει με μια ρητορική τεχνική. Από εδώ και έπειτα ξεκινά να γράφει βιβλία, βιβλία που στρέφονται, όπως και ο *Premier discours*, ενάντια σε όλα τα άλλα βιβλία αλλά πια μοιάζουν να μάχονται με τους όρους που παίζεται αυτό το παιχνίδι και το διαλύουν από τα μέσα.²⁴⁴ Βιβλία που λένε ότι όλα τα βιβλία είναι 'ανέσεις' που μας διαφθείρουν και μας κάνουν

²⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to Grimm' [1 November 1751], στο *Early writings*, [pp. 52-62], σελ. 54.

²⁴² 'Αποτελεί έκπληξη και σκάνδαλο το πόσο λίγο συγκλίνουν πάνω σ' αυτό το θέμα οι απόψεις των διαφόρων συγγραφέων που το πραγματεύτηκαν. Με δυσκολία βρίσκει κανείς, ανάμεσα στους πιο σοβαρούς, δύο που να συμφωνούν στο σημείο αυτό. Και δίχως να μιλάμε για τους αρχαίους φιλοσόφους, που λες και το είχαν βάλει σκοπό να διαφωνούν μεταξύ τους [...]. Δίνοντας όμως ο καθένας με το δικό του τρόπο τον ορισμό αυτού του νόμου, τον βασίζουν όλοι πάνω σε αρχές τόσο μεταφυσικές που ακόμα και μεταξύ μας πολύ λίγοι είναι σε θέση να καταλάβουν τις αρχές αυτές, απέχοντας πολύ από το να μπορούν να τις βρουν μόνοι τους. Έτσι που όλοι οι ορισμοί, σε διαρκή εξάλλου διαφωνία μεταξύ τους, συμφωνούν σε τούτο μόνο: πως είναι αδύνατο να καταλάβει κανείς το νόμο της φύσης και συνεπώς να υπακούσει σ' αυτόν, αν δεν είναι πολύ μεγάλος διανοούμενος και βαθυστόχαστος μεταφυσικός [...].

Ιδού ασφαλώς ένας πολύ βολικός τρόπος να κατασκευάζει κανείς ορισμούς και να εξηγεί τη φύση των πραγμάτων με σχεδόν αυθαίρετες παραδοχές [...]. Αφήνοντας λοιπόν στην άκρη όλα τα επιστημονικά βιβλία που δε μας μαθαίνουν παρά να βλέπουμε τους ανθρώπους έτσι όπως μόνοι τους έγιναν [...]. (*Discours II*, πρόλογος, 68-70).

²⁴³ 'Προσπάθησα να υψώσω ένα μνημείο που δεν χρώσταγε τίποτε απ' τη δύναμη και τη σταθερότητά του στην τέχνη: η αλήθεια και μόνο, στην οποία το αφιέρωσα, έχει το δικαίωμα να το κάνει απρόσβλητο'. Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 85.

²⁴⁴ 'Ο Rousseau χρησιμοποιεί πολύ bourgeois έννοιες και τις εμποτίζει με antibourgeois συνδηλώσεις'. Katrin Froese, *Rousseau and Nietzsche; Toward an aesthetic morality*, Lexington Books, Maryland, NY, 2001, σελ. 71.

'Ο Rousseau επιχειρήσε να επαναπροσδιορίσει τη σύγχρονη θεωρία της κυριαρχίας ενάντια στον εαυτό της, έτσι ώστε η ίδια της η ορολογία να μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αποκαταστήσει ακριβώς εκείνο που ήταν προορισμένη να ανατρέψει'. Wokler, *Rousseau*, ό.π., σελ. 79.

'Μάθε το λεξιλόγιό μου καλύτερα, αγαπημένη μου φίλη, αν θέλεις να καταλαβαίνουμε ο ένας τον άλλο. Πίστεψέ με, οι όροι μου σπανίως έχουν το κοινό τους νόημα' είναι πάντοτε η καρδιά μου που συζητά με τη δική σου, και

να ξεχάσουμε τη φύση. Αν δεν είχαμε κοινωνικοποιηθεί, αν η ψυχή μας μέσα στους κόλπους της κοινωνίας δεν είχε αλλοιωθεί, μεταμορφωθεί και τελικά αλλάξει φύση όλα τα βιβλία θα μας ήταν απολύτως άχρηστα: θα ήμασταν ταυτισμένοι με τη φύση, η ψυχή μας θα ήταν γαλήνια και ευτυχισμένη, θα ζούσαμε ολοκληρωτικά μέσα στο παρόν μας – σίγουρα δεν θα γράφαμε (ακόμα και αν ξέραμε γραφή δεν θα είχαμε κάτι για το οποίο να γράψουμε). Τώρα που βρισκόμαστε μέσα στην κοινωνία έχουμε οπωσδήποτε ανάγκη ένα βιβλίο-σκαλωσιά που θα μας θυμίσει ποια ήταν εκείνη η αρχέγονη φύση μας που δεν την ενδιέφεραν τα βιβλία: αν την θυμηθούμε θα πετάξουμε όλα τα βιβλία και μαζί τους και εκείνο το βιβλίο (που στον καιρό του ήταν παρά-δοξο διότι όταν το διαβάζαμε μας έλεγε να μην διαβάζουμε βιβλία – ενώ η δόξα, ο συρμός έλεγε ότι τα βιβλία από μόνα τους σε φωτίζουν) που μας έκανε να θυμηθούμε τη φύση.

Αλλά τελικά εκείνο το βιβλίο που ‘επιτέθηκε ανοιχτά’²⁴⁵ σε όλα τα βιβλία δεν ήταν ποτέ του κάτι που διαβάζεται: αυτό το βιβλίο ήταν μια εικόνα ή ένα τραγούδι: κάποιος το βλέπει ή το ακούει. Ετούτο το βιβλίο-συναίσθημα ήταν συνεκτικό με τον εαυτό του αλλά αντιφατικό με ό,τι έβλεπε το παρόν του.

Τότε θα πρότεινα, εκείνοι που γυρεύουν με τόσο ζήλο να με επιπλήξουν με κατηγορίες αντιφατικότητας και ασυνέπειας, αντί γι’ αυτό να μελετήσουν τις αρχές μου και να παρατηρήσουν τη διαγωγή μου. Αν έστω και μια φορά αντιληφθούν ότι ξεκίνησα να κολακεύω το κοινό, ή ότι έγινα ματαιόδοξος έχοντας συνθέσει μερικά όμορφα τραγούδια [...] αν, με μια λέξη, παρατηρήσουν ποτέ ότι η αγάπη της φήμης με έκανε να ξεχάσω την αγάπη της αρετής, τότε τους ικετεύω να με προειδοποιήσουν – μάλιστα να με προειδοποιήσουν δημοσίως – και ορκίζομαι ότι θα πετάξω όλα μου τα βιβλία και γραπτά στη φωτιά και θα αποδεχτώ κάθε λάθος για το οποίο τους ευχαριστεί να με μέμφονται. Στο μεταξύ, όμως, αν έχω το ταλέντο, το χρόνο, την ενέργεια και τη θέληση, θα γράφω βιβλία, θα συνθέτω στίχους και μουσική, θα συνεχίσω να μιλάω ειλικρινά για όλο το κακό που βρίσκω στα γράμματα – και δε θα νομίσω ότι τα έχω αξιολογήσει λιγότερο για όλα τούτα. Είναι φυσικά αλήθεια ότι μια μέρα μπορεί να λεχθεί:

ίσως μια μέρα να μάθεις ότι δε μιλάει όπως και οι άλλες’. Jean-Jacques Rousseau, ‘Letter to mme d’ Epinay’ [March 1756], όπως παρατίθεται στο Peter Gay, ‘Introduction’ στο Cassirer, *Question*, [pp. 3-32], σελ. 14.

²⁴⁵ ‘Τα πλούσια ενδύματα μπορεί να δηλώνουν τον εύπορο άνθρωπο και η λεπτότητα τον άνθρωπο με γούστο. Όμως ο υγιής και ρωμαλέος αναγνωρίζεται από άλλα σημάδια: η ρώμη και το σφρίγος του κορμιού δεν θα βρεθούν κάτω από τη χρυσή φορεσιά του αυλικού μα κάτω από το τραχύ ρούχο του ζευγά. Ο διάκοσμος είναι το ίδιο ξένος προς την αρετή, δηλαδή τη ρώμη και το σφρίγος της ψυχής. Ο καλός άνθρωπος είναι ένας αθλητής που αρέσκεται να αγωνίζεται [combattre] γυμνός: περιφρονεί όλα τα ευτελή στολίδια που τον εμποδίζουν να χρησιμοποιεί τις δυνάμεις του και που τα περισσότερα επινοήθηκαν για να κρύψουν κάποια δυσμορφία’ (*Discours I*, i, 39, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη). Ο Alberg καταλαβαίνει αυτό το παράθεμα ως εξής: ‘Η αρετή, όπως και η διαφθορά, γνωρίζεται από ‘σημάδια’, αλλά εδώ τα σημάδια είναι η γύμνια και η μάχη. Υπάρχουν για τον Rousseau μονάχα δύο επιλογές. Είτε κάποιος συναινεί στην κρυμμένη βία της παροντικής κοινωνίας είτε πολεμάει αυτή την κρυμμένη βία συνηγορώντας υπέρ μιας ανοιχτής βίας. Η ομορφιά της ανοιχτής βίας είναι ότι τότε το φαίνεσθαι και το είναι συμπίπτουν, και άρα η αρετή διατηρείται. Ο *Premier discours* κατανοήθηκε, από τη στιγμή της δημοσίευσής του, ως αν να είναι κομμάτι του ίδιου πράγματος που επιτίθεται, ήτοι των τεχνών και των επιστημών. Αλλά με τούτο χάνεται το βαθύτερο ζήτημα, πως δηλαδή ο *Premier discours* είναι πρωτίστως όχι μια ακαδημαϊκή πραγματεία αλλά μια ανοιχτή επίθεση στις τέχνες και τις επιστήμες. Είναι εδώ που το φαίνεσθαι (ρητορική) συμφωνεί με το είναι (περιεχόμενο) και γίνεται για τον Rousseau μια πράξη αρετής’. Alberg, *Religious*, ό.π., σελ. 141-142 [υπογράμμιση του Alberg].

Αυτός ο δεδηλωμένος εχθρός των τεχνών και των επιστημών παρά ταύτα έγραψε και δημοσίευσε έργα για το θέατρο,

Και αυτή η διακήρυξη θα είναι, ομολογώ, ένα πικρό και ειρωνικό σχόλιο όχι για μένα, αλλά για την εποχή στην οποία έζησα.²⁴⁶

Έχω γράψει για διάφορα θέματα αλλά πάντοτε με τις ίδιες αρχές: πάντοτε με την ίδια ηθική, τις ίδιες πεποιθήσεις, τα ίδια maximes, και, αν θέλετε, τις ίδιες γνώμες. Κι όμως αντιφατικές κρίσεις για τα βιβλία μου, ή μάλλον για τον συγγραφέα των βιβλίων μου, έχουν γίνει, διότι κρίθηκα πάντοτε πολύ περισσότερο από τα θέματα με τα οποία καταπιάστηκα, παρά από τα συναισθήματά μου.

[...] Τα γραπτά του τότε εξηγούν το ένα το άλλο, και τα ύστερα, όταν είναι μεθοδικός, πάντοτε προϋποθέτουν τα πρώτα. Αυτό είναι που πάντοτε προσπάθησα να κάνω, και όντως έκανα, πάνω απ' όλα σ' αυτή την περίπτωση.²⁴⁷

Γιατί δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση να ξεδιαλύνει κανείς τι είναι έμφυτο και τι τεχνητό στην τωρινή φύση του ανθρώπου, και να γνωρίσει καλά μια κατάσταση που δεν υπάρχει πια, που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δε θα υπάρξει, και που, παρ' όλα αυτά, είναι απαραίτητο να έχουμε γι' αυτήν σωστές ιδέες για να κρίνουμε την παροντική μας κατάσταση (*Discours II*, 67, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Τούτο το σημείο, μαζί με άλλα συγγενικά όπου ο Rousseau τονίζει ότι πρόκειται 'μόνο για υποθετικούς συλλογισμούς', για 'εικασίες', για πράγματα που 'η φαντασία [του] δεν [του] υπέδειξε' (77, 111, 146), κόβει την ανάσα: ο Rousseau έχει μόλις εφεύρει την φυσική κατάσταση.

‘Ας μη φανταστούν λοιπόν οι αναγνώστες μου πως τολμώ καυχιέμαι ότι έχω δει αυτό που είναι τόσο δύσκολο να δει κανείς’. Ο Rousseau μας λέει ότι προχωρά ‘ελπίζοντας λιγότερο να λύσ[ει] [résoudre] το ζήτημα και περισσότερο έχοντας την πρόθεση να το διευκρινίσ[ει] [éclaircir] και να το ελαττώσ[ει] στις πραγματικές του διαστάσεις’. Και οι έρευνες στις οποίες θα προχωρήσει βασιζόμενος σ' αυτή την εφεύρεση θα είναι ‘παρόμοιες με αυτές που κάνουν οι φυσικοί για τη δημιουργία του κόσμου’ (66-67, 77).

Οι φιλόσοφοι δεν μπορούν να ‘résoudre’ τίποτα γιατί δεν υπάρχει κάτι προβληματικό, κάτι που χρειάζεται επίλυση με τα εξεζητημένα μεταφυσικά συστήματά τους – η ‘αιώνια σοφία’ δεν μας ‘προόριζε για μάταιες έρευνες’ (*Discours I*, i, 49). Ο Rousseau προφανώς και δεν θέλει να λύσει τίποτα και να υπήρχε κάτι προς επίλυση, τα βιβλία δεν λύνουν τίποτα. Ο Rousseau πάντως δύναται με τον *Second discours*, ένα βιβλίο να ‘διευκρινίσει’, να φωτίσει, να κάνει κάτι καθαρό για μας. Τόσο η εφεύρεση, το κατασκεύασμα ή τέχνημα της φυσικής κατάστασης όσο και η ‘υποθετική ιστορία’ είναι ένα ‘μάθημα διδακτικό απ' όλες τις απόψεις’. Ο *Second discours* είναι μια υποθετική ιστορία, κάτι που υποδεικνύει η φαντασία του συγγραφέα του, ένα

²⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse*, ό.π., σελ. 553.

²⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Beaumont*, ό.π., σελ. 163, 181.

μυθιστόρημα-ζωγραφιά²⁴⁸ που όμως κάνει κάτι πέρα από το να συμβάλλει στη αύξηση της διαφθοράς όπως συνήθως κάνουν τα βιβλία. Ο *Second discours* μπορεί να είναι ένα μυθιστόρημα ή ένα τραγούδι όπως η *Julie*, αλλά αυτό το τέχνασμα δεν δύναται να μειώσει ούτε στο ελάχιστο την αλήθεια του έργου.

Διαβάζοντας αυτά τα βιβλία δεν πέρασε πολύς καιρός μέχρι να νιώσω πως είχα εξαπατηθεί για τα περιεχόμενά τους. *Είδα ότι σχημάτιζαν ένα συνεκτικό σύστημα το οποίο μπορεί να μην ήταν αληθινό αλλά το οποίο δεν παρουσίαζε τίποτε το αντιφατικό.* Για να κρίνω τον αληθινό στόχο αυτών των βιβλίων δεν επιδόθηκα στο να ξεχωρίζω εδώ και εκεί μερικές διασκορπισμένες και ιδιαίτερες φράσεις· αλλά αντίθετα, συμβουλευόμενος τον εαυτό μου κατά τη διάρκεια αυτών των αναγνώσεων και όταν τις τελείωσα, *εξέτασα όπως επιθυμήσατε τις διαθέσεις της ψυχής στις οποίες με τοποθέτησαν και με άφησαν*, κρίνοντας όπως και εσείς ότι τούτος ήταν ο καλύτερος τρόπος για να εισέλθω στην [καρδιά] του συγγραφέα όταν έγραψε [αυτά τα έργα], και στην επίδραση που έλεγε πως παράγουν (209).

Βρήκα τα γραπτά του J.-J. γεμάτα με *affections* της ψυχής οι οποίες εισχώρησαν στη δική μου. Βρήκα σε αυτά τρόπους του βλέπειν και του νιώθειν που τον ξεχώριζαν εύκολα από όλους τους συγγραφείς του καιρού του και από τους περισσότερους απ' όσους προηγήθηκαν [...]. Το σύστημά του μπορεί να είναι λαθεμένο, αλλά αναπτύσσοντάς το, ζωγράφισε τον εαυτό του πιστά. (212).

Στα πρώτα του γραπτά, προσπαθεί ακόμα πιο πολύ να καταστρέψει τη μαγική εκείνη ψευδαίσθηση που μας κάνει να θαυμάζουμε ηλιθίως τα όργανα των δυστυχιών μας, και να διορθώσει αυτή την παραπλανητική αποτίμηση που μας κάνει να τιμούμε ολέθρια ταλέντα και να χλευάζουμε χρήσιμες αρετές. Σε κάθε σημείο [των έργων του] μας κάνει να δούμε το ανθρώπινο είδος σαν καλύτερο, σοφότερο, και ευτυχέστερο στην πρωταρχική του συγκρότηση· τυφλό, δυστυχισμένο και κακό στο μέτρο που απομακρύνεται από αυτήν. Ο στόχος του είναι να αποκαθάρει τα λάθη των κρίσεων μας έτσι ώστε να επιβραδυνθεί η πρόοδος των κακών μας, και να μας δείξει ότι εκεί που αναζητάμε τη δόξα και τη φήμη, βρίσκουμε μονάχα λάθη και δυστυχίες. Αλλά η ανθρώπινη φύση δε γυρίζει προς τα πίσω, και δεν είναι ποτέ δυνατό να επιστρέψουμε στους καιρούς της αθωότητας και της ισότητας άπαξ και τους αφήσαμε πίσω. Αυτή, επίσης, είναι μια από τις αρχές στις οποίες έχει περισσότερο επιμένει (213).

Στην αρχή έδωσα ακόμα λιγότερη προσοχή στην ευθεία εξέταση του *doctrine* του [και περισσότερη] στη σχέση του με τον χαρακτήρα του ανθρώπου του οποίου το όνομα [αυτό το *doctrine*] έφερε· και στη βάση του πορτραίτου του που ζωγραφίστηκε για μένα, αυτή η συνάφεια μου φάνηκε τόσο εντυπωσιακή που δε μπορούσα να αρνηθώ να συγκατατεθώ στην προφάνειά της. Που θα μπορούσε ο ζωγράφος και απολογητής της φύσης, τόσο παραμορφωμένος και συκοφαντημένος τώρα [από τα όσα λένε οι συνωμότες εχθροί του γι' αυτόν], να έχει βρει αυτό το υπόδειγμα αν όχι στην ίδια του την καρδιά; Το περιέγραψε όπως ο ίδιος το ένιωσε. Οι προκαταλήψεις που δεν τον υποδούλωναν, τα τεχνητά πάθη των οποίων δεν ήταν λεία δεν έκρυψαν από τα μάτια του, όπως έκαναν από τους άλλους, αυτά τα πρωταρχικά χαρακτηριστικά τα οποία γενικώς είναι τόσο ξεχασμένα ή παρανοημένα. Αυτά τα χαρακτηριστικά, τόσο νέα για εμάς και τόσο αληθινά όταν ανευρεθούν, μπορούν ακόμα να δώσουν βαθιά στις καρδιές των ανθρώπων την επιβεβαίωση του ότι είναι σωστά. *Αλλά [οι άνθρωποι] δεν θα τα είχαν αναζητήσει ποτέ από μόνοι τους αν ο ιστορικός της φύσης δεν είχε ξεκινήσει με το*

²⁴⁸ 'Οι μεγάλοι μυθιστοριογράφοι είναι μυθιστοριογράφοι-φιλόσοφοι, δηλαδή το αντίθετο των συγγραφέων που υποστηρίζουν μια θέση. [...] Κι αυτή ακριβώς η επιλογή τους, να γράψουν δηλαδή χρησιμοποιώντας περισσότερες εικόνες παρά συλλογισμούς, αποκαλύπτει μια συγκεκριμένη σκέψη, κοινή σε όλους, πεπεισμένη για το άσκοπο κάθε επεξήγησης και σίγουρη για το διδακτικό μήνυμα της αισθητής όψης'. Camus, *Σίσυφος*, ό.π., σελ. 138.
'Η διαφορά μεταξύ ενός μυθολογικού και ενός θεωρητικού κειμένου έχει πάρα πολύ μικρή σημασία για την περίπτωση του Rousseau'. Paul de Man, 'Political allegory in Rousseau', *Critical Inquiry*, vol. 2, no. 4, [pp. 649-675], 1976, σελ. 650.

να απομακρύνει τη σκουριά που τα έκρυβε. Μια αποτραβηγμένη και μοναχική ζωή, μια ενεργή προτίμηση για την ονειροπόληση και την πνευματική συγκέντρωση, η συνήθεια του να κοιτάζει μέσα στον εαυτό του και να αναζητά, στη γαλήνη των παθών, αυτά τα πρωταρχικά χαρακτηριστικά τα οποία έχουν εξαφανισθεί από το πλήθος, τούτα μπόρεσαν και τον κατέστησαν τον μοναδικό που ήταν ικανός να τα ξαναανακαλύψει. Εν ολίγοις, ένας άνθρωπος έπρεπε να ζωγραφίσει τον εαυτό του για να μας δείξει τον πρωτόγονο άνθρωπο έτσι, και αν ο συγγραφέας δεν ήταν τόσο εξαιρετικός όσο και τα βιβλία του, δε θα τα είχε ποτέ του γράψει (*Dialogues*, III, 214).²⁴⁹

Η ίδια η σκαλωσιά είναι τεχνούργημα, στρατηγική ή ρητορική τεχνική. Είναι μια υποθετική ιστορία, την οποία υπέδειξε η *imagination*. Η σκαλωσιά, δείχνοντάς μας με όλα τα αργά βήματα-στιχάκια της μια τεράστια διαφορά, το πόσο πολύ διαφέρει ο πρωτόγονος από τον πολιτισμένο άνθρωπο μας έκανε να ακούσουμε ή να δούμε ένα 'συναίσθημα', να αντισταθούμε σε ένα διεφθαρμένο παρόν, και τελικά να καταφέρουμε να γνωρίσουμε τον εαυτό μας. Όλα αυτά που κάνει η σκαλωσιά είναι φτιαγμένα απ' το υλικό που φτιάχνεται η αλήθεια, έρχονται από τον τόπο της φύσης – είναι ο παρρησιαστής Rousseau που, λόγω του παρόντος του, είναι εξαναγκασμένος να πει την αλήθεια μέσα από ένα βιβλίο. Ο *Second discours* χρησιμοποιεί τη ρητορική – και ως ρητορική εννοούμε πια αυτό το ελάχιστο, την τέχνη της γραφής – και μας παρακινεί²⁵⁰ σε ένα συναίσθημα: η τεράστια διαφορά παρρησίας-

²⁴⁹ Σε όλα τούτα τα παραθέματα δεν είναι ο Rousseau που μας μιλάει για τον εαυτό του αλλά 'ο γάλλος', ένας απλός αναγνώστης του ρουσσικού οeuvre. Ο ίδιος ο Rousseau λέει για τα έργα του J.-J. ετούτο: 'Ο νέος δρόμος που άνοιξε και που φαινόταν να ακολουθεί με αρκετό κουράγιο έτσι ώστε να ταιριάζει τη διαγωγή του με τις αρχές του, η θαρραλέα ηθική του την οποία έμοιαζε να κηρύττει περισσότερο με το παράδειγμα του παρά με τα βιβλία του [...]' (*Dialogues*, I, 34). 'Ποτέ μου δεν υιοθέτησα τη χαρούμενη φιλοσοφία των ανθρώπων της εποχής μου' δεν μου ταιριάζει. Αναζήτησα μια καταλληλότερη για την καρδιά μου, μια πιο παρηγορητική στη εναντιότητα, πιο ενθαρρυντική στην αρετή. Τη βρήκα στα βιβλία του J.-J. Άντλησα από αυτά συναισθήματα ταιριαστά με εκείνα που είναι φυσικά σε μένα, ένιωσα ότι είχαν τέτοια συνάφεια με τις διαθέσεις μου που, απ' όλους τους συγγραφείς που είχα διαβάσει, ήταν για μένα ο μόνος ζωγράφος της φύσης και ιστορικός της ανθρώπινης καρδιάς. Αναγνώρισα στα γραπτά του τον άνθρωπο που βρήκα στον εαυτό μου, και διαλογιζόμενος πάνω τους με δίδαξαν να βρίσκω εντός μου την απόλαυση και την ευτυχία που όλοι οι άλλοι αναζητούν τόσο μακριά από τους εαυτούς τους' (*Dialogues*, I, 52).

²⁵⁰ 'Η όλη κατεύθυνση της πρόζας του είχε μια μουσική αύρα. Τα έργα του συνθέτονταν παρά συγγράφονταν – πράγμα που, ίσως, να εξηγεί και την ευγλωττία του. Οι αναγνώστες του έργου του Rousseau στο γαλλικό πρωτότυπο εντυπωσιάστηκαν από τα ρυθμικά μοτίβα. Η πρόζα του Rousseau διαβάζεται σαν μελωδία: 'όπως και στις μουσικές του συνθέσεις, στην πρόζα του ο Rousseau ήξερε πότε να επιταχύνει και να επιβραδύνει το ρυθμό για χάρη της έμφασης' [McDowell]. Αυτή η μουσική ιδιότητα δεν ήταν ακούσια. Διαμέσου του μελωδικού του τόνο ήθελε να δείξει ένα φιλοσοφικό ζήτημα [Wokler]'. Στο Qvordrup, *Impossibility*, ό.π., σελ. 112.

'Ο τρόπος της σκέψης του Rousseau, για να δανειστούμε μια μεταφορά, 'έγινε αποδεκτός σαν ένα δημοφιλές τραγούδι, τον ρυθμό του οποίου κάποιος ακούει παντού, ακόμα και αν οι λέξεις γίνονται αντιληπτές με λάθος τρόπο'. [...] Αλλά την επίδραση των εικόνων του, ο Rousseau είχε κάθε λόγο να την αναμένει, αν μη τι άλλο στη βάση της ίδιας του της ρητορικής θεωρίας. Καθώς το είχε βιώσει από πρώτο χέρι, σεβόταν τη δύναμη της μεταφορικής γλώσσας: πέρα από το να επικροτεί τις παιδαγωγικές αρετές του συμβολισμού και του μύθου, ανέτρεξε, στην ίδια του τη σκέψη και τη γραφή, σε τούτες τις διεξόδους της γλώσσας. Οι συγχρόνοι του, επίσης, αναγνώρισαν αυτές τις όψεις της έλξης του. Ακόμα και για την μη κολακευτική κρίση του Condorcet, στον Rousseau έπρεπε να πιστωθεί 'η αφύπνιση ανάμεσα στους νέους μας ενός ενθουσιασμού για την αρετή [...]. [Ο Rousseau] είχε τη δύναμη να επιδρά στις ψυχές των αναγνωστών του όπως οι αρχαίοι ρήτορες επιδρούσαν στην ψυχή των ακροατών τους [Condorcet, 1790]'. Στο Miller, *Oracle*, ό.π., σελ. 161-162.

Για την μουσική παρακίνηση βλ και τη συζήτηση για το νομοθέτη (σελ. 262 κ.ε. της παρούσης).

ρητορικής συνίσταται στο ότι αυτό το συναίσθημα στο οποίο ο παρρησιαστής μας παρακινεί κάνοντας μας να το αισθανθούμε *δε δύναται να είναι ένα οποιοδήποτε συναίσθημα*. Είναι το 'υπόδειγμα' που ο ίδιος ο συγγραφέας του έργου αισθάνεται. Γιατί είναι το ίδιο το παράδειγμα του τρόπου ύπαρξης του παρρησιαστή που μας μιλάει, είναι η αρετή του ή οι αρχές του όπως αποτυπώνονται σε αυτά που κάνει. Το ίδιο το παράδειγμα του ξένου είναι η αλήθεια που μας λέει. Διότι αυτός ο ενάρετος ξένος που δεν έχει μήτε προκαταλήψεις ούτε πάθη, τολμάει να δείξει τον εαυτό του, τολμάει να μας δείξει τον 'πρωτόγονο άνθρωπο' που έχει μέσα του. Αν δεν είχε απομακρύνει τη σκόνη και την 'άμμο'²⁵¹, αν δεν είχε αποκαλύψει 'τους χαμένους και ξεχασμένους δρόμους που πρέπει να οδήγησαν τον άνθρωπο από τη φυσική κατάσταση στην κοινωνική κατάσταση', αν δεν είχε δείξει τη γαλήνια παραλία που υπάρχει κάτω από τα συντρίμια, τη σκόνη και την ασφάλτο, αν δεν είχε κάνει όλα αυτά τα της σκαλωσιάς, αν δεν είχε γράψει όλα αυτά τα υποθετικό-φανταστικά, 'ή σκουριά' δε θα είχε απομακρυνθεί, δε θα βλέπαμε ποτέ τους κινδύνους απέναντι στους οποίους πρέπει να αντισταθούμε, δε θα βλέπαμε ποτέ την φυσική αλήθεια του εσωτερικού υποδείγματος.

Τώρα ο κάθε αναγνώστης βλέπει και λύνει εκείνη την απειρία των ηθικό-πολιτικών προβλημάτων που δε μπορούν να λύσουν οι φιλόσοφοι. Όταν προσεταιριστείς την 'ευτυχισμένη προοπτική' της φύσης όλα είναι καθαρά. Ο *Second discours* είναι ένα μυθιστόρημα-τραγούδι που οδηγεί σιγά-σιγά τον αναγνώστη να ακούσει εκείνη την άλλη μελωδία, εκείνο το άλλο τραγούδι, το τραγούδι της φύσης.

Τα δάση στο κάνουν αυτό, μοιάζουν πάντα οικεία και απόμακρα, σαν το πρόσωπο ενός από χρόνια πεθαμένου συγγενή, σαν ένα παλιό όνειρο, σαν ένα κομμάτι ξεχασμένου τραγουδιού που παρασύρεται απ' το νερό [...].

Jacques Kerouac, 1958²⁵²

Η φιλοσοφία η οποία δεν έχει ούτε τελειωμό ούτε στηρίγματα σ' αυτά τα ζητήματα, και υπολείπεται των πρωταρχικών ιδεών και των στοιχειωδών αρχών, δεν είναι τίποτε πέρα από μια θάλασσα αβεβαιότητας και αμφιβολίας απ' όπου ο μεταφυσικός ποτέ δε μπορεί να διαφύγει. Έτσι παράτησα το λόγο στην τύχη του και *συμβουλευτήκα τη φύση, δηλαδή το εσωτερικό συναίσθημα* που κατευθύνει την άποψή μου ανεξάρτητα από την λογική μου.²⁵³

²⁵¹ 'Αν κάποιος αγγίζει το σώμα ενός τσέλο όταν αυτό βγάζει έναν ήχο, κάποιος το βλέπει να δονείται κάτω απ' το χέρι του και βλέπει αρκετά καθαρά τις δονήσεις της χορδής έως ότου ο ήχος πάψει. Είναι παρόμοιο με μια καμπάνα που, έχοντας τραβήξει το γλωσσίδι της, έχει ηχήσει' κάποιος τη νιώθει, τη βλέπει ακόμα και να δονείται και βλέπει τους κόκκους της άμμου που ήταν πάνω στην επιφάνειά της να αναπηδάνε'. Jean-Jacques Rousseau, 'Dictionary of music' [1768], στο *Musical*, ό.π., σελ. 464.

²⁵² Jacques Kerouac, *Οι αλότες του dharma*, μετάφραση-εισαγωγή Εύη Παππά, Αίολος, Αθήνα, 2002, [1958], σελ. 82.

²⁵³ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to M. Jacob Vernes', [Feb. 18, 1758], στο Amélie Oksenberg Rorty (edited), *The many faces of philosophy: Reflections from Plato to Arendt*, Oxford University Press Inc., New York, NY, [pp. 219-220], 2003, σελ. 220 [ο τόμος εφ' εξής Rorty].

Μα αν υπάρχει μια κατάσταση όπου η ψυχή βρίσκει ένα στήριγμα αρκετά γερό για ν' αναπαυτεί ολόκληρη και να συγκεντρώσει εκεί όλη της την ύπαρξη [...] όπου το παρόν διαρκεί πάντα [...] όσο αυτή η κατάσταση διαρκεί, αυτός που βρίσκεται μέσα της μπορεί να ονομαστεί ευτυχισμένος [...]. Τι χαίρεται κανείς σε μια τέτοια κατάσταση; Τίποτα το εξωτερικό απ' αυτόν, τίποτα εξόν από τον εαυτό του και την ύπαρξή του, όσο αυτή η κατάσταση διαρκεί αρκείται κανείς στο εαυτό του όπως ο θεός. Το αίσθημα της ύπαρξης απογυμνωμένο από κάθε άλλη αγάπη είναι καθαυτό ένα πολύτιμο αίσθημα ικανοποίησης και γαλήνης [...] (*Rêveries*, ν, 89).

Ο Rousseau δεν αφουγκράζεται τίποτα πέρα από τη φύση για να γράψει τον ενορατικό *Second discours*. Εκεί που εμείς σήμερα, βλέπουμε μονάχα την εφεύρεση της φυσικής κατάστασης, ο Rousseau θα δει 'τα θεμέλια', 'την ακλόνητη βάση', 'την θεϊκή βούληση', τη λατρεμένη μητέρα, τη φύση. Εκεί που εμείς σήμερα, βλέπουμε ένα άγριο ζώο να τρώει κάτω από ένα δέντρο, ο Rousseau θα δει κάποιον που ζει, έναν άνθρωπο ελεύθερο, γαλήνιο, ευτυχισμένο να είναι καθισμένος 'κάτω από μια βελανιδιά' (80).

Εκεί που εμείς σήμερα, κλεισμένοι σαν μέσα σε κάτι που 'θυμίζει έντονα οστεοφυλάκιο όπου σαπίζουν νεκρές ώρες'²⁵⁴, αχρείοι, διεστραμμένοι, κατά τα άλλα ένδοξοι 'κληρονόμοι' που μέσα στη σκόνη ζυγίζουν τα λάφυρα, κρυμμένοι κάτω από κίτρινους τόμους μελετάμε σχολαστικά την έννοια – για πολλούς από μας ίσως μια μόνιμη πηγή παρανοήσεων για άλλους ένα κενό γράμμα – εκεί ο Jean-Jacques θα βρει το καταφύγιό του· με μόνη συντροφιά τον εαυτό του θα περπατήσει τα φιλόξενα μονοπάτια της, θα αφεθεί στα μοσχοβολήματά της, θα ανασάνει το σωτήριο αεράκι που χαϊδεύει δροσερά τις τριγύρω φυλλωσιές, προσεχτικά μήπως και διαλύσει μια εύθραυστη αρμονία θα την αγκαλιάσει όλη – τώρα είναι ψηλός – γίνεται ένας, απλώνεται παντού· τελικά θα ακούσει το γαλήνιο τραγούδι της· θα σιγοσφυρίξει – ίσως λίγο φάλτσα, ίσως πάλι όχι – έναν ουράνιο ρυθμό· και στις Μεγάλες Μέρες που έρχονται το τραγούδι θα αγγίξει όλες τις ευαίσθητες καρδιές. Ο ρυθμός, ποιός ξέρει, μπορεί και να 'ναι ο ίδιος αλλά καθώς η ζωή επιστρέφει, το ψιθύρισμα θα 'χει γίνει πια φωνή, η φωνή θα γίνει πυρετός, ένα νέο τραγούδι θα ακουστεί· οι δρόμοι θα πλημμυρίσουν, θα γίνουνε ποτάμια που τα σέρνουνε οι κολασμένοι· ο θεός επισκέφτηκε, επιτέλους, τα ταπεινά μας μέρη.

²⁵⁴ Albert Camus, *Ο ευτυχισμένος θάνατος*, Πάπυρος, Αθήνα, 1974, [1936-38], σελ. 28.

Ακόμα πιο κοντά, στις πύλες σχεδόν της Τιπαζά, ιδού ο συνοφρυωμένος καστανοπράσινος όγκος του, γέροντας θεός γεμάτος μούσκλια που τίποτα δε θα τον σαλέψει, καταφύγιο και λιμάνι για τα παιδιά του, για έναν από τους γιους του σαν κι εμένα.

Πέρασα το συρματοπλέγμα [...]. Και κάτω απ' το λαμπρό φως του Δεκέμβρη, έτσι όπως συμβαίνει μια δυο φορές μονάχα στη ζωή, που ύστερα απ' αυτό μπορεί να θεωρηθεί πλήρης, βρήκα ακριβώς αυτό που αναζητούσα [...]. Θαρρούσες πως το πρωινό είχε μαρμαρώσει, πως ο ήλιος είχε σταματήσει για μια ανυπολόγιστη στιγμή. Μέσα σ' αυτό το φως και στη σιωπή, χρόνια οργής και σκοτεινιάς διαλύονταν αργά αργά. Άκουγα μέσα μου έναν θόρυβο σχεδόν λησμονημένο, λες και η καρδιά μου, σταματημένη εδώ και πολύ καιρό, ξανάρχιζε σιγά σιγά να χτυπάει. Και ξύπνιος τώρα, αναγνώριζα έναν έναν τους ανεπαίσθητους ήχους που 'χαν συνθέσει τη σιωπή: το μακρόσυρτο μπάσο γουργούρισμα των πουλιών, τους ανάλαφρους και σύντομους στεναγμούς της θάλασσας στα ριζά των βράχων, το θρόισμα των δέντρων, το κρυφό τραγούδι των κιόνων, τ' ανατριχιάσματα των αψίνθων, το φευγαλέο πέρασμα της σαύρας. Τ' άκουγα όλα, άκουγα και τα χαρούμενα κύματα που ανέβαιναν μέσα μου. Μου φαινόταν πως επιτέλους ξαναγύριζα στο λιμάνι, για μια στιγμή τουλάχιστον, μια στιγμή που δε τέλειωνε ποτέ πια [...].

Γιατί το να μη σ' αγαπούν είναι μονάχα μια κακοτυχία, αλλά αν δεν αγαπάς εσύ είναι συμφορά. Πεθαίνουμε απ' αυτή τη συμφορά όλοι μας σήμερα. Το αίμα, το μίσος αποσαρκώνουν ακόμα και την καρδιά. Η ατέλειωτη διεκδίκηση της δικαιοσύνης εξαντλεί την αγάπη που ωστόσο της έδωσε ζωή. Μεσ στην οχλοβοή που ζούμε, η αγάπη είναι αδύνατη, η δικαιοσύνη δεν αρκεί. Να γιατί η Ευρώπη μισεί το φως της μέρας και δεν μπορεί παρά να αντιτάσσει την αδικία στον ίδιο της τον εαυτό. Αλλά για να εμποδίσω τη δικαιοσύνη να σκληρύνει, να γίνει όμορφος πορτοκαλής καρπός που κλείνει μέσα του μονάχα μια στεγνή και πικρή σάρκα, ανακάλυπτα για δεύτερη φορά στην Τιπαζά πως έπρεπε να φυλάξω μέσα μου ανέγγιχτη μια δροσιά, μια πηγή χαράς, ν' αγαπώ τη μέρα που γλιτώνει απ' την αδικία και να επιστρέφω στη μάχη μ' αυτό το φως που κατέκτησα. Ξανάβρισκα εδώ την αρχαία ομορφιά, έναν εφηβικό ουρανό, και αναλογιζόμουν την τύχη μου, κατανοώντας επιτέλους πως στα πιο μαύρα χρόνια της παραφροσύνης μας η ανάμνηση τούτου τ' ουρανού δε με είχε εγκαταλείψει ποτέ. Χάρη στη βοήθειά του τελικά κράτησα την ελπίδα. Ήξερα πάντα πως τα ερείπια της Τιπαζά ήταν πιο νέα από τα γιαπιά και τα χαλάσματά μας. Ο κόσμος ξανάρχιζε κάθε μέρα στην Τιπαζά μέσα σ' ένα φως καινούργιο πάντα. Ω φως, κραυγή όλων των ηρώων στο αρχαίο δράμα μπροστά στο πεπρωμένο τους! Το τελευταίο τούτο καταφύγιο ήταν και δικό μας και τώρα το 'ξερα. Στην καρδιά του χειμώνα, ανακάλυπτα επιτέλους πως φύλαγα μέσα μου ένα αήττητο καλοκαίρι.

*Άφησα πάλι την Τιπαζά, ξαναβρήκα την Ευρώπη και τους αγώνες της. Όμως η μνήμη εκείνης της μέρας με στηρίζει ακόμα [...].*²⁵⁵

²⁵⁵ Camus, *Επιστροφή*, ό.π., σελ. 107-110.

Βασανίζεστε υπερβολικά στο να αναζητάτε δίκαιες κυβερνήσεις και στο να σας δίνετε καλούς νόμους. Θα σας αποδείξω ότι, πρώτα απ' όλα είναι οι ίδιες οι κυβερνήσεις σας που προκαλούν τα δεινά που ισχυρίζεστε πως θεραπεύετε διαμέσου αυτών [των κυβερνήσεων]. Θα αποδείξω, επιπροσθέτως, πως είναι αδύνατο να έχετε είτε καλούς νόμους είτε καλές κυβερνήσεις. Επίσης, πρόκειται να σας δείξω τον αληθινό δρόμο για να προλάβετε, δίχως κυβερνήσεις και δίχως νόμους όλα αυτά τα δεινά για τα οποία παραπονιέστε.²⁵⁶

Ο σοφός άνθρωπος δεν χρειάζεται νόμους (*Emile*, II, 91).

ν.ι η θεραπεία του παροντικού εαυτού

‘Ασθενούμε από δεινά τα οποία μπορούν να γιατρευτούν’ και η φύση, η οποία μας έκανε να αναδυθούμε υγιείς, η ίδια μας βοηθάει αν θελήσουμε να καλυτερεύσουμε’ [Seneca] (*Emile*, 31). Αυτή τη ρήση, παρμένη από το *De ira* του Seneca, επιλέγει ο Rousseau να τοποθετήσει ως motto στο ξεκίνημα του *Emile*. Και αν στον Seneca η ασθένεια που πρόκειται να γιατρευτεί είναι, ας πούμε, πρωτίστως ο θυμός, η ασθένεια που στοχεύεται στον *Emile* θα έχει κατά πολύ μεγαλύτερες διαστάσεις: η ασθένεια αφορά εδώ το όλον της ανθρώπινης ύπαρξης.²⁵⁷

[...] Τα πάντα εκφυλίζονται στα χέρια του ανθρώπου. [...] Αναποδογυρίζει τα πάντα’ παραμορφώνει τα πάντα’ αγαπάει διαστροφές, τέρατα (I, 37).

Όλη μας η σοφία συνίσταται σε δουλικές προκαταλήψεις. Όλες μας οι πρακτικές είναι μονάχα υποταγή, εμπόδια και εξαναγκασμός. Ο κοινωνικός άνθρωπος γεννιέται, ζει, και πεθαίνει μέσα στη σκλαβιά (I, 42).

Ο Rousseau, καταφάσκοντας τη διάγνωση του *Second discours*, εντοπίζει και πάλι την ασθένεια στον τρόπο ζωής του παροντικού ανθρώπου. Ο εαυτός που κατοικεί αυτό το παρόν είναι ένας αλλοτριωμένος εαυτός, ένας εαυτός που δεν βρίσκεται σε αρμονία, ένας εαυτός που επιθυμεί και ταυτόχρονα δεν επιθυμεί. Η ύπαρξή του συνθλίβεται κάτω από το βάρος της *amour propre*: χίλιοι άνεμοι παρασέρνουν τα κομμάτια του. Ετούτα, τα πιο δυστυχισμένα από όλες τις δυνατές δυστυχίες συντρίμια, αυτή την ανυπαρξία, είναι που ο Rousseau καλεί ως κατάσταση χαρακτηριστική του εαυτού του bourgeois (40-41).

Με τον *Emile* ο Rousseau θα δοκιμάσει να θεραπεύσει τον παροντικό εαυτό. Και οι ασθένειες *μπορούν* να γιατρευτούν ακριβώς διότι είναι δικό μας έργο. ‘Δεν υπάρχουν άλλοι [πόννοι] παρά εκείνοι της ψυχής που προκαλούν απελπισία. [...] Τα μεγαλύτερα δεινά μας έρχονται σε μας από τους εαυτούς μας’ (48). Δεν είναι οι φυσικές δυστυχίες που μας φέρνουν στην απελπισία: ο άνθρωπος δεν εξανίσταται απέναντι στη φυσική αναγκαιότητα, δεν διχάζεται μαχόμενος τον νόμο της βαρύτητας. Είναι οι πόνοι της ψυχής που μας κάνουν να αγωνιούμε. Τούτοι είναι οι

²⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Beaumont*, ό.π., σελ. 174.

²⁵⁷ Στον πρόλογο του *Emile* μας λέει ότι τα *maximes* στα οποία ‘η γνώμη [τ]ου διαφέρει από κείνη των άλλων’ είναι ‘ανάμεσα σε κείνα των οποίων την αλήθεια ή το ψεύδος είναι σημαντικό να γνωρίζουμε και τα οποία φτιάχνουν την ευτυχία ή τη δυστυχία της ανθρωπότητας’ (34).

μόνοι πόνοι που μπορούμε να ελέγξουμε και άρα να θεραπεύσουμε. Τούτους θα προσπαθήσει να προλάβει ο Jean-Jacques αναλαμβάνοντας την εκπαίδευση²⁵⁸ του νεαρού Emile.

ν.ii τρεις εκπαιδεύσεις

Ο Rousseau σημειώνει πως υπάρχουν τρία είδη εκπαίδευσης. Η 'εκπαίδευση έρχεται σε μας είτε από τη φύση είτε από τους ανθρώπους είτε από τα πράγματα. Η εσωτερική ανάπτυξη των δυνάμεων και των οργάνων μας είναι η εκπαίδευση της φύσης. Η χρήση που οφείλουμε να κάνουμε σε τούτη την ανάπτυξη είναι η εκπαίδευση των ανθρώπων. Και ό,τι αποκτούμε από την ίδια μας την εμπειρία για τα αντικείμενα που μας επηρεάζουν είναι η εκπαίδευση των πραγμάτων'. (38). Από τις τρεις εκπαιδεύσεις μονάχα την τελευταία μπορούμε πραγματικά να ελέγξουμε. Η πρώτη μας διαφεύγει 'εντελώς' ενώ η δεύτερη δεν μπορεί να ελεγχθεί παρά 'μόνο σε ορισμένα σημεία' (ό.π.). 'Καθώς η συνύπαρξη των τριών εκπαιδεύσεων είναι απαραίτητη για την τελειοποίησή τους, οι δυο άλλες πρέπει να κατευθυνθούν προς εκείνη πάνω στην οποία δε έχουμε καμία δύναμη' (39). Είναι εύλογο λοιπόν ότι ο Rousseau θα ασχοληθεί πρωτίστως με τα δύο είδη εκπαίδευσης που δύναται να ελεγχθούν και θα προσπαθήσει να τις κανονικοποιήσει στη βάση μιας σιδερένιας φύσης που πάντοτε θα ξεπερνά τις δυνάμεις μας. Αλλά εδώ ανακύπτει ένα όχι και τόσο ασήμαντο ζήτημα.

Όταν αυτές οι εκπαιδεύσεις κινούνται σε διαφορετικές κατευθύνσεις τότε ο άνθρωπος 'δεν βρίσκεται ποτέ σε συμφωνία με τον εαυτό του' (38). Έτσι, σήμερα αυτές οι τρεις εκπαιδεύσεις δεν είναι μονάχα 'διαφορετικές' αλλά 'αντιθετικές'. Σήμερα, η μία αντίκειται στην άλλη, δεν μπορούν να συμβιώσουν 'αρμονικά' (39).

Τι μπορούμε να κάνουμε για να θεραπεύσουμε αυτό το κακό;

Αναγκασμένοι να μαχόμαστε τη φύση ή τους κοινωνικούς θεσμούς, κάποιος πρέπει να επιλέξει ανάμεσα στο να φτιάξει έναν άνθρωπο ή έναν πολίτη, καθώς δε μπορεί να τους φτιάξει και τους δυο *ταυτόχρονα* (39).

Αυτός που στην πολιτική κατάσταση θέλει να διατηρήσει την προτεραιότητα των φυσικών αισθημάτων δεν ξέρει τι θέλει. Πάντοτε σε αντίφαση με τον εαυτό του, πάντοτε ταλαντευόμενος ανάμεσα στις παρορμήσεις του και τα καθήκοντά του, δεν θα είναι ποτέ μήτε άνθρωπος μήτε πολίτης. Δεν θα είναι καλός ούτε για τον εαυτό του ούτε για τους άλλους. Θα είναι κάποιος από αυτούς τους ανθρώπους του καιρού μας: ένας γάλλος, ένας άγγλος, ένας bourgeois. Θα είναι ένα τίποτα [ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien] (I, 40).²⁵⁹

Από αυτές τις αντιφάσεις γεννιέται εκείνη που διαρκώς βιώνουμε μέσα στους εαυτούς μας. Σπρωγμένοι σε διαφορετικούς δρόμους από τη φύση και από τους ανθρώπους, αναγκασμένοι να διχάσουμε τους εαυτούς μας ανάμεσα σε αυτές τις διαφορετικές ροπές, ακολουθούμε μια σύνθετη παρόρμηση η οποία δεν μας

²⁵⁸ Ας κρατήσουμε για την ώρα, αναμένοντας έναν καλύτερο, τον όρο 'εκπαίδευση'.

²⁵⁹ Ο Strong παρατηρεί ότι 'ο Rousseau δεν επιτρέπει σε αυτό το ον ούτε καν να χαρακτηριστεί με μια ανθρώπινη αντωνυμία: αντιθέτως οι 'άνθρωποι του καιρού μας' είναι 'αυτό', και 'αυτό' είναι 'τίποτα'. Η γλώσσα που χρησιμοποιεί για τέτοιες οντότητες είναι εκείνη της παθητικής ανόητης κίνησης: αυτοί 'παρασύρονται', 'αναγκάζονται', υπόκεινται σε διαφορετικές ροπές, παλεύουν ενάντια, 'ταλαντεύονται', 'ανίκανοι να συμφωνήσουν με τον εαυτό τους'. Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 106.

οδηγεί σε κανέναν από τους δύο στόχους. Έτσι, συγκρουόμενοι και ταλαντευόμενοι σε ολόκληρη την πορεία της ζωής μας, την τελειώνουμε δίχως να πετύχουμε να βάλουμε τους εαυτούς μας σε αρμονία με τους εαυτούς μας και δίχως να είμαστε καλοί μήτε για τους εαυτούς μας μήτε για τους άλλους (I, 41).

Αρχικά φαίνεται σαν αυτοί οι δύο τρόποι εκπαίδευσης (από τη μια η εκπαίδευση της φύσης από την άλλη εκείνη των ανθρώπων εντός κοινωνίας) να είναι αλληλοαποκλειόμενοι. Ωσάν να είμαστε αναγκασμένοι, αν θέλουμε να γλιτώσουμε από το διχασμό, αν θέλουμε να επιτύχουμε, να προκρίνουμε μόνο τον ένα εκ των παραπάνω και να του δοθούμε ολοκληρωτικά. Ωσάν το δίλημμα 'φύση ή κοινωνία' ('άνθρωπος ή πολίτης') να είναι επιτακτικό να επιλυθεί. Ωσάν το καταστροφικό της κατάστασής μας να εντοπίζεται εξ ολοκλήρου σ' αυτή την αναποφασιστικότητα.

Όσον αφορά τα σχετικά χωρία, η παραπάνω είναι, εδώ και πολλές γενιές σχολιογραφίας, η πιο συνηθισμένη παρερμηνεία τους.²⁶⁰ Πρόκειται για παρερμηνεία, και μάλιστα εξόφθαλμη, διότι αντιβαίνει σε όλες, μια προς μια, τις σελίδες του *Emile*. Όσοι υποστηρίζουν την θέση μιας αναγκαστικής επιλογής ανάμεσα στον άνθρωπο και τον πολίτη σφάλουν όχι τόσο διότι την παραπάνω παράθεση την ακολουθεί μια φράση εξόχως κατηγορηματική για την κατεύθυνση της ανάγνωσης²⁶¹, όσο για το ότι δεν δείχνουν το παραμικρό ενδιαφέρον για τη βασική ρουσσική έγνοια που αποτυπώνεται σε ολόκληρο τον *Emile*.

Υπάρχει μια μεγάλη διαφορά ανάμεσα στον φυσικό άνθρωπο που ζει στην φυσική κατάσταση και στον φυσικό άνθρωπο που ζει στην κοινωνική κατάσταση. Ο *Emile* δεν είναι ένας άγριος εξορισμένος στην έρημο· είναι ένας άγριος φτιαγμένος για να κατοικεί πόλεις' (205). 'Παρόλο που θέλω να φτιάξω τον φυσικό άνθρωπο, το ζήτημα δεν είναι, για τούτο, να τον κάνω έναν άγριο και να τον ξαποστείλω στα βάθη των δασών' (255). Ο νεαρός που φέρει το όνομα²⁶² *Emile* θα διδαχθεί – και μαζί του και ο αναγνώστης – 'την πιο απαραίτητη τέχνη για έναν άνθρωπο και έναν πολίτη, η οποία είναι το πώς να ξέρει να ζει με τους συνανθρώπους του' (328). Και στο προσχέδιο του *Emile*: 'έτσι είναι ο *Emile* έχοντας γίνει ενήλικας στα χρόνια και στον λόγο, και

²⁶⁰ Ο Reisert αναφέρει ότι το locus classicus αυτής της ερμηνείας είναι το Judith N. Shklar, *Men and citizens; A study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. Στο Reisert, *Friend*, ό.π., σελ. 9, σημ. 17.

²⁶¹ Επακριβώς στο σημείο που αφήσαμε την παραπάνω παράθεση ο Rousseau συνεχίζει: 'Απομένει, τελικώς, η οικιακή εκπαίδευση ή η εκπαίδευση της φύσης. Αλλά ένας άνθρωπος που είναι αποκλειστικά αναθρεμμένος για τον εαυτό του τι θα γίνει για τους άλλους; *Αν ίσως ο διπλός στόχος που θέτουμε μπορούσε να συνενωθεί σε έναν και μόνο απομακρύνοντας τις αντιφάσεις του ανθρώπου, ένα μεγάλο εμπόδιο για την ευτυχία του θα είχε απομακρυνθεί*' (41).

²⁶² Όπως τείνει να πιστεύει ο Bloom, δύναται ο Rousseau να είχε κατά νου τον Aemilius Paulus του Plutarch όταν ονόμασε τον πρωταγωνιστή του. Αλλά τα τεκμήρια για κάτι τέτοιο είναι ισχνά και υπάρχουν και άλλες ενδεικτικότερες δυνατότητες: ένας Quintus Aemilius ήταν πρόξενος μαζί με τον Fabricius τον οποίο ο Rousseau φαντάζεται να καταγγέλλει τις διαστροφές των αυτοκρατορικών ρωμαίων στον *Premier discours* και ο Tacitus, περιγράφοντας την παρακμή των ηθών της Ρώμης υπό τον αυτοκράτορα Tiberius, σημειώνει μια εξαίρεση στη γενική διαφθορά: 'οι Aemilii πάντοτε παρήγαγαν καλούς πολίτες', παρατηρεί. Ο *Emile* του Rousseau είναι έτοιμος να είναι ένας 'καλός πολίτης' σε οποιοδήποτε τόπο ή χρόνο βρεθεί'. Reisert, *Friend*, ό.π., σελ. 9.

έτσι πρέπει να είναι, κατ' εμέ, ο άνθρωπος που καλλιεργήθηκε μέσα στη φύση αλλά ανατράφηκε για την κοινωνία'.²⁶³

Αυτά τα έμφυτα συναισθήματα τα οποία η φύση έχει χαράξει σε όλες τις καρδιές έτσι ώστε να παρηγορούν τον άνθρωπο στη δυστυχία του και να τον ενθαρρύνουν στην αρετή μπορούν εύκολα, διαμέσου της τέχνης, των σκευωριών, και των σοφισμάτων, να καταπνιγούν στα άτομα: *αλλά σύντομα, ξαναγεννημένα στις γενιές που ακολουθούν*, πάντοτε θα επαναφέρουν τον άνθρωπο πίσω στις πρωτόγονες διαθέσεις του, όπως και ο σπόρος ενός μπολιασμένου δέντρου πάντοτε αναπαράγει τα άγρια μέρη του (*Dialogues*, III, 242).

v.iii 'αυτή η λέξη εκπαίδευση είχε ένα άλλο νόημα'

Η σημερινή παραδοσιακή εκπαίδευση φέρνει στον άνθρωπο μόνο τη δυστυχία και την περαιτέρω αλλοτρίωση. 'Του μαθαίνει τα πάντα εκτός του να γνωρίζει τον εαυτό του, εκτός του να πλεονεκτεί από τον εαυτό του, εκτός του να ζει και να κάνει τον εαυτό του ευτυχισμένο' (48). Κάνει τον άνθρωπο ταυτοχρόνως 'σκλάβο και τύραννο' (48). Αυτή είναι η εκπαίδευση που προσιδιάζει στο διεφθαρμένο μας παρόν. Αλλά ας δούμε σε τι ακριβώς συνίσταται η εκπαίδευση για τον Rousseau:

Η αληθινή μας μελέτη είναι εκείνη της ανθρώπινης κατάστασης. Εκείνος που ανάμεσά μας καλύτερα ξέρει το πώς να υποφέρει τα καλά και τα κακά ετούτης της ζωής είναι κατ' εμέ ο καλύτερα αναθρεμμένος: από το οποίο συνεπάγεται πως η αληθινή εκπαίδευση συνίσταται λιγότερο σε αρχές και περισσότερο στην *πρακτική*. Ξεκινάμε να εκπαιδευόμαστε όταν ξεκινάμε να ζούμε. Η εκπαίδευσή μας ξεκινά μαζί μας. Ο πρώτος παιδαγωγός μας είναι η τροφός μας. Έτσι, αυτή η λέξη εκπαίδευση είχε για τους αρχαίους ένα άλλο νόημα το οποίο δεν της δίνουμε πια (42).

Επαναλαμβάνω: η εκπαίδευση του ανθρώπου ξεκινά από τη γέννησή του· πριν μιλήσει, πριν νοήσει, ήδη μαθαίνει. Η εμπειρία προλαμβάνει τα μαθήματα. *Τη στιγμή* [au moment] που γνωρίζει την τροφό του, έχει ήδη αποκομίσει πάρα πολλά.

[...] Τα πάντα είναι παίδευση για τα έμψυχα και ευαίσθητα όντα (62).

Ας κρατήσουμε για την ώρα μόνο τα όσα σχετίζονται με την εκπαίδευση και θα δούμε εν συνεχεία τη συνάφεια με το ποιος είναι ο καλύτερα καλλιεργημένος ή το τι σήμαινε εκπαίδευση για τους αρχαίους.

Το πρώτο που κάνει ο Rousseau εδώ είναι η ταύτιση ζωής και εκπαίδευσης.²⁶⁴ Η εκπαίδευση έχει να κάνει με την ανθρώπινη πρακτική· η κάθε εμπειρία που λαμβάνουμε στη ζωή μας είναι

²⁶³ Jean-Jacques Rousseau, 'Favre manuscript', στο *Emile or, on education (includes Emile and Sophie; or, The solitaires), Collected writings of Rousseau*, vol. 13, Allan Bloom – Christopher Kelly (edited), University Press of New England, Hanover, NH, [pp. 3-154], 2009, βιβλίο IV, σελ. 154.

²⁶⁴ Βλ και τούτο το εκπληκτικό χωρίο από τη *Julie*: 'Πάντοτε υποθέτετε ότι αυτή η ποικιλομορφία [diversité] των πνευμάτων και των διανοιών που διακρίνει τα individus είναι έργο της φύσης' και ότι τούτο δεν είναι τίποτε λιγότερο από προφανές. Διότι τελικά, αν τα πνεύματα είναι διαφορετικά είναι άνισα, και αν η φύση τα έκανε άνισα είναι δείχνοντας κάποια προτίμηση σε κάποιους [...].

Και αν η ποικιλομορφία των πνευμάτων, αντί να έρχεται από τη φύση ήταν ένα *αποτέλεσμα* της εκπαίδευσης [éducation], δηλαδή των διάφορων [diverses] ιδεών, των διάφορων συναισθημάτων που μας διεγείρουν τα

παιδευτική. Με το που γεννιέται ο άνθρωπος αρχίζει να μαθαίνει από τα πράγματα και από τους ανθρώπους. Ακριβώς 'τη στιγμή' που συναντά την τροφό του έχει ήδη μάθει κάτι. Όπως και στον *Second discours* η εκπαίδευση ταυτίζεται με την επικοινωνία, με την συνάντηση με άνθρωπο. Και αυτή η εκπαίδευση-επικοινωνία, αυτή η συνάντηση – που είναι, αν προτρέξουμε, κατά μια έννοια και κοινωνικοποίηση – είναι και εδώ αλλοτριωτική.²⁶⁵ Είναι πολύ ευκολότερο να αδράξουμε αυτή την τοποθέτηση εν τη χρήση της, μέσα σε ένα παράδειγμα:

Ένα παιδί κλαίει μόλις γεννιέται' το πρώτο μέρος της παιδικής του ηλικίας περνάει κλαίγοντας. Μια φορά σπεύδουμε, το φροντίζουμε για το ηρεμήσουμε' μια άλλη το απειλούμε, το χτυπάμε για να το κάνουμε να σωπάσει. Είτε κάνουμε ό,τι το ευχαριστεί είτε απαιτούμε από αυτό ό,τι ευχαριστεί εμάς. Είτε παραδινόμαστε στις *fantaisies* του, είτε του επιβάλλουμε τις δικές μας. Δεν υπάρχει μέσος δρόμος' πρέπει είτε να δίνει διαταγές ή να τις δέχεται. Έτσι οι πρώτες του ιδέες είναι εκείνες της κυριαρχίας και τη δουλείας. Πριν μάθει να μιλάει, διατάζει' πριν γίνει ικανό να πράττει, υπακούει. [...] Με αυτό τον τρόπο είναι που απ' την αρχή γεμίζουμε αυτή τη νεαρή καρδιά με πάθη που αργότερα αποδίδουμε στη φύση και, αφού έχουμε κοπιήσει για να το κάνουμε κακό, παραπονιόμαστε ότι το βρήκαμε έτσι. [...] Είναι ο άνθρωπος των *fantaisies* μας' ο φυσικός άνθρωπος είναι διαφορετικά συγκροτημένος (48).

Από αυτά τα δάκρυα τα οποία ίσως νομίζουμε τόσο λίγο άξια της προσοχής μας γεννιέται η πρώτη σχέση του ανθρώπου με ό,τι τον περιβάλλει' εδώ σχηματίζεται ο πρώτος κρίκος αυτής της μακράς αλυσίδας από την οποία φτιάχνεται η κοινωνία. [...] Αυτά είναι παράξενα μαθήματα για την είσοδό του στη ζωή.

[...] Τα πρώτα δάκρυα των παιδιών είναι προσευχές. Αν κάποιος δεν είναι προσεκτικός σύντομα γίνονται διαταγές. Τα παιδιά ξεκινούν με το να τους βοηθούν' καταλήγουν με το να τους υπηρετούν. Έτσι, από την ίδια την αδυναμία τους, η οποία είναι αρχικά η πηγή και το αίσθημα της εξάρτησής τους, γεννιέται επακολούθως η ιδέα της επιβολής και της κυριαρχίας. Αλλά καθώς αυτή η ιδέα διεγείρεται λιγότερο από τις ανάγκες τους και περισσότερο από τις δικές μας φροντίδες, σε αυτό το σημείο, ηθικά αποτελέσματα των οποίων η άμεση αιτία δε βρίσκεται στη φύση ξεκινούν να κάνουν την εμφάνισή τους (65-66).

Αλλά η επιθυμία του να διατάξεις δεν σβήνει με την ανάγκη που τη γέννησε. Η κυριαρχία αφυπνίζει και κολακεύει την *amour propre* και η συνήθεια την ενδυναμώνει. Έτσι η *fantaisie* διαδέχεται την ανάγκη' έτσι, οι προκαταλήψεις και οι γνώμες φτιάχνουν τις πρώτες τους ρίζες (68).

αντικείμενα [objets] που, από την παιδική μας ηλικία, επιδρούν πάνω μας, των *περιστάσεων* στις οποίες βρισκόμαστε, και όλων των εντυπώσεων που λαμβάνουμε. [...] [Σε τούτο ο Wolmar – που υποστηρίζει ότι γεννιόμαστε διαφορετικοί, ότι ο καθένας μας γεννιέται με μια ιδιαίτερη φυσική συγκρότηση – απαντά ότι] [...] [στα εν λόγω δυο σκυλιά] η διαφορά [différence] της [φυσικής] συγκρότησης και μόνο παρήγαγε εκείνη [τη διαφορά] των χαρακτήρων όπως σε μας η διαφορά της εσωτερικής οργάνωσης παραγάγει εκείνη [τη διαφορά] των πνευμάτων' όλα τα άλλα είναι ίδια. Ίδια; διέκοψα' τι διαφορά! Πόσα μικρά αντικείμενα έχουν επιδράσει στον ένα και όχι στον άλλο! Πόσες μικρές περιστάσεις επέδρασαν πάνω τους με διαφορετικό τρόπο [diversement] δίχως εσείς να το αντιληφθείτε;' (Julie, V, iii, 462-463).

²⁶⁵ 'Οι άνθρωποι δεν είναι να συνωστίζονται σε μυρμηγκοφωλιές αλλά να είναι διασκορπισμένοι πάνω στη γη την οποία μπορούν να καλλιεργούν. Όσο περισσότερο έρχονται κοντά [*rassemblent*] τόσο περισσότερο διαφθείρονται [*corrompent*]. [...] Η ανάσα του ανθρώπου είναι φονική για το είδος του. Τούτο δεν είναι λιγότερο αλήθεια στην κυριολεκτική έννοια απ' ότι είναι στη μεταφορική' (59).

Η σύνδεση με τον *Seconde discours* δεν μπορούσε να είναι προφανέστερη. Ο Rousseau καταφάσκει και εδώ το ότι αν ο άνθρωπος δεν συναντιόταν με άλλο άνθρωπο και συνέχιζε να ζει διασκορπισμένος δεν θα είχε τελειοποιηθεί-διαφθαρεί.

Μέσα από αυτό το παράδειγμα ο Rousseau μας δείχνει με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια πως η στάση που κρατάμε απέναντι στο παιδί, η σχέση μας μαζί του το εκπαιδεύει. Το παιδί, εβρισκόμενο σε μια ασυμμετρία ανάμεσα στη δύναμη και την ανάγκη, χρειάζεται την βοήθεια άλλων για να μπορέσει να επιβιώσει. Ο τρόπος όμως που προσεγγίζεται αυτό το εξαρτημένο ον είναι τελικά μια εκπαίδευση στην καταπίεση. 'Αυτή η ιδέα διεγείρεται λιγότερο από τις ανάγκες τους [και περισσότερο] από τις υπηρεσίες μας' είναι με τις πρακτικές που οι άλλοι ακολουθούν για να συσχετιστούν μαζί του που το παιδί παίρνει το πρώτο του μάθημα στην καταπίεση – τότε μόνο γεννιέται στο παιδί η ίδια η έννοια της καταπίεσης. Αυτό που ξεκίνησε ως κάλυψη μιας βιοτικής ανάγκης γίνεται εδώ, με τον πιο ακραίο τρόπο, 'επιθυμία για κυριαρχία'. Το παιδί δεν έχει κάνει παρά δυο βήματα²⁶⁶ στον κόσμο κι όμως να που πρόλαβε να πάρει το εισαγωγικό μάθημα στην αλλοτρίωση· από εδώ και έπειτα η *amour propre* θα μπορεί να είναι η μόνη πιστή συντροφιά του.

Και για άλλη μια φορά η φύση αποδεικνύεται καλή. 'Η άμεση αιτία' αυτών των 'ηθικών αποτελεσμάτων' δεν βρίσκεται στη φύση. Είναι ο ημαρτημένος τρόπος της σχέσης μας με το παιδί που έβαλε τα πρώτα θεμέλια για την *amour propre*· δεν είναι παράξενο που 'τα δεινά είναι δικό μας έργο'.

Όσο και λίγος ενθουσιασμός να υπάρχει σε έναν άνθρωπο οι μεταφορές και οι εικονικές εκφράσεις είναι αναγκαίες για να κάνει κάποιος κατανοητό τον εαυτό του. Ακόμα και τα γράμματά σου είναι γεμάτα απ' αυτές δίχως να το αντιλαμβάνεσαι, και υποστηρίζω πως μονάχα ένας γεωμέτρης και ένας ανόητος μπορούν να μιλήσουν δίχως εικόνες (*Julie*, II, xvi, 198).

Ο *Emile* δεν απεικονίζει μονάχα μια ιδεατή εκπαίδευση αλλά επίσης στοχεύει να κάνει μια καταλλήλως τροποποιημένη εκδοχή αυτής της εκπαίδευσης διαθέσιμη στον αναγνώστη. Ο Rousseau ελπίζει ότι ο αναγνώστης του θα παρακινηθεί τόσο πολύ από τη συνάντησή του με τον *Emile* σε σημείο που θα κατορθώσει να δει τον εαυτό του και τον κόσμο του διαφορετικά. [...] Ο Rousseau, ο συγγραφέας, προσπαθεί να εφοδιάσει τους αναγνώστες του με το ίδιο είδος καθοδήγησης στη σοφία που ο Jean-Jacques εφοδιάζει τον *Emile*. Ο Rousseau ο συγγραφέας στοχεύει να κάνει τον εαυτό του προσιτό στους αναγνώστες του ως ένα είδος φανταστικού φίλου έτσι ώστε να μας εμπνεύσει να κατορθώσουμε την αρετή, ακριβώς όπως ο Jean-Jacques εμπνέει τον *Emile*.²⁶⁷

²⁶⁶ 'Δεν λογάριασα τίποτε για να προστατέψω το γιό μου από την επικίνδυνη εικόνα της κυριαρχίας και της υπακοής, και ποτέ δεν του έδωσα αφορμή να σκεφτεί ότι τον βοηθάμε από καθήκον παρά από οίκτο. [...] Εδώ κανένας δεν διατάζει μήτε και υπακούει. [...] Στην αρχή, είχα αποφασίσει να του παραχωρώ οτιδήποτε κι αν ζήταγε, ήμουν πεπεισμένος πως οι πρώτες κινήσεις της φύσης είναι πάντοτε καλές και ευεργετικές [*persuadée que les premiers mouvements de la nature sont toujours bons et salutaires*]. Αλλά δεν μου πήρε καιρό να μάθω ότι τα παιδιά, υποθέτοντας το δικαίωμα να τα υπακούουν, *εξέρχονται από τη φυσική κατάσταση σχεδόν με τη γέννησή τους*, και παίρνουν τις κακίες μας από το παράδειγμά μας [...] (*Julie*, V, iii, 467-468).

²⁶⁷ Reiser, *Friend*, ό.π., σελ. 169

Εκείνοι που θα διαβάσουν τον *Emile* καλά δε διαβάζουν απλώς για την (φιλοσοφική) εκπαίδευση, αλλά γίνονται επίσης αποδέκτες μιας [τέτοιας εκπαίδευσης]. [...] Όντως, υπάρχει ακόμα και λόγος να σκεφτούμε ότι ο Rousseau σκοπεύει να δημιουργήσει *προετοιμασμένους* αναγνώστες'. Cooper, *Infinity*, ό.π., σελ. 198-199.

ν.ιν προς τη ρήξη του φαύλου κύκλου της αλλοτρίωσης

Από εδώ και έπειτα, μέσα από την παραδειγματική εκπαίδευση του νεαρού Emile, ο Rousseau ξεκινά να παρουσιάζει στον αναγνώστη τη θετική του πρόταση για την έξοδο από την διαφθορά. Το πρώτο που υπογραμμίζεται είναι το ότι για να βγεις από τον φαύλο κύκλο της καθολικής αλλοτρίωσης αυτό που χρειάζεται είναι 'ένας φίλος' (49).²⁶⁸ Ο φίλος θα αναλάβει την εκπαίδευση του παιδιού 'αμέσως μόλις γεννηθεί' και 'δεν θα τον αφήσ[ει] παρά μόνο όταν γίνει άνθρωπος' (48). Είναι εύλογο ότι ο φίλος πρέπει να αναλάβει το παιδί *ακριβώς* από τη στιγμή που γεννιέται διότι, όπως είδαμε και νωρίτερα, η σύναψη οποιασδήποτε άλλης σχέσης πέρα από τη σχέση με τον φίλο θα είναι αλλοτριωτική.²⁶⁹ Ποιός είναι όμως αυτός ο φίλος και τι τον κάνει εξαιρετικό στο να μην διαφθείρει το παιδί;

Ένας κυβερνήτης! Ω τι ύψιστη ψυχή... στα αλήθεια για να φτιάξει κάποιος έναν άνθρωπο πρέπει να είναι είτε πατέρας είτε ο ίδιος κάτι παραπάνω από άνθρωπος.

[...] Θα βρεθεί αυτός ο σπάνιος θνητός; Δεν ξέρω. Σε αυτούς τους εξαχρειωμένους καιρούς ποιος ξέρει τι σημείο της αρετής μπορεί ακόμα να κατορθώσει η ανθρώπινη ψυχή; Αλλά ας υποθέσουμε ότι βρέθηκε αυτό το θαύμα. Είναι στοχαζόμενοι τι θα όφειλε να κάνει που θα δούμε τι τούτος οφείλει να είναι (49-50).

Θυμηθείτε πως πριν κανείς τολμήσει να αναλάβει το σχηματισμό ενός ανθρώπου, κάποιος πρέπει *πρώτα* να έχει φτιάξει τον εαυτό του ως άνθρωπο. Κάποιος πρέπει να βρει μέσα του το παράδειγμα το οποίο ο μαθητής πρέπει να πάρει για δικό του (95).

Δε μπορώ να το επαναλάβω αρκετά συχνά πως για να είναι κάποιος κύριος του παιδιού τούτος πρέπει να είναι κύριος του εαυτού του (97).

Ο δάσκαλος-φίλος, για να φέρει εις πέρας το έργο του, χρειάζεται να έχει μια 'εξάισια ψυχή', έναν χαρακτήρα σφυρηλατημένο στην αγάπη της 'αρετής', πρέπει να είναι 'κύριος του εαυτού του'. Αυτός είναι ένας 'σπάνιος θνητός', ένα 'θαύμα', τελικά κάτι 'παραπάνω από άνθρωπος'.²⁷⁰ Είναι κάποιος κυριολεκτικά ξένος 'σε τούτους τους εξαχρειωμένους καιρούς', στην κατάσταση της καθολικής αλλοτρίωσης. Μόνο αυτός ο ξένος μπορεί να οδηγήσει το παιδί να γίνει ένα πρώην-παιδί, ένας αληθινός άνθρωπος.²⁷¹

Ο Emile, έτσι, δεν είναι μονάχα ένα βιβλίο για την εκπαίδευση αλλά είναι το ίδιο μια εκπαίδευση'. Alberg, *Religious*, ό.π., σελ. 43.

²⁶⁸ 'Ποιος θα αναθρέψει τότε το παιδί μου;' Ήδη σας είπα: εσείς ο ίδιος. 'Δεν μπορώ'. Δεν μπορείτε! Βρείτε τότε ένα φίλο. Δε βλέπω άλλη λύση' (49).

²⁶⁹ 'Είναι με τη γέννησή τους που πρέπει να ξεκινήσει η εκπαίδευσή τους. Υπάρχει καταλληλότερος καιρός για να τα σχηματίσουμε από [τον καιρό] που δεν έχουν ακόμα κανένα σχήμα να καταστραφεί; [C'est dès leur naissance que doit commencer leur éducation. Est-il un temps plus propre à les former que celui où ils n'ont encore aucune forme à détruire?] (*Julie*, V, iii, 460).

²⁷⁰ Οι χαρακτηρισμοί του Rousseau για τον δάσκαλο-φίλο είναι πολύ κοντά σε εκείνους που κάνει στο *Contrat social* για τον σπουδαίο νομοθέτη (II, vii, 91, 96).

²⁷¹ Ο Rousseau φυσικά εδώ δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να χρησιμοποιεί την πάγια τακτική του που είναι να εξάγει κάθε φορά τη 'γιατρεία μέσα από το ίδιο το κακό'. Η σχέση με τον άλλο είναι πάντοτε αλλοτριωτική και δημιουργική μαζί.

Ο δάσκαλος-φίλος προετοιμάζει τον Emile για να αντισταθεί, ή καλύτερα, για να διαχειριστεί την επερχόμενη αλλοτριωτική του κοινωνικοποίηση. Ο προπαρασκευαστικός discourse του δασκάλου-φίλου είναι το εφόδιο με το οποίο θα οπλιστεί ο Emile έτσι ώστε να μην μπορεί να διαφθαρεί όταν έρθει η στιγμή της εισόδου στην κοινωνία. Ο Emile, αν και φυσικά προορίζεται να κατοικήσει στην ανθρώπινη κοινωνία, θα μείνει μακριά²⁷² της μέχρι να είναι πραγματικά έτοιμος για αυτή τη συνάντηση. Κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει παρά μόνον από το τέταρτο βιβλίο του *Emile* και έπειτα· εκεί είναι όπου ταυτόχρονα με την είσοδο στην κοινωνία εμφανίζεται για πρώτη φορά η συνείδηση του εαυτού και η είσοδος στον ηθικό κόσμο. Ως το τέταρτο βιβλίο ο Emile θα εξοπλίζεται.

Αυτό θα το επιτύχει μέσα από μια σειρά πνευματικών ασκήσεων. Μέσα από αυτές, το προπαρασκευαστικό μάθημα του δασκάλου-φίλου, η προετοιμασία, με μια λέξη ο αληθινός discourse της φύσης θα ενσωματωθεί στην ίδια την ύπαρξη του παιδιού, θα γίνει αδιαχώριστο μέρος του τρόπου που ζει· τελικά θα γίνει η στάση που θα κρατά το παιδί απέναντι στον κόσμο. Η βασική άσκηση είναι μια άσκηση στην τυχαιότητα.

Οι αιώνιοι όμως χαρακτήρες, που η σταθερότητά τους έγκειται στη συνεχή ροή της αδιάκοπης αυτό-δημιουργίας τους, και που είναι αιώνιοι ακριβώς διότι διαμορφώνονται κάθε στιγμή και γιατί η παροδική κίνηση των εκάστοτε εκδηλώσεων τους απορρέει από τη φρεσκάδα και τη δημιουργική ενέργεια του αθάνατου πνεύματός τους, που δεν μαραίνεται και δεν γερνάει ποτέ – αυτοί δε φτιάχνονται με [τη ρεαλιστική παιδεία που παγιώνει].

Max Stirner, 1842.²⁷³

ν.ν εκπαίδευση και μεταβλητότητα

Τώρα θα μπορέσουμε να δούμε κάπως καθαρότερα το ζήτημα που νωρίτερα άκοπα προσπεράσαμε. Ο Rousseau μας λέει πως η πραγματική μελέτη του *Emile* είναι αυτή ‘της ανθρώπινης κατάστασης’ και πως ο καλύτερα, κατ’ αυτόν, εκπαιδευμένος είναι αυτός που μπορεί καλύτερα ‘να υποφέρει τα καλά και τα κακά αυτής της ζωής’. Ταυτόχρονα σημειώνει πως η εκπαίδευση συνίσταται στην ‘πρακτική’· ‘ξεκινάμε να εκπαιδευόμαστε μόλις ξεκινάμε να ζούμε’ (42).

Αμέσως μετά, και λέγοντας ότι η εκπαίδευση είχε κατά την αρχαιότητα ένα διαφορετικό νόημα, προχωρά παραθέτοντας μια φράση του Varro: ‘Η παραμάννα ξεγεννάει [educit obstetrix], η τροφός θρέφει [educat nutrix], ο παιδαγωγός διδάσκει, ο δάσκαλος οδηγεί’ (ό.π.). Κατά την αρχαιότητα λοιπόν, πρώτα η παραμάννα και έπειτα η τροφός – που σήμερα νομίζουμε ότι απλώς και μόνον τάιζε το παιδί – στην πραγματικότητα προσέφεραν στο παιδί ένα είδος

²⁷² Στην τελευταία παράγραφο του τρίτου βιβλίου ο Rousseau σημειώνει χαρακτηριστικά πως ‘[ο Emile] είναι μόνος του στην ανθρώπινη κοινωνία’ (208). ‘Δεν ξέρει άλλο ανθρώπινο ον πέρα από τον εαυτό του, και είναι μακριά ακόμα και από να γνωρίζει τον εαυτό του’ (187).

²⁷³ Max Stirner, ‘Οι λανθασμένες αρχές της παιδείας μας’ [1842], στου ιδίου, *Ο μοναδικός και το δικό του*, μετάφραση Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, Ελεύθερος τύπος, Αθήνα, [σσ. 11-23], 1978, [1844], σελ. 19-20.

εκπαίδευσης. Προς μεγάλη του ευχαρίστηση ο Rousseau θα βρει την ίδια ρίζα για το 'εκπαιδεύω' να χρησιμοποιείται στην αρχαιότητα για να χαρακτηρίσει τους ρόλους της παραμάνας, που κυριολεκτικά συμβάλλει για να έρθει το παιδί στη ζωή, και της τροφού η οποία, όχι λιγότερο κυριολεκτικά, καλύπτοντας τις βιοτικές ανάγκες του παιδιού το βοηθά να διατηρηθεί στη ζωή. Έτσι, με αυτό το απλό τέχνασμα, δείχνει εκείνο το άλλο νόημα της εκπαίδευσης· στην αρχαιότητα η εκπαίδευση ταυτιζόταν με τη ζωή.

Η ταύτιση εκπαίδευσης-ζωής είναι το μόνο που θα κρατήσει από τον Varro. Πολύ συνοπτικά, για λόγους που θα γίνουν αμέσως κατανοητοί, ο Rousseau θα απορρίψει όλα τα άλλα στοιχεία που χαρακτηρίζουν την εκπαίδευση της αρχαιότητας.

Έτσι η εκπαίδευση, η διδασκαλία και η οδήγηση είναι τρία πράγματα όσο διαφορετικά στα αντικείμενά τους όσο είναι ο κυβερνήτης, ο δάσκαλος και ο κύριος. Αλλά αυτές οι διακρίσεις είναι άσχημα σχεδιασμένες· και για να οδηγηθεί καλά, το παιδί πρέπει να ακολουθεί έναν μονάχα οδηγό' (ό.π.). Δεν μπορούμε πια να έχουμε 'τρεις' διακριτούς εκπαιδευτές (παραμάνα και τροφός, παιδαγωγός, δάσκαλος). Σήμερα χρειάζεται ένας μόνον οδηγός. Και αφού χρειάζεται μόνο ένας οδηγός

πρέπει τότε, να γενικεύσουμε τις απόψεις μας και να θεωρήσουμε στο μαθητή μας τον αφηρημένο [abstrait] άνθρωπο, τον άνθρωπο τον εκτεθειμένο σε όλα τα απρόβλεπτα γεγονότα της ανθρώπινης ζωής. Αν οι άνθρωποι γεννιούνταν προσκολλημένοι στο έδαφος μια χώρας, αν η ίδια εποχή κρατούσε για όλο το χρόνο, αν κάθε άνθρωπος ήταν δεμένος στη μοίρα του με τρόπο που να μην μπορεί ποτέ να την αλλάξει – η παραδεδομένη πρακτική θα ήταν καλή από ορισμένες απόψεις. Το παιδί αναθρεμμένο για τη θέση του, μην την αφήνοντας ποτέ, δεν θα μπορούσε να εκτεθεί στα μειονεκτήματα μιας άλλης. Αλλά δείτε τη μεταβλητότητα [mobilité] των ανθρώπινων πραγμάτων, δείτε το άστατο και ανήσυχο πνεύμα αυτού του αιώνα που ταράζει τα πάντα σε κάθε γενιά· μπορεί κανείς να συλλάβει κάποια μέθοδο περισσότερο ανόητη από εκείνη όπου ανατρέφεται ένα παιδί ωσάν να μη χρειαστεί ποτέ να βγει απ' το δωμάτιό του, ωσάν να πρόκειται να περιβάλλεται διαρκώς από τους υπηρέτες του; Αν το δύστυχο κάνει ένα μονάχα βήμα στη γη, αν πέσει κατά μονάχα ένα βαθμό, είναι χαμένο. Αυτό δεν είναι το να του διδάσκουμε να υποφέρει τη θλίψη· αυτό είναι να το παιδεύουμε να την αισθάνεται (42).

Η 'παραδεδομένη πρακτική' της εκπαίδευσης θα ήταν καλή αν τα πάντα έμεναν πάντοτε παγιωμένα. Αν ο άνθρωπος γεννιόταν να παραμένει ακλόνητος στον τόπο που γεννήθηκε, αν οι εποχές δεν άλλαζαν, αν η κατάσταση του καθενός προοριζόταν να μείνει πάντοτε η ίδια, μόνο τότε θα ήταν καλή η παραδοσιακή εκπαίδευση. Αλλά τα ανθρώπινα είναι 'μεταβλητά'. Και μια εκπαίδευση που θέλει να μάθει στον άνθρωπο 'να υποφέρει τα καλά και τα κακά της ζωής', μια εκπαίδευση που θέλει κάνει τον άνθρωπο ευτυχισμένο, πρέπει να λάβει σοβαρά υπόψιν της αυτή τη μεταβλητότητα. Ή ακριβέστερα, αυτή η αστάθεια πρέπει να γίνει το μοναδικό κέντρο, ο μοναδικός πυρήνας της. Το να παγώνεις τα πάντα ανήκει, πια, στον μακρινό καιρό των αιγυπτίων.²⁷⁴

²⁷⁴ 'Σε μια κοινωνική τάξη όπου όλες οι θέσεις είναι προσδιορισμένες, κάθε άνθρωπος πρέπει να αναθρέφεται για τη δική του. Αν ένα άτομο σχηματισμένο για τη θέση του την αφήσει, δεν είναι τότε ταιριαστό για τίποτα. [...] Στην Αίγυπτο όπου ο γιός ήταν υποχρεωμένος να ασπαστεί τη θέση του πατέρα του, η εκπαίδευση είχε τουλάχιστον

Για ακόμα μια φορά έχουμε την ρητή αναφορά του Rousseau στο δικό του παρόν: 'το άστατο και ανήσυχο πνεύμα αυτού του αιώνα'. Η εκπαίδευση που θα καταπιαστεί με την μεταβλητότητα δεν είναι προϊόν μιας κάποιας, ας πούμε 'θεωρητικής', ιδιοτροπίας· έχει να κάνει με τα άμεσα και πρακτικά, με τα σημερινά μελήματα του εαυτού μας, με τον τρόπο που τώρα ζούμε. Είναι επιτακτικό για το δικό μας παρόν και μόνον, που πρέπει να πάρουμε τα μαθήματά της.

Κάπου εδώ όμως είναι πλέον απαραίτητο να δούμε από αρκετά κοντύτερα πως πραγματώνεται, σε τι τελικώς συνίσταται, αυτή η εξαιρετικά κρίσιμη ευτυχία. Έπειτα, φανερά ετοιμότεροι, θα επιστρέψουμε και θα αναμετρηθούμε, για μία ακόμα φορά με τούτο το παντοτινά ενδιαφέρον σημείο του ρουσσωικού επιχειρήματος.

ν.vi το ζήτημα της ευδαιμονίας και η πρακτική αρχή της τελειοποιησιμότητας

Δεν ξέρουμε τι είναι η απόλυτη ευτυχία ή δυστυχία. Όλα είναι ανάμεικτα σ' ετούτη τη ζωή· σ' ετούτη κάποιος δε γεύεται κανένα καθαρό συναίσθημα· σ' ετούτη κάποιος δε μένει δυο στιγμές στην ίδια κατάσταση. Οι affections των ψυχών μας, όπως και οι τροποποιήσεις των σωμάτων μας, είναι μέσα σε μια διαρκή ροή [flux continuuel]. Το καλό και το κακό είναι κοινά σε όλους μας, αλλά σε διαφορετικές δόσεις. Ο ευτυχέστερος είναι εκείνος που υποφέρει τους λιγότερους πόνους· ο δυστυχέστερος είναι εκείνος που νιώθει τις περισσότερες απολαύσεις.

[...] Κάθε αίσθημα πόνου είναι α ξεχώριστο από την επιθυμία της απαλλαγής μας από αυτό· κάθε ιδέα απόλαυσης είναι α ξεχώριστη από την επιθυμία του να την χαρούμε· κάθε επιθυμία υποθέτει τη στέρηση, και όλες οι αισθανόμενες στερήσεις είναι οδυνηρές. Η δυστυχία μας συνίσταται, λοιπόν, στη δυσαναλογία ανάμεσα στις επιθυμίες μας και τις δυνάμεις μας. Ένα αισθανόμενο ον του οποίου οι δυνάμεις είναι ίσες με τις επιθυμίες του θα ήταν ένα απολύτως ευτυχισμένο ον. Σε τι, τότε, συνίσταται η ανθρώπινη σοφία ή ο δρόμος προς την αληθινή ευτυχία; Δεν έγκειται ακριβώς στον περιορισμό των επιθυμιών μας, διότι αν ήταν κάτω από τις δυνάμεις μας, ένα μέρος των ικανοτήτων μας θα παρέμενε αδρανές και δεν θα απολαμβάναμε ολόκληρη την ύπαρξή μας. Μήτε έγκειται στη διεύρυνση των δυνάμεών μας, καθώς, αν σε αναλογία με αυτές οι επιθυμίες μας διευρύνονταν ακόμα πιο πολύ, το αποτέλεσμα θα ήταν να γίνουμε δυστυχέστεροι. Αλλά είναι στη μείωση του πλεονάσματος [excès] των επιθυμιών επί των δυνάμεών μας, και στο να φέρουμε τη δύναμη και τη θέληση σε μια τέλεια ισότητα. Είναι μονάχα τότε, όπου με όλες τις δυνάμεις μας σε δράση η ψυχή παρ' όλα αυτά θα παραμένει γαλήνια και ο άνθρωπος θα είναι καλά διευθετημένος (80).

Είναι προφανές πως όταν όλα βρίσκονται σε 'διαρκή ροή' πάνω στη γη, αν δεν είναι αλαζονικό, είναι τουλάχιστον κάπως δύσκολο να παγιώσουμε, να ορίσουμε μια για πάντα την απόλυτη ευτυχία. Αυτό που μπορούμε πάντως να πούμε είναι ότι 'ο ευτυχέστερος είναι εκείνος που υφίσταται τον λιγότερο πόνο'. Ο πόνος αμέσως συνεπάγεται την επιθυμία απαλλαγής από τον πόνο και η επιθυμία, τουλάχιστον σ' αυτή την παραδοσιακή της εννοιολόγηση, είναι ταυτόσημη με μια έλλειψη. Σε αυτό το δυναμικό σχήμα δυστυχία είναι, λοιπόν, 'η δυσαναλογία μεταξύ των επιθυμιών και των δυνάμεών μας'.

ένα σίγουρο στόχο. Αλλά ανάμεσά μας όπου μονάχα οι βαθμίδες παραμένουν και οι άνθρωποι που τις συνθέτουν διαρκώς αλλάζουν, κανείς δεν ξέρει αν αναθρέφοντας το γιό του για τη θέση του δεν εργάζεται εναντίον του' (41).

Το να εξολοθρεύσουμε τις επιθυμίες δεν θα μπορούσε ποτέ να μας οδηγήσει στην ευτυχία. Κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με το να ακρωτηριάσουμε ένα μέρος του εαυτού μας. Θα ήταν μια προσβολή απέναντι στη φύση διότι δεν θα μπορούσαμε να 'απολαύσουμε ολόκληρη την ύπαρξή μας'. 'Δεν είναι δυνατόν να εννοήσουμε γιατί θα έμπαινε στον κόπο να σκεφτεί αυτός που δεν θα κατεχόταν από επιθυμίες ή από φόβους' και ταυτόχρονα 'δεν γίνεται να επιθυμούμε παρά μέσα από τις ιδέες που μπορούμε να έχουμε για τα πράγματα' (*Discours II*, I, 89). Οι επιθυμίες και η νόηση είναι αμετάκλητα συνδεδεμένες και βρίσκονται σε μια συνεχή αλληλεπίδραση. Αν εξοντώνουμε τις επιθυμίες θα εξοντώνουμε την σκέψη.

Υπάρχει όμως ένα πλεόνασμα επιθυμιών (στη σχέση με τις ικανότητες) [*l'excès des désirs sur les facultés*], το οποίο μπορούμε και πρέπει να στοχεύσουμε. Όταν αυτό το πλεόνασμα τεθεί υπό τον έλεγχό μας, τότε μόνον θα επιτευχθεί μια ισορροπία επιθυμιών-ικανοτήτων. Αυτό το πλεόνασμα επιθυμιών, οφείλεται στη φαντασία.

Είναι έτσι που η φύση, που κάνει τα πάντα για το καλύτερο, συγκρότησε [τον άνθρωπο] στην αρχή. Του δίνει με αμεσότητα μόνο τις επιθυμίες που είναι αναγκαίες για τη διατήρησή του και τις δυνάμεις που επαρκούν για να τις καλύψει. Τοποθέτησε όλες τις άλλες, σαν σε εφεδρεία στα βάθη της ψυχής του, έτσι ώστε να αναπτυχθούν όποτε χρειαστούν. Μόνο σ' αυτή την πρωταρχική κατάσταση είναι η δύναμη και οι επιθυμίες σε ισορροπία και ο άνθρωπος δεν είναι δυστυχισμένος. Άπαξ και οι εν δυνάμει ικανότητές του τεθούν εν ενεργεία, η φαντασία, η πιο δραστήρια απ' όλες, αφυπνίζεται και τις ξεπερνά (80-81).

Ό,τι κι αν κάνει κάποιος, ο πιο επικίνδυνος απ' όλους τους εχθρούς που δύναται να επιτεθούν σε έναν νεαρό, και ο μόνος που δεν μπορεί τεθεί έξω από το δρόμο του, είναι ο εαυτός του. Αυτός ο εχθρός, ωστόσο, είναι επικίνδυνος μονάχα διαμέσου δικού μας λάθους' διότι όπως έχω πει αμέτρητες φορές, οι αισθήσεις αφυπνίζονται από τη φαντασία και μόνο. Η ανάγκη τους δεν είναι μια ακριβώς φυσική ανάγκη (IV, 333).

Κατ' αρχάς ο Rousseau θα χρειαστεί να ανατρέξει και πάλι στη φυσική κατάσταση. Εκεί θα βρει τη φυσική πρόνοια να έχει φροντίσει για τον άνθρωπο βασιζοντας την συγκρότησή του σε μια, σήμερα πολυπόθητη, ισορροπία δύναμης-επιθυμίας. Ο άγριος, που στερείται 'τα φώτα της διάνοιας', βρίσκεται σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας²⁷⁵ διότι 'οι επιθυμίες του δεν ξεπερνούν τις φυσικές του ανάγκες' (*Discours II*, i, 89). Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης 'δεν είναι δυστυχισμένος', ή μάλλον, η λέξη δυστυχία δεν έχει 'κανένα νόημα' γι' αυτόν γιατί ζει μέσα τη δοσμένη από τη φύση ισορροπία (*Discours II*, i, 99).

Ταυτόχρονα όμως η φύση έχει τοποθετήσει, 'στα βάθη της ψυχής του', κάποιες 'εν δυνάμει ικανότητες' για να 'αναπτυχθούν όταν αυτό χρειαστεί'. 'Ήταν από σοφή πρόνοια, το ότι οι ικανότητες που είχε εν δυνάμει δεν θα αναπτύσσονταν παρά με τις ευκαιρίες που θα του δίνονταν για να τις χρησιμοποιήσει, έτσι που να μην του είναι περιττές και βάρος πριν τις

²⁷⁵ 'Δεν επιθυμούμε κάτι που δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε. Απ' όπου συνάγεται ότι, επιθυμώντας ο άγριος άνθρωπος μόνο όσα γνωρίζει και μη γνωρίζοντας παρά μόνο αυτά που μπορεί να έχει ή που είναι εύκολο να αποκτήσει, τίποτα δεν πρέπει να ήταν πιο γαλήνιο από την ψυχή του και τίποτα πιο περιορισμένο από το πνεύμα του (*Discours II*, σημείωση XI, 176).

χρηαστεί, ούτε όψιμες και άχρηστες στην ανάγκη. Είχε στο ένστικτο και μόνο ότi χρειαζόταν για να ζήσει στη φυσική ζωή' (*Discours II*, I, 99-100).

Είναι παραπάνω από ξεκάθαρο το ότi ο άνθρωπος για τον οποίο γίνεται λόγος, ο ενστικτωδώς ερχόμενος σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας, είναι ο απομονωμένος άνθρωπος της φυσικής κατάστασης. Είναι εκείνος που δεν έχει ακόμα επικοινωνήσει με άλλον άνθρωπο.

Ο 'περιπλανώμενος μέσα στα δάση άνθρωπος', ο άγριος που δεν 'αναγνωρίζει ποτέ κανέναν σαν άτομο' δεν έχει ούτε 'νόηση' ούτε 'ματαιοδοξία'. Ή μάλλον έχει 'τα αισθήματα και την ευφυία που αντιστοιχούν σ' αυτή του την κατάσταση' (*Discours II*, I, 108-109). Ο άνθρωπος που έρχεται ενστικτωδώς σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας μένει ο ίδιος και απαράλλαχτος σε όλους τους αιώνες. Ή τέχνη χανόταν μαζί με τον εφευρέτη της. Δεν υπήρχε ούτε παιδεία ούτε πρόοδος. Οι γενεές πολλαπλασιάζονταν ανώφελα. Και καθώς καθεμία ξεκινούσε πάντα από το ίδιο σημείο, οι αιώνες κυλούσαν μέσα στην απόλυτη απλοϊκότητα των πρώτων εποχών, το είδος ήταν παλαιό και ο άνθρωπος εξακολουθούσε να παραμένει παιδί' (*Discours II*, I, 109).

Όπως είδαμε και πρωτύτερα, μόνο μετά ή κατά την επικοινωνία είναι που ο άνθρωπος αναπτύσσει τις 'εν δυνάμει ικανότητες'. Μόνο τότε η ικανότητα της τελειοποιησιμότητας θα έχει τις αναγκαίες 'ευκαιρίες' και θα μπορέσει να οδηγήσει στην ανάπτυξη όλων των άλλων 'εν δυνάμει' ικανοτήτων. ' Ίδού λοιπόν, όλες οι ικανότητές μας αξιοποιημένες, η μνήμη και η φαντασία σε ενέργεια [*en jeu*], η *amour propre* να ενδιαφέρεται, η κρίση δραστηριοποιημένη [...]' (*Discours II*, ii, 125).

Όλα τούτα λαμβάνουν χώρα μονάχα μετά την επικοινωνία-τελειοποίηση. Τελικά όλα τούτα, συμπεριλαμβανομένης της φαντασίας, είναι προϊόντα της συνάντησης μεταξύ των ανθρώπων.

Ή φαντασία που, μεταξύ μας κάνει θραύση, δεν μιλά καθόλου σε καρδιές πρωτόγονες' (*Discours II*, I, 107). Η φαντασία, αυτή η παραγόμενη από την επικοινωνία ικανότητα, είναι χαρακτηριστικό που εντοπίζεται μονάχα στον κοινωνικό άνθρωπο. Αλλά στη φαντασία οφείλεται εκείνο το 'πλεόνασμα επιθυμιών' το οποίο, με τη σειρά του, είναι υπεύθυνο για την ανισορροπία δύναμης-επιθυμίας' είναι εύλογο ότi το 'πλεόνασμα' είναι υπεύθυνο που είμαστε δυστυχισμένοι.

Για πολλοστή φορά καταφάσκεται η πάγια ρουσσική θέση: είμαστε δυστυχισμένοι διότι τελειοποιηθήκαμε/επικοινωνήσαμε/κοινωνικοποιηθήκαμε ημαρτημένα.

Είναι η φαντασία η οποία διευρύνει για μας το μέτρο του δυνατού, είτε για καλό είτε για κακό, και η οποία επομένως διεγείρει και θρέφει τις επιθυμίες διαμέσου της ελπίδας για την ικανοποίησή τους. Αλλά το αντικείμενο που πρώτα φαινόταν να βρίσκεται στα χέρια μας απομακρύνεται ταχύτερα απ' ότi μπορεί να κυνηγηθεί. Όταν κάποιος πιστεύει πως το έφτασε, μεταμορφώνεται και μας παρουσιάζεται στην απόσταση που έχουμε μπροστά μας. Μη βλέποντας πια το δρόμο που έχουμε ήδη διασχίσει, τον εκτιμάμε για τίποτα' ότi απομένει να διασχισθεί ασταμάτητα μεγαλώνει και επεκτείνεται. Έτσι κάποιος εξαντλείται δίχως να φτάνει στο τέρμα, και όσο περισσότερο κάποιος κερδίζει σε απόλαυση, τόσο μακρύτερα ξεφεύγει και η ευτυχία μας.

Αντιθέτως, όσο κοντύτερα έχει παραμείνει ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση, τόσο μικρότερη είναι και η διαφορά ανάμεσα στις δυνάμεις και τις επιθυμίες του, και άρα τόσο λιγότερο έχει απομακρυνθεί από το να είναι ευτυχισμένος. Δεν είναι ποτέ λιγότερο δυστυχισμένος απ' όταν φαίνεται παντελώς φτωχός, διότι η δυστυχία δεν συνίσταται στη στέρηση των πραγμάτων αλλά στην ανάγκη που νιώθουμε γι' αυτά.

Ο αληθινός κόσμος έχει τα όριά του· ο φανταστικός κόσμος είναι άπειρος. Ανίκανοι να μεγαλώσουμε τον έναν, ας περιορίσουμε τον άλλον, διότι είναι από τη διαφορά μεταξύ των δύο και μόνο που γεννιούνται όλες οι λύπες που μας κάνουν αληθινά δυστυχισμένους (80-81).

Ένα σύντομο σχόλιο για να μην παρεξηγηθούμε. Πρέπει να γίνει σαφές ότι ο Rousseau σε καμία περίπτωση δεν ισχυρίζεται ότι η φαντασία ευθύνεται για τις δυστυχίες του ανθρώπου και άρα πρέπει να την εξουδετερώσουμε.²⁷⁶ Η φρίκη που θα του προκαλούσε αυτή η, τουλάχιστον αναίσχυντη, τοποθέτηση είναι περισσότερο από πασιφανής· αν κάποιος ανοίξει στη τύχη το οποιοδήποτε ρουσσικό κείμενο, είναι πιθανότερο να δει να γίνεται εκεί μια φλογερή υπεράσπιση της ακριβώς αντίθετης θέσης παρά να δίδεται έστω και η πιο μικρή υπόνοια για μια, ο θεός να μας φυλάξει, εξολόθρευση της φαντασίας.

Για τον Rousseau η φαντασία δεν μπορεί να είναι καθεαυτή καλή ή κακή. Είναι μια ικανότητα που αποκτάμε κοινωνικώς και δεν μπορεί να χαρακτηριστεί με αυτούς τους όρους. Και δεν μπορεί να είναι καλή ή κακή ακριβώς όπως η τελειοποιησιμότητα δεν είναι καλή ή κακή, όπως η επικοινωνία, η αλλοτρίωση, ο λόγος ή τα πάθη, δεν μπορούν να είναι απλώς καλά ή κακά – δεν χωράνε ακριβώς σε ένα τέτοιο πλαίσιο και με τέτοιους όρους.²⁷⁷ Αλλά αυτή η παράκαμψη δε χρειάζεται να μακρύνει παραπάνω· ας επιστρέψουμε στο παράθεμά μας.

Η φαντασία εμπλέκεται σε ένα παιχνίδι που ενδυναμώνει την επιθυμία. Η φαντασία μπορεί και το κάνει αυτό διότι φέρνει μαζί της και μian ιδέα για το χρόνο²⁷⁸ (και κυρίως για το μέλλον). Πριν τη φαντασία είχαμε μόνο την επιθυμία· τώρα έχουμε και την 'ελπίδα' πως η επιθυμία θα καλυφθεί. Το γεγονός και μόνον ότι τώρα ελπίζουμε οδηγεί στο απλοϊκό συμπέρασμα ότι, σε αντίθεση με τον άγριο του *Second discours*, δεν είμαστε πια ταυτισμένοι με το παρόν μας. Και ξέρουμε καλά πως κάθε κατάσταση που χωρίζει τον άνθρωπο σε κομμάτια, εν προκειμένω ανάμεσα στο αληθινό παρόν και κάποιο μέλλον, είναι μια δυστυχισμένη κατάσταση.²⁷⁹

²⁷⁶ 'Όποιος δεν έχει φαντασία νιώθει μόνο τον εαυτό του· είναι μόνος μέσα στο ανθρώπινο γένος' (*Essai*, ix, 52). Τέτοια είναι φυσικά η περίπτωση του απομονωμένου, περιπλανώμενου στα δάση αγρίου του *Second discours*. Από την άλλη, κατά τη στιγμή που δυο άνθρωποι έρχονται κοντά, η ικανότητα της φαντασίας είναι πάντοτε ενεργή ή ο άνθρωπος βρίσκεται πάντοτε μέσα στη φαντασία.

²⁷⁷ 'Ο λόγος και ο διαφωτισμός είναι ηθικώς ουδέτερα. [...] [Και η φαντασία] όπως και οι άλλες μας ικανότητες είναι καθαυτή, ηθικώς ουδέτερη'. Ο' Hagan, *Rousseau*, ό.π., σελ. 11-12.

²⁷⁸ '[Η] φαντασία του, ακόμη αδρανής, δεν ξέρει το πως να διευρύνει το είναι του σε δύο διαφορετικούς χρόνους' (102).

²⁷⁹ 'Δυστυχισμένη πρόβλεψη που κάνεις τώρα ένα ον δυστυχισμένο με την ελπίδα, καλώς ή κακώς θεμελιωμένη, πως θα τον κάνεις να γίνει ευτυχισμένος κάποια μέρα!' (80).

Ταυτόχρονα η φαντασία ‘διευρύνει το μέτρο των δυνατών [possibles]’. Ο Rousseau δεν δίνει περισσότερες εξηγήσεις αλλά αν προσπαθήσουμε να το δούμε μέσα στη σχέση δύναμης-επιθυμίας μπορεί να γίνει απολύτως κατανοητό.

Ο άνθρωπος όπως είναι στη φυσική του συγκρότηση μπορεί και ‘γνωρίζ[ει] μόνο αυτά που δύναται [en son pouvoir] να έχει’ και ταυτόχρονα ‘δεν επιθυμ[εί] κάτι που δεν εί[ναι] σε θέση να γνωρίζ[ει]’ (*Second discours*, σημείωση XI, 176). ‘Ο πραγματικά ελεύθερος άνθρωπος θέλει μόνον ό,τι μπορεί [peut]’ (84). Δεν είναι υπερβολικό να πούμε ότι αφού ‘θέλει ό,τι μπορεί’, με το που θελήσει κάτι αυτοστιγμεί θα/ήδη το έχει στα χέρια του· οι επιθυμίες του καλύπτονται *άμεσα*.²⁸⁰

Αν τώρα το μέτρο των δυνατών είναι η δύναμη που έχει ο άνθρωπος, η δράση της φαντασίας συνίσταται στο ότι τον κάνει να νομίζει πως κατέχει *περισσότερη* δύναμη απ’ όση πραγματικά κατέχει και τελικά να τον κάνει να νομίζει πως μπορεί να γνωρίσει και κατά συνέπεια να επιθυμήσει περισσότερα απ’ όσα πραγματικά μπορεί να γνωρίσει και να επιθυμήσει.

Έτσι, κάτι που φαινόταν ότι είναι ήδη ‘στα χέρια μας απομακρύνεται’ με μεγαλύτερη ταχύτητα απ’ όση εμείς μπορούμε να διαθέσουμε για να το ‘καταδιώξουμε’. Με το που πιστεύουμε ότι το πιάσαμε, μεταμορφώνεται και μας φανερώνεται και πάλι μακριά, και πάλι σε απόσταση. Δεν ενδιαφερόμαστε για τη διαδρομή που *τώρα* κάνουμε. Όλο μας το είναι απασχολείται διαρκώς με την διαδρομή που κάθε φορά *μένει* να κάνουμε, με την μέλλουσα απόσταση που μας χωρίζει από αυτό το κάτι που κυνηγάμε χωρίς ποτέ να πιάνουμε. Σε αυτή τη συλλογιστική το παρόν ισούται με το τίποτα· ετούτος ο εαυτός έχει μεταφερθεί ολόκληρος σε κάποιο, μόνιμα μακρινό, μέλλον.²⁸¹ Ετούτος ο εαυτός δεν είναι ζωντανός. Η αλλοτρίωση και η δυστυχία είναι οι μόνοι τρόποι (μη) ύπαρξής του.

ν.vii ‘μια δεύτερη φύση’

‘Η δυστυχία μας συνίσταται όχι στη στέρηση των πραγμάτων αλλά στην ανάγκη που νιώθουμε γι’ αυτά’ (81). Κάτι που, όταν ξεκινήσαμε αυτή τη συζήτηση, λεγόταν πόνος και επιθυμία φαίνεται τώρα ότι ήταν κάτι κοντά στην ανάγκη. ‘Αυτή η λέξη αδύναμος υποδεικνύει μια σχέση, μια σχέση που λαμβάνει χώρα εντός του όντος στο οποίο κάποιος εφαρμόζει [την σχέση]. Εκείνος του οποίου η δύναμη ξεπερνά τις ανάγκες, είτε είναι έντομο είτε σκουλήκι, είναι ένα δυνατό ον. Εκείνος του οποίου οι ανάγκες ξεπερνούν τη δύναμη, είτε είναι ελέφαντας είτε λιοντάρι, είτε είναι κατακτητής είτε ήρωας, είτε είναι θεός, είναι ένα αδύναμο ον. Ο εξεγερμένος άγγελος που *παρأنόησε* τη φύση του ήταν πιο αδύναμος από τον ευτυχισμένο θνητό που ζει ειρηνικά σε συμφωνία με τη φύση του’ (81).

²⁸⁰ Οι επιθυμίες του ‘πραγματικά ελεύθερου ανθρώπου’ είναι μάλλον και παραδόξως επιθυμίες δίχως έλλειψη.

²⁸¹ ‘Ακούω από μακριά τις κατακραυγές της λαθεμένης σοφίας που συνεχώς μας μεταφέρει έξω από τους εαυτούς μας, που πάντοτε αποτιμά το παρόν για τίποτα, και που κυνηγώντας δίχως να πάρει ανάσα κάποιο μέλλον το οποίο αποτραβιέται όσο το πλησιάζουμε, μας μεταφέρει εκεί που δεν είμαστε, μας μεταφέρει εκεί που ποτέ μας δεν θα είμαστε (79).

Ο άγγελος ‘παρανόησε τη φύση του’, παρανόησε τη δύναμή του, επιθύμησε περισσότερα απ’ όσα μπορούσε να επιθυμήσει. Με κάποια μυστηριώδη διεργασία κατάφερε να νιώσει ανάγκες τις οποίες η πραγματική του δύναμη ποτέ δεν επαρκούσε να καλύψει (και άρα ποτέ δεν θα μπορούσε να γνωρίσει και επιθυμήσει). Ακόμα και αυτή η θεότητα, αν έχει ανάγκες που ξεπερνούν τις δυνάμεις της, είναι ένα αδύναμο ον.

Ο Rousseau σε ανύποπτο χρόνο, μιλώντας για το ότι δεν πρέπει να ταΐζουμε και να κοιμίζουμε τα παιδιά σε κάποια προκαθορισμένη ώρα και με την ίδια ακρίβεια την κάθε μέρα, καταλήγει δείχνοντας τι το καταπληκτικό θα συνέβαινε αν δεν ακολουθήσουμε την συμβουλή του: τώρα πια, ‘η επιθυμία δεν έρχεται από την ανάγκη αλλά από τη συνήθεια, ή μάλλον, η συνήθεια προσθέτει μια νέα ανάγκη σε εκείνη της φύσης. Αυτό είναι που πρέπει να προληφθεί’ (63).

Έχουμε εδώ την εμφάνιση μιας άλλης ανάγκης από τη φυσική (και κατά συνέπεια μιας άλλης επιθυμίας)²⁸². Η άλλη ανάγκη που προστίθεται στη φυσική είναι κάτι που για κάποιο λόγο πρέπει να προλάβουμε.

Τώρα, η κατηγορία της συνήθειας²⁸³, από μόνη της, δεν φαίνεται να μπορεί να μας κάνει εύκολα αντιληπτό τον τρόπο της παραπάνω διαδικασίας. Αν όμως πλάι σε τούτα βάλουμε το γεγονός ότι για τη ρουσσική σκέψη ‘τα πάντα είναι εκπαίδευση’, ότι ‘ξεκινάμε να μαθαίνουμε μόλις ξεκινάμε να ζούμε’, ότι η ζωή είναι η εκπαίδευσή μας, το ζήτημα δε θα μπορούσε να αποσαφηνισθεί περισσότερο:

Ο Δημιουργός των πραγμάτων μας παρέχει όχι μόνο για τις ανάγκες που μας δίνει, αλλά και για εκείνες που δίνουμε στους εαυτούς μας· και είναι για να τοποθετήσει πάντοτε την επιθυμία πλάι στην ανάγκη που κάνει τα γούστα μας να αλλάζουν και να τροποποιούνται μαζί με τους τρόπους της ζωής μας. Όσο περισσότερο απομακρυνόμαστε από τη φυσική κατάσταση, τόσο χάνουμε τα φυσικά μας γούστα· ή μάλλον, η συνήθεια μας δίνει μια δεύτερη φύση με την οποία αντικαθιστούμε την πρώτη σε τέτοιο βαθμό που κανείς μας να μη γνωρίζει πια εκείνη την πρώτη μας φύση (151).

Ο δημιουργός μας, μας έχει προικίσει με μια ικανότητα που μπορεί και κάνει το γούστο μας, τις προτιμήσεις μας να τροποποιούνται σε συμφωνία με τους τρόπους της ζωής μας. Ευτυχώς ή δυστυχώς δεν έχουμε ένα προκαθορισμένο, παντοτινά δοσμένο και πάντοτε ίδιο γούστο. Το γούστο μας δεν είναι στατικό (και ετούτη η δυνατότητα μεταλλαγής του προφανώς και απορρέει από την ικανότητα της τελειοποιησιμότητας).

Καθώς οι ‘ανάγκες αλλάζουν σύμφωνα με την κατάσταση των ανθρώπων’ (205), το ότι ο δημιουργός προνόησε να βάλει κάθε φορά ‘την επιθυμία πλάι στην ανάγκη’ σημαίνει ότι θα

²⁸² Γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι η λέξη ανάγκη χρησιμοποιείται εδώ με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που η λέξη πόνος είχε χρησιμοποιηθεί νωρίτερα – ο πόνος/η ανάγκη είναι κάτι το οποίο αμέσως συνεπάγεται μια επιθυμία.

²⁸³ ‘Έχουμε δύο είδη αναγκών. Πρώτον, τις φυσικές ανάγκες που αφορούν την επιβίωσή μας, και έπειτα εκείνες που αφορούν τις ανέσεις μας, τις απολαύσεις μας, τον πλούτο μας· αυτές αναφέρονται γενικά σαν πολυτέλεια. Οι ανάγκες της πολυτέλειας γίνονται κυριολεκτικές ανάγκες όταν έχουμε συνηθίσει τόσο σ’ αυτές που η συγκρότησή μας εξαρτάται από αυτές λόγω της συνήθειας. [...] Τα πάντα, ακόμα και το δηλητήριο, μπορούν να γίνουν μια φυσική ανάγκη διαμέσου της συνήθειας, όπως το όπιο είναι μια ανάγκη για τους τούρκους ή το αρσενικό για τους κινέζους’. Jean-Jacques Rousseau, ‘On public happiness’ [trans Paul de Man], στο *de Man*, ό.π., σελ. 7.

έχουμε 'γούστα' που αντιστοιχούν στην κάθε φορά κατάσταση-τρόπο ζωής μας. Σε έναν τρόπο ζωής άλλον από εκείνον της φυσικής κατάστασης έχουμε άλλα γούστα, άλλες ανάγκες, άλλες επιθυμίες. Συνηθίζουμε να ζούμε με τον νέο τρόπο, συνηθίζουμε τη νέα κατάσταση με αποτέλεσμα να φτιάχνουμε μια 'δεύτερη φύση' – τραβώντας αυτή τη σκέψη στο όριο, και αν η δεύτερη φύση αντικαθιστά την πρώτη 'σε τέτοιο βαθμό που *κανείς μας να μη γνωρίζει πια εκείνη την πρώτη μας φύση*', εδώ δεν έχουμε τίποτε λιγότερο από μια *αλλαγή φύσης*. Ο νέος τρόπος ζωής σχεδόν μας κάνει να φτιάξουμε μια νέα φύση. 'Ετούτο είναι που πρέπει να προληφθεί'.

Ένα μόλις βιβλίο νωρίτερα, μέσω της συνήθειας είχαμε μια νέα, επιπρόσθετη στη φύση ανάγκη (I, 63). Τώρα με τη συνήθεια έχουμε νέες ανάγκες, ανάγκες που πια έχουν γίνει κομμάτι μας, νέους τρόπους ζωής, μια 'δεύτερη φύση' (II, 151).

Και αν για μια στιγμή νομίσουμε πως θα μπορούσαμε να γλιτώσουμε από το επιπρόσθετο, από το 'πλεόνασμα' με μια απλή λογιστική πράξη, τώρα φαίνεται πως κάτι τέτοιο ήταν πάντοτε αδύνατο. Αν 'κανείς μας' δεν θυμάται πια τι ήταν εκείνη η πρωταρχική του φύση τότε ποιο είναι το πλεόνασμα που πρέπει να αφαιρέσει; Για να ισοσκελίσει τι ακριβώς; Σίγουρα για κάποιον που ζει μέσα στη νέα κατάσταση, για κάποιον κανονικοποιημένο, με μια 'δεύτερη φύση', δεν υφίσταται καν 'πλεόνασμα'. Αν δεν ξέρει την προηγούμενη του φύση, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να διανοηθεί το 'πλεόνασμα' – το 'πλεόνασμα' έρχεται από έναν άλλο τόπο, ανήκει σε ένα άλλο παράδειγμα, είναι α-νόητο για το παιχνίδι που ο ίδιος παίζει.

Τα πράγματα έχουν αρχίσει να αγριεύουν.

v.viii ελευθερία και αυτάρκεια

Ο μόνος ο οποίος κάνει αυτό που ο ίδιος θέλει είναι εκείνος που, για να το κάνει αυτό, δεν έχει ανάγκη να βάλει τα χέρια άλλου εκεί που τελειώνουν τα δικά του. [...] Ο πραγματικά ελεύθερος άνθρωπος θέλει μόνο ό,τι δύναται να κάνει και κάνει ό,τι του αρέσει.

[...] Η κοινωνία *έκανε* τον άνθρωπο πιο αδύναμο όχι μόνο παίρνοντάς του το δικαίωμα που είχε πάνω στη δύναμη του αλλά, πάνω απ' όλα, κάνοντας [αυτή του] τη δύναμη ανεπαρκή για τον ίδιο. Γι' αυτό είναι που οι επιθυμίες του πολλαπλασιάζονται μαζί με την αδυναμία του, και τούτο είναι που συνιστά την αδυναμία της παιδικότητας συγκρινόμενης με την ενηλικιότητα. Αν ο ενήλικας άνθρωπος είναι ένα δυνατό ον και το παιδί ένα αδύναμο ον, αυτό δεν είναι επειδή ο πρώτος έχει περισσότερη δύναμη σε απόλυτους όρους από το τελευταίο, αλλά διότι ο πρώτος μπορεί φυσικώς να αρκείται στον εαυτό του ενώ το τελευταίο δεν μπορεί. Όθεν, ο ενήλικας πρέπει να έχει περισσότερη θέληση και το παιδί περισσότερη *fantaisie*, μια λέξη με την οποία εννοώ όλες τις επιθυμίες οι οποίες δεν είναι αληθινές ανάγκες και που μπορούν να ικανοποιηθούν μονάχα με τη βοήθεια ενός άλλου (84).

Φτιαχτήκαμε για να είμαστε άνθρωποι· οι νόμοι και η κοινωνία μας βύθισαν για ακόμη μια φορά στην παιδικότητα (85).

Το πρώτο που πρέπει να σημειωθεί είναι ο παραλληλισμός που κάνει ο Rousseau ανάμεσα σε δυό λογίων σχέσεις. Η μία είναι αυτή μεταξύ κοινωνίας-φυσικού ανθρώπου και η άλλη μεταξύ παιδιού-ενήλικα.

‘Όποιος κάνει ό,τι θέλει είναι ευτυχισμένος αν είναι αυτάρκης’ αυτή είναι η περίπτωση του ανθρώπου που ζει στη φυσική κατάσταση’ (85). Ο φυσικός άνθρωπος δεν ήταν ένα αδύναμο ον – ‘η κοινωνία τον έκανε αδύναμο’ στερώντας του τη δυνατότητα να είναι αυτάρκης. Η κοινωνία έκανε τη δύναμη του ανθρώπου ‘ανεπαρκή’. Αδύναμος είναι εκείνος του οποίου οι ανάγκες ξεπερνούν τις δυνάμεις. Με κάποιο τρόπο η κοινωνία του αναστάτωσε την προηγούμενη ισορροπία δύναμης-επιθυμίας και τον έκανε δυστυχισμένο.

‘Όποιοσδήποτε κάνει ό,τι θέλει δεν είναι ευτυχισμένος αν οι ανάγκες του ξεπερνούν τις δυνάμεις του’ αυτή είναι η περίπτωση των παιδιών στην [φυσική] κατάσταση. Τα παιδιά, ακόμα και στη φυσική κατάσταση, απολαμβάνουν μόνο μια ατελή ελευθερία, παρόμοια με εκείνη που απολαμβάνουν οι άνθρωποι στην κοινωνική κατάσταση. Μη όντας πια ικανοί να κάνουμε δίχως τους άλλους, ο καθένας μας γίνεται σ’ αυτό το θέμα ξανά αδύναμος και δυστυχισμένος’ (85). Κατά ομόλογο τρόπο, το παιδί δεν είναι πιο αδύναμο από τον ενήλικα άνθρωπο διότι έχει λιγότερη δύναμη ‘σε απόλυτους όρους’ αλλά γιατί ο ενήλικας της φυσικής κατάστασης είναι αυτάρκης ενώ το παιδί εξαρτάται από άλλους για την συντήρησή του στη ζωή. Ακόμα και αν ‘κάνει ό,τι θέλει’, αν για να το κάνει αυτό βασίζεται σε άλλους, είναι δυστυχισμένος. Όσο οι ανάγκες ξεπερνούν τις δυνάμεις του παραμένει αδύναμος και δυστυχισμένος ασχέτως από την κάλυψη ή μη κάλυψη των αναγκών αυτών. Αν λόγου χάριν νιώθει τον πόνο, την ανάγκη της πείνας, ακόμα και αν καλύψει την στέρηση τρώγοντας, θα είναι ένα δυστυχισμένο και αδύναμο ον αν έχει βασιστεί σε άλλους σε για την παροχή της τροφής που θα ικανοποιήσει αυτή του την επιθυμία. Από την άλλη, ένα πραγματικά ελεύθερο και δυνατό ον, ένας ενήλικας, όταν θα ένιωθε τη πείνα θα σήκωνε το χέρι του, θα έκοβε τον καρπό από το κλαδί (τον οποίο το χέρι του θα μπορούσε να φτάσει) και θα την ικανοποιούσε σχεδόν άμεσα. Θα ήταν δυνατός διότι το να κόψει τον καρπό θα ήταν κάτι μέσα στις δυνάμεις του και θα κάλυπτε την αντίστοιχη ανάγκη δίχως να χρειάζονται τα χέρια κανενός άλλου για να διατηρηθεί εν ζωή.

Η περίπτωση του παιδιού που εξαρτάται από άλλους για την συντήρησή του είναι λοιπόν ‘παρόμοια’ με την περίπτωση του ενήλικα μέσα στην κοινωνία. Η κοινωνία έκανε τον ενήλικα παιδί. ‘Οι νόμοι και η κοινωνία μας βύθισαν για άλλη μια φορά στην παιδική ηλικία’ (85). Ο φυσικός άνθρωπος όταν κοινωνικοποιήθηκε έγινε ένα δυστυχισμένο παιδί που, αδύναμο να αυτοσυντηρηθεί, εξάρτησε την συνέχισή της ύπαρξής του από τα χέρια άλλων.

Αλλά το παράδειγμα που φέραμε, αν και από μια σκοπιά (θέλει να) είναι διευκρινιστικό του ζητήματος, τελικά μάλλον παραπλανεί. Τούτο διότι η ανάγκη στη βάση της οποίας περιστρέφεται είναι μια ανάγκη που έχει να κάνει με την απλή μας επιβίωση, μια όπως συνηθίζει να λέει ο Rousseau, ‘φυσική’ ή ‘αληθινή’ ανάγκη.

Η άσκηση των φυσικών τεχνών, για τις οποίες αρκεί ένας και μόνο άνθρωπος, οδηγεί στην εξερεύνηση των βιομηχανικών τεχνών, οι οποίες χρειάζονται τη συνδρομή πολλών χεριών. Οι πρώτες μπορούν να εξασκούνται από μοναχικούς, από αγρίους· αλλά οι άλλες δε μπορούν να γεννηθούν παρά μόνο μέσα στην κοινωνία, και την κάνουν απαραίτητη. Για όσο κάποιος γνωρίζει μονάχα τη φυσική ανάγκη, κάθε άνθρωπος είναι αυτάρκης. Η εισαγωγή του πλεονασματικού [superflu] κάνει τη διάκριση και τον καταμερισμό της εργασίας αναγκαίο (185).

Είναι ξεκάθαρο ότι το ζήτημα το οποίο προσπαθούμε να πλησιάσουμε δεν έχει σε καμία περίπτωση να κάνει με την φυσική ανάγκη και την αυτοσυντήρηση. Διότι όσο ο άνθρωπος 'γνωρίζει μονάχα την φυσική ανάγκη είναι αυτάρκης'. Ενόσω ζει μέσα στη φυσική κατάσταση μπορεί και αυτοσυντηρείται. Ακριβέστερα είναι μόνον εντός της φυσικής κατάστασης που μπορεί να είναι αυτάρκης. Το 'superflu', το πλεόνασμα, είναι κάτι που δημιουργείται μόνο μέσα στην κοινωνία. Μάλιστα, το πλεόνασμα κάνει τον άνθρωπο αδύναμο, κάνει την εξάρτηση από τους άλλους, αναγκαία. Για άλλη μια φορά 'η κοινωνία έκανε τον άνθρωπο πιο αδύναμο' γιατί έκανε τη δύναμή του 'ανεπαρκή για τον ίδιο'.

[Η] αληθινή ανάγκη, η φυσική ανάγκη, πρέπει με προσοχή να διακριθεί από την ανάγκη που πηγάζει από την εν τω γεννάσθαι [commence à naître] fantaisie [...] (86).

Ο Rousseau προχωρά λοιπόν σε μια φροντισμένη διάκριση μεταξύ της φυσικής ή αληθινής ανάγκης και της ανάγκης που πηγάζει από την εν τω γεννάσθαι fantaisie.²⁸⁴ Θα μας πει ότι η fantaisie είναι 'μία λέξη με την οποία εννοώ όλες τις επιθυμίες οι οποίες δεν είναι αληθινές ανάγκες και μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο με τη βοήθεια ενός άλλου' (84). Η fantaisie δεν μπορεί με κανένα τρόπο να είναι κάτι που αφορά την φυσική κατάσταση – ο φυσικός άνθρωπος έχει μόνο τις αληθινές ανάγκες.²⁸⁵

Το 'εν τω γεννάσθαι' αναφέρεται ακριβώς στη στιγμή της κοινωνικοποίησης, της πρώτης επικοινωνίας με τον άλλο. Μόνο σ' αυτόν τον τρόπο ζωής είναι που οι fantaisies μπορούν και ξεκινούν να γεννιούνται. Η fantaisie είναι κάτι άλλο, καινούργιο για τον άνθρωπο· μόλις τώρα γεννιέται κάτω από τα φρέσκα μάτια του κοινωνικού ανθρώπου. Η fantaisie είναι το 'πλεόνασμα' αυτό το κάτι για το οποίο τόσο λόγος έγινε και σε τόσους κόπους μπήκαμε νωρίτερα. Η fantaisie είναι αυτό το πλεόνασμα που σχετίζεται με την φαντασία [imagination] και οδηγεί στην 'παράνοηση της φύσης' που έκανε ο άγγελος.²⁸⁶

Αλλά πριν προχωρήσουμε παραπέρα είναι πια απαραίτητο να κάνουμε κάποιες επισημάνσεις. Θα ήταν ευτυχές αν μας συγχωρούσατε τη βαναυσότητα που ακολουθεί – όπως και να 'χει προέχει το να γίνουμε κατανοητοί οπότε και συνεχίζουμε.

²⁸⁴ Δεν είναι της παρούσης αλλά αυτή η διάκριση δεν είναι καθόλου τόσο απόλυτη όσο φαίνεται εδώ. Είναι μάλλον προσωρινή επιτελώντας το έργο ενός βοηθητικού 'σκαλοπατιού' για να αδράξουμε κάτι που αλλιώς είναι πολύ δύσκολο να πιάσουμε.

²⁸⁵ 'Έτσι η αληθινή ανάγκη, η φυσική ανάγκη πρέπει προσεκτικά να διακριθεί από την ανάγκη της fantaisie και των γνωμών [...]'. Jean-Jacques Rousseau, *Favre*, ό.π., βιβλίο Ι, σελ. 32.

²⁸⁶ 'Είναι τα λάθη της φαντασίας που μεταμορφώνουν σε κακίες τα πάθη όλων των πεπερασμένων όντων – ακόμα και των αγγέλων' (*Emile*, IV, 219).

Μέχρι τώρα περίπου έχουμε τα ακόλουθα:

μη δυστυχισμένοι: ισορροπία δύναμης-επιθυμίας (80).

αδύναμος: ανισορροπία δύναμης-ανάγκης (οι ανάγκες/επιθυμίες του ξεπερνούν τις δυνάμεις του) (81).

ελεύθερος: τουλάχιστον ισορροπία δύναμης-επιθυμίας (84).

ευτυχισμένος: ελεύθερος και αυτάρκεια (μη ανάγκη του άλλου για την ικανοποίηση των αναγκών του) (85).

fantaisies: επιθυμίες που είναι μη αληθινές ανάγκες και μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο με τη βοήθεια άλλου (85).

(α) Το παιδί, απλά και μόνο διότι είναι παιδί, *είτε είναι σε φυσική κατάσταση είτε στην κοινωνία* είναι ένα αδύναμο και δυστυχισμένο ον. Οι δυνάμεις του δεν επαρκούν για τις φυσικές ή αληθινές ανάγκες του και άρα πρέπει να βασιστεί σε άλλους για να διατηρηθεί στη ζωή. Αυτά είναι το *par excellence* χαρακτηριστικό του παιδιού και ισχύει τόσο στη φυσική όσο και στην κοινωνική κατάσταση.

(α.i) Το παιδί της φυσικής κατάστασης, ζώντας μέσα στον τρόπο της φυσικής κατάστασης καταφέρνει να μεγαλώσει και να γίνει φυσικός άνθρωπος. Μόλις γεννιέται είναι αδύναμο διότι δεν μπορεί να αυτοσυντηρηθεί. Στην αρχή είναι η μητέρα του που, λόγω του μητρικού ενστίκτου, παρέχει για την κάλυψη των φυσικών ή αληθινών αναγκών του. Όταν μεγαλώσει και δυναμώσει, την 'εγκαταλείπει' και γίνεται και αυτός περιπλανώμενος μέσα στα δάση φυσικός άνθρωπος (*Discours II*, I, 93).

(α.ii) Το παιδί της κοινωνικής κατάστασης, ζώντας μέσα στον τρόπο της κοινωνίας, καταφέρνει να γίνει αλλοτριωμένος άνθρωπος. Αρχικά είναι ένα αδύναμο ον διότι δεν μπορεί από μόνο του να καλύψει τις φυσικές ή αληθινές του ανάγκες και άρα βασίζεται σε άλλους. Αυτοί οι άλλοι είναι διεφθαρμένοι απλά και μόνον διότι ζουν μέσα στην ημαρτημένη κοινωνία. Αντί να παρέχουν στο παιδί για τις φυσικές ή αληθινές του ανάγκες του μεταφέρουν τις *fantaisies* τους. Το παιδί με τη σειρά του συνηθίζει σε αυτόν τον τρόπο, αποκτά την δεύτερη φύση που προσιδιάζει στην κατάσταση που βρίσκεται και γίνεται ένας ολοκληρωμένα διεφθαρμένος άνθρωπος. Το παιδί που γίνεται 'ενήλικας' μέσα στην κοινωνία παραμένει ένα αδύναμο ον διότι οι δυνάμεις του δεν επαρκούν για να καλύψουν τις *fantaisies* του.

(β.i) Ο φυσικός άνθρωπος τώρα, είναι ένα ευτυχισμένο ον διότι οι δυνάμεις του επαρκούν για τις φυσικές ή αληθινές ανάγκες του και μπορεί να αυτοσυντηρηθεί, δεν χρειάζεται τη βοήθεια άλλων. Μάλιστα δεν ξέρει άλλες ανάγκες πέρα από τις φυσικές ή αληθινές ανάγκες. Ο φυσικός άνθρωπος είναι τόσο σκληρά απομονωμένος που από μόνος του δεν θα μπορούσε ποτέ να ξεφύγει από την κατάσταση του. Για αιώνες παραμένει περιπλανώμενος στα δάση. Ο φυσικός άνθρωπος, δίχως την επιστράτευση της τύχης δεν θα έβγαινε ποτέ από την φυσική κατάσταση. Πάντως όταν συμβεί κάτι μπορεί και αλλάζει τον τρόπο ζωής του διότι έχει την ικανότητα της τελειοποιησιμότητας.

(β.ii) Τέλος, ο κοινωνικός άνθρωπος, είναι ένα αδύναμο ον διότι η κοινωνία τον έκανε να μην είναι αυτάρκης. Αυτή η αυτάρκεια όμως είναι πράγμα εντελώς διαφορετικό από την αυτάρκεια του φυσικού ανθρώπου. Δεν έχει σε τίποτα να κάνει με τις αληθινές ή φυσικές ανάγκες του. Πριν γίνει κοινωνικός άνθρωπος μπορούσε να καλύπτει τις φυσικές ή αληθινές ανάγκες του. Όταν συναντήθηκε-επικοινωνήσει με άλλον άνθρωπο τελειοποιήθηκε, οι ικανότητες του αναπτύχθηκαν. Ο λόγος, η φαντασία, οι γνώσεις έρχονται και παραμένουν στο προσκήνιο. Από εδώ και έπειτα εξαρτάται μόνιμα από τους άλλους. Ο τρόπος ζωής μέσα στην κοινωνία του δίνει μια 'δεύτερη φύση'. Ο άνθρωπος ζώντας μέσα στην κοινωνία νιώθει ανάγκες που είναι κοινωνικές. Αυτές οι ανάγκες είναι οι *fantaisies*. Η φαντασία του τον κάνει να νομίζει ότι δύναται να τις καλύψει με αποτέλεσμα την περαιτέρω δυστυχία και αλλοτρίωσή του. Είναι ένα αδύναμο ον από το γεγονός και μόνον ότι έχει *fantaisies*. Οι *fantaisies* είναι οι μη φυσικές μη αληθινές ανάγκες που μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο με τη

βοήθεια άλλων. Η κοινωνία κάνει τον άνθρωπο αδύναμο (μη αυτάρκη) διότι με την κοινωνικοποίηση παράγεται το πλεόνασμα των *fantaisies* (εξ ορισμού μη αυτάρκεια). Η κοινωνία έκανε τον φυσικό άνθρωπο έναν αλλοτριωμένο κοινωνικό άνθρωπο. Αυτός είναι κάτι που μοιάζει με 'ενήλικα' αλλά έχει τον χαρακτήρα ενός παιδιού.

Και τώρα φαίνεται πολύ καθαρότερα πως το παράδειγμα της φυσικής ανάγκης που επικαλεστήκαμε προηγουμένως δεν ήταν απλά παραπλανητικό· ήταν παντελώς λαθεμένο, εντελώς εκτός τόπου. Ίσως κάποιο άλλο παράδειγμα να ήταν πιο ταιριαστό. Ένα τέτοιο το έχουμε ήδη συναντήσει. Αλλά τότε, δεν ήμασταν ακριβώς έτοιμοι γι' αυτή τη συζήτηση.

Αναφερόμαστε φυσικά στο παράδειγμα με το παιδί που κλαίει. Εκεί ο Rousseau, με την δεύτερη αναφορά του στον *Emile* στην έννοια της *fantaisie*, σχετίζει την τελευταία τόσο με την καταπίεση όσο και με την ανάδυση της *amour propre*. Ας προσπαθήσουμε να το ξαναδούμε.

‘Ένα παιδί κλαίει μόλις γεννιέται· η μισή παιδική του ηλικία περνιέται κλαίγοντας’. Εμείς που είμαστε γύρω του δεν ξέρουμε πως να το ηρεμήσουμε. Δοκιμάζουμε διάφορα. Το φροντίζουμε, το φοβερίζουμε, το χτυπάμε.

Είτε κάνουμε ό,τι το ευχαριστεί είτε απαιτούμε από αυτό ό,τι ευχαριστεί εμάς. Είτε παραδινόμαστε στις *fantaisies* του, είτε του επιβάλλουμε τις δικές μας. Δεν υπάρχει μέσος δρόμος· πρέπει είτε να δίνει διαταγές ή να τις δέχεται. Έτσι οι πρώτες του ιδέες είναι εκείνες της κυριαρχίας και τη δουλείας. Πριν μάθει να μιλάει, διατάζει· πριν γίνει ικανό να πράττει, υπακούει. [...] Με αυτό τον τρόπο είναι που απ' την αρχή γεμίζουμε αυτή τη νεαρή καρδιά με πάθη που αργότερα αποδίδουμε στη φύση και, αφού έχουμε κοπιάσει για να το κάνουμε κακό, παραπονιόμαστε ότι το βρήκαμε έτσι. [...] Είναι ο άνθρωπος των *fantaisies* μας· ο φυσικός άνθρωπος είναι διαφορετικά συγκροτημένος (48).

Από αυτά τα δάκρυα τα οποία ίσως νομίζουμε τόσο λίγο άξια της προσοχής μας γεννιέται η πρώτη σχέση του ανθρώπου με ό,τι τον περιβάλλει· εδώ σχηματίζεται ο πρώτος κρίκος αυτής της μακράς αλυσίδας από την οποία φτιάχνεται η κοινωνία. [...] Αυτά είναι παράξενα μαθήματα για την είσοδό του στη ζωή.

[...] Τα πρώτα δάκρυα των παιδιών είναι προσευχές. Αν κάποιος δεν είναι προσεκτικός σύντομα γίνονται διαταγές. Τα παιδιά ξεκινούν με το να τους βοηθούν· καταλήγουν με το να τους υπηρετούν. Έτσι, από την ίδια την αδυναμία τους, η οποία είναι αρχικά η πηγή και το αίσθημα της εξάρτησής τους, γεννιέται επακολούθως η ιδέα της επιβολής και της κυριαρχίας. Αλλά καθώς αυτή η ιδέα διεγείρεται λιγότερο από τις ανάγκες τους και περισσότερο από τις δικές μας φροντίδες, σε αυτό το σημείο, ηθικά αποτελέσματα των οποίων η άμεση αιτία δε βρίσκεται στη φύση ξεκινούν να κάνουν την εμφάνισή τους (65-66).

Κρατώντας πάντα το ότι το παράδειγμα αναφέρεται σε ένα παιδί μέσα στην κοινωνία, μπορούμε τώρα να εστιάσουμε την προσοχή μας στη συνάφεια *fantaisie*-καταπίεσης.

Η αδυναμία του παιδιού, το ότι δεν μπορεί να ικανοποιήσει τις φυσικές ή αληθινές του ανάγκες, κάνει το παιδί να νιώθει την εξάρτηση από τους άλλους. Από αυτή την αδυναμία-αίσθημα εξάρτησης γεννιέται στο παιδί η ιδέα της κυριαρχίας. Για τούτο το ηθικό αποτέλεσμα δεν ευθύνεται σε καμία περίπτωση η φύση (η οποία δίνει στο παιδί μόνο τις φυσικές ή αληθινές ανάγκες) αλλά οι τρόποι των διεφθαρμένων ανθρώπων που του μεταγγίζουν τις *fantaisies* τους. Εμείς με τον τρόπο ζωής μας, και κατά συνέπεια με τον τρόπο που προσεγγίζουμε το παιδί, το εκπαιδεύουμε στη στις *fantaisies*, στη διαφθορά. Από τις απαρχές της ζωής του, γεμίζουμε την καρδιά του παιδιού με πάθη (για τα οποία ύστερα κατηγορούμε τη

φύση) – με έναν πολύ ακραίο τρόπο έχουμε μοχθήσει για να καταφέρουμε να το διαφθείρουμε. Για να το κάνουμε έναν μικρό ‘τύραννο’ (87), έναν καταπιεστή κατ’ εικόνα και ομοίωσή μας. Και από την άθλια σκοπιά ενός άθλιου σκοπού είμαστε απολύτως επιτυχημένοι σ’ αυτό μας το έργο. Η άμορφη μάζα που, τόσο επιδέξια και με τόσο ζήλο σφυρηλατούμε, έχει αρχίσει να παίρνει τα διακριτά της χαρακτηριστικά:

Αλλά η επιθυμία του να διατάξεις δεν σβήνει με την ανάγκη που τη γέννησε. Η κυριαρχία αφυπνίζει και κολακεύει την *amour propre* και η συνήθεια την ενδυναμώνει. Έτσι η *fantaisie* διαδέχεται την ανάγκη· έτσι, οι προκαταλήψεις και οι γνώμες φτιάχνουν τις πρώτες τους ρίζες (68).

Αν το παιδί είχε με το που γεννήθηκε μια φυσική ή αληθινή ανάγκη, ο τρόπος που το πλησιάσαμε του γέννησε μια ‘επιθυμία να διατάξει’. Και αυτή η επιθυμία, αυτή η *fantaisie* ‘δεν εξαλείφεται’ όταν ικανοποιηθεί η φυσική ή αληθινή ανάγκη του παιδιού. Είναι ένα πλεόνασμα που *εμείς* στη σχέση μας με το παιδί δημιουργήσαμε, ένα πλεόνασμα που παραμένει. Αυτό το πλεόνασμα εκπαιδεύει το παιδί στο να αισθάνεται ‘το πόσο *ευχάριστο* είναι να ενεργείς με τα χέρια άλλων και να χρειάζεται μονάχα να σαλέψεις τη γλώσσα σου για να κάνεις το σύμπαν να κινηθεί’ (68). Η καταπίεση κολακεύει και κάνει να γεννηθεί (ή να βγει από την αδράνεια) η *amour propre*. Και η συνήθεια αυτού του τρόπου οδηγεί στην ενδυνάμωση της *amour propre*. ‘Έτσι η *fantaisie* διαδέχεται την ανάγκη· έτσι, οι προκαταλήψεις και η γνώμη φτιάχνουν τις πρώτες τους ρίζες’.

Το παιδί δεν έχει πια καμία φυσική ή αληθινή ανάγκη· είναι ολοκληρωτικά βυθισμένο στις *fantaisies* και την *amour propre*. Η αδυναμία που είχε μόλις γεννήθηκε (μη δυνατότητα να καλύψει μόνο του για τις φυσικές ή αληθινές του ανάγκες) έχει μετατραπεί σε μια εντελώς νέα αδυναμία. Τώρα είναι αδύναμο διότι έχει πια *fantaisies*. Όπως είδαμε νωρίτερα οι *fantaisies* είναι ανάγκες που αμέσως προϋποθέτουν τη σχέση με τον άλλο. Η ύπαρξη των *fantaisies*, από μόνη της, κάνει το παιδί, με έναν ολοκαίνουργιο τρόπο, αδύναμο.

Όταν τώρα γίνεται λόγος για τον εν τη κοινωνία άνθρωπο, το ρουσσωικό σχήμα υφίσταται μια καίρια διαφοροποίηση. Αυτή με μια λέξη συνίσταται στην ολοκληρωτική απαγκίστρωση του συλλογισμού από την φυσική ή αληθινή ανάγκη. Φυσικές ή αληθινές ανάγκες έχει *μόνον* ο απομονωμένος φυσικός άνθρωπος. Είναι ακριβώς το ότι έχει μόνο τέτοιες φυσικές ή αληθινές ανάγκες που τον κάνει να μπορεί να αυτοσυντηρείται. Είναι ευτυχισμένος διότι βρίσκεται σε ισορροπία δύναμης-επιθυμίας και διότι δεν χρειάζεται την βοήθεια κανενός άλλου για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του. Και το ζήτημα κατηγορηματικά τελειώνει εδώ.

Όπως δείξαμε τόσο στη συζήτηση για τον *Second discours* όσο και σε αυτή για τον *Emile*, όταν δυο φυσικοί άνθρωποι (με φυσικές ή αληθινές ανάγκες) επικοινωνήσουν παράγονται διάφορα – η συνάντηση μπορεί να είναι παραγωγική διότι οι άνθρωποι κατέχουν την ικανότητα της τελειοποιησιμότητας. Η επικοινωνία φέρνει τις ικανότητες της νόησης, της γνώσης, του λόγου, της φαντασίας.

Από εδώ και έπειτα οι φυσικές ή αληθινές ανάγκες δεν παίζουν κανέναν ρόλο. Η κοινωνικοποίηση κατάφερε να κάνει μη αυτάρκες ένα ον που όταν βρισκόταν σε φυσική κατάσταση μπορούσε να αυτοσυντηρηθεί. Δεν του αναστάτωσε την ισορροπία δύναμης-ανάγκης αφαιρώντας του δύναμη αλλά 'κάνοντας τη δύναμή του ανεπαρκή για τον ίδιο – περίπου προσθέτοντας νέες επιθυμίες, νέες ανάγκες. Αυτό το πλεόνασμα επιθυμιών καλείται *fantaisies* και ο Rousseau δίνει τον εξής ορισμό: 'μία λέξη με την οποία εννοώ όλες τις επιθυμίες οι οποίες δεν είναι αληθινές ανάγκες και μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο με τη βοήθεια ενός άλλου' (84). Οι ικανότητες που παράγονται από την κοινωνικοποίηση είναι όροι δυνατότητας των *fantaisies*. Ο φυσικός άνθρωπος που δεν έχει 'τα φώτα της διάνοιας' δεν έχει τη δυνατότητα να επιθυμήσει κάτι που δε μπορεί να νοήσει. Κάτι που δεν είναι μέσα στις δυνάμεις του δεν θα γίνει ποτέ ανάγκη και επιθυμία. Το πλεόνασμα είναι αποκλειστικά προϊόν της κοινωνικοποίησης.

'Οι νόμοι και η κοινωνία μας βύθισαν για άλλη μια φορά στην παιδική ηλικία' (85). Ζώντας τώρα μέσα στην κοινωνία, συνηθίζουμε/εκπαιδευόμαστε στους τρόπους της, και αυτές οι *fantaisies* γίνονται μέρος μιας δεύτερης μας φύσης σε τέτοιο βαθμό που να μην έχουμε πια άλλες ανάγκες-επιθυμίες παρά μόνο τις *fantaisies*. Η κοινωνία φαίνεται σαν να πρόσθεσε *fantaisies* στις φυσικές ή αληθινές ανάγκες του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα αυτό που έκανε ήταν το να αλλάξει τη φύση του ανθρώπου. Η δεύτερη φύση δεν είναι ακριβώς επιπρόσθετη' όταν αποκτάμε τη δεύτερη φύση 'κανείς μας' δεν ξέρει πλέον ποια ήταν εκείνη η πρώτη του φύση. Το 'πλεόνασμα' είναι πια *κανονικό* μέρος της νέας μας φύσης (και έχει νόημα να το καλούμε 'πλεόνασμα' μόνο στη σύγκριση με μια προηγούμενη φύση όπου αυτό δεν υπήρχε). Αυτό που για την πρώτη φύση είναι πλεόνασμα, στη νέα μας φύση *είναι* οι φυσικές ή αληθινές μας ανάγκες. Τώρα πια, το πλεόνασμα, οι *fantaisies* είναι οι φυσικές ή αληθινές μας ανάγκες. Κάθε πτυχή της ζωής μας εξαρτάται, πλέον, από τους άλλους, από τις *fantaisies* της κοινωνίας, τις προκαταλήψεις, τις γνώμες των άλλων.

Έτσι, ο κοινωνικός άνθρωπος είναι ον αδύναμο, ανελεύθερο, η ύπαρξή του είναι δυστυχημένη. Και αυτός ο 'ενήλικας' που κατοικεί την κοινωνία αν συγκριθεί με τον φυσικό άνθρωπο, μοιάζει με παιδί. Από την διαρκή μας αδυναμία-αίσθημα εξάρτησης γεννιούνται διαδοχικά οι ιδέες της καταπίεσης, η ευχαρίστηση του να διατάζεις, η επιθυμία της κυριαρχίας, τελικά το *amour propre* και μαζί του όλα τα δεινά από τα οποία αυτό-πλήττεται η κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα.

ν.ix οι γνώμες των άλλων

Πως θα μπορέσεις – περισσότερο από ποτέ ένα έρμαιο [*jouet*] των ανθρώπινων *γνωμών* – να *υψώσεις* τον εαυτό σου πάνω από τις προκαταλήψεις που καθορίζουν τη μοίρα σου; Πως θα μπορέσεις να περιφρονήσεις τις φαυλότητες και τις διαστροφές που έχεις *ανάγκη για να διατηρηθείς* [*besoin pour subsister*]; Εξαρτίσουν μονάχα απ' τα πλούτη, και τώρα εξαρτάσαι απ' τους πλουσίους. Έχεις μονάχα χειροτερέψει τη σκλαβιά σου και έχεις, πάνω της, επιπροσθέσει και τη φτώχεια σου. Τώρα είσαι φτωχός δίχως να είσαι ελεύθερος. *Είναι η χειρότερη κατάσταση στην οποία μπορεί να πέσει ο άνθρωπος* (197).

Αρχικά ας σημειωθεί πως η διάκριση μεταξύ φυσικών ή αληθινών αναγκών και *fantaisies* φαίνεται εδώ να αναιρείται δίχως κανένα δισταγμό.²⁸⁷ Ο άνθρωπος που ζει μέσα στην κοινωνία έχει πλέον *‘ανάγκη για να διατηρηθεί’* την ποταπότητα και την εξαχρείωση. Με έναν ακραίο τρόπο, οι *fantaisies* έχουν εδώ γίνει σχεδόν βιοτικές ανάγκες· ο κοινωνικός άνθρωπος τις χρειάζεται για να συντηρηθεί στη ζωή. *Όλα είναι fantaisies μέσα στην κοινωνία*. Και ο άνθρωπος που την κατοικεί, γίνεται πια *‘ένα έρμαιο’* στο παιχνίδι των γνώμων των άλλων – ο άνθρωπος εξαρτημένος έτσι, είναι πιο αδύναμος από ποτέ.

Δεύτερον είναι αρκετά προφανές πως η κύριες μορφές που έχουν οι *fantaisies* είναι αυτές των γνώμων και των προκαταλήψεων. Στο παραπάνω απόσπασμα ο Rousseau μιλάει για έναν άνθρωπο *‘έρμαιο’* γνώμων και προκαταλήψεων που καθορίζουν τη μοίρα του. Και τονίζει πως οι ίδιες αυτές γνώμες είναι που έχει *‘ανάγκη’* για να συντηρηθεί. Βρισκόμαστε αδιαμφισβήτητα στον εννοιολογικό χώρο που κινείται η *fantaisie*. Οι γνώμες και οι προκαταλήψεις από μια σκοπιά εμπεριέχουν τις *fantaisies* του εκάστοτε τρόπου ζωής, από μια άλλη είναι αυτές οι ίδιες οι *fantaisies* του συγκεκριμένου τρόπου ζωής. Η διαφορές είναι μάλλον μικρές (ίδιες) τάξης και άρα δεν χρειάζεται και μεις να σταθούμε παραπάνω εδώ – το γεγονός παραμένει ότι *fantaisies* και γνώμες είναι κάτι που είναι κοντά και το ότι ο Rousseau δεν δείχνει να ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για να διευκρινίσει κάτι που αυτοδιευκρινίζεται. Δεν χρειάζεται καν να κάνει ο Rousseau κάπου²⁸⁸ ρητή την μεταξύ των συνάφεια για να πεισθούμε: από τη μια, η *fantaisie* είναι η ανάγκη που δεν καλύπτεται παρά με τη βοήθεια άλλου, την εξάρτηση από τον άλλο· από την άλλη, η γνώμη του άλλου, η εξάρτησή μας από τη γνώμη του άλλου, το να γίνουμε *‘έρμαιο’* σε προκαταλήψεις και γνώμες άλλων προφανώς και είναι μια ανάγκη που δεν μπορεί να καλυφθεί παρά με τη βοήθεια άλλου, την εξάρτηση από τον άλλο.

Στον τρόπο ζωής της κοινωνίας *‘η επιθυμία δεν έρχεται από την ανάγκη αλλά από τη συνήθεια, ή μάλλον, η συνήθεια προσθέτει μια νέα ανάγκη σε εκείνη της φύσης*. Αυτό είναι που πρέπει να προληφθεί’ (63). Αυτό το πλεόνασμα είναι που πρέπει σήμερα να στοχεύσουμε – και με κάποιο τρόπο να θέσουμε υπό τον έλεγχό μας – αν θέλουμε να φτιάξουμε έναν ευτυχισμένο άνθρωπο.

²⁸⁷ Πάνω-κάτω τα ίδια ισχύουν φυσικά και για τον *Second discours*: *‘επειδή οι ανέσεις αυτές είχαν χάσει, λόγω συνήθειας, όλη τους τη χάρη και ταυτόχρονα κατάντησαν αληθινές ανάγκες [...]’* (118). Κατά τον σεισμό της Λισαβώνας ή τον ρουσσωικό πόλεμο όλων εναντίον όλων οι άνθρωποι αυτοκτόνησαν (αυτό-θυσιάστηκαν στο όνομα των γνώμων των άλλων, στο όνομα των ρούχων τους, των χρημάτων τους, των βιβλίων τους, στο όνομα της *amour propre*, της επιθυμίας για φήμη, της ημαρτημένης ανάγκης για την εκτίμηση των άλλων) ή αλλιώς δε διασκορπίστηκαν διότι *‘άπειρες ανέσεις τους υποχρέωναν να μένουν συγκεντρωμένοι, η διασπορά δεν ήταν τόσο εύκολη όσο στους πρώτους καιρούς, όπου, μην έχοντας κανέναν άλλον ανάγκη, αλλά μόνο τον εαυτό του, ο καθένας αποφάσιζε χωρίς να περιμένει την έγκριση του άλλου’* (185).

²⁸⁸ *‘[L]es fantaisies de l'opinion’* (127). Βλ επίσης: *‘Έτσι η fantaisie διαδέχεται την ανάγκη· έτσι οι προκαταλήψεις και οι γνώμες φτιάχνουν τις πρώτες τους ρίζες’* (68).

Η εκπαίδευση, για τον Rousseau, ήταν ουσιαστικά μια διαδικασία αυτό-πραγμάτωσης.²⁸⁹

Τα βιβλία του [J.-J.] με ενδυνάμωσαν (*Dialogues*, I, 53).

ν.χ ο δάσκαλος-φίλος και η εμπιστοσύνη στη φύση

Ο ενάρετος δάσκαλος-φίλος, θα αναλάβει να προφυλάξει τον Emile από το 'πλεόνασμα', θα τον εκπαιδεύσει με τρόπο που να μπορεί να ελέγχει (και άρα μην εξαρτάται από) τις *fantaisies* της κοινωνίας. Από εδώ και έπειτα, και μέχρι το τέλος αυτού του μέρους, θα δούμε πως ακριβώς πραγματώνεται μια εκπαίδευση ελέγχου των *fantaisies*. Αυτό που πρέπει όμως *τώρα* να ρωτήσουμε είναι το τι κάνει τον δάσκαλο-φίλο ικανό, τι τον κάνει να δύναται να προσφέρει μια τέτοια εκπαίδευση.

Και φυσικά ρωτάμε έχοντας κατά νου τα ζητήματα που ανέκυψαν λίγο νωρίτερα· τότε που βρεθήκαμε μπροστά στη 'συνήθεια'. Αν εμείς οι άνθρωποι συνηθίζουμε να ζούμε μέσα στους νέους τρόπους ζωής, αν συνηθίζουμε τόσο που αυτός ο τρόπος ζωής να μας γίνεται 'μια δεύτερη φύση με την οποία αντικαθιστούμε την πρώτη σε τέτοιο βαθμό που *κανείς μας να μην ξέρει πια εκείνη την πρώτη φύση*' (151), τότε πως είναι δυνατό να βρεθεί ανάμεσά μας κάποιος να εκπαιδεύσει το παιδί; Οποιοσδήποτε ζει εδώ όχι μόνο δε θα μπορεί να το εκπαιδεύσει απέναντι στο πλεόνασμα, αλλά είναι και βέβαιο ότι η μόνη επιτυχία του θα είναι να το διαφθείρει γρηγορότερα απ' ότι αν το άφηνε να διαφθαρεί από μόνο του, μαθητεύοντας στο πλάι της κοινωνίας. Διότι για το μέλος της κοινωνίας δεν υφίσταται καν πλεόνασμα. Ετούτος αντικαθιστά την πρώτη φύση με μια δεύτερη σε τέτοιο βαθμό που οι *fantaisies* του, έχοντας γίνει πια μέρος μιας νέας φύσης, να είναι οι μόνες φυσικές ή αληθινές ανάγκες που ξέρει· ετούτος έχει ολοσχερώς αντικαταστήσει τις φυσικές ή αληθινές ανάγκες με τις *fantaisies*.

Γι' αυτό είναι που ο Rousseau χρειάζεται να μπει σε τόσο μεγάλους κόπους όταν μιλάει για τον δάσκαλο-φίλο. 'Θα βρεθεί αυτός ο *σπάνιος θνητός*; Δεν ξέρω. Σε αυτούς τους εξαχρεωμένους καιρούς ποιος ξέρει τι σημείο της αρετής μπορεί ακόμα να κατορθώσει η ανθρώπινη ψυχή; Αλλά ας υποθέσουμε ότι βρέθηκε αυτό το θαύμα. (50). Στις δυο αυτές γραμμές που μιλάει για τον χαρακτήρα του δασκάλου-φίλου, αναγκάζεται να τον καλέσει έναν 'σπάνιο θνητό', ένα 'θαύμα', κάτι 'παραπάνω από άνθρωπο'. Και όλα τούτα, αν και δεν μας λένε τίποτε παραπέρα για τον εξαιρετικό δάσκαλο-φίλο, μας λένε τουλάχιστον ότι είναι εξαιρετικός. Αργότερα ο Rousseau θα μας πει ότι ο 'σοφός και ενάρετος'²⁹⁰ δάσκαλος-φίλος έρχεται από έναν άλλο τρόπο ζωής· είναι κάποιος που είναι 'κύριος του εαυτού του' (97). Σε τούτη την αρμονική σχέση με τον εαυτό είναι που συνίσταται η όλη σπανιότητά του.

²⁸⁹ McDonald, *Revolution*, ό.π., σελ. 35.

²⁹⁰ Έτσι τον καλεί ο Rousseau στο προσχέδιο του *Emile* (Jean-Jacques Rousseau, 'Favre manuscript', στο *CW XIII*, ό.π., βιβλίο I, σελ. 16).

Είναι λοιπόν, η ξενότητά του απέναντι 'σε τούτους τους εξαχρειωμένους καιρούς', που χαρακτηρίζει τον δάσκαλο-φίλο. Είναι η ξενότητά του απέναντι σε αυτόν τον διεφθαρμένο τρόπο ζωής, σε μια κατάσταση που αλλοτριώνει τον εαυτό κάνοντάς τον 'έρμαιο', που κατακλύζει τον εαυτό με *fantaisies*, που βυθίζει τον άνθρωπο στην παιδικότητα. Γι' αυτό είναι που αυτός ο ξένος, όχι μόνο μπορεί να αναθρέψει έναν Emile που θα προφυλαχθεί από τις *fantaisies*, αλλά είναι τελικά και ο μόνος που δύναται να καταφέρει κάτι τέτοιο. Οποιοσδήποτε εντός αυτού του τρόπου ζωής αναλάμβανε να εκπαιδεύσει το παιδί, το μόνο που θα κατάφερνε θα ήταν το να κάνει το παιδί έναν ακόμα μικρό 'τύραννο', ένα ακόμα 'έρμαιο' στο μεγάλο παιχνίδι των γνωμών, μια από 'αυτές τις κινούμενες κούκλες που περιφέρονται από το ένα δωμάτιο στο άλλο' (165).

Ο δάσκαλος-φίλος θα πάρει από το χέρι τον Emile και θα τον οδηγήσει στην αυτονομία²⁹¹. Γίνεται εδώ απολύτως φανερό η ανάγκη του άλλου για να φτάσει κανείς στην αυτονομία· τούτο είναι από πάντα το κλασικό παράδοξο της εκπαίδευσης. Η σχέση με κάποιον άλλο είναι *προαπαιτούμενο* για να φτάσουμε στην αυτονομία. Ας δούμε λίγο καλύτερα πως προκύπτει η παραπάνω σχέση.

Αυτή την αυτονομία αρχικά πρέπει να τη νοήσουμε αρνητικώς· αυτονομία είναι εδώ η μη εξάρτηση από τις *fantaisies*, η μη εξάρτηση από εκείνο το πλεόνασμα επιθυμιών που για να ικανοποιηθούν έχουμε ανάγκη τους άλλους. Αυτή η αυτονομία αρχικά συνίσταται στο να μην οδηγούμαστε από τις γνώμες των άλλων, τις προκαταλήψεις της κοινωνίας.

Για τους λόγους που μόλις πριν λίγο σημειώσαμε, το πλεόνασμα δεν είναι κάτι που μπορεί ο κοινωνικός άνθρωπος να διανοηθεί. Από την άλλη, ο δάσκαλος-φίλος όντας ξένος στην κατάσταση της διαφθοράς, μπορεί και βλέπει το πλεόνασμα. Αυτό που, για τον κοινωνικό άνθρωπο είναι μέρος της 'δεύτερης φύσης' του (και δεν μπορεί να δει διότι δεν ξέρει πια την πρώτη του φύση), για εκείνον που είναι ξένος στην παραπάνω δεύτερη φύση είναι ένα πεντακάθαρο πλεόνασμα. Από τη σκοπιά του ξένου, από τη σκοπιά της πρώτης φύσης οι *fantaisies* είναι κάτι το επιπρόσθετο στις φυσικές ή αληθινές ανάγκες του ανθρώπου. Μόνο αυτός – ο για εμάς ξένος – που είναι γαλουχημένος στον τρόπο ζωής της πρώτης φύσης δύναται να πει για τον δικό μας τρόπο ζωής ότι περιστρέφεται γύρω από τις επιπρόσθετες *fantaisies*.

Μιλώντας για την εκπαίδευση που δίνουμε στο παιδί (το ότι του μαθαίνουμε τις *fantaisies* μας, τις σχέσεις κυριαρχίας και υποταγής, το ότι το κάνουμε ταυτόχρονα σκλάβο και τύραννο) ο Jean-Jacques σημειώνει:

Αυτό είναι λάθος. Είναι ο άνθρωπος των *fantaisies* μας· ο άνθρωπος της φύσης είναι διαφορετικά συγκροτημένος.

²⁹¹ ' [Ο]ταν θα έχει γίνει ένας ενήλικας άνθρωπος, δεν θα έχει πια ανάγκη κανέναν οδηγό άλλον από τον εαυτό του' (50).

Θέλετε, τότε, να διαφυλάξει την πρωταρχική του μορφή; Διατηρήστε τη από τη στιγμή που έρχεται στον κόσμο. Άπαξ και γεννηθεί, κρατήστε τον και μην τον αφήσετε πριν να είναι άνθρωπος. Δίχως τούτο δε θα πετύχετε ποτέ (48).

Από τη σκοπιά του ξένου, στον δικό μας τρόπο ζωής εντοπίζεται πρώτα-πρώτα η ύπαρξη των *fantaisies*. Ταυτόχρονα, αυτός ο ξένος φαίνεται να ξέρει εκείνη την πρωταρχική φύση που ‘κανείς’ από εμάς δεν ξέρει πια. Ο ξένος ενδιαφέρεται πρωτίστως να διατηρήσουμε, να προφυλάξουμε αυτή την πρώτη φύση που έχουμε με το που ερχόμαστε στη ζωή και αντικαθιστούμε με μια δεύτερη μόλις σχετιζόμαστε με άλλον άνθρωπο.

Εδώ ο ξένος, οδηγεί μια προηγούμενη σκέψη στα άκρα της. ‘Ο πρώτος μας δάσκαλος είναι η τροφός μας’ (42). Για να αποφευχθεί η αλλοτριωτική συνάντηση του παιδιού με κάποιον από το διεφθαρμένο παρόν του, ο ξένος τονίζει το ότι πρέπει να ξεκινήσουμε να προφυλάττουμε το παιδί *ακριβώς* από τη στιγμή που έρχεται στον κόσμο. Πρέπει να το πάρουμε στα χέρια μας ‘αμέσως μόλις γεννηθεί’· αν δεν το κάνουμε αυτό τότε το παιδί στην πρώτη του επαφή με την παραμύνα θα αρχίσει να μπαίνει στο παιχνίδι των *fantaisies*.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε για να φτιάξουμε ‘τον άνθρωπο της φύσης’ έχει αρνητικό προσανατολισμό: πρέπει να μην αφήσουμε την παραμύνα να πάρει στα διεφθαρμένα χέρια της το παιδί, πρέπει να προστατεύσουμε το παιδί από την διαφθορά που πλησιάζει, από εκείνη τη ‘ροπή προς τη φθορά’.

Έτσι, η πρώτη εκπαίδευση πρέπει να είναι απολύτως αρνητική. Δεν συνίσταται καθόλου στη διδαχή της αρετής ή της αλήθειας αλλά στην προφύλαξη της καρδιάς από τη φαυλότητα και του μυαλού από το σφάλμα (93).

Και όλα αυτά τα κάνουμε για να μπορέσουμε να διατηρήσουμε την πρώτη φύση που έχουμε μόλις γεννιόμαστε και η οποία, μέσα στον τρόπο ζωής της κοινωνίας αλλοτριώνεται και μετατρέπεται σε μια άλλη, δεύτερη φύση. Ο δάσκαλος-φίλος λοιπόν θα καταπιαστεί, τουλάχιστον στην αρχή, με το αρνητικό έργο της προστασίας του παιδιού από την ποταπότητα των *fantaisies*.

Πώς όμως υπάρχει κάτι που εξαρχής πρέπει να διατηρηθεί; Τι είναι αυτό το πρωταρχικό που αξίζει και πρέπει οπωσδήποτε να προστατευθεί;

Τα πάντα είναι καλά όταν βγαίνουν από τα χέρια του Δημιουργού των πραγμάτων· τα πάντα εκφυλίζονται στα χέρια του ανθρώπου (37).

Είναι έτσι που η φύση, που κάνει τα πάντα για το καλύτερο, συγκρότησε [τον άνθρωπο] στην αρχή (80).

Ας θεσπίσουμε ως ένα αδιαμφισβήτητο *maxime* πως οι πρώτες κινήσεις της φύσης είναι πάντοτε σωστές. Πως δεν υπάρχει πρωταρχική διαστροφή στην ανθρώπινη καρδιά. Πως δεν υπάρχει ούτε μια κακία που μπορεί να βρεθεί μέσα σ’ αυτή και για την οποία να μην μπορεί να ειπωθεί ο τρόπος και το πότε εισήλθε (92).

Τόσο ο Jean-Jacques όσο και ο δάσκαλος φίλος θα *εμπιστευθούν* τη φύση.

Η αλλόττητα του δασκάλου-φίλου, στην οποία τόση έμφαση δώσαμε νωρίτερα, έγκειται ακριβώς σε αυτή την εμπιστοσύνη που δείχνει στη φύση. Σε αντίθεση με τον παροντικό αλλοτριωμένο άνθρωπο που 'εμπιστεύεται' την *παρούσα* τάξη της κοινωνίας' (194), ο δάσκαλος-φίλος θα εμπιστευτεί τη φύση. Αυτή η άλλη διάσταση της παρρησίας,²⁹² το κουράγιο, η ολοκληρωτική εμπιστοσύνη στη καλοσύνη της φύσης είναι που κάνει τον δάσκαλο να ζει μια ζωή ξένη σε εκείνη του διεφθαρμένου ή κοινωνικού μας παρόντος. Ο δάσκαλος-φίλος που αγκαλιάζει τη φύση, με τη γαλήνη της ψυχής του είναι κάτι 'παραπάνω από άνθρωπος', ένα 'θαύμα' που περιφέρεται και μάλλον σκιάζει τους δυστυχισμένους κατοίκους αυτού του αθλιότερου των τόπων. Ο τρόπος που ζει, ο τρόπος της φύσης είναι ολοσχερώς ξένος για τον κοινωνικό άνθρωπο. Με την ίδια την ετερότητα της ύπαρξής του, *με τούτη την ετερότητα και μόνον είναι που μας δείχνει το πλεόνασμα*.²⁹³ Και αυτός ο τρόπος ύπαρξης του δασκάλου-φίλου θα είναι το 'παράδειγμα' που πρέπει να ακολουθήσει ο Emile (95). Μόνο τότε θα μπορέσει να δει τις *fantaisies*, να τις πολεμήσει με όλες του τις δυνάμεις, να πραγματώσει εκείνον τον εαυτό που θα γίνεται αυτόνομος.

'Ηπια το νερό της λήθης' το παρελθόν σβήνεται από τη μνήμη μου και ο κόσμος ανοίγεται μπροστά μου. Ιδού τι συλλογιζόμουν εγκαταλείποντας την πατρίδα μου για την οποία είχα λόγους να ντρέπομαι [...]. Σπάζοντας τους δεσμούς που μ' έδεναν με τη χώρα μου τους επέκτεινα σε όλη τη γη, και γινόμουν τόσο περισσότερο άνθρωπος όσο έπαυα να είμαι πολίτης.²⁹⁴

ν.χι ο αληθινός discourse της φύσης

Ο δάσκαλος-φίλος θα *προετοιμάσει* τον Emile εμποτίζοντας τον με τον αληθινό discourse της φύσης. Όταν ο Emile θα έχει αυτό το απαιτούμενο εφόδιο θα μπορέσει να βγει στον κόσμο και να επικοινωνήσει με άλλον άνθρωπο δίχως να διαφθαρεί από τις *fantaisies*, δίχως να (ξε)χάσει την πρωταρχική του φύση.

Παρατηρείστε τη φύση και ακολουθήστε το μονοπάτι που σας χαράζει. Εξασκεί διαρκώς τα παιδιά' σφυρηλατεί την ιδιοσυγκρασία τους με δοκιμασίες όλων των ειδών. [...] Αυτός είναι ο κανόνας της φύσης. *Γιατί της αντιτασσόσαστε; Δε βλέπετε πως νομίζοντας ότι τη διορθώνετε, καταστρέφετε το έργο της, παρακωλύετε το αποτέλεσμα των φροντίδων της;* [Voilà la règle de la nature. Pourquoi la contrariez-vous ? Ne voyez-vous pas qu'en pensant la corriger, vous détruisez son ouvrage, vous empêchez l'effet de ses soins?] (47)

Αλλά εδώ, όπου η εκπαίδευση ξεκινάει με τη ζωή, το παιδί είναι από τη γέννησή του ένας μαθητής, όχι του κυβερνήτη, αλλά της φύσης. Ο κυβερνήτης μονάχα μελετά υπό αυτόν τον πρώτο δάσκαλο και προλαβαίνει τις φροντίδες του απ' το να αντικρουσθούν (61).

²⁹² Foucault, *Lectures 1983-84*, ό.π., σελ. 332.

²⁹³ 'Η αληθινή ζωή μπορεί μονάχα να είναι μια άλλη ζωή σε σχέση με την παραδοσιακή ζωή των ανθρώπων [...] Ζω με έναν άλλο τρόπο, και με την αλλόττητα της ύπαρξής μου σου δείχνω ότι αυτό που ψάχνεις είναι κάπου αλλού από εκεί που το ψάχνεις, ότι το μονοπάτι που παίρνεις είναι άλλο από εκείνο που πρέπει να παίρνεις'. ό.π., σελ. 314.

²⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Αιμίλιος και Σοφία*, ό.π., επιστολή ii, σελ. 99.

Όσο για τον μαθητή μου, ή μάλλον της φύσης [...] (119).

Αλλά η δεύτερη [επιλογή] είναι περισσότερο σύμφωνη με τις γενικές αρχές μας, με το να αφήνουμε στα πάντα τη φύση μόνη της, στις φροντίδες που αγαπάει να μας [προσφέρει], και που αυτοστιγμεί μας εγκαταλείπει αν ο άνθρωπος θελήσει να ανακατευτεί [mais le second est plus dans nos principes généraux, de laisser faire en tout la nature dans les soins qu'elle aime a prendre seule, et qu'elle abandonne aussitôt que l'homme veut s'en mêler]. Ο φυσικός άνθρωπος είναι πάντοτε προετοιμασμένος: ας τον αφήσουμε να εμβολιαστεί από τον δάσκαλο· θα επιλέξει τη στιγμή καλύτερα απ' ό τι εμείς (131).

Η εκπαίδευση που προτείνεται στον *Emile* είναι αρνητική ακριβώς για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί η θετική εκπαίδευση του παιδιού από τη φύση. Αν η εκπαίδευση του δασκάλου-φίλου κρατήσει μακριά τις *fantaisies* της κοινωνίας από το να αλλάξουν, να δώσουν μια 'δεύτερη φύση' στον *Emile*, τότε η φύση θα είναι αυτή που θα διαμορφώσει τον χαρακτήρα του παιδιού και είναι βέβαιο πως, αφού η φύση είναι καλή, ο χαρακτήρας που θα φτιάξει το παιδί ζώντας-μαθητεύοντας 'διαρκώς' πλάι της θα είναι εξίσου καλός. Το να προστατεύεται από τις *fantaisies* είναι το να λαμβάνεις την εκπαίδευση της φύσης.

Διότι η φύση νοιάζεται για μας, θέλει να μας φροντίζει. Ζώντας μέσα σε ένα τρόπο ζωής που εξαρτάται από τις γνώμες των άλλων, 'η φροντίδα' της φύσης εξορίζεται στη σιωπή. Δεν δεχόμαστε πια τα αγαθά μαθήματά της· η μόνη εκπαίδευση που παίρνουμε είναι εκείνη των άλλων, το πώς να γίνουμε ακόμα πιο διεφθαρμένοι 'σκλάβοι-τύραννοι', ακόμα πιο τελειοποιημένα 'έρμαια'. Καθώς 'η εκπαίδευση ξεκινά με τη ζωή, το παιδί είναι ήδη από τη γέννησή του μαθητής της φύσης'. Και η αρνητική εκπαίδευση του δασκάλου-φίλου εμποδίζοντας τις *fantaisies*, συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι προλαβαίνει κάτι που αντιτάσσεται στη φροντίδα της φύσης (και άρα αναστέλλει την παιδευτική της δράση). Αν ο *Emile* αφεθεί στη φύση και μόνον, αν μόνο η φύση – και όχι οι *fantaisies* μας – είναι αυτή που θα παράξει τον *Emile*, τότε τούτος, όντας 'αποτέλεσμα της φροντίδας της', θα έχει εκπαιδευτεί σωστά, θα 'είναι πάντοτε προετοιμασμένος'.

Είναι λοιπόν επιτακτικό να προλάβουμε τις *fantaisies*. Αυτή η πρόληψη (που ταυτόχρονα είναι και εκπαίδευση-προετοιμασία στον τρόπο ζωής της φύσης) επιτυγχάνεται μέσα από πνευματικές ασκήσεις ελέγχου της φαντασίας.

Όλη η κακία έρχεται από την αδυναμία. Το παιδί είναι κακό διότι είναι αδύναμο. Κάντε το δυνατό· θα είναι καλό. Αυτός που μπορεί να κάνει τα πάντα δεν κάνει ποτέ το κακό (I, 67).

Φυσικά ο Rousseau δεν αποφάσισε ξαφνικά να προχωρήσει σε μια *par excellence* 'αντι-ρουσσωική' ταύτιση δύναμης-καλοσύνης. Η έμφαση στη δύναμη έχει προφανώς να κάνει με τις σχέσεις δύναμης-ανάγκης και ικανοτήτων-επιθυμιών που είδαμε πρωτίτερα (80-81). Ο δυνατός είναι εκείνος που οι δυνάμεις/ικανότητες ξεπερνούν τις ανάγκες/επιθυμίες. Ως τώρα στις 'δυνάμεις' πάντοτε συμπεριλαμβάνονταν τόσο η φυσική δύναμη όσο και οι ικανότητες (λχ η νόηση ή η φαντασία). Όμως, για να γίνει το παιδί δυνατό-καλό δεν είναι ακριβώς το να κατέχει περισσότερες δυνάμεις από τις επιθυμίες ή ανάγκες του.

Το ζήτημα εδώ δεν είναι μονάχα ένα φυσικής δύναμης αλλά είναι ιδιαιτέρως ένα [ζήτημα] της πνευματικής δύναμης και ικανότητας [la force et capacité de l'esprit] η οποία υποκαθιστά τη φυσική δύναμη ή την κατευθύνει (III, 166).

Ο δάσκαλος-φίλος, με κάποιο τρόπο, θα οδηγήσει τον Emile στο να γίνει 'πνευματικά δυνατός'.²⁹⁵ Και αυτός ο τρόπος του να είναι δυνατός – παρόλο που καλείται ως ένα 'πλεόνασμα ικανοτήτων και δύναμης' (166) – δεν έχει πια να κάνει τόσο με ικανότητες/δυνάμεις που (σε απόλυτους όρους) ξεπερνούν τις ανάγκες/επιθυμίες του. Ή μάλλον αυτή είναι η μία μόνο όψη. Τώρα, το να είσαι δυνατός-καλός είναι κάτι που έχει να κάνει και με μια 'πνευματική δύναμη'· μια 'πνευματική δύναμη' η οποία εδώ 'κατευθύνει' ή 'υποκαθιστά' τη φυσική δύναμη.

Μια περίπτωση όπου κάποια δύναμη άλλη από τη φυσική, κατάφερνε περίπου να κατευθύνει τη φυσική δύναμη, είναι η περίπτωση της φαντασίας. Τότε ο Rousseau μας είχε πει ότι η φαντασία μπορεί και 'ξεπερνά' όλες τις άλλες ικανότητες (81). Τις ξεπερνά και 'διευρύνοντας για μας το μέτρο του δυνατού', μας κάνει να νομίζουμε ότι κατέχουμε περισσότερες δυνάμεις απ' όσες πραγματικά κατέχουμε (81). Τον άγγελο η φαντασία τον έκανε να 'παρανοήσει τη φύση του', τον έκανε αδύναμο γιατί νόμισε ότι μπορούσε περισσότερα απ' όσα πραγματικά μπορούσε. Υφίσταται εδώ, τουλάχιστον εκ του αποτελέσματος, μια τέτοια υποκατάσταση-κατεύθυνση. Αν νομίζουμε ότι έχουμε περισσότερη δύναμη απ' όση πραγματικά έχουμε, κυνηγάμε κάτι που νομίζουμε ότι μπορούμε να πιάσουμε αλλά ακριβώς διότι η πραγματική μας δύναμη δεν αντιστοιχεί σε αυτό το κάτι που κυνηγάμε δεν το πιάνουμε ποτέ· τελικά γινόμαστε δυστυχισμένοι. Τώρα, εκείνο που μας κάνει να πλανιόμαστε, εν προκειμένω η φαντασία, είναι/έχει εκ των πραγμάτων γίνει η πραγματική δύναμη που νομίζουμε ότι έχουμε. Η φαντασία υποδεικνύει πια το τι θεωρούμε ως πραγματική μας δύναμη (και άρα το τι κυνηγάμε να πιάσουμε). Ως εκ τούτου δεν είναι καθόλου παράταιρο το να μιλήσει κανείς για μια υποκατάσταση-κατεύθυνση της δύναμης από την φαντασία.

Κατά τη διάρκεια αυτού του ατέλειωτου κυνηγιού είμαστε εξ ορισμού αδύναμα όντα, όντα που βρίσκονται σε ανισορροπία δύναμης-επιθυμίας, δυστυχισμένα όντα.

Ετούτη η κατάσταση όπου η φαντασία έχει ανώτερη ιεραρχική θέση από τις άλλες ικανότητες, όταν τις 'ξεπερνά' και κυριαρχεί πάνω τους, θα μπορούσε ίσως να χαρακτηριστεί και ως η κατάσταση του πνευματικά αδύναμου.

²⁹⁵ 'Οι άνθρωποι είναι περισσότερο τυφλοί παρά κακοί· και στις διαστροφές τους υπάρχει περισσότερο η αδυναμία παρά η κακία. Εξαπατούμε τους εαυτούς μας πριν εξαπατήσουμε τους άλλους [...]. Όλες αυτές οι διαστροφές έχουν σαν πηγή τους την αδυναμία της ψυχής. Από την άλλη, τα πάντα είναι μεγαλειώδη και γενναιόδωρα σε μια δυνατή και ισχυρή ψυχή, διότι είναι ικανή να διακρίνει το έξοχο και το απατηλό, την πραγματικότητα και το φαίνεσθαι, και να προσδεθεί στο αντικείμενό της με μια σταθερότητα που διαλύει τις ψευδαισθήσεις και υπερνικά τα μεγαλύτερα εμπόδια'. Jean-Jacques Rousseau, *Virtue*, ό.π., σελ. 315.

Ο πνευματικά δυνατός λοιπόν θα είναι εκείνος στον οποίο η δράση της φαντασίας δεν 'ξεπερνά' και άρα συμβιώνει με τις άλλες ικανότητες. Ο πνευματικά δυνατός θα είναι εκείνος που θα μπορεί να ελέγχει διαρκώς τη φαντασία του έτσι ώστε να μην την αφήνει ποτέ να κυριαρχήσει επί των άλλων ικανοτήτων. Αν αυτός ο έλεγχος χαθεί, θα χαθεί 'το μέτρο του δυνατού', δε θα μπορεί να κατευθυνθεί η φυσική μας δύναμη, θα νομίσουμε πως έχουμε άλλη/περισσότερη δύναμη, θα κυνηγήσουμε *fantaisies* που δεν μπορούμε να πιάσουμε, θα δυστυχήσουμε. *Ο έλεγχος της φαντασίας είναι πια αυτό που φτιάχνει τον τρόπο που ζούμε, την ευτυχία ή δυστυχία μας.*²⁹⁶

Αφαιρέστε τη δύναμη, την υγεία, και την καλή μαρτυρία του εαυτού, και όλα τα καλά ετούτης της ζωής είναι στις γνώμες· αφαιρέστε τους πόνους του σώματος και τις τύψεις της συνείδησης, και όλες μας οι ασθένειες είναι φανταστικές [tout nos maux sont imaginaires]. Αυτή η αρχή είναι συνηθισμένη, θα μου πείτε. Αλλά η πρακτική της εφαρμογή [application pratique] δεν είναι καθόλου συνηθισμένη, και εδώ ασχολούμαστε μονάχα με την πρακτική (81).

Όλες μας οι ηθικές ασθένειες είναι στις γνώμες [nos maux moraux sont tous dans l'opinion] (82).

Καμία φανταστική ανάγκη [besoin imaginaire] δεν βασανίζει [τον Emile]. Οι γνώμες δεν μπορούν να κάνουν τίποτα πάνω του [l'opinion ne peut rien sur lui]. Οι επιθυμίες του δεν πάνε μακρύτερα από τα χέρια του (165).

Η *fantaisie*, η σύμβαση [convention] είναι τίποτα στην [εκτίμηση του Emile] (207).

Την άλλη, που την ονομάζω ηθική ή πολιτική ανισότητα, γιατί αυτή εξαρτάται από ένα είδος σύμβασης και στηρίζεται, ή τουλάχιστον επιτρέπεται, από τη συναίνεση των ανθρώπων. Αυτή συνίσταται στα διάφορα προνόμια που απολαμβάνουν μερικοί σε βάρος των άλλων, όπως με το να είναι πιο πλούσιοι, πιο σεβαστοί, πιο ισχυροί από τους άλλους, ή ακόμα και με το να κάνουν τους άλλους να τους υπακούουν (*Discours II*, 75).

Η αρνητική εκπαίδευση του δασκάλου-φίλου που προστατεύει τον Emile από τις *fantaisies* (και άρα του επιτρέπει να παιδευτεί από τη φύση) θα τον οδηγήσει στο να γίνει κάποιος που είναι πνευματικά δυνατός. Ο Emile θα μάθει να αδιαφορεί για τις 'φανταστικές ανάγκες', τις *fantaisies*, τις συμβάσεις, τις γνώμες των άλλων, όλες αυτές τις 'ηθικές ασθένειες' που βυθίζουν στη δυστυχία τους κοινούς θνητούς, τους κοινωνικούς ανθρώπους. Και ο Emile μπορεί να τα κάνει όλα αυτά διότι μπορεί και ελέγχει τη φαντασία του.

Εμείς που είμαστε πνευματικά αδύναμοι, που δεν ελέγχουμε την φαντασία μας, την αφήνουμε να διευρύνει για μας 'το μέτρο του δυνατού' και καταλήγουμε να δυστυχήσουμε κυνηγώντας άπιαστες 'φανταστικές ανάγκες', άπιαστες *fantaisies*. Τον Emile δεν τον βασανίζει καμία φανταστική ανάγκη – μόνο εμείς που έχουμε μάθει να τρέχουμε προς τα δεσμά των *fantaisies*

²⁹⁶ 'Εν ολίγοις, τέτοια είναι η εξουσία και η επιρροή της φαντασίας πάνω μας που δίνει ζωή όχι μονάχα στις αρετές και στις διαστροφές, αλλά στα καλά και τα κακά της ανθρώπινης ζωής· και είναι πρωτίστως ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι παραδίδονται σε αυτή που τους κάνει καλούς ή κακούς, ευτυχισμένους ή δυστυχισμένους πάνω σε τούτη τη γη' (*Dialogues*, II, 120).

Στον *Emile*, και αφού πρώτα έχει προχωρήσει στην άμεση σύνδεση προνοητικότητας-φαντασίας – θυμίζουμε ότι δίχως τη φαντασία ο άνθρωπος δεν μπορεί 'να διευρύνει το είναι του σε δύο διαφορετικούς χρόνους' (II, 102) – ο Rousseau σημειώνει: 'Από αυτή την προνοητικότητα, καλώς ή κακώς ελεγχόμενη, γεννιέται όλη η ανθρώπινη σοφία ή όλη η ανθρώπινη δυστυχία' (III, 177).

ξέρουμε πραγματικά την τέχνη του αυτοβασανισμού. Για όσο δεν ελέγχουμε την φαντασία μας οι *fantaisies* θα αναδύονται, θα εδραιώνονται, θα γιγαντώνονται μέχρι του σημείου που να μην μπορούμε καν να επιβιώσουμε δίχως αυτές. Έρχεται μια στιγμή που η εξάρτησή μας από τις φανταστικές ανάγκες έχει αλλάξει την ίδια την ύπαρξή μας· σ' αυτή την κατάσταση η μη κάλυψη της φανταστικής ανάγκης μας σπρώχνει στα τρίςβαθα της ανυπαρξίας.

Οι φανταστικές μας ανάγκες, οι *fantaisies* μας υπάρχουν ακριβώς λόγω του τρόπου που (δεν) ελέγχουμε τη φαντασία μας. Ο έλεγχος της φαντασίας συνίσταται στην εκμηδένιση-αδιαφορία που δείχνει ο Emile απέναντι στις *fantaisies*. Και ο ρουσσωικός στωικισμός θα αγγίξει εδώ το λογικό του άκρο· τελικά *‘όλες οι ασθένειές μας είναι φανταστικές’*. *‘Τα πάντα είναι καλά όπως βγαίνουν από τα χέρια του Δημιουργού· τα πάντα εκφυλίζονται στα χέρια του ανθρώπου’* (*Emile*, I, 37). *‘Οι μεγαλύτερες ασθένειές μας, μας έρχονται από τους εαυτούς μας’* (48). Το όλο της φύσης είναι καλό. Οι ασθένειες όντας όλες τους φανταστικές μπορούν και όλες τους να θεραπευθούν – εμείς είμαστε υπεύθυνοι για τα δεινά που φέρνουμε στους γύρω μας και στον εαυτό μας. Αν θέλουμε να ζούμε, αν θέλουμε να είμαστε κάποιοι που είναι ευτυχισμένοι, η αδιαφορία-εκμηδένιση των *fantaisies*, ο *‘έλεγχος’* της φαντασίας θα είναι πάντοτε επιτακτικός.

Η αρχή *‘όλες μας οι ασθένειες είναι φανταστικές’* είναι μια *‘κοινή’*, μια συνηθισμένη αρχή. Αλλά αυτό που δεν είναι καθόλου συνηθισμένο είναι *‘η πρακτική της εφαρμογής’*. Και ο Rousseau θα μας πει, για άλλη μια φορά, ότι ο Emile έχει να κάνει *‘μόνον με την πρακτική’*.

Ο Emile, με το σκαρπέλο στο ένα χέρι και τη ματσόλα στο άλλο ολοκληρώνει μια εγκοπή. Έπειτα, βλέπει ένα μαδέρι και στερεώνει ένα μέρος του στη μέγκενη για να το στιλβώσει. [...] Ιδού ο άνθρωπος [voilà l'homme] (*Emile*, 437).²⁹⁷

Και με την αδιαφορία σου, δίδαξε στους ανθρώπους να αναζητούν την ευτυχία σε υψηλότερα αντικείμενα.²⁹⁸

v.xii εξοπλίζοντας τον Emile

Εμπιστεύεστε την παρούσα κοινωνική τάξη δίχως να σκέφτεστε ότι αυτή η τάξη υπόκειται σε αναπόφευκτες επαναστάσεις, και πως είναι αδύνατο για σας να προβλέψετε ή να προλάβετε εκείνη που μπορεί να αφορά τα παιδιά σας [Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants]. Οι σπουδαίοι γίνονται μικροί, οι πλούσιοι γίνονται φτωχοί, ο μονάρχης γίνεται υπήκοος: είναι τα χτυπήματα της μοίρας τόσο σπάνια έτσι ώστε να λογαριάζετε πως εξαιρείστε από αυτά; Πλησιάζουμε μια κατάσταση κρίσης και τον αιώνα των επαναστάσεων. Ποιος μπορεί να σας πει τι θα γίνετε ύστερα [από τούτα]; Όλα όσα έφτιαξαν άνθρωποι, άνθρωποι μπορούν να τα καταστρέψουν: οι μόνοι ανεξίτηλοι χαρακτήρες είναι εκείνοι που χαράσσονται από τη φύση.

²⁹⁷ *‘Ο Emile είναι ο νέος άνθρωπος, ο νέος Christ, και ο Rousseau είναι ο ευαγγελιστής του’*. Alberg, *Religious*, ό.π., σελ. 89-90.

²⁹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *‘On wealth’* [1749-1756], στο *CW XI*, [pp. 6-18], σελ. 15.

[...] Ευτυχισμένος είναι ο άνθρωπος που γνωρίζει πως να αφήνει τη θέση που τον αφήνει και να παραμένει άνθρωπος παρά τη μοίρα του! Αυτός ο ηττημένος βασιλιάς που, γεμάτος λύσσα, θέλει να θαφτεί κάτω από τα συντρίμια του θρόνου του μπορεί να επαινεθεί όσο πολύ αρέσει σε κάποιον· εγώ τον απεχθάνομαι. Βλέπω ότι υπάρχει μονάχα λόγω του στέμματός του, και ότι είναι απολύτως τίποτα αν δεν είναι βασιλιάς: αλλά εκείνος που το χάνει και συνεχίζει δίχως αυτό τότε είναι ψηλότερα απ' αυτό [je vois qu'il n'existe que par sa couronne, et qu'il n'est rien du tout s'il n'est roi : mais celui qui la perd et s'en passe est alors au-dessus d'elle]. Από τη θέση του βασιλιά, την οποία ένας δειλός, ένας κακός ή ένας τρελός μπορεί να συμπληρώσει, ανυψώνεται στη θέση του ανθρώπου, που τόσο λίγοι ξέρουν πως να συμπληρώνουν. Τότε θριαμβεύει πάνω στη μοίρα του, την αντιμετωπίζει με τόλμη· δε χρωστάει τίποτα παρά μόνο στον εαυτό του, δεν είναι τίποτα, είναι κάτι [il monte à l'état d'homme, que si peu d'hommes savent remplir. Alors il triomphe de la fortune, il la brave ; il ne doit rien qu'à lui seul ; et, quand il ne lui reste à montrer que lui, il n'est point nul ; il est quelque chose] (194-195).

Τούτο το σχήμα είναι φυσικά ομόλογο με εκείνο που, μόλις μερικές σελίδες πριν, είδαμε να ξεδιπλώνεται στον *Second discours*. Και εδώ, μπορεί κανείς πολύ εύκολα να εστιάσει στον διαβόητο ρουσσωικό πεσσιμισμό. Νωρίτερα είχαμε τη μόνιμη 'τάση προς τη φθορά', 'τη ροπή προς τον εκφυλισμό', 'την επερχόμενη καταστροφή' κλπ· τώρα στην οικογένεια προστίθεται ένα νέο μέλος: τώρα 'πλησιάζουμε μια κατάσταση κρίσης και τον αιώνα των επαναστάσεων'. Και εδώ, αυτό που κάνει ο Rousseau, είναι κάτι πολύ παραπάνω από το να εκφέρει τον οικείο λόγο του πεσσιμιστή. Και εδώ ο 'πεσσιμισμός' είναι ένα είδος πνευματικής άσκησης κοντά στο *praemeditatio malorum*.

Ο δάσκαλος-φίλος λέει πως 'με το να εξοπλίζω [τον Emile] απέναντι στα κακά που πρέπει να υποφέρει [είναι που] πράττω για το καλό του στο μέλλον' (87). Ο Emile εξοπλισμένος με τον αληθινό *discourse* του δασκάλου-φίλου, με τον *discourse* της φύσης, θα είναι προετοιμασμένος και θα μπορεί να υποφέρει 'την αστάθεια της ανθρώπινης κατάστασης' (42).²⁹⁹ Όντας προετοιμασμένος στη μεταβλητότητα δεν θα δείχνει κανένα ενδιαφέρον για τα σχετικά μεγέθη (ευγενής καταγωγή, πλούτος, δύναμη) στη βάση των οποίων έχουμε 'μάθει να μετράμε τους ανθρώπους στην κοινωνία' (*Discours II*, 143). Δεν θα δείχνει κανένα ενδιαφέρον για τις *fantaisies*, τις φανταστικές ανάγκες, τις γνώμες των άλλων. Όταν, λόγω της κρίσης που πάντα 'πλησιάζει', χάσει τη θέση του, θα μπορέσει 'να υποφέρει' την νέα κατάσταση· χάνοντας τη θέση του δεν θα χάσει και τον εαυτό του. Και όχι μόνο δεν θα χάσει τον εαυτό του αλλά, μέσα σε όλη αυτή την τυχαιότητα, τελικά θα γίνει και ευτυχισμένος· 'παραμένοντας άνθρωπος παρά το πεπρωμένο του' θα είναι τελικά ο ίδιος που φτιάχνει την καλή του τύχη.³⁰⁰

²⁹⁹ 'Αν η αληθινή ευτυχία προσιδιάζει στο σοφό, είναι διότι απ' όλους τους ανθρώπους [αυτός] είναι ο ένας απ' τον οποίο η τύχη μπορεί να του πάρει τα λιγότερα' (*Julie*, V, ii, 444).

³⁰⁰ 'Συνεπώς, η πραγματεία του Rousseau για την εκπαίδευση είναι, σε ένα επίπεδο, ένα εγχειρίδιο επιβίωσης για εκείνους που θα ζήσουν εντός αυτής της απρόβλεπτης ροής που πρόβλεψε ο Rousseau'. Christopher Kelly – Roger D. Masters, 'Rousseau's prediction of the European revolution', στο Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 21-30], 1991, [1989], σελ. 28. Φυσικά οι Kelly και Masters ισχυρίζονται πως ο Rousseau 'απευθύνεται' σε γονείς 'και ιδιαιτέρως σε γονείς που είναι ευγενείς, πλούσιοι, ακόμα και βασιλικής καταγωγής' (ό.π.). Ο Rousseau, πάντως, όχι μόνο μας διαβεβαιώνει περί του ακριβώς αντιθέτου - ήτοι πως απευθύνεται στους 'πολλούς' (*D' Alembert*, 42) – αλλά επίσης, στο προσχέδιο του

Ετούτος, που μπορεί και ελέγχει την φαντασία του, είναι ο απελευθερωμένος από όλους τους 'πόνους της ψυχής' άνθρωπος. Διότι όταν χάνει τη θέση του δεν πέφτει στην ανυπαρξία. Αντιθέτως 'ανυψώνεται' σε μια νέα θέση, 'είναι κάτι'. Κάποιος που μπορεί να το κάνει αυτό δεν ταυτίζει πια την ύπαρξή του με την παρούσα θέση που έχει διότι αυτή μπορεί να/θα χαθεί. Έτσι εξοπλισμένος, εκμηδενίζει *σήμερα* μιαν εξάρτηση που σε άλλη περίπτωση θα τον εξοστράκιζε στην δυστυχία της ανυπαρξίας. 'Αν ήταν αρκετά σοφός ώστε να εκλαμβάνει αυτό το πλεόνασμα για *τίποτα* [compter ce surplus pour rien], θα είχε πάντοτε ό,τι είναι αναγκαίο διότι δε θα είχε ποτέ πάρα πολλά' (81).³⁰¹

Αν είσαι 'έρμαιο' στις γνώμες των άλλων δεν υπάρχει καμία περίπτωση να μπορέσεις να 'ανυψώ[εις] τον εαυτό [σου] πάνω από τις προκαταλήψεις που καθορίζουν τη μοίρα [σου]' (197). Απολύτως εξαρτημένος από τις *fantaisies* δεν μπορείς ποτέ, όταν χαθεί η θέση στην οποία τώρα βρίσκεσαι, να ανυψωθείς σε μια νέα θέση, να γίνεις κάτι· η ανυπαρξία είναι το μόνο δυνατό πεπρωμένο.³⁰²

'Το να ζεις δεν είναι το να αναπνέεις· είναι το να κάνεις' (42). Ο Emile, εκμηδενίζοντας την όποια εξάρτησή του από τις φανταστικές ανάγκες, *ασκεί* τον αληθινό discourse της φύσης, *ζει* μέσα στον τρόπο της φύσης. Ο αληθινός discourse του δασκάλου-φίλου, ο αληθινός discourse της φύσης, από δυνάμει εφόδιο που ήταν πριν τις πνευματικές ασκήσεις, εγχαράσσεται τώρα στην καρδιά του, γίνεται ένα ήθος, μια στάση απέναντι στον κόσμο. Ο Emile έχει τώρα τον αληθινό discourse της φύσης μέσα του. 'Το σθεναρό παιδί θα φτιάξει εφόδια για τον αδύναμο

Emile, τονίζει και ότι δεν 'ενδιαφέρ[εται]', δεν απευθύνεται σε ευγενείς, πλουσίους και βασιλιάδες – ο Rousseau, σε έναν φανταστικό διάλογο με μια πλούσια 'κυρία' ευγενικής ή βασιλικής καταγωγής σημειώνει emphaticώς πως 'δεν με ενδιαφέρει ούτε να ξέρω ούτε να πω με ποιόν τρόπο οι άνθρωποι της δικής σας βαθμίδας υψώνουν τους εαυτούς τους ψηλά' (Jean-Jacques Rousseau, *Favre*, ό.π., βιβλίο II, σελ. 125). Ο *Emile*, όπως και όλα τα ρουσσωικά κείμενα, είναι όντως ένα εγχειρίδιο, είναι όντως ένα κείμενο που έχει να κάνει με κάτι το *πρακτικό*, είναι ένα φιλικό, παιδευτικό, ηθοποιητικό βιβλίο που θέλει να εφοδιάσει τον αναγνώστη, που τον παρακινεί να φτιάξει μια σχέση του εαυτού με τον εαυτό άλλη από εκείνη του σκλάβου, άλλη από εκείνη που είθισται να φτιάχνουν στο ημαρτημένο του παρόν. Ο Emile είναι το εγχειρίδιο του παντοτινά εξεγερμένου. Είναι το εγχειρίδιο που δωρίζει εκείνος ο 'φίλος της αρετής' σε όλους τους δυστυχημένους αναγνώστες, είναι ένα δώρο για να αλλάξουμε τους εαυτούς μας, είναι ένα δώρο που, αν κατορθώσουμε να αλλάξουμε, θα φανούμε και εμείς, επιτέλους, αντάξιοι της γενναιοδωρίας και της εμπιστοσύνης που πάντοτε μας δείχνει ο Jean-Jacques ετούτος ο παντοτινά τρελλός μας φίλος.

³⁰¹ Βλ. επίσης: 'Αυτό που δεν χωράει *εξαιρέσεις*, ωστόσο, είναι το ότι ο άνθρωπος υπόκειται σε πόνους, στις ασθένειες του είδους του, σε *απρόβλεπτα* γεγονότα, στους κινδύνους της ζωής, τελικά στο θάνατο. Όσο περισσότερο *εξοικειώνεται* με όλες αυτές τις ιδέες. Τόσο περισσότερο θα θεραπεύεται από μια φορτική ευαισθησία η οποία μονάχα προσθέτει στην ίδια την ασθένεια την ανυπομονησία του ξεπεράσμά της. Όσο περισσότερο συνηθίζει στις δυστυχίες που μπορούν να του έρθουν, τόσο περισσότερο, όπως θα έλεγε ο Montaigne, το κεντρί της παραξενιάς τους χάνεται, και επίσης τόσο περισσότερο η ψυχή [του ανθρώπου] γίνεται άτρωτη και σταθερή. Το σώμα του θα είναι η ασπίδα που θα αποκρούει όλα τα βέλη που μπορούν να τον χτυπήσουν θανάσιμα. Τον ίδιο τον ερχομό του θανάτου, καθώς δε θα είναι θάνατος, ελάχιστα θα τον αισθανθεί ως τέτοιο. Δε θα, ας πούμε, πεθάνει. Θα είναι είτε ζωντανός είτε νεκρός· τίποτε παραπάνω' (131).

'[...] Αλλά κάποιος πρέπει να συνηθίσει ακόμα και στον κίνδυνο, έτσι ώστε να μάθει να μην ενοχλείται από αυτόν' (132).

³⁰² Από την άλλη, 'ο σοφός άνθρωπος ξέρει τον τρόπο να μένει στη θέση του' (*Emile*, 84).

άνθρωπο· αλλά δε θα τα αποθηκεύσει μήτε μέσα σε σεντούκια τα οποία μπορεί να κλαπούν μήτε σε αποθήκες ξένες για τον ίδιο. Για να οικειοποιηθεί αληθινά αυτά τα αποκτήματα, θα τα στεγάζει μέσα στα χέρια του και μέσα στο κεφάλι του· *θα τα στεγάσει μέσα του* (166). Ο Emile θα φτιάξει ‘εφόδια’ για μια ατυχέστερη μελλοντική κατάσταση. Και αυτά τα εφόδια δεν θα τα φυλάξει σε μια αποθήκη ξένη για τον ίδιο· θα τα φυλάξει ‘μέσα’ του. Τούτος ο γαλήνιος τόπος είναι το καταφύγιό του για όλα τα δυνατά, κάθε λογής δεινά που μπορεί να τον βρουν. Όταν τα εφόδια, ο εξοπλισμός, η προετοιμασία βρίσκονται μέσα του, όταν αυτά είναι μέρος της ύπαρξής του, τότε ο Emile θα είναι πια παντοτινά έτοιμος να αναμετρηθεί με όλα τα ‘αναπάντεχα συμβάντα’ [accidents imprévus] (139). Οτιδήποτε και αν συμβεί, ο Emile, έχοντας μέσα του το βέβαιο καταφύγιο της φύσης χάνοντας τη θέση του δεν θα χάσει ποτέ τον εαυτό του, δεν θα πέσει ποτέ στην ανυπαρξία. Οι κρίσεις, οι καταστροφές που πλησιάζουν δεν θα τον αγγίζουν. Με το να τον κάνουν να χάσει την παρούσα του θέση δεν θα του στερήσουν τίποτα. Ετούτη είναι μια θέση-προϊόν των *fantaisies*, μια θέση για την οποία ο Emile αδιαφορεί³⁰³, μια θέση που είναι τίποτα για τα φυσικά του μάτια. Όταν την χάσει δεν θα του λείψει, δεν θα νιώθει την φανταστική ανάγκη της, δεν θα τον κάνει δυστυχισμένο. Όσες κρίσεις και καταστροφές να έρθουν δε θα καταφέρουν ποτέ να του πάρουν το καταφύγιο, την άλλη αληθινή θέση που έχει μέσα του. ‘[Ο Emile] είναι πάντοτε έτοιμος για τα πάντα’ (161). Μπροστά στην κρίση που πάντοτε πλησιάζει ο Emile σμιλεύει μια νέα θέση, φτιάχνει μια σχέση του εαυτού με τον εαυτό, έναν εαυτό που μπορεί πάντοτε να αντισταθεί.

Το να ζει είναι το επάγγελμα που θέλω να του διδάξω. Αφήνοντας τα χέρια μου, δε θα είναι, παραδέχομαι, μήτε άρχοντας μήτε στρατιώτης μήτε ιερέας. Θα είναι, πρωτίστως, άνθρωπος. Όλα όσα πρέπει να είναι ένας άνθρωπος, σε περίπτωση ανάγκης, θα ξέρει να τα *είναι* το ίδιο καλά με τον καθένα· και η μοίρα ας προσπαθεί όσο θέλει να τον κάνει να αλλάξει θέση, τούτος θα είναι πάντοτε στη θέση του. ‘Σ’ έπιασα μοίρα και έφραξα όλες τις οδούς προσπέλασης, έτσι ώστε να μη μπορέσεις να με πλησιάσεις’ [Cicéron] (41-42).

‘Ένα επάγγελμα για το γιό μου! Ο γιός μου τεχνίτης! Κύριε είσατε στα καλά σας;’ Σκέφτομαι καθαρά, πιο καθαρά από εσάς, κυρία, που θέλετε να τον περιορίσετε [reduire] στο να μην μπορεί [prouvoir] ποτέ να είναι τίποτε άλλο παρά ένας λόρδος, ένας μαρκήσιος, ένας πρίγκηπας, και ίσως και μια μέρα κάτι λιγότερο από τίποτα. Θέλω να του δώσει μια *βαθμίδα που δεν μπορεί να χάσει*, μια βαθμίδα που τον τιμά πάντοτε· [θέλω να τον ανυψώσω στη θέση του ανθρώπου]³⁰⁴ και ό,τι να λέτε, θα έχει λιγότερους ίσους με αυτόν τον τίτλο παρά με όλους εκείνους που παίρνει από εσάς (196).

³⁰³ ‘Στις *Rêveries*, ο Rousseau ισχυρίζεται ότι κατόρθωσε την ‘αδιαφορία’. Αυτή η αδιαφορία δεν είναι η κανονική [sic] αδιαφορία ή απάθεια. Αντιθέτως, ο Rousseau χρησιμοποιεί τον όρο με τον τρόπο που ο st. Ignatius τον χρησιμοποιεί στην ‘Πρώτη αρχή και θεμελίωση’ των *Exercitia spiritualia*. Η ακόλουθη παράθεση από τις *Rêveries* είναι ουσιαστικά μια παράφραση από τις *Exercitia spiritualia*: ‘Είναι τίποτα το να έχω μάθει στην ηλικία μου να βλέπω τη ζωή και το θάνατο, την ασθένεια και την υγεία, την ευημερία και τη δυστυχία, τη δόξα και τον εξευτελισμό με την ίδια αδιαφορία; [*Rêveries*, viii, 132, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη]. Για τον Ignatius, η αδιαφορία είναι η πέρα για πέρα προσωπική ανταπόκριση του θνητού που συνειδητοποιεί το ότι πλάστηκε, που συνειδητοποιεί ότι δεν είναι θεός. Ο Rousseau αντιστρέφει την αδιαφορία έτσι ώστε [ετούτη] να είναι η ανταπόκρισή του στην εμπειρία του ότι είναι θεϊκός’. Alberg, *Religious*, ό.π., σελ. 168.

³⁰⁴ Η φράση που είναι μέσα σε αγκύλες, φαίνεται να υπάρχει σε τούτη ακριβώς την, εντός της παραγράφου, θέση στο προσχέδιο (Jean-Jacques Rousseau, *Favre manuscript*, ό.π., βιβλίο II, σελ. 125) αλλά όχι και στην τελική έκδοση

Ο δάσκαλος-φίλος θέλει να μάθει τον Emile να ζει. Θέλει, παρά την αστάθεια της ανθρώπινης κατάστασης, παρά την τυχαιότητα, ο Emile να μπορεί να είναι 'πάντοτε στη θέση του'. Ακριβώς διότι τα ανθρώπινα είναι μεταβλητά, ο δάσκαλος-φίλος δίνοντας στον Emile μια βαθμίδα που 'δεν μπορεί να χάσει', θα τον μάθει να έχει πάντοτε μια θέση. "Όλα όσα έχουν φτιάξει άνθρωποι, άνθρωποι μπορούν να τα καταστρέψουν. Οι μόνοι ανεξίτηλοι χαρακτήρες είναι εκείνοι που χαράσσει η φύση". Όταν ο αληθινός discourse της φύσης χαραχθεί μέσα του, θα τον υψώσει σε μια θέση που δεν χάνεται· όταν ο αληθινός discourse της φύσης γίνει ένα με τον τρόπο της ύπαρξής του, ο Emile θα υψωθεί 'στη θέση του ανθρώπου'.

Οι *fantaisies* δεν θα διαπερνούν όλη του την ύπαρξη. Δε θα είναι σαν εκείνον τον βασιλιά που 'υπάρχει μόνο λόγω του στέμματός του, και είναι τίποτα αν δεν είναι βασιλιάς' (194). Ο βασιλιάς εξαρτάται τόσο από την φανταστική ανάγκη του στέμματος σε σημείο που δεν μπορεί ούτε καν να υπάρξει δίχως αυτό. Βασιλιάδες, μαρκήσιοι, λόρδοι, πρίγκιπες, ευγενείς, πλούσιοι· αυτό το εξαθλιωμένο κοπάδι διπόδων που κυλιέται στις *fantaisies*, που για να βρει την τροφή του παρασέρνει τα πάντα στο διάβα του, ξέρει να υπάρχει μόνον λόγω της θέσης του· αν του την στερήσουμε, επιστρέφει αυτοστιγμή στο τίποτα.³⁰⁵ Αυτοί 'περιορίζ[ονται] στο να μην μπορ[ούν] ποτέ να είναι' τίποτε άλλο παρά λόρδοι, μαρκήσιοι κλπ. Στενοχωρούνται, περιορίζουν την ύπαρξή τους στη θέση τους, στις *fantaisies* τους, στις φανταστικές ανάγκες τους, στις γνώμες και προκαταλήψεις των άλλων.³⁰⁶ Ο τρόπος της ύπαρξης αυτών των αδύναμων όντων είναι η εξάρτηση από τους άλλους. Από την άλλη, ο Emile δεν θα μπορούσε ποτέ να περιορισθεί έτσι· ο Emile θα γίνει ένας 'άνθρωπος', θα μπορεί να είναι τα πάντα παντού.

Δεν βλέπετε ότι εργαζόμενοι για να τον σχηματίσετε αποκλειστικά για μια θέση τον κάνετε άχρηστο για οποιαδήποτε άλλη, και πως αν η μοίρα το θελήσει, θα έχετε εργαστεί μονάχα για να τον κάνετε δυστυχισμένο; Τι είναι γελοιωδέστερο από έναν σπουδαίο λόρδο που έγινε επαίτης και που κουβαλάει στη δυστυχία του τις προκαταλήψεις της γέννησής του; (194).

[Η] φυσική εκπαίδευση πρέπει να κάνει τον άνθρωπο κατάλληλο για όλες τις ανθρώπινες καταστάσεις (52).

Ο άνθρωπος που δεν είναι ακόμα από καμία χώρα θα προσαρμόσει τον εαυτό του δίχως δυσκολία στις πρακτικές οποιασδήποτε χώρας [L'homme qui n'est encore d'aucun pays se fera sans peine aux usages de quelque pays que ce soit] (151).

του *Emile*. Δεν έχει σημασία διότι ο Rousseau, το είδαμε, χρησιμοποιεί ακριβώς την ίδια φράση λίγες παραγράφους νωρίτερα – 'ανυψώνεται στη θέση του ανθρώπου' (*Emile*, 194).

³⁰⁵ '[Κ]αι ίσως κάποια μέρα [σε] κάτι λιγότερο από τίποτα'. Ευτυχώς αυτές οι Μέρες, ξέρουμε πια, δε θα αργήσουν και πολύ.

³⁰⁶ 'Ακόμα και η κυριαρχία είναι δουλεία όταν είναι συνδεδεμένη με τις γνώμες, διότι εξαρτάσαι από τις προκαταλήψεις εκείνων που κυβερνάς με προκαταλήψεις. Για να τους καθοδηγήσεις όπως σου αρέσει, πρέπει να συμπεριφέρεσαι όπως τους αρέσει. Έχουν μονάχα να αλλάξουν τον τρόπο που σκέφτονται και αναγκαστικά πρέπει να αλλάξεις τον τρόπο που πράττεις' (83).

Ή εξάρτηση από τους ανθρώπους, καθώς είναι δίχως τάξη γεννάει όλες τις διαστροφές, και διαμέσου αυτής, ο κύριος και ο δούλος *διαφθείρονται αμοιβαίως* [se dépravent mutuellement]' (85).

Αλλά ποιος μπορεί να είναι σίγουρος για το τι επιφυλάσσει η μοίρα στο παιδί; Στα πάντα ας μην του δώσουμε μια μορφή τόσο προσδιορισμένη ώστε να του κοστίζει πάρα πολύ να την αλλάξει σε περίπτωση ανάγκης (152).

Η κρίση που ‘πλησιάζει’, η μεταβλητότητα της ανθρώπινης κατάστασης είναι καταστροφική για έναν λόρδο, για κάποιον με απολύτως προσδιορισμένη μορφή. Αυτός που έχει εκπαιδευτεί ‘αποκλειστικά’ για τη θέση του λόρδου δεν μπορεί να ανταπεξέλθει αν η τύχη θελήσει να τον φέρει σε άλλη θέση. Ετούτη η αλαζονική εκπαίδευση που δεν λαμβάνει υπόψιν της την αστάθεια δίνοντάς του μόνο μια εκ των προτέρων προσδιορισμένη μορφή δεν δίνει εφόδια· του δίνει μόνο ένα βαρύ φορτίο.

Και είναι ένα φορτίο που ο λόρδος κουβαλάει περίπου όπως κανείς κουβαλάει μian αποσκευή· αγκομαχώντας. Η ζωή, όπως το συνηθίζει άλλωστε, περνάει σε πλήρη ταχύτητα από δίπλα του – εκείνος, λυγίζει κάτω από το βάρος της μορφής του, η ανάσα του είναι κομμένη, δεν μπορεί να κάνει τίποτα για να ταξιδέψει στο πλάι της. Το σεντούκι που κουβαλά ‘του κοστίζει πάρα πολύ’ για να το αφήσει, δεν του περνά καν απ’ το μυαλό ότι θα μπορούσε ίσως να το αφήσει. Μάλλον δεν είδε καν ότι κάτι ζωηρό τον προσπέρασε. Μάλλον το κουβάλημα τον έκανε να πηγαίνει, από φυσικού του, πάντοτε σκυφτός. Είναι πάντως σίγουρος ότι κάποια στιγμή ένιωσε έναν παράξενο ρυθμό. Δεν θέλει να κάνει τίποτα για τρέξει πλάι του, να συντονισθεί μαζί του· προτιμά να συνεχίσει, πρέπει να συνεχίσει το μονότονο έργο του. Η ζωή, από την άλλη, είδε ακόμα έναν που δεν θέλησε να γίνει σύντροφός της. Δεν θα σταθεί διόλου να τον περιμένει· ξέρει ότι αν σταματήσει να κινείται θα χάσει τον χαρακτήρα της, δεν θα είναι πια ζωή. Και ο καθένας τραβάει το δρόμο του: ο πρώτος, θα αναζητήσει τους υπόλοιπους ξεστρατισμένους που έμειναν ξοπίσω· θα μοιραστούν τη θλιβερή τροφή τους – η άλλη είναι πια πολύ μακριά· προτιμά να συνεχίσει, πρέπει να συνεχίσει στον υπέροχο ρυθμό της.

Λίγο νηφαλιότερα τώρα, η φυσική εκπαίδευση του Emile, ο αληθινός discourse της φύσης δεν είναι γι’ αυτόν ένα φορτίο που πρέπει να κουβαλήσει. Όπως είδαμε μόλις προηγουμένως ο Emile θα εναποθέσει αυτό το εφόδιο ‘μέσα’ του, ο τρόπος που ζει θα ταυτίζεται με αυτό το εφόδιο. Ποιός είναι όμως ο Emile, ποιός είναι ο εκείνος ο εαυτός που ταυτίζεται με την προετοιμασία;

Ο δάσκαλος-φίλος θα πει πως, καθώς δεν μπορούμε να είμαστε ποτέ σίγουροι για το τι μας επιφυλάσσει η τύχη, ακριβώς λόγω αυτής της μεταβλητότητας, ‘σε όλα ας μην του δώσουμε μια μορφή τόσο προσδιορισμένη που θα του κόστιζε πάρα πολύ να την αλλάξει σε περίπτωση ανάγκης’. Ο Emile δεν θα εκπαιδευτεί ‘αποκλειστικά’ για μια θέση, δεν θα πάρει ποτέ ‘μια τόσο προσδιορισμένη μορφή’ που αν τη χάσει θα του κοστίσει, που αν τη χάσει θα χάσει μαζί και τον εαυτό του. Ο Emile θα μάθει, σε ευθεία αντιδιαστολή με τις θέσεις του λόρδου, του μαρκήσιου κλπ, σε αντίθεση με αυτές τις απολύτως προσδιορισμένες μορφές, να υψώνεται ‘στη θέση του ανθρώπου’. Δεν θα περιορίσει την ύπαρξή του σε μια από αυτές τις αποκλειστικές θέσεις που δύναται να χαθούν λόγω της τυχαιότητας που περιβάλλει τα

ανθρώπινα – ‘ό,τι έχουν φτιάξει άνθρωποι, άνθρωποι μπορούν να το καταστρέψουν’. Ο Emile, με τον αληθινό discourse που έχει μέσα του, ζώντας μέσα στον τρόπο της φύσης θα γίνει ο ίδιος μέρος της φύσης, θα έχει πάντοτε μέσα του αυτό το καταφύγιο, αυτό το ‘ακλόνητο θεμέλιο’ που η μεταβλητότητα δεν μπορεί ποτέ να καταστρέψει – ‘οι μόνοι χαρακτήρες που δεν εξαλείφονται είναι εκείνοι που έχει χαράξει η φύση’. Η ‘θέση του ανθρώπου’ που θα φτιάξει ο Emile για τον εαυτό του δεν είναι καθόλου μια αποκλειστική θέση, μια εκ των προτέρων ‘προσδιορισμένη μορφή’. Είναι μια παντελώς διαφορετική θέση· είναι κάτι που μπορεί και ανοίγει.

Η φυσική εκπαίδευση δεν μπορεί να είναι ποτέ μια εκπαίδευση που παγιώνει. Ο δάσκαλος-φίλος θα εκπαιδεύσει τον Emile να φτιάχνει τη μεταβλητή θέση που προσιδιάζει σε τούτο τον μεταβλητό κόσμο. ‘Ο άνθρωπος που δεν είναι ακόμα από καμία χώρα θα προσαρμόζει τον εαυτό του δίχως πόνους στις πρακτικές οποιασδήποτε χώρας’. Όταν ο Emile υψωθεί στη ‘θέση του ανθρώπου’ μπορεί να υποφέρει όλες τις δυνατές θέσεις. Η αστάθεια δεν θα παρασύρει και αυτόν μαζί με τη θέση του. Διότι ‘η φυσική εκπαίδευση πρέπει να κάνει τον άνθρωπο κατάλληλο για όλες τις ανθρώπινες καταστάσεις’. Έχοντας λάβει μιαν εκπαίδευση για όλες τις καταστάσεις, σε όποια θέση και να τον φέρει η τύχη θα μπορέσει να αντεπεξέλθει δίχως να χάσει τον εαυτό του.

Θα μπορέσει να υποφέρει την αλλαγή της θέσης του διότι δεν εξαρτάται από αυτή· αυτή η *fantaisie* για τα μάτια του Emile είναι τίποτα. Δεν έχει εκπαιδευτεί ‘αποκλειστικά’ γι’ αυτή τη θέση, δεν έχει λάβει μια ‘προσδιορισμένη μορφή’. Ο Emile είναι εξυψωμένος στη ‘θέση του ανθρώπου’, έχει λάβει την φυσική εκπαίδευση που τον κάνει να είναι ‘κατάλληλος για όλες τις’ θέσεις. Η φυσική μορφή του Emile μπορεί και προσαρμόζεται, δεν είναι περιοριστική της καταλληλότητάς του. Ακριβώς το ότι η μορφή του δύναται και ανοίγει είναι το χαρακτηριστικό που κάνει τον Emile κατάλληλο για όλες τις θέσεις. Αν του είχε από τα πριν δοθεί μια ‘προσδιορισμένη μορφή’ κατάλληλη για μία συγκεκριμένη θέση, και αν η τύχη τον έφερνε σε θέση άλλη από αυτή για την οποία εκπαιδεύτηκε, δεν θα μπορούσε να υποφέρει τη νέα κατάσταση και θα δυστυχούσε όπως εκείνος ο βασιλιάς που μόλις έχασε το στέμμα του έπεσε στην ανυπαρξία.

Μπορούμε να καλέσουμε την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο Emile ως μια παράδοξη ακινησία (ή, αν θέλετε, ως μια παράδοξη κίνηση). Τούτο διότι ο Emile μπορεί κατ’ αρχάς να προσαρμόζεται, να είναι κατάλληλος για όλες τις θέσεις. Η θέση του ανθρώπου μπορεί και τον κάνει να κατοικήσει, δίχως πόνους, σε όλες τις δυνατές θέσεις. Αν ήταν λόρδος δεν θα ένιωθε το βάρος των *fantaisies* – θα είχε εκμηδενίσει μια εξάρτηση που μπορεί να χαθεί. Όταν θα έχανε τον τίτλο του δεν θα έπεφτε στην ανυπαρξία, θα κατάφερνε να προσαρμοστεί σε όποια θέση και αν τον έσπρωχνε η τύχη του. Μέσα στην μεταβλητότητα του κόσμου, το ότι ο Emile, εβρισκόμενος στη ‘θέση του ανθρώπου’, έχει μια μη ‘προσδιορισμένη μορφή’, το ότι η μορφή του μπορεί και μεταβάλλεται, το ότι μπορεί προσαρμόζεται, το ότι είναι κατάλληλος για όλες

τις θέσεις, κάνει την τύχη του Emile να είναι πάντα καλή· ο Emile μπορεί και είναι τα πάντα παντού.

Ταυτόχρονα, δεύτερον, ο Emile είναι πάντοτε ακίνητος. Ο Emile έχει πάντοτε ένα 'ακλόνητο θεμέλιο', ένα φυσικό καταφύγιο μέσα του. Όλη η αστάθεια του κόσμου δεν μπορεί να τον ταράξει, δεν χάνει ποτέ τον εαυτό του, δεν δύναται να πέσει στην ανυπαρξία. Το καταφύγιό του, το καταφύγιο της φύσης, του χαρίζει την ηρεμία της ψυχής, ο Emile είναι γαλήνιος, διαρκώς ένας, πάντοτε ευ-τυχισμένος.

Με έκανε να καταλάβω πως η πρώτη και σημαντικότερη εκπαίδευση, ακριβώς εκείνη [η εκπαίδευση] που όλοι παραμελούν, είναι το να προετοιμάζεις ένα παιδί για να εκπαιδευτεί (*Julie*, V, iii, 460).

Καθώς διαλογίζομαι καθ' οδόν πάνω στο τελευταίο σου γράμμα, αποφάσισα, τώρα που δε μπορώ πια να δέχομαι τις συμβουλές σου από το στόμα σου, να φτιάξω μια συλλογή από όλες [τις επιστολές] που μου έχεις γράψει. [...] Ποτέ δε θα είμαι δίχως αυτή την πολύτιμη συλλογή· θα είναι το εγχειρίδιό [*manuel*] μου για τον κόσμο στον οποίο πρόκειται να εισέλθω· θα είναι για μένα το αντίδοτο για τα *maux* που κάποιος αναπνέει εκεί (*Julie*, II, xiii, 188-189).

ν.xiii η πρώτη εκπαίδευση ως προπαιδευτική

Πάρτε έναν νεαρό ήρεμα αναθρεμμένο στο σπίτι του πατέρα του στην εξοχή, και εξετάστε τον τη στιγμή που καταφθάνει στο Παρίσι ή εισέρχεται στον κόσμο. Θα βρείτε ότι σκέφτεται ορθά για τα σεμνά πράγματα και ακόμα πως η θέλησή του είναι όσο υγιής είναι ο λόγος του. Θα βρείτε σ' αυτόν την περιφρόνηση για την κακία και την φρίκη για την εξαχρείωση.

[...] Μελετήστε τον ίδιο νεαρό έξι μήνες μετά. Δε θα τον αναγνωρίζετε πια [*vous ne le reconnaitrez plus*]. Τα εύκολα λόγια, τα *maux* υψηλών τρόπων, η κομψότητα του παρουσιαστικού τον κάνουν να τον περνάτε για έναν άλλο άνθρωπο [*le feraient prendre pour un autre homme*] [...]. Ω πόσο πολύ *σηματίστηκε* μέσα σε τόσο λίγο χρόνο!

[...] Μόλις που έχει εισέλθει στον κόσμο όταν λαμβάνει εκεί μια *δεύτερη εκπαίδευση* ολοσχερώς αντιτιθέμενη στην πρώτη του, μια εκπαίδευση η οποία του μαθαίνει να περιφρονεί ό,τι εκτιμούσε και να εκτιμά ό,τι περιφρονούσε (IV, 330).

Έτσι, ένας νεαρός που εισέρχεται στον κόσμο πρέπει να προφυλαχθεί λιγότερο από την αισθησιακότητα και περισσότερο από τη ματαιοδοξία. Παραδίνεται περισσότερο στις ροπές των άλλων παρά στις δικές του, και η *amour propre* φτιάχνει περισσότερους ακόλαστους απ' ότι ο έρωτας. Λοιπόν ρωτάω αν υπάρχει ένας νεαρός πάνω σε ολόκληρη τη γη που να είναι καλύτερα *εξοπλισμένος* [*armé*] από τον Emile απέναντι σε όλα όσα μπορούν να επιτεθούν στα *moeurs* του, στα συναισθήματά του, στις αρχές του; Αν υπάρχει κάποιος σε καλύτερη θέση για να αντισταθεί στο χείμαρρο; (331)

Μου πήρε δεκαπέντε χρόνια φροντίδων για να καταφέρω αυτό το στερέωμα. Ως τώρα δεν τον εκπαιδεύσα, τον *προετοίμασα για να εκπαιδευτεί* [*Je ne l'élevais pas alors, je le préparais pour être élevé*] (332).³⁰⁷

³⁰⁷ Ετούτη η φράση, αν και τοποθετείται επακριβώς στο τέλος συνεχόμενων σελίδων όπου ο Rousseau μας δείχνει τα δεινά του κοινωνικού τρόπου ζωής, δεν αναφέρεται ρητά στην είσοδο στην κοινωνία όπως κάνουν οι προηγούμενες. Ανήκει πάντως στην ίδια οικογένεια. Ο Emile πρώτα προετοιμάζεται και μετά εκπαιδεύεται.

Ο δάσκαλος-φίλος όταν μιλάει για την αρνητική εκπαίδευση την καλεί 'πρώτη εκπαίδευση' (II, 93). Και δεν θα είναι παρά στο τέταρτο βιβλίο του *Emile* όπου θα έχουμε την μια και μοναδική αναφορά στη 'δεύτερη εκπαίδευση'. Η δεύτερη εκπαίδευση είναι αυτή που λαμβάνουμε όταν εισερχόμαστε στην κοινωνία, όταν επικοινωνούμε με άλλους. Ας δούμε πολύ γρήγορα, για πολλοστή φορά, μια τέτοια είσοδο στον κόσμο.

Στο προσκήνιο εμφανίζεται η εικόνα ενός νέου, μεγαλωμένου στην εξοχή, σε κάτι που πλησιάζει τον τρόπο ζωής της φύσης: αυτός χαρακτηρίζεται ως τουλάχιστον³⁰⁸ υγιής. Αν υποθέσουμε τώρα ότι πηγαίνει στο 'Παρίσι ή εισέρχεται στον κόσμο', και μόλις μετά από μόλις έξι μήνες διαμονής του, δεν θα μπορούμε πια να τον 'αναγνωρίσουμε'. Ο εκεί διεφθαρμένος τρόπος ζωής, θα τον έχει κάνει έναν 'άλλο άνθρωπο'. Του δίνει μια άλλη μορφή, μια δεύτερη φύση. Ο παριζιάνικος αέρας είναι βλαβερός: 'ίσα που έχει μπει στην κοινωνία και όμως να που πρόλαβε να πάρει τη 'δεύτερη εκπαίδευση', την εκπαίδευσή της. Αυτή 'η δεύτερη εκπαίδευση αντιτίθεται πλήρως στην πρώτη' και σχεδόν κάνει τον νέο να αντιστρέφει τη γνώμη του για τα πράγματα – τώρα 'μαθαίνει να περιφρονεί ό,τι εκτιμούσε και να εκτιμά ό,τι περιφρονούσε'. 'Η καρδιά του είναι ακόμα η ίδια αλλά οι γνώμες του έχουν αλλάξει'. Όταν φθαρούν και τα συναισθήματά του 'από αυτές τις γνώμες, τότε μόνο θα είναι πραγματικά διεφθαρμένος' (IV, 330).

Ο Emile από την άλλη, όταν έρθει η στιγμή να μπει στην κοινωνία δεν θα αντιμετωπίσει κανένα τέτοιο πρόβλημα, δεν μπορεί να διαφθαρεί από τους τρόπους της. 'Σε ολόκληρη τη γη', δεν υπάρχει κανένας 'καλύτερα εξοπλισμένος από τον Emile για να αντέξει τις επιθέσεις' που κατά σειρά θα κάνει η κοινωνία στα *moeurs*, στα συναισθήματα, τελικά στις αρχές του. Δεν υπάρχει κανένας 'καλύτερα προετοιμασμένος' από τον Emile για 'να αντισταθεί στον χείμαρρο' της κοινωνίας. Ο Emile όντας έτοιμος δεν θα παρασυρθεί από τον 'χείμαρρο', 'οι νόμοι και η κοινωνία' δεν θα καταφέρουν να τον βυθίσουν και πάλι στην παιδικότητα.

Διότι 'η πρώτη εκπαίδευση' που έλαβε ο Emile δεν ήταν τελικά ακριβώς μια εκπαίδευση. Ήταν μια προετοιμασία για την εκπαίδευση, μια προετοιμασία πριν την εκπαίδευση. Ο δάσκαλος-φίλος στα τρία πρώτα βιβλία δεν εκπαίδευε τον Emile: 'τον προετοίμα[ζε] για να εκπαιδευτεί'. Τον ετοίμασε έτσι ώστε όταν έρθει ο καιρός να μπει στην κοινωνία, να μην διαφθαρεί από τους τρόπους της (όπως συνέβη με εκείνο τον νέο που μπήκε υγιής και κατέληξε να υποφέρει από όλες τις δυνατές ασθένειες). Ο Emile, όντας προετοιμασμένος, μπορεί να λάβει την 'δεύτερη εκπαίδευση' της κοινωνίας δίχως να διαφθαρεί, δίχως να αντικαταστήσει την πρώτη του φύση με μια 'δεύτερη'. 'Ο άνθρωπος της φύσης είναι πάντοτε προετοιμασμένος' (131).

Στις τελευταίες σειρές του τελευταίου βιβλίου πριν την κοινωνικοποίηση, ο δάσκαλος-φίλος, κάνοντας μια σύνοψη του ως τώρα χαρακτήρα του Emile, σημειώνει:

Ο Emile έχει ένα πνεύμα [*esprit*] που είναι καθολικό όχι από τα φώτα, αλλά από την ικανότητά του να τα αποκτά: ένα πνεύμα ανοιχτό, νοήμων, έτοιμο για τα πάντα και, όπως λέει ο Montaigne, αν όχι εκπαιδευμένο,

³⁰⁸ Σε μια απομακρυσμένη από την πρωτεύουσα εξοχή 'οι κάτοικοι κατέχουν ακόμα τις φυσικές παρορμήσεις' (*Julie*, II, xvi, 199).

τουλάχιστον ικανό να εκπαιδευτεί [il a un esprit universel, non par les lumières, mais par la faculté d'en acquérir; un esprit ouvert, intelligent, prêt à tout, et, comme dit Montaigne, sinon instruit, du moins instruisable]. [...] Για να έχει και τις κοινωνικές αρετές επίσης, υπολείπεται μονάχα της γνώσης των σχέσεων που τις προϋποθέτουν· υπολείπεται μονάχα της εκπαίδευσης που το πνεύμα του είναι πανέτοιμο να δεχτεί [tout prêt à recevoir] (III, 207-208).

Ο Emile ακόμα υπολείπεται της εκπαίδευσης. Το μυαλό του όμως είναι πανέτοιμο να τη δεχτεί.³⁰⁹ Αν δεν ήταν προετοιμασμένος δεν θα είχε νόημα να εκπαιδευτεί διότι η εκπαίδευση δεν θα του προσέφερε τίποτε άλλο πέραν της εξαχρείωσης.

Βουτήξτε [τα παιδιά] στο νερό της Styx [...]. Είναι απέναντι στις ασθένειες της νεότητας για τις οποίες πρέπει να εξοπλισθούν πριν τούτες τα αδράξουν (I, 47).

Τα καλό-προετοιμασμένα κεφάλια είναι τα βεβαιότερα μνημεία για να χαραχθεί η ανθρώπινη γνώση (III, 184).

Τι θέλετε να κάνει ο [Emile]; Είναι έτοιμος για τα πάντα (199).

Ό,τι λέει κάποιος δε σημαίνει τίποτα αν δεν έχει προετοιμάσει τη στιγμή που θα το πει. Πριν φυτευθεί, η γη πρέπει να οργωθεί· ο σπόρος της αρετής βλασταίνει με δυσκολία, μακρά προετοιμασία απαιτείται για να φτιάξει ρίζες (IV, 319).

Ένας άνθρωπος δεν εξασκείται για τη μάχη όταν έχει εμπρός του τον εχθρό αλλά προετοιμάζει τον εαυτό του πριν τον πόλεμο. Παρουσιάζει τον εαυτό του στη μάχη παντελώς προετοιμασμένο (V, 445).

Ο Emile μπορεί να 'αντισταθεί στον χείμαρρο', να αντέξει όλες τις 'επιθέσεις' της κοινωνίας διότι παρουσιάζεται σε αυτή τη 'μάχη' ήδη προετοιμασμένος. Ο Emile 'είναι έτοιμος για τα πάντα', το πνεύμα του είναι 'ανοιχτό' και 'έτοιμο για τα πάντα'. Και ξέρουμε ότι 'τα καλά προετοιμασμένα κεφάλια' είναι οι πιο βέβαιοι τόποι για να 'χαραχθεί η ανθρώπινη γνώση'. Διότι η εκπαίδευση δίχως την προετοιμασία είναι μονάχα διαφθορά – η προετοιμασία είναι αυτή που καθορίζει το αν μια εκπαίδευση θα εκπαιδεύσει στην αρετή ή στη διαφθορά. Το πνεύμα του Emile 'είναι καθολικό όχι λόγω της μάθησής του αλλά λόγω της ικανότητάς του να αποκτά μάθηση'. Είναι ένα πνεύμα 'ανοιχτό', 'έτοιμο για τα πάντα', 'ικανό να εκπαιδευτεί'. Το πνεύμα του Emile είναι καθολικό³¹⁰ και ανοιχτό ακριβώς όπως η μορφή του Emile είναι μη 'προσδιορισμένη' και ανοιχτή. Ο Emile υψώνεται στη καθολική 'θέση του ανθρώπου' και όχι στην 'αποκλειστική' θέση ενός λόρδου, μαρκήσιου κλπ. Όπως είδαμε και νωρίτερα, ακριβώς το ότι δεν έχει μια 'προσδιορισμένη μορφή', ακριβώς το ότι είναι πάντοτε ανοιχτός, είναι το χαρακτηριστικό που τον κάνει να είναι 'κατάλληλος για όλες' τις θέσεις, να είναι πάντοτε

³⁰⁹ Ακριβώς τα ίδια ισχύουν και για την εκπαίδευση της Sophie: 'Το πνεύμα της δε γνωρίζει αλλά είναι καλλιεργημένο για να μαθαίνει' είναι ένα καλώς καλλιεργημένο έδαφος που μονάχα περιμένει το σπόρο έτσι ώστε να βλαστήσει' (V, 410).

³¹⁰ 'Η αρχή της άσκησης παρέχει έναν ιδανικό τρόπο για να διασαφηνίσουμε τη διάθεση και τις πρακτικές της μεταμόρφωσης που υπογραμμίζει ο Rousseau. Στις ελληνιστικές και ρωμαϊκές φιλοσοφικές σχολές, η άσκηση δηλώνει το σύνολο των 'πνευματικών ασκήσεων' που είναι απαραίτητες για την τέχνη του βίου, που συνιστούν μια επιστροφή στον πρωταρχικό πυρήνα του εαυτού και που οδηγούν σε μια καθολικότητα πέραν των ιδιαίτερων επιθυμιών και [που οδηγούν σε] συνδέσεις διαμέσου πρακτικών μορφών διαγωγής'. Di Palma, *Ethics*, ό.π., σελ. 244.

προετοιμασμένος. Ακριβώς διότι το πνεύμα του είναι καθολικό και ανοιχτό, ακριβώς διότι 'δεν είναι ακόμα από καμία χώρα[,] θα προσαρμόζει τον εαυτό του δίχως πόνους στις πρακτικές οποιασδήποτε χώρας'.³¹¹

Η πρώτη εκπαίδευση, λοιπόν, δεν είναι τόσο εκπαίδευση όσο είναι μια προετοιμασία. Πλάι στον δάσκαλο-φίλο ο Emile θα προετοιμαστεί έτσι ώστε να μπορέσει να λάβει την 'δεύτερη εκπαίδευση' της κοινωνίας δίχως να αλλοτριωθεί. Το ότι ο Emile για τρία ολόκληρα βιβλία εφοδιαζόταν για να μπορέσει να εισέλθει στον κόσμο δίχως να χάσει τον εαυτό του δείχνει emphatically, για άλλη μια φορά, το πόσο κρίσιμη είναι αυτή η πρώτη στιγμή της κοινωνικοποίησης, της επικοινωνίας με τον άλλο.

Ο δάσκαλος-φίλος με τον αληθινό discourse, τον discourse της φύσης προετοιμάζει τον Emile για την κρίσιμότερη στιγμή της ζωής του: την είσοδο στην κοινωνία, την είσοδο στον κόσμο. Ο αληθινός discourse της φύσης δεν είναι φυσικά ένα φορτίο που ο Emile είναι καταδικασμένος να σέρνει: η φυσική εκπαίδευση μέσα από την 'πρακτική της εφαρμογή' γίνεται τελικά μέρος του ίδιου του τρόπου που ο Emile υπάρχει, χαράσσεται 'μέσα' του, γίνεται ήθος, μια στάση απέναντι στον κόσμο. Και αν ο αληθινός discourse της φύσης προετοιμάζει τον Emile για την 'δεύτερη εκπαίδευση', για τον τρόπο ζωής της κοινωνίας, το ήθος που του εγχαρμάσσει η 'πρώτη' φυσική εκπαίδευση δε μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά ένα ήθος που της προσιδιάζει: το ήθος της προετοιμασίας. Ο Emile, μπροστά στον κόσμο, μπροστά στην επικοινωνία-συνάντηση με τον κόσμο, πάντοτε θα κρατά τη στάση της προετοιμασίας για την κοινωνικοποίηση, τη στάση της προετοιμασίας για την επικοινωνία-συνάντηση. Ο Emile, πια, είναι το ήθος της προετοιμασίας, το ήθος της καθολικότητας, το ήθος της ανοιχτότητας. Ο Emile, ο παντοτινά γαλήνιος φυσικός άνθρωπος, μπορεί και είναι τα πάντα παντού.

Έτσι, εγώ που δεν έχω τίποτα δικό μου, που χάρισα την περιουσία μου, που κατασκηνώνω κοντά σε όλα μου τα σπίτια, είμαι παρ' όλα αυτά απόλυτα ευτυχημένος όταν το θέλω, σαλπάρω όποτε μου κάνει κέφι, η απελπισία μ' αγνοεί. Δεν υπάρχει καμία πατρίδα για τον απελπισμένο, κι εγώ ξέρω πως η θάλασσα προηγείται και μ' ακολουθεί, έχω μια τρέλλα έτοιμη πάντα.³¹²

³¹¹ 'Δεν μπορούμε κάτω από τις παρούσες συνθήκες να διδάξουμε κάποιον να γίνει, ταυτόχρονα, ένας άνθρωπος και ένας πολίτης. Αυτό ήταν δυνατό μονάχα με τη δημόσια εκπαίδευση. Αντιθέτως πρέπει πρώτα να διδάξουμε στο μαθητή πώς να είναι άνθρωπος, και αυτό θα κάνει την ιδιότητα του πολίτη δυνατή. Έτσι το βιβλίο δεν είναι, όπως έχουν κάποιοι ισχυρισθεί, απλά ένα κείμενο πάνω στο πώς να επιβιώσεις ως ηθικό ον μέσα σε ένα διεφθαρμένο κόσμο. Ο Emile μπορεί να είναι τόσο άνθρωπος όσο και ικανός να είναι πολίτης'. Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 107.

³¹² Camus, 'Η θάλασσα μες τα χέρια μας' [1953], στο *Καλοκαίρι*, ό.π., [σσ. 113-127], σελ. 117.

Το ξεκίνημά μου με οδήγησε από έναν εντελώς καινούργιο δρόμο σε έναν άλλο διανοητικό κόσμο [une route nouvelle dans un autre monde intellectuel], απλό και αγέρωχο, που ήταν αδύνατο να μη με συνεπάρει. Σε λίγο δεν έβλεπα πια άλλο από πλάνη και παραλογισμό στο *doctrine* των σοφών μας, άλλο από καταπίεση και δυστυχία στο κοινωνικό μας σύστημα. Μέσα στην αυταπάτη της ανόητης έπαρσής μου, πίστεψα πως ήμουν γεννημένος για να *διαλύσω* αυτά τα μάγια. Κι επειδή *θεώρησα* ότι για να *ακουστώ*, ήταν *απαραίτητο* οι *πράξεις* μου να *είναι* *συνεπείς* με τις *πεποιθήσεις* μου, ακολούθησα εκείνη τη μοναδική ζωή που δεν με άφησαν να συνεχίσω, για της οποίας το *παράδειγμα* οι υποτιθέμενοι φίλοι μου ποτέ δεν με συγχώρεσαν [pour me faire écouter, il fallait mettre ma conduite d'accord avec mes principes, je pris l'allure singulière qu'on ne m'a pas permis de suivre, dont mes prétendus amis ne m'ont pu pardonner l'exemple], αυτή που με έκανε πρώτα καταγέλαστο και θα με έκανε στο τέλος σεβαστό, αν είχα καταφέρει να τη διατηρήσω.

Μέχρι τότε ήμουν καλός· τότε έγινα ενάρετος, ή τουλάχιστον μεθυσμένος με την αρετή. Αυτή η μέθη [ivresse] είχε ξεκινήσει από το κεφάλι μου, αλλά πέρασε μετά στην καρδιά μου. Πάνω στα ερείπια της *ξεριζωμένης* ματαιοδοξίας *φύτρωσε* η ευγενέστερη υπερηφάνεια [le plus noble orgueil y germa sur les débris de la vanité déracinée]. Δεν *παρίστανα τίποτα*· *είχα γίνει πράγματι* *αυτός που έδειχνα* και στα τέσσερα περίπου χρόνια που κράτησε στη μέγιστη έντασή του αυτός ο πυρετός, ήμουν ικανός στα μάτια του ουρανού και στα δικά μου, για ό,τι πιο μεγάλο και υψηλό μπορεί να νιώσει η ανθρώπινη ψυχή. Να πως γεννήθηκε η ξαφνική ευγλωττία μου· να πως φούντωσε στα πρώτα βιβλία μου η πραγματικά θεϊκή εκείνη φλόγα που με έκαιγε [...].

Είχα *πραγματικά μεταμορφωθεί*· οι γνωστοί και οι φίλοι δεν με αναγνώριζαν [J'étais vraiment transformé; mes amis, mes connaissances ne me reconnaissaient plus]. Δεν ήμουν πια ο συνεσταλμένος, ο ντροπαλός πιο πολύ παρά σεμνός άνθρωπος που ήξεραν, αυτός που δεν τολμούσε να παρουσιαστεί ή να μιλήσει [qui n'osait ni se présenter, ni parler] [...]. Τολμηρός, αγέρωχος, ατρόμητος, *έφερνα πάντοτε μαζί μου* μια σιγουριά που δεν την κλόνιζε τίποτα, κι αυτό επειδή ήταν απλή και δεν πήγαζε από τους τρόπους μου αλλά από την ψυχή μου. Η περιφρόνηση που οι βαθιοί διαλογισμοί μου με έκαναν να αισθάνομαι για τα *moeurs*, τα *maximes*, και τις προκαταλήψεις του αιώνα μου, με καθιστούσε αδιάφορο στη χλεύη εκείνων που τις είχαν· και συνέτριβα τις μικρές όμορφες λέξεις τους με τις φράσεις μου όπως θα συνέτριβα ένα έντομο με τα δυο μου δάκτυλα. Τι αλλαγή ήταν αυτή! (*Confessions*, IX, 152, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Δεν είναι αρκετό ένας να σκεφτεί προσεκτικά τα μέσα που θέλει να χρησιμοποιήσει δίχως να σκεφτεί εξίσου τους ανθρώπους που θα χρησιμοποιηθούν. Τώρα όταν ένα ολόκληρο έθνος δεν ξέρει πώς να προσέξει τίποτε άλλο παρά ανοησίες, τι προσοχή μπορεί να του δώσει για τα σπουδαία πράγματα; Και σε μια χώρα όπου η μουσική γίνεται υπόθεση του κράτους, μπορούν οι κρατικές υποθέσεις να είναι τίποτε άλλο από τραγούδια;³¹³

Θα έχω, αν το θέλετε, εξιστορήσει μυθοπλασίες [raconté des fictions], αλλά θα έχω πάντοτε αναπτύξει τη μέθοδό μου, θα έχω πάντοτε ακολουθήσει τους σκοπούς μου (*Emile*, V, 402).

vi.i 'γιατί γράφω τόσο ωραία βιβλία' III

[...] Η τάση [της κυβέρνησης] για σφετερισμό, οι περιοδικές συνελεύσεις, αυτή επιδεξιότητα να τις καταργούν, η επερχόμενη καταστροφή [destruction prochaine], τέλος, ό,τι σας απειλεί και ό,τι θα ήθελα να προλάβω· δεν αποτελεί σημείο προς σημείο, την εικόνα της δημοκρατίας σας [Γενεύη] απ' την ημέρα της γέννησής της μέχρι σήμερα; [...] Το σύνταγμά σας, όσο καλό κι αν είναι, δεν είναι ωστόσο χωρίς ελλείψεις· θα μπορούσαμε να προλάβουμε τις αλλοιώσεις που έχει υποστεί, να το εξασφαλίσουμε απέναντι στον κίνδυνο που σήμερα διατρέχει [...]. Ήθελα λοιπόν να το καταστρέψω με το να δείχνω αυτό που έπρεπε να γίνει για να διατηρηθεί; Ήταν εξαιτίας της δέσμευσής μου απέναντί του, που επιθυμούσα τίποτα να μην καταστεί δυνατό να το αλλοιώσει.

[...] Πώς θα μπορούσα να τείνω στην ανατροπή όλων των κυβερνήσεων, με το να θέτω ως αρχές όλες τις αρχές της κυβέρνησής σας; Το ίδιο το γεγονός καταρρίπτει την κατηγορία. Αφού υπήρχε μια κυβέρνηση θεμελιωμένη στο πρότυπό μου, δεν έτεινα λοιπόν, να καταστρέψω όλες όσες υπήρχαν. Ε, λοιπόν! Κύριε,³¹⁴ εάν δεν είχα δημιουργήσει παρά ένα σύστημα, να είστε βέβαιος ότι δε θα έλεγαν τίποτα. Θα ικανοποιούνταν να εξορίσουν το *Contrat social* μαζί με την *République* του Platon, την *Utopia* και τους *Sévarambes*, στη χώρα της χίμαιρας. Περιέγραφα όμως ένα αντικείμενο υπαρκτό που ήθελαν ν' αλλάξει φυσιογνωμία. Το βιβλίο μου ήταν μια μαρτυρία ενάντια στην επιβουλή τους. Να τι δεν μου έχουν συγχωρήσει (*Montagne*, vi, 294-295).

Ο Rousseau μας λέει ότι το *Contrat social* δεν είναι ένα σύστημα, δεν είναι η κατάθεση των ουτοπικών βλέψεων ενός φιλοσόφου που αοριστολογεί. Είναι ένα στρατευμένο κείμενο· γραμμένο κάτω από πολύ συγκεκριμένες περιστάσεις, αναφερόμενο σε υπαρκτά αντικείμενα, με συγκεκριμένους στόχους. Ο Rousseau γράφει για την υπόθεση της Γενεύης· γράφει για να αντισταθεί στην καταστροφή που έρχεται. Κάποιοι 'ήθελαν να αλλάξει φυσιογνωμία'. Ο Rousseau στρατεύεται, βλέπει τον κίνδυνο της φθοράς και βιάζεται να προλάβει να αντισταθεί. Και η εναντίωση μεταξύ άλλων, φτιάχνει το *Contrat social*. Το τελευταίο, αντιστεκόμενο σε αυτούς τους κάποιους, προτίθεται να σώσει τη Γενεύη, αυτόν τον τόπο, από την πτώση.

Έβλεπα ότι όλα αυτά [οι σκέψεις για το *Contrat social*] με οδηγούσαν σε μεγάλες αλήθειες, πολύ χρήσιμες για τη ευτυχία των ανθρώπων, και ιδιαίτερα της πατρίδας μου, στην οποία δεν είχα βρει, στο πρόσφατο τότε ταξίδι μου, τις έννοιες της ελευθερίας και των νόμων όσο σωστές ή ξεκάθαρες θα τις ήθελα. Και σκέφτηκα πως αυτός ο έμμεσος τρόπος για να πω αυτές τις αλήθειες δεν θα έθιγε τον εγωισμό των πολιτών της και θα μου συγχωρούσαν το ότι έβλεπα μακρύτερα απ' αυτούς σ' αυτό το θέμα (*Confessions*, IX, 141).

³¹³ Jean-Jacques Rousseau, 'Judgement on Polysynodie', στο *CW XI*, σελ. 93.

³¹⁴ Απευθύνεται στον πολίτη της Γενεύης.

Ετούτη δεν είναι η πρώτη φορά που ο Rousseau θα αφιερώσει την πένα του στη μικρή αυτή δημοκρατία. Ως γνωστόν ο Rousseau μέχρι και τους διωγμούς του υπογράφει τα περισσότερα έργα του ως 'πολίτης της Γενεύης', στον *Second discours* ξεκινά με την 'αφιέρωση στη δημοκρατία της Γενεύης', στο *Lettre à D' Alembert* προειδοποιεί τους πολίτες της για τον κίνδυνο που διατρέχουν αν ακολουθηθεί η πρόταση των εγκυκλοπαιδιστών περί της ίδρυσης θεάτρου στη Γενεύη. Φυσικά θα ακολουθήσουν, γραμμένα με αφορμή την καύση των βιβλίων του, τα *Lettres écrites de la montagne*. Οι εννιά επιστολές που συνθέτουν το ογκωδέστερο 'πολιτικό' του κείμενο, απευθυνόμενες στους κατοίκους της Γενεύης, ασχολούνται περισσότερο με την εκεί κατάσταση παρά με την αυτό-υπεράσπισή του.

Θα έκανα λάθος, αν έχω σηκώσει στην τωρινή περίπτωση την πένα μου, χωρίς να υπάρχει ανάγκη [...]. Όφειλα να έχω σιωπήσει; Θα μπορούσα να το έχω κάνει χωρίς να προδώσω το καθήκον μου και την πατρίδα μου; Για να έχω το δικαίωμα να σιωπήσω, δεν θα έπρεπε να είχα σηκώσει ποτέ την πένα μου για πράγματα λιγότερο σημαντικά [...]. Έγραψα για την πατρίδα μου. Εάν ήταν πραγματικότητα ότι ο ζήλος παίρνει τη θέση του ταλέντου θα το είχα κάνει καλύτερα από ποτέ. [...] Κατ' αρχάς δεν ασχολούμαι εδώ με μια μάταιη φιλοσοφική πολυλογία, αλλά με μια *πρακτική αλήθεια* που είναι χρήσιμη για έναν ολόκληρο λαό. [...] Εάν με ρωτούσαν τότε γιατί λογομαχώ, θα απαντούσα ότι μιλάω στους πολλούς και ότι εξηγώ πρακτικές αλήθειες [...] (*D' Alembert*, 27,32-34, 42).

Μακριά από το να περιγράφει ουτοπίες, ο Rousseau αγωνιά για τα γενεuzικά πράγματα, θέλει στοχευμένα να επιδράσει πάνω στον κόσμο, πάνω στους ίδιους τους ανθρώπους και τον τρόπο ζωής τους.

Ο νόμος ενεργεί μόνο εξωτερικώς και κανονίζει μόνο τις πράξεις· τα moeurs και μόνο εισχωρούν στο εσωτερικό και κατευθύνουν τις θελήσεις.³¹⁵

Η ανακάλυψη της αιτίας της ασθένειας υποδεικνύει τη θεραπεία. Στα πάντα η συνήθεια σκοτώνει τη φαντασία. Μονάχα νέα αντικείμενα την αφυπνίζουν (*Emile*, II, 135).

vi.ii 'αλλάζοντας τα αντικείμενα της εκτίμησής τους'

Όπως είδαμε, ο Rousseau γράφει το *Contrat social* για να καθυστερήσει την φθορά και να σώσει τη Γενεύη από την επερχόμενη καταστροφή· πρόθεσή του είναι να βοηθήσει στη διατήρηση της Γενεύης στην ύπαρξη. Το ζήτημα είναι πως ελπίζει να πραγματώσει κάτι τέτοιο καθώς, σε αντίθεση με το *Lettre à D' Alembert*, το *Contrat social* δεν είναι ρητά στρατευμένο στην υπόθεση της Γενεύης. Μπορεί ο Rousseau μετέπειτα να μας διαφωτίζει λέγοντάς μας πως δεν έκανε τίποτε άλλο πέρα από αυτή τη στράτευση, όμως εντός του ίδιου του έργου και μόνον, κάτι τέτοιο δεν γίνεται εύκολα αντιληπτό – θα μπορούσε να πει κανείς ότι μάλλον το αντίθετο φαίνεται να συμβαίνει. Ο σχετικά αφηρημένος χαρακτήρας του έργου και η συστηματική δομή του, ευλόγως, αποθαρρύνουν τον σχολιαστή από την άκριτη αποδοχή της

³¹⁵ Jean-Jacques Rousseau όπως αναφέρεται στο Trachtenberg, *Culture*, ό.π., σελ. 248.

μετέπειτα ρουσσωικής δήλωσης. Τούτο το εμπόδιο μπορεί πάντως να ξεπεραστεί αν κανείς τα κοιτάξει όλα αυτά από κάπως μακρύτερα.

Η τάση προς τη φθορά δύναται να επιβραδυνθεί· πρέπει τώρα να δούμε πως πραγματώνεται αυτή η επιβράδυνση.

Όταν ο Rousseau έκανε τη μεγάλη του επίθεση στις επιστήμες, τη φιλοσοφία και τις τέχνες σημείωνε πως άπαξ και διαφθαρούμε δεν υπάρχει επιστροφή. Αυτό που μπορούμε όμως να κάνουμε είναι να χρησιμοποιήσουμε τις ίδιες τις αιτίες που μας διέφθειραν ως όπλα ενάντια σε αυτή τη διαφθορά:

Οι ίδιες αιτίες που έχουν διαφθείρει τους λαούς μερικές φορές βοηθούν για να τους προφυλάξουν από μια ακόμη μεγαλύτερη διαφθορά – όπως κάποιος η υγεία του οποίου έχει καταστραφεί από μια δίχως φρόνηση χρήση φαρμάκων μπορεί παρά ταύτα να αναγκασθεί να προσφύγει σε γιατρούς για να σώσει τον εαυτό του.³¹⁶

Δηλώνω για άλλη μια φορά ότι, αν κάτι μπορεί να αντισταθμίσει τα κατεστραμμένα moeurs, είμαι έτοιμος να παραχωρήσω πως οι επιστήμες κάνουν περισσότερο καλό παρά κακό.³¹⁷

Ας αφήσουμε λοιπόν τις επιστήμες και τις τέχνες να απαλύνουν σε κάποιον βαθμό την θηριωδία των ανθρώπων που αυτές διέφθειραν· ας προσπαθήσουμε σοφά να τους αποπροσανατολίσουμε, και ας προσπαθήσουμε να ξεγελάσουμε τα πάθη τους. Ας ταΐσουμε αυτούς τους τίγρεις κάτι για να μπορέσουμε να τους κρατήσουμε απ' το να φάνε τα παιδιά μας.³¹⁸

Είναι λυπηρό που είμαστε σε τόσο άθλια κατάσταση ώστε να αναγκαστούμε να καταφύγουμε σε τέτοιες πρακτικές, όμως είναι ο μόνος δρόμος για να γλιτώσουμε από την περαιτέρω διαφθορά στην οποία θα οδηγούσε η ολοκληρωτική κατάργηση των αιτιών που μας έκαναν αυτό που είμαστε. Ταυτόχρονα υπάρχει πάντα η δυνατότητα να συγκρατήσουμε αυτή την πτώση αν μοχθήσουμε για να μείνουμε στο ελεεινό – αλλά όχι έσχατο – σημείο στο οποίο τώρα είμαστε. Η διαρκής πτώση μπορεί να επιβραδυνθεί μόνο εκ των έσω, μόνο αν στρέψουμε τα όσα μας διέφθειραν (και θα συνεχίσουν να μας διαφθείρουν) ενάντια στον ίδιο τους τον εαυτό. Μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την επιστήμη, τη φιλοσοφία και τα γράμματα, όχι πια για να κάνουμε κάτι επιστημονικό, φιλοσοφικό ή γραμματολογικό, αλλά για να 'αποπροσανατολίσουμε', 'να ξεγελάσουμε τα πάθη'. Όπως μας χρειαζόταν ένα βιβλίο για να μας πει ότι δεν χρειαζόμαστε τα βιβλία, έτσι και εδώ η θεραπεία εξάγεται μέσα από την ίδια την ασθένεια. Γιατί εκείνος που σήμερα ασθενεί, εκείνος που δεν ξέρει ότι σήμερα ασθενεί, δεν δύναται να σε ακούσει αν του μιλάς με όρους που έρχονται από έναν τόπο ολοσχερώς άλλον από εκείνον της ασθένειάς του. Ετούτος είναι εγκλωβισμένος μέσα σε ένα παιχνίδι· ο Rousseau, αν θέλει να αλλάξει τον ίδιο τον τρόπο που παίζεται το παιχνίδι, είναι αναγκασμένος, μέχρι ενός σημείου, να παίξει με τους όρους του. Όταν ξεκίνησε να γράφει βιβλία που στρέφονταν ενάντια σε όλα τα άλλα βιβλία δεν έκανε τίποτε άλλο από το να αντιστέκεται στην πτώση – αν το αλλοτριωμένο παρόν του ακούει μόνο τα βιβλία, το κάλεσμα

³¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse*, ό.π., σελ. 551.

³¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 69.

³¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Observations*, ό.π., σελ. 51.

της αντίστασης στα βιβλία, ειπωμένο μέσα από ένα βιβλίο ήταν ένα βροντερό κάλεσμα, ένα κάλεσμα που ο ημαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος (που γνωρίζει διότι παίζει ή ζει μέσα στο παιχνίδι των βιβλίων) *μπορούσε* να ακούσει. Και τα ίδια ισχύουν πάνω κάτω για τον αποπροσανατολισμό ή το ξεγέλασμα των παθών: αν οι επιστήμες και οι τέχνες συμβάλλουν στην περαιτέρω αλλοτρίωση, υφίσταται η δυνατότητα, αν ποτέ χρησιμοποιηθούν αλλιώς να μας αποπροσανατολίσουν και να επιβραδύνουν την πτώση μας. Σήμερα

δεν είναι το θέμα να παροτρύνουμε τους ανθρώπους να κάνουν το καλό, αλλά *μονάχα να στρέψουμε* την προσοχή τους έτσι ώστε να μην κάνουν το κακό. Για να τους κρατήσουμε από το να κάνουν το κακό, πρέπει να απασχολούνται με ασήμαντα πραγματάκια. Αν τότε έχω διαπλάσει έναν μικρό αριθμό καλών ανθρώπων, έχω κάνει ό,τι μπορούσα – αν και μπορεί να είναι επίσης βοηθητικό πως και σε άλλους, τουλάχιστον προσφέρεται κάποιος αντιπερισπασμός από μια ενασχόληση με τους εαυτούς τους. [...] Όσο δεν υπάρχουν *moeurs*, ένας μπορεί *μονάχα* να ανατρέξει στην αστυνόμευση. Και είναι πολύ καλά γνωστό πως η μουσική και το θέατρο είναι τα δυο κύρια αντικείμενα της προσοχής τους.³¹⁹

Σήμερα, ο αφημένος στη σκοτεινή τάση της *amour propre* ή ημαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος προσέχει μόνο τα γράμματα, τις τέχνες, τη μουσική και το θέατρο. Χρησιμοποιώντας αυτά τα ίδια μέσα είναι δυνατό να τους κρατήσουμε απασχολημένους με χάντρες, είναι δυνατό να στρέψουμε την προσοχή του από το να κάνει συνεχώς το κακό, από το να επιθυμεί και να πασχίζει για να γίνει ο μοναδικός κυρίαρχος του σύμπαντος.

Αλλά όλα τούτα δεν ισχύουν ούτε στο ελάχιστο για τη δημοκρατία της Γενεύης. Οι γενευέζοι έχουν διατηρήσει την πρωταρχική καλοσύνη του ανθρώπου, τα *moeurs* τους είναι κάθε άλλο παρά αλλοτριωμένα. Ο Rousseau γράφει στην αφιέρωση του *Second discours* πως για τους πολίτες της Γενεύης ‘η ευτυχία είναι πραγματικότητα’ (59). Η μικρή πόλη της Γενεύης, αυτή η ευτυχισμένη δημοκρατία, δεν χρειάζεται καθόλου ‘αστυνόμευση’. Στη Γενεύη, δεν υπάρχει ούτε ο ελάχιστος χώρος για να χτιστεί ο αστυνομικός θεσμός του θεάτρου. Για την περίπτωση της Γενεύης ο Rousseau δεν βρίσκει κανένα απολύτως κίνητρο για τη δημιουργία θεάτρου. Αφού εκεί όλα είναι καλά, αφού εκεί η *amour propre* δεν έχει θέση, δεν υπάρχει λόγος να αποπροσανατολιστούν οι γενευέζοι, δεν υπάρχει λόγος να στραφεί η προσοχή τους σε χάντρες. Οι πολίτες της Γενεύης δεν μοιάζουν καθόλου με κείνα τα παριζιάνικα ‘τίποτα’ που αντλούν την ύπαρξή τους από τη γνώμη των άλλων και μόνο, οι γενευέζοι δεν αλληλομισούνται και δεν αλληλοσφάζονται για να κυριαρχήσουν ο ένας επί του άλλου· ο Rousseau μας λέει ότι η σύσταση της Γενεύης ‘πλησιάζει πολύ στο φυσικό νόμο’ (54), εκεί οι πολίτες ζουν συντροφικά, ζουν μέσα ‘σε μια γλυκιά επικοινωνία’ (58). Αφού η κατάσταση στην εξαιρετική Γενεύη είναι τέτοια, δεν είναι να απορούμε γιατί ο Rousseau γράφει με τέτοιο ζήλο την επιστολή στον D’Alembert και γιατί κάτι που υπολόγιζε ότι δε θα του πάρει πάνω από ‘μία ή δύο τυπωμένες σελίδες το ανώτερο’ (*D’Alembert*, 34) κατέληξε να γίνει μια πολυσέλιδη παθιασμένη αντίσταση στον διαβρωτικό για την ενάρετη Γενεύη θεσμό του θεάτρου. Η Γενεύη είναι η τελευταία πόλη

³¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse*, ό.π., σελ. 551-552.

στον κόσμο που θα χρειαζόταν αστυνόμευση των *moeurs* της. Στη Γενεύη οι άνθρωποι ακούνε ακόμα το τραγούδι της φύσης, δεν χρειάζονται όπερες και λοιπές χάντρες.³²⁰

Από την άλλη ξέρουμε ότι ο Rousseau κάποτε θα αλλάξει εντελώς την προσέγγισή του για τη Γενεύη, κάποτε θα χρειαστεί να γράψει το *Contrat social* για να τη βοηθήσει να σωθεί από ‘την επερχόμενη καταστροφή’. Τώρα, μιας και η αφιέρωση του *Second discours* στη Γενεύη έχει ημερομηνία 12 Ιουνίου του 1754 και η επιστολή ενάντια στο θέατρο γράφεται μεταξύ 1757-58, είναι απολύτως βέβαιο πως η αλλαγή της ρουσσωικής στάσης δεν έλαβε χώρα πριν το 1758 (αν είχε όντως συμβεί κάτι τέτοιο, είναι εύλογο πως σύμφωνα με την πρακτική της εξαγωγής της θεραπείας από την ίδια την ασθένεια δε θα αντιστεκόταν στους εγκυκλοπαιδιστές που θέλουν να ιδρύσουν θέατρο αλλά αντίθετα θα τους επικροτούσε για τις αποπροσανατολιστικές χάντρες που θα προσέφεραν στους αλλοτριωμένους γενευέζους).

Στα 1760, σε ένα γράμμα προς τον Moultau (ένας *ministre du l’Evangile* της Γενεύης), ο Rousseau τονίζει την απογοήτευσή του για την κατάσταση στην οποία *τώρα* βρίσκεται η Γενεύη:

Ας μην έχουμε πια ψευδαισθήσεις, κύριε – έκανα λάθος στο *Lettre à D’Alembert*. Δεν πίστευα ότι τα πράγματα έχουν πάει τόσο μακριά σε μας ή ότι τα *moeurs* μας ήταν τόσο ‘προχωρημένα’. Οι ασθένειές μας είναι πλέον δίχως γιατρεία· έχουμε ανάγκη μόνο από *καταπραϋντικά* τώρα, και η κωμωδία είναι ένα απ’ αυτά. Τίμιε άνθρωπε, μην σπαταλάς τη φλογερή σου ευγλωττία κηρύττοντάς μας την ισότητα, *γιατί δεν θα ακουστείς*. Δεν είμαστε παρά σκλάβοι: δίδαξέ μας, αν αυτό είναι ακόμα δυνατό, να μην είμαστε κακοί. Όχι θυμίζοντάς μας τους αρχαίους θεσμούς που είναι εδώ και καιρό μέσα στη χλεύη, λόγω των διεφθαρμένων *moeurs*, αλλά επιβραδύνοντας την πρόοδο του κακού με λόγους συμφέροντος, που μόνο αυτοί μπορούν να αγγίξουν τις καρδιές των διεφθαρμένων ανθρώπων.³²¹

Ο Rousseau δεν διστάζει να παραδεχτεί πως η διάγνωση που έκανε νωρίτερα ήταν τελικά εσφαλμένη. Ακόμα και στην πολυαγαπημένη του Γενεύη έχουν γίνει πια υπερβολικά πολλά βήματα προς τη διαφθορά. Ο ρουσσωικός ‘πεσσιμισμός’ είναι πλέον τόσο έντονος, όπου κάθε δυνατότητα σωτηρίας χάνεται απ’ τον ορίζοντα. Ή μάλλον σχεδόν χάνεται. Αυτό που μπορούμε να κάνουμε, αυτό το ελάχιστο, είναι το να προσπαθήσουμε να επιβραδύνουμε την πτώση· τούτο γίνεται αν μας δοθεί ένα αντικείμενο το οποίο, όντας ‘αποπροσανατολιστικό’ θα μας κρατήσει στην κατάσταση που βρισκόμαστε. Ένα αντικείμενο που δεν θα αφήσει τον – όχι ακόμα εντελώς διεφθαρμένο – εαυτό να διαλυθεί μέσα στην αστάθεια του κόσμου. Ένα αντικείμενο διαφορετικό από ‘τα αντικείμενα’ που επιθυμεί και προτιμάει ο ημαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος.

³²⁰ ‘[...] Σε ένα κράτος όπως η δημοκρατία της Γενεύης, όλες οι καινοτομίες είναι επικίνδυνες και δεν θα πρέπει να εφαρμοστούν ποτέ χωρίς επείγοντα και ιδιαίτερα σοβαρά κίνητρα. Ας μας δείξετε λοιπόν την επείγουσα αναγκαιότητα *αυτής* της καινοτομίας [της ίδρυσης θεάτρου]. *Που είναι οι ταραχές που μας αναγκάζουν να προστρέξουμε σε ένα τόσο ύποπτο υποκατάστατο; Τα πάντα είναι χαμένα χωρίς αυτό;* Είναι η πόλη μας τόσο μεγάλη, έχουν η φαυλότητα και η οκνηρία προοδεύσει σ’ αυτήν ήδη τόσο πολύ ώστε να μην μπορεί από εδώ καις το εξής να υπάρξει πλέον χωρίς θέατρο;’ (*D’Alembert*, 227).

³²¹ Jean-Jacques Rousseau, ‘Letter to M. Moultau, [Jan. 29, 1760]’, στο *Rorty*, [pp. 220-221], σελ. 221.

Πράγματι, μετά από λίγη παρατήρηση, τους είναι εύκολο [στους αγρίους] να δουν ότι όλα μας τα έργα κατευθύνονται προς δύο μόνο αντικείμενα, τις ανέσεις μας δηλαδή για τη ζωή και την εκτίμηση των άλλων (*Discours II*, σημείωση XV, 183).

Με δυο λόγια [ο αναγνώστης] θα εννοήσει με ποιο τρόπο η ψυχή και τα ανθρώπινα πάθη, με το να αλλοιώνονται ανεπαίσθητα αλλάζουν φύση, γιατί οι ανάγκες και οι απολαύσεις μας αλλάζουν *αντικείμενο* με το πέρασμα του χρόνου (ii, 147).

Εργάστηκε για την πατρίδα του και για μικρά κράτη συγκροτημένα σαν κι αυτή. Αν το doctrine του μπορούσε να έχει κάποια χρησιμότητα για τους άλλους, τούτη έγκειτο στην αλλαγή των αντικειμένων της εκτίμησής τους και ίσως έτσι στην επιβράδυνση της παρακμής τους, την οποία επιταχύνουν με τις εσφαλμένες προτιμήσεις τους (*Dialogues*, III, 213).

Και ο Rousseau είναι και εδώ εξαιρετικά συνεκτικός. Μας έχει τονίσει πάμπολλες φορές ότι δεν αναζητά 'το καλύτερο', αλλά εκείνο που είναι 'καλό' για τη συγκεκριμένη περίπτωση.³²² Εμείς τώρα μπορούμε να σημειώσουμε πως αν το καλύτερο είναι το να θυμηθούμε το πνεύμα των 'αρχαίων θεσμών', την 'ακλόνητη βάση', τη φύση, τούτο δεν είναι καθόλου ταιριαστό με την περίπτωσή μας, όπως τώρα είμαστε. Για να φτάσουμε στην ιερή αλήθεια της φύσης μας χρειάζονται πια πολύ διαφορετικά βήματα. Στα 1758 ο Rousseau 'είπ[ε] την αλήθεια ψυχρά' (*D'Alembert*, 33) στους γενευέζους – τώρα είναι βέβαιος πως δε μπορούν πια να τον ακούσουν. Δεν είναι μόνο ο παριζιάνικος αέρας βλαβερός – τώρα ακόμα και οι πολίτες της Γενεύης χρειάζονται μια σκαλωσιά. Και εκεί όταν κάποιος τολμήσει να ξεστομίσει την αλήθεια άμεσα 'δεν θα ακουστεί' γιατί ο discourse αυτός δεν θα σημαίνει τίποτε για τα σύγχρονα αυτιά που πρόκειται να τον ακούσουν. Ο αληθινός discourse πρέπει τώρα να δοθεί μέσα σε ένα, τρόπον τινά, περιτύλιγμα, πρέπει να είναι σύμφωνος με τις, κατά τα άλλα άθλιες, επιταγές του συγκεκριμένου παρόντος. Αλλά όπως είναι εύλογο αυτό το περιτύλιγμα, αυτή η σκαλωσιά, προορίζεται για τον αναγνώστη και μόνον. Είναι η ρουσσωική τακτική για να τον φέρει κοντύτερα στην αλήθεια που αυτός αισθάνεται. Η ποταπότητα του περιτυλίγματος δεν θα μπορούσε ποτέ να επιβληθεί στην αιωνιότητα της αλήθειας· η τελευταία είναι πάντοτε εκεί, θα είναι πάντοτε εκεί, για να αδραχτεί απ' τον αναγνώστη.

R.³²³ – [...] Για να κάνεις αυτά που έχεις να πεις χρήσιμα, πρέπει πρώτα να κερδίσεις την προσοχή εκείνων που πρέπει να τα εφαρμόσουν.

Τα μέσα μου έχουν αλλάξει, αλλά όχι και ο σκοπός μου. Όταν προσπάθησα να μιλήσω σε ανθρώπους κανείς δεν με άκουσε· ίσως απευθυνόμενος σε παιδιά να ακουστώ καλύτερα· και τα παιδιά δεν απολαμβάνουν την γεύση του γυμνού λόγου καθόλου καλύτερα από τη γεύση των κακώς μεταμφιεσμένων φαρμάκων.

*Έτσι, για να κάνουμε ένα άρρωστο παιδί να πάρει το φάρμακο,
συνηθίζουμε να αλείφουμε την άκρη του δοχείου με κάποιο γλυκό.
[Το παιδί] παραταύτα δέχεται το πικρό ποτό,*

³²² 'Ο άνθρωπος είναι ένας το παραδέχομαι! Όμως ο άνθρωπος που αλλάζει από θρησκείες, κυβερνήσεις, νόμους, έθιμα, προκαταλήψεις και κλίματα, γίνεται τόσο διαφορετικός, ώστε κάποιος δεν χρειάζεται να ψάξει ανάμεσά μας για να βρει τι είναι γενικά καλό για την ανθρωπότητα, αλλά τι είναι καλό γι' αυτήν την παρούσα στιγμή ή σ' αυτήν τη χώρα' (*D'Alembert*, 51).

³²³ Στον δεύτερο πρόλογο της *Julie*, ο Rousseau φτιάχνει έναν φανταστικό διάλογο μεταξύ του ίδιου (ως επιμελητή – και όχι ως συγγραφέα – των επιστολών της *Julie*) και 'ενός ανθρώπου των γραμμάτων'.

Και γιατρεύεται από την κατεργαριά που διαπράξαμε [Tasso].

N. – Φοβάμαι πως σφάλλεις ξανά: θα γλείψουν τις άκρες του δοχείου και δεν θα πιούν το ποτό.

R. – Τότε το λάθος δεν θα είναι δικό μου· έχω κάνει ό,τι καλύτερο μπορούσα για να το κάνω να το κατεβάσει (Julie, δεύτερος πρόλογος, 12).

Και αυτή είναι η σημαντική διαφορά του *Second discours* από το *Contrat social*. Στο πρώτο η τακτική του είναι να μας κάνει 'να θυμηθούμε' κάτι που χάθηκε και να έρθουμε σιγά-σιγά κοντά στη φύση, στην αλήθεια, στους 'αρχαίους θεσμούς'. Στο δεύτερο, η διάγνωση της παρούσας κατάστασης είναι αρκετά διαφορετική, σίγουρα πολύ πιο διεφθαρμένη από τις αρχικές υποθέσεις, αναγκάζοντας τον Rousseau να αλλάξει τον τρόπο που θα προσεγγίσει τον αναγνώστη³²⁴, να κατασκευάσει μια άλλη σκαλωσιά.

Το ερώτημα τίθεται μεμιάς ως εξής: πώς άραγε μένει κανείς ακίνητος όταν 'τα πάντα γύρω του βρίσκονται σε συνεχή ροή'; Πως σώζεται η Γενεύη από την 'επερχόμενη καταστροφή'; Ο Rousseau θα πει ότι τούτο εξαρτάται από 'το αντικείμενο' που απασχολεί τη φαντασία. Τούτο εξαρτάται από το αντικείμενο της επιθυμίας, από το αντικείμενο των παθών.

Όταν κάνουμε 'συγκρίσεις' αποκτάμε ιδέες και συναισθήματα και τελικά η επιθυμία προσδιορίζεται σε ένα 'αποκλειστικό' αντικείμενο το οποίο τώρα πια προτιμάται από κάποιο άλλο. Αυτές οι 'πρώτες προτιμήσεις' ήταν 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα και ταυτόχρονα προς τα πάθη'. Από εδώ και έπειτα ο κοινωνικός άνθρωπος περιορίζεται στο κυνήγι των *fantaisies*, αντλεί όλη του την ύπαρξη από τη γνώμη των άλλων και μόνο. Με τον *Second discours* και τις *Confessions* ο Rousseau μας προσέφερε ένα σημείο σύγκρισης – στο πρώτο εκείνον τον πρωτόγονο 'που διαφέρει τόσο πολύ' από εμάς και στο άλλο τον μοναδικό, διαφορετικού είδους εαυτό του. Εμείς ανήκουμε σε 'ένα είδος ανθρώπων που υπολογίζουν πολύ τα βλέμματα των άλλων, που νιώθουν ικανοποιημένοι από τον εαυτό τους πιο πολύ μέσα από τη μαρτυρία των άλλων παρά από τη δική τους' (*Discours II*, 148). Προσφέροντάς μας τον 'πρωτόγονο', προσφέροντας μας κάτι διαφορετικό από εμάς που όλοι είμαστε 'πανομοιότυποι' μέσα στις μάσκες μας, κατάφερε να μας κάνει να γνωρίσουμε κάποιον άλλο έτσι ώστε να μπορέσουμε να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, να πολεμήσουμε τα πάθη μας για να καταφέρουμε να ακούσουμε τη φωνή της συνείδησης, τη φυσική αλήθεια.

Όταν πια στα 1760 αντιλαμβάνεται ότι ακόμα και οι πολίτες της Γενεύης δεν μπορούν να τον ακούσουν, η τακτική προσέγγισης του αναγνώστη αλλάζει. Τώρα η σκαλωσιά δε θα φτιαχτεί για να του θυμίσει τους 'αρχαίους θεσμούς', το 'εσωτερικό υπόδειγμα', τη φυσική αλήθεια. Τώρα η σκαλωσιά, το μόνο που μπορεί να καταφέρει είναι μας 'διδάξει το να μην είμαστε

³²⁴ 'Αυτά τα κείμενα περιείχαν πράγματι κάποιες θαυμάσιες σκέψεις, αλλά ήταν τόσο κακογραμμένα που δεν διαβάζονταν. Είναι πραγματικά περίεργο που ο αββάς de saint-Pierre, ενώ αντιμετώπιζε τους αναγνώστες του σαν μεγάλα παιδιά, τους μιλούσε σαν να ήταν ενήλικες, αν κρίνει κανείς από τον ελάχιστο κόπο που έκανε να γίνει κατανοητός' (*Confessions*, IX, 143). Πάνω στην ρουσσική κριτική του αββά βλ επίσης σελ. 237-238 της παρούσης. 'Τα παιδιά και οι ενήλικες που είναι σαν κι αυτά χρειάζονται μυθοπλασίες που καθώς τους αλλάζουν για το καλύτερο, χαροποιούν τα πάθη τους'. Christopher Kelly, 'Taking readers as they are: Rousseau's turn from discourses to novels', *Eighteenth-Century Studies*, vol. 33, no. 1, [pp. 85-101], 1999, σελ. 89.

κακοί'. Και τούτο θα το κάνει 'αλλάζοντας τα αντικείμενα της εκτίμησής' μας. Θα μας δωρίσει ένα αντικείμενο για τα πάθη μας³²⁵ που θα καταλάβει τη θέση των *fantaisies* και θα τις αποπροσανατολίζει³²⁶ έτσι ώστε να μην μας κατασπαράξουν.³²⁷ Το ότι δεν θα μας κατασπαράξουν συνεπάγεται αμέσως το ότι δε θα επιθυμούμε να κατασπαράξουμε και μεις τους άλλους – το καταπραϋντικό αντικείμενο 'στρέφει την προσοχή' μας προς άλλα ακίνδυνα ή ευγενικά πάθη έτσι ώστε να μην κάνουμε το κακό. Και το *Contrat social* είναι ένα τέτοιο αντικείμενο που θα μας βοηθήσει να επιβραδύνουμε την πτώση, να σωθούμε από την 'επερχόμενη καταστροφή' είναι ένα είδος καταπραϋντικού. Το *Contrat social* είναι ένα διδακτικό³²⁸ μυθιστόρημα.³²⁹

³²⁵ Κάτι παραπλήσιο έχουμε και στον *Emile*. Εκεί ο δάσκαλος-φίλος 'απεικονίζει' (328) τα χαρακτηριστικά που πρέπει, που οφείλει να έχει το 'αντικείμενο' του έρωτα του *Emile*, η *Sophie*, για να δύναται ο πρώτος να την ερωτευθεί.

'Κάποιος μπορεί να έχει έναν έλεγχο πάνω στα πάθη μονάχα διαμέσου παθών. Είναι μέσα από την επικράτειά τους που πρέπει να πολεμηθεί η τυραννία τους' και είναι πάντοτε από τη φύση την ίδια που πρέπει να αντληθούν τα κατάλληλα για να την κανονίσουν μέσα [...]. Θα έπρεπε να ήμουν ο πιο αδέξιος ανάμεσα στους ανθρώπους για να μη μπορέσω να τον κάνω παθιασμένο προτού να γνωρίζει με ποιόν [έχει παθιαστεί]. Είναι ασήμαντο το αν το αντικείμενο που του εικονίζω είναι φανταστικό' αρκεί να τον κάνει να αηδιάζει με εκείνα που τον δελεάζουν: αρκεί να βρίσκει παντού συγκρίσεις που τον κάνουν να προτιμά τη χίμαιρά από τα πραγματικά αντικείμενα που βλέπει' (327, 329). Και μάλιστα είτε ο *Emile* πιστέψει για αληθινό αυτό το 'μοντέλο' είτε όχι, αν τελικά το αγαπήσει θα είναι 'ωσάν το πάθος του να είχε ένα αληθινό αντικείμενο' (ό.π.).

Οι *fantaisies*, πέρα από τις ασκήσεις ελέγχου της φαντασίας, καταπολεμώνται και πάλι μέσα από κάτι που έρχεται από τον χώρο της φαντασίας. Η θεραπεία πάντοτε εξάγεται μέσα από την ίδια την ασθένεια – η φύση προνόησε και με μια θεία συμμετρία τοποθέτησε βότανα πλάι σε επιβλαβή φυτά και αντίδοτα μέσα στον οργανισμό ζώων που είναι δηλητηριώδη.

³²⁶ 'Όλα όσα τον περιβάλλουν επιδρούν στη φαντασία του. Ο χείμαρρος των προκαταλήψεων τον παρασέρνει. Για να τον συγκρατήσουμε πρέπει να τον σπρώξουμε στην αντίθετη κατεύθυνση. Το συναίσθημα πρέπει να αλυσοδέσει τη φαντασία και ο λόγος τις γνώμες. Η πηγή όλων των παθών είναι η ευαισθησία' η φαντασία καθορίζει το προς τα πού θα κλίνουν. Κάθε ον που έχει μια αίσθηση των σχέσεών του πρέπει να επηρεάζεται όταν αυτές οι σχέσεις αλλάζουν' (*Emile*, IV, 219).

'Πώς να συγκρατήσεις ακόμα και το πιο αδύναμο πάθος, όταν δεν υπάρχει αντίβαρο [*contrepoids*] σε αυτό; [...] Όλες οι μεγάλες μάχες, όλες οι υψηλές πράξεις είναι αποτέλεσμα [των παθών]' ο κρύος λόγος ποτέ δεν κατάφερε τίποτε λαμπρό, και τα πάθη κατανικούνται μονάχα τιθέμενα το ένα απέναντι στο άλλο. Όταν το πάθος για την αρετή ξεσηκώνεται, μονάχα αυτό ελέγχει και κρατάει τα πάντα σε ισορροπία' αυτός είναι ο τρόπος που φτιάχνεται ο αληθινός σοφός, ο οποίος δεν είναι περισσότερο απρόσβλητος από τα πάθη από κανέναν άλλο, αλλά μονάχα αυτός είναι ικανός να τα υπερνικήσει με τα ίδια τους τα μέσα, όπως ένας καπετάνιος πλέει προς τα εμπρός χρησιμοποιώντας αντίθετους ανέμους' (*Julie*, IV, xii, 404-405).

³²⁷ Ο Ο' Dea, σε μια εξαιρετικά διεισδυτική ανάγνωση, μας κάνει να δούμε μια αντίστοιχη κίνηση και εντός των *Confessions*. Σημειώνει: 'στο κείμενο ο Rousseau, συναντώντας τον Bâcle, σε μια κατάσταση όπου δεν υπάρχει καμία αντισταθμιστική δύναμη, καμία άλλη ισχυρή επιρροή στην φαντασία του, απλώς τα παρατάει όλα για να ακολουθήσει αυτόν τον ευχάριστο απατεώνα'. Ο' Dea, *Music*, ό.π., σελ. 173.

Στο εν λόγω χωρίο, ο Rousseau μας περιγράφει το πως ήταν 'ξετρελαμένος' με τον 'διασκεδαστικό' Bâcle (*Confessions*, III, 108), το πως γοητεύτηκε η 'φαντασία' του και τον έκανε να πιστέψει ότι 'ένα άδαιο μπουκάλι θα του εξασφαλίσει τον επιούσιο για όλη του τη ζωή' (110), το πως παραδόθηκε σε μια 'sage fantaisie' (109) ή στον 'sage Bâcle' (111). Η απροετοίμαστη φαντασία του, μην έχοντας κάποιο αποπροσανατολιστικό αντισταθμιστικό αντικείμενο, έκανε τον νεαρό Rousseau να αφεθεί στην πρώτη τυχαία *fantaisie* που βρέθηκε μπροστά του.

³²⁸ Ο Rousseau, σε μια σημείωση του προσχεδίου του *Contrat social* υπογραμμίζει πως τούτο το βιβλίο ανήκει στην οικογένεια των 'διδακτικών έργων' (*Geneva*, III, i, 195).

Διότι αν 'ο φίλος της αλήθειας' θέλει να πετύχει, απέναντι σε διαφορετικά moeurs χρειάζεται να γράψει διαφορετικά βιβλία.

Οι σπουδαίες πόλεις πρέπει να έχουν θέατρα' και οι διεφθαρμένοι λαοί, μυθιστορήματα. Είδα τα moeurs του καιρού μου, και δημοσίευσα αυτά τα γράμματα. Ας είχα ζήσει σε χρόνους όπου θα έπρεπε να τα 'χω πετάξει στη φωτιά! (*Julie*, πρώτος πρόλογος, 3)

Εξάλλου, στις *Confessions* του σημειώνει πως 'ό,τι παράτολμο περιέχεται στο *Contrat social*, υπήρχε ήδη στον *Second discours*' (IX, 143). Και στην δεύτερη επιστολή του στον Malesherbes, κλείνοντας την αναπόληση της 'illumination' του 'στο δρόμο για την Vincennes' γράφει πως 'όλα όσα μπόρεσα να συγκρατήσω από τον χείμαρρο των μεγάλων αληθειών'³³⁰, οι οποίες για

Διαβάστε την *République* του Platon. Δεν είναι καθόλου ένα πολιτικό έργο, όπως νομίζουν εκείνοι που κρίνουν τα βιβλία μονάχα από τους τίτλους τους. Είναι η πιο όμορφη πραγματεία της εκπαίδευσης που έχει γραφτεί ποτέ' (*Emile*, I, 40).

³²⁹ Γράφοντας διδακτικά και συμβουλευτικά μυθιστορήματα, ο Rousseau κρατάει μια στάση που συγγενεύει με εκείνη του μεγάλου νομοθέτη που περιγράφει στο *Contrat social*. Ο νομοθέτης επικαλείται την θεϊκή αυθεντία έτσι ώστε να μεταμορφώσει έναν λαό ιδιοτελών ατόμων σε ένα σώμα πολιτών ενωμένων με μια γενική βούληση. [...] 'Η μεγάλη ψυχή του νομοθέτη είναι το αληθινό θαύμα που πρέπει να αποδείξει την αποστολή του' [*Contrat social*, II, vii, 96]. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Rousseau έπρεπε να κάνει την ψυχή του δημοσίως γνωστή διαμέσου της αυτοβιογραφίας και να υπερασπισθεί το δημόσιο πρόσωπό του απέναντι στις επιθέσεις τόσο των αρχών όσο και των philosophes. Φυσικά ο Rousseau δεν είναι κυριολεκτικά ένας νομοθέτης διότι δεν εγκαθιδρύει νέους πολιτικούς θεσμούς και διότι πρωτίστως επιζητά να μεταμορφώσει με τα μυθιστορήματά του τους ατομικούς αναγνώστες'. Στο Reiser, *Friend*, ό.π., σελ. 24-25.

³³⁰ Αυτό μας θυμίζει μια άλλη διάσημη illumination, εκείνη του St. Paul 'στο δρόμο για τη Δαμασκό' (Alain Badiou, *Saint Paul; The foundation of universalism*, trans Ray Brasier, Stanford University Press, Stanford, CA, 2003, [1997], σελ. 12). Ταυτόχρονα ο Badiou διασέμει λέει πως 'η αλήθεια είναι διαδικασία όχι illumination' (15). Το πως ή το αν ο Badiou υπερασπίζεται επιτυχώς ή ανεπιτυχώς μια θέση περί της μη 'illumination' του saint-Paul δεν θα μπορούσε να μας ενδιαφέρει λιγότερο εδώ. Εκείνο που μας μέλλει και εκείνο που πρέπει οπωσδήποτε να κρατήσουμε είναι πως στην περίπτωση του Rousseau, είναι βέβαιο πως αυτό που προκάλεσε την αληθινή μεταμόρφωσή του (*Confessions*, IX, 152), δεν ήταν μια στιγμιαία και ξαφνική illumination. Δεν ήταν ποτέ η αλήθεια που μεταμόρφωσε τον Rousseau σε κάποιον ενάρετο αλλά ο Rousseau που πάλεψε, μόχθησε και ηθελήμενα μεταμορφώθηκε σε ενάρετο για να την προσεγγίσει. Στις *Rêveries* του, περιγράφοντας αυτή του τη μεταμόρφωση μας διαφωτίζει λέγοντας: 'Από τα νιάτα μου είχα ορίσει αυτή την εποχή των σαράντα χρόνων σαν το τέρμα των προσπαθειών μου για να επιτύχω ένα σκοπό και των απαιτήσεών μου για το κάθε τι. Εντελώς αποφασισμένος, μόλις φτάσω σ' αυτή την ηλικία να μη χτυπιέμαι πια για να ξεφύγω και να περάσω την υπόλοιπη ζωή μου ζώντας μέρα με τη μέρα δίχως να ασχολούμαι με το μέλλον. Όταν ήρθε η στιγμή εξετέλεσα αυτή την απόφαση χωρίς κόπο [...] δόθηκα ολόκληρος στην ξεγνοιασιά και την πνευματική ανάπαυση [...] καταπιάστηκα να υποβάλλω τον εσώτερο εαυτό μου σε μια αυστηρή εξέταση που θα τον ρύθμιζε για την υπόλοιπη ζωή μου έτσι όπως θα ήθελα να τον βρω στο θάνατό μου. Μια μεγάλη επανάσταση που γινόταν μέσα μου, ένας άλλος ηθικός κόσμος που προέβαλλε στα μάτια μου [...]'. (*Rêveries*, iii, 47).

Ο Rousseau ήταν φυσικά τριανταοχτώ χρονών όταν 'μεταμορφώθηκε' κάποια στιγμή στο δρόμο για τη Vincennes. Το ότι είχε από τα νιάτα του 'ορίσει' μια τάδε ηλικία για να πετύχει το δεινό σκοπό, το ότι είχε από τα νιάτα του ορίσει μια ηλικία όπου θα 'ρυθμίσει' και επιμεληθεί μιας σχέσης του εαυτού με τον εαυτό, δείχνει με σαφήνεια πως είναι η φροντίδα για τον εαυτό που τον έκανε να μεταμορφωθεί για να φτάσει την αλήθεια και όχι το αντίστροφο. Πάντοτε η σχέση υποκειμενοποίησης τροποποιείται για να ανοίξει μια δίοδος στην αλήθεια (στο όριο και δίχως αυτή την τροποποίηση της σχέσης του εαυτού με τον εαυτό δεν υφίσταται καν κάποια έννοια αλήθειας, κανένας άλλος ηθικός κόσμος δεν διανοίγεται δίχως τη μεταμόρφωση).

ένα τέταρτο της ώρας με κατέκλυσαν στο φώς όπως καθόμουν κάτω από εκείνο το δέντρο³³¹, είναι διεσπαρμένα όλα πολύ αραιά στα τρία κύρια μου έργα ήτοι, αυτόν τον *Πρώτο λόγο*, τον άλλον για την *Ανισότητα* και την *Πραγματεία πάνω στην εκπαίδευση*· αυτά τα τρία έργα είναι αδιαχώριστα, και μαζί φτιάχνουν ένα όλο³³². Το ότι ο Rousseau δεν συμπεριλαμβάνει το *Contrat social* στα κύρια έργα του δεν πρέπει να μας παραξενεύει.³³³ Αν το *Contrat social* είναι όπως ισχυριζόμαστε ένα αντικείμενο για να τραφεί η φαντασία του αναγνώστη, ένα αντικείμενο που θα στρέψει τον τίγρη αλλού για να μην μας κατασπαράξει, τότε ο Rousseau δεν έχει κανένα λόγο να το συμπεριλάβει στα έργα που σχετίζονται άμεσα με κείνη την αλήθεια που, έχοντας μεταμορφωθεί σε ενάρτετο, είδε 'κάτω από ένα δέντρο' στο δρόμο για τη Vincennes.

Έτσι, μέχρι και το *Lettre à D' Alembert* [1758], καθώς δεν θεωρούσε τους κατοίκους της Γενεύης διεφθαρμένους, ο Rousseau δεν χρειαζόταν να τους πει τίποτε. Ό,τι έκαναν το έκαναν καλά και

Εξάλλου, για τούτη την 'illumination' της επιστολής στον Malesherbes, ο Blanchard σημειώνει το εξής εξαιρετικό: 'η εμπειρία δεν ήταν ένα θρησκευτικό αλλά ένα πολιτικό ξύπνημα, μια αναγνώριση της έκτασης στην οποία η συμπεριφορά του ανθρώπου ήταν ένα προϊόν της κατάστασής του και των θεσμών του πολιτισμού του. Ήταν πολιτικό, όχι με την παραδοσιακή έννοια, αλλά με τον ίδιο τρόπο που τα μακριά μαλλιά, το ελεύθερο φαγητό, οι κομμούρες και το Woodstock είναι πολιτικά. Αυτή η έννοια μιας μεταμόρφωσης της συνείδησης, ενός 'ξυπνήματος', μια νέας 'συναίσθησης' ή μιας εσωτερικής πραγμάτωσης είναι κεντρική για την έννοια της κοινωνικής αλλαγής του σύγχρονου ριζοσπάστη. Πιστεύει στην πράξη, αλλά επίσης πιστεύει ότι οι απαρχές τούτης της πράξης πρέπει να αναβλύζουν από μια *μεταμόρφωση του εαυτού* [...]. Υπάρχουν πολλές ιεροτελεστίες περάσματος σε κάθε κουλτούρα: η μύηση σε μια θρησκεία, οι εφηβικές τελετουργίες, οι τελετές γάμων, όλα τους συνιστούν μια εξωτερική μορφή για κάτι μαγικό, για έναν τρόπο να γίνεσαι διαφορετικός κάνοντας κάτι. Για τον Rousseau, αυτό το μυστηριακό πέρασμα ήταν ο νέος του τρόπος ντυσίματος, η επιμονή του να ζει μέσα στη φτώχεια, και η υιοθέτηση μιας ευθείας και άμεσης στάσης προς τους άλλους. Ήταν ο τρόπος του να πει στον κόσμο 'άλλαξα τον εαυτό μου'. Για τον Rousseau ήταν μια μοναχική δοκιμασία καθώς υπήρχαν πολύ λίγοι που ήταν πρόθυμοι να τον βοηθήσουν να φτιάξει μια αντί-κουλτούρα. Οι φιλελεύθεροι συγγραφείς του καιρού του δεν έβρισκαν κάποια πολιτική σημασία στον τρόπο ζωής του. Τον θεωρούσαν ως παράξενο και ανόητο. Ο Voltaire, ο Grimm, ο Diderot και άλλοι τον κορόιδευαν για την άρνησή του να δεχτεί συντάξεις από τους βασιλιάδες της Γαλλίας, της Αγγλίας και της Πρωσίας. Εξοργίζονταν διότι όλοι τους είχαν δεχτεί συντάξεις και περίτεχνα δώρα. [...] Επέμεναν ότι τα δώρα των ευγενών δεν επηρέαζαν τα έργα τους. [...] [Ο Rousseau] ένιωθε πως άπαξ και δεχόταν κάποια σύνταξη δε θα μπορούσε να μιλήσει πια για ανεξαρτησία. [...] Ο φόβος του Rousseau για το να εξαρτηθεί από εκείνους που βρίσκονταν στην εξουσία συγκλίνει με την έγνοια του σύγχρονου ριζοσπάστη απέναντι στην απορρόφηση. Παρά τα προσωπικά του προβλήματα, η πράξη του είχε μια βάσιμη πολιτική σημασία'. Blanchard, *Radical*, ό.π., σελ. 304-305.

³³¹ Στις *Confessions* του θα μας πει πως το δέντρο αυτό ήταν μια 'βελανιδιά' (VIII, 85).

³³² Jean-Jacques Rousseau, 'Four letters to M. Malesherbes', στο *de Man*, ό.π., σελ. 136.

³³³ Όσοι, ενάντια στον Rousseau, εμμένουν στην απaráκαμπτη κεντρικότητα του *Contrat social*, φέρνουν ως υποστήριξη της θέσης τους το γεγονός ότι το βιβλίο δεν είχε ακόμα εκδοθεί ('τη στιγμή που έγραψε την επιστολή [στον Malesherbes], το *Contrat social* είχε ολοκληρωθεί αλλά δεν είχε ακόμα εκδοθεί' και [ο Rousseau] ήταν ασυνήθιστα ζηλιάρης για τα περιεχόμενά του'. Στο Simpson, *Freedom*, ό.π., σελ. 11). Ας σημειωθεί ότι το *Contrat social* εκδίδεται πολύ λίγο μετά από αυτή την επιστολή – στις *Confessions* του, μάλιστα, σημειώνει πως 'το *Contrat social* βγήκε ένα-δυο μήνες πριν τον *Emile*' (XI, 309). Και έπειτα, αν όπως ισχυρίζονται αυτό ήταν ένα έργο που 'ωρίμαζε μέσα του για δεκαετίες', το *magnus opus* του κλπ, γίνεται απολύτως ακατανόητο – αν φυσικά αφήσει κανείς στην άκρη μια, ταλμονικής υφής, προσπάθεια υποστήριξης που επικαλείται κάποια 'ζήλεια' – το πώς, εάν του ήταν όντως τόσο σημαντικό, θα μπορούσε να μην το συμπεριλάβει στα 'κύρια έργα' του.

τα κατάφερναν μια χαρά δίχως να χρειάζονται τη συμβουλή κανενός. Εκεί που 'η ευτυχία είναι πραγματικότητα' δεν χρειάστηκαν ποτέ θέατρα και λοιπά αστυνομικά θεάματα. Κάπου ενδιάμεσα, γράφοντας όπως είδαμε στον ιερέα της Γενεύης [1760], αντιλαμβάνεται πως λάθεψε στην εκτίμησή του. Τώρα πια οι διεφθαρμένοι πολίτες της Γενεύης χρειάζονται κωμωδίες και μυθιστορήματα³³⁴ για να σωθούν. Και στα 1762 εκδίδεται το *Contrat social* με στόχο να 'προλάβει' τη φθορά και να βοηθήσει τη Γενεύη να 'διατηρηθεί'. Αν προσθέσει κανείς και τη μη συμπερίληψη του *Contrat social* στα έργα της αλήθειας, τότε μπορεί κανείς με κάποια σοβαρότητα να ισχυριστεί ότι, για τον Rousseau, ο προορισμός του *Contrat social* ήταν να προσφερθεί στη Γενεύη ως ένα τέτοιο αντικείμενο-καταπραϋντικό.

Και εδώ είναι ασφαλώς που το έργο ξεφεύγει διαπαντός από τις προθέσεις του δημιουργού του· το αντικείμενο που επρόκειτο να συγκρατήσει μια αναπόδραστη πτώση, γίνεται, ξαφνικά και στα χέρια άλλων³³⁵, το φλογερό μανιφέστο της Επανάστασης. Και μια νέα γενιά, που θέλει να γίνει ακόμα νεότερη, θα το τιμήσει με την πιο δημόσια δήλωση πίστης που έγινε ποτέ.

Κατά ένα τρόπο, η Επανάσταση είναι εκείνη που μας εξήγησε το *Contrat social*.

Lakanal, 1794.³³⁶

Αγαπημένε μου φίλε, δεν προσπαθώ να σου αποδείξω. Ξέρω ότι ούτε δύο κεφάλια δεν είναι οργανωμένα με τον ίδιο τρόπο, και πως ύστερα από παραπάνω από αρκετές διαμάχες, από παραπάνω από αρκετές αντιρρήσεις, από παραπάνω από αρκετές διευκρινίσεις, ο καθένας καταλήγει προσκολλημένος στο ίδιο συναίσθημα με πριν.

[...] Πώς γίνεται να μην μπορείς να δεις ότι μόνο τα μεγάλα πάθη κάνουν μεγάλα πράγματα;³³⁷

³³⁴ 'Τα μυθιστορήματα είναι ίσως το ύστατο είδος διδασκαλίας που απομένει να προσφερθεί σε ένα λαό τόσο διεφθαρμένο που κάθε άλλο [είδος διδασκαλίας] του είναι άχρηστο· τότε θα ευχόμουν η σύνθεση αυτού του είδους των βιβλίων να επιτρέπεται μονάχα σε συγγραφείς που είναι έντιμα αλλά ευαίσθητα άτομα που οι καρδιές τους θα απεικονίζονται στα γραπτά τους [...] (Julie, II, xxi, 227).

³³⁵ Αλλά ίσως αυτό να επιδιώκει ο Rousseau. Το αντικείμενο που προσφέρει για να σώσει τη Γενεύη θα πρέπει να μπορεί να γίνει διδακτικό υπό τον τρόπο του καθενός και σε διάφορες περιστάσεις. 'Γιατί δεν σκέφτομαι πια σαν τον συγγραφέα του οποίου είναι τα έργα. Δεν είναι για μένα παρά νόθα παιδιά τα οποία κανείς φροντίζει με ευχαρίστηση, κοκκινίζει ακόμα όντας πατέρας τους, και τελικά – εκφράζοντας έναν τελευταίο αποχαιρετισμό – τα στέλνει να βρουν την τύχη τους δίχως να νοιάζεται πολύ για το τι θ' απογίνουν'. Στο Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse*, ό.π., σελ. 545.

Πάνω από διακόσια χρόνια μετά, σε έναν άλλο και κατά πολύ διασημότερο πρόλογο, ο Foucault μιλώντας για το ανά χειράς βιβλίο του θα γράψει: 'Θα ήθελα αυτό το αντικείμενο – συμβάν, το οποίο είναι σχεδόν ανεπαίσθητο μεταξύ τόσων άλλων, να ξαναγραφεί, να τεμαχισθεί, να αναπαραχθεί, να μεταμφιεσθεί, να διαλυθεί και τελικώς να εξαφανισθεί δίχως ποτέ αυτός που έτυχε να το παραγάγει να μπορέσει να απαιτήσει το δικαίωμα να επιβάλλει το δικό του νόημα ή να υπαγορεύσει ποιά πρέπει να είναι'. Michel Foucault, 'Préface', στου ιδίου, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, [pp. 9-10], σελ. 10.

³³⁶ Lakanal όπως αναφέρεται στο Miller, *Oracle*, ό.π., σελ. 163.

³³⁷ Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to Usteri' [1763], στο *Later writings*, [pp. 265-268], σελ. 271, 267.

Η αποστολή των καλών ανθρώπων είναι το να ζωγραφίζουν την αρετή όσο το δυνατόν ομορφότερη. Και δε θα είναι απρεπές αν, για χάρη τέτοιων άγιων προτύπων, μας παρέσερναν τα πάθη μας. Δεν είναι ο Rousseau που το λέει αυτό είναι ο Montaigne.³³⁸

vi.iii η επικαιρότητα του *Contrat social*

Το *Contrat social* διαβάστηκε όσο κανένα άλλο βιβλίο τα χρόνια που ακολούθησαν την Επανάσταση. Σταλμένο στην πυρά στα 1762, θα κάνει 'όχι λιγότερες από τριανταδύο νέες εκδόσεις μέσα στην επόμενη δεκαετία [1790-1799], συμπεριλαμβανομένων των εκδόσεων τσέπης οι οποίες εξαπλώνονταν ήδη από το 1792.³³⁹ Πριν το 1790 είχε προηγηθεί μονάχα μια έκδοση, εκείνη του 1775. Όσο για τις εκδόσεις τσέπης αυτές προορίζονταν για τους επαναστάτες που υπερασπίζονταν το μέτωπο (*Cult*, 202,206). Αλλά τούτα συμβαίνουν τουλάχιστον έναν χρόνο μετά το 1789. Πιο πριν, εν μέρει λόγω και της απαγόρευσής του, η επιρροή του έργου είναι μηδαμινή. Κάποια χειρόγραφα αντίγραφα κυκλοφορούν από χέρι σε χέρι αλλά η επίδρασή του περιορίζεται σε έναν μικρό κύκλο ιδιαίτερα προνομιακής κοινωνικής θέσης αναγνωστών. Η φτώχεια της προεπαναστατικής³⁴⁰ επιρροής του *Contrat social* είναι ολοφάνερη όταν συγκριθεί με τις δημόσιες αναγνώσεις που αργότερα θα κάνει, μπροστά στα πλήθη, ο 'φίλος του Λαού'.

Η Επανάσταση κυριολεκτικά παρήγαγε εκ νέου το *Contrat social*. Ένα κείμενο που για διάφορους λόγους είχε χαθεί στην αφάνεια, τώρα, υπό ένα νέο φως, θα γίνει μεγαλειώδες. Η λατρεία που του επιφύλασσε η Επανάσταση θα δημιουργήσει ένα από τα σημαντικότερα 'πολιτικά' έργα της ιστορίας του δυτικού κόσμου. Και είναι για αυτόν τον λόγο και μόνο που πρέπει να προσπαθήσουμε να το διαβάσουμε.

Από εκεί και έπειτα αναλαμβάνουν οι κατά τα άλλα συμπαθείς κληρονόμοι-μελετητές οι οποίοι θα συνεχίσουν να καταφάσκουν διαρκώς την κεντρική θέση αυτού του *texte* στο ρουσσικό *oeuvre*. Ίσως να μην μπορούσαν να κάνουν κι αλλιώς, αλλά αυτό δεν μειώνει ούτε κατά ελάχιστο τη βαρβαρότητα με την οποία θα σταθούν απέναντι στον Jean-Jacques.

Γίνεται ένας μεγάλος σχηματισμός 'καταμερισμός της εργασίας'³⁴¹. τα έργα χωρίζονται στα 'πολιτικά' και στα 'άλλα'. Και το *Contrat social* θα γίνει η ναυαρχίδα τους – όλα τα άλλα θα αντλούν την ύπαρξή τους από αυτό και μόνο. Rousseau δηλαδή *Contrat social*. Οι αυτοανακηρυχθέντες κληρονόμοι απλώνουν τα δίκτυα τους: τρέχουν λυσσασμένοι να τον βουτήξουν, γελούν σαν

³³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Last reply*, ό.π., σελ. 76.

³³⁹ Williams όπως αναφέρεται στο Thomas, *Revolutionary festival*, ό.π., σελ. 660.

³⁴⁰ 'Είναι μονάχα μετά το 1789 που το ενδιαφέρον για το *Contrat social* ξεκίνησε να αναπτύσσεται'. McDonald, *Revolution*, ό.π., σελ. 50.

³⁴¹ Paul de Man, 'Part II: Rousseau', στου ιδίου, *Allegories of reading; Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, London and New Haven, CT, [pp. 133-301], 1979, σελ. 135.

ύαινες· ξεσκίζουν τις σάρκες του· νοήματα καρφώνονται ξέφρενα στον αέρα. Δίπλα τους και όμως άπιαστος, πιο θλιμμένος³⁴² από ποτέ, ο Jean-Jacques.

Είμαι τίποτα και πρέπει να γίνω τα πάντα.

Karl Marx, 1843³⁴³

vi.iv 'οι άνθρωποι όπως είναι'

Την περίοδο που αναδύονται οι γιακωβίνοι, το *Contrat social* έχει πια εξέχουσα θέση. Τι βρίσκουν όμως οι γιακωβίνοι όταν καταφεύγουν στο έργο τούτο και γιατί τελικά θα το λατρέψουν; Κατ' εμάς, είναι στο *Contrat social* που βρίσκουν τα εφόδια για να παράξουν μια πρωτόγνωρη επαναστατική υποκειμενικότητα· ο γιακωβίνικος ασκητισμός είναι η άσκηση του αληθινού discourse του έργου. Και το *Contrat social* γίνεται το ευαγγέλιο της Επανάστασης.

Εδώ, και περνώντας στο τελευταίο μέρος της εργασίας μας, θα προσπαθήσουμε να εστιάσουμε σε μια παράδοση του έργου στιγμή όπου ο Rousseau διερωτάται περί του τρόπου που 'ένας λαός γίνεται λαός'.³⁴⁴

Θέτοντας το θέμα της έρευνάς του, για το αν δηλαδή μπορεί να υπάρξει μια νόμιμη πολιτική οργάνωση, ο Rousseau ισχυρίζεται πως θα εκλάβει 'τους ανθρώπους όπως είναι [tels qu'ils sont] και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν' (I, 47). Λέγοντας οι 'άνθρωποι όπως είναι' εμείς κατανοούμε ότι πρόκειται για τον άνθρωπο όπως τον βλέπει στο παρόν του, τον ημαρτημένο-αλλοτριωμένο άνθρωπο.³⁴⁵ Αυτός όπως είδαμε πρωτύτερα ζει έξω απ' τον εαυτό του, παρακινείται από την amour-propre και δρα σύμφωνα με τα πάθη του ή πράγμα που είναι το ίδιο, σύμφωνα με το ψεύτικο συμφέρον του. Όσον αφορά αυτό το τελευταίο δεν χρειάζεται να σταθούμε παραπάνω εδώ· ο Rousseau χαρακτηρίζει κάπου³⁴⁶ 'ψεύτικο' τούτο το συμφέρον, ακριβώς διότι ο αλλοτριωμένος, όντας πάντοτε έξω απ' τον εαυτό του, κυνηγώντας τις μη

³⁴² Είναι τραγικό το ότι τα κατάφεραν τόσο καλά που για σχεδόν εκατονπενήντα χρόνια ο ρουσσωικός 'κανόνας' δεν περιλάμβανε τον *Emile*. Ο Jean-Jacques πάντως ήταν 'βέβαιος για τη χρησιμότητα και την ομορφιά του βιβλίου' και το θεωρούσε 'καλύτερο και σπουδαιότερο βιβλίο' του. Μάλιστα, σκόπευε να είναι το 'τελευταίο' του και στη συνέχεια να αποσυρθεί εν μέσω του θριάμβου [του] (*Confessions*, XI, 304, 306, 313· *Dialogues*, 23).

Το ότι οι μεταγενέστεροι ερμηνευτές έχουν σήμερα καταφέρει να καταστήσουν το *Contrat social* ως τον αυτονόητο πυρήνα του ρουσσωικού οεuvre, καθόλου δε σημαίνει ότι τούτη η κεντρικότητα ήταν εξίσου δεδομένη και για τον συγγραφέα του ίδιου του έργου.

³⁴³ Marx όπως παρατίθεται στο Simon Critchley, *Infinitely demanding; Ethics of commitment, politics of resistance*, Verso, London and New York, NY, 2007, σελ. 104.

³⁴⁴ 'Πριν λοιπόν εξετάσουμε την πράξη με την οποία ένας λαός εκλέγει ένα βασιλιά, θα ήταν καλό να εξετάσουμε την πράξη με την οποία ένας λαός γίνεται λαός [l'acte par lequel un peuple est un peuple]. Η πράξη αυτή, αναγκαία προγενέστερη, είναι το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας' (*Contrat social*, I, v, 60, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

³⁴⁵ 'Το *Contrat social* ξεκίνησε με το 'οι άνθρωποι όπως είναι', όρο με τον οποίο [ο Rousseau] εννοούσε [...] τους ανθρώπους που περιέγραψε στο δεύτερο μέρος του *Second discours*'. Simpson, *Freedom*, ό.π., σελ. 18.

³⁴⁶ Βλ λχ το Jean-Jacques Rousseau, *Judgement of the plan for perpetual peace*, ό.π., σελ. 54. Εδώ, ο Rousseau εφαρμόζει αυτή την αφηρημένη του διάκριση σε μια συγκεκριμένη περίπτωση.

αληθινές ή φυσικές ανάγκες, τις *fantaisies*, δεν μπορεί να δει τον κόσμο καθαρά, δεν μπορεί να δει τα πράγματα όπως είναι και άρα δεν βλέπει το αληθινό του συμφέρον.

Όσον αφορά το αν ο άνθρωπος 'όπως είναι' είναι έλλογο ή μη ον, ο Rousseau δηλώνει παντού και με πρωτοφανή για τον ίδιο σαφήνεια πως ο άνθρωπος 'όπως είναι' κινείται πρωτίστως απ' τα πάθη του.³⁴⁷ Το αγαπημένο παράδειγμα του Rousseau πάνω σ' αυτό το ζήτημα είναι ο 'καημένος ο αββάς' de saint-Pierre. Ο Rousseau χαρακτηριστικά σημειώνει πως έχει 'πλήρη επίγνωση των ορίων' της σκέψης του αββά 'στο χώρο της πολιτικής' (*Confessions*, XI, 287).

Αλλά η προσεκτική μελέτη των πολιτικών έργων [του αββά] μου αποκάλυψε απλώς επιπόλαιες απόψεις, σωστές αλλά ανεφάρμοστες προτάσεις, που ξεκινούσαν από την πάγια πεποίθηση του συγγραφέα, από την οποία δεν μπόρεσε ποτέ να απαλλαγεί, ότι οι άνθρωποι καθοδηγούνται πιο πολύ από το μυαλό παρά από τα πάθη τους. Η μεγάλη ιδέα που είχε για τις σύγχρονες γνώσεις τον είχε κάνει να υιοθετήσει την εσφαλμένη αρχή της εξέλιξης του νου, η οποία αποτελούσε τη βάση όλων των θεσμών που πρότεινε και όλων των πολιτικών του επιχειρημάτων. Αυτός ο σπάνιος άνθρωπος, το καμάρι της εποχής και του είδους του, ο μόνος ίσως στην ιστορία της ανθρωπότητας που δεν είχε άλλο πάθος από τη λογική, έπεφτε ωστόσο από το ένα λάθος στο άλλο σε όλες τις θεωρίες του, κι αυτό επειδή ήθελε να κάνει τους ανθρώπους σαν κι αυτόν, αντί να τους πάρει όπως είναι [tels qu'ils sont] και όπως δεν θα πάψουν ποτέ να είναι. Ασχολήθηκε μόνο με πλάσματα φανταστικά πιστεύοντας πως ασχολιόταν με τους συγχρόνους του (*Confessions*, IX, 159).

Αν η πολιτική τάξη ήταν, όπως υποστηρίζουν, το έργο του λόγου παρά των παθών, θα χρειαζόταν να μας πάρει τόσο πολύ να δούμε ότι είτε υπερβολικά πολύ είτε υπερβολικά λίγο έχει γίνει για την ευτυχία μας σ' αυτή [...];

348

Πρέπει να σημειωθεί καλά ότι δεν έχουμε καθόλου υποθέσει τους ανθρώπους όπως θα έπρεπε να είναι, καλοί, γενναιόδωροι, ανιδιοτελείς, και αγαπώντας το δημόσιο καλό από ανθρωπιά· αλλά όπως είναι, άδικοι, άπληστοι, και προτιμώντας το ιδιαίτερο συμφέρον τους από τα πάντα [on doit bien remarquer que nous n'avons point supposé les hommes tels qu'ils devraient être, bons, généreux, désintéressés, et aimant le bien public par humanité; mais tels qu'ils sont, injustes, avides, et préférant leur intérêt à tout].³⁴⁹

Συνεπώς παρ' όλο που το σχέδιο [για τη διηνεκή ειρήνη] ήταν πολύ σοφό, τα μέσα για την εκτέλεσή του κάνουν έναν να αισθανθεί την αφέλεια του συγγραφέα. Απλά φαντάστηκε πως το μόνο που χρειαζόταν ήταν να συγκεντρώσει ένα κογκρέσο, εκεί να προτείνει τα άρθρα που επρόκειτο να υπογραφθούν, και όλα θα επιτυγχάνονταν. Ας συμφωνήσουμε ότι, σε όλα τα σχέδια αυτού του έντιμου ανθρώπου, είδε μάλλον σωστά τα

³⁴⁷ 'Το λάθος των περισσότερων ηθικολόγων ήταν πάντα το να θεωρούν τον άνθρωπο σαν ένα ουσιαστικά έλλογο ον. Ο άνθρωπος είναι ένα ευαίσθητο ον, που συμβουλευέται μόνο τα πάθη του για να πράξει, για τον οποίο η λογική χρησιμεύει μονάχα στο να μετριάσει τις ανοησίες που τα πάθη του τον οδηγούν να κάνει.' Jean-Jacques Rousseau όπως παρατίθεται στο Graeme Garrard, 'First shots', στου ιδίου, *Counter-Enlightenments; From the eighteenth century to the present*, Routledge London and New York, NY, [pp. 16-28], 2006, σελ. 24. 'Όλα τα ανθρώπινα έργα θεμελιώνονται στα ανθρώπινα πάθη και συντηρούνται από αυτά: άρα, ό,τι αντιμάχεται και καταστρέφει τα πάθη δεν είναι κατάλληλο για την ενίσχυση αυτών των έργων' (*Montagne*, i, 126). 'Ποιά είναι λοιπόν η καταγωγή της [γλώσσας]; Οι ηθικές ανάγκες, τα πάθη. Όλα τα πάθη φέρνουν κοντά τους ανθρώπους [...]. Τα πάθη μιλούν πριν τον λόγο' (*Essai*, ii, 18, xii, 84). 'Κύριοι, αφήστε με να σας το πω: αποδίδετε πάρα πολλή μεγάλη δύναμη στους υπολογισμούς σας, και όχι αρκετή στις ορμές της ανθρώπινης καρδιάς και στο παιχνίδι των παθών. Το σύστημά σας είναι πολύ καλό για το λαό της Utopia, είναι άχρηστο για τα παιδιά του Αδάμ'. Jean-Jacques Rousseau, 'Letter to Mirabeau' [1767], στο *Later writings*, [pp. 268-271], σελ. 270.

³⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, 'Abstract of M. the abbé de St Pierre's Plan for perpetual peace' [1754-56], στο *CW XI*, [pp. 25-49], σελ. 28.

³⁴⁹ ό.π., σελ. 49.

αποτελέσματα αν [το σχέδιό του] εγκαθιδρυόταν, αλλά ότι έκρινε τα μέσα για την εγκαθίδρυσή τους σαν παιδί.³⁵⁰

Θα ήταν ένας πολύ σοφός άνθρωπος εάν δεν είχε τη μωρία του λόγου.³⁵¹

Παρ' όλο που ένιωθε πόσο μας νοιάζουν τα ασήμαντα, έβαλε στα γραπτά του μόνο λογική δίχως στολίδια. Το ελάττωμά του ήταν λιγότερο το να μας βλέπει σαν παιδιά και περισσότερο να μας μιλάει σαν ανθρώπους.³⁵²

Τώρα πως κάποιος εξαναγκάζει μεγάλα παιδιά να τον ακούσουν για άλλο λόγο πέρα από την ευχαρίστηση της ανάγνωσης; Αμελώντας να ευχαριστήσει τους αναγνώστες, ο αββάς de St. Pierre, έτσι, τάχθηκε ενάντια στις αρχές του.³⁵³

Ο αββάς St. Pierre, κάνοντας καλό και δίχως πάθος, έμοιαζε σαν ένας θεός ανάμεσα στους ανθρώπους, αλλά θέλοντας να τους κάνει να υιοθετήσουν τις αρχές του και να εντρυφήσουν στον αποστασιοποιημένο λόγο του, έκανε τον εαυτό του περισσότερο παιδί απ' ότι εκείνοι ήταν.³⁵⁴

Θα χρειαζόταν, του είπε ο κύριος de Fontenelle, οι άνθρωποι να είναι έλλογοι για να υιοθετήσουν το σύστημά σου, και αν ήταν, δε θα το χρειαζόνταν.³⁵⁵

‘Αν υπήρχε λαός θεών, θα κυβερνιόταν δημοκρατικά. Μια τόσο τέλεια διακυβέρνηση δεν ταιριάζει σε ανθρώπους’ (*Contrat social*, III, iv, 126).³⁵⁶ Αν οι άνθρωποι ‘όπως είναι’ ήταν έλλογα όντα δεν υπάρχει περίπτωση να χρειαζόνταν τον Rousseau να τους προσφέρει το *Contrat social*. Αυτοί οι τέλειοι θα ζούσαν μέσα στον τρόπο της δημοκρατίας.

Στο έκτο κεφάλαιο όμως, το οποίο τιτλοφορείται ‘περί του κοινωνικού συμβολαίου’, ο Rousseau φέρνει στο προσκήνιο την ‘πρωτόγονη κατάσταση’. Και ο γαλλήνιος ή καλός άγριος που την κατοικεί δεν είναι με κανένα τρόπο ο άνθρωπος ‘όπως είναι’.

Διατυπώνω την υπόθεση ότι φτάνει κάποια στιγμή που τα εμπόδια, με την αντίστασή τους, ξεπερνούν τις δυνάμεις που κάθε άτομο μπορεί να διαθέτει για την αυτοσυντήρησή του στη φυσική κατάσταση. Τότε αυτή η πρωτόγονη κατάσταση δε θα ήταν δυνατό να διατηρηθεί, και το ανθρώπινο γένος θα είχε εκλείψει αν δεν άλλαζε τον τρόπο διαβίωσής του (I, vi, 60, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη).

Όπως είδαμε στην συζήτηση για τον *Second discours*, εντός της γνήσιας φυσικής κατάστασης δεν υπάρχει και δεν δύναται να υπάρξει καμία ‘στιγμή’ όπου ο άγριος δεν καταφέρνει να αυτοσυντηρηθεί. Ο παντελώς απομονωμένος άγριος, εκείνος που έχει μόνο φυσικές παρορμήσεις, μόνο φυσικές ή αληθινές ανάγκες δεν χρειάζεται κανέναν άλλο για να μπορέσει

³⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Judgement of the Plan of perpetual peace*, ό.π., σελ. 56-57.

³⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, ‘Fragments and notes on the abbe de St. Pierre’ [1754-56], στο *CW XI*, [pp. 109-117], σελ. 109.

³⁵² ό.π., σελ. 110.

³⁵³ ό.π.

³⁵⁴ ό.π., σελ. 111.

³⁵⁵ ό.π., σελ. 112.

³⁵⁶ ‘Ισχυρίζονται ότι ένας λαός αληθινών χριστιανών θα σχημάτιζε την τελειότερη κοινωνία που μπορούμε να φανταστούμε. Δεν βλέπω στην υπόθεση αυτή παρά μια μεγάλη δυσκολία: ότι μια κοινωνία αληθινών χριστιανών δεν θα ήταν μια ανθρώπινη κοινωνία. Λέγω μάλιστα ότι αυτή η υποθετική κοινωνία, παρά την τελειότητά της, δεν θα ήταν ούτε ισχυρή ούτε διαρκής. Γιατί, εφόσον θα ήταν τέλεια, θα της έλειπαν οι δεσμοί, και η ίδια της η τελειότητα θα ήταν το καταστροφικό της ελάττωμα’ (*Contrat social*, IV, viii, 210).

να διατηρηθεί στην ύπαρξη. Είναι μονάχα ο τρόπος ζωής της κοινωνίας που αποδυναμώνει τον άνθρωπο και τον κάνει να έχει την ανάγκη της βοήθειας άλλων για να διατηρηθεί. Είναι μέσα στη 'μικρή κοινωνία' της οικογένειας όπου 'τα δύο φύλα άρχισαν να χάνουν κάτι από την αγριάδα και από το σφρίγος τους μ' αυτή την κάπως πιο μαλθακή ζωή. Όμως, αν και ο καθένας χωριστά έγινε λιγότερο ικανός να αντιμετωπίζει τα άγρια θηρία, σε αντιστάθμισμα, τους ήταν πιο εύκολο να ενώνονται και να τους αντιστέκονται από κοινού' (*Discours II*, ii, 118). Η ζωή μέσα στη κοινωνία είναι που κάνει τον άνθρωπο μαλθακό, που κάνει τις 'δυνάμεις' του ανθρώπου να μην επαρκούν για να αντισταθεί στα 'εμπόδια'. Αλλά οι 'δυνάμεις' του ανθρώπου εξασθενούν διότι οι άνθρωποι κοινωνικοποιήθηκαν ημαρτημένα, διότι αυτό-αλλοτριώθηκαν.

Με το να γίνεται κοινωνικός και σκλάβος, καταντάει αδύναμος, φοβισιάρης, σερνόμενος, και ο μαλθακός τρόπος διαβίωσης έχει σαν αποτέλεσμα να αποδυναμώσει μαζί τη ρώμη και το θάρρος του' (i, 85). Οι άνθρωποι, αφ' ης στιγμής επικοινωνήσαν-τελειοποιήθηκαν, απέκτησαν νέες ικανότητες (λόγο, συνείδηση, φαντασία κλπ) και τελικά ξέκοψαν από τη ζωή του καλού ροηγο, ξέφυγαν από τον προκαθορισμένο κανόνα της φύσης. Όσο ήταν αφημένοι στο ένστικτο και μόνο, στις φυσικές παρορμήσεις που τους έδωσε μια καλή φύση ήταν κι αυτοί ενστικτωδώς καλοί και οι μέρες τους κυλούσαν μέσα στην αθωότητα και τη γαλήνη της φύσης. Οι νέες ικανότητες που αναδύθηκαν από την συνάντηση-επικοινωνία-τελειοποίηση έδωσαν στον άνθρωπο τη δυνατότητα να επιλέξει συνειδητώς για το αν θα παρακούσει ή όχι τη φωνή της φύσης. Οι κοινωνικοποιημένοι άνθρωποι απέκτησαν τη 'συναίσθηση της ελευθερίας τους', απέκτησαν τη δυνατότητα να επιλέξουν αν θα αμαρτήσουν απέναντι στη φύση ή αν θα προσπαθήσουν να γίνουν ενάρετοι, αν θα παλέψουν με τα πάθη για να καταφέρει να ακουσθεί η φυσική φωνή της συνείδησης. Οι άνθρωποι τελικώς κοινωνικοποιήθηκαν ημαρτημένα: συναντήθηκαν όντας απροετοίμαστοι. Απ' αυτή τους τη συνάντηση αναδύθηκε ένα νέο στοιχείο που άρχισε να κυριαρχεί απέναντι σε όλα τα άλλα. Οι άνθρωποι μόλις κοινωνικοποιήθηκαν αφέθηκαν στις 'πρώτες προτιμήσεις' και ξεκίνησε μια αναπόδραστη πτώση: *ό,τι κι αν έκαναν το έκαναν με τρόπο ημαρτημένο*. Ο μεταξύ τους έρωτας, που τώρα πια έχει και ηθικό μέρος, ήταν ένας ημαρτημένος έρωτας: η επιθυμία τους ξεκίνησε να προσδιορίζεται σε ένα 'αποκλειστικό' αντικείμενο το οποίο προτιμούσαν περισσότερο από κάποιο άλλο. Οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων δεν ήταν ανοιχτές σχέσεις ισότητας, δεν ήταν σχέσεις δίχως αρχή, δεν ήταν σχέσεις οριζόντιες ή φιλικές: η ημαρτημένη κοινωνικοποίηση έφερε στο φως 'διακρίσεις που μ' αυτές μετριούνται οι άνθρωποι στην κοινωνία' (143), η κοινωνικοποίηση έφερε ασταθείς 'έξωτερικές σχέσεις που δημιουργούνται περισσότερο από την τύχη παρά από τη φρόνηση' (πρόλογος, 71), η ημαρτημένη κοινωνικοποίηση έφερε 'την ηθική ή πολιτική ανισότητα' (εισαγωγή, 75). Οι άνθρωποι δεν πρόλαβαν καλά-καλά να κοινωνικοποιηθούν και από την πρώτη μέρα κατάφεραν και έφτιαξαν ιεραρχίες, χωρίστηκαν σε βαθμίδες ανώτερης και κατώτερης εκτίμησης, κλείστηκαν πίσω από φράχτες. Αλλά από την άλλη, οι άνθρωποι 'είναι από τη φύση τους το ίδιο ίσοι μεταξύ τους' (66). Και από κει που ήταν όλοι τους ίσοι (διότι ενστικτωδώς α-διαφορούσαν για σχετικά και τυχαία μέτρα όπως η

ομορφιά, η επιδεξιότητα στο χορό, ο πλούτος και λοιπές κοινωνικώς δημιουργημένες αρχές), έγιναν όλοι τους, λόγω του ημαρτημένου τρόπου που προχώρησαν στη σύναψη σχέσεων, ηθικώς και πολιτικώς άνιστοι.

Οι 'πρώτες προτιμήσεις' ήταν 'το πρώτο βήμα προς τα πάθη και ταυτόχρονα προς την ανισότητα' (120). Αυτές οι 'ανέσεις' υπήρξαν 'ο πρώτος ζυγός που έβαλαν στον εαυτό τους και η πρώτη πηγή δεινών που προετοίμασαν για τους απογόνους τους. Γιατί πέρα από το ότι συνέχισαν έτσι να κάνουν νωθρό το σώμα και το πνεύμα τους, επειδή αυτές οι ανέσεις είχαν χάσει, λόγω συνήθειας όλη τους τη χάρη και ταυτόχρονα κατάντησαν αληθινές ανάγκες [...]'. Το είδαμε και στον *Emile*: η διάκριση μεταξύ φυσικών ή αληθινών αναγκών και *fantaisies* δεν ήταν ποτέ της μια ακριβώς σκληρή και μη αναιρέσιμη διάκριση. Οι *fantaisies*, οι μη αληθινές ανάγκες καταφέρνουν και γίνονται φυσικές ή αληθινές ανάγκες. Και γίνονται φυσικές ανάγκες με την απλοϊκή έννοια ότι κάποιος δεν μπορεί ούτε καν να διατηρηθεί στην ύπαρξη αν δεν καταφέρει να τις καλύψει. Ο βασιλιάς που χάνει το στέμμα του ή λόρδος που χάνει τον τίτλο του πέφτουν στην ανυπαρξία όταν αυτές οι *fantaisies* πάψουν να ικανοποιούνται. Και στην κουβέντα για τον σεισμό της Λισαβώνας, ο Rousseau μας είπε πως οι εκεί κάτοικοι κυριολεκτικά θυσιάσαν τους εαυτούς τους, την ίδια τους τη φυσική ύπαρξη στην αγωνία τους να διασώσουν τις *fantaisies* των ρούχων, των βιβλίων και των θησαυρών τους (ακριβέστερα αφού θεωρούσαν τους εαυτούς τους νεκρούς ή ανύπαρκτους δίχως αυτές, ετούτοι είχαν παραιτηθεί από τη ζωή, ετούτοι είχαν σταματήσει να ανασαίνουν πολύ πριν την έλευση του σεισμού).

Πίσω στο *Contrat social*, και κρατώντας πως ο παντελώς απομονωμένος άνθρωπος καθώς επιθυμεί μόνον ό,τι δύναται, μπορεί πάντοτε και αυτοσυντηρείται (εντός της γνήσιας φυσικής κατάστασης δεν χρειάζεται ποτέ τη βοήθεια άλλου για να διατηρηθεί στην ύπαρξη), η 'κάποια στιγμή που τα εμπόδια, με την αντίστασή τους ξεπερνούν τις δυνάμεις που κάθε άτομο μπορεί να διαθέτει για την αυτοσυντήρησή του' είναι 'κάποια στιγμή' με το άνθρωπο να είναι ήδη κοινωνικοποιημένος. Και αν οι 'ανέσεις', ο αυτό-αλλοτριωτικός ζυγός, οι 'πρώτες προτιμήσεις' είναι 'το πρώτο βήμα προς την ανισότητα και ταυτόχρονα προς τα πάθη', το να είναι ο άνθρωπος λίγο ή πολύ κοινωνικοποιημένος καθόλου δεν ενδιαφέρει (ξέρουμε ότι αυτό το πρώτο βήμα θα το ακολουθήσουν πολλά μικρά και διαδοχικά βήματα-στιχάκια έως ότου το μανιασμένο αυτό-αλλοτριωτικό τραγούδι κατακλύσει το όλον του κόσμου). Εκείνο που αυτή τη στιγμή ενδιαφέρει είναι ότι ο άνθρωπος που αδυνατεί να αυτοσυντηρηθεί δεν δύναται να είναι άλλος από τον ημαρτημένο κοινωνικό άνθρωπο, τον πνευματικά αδύναμο άνθρωπο, τον άνθρωπο εκείνο που δεν τολμάει να φροντίσει για τον εαυτό του και να γίνει ενάρτεος, που δεν έχει το κουράγιο να πολεμήσει τα αυτό-αλλοτριωτικά του πάθη, που δεν ακούει τη φωνή της συνείδησης, που δεν τολμάει να γνωρίσει τον εαυτό του, που αφήνεται στη σκοτεινή τάση της *amour propre* και θέλοντας να τους ξεπεράσει όλους πετυχαίνει να καταστρέψει τα πάντα στο διάβα του.

Από την άλλη, μόνο και μόνο για να μείνουμε πιστοί στη ρουσσική αισθητική, στη συμμετρία της εξαγωγής της θεραπείας μέσα από την ίδια την ασθένεια, μπορούμε να πούμε ότι αυτή η ‘κάποια στιγμή’ που τα εμπόδια ξεπερνούν τις δυνάμεις του κάθε ατόμου και που θα οδηγούσαν στην ‘έκλειψη του είδους’ αν οι άνθρωποι δεν σύναπταν μεταξύ τους ένα συμβόλαιο είναι η ‘στιγμή’ με τη οποία είχε ασχοληθεί και ο *Second discours*,³⁵⁷ η στιγμή τη σύναψης του δόλιου συμβολαίου που προτείνουν οι πλούσιοι. Αυτό διότι στον *Second discours* το ανθρώπινο γένος δεν κινδυνεύει σε καμία άλλη στιγμή να ‘εκλείψει’ και να διατηρηθεί με συμβόλαιο, παρά μόνο στην εποχή του πολέμου ‘όλων εναντίον όλων’, στην ‘πιο φρικτή εμπόλεμη κατάσταση’. Και είναι μόνον η αλλοτρίωση, η ολοκληρωτική κυριαρχία της *amour propre*, η ‘υπερβολική επιθυμία’, η ‘σφοδρή φιλοδοξία’, ‘η καθολική επιθυμία για φήμη, τιμές και διακρίσεις που μας κατασπαράζει όλους’, που κάνει τους ανθρώπους να ‘αλληλοβλάπτονται’, που οδηγεί στον πόλεμο. Αν οι άνθρωποι δεν ήταν ήδη ημαρτημένα όντα ποτέ κανένας τους δεν θα ήθελε να γίνει ‘ο μοναδικός ιδιοκτήτης του σύμπαντος’, ποτέ κανένας τους δεν θα ήθελε να γίνει ο ‘μοναδικός κυρίαρχος του κόσμου’, ποτέ κανένας δεν θα αυτό-θυσιαζόταν για να κουβαλήσει εκείνο το βαρύ σεντούκι με τις *fantaisies* του, ποτέ κανένας δεν θα ήθελε να βλάψει μήτε τον εαυτό του μήτε τον άλλο.

Τούτη η κίνηση που περιγράφει ο Rousseau στο *Contrat social*, είναι ομόλογη εκείνης που είδε να κάνουν οι πλούσιοι στον *Second discours*. Μετά το ξέσπασμα του πολέμου ‘όλων εναντίον όλων’, οι πλούσιοι με δολιότητα κάνουν τους ‘υπεράριθμους’ (*Discours II*, ii, 127) να πιστέψουν τον συμβολαϊκής δομής *discourse* τους (129) και να προχωρήσουν στη σύναψη αυτού που η δευτερογενής βιβλιογραφία – όποτε της το επιτρέπει η επιλεκτική της μνήμη – καλεί και ως ‘ψευδές συμβόλαιο’. ‘Αυτή ήταν, ή πρέπει να ήταν, η προέλευση της κοινωνίας και των *νόμων*, που πρόσθεσαν νέες δυσκολίες στον αδύναμο και νέες δυνάμεις στον πλούσιο’ (130). Αυτό, όπως είδαμε στο μέρος (iv), είναι ένα καθεστώς όπου όλοι ανεξαιρέτως βρίσκονται μέσα στη αλλοτρίωση, φτωχοί και πλούσιοι, κύριοι και δούλοι. Η σταθερή πεποίθηση του Rousseau ότι θα πρέπει να βρούμε το αντίδοτο-βοτάνι μέσα από το ίδιο το δηλητήριο είναι που κάνει την κίνηση του *Contrat social* ίδιας τάξης με εκείνη του *Second discours*. Όταν βρίσκεσαι μέσα σε μια διεφθαρμένων *moeurs* εποχή το μόνο που μπορείς να κάνεις για να σταματήσεις την πτώση, είναι να την ανταγωνιστείς με τα δικά της μέσα, να στρέψεις τα ίδια της τα όπλα εναντίον της. Σε μια εποχή που δεν ακούει τίποτε άλλο παρά κωμωδίες – εάν θες να επιδράσεις στα *moeurs* – μπορείς μονάχα να αντιτάξεις κωμωδίες στις θεότητες μονάχα θεότητες, στη βία μονάχα βία, στα τραγούδια μονάχα τραγούδια, στα πάθη μονάχα πάθη, στα συμβόλαια μονάχα συμβόλαια.

³⁵⁷ ‘Με ποιο ακριβώς πράγμα πρόκειται λοιπόν να ασχοληθούμε σε τούτο τον Λόγο; Με το να προσδιορίσουμε την ακριβή στιγμή που, κατά την εξέλιξη των πραγμάτων, όταν το δίκαιο διαδέχτηκε τη βία, η φύση υποτάχθηκε στο νόμο. Με το να εξηγήσουμε με ποια αλυσίδα θαυμάτων μπόρεσε να αποφασίσει ο δυνατός να υπηρετήσει τον αδύνατο και ο λαός να αγοράσει μια ιδεατή ησυχία ανταλλάσσοντάς την με μια πραγματική ευτυχία’ (76, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Αυτό το πέρασμα από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση παράγει μια *αξιοσημείωτη αλλαγή στον άνθρωπο*, υποκαθιστώντας στη συμπεριφορά του το ένστικτο με τη δικαιοσύνη και προσδίδοντας στις πράξεις του την ηθικότητα που προηγουμένως τους έλειπε [Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant]. Μόνο τότε, όταν η φωνή του καθήκοντος διαδέχεται τη φυσική ροπή και το δικαίωμα των ορέξεων του, ο άνθρωπος που μέχρι τότε ασχολιόταν μόνο με τον εαυτό του αναγκάζεται να ενεργήσει βάσει άλλων αρχών και να συμβουλευέται το λόγο του πριν ακούσει τις ροπές του. Αν και σε αυτή την κατάσταση στερείται πολλά πλεονεκτήματα που η φύση του προσφέρει, κερδίζει άλλα τόσα και περισσότερα: οι ικανότητές του διευρύνονται, τα αισθήματά του εξευγενίζονται, και ολόκληρη η ψυχή του ανυψώνεται σε τέτοιο σημείο που, αν οι καταχρήσεις αυτής της καινούργιας κατάστασης δεν τον υποβάθμιζαν συχνά σε χαμηλότερο σημείο από εκείνη την κατάσταση που έχει αφήσει, θα έπρεπε *συνεχώς* να ευλογεί την ευτυχή στιγμή που αποσπάστηκε για πάντα από εκείνη την κατάσταση και από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος [il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme].

Ας σταθμίσουμε τα υπέρ και τα κατά. Ό,τι χάνει ο άνθρωπος με το *κοινωνικό συμβόλαιο* [...].

Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ως κεκτημένο της πολιτικής κατάστασης την ηθική ελευθερία που μόνο αυτή καθιστά τον άνθρωπο αληθινά κύριο του εαυτού του [...] (I, viii, 67, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Μάλλον κάτι χάσαμε νωρίτερα. Τώρα, η 'κάποια στιγμή' με τα 'εμπόδια' και τον κίνδυνο της 'έκλειψης' του είδους (που τελικά δεν εκλείπει διότι οι άνθρωποι συνάπτουν ένα συμβόλαιο), δεν φαίνεται καθόλου πως έχει να κάνει με τον ήδη ημαρτημένο κοινωνικό άνθρωπο. Τώρα ο Rousseau αρχίζει να μας μιλάει πάλι για εκείνο το καλό ρονγο που κάποτε επικοινωνεί-κοινωνικοποιείται-τελειοποιείται και μεταμορφώνεται σε άνθρωπο με τη 'συναίσθηση της ελευθερίας του'. Με την κοινωνικοποίηση ο άνθρωπος αλλάζει είδος – αν πρωτύτερα ήταν ζώο τώρα έχει μια ειδοποιό διαφορά από τα ζώα ήτοι, την ηθική ελευθερία. Τώρα δεν είναι η φύση που μέσω των παρορμήσεων 'τα κάνει όλα', τώρα ο άνθρωπος δύναται συνειδητώς να συμφωνήσει ή να αντισταθεί στον κανόνα της φύσης. Και τελικά εδώ ο Rousseau μας λέει ότι ο άνθρωπος άρχισε να ξεκόβει από τη μοίρα του ζώου μόνο μετά ή τουλάχιστον κατά τη σύναψη του συμβολαίου.

Από την άλλη ξέρουμε πως ο άνθρωπος 'όπως είναι' είναι ο ήδη ημαρτημένος ή αλλοτριωμένος ή μασκοφόρος³⁵⁸ κοινωνικός άνθρωπος. Ο άνθρωπος 'όπως είναι', είναι ο σημερινός άνθρωπος που έχει επικοινωνήσει-κοινωνικοποιηθεί-τελειοποιηθεί και αναπτύξει

³⁵⁸ 'Εάν το ζήτημα ήταν να δείξουμε στους νέους τον άνθρωπο διαμέσου της μάσκας του, δε θα υπήρχε ανάγκη να τους τον δείξουμε, θα τον έβλεπαν σε κάθε περίπτωση' αλλά, καθώς η μάσκα δεν είναι ο άνθρωπος, και καθώς δεν πρέπει το λούστρο του να τους παραπλανήσει, απεικονίζοντάς τους τους ανθρώπους, απεικονίστε τους *όπως είναι*, όχι για να τους μισήσουν αλλά για να τους οικτίρουν και να *μη θελήσουν να τους μοιάσουν* [S'il ne s'agissait que de montrer aux jeunes gens l'homme par son masque, on n'aurait pas besoin de le leur montrer, ils le verraient toujours de reste; mais, puisque le masque n'est pas l'homme, et qu'il ne faut pas que son vernis le séduise, en leur peignant les hommes, peignez-les leur *tels qu'ils sont*, non pas afin qu'ils les haïssent, mais afin qu'ils les plaignent et ne leur veuillent pas ressembler]. [...] Αφήστε [τον νεαρό] να δει ότι ο άνθρωπος είναι καλός από τη φύση του [...] αλλά αφήστε τον να δει πώς η κοινωνία διαφθείρει και διαστρέφει τους ανθρώπους' αφήστε τον να βρει στις προκαταλήψεις τους την πηγή όλων τους των κακιών [Qu'il sache que l'homme est naturellement bon [...] mais qu'il voie comment la société déprave et pervertit les hommes; qu'il trouve dans leurs préjugés la source de tous leurs vices] (*Emile*, IV, 236-237).

όλες αυτές τις ικανότητες, που έχει ξεκόψει από τη μοίρα του ζώου, που όντας τελειοποιημένος έχει ανέβει 'πάνω από [τη φύση]', έχει αφεθεί στα αυτό-αλλοτριωτικά πάθη και παρακούει τους νόμους της.

Επίσης ξέρουμε από τον *Emile*, που γράφεται ταυτόχρονα με το *Contrat social*, αλλά από όλα τα μεταγενέστερα ρουσσωικά έργα ότι ο Rousseau δεν άλλαξε ποτέ τη βασική του θέση: ο πρωτόγονος άνθρωπος που επιθυμεί ό,τι δύναται, δεν έχει ανάγκη τη βοήθεια κανενός άλλου για να διατηρηθεί στην ύπαρξη – στη γνήσια φυσική κατάσταση δεν υπάρχουν εμπόδια για την αυτοσυντήρησή του. Ο Rousseau με το να επικαλείται με αυτόν τον τρόπο την φυσική κατάσταση κάνει κάτι άλλο από το να ανασκευάζει όλα του τα έργα, κάτι στο οποίο δεν δώσαμε ως τώρα την αρμόζουσα προσοχή.

‘Θα καθόμουν ποτέ να γράψω από αγάπη για τους ανθρώπους; Όχι βέβαια’ γράφω γιατί θέλω να προβάλλω τις σκέψεις μου στον κόσμο, να τις κάνω να υπάρξουν [...]. Τραγουδάω γιατί είμαι τραγουδιστής. Και απευθύνομαι σε σας γιατί χρειάζομαι αυτιά να μ’ ακούνε’³⁵⁹. Ο Jean-Jacques, από την άλλη, δεν χρειάζεται κανέναν για να υπάρξει. Ο Rousseau τραγουδάει για μας, τραγουδάει ‘για τους πολλούς’, τραγουδάει για τους αναγνώστες του όχι διότι μας έχει ανάγκη αλλά διότι προσφέρεται, διότι θέλει να μας βοηθήσει. Ζωγραφίζει για να μας δωρίσει το ‘πρώτο σημείο σύγκρισης’, για μας οδηγήσει να ξεκινήσουμε μια μελέτη του ανθρώπου που ‘όπωςδήποτε δεν έχει αρχίσει ακόμα’, γιατί ‘μόνο αυτός μπορεί να μας κάνει ικανούς να ανακαλύψουμε εκ νέου’ το εσωτερικό μοντέλο της φύσης. Και όσο έχει να κάνει με το *Contrat social* ο Rousseau γράφει για τους πολίτες της Γενεύης, για τους βοηθήσει να επιβραδύνουν την πτώση και να σώσουν τη Γενεύη από την ‘επερχόμενη καταστροφή’. Δεν φτιάχνει ένα αφηρημένο σύστημα αλλά φτιάχνει το αντικείμενο-*Contrat social* και τούτη του την κίνηση δεν την επιτάσσει μια σχολαστική μανία για τα φιλοσοφικά συστήματα αλλά ένα πρακτικό μέλημα για το παρόν του· δείχνει έναν κίνδυνο, προσφέρει ένα αντικείμενο για να καταφέρει τους πολίτες της Γενεύης να αλλάξουν τις διεφθαρμένες προτιμήσεις τους.

Διότι ξεχάσαμε πως ο Jean-Jacques, πρωτίστως, θέλει να είναι φίλος μας, διότι πάντοτε ενδιαφέρεται για μας και θέλει να μας παιδεύσει. Και για να μας ψυχαγωγήσει πρέπει πρώτα-πρώτα να καταφέρει να ακουστεί. Το ο άνθρωπος ‘όπως είναι’ αναφέρεται στην κατάσταση που σήμερα βρισκόμαστε, στην τιποτένια κατάσταση που τώρα³⁶⁰ βρίσκεται ο βυθισμένος στις

³⁵⁹ Stirner, *Ο μοναδικός*, ό.π., σελ. 70 [υπογράμμιση του Stirner].

³⁶⁰ ‘Ένα άλλο ζήτημα που μπορεί να προκαλέσει δυσκολίες είναι η σκέψη ότι το κοινωνικό συμβόλαιο είναι ένα συμβάν που έλαβε χώρα κάποια στιγμή στο παρελθόν. Ωστόσο, στην περίπτωση του Rousseau, δε νομίζω ότι το βλέπει – ή μάλλον καλύτερα, δεν χρειάζεται να το δούμε – με αυτόν τον τρόπο ερμηνεύοντάς τον. Αντιθέτως, θα κάνω μια παροντικού χρόνου, διαρκή ερμηνεία [...]. Έτσι, οι πολίτες είναι πάντοτε κοινωνικώς αλληλοεξαρτημένοι σε μια τέτοια κοινωνία. Έχουν πάντοτε τα ίδια βασικά συμφέροντα. Έχουν πάντοτε τη δύναμη της ελεύθερης βούλησης και του να αποκτήσουν ηθική και πολιτική ελευθερία κάτω από τις κατάλληλες περιστάσεις. Πάντοτε κινούνται από την *amour propre*, κλπ’. Στο John Rawls, ‘Rousseau’ [1994], στο Samuel Freeman (edited), *John Rawls; Lectures on the history of political philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, [pp. 189-248], 2007, σελ. 236.

fantaisies (γενευέζος) αναγνώστης. Ο Rousseau εδώ σε μια κίνηση που, 'απομακρύνοντας την άμμο και τη σκόνη' διαγράφει την ενδεχομενικότητα και αστάθεια του ψευδούς συμβολαίου, τοποθετεί στη θέση του το κοινωνικό συμβόλαιο – το οποίο αποτελεί πλέον μια 'ακλόνητη βάση' – γλιτώνοντας τον άνθρωπο από τη διαρκή αγωνία της συνεχούς ροής των πραγμάτων. Διότι ο άνθρωπος 'όπως είναι', αλλοτριωμένος, δεν μπορεί πια να ακούσει τον αληθινό discourse της φύσης· ο τελευταίος πρέπει να του δοθεί μέσα σε ένα περιτύλιγμα, μια σκαλωσιά. Όχι ανακαλώντας το πνεύμα των 'αρχαίων θεσμών' αλλά φέρνοντας στο προσκήνιο ένα τεχνούργημα, ένα αντικείμενο. Μια εναλλακτική ιστορία της σύναψης, μια ακόμα 'υποθετική ιστορία' που έρχεται από έναν άλλο τόπο. Και αυτό ακριβώς είναι που κάνει το *Contrat social* διδακτικό μυθιστόρημα.³⁶¹

Ας ξαναγυρίσουμε στο πρώτο παράθεμα. Ο Rousseau καλώντας την κατάσταση 'πρωτόγονη' δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εντοπίζει την ακριβή στιγμή απ' την οποία θα ξεκινήσει η *ανακατασκευή* που θα δώσει το αποπροσανατολιστικό 'αντικείμενο' στον διεφθαρμένο άνθρωπο του παρόντος του. Στο *Contrat social* ο Rousseau δεν κάνει τίποτε λιγότερο από το να κοινωνικοποιήσει εκ νέου τον άνθρωπο. Έχοντας κάνει τη διάγνωση της ασθένειας, επεμβαίνει προς θεραπεία της ημαρτημένης 'στιγμής'. Επεμβαίνει κανονιστικά και μας επανακοινωνικοποιεί στη βάση της καλής φύσης. Επεμβαίνει και μας δίνει ένα αντικείμενο το οποίο μας προετοιμάζει, μας ενδυναμώνει, μας κάνει ικανούς να κοινωνικοποιηθούμε με τον αληθινό τρόπο της φύσης, μας κάνει ικανούς να αντισταθούμε απέναντι σε κείνο το ψευδές συμβόλαιο των πλουσίων που κάθε μέρα, με την κάθε μας κίνηση, οι αλλοτριωμένες μας (μη) υπάρξεις διαρκώς καταφάσκουν. Διότι τούτο είναι το δικό του παρόν της 'επερχόμενης καταστροφής', το δικό του παρόν είναι που στερείται μια 'ακλόνητη βάση', το δικό του παρόν είναι ένα παρόν με 'εμπόδια'. Και για αυτή την αλλοτρίωση το φταίξιμο είναι αποκλειστικά ανθρώπινο. Ο Althusser, στην παράξενη³⁶² ανάγνωση που κάνει στο *Contrat social*, σημειώνει εύστοχα πως τα 'εμπόδια' για τα οποία γίνεται εδώ λόγος είναι 'εσωτερικά'.³⁶³ Είναι η σχέση του εαυτού με τον εαυτό,³⁶⁴ τελικά είναι η στάση που κρατά ο άνθρωπος απέναντι στον κόσμο στο σύνολό του που τον κάνει να (εξ)ασθενεί πνευματικώς και/ή φυσικώς.³⁶⁵ Είναι το ότι ο

³⁶¹ 'Έχει συχνά λεχθεί ότι το μυθιστόρημα του Rousseau, η Julie, είναι επίσης η καλύτερη πραγματεία του πάνω στην επιστήμη της πολιτικής' πρέπει να προστεθεί ότι το *Contrat social* είναι επίσης το καλύτερό του μυθιστόρημα'. De Man, *Allegories*, ό.π., σελ. 159.

³⁶² Δεν υπάρχει λόγος να επεκταθούμε εδώ σε ιδιαίτερες λεπτομέρειες. Πολύ σχηματικά ο Althusser ισχυρίζεται πως ο Rousseau, επειδή δεν έχει διαβάσει καλά Marx, βρίσκεται κάτω από την επήρεια της 'ιδεολογίας του γενικού συμφέροντος' και έτσι η 'θεωρία' του σημαδεύεται από συνεχείς 'μετατοπίσεις' άλυτων προβλημάτων. Όπως και να 'χει, αυτή η (παρ)ανάγνωση θα μας φανεί ιδιαίτερα χρήσιμη. Louis Althusser, 'Rousseau' [1965-66], στου ιδίου, *Politics and history; Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trans. Ben Brewster, Verso, [pp. 111-160], 2007.

³⁶³ ό.π., σελ. 118, 138.

³⁶⁴ 'Η ηθική ελευθερία αφορά τις σχέσεις ενός ανθρώπου με τον εσωτερικό εαυτό του'. Viroli, *Well-ordered*, ό.π., σελ. 157.

³⁶⁵ 'Ας ξεκινήσουμε ερευνώντας γιατί ανέρχεται η αναγκαιότητα για πολιτικούς θεσμούς. Η δύναμη του ανθρώπου είναι τόσο ανάλογη με τις φυσικές του ανάγκες και την πρωτόγονή του κατάσταση που ακόμα και η ελαφρότερη

κοινωνικός άνθρωπος επέλεξε να παρακούσει την προσταγή της φύσης και κατάφερε κάποτε να ξεχάσει την ευεργετική της φροντίδα· τούτο και μόνο τούτο είναι που τον κάνει να φορτώνει το παρόν του με 'εμπόδια', να γίνεται 'τύραννος του εαυτού του και της φύσης'. Και όπως είδαμε, στον *Second discours* ο Rousseau προσπαθεί να οδηγήσει τον αναγνώστη να ξαναθυμηθεί το 'εσωτερικό μοντέλο' της φύσης να ξαναφτιάξει αυτή τη στάση και να ζήσει γαλήνιος, ελεύθερος και ευτυχισμένος.

Καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη του τη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης· και ως σώμα [en corps] δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέρος του συνόλου.

Ευθύς αμέσως, τούτη η πράξη της συνένωσης, στη θέση του συγκεκριμένου προσώπου [personne particulière] κάθε συμβαλλόμενου, παράγει ένα ηθικό και συλλογικό σώμα, που αποτελείται από τόσα μέλη όσες και οι φωνές της συνέλευσης. Από την ίδια αυτή πράξη, το σώμα αποκτά την ενότητά του, το κοινό του εγώ [moi commun], τη ζωή και τη βούλησή του (*Contrat social*, I, vi, 62-63, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη· έμφαση του Rousseau).

Και το ρουσσωικό συμβόλαιο δεν είναι ακριβώς συμβόλαιο. Στην αλτουσσερική ανάγνωση σημειώνεται περαιτέρω πως το ένα από τα δυο συμβαλλόμενα μέρη δεν υπάρχει πριν το συμβόλαιο· είναι αποτέλεσμά του. Πριν τη σύναψη υπάρχει μονάχα ο ένας από τους δύο πόλους. Από τη μια έχουμε τα ανεξάρτητα άτομα και από την άλλη την κοινότητα που αυτά σχηματίζουν όταν και εάν ενωθούν. Έτσι ο πρώτος πόλος αφορά το σύνολο των ατόμων τα οποία όμως δρουν ξεχωριστά (και άρα είναι προφανές ότι από αυτή τη μεριά είναι το άτομο) και ο δεύτερος πόλος είναι η ένωση των ατόμων και των δυνάμεών τους, το όλο, η κοινότητα. Η κοινότητα είναι φυσικά κάτι παραπάνω από μια συνάθροιση ('παράγει', δεν είναι μια απλή πρόσθεση δυνάμεων) αλλά όπως και να 'χει είναι τα ίδια άτομα είναι που απαρτίζουν και τους δύο πόλους.³⁶⁶

Η ένταση εδώ είναι εξαιρετική: τα άτομα συνευρίσκονται για να συνάψουν ένα συμβόλαιο με ένα όλο, ένα 'ηθικό και συλλογικό σώμα', μια κοινότητα που παράγεται μόνον μετά ή κατά τη συνέλευση των ατόμων. Εκείνο που θα ήταν το παραχθέν αποτέλεσμα της συνέλευσης (η δημιουργία ενός όλου, μια κοινότητας) περίπου προϋποτίθεται της ίδιας της συνέλευσης που

αλλαγή σ' αυτή την κατάσταση και αύξηση των αναγκών του κάνει τη βοήθεια των συνανθρώπων του απαραίτητη· και όταν οι επιθυμίες του τελικά αγκαλιάσουν το όλον της φύσης, η συνεργασία ολόκληρου του ανθρωπίνου είδους μόλις που αρκεί για την ικανοποίησή τους. Έτσι, οι ίδιες αιτίες που μας κάνουν κακούς μας κάνουν επίσης και σκλάβους, και μας ρίχνουν στη σκλαβιά διαφθείροντάς μας. Το συναίσθημα της αδυναμίας μας έρχεται λιγότερο από τη φύση και περισσότερο από την αδηφαγία μας. Οι ανάγκες μας μας φέρνουν κοντά στην αναλογία που τα πάθη μας μας χωρίζουν, και όσο περισσότερο γινόμαστε εχθροί των συνανθρώπων μας, τόσο λιγότερο μπορούμε να κάνουμε δίχως αυτούς. [...] Αυτή η νέα τάξη πραγμάτων γεννάει ένα πλήθος σχέσεων που υπολείπονται τάξης, διεύθυνσης και σταθερότητας, οι οποίες βρίσκονται σε μια *διαρκή ροή* [flux continuuel] – για έναν που εργάζεται για να τις θεμελιώσει, εκατό εργάζονται για τις καταστρέψουν. Και καθώς η σχετική ύπαρξη του ανθρώπου στη φυσική κατάσταση εξαρτάται από χιλιάδες άλλες διαρκώς μεταβαλλόμενες σχέσεις, δεν μπορεί ποτέ να είναι σίγουρος ότι είναι ο ίδιος στη διάρκεια δυο στιγμών της ζωής του [il ne peut i jamais s'assurer d'être le même durant deux instants de sa vie] (*Geneva*, I, ii, 157-158).

³⁶⁶ Althusser, *Rousseau*, ό.π., σελ. 128-129.

κατ' αρχάς το φέρνει στη ζωή. Τα άτομα συνέρχονται για να συνάψουν συμβόλαιο με κάτι που δύναται να υφίσταται μόνον μετά ή κατά τη σύναψη του συμβολαίου.

Αλλά αυτή η παράδοση στιγμή τελικά είναι παρά-δοξη μόνον για κείνον που δεν θυμάται ότι η σχέση του εαυτού με τον εαυτό είναι το διαρκές μέλημα του Rousseau. Διότι το ρουσσωικό συμβόλαιο είναι, τρόπον τινά, *ένα συμβόλαιο του καθενός 'με τον εαυτό του'*.

Από αυτή τη διατύπωση βλέπουμε ότι η πράξη της συνένωσης εμπεριέχει μια αμοιβαία δέσμευση του δημοσίου με τους ιδιώτες, και ότι *κάθε άτομο συμβαλλόμενο, ούτως ειπείν, με τον εαυτό του* [et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même] υποχρεώνεται σε μια διπλή δέσμευση [...] (*Contrat social*, I, vii, 64).

[Ο κυρίαρχος] δεν θα είχε καμία εγγύηση για τις δεσμεύσεις των υπηκόων αν δεν έβρισκε τρόπους να διασφαλίσει την *πιστότητά* τους [fidélité] (65, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Το ρουσσωικό συμβόλαιο δεν είναι ακριβώς συμβόλαιο διότι είναι και πάλι η σχέση του εαυτού με τον εαυτό το σημείο στο οποίο εστιάζει ο Rousseau. Ο καθένας συμβάλλεται 'με τον εαυτό του' (αφού τα ίδια άτομα απαρτίζουν και τους δύο πόλους). Με την ίδια την άσκηση, με την ίδια την πράξη της σύναψης ο άνθρωπος τροποποιεί μια πρότερη σχέση υποκειμενοποίησης, και μεταμορφώνεται για να προσεγγίσει τον αληθινό discourse της κοινότητας, δεσμεύει τον εαυτό του στο να γίνει το υποκείμενο της αλήθειας που η πράξη του εκφέρει.

Αλλά όλα τούτα δε μπορούν να γίνουν καθαρότερα αν δεν αφήσουμε τον Rousseau να μας μιλήσει για τον ηρωικό του νομοθέτη. Διότι το παραπάνω παράδοξο, *το αποτέλεσμα δηλαδή να προηγείται της παραγωγής*, θα ξαναεμφανισθεί. Και αυτή τη φορά το πρόβλημα και η λύση του, αν θέλουμε να μιλήσουμε με τέτοιους όρους, είναι δομικώς ίδια.

Οι νόμοι είναι κυριολεκτικά οι προϋποθέσεις της πολιτική συνένωσης. Ο λαός, ως υπήκοος των νόμων, πρέπει να είναι και ο δημιουργός τους [...]. Πώς ένα τυφλό πλήθος, που συχνά δεν ξέρει τι θέλει, γιατί σπάνια γνωρίζει τι είναι καλό γι' αυτό, μπορεί να φέρει σε πέρας μόνο του ένα τόσο μεγάλο και δύσκολο εγχείρημα, όπως ένα νομοθετικό σύστημα; Από μόνος του ο λαός θέλει πάντα το καλό, αλλά από μόνος του δεν μπορεί πάντα να το διακρίνει. Η γενική βούληση είναι πάντα σωστή, αλλά η κρίση που την καθοδηγεί δεν είναι πάντα φωτισμένη. Πρέπει να της δείχνουν τα πράγματα όπως είναι, μερικές φορές μάλιστα όπως θα πρέπει να φαίνονται (II, vi, 90).

Το αποτέλεσμα θα έπρεπε να γίνει αιτία και το κοινωνικό πνεύμα, που θα ήταν το αποτέλεσμα της νομοθεσίας, θα έπρεπε να προηγείται της νομοθεσίας αυτής, και οι άνθρωποι να ήταν πριν από τους νόμους όπως πρέπει να γίνονται μέσω αυτών (II, vii, 95).

Δίχως αυτόν, δίχως μερικές από τις φράσεις αυτού του *ξένου*, στον *Λόγου* του για την ανισότητα, ιδιαιτέρως δίχως το *Contrat social* του, είναι πιθανό ότι στα 1792 κανένας δε θα είχε διανοηθεί να διακηρύξει τη Λαϊκή πολιτεία.³⁶⁷

³⁶⁷ Lemaître όπως αναφέρεται στο McDonald, *Revolution*, ό.π., σελ. 15.

vi.v για το χαρακτήρα του νομοθέτη

Για να αποδράσει από αυτή την παραδοξότητα³⁶⁸ ο Rousseau φέρνει στο προσκήνιο την φιγούρα του σοφού νομοθέτη. Αυτή η παντοτινά καταστροφική για τη δυτική φιλοσοφία έννοια³⁶⁹, έχει εδώ μια κάπως διαφορετική σημασία.³⁷⁰ Ο νομοθέτης του Rousseau πρέπει να είναι ξένος, να μην διακατέχεται από ανθρώπινα πάθη και να έχει απεριόριστη υπομονή καθώς το έργο του θα γίνει σταδιακά. Ο ρουσσωικός νομοθέτης είναι πολύ κοντά στον στωικό σοφό.

Για να ανακαλυφθούν οι άριστοι κοινωνικοί κανόνες που αρμόζουν στα έθνη, θα απαιτούνταν ένας ύψιστος νους που να βλέπει [vit] όλα τα πάθη των ανθρώπων χωρίς να πάσχει από κανένα, να μην έχει καμία σχέση με τη φύση μας, αλλά να τη γνωρίζει σε βάθος, και ενώ η ευδαιμονία του είναι ανεξάρτητη από τη δική μας, έχει εντούτοις τη βούληση να φροντίσει για αυτή· τέλος, κάποιος που θέλοντας να εξασφαλίσει μια μακρινή δόξα στα βάθη του χρόνου θα μπορούσε να κοπιάζει τον έναν αιώνα και να την αποκτήσει τον επόμενο. Θεοί θα χρειαζόνταν για να δώσουν νόμους στους ανθρώπους (*Contrat social*, II, vii, 91).³⁷¹

Η φύση του νομοθέτη δεν 'έχει καμία σχέση με τη φύση μας', δεν έχει καμία σχέση με τον ημαρτημένο κοινωνικό άνθρωπο ή τον άνθρωπο 'όπως είναι' και τη δεύτερη φύση που αυτός

³⁶⁸ 'Δηλαδή, τα μέλη της πολιτείας που [το κοινωνικό συμβόλαιο] συγκροτεί, θα μπορούσαν να το συνάψουν μόνον επειδή έχουν γίνει αυτό που είναι εξαιτίας του συμβολαίου. Το συμβόλαιο μετατρέπει τους συμβαλλόμενους σε κάτι άλλο από αυτό που ήταν [...]. Με άλλα λόγια, πριν την πράξη του συμβολαίου, οι συμβαλλόμενοι δεν έχουν την αντίληψη και τα κίνητρα για να προβούν σε συμφωνία μόνοι τους, γενικότερα δεν υφίστανται οι προϋποθέσεις για τη σύναψή του'. Βανδώρος, *Βλέπειν*, ό.π., σελ. 233.

³⁶⁹ Τουλάχιστον στην πλατωνική της σημασιοδότηση.

³⁷⁰ Κανείς μπορεί πολύ εύκολα να δει πόσα δεινά της οφείλουμε. Ο νομοθέτης είναι η προσωποποίηση του ελιτισμού· είναι αυτός που 'ξέρει', είναι ο πατέρας του ομαλοποιητικού κόμματος-οδηγού-κέντρου και αποκλειστικού φορέα αλήθειας που θα μας σώσει με μια απλή μέσα στη στείροτητά της μεταφορά γνώσης. Στο παραδοσιακό σχήμα, το κόμμα που ξέρει δεν απαιτεί τίποτε απ' το υποκείμενο· το τελευταίο γίνεται μονάχα αποδέκτης της γνώσης ως έχει· δε λαμβάνει χώρα καμία μεταμόρφωση απ' τη μεριά του υποκειμένου προκειμένου να μπορέσει να φτάσει στην αλήθεια. Και είναι προφανές ότι το κόμμα που, με λογιστικό τρόπο προσθέτει λίγο ή πολύ φως στους 'κάτω', θα πρέπει να αναλάβει την κεντρική διοίκηση. Είναι προφανές ότι κάποια στιγμή θα αναλάβει να τελέσει εξομολογήσεις ζητώντας τους πιστοποιητικούς ισολογισμούς. Για να παραφράσουμε ένα σημείο απ' το *Contrat social*: 'Έρχεται ως ελευθερωτής'· δε θα μπορούσε να είναι ποτέ τίποτε άλλο από κύριος.

Στον Rousseau, από την άλλη, ο νομοθέτης δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να καταλάβει κάποια θέση εξουσίας: 'Ο νομοθέτης είναι ένας εξαιρετικός [extraordinaire] άνθρωπος μέσα στο κράτος από κάθε άποψη: όχι μόνο λόγω της εφύιας του αλλά και εξαιτίας της λειτουργίας του. Αυτή δεν είναι ούτε κυβερνητική ούτε κυριαρχική. [...] Είναι μια ιδιαίτερη και υπέρτατη λειτουργία που δεν έχει τίποτα κοινό με την ανθρώπινη εξουσία [c'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain]· διότι, εφόσον όποιος ασκεί εξουσία σε ανθρώπους δεν πρέπει να θέτει και τους νόμους, ούτε όποιος θέτει τους νόμους πρέπει να ασκεί εξουσία σε ανθρώπους. Διαφορετικά οι νόμοι του υπηρέτες των παθών του, θα διαιώνιζαν τις αδικίες του, και δεν θα απέφευγε οι αντιλήψεις του καθενός να αλλοιώσουν το ιερό του έργο. Όταν ο Lycurgue έδωσε νόμους στην πατρίδα του πρώτα παραιτήθηκε από βασιλιάς. Ήταν συνήθεια των περισσότερων ελληνικών πόλεων να εμπιστεύονται σε ξένους [étrangers] τη σύνταξη των νόμων τους. Οι σύγχρονες ιταλικές δημοκρατίες συχνά μιμούνταν αυτό το παράδειγμα· [η δημοκρατία] της Γενεύης έπραξε παρόμοια και ευδοκίμησε [σημείωση: όσοι θεωρούν τον Calvin μόνο θεολόγο, γνωρίζουν ελάχιστα το μέγεθος της ιδιοφυΐας του]' (93, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

³⁷¹ Τούτη η φράση είναι λίγο διαφορετική στο προσχέδιο: 'Εν ολίγοις, ένας θεός θα χρειαζόταν για να δώσει στο ανθρώπινο είδος καλούς νόμους (*Geneva*, II, ii, 179).

έχει αποκτήσει. Ο νομοθέτης, όπως και ο δάσκαλος-φίλος, είναι παντελώς ξένος προς την κατάσταση της αλλοτρίωσης. Ο νομοθέτης, όπως και ο δάσκαλος-φίλος θέλει να μας φροντίζει, θέλει να μας κάνει να ευτυχίσουμε. Αφού ετούτος έχει 'τη βούληση να φροντίσει για' την ευδαιμονία μας, δεν είναι υπερβολικό να πούμε πως ο νομοθέτης προσεγγίζει τον ημαρτημένο άνθρωπο με τρόπο φιλικό, ο νομοθέτης μας παρουσιάζεται ως εκείνος ο φίλος που θα μας βοηθήσει να βγούμε από την κατάσταση της καθολικής αλλοτρίωσης.

Ο νομοθέτης θα βρει τους άριστους 'κοινωνικούς κανόνες που αρμόζουν' κάθε φορά σε κάθε έθνος αναλογιζόμενος τις συγκεκριμένες περιστάσεις. 'Ο σοφός ιδρυτής [instituer] δεν συντάσσει νόμους καλούς καθαυτούς, αλλά πρώτα εξετάζει αν ο λαός για τον οποίο προορίζονται μπορεί να τους δεχτεί' (II, vii, 97, μετάφραση σημαντικά τροποποιημένη³⁷²). Αφού κάνει την εξέτασή του θα προχωρήσει στο 'ιερό του έργο' (93), την 'αποστολή' του (96) όπως μας λέει ο Rousseau.

Όποιος τολμά [ose] να αναλάβει τη νομοθεσία ενός λαού, πρέπει να αισθανθεί ικανός να αλλάξει, κατά το λεγόμενο, την ανθρώπινη φύση· να μεταμορφώσει [transformer] κάθε άτομο, που από μόνο του είναι ένα αυτοτελές και απομονωμένο ον, σε μέρος ενός μεγαλύτερου όλου, από το οποίο τούτο το άτομο, τρόπον τινά, θα αποκτή τη ζωή και την ύπαρξή του· να αλλοιώσει [alterer] τη σύσταση του ανθρώπου για να την ενισχύσει· να αντικαταστήσει τη φυσική και ανεξάρτητη ύπαρξη, που όλοι έχουμε εκ φύσεως, με μια ηθική ύπαρξη και μέρος ενός συνόλου. Με μια λέξη, πρέπει να πάρει από τον άνθρωπο τις δικές του δυνάμεις για να του δώσει άλλες, που θα είναι ξένες και δεν θα μπορεί να τις χρησιμοποιήσει χωρίς τη βοήθεια άλλων (92).

Ο νομοθέτης δεν θα κάνει τίποτε λιγότερο από το να 'μεταμορφώσει' τον άνθρωπο. Και δίχως αυτή τη μεταμόρφωση τίποτα απολύτως δεν μπορεί να επιτευχθεί. Ο νομοθέτης είναι αυτός που φτιάχνει την κοινότητα· χωρίς την επέμβασή του, χωρίς τη μεταμόρφωση του ανθρώπου, ο όρος 'κοινότητα' είναι α-νόητος για τα 'αυτοτελή', 'απομονωμένα' και 'ανεξάρτητα' άτομα. Σε τελική ανάλυση ούτε καν το συμβόλαιο δεν μπορεί να συναφθεί δίχως αυτόν τον σοφό.

Αλλά ο νομοθέτης, με κάποιον παράξενο τρόπο θα κάνει τον άνθρωπο από αυτοτελές ον σε 'μέρος ενός μεγαλύτερου όλου'. Μάλιστα το άτομο 'θα αποκτή τη ζωή και την ύπαρξή του' από αυτό το όλο. Με τη βοήθεια του νομοθέτη, από εκεί που το άτομο είχε μια 'ανεξάρτητη ύπαρξη', όταν μεταμορφωθεί, η ύπαρξή του θα γίνει 'σχετική' – δίχως το όλο θα είναι ένα τίποτα, δεν θα υφίσταται καν. Από την άλλη, όταν νιώθει³⁷³ μέρος του όλου, όταν λαμβάνει

³⁷² Η Γρηγοροπούλου επιλέγει να μεταφράσει το 'instituer' ως 'νομοθέτης'. Τούτο αν και φαίνεται ελάχιστα σημαντικό έχει μια μακρά ιστορία – και τη σχετική επιρροή – στη δευτερογενή βιβλιογραφία. Είναι γνωστό ότι υφίσταται μια ερμηνευτική τάση η οποία υποστηρίζει πως ο Rousseau ταλαντεύεται στην ορολογία του μεταξύ 'νομοθέτη' και 'ιδρυτή' επειδή στην πραγματικότητα αυτά είναι δύο διακριτά πρόσωπα που δρουν σε διαφορετικές στιγμές αυτής της αργής και σταδιακής πορείας. Συνήθως, και αντλώντας μεταξύ άλλων από το τελευταίο κεφάλαιο του *Contrat social*, η έμφαση δίδεται στο ότι η πρώτη πολιτική κοινωνία ήταν θεοκρατική. Βλ Hilail Gildin, *Rousseau's Social contract; The design of the argument*, The University of Chicago Press, London and Chicago, IL, 1983, σελ. 72-74. Πιο πρόσφατα η Morgenstern, βασιζόμενη στην (παρ)ερμηνεία της ύπαρξης των δυο διαφορετικών νομοθετών, επιχειρεί να εξαγάγει κάποια πλουραλιστικότερα συμπεράσματα. Στο Morgenstern, *Ambiguity*, ό.π., σελ. 174-175.

³⁷³ 'Ο φυσικός άνθρωπος είναι ολόκληρος για τον εαυτό του. Είναι η αριθμητική ενότητα, το απόλυτο όλο το οποίο είναι σχετικό μονάχα με τον εαυτό του ή με το είδος του. Ο πολιτισμένος άνθρωπος είναι μονάχα μια κλασματική

όλη την ύπαρξη του από αυτό, τότε το άτομο θα ζει μονάχα για αυτό, θα γίνει ασκητής, σταυροφόρος³⁷⁴ του όλου. Και τώρα φαίνεται κάπως καθαρότερα ότι αυτό που κάνει ο Rousseau στο *Contrat social* είναι κάτι πολύ διαφορετικό από μια τετριμμένη, μη παρά-δοξη σύναψη. Το συμβόλαιο είναι μόνο στο γράμμα· θα μπορούσε να πει κανείς ότι στο *Contrat social* δεν υφίσταται καν contrat³⁷⁵ – εκείνο που ο Rousseau προσπαθεί μόνιμα να βλέπει και να έχει στο επίκεντρο είναι αυτή η μεταμόρφωση. Δίχως αυτή όλα είναι χαμένα. Δίχως τη μεταμόρφωση δεν υπάρχει η έννοια μιας κοινότητας με την οποία θα συμβληθούμε. Ας δούμε τώρα ποιος είναι ο τρόπος που ο νομοθέτης προσεγγίζει τον άνθρωπο:

Άλλη μια δυσκολία αξίζει προσοχής. Όσοι σοφοί επιθυμούν να μιλούν στο λαό [vulgaire] στη γλώσσα τους και όχι στη δική του γίνονται ακατανόητοι. Πλην όμως, υπάρχουν χιλιάδες ιδέες που είναι αδύνατον να αποδοθούν στη γλώσσα του λαού [peuple]. Πολύ γενικές προοπτικές και απώτεροι στόχοι ξεπερνούν τα όρια της κατανόησής του· κάθε άτομο, αφού δεν μπορεί να εκτιμήσει ένα σχέδιο διακυβέρνησης παρά μόνο αν αναφέρεται στο ιδιαίτερο συμφέρον του, δύσκολα αντιλαμβάνεται τα οφέλη που θα αποκομίσει από τις συνεχείς στερήσεις που επιβάλλουν οι καλοί νόμοι. Για να εκτιμήσει ένας νεοσύστατος λαός τις υγιείς αρχές της πολιτικής και να ακολουθήσει τους θεμελιώδεις κανόνες της κρατικής λογικής, το αποτέλεσμα θα έπρεπε να γίνει αιτία και το κοινωνικό πνεύμα, που θα ήταν το αποτέλεσμα της νομοθεσίας, θα έπρεπε να προηγείται της νομοθεσίας αυτής, και οι άνθρωποι να ήταν πριν από τους νόμους όπως πρέπει να γίνονται μέσω αυτών. Έτσι λοιπόν, ο νομοθέτης, επειδή δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει ούτε την ισχύ ούτε τη λογική, αναγκάζεται να ανατρέξει σε μια αυθεντία άλλης τάξης, που μπορεί να παρακινεί δίχως βία και να πείθει δίχως να αποδεικνύει [Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre].

Να λοιπόν τι ανάγκασε από καταβολής χρόνου τους πατέρες των εθνών να προσφεύγουν στη μεσιτεία των ουρανών και να αποδίδουν στους θεούς τη δική τους σοφία, ώστε οι λαοί καθώς υποτάσσονται στους νόμους του κράτους όπως και στους νόμους της φύσης και αναγνωρίζουν την ίδια δύναμη στη διαμόρφωση του

ενότητα εξαρτώμενη από τον παρονομαστή· η αξία του προσδιορίζεται από τη σχέση του με το όλο, το οποίο είναι το κοινωνικό σώμα. Οι καλοί κοινωνικοί θεσμοί είναι εκείνοι που ξέρουν καλύτερα το πώς να αλλοιώνουν τη φυσική συγκρότηση [dénature] του ανθρώπου, να του παίρνουν την απόλυτή του ύπαρξη έτσι ώστε να του δώσουν μια σχετική και να μεταφέρουν το εγώ στην κοινή ενότητα με αποτέλεσμα, κάθε άτομο να μην πιστεύει πια πως είναι ένα, αλλά πως είναι μέρος της ενότητας και να μην αισθάνεται πια παρά μονάχα μέσα στο όλο' (*Emile*, I, 39-40, υπογράμμιση του Rousseau).

³⁷⁴ Το πώς ο Rawls καταφέρνει και βλέπει αυτόν τον εξτρεμιστή ως πρόγονό του δεν μπορούμε δυστυχώς να το αντιληφθούμε. Βλ επίσης: 'Και όταν ο ηγεμόνας του πει, 'είναι απαραίτητο για το κράτος να πεθάνεις', οφείλει να πεθάνει, επειδή μόνο υπό αυτόν μόνο τον όρο έχει ζήσει με ασφάλεια ως τότε, και η ζωή του δεν είναι μόνο ένα δώρο της φύσης, αλλά ένα δώρο του κράτους που δίδεται υπό όρους' (*Contrat social*, II, v, 85 και όπως παρατίθεται στο Michael Walzer, 'The obligation to die for the state', στου ιδίου, *Obligations; Essays on disobedience, war, and citizenship*, Harvard University Press, London and Cambridge, MA, [pp. 77-98], 1970, σελ. 90).

³⁷⁵ 'Ούτε και η πολιτική του Rousseau είναι συμβολαϊκή με μια απλή έννοια. Ό,τι καλεί κοινωνικό συμβόλαιο δεν αντιπροσωπεύει τόσο μια ανταλλαγή όσο μια ηθική μεταμόρφωση'. Walzer, *Obligation*, ό.π., σελ. 91.

Έτσι, το συμβόλαιο του Rousseau είναι κατά μία έννοια, οτιδήποτε άλλο εκτός από [κάτι το] συμβολαϊκό'. Jeremy Jennings, 'Rousseau, social contract and the modern Leviathan', στο David Boucher – Paul Kelly (edited), *The social contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London, [pp. 115-131], 1997, σελ. 118.

Για την Froese, με την εισαγωγή του νομοθέτη 'ο Rousseau παραδέχεται ότι ο καθαρός λόγος στερείται περιεχομένου και δεν μπορεί να δημιουργήσει ηθική. Έτσι, υπονομεύεται σοβαρά η συμβολαϊκή βάση του κοινωνικού συμβολαίου'. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 62.

ανθρώπου και της πολιτείας, να υπακούουν ελεύθερα και να φέρουν πρόθυμα το ζυγό της δημόσιας ευημερίας.

Γι' αυτό τον υψηλό λόγο, που υπερβαίνει την κοινή αντίληψη, ο νομοθέτης βάζει τις αποφάσεις στο στόμα των αθανάτων, δηλαδή για να καθοδηγήσει [entraîner] με τη θεϊκή αυθεντία όσους δε μπορεί να παρακινήσει η ανθρώπινη φρόνηση. Αλλά δε μπορεί *κάθε* άνθρωπος να κάνει τους θεούς να μιλούν, ούτε πρέπει να γίνεται πιστευτός όταν αυτοαναγορεύεται ερμηνευτής τους. *Η μεγαλειώδης ψυχή του νομοθέτη είναι το αληθινό θαύμα που πρέπει να αποδείξει η αποστολή του* [Le grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission]. Καθένας μπορεί να χαράξει λίθινες πλάκες, ή να αγοράσει κάποιο χρησμό, ή να μηχανευτεί κάποια μυστική επικοινωνία με κάποια θεότητα, ή να εκπαιδεύσει κάποιο πουλί για να του μιλά σ' αυτά, ή να επινοήσει άλλα ευτελή τεχνάσματα για να επιβληθεί στον λαό. Όποιος όμως αυτά μονάχα ξέρει είναι πιθανό να καταφέρει να συγκεντρώσει ένα κοπάδι ανόητων, αλλά δεν θα στεριώσει ποτέ ένα κράτος, και το δίχως μέτρο έργο του σύντομα θα εξαφανιστεί μαζί του [Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés - mais il ne fondera jamais un empire, et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui] [...]. Δεν πρέπει τελικά να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα όπως ο Warburton, ότι η πολιτική και η θρησκεία έχουν κοινό σκοπό για μας, αλλά ότι στην απαρχή των εθνών η μια χρησιμεύει σαν όργανο της άλλης (94-96, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

[Π]οτέ δεν θεμελιώθηκε κάποιο κράτος χωρίς να χρησιμεύσει η θρησκεία σαν βάση (208).

[...] Πόση ανάγκη είχαν οι κυβερνήσεις των ανθρώπων από μια βάση πιο στέρεη απ' ό,τι είναι ο λόγος από μόνος του [les gouvernements humains avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison], και πόσο απαραίτητη ήταν, για τη δημόσια ησυχία, η παρέμβαση της θεϊκής βούλησης, για να δώσει στην ανώτατη εξουσία έναν χαρακτήρα ιερό και απαραβίαστο [...] (*Discours II*, 140).

Αυτό που κάνει εδώ ο Rousseau με το 'persuader sans convaincre' σίγουρα δεν είναι το να ιεροποιεί-υπερβατικοποιεί την ομιλία του νομοθέτη έτσι ώστε οι τρεμάμενοι άνθρωποι να πέσουν στα γόνατα και να υπακούσουν. Οποιοσδήποτε μπορεί 'να εκπαιδεύσει κάποιο πουλί', να χαράξει ιερούς νόμους πάνω σε 'λίθινες πλάκες', να δώσει 'χρησμούς' ή να χρησιμοποιήσει ρητορικά τεχνάσματα για να 'επιβληθεί στο λαό'. Αλλά δεν μπορεί *κάθε* άνθρωπος να γίνεται 'πιστευτός'. Για να γίνει κάποιος που επικαλείται τους θεούς πιστευτός, αυτός πρέπει πρώτα απ' όλα να έχει μια σπουδαία 'ψυχή'. Η ίδια η 'μεγαλειώδης ψυχή' του νομοθέτη είναι αυτή που τον κάνει 'πιστευτό', που τον κάνει να παρακινεί-παιδεύει τους ανθρώπους που τον βλέπουν ή τον ακούν. Ο νομοθέτης-παιδαγωγός είναι ένας αφοσιωμένος ή στρατευμένος άνθρωπος· τούτος έχει μια 'αποστολή' να φέρει εις πέρας. Αυτός ο εξαιρετικός, σοφός και δίχως πάθη ξένος, αυτός που επιτελεί κάτι που 'δεν έχει τίποτα κοινό' με τα ανθρώπινα έργα, αυτός που 'η φύση του δεν έχει καμία σχέση' με τη δική μας, αυτός ο φίλος που θέλει να μας βοηθήσει να βγούμε από την κατάσταση της τυφλότητας, το κάνει προσφέροντάς μας τη 'μεγαλειώδη ψυχή' του.

Η μεγαλοσύνη της ψυχής του νομοθέτη είναι το μόνο 'αληθινό θαύμα' που λαμβάνει χώρα στο *Contrat social*. Αυτός δεν έχει τίποτε κοινό με μας τους αλλοτριωμένους τυφλούς – εμείς μπορεί να επιθυμούμε το καλό μας αλλά ακριβώς λόγω της αλλοτρίωσης, ακριβώς διότι αυτή αλλοτρίωση μας έχει γίνει πια δεύτερη φύση, ακριβώς διότι δεν βλέπουμε τίποτα καθαρά, δεν δύναται και να δούμε ποιο είναι το καλό μας. Γιατί εμείς οι ημαρτημένοι-αλλοτριωμένοι-τυφλοί, εμείς που φορώντας τις ίδιες ακριβώς μάσκες είμαστε όλοι μας βγαλμένοι από το ίδιο

καλούπι, όλοι μας πανομοιότυποι, βλέποντας κάποιον ενάρετο κάποιον ξένο στην κατάσταση της καθολικής αλλοτρίωσης, δεν βλέπουμε τίποτε λιγότερο από ένα θαύμα.

Και είναι το παράδειγμα του τρόπου ύπαρξης του νομοθέτη και μόνο αυτό που μας παρακινεί και μας κάνει να επιθυμήσουμε να φέρουμε τον εαυτό μας σε κείνο το ύψωμα απ' όπου θα μπορούμε πια να δούμε τον κόσμο καθαρά. Αυτά που παρουσιάζει ως ιερά ο νομοθέτης θα μπορούσε να μας τα πει ο οποιοσδήποτε. Ο νομοθέτης όμως δεν είναι κάποιος ρήτορας· ο νομοθέτης είναι εκείνος που λέει την αλήθεια άφοβα, εκείνος που μιλάει με παρρησία. Ο νομοθέτης τολμά να δεσμεύσει τον εαυτό του στην αλήθεια που η ομιλία του εκφέρει – τα όσα μας λέει συνάδουν με τον χαρακτήρα του, ο τρόπος που ζει και υπάρχει ταιριάζει, ή ακριβέστερα είναι η ίδια η αλήθεια που ο λόγος του εκφέρει. Ο κάθε ρήτορας θα μπορούσε να μας παρουσιάσει ως θαύμα την εκπαίδευση ενός πουλιού που μιλάει, ο κάθε ρήτορας θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει τους θεούς για να μας καταφέρει να παρακινηθούμε σε κάτι. Ο ρουσσικός νομοθέτης από την άλλη, μπορεί να μας παρακινήσει μόνο σε κάτι που ίδιος πιστεύει, ή μάλλον καταφέρνει να μας παρακινήσει γιατί την αλήθεια που μας λέει τη βλέπουμε στη 'μεγαλειώδη ψυχή' του· αυτή είναι η μόνη 'απόδειξη' που χρειαζόμαστε και η μόνη απόδειξη που ποτέ πρόκειται να χρειαστούμε. Η μεγαλοσύνη της ψυχής του νομοθέτη είναι τέτοια που ταυτίζεται με τα όσα 'ιερά και απαραβίαστα' μας λέει. Αν δεν ήταν ο ίδιος αφοσιωμένος, στρατευμένος, ολοκληρωτικά ταγμένος στην αποστολή του, δεν υπάρχει περίπτωση να τον πιστεύαμε· θα ήταν ακόμα ένας ομοιόμορφος και μασκοφόρος τσαρλατάνος ανάμεσα σε τόσους άλλους. Αν ο νομοθέτης δεν είχε μια υψηλή ψυχή ποτέ δεν θα μας παρακινούσε σε όλα αυτά τα υψηλά που μας λέει.

Ο τολμηρός νομοθέτης λοιπόν, για κάποιο λόγο είναι αναγκασμένος να αποδώσει στους θεούς τη δική του σοφία, για κάποιο λόγο είναι αναγκασμένος να παρουσιάσει αυτά που μας λέει ως 'ιερά'. Δύναται να καταφέρει να μας παρακινήσει στην ιερότητα του λόγου του διότι τα όσα λέει (συνάδουν με) είναι η αλήθεια που ο ίδιος ο τρόπος της ύπαρξής του εκφέρει. Ο αληθινός discourse του νομοθέτη γίνεται πιστευτός διότι ο νομοθέτης έχει τον χαρακτήρα που προσιδιάζει στην αλήθεια της ομιλίας του. Ο νομοθέτης δύναται να μας παρακινήσει διότι την αλήθεια που μας λέει τη βλέπουμε χαραγμένη πάνω του. Γιατί όμως να χρειάζεται να μας παρακινήσει σε κάτι που σχετίζεται με τους θεούς, τους ουρανούς και τα λοιπά ιερά;

Διότι αν μας έλεγε ότι είχε να μας πει στη γλώσσα του, στην ξένη γλώσσα των σοφών, ο λαός δεν θα καταλάβαινε απολύτως τίποτα. Ο λαός είναι απασχολημένος με πολύ πιο σοβαρά ζητήματα από το να διαβάσει βιβλία, από το να μαθαίνει ξένες και άχρηστες και νεκρές γλώσσες που δεν μιλιούνται πουθενά γύρω του, που μιλιούνται μονάχα από κλεισμένους μέσα σε ακαδημίες προνομιούχους ειδικούς. Όταν τώρα έρθει κάποιος που έχει μια 'αποστολή', όταν έρθει εκείνος ο στρατευμένος που θέλει να μας πει ότι αυτός ο τρόπος που σήμερα ζούμε μας ρίχνει στην ανυπαρξία κάνοντάς μας 'τίποτα', όταν θέλει να μας πει ότι το υπάρχον δεν

είναι το μόνο δυνατό³⁷⁶, ότι οι δυνατότητές μας είναι ασύλληπτες, ότι δεν ξέρουμε τι μας επιτρέπει η φύση μας να είμαστε, ότι τα όρια του δυνατού στα ηθικά ζητήματα δεν είναι καθόλου, δεν ήτανε ποτέ τους (περι)ορισμένα, όταν θέλει να μας πει ότι γεννηθήκαμε/γεννιόμαστε καλοί και παντού βρισκόμαστε αλυσοδεμένοι με αμαρτίες που φέρνουμε στους εαυτούς μας, για μας πει όλα αυτά που θέλει να μας πει, αν θέλει να ακουστεί, είναι αναγκασμένος να μας μιλήσει με τρόπο που να μπορούμε να τον καταλάβουμε. Ότι έχει να πει θα μας το πει σε μια γλώσσα που καταλαβαίνουμε, στη γλώσσα μας, στη γλώσσα του λαού και σε καμία άλλη γλώσσα. Διότι και ο νομοθέτης, όπως και ο Rousseau, αν τον ρωτούσαν θα μας απαντούσε: 'μιλάω στους πολλούς και ότι εξηγώ πρακτικές αλήθειες' (*D'Alembert*, 42). Μια αλήθεια που είναι πρακτική γιατί έχει να κάνει με τα άμεσα μελήματα του εαυτού, με τον τρόπο που σήμερα ζούμε, μια αλήθεια που θα μας προφέρει τη γλυκιά εκείνη γαλήνη της ψυχής – μια αλήθεια που θα μας τα χαρίσει όλα αυτά αν κάποτε καταφέρουμε και μεταμορφωθούμε, αν κάποτε απεκδυθούμε την ημαρτημένη φορεσιά, αν κάποτε βρούμε το κουράγιο και παλέψουμε με τα αυτό-αλλοτριωτικά πάθη που μας κρατούν στην κατάσταση της διαρκούς τυφλότητας και γίνουμε όντα ηθικά, όντα ενάρετα.

Αλλά σίγουρα πρέπει ακόμα, πρώτον, να δούμε λίγο λεπτομερέστερα αυτό το παράξενο 'persuader sans convaincre', δεύτερον το γιατί ο Rousseau ενδιαφέρεται τόσο πολύ για τη σχέση νόμων-θρησκείας, και τέλος το γιατί ο ηρωικός νομοθέτης του *Contrat social* δεν είναι άλλος από τον Emile. Ας ξεκινήσουμε από το δεύτερο.

Η αφοσίωση για κάποιον μπορεί να υφίσταται δίχως να επιστρέφεται, αλλά η φιλία ποτέ δεν το μπορεί. Είναι μια ανταλλαγή, ένα συμβόλαιο όπως τα υπόλοιπα, αλλά είναι το ιερότερο απ' όλα. Η λέξη φίλος δεν έχει άλλο συνώνυμο πέρα από τον εαυτό της. Όποιος άνθρωπος δεν είναι φίλος του φίλου του είναι αναμφισβήτητα ένα απατεώνας, διότι είναι μονάχα επιστρέφοντας ή προσποιούμενος πως επιστρέφει την φιλία που κάποιος μπορεί να την κατορθώσει (*Emile*, IV, σημείωση, 232).

Ακόμα και ο σκύλος μου είναι φίλος μου και όχι σκλάβος μου· μοιραζόμαστε μια θέληση, αλλά ποτέ δεν με έχει υπακούσει.³⁷⁷

Η ηθική κατάσταση ενός λαού είναι λιγότερο η απόλυτη κατάσταση των μελών του και περισσότερο εκείνη των σχέσεων [που υπάρχουν] ανάμεσά τους.³⁷⁸

vi.vi 'μία καθαρά πολιτική ομολογία πίστεως'

'Ποτέ δε θεμελιώθηκε κάποιο κράτος δίχως να χρησιμεύσει η θρησκεία σαν βάση'. Από τούτο και μόνο ο Rousseau φαίνεται να αποδίδει στη θρησκεία έναν εξέχοντα ρόλο, μια καίρια για

³⁷⁶ 'Είναι γελοίο [...] να απορρίπτεις ως αδύνατο να εφαρμοσθεί οτιδήποτε δεν είναι [τώρα] σε εφαρμογή'. Jean-Jacques Rousseau, 'Plan for an introduction to a work on the abbe de st. Pierre' [1754-56], στο *CW XI*, [pp. 107-108], σελ. 107.

³⁷⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Malesherbes*, ό.π., σελ. 141.

³⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau όπως παρατίθεται στο de Man, *Allegory*, ό.π., σελ. 655.

τον αρχικό σχηματισμό της κοινότητας λειτουργία. 'Απαξ και οι άνθρωποι ζουν μέσα στην κοινωνία, πρέπει να έχουν μια θρησκεία που να τους κρατάει εκεί. Ένας λαός ποτέ δεν διατηρήθηκε και ποτέ δεν θα διατηρηθεί δίχως τη θρησκεία, και αν δεν του είχε δοθεί κάποια, θα έφτιαχνε μια για τον εαυτό του ή σύντομα θα καταστρεφόταν' (*Geneva*, III, i, 195). Η θρησκεία είναι μια βάση, θεμελιώνει και στηρίζει την κοινότητα, 'κρατάει' τον κοινωνικοποιημένο άνθρωπο εντός της κοινωνίας και βοηθάει τον λαό να 'διατηρηθεί' στην ύπαρξη.³⁷⁹ Ο Rousseau έχει ένα μόνιμο ενδιαφέρον για τη θρησκεία στο οποίο πρέπει οπωσδήποτε να εστιάσουμε. Και τούτη η εστίαση γίνεται τώρα επιτακτικότερη αν αναλογιστεί κανείς ότι ο Rousseau έχει κρατήσει τις σημειώσεις του για την πολιτική θρησκεία, για το διαβόητο τελευταίο κεφάλαιο του τελευταίου βιβλίου του *Contrat social*, στην πίσω μεριά του ίδιου φύλλου όπου κάνει την περιγραφή του χαρακτήρα του νομοθέτη.³⁸⁰ Η συνάφεια δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο προφανής: ο νομοθέτης τα όσα σοφά μας λέει, μας τα παρουσιάζει σαν να βγαίνουν από το στόμα των ίδιων των αθανάτων (και μεις τον πιστεύουμε διότι έχει την σπουδαία εκείνη ψυχή που αντιστοιχεί επακριβώς στη σπουδαιότητα των όσων μας λέει).

Αν ο νομοθέτης 'μεταμορφώνει' το απομονωμένο, ανεξάρτητο, αυτοτελές άτομο έτσι ώστε να γίνει 'μέρος' ενός όλου, η αποστολή του νομοθέτη δεν συνίσταται σε τίποτε λιγότερο από την ίδια την κοινωνικοποίηση του ανθρώπου. Από εκεί που ο άνθρωπος ήταν 'απομονωμένος' ή είχε μια 'απόλυτη ύπαρξη', μετά την επέμβαση του νομοθέτη θα 'αισθάνεται' μόνο μέσα στο όλο' ή θα έχει μια 'σχετική ύπαρξη'. Ο νομοθέτης μεταμορφώνει τον πρώην απομονωμένο άνθρωπο σε ον κοινωνικό.³⁸¹ Και εδώ ακριβώς είναι που καλείται η θρησκεία προς ενίσχυση του 'ιερού έργου' του νομοθέτη. Διότι για τον Rousseau τα θρησκευτικά ζητήματα έχουν όντως ένα πολύ μεγάλο ενδιαφέρον αλλά μόνο στο μέτρο που επηρεάζουν τη στάση μας, τον καθημερινό τρόπο που ζούμε εδώ κάτω.

³⁷⁹ 'Μέρα και νύχτα η Rénélope ποτέ δεν άφηνε τον αργαλειό της. Με τον ίδιο τρόπο, η θρησκεία πιέζει, υφαίνει, δένει, συσσωρεύει, μαζεύει, δεσμεύει, συνδέει, εξυψώνει, διαβάζει ή τραγουδάει τα στοιχεία του χρόνου. Ο όρος *θρησκεία* εκφράζει ακριβώς αυτή την τροχιά, αυτή την ανασκόπηση ή επιμήκυνση της οποίας το αντίθετο καλείται αμέλεια [*négligence*], η αμέλεια που αδιακόπα χάνει τη μνήμη αυτών των παράξενων λέξεων και πράξεων. Οι λόγιοι λένε ότι η λέξη θρησκεία μπορεί να έχει δύο καταγωγικές πηγές. Σύμφωνα με την πρώτη, έρχεται από το λατινικό ρήμα *religare*, συνδέω. Μας δένει η θρησκεία μαζί, διαβεβαιώνει το δεσμό αυτού του κόσμου με έναν άλλο; Σύμφωνα με τη δεύτερη καταγωγή, η οποία είναι και πιο πιθανή, αν και αβέβαιη, και σχετιζόμενη με την πρώτη, θα σήμαινε να συσσωρεύεις, να μαζεύεις, να εξυψώνεις, να διασχίζεις ή να ξαναδιαβάζεις. Αλλά ποτέ δε λένε τι υψηλή λέξη αντιτάσσει η γλώσσα μας στη θρησκεία, έτσι ώστε να την αρνηθεί: αμέλεια. Όποιος δεν έχει θρησκεία δεν θα έπρεπε να καλείται ένας άθεος ή ένας άπιστος αλλά, αμελής'. Στο Serres, 'Natural contract', στο ίδιο, *Natural*, ό.π., [pp. 27-50], σελ. 47-48 [υπογράμμιση του Serres].

³⁸⁰ Viroli, *Well-ordered*, ό.π., σελ. 208.

³⁸¹ Ο νομοθέτης που 'αλλά[ζει], κατά το λεγόμενο, την ανθρώπινη φύση' (92) ακολουθεί τούτη τη συμβουλή: 'Προσπαθήστε να κάνετε τους ανθρώπους συνεκτικούς με τους εαυτούς τους. Προσπαθήστε να τους κάνετε να είναι ό,τι θέλουν να φαίνονται πως είναι, και να φαίνονται πως είναι ό,τι είναι. Θα έχετε βάλει τον νόμο της κοινωνίας στις καρδιές τους και θα τους έχετε κάνει κοινωνικούς από τη φύση τους, πολίτες με δική τους επιθυμία. Θα είναι ένα, θα είναι ενάρετοι και ευτυχισμένοι, και η ευεξία τους θα είναι επίσης [η ευεξία] της πολιτείας'. Jean-Jacques Rousseau, 'On public happiness', στο *de Man*, ό.π., σελ. 3.

Εξεταζόμενα από πολιτική άποψη, και τα τρία αυτά είδη θρησκείας έχουν μειονεκτήματα. Το τρίτο [η θρησκεία του ιερέα] είναι τόσο ολοφάνερα ακατάλληλο, ώστε θα χάσουμε χρόνο αν χάριν γούστου, προσπαθήσουμε να το αποδείξουμε. Ό,τι διασπά την κοινωνική ενότητα δεν έχει καμία αξία· και όποιος θεσμός θέτει τον άνθρωπο σε αντίθεση με τον εαυτό του δεν αξίζει τίποτα.

Το δεύτερο είδος θρησκείας [η θρησκεία του πολίτη] είναι μεν καλό, γιατί συνδυάζει τη θεϊκή λατρεία με την αγάπη των νόμων [...] είναι ένα είδος θεοκρατίας [...]. Είναι ακατάλληλη όμως, γιατί, καθώς βασίζεται στην πλάνη και στο ψέμα, εξαπατά τους ανθρώπους, τους καθιστά μωρόπιστους, προληπτικούς και καταπνίγει την αληθινή λατρεία του θείου σε μάταιες τελετουργίες. Είναι επιπλέον φαύλη καθώς γίνεται αποκλειστική και τυραννική, καθιστά ένα λαό αιμοβόρο και αδιάλλακτο [...].

[Το πρώτο είδος θρησκείας, η θρησκεία του ανθρώπου ή ο χριστιανισμός] όχι μόνο δε συνδέει τις καρδιές των πολιτών με το κράτος, αλλά τις αποσπά από αυτό, όπως κι από όλα τα γήινα πράγματα· δεν γνωρίζω τίποτα πιο ενάντιο στο κοινωνικό πνεύμα. [Η] πατρίδα του χριστιανού δεν ανήκει σε τούτο τον κόσμο. [...] [Τον χριστιανό] ελάχιστα τον ενδιαφέρει αν τα πράγματα βαίνουν καλά ή άσχημα στον κόσμο αυτό. [...] Τι τους ενδιαφέρει αν είναι ελεύθεροι ή δούλοι σε αυτή την κοιλάδα των στεναγμών; Το ουσιώδες είναι να πάει κανείς στον παράδεισο [...]. Πράττουν το καθήκον τους, αλλά χωρίς πάθος για νίκη, και γνωρίζουν να πεθαίνουν παρά να νικούν. Τι σημασία έχει αν είναι νικητές ή ηττημένοι; Μήπως η θεία πρόνοια δεν ξέρει καλύτερα από αυτούς τι τους χρειάζεται; [...] Ο χριστιανισμός δεν κηρύττει παρά την υποταγή και την εξάρτηση. Το πνεύμα του είναι τόσο ευνοϊκό για την τυραννία, που η ίδια πάντα επωφελείται. Οι αληθινοί χριστιανοί είναι φτιαγμένοι για να είναι υπόδουλοι· το γνωρίζουν και δεν τους συγκινεί διόλου, καθώς αυτή η σύντομη ζωή έχει πολύ μικρή αξία στα μάτια τους (208-212).

Κανένα από αυτά τρία είδη θρησκείων δεν επιτελεί μια χρήσιμη για την κοινότητα λειτουργία. Και τα τρία είδη, το καθένα με τον τρόπο του, καταλήγουν να διασπούν την κοινωνική ενότητα ή αλλιώς τα αισθήματα κοινωνικότητας του ανθρώπου και του πολίτη. Η πρώτη, η θρησκεία του ανθρώπου ή ο αληθινός χριστιανισμός αποκόπτει τον άνθρωπο από τα ανθρώπινα, τον κάνει να είναι τίποτα εδώ κάτω, τον κάνει να είναι κάποιος που μεταφέρει όλη του την ύπαρξη σε έναν κόσμο πέρα από αυτόν τον κόσμο. Οι χριστιανοί είναι όντα που απαρνούνται τη ζωή στη γη: η θρησκεία τους το μόνο που τους διδάσκει είναι να μαθαίνουν να πεθαίνουν εδώ κάτω για να ζήσουν σε κάποιο μέλλον στον παράδεισο. Οι χριστιανοί είναι ήδη νεκροί και ήδη ηττημένοι· ζουν τόσο μακριά από τη γη που δεν τους ενδιαφέρει καν η ύπαρξη που σέρνουν για το σύντομο διάστημα που βρίσκονται εδώ, απαθείς³⁸² που αδιαφορούν για το 'αν είναι

³⁸² "Όλα τα ανθρώπινα έργα θεμελιώνονται στα ανθρώπινα πάθη και συντηρούνται από αυτά: άρα, ό,τι αντιμάχεται και καταστρέφει τα πάθη δεν είναι κατάλληλο για την ενίσχυση αυτών των έργων. Πώς αυτό που αποσπά την καρδιά από τη γη θα πρόσφερε μεγαλύτερο όφελος σε ό,τι γίνεται σ' αυτήν; Πώς ό,τι μας απασχολεί αποκλειστικώς για μια άλλη πατρίδα, μας δένει περισσότερο μ' αυτήν εδώ;" (*Montagne*, i, 126). Οι χριστιανοί είναι όντα τόσο πολύ αδιάφορα που δεν έχουν ούτε καν το 'πάθος για νίκη' απέναντι στον αποικιοκράτη, πράττουν το καθήκον τους αλλά δίχως να νοιάζονται, δεν έχουν το πάθος για την ελευθερία. Τούτους, τίποτε δεν τους κρατάει δεμένους εδώ κάτω. Οι χριστιανοί είναι αποκοιμισμένοι ή νεκροί λόγω υπερβολικής δόσης: 'η αφοσίωση λέει, είναι ένα όπιο [opium] για την ψυχή· χαροποιεί, αναζωογονεί και ενδυναμώνει όταν κάποιος δεν παίρνει παρά μονάχα λίγο· μια πάρα πολύ ισχυρή δόση μπορεί κάποιον να τον αποκοιμίσει ή να τον εξοργίσει ή να τον σκοτώσει. Ελπίζω να μην πάω τόσο μακριά' (*Julie*, VI, viii, 572).

Θα δούμε πάντως κάποιους που αφοσιώνονται, κάποιους που, παίρνοντας μια ισορροπημένη δόση οπίου ομολογούν μια πίστη, κάποιους που φτιάχνουν μια πνευματικότητα και αλλάζουν τους εαυτούς τους και μαζί τους, τον κόσμο ολόκληρο. Κάποιους για τους οποίους τούτο το φροντισμένο όπιο είναι 'το πνεύμα ενός κόσμου δίχως πνεύμα'.

ελεύθεροι ή δούλοι, για το 'αν είναι νικητές ή ηττημένοι'. Τέτοιες διδαχές δεν δύναται ποτέ τους να προσφέρουν μια 'βάση', ένα σταθερό έδαφος για να θεμελιωθεί η κοινότητα του *Contrat social*. Η δεύτερη, η θρησκεία του πολίτη, θα εξορισθεί από το ρουσσωικό σχήμα διότι όντας θεμελιωμένη στην εξαπάτηση, είναι 'αποκλειστική', υψώνει φράχτες, δίνει σκληρές ταυτότητες στους πολίτες και τους κάνει φανατικούς και τυραννικούς με όλους όσους διαφέρουν. Με το τρίτο είδος, τη θρησκεία του ιερέα ή τον ρωμαϊκό χριστιανισμό, δεν αξίζει να σπαταλήσουμε τον χρόνο μας. Τούτη διδάσκει στους ανθρώπους 'δύο νομοθεσίες, δύο αρχηγούς, δύο πατρίδες, τους υποβάλλει αντιφατικά καθήκοντα' (208). Από αυτή απορρέει ένα 'μεικτό και ακοινωνήτο δίκαιο που δεν έχει όνομα' (209). Τούτη εξ ορισμού διχάζει τον άνθρωπο – είναι το καταστροφικότερο είδος θρησκείας για κάποιον που πασχίζει για να φτιάχνει μια ενότητα εαυτού.

Ο Rousseau εξοστρακίζει και τα τρία αυτά είδη θρησκειών από την κοινότητα του *Contrat social* ισχυριζόμενος ότι είναι επιβλαβή για την τέλεση των κοινοτικών καθηκόντων μας, ότι είναι 'έναντια στο κοινωνικό πνεύμα', ότι και τα τρία είναι τελικά επιβλαβή για την κοινωνικότητά μας. Και τούτα τα τρία δεν ανήκουν ακριβώς σε διαφορετικά είδη και οι τρεις θρησκείες μοιράζονται ένα αντικοινωνικό στοιχείο, και οι τρεις, στο μέτρο που δεν 'μας κρατούν μέσα στην κοινωνία', είναι τελικώς βλαβερές για τη συνέχιση της ύπαρξης της κοινότητας, είναι (τώρα που δεν αισθανόμαστε παρά μόνο μέσα στο όλο) βλαβερές για τη ίδια τη διατήρησή μας στην ύπαρξη.

Για να περάσουμε σιγά-σιγά σε κείνο το είδος θρησκείας με το οποίο κλείνει το *Contrat social*, σε κείνο το είδος θρησκείας που θα υπολείπεται όλων αυτών των μειονεκτημάτων, ας δούμε τις εξηγήσεις που δίνει και ο ίδιος ο Rousseau όταν οι συνωμότες διώκτες του τον ανάγκασαν να υπερασπισθεί το κεφάλαιο για την πολιτική θρησκεία.

Διακρίνω στη θρησκεία δύο μέρη, πέρα από τη μορφή της λατρείας, που δεν αποτελεί παρά το τελετουργικό. Τα δύο αυτά μέρη είναι το δόγμα και η ηθική. Διακρίνω τα δόγματα σε δύο ακόμα μέρη δηλαδή σ' αυτό που θέτοντας τις αρχές των καθηκόντων μας χρησιμεύει ως βάση της ηθικής, και σ' αυτό που από καθαρή πίστη δεν περιλαμβάνει παρά μονάχα θεωρησιακά δόγματα. [...] Ό,τι σχετίζεται με το μέρος της θρησκείας που αφορά την ηθική, δηλαδή τη δικαιοσύνη, το κοινό αγαθό, την υπακοή στους φυσικούς και θετικούς νόμους, τις κοινωνικές αρετές κι όλες τις υποχρεώσεις του ανθρώπου και του πολίτη, οφείλει η κυβέρνηση να το γνωρίζει είναι μόνο σ' αυτό το σημείο που η θρησκεία υπάγεται άμεσα στην αρμοδιότητά της, και οφείλει να αποκηρύττει όχι το σφάλμα, του οποίου δεν είναι ο κριτής, αλλά κάθε επιβλαβές συναίσθημα, που τείνει στη διάρρηξη των κοινωνικών δεσμών.

[...] Η θρησκεία είναι χρήσιμη, ακόμη και απαραίτητη στους λαούς.

[...] Ας υποθέσουμε για μια στιγμή ότι η profession de foi του εφημέριου υιοθετείται σε μια γωνιά του χριστιανικού κόσμου, κι ας δούμε τι καλό και τι κακό προκύπτει. Δεν πρόκειται ούτε να της εναντιωθούμε ούτε και να την υπερασπισθούμε πρόκειται όμως να την κρίνουμε διαμέσου των αποτελεσμάτων της.

[...] Όλη η διαφορά ανάμεσα σ' αυτούς [τους προσήλυτους μας] και τους άλλους χριστιανούς είναι το ότι οι χριστιανοί συχνά ερίζουν για το ευαγγέλιο χωρίς ν' ανησυχούν για την εφαρμογή του, ενώ, αντιθέτως, οι δικοί μας νεοφώτιστοι θα ασχολούνται περισσότερο με την *πρακτική εφαρμογή* του και καθόλου με τις φιλονικίες.

[...] 'Αναγνωρίζουμε³⁸³ στη διαγωγή του [Jésus] μια, πέρα από τα ανθρώπινα μέτρα αρετή, και στη διδασκαλία του μια, πέρα από τα ανθρώπινα μέτρα φρόνηση. [...] Δε σεβόμαστε, ακριβώς το ιερό αυτό βιβλίο [το ευαγγέλιο] ως βιβλίο, αλλά ως το λόγο και τη ζωή του Jésus-Christ. [...] Ας είμαστε φιλειρηνικοί, ας είμαστε αδέρφια· ας ενωθούμε μέσα από την αγάπη του κοινού μας δασκάλου, μέσα από την *εφαρμογή των αρετών* που μας επιτάσσει.

[...] Εάν οι προσήλυτοί μας είναι οι κύριοι της χώρας όπου ζουν, θα θεμελιώσουν μια λατρευτική μορφή, εξίσου απλή με την πίστη τους, ενώ η θρησκεία που θα προκύψει από όλο αυτό, θα είναι εξαιτίας της απλότητάς της, η πιο χρήσιμη για τους ανθρώπους. Απαλλαγμένη από όλα όσα βάζουν στη θέση της αρετής, και μην περιλαμβάνοντας δεισιδαιμονικές ιεροτελεστίες ή πολυπλοκότητες στο δόγμα, θα στοχεύει ευθέως στον *αληθινό της στόχο, που είναι η εφαρμογή των καθηκόντων μας*.

Όταν ο θεσμός αυτός εφαρμοστεί, θα είναι όλοι απ' το νόμο υποχρεωμένοι να υποτάσσονται σ' αυτόν, αφού δε θα θεμελιώνεται πάνω σε ανθρώπινη αυθεντία ούτε θα περιέχει τίποτε που να μην ανήκει στην τάξη της φυσικής γνώσης· δε θα περιλαμβάνει κανένα άρθρο που δε θα αναφέρεται στο κοινό καλό [...]. Θα είναι οι προσήλυτοί μας εξαιτίας όλων αυτών μισαλλόδοξοι; Αντιθέτως, θα είναι από λόγους αρχής ανεκτικοί, θα είναι περισσότερο απ' όσο μπορεί να είναι κανείς με οποιοδήποτε άλλο δόγμα, αφού θα δέχονται όλες τις ωφέλιμες θρησκείες, που μεταξύ τους δεν αποδέχονται η μια την άλλη, όλες αυτές, δηλαδή που αν και έχουν το ουσιαστικό το αγνοούν [...]. Η θρησκεία δε θα χρησιμεύει στους ανθρώπους της εκκλησίας σαν όργανο καταδυνάστευσης, αλλά ούτε και για την εκδίκηση των σφετεριστών· δε θα χρησιμεύει παρά για να κάνει τους πιστούς αγαθούς και δίκαιους. [...] Δε θα επρόκειτο, αν το θέλετε, για χριστιανούς όπως ο saint-Paul, που ήταν εκ φύσεως διώκτης [...] αλλά θα επρόκειτο για χριστιανούς, κατά το πρότυπο του saint-Jacques [...].

Το ευαγγέλιο είναι μεγαλειώδες και αποτελεί τον ισχυρότερο κοινωνικό δεσμό.

Το κεφάλαιο στο οποίο αναφέρομαι [*Contrat social*, IV, viii] προορίζεται, καθώς βλέπουμε κι απ' τον τίτλο [περί της πολιτικής θρησκείας], να εξετάσει με ποιο τρόπο μπορούν οι θρησκευτικοί θεσμοί να εισαχθούν στη συγκρότηση του κράτους. Επομένως, αυτό για το οποίο πρόκειται εδώ, δεν είναι καθόλου να θεωρήσουμε τις θρησκείες ως αληθείς ή ψευδείς ή ακόμη ως καλές ή κακές καθ' εαυτές, αλλά το να τις εξετάσουμε αποκλειστικά μέσω των σχέσεών τους με τα πολιτικά σώματα και ως τμήματα της νομοθεσίας.

Τι οφείλει να κάνει ένας νομοθέτης με φρόνηση μπροστά σε μια τέτοια εναλλακτική; Από τα δύο πράγματα το ένα. Το πρώτο είναι το να εγκαταστήσει μια θρησκεία καθαρά πολιτική, στην οποία, εμπερικλείοντας τα θεμελιώδη δόγματα κάθε ωφέλιμης θρησκείας, όλα τα πραγματικά χρήσιμα για την κοινωνία δόγματα, είτε καθολικά είτε επιμέρους, να παραλείψει όλα τα υπόλοιπα, όσα μπορεί να αφορούν στην πίστη, όχι όμως και εγκόσμιο αγαθό, το οποίο αποτελεί το μοναδικό αντικείμενο της νομοθεσίας.

Δε μπορούμε, επίσης, να ισχυριστούμε ότι επιτίθεται στην ηθική σε ένα βιβλίο όπου, με όλη μου τη δύναμη, αποδεικνύω την προτίμησή μου στο γενικό καλό σε βάρος του ατομικού καλού, και όπου αντιπαραθέτω τα καθήκοντά μας απέναντι στους ανθρώπους στα καθήκοντά μας απέναντι στο θεό, *τη μοναδική αρχή στην οποία η ηθική θα μπορούσε να θεμελιωθεί για να είναι πραγματική* και να ξεπεράσει τη φαινομενικότητα.

Η θρησκεία δε μπορεί ποτέ ν' αποτελεί τμήμα της νομοθεσίας, παρά σε ό,τι αφορά τις *πράξεις* των ανθρώπων (*Montagne*, i, 110-112, 116, 118-119, 120-125, 127, iv, 213, v, 258).

Ο Rousseau βλέπει τη θρησκεία από μια σκοπιά ηθικο-πολιτική. Γιατί η θρησκεία 'θέτοντας τις αρχές των καθηκόντων μας χρησιμεύει ως βάση της ηθικής' – 'ποτέ δε θεμελιώθηκε κάποιο κράτος δίχως να χρησιμεύσει η θρησκεία σαν βάση'. Η θρησκεία για την οποία μιλάει ο Rousseau δεν ασχολείται με τις πολυπλοκότητες στο δόγμα ή τις δεισιδαιμονικές ιεροτελεστίες, αλλά εστιάζει 'στον αληθινό της στόχο που είναι η εφαρμογή των καθηκόντων μας'. Ακριβώς

³⁸³ Εμείς που γίναμε προσήλυτοι όταν ακούσαμε ή είδαμε την ομολογία πίστεως του εφημέριου.

το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιεί ο Rousseau τόσο στον *Premier discours*³⁸⁴ όσο και στην ομολογία πίστεως.³⁸⁵ Η ομολογία πίστεως, που στον *Emile* λαμβάνει χώρα ακριβώς πριν την είσοδο του Emile στην κοινωνία, δεν είναι μια ακόμα αφορμή για να σπαταλήσουμε το χρόνο μας με σχολαστικές θεολογικές έριδες· όσοι προσηλυτίζονται απ' την ομολογία πίστεως του εφημέριου 'θα ασχολούνται περισσότερο με την πρακτική εφαρμογή [του ευαγγελίου] παρά με φιλονικίες'. Όπως και ο Socrate δεν έγραφε βιβλία αλλά μας δίδασκε μέσα από το 'παράδειγμά' του, έτσι και το ευαγγέλιο δεν είναι ένα βιβλίο αλλά είναι ο ίδιος 'ο λόγος και η ζωή' του Jésus³⁸⁶. Είναι ένας λόγος που είναι απολύτως συνεκτικός με την ίδια τη ζωή του υποκειμένου που εκφέρει τον λόγο. Ο τρόπος που ζει είναι ο λόγος του ή αλλιώς ο Jésus 'βρίσκεται παρών σε μια σύμπτωση μεταξύ του υποκειμένου της εκφοράς και του υποκειμένου των πράξεών του'. Και ο Jésus μπορεί να μην ήταν ο σοφότερος ανάμεσα στους θνητούς αλλά ήταν σίγουρα ο πιο αγαπητός, ο πιο φιλικός, ο πιο κοινωνικός. Αυτοί που είδαν ή άκουσαν το λόγο του Jésus στο ευαγγέλιο, αυτοί οι 'προσήλυτοι' δε θα χάνουν το χρόνο τους μελετώντας τον λέξη προς λέξη, αλλά θα ασχολούνται μονάχα με την 'εφαρμογή των αρετών που μας επιτάσσει'.

Και την εποχή που γράφει ο Rousseau, ο οποίος αυτοχαρακτηρίζεται και ως 'υπερασπιστής της υπόθεσης του θεού'³⁸⁷ υπάρχει ταυτόχρονα ένας κίνδυνος και μια ευκαιρία. Από τη μία, στη θρησκεία, σ' αυτό 'το θεμέλιο' της κοινωνίας, γίνονται πλέον ασταμάτητες επιθέσεις από όλες τις μεριές. Από την άλλη, ο καιρός είναι καλός, η ένταση και η εχθρότητα απέναντι στις διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες έχει τώρα εξασθενήσει, 'τώρα που δεν υπάρχει, ούτε μπορεί να υπάρξει, καμία αποκλειστική εθνική θρησκεία' υπάρχει μια εξαιρετική ευκαιρία για να εγκαθιδρυθεί ένα είδος θρησκείας που θα φέρει παντού την ειρήνη.

³⁸⁴ '[Ο Socrate] ουδόλως θα συνέβαλλε να αυξηθεί η σωρεία βιβλίων που μας πλημμυρίζει από παντού και, όπως πράγματι έκανε, θα άφηνε ως δίδαγμα στους μαθητές του και απογόνους μας μόνο το παράδειγμα και την ανάμνηση της αρετής του. Αυτή είναι η πιο ωραία διδαχή που μπορεί να προσφέρει κανείς στους ανθρώπους! Ο Socrate στην Αθήνα ξεκίνησε και ο γερο-Caton στη Ρώμη συνέχισε να μάχεται εναντίον εκείνων των πανούργων και επιτήδειων ελλήνων που εκμαύλιζαν την αρετή και αποδυνάμωναν τη γενναιότητα των συμπολιτών τους [...]. Τα ιερά ονόματα της ελευθερίας, της ανιδιοτέλειας, της υπακοής στους νόμους αντικαταστάθηκαν από τα ονόματα του Épicure, του Zénon, του Arcésilas [...]. Μέχρι τότε οι ρωμαίοι είχαν αρκεστεί να εφαρμόζουν την αρετή. Όλα χάθηκαν όταν άρχισαν να τη μελετούν' (I, 47).

³⁸⁵ Και κατά μια έννοια και στην επιστολή στον *D' Alembert*. Σε κάποια μέρη το θέατρο 'θα χρησιμοποιείτο μόνο [...] για να κάνει ένα λαό αναποτελεσματικό και αδιάφορο [...], για να αντικαταστήσει με τη θεατρική διάλεκτο την εξάσκηση της αρετής, για να βάλει όλη την ηθική στη μεταφυσική [...]' (130). Το θέατρο μαθαίνει στους ανθρώπους να μιλάνε για την αρετή και όχι να την ασκούν.

³⁸⁶ 'Δεν μπορώ να μην πω ότι ένα από τα στοιχεία που με γοητεύουν στον χαρακτήρα του Jésus δεν είναι μόνο η πραότητα στο ήθος, η απλότητα, αλλά και η ευκολία η χάρη, ακόμη και η κομψότητα. Δεν απέφευγε τις διασκεδάσεις ούτε τις γιορτές [...]. Ήταν συγχρόνως επιεικής και δίκαιος, πράος απέναντι στους αδύνατους και τρομερός απέναντι στους αμαρτωλούς. Η ηθική του είχε κάτι το ελκυστικό, το θωπευτικό, το τρυφερό· είχε ευαίσθητη καρδιά, ήταν άνθρωπος κοινωνικός. Αν δεν ήταν ο πιο σοφός ανάμεσα στους θνητούς, θα ήταν ο πιο αγαπητός' (*Montagne*, iii, 204).

³⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Beaumont*, ό.π., σελ. 190.

Και με τι πρόσωπο τόλμησαν, για κάποια λάθη, να καταφερθούν εναντίον του, ενάντια στον υπερασπιστή της θεότητας, ενάντια στον απολογητή μιας *θρησκείας που είχε μετατραπεί σε αντικείμενο γενικής επίθεσης*, τη στιγμή μάλιστα που ανέχονταν, που επέτρεπαν ακόμη και τα πιο βδελυρά γραπτά, τα πιο απρεπή, τα πιο προσβλητικά για το χριστιανισμό, για τα χρηστά ήθη, τα πιο καταστρεπτικά για κάθε αρετή, για κάθε ηθική, αυτά τα ίδια που ο Rousseau θεώρησε ότι έπρεπε να αναιρέσει;

Λάβετε υπόψη σας τη θρησκευτική κατάσταση της Ευρώπης τη στιγμή της δημοσίευσης του βιβλίου μου και θα δείτε ότι ήταν περισσότερο από πιθανό πως θα γινόταν παντού δεκτό. Η θρησκεία παντού δυσφημισμένη απ' τη φιλοσοφία, είχε χάσει την υπεροχή της, ακόμη και μέσα στο λαό. Οι άνθρωποι της εκκλησίας, επιμένοντας να την υποστηρίζουν από την αδύναμη πλευρά της, είχαν αφήσει να υπονομευθούν τα υπόλοιπα, κι έτσι ολόκληρο το οικοδόμημα, στηριζόμενο σε σαθρά θεμέλια, ήταν έτοιμο να καταρρεύσει. Οι έριδες είχαν σταματήσει, γιατί δεν ενδιέφεραν πλέον κανένα, και η ειρήνη βασίλευε ανάμεσα στις διαφορετικές ομάδες, αφού κανείς δεν ανησυχούσε πια για τη δική του. Για ν' αφαιρέσουν τα ξερά κλαδιά, είχαν ρίξει όλο το δέντρο· και αντί να το ξαναφυτέψουν, δεν έπρεπε να αφήσουν παρά μόνο τον κορμό. Ποια στιγμή θα ήταν ιδανικότερη για να εγκαθιδρυθεί στέρεα η παγκόσμια ειρήνη, απ' αυτήν όπου η έχθρα, που πριν αιωρούνταν ανάμεσα στις διαφορετικές ομάδες, άφηνε τώρα όλο τον κόσμο σε θέση ν' ακούσει το λόγο; [...] Ότι τόσες διχόνοιες που είχαν ξεσπάσει, τόσο αίμα που είχε χυθεί, δεν ήταν παρά εξαιτίας παρεξηγήσεων· ότι ο καθένας όφειλε να παραμείνει ήρεμος στη λατρεία του χωρίς να διαταράσσει αυτή των άλλων· ότι παντού έπρεπε να υπηρετούμε το θεό, ν' αγαπάμε τον πλησίον μας, να υπακούμε στους νόμους κι ότι σ' αυτό μόνο συνίστατο η ουσία κάθε θετικής θρησκείας. Επρόκειτο για την ταυτόχρονη εγκαθίδρυση της φιλοσοφικής ελευθερίας με τη θρησκευτική ευσέβεια· επρόκειτο για τη συμφιλίωση της αγάπης με την τάξη και το σεβασμό για τις προκαταλήψεις των άλλων· ήταν σαν, χωρίς να καταστρέφονται οι διαφορετικές ομάδες, να οδηγούνται όλοι στον κοινό στόχο της ανθρωπότητας και του λόγου [...]. Μια δυστυχής συγκυρία, σταματώντας το αποτέλεσμα των αγαθών μου σχεδίων, συγκέντρωσε στο κεφάλι μου όλα τα δεινά, απ' τα οποία ήθελα να απελευθερώσω το ανθρώπινο γένος. Θα ξαναγεννηθεί ποτέ άλλος φίλος της ελευθερίας που η μοίρα μου δε θα τον πτοήσει; Το αγνωώ. Εάν έχει περισσότερη φρόνηση και τον ίδιο ζήλο, θα είναι άραγε και πιο ευτυχισμένος; Αμφιβάλλω. Η στιγμή που άρπαξα, αφού έχει χαθεί, δε θα ξανάρθει πια (*Montagne*, iv, 226, v, 281-283).

Ο Rousseau ήθελε να 'απελευθερώσ[ει] το ανθρώπινο γένος', είδε μια ευκαιρία, αποτόλμησε να κάνει κάτι πρακτικό αλλά τελικά απέτυχε. Πάντως, και παρά τις παραποιήσεις από τους συνωμότες, ο χαρακτήρας εντός των γραπτών μένει και ο Rousseau ποτέ δεν θα πάψει να ελπίζει ότι ίσως έρθει μια νέα και ευτυχέστερη γενιά: '[Η] ομολογία πίστεως του vicaire savoyard, ένα έργο άδικα ατιμασμένο και εξευτελισμένο στη σημερινή γενιά, *αλλά που μπορεί μια μέρα να ξεσηκώσει μια επανάσταση ανάμεσα στους ανθρώπους αν ποτέ ξαναγεννηθεί σ' αυτούς η καλή αίσθηση και η καλή πίστη*' (*Rêveries*, iii, 51). Αν γίνει ποτέ μια επανάσταση ανάμεσα στους ανθρώπους θα έχει έρθει από τη μεριά της θρησκείας, θα την έχει κάνει αυτή η απλή ομολογία πίστεως. Και όσον αφορά τους προσήλυτους της 'δεν θα επρόκειτο, αν το θέλετε, για χριστιανούς όπως ο saint-Paul, που ήταν εκ φύσεως διώκτης [...] αλλά θα επρόκειτο για χριστιανούς, κατά το πρότυπο του saint-Jacques [...]'].

Διότι στη θρησκεία που απορρέει από την ομολογία πίστεως στον *Emile* ή στην ομολογία πίστεως στην *Julie* ή στο τελευταίο κεφάλαιο του *Contrat social* θα στηριχθεί η νέα και ορθή κοινωνικοποίηση του ανθρώπου – ό,τι είναι επιβλαβές για την κοινωνία, ό,τι διαρρηγνύει τους κοινωνικούς δεσμούς, θα είναι εξορισμένο από τις τάξεις της. Ας δούμε δυο όψεις της διαβόητης πολιτικής θρησκείας:

Το δικαίωμα που δίνει στον κυρίαρχο το κοινωνικό σύμφωνο δεν υπερβαίνει διόλου, όπως έχω πει, τα όρια της δημόσιας ωφέλειας. Οι υπήκοοι επομένως δεν οφείλουν να δίνουν λογαριασμό στον κυρίαρχο για τις απόψεις τους παρά στο μέτρο που οι απόψεις αυτές αφορούν την κοινότητα. Πλην όμως, συμφέρει πραγματικά το κράτος να έχει ο πολίτης μια θρησκεία που να τον προτρέπει να αγαπά τα καθήκοντά του· αλλά τα δόγματα αυτής της θρησκείας δεν αφορούν ούτε το κράτος ούτε τα μέλη του, παρά στο μέτρο που αφορούν την ηθική και τα καθήκοντα που όποιος την επαγγέλλεται είναι δεσμευμένος [celui qui la professe est tenu] να εκπληρώνει έναντι των άλλων [...].

Υπάρχει λοιπόν, μια καθαρά πολιτική ομολογία πίστωσης [profession de foi purement civile], της οποίας τα άρθρα πρέπει να διατυπώνει ο κυρίαρχος, όχι ακριβώς ως θρησκευτικά δόγματα αλλά ως αισθήματα κοινωνικότητας [sentiments de sociabilité], χωρίς τα οποία είναι αδύνατο να είναι κανείς είτε καλός πολίτης είτε πιστός [fidèle] υπήκοος. Δεν μπορεί κανείς να υποχρεωθεί να τα πιστεύει, αλλά ο κυρίαρχος μπορεί να εξορίσει από το κράτος όποιον δεν τα πιστεύει· μπορεί να τον εξορίσει όχι ως άπιστο, αλλά ως ακοινώνητο [insociable], ανίκανο [incapable] να αγαπά ειλικρινά τους νόμους και τη δικαιοσύνη, κι όταν υπάρχει ανάγκη να θυσιάζει τη ζωή του στο καθήκον. Αν κάποιος αφού αναγνωρίσει δημοσίως [publiquement] αυτά τα δόγματα, συμπεριφέρεται σαν άπιστος, ας τιμωρείται εις θάνατον· έχει διαπράξει το μεγαλύτερο έγκλημα, να πει ψέματα ενώπιον των νόμων.

Τα δόγματα της πολιτικής θρησκείας πρέπει να είναι απλά, ολιγάριθμα, διατυπωμένα με ακρίβεια, χωρίς επεξηγήσεις και σχόλια. Η ύπαρξη μιας παντοδύναμης, νοήμονος, αγαθοποιού, προνοητικής και γενναιόδωρης θεότητας, η μέλλουσα ζωή, η μακαριότητα των δικαίων, η τιμωρία των αδίκων, η ιερότητα του κοινωνικού συμβολαίου και των νόμων, είναι τα θετικά δόγματα. Τα αρνητικά τα περιορίζω σε ένα μόνο: την έλλειψη ανεκτικότητας· εντάσσεται στις πίστεις που έχουμε αποκλείσει.

Όσοι ξεχωρίζουν την πολιτική έλλειψη ανεκτικότητας από τη θρησκευτική, κατά τη γνώμη μου απατώνται. Οι δύο αυτές μορφές αδιαλλαξίας είναι αδιαχώριστες. Είναι αδύνατο να ζει κανείς ειρηνικά με ανθρώπους που πιστεύει ότι είναι καταραμένοι [...].

Τώρα που δεν υπάρχει, ούτε μπορεί να υπάρξει, καμία αποκλειστική εθνική θρησκεία, πρέπει να είναι κανείς ανεκτικός σε όλες όσες ανέχονται τις άλλες, εφόσον τα δόγματά τους δεν βρίσκονται σε αντίθεση προς τα καθήκοντα του πολίτη (*Contrat social*, IV, viii, 213-216).

[Ο κυρίαρχος] δεν θα είχε καμία εγγύηση για τις δεσμεύσεις [engagements] των υπηκόων αν δεν έβρισκε τρόπους να διασφαλίσει την πίστη τους [fidélité] (I, vii, 65).

Όποιος δεν πιστεύει αυτά τα δόγματα εξορίζεται από την κοινότητα 'όχι ως άπιστος αλλά ως ακοινώνητος'. Από την άλλη όποιος πει πως τα πιστεύει αλλά δείξει με τις πράξεις του πως είπε ψέματα πρέπει, καθώς παραβίασε τον κοινοτικό όρκο, να πεθάνει. Γιατί ο άνθρωπος και πολίτης που έχει προσηλυτισθεί σε τούτη την πολιτική θρησκεία θα είναι αληθινά ανεκτικός απέναντι σε όσους ανέχονται και αληθινά μη ανεκτικός απέναντι στους μη ανεκτικούς.³⁸⁸ Ο προσηλύτος δεν βλέπει τους πιστούς μιας άλλης θρησκείας σαν εχθρούς που πρέπει να κατατροπώσει, αλλά σαν όντα με τα οποία μπορεί και χρειάζεται να επικοινωνήσει, να συμβιώσει, να συνάψει μια σχέση ίσος προς ίσο – αυτός είναι αληθινά ανεκτικός, αληθινά κοινωνικός με όσους είναι ανεκτικοί ή κοινωνικοί. Και βλέπει σαν καταραμένους μόνο εκείνους που, πίσω από τους φράχτες τους, τον βλέπουν για καταραμένο.

³⁸⁸ 'Σε ό,τι αφορά τις θρησκείες που είναι επιβλαβείς, που οδηγούν τους ανθρώπους στο κακό, απέναντι σ' αυτές δε θα είναι καθόλου ανεκτικοί· γιατί κάτι τέτοιο θα ήταν αντίθετο με την αληθινή ανεκτικότητα, που δεν έχει ως στόχο παρά την ειρήνη για το ανθρώπινο γένος. Ο άνθρωπος που είναι πραγματικά ανεκτικός δεν ανέχεται το έγκλημα και δεν ανέχεται κανένα δόγμα που κάνει τους ανθρώπους κακούς' (*Montagne*, i, 121)

Ταυτόχρονα, καθώς ο θεός είναι η 'μοναδική αρχή στην οποία μπορεί η ηθική να θεμελιωθεί', έτσι και ένα από τα απλά θετικά δόγματα της πολιτικής θρησκείας θα έχει ως περιεχόμενο την 'ύπαρξη' αυτού του υπέρτατου όντος. Το δόγμα της ύπαρξης της θεότητας δεν είναι ένα θρησκευτικό δόγμα, αλλά ένα από τα απαραίτητα 'αισθήματα κοινωνικότητας'. Το ότι υφίσταται όντως μια πρόνοια, ένας θεός που έπλασε τα πάντα, που προστατεύει και διατηρεί το σύμπαν και όλα όσα υπάρχουν, είναι θεμελιωτικό της κοινωνικότητας μας. Αν δεν υπήρχε αυτό το υπέρτατο ον δεν θα υπήρχε και κανένα σταθερό σημείο, όλα θα διαλύονταν μέσα σ' αυτόν τον διαρκώς κινούμενο κόσμο. Αλλά το να υπάρχει θεός είναι το να υπάρχει θεϊκό σχέδιο – η σύλληψη της θεϊκής βούλησης, της ακλόνητης βάσης μας χαρίζει έναν ασφαλή οδηγό για να γλιτώσουμε από τον γήινο χείμαρρο, μας δίνει μια θέση μέσα στο όλο, μας δίνει καθήκοντα απέναντι στους άλλους, μας κάνει να αγαπάμε ειλικρινά τη δικαιοσύνη, μας δίνει 'ένα θεμέλιο για την αρετή'³⁸⁹, μας κάνει να κρατάμε μια στάση ανοιχτότητας απέναντι στον άλλο.³⁹⁰

Αλλά τι ακριβώς είναι μια *ομολογία* πίστεως [profession de foi]; Ο Foucault, μιλώντας για την 'profession της κυνικής [φιλοσοφίας]' σημειώνει 'τις δύο σημασίες του όρου profession': '[Ο κυνισμός] είναι η φιλοσοφία σαν μια απασχόληση στην οποία κάποιος αφοσιώνεται εξ ολοκλήρου. Είναι ακόμα μια profession με την έννοια της στάσης με την οποία κάποιος διακηρύττει, μπροστά σε όλους, την φιλοσοφία στην οποία πιστεύει, το γεγονός ότι πιστεύει σ' αυτή τη φιλοσοφία, και ότι πραγματικά ταυτίζει τον εαυτό του με τον φιλοσοφικό ρόλο που του έχει δοθεί'.³⁹¹

Στο *Contrat social* η ομολογία πίστεως δεν είναι τίποτε άλλο από τη δέσμευση του υποκειμένου στην αλήθεια της σύναψης· αυτή 'η καθαρά πολιτική ομολογία πίστεως' είναι η 'δημόσια'

³⁸⁹ '[Κάποιος δεν] μπορεί να είναι ενάρετος δίχως θρησκεία' (*D' Alembert*, σημείωση, 184). 'Αυτό το νέο σύστημα [περί της ύπαρξης Υπέρτατου όντος] το τόσο σπουδαίο, τόσο παρηγορητικό, τόσο υψηλό, τόσο κατάλληλο για να υψώσει ψηλά την ψυχή και να δώσει ένα θεμέλιο στην αρετή [...]' (*Emile*, IV, 269). 'Δίχως πίστη δεν υπάρχει αληθινή αρετή' (312). 'Το να ξεχνάς όλες τις θρησκείες οδηγεί στο να ξεχνάς τα καθήκοντα του ανθρώπου' (263). 'Λάτρευε το Αιώνιο ον, σοφέ και άξιε φίλε' με μια ανάσα θα καταστρέψεις τα φαντάσματα του λόγου, τα οποία δεν έχουν παρά μια μάταιη εμφάνιση και τρέχουν σαν σκιές στη θέα της αμετάβλητης αλήθειας. Τίποτε δεν υπάρχει παρά μονάχα διαμέσου Εκείνου που είναι. Είναι Αυτός που δίνει ένα σκοπό στη δικαιοσύνη, ένα θεμέλιο στην αρετή, μια αξία σ' αυτή τη σύντομη ζωή [...]' (*Julie*, III, xviii, 295).

³⁹⁰ 'Ο θεός είναι απαραίτητος για να εξηγήσει [ο Rousseau] την πρόθεση πίσω από τη φυσική τάξη του σύμπαντος [...]. Το πιο ενδιαφέρον στην ρουσσική εκδοχή του επιχειρήματος είναι το ότι ο θεός έχει δομήσει τη φύση με ένα συγκεκριμένο τρόπο, τέτοιον που εμείς ως άνθρωποι έχουμε έναν συγκεκριμένο ρόλο να παίζουμε. Έτσι, το να κατανοήσουμε τον θεό σαν τη διάνοια εκείνη πίσω από την τάξη της φύσης θα έχει *μεγάλη πρακτική σπουδαιότητα* για τον Rousseau [...]. Delaney, *Starting*, ό.π., σελ. 93.

'Μονάχα μέσω της θρησκείας κάποιος γίνεται πλήρως μέρος ενός εντάξει σύμπαντος'. Ο' Hagan, *Rousseau*, ό.π., σελ. 184.

'Για το σύστημα του Rousseau, η πίστη στο θεό γίνεται ο εγγυητής της δημόσιας ηθικής. Δίχως αυτήν θα υπήρχε χάος'. Arnold Ages, 'Rousseau the philosophe as anti-philosophe; The testimony of the correspondence', *Neohelicon*, vol. 28, no. 2, [pp.175-189], σελ. 189.

³⁹¹ Foucault, *Lectures 1983-84*, ό.π., σελ. 295-296.

αναγνώριση της δέσμευσης του υποκειμένου στα δόγματα ή αισθήματα κοινωνικότητας³⁹² της πολιτικής θρησκείας, είναι η δημόσια διακήρυξη ότι το υποκείμενο θα μείνει πιστό στη σύναψη, θα δείξει μια πιστότητα στην κοινωνικοποίηση. Και η ομολογία πίστεως πάντοτε ήταν *κάτι που πρέπει να κάνεις*: είναι η συμπεριφορά μας εντός της κοινότητας που θα δείξει αν μείναμε πιστοί στην ομολογία, αν μείναμε συνεκτικοί με τον εαυτό μας ή αν, αντιθέτως, καταπατήσαμε την δημόσια διακήρυξή μας, τα λόγια και η συμπεριφορά ήρθαν σε αντίφαση, φάνηκε ότι όταν λέγαμε όλα εκείνα τα ενάρετα φορούσαμε τη μάσκα του αλλοτριωμένου που θέλει να τους ξεπεράσει όλους, (και άρα εμείς που είμαστε ήδη τίποτα, που λέμε ψέμματα για να παραμείνουμε μασκοφόρα 'τίποτα') μας αξίζει να καταδικασθούμε σε θάνατο.

Η ομολογία πίστεως πάντοτε σχετίζεται με κάτι από τον χώρο της άσκησης, της πρακτικής εφαρμογής της αρετής:

Ήμουν έτοιμος να απαντήσω και είχα αρχίσει να εξάπτομαι όταν μια γυναίκα που καθόταν πίσω μου, που δεν είχε ως τότε μιλήσει, έγειρε στο αυτί μου και μου είπε χαμηλόφωνα: 'Μείνε σιωπηλός Jean-Jacques, δεν θα σε καταλάβουν'. Την κοίταξα, έμεινα έκπληκτος. Δεν ξέρω το όνομά της, δεν την έχω ξαναδεί από τότε· αλλά θα την τιμώ για πάντα.

[...] Μερικοί αναγνώστες, δυσανεκτικοί από το 'Μείνε σιωπηλός, J.-J.', προβλέπω θα ρωτήσουν, τι είναι αυτό που βλέπω τόσο ωραίο στην πράξη του Alexandre; Δύστυχοι άνθρωποι, *αν πρέπει να σας το πω πώς θα το καταλάβετε*; Είναι το ότι ο Alexandre πίστευε [croyait] στην αρετή· είναι ότι την πίστευε με το κεφάλι του, με την ίδια τη ζωή του· είναι διότι η μεγάλη ψυχή [grande âme] του ήταν φτιαγμένη για να πιστεύει σ' αυτήν. Ω, τι ωραία ομολογία πίστεως [profession de foi] ήταν η κατάποση αυτού του φαρμάκου! Όχι, ποτέ δεν έκανε κάποιος θνητός άλλη τόσο υψηλή. Αν υπάρχει κάποιος μοντέρνος Alexandre, ας μου παρουσιασθεί μέσα από παρόμοια χαρακτηριστικά (*Emile*, 111).

Καθώς ο Alexandre πίστευε στην αρετή, ήπие το φάρμακο. Η ίδια η πράξη της κατάποσης του φαρμάκου είναι η δημόσια διακήρυξη, η ομολογία πίστεως του Alexandre στην αρετή. Ο Alexandre δεν είναι ενάρετος επειδή μας το λέει χρησιμοποιώντας μια γλώσσα· την πίστη του

³⁹² 'Στον Rousseau το θρησκευτικό χρησιμοποιείται λόγω της συναισθηματικής [affective] του δύναμης και όχι λόγω του συγκεκριμένου περιεχομένου του. [...] Δεν είναι η θρησκεία *per se* που είναι το πλέον σημαντικό για τον Rousseau· αλλά είναι η ικανότητα της θρησκείας να δημιουργεί συναισθηματικούς δεσμούς εντός μιας κοινότητας και να γεμίζει τον αφηρημένο νομικισμό με πάθος εμπεδώνοντάς τον εντός μια συναισθηματικής κοινωνικής πρακτικής'. Philip A. Quadrio, 'Speaking to the people: Critchley, Rousseau and the deficit in practical rationality', *Critical Horizons: A journal of philosophy and social criticism*, vol. 10, no. 2, [pp.209-224], 2009, σελ. 219. Σίγουρα η θρησκεία, καθώς είναι/σχετίζεται με τη φαντασία, έχει να κάνει με την παθολογική επικοινωνία των ατόμων. Πάντως ο Quadrio, θεωρώντας την ρουσσική επίκληση στη θρησκεία ως μια 'ιεροποίηση' (214) ή υπερβατικοποίηση του συμβολαίου, ξεχνάει πως ο Rousseau λέει ότι 'τα άρθρα [της καθαρά πολιτικής ομολογίας πίστεως διατυπώνονται] όχι ακριβώς ως θρησκευτικά δόγματα αλλά ως αισθήματα κοινωνικότητας'. Είναι η φαντασία, είναι το ότι με τη θρησκεία επικοινωνούμε παθητικά αλλά είναι και τα άρθρα, και το *περιεχόμενο* της θρησκείας, όλα αυτά που κατορθώνουν να δημιουργήσουν τα αισθήματα κοινωνικότητας. Στη θέση της θρησκείας θα μπορούσαμε, κάλλιστα, να βάλουμε τη μουσική, τη ζωγραφική, τη συγγραφή μυθιστορημάτων ή όποια άλλη ρουσσική πρακτική που στοχεύει τα ανθρώπινα πάθη, που απευθύνεται σ' αυτά, που θέλει ίσως να ξεσηκώσει κάποια ή να στρέψει αλλού ορισμένα άλλα. Η θρησκεία δεν είναι τίποτε παραπάνω από ένας ακόμα τρόπος με τον οποίο μπορεί να προσεγγισθεί και τελικά να ασκηθεί κάποια επίδραση πάνω στην ψυχή του αναγνώστη.

στην αρετή την ομολογεί με τις υψηλές του πράξεις, η μεγάλη ψυχή του είναι φτιαγμένη για τέτοιες ενάρετες πρακτικές.

Δεν αξιώνω τόσο να σου δώσω μαθήματα όσο να σου διακηρύξω την ομολογία της πίστεώς μου.³⁹³

Η φωνή ενός πιστού και αληθινού φίλου μπορεί σίγουρα να καταπνίξει τις κραυγές είκοσι εκμαυλιστών (*Emile*, IV, 331).

vi.vii ο μουσικός νομοθέτης

Ας γυρίσουμε στο παράξενο 'persuader sans convaincre'. Η μετάφραση είναι κάπως δύσκολη διότι το δίπολο persuader/convaincre εμφανίζεται σε όλα σχεδόν τα γραπτά του Rousseau. Αυτό που πρέπει να κρατήσουμε είναι ότι το persuader έχει να κάνει με το συναίσθημα ενώ το convaincre με το λόγο. Το πρώτο είναι φυσικά ένας μη έλλογος τρόπος παρακίνησης ενώ το δεύτερο συναρτάται άμεσα με τον έλλογο στοχασμό.³⁹⁴ Η πρώτη γλώσσα 'αντί να επιχειρηματολογεί θα είχε γνωμικά, θα έπειθε χωρίς να αποδεικνύει και θα εξεικόνιζε χωρίς να συλλογίζεται [au lieu d'argumens elle aurait des sentences; elle persuaderait sans convaincre, et peindrait sans raisonner]' (*Essai*, v, 28). Η πρώτη γλώσσα ήτανε ένα μελωδικό τραγούδι.

Οι πρώτες ιστορίες, οι πρώτες δημηγορίες, οι πρώτοι νόμοι γράφτηκαν σε στίχους' η ποίηση βρέθηκε πριν από την πρόζα, έτσι έπρεπε να γίνει, επειδή τα πάθη μιλούν πριν από το λόγο. Το ίδιο έγινε και με τη μουσική' αρχικά η μόνη μουσική ήταν η μελωδία και η μόνη μελωδία ο ποικίλος ήχος της ομιλίας' οι τόνοι απάρτιζαν το τραγούδι, η προσωδία απάρτιζε το μέτρο και μιλούσαν τόσο με τους ήχους και το ρυθμό όσο και με τις αρθρώσεις και τις φωνές. Κατά τον Strabon, η ομιλία και το τραγούδι άλλοτε ήταν το ίδιο πράγμα, γεγονός που αποδίδει, όπως λέει, ότι η ποίηση είναι η πηγή της ευγλωττίας. Θα έπρεπε να πούμε ότι αμφότερες είχαν την ίδια πηγή και αρχικά ταυτίζονταν. Άραγε όσον αφορά στη συγκρότηση των πρώτων κοινωνιών ήταν εκπληκτικό το ότι στιχούργησαν τις πρώτες ιστορίες και τραγούδησαν τους πρώτους νόμους; Ήταν τάχα παράξενο ότι οι πρώτοι γραμματικοί υπέταξαν την τέχνη τους στη μουσική και τις δίδαξαν εξίσου αμφότερες; Μια γλώσσα που έχει αρθρώσεις και φωνές διαθέτει μόνο το ήμισυ του πλούτου της. Εκφράζει βέβαια ιδέες, αλλά για να εκφράσει συναισθήματα εικόνων, χρειάζεται ένα ρυθμό και ήχους, δηλαδή μια μελωδία. Ιδού το γνώρισμα της ελληνικής γλώσσας, το οποίο στερείται η δική μας (*Essai*, xii, 84-85).

Η χρήση των τραγουδιών φαίνεται να είναι μια φυσική συνέχιση της ομιλίας, και στην πραγματικότητα δεν είναι λιγότερο γενικό, πως οπουδήποτε υπάρχει ομιλία, υπάρχει τραγούδι. Για να τα φανταστούν, είχαν μονάχα να συμπλέξουν τα όργανά τους, να δώσουν μια ευχάριστη τροπή στις ιδέες που ήθελαν να προσέξουν, και να ενθαρρύνουν με την έκφραση για την οποία είναι ικανή η φωνή, το συναίσθημα που ήθελαν να αντηχίσουν και την εικόνα που ήθελαν να ζωγραφίσουν. Επίσης, οι αρχαίοι δεν είχαν ακόμα την τέχνη της γραφής αλλά είχαν ήδη τραγούδια. Οι νόμοι και οι ιστορίες τους, οι λατρείες των θεών και των ηρώων τραγουδιόνταν πριν

³⁹³ Jean-Jacques Rousseau, 'Moral letters' [1757-58], στο *Kelly*, [pp. 73-101], σελ. 76.

³⁹⁴ 'Η διάκριση persuader-convaincre το 18^ο αιώνα παραπέμπει αντίστοιχα στη διάκριση ρητορικής-λογικής/διαλεκτικής [...]. [Βλ την επιστολή στον Voltaire] όπου ο Rousseau εξετάζει δύο αντίπαλες θεολογικές θέσεις οι οποίες του φαίνονται εξίσου 'εύλογες' [convaincantes], αλλά μόνον η μια τον πείθει [me persuade]. Παρ' όλο που σε ένα επίπεδο λογικοφιλοσοφικής εξέτασης ισοδυναμούν, η μια μόνον είναι πειστική, δηλαδή γίνεται αποδεκτή [...]. [Βλ επίσης την επιστολή στον Mirabeau] όπου υπάρχει παρεμφερής διατύπωση 'vous rouvez me convaincre, mais non pas me persuader'. Στο Βανδώρος, *Βλέπειν*, ό.π., σημείωση 229, σελ. 235.

γραφτούν. Και γι' αυτό, σύμφωνα με τον Aristote, το ίδιο ελληνικό όνομα δόθηκε στους νόμους και τα τραγούδια.³⁹⁵

Μου φαίνεται, τότε, πως η μελωδία ή το τραγούδι, ένα καθαρό προϊόν της φύσης, δεν οφείλει, είτε για τους λογίους είτε για τους αδαείς, την καταγωγή του στην αρμονία, ένα έργο και προϊόν της τέχνης.

[...] Είμαστε τόσο τέλεια αδαείς σχετικά με τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου που δεν γνωρίζουμε ούτε καν αν είχε ένα είδος κραυγής που να του άνηκε· αλλά από την άλλη, τον ξέρουμε σαν ένα μιμητικό ζώο που δεν είναι αργό στο να οικειοποιηθεί όλες τις ικανότητες που μπορεί να αντλήσει από το παράδειγμα των άλλων ζώων. Άρα, στην αρχή θα μιμηθεί τις κραυγές των ζώων που τον περιβάλλουν[...].

Δεν θα εξετάσω μαζί με τον Lucrèce για το αν η εφεύρεση του τραγουδιού οφείλεται στη μίμηση [του τραγουδιού] των πουλιών, ή αν, σύμφωνα με τον Diodore, στο σφύριγμα του ανέμου στις καλαμιές του Νείλου [...]. Επιπλέον, είναι πολύ άχρηστο να επικαλείσαι ξένες αιτίες για αποτελέσματα τα οποία μπορούν να εξαχθούν από τη φύση των πραγμάτων καθ'αυτών, και ένα τέτοιο είναι η τροποποίηση της φωνής που καλείται τραγούδι, μια τροποποίηση η οποία πρέπει φυσικώς να αναδυθεί και να σχηματισθεί μαζί με τη γλώσσα: διότι είναι αρκετά καθαρό πως κάθε γλώσσα πρέπει στη γέννησή της να αντισταθμίσει για τις λιγότερες αρθρώσεις με πιο τροποποιημένους ήχους, στην αρχή βάζοντας κυματισμούς και τονισμούς στη θέση των λέξεων και των συλλαβών και πως τραγουδούσε όσο λιγότερο μιλούσε.

[...] Αλλά ας ξαναγυρίζουμε στην καταγωγή της μελωδίας. Αν η ομιλούσα φωνή και η τραγουδιστή φωνή είναι απολύτως της ίδιας φύσης, η μετάβαση από τη μια στην άλλη, ακόμα και στην ομιλία, γίνεται το πιο κατανοητό πράγμα στον κόσμο, και η επικοινωνία θα ήταν τόσο ευκολότερη όσο η γλώσσα είναι περισσότερο τονική. Με αυτόν τον τρόπο, η ελληνική, από όλες τις γνωστές γλώσσες, ήταν δίχως ερώτημα [η γλώσσα] που είχε τη μεγαλύτερη δόση συντονισμού και τονισμού, και από τούτο ακολουθεί ότι από όλες αυτές [τις γλώσσες], ο λόγος [discours] της πρέπει να ήταν ο πιο όμοιος με τραγούδι. Από εδώ και έπειτα είμαστε έξω από τον τόπο των εικασιών, και μπορούμε να προχωρήσουμε με βεβαιότερα βήματα στην αναζήτηση της αλήθειας. Όπως η μελωδία αναδύεται με τη γλώσσα, εμπλουτίζεται, ας πούμε, από τη φτώχεια της τελευταίας. Όταν κάποιος έχει μονάχα λίγες λέξεις για να αποδώσει πολλές ιδέες, κάποιος πρέπει οπωσδήποτε να δώσει ποικίλα νοήματα σε αυτές τις λέξεις, να τις συνδυάσει με ποικίλους τρόπους, να τους δώσει ποικίλες σημασίες που μόνον ο τόνος μπορεί να διακρίνει, να χρησιμοποιήσει μεταφορικές εναλλαγές, και όπως η δυσκολία να γίνει κάποιος κατανοητός του επιτρέπει να λέει μονάχα ενδιαφέροντα πράγματα, κάποιος τα λέει με έναν φλογερό ενθουσιασμό ακριβώς διότι τα λέει με δυσκολία· η ζέση, ο τόνος, οι χειρονομίες, τα πάντα δίνουν ζωή σε λόγους [discours] που κάποιος πρέπει να κάνει να τους αισθανθούν και όχι να τους κατανοήσουν. Είναι έτσι που η ευγλωττία προηγείται των συλλογισμών και πως οι άνθρωποι ήταν ρήτορες και ποιητές πολύ πριν γίνουν φιλόσοφοι. Υπήρχε μια εποχή, και όλα τα αρχαία της αρχαιότητας μας το πιστοποιούν, όπου οι ψυχές φλογισμένες με τον θαυμασμό για τα πρώτα ψήγματα γνώσης και για τους ανθρώπους που τα διέδιδαν ήταν, ας πούμε, ζυμωμένες με το προζύμι της αλήθειας. Οι πρώτες στιγμές που το ανθρώπινο είδος άνοιξε τα μάτια του στον εαυτό του ήταν στιγμές έκστασης και ενθουσιασμού· από τότε, όλες οι ανακαλύψεις της φιλοσοφίας, δεν έχουν κάνει τίποτε άλλο παρά να καταναλώνουν και να εξαντλούν [αυτές τις στιγμές]. Άπαξ και οι μεγάλοι άνθρωποι άρχισαν να αποκτούν εκείνη την εξύψωση που η αληθινή μεγαλοφυΐα πάντοτε αποκτά έναντι των κοινών κατά τους αιώνες της βαρβαρότητας, οι διδαχές τους, περνώντας από στόμα σε στόμα, φυσικώς πήραν την τροπή την πιο ταιριαστή στη φλόγα που τις ενέπνευσε, στη μνήμη που τις έκανε να διατηρούνται, και σύντομα μπήκαν σε αριθμό και ρυθμό. Το φυσικό συναίσθημα που υπέδειξε τον αριθμό δεν άργησε να τον μεταμορφώσει σε ρυθμό διαμέσου της ίσης επανάληψης των παλμών και των μέτρων· η κλίση προς την ονοματοποιεία και τη μίμηση προστιθέμενη στην άνιση δύναμη που τα λιγότερο ή περισσότερο βουβά φωνήεντα έδωσαν στους ήχους των λέξεων, υπέβαλλαν τον γραμματικό τονισμό σε συνεπείς κανόνες· ο παθητικός τονισμός έδινε από τότε ζωή στα πάντα, και λέγοντας μονάχα σημαντικά και απαραίτητα πράγματα

³⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, 'Chanson', όπως παρατίθεται στο *Musical*, ό.π., σημείωση 6, σελ. 561-562.

τίποτα δε λεγόταν δίχως ενδιαφέρον και θέρμη, και τελικώς, από την προσπάθεια να διατηρηθούν μαζί με τις στροφές και οι τόνοι στις οποίες προφέρονταν αναδύθηκε ο πρώτος σπόρος της γνήσιας μουσικής, η οποία δεν είναι τόσο ο απλός τονισμός της ομιλίας αλλά ο ίδιος τονισμός που έχει μιμηθεί.

Μόλις που είχαν προλάβει οι πρώτες σπίθες αυτής της ουράνιας μεγαλοφυΐα να βάλουν φωτιά στις καρδιές, που οι λαοί που βρίσκονταν σε συνέλευση είδαν τους εαυτούς τους να τραγουδάνε σε έναν υψηλό τόνο για τους θεούς που γέννησε η φλογισμένη τους φαντασία,³⁹⁶ για τους ήρωες των οποίων τον χαμό θρηνούσαν, και για τις αρετές που οι εν τω γεννάσθαι διατροφές τους έκαναν απαραίτητες. Όλα τα συναισθήματά τους ήταν εκστάσεις, οι χωριάτικοι ήχοι από ένα φλάουτο με τρεις εισόδους αρκούσαν για να τους μεταφέρουν έξω από τους εαυτούς τους· αυτός εν βρασμώ ζήλος μεταδιδόμενος σε ολόκληρο το άτομό τους έδινε ζωή στα πρώτα τους βήματα, η χειρονομία εκείνων που ήταν παρόντες αποκρινόταν στον λόγο [discours] της χορωδίας και πετύχαινε μια καθολική επευφημία. Ποτέ ο μάταιος θόρυβος της αρμονίας δεν ενόχλησε αυτές τις θεϊκές συναυλίες. Οι νόμοι και τα τραγούδια έφεραν το ίδιο όνομα σε αυτούς τους ευτυχισμένους καιρούς· διατηρούσαν την ομοφωνία σε όλες τις φωνές, περνούσαν με την ίδια απόλαυση σε όλες τις καρδιές, όλοι λάτρευαν τις πρώτες εικόνες της αρετής και η αθωότητα η ίδια έδινε ένα γλυκύτερο τονισμό στη φωνή της ευχαρίστησης. Αναγνώστη, συγχώρεσέ μου αυτή την παραδρομή: ποιος μπορεί ήρεμα να λογαριάσει τον καιρό της αθωότητας και της ευτυχίας των ανθρώπων;³⁹⁷

Μετά απ' όλα αυτά δεν είναι καθόλου παράξενο να ακολουθήσουμε και εμείς τον Kelly και να υποστηρίξουμε μαζί του πως ο ρουσσωικός νομοθέτης είναι τελικά ένας 'μουσικός νομοθέτης'³⁹⁸. 'Οι ήχοι της μελωδίας δεν επιδρούν πάνω μας απλά ως ήχοι αλλά ως σύμβολα της διάθεσής μας, ως συναισθήματα'. Η μουσική σε 'αναταράζει, μέσα σε παραλήρημα σε βγάζει απ' τον εαυτό σου'.³⁹⁹ Γιατί το έργο του νομοθέτη-παιδαγωγού είναι να μεταμορφώσει.

Η μουσική έχαιρε της μεγαλύτερης εκτίμησης ανάμεσα στους διάφορους λαούς της αρχαιότητας, και ιδίως ανάμεσα στους έλληνες, και αυτή η εκτίμηση ήταν ανάλογη της δύναμη και των εκπληκτικών επιδράσεων που απέδιδαν σε αυτή την τέχνη. Οι συγγραφείς τους, λέγοντας μας ότι τη χρησιμοποιούσαν στον ουρανό και ότι ήταν η κύρια ψυχαγωγία των θεών και των ψυχών των ευλογημένων, δε νόμιζαν ότι μας δίνουν μια πάρα πολύ σπουδαία ιδέα γι' αυτήν. Ο Platon δε φοβόταν να πει πως καμία αλλαγή δε θα μπορούσε να γίνει στη μουσική που δε θα ήταν και μια αλλαγή στη συγκρότηση του κράτους, και ισχυρίζεται πως κάποιος μπορεί να βρει ήχους που είναι ικανοί να υψώσουν τη δουλικότητα της ψυχής, την αυθάδεια και τις αντίθετες αρετές. Ο Aristote, που φαίνεται να έγραψε τα Πολιτικά του μονάχα για να αντιτείνει τα συναισθήματά του σε εκείνα του Platon, συμφωνεί ωστόσο με αυτόν σχετικά με τη δύναμη της μουσικής πάνω στα mœurs. Ο διακριτικός Polybe μας

³⁹⁶ 'Και ακόμα και αν αυτό το υπέρμετρο Όν με το οποίο απασχολούμε [την καρδιά μας] δεν υπήρχε, θα ήταν καλό να την απασχολούμε μ' αυτό ασταμάτητα για να είμαστε περισσότερο κύριοι του εαυτού μας, δυνατότεροι, ευτυχέστεροι και σοφότεροι [et quand l'Être immense dont il s'occupe n'existerait pas, il serait encore bon qu'il s'en occupât sans cesse pour être plus maître de lui-même, plus fort, plus heureux et plus sage] (Julie, III, xviii, 295, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη). Τους θεούς τους δημιουργεί η φαντασία των ανθρώπων αλλά αυτή η στερεότερη από τον λόγο βάση είναι απαραίτητη και ποτέ δε θεμελιώθηκε κοινότητα δίχως αυτή. Τούτο πέραν ότι δείχνει την παραγωγή ενός φαντασιακού μέσα στη συνέλευση και τονίζει την 'εξάρτηση της κοινοτικής ζωής από μια μυθοπλασία' (Ο' Dea, Music, ό.π., σελ. 133) μας κάνει να δούμε και τη συνάφεια με εκείνη τη 'φυσική κατάσταση που ίσως δεν υπήρξε ποτέ' ή αλλιώς με εκείνη τη μυθιστορηματική γενεαλογία που είναι ο ηθικό-πολιτικός Second discours.

³⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, 'On the principle of melody, or Response to the 'Errors on music' [Rameau], or The origin of melody' [1755], στο Musical, [pp.260-270], σελ. 260-262.

³⁹⁸ 'To persuade without convincing: The language of Rousseau's legislator', American Journal of Political Science, vol. 13, no. 2, [pp. 321-335], 1987, σελ. 329.

³⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau όπως παρατίθεται στο ό.π., σελ. 329.

λέει πως η μουσική ήταν απαραίτητη για να απαλύνει τα moeurs των αρκάδων οι οποίοι κατοικούσαν ένα τόπο όπου ο αέρας είναι ζοφερός και παγωμένος· πως εκείνοι της Κυναίθης, που, παραμελώντας τη μουσική, ξεπέρασαν όλους τους έλληνες σε βαρβαρότητα και πως δεν υπήρχε καμία πόλη με περισσότερα εγκλήματα. Ο Αθήνιός μας διαβεβαιώνει πως κατά το παρελθόν, όλοι οι θεϊκοί και ανθρώπινοι νόμοι, οι προτροπές στην αρετή, στη γνώση των πραγμάτων που αφορούσαν τους θεούς και τους ήρωες, οι ζωές και οι πράξεις των λαμπρών ανθρώπων ήταν γραμμένες σε στίχο και τραγουδιόνταν δημοσίως από χορωδίες υπό τους ήχους οργάνων· και βλέπουμε από τα ιερά μας βιβλία ότι τέτοια ήταν, από τους πρώτους καιρούς, τα ήθη των ισραηλιτών. Ποτέ δε είχαν βρεθεί αποτελεσματικότερα μέσα για να σμιλέψουν τις αρχές της ηθικής και την αγάπη της αρετής στα κεφάλια των ανθρώπων· η μάλλον, αυτό δεν ήταν καθόλου ένα προμελετημένο μέσο, αλλά ήταν η μεγαλοπρέπεια των συναισθημάτων και των ιδεών που αναζητούσαν, με ανάλογους τονισμούς, να φτιάξουν μια γλώσσα αντάξιά τους. Η μουσική αποτελούσε μέρος της μελέτης των αρχαίων πυθαγορείων. Την χρησιμοποιούσαν για να σπρώξουν την καρδιά σε αξιέπαινες πράξεις και για να πάρει φωτιά με την αγάπη της αρετής.

Η μουσική σήμερα έχει εκπέσει από αυτό το βαθμό δύναμης και μεγαλείου σε σημείο που να μας κάνει να αμφισβητούμε την αλήθεια των θαυμάτων που κάποτε παρήγαγε, παρόλο που μας το πιστοποιούν οι διακριτικότεροι ιστορικοί και οι σπουδαιότεροι φιλόσοφοι της αρχαιότητας. Παρ' όλα αυτά, κάποιος βρίσκει και στη σύγχρονη μουσική μερικά παρόμοια γεγονότα [...]. Κάποιος επίσης διαβάσει στην ιστορία της Académie des sciences του Παρισιού πως ένας μουσικός κάποτε θεραπεύτηκε από έναν βίαιο πυρετό διαμέσου μιας συναυλίας που έλαβε χώρα στο δωμάτιό του. Οι ήχοι επιδρούν ακόμα και πάνω στα άψυχα σώματα, όπως είναι φανερό από τις δονήσεις ενός ηχητικού σώματος στον ήχο ενός άλλου με το οποίο είναι συντονισμένο σε ένα συγκεκριμένο ρυθμό [...].

Ο περίφημος Rans-des-vaches, αυτός ο σκοπός ο τόσο αγαπημένος από τους ελβετούς που τον είχαν απαγορεύσει να παίζεται στα στρατεύματα που μπορεί να πέθαιναν, καθώς θα προκαλούσε σε εκείνους που τον άκουγαν να διαλυθούν εν μέσω λυγμών, να λιποτακτήσουν ή να πεθάνουν· τόσο πολύ τους ξεσήκωνε μια διακαή επιθυμία να δουν την πατρίδα τους ξανά [...]. Η μουσική λοιπόν, δεν δρα ακριβώς σαν μουσική, αλλά σαν ένα μνημονικό σημείο.⁴⁰⁰

Ο νομοθέτης με την επίκληση των θεών, με αυτό το ξεχασμένο τραγούδι, θα φέρει το αυτοτελές άτομο κοντύτερα στο να γίνει μέρος του όλου. Το άτομο θα αγκαλιάσει το όλο, θα βρει την πρέπουσα θέση του, θα γίνει ένα με αυτό. Θα φτάσει στην αδελφосύνη.

Ο Hadari, αντλώντας από τον Kuhn, σημειώνει πως ο νομοθέτης επιχειρεί ένα είδος 'προσηλυτισμού' [conversion] σε ένα νέο 'παράδειγμα'. Γιατί για να φτάσουμε από το αυτοτελές άτομο στον σταυροφόρο το ελάχιστο που μπορεί να τίθεται είναι μια 'αλλαγή παραδείγματος'.⁴⁰¹ Με τη βοήθεια του νομοθέτη⁴⁰², που επικαλείται μια αυθεντία 'άλλης

⁴⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, 'Dictionary of music', στο *Musical*, [pp. 366-485], σελ. 441-443, 445.

⁴⁰¹ Saguiv A. Hadari, 'Persuader sans convaincre': A rousseauian approach to the insoluble problem of the social contract', *Western Political Quarterly*, vol. 39, no. 3, [pp. 504-519], 1986, σελ. 514-515.

⁴⁰² 'Όπως ο Newton 'επινόησε μια άλλη γλώσσα', έτσι και ο νομοθέτης δίνει μια γραμματική δίχως το ακροατήριό του να αντιλαμβάνεται ότι την δέχεται'. Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 94.

'Όσοι σοφοί επιθυμούν να μιλούν στο λαό στη γλώσσα τους και όχι στη δική του γίνονται ακατανόητοι' (*Contrat social*, II, vii, 94). Καθώς η έννοια της κοινότητας είναι α-νόητη για εκείνον στον οποίο απευθύνεται ο νομοθέτης, ο τελευταίος πρέπει να χρησιμοποιήσει μια σκαλωσιά-τραγούδι έτσι ώστε να οδηγήσει τον αλλοτριωμένο στο να αδράξει, στο να μπορέσει να διανοηθεί τούτη την πρότερα αδιανόητη έννοια. Για τούτη τη γέφυρα ή σκαλωσιά βλ το Aristides Baltas, 'Nonsense and paradigm change', *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Volume 255, 2,[49-70], 2008, σελ. 55-56.

τάξεως' (95)⁴⁰³, το άτομο περνά⁴⁰⁴ από το ένα παράδειγμα στο άλλο και 'τότε, από τον διαφωτισμό του κοινού, προέρχεται η ενότητα του νου και της βούλησης στο κοινωνικό σώμα' ως εκ τούτου η πλήρης συνεργασία των μερών και τελικά η μεγαλύτερη ισχύς του συνόλου' (91). Το πρώην αυτοτελές άτομο *ασκώντας* τον αληθινό κοινοτιστικό discourse βλέπει πια τον κόσμο από τη σκοπιά του όλου· τώρα όλα είναι καθαρά. Το άτομο από την ταύτιση με τη φύση στον *Second discours* φθάνει πια στην ταύτιση με την κοινότητα στο *Contrat social*.⁴⁰⁵

Και αν το 'αληθινό θαύμα' που λαμβάνει χώρα στο *Contrat social* είναι η μεγάλη 'ψυχή' του νομοθέτη, αν ο ίδιος ο τρόπος ζωής του νομοθέτη είναι το παράδειγμα της αλήθειας που ο

⁴⁰³ Η φράση 'άλλης τάξεως' χρησιμοποιείται και στο *Geneva manuscript* ακριβώς στο σημείο που το άτομο θα δώσει τον όρκο της σύναψης. Ο Rousseau σημειώνει ότι 'ο όρκος [...] προέρχεται από μια τελείως διαφορετική τάξη πραγμάτων' (*Geneva*, I, iii, 165).

⁴⁰⁴ 'Ο μη-έλλογος τρόπος του discourse [της πρωταρχικής γλώσσας] επανεμφανίζεται σε δύο κρίσιμες διασταυρώσεις: στο κήρυγμα του vicaire savoyard και στην ομιλία του μεγάλου νομοθέτη. Η τελευταία, όπως λέμε, είναι συντομευμένη· η πρώτη πάντως δίδεται σε μεγάλο μάκρος. Απευθυνόμενος στον ακόλαστο Jean-Jacques, ο vicaire αναγγέλλει την πρόθεσή του να τον 'πείσει' [persuadé] [*Emile*, IV, 311], και καταφέρνει την αποστολή του δίχως να του αποδείξει· ο νεαρός Rousseau βλέπει ένα πλήθος αντιρρήσεων που μπορεί να επικαλεστεί απέναντι στο μη-λογικό αν όχι μη-συνεκτικό επιχείρημα, αλλά παραμένει 'πεπεισμένος' [persuasion] [294]. [...] Ο νεαρός Jean-Jacques [...] ρητώς συγκρίνεται με το ανώριμο σύγχρονο κοινό [295], μια κατάλληλη περιγραφή του πλήθους που δεν έχει ακόμα κοινοτικώς οργανωθεί. Επίσης, η όμοια φύση των περιστάσεων επανακαταφάσκει τη συμμετρία τους· ο μη-έλλογος discourse της πειθούς σηματοδοτεί – και παρακινεί – στην μετάβαση σε μια νέα, διευρυμένη συλλογιστική [...]. 'Στο τέλος της λογικής έρχεται η πειθώς' [Wittgenstein]'. Hadari, *Persuader*, ό.π., σελ. 514.

⁴⁰⁵ Ο Rousseau επικαλούμενος τους θεούς στοχεύει τα παραδεδομένα (και διεφθαρμένα όπως είδαμε) moeurs του καιρού του. 'Στα τρία ήδη νόμων προστίθεται ένα τέταρτο, το σημαντικότερο: δεν χαράσσεται ούτε στο μάρμαρο ούτε στο χαλκό, αλλά στις καρδιές των πολιτών και αποτελεί το αληθινό σύνταγμα του κράτους· κάθε μέρα αποκτά νέες δυνάμεις. Όταν άλλοι νόμοι γερνούν ή σβήνουν, τους ξαναζωντανεύει ή τους αντικαθιστά· συντηρεί το πνεύμα των θεσμών στο λαό και αντικαθιστά ανεπαισθήτως τη δύναμη της συνήθειας με τη δύναμη της αυθεντίας. Μιλώ για τα moeurs, τα έθιμα, κυρίως όμως για την κοινή γνώμη, άγνωστο είδος νόμων για τους πολιτικούς μας, από το οποίο όμως εξαρτάται η έκβαση όλων των άλλων. Με αυτό το είδος ο μεγάλος νομοθέτης ασχολείται *μυστικά*, ενώ φαίνεται ότι περιορίζεται σε επιμέρους κανονισμούς, που δεν είναι παρά οι πλευρές ενός θόλου, ενώ τα moeurs, που καθυστερούν να αναπτυχθούν, θα σχηματίσουν εντέλει το θολόλιθο' (*Contrat social*, II, xii, 110). Η μουσική επηρεάζει, έχει δύναμη πάνω στα moeurs. Καθώς αυτά έχουν εξέχων ρόλο στην συγκρότηση του παροντικού αλλοτριωμένου εαυτού θα είναι, 'εξάγοντας τη θεραπεία απ' το ίδιο το κακό', και μέρος της σκαλωσιάς που θα ανέβει το απομονωμένο άτομο (μέσω της συνήθειας φθάνει την αρετή) για να αλλάξει παράδειγμα, να μεταμορφωθεί και να μπορεί τώρα να σκεφτεί και ασπαστεί την αδελφосύννη. Ας σημειωθεί πως η στάση του Burke απέναντι στον Rousseau είναι κατά πολύ διαφορετική από όταν στρεφόταν ενάντια στον ρασιοναλισμό των philosophes στις *Reflections* του (Hampser-Monk, *Revolutionary ideology*, ό.π., σελ. 257). Ο τρόμος που προκαλεί στον Burke η ρουσσωική πνευματικότητα, ο τρόμος που είναι η ρουσσωική πνευματικότητα, οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην πεποίθησή του για την επίδραση των moeurs:

Έννοώ [ως πιο σημαντική από τις επαναστάσεις που έγιναν στην France] μια επανάσταση στα συναισθήματα, τα manners, και τις ηθικές γνώμες' (Burke όπως παρατίθεται στο Hampser-Monk, *Revolutionary ideology*, ό.π., σελ. 257). 'Τα manners είναι σημαντικότερα των νόμων. Οι νόμοι σε μεγάλο βαθμό βασίζονται πάνω τους. Ο νόμος μας ακουμπά εδώ και εκεί, τώρα και τότε. Τα manners είναι εκείνα που ενοχλούν ή καταπραΰνουν, που διαφθείρουν ή εξαγνίζουν, που εξυψώνουν ή εξευτελίζουν, που μας κάνουν βάρβαρους ή μας εξευγενίζουν με μια διαρκή, σταθερή, ομοιόμορφη, ασυναίσθητη επίδραση, σαν αυτή του αέρα μέσα στον οποίο αναπνέουμε' (ό.π.). '[Οι επαναστάτες] αλλάζοντας τα manners για να τα προσαρμόσουν στην πολιτική τους, δεν βρήκαν τίποτε πιο κατάλληλο από τον Rousseau' (ό.π., σελ. 258).

λόγος του εκφέρει, τότε ο ίδιος ο βίος του νομοθέτη είναι το παρακινητικό τραγούδι,⁴⁰⁶ ο ίδιος ο τρόπος της ύπαρξής του, η ίδια η ζωή του είναι ο αληθινός discourse που προορίζει να χαράξει μέσα μας, να μας δοθεί ως εφόδιο.⁴⁰⁷

Ο άνθρωπος, βλέποντας ή ακούγοντας την ενάρετη ψυχή του νομοθέτη να τραγουδάει, παρακινείται⁴⁰⁸ και κοπιάζει για να μιμηθεί το παράδειγμά του, για να γίνει και αυτός ενάρετος. Ο απομονωμένος άνθρωπος, είτε είναι απομονωμένος διότι είναι πρωτόγονος είτε διότι είναι ο αφημένος στα πάθη του ημαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος, βλέποντας ή ακούγοντας την ενάρετη ψυχή του νομοθέτη να τραγουδάει, παρακινείται και βλέπει τον κόσμο από μια διαφορετική, σίγουρα ευρύτερη από εκείνη της απομόνωσης, προοπτική. Η ίδια

⁴⁰⁶ 'Είναι ο ίδιος το φυσικό πρότυπο της αλήθειας [...]. [Ε]ίναι σαν την εικόνα της αλήθειας'. Foucault, *Lectures 1983-84*, ό.π., σελ. 310.

⁴⁰⁷ '[...] Τούτος εκθέτει στην πράξη του εκείνη την ακλόνητη ψυχική δύναμη την οποία κανείς δεν έχει δίχως αληθινό κουράγιο. [...] Η τιμή ενός ανθρώπου όπως εσύ υπάρχει, όχι στα χέρια κάποιου άλλου αλλά στον εαυτό της και όχι στις γνώμες των πολλών· δεν υπερασπίζεται μήτε με το σπαθί μήτε με την ασπίδα, αλλά με έναν ακέραιο και άψογο βίο [vie], και αυτή η μάχη είναι ακριβώς όσο καλή είναι και η άλλη όσον αφορά το κουράγιο' (*Julie*, I, lvii, 128-129). 'Μου απομένει μονάχα ένας τρόπος να τον σώσω [τον άθεο Wolmar], και αφιερώνω το υπόλοιπο της ζωής μου σε τούτο: δε είναι θέμα πια να τον πείσω [convaincre] αλλά να τον αγγίξω [toucher]· είναι να του δείξω ένα παράδειγμα [exemple] για να τον παρακινήσει [entraîner], και να κάνει τη θρησκεία τόσο ελκυστική ώστε να μη μπορεί να της αντισταθεί. Ω, φίλε μου! Τι επιχείρημα ενάντια στον άθεο είναι η ζωή [la vie] του αληθινού χριστιανού!' (*Julie*, VI, viii, 575).

⁴⁰⁸ '[Ο Robespierre είναι] ο πιο εύγλωττος άνθρωπος της Επανάστασης, διότι είναι ο πιο ενάρετος. Μονάχα η αρετή είναι αληθινά εύγλωττη'. Delacroix όπως παρατίθεται στο Blum, *Parole*, ό.π., σελ. 37.

'Όσο περισσότερες προκαταλήψεις και σφάλματα και κακίες παρατηρούσα σε ό,τι προκαλεί την εκτίμηση των ανθρώπων, αυτή η θέα με άγγιξε με πόνο και φλόγισε το κουράγιο μου [...]. Σήκωσα την πένα και, έχοντας αποφασίσει να ξεχάσω τον εαυτό μου, αφιέρωσα τα προϊόντα της στην υπηρεσία της αλήθειας και της αρετής. Αυτή η αποφασιστικότητα φάνηκε να με εμπνέει με ιδιοφυΐα και με μια νέα ψυχή. Η ζωντανή πεποίθηση [persuasion] που υπαγόρευε τα γραπτά μου τους έδωσε μια ζεστασιά που μερικές φορές ήταν ικανή να πάρει τη θέση της δύναμης του συλλογισμού· με εξύψωσε, ας πούμε, πάνω από τον εαυτό μου στην υψηλότητα του θέματός μου, ήμουν σαν εκείνους τους δικηγόρους, περισσότερο διάσημους παρά εύγλωττους, οι οποίοι γίνονται αντιληπτοί ως σπουδαίοι ομιλητές διότι συνηγορούν υπέρ μεγάλων υποθέσεων, ή μάλλον σαν τους ευαγγελικούς κήρυκες οι οποίοι κηρύττουν δίχως τέχνη αλλά παρακινούν διότι είναι παρακινημένοι. Αυτό που κάνει την πλειονότητα των σύγχρονων βιβλίων να είναι τόσο παγερά μαζί με τόση εξυπνάδα, είναι το ότι οι συγγραφείς δεν πιστεύουν τίποτε απ' όσα λένε [...]. Αλλά το να λες πάντα ό,τι σκέφτεσαι είναι ένα μεγάλο πλεονέκτημα για να μιλάς καλά, η καλή πίστη χρησιμεύει σαν ρητορική, η ακεραιότητα σαν ταλέντο, και τίποτα δεν είναι πιο όμοιο με την ευγλωττία από τον τόνο ενός ανθρώπου που είναι σθεναρά πεπεισμένος [persuadé]'. Jean-Jacques Rousseau, 'Biographical fragment' [1755-56], στο *CW XII*, [pp. 30-35], σελ. 30.

'Κάποιος πρέπει να είναι συγκινημένος για να συγκινήσει άλλους. Στην αναζήτηση για τον παθητικό τονισμό, λοιπόν, τίποτα δε μπορεί να πάρει τη θέση της διάνοιας που αφυπνίζει όλα τα συναισθήματα κατά βούληση, και δεν υπάρχει καμία άλλη τέχνη σε τούτο πέρα από εκείνη του να ανάθει κάποιος στην ίδια του την καρδιά τη φωτιά που θέλει να μεταδώσει [στις καρδιές] των άλλων. Είναι ένα ερώτημα έλλογου τονισμού; [...] [Ο τονισμός] είναι πολύ περισσότερο η γλώσσα των αισθήσεων παρά του μυαλού. Άρα, δώστε στον μουσικό πολλές εικόνες ή συναισθήματα και λίγες απλές ιδέες να μεταδώσει: διότι είναι μονάχα τα πάθη που τραγουδάνε· η νόηση δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μιλάει'. Jean-Jacques Rousseau, 'Dictionary of music', στο *Musical*, [pp. 366-485], σελ. 373.

'Ο συγγραφέας των μοναδικών γραπτών της εποχής του που φέρνουν στην ψυχή των αναγνωστών την πεποίθηση [persuasion] που τα υπέδειξε, και τα οποία διαβάζοντάς τα, κάποιος νιώθει ότι η απaráλληλη ευγλωττία τους προκαλείται από εκείνη την αγάπη για την αρετή και τον ζήλο για την αλήθεια' (*Dialogues*, I, 74).

η ύπαρξη του νομοθέτη τον κάνει να δύναται για πρώτη φορά να διανοηθεί⁴⁰⁹ μια έννοια κοινότητας. Τούτος μάχεται τα πάθη του για να μπορεί ν' ακούει τη φωνή της συνείδησης, για να μπορεί να υπακούει στο τραγούδι της φύσης, για να μπορεί να ταυτίζεται επιτυχώς μ' αυτό το όλο το οποίο τώρα διανοείται.

Κοινοί αναγνώστες συγχωρέστε μου τα παράδοξά μου. Όταν κάποιος σκέφτεται είναι απαραίτητα και, ό,τι και να λέτε, προτιμώ να είμαι ένας άνθρωπος των παραδόξων παρά ένας των προκαταλήψεων.

(*Emile*, 93).

Ο επαναστάτης είναι ένας καταραμένος άνθρωπος. Δεν έχει προσωπικά συμφέροντα, σχέσεις, συναισθήματα, δεσμούς, ιδιοκτησία· δεν έχει καν όνομα. Όλη του η ύπαρξη εξαντλείται σε έναν σκοπό, μια σκέψη, ένα πάθος – την επανάσταση.

Sergei Nechayev, 1869.

vi.viii για την ηθική μεταμόρφωση

Μια μικρή παρέκβαση για να επιστρέψουμε στο θέμα μας. Ας δούμε πολύ σύντομα γιατί ο χαρακτήρας του *Emile* είναι/γίνεται επακριβώς ίδιος με τον χαρακτήρα του νομοθέτη. Διότι, αν θυμηθεί κανείς πως ο *Emile*, αυτός ο άλλοτε 'λαϊκός [vulgaire]' (I, 52) νεαρός που μαθητεύει πλάι στον δάσκαλο-φίλο θα ανέβει κάποτε σε όλα τα υψώματα, θα φτάσει γίνει κάποτε τόσο ενάρετος έτσι ώστε να θεωρείται 'παντού πρώτος', τότε δεν είναι υπερβολικό να ισχυρισθεί κανείς πως αυτός ο νεαρός προορίζεται να γίνει νομοθέτης.

[Ο *Emile*] είναι φτιαγμένος για να οδηγεί, για να κυβερνά τους ίσους του. [...] Παντού θα είναι πρώτος, παντού θα γίνεται ο αρχηγός των άλλων. Πάντοτε θα νιώθουν την ανωτερότητά του πάνω τους. Δίχως να θέλει να διατάζει, θα είναι κύριος· δίχως να πιστεύουν ότι υπακούν, θα υπακούν (*Emile*, II, 162).

[Ο *Emile* έχει] μια καρδιά αρκετά ευαίσθητη έτσι ώστε να καταλαβαίνει όλα τα ανθρώπινα πάθη και αρκετά γαλήνια ώστε να μην τα βιώνει (IV, 244).

Τώρα [ο μαθητής σου και ο δικός μου] δεν μοιάζουν πια σε τίποτα· και η εποχή της ωριμότητας, την οποία [ο *Emile*] πλησιάζει, πρέπει – αν δε σπατάλησα όλες μου τις φροντίδες – να δείξει [σε τούτον] μια μορφή απολύτως διαφορετική (254).

⁴⁰⁹ Όπως είδαμε και στο προηγούμενο μέρος, ο δάσκαλος-φίλος καταφέρνει και βλέπει το 'πλεόνασμα' λόγω της ξενότητάς του με τον ημαρτημένο τρόπο ζωής των ανθρώπων (ο αλλοτριωμένος, ακριβώς διότι ζει μέσα στον τρόπο της αλλοτρίωσης δε δύναται να διανοηθεί το πλεόνασμα). Με κουνιανούς όρους ο δάσκαλος-φίλος, μέσα από τον τρόπο ζωής του, μέσα από το παράδειγμα (α) καταφέρνει και βλέπει ένα 'πλεόνασμα' που ο κάτοικος της ημαρτημένης κοινωνίας, ο ανώριμος κάτοικος του παραδείγματος (β) δε δύναται να διανοηθεί. Ο Rousseau, γράφοντας εκείνο το μυθιστόρημα-σκαλωσιά, τραγουδώντας μας τον *Second discours*, μιλώντας μας για μια ανόητη κατάσταση, για 'μία κατάσταση [...] που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δεν θα υπάρξει' (67), κατορθώνει ωστόσο να κάνει τον αναγνώστη να δει, να νιώσει και να εννοήσει μια τεράστια διαφορά, κατορθώνει να τον κάνει να δει, να νιώσει και να εννοήσει τις αμαρτίες του παροντικού του τρόπου ύπαρξης, κατορθώνει να κάνει τον αναγνώστη να περάσει από το παράδειγμα (β) στο παράδειγμα (α).

‘Υπάρχει μια τεράστια διαφορά μεταξύ του φυσικού ανθρώπου που ζει μέσα στη φυσική κατάσταση και του φυσικού ανθρώπου που ζει μέσα στην κοινωνική κατάσταση. Ο Emile δεν είναι ένας άγριος εξορισμένος στην έρημο. Είναι ένας άγριος φτιαγμένος για να κατοικήσει πόλεις’ (III, 205). ‘Αυτός δεν είναι ο άνθρωπος του ανθρώπου’ αυτός είναι ο άνθρωπος της φύσης. Σίγουρα πρέπει να είναι πολύ ξένος [fort étranger] για τα δικά τους μάτια’ (IV, 253). ‘Με maximes τόσο διαφορετικά ο Emile δε θα μοιάζει με κανέναν, και, ο θεός ας τον φυλάξει από το να γίνει ποτέ [όμοιός τους] [...]. Η διαφορά θα είναι εμφανής δίχως να είναι προσβλητική. Ο Emile θα είναι, μπορείτε να πείτε, ένας aimable étranger’ (339). Τούτος, όπως και ο νομοθέτης του *Contrat social*, είναι κάποιος απολύτως ‘ξένος’ για τον παροντικό αλλοτριωμένο εαυτό του ημαρτημένου ανθρώπου.

‘Αλλά στο μέτρο που προχωρώ [την εκπαίδευση], ο μαθητής μου, διαφορετικά οδηγούμενος από τους δικούς σας, δεν είναι πια ένα συνηθισμένο [ordinaire] παιδί’ του ταιριάζει μια ιδιόζουσα γι’ αυτόν δίαιτα [un régime exprès pour lui]’ (I, 52). Ο Emile, αυτός ο ‘vulgaire’ που παιδεύεται πλάι στον δάσκαλο-φίλο, αυτός ο πρώην ‘ordinaire’ γίνεται κάποιος που, όπως και ο νομοθέτης είναι ‘extraordinaire’ (*Contrat social*, 93). Ο Emile, που η ψυχή του είναι γεμάτη ‘κουράγιο’ (208), έχει μόνο ένα πάθος: ‘το πάθος για την αρετή’ (445). Ο τρελλός⁴¹⁰ Emile, τούτος ο ενάρτεος καταφέρνει και ακούει το τραγούδι της συνείδησης, απολαμβάνει μια ηρεμία της ψυχής, εκείνη ‘τη γαλήνη των παθών’ (202). Τούτος, όπως και ο νομοθέτης του *Contrat social*, βλέπει όλα τα πάθη δίχως να πάσχει από κανένα.

Και τελικά, λίγες σελίδες μόνο πριν το κλείσιμο του τελευταίου βιβλίου του *Emile*, ο δάσκαλος-φίλος προσφέρει στον μαθητή-φίλο μια σύνοψη του *Contrat social* (*Emile*, V, 459-466).⁴¹¹ Ο ενάρτεος μαθητής, εφοδιασμένος με τον αληθινό discourse του δασκάλου-φίλου, τον ασκεί και

⁴¹⁰ ‘Δεν ανήκει στον καθένα να αισθάνεται τι ενέργεια μπορεί να δώσει στην ψυχή η αγάπη για τα έντιμα πράγματα και τι δύναμη μπορεί να βρει κάποιος εντός του εαυτού του όταν κάποιος θέλει να είναι αληθινά ενάρτεος. Υπάρχουν άνθρωποι στους οποίους οτιδήποτε σπουδαίο φαίνεται χιμαιρικό, και που, μέσα στους ποταπούς και χυδαίους συλλογισμούς τους δε θα μάθουν ποτέ τους τι [επίδραση μπορεί να έχει] πάνω στα ανθρώπινα πάθη η ίδια η *τρέλλα της αρετής* [Il y a des gens à qui tout ce qui est grand paraît chimérique, et qui, dans leur basse et vile raison, ne connaîtront jamais ce que peut sur les passions humaines la folie même de la vertu]’ (*Emile*, V, 402). Ο πάντοτε έτοιμος Emile έχει ‘μια *τρέλλα* έτοιμη πάντα’ ή έχει την ‘*τρέλλα*’, ‘το στοιχείο’ εκείνο που, εδώ και πολλά χρόνια, ‘λείπει από τ[ις] μάχ[ες]’ μας.

⁴¹¹ ‘Ο Emile έχει εκπαιδευτεί όχι μόνο για να είναι ένας επιτυχής ‘άγριος φτιαγμένος για να κατοικήει [παροντικές, άδικες] πόλεις, αλλά επίσης για να είναι ικανός να αφομοιώσει το μάθημα του *Contrat social*, και, οπλισμένος με αυτό, να μεταμορφώσει την κοινωνία από τα μέσα’. Ο’ Hagan, *Rousseau*, ό.π., σελ. 63.

‘Τότε δεν είναι κάποια έκπληξη το ότι ο Rousseau εκκινεί το κλείσιμο του βιβλίου του [*Emile*] με μια σύντομη σύνοψη του τι έμαθε ο Emile στα ταξίδια του, μια σύνοψη η οποία δίδει το απόσταγμα του *Contrat social* [...]. Μερικοί σχολιαστές έχουν διαβάσει τον *Emile* σαν μια περιγραφή του ατόμου που μπορεί να ζήσει μέσα στην παροντική κατάσταση, μια κατάσταση την οποία ο Rousseau αντιλαμβάνεται ως μη ενάρτητη. Δε νομίζω ούτε κατά το ελάχιστο πως αυτή είναι η πρόθεση του Rousseau. Ο *Emile* τελειώνει με τον Emile να φθάνει σε μια διατύπωση του *Contrat social*, μια διατύπωση την οποία έχει κατορθώσει ως το τελικό αποτέλεσμα της εκπαίδευσής του’ είναι προφανώς μια ένδειξη του ότι ο Rousseau ήθελε το βιβλίο του για την εκπαίδευση να φτιάξει ένα ον το οποίο θα είναι ικανό να ζει μέσα σε μια δίκαιη κοινωνία, μια ικανότητα την οποία ο Rousseau δεν πιστεύει ότι την έχουμε από τη φύση μας’. Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 138.

‘[Ο *Emile* και το *Contrat social*] μαζί φτιάχνουν ένα είδος όλου’. Jean-Jacques Rousseau [23 May 1762], όπως παρατίθεται στο Simpson, *Freedom*, ό.π., σελ. 11.

γίνεται και αυτός δάσκαλος-φίλος, γίνεται και αυτός με τη σειρά του ένας ξένος στην κατάσταση της αλλοτρίωσης, ένας νομοθέτης-παιδαγωγός που θα επέμβει κανονιστικά και θα θεραπεύσει την ημαρτημένη μας ψυχή (και κατά συνέπεια θα θεραπεύσει τους ημαρτημένους κοινωνικοπολιτικούς θεσμούς μας, θα θεραπεύσει το διεφθαρμένο μας παρόν).

Το ότι ο Emile είναι ένας *'aimable'* ξένος ή το ότι ο ξένος νομοθέτης *'έχει* τη θέληση να φροντίσει για [την ευδαιμονία μας]', το ότι μας προσεγγίζουν με τρόπο *φιλικό* δε θα μπορούσε να είναι περισσότερο καίριο:

Η amour de soi είναι πάντοτε καλή και σε συμφωνία με την τάξη. Καθώς κάθε άνθρωπος είναι ιδιαιτέρως επιφορτισμένος με την διατήρησή του, η πρώτη και σημαντικότερη από τις φροντίδες του είναι να επαγρυπνεί διαρκώς γι' αυτήν: και πως θα επαγρυπνούσε αν δεν έπαιρνε το μεγαλύτερο συμφέρον γι' αυτή; [chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse: et comment y veillerait-il ainsi, s'il n'y prenait le plus grand intérêt?]

Άρα πρέπει να αγαπάμε τους εαυτούς μας για να μας διατηρούμε· και αμέσως ακολουθεί, από το ίδιο αίσθημα, πως αγαπάμε ό,τι μας διατηρεί. Κάθε παιδί είναι συνδεδεμένο με την τροφό του. Ο Romulus πρέπει να ήταν συνδεδεμένος με τη λύκαινα που τον βύζαζε. Στην αρχή αυτή η σύνδεση είναι καθαρά μηχανική. Ό,τι φροντίζει για την ευεξία ενός ατόμου τον ελκύει· ό,τι την βλάπτει τον απωθεί. Τούτο είναι μονάχα ένα τυφλό ένστικτο. Εκείνο που μεταμορφώνει [transforme] το ένστικτο σε συναίσθημα, τη σύνδεση σε αγάπη, την αποστροφή σε μίσος, είναι η διακηρυγμένη πρόθεση να μας βλάψει ή να μας είναι χρήσιμη [c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile]. Κάποιος δεν παθιάζεται ποτέ με μη αισθαντικά όντα τα οποία μονάχα ακολουθούν την παρόρμηση που τους δόθηκε. Αλλά από εκείνα που κάποιος αναμένει το καλό ή το κακό από τον εσωτερικό τους σχηματισμό, από τη βούλησή τους, εκείνα που βλέπουμε να δρουν ελεύθερα είτε για μας είτε ενάντιά μας, εμπνέουν μέσα μας συναισθήματα παρόμοια με εκείνα που διακήρυξαν απέναντί μας. Αναζητούμε ό,τι μας βοηθάει αλλά αγαπούμε ό,τι θέλει να μας βοηθήσει. Αποφεύγουμε ό,τι μας βλάπτει, αλλά μισούμε ό,τι θέλει να μας βλάψει (213).

Το ένστικτο *'μεταμορφώνεται'* σε συναίσθημα όταν κατ' αρχάς βλέπουμε να μας προσεγγίζει μια πρόθεση, όταν κατ' αρχάς βλέπουμε να μας προσεγγίζουν με μια καλή ή κακή θέληση. Νιώθουμε προσβεβλημένοι μόνο στην τελευταία περίπτωση *'καθώς η προσβολή συνίσταται στην περιφρόνηση ή στην πρόθεση για το κακό και όχι στο ίδιο το κακό'* (*Discours II*, σημείωση XV, 182). Όλα τα όντα που μας περιβάλλουν και έχουν *'συναίσθηση της ελευθερίας'* τους μοιράζονται σε δύο απόλυτες κατηγορίες: (α) σε κείνα που θέλουν να μας βοηθήσουν ή να σχετιστούν μαζί μας με τρόπο φιλικό και (β) σε κείνα που θέλουν να μας βλάψουν ή να σχετιστούν μαζί μας με τρόπο κυριαρχικό. Όταν βλέπουμε να μας πλησιάζει ένα ον της κατηγορίας (α), ένα ον με μια καλή θέληση, τότε μας ελκύει, το πλησιάζουμε και μεις και φτιάχνουμε μια σχέση που διαρκεί. Στην αρχή, μόνο ενστικτωδώς σχετιζόμασταν με το ον της (α) διότι θα μας βοηθούσε να διατηρηθούμε στην ύπαρξη – τώρα πίσω από το ον της (α) υπάρχει, τη βλέπουμε πεντακάθαρα, μια πρόθεση για το καλό, μια καλή θέληση. Τούτη η καλοσύνη μας *'εμπνέει'*, μας παρακινεί να εκφράσουμε συναισθήματα όμοια με κείνα που το ον της (α) εξέφρασε και μας πλησίασε. Στην καλή του θέληση ταιριάζει μόνο μια άλλη καλή θέληση. Στην αντίθετη περίπτωση, αν μιλούσαμε για το ον της (β), η κακή του θέληση, η πρόθεσή του να μας βλάψει θα μας παρακινούσε να το μισήσουμε και να το βλάψουμε και

μεις με τη σειρά μας (πριν τη μεταμόρφωση φυσικά θα αποφεύγαμε ενστικτωδώς να σχετιστούμε με το ον της (β) διότι θα ήταν βλαβερό για τη διατήρησή μας στην ύπαρξη).

Έπειτα από τούτα ας ξαναδούμε το παρακινητικό τραγούδι του νομοθέτη-φίλου:

Ένα από τα λάθη του καιρού μας είναι το να χρησιμοποιείται ο λόγος σε μια πολύ αστόλιστη μορφή, ωσάν οι άνθρωποι να ήταν ολόκληροι νους. Παραμελώντας τη γλώσσα των σημείων που μιλούν στη φαντασία, η ενεργητικότερη των γλωσσών έχει χαθεί. Η εντύπωση του κόσμου είναι πάντοτε αδύναμη, και κάποιος μιλά στην καρδιά πάρα πολύ καλύτερα μέσω των ματιών παρά μέσω των αυτιών. Θέλοντας να μετατρέψουμε τα πάντα σε συλλογισμούς, έχουμε περιορίσει τις αρχές μας σε λέξεις· δεν κάνουμε καμιά χρήση των πράξεων. Ο λόγος, από μόνος του, δεν είναι ενεργός. Μερικές φορές συγκρατεί, σπανίως ξεσηκώνει, και δε έχει κάνει ποτέ τίποτε μεγάλο. Το να συλλογίζεσαι όλη την ώρα είναι η μανία των μικρών μυαλών. Οι δυνατές ψυχές έχουν μια αρκετά άλλη γλώσσα. *Είναι με αυτή τη γλώσσα που κάποιος πείθει [persuade] και κάνει τους άλλους να πράττουν.*

Παρατήρησα πως στη σύγχρονη εποχή οι άνθρωποι δεν έχουν καμία επίδραση πάνω στους άλλους παρά μονάχα με την ισχύ ή με το συμφέρον· οι αρχαίοι, εν αντιθέσει, έπρατταν πολύ περισσότερο διαμέσου της πειθούς και των affections της ψυχής διότι δεν παραμελούσαν τη γλώσσα των σημείων. *Όλα τους τα συμβόλαια γίνονταν με κατανυκτικότητα έτσι ώστε να τα κάνουν πιο απαραβίαστα.* Πριν εγκαθιδρυθεί η ισχύς, οι θεοί ήταν οι κύριοι της ανθρωπότητας. Ήταν μπροστά στην παρουσία τους που τα άτομα έκαναν τις συμβάσεις τους και τις συμμαχίες τους και διακήρυτταν τις υποσχέσεις τους [...].

Ό,τι κατόρθωσαν οι αρχαίοι με την ευγλωττία είναι θαυματουργό [prodigieux]. Αλλά αυτή η ευγλωττία δεν συνίστατο μονάχα σε κομψές καλά διατεταγμένες ομιλίες [...]. Ό,τι λεγόταν πιο ζωντανά δεν εκφραζόταν με λέξεις αλλά με σημεία. *Κάποιος δεν έλεγε κάτι, το έδειχνε. Το αντικείμενο που παρουσιάζεται στα μάτια τaráσσει τη φαντασία, ξεσηκώνει την περιέργεια, κρατά το μυαλό σε εγρήγορση για εκείνο που πρόκειται να λεχθεί.* Συχνά αυτό το αντικείμενο και μόνο έχει πει τα πάντα.

[...] Ποτέ μη επιχειρηματολογείτε με τους νέους με τον τρόπο της ξερής λογικής. Ντύστε το λόγο σε ένα σώμα αν θέλετε οι νέοι να μπορούν να τον αδράξουν. Κάντε τη γλώσσα του μυαλού να περάσει μέσα από την καρδιά, έτσι ώστε να γίνει κατανοητή. Επαναλαμβάνω: τα ψυχρά επιχειρήματα μπορούν να επηρεάσουν τις γνώμες μας αλλά όχι τις πράξεις μας. Μας κάνουν να πιστεύουμε και όχι να πράττουμε. Καταδεικνύουν τι πρέπει κάποιος να σκεφτεί και όχι τι πρέπει να κάνει. Αν αυτό είναι αλήθεια για όλους τους ανθρώπους είναι a fortiori αλήθεια για τους νέους. [...] Θα βάλω μέσα στα μάτια μου, στον τονισμό μου και στις χειρονομίες μου τον ενθουσιασμό και το ζήλο που θέλω να του εμπνεύσω. *Τότε θα του μιλήσω, και θα με ακούσει.* Θα είμαι θερμός και θα συγκινηθεί. Εστιάζοντας στην ιερότητα των καθηκόντων μου θα κάνω τα δικά του καθήκοντα περισσότερο σεβάσμια στον ίδιο. Θα εντύνω τη δύναμη των επιχειρημάτων μου με εικόνες και μεταφορική γλώσσα. Οι ομιλίες μου δε θα είναι μακρές και διάχυτες και γεμάτες με παγωμένα maximes αλλά θα αφθονούν σε ένα πλημμύρισμα συναισθημάτων. Τα επιχειρήματά μου θα είναι σπουδαία και αποφθεγματικά, αλλά η καρδιά μου ποτέ δε θα έχει πει αρκετά. [...] Θα φλογίσω τη νεαρή του καρδιά με όλα τα συναισθήματα της φιλίας, της γενναιοδωρίας και της ευγνωμοσύνης τα οποία έχω ήδη διεγείρει και που είναι τόσο γλυκό να καλλιεργείς (Emile, 321-323).

Είναι με το μελωδικό τραγούδι, 'με αυτή τη γλώσσα που κάποιος πείθει και κάνει τους άλλους να πράττουν'. Διότι το ζητούμενο δεν είναι να κάνεις τους ανθρώπους να σε πιστέψουν αλλά να τους παρακινήσεις να κάνουν ενάρετες πράξεις. Και το να τους προσεγγίζεις με τρόπο γενναιόδωρο και φιλικό είναι το να τους 'εμπνέεις' παρόμοια συναισθήματα, παρόμοιες κοινωνικές αρετές. Τους εμπνέεις διότι 'όταν αισθάνεσαι ότι πραγματικά ο άλλος σου μιλάει με την καρδιά του, ανοίγει και η δική σου για να τη δεχτεί (Confessions, V, 216).

Η άσκηση των κοινωνικών αρετών φέρνει την αγάπη της ανθρωπότητας στα βάθη της καρδιάς κάποιου. *Είναι κάνοντας το καλό που κάποιος γίνεται καλός*’ δεν ξέρω κάποια πιο σίγουρη πρακτική.

[...] *Η ενεργή αγαθοεργία του* σύντομα του δίνει μια κατανόηση την οποί μια σκληρότερη καρδιά δε θα είχε αποκτήσει ή θα είχε αποκτήσει αρκετά αργότερα [...]. Δεν κουράζομαι να το επαναλαμβάνω: τοποθετήστε όλα τα μαθήματα των νεαρών σε πράξεις παρά σε λόγια. Μην τα αφήνετε να μαθαίνουν μέσα από βιβλία τίποτε που η εμπειρία μπορεί να τα διδάξει [...]. Πιστεύετε πως στα έδρανα μιας σχολής μπορούν να γίνουν έτσι ώστε να νιώθουν την ενέργεια της γλώσσας των παθών και όλη τη δύναμη της τέχνης της πειθούς δίχως συμφέρον για να πεισθεί ο οποιοσδήποτε για το οτιδήποτε! Όλες οι αρχές της ρητορικής φαίνονται να είναι μονάχα καθαρές πολυλογίες για όποιον δεν αισθάνεται τη χρήση τους προς όφελός του [...].

[Η] γλώσσα του [Emile] έχει κατορθώσει την εκφραστικότητα και ορισμένες φορές την ορμητικότητα. Το μεγαλοπρεπές συναίσθημα που τον εμπνέει του δίνει δύναμη και τον εξυψώνει. Εμποτισμένος με την ευγενική αγάπη της ανθρωπότητας, μεταδίδει τα συναισθήματα της ψυχής του όταν μιλάει. *Η γενναιόδωρη ειλικρίνειά του* έχει ένα απροσδιόριστο κάτι, το οποίο είναι πιο γοητευτικό από την τεχνητή ευγλωττία των άλλων’ ή μάλλον, *μονάχα αυτός είναι αληθινά εύγλωττος* καθώς έχει μονάχα να δείξει ό,τι αισθάνεται για να το μεταφέρει σε εκείνους που τον ακούν (*Emile*, 250-252).

Τίποτα δεν είναι πιο αξιαγάπητο από την αρετή, αλλά κάποιος πρέπει να την κατέχει για να τη βρίσκει έτσι [αξιαγάπητη] (291).

Κάποιος πρέπει να ξεκινήσει ασκώντας αυτό που θέλει να μάθει (*Julie*, II, xvii, 202).

Ο Emile θα μιλάει με μια γλώσσα σαν και εκείνη του νομοθέτη’ η ειλικρινής προσφορά του χαρακτήρα του θα είναι ‘πιο γοητευτική από την τεχνητή ευγλωττία των άλλων’. Ο Emile είναι ο μόνος που είναι ‘αληθινά εύγλωττος’. Τούτος δεν έχει την στολισμένη και εξεζητημένη ευγλωττία του ρήτορα αλλά μιλάει με παρρησία, μιλάει δείχνοντάς μας την ενάρετη ψυχή του. Μας παρακινεί να κάνουμε το καλό,⁴¹² μας παρακινεί στην εφαρμογή των κοινωνικών αρετών – διότι είναι μόνο ‘κάνοντας το καλό που ένας γίνεται καλός’. Για να γινόμαστε ενάρετοι ποτέ μας δεν θα χρειαστούμε βιβλία αλλά μονάχα να ασκήσουμε την αρετή, μονάχα το να προχωρήσουμε στην πρακτική εφαρμογή των καθηκόντων μας.⁴¹³

Ο νομοθέτης-Emile είναι ‘ενεργητικώς’ φιλόανθρωπος, γενναιόδωρος, ευεργετικός’ ο νομοθέτης-Emile θέλει να είναι φίλος μας, θέλει να μας βοηθήσει να θεραπευτούμε από τα αυτό-αλλοτριωτικά δεινά, θέλει να μας σώσει από τις αμαρτίες που επιλέξαμε να φέρουμε στους εαυτούς μας, θέλει να μας απελευθερώσει από τους ζυγούς που μόνοι μας βάλαμε μέσα στα κεφάλια μας. Είναι εκείνος ο φίλος που με τον αληθινό του discourse θα βοηθήσει εμάς τους ημαρτημένους ανθρώπους να βγούμε από την κατάσταση της αλλοτρίωσης, της εξάρτησης, που θέλει να μας οδηγήσει να παλέψουμε, να αγωνιστούμε για να ακολουθήσουμε το ενάρετο εκείνο μονοπάτι που θα μας οδηγήσει στην αυτονομία. Θέλει να μας παιδεύσει, να

⁴¹² ‘[Αυτοί οι discourses] είναι πειστικοί με την έννοια ότι δε φέρνουν μονάχα την πεποίθηση, αλλά και τις ίδιες τις πράξεις’. Foucault, *Lectures 1981-82*, ό.π., σελ. 323.

⁴¹³ ‘Ο βεβαιότερος τρόπος για να καλλιεργήσουμε αυτές τις αρετές είναι με το να πράττουμε κατάλληλα: οι αρετές περιλαμβάνουν ένα είδος γνώσης, και αυτή η γνώση αποκτάται μονάχα με την πρακτική. Όπως ισχυρίζεται η Lonibond, οι ηθικές έννοιες μπορούν μονάχα να αποκτηθούν, και να εξευγενισθούν, διαμέσου της συμμετοχής στις κατάλληλες πρακτικές’. Neil Levy, ‘Foucault as a virtue ethicist’, *Foucault studies*, no. 1, vol. 1, [pp.20-31], 2004, σελ. 29.

μας βοηθήσει να γίνουμε υπάρξεις αληθινά αυτόνομες, να γινόμαστε υπάρξεις ηθικώς και/ή πολιτικώς αυτόνομες.

Γιατί όταν βλέπουμε να μας προσεγγίζει κάποιος που θέλει να είναι φίλος μας, που θέλει το καλό μας, δεν βλέπουμε τίποτε λιγότερο και τίποτε περισσότερο από μια πρόθεση που είναι καθαυτή καλή. Η φιλική του στάση είναι παραγωγική. Μια καταπληκτική διεργασία ξεκινά: ό,τι ήταν ένστικτο ‘μεταμορφώνεται’ σε κάτι που έρχεται από τον τόπο της συνείδησης. Ο φιλικός χαρακτήρας του νομοθέτη-Emile, κατά μια έννοια, μας εξαναγκάζει να προσπαθήσουμε να γίνουμε αληθινοί φίλοι του να καταφέρουμε να υψωθούμε και εμείς στην αρετή. Τα φιλικά του συναισθήματα γεννούν και σε μας συναισθήματα φιλίας· στον τρόπο της ύπαρξης του νομοθέτη βλέπουμε ένα ηθικώς αυτόνομο ον, έναν άνθρωπο, κάποιον που έχει τη ‘συναίσθηση της ελευθερίας του’, κάποιον που έχει επιλέξει να έχει μια καλή ή κακή θέληση. Βλέπουμε κάποιον θαρραλέο, κάποιον που δίνει τη μάχη με τα πάθη και βγαίνει διαρκώς νικητής, βλέπουμε κάποιον που έχει κοπιάσει για να γίνει ενάρετος, κάποιον που τόλμησε να γνωρίσει τον εαυτό του. Σε αυτόν που σε πλησιάζει καλοπροαίρετα δύναται μονάχα να αποκριθείς με μια παρόμοια καλή θέληση. Διότι ‘εκείνοι που τους βλέπουμε να πράττουν *ελεύθερα* για μας ή εναντίον μας, εμπνέουν και σε μας συναισθήματα παρόμοια με εκείνα που εκδηλώνουν απέναντί μας’. Όταν κάποιος ομολογεί με όλο του το είναι ότι θέλει να γίνει φίλος σου η καρδιά σου ανοίγει για να δεχτεί τη γενναιόδωρη προσφορά της φιλίας του· από την άλλη, απέναντι σε εκείνον που (δεν) μας πλησιάζει και μένει κλειστός πίσω από τους πολύτιμους φράχτες του ταιριάζει μόνο μιας ίδιας τάξεως ανταπάντηση.

Ο Rousseau, αυτός ο ενάρετος φίλος του αναγνώστη, με το *Contrat social* επεμβαίνει θεραπευτικά και κοινωνικοποιεί εκ νέου τον ημαρτημένο άνθρωπο. Τώρα δεν θα κοινωνικοποιηθούμε στη βάση των προτιμήσεων και λοιπών *fantaisies* που φέρνουν μονάχα την καθολική αλλοτρίωση, την ανισότητα και την καταπίεση – τώρα η δυναμική του αισθήματος της *amour propre* (που θα γεννηθεί από τη συνάντηση μεταξύ των ανθρώπων) θα κατευθυνθεί στο να γίνουμε ενάρετοι. Διότι η *amour propre* δεν ήταν ποτέ ένα καθαυτό καλό ή κακό πάθος: τούτο το σχετικό και δημιουργημένο μέσα στην κοινωνία αίσθημα που ‘γίνεται καλό ή κακό μονάχα από την εφαρμογή που του κάνουμε και τις σχέσεις που του δίνονται’. Αν κοινωνικοποιηθούμε στη βάση της φύσης η *amour propre*, η τυφλή φιλοδοξία, η σκοτεινή τάση να τους ξεπεράσουμε όλους και να γίνουμε οι μοναδικοί ιδιοκτήτες του σύμπαντος θα μεταμορφωθεί σε μια ακαταμάχητη θέληση να είμαστε ενάρετοι. Διότι στον παροντικό αλλοτριωμένο αναγνώστη που είναι κατακλυσμένος από τα πάθη του μπορούμε να μιλήσουμε και να ακουσθούμε μονάχα φέρνοντας στο προσκήνιο άλλα πάθη – ο νομοθέτης-Emile θα κατορθώσει να μας εμψυχήσει το μοναδικό πάθος, ‘το πάθος για την αρετή’.

Μόνο ο φίλος μπορεί να μας κοινωνικοποιήσει με γνώμονα τη φύση, μόνο αυτός μπορεί να μας κοινωνικοποιήσει ορθώς. Μόνο αυτός μπορεί να μας μεταμορφώσει σε όντα αυτόνομα, σε όντα ενήλικα. ‘Αυτό το πέρασμα από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση παράγει μια αξιοσημείωτη αλλαγή στον άνθρωπο, υποκαθιστώντας στη συμπεριφορά του το ένστικτο

με τη δικαιοσύνη και προσδίδοντας στις πράξεις του την ηθικότητα που προηγουμένως τους έλειπε [...]'. Και αυτό το 'πέρασμα' είναι όπως έχουμε πολλάκις ξαναδεί η στιγμή της συνάντησης-επικοινωνίας-κοινωνικοποίησης-τελειοποίησης, η στιγμή εκείνη που σχετιζόμαστε με τον άλλο και αναπτύσσονται ή παράγονται όλες εκείνες οι ικανότητες όπως ο λόγος, η φαντασία, η συνείδηση, η amour propre κλπ. Η στιγμή της κοινωνικοποίησης είναι η στιγμή όπου ο πρώην απομονωμένος άγριος βγαίνει από την κατάσταση του περιορισμένου ζώου, σταματάει να είναι εκείνο το αφημένο στο ένστικτο και μόνο *rongo* και εισέρχεται στην ηθική ζωή και γίνεται άνθρωπος. Κατά τη στιγμή της συνάντησης το *rongo* μεταμορφώνεται, λαμβάνει χώρα μια 'αξιοσημείωτη αλλαγή' και γίνεται άνθρωπος. Το ότι ο ημαρτημένος άνθρωπος θα επικοινωνήσει με εκείνον τον ξένο νομοθέτη που θέλει να είναι φίλος του δεν είναι άλλο από την προσφορά στον αναγνώστη ενός σημείου σύγκρισης, ίσως 'του πρώτου σημείου σύγκρισης' για να μπορέσει να αντισταθεί στα αυτό-αλλοτριωτικά του πάθη, να ακούσει τη φωνή της συνείδησης και να γνωρίσει τελικά τον εαυτό του. Όπως ο άγριος που όταν επικοινωνήσει τελειοποιείται σε κοινωνικό άνθρωπο (με τις προσιδιάζουσες στην κοινωνική του κατάσταση ικανότητες) έτσι και ο ημαρτημένος αναγνώστης όταν βρεθεί μπροστά στην φιλική εικόνα/τραγούδι που ζωγραφίζει/συνθέτει ο Rousseau, θα πασχίσει να μεταμορφωθεί για να καταφέρει να εξέλθει από την κατάσταση της αλλοτρίωσης, θα μοχθήσει για να γίνει εκείνος ο ενάρετος που γνωρίζει τον εαυτό του, εκείνος που απολαμβάνει τη γαλήνη που προσφέρει η αλήθεια της φύσης.

Αν, ας πούμε, αφήσουμε για μια στιγμή στην άκρη τον αναγνώστη, ο άνθρωπος του *Contrat social* κοινωνικοποιείται ή μεταμορφώνεται ή παθαίνει εκείνη την αξιοσημείωτη αλλαγή κατά τη στιγμή της συνάντησης με τον άλλο. Εντός του *Contrat social* αυτή η στιγμή δεν είναι άλλη από τη στιγμή της *συνέλευσης*, από τη στιγμή που τα άτομα έρχονται κοντά για να συνάψουν το κοινωνικό συμβόλαιο που θα τα βοηθήσει να διατηρηθούν στην ύπαρξη (και που αν δεν το είχαν συνάψει το ανθρώπινο γένος θα κινδύνευε να αφανισθεί – τα εμπόδια θα ήταν μεγαλύτερα απ' ό,τι με τις δυνάμεις του και μόνο θα μπορούσε να ξεπεράσει ένας απομονωμένος άνθρωπος).

Αυτή είναι η ακριβής στιγμή όπου ο καθένας συνάπτει ένα, τρόπον τινά, συμβόλαιο με τον εαυτό του. Ο καθένας τροποποιεί τη σχέση του εαυτού με τον εαυτό, τροποποιεί τη σχέση υποκειμενοποίησης ώστε να δύναται να προσεγγίσει την αλήθεια της συνέλευσης, τον αληθινό κοινοτικό *discourse*. Και αυτή η έννοια της κοινότητας δεν ήταν ποτέ κάτι που ακριβώς προϋπήρχε της συνέλευσης – η συνάντηση μεταξύ των ατόμων είναι που φέρνει στο φως μια τέτοια, ολοκαίνουργια έννοια περί κοινότητας. Η κοινότητα είναι 'ένα ηθικό ον με ιδιότητες ξεχωριστές και διακριτές από εκείνες των συγκεκριμένων όντων που τα τη συγκροτούν, κάτι σαν τα χημικά μείγματα τα οποία έχουν ιδιότητες που δεν ανήκουν σε κανένα από τα στοιχεία που τα συνθέτουν' (*Geneva*, I, ii, 159). Τα επιμέρους άτομα που συνέρχονται δεν αθροίζουν απλά τις ιδιότητες τους – η μεταξύ των επικοινωνία παράγει διάφορα: παράγει όλες εκείνες τις ικανότητες και μαζί και μια έννοια κοινότητας ή ενός 'ηθικού και συλλογικού σώματος'.

‘Ευθύς αμέσως, τούτη η πράξη της συνένωσης, στη θέση του συγκεκριμένου προσώπου [personne particulière] κάθε συμβαλλόμενου, παράγει ένα ηθικό και συλλογικό σώμα, που αποτελείται από τόσα μέλη όσες και οι φωνές της συνέλευσης’. ‘Ο λαός, ως υπήκοος των νόμων, πρέπει να είναι και ο δημιουργός τους’. Ο νομοθέτης είναι ο καθένας από εμάς, ο νομοθέτης τραγουδιστής είμαστε όλοι εμείς.⁴¹⁴ Γιατί είναι με την ίδια την πράξη της συνένωσης είναι που ένας λαός γίνεται λαός. Η ίδια η πράξη της συνένωσης, η τρόπον τινά σύναψη ενός συμβολαίου με τον εαυτό, τροποποιεί το πρώην ανεξάρτητο άτομο και το κάνει μέρος ενός όλου, το μεταμορφώνει σε κάτι άλλο.

Αλλά το ‘πλήθος’ είναι ‘τυφλό’, ‘δεν ξέρει τι θέλει’, δεν γνωρίζει ‘τι είναι καλό γι’ αυτό’ (90). ‘Τα πάθη τυφλώνουν τους ανθρώπους, ακόμη και σε ό,τι αφορά το ίδιο τους το καλό’ (Montagne, νί, 296). Το πλήθος είναι πλήθος ή ‘μάζα’⁴¹⁵ μόνο όσο παραμένει τυφλωμένο από τα πάθη του – το πλήθος ή μάζα γίνεται λαός ή συνένωση ή κοινότητα μόνο όταν ο καθένας απ’ όσους απαρτίζουν αυτή τη μάζα/δυνάμει κοινότητα γίνει κάποιος που μάχεται την τύφλωση, που μάχεται τα πάθη του, που βλέπει ποιο είναι το καλό του, που είναι προετοιμασμένος για να συναντηθεί αληθινά με τον άλλο, που είναι ενάρετος. Όταν τα άτομα που έρχονται κοντά κρατούν μια στάση φιλική προς τον άλλο, όταν έχουν ένα χαρακτήρα ανοιχτό, όταν τα άτομα είναι προετοιμασμένα για να συναντηθούν τότε και μόνο τότε μπορούν και βλέπουν τη συνέλευση. Όσο είναι αφημένοι στα πάθη τους, ακόμα και να μαζευτούν χιλιάδες μέσα σ’ αυτή τη μάζα ο καθένας θα παραμένει πιο απομονωμένος από ποτέ – η τύφλωσή του καθενός είναι τέτοια που δεν βλέπει ότι αν έρθει κοντά με τον άλλο η σχέση τους μπορεί να είναι δημιουργική, δεν βλέπει ότι αυτή η μάζα, αν υπήρχε ποτέ επικοινωνία, αν ποτέ τα άτομα που την απαρτίζουν όντως συναντιόνταν θα μπορούσε να παράξει κάτι άλλο, κάτι νέο, κάτι εξαιρετικό. Μόνο κάποιος που πολέμα τα πάθη του, μόνο κάποιος που είναι ενάρετος είναι πάντοτε έτοιμος για τα πάντα. Όπως και ο Emile που προετοιμάζεται για να εκπαιδευτεί έτσι και στο *Contrat social* για να κατορθώσεις να εκπαιδευτείς από τη συνάντηση-συνέλευση πρέπει να είσαι προετοιμασμένος να συναντηθείς. Μόνο αυτός που έχει προετοιμαστεί βλέπει ότι η μάζα είναι μια δύναμει κοινότητα, μόνο αυτός που έχει προετοιμαστεί βλέπει τη συνάντηση και δύναται να πάρει τα μαθήματά της. Διότι η συνέλευση παιδεύει τα προετοιμασμένα στην αρετή άτομα – εκείνοι που βλέπουν τη συνάντηση-επικοινωνία μέσα της κοινωνικοποιούνται-τελειοποιούνται, τα άτομα μέσα στη συνέλευση παιδεύουν το ένα το άλλο, εξέρχονται ακόμα πιο πολύ από την πρότερη κατάσταση της τυφλότητας.

⁴¹⁴ ‘Ο άνθρωπος έχει τρία είδη φωνής – την ομιλούσα ή έναρθη φωνή, την τραγουδιστή ή μελωδική φωνή, και την παθιασμένη ή τονική μορφή, η οποία λειτουργεί ως γλώσσα για τα πάθη και δίνει ζωή στο τραγούδι και στις λέξεις. [...] Μια τέλεια μουσική είναι εκείνη που φέρνει καλύτερα κοντά αυτές τις τρεις φωνές [...]. Επίσης, για να γνωρίζει κάποιος καλά μουσική, δεν αρκεί να την μεταδίδει’ είναι απαραίτητο να τη συνθέτει’ (Emile, 148-149). ‘Οι αληθινοί μας δάσκαλοι είναι η εμπειρία και το συναίσθημα και ο άνθρωπος έχει μια καλή αίσθηση για το τι του ταιριάζει μόνο σε ότι αφορά τις σχέσεις εκείνες στις οποίες έχει ο ίδιος πραγματικά συμμετάσχει’ (178).

Βλ επίσης πως ‘τα άρθρα [της καθαρά πολιτικής ομολογία πίστεως] πρέπει να [τα] διατυπώνει ο κυρίαρχος’ (*Contrat social*, IV, viii, 214).

⁴¹⁵ Ο Rousseau αντιδιαστέλλει τη ‘μάζα’ και το συγγενικό της το ‘τυφλό πλήθος’ στη ‘συνένωση’ και στο ‘λαό’ ή σε ό,τι εννοούμε εδώ ως κοινότητα (*Contrat social*, I, v, 59).

Και το σημείο της εισόδου στον ηθικό κόσμο, το σημείο της κοινωνικοποίησης

είναι το σημείο όπου η *amour de soi* γίνεται *amour propre* και όπου ξεκινούν να αναδύονται όλα τα πάθη που εξαρτώνται απ' αυτό. Αλλά για να αποφασίσουμε αν ανάμεσα σε αυτά τα πάθη τα κυρίαρχα στον χαρακτήρα του θα είναι φιλάνθρωπα και ευγενικά ή σκληρά και μοχθηρά, αν θα είναι πάθη της αγαθοεργίας και της συμπόνιας ή της ζήλειας και της απληστίας, πρέπει να ξέρουμε τι *θέση* θα αισθάνεται ότι έχει ανάμεσα στους ανθρώπους [...]. (*Emile*, 235).

Τα άτομα που έρχονται κοντά τελειοποιούνται, αναπτύσσουν διάφορες ικανότητες και η *amour de soi* μετατρέπεται σε *amour propre*. Όμως ακόμα και τούτο το σχετικό αίσθημα μπορεί να κατευθυνθεί και να γίνει ευεργετικό για την κοινωνικότητα του ανθρώπου. 'Ας διευρύνουμε την *amour propre* σε άλλα όντα. *Θα το μεταμορφώσουμε σε μια αρετή*, και δεν υπάρχει κανενός ανθρώπου καρδιά στην οποία η αρετή να μη δύναται να ριζώσει' (*Emile*, 252). Τι είναι όμως αυτή η 'διεύρυνση';

Κανείς δεν γίνεται ευαίσθητος μέχρι να κινητοποιηθεί η φαντασία του και να ξεκινήσει να μεταφέρεται έξω από τον εαυτό του.

Για να διεγείρουμε και να θρέψουμε την εν τω γεννάσθαι ευαισθησία του, για να την οδηγήσουμε ή να την ακολουθήσουμε στην φυσική της παρόρμηση, τι άλλο είναι να κάνουμε από το να προσφέρουμε στο νεαρό αντικείμενα πάνω στα οποία η διευρυντική δύναμη της καρδιάς μπορεί να δράσει – αντικείμενα τα οποία γεμίζουν την καρδιά, που την διευρύνουν σε άλλα όντα, που την κάνουν να βρίσκει τον εαυτό της παντού έξω της [...]. *Τούτο είναι, για να το πούμε με άλλους όρους*, το να διεγείρουμε σ' αυτόν την καλοσύνη, την φιλανθρωπία, τη συμπόνια, την αγαθοεργία, και όλα τα ελκυστικά και γλυκά πάθη [...] (*Emile*, 223).

Για να προφυλάξουμε τον οίκτο από το να εκφυλιστεί σε αδυναμία, πρέπει, λοιπόν, να γενικευθεί και να διευρυνθεί σε ολόκληρη την ανθρωπότητα (*Emile*, IV, 253).

Υπάρχει μια άλλη ευαισθησία την οποία καλώ ενεργή και ηθική και η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από την ικανότητα του να συνδέσουμε τις *affections* μας με όντα που είναι ξένα για μας. Τούτη [η ευαισθησία], για την οποία η μελέτη του συνδυασμού των νεύρων δεν μας διδάσκει τίποτα, φαίνεται να προσφέρει μια αρκετά καθαρή αναλογία των ψυχών με τις μαγνητικές ικανότητες των σωμάτων. Η δύναμή της είναι ανάλογη με τις σχέσεις που αισθανόμαστε ανάμεσα σε μας και άλλα όντα, και εξαρτώμενη από τη φύση αυτών των σχέσεων κάποιες φορές δρα θετικώς βάση της έλξης, κάποιες αρνητικώς βάση της απώθησης, όπως και οι πόλοι ενός μαγνήτη.⁴¹⁶ Η θετική ή ελκυστική δράση είναι το απλό προϊόν της φύσης και ενδυναμώνει το αίσθημα της ύπαρξής μας [...]. Η θετική ευαισθησία απορρέει αμέσως από την *amour de soi*. Είναι πολύ φυσικό πως ένα άτομο που αγαπάει τον εαυτό του θα αναζητήσει να διευρύνει το είναι του και τις χαρές του [...] (*Dialogues*, II, 112).

Όταν η δύναμη μιας ψυχής που θέλει να διευρυνθεί με κάνει να ταυτίζομαι με τον συνάνθρωπό μου, και νιώθω ότι είμαι, ας πούμε, μέσα του, είναι για να μην υποφέρω που δεν θέλω να υποφέρει. Ενδιαφέρομαι γι' αυτόν γιατί αγαπώ τον εαυτό μου και ο λόγος γι' αυτή την αρχή βρίσκεται στην ίδια τη φύση, η οποία μου εμπνέει την επιθυμία της ευεξίας σε οποιοδήποτε μέρος και αν νιώθω την ύπαρξή μου. Από τούτο καταλήγω ότι δεν είναι αλήθεια ότι οι αρχές του φυσικού νόμου είναι θεμελιωμένες στο λόγο και μόνο. Έχουν μια βάση πιο σταθερή

⁴¹⁶ Ο Cooper παρατηρεί πως ετούτη η 'μεταφορά του μαγνήτη' (όπου απουσιάζει κάποιο αίσθημα εξύψωσης ή υπερβατικότητας) τονίζει τελικά 'τον οριζόντιο χαρακτήρα' των συνδέσεων μεταξύ των ατόμων. Laurence D. Cooper, 'Between eros and will to power: Rousseau and "the desire to extend our being"', *The American Political Science Review*, vol. 98, no. 1, [pp. 105-119], 2004, σελ. 117.

και πιο σίγουρη. Η απορρέουσα από την *amour de soi* αγάπη για την ανθρωπότητα είναι η αρχή της ανθρωπίνης δικαιοσύνης. Η σύνοψη όλης της ηθικής είναι δοσμένη μέσα από το ευαγγέλιο στη [σύνοψη] του νόμου (*Emile*, IV, σημείωση, 235).

Οι υποχρεώσεις που μας συνδέουν με το κοινωνικό σώμα είναι δεσμευτικές μόνον επειδή είναι αμοιβαίες και η φύση τους είναι τέτοια ώστε, εκπληρώνοντάς τις, δεν μπορούμε να εργαζόμαστε για τον άλλο χωρίς ταυτόχρονα να εργαζόμαστε για τον εαυτό μας. Για ποιο λόγο η γενική βούληση είναι πάντα σωστή και γιατί όλοι επιζητούν σταθερά την ευτυχία καθενός, αν όχι επειδή κανείς δεν ιδιοποιείται τη λέξη καθένας και δεν σκέφτεται τον εαυτό του ψηφίζοντας για όλους; Τούτο αποδεικνύει ότι η ισότητα δικαιωμάτων και η συνακόλουθη έννοια της δικαιοσύνης απορρέουν από την πρώτη θέση που δίνει καθένας στον εαυτό του και, συνεπώς από την ανθρωπινή φύση (*Contrat social*, 80-81).

Η 'επιθυμία να διευρύνουμε το είναι μας' (*Emile*, 168) σχετίζεται κάπως με τη συμπόνοια, με τον οίκτο που στη φυσική κατάσταση είναι 'obscur et vif' ενώ στην κοινωνική κατάσταση είναι 'développé mais faible' (*Discours II*, 104). Διευρύνοντας το είναι μας, όταν ταυτιζόμαστε με κάποιον που υποφέρει δεν θέλουμε να συνεχίσει να υποφέρει για να μην υποφέρουμε και εμείς μαζί του. Όταν έχουμε ταυτιστεί μαζί του, όντας μέσα του, και για όσο αυτός συνεχίζει να υποφέρει, άλλο τόσο θα συνεχίσουμε να υποφέρουμε και εμείς. Μπροστά σε αυτό το κακό, η φύση εξεγείρεται μέσα μας: η *amour de soi*, η φροντίδα για την ευεξία μας μάς κάνει να θέλουμε να πάψουμε να υποφέρουμε (και άρα να πάψει να υποφέρει και αυτός μέσα στον οποίο βρισκόμαστε). Το να φροντίζουμε για τον συνάνθρωπό μας είναι το να φροντίζουμε για τον εαυτό μας (και αντιστρόφως). Είναι επειδή θέλουμε να διατηρηθούμε στην ύπαρξη που θέλουμε να συνεχίσει και αυτός να υπάρχει. Και όταν έρθει ένα σημείο που για διάφορους λόγους τα εμπόδια ξεπερνούν τις δυνάμεις μας, είναι διότι θέλουμε να διατηρηθούμε στην ύπαρξη που ενωνόμαστε και συμβαλλόμαστε με άλλους, είναι διότι θέλουμε να διατηρηθούμε στην ύπαρξη που επιθυμούμε τη διατήρηση όλων στην ύπαρξη. Και τούτο είναι κάτι που δύναται να το κάνουμε μόνο μετά ή μάλλον κατά την κοινωνικοποίηση: μόνο τότε έχει παραχθεί ή αφυπνισθεί η ικανότητα της φαντασίας που μας επιτρέπει να ταυτιστούμε με τον άλλο, να εξέλθουμε από τον εαυτό μας και να ταυτιστούμε μαζί του.

Οι κοινωνικές ευαισθησίες αναπτύσσονται μέσα μας μόνο με τα φώτα. Ο οίκτος, μολοντί έμφυτος στην ανθρωπινή καρδιά, θα έμενε αιωνίως αδρανής αν δεν τον κινούσε η φαντασία. Πώς συγκινούμαστε μέχρι οίκτου; Εξερχόμενοι από τον εαυτό μας, ταυτιζόμενοι με το πλάσμα που υποφέρει. Υποφέρουμε στο βαθμό που κρίνουμε ότι υποφέρει: δεν υποφέρουμε μέσα μας αλλά μέσα του. Ας σκεφτούμε τι επίκτητες γνώσεις προσθέτει αυτή η μετατόπιση! Όποιος δεν έχει φαντασία είναι μόνος μέσα στο ανθρώπινο γένος. Ο στοχασμός γεννιέται από συγκριτικές ιδέες, και η πλειονότητα των ιδεών σχετίζονται με τη σύγκριση. Όποιος βλέπει λίγα πράγματα και πάντα τα ίδια από παιδί, δεν τα συγκρίνει, επειδή η συνήθεια να τα βλέπει του στερεί την απαραίτητη προσοχή για να τα εξετάσει. [...] Ό,τι είναι ξένο μας ωθεί στην εξέταση του προκειμένου (*Essai*, ix, 52-53).

Για όσο η ευαισθησία [του *Emile*] παραμένει περιορισμένη στο άτομό του, δεν υπάρχει τίποτε το ηθικό στις πράξεις του. Είναι μονάχα όταν ξεκινά να διευρύνεται έξω από τον εαυτό του που λαμβάνει, πρώτα τα συναισθήματα και, έπειτα, τις έννοιες του καλού και του κακού που αληθινά τον συγκροτούν ως άνθρωπο και ως ολοκληρωμένο μέρος του είδους του (*Emile*, IV, 219-220).

Ας του δείξουμε όλες τις δυστυχίες μιας κατάστασης που νόμιζε ευτυχισμένη, όλα τα λάθη των συλλογισμών που νόμιζε στέρεους. Ας δει την αξία των καλών πράξεων, την τιμωρία των κακών, και τη γλυκιά αρμονία της δικαιοσύνης και της ευτυχίας σε μια καλύτερα οργανωμένη τάξη πραγμάτων. Ας τον διαφωτίσουμε τον λόγο του με νέα διορατικότητα, ας ζεσάνουμε την καρδιά του με νέα συναισθήματα· και ας τον αφήσουμε να διευρύνει το είναι του και την ευδαιμονία του μοιραζόμενός τα με τους συντρόφους του (*Geneva*, I, ii, 162).

Ξέρω ότι η απόλυτη μοναξιά είναι μια κατάσταση λυπημένη και αντίθετη στη φύση: τα στοργικά συναισθήματα θρέφουν την ψυχή, η επικοινωνία των ιδεών αναζωογονεί το μυαλό. *Η γλυκύτερή μας ύπαρξη είναι σχετική και συλλογική, και ο αληθινός μας εαυτός δεν είναι ποτέ εξ ολοκλήρου εντός μας.* Τέλος, τέτοια είναι η συγκρότηση του ανθρώπου σε αυτή τη ζωή που κανείς δεν είναι ποτέ ικανός να απολαύσει καλώς τον εαυτό του δίχως τη βοήθεια ενός άλλου (*Dialogues*, II, 118).

Βγαίνοντας από τον εαυτό μας⁴¹⁷, βγαίνοντας από την απομονωμένη και ανεξάρτητη ύπαρξη που ως τώρα είχαμε, βλέπουμε κάτι άλλο, κάτι ξένο· η συνάντηση με τον ξένο είναι αλληλοπαιδευτική, κάνουμε και άλλες συγκρίσεις, αποκτούμε περαιτέρω ιδέες, η ικανότητα για τελειοποίηση είναι απεριόριστη. Κοινωνικοποιούμενοι μεταμορφώνουμε μια απόλυτη και ανεξάρτητη ύπαρξη σε μια άλλη που είναι σχετική και συλλογική, γνωρίζουμε τον ‘αληθινό εαυτό’⁴¹⁸ που φτιάχνεται στη σχέση μας με τον άλλο, γινόμαστε μέρος ενός όλου.

‘Αν θα είναι πάθη της αγαθοεργίας και της συμπόνοιας ή της ζήλειας και της απληστίας, πρέπει να ξέρουμε τι *θέση* θα αισθάνεται ότι έχει ανάμεσα στους ανθρώπους’. Όταν η *amour propre* κατευθυνθεί από τον λόγο παύει να είναι εκείνη η σκοτεινή τάση που ‘σπρώχνει κάθε άτομο να ασχολείται με τον εαυτό του περισσότερο απ’ ότι με οποιονδήποτε άλλο, που εμπνέει στους ανθρώπους όλα τα κακά που κάνουν ο ένας στον άλλο’. ‘Ας διευρύνουμε την *amour propre* σε άλλα όντα. Θα το μεταμορφώσουμε σε μια αρετή’. Όταν η *amour propre* κατευθυνθεί έτσι ώστε να αγκαλιάσει το όλο, γίνεται μια κοινωνική αρετή. Ο εντός της κοινωνίας ευρισκόμενος άνθρωπος δεν έχει πια μια απόλυτη και ανεξάρτητη ύπαρξη αλλά η ύπαρξη του γίνεται σχετική και συλλογική ή αλλιώς τούτος προχωρά σε μια αλλαγή θέσης: παύει να αισθάνεται και να έχει στο κέντρο του σύμπαντος τον εαυτό του, φτιάχνει μια εκ-κεντρική θέση για τον εαυτό του.⁴¹⁹

⁴¹⁷ ‘Ο Rousseau επανειλημμένως συνδέει την ευαισθησία με αυτή την *κίνηση προς τα έξω* [hors de lui], μια έμφαση που αμέσως εναντιώνεται στην αρχαία σύνδεση της φαντασίας με την κίνηση εντός του νου’. Στο John D. Lyons, *Before imagination; Embodied thought from Montaigne to Rousseau*, Stanford University Press, Stanford, CA, [pp. 193-205], 2005, σελ. 202.

‘Πρέπει, για να γίνετε ο εαυτός σας, να βγείτε έξω από τον εαυτό σας, και είναι μονάχα μέσα στον αναβρασμό μιας ενεργητικής ζωής που μπορείτε να ξαναβρείτε τη γαλήνη [Il faut, pour vous rendre à vous-même, que vous sortiez d'au-dedans de vous, et ce n'est que dans l'agitation d'une vie active que vous pouvez retrouver le repos]’ (*Julie*, III, xxiii, 324).

⁴¹⁸ ‘Τόσο ο Rousseau όσο και ο Nietzsche αποκαλύπτουν πως η έννοια ενός καθαρού ‘εσώτερου εαυτού’ είναι ένας μύθος. [...] Δεν μπορεί να υπάρξει εαυτός δίχως κοινότητα’. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 181.

⁴¹⁹ ‘Συνείδηση, συνείδηση! Θεϊκό ένστικτο, αθάνατη και ουράνια φωνή, σίγουρε οδηγέ για ένα ον που είναι μέσα στην άγνοια και περιορισμένο αλλά νοήμων και ελεύθερο· αλάνθαστε κριτή του καλού και του κακού που κάνεις τον άνθρωπο σαν τον θεό· εσύ είσαι που φτιάχνεις την τελειότητα της φύσης του και την ηθικότητα των πράξεών του. Δίχως εσένα δεν αισθάνομαι τίποτα μέσα μου που με ανεβάζει πάνω από τα κτήνη [...]. Η αρετή, λένε, είναι η αγάπη της τάξης. Αλλά μπορεί και πρέπει αυτή η αγάπη να νικήσει εκείνη της ευημερίας μου; Ας μου δώσουν έναν σαφή και επαρκή λόγο για να την προτιμώ. Στο κάτω-κάτω, η υποτιθέμενη αρχή τους είναι ένα καθαρό παιχνίδι με τις λέξεις· διότι λέω πως η κακία είναι η αγάπη της τάξης, παρμένη με μια διαφορετική έννοια. Υπάρχει κάποια

Τώρα είναι μέρος ενός νέου όλου, αισθάνεται μόνο όντας μέσα στο όλο, λαμβάνει ολόκληρη την ύπαρξή του από αυτό το όλο. Μέσα στη συνέλευση αναδύεται⁴²⁰ μια έννοια του όλου, μια έννοια κοινότητας, μια έννοια ενός ηθικού και συλλογικού σώματος, ένας αληθινός κοινοτικός discourse. Για να προσεγγίσει την κοινοτική αλήθεια το υποκείμενο τροποποιεί τη σχέση του εαυτού με τον εαυτό, συνάπτει ένα, ως πούμε συμβόλαιο με τον εαυτό του, προχωρά σε μια αξιοσημείωτη αλλαγή θέσης, μια αλλαγή του τρόπου του να είναι και να γίνεται υποκείμενο. Με την ίδια την πράξη της σύναψης, το υποκείμενο ομολογεί την πίστη του, ομολογεί την κοινωνικότητά του, εφαρμόζει την αρετή, ασκεί τον αληθινό κοινοτικό discourse, δεσμεύει ολόκληρο⁴²¹ τον εαυτό του στην αλήθεια.⁴²²

Με την αστάθεια της ημαρτημένης κοινωνικοποίησης, με τις 'συνεχώς εναλλασσόμενες σχέσεις, [ο άνθρωπος] δε μπορεί να είναι ποτέ σίγουρος ότι είναι ο ίδιος για δυο στιγμές στη ζωή του'. Καθώς 'όλα πάνω στη γη βρίσκονται σε μια συνεχή ροή που δεν επιτρέπει σε τίποτα να πάρει μια σταθερή μορφή', ο άνθρωπος δεν βρίσκει ποτέ μέρος να ξαποστάσει, δεν δύναται να βρει κανένα βέβαιο καταφύγιο για να γλιτώσει από τη διαρκή αγωνία της συνεχούς ροής των πραγμάτων. Ομολογώντας την πίστη του στην κοινότητα, δεσμεύοντας τον εαυτό του στην

ηθική τάξη οπουδήποτε υπάρχει συναίσθημα και νόηση. Η διαφορά είναι ότι ο καλός άνθρωπος διευθετεί τον εαυτό του σε σχέση με το όλο, και ο κακός διευθετεί το όλο σε σχέση με τον εαυτό του. Ο τελευταίος κάνει τον εαυτό του το κέντρο όλων των πραγμάτων' ο πρώτος μετράει την ακτίνα του και κρατιέται στην περιφέρεια. Τότε είναι διευθετημένος σε σχέση με το κοινό κέντρο που είναι ο Θεός, και σε σχέση με όλους τους ομόκεντρους κύκλους που είναι τα δημιουργήματα. Αν η θεότητα δεν υπάρχει, τότε είναι μονάχα ο κακός άνθρωπος που συλλογίζεται, και ο καλός δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας ανόητος. [...] Πια δεν αισθάνομαι ότι είμαι τίποτε άλλο παρά το έργο και το όργανο του υπέρτατου Όντος που θέλει ό,τι είναι καλό, που το κάνει, και που θέλει ό,τι είναι καλό για μένα διαμέσου της σύμπτωσης της θέλησής μου και της δικής του, και διαμέσου της καλής χρήσης της ελευθερίας μου. [...] Διότι ποια ευδαιμονία είναι γλυκύτερη από το να αισθάνεται κάποιος πως είναι διευθετημένος εντός ενός συστήματος στο οποίο όλα είναι καλά; (*Emile*, Profession de foi, 290-292).

⁴²⁰ 'Η αποστολή με την οποία τόσο ο Rousseau όσο και ο Nietzsche είναι επιφορτισμένοι είναι το να προσπαθήσουν να παρακινήσουν τα ανθρώπινα όντα στο να αναλάβουν εκ νέου την ευθύνη για τον κόσμο του οποίου είναι μέρη. Και οι δύο αναγνωρίζουν πως τούτο εξαρτάται από την καλλιέργεια της συναίσθησής μας ότι δημιουργούμε τον κόσμο μας αλληλεπιδρώντας με άλλους. [...] Ο Rousseau μας διδάσκει ότι οι ηθικοί κανόνες δεν ενυπάρχουν μήτε στη φύση μήτε στην τάξη του σύμπαντος αλλά είναι ενεργητικώς φτιαγμένοι από ανθρώπινα όντα στην προσπάθειά τους να ξαναδημιουργήσουν τη χαμένη ισορροπία της φύσης. Περιγράφει ηθικές διαδικασίες παρά ηθικούς κανόνες. Η ηθική ευθύνη απορρέει από το γεγονός ότι πρέπει πάντοτε να κάνουμε τους εαυτούς μας να αποτελούν μέρη του κόσμου στον οποίο ήδη ανήκουν'. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 182-183.

⁴²¹ 'Η ολική αλλοτρίωση εκ μέρους του κάθε πολίτη, φτιάχνει ένα πολιτικό σύστημα όπου η σχεδιασθείσα γραμμή ανάμεσα στο προσωπικό και το πολιτικό γίνεται αμυδρή, ή σβήνεται'. Morgenstern, *Ambiguity*, ό.π., σελ. 149.

⁴²² 'Με άλλα λόγια, πιστεύω πως υπάρχει κάτι στον παρρησιαστικό τρόπο ομιλίας που μπορεί να αποκληθεί ως ένα συμβόλαιο: ένα συμβόλαιο του ομιλούντος υποκειμένου με τον εαυτό του'. [...] Η παρρησία έχει να κάνει με τον τρόπο με τον οποίο, διακηρύττοντας κάποιος την αλήθεια, και με την ίδια την πράξη της διακήρυξης, ένας συγκροτεί τον εαυτό ως το πρόσωπο που λέει την αλήθεια, που έχει πει την αλήθεια, και που αναγνωρίζει τον εαυτό του στο, και ως το πρόσωπο που έχει πει την αλήθεια. Η ανάλυση της παρρησίας είναι η ανάλυση αυτής της δραματικής του αληθινού discourse η οποία φέρνει στο φως το συμβόλαιο του ομιλούντος υποκειμένου με τον εαυτό του στην πράξη της εκφοράς της αλήθειας'. Michel Foucault, *The government of self and others; Lectures at the Collège de France 1982-83*, Frédéric Gros – Arnold I. Davidson (edited), trans. Graham Bruchell, foreword François Ewald – Alessandro Fontana, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, NY, 2010 [1982-83].

κοινότητα, γινόμενος ο σταυροφόρος⁴²³ της, ασκεί τον αληθινό της discourse. Η κοινότητα γίνεται γι' αυτόν μια ακλόνητη βάση, διακρίνει τη θεϊκή βούληση πίσω από τη γέννηση της κοινότητας. Εκείνοι που ομολογούν την πίστη τους 'υποτάσσονται στους νόμους του κράτους όπως και στους νόμους της φύσης'. Τώρα έχουν πια ένα σταθερό και βέβαιο κλαδί απ' το οποίο μπορούν να πιαστούν, να σκαρφαλώσουν, να γλιτώσουν από τον χείμαρρο – τώρα έχουν ένα γαλήνιο τόπο όπου μπορούν να καταφύγουν και να αναζωογονηθούν. Η αλήθεια δωρίζει σε κείνον που μεταμορφώθηκε για να την προσεγγίσει μια ηρεμία της ψυχής. Με την εφαρμογή της αρετής, με την καταπολέμηση των παθών, ο άνθρωπος ακούει το θεϊκό τραγούδι της συνείδησης, αγαπάει την τάξη του όλου, πασχίζει να γίνεται διαρκώς ενάρετος, να ταυτίζεται διαρκώς με αυτό το όλο.⁴²⁴ Με την πρακτική του εφαρμογή ο αληθινός discourse της κοινότητας εγχαράσσεται μέσα μας, γίνεται μια στάση ή ένα ήθος απέναντι στον κόσμο.⁴²⁵ Στο

⁴²³ 'Πουθενά αλλού τέτοιες εντάσεις δε φαίνονται περισσότερο αξιοσημείωτες παρά όταν έχει να κάνει με τις ασύμβατες ιδέες περί εαυτού. Πώς, ρωτάνε οι φιλόσοφοι, μπόρεσε ο Rousseau να υποκύψει *συγχρόνως* τόσο στα θέλητρα της επάρκειας του εαυτού όσο και της κοινότητας; Πώς μπόρεσε να έλκεται ισοδυνάμως από τα ιδανικά τόσο του *moi solitaire* [όσο και] του *moi commun*; ' Robert Wokler, 'Deconstructing the self on the wild side', στο Timothy O' Hagan (edited), *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*, Avebury, 1997, σελ. 106. Τούτο έχει προφανώς να κάνει με τις παλιές κατηγορίες για τους εξτρεμισμούς του Rousseau, για έναν Rousseau που είναι τη μία 'ατομικιστής' και την άλλη ακολουθεί κάποιο είδος 'ολισμού'. Κατ' εμάς ο Rousseau ξεπερνά με ευκολία μια τέτοιου τύπου διάκριση: στο ρουσσωικό συμβόλαιο κανένας από τους δύο όρους (άτομο – κοινότητα) δεν έχει προτεραιότητα επί του άλλου ή το άτομο και η κοινότητα δεν σχετίζονται με τρόπο ιεραρχικό. Ο Rousseau λέει ότι 'οι όροι του συμβολαίου [...] συνοψίζονται σε έναν και μόνο: την ολική αλλοτρίωση κάθε συμβαλλόμενου από όλα τα δικαιώματά του σε όλη την κοινότητα' (*Contrat social*, I, vi, 62) και, ταυτοχρόνως, σημειώνει και τούτα: 'τι είναι πραγματικά λοιπόν μια πράξη κυριαρχίας; Δεν είναι μια σύμβαση ενός κατώτερου με κάποιον ανώτερό του, αλλά μια σύμβαση του σώματος με κάθε μέλος του' (II, iv, 82). 'Ένα συμβόλαιο μεταξύ των δύο μερών με το οποίο καθορίζονται οι όροι σύμφωνα με τους οποίους το ένα υποχρεώνεται να διοικεί και το άλλο να υπακούει, ο καθένας θα συμφωνούσε, είμαι βέβαιος, ότι είναι ένας παράδοξος τρόπος σύναψης συμβολαίου (III, xvi, 163). 'Είναι η σωτηρία [*salut*] ενός πολίτη χαμηλότερη κοινοτική υπόθεση [*cause commune*] από [τη σωτηρία] όλου του κράτους;' (Jean-Jacques Rousseau, 'Political economy' [1755], στο *Masters*, ό.π., σελ. 220).

Ο όρος 'άτομο' και ο όρος 'κοινότητα' δεν είναι όροι που προϋπάρχουν αλλά δημιουργούνται κατά τη συνέλευση. Μέσα στη συνέλευση λαμβάνει χώρα τόσο η εξατομίκευση εκείνων των οντοτήτων που έρχονται κοντά όσο και η ανάδυση ενός όλου, μιας κοινότητας. Για να το πούμε όσο απλούστερα γίνεται τα άτομα φτιάχνουν την κοινότητα και ταυτοχρόνως η κοινότητα φτιάχνει τα άτομα ή οι δυο πόλοι της σύναψης αλληλοπαράγονται ή η όλη διαδικασία είναι κάτι που γίνεται από 'τα κάτω' (Για τούτα βλ το Μιχάλης Μπαρτσιώδης, 'Για την έννοια της διατομικότητας' Balibar και Spinoza', *Θέσεις*, τεύχος 95, 2006). Μάλιστα, στη μεθεπόμενη παράγραφο της παρούσης (vi.x) θα δούμε ότι η διαδικασία της εξατομίκευσης και της παραγωγής της κοινότητας είναι μια διαρκής διαδικασία, μια παντοτινή συνέλευση. Κάτι παρεμφερές φαίνεται να υποστηρίζει και ο Virolì: 'Όχι μόνο το άτομο υπάρχει για το κράτος [*state*]: το κράτος, αν είναι νόμιμο, επίσης υπάρχει για το άτομο. Μήτε το άτομο μήτε το κράτος μπορούν να υπάρχουν στην απομόνωση'. Virolì, *Well-ordered*, ό.π., σελ. 40. Βέβαια, και αν θεωρήσει κανείς ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε κάποιον που χρησιμοποιεί τη λέξη 'état' στα 1750 και κάποιον που χρησιμοποιεί τη λέξη 'state' στα τέλη του εικοστού αιώνα, αυτή η παραγόμενη από τη συνέλευση οντότητα δε μπορεί ποτέ της να είναι – όχι μονάχα το σημερινό αλλά και κανένα, ούτε καν άλλο – 'state' τούτη η κοινότητα δε μπορεί ποτέ της να είναι μια οντότητα-κεντρικός θεσμός που έχει πρωτοκαθεδρία επί των στοιχείων της. Στο ρουσσωικό συμβόλαιο του εαυτού με τον εαυτό, τα άτομα-πολίτες της κοινότητας γίνονται διαρκώς αυτόνομα.

⁴²⁴ 'Γίνομαι το όλο το οποίο με περιλαμβάνει και έτσι καθολικοποιώ τον εαυτό μου'. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 55.

⁴²⁵ 'Η κοινότητα γίνεται, ας πούμε η ψυχική βάση από την οποία ένα άτομο αντιμετωπίζει τον κόσμο'. Στο Trachtenberg, *Culture*, ό.π., σελ. 133.

ύψωμα που κατορθώσαμε και ανεβήκαμε δεν έχει ποτέ συννεφιά· τα πάντα φαίνονται καθαρά, τα πάντα είναι πάντοτε διάφανα.

Και αυτός που η ζωή του είναι ένα δώρο που του κάνει η κοινότητα, αυτός που αισθάνεται και λαμβάνει ολόκληρο το αίσθημα της ύπαρξής του μέσα από όλο, αυτός ο ενάρετος σταυροφόρος του αληθινού κοινοτιστικού discourse, ξέρει πάντα ποιος είναι ο εαυτός του, έχει πάντοτε μια θέση διαθέσιμη. Και τούτο μπορεί να σταθεί κάπως συνεκτικότερα απέναντι σε μερικά αποσπάσματα περί της γενικής βούλησης που πάντοτε δυσκολεύουν τον σχολιαστή. Αν ο καθένας μπορεί να υψωθεί και να αγκαλιάσει τη 'θεϊκή βούληση', αν το *Contrat social* είναι ένα γλυκό καταφύγιο, αν όλοι οι πρώην τυφλοί τώρα πια βλέπουν καθαρά τότε, 'ο πρώτος που προτείνει [κάποιον νόμο] απλώς εκφράζει ό,τι όλοι τους έχουν ήδη αισθανθεί, και δεν υπάρχει λόγος ούτε για μηχανορραφίες ούτε για δεινότητα λόγου' (IV, i, 171). Και στο προσχέδιο του *Contrat social* ο Rousseau περιγράφει τη γενική βούληση ως μια 'καθαρή πράξη κατανόησης' (*Geneva*, I, ii, 161) μεταξύ των ατόμων.⁴²⁶ Κάτι σαν το σπινοζικό τρίτο είδος γνώσης. Αυτή είναι η 'γλυκιά επικοινωνία' (*Discours II*, 58) με τους συμπολίτες για την οποία μιλάει στην αφιέρωση στη Γενεύη.⁴²⁷ Όταν ο αληθινός discourse μέσα από την άσκηση γίνεται μέρος μας, όταν γίνεται το ήθος ή ο χαρακτήρας μας, όταν όντας ενάρετοι⁴²⁸ μπορούμε και ακούμε πάντοτε το 'ηθικό ένστικτό' μας, δεν υπάρχει ουδεμία περίπτωση να σφάλουμε – ό,τι αισθανόμαστε, ό,τι κάνουμε θα είναι πάντοτε σύμφωνο με τον τρόπο της ύπαρξής μας, θα είναι πάντοτε σύμφωνο με τη θεϊκή βούληση ή τον φυσικό νόμο.

Τώρα πια μπορούμε και εμείς να δούμε 'ομάδες χωρικών να ρυθμίζουν τις κρατικές υποθέσεις κάτω από μια βελανιδιά και να πολιτεύονται πάντα σωστά' (*Contrat social*, IV, i, 170).

Τούτοι κοινωνικοποιήθηκαν ορθά, κοινωνικοποιήθηκαν σε συμφωνία με το τραγούδι της φύσης. Έγιναν όντα κοινωνικά και ενάρετα, όντα που πάλεψαν με τα πάθη τους, που δεν επέτρεψαν στα αμαρτωλά πάθη να κατασιγάσουν την ουράνια φωνή της συνείδησης. Τούτοι κοινωνικοποιήθηκαν, απέκτησαν συναίσθηση της ελευθερίας τους, έγιναν άνθρωποι, έγιναν όντα ηθικώς αυτόνομα, επέλεξαν να μην παρακούσουν το νόμο της φύσης – τούτοι, αν και άνθρωποι κοινωνικοί δεν ήρθανε ποτέ τους σε αντίφαση με τη φύση. Τούτοι γίνονται/παραμένουν φυσικοί άνθρωποι μέσα στην κοινωνία, γίνονται όλοι τους ενάρετοι, γίνονται όλοι τους Emiles.⁴²⁹

⁴²⁶ Ο Habermas χαρακτηρίζει αυτή τη μη στοχαστική γενική βούληση ως 'περισσότερο μια συναίνεση καρδιών παρά επιχειρημάτων'. Όπως αναφέρεται στο Dart, *Romanticism*, ό.π., σελ. 23.

⁴²⁷ Βλ. επίσης: '[Το άτομο] συμπέρανε πως ο τρόπος που αυτοί σκέπτονταν και αισθάνονταν ήταν εντελώς ίδιος με τον δικό του, και αυτή η σημαντική αλήθεια, καλά εδραιωμένη στο πνεύμα του, τον έκανε να ακολουθεί, με μια προαίσθηση ταχύτερη απ' τη διαλεκτική, τους καλύτερους κανόνες συμπεριφοράς' (*Discours II*, 116).

⁴²⁸ 'Η γενική βούληση είναι προφανής για εκείνους με έναν ενάρετο χαρακτήρα'. Στο Delaney, *Virtue*, ό.π., σελ. 153.

⁴²⁹ 'Ο ένας τρόπος να βγούμε από αυτό το αδιέξοδο [όπου η παροντική ανήθικη κοινωνία φτιάχνει ανήθικους ανθρώπους που δικαιώνουν την αμαρτία] ήταν να δημιουργήσουμε έναν νέο άνθρωπο, ο οποίος, με τη σειρά του, θα δημιουργήσει μια νέα κοινωνία. [...] Η σύνδεση ανάμεσα στον *Emile* και το *Contrat social* του Rousseau πρέπει να είναι πασιφανής. Το ένα απαιτεί το άλλο. Οι δημιουργοί και αγαθοεργοί της γενικής βούλησης, που θα είναι,

Ταυτόχρονα, ως γνωστόν έχουμε τον εξορισμό των ομαδώσεων και των φατριών απ' το *Contrat social* (78). Αυτές είναι ήδη συγκροτημένες ταυτότητες. Οι έγκλειστοι σε αυτές περιορίζονται· ακριβώς επειδή είναι εγκλωβισμένοι δεν μπορούν εκ των πραγμάτων να ακούσουν το τραγούδι. Και για την κοινωνία του *Contrat social* όπου ο καθένας αγκαλιάζοντας το όλο διευρύνει το είναι του⁴³⁰ οι ταυτότητες δε θα μπορούσαν να είναι τίποτε άλλο από καταστροφικές. Ήδη συγκροτημένα συμφέροντα και βουλήσεις που έχουν φανατικά κλειστεί πίσω από φράχτες, που δεν μεταμορφώνονται, που έχοντας μια για πάντα και από τα πριν αποφασίσει για την κεντρικότητα της θέσης τους δεν δύναται να παρακινηθούν απ' το κοινοτικό τραγούδι. Τούτοι που έχουν τη στάση της κλειστότητας⁴³¹ μάς περιορίζουν από το να διευρύνουμε περαιτέρω την ύπαρξή μας.⁴³² Και στο ρουσσωικό *oeuvre* υφίσταται ένα μοτίβο αντιπαλότητας προς κάθε τέτοια φατρία είτε πρόκειται για πολιτική ομάδα, είτε για φανατικούς ιερείς, είτε για τους εξίσου φανατικούς *philosophes*. Αυτοί έχουν ήδη έτοιμες όλες τις απαντήσεις (και ερωτήσεις)· δεν υπάρχει ελπίδα, δεν μπορούν να ακούσουν τίποτε. Στο όριο ο Rousseau μοιάζει εδώ με έναν ιδιότυπο κυνηγό προσδιορισμένων ταυτοτήτων. Απέναντι σ' αυτούς, απέναντι σ' αυτά τα εμπόδια το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι 'να παραμερίσουμε τη φιλοσοφία, να κλείσουμε τα βιβλία, να τραβήξουμε το σπαθί και να τιμωρήσουμε τους δόλιους' (*D'Alembert*, 74, μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

Να με, κύριε, στον επίλογο αυτών των επιστολών. Αφού σας παρουσίασα την κατάσταση στην οποία βρίσκεστε, δεν πρόκειται να αναλάβω να σας υποδείξω και το δρόμο που θα πρέπει να ακολουθήσετε προκειμένου να βγείτε από αυτήν. Εάν υπάρχει κάποιος τέτοιος δρόμος, εφόσον βρίσκεστε στον ίδιο τον τόπο όπου γίνονται

επιμένει ο Rousseau, πάντοτε σωστή, είναι μια συνέλευση από *Emiles*. Αν ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος και παντού βρίσκεται στις αλυσίδες, ποιος άλλος από έναν *Emile* μπορεί να πραγματώσει το έργο της απελευθέρωσης; Άρα και η κοινότητα των *Emiles* σχηματίζεται, θα αυτό-κυβερνηθεί ήρεμα, σοφά, και γενναιόδωρα'. Peter Gay, 'Introduction', στο Jean-Jacques Rousseau – Donald A. Cress (edited), *On the social contract; Discourse on the origin of inequality; Discourse on political economy*, trans. D.A. Cress, intro. P. Gay, Hackett Publishing Company, Indianapolis, IN, [pp. 1-11], 1983, σελ. 8-9.

⁴³⁰ Πάνω σε τούτη τη διεύρυνση βλ και τον Robespierre: 'Όσο περισσότερο ένας άνθρωπος έχει ευαισθησία και μυαλό τόσο πιο πολύ συνδέει τον εαυτό του με ιδέες που διευρύνουν το είναι του και υψώνουν την καρδιά του' και το *doctrine* αυτού του τύπου ανθρώπου γίνεται το *doctrine* του σύμπαντος. Αχ! Πώς γίνεται τέτοιες ιδέες να μην είναι παρά αληθινές;' (Robespierre, όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 244).

⁴³¹ Στη στάση της κλειστότητας μας μαθητεύει η 'παραδεδομένη εκπαίδευση' η οποία μας διδάσκει ως εάν 'ο καθένας από εμάς να επρόκειτο να περάσει τη ζωή του σκεπτόμενος *μόνος του μέσα στο κελί του*' (*Emile*, IV, 249).

⁴³² 'Θα ισχυριζόμουν ότι η δραστηριότητα της διεύρυνσης των ορίων του εαυτού είναι εκείνο που μας δίνει ένα αίσθημα συγχώνευσης με τους άλλους και επίσης γίνεται η βάση της ηθικής του Rousseau. Έτσι, το ανήκειν είναι μια διαδικασία και όχι μια στατική κατάσταση'. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 26. Καθώς η διεύρυνση, η διαδικασία του ανοίγματος στο έξω είναι παιδευτική τότε κάποιος που φτιάχνει φράχτες δεν είναι τίποτα λιγότερο από ένα αντιδραστικό εμπόδιο, ένας περιορισμός στην προσπάθειά μας να ταυτιστούμε με το σύμπαν. Γιατί το 'να προσδιορίζει κάποιος ένα έδαφος σαν δικό του, τούτος ταυτοχρόνως αρνείται τις διεκδικήσεις των άλλων γι' αυτό [το έδαφος]. 'Αυτό είναι δικό μου' επίσης σημαίνει 'αυτό δεν είναι δικό σου'. Αρνούμενος την είσοδό σου στη γη μου και αρνούμενος να μοιραστώ τη σοδειά της μαζί σου, κάνω το πρώτο βήμα στον τεμαχισμό και θρυμματισμό της κοινότητας'. ό.π., σελ. 37 [υπογράμμιση της Froese].

αυτά, εσείς και οι συμπολίτες σας θα πρέπει να τον βλέπετε πιο καθαρά από μένα· όταν γνωρίζει κανείς που βρίσκεται και που θέλει να πάει, μπορεί χωρίς κόπο να βρει το δρόμο του (*Montagne*, ix, 436).

vi.ix μια έλλογη συγκρότηση της κοινότητας

Ο Rousseau, έχοντας λοιπόν εντοπίσει την ημαρτημένη στιγμή, επεμβαίνει κανονιστικά προσφέροντάς μας το αντικείμενο-*Contrat social*. Η θεραπεία της ασθένειας συντελείται και πάλι εκ των έσω: ο Rousseau θα εκμεταλλευτεί τη δυναμική της *amour propre* και θα προσπαθήσει να την κατευθύνει έτσι ώστε να είναι σύμφωνη με τον κανόνα της φύσης. Σε κείνη την *amour propre* που σήμερα σπρώχνει τους ανθρώπους να αλληλοσφάζονται θα δοθεί ένα νέο 'αντικείμενο'. Μιας και τα πάθη μπορούν μονάχα να καταπολεμηθούν με άλλα πάθη, αυτό που κάνει ο Rousseau τραγουδώντας μας το *Contrat social*, είναι το να εμπνέει σε μας τους απλούς αναγνώστες του άλλα πάθη, πάθη που είναι σύμφωνα με τη φυσική μας συγκρότηση, πάθη καλά. Αν το ψευδές συμβόλαιο του *Second discours* μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια παθολογική συγκρότηση της κοινότητας (οι πλούσιοι που έχουν γνωρίσει την ευχαρίστηση της κυριαρχίας καταφέρνουν να πείσουν τους φτωχούς να αυτό-αλυσοδεθούν με ιεραρχικούς θεσμούς ακριβώς διότι και οι φτωχοί είναι εξίσου αλλοτριωμένοι, ακριβώς διότι όντας απολύτως αφημένοι στη σκοτεινή τάση της *amour propre* τρέχουν προς τα δεσμά τους μόνο και μόνο γιατί επιθυμούν και αυτοί με τη σειρά τους να διατάζουν), τότε στο *Contrat social* αυτή η παθολογική συγκρότηση της κοινότητας εν μέρει καταπολεμάται με μια άλλη, σύμφωνη με τη φύση ή ορθή παθολογική συγκρότηση. Αλλά τώρα, ταυτόχρονα, συμβαίνει και κάτι ακόμα, κάτι πολύ παραπάνω, κάτι 'αξιοσημείωτο': η παθολογική συνάντηση παράγει-αφυπνίζει μεταξύ άλλων τις ικανότητες του λόγου και της συνείδησης. Και αν ο Rousseau στο *Contrat social* ξαναπιάνει την ιστορία της ανθρωπότητας για να θεραπεύσει μια ημαρτημένη 'στιγμή', εδώ δεν κάνει τίποτε λιγότερο από το να ευλογεί μια ευκαιρία, δεν κάνει τίποτε λιγότερο από το να διανοίγει το μονοπάτι εκείνο που θα μπορεί να οδηγήσει σε μια έλλογη συγκρότηση της κοινότητας.

Διότι, ο Rousseau, αυτός ο δάσκαλος-φίλος τραγουδάει για μας, θέλει να μας εμπνεύσει κοινωνικά πάθη, προσεγγίζοντας μας φιλικά, θέλει να μας παρακινήσει να προχωρήσουμε στην πρακτική εφαρμογή της αρετής. Και το ήθος τούτου του τραγουδιστή με την καλή θέληση, τούτου του παιδαγωγού που θέλει να γίνει φίλος του αναγνώστη, μας κοινωνικοποιεί ορθώς· όταν ακούμε το τραγούδι ή βλέπουμε την εικόνα που ζωγραφίζει για μας δεν μεταμορφωνόμαστε *απευθείας* σε ενάρκτους. Ο νομοθέτης-παιδαγωγός δεν μας κάνει 'αυτόματα', δεν μας κάνει άβουλα έρμαια· ο νομοθέτης δεν είναι κάποιος που κινεί δυο νήματα και μας κάνει να χορεύουμε⁴³³ στον καλό σκοπό του (έχουμε ξαναδεί ότι κάτι για να

⁴³³ Ο Simpson δείχνει πως ο νομοθέτης δεν κάνει 'πλύση εγκεφάλου' έτσι ώστε οι πολίτες να γίνουν 'καλοί'. Αντλώντας από τη σταθερή ρουσσική πεποίθηση ότι ο άνθρωπος καθορίζεται, ή ακριβέστερα συγκροτείται από το εκάστοτε παρόν του, και ταυτοχρόνως, από την εξίσου ακλόνητη θέση πως η 'ελευθερία' του ανθρώπου δεν είναι κάτι που υφίσταται 'έξω' από το συγκεκριμένο παρόν που τον συγκροτεί αλλά κάτι που 'επιτυγχάνεται εντός του', καταφέρνει και ξεκαθαρίζει τα παραπάνω με χαρακτηριστική ευκολία. Στο Simpson, *Freedom*, ό.π., σελ. 67.

είναι καλό πρέπει να είναι καλό σε όλες του τις σχέσεις – ακόμα και αν ο σκοπός του νομοθέτη είναι καλός τα μέσα που θα χρησιμοποιηθούν για την επίτευξή του πρέπει να είναι εξίσου καλά, πρέπει να έρχονται από τον ίδιο καλό τόπο που έρχεται και ο σκοπός, μέσα και σκοποί πρέπει απαραίτητως να ταυτίζονται). Επίσης, η ομιλία του νομοθέτη δεν είναι ένα υπερβατικό τραγούδι-ζωγραφιά που θα μας κάνει τρεμάμενους να προσκυνήσουμε κάτι ανώτερο από εμάς. Ακόμα και αν ο νομοθέτης μας λέει άφοβα την αλήθεια, αυτή η αλήθεια δεν μας μεταμορφώνει αμέσως σε ενάρετους· εμείς είμαστε που μεταμορφωνόμαστε για να έρθουμε κοντά στην αλήθεια, εμείς είμαστε εκείνα τα ημαρτημένα όντα που, *όπως τώρα είμαστε*, δεν είμαστε ικανά για την αλήθεια. Αν δεν έχουμε πρώτα αλλάξει την σχέση υποκειμενοποίησης⁴³⁴ αυτή η γνώση-αλήθεια είναι ένα κενό γράμμα· το να αποκτήσουμε μια στείρα γνώση δεν ήταν ποτέ κάτι που κάνει τον άνθρωπο έναν με τον εαυτό του, δεν ήταν ποτέ κάτι που χαρίζει γαλήνη στην ψυχή.

Με τη φιλική του στάση, ο νομοθέτης-παιδαγωγός μας κοινωνικοποιεί εκ νέου· βλέποντας κάποιον άλλο, κάποιον που δεν είναι πανομοιότυπος, κάποιον που δεν φοράει την αυτό-αλλοτριωτική μας μάσκα, μάς γίνεται διαθέσιμο ένα πρώτο σημείο σύγκρισης· γνωρίζοντας τον ξένο μπορούμε να γνωρίσουμε τον εαυτό μας. Καθώς συναντιόμαστε με αυτόν τον ξένο, καθώς βλέπουμε ή ακούμε τη ζωγραφιά ή το τραγούδι ενός διαφορετικού τρόπου ύπαρξης, καθώς κοινωνικοποιούμαστε, ξεκινά η καταπληκτική διεργασία της ικανότητας της τελειοποιησιμότητας – μια σωρεία νέων ικανοτήτων αναδύεται. Τώρα δεν είμαστε μόνο ένστικτο αλλά είμαστε και λόγος και φαντασία και συνείδηση του εαυτού μας και *amour propre*. Αν ο θεϊκός νομοθέτης είναι κάποιος δίχως ημαρτημένα πάθη, αν είναι κάποιος που δεν θέλει να ξεπεράσει τους πάντες και να γίνει ο αποκλειστικός ιδιοκτήτης του σύμπαντος, αν ο νομοθέτης δεν είναι κάποιος που επιθυμεί να τον προτιμάνε από τους άλλους, τότε από τη συνάντησή μας μαζί του θα εμπνευσθούμε μόνο καλά πάθη. Ο ελεύθερος από τις αυτό-αλλοτριωτικές *fantaisies* των ανθρώπων νομοθέτης, προσεγγίζοντας μας φιλικώς, δίνει ένα διαφορετικό 'αντικείμενο' στην εν τω γεννάσθαι *amour propre* μας. Ο νομοθέτης μας δωρίζει 'αντικείμενα πάνω στα οποία η διευρυντική δύναμη της καρδιάς μπορεί να δράσει'⁴³⁵ – αντικείμενα τα οποία γεμίζουν την καρδιά, που την διευρύνουν σε άλλα όντα – μας δωρίζει αντικείμενα που μας διεγείρουν 'την καλοσύνη, την φιλανθρωπία, την συμπόνια, την αγαθοεργία και όλα τα ελκυστικά και γλυκά πάθη'. Η καλή πρόθεση του νομοθέτη εμπνέει και

⁴³⁴ 'Ο Rousseau αναγνωρίζει ότι εκείνος που είναι ικανός να αντιληφθεί τη σημασία του συμβολαίου, και να αναλάβει να μείνει πιστός σ' αυτό είναι κάποιος που είναι *ήδη* ένας νέος Αδάμ'. Rorty, *Experiments*, ό.π., σελ. 246.

⁴³⁵ Ο νομοθέτης μας βοηθάει να περάσουμε σε ένα άλλο παράδειγμα προσφέροντάς μας μια σκαλωσιά, τραγουδώντας μας για τους θεούς. Ο Cell διαβάζει την ίδια την 'Profession de foi' ως 'ένα είδος επιστημικής σκάλας' και μάλιστα τη συνδέει με την διεύρυνση. 'Έτσι, σκαρφαλώνοντας τη σκάλα του *vicaire* στο επιθυμητό σημείο [...] κάποιος μπορεί επίσης να μάθει 'να διευρύνει την *amour propre* σε άλλα όντα και άρα να την μεταμορφώνει σε αρετή'. Howard R. Cell, 'The vicar's ladder', Jean Terasse (edited), *Actes du colloque de Northfield: Rousseau et l'éducation; etudes sur l'Emile*, [pp. 42-54], 1984, [1983], σελ. 51 Φαίνεται τώρα πως η 'Profession de foi', η οποία λαμβάνει χώρα αμέσως πριν την είσοδο του Emile στην κοινωνία έχει μια 'θέση κατάλληλη και μια διδαχή απολύτως αναγκαία' (ό.π., 52) εντός του *Emile*.

σε μας μια καλή πρόθεση. Κατά μια έννοια, ο νομοθέτης ελέγχοντας για μας τα αντικείμενα στα οποία θα εστιάσει η *amour propre* μας, δίνοντάς μας καλά πάθη μάς εξαναγκάζει να είμαστε πάντοτε καλοί. Η σπουδαία ψυχή του νομοθέτη, αυτό το τραγούδι, το παράδειγμα του τρόπου της ύπαρξής του μας παρακινεί στο να εφαρμόσουμε την αρετή, στο να προχωρήσουμε στην άσκηση των καθηκόντων του ανθρώπου και του πολίτη – και είναι μέσα σ' αυτή την πρακτική εφαρμογή της αρετής που γινόμαστε και εμείς παθιασμένοι με την αρετή, που γινόμαστε κάποιοι που πολεμάνε τα πάθη, που μοχθούν για να είναι ενάρετοι, που πασχίζουν να ακούσουν τη φωνή της συνείδησης-εσωτερικού μοντέλου, που παλεύουν για να φτάνουν διαρκώς σε μια ενότητα του εαυτού. Για να γνωρίσουμε την αρετή πρέπει πρώτα να την ασκήσουμε – 'τίποτα δεν είναι πιο αξιαγάπητο από την αρετή αλλά κάποιος πρέπει να την κατέχει για να την βρίσκει έτσι [αξιαγάπητη]'. Εμείς, οι σημερινοί ημαρτημένοι αναγνώστες δεν μπορούμε να διανοηθούμε πια την αρετή από μόνοι μας – χρειάζεται ένας φίλος που θα καταφέρει κάπως να μας οδηγήσει σ' αυτή (και αν σήμερα έχουμε ξεχάσει τόσο πολύ την αληθινή μας φύση που δε μπορούμε ούτε καν να ακούσουμε κάποιον που 'κηρύττει την ισότητα' τότε αυτός ο φίλος για να ακουσθεί πρέπει να χρησιμοποιήσει τεχνικές που αρμόζουν στην κατάστασή μας όπως τώρα είμαστε· για να μπορέσουμε να ακούσουμε την αλήθεια που μας λέει αυτή πρέπει να μας δοθεί μέσα σε μια στρατηγική, δύναται μόνο να δειχθεί μέσα από μια ζωγραφιά ή να τραγουδηθεί μέσα από μια μελωδία).

Ταυτοχρόνως, η συνάντησή μας με αυτόν τον ενάρετο ξένο μας κοινωνικοποιεί-τελειοποιεί· συναντώντας για πρώτη φορά έναν άνθρωπο (ώς τώρα επικοινωνούμε μόνο με εκείνα τα 'τίποτα' με τις πανομοιότυπες μάσκες) βγαίνουμε από την κατάσταση του ζώου και εισερχόμαστε σε έναν νέο κόσμο. Μόνο τώρα που επικοινωνήσαμε-κοινωνικοποιηθήκαμε με κάποιον άλλο είναι που ξεκινά η αληθινή ζωή μας, μόνο τώρα που ξεκόβουμε από τη μοίρα εκείνου του αφημένου στο ένστικτο και μόνο *rongo* είναι που εισερχόμαστε στην ηθική ζωή και γινόμαστε άνθρωποι. Σχετιζόμενοι με τον ξένο αποκτάμε συνείδηση του εαυτού μας, αποκτάμε τη συναισθήση της ελευθερίας μας, γινόμαστε όντα ελεύθερα, όντα ηθικώς αυτόνομα.

Τώρα που υπάρχει τουλάχιστον ένας άνθρωπος ο οποίος θέλει να είναι φίλος μας και μας εμπνέει αντίστοιχα συναισθήματα φιλίας, μπορούμε να ξαναδούμε τη ακριβή στιγμή κατά την οποία εντός του *Contrat social* όντως λαμβάνει χώρα η επικοινωνία μας με τον άλλο. Τούτη δεν είναι άλλη από τη στιγμή της σύναψης του συμβολαίου, τούτη δεν είναι άλλη από τη στιγμή της πρώτης, ιδρυτικής συνάντησης-συνέλευσης των ατόμων. Εκείνοι που παρακινούνται από το καλής θελήσεως τραγούδι του νομοθέτη και προχωρούν στην εφαρμογή των καθηκόντων τους, εκείνοι που, όντας προετοιμασμένοι, κρατούν μια καλοπροαίρετη στάση απέναντι στον άλλο, συνέρχονται και προχωρούν στην πράξη της σύναψης. Και είναι ετούτοι και μόνο ετούτοι που μπορούν και βλέπουν τη συνέλευση· μόνο ανάμεσα σε αυτούς που έχουν προετοιμαστεί για τη συνέλευση μπορεί να υπάρξει αληθινή επικοινωνία (όσοι έχουν λάβει εκ των προτέρων όλες τις αποφάσεις, όσοι έχουν από νωρίτερα προσδιορισθεί και φτιάξει μια ήδη συγκροτημένη ταυτότητα, όσοι κρατούν τη στάση της κλειστότητας, ακόμα κι αν βρίσκονται καταμεσής της

πλατείας, δε μπορούν να δουν απολύτως καμία συνέλευση – αυτοί παραμένουν πάντοτε απομονωμένοι). Η συνέλευση μεταξύ εκείνων που κρατούν μια στάση ανοιχτή προς τη συνέλευση είναι παραγωγική: όλοι αυτοί οι νομοθέτες επικοινωνούν-κοινωνικοποιούνται-τελειοποιούνται ή εισέρχονται σε μια νέα ηθική ζωή. Μέσα στη συνέλευση αναδύεται μια έννοια κοινότητας, ενός ηθικού και συλλογικού σώματος. Και από εδώ και έπειτα ο ενάρετος θα είναι εκείνος που θα πολεμήσει με τα πάθη του, εκείνος που θα μάχεται μια *amour propre* που τον σπρώχνει να βάζει τον εαυτό στο κέντρο του σύμπαντος, εκείνος που θα διευρύνει την *amour propre* του σε όλους τους ανθρώπους, εκείνος που θα ταχθεί με το όλον της κοινότητας και όχι με εκείνη την τυφλή φιλοδοξία να τους ξεπεράσει όλους. Και εκείνος που θα παλεύει διαρκώς με τα πάθη του για να μπορεί να ακούσει τη φωνή της συνείδησης (την αγάπη της τάξης του όλου), εκείνος που φτιάχνει μια θέση για τον εαυτό του μέσα στο όλο, εκείνος που συνάπτει ένα τρόπον τινά συμβόλαιο με τον εαυτό του, είναι κάποιος που μεταμορφώνει την ύπαρξή του από ον ημαρτημένο σε άνθρωπο ενάρετο, είναι κάποιος που προχωρά σε μια αλλαγή θέσης για να μπορέσει να προσεγγίσει την αλήθεια της κοινότητας. Και η κοινότητα είναι μια κοινότητα που πια θα συγκροτείται με τρόπο έλλογο – με την αληθινή επικοινωνία αναδύεται η συναίσθηση της ελευθερίας, η ηθική αυτονομία. Ο κοινωνικοποιημένος άνθρωπος δεν είναι ένα ‘αυτόματο’ που μεθάει και μονάχα παρακινείται παθολογικώς απ’ το τραγούδι· τούτος έχει τα φώτα που απαιτούνται για να επιλέξει αν θα γίνει ενάρετος ή κακός, για να επιλέξει αν θα πολεμήσει τα αντικοινωνικά πάθη του ή αν θα τα αφήσει να τον παρασύρουν, για να επιλέξει να μεταμορφωθεί ώστε να μένει διαρκώς πιστός στον αληθινό κοινοτικό discourse.

Γιατί ο μεθυσμένος με την αρετή τραγουδιστής, μας λέει ότι αυτή η υψηλή ‘μέθη’, ο πυρετός της αρετής ‘είχε ξεκινήσει από το κεφάλι [του], αλλά πέρασε μετά στην καρδιά [του]’. ‘Το πάθος για την αρετή’ είχε αφετηρία τον λόγο – ο λόγος τον οδήγησε στην αρετή, τον λόγο άκουσε όταν άρχισε να ελέγχει τη φαντασία του (ακόμα και προσφέροντάς της ‘αντικείμενα’ για να τραφεί), ο λόγος ήταν εκείνος ο οποίος τον έκανε να κατευθύνει την *amour propre* του, ο λόγος τον έκανε να στρατευθεί και να πολεμήσει τα πάθη προσφέροντας άλλα, σε συμφωνία με τη φύση μας ή καλά πάθη. Ο Rousseau πάντοτε γράφει για να βοηθήσει εμάς τους σημερινούς ημαρτημένους αναγνώστες – και είναι μόνο και μόνο για να έχει αυτή η βοήθεια ένα πραγματικό αποτέλεσμα πάνω μας που (δεδομένου ότι τα πάθη καταπολεμώνται μονάχα με άλλα πάθη) μας προσφέρει ένα αντικείμενο το οποίο θα μας αποπροσανατολίσει από τις παροντικές ημαρτημένες πρακτικές μας, ένα αντικείμενο το οποίο θα μας κάνει να παθιαστούμε με την αρετή, με την μάχη εναντίον των αντικοινωνικών παθών.

Διότι μπορεί ‘όλα τα ανθρώπινα έργα θεμελιώνονται στα πάθη’ ή αλλιώς ‘τα πάθη φέρνουν κοντά τους ανθρώπους’, αλλά ο άνθρωπος δύναται από τα πάθη να περάσει στον λόγο. Τα άτομα που έρχονται κοντά και σχηματίζουν μια κοινωνία χρειάζονται στην ‘απαρχή της μια βάση πιο στέρεη απ’ το λόγο’ αλλά υπάρχει, και πάντοτε θα υπάρχει, η ευκαιρία για μια κοινότητα που θα δύναται να περάσει από την παθολογική σε μια έλλογη αυτό-συγκρότησή της.

Μέσα από μια αληθινή επικοινωνία-συνέλευση δύναται να αναδυθεί η έννοια μιας κοινότητας η οποία θα έχει εισέλθει στην ηθική ζωή. Η συνέλευση είναι καταστροφική και μαζί δημιουργική: διαλύει το ψευδές και παθολογικό και ιεραρχικό συμβόλαιο των πλουσίων και το αντικαθιστά με ένα άλλο συμβόλαιο, με εκείνο το κοινωνικό συμβόλαιο της αυτονομίας και της ισότητας που δεν έρχεται σε αντίφαση με τον φυσικό νόμο (που άρα δεν φέρνει τον άνθρωπο σε αντίφαση με τον εαυτό του). Γιατί οι άνθρωποι 'είναι από τη φύση τους το ίδιο ίσοι μεταξύ τους'. Τα άτομα που συνάπτουν αυτό το τρόπον τινά συμβόλαιο με τον εαυτό τους, οι προετοιμασμένοι για τη συνέλευση άνθρωποι, εκείνοι που είναι πάντοτε έτοιμοι για τα πάντα, εκείνοι οι ενάρετοι Emiles που μπορούν να γίνουν τα πάντα παντού, που θέλουν πάντοτε να τελειοποιούνται/διευρύνονται/καθολικοποιούνται⁴³⁶, βλέπουν τη συνέλευση, επικοινωνούν αληθινά, δημιουργούν μια κοινότητα.

Οι αλλοτριωμένοι φτωχοί του *Second discours*, όντας απροετοίμαστοι, πίστεψαν τους πλούσιους και δέχτηκαν να συνάψουν μαζί τους το ψευδές συμβόλαιο. Οι φτωχοί, όντας αφημένοι στα αυτό-αλλοτριωτικά τους πάθη, παραιτημένοι, μη αντιστεκόμενοι στα πάθη τους δεν αντιστάθηκαν στον πλούσιο που, επίσης σπρωγμένος από τη δίψα του για ανθρώπινο αίμα προτείνει ένα συμβόλαιο για να λήξει ένας ασύμφορος για την περιουσία του πόλεμος (και να αρχίσει η πιο ανθρωποφάγα ειρήνευση που συνάφθηκε ποτέ). Οι 'υπεράριθμοι' έτρεξαν, λοιπόν, προς τις αλυσίδες τους, μανιασμένοι έτρεξαν να προφτάσουν τις *fantaisies* τους: 'δέχονται να φέρουν τα δεσμά για να μπορέσουν κι αυτοί με τη σειρά τους να τα επιβάλλουν. Είναι πολύ δύσκολο να υποτάξεις κάποιον που δεν αποζητά καθόλου να διατάζει'. Και τελικά μια παθολογική συγκρότηση της κοινότητας, μια παθολογική σύναψη του συμβολαίου λαμβάνει χώρα. Μέσα σε τούτη την ειρήνη οι τιποτένιοι πλούσιοι, που αποφεύγουν κάθε άλλη τροφή, θα συνεχίσουν να τρέφονται με ανθρώπινη σάρκα· οι τιποτένιοι φτωχοί, θα συνεχίσουν να είναι περήφανοι για τη σκλαβιά τους· όλοι τους θα συνεχίσουν να φοράνε μάσκες, θα συνεχίσουν να βρίσκονται έξω από τον εαυτό τους, θα συνεχίσουν να αντλούν το συναίσθημα της ίδια τους της ύπαρξης από τις *fantaisies* τους. Σε αυτή την κατάσταση, η ανισότητα και η καταπίεση έχουν γίνει νόμιμες και μόνιμες· η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας στη βάση αυτών των *fantaisies*, στη βάση αυτής της μανίας του ανθρώπου να ξεπεράσει όλους τους άλλους δημιουργεί σκληρές βαθμίδες· τώρα η δυστυχία και τα δεινά των 'υπεράριθμών' δεν έρχεται μόνο από τον εαυτό τους, αλλά 'από τα πράγματα', από την παρούσα πολιτική κατάσταση.

Το ότι πλούσιοι και φτωχοί είναι εξίσου αφημένοι στη σκοτεινή τάση της *amour propre*, το ότι είναι εξίσου αλλοτριωμένοι δεν μας κάνει να τους οικτίζουμε με ακριβώς τον ίδιο τρόπο. Η ιεραρχική κοινωνία που δημιουργείται από τις καταπιεστικές μεταξύ των αλλοτριωμένων

⁴³⁶ Ο Inston σημειώνει πως 'η τελειοποιησιμότητα, λοιπόν, κάνει αδύνατο να παγιωθεί το απώτατο νόημα του καθολικού διότι κάθε προσπάθεια να το προσδιορίζουμε ασκεί μια ολική βία στη ριζική μας απροσδιοριστία, στην ανοιχτότητά μας για μεταμόρφωση. Kevin Inston, 'Jean-Jacques Rousseau, Ernesto Laclau and the somewhat particular universal', *Philosophy and Social criticism*, vol. 35, no.5, [pp. 555-587], 2009, σελ. 559.

ανθρώπων σχέσεις, καθώς γίνεται νόμιμη και μόνιμη, φορτώνει τους ‘υπεράριθμους’ με ακόμη μεγαλύτερα βάσανα, τους βυθίζει ακόμη πιο βαθιά στη δυστυχία.

Υπάρχει, λένε επίσης οι σοφοί μας, η ίδια δόση ευτυχίας και δυστυχίας σε κάθε θέση – ένα *maxime* τόσο φονικό όσο και αδύνατο να υπερασπισθεί. Αν όλοι είναι εξίσου ευτυχισμένοι, τότε τι ανάγκη έχω να στενοχωρώ τον εαυτό μου για τον οποιονδήποτε; Ας αφήσουμε τον καθένα όπως είναι. Ας αφήσουμε τον σκλάβο να ξεφτιλίζεται. Ας αφήσουμε τον αδύναμο να υποφέρει. Ας αφήσουμε τον ζητιάνο να χαθεί. Δεν υπάρχει κανένα κέρδος γι’ αυτούς με το να αλλάξουν θέσεις. Αυτοί οι σοφοί απαριθμούν τις δυστυχίες των πλουσίων και δείχνουν την κενότητα των ματαιόδοξων απολαύσεών τους. Τι χυδαίος σοφισμός! Οι δυστυχίες του πλούσιου έρχονται σ’ αυτόν όχι από την θέση του αλλά από τον εαυτό του και μόνο διότι καταχράται τη θέση του. Εάν ήταν πιο δυστυχισμένος από τον φτωχό, δε θα τον οικτίραμε, διότι τα δεινά του είναι δικό του έργο, και το αν είναι ευτυχισμένος εξαρτάται μονάχα από τον εαυτό του. *Αλλά η δυστυχία του φτωχού έρχεται σ’ αυτόν από τα πράγματα, από την ακαμψία της μοίρας του που τον γονατίζει.* Καμία συνήθεια δε μπορεί να του αφαιρέσει τα φυσικά αισθήματα της κούρασης, της εξάντλησης και της πείνας. Η διάνοια και η σοφία με κανένα τρόπο δε μπορούν να τον βοηθήσουν να απαλλαχθεί από τα δεινά της θέσης του (*Emile*, 225-226).

Μπορεί για να συνάψουν το δόλιο συμβόλαιο να ήταν όλοι τους, φτωχοί και πλούσιοι, εξίσου αυτό-αλλοτριωμένοι, μπορεί να ήταν όλοι τους τύραννοι του εαυτού τους, μπορεί όλοι τους να έβαζαν ζυγούς και δεινά στα κεφάλια τους, μπορεί όλοι τους να έφερναν τη δυστυχία τους στους εαυτούς τους, αλλά αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι μπορούμε *σήμερα* να τους οικτίρουμε το ίδιο. Μετά τη σύναψη του συμβολαίου που προτείνουν οι πλούσιοι, οι ιεραρχικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων γίνονται νόμιμες και παγιώνονται. Και εντός αυτής της κατάστασης υπάρχουν όντως κάποιοι που μπορούν να αποκληθούν δυσ-τυχέστεροι. Τώρα που το ψευδές συμβόλαιο συνάφθηκε υπάρχει μια ‘ανώτερη εξουσία’ η οποία ‘μας κυβερνά σύμφωνα με σοφούς νόμους’ – σοφούς νόμους που έφτιαξαν και φτιάχνουν οι πλούσιοι, σοφούς νόμους που παγιώνουν διακρίσεις/ανισότητες οι οποίες δημιουργήθηκαν από την τυχαιότητα και μόνο, σοφούς νόμους που διαιωνίζουν τις *fantaisies* πάνω στις οποίες χτίστηκε η συγκεκριμένη ελεεινή πολιτική κοινωνία, σοφούς νόμους που υπακούοντάς τους ο φτωχός δεν κάνει τίποτε λιγότερο από το να καταφάσκει διαρκώς τη σύναψη του ψευδούς συμβολαίου, σοφούς νόμους που φτιάχνουν οι πλούσιοι και που ο φτωχός, υπακούοντάς τους, δεν κάνει τίποτε λιγότερο από το να περηφανεύεται διαρκώς για τη σκλαβιά του. Μέσα σ’ ετούτη την πολιτική κατάσταση, όπου μια ιεραρχία θέσεων έχει νομιμοποιηθεί, οι φτωχοί δεν είναι μονάχα κάποιοι που αυτό-καταπιέζονται με τη σύναψη του ψευδούς συμβολαίου οι φτωχοί αποκομίζουν ένα όφελος, εισπράττουν ένα πλεόνασμα καταπίεσης· τώρα είναι κάποιοι που είναι ‘*φτωχοί και σκλάβοι*’ – είναι η χειρότερη κατάσταση στην οποία μπορεί ο άνθρωπος να πέσει’. Με την παθολογική σύναψη του ψευδούς συμβολαίου οι φτωχοί, που ως τότε αυτό-τυραννιόνταν, γίνονται τώρα σκλάβοι που νομίμως και μονίμως καταδυναστεύονται από τους πλουσίους. Τούτοι οι φτωχοί που αυτό-καταπιέζονται και τους καταπιέζουν είναι περισσότερο δυστυχισμένοι από τους αυτό-καταπιεζόμενους πλουσίους. Μέσα στην ιεραρχική πολιτική κατάσταση οι φτωχοί υπεράριθμοι δουλεύουν, κουράζονται, ιδρώνουν, εξαντλούνται, πεινάνε – οι νόμοι των πλουσίων παγιώνουν αυτή τη δουλεία, εξάντληση και πείνα. Τώρα τα δεινά των φτωχών έρχεται ‘από τα πράγματα’ είναι η παρούσα κοινωνία, η ημαρτημένη κοινωνία που

τους κάνει νομίμως δυστυχισμένους. Και είναι η υπόθεση τούτων των δυστυχισμένων και δούλων και φτωχών και υπεράριθμων η υπόθεση στην οποία ο Rousseau θα επιλέξει να αφοσιωθεί. Διότι αυτός ‘ο φίλος της αρετής’, αυτός που ‘αφιέρωσε τη ζωή του στην αλήθεια’, μπροστά στην αθλιότητα που βλέπει γύρω του, μπροστά στη διαρκή σύναψη-κατάφαση του ψέμματος των πλουσίων θα νιώσει ‘τη φύση μέσα του να εξεγείρεται’, θα στρατευθεί, θα αντισταθεί στη φθορά, θα διαλέξει έναν τόπο, θα δώσει, με όλες τις δυνάμεις της ψυχής του, μια μάχη.

Ο Rousseau, που γράφει για να σώσει τους συγχρόνους του, τους ημαρτημένους πολίτες της Γενεύης από την αυτό-καταστροφή, ο Rousseau που στρατεύεται στην ‘υπόθεση της ανθρωπότητας ενάντια στον ίδιο της τον εαυτό’, αυτός ο Rousseau δεν ενδιαφέρεται διόλου για το μέλλον των φανατικών πλουσίων, δεν νοιάζεται διόλου για το τι θ’ απογίνουν εκείνοι που φροντίζουν μονάχα για την περιουσία τους. Το μόνο που αληθινά μέλλει τον Rousseau είναι οι φτωχοί, οι ‘υπεράριθμοι’, οι ‘πολλοί’, ο ‘λαός’ – ‘εάν με ρωτούσαν τότε γιατί λογομαχώ, θα απαντούσα ότι μιλάω στους πολλούς και ότι εξηγώ πρακτικές αλήθειες’. Το μόνο που παρακινεί τον Rousseau, το μόνο που κάνει αυτόν τον φίλο να σηκώνει την πένα του, είναι ο οίκτος για τους αδύναμους, ο οίκτος για τους καταπιεσμένους, ο οίκτος για τη δυστυχία που καθημερινά βλέπει δίπλα του. ‘Κάποιος δεν βάζει τον εαυτό του στη θέση των πλουσίων και των ευγενών’ (*Emile*, 223), κάποιος δεν νιώθει οίκτο, δεν μπορεί να διευρύνει την ύπαρξή και να σχετιστεί με τους κλεισμένους πίσω από τις περιουσίες τους καταπιεστές του λαού.⁴³⁷

‘Ένα επάγγελμα για το γιο μου! Ο γιος μου τεχνίτης! Κύριε είσατε στα καλά σας;’ Σκέφτομαι καθαρά, πιο καθαρά από εσάς, κυρία, που θέλετε να τον περιορίσετε στο να μην μπορεί ποτέ να είναι τίποτε άλλο παρά ένας λόρδος, ένας μαρκήσιος, ένας πρίγκηπας, και ίσως και μια μέρα κάτι λιγότερο από τίποτα [...]. Αλλά όχι, ηρεμήστε, κυρία, δεν είναι ένα ερώτημα για σας ή για τον γιο σας ‘δεν με ενδιαφέρει ούτε να ξέρω ούτε να πω με ποιόν τρόπο οι άνθρωποι της δικής σας βαθμίδας υψώνουν τους εαυτούς τους ψηλά.’⁴³⁸

Ο Rousseau που θέλει να γίνει φίλος μας, που θέλει να μας κάνει να κατορθώσουμε να φτάσουμε τα υψώματα της αρετής, μήτε ξέρει μήτε και θέλει να μιλήσει σε πλούσιους, λόρδους, μαρκησίους και λοιπά όντα που κλείνονται πίσω από τους φράχτες τους. Ο Rousseau γράφει για κείνους τους ‘υπεράριθμους’ που κάποτε σύναψαν ειρήνη με τους πλούσιους, γράφει για κείνους τους υπεράριθμους που σήμερα, περήφανοι για τις αλυσίδες τους καταφάσκουν διαρκώς το ψεύτικο συμβόλαιο, καταφάσκουν διαρκώς τη σκλαβιά τους, καταφάσκουν διαρκώς την ανυπαρξία τους. Και ο Rousseau γράφει για να καταφέρει να προετοιμάσει τους αναγνώστες του, να τους κάνει να δουν και να αντισταθούν στο συμβόλαιο των πλουσίων, να τους παρακινήσει στο να ασκήσουν σήμερα την αρετή.

⁴³⁷ ‘Είναι η τάξη των πλουσίων, η τάξη σας, που κλέβει στο ψωμί απ’ τα παιδιά μου’. Jean-Jacques Rousseau, ‘Letter to mme de Francueil’ όπως παρατίθεται στο Qvodrup, *Impossibility*, ό.π., σελ. 100.

⁴³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Favre manuscript*, ό.π., βιβλίο II, σελ. 125.

Οι απροετοίμαστοι υπεράριθμοι τρέχουν προς εκείνη τη σκλαβιά που ο πλούσιος έχει ονομάσει ειρήνη, διότι είναι όντα ημαρτημένα, όντα που επέλεξαν να παρακούσουν την προσταγή της φύσης, που επέλεξαν να βάλουν ζυγούς στα κεφάλια τους, που όχι μόνο δεν αντιστάθηκαν αλλά έτρεξαν κυνηγώντας την ίδια τους της δυστυχία. Αν τούτοι ήθελαν να γίνονται ενάρτετοι, αν επέλεγαν να υπακούσουν στη φωνή της φύσης, ποτέ τους δε θα παραδίνονταν στον αποικιοκράτη, ποτέ τους δε θα θαμπώνονταν απ' τις γυαλιστερές χάντρες της ειρήνευσης, ποτέ τους δε θα σήκωναν τις λευκές σημαίες των σκλάβων· αν τούτοι ήθελαν να γίνονται ενάρτετοι, τα πανιά τους θα 'τανε δίχρωμα, θα 'τανε βαμμένα με τον πόνο και το αίμα όλων των χαμένων αδερφών τους· θα 'τανε μελαγχολικά και παθιασμένα, θα 'τανε σκοτεινιασμένα από τη θλίψη στην οποία τους καταδίκασαν, φλογισμένα από τη λατρεία της αρετής. Τούτοι θα διαφωνούσαν με τη δόλια πρόταση του πλουσίου, θα εξοργίζονταν με την υβριστική της φύσης ύπαρξή του, θα ξερίζωναν τους πασσάλους του – σίγουρα δεν θα γίνονταν ποτέ τους συμμετοχοί σ' αυτή την αμαρτία. Και ο σημερινός αναγνώστης του *Contrat social*, ο ημαρτημένος κοινωνικός άνθρωπος αν παρακινηθεί από αυτό το τραγούδι και ασκήσει την αρετή, θα είναι κάποιος που δύναται και βλέπει τη συνέλευση, θα γίνει κάποιος που συμμετέχει στο εντός της ελλόγως δημιουργούμενο συμβόλαιο – τούτος αν επιλέξει να συνάψει εκείνο το συμβόλαιο του εαυτού με τον εαυτό, αν επιλέξει να μεταμορφώσει την παροντική ημαρτημένη του (μη) ύπαρξη⁴³⁹ σε κάποιον ενάρτετο, αν επιλέξει να πολεμήσει τα πάθη του για να ακούσει τη φωνή της συνείδησης, τη φωνή της φύσης τότε τούτος θα είναι κάποιος που καταφέρνει και αντιστέκεται διαρκώς στην σύναψη του ψευδούς συμβολαίου, τούτος θα έχει γίνει κάποιος που θα έχει μετατρέψει τον ίδιο του τον εαυτό σε ένα απαράμιλλο σημείο αντίστασης στην καθημερινότητα, σε ένα αληθινό θαύμα-παράδειγμα για όλους μας, σε μια ζωντανή θύμηση της αντίστασης στο παρόν της αλλοτρίωσης και της δυστυχίας. Τούτος θα έχει μετατρέψει την ύπαρξή του σε ένα πάντοτε φλεγόμενο 'κοκτέιλ molotov'⁴⁴⁰, σε κάποιον που, με τον ρυθμό της ύπαρξής του πάντοτε σπάει όλα εκείνα που στενεύουν 'τα όρια του δυνατού στα ηθικά ζητήματα', σε κάποιον που είναι ο ίδιος η φυσική παρουσία της αλήθειας.

Και πρέπει να υφίσταται αυτή τη δοκιμασία εις το διηνεκές. Εδώ, η ώριμη σοφία του Kant συμπύπτει με τη σοφία του Goethe: 'Κερδίζει την

⁴³⁹ Ο Rousseau μας λέει στο *Contrat social* ότι 'το τίποτα παράγει τίποτα' (I, vii, 65). Λίγο μετά, όταν πρόκειται για το νομοθέτη που επικαλείται τους θεούς το τίποτα μπορεί τώρα πια να παράξει κάτι· ο νομοθέτης 'δημιουργεί και κατασκευάζει εκ του μηδενός' (II, viii, 98). Τα άτομα πριν τη συνέλευση δεν υπήρχαν, ήταν 'τίποτα' (τόσο διότι 'αντλούν όλη τους την ύπαρξη από τους άλλους' όσο και διότι μόνο κατά τη συνέλευση γίνονται άτομα). Μέσα στη συνέλευση, οι αλλοτριωμένοι φτωχοί που τώρα είναι 'τίποτα', έρχονται στην ύπαρξη. 'Το αντάρτικο πάντοτε εκπηγάζει από το μηδέν'. Ulrike Meinhof, 'Armed anti-imperialist struggle' [1974], στο Chris Kraus – Sylvère Lotringer (edited), *Hatred of capitalism; A reader*, Semiotext(e), trans Sigrid Huth, The MIT Press, London and Cambridge, MA, [pp. 273-280], 2001, σελ. 275.

⁴⁴⁰ Foucault όπως παρατίθεται στο Herman Nilson, *Michel Foucault and the games of truth*, trans Rachel Clark, MacMillan Press, London and New York, NY, 1998, σελ. 78.

ελευθερία του και την ύπαρξή του μόνο αυτός που τις κατακτάει κάθε μέρα απ' την αρχή'.⁴⁴¹

Γιατί οι πλούσιοι, και όλοι όσοι είναι ευχαριστημένοι με τη θέση τους έχουν μεγάλο συμφέρον να παραμείνουν τα πράγματα ως είναι ενώ οι κολασμένοι έχουν μονάχα να κερδίσουν από τις επαναστάσεις.⁴⁴²

vi.x 'μέχρι τη νίκη (ή αλλιώς), για πάντα'

[...] Είναι αντίθετο προς τη φύση της βούλησης, η οποία δεν έχει κυριαρχία επί του εαυτού της, να δεσμευθεί για το μέλλον. Κάποιος μπορεί να υποχρεώσει έναν να το κάνει αλλά όχι να το θελήσει [...]. Ο νόμος του σήμερα δεν πρέπει να είναι μια πράξη της *χθεσινής* γενικής βούλησης, αλλά της *σημερινής*, και έχουμε δεσμεύσει τους εαυτούς μας να κάνουμε όχι αυτό που ο καθένας *θέλησε*, αλλά αυτό που *τώρα θέλει* [...] (*Geneva*, II, ii, 181).

Αφού είναι παράλογο να δεσμεύεται η βούληση για το μέλλον (*Contrat social*, II, i, 74)

Η αρχή του πολιτικού βίου ερείδεται στην κυρίαρχη αυθεντία. Η νομοθετική δύναμη είναι η καρδιά του κράτους, η εκτελεστική δύναμη είναι ο εγκέφαλος, που δίνει κίνηση σε όλα τα μέλη. Ο εγκέφαλος μπορεί να παραλύσει και το άτομο να ζει ακόμα. Κάποιος άνθρωπος μένει ηλίθιος, κι όμως ζει· αλλά μόλις η καρδιά σταματήσει να λειτουργεί, το ζώο πεθαίνει.

Το κράτος δεν υφίσταται καθόλου χάρη στους νόμους αλλά χάρη στη νομοθετική εξουσία. Ο νόμος του χθες δεν δεσμεύει το σήμερα (III, xi, 152).⁴⁴³

Προϋποθέτω εδώ όσα πιστεύω ότι έχω αποδείξει, ότι δηλαδή δεν υπάρχει στο κράτος κανένας θεμελιώδης νόμος που να μην μπορεί να ανακληθεί, ούτε καν το ίδιο το κοινωνικό σύμφωνο (III, xviii, 168)

[Κάθε στιγμή της κυριαρχίας] είναι απόλυτη, ανεξάρτητη από εκείνη που προηγήθηκε, και ποτέ ο κυρίαρχος δεν δρα διότι θέλησε, αλλά μόνο διότι θέλει.⁴⁴⁴

Αυτές οι διευκρινίσεις δείχνουν ότι αφού η γενική βούληση είναι ο διαρκής δεσμός του πολιτικού σώματος [...] (*Geneva*, II, ii, 182).

Θα έπρεπε *συνεχώς* να ευλογεί την ευτυχή στιγμή που αποσπάστηκε για πάντα από εκείνη την κατάσταση και από μωρό και περιορισμένο ζώο έγινε νοήμον ον και άνθρωπος (67).

Η κοινότητα είναι μια κοινότητα που ανασυγκροτείται και πρέπει να ανασυγκροτείται διαρκώς. Μια συνεχής συνέλευση. Αυτό καθώς ο κίνδυνος⁴⁴⁵ είναι μόνιμος και το ηθικό-πολιτικό σώμα

⁴⁴¹ Cassirer, *Kant και Rousseau*, ό.π., σελ. 58.

⁴⁴² Jean-Jacques Rousseau, 'On wealth' [1749-1756], στο *CW XI*, [pp. 6-18], σελ. 17.

⁴⁴³ Αυτό το παράθεμα από το κεφάλαιο xi ('περί του θανάτου του πολιτικού σώματος') ακολουθεί *επακριβώς* το σημείο όπου ο ιδιότυπος πεσσιμιστής Rousseau τονίζει την αναπόφευκτη ροπή προς την καταστροφή παρομοιάζοντας το θάνατο του πολιτικού σώματος με το θάνατο του ανθρώπινου σώματος. Για να μη σταματήσει η καρδιά να λειτουργεί, για να μη σταματήσει η νομοθετική εξουσία να λειτουργεί, θα πρέπει να βρίσκεται σε συνεχή δημιουργική δράση.

⁴⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, όπως παρατίθεται στο Strong, *Ordinary*, σελ. 91.

⁴⁴⁵ Για τη ρουσσωική μεταφορά ανθρώπινων γηρατειών-τάσεως εκφυλισμού ή ροπής θανάτου του πολιτικού σώματος, ο Gildin σημειώνει πως 'ο θάνατος αντιστοιχεί στη διάλυση του κράτους από την κυβέρνηση' (Gildin, *Argument*, ό.π., σελ. 127). Κατ' εμάς, σε τούτη την *πνευματική άσκηση*, οι κίνδυνοι είναι δύο, ή μάλλον ένας: 'Καθώς η επιμέρους βούληση ενεργεί αδιάκοπα εναντίον της γενικής βούλησης, έτσι και η κυβέρνηση καταβάλλει διαρκώς προσπάθειες εναντίον της κυριαρχίας' (*Contrat social*, x, 147). Ο άνθρωπος πρέπει να πολεμά πάντοτε τα πάθη του, ή, να δημιουργεί μονίμως τον εαυτό ως ενάρτετο, ή, να καταπολεμά διαρκώς, όπου σταθεί και όπου

τείνει πάντοτε να εκπέσει στη φθορά, η ρουσσωική λύση είναι να αντισταθεί με αυτή την παράδοση ακινησία: φτιάχνοντας συνεχώς κάτι νέο που να μπορεί να διαφύγει. Θεωρείς⁴⁴⁶ τον κίνδυνο μόνιμο για να μπορέσεις (φτιάχνοντας τον εαυτό/ηθικό σώμα που θα μπορεί να αντισταθεί) να τον εκμηδενίσεις και να δοθείς ολοκληρωτικά στο παρόν. Και η μάχη δίδεται μέσα από την ενότητα. 'Για τον Rousseau, η θεμελιώδης ιδέα ενός κοινωνικού συμβολαίου είναι αυτή περί μιας συνεχούς σύναψης'.⁴⁴⁷ Η γενική βούληση έχει νόημα μόνο για το παρόν. 'Η κυριαρχία, εφόσον είναι άσκηση της γενικής βούλησης, δεν μπορεί ποτέ να απαλλοτριωθεί, και ότι ο κυρίαρχος, ως συλλογική οντότητα, δεν είναι δυνατό να αντιπροσωπευτεί παρά μονάχα απ' τον εαυτό του' (II, i, 73). 'Το να αντιπροσωπευθεί θα ήταν να της δοθεί μια προσδιορισμένη μορφή'.⁴⁴⁸ Αυτή η προσδιορισμένη μορφή, αυτή η ταυτότητα δεν μπορεί να αντιμετωπίζει διαρκώς όλους τους κινδύνους: άπαξ και ορισθεί μπαίνει πια στην ιστορία, ξεκινάει η πτώση και το τέλος είναι βέβαιο. 'Η κυριαρχία [...] κάνει ολόκληρη την ιστορία μας πάντοτε παρούσα σε μας, και έτσι μας ελευθερώνει από την ιστορία'.⁴⁴⁹

Μόλις οι πολίτες σταματήσουν να θέτουν σε προτεραιότητα το ενδιαφέρον να μετέχουν στα κοινά και προτιμήσουν να συνεισφέρουν με το πορτοφόλι τους παρά με την προσωπική παρουσία τους, το κράτος πλησιάζει ήδη στην καταστροφή του [...]. Μόλις κάποιος πει για τις δημόσιες υποθέσεις: 'Τι με ενδιαφέρει;', Πρέπει αμέσως να σκεφτούμε ότι το κράτος έχει χαθεί [...]. Η κυριαρχία δε μπορεί να αντιπροσωπευτεί για

βρεθεί, το κρατικό 'πλεόνασμα'. Τούτος μπορεί και αντιστέκεται επιτυχώς μπροστά στη ροπή της κυβέρνησης να αλυσοδέσει είτε τον ίδιο του τον εαυτό είτε τη συνέλευση είτε τα εντός της τελευταίας παραγόμενα (και πάντοτε θεότρελλα) παιδιά.

⁴⁴⁶ Καθώς δεν υπάρχει κανένας φυσικός δεσμός στον οποίο μπορούμε να βασισθούμε, πρέπει να πασχίζουμε συνεχώς να τον σχηματίζουμε. [...] Μονάχα μια κοινότητα που είναι εγγενώς εύθραυστη πρέπει να νομοθετεί συνεχώς τον εαυτό της στην ύπαρξη'. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 55-56.

'Χίλιοι συγγραφείς έχουν τολμήσει να διαβεβαιώσουν ότι το πολιτικό σώμα είναι δίχως πάθη και ότι δεν υπάρχει άλλος λόγος του κράτους πέρα από τον ίδιο το λόγο. Ωσάν, απεναντίας, να μην ήταν προφανές, ότι η ουσία της κοινωνίας συνίσταται στις δραστηριότητες των μελών της, και ότι ένα κράτος δίχως κίνηση δε θα ήταν τίποτε άλλο από ένα νεκρό σώμα. Ωσάν όλες οι ιστορίες του κόσμου να μην μας έδειχναν ότι οι καλύτερα συγκροτημένες κοινωνίες είναι επίσης και οι πιο δραστήριες, και πως οι συνεχείς εσωτερικές και εξωτερικές δράσεις και αντιδράσεις όλων των μελών δεν καταμαρτυρούν τη ζωτικότητα ολόκληρου του σώματος'. Jean-Jacques Rousseau, 'The state of war', στο *Later writings*, ό.π., σελ. 169.

⁴⁴⁷ Steven G. Affeldt, 'The force of freedom: Rousseau on forcing to be free', *Political Theory*, vol. 27, no. 3, [pp. 299-333], 1999, σελ. 306.

⁴⁴⁸ Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 91.

⁴⁴⁹ ό.π., σελ. 90. Όπως σημειώνει και ο Strong, τούτο ασφαλώς και πρέπει να μας θυμίσει τον άγριο του *Second discours* που ζώντας ολοκληρωτικά δοσμένος στο παρόν του είναι γαλήνιος, ελεύθερος.

Η διαδικασία της συνέλευσης μοιάζει με ουράνια συναυλία: 'Κάθε νότα σε ένα μουσικό έργο δείχνει σε άλλες νότες, και το νόημα δεν βρίσκεται σε εκείνο προς το οποίο μας κατευθύνει ο κάθε τόνος αλλά στην ίδια τη διαδικασία της μουσικής. Κανένας ήχος δε μπορεί να διακριθεί απ' ότι προηγείται ή ακολουθεί αυτού. Το έργο βιώνεται ταυτοχρόνως σαν ροή και σαν ενότητα. Η σχέση των συγκεκριμένων τόνων με το όλο συγγενεύει με εκείνη μιας συγκεκριμένης στιγμής με το όλο του χρόνου. Ακόμα και αν ο τρόπος με τον οποίο βιώνουμε μια συγκεκριμένη μελωδία εξαρτάται από τα μουσικά συμβάντα που προηγήθηκαν αυτής, βιώνουμε κάθε στιγμή σαν ένα νέο ξεκίνημα, παντελώς απορροφημένοι από την αμεσότητα του κομματιού'. Froese, *Aesthetic*, ό.π., σελ. 150. 'Η στιγμή είναι το μοναδικό σημείο της επαφής μας με την πραγματικότητα, κι όμως μας προσφέρει το όλον της πραγματικότητας' ακριβώς διότι είναι ένα πέρασμα και μια μεταμόρφωση, μας επιτρέπει να συμμετάσχουμε στη συνολική κίνηση του συμβάντος του κόσμου [...]'. Hadot, *Life*, ό.π., σελ. 229.

τον ίδιο λόγο που δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί· συνίσταται ουσιαστικά στη γενική βούληση και η γενική βούληση δεν αντιπροσωπεύεται με κανένα τρόπο: υπάρχει είτε αυτή η ίδια είτε κάτι άλλο (III, xv, 158-160).

Είναι εκεί [στη Σπάρτη] που οι σκληρότερες εργασίες προσιδίαζαν με διασκεδάσεις και οι μικρές στιγμές χαλάρωσης δημιουργούσαν μια *δημόσια διαπαιδαγώγηση*. Είναι εκεί που οι πολίτες, *συνεχώς* συναθροιζόμενοι, αφιέρωναν ολόκληρη τη ζωή τους σε απολαύσεις που ήταν οι μεγάλες υποθέσεις του κράτους και σε αγώνες από τους οποίους ξεκουράζονταν μόνο για τους πολέμους (*D' Alembert*, 243).

‘Το να ζεις δεν είναι το ν’ αναπνέεις· είναι το να πράττεις’ (*Emile*, 42). Η κυριαρχία είναι η ‘άσκηση’ της γενικής βούλησης. Είναι κάτι που πρέπει να κάνεις.⁴⁵⁰ Διότι είναι με το να ασκείς τη γενική βούληση που γίνεσαι μέρος του κυριάρχου, της ζωής.⁴⁵¹ Με το να μεταμορφώνεσαι για να αγγίξεις την αλήθεια, με το να προσεταιρίζεσαι τον αληθινό κοινοτικό discourse διαρκώς. Μέσα σ’ αυτή την συμμετοχική άσκηση μαθαίνεται η δημοκρατία.⁴⁵² Τότε είναι που ‘η φωνή του λαού είναι η φωνή του θεού’ (*Montagne*, viii, 382). Γιατί το ‘αληθινό σύνταγμα’ δεν είναι μια κόλλα χαρτί, βρίσκεται μονάχα στις ‘καρδιές των πολιτών’. Όλοι αυτοί είναι το σύνταγμα, όλοι αυτοί είναι η νομοθετική εξουσία, όλοι αυτοί είναι οι νομοθέτες-παιδαγωγοί, η *καρδιά* της κοινότητας. Το παραπάνω παράθεμα από το *Lettre à D' Alembert* αναφέρεται στα αλληλοπαιδευτικά ‘θεάματα’, σε μια ‘συμμετοχική θεατρικότητα’⁴⁵³ που έχουν ξεχάσει οι πολίτες της Γενεύης. Και το *αντικείμενο* αυτών των θεαμάτων δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτοί οι ίδιοι. Αυτοί είναι το μοναδικό θέαμα που ένας λαός χρειάζεται για να παιδευτεί, το θέαμα του εαυτού του.

⁴⁵⁰ ‘Ο Rousseau αντιλαμβάνεται το να είσαι πολίτης ως μια δραστηριότητα’. Reisert, *Friend*, ό.π., σελ. 131.

⁴⁵¹ ‘Όντως, όπως ισχυρίζεται ο Horowitz, η κοινότητα δεν υπάρχει πριν τη νομοθεσία αλλά συγκροτείται διαμέσου αυτής: ‘Δεν είναι η κοινότητα που νομοθετεί, αλλά η κοινότητα που *συγκροτείται* και *επανακαταφάσκει* στην ίδια τη άσκηση της νομοθεσίας [...]’. Το συμβόλαιο του Rousseau [...] πρέπει να επανακαταφάσκει διαρκώς’. Στο Katrin Froese, ‘Beyond liberalism: The moral community of Rousseau’s social contract’, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 34, no. 3, [pp. 579-600], 2001, σελ. 591. Ας σημειώσουμε ακόμα πως όταν ο Rousseau μιλάει για αυτή την παράξενη αιτιότητα (το αποτέλεσμα να προηγείται της αιτίας) χαρακτηρίζει τον λαό ως ‘αναδυόμενο’, εν τω γεννάσθαι (*Geneva*, II, ii, 182).

⁴⁵² ‘[Οι] ιδιότητες που απαιτούνται από τους επιμέρους πολίτες εάν το [συμμετοχικό] σύστημα είναι να προχωρήσει επιτυχώς, είναι εκείνες που η ίδια η διαδικασία της συμμετοχής αναπτύσσει και καλλιεργεί· όσο περισσότερο ο επιμέρους πολίτης συμμετέχει τόσο ικανότερος είναι σ’ αυτή’. Pateman όπως αναφέρεται στο Trachtenberg, *Culture*, ό.π., σελ. 225.

Από την άλλη, ‘[η γενική βούληση] δεν είναι ο εαυτός της απλώς και μόνο διότι όλοι συμμετέχουν σ’ αυτήν. Οι συνερχόμενοι πολίτες μπορεί να φτάσουν σε μια απόφαση που δεν εκφράζει τη γενική βούληση. Αυτό’, λέει ο Rousseau, ‘προϋποθέτει, είναι αλήθεια, ότι όλα τα χαρακτηριστικά της γενικής βούλησης παραμένουν στην πλειοψηφία: όταν αυτό σταματήσει να συμβαίνει, ότι κι αν αποφασιστεί, δεν υπάρχει πλέον ελευθερία’ [*Contrat social*, IV, ii, 176]. Άρα η πλειοψηφία δεν είναι ένας επαρκής όρος. Τα άτομα που συνεργάζονται για τον σχηματισμό της γενικής βούλησης πρέπει να πασχίζουν για τον σκοπό δίχως τον οποίο [η γενική βούληση] δεν υπάρχει’. Durkheim, *Rousseau*, ό.π., σελ. 109. Η πλειοψηφία δεν έχει καμία απολύτως σχέση με τη γενική βούληση· για τη συγκρότηση της γενικής βούλησης το μόνο που έχει αποφασιστική σημασία είναι ο χαρακτήρας, η ανοιχτή ή κλειστή στάση που κρατάνε εκείνοι που βρίσκονται μέσα στη συνέλευση.

⁴⁵³ Gita May, ‘Rousseau’s ‘Letter to D’ Alembert on the theater’ and revolutionary aesthetics’, στο Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 199-207], 1991, [1989], σελ. 202.

Αλλά τότε ποιά θα είναι τα αντικείμενα αυτών των διασκεδάσεων; Τι θα παρουσιάζετε σ' αυτές; Τίποτα, αν εσείς επιθυμείτε. Στην ελευθερία, όπου η αφθονία βασιλεύει, τα πάντα ευημερούν. Φυτέψτε έναν πάσσαλο στο μέσο μιας πλατείας διακοσμημένο με λουλούδια, συγκεντρώστε εκεί το λαό και τότε θα έχετε μια γιορτή. Ακόμα καλύτερα: προσφέρετε στους θεατές το θέαμα και κάντε τους ίδιους ηθοποιούς. Κάντε το έτσι ώστε ο καθένας να βλέπει και να αγαπάει τον εαυτό του μέσα από τους άλλους για να είναι όλοι καλύτερα δεμένοι.

[...] Οι εκδηλώσεις αυτού του είδους είναι δαπανηρές μόνο στο βαθμό που κάποιος επιθυμεί να είναι, και η συγκέντρωση από μόνη της τις κάνει να είναι πραγματικά εξαιρετικές. Παρ' όλα αυτά κάποιος θα έπρεπε να είναι εκεί μαζί με τους πολίτες της Γενεύης για να καταλάβει το ζήλο με τον οποίο αφιερώνονται σ' αυτές τις εκδηλώσεις. *Γίνονται πραγματικά αγνώριστοι*. Δεν είναι πλέον αυτός ο προγραμματισμένος λαός που τίποτα δεν είναι ικανό να τον παρεκκλίνει από τους οικονομικούς κανόνες του. Δεν είναι πια αυτοί οι σχολαστικοί κριτές που ζυγίζουν το καθετί, συμπεριλαμβανομένου και του αστείου στη ζυγαριά της κριτικής. *Αυτοί οι άνθρωποι είναι ζωντανοί, χαρούμενοι και τρυφεροί*. Οι καρδιές τους είναι τώρα στα μάτια τους όπως είναι πάντα στα χείλη τους. Θέλουν να μεταδώσουν τη χαρά και τις απολαύσεις. Προσκαλούν, ζητούν επίμονα και πιέζουν για νέα πράγματα και αγωνίζονται γι' αυτά. Όλοι οι όμιλοι συντίθενται σε έναν, όλα είναι κοινά σε όλους (*D' Alembert*, 231, 233).

Μέσα⁴⁵⁴ στη συνέλευση οι άνθρωποι μεταμορφώνονται 'γίνονται πραγματικά αγνώριστοι'.⁴⁵⁵ Μεταμορφώνονται διττώς: από *rongos* γίνονται άνθρωποι, από ημαρτημένοι γίνονται ενάρετοι. Καθώς ο καθένας γίνεται ηθο-ποιός η συνέλευση είναι παιδευτική, η συνέλευση είναι μια αληθινή 'διαπαιδαγώγηση', ποιεί ένα ήθος, ποιεί το ήθος της κοινότητας.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ 'Αυτή είναι η δυνατότητα της πολιτικής να είναι μεταμορφωτική, αλλά από τα κάτω αντί από τα πάνω'. Morgenstern, *Ambiguity*, ό.π., σελ. 169.

⁴⁵⁵ Το μυστηριακό πέρασμα έχει χρησιμοποιηθεί από τις περισσότερες ριζοσπαστικές ομάδες για να δηλώσει μια μεταμόρφωση της συνείδησης. [...] Είναι σίγουρα στην πρόθεση της ριζικής εμπειρίας να αλλάξει τη συνείδηση του *συμμετέχοντα*, να τον κάνει ένα νέο ον. Τούτο μάλλον καταδεικνύεται καλύτερα από την περιγραφή του Norman Mailer για την πορεία στο Pentagon στην οποία η ολονυκτία των νέων μεταμόρφωσε πολλούς από εκείνους που αρνήθηκαν να φύγουν: '[...] Κι όμως το μυστηριακό πέρασμα [rite of passage] ενήργησε, η ηθική σκαλωσιά σκαρφαλώθηκε, ήταν πάντοτε διαφορετικοί το πρωί απ' ότι ήταν πριν τη νύχτα, το οποίο είναι το νόημα ενός μυστηριακού περάσματος, κάποιος έχει ταξιδέψει μέσα από μια δίοδο γεμάτη με συντρίμια και πειρασμούς [...] κάποιο μέρος του ανθρώπου έχει ξαναγεννηθεί'. Εδώ είναι η ουσία της ρομαντικής πεποίθησης στην *αυτό-μεταμόρφωση διαμέσου της πράξης*. [...] Ο Rousseau μιλάει για τη δική του μεταμόρφωση ως εξής: 'Μέχρι τότε ήμουν καλός· τότε έγινα ενάρετος, ή τουλάχιστον μεθυσμένος με την αρετή. [...] Δεν παρίστανα τίποτα· είχα γίνει πράγματι αυτός που έδειχνα [...] ήμουν ικανός στα μάτια του ουρανού και στα δικά μου, για ό,τι πιο μεγάλο και υψηλό μπορεί να νιώσει η ανθρώπινη ψυχή. Να πως γεννήθηκε η ξαφνική ευγλωττία μου· να πως φούντωσε στα πρώτα βιβλία μου η πραγματικά θεϊκή εκείνη φλόγα που με έκαιγε [...]'. Είχα πραγματικά *μεταμορφωθεί*· οι γνωστοί και οι φίλοι δεν με αναγνώριζαν'. Είναι βέβαιο πως έχουμε να κάνουμε με μια εμπειρία που φέρει μια έντονη ομοιότητα με τον θρησκευτικό προσηλυτισμό. [...] Όπως και η θρησκευτική εμπειρία, αυτός ο υψηλότερος εαυτός είναι ένα πιο ενάρετο ον με μια *ευρύτερη* έννοια της ηθικής – τουλάχιστον έτσι φαίνεται για εκείνον που έχει την εμπειρία. [...] Εδώ η ομοιότητα μεταξύ του θρησκευτικού και του πολιτικού προσηλυτισμού γίνεται εμφανέστερη. Η μεταμόρφωση της συνείδησης, τότε, αποτελεί μια δίοδο στην αλλαγή, έναν τρόπο για να σπάσουμε τον φλοιό του κοινωνικού κατεστημένου'. Blanchard, *Radical*, ό.π., σελ. 306-308.

⁴⁵⁶ 'Οι άντρες και οι γυναίκες στο αντάρτικο είναι *οι νέοι άνθρωποι για μια νέα κοινωνία*, για την οποία το αντάρτικο είναι 'το γονιμοποιό έδαφος' λόγω της ταυτότητας της δύναμης, της *υποκειμενικότητας*, μιας *διαρκούς διαδικασίας μάθησης* και πράξης (όπως αντιτίθεται στη θεωρία). Το αντάρτικο δείχνει μια κοινοτική διαδικασία μάθησης με στόχο να 'κοινοτικοποιήσει' το άτομο έτσι ώστε να συνεχίσει την κοινοτική παιδεία.' Ulrike Meinhof, 'Speech' [September 13, 1974], στο *Hatred*, ό.π., σελ. 63.

Αρχίζοντας να απομακρύνεται από τον λόγο [discours], η μελωδία ανεξαρτητοποιήθηκε αμυδρώς, κι έτσι η μουσική αποσπάστηκε περισσότερο από την ομιλία. Έτσι έπαυσαν σιγά-σιγά τα θαύματα [prodiges] που είχε δημιουργήσει όταν ήταν ο τόνος και η αρμονία της ποίησης και της έδινε τον έλεγχο πάνω στα πάθη που συνάκολουθα ο στίχος θα ασκήσει πάνω στο λόγο [raison]. Ως εκ τούτου, από τότε που η Grèce κατακλύσθηκε από σοφιστές και φιλόσοφους, δεν εμφανίστηκαν πια ούτε μεγάλοι ποιητές ούτε μεγάλοι μουσικοί. Καλλιεργώντας την τέχνη της πειθούς απώλεσαν την τέχνη της συγκίνησης. Ο ίδιος ο Platon, που φθονούσε τον Homère και τον Euripide, αποκήρυξε τον ένα και δεν μπόρεσε να μιμηθεί τον άλλο (*Essai*, xix, 118).

Αλλά κάποτε παύει η διαρκής συγκρότηση της γενικής βούλησης. Κάποτε παύει η διαρκής εξέγερση. Κάποτε οι μεταμορφώσεις⁴⁵⁷ φαίνεται να μη χρειάζονται πια. Κάποτε έρχεται η αντιπροσώπευση – αυτή η ‘νεότερη ιδέα που προέρχεται από τη φεουδαρχία’ (*Contrat social*, III, xv, 160)· κάποτε το τραγούδι που έλεγαν ‘le peuple’ ορίζεται⁴⁵⁸ ή, πράγμα που είναι το ίδιο, πεθαίνει. Όταν έρθει ένα σημείο που κάποιος πει ‘φτάσαμε’ αυτή είναι η δημοκρατία’, όταν κάποιος αργότερα πει ‘αυτή είναι η αταξική κοινωνία’, όταν ο εαυτός θεωρείται ως ‘τελειοποιημένος’ και όσο ενάρετος μπορεί να είναι τότε δεν υπάρχει λόγος να συνεχίσεις να ρωτάς, δεν υπάρχει λόγος να συνεχίσεις να φτιάχνεις την υποκειμενικότητα του εξεγερμένου. Η πνευματικότητα σκορπίζεται· αλλοπρόσαλλα κομμάτια τοποθετούνται σχολαστικά σε κάποιο δόγμα. Γίνεται η μοιρασιά των ταυτοτήτων. Και τότε αναλαμβάνει να σε εξομολογήσει ‘το πιο παγερό από όλα τα παγερά τέρατα’. Αν είσαι κάποιος που δεν χρειάζεται να αλλάζει πια, τότε, την ενοχή και την αθωότητα την έχεις μέσα σου. Στα χρόνια που ακολουθούν την Επανάσταση της 10^{ης} Αυγούστου ο ‘ιερός μεταμορφωτικός τρόμος’ θα γίνει κάποτε ‘εξομολογητικός τρόμος’. Και όταν έρθει αυτή η θλιβερή ώρα δεν υπάρχει σταματημός. Αυτός ο δεύτερος, ο διεφθαρμένος τρόμος θα μπορούσε να συνεχίσει μέχρι του σημείου που θα αφανίζονταν κυριολεκτικά όλοι. Τέτοια είναι η φύση της amour propre. Και ο τελευταίος επιζών, θα ήταν το δίχως άλλο επαρκώς εφευρετικός για να βρει τον τρόπο και να ρίξει μονάχος το λεπίδι στον ίδιο του το λαιμό. Και κάπου στο βάθος, έχοντας χάσει πια το θείο νόημά της, χαραγμένη σε ένα τοίχο μιας άλλοτε ζωντανής αίθουσας, θα έμενε τώρα μια μόνη παράξενη λέξη· le peuple.

Και καθώς το μουσικό μας σύστημα έγινε σταδιακά καθαρά αρμονικό, δεν μας εκπλήσσει το γεγονός ότι ο προφορικός τόνος επλήγη και ότι η μουσική απώλεσε για μας όλη της σχεδόν την ενεργητικότητα.

Ιδού λοιπόν πως το τραγούδι κατέστη βαθμιαία μια τέχνη εξ ολοκλήρου χωριστή από την ομιλία, από την οποία έλκει την καταγωγή της, πως η αρμονία των ήχων απάλειψε τις αποχρώσεις της φωνής και πως, τέλος [...] η μουσική στερήθηκε τα ηθικά αποτελέσματα που είχε παραγάγει όταν ήταν διττώς η φωνή της φύσης (*Essai*, xix, 122).

⁴⁵⁷ Λχ μετά την Οκτωβριανή Επανάσταση και πριν το 1936, η ‘εμπειρία του προσηλυτισμού’ από τον bourgeois στον κομμουνιστικό εαυτό/ψυχή περιγραφόταν με τους όρους ‘μεταμόρφωση’, ‘πέρασμα/μεταλλαγή’, ‘ανακατασκευή’, ‘πνευματική τομή’, ‘ανατροπή της αντίληψης για τον κόσμο’. Στην ‘οντολογική φάση’ και στις εξομολογήσεις που θα ακολουθήσουν θα έχουμε μόνο μια αντίληψη για ‘την καλή και την κακή ψυχή’. James W. Bernauer – Michael Mahon, ‘Michel Foucault’s ethical imagination’, στο Gary Gutting (edited), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, NY, [pp. 149-175], 2006, σελ. 167-168.

⁴⁵⁸ ‘Για τον Rousseau, το να ορίσεις είναι το ελέγχεις είναι το να εξουσιάζεις είναι το να εξαρτάς τον εαυτό σου από την κυριαρχία επί των άλλων ή ακόμα και από την κυριαρχία επί του ίδιου σου του εαυτού. Έτσι, τίποτε δεν μπορεί να απαριθμηθεί ως ο εαυτός μου, μια και για πάντα.’ Strong, *Ordinary*, ό.π., σελ. 143.

Η Evey δεν είναι απλά ερωτευμένη με τον V, γίνεται V. Αυτό είναι δυνατό (ακόμα και εύκολο) διότι ο V ήταν πάντοτε κάτι που μπορεί να γίνει ο οποιοσδήποτε: just a Guy. [...] Στο τέλος [...] ο καθένας γίνεται Guy. Το London μεταμορφώνεται σε μια πόλη των Guys: μια αχανή θάλασσα αινιγματικών, χαμογελαστών προσώπων Fawkes [...]. '[Ο V] ήταν όλοι εμείς'.⁴⁵⁹

Στην τετραγωνισμένη ανάγνωση που προσπαθήσαμε να κάνουμε, για τον αναγνώστη, ο νομοθέτης είναι το ίδιο το βιβλίο· το ίδιο το *Contrat social*.⁴⁶⁰ Το *Contrat social* είναι το αντικείμενο-τραγούδι του αναγνώστη όπως ακριβώς ο χαρακτήρας του νομοθέτη είναι το τραγούδι που θα βοηθήσει το απομονωμένο άτομο να γίνει σταυροφόρος.⁴⁶¹ Έπειτα ο καθένας θα 'ναι Emile, ο καθένας θα 'ναι νομοθέτης- παιδαγωγός. Και το βιβλίο τελειώνει με το διαβόητο κεφάλαιο για την πολιτική θρησκεία. Όσον αφορά τη λογική συνοχή του επιχειρήματος του *Contrat social*, θα συμφωνούσαμε με την εξαιρετικά εύστοχη παρατήρηση του Critchley, ότι το βιβλίο πρέπει 'να διαβαστεί ανάποδα'⁴⁶². Αν εκκινήσει δηλαδή κανείς από την πολιτική θρησκεία και στη συνέχεια διατρέξει τις υπόλοιπες σελίδες του έργου τα πράγματα γίνονται αρκετά καθαρότερα. Ταυτόχρονα όμως, αν ο Rousseau ενδιαφέρεται περισσότερο για τον αναγνώστη, η τοποθέτηση της στο τέλος του *Contrat social*, αυτό το μεγαλειώδες κλείσιμο, είναι πολλαπλώς καιριότερο. Στα 1756 ο Rousseau θα γράψει στον Voltaire:

⁴⁵⁹ Lewis Call, 'A is for anarchy, V is for vendetta: images of Guy Fawkes and the creation of postmodern anarchism', *Anarchist studies*, vol. 16, no. 2, [pp. 154-172], 2008, σελ. 165, 170, [έμφαση του Call].

⁴⁶⁰ 'Το πρόβλημα του 'θα εξαναγκασθεί να είναι ελεύθερος' [*Contrat social*, I, vii, 66] δεν είναι ένα πρόβλημα που καλεί για μια καταναγκαστική δύναμη αλλά ένα πρόβλημα που καλεί για ένα ορισμένο είδος φιλοσοφίας – μια φιλοσοφία νοούμενη ως μεταμορφωτική εκπαίδευση ή διδασκαλία. Ειδικότερα, θέλω να προτείνω ότι, στο *Contrat social*, ο Rousseau προσφέρει τα είδη της φιλοσοφικής διδασκαλίας, κριτικής και αυτό-παρουσίασης που το ίδιο το κείμενο περιέχει σαν μορφές εκείνης της δύναμης που αναγκάζει στην ελευθερία'. Affeldt, *Forcing*, ό.π., σελ. 318.

⁴⁶¹ 'Αυτό είναι βέβαιο πως συμβαίνει με όλες τις ψυχές μιας συγκεκριμένης διάθεσης: αυτοί, τρόπον τινά, μεταμορφώνουν τους άλλους [και τους κάνουν] σαν τους εαυτούς τους· έχουν μια σφαίρα δραστηριότητας εντός της οποίας τίποτα δε μπορεί να τους αντισταθεί· κάποιος δεν μπορεί να τους ξέρει δίχως να επιθυμεί να τους μιμηθεί, και από αυτή τη θεία εξύψωσή τους έλκουν στους εαυτούς τους όλους όσους τους περιβάλλουν'. Jean-Jacques Rousseau [*Julie*, II, v, 167] όπως παρατίθεται στο Kelly, *Readers*, ό.π., σελ. 94.

⁴⁶² Simon Critchley, 'The catechism of the citizen: politics, law and religion in, after, with and against Rousseau', *Continental Philosophy Review*, vol. 42, no. 5, [pp. 5-34], 2009, σελ. 25. Δε θα συμφωνήσουμε πάντως με το γενικότερο σχήμα του Critchley. Ο τελευταίος φαίνεται να συνομολογεί υπέρ της θεοκρατικής παρερμηνείας καθώς ισχυρίζεται πως η επίκληση στους θεούς είναι 'επίκληση στην υπερβατικότητα' (8). Ο νομοθέτης και η πολιτική θρησκεία είναι γι' αυτόν οι απαραίτητες στιγμές υπερβατικότητας ('ιεροποίησης') έτσι ώστε να τεθεί σε λειτουργία η εμμενής ρουσσωική 'προσέγγιση του είναι της πολιτικής' (7). Το πρόβλημά μας εδώ είναι ότι για τον Rousseau κάθε ιδέα περί ιερού, θεού, θρησκείας, κλπ συνδέεται άμεσα (και θεραπευτικά) με τον εδώ εαυτό και τα μελήματα της εδώ ύπαρξής του καθώς μετασχηματίζεται για να προσεγγίσει την αλήθεια. Μια αλήθεια την οποία ο Critchley φαίνεται να αντιλαμβάνεται διαφορετικά και σίγουρα πολύ πιο χαλαρά (βλ λχ Simon Critchley, *Infinitely*, ό.π., σελ. 48-49).

Θα ευχόμουν, τότε, σε κάθε κράτος να υπήρχε ένας ηθικός κώδικας, ή ένα είδος πολιτικής ομολογίας πίστεως που να περιλαμβάνει, θετικώς, τα κοινωνικά *maximes* που ο καθένας θα ήταν υποχρεωμένος να παραδεχτεί και, αρνητικώς, τα φανατικά *maximes* που ένας πρέπει να απορρίψει, όχι σαν ασεβή αλλά σαν αντικοινωνικά [...]. Αυτό το έργο, αν γίνει με φροντίδα, θα είναι, νομίζω, το πιο χρήσιμο βιβλίο που γράφτηκε ποτέ, και το μόνο που χρειάζεται ο άνθρωπος [...]. Σας ικετεύω να στοχασθείτε πάνω σ' αυτό το σχέδιο, το οποίο πρέπει να είναι θελκτικό τουλάχιστο για την ψυχή σας. Στο ποίημά σας για τη φυσική θρησκεία μας δώσατε την κατήχηση του ανθρώπου· δώστε μας τώρα, σ' αυτό που σας προτείνω, την κατήχηση του πολίτη.⁴⁶³

Διότι το τελευταίο πράγμα που θα κάνει ο Rousseau κλείνοντας το *Contrat social* θα είναι το να μας μιλήσει όπως ο νομοθέτης που παρακινεί επικαλούμενος τις θεότητες. Θα μας δώσει, σήμερα που η θρησκεία δέχεται επιθέσεις από παντού, μια θρησκεία θεμελιωτική της κοινωνικότητάς μας, μια ανοιχτή θρησκεία, μια κατήχηση στην ανοιχτότητα, μια πίστη που μπορούμε να ομολογήσουμε⁴⁶⁴ μόνο προχωρώντας στην πρακτική εφαρμογή όλων των κοινωνικών αρετών – κάνοντας το καλό θα γίνουμε και εμείς καλοί.

Με το διδακτικό-προπαρασκευαστικό *Contrat social*, με αυτόν τον νομοθέτη, ο άνθρωπος θα μεταμορφωθεί για να πλησιάσει έτσι την αλήθεια. Ο Rousseau, ίσως να μην το προόριζε για τέτοιο, ίσως και να το ήθελε· όπως και να 'χει η πνευματικότητα του *Contrat social* – σε αντιδιαστολή με μια παραδοσιακή φιλοσοφία – είναι εδώ παραπάνω από εμφανής. Η αλήθεια απαιτεί τη μεταμόρφωση· δεν είναι τίποτα χωρίς αυτήν. Το ζητούμενο είναι πάντοτε μια άλλη σχέση του εαυτού με τον εαυτό, μια άλλη σχέση υποκειμενοποίησης, ένας εαυτός που να μπορεί να ανοίγει, ένας *Emile*, ένας *homme nouveau*.

Θα μιλήσω για όλους τους λαούς, για όλες τις θρησκείες, για όλους τους νόμους καθώς εγώ δεν είμαι προσκολλημένος πουθενά [...]. Αποσπώμαι από τα πάντα για να δεθώ με τα πάντα.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Jean-Jacques Rousseau, *Letter to Voltaire*, ό.π., σελ. 246-247.

Και ο Robespierre θα πει: 'Το να επικαλούμαι το όνομα της πρόνοιας και να προχωρώ σε μια ιδέα ενός αιώνιου όντος που επηρεάζει τη μοίρα των εθνών και το οποίο συγκεκριμένα προστάτευσε τη γαλλική Επανάσταση, αυτό δεν είναι υπόθεση, αλλά μια πίστη που αναβλύζει απ' την καρδιά μου, μια πίστη η οποία είναι απαραίτητη για μένα [...].'

'Ορίστε η βάση για αυτό το κοινωνικό συμβόλαιο για το οποίο οι άνθρωποι μιλάνε τόσο πολύ, το οποίο δεν είναι ελεύθερο και ζήτημα της βούλησης. Αλλά μάλλον, οι θεμελιώδεις όροι του, γραμμένοι στον ουρανό, εγκαθιδρύθηκαν για πάντα από εκείνον τον υπέρτατο νομοθέτη, ο οποίος είναι η πηγή όλης της τάξης, όλης της ευτυχίας και όλης της δικαιοσύνης.' Robespierre όπως παρατίθεται στο Frank Tallett, 'Robespierre and religion' στο Colin Haydon – William Doyle (edited), *Robespierre*, Cambridge University Press, New York, NY, [pp. 92-108], 1999, σελ. 97, 95.

⁴⁶⁴ Αν κανείς, εδώ που φτάσαμε, κατάφερνε να μη μπορέσει να διακρίνει την τρομερά εξυψωτική-μεταμορφωτική ομολογία *πίστεως* από τον ομαλοποιητικό-εξομολογητικό τρόπο, δε θα υπήρχαν πια, φαίνεται, και για μας πολλά ακόμα να σημειώσουμε.

⁴⁶⁵ Saint-Just όπως παρατίθεται στο Billington, *Fire*, ό.π., σελ. 65.

‘Ακριβώς στις πέντε το πρωί, ένα γενικό κάλεσμα θα ακουστεί στο Παρίσι.

Αυτή η κλήση θα προσκαλέσει κάθε πολίτη, άντρες και γυναίκες, να στολίσουν στη στιγμή τα σπίτια τους με τα πολυαγαπημένα χρώματα της ελευθερίας [...].

Κάθε άνδρας πολίτης και κάθε αγόρι θα κρατά ένα κλαδάκι βελανιδιάς στα χέρια του [...].’

[ανακοίνωση για τις 20 του Prairial, An II]

Ένα βουνό στήθηκε βιαστικά [στον Κήπο του Κεραμεικού]. Ο ουρανός είναι ανέφελος. Ο Robespierre βαδίζει μπροστά απ’ τους συναδέλφους του, με γαλάζια ζακέτα, κίτρινη κυλότα, κρατώντας στο χέρι ένα μπουκέτο από στάχια, μπλουέτες και παπαρούνες. Ανεβαίνει στο βουνό και κηρύσσει το θεό του Jean-Jacques στην συγκινημένη Δημοκρατία. Ω, αγνότητα! Ω, γλυκύτητα! Ω, πίστη! Ω, αρχαϊκή απλότητα! Ω, δάκρυα συμπόνοιας! Ω, γόνιμη δροσιά! Ω, επιείκεια! Ω, ανθρώπινη αδελφοσύνη!

Μάταια ο αθεϊσμός υψώνει ακόμα τη φριχτή μορφή του: ο Maximilien αρπάζει ένα δαυλό· οι φλόγες καταβροχθίζουν το τέρας κ’ εμφανίζεται η Σοφία, δείχνοντας με το ‘να χέρι τον ουρανό, κρατώντας με τα’ άλλο ένα στεφάνι από αστέρια.⁴⁶⁶

Άνθρωπε όποιος και αν είσαι, μπορείς να συλλάβεις υψηλές σκέψεις για τον εαυτό σου ξανά, μπορείς να συνδέσεις τη σύντομη ζωή σου με τον ίδιο το θεό και την αθανασία’ (Robespierre όπως παρατίθεται στο *Virtue*, 244, 254).

[...] [Ο αθεϊσμός], το τέρας που η εξυπνάδα των βασιλιάδων ξέρασε πάνω στη Γαλλία γύρισε πίσω στο τίποτα. Ας εξαφανισθούν όλα τα εγκλήματα και οι δυστυχίες της ανθρωπότητας μαζί του [...]. [Αφού οι βασιλιάδες] δε μπορούν πια να παραμορφώσουν τη θεότητα μέσω της προκατάληψης για να τη συνεταιριστούν στα αδικήματά τους, προσπαθούν να την εξορίσουν από τη γη για να κυριαρχήσουν μόνοι αυτοί και το έγκλημα [...].

Φιλόδοξοι παπάδες, μην περιμένετε ότι εργαζόμαστε για να επανιδρύσουμε την αυτοκρατορία σας. Σκοτώσατε τους εαυτούς σας και ένας δεν μπορεί να επιστρέψει στην ηθική ζωή περισσότερο απ’ όσο θα μπορούσε να επιστρέψει στη φυσική ύπαρξη. Και πέρα απ’ αυτό, τι υπάρχει ανάμεσα στους παπάδες και το θεό; Οι παπάδες είναι για τη ηθική ότι οι τσαρλατάνοι για την ιατρική. Πόσο διαφορετικός είναι ο θεός της φύσης απ’ τον θεό των παπάδων! Δε ξέρει τίποτα που να μοιάζει περισσότερο στον αθεϊσμό απ’ ότι οι θρησκείες που έφτιαξαν [...]. Οι παπάδες δημιούργησαν το θεό καθ’ εικόνα τους: τον έκαναν ζηλόφθονο, ιδιότροπο, άπληστο, ανελέητο, αδυσώπητο [...]. Τον απέστειλαν στον ουρανό όπως σε ένα παλάτι, και τον καλούσαν στη γη μονάχα για να ζητήσουν τα κέρδη τους απ’ τους φόρους, τα πλούτη, τις τιμές, τις ευχαριστήσεις και την εξουσία. Ο αληθινός ιερέας του υπέρτατου όντος είναι η φύση· ο ναός του, το σύμπαν· η θρησκεία του, η αρετή· οι γιορτές του, η χαρά ενός μεγάλου λαού που συγκεντρώνεται κάτω απ’ τα μάτια του για να ενδυναμώσει τους γλυκούς δεσμούς της καθολικής αδελφοσύνης [...].’

I. Ο γαλλικός λαός αναγνωρίζει την ύπαρξη του υπέρτατου όντος και την αθανασία της ψυχής.

II. Αναγνωρίζουν ότι η θρησκεία η αντάξια του υπέρτατου όντος είναι η άσκηση των καθηκόντων του ανθρώπου.

III. Στη πρώτη θέση των καθηκόντων είναι το να μισούν την κακή θέληση και την τυραννία, το να τιμωρούν τους τυράννους και τους προδότες, να βοηθούν τους κακώτυχους, να σέβονται τους αδύναμους, να υπερασπίζονται τους καταπιεσμένους, να κάνουν στους άλλους όλο το καλό που μπορούν να κάνουν, να μην είναι άδικοι ενάντια σε κανέναν.

⁴⁶⁶ Anatole France, *Δίψα*, ό.π., σελ. 196.

IV. Οι γιορτές θα εγκαθιδρυθούν για να φέρνουν στη θύμηση του ανθρώπου σκέψεις για την σεμνότητα του ανθρώπου.

V. Θα πάρουν τα ονόματά τους από τα ένδοξα συμβάντα της Επανάστασής μας, από τις πιο αγαπημένες και χρησιμότερες αρετές του ανθρώπου, και από τις μεγαλύτερες ευεργεσίες της φύσης.

VI. Κάθε χρόνο η γαλλική Δημοκρατία θα εξυμνεί τις γιορτές της 14^{ης} Ιουλίου, της 10^{ης} Αυγούστου 1792, της 21^{ης} Σεπτεμβρίου 1793 και της 31^{ης} του Μάη.

VII. Στο υπέρτατο ον και στη φύση. Στην ανθρωπότητα. Στο γαλλικό λαό. Στην ελευθερία και την ισότητα [...]. Στο μίσος για τους τυράννους και τους προδότες. Στην αλήθεια. Στη δικαιοσύνη [...]. Στο στωικισμό [...]. Στους προγόνους μας. Στους απογόνους μας. Στην ευτυχία.’ ⁴⁶⁷

⁴⁶⁷ Robespierre, όπως παρατίθεται στο Albert Mathiez, ‘Robespierre and the religion of the supreme being’, ό.π.

I went down to the place
Where I knew [S]he⁴⁶⁸ lay waiting
Under the [sand] and the [dust]
I said, 'Mother I'm frightened
The thunder and the lightning
I'll never come through this alone'
*She said, 'I'll be with you
My shawl wrapped around you
My hand on your head when you go'*

And the night came on; It *was* very calm
I wanted the night to go on and on
But [S]he said, 'Go back, go back to the world'

We were fighting in [some place – *now*, does it really
matter where?]

When they signed this [specious] agreement
That nobody else had to die
There was this terrible sound
And my [brothers] went down
With a terrible wound in [their] side
[One of them] said, 'Try to go on
Take my books, take my gun
Remember, my [brother], how *they* lied'

And the night comes on; It *is* very calm
I'd like to pretend that my [brothers were] wrong
But you don't want to lie, not to the young

We were locked in this kitchen
I took to religion
And I wondered how long she would stay
I needed so much
To have nothing to touch
I've always been greedy that way
But my son and my daughter
Climbed out of the water

Crying, 'Papa, you promised to play'
And they lead me away
To the [worldly] surprise[s]
It's, 'Papa, don't peek, papa, cover your eyes'
And they hide, they hide in the world

Now I look for [H]er *always*
I'm lost in this calling
I'm tied to the threads of some prayer
Saying, 'When will [S]he summon me
When will [S]he come to me
What must I do to *prepare*
When [S]he bends to my *longing*
Like a willow, like a fountain
She stands in the luminous air'

And the night comes on; It *is* very calm
I lie in [H]er arms and [S]he says,
'When I'm gone I'll be yours, yours for a song [– and
nothing but a song']

Now the *crickets* are singing
The vesper bells ringing
The cat 's curled asleep in his chair
I'll go down to [some] bar
I can make it that far
And I'll see if my [brothers] are still there
Yes, 'And here's to the few
Who forgive what you do
And the fewer who don't even care'

*And the night comes on; It is very calm
I want to cross over, I want to go home
But she says, 'Go back, go back to the world*

Leonard Cohen – *Night comes on*, 1984

⁴⁶⁸ Οτιδήποτε σε αυτό το τραγούδι βρίσκεται μέσα
σε αγκύλες, είναι τεχνηέντως και σημαντικά
παραποιημένο.

αναφορές

(vii.i) Jean-Jacques Rousseau

(vii.i.i) βασικές πηγές

Πραγματεία περί της καταγωγής και της θεμελίωσης της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, μετάφραση-εισαγωγή- επιμέλεια Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1992, [1755].

On the Social Contract with Geneva manuscript and Political economy, edited-introduction Roger D. Masters – trans Judith R. Masters, St. Martin's Press Inc., New York, NY, 1978.

Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου, μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου – Αλβέρτος Σταϊνχάουερ, επιμέλεια- εισαγωγή- επίμετρο Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα, 2004, [1762].

Emile, trans- introduction Allan Bloom, Basic Books, New York, NY, 1979, [1762].

(vii.i.ii) δευτερεύοντα κείμενα

Λόγος περί επιστημών και τεχνών, μετάφραση Τάσος Μπέτζελος – επιμέλεια-εισαγωγή-υπόμνημα Άρης Στυλιανού, νήσος, Αθήνα, 2012, [1749].

John T. Scott (edited), *Essay on the origin of languages and writings related to music, Collected writings of Rousseau*, vol. 7, trans J.T. Scott, University Press of New England, London and Hanover, NH, 1998.

Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών όπου γίνεται λόγος περί μελωδίας και μουσικής μιμήσεως, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 1998, [1761].

Επιστολή στον D'Alembert (Περί των θεαμάτων), μεταφράσεις-σημειώσεις Γιώργος Μητρόπουλος – εισαγωγή-επιμέλεια Γιώργος Μανιάτης, Στάχυ, Αθήνα, 2001, [1758].

Julie, or, The new Heloise: Letters of two lovers who live in a small town at the foot of the Alps, The collected writings of Rousseau, vol. 6, Philip Stewart – Jean Vaché (edited), trans-annotation P. Stewart – J. Vaché, University Press of New England, Hanover, NH, 1997, [1761].

Γράμματα από το Βουνό, μετάφραση Κατερίνα Κέη , εισαγωγή- επιμέλεια Αλέξανδρος Χρύσης, Στάχυ, Αθήνα, 2002, [1764].

Σχέδιο συντάγματος για την Κορσική [1765] / Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της [1772], μετάφραση Κατερίνα Κέη – εισαγωγή-επιμέλεια Αλέξανδρος Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα, 2006.

Οι εξομολογήσεις του Jean-Jacques Rousseau, μετάφραση Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου – επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 1997, [1766-1771].

Rousseau judge of Jean-Jacques: Dialogues, Collected writings of Rousseau, vol. 1, Roger D. Masters – Christopher Kelly (edited), trans Judith R. Bush–C. Kelly–R.D. Masters, University Press of New England, London and Hanover, NH, 1990, [1776].

Οι ονειροπολήσεις του μοναχικού οδοιπόρου, μετάφραση Νίκος Σημηριώτης – πρόλογος-χρονολόγηση Jacques Voisine, Σ.Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 19;;, [1778].

(vii.i.iii) επιστολές κ.α.

‘A preface to ‘Narcisse; Or the lover of himself’, *Political Theory*, vol. 6, no. 4, [special issue: Jean-Jacques Rousseau], [pp. 543-554], 1978, [1752].

Roger D. Masters– Christopher Kelly (edited), *Discourse on the sciences and arts (First discourse) and polemics, Collected writings of Rousseau*, vol. 2, trans Judith R. Bush – R.D. Masters – C. Kelly, University Press of New England, London and Hanover, NH, 1992.

‘Letter to M. Jacob Vernes’, [Feb. 18, 1758] και ‘Letter to M. Moulton’, [Jan. 29, 1760], στο Amélie Oksenberg Rorty (edited), *The many faces of philosophy: Reflections from Plato to Arendt*, Oxford University Press Inc., New York, NY, [pp. 219-221], 2003.

‘Letter to Beaumont’ [1763], στο Christopher Kelly (edited), *Rousseau on philosophy, morality, and religion*, University Press of New England, London and Hanover, NH, [pp. 162-226], 2007

Victor Gourevitch (edited), *The Discourses and other early political writings*, trans V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Victor Gourevitch (edited), *The social contract and other later writings*, trans. V. Gourevitch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Paul de Man (edited), *Portable Rousseau*, Viking Press, 1972, [ανέκδοτος τόμος], ελεύθερη διάθεση στο <http://ucispace.lib.uci.edu/handle/10575/1094>, [τελευταία επίσκεψη 27/09/2012].

Pure curiosity; Botanical letters and notes towards a dictionary of botanical terms, trans Kate Ottevanger, introd Roy McMullen, illustrated P.J. Redouté, Paddington Press, London and New York, NY, 1979, [1771-1773].

(vii.i.iv) αποσπάσματα

Christopher Kelly (edited), *The plan for perpetual peace, On the government of Poland, and other writings on history and politics, Collected Writings of Rousseau*, vol. 11, trans C. Kelly – Judith Bush, University Press of New England, Hanover, NH, 2005.

Autobiographical, scientific, religious, moral and literary writings, Collected writings of Rousseau, vol. 12, Roger D. Masters – Christopher Kelly (edited), University Press of New England, Hanover, NH, 2006.

‘Favre manuscript’, στο *Emile or, on education (includes Emile and Sophie; or, The solitaries)*, *Collected writings of Rousseau*, vol. 13, Allan Bloom – Christopher Kelly (edited), University Press of New England, Hanover, NH, 2009.

Αιμίλιος και Σοφία, μετάφραση Δέσποινα Σαραφείδου, πρόλογος Μαρία Σωτηράκου, Ροές, Αθήνα, 2010, [1761-17;;].

(vii.ii) δευτερογενής βιβλιογραφία

(vii.ii.i) μονογραφίες

Jeremiah Alberg, *A reinterpretation of Rousseau; A religious system*, Palgrave Macmillan, New York, NY, 2007.

Σωτήρης Βανδώρος, *Βλέπειν και ομιλείν στην πολιτική σκέψη του J.-J. Rousseau*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2004.

Carol Blum, *Rousseau and the republic of virtue; The language of politics in the french Revolution*, Cornell University Press, London and Ithaca, NY, 1986.

Ernst Cassirer, *The question of Jean-Jacques Rousseau*, translation-introduction- postscript Peter J. Gay, Vail-Ballou Press, Binghamton, NY, 1989, [1932].

James Delaney, *Rousseau and the ethics of virtue*, Continuum, London and New York, 2006.

James Delaney, *Starting with Rousseau*, Continuum, London and New York, NY, 2009.

Katrin Froese, *Rousseau and Nietzsche; Toward an aesthetic morality*, Lexington Books, Maryland, NY, 2001.

Graeme Garrard, *Rousseau's counter-enlightenment; A republican critique of the philosophes*, New York Press, New York, NY, 2003.

Hilail Gildin, *Rousseau's Social contract; The design of the argument*, The University of Chicago Press, London and Chicago, IL, 1983.

Christopher Kelly, *Rousseau as author: Consecrating one's life to the truth*, The University of Chicago Press, Chicago, IL, 2003.

Jonathan Marks, *Perfection and disharmony in the thought of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, New York, NY, 2005.

Joan McDonald, *Rousseau and the french Revolution 1762-1791*, The Athlone Press, London, 1968, [1965].

Mira Morgenstern, *Rousseau and the politics of ambiguity; Self, culture and society*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1996.

Michael O' Dea, *Jean-Jacques Rousseau; Music, illusion and desire*, St. Martin's Press Inc, New York, NY, 1995.

Timothy O' Hagan, *Rousseau*, Routledge, London and New York, NY, 1999.

Marc F. Plattner, *Rousseau's state of nature; An interpretation of the Discourse on inequality*, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL, 1979.

Mads Qvordrup, *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau; The impossibility of reason*, Manchester University Press, Manchester, 2003.

Joseph R. Reiser, *Jean-Jacques Rousseau; A friend of virtue*, Cornell University Press, London and Ithaca, NY, 2003.

Matthew Simpson, *Rousseau's theory of freedom*, Continuum, London and New York, 2006.

Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau' Η διαφάνεια και το εμπόδιο*, μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2005, [1957].

Judith Still, *Justice and difference in the works of Rousseau; Bienfaisance and pudeur*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, NY, 1993.

Tracy B. Strong, *Jean-Jacques Rousseau; The politics of the ordinary*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, CA, 1994.

Zev M. Trachtenberg, *Making citizens; Rousseau's political theory of culture*, Routledge Inc., New York, NY, 1993.

Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, [1992].

Robert Wokler, *Rousseau; A very short introduction*, Oxford University Press Inc., New York, NY, 2001.

(vii.ii.ii) άρθρα

Steven G. Affeldt, 'The force of freedom: Rousseau on forcing to be free', *Political Theory*, vol. 27, no. 3, [pp. 299-333], 1999.

Arnold Ages, 'Rousseau the philosophe as anti-philosophe; The testimony of the correspondence', *Neohelicon*, vol. 28, no. 2, [pp.175-189], 2001.

William H. Blanchard, 'Rousseau and the modern radical', *Studies in Romanticism*, vol. 10, no. 4, [pp. 300-308], 1971.

Carol Blum, 'Jean-Jacques Rousseau and la franche parole républicaine', Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 31-40], 1991, [1989].

Howard R. Cell, 'The vicar's ladder', Jean Terasse (edited), *Actes du colloque de Northfield: Rousseau et l'éducation; études sur l'Emile*, [pp. 42-54], 1984, [1983].

Laurence D. Cooper, 'Between eros and will to power: Rousseau and 'the desire to extend our being'', *The American Political Science Review*, vol. 98, no. 1, [pp. 105-119], 2004.

Maurice Cranston, 'From Vincennes to Varennes', Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 11-19], 1991, [1989].

Simon Critchley, 'The catechism of the citizen: politics, law and religion in, after, with and against Rousseau', *Continental Philosophy Review*, vol. 42, no. 5, [pp. 5-34], 2009.

Paul de Man, 'On reading Rousseau', *Dialectical anthropology*, no. 2, vol. 1, [pp. 1-18], 1977.

Paul de Man, 'Political allegory in Rousseau', *Critical Inquiry*, vol. 2, no. 4, [pp. 649-675], 1976.

Marco Di Palma, 'The ethics of the 'Lettres morales' and Rousseau's philosophical project', *Modern Philology*, vol. 100, no. 2, [pp. 227-257], 2002.

Robin Douglass, 'Free will and the problem of evil: Reconciling Rousseau's divided thought', *History of Political Thought*, vol. 31, no. 4, [pp. 639-655], 2010.

Katrin Froese, 'Beyond liberalism: The moral community of Rousseau's social contract', *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 34, no. 3, [pp. 579-600], 2001.

- Iain Hampsher-Monk, 'Rousseau, Burke's Vindication of natural society, and revolutionary ideology, *European Journal of Political Theory*, vol. 9, no. 3, [pp. 245-266], 2010.
- Peter Gay, 'Introduction', στο Jean-Jacques Rousseau, Donald A. Cress (edited), *On the social contract; Discourse on the origin of inequality; Discourse on political economy*, trans. D.A. Cress, intro. P. Gay, Hackett Publishing Company, Indianapolis, IN, [pp. 1-11], 1983.
- Saguiv A. Hadari, 'Persuader sans convaincre': A rousseauan approach to the insoluble problem of the social contract', *Western Political Quarterly*, vol. 39, no. 3, [pp. 504-519], 1986.
- Kevin Inston, 'Jean-Jacques Rousseau, Ernesto Laclau and the somewhat particular universal', *Philosophy and Social criticism*, vol. 35, no.5, [pp. 555-587], 2009.
- Jeremy Jennings, 'Rousseau, social contract and the modern Leviathan', στο David Boucher – Paul Kelly (edited), *The social contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London, [pp. 115-131], 1997.
- Christopher Kelly, 'To persuade without convincing: The language of Rousseau's Legislator', *American Journal of Political Science*, vol. 13, no. 2, [pp. 321-335], 1987.
- Christopher Kelly, 'Taking readers as they are: Rousseau's turn from discourses to novels', *Eighteenth-Century Studies*, vol. 33, no. 1, [pp. 85-101], 1999.
- Christopher Kelly – Roger D. Masters, 'Rousseau's prediction of the European revolution', στο Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 21-30], 1991, [1989].
- José Oscar de Almeida Marques, 'The paths of providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon earthquake', [*Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 3, no. 1, 2005], [ελεύθερη διάθεση στο http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Paths_of_Providence.pdf], [τελευταία επίσκεψη 27/09/2012].
- Gita May, 'Rousseau's 'Letter to D' Alembert on the theater' and revolutionary aesthetics', στο Jean Roy (edited), *Proceedings of the Montreal symposium; Jean-Jacques Rousseau and the Revolution*, [pp. 199-207], 1991, [1989].
- Gordon H. McNeil, 'The cult of Rousseau and the French Revolution', *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 2, [pp. 197-212], 1945.
- Gordon H. McNeil, 'The anti-revolutionary Rousseau', *The American Historical Review*, vol. 58, no. 4, [pp. 808-823], 1953.
- Timothy O' Hagan, 'Taking Rousseau seriously', *History of Political Thought*, vol. 25, no. 1, [pp. 73-85], 2004.
- Philip A. Quadrio, 'Speaking to the People: Critchley, Rousseau and the deficit in practical rationality', *Critical Horizons: A journal of philosophy and social criticism*, vol. 10, no. 2, [pp.209-224], 2009.
- Jean Starobinski, *Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο: Ο λόγος περί επιστημών και τεχνών*, μετάφραση Ράνια Πολυκανδριώτη, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών/Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, 2002.
- John T. Scott, 'The theodicy of the Second discourse: The "pure state of nature" and Rousseau's political thought', *The American Political Science Review*, vol. 86, no. 3, [pp. 696-711], 1992.
- John T. Scott, 'Pride and providence: Rousseau's dialogue with Voltaire in the *Lettre à Voltaire sur la providence*', στο Ourida Mostefai – John T. Scott (edited), *Rousseau et l' Infâme; Religion, toleration, and fanaticism in the age of Enlightenment*, Rodopi, Amsterdam – New York, NY, [pp. 115-135], 2009.

Paul Thomas, 'The revolutionary festival and Rousseau's quest for transparency', *History of Political Thought*, vol. 18, no. 4, [pp. 652-676], 1997.

Robert Wokler, 'Deconstructing the self on the wild side', στο Timothy O' Hagan (edited), *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*, Avebury, 1997.

Κοσμάς Ψυχοπαίδης, 'Επίλογος', στο Jean-Jacques Rousseau, *Οι εξομολογήσεις του Jean-Jacques Rousseau*, μετάφραση Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, επίλογος Κ. Ψυχοπαίδης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, [σσ. 397-420], 1997.

(vii.iii) άλλες αναφορές

Μανόλης Αγγελίδης, 'Οι αρετές του παραδοσιακού έναντι της νεωτερικής κανονιστικότητας', στο ίδιου, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα, [σσ. 103-156], 2008.

Louis Althusser, 'Rousseau' [1965-66], στο ίδιου, *Politics and history; Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trans. Ben Brewster, Verso, [pp. 111-160], 2007.

Alain Badiou, *Saint Paul; The foundation of universalism*, trans Ray Brasier, Stanford University Press, Stanford, CA, 2003, [1997].

Aristides Baltas, 'Nonsense and paradigm change', *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Volume 255, 2,[49-70], 2008.

James W. Bernauer – Michael Mahon, 'Michel Foucault's ethical imagination', στο Gary Gutting (edited), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York, NY, [pp. 149-175], 2006.

James H. Billington, 'Book I', στο ίδιου, *Fire in the minds of men; Origins of the revolutionary faith*, Basic Books, New York, NY, [pp. 15-123].

Lewis Call, 'A is for anarchy, V is for vendetta: images of Guy Fawkes and the creation of postmodern anarchism', *Anarchist studies*, vol. 16, no. 2, [pp. 154-172], 2008.

Albert Camus, *Ο ευτυχισμένος θάνατος*, Πάπυρος, Αθήνα, 1974, [1936-38].

Albert Camus, *Το καλοκαίρι*, μετάφραση Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ – Μαρία Κασαμπαλόγλου-Ρομπλέν, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 2010, [1939-1953].

Albert Camus, *Ο μύθος του Σισύφου· δοκίμιο για το παράλογο*, μετάφραση Νίκη Καρακίτσου-Ντουζέ – Μαρία Κασαμπαλόγλου-Ρομπλέν, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2005, [1942].

Ernst Cassirer, *Kant και Rousseau*, μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα, 2001, [1945].

Laurence D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche; The politics of infinity*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2008.

Simon Critchley, *Infinitely demanding; Ethics of commitment, politics of resistance*, Verso, London and New York, NY, 2007.

Gregory Dart, *Rousseau, Robespierre and english romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, NY, 2003, [1999].

Paul de Man, 'Part II: Rousseau', στο ίδιου, *Allegories of reading; Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, London and New Haven, CT, [pp. 133-301], 1979.

- Gilles Deleuze, 'Γράμμα για μια δριμεία κριτική' [1990], στου ιδίου, *Η κοινωνία του ελέγχου*, Παναγιώτης Καλαμαράς (ετοιμασία της έκδοσης), Ελευθεριακή κουλτούρα, Αθήνα, [σσ. 17-20], 2001.
- Penelope Deutscher, 'Loving the Impossible: Derrida, Rousseau, and the politics of perfectibility' στο Steven H. Daniel (edited), *Current continental theory and modern philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2005.
- William Doyle, *The French Revolution: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford and New York, NY, 2001.
- Jean-Jacques Rousseau, Susan Dunn (edited), *The Social contract and the First and Second discourses*, trans-introd S. Dunn, Yale University Press, London and New Haven, CT, 2002.
- Emile Durkheim, 'Rousseau's *Social contract*', στου ιδίου, *Montesquieu and Rousseau; Forerunners of sociology*, trans Ralph Manheim, foreword Henri Peyre, note A. Cu villier, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, [pp. 65-138], 1975,[1918].
- Jason Edwards, 'Rousseau', στου ιδίου, *The radical attitude and modern political theory*, Palgrave Macmillan, New York, NY, [pp. 79-93], 2007.
- Franz Fanon, *The wretched of the earth*, trans Constance Farrington, preface Jean-Paul Sartre, Grove Weidenfeld, New York, NY, 1963, [1961].
- Michel Foucault, 'Préface', στου ιδίου, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, [pp. 9-10], 1972.
- Michel Foucault, 'Appendix' στο Janet Afary – Kevin B. Anderson, *Foucault and the iranian Revolution; Gender and the seductions of Islamism*, trans Karen de Bruin - K.B. Anderson - Alan Sheridan et al, annotation J. Afary – K.B. Anderson, The University of Chicago Press, London and Chicago, IL, [pp. 179-277], 2005, [1978-79].
- Michel Foucault, 'About the beginning of the hermeneutics of the self; Two lectures at Dartmouth', Mark Blasius (edited), *Political Theory*, vol. 21, no. 2, [pp. 198-227], 1993, [1980].
- Michel Foucault, *The hermeneutics of the subject; Lectures at the Collège de France 1981-82*, Frédéric Gros (edited), trans. Graham Bruchell, foreword François Ewald – Alessandro Fontana, introd. Arnold I. Davidson, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, NY, 2005 [1981-82].
- Michel Foucault, *The government of self and others; Lectures at the Collège de France 1982-83*, Frédéric Gros – Arnold I. Davidson (edited), trans. Graham Bruchell, foreword François Ewald – Alessandro Fontana, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, NY, 2010 [1982-83].
- Michel Foucault, *The courage of truth (The government of self and others II); Lectures at the Collège de France 1983-84*, Frédéric Gros – Arnold I. Davidson (edited), trans. Graham Bruchell, foreword François Ewald – Alessandro Fontana, Palgrave Macmillan, Hampshire and New York, NY, 2011 [1983-84].
- Michel Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός*, μετάφραση Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα, 1988, [1983].
- Γιώργος Φουρτούνης, διαλέξεις στο σεμινάριο 'Αναγνώσεις πολιτικής φιλοσοφίας' Ο ύστερος Foucault ξαναδιαβάζει τον Kant:Τι είναι Διαφωτισμός', ΠΜΣ Πολιτικής επιστήμης και ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2009-2010.
- Anatole France, *Οι θεοί διψούν*, μετάφραση Τάκης Μπάρλας, Γκοβόστη [ειδική έκδοση για την Χ.Κ. Τεγόπουλος εκδόσεις], Αθήνα, 19;;, [1912],

- Graeme Garrard, 'First shots', στου ιδίου, *Counter-Enlightenments; From the eighteenth century to the present*, Routledge London and New York, NY, [pp. 16-28], 2006.
- Bernard Groethuysen, 'Rousseau', στου ιδίου, *Η φιλοσοφία της γαλλικής Επανάστασης*, μετάφραση Τάκης Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα, [σσ. 106-154], 1985, [1956].
- Jürgen Habermas, 'Individuation through socialization; On George Herbert Mead's theory of subjectivity', στου ιδίου, *Postmetaphysical thinking; Philosophical essays*, trans William Mark Hohengarten, MIT Press, Cambridge, MA, [pp. 149-204], 1992, [1988].
- Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life; Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, ed – introduction Arnold I. Davidson, trans Michael Chase, Blackwell, Oxford and Cambridge, MA, 1999, [1987].
- Eugen Herrigel, *Το ζεν και η τέχνη της τοξοβολίας*, μετάφραση Φοίβος Ι. Πιομπίνος, Πύρινος κόσμος, Αθήνα, 1979, [1948].
- Piotr Hoffman, *Freedom, equality, power: The ontological consequences of the political philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau*, Peter Lang Pub Inc., 1999.
- Aldus Huxley, *Παράδεισος και κόλαση*, μετάφραση Κώστας Δεσποινιάδης, εκδόσεις Κατσανός, Θεσσαλονίκη, χ.χ., [1956].
- Jonathan I. Israel, 'Epilogue: Rousseau, radicalism, revolution', στου ιδίου, *Radical Enlightenment; Philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford and New York, NY, [pp. 714-720], 2001.
- Jacques Kerouac, *Οι αλήτες του dharma*, μετάφραση-εισαγωγή Εύη Παππά, Αίολος, Αθήνα, 2002, [1958].
- Neil Levy, 'Foucault as a virtue ethicist', *Foucault Studies*, no. 1, [pp. 20-31], 2004.
- John D. Lyons, *Before imagination; Embodied thought from Montaigne to Rousseau*, Stanford University Press, Stanford, CA, [pp. 193-205], 2005.
- Albert Manfred, *Rousseau, Marat, Robespierre' μορφές της γαλλικής Επανάστασης*, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα, 1989, [1969].
- Albert Mathiez, 'Robespierre and the religion of the supreme being' [1925], ελεύθερη διάθεση στο <http://revolution-fr.livejournal.com/17076.html> [τελευταία επίσκεψη 27/09/2012].
- Todd May, *The political philosophy of poststructuralist anarchism*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PN, 1994.
- Todd May, 'Michel Foucault's guide to living', *Angelaki*, vol. 11, no. 3, [pp. 173-184], 2007.
- Susan McManus, 'Rousseau: conceiving the inconceivable', στις ιδίας *Fictive theories; Towards a deconstructive and utopian political imagination*, Palgrave Macmillan, New York, NY, [pp. 37-56], 2005.
- Ulrike Meinhof, 'Armed anti-imperialist struggle' [1974], στο Chris Kraus – Sylvère Lotringer (edited), *Hatred of capitalism; A reader*, Semiotext(e), The MIT Press, London and Cambridge, MA, [pp.], 2001.
- James Miller, 'The oracle and the revolution', στου ιδίου, *Rousseau; Dreamer of democracy*, Yale University Press, London and New Haven, CT, [pp. 132-164], 1984
- Μιχάλης Μπαρτσιδης, 'Για την έννοια της διατομικότητας' Balibar και Spinoza', *Θέσεις*, τεύχος 95, 2006.

Μιχάλης Μπαρτσιώδης, διαλέξεις στο σεμινάριο 'Έρευνες πολιτικής ηθικής' διασχίζοντας το εσωτερικό όριο', ΠΜΣ Πολιτικής επιστήμης και ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2010-2011.

Herman Nilson, *Michel Foucault and the games of truth*, trans Rachel Clark, MacMillan Press, London and New York, NY, 1998.

Timothy O' Leary, *Foucault and the art of ethics*, Continuum, London and New York, NY, 2002.

James F. Peterman, *Philosophy as therapy: an interpretation and defense of Wittgenstein's later philosophical project*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992

John Rawls, 'Rousseau' [1994], στο Samuel Freeman (edited), *John Rawls; Lectures on the history of political philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, [pp. 189-248], 2007.

Maximilien Robespierre, Jean Ducange (επιμέλεια), *Αρετή και τρομοκρατία' λόγοι από την γαλλική Επανάσταση [1789-1794]*, επιλογή κειμένων-σημειώσεις-γλωσσάρι J. Ducange – εισαγωγή Slavoj Žižek – μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής, Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, Αθήνα, 2007, [2007].

Amelie Oksenberg Rorty, 'Rousseau's experimental education', στην ίδιας (edited), *Philosophers on education; New historical perspectives*, Routledge, London and New York, NY, [pp. 237-253], 1998.

Michel Serres, 'War, peace' και 'Natural contract', στου ιδίου, *The natural contract*, trans Elizabeth McArthur – William Paulson, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, [pp. 1-50], 1995, [1992].

Max Stirner, *Ο μοναδικός και το δικό του*, μετάφραση Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου, Ελεύθερος τύπος, Αθήνα, 1978, [1844].

Simon O' Sullivan, 'In violence: three case studies against the stratum', *Parallax*, no. 2, vol. 6, [pp. 104-109], 2000.

Frank Tallett, 'Robespierre and religion' στο Colin Haydon – William Doyle (edited), *Robespierre*, Cambridge University Press, New York, NY, [pp. 92-108], 1999.

Michael Walzer, 'The obligation to die for the state', στου ιδίου, *Obligations; Essays on disobedience, war, and citizenship*, Harvard University Press, London and Cambridge, MA, [pp. 77-98], 1970.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, μετάφραση Θανάσης Κιτσόπουλος – παρουσίαση Ζήσιμος Λορέντζος – εισαγωγή Bertrand Russell, Παπαζήση, Αθήνα, 1978 [1921].

Slavoj Žižek, 'Εισαγωγή: Robespierre ή η 'Θεϊκή βία' της τρομοκρατίας', στο Jean Ducange (επιμέλεια), Maximilien Robespierre, *Αρετή και τρομοκρατία' λόγοι από την γαλλική Επανάσταση [1789-1794]*, επιλογή κειμένων-σημειώσεις-γλωσσάρι J. Ducange – εισαγωγή S. Žižek – μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής, Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, [σσ. 9-62], Αθήνα, 2007, [2007].