ΙΚΕ: 17357
ΝΡ: 17488

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας




# βλέπειν και ομιλείν στην πολιτική σκέψη του J.-J. Rousseau

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Σωτήρης Βανδώρος

Αθήνα 2004

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

**ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ** ..... 4

**ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

0.1 αντικείμενο ..... 5

0.2 μετακριτική ..... 6

0.3 μέθοδος ..... 11

0.4 σύνοψη ..... 16

**ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ**

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1**

**Η ΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΟΡΑΣΗΣ**

1.1 όραση, σκοτάδι και τυφλότητα ..... 26

1.2 δια γυμνού οφθαλμού ..... 31

1.3 μόνο με τα δικά μου μάτια ..... 34

1.4 το επιστημονικώς σκέπτεσθαι και πράττειν ..... 37

1.5 το αίσθημα της συνείδησης ..... 43

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2**

**ΟΜΙΛΕΙΝ ΚΑΙ ΦΑΙΝΕΣΘΑΙ ΣΤΗΝ ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΕΓΑΛΟΥΠΟΛΗ**

2.1 ένας ξένος στο Παρίσι ..... 47

2.2 η συζήτηση στα salons ..... 52

2.3 οι Παριζιάνες ..... 58

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3**

**Η ΕΝΔΥΣΗ ΩΣ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΥ ΒΙΟΥ**

3.1 η ηθική αναμόρφωση ξεκινά από την ένδυση ..... 63

3.2 το πρόβλημα της ερμηνείας των ενδυματολογικών επιλογών ..... 65

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4**

**Η ΘΕΑΤΡΙΚΗ ΥΠΟΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΥΠΟΚΡΙΣΙΑ**

4.1 η τέχνη διαφθείρει ..... 71

4.2 το θέατρο ..... 75

4.3 η ηθοποιία ..... 78
4.4 η σκηνή του κόσμου ..... 83
4.5 οι κύκλοι ..... 95

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5**
**Η ΔΗΜΟΣΙΟΤΗΤΑ ΚΑΤΑΣΤΡΕΦΕΙ ΤΗΝ ΑΥΘΕΝΤΙΚΗ ΕΚΦΡΑΣΗ**
5.1 η δημοσιότητα διαφθείρει ..... 97
5.2 οι δομικές μεταβολές της δημοσιότητας ..... 100
5.3 το τίμημα της απόρριψης των κανόνων της δημοσιότητας ..... 107
5.4 οι κανόνες της δημοσιότητας είναι καταπιεστικοί ..... 110

**ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ**

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6**
**Η ΓΙΟΡΤΗ ΩΣ ΑΝΤΙ-ΘΕΑΜΑ**
6.1 ο μετασχηματισμός του θεάματος σε γιορτή ..... 118
6.2 το γλέντι των στρατιωτών ..... 122
6.3 η γιορτή του τρύγου ..... 124
6.4 ο χορός των μελλόνυμφων ..... 133
6.5 τα πάθη ..... 146

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7**
**ΤΟ ΕΠΙΤΗΡΗΤΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ**
7.1 το Πανοπτικόν ..... 157
7.2 το Συνοπτικόν ..... 162
7.3 η τέχνη του κυβερνάν ..... 166
7.4 η οικονομία της ορατότητας ..... 170
7.5 η τέχνη του κυβερνάν στον Rousseau ..... 175
7.6 ο πειθήνιος λαός ..... 184
7.7 Συνοπτικόν ή η "πατρίδα" ως θέαμα ..... 187
7.8 η πανοπτική οικονομία της Πολωνίας ..... 193
7.9 καθολική επόπτευση ..... 198

7.10 ο πολίτης ως ζωντανό εθνόσημο ..... 201

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8**

**(ΜΗ) ΔΙΑΛΕΓΕΣΘΑΙ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ *ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ***

8.1 το αληθές, το ορθό και το αυθεντικό..... 206

8.2 η πολιτεία του "κοινωνικού συμβολαίου" ..... 212

8.3 η δημόσια χρήση του λόγου ..... 214

8.4 η ρητορική απαγορεύεται ..... 217

8.5 η ρητορική επιβάλλεται (ο Νομοθέτης) ..... 230

8.6 τα ήθη ..... 240

8.7 η κυβέρνηση ..... 246

8.8 η φωνή και η σιωπή ..... 252

8.9 η υπολειμματική θέληση ..... 256

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9**

**Η ΕΥΓΛΩΤΤΗ ΓΛΩΣΣΑ**

9.1 η παρακμή της ομιλούμενης γλώσσας ..... 259

9.2 το νεύμα ..... 263

9.3 η ομιλία ..... 265

9.4 η πειθώ ..... 268

**ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ** ..... 276

**ΠΙΝΑΚΑΣ ΕΡΓΩΝ ROUSSEAU** ..... 281

**ΜΕΘΟΔΟΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΩΝ** ..... 282

**ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ** ..... 283

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ο Θάνος Λίποβατς επηρέασε αποφασιστικά τη διαμόρφωση των θεωρητικών ενδιαφερόντων μου με τις παραδόσεις του όσο ήμουν προπτυχιακός φοιτητής, προτού βοηθήσει να εκδηλωθούν σε ερευνητικό επίπεδο από τη θέση πλέον του επιβλέποντος καθηγητή της τριμελούς επιτροπής της διδακτορικής διατριβής μου, θέση στην οποία ήταν υποδειγματικός. Ο Μανόλης Αγγελίδης κι ο Παντελής Μπασάκος, τα άλλα δύο μέλη της επιτροπής, με βοήθησαν και με ενθάρρυναν ο καθένας με τον τρόπο του. Τους ευχαριστώ όλους πάρα πολύ. Το άτυπο μεταπτυχιακό σεμινάριο πολιτικής ψυχολογίας και φιλοσοφίας που διευθύνει ο Θάνος Λίποβατς στο Πάντειο Πανεπιστήμιο είναι ένα ζωηρό ακαδημαϊκό περιβάλλον στο οποίο τμήματα της διατριβής παρουσιάστηκαν σε μια πρώιμη εκδοχή. Τα σχόλια όσο και οι απορίες των συμμετεχόντων με βοήθησαν να ανασκευάσω, να εμβαθύνω, εν τέλει να βελτιώσω αυτή την έρευνα. Οι ευχαριστίες μου απευθύνονται σε όλους τους συμμετέχοντες. Αν θεωρήσουμε ένα διδακτορικό ως το αποκορύφωμα μιας πολυετούς εκπαιδευτικής πορείας, τότε τα ίχνη, έστω, της τελευταίας αποτυπώνονται στο κείμενό της διατριβής, ακόμη κι όταν αυτό γίνεται με τρόπο έμμεσο ή και απροσδόκητο. Ευτύχησα σε όλες τις εκπαιδευτικές βαθμίδες να συναντηθώ με αληθινούς παιδαγωγούς που τίμησαν το λειτούργημά τους. Είναι τόσοι πολλοί ώστε η ενδεχόμενη παράλειψη κάποιου θα ήταν ασυγχώρητη. Τους θυμάμαι πάντα με συγκίνηση. Ευχαριστώ ακόμη το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών το οποίο με την υποτροφία επίδοσης που μου χορήγησε, ενίσχυσε οικονομικά την έρευνά μου. Όμως μια απαιτητική πνευματική εργασία δεν μπορεί να ολοκληρωθεί βασιζόμενη μόνο σε ακαδημαϊκές και υλικές προϋποθέσεις, τουλάχιστον αυτό μπορώ να βεβαιώσω για μένα. Η σύντροφός μου Σοφία Παπαματθαίου μου συμπαραστάθηκε με αγάπη και κατανόηση. Η ηθική στήριξη της μητέρας μου Ελπινίκης ήταν πιο πολύτιμη απ' όσο μπορεί να φανταστεί. Η ενθύμηση του πατέρα μου Γεράσιμου υπήρξε ανεκτίμητη παρακίνηση.

***Η διατριβή αυτή αφιερώνεται στη μητέρα μου***
***και στη μνήμη του πατέρα μου.***

# ΕΙΣΑΓΩΓΗ

## 0.1 αντικείμενο

Σκοπός αυτής της διδακτορικής διατριβής είναι να ανασυγκροτήσει κριτικά σε μια συνεκτική μορφή, στο μέτρο που αυτό είναι δυνατόν, τις θεωρητικές θέσεις των γραπτών του Jean-Jacques Rousseau που αφορούν εκφάνσεις του βλέπειν και του ομιλείν, εφόσον αυτές παρουσιάζουν πολιτικό ενδιαφέρον. Αναφερόμενοι στο βλέπειν εννοούμε οποιοδήποτε φαινόμενο, κατάσταση, ιδιότητα και κυρίως ενέργεια που εμπλέκει την όραση (ή την απουσία της), από το πλέον στοιχειώδες επίπεδο της λειτουργίας της ως αίσθησης μέχρι, φερ' ειπείν, παν-οπτικές πολιτικές τεχνολογίες. Αναλόγως, αναφερόμενοι στο ομιλείν εννοούμε την προφορική ομιλία (ή την παύση της) σε όλες τις περιστάσεις από την πιο θεμελιώδη μέχρι τις πλέον σύνθετες εκδοχές της, π.χ. στο επίπεδο της δημόσιας χρήσης του λόγου και των ρητορικών διαστάσεών της. Στα γραπτά του Rousseau βλέπειν και ομιλείν συχνά συναρθρώνονται με σχέσεις συμπληρωματικότητας ή υποκατάστασης κι αυτές οι σχέσεις επίσης μας ενδιαφέρουν. Από τη μελέτη μας εξαιρούνται όψεις του βλέπειν και του ομιλείν που αφορούν θεματικές εκτός πολιτικής, π.χ. έχουν να κάνουν με αισθητικά ζητήματα ή είναι καθαρά φιλολογικού ενδιαφέροντος.

Αλλά το τι ακριβώς εμπίπτει στην πολιτική όπως την κατανοεί ο Rousseau δεν είναι πάντα ξεκάθαρο και πάντως δεν μπορεί να οριστεί προκαταβολικά. Επίσης, ενώ τα γραπτά βρίθουν αναφορών στο βλέπειν και το ομιλείν, συχνά αυτό γίνεται με τρόπο που δεν καθιστά σαφή τη θεωρητική τους σημασία ακριβώς επειδή χρησιμοποιείται λεξιλόγιο της καθημερινής γλώσσας κι όχι ειδική ορολογία. Μάλιστα, εδώ εντοπίζουμε έναν από τους λόγους που θεωρούμε ότι αιτιολογούν την κατεύθυνση της παρούσας έρευνας. Δηλαδή, ότι όχι μόνον η συστηματική διαπραγμάτευση του βλέπειν και του ομιλείν μας παρέχει μια προνομιακή πρόσβαση στην πολιτική σκέψη του Rousseau, αλλά ότι αυτές οι δύο διαστάσεις εν πολλοίς αποτελούν βασικά δομικά συστατικά

της, παρ' όλο που σπάνια προσλαμβάνουν τη μορφή ιδιαίτερων εννοιολογικών κατασκευών.

Επιπλέον, για να αναφερθούμε σε μια εξωτερική των κειμένων διάσταση, το έργο του Rousseau παράγεται στα μέσα του 18ου αιώνα, του "αιώνα των φώτων", εγγραφόμενο στη διανοητική ατμόσφαιρα και το νοηματικό ορίζοντα του γαλλικού Διαφωτισμού: το φως και το αίτημα της διαφάνειας είναι στην καρδιά του, επομένως η πρωτεύουσα σημασία του βλέπειν αφενός· η σύσταση κι επέκταση θεσμών δημοσιότητας και το "άνοιγμά" τους σε ένα ολοένα κι ευρύτερο "κοινό", που προκαλεί την αυτοπρόσωπη παρουσία κι αυτοδύναμη έκφραση του υποκειμένου ως την πιο ριζική συμμετοχή του σε αυτούς τους θεσμούς είναι μια σύστοιχη εξέλιξη, επομένως η εξίσου βαρύνουσα σημασία του ομιλείν αφετέρου.

### 0.2 μετακριτική

Πριν επεξηγήσουμε κάπως αναλυτικότερα το αντικείμενο της διατριβής όπως και τη μέθοδο εργασίας μας, καλό είναι, εφόσον δε διεξάγεται σε διανοητικό κενό, να προβούμε σε μια συνοπτική επισκόπηση πτυχών της δευτερογενούς βιβλιογραφίας με μέρος της οποίας διαλέγεται πότε άμεσα, πότε έμμεσα. Δεδομένου ότι τα κείμενα "δε μιλούν από μόνα τους", ούτε μπορούν χωρίς τίμημα να αναχθούν στο "αυθεντικό νόημα" τους το οποίο, υποτίθεται, μια "ορθή" ή αξιολογικά ουδέτερη ανάγνωση μπορεί να αποκαταστήσει, αλλά μάλλον δίνουν απαντήσεις στις ερωτήσεις που τους θέτει ο αναγνώστης, σε αυτά θα βρει κανείς (ή δεν θα βρει) αυτό που ψάχνει. Και το έργο του Rousseau αποδεικνύεται, από το φάσμα των αναγνώσεων και των ερμηνειών του, σωστό χρυσωρυχείο. Φυσικά, αυτό είναι ίδιον των μεγάλων στοχαστών, να ερμηνεύονται και να επανερμηνεύονται και να προκαλούν τους μελετητές να ερίζουν μεταξύ τους.

Αλλά, έχω την εντύπωση ότι η περίπτωση του Rousseau είναι, αν όχι μοναδική, πάντως εξαιρετική κατά το ότι το *εύρος* των ερμηνειών είναι τεράστιο, ενώ ασυνήθιστα οξεία είναι και η πολεμική που συχνά χαρακτηρίζει πολλές από τις αντιπαραθέσεις: ο Rousseau ατομικιστής αλλά και υπερασπιστής μιας καταπιεστικής του ατόμου συλλογικότητας[1], ο πιο ριζικός εκπρόσωπος του Διαφωτισμού αλλά και από τους δριμύτερους αντιπάλους του[2], προάγγελος της Γαλλικής Επανάστασης[3], αιμοδότης του Ρομαντισμού[4], πρόδρομος του Kant[5], θεωρητικός του εθνικισμού[6] αλλά και πηγή της σοσιαλιστικής σκέψης[7], διαφοροποιημένος φιλελεύθερος[8] αλλά και πρόδρομος του

---

[1] Από πολύ παλιά κρατάει αυτή η διαμάχη η οποία είναι πλούσια στις παραλλαγές της και ανανεώνεται κι επενδύεται με τη γλώσσα της θεωρίας αλλά και της πολιτικής της εκάστοτε εποχής. (Συχνά βέβαια επικαλύπτεται με άλλες προσεγγίσεις και κατηγοριοποιήσεις). Φερ' ειπείν ο απολογητής της Παλινόρθωσης de Maistre θα κατηγορίσει τον Rousseau ως ανεύθυνο ατομικιστή που επεδίωκε την κοινωνική αταξία. Ο Hölderlin με πολύ διαφορετικό σκεπτικό θα τον εξυμνήσει ως κήρυκα της απελευθέρωσης του ατόμου από τα κοινωνικά δεσμά. Ο Henry Maine θα κατηγορήσει τον Rousseau για τον ακριβώς αντίθετο λόγο: ότι επιδιώκει την εγκαθίδρυση ενός "συλλογικού δεσπότη". Η ερμηνεία του Taine είναι πιθανόν αυτή που άσκησε μεγαλύτερη επίδραση στη γραμμή σκέψης που φέρει τον Rousseau υποστηρικτή της τυραννίας και η οποία θα φτάσει στο απόγειό της με το χαρακτηρισμό του ως προδρόμου του ολοκληρωτισμού. Η θέση αυτή υπήρξε δημοφιλής στα μέσα του 20ου αιώνα για προφανείς ιστορικούς λόγους. Βλ. την εισαγωγή του Peter Gay στο E.Cassirer: *The question of Jean-Jacques Rousseau*, εισ.-επιμ. Gay P., Yale University Press, 2η εκδ., Λονδίνο 1989, ιδίως σ.3-21 για μια κατατοπιστική επισκόπηση της εξέλιξης των ερμηνειών με έμφαση στο δίπολο ατομικισμός-συλλογικότητα, όπως και για βιβλιογραφικές παραπομπές. Σήμερα, μάλλον με πιο ήπιο και πιο σύνθετο τρόπο, το έργο του Rousseau συχνά εξετάζεται υπό το φως της συζήτησης φιλελευθερισμού-κοινοτισμού.

[2] Βλ. π.χ. Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο: ο Ρουσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Στάχυ, Αθήνα 2000, όπου ο Rousseau θεωρείται ότι ασκεί εσωτερική κριτική στο Διαφωτισμό κι έτσι αναγορεύεται σε αυτοκριτική του συνείδηση, ενώ αντίθετα στο Garrard G., *Rousseau's counter-enlightenment: a republican critique of the Philosophes*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη 2003, ο Rousseau εκλαμβάνεται ως ασυμβίβαστος αντίπαλός του.

[3] Για μια κριτική παρουσίαση αυτής της θέσης βλ. Furet F., "Rousseau and the French Revolution" στο Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, σ.168-182, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997.

[4] Βλ. Babbitt I., *Rousseau and romanticism*, Meridian Books, Νέα Υόρκη 1955.

[5] Η κλασική διατύπωση της ανάγνωσης αυτής είναι του Cassirer E., *The question of Jean-Jacques Rousseau*, ο.π. Βλ. επίσης του ίδιου, *Καντ και Ρουσσώ*, μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γ., Έρασμος, Αθήνα 1978.

[6] Βλ. Plattner F.M., "Rousseau and the origins of Nationalism" στο Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, ο.π. σ.183-199.

[7] Βλ. ενδεικτικά della Volpe G., *Rousseau and Marx and other writings*, εισαγ. & μτφρ. Fraser J., Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1978 και Levine A., *Η γενική βούληση: Ρουσώ, Μαρξ, κομμουνισμός*, επιμ. Βαλλιάνος Χ., μτφρ. Μπαμπασάκης Γ.-Ι., Στάχυ, Αθήνα 2000.

[8] Π.χ. Sorenson L.R., "Rousseau's Liberalism", *History of political Thought*, τομ.11, τευχ. 3, 1990, σ.443-466. Ο Sorenson διατείνεται πως ο Rousseau δεν απορρίπτει αλλά αναθεωρεί τον φιλελευθερισμό έτσι ώστε να τον εκπληρώσει καλύτερα.

ολοκληρωτισμού[9]. Κι ο ενδεικτικός αυτός κατάλογος μπορεί να επεκταθεί και να εξειδικευτεί σχεδόν απεριόριστα[10].

Είναι γεγονός ότι στο ρουσσωικό corpus μπορεί κανείς να εντοπίσει διάσπαρτα ή λιγότερο διάσπαρτα χωρία στα οποία διατυπώνονται ιδέες και θέσεις που είναι δυνατόν να απομονωθούν και ν' αξιοποιηθούν προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Αλλά είναι πολύ διαφορετικός ο ισχυρισμός και έχει πολύ υψηλότερες απαιτήσεις τεκμηρίωσης ότι η τάδε ή δείνα θεωρία, ιδεολογία, ρεύμα σκέψης κ.ο.κ. *χαρακτηρίζει το έργο του Rousseau συλλήβδην*, ότι είναι εμπνευστής, εκπρόσωπος της κ.ο.κ. Πρώτα απ' όλα, αυτό προϋποθέτει την επισήμανση αν όχι μιας συνεκτικής και συστηματικής θεωρίας, τουλάχιστον μιας *ενότητας σκέψης* η οποία διατρέχει κατά αποφασιστικό τρόπο το σύνολο των γραπτών, ή έστω ένα ικανό τμήμα τους που εκλαμβάνεται ως αντιπροσωπευτικό. Πράγματι, μεταξύ των μελετητών του Rousseau η αντίληψη ότι όντως υφίσταται μια ενότητα σκέψης ούτε καινούρια ούτε περιθωριακή είναι. Βέβαια, στη γενική κι αφηρημένη της διατύπωση πολλοί συγκλίνουν σ' αυτή τη διαπίστωση, αλλά στο τι συγκεκριμένα εννοεί ο καθένας υπάρχουν πολλές διαφωνίες και διαφορές. Δεδομένου ότι κι εδώ υιοθείται αυτή η παραδοχή, οφείλουμε να την εξετάσουμε κάπως καλύτερα και να εξειδικεύσουμε τελικά τον τρόπο που εμείς την εννοούμε.

---

[9] Βλ. μια συνοπτική παρουσίαση αυτής της θέσης από έναν από τους κύριους εκπροσώπους της στο Crocker L., "Rousseau et la voie du totalitarisme" στο Burgelin P. κ.α., *Rousseau et la philosophie politique [Annales de philosophie politique τομ.5]*, σ.99-135, PUF, Παρίσι 1965. Ο Crocker παραθέτει επιδοκιμαστικά την αποστροφή του B.Russell ότι "ο Χίτλερ είναι αποτέλεσμα του Rousseau" (ο.π. σ.99-100). Για μια κριτική σ' αυτή τη γραμμή σκέψης βλ. Hampsher-Monk I., "Rousseau and totalitarianism -with hindsight?" στο Wokler, R. (επιμ.), *Rousseau and liberty*, σ.267-288, Manchester University Press, Μάντσεστερ 1995.

[10] Βλ. L' Aminot T., *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*, The Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1992, για τη διεξοδικότερη, απ΄ όσο γνωρίζω, μελέτη της δευτερογενούς περί Rousseau βιβλιογραφίας στον 20ο αιώνα. Ο L'Aminot υπολογίζει ότι μετά το 1900 έχουν εκδοθεί πάνω από 15.000 άρθρα και βιβλία κάθε είδους που αναφέρονται ειδικά στον Rousseau (σ.xi). Για μια μικρή αλλά ενδεικτική ανθολόγηση αντικρουόμενων αναγνώσεων του 20ου αλλά και του 19ου αιώνα που κυμαίνονται από τη φιλελεύθερη μέχρι την ολοκληρωτική ερμηνεία βλ. Dodge G.H. (επιμ.), *Jean-Jacques Rousseau: authoritarian libertarian?*, D.C.Heath & Company, Λονδίνο 1971.

Η θέση περί ενότητας του έργου του Rousseau άρχισε να παγιώνεται στις αρχές του 20ου αιώνα και να απαξιώνει προοδευτικά προγενέστερες ερμηνείες που διατείνονταν ότι ο Rousseau φάσκει κι αντιφάσκει κατά τέτοιο τρόπο και σε τέτοια έκταση που δεν μπορεί να εντοπιστεί μια λογική συνέχεια στο έργο του, αλλά μόνο περιστασιακά γραπτά που στην καλύτερη περίπτωση βγάζουν νόημα το καθένα χωριστά. Πιθανότατα, η κλασική εκδοχή περί ενότητας του Ernst Cassirer είναι αυτή που άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή στη δευτερογενή βιβλιογραφία. Από μεθοδολογική άποψη, αυτό που έκανε ήταν, αντί να μελετήσει αποκομμένα τα πρωτογενή κείμενα, να επιχειρήσει να εντοπίσει ένα δυναμικό επίκεντρο στη ρουσσωική σκέψη, γύρω από το οποίο αναπτύσσονται επιμέρους ιδέες. Η ανάγνωσή του ήταν περισσότερο προσεκτική από προηγούμενες, εφόσον ενδιαφέρθηκε να ανακαλύψει πώς οι ιδέες *προοδευτικά σχηματίζονται κι αναπτύσσονται εσωτερικά στο έργο*, κι όχι να προβεί σε μια βιαστική περιγραφή της αποκρυσταλλωμένης τους μορφής (για την οποία δεν μπορούμε ν' αποφανθούμε έγκυρα χωρίς να διέλθουμε αυτή τη διαδικασία). Επιπλέον, επισήμανε μια στενή σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στον Rousseau-άνθρωπο και τον Rousseau-στοχαστή, και χωρίς να υποπέσει σε εύκολους αναγωγισμούς συνεξέτασε την παραγωγή του έργου του και την πορεία του βίου του στη σταδιακή τους εξέλιξη, θεωρώντας πως η ζωή του συνδυάζεται/εμπλουτίζεται από το έργο του και το αντίστροφο. Θεώρησε πως μόνο αυτή η "βήμα προς βήμα" προσέγγιση μπορεί στο τέλος να αποδώσει ερευνητικά πορίσματα κι όχι μια βίαιη κι απότομη αφαίρεση και συστηματοποίηση[11].

---

[11] Cassirer E., *The question of Jean-Jacques Rousseau*, ο.π. σ.40. Ο Jean Starobinski θα επαναδιατυπώσει αργότερα τη θέση περί της αμοιβαίας συμπληρωματικότητας βίου κι έργου ως εξής: "Ο Rousseau έζησε τη ζωή του σε συμφωνία με τις επιταγές των θεωριών του, ενώ αντιστρόφως, προσάρμοσε το σύστημά του στις επιταγές της ευαισθησίας [sensibilité] του, δηλαδή στην ανάγκη του για συναισθηματική ικανοποίηση", Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and obstruction*, εισ. Morrissey R.J., μτφρ. Goldhammer A., University of Chicago Press, Λονδίνο 1988, σ.38. Εδώ δε μας απασχολεί βέβαια ο βίος του Rousseau ως τέτοιος. Αλλά στο μέτρο που μέσα από τον *αναστοχασμό* του βίου του σε αυτοβιογραφικά κείμενα, αναδεικνύονται θεωρητικώς ενδιαφέρουσες πτυχές με πολιτικές προεκτάσεις, αυτές τις λαμβάνουμε υπόψιν και τις θεωρούμε πρωτογενές υλικό για την έρευνά μας. Υπάρχει, φυσικά, πάντα ένα μεταίχμιο που ορίζεται από επεξεργασμένο βιωματικό υλικό το οποίο εκτίθεται μεν, αλλά με τρόπο που είναι δύσκολο να αποφανθούμε αν μπορεί να ερμηνευτεί και σε θεωρητικό επίπεδο. Αλλά και αντιστρόφως, και σε κατεξοχήν

Ωστόσο, ακόμη κι αν αναγνωρίσουμε ότι ο Cassirer έκανε μια επεξεργασία διανοητικά υπέρτερη από πολλούς προγενέστερους μελετητές του Rousseau, δεν παύει να βρίσκει τα όριά της στο γεγονός ότι υπερέβαλε κι αυτή στο συμπέρασμά της, δίνοντας έμφαση σε αυτό που ανακάλυψε, που ήταν ακριβώς αυτό που έψαχνε. Δηλαδή, ο Cassirer εγκαλείται ότι απέδωσε στον ίδιο τον Rousseu τελικά μεγαλύτερη ενότητα και συστηματική σκέψη απ' ότι έχει, υποβαθμίζοντας τα τεκμήρια που αναιρούν ή, εν πάση περιπτώσει, σχετικοποιούν αυτό το συμπέρασμα. Για να το πούμε κάπως χοντροκομμένα, διαβάζοντας τον Rousseau με καντιανά γυαλιά ανακάλυψε έναν πρόδρομο του Kant. Μάλιστα παρεμφερής, αν και πιο κομψά διατυπωμένη κριτική του έγινε από τον R.Derathé, έναν από τους σημαντικούς μελετητές του Rousseau. Ο Derathé -που χαρακτηρίζει τον Rousseau "ορθολογιστή

---

θεωρητικώς ενδιαφέροντα ρουσσωικά γραπτά μπορεί να εμφιλοχωρήσουν στοιχεία που ανάγονται στο βίο του, ιδιαίτερα αν αυτά γράφονται σε μυθοπλαστική γλώσσα. Σε τέτοιες περιπτώσεις, υιοθετούμε κατά κανόνα συντηρητική στάση, με την έννοια ότι αποφεύγουμε να τους προσδώσουμε θεωρητική διάσταση αν δεν έχουμε ισχυρά τεκμήρια. Για παράδειγμα, μπορούμε να εντοπίσουμε σε τουλάχιστον τρεις περιπτώσεις το εξής μοτίβο: το υποκείμενο *επιθυμεί* να καταστεί αόρατο και ταυτόχρονα να έχει παντεποπτική θέαση των ανθρώπων και του κόσμου: Στις αυτοβιογραφικές *Ονειροπολήσεις*, (OC1057-9 /ε102-5 -βλ. "μέθοδο παραπομπών" καθώς και "πίνακα έργων Rousseau" για τον τρόπο παραπομπής στα πρωτογενή κείμενα-) ο Rousseau αναφέρεται στο μύθο του δαχτυλιδιού του Γύγη, απ' όπου η αποστροφή: "Αν ήμουν αόρατος και παντοδύναμος σαν το Θεό...", (OC1057 /ε102). Στη μυθιστορηματική, αλλά με σαφή ηθικολογική πρόθεση *Νέα Ελοΐζα*, βάζει στο στόμα ενός από τους ήρωες τις κουβέντες: "Αν μπορούσα να αλλάξω τη φύση μου και να γίνω ένα ζωντανό μάτι, θα έκανα ευχαρίστως αυτή την αλλαγή" (OC491). Στον *Αιμίλιο*, αναφέρει για τον ομώνυμο πρωταγωνιστή: "...θα ήθελε να γίνει αόρατος σε όλον τον κόσμο, για να μην πάψει να τη θαυμάζει [τη Σοφία] χωρίς να τον παρατηρούν οι άλλοι" (OC777 /εΒ300). Αυτό το μοτίβο μας προβληματίζει, ιδιαίτερα καθώς επαναλαμβάνεται σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Ωστόσο, εδώ εντοπίζουμε καταρχάς μια *φαντασίωση*, που ενδεχομένως τροφοδοτεί μια θεωρητική ιδέα, αλλά δε διατυπώνεται με την καθαρότητα της θεωρητικής ιδέας και για αυτό δεν της αποδίδουμε θεωρητικό status, ούτε ασχολούμαστε στην εργασία μας με ανάλογα χωρία. Αν πάλι, όπως π.χ. θα ισχυριστούμε στο 7ο κεφάλαιο, εντοπίζουμε θεωρητικές θέσεις που εισάγουν ευθέως στο πολιτικό πεδίο παν-οπτικές τεχνικές, δε μας ενδιαφέρει να εξετάσουμε αν σχετίζονται με φαντασιώσεις του Rousseau, πόσο μάλλον να τις αναγάγουμε σε αυτές. Παρεμπιπτόντως, η πιο αξιόπιστη βιογραφία του Rousseau είναι το τρίτομο έργο του Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754· The noble savage: Jean-Jacques Rousseau 1754-1762· The solitary self: Jean-Jacques Rousseau in exile and adversity*, University of Chicago Press, Σικάγο 1982, 1991, 1997. Για μια ανάλυση της διαπραγμάτευσης από τον Rousseau του μύθου του Γύγη στις *Ονειροπολήσεις* βλ. Still J., *Justice and difference in the works of Rousseau*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1993, σ.108-130.

που έχει επίγνωση των ορίων του λόγου"[12]- θεωρεί ότι ο Cassirer μάλλον το παρακάνε για το πόσο πολύ "ορθολογιστής" είναι όντως ο Rousseau[13].

### 0.3 μέθοδος

Στη μελέτη αυτή θεωρήσαμε ότι το έργο του Rousseau συγκροτεί μια ενότητα σκέψης, με την έννοια ότι από τα αρχικά μέχρι τα τελευταία γραπτά του υπάρχει τουλάχιστον ένας πυρήνας ιδεών, εμμονών, μοτίβων που εμφανίζεται σταθερά και γύρω από τον οποίο αναπτύσσονται τα επιμέρους κείμενα και θεματικές που παραλλάσσουν ανάλογα με τις περιστάσεις συγγραφής, τη σκοπιμότητα και το ιδιαίτερο διανοητικό πλαίσιο στο οποίο εγγράφονται. Θεωρήσαμε, ακόμη περισσότερο, ότι οι επιμέρους πτυχές της ρουσσωικής σκέψης κατά κανόνα συνδέονται με ουσιώδεις σχέσεις.

Την ενότητα αυτή, εξάλλου, την επισημαίνει ο ίδιος ο Rousseau σε κείμενα όπου αναστοχάζεται τη συγγραφική του διαδρομή. Στην επιστολή (1763) που απευθύνει στον Αρχιεπίσκοπο Παρισίων και στην οποία υπερασπίζεται τον *Αιμίλιο* και το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, αλλά και το σύνολο του ως τότε έργου του, λέει: "Έχω γράψει για διαφορετικά ζητήματα, αλλά πάντα σύμφωνα με τις ίδιες αρχές: πάντα η ίδια η ηθική, η ίδια πεποίθηση, οι ίδιοι κανόνες και, αν θέλετε, οι ίδιες γνώμες"[14]. Όχι απλώς θεωρεί πως σε όλα τα βιβλία του χρησιμοποιεί τους ίδιους "τρόπους του σκέπτεσθαι"[15], αλλά επιπλέον συγκρίνει τον εαυτό του μ' ένα συγγραφέα του οποίου το έργο έχει συνοχή και συνέχεια: "Τα γραπτά του, επομένως, εξηγούν το ένα το άλλο, και τα τελευταία, όταν

---

[12] Εισαγωγή P.Gay στο Cassirer E., *The question of Jean-Jacques Rousseau*, ο.π. σ.26. Προσωπικά θεωρώ ενδεικτικό ότι ο Cassirer υπερβάλλει ως προς το βαθμό ορθολογικότητας που αποδίδει στα χαρακτηριστικά της κατά Rousseau ηθικής συνείδησης, σ.99-114.

[13] Η μελέτη του R.Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Παρίσι 1950 εξακολουθεί να είναι πολύτιμη για την αντιπαραβολή του Rousseau με μείζονες στοχαστές της εποχής του ή προγενέστερους.

[14] *Επιστολή στον Beaumont*, OC928.

είναι μεθοδικός, πάντα προϋποθέτουν τα προγενέστερα. Αυτό προσπάθησα πάντα να κάνω..."[16].

Στους *Διαλόγους* που είναι ένα από τα τελευταία γραπτά του (1772), αυτοβιογραφικό κι απολογιστικό, βρίσκουμε ακόμη σημαντικότερες σχετικές αναφορές. Ο "Γάλλος" που ενσαρκώνει τον προσεκτικό αναγνώστη που παραμέρισε τις προκαταλήψεις του κι εντρύφησε στα γραπτά του Rousseau, αποφαίνεται για αυτά (έτσι όπως ο ίδιος ο Rousseau θα ήθελε να διαβαστούν): "...αυτά που μου είχαν πει ότι ήταν ανόητες δημηγορίες, στολισμένες με κομψές εκφράσεις, αλλά ασυνάρτητες και γεμάτες αντιφάσεις, ήταν πράγματα βαθιάς περίσκεψης που διαμορφώνουν ένα συνεκτικό σύστημα [système lié] το οποίο ίσως να μην είναι αληθινό, αλλά δεν είναι καθόλου αντιφατικό"[17]. Ακόμη, με τα λόγια του "Γάλλου", ο Rousseau εφιστά την προσοχή στη συνέπεια βίου και έργου του: "Κοντολογίς, έτσι όπως βρήκα τον άνθρωπο της φύσης στα βιβλία του, βρήκα σε αυτόν τον άνθρωπο των βιβλίων του..."[18].

Αυτούς τους ισχυρισμούς πρέπει να τους λάβουμε σοβαρά υπόψιν, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τους αποδεχόμαστε πλήρως. Ο Starobinski - το έργο του οποίου αποτελεί για μας τη μεγαλύτερη πηγή έμπνευσης από τη δευτερογενή βιβλιογραφία- σε ένα από τα απολαυστικότερα κείμενά του παρατηρεί πως ο Rousseau "εισήλθε στα γράμματα όπως κάποιος πάει στον πόλεμο"[19]. Τι σημαίνει αυτό; Ας δώσουμε και πάλι το λόγο στον Rousseau: "Η θύελλα που είχε ξεσηκώσει η *Εγκυκλοπαίδεια*, όχι μόνο δεν είχε κοπάσει, αλλά βρισκόταν τότε στο απόγειό της. Οι δύο

---

[15] *Επιστολή στον Beaumont*, OC933.
[16] *Επιστολή στον Beaumont*, OC950-1.
[17] *Διάλογοι*, OC930. Μάλιστα ο "Γάλλος" (δηλαδή ο ίδιος ο Rousseau αναστοχαζόμενος) ανακαλύπτει τον πυρήνα της σκέψης όλου του έργου του: "Σ' αυτή τη δεύτερη ανάγνωση, πιο οργανωμένη και στοχαστική από την πρώτη, ακολουθώντας το νήμα των στοχασμών του όσο καλύτερα μπορούσα, είδα σε κάθε σημείο της ανάπτυξης της σπουδαίας του αρχής [principe] ότι η φύση έκανε τον άνθρωπο ευτυχισμένο και καλό, αλλά η κοινωνία τον διαφθείρει και τον κάνει δυστυχή... Αλλά η ανθρώπινη φύση δεν οπισθοδρομεί και δεν είναι ποτέ δυνατό να επιστρέψουμε στους καιρούς της αθωότητας και της ισότητας, άπαξ και τους αφήσουμε πίσω", *Διάλογοι*, OC934, 935.
[18] *Διάλογοι*, OC866.
[19] Starobinski J., "The accuser and the accused", *Daedalus*, τομ.107, τευχ.3, 1978, σ.41.

ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

παρατάξεις ορμούσαν μανιασμένα η μία εναντίον της άλλης και έμοιαζαν πιο πολύ με λυσσασμένους λύκους έτοιμους να αλληλοσπαραχτούν παρά με χριστιανούς και με φιλοσόφους που προσπαθούν να εξηγήσουν, να πείσουν και να επαναφέρουν ο ένας τον άλλον στο δρόμο της αλήθειας. Κάποιοι αρχηγοί δυναμικοί και αξιόπιστοι ήταν το μόνο που έλειπε ίσως και από τις δύο πλευρές για να οδηγηθούν σε εμφύλιο πόλεμο, κι ένας Θεός μόνο ξέρει πού θα κατέληγε ένας θρησκευτικός εμφύλιος πόλεμος, όπου και οι δύο παρατάξεις είχαν κατά βάθος την ίδια απάνθρωπη αδιαλλαξία. Εγώ, ορκισμένος εχθρός κάθε φανατισμού, είχα πει ανοιχτά, και στους μεν και στους δε, σκληρές αλήθειες, αλλά δεν τις άκουγαν. Σκέφτηκα λοιπόν έναν άλλο τρόπο που, μέσα στο μέγεθος της αφέλειάς μου, μου φάνηκε εκπληκτικός: να αμβλύνω το αμοιβαίο μίσος τους καταρρίπτοντας τις προκαταλήψεις της κάθε παράταξης και να δείξω στην καθεμιά τις αρετές της άλλης, οι οποίες άξιζαν την εκτίμηση και το σεβασμό όλης της ανθρωπότητας. Αυτό το αρκετά τρελό σχέδιο που προϋπέθετε καλόπιστους ανθρώπους και με το οποίο έκανα το ίδιο λάθος που είχα καταλογίσει στον αββά ντε Σαιν-Πιέρ, είχε την κατάληξη που ήταν μοιραίο να έχει: έφερε μεν κοντά τα αντίπαλα στρατόπεδα, αλλά τα ένωσε μόνο όσο χρειαζόταν για να επιτεθούν εναντίον μου. Μέχρι, όμως, να καταλάβω εκ πείρας την κουταμάρα μου, ομολογώ πως είχα ριχτεί σ' αυτή μ' έναν ενθουσιασμό αντάξιο του σκοπού που μου την είχε εμπνεύσει, και έπλασα τους χαρακτήρες του Βολμάρ και της Ζυλί[20] σε μια κατάσταση έκστασης που με έκανε να ελπίζω ότι θα κατάφερνα να τους κάνω και τους δύο συμπαθείς και, το κυριότερο, τον ένα μέσω του άλλου"[21].

Πώς αντιμετωπίζει λοιπόν ο Rousseau την κατάσταση; Για εκείνον, οι αντίπαλοι δεν ανταλλάσσουν απόψεις, ανταλλάσσουν πυρά. Το Παρίσι δε συνιστά διανοητικό περιβάλλον, είναι πεδίο μάχης. Ο ίδιος πιάνει την πένα, που θα πει παίρνει το όπλο του. Όμως δε στρατεύεται με κάποιον από τους εμπολέμους. Στρατεύεται με την "αλήθεια". Επειδή πολεμάει τους πάντες, οι πάντες θα στραφούν εναντίον του. Τους λέει την αλήθεια,

---

[20] Ήρωες του επιστολικού μυθιστορήματος *Νέα Ελοΐζα*.

τον συκοφαντούν. Τους καταγγέλλει, τον καταδιώκουν. *Δεν* είναι συγγραφέας[22]. Είναι ιεροκήρυκας[23] αλλά και μάρτυρας. Αυτό σημαίνει ότι στο έργο του ενυπάρχει μια ανεξάλειπτη πολεμική διάσταση η οποία δεν μπορεί να αποκοπεί από το περιεχόμενό του. Με άλλα λόγια, η ρητορική της γραφής του δεν είναι συμπληρωματική συνιστώσα, αλλά εσωτερική. Η καταγγελτική του στάση, εξάλλου, εκτρέφει αντινομίες, εκτυλίσσεται με αντιθέσεις και γίνεται αυθόρμητα μανιχαϊκή[24].

Κηρύσσει, καταγγέλει, προφητεύει από έναν άλλο τόπο, τον τόπο της αλήθειας, την οποία μόνον αυτός βρίσκει στα βάθη της καρδιάς του[25]. Αν όμως μιλά από αυτή την ιδιαίτερη θέση, με τα κίνητρα που έχει και με τα μέσα που χρησιμοποιεί, τότε το έργο του ανθίσταται σε μια λογικοφιλοσοφική αναγωγή και "συστηματοποίηση". Όχι μόνο είναι ρήτορας, αλλά αντιμάχεται τον ίδιο το φιλοσοφικό λόγο. Εν τέλει "το μόνο για το οποίο μπορώ να εγγυηθώ είναι τα *αισθήματα* που με έκαναν να πιάσω την πένα"[26].

Έτσι, όταν αποδεχόμαστε ότι το ρουσσωικό corpus διακρίνεται από ενότητα σκέψης, δεν αποδεχόμαστε εξίσου ότι έχουμε να κάνουμε με ένα σώμα κειμένων απαλλαγμένο από εντάσεις κι ενίοτε σοβαρές αντινομίες. Κι από μεθοδολογική άποψη εδώ είναι ένα κρίσιμο σημείο. Ένα μεγάλο μέρος της δευτερογενούς βιβλιογραφίας που υιοθετεί τη θέση περί ενότητας επιχειρεί να "επιλύσει" τις "αντινομίες" τις οποίες καταρχάς αναγνωρίζει, αφού συνήθως πρώτα τις συγκροτήσει ως δύο αντίθετους πόλους (π.χ. ατομικισμός/κοινοτισμός, ελευθερία/τυραννία κ.ο.κ.)[27]. Η

---

[21] *Εξομολογήσεις*, OC435-6 /εΒ172.

[22] "Ο κόσμος νόμιζε ότι μπορούσα να γράφω επαγγελματικά, όπως όλοι οι συγγραφείς, ενώ εγώ μπορούσα να γράφω μόνο από πάθος", *Εξομολογήσεις*, OC513 /εΒ251.

[23] Βλ. Starobinski J., "The accuser and the accused", ο.π. σ.43-4 όπου επισημαίνεται ότι το λεξιλόγιο που συχνά χρησιμοποιεί ο Rousseau είναι αυτό ενός ιεροκήρυκα της εποχής, αν και το δικό του μήνυμα έχει σαφώς ηθικοπολιτικό περιεχόμενο.

[24] Βλ. Starobinski J., "The accuser and the accused", ο.π. σ.41, 43-4.

[25] Αν είναι γεγονός ότι τα τελευταία χρόνια της ζωής του κυριεύτηκε από μανία καταδίωξης στην οποία προσέδωσε παρανοϊκές διαστάσεις, ωστόσο εξαρχής αξίωνε τη θέση του προνομιακού εκφραστή της αλήθειας, στην οποία μόνο ο ίδιος θεωρούσε ότι είχε πλήρη κι αποκλειστική πρόσβαση.

[26] *Εξομολογήσεις*, OC600 /εΒ339.

[27] Είναι ενδιαφέρον ότι ικανό τμήμα της δευτερογενούς βιβλιογραφίας πολώθηκε κι αναπαρήγαγε την πολεμική του Rousseau. Θεώρησε υποχρέωσή του να στρατευθεί

επίλυση συνίσταται στην υιοθέτηση του ενός πόλου ως αυτού που αποδίδει "αυθεντικά" το νόημα και την απόρριψη του άλλου ως "φαινομενικού", παρεκκλίνοντος κ.ο.κ.

Αντίθετα, εμείς χωρίς να υπερβαίνουμε απολύτως αυτό το μοντέλο εφόσον όντως συχνά εντοπίζουμε ανάλογες πολικότητες, δεν προβαίνουμε απαραίτητα σε μια τόσο παρεμβατική κίνηση, δηλαδή να αποφανθούμε υπέρ του ενός ή του άλλου πόλου. Κι αυτό διότι θεωρούμε συχνά μεστά νοήματος ακριβώς τα σημεία που παρατηρούνται εντάσεις, αντιφάσεις, "παραδοξολογίες", χάσματα, αλλά επίσης πλεοναστικές αναφορές, μεταθέσεις κι άλλα ρητορικά σχήματα. Δεν θέλουμε να πάρουμε την προθεωρητική απόφαση να κάνουμε μια ανάγνωση που τα αναγάγει όλα αυτά σε "αστοχίες", τις οποίες ένα αποκαθαρμένο από αυτές, λογικοφανές νόημα εξοβελίζει, απαξιώνοντας έτσι πιθανόν το πιο ενδιαφέρον τμήμα του κειμένου.

Για παράδειγμα, δεν θεωρούμε απαραίτητο να αποφανθούμε αν ο Rousseau είναι "δημοκράτης" ή το αντίθετο. Μας ενδιαφέρει περισσότερο να κατανοήσουμε πού έγκειται και τι θεωρητικές συνέπειες παράγει η *αμφιταλάντευσή* του για το "λαό" τον οποίο πότε εξυψώνει σε ένα παντοδύναμο, αυτεξούσιο και καθαγιασμένο πολιτικό υποκείμενο, πότε τον καταβαραθρώνει στο επίπεδο του ανυπόληπτου, ανάξιου και χειραγωγούμενου όχλου. Ή, ας πούμε, μας ενδιαφέρει να εξετάσουμε γιατί από τη μία μεριά θεωρεί αξιοκαταφρόνητο να λαμβάνει κανείς υπόψιν του την κοινή γνώμη κι από την άλλη καταγγέλει ως εγωιστικό κι αντίθετο στα καθήκοντα του πολίτη το να κρατά κανείς μια κριτική απόσταση από τις συλλογικές ιδέες, αξίες κι αποφάσεις της πολιτικής κοινότητας. Για αυτό ακριβώς παρακολουθούμε εκ του σύνεγγυς τα ίδια τα κείμενα, τη δομή, τις εκάστοτε αφηγηματικές απαιτήσεις και φυσικά τη "γλώσσα" τους. Χωρίς να ξεχνάμε ότι παρήχθησαν από ένα συγκεκριμένο δημιουργό, υποθέτουμε ότι ενίοτε μπορεί να "πουν" κάτι και αντίθετα στην *πρόθεσή* του, ή να αποκαλύψουν την

---

μαζί του ή ν' ανταποδώσει τα πυρά. Κοντολογίς, παρήγαγε πολλές "στρατευμένες"

επαμφοτερίζουσα στάση του επί ενός ζητήματος είτε ο συγγραφέας τη συνειδητοποιεί είτε όχι, είτε επιχειρεί να τη συγκαλύψει είτε όχι.

### 0.4 σύνοψη

Αυτή η προσέγγιση επηρέασε τη δομή της διατριβής, το κυρίως κείμενο της οποίας χωρίζεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο που περιλαμβάνει πέντε κεφάλαια, ανασυγκροτείται αυτό που μπορεί να αποκληθεί κοινωνική κριτική του Rousseau, ενώ το δεύτερο μέρος που αποτελείται από τα επόμενα τέσσερα κεφάλαια καταπιάνεται με τις αρχές (και όχι μόνον) ενός οιονεί πολιτικού προγράμματός του. Αν και η διάκριση δεν θα πρέπει να εκληφθεί απολύτως τοις μετρητοίς, εφόσον στοιχεία κριτικής βρίσκουμε και στο δεύτερο μέρος, όπως στοιχεία προγράμματος στο πρώτο, είναι πάντως χαρακτηριστική της έντασης που επιχειρούμε να αναδείξουμε μεταξύ του Rousseau ως επικριτή των σύγχρονων κοινωνιών του και του Rousseau ως θεωρητικού που προτείνει τη "λύση" ή, έστω, τα πρότυπα αναθεωρημένων σε "ορθές" και δίκαιες βάσεις πολιτικών κοινωνιών[28]. Ισχυριζόμαστε ότι ο Rousseau-κριτικός κι ο Rousseau-"νομοθέτης" δεν ταυτίζονται. Σε μεγάλο βαθμό ο δεύτερος "προδίδει" τον πρώτο ακριβώς τη στιγμή που επιχειρεί να τον δικαιώσει.

Στο 1ο κεφάλαιο αντικείμενο εξέτασης γίνεται καταρχάς η εκ μέρους του Rousseau διαπραγμάτευση του βλέπειν στο πλέον στοιχειώδες επίπεδο, δηλαδή αυτό της όρασης ως αίσθησης, της σχέσης της με τις υπόλοιπες αισθήσεις, της ανάγκης καλλιέργειάς της και των μεθόδων της έτσι όπως αναπτύσσονται στον *Αιμίλιο*. Η έμφαση δίνεται όχι τόσο στις επιμέρους απόψεις καθεαυτές που ως τέτοιες δεν τις βρίσκουμε ιδιαίτερα πρωτότυπες, όσο στην ανάδειξη μιας συνεχούς αμφιταλάντευσης για την

---

αναγνώσεις.

[28] Επομένως και το "πρόγραμμα" δεν πρέπει να εκληφθεί με την αυστηρή έννοια του όρου. Κυρίως ενδιαφέρει να αναδειχθούν οι ασυνέχειες, οι ανακολουθίες, οι αντινομίες κ.ο.κ., με μια λέξη ο διχασμός ανάμεσα στην "αρνητικότητα" της κριτικής (επικρίνει κοινωνικές καταστάσεις, σχέσεις φαινόμενα κ.ο.κ.) και τη "θετικότητα" του υπό ευρεία έννοια προγράμματος (υιοθετεί ή κατασκευάζει πολιτικά υποδείγματα).

ορθή θέση της όρασης σε σχέση με τις άλλες αισθήσεις. Όσο περισσότερο γίνεται προσπάθεια να θεμελιωθεί τόσο περισσότερο ασταθής κι αντιφατική καθίσταται. Πότε αναγορεύεται στην αίσθηση που παρέχει τη μεγαλύτερη βεβαιότητα, άλλοτε χαρακτηρίζεται ως η πλέον απατηλή, πότε εμφανίζεται η πλέον σημαντική, άλλοτε η λιγότερο λειτουργική κ.ο.κ.

Επιπλέον, επιχειρούμε να αναδείξουμε τον κρίσιμο ρόλο των αισθήσεων και κατεξοχήν της όρασης, όχι μόνο στο επίπεδο της αγωγής ή της γνωσιοθεωρίας, αλλά και στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Διαπιστώνουμε ότι για τον Rousseau το βλέπειν καθίσταται προβληματικό διότι είναι μεν μια θεμελιώδης αισθητηριακή λειτουργία, όμως η άσκηση, η εφαρμογή, οι χρήσεις της εμπλέκονται σε πιο σύνθετα νοητικά ενεργήματα κι εν τέλει κοινωνικές σχέσεις που μπορεί να είναι εκμεταλλευτικές κι αλλοτριωτικές ή αντίθετα μπορεί να είναι αξιοπρεπείς και ισότιμες. Έτσι, η καλλιέργεια της όρασης προς μια ορισμένη κατεύθυνση μπορεί να την καθιστά εργαλείο χειραγώγησης, ενώ προς μια άλλη κατεύθυνση μέσο κριτικής και αυτόνομης σκέψης. Αυτό συμβαίνει ιδιαίτερα όταν, όπως ισχυρίζεται ο Rousseau, το βλέπειν και το φαίνεσθαι σε πάμπολλες διαστάσεις τους εντοπίζονται στον πυρήνα σημαντικών κοινωνικών πρακτικών. Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης, με αναφορά και στο *Λόγο περί επιστημών και τεχνών*, προσπαθούμε να αναδείξουμε μια κατά Rousseau ηθικοπολιτική διάσταση εσωτερική στη διαδικασία του επιστημονικώς σκέπτεσθαι κι εργάζεσθαι (αλλά και γενικότερα του μανθάνειν). Ακόμη, συνεξετάζουμε την εν γένει σημαντική για τη ρουσσωική σκέψη ηθική συνείδηση, όπως και το νόημα της αντιπαράθεσης φύσης-κοινωνίας.

Στο 2ο κεφάλαιο προεκτείνουμε κι εμβαθύνουμε τον προβληματισμό σχετικά με το ζήτημα του βλέπειν με βάση τα πορίσματα του 1ου κεφαλαίου, ενώ ταυτόχρονα εισαγόμαστε στη διάσταση του ομιλείν. Επικεντρωνόμαστε σε μια προνομιακή περίπτωση ανάμεσα στα ρουσσωικά γραπτά κατά την οποία καταρχάς η όραση πρέπει να επιστρατευτεί και να δοκιμαστεί σε μια ιδιαίτερη αποστολή. Πρόκειται για

ορισμένα *γράμματα* του επιστολικού μυθιστορήματος *Νέα Ελοΐζα* στα οποία ένας υποδειγματικός θεατής/παρατηρητής (ο πρωταγωνιστής Saint-Preux) που μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ενσαρκώνει σε ένα σημαντικό βαθμό τις αρχές αγωγής του *Αιμίλιου*, καλείται να δει έναν άγνωστο σε αυτόν κόσμο (το Παρίσι), να σχηματίσει ορθές οπτικές εντυπώσεις, να διακρίνει την αληθινή εικόνα από την οφθαλμαπάτη και μάλιστα σε ένα πλαίσιο όπου το φαίνεσθαι και το παρουσιάζεσθαι έχουν κομβική κοινωνική σημασία.

Καθίσταται σαφές πώς, μέσω της μυθοπλασίας, αναδεικνύεται η ηθική, κοινωνική και πολιτική κριτική που ασκεί ο Rousseau στην οπτική και λεκτική επικοινωνία της σύγχρονής του κοσμοπολίτικης μεγαλούπολης. Από την εξέταση, λοιπόν, αυτών των γραμμάτων προσπαθούμε να απομονώσουμε τις θεωρητικώς ενδιαφέρουσες πτυχές. Μέσω της επίκρισης των παρισινών κοινωνικών πρακτικών και κωδίκων συμπεριφοράς προκύπτουν ως αξίες για τον Rousseau η αυθεντική, πηγαία έκφραση του εσωτερικού κόσμου (του ομιλητή), η αποφυγή της ανειλικρίνειας και της υποκρισίας, ο αποκλεισμός συμφεροντολογικών γνωμώνων, της άκριτης υιοθέτησης κοινότοπων θέσεων και της χρήσης στερεότυπων εκφράσεων, η αδιαφορία για την ευμενή ή όχι αποδοχή των συνομιλητών και η συνακόλουθη αποφυγή του φτηνού εντυπωσιασμού και της επίδειξης πνεύματος.

Στο 3ο κεφάλαιο, λαμβάνοντας υπόψιν παρατηρήσεις για την κοινωνική λειτουργία της ένδυσης κι ακόμη περισσότερο της μόδας στο Παρίσι που έγιναν στο προηγούμενο κεφάλαιο, διαπραγματευόμαστε το ζήτημα της ένδυσης ως ηθικό πρόβλημα του καθημερινού βίου, έτσι όπως αναδεικνύεται στα αυτοβιογραφικά έργα του Rousseau και κατεξοχήν στις *Εξομολογήσεις*. Ερμηνεύουμε πώς το ντύσιμο εκλαμβάνεται από τον Rousseau ως φορέας κοινωνικών σημασιών κι αξιών, ως μέσο κοινωνικής επικοινωνίας, ως κώδικας κοινωνικής συμπεριφοράς. Σε αυτό το πλαίσιο εντοπίζουμε τρεις μείζονες διαστάσεις· την επίδραση της κοινής γνώμης (που ασκείται και μέσα από το ντύσιμο), το ζήτημα της πολυτέλειας και το ζήτημα της υποκρισίας.

Το υποκείμενο ενδύοντας το ίδιο το σώμα του, το μετατρέπει σε πομπό οπτικών μηνυμάτων τα οποία καλούνται τα υπόλοιπα υποκείμενα να αποκωδικοποιήσουν με το βλέμμα τους. Οι ενδυματολογικές επιλογές καθίστανται έτσι κρίσιμες, στο μέτρο που χαρακτηρίζουν ή θα έπρεπε να χαρακτηρίζουν τον ενδυόμενο ως ηθικό πρόσωπο, αλλά ταυτόχρονα λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο μιας κοινωνικά διαμορφωμένης αντίληψης και πρακτικής περί ένδυσης. Εξού και η αμφίεση συνδέεται ευθέως από τον Rousseau με την απόφαση "ηθικής αναμόρφωσης" του βίου του και είναι μόνιμη πηγή άγχους στο μέτρο που δεν μπορεί να ελέγξει τις ερμηνείες που θα προκαλέσει η εμφάνισή του.

Στο 4ο κεφάλαιο ασχολούμαστε με τις ρουσσωικές θέσεις για το θέατρο ως μορφή τέχνης, κυρίως όμως ως μορφή θεάματος και διασκέδασης καθώς και ως κοινωνικού θεσμού, έτσι όπως αυτές αναπτύσσονται κατεξοχήν στην *Επιστολή στον d'Alembert*. Προηγουμένως, αναδεικνύουμε με αναφορά στο *Λόγο περί επιστημών και τεχνών* το ευρύτερο πλαίσιο σκέψης στο οποίο εντάσσονται και σύμφωνα με το οποίο οι τέχνες εμφανίζουν εκλεκτική συγγένεια με την πολυτέλεια και τις άνισες κι αλλοτριωτικές σχέσεις, υπονομεύοντας τις ηθικοπολιτικές αξίες της αρετής και του πατριωτισμού και διαφθείροντας τα κοινοτιστικά ήθη. Έχοντας σε προηγούμενα κεφάλαια αναδείξει τη σημασία του βλέπειν, του φαίνεσθαι και του θεαθήναι και τον κεντρικό ρόλο που παίζουν στην κοινωνική ζωή της μεγαλούπολης (Παρίσι), περνάμε εδώ στην κριτική αντιπαράθεσή της τελευταίας προς την εξιδανικευμένη ρεπουμπλικανική πόλη (Γενεύη) με άξονα το γαλλικό θέατρο.

Εδώ ξεχωρίζουμε τις θέσεις του Rousseau για την ηθοποιία οι οποίες βρίσκονται στην καρδιά της αποδοκιμασίας του για τον θεατρικό θεσμό. Τις αντιπαραθέτουμε προς το *Παράδοξο με τον Ηθοποιό* του Diderot, πιστεύοντας ότι αυτή η αντιπαράθεση είναι γόνιμη κι αναδεικνύει τις λεπτές και ιδιαίτερες πτυχές της ρουσσωικής κριτικής. Ο Rousseau εκτιμά ότι η εξ επαγγέλματος άσκηση της υποκριτικής από τον ηθοποιό είναι μια δραστηριότητα η οποία, αφενός διαφθείρει τον ίδιο τον ηθοποιό

αποξενώνοντάς τον από τον εαυτό και το χαρακτήρα του προκειμένου να υποδυθεί ένα ρόλο, αφετέρου διαφθείρει τους θεατές. Τους μεταδίδει ή τους ενισχύει την υποκριτική στάση μετασχηματισμένη σε κοινωνική υποκρισία η οποία χαρακτηρίζει πλέον τις διαπροσωπικές και κοινωνικές σχέσεις. Στο μέτρο μάλιστα που η κοινωνική ζωή τείνει να περιστρέφεται γύρω από τα θεάματα και συγγενείς αργόσχολες δραστηριότητες, παρατηρείται μια ώσμωση της θεατρικής σκηνής και της σκηνής του κόσμου την οποία ο Rousseau ερμηνεύει ως ηθική καταστροφή.

Στο 5ο κεφάλαιο, συνοψίζοντας και γενικεύοντας συμπεράσματα προηγούμενων κεφαλαίων, επιχειρείται μια συνολικότερη και συνεκτικότερη αξιολόγηση των κοινωνικοπολιτικών διαστάσεων των απόψεων του Rousseau για το βλέπειν και το ομιλείν, σε συνομιλία με δύο σημαντικά κείμενα που αναφέρονται στις εξελίξεις που επισυμβαίνουν την εποχή που ο Rousseau τις βιώνει και τις στοχάζεται. Πρόκειται για το *Δομικό μετασχηματισμό της δημοσιότητας* του Habermas και την *Τυραννία της οικειότητας* του Sennett. Και τα δύο έργα (μεταξύ άλλων) προβαίνουν σε μια κοινωνιολογική ανάλυση (με φιλοσοφική πρόθεση) των δομικών κοινωνικών αλλαγών του 18ου στο Παρίσι (και αλλού). Εμείς επικεντρωνόμαστε στη θεματική των σχέσεων δημόσιου-ιδιωτικού και του τρόπου με τον οποίο αναφύονται ή αναδιατάσσονται, στις αξίες, στους κώδικες επικοινωνίας και στις συμπεριφορές που προσιδιάζουν σε κάθε έναν από αυτούς τους χώρους και τις ευρύτερες συνέπειες των μεταβολών που επιφέρουν.

Λαμβάνοντας υπόψιν αυτές τις αναλύσεις, χωρίς να υιοθετούμε τη θεώρησή του, αναδεικνύουμε τον Rousseau ως έναν εξαιρετικά ευαίσθητο κι οξυδερκή παρατηρητή μεταβολών των οποίων την πλήρη και μακροπρόθεσμη εξέλιξη δεν μπορεί να γνωρίζει, αλλά παρ' όλα αυτά προβλέπει με μεγάλη προσέγγιση και τις οποίες εκλαμβάνει καθ' υπερβολή ως τετελεσμένες. Προσπαθούμε να εξηγήσουμε πώς και γιατί ο Rousseau αποστρέφεται τη διάκριση ιδιωτικού και δημόσιου, στο μέτρο που το δεύτερο καταστρέφει αυτό που θεωρεί ως αυθεντική

έκφραση του υποκειμένου και τις αξίες που αυτή εμπεριέχει, δίνοντας τη θέση της στην υποκρισία, τον κυνισμό, τον εγωισμό κ.ο.κ.

Εισερχόμενοι στο δεύτερο μέρος και στο 6ο κεφάλαιο, επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε, στον αντίποδα του ηθικά φθοροποιού και κοινωνικά παρακμιακού γαλλικού θεάτρου και των ομόλογων δασκεδάσεων, τα κατά τον Rousseau χαρακτηριστικά των ρεπουμπλικανικών θεαμάτων που στην ιδεώδη μορφή τους αυτοκαταργούνται μετασχηματιζόμενα σε γιορτή, δηλαδή σε έναν ιδιαίτερο τύπο διασκέδασης που -υποτίθεται πως- δεν έχει τις αλλοτριωτικές ιδιότητες των απορριπτέων θεαμάτων έτσι όπως αυτά έγιναν αντικείμενο κριτικής στην *Επιστολή στον d'Alembert*. Εντοπίζουμε στην έμφαση που αποδίδει ο Rousseau στη γιορτή και τις συγκρίσιμες διασκεδάσεις, στην πλεοναστική αναφορά τους, στην ξεχωριστή θέση που καταλαμβάνουν στην κοινωνική ζωή της κοινότητας και στις πολιτικές διαστάσεις της, μια προνομιακή πρόσβαση στην πολιτική σκέψη του, αλλά ταυτόχρονα διαπιστώνουμε ότι κατανοεί την πολιτική κατεξοχήν με όρους "υγιούς" θεάματος, ενός αποκατεστημένου τρόπου του βλέπειν και του φαίνεσθαι ο οποίος πραγματώνει το αίτημα της καθολικής διαφάνειας ως οργανωτικής αρχής αλλά και ως ηθικοπολιτικής αξίας.

Η διεξοδική και συγκριτική ανάλυση τριών μοτίβων γιορτής -το "γλέντι των στρατιωτών" και ο "χορός των μελλόνυμφων" που βρίσκουμε στην *Επιστολή στον d'Alembert* και η "γιορτή του τρύγου" που βρίσκουμε στη *Νέα Ελοΐζα*- είναι το πρωτογενές υλικό που χρησιμοποιούμε σε αυτή την κατεύθυνση. Από την ανάλυση αυτή συμπεραίνουμε, μεταξύ άλλων, αρκετές εντάσεις κι αντινομίες, διαπιστώνοντας ότι χειραγωγικά κι αλλοτριωτικά στοιχεία εμφιλοχωρούν εν τέλει και στη γιορτή, είτε παρά την πρόθεση του Rousseau, είτε επειδή εκλαμβάνονται ως απαραίτητο τίμημα προς χάριν της επίτευξης ενός ανώτερου πολιτικού ιδανικού. Το τίμημα αυτό εν μέρει ερμηνεύεται από τις περί παθών θέσεις του Rousseau, κεντρική ιδέα των οποίων είναι ότι τα ανθρώπινα πάθη είναι αδύνατο να ανασταλλούν κι επομένως πρέπει να υπάρχει η μέριμνα να επενδυθούν ή εξαϋλωθούν με το λιγότερο επιβλαβή για το άτομο και το

κοινωνικό σύνολο τρόπο. Έτσι, η πολιτική οφείλει να ενσωματώνει σε μια αμοιβαία επωφελή όσο κι ελέγξιμη μορφή πάθη που αλλιώς θα οδηγούσαν στη σύγκρουση και την αυθαιρεσία.

Στο 7ο κεφάλαιο, αξιοποιούμε αναλύσεις του Foucault σχετικά με τα φαινόμενα και τις διαδικασίες που αποκαλεί πανοπτισμό και τέχνη του κυβερνάν, σε συνδυασμό με την κριτική που ασκεί στον πανοπτισμό ο Mathiesen. Σύμφωνα με την (επιλεκτική) ανάγνωση των σχετικών κειμένων αυτών των στοχαστών συγκροτούμε ένα ερμηνευτικό σχήμα το οποίο κι εφαρμόζουμε κυρίως στα πρωτογενή κείμενα *Πολιτική Οικονομία* και *Πολωνία*. Αυτό το σχήμα μας επιτρέπει όχι απλώς να επιβεβαιώσουμε και να προεκτείνουμε τα συμπεράσματα του προηγούμενου κεφαλαίου και σε άλλες πηγές, αλλά επιπλέον να αναδείξουμε με τρόπο συστηματικό και λεπτομερή εν πολλοίς μια οιονεί ολοκληρωμένη πολιτική θεωρία που συγκροτείται γύρω από την μετατροπή όχι μόνο των πολιτικών συμβόλων και διακυβευμάτων, αλλά των ίδιων των πολιτικών υποκειμένων, των πολιτικών θεσμών και των πολιτικών σχέσεων σε θέαμα. Αυτή η θεαματοποίηση της πολιτικής μετέρχεται πλήθος τεχνικών και τεχνολογιών, όχι απαραίτητα εκλεπτυσμένων, που υπόκεινται σε μια ενιαία και συνεκτική πανοπτική οικονομία.

Επιδίωξή μας είναι ακριβώς να εξεταστούν κριτικά οι παράμετροί της, οι σκοποί της, τα αποτελέσματα και οι αξίες που υπηρετεί ή παράγει. Κι αυτό διότι ο Rousseau, αν και πληθωρικός στις περιγραφές και τα εκφραστικά μέσα που χρησιμοποιεί, ειδικά στην *Πολωνία*, δεν είναι ούτε συστηματικός, ούτε αρκετά συνεπής, στο μέτρο που ενίοτε συγκαλύπτει την οργανωτική αρχή και λογική που διέπει το ενιαίο κατά άλλα σχήμα του και το οποίο υιοθετεί πολιτικές σχέσεις πειθάρχησης και καθυπόταξης που έχουν σαφείς χειραγωγικές όψεις. Αυτό το σχήμα, ωστόσο, μας ενδιαφέρει εφόσον υποστηρίζουμε ότι είναι γενικεύσιμο και για αυτό άλλωστε επιχειρηματολογούμε γιατί πιστεύουμε πως κακώς κατά κανόνα η δευτερογενής βιβλιογραφία αντιμετωπίζει την *Πολωνία* ως παρεκκλίνον ή περιθωριακό κείμενο στο ρουσσωικό corpus.

Στο 8ο κεφάλαιο, αντικείμενο εξέτασης είναι το μείζον πολιτικοθεωρητικό κείμενο του Rousseau, το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Εδώ αναγνωρίζουμε τις πολιτικές αρχές και αξίες τις οποίες διακηρυκτικά η πολιτεία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* επιχειρεί να πραγματώσει (λαϊκή κυριαρχία, ισότητα, ελευθερία, δικαιοσύνη κτλ.), αναρωτιόμαστε ωστόσο αν με τον τρόπο που είναι θεμελιωμένη, με τους θεσμούς της και τις προβλεπόμενες πολιτικές διαδικασίες είναι εφικτό όντως να τις πραγματώσει. Το βασικό ερώτημα από το οποίο εκκινεί αυτή η διερεύνηση είναι τι ακριβώς συμβαίνει με τη δημόσια χρήση του λόγου από τους πολίτες. Η κριτική που ο Rousseau ασκεί στον τρόπο του συνομιλείν σε κοινωνικοπολιτικά περιβάλλοντα που θεωρεί αλλοτριωτικά -και την οποία κριτική αναλύσαμε κυρίως στα κεφάλαια 2 και 5- οδηγεί στην προσδοκία ότι στην πολιτεία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* της ελευθερίας, της ισότητας και της αμοιβαιότητας θα υπάρχουν θεσμοί, fora και μέσα τα οποία θα προάγουν το διάλογο, την κριτική και την ελεύθερη διακίνηση των ιδεών. Ωστόσο, διαπιστώνουμε ότι κάθε άλλο παρά αυτό συμβαίνει, καθώς η επικοινωνία μεταξύ των πολιτών είναι απαγορευμένη εκτός γενικής συνέλευσης, ενώ ακόμη και σε αυτήν, δηλαδή στον τόπο της λαϊκής κυριαρχίας, το δικαίωμα των πολιτών στο νομοθετείν περιστέλλεται στην ψηφοφορία κι όχι στη μεταξύ τους διαβούλευση.

Η ανάλυση του ρόλου του Νομοθέτη-ιδρυτή, της διφορούμενης θέσης της εκτελεστικής εξουσίας στο κράτος κι άλλων θεσμών μας κάνει να διαπιστώσουμε καίριες εντάσεις κι αντινομίες, ιδιαίτερα ως προς τα πραγματικά περιθώρια ελεύθερης θέλησης και δράσης των πολιτών στους οποίους εν τέλει δεν αναγνωρίζεται πνευματική ωριμότητα και κριτική ικανότητα πέραν ενός στοιχειώδους επιπέδου, έτσι ώστε να δικαιολογείται η συγκεκαλυμμένη χειραγώγησή τους. Αυτή εκλαμβάνει διάφορες μορφές "προφύλαξης", ανάμεσα στις οποίες είναι και η μη έκθεσή τους στη ρητορική με εξαίρεση τη ρητορική του Νομοθέτη-ιδρυτή. Ο τρόπος που ο τελευταίος εγκαθιδρύει τα κοινοτικά ήθη και ο κομβικός ρόλος που αυτά παίζουν στην πολιτική φανερώνουν την αμφίσημη

στάση του Rousseau ο οποίος φαίνεται να έχει σοβαρές επιφυλάξεις για τη δυνατότητα λειτουργίας ενός κράτους που σήμερα θα αποκαλούσαμε δημοκρατικό. Μια προσεκτική, μη φορμαλιστική, ανάγνωση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* το καταδεικνύει αυτό ενώ τόσο η *Επιστολή στον d'Alembert* όσο και η *Πολωνία* το επιβεβαιώνουν σύμφωνα με τις αναλύσεις των προηγούμενων κεφαλαίων.

Στο 9ο κεφάλαιο, διερευνάται η σχέση πολιτικής και ομιλούμενης γλώσσας, κυρίως έτσι όπως παρουσιάζεται στο *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*. Διαπιστώνουμε ότι, κατά τον Rousseau, υπάρχει άμεση αντιστοίχιση των δύο, κάτι που από μια άποψη τον καθιστά ανακόλουθο σε σχέση με τη γλώσσα της σιωπής που ουσιαστικά επιβάλλεται στους πολίτες του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, όπως καταδείχτηκε στο 8ο κεφάλαιο. Κι αυτό διότι, ως επικριτής των σύγχρονών του κοινωνιών στο *Δοκίμιο*, διαπιστώνει τον εκφυλισμό και την παρακμή των γλωσσών που οι σύγχρονες συνθήκες και ο τρόπος άσκησης της πολιτικής έχουν καταστήσει ακατανόητες και ουσιαστικά ο ίδιος υποδεικνύει το αίτημα μιας προσίδιας σε δημοκρατικά καθεστώτα ομιλιακής κατάστασης στο πλαίσιο λαϊκών συναθροίσεων.

Εξίσου αντιφατική φαντάζει η κατά σύστημα εξύμνηση της ρητορικής, της ευγλωττίας και της πειθούς στο *Δοκίμιο* οι οποίες στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* αναγορεύονται σφόδρα επικίνδυνες. Με μια προσεκτικότερη εξέταση του *Δοκιμίου* διαπιστώνουμε όμως ότι η πειθώ επιδοκιμάζεται είτε για την αποτελεσματικότητα της, είτε σε περιστάσεις που συναρθρώνεται με περιεχόμενα που καταφάσκουν τη συλλογική ταύτιση και ομοφωνία. Αντίθετα, ο Rousseau δεν εμπιστεύεται τη ρητορική κι εν τέλει την ίδια την ομιλούμενη γλώσσα σε περιπτώσεις διαφοράς, διαλόγου, διαμάχης. Επομένως, είναι συνεπής όταν στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* μετέρχεται μεθοδεύσεις που θα προεξοφλήσουν την κοινωνική ομοφωνία ή έστω συναίνεση, διότι δεν μπορεί να επινοήσει διαδικασίες επίλυσης διαφορών και συγκρούσεων.

# ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

# Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

# Η ΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΟΡΑΣΗΣ

## 1.1 όραση, σκοτάδι και τυφλότητα

Στον *Αιμίλιο* βρίσκουμε την πιο άμεση και συστηματική διαπραγμάτευση του βλέπειν εκ μέρους του Rousseau, καταρχάς στο πιο στοιχειώδες επίπεδο, δηλαδή όσον αφορά την αίσθηση της όρασης. Στο σχετικό χωρίο εκθέτει τις απόψεις του για τη λειτουργία των πέντε αισθήσεων και τον υποδειγματικό τρόπο αγωγής των παιδιών σε αυτές. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται στην όραση. Αυτό που μας ενδιαφέρει να διαπιστώσουμε εν προκειμένω δεν είναι τόσο οι επιμέρους απόψεις καθεαυτές που ως τέτοιες μάλλον δεν χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερη πρωτοτυπία, όσο κυρίως να αναδείξουμε μια συνεχή αμφιταλάντευση για την ορθή θέση της όρασης σε σχέση με τις άλλες αισθήσεις· όσο περισσότερο προσπαθεί να την θεμελιώσει τόσο περισσότερο ασταθή κι αντιφατική την καθιστά. Έτσι, θα δούμε ότι παρουσιάζεται ως η πιο σημαντική από τις υπόλοιπες, αλλά και η λιγότερο βέβαιη, η ενεργητικότερη αλλά και η πιο επικίνδυνη κι απατηλή, αυτή της οποίας κάνουμε εκτενέστερη χρήση αλλά κι αυτή που εμφανίζει τις πιο απαιτητικές προϋποθέσεις ορθής λειτουργίας κ.ο.κ.

Επιπλέον μας ενδιαφέρει να αναδείξουμε τον κρίσιμο ρόλο των αισθήσεων και κατεξοχήν της όρασης όχι μόνο στο επίπεδο της αγωγής ή της γνωσιοθεωρίας αλλά και στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Θα διαπιστώσουμε, δηλαδή, ότι για τον Rousseau το βλέπειν καθίσταται προβληματικό διότι είναι μεν μια θεμελιώδης αισθητηριακή λειτουργία, όμως η άσκηση, η εφαρμογή, οι χρήσεις της εμπλέκονται σε πιο σύνθετα νοητικά ενεργήματα κι εν τέλει κοινωνικές σχέσεις που μπορεί να είναι εκμεταλλευτικές κι αλλοτριωτικές ή αντίθετα μπορεί να είναι αξιοπρεπείς και ισότιμες. Έτσι, η καλλιέργεια της όρασης -ιδιαίτερα όταν, όπως ισχυρίζεται ο Rousseau, το βλέπειν και το φαίνεσθαι σε πάμπολλες

διαστάσεις τους εντοπίζονται στον πυρήνα των κοινωνικών πρακτικών- προς μια ορισμένη κατεύθυνση μπορεί να την καθιστά εργαλείο χειραγώγησης, ενώ προς μια άλλη κατεύθυνση μέσο κριτικής και αυτόνομης σκέψης.

Ας ξεκινήσουμε με τη διφορούμενη σχέση που έχει η όραση με την τυφλότητα και το σκοτάδι. Ενώ ο Rousseau ξεκινάει τη διαπραγμάτευση των αισθήσεων με την αφή που είναι η μόνη διαρκώς ενεργή (όσο είμαστε ξύπνιοι) με την έννοια πως ό,τι ακουμπάμε το αισθανόμαστε αυτομάτως, ευθύς αμέσως την αντιπαραβάλλει με την όραση με αναφορά στους τυφλούς, κάνοντας το τετριμμένο σχόλιο ότι, κατά κανόνα αναπτύσσουν πολύ πιο οξυδερκή ακοή κι αφή από τους υπόλοιπους[29]. Όμως, αυτή η εμπειρία μπορεί να αξιοποιηθεί κι από όσους έχουν όραση. Για αυτό προτείνει και σ'αυτούς να κάνουν ασκήσεις σε συνθήκες προσομοίωσης της τυφλότητας. Γιατί να μην κάνουμε, αναρωτιέται, "...τη νύχτα και χωρίς φως, ό,τι εκείνοι [οι τυφλοί] την ημέρα και χωρίς μάτια;"[30].

Αυτό που έχει σημασία είναι ότι η συνθήκη της τυφλότητας παρουσιάζεται έτσι ως διφορούμενη. Εξ ορισμού είναι μια κατάσταση αναπηρίας, η οποία όμως ταυτόχρονα μπορεί να αξιοποιηθεί κατά ευεργετικό τρόπο για τις άλλες αισθήσεις, αλλά ακόμη και για την ίδια την όραση· μία μειονεξία που όμως μπορεί να αναστραφεί σε πλεονέκτημα. Αν μη τι άλλο, πρόκειται για μια παράδοξη, ή έστω ανορθόδοξη εισαγωγή στην αίσθηση της όρασης. Πριν ειπωθεί οτιδήποτε για αυτή καθεαυτή, γίνεται λόγος για τη μη όραση. Αν η έλλειψη της παρουσιάζει το πλεονέκτημα της απερίσπαστης κι επαρκέστερης ανάπτυξης των άλλων αισθήσεων, τότε αντιστρόφως, η ενεργοποίησή της συνεπάγεται μια συνθήκη υποβαθμισμένης ανάπτυξης των υπόλοιπων αισθήσεων, ως εάν να έχει ρόλο δολιοφθορέα. Το πρώτο, λοιπόν, που διαβάζουμε

---

[29] *Αιμίλιος*,OC381 /εA171. Πρβλ. και Diderot D., *Επιστολή για τους τυφλούς προς χρήση εκείνων που βλέπουν*, στου ίδιου, *Το όνειρο του d'Alembert και άλλα κείμενα*, επιμ. Χριστοδούλου Ι.Σ., μτφρ. Καλογνωμής Α., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 145, 147, 166-167, 173, 202-203.
[30] *Αιμίλιος*, OC381 /εA171.

για αυτήν είναι ένα πρόβλημα που δημιουργεί, ή ορθότερα, ότι η ίδια η ύπαρξή της αποτελεί μείζον και καταστατικό πρόβλημα για τις αισθήσεις και τις προσληπτικές μας ικανότητες.

Αυτό, βέβαια, βοηθάει τον Rousseau να υποστηρίξει δύο παρατηρήσεις. Πρώτον, ότι υπάρχει συμπληρωματικότητα στις αισθήσεις μας κατά την έννοια ότι συνήθως χρησιμοποιούνται από κοινού[31]. Δεύτερον, ότι η χωριστή άσκηση κάθε αίσθησης είναι σκόπιμη επειδή η συμπληρωματικότητά τους μας κάνει συνήθως να μη χρησιμοποιούμε την κάθε μία χωριστά όσο καλύτερα γίνεται, επαφιέμενοι στη συνδυαστική χρήση τους. Η αναφορά επομένως που κάνει στο σκοτάδι είναι αναμενόμενη κι εύλογη, ακριβώς γιατί υποστηρίζει εμπειρικά τη θέση αυτή, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί την άλλη όψη (την εξωτερική) της τυφλότητας. "Πόσες οπτικές γνώσεις μπορούμε να αποκτήσουμε με την αφή, ακόμη και χωρίς ν'αγγίξουμε τίποτα"[32], λέει, έχοντας προηγουμένως αναφέρει παραδείγματα προσανατολισμού σε συνθήκες απόλυτου σκότους, με κριτήρια, φερ' ειπείν, την κατεύθυνση του αέρα σε έναν κλειστό χώρο.

Με αναφορά στο σκοτάδι, ο Rousseau τονίζει ένα δεύτερο σημείο σε σχέση με την όραση που είναι ότι -σε αντιδιαστολή με την αφή- μπορεί να ενεργοποιηθεί μόνο σε κατάλληλα φωτισμένο περιβάλλον. "Είμαστε τυφλοί στη μισή μας ζωή..."[33] λέει, εννοώντας ότι δε βλέπουμε στο σκοτάδι. Νέο πρόβλημα, λοιπόν: η όραση προϋποθέτει εξωτερικές συνθήκες ορατότητας οι οποίες όταν δεν υφίστανται, κι αυτό είναι πολύ συχνό, δεν μπορεί να ενεργήσει ή δε λειτουργεί αξιόπιστα. Και δεν παραλείπει να εκδηλώσει την αποστροφή του προς τα "μηχανικά μέσα"[34], δηλαδή προς το *τεχνητό* φως που θα μπορούσε να τεθεί σαν κάποια λύση. Δεν μπορούμε να τα έχουμε πάντα στη διάθεσή μας και, εν πάση περιπτώσει, θεωρεί προτιμότερο ο Αιμίλιος να έχει "μάτια στα

---

[31] Πρβλ. Diderot D., *Επιστολή για τους τυφλούς*, ο.π., σσ.178-181.
[32] *Αιμίλιος*,OC382 /εA172.
[33] *Αιμίλιος*,OC381 /εA171.
[34] *Αιμίλιος*,OC381 /εA171.

ακροδάκτυλά του παρά στο μαγαζί που πουλά δαυλούς"[35]. Δηλαδή, δεν είναι απλώς εφικτή αλλά εν τέλει θα μπορούσε να είναι και προτιμότερη η υποκατάσταση της όρασης από άλλη αίσθηση, παρά η διαμεσολάβηση μη φυσικών μέσων για τη βελτίωση της ορατότητας.

Πρέπει να σταθούμε για λίγο στο σκοτάδι. Αυτό δεν αναφέρεται απλώς ως μια αντικειμενική κατάσταση μη ορατότητας, αλλά επιπροσθέτως αναγορεύεται σε μια καθολική, φυσική πηγή φόβου για όλους τους ανθρώπους, ενίοτε ακόμη και για τα ζώα. Ο Rousseau βεβαιώνει πως έχει δει "σοφολογιώτατους, άπιστους Θωμάδες, φιλοσόφους, στρατιωτικούς ατρόμητους την ημέρα, να τρέμουν σα γυναικούλες με το θρόισμα ενός φύλλου τη νύχτα"[36]. Ο παροπλισμός της όρασης στο σκότος της νύχτας είναι κρίσιμος. Αφαιρεί τη βεβαιότητα που έχουμε για τα αντικείμενα που μας περιβάλλουν και, παρ' όλο που οι άλλες αισθήσεις είναι πιο οξυμένες, δεν μας παρέχουν την ίδια σιγουριά, το ίδιο αίσθημα ασφάλειας. Όμως έτσι, η όραση ξεχωρίζει από τις άλλες αισθήσεις ως η μοναδική που ενεργοποιημένη μας παρέχει τη γνωστική προφάνεια των αισθητηριακών εντυπώσεων μας, αλλά και ψυχολογική στήριξη. Αντιθέτως, η αναγκαστική ενεργοποίηση της φαντασίας στο σκοτάδι και η μη δυνατότητα ελέγχου της, εν τέλει επιτείνει αντί να ανακουφίσει το φόβο μας, ο οποίος δεν είναι δυνατό να καταπολεμηθεί από ψύχραιμες σκέψεις καθώς το "ένστικτο" είναι πιο ισχυρό από τη λογική[37].

---

[35] *Αιμίλιος*,OC381 /εA171. Ας σημειωθεί, ότι δε γίνεται αναφορά απλώς σε δαυλούς, αλλά σε "μαγαζί που πουλά δαυλούς". Δηλαδή, στο δαυλό ως σημαίνον του τεχνητού φωτός, καταδικάζεται ταυτόχρονα η εργαλειακότητά του (ως εργαλείο παρεμβάλλεται ανάμεσα στον άνθρωπο και το σκοπό του που είναι να δει), αλλά και η εμπορευματική του διάσταση (η ανάγκη χρημάτων για την απόκτηση του). Πρόκειται για μια διπλή διαμεσολάβηση (χρήμα, εργαλείο) η οποία αναδιπλασιάζει αντίστοιχα την απόσταση ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο του, κάτι που πάντα στο σύστημα σκέψης του Rousseau το οποίο εκλαμβάνει ως ιδανικό την αμεσότητα είναι η μεγαλύτερη κατάρα. Πρβλ. το απόσπασμα από τις *Εξομολογήσεις,* OC38 /εA44: "Τα χρήματα δεν με δελεάζουν τόσο όσο τα πράγματα, διότι ανάμεσα στο χρήμα και σ' εκείνο που θέλεις παρεμβάλλεται πάντα ένας ενδιάμεσος, ενώ ανάμεσα στα πράγματα και στην απόλαυσή τους δεν παρεμβάλλεται τίποτα. Βλέπω ένα πράγμα· με δελεάζει. Βλέπω το μέσον που θα με έκανε να το αποκτήσω· δεν με δελεάζει καθόλου".

[36] *Αιμίλιος*,OC382 /εA172.

[37] *Αιμίλιος*,OC384 /εA174.

Όμως, ο Rousseau δε σταματά εδώ, ως εάν να μην ήταν σαφέστατη η τοποθέτησή του. Όχι μόνο διαβάζουμε τον αφορισμό ότι "τίποτα δεν είναι τόσο θλιβερό όσο το σκοτάδι"[38], αλλά και μια σχετική αναφορά σε περιστατικό από την παιδική του ηλικία στο οποίο υπάρχουν και θρησκευτικομεταφυσικές συνδηλώσεις, καθώς ήταν αναγκασμένος να περάσει μέσα από ένα νεκροταφείο και μια εκκλησία. Οι χαρακτηρισμοί δεν αφήνουν αμφιβολίες: "Με κυρίευσε τρόμος που μου σηκώθηκαν οι τρίχες της κεφαλής μου...", περιέπεσε σε "απερίγραπτη ταραχή", κι αποφάσισε να μην επιστρέψει μόνος του αν δεν είναι ημέρα, παρά το γεγονός ότι τελικά υπερνίκησε τους φόβους του[39]. Σε παιδαγωγικό επίπεδο προτείνει ορισμένες ομαδικές, πάντα, ασκήσεις στο σκοτάδι που δεν μπορούν μεν να εξαλείψουν το φόβο, μπορούν ωστόσο να τον κάνουν υποφερτό. Οι αρνητικοί χαρακτηρισμοί σε υπερθετικό βαθμό, η παραπομπή σε σχετική τραυματική εμπειρία της παιδικής του ηλικίας, η εκτεταμένη αναφορά σε αυτό δεν αφήνουν αμφιβολίες για την απέχθεια προς το σκοτάδι και το μέγιστο πρόβλημα που αυτό δημιουργεί στην όραση, τη μόνη από τις αισθήσεις που σε συνθήκες που μπορεί να λειτουργήσει μας παρέχει βεβαιότητα για τις αισθητηριακές μας εντυπώσεις.

Αν το σκοτάδι από τη μία συγκεντρώνει ακραία αρνητικές συνδηλώσεις ενώ από την άλλη έχει και τις θετικές πλευρές του, αντίστοιχα το φως της ημέρας δεν είναι μονοσήμαντα θετικό. Η ανεμπόδιστη λειτουργία της όρασης μας αποσπά την προσοχή και οι άλλες αισθήσεις υπολειτουργούν[40], μη επιτρέποντάς μας να κάνουμε με αυτές πολύτιμες παρατηρήσεις που μπορούν να γίνουν μόνο τη νύχτα. Ας δούμε πώς συνοψίζει ο Rousseau τη θέση του για την όραση και τη σχέση της με τις άλλες αισθήσεις: "Ενώ η αφή συγκεντρώνει τη δράση της σε ό,τι περιβάλλει τον άνθρωπο, η όραση απλώνει τη δική της πέρα από αυτόν. Και αυτό την κάνει απατηλή: με μια ματιά, ο άνθρωπος αγκαλιάζει το μισό ορίζοντα που αντικρίζει. Πώς είναι δυνατόν να μην απατάται από το

---

[38] *Αιμίλιος*,ΟC385 /εΑ174
[39] *Αιμίλιος*,ΟC385-6 /εΑ175.
[40] *Αιμίλιος*,ΟC382 /εΑ171.

πλήθος των ταυτόχρονων αυτών αισθήσεων και των κρίσεων που προκαλούν; Έτσι, από όλες τις αισθήσεις μας, η όραση είναι είναι αυτή που διαπράττει τα μεγαλύτερα σφάλματα, διότι απλώνεται πολύ και, καθώς προηγείται κατά πολύ των άλλων, η δράση της είναι πάρα πολύ γρήγορη και εκτεταμένη για να μπορούν οι άλλες αισθήσεις να επιφέρουν τις ενδεχόμενες διορθώσεις"[41].

Μια στο καρφί και μια στο πέταλο. Πώς αλλιώς μπορεί να χαρακτηριστεί αυτή η συνεχής αμφιταλάντευση; Πριν μερικές σελίδες αποδιδόταν στην όραση ένα διακεκριμένο status κατά το ότι μόνη αυτή από τις αισθήσεις προσδίδει εγκυρότητα στις αισθητηριακές μας εντυπώσεις για αυτό και το σκοτάδι είναι τόσο αποκρουστικό. Εδώ, όμως, εκ νέου αμφισβητείται αυτό και αντιμετωπίζεται ως η πλέον σφαλερή κι απατηλή, ως επιπόλαιη κι ως εκ τούτου ανακριβής. Αλλά και πάλι υπάρχει υποσημείωση, διόρθωση ή όπως αλλιώς μπορεί να χαρακτηριστεί η αντιστροφή μιας αρνητικής ιδιότητας σε θετική. Η ίδια η ανεπάρκεια της όρασης είναι συνθήκη δυνατότητας της ίδιας, αλλά και της ανάπτυξης των υπόλοιπων αισθήσεων: "...οι ίδιες οι οφθαλμαπάτες της προοπτικής μας είναι απαραίτητες για να μάθουμε το χώρο και να συγκρίνουμε τα μέρη του. Χωρίς τα απατηλά φαινόμενα δεν θα βλέπαμε τίποτα μπροστά μας"[42], "...όλα θα μας φαίνονταν σα να είναι κολλημένα στα μάτια μας"[43].

### 1.2 δια γυμνού οφθαλμού

Ο Rousseau κάνει μία σημαντική διάκριση μεταξύ της αίσθησης (της όρασης) και της χρήσης της. Αισθάνεται, ίσως, πως έχοντας συγκροτήσει έναν κατάλογο μείζονων προβλημάτων γύρω από την όραση, που ως αίσθηση δεν παύει να έχει καταρχάς φυσική καταγωγή, εκθέτει εμμέσως την ανθρώπινη φύση και γενικότερα τη φύση σε μια πιθανή κατηγορία ότι είναι ελαττωματική. Όμως για τον ίδιο θα ήταν

---

[41] *Αιμίλιος*,ΟC391 /εΑ180.
[42] *Αιμίλιος*,ΟC391 /εΑ180.
[43] *Αιμίλιος*,ΟC391 /εΑ181.

ανεπίτρεπτο κάτι τέτοιο να χρεωθεί στην αίσθηση ως φυσική ικανότητα καθεαυτή, ενώ αντιθέτως είναι πρόσφορο να αποδοθεί στη χρήση της, δηλαδή σε ανθρώπινη υπαιτιότητα. Και παραπέμπει για αυτό στο παράδειγμα αρχιτεκτόνων, μηχανικών, γεωμετρών κ.α. οι οποίοι βλέπουν με μεγαλύτερη βεβαιότητα κι ακρίβεια, λόγω της εμπειρίας που έχουν αποκτήσει[44]. Εδώ παρουσιάζουν ενδιαφέρον δύο πράγματα· μια εμφατική παρατήρηση κι, εξ' αντανακλάσεως, μια ουσιώδης παράλειψη.

Οι επαγγελματίες συγκρίνονται με τους υπόλοιπους ως προς τον υπολογισμό της έκτασης και του μεγέθους του χώρου και των αντικειμένων και αξιολογείται ότι κάνουν καλύτερη χρήση της όρασης "δια γυμνού οφθαλμού"[45]. Υπάρχει κάτι το πλεονασματικό σε αυτή την παρατήρηση με την έννοια ότι εξυπακούεται πως όντας ασκημένοι περισσότερο θα βλέπουν καλύτερα *και* δια γυμνού οφθαλμού. Αλλά έτσι ο Rousseau τονίζει κάτι που ήθελε μάλλον να αποσιωπήσει, ότι δηλαδή βλέπουν καλύτερα και *χωρίς* γυμνό οφθαλμό, δηλαδή κάνοντας χρήση οπτικών *οργάνων* τα οποία επιβοηθούν, ενισχύουν ή επιδιορθώνουν την όρασή τους.

Ας το επαναλάβουμε. Για τον Rousseau, οποιαδήποτε μη φυσικά μέσα για την υποβοήθηση των αισθήσεων, αν δεν είναι αυτόχρημα απορριπτέα, είναι καταρχάς ύποπτα κι αναξιόπιστα. Το καλύτερο θα ήταν να είναι αχρείαστα. Δεν θα μπορούσε, φερ' ειπείν, να συμμεριστεί τον ενθουσιασμό του Descartes για τα "θαυμάσια τηλεσκόπια", ως το αποκορύφωμα των εφευρέσων που ενισχύουν κι επεκτείνουν την όραση μας και εν τέλει τη γνώση μας για τον κόσμο[46]. Αλλά ακόμη και σε ένα τεχνολογικά μη προηγμένο επίπεδο, η διαφωνία του είναι ξεκάθαρη. Αν ο Descartes εξυμνεί ακόμη και το απλό μπαστούνι με το οποίο τη νύχτα μπορούμε να ξεχωρίσουμε πλήθος αντικειμένων που ακουμπάμε με αυτό, αν η συστηματική χρήση του από τους τυφλούς το κάνει "τόσο

---

[44] *Αιμίλιος*,OC392 /εA181.
[45] *Αιμίλιος*, OC392 /εA181. Στο πρωτότυπο χρησιμοποιούνται οι εκφράσεις *le coup d'oeil* και *à leurs yeux*.
[46] Descartes, *La Dioptrique* στο *Oeuvres philosophiques*, τομ.1, επιμ.F.Alquié, Garnier, Παρίσι 1963, σ.651.

τέλειο και ακριβές" ώστε κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι είναι "το όργανο μιας έκτης αίσθησης που δίνεται σε αυτούς στη θέση της όρασης"[47], ο Rousseau, αντιθέτως, στα παραδείγματα νυχτερινών οπτικών ασκήσεων που αναφέρει σπεύδει να διευκρινίσει ότι κανένα μπαστούνι δεν είναι απαραίτητο[48].

Υπάρχει, λοιπόν, εδώ μια αστοχία. Αν ο Rousseau θέλει απλώς να εκφράσει την ιδέα ότι η όραση βελτιώνεται με την παρατηρητικότητα και την εμπειρία θα μπορούσε να αποφύγει το συγκεκριμένο παράδειγμα. Ο ίδιος ως ο παιδαγωγός λέει στο μαθητή του Αιμίλιο στο τέλος της αγωγής του, παρά το ότι υπήρξε υποδειγματική κι επιτυχημένη, "...έχω περισσότερη πείρα... βλέπω καθαρότερα..."[49]. Από την άλλη, φαίνεται να αντιλαμβάνεται ότι η περίπτωση του *επαγγελματία* της όρασης, αν μπορούμε να το θέσουμε έτσι, εξεικονίζει πολύ πειστικότερα αυτό που θέλει να πει.

Το πρόβλημα δεν είναι μόνον ότι κατά αυτόν τον τρόπο μας επισημαίνει άθελά του τη χρήση οπτικών οργάνων από αυτούς που βλέπουν καλύτερα, αλλά ότι επιπλέον αυτά τα όργανα κατασκευάζονται, λειτουργούν και χρησιμοποιούνται με βάση τα πορίσματα της επιστήμης της οπτικής και συγγενών επιστημονικών κλάδων που, όπως όλες οι επιστήμες, γνωρίζουν μια πρωτοφανή ανάπτυξη στη νεότερη εποχή. Υπάρχει, δηλαδή, μια επιστημονική-επιστημολογική διάσταση και μία επιτελεστική. Ο γεωμέτρης, π.χ., βλέπει (ως γεωμέτρης) με οδηγό την επιστήμη της γεωμετρίας κι ο αρχιτέκτονας ή ο μηχανικός χρησιμοποεί το βλέμμα του για να κατασκευάζει κτίρια.

Επομένως, εντοπίζεται εδώ αφενός μια επιστημονικοτεχνική θεωρία του βλέπειν σε συνάρτηση με το χώρο κι αφετέρου ένα πεδίο όπου αυτή εφαρμόζεται με βάση κάποια σκοπιμότητα και τη χρήση κάποιων εργαλείων. Με άλλα λόγια, έχουμε να κάνουμε με μια ιδιαίτερη

---

[47] Descartes, *La Dioptrique*, ο.π. σ.653.
[48] *Αιμίλιος*,OC382 /εA171-2.
[49] *Αιμίλιος*,OC836 /εB361.

*τεχνολογία* πρόσληψης, ορισμού, μέτρησης, οργάνωσης και κατεξουσίασης του χώρου που εδράζεται σε μια εμπρόθετη όραση θεμελιωμένη σε ένα σώμα γνωσιοθεωρητικών αρχών. Επομένως, το βλέμμα ενός αρχιτέκτονα σε σχέση με αυτό ενός ανθρώπου που δεν έχει "επαγγελματική" όραση, διαφέρουν όχι απλώς κατά το ότι το πρώτο είναι περισσότερο εμπειρικά ασκημένο, αλλά ότι είναι συστηματικά *εκπαιδευμένο* σε έναν ιδιαίτερο τρόπο του βλέπειν που έχει διαφορετικές προϋποθέσεις, κριτήρια, μέσα και στοχεύσεις από το "καθημερινό" βλέμμα. Κοντολογίς, η διάκριση μεταξύ της αίσθησης της όρασης και της χρήσης της, διάκριση που ο ίδιος ο Rousseau εισηγείται, διανοίγει όχι ένα πεδίο απεριόριστων βλεμμάτων, αλλά *ειδών* βλέμματος που δε διαφοροποιούνται από τις επιμέρους εφαρμογές μίας γενικής καλλιέργειας της όρασης που βασίζεται σε ενιαίες αρχές, αλλά από επιμέρους διαφορετικές σκοποθεσίες και τις σύστοιχες τεχνολογίες τους. Ασφαλώς, η αίσθηση της όρασης ως τέτοια είναι η αφετηρία τους, η απαραίτητη γενική προϋπόθεση και μήτρα τους, δεν ανάγονται ωστόσο σε αυτήν.

### 1.3 μόνο με τα δικά μου μάτια

Ποια είναι όμως τότε, κατά τον Rousseau, πιο συγκεκριμένα τα περιεχόμενα της αγωγής της όρασης, η μέθοδος της και οι αρχές θεμελίωσής της; Αξιοποιεί εν τέλει και με ποιο τρόπο την επιστήμη της οπτικής κι ευρύτερα το επιστημονικώς σκέπτεσθαι; Βεβαίως, η αγωγή στην όραση έχει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, αλλά ανάγεται στην ευρύτερη θεωρία περί αγωγής του Rousseau σε ουσιώδεις πτυχές της οποίας κατά το μέτρο που μας αφορά εδώ θα χρειαστεί να αναφερθούμε στη συνέχεια[50]. Το απόσπασμα που ακολουθεί αφορά την αγωγή των

[50] Πρβλ. Fabre M., *Jean-Jacques Rousseau: une fiction théorique éducative*, Hachette, Παρίσι, 1999 σ.133 κ.ε. για μια ευσύνοπτη εισαγωγή στη θεωρία περί αγωγής του Rousseau καθώς και στην επιρροή που άσκησε στην παιδαγωγική θεωρία και πρακτική.

μαθητών στη ζωγραφική[51] η οποία καλλιεργεί την επιδεξιότητα του χεριού αλλά και την ορθή χρήση της όρασης. Συμπυκνώνει γενικότερες μεθοδολογικές αρχές και θεωρητικές παραδοχές του Rousseau: "Θέλω [ο μαθητής] να μην έχει άλλο δάσκαλο από τη φύση, ούτε άλλο υπόδειγμα εκτός των αντικειμένων. Θέλω να βλέπει το ίδιο το πρωτότυπο κι όχι το χαρτί που το αναπαριστά, να σχεδιάζει ένα σπίτι βλέποντας ένα σπίτι, ένα δέντρο βλέποντας ένα δέντρο, έναν άνθρωπο βλέποντας έναν άνθρωπο, ώστε να συνηθίσει να παρατηρεί καλά τα σώματα και πώς φαίνονται και όχι να θεωρεί τις απατηλές και συμβατικές αντιγραφές ως αληθινές"[52].

Η "φύση" για το Rousseau είναι εγγενώς εύτακτη, διεπόμενη από νόμους και σχέσεις σταθερές, αρμονικές κι αληθείς. Έτσι κατασκευασμένη, αντιπαραβάλλεται με την "κοινωνία" ή τον "πολιτισμό", που επικρίνονται όταν συγκρινόμενοι μαζί της αποτυγχάνουν να εκφράσουν τις καθολικές αρχές που τη διέπουν και τις οποίες συγκροτεί υποδειγματικά. Η ένταση φύσης-κοινωνίας δεν οδηγεί στην απόρριψη της δεύτερης ούτε σε κάποιο αίτημα επιστροφής στη φύση με την έννοια της απάρνησης του πολιτισμού και παλλινδρόμησης σε μια πρωτόγονη κατάσταση, παρά το γεγονός ότι συχνά συμπαραδηλώνει μια νοσταλγία για μια ανεπανόρθωτα χαμένη "χρυσή εποχή"[53].

Η ίδια η βίωση και συνειδητοποίηση αυτού του διχασμού μπορεί να γίνει μόνο εντός της κοινωνίας κι επομένως μπορεί να επαναδιατυπωθεί ως αίτημα· το αίτημα της αναθεώρησης και ανασύστασης των κοινωνικών σχέσεων (ωστόσο, αυτό το αίτημα είναι προβληματικό στην πραγματοποίησή του ακριβώς επειδή η οπισθοδρόμηση δεν είναι εφικτή). Δεν πρόκειται λοιπόν εδώ για την "ανόητη" φύση της φυσικής κατάστασης, αλλά για τη φύση ως κατασκευή ή επινόηση που επιτελεί

---

[51] Η ζωγραφική δεν είναι ακριβώς ένα *μέσο* βελτίωσης της όρασης, τουλάχιστον με τη στενή έννοια. Το κρίσιμο είναι ότι δεν παρεμβάλλεται, όπως π.χ. ο δαυλός, μεταξύ του ματιού και του αντικειμένου που οράται.
[52] *Αιμίλιος*,OC397 /εA186.

ένα κανονιστικό ρόλο. Δείχνοντας τι είναι "φυσικό", αποκαλύπτει ταυτόχρονα τα "παθολογικά" χαρακτηριστικά της κοινωνικής κατάστασης[54]. Έτσι, στο παραπάνω απόσπασμα είναι εύγλωττη η αντιπαράθεση πρωτοτύπου-αντιγράφου, φυσικού-τεχνητού, αντικειμένου-αναπαράστασης όπου το πρώτο μέρος κάθε ζεύγους αντιστοιχεί στη φύση και το δεύτερο στην κοινωνία. Αυτός ο κατάλογος είναι δυνατό να διευρυνθεί επ' αόριστον, αλλά μπορεί να συνοψιστεί στη γενική εκδοχή είναι-φαίνεσθαι ή, ισοδύναμα, πραγματικότητας-εμφάνειας, που αποτελεί και ένα από τα κύρια μοτίβα της ρουσσωικής σκέψης[55]. Για τον Rousseau, το ότι δεν υπάρχει ταυτότητα του πράγματος με τον τρόπο που εμφαίνεται δεν είναι κάτι αυτονόητο κι αναμενόμενο. Αντιθέτως, το ίδιο το χάσμα μεταξύ είναι και φαίνεσθαι είναι μια συνέπεια της απώλειας της αμεσότητας της φυσικής κατάστασης στο κοινωνικό περιβάλλον. Κατεξοχήν η όραση, λοιπόν, έχει να αντιμετωπίσει μια φαινομενικότητα η οποία κάθε άλλο παρά εγγυάται την ανεμπόδιστη πρόσβαση στην αλήθεια της πραγματικότητας.

Τα παιδιά προκειμένου να αποκτήσουν "οξυδέρκεια" κι "ακριβή ματιά"[56] πρέπει π.χ. μέσω της ζωγραφικής, να κάνουν οπτικές παρατηρήσεις. Σύμφωνα με τα παραπάνω, κρίσιμο είναι τόσο το αντικείμενο της παρατήρησης το οποίο δεν πρέπει να είναι αντικείμενο αναπαράστασης, δηλαδή αναδιπλασιασμένο και τεχνητό, όσο και η ποιότητα της οπτικής διαδικασίας η οποία (πρέπει να) είναι μια υποκειμενική,

---

[53] Ο L.Strauss υποστηρίζει λανθασμένα ότι ο Rousseau προτείνει την επιστροφή στη φύση, "στον προπολιτικό άγριο": Strauss L., *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γ. & Ροζάνης Σ., Γνώση, Αθήνα 1988, σ.304-5.

[54] Πρβλ. Γρηγοροπούλου Β., "<<Φύση>> και αγωγή στον Ρουσσώ", *Ο Πολίτης*, τευχ.66-67, 1999, ιδίως σ.32-34. Γρηγοροπούλου Β., *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002., σ.14-5. Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο: ο Ρουσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Στάχυ, Αθήνα 2000, σ.108. Πρβλ. επίσης Todorov T., *Frail happiness: an essay on Rousseau*, μτφρ. & εισαγ. Scott J.T. & Zaretsky R.D. , The Pennsylvania State University Press, University Park (Πεννσυλβάνια) 2001, σ.5-17. Ακόμη βλ. Cassirer E., *Καντ και Ρουσσώ*, ο.π. σ.19 και 32 όπου αναφέρεται ότι ο Kant εμπνεόμενος από τον Rousseau ορθά αποδίδει στον τελευταίο μια έννοια της φύσης που επέχει θέση κανονιστικής κι όχι συστατικής αρχής.

[55] Πρβλ. τις αναλύσεις του Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and obstruction*, εισ. Morrissey R.J., μτφρ. Goldhammer A., University of Chicago Press, Λονδίνο 1988, μεταξύ άλλων σ.5-6. Ακόμη, βλ. Φαράκλας Γ., "Ο Ρουσώ και η ανεπανόρθωτη απώλεια", *ο Πολίτης*, τευχ.86, 2001, σ.44.

αυθεντική πράξη, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι αυθαίρετη. Τα παιδιά πρέπει να βλέπουν μόνο μέσα από τα δικά τους μάτια, όχι μέσα από τα μάτια άλλων. Γενικότερα, πρέπει να βασιστούν στις δικές τους αντιληπτικές και γνωστκές ικανότητες.

Τα επικριτικά σχόλια του Rousseau για το ότι είναι σύνηθες οι παιδαγωγοί να βάζουν τους μαθητές να ζωγραφίζουν με πρότυπο έναν πίνακα, αντί την ίδια τη φύση οδηγούν λοιπόν ευθέως στο συμπέρασμα ότι, κατά τον Rousseau πάντα, οι περισσότεροι μαθαίνουν να βλέπουν λανθασμένα. Αντί να καλλιεργούν τη δική τους ικανότητα του βλέπειν, την υποκαθιστούν με μια δοτή, αλλότρια κι αναξιόπιστη όραση. Το προβληματικό βλέπειν αποκτά έτσι κατεξοχήν κοινωνικές διαστάσεις. Αν οι συνήθεις, παγιωμένες πρακτικές του βλέπειν είναι κατακριτέες, εν μέρει επειδή έχουν απομακρυνθεί από τη "φύση", κι ο Rousseau επινοεί νέες μεθόδους για την ορθή καλλιέργεια της όρασης, τότε η κοινωνία συλλήβδην δε βλέπει καλά. Χρειάζεται να (δια)φωτιστεί[57].

### 1.4 το επιστημονικώς σκέπτεσθαι και πράττειν

Οι επιστήμες, κι επομένως και η επιστήμη της οπτικής, είναι κοινωνικές δραστηριότητες κι ως τέτοιες δεν εξαιρούνται από την ευρύτερη κοινωνική και πολιτισμική κριτική που απορρέει από την αντίθεση φύση-κοινωνία. Ας αναλογιστούμε ότι ουσιαστικό ξεκίνημα της δημόσιας πνευματικής δραστηριότητας του Rousseau αποτελεί ο *Λόγος περί επιστημών και τεχνών* που είναι ένα σφοδρό κατηγορητήριο εναντίον (και) των επιστημών, με επιχειρήματα που αργότερα εν μέρει εκλέπτυνε κι ανασκεύασε, χωρίς όμως ποτέ να απαρνηθεί τη βασική γραμμή

---

[56] *Αιμίλιος*,OC397 /εA186.

[57] Πρβλ. "Δε γνωρίζουμε τίποτε, αγαπητή μου Σοφία, δε βλέπουμε τίποτε· είμαστε ένα τσούρμο τυφλών ριγμένοι στην απεραντοσύνη του σύμπαντος... Είμαστε από κάθε άποψη τυφλοί, αλλά τυφλοί που δεν μπορούν να φανταστούν τι είναι η όραση...", *Επιστολές περί ηθικής* (3η επιστολή), OC1092.

σκέψης του[58]. Δεν μπορούμε εδώ να πραγματευτούμε αναλυτικά όλα τα μείζονα όσο και σύνθετα ζητήματα που σχετίζονται με τη ρουσσωική κριτική στις επιστήμες. Ένα σημείο που μας ενδιαφέρει να τονίσουμε είναι πως, κατά τον Rousseau πάντα, η επιστήμη ως κοινωνική πρακτική αποτελεί ένα *σύμπτωμα* ηθικής διαφθοράς και παρακμής η οποία, όπως ασκείται, επιτείνει και παγιώνει αυτή τη διαφθορά και τις άνισες κι εκμεταλλευτικές κοινωνικές σχέσεις που τη συνοδεύουν. Η κριτική του γίνεται κατεξοχήν σε ηθικό, κοινωνικό κι εν τέλει πολιτικό επίπεδο και δευτερευόντως σε επιστημολογικό. Το βασικό ερώτημα που τον απασχολεί δεν είναι η εγκυρότητα των επιμέρους επιστημονικών θεωριών και μεθόδων, ξεκομμένων από το ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο εμφανίζονται κι αναπτύσσονται, αλλά ποιος είναι ο κοινωνικός ρόλος που επιτελούν, ποια είναι τα αποτελέσματά τους, ποιες αξίες υπερασπίζονται και ποιες κοινωνικές σχέσεις εμπεδώνουν.

Το κύριο επιχείρημα του Rousseau είναι ότι, παρατηρώντας την ίδια την καταγωγή της επιστήμης και της επιστημονικής δραστηριότητας όσο και την ανάπτυξή της ιστορικά, διαπιστώνει κανείς ότι σε όλες τις περιπτώσεις συνάπτεται με πάθη όπως περιέργεια, ματαιοδοξία, φιλαργυρία κτλ. διαφθείροντας (ή διαφθείροντας περισσότερο) καταρχάς τους ίδιους τους φορείς της και συνδυάζεται με φαύλες κοινωνικές σχέσεις τις οποίες ανατροφοδοτεί κι επιτείνει. Ο Rousseau έτσι μπορεί να διασωθεί από την κατηγορία του σκοταδισμού, στο μέτρο που διαχωρίζει το επιστημονικώς σκέπτεσθαι κι εργάζεσθαι από τις εφαρμογές και τις χρήσεις τους[59].

Επομένως, είναι δυνατό να θεωρήσουμε ότι η επιστήμη αναφυόμενη σε ένα αγαθό κι ενάρετο κοινωνικό πλαίσιο δεν θα ήταν από εκείνον εξίσου

---

[58] Βλ. μια χαρακτηριστική αποστροφή από το *Λόγο περί επιστημών και τεχνών*, OC7: Οι επιστήμες, τα γράμματα και οι τέχνες "...στρώνουν στεφάνια από λουλούδια πάνω στις σιδερένιες αλυσίδες" με τις οποίες είναι δεμένοι οι άνθρωποι, στραγγαλίζουν το αίσθημα της πρωταρχικής ελευθερίας για το οποίο είχαν γεννηθεί, τους κάνουν να αγαπούν τη σκλαβιά τους και τους διαμορφώνουν σε αυτό που αποκαλείται πολιτισμένοι λαοί".

αποδοκιμαστέα; Δηλαδή ότι σε αυτή την περίπτωση θα συναπτόταν με αγαθές κοινωνικές σχέσεις και θα παρήγαγε κοινωνικά επωφελή πορίσματα; Η απάντηση δεν μπορεί να είναι ανεπιφύλακτα καταφατική για δύο λόγους. (1ον) ο Rousseau έχει μια αριστοκρατική άποψη για την επιστήμη, κατά την έννοια ότι πρεσβεύει πως ταιριάζει μόνον σε εξαιρετικά πνεύματα, σε μεγαλοφυΐες, ενώ αντίθετα οι πολλοί, το πλήθος, ο λαός, είναι ανίκανοι να την κατανοήσουν και να μην ζημιωθούν από αυτή και τα αποτελέσματά της[60].

(2ον) Εφόσον η επιστήμη γενικά δεν ταιριάζει, δεν είναι στη "φύση" του ανθρώπου, δεν μπορεί παρά καταρχάς να προξενήσει ζημιά. Αλλά αφού έχει επιφέρει αυτή τη ζημιά κι επομένως οι κοινωνικές σχέσεις έχουν θιγεί ανεπανόρθωτα (με την έννοια ότι η παλλινδρόμηση σε ένα προϋφιστάμενο στάδιο άγνοιας κι αγνότητας δεν είναι εφικτή), μπορεί πλέον στην καλύτερη περίπτωση να ανακόψει την περαιτέρω ζημιά. Και τότε, η καλλιέργειά της σε ένα ελεγχόμενο πλαίσιο, μπορεί να γίνει το ανάχωμα σε μεγαλύτερη δυνητική παρακμή[61]. Αν αρχικά λειτουργεί ως φαρμάκι, δευτερογενώς μπορεί να λειτουργήσει ως φάρμακο.

Πρέπει να έχει καταστεί σαφές, αλλά ας το διατυπώσουμε ρητά, ότι το γεγονός πως ο Rousseau διακρίνει την επιστημολογική από την κοινωνική διάσταση της επιστήμης δε σημαίνει ότι τις θεωρεί κι αυτοτελείς. Διότι εφόσον η επιστήμη δεν επιτελείται σε κοινωνικό κενό, η κοινωνική διάσταση εμφιλοχωρεί στην επιστημολογική και την επιμολύνει. Κι αυτό γιατί οι μέθοδοι με τις οποίες διεξάγονται, οι έννοιες με τις οποίες συγκροτούνται, αλλά και τα ίδια τα ερωτήματα που υποκινούν τις επιστημονικές έρευνες κι επομένως η κατεύθυνση που οι

---

[59] "Η επιστήμη *καθεαυτή* είναι πολύ καλή, αυτό είναι προφανές· και κανείς πρέπει να έχει χάσει τα λογικά του για να υποστηρίξει το αντίθετο", *Παρατηρήσεις [απάντηση στον Stanislas]*, OC36, έμφαση δική μου.

[60] Αυτό είναι ένα μοτίβο που βρίσκουμε στο *Λόγο περί επιστημών και τεχνών*, με αναφορά στους "Verulams, τους Descartes και τους Newtons" (OC29) κι επανεμφανίζεται ουσιαστικά απαράλλακτο στα υποστηρικτικά του *Λόγου* μεταγενέστερα κείμενα. Βλ. ενδεικτικά: *Παρατηρήσεις [απάντηση στον Stanislas]* (OC39), *Επιστολή στον Grimm* (OC60, 64), *Τελευταία απάντηση [στον Bordes]* (OC72-3), *Πρόλογος στο "Νάρκισσο"* (OC970).

[61] Βλ. ιδίως *Πρόλογος στο "Νάρκισσο"*, OC971-2, 974.

τελευταίες παίρνουν προσδιορίζονται κοινωνικά. Έτσι, ο *Αιμίλιος* ως πραγματεία περί αγωγής, μπορεί να διαβαστεί ταυτόχρονα ως μια ριζική κριτική της κοινωνίας, της επιστήμης και της αγωγής η οποία εκκινεί από μια γενική αφαίρεση από τα πραγματολογικά δεδομένα[62]. Κατά πόσο αυτή η κριτική μπορεί να προσλάβει χαρακτηριστικά προγράμματος (παιδαγωγικού ή/και πολιτικού) είναι συζητήσιμο. Σε αυτό το πλαίσιο η ανακάλυψη της παιδικότητας και η απόδοση ενός αυτοτελούς *status* στην παιδική ηλικία[63], μια κίνηση που γίνεται στην εποχή του Rousseau στην πλήρη ανάπτυξή της και στην οποία ο ίδιος πρωτοστατεί με τον *Αιμίλιο*, έχει εξίσου παιδαγωγικές, γνωσιοθεωρητικές και κοινωνικές συνέπειες.

Έτσι, αν πρωτεύων σκοπός της αγωγής είναι να καταστήσει το υποκείμενό της κριτικώς σκεπτόμενο κι ελεύθερο, τότε θα πρέπει το ίδιο να συμπαραγάγει τα περιεχόμενα της αγωγής, χρησιμοποιώντας τις δικές του δυνάμεις[64]. Για αυτό και οι επιστήμες τίθενται εντός παρενθέσεως, τόσο ως προκατασκευασμένο από τρίτους σώμα γνώσεων που υπακούει σε σκοπιμότητες κι εκπίπτει σε μια χρησιμοθηρία κι εργαλειακότητα, όσο και ως λόγος που δομείται σε μια γλώσσα εννοιών αλλότρια προς το ανώριμο να την κατανοήσει παιδί. Ο Αιμίλιος θα πρέπει να ισορροπήσει μεταξύ -ας την αποκαλέσουμε έτσι- "λελογισμένης άγνοιας" κι επιστήμης. Με την έννοια ότι θα εξέρχεται από την άγνοιά του -απομακρυνόμενος κάθε φορά ένα βήμα από την κατάσταση ευτυχισμένης άγνοιας της φύσης- μόνον εφόσον και όταν έχει αγαθά και σπουδαία κίνητρα, όταν ο ίδιος αισθανθεί ότι αυτό είναι απαραίτητο και το αποτολμήσει με μικρές και προσεκτικές κινήσεις. Δεν θα βιαστεί ούτε να οικειοποιηθεί αβέβαιες και δοτές γνώσεις, ούτε να

---

[62] Π.χ. ο Αιμίλιος, δηλαδή ο υποδειγματικός μαθητής, είναι ορφανός (αφαίρεση της οικογένειας), ο Rousseau ως παιδαγωγός τον αποκόπτει από το αριστοκρατικό περιβάλλον στο οποίο γεννήθηκε (αφαίρεση της καταγωγής και της κοινωνικής θέσης) και τον υποβάλλει σε ένα προσωπικό πρόγραμμα αγωγής κατά τη φύση και τα πράγματα μέχρι να επανενταχθεί, μετά την "ενηλικίωσή" του στην κοινωνία (αφαίρεση δημόσιων παιδαγωγικών θεσμών, αλλά και γενικότερα κοινωνικών σχέσεων).

[63] "Η παιδική ηλικία έχει τους δικούς της τρόπους να βλέπει, να σκέπτεται, να αισθάνεται", *Αιμίλιος*, OC319 /εΑ110.

[64] Πρβλ. Cassirer E., *The question of Jean-Jacques Rousseau*, ο.π. σ.117-8.

παρασυρθεί από τα πάθη του και να ξανοιχτεί σε άσκοπες έρευνες[65]. Σε κάθε περίπτωση, η ηθική διάσταση θα είναι πρωτεύουσα. Ενώ λοιπόν ο Rousseau συμπορεύεται με τη διαφωτιστική παιδαγωγική ως προς την καταδίκη προϋφιστάμενων αυταρχικών και κατηχητικών μεθόδων και την απόρριψη στερεότυπων γνώσεων που θεμελιώνονται στην (θρησκευτική) αυθεντία, παράλληλα, επικρίνει το Διαφωτισμό ως ημιτελή κι ασυνεπή, γιατί εκτιμά ότι εν τέλει εκπίπτει εξίσου σε ένα στείρο δογματισμό, αντικαθιστώντας τη θρησκευτική με την ηθική κατήχηση και τις παλαιές προκαταλήψεις με τις εξίσου αυθαίρετες δικές του.

Η ριζική αυτή κριτική του Rousseau, δικαιολογημένη ή όχι, δεν μπορεί επομένως να διεξάγεται παρά από έναν εξίσου ριζικά διαφορετικό τόπο, από μια ασφαλή βάση η οποία δεν θα μπορεί να προσβληθεί από την ίδια αυτή κριτική. Για αυτό, δάσκαλος είναι η ίδια η "φύση" (ως επινοημένη και υποδειγματική αρχή). Ο παιδαγωγός δεν είναι παρά ο εκπρόσωπός της[66]. Φυσικά, όλη αυτή η θεώρηση παρουσιάζει τεράστια προβλήματα, όχι μόνο λόγω της εξιδανίκευσης της φύσης που υποκαθιστά την αναφορά σε μια αυθεντία, αλλά και λόγω της αντινομίας ότι ο παιδαγωγός είναι ένας μεσάζων μεταξύ φύσης και μαθητή, μεσολαβώντας ανάμεσά τους στο όνομα της αμεσότητας και της απόρριψης της μεσολάβησης. Αν η "απευθείας" πρόσβαση στη φύση έχει χαθεί στην κοινωνία, πώς εκείνος διατηρεί το προνόμιο της αυθεντικής ερμηνείας της κι εν πάση περιπτώσει, πώς δεν αυτοακυρώνεται με τον ίδιο του το ρόλο;[67]

Όπως κι αν έχουν τα πράγματα, έχει ενδιαφέρον να επισημάνουμε ότι στον Rousseau η παιδική ηλικία παρουσιάζει μια αναλογία με την "παιδική ηλικία" της ανθρωπότητας, αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αυτή τη μεταφορά. Στο *Λόγο περί επιστημών και τεχνών* διαβάζουμε ότι

---

[65] [Ο Αιμίλιος] "...έχει λίγες γνώσεις, όμως αυτές που έχει είναι αληθινά δικές του", *Αιμίλιος*,ΟC487 /ε275.

[66] *Αιμίλιος*,ΟC639 /εΒ162.

[67] Για μια σύντομη διαπραγμάτευση της προβληματικής θέσης του παιδαγωγού βλ. Parry G., "*Emile*: Learning to Be Men, Women, and Citizens" στο Riley P. (επιμ.), *The*

"...οι Ρωμαίοι περιορίζονταν στο να ασκούν την αρετή· όλα χάθηκαν όταν άρχισαν να την μελετούν·"[68] και λίγο παρακάτω ότι η "...η φύση ήθελε να [μας] προφυλάξει από την επιστήμη, όπως η μητέρα αρπάζει ένα επικίνδυνο όπλο από τα χέρια του παιδιού της..."[69]. Τι σημαίνουν αυτά σε ό,τι μας αφορά εδώ; Ενώ δεν υπάρχει κάτι το αναγκαστικό στην εμφάνιση της επιστήμης, η οποία θεωρείται περίπου ένα ιστορικό ατύχημα[70], αυτή συμβάλλει στην καταστροφική κίνηση διάλυσης της ενότητας του ανθρώπου με τον κόσμο του και στην κατάργηση της αμεσότητας, ακριβώς διότι με αυτήν στη θέση του *αισθήματος* υπεισέρχεται η *έννοια* η οποία καθιστά τον κόσμο αντικείμενο (μελέτης)[71]. Ονοματίζοντας, ταξινομώντας, συσχετίζοντας, εργαλειοποιώντας κ.ο.κ. τα πράγματα δημιουργεί απόσταση ανάμεσα σε αυτά και τον άνθρωπο, απόσταση που διευρύνεται όσο πιο πολύ συσσωρεύεται κι εκλεπτύνεται η (επιστημονική) γνώση με φαύλες συνέπειες: "...οι ψυχές μας έχουν διαφθαρεί σε ίση αναλογία με την ανάπτυξη των επιστημών και των τεχνών προς την τελειότητα"[72].

Έτσι, κατά τον Rousseau, ενάρετοι αρχαίοι λαοί όπως οι Ρωμαίοι παρακμάζουν όταν η ανάπτυξη των επιστημών (και των τεχνών) είναι τέτοια που διαβρώνει τα ήθη τους. Τα παιδιά, κατ'αναλογία είναι δυνατόν να προστατευτούν από τις φθοροποιές συνέπειες των επιστημών και γενικά των κατεστημένων γνώσεων, ακριβώς εάν οι αισθήσεις τους αφεθούν να αναπτυχθούν σύμφωνα με τη φύση, χωρίς να παρεμβληθεί μέχρι την ηλικία που είναι ώριμα η εκπαίδευση τους σε γνώσεις που βασίζονται σε έννοιες. Οι αισθήσεις είναι λοιπόν η φυσική γλώσσα των παιδιών κι έτσι μόνον αποκτά νόημα η περίφημη αρχή της αρνητικής αγωγής, κατά την οποία σκοπός δεν είναι να κερδηθεί, αλλά να χαθεί χρόνος. Δηλαδή, μέχρι την εφηβεία όταν με την έκδηλη σεξουαλικότητα

---

*Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2001, σ.250-2.

[68] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC14.

[69] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC15.

[70] Πρβλ. και το *Λόγο περί καταγωγής της ανισότητας*.

[71] Για τη σχέση αισθήματος-έννοιας στον Rousseau πρβλ. Φαράκλας Γ., "Ο Ρουσώ και η ανεπανόρθωτη απώλεια", ο.π., σ.43-45. Επίσης, Γρηγοροπούλου Β., *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, ο.π. σ.123-4.

και την ανάπτυξη της ικανότητας του στοχάζεσθαι αναπτύσσει ηθική συνείδηση[73] και κατανοεί τις *έννοιες* του καλού και του κακού, το παιδί πρέπει να προστατευθεί από έννοιες, γνώσεις, κοινωνικές σχέσεις τις οποίες δεν μπορεί να επεξεργασθεί με δικά του γνωστικά μέσα και οι οποίες, εν πάση περιπτώσει, θα το ετερονομούσαν και θα το διέφθειραν.

### 1.5 το αίσθημα της συνείδησης

Ο Rousseau θεωρεί ότι υπάρχουν διαδοχικά στάδια νοητικής ανάπτυξης και ωριμότητας στο παιδί και κατόπιν στον έφηβο μέχρι την ενηλικίωση. Στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης, ξεχωρίζει την αισθητηριακή "λογική", από την κατεξοχήν διανοητική λογική. Η αισθητηριακή "λογική" είναι στοιχειώδης και κατά βάση "παθητική". Η διανοητική λογική είναι ενεργητική και μας επιτρέπει να σχηματίζουμε ιδέες και κρίσεις μέσα από τη διαδοχική, συνδυαστική και συνθετική χρήση των αισθήσεών μας. Η αισθητηριακή είναι ουσιαστικά το απαραίτητο προστάδιο της διανοητικής λογικής και ο Rousseau παραδέχεται ότι εν τέλει και με την πρώτη παράγουμε ιδέες και κρίσεις, πλην όμως είναι απλές και βασίζονται πολύ περισσότερο στην προσληπτική ικανότητα των αισθήσεών μας και πολύ λιγότερο στην ενεργητική παρέμβαση της διάνοιάς μας. Αυτή η κατηγοριοποίηση υποδεικνύει ένα συνεχές από την απλούστερη αίσθηση μέχρι τη συνθετότερη κρίση. Ταυτόχρονα, όμως, ο Rousseau θέλει να διατηρήσει μια αυστηρή, όσο γίνεται, διάκριση μεταξύ αίσθησης και κρίσης. Η αίσθηση αποδίδεται στη "φύση" κι ως τέτοια κατασκευάζεται από τον Rousseau ως αλάνθαστη - επιβεβαιώνει/μεταφέρει την "αλήθεια" που εντοπίζεται στα εξωτερικά αντικείμενα στο υποκείμενο- ενώ η κρίση που τη συνοδεύει είναι αυτή που μπορεί να πλανηθεί:

---

[72] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC9.

[73] "Υπάρχει, λοιπόν, στο βάθος της ψυχής μια έμφυτη αρχή δικαιοσύνης και αρετής που με βάση αυτή, παρά τους προσωπικούς μας γνώμονες, κρίνουμε τις πράξεις μας και τις πράξεις των άλλων ως καλές ή κακές και σε αυτή την αρχή δίνω το όνομα συνείδηση", *Αιμίλιος*,OC598 /εΒ120.

"Οι απλές ιδέες δεν είναι παρά συγκρινόμενες αισθήσεις. Υπάρχουν κρίσεις τόσο στις απλές όσο και στις περίπλοκες αισθήσεις, τις οποίες αποκαλώ απλές ιδέες. Στην αίσθηση, η κρίση είναι καθαρά παθητική, επιβεβαιώνει ότι αισθανόμαστε αυτό που αισθανόμαστε. Στην αντίληψη ή ιδέα, η κρίση είναι ενεργητική. Παραλληλίζει, συγκρίνει, προσδιορίζει συσχετισμούς τους οποίους δεν προσδιορίζει η αίσθηση. Ιδού όλη η διαφορά. Είναι όμως μεγάλη. Ποτέ η φύση δεν μας απατά. Πάντα εμείς είμαστε που γελιόμαστε"[74].

Για αυτό και ο Rousseau εμφανίζεται όλο και πιο δύσπιστος και καχύποπτος όσο πιο πολύ η διάνοια προβαίνει σε συνθετότερες κρίσεις. Αντίθετα, η εγγύτητα στην απλότητα κι αμεσότητα των αισθήσεων θεωρείται πιο αξιόπιστη πηγή. Όσο το πνεύμα ξανοίγεται, τόσο περισσότερες γνώσεις ενδέχεται να αποκτήσει, αλλά το πιθανότερο είναι ότι αυτές θα συνοδευτούν από ακόμη περισσότερες πλάνες. Όσο πιο εκλεπτυσμένο κι εκτεταμένο γίνεται, τόσο πιο αβέβαιο κι σφαλερό καθίσταται ταυτόχρονα. Ωστόσο, κι αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τις ηθικές κρίσεις, υπάρχει κάτι εντός μου, μια ενδιάθετη, εσωτερική αρχή -ο Rousseau μπορεί κατά περίπτωση να το αποκαλεί (συν)αίσθημα, εσωτερικό φως, εσωτερική φωνή, συνείδηση, καρδιά- που με καθοδηγεί στην αλήθεια και τη δικαιοσύνη, εφόσον έχουν σιγήσει τα πάθη μου[75]. Αυτή η ενδιάθετη αρχή υποβοηθείται από τη λογική, αλλά στο μέτρο που η λογική ρέπει πάντα προς την εργαλειακότητα δεν είναι παρά ακριβώς ένας βοηθός στην απόφα(ν)ση μου. Συμβουλεύομαι το εσωτερικό μου *αίσθημα* (που είναι από την πλευρά της "φύσης") και το εμπιστεύομαι, ιδίως όταν χρησιμοποιώντας τον αναστοχασμό μου θεωρώ την κατάσταση αβέβαιη, συγκεχυμένη ή έχω αντίθετες επιλογές που μου φαίνονται ισοδύναμες ή εξίσου πιθανές.

"Γνωρίζω μόνο ότι η αλήθεια βρίσκεται στα αντικείμενα και όχι στο πνεύμα [esprit] που τα κρίνει και ότι όσο λιγότερο πνεύμα βάζω στις

---

[74] *Αιμίλιος*, OC481 /εA270.
[75] "Η συνείδηση είναι η φωνή της ψυχής, τα πάθη είναι η φωνή του σώματος", *Αιμίλιος*, OC594 /B116-7.

κρίσεις που επιφέρω, τόσο περισσότερο είμαι βέβαιος ότι προσεγγίζω την αλήθεια. Έτσι, ο κανόνας μου να επαφίεμαι περισσότερο στο συναίσθημα [sentiment] παρά στη λογική [raison] επιβεβαιώνεται από την ίδια τη λογική"[76]. "Πολύ συχνά η λογική [raison] μας εξαπατά, μόνο που με πολύ κόπο την έχουμε αποκτήσει ώστε να έχουμε το δικαίωμα να την απορρίπτουμε. Όμως η συνείδηση δεν μας εξαπατά ποτέ. Είναι ο αληθινός οδηγός του ανθρώπου"[77]. "...Δεν αντλώ αυτούς τους κανόνες [του γνωρίζειν και του πράττειν] από τις θεωρητικές αρχές μιας υψηλής φιλοσοφίας, αλλά τους βρίσκω στα βάθη της καρδιάς μου, γραμμένους με ανεξίτηλους χαρακτήρες. Μου χρειάζεται απλώς να με συμβουλευτώ για το τι θέλω να κάνω: ό,τι νιώθω ότι είναι καλό είναι καλό, ό,τι νιώθω ότι είναι κακό είναι κακό"[78].

Είναι σαφές λοιπόν ότι η αγωγή των αισθήσεων είναι επιτακτική λόγω της σπουδαιότητας τους. Αποτελούν μια ανθρωπολογική σταθερά, προέρχονται και αναφέρονται στη φύση μας, αλλά ταυτόχρονα αναπτύσσονται στο μη φυσικό πεδίο της κοινωνίας. Είναι μεν φυσικές, αλλά διαμορφώνονται και τελειοποιούνται από τους ανθρώπους και το πνεύμα τους. Έτσι, ο τρόπος ανάπτυξης τους παύει να είναι αβίαστος κι αυτενεργός. Επομένως χρειάζονται ιδιαίτερη καλλιέργεια κατεξοχήν στην παιδική ηλικία. Κι όμως, είναι από αυτά που παραμελούνται στη συμβατική αγωγή. Ειδικά η αίσθηση της όρασης, αναδεικνύεται κομβική στην αγωγή των παιδιών: "ό,τι γίνεται για εμάς [τους ενήλικους] η τέχνη

---

[76] *Αιμίλιος*, OC573 /εΒ95.
[77] *Αιμίλιος*, OC594-5 /εΒ116-7.
[78] *Αιμίλιος*, OC594 /εΒ116. Επίσης πρβλ. την αξιολόγηση της ηθικής συμπεριφοράς της κυρίας ντε Βαρένς: "Το ξαναλέω· όλα της τα αισθήματα οφείλονταν πάντα στα λάθη της, ποτέ στα πάθη της. Είχε ανώτερα αισθήματα, η καρδιά της ήταν αγνή, της άρεσε το σωστό και το τίμιο, οι φυσικές της κλίσεις ήταν αγαθές και ενάρετες. Ήταν γεννημένη για μια ευγένεια ηθών που πάντα εκτιμούσε και ποτέ δεν ακολούθησε επειδή, αντί να ακούει την καρδιά της, που την καθοδηγούσε σωστά, άκουγε το μυαλό της, που την καθοδηγούσε στραβά", *Εξομολογήσεις*, OC197 /Αε213. "Γιατί πώς θα μπορούσε ποτέ ο υπέροχος και γλυκός χαρακτήρας σου, η ανεξάντλητη καλοσύνη της ψυχής σου, η ειλικρίνεια και όλα τα σπάνια χαρίσματά σου να μην αντισταθμίσουν κάποια ολισθήματα, αν μπορούν να αποκληθούν ολισθήματα τα σφάλματα που προέρχονται μόνο από το μυαλό! Τα λάθη σου ήταν κρίσεως, δεν ήταν ηθικά. Η συμπεριφορά σου ήταν αξιόμεμπτη, αλλά η καρδιά σου ήταν πάντοτε αγνή", *Εξομολογήσεις*, OC262 /Αε281.

του λογισμού είναι για τα παιδιά η τέχνη του βλέπειν"[79]. Δηλαδή, όχι μόνο η όραση καθεαυτή πρέπει να γίνει αντικείμενο άσκησης, αλλά αποτελεί τη φόρμα, τη γλώσσα με την οποία το παιδί μπορεί να αποκτήσει πλήθος "γνώσεων". Έτσι, η διδασκαλία π.χ. της γεωμετρίας πρέπει να γίνεται με οπτικοποίησή της και με αποφυγή, όσο γίνεται, της αφηρημένης λογικής και σκέψης που προσιδιάζει στη γλώσσα των ενηλίκων.

[79] *Αιμίλιος*, OC399 /εA188.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

## ΟΜΙΛΕΙΝ ΚΑΙ ΦΑΙΝΕΣΘΑΙ ΣΤΗΝ ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΕΓΑΛΟΥΠΟΛΗ

### 2.1 ένας ξένος στο Παρίσι

Αναλύσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο τις ρουσσωικές θέσεις για την αίσθηση της όρασης και την κατάλληλη σε αυτήν αγωγή, τη σχέση της με τις υπόλοπες αισθήσεις, τη νόηση και την κρίση, εντάσσοντάς τες σε μια ευρύτερη θεώρηση σύμφωνα με την οποία αναδεικνύεται η στενή συσχέτιση των ρουσσωικών αντιλήψεων για το επιστημονικώς σκέπτεσθαι και το ηθικώς πράττειν. Σε περιστάσεις του καθημερινού βίου, το οράν εμπλέκεται σε σύνθετες νοητικές διεργασίες και κοινωνικές πρακτικές, των οποίων αποτελεί μια διάσταση ανάμεσα σε άλλες. Αξίζει να ασχοληθούμε εδώ με μια προνομιακή περίπτωση στα ρουσσωικά γραπτά κατά την οποία η αίσθηση της όρασης πρέπει να επιστρατευτεί και να δοκιμαστεί σε μια ιδιαίτερη αποστολή. Αναφέρομαι σε γράμματα της *Νέας Ελοΐζας* στα οποία ένας θεατής/παρατηρητής που θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ενσαρκώνει σε ένα σημαντικό βαθμό τις αρχές αγωγής του *Αιμίλιου*, καλείται να δει έναν άγνωστο σε αυτόν κόσμο, να σχηματίσει ορθές οπτικές εντυπώσεις, να διακρίνει την αληθινή εικόνα από την οφθαλμαπάτη και μάλιστα σε έναν κόσμο όπου το φαίνεσθαι και το παρουσιάζεσθαι έχουν κομβική κοινωνική σημασία.

Ο Saint-Preux, ο συμπρωταγωνιστής της Julie στο επιστολικό μυθιστόρημα του Rousseau *Νέα Ελοΐζα*, στέλνει στην αγαπημένη του μια σειρά γραμμάτων από το Παρίσι το οποίο επισκέπτεται για πρώτη φορά. Σε αυτά καταγράφει τις εντυπώσεις του από την πόλη, τους κατοίκους της, τις δραστηριότητες, τη συμπεριφορά και τα ήθη τους. Ήδη από τις πρώτες γραμμές του πρώτου γράμματος μας μεταφέρεται μια αίσθηση ριζικής αποξένωσης. Το μέγεθός της συγκρίνεται μόνο με την παραδοξότητα που τη συνοδεύει. Φτάνοντας εκεί νιώθει έναν "κρυφό

φόβο" που εισέρχεται σε αυτή την "τεράστια έρημο του κόσμου" όπου "βασιλεύει μια καταθλιπτική σιωπή"[80].

Πώς είναι δυνατό να συμβαίνει αυτό στην πλέον πολύβουη και δραστήρια πόλη της Ευρώπης; Μια πρώτη απάντηση δίνεται από το ότι νιώθει "φριχτή μοναξιά" ανάμεσα στο πλήθος. Ολοκληρώνει την πρώτη παράγραφο λέγοντας πως "δεν καταλαβαίνω τη γλώσσα της χώρας και κανένας δεν καταλαβαίνει τη δική μου"[81]. Και κλείνει το γράμμα παραπονούμενος: "Μέχρι τώρα έχω δει πολλά προσωπεία· πότε θα δω τα πρόσωπα των ανθρώπων;"[82]. Δηλαδή, εν τέλει, το ζήτημα ανάγεται σε πρόβλημα λεκτικής και οπτικής επικοινωνίας. Όμως, ενώ αρχικά διατυπώνεται με όρους αμοιβαίας γλωσσικής ασυνεννοησίας, επαναδιατυπώνεται με όρους ασύμμετρης διάθεσης επικοινωνίας. Εκείνος θέλει να δει τα πρόσωπά τους (και δείχνει το δικό του) αλλά "εκείνοι" του τα αποκρύπτουν.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι στο πλαίσιο της αγωγής του, ο Αιμίλιος ασκείται στη ζωγραφική προκειμένου αφενός να αναπτύξει επιδεξιότητα στα χέρια, αφετέρου να καλλιεργήσει την όρασή του. Και καλείται να ζωγραφίσει έναν πίνακα "εκ του φυσικού" επιστρατεύοντας τις δικές του δυνάμεις κι όχι βασιζόμενος σε αντίγραφα. Ο Saint-Preux βρίσκεται σε μια ανάλογη περίσταση όπου καλείται να εφαρμόσει τις ίδιες αρχές. Το ταξίδι του στο Παρίσι έχει έναν ευρύτερο μορφωτικό χαρακτήρα και επιδιώκει με ανιδιοτελές γνωστικό ενδιαφέρον, εκ του σύνεγγυς και χωρίς μεσολαβήσεις τρίτων, να παρατηρήσει τους ανθρώπους και τα τεκταινόμενα. Το αντικείμενο της παρατήρησης του, σύμφωνα με τα ίδια τα λεγόμενά του, έχει τη μορφή "πίνακα" [tableau], κατά την κλασική και κοινόχρηστη μεταφορά της εποχής[83]. Εδώ θα συνοψίσουμε τα βασικά χαρακτηριστικά αυτού του πίνακα και της

---

[80] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV OC231.
[81] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV OC231.
[82] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV OC236.
[83] Το tableau κατά τη στενή έννοια του όρου σημαίνει ζωγραφικό πίνακα και μάλιστα τοπίου (σε αντιδιαστολή προς το πορτραίτο), αλλά χρησιμοποιείται και μεταφορικά για απεικονίσεις και θεάματα.

διαδικασίας παραγωγής του, γιατί επιτελεί έναν ευρύτερο όσο και σημαντικό ρόλο. Βεβαίως, ο πίνακας αυτός είναι *κινούμενος*, πάλι κατά τα λεγόμενα του Saint-Preux, κι αποτελείται από τις δύο διαστάσεις της λεκτικής και οπτικής επικοινωνίας για τις οποίες προϊδεαστήκαμε ήδη. Θα λέγαμε αναχρονιστικά, ότι προσιδιάζει περισσότερο σε κινηματογραφική ταινία, παρά σε ζωγραφικό πίνακα. Επιπλέον, παρουσιάζει επιπρόσθετες δυσκολίες καθώς, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, εμφανίζεται ως ιδιαίτερα λεπτομερής και σύνθετος. Όμως, το μείζον μεθοδολογικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Saint-Preux είναι η απόσταση που πρέπει να κρατήσει από το αντικείμενό του.

Αναρωτιέται σε ένα από τα γράμματά του[84] ποια είναι η καταλληλότερη οπτική γωνία από την οποία μπορεί να παρατηρήσει αυτό το πρωτόγνωρο, άκρως ασυνήθιστο για αυτόν θέαμα του κόσμου της μεγαλούπολης. Κι απορρίπτει δύο πιθανές εκδοχές ως εξίσου απρόσφορες εξαιτίας της μη τήρησης κατάλληλης απόστασης από τα δρώμενα. Η πρώτη περίπτωση είναι αυτή που λαμβάνει ο φιλόσοφος και η δεύτερη αυτή που λαμβάνει ο "άνθρωπος του κόσμου", ο "κοσμικός" [l'homme du monde]. Ο φιλόσοφος βλέπει λίγο και στοχάζεται (αυτό που βλέπει) πολύ. Ο κοσμικός βλέπει πολύ και στοχάζεται λίγο. Ο πρώτος είναι υπερβολικά αποστασιοποιημένος, ο δεύτερος υπερβολικά αναμεμειγμένος.

Υπάρχει και μία τρίτη, επίσης ατελέσφορη εκδοχή, αυτή του "απλού" θεατή. Κατά κάποιο τρόπο, αυτή η παρατηρησιακή θέση, αν μιλήσουμε με τοπικούς όρους, θα βρισκόταν κάπου ενδιάμεσα, ισορροπώντας ανάμεσα στις δύο προηγούμενες ακραίες θέσεις. Όμως, αυτή δεν είναι στην πραγματικότητα υπαρκτή, γιατί πουθενά, όπως στα περίφημα salons που θα αναφερθούμε ευθύς παρακάτω, δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτός ως απλός θεατής. Έτσι κι αλλιώς, ισχυρίζεται ο Saint-Preux, "κάποιος βλέπει τους άλλους να δρουν, στο μέτρο που ο ίδιος δρα"[85]. Με άλλα λόγια, είναι υποχρεωμένος να αποκτήσει μέχρι ενός βαθμού τους

---

[84] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC245-6.

τρόπους του κόσμου που θέλει να μελετήσει. Αν δεν εξοικειωθεί με το καταρχάς άγνωστο αντικείμενο του, δεν θα μπορέσει να το κατανοήσει[86].

Πρέπει λοιπόν να εισέλθει στον πίνακα. Και πράγματι αυτό θα κάνει. Εισέρχεται ως αμερόληπτος και καλόπιστος παρατηρητής μεν, χωρίς να απεμπολήσει την προσωπικότητα και τις αρχές του δε. Έχει σημασία, λοιπόν, να συγκρατήσουμε ότι η αξιολόγηση αυτών που βλέπει και ακούει δε γίνεται εν κενώ, αλλά δοκιμάζεται στον καμβά των πολιτισμικών του καταβολών και των αξιακών του προτύπων. Είναι μέλος μιας μικρής Ελβετικής κοινότητας, της Clarens, αυτάρκους και σχεδόν προπολιτικής. Εκεί βασιλεύει ακριβώς το κοινοτιστικό πνεύμα, οι απλοί και άμεσοι τρόποι που χαρακτηρίζονται από την απουσία επιτήδευσης και την εναρμόνισή τους με τα αισθήματα των κατοίκων τα οποία, ανόθευτα καθώς είναι, λειτουργούν κι ως δείκτες "αλήθειας". Η αρετή είναι αυτή που επικαθορίζει τις αυθεντικές διαπροσωπικές και κοινωνικές σχέσεις αλλά και την ατομική συμπεριφορά. Τα μέλη της κοινότητας είναι "ωραίες ψυχές" [belles âmes] που συμβουλεύονται πάντα την "καρδιά" τους, δηλαδή τη συνείδησή τους, η οποία είναι το θεμέλιο των αισθημάτων.

Η συνείδηση είναι αυτή που, υπό τη σιγή των παθών τους, δίνει ενότητα και λειτουργεί διορθωτικά ως προς τις αβέβαιες κι άστατες διακυμάνσεις τους. Κατά αυτόν τον τρόπο απολαμβάνουν μια αρμονική και διαφανή επικοινωνία μεταξύ τους: η ομιλία και η συμπεριφορά τους εκφράζει με ειλικρίνεια τα αισθήματά τους, δηλαδή τον εσωτερικό κόσμο τους. Το πρόβλημα του Saint-Preux είναι ότι αφενός πρέπει να εμπλακεί στους παρισινούς τρόπους αν θέλει να αποκτήσει μια επαρκή κατανόησή τους, αφετέρου δεν μπορεί βγει υπερβολικά έξω από τον εαυτό του

---

[85] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXVII OC246.

[86] Πρβλ. την υπόδειξη του παιδαγωγού του Αιμίλιου για τη φάση της αγωγής του που περιλαμβάνει τη γνώση του κοινωνικού κόσμου: "Έχετε επίσης αρχίσει να τον καθιστάτε δρώντα για να τον καταστήσετε και θεατή: πρέπει να ολοκληρώσετε. Διότι από την πλατεία του θεάτρου βλέπουμε τα αντικείμενα όπως φαίνονται, αλλά επί σκηνής τα βλέπουμε όπως πραγματικά είναι. Για να περιλάβουμε τα πάντα, πρέπει να τοποθετηθούμε έτσι ώστε να έχουμε άποψη. Πρέπει να πλησιάσουμε για να δούμε τις λεπτομέρειες", *Αιμίλιος* OC542 /B65.

προκειμένου να το πετύχει αυτό, γιατί κάτι τέτοιο θα λειτουργούσε διαλυτικά για την ικανότητα πρόσληψης του (οποιουδήποτε) αντικειμένου, καθώς θα παρόπλιζε το "αισθανόμενο εγώ"[87] του που είναι απαραίτητος όρος για τη συνοχή της ίδιας της ταυτότητας του, του αυθεντικού του εαυτού.

Λαμβάνοντας υπόψιν όλα τα παραπάνω, τίθεται το ζήτημα πώς ακριβώς πρέπει να εκλάβουμε τα λεγόμενα του Saint-Preux. Σε ποιο βαθμό πρέπει να πάρουμε τοις μετρητοίς τις εντυπώσεις ενός μυθιστορηματικού ήρωα ως αντιπροσωπευτικές των θέσεων του ίδιου του Rousseau; Με άλλα λόγια, κατά πόσον ισοδυναμούν με μια πολιτισμική και κοινωνική κριτική που εκφράζει τον ίδιο το συγγραφέα; Ο Rousseau υποσημειώνει ως "επιμελητής", αναφερόμενος στο Saint-Preux, πως "ένας νέος άντρας εικοσιτεσσάρων ετών που εισέρχεται στον κόσμο δεν πρέπει να τον δει όπως ένας άνδρας πενήντα ετών"[88]. Παίρνει, επομένως, μια κάποια απόσταση από το Saint-Preux.

Ωστόσο, δεν θα πρέπει να υπερβάλλουμε και να τη μεγαλοποιήσουμε. Είναι ξεκάθαρο, τόσο από τον πρόλογο όσο και από το πνεύμα όλου του βιβλίου, ότι η *Νέα Ελοΐζα* έχει ένα σαφή ηθικολογικό χαρακτήρα. Και στο πλαίσιο αυτό, το Παρίσι συμπυκνώνει υποδειγματικά τον αντίποδα της εξιδανικευμένης κοινότητας της Clarens. Ρητώς, άλλωστε αναφέρεται ότι η γαλλική πρωτεύουσα ενσαρκώνει την κοσμοπολίτικη μεγαλούπολη. Τηρουμένων των αναλογιών, το Λονδίνο και η Ρώμη εμφανίζουν αντίστοιχα χαρακτηριστικά[89]. Άλλωστε, ο ίδιος ο Saint-Preux εμφανίζεται να παραδέχεται ότι το παρισινό tableau που προσφέρει είναι ενίοτε υπερβολικό, αλλά πάντως επιμένει στη βασική ιδέα[90]. Εξίσου αναγνωρίζει στους Γάλλους ότι είναι "καλοί, ανοιχτοί, φιλόξενοι κι

---

[87] Βλ. Γρηγοροπούλου Β., *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, ο.π. σ.16, 29, 75 και κυρίως 163-168.
[88] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXIV OC231. Ο Rousseau χρησιμοποιεί στη *Νέα Ελοΐζα,* ένα κλασικό αφηγηματικό τέχνασμα της εποχής, δηλαδή υποδύεται τον "επιμελητή" κι όχι το συγγραφέα του βιβλίου. Βρήκε, υποτίθεται, τις επιστολές και τις εκδίδει, χωρίς να επεμβαίνει στο περιεχόμενό τους.
[89] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXVI OC243.
[90] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI OC272.

αγαθοεργοί"[91], από το οποίο μπορούμε να θεωρήσουμε ότι δεν είναι ούτε απόλυτος ούτε δογματικός. Συμπερασματικά, η κριτική του Saint-Preux πρέπει να εκληφθεί ως απολύτως αντιπροσωπευτική στη γενικότητά της και στο πνεύμα της των απόψεων του ίδιου του Rousseau. Απλώς, συχνά φτάνει στα όρια της καρικατούρας για λόγους λογοτεχνικούς και ρητορικούς (έμφαση, πλεονασμός, δραματοποίηση κτλ.).

## 2.2 η συζήτηση στα salons

Ας ασχοληθούμε λοιπόν με ένα από τα κύρια θέματα παρατήρησης του Saint-Preux. Πρόκειται για τις συνάξεις στα περίφημα salons του Παρισιού, στα "σαλόνια" ονομαστών σπιτιών της Παρισινής αριστοκρατίας αλλά κι ορισμένων μεγαλοαστών, όπου οι salonnardes, οι "σαλονόβιοι", έπιναν και έτρωγαν, έπαιζαν παίγνια και γενικότερα διασκέδαζαν ποικιλοτρόπως σε μια εύθυμη ατμόσφαιρα "οικειότητας". Συζητούσαν από τα πιο ελαφρά θέματα όπως κουτσομπολιά μέχρι τα πλέον σοβαρά όπως την τρέχουσα λογοτεχνική και καλλιτεχνική παραγωγή και γενικά την κίνηση των ιδεών. Ιδιαίτερη ακμή και "άνοιγμα" προς την ευρύτερη κοινωνία εμφάνισαν το 18ο αιώνα. Θαμώνες δεν ήταν μόνο άνθρωποι της αυλής, κρατικοί αξιωματούχοι και μεγάλοι οικονομικοί παράγοντες, αλλά και οι πλέον διάσημοι άνθρωποι των γραμμάτων και των τεχνών, ανάμεσά τους και πολλοί Εγκυκλοπαιδιστές. Έτσι, εκεί λάμβανε χώρα και πρωτογενής παραγωγή ιδεών ή καλλιτεχνικού έργου. Για παράδειγμα, αρκετά μουσικά έργα εκτελούνταν και κείμενα διαβάζονταν για πρώτη φορά στα σαλόνια πριν βγουν στην ευρύτερη δημοσιότητα.

---

[91] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXIV OC232. Βλ. May G., "Rousseau and France", *Yale French Studies*, τευχ.28, 1962, σσ.122-135 για μια αρκετά συστηματική αποτίμηση των απόψεων του Rousseau για τη Γαλλία και τους Γάλλους με αναφορά στο σύνολο του έργου του που αναδεικνύει τα θετικά στοιχεία που συχνά υποβαθμίζει ή παραγνωρίζει εντελώς η δευτερογενής βιβλιογραφία.

Ο τρόπος συζήτησης είναι αυτός στον οποίο επιμένει ιδιαίτερα ο Saint-Preux. Αν και αναγνωρίζει ορισμένα χαρίσματα στους συζητητές τα οποία έχουν θετικές συνέπειες όσον αφορά την ίδια τη διεξαγωγή της συζήτησης και το υψηλό, σε ορισμένες περιστάσεις, επίπεδό της, δεν αφήνει καμία αμφιβολία ότι σκανδαλίζεται από το αποτέλεσμά της το οποίο συνοψίζεται στην πλήρη διαφθορά των γνωμώνων της αρετής και του θριάμβου του στυλ επί της ουσίας. Ας δούμε κάπως συστηματικά τι ακριβώς σημαίνει αυτό και πώς συμβαίνει. "Δεν είναι απαραίτητο να γνωρίζεις το *χαρακτήρα* των ανθρώπων αλλά μόνο τα *συμφέροντά* τους προκειμένου να κάνεις μια ασφαλή πρόβλεψη για το τι θα πουν πάνω σε κάθε ζήτημα. Όταν ένας άνθρωπος μιλάει, είναι, σα να λέμε, το *ένδυμά* του κι όχι αυτός που εκφράζει το *συναίσθημά* του, και θα το αλλάξει χωρίς δυσκολία τόσο συχνά όσο συχνά αλλάζει και την κατάστασή του... Υπάρχει μια μορφή λόγου κατάλληλη για τα ράσα, άλλη για την οικονομία και μια άλλη για το σπαθί" [92].

Ο Saint-Preux θέτει εδώ κατευθείαν το ζήτημα των κινήτρων του κάθε ομιλητή και ταυτοχρόνως το κριτήριο με το οποίο πρέπει να αποτιμηθεί ή όποια παρέμβασή του. Το ρυθμισμένο από την ηθική συνείδηση αίσθημα ως η εσωτερική κι αυθεντική πηγή από την οποία αναβλύζει η "αλήθεια" του κάθε ανθρώπου εκλαμβάνεται ως η ασφαλής κι αδιαφιλονίκητη βάση στην οποία θα πρέπει να εξεταστούν τα λεγόμενά του. Η διατύπωση γνώμης, επομένως, νοείται ως η γνήσια, πρωτογενής έκφραση αυτού που η συνείδηση έχει επισημάνει ως ορθό. Κατά αυτό τον τρόπο οποιαδήποτε ασυμφωνία λόγων και αισθήματος, δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως ασυμφωνία της εσωτερικής "αλήθειας" του ανθρώπου και της συμπεριφοράς του.

Το συμφέρον ως κίνητρο εκλαμβάνεται ως κάτι εξ ορισμού εξωτερικό, μεταβλητό, τυχαίο κι εν τέλει άσχετο προς τον αυθεντικό εαυτό. Επομένως, δεν επιτρέπεται να το συμβουλεύεται κάποιος προκειμένου να μετάσχει σε μια συζήτηση. Αν το κάνει, έχει έτσι εκφραστεί από έναν

---

[92] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXIV OC233, έμφαση δική μου.

τόπο εκτός του εαυτού του, εγκαταλείποντάς τον, αφού έχει απαρνηθεί αυτό από το οποίο αποκτά την ιδιαίτερη ταυτότητά του, δηλαδή τα συναισθήματα και το χαρακτήρα του[93]. Ο Saint-Preux διαπιστώνει από τη συζήτηση ότι αυτό ακριβώς συμβαίνει. Δηλαδή, το συμφέρον τίθεται ως το πρωταρχικό, αν όχι αποκλειστικό, κριτήριο για την τοποθέτηση των ομιλητών. Αν όμως είναι έτσι, τότε η συζήτηση είναι προβλέψιμη όσο και οι τοποθετήσεις των ομιλητών. Κι αν το συμφέρον του κάθε ομιλητή ανάγεται στην κοινωνική του κατάσταση και αυτή φανερώνεται από τα ρούχα που φοράει, τότε *με την πρώτη ματιά* μπορεί ο καθένας να υποθέσει τι θα πει κανείς πριν καν ανοίξει το στόμα του. Ολόκληρη η κουβέντα, ή ακριβέστερα τι θα ειπωθεί από ποιον ανάλογα με το αντικείμενό της, είναι δυνατό να προεξοφληθεί με μια οπτική παρατήρηση της αμφίεσής του. Ένα προσεκτικό βλέμμα μπορεί έτσι να είναι το προοίμιο της συζήτησης που όμως θα υποδεικνύει ήδη και τον επίλογό της[94].

"Έτσι, κανείς δε λέει ποτέ ό,τι πιστεύει, αλλά αυτό που τον βολεύει να κάνει τους άλλους να πιστέψουν, και ο φαινομενικός ζήλος για την αλήθεια δεν είναι παρά το προσωπείο του συμφέροντος"[95]. Καθώς αυτή είναι μια καθολική συμπεριφορά, έχει φθοροποιές επιπτώσεις στις αρχές και τις αξίες τις οποίες επικαλείται προσχηματικά κι έτσι διαστρέφει κι ευτελίζει: "Το καλό, το κακό, το άσχημο, το σοβαρό, η αλήθεια, η αρετή δεν έχουν παρά μια τοπική και περιορισμένη ύπαρξη"[96]. Αν δηλαδή ο κάθε ομιλητής μιλάει στο όνομα της αλήθειας πίσω από την οποία συγκαλύπτει το πάντα σχετικό συμφέρον του, τότε η αλήθεια συνθλίβεται από τα ωραία αλλά κενά λόγια. Κανείς δεν τη διατυπώνει, δεν την υπερασπίζεται, ούτε καν την αναζητά, παρά μόνο υποκριτικά, κι έτσι εν τέλει όντως χάνεται κι όλα γίνονται εξίσου σχετικά, αβέβαια κι αξιακά

---

[93] Πρβλ. *Επιστολή στον d'Alembert*, OC22 /ε62: "Η ανθρώπινη καρδιά είναι πάντα δίκαιη σε όλα όσα δεν έχουν στενή σχέση μαζί της... αλλά όταν εμπλέκεται το συμφέρον μας, τα συναισθήματα μας γρήγορα διαφθείρονται. Και μόνο τότε προτιμάμε το κακό που είναι χρήσιμο σ'εμάς, ενάντι του καλού που η φύση μας έχει μάθει να αγαπάμε".

[94] Βλ. υποκεφάλαιο 2.3 και κεφάλαιο 3 για περισσότερα σχετικά με το ζήτημα της ένδυσης ως στοιχείο οπτικής επικοινωνίας.

[95] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV OC233-4.

ισοδύναμα. Ο Saint-Preux μεταφέρει στη Julie την απόγνωσή του: "...κρίνε αν έχω δίκιο να αποκαλώ αυτό το πλήθος έρημο και να τρομάζω από μια απομόνωση στην οποία δε βρίσκω παρά μια κενή εμφάνεια συναισθημάτων και η αλήθεια αλλάζει μορφή κάθε στιγμή κι εξαφανίζεται, στην οποία η στιγμιαία ματιά μου προσλαμβάνει μόνο κάμπιες και φαντάσματα που εξαφανίζονται τη στιγμή που θέλεις να τα πιάσεις"[97]. Αν όμως χάνεται η αλήθεια ως στόχος κι ως σταθερό και δεσμευτικό σημείο αναφοράς που δίνει νόημα και εγκυρότητα στα λεγόμενα, τότε χάνεται όχι μόνο το μέτρο, αλλά και κάθε όριο. Έτσι οι συζητητές κάνουν το καλό και το κακό εξίσου διασκεδαστικά και γελοία και η αρετή δε γίνεται σεβαστή. Επομένως, δεν υπάρχει τίποτα που δεν επιδέχεται δυσφήμησης[98].

Όλα αυτά εκλαμβάνονται από τον Saint-Preux ως τίποτα λιγότερο από μια ηθική καταστροφή. Ο άνθρωπος των salons έχει άλλες αρχές για τη συζήτηση κι άλλες για το πράττειν. Μάλιστα, ο Rousseau ειρωνεύεται κατεξοχήν τους ηθικολόγους συγγραφείς που άλλα λένε, άλλα γράφουν, άλλα κάνουν. Ωστόσο, αυτό κυρίως που τον σοκάρει είναι ότι κανείς δε σκανδαλίζεται. Αν όμως το ιδιαίτερο συμφέρον κυριαρχεί και παράλληλα το αυθεντικό συναίσθημα έχει αδρανοποιηθεί, τότε αυτό σημαίνει πώς όχι μόνο οι κοινωνικές σχέσεις είναι διεφθαρμένες, αλλά η ίδια η εσωτερική υπόσταση των ανθρώπων έχει αλλοτριωθεί. Δεν υπάρχει απλώς απόκλιση μεταξύ αφενός του τι αισθάνεται και σκέφτεται κανείς και αφετέρου του πώς εκφράζεται. Δε βασιλεύει απλώς η υποκρισία και η ανειλικρίνεια.

Ο συμφεροντολογικός τρόπος έκφρασης λειτουργεί εν τέλει αναδραστικά και διαφθείρει τον ίδιο το συναισθηματικό κόσμο και την ατομική συνείδηση, δεν είναι τίποτα λιγότερο από μια δολιοφθορά στην ανεξάρτητη σκέψη. Όλοι, σύμφωνα με το Saint-Preux, συμπεριφέρονται σα μηχανές που δε σκέφτονται και φτιάχνονται να κινούνται με

---

[96] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV ΟC234.
[97] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV ΟC236.
[98] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC247.

ελατήρια.[99] "...Όλοι αυτοί οι άνθρωποι πηγαίνουν κάθε βράδυ στις συναθροίσεις τους να μάθουν τι θα σκέφτονται την επόμενη ημέρα"[100]. Ο Rousseau δραματοποιεί τη συνέπεια αυτής της στάσης αναφερόμενος στον τυπικό θαμώνα των salons: "Σε κάθε επίσκεψη θα πρέπει να αφήνει την ψυχή του, αν διαθέτει, στην πόρτα"[101].

Ο Saint-Preux εξομολογείται ότι "...ποτέ στη ζωή μου δεν έχω ακούσει τόση κουβέντα για συναίσθημα και δεν έχω καταλάβει τόσο λίγο τι λεγόταν"[102]. Αν εκείνος δεν καταλαβαίνει τις συζητήσεις περί συναισθήματος, είναι επειδή αυτές είναι άνευ αντικειμένου συζητήσεις. Το "φυσικό" είναι τα συναισθήματα να βιώνονται και να εκδηλώνονται αδιαμεσολάβητα, αποτελώντας μια μορφή άμεσης, σχεδόν εξωλεκτικής επικοινωνίας. Το να εγείρει κανείς συζήτηση περί συναισθήματος είναι κάτι εξ ορισμού πλεοναστικό κι εν τέλει ύποπτο. Αν χρειάζεται κανείς να δώσει εξηγήσεις σχετικά με τα συναισθήματά του, αυτό σημαίνει ότι δεν έχει καταφέρει να εκφραστεί πρωτογενώς κι αυθεντικά. Τότε όμως τίποτε δεν θα καταφέρει *μιλώντας* για αυτά. Η λογική προέκταση αυτού του σκεπτικού είναι ακριβώς ότι όση πιο πολλή κουβέντα για συναισθήματα γίνεται, τόσο λιγότερα συναισθήματα έχουν εγερθεί στην πραγματικότητα. Ο συναισθηματικός κόσμος των Παριζιάνων είναι λοιπόν αδρανοποιημένος.

Αν όμως τα συναισθήματα είναι συγκροτητικά του χαρακτήρα του κάθε ανθρώπου, τότε τι συμβαίνει; "Κανείς δεν τολμά να είναι ο εαυτός του"[103] διαγιγνώσκει ο Saint-Preux. Ο σχετικισμός των συμφερόντων δεν οδηγεί σε μια συμπεριφορά χαώδη κι ακανόνιστη. Ακριβώς το αντίθετο. Οδηγεί σε μια ομοιομορφία που διαμορφώνεται από κανόνες· κανόνες οι οποίοι λειτουργούν ως (καταστροφικό) υποκατάστατο των συναισθημάτων και διέπουν το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Ο πληθωρισμός αυτών των κανόνων είναι τέτοιος που ρυθμίζει ακόμη και περιπτώσεις όπως ο

---

[99] Αναφορά στον La Mettrie, *Ο άνθρωπος-μηχανή*.
[100] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV ΟC234.
[101] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV ΟC234.
[102] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC249.
[103] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC250.

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. "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 πρωτεύων γνώμονας της σοφίας σε αυτή τη χώρα. *Αυτό γίνεται, αυτό δε γίνεται*. Αυτή είναι η υπέρτατη κρίση"[104].

Για την ευκολία με την οποία προσαρμόζονται σε ένα νέο θέμα συζήτησης ή το εξετάζουν από μια νέα οπτική γωνία ο Saint-Preux χαρακτηρίζει τους συζητητές ως "φιλοπαίγμονες κεφαλές" [têtes folâtres][105]. Αυτή η παιγνιώδης διάθεση δεν πρέπει να παρεξηγηθεί ως επικράτηση της αυθορμησίας, ούτε ως αντίφαση με την τάση υπαγωγής σε στερεότυπους κανόνες. Άλλωστε, εξέχοντα χαρακτηριστικά του παιχνιδιού είναι η τήρηση των κανόνων του και η ιδιότητα του περιττού, αυτού που δε χρησιμεύει σε κάτι. Αυτό ακριβώς πιστεύει ο Rousseau. Όχι ότι εξαιτίας της ελαφρότητάς της, η συζήτηση είναι αδόμητη κι ασυνάρτητη, αλλά αντιθέτως, ότι έχει ένα πολύ αυστηρό πλαίσιο διεξαγωγής από το οποίο κανείς δεν μπορεί να αποκλίνει. Το ότι δεν προσηλώνεται σε ένα αντικείμενο με κάποιο σχετικά οργανωμένο τρόπο, αλλά το αντικείμενο συνεχώς μετατίθεται, είναι ένας γενικός κανόνας που την υπερπροσδιορίζει, όχι μια ένδειξη αυθεντικής επικοινωνίας. Τα πάντα συζητούνται κατά τέτοιο τρόπο ώστε τίποτα δε συζητείται *στα σοβαρά*.

Αν το ουσιαστικό περιεχόμενο (ως ειλικρινής αναζήτηση της αλήθειας) είναι επομένως εκ των προτέρων υπονομευμένο, τότε αποκτά βαρύνουσα σημασία το στυλ, η φόρμα. Εξού και "...υπάρχουν επίσης χιλιάδες τρόποι του ομιλείν που δεν πρέπει να εκληφθούν

---

[104] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC250.
[105] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC249.

κυριολεκτικά..."[106]. Με άλλα λόγια, επινοούνται κώδικες γλωσσικής επικοινωνίας και οι καλεσμένοι στα σαλόνια χρειάζεται να έχουν κάποιο "κλειδί" προκειμένου να κατανοήσουν τη διάλεκτο που αναπτύσσεται. Ακόμη και τα κουτσομπολιά, τα μόνα σχόλια που έχουν ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, διατυπώνονται σε μια επινοημένη, εσκεμμένα μπερδεμένη γλώσσα με την οποία οι θαμώνες προφασίζονται ότι κάνουν τη σάτιρα περισσότερο καλυμμένη, ενώ ουσιαστικά την κάνουν απλώς ακόμη πιο φαρμακερή[107].

## 2.3 οι Παριζιάνες

Χαρακτηριστικό της ηθικής παρακμής των salons είναι ότι το πάνω χέρι έχουν οι γυναίκες. Άλλωστε, η salonnière, η οικοδέσποινα του σαλονιού, είναι εκείνη που κάνει κουμάντο και την εύνοια της διεκδικούν οι θαμώνες. Εκείνη, όχι μόνο έχει το προνόμιο των προσκλήσεων, αλλά και αναγνωρίζεται ως κεντρικό πρόσωπο από το οποίο εξαρτώνται συχνά πολλά πράγματα, μεταξύ των οποίων αν θα χρησιμοποιήσει τις υψηλές γνωριμίες της για να πετύχουν οι σαλονόβιοι διάφορες "διευκολύνσεις", να αποκτήσουν θέσεις σε διάφορους κρατικούς θεσμούς, ακόμη και για να τους αποδοθούν κρατικά επιδόματα, ενώ ορισμένες φορές τους χρηματοδοτεί η ίδια. Για παράδειγμα, η κυρία Geoffrin[108] είχε χρηματοδοτήσει την *Εγκυκλοπαίδεια*. Για τον Rousseau αυτή η "αφύσικη" θέση παράγει και μια αφύσικη στάση η οποία εκδηλώνεται στον ίδιο τον τόνο ομιλίας των γυναικών ο οποίος "...δεν είναι ο γλυκός και λεπτεπίλεπτος των γυναικών του Βω. Είναι ένας ορισμένος σκληρός,

---

[106] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXIV ΟC232.
[107] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXVII ΟC247.
[108] Ενδεικτικό του status που απολάμβανε η οικοδέσποινα, σε πλήρη αναντιστοιχία προς το σύζυγό της, είναι το περιστατικό που μνημονεύεται για τη κυρία Geoffrin η οποία διατηρούσε ένα από τα πλέον ξακουστά σαλόνια. Ένας τακτικός θαμώνας ο οποίος είχε λείψει για ένα διάστημα επειδή ταξίδευε, ρώτησε που βρίσκεται ο σιωπηλός γηραιός κύριος που καθόταν στην κεφαλή του τραπεζιού. Η κυρία Geoffrin απάντησε ήρεμα: "Ήταν ο σύζυγός μου, είναι νεκρός". Αναφέρεται στο Durant W. & Durant A., *Rousseau and Revolution* (*The story of civilization*, τομ.Χ), Simon & Schuster, Ν.Υόρκη 1967, σ.119. Βλ.περισσότερα για τα salons ο.π. σ.118-131 αλλά και στο Roche D., *France in the enlightenment*, μτφρ. Goldhammer A., Harvard University Press, Λονδίνο 1998, σ. 443-448.

οξύς, εξεταστικός, αγέρωχος, σαρκαστικός τόνος και δυνατότερος σε σχέση με ενός άνδρα"[109].

Ο Rousseau δηλαδή θεωρεί ότι οι Παριζιάνες προσλαμβάνουν χαρακτηριστικά που δεν προσιδιάζουν στο φύλο τους. Ακόμη χειρότερα. Αν οι γυναίκες ανδροφέρνουν, οι άντρες, αντιστρόφως εκθηλύνονται. Προκειμένου να γίνουν αρεστοί ή συμπαθείς στις γυναίκες, αυτοϋποβιβάζονται σε κόλακες και λακέδες τους, απαρνούνται τα πρωτεία του φύλου τους και τελικά η ίδια τους η αρρενοπρέπεια εκφυλίζεται: "Και κάθε γυναίκα στο Παρίσι συγκεντρώνει στο διαμέρισμά της ένα χαρέμι από άνδρες, πιο θηλυπρεπείς και από την ίδια, οι οποίοι ξέρουν να αποδίδουν κάθε είδους φόρο τιμής στην ομορφιά της εκτός από αυτόν της καρδιάς, που της ταιριάζει"[110].

Αυτή δεν είναι μια επιφανειακή μόνο συμπεριφορά, αλλά υποδηλώνει την κυριαρχία των γυναικών η οποία εκτείνεται ακόμη και σε πνευματικά θέματα. Σύμφωνα με έναν αφορισμό του Saint-Preux "τα βιβλία έχουν τόση αξία, οι συγγραφείς χαίρουν μόνο τόσης εκτίμησης, όση ευχαριστεί τις γυναίκες να τους αποδίδουν"[111]. Όχι μόνο οι σχέσεις των δύο φύλων έχουν λοιπόν αντιστραφεί, αλλά η φυσική τάξη των συναισθημάτων έχει καταρρεύσει: για τις Παριζιάνες "...το να φλερτάρονται και να υπηρετούνται είναι πιο σημαντικό από το να τις αγαπούν"[112].

Αυτή η κατάσταση δεν εκδηλώνεται μόνο στην ομιλία, αλλά αντικατοπτρίζεται και στο ίδιο το βλέμμα. Ακριβέστερα, το βλέμμα είναι συγκροτητικό της στοιχείο· το βλέμμα που ρίχνουν οι γυναίκες στους άντρες, το πώς το προσλαμβάνουν οι τελευταίοι και η αντανάκλασή του βλέμματος των αντρών πίσω στις γυναίκες. Ο Saint-Preux βρίσκει το βλέμμα τους τόσο αυθάδες[113] ώστε προκαλεί σύγχυση σε όσους ξένους, όπως εκείνος, δεν είναι συνηθισμένοι σε μια παρόμοια στάση: "Δεν

---

[109] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXXI ΟC268.
[110] *Επιστολή στον d'Alembert*, ΟC93 /ε192.
[111] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXXI ΟC276.
[112] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXXI ΟC270.
[113] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXXI ΟC268.

υπάρχει έντιμος άντρας που δεν θα χαμήλωνε το βλέμμα του στη ματιά που του ρίχνουν".[114] Ο Rousseau δεν αφήνει καμία αμφιβολία για την καθοριστική σημασία που έχει αυτό το οπτικό παιχνίδι: "...οι γυναίκες... αντλούν από τον τρόπο που τις κοιτάζουν τη μοναδική ύπαρξη που έχει αξία για αυτές"[115].

Φυσικά, αν ο τρόπος του οράν είναι κεντρικός στις σχέσεις των δύο φύλων, η οπτική επικοινωνία δεν μπορεί να εξαντλείται σε αυτό. Πράγματι, η αμφίεση που περιβάλλει το προς παρατήρηση υποκείμενο είναι εξίσου χαρακτηριστική. Αν, όπως είδαμε παραπάνω, ο Rousseau καυτηρίαζε το γεγονός ότι η θέση που εκλαμβάνει ένας συζητητής στο διάλογο των σαλονιών είναι εξαρτημένη από το συμφέρον του που προσδιορίζεται από την κοινωνική του θέση η οποία με τη σειρά της γίνεται φανερή από την ένδυσή του, όσον αφορά τη γυναικεία θέση κάνει την αντίστροφη παρατήρηση. Δηλαδή, διαπιστώνει μια σύγχυση όσον αφορά τη σχέση της ενδυμασίας και του κοινωνικού status. Είναι ενδεικτικό ότι οι Παριζιάνες αστές ξεχωρίζουν εμφανισιακά με δυσκολία από τις Παριζιάνες της αριστοκρατίας, χάριν σε μικρές μόνο επινοημένες λεπτομέρειες των δεύτερων που οι πρώτες δεν αντιγράφουν. Αυτό οφείλεται στη μόδα, και βεβαίως βρισκόμαστε στην πρωτεύουσα της μόδας την περίοδο που αποκτά διαστάσεις ευρύτερου κοινωνικού φαινομένου. Αυτό που καυτηριάζει ο Rousseau εν προκειμένω είναι η υπαγωγή του προσωπικού γούστου σε περιστασιακά πρότυπα καλαισθησίας τα οποία υιοθετούνται άκριτα από τη γυναίκα που ακολουθεί τη μόδα. Αυτό το βρίσκει αλλοτριωτικό, αφού αντιτίθεται τόσο στην αυθεντικότητα του κάθε προσώπου καθώς δεν εκπηγάζει από "μέσα" του, όσο και στις κοινωνικές σημασίες που εκφράζουν παγιωμένες ενδυμασίες και που, αν μη τι άλλο, είναι δοκιμασμένες στο χρόνο και αναγνωρίσιμες.

Η μόδα αντιθέτως απεξαρτώμενη από κοινωνικές πρακτικές και νοήματα με βάθος χρόνου, έχει αυθαίρετο χαρακτήρα. Επομένως, όντας εγγενώς

---

[114] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI ΟC267.

παροδική, κυμαινόμενη και εν πολλοίς τυχαία, διαταράσσει την κοινωνική τάξη, την οποιαδήποτε κοινωνική τάξη. Λειτουργεί διαλυτικά για τις κοινωνικές σχέσεις οι οποίες χάνουν ένα σταθερό σημείο αναφοράς: τα υποκείμενα δεν μπορούν με μια ματιά να προσδιορίσουν βασικά κοινωνικά χαρακτηριστικά αυτού που έχουν ενώπιόν τους. Αντιθέτως, η ίδια η κατά τη μόδα αμφίεση αποσταθεροποιεί και σχετικοποιεί τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του ατόμου: Οι Παριζιάνες "έχουν ενσωματώσει στους τρόπους τους τους ίδιους τρόπους που κυβερνούν την ένδυσή τους"[116].

Ο Rousseau λοιπόν δεν εντοπίζει στη μόδα μια χειραφετητική διαδικασία η οποία υπονομεύει τις προγενέστερες κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις που ο ίδιος αποδοκιμάζει ως άνισες κι εκμεταλλευτικές, αλλά μια νέα χειραγώγηση ακόμη πιο αυθαίρετη: οδηγεί σε μια ισοπεδωτική ομοιομορφία, αφού όλες οι γυναίκες[117] προσανατολίζονται σε ένα ενιαίο πρότυπο με το οποίο έχουν μια εξωτερική σχέση: "Απευθυνόμενος σε μία κυρία σε μια συγκέντρωση, αντί της Παριζιάνας που νομίζετε ότι βλέπετε, δε βλέπετε παρά ένα ομοίωμα της μόδας"[118]. Σε μια ανάλογη αποστροφή, ο Saint-Preux κάνει λόγο για "κούκλες κατασκευασμένες από τον ίδιο τεχνίτη"[119].

Αυτό το σχόλιο μαρτυρά και τον τεχνητό χαρακτήρα της. Η ομορφιά κι ο θαυμασμός που προκαλεί είναι κάτι το φυσικό, αλλά με τη μόδα αποφυσικοποιείται και διαμεσολαβείται. Ο Rousseau εξυμνεί τη γυναικεία φύση στην "αυθεντική", "απείραχτη", εκδοχή της. Το πρόσωπο χωρίς φτιασιδώματα κι επεμβάσεις και το βλέμμα, χωρίς επιτήδευση και δεύτερες σκέψεις είναι πραγματικά και μόνον τότε αξιοθαύμαστα. "Δεν είναι η φύση που στολίζει τις νεαρές γυναίκες με εκείνα τα τόσο γλυκά χαρακτηριστικά, τα οποία μια μικρή αιδημοσύνη τα κάνει ακόμη

---

[115] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI ΟC273.
[116] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI ΟC267.
[117] Καταρχάς οι γυναίκες, αλλά τελικά και οι άντρες, όπως καταρχάς οι αστές αντιγράφουν τις γυναίκες της αριστοκρατίας, αλλά τελικά όλες οι κοινωνικές τάξεις επηρεάζονται από τη μόδα είτε μετέχουν άμεσα σε αυτή είτε όχι.
[118] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI ΟC273.

περισσότερο συγκινητικά; Δεν είναι η φύση που βάζει εκείνο το δειλό και γλυκό βλέμμα στα μάτια τους, στο οποίο κανείς αντιστέκεται με μεγάλη δυσκολία; Δεν είναι αυτή που δίνει στο πρόσωπό τους περισσότερη λάμψη και στην επιδερμίδα τους μεγαλύτερη λεπτότητα, έτσι ώστε ένα μικρό κοκκίνισμα να γίνεται αμέσως αντιληπτό;"[120].

Η φυσική χάρη εξαφανίζεται σχεδόν πίσω από τεχνητά υποκατάστατα, όπως το rouge, το οποίο επιπλέον αποκρύπτει φερ' ειπείν το φυσικό κοκκίνισμα κι επομένως παρεμποδίζει την οπτική πρόσβαση στον εσωτερικό συναισθηματικό κόσμο. Αλλοιώνεται η ίδια η φυσιογνωμία σε τέτοιο βαθμό ώστε χρειάζεται επιδεξιότητα κι οξυδέρκεια για να εντοπιστεί το φυσικό υπόστρωμα: "... η φύση δεν είναι ποτέ ολοκληρωτικά εξαλειμμένη· πάντα εμφανίζεται από κάπου και η τέχνη του παρατηρητή έγκειται στο να έχει τη δεξιότητα να την εντοπίσει"[121]. Το φαινόμενο αποκτά καθολικές διαστάσεις, αφού δεν περιορίζεται στο Παρίσι, αλλά επεκτείνεται και στην επαρχία η οποία μιμείται τους τρόπους της πρωτεύουσας. Είναι τελικά πολιτικό ζήτημα. Η μόδα στο επίπεδο της εμφάνισης είναι έτσι ομόλογη της κοινής γνώμης στο επίπεδο των ιδεών: ευμετάβλητη, ευεπηρέαστη, ηθικά και κοινωνικά ανερμάτιστη αλλά ταυτόχρονα με σοβαρές κοινωνικές συνέπειες. Όμως, προκειμένου να εκτιμήσουμε πλήρως τις θέσεις του Rousseau για την ένδυση μπορούμε στο σημείο αυτό να περάσουμε στον τρόπο που βίωσε ο ίδιος το ζήτημα, ή ακριβέστερα, στον τρόπο με τον οποίο αναστοχάστηκε τα σχετικά του βιώματα.

---

[119] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI OC272.
[120] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC78 /ε165.
[121] *Νέα Ελοΐζα,* μερ2γρXXI OC273. Αυτό που εδώ περιγράφεται κυριολεκτικά, μπορεί να εκληφθεί κι ως μεταφορά μιας από τις βασικές μέριμνες του Rousseau γενικά: να αναδείξει το "φυσικό" στον άνθρωπο, τουλάχιστον αυτό το υπόλοιπο που δύναται να

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

## Η ΕΝΔΥΣΗ ΩΣ ΗΘΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΥ ΒΙΟΥ

### 3.1 η ηθική αναμόρφωση ξεκινά από την ένδυση

Ο Rousseau αποδίδει στο ζήτημα της ένδυσης και γενικότερα της αμφίεσης ιδιαίτερη σημασία. Είναι κάτι που τον απασχολεί έντονα, όχι μόνο θεωρητικά, αλλά στον ίδιο του το βίο. Στις *Εξομολογήσεις* μαθαίνουμε ότι ξεκίνησε την περίφημη "ηθική αναμόρφωση", μεταρρύθμισή του [réforme morale] από το ντύσιμο[122]. Ως ηθική αναμόρφωση χαρακτηρίζει τη ριζική αλλαγή του ως τότε ασυνεπούς κι ασταθούς βίου του. Πρόκειται για μια διαδικασία αταλάντευτου, πλέον, προσανατολισμού του σε συγκεκριμένες ηθικές αρχές, προς το "σωστό και λογικό", ανεξάρτητα ή αντίθετα προς τις κοινωνικές συμβάσεις, τις προκαταλήψεις και την κοινή γνώμη. Αντιλαμβάνεται αυτή την απόφαση ως κομβική, γιατί βάζοντας μια τάξη στη ζωή του με άξονα την αρετή και σε συμφωνία με το βαθύτερο εαυτό του, έρχεται σε σύγκρουση με τα ίδια του τα πάθη και τις αδυναμίες του, αλλά και την ευρύτερη κοινωνία, ενώ ταυτόχρονα γίνεται ηθικός άνθρωπος[123].

Ως πρώτη εφαρμογή αυτής της απόφασης εγκαταλείπει τα χρυσοκέντητα ρούχα, τις άσπρες κάλτσες και το ξίφος και πουλάει το ρολόι του[124], όχι

---

διασωθεί από τις αλλεπάλληλες αλλοιώσεις και παραφθορές που έχει επιφέρει η κοινωνία και ο πολτισμός.

[122] *Εξομολογήσεις*, OC363 /εB97.

[123] *Εξομολογήσεις*, OC362-4 /εB96-8 και *Ονειροπολήσεις*, OC1014-1019 /ε46-52.

[124] "Απίστευτη χαρά" του προκάλεσε η απαλλαγή απ' το ρολόι του, όπως αναφέρει στις *Εξομολογήσεις*, OC363 /εB97. Μια ενέργεια που δικαιολογεί πολλαπλές αναγνώσεις. Το ρολόι είναι ένα όργανο συντονισμού με τον (εξουσιαστικά οργανωμένο) παραγωγικό κοινωνικό χρόνο αλλά κι ένα αξεσουάρ. Το υποκείμενο, καθιστώντας το εξάρτημα/προέκταση του ίδιου του του σώματος, εσωτερικεύει αποτελεσματικότερα τις κοινωνικές σημασίες και συμβάσεις με τις οποίες συνδέεται η νοηματοδότηση της ροής του χρόνου. Η άγνοια του (κοινωνικά μετρήσιμου και σημαίνοντος) χρόνου -και θα πρόσθετα η επιδεικτική αγνόηση του μέσω της απουσίας του ρολογιού- συνιστά λοιπόν για τον Rousseau μια πράξη απελευθέρωσης από τα κοινωνικά "δεσμά". "Δόξα τω Θεώ, δεν θα χρειάζεται πια να ξέρω τι ώρα είναι"(*Εξομολογήσεις*, OC363 /εB97). Στους *Διαλόγους* διαβάζουμε μια παρεμφερή περιγραφή, όπου δηλώνεται η αποστροφή του

όμως αμέσως και τη βενετσιάνικη γκαρνταρόμπα του, στην οποία περιλαμβάνονταν "ωραιότατα ασπρόρουχα" και "σαρανταδύο πουκάμισα από εξαίρετο ύφασμα" στα οποία είχε και ιδιαίτερη αδυναμία. Κάνει την αυτοκριτική του, διαπιστώνοντας ότι είχε αναπτύξει μια φθοροποιό ροπή προς την πολυτέλεια και τη σπατάλη την οποία ωστόσο εν μέρει δικαιολογεί ως παρεφθαρμένη εκδοχή της ευπρέπειάς του. Επομένως, διατυπώνει κι εδώ την πάγια θέση του ότι η πηγή της διαφθοράς είναι κοινωνική. Οι κοινωνικές σχέσεις διαστρέφουν τις ηθικές αρχές (ευπρέπεια) σε φαυλότητες (πολυτέλεια). Εμφανίζεται λοιπόν ο ίδιος να αγωνίζεται να αναστρέψει αυτή τη διαφθορά, προσπάθεια που βιώνεται ως γενναία αλλά και δύσκολη. Έτσι ισχυρίζεται ότι αισθάνθηκε περίπου ανακούφιση από το τυχαίο γεγονός της κλοπής των πολυτελών ενδυμάτων του, κάτι που τον "απάλαξε" οριστικά από αυτή τη "σκλαβιά" κι έκτοτε το ντύσιμό του ήταν πάντα απλό.

Το ντύσιμο, λοιπόν, εκλαμβάνεται από τον Rousseau ως φορέας κοινωνικών σημασιών κι αξιών, ως μέσο κοινωνικής επικοινωνίας, ως κώδικας κοινωνικής συμπεριφοράς. Η σπουδαιότητά του έγκειται στην υλική του διάσταση, όσο και στην προφάνειά του[125]. Το υποκείμενο ενδύοντας το ίδιο το σώμα του, το μετατρέπει σε πομπό οπτικών μηνυμάτων τα οποία καλούνται τα υπόλοιπα υποκείμενα να αποκωδικοποιήσουν με το βλέμμα τους. Με μια ματιά, ο ασκημένος κοινωνικός παρατηρητής σχηματίζει μια εντύπωση για το υποκείμενο. Ταυτόχρονα, εκείνο έχοντας μια άμεση, σωματική σχέση με την ένδυση κι αμφίεση του, εσωτερικεύει τις σημασίες που αυτή ενσαρκώνει. Έτσι, το ντύσιμο (πρέπει να) απο-καλύπτει παρά να καλύπτει τον ενδυόμενο.

---

να εκτελέσει μια εργασία σε υπαγορευμένο χρόνο την οποία ευχαρίστως θα αντάλλαζε με μια εργασία διπλού κόπου, αν είχε την ευχέρεια να την εκτελέσει όπως εκείνος ήθελε. Αυτή η παρατήρηση διατυπώνεται αμέσως μετά το σχόλιο ότι δεν μπορεί να υποφέρει το ζυγό της θέλησης των ανθρώπων (*Διάλογοι*, OC845). Ας επιτραπεί να θεωρήσουμε ότι πιθανότατα το γεγονός ότι ο πατέρας του ήταν ωρολογοποιός δεν είναι τυχαίο, αλλά λειτουργεί συμπληρωματικά ως ένδειξη της αντιπαράθεσής του (και) προς την (πατρική) εξουσία.

[125] "...είναι η εποχή της εξωτερικής και υλικής αναμόρφωσής μου, ας γίνει και η εποχή της διανοητικής και ηθικής μου αναμόρφωσης", *Ονειροπολήσεις*, OC1019 /ε49.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Rousseau εντοπίζει τουλάχιστον τρεις κρίσιμες διαστάσεις· την επίδραση της κοινής γνώμης (που ασκείται και μέσα από το ντύσιμο), το ζήτημα της πολυτέλειας και το ζήτημα της υποκρισίας. Η ηθική αναμόρφωση του τού επιτάσσει να ντύνεται με απλότητα. Το απλό ντύσιμο δεν είναι μια επιφανειακή επιλογή στυλ, αλλά μια βαθύτερη απόφαση. Επιβάλλεται να είναι απλό διότι οφείλει να *παρουσιάζει* τον απλό, ανεπιτήδευτο, "φυσικό" τρόπο ζωής που υιοθετεί στο εξής ο Rousseau και που συνδέεται με ένα ολόκληρο σύστημα αξιών. Πρέπει να *εμφανίζεται* όπως *είναι*. Αυτό σημαίνει τα εξής ως προς τις τρεις προαναφερθείσες διαστάσεις: ο Rousseau επιλέγει να ντύνεται με τρόπο που εξεικονίζει το βαθύτερο εσωτερικό του κόσμο κατά τρόπο γνήσιο, δηλαδή υιοθετεί μια αυθεντική, ανυπόκριτη ενδυματολογική στάση. Αυτή η στάση είναι επιπλέον έκδηλα αντιθετική προς την τάση πολυτέλειας που κυριαρχεί στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα του Παρισιού αλλά δηλητηριάζει το σύνολο της κοινωνίας. Η άντιθεσή του προς την πολυτέλεια την οποία κατακρίνει ως μείζον κοινωνικό δεινό ήδη από το *Λόγο περί επιστημών και τεχνών*, αποκτά μια ευθέως σωματική διάσταση. Ταυτόχρονα, του υποδεικνύει να αδιαφορεί για την κοινή γνώμη και τη μόδα.

### 3.2 το πρόβλημα της ερμηνείας των ενδυματολογικών επιλογών

Σε θεωρητικό επίπεδο, μια τέτοια στάση είναι εσωτερικά συνεπής κι εύκολα "αναγνώσιμη". Ωστόσο, στην πράξη, αποτελεί μόνιμη πηγή άγχους για τον Rousseau. Όπως και με άλλες εκδηλώσεις της συμπεριφοράς του, ανησυχεί ότι μπορεί να παρεξηγηθεί και να παρερμηνευθεί. Από τη μία μεριά, φοβάται μήπως θεωρηθεί το ντύσιμό του ως απρεπές, ως *επιτηδευμένα* απλό, προκειμένου να προκαλέσει εσκεμμένα τα σχετικά κοινωνικά ήθη. Σε αυτή την περίπτωση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ανόητος προβοκάτορας, ως γελοίος σαλτιμπάγκος. Από την άλλη, τρέμει μήπως το ντύσιμο του θεωρηθεί σύμφωνο προς τις κοινωνικές επιταγές, μήπως επομένως εκληφθεί ότι εμπράκτως συμμορφώνεται προς τις κοινωνικές αξίες που ο ίδιος

λεκτικά καταπολεμά. Σε τούτη την περίπτωση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ασυνεπής κι αντιφατικός, ένας επικριτής του γλυκού νερού.

Ο Rousseau αυτοπαγιδεύεται σε αυτή την κατάσταση επειδή αξιώνει τη μοναδικότητά του απέναντι στο ανθρώπινο γένος, αλλά ταυτόχρονα επιζητεί αυτή η μοναδικότητα να του αναγνωριστεί και μάλιστα επιδοκιμαστικά[126]. Αν επιζητεί να επικοινωνηθεί αυτή η μοναδικότητα και να κάνει τους άλλους να συμμεριστούν οικειοθελώς αυτό που ο ίδιος αισθάνεται εντός του, τότε βρίσκεται στην παράδοξη θέση να υπονομεύει αυτή την ίδια τη μοναδικότητά του: οι άλλοι όχι μόνο μπορούν να τον καταλάβουν αλλά αποδέχονται και την εγγενή αξία της. Τότε όμως σημαίνει ότι η απόσταση που τους χωρίζει δεν είναι και τόσο μεγάλη, αυτά που έχει να "πει" (και να δείξει) με τον ίδιο τον υποδειγματικό βίο του δεν είναι και τόσο ριζικά διαφορετικά.

Αυτή η αδύνατη απόσταση που θέλει να διατηρεί από την κοινωνία και το άγχος που του δημιουργεί φαίνονται ανάγλυφα στο σχετικό χωρίο των *Εξομολογήσεων* όπου περιγράφει τη στάση του ενόψει της πρεμιέρας της όπεράς του Ο *Μάγος του Χωριού*, στην οποία θα παρίστατο κι ο ίδιος ο βασιλιάς. Το αν η εμφάνισή του είναι η ενδεδειγμένη και πώς θα εκληφθεί τον απασχολεί έντονα. Αρχικά, δίνει μια περιγραφή της εμφάνισής του για την οποία αισθάνεται ότι οφείλει εξηγήσεις: "Εκείνη την ημέρα ήμουν το ίδιο ατημέλητος όπως πάντα· μακριά γένια και περούκα απεριποίητη. Θεωρώντας αυτή την *έλλειψη καθωσπρέπειας πράξη γενναιότητας*, μπήκα *χωρίς δισταγμό* στην αίθουσα όπου επρόκειτο να έρθει σε λίγο ο βασιλιάς, η βασίλισσα, η βασιλική οικογένεια και ολόκληρη αυλή"[127].

Δηλαδή, ο ίδιος, χωρίς να προκληθεί, καθιστά προβληματικό ζήτημα την εμφάνισή του, την προσδιορίζει *ταυτόχρονα* με συμβατικούς όρους (έλλειψη καθωσπρέπειας) και με υποκειμενικούς αντισυμβατικούς όρους

---

[126] *Εξομολογήσεις*, OC5 /εΑ9.

(πράξη γενναιότητας), και μολαταύτα δηλώνει ότι δεν τον προβληματίζει (χωρίς δισταγμό), δήλωση που ακριβώς προδίδει το αντίθετο, όπως επιβεβαιώνεται και από τη συνέχεια της περιγραφής. Αξίζει να παραθέσουμε εδώ ένα εκτενές απόσπασμα διότι συνοψίζει υποδειγματικά τη στάση του πάνω στο όλο ζήτημα, τονίζοντας την αμφιθυμία του απέναντι στη γνώμη των άλλων και τη συνεχώς αναζωπυρούμενη αμφιβολία του για το ορθόν της στάσης του:

"...πίστεψα πως με είχαν βάλει εκεί ακριβώς για να φαίνομαι· κι όταν άναψαν τα φώτα και είδα ότι βρισκόμουν μ' αυτή την περιβολή ανάμεσα σε ανθρώπους λαμπροστολισμένους, άρχισα να αισθάνομαι άσχημα. Αναρωτιόμουν αν είχα καμιά δουλειά να βρίσκομαι εκεί μέσα, αν ήμουν ντυμένος κατάλληλα, και ύστερα από μερικά λεπτά αμφιβολίας, απάντησα άφοβα πως ναι, με μια βεβαιότητα που ίσως δεν οφειλόταν τόσο στην ισχύ των επιχειρημάτων μου όσο στο γεγονός πως ήταν πια πολύ αργά για να αλλάξω γνώμη... Είμαι ντυμένος όπως πάντα, ούτε καλύτερα ούτε χειρότερα. Αν αρχίσω να υποτάσσομαι στη γνώμη του κόσμου σ' αυτό το θέμα, σε λίγο θα έχω υποταχθεί και σε όλα τα υπόλοιπα. Αν θέλω να είμαι πάντα ο εαυτός μου, δεν πρέπει να ντρέπομαι, όπου και να βρίσκομαι, επειδή η εμφάνισή μου είναι συνεπής με τη ζωή που επέλεξα. Το ντύσιμο μου είναι απλό και ατημέλητο, αλλά δεν είναι ούτε βρώμικο ούτε απρεπές. Τα γένια δεν έχουν τίποτα επιλήψιμο, αφού μας τα δίνει η ίδια η φύση, κι άλλωστε υπάρχουν μόδες και εποχές που τα έχουν για κόσμημα. Μπορεί να με θεωρήσουν γελοίο ή αγενή. Έ, ωραία και τι με νοιάζει! Πρέπει να μπορώ να αντέχω την κοροϊδία και τις επικρίσεις εφόσον ξέρω ότι είναι άδικες."[128]

Αυτός ο "μονόλογος" τον καθησύχασε, αλλά μόνον προς στιγμή γιατί "...είτε επειδή ήταν παρών ο μονάρχης, είτε γιατί ο κόσμος ήταν απλώς καλοδιάθετος, δεν είδα άλλο από καλοσύνη και ευγένεια στα βλέμματα που με περιεργάζονταν. Αυτό με συγκίνησε τόσο πολύ, που *ξανάρχισα να ανησυχώ* για την εντύπωση που θα έκανα *κι εγώ* και το έργο

---

[127] *Εξομολογήσεις*, OC377 /εΒ112, έμφαση δική μου.

μου..."[129]. Αυτή η τελευταία πρόταση είναι αποκαλυπτική. Ο Rousseau δεν ενδιαφέρεται να κερδίσει την αποδοχή του κοινού ως δημιουργός μόνον. Θα έλεγα, ούτε καν *κυρίως* ως δημιουργός. Έργο και εαυτός εκλαμβάνονται ως αδιαχώριστη ολότητα. Επιζητά την αναγνώριση για αυτό που *είναι*. Και αυτό που είναι δεν μπορεί να απομονωθεί από τον τρόπο που εμφανίζεται. Η εμφάνιση προκαλεί μια οπτική εντύπωση, αλλά οι εντυπώσεις έχουν σημασία. Για αυτό και η έκθεσή του σε ένα πεδίο διερευνητικής ορατότητας του προκαλεί τέτοιο άγχος. Υποκείμενος στο εξεταστικό βλέμμα των άλλων, αμφιβάλλει αν μπορεί να ελέγξει τις αντιδράσεις που προκαλεί όσο αμφιβάλλει και για το αν η παράσταση θα αρέσει. Εκείνος είναι βέβαια πεπεισμένος για την ηθική και καλλιτεχνική αξία της όπεράς του. Το ερώτημα που τον κατατρύχει είναι ωστόσο αν και οι θεατές θα το αναγνωρίσουν. Αντίστοιχα, εκείνος γνωρίζει την ορθότητα των ενδυματολογικών επιλογών του. Άραγε, όμως οι θεατές θα τις κατανοήσουν;

Μια τελευταία αναφορά στο ντύσιμο του ίδιου του Rousseau και πώς το αντιμετωπίζει αφορά στην αρμένικη ενδυμασία που καθιέρωσε ως αποκλειστική στα τελευταία χρόνια της ζωής του. Στο σχετικό χωρίο των *Εξομολογήσεων* συναντάμε ένα πανομοιότυπο μοτίβο με αυτό στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως. Πρώτον, έντονη ενασχόληση κι απόδοση σημασίας στο ζήτημα: "Η ιδέα δεν ήταν καινούρια· την είχα σκεφτεί πολλές φορές στη ζωή μου και τη σκεφτόμουν πιο πολύ στο Μονμορανσύ..."[130]. Δεύτερον, διακήρυξη της αδιαφορίας του για την κοινή γνώμη, αλλά ταυτοχρόνως, τρίτον, απόδοση σημασίας στην ευμενή αποδοχή της εμφάνισής του: "Σκέφτηκα λοιπόν να επωφεληθώ απ' αυτή την ευκαιρία και να καθιερώσω αυτά τα ρούχα *αψηφώντας τη γνώμη του κόσμου, η οποία άλλωστε ελάχιστα με ενδιέφερε*. Πριν όμως υιοθετήσω τη νέα αυτή περιβολή, *συμβουλεύτηκα* την κυρία ντε Λουξεμπούρ η οποία μου συνέστησε θερμά να το κάνω."[131] Ανάλογη

---

[128] *Εξομολογήσεις*, OC377-8 /εΒ112.
[129] *Εξομολογήσεις*, OC378 /εΒ112, έμφαση δική μου.
[130] *Εξομολογήσεις*, OC600 /εΒ339.
[131] *Εξομολογήσεις*, OC600 /εΒ339, έμφαση δική μου.

αναφορά κάνει και για την ανταπόκριση που βρήκε σε άλλα πρόσωπα των οποίων η γνώμη τον ενδιέφερε.

Ως αιτιολόγηση της συγκεκριμένης επιλογής αναφέρει την επίταση του προβλήματος υγείας που είχε και τον υποχρέωνε να χρησιμοποιεί καθετήρες. Το αρμένικο καφτάνι μπορούσε να κρύβει επιμελώς τον καθετήρα. Όμως, γιατί ειδικά αρμένικο ντύσιμο (με πλήρη εξάρτηση: καφτάνι, βέστα, σκούφο, ζώνη); Γιατί να μην είναι ένα ντύσιμο που να είναι μεν λειτουργικό για το σκοπό που επικαλείται, αλλά περισσότερο "ουδέτερο", λιγότερο "παράδοξο"; Στο κάτω-κάτω, κατά ποιο τρόπο αποκαλύπτει τον εσωτερικό του εαυτό; Τι σχέση έχει με τους Αρμένιους και τον πολιτισμό τους; Η υπόθεση που θα κάνω βασίζεται στις θέσεις του Rousseau για την κοινωνική και επικοινωνιακή λειτουργία της αμφίεσης και λαμβάνει υπόψιν την κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει και τη συνακόλουθη πνευματική του διάθεση.

Καθιερώνει το αρμένικο ντύσιμο όταν πια αισθάνεται ότι οι στενότεροι φίλοι του τον έχουν προδόσει, όταν οι πνευματικοί του συνοδοιπόροι τον έχουν εγκαταλείψει, όταν οι "συμπολίτες" της γενέτειράς του τον έχουν απογοητεύσει· όταν περιφέρεται ανά την Ευρώπη επιζητώντας ένα ασφαλές καταφύγιο από τις παρισινές πολιτικές αρχές που ζητούν τη σύλληψή του, από την εχθρότητα των εκκλησιαστικών αρχών, από τις άγριες διαθέσεις του όχλου που όχι πολύ αργότερα θα επιχειρήσει να ξεσπάσει πάνω του. Το 12ο και τελευταίο βιβλίο των *Εξομολογήσεων* στο οποίο εντάσσεται αυτή η περιγραφή ξεκινάει κάνοντας λόγο για το "φριχτό σκοτάδι στο οποίο είναι βυθισμένος" και την "άβυσσο των συμφορών που τον κατατρέχουν".[132] Είναι απόλυτα πεπεισμένος ότι είναι θύμα μιας οργανωμένης πλεκτάνης από την οποία δεν μπορεί να ξεφύγει. Αισθάνεται ότι όλος ο κόσμος είναι εναντίον του και νιώθει εξαναγκαστικά απομονωμένος, ανέστιος, πλάνης: "Να 'μαι λοιπόν μονάχος στον κόσμο, μην έχοντας πια αδέρφια, συγγενείς, φίλους, συντροφιά, παρά μόνο τον εαυτό μου. Ο πιο κοινωνικός και πιο θερμός

[132] *Εξομολογήσεις*, OC589 /εΒ327.

απ΄τους ανθρώπους καταδικάστηκε από μια ομαδική συμφωνία... Δείτε τους λοιπόν ξένους, άγνωστους, ανύπαρκτους τελικά για μένα αφού αυτοί το θέλησαν".[133] Τότε, υιοθετώντας αυτό το ανατολίτικο ντύσιμο μπορεί με τη σειρά του να δηλώσει ότι δεν ανήκει σε αυτόν τον κόσμο. Η Ευρώπη (Γαλλία, ελβετικές πόλεις, Πρωσία κ.ο.κ.) είναι πλέον κάτι ξένο για αυτόν.

[133] *Ονειροπολήσεις*, Ο995 /ε21. Πρβλ. "Ένας ξένος, χωρίς οικογένεια, χωρίς υποστήριξη, μόνος, εγκαταλελειμμένος από όλους, προδομένος από την πλειονότητα...", *Διάλογοι*, ΟC734.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

## Η ΘΕΑΤΡΙΚΗ ΥΠΟΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΥΠΟΚΡΙΣΙΑ

### 4.1 η τέχνη διαφθείρει

Ο Rousseau συσχετίζει ευθέως το ζήτημα της εμφάνισης και της ομιλίας ως κοινωνικές λειτουργίες με τις απόψεις του σχετικά με το θέατρο και γενικότερα τα θεάματα στις οποίες θα περάσουμε παρακάτω. Προηγουμένως, ωστόσο, είναι σκόπιμο να αναφερθούμε συνοπτικά στις ευρύτερες θέσεις του για την τέχνη, την ηθική και την κοινωνική της διάσταση. Στο *Λόγο περί επιστημών και τεχνών* ο Rousseau μας δίνει ένα γενικό σχήμα για την ανάπτυξη των επιστημών και των τεχνών σε σχέση προς τα ήθη και την κοινωνική εξέλιξη. Αν κι οπωσδήποτε θα εκλεπτύνει αργότερα τη σχεδόν μανιχαϊκή προσέγγιση που ακολουθεί σε αυτό το πρωτόλειο κείμενο, ο πυρήνας της συλλογιστικής θα παραμείνει αναλλοίωτος και στα μεταγενέστερα γραπτά του. Αυτός μας ενδιαφέρει εδώ γιατί στο πλαίσιο που διαγράφει μπορεί να κατανοηθεί σε μεγαλύτερο βάθος και η κριτική του στο θέατρο.

Αν οι διαφωτιστές στοχαστές πιστεύουν στην πρόοδο του ανθρώπινου γένους, ο Rousseau εμφανίζεται πεσιμιστής. Αν οι Διαφωτιστές διαβάζουν στην ανθρώπινη ιστορία μια πορεία, όχι ίσως σταθερή κι αδιατάρακτη, αλλά πάντως με σαφή κατεύθυνση από τη βαρβαρότητα στον πολιτισμό, ο Rousseau αντιθέτως διαβάζει μια πορεία από την αθωότητα και την ευτυχία μιας οριστικά χαμένης χρυσής εποχής στην αλλοτρίωση και την ηθική παρακμή. Και στις δύο αναγνώσεις οι τέχνες παίζουν σημαντικό ρόλο, αλλά με αντίθετο πρόσημο. Η διαφωτιστική σκέψη τις αναδεικνύει σε σύμβολο της ανθρώπινης εκφραστικότητας και δημιουργίας κι έτσι σε κατεξοχήν πεδίο πνευματικής ανάπτυξης, αισθητικής εκλέπτυνσης και ηθικής προόδου. Ο Rousseau, αντιθέτως, τις αντιμετωπίζει ως κατεξοχήν σύμπτωμα ηθικής κατάπτωσης και κοινωνικής αποσάρθρωσης: "...οι ψυχές μας έχουν διαφθαρεί σε ίση

αναλογία προς την ανάπτυξη των επιστημών και των τεχνών προς την τελειότητα"[134].

Οι κοινωνικές σημασίες, χρήσεις και σχέσεις στις οποίες οι τέχνες εντάσσονται και οι αξίες που αντιπροσωπεύουν κι αναπαράγουν είναι οι διαστάσεις που τον ενδιαφέρουν· με δυο λόγια, τον απασχολεί η κοινωνική λειτουργία τους[135]: "Πριν η τέχνη διαμορφώσει τους τρόπους μας και διδάξει τα πάθη μας να μιλήσουν με προκατασκευασμένες εκφράσεις, τα ήθη [moeurs] μας ήταν άξεστα αλλά φυσικά· και οι διαφορές στις επαφές μας μετέφεραν διαφορές χαρακτήρα με την πρώτη ματιά... Πόσο ευχάριστο θα ήταν να ζει κανείς ανάμεσά μας εάν οι εξωτερικές εκφράσεις ήταν πάντα η εικόνα των διαθέσεων της καρδιάς· αν οι καλοί τρόποι ήταν αρετή· αν τα κίνητρά μας ήταν οι κανόνες μας"[136].

Ο Rousseau υποθέτει την ύπαρξη ενός οιονεί "φυσικού" κοινωνικού δεσμού, μιας ανεπιτήδευτης κοινωνικής συμπεριφοράς, μιας αυθόρμητης ατομικής έκφρασης εντοπισμένα στο (μυθοποιημένο) παρελθόν. Η ανάπτυξη των τεχνών (και των επιστημών) συμβαδίζει με την εκδήλωση ανθρώπινων αδυναμιών όπως η περιέργεια και η ματαιοδοξία τις οποίες ανατροφοδοτεί κι ενδυναμώνει. Το έργο τέχνης, ακόμη κι αν είναι πράγματι άξιο θαυμασμού καθεαυτό, είναι φθοροποιό ως προς τη λειτουργία του, διότι αναδιαρθώνει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο και τις κοινωνικές σχέσεις. Καλλιεργεί τις αισθήσεις και το πνεύμα μας, αλλά αυτό έχει ένα βαρύ τίμημα διότι μας αποξενώνει από τα στοιχειώδη καθήκοντά μας κι εξάπτει τη φαντασία μας, χωρίς αυτή να μπορεί να περιοριστεί σε κοινωνικά επωφελείς δραστηριότητες.

Αναστοχαζόμενος την ιστορία, ο Rousseau υποστηρίζει ότι σε καμία περίπτωση η ανάπτυξη των τεχνών και των επιστημών δε βγήκε υπέρ

---

[134] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC9.
[135] Πρβλ.αναλύσεις στο 1ο κεφάλαιο.
[136] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC8, 7.

των λαών που τις καλλιέργησαν. Το αντίθετο συνέβη. Κλόνισαν την κοινωνική συνοχή, υπονόμευσαν τον πατριωτισμό και διέφθειραν τα ήθη τους. Τελικά επιτάχυναν την παρακμή τους. Μια προϋπάρχουσα περίοδος πολιτικής και στρατιωτικής ακμής που εδραιώνεται στην ανιδιοτελή αρετή, διαβρώνεται από την ανάπτυξη του ενδιαφέροντος για γνώση και για μνημεία τέχνης που αντιστρατεύονται τις απλές κι αθώες μέχρι τότε ανάγκες και επιθυμίες των λαών. Είναι χαρακτηριστικό ότι η αρχαία Σπάρτη εξιδανικεύεται ως πρότυπο πόλης που διαφύλαξε τα κοινοτιστικά ιδανικά της, ενώ η Αθήνα θεωρεί ότι διέπρεψε μεν στο πεδίο της τέχνης και του πολιτισμού, αλλά αυτή ακριβώς η διάκριση επιτάχυνε την παρακμή και την καταστροφή της.

Κατεξοχήν στη σύγχρονη εποχή, οι τέχνες και σε μικρότερο βαθμό οι επιστήμες εμφανίζουν αυτό που θα αποκαλούσαμε εκλεκτική συγγένεια με την πολυτέλεια[137]. Συνήθως το ένα συνδυάζεται με το άλλο, ενώ και τα δύο οφείλονται στην οκνηρία και τη ματαιοδοξία. Το σκεπτικό είναι ότι προκειμένου να ασχοληθεί κανείς με την τέχνη ως φιλότεχνος θα πρέπει να έχει χρονική άνεση, αλλά και να είναι σχετικά εύπορος ώστε να μπορεί να αγοράσει προϊόντα τέχνης. Ουσιαστικά, οι ίδιοι οι καλλιτέχνες επιδίδονται σε καλλιτεχνικές δραστηριότητες κατ'επάγγελμα, ακριβώς επειδή υπάρχουν πλούσιοι πάτρωνες που τους στηρίζουν οικονομικά, αλλιώς θα έκαναν κάποια "χρήσιμη" εργασία.

Το έργο τέχνης αποκτάει μια εμπορική αξία και τελικά μετατρέπεται σε σύμβολο του χρήματος και του κύρους. Κατά συνέπεια, όπως λειτουργεί η τέχνη, ο καλλιτέχνης, ακόμη κι αν δεν είναι ήδη διεφθαρμένος, θα έχει ως κίνητρο να ξεχωρίσει και να διακριθεί. Επομένως, ωθείται να χρησιμοποιήσει το ταλέντο του για να φτιάξει έργα προσαρμοσμένα στα γούστα του κοινού, κι όχι να κάνει τέχνη που θα έχει μη εφήμερη αξία.

---

[137] Ο Starobinski εντοπίζει στην πολιτική τροπή που δίνει ο Rousseau στην επιχειρηματολογία του εναντίον της πολυτέλειας ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία του *Λόγου* και πάντως ένα από αυτά που έκαναν μεγαλύτερη αίσθηση. Βλ. Starobnski J., *Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο: ο Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, πρόλογος Κιτρομηλίδης Π., μτφρ. Πολυκανδριώτη Ρ., Κ.Ν.Ε. Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Αθήνα 2002, σ.55-67.

Θα προτιμήσει τον έπαινο των σύγχρονών του ή τα χρήματα από τη αυθεντική καλλιέργεια της τέχνης. Έτσι τελικά, η διαφθορά των ηθών που τροφοδοτεί την πολυτέλεια κάνει την τελευταία να διαφθείρει και το γούστο. Σε κάθε περίπτωση η αρετή βάλλεται, καθώς το ταλέντο επιδοκιμάζεται σε βάρος της, δηλαδή σε βάρος του ηθικού περιεχομένου, των αξιών του έργου, καλλιτεχνικού ή επιστημονικού: "Οι άνθρωποι δεν ρωτούν πια για έναν άνθρωπο αν διαθέτει πίστη σε αρχές και αξίες, αλλά αν έχει ταλέντο· ούτε αν ένα βιβλίο είναι χρήσιμο, αλλά αν είναι καλογραμμένο"[138].

Ουσιαστικά, η οικονομία της τένχης σαμποτάρει την οικονομία εν γένει, υπονομεύοντας τις παραγωγικές δραστηριότητες, κάνοντας τους ανθρώπους αργόσχολους κι ωθώντας τους σε καθιστικές ασχολίες. Γενικότερα, υπάρχει πλέον προτίμηση στο ευχάριστο σε βάρος αυτού που είναι χρήσιμο. Από την άλλη, κάνει επιθυμητή τη δημιουργία πλεονάσματος, δηλαδή πλούτου ο οποίος ακριβώς υπηρετεί την τέχνη, προκαλώντας εκτός των άλλων πρωτοφανείς κοινωνικές ανισότητες. Αυτές με τη σειρά τους διασπούν την ενότητα και συνοχή της κοινωνίας. Η καλβινιστική αγωγή του Rousseau τον κάνει εδώ να επικρίνει μια κατάσταση που θεωρεί ακριβώς στον αντίποδα μιας αυστηρής και πειθαρχημένης ηθικής της εργασίας. Η τέχνη, εκτός από τις υλικές της συνέπειες, επανοριοθετεί τις ανθρώπινες σχέσεις τις οποίες διαμεσολαβεί από κώδικες συμπεριφοράς ανοίκειους προς τα λιτά ήθη της προγενέστερης κατάστασης.

Έτσι, αποκαλεί τους σύγχρονούς του "ευτυχισμένους σκλάβους" που εκλαμβάνοντας τις υποτιθέμενες εκδηλώσεις της αρετής ως αρετή, κομπάζουν για τα εκλεπτυσμένα ήθη και τους ραφινάτους τρόπους τους, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου ενάρετοι. Λέει: "Σήμερα, καθώς πιο οξυδερκείς έρευνες και πιο ευξευγενισμένη καλαισθησία έχουν αναγάγει την τέχνη της ευχαρίστησης σε αρχές, μια χυδαία κι απατηλή ομοιομορφία επικρατεί στα ήθη μας, κι όλα τα μυαλά είναι σα

---

[138] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC25.

να έχουν δημιουργθεί στο ίδιο καλούπι: συνεχώς η ευγένεια [politesse] απαιτεί, η ευπρέπεια διατάζει: συνεχώς ο καθένας ακολουθεί τις συνήθειες, όχι τη διάνοιά του. Κανείς δεν τολμά πλέον να φαίνεται αυτό που είναι"[139].

Η τέχνη εξ ορισμού επιδιώκει την ευχαρίστηση και τελικά μετατρέπεται σε τέχνη της ευχαρίστησης. Αποκτά μαζική λειτουργία και, μέσω των κοινωνικών προτύπων με τα οποία συνδέεται, ισοπεδώνει τις ατομικές ιδιαιτερότητες και ακυρώνει την αυθεντικότητα του χαρακτήρα. Παίζει έναν κανονιστικό ρόλο για την κοινωνική συμπεριφορά, ο οποίος είναι άκρως αλλοτριωτικός. Οι συνέπειες περιγράφονται με τα πιο μελανά χρώματα: "Όχι πλέον ειλικρινείς φιλίες, όχι πραγματική εκτίμηση· όχι πλέον καλοθεμελιωμένη εμπιστοσύνη. Υποψίες, προσβολές, φόβοι, ψυχρότητα, επιφυλακτικότητα, μίσος, προδοσία, θα κρύβονται μονίμως κάτω από αυτό το ισοπεδωτικό κι απατηλό πέπλο ευγενείας, κάτω από αυτή την τόσο κομπορρημονούσα αστικότητα που οφείλουμε στο φώτα του αιώνα μας"[140].

### 4.2 το θέατρο

Η *Επιστολή στον ντ'Αλαμπέρ (περί των θεαμάτων)*, είναι η κύρια πηγή για τις θέσεις του Rousseau πάνω στη θεατρική τέχνη και το θεατρικό θεσμό και γράφτηκε το 1758 ως απάντηση σε άρθρο του Jean d'Alembert για τη Γενεύη το οποίο εμπεριέχεται σε τόμο της *Εγκυκλοπαίδειας* που εκδόθηκε τον προηγούμενο χρόνο. Ο d'Alembert στο άρθρο του εξυμνεί την πόλη, τους κατοίκους και τους θεσμούς της. Και σχεδόν το μοναδικό ψεγάδι που βρίσκει είναι ότι της λείπει ένα θέατρο, το οποίο θα καλλιεργούσε περισσότερο την καλαισθησία των πολιτών της, θα εκλέπτυνε τους τρόπους τους, θα της έδινε ένα πιο σύγχρονο και αστικό χαρακτήρα που, κατά τη γνώμη του, θα συμπλήρωνε περίφημα τα ήθη και την ελευθερία της. Και

---

[139] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC8.

προκαταλαμβάνοντας τις αντιρρήσεις ότι ένα θέατρο θα μπορούσε να λειτουργήσει ως πηγή διαφθοράς και κακό πρότυπο ελευθεριαζώντων ηθών, ειδικά λόγω της παρουσίας των ηθοποιών στη μικρή πόλη, λέει ότι η επιβολή αυστηρών νόμων μπορεί να προστατεύσει τη Γενεύη και τους κατοίκους της.

Η απάντηση του Rousseau είναι εκτενής κι οργισμένη, ακριβώς επειδή θεωρεί το ζήτημα μείζον. Η λειτουργία θεάτρου δεν είναι μια "λεπτομέρεια", αλλά βρίσκεται στην καρδιά της κοινωνικής ζωής. Το διακύβευμα επομένως είναι πολύ ευρύτερο και δεν είναι τυχαίο ότι αντιμετωπίζει την αντιπαράθεση με όρους διαμάχης και πολεμικής. Είναι χαρακτηριστικό πως υπογράφει με τον προσφιλή του αυτοπροσδιορισμό "πολίτης της Γενεύης", απευθυνόμενος ταυτόχρονα στον d'Alembert με πλεοναστική παράθεση έξι ακαδημαϊκών τίτλων που φέρει ο τελευταίος ως μέλος διακεκριμένων επιστημονικών εταιριών της Ευρώπης. Ο Rousseau εμφανίζεται δηλαδή ως ενσαρκωτής της ιδιότητας του πολίτη και, κατ' επέκταση, υπερασπιστής της πατρίδας του που δέχεται επίθεση από έναν "υπερ-μορφωμένο" και "υπερ-διακεκριμένο" εκπρόσωπο ενός Διαφωτισμού κοσμοπολίτικου όσο κι ανερμάτιστου. Δραματοποιεί έτσι την αντιπαράθεση μεταξύ τους, κατά τρόπο όμως που επιδέχεται γενίκευση: το πνεύμα του Διαφωτισμού εναντίον του πνεύματος της ενάρετης πολιτείας[141]. Παρίσι και Γενεύη παρουσιάζονται ως δύο αγεφύρωτοι κόσμοι.

Το Παρίσι περιγράφεται ως παραδειγματική περίπτωση μεγάλης πόλης στην οποία έχει επικρατήσει πλήρως η διαφθορά των ηθών, κυριαρχεί η υποκρισία και η διπροσωπία, οι άνθρωποι αναλώνονται σε αλλοτριωτικές δραστηριότητες, έχουν ως μέριμνα το ατομικό τους κέρδος, ενδιαφέρονται για το τι γνώμη έχουν οι άλλοι για αυτούς, αδιαφορώντας ταυτόχρονα αν οι ίδιοι είναι συνεπείς με τον εαυτό τους. Και η ανωνυμία που τους προσφέρει το μέγεθος του πληθυσμού της

---

[140] *Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, OC8-9.
[141] Πρβλ. εισαγωγή του A.Bloom στο *Politics and the arts: Letter to M.d'Alembert on the theatre*, εισ.-επιμ.-μτφρ. Bloom A., Cornell University Press, N.Υόρκη 1960.

πόλης συμβάλλει, ακριβώς, στην απόκρυψη του πραγματικού τους εαυτού, πίσω από ένα πέπλο εκλεπτυσμένης αλλά προσποιητής συμπεριφοράς που βασίζεται στη μίμηση στερεότυπων στάσεων. Η πολυτέλεια δημιουργεί συνθήκες που τους αποξενώνουν από τα βασικά τους καθήκοντα κ.ο.κ.

Η Γενεύη, αντίθετα, παρουσιάζεται ως μοντέλο μικρής πόλης[142], στην οποία τα πάντα λειτουργούν εύρυθμα, υπάρχει ένα αγαθό αίσθημα κοινότητας και πατριωτισμού, οι άνθρωποι ασχολούνται με θεμελιώδεις ασχολίες που είναι απαραίτητες για τους εαυτούς τους αλλά και για την πόλη, απολαμβάνοντας ταυτόχρονα αυτό που κάνουν. Δεν υπάρχει πολυτέλεια, τόσο σε ατομικό επίπεδο, όσο και σε συλλογικό. Ούτε υπάρχει υπολογίσιμη κοινωνική ή οικονομική ανισότητα, επομένως κανείς δεν εξαρτάται από κάποιον άλλον, διατηρώντας την ελευθερία του. Ταυτόχρονα και η πόλη συνολικά καλύπτει τις ανάγκες της, κι επομένως είναι σε θέση να διατηρήσει την ανεξαρτησία της, αφού όντας αυτάρκης δε χρειάζεται εξωτερικές εμπορικές σχέσεις. Έτσι, υπάρχει αρμονία κι "αυθεντικότητα" διαπροσωπικών σχέσεων, ιδιαίτερα δε καθώς όλοι γνωρίζονται με όλους[143].

Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, η εισαγωγή του θεάτρου στη Γενεύη θα ανέτρεπε την ίδια την κοινωνική τάξη. Οι Γενευέζοι παρουσιάζονται, ως

---

[142] Στην πραγματικότητα, η Γενεύη την εποχή αυτή έχει σαφή ολιγαρχικά χαρακτηριστικά στην πολιτική της οργάνωση και θεσμοποιημένες ανισότητες στην κοινωνική της διαστρωμάτωση που απέχουν πολύ από την ενάρετη ρεπουμπλικανική πόλη που εξυμνεί ο Rousseau. Για την κοινωνικοπολιτική κατάσταση της Γενεύης και τη σχέση της με τον Rousseau βλ.την πολύ καλή εισαγωγή του Α.Χρύση στην ελληνική έκδοση των *Γραμμάτων από το βουνό*, σ.9-83. Ακόμη, βλ.Lüthy H., *From Calvin to Rousseau: tradition and modernity in socio-political thought from the Reformation to the French Revolution*, Basic Books, Ν.Υόρκη 1970, ιδίως σ.251-269 και Miller J., *Rousseau: dreamer of democracy*, Yale University Press, Λονδίνο 1984, σ.14-25 και 123-7.

[143] Στην αφιέρωση προς τη Γενεύη που προηγείται του *Λόγου περί ανισότητας* ο Rousseau γράφει για τη γενέτειρά του: "Ομολογώ ότι με όλα αυτά τα πλεονεκτήματα δεν θα λάμψει με εκείνη την αίγλη που θαμπώνει τα περισσότερα μάτια και της οποίας η ολέθρια επιρροή είναι ο πιο θανάσιμος εχθρός της ελευθερίας... Στη Γενεύη δεν θα βρει κανείς παρά ανθρώπους, ένα τέτοιο όμως θέαμα έχει φυσικά την αξία του και όσοι την αναζητήσουν, θα αξίζουν περισσότερο από τους θαυμαστές των υπολοίπων", OC120 /ε64.

συνεπείς καλβινιστές[144], προσηλωμένοι στην εργασία τους, για την οποία μοχθούν. Οι έτσι κι αλλιώς περιορισμένες και λιτές απολαύσεις τους είναι ευθέως συναφείς προς τις πλέον θεμελιώδεις ανάγκες και σχέσεις τους. Η ηθική συνείδηση των ατόμων μαζί με το κοινό ήθος της κοινότητας συμβάλλουν σε έναν τρόπο ζωής που δεν αφήνει χρόνο ή διάθεση για ασχολίες ξένες προς την καθημερινή ζωή των πολιτών. Το θέατρο, όμως, άσχετα με το τι υπόσχεται το ίδιο, λειτουργεί αποξενωτικά για τους θεατές. Σε αυτό απασχολούνται με αλλότριες προς τη ζωή τους υποθέσεις και ξεχνάνε τα καθήκοντα, την οικογένεια, τους φίλους τους: "Οι άνθρωποι νομίζουν ότι έρχονται μαζί στο θέατρο, αλλά εκεί είναι που απομονώνονται"[145].

Επομένως, το θέατρο είναι επικίνδυνο να σκανδαλίσει τους πολίτες της Γενεύης, πρώτα απ' όλα "κλέβοντας" τους χρόνο από τις χρήσιμες και ηθικές ενασχολήσεις τους και κατά δεύτερον, καλλιεργώντας τους σιγά σιγά τη συνήθεια να τις υποβιβάζουν και να τις παραμελούν, τους κάνει οκνηρούς προς χάριν επείσακτων διασκεδάσεων[146]. Το έσχατο σημείο μιας πορείας χωρίς επιστροφή θα είναι να αποξενωθούν, όχι απλώς από τους συμπολίτες τους, αλλά από τον ίδιο τους τον εαυτό. Το πώς ακριβώς μπορεί να συμβεί αυτό θα το εξετάσουμε αμέσως παρακάτω.

### 4.3 η ηθοποιία

Οι ειδικότερες απόψεις του Rousseau για την ηθοποιία και την κοινωνική της διάσταση βρίσκονται στην καρδιά της θεωρίας του για το θέατρο και μπορούν να αξιολογηθούν καλύτερα έχοντας υπόψιν μας τη σχετική θεωρία του Diderot. Το 16ο και 17ο αιώνα στη γαλλική σκέψη η

---

[144] Δεν τίθεται βέβαια ευθέως έτσι, αλλά η καλβινιστικής προέλευσης ηθική που περιγράφεται εδώ γίνεται αντικείμενο υπεράσπισης ως συνάδουσα προς την ανθρώπινη φύση εν γένει.

[145] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC16 /ε50.

[146] Ο Γ.Μανιάτης εύστοχα επισημαίνει ότι ο Rousseau δεν αντιμετωπίζει το θέατρο ως υψηλή τέχνη, αλλά ως ένα είδος διασκέδασης ανάλογο προς την τηλεόραση σήμερα, δηλαδή ο σκοπός του είναι να διασκεδάζει το κοινό ακολουθώντας το γούστο του: Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο*, ο.π. σ.201.

υποκριτική συσχετιζόταν με την αλήθεια του περιεχομένου των λόγων του ηθοποιού, ενώ η ποιότητα της απαγγελίας αυτών των λόγων από τον ηθοποιό ως ένα βαθμό ενίσχυε ή αποδυνάμωνε την αλήθεια τους. Από αυτή την άποψη, η ουσία του κειμένου θεωρείτο αναπόσπαστη από την τέχνη της ηθοποιίας η οποία έτσι αποκτούσε άμεση συνάφεια προς τη ρητορική[147].

Το 18ο αιώνα οι απόψεις αυτές άρχισαν να υποχωρούν, παράλληλα με την εξάπλωση των θιάσων, την αύξηση των θεατών, την παγίωση του θεατρικού θεσμού και τη σταδιακή επαγγελματοποίηση του κλάδου. Ο Diderot ήταν αυτός ο οποίος εκφράζει με καθαρότητα μια νέα θεωρία η οποία αποκόπτει πλήρως την ηθοποιία από την ουσία του έργου κι αναγάγει την υποκριτική σε πραγματική τέχνη και ιδιαίτερη καλλιτεχνική μορφή. Το *Παράδοξο με τον Ηθοποιό*[148] όπου αναπτύσσει τη θεωρία του γράφτηκε μεταξύ 1769 και 1778 κι εκδόθηκε το 1830, δηλαδή είναι κείμενο μεταγενέστερο της *Επιστολής στον d'Alembert*. Ωστόσο, είναι πιστεύω εύλογο να φανταστούμε τα δύο κείμενα σε έναν υποθετικό διάλογο μεταξύ τους. Θα δούμε ότι ο Rousseau κατά βάση συμφωνεί με τις παρατηρήσεις του Diderot για το τι πραγματικά συμβαίνει σε σχέση με την ηθοποιία, την εξέλιξή της και τις κοινωνικές της συνέπειες. Αλλά ακριβώς τις κοινωνικές συνέπειες είναι που οι δύο στοχαστές αξιολογούν εντελώς διαφορετικά. Για αυτό θεωρώ επωφελή την αντιπαραβολή τους.

Ο Diderot επιτίθεται στη δημοφιλή θέση περί "ευαισθησίας" [sensibilité] του ηθοποιού. Σύμφωνα με αυτήν, ο ηθοποιός παίζει ή οφείλει να παίζει "με την ψυχή του", δηλαδή να συναισθάνεται βαθιά μέσα του την αλήθεια του χαρακτήρα που υποδύεται, να συμμερίζεται ειλικρινά αυτά που λέει. Από αυτή την άποψη, καλός ηθοποιός είναι αυτός που ταυτίζεται όσο περισσότερο γίνεται με το ρόλο του, που δε διατηρεί καμία απόσταση ανάμεσα στην προσωπικότητά του και στην ιδιότητα του ηθοποιού.

---

[147] Βλ Sennett R., *Η τυραννία της οικειότητας*, επιμ. Λυκιαρδόπουλος Γ., μτφρ. Μέρτικας Γ.Ν., Νεφέλη, Αθήνα 1999, σ.147κ.ε.
[148] Diderot D., *Το παράδοξο με τον ηθοποιό*, μτφρ.-επίμετρο Βέζης Α., πρόλογος Παπαβασιλείου Β., Πόλις, Αθήνα 1995.

Πάνω στη σκηνή δεν απαρνείται τον χαρακτήρα του αλλά τον εκφράζει όπως είναι πραγματικά. Έτσι, ο μεγάλος ηθοποιός είναι ένας ευαίσθητος άνθρωπος και κριτήριο της ηθοποιίας του είναι το μέγεθος της ευαισθησίας του.

Ο Diderot απορρίπτει το κριτήριο της ευαισθησίας. Για αυτόν συμβαίνει ακριβώς το αντίστροφο. "Τα δάκρυα του ηθοποιού κατεβαίνουν από το μυαλό του, τα δάκρυα του ευαίσθητου ανθρώπου ανεβαίνουν από την καρδιά του"[149]. Η ευαισθησία δεν είναι απλώς ακατάλληλο μέσο για την ηθοποιία, είναι παράγοντας υπονόμευσής της. Αναρωτιέται: "Αν [ο ηθοποιός] είναι ο εαυτός του όταν παίζει, πώς θα πάψει να είναι ο εαυτός του; Αν θέλει να πάψει να είναι ο εαυτός του, πώς θα βρει το ακριβές σημείο όπου πρέπει να τοποθετηθεί και να σταθεί;"[150]. Στον αντίποδα, υποστηρίζει ότι ο ηθοποίος πρέπει να μιμείται αυτόν που υποδύεται ψυχρά, ήρεμα και κατόπιν περίσκεψης. Ο ηθοποιός δεν μπορεί παρά να προετοιμάζεται μεθοδικά για το ρόλο του. Τον μελετάει, τον αποστηθίζει, τον επαναλαμβάνει, ασκείται συστηματικά στις απαιτήσεις του, λογαριάζει τις ιδιαιτερότητές του[151].

Αυτό επιφέρει μια βασική αντίθεση μεταξύ ηθοποιού και θεατή. Μετά το τέλος της παράστασης "ο ηθοποιός είναι κατάκοπος κι εσείς θλιμμένος. Διότι αυτός ξεθεώθηκε χωρίς να αισθανθεί τίποτε κι εσείς αισθανθήκατε χωρίς να κουρασθείτε. Αν συνέβαινε κάτι άλλο, η μοίρα του ηθοποιού θα ήταν η πιο δυστυχισμένη μοίρα. Δεν είναι το πρόσωπο του έργου, απλώς το υποδύεται, και το υποδύεται τόσο καλά, που εσείς νομίζετε ότι είναι αυτό το ίδιο το πρόσωπο"[152]. Πώς όμως, θα ρωτούσε ένας οπαδός της θέσης περί ευαισθησίας, είναι δυνατόν ο ηθοποιός να πετύχει τη συναισθηματική φόρτιση του θεατή, παραμένοντας ο ίδιος "αναίσθητος" κι ατάραχος; Η επιτυχία του οφείλεται στην επιτυχημένη μίμηση του χαρακτήρα που υποδύεται και προέρχεται από τη σχολαστική μελέτη του

---

[149] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.41.
[150] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.33.
[151] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.39.
[152] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.40-41.

και το λεπτομερή και ακριβή συντονισμό του με τις απαιτήσεις του ρόλου: "Ξέρει τη συγκεκριμένη στιγμή που θα βγάλει το μαντήλι του και που θα κυλήσουν τα δάκρυα. Να τα περιμένετε σ' αυτήν τη λέξη, σ' αυτήν τη συλλαβή, ούτε νωρίτερα, ούτε αργότερα... Κι αυτή ακόμη τη στιγμή που σας συγκλονίζει, ακούει τον εαυτό του, κι όλο του το ταλέντο συνίσταται όχι στο να αισθάνεται, όπως υποθέτετε, αλλά στο να αποδίδει με σχολαστική ακρίβεια τα *εξωτερικά σημεία* του συναισθήματός του, ώστε να γελιέστε"[153].

Ο Rousseau είναι ο κατεξοχήν υμνητής της ευαισθησίας στον αιώνα του και ιδιαίτερα με τη μυθιστορηματική *Νέα Ελοΐζα* δραματοποίησε τη στάση ζωής που αυτή υποδεικνύει, επηρεάζοντας πολλούς σύγχρονούς του αναγνώστες, αλλά και αναπτύσσοντας ένα ιδίωμα προδρομικό του ρομαντισμού. Ωστόσο, βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με τον Diderot κατά το ότι ο ηθοποιός δεν είναι απαραίτητα ένας ευαίσθητος άνθρωπος, πόσο μάλλον το πρότυπό του· γενικότερα συμφωνεί μαζί του ότι η ηθοποιία δεν έχει συνάφεια με την ευαισθησία. "Η δουλειά του ηθοποιού είναι το φαίνεσθαι"[154]. Συγκρίνοντας τον ηθοποιό με το ρήτορα, διευκρινίζει τον φθοροποιό διχασμό που υφίσταται πρώτα απ΄ όλα ο ίδιος ο ηθοποιός, καθώς κατά τη διάρκεια της παράστασης καλείται να απαρνηθεί το δικό του χαρακτήρα ως ανθρώπου: "Όταν ο ρήτορας εμφανιστεί δημόσια, είναι για να μιλήσει και όχι για να προσφέρει ένα θέαμα. Αναπαριστά μόνο τον εαυτό του, εκπληρώνει μόνο το δικό του ρόλο, μιλάει εξ ονόματός του, λέει ή οφείλει να λέει μόνο αυτά που πιστεύει. Ο άνθρωπος κι ο ρόλος ανήκουν στο ίδιο άτομο, όλα είναι στη θέση τους"[155].

Βεβαίως, ο Rousseau δεν τρέφει αυταπάτες ότι ο ρήτορας εκφράζει πάντοτε αυτά που ειλικρινώς πιστεύει ως άτομο. Και είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι σε σύγκριση με την ηθοποιία υπερασπίζεται τη ρητορική ως θεσμό, παρά το γεγονός ότι ο ίδιος την επικρίνει σε άλλα

---

[153] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.39-40, έμφαση δική μου.
[154] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC87 /ε181.
[155] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC74 /ε156.

γραπτά του. Το κρίσιμο εδώ είναι ότι ο ρήτορας ρητορεύει *ως εάν* πράγματι να εκφράζει αυθεντικά τις δικές του πεποιθήσεις. Μιλάει στο όνομα του εαυτού του και εμφανίζεται στο ακροατήριο του ως ο εαυτός του. Αντίθετα, ο ηθοποιός εξ ορισμού παριστάνει έναν άλλον από αυτόν που είναι, θέτει σε παρένθεση τον εαυτό του, προκειμένου να παίξει ένα ρόλο:

"Ποιο είναι το ταλέντο του ηθοποιού; Είναι η τέχνη της πλαστοπροσωπίας, το να ενδύεται έναν άλλο χαρακτήρα από το δικό του, να φαίνεται διαφορετικός από αυτό που είναι, να γίνεται εν ψυχρώ παθιασμένος, να λέει αυτό που δε σκέφτηκε, τόσο φυσικά όσο αν το είχε πράγματι σκεφτεί, και τέλος, να ξεχνάει τη δική του θέση, επειδή έχει καταλάβει αυτή κάποιου άλλου"[156]. Συμφωνεί λοιπόν κατ' ουσίαν με τον Diderot, αλλά ταυτόχρονα απεχθάνεται την ηθοποιία ακριβώς επειδή θεωρεί ότι καταστρέφει την ευαισθησία, ότι ο ηθοποιός κατά βάση πουλάει τον εαυτό του για να υποδυθεί κάποιον άλλο, ότι πρώτα από όλους αλλοτριώνεται ο ίδιος εφόσον απαρνείται την αυθεντική σχέση με τον εαυτό του: "Να εμποδίσουμε έναν ηθοποιό να είναι φαύλος σημαίνει να εμποδίσουμε έναν άνθρωπο από το να αρρωστήσει"[157].

Αυτή είναι σε κάθε περίπτωση μια αξιοκαταφρόνητη κατάσταση, η οποία γίνεται ακόμη πιο θλιβερή αν τυχόν ο ηθοποιός ως άνθρωπος ήταν αξιοπρεπής και καλείται να αποδώσει τα γνωρίσματα ενός ανήθικου χαρακτήρα. Όμως, ακόμη σημαντικότερες είναι οι κοινωνικές συνέπειες του θεάτρου. Ο Rousseau δεν κατηγορεί τους ηθοποιούς ακριβώς ως απατεώνες, που υποδύονται λιγότερο ή περισσότερο πειστικά κάτι που δεν είναι, αλλά τους κατακρίνει επειδή καλλιεργούν εξ επαγγέλματος το ταλέντο της εξαπάτησης των ανθρώπων, κι ότι καθιστούν τους θεατές επιδέξιους σε συνήθειες που μπορεί να είναι αθώες μόνο στο θέατρο και οπουδήποτε αλλού προξενούν το κακό. Με άλλα λόγια, η τέχνη της υποκριτικής συμβάλλει στην εμπέδωση κι εξάπλωση της κοινωνικής

---

[156] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC72-3 /ε154.
[157] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC84 /ε174.

υποκρισίας. Το θέατρο έχει έτσι άμεσες αρνητικές συνέπειες στην κοινωνία.

### 4.4 η σκηνή του κόσμου

Ο Diderot σαφώς συνδέει θέατρο και κοινωνία και συγκρίνει την υποκριτική στο θέατρο με το "θέατρο" ενός υποκριτή: Ο ηθοποιός "κλαίει όπως ο άπιστος παπάς που κηρύσσει τα Άγια Πάθη, όπως ο γόης στα γόνατα μιας γυναίκας που δεν αγαπά αλλά θέλει να την ξεγελάσει, όπως ο κουρελής στο δρόμο ή στην πόρτα της εκκλησίας που, όταν καταλάβει ότι δεν μπορεί να σας συγκινήσει, σας βρίζει, ή όπως η εταίρα που δεν αισθάνεται τίποτα αλλά λιγώνεται στην αγκαλιά σας"[158]. Αλλά αυτό που για τον Diderot συνιστά την τέχνη του ηθοποιού, η υποδειγματική παράσταση ρόλων με τρόπο που προσιδιάζει στην κοινωνική πραγματικότητα, για τον Rousseau συνιστά τον ηθικό εκμαυλισμό των θεατών. Ο Diderot χρησιμοποιώντας την κοινόχρηστη μεταφορά της εποχής για την κοινωνία, λέει ότι "στο μεγάλο θέατρο, το θέατρο του κόσμου, σ'αυτό που πάντα ανατρέχω, όλες οι θερμές ψυχές βρίσκονται στη σκηνή· όλοι οι μεγαλοφυείς στην πλατεία"[159]. Σαν θερμές ψυχές εννοεί τους κοινωνικούς δρώντες οι οποίοι εκφράζουν τους εαυτούς τους κι ως μεγαλοφυείς τους σπουδαίους ηθοποιούς οι οποίοι τους μελετούν και κατόπιν τους αντιγράφουν στους ρόλους τους. Δηλαδή, κατά μία παράδοξη αντιστροφή, θεατές στο "θέατρο του κόσμου" είναι οι επαγγελματίες ηθοποιοί.

Ο Rousseau αντιστρέφει εκ νέου την εικόνα, θεωρώντας πως οι θεατές μαθαίνουν να μιμούνται τους ηθοποιούς, καθιστάμενοι έτσι οι ίδιοι ηθοποιοί. Επομένως και στο "θέατρο του κόσμου" πρωταγωνιστούν ηθοποιοί, δηλαδή υποκριτές, που δεν εκφράζουν τον εαυτό τους, αλλά υποδύονται ένα ρόλο. Για τον Rousseau λοιπόν η σκηνή του θεάτρου και η σκηνή του κόσμου αλληλοτροφοδοτούνται κι αλληλεπιδρούν. Ακόμη

---

[158] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.41.

περισσότερο, διαμορφώνουν ένα συνεχές, καθιστώντας τα όρια του ενός και του άλλου δυσδιάκριτα. Η κοινωνική ζωή και η θεατρική τέχνη υφίστανται μια ώσμωση που παράγει το υβρίδιο του δημόσιου προσώπου ως ηθοποιού.

Με τα λόγια του Saint-Preux, ο Γάλλος θεατής "...δεν πάει στο θέατρο για την απόλαυση του θεάτρου, αλλά για να δει τους συγκεντρωμένους και να τον δουν, να συγκεντρώσει υλικό με το οποίο θα συμβάλλει στη μωρολογία που θα ακολουθήσει το έργο και αποδίδει μόνο τόση προσοχή στην παράσταση όση είναι αρκετή για να αποφασίσει τι θα πει για αυτήν. Ο ηθοποιός για αυτούς είναι πάντα ένας ηθοποιός, ποτέ ο χαρακτήρας που αντιπροσωπεύει"[160]. Ο Rousseau δεν πρωτοτυπεί τόσο ως προς την επισήμανση αυτής της κατάστασης. Το ιδιαίτερο είναι αφενός η υπερβολή με την οποία την περιγράφει κι αφετέρου ο τρόπος με τον οποίο την αξιολογεί.

Ο Sennett εξηγεί στην κλασική ανάλυσή του τις σύνθετες κοινωνικές διεργασίες που οδήγησαν το 18ο αιώνα στις μεγάλες πόλεις και κατεξοχήν στο Παρίσι στην ανάπτυξη ενός κώδικα επικοινωνίας για τις "δημόσιες" δοσοληψίες ο οποίος ήταν στη βάση του απρόσωπος και στερεότυπος. Οι κοινωνικοί δεσμοί που αναπτύσσονται σε αυτό το πλαίσιο αποδίδουν "τιμή" σε αυτόν με τον οποίο συναναστρέφεται κάποιος, εκλαμβάνοντάς τον ως αφηρημένο πρόσωπο, δηλαδή τιμούν το γεγονός ότι είναι πρόσωπο κι ως τέτοιο έχει εγγενή ηθική αξία, ανεξάρτητα και χωρίς καν να εξεταστεί η ουσιαστική και έμπρακτη ηθική ποιότητα του εκάστοτε *συγκεκριμένου* προσώπου. Χαρακτηριστική έκφραση αυτής της στάσης είναι οι τυπικοί χαιρετισμοί και φιλοφρονήσεις που επαναλαμβάνονται σχεδόν χωρίς παραλλαγή σε μια πλειάδα περιστάσεων που τα άτομα έρχονται σε επαφή μεταξύ τους χωρίς να είναι απαραίτητο να προσδιορίσουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του "ιδιωτικού" τους βίου, περιλαμβανομένου του χαρακτήρα τους.

---

[159] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.38.

Δεδομένης της ραγδαίας αστικοποίησης, της βαθμιαίας υποχώρησης κατεστημένων κοινωνικών διακρίσεων και της ανάπτυξης συγκεχυμένων ατομικών και συλλογικών ταυτίσεων, αυτός ο απρόσωπος κοινωνικός δεσμός υπήρξε, αν μη τι άλλο, λειτουργικός και δημοφιλής. Κατά τον Sennett, τα ίδια τα υποκείμενα είχαν σαφή επίγνωση της απόστασης που δημιουργούσε ανάμεσα στο βαθύτερο εαυτό τους και τις σχέσεις τους με τον κόσμο κι επιπλέον αναγνώριζαν τη "θεατρικότητα" αυτής της συμπεριφράς. Κοινόχρηστη ήταν άλλωστε η διάκριση ανάμεσα στο πρόσωπο και το προσωπείο που καταδήλωνε ακριβώς αυτή την αντίθεση ανάμεσα στην ιδιαιτερότητα του "ιδιωτικού" κόσμου του προσώπου και την τυπική, εξωτερική σχέση των "δημόσιων" συναλλαγών. Ο "δημόσιος" χώρος εκλαμβανόταν λοιπόν ως μια τεράστια σκηνή όπου τα άτομα, ως άλλοι ηθοποιοί, έδιναν μικρές παραστάσεις, εκφράζοντας μεταξύ άλλων και τα κατάλληλα, ανάλογα με την περίσταση, συναισθήματα κατά τρόπο στερεότυπο κι έτσι κατανοητό από όλους, ασχέτως από το τι πραγματικά αισθάνονταν βαθιά μέσα τους. Ο Sennett δίνει μια συμπυκνωμένη περιγραφή αυτού του theatrum mundi:

"Όπως ακριβώς ο ηθοποιός άγγιζε τα αισθήματά του κοινού χωρίς να του αποκαλύπτει τον εκτός σκηνής χαρακτήρα του, έτσι και το ακροατήριό του μεταχειριζόταν τους ίδιους κώδικες πίστεως και τους χρησιμοποιούσε για παρόμοιους σκοπούς· προκαλούσε αμοιβαία αισθήματα στα μέλη του, χωρίς αυτά τα μέλη να έχουν επιχειρήσει να αυτοκαθορισθούν αμοιβαία, χωρίς να έχουν επιχειρήσει έναν αυτοκαθορισμό που οι υλικές συνθήκες ζωής είχαν καταστήσει δυσχερή, μάταιο κι ενδεχομένως άκαρπο. Αυτή η σύζευξη, λοιπόν, έδωσε στους ανθρώπους τα μέσα να είναι κοινωνικοί, σε απρόσωπη βάση"[161].

Ο Diderot φαίνεται όχι μόνο να υιοθετεί μια ανάλογη προσέγγιση για το τι πραγματικά συμβαίνει, αλλά επιπλέον την επιδοκιμάζει ως ένα βαθμό.

---

[160] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC254.

Το σημαντικό είναι ότι εκτός από την αναγόρευση της ηθοποιίας σε τέχνη και την επισήμανση σε τι συνίσταται αυτή, καθιστά τον πυρήνα της βάση μιας επιθυμητής κοινωνικότητας που ακριβώς ο Rousseau θεωρεί ένδειξη ηθικής διαφθοράς και κοινωνικής παρακμής. Ο Diderot ισχυρίζεται ότι η "αλήθεια" της σκηνής κάθε άλλο παρά συνίσταται στο να δείχνουμε τα πράγματα όπως είναι πράγματι στη "φυσική" τους εκδοχή: "Είναι η συμφωνία των έργων, των λόγων, της μορφής, της φωνής, της κίνησης, της χειρονομίας μ' ένα ιδεατό πρότυπο, το οποίο φαντάστηκε ο ποιητής και ο ηθοποιός συχνά υπερτονίζει"[162]. Αλλά αυτό το πρότυπο δεν περιορίζεται στο θέατρο και την τέχνη. Συχνά κι εκτός σκηνής δεν μας αγγίζει τόσο η φυσική αλήθεια ακριβώς γιατί δεν εκφράζεται με υποδειγματικό τρόπο. Αν, για παράδειγμα, στην καθημερινή ζωή η δυστυχία ενός ανθρώπου δε μας συγκινήσει όσο η ίδια δυστυχία παρουσιασμένη υποδειγματικά σ' ένα θεατρικό έργο αυτό έγκειται στο ότι ακριβώς στην πρώτη περίπτωση μας παρουσιάστηκε, όντας πραγματική, με ατελή μορφή ως προς το πρότυπο.

Γενικεύοντας αυτή τη σύγκριση στο επίπεδο της σχέσης φυσικής ευαισθησίας και τέχνης, ο Diderot συμπεραίνει ότι "σε χίλιες περιπτώσεις έναντι μίας η ευαισθησία είναι το ίδιο επιβλαβής στην κοινωνία όπως και στη σκηνή"[163]. Έχουμε, λοιπόν, μια μετάθεση από το επίπεδο της θεωρίας της τέχνης στο πεδίο της κοινωνικής έκφρασης, μετάθεση που προκύπτει ως λογική συνεπαγωγή της επιχειρηματολογίας: εφόσον η υπόδυση ενός ρόλου είναι ανεξάρτητη από το θεατρικό κείμενο κι επιπλέον είναι ανεξάρτητη από τον εκάστοτε συγκεκριμένο εκτελεστή της, και παρ΄όλα αυτά έχει νόημα και παράγει συνέπειες αυτή καθεαυτή, τότε δεν υπάρχει λόγος ως μοντέλο να μη δύναται να εφαρμοστεί ευρύτερα[164].

---

[161] Sennett R., *Η τυραννία της οικειότητας*, ο.π., σ.92. Βλ. και σ.71-93.
[162] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.45-46.
[163] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.61. Βλ.και σ.48-49.
[164] Πρβλ. Sennett R., *Η τυραννία της οικειότητας*, ο.π. σ.151-152, όπου ερμηνεύει χαρακτηριστικά τη μετάθεση του Diderot ως εξής: "Όσα αισθήματα διεγείρει ο ηθοποιός έχουν μορφή κι άρα νόημα καθ' εαυτά, όπως ακριβώς ένας μαθηματικός τύπος έχει νόημα αφ΄ εαυτού ανεξάρτητα από το ποιος τον γράφει. Προκειμένου να πραγματωθεί

Για τον Diderot, η ευαισθησία είναι εν τέλει η αδιαμεσολάβητη έκφραση της διάθεσης της στιγμής και μπορεί να προσδιοριστεί με υλιστικούς και φυσιολογικούς όρους[165]. Η αξία της είναι μικρή ακριβώς λόγω του ασταθούς και κυμαινόμενου χαρακτήρα της. Είναι λίγο-πολύ αυθαίρετη και σχεδόν στερείται πνευματικότητας. Αποτελεί περισσότερο εκδήλωση αδυναμίας. "Ο ευαίσθητος άνθρωπος υπακούει στις προτροπές της φύσης και αποδίδει με ακρίβεια μόνο την κραυγή της καρδιάς του. Τη στιγμή που *μετριάζει* ή *δυναμώνει* αυτήν την κραυγή, δεν είναι πια ο ίδιος, αλλά ηθοποιός που παίζει"[166]. Ο Rousseau δεν θα είχε καμιά αντίρρηση σε αυτή τη διάκριση. Ενώ όμως αυτός εντοπίζει στη μετάβαση από τον ευαίσθητο άνθρωπο στον ηθοποιό την αλλοίωση του αυθεντικού χαρακτήρα και την εξαπάτηση, ο Diderot διαγιγνώσκει τον έλεγχο, την αυτοκυριαρχία του ανθρώπου πάνω στα στιγμιαία κι αβέβαια συναισθήματά του, και στη "διόρθωσή" τους από το πνεύμα. Μετατρεπόμενος σε ηθοποιό, ο άνθρωπος παρατηρεί κι αναστοχάζεται τον ίδιο του τον εαυτό, την έκφραση του οποίου αναλαμβάνει ο ίδιος με τη συνείδησή του, αντί να την εγκαταλείψει στην παρόρμηση και στα πάθη του.

Ο Diderot συλλαμβάνει βέβαια τη δυνατότητα ο "ηθοποιός" στη σκηνή του κόσμου, όπως ο ηθοποιός στη θεατρική σκηνή, όχι απλώς να παραλλάξει ελαφρώς την πρωτογενή, άμεση συναισθηματική του κατάσταση, αλλά να την αλλάξει όσο και όπως θέλει, μέχρις ότου να μην έχει οποιαδήποτε συνάφεια μαζί της. Από τη στιγμή που μπαίνει στη θέση του ηθοποιού, όλα τα ενδεχόμενα είναι ανοιχτά, αφού όπως ο ηθοποιός "...ίσως επειδή δεν είναι τίποτε, είναι τα πάντα κατ' εξοχήν, καθώς η ιδιαίτερη μορφή του δεν έρχεται σε αντίθεση προς τις

---

αυτή η έκφραση, οι άνθρωποι πρέπει να συμπεριφέρονται αφύσικα, και να εξετάζουν ποια σύμβαση, ποιος τύπος μπορεί να επαναληφθεί, από καιρού εις καιρόν".

[165] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.76-77.

[166] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.67, έμφαση δική μου. Αξίζει να σημειωθεί ότι σε αυτή τη διατύπωση, ο "ηθοποιός" διατηρεί επαφή με τον "ευαίσθητο άνθρωπο", δηλαδή δεν τον ακυρώνει, αλλά τον "διορθώνει". Πρβλ. και "Τα σπλάχνα του ευαίσθητου ανθρώπου ταράζουν χωρίς μέτρο το μυαλό του, το μυαλό του ηθοποιού προκαλεί ενίοτε παροδική ταραχή των σπλάχνων του", ο.π., σ.41.

διαφορετικές μορφές που πρέπει να υποδυθεί"[167]. Και πάλι ο Diderot μιλάει ως άλλος Rousseau:

"Αυτός που στην κοινωνία προσπαθεί να έχει το ολέθριο χάρισμα να αρέσει σε όλους, δεν είναι τίποτε, δεν έχει τίποτε που να του ανήκει, που να τον κάνει να ξεχωρίζει, που να ενθουσιάζει τους μεν και να κουράζει τους δε. Μιλάει συνεχώς και μιλάει καλά. Είναι επαγγελματίας εγκωμιαστής, είναι μεγάλος αυλοκόλακας, είναι μεγάλος ηθοποιός... Εκείνοι οι οποίοι, όπως ορισμένα πρόσωπα που κυκλοφορούν στους κύκλους μας, δεν έχουν κανένα χαρακτήρα, διαπρέπουν στο να υποδύονται όλους"[168].

Η διαφορά των δύο στοχαστών είναι λεπτή αλλά ουσιώδης. Αυτό που για τον Diderot συνιστά μια *υπερβολή*, το σημείο παροξυσμού του υποδύεσθαι, όπου πλέον χάνεται κάθε επαφή με τον εαυτό κι απομένει απλώς το υποδύεσθαι χωρίς ηθικό έρεισμα και αξιακή αναφορά, αυτό ακριβώς που ενσαρκώνουν δακτυλοδεικτούμενες από τον κοινωνικό τους περίγυρο περσόνες-εγκωμιαστές, αυτό για τον Rousseau συνιστά μια *κανονικότητα*, μια ευθεία κι απολύτως προβλέψιμη συνέπεια της μετάβασης από την αυθεντική έκφραση του εαυτού στην υιοθέτηση του μοντέλου του ηθοποιού. Όχι ότι όλοι μετατρέπονται στον ίδιο βαθμό σε επαγγελματίες εγκωμιαστές. Αλλά όλοι αναγκαστικά μετέχουν στην ίδια γλώσσα η οποία εκτοπίζει αυτή της "καρδιάς"· στη γλώσσα της προσποίησης, της επιτηδευμένης ευγένειας, της υποκρισίας[169].

---

[167] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.74.

[168] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.82-83. Πρβλ. *Αιμίλιος*, OC515 /εΒ36: "Ο κοσμικός [l'homme du monde] είναι βυθισμένος ολόκληρος στο προσωπείο του. Επειδή δεν είναι σχεδόν ποτέ ο εαυτός του, αισθάνεται πάντα ξένος μαζί του, και δυσφορεί όταν αναγκάζεται να επιστρέψει σ' αυτόν. Το τι είναι δεν είναι τίποτα, το τι φαίνεται είναι το παν γι'αυτόν".

[169] Πρβλ. Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο*, ο.π. σ.206: "Η διακύβευση της αθωότητας και της αγνότητας από τη θεαματοποίηση της κοινωνικής ζωής αποτελεί για τον Ρουσώ το βασικό σύμπτωμα-κίνδυνο της εποχής. Η επικράτηση της ιδιοτέλειας και του κυνισμού συνδέονται με μια κατάσταση όπου το φαίνεσθαι αντικαθιστά το είναι. Στην περιοχή της φαινομενικότητας, ακριβώς λόγω της φύσης της, τα πάντα "μοιάζουν" να είναι αληθινά. Οι ακρότητες της συμπεριφοράς είναι επιτρεπτές. Η υποκρισία ως τρόπος ζωής αποτελεί το πλαίσιο ανάπτυξης ενός ηθικοπολιτικού κυνισμού".

Η διαφορά βαθμού δεν έχει τελικά τόση σημασία, διότι από τη στιγμή που επικρατήσει αυτή η επίπλαστη και ανειλικρινής επικοινωνία, μετατρέπεται σε καθολικό κώδικα που διαφθείρει το σύνολο της κοινωνίας, ολοένα και περισσότερο. Το θέμα δε χωράει παζάρια για τον Rousseau: είτε υπάρχει η άμεση έκφραση της "καρδιάς", με απρόσβλητα από διαμεσολαβήσεις και δευτερογενείς επεξεργασίες τα χαρακτηριστικά της ιδιοσυγκρασίας της, είτε βασιλεύει η υποκρισία, δηλαδή το ψέμα και η διαφθορά. Δε νοείται μέση κατάσταση "ολίγης" ηθοποιίας: από τη στιγμή που γίνει το πέρασμα στη δεύτερη κατάσταση, ο Rousseau προεξοφλεί ότι θα φτάσουμε έως το έσχατο σημείο της. Είναι απλά θέμα χρόνου.

Η αποσύνδεση της ηθοποιίας από το ηθικό περιεχόμενο του θεατρικού έργου δεν αφήνει άλλωστε τη δυνατότητα σε ένα έργο να λειτουργήσει παιδαγωγικά ως μάθημα ηθικής. Η ταύτιση με ηθικές πράξεις και αξίες κατά τη διάρκεια της θεατρικής παράστασης είναι προσωρινή, δε διαρκεί για πολύ μετά το πέρας της, δεν παράγει διαρκή αποτελέσματα. Στο θέατρο είναι που συγκινούμαστε μέχρι δακρύων, περισσότερο από ότι στην πραγματική ζωή σε όμοιες καταστάσεις κι αυτό συμβαίνει ακριβώς επειδή αυτό γίνεται ανέξοδα, δεν αναλαμβάνουμε κανένα κόστος, χωρίς άγχος μπορούμε να ταυτιστούμε με τα δίκαια της ανθρωπότητας χωρίς να χρειάζεται να κάνουμε οποιαδήποτε πράξη:

"Επομένως η πιο επωφελής επίδραση των καλύτερων τραγωδιών είναι να συρρικνώνουν όλα τα καθήκοντα του ανθρώπου σε μερικές παροδικές και στείρες συγκινήσεις που δεν έχουν καμία συνέπεια, να μας κάνουν να συγχαίρουμε το κουράγιο μας επαινώντας [το κουράγιο] των άλλων, την ανθρωπιά μας που οικτίρουμε τα δεινά που θα μπορούσαμε να είχαμε θεραπεύσει, την ευσπλαχνία μας λέγοντας στο φτωχό, Ο Θέος θα σε βοηθήσει!"[170]. Με άλλα λόγια, ο θεατής ταυτίζεται φαντασιακά με τον ήρωα που κάνει καλές πράξεις, κάτι που ικανοποιεί το ναρκισσισμό του, αλλά δεν τον κινητοποιεί σε κάποια ηθική *δράση*. Ο

[170] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC24 /ε65-66.

Diderot συμμερίζεται την άποψη αυτή: "Ο πολίτης που εμφανίζεται στην είσοδο της Κομεντί Φρανσέζ αφήνει στην πόρτα όλα τα ελαττώματά του για να τα ξαναπάρει βγαίνοντας"[171].

Με βάση όλα αυτά δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι και το ίδιο το περιεχόμενο των θεατρικών κειμένων μεταβάλλεται. Εδώ οι θέσεις που αναπτύσσει ο Rousseau στην *Επιστολή στον d'Alembert* συγκλίνουν και πάλι με τις εντυπώσεις του Saint-Preux, πρωταγωνιστή της *Νέας Ελοΐζας*: "...από τον Μολιέρο κι έπειτα [η Σκηνή] έχει μετατραπεί περισσότερο σε ένα τόπο όπου απαγγέλλονται χαριτωμένες συζητήσεις, παρά αντιπροσώπευσης της ζωής των πολιτών"[172]. Η αρχαία τραγωδία, που χρησιμεύει ως μέτρο σύγκρισης, αφενός είχε ένα θρησκευτικό θεμέλιο, αφετέρου καταπιανόταν με πραγματικά γεγονότα που βασίζονταν σε ιστορικές παραδόσεις. Αντίθετα, το γαλλικό θέατρο της εποχής του Rousseau "αντιγράφει τις συζητήσεις 100 σπιτιών του Παρισιού"[173]. Οι σημερινοί θεατρικοί συγγραφείς αρέσκονται να γράφουν για περίτεχνους συζητητές, ενώ θεωρούν ατιμωτικό να αναφέρονται στο τι συμβαίνει στο "εργαστήριο ενός τεχνίτη ή στον πάγκο ενός εμπόρου" σε βαθμό που κάποιος ανυποψίαστος θα νόμιζε ότι η Γαλλιά κατοικείται μόνο από κόμεις και ιππότες. Το θέατρο λοιπόν αντί να ασχολείται με την "πραγματικό" βίο των περισσότερων Γάλλων παρουσιάζει μια επίπλαστη εικόνα που αφορά ένα ελάχιστο, μη αντιπροσωπευτικό τμήμα του.

Ο Rousseau ειρωνεύεται: όσο πιο μίζερη καθίσταται η κατάσταση του λαού της Γαλλίας τόσο πιο λαμπρό και υπέροχο είναι το tableau που εμφανίζεται στη θεατρική σκηνή. Ταυτόχρονα, το ομιλείν και μάλιστα το ομιλείν με σκοπό την τέρψη του ακροατή εξυψώνεται σε τέχνη, σε αντικείμενο θαυμασμού και μίμησης, απεξαρτημένο τόσο από την αλήθεια των εκάστοτε περιεχομένων του όσο και από το ηθικώς πράττειν· ακόμη περισσότερο, το πράττειν γενικώς υποβιβάζεται σε σχέση με το ομιλείν. "Γενικά, υπάρχει πολλή συζήτηση και λίγη δράση

---

[171] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.90.
[172] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC251.
[173] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC252.

στη γαλλική σκηνή· ίσως αυτό είναι έτσι επειδή πράγματι ο Γάλλος μιλάει περισσότερο από όσο πράττει, ή τουλάχιστον αποδίδει μεγαλύτερη αξία σε αυτό που λέγεται από αυτό που γίνεται"[174]. Ο Diderot συμφωνεί ότι οι Γάλλοι αποδίδουν ιδιαίτερη τιμή στο λειτούργημα του ομιλείν, αλλά δεν φαίνεται να βγάζει τα ανησυχητικά συμπεράσματα του Rousseau. Αντίθετα, λέει, θα έπρεπε κανονικά να φροντίζουν οι ηθοποιοί, δηλαδή μια κατεξοχήν κατηγορία που το υπηρετεί, να εκπαιδεύονται κατάλληλα από νεανική ηλικία[175].

Για τον Rousseau, δεν είναι τυχαίο που από θεματολογική άποψη κυριαρχεί στο θέατρο του 18ου αιώνα ο έρωτας. Είναι ακριβώς σύμπτωμα παρακμής σε σχέση με το κλασικό γαλλικό θέατρο κι ένδειξη της σταδιακής αδιαφορίας για τα κοινά. Είναι χαρακτηριστικό άλλωστε ότι στο αρχαίο θέατρο ο έρωτας είχε περιορισμένη αναφορά. Ποιο όμως ακριβώς είναι το ηθικά αξιόμεμπτο στην αναφορά σε ένα φυσικό αίσθημα; Όχι αυτή καθεαυτή η αναφορά, αλλά ο τρόπος που γίνεται και οι συνέπειες που προκαλεί. "Ο έρωτας, ο έρωτας καθεαυτός, φοράει το προσωπείο της αρετής έτσι ώστε να την πιάσει εξ απροόπτου· ο έρωτας ενδύεται τον ενθουσιασμό της αρετής· υφαρπάζει τη δύναμή της· επηρεάζει τη γλώσσα της, κι όταν η πλάνη γίνει αντιληπτή, είναι πλέον αργά για επανόρθωση. Πόσοι ταλαντούχοι άνθρωποι έχουν σαγηνευτεί από αυτές τις φαινομενικότητες..."[176].

Ο έρωτας είναι το βασίλειο της γυναίκας, το προνομιακό της πεδίο. Τα σύγχρονα θεατρικά έργα ωθώντας τους θεατές να κερδίσουν τον έρωτα των γυναικών (εκτός θεάτρου πια) με οποιοδήποτε τίμημα, τους κάνουν να απαρνηθούν εν τέλει την ίδια την ελευθερία τους. Αυτό συμβαίνει διότι ο έρωτας αποσυναρτάται από το αγαθό πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί να εκφραστεί γνησίως κι αντίθετα γίνεται αντικείμενο επίμονης αναζήτησης υπό οποεισδήποτε συνθήκες. Κι αυτό δεν προλαμβάνεται ακόμη κι αν στο έργο συνδυάζεται με την αρετή. Οι αρχαίοι δίνουν για

---

[174] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII ΟC253.
[175] Diderot D., *Παράδοξο*, ο.π. σ.87.
[176] *Επιστολή στον d'Alembert*, ΟC108 /ε219.

τον Rousseau και πάλι το μέτρο σύγκρισης. Οι γυναίκες για εκείνους, λέει, ήταν αντικείμενο σεβασμού, αλλά για αυτό ακριβώς περιορίζονταν στα του οίκου τους και δεν εμφανίζονταν στα θεατρικά έργα ως σύζυγοι, αλλά μόνον εταίρες, δούλες ή ως υποψήφιες νύφες.

Αυτή η ξεχωριστή και δημόσια θέση που καταλαμβάνει η σύγχρονη γυναίκα -κατεξοχήν βέβαια οι κυρίες των σαλονιών- όπως είδαμε κι από τις εντυπώσεις του Saint-Preux στο Παρίσι, την αποξενώνει από το φυσικό της ρόλο και αναδιατάσσει τις σχέσεις της με το άλλο φύλλο σε μια επίπλαστη και σαθρή βάση. Αλλά αυτή η εξέλιξη δηλητηριάζει σιγά σιγά γενικότερα τη φυσική τάξη που επικρατεί μεταξύ των ανθρώπων: "Η ίδια αιτία που δίνει την υπεροχή στις γυναίκες ως προς τους άνδρες στα τραγικά και κωμικά έργα, δίνει επίσης την υπεροχή στους νέους σε σχέση με τους γηραιούς, και αυτή είναι άλλη μια διαστροφή των φυσικών σχέσεων που δεν είναι λιγότερο κατακριτέα"[177]. Στο Παρίσι έχει χαθεί ο φυσικός σεβασμός που αποδιδόταν στους γέροντες. Οι τελευταίοι αποποιούνται τη συμπεριφορά που τους αρμόζει κι αντίθετα προσεταιρίζονται τη μόδα, τα στολίδια, τους τρόπους της νεότερης γενιάς, και συχνά καθίστανται έτσι γελοίοι, μόνο και μόνο για να μην θεωρηθούν περιθωριοποιημένοι. Η ακαταμάχητη γοητεία του έρωτα, όπως προβάλλεται επιτακτικά στο θέατρο, μας κάνει έτσι να παραβλέπουμε τις όποιες δυσάρεστες πλευρές του. Τελικά,

"η κατηγορία που προσάπτεται στο θέατρο δεν είναι ακριβώς ότι εμπνέει εγκληματικά πάθη, αλλά ότι εκθέτει την ψυχή σε αισθήματα που είναι πολύ τρυφερά, και τα οποία ικανοποιούνται μακροπρόθεσμα εις βάρος της αρετής[178]... Ενθαρρύνοντας όλες τις ροπές μας, δίνει μία νέα υπεροχή σε αυτές που μας κυριαρχούν. Η συνεχής συγκίνηση που νιώθουμε στο θέατρο μας εξάπτει, μας αποχαυνώνει, μας εξασθενίζει και μας κάνει λιγότερο ικανούς να αντισταθούμε στα πάθη μας. Και το στείρο

[177] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC46 /ε106.
[178] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC47 /ε109.

ενδιαφέρον για την αρετή εξυπηρετεί την ικανοποίηση της ματαιοδοξίας μας χωρίς να μας υποχρεώνει να την εξασκούμε"[179].

Σύμφυτη με την τάση προς οκνηρία, την αναζήτηση του ευχάριστου και, βέβαια, την ανατροπή της τάξης των φυσικών αισθημάτων είναι η τάση προς την πολυτελή κι εξεζητημένη αμφίεση που καλλιεργεί όχι μόνο η συναναστροφή των ηθοποιών, αλλά ήδη η συναναστροφή του θεάτρου. Οι θεατές δηλαδή εντυπωσιάζονται, θαμπώνονται, σκανδαλίζονται από τα ενδύματα, τα κοσμήματα, τα στολίδια που φορούν οι ηθοποιοί. Τους δημιουργείται η επιθυμία να αποκτήσουν ανάλογη αμφίεση και να μετατραπούν και οι ίδιοι σε αντικείμενο θαυμασμού. Ο Saint-Preux παρατηρεί: "Οι κυρίες στο Παρίσι αρέκονται να βλέπουν έργα, δηλαδή να τις βλέπουν στα έργα"[180]. Ο Rousseau φαντάζεται αντίστοιχα τι θα συνέβαινε αν πράγματι το θέατρο εισαγόταν στη Γενεύη:

"...η έκθεση των κυριών και των δεσποινίδων, οι οποίες θα είναι όλες με τα καλύτερά τους ρούχα και θα κάθονται στα θεωρεία για να τις βλέπουν όλοι, σαν να ήταν στη βιτρίνα ενός μαγαζιού περιμένοντας για αγοραστές"[181]. "Οι σύζυγοι των Βουνίσιων, πηγαίνοντας στην αρχή να δουν και μετά να τις δουν, θα θέλουν να στολίζονται και να στολίζονται έτσι ώστε να ξεχωρίζουν. Η γυναίκα του ανώτατου άρχοντα δεν θα επιθυμεί να παρουσιάζεται στο θέατρο με ρούχα ίδια με αυτά της γυναίκας του διευθυντή του σχολείου. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, θα γεννηθεί ένας ανταγωνισμός στο ντύσιμο, ο οποίος θα καταστρέψει τους συζύγους, πιθανώς θα τους κερδίσει και ο οποίος θα βρει αναρίθμητους νέους τρόπους να καταστρατηγίσει επιδέξια τους νόμους που περιορίζουν την πολυτέλεια"[182].

Το θέατρο θα αποκτήσει μια ιδιαίτερη θέση στην κοινωνική ζωή της πόλης. Δεν θα είναι απλώς μια μορφή διασκέδασης, αλλά σημείο

---

[179] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC52-3 /ε118.
[180] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXXI OC270.
[181] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC101 /ε207.
[182] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC58 /ε129.

συνάντησης και ταυτόχρονα επίδειξης. Οι θεατές και κατεξοχήν οι γυναίκες θα προσέρχονται σε αυτό δίνοντας μικρές "παραστάσεις", αφού προηγουμένως έχουν στολιστεί κατάλληλα, μπροστά στα περίεργα κι εξεταστικά βλέμματα των υπόλοπων θεατών. Θα παρελαύνουν ως μανεκέν ενώπιόν τους επιζητώντας το θαυμασμό τους. Αυτή η οπτική επικοινωνία συνιστά ακριβώς τον πρώτο κρίκο σε μια αλυσίδα εξελίξεων που λειτουργούν διχαστικά μεταξύ των πολιτών, τους αποτραβούν από τα μείζονα, κοινά ζητήματα που τους ενώνουν και τους ενσπείρουν φθοροποιά συναισθήματα από τη ματαιοδοξία μέχρι τη ζηλοφθονία.

Κατά κάποιον τρόπο, το τελικό αποτέλεσμα θα είναι χειρότερο κι από το Παρίσι καθώς "...σε μια μεγάλη πόλη, όπου οι ηθικές αξίες και η τιμή δεν αξίζουν τίποτε, γιατί ο καθένας, κρύβοντας εύκολα τη συμπεριφορά του από τα μάτια του κόσμου, φανερώνεται μόνο μέσω της φήμης του και τον εκτιμούν μόνο για τα πλούτη του..."[183]. Σε μια μεγάλη πόλη, αυτή η αλλοτρίωση φυσικά την έχει διαφθείρει, αλλά τουλάχιστον μπορεί να λειτουργήσει, δεν παραλύει τη ζωή της, ενώ ακόμη και η οικονομία της είναι σχετικά βιώσιμη αφού έτσι κι αλλιώς απομυζά τις επαρχίες για να αναπαραχθεί. Αντίθετα στη Γενεύη που στηρίζεται αποκλειστικά σε δικούς της πόρους τους οποίους το θέατρο θα πλήξει κι όπου επιπλέον, ουσιαστικά όλοι γνωρίζονται με όλους, επιδιώκοντας τη φήμη και την υπόληψη με τέτοιου είδους καινοφανή ήθη, θα φτάσουν στο έσχατο σημείο κατάρρευσης: "...ένας λαός που ευημερεί, που οφείλει την ευημερία του στην εργατικότητά του, ανταλάσσοντας την πραγματικότητα για το φαίνεσθαι, αφανίζει τον εαυτό του την ίδια στιγμή που θέλει να λάμψει"[184].

Σε μια μικρή πόλη "...οι άνθρωποι είναι λιγότερο μιμητικοί· έχοντας λίγα πρότυπα, ο καθένας παίρνει περισσότερα από τον εαυτό του και δίνει περισσότερα δικά του σε ό,τι κάνει. Γιατί ο ανθρώπινος νους, λιγότερο εκτεταμένος, λιγότερο απασχολημένος σε χυδαίες γνώμες, επεξεργάζεται τον εαυτό του και βρίσκεται σε αναβρασμό σε γαλήνια

---

[183] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC54 /ε120.

απομόνωση· διότι, βλέποντας λιγότερα, φαντάζεται περισσότερα· τέλος, επειδή, λιγότερο πιεσμένος για χρόνο, υπάρχει περισσότερος ελεύθερος χρόνος για να αναπτύξει και να χωνέψει τις ιδέες του"[185]. Ο Γενευέζος σταδιακά θα απωλέσει την αυτάρκεια και την ανεξαρτησία του[186], διότι θα ενδιαφέρεται για το πώς φαίνεται στους άλλους κι όχι πώς είναι για τον εαυτό του. Αυτό θα καταστρέψει επιπλέον την ευαισθησία και την αυθεντικότητά του, αφού θα μετατραπεί σε ηθοποιό που επιζητά το χειροκρότημα του θεατή-συμπολίτη του από τον οποίο θα εξαρτά πλέον τη ζωή του.

Ο συγχρωτισμός ανδρών και γυναικών στο θέατρο είναι κάτι που αποδοκιμάζει με τη μεγαλύτερη δυνατή έμφαση ο Rousseau. Τονίζει και ξανατονίζει την αμοιβαία διαφθορά των δύο φύλων που θα επέλθει από αυτό το γεγονός, αν προκύψει. "...Όταν επιδιώκουν τα βλέμματα των ανδρών αφήνονται μ'αυτήν την ενέργεια να διαφθαρούν από αυτούς, και όποια γυναίκα επιδεικνύεται ντροπιάζει τον εαυτό της..."[187]. Αντιπαρέρχεται την προτροπή του d'Alembert για περισσότερη αστικότητα, υπεραμυνόμενος τη φυσική ζωή και την αθωότητα της επαρχιακής Γενεύης: "Στα βουνά μας, οι γυναίκες είναι συνεσταλμένες και σεμνές. Μια λέξη φτάνει για να τις κάνει να κοκκινίσουν. Δεν τολμούν να σηκώσουν τα μάτια τους στους άνδρες και σιωπούν όταν βρίσκονται μπροστά τους"[188]. Επικαλείται επιπλέον ότι στην αρχαία Αθήνα στο θέατρο οι γυναίκες περιορίζονταν σε μια κερκίδα "...ελάχιστα κατάλληλη για να βλέπουν και για να τις βλέπουν"[189].

### 4.5 οι κύκλοι

---

[184] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC59 /ε129.
[185] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC55 /ε123.
[186] Πρβλ. την περιγραφή του Γενευέζου πριν διαφθαρεί: "...ο καθένας είναι τα πάντα για τον εαυτό του, κανείς δεν είναι τίποτε για έναν άλλο", *Επιστολή στον d'Alembert*, OC56 /ε124.
[187] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC76 /ε160.
[188] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC79 /ε166.
[189] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC81 /ε169.

Ο Rousseau λοιπόν επιμένει στο διαχωρισμό αντρών-γυναικών στις διασκεδάσεις. Αλλά αν δεν είναι το θέατρο, ποιος αγαθός θεσμός είναι εκείνος που αποτρέπει τη διαφθορά κι εμπεδώνει την αρετή, όντας παράλληλα ευχάριστος; Οι "κύκλοι" είναι ένας θεσμός της Γενεύης ο οποίος επιτελεί άριστα, ισχυρίζεται ο Rousseau, το ρόλο που ο d'Alembert φαντάζεται ότι θα έπαιζε το θέατρο. Πρόκειται για ένα θεσμό ανάλογο των αγγλικών λεσχών, ο οποίος λειτουργεί ως μορφή κοινωνικοποίησης για τους πολίτες. Εκεί, δηλαδή σε δημόσιο χώρο, συγκεντρώνονται οικειοθελώς σε μικρές ομάδες και στο πλαίσιο μιας εύθυμης ατμόσφαιρας διασκεδάζουν, ενώ ταυτόχρονα συζητούν για τα κοινά[190], ενίοτε δε, διοργανώνουν γυμναστικά παίγνια. Οι διασκεδάσεις αυτές είναι απλές αλλά κι αθώες, αντανακλώντας τα ρεπουμπλικανικά ήθη. Έχουν έτσι ένα ρόλο ταυτοποιητικό και ενοποιητικό. Το θέατρο θα ανταγωνιζόταν αυτόν το θεσμό (και λόγω της ίδιας ώρας λειτουργίας) κι έτσι θα υπονόμευε τη συνοχή του, ακόμη και την ίδια του την ύπαρξη.

Οι κύκλοι βέβαια δεν είναι ένας τέλειος θέσμος, δεν υπάρχει τέτοιος. Αλλά είναι ο καλύτερος δυνατός με βάση τις ανθρώπινες αδυναμίες. Ας πούμε, στους κύκλους διεξάγεται χαρτοπαιξία. Όμως, καλύτερα εκεί, σε ένα χώρο που μπορεί να ελεγχθεί κι από την αστυνομία, παρά στα σπίτια όπου αναπόφευκτα θα χαρτόπαιζαν αν υπήρχε γενική απαγόρευση. Ο δημόσιος κι ανοικτός χαρακτήρας τους διευκολύνει την επιβολή του νόμου και της τάξης και καθιστά ορατές τις συμπεριφορές. Συμπερασματικά, "με μια λέξη, αυτοί οι αξιοπρεπείς κι αθώοι θεσμοί συνδυάζουν όλα όσα μπορούν να συμβάλουν στο να δημιουργηθούν από τους ίδιους ανθρώπους φίλοι, πολίτες και στρατιώτες και συνεπώς όλα όσα είναι απαραίτητα για έναν ελεύθερο λαό"[191].

---

[190] Η συζήτηση στους κύκλους, μια από τις λειτουργίες τους στις οποίες αποδίδει έμφαση ο Rousseau, θα μας απασχολήσει στο 8ο κεφάλαιο.
[191] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC96 /ε199.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

## Η ΔΗΜΟΣΙΟΤΗΤΑ ΚΑΤΑΣΤΡΕΦΕΙ ΤΗΝ ΑΥΘΕΝΤΙΚΗ ΕΚΦΡΑΣΗ

### 5.1 η δημοσιότητα διαφθείρει

Όπως επιχείρησα να δείξω στα προηγούμενα κεφάλαια, για τον Rousseau το ομιλείν και το ενδύεσθαι (γενικότερα το παρουσιάζεσθαι) στα παρισινά σαλόνια είναι δύο συμπληρωματικές διαστάσεις που χαρακτηρίζουν την κοινωνική και ηθική ζωή των θαμώνων θεμελιωδώς και δεν περιορίζονται ούτε μόνο σε κάθε σύναξη ούτε σε αυτούς μόνον, κατά τον ίδιο τρόπο που το θέατρο ως θέαμα, θεσμός και τόπος συνάντησης δεν αφορά μόνο τους τακτικούς θεατές κατά την παρακολούθηση του έργου αλλά τη ζωή της πόλης εν γένει την οποία κι επηρεάζει αποφασιστικά. Η συζήτηση γίνεται εν πολλοίς για τα θεάματα ενώ είναι και η ίδια θεατρική εφόσον οι συζητητές ως άλλοι ηθοποιοί μεταχειρίζονται ενδυματολογικούς και υποκριτικούς κώδικες της σκηνής. Αυτή η στάση γενικεύεται κι έτσι εκδηλώσεις της χαρακτηρίζουν όλες σχεδόν τις μορφές κοινωνικού βίου.

Η ρουσσωική προσέγγιση είναι ολιστική κατά το ότι το κοινωνικό μόρφωμα που εξετάζει, εν προκειμένω η πόλη του Παρισιού, συνιστά ένα χώρο που δεν έχει όρια και στεγανά, ανεξάρτητα από την κοινωνική διαστρωμάτωση ακόμη κι αν αυτή έχει τη μορφή νομοκατεστημένων τάξεων. Τα ήθη, οι τρόποι, οι νοοτροπίες, οι συμπεριφορές χαρακτηρίζουν εξίσου τους κατοίκους (ως πολίτες ή ιδιώτες) και ο βαθμός ηθικής και κοινωνικής "υγείας" ή αντίθετα παρακμής και διαφθοράς αφορά την κοινωνία συνολικά.

Αυτό δε σημαίνει ούτε ότι όλοι ως άτομα ούτε ότι όλες οι κοινωνικές τάξεις εμφανίζουν τον ίδιο βαθμό διαφθοράς, αλλά ότι η δομή των κοινωνικών σχέσεων είναι τέτοια που καθιστά αδύνατη τη διατήρηση ενός κοινωνικού χώρου που μπορεί να μείνει απείραχτος από την ηθική

κατάπτωση. Μπορεί, φερ' ειπείν, η γαλλική αριστοκρατία να είναι η κατεξοχήν παρηκμασμένη, αλλά οι αστοί, στο μέτρο που τη μιμούνται και οικειοποιούνται τους τρόπους και τα ιδανικά της, διαφθείρονται κι αυτοί, για να ακολουθήσουν τα λαϊκά στρώματα. Για αυτό εξάλλου η Γενεύη θα διαφθειρόταν συλλήβδην από την εισαγωγή σε αυτήν του θεσμού του θεάτρου.

Είναι χαρακτηριστική η σύγκριση δύο τόσο ανόμοιων χώρων όπως τα σαλόνια με τα πανδοχεία. Ο Saint-Preux διαπιστώνει ότι παρόμοιος θόρυβος και βαβούρα επικρατεί και στα δύο μέρη[192]. Αντίστοιχα, τα παρισινά καφενεία χαρακτηρίζονται "καταφύγια των τεμπέληδων και των κατεργάρηδων της χώρας"[193]. Σε συνθήκες γενικευμένης διαφθοράς, ο Rousseau δε βρίσκει νόημα να διακρίνει έναν τόπο συζήτησης όπως τα σαλόνια από τα καφενεία, ούτε ως προς την κοινωνική προέλευση αυτών που επισκέπτονται τα μεν και τα δε, ούτε ως προς την ατμόσφαιρα που επικρατεί, ούτε ενδεχομένως ως προς τη θεματολογία, τα επιχειρήματα, την προσβασιμότητα, τη διεύθυνση της συζήτησης κ.ο.κ. Περιφρονεί και τα καφενεία σε τέτοιο βαθμό ώστε να επιφυλάσσει ειρωνικά μόνο σχόλια. Το μόνο καλό που αναγνωρίζει είναι ότι οι συζητήσεις που προκαλούνται από διάφορα διεξαχθέντα ή μελλούμενα θεάματα "...είναι ακόμη μεγάλο κέρδος για τους οικογενειάρχες, είτε για την τιμή των θυγατέρων τους ή των συζύγων τους είτε για το πορτοφόλι το δικό τους ή των υιών τους"[194].

Το επιχείρημα είναι ότι, τουλάχιστον σε μια πόλη που έτσι κι αλλιώς επικρατεί τόσο εκτεταμένη και γενικευμένη διαφθορά, ορισμένες διασκεδάσεις όπως η παρακολούθηση θεαμάτων και το ξόδεμα του "ελεύθερου χρόνου" σε μέρη όπως τα καφενεία σημαίνει ότι οι θαμώνες δεν αναλώνονται σε ακόμη χειρότερες δραστηριότητες! Έτσι, αν και η περιγραφή που ακολουθεί συνοψίζει τις εντυπώσεις του Saint-Preux για την εικόνα της παρισινής υψηλής κοινωνίας [grande société], δεν είναι

---

[192] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC247.
[193] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC54 /ε121.
[194] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC54 /ε121.

άστοχο να θεωρήσουμε ότι τηρουμένων των αναλογιών είναι ή τείνει να καταστεί αντιπροσωπευτική της παρισινής κοινωνίας συνολικά:

"Έτσι, οι άνθρωποι με τους οποίους συνομιλείς [parle] δεν είναι αυτοί με τους οποίους συνδιαλέγεσαι [converse]· τα συναισθήματά τους δεν απορρέουν από την καρδιά τους, οι αντιλήψεις τους δεν ανήκουν στο πνεύμα τους, ο λόγος τους δεν αντιπροσωπεύει τις σκέψεις τους, ό,τι βλέπεις από αυτούς είναι η φιγούρα τους κι όταν βρίσκεσαι σε μία συγκέντρωση είναι σα να στέκεσαι μπροστά από ένα κινούμενο πίνακα, όπου ο αμερόληπτος θεατής είναι το μόνο ον που κινείται με τις δικές του δυνάμεις"[195].

Πρέπει να τονιστεί ότι οι αλλοτριωτικές διαστάσεις που έχει προσλάβει το συνομιλείν δεν ανάγονται ούτε εξαντλούνται στον τρόπο διεξαγωγής του. Αυτός είναι μάλλον συμπτωματικός μιας πρότερης εξέλιξης, ότι δηλαδή καταρχάς έχει υπερτιμηθεί ως δραστηριότητα με αυτοτελή χαρακτηριστικά, ασυνάρτητη από τις θεμελειώδεις ανθρώπινες ασχολίες και μέριμνες. Το συνομιλείν γίνεται σύμπτωμα της απραξίας και της σχόλης και καταλήγει να αποτελεί τη μετωνυμία τους, αντιστρέφοντας την κλίμακα των κοινωνικών αξιών. "Κατά την άποψή μου, η απραξία δεν είναι μόνο εχθρός της μοναξιάς, αλλά και εχθρός της κοινωνίας. Τίποτα δε στενεύει περισσότερο το μυαλό, τίποτα δε σπρώχνει τους ανθρώπους περισσότερο στις ανοησίες, τα κουτσομπολιά, τις κακίες, τις ψευτιές, τα ανακατώματα, όσο το να κάθονται κλεισμένοι αενάως σε ένα δωμάτιο, ο ένας απέναντι στον άλλον, υποχρεωμένοι να πολυλογούν ακατάπαυστα επειδή δεν έχουν τι άλλο να κάνουν"[196].

Ο Rousseau μάλιστα ισχυρίζεται όχι μόνο ότι η συνομιλία είναι μια δευτερογενής κοινωνική δραστηριότητα σε σχέση με τις βασικές

---

[195] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV OC235.

[196] *Εξομολογήσεις*, OC202 /εA218. Πρβλ. *Εξομολογήσεις*, OC115 /εA126: "Δεν υπάρχει για μένα χειρότερη καταπίεση από την υποχρέωση να μιλάω χωρίς χρονοτριβή και χωρίς ανάπαυλα. Δεν ξέρω αν αυτό έχει να κάνει με τη θανάσιμη απέχθειά μου για κάθε μορφή καταδυνάστευσης, αλλά αρκεί να πρέπει να μιλήσω οπωσδήποτε για να είναι βέβαιο ότι θα πω κάποια βλακεία".

παραγωγικές απασχολήσεις, όχι μόνο ότι θα έπρεπε να ανακύπτει στο περιθώριό τους και ουσιαστικά να προκαλείται μέσα από αυτές, αλλά προτείνει ακόμη και την απασχόληση κατά τη διάρκεια της συζήτησης. "Όταν όλοι ασχολούνται με κάτι, μιλάνε μόνο εφόσον έχουν κάτι να πουν· όταν όμως δεν κάνουν τίποτα, πρέπει οπωσδήποτε να φλυαρούν ακατάσχετα, κι αυτό είναι για μένα ο πιο κουραστικός και ο πιο επικίνδυνος καταναγκασμός. Θα πάω μάλιστα ακόμα πιο μακριά, και θα πω ότι για να είναι μια παρέα πραγματικά ευχάριστη, δεν αρκεί να κάνουν όλοι κάτι, πρέπει αυτό που κάνουν να απαιτεί και κάποια προσοχή"[197]. Αναφέρει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα ότι κατά τη διάρκεια της διαμονής του στο Μοτιέ επισκεπτόταν γειτόνισσές του κι εκεί έφτιαχνε κορδόνια. Προτείνει επιπλέον στους αναγνώστες των *Εξομολογήσεών* του να έχουν στην τσέπη τους ένα μπιλμποκέ, παιχνίδι της εποχής, το οποίο θα μπορούν να επιστρατεύουν σε κάθε συζήτηση που μπορεί να εμπλακούν!

## 5.2 οι δομικές μεταβολές της δημοσιότητας

Σύμφωνα με την κλασική ανάλυση του J.Habermas για το δομικό μετασχηματισμό της δημόσιας σφαίρας, τα καφενεία και τα σαλόνια πράγματι είχαν κάποια κοινά στοιχεία. Και τα μεν και τα δε, αλλά και άλλοι θεσμοί όπως οι γερμανικές Tischgesellschaften, παρά τις διαφορές τους στη σύνθεση, την ατμόσφαιρα και τη θεματολογία, ήταν τόποι οργανωμένης συζήτησης μεταξύ ιδιωτών και μοιράζονταν τρία θεσμικά χαρακτηριστικά[198]:

(1) Η κοινωνική επαφή που ανέπτυσσαν οι συζητητές όχι μόνο δεν προϋπέθετε την ισότητα status, αλλά την παρέβλεπε εντελώς. Υπήρχε μια διακριτική συμπεριφορά [tact] αντιμετώπισης όλων ως ίσων. Αυτό

---

[197] *Εξομολογήσεις*, OC202 /εΑ218.
[198] Habermas J., *The structural transformation of the public sphere*, μτφρ.Burger T., Polity Press, Κέιμπριτζ 1989, ιδίως σ.36 κ.ε.

που τους διέκρινε ήταν το καλύτερο επιχείρημα το οποίο ακριβώς υποσκέλιζε την κοινωνική ιεραρχία. Το κοινό τους ήταν άνθρωποι [les hommes], ιδιώτες, ένας απροσχεδίαστος αυτοπροσδιορισμός που ωστόσο από τη στιγμή που θεσμοποιήθηκε αποτέλεσε πλέον μια αντικειμενική κατάσταση.

(2) Η συζήτηση μεταξύ ενός τέτοιου κοινού προϋπέθετε την προβληματικοποίηση περιοχών που ως τότε δεν εξετάζονταν και δεν αμφισβητούνταν. Μέχρι τότε, το πεδίο "κοινού ενδιαφέροντος" που γίνεται το αντικείμενο της κριτικής προσοχής του κοινού ήταν προφυλαγμένο στο πλαίσιο των κρατικών και θρησκευτικών αρχών που είχαν το μονοπώλιο της ερμηνείας ακόμη και σε θέματα τέχνης, λογοτεχνίας και φιλοσοφίας. Ωστόσο, από τη στιγμή που πνευματικά προϊόντα μετατρέπονται σε εμπορευματοποιημένα αγαθά στο πλαίσιο του καπιταλισμού, γίνονται καταρχάς προσβάσιμα σε όλους.

(3) Η ίδια διαδικασία που μετέτρεψε την κουλτούρα σε εμπορευματοποιημένο αγαθό, έκανε το κοινό "περιεκτικό": όσο κι αν το εκάστοτε συγκεκριμένο κοινό απέκλειε κάποιους, δεν μπορούσε πλέον να περιχαρακωθεί εντελώς ως κλειστή κλίκα, γιατί αυτοκατανοείτο ως τοποθετημένο εντός ενός μεγαλύτερου περιεκτικού κοινού, αυτό όλων των ιδιωτών, όλων των προσώπων στο οποίο μπορούσε να μετάσχει μέσω της αγοράς στα προϊόντα που ήταν θέμα συζήτησης (ως ακροατής, θεατής, αναγνώστης) ο καθένας από τη στιγμή που μορφωνόταν και είχε κάποια αγοραστική δύναμη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα θέματα που συζητούνταν έγιναν γενικά όχι μόνο από την άποψη της σημασίας τους αλλά και από την άποψη της προσβασιμότητάς τους: ο καθένας έπρεπε να είναι ικανός να συμμετέχει.

Ο Rousseau είναι ο ίδιος ζωντανός μάρτυρας αυτών των διαδικασιών τη στιγμή ακριβώς που επισυνέβαιναν. Η αποτίμησή τους γίνεται σχεδόν εν θερμώ και με βάση και την προσωπική του εμπειρία από συνάξεις σε σαλόνια κτλ. Ούτε μπορούσε ούτε εξάλλου θα τον ενδιέφερε να τις κρίνει ως αποστασιοποιημένος μελετητής που αναλύει ένα ιστορικό φαινόμενο.

Παρ΄όλα αυτά, είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι οι τόσο διαφορετικές από κάθε άποψη αναλύσεις του Habermas και του Rousseau συγκλίνουν σε δύο σημαντικά σημεία:

(1ον) Αυτό που ο Habermas διαπιστώνει με την ευχέρεια που του παρέχει η ιστορική εξέλιξη που έχει μεσολαβήσει όσον αφορά τη δημιουργία μιας νέας σφαίρας δημοσιότητας η οποία γίνεται γενική, ομοιογενής και περιεκτική ήδη το διαπιστώνει κι εν πολλοίς το προβλέπει ο Rousseau. (2ον) Η κρισιμότητα της δημοσιότητας ως θεσμού που βρίσκεται στο επίκεντρο της κοινωνίας και της πολιτικής και η συνακόλουθη σημασία των όρων διεξαγωγής του διαλόγου και της επικοινωνίας, ζητήματα που άλλωστε θα αναπτύξει ο Habermas στο μεταγενέστερο έργο του, είναι κάτι που έχει επίσης συλλάβει πλήρως ο Rousseau.

Ο λόγος που προχώρησα σε αυτή τη συνοπτική αναφορά στην ανάλυση του Habermas είναι διότι ήθελα ακριβώς να δείξω ότι η εντύπωση, ενδεχομένως, που δημιουργεί η θεώρηση του Rousseau ως οπισθοδρομική και ισοπεδωτική πρέπει όχι μόνο να κατανοηθεί στα πλαίσια μιας πολεμικής την οποία συνειδητά υπηρετεί, αλλά και ενός βαθύτερου αναστοχασμού των εξελίξεων με προβολή τους στο μέλλον, οπότε και εικάζει ο ίδιος ότι θα εκδηλωθούν στην ολότητά τους τα χαρακτηριστικά που καθ' υπερβολή εμφανίζει ως ήδη τετελεσμένα. Αν είναι δίκαιο να αποδοθεί στο ρουσσωικό έργο μια τάση "προφητείας" είναι πιστεύω σε αυτό το σημείο παρά οπουδήποτε αλλού (π.χ. για την έλευση της Επανάστασης).

Αν ο Habermas τείνει να εξιδανικεύει ένα επικοινωνιακό πράττειν στηριγμένο στο διάλογο μέσω επιχειρηματολογίας που υπό προϋποθέσεις είναι πολιτικά εφικτός όσο κι επιθυμητός, κι αν εντοπίζει τη σύγχρονη καταγωγή του στη συγκρότηση της δημοσιότητας του 18ου αιώνα κυρίως με όλες τις αντιφάσεις που αυτή περικλείει, ο Rousseau θα ισχυριζόταν ότι αυτή ακριβώς η πηγή είναι προβληματική, κατά το ότι

κάθε δημόσια[199] επικοινωνία εμπεριέχει κατά αθεράπευτο τρόπο εγγενείς αδυναμίες που την καθιστούν ηθικά ανυπόληπτη και πολιτικά αναποτελεσματική.

Πρώτα απ΄όλα, συνάγουμε από τις ρουσσωικές αναλύσεις, ο διάλογος είναι εξ αντικειμένου περιορισμένης πρακτικής σημασίας στο βαθμό που διεξάγεται στο πλαίσιο μιας κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από ευρεία ανισότητα κι εκμετάλλευση. Κοινωνικές αντιθέσεις που στηρίζονται σε παγιωμένα συμφέροντα δεν επιδέχονται επίλυση μέσω της συζήτησης. Ακόμη κι αν αυτή προσλάμβανε χαρακτηριστικά διαλόγου, δηλαδή διαμάχης, θα εξακολουθούσε να είναι ατελέσφορη με την έννοια ότι οι κοινωνικά ισχυροί δεν θα παραιτούνταν της ισχύος και των προνομίων τους, μόνο και μόνο επειδή θα ήταν υποθετικά δυνατή η υπερίσχυση της επιχειρηματολογίας που εισηγείται την ανατροπή της κοινωνικής τάξης. Αυτό το αντιλαμβάνονται, άλλωστε, οι ίδιοι οι συζητητές και για αυτό ακόμη κι αν το επιθυμούσαν κατά βάθος, δε γίνονται μαχητικοί με το ρίσκο να υποστούν τη μήνιν των ισχυρών, διακινδυνεύοντας την όποια θέση τους. Επομένως, ο καθένας προσέρχεται σε ένα διάλογο που δεν είναι απροϋπόθετος, πόσο μάλλον ισότιμος, ακόμη κι αν εμφανίζεται ως τέτοιος.

Στο μέτρο, μάλιστα, που κάθε διάλογος προϋποθέτει σεβασμό του συνομιλητή και "κοσμιότητα" απέναντί του, λειτουργεί νομιμοποιητικά ακόμη και προς αυτούς που δεν αξίζουν ενός τέτοιου σεβασμού. Ακόμη χειρότερα. Ο κριτικός κι αγωνιστικός χαρακτήρας του διαλόγου υπονομεύεται, στο μέτρο που η "ευγένεια" [politesse] θεωρείται απαράβατος κανόνας. Έτσι, ενώ φαίνεται ως εάν η ευγένεια, η κοσμιότητα, οι φιλοφρονήσεις που απευθύνονται προς όλους να λειτουργούν εξισωτικά, αναβαθμίζοντας τους πιο αδύναμους στο καθεστώς του ισότιμου συνομιλητή, στην πραγματικότητα αυτό που συμβαίνει είναι ότι έτσι η ύπαρξη κοινωνικών *ανισοτήτων* υποβαθμίζεται,

---

[199] Δημόσια με την έννοια της Παρισινής δημοσιότητας του 18ου αιώνα και, κατ' αναλογία, κάθε δημοσιότητας που είναι απόρροια της ή, έστω, δομικά και ιστορικά συγκρίσιμη με αυτή.

όταν δεν συγκαλύπτεται εντελώς. Όταν ο Rousseau επικρίνει τις "ψευδείς εκδηλώσεις της ευγένειας"[200] στοχεύει όχι απλώς στην επισήμανση του υποκριτικού τους χαρακτήρα, αλλά και της ανισότητας που αποκρύβουν τη στιγμή ακριβώς που υποτίθεται ότι την αίρουν.

Η συζήτηση επομένως οργανώνεται με βάση προϋφιστάμενες σχέσεις εξουσίας που συνδέουν τους ομιλητές και από τις οποίες δεν θα μπορούσαν να αποκλίνουν, πόσο μάλλον να τις υπερβούν. Στην πράξη, αυτό που απομένει δεν είναι η ελεύθερη έκφραση γνώμης, αλλά μια μικρο-υπολογιστική και μικρο-εργαλειακή προσέγγιση που υπαγορεύει στους αδύναμους να γίνουν αρεστοί στους ισχυρούς προκειμένου να κερδίσουν σε προσωπικό επίπεδο την εύνοιά τους και να αποκομίσουν αντίστοιχα μικρο-οφέλη.

Ελλείψει λοιπόν ουσιαστικότερης πρακτικής αξίας, η συζήτηση τείνει να αυτονομείται από το αντικείμενο και το περιεχόμενό της και να μετατρέπεται σε "κουβέντα για την κουβέντα". Το ομιλείν αναγορεύεται σε τεχνική και κατόπιν σε τέχνη κι όσο περισσότερο συμβαίνει αυτό, τόσο υπονομεύεται η σοβαρότητα της συζήτησης, τόσο πιο πολύ ανώδυνη γίνεται και χάνει το νόημά της. Σε αυτή τη βάση, επομένως, δεν αξιολογείται το καλύτερο έλλογο επιχείρημα, αλλά η εντυπωσιακότερη επίδειξη πνεύματος. Η συζήτηση αισθητικοποιείται, γίνεται ένα ακρόαμα και θέαμα, μια μικρή θεατρική παράσταση με πρωταγωνιστές και κομπάρσους, αποκομμένη όπως και το γαλλικό θέατρο, από τους "πραγματικούς" όρους του κοινωνικού βίου:

---

[200] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXIV OC232. Στις *Εξομολογήσεις*, OC283-5 /εΒ15-17, διαβάζουμε ότι η παρισινή Ακαδημία Επιστημών στην οποία παρουσίασε ο Rousseau ένα καινοτόμο, όπως πίστευε, σύστημα καταγραφής της μουσικής, του "χορήγησε ένα πιστοποιητικό γεμάτο εξαίρετες φιλοφρονήσεις", ενώ κατά τη διάρκεια της προφορικής υποστήριξής του δέχτηκε "κολακευτικά σχόλια" από τους κριτές. Ταυτόχρονα όμως το απέρριψαν κατ' ουσίαν. Αυτή ήταν η πρώτη σοβαρή όσο και φιλόδοξη απόπειρα του Rousseau να εισέλθει και μάλιστα θριαμβευτικά στον παρισινό κόσμο των γραμμάτων και των τεχνών κι αναμφισβήτητα μια εμπειρία που του στοίχισε αρκετά, αν κρίνουμε από τον τρόπο που τη διαπραγματεύεται στις *Εξομολογήσεις* του. Αυτή την εμπειρία τη βίωσε ως μια περίπτωση διάστασης λεγομένων και πράξεων κι επιπλέον ως μια αδικία που υπέστη κρινόμενος από άτομα που ασκούσαν εξουσία πάνω του. Οι φιλοφρονήσεις προς το έργο και το πρόσωπό του προσέλαβαν έτσι έναν σχεδόν ειρωνικό χαρακτήρα.

"...δεν υπάρχει τίποτα εδώ παρά φλυαρία, αργκό, εκφράσεις χωρίς συνοχή. Στη σκηνή όπως και στον κόσμο όσο κι αν παρακολουθείς αυτό που λέγεται, δε μαθαίνεις τίποτα για αυτό που γίνεται, και γιατί άλλωστε να σου χρειαστεί; Όταν κάποιος έχει μιλήσει, ενδιαφέρεται κανείς για τη συμπεριφορά του; Δεν έκανε το κομμάτι του; Δεν πέρασε η κρίση του; Εδώ αξιότιμος [honnête] θεωρείται όχι αυτός που κάνει καλές πράξεις, αλλά αυτός που λέει ωραία λόγια"[201]. Εφόσον ο ανατρεπτικός ή πρωτότυπος λόγος είναι εκτός προδιαγραφών μιας τέτοιας συζήτησης που στοχεύει να ευχαριστήσει παρά να κριτικάρει, να προκαλέσει θαυμασμό για το πρόσωπο του ομιλητή παρά προβληματισμό για τα λεγόμενά του, μοιραία η συζήτηση τείνει στον κομφορμισμό και μάλιστα κατά τον πλέον στερεότυπο τρόπο, ενώ ταυτόχρονα καλλιεργεί το ναρκισσισμό των ομιλητών.

"Η πρώτιστη έγνοια κάθε συζητητή είναι να λάμψει. Σχεδόν τα πάντα εκστομίζονται με τη μορφή γενικών γνωμώνων. Όσο ενθουσιασμένοι κι αν είναι, έχουν περισσότερο το μυαλό τους στο ακροατήριο παρά στους εαυτούς τους κι ένας αφορισμός τους έρχεται πιο εύκολα από ένα συναίσθημα"[202]. "Εδώ ο καθένας κάνει το ίδιο πράγμα στην ίδια περίσταση: ο καθένας κινείται στο χρόνο όπως προελαύνει ένα σύνταγμα στρατού σε διάταξη μάχης: θα έλεγες ότι υπάρχουν τόσες μαριονέτες καρφωμένες στην ίδια σανίδα, ή κατευθυνόμενες από το ίδιο σκοινί... είναι σαφές ότι αυτή η διάλεκτος δεν είναι παρά μια κενή φόρμα και δίνει μια ιδέα λιγότερο για τους τρόπους και περισσότερο για τον τόνο που βασιλεύει στο Παρίσι"[203].

Αυτό που πρέπει να τονιστεί είναι ότι για τον Rousseau καμία συζήτηση δεν είναι "καθαρή" ομιλία, αλλά έχει πάντα και μια οπτική διάσταση εξίσου, αν όχι περισσότερο, σημαντική. Τα σαλόνια είναι κατεξοχήν ένας χώρος στολισμένος, λαμπερός, πολυτελής και ο ιματισμός, το

---

[201] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC254.
[202] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC253.
[203] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC250.

μακιγιάρισμα κ.ο.κ. των θαμώνων εξίσου επιδεικτικά κι "εκβιαστικά" αξιοπρόσεκτα. Όλα αυτά ασκούν σαγήνη, περιέργεια, θαυμασμό κτλ. και δεν μπορούν να απομονωθούν από τη συζήτηση και τα πρόσωπα των συζητητών. Εικόνα και ομιλία δημιουργούν μια αδιαχώριστη φαντασμαγορία η οποία έχει κατεξοχήν έναν αισθητικό χαρακτήρα, ανεξάρτητο από την όποια ορθολογική διάσταση του διαλόγου. Το παράπονο του ασυνήθιστου στην παρισινή ζωή Saint-Preux είναι ενδεικτικό: "...αρχίζω να νιώθω την εμπειρία της μέθης στην οποία αυτή η αεικίνητη και θορυβώδης ζωή βυθίζει αυτούς που τη βιώνουν και περιέρχομαι σε μια *ζαλάδα σαν αυτή που νιώθει ένας άνθρωπος μπροστά στα μάτια του οποίου περνά γρήγορα μια πληθώρα αντικεμένων*"[204].

Ο ίδιος ο Saint-Preux εκμαυλίζεται, παρασυρόμενος έστω και στιγμιαία από τα αλλοτριωτικά χαρακτηριστικά αυτής της φαντασμαγορίας. Όπως εξομολογείται στην αγαπημένη του Julie[205], ένα βράδυ σε ένα σαλόνι βρέθηκε στην αγκαλιά μιας Παριζιάνας. Είχε ως ελαφρυντικό τη μέθη (κυριολεκτική) που είχε επενεργήσει πάνω του, αλλά αυτό, όπως ο ίδιος αναγνωρίζει, δεν τον απαλλάσσει των ευθυνών του. Σημασία έχει ότι στο περιστατικό περιγράφεται και η μεταφορική "μέθη" που προκαλεί η παρισινή ζωή κι ατμόσφαιρα ακόμη και σε έναν άνθρωπο αγνό και ηθικό· κι αυτή η μέθη δημιουργείται, μεταξύ άλλων, από τις αλλεπάλληλες φανταχτερές εικόνες που τον κατακλύζουν.

Όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά, κατά τον Rousseau, ενυπάρχουν σε κάθε δημόσια συζήτηση, η οποία συζήτηση δε γίνεται εν κενώ, ούτε μπορεί να απομονωθεί από μη έλλογα και μη ομιλιακά στοιχεία που, άρρητα έστω, ενυπάρχουν στην ατμόσφαιρα. Σε σχέση, δε, με το ζήτημα των συμφερόντων με τα οποία κάθε ομιλητής προσέρχεται στη συζήτηση πρέπει να γίνει μια διευκρίνιση. Όπως ανέφερα, οι άνισες, εκμεταλλευτικές κι άδικες κοινωνικές σχέσεις που επικρατούν στη Γαλλία συνιστούν ένα πλαίσιο στο οποίο ο κάθε ομιλητής είναι ενταγμένος ως

---

[204] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXVII OC255, έμφαση δική μου.

μέλος της κοινωνίας και αναγκαστικά όταν θα πάρει το λόγο θα έχει ένα συμφέρον να υπερασπίσει.

Το ότι δεν μπορεί να το κάνει ουσιαστικά αν είναι από την πλευρά των αδύναμων, λόγω ακριβώς της παγιωμένης και ευρείας διαφοράς ισχύος των κοινωνικών τάξεων κτλ., δεν θα πρέπει να αναγνωσθεί περιορισμένα, δηλαδή να ερμηνευτεί ότι ο Rousseau με αυτή την κριτική τουλάχιστον υπονοεί πως σε μια κοινωνία λιγότερο ή καθόλου άνιση, θα ήταν εφικτή μια ουσιώδης συζήτηση στη βάση των συμφερόντων. Όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενες σελίδες, θεωρεί ότι το να μιλάει κάποιος στο όνομα του προσωπικού του συμφέροντος ή ενός συλλογικού συμφέροντος που είναι επιμεριστικό, είναι κάτι εξίσου αλλοτριωτικό για τον ίδιο -καθώς το συμφέρον θεωρείται ένα εξωτερικό του εαυτού στοιχείο- κι ασύμβατο για μια ειλικρινή συζήτηση.

Ο Rousseau επομένως αταλάντευτα υποστηρίζει την "ιδιωτικού" χαρακτήρα συζήτηση, με την έννοια ότι σε κάθε περίσταση και υπό οποιεσδήποτε συνθήκες, θα πρέπει να γίνεται με την αδιαμεσολάβητη έκφραση των συναισθημάτων που νιώθει ο ομιλητής τη στιγμή που ομιλεί κι επομένως να αποκαλύπτει το χαρακτήρα και την προσωπικότητά του, απομονώντας μόνο τα πάθη του. Αν, αντίθετα, δημόσια είναι η συζήτηση που διέπεται από κάποιους κανόνες που αναγκαστικά διαμεσολαβούν ανάμεσα στην εξωτερική έκφραση και στον εσωτερικό κόσμο του ομιλητή ο οποίος εφόσον τους υιοθετεί αλλοιώνει την αυθεντικότητα της έκφρασής του, τότε κάθε δημόσια συζήτηση[206] είναι εξαιρετικά προβληματική. Τα ίδια ισχύουν φυσικά κατ'αναλογία και για την αμφίεση.

### 5.3 το τίμημα της απόρριψης των κανόνων της δημοσιότητας

---

[205] *Νέα Ελοΐζα*, μερ2γρXXVI ΟC294-7.

[206] Στο 8ο κεφάλαιο θα δούμε αναλυτικά τις ρουσσωικές απόψεις για το δημόσιο διάλογο σε μια εξισωτική και μη διεφθαρμένη κοινωνία όπως αυτή του *Κοινωνικού Συμβολαίου*.

Δύο αλληλοσυνδεόμενα σημεία από την ανάλυση του R.Sennett ακριβώς για τη σχέση δημόσιου-ιδιωτικού μας ενδιαφέρουν εδώ ιδιαιτέρως διότι ευθέως ή εμμέσως παίρνουν τη μορφή κριτικών επιχειρημάτων ενάντια στις ρουσσωικές θέσεις. Το πρώτο εντοπίζει τουλάχιστον μια δυσλειτουργικότητα στον τύπο επικοινωνίας που εισηγείται ο Rousseau. Το δεύτερο του αποδίδει ως αναγκαστική συνέπεια ή/και προϋπόθεση την καταπίεση σε βαθμό τυραννίας προκειμένου να πραγματωθεί.

Το επιχείρημα περί δυσλειτουργικότητας αξιοποιεί στο έπακρο τις θέσεις του Diderot για την κοινωνική χρησιμότητα της υποκριτικής τέχνης ως μορφής έκφρασης και βασίζεται στην αντιδιαστολή δύο τύπων επικοινωνίας όσον αφορά τη σχέση της με τα συναισθήματα των προσώπων. Ο τύπος που συμβαδίζει με τις θέσεις του Diderot μπορεί να ονομαστεί "παράσταση συναισθήματος". Σύμφωνα με αυτήν, η αφήγηση του ομιλητή είναι "σκηνοθετημένη", επεξεργασμένη (με ανασκευή, παραποίηση, αποσιώπηση κτλ.) ώστε να εμπίπτει σε μια γενική, στερεότυπη, αναγνωρίσιμη μορφή του εκφραζόμενου συναισθήματος. Σε αυτή την περίπτωση, "...ο άνθρωπος διαθέτει δημοσίως ταυτότητα ως ηθοποιός, ως υποκριτής [enactor στο πρωτότυπο κείμενο]... κι αυτή η ταυτότητα διαπλέκει τον ίδιο και τους άλλους σ΄έναν κοινωνικό δεσμό"[207].

"Ο δημόσιος ηθοποιός είναι ο άνθρωπος ο οποίος παριστάνει συναισθήματα", δηλαδή, υπηρετεί την κοινωνική επικοινωνία η οποία βασίζεται σε ένα λόγο που οργανώνεται γύρω από την αρχή ότι τα συναισθήματα είναι ανεξάρτητα από την υποκειμενική τους βίωση, δεν παραλλάσσουν ούτε εξαρτώνται από τα μεμονωμένα βιώματα. Επομένως, ο ομιλητής δεν πρέπει να πει τι ακριβώς του "συνέβη" και τι ακριβώς αισθάνθηκε αλλά οφείλει να αναπλάσσει επιλεκτικά (παραποιώντας αν χρειάζεται ορισμένες λεπτομέρειες, αποσιωπώντας ή τονίζοντας άλλες) το λόγο του εφαρμόζοντας ένα γενικό υπόδειγμα ή μια

---

[207] Sennett R., *Τυραννία της οικειότητας*, ο.π. σ.144.

μορφή που θα είναι αναγνωρίσιμα. Κατά προέκταση, γενικότερα ο λόγος, τα επιχειρήματα, τα μέσα έκφρασης του ομιλητή δεν έχουν ευθεία συνάφεια προς την ατομικότητά του, την οποία και δεν αντιπροσωπεύουν πιστά ως προς το βάθος και την ιδιαιτερότητά της.

Αυτός ο τύπος "παράστασης συναισθήματος" αντιδιαστέλλεται προς τον τύπο της "ανα-παράστασης συναισθήματος" που συνδέεται με την ιδέα της ατομικής έκφρασης του προσώπου ["idea of individual personality as expressive" στο πρωτότυπο] δηλαδή αποτελεί άμεση έκφραση των εξατομικευμένων και ιδαίτερων εμπειριών και βιωμάτων, χωρίς προσαρμογή σε εξωτερικά κριτήρια, χωρίς επεξεργασία κι επιτήδευση. Για αυτό ακριβώς είναι ασύμβατη με την ιδέα του δημόσιου ανθρώπου ως ηθοποιού. Ο Sennett αναγορεύει ορθά τον Rousseau ως έναν από τους σημαντικότερους υπερασπιστές της "ανα-παράστασης συναισθήματος". Ταυτόχρονα θεωρεί αυτόν τον τύπο επικοινωνίας καταστροφικό της δημοσιότητας που βασίζεται στην "παράσταση συναισθήματος", δηλαδή γενικά μιλώντας, στη μόνη δυνατή -κατά τον Sennett- δημοσιότητα.

Με άλλα λόγια, για τον Sennett στη δημόσια σφαίρα απαραίτητα θα υπάρχουν κανόνες και συμπεριφορές απρόσωποι και τυπικοί, στερεότυποι κώδικες που εφαρμόζονται χωρίς αναγκαστική προσφυγή στα ιδιωτικά χαρακτηριστικά των προσώπων που συνδιαλλέγονται και συναλλάσσονται μεταξύ τους. Δημόσια και ιδιωτική σφαίρα μπορούν να λειτουργήσουν εφόσον αλληλοστηρίζονται κι αλληλοστηρίζονται εφόσον τα όρια μεταξύ τους γίνονται σεβαστά. Όταν αντίθετα εμφιλοχωρούν τα ιδιωτικά χαρακτηριστικά στη δημόσια σφαίρα η τελευταία καθίσταται δυσλειτουργική σε βαθμό καταλύσεώς της. "Όταν μια κουλτούρα μετατοπίζεται από την πίστη στην παράσταση ενός συναισθήματος στην αναπαράστασή του, έτσι ώστε όσες ατομικές εμπειρίες εκτίθενται επακριβώς να φαίνονται εκφραστικές, τότε ο δημόσιος άνθρωπος στερείται λειτουργίας κι άρα ταυτότητας. Καθώς στερείται μιας μεστής

νοήματος ταυτότητας, η ίδια η έκφραση γίνεται όλο και λιγότερο κοινωνική"[208].

Το δεύτερο επιχείρημα ενάντια στις ρουσσωικές θέσεις για τη δημόσια επικοινωνία είναι ότι αυτές είναι τόσο καταπιεστικές ώστε προαπαιτούν ή οδηγούν στην επιβολή πολιτικής τυραννίας. Αυτή η μομφή είναι ακόμη σοβαρότερη και θα την εξετάσουμε πιο αναλυτικά σε επόμενες σελίδες. Η βασική ιδέα πάντως είναι η εξής: εάν ο Rousseau απορρίπτει *ολοκληρωτικά* την "αναπαράσταση συναισθήματος", τότε ουσιαστικά εισηγείται την *επιβολή* της "παράστασης συναισθήματος" *σε κάθε περίσταση*, κάτι που για τον Sennett ισοδυναμεί αναγκαστικά με έναν ασφυκτικό έλεγχο της ιδιωτικής ζωής του ατόμου.

Αυτό είναι το τίμημα της πλήρωσης της συνθήκης ότι και στο δημόσιο χώρο θα εκφράζονται όλοι ως εάν να βρίσκονται σε ιδιωτικές στιγμές. Σε συνάρτηση με την υπεράσπιση ενός κοινοτιστικού ιδεώδους, το άτομο εξωθείται έτσι όχι απλώς να αποκαλύπτει στοιχεία που αφορούν την ηθική του συνείδηση, την προσωπικότητά του κ.ο.κ., αλλά να υφίσταται μια προληπτική λογοκρισία και κατά συνέπεια τον περιορισμό της ελευθερίας έκφρασης όσο και της ελευθερίας δράσης του. Από αυτή την άποψη, αυτό που θα κυριαρχούσε σε μια ρουσσωική κοινωνία δεν θα ήταν η οικειότητα -η οικειότητα ενυπάρχει για τον Sennett και στη δημόσια σφαίρα, π.χ. στα σαλόνια-, αλλά, στην καλύτερη περίπτωση, η αδιακρισία.

### 5.4 οι κανόνες της δημοσιότητας είναι καταπιεστικοί

Θα μπορούσαμε να φανταστούμε μια ανταπάντηση του Rousseau στην κριτική του Sennett περί δυσλειτουργικότητας και καταπίεσης, με βάση αναφορές του σε περιστάσεις που χρειάστηκε να μετάσχει σε δημόσια συζήτηση στις *Εξομολογήσεις*. Στην πρώτη του ένσταση έχουμε ήδη κατ'

---

[208] Sennett R., *Τυραννία της οικειότητας*, ο.π. σ.144.

ήδη κατ' ουσίαν αναφερεθεί. Το πλαίσιο διεξαγωγής της δημόσιας συζήτησης -εδώ και πάλι το υπόδειγμα είναι η σαλονόβια συζήτηση- είναι καταπιεστικό, διότι απαιτεί από τους θαμώνες, άρρητα ενδεχομένως, αλλά πάντως καταναγκαστικά, να μιλούν συνεχώς κι αδιαλείπτως. Έχουν συγκεντρωθεί στο συγκεκριμένο χώρο ακριβώς προκειμένου να συζητήσουν και αναμένεται από αυτούς να το κάνουν ασταμάτητα, ακόμη κι αν δεν έχουν κάτι ουσιώδες να πουν. Θεωρείται μάλιστα ένδειξη αποτυχίας να προκληθεί κάποια παύση στην κουβέντα η οποία θα πρέπει σύντομα να αρθεί: "Ένα πράγμα εντελώς εξωφρενικό, εντελώς γελοίο, είναι να βλέπεις σ' αυτές τις περιπτώσεις μια ντουζίνα μαντράχαλους να σηκώνονται, να ξανακάθονται, να πηγαινοέρχονται, να στριφογυρίζουν σαν σβούρες, να πιλατεύουν διακόσιες φορές τα αγαλματάκια του τζακιού και να στύβουν το κεφάλι τους για να κρατήσουν ζωντανή μια λογοδιάρροια απύθμενη"[209].

Σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις αποτυγχάνει να μιλήσει δημοσίως ενώπιον κοινού, ακριβώς επειδή δεν μπορεί να πετύχει μια απόσταση από τον εαυτό του και έτσι αγχώνεται, χάνοντας τα λόγια του, κάνοντας γκάφες κ.ο.κ. Γιατί; Διότι ακριβώς βιώνει αυτές τις συνθήκες ως άκρως καταπιεστικές. Ως δημόσιος ομιλητής οφείλει να αποστασιοποιηθεί από τον εσωτερικό του κόσμο και να φερθεί ως ηθοποιός. Όμως είναι ανίκανος να μπει ο ίδιος σε αυτή τη διαδικασία διότι φοβάται ότι ακριβώς θα "χάσει τον εαυτό του", αυτός που ομιλεί δεν θα είναι ο ίδιος, αλλά ένα άλλο πρόσωπο. Εξίσου, του φαίνεται ιδιαίτερα προβληματικό να αντιμετωπίζει τους συνομιλητές του απρόσωπα και συμβατικά.

Εδώ, λοιπόν η κατηγορία αντιστρέφεται. Εντελώς αντίθετα από την κοινή πρακτική, ο Rousseau βρίσκει εξαιρετικά καταπιεστικό το δημόσιο κώδικα ομιλίας επειδή αν υποτασσόταν στις συμβάσεις του θα έπρεπε να εγκαταλείψει τη θέση του αυθεντικού εαυτού, να υιοθετήσει τεχνητές, επινοημένες συμβάσεις και να επιχειρήσει να γίνει ομιλητικός, ευχάριστος και κοινωνικός. Αυτό του είναι αδύνατο με αποτέλεσμα να

---

[209] *Εξομολογήσεις*, OC202 /εΑ218-219.

λαμβάνει υπόψιν τις προσωπικότητες των συνομιλητών του και τη δική του και τους εξωθεί να κάνουν το αντίστοιχο κι εκείνοι, παραβιάζοντας έτσι τους κοινούς κώδικες[210]. "Και η ιδέα μόνο όλων εκείνων των συμβατικών κανόνων, από τους οποίους είναι βέβαιο πως κάποιον θα ξεχάσω, αρκεί για να χάσω τα λόγια μου"[211].

Η μοναδική περίσταση που ο Rousseau μίλησε δημοσίως τηρώντας τους συμβατικούς κώδικες επικοινωνίας και ταυτόχρονα δεν υπέπεσε σε σοβαρό σφάλμα ή σύγχυση -αντιθέτως εκ του αποτελέσματος συνάγεται ότι ήταν επιτυχημένος στο δημόσιο ρόλο του- ήταν όταν κλήθηκε να βγάλει ένα μικρό λόγο ενώπιον της γερουσίας της Βέρνης. Με την ιδιότητα του διερμηνέα ενός Έλληνα αρχιμανδρίτη που ζητούσε από την πόλη να συμβάλει στον έρανο που έκανε, μίλησε ως εκπρόσωπός του, υποστηρίζοντας το αίτημά του. "Φαντάζεστε τον τρόμο μου! Για έναν άνθρωπο τόσο ντροπαλό, το να μιλήσει, όχι μονάχα δημόσια, αλλά ενώπιον της γερουσίας της Βέρνης, και να μιλήσει απρογραμμάτιστα, χωρίς να του έχει δοθεί ούτε ένα λεπτό για να προετοιμαστεί, ήταν υπεραρκετό για να τον εξουθενώσει. Κι όμως δεν δείλιασα"[212]. Πώς τα κατάφερε; Το αιτιολογεί ο ίδιος ξεκάθαρα: "Επειδή δεν μιλούσα για τον εαυτό μου, είχα πολύ μεγαλύτερο θάρρος και πολύ μεγαλύτερη ευχέρεια λόγου"[213].

Στη συγκεκριμένη περίπτωση λειτούργησε επομένως σαν ηθοποιός. Δηλαδή διεκπεραίωσε έναν ρόλο, αντιπροσώπευσε κάποιο άλλο πρόσωπο. Οι συνθήκες ήταν τέτοιες που δεν εξέλαβε αυτή τη μεσολάβηση ως υπονομευτική της ακεραιότητας της δικής του ή του αντιπροσωπευόμενου, αλλά ως ένα ευχάριστο καθήκον. Στις *Εξομολογήσεις* αυτή η περιγραφή ακολουθείται από μια άλλη, ανάλογη περιγραφή δημόσιας παρουσίας του Rousseau προς την οποία αντιπαραβάλλεται.

---

[210] Βλ.Ellison C.E., "Rousseau and the modern city: the politics of speech and dress", *Political Theory*, τομ.13, τευχ.4, 1985, σ.503-505.
[211] *Εξομολογήσεις*, OC115 /εA125.
[212] *Εξομολογήσεις*, OC155 /εA169.
[213] *Εξομολογήσεις*, OC155 /εA169.

Στο Ύβερντον τον επισκέφτηκε μια αντιπροσωπεία προκειμένου να τον ευχαριστήσει για μια δωρεά βιβλίων που είχε κάνει παλαιότερα στη βιβλιοθήκη της πόλης. Η ευχαριστία πήρε τη μορφή μικρού λόγου και κατόπιν ο Rousseau θεώρησε εύλογο ν' απαντήσει με ένα ανάλογο λογίδριο. Τι έγινε; "Όταν όμως άρχισα, με έπιασε τέτοια ταραχή και θόλωσε τόσο πολύ το μυαλό μου, που έχασα τα λόγια μου και γελοιοποιήθηκα"[214]. Εδώ ο Rousseau έπρεπε μεν να μιλήσει για τον εαυτό του, αλλά όχι αυθορμήτως. Ήδη, η στιγμή που θα μιλούσε ήταν προκαθορισμένη από τρίτους. "Έπρεπε να ανταποκριθεί στις προδιαγραφές που είχαν τεθεί από τον ευχαριστήριο λόγο που είχε προηγηθεί και να μεταχειριστεί τους κατάλληλους ρητορικούς τρόπους που η περίσταση "επέβαλε".

Σε προηγούμενες σελίδες ασχοληθήκαμε με το πως αντιμετώπισε ο τις Rousseau τις αντιδράσεις προς το πρόσωπό του κατά την παρουσίαση της όπεράς του *Ο Μάγος του Χωριού*, με επίκεντρο τις εντυπώσεις που θα προκαλούσε η αμφίεση και γενικότερά η εμφάνισή του. Εδώ αξίζει να αναφερθούμε στις αντιδράσεις που του προκαλούσε η προοπτική να αντιμετωπίσει αυτοπροσώπως το βασιλιά ο οποίος και θα τον τιμούσε δημοσίως για το έργο του, βγάζοντας ένα σύντομο λόγο, και κατόπιν θα του πρόσφερε ένα επίδομα. Ο Rousseau αναλογίστηκε την αυστηρότητα των κωδίκων επικοινωνίας που ισχύουν σε μια τέτοια συνθήκη:

"Εκεί πια κι αν χρειαζόταν ετοιμότητα και ζυγισμένα λόγια!... Ήθελα να του δείξω ότι συναισθανόμουν την τιμή που μου έκανε ένας τόσο σπουδαίος μονάρχης, χωρίς όμως να χάσω τη σοβαρότητα του ύφους και της στάσης μου. Έπρεπε να περιβάλω με ένα ωραίο και δίκαιο εγκώμιο μια μεγάλη και διδακτική αλήθεια... Τι θα γινόμουν εκείνη την ώρα μπροστά σε ολόκληρη τη βασιλική αυλή, αν τυχόν μου ξέφευγε πάνω στην ταραχή μου κάποια από τις συνηθισμένες μου κοτσάνες; Στη σκέψη αυτή, με περιέλουσε κρύος ιδρώτας· με έπιασε τέτοιος τρόμος,

---

[214] *Εξομολογήσεις*, OC156 /εA170.

τέτοιος πανικός, που αποφάσισα να μην εκτεθώ επ' ουδενί σε παρόμοιο κίνδυνο"[215].

Μπορεί η συζήτηση σε ένα σαλόνι να μην έχει τον εξαιρετικό χαρακτήρα μιας εκδήλωσης όπως η παραπάνω, ωστόσο για τον Rousseau, δεν παύει να θέτει σε κίνηση ισχυρούς καταναγκασμούς. Αυτοί οι καταναγκασμοί τον κάνουν να νιώθει άβολα, να συμπεριφέρεται αμήχανα και να μιλάει απρόσεχτα. Αν ενώπιον του βασιλιά φοβάται ότι θα του ξεφύγει κάποια "κοτσάνα", ο ίδιος εξιστορεί στις *Εξομολογήσεις* ένα περιστατικό "γκάφας"[216]. Άθελα του, και στην προσπάθειά του απλώς να είναι κοινωνικός και να συντονιστεί με τους συνομιλητές του, προσβάλλει την οικοδέσποινα με μια κουβέντα του.

Πρέπει επιπλέον να αναφερθεί μια ενδιαφέρουσα περίπτωση περιπλοκής της σχέσης ιδιωτικού-δημόσιου σε μια συζήτηση που εντοπίζει ο Rousseau και η οποία θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί υπέρ της θέσης ότι η διάκριση δημόσιου-ιδιωτικού έχει έναν ιδεοτυπικό χαρακτήρα που δεν απαντάται και δεν θα μπορούσε να απαντηθεί σε ορισμένες τουλάχιστον από τις περιστάσεις που εμπίπτουν στο δημόσιο κώδικα επικοινωνίας. Στις σαλονόβιες συνάξεις, ακολουθείται ένας δημόσιος, απρόσωπος κώδικας συμβάσεων ως προς τον τόνο, το ύφος, τη φρασεολογία κ.ο.κ. Ταυτόχρονα, όμως, στο μέτρο που οι τακτικοί, τουλάχιστον, θαμώνες γνωρίζουν λιγότερες ή περισσότερες λεπτομέρειες από τον ιδιωτικό βίο των υπόλοιπων θαμώνων, πρέπει να τις λάβουν υπόψιν τους ώστε, ενώ μιλούν με δημόσιους κώδικες, να μη θίξουν ή να μη νομισθεί ότι έθιξαν με πλάγιο, έμμεσο, τρόπο την υπόληψη κάποιου από τους παριστάμενους. Ας πούμε, ο εγκωμιασμός μιας συγκεκιρμένης ηθικής αξίας ή στάσης κατά τρόπο γενικό και αόριστο ενώ είναι συμβατός με τον αποδεκτό και καθιερωμένο τρόπο συζήτησης, θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως μια υπόρρητη αποδοκιμασία κάποιου θαμώνα ο οποίος ενδέχεται με την εν γένει συμπεριφορά του

[215] *Εξομολογήσεις*, OC380 /εB114.
[216] *Εξομολογήσεις*, OC115-6 /εA126-127.

στον ιδιωτικό βίο του ή με μια συγκεκριμένη πράξη ή δραστηριότητα να έχει προσβάλλει αυτήν ακριβώς την ηθική.

Ο Rousseau θα ισχυριζόταν ότι ο σχετικός κατάλογος ανάλογων "απαγορεύσεων" είναι δυνάμει ατελείωτος, ακριβώς επειδή σχεδόν τα πάντα θα μπορούσαν να αποτελούν πηγή, αν μη τι άλλο, παρεξηγήσεων και παρερμηνειών. Ήδη και μόνο το γεγονός ότι ο ιδιωτικός βίος θεωρείται αντικείμενο προστασίας κι επομένως είναι τουλάχιστον αγενές να καθίσταται ευθέως κι εξ ολοκλήρου γνωστός, συνεπάγεται ότι δεν νοούνται ως πρέπουσες οι κατά πρόσωπο επικρίσεις. Ωστόσο, σε επίπεδο κοινωνικού κουτσομπολιού, κοινών μυστικών και φημών αυτή η αρχή παραβιάζεται και διακινούνται έτσι πληροφορίες βάσιμες ή ανυπόστατες. Αυτές οι "πληροφορίες", ανεξάρτητα από την αξιοπιστία ή την προέλευσή τους δεν είναι δυνατόν, επομένως, να παραθεωρηθούν.

Με αυτό τον τρόπο όμως, η ιδιωτική διάσταση διεισδύει και κατά περίπτωση βραχυκυκλώνει, αλλοιώνει ή παρεμποδίζει το δημόσιο χαρακτήρα της συζήτησης, συναιρώντας δημόσιο και ιδιωτικό. Η αθέλητη προσβολή του Rousseau προς την οικοδέσποινα που μόλις αναφέρθηκε εμπίπτει σε αυτή την περίπτωση. "Ομολογώ πως δεν καταλαβαίνω πού βρίσκουν οι άλλοι το κουράγιο να μιλάνε σε μια συντροφιά, όπου σε κάθε σου λέξη πρέπει να λαμβάνεις υπόψη σου όλους τους παρευρισκόμενους, κι όπου μόνο αν ξέρεις τα πάντα για τον χαρακτήρα και την προσωπική ιστορία του καθενός, μπορείς να είσαι σίγουρος ότι αυτό που θα πεις δεν θα θίξει κανέναν"[217].

Αυτή η διαπίστωση δεν αντιφάσκει με το σχόλιο του Saint-Preux ότι δεν είναι απαραίτητο να γνωρίζει κανείς το χαρακτήρα του εκάστοτε ομιλητή προκειμένου να προβλέψει τι θα πει στη συζήτηση. Αυτή είναι μια άλλης τάξεως παρατήρηση. Υπενθυμίζω ότι ο Saint-Preux έρχεται ως ξένος επισκέπτης που δε γνωρίζει πρόσωπα και πράγματα, αλλά αντιλαμβάνεται ότι η συζήτηση διεξάγεται στη βάση συμφεροντολογικών

---

[217] *Εξομολογήσεις*, OC115 /εΑ125-126.

υπολογισμών κι όχι στη βάση της αυθεντικής κι αβίαστης εκδήλωσης γνώμης, σύμφωνης προς το χαρακτήρα του προσώπου. Ο Rousseau, σε κάθε περίπτωση, θα ήθελε τη διεξαγωγή μιας ιδιωτικού τύπου συζήτησης και θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι η έλλειψη "καθαρής" δημόσιας συζήτησης, με τη συγκεκαλυμμένη αναφορά και πρόσβαση στον ιδιωτικό βίο, τρόπον τινά, τον δικαιώνει με την έννοια ότι τα προσωπικά χαρακτηριστικά που καλούνται οι ομιλητές να απωθήσουν επανέρχονται πλαγίως, αλλά με τρόπο που δημιουργεί επιπλέον προσκόμματα και προβλήματα.

Εδώ, με άλλα λόγια, θα μπορούσε να αντιστρέψει προς τον Sennett την κατηγορία περί δυσλειτουργικότητας. Δηλαδή, μπορεί να ισχυριστεί ότι στο μέτρο που ο δημόσιος κώδικας επικοινωνίας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στην καθαρή του μορφή, αλλά συνδυάζεται με ιδιωτικά χαρακτηριστικά, τότε στην πράξη έχουμε μια δευτερογενή επεξεργασία των τελευταίων -κι όχι παροπλισμό τους, όπως θα έλεγε ο Sennett- κατά τρόπο που να μπορούν να μεταφραστούν στο δημόσιο κώδικα. Τότε όμως, οι συνομιλητές εμποδίζονται από το να εκφραστούν σε μια γλώσσα σαφώς ορισμένη και λειτουργική, αλλά οφείλουν να κινούνται μεταξύ δύο κωδίκων επικοινωνίας που υπακούουν σε διαφορετικές αρχές. Αυτό αντί να απλοποιεί, περιπλέκει τις συνομιλίες και τις συνδιαλλαγές.

# ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

# ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6

## Η ΓΙΟΡΤΗ ΩΣ ΑΝΤΙ-ΘΕΑΜΑ

### 6.1 ο μετασχηματισμός του θεάματος σε γιορτή

Η κριτική του θεάτρου ως θεάματος κατεξοχήν αλλοτριωτικού κι εν πάση περιπτώσει ακατάλληλου για μια ρεπουμπλικανική πόλη συμπαρασύρει στην απόρριψη και συγγενή ή ανάλογα θεάματα εφόσον παρουσιάζουν παρεμφερείς ιδιότητες. Αυτό δε σημαίνει ότι ο Rousseau είναι εναντίον των θεαμάτων εν γένει. Ίσα ίσα, υποστηρίζει ότι μια ρεπουμπλικανική πόλη πρέπει να έχει θεάματα και μάλιστα αρκετά. Αλλά θεάματα που συνάδουν με τα πολιτικά της χαρακτηριστικά, με τις παραδόσεις, τις συνήθειες και νοοτροπίες των πολιτών και το ρεπουμπλικανικό ήθος. Η υιοθέτηση επείσακτων θεαμάτων πρέπει γενικά να αποφεύγεται, εκτός αν υπάρχει κάποια εξαιρετική περίσταση που επιβάλλεται από αγαθά και σπουδαία κίνητρα.

Ο κανόνας είναι ότι οι καινοτομίες πρέπει να θεωρούνται επικίνδυνες. Η μεταβολή σπανίως δεν ισοδυναμεί με αλλοίωση ή φθορά. Σε κάθε περίπτωση, αποδοκιμάζεται όποιο θέαμα λειτουργεί απομονωτικά, που ενώ φαινομενικά φέρνει τους ανθρώπους μαζί, στην πραγματικότητα αποξενώνει κάθε θεατή από τους υπόλοιπους και εν τέλει κι από τον ίδιο του τον εαυτό. Αποδοκιμάζεται κάθε θέαμα που περιορίζει τον απλό θεατή σε ακινησία και παθητικότητα και του οποίου το περιεχόμενο όχι μόνο δε συνάδει με τη δική του ζωή, αλλά αντίθετα την απαξιώνει στο βαθμό που προβάλλει επιδεικτικά την εξουσία, τον πλούτο κτλ. από τα οποία ο ίδιος είναι εξαιρεμένος, αν όχι θύμα τους.

"Αλλά ας μην υιοθετήσουμε αυτά τα αποκλειστικά θεάματα που κλείνουν ένα μικρό αριθμό ανθρώπων με ένα μελαγχολικό τρόπο σε ένα σκοτεινό άντρο, που τους κρατάει φοβισμένους και ακινητοποιημένους σε σιωπή κι απραξία, που προσφέρει στα μάτια τους μόνο φυλακές, λόγχες,

στρατιώτες και τους θλίβει με εικόνες υποτέλειας κι ανισότητας. Όχι, ευτυχισμένοι λαοί, δε βρίσκονται εκεί οι γιορτές σας. Είναι στο ύπαιθρο, κάτω από τον ουρανό, που πρέπει να συγκεντρώνεστε και να δίνετε στους εαυτούς σας το γλυκό συναίσθημα της ευτυχίας σας... κάντε τις ελεύθερες και γενναιόδωρες όπως είστε κι εσείς· αφήστε τον ήλιο να φωταγωγήσει τις αθώες διασκεδάσεις σας..."[1].

Εδώ υποστηρίζεται στην κυριολεξία (!) το δια-φωτιστικό ιδεώδες της διαφάνειας. Η διαφάνεια τίθεται ως συνθήκη εγγύησης της αδυνατότητας ρήξης της ταυτότητας του είναι και του φαίνεσθαι, που με τη σειρά της εγγυάται την ειλικρίνεια κι αυθεντικότητα της κοινωνικής επικοινωνίας. Γι' αυτό σημασία έχει πρωτίστως η δομή του θεάματος, οι συνθήκες θέασης και μετάδοσής του και δευτερευόντως το αντικείμενό του. Ακριβέστερα, το αντικείμενο θα πρέπει να καθίσταται διαφανές. Επομένως, αποκλείονται τα περίπλοκα θεάματα, όπως αυτά που προβάλλονται στο Παρίσι κι αφορούν μια διεφθαρμένη αριστοκρατία κι όσους ανόητα τη μιμούνται. Γενικότερα, όμως, καταδικάζεται ο σύνθετος χαρακτήρας των θεαμάτων, η περίτεχνη "σκηνοθεσία" τους και οτιδήποτε θεωρείται ότι καθιστά το θέαμα πιο διαμεσολαβημένο κι απόμακρο, οτιδήποτε κάνει την αμεσότητα της εμπειρίας ανεπαρκή να συλλάβει την ουσία του· κυρίως καταδικάζεται οτιδήποτε απαιτεί την επιστράτευση της αναστοχαστικότητας η οποία για τον Rousseau αφενός μαρτυρά το μη αυθεντικό χαρακτήρα του καλλιτεχνήματος, αφετέρου, είτε περιορίζει την απόλαυση που προσφέρει, είτε την χειραγωγεί σε φθοροποιές κατευθύνσεις.

Η διαφάνεια, υποστηρίζεται και από τη συσχέτισή της με την εξιδανικευμένη ρεπουμπλικανική αρχαία πόλη: "Οι αρχαίοι περνούσαν σχεδόν ολόκληρη τη ζωή τους στο ύπαιθρο, είτε διεκπεραιώνοντας τις δουλειές τους, είτε φροντίζοντας τις κρατικές υποθέσεις στο δημόσιο χώρο, είτε περπατώντας στην εξοχή, σε κήπους, στην ακρογιαλιά, στη

[1] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC114-5 /ε230-1.

βροχή, ή κάτω από τον ήλιο, και ήταν σχεδόν πάντα ασκεπείς"[2]. Υπό το πρίσμα της διαφάνειας, η (εξιδανικευμένη) αρχαία πόλη καθίσταται υποδειγματική, υπαγορεύοντας σύμφωνα με την προοπτική που της δίνει ο Rousseau τα χαρακτηριστικά του επιθυμητού δημόσιου χώρου εντός του οποίου μπορούν να διεξάγονται (και) τα θεάματα: είναι φυσικός, με την έννοια ότι είναι αρμονικά ενταγμένος στο φυσικό περιβάλλον, δεν έχει περιττά τεχνητά στοιχεία που παρεμποδίζουν την άμεση κι ελεύθερη πρόσβαση του ανθρώπου σε αυτό, ή που περιορίζουν το φως και τον ήλιο· είναι συνεχής, αδιάσπαστος και ενιαίος με την έννοια ότι δεν επιμερίζεται σε διακεκριμένα πεδία, δεν κατακερματίζεται σε εξειδικευμένες λειτουργίες και δεν διακόπτεται με αυθαίρετα, "επίπλαστα" κριτήρια· είναι επομένως ένας χώρος ομοιογενής, χωρίς σκοτεινά σημεία και δυνητικά απεριόριστος.

Ένας τέτοιος χώρος είναι επομένως κατάλληλος για ρεπουμπλικανικού τύπου θεάματα. Όμως, όπως και να 'ναι, το θέαμα ως τέτοιο δεν προϋποθέτει τη διάκριση μεταξύ των καλλιτεχνών που το προσφέρουν, του περιεχομένου του και των θεατών; Δηλαδή και το πλέον απλό κι ενάρετο θέαμα δεν είναι παρ' όλα αυτά διαμεσολαβημένο; Δεν ξεχωρίζει ήδη τη *θέση* των δρώντων από αυτή των θεατών; Δεν έχουν μεταξύ τους μια *απόσταση*; Δεν καθιστά τους δεύτερους αποδέκτες ενός μηνύματος το οποίο απαιτεί ελάχιστη, έστω, ερμηνευτική προσπάθεια από την πλευρά τους; Δεν πρόκειται για μια ετεροβαρή επικοινωνιακή σχέση;

Ο Rousseau συλλαμβάνει την ακραία λογική κατάληξη της συλλογιστικής του. Το ιδεώδες θα ήταν να μην υπάρχει καν εξωτερικό αντικείμενο, ήδη αυτό δημιουργεί μια απόσταση από το θεατή. Για αυτό κάνει την εξής περίφημη προτροπή: "Αλλά ποιο θα είναι το αντικείμενο αυτών των διασκεδάσεων; Τι θα παρουσιάζεται σε αυτές; Τίποτε, αν θέλετε. Με την ελευθερία, όπου η αφθονία βασιλεύει, η ευημερία επίσης βασιλεύει. Φυτέψτε έναν πάσσαλο διακοσμημένο με λουλούδια στο κέντρο μιας πλατείας, συγκεντρωθείτε τριγύρω, και έχετε μια γιορτή. Κάντε κάτι

---

[2] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC92 /ε191.

ακόμη καλύτερο. Μετατρέψτε τους θεατές σε θέαμα του εαυτού τους· κάντε τους ηθοποιούς· κάντε το έτσι ώστε ο καθένας να βλέπει και να αγαπάει τον εαυτό του στους άλλους, έτσι ώστε όλοι να ενωθούν μεταξύ τους καλύτερα"[3].

Το αίτημα της διαφάνειας υιοθετείται από τον Rousseau στην πλέον προωθημένη και ριζοσπαστική εκδοχή. Το θέαμα στην οριακή μορφή του, που είναι και η ιδανική, γίνεται ενεργητικό, συμμετοχικό, πανηγυρικό. Ουσιαστικά, αυτοκαταργείται μετατρεπόμενο σε δρώμενο κατά το οποίο ο ρόλος του ηθοποιού και του θεατή συναιρούνται. Στερείται προεπιλεγμένο αντικείμενο κι επομένως δεν υπάρχει προσχεδιασμός και σκοπιμότητα, δεν υπάρχουν καν ιδιαίτερα μέσα και διαμεσολαβήσεις αλλά αντίθετα αυθορμησία κι αυτοσχεδιασμός. Εφόσον υπάρχει το τίποτα ως αντικείμενο του θεάματος, το θέαμα μετασχηματίζεται σε γιορτή. Κι όπως επισημαίνει ο Starobinski[4], ακριβώς αυτό το τίποτα, η απουσία αναπαριστάμενου αντικειμένου, είναι η απαραίτητη συνθήκη για να μπορεί να (ανα)παρασταθεί ολοκληρωτικά το υποκείμενο. Το κενό (του χώρου) είναι το οπτικό μέσο της διαφάνειας κι αυτό επιτρέπει στους συμμετέχοντες να επικοινωνήσουν άμεσα μεταξύ τους[5].

Αντίθετα, στο θέατρο, οι θεατές συμμερίζονται μεν το ότι αποτελούν μέλη του κοινού, αλλά η συσχέτισή τους μέσα από την παράσταση και τους ηθοποιούς (και όλες τις υπόλοιπες διαμεσολαβήσεις-εμπόδια: σκοτάδι, ακινησία, εισιτήριο, προγραμματισμός κτλ.) είναι κάτι που καθιστά αυτή την επικοινωνία προβληματική σε βαθμό που πρακτικά τους απομονώνει[6]. Η γιορτή ως αντι-θέατρο δεν θα μπορούσε βέβαια να αποτελεί την υπό στενή έννοια ρεπουμπλικανική αντι-πρόταση στην προτροπή του d'Alembert για την εισαγωγή του θεάτρου. Μια πρόταση

---

[3] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC115 /ε231.
[4] Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.96.
[5] Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.96.
[6] "Όπου βλέπουμε διαμεσολαβημένη επικοινωνία, ο Ζαν-Ζακ βλέπει μόνο διακοπτόμενη επικοινωνία. Όπου βλέπουμε ενδιάμεσους, βλέπει παρεμποδίσεις. Για

του τύπου "προγραμματήστε και σχεδιάστε μια μη προγραμματισμένη κι απροσχεδίαστη γιορτή" είναι προφανώς αντιφατική.

Ο Rousseau στην *Επιστολή στον d'Alembert* αναφέρεται πράγματι και σε ρεπουμπλικανικά θέαματα που έχουν μεν εορταστικό και πανηγυρικό χαρακτήρα, εξακολουθούν όμως να είναι θεάματα, διατηρώντας, κατά κάποιον τρόπο τουλάχιστον, διακεκριμένους θεατές και συμμετέχοντες. Όμως, η γιορτή-αντι-θέαμα[7] είναι εξαιρετικής σημασίας διότι ως ιδεώδες τίθεται ως μέτρο σύγκρισης, ως κριτήριο αποτίμησης των θεαμάτων[8]. Για τον Thomas, γενικότερα η σύναξη της γιορτής αυτής δεν είναι απλώς μια συγκέντρωση των πολιτών ανάμεσα σε πολλές, αλλά το κριτήριο με το οποίο όλες οι συγκεντρώσεις πρέπει να κριθούν και για τον Vernes αποτελεί το ηθικό μοντέλο των κοινωνικών σχέσεων όπως πρέπει να είναι[9]. Για αυτό αξίζει να επιμείνουμε περαιτέρω σε αυτήν.

### 6.2 το γλέντι των στρατιωτών

Στο τέλος της *Επιστολής στον d'Alembert* διαβάζουμε εκτενή υποσημείωση[10] όπου ο Rousseau περιγράφει μια έντονη παιδική του ανάμνηση που παρατίθεται ως υποδειγματική της αυθόρμητης γιορτής. Οι στρατιώτες ενός συντάγματος αφού επέστρεψαν από τις ασκήσεις τους και δείπνησαν μαζί, συγκεντρώθηκαν (εκτός προγράμματος) στην πλατεία όπου ερχόμενοι σε ευθυμία άρχισαν να χορεύουν. Ήταν νύχτα, αλλά γυναίκες και παιδιά ξύπνησαν από το θόρυβο, αρχικά απόλαυσαν το θέαμα αλλά σύντομα αναμείχθηκαν με τους άντρες σε μια ατμόσφαιρα γενικής ευφορίας. Ο Rousseau αναγνωρίζει τον απλό, καθόλου εξεζητημένο χαρακτήρα αυτού του θεάματος-γιορτής, αλλά ακριβώς για

---

αυτό δεν υπάρχει γιατρικό εκτός από τη δημιουργία ενός θεάματος όπου *τίποτα* δεν αντιπροσωπεύεται", Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.96.

[7] Αντι-θέαμα χαρακτηρίζεται και στο Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, Παρίσι 1978, σ.96.

[8] Πρβλ.Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.94.

[9] Thomas P., "The Revolutionary feast and Rousseau's quest for transparency", *History of political Thought*, τομ.28, τευχ.4, 1997, σ.667 και Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, ο.π., σ.126.

αυτό το θεωρεί άξιο λόγου. Τα στοιχεία της επιμέρους περιγραφής εξηγούν γιατί.

(1) Ο αυθόρμητος κι απροσχεδίαστος χαρακτήρας του: το θέαμα "προέκυψε", δεν προετοιμάστηκε. (2) Εκδηλώθηκε ως η αβίαστη συνέχεια και προέκταση ενός ευχάριστου, πολιτικού καθήκοντος (η άσκηση των στρατιωτών-πολιτών), ως η διασκεδαστική αποκορύφωση μιας συλλογικής δράσης. (3) Η εκδήλωσή του στο δημόσιο χώρο, που είναι πλήρως εμφανής και προσβάσιμος σε όλους χωρίς αποκλεισμούς για λόγους κερδοσκοπίας, άλλων σκόπιμων διακρίσεων ή τεχνικών περιορισμών. (4) Τα θεατρικά στοιχεία που ωστόσο λειτουργούν σε ένα αντι-θεατρικό πλαίσιο: οι στρατιώτες φορούν τις στολές τους ως εάν να ήταν θεατρικά κουστούμια κι επιτελούν μια παράσταση με το χορό και τα τραγούδια τους. Σε συνδυασμό μάλιστα με διάφορα βοηθήματα (ήχος τυμπάνων, λάμψη πυρσών) ή "φυσικά σκηνικά" (πηγή) δημιουργείται μια φαντασμαγορία μπροστά στα μάτια των γυναικών: "Σύντομα τα παράθυρα ήταν γεμάτα με θηλυκό κοινό που έδινε νέα δύναμη στους ηθοποιούς"[11]. Όμως οι "ηθοποιοί" αυτοί δεν υποδύονται ένα ρόλο ξένο προς αυτούς, ο καθένας τους "είναι ο εαυτός του" ο οποίος τυχαίνει να προσφέρει ένα θέαμα (δεν είχε τέτοιο σκοπό), λόγω της περίστασης στην οποία βρέθηκε. Εξού και πολύ σύντομα καταργείται η απόσταση των αντρών-ηθοποιών από τις γυναίκες-θεατές, μόλις οι τελευταίες κατεβαίνουν από τα παράθυρα-θεωρεία τους στη πλατεία-σκηνή.

(5) Μείζον στοιχείο της γιορτής αυτής είναι η κατά τη διάρκειά του κατάργηση των διαφορών, ατομικών και κοινωνικών. Πρώτα απ΄όλα, ο ένας δεν ξεχωρίζει από τον άλλον, καθώς δημιουργούν ένα αδιαφοροποίητο σύνολο (ομοιομορφία στολών, αλυσίδα σωμάτων, συγχρονισμός μέσω του ρυθμού των μουσικών σκοπών). Η ατομικότητα των στρατιωτών αναστέλλεται και ο καθένας μετατρέπεται σε μονάδα και ομοίωμα όλων των υπολοίπων, ώστε βλέποντας τον άλλο είναι ως εάν να κοιτάζεται στον καθρέφτη και να βλέπει μια εικόνα με την οποία

---

[10] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC123-4 /ε246-7.

ταυτίζεται και ναρκισσεύεται ("...ο καθένας να βλέπει και να αγαπάει *τον εαυτό του* στους άλλους..."[12]). Δεύτερον, υπάρχει συγχρωτισμός των φύλων (άνδρες και γυναίκες καταλήγουν να βρίσκονται από κοινού στον ίδιο χώρο, ενώ κατά βάση διάγουν -με εξαίρεση την οικογενειακή εστία- διακριτούς βίους με διαφοροποιημένους ρόλους), των ηλικιών (ενήλικες και παιδιά), των τάξεων (κύριοι και υπηρέτες). Σε κάθε περίπτωση, οι διακριτοί ρόλοι υποχωρούν στο όνομα της ταυτιστικής ένωσης/ενότητας.

Να πώς το συγκεκριμένο περιστατικό έχει χαρακτεί στη μνήμη του Rousseau: "Ο πατέρας μου, αγκαλιάζοντάς με, άρχισε να τρέμει, κάτι που ακόμα αισθάνομαι και θυμάμαι. <<Jean-Jacques>>, μου είπε, <<να αγαπάς την πατρίδα σου. Βλέπεις αυτούς τους καλούς πολίτες της Γενεύης; Είναι όλοι φίλοι, είναι όλοι αδέρφια. Η χαρά και η ομόνοια βασιλεύουν ανάμεσά τους. Είσαι ένας πολίτης της Γενεύης>>"[13]. Ο πατέρας νοηματοδοτεί το γλέντι που βλέπει ο μικρός Jean-Jacques, το επικυρώνει συμβολικά με το πατρικό του κύρος, το αναγορεύει σε μείζον γεγονός με παιδαγωγική αξία και τελικά εγκαλεί (ιδεολογικά) το γιο του να ταυτιστεί με τους Γενευέζους και τις ιδέες που πραγματώνει η γιορτή, έτσι όπως συμπυκνώνονται από τον ρεπουμπλικανικό πατριωτισμό[14].

### 6.3 η γιορτή του τρύγου

---

[11] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC123 /ε246.
[12] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC115 /ε231, έμφαση δική μου.
[13] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC124 /ε246.
[14] Θα μπορούσε επιπλέον να υποστηριχτεί ότι για τον ορφανό από μητέρα Jean-Jacques, η Γενεύη παίζει το ρόλο του υποκατάστατου της μητέρας ή/και της οικογένειας (οι πολίτες ως αδέλφια). Εξυπακούεται ότι είναι πιθανό η περιγραφή της γιορτής αυτής, όσο και του ρόλου του πατέρα του Rousseau να είναι τουλάχιστον ανακριβής, να πρόκειται για μια εξωραϊσμένη ανάμνηση που κατά την επεξεργασία της εμπλουτίστηκε ή "διορθώθηκε" σε σημαντικό βαθμό. Ωστόσο, αυτό ακριβώς ενδιαφέρει εδώ, δηλαδή η ερμηνεία και κατ' επέκταση η αξιακή και κανονιστική διάσταση με την οποία επενδύεται το υποκειμενικό βίωμα κι όχι το γεγονός καθεαυτό. Άλλωστε, αν πράγματι ο πατέρας εξηγούσε στο γιο τι συμβαίνει μπροστά στα μάτια τους εκείνη τη στιγμή, τουλάχιστον οι δυο τους θα ήταν, συνεπαρμένοι έστω, αλλά πάντως θεατές κι όχι μετέχοντες στο γεγονός. Βλ. Dugan C.N. & Strong T.B., "Music, Politics, Theater and representation" στο Riley P. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2001, σ.336.

Ένα παρόμοιο μοτίβο γιορτής βρίσκουμε και στη *Νέα Ελοΐζα*, στην κοινότητα της Clarens. Εδώ το τρύγημα των σταφυλιών μετατρέπεται σε γλέντι. Σύμφωνα με την περιγραφή του Rousseau, βέβαια, για τους αγρότες της Clarens οι αγροτικές εργασίες είναι έτσι κι αλλιώς πηγή διασκεδάσεων κι απόλαυσης. Μετατρέπουν, υποτίθεται, το μόχθο τους σε μια διαρκή γιορτή. Η γενικότερη κατάστασή τους προσομοιάζει σε μια παλαιότερη εποχή απλότητας, αθωότητας, κι ευτυχίας[15]. Ο Rousseau προβαίνει σε μια λυρική περιγραφή του "αξιαγάπητου και συγκινητικού tableau" του τρυγήματος των σταφυλιών η οποία, παρά το ότι έχουμε να κάνουμε με φεουδαρχικού τύπου σχέσεις και με διαφορετικό θέμα, παρουσιάζει σημαντικές αναλογίες με την περιγραφή του χορού των στρατιωτών της Γενεύης και τα άμεσα επακόλουθά του: (1) Η γιορτή προκύπτει αυθόρμητα. (2) Δεν είναι απλώς προέκταση της εργασίας, είναι η ώσμωση εργασίας και διασκέδασης: "*τα πάντα συνωμοτούν* ώστε να δώσουν ένα γιορτινό αέρα, και αυτός ο γιορτασμός γίνεται ακόμη πιο όμορφος στη σκέψη ότι είναι ο μοναδικός κατά τον οποίο *οι άνθρωποι πέτυχαν να συνδυάσουν το ευχάριστο με το χρήσιμο*"[16]. (3) Γίνεται στο δημόσιο χώρο, στο ύπαιθρο.

(4) Τα θεατρικά της χαρακτηριστικά είναι παρεμφερή δημιουργώντας ένα δρώμενο ήχου και θεάματος: περιγράφεται το τραγούδι των γυναικών, η συνεχής κίνηση των σωμάτων, ενώ τη λειτουργία των τυμπάνων επιτελούν εδώ τα εργαλεία της δουλειάς που ακριβώς επέχουν θέση μουσικών οργάνων (αλλά δεν είναι μουσικά όργανα, δεν έχουν κατασκευαστεί επί τούτου). Αντιπαραβάλλεται με θεατρικό έργο, μόνο που τα σκηνικά, η αυλαία, ο φωτισμός είναι όλα "φυσικά", προκύπτουν σχεδόν μαγικά και πάντως δεν οφείλονται σε ανθρώπινη σκηνοθεσία: "...το πέπλο της ομίχλης που ο ήλιος ανασηκώνει σαν θεατρική κουρτίνα αποκαλύπτοντας στα μάτια ένα θελκτικό θέαμα"[17]. Εξάλλου, όπως

---

[15] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC604. Πρβλ.Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.92.

[16] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC604, έμφαση δική μου. Ο Rousseau τονίζει ότι η γιορτή "προκύπτει", δεν προγραμματίζεται, σχεδόν ούτε καν οργανώνεται. Αποδίδεται στις συνθήκες ("τα πράγματα").

[17] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC604.

εύστοχα διαπιστώνει ο Starobinski και το τραγούδι που τραγουδούν δε χρειάζεται καλλιτεχνική παιδεία, πρόκειται για μια "παλιά μπαλάντα" η "φυσική" μελωδία της οποίας απευθύνεται άμεσα στην ψυχή[18].

(5) Όπως και στη γιορτή της Γενεύης τα φύλα, οι τάξεις και οι ηλικίες αναμειγνύονται *ως εάν* να μην υφίστανται οι διαφορές τους, έτσι κι εδώ "ο καθένας ζει μέσα στη μεγαλύτερη οικειότητα [familiarité], όλοι είναι ίσοι και κανείς δεν ξεχνά τον εαυτό του"[19]. Οι κυρίες (της τάξης των γαιοκτημόνων) αναμειγνύονται (χωρίς υπεροψία) με τις αγρότισσες (οι οποίες φέρονται αξιοπρεπώς), όπως και οι κύριοι με τους αγρότες (που φέρονται χωρίς χοντροκοπιά). Οι διαφορές εξουσίας, κουλτούρας κτλ. υποχωρούν κι όλοι συμμετέχουν στην εύθυμη ατμόσφαιρα με τραγούδια, γέλια κι ανέκδοτα.

Ωστόσο, πρέπει να εξετάσουμε κάπως καλύτερα αυτή την πτυχή της γιορτής. Ο ίδιος ο Rousseau αναφέρει ότι οι μέρες του τρύγου-γιορτής αποτελούν *εξαίρεση* σε σχέση με την καθημερινότητα, καθώς είναι η μοναδική περίσταση όπου αναμειγνύεται η "ζωή της πόλης" (τάξη γαιοκτημόνων) με τη "ζωή της εξοχής" (τάξη αγροτών). Όμως ποια ακριβώς είναι η σχέση της εξαιρετικής περίστασης της γιορτής με την καθημερινή ζωή την οποία διακόπτει και με την κοινωνική τάξη την οποία αναθεωρεί; Ο Rousseau τη συγκρίνει με τα ρωμαϊκά σατουρνάλια, αποφαινόμενος ότι σε σχέση με αυτά η *αντιστροφή* της κοινωνικής τάξης δεν είναι στην κοινότητα της Clarens τόσο "μάταιη"[20]. Τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Υπάρχει μια βαθύτερη ή/και διαρκέστερη ανατροπή και σε τι συνίσταται αυτή;

Το ζήτημα είναι αρκετά λεπτό και χρήζει προσοχής. Στα ρωμαϊκά σατουρνάλια ο δούλος επιτρέπεται να συμπεριφερθεί ως εάν να ήταν ελεύθερος, ενώ σε άλλες συγκρίσιμες γιορτές επέρχεται αντιστροφή της

---

[18] Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.88-89, όπου αναλύεται και η σχέση μουσικής, μελωδίας και διαφάνειας.
[19] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC607.
[20] Πρβλ.Thomas, P., "The Revolutionary feast", ο.π. σ.665.

ιεραρχικής δομής που διέπει τις κοινωνικές σχέσεις. Όμως, αυτή η ανατροπή, που είναι χρονικά προκαθορισμένη και προσδιορισμένη είναι στιγμιαία, αφού ακριβώς μέσω της εξαίρεσης αυτής επιβεβαιώνεται ο κοινωνικός κανόνας. "Η αντιστροφή που επέφεραν [τα σατουρνάλια] ήταν μάταιη ώστε να μπορούν να παρέχουν αγωγή είτε για τον αφέντη είτε για τον δούλο"[21]. Αυτό που προφανώς εννοεί ο Rousseau είναι ότι η αντιστροφή που επέρχεται δεν έχει ευρύτερες συνέπειες, δεν επιφέρει μονιμότερα αποτελέσματα. Αλλά, η γιορτή του τρύγου δεν εμπίπτει σε αυτή την περίπτωση. Αφενός, δεν αποτελεί έθιμο με την τυπική έννοια του όρου -αυτό θα συνιστούσε θεσμό, μια προμελετημένη διεργασία, μια ατελέσφορη διαμεσολάβηση-, αφετέρου, τα *αισθήματα* που προκαλεί έχουν διαρκέστερες της γιορτής συνέπειες.

Η συνέχεια του παραπάνω χωρίου μας βοηθάει να κατανοήσουμε το ρουσσωικό συλλογισμό: "...η γλυκιά ισότητα που βασιλεύει εδώ επανεγκαθιδρύει την τάξη της φύσης, συγκροτεί μια μορφή αγωγής για τους μεν, παρηγοριάς για τους δε κι ένα δεσμό φιλίας για όλους"[22]. Εδώ, η κάθε λέξη μετράει. Κατά την αντιστοίχιση του ίδιου του Rousseau, οι "μεν" είναι οι κύριοι-γαιοκτήμονες στην κοινότητα της Clarens που αντιστοιχούν στους αφέντες της Ρώμης και οι "δε" είναι οι αγρότες-δουλοπάροικοι της Clarens που αντιστοιχούν στους δούλους της Ρώμης. Η παρηγοριά είναι η μόνη λέξη που έχει (και) αρνητικές συνδηλώσεις, αφού προϋποθέτει τη λύπη για κάποιο δυσάρεστο γεγονός ή κατάσταση. Η γιορτή του τρύγου λειτουργεί παρηγορητικά για τους αγρότες. Γιατί; Προφανώς διότι κατά τη διάρκειά της "εξομοιώνονται" με τους κυρίους τους, *νιώθουν* ίσοι. Είναι λοιπόν μια παρηγοριά ακριβώς για την κατώτερη θέση στην οποία βρίσκονται όλο τον υπόλοιπο καιρό, κατάσταση η οποία θα μπορούσε να τους προκαλεί τουλάχιστον δυσφορία. Για αυτό και η ισότητα αυτή είναι "γλυκιά".

---

[21] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC608.
[22] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC608 ("...la douce égalité qui regne ici rétablit l'ordre de la nature, forme une instruction pour les uns, une consolation pour les autres, et un lien d'amitié pour tous").

Η αντιμετώπισή τους *ως εάν να είναι* ίσοι είναι μια πηγή ευχαρίστησης, αλλά δεν έχει καμία θεσμική κατοχύρωση και δεν παράγει, εκτός από συμβολισμούς, υλικά αποτελέσματα. Όμως είναι, θεωρεί ο Rousseau, σημαντική στο συναισθηματικό επίπεδο. Η *αγωγή* αφορά τους κυρίους-γαιοκτήμονες και δεν θα ήταν άστοχο να πούμε ότι η έμφαση δίνεται στα καθοδηγητικά και πειθαρχικά στοιχεία της, δηλαδή κατά βάση στην εξουσιαστική της διάσταση. Η τάξη των γαιοκτημόνων άγεται και άγει. Είναι τόσο το υποκείμενο της αγωγής, όσο και ο φορέας της. Πρόκειται για ένα μάθημα κατεξουσίασης το οποίο η ίδια παραδίδει καταρχάς στον εαυτό της και κατόπιν στους αγρότες (οι οποίοι ωστόσο δεν το αντιλαμβάνονται ως αγωγή, διότι τους αποκρύπτεται η πραγματική της φύση, όπως θα τεκμηριωθεί λίγο παρακάτω).

Η "τάξη της φύσης" σύμφωνα προς την οποία πραγματοποιείται η γιορτή λειτουργεί επομένως "νομιμοποιητικά", προκειμένου να αιτιολογήσει αυτή την ιδιάζουσα κατάσταση *φαινομενικής* ισότητας. Θυμίζω ότι στον Rousseau η φύση έχει σχεδόν αξιωματικά εγγενή αξία και υποδηλώνει κατεξοχήν την αρμονία και την ευταξία. Η λανθάνουσα συνδήλωση είναι επομένως ότι η *πραγματική* ανισότητα είναι κάτι που πρέπει να γίνει αποδεκτό στη βάση της φυσικής τάξης, δηλαδή ως κάτι σύμφωνο προς μια κανονιστική αρχή οιονεί υπερβατική. Επομένως, η φαινομενική ισότητα που έχει συμβολικές και συναισθηματικές λειτουργίες και η "τάξη της φύσης", ως νομιμοποιητική της κατεστημένης ανισότητας αρχή που μπορεί να διδαχτεί στους αγρότες μέσω (συγκαλυμένης, χειραγωγικής) αγωγής, μπορούν να προκαλέσουν ένα "δεσμό φιλίας", βασισμένο στην ταύτιση αγροτών και γαιοκτημόνων μέσω της εξομείωσής τους (κατά τη γιορτή) και μέσω του κοινού βιώματος του τρύγου ως πρακτικής φυσικής κι ευχάριστης.

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να δοθεί έμφαση στο στοιχείο της ευχαρίστησης. Κατά τον Starobinski, "εδώ οι άνθρωποι δεν είναι ευτυχισμένοι επειδή έρχονται σε μία γιορτή· μάλλον, η γιορτή είναι η

ορατή εκδήλωση της χαράς που αισθάνονται να είναι μαζί"[23]. Η παρατήρηση αυτή επισημαίνει τον αυθόρμητο χαρακτήρα της γιορτής η οποία αντιπροσωπεύει τα αγαθά αισθήματα που συνδέουν τους ανθρώπους της κοινότητας. Επιπλέον, ορθά τονίζει και τον κομβικό χαρακτήρα της ευχαρίστησης/απόλαυσης στην ισχύ του (ταυτιστικού) κοινωνικού και πολιτικού δεσμού για τον Rousseau. Ωστόσο, ταυτόχρονα μπορεί να θεωρηθεί ότι υποτιμά τον εξαιρετικό χαρακτήρα της γιορτής, εξαιρετικό και ως προς την ποιότητα της απόλαυσης που νιώθουν οι συμμετέχοντες. Δηλαδή, η απόλαυση που νιώθουν είναι μοναδική σε σχέση προς τις υπόλοιπες, καθημερινές περιστάσεις διότι σε αυτήν βιώνουν, ή ακριβέστερα, φαντασιώνουν μια κατάσταση αρμονίας και πληρότητας. Μόνο στη γιορτή αισθάνονται με απόλυτο τρόπο την απουσία έλλειψης. Μόνο στη γιορτή απολαμβάνουν ολοκληρωτικά με την έννοια ότι δεν τους λείπει τίποτα κι επομένως δεν επιθυμούν τίποτα (κι άρα ούτε την άρση της αποκρυπτόμενης πραγματικής ανισότητας).

Στην *Επιστολή στον d'Alembert* αναφέρεται πως "...η μόνη αγνή χαρά είναι η δημόσια χαρά"[24] ως σχόλιο πάνω στη γιορτή που προέκυψε από το γλέντι των στρατιωτών στη Γενεύη. Δημόσια εννοείται η απόλαυση που παράγεται στο δημόσιο χώρο και προκύπτει από τη συνεύρεση του κοινού/λαού, περιλαμβάνει τη μεγαλύτερη δυνατή συλλογικότητα, δηλαδή, αν είναι δυνατόν το σύνολο της κοινότητας. Αγνή σημαίνει ότι δεν έχει ούτε υστερόβουλα κίνητρα, ούτε μετέρχεται ιδιαίτερα μέσα που τη διαμεσολαβούν, ούτε προϋποθέτει διακρίσεις ή αποκλεισμούς στην απόλαυσή της. Η γιορτή είναι η δημόσια χαρά στην "καθαρή" και "γνήσια" μορφή της εφόσον οι μετέχοντες επικοινωνούν άμεσα μεταξύ τους, χωρίς να υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο αντικείμενο ή περιεχόμενο[25]. Με

---

[23] Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.92-93.

[24] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC124 /ε247. Πρβλ. "...οι αποκλειστικές απολαύσεις είναι ο θάνατος της απόλαυσης. Οι αληθινές απολαύσεις είναι αυτές που μοιραζόμαστε με τον κόσμο· αυτές που θέλουμε μόνο δικές μας δεν είναι πια απολαύσεις", *Αιμίλιος*, OC690 /εΒ214.

[25] Πρβλ. Thomas P., "The Revolutionary feast", ο.π. σ.665-6 και *Αιμίλιος*, OC689, 690 /εΒ214: "Θέλετε να απαλλάξετε τις απολαύσεις από τις δυσάρεστες πλευρές τους, αφαιρέστε τους την αποκλειστικότητα. Όσο περισσότερο τις αφήνετε κοινές σε όλους,

αυτήν ως μέτρο σύγκρισης οι υπόλοιπες απολαύσεις είναι δεύτερης τάξεως.

Ο Vernes κάνει μια οξυδερκή παρατήρηση όσον αφορά την απουσία αναφοράς του Rousseau σε χρώματα κατά την περιγραφή όλων των μοτίβων γιορτής η οποία συνδέεται με την ιδιαιτερότητα της απόλαυσης και την αντίληψη του χώρου. Η συλλογική χαρά της κατά Rousseau γιορτής συνιστά μια εμπειρία διαστολής του κόσμου[26]. Στις περιγραφές των γιορτών δεν περιλαμβάνονται τα χρώματα. Είναι σαν ασπρόμαυρες ταινίες. Ο Vernes προτείνει να ερμηνευτεί η τύφλωση του Rousseau ως προς τα χρώματα ως αποτέλεσμα της θέλησής του για μια διπλή παραβίαση, αυτή του ορατού κι αυτή του χώρου. Είναι προς όφελος του ίδιου του φωτός ότι σβήνεται η πολυχρωμία από τη γιορτή, έτσι μπορεί να εκφραστεί το αόρατο. Επιπλέον, ο αποκλεισμός του χρώματος σηματοδοτεί την παραβίαση των ορίων ενός δεδομένου χώρου. Η διάρρηξη του χώρου σηματοδοτείται από τη μουσική και το χορό. Το υποκείμενο βιώνει κατά τη διάρκεια της γιορτής την εμπειρία της κατάργησης των κατευθύνσεων μέσα στο χώρο της συλλογικής χαράς, ενώ η συμβολική του γεύματος και η μέθη επιχειρούν να εγκαθιδρύσουν μια άμεση επικοινωνία[27].

Στην πραγματικότητα, λοιπόν, η γιορτή συνιστά ένα ιδιαίτερο γεγονός κατά το ότι αναιρεί την καθημερινή ρουτίνα και προκαλεί διακοπή της ροής του (κοινωνικά θεσμισμένου) χρόνου. Όμως, πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Αυτό συμβαίνει μόνο εν μέρει καθώς κατά τη διάρκεια της γιορτής η πρόσβαση στην καθημερινότητα παραμένει ανοιχτή κατά δύο τουλάχιστον αλληλένδετους τρόπους: (1) Οι αξίες της κοινότητας κι ο κοινωνικός δεσμός που συγκροτούν επιβεβαιώνονται πανηγυρικά μέσα από την *επίταση* κι όχι μέσα από την αντιστροφή τους. (2) Το κάθε άτομο διατηρεί τη σχέση που έχει με τον εαυτό του στην καθημερινότητά του,

---

τόσο πιο πολύ θα τις απολαμβάνετε πάντοτε ανόθευτες... Οι πραγματικές διασκεδάσεις είναι αυτές που μοιραζόμαστε με τον κόσμο. Τα γλέντια που τα θέλουμε μόνο δικά μας δεν είναι γλέντια".

[26] Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, ο.π. σ.116.

[27] Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, ο.π. σ.81-83.

δεν αλλάζει ταυτότητα, ή, μέσω έκστασης, συνειδησιακή κατάσταση. Καταλαμβάνει την ίδια θέση που έχει σε κάθε περίπτωση στην κοινωνική ιεραρχία (απλώς η τελευταία κατά τη γιορτή ισοπεδώνεται). Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι έχουμε να κάνουμε με μια σύνθετη κατάσταση καθημερινότητας στη γιορτή και γιορτής που απορρέει από την καθημερινότητα. Για αυτό αντιμετωπίζουμε όλες αυτές τις περιπλοκές[28].

Εκείνο το οποίο τονίζεται εμφατικά κι εμπράκτως μέσα από την κοινή συνεύρεση είναι τα στοιχεία που ενώνουν κι όχι αυτά που χωρίζουν τα μέλη της κοινότητας. Η ιεραρχικότητα και η ανισότητα των κοινωνικών σχέσεων *παρακάμπτεται*, όχι όμως μέσα από τη στιγμιαία έστω *αντιστροφή* τους, αλλά μέσα από την πρόσκαιρη *αναστολή*, την παύση τους. Η αντιστροφή με τη στενή έννοια, ότι δηλαδή ο γαιοκτήμονας καταλαμβάνει τη θέση του αγρότη και το αντίστροφο, θα *τόνιζε* την ύπαρξη τους, ενώ ο Rousseau φαίνεται αυτή ακριβώς να θέλει να συγκαλύψει. "Ο καθένας ζει μέσα στη μεγαλύτερη οικειότητα, όλοι είναι ίσοι και *κανείς δεν ξεχνά τον εαυτό του*"[29]. "Κανείς δεν ξεχνά τον εαυτό του" θα πει λοιπόν ότι δεν παριστάνει ένα ρόλο, δεν υποδύεται μια περσόνα, δεν βρίσκεται σε μια κατάσταση ξένη προς τον "πραγματικό" του εαυτό. Αλλιώς, δηλαδή αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, θα συνιστούσε ακριβώς την αλλοτριωτική κατάσταση του ηθοποιού ή του διεφθαρμένου υποκριτή, θα ήταν απαξιωτικό για τον Rousseau[30]. Όπως στη γιορτή του τρύγου στη *Νέα Ελοΐζα* οι αγρότες εξακολουθούν να κάνουν τις αγροτικές εργασίες, έτσι και στη γιορτή της Γενεύης οι υπηρέτες είναι αυτοί που φέρνουν το κρασί, δεν εγκαταλείπουν δηλαδή τα υπηρετικά τους καθήκοντα. Ταυτόχρονα όμως καταργείται η απόσταση που σε κανονικές συνθήκες χαρακτηρίζει τις διαφορετικές τάξεις κτλ., εξού και η

---

[28] Όπως παρατηρεί ο Vernes (*La ville, la fête, la démocratie*, ο.π., σ.109) από τη ρουσσωική γιορτή λείπει ένα επιπλέον χαρακτηριστικό στοιχείο που είναι ότι στη διάρκειά της δεν παραβιάζονται ηθικές και συμβολικές απαγορεύσεις, κάτι ακριβώς που την κάνει λιγότερο εξαιρετική προς την καθημερινότητα.
[29] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII ΟC607, έμφαση δική μου.
[30] Πρβλ.Thomas, "The Revolutionary feast", ο.π. σ.666.

"οικειότητα". Η οικειότητα θα πρέπει επομένως να ερμηνευτεί ως συνώνυμη της ψευδεπίγραφης ισότητας.

Ενδεχομένως, αυτή η ερμηνευτική γραμμή θα μπορούσε να θεωρηθεί ως τουλάχιστον υπερβολική στο μέτρο που αποδίδει στον Rousseau μια σαφέστατη παρέκκλιση από το ιδεώδες της ισότητας υπέρ μιας ισότητας προσχηματικής κι, εν τέλει, επισημαίνει μια σημαντική αντινομία, εφόσον υποδηλώνει ότι ο Rousseau στο όνομα της αρετής, της άρνησης της διαφθοράς και της αλλοτριώσης περιγράφει επιδοκιμαστικά ακριβώς μια αλλοτριωτική κατάσταση. Κι όμως, αυτό ακριβώς επιβεβαιώνεται περαιτέρω από τη συνέχεια της γιορτής του τρύγου που αποκορυφώνεται με το κοινό γεύμα γαιοκτημόνων και αγροτών. Σύμφωνα και με το προηγηθέν μοτίβο, κάθονται στο ίδιο τραπέζι και σερβίρονται χωρίς διακρίσεις, εξαιρέσεις, ή προτιμήσεις, τραγουδούν από κοινού κτλ. Όμως, το γεύμα λαμβάνει χώρα σε αίθουσα συγκέντρωσης στην οποία έχει υπάρξει μέριμνα ώστε να μην εκτίθεται στα μάτια των αγροτών οποιοδήποτε αντικείμενο δεν υπάρχει και στα δικά τους σπίτια, ώστε να μην φθονήσουν τα αφεντικά τους κι έτσι απουσιάζει οτιδήποτε πολυτελές[31].

Εδώ λοιπόν, εμφιλοχωρεί με περίτρανο τρόπο μια σαφής διάσταση εργαλειακότητας και υπολογισμού σε βαθμό εξαπάτησης. Είναι άλλωστε ξεκάθαρο ότι υπάρχει μια σκηνοθεσία που αλλοιώνει το διαφανή χαρακτήρα του αντι-θεάματος-γιορτής και επαναφέρει με τον πλέον χειραγωγικό τρόπο τη θεατρικότητα. Βέβαια, η πολυτέλεια με όλες τις -πάντα απεχθείς για τον Rousseau- συνδηλώσεις της δεν επιδοκιμάζεται όπως στο γαλλικό θέατρο και έτσι δε σκανδαλίζει τους αγρότες όπως σκανδαλίζει τους γάλλους θεατές. Υπάρχει λοιπόν μια αντιστροφή ως προς το θέατρο: εδώ εξαφανίζεται, εκεί υπερτονίζεται αποκτώντας μια εκμαυλιστική λειτουργία. Αλλά και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για μια απατηλή εικόνα. Ας σημειωθεί, μάλιστα, ότι ο Rousseau παραβιάζει ο ίδιος τον κανόνα που είχε θέσει για τη διεξαγωγή του θεάματος σε

---

[31] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρVII OC608-9.

ανοικτό, υπαίθριο χώρο. Εν τέλει επανεισάγεται συγκαλυμμένο -και για αυτό ακόμη χειρότερο- το χάσμα μεταξύ είναι και φαίνεσθαι[32].

## 6.4 ο χορός των μελλόνυμφων

Στην *Επιστολή στον d'Alembert* υπάρχει ακόμη ένα μοτίβο θεάματος-δρώμενου-γιορτής (υβρίδιο που δεν μπορεί να αναχθεί αποκλειστικά σε ένα από τα παραπάνω είδη) το οποίο εμφανίζει κοινά στοιχεία με το γλέντι των στρατιωτών και τη γιορτή του τρύγου που αναλύσαμε παραπάνω. Συγκρίνοντάς το με αυτά θα επιβεβαιωθούν περαιτέρω οι θεμελιώδεις εμμονές του Rousseau, ορισμένες "σταθερές", κυρίως όμως, μέσα από την επισήμανση των ιδιαιτεροτήτων του, θα προκύψουν και νέες διαστάσεις ή, τουλάχιστον, θα καταστούν περισσότερο σαφείς κυρίως ως προς τρεις θεματικές: (1) τη σχέση δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας ή, κατά μια άλλη θεώρηση, τη σχέση του πολιτικού με το μη πολιτικό, (2) την α/συμμετρία των σχέσεων θεατή-θεώμενου εντός του ρεπουμπλικανικού πολιτικού σώματος, (3) την οπτική επιτήρηση ως μορφή κοινωνικού ελέγχου και πειθάρχησης. Το μοτίβο με το οποίο θα ασχοληθούμε είναι ο χορός των μελλόνυμφων, μια εκδήλωση της κοινότητας που προτείνει ο Rousseau προς τους Γενευέζους, πάντα στο πλαίσιο των κοινών ηθών κι αξιών τους.

---

[32] Για το χαρακτήρα της ισότητας στη *Νέα Ελοΐζα* και τη σχέση της με τη γιορτή πρβλ. την ανάλυση του Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.98-102. Ενδεικτικά: "Ο Ζαν-Ζακ αποδέχεται αμέσως ψευδαισθητικά ισοδύναμα της ισότητας στο μέτρο που δικαιώνονται από αισθήματα. Αποδέχεται αμέσως μία κοινωνία στην οποία υπάρχει μόνο ψευδο-ισότητα, αρκεί να είναι δυνατό *περιστασιακά* να κάνει τον καθένα να *νιώθει* ίσος, ως εάν η ουσία της ισότητας έγκειται σε εξισωτικά αισθήματα", σ.100. Πρβλ. και την άποψη του J.C.O'Neal σύμφωνα με την οποία στην Clarens υπάρχουν μεν άνισες κοινωνικές σχέσεις, ωστόσο μεταξύ π.χ. κυρίου και υπηρέτη υπάρχει μια αμοιβαιότητα κατά το ότι ο ένας καθρεφτίζεται στον άλλο, χωρίς να αποκρύβεται. Κατ' αυτή την έννοια, εφόσον η παρουσία κάποιου στην κοινωνία είναι δημόσια, δηλαδή ορατή, η "κακή" κοινωνία είναι αυτή η οποία προσπαθεί να αποκρύψει τις αμαρτίες της: σε κάθε τύπο κοινωνίας η δημόσια παρουσία κάποιου προκαλεί αναπόφευκτα αλυσιδωτές αντιδράσεις, η διαφορά είναι ότι ενώ στην ενάρετη κοινωνία κυριαρχούν τα άμεσα κι αμοιβαία βλέμματα (καλή επικοινωνία) στη διεφθαρμένη κυριαρχούν τα λοξά βλέμματα: O'Neal J.C., *Seeing and Observing: Rousseau's rhetoric of perception*, Anma Libri, Σαρατόγκα 1985, σ.21.

Η πρόταση συνίσταται στην καθιέρωση ενός ετήσιου ή, εν πάση περιπτώσει, περιοδικού χορού στον οποίο μπορούν να συμμετάσχουν όλοι οι νέοι που είναι σε ηλικία γάμου. Ο χορός αυτός θα είναι ταυτοχρόνως θέαμα, διαγωνισμός και γιορτή. Είναι θέαμα διότι προσφέρεται για την τέρψη των θεατών που αποτελούνται κατεξοχήν από τους γονείς των συμμετεχόντων, αλλά στην πράξη από όλους τους πολίτες. Είναι διαγωνισμός διότι υπάρχει η πρόβλεψη ανακήρυξης της καλύτερης χορεύτριας ως "βασίλισσας του χορού". Είναι γιορτή διότι εορτάζεται το πνεύμα της κοινότητας και οι δεσμοί που συνδέουν τα μέλη της.

Με την πρόταση αυτού του χορού και κυρίως με τις λεπτομέρειες διεξαγωγής του και τα επιχειρήματά του ο Rousseau προσπαθεί να συγκεράσει μια σειρά από διαφορετικές και, κατά περίπτωση, συγκρουόμενες αξιώσεις. Μία μέριμνα είναι να μη σκανδαλίσει τον κλήρο της Γενεύης αλλά και γενικότερα τα συντηρητικά τμήματα του πληθυσμού που θα αντιμετώπιζαν μια τέτοια εκδήλωση ως ελευθεριαζόντων ηθών, αν όχι έκφυλη. Από την άλλη, θέλει ταυτόχρονα να απευθυνθεί και σε ένα προοδευτικότερο ακροατήριο εντός κι εκτός της Γενεύης, παρουσιάζοντάς τους ένα θέαμα το οποίο, σε αντιδιαστολή προς το θέατρο, είναι ενάρετο και ρεπουμπλικανικό χωρίς να υπολείπεται σε διασκέδαση. Θέλει δηλαδή, δεδομένης της σφοδρής, απορριπτικής κριτικής του θέατρου στην οποία επιδίδεται, να αποφύγει να ταυτιστεί με ένα λόγο πουριτανικό, θρησκόληπτο ή αντιδραστικό.

Επιπλέον, επιχειρεί να δημιουργήσει ένα πλαίσιο τέτοιο που δεν θα είναι αφόρητα καταπιεστικό για τις ερωτικές εκδηλώσεις των νέων, ταυτόχρονα όμως θα τις καθιστά ελέγξιμες. Προβληματίζεται, δηλαδή, πώς θα αποφευχθεί αφενός μια ακραία καταπίεση από την πλευρά των γονιών και της κοινωνίας που θα εξωθούσε αναγκαστικά τους νέους σε μια συμπεριφορά "απαγορευμένη" κι επομένως ηθικά επικίνδυνη, πώς αφετέρου η φυσική προδιάθεση για ερωτική αναζήτηση μπορεί να γίνει με "ενάρετο τρόπο". Τέλος, τίθεται το ζήτημα της πολιτικής λειτουργίας του χορού, όχι μόνο ως μιας εκδήλωσης του πνεύματος της κοινότητας,

αλλά και ως μηχανισμού περιορισμού των κοινωνικών ανισοτήτων (ο οποίος περιορισμός βέβαια θα συμβάλλει στην ενότητα και τη συνοχή της).

Μπορούμε να αρχίσουμε να προσεγγίζουμε το χορό με μια συνοπτική προκαταβολική αναφορά στα σημεία ως προς τα οποία εξετάσαμε το γλέντι των στρατιωτών και τη γιορτή του τρύγου. (1) Σε αντίθεση με αυτά, ο χορός των μελλόνυμφων δεν είναι ένα απροσχεδίαστο κι αυθόρμητο συμβάν. Είναι αντιθέτως ένας θεσμός που έχει οργανωθεί και προετοιμαστεί στη βάση συγκεκριμένων, προαποφασισμένων προδιαγραφών και κριτηρίων. (2) Πρόκειται μεν για μια ευχάριστη δραστηριότητα, δεν έχει μια άμεση σχέση ή συνέχεια προς τις επίμοχθες εργασίες των πολιτών δε. Δε συνιστά λοιπόν καθεαυτό το γεγονός, κατά τρόπο καταφανή και ευθύ, μια πανηγυρική εξύμνηση του κοινού βίου, αλλά αναγορεύεται σε τέτοια μέσω των επιμέρους χαρακτηριστικών του. (3) Διεξάγεται σε χώρο ελεύθερης, κοινής πρόσβασης, όχι όμως στο ύπαιθρο, αλλά (όπως και το γεύμα που έπεται της γιορτής του τρύγου) σε κλειστή αίθουσα. (4) Η σχέση θεατή και θεώμενου είναι απολύτως διακριτή κι ως προς αυτό ο χορός είναι ένα θέαμα που έχει (εν μέρει) σαφώς θεατρικό χαρακτήρα. (5) Ακριβώς αντίθετα προς το γλέντι των στρατιωτών και τη γιορτή του τρύγου, ο χορός των μελλόνυμφων δεν παρακάμπτει, αναστέλλει, ή συγκαλύπτει, εν πάση περιπτώσει δεν καθιστά αόρατες ούτε τις ατομικές ούτε τις κοινωνικές διαφορές.

"Αλλά πληροφορήστε με για το πού νέοι σε ηλικία γάμου θα βρουν την ευκαιρία να γευτούν ο ένας τον άλλον και *να δουν ο ένας τον άλλον* με περισσότερη ευπρέπεια και προσοχή, παρά σε μια συγκέντρωση όπου *τα μάτια του κοινού είναι συνεχώς στραμμένα πάνω τους, εξαναγκάζοντας τους* να είναι εγκρατείς, σεμνοί και *να παρακολουθούν τους εαυτούς τους* περισσότερο προσεκτικά; Κατά ποιο τρόπο μπορεί ο Θεός να προσβάλλεται από μια ευχάριστη άσκηση, μια άσκηση που είναι ευεργετική κι αρμόζουσα στο σφρίγος των νέων ανθρώπων, που συνίσταται στο να παρουσιάζονται ο ένας στον άλλον με χάρη και κοσμιότητα, και *στους οποίους ο θεατής επιβάλλει τη σοβαρότητά του*

από την οποία δεν θα τολμούσαν να παραστρατήσουν ούτε στιγμιαία; Μπορεί κανείς να φανταστεί έναν πιο αξιοπρεπή τρόπο *ώστε να μην εξαπατάει ο ένας τον άλλον*, τουλάχιστον όσον αφορά το πρόσωπό τους, ή που τους επιτρέπει καλύτερα *να επιδείξουν τον εαυτό τους*, με τις χάρες και τα ελαττώματα που μπορεί να έχουν, στα πρόσωπα που το ενδιαφέρον τους είναι να τους γνωρίζουν καλά πριν να είναι υποχρεωμένοι να τους αγαπήσουν;"[33].

Με αφετηρία αυτό το χαρακτηριστικό χωρίο που βρίσκεται στην καρδιά της περιγραφής του χορού μπορούμε να κάνουμε μερικές πιο συγκεκριμένες κι αναλυτικές παρατηρήσεις. Δύο αλληλένδετες βασικές δομικές διαφορές σε σχέση με τα δύο μοτίβα γιορτής που προηγήθηκαν, είναι (α) ότι στο χορό υπάρχει σαφής διαχωρισμός θεατή-θεώμενου, κάτι που τον καθιστά συγκρίσιμο προς το θέατρο (σημείο 4 παραπάνω), (β) οι συμμετέχοντες ως χορευτές δεν αποτελούν μια αδιάσπαστη, αδιαφοροποίητη και ομοιογενή ενότητα, αλλά ακριβώς αντίθετα θεώνται ως απολύτως διακεκριμένα, εξατομικευμένα πρόσωπα (σημείο 5 παραπάνω).

Όπως ο ηθοποιός δίνει παράσταση μπροστά στο κοινό, έτσι και στο χορό των μελλόνυμφων υπάρχει κατ' αναλογία μια χορευτική παράσταση, μόνο που το αντικείμενο και οι πρωταγωνιστές της είναι πολύ διαφορετικού τύπου. Οι νέοι εμφανίζονται βέβαια ως χορευτές, επιδίδονται επομένως σε ένα καλλιτεχνικού τύπου θέαμα, αλλά, όπως καθίσταται σαφές, αυτό που ενδιαφέρει στην πραγματικότητα περισσότερο κι από τις χορευτικές τους επιδόσεις κι επομένως αξιολογείται με μεγαλύτερη προσοχή και σημασία από τους θεατές είναι η συμπεριφορά τους με την έννοια της διαγωγής ("ευπρέπεια, εγκρατείς, σεμνοί, κοσμιότητα, αξιοπρεπή τρόπο"). Είναι πιο ακριβές λοιπόν, καταρχάς[34] ότι λιγότερο παριστάνουν (ένα ρόλο, αυτόν του χορευτή) και περισσότερο παρίστανται οι ίδιοι ("*να επιδείξουν τον εαυτό τους*").

---

[33] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC117 /ε234-235, έμφαση δική μου.
[34] *Λέω καταρχάς* διότι όπως θα υποστηρίξω παρακάτω, μπορούμε να εντοπίσουμε μια διάσταση υπόδυσης ρόλου και υποκριτικής.

Επομένως, ο διαχωρισμός θεατή-θεώμενου έτσι όπως μεθοδεύεται στο χορό της Γενεύης παράγει όχι μόνο διακριτές θέσεις αντίστοιχα, αλλά έχει μια ιδιαίτερη σκοπιμότητα και μια ιδιαίτερη επιτελεστική λειτουργία που τον διαφοροποιούν από ένα θεατρικό θέαμα.

Βέβαια και ο ηθοποιός υφίσταται το κριτικό βλέμμα του κοινού και προφανώς ενδιαφέρεται για την επιδοκιμασία του. Επομένως, οι αντιδράσεις των θεατών (οι οποίες τότε άλλωστε ήταν πολύ λιγότερο σιωπηρές και διακριτικές ακόμη και κατά τη διάρκεια της παράστασης σε σχέση με σήμερα) ασκούν, δυνητικά έστω, επίδραση πάνω του. Αλλά το βλέμμα του θεατή στον ηθοποιό είναι διαφορετικό από το βλέμμα του θεατή στο νέο-χορευτή του χορού των μελλόνυμφων, τόσο λόγω της διαφορετικής σχέσης όσο και λόγω του διαφορετικού αντικειμένου και της σπουδαιότητάς που υφίσταται σε κάθε περίπτωση. Στην περίπτωση του θεάτρου υπάρχει έτσι κι αλλιώς μια συναλλακτική σχέση (εισιτήριο) η οποία δημιουργεί μια απόσταση ταυτόχρονα αλλοτριωτική αλλά κι απελευθερωτική. Ο ηθοποιός επιτελεί μια δραστηριότητα σε *απρόσωπη* βάση (τόσο με την έννοια ότι υποδύεται έναν ρόλο, δεν είναι επί σκηνής ο εαυτός του, όσο και με την έννοια ότι η σχέση του με τον θεατή είναι διαμεσολαβημένη, απόμακρη και περιορισμένης διάρκειας κι εμβέλειας).

Στη δεύτερη περίπτωση, οι θεατές δεν είναι απλώς το κοινό και μάλιστα αυστηρό κι απαιτητικό, είναι επιπλέον σε μεγάλο βαθμό οι δημιουργοί, σκηνοθέτες και παραγωγοί του έργου/χορού/παράστασης κι έχουν έναν σαφώς ενεργητικό ρόλο ("*τα μάτια του κοινού είναι συνεχώς ανοιχτά και πάνω τους, εξαναγκάζοντας τους* [χορευτές] να είναι εγκρατείς, σεμνοί και *να παρακολουθούν τους εαυτούς τους* περισσότερο προσεκτικά", "*στους οποίους* [χορευτές] *ο θεατής επιβάλλει τη σοβαρότητά του* από την οποία δεν θα τολμούσαν να παραστρατήσουν ούτε στιγμιαία").

Οι νέοι-χορευτές δεν κρίνονται απλώς από τους θεατές -που είναι οι γονείς, οι δημόσιες αρχές και συνολικά η κοινότητα- αλλά υπόκεινται στην εξουσία τους και λογοδοτούν σε αυτούς. Κι εφόσον το αντικείμενο της παράστασης είναι ιδιαίτερης βαρύτητας -η αξιολόγηση της

προσωπικότητάς και της αξιοσύνης τους σε συνδυασμό με την (αποφασιστικών συνεπειών) επιδοκιμασία ή όχι της επιλογής που κάνουν για ερωτικό σύντροφο/σύζυγο- ανάλογης βαρύτητας είναι η επιρροή που ασκείται στους χορευτές και τις χορεύτριες που εγκαλούνται να εκτελέσουν τις ρητές και άρρητες οδηγίες των θεατών-δημιουργών, να υπαγάγουν τη διαγωγή/παράστασή τους στις νόρμες που τους επιβάλλονται.

Προκειμένου να κατανοήσουμε σε μεγαλύτερο βάθος την εξουσιαστική διάσταση του μηχανισμού του βλέμματος στο χορό πρέπει να αντιληφθούμε το ευρύτερο σκεπτικό του Rousseau. Η ερωτική έλξη που αναπτύσσεται ανάμεσα στους νέους τους κάνει να επιθυμούν να βρεθούν μαζί. Αυτό συμβαίνει σε διάφορες διασκεδάσεις όπως σε θεάματα, χορούς, γιορτές κτλ. Όλα αυτά, αν δεν λαμβάνουν χώρα σε ένα ενάρετο πλαίσιο, κάτι που κατεξοχήν έχει να κάνει με το επίπεδο διαφθοράς της συγκεκριμένης κοινωνίας, τείνουν λιγότερο ή περισσότερο στη φαυλότητα, διαφθείροντας κι εκμαυλίζοντας τους νέους και ιδιαιτέρως τις νέες.

Επειδή, όπως καθιστά σαφές στον *Αιμίλιο*, η έλξη που νιώθουν οι νέοι (από τη φάση της εφηβικής σεξουαλικότητας κι έπειτα) είναι φυσικής προέλευσης και δεν μπορεί να ανακοπεί, το ζητούμενο είναι να προετοιμαστούν έτσι ώστε να την εκδηλώσουν με το λιγότερο φαύλο τρόπο. Η υπερβολική καταπίεση από την πλευρά των γονιών είναι ατελέσφορη, διότι εφόσον δεν μπορεί να παύσει αυτή την έλξη θα την εξωθήσει να εκδηλωθεί στα κρυφά. Τότε τα πράγματα είναι ακόμη χειρότερα: "Οι *ιδιωτικές* συναντήσεις που πραγματοποιούνται επιδέξια, αντικαθιστούν τις *δημόσιες* συγκεντρώσεις. Με το να *κρύβονται* σαν να ήταν ένοχοι, οι νέοι τείνουν τελικά να γίνουν τέτοιοι. Η αθώα χαρά είναι πιθανό να εξατμιστεί στο *φως της ημέρας*· αλλά η ακολασία είναι φίλη των *σκιών*, και ποτέ η αθωότητα και το μυστήριο δεν έζησαν πολύ μαζί"[35].

---

[35] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC117 /ε236, έμφαση δική μου.

Εδώ καθίσταται σαφές ότι η ρουσσωική εκδοχή της διάκρισης ιδιωτικού-δημόσιου αποδίδει αποφασιστική σημασία στο κριτήριο της ορατότητας (χωρίς όμως να ανάγεται πλήρως σε αυτό). Δημόσιο είναι αυτό που είναι *καταρχάς* περισσότερο ορατό. Όσο λιγότερο ορατή καθίσταται μια συγκέντρωση/συνεύρεση/γεγονός τόσο περισσότερο ανήκει στη σφαίρα του ιδιωτικού. Βεβαίως, όπως άλλωστε έχουμε διαπιστώσει σε προηγούμενες σελίδες, η ορατότητα δεν είναι ούτε απλώς ένα ποσοτικό ή μονοσήμαντο μέγεθος ούτε ταυτίζεται με τη διαφάνεια. Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, ο Rousseau δεν θα επέμενε στην ύπαρξη συγκεκριμένων συνθηκών θέασης που εξαλείφουν τις πιθανότητες απατηλής ορατότητας, μιας οφθαλμαπάτης, τρόπον τινά. Οι συνευρέσεις, επομένως, δεν αρκεί να είναι δημόσιες με την πλέον στενή έννοια. Διότι ακόμη και τότε μπορεί να είναι απατηλές.

Εξού και στον *Αιμίλιο*, ο Rousseau, έχοντας κατά βάση ως σημείο αναφοράς τις παρισινές διασκεδάσεις, συμβουλεύει τις μητέρες πώς να διαπαιδαγωγήσουν σχετικά τις κόρες τους: "Μετά, *μην τους αποκρύψετε* τίποτε από όλα όσα μπορεί να κοιτάξουν *μάτια ενάρετα*. Ο χορός, οι δεξιώσεις, τα γλέντια, ακόμα και το θέατρο, όλα εκείνα για τα οποία δυσπιστούμε αλλά γοητεύουν την απερίσκεπτη νεολαία μας, μπορούν να προσφερθούν ακίνδυνα σε *μάτια που βλέπουν καθαρά*. Όσο καλύτερα θα κοιτάζουν αυτές τις θορυβώδεις διασκεδάσεις τόσο νωρίτερα θα αηδιάσουν... Όμως, πριν *παρουσιάσετε* αυτό το *απατηλό θέαμα*, τις *προετοιμάσατε* σωστά, ώστε να το δουν χωρίς να τις συναρπάσει;"[36].

Το σκεπτικό είναι το εξής: (α) Τα θεάματα είναι επικίνδυνα να διαφθείρουν τις νέες διότι ως τέτοια είναι απατηλά και οι νέες δεν έχουν την εμπειρία, επάρκεια κτλ. να το δουν αυτό. (β) Επειδή όμως δεν είναι πρακτικά δυνατόν να αποκλειστούν ολοκληρωτικά από τη θέαση/συμμετοχή τους σε αυτά, (γ) θα πρέπει να λάβουν την

---

[36] *Αιμίλιος*, OC738 /εΒ261, έμφαση δική μου.

προσήκουσα αγωγή ώστε να τα δουν με αρνητική προδιάθεση, με *κριτική ματιά* κι επομένως με περιορισμένες πιθανότητες σαγήνευσης/θαμπώματός τους. Στην περίπτωση του χορού των μελλόνυμφων, οι απαιτήσεις είναι υψηλότερες επειδή διεξάγεται με τον άριστο τρόπο στο πλαίσιο μια ενάρετης κοινότητας. Άρα, εδώ το θέαμα-γιορτή είναι ενάρετο κι επομένως δεν πρέπει να καταστεί απεχθές. Αυτό που συμβαίνει λοιπόν είναι η αποφυγή της ιδιωτικής συνεύρεσης που είναι μη ελέγξιμη κι εκ της δομής της πηγή διαφθοράς, και η ταυτόχρονη αφαίρεση από το (δημόσιο) χορό των φαύλων χαρακτηριστικών (που τείνει να έχει κάθε διασκέδαση που δεν οργανώνεται σε ένα αυστηρό περιβάλλον αρετής). Ο χορός εξασφαλίζει το κριτήριο της πρωταρχικής ορατότητας, ενισχυμένης από συνθήκες θέασης που την αναβαθμίζουν σε διαφάνεια, όπως θα δούμε και παρακάτω.

Ο χορός δεν είναι απλώς ένα θέαμα ή μια γιορτή. Είναι πρωταρχικά μια μέθοδος ζευγαρώματος. Σύμφωνα με τις αρχές που παρουσιάζονται αναλυτικότερα στον *Αιμίλιο*: "Η ευτυχία μίας τίμιας κοπέλας είναι να κάνει ευτυχισμένο έναν τίμιο άνδρα... Στους συζύγους εναπόκειται να ταιριάξουν. Η αμοιβαία κλίση πρέπει να είναι ο πρώτος δεσμός τους. Τα μάτια, οι καρδιές τους πρέπει να είναι οι πρώτοι καθοδηγητές τους"[37]. Η Σοφία, η μέλλουσα σύζυγος του Αιμίλιου, έχει λάβει την κατάλληλη για το φύλο της αγωγή που την καθιστά ικανή να μπει σε αυτή τη διαδικασία η οποία οδηγεί στο γάμο. Ωστόσο, επειδή στερείται πείρας, αν και για την εκλογή του συζύγου έχει τον πρώτο λόγο, θα συμβουλευτεί τους γονείς της οι οποίοι και θα επικυρώσουν την απόφασή της ή θα καταδείξουν το σφάλμα της. Αυτό το μοντέλο ουσιαστικά εφαρμόζεται και στο χορό των μελλόνυμφων. Δηλαδή, ο χορός είναι το ενάρετο πλαίσιο όπου θα δοκιμαστεί η "αμοιβαία κλίση" με βάση "τις ματιές και τις καρδιές τους", υπό την εποπτεία, ωστόσο, των γονιών-επιτηρητών.

Ο χορός είναι, λοιπόν, δισυπόστατος: ταυτόχρονα διαδικασία ζευγαρώματος και θέαμα. Αυτό περιπλέκει τη σχέση θεατή-θεώμενου. Ο

---

[37] *Αιμίλιος*, OC755, 756 /εΒ278, 279.

κάθε χορευτής δεν είναι απλώς αντικείμενο θέασης από τους (μη χορευτές) θεατές, αλλά, πρώτα από όλα, από τους χορευτές του αντίθετου φύλου ("νέοι σε ηλικία γάμου θα βρουν την ευκαιρία να γευτούν ο ένας τον άλλον και *να δουν ο ένας τον άλλον*"). Δηλαδή άτομα παρίστανται ενώπιον ατόμων (οι χορευτές του αντίθετου φύλου και δυνητικά ταίρια τους) που (οι μεν και οι δε από κοινού) παρίστανται ενώπιον άλλων ατόμων (των θεατών). Αυτός ο αναδιπλασιασμός παράγει περιπλοκές, ενώ είναι σαφές ότι παρουσιάζει μια διάσταση επίδειξης απ' τους χορευτές κι αντίστοιχα ηδονοβλεψίας από τους θεατές.

Στο χορό των στρατιωτών, ο κάθε στρατιώτης χορευτής κοιτάζοντας οποιονδήποτε άλλο χορευτή έβλεπε το δικό του είδωλο, ήταν σα να κοιταζόταν στον καθρέφτη. Η κατάσταση ομοιότητας και ταύτισης που είχε επιτευχθεί καθιστούσε, όπως είδαμε, αόρατες τις ατομικές διαφορές κι αυτό αφορούσε και τις γυναίκες-θεατές που άλλωστε εγκατέλειψαν τον πρόσκαιρο ρόλο του θεατή κι ενσωματώθηκαν πολύ γρήγορα στο γλέντι. Εκεί, όπως και στη γιορτή του τρύγου, κανείς συγκεκριμένα δεν είναι ένα αντικείμενο παρατήρησης για κάποιον άλλον. Υπάρχει μια συλλογική ματιά, χωρίς κανείς ωστόσο να επιζητά να γίνει το (ιδιαίτερο και ξεχωριστό) αντικείμενό της[38]. Όπως επισημαίνει ο Vernes, κατά τη διάρκεια της γιορτής το βλέμμα του άλλου δεν με εξατομικεύει αλλά με εισαγάγει στη συμμετοχή στην αγαλλίαση που ενυπάρχει σε κάθε άνθρωπο και κάθε πράγμα. Στο βλέμμα του άλλου επιζητώ μια ανταπόκριση την οποία μετέρχομαι για να συγκροτήσω και να σταθεροποιήσω την ταυτότητά μου[39]. Η ταυτότητα αυτή προσδιορίζεται από το δεσμό ταύτισης με τα μέλη της ομοιογενούς συλλογικότητας στην οποία μετέχω.

Αντίθετα, στο χορό των μελλόνυμφων αυτό ακριβώς που επιζητούν οι χορευτές και οι χορεύτριες είναι να καταστούν ως *ιδιαίτερα* άτομα το *διακεκριμένο* αντικείμενο της (επιδοκιμαστικής) παρατήρησης από τους

---

[38] Βλ.Thomas, "The Revolutionary feast", ο.π. σ.668.

χορευτές του αντίθετου φύλου, όσο και από το κοινό των θεατών. Η κατάσταση προσομοιάζει στο θέατρο ως τόπου επίδειξης και παρατήρησης ανθρώπων. Η ανταλλαγή βλεμμάτων διαχωρίζει ανθρώπους ως αντικείμενα για το βλέμμα και τους θεατές ακριβώς ως θεατές[40]. Η κατάσταση αυτή που επικρίνεται σφόδρα από τον Rousseau τόσο στην περίπτωση του παρισινού θεάτρου όσο και στην θεωρητική περίπτωση της σύστασης θεάτρου στη Γενεύη, στο χορό υιοθετείται, ακριβώς λόγω της ιδιόμορφης σχέσης θεατή-θεώμενου.

Το ενδεχόμενο να δελεάσει, να σαγηνεύσει, εν τέλει να εξαπατήσει τον θεατή εκείνος που παρουσιάζεται επιδεικτικά ενώπιόν του, δεν ισχύει εδώ, πιστεύει ο Rousseau, εφόσον έχουν ληφθεί οι σχετικές πρόνοιες. Ήδη άλλωστε από την προετοιμασία τους ισχύουν προληπτικά μέτρα. Είναι χαρακτηριστικό ότι το στολισμό των νεαρών γυναικών επιμελούνται οι μητέρες τους[41]. Προφανώς, η ιδέα είναι να υπάρχει ένας σχετικός καλλωπισμός που θα αποτελεί πηγή ευχαρίστησης για τις κοπέλες, αλλά σε ένα ελεγχόμενο, επομένως "κόσμιο", "μη κραυγαλέο", μη εντυπωσηθηρικό πλαίσιο· που θα είναι σύμφωνο με τα ηθικοαισθητικά κριτήρια του Rousseau κι επομένως δεν θα αλλοιώνει ή αποκρύπτει τα φυσιογνωμικά και χαρακτηρολογικά στοιχεία των χορευτριών, ούτε επομένως θα αποσπά την προσοχή του θεατή από το ίδιο το πρόσωπο. Η αμφίεση κτλ. θα είναι ένα διακριτικό, στα όρια της υποτονικότητας, παρακολούθημα της "φυσικής" εμφάνισης, όχι ένα εμπόδιο πρόσβασης σε αυτήν.

Αυτό λοιπόν είναι προφανώς ένα μέτρο προφύλαξης της "απερίσκεπτης νεολαίας", όπως τη χαρακτηρίζει στον *Αιμίλιο*. Το κυριότερο όμως, όπως ήδη επισημάναμε, είναι το βλέμμα των θεατών-επιτηρητών. Οι συνθήκες τέλεσης και οι οργανωτικές παράμετροι του χορού είναι τέτοιες που το καθιστούν κεντρικό άξονα του γεγονότος. Η σχετική σπανιότητα του χορού τον καθιστά εξαιρετικό θεσμό, ενώ επιπλέον κερδίζει σε κύρος με

---

[39] Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, ο.π. σ.72-76.
[40] Βλ.Thomas, "The Revolutionary feast", ο.π. σ.668.
[41] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC119 /ε238-239.

το διαγωνιστικό χαρακτήρα του που προκύπτει από την ανάδειξη της "βασίλισσας του χορού" και τις ιδιαίτερες τιμές που της αποδίδονται. Τον τίτλο αυτό κερδίζει εκείνη που "...συμπεριφέρθηκε με τον πιο αξιοπρεπή και σεμνό τρόπο και ευχαρίστησε πλείστα τον καθένα στο θεωρείο των κριτών..."[42]. Θα τιμηθεί με στέμμα από τον Άρχοντα-Επίτροπο. Επιπλέον θα υπάρξει συνοδευτική πομπή μέχρι το σπίτι της όπου και θα αποδοθούν συγχαρητήρια στους γονείς της, αφού τεκμαίρεται ότι μια τόσο αξιέπαινη κοπέλα οφείλει πολλά στην αγωγή που έλαβε από εκείνους. Ακόμη, αν κατά τη διάρκεια του έτους από τη βράβευσή της - κατά το οποίο θα φέρει τον τίτλο που κέρδισε- παντρευτεί, θα της δοθεί κάποιο δώρο ή θα της γίνει κάποια δημόσια διάκριση.

Αυτές οι περιγραφές επιβεβαιώνουν εμφατικά το βαρυσήμαντο του θεσμού του χορού, την προτεραιότητα των κριτηρίων ηθικού χαρακτήρα για την επιβράβευση της "βασίλισσας", την αποφασιστική εμπλοκή της οικογένειας και των πολιτικών αρχών (Άρχοντας-Επίτροπος) που δηλώνουν και την εμπλοκή σύσσωμης της κοινότητας ως *πολιτικής* κοινότητας. Αυτό το τελευταίο αναφέρεται άλλωστε ρητώς και σε σχέση με το ιδιαίτερο και διακεκριμένο θεωρείο που προτείνει ο Rousseau να δημιουργηθεί: "Θα επιθυμούσα στην αίθουσα να είχε διαμορφωθεί ένας άνετος κι αξιοσέβαστος χώρος που θα προοριζόταν για τους ηλικιωμένους και των δύο φύλων, οι οποίοι έχοντας ήδη προσφέρει πολίτες στη χώρα, μπορούν τώρα να δουν τα εγγόνια τους να προετοιμάζονται να γίνουν και τα ίδια με τη σειρά τους πολίτες"[43]. Μάλιστα, σε ένδειξη σεβασμού κανείς δεν θα εισέρχεται ή εξέρχεται της αίθουσας χωρίς να χαιρετά τους καθήμενους στο θεωρείο των γερόντων, ενώ τα ζευγάρια των χορευτών θα κάνουν βαθιά υπόκλιση πριν ξεκινήσουν κι αφού τελειώσουν κάθε χορό.

Η προσμονή του χορού ως ξεχωριστού γεγονότος, η προετοιμασία των χορευτριών από το σπίτι με την επιμέλεια του στολισμού από τις μητέρες τους, κάτι που προφανώς συνδυάζεται με τις σχετικές νουθεσίες, είναι

---

[42] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC118 /ε237.

ήδη μια σημαντική σωματική και ψυχολογική προπαρασκευή για την εισαγωγή τους στο χορό με ένα προδιαγεγραμμένο κι επιβεβλημένο τρόπο. Η καθεαυτή εισδοχή τους σε αυτόν γίνεται, όπως είδαμε, με επισημότητα, τελετουργία και συμβολισμούς. Όλα αυτά σωρευτικά καθυποτάσσουν τις χορεύτριες και τους χορευτές πριν καν ξεκινήσουν να χορεύουν στις προσδοκίες-απαιτήσεις του κοινού. Υπάρχει ένας άρρητος εν μέρει αλλά πάντως ισχυρός καταναγκασμός να προσαρμοστούν στην εικόνα που οι θεατές επιθυμούν να επιδείξει η κάθε χορεύτρια και το κάθε ζευγάρι. Οδηγούνται έτσι στην αυτο-επιτήρηση και συνακόλουθα στον αυτο-περιορισμό. Εσωτερικεύουν το βλέμμα των γονιών, των γειτόνων, των πολιτών, των πολιτικών αρχών[44].

Ο Vernes επικαλούμενος τον Starobinski διακρίνει μεταξύ δύο ειδών βλεμμάτων: των θεατών εκτός των γονιών του/της εκάστοτε χορευτή/χορεύτριας το οποίο χαρακτηρίζεται κυρίως από κακοβουλία που προηγείται, συνοδεύει και φυλακίζει την επιθυμία και το μη εχθρικό βλέμμα των γονιών που αποενοχοποιεί την επιθυμία των παιδιών τους[45]. Η παρατήρηση είναι ορθή, εντοπίζει τους διαφορετικούς τρόπους κινητοποίησης των χορευτών από τους θεατές και τονίζει τον αντιφατικό χαρακτήρα της θέσης των χορευτών. Αλλά δεν θα πρέπει να αγνοήσουμε ότι στην πράξη τα δύο είδη βλεμμάτων συγκλίνουν σε μια μονοσήμαντη λειτουργία: εν τέλει προτρέπουν εμπράκτως τους συμμετέχοντες να υιοθετήσουν τις αξίες και τις νόρμες της κοινότητας και να συγκροτήσουν την ταυτότητά τους μέσω αυτών. Αλλά και αντιστρόφως η κοινότητα κερδίζει σε ενότητα και συνοχή εφόσον κοινωνικοποιεί τα νεαρά μέλη της γαλουχώντας τα στο πνεύμα και στο ήθος της.

Ακόμη περισσότερο. Εφόσον επιτυγχάνεται, όπως ρητά προτείνει ο Rousseau με την έστω σχετική και περιορισμένη ικανότητα επιλογής

---

[43] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC118 /ε237.
[44] Πρβλ. Johnston S., *Encountering Tragedy: Rousseau and the project of democratic order*, Cornell University Press, Λονδίνο 1999, σ.103.
[45] Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, ο.π. σ.99.

ταιριού από τους μελλόνυμφους (κι όχι απολύτως από τους γονείς με κριτήρια κοινωνικοοικονομικά), μια σχετική άρση της κοινωνικής αναπαραγωγής των επιμέρους νομοκατεστημένων τάξεων ως αυστηρά κλειστών κοινωνικών ομάδων, τότε σε βάθος χρόνου παραβιάζονται τα στεγανά μεταξύ των τάξεων, αμβλύνονται οι κοινωνικοικονομικές διαφορές (που έχουν και ευθεία πολιτική έκφραση στη Γενεύη της εποχής του) κι επομένως επέρχεται μια κοινωνική αλλαγή στην κατεύθυνση της ισότητας και της δικαιοσύνης, κάτι που καθιστά τις κοινωνικές σχέσεις λιγότερο ασταθείς και συγκρουσιακές. Στη βάση αυτού του σκεπτικού, ο χορός των μελλόνυμφων διαπλέκει την ιδιωτική σφαίρα με τη δημόσια, επιφέρει τη σύμμειξή τους και καθιστά αυτή τη διάκριση περίπου άνευ περιεχομένου. Έτσι, οι ιδωτικές υποθέσεις έχουν πολιτική διάσταση και αντικείμενο των πολιτικών υποθέσων γίνεται η ρύθμιση του ιδιωτικού βίου.

"Αυτοί οι γάμοι, λιγότερο περιορισμένοι από την κοινωνική θέση, θα προλάμβαναν τη δημιουργία ομάδων, θα εξομάλυναν την υπερβολική ανισότητα και θα κρατούσαν καλύτερα το λαϊκό σώμα στο πνεύμα του πολιτεύματός του. Αυτοί οι χοροί που διευθύνονται με αυτόν τον τρόπο, θα έμοιαζαν λιγότερο ως μια δημόσια διασκέδαση και περισσότερο σαν συνάθροιση μιας μεγάλης οικογένειας και από τους κόλπους της χαράς και των απολαύσεων θα γεννιόνταν η διαιώνιση, η ομόνοια και η ευημερία του καθεστώτος"[46].

Ο Vernes αμφιβάλλει ακριβώς αν αυτή η επιδίωξη, της επίτευξης δηλαδή ενός μοντέλου κοινότητας σαν μεγάλης οικογένειας, αρκεί για να επιφέρει την αρμονία σε αυτήν, συγκαλύπτοντας τις διαφορές των μελών της (ηλικίας, φύλου, status)[47]. Αυτή η αμφιβολία είναι βάσιμη. Ίσως όμως παραγνωρίζει ότι ο θεσμός του χορού των μελλόνυμφων φαίνεται για τον Rousseau να μπορεί να αποτελεί ένα μοντέλο που είναι δυνατό με τις κατάλληλες παραλλαγές να έχει ένα πλήθος εκδοχών στην κοινωνική ζωή. Σε μια τέτοια περίπτωση και μέσω της πλεοναστικής εφαρμογής και

---

[46] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC119-20 /ε239.

των σωρευτικών του αποτελεσμάτων, ο Rousseau ούτε πιστεύει ούτε προγραμματικά στοχεύει στην έμπρακτη *κατάργηση* των κοινωνικών διαφορών. Αλλά, υπολογίζει στην ταυτόχρονη άμβλυνση και υποβάθμισή τους, από ένα βλέμμα κι έναν λόγο που είναι κυρίως ταυτιστικοί και ταυτοποιητικοί. Ομνύουν στην ενότητα και την αρμονία και συγκαλύπτουν ή έστω υποβαθμίζουν τη σύγκρουση και τη διαφορά.

### 6.5 τα πάθη

Εδώ, πιστεύω, ότι το κύριο πρόβλημα που όχι μόνο δεν επιλύει, αλλά επιτείνει ο χορός, αυτό που είναι το κατεξοχήν ασθενές του σημείο, είναι -σε αντίθεση με το γλέντι των στρατιωτών και τη γιορτή του τρύγου- η πρόκληση εκδήλωσης και η ενδυνάμωση συναισθημάτων και παθών που δεν επενδύονται (καταρχάς) σε ένα αφηρημένο αντικείμενο, μια ιδέα ή μια συλλογικότητα (π.χ. την κοινότητα συλλήβδην), αλλά σε συγκεκριμένα *πρόσωπα*. Ενώ η τέλεση του χορού γίνεται στη βάση της ισότητας (εξισωτισμού για την ακρίβεια), της αρετής και της διαφάνειας κι αποτελεί μια εκδήλωση του κοινοτιστικού πνεύματος και των συλλογικών ιδεωδών, ταυτοχρόνως ανακηρύσσει με τον πλέον βαρυσήμαντο κι επίσημο τρόπο τη "βασίλισσα του χορού", δηλαδή *ξεχωρίζει ένα συγκεκριμένο πρόσωπο*. Αυτό απολαμβάνει την προτίμηση των κριτών και κατ' επέκταση των θεατών και της κοινότητας συλλήβδην η οποία και του επιφυλάσσει εξαιρετικές τιμές. Όπως παρατηρεί ο H.D.Forbes, παρά το γεγονός ότι με τον τρόπο που διεξάγεται ο χορός επιχειρείται η εξομοίωση των πολιτών, δεν μπορεί να αποτραπεί οι πιο γοητευτικοί ή οι πιο ικανοί χορευτές να συγκεντρώσουν περισσότερα βλέμματα θαυμασμού από τους υπόλοιπους[48].

Εξ ορισμού, η διαγωνιστική αυτή διάσταση του χορού θεμελιώνεται στη *σύγκριση* μεταξύ των συμμετεχόντων και, με βάση τα αποτελέσματα,

---

[47] Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, ο.π. σ.100.
[48] Forbes H.D., "Rousseau, Ethnicity and Difference" στο Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997, σ.233.

διαμορφώνεται μια γκάμα προτιμήσεων. Είναι άλλωστε εύλογο να υποθέσουμε ότι εκτός από την τελική νικήτρια, διαμορφώνεται μια ολόκληρη ρητή ή άρρητη κατάταξη, μια *ιεραρχία* προτιμήσεων, πάντα με αντικείμενο συγκεκριμένα πρόσωπα. Είναι οι υπόλοιπες διακριθείσες χορεύτριες και, εξ αντανακλάσεως, οι μη διακριθείσες. Τα βλέμματα των χορευτών (αποδοκιμαστικά ή επιδοκιμαστικά, επίμονα ή φευγαλέα κτλ.), τα ενδεχόμενα επιφωνήματα, τα σχόλια ή η βαθμολογία των κριτών και προφανώς τα κάθε είδους κουτσομπολιά κατά τη διάρκεια του χορού και μετά από αυτόν, όλα αυτά έχουν τη σημασία τους. Και στο πλέον επιφανειακό επίπεδο αν σταθούμε, εμφιλοχωρεί επομένως μια διάσταση *ανισότητας* στο χορό. Βέβαια, αυτό προκύπτει από συνθήκες ευ αγωνίζεσθαι. Ακόμη χειρότερα, ίσως, τότε.

Ο Rousseau δείχνει να αντιλαμβάνεται αυτή τη διάσταση του χορού, την αντιμετωπίζει ωστόσο με μια φευγαλέα και σχεδόν έμμεση αναφορά: "Ακόμη κι αν η σεμνή *ομορφιά ευνοείται* μερικές φορές, *ποιο θα ήταν το μεγάλο κακό* σ' αυτό το γεγονός; Έχοντας δεχτεί περισσότερες επιθέσεις, δεν έχει ανάγκη να ενθαρρυνθεί περισσότερο; Δεν είναι και αυτή ένα *δώρο της φύσης* όπως είναι και τα χαρίσματα; *Ποιο είναι το κακό* αν η ομορφιά κερδίσει κάποιες *τιμές*, που την οδηγούν να γίνει αντάξια αυτών και μπορούν *να ικανοποιήσουν τη ματαιοδοξία της χωρίς να προσβάλλουν την αρετή της*;"[49]. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Rousseau αναγνωρίζει τον προβληματικό χαρακτήρα των τιμών και διακρίσεων, εντούτοις τις αποπροσωποποιεί, χρησιμοποιώντας για να αναφερθεί σε αυτές ένα αφηρημένο ουσιαστικό, την ομορφιά. Ως εάν οι τιμές να αποδίδονται σε ένα αφηρημένο αγαθό ή αξία κι όχι σε ένα πραγματικό πρόσωπο.

Φυσικά, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι, ακόμη και με την απόδοση τιμής σε ένα πρόσωπο επειδή θεωρείται όμορφο, χαριτωμένο, επιδέξιο κτλ., αυτό που τιμάται είναι το αντίστοιχο αγαθό της ομορφιάς, της χάρης, της επιδεξιότητας κτλ., ότι το πρόσωπο αποτελεί (απλώς) την

---

[49] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC119 /ε238, έμφαση δική μου.

ενσάρκωσή του. Αυτή την ερμηνεία υποβάλλει εμμέσως και το παραπάνω χωρίο, αφού αναγάγει περαιτέρω την ομορφιά και τα ομόλογα "χαρίσματα" στη φύση με τρόπο που (εν προκειμένω) αποδίδει ένα συντυχιακό χαρακτήρα στην ενσάρκωσή τους. Δηλαδή, η όμορφη χορεύτρια που κερδίζει τον θαυμασμό *έτυχε* να είναι *εκ φύσεως* όμορφη κι επομένως αυτή την ιδιότητα δεν την απέκτησε με δική της δράση και ευθύνη και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως πιο άξια ως πρόσωπο από κάποια άλλη χορεύτρια που θεωρείται λιγότερο όμορφη. Όμως αυτό είναι ουσιαστικά μια υπεκφυγή διότι σε κάθε περίπτωση, η όμορφη είναι πιο αρεστή, επιθυμητή κτλ. ως πρόσωπο από τη λιγότερο όμορφη. Επιπλέον, υποτίθεται ότι αυτό που κρίνεται είναι κατεξοχήν η διαγωγή, επομένως εδώ έχουμε αλλοίωση ή, έστω, επηρεασμό της κρίσης μέσω της παρείσφρησης συναισθημάτων ή παθών.

Αυτό είναι εν τέλει το "κακό" που προσπαθεί να ξορκίσει ο Rousseau. Αλλά και μόνον η αναφορά σε "κακό" στο παραπάνω χωρίο αποκαλύπτει την παραδοχή ότι πράγματι υπάρχει πρόβλημα. Και το πρόβλημα είναι, για να επανέλθουμε στην αρχική παρατήρησή μας, η υποκίνηση ή ενίσχυση (μη αγαθών) συναισθημάτων και παθών. Ο Rousseau, αν και υπαινικτός, είναι αποκαλυπτικός (*"Ποιο είναι το κακό* αν η ομορφιά κερδίσει κάποιες *τιμές*, που την οδηγούν να γίνει αντάξια αυτών και μπορούν *να ικανοποιήσουν τη ματαιοδοξία της χωρίς να προσβάλλουν την αρετή της;"*). Αυτό που επιχειρεί να συγκαλύψει με μια περίπλοκη κι αφηρημένη διατύπωση, αυτό που δεν θέλει να ομολογήσει ευθέως, είναι ότι η απόδοση τιμής στη *συγκεκριμένη χορεύτρια ως πρόσωπο*, η αναγνώρισή ότι η *ίδια* είναι όμορφη (και ότι είναι *ομορφότερη* από άλλες) καλλιεργεί τη ματαιοδοξία *τη δική της*, δηλαδή ένα φαύλο συναίσθημα.

Κατά κάποιο τρόπο, ο Rousseau κάνει εδώ μια έμμεση πραγματιστική παραχώρηση. Δηλαδή υπολανθάνει η ιδέα ότι αυτή η συνέπεια μπορεί να γίνει ανεκτή, εφόσον εκδηλώνεται σε συνθήκες που κατά κάποιο τρόπο περιορίζουν το πάθος, δεν το αφήνουν να πάρει επικίνδυνες ή χυδαίες μορφές. Είναι σα να λέει ότι εφόσον είναι αναπόφευκτο να

εκδηλωθεί η ματαιδοξία, ας γίνει με ένα τρόπο ελέγξιμο, μη δόλιο και μη κραυγαλέο. Όμως, σε κάθε περίπτωση, ο χορός των μελλόνυμφων εξάπτει σε υπερθετικό βαθμό τα πάθη, ακόμη κι αν ταυτοχρόνως επιχειρεί να περιορίσει τις δυνατότητες εμφανούς κι έμπρακτης εκδήλωσής τους.

Το ζήτημα που προκύπτει είναι μείζον, ιδιαίτερα δε αν αναλογιστούμε τη σχετική θεώρηση του Rousseau στο *Λόγο περί ανισότητας*. Σε ένα κρίσιμο χωρίο, όπου αντιμετωπίζεται μια πτυχή του γρίφου της μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στην κοινωνία και τον πολιτισμό, ο Rousseau αποφαίνεται για το τι πρέπει να συνέβη σταδιακά κατά τη φάση μόνιμης γειτνίασης μεταξύ ομάδων ανθρώπων (η οποία προκλήθηκε λόγω εξωτερικών παραγόντων): "[Οι άνθρωποι] 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 παραμικρή εναντίωση μεταβάλλεται σε παράφορο πάθος: Η ζήλια ξυπνάει μαζί με τον έρωτα. Η διχόνοια θριαμβεύει και στο πιο τρυφερό πάθος θυσιάζεται ανθρώπινο αίμα"[50].

Είναι σαφές πως για τον Rousseau το βλέπειν υπό συγκεκριμένες περιστάσεις είναι πηγή του κοινωνικού δεσμού -ή, εν πάση περιπτώσει, συνιστά μια απαραίτητη συνθήκη συγκρότησής του- είναι αυτό που αναβαθμίζει τη ζωώδη κι απομονωμένη ζωή του ανθρώπου σε κοινωνική, τον "ανθρωποποιεί", τρόπον τινά, με την έννοια ότι τον κάνει να αντιμετωπίσει τους άλλους ανθρώπους ως τέτοιους. Τον κάνει να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του και των άλλων ως όντα που ανήκουν στο ίδιο είδος, κι ακόμη περισσότερο, ως όντα που αναπτύσσουν ουσιώδεις σχέσεις μεταξύ τους. Το βλέμμα παίζει κρίσιμο ρόλο στις κοινές δραστηριότητες και κατ' επέκταση στη διαμόρφωση των διαπροσωπικών σχέσεων, των συναισθημάτων και των παθών:

---

[50] *Λόγος περί ανισότητας*, OC169 /ε119.

"Το τραγούδι και ο χορός, γνήσια παιδιά του έρωτα και της σχόλης, 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"[51].

Ο Rousseau δεν αφήνει περιθώρια παρεξηγήσεων. Το βλέπειν και το θεαθήναι είναι συγκροτητικές για τον κοινωνικό δεσμό δυνάμεις[52], δίνοντας του ταυτόχρονα μια αλλοτριωτική κατεύθυνση. Προκαλούν τη σαγήνευση του άλλου, η πρόκληση της σαγήνευσης του άλλου γίνεται επιθυμητή ως σημαντική για την εικόνα που ο ίδιος ο άνθρωπος σχηματίζει για τον εαυτό του κι αυτό -σε συνδυασμό με την ενεργοποίηση της φαντασίας κι άλλων πνευματικών δυνάμεων- δημιουργεί μια αλυσίδα στάσεων, συμπεριφοράς κι αυτοκατανόησης που οδηγούν προοδευτικά στην εμπέδωση σχέσεων ανισότητας. Το πρόβλημα δεν είναι απλώς ότι κάποια (φυσικής ή όχι προέλευσης, δεν

---

[51] *Λόγος περί ανισότητας*, OC169-70 /ε120, έμφαση δική μου.

[52] Στο *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών* υπάρχουν συγκρίσιμα χωρία που αναδεικνύουν τη σημασία του βλέμματος στην "ανθρωποποίηση" του ανθρώπου, στη σταδιακή σύναψη κοινωνικών δεσμών. Ενδεικτικά: "Με τη χρήση της φωτιάς, απαραίτητης για το ψήσιμο, συνάπτεται η οπτική ευχαρίστηση και η θαλπωρή για το σώμα. Το θέαμα της φωτιάς, που τρέπει σε φυγή τα ζώα, ελκύει τον άνθρωπο. Συγκεντρώνονται γύρω από μια κοινή εστία και εκεί γιορτάζουν και χορεύουν· οι ευχάριστοι δεσμοί της συνήθειας φέρνουν ανεπαισθήτως κοντά τους ανθρώπους και σε αυτή την πρωτόγονη εστία λάμπει η ιερή φλόγα που μεταγγίζει στις καρδιές το πρώτο ανθρώπινο συναίσθημα", OC403 /ε66. Βλ. και το βλέμμα ως καταλύτης πρόκλησης των ερωτικών παθών, π.χ. όταν συναντιούνται στο μέρος που προμηθεύονταν νερό: "Εκεί μάτια που είχαν εθιστεί στα ίδια αντικείμενα παιδιόθεν άρχισαν να βλέπουν κάτι πιο τρυφερό. Η καρδιά σκίρτησε στο θέαμα αυτών των νεοφανών πραγμάτων, ένα άγνωστο θέλγητρο την έκανε λιγότερο πρωτόγονη, ένιωσε την ευχαρίστηση να μην είναι μόνη", OC405-6 /ε71.

είναι αυτό τόσο κρίσιμο) αγαθά κατανέμονται άνισα μεταξύ των ανθρώπων, όσο ότι (α) αυτή η ανισότητα αποκτά κοινωνικές σημασίες, εξάπτει τα πάθη και δημιουργεί ανταγωνισμό και (β) προκαλεί μια βαθιά, εσωτερική αλλοτρίωση εφόσον ο άνθρωπος πλέον, προκειμένου να οριστεί, αποδίδει εξαιρετική σημασία στις κρίσεις των άλλων κι εν τέλει εξαρτά ολόκληρη την ύπαρξη του από αυτούς.

Ειδικά το δεύτερο αυτό σημείο γίνεται περισσότερο σαφές με αναφορά στη σημαντική διάκριση που κάνει ο Rousseau μεταξύ αγάπης του εαυτού [amour de soi] και φιλαυτίας [amour propre]. Η αγάπη του εαυτού είναι αίσθημα έμφυτο και φυσικό -μάλιστα το συμμεριζόμαστε με τα ζώα-, προγενέστερο όλων των παθών και πηγή τους[53]. Αφορά το καλό του ατόμου, το κάνει να μεριμνά για την αυτοσυντήρησή του, χωρίς να λαμβάνει καθόλου υπόψιν τρίτους κι επομένως χωρίς να μπορεί να τους βλάψει (χωρίς πρόθεση, επομένως χωρίς καταλογισμό), αλλά ούτε και να επηρεαστεί από αυτούς. Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης, αγαπά τον εαυτό του σε πλήρη απομόνωση από άλλους ανθρώπους. Στην κοινωνική κατάσταση, όπου ο άνθρωπος αναπτύσσει διαπροσωπικές και κοινωνικές σχέσεις, εκδηλώνεται η φιλαυτία, δηλαδή το μετασχηματισμένο, "τεχνητό" πλέον, αίσθημα της αγάπης του εαυτού.

Η φιλαυτία είναι πάντα σχεσιακή, γιατί λειτουργεί μέσω της σύγκρισης με άλλους των οποίων την προτίμηση διεκδικεί και λειτουργεί έτσι ως πηγή της τιμής κι ως όχημα διαφθοράς, εμπνέοντας όλες τις φαυλότητες. Με άλλα λόγια, στην κοινωνική κατάσταση αντιστοιχεί η φιλαυτία ως παρεφθαρμένη εκδοχή της αγάπης του εαυτού[54]. Η φιλαυτία μας κάνει να ασχολούμαστε με τον εαυτό μας σε βάρος οποιουδήποτε/οτιδήποτε άλλου, να επιζητούμε την επιδοκιμαστική αναγνώριση των άλλων ανθρώπων κι αυτό σημαίνει, όχι απλώς ότι μας κάνει να θέλουμε να

---

[53] *Αιμίλιος*, OC491 /εB11.

[54] *Αιμίλιος*, OC493 /εB13 και *Λόγος περί ανισότητας*, υποσημ.XV, OC219-20 /ε182-3. Βλ. Cooper L., *Rousseau, nature and the problem of good life*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Πεννσυλβάνια) 1999, σ.115-181 πιθανότατα για την πλέον συστηματική ανάλυση της φιλαυτίας. Βλ.ακόμη Grant R.W., *Hypocrisy and*

ξεχωρίζουμε από αυτούς, αλλά ταυτόχρονα *να βασιζόμαστε στη γνώμη και την κρίση τους για τον ίδιο μας τον εαυτό*, δηλαδή για τον αυτοπροσδιορισμό και την αυτοκατανόηση, κάτι που λειτουργεί αλλοτριωτικά, διότι εμφιλοχωρεί ανάμεσα σε εμάς και τον εαυτό μας[55].

Είναι ξεκάθαρο ότι στη φυσική κατάσταση δεν υπάρχει φιλαυτία: "Γιατί εφόσον ο κάθε άνθρωπος χωριστά, νιώθει ότι είναι ο ίδιος ο μόνος θεατής που τον παρατηρεί, ο μόνος στον κόσμο που ενδιαφέρεται για αυτόν, ο μόνος κριτής της αξίας του, είναι αδύνατο να γεννήθηκε στην ψυχή του ένα συναίσθημα που για πηγή του έχει τις συγκρίσεις, για τις οποίες, η δυνατότητα να γίνουν είναι εδώ[56] ανύπαρκτη"[57]. Δεν είναι εξίσου σαφές τι ακριβώς γίνεται με την αγάπη του εαυτού στην κοινωνική κατάσταση. Στο *Λόγο περί ανισότητας* διαβάζουμε ότι οδηγημένη από τη λογική και τροποποιημένη από τη συμπάθεια αποτελεί την ανθρωπιά και την αρετή[58]. Στα έργα που ασχολούνται με την κοινωνική κατάσταση πιο συστηματικά δεν αναλύεται με επαρκή και ικανοποιητικό τρόπο αυτή η μετεξέλιξη, ενώ συχνά δίνεται η εντύπωση ότι η φιλαυτία επέχει εξ ολοκλήρου τη θέση της αγάπης του εαυτού. Σε κάθε περίπτωση ένα είναι σίγουρο· ότι ζητούμενο για το Rousseau είναι πώς η φιλαυτία και όλα τα πάθη που γεννά όπως ματαιοδοξία, ζήλια κ.ο.κ. θα περισταλλούν, εξαϋλωθούν ή επενδυθούν κατά το λιγότερο φθοροποιό τρόπο.

Η στρατηγική αντιμετώπισης αυτού του προβλήματος βασίζεται στην ιδέα ότι ενώ τα πάθη δεν μπορούν να αδρανοποιηθούν, έχουν εντούτοις εύπλαστο χαρακτήρα κυρίως ως προς την επιλογή του αντικειμένου τους. Έτσι, αν κατορθωθεί η φιλαυτία να επενδυθεί σε ένα γενικό, συλλογικό αγαθό, όπως η πολιτική κοινότητα, τότε αφορά *εξίσου όλους* τους πολίτες ως μέλη της κι επομένως αποτρέπεται το ενδεχόμενο να

---

*integrity: Machiavelli, Rousseau and the ethics of politics*, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997, σ.155-61.

[55] *Αιμίλιος*, OC493 /εΒ13 και *Λόγος περί ανισότητας*, υποσημ.XV, OC219-20 /ε182-3.

[56] "Εδώ" εννοείται η φυσική κατάσταση.

[57] *Λόγος περί ανισότητας*, OC219 /ε182.

[58] *Λόγος περί ανισότητας*, OC219 /ε182.

αποκτήσει επιμεριστικά αντικείμενα που θα λειτουργήσουν διχαστικά μεταξύ των πολιτών ή ομάδων πολιτών. Έτσι προάγεται η (ενάρετη) ενότητα κι όχι ο ανταγωνισμός και η ανισότητα. Αυτά προτείνονται στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο. Ωστόσο, το πρόβλημα παραμένει στο διαπροσωπικό, ιδιαιτέρως δε στις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων. Ο Αιμίλιος, ως μαθητής της κατά Rousseau υποδειγματικής αγωγής στο φερώνυμο έργο, προσομοιάζει στον άνθρωπο της φυσικής κατάστασης μέχρι και το πέρας της παιδικής ηλικίας, τουλάχιστον κατά το ότι ανατρέφεται σε πλήρη απομόνωση από τις διανθρώπινες σχέσεις (δεν τις προσλαμβάνει ως τέτοιες) κι επομένως δεν αναπτύσσει φιλαυτία. Η περίφημη "αρνητική" αγωγή έχει ως μία από τις κυριότερες στοχεύσεις της να αποτρέψει/προλάβει τις εκδηλώσεις της φιλαυτίας. Όμως, ο ίδιος ο Rousseau θεωρεί ότι με την εισαγωγή στη νεότητα (εφηβεία) είναι πλέον αναπόφευκτο να εμφανιστεί η φιλαυτία:

"Την προτίμηση που εκδηλώνουμε, θέλουμε να την κατακτήσουμε και από το άλλο φύλο. Ο έρωτας πρέπει να είναι αμοιβαίος. Για να τον προτιμήσουν, *πρέπει να γίνει* πιο αξιαγάπητος από κάποιον άλλο, *πιο αξιαγάπητος από οποιονδήποτε άλλο*, τουλάχιστον για τα μάτια αυτού που αγαπά. Εξ αυτού λοιπόν τα πρώτα βλέμματα στους ομοίους μας. Εξ αυτού οι πρώτες συγκρίσεις με αυτούς, εξ αυτού η άμιλλα, οι αντιπαλότητες, η ζήλια... όλοι όμως δεν θα μπορούσαν να έχουν τις ίδιες προτιμήσεις, γι' αυτό και πολλοί δυσφορούν. Μαζί με τον έρωτα και τη φιλία γεννιούνται και οι διχόνοιες, η εχθρότητα και το μίσος. *Από το βάθρο τόσων ποικίλων παθών βλέπω την κοινή γνώμη να υψώνει έναν ακλόνητο θρόνο, και τους ηλίθιους θνητούς, υποδουλωμένους στη δεσποτεία του, να θεμελιώνουν τη δική τους ύπαρξη μόνο στις κρίσεις των άλλων*"[59].

Τα λόγια αυτά αναφέρονται στον *Αιμίλιο*, όταν ο μαθητής εισερχόμενος στη φάση της νεότητας θα θελήσει, μεταξύ άλλων, να αποκτήσει ταίρι, δηλαδή αφορά σε μια συγκρίσιμη προς το χορό των μελλόνυμφων

---

[59] *Αιμίλιος*, OC494 /εΒ14, έμφαση δική μου.

κατάσταση. Όπως κι ο Αιμίλιος, έτσι και οι χορευτές και χορεύτριες, σύμφωνα με το σκεπτικό αυτό, έχουν καταρχάς κίνητρο να προκαλέσουν την εκτίμηση ως προς το πρόσωπό τους, κάτι που σημαίνει ότι αντιμετωπίζουν τον πειρασμό να φανούν διαφορετικοί απ' ότι είναι στην πραγματικότητα (ώστε να προσαρμοστούν στην επιθυμητή για το υποψήφιο ταίρι τους εικόνα). Βρίσκονται στα πρόθυρα, δηλαδή, του χάσματος που προέκυψε κατά τον Rousseau πάντα, κατά τη μετάβαση από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση με αφορμές το χορό, το τραγούδι κτλ. Όπου "...μιας και αυτές οι ικανότητες μπορούν μόνο να προκαλέσουν την εκτίμηση, γρήγορα χρειάστηκε για το συμφέρον τους να φανούν διαφορετικοί απ' ό,τι ήταν στην πραγματικότητα. Το <<είναι>> και το <<φαίνεσθαι>> έγιναν δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα, και από αυτή τη διάκριση βγήκε η επιβλητική μεγαλοπρέπεια, η απατηλή πονηριά και όλες οι φαυλότητες που απαρτίζουν τη συνοδεία τους"[60].

Πώς όμως αντιμετωπίζει ο Αιμίλιος αυτή την πρόκληση; Κατά κάποιον τρόπο, την παρακάμπτει, καθώς, υπό την καθοδήγηση του παιδαγωγού του και τη σχετική μεθόδευση, δεν θα μπει καν σε διαδικασία συγκρίσεων, πρόκλησης εκτίμησης σε άλλους κ.ο.κ.[61]. Οι δε χορευτές και χορεύτριες της Γενεύης έχουν την τύχη να βρίσκονται σε μια ενάρετη πόλη κι όχι σε μια τόσο διεφθαρμένη μεγαλούπολη όπως το Παρίσι, το κατεξοχήν αντικείμενο κριτικής του Rousseau. Όπως είδαμε, η μέριμνα στο χορό είναι να μην υπάρχει όσο γίνεται χάσμα μεταξύ είναι και φαίνεσθαι. Οι χορευτές ούτε μασκαρεμένοι είναι (κυριολεκτικά ή μεταφορικά) ούτε υποδύονται ένα ρόλο, δηλαδή (καταρχάς) δεν υποκρίνονται κάτι άλλο από αυτό που είναι.

Ωστόσο, το πρόβλημα παραμένει. Υπόκεινται στην κρίση των χορευτών του άλλου φύλου, των κριτών και των θεατών και από αυτή αναπόφευκτα -και μάλιστα φορτικά θα έλεγα- καλούνται να διαμορφώσουν άποψη για τον εαυτό τους. Ακόμη κι αν υποτεθεί ότι η συνισταμένη των κρίσεων των Γενευέζων δεν έχει τα φαύλα

---

[60] *Λόγος περί ανισότητας*, OC174 /ε126.

χαρακτηριστικά της παρισινής κοινής γνώμης, δεν παύει να είναι ένας εξωτερικός παράγοντας που μεσολαβεί ανάμεσα στο υπό κρίση πρόσωπο και στην άποψη που έχει για τον εαυτό του. Όπως και να 'ναι, έστω και μόνο εκ του αποτελέσματος του χορού, ενεργοποιείται ο μηχανισμός που καταδικάζει ο ίδιος ο Rousseau. Μπορούμε να φανταστούμε, ας πούμε, να προκαλείται η ματαιοδοξία κι ο ναρκισσισμός της βασίλισσας του χορού, όπως ανάλογα η ζηλοφθονία άλλων χορευτριών. Δεν υπάρχει απολύτως τίποτα που μπορεί να το αναιρέσει αυτό.

Όσον αφορά το τι συμβαίνει κατά τη διάρκεια του χορού, θα λέγαμε πλέον -με βάση την ανάλυση της λειτουργίας του χορού που έχουμε κάνει ως τώρα και των χωρίων από το *Λόγο περί ανισότητας*- ότι υπάρχει η εξής περιπλοκή. Η προσπάθεια κατάργησης της θεατρικότητας και της ηθοποιίας είναι εν μέρει ατελέσφορη, εφόσον επανέρχεται στη σκηνή του χορού ως κάτι απωθημένο. Επιστρέφει συγκαλυμμένη με διαφορετικό τρόπο: οι χορευτές και οι χορεύτριες δεν παρίστανται απλώς ως ο εαυτός τους. *Παριστάνουν* τον εαυτό τους, *υποδύονται* τον εαυτό τους. Η ασφυκτική πίεση που τους έχει ασκηθεί και τους ασκείται κατά τη διάρκειά του, οι απαιτήσεις και οι προσδοκίες του κοινού, τους εξαναγκάζουν εν τέλει να μην εμφανιστούν όχι μόνο *όπως θα επιθυμούσαν* αν δεν υποβάλλονταν σε έναν τέτοιο έλεγχο κι επιτήρηση, αλλά ούτε *όπως πραγματικά είναι*, ό,τι κι αν μπορεί να σημαίνει αυτό το τελευταίο.

Αυτό που συμβαίνει είναι ότι καθυποτάσσονται στις νόρμες που τους επιβάλλονται, τις εσωτερικεύουν και πειθαρχούν σε αυτές. Δηλαδή, τελικά και πάλι, οι χορευτές βασίζονται στις κρίσεις των άλλων, θεμελιώνουν την ύπαρξή τους πάνω σε αυτές. Ο χορός τους είναι το παράγωγο αυτής της διαδικασίας εσωτερίκευσης και πειθάρχησης, είναι μια παράσταση. Βέβαια, στο μέτρο που εσωτερικεύουν με επιτυχημένο τρόπο τις έξωθεν επιβληθείσες νόρμες, που τις οικειοποιούνται και τις

---

[61] Βλέπε περιγραφές στο *Αιμίλιος*, βιβλίο V.

υιοθετούν -κάτι που είναι συζητήσιμο ως ποιο βαθμό μπορεί να επιτευχθεί-, πλέον αυτές είναι πράγματι συγκροτητικές του εαυτού τους. Μόνο που αυτός ο εαυτός δεν έχει αναπτυχθεί αφ' εαυτού, κατά τρόπο μη αλλοτριωτικό ούτε διακρίνεται τόσο για τις χαρακτηρολογικές του ιδιοτυπίες όσο για τη συμμόρφωση του προς ένα στερεότυπο και ομοιόμορφο πρότυπο.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7

# ΤΟ ΕΠΙΤΗΡΗΤΙΚΟ ΒΛΕΜΜΑ

## 7.1 το Πανοπτικόν

Σε αυτό το κεφάλαιο θα επεκτείνω τον προβληματισμό που ανέπτυξα σχετικά με τα θεάματα και τις γιορτές στο έργο του Rousseau. Αυτό θα γίνει προς δύο κύριες κατευθύνσεις. Η πρώτη είναι να προσδιοριστεί καλύτερα η σχέση των θεαμάτων, των γιορτών κτλ. με τους υπόλοιπους πολιτικούς θεσμούς και κυρίως η ακριβής θέση που έχουν στο πλαίσιο του κράτους. Η δεύτερη είναι να προσεγγιστεί σε μια αναλυτικότερη όσο και συνεκτικότερη μορφή ο κοινωνικός έλεγχος και η συνακόλουθη εσωτερίκευση αξιών και συμπεριφορών που ασκούνται από τη λειτουργία τους αλλά, κυρίως, μέσα από την αυτονόμηση χαρακτηριστικών τους που επανεπενδύονται σε έναν ευρύτερο μηχανισμό επιτήρησης και πειθάρχησης. Ως κύριες πρωτογενείς πηγές θα χρησιμοποιήσω τα έργα *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας* (στο εξής *Πολιτική Οικονομία*) και *Παρατηρήσεις για την κυβέρνηση της Πολωνίας και για τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της* (στο εξής *Πολωνία*).

Η ανάλυση του Michel Foucault για αυτό που αποκαλεί πανοπτισμό και, κατά δεύτερο λόγο, η ανάλυση του για αυτό που αποκαλεί κυβερνοοτροπία [gouvernementalité][62] σε συνδυασμό με την κριτική που του ασκεί για τον πανοπτισμό ο Thomas Mathiesen θα μας βοηθήσει να συγκροτήσουμε ένα ερμηνευτικό σχήμα που θα εφαρμόσουμε στην ανάλυση της *Πολιτικής Οικονομίας* και της *Πολωνίας*. Χρειάζεται για αυτό να κάνουμε μια σύντομη αναφορά στα ουσιώδη σημεία τους, όπως τα κατανοούμε, με έμφαση πάντα σε ό,τι εξυπηρετεί τις ανάγκες του

[62] Βρίσκω αυτή τη μετάφραση προτιμότερη από την "κυβερνησιμότητα", διότι η τελευταία δεν αποδίδει τα συνθετικά της λέξης, όπως την επινόησε ο ίδιος ο Foucault, δηλαδή gouvernement και mentalité. Οφείλω αυτή την παρατήρηση στον Κώστα Περεζού.

κειμένου. Η αποκαλούμενη από τον Foucault πειθαρχία/πειθάρχηση νοείται ως ένας ιδιαίτερος τύπος εξουσίας. Στο επίκεντρό της βρίσκεται ο "πανοπτισμός" ως τεχνική και ως πολιτική τεχνολογία. Το *Πανοπτικόν* του Jeremy Bentham έτσι όπως το αναλύει ο Foucault αποτελεί το πρότυπο για τον πανοπτισμό. Το σχετικό χωρίο στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*[63] είναι από τα πιο πολυσυζητημένα του βιβλίου αλλά και της φουκωικής σκέψης γενικότερα. Είναι σκόπιμο να ξεκινήσουμε από αυτό.

Προνομιακό σημείο αναφοράς για τον Foucault είναι λοιπόν το *Πανοπτικόν* του Bentham το οποίο είναι πρώτα από όλα ένα αρχιτεκτόνημα. Βασίζεται σε ένα ιδιαίτερο αρχιτεκτονικό σχέδιο τα κύρια δομικά στοιχεία του οποίου είναι ένας κεντρικός πύργος που περιβάλλεται από ένα δακτυλιοειδές οικοδόμημα ενώ ενδιαμέσως υπάρχει κενό. Η διάταξη και η κατασκευή τους είναι τέτοιες ώστε από τον πύργο να εξασφαλίζεται η δυνατότητα ανεμπόδιστης, πλήρους και διαρκούς όρασης του εσωτερικού του οικοδομήματος που το περιβάλλει. Το αντίστροφο δεν ισχύει. Η κατεξοχήν εφαρμογή μιας τέτοιας αρχιτεκτονικής δομής όπως την εμπνεύστηκε ο Bentham είναι αυτή της φυλακής, αλλά και άλλων χώρων όπως το εργοστάσιο, το στρατόπεδο και το σχολείο. Πέρα από τις προφανείς διαφορές τους, σε κάθε περίπτωση πρόκειται για ένα χώρο, λιγότερο ή περισσότερο, μαζικής συγκέντρωσης κι επιτήρησης ανθρώπων. Κι ως θεσμοί χαρακτηρίζονται από μια ιεραρχική σχέση σύμφωνα με την οποία κατά κανόνα οι πολλοί (φυλακισμένοι, εργάτες, στρατιώτες, μαθητές κ.ο.κ.) υπόκεινται στην εξουσία που ασκείται (καταρχάς) από τους λίγους, τους επιτηρητές τους.

Ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά αυτού του τύπου εξουσίας είναι ότι ασκείται κατεξοχήν με το βλέμμα, εγκαθιδρυμένη σε μια άνιση σχέση ορατότητας. Τουλάχιστον στην πιο καταπιεστική από όλες τις περιπτώσεις, τη φυλακή, ισχύει ολοκληρωτικά αυτό που λέει ο Foucault, δηλαδή ότι τον επιτηρούμενο (εν προκειμένω τον κρατούμενο) "τον

---

[63] Βλ. Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία: η γέννηση της φυλακής*, Ράππα, Αθήνα 1989, ιδίως το κεφάλαιο για τον πανοπτισμό, σ.259-300. (Ο πρωτότυπος τίτλος είναι *Surveiller et Punir (Επιτηρείν και Τιμωρείν)*).

βλέπουν, αλλά δεν βλέπει· είναι αντικείμενο μιας πληροφόρησης, ποτέ υποκείμενο μιας επικοινωνίας"[64]. Εξίσου θεμελιώδες είναι ότι ο μηχανισμός του Πανοπτικού εξασφαλίζει την αδιάκοπη λειτουργία της εξουσίας ακόμη κι όταν είναι ασυνεχής η άσκησή της, μονιμοποιώντας τα αποτελέσματα της επιτήρησης καθώς έχει επιβάλλει στον κρατούμενο μια συνειδητή και μόνιμη κατάσταση ορατότητας σε βάρος του. Δεδομένου ότι ο επιτηρούμενος δεν έχει τη δυνατότητα να δει αν τον βλέπουν την εκάστοτε συγκεκριμένη στιγμή, συμπεριφέρεται ως εάν πράγματι να τον βλέπουν ακριβώς επειδή *μπορεί* να τον βλέπουν. Έτσι, "το αρχιτεκτονικό τούτο συγκρότημα [να] είναι μια μηχανή για την εγκαθίδρυση και τη στήριξη ενός είδους εξουσίας ανεξάρτητης από εκείνον που την ασκεί· κοντολογίς, οι κρατούμενοι [να] παγιδεύονται και [να] υφίστανται μιαν εξουσία της οποίας οι ίδιοι είναι φορείς"[65].

Ο Foucault χρησιμοποιεί τη μεταφορά της "μηχανής" για να αναδείξει το μηχανικό και αυτοματοποιημένο τρόπο με τον οποίο λειτουργεί αυτή η εξουσιαστική σχέση. Συνάμα τονίζει και τον απο-ατομικευμένο χαρακτήρα της: "Η εξουσία βασίζεται τώρα πολύ λιγότερο σ' ένα άτομο και πολύ περισσότερο σε μια προσχεδιασμένη κατανομή των σωμάτων, των επιφανειών, των βλεμμάτων· σ' ένα σύνολο από εσωτερικούς μηχανισμούς που παράγουν οι ίδιοι τη σχέση όπου παγιδεύονται τα άτομα"[66]. Το ποιος συγκεκριμένα είναι ο εξουσιαστής-παρατηρητής καθίσταται επομένως δευτερεύον, ενώ η έμφαση είναι κατεξοχήν στον (απρόσωπο) μηχανισμό κατεξουσίασης που τίθεται σε λειτουργία. Αυτόν το μηχανισμό (ανα)τροφοδοτεί ο ίδιος ο κατεξουσιαζόμενος, εσωτερικεύοντας τις επιταγές του: "Η αποτελεσματικότητα της εξουσίας, η καταναγκαστική της δύναμη, περνάνε τώρα από την άλλη μεριά -από τη μεριά της επιφάνειας όπου ασκείται. Το άτομο που καθυποβάλλεται σ' ένα πεδίο ορατότητας, και που το ξέρει, επωμίζεται το ίδιο τους καταναγκασμούς της εξουσίας· τους προσαρμόζει αυθόρμητα στον

---

[64] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.265.
[65] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.266.
[66] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.267.

εαυτό του· δέχεται μέσα του τη σχέση εξουσίας όπου παίζει ταυτόχρονα και τους δύο ρόλους· γίνεται η βάση της ίδιας της καθυπόταξης"[67].

Ας αναφερθούμε σε ορισμένες ακόμη σημαντικές όψεις της εξουσίας αυτής, της αποκαλούμενης από τον Foucault πειθαρχικής για λόγους που πρέπει να έχουν ήδη καταστεί σαφείς. Έχει παραδόξως μια δημοκρατική διάσταση, στο μέτρο που οι μηχανισμοί του πανοπτικού σχήματος υπόκεινται σε έλεγχο, εφόσον μπορούν να καταστούν οι ίδιοι αντικείμενο εξεταστικής παρατήρησης. Ας πούμε, ο διευθυντής ενός ιδρύματος που λειτουργεί με τις αρχές του πανοπτισμού μπορεί ο ίδιος να επιτηρηθεί από έναν υφιστάμενο επιθεωρητή του. Με άλλα λόγια, το ότι οι ίδιοι οι επιτηρητές καθίστανται και επιτηρούμενοι σημαίνει ότι υφίσταται ένας δημοκρατικός έλεγχος της εξουσίας, κάτι που δρα προληπτικά για την έκπτωση σε τυραννία. Αυτό, βέβαια, προϋποθέτει ότι ο καθένας μπορεί να δει με τα μάτια του πώς λειτουργούν πανοπτικοί θεσμοί, π.χ. (πανοπτικά) σχολεία και νοσοκομεία.

Ο Foucault αφήνει μάλλον ασαφές κατά πόσον αυτό όντως είναι δυνατό στον πανοπτισμό εν γένει κι επομένως κατά πόσο είναι ουσιώδες γνώρισμά του η, κατά την παραπάνω έννοια πάντα, δημοκρατική του διάσταση. Σχετικά ασαφής παραμένει, επίσης, η σχέση της πειθαρχικής εξουσίας με άλλες μορφές εξουσίας, κάτι που έχει προξενήσει κι αρκετές παρανοήσεις. Ο Foucault δεν ισχυρίζεται ότι η πειθαρχική εξουσία υποκαθιστά πλήρως άλλες μορφές εξουσίας. Περισσότερο συναρθρώθηκε με αυτές με τρόπο που πάντως τις μετάλαξε: "...εισέδυσε μέσα στις άλλες μορφές, πολλές φορές υποβαθμίζοντάς τες, αλλά και χρησιμεύοντάς τους ως μεσάζων, συνδεοντάς τες μεταξύ τους, επεκτείνοντάς τες, και πάνω απ΄όλα επιτρέποντας την εξάπλωση της επιρροής της εξουσίας μέχρι και στα πιο απόμακρα και δυσδιάκριτα στοιχεία"[68]. Αντιστοίχως, το πανοπτικό σχήμα δεν είναι ο μοναδικός

---

[67] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.268.

[68] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.284. Βλ.σ.289-290 για μια (μη λεπτομερώς αναπτυγμένη) συσχέτιση της "συσσώρευσης ανθρώπων" με την καπιταλιστική συσσώρευση κεφαλαίου ως διαδικασιών που συναναδύθηκαν κι αλληλοσυμπληρώθηκαν.

εξουσιαστικός μηχανισμός, όσο ο "ενισχυτής"[69] εξουσιαστικών μηχανισμών.

Παρ΄όλα αυτά, είναι σαφές ότι ο Foucault, ο οποίος άλλωστε δεν ενδιαφερόταν να κατασκευάσει αφηρημένα θεωρητικά σχήματα αποκομμένα από τις ιστορικές του έρευνες, εντοπίζει κυρίως στον 17ο και 18ο αιώνα τη σταδιακή ανάδυση ενός κοινωνικού σχηματισμού που, σε αντιδιαστολή προς το παρελθόν, δομείται κατεξοχήν στις σχέσεις πειθαρχίας. Αυτό ταυτόχρονα δηλώνει ότι αντιλαμβάνεται τον πανοπτισμό και την πειθαρχία ως διάχυτα στην κοινωνία, ως συνθήκες γενικεύσιμες και εν τέλει καθολικές που δεν εντοπίζονται απλώς στο εσωτερικό ιδρυμάτων και επιμέρους θεσμών, ακόμη κι αν εκεί αναδύθηκαν.

Θεωρεί ότι ο πανοπτισμός συνιστά μια ιστορική τομή που σηματοδοτεί τη μετάβαση από την παραδοσιακή, προ-πειθαρχική στην πειθαρχική εξουσία. Η θεμελιώδης διαφορά τους έγκειται στην αντιστροφή της οικονομίας της ορατότητας που επιφέρει η δεύτερη: από την κοινωνία του θεάματος μεταβαίνουμε στην κοινωνία της επιτήρησης. Παραπέμποντας στο γερμανό μεταρρυθμιστή του σωφρονιστικού συστήματος M.H.Julius, αναφέρει πως ήδη στην αρχαιότητα κυριαρχούσε στο δημόσιο βίο το θέαμα και η γιορτή. Το ζητούμενο ήταν πώς ένας μικρός αριθμός αντικειμένων θα προσφερόταν προς θέαση σε ένα πλήθος ανθρώπων. Ο μεγαλοπρεπής ναός και το θέατρο είναι αρχιτεκτονικές δομές που ανταποκρίνονται σε αυτή την απαίτηση. Στη νεώτερη εποχή το ζητούμενο είναι πλέον διαφορετικό· πώς ένας μικρός αριθμός ανθρώπων θα μπορέσει να έχει θέαση ενός πλήθους ατόμων. Αντιστοίχως, ενώ μέριμνα της παραδοσιακής εξουσίας ήταν να επιδείξει με θεαματικό τρόπο την αίγλη της στους υπηκόους της, μέριμνα της πειθαρχικής εξουσίας είναι να αντικειμενοποιήσει αυτούς πάνω στους οποίους ασκείται και να τους καταστήσει υποκείμενα γνώσης[70]. Κι από αυτήν την άποψη, η λέξη πλήθος δεν είναι πάντα κατάλληλη διότι το

[69] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.272.

αντικείμενο της παρατήρησης συνήθως δεν είναι ένας όχλος ή μια αδιαφοροποίητη μάζα, αλλά ακριβώς η μέσω της επιτήρησης/παρατήρησης εξατομίκευση, αρίθμηση και ταξινόμηση της πολλαπλότητας των παρατηρούμενων και η συνακόλουθη γραφειοκρατική τεκμηρίωση και αρχειοθέτηση[71].

Με άλλα λόγια, παραδοσιακά η εξουσία είναι αυτό που φαίνεται, διατρανώνεται κι εν τέλει αντλεί τη δύναμή της από την ίδια της την πομπώδη επίδειξη, ενώ οι εξουσιαζόμενοι μένουν συνήθως αφανείς, ή, εν πάση περιπτώσει, φωτίζονται μόνο από τη μερίδα εξουσίας που τους παραχωρείται. Αντιθέτως, η πειθαρχική εξουσία ασκείται γινόμενη η ίδια αόρατη και καθυποτάσσοντας τους εξουσιαζόμενους στην αρχή μιας αναγκαστικής ορατότητας. Οι φυλακισμένοι δε ρίχνονται πλέον στα ανήλιαγα και σκοτεινά μπουντρούμια. Εγκάθειρκτοι σε πανοπτικής έμπνευσης φυλακές λούζονται στο φως. Η έκθεση τους στην ορατότητα καθίσταται λοιπόν για αυτούς μια "παγίδα". Αναλόγως, ενώ "η πανηγυρική εμφάνιση του μονάρχη περιλαμβάνει πάντα ένα στοιχείο καθιέρωσης, επίστεψης και ανάκτησης της νίκης"[72], στην πειθαρχική εξουσία έχουμε ως μοντέλο αυτό της (στρατιωτικής) παρέλασης (όπου οι εξουσιαστές είναι οι θεατές) η οποία παίρνει τη μορφή επιδεικτικής εξέτασης (κι όχι θριαμβευτικής πομπής).

### 7.2 το Συνοπτικόν

Σε ένα σημαντικό άρθρο[73], ο Thomas Mathiesen ασκεί κριτική στη θεώρηση του Foucault για τον πανοπτισμό. Η κριτική του δεν είναι απορριπτική, καθώς κατά βάση δέχεται καθεαυτήν τη δομή του πανοπτισμού και της πειθαρχικής σχέσης όπως την αναλύει ο Foucault.

---

[70] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.284-289.
[71] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.250κ.ε., 265, 269.
[72] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.248. Το αποκορύφωμα αυτού του προτύπου ενσάρκωσε ο Λουδοβίκος XIV.
[73] Mathiesen T., "The viewer society: Michel Foucault's Panopticon revisited", *Theoretical Criminology*, τομ.1, τευχ.2, 1997, σ.215-234.

Οι ουσιώδεις αντιρρήσεις[74] του επικεντρώνονται σε δύο αλληλένδετα σημεία σχετικά με την ιστορική διάσταση του ζητήματος. Πρώτον, εκτιμά πως στην πραγματικότητα δεν έχει επέλθει κάποια ριζική τομή από δομική άποψη που μας επιτρέπει να διαχωρίσουμε εξίσου ριζικά ιστορικές εποχές με κριτήριο την καθιέρωση και πρωτοκαθεδρία του πανοπτισμού ως πολιτικής τεχνολογίας κι αντιστοιχώς να διαχωρίσουμε μεταξύ πειθαρχικών και προ-πειθαρχικών κοινωνιών[75]. Ο Mathiesen αποδέχεται ότι οι πανοπτικές πρακτικές *εντείνονται κι επεκτείνονται* και μάλιστα ακόμη περισσότερο με την πλέον σύγχρονη τεχνολογία (κλειστά συστήματα παρακολούθησης, κάμερες κτλ.). Και προσδιορίζει την αρχή αυτής της επιταχυνόμενης διαδικασίας στο 1800. Ωστόσο, θεωρεί ότι οι πανοπτικές πρακτικές και οι λειτουργίες τους δεν είναι κάτι καινοφανές ούτε προσιδιάζουν στη νεώτερη εποχή. Αντίθετα, εντοπίζει τις ρίζες τους πολλούς αιώνες πριν. Για παράδειγμα, ο θεσμός της Εξομολόγησης στην Καθολική Εκκλησία ασκεί επιτηρητική-πειθαρχική λειτουργία· το ίδιο κι ο στρατός (κι όχι μόνον ο σύγχρονος στρατός).

Πιστεύω πως ο Mathiesen ορθώς επισημαίνει μια υπερβολή στην ανάλυση του Foucault, εφόσον ο τελευταίος τείνει να δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη ρήξη και να υποτιμά τη συνέχεια στον πανοπτισμό ως ιστορικό φαινόμενο. Ωστόσο, και ο ίδιος ο Mathiesen τείνει να υποτιμά δύο στοιχεία που σχετικοποιούν τη δική του κριτική. Το ένα είναι ότι, όπως είδαμε, ο ίδιος ο Foucault αναγνωρίζει πως ο πανοπτισμός και η επιτήρηση προϋπάρχουν του 18ου αιώνα, αλλά από τότε σταδιακά προσλαμβάνουν μια νέα και καίρια διάσταση και συναρθρώνονται με άλλες μορφές εξουσίας. Όπως λέει, η ιεραρχημένη, συνεχής και λειτουργική επιτήρηση *δεν* είναι μια εφεύρεση του 18ου αιώνα, αλλά τότε

---

[74] Υπάρχουν και κάποιες επιμέρους εμπειρικές αντιρρήσεις. Πιθανόν η σημαντικότερη είναι πως σύμφωνα και με σχετικές έρευνες, ακόμη και σε πανοπτικές φυλακές, φαίνεται ότι δε λειτουργεί η λογική της επιτήρησης διότι δεν υπάρχει στην πραγματικότητα σωφρονιστική λειτουργία. Έτσι, ο κρατούμενος εξακολουθεί να είναι πολύ περισσότερο απομονωμένος κι αποκλεισμένος, παρά υποκείμενο πειθαρχίας και ελέγχου.

[75] Στην πραγματικότητα η θέση του επ' αυτού εμφανίζεται κάπως αντιφατική, καθώς σε ορισμένα σημεία του άρθρου φαίνεται να αποδέχεται ένα είδος τομής με όρους πανοπτισμού και συνοπτισμού. Βλέπε ενδεικτικά Mathiesen T., "The viewer society", ο.π. σ.219. Για το συνοπτισμό, παρακάτω.

επεκτείνεται και υποστηρίζει ένα ολοκληρωμένο σύστημα πειθαρχικής εξουσίας πολλαπλής, αυτενεργούς κι ανώνυμης[76].

Ο Mathiesen φαίνεται να αντιλαμβάνεται πρωτίστως με ποσοτικούς όρους την προϊούσα επέλαση του πανοπτισμού το 18ο αιώνα κι έπειτα και να μην αντιλαμβάνεται πλήρως την ποιοτική διαφορά που συνιστά η διάχυση και γενίκευση του πανοπτισμού και της επιτήρησης στην κοινωνία συλλήβδην, πέραν από το εσωτερικό πεδίο συγκεκριμένων θεσμών, ακόμη κι όταν ρητώς αναγνωρίζει ότι μια πλειάδα θεσμών προσλαμβάνουν πανοπτική μορφή· ούτε ότι η ίδια ενδεχομένως πανοπτική τεχνική συνδυαζόμενη με μια διαφορετική πρακτική μπορεί να επιφέρει διαφορετικά όσο και σύνθετα αποτελέσματα. Το δεύτερο στοιχείο, αλληλένδετο με το προηγούμενο, που φαίνεται να υποτιμά ο Mathiesen είναι ότι ο πανοπτισμός και η επιτήρηση μπορεί να έχουν μια διαχρονική παρουσία, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δεν διαφοροποιούνται (ως προς τις συγκεκριμένες μορφές που προσλαμβάνουν, τη σημασία που έχουν, τις συνέπειες που επιφέρουν) ανάλογα με τα υποκείμενα στα οποία επιβάλλονται. Η ανάδυση του νεωτερικού υποκειμένου που είναι σαφώς περισσότερο εξατομικευμένο, με αναπτυγμένη εσωτερικότητα και ηθική συνείδηση σε σχέση με το προνεωτερικό συνιστά μια προνομιακή συνθήκη για τον πανοπτισμό. Έτσι, φερ' ειπείν η φουκωική ανάλυση επισημαίνει τη σταδιακή παρακμή τιμωρητικών κι εν γένει βίαιων ενεργειών της εξουσίας, τη θέση των οποίων παίρνουν ακριβώς ενέργειες πειθάρχησης περισσότερο προληπτικού χαρακτήρα οι οποίες βέβαια επιβάλλονται στο σώμα και τις ενέργειές του (πάντως με πιο "ήπιο" τρόπο), αλλά με ογκούμενο ενδιαφέρον, στοχεύουν στην "ψυχή" του ανθρώπου.

Όλα αυτά δικαιολογούν *εν μέρει* τους όρους ιστορικής τομής που μετέρχεται ο Foucault. Έχω την εντύπωση ότι ο Mathiesen έτσι κι αλλιώς τείνει να υπερβάλλει την απόσταση που τον χωρίζει από τον Foucault, αφού τελικά δηλώνει ότι ζούμε σε μια "κοινωνία θεατή" (viewer society),

---

[76] Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.235.

χαρακτηρισμός που τιτλοδοτεί και το άρθρο, άλλωστε. Σε κάθε περίπτωση, το ζήτημα είναι ως ένα βαθμό ζήτημα ορισμού και λεπτών διακρίσεων κι επιδέχεται εκτενή ανάλυση. Προφανώς όμως μεγαλύτερη διαπραγμάτευση του και μάλιστα σε ιστορικές βάσεις είναι εκτός του θέματός μας.

Η δεύτερη αντίρρηση του Mathiesen στην ανάλυση του Foucault είναι, πιστεύω, πιο ενδιαφέρουσα και πιο εύστοχη. Κατά το πρότυπο του Πανοπτικού, ονομάζει Συνοπτικόν [Synopticon] το, κατά κάποιον τρόπο, αντίστροφό του. Δηλαδή, ενώ και στις δύο δομές υφίσταται μια οπτική (κυρίως) επιτήρηση/παρακολούθηση, στη δεύτερη περίπτωση, "οι πολλοί παρατηρούν τους λίγους"[77]. Ο Mathiesen θεωρεί ότι (α) το Συνοπτικόν είναι μια δομή εξίσου παλαιά με το Πανοπτικόν, έχει εξίσου ρίζες σε σημαίνοντες πολιτικούς και κοινωνικούς θεσμούς και γνωρίζει εξίσου εξάπλωση κι επιτυχία από το 18ο αιώνα, εντεινόμενη στις μέρες μας. Για παράδειγμα, οι μεγάλοι κι εντυπωσιακοί καθεδρικοί ναοί επιτελούν μια συνοπτική λειτουργία, καθώς είναι σκόπιμα κατασκευασμένοι ώστε να συγκεντρώνουν πλήθη πιστών και να τους μεταδίδουν οπτικά μηνύματα.

Στη νεώτερη εποχή, η δημοσιότητα καταρχάς μέσα από τον Τύπο και στη σύγχρονη εποχή από τα ηλεκτρονικά μέσα επικοινωνίας και κατεξοχήν την τηλεόραση επέφερε την περαιτέρω ανάπτυξη Συνοπτικών θεσμών και πρακτικών. Κατά αυτή την έννοια, οι πολλοί είναι (τηλε)θεατές των λίγων, δηλαδή κάθε είδους προβεβλημένων από τα media προσώπων (καλλιτέχνες, αθλητές, δημοσιογράφοι, πολιτικοί κ.ο.κ.). Κατεξοχήν παρακολουθούνται οι "διασημότητες", προσωπικότητες που ανεξάρτητα από το πού οφείλουν αυτή την

[77] Με αυτή την έκφραση κωδικοποιεί τη θέση του ο Mathiesen. Ωστόσο, αυτή είναι εν μέρει παραπλανητική (ακόμη κι αν από εμπειρική άποψη συνήθως ισχύει), διότι το κεφαλαιώδες δεν είναι το ποιοι είναι οι πολλοί και ποιοι οι λίγοι, αλλά περισσότερο ποια είναι η σχέση ιεραρχίας/εξουσίας που συνδέει τους μεν και τους δε (επιτηρητές κι επιτηρούμενους). Για παράδειγμα, σε μια παρέλαση μαθητών, οι μαθητές που παρακολουθούνται είναι πιο λίγοι από τους θεατές. Αυτό δε σημαίνει όμως ότι πρόκειται για μια εκδοχή του Συνοπτικού. Αντίθετα, οι πολλοί επιτηρητές-θεατές ασκούν εξουσία στους λίγους, τους μαθητές. Πρόκειται, δηλαδή, για πανοπτική δομή.

ιδιότητα, θεωρούνται πρότυπα, σαγηνεύουν με την "λάμψη" τους και ασκούν πρωτογενώς εξουσία επί των θεατών-θαυμαστών τους οι οποίοι υιοθετούν λιγότερο ή περισσότερο τη στάση ζωής και τις αξίες που τα είδωλά τους ενσαρκώνουν. Επίσης, το κοινό νιώθει οικειότητα, εμπιστοσύνη και θαυμασμό για χαρισματικούς σχολιαστές (δημοσιογράφους ή άλλους που εκτίθενται συστηματικά στα ηλεκτρονικά μέσα) οι οποίοι έτσι με τη σειρά τους ασκούν πρωτογενώς εξουσία ως διαμορφωτές της κοινής γνώμης κι όχι απλώς ως διεκπεραιωτές ή μεσολαβητές των παραγωγών του προγράμματος. Ο Mathiesen αναφέρεται γενικότερα στη σημαίνουσα θέση της παραγωγής, διαχείρισης και μετάδοσης πληροφοριών, απόψεων, προπαγάνδας κτλ. σε διάφορους κοινωνικούς τομείς. Η κεντρική ιδέα είναι ότι "...ο συνοπτισμός, μέσω των σύγχρονων μέσων μαζικής επικοινωνίας και ιδιαιτέρως της τηλεόρασης, πρώτα απ΄όλα διευθύνει κι ελέγχει ή πειθαναγκάζει τη *συνείδησή* μας"[78].

(β) Πανοπτικόν και Συνοπτικόν έχουν μια παράλληλη σχέση η οποία συχνά γίνεται διαδραστική ή, ακόμη περισσότερο, το ένα εισβάλλει στο άλλο. Έτσι, επέρχεται η σύμμειξή τους. Κατά περίπτωση μπορούμε στον ίδιο θεσμό να εντοπίσουμε πανοπτικές και συνοπτικές δομές και λειτουργίες (ήδη έχει αναφερθεί η Εκκλησία με την πανοπτική Εξομολόγηση και τους συνοπτικούς ναούς της).

### 7.3 η τέχνη του κυβερνάν

Σε μια μεταγενέστερη του *Επιτήρηση και Τιμωρία* σειρά διαλέξεων, η οποία μπορεί να ιδωθεί περισσότερο ως συνέχιση του προβληματισμού του βιβλίου αυτού παρά ως αναθεώρησή του, ο Foucault καταπιάνεται με αυτό που ονομάζει "τέχνη του κυβερνάν" και "κυβερνοοτροπία" [gouvernementalité]. Πρόκειται πιο πολύ για μια μετατόπιση του ερευνητικού ενδιαφέροντος, παρά για μεταβολή προγενέστερων θέσεων

[78] Mathiesen T., "The viewer society", ο.π. σ.230.

πόσο μάλλον για εγκατάλειψή τους. Το θέμα που καλύπτει είναι πολύπτυχο και σύνθετο. Εδώ θα απομονώσουμε μόνο μερικές πτυχές του κι αυτές με τρόπο συνοπτικό[79].

Ο Foucault υποστηρίζει ότι μια πλειάδα πολιτικών πραγματειών της περιόδου 1550-1800 συνιστούν μια ιδιαίτερη κατηγορία έργων που δεν μπορούν να καταταγούν ούτε στο είδος "συμβουλές προς τους άρχοντες", ο κλασικός τόπος του οποίου είναι ο *Ηγεμών* του Machiavelli, ούτε είναι έργα πολιτικής επιστήμης με μια πιο σύγχρονη έννοια. Συμβαδίζοντας με τις εξελίξεις στην κοινωνία, οι συγγραφείς αυτών των έργων θέτουν το κυβερνάν ως ιδιαίτερο κι αυτοτελές ζήτημα: πώς κανείς κυβερνά και κυβερνάται, με ποιες μεθόδους, πόσο αυστηρά κ.ο.κ. Επιχειρούν να διαμορφώσουν ένα είδος ορθολογικότητας εγγενές στην τέχνη του κυβερνάν, χωρίς αυτό να καθυποτάσσεται στην προβληματική του ηγεμόνα, ο οποίος διατηρούσε (σύμφωνα τουλάχιστον με την πρόσληψη του έργου του Machiavelli) μια εξωτερική, οιονεί υπερβατική σχέση με το κράτος (πριγκιπάτο).

Οι συγγραφείς αυτοί θεωρούν ότι μια τέτοια προσέγγιση εξαντλεί το θέμα της ουσιαστικά στο πώς ο ηγεμών θα διατηρήσει την εξουσία του. Αντίθετα, εκείνοι ασχολούνται με την πολλαπλότητα των μορφών της (δια)κυβέρνησης και της εσωτερικής σχέσης που έχουν με το κράτος. Έτσι, για αυτούς η διακυβέρνηση του κράτους ως ολότητα αποτελεί απλώς μια ειδική μορφή της. Η "διακυβέρνηση" του ατόμου από τον εαυτό του και των διαπροσωπικών σχέσεών του, το ζήτημα της "διακυβέρνησης" των παιδιών, της οικογένειας, ενός θρησκευτικού τάγματος κ.α. Όλα αυτά εντάσσονται εξίσου στο ζήτημα που τους απασχολεί. Κι επισημαίνουν όχι μόνο την πολλαπλότητα των μορφών

---

[79] Βλ. Burchell G., Gordon C. & Miller P. (επιμ.), *The Foucault effect: studies in governmentality*, Harvester Wheatsheaf, Λονδίνο 1991, ιδιαιτέρως το 4ο κεφάλαιο: Foucault M., "Governmentality", σ.87-104, κείμενο της σχετικής διάλεξης. Τα ζητήματα στα οποία αναφέρεται η κυβερνοοτροπία είναι μείζονα, αλλά δεν εξαντλούν τη θεματολογία αυτής της σειράς διαλέξεων (College de France, 1978-79). Βλέπε και το 1ο κεφάλαιο: Gordon C., "Governmental rationality: an introduction", σ.1-51 για μια εκτενή παρουσίαση του προβληματισμού αυτών των διαλέξεων ενταγμένα στο φουκωικό corpus.

εξουσίας, αλλά και τη συνέχειά τους, σε αντίθεση με το μακιαβελικό μοντέλο που τόνιζε την ασυνέχεια και τη διαφορά της εξουσίας του Ηγεμόνα.

Για τον Foucault, η εισαγωγή της οικονομίας (με επίγνωση της αρχαιοελληνικής ετυμολογίας και σημασίας της λέξης) στην πολιτική πρακτική είναι το ουσιώδες ζητούμενο στην καθιέρωση της τέχνης του κυβερνάν. Δηλαδή, η οικονομική διάσταση του κυβερνάν σχετίζεται με το ποιος είναι ο σωστός τρόπος διεύθυνσης, διευθέτησης, διαχείρισης των ατόμων, των αγαθών και του πλούτου, όπως προσδοκάται ότι ένας καλός πατέρας κάνει για την οικογένειά του. Αυτό διακρίνει το κυβερνάν κι από την κυριαρχία. Ενώ η κυριαρχία ασκείται επί της επικράτειας/του εδάφους, το κυβερνάν ασκείται πάνω σε ανθρώπους, στις σχέσεις τους με τον πλούτο, με τους υλικούς πόρους, τα μέσα επιβίωσης κ.α. αλλά και με πράγματα όπως έθιμα, συνήθειες, τρόποι του σκέπτεσθαι και του πράττειν. Αυτό καθιστά φανερό και γιατί ο Foucault κάνει λόγο για κυβερ[νο-]νοοτροπία. Στο μέτρο που το πεδίο εφαρμογής του προσδιορίζεται από την κατηγορία του "πληθυσμού" (και μεταξύ άλλων ασχολείται με επιδημίες, θανάτους κτλ.), το μοντέλο της οικογένειας βρίσκει σε αυτό τα όριά του. Καθίσταται πλέον ανεπαρκές, αλλά όχι παρωχημένο αφού μπορεί πια να αντιμετωπιστεί ως μια υποκατηγορία (αλλά ως τέτοια προνομιακή) του πληθυσμού.

Αυτή η θεώρηση από τα τέλη του 16ου αιώνα συνδυάζεται σε επίπεδο θεσμών με τη σταδιακή ανάπτυξη των διοικητικών μηχανισμών του κράτους, τη χρήση της στατιστικής και της επιστήμης της "αστυνομίας". Η "λογική του κράτους" [raison d' état] σημαίνει πλέον ότι το κράτος κυβερνάται με ορθολογικές αρχές οι οποίες είναι εγγενείς, προσίδιες σε αυτό και δεν θεμελιώνεται πια σε υπερβατικές αρχές ή κάποιο ηθικο-φιλοσοφικό ιδεώδες. Ο σωστός κυβερνήτης διακρίνεται από υπομονή, σωφροσύνη και φιλοπονία και λιγότερο από τη χρήση πυγμής και βίας. Στο κείμενο για την κυβερνοοτροπία ο Foucault δεν αναφέρεται ρητώς στον επακριβή τρόπο με τον οποίο αυτή συνδέεται με τις σχέσεις πειθαρχίας. Επιβεβαιώνει ωστόσο ότι συνδυάζονται και μάλιστα οι

τελευταίες έχουν αναβαθμισμένη σημασία στην περίπτωση που αντικείμενό τους καθίσταται ένας ολόκληρος πληθυσμός. Αναφέρει ότι η κυβέρνηση έχει τη δική της σκοπιμότητα που διαιρείται σε επιμέρους σκοπιμότητες και ασκείται με την εφαρμογή διαφόρων τακτικών. Είναι προφανές ότι σε αυτές τις τακτικές περιλαβάνονται κατεξοχήν πειθαρχικές και πανοπτικές τεχνικές.

Ο Wokler, επιφανής μελετητής του Rousseau και "υπερασπιστής" του, έχει γράψει ένα άρθρο[80] που γενικά θέλει να αναδείξει θεματικές της μεταμοντέρνας κριτικής που υπάρχουν με συγγενείς όρους ήδη σε γραπτά του Rousseau στο πλαίσιο της κριτικής του στο Διαφωτισμό. Σε μια αποστροφή του αναρωτιέται: "Τι άλλο είναι η φιλοσοφία της ιστορίας του Rousseau, παρά ένα πορτραίτο της αυτοεπιβληθείσας φυλάκισης του ανθρώπινου γένους στο τεράστιο Πανοπτικόν του πολιτισμού μας συνολικά;"[81]. Ο Wokler ισχυρίζεται, δηλαδή, με βάση την προσέγγιση που ακολουθεί, ότι τηρουμένων των αναλογιών ο Rousseau έχει αναπτύξει με τους δικούς του όρους την ουσία του φουκωικού Πανοπτικού. Αλλά αυτό το έχει κάνει με έντονη κριτική διάθεση. Κατηγορεί μάλιστα τον Foucault ότι είναι άστοχη η παρατήρησή του πως το πολιτικό δόγμα του *Κοινωνικού Συμβολαίου* συνάδει με θεσμούς ολοκληρωτικής παρακολούθησης που είχε συνδέσει με τον Bentham[82]. Αν και ο Wokler δεν αποδίδει με ακρίβεια τις αντιλήψεις του Foucault για τον Rousseau και ειδικά ως προς τη συσχέτιση που κάνει με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, έχει εντούτοις δίκιο ότι ο Foucault πράγματι συνδέει ρητώς τον Bentham με τον Rousseau, τουλάχιστον κατά το ότι συμμερίζονται το ίδιο γενικό όραμα μιας διαφανούς, πανοπτικής και πειθαρχημένης κοινωνίας[83]. Θεωρώ ότι η υπεράσπιση του Rousseau και

---

[80] Wokler, "Ancient postmodernism in the philosophy of Rousseau" στο Riley P. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, N.Υόρκη 2001.
[81] Wokler, "Ancient postmodernism in the philosophy of Rousseau", ο.π. σ.420.
[82] Wokler, "Ancient postmodernism in the philosophy of Rousseau", ο.π. σ.422.
[83] Βλ. Foucault, "Το μάτι της εξουσίας", συνέντευξη στους Barou J.P. & Perrot M., μτφρ.Σολομών Ι. στο Σολομών Ι. & Κουζέλης Γ. (επιμ.), *Πειθαρχία και Γνώση*, Ε.Μ.Ε.Α., Αθήνα 1994, ιδίως σ.15. Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* δεν υπάρχει αναφορά στον Rousseau, ενώ στο "Governmentality", υπάρχει απλή αναφορά στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, χωρίς να αναλύεται η σχέση αυτού του έργου με τον πανοπτισμό και πάντως όχι σε επίπεδο "δόγματος".

μάλιστα η αντιστροφή της κατηγορίας που επιχειρεί ο Wokler δεν είναι πειστική και πάντως του διαφεύγει το σημαντικότερο προς εξέταση εν προκειμένω ρουσσωικό κείμενο, η *Πολωνία*. Αλλά, επ'αυτού θα αναφερθώ παρακάτω.

### 7.4 η οικονομία της ορατότητας

Είναι σύνηθες η *Πολιτική Οικονομία* (1755, λήμμα της *Εγκυκλοπαίδειας*) να αντιμετωπίζεται ως ένα κείμενο που προαναγγέλει το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (1762), που εμπεριέχει σε μια πρωτόλεια μορφή σημαντικές έννοιες και ιδέες οι οποίες θα βρουν στο μεταγενέστερο κι ώριμο έργο την ακριβή και σταθεροποιημένη, πλήρη κι αναπτυγμένη εκδοχή τους. Κατά τα άλλα, αναπτύσσει μια ημιτελή δημοσιονομική θεωρία. Όπως παρατηρεί ο R.Derathé, με εξαίρεση τη θέση για την ιδιοκτησία που στην *Πολιτική Οικονομία* ο Rousseau, ακολουθώντας τους Locke και Pufendorf, υποστηρίζει ότι είναι φυσικό δικαίωμα που η κοινωνία πρέπει να σεβαστεί, η βασική θεώρηση είναι η ίδια στα δύο έργα. Απλώς το θέμα του είναι διαφορετικό: η *Πολιτική Οικονομία* αποτελεί ουσιαστικά μια θεωρία διακυβέρνησης και όχι όπως το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μια πραγματεία για την καταγωγή του κράτους και το πέρασμα από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση[84] (κι επιπλέον μια θεωρία διακυβέρνησης, θα προσθέταμε). Ωστόσο, ορισμένες όψεις της *Πολιτικής Οικονομίας* που δεν επαναλαμβάνονται ή μνημονεύονται απλώς ή έχουν τη μορφή υπαινιγμών στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, και κάποιες από τις οποίες ταυτόχρονα εμφανίζονται και στην *Πολωνία*, αποκτούν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για μας για λόγους που θα εξηγήσουμε ευθύς.

Όπως είδαμε παραπάνω, θεμελιώδης συνιστώσα της θεώρησής του Foucault για την τέχνη του κυβερνάν είναι η εισαγωγή της λογικής της οικονομίας στην πολιτική πρακτική (με τη στενή έννοια της κρατικής/κυβερνητικής πολιτικής όσο και με την ευρεία, της κοινωνικά

---

[84] Derathé R., introduction (στην *Πολιτική Οικονομία*), OC σ.LXXV-LXXVI.

διάχυτης έννοιας της διακυβέρνησης). Ο Foucault κάνει ειδική μνεία στην *Πολιτική Οικονομία* του Rousseau, θεωρώντας ότι εκφράζει απολύτως αυτόν τον προβληματισμό τον οποίο συνοψίζει ως εξής: "Το να κυβερνάς ένα κράτος θα σημαίνει επομένως να εφαρμόζεις την οικονομία, να εγκαθιδρύσεις μια οικονομία στο επίπεδο ολόκληρου του κράτους, που θα πει να ασκήσεις επί των κατοίκων του, και του πλούτου και της συμπεριφοράς του καθενός και όλων, μια μορφή επιτήρησης και ελέγχου τόσο προσεχτική όσο αυτή του αρχηγού της οικογένειας επί του νοικοκυριού και των αγαθών του"[85].

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο Rousseau, ακριβώς αντίθετα με τον ισχυρισμό του Foucault, αντιδιαστέλλει με τον πιο σαφή τρόπο τα πεδία της οικογένειας και του κράτους έτσι ώστε να δείξει ότι η οικονομία που ισχύει στο ένα επίπεδο είναι τελείως διαφορετική από αυτή που ισχύει στο άλλο. Με τα δικά του λόγια, το συμπέρασμα από τη σύγκρισή τους είναι: "Απ΄όλα όσα μόλις εξέθεσα, έπεται ότι δικαίως διαχωρίσαμε τη δημόσια οικονομία από την *επιμέρους οικονομία*[86] και ότι, καθώς το κράτος δεν έχει κανένα κοινό με την οικογένεια παρά μόνο την υποχρέωση που έχουν οι ηγέτες να κάνουν ευδαίμονα και τη μία και την άλλη, δεν θα μπορούσαν να αρμόζουν οι ίδιοι κανόνες συμπεριφοράς και στις δύο"[87]. Πράγματι, διακρίνει την οικογένεια ως θεσμό "φυσικό" ο οποίος έχει ως ηγέτη της τον πατέρα σε αντιδιαστολή προς το κράτος που θεμελιώνεται σε συμβάσεις και διέπεται από νόμους. Τα δικαιώματα ιδιοκτησίας του πατέρα ανήκουν σε ή προέρχονται από αυτόν. Το κράτος, αντίθετα, θεσπίζεται στην ίδια την προάσπιση του δικαιώματος της ατομικής ιδιοκτησίας[88]. Αυτή η διάκριση αποδοκιμάζει τα *πατριαρχικά* μοντέλα της πολιτικής[89], απορρίπτοντας την ιδέα ότι ο πολιτικός άρχοντας επέχει στο κράτος τη θέση του πατέρα στην

---

[85] Foucault M., "Governmentality", ο.π. σ.92.
[86] Εννοεί την οικογενειακή.
[87] *Πολιτική Οικονομία*, OC244 /ε67.
[88] Αυτή η θέση θα ανασκευαστεί στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*.
[89] Συγκεκριμένη αναφορά γίνεται στην *Patriarcha* του Filmer, *Πολιτική Οικονομία*, OC244 /ε67.

οικογένεια (όσον αφορά την πηγή της εξουσίας του, τη νομιμότητα και τα όριά της).

Ωστόσο, αυτό δεν καθιστά συλλήβδην άσχετη τη σύγκριση κράτους και οικογένειας. Πρέπει να επισημανθεί ότι η διάκριση μεταξύ οικιακής και πολιτικής οικονομίας γίνεται (και) με κριτήρια ορατότητας. Ο Rousseau ξεκινά στην *Πολιτική Οικονομία* μιλώντας για το μη συγκρίσιμο του μεγέθους τους, καθώς το κράτος είναι τεράστιο σε σχέση προς την οικογένεια. Αυτή η διαφορά εξειδικεύεται ως εξής: "...ο πατέρας μπορεί να τα βλέπει όλα μόνος του... ο ηγέτης δε βλέπει σχεδόν τίποτε παρά μόνο μέσα από τα μάτια των άλλων"[90]. Η συνδήλωση είναι ότι ο πατέρας είναι σε ευνοϊκή θέση, δε χρειάζεται διαμεσολαβητές, ελέγχει πλήρως την κατάσταση, επομένως, εξ αντανακλάσεως, ο ηγέτης μειονεκτεί ως προς αυτό. Και εφόσον αυτή η μειονεξία πρέπει να αντιμετωπιστεί, από αυτή την άποψη η οικονομία (της ορατότητας) της οικογένειας επαναφέρεται στο πεδίο του κράτους ως πρότυπο. Με αυτή την έννοια, ο Foucault έχει δίκιο όταν συγκαταλέγει το συγκεκριμένο κείμενο στην κατηγορία εκείνων που εκφράζουν τη θέση ότι "το να κυβερνάς ένα κράτος θα σημαίνει... μια μορφή επιτήρησης και ελέγχου τόσο προσεχτική όσο αυτή του αρχηγού της οικογένειας επί του νοικοκυριού και των αγαθών του".

Κατ' επανάληψη, εξάλλου, στο ίδιο κείμενο το κράτος περιγράφεται ως "μεγάλη οικογένεια". Βεβαίως, πρόκειται για μεταφορά λόγου, θα ήταν ωστόσο άνευ νοήματος αν δεν υπήρχε ένα ελάχιστο έστω κοινό σημείο αναφοράς. Υπενθυμίζω πως, κατά την εξέταση χωρίων της *Επιστολής στον d'Alembert* και της *Νέας Ελοΐζας*, είδαμε ότι ο Rousseau θυμάται τον πατέρα του να τον νουθετεί ως προς το χορό των στρατιωτών, αποκαλώντας "αδέλφια" όλους τους πολίτες της Γενεύης, στο γλέντι του τρύγου η σχέση που αναπτύχθηκε ανάμεσα σε γαιοκτήμονες, αγρότες κ.α. προσδιορίστηκε ως σχέση "οικειότητας" [familiarité] και στο χορό των μελλόνυμφων, ως κατακλείδα διαβάσαμε ότι, αν πραγματοποιείτο κατά την εισήγηση του Rousseau, θα προσιδίαζε σε "συνάθροιση μιας

---

[90] *Πολιτική Οικονομία*, OC241 /ε61.

μεγάλης οικογένειας". Όπως θα δούμε, η Πολωνία χαρακτηρίζεται "μητέρα πατρίδα".

Σε κάθε περίπτωση, υπάρχουν σημαντικές αναλογίες προς την οικογένεια: ενεργοποιούνται ισχυρά αισθήματα και συγκροτούνται δεσμοί αγάπης ή/και ταύτισης (τουλάχιστον αυτή είναι η ρουσσωική ερμηνεία ή επιδίωξη) ανάμεσα στους παριστάμενους (όπως ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας). Οι παριστάμενοι, εννοείται, συνέρχονται στον ίδιο χώρο όπου ο καθένας βλέπει, παρατηρεί κι ελέγχει όλους τους άλλους με τα ίδια του τα μάτια (όπως ο πατέρας βλέπει τα μέλη της οικογένειας στον οίκο του). Διαπιστώνουμε, δηλαδή, ότι ο Rousseau προβαίνει στην εξής κίνηση: ενώ απορρίπτει για το κράτος στοιχεία της οικογένειας που είναι ασύμβατα προς τις αξίες και τα θεμέλια της πολιτικής σχέσης (π.χ. απόλυτη εξουσία του πατέρα θεμελιωμένη στη "φύση"), μεταφέρει εντούτοις σε αυτό ιδιότητες της οικογενειακής σχέσης που θεωρεί συμβατές με την πολιτική (αν όχι επιβεβλημένες): η παρουσία του ατόμου εμπρός στην (πολιτική) δράση και η θέαση από το ίδιο τόσο της δράσης αυτής όσο και των υπόλοιπων ατόμων.

Το μοτίβο αυτό είναι σταθερό και το βρίσκουμε σε πλήθος ρουσσωικών έργων. Στην αφιέρωση προς τη γενέτειρά του, τη Γενεύη, που προηγείται του *Λόγου περί ανισότητας*, ο Rousseau δηλώνει ότι θα διάλεγε να ζήσει "σε ένα κράτος όπου όλα τα άτομα γνωρίζονται μεταξύ τους, οι σκοτεινοί ελιγμοί των παθών ή η μετριοφροσύνη της αρετής δε θα ήταν δυνατόν να κρυφτούν από το βλέμμα και την κρίση του κοινού, και όπου η γλυκιά αυτή συνήθεια των ανθρώπων να βλέπονται και να γνωρίζονται, έκανε την αγάπη και την πατρίδα περισσότερο αγάπη των πολιτών μεταξύ τους παρά αγάπη για τη γη τους"[91]. *Στο Κοινωνικό Συμβόλαιο*, διαβάζουμε πως ένα από τα σημαντικότερα μειονεκτήματα της μεγάλης έκτασης ενός κράτους είναι ότι "...ο λαός έχει λιγότερη στοργή για τους ηγέτες τους οποίους ποτέ δε βλέπει, για μια πατρίδα που στα μάτια του είναι τόσο μεγάλη όσο ο κόσμος και για τους συμπολίτες του οι

[91] *Λόγος περί ανισότητας*, OC112 /ε54.

περισσότεροι από τους οποίους του είναι ξένοι... Τα ταλέντα παραμένουν κρυμμένα, οι αρετές άγνωστες, οι φαυλότητες ατιμώρητες σε αυτό το πλήθος ανθρώπων που δε γνωρίζουν ο ένας τον άλλο... Οι ηγέτες συντετριμμένοι από τις δημόσιες υποθέσεις δε βλέπουν τίποτε οι ίδιοι, υπάλληλοι κυβερνούν το κράτος"[92]. Παρομοίως, η αιτιολόγηση της προτίμησης των μικρού μεγέθους κρατών έναντι των μεγάλων διατυπώνεται με σαφήνεια στην *Πολωνία* και ανάγεται σε ζητήματα ορατότητας και διαφάνειας: "Σχεδόν όλα τα μικρά κράτη, ρεπουμπλικανικές πολιτείες αλλά και μοναρχίες, ακμάζουν απλά επειδή είναι μικρά, επειδή όλοι οι πολίτες γνωρίζονται και παρακολουθούνται μεταξύ τους, επειδή οι αρχηγοί μπορούν να δουν οι ίδιοι το κακό που συμβαίνει και το καλό που πρέπει να κάνουν· κι επειδή οι διαταγές τους εκτελούνται μπροστά στα μάτια τους"[93].

Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι για τον Rousseau στην ουσία δεν υπάρχει *απόλυτος* διαχωρισμός σε μικρό και μεγάλο μέγεθος για τα κράτη, αλλά μάλλον ένα συνεχές στο οποίο ισχύει ως γενικός κανόνας (αν και όχι επαρκής αφ' εαυτής συνθήκη) "όσο μικρότερο τόσο το καλύτερο". Έτσι εξηγείται και μια μικρή διαφοροποίηση μεταξύ των δύο σχετικών χωρίων που παρατέθηκαν από την *Πολιτική Οικονομία* και την *Πολωνία*: ενώ στην *Πολιτική Οικονομία* υποστηρίζεται ότι σε αντίθεση προς τον πατέρα (στο πεδίο της οικογένειας), ο πολιτικός ηγέτης βλέπει με τα μάτια άλλων, στην *Πολωνία* υποστηρίζεται ότι ο πολιτικός ηγέτης του μικρού κράτους βλέπει με τα μάτια του τα συμβαίνοντα στο κράτος όσο και το πώς εφαρμόζονται οι αποφάσεις του, σε αντίθεση (εννοείται) προς τον πολιτικό ηγέτη του μεγάλου κράτους. Δηλαδή, όσο πιο περιορισμένος είναι ο χώρος όπου τα άτομα συγκεντρώνονται και αλληλοπαρακολουθούνται κι όσο πιο περιορισμένος είναι ο αριθμός τους (ανεξάρτητα αν πρόκειται για οικογένεια ή κράτος κι ανεξάρτητα στη δεύτερη περίπτωση από τη μορφή διακυβέρνησής του), τόσο καλύτερες είναι οι συνθήκες θέασης (ανθρώπων, πραγμάτων και δράσεων) και

---

[92] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ9 OC387.
[93] *Πολωνία*, OC970.

τόσο ευκολότερο είναι να αναπτυχθούν ισχυροί όσο και αγαθοί δεσμοί μεταξύ των ανθρώπων.

Τα μικρά μεγέθη έκτασης και πληθυσμού είναι λοιπόν επιθυμητά επειδή αποτελούν συνθήκη δυνατότητας ενός πεδίου καθολικής ορατότητας και, υπό προϋποθέσεις, διαφάνειας. Βλέπειν, γνωρίζειν, παρακολουθείν επιστρατεύονται ως πολιτικά μέσα. Όσο μεγαλύτερα γίνονται τα μεγέθη, τόσο αυξάνεται η ανάγκη να θεραπευτεί η υπολειμματική ορατότητα και τα παρακολουθήματά της. Στην Πολωνία ο Rousseau, φερ' ειπείν δε διστάζει να προτείνει ευθέως τον περιορισμό της επικράτειας της ως μια θυσία που θα ενδυναμώσει το κράτος[94].

### 7.5 η τέχνη του κυβερνάν στον Rousseau

"Είναι τουλάχιστον βέβαιο ότι το μεγαλύτερο ταλέντο των ηγετών είναι να συγκαλύπτουν την εξουσία τους για να την κάνουν λιγότερο απεχθή και να καθοδηγούν το κράτος τόσο ειρηνικά που να μοιάζει ότι δεν χρειάζεται καθοδηγητές"[95]. Όχι, αυτό δεν είναι απόσπασμα από τον Foucault, αλλά από τον Rousseau. Ο τελευταίος φαίνεται πως αποδέχεται την φουκωική θέση ότι η εξουσία των ηγετών (ως ηγέτες εννοεί τους κυβερνώντες) ασκείται αποτελεσματικότερα όταν αποκρύπτεται η πραγματική της φύση, κι όχι όταν παρουσιάζεται ως τέτοια. Με άλλα λόγια όταν καθίσταται αόρατη κι όχι όταν διατρανώνεται επιδεικτικά[96]. Ταυτόχρονα υποδηλώνει ότι όσο περισσότερο το κυβερνάν ασκείται τουλάχιστον με την ανοχή και πάντως όχι την εναντίωση των κυβερνωμένων, τόσο πιο επιτυχημένο θα είναι. Αντίστοιχα, η επιτυχία των νόμων έγκειται στην υπακοή τους από τους πολίτες, όχι στο φόβο τιμωρίας στην περίπτωση παραβίασής τους. Ο Rousseau θεωρεί επομένως μάταιη τη φαινομενική τήρηση των νόμων. Σημασία έχει ο

---

[94] *Πολωνία*, OC971.
[95] *Πολιτική Οικονομία*, OC250 /ε79.
[96] Παρακάτω θα δούμε ωστόσο ότι ο Rousseau δεν απορρίπτει και την παραδοσιακή διατράνωση της εξουσίας.

ουσιαστικός σεβασμός τους από τους πολίτες. Αξιώνει, δηλαδή, την αβίαστη συναίνεση των κυβερνωμένων για την εξουσία που τους ασκείται. Ακόμη περισσότερο, ζητούμενο είναι η ενεργός και οικειοθελής συμμετοχή τους στην άσκησή της.

"Εάν είναι καλό να ξέρουμε να μεταχειριζόμαστε τους ανθρώπους όπως είναι, ακόμη μεγαλύτερη αξία έχει να τους καθιστούμε αυτό που χρειάζεται να είναι. Η πιο απόλυτη εξουσία είναι αυτή που διεισδύει μέχρι τα εσώτερα του ανθρώπου και δεν ασκείται λιγότερο στη θέλησή του απ΄όσο στις πράξεις του. Είναι βέβαιο ότι με τον καιρό οι λαοί γίνονται αυτό που τους κάνει η κυβέρνηση. Πολεμιστές, πολίτες, ανθρώπους όταν θέλει· όχλο και συρφετό όταν της αρέσει"[97]. Μπορούμε να πούμε ότι σε αυτές τις γραμμές διαβάζουμε μια συμπυκνωμένη περιγραφή της πειθαρχικής εξουσίας μέσω του κυβερνάν στην πλέον εργαλειακή εκδοχή της. Τα υποκείμενα καλούνται να εσωτερικεύσουν τις επιταγές μιας εξουσίας απαράμιλλα "διεισδυτικής", να μετατραπούν σε φορείς και συνεργοί της ίδιας της εξουσίας που υφίστανται, μιας εξουσίας η οποία διαπερνά την ύπαρξη τους με τόσο καίριο τρόπο ώστε τα μεταπλάθει σύμφωνα προς τις επιταγές της[98]. Πώς όμως μπορεί να επιτευχθεί αυτό;

"Αν, για παράδειγμα διδαχθούν από αρκετά νωρίς ποτέ να μη βλέπουν [regarder] το άτομό τους παρά σε σχέση με το σώμα του κράτους και να αντιλαμβάνονται την ύπαρξη τους, ας πούμε, μόνο ως μέρος της ύπαρξής του, θα καταφέρουν τουλάχιστον κατά κάποιο τρόπο να ταυτιστούν με αυτό το ευρύτερο όλον, να αισθανθούν τους εαυτούς τους ως μέλη της πατρίδας, να την αγαπήσουν με αυτό το εξαιρετικό συναίσθημα που κάθε απομονωμένος άνθρωπος έχει για τον εαυτό

---

[97] *Πολιτική Οικονομία*, OC251 /ε83.

[98] Πρβλ. προαναφερθέν απόσπασμα από Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.268: "Η αποτελεσματικότητα της εξουσίας, η καταναγκαστική της δύναμη, περνάνε τώρα από την άλλη μεριά -από τη μεριά της επιφάνειας όπου ασκείται. Το άτομο που καθυποβάλλεται σ' ένα πεδίο ορατότητας, και που το ξέρει, επωμίζεται το ίδιο τους καταναγκασμούς της εξουσίας· τους προσαρμόζει αυθόρμητα στον εαυτό του· δέχεται μέσα του τη σχέση εξουσίας όπου παίζει ταυτόχρονα και τους δύο ρόλους· γίνεται η βάση της ίδιας της καθυπόταξης". Πρβλ. *Χειρόγραφο Γενεύης*, OC318 όπου γίνεται λόγος για "εσωτερική δύναμη που διεισδύει μέχρι την ψυχή".

του[99], να ανυψώνουν την ψυχή τους αενάως σε αυτό το σπουδαιότερο αντικείμενο, κι έτσι μετασχηματίζοντας σε υψηλή αρετή την επικίνδυνη προδιάθεση που δημιουργεί όλες μας τις φαυλότητες"[100].

Πώς ακριβώς όμως μπορούν να εφαρμοστούν όλα αυτά; Ποιες θεσμικές μορφές δύναται να προσλάβουν; Σε ποιες αρχές βασίζονται; Ποιες συνέπειες επιφέρουν; Τις απαντήσεις πρέπει να τις αναζητήσουμε κατεξοχήν στην *Πολωνία*, παρ' ότι κάθε άλλο παρά σε μικρό κράτος αναφέρεται. Κι αυτό ακριβώς διότι εκεί θα βρούμε τις λιγότερο ή περισσότερο ευρηματικές, αναπτυγμένες και αναλυτικές συστάσεις που επιχειρούν να αποκαταστήσουν, στο μέτρο του δυνατού, συνθήκες ορατότητας και διαφάνειας που προσιδιάζουν στα μικρά κράτη.

Η *Πολωνία* είναι ένα συμβουλευτικό κείμενο που σκοπό έχει να προτείνει μια δέσμη συνταγματικών και πολιτικών μεταρρυθμίσεων που θα βοηθήσουν, κατά τον Rousseau, το κράτος της Πολωνίας να ξεπεράσει τη σοβαρή κρίση που διέρχεται (γράφτηκε το 1772) και να αποκτήσει σταθερούς, αξιόπιστους και δίκαιους θεσμούς διακυβέρνησης και λειτουργίας, που ταυτόχρονα θα ενισχύσουν -ακριβέστερα, περισσότερο θα συγκροτήσουν- την εθνική συνείδηση, ομοιογένεια κι ανεξαρτησία. Οπωσδήποτε επικεντρώνεται στη συγκεκριμένη πολιτική κατάσταση και συγκυρία[101], κι αν το αντιμετωπίσουμε αποκλειστικά στην πρωτογενή του σκοπιμότητα είναι περιορισμένου βελησκούς και θεωρητικού

---

[99] Εννοεί το αίσθημα της αγάπης του εαυτού.

[100] *Πολιτική Οικονομία*, OC259-260 /ε99. Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, θα πρέπει να ειπωθεί ότι είναι άδικο να θεωρηθεί ο Rousseau ως άκριτος απολογητής της αυταρχικής εξουσίας ή της λογικής του κράτους. Όπως και αλλού, έτσι και στην *Πολιτική Οικονομία* υπερασπίζεται τις αξίες της ελευθερίας, της ισότητας και της κοινωνικής δικαιοσύνης. Αυτό, όμως, το κάνει με τρόπο που δεν μπορούμε πάντα να θεωρήσουμε συνεπή και μη αντιφατικό. Εδώ δεν είναι στόχος μας να ανασυγκροτήσουμε το συνολικό επιχείρημα της *Πολιτικής Οικονομίας*, ούτε να καταδείξουμε συγκεκριμένα τις αντινομίες που εμφανίζει η επιχειρηματολογία της. Μας ενδιαφέρει η διάσταση της πειθαρχικής και πανοπτικής λογικής που τη διατρέχει κι αυτή, ομολογουμένως, δίνει μια μονομερή εικόνα (πλην όμως, όσο την αφορά, έγκυρη).

[101] Βλ. περισσότερα για τις συνθήκες συγγραφής του κειμένου και την ιστορικοπολιτική κατάσταση της Πολωνίας την εποχή εκείνη στο OCIII, Fabre J., introduction (στην *Πολωνία*), σ.CCXVI-CCXLV, στο Rousseau, *The Social Contract and other later political writings*, επιμ. Gourevitch V., Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1997, σ.310-312 και στο Fralin R., *Rousseau and Representation*, Columbia University Press, Ν.Υόρκη 1978, σ.178-180.

ενδιαφέροντος. Εν μέρει για αυτό το λόγο η περί τον Rousseau βιβλιογραφία κατά κανόνα το περιθωριοποιεί στο συνολικό ρουσσωικό corpus, όταν δεν το αγνοεί εντελώς[102].

Οι μελετητές δικαίως συγκεντρώνουν την προσοχή τους στο κορυφαίο πολιτικοθεωρητικό του έργο, το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, και σε άλλα μείζονα γραπτά τα οποία επισκιάζουν την *Πολωνία*. Επικρατούν δύο παράλληλες εκτιμήσεις. Η πρώτη τονίζει την θεωρητική απόσταση από το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, εντοπίζοντας τουλάχιστον δύο ουσιώδεις διαφορές. Η πρώτη και κυριότερη είναι ήδη μόνο και μόνο ότι καταπιάνεται με ένα κράτος τέτοιας έκτασης και πληθυσμού που το καθιστά εντελώς μη συγκρίσιμο προς την πόλη του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Η δεύτερη διαφορά, αλληλένδετη με την πρώτη, είναι πως στην *Πολωνία* υιοθετεί το θεσμό της αντιπροσώπευσης και στο επίπεδο του νομοθετείν, δηλαδή και στο επίπεδο της κυριαρχίας. Επιπλέον, ο Rousseau αποδέχεται την κατεστημένη ανισότητα, όπως και τη *σταδιακή* επικράτηση της ατομικής ελευθερίας, για παράδειγμα αποδέχεται για ένα μεταβατικό διάστημα την ύπαρξη καθεστώτος δουλοπαροικίας. Όλα αυτά καθιστούν την *Πολωνία* περίπου ξένο σώμα προς τη ρουσσωική θεωρία. Ξένο σώμα κι όχι ανασκευή της, δεδομένου ότι δεν υπάρχει τεκμήριο πως ο Rousseau αναθεώρησε τις βασικές του αντιλήψεις. Απλώς, συνέγραψε ένα κείμενο μιας χρήσης και με αμιγώς πρακτικό προσανατολισμό, κάτι που περισσότερο αντιμετώπισε ως ενδιαφέρουσα πρόκληση, δεδομένου ότι εξ ορισμού η Πολωνία ήταν εκτός των προδιαγραφών της πολιτικής κοινωνίας του *Κοινωνικού Συμβολαίου*.

Η δεύτερη εκτίμηση αναγνωρίζει ότι *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και *Πολωνία* παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές, παρ'όλα αυτά θεωρεί υποστηρίξιμο

---

[102] Βλ. ενδεικτικά πώς απαξιώνει το κείμενο η S.Goyard-Fabre στο *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Παρίσι 2001, σ.116-7 και πώς το αγνοεί εντελώς η Β.Γρηγοροπούλου στο *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, ο.π. παρά το ότι εμπίπτει απολύτως στο θέμα της (δεδομένου ότι στην *Πολωνία* υπάρχει εκτενής αναφορά σε ένα σύστημα δημόσιας αγωγής· βλ.παρακάτω).

πως το δεύτερο έργο γράφτηκε στο *πνεύμα* του πρώτου[103]. Με την *Πολωνία* δεν εξαγγέλλεται μια αναθεώρηση προγενέστερων θέσεων και κατασκευών, αλλά όταν αποκλίνει από αυτές, αυτό συμβαίνει καθαρά για πραγματιστικούς λόγους κι όχι για λόγους αρχής. Με άλλα λόγια, όσοι υιοθετούν την πρώτη εκτίμηση δίνουν έμφαση στις διαφορές των δύο έργων, όσοι υιοθετούν τη δεύτερη στις ομοιότητές τους. Ωστόσο και οι μεν και οι δε, για διαφορετικούς λόγους, τείνουν να πιστεύουν ότι η *Πολωνία* είναι κείμενο ειδικού, αλλά περιορισμένου, ενδιαφέροντος[104].

Προσωπικά συντάσσομαι με τη δεύτερη εκτίμηση, αποδέχομαι δηλαδή την θεωρητική συγγένεια των δύο έργων, διαφωνώ όμως με το συμπέρασμα. Ισχυρίζομαι δηλαδή ότι, τουλάχιστον όσον αφορά τα θέματα που μας απασχολούν εδώ, η *Πολωνία* εμφανίζει ένα ευρύτερο θεωρητικό ενδιαφέρον και ταυτόχρονα συνιστά μια έγκυρη πηγή της ρουσσωικής σκέψης. Καταρχάς, ο ίδιος ο Rousseau στην *Πολωνία* μας εφιστά την προσοχή με τις αρκετές, ρητές παραπομπές του στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Αυτό το κάνει προκειμένου να καταδείξει ότι η *Πολωνία* έχει πράγματι γραφτεί στο πνεύμα του κι ακολουθεί τις αρχές του, κι αποκλίνει από αυτές λιγότερο ή περισσότερο κατά περίπτωση για καθαρά πρακτικούς πολιτικούς λόγους. Δε βλέπω γιατί να μην αποδεχτούμε αυτή την υπόδειξη. Δεύτερον, αν το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* θα έπρεπε να διαβαστεί με έναν τόσο περιοριστικό τρόπο, με κριτήρια μεγέθους κτλ., τότε αυτό το ίδιο θα ήταν περιορισμένου θεωρητικού ενδιαφέροντος.

Όμως κάτι τέτοιο δεν φαίνεται υποστηρίξιμο. Αντίθετα, είναι σαφές ότι αξιώνει *mutatis mutandis* γενική εφαρμογή -κάτι που άλλωστε υποδηλώνεται ήδη από τον υπότιτλο (*Αρχές πολιτικού δικαίου*)- και

---

[103] Αυτή την άποψη έχει και ο Starobinski. Βλ. Starobinski J., "The Political Thought of J.J.Rousseau", σ.230-232.

[104] Για μια μάλλον εναλλακτική αποτίμηση που επικεντρώνεται στην αρχή της αντιπροσωπευτικότητας βλ. Fralin, ο.π. Επίσης βλ. Putterman E., "Realism and reform in Rousseau's constitutional projects for Poland and Corsica", *Political Studies*, τομ.49, 2001, σ.481-494, ιδίως σ.481-2 για μια σύνοψη ενδεικτικών αναγνώσεων της *Πολωνίας* (και της *Κορσικής*) που θεωρεί ότι αντιμετωπίζουν το κείμενο είτε ως ουτοπικό είτε ως

υποστηρίζει καθολικές αξίες: η ελευθερία και η ισότητα πρέπει να είναι ο σκοπός κάθε συστήματος νομοθεσίας[105]. Έτσι, για παράδειγμα, σε ένα χωρίο διαβάζουμε μια επίπληξη στον Montesquieu, τον οποίο γενικώς ο Rousseau εκτιμά και ακολουθεί σε πολλά, ότι δεν αντιλήφθηκε πως αφού "...η κυρίαρχη εξουσία είναι παντού η ίδια, η ίδια αρχή πρέπει να επικρατεί σε κάθε ευνομούμενο κράτος, *λιγότερο ή περισσότερο, είναι αλήθεια*, ανάλογα με τη μορφή της κυβέρνησης"[106]. Ο ίδιος ο Rousseau μάλιστα εμφανίζεται ιδιαίτερα ευέλικτος, ορίζοντας πως κάθε κράτος που άρχεται με νόμους μπορεί να ονομαστεί πολιτεία [République], δεδομενου ότι τότε μόνο το δημόσιο συμφέρον κυβερνά, ανεξάρτητα από τη μορφή της κυβέρνησης -η οποία μπορεί να είναι δημοκρατική, αριστοκρατική, μοναρχική ή μεικτή- και αντιστοίχως κάθε νόμιμη κυβέρνηση μπορεί να ονομαστεί ρεπουμπλικανική[107]. Με άλλα λόγια, ο ίδιος ο στοχαστής προβάλλει τον καθολικό χαρακτήρα του έργου, αναγνωρίζοντας παράλληλα ότι οι γενικές αρχές που διατυπώνει δε συνιστούν μια άκαμπτη κι απαράλλακτη φόρμουλα, αλλά επιδέχονται παραλλαγές και "προσαρμογές" με βάση τις ιδιαιτερότητες των πραγματολογικών δεδομένων. Από εκεί και πέρα είναι ζήτημα αποτίμησης επί συγκεκριμένων θεμάτων κατά πόσο η όποια απόκλιση υπερβαίνει τα όρια εντός των οποίων θα κριθεί συμβατή με τις γενικές αρχές.

Ακόμη κι έτσι, ωστόσο, παραμένει η απορία: εάν, λοιπόν, η *Πολωνία* δεν επιφέρει μια ουσιώδη διαφοροποίηση των ρουσσωικών πολιτικών θέσεων, προς τι το ενδιαφέρον για το κείμενο; Το ενδιαφέρον έγκειται, όπως ήδη έχω προαναγγείλει και θα επιχειρήσω να καταδείξω, κυρίως σε θέσεις και ακόμη και σε τεχνικού χαρακτήρα μέριμνες που διατυπώνονται προκειμένου να θεραπευτούν, στο μέτρο του δυνατού, οι εγγενείς αδυναμίες του πολωνικού κράτους. Ανάμεσα τους ξεχωρίζουν η μεγάλη έκτασή του, ο μεγάλος πληθυσμός και η έλλειψη ενότητας και

---

μια μορφή ηθικής διαπαιδαγώγησης για τους Ευρωπαίους και την ηθικοπολιτική τους κατάσταση. Ο ίδιος διαφωνεί με αυτές τις απόψεις.

[105] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ7 OCIII 391.

[106] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ4 OC405, έμφαση δική μου.

[107] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC379-80.

συνοχής. Επειδή στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ορισμένες συνθήκες έχουν εκληφθεί ως δεδομένες, όπως ακριβώς είναι το μικρό μέγεθος του κράτους και του πληθυσμού, δεν προκύπτει η ανάγκη για τον Rousseau να αναλύσει διεξοδικά τις συνέπειες αυτών των συνθηκών στην πολιτική τους λειτουργία.

Αντιστοίχως, σε άλλα προβλήματα όπως είναι η επίτευξη ενότητας και συνοχής στη φάση των απαρχών του κράτους δίνεται εν μέρει λύση με την παρέμβαση του (ημιθεϊκού) Νομοθέτη, κάτι που εξίσου απαλλάσσει τον Rousseau από την ανάγκη να αναφερθεί λεπτομερώς σε πρακτικές και μέτρα που θα λειτουργούσαν προς αυτή την κατεύθυνση και θα αναλαμβάνονταν από μη μυθοποιημένα πολιτικά υποκείμενα. Όλα αυτά όμως τα βρίσκουμε στην *Πολωνία*. Αν είναι όμως έτσι, τότε μπορεί να επιχειρηθεί και μια αντίστροφη ανάγνωση. Δηλαδή, αντί να εξετάσουμε την *Πολωνία* στο πνεύμα του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, μπορούμε να επανεξετάσουμε το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* με βάση τις αποσιωπήσεις του, αποσιωπήσεις που παίρνουν τη μορφή "αποκλίσεων" και "θεραπευτικών" μέτρων στην *Πολωνία*. Δηλαδή στην *Πολωνία* μπορούμε να δούμε, υπό το φως των λύσεων σε προβλήματα που έχουν να κάνουν με την απόκλιση από το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, όψεις πολιτικών αρχών και διαδικασιών του *Κοινωνικού Συμβολαίου* που θεωρούνται προεξοφλημένες, εξ ορισμού επιλυμένες κι επομένως μη αναπτυγμένες.

Υπό αυτό το πρίσμα, τουλάχιστον σε ότι μας αφορά εδώ, δεν έχει σημασία ότι η Πολωνία είναι έθνος-κράτος ή, ακριβέστερα, σύμφωνα με το ρουσσωικό σχέδιο, πολιτική οντότητα που εισέρχεται στη διαδικασία εμπέδωσης και παγίωσης χαρακτηριστικών έθνους-κράτους. Αυτό που έχει σημασία είναι η δομή της σχέσης μεταξύ των πολιτών και μεταξύ πολιτών και κράτους. Κι εδώ μας ενδιαφέρει, φερ' ειπείν, τι αποκαλύπτουν για τη δομή αυτών των σχέσεων τα "θεραπευτικά" μέτρα που εισηγείται ο Rousseau σχετικά με το μειονέκτημα ότι δεν ισχύει εδώ όπως ισχύει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* πως "όλοι γνωρίζονται με όλους". Από αυτή την άποψη, δεν είναι καθόλου παράδοξο ότι αυτές οι λύσεις μας δίνουν μια ευρύτερη και λεπτομερέστερη εικόνα για το πώς θα

λειτουργούσε η κοινωνία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* και οι οποίες εκεί εκλαμβάνονται προφανώς ως περιπτές.

Δεν είναι καθόλου παράδοξο, επομένως, ότι στην *Πολωνία* θεάματα και γιορτές, δηλαδή κοινωνικοί θεσμοί ή συμβάντα που εμπλέκουν τους ανθρώπους σε μια διαδικασία επίδειξης, θέασης και παρατήρησης με πολιτικές προεκτάσεις, έχουν κομβική σημασία. Έχουμε βέβαια ήδη ασχοληθεί με την ανάλυση των ρουσσωικών θέσεων για τα (ρεπουμπλικανικά) θεάματα και τις γιορτές με βάση άλλα κείμενα και κυρίως την *Επιστολή στον d'Alembert*. Σε αυτήν, οι γιορτές και τα θεάματα, πέρα από τις επιμέρους διαφορές τους, συνιστούν ένα ιδεατό μοντέλο για τις κοινωνικές σχέσεις, ενδυναμώνουν την ενότητα, τη συνοχή και την αγάπη για την κοινότητα και τις αξίες της, διασκεδάζουν και χαροποιούν μετέχοντες και θεατές οι οποίοι ενισχύουν τους δεσμούς τους, παρατηρούνται και γνωρίζονται καλύτερα μεταξύ τους.

Στην περίπτωση της *Πολωνίας*, ακολουθείται ένα παρεμφερές μοτίβο. Υπάρχουν ωστόσο ορισμένες διαστάσεις, οι οποίες αν και δεν είναι καινούριες, αποκτούν ιδιαίτερη σημασία. Ο συγκεκριμένος τρόπος διαπραγμάτευσής τους στο πλαίσιο των κατευθύνσεων που προδιαγράφει το συγκεκριμένο γραπτό, η εμφατική διατύπωση και η λεπτομερής ανάπτυξή τους μας υποχρεώνει να τις επαναδιαπραγματευτούμε υπό νέα προοπτική. Μία διάσταση έχει να κάνει με τον ακριβέστερο προσδιορισμό της σχέσης των θεαμάτων και γιορτών με τους υπόλοιπους πολιτικούς θεσμούς και τις κρατικές λειτουργίες. Μία δεύτερη διάσταση έχει να κάνει με τον κοινωνικό έλεγχο, την πειθάρχηση και τη συνακόλουθη εσωτερίκευση αξιών και συμπεριφορών που ασκούνται από τη λειτουργία θεαμάτων ή/και γιορτών, αλλά επιπλέον και κυρίως μέσα από την αυτονόμηση επιτηρητικών μηχανισμών. Αυτή τη διάσταση επισημάναμε κυρίως στο χορό των μελλονύμφων, στην *Πολωνία* όμως θα τη δούμε στην πλήρη εκδίπλωσή της.

Ακόμη και κάποιος που μελετήσει την *Επιστολή στον d'Alembert*, μπορεί να υποτιμήσει τη σημασία των γιορτών, θεαμάτων, διαγωνισμών κτλ. όσον αφορά τον κεντρικό πολιτικό τους ρόλο. Δεδομένου του ειδικού θέματος του κειμένου (κριτική στην εισήγηση για λειτουργία θεάτρου στη Γενεύη) είναι εύλογο ο Rousseau να καταπιάνεται με τα θεάματα και να τους αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα. Δεδομένου του πολεμικού χαρακτήρα του (αντιπαράθεση με τους Διαφωτιστές με έντονα προσωπικά στοιχεία αλλά και υπεράσπιση της εξιδανικευμένης Γενεύης) είναι εύλογο διατυπώσεις, επιχειρήματα, θέσεις να εκληφθούν ως υπερβολικά ή/και περιορισμένης θεωρητικής αξίας. Ας αναλογιστούμε την εξής φράση από την *Επιστολή στον d'Alembert*: "Θέλετε τότε να κάνετε ένα λαό δραστήριο και εργατικό; Δώστε του γιορτές, προσφέρετέ του διασκεδάσεις, οι οποίες θα τον κάνουν να αγαπήσει την κατάστασή του και θα τον εμποδίσουν να ζηλέψει μια γλυκύτερη θέση"[108]. Οι συνδηλώσεις της (χρησιμοποίηση πολιτών ως οικονομικών πόρων, πειθάρχησή τους μέσω της κινητοποίησής τους σε ευχάριστες δραστηριότητες που τους αποζημιώνουν για την καθυπόταξή τους, συγκαλύπτοντας την εξουσιαστική σχέση) μπορεί να μη γίνουν πλήρως κατανοητές, εφόσον δεν επεξηγούνται και δεν αναλύονται.

Επομένως, μπορεί κανείς να συμπεράνει -ιδιαίτερα δε αν λάβει υπόψιν του την απουσία, σχεδόν, αναφοράς σε θεάματα και γιορτές στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*- ότι θεάματα, γιορτές κτλ., ακόμη κι αν δεν είναι αδιάφορα για την πολιτική θεωρία του Rousseau, πάντως έχουν έναν *επικουρικό* ρόλο. Φερ' ειπείν, σύμφωνα με αυτή την ανάγνωση, μια γιορτή μπορεί να *επιβεβαιώσει* ή να *ενισχύσει* τους δεσμούς μεταξύ των πολιτών. Αυτή όμως είναι μια αναδρομική, δευτερογενής, υποστηρικτική λειτουργία στην πολιτική. Συμπληρώνει την πρωτογενή θεσμική διάρθρωση και τις "κατεξοχήν" πολιτικές διαδικασίες και πρακτικές. Για να γίνω πιο συγκεκριμένος, μπορεί κανείς να υποστηρίξει (πάντα με βάση μια τέτοια ανάγνωση) ότι αν σε μια πολιτική κοινωνία τηρούνται οι θεσμικές και διαδικαστικές απαιτήσεις που ο Rousseau θέτει για τη

---

[108] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC115 /ε232 υποσημ.202.

σύγκληση της γενικής συνέλευσης, τη νόμιμη και αυθεντική εκδήλωση της γενικής θέλησης και την απαρέγκλιτη προσήλωση της κυβέρνησης στην εφαρμογή των αποφάσεων της γενικής θέλησης, τότε η πολιτική κοινότητα λειτουργεί εύρυθμα και ενάρετα. Τα θεάματα και οι γιορτές δεν έχουν ουσιώδη αλλά μόνο συμπληρωματικό ρόλο σε αυτό το σχήμα. Κι όμως. Στην *Πολωνία*, αυτή η εντύπωση ανασκευάζεται. Ας δούμε γιατί.

### 7.6 ο πειθήνιος λαός

Ο Rousseau αποδίδει σημασία στην εισαγωγή ενός ολόκληρου πλέγματος καινούριων νόμων στην Πολωνία που θα την βγάλουν από την κατάσταση ανομίας κι αναρχίας. Όμως το δύσκολο δεν είναι να δημιουργηθούν νέοι νόμοι όσο να τηρούνται και να γίνονται αντικείμενο σεβασμού. Αυτό μπορεί να συμβεί μόνο εάν "κυβερνούν τις καρδιές των πολιτών". Δηλαδή, θα είναι άνευ ουσιαστικής ισχύος και συνεπειών αν τίθενται ως ένας εξωτερικός καταναγκασμός. Και καμία απειλή τιμωρίας ή η χρήση βίαιων μέσων δεν θα θεραπεύσουν την κατάσταση[109]. Δηλαδή, μια προσπάθεια επιβολής μιας προ-πειθαρχικής εξουσίας, κατά την φουκωική έννοια, θα ήταν ατελέσφορη. Αντίθετα, οι νόμοι θα πρέπει να εναρμονίζονται με τα αγαθά αισθήματα των πολιτών, οι πολίτες θα πρέπει να αγαπούν τους νόμους όπως αγαπούν την πατρίδα τους. Όμως, όπως διαβάζουμε στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, δεν είναι κατάλληλοι όλοι οι λαοί για την (επιτυχημένη) επιβολή σε αυτούς νομοθεσίας. Πρέπει μεταξύ άλλων να συνδυάζουν τη σταθερότητα ενός αρχαίου λαού με την "ευπείθεια" [docilité] ενός νεώτερου λαού[110]. Πότε είναι ευπειθείς/πειθήνιοι; "Οι λαοί, όπως οι άνθρωποι, είναι πειθήνιοι [dociles] μόνο στη νεότητά τους, κατά την ωριμότητά τους δεν επιδέχονται διορθώσεις [deviennent incorrigibles]"[111]. Ευτυχώς για την Πολωνία, κατά τον Rousseau "...ακόμη παρουσιάζει τη σπιρτάδα της νεότητας· και

---

[109] Πρβλ. χωρίο όπου οι συχνές, σκληρές τιμωρίες χαρακτηρίζονται πάντα σημείο αδυναμίας και τεμπελιάς της κυβέρνησης στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* β2κ5 OC377.
[110] *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* β2κ10 OC391. Η docilité είναι κατεξοχήν λέξη που χρησιμοποιεί ο Foucault στην ανάλυσή του για την πειθαρχική εξουσία.
[111] *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* β2κ8 OC385.

τολμά να απαιτεί κυβέρνηση και νόμους, ως εάν να έχει μόλις γεννηθεί"[112].

Επικαλείται αρχαίους ημι-θεϊκούς Νομοθέτες, τον Μωυσή, τον Λυκούργο και τον Νουμά. Όλοι τους *δημιούργησαν* το λαό τους, μετέτρεψαν τον προϋφιστάμενο όχλο σε πολιτική οντότητα. "Όλοι τους αναζήτησαν δεσμούς που θα μπορούσαν να προσδέσουν τους πολίτες στην πατρίδα και μεταξύ τους και τους βρήκαν σε ιδιαίτερες πρακτικές, σε θρησκευτικές τελετές που από την ίδια τους τη φύση ήταν πάντα αποκλειστικές και εθνικές... σε παιχνίδια που κρατούσαν τους πολίτες συχνά συναθροιζόμενους, σε ασκήσεις που με το σθένος και τη ρώμη τους αύξαναν την υπερηφάνεια και την εκτίμηση για τους εαυτούς τους, σε θεάματα που τους υπενθύμιζαν την ιστορία και τους προγόνους τους, τις δυστυχίες, τις αρετές, τις νίκες τους, ενθουσίαζαν τις καρδιές τους και πυροδοτούσαν τη ζωηρή άμιλλα, και τους πρσέδεναν ισχυρά στην πατρίδα τους με την οποία ήταν συνεχώς απασχολημένοι"[113].

Όλοι αυτοί οι θεσμοί διακρίνονται βέβαια από ανομοιότητες. Οι θρησκευτικές τελετουργίες διαφέρουν από τα παιδικά παιχνίδια κι αυτά από τα θεάματα. Ωστόσο, στο ρουσσωικό σχέδιο συνδέονται από κοινή στόχευση (εμπέδωση πατριωτικών αισθημάτων κτλ.) και από τις κοινές ιδιότητες των θεαμάτων και γιορτών (συνάθροιση, οπτική παρατήρηση, ταύτιση με ιδέα ή πρόσωπα κτλ.). Από αυτή την άποψη, το ενδιαφέρον δεν έγκειται μόνο στην πλεοναστική αναφορά σε θεάματα και συναφείς εκδηλώσεις που καταλαμβάνουν ικανό μέρος του κειμένου και είναι ένα από τα θεμελιώδη στοιχεία του. Ακόμη περισσότερο ενδιαφέρον αποκτά αυτό που θα αποκαλούσαμε θεαματοποίηση των πολιτικών πρακτικών, εννοώντας την τάση να μετατρέπονται σε θέαμα συλλήβδην οι πολιτικές πρακτικές ή, εν πάση περιπτώσει, να επιχειρείται τουλάχιστον να αποκτούν ως σημαντική διάσταση αυτή της μετατροπής τους σε θεάμα.

---

[112] *Πολωνία*, OC954. Στην *Πολωνία* παραλείπεται η συσχέτιση νεότητας-ευπείθειας, είναι προφανές ωστόσο ότι ακριβώς αυτό υπάρχει στο σκεπτικό του Rousseau.
[113] *Πολωνία*, OC958. Για το Νομοθέτη του *Κοινωνικού Συμβολαίου* θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Ο Rousseau, τηρουμένων των αναλογιών, μπαίνει στη θέση του Νομοθέτη για την Πολωνία, με τη διαφοροποίηση ότι δεν ξεκινά εκ του μηδενός. Αλλά το σκεπτικό είναι το ίδιο: πώς προϋφιστάμενες πρακτικές, συνήθειες, δοξασίες κ.ο.κ. θα επανανοηματοδοτηθούν, θα προσλάβουν με τις κατάλληλες προσαρμογές μια μορφή συνεκτική και ελκυστική ώστε να κινητοποιηθούν αισθήματα και πάθη στη βάση ταυτίσεων με εικόνες, σύμβολα και εκδηλώσεις, πώς αυτά θα αναπτυχθούν και συμπληρωθούν περαιτέρω ώστε να κατατείνουν στην καλλιέργεια πατριωτικού πνεύματος και εθνικής συνείδησης. Οπότε και οι νόμοι θα εφαρμόζονται και το κράτος θα είναι ισχυρό κι ενωμένο. Ο Rousseau θεωρεί ότι όλοι αυτοί οι θεσμοί έχουν τετριμμένο χαρακτήρα μόνο για όσους σκέφτονται επιφενειακά, καθώς αυτοί ακριβώς οι θεσμοί είναι που παράγουν "αγαπημένες συνήθειες" και "ακατανίκητους δεσμούς"[114]. Φτάνει να πει ότι η ίδια η πολιτεία θα εγκαθιδρυθεί στην καρδιά των Πολωνών[115], η καρδιά είναι η έπαλξη από την οποία θα την υπερασπιστούν, είναι η "ψυχή" τους που θα τους κάνει να δεχτούν τη νομοθεσία.

Παραδοσιακά ο Νομοθέτης είναι μια μορφή αυθεντίας η οποία, αφού εγκαθιδρύσει τον λαό και το κράτος, αποχωρεί και δεν έχει πλέον καμία θέση εξουσίας ή οποιαδήποτε ανάμειξη στα κοινά. Ο Rousseau επικαλείται μεν τη φιγούρα του Νομοθέτη, -είναι σαφές ότι αυτό το σχήμα προσδίδει κύρος στο επιχείρημα του, ενώ ενδεχομένως αμβλύνει πιθανές ενστάσεις περί αυταρχικών λύσεων- όμως, πρακτικά μιλώντας, αυτοί που θα αναλάμβαναν να επιτελέσουν το έργο του στην Πολωνία δεν είναι άλλοι παρά αυτοί που έχουν ήδη (και πρόκειται να διατηρήσουν) την εξουσία στα χέρια τους. Σε κάθε περίπτωση αυτό που ενδιαφέρει είναι το περιεχόμενο των ενεργειών τους.

Από αυτή την άποψη μπορούμε να πούμε ότι ο "Νομοθέτης" επιτελεί μια κατεξοχήν κυβερνητική-οικονομική λειτουργία κατά την φουκωική έννοια,

---

[114] *Πολωνία*, OC955.

εφόσον εγκαθιδρύει έθιμα, συνήθειες, τρόπους του σκέπτεσθαι και του πράττειν και ταυτόχρονα πειθαρχική λειτουργία, εφόσον κάνει τα υποκείμενα (τα άτομα που αποτελούν τον υπό σύσταση λαό) να εσωτερικεύουν τις αξίες, σχέσεις κτλ. που τους επιβάλλονται και να τις πραγματώνουν πρόθυμα κι ενεργητικά. Όμως, ταυτόχρονα, η επιστράτευση από τον Rousseau της εμπειρίας της αρχαιότητας, των θεαμάτων και ομόλογων εκδηλώσεων δείχνει και μια απόκλιση από την φουκωική προσέγγιση, σύμφωνα με την κριτική του Mathiesen. Δηλαδή, η πειθαρχική εξουσία όπως την οραματίζεται για την Πολωνία ο Rousseau δεν έχει μόνο πανοπτική αλλά και συνοπτική διάσταση και μάλιστα, όπως θα δούμε παρακάτω, αλληλοδιαπλεκόμενες.

### 7.7 Συνοπτικόν ή η "πατρίδα" ως θέαμα

Μιλώντας για συνοπτική διάσταση, πρέπει να αναφέρουμε πιο συγκεκριμένα ποιοι είναι αυτοί που βλέπουν/παρακολουθούν/επιτηρούν και ποιο είναι το θέαμα/οι παρακολουθούμενοι. Με μια κουβέντα, θεατές είναι όλοι οι Πολωνοί και θέαμα είναι (πάλι όλοι οι Πολωνοί και) η ίδια η Πολωνία. Η τελευταία εκλαμβάνει διάφορες εκδοχές ως επιμέρους περιεχόμενα/αντικείμενα στα οποία πάντα περιλαμβάνονται ορισμένοι Πολωνοί ή εικόνες που τους συμβολίζουν. Ο Rousseau επιθυμεί "...οι πολίτες να είναι συνεχώς απασχολημένοι με την πατρίδα, να γίνει αυτή η κύρια δραστηριότητά τους, *να είναι συνεχώς μπροστά στα μάτια τους*"[116]. Αυτή είναι μια συνθήκη στην οποία πρέπει να εισαχθεί κάθε νέος Πολωνός: "*Με το που θα ανοίξει τα μάτια του, ένα παιδί πρέπει να βλέπει την πατρίδα του, και να βλέπει μόνο αυτήν ως την ημέρα που θα πεθάνει.* Κάθε αληθινός ρεπουμπλικανός ήπιε αγάπη της πατρίδας, δηλαδή αγάπη για τους νόμους και την ελευθερία, με το γάλα της μητέρας του. Αυτή η αγάπη σχηματίζει όλη του την ύπαρξη· *βλέπει μόνο την πατρίδα*, ζει μονάχα για αυτήν· όταν είναι μόνος του είναι ένα τίποτα: όταν πλέον

---

[115] *Πολωνία*, OC959.
[116] *Πολωνία*, OC962, έμφαση δική μου.

δεν έχει πατρίδα, δεν υπάρχει, κι αν δεν είναι νεκρός, είναι χειρότερα κι από νεκρός"[117].

Είναι σαφές, λοιπόν, γιατί στην Πολωνία προτείνεται ένα σύστημα δημόσιας αγωγής το οποίο άλλωστε θεωρείται από τους σπουδαιότερους κρατικούς θεσμούς. Σκοπός είναι οι μαθητές να αποκτήσουν αμιγώς εθνική παιδεία με τρόπο συστηματικό και μάλιστα μόνον από ομοεθνείς δασκάλους. Οι μαθητής θα πρέπει "...από τη στιγμή που θα μάθει να διαβάζει, να διαβάσει για την πατρίδα του"[118]. Για παράδειγμα, οφείλει στα 10 χρόνια του να γνωρίζει τα προϊόντα που παράγει η χώρα του, στα 12 όλες τις επαρχίες, τους δρόμους και τις πόλεις της, στα 15 ολόκληρη την ιστορία της, στα 16 του "...όλους της τους νόμους, να μην υπάρχει σε όλη την Πολωνία ένα ανδραγάθημα ή ένα ένδοξο πρόσωπο για το οποίο η μνήμη και η καρδιά του να μην είναι γεμάτες, και για το οποίο δεν θα μπορεί ανά πάσα στιγμή να δώσει αναφορά"[119].

Όλοι πρέπει να λαμβάνουν δημόσια και ομοιόμορφη εκπαίδευση. Υπάρχει η εξαίρεση των παιδιών που οι πατέρες τους αποφασίζουν με ευθύνη τους να τους δώσουν αγωγή κατ΄οίκον, κάτι που πάντως αποθαρρύνεται ως πρακτική. Και σε αυτήν, όμως, την περίπτωση η αγωγή πρέπει να υπακούει στις ίδιες αρχές. Και υπάρχει ρητή απαγόρευση για όλα τα παιδιά να παίζουν κατά μόνας. Τα παιχνίδια καθίστανται μέρος της αγωγής και διεξάγονται αποκλειστικά δημοσίως. Κι αυτό γιατί τα παιχνίδια, όπως και ευρύτερα η σωματική εκγύμναση στην οποία δίνεται ιδιαίτερη σημασία, δεν έχουν μόνο φυσικό αλλά και ηθικό σκοπό[120]. Τα παιδικά παιχνίδια πρέπει να πάρουν τη μορφή αθλοπαιδιών, γιορτών και θεαμάτων ώστε οι πολίτες να θεωρήσουν καθήκον αλλά και ευχαρίστηση να προσέλθουν. Αυτοί θα κρίνουν και τους συμμετέχοντες.

---

[117] *Πολωνία*, OC966, έμφαση δική μου. Είναι ξεκάθαρη η χρήση του μοντέλου της οικογένειας: η μητέρα-πατρίδα και τα παιδιά-πολίτες.
[118] *Πολωνία*, OC966.
[119] *Πολωνία*, OC966.
[120] *Πολωνία*, OC968.

Το ζήτημα είναι επομένως η μύηση των μαθητών στις κοινοτικές πρακτικές και συνήθειες, αλλά και η ενσωμάτωσή τους σε ένα επιτηρητικό σύστημα κοινωνικού ελέγχου που βασίζεται στην εσωτερίκευση από μέρους τους των κοινών, εθνικών αξιών και ιδεωδών. "Ζουν υπό το βλέμμα των συμπολιτών τους και επιζητούν τη δημόσια επιδοκιμασία"[121] όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Rousseau. Σε αυτή την περίπτωση διαπιστώνουμε και το πέρασμα από τη συνοπτική στην πανοπτική διάσταση. Στους μαθητές προσφέρεται συνεχώς η πατρίδα ως θέαμα (Συνοπτικόν), αλλά στα παιχνίδια-θεάματα-γιορτές καθίστανται οι ίδιοι επιτηρούμενοι από δασκάλους, γονείς, πολίτες (Πανοπτικόν) κατά ένα τρόπο που θυμίζει το χορό των μελλόνυμφων (αλλά σε συστηματική και μόνιμη βάση).

Είναι ξεκάθαρο πως οι αρχές μιας τέτοιας αγωγής είναι στον αντίποδα των αρχών που αναπτύσσονται στον *Αιμίλιο*. Στην *Πολωνία* όχι μόνον ο σκοπός της αγωγής είναι προκαθορισμένος κι εργαλειακός, αλλά ούτε η ίδια η παιδικότητα δεν τυγχάνει σεβασμού. Ακόμη κι όταν χρησιμοποιούνται οι τρόποι της, αξιοποιούνται με τρόπο που στρέφονται εναντίον της (εργαλειοποίηση του παιχνιδιού). Ούτε υπάρχει μέριμνα για την ελεύθερη ανάπτυξη των γνωστικών ικανοτήτων, των δεξιοτήτων και της κριτικής ικανότητας του μαθητή. Η ελευθερία του ορίζεται ως η χειραγωγούμενη και αποκλειστική σχέση που αναπτύσσει προς τη μητέρα-πατρίδα[122].

---

[121] *Πολωνία*, OC968.

[122] Υπενθυμίζω ότι στο 1ο κεφάλαιο αναφερθήκαμε στη ζωγραφική ως άσκηση καλλιέργειας της όρασης του Αιμίλιου. Ο Rousseau απέδιδε στον *Αιμίλιο* ιδιαίτερη σημασία στο αντικείμενο που θα έχει να ζωγραφίσει ο μαθητής. Δεν θα έπρεπε να είναι "αντίγραφο", δηλαδή τεχνητό κι επινοημένο, αλλά το πρωτότυπο, δηλ. η φύση. Που θα πει ότι δεν έπρεπε να μάθει να αντιγράφει, να μιμείται, να υιοθετεί ανθρώπινα έργα, με άλλα λόγια δεν έπρεπε να μάθει να βλέπει με τρόπο που τρίτοι του υποδεικνύουν. Αντίθετα, ο Πολωνός μαθητής εκπαιδεύεται στην τύφλωση σε οτιδήποτε δεν χωράει στο κατασκευασμένο και δοτό tableau της ένδοξης πατρίδας του που καταλαμβάνει πλήρως το οπτικό του πεδίο. Ο ίδιος ο Rousseau μπορεί να εξηγήσει πώς αυτή η μεθόδευση συνιστά μια δολιοφθορά στην ανεξάρτητη σκέψη: "Ο στοχασμός [reflexion] γεννιέται από συγκριτικές ιδέες, και η πλειονότητα των ιδεών σχετίζεται με τη σύγκριση. Όποιος βλέπει μόνο ένα πράγμα δεν κάνει καμία σύγκριση. Όποιος βλέπει λίγα πράγματα, και πάντα τα ίδια από παιδί, δεν τα συγκρίνει, επειδή η συνήθεια να τα

Αν η παιδικότητα εγκλωβίζεται σε συνοπτικές και πανοπτικές δομές και δεν αφήνεται να αναπτυχθεί αφ' εαυτής, τότε δεν είναι παράδοξο ότι, κατά κάποιον τρόπο, δεν μπορεί και να ξεπεραστεί. Δηλαδή το τίμημα της χειραγώγησης των παιδιών σε μια κατεύθυνση πλήρους κι αποκλειστικής προσήλωσης στη μητέρα (πατρίδα) μπορεί να είναι η καθήλωση ή η παλλινδρόμηση σε αυτό το ηλικιακό στάδιο, ακόμη και κατά την ενηλικίωση. Είναι χαρακτηριστική η διάσταση παλλιμπαιδισμού στο παρακάτω χωρίο όπου ο Rousseau αναφέρεται στους *ενήλικους* Πολωνούς τους οποίους προτρέπει να συνεχίσουν να οργανώνουν και να μετέχουν σε πληθώρα παιχνιδιών, αθλημάτων και διαγωνισμών: [Ας υπάρχουν] "πολλά δημόσια παιχνίδια όπου η καλή μητέρα πατρίδα ευχαριστιέται να βλέπει τα παιδιά της να παίζουν. Ας ασχολείται συχνά με αυτά ώστε να ασχολούνται πάντα αυτά με εκείνη"[123].

Είναι σαφές πως ο Rousseau φοβάται ότι η ωρίμανση θα επέφερε τη σταδιακή αποστασιοποίηση και σχετική ανεξαρτητοποίηση από τη σχέση τέκνου (Πολωνού) και μητέρας (Πολωνίας). Εξού και επιθυμεί αυτή η σχέση να παραταθεί εσαεί και μάλιστα σε βάση αποκλειστικότητας. Επομένως δεν είναι απροσδόκητο που, κατ' αναλογία της μέριμνας οι μαθητές να λαμβάνουν αμιγώς εθνική παιδεία αποκλειστικά από Πολωνούς παιδαγωγούς, υπάρχει η σύσταση και οι ενήλικοι να μην έρχονται σε επαφή με ξένους[124]. Προφανώς, το αντίθετο θα σήμαινε ότι ο Άλλος εμφιλοχωρεί σε μια σχέση την οποία έτσι μπορεί να διαφοροποιήσει και σχετικοποιήσει.

Στην εθνική αφήγηση την οποία προτρέπει ο Rousseau τους Πολωνούς να υιοθετήσουν, ο Άλλος εμφανίζεται μόνον ως εχθρός (κυρίως οι Ρώσοι). Επομένως, αξιοποιείται (ως το μη ταυτόν) μόνο και μόνο για να

---

βλέπει του στερεί την απαραίτητη προσοχή να τα εξετάσει", *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC396 /ε52-3.

[123] *Πολωνία*, OC962.

[124] Αντίθετα, η αγωγή του Αιμίλιου θα ολοκληρωθεί με ταξίδια σε ξένες χώρες, εκεί θα γνωρίσει ενδιαφέροντες ανθρώπους με τους οποίους θα αλληλογραφεί στο μέλλον και οι οποίοι θα τον βοηθήσουν να ξεπεράσσει τις προκαταλήψεις του.

συγκροτήσει την ίδια την κλειστή Πολωνική ταυτότητα. Έτσι, σύμφωνα με ένα κοινόχρηστο μοτίβο, ο Rousseau προτείνει μια στρατιωτική νίκη που είχαν καταγάγει οι Πολωνοί να αναβαπτιστεί σε ηρωικό γεγονός, ενδεικτικό μιας ένδοξης εποχής η οποία πρέπει "να χαραχτεί... σε κάθε πολωνική καρδιά"[125]. Η έμφαση είναι και πάλι στη συγκεκριμένη εξεικόνιση, στη μετατροπή σε οπτικό ερέθισμα και θέαμα κάθε ιδέας που σε ένα αφηρημένο επίπεδο ενδεχομένως δεν θα κινητοποιούσε τη φαντασία και δεν θα συγκινούσε αρκετά ισχυρά. Έτσι, εισηγείται να ανεγερθεί μνημείο στο οποίο θα χαρακτούν τα ονόματα όλων όσων πήραν μέρος σε αυτή την ηρωϊκή μάχη κι επιπλέον να διεξάγεται ανά δεκαετία μια πομπή με την οποία θα εορτάζεται το γεγονός. Θα πρέπει βεβαίως να υπάρξει μέριμνα η πομπή αυτή να μην προσιδιάζει σε αυτές απολυταρχικών καθεστώτων, αλλά να είναι απλή και ρεπουμπλικανική. Σε κάθε περίπτωση θα πρέπει πάντως όσοι υπέφεραν στα χέρια του εχθρού να αναγορευθούν σε μάρτυρες των οποίων η μνήμη θα ανακαλείται και θα τιμάται "μπροστά στα μάτια του κοινού"[126].

Αν ολόκληρη η ζωή των Πολωνών νοηματοδοτείται και εκφράζεται από την Πολωνία ως πατρίδα, έθνος, κράτος, εν πάση περιπτώσει γύρω από την ιδέα μιας ομοιογενούς συλλογικής οντότητας που ορίζει την ίδια τους την ύπαρξη και προς την οποία οφείλουν τη φροντίδα και την αγάπη τους, τότε προφανώς αυτό έχει άμεσες συνέπειες για τη διακυβέρνησή τους και για τις εξουσιαστικές σχέσεις. Ο Rousseau, που σε αυτό το σημείο επιδεικνύει πραγματιστικό πνεύμα, θεωρεί εύλογο οι Πολωνοί ευγενείς να διατηρήσουν το ιδιαίτερο status, μέρος των προνομίων τους και κατά βάση την ίδια την εξουσία. Δεν είναι επομένως διόλου παράδοξο που ο Rousseau θέτει σε κίνηση τον ίδιο μηχανισμό πειθάρχησης-θεαματοποίησης που θα κάνει τους υπόλοιπους Πολωνούς να αποδεχτούν οικειοθελώς και ως εάν να είναι η φυσική τάξη πραγμάτων την καθυπόταξή τους σε ένα πλέγμα ιεραρχικών σχέσεων, το οποίο ταυτοχρόνως καθίσταται αόρατο (ως τέτοιο).

---

[125] *Πολωνία*, OC961.

Συγκεκριμένα, προτείνει ανάμεσα στις άλλες δημόσιες συναθροίσεις, να υπάρχουν θεάματα στα οποία οι διάφορες διακεκριμένες τάξεις [rangs] να διαχωρίζονται προσεκτικά από το λαό, αλλά ταυτοχρόνως ο τελευταίος να συμμετέχει σε ισότιμη βάση. Επιπλέον, σε ορισμένες περιπτώσεις, οι νεαροί ευγενείς θα επιδεικνύουν τη δύναμη και την επιδεξιότητά τους[127]. Για παράδειγμα, σε υπαίθρια αμφιθέατρα αυτοί οι νεαροί μπορούν να δείξουν τις ικανότητές τους στην ιππασία (που ταιριάζει στην πολωνική ιδιοσυγκρασία) και για τις οποίες θα βραβεύονται κτλ. Αυτό το μοτίβο θυμίζει τη γιορτή του τρύγου στη *Νέα Ελοΐζα,* στην οποία οι γαιοκτήμονες συγχρωτίζονταν με τους χωρικούς-δουλοπάροικους σε μια φαινομενικά ισότιμη βάση, διασκέδαζαν από κοινού, ταυτόχρονα όμως διατηρείτο η κοινωνική θέση του καθενός και οι γαιοκτήμονες ήταν αυτοί που έλεγχαν και τα οπτικά ερεθίσματα που προσφέρονταν στους χωρικούς.

Κατ' ανάλογο τρόπο, στην περίπτωση της Πολωνίας το σκεπτικό είναι, μέσω μιας ευχάριστης συνάθροισης, ο λαός να βιώσει μια σχέση οικειότητας με τους ευγενείς, ταυτόχρονα όμως να αποδεχτεί τη διαφορετική κατάσταση στην οποία βρίσκονται σε σχέση με αυτόν, κάτι που θα αιτιολογηθεί/νομιμοποιηθεί μέσω της θεαματικής παρουσίασης των ευγενών ακριβώς ως διαφορετικής/ανώτερης τάξης. Ο Rousseau είναι αποκαλυπτικός όταν επιμένει στην επίδειξη χαρακτηριστικών που είναι εύληπτα κι επομένως αποτιμώνται εύκολα και δεν επιδέχονται πολλές ερμηνείες, σε αντιδιαστολή προς πνευματικά χαρίσματα τα οποία είναι πάντα περισσότερο αμφισβητήσιμα και πάντως των οποίων "ο λαός είναι φτωχός κριτής"[128]. Γι' αυτό πρέπει να υπάρχει μέριμνα να προσφέρονται "εξωτερικά σημεία". Εύγλωττη είναι άλλωστε και η παραπομπή στους ομηρικούς ήρωες, δηλαδή ότι πάντα ξεχώριζαν με τη δύναμη και την επιδεξιότητά τους και "με αυτό τον τρόπο επιδείκνυαν στα μάτια του λαού ότι ήταν φτιαγμένοι για να τον κυβερνήσουν"[129].

---

[126] *Πολωνία*, OC961.
[127] *Πολωνία*, OC963.
[128] *Πολωνία*, OC963.
[129] *Πολωνία*, OC963.

Κοντολογίς, "Είναι καλό ο λαός να βρίσκεται συχνά μαζί με τους ηγέτες του σε ευχάριστες περιστάσεις, να τους γνωρίζει, να συνηθίζει να τους βλέπει, να μοιράζεται τις χαρές του μαζί τους. Εφόσον η υποταγή του διασφαλίζεται πάντα και ο λαός δεν ανακατεύεται με τους ηγέτες, αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο αναπτύσσει αφοσίωση για αυτούς και συνδυάζει προσήλωση και σεβασμό"[130]. Αναλόγως, θα πρέπει να γίνονται πλήθος τελετών και ιεροτελεστιών στις οποίες θα σκηνοθετείται η ίδια θεατρική ατμόσφαιρα και θα προσφέρονται οι κατάλληλες εικόνες για την τέρψη αλλά και την υποβολή του λαού. "Είναι δύσκολο να υπερβάλλει κανείς το βαθμό στον οποίο η καρδιά του λαού ακολουθεί τα μάτια του και πόσο εντυπωσιάζεται με τη λαμπρότητα των τελετών"[131]. Παράλληλα, ωστόσο, υπάρχει η μέριμνα για καταπολέμηση της πολυτέλειας και για λόγους οικονομικούς, αλλά κι επειδή προφανώς τα σημάδια της θα σκανδάλιζαν το λαό, εφόσον τα έβλεπε ως κάτι που θα επιθυμούσε να καρπωθεί και ο ίδιος.

### 7.8 η πανοπτική οικονομία της Πολωνίας

Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ελάχιστα λέγονται για τα δημόσια οικονομικά, τα οποία έτσι κι αλλιώς εξαρτώνται από τις ιδιαίτερες συνθήκες κάθε κράτους. Σημειώνεται ωστόσο πως το ασφαλέστερο σημάδι της καλής διακυβέρνησης είναι η αύξηση του πληθυσμού της χώρας, σημάδι που δηλώνει την ικανότητα συντήρησης και, ακόμη περισσότερο, την ευημερία των κατοίκων της[132]. Επίσης υποστηρίζεται ότι είναι απαραίτητη η δημόσια υπηρεσία από τους πολίτες αυτοπροσώπως κι όχι με αντιπροσώπους. Αυτό δεν αφορά ούτε μόνον όσους έχουν δημόσια αξιώματα ούτε μόνον το πολιτικό καθήκον της συμμετοχής στη γενική συνέλευση. Αφορά όλους τους πολίτες και εννοείται οποιαδήποτε κοινωφελής υπηρεσία. Κατεξοχήν μάλιστα θα πρέπει να επιτελούν τα

---

[130] *Πολωνία*, OC963-4.
[131] *Πολωνία*, OC964.
[132] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ9 OC420.

στρατιωτικά τους καθήκοντα τα οποία σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να αναλαμβάνονται από μισθοφόρους. Ακόμη και η καταβολή φόρων, αν προβλέπεται, δεν θα πρέπει να γίνεται ως αντίτιμο της μη εκπλήρωσης δημόσιας υπηρεσίας. Ιδεώδες είναι να μην υπάρχει καν εγχρήματη οικονομία. Έτσι, υποστηρίζεται ρητώς ο θεσμός των δημόσιων αγγαρειών ως καταλληλότερο μέσο από τη φορολογία. "Σε ένα αληθινά ελεύθερο κράτος οι πολίτες κάνουν τα πάντα με τα χέρια τους και τίποτε με το χρήμα"[133].

Στην *Πολωνία* ακριβώς αυτές οι οικονομικές θέσεις -που στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* διατυπώνονται επιγραμματικά- αιτιολογούνται, εξειδικεύονται και τίθενται σε πλήρη εφαρμογή. Πρώτα απ΄όλα, διαβάζουμε για την απαξίωση του χρήματος. Ένα καλό οικονομικό σύστημα, δηλαδή αυτό που στοχεύει στην ελευθερία, την αυτάρκεια και την ευημερία του έθνους και των πολιτών, δεν μπορεί να βασίζεται στο χρήμα. Αν αυτό είναι πρακτικά δυνατό, πρέπει να καταστεί άχρηστο ή έστω περιφρονητέο. Το χρήμα για τον Rousseau είναι εξ ορισμού ένα συμπλήρωμα ή υποκατάστατο [supplément] του "πράγματος" και ποτέ δεν θα αξίζει όσο το πράγμα καθεαυτό. "Κατά βάθος, το χρήμα δεν είναι πλούτος, είναι μόνο ένα σημάδι του· δεν είναι το σημείο που πρέπει να πολλαπλασιαστεί, αλλά το πράγμα που αντιπροσωπεύει"[134].

Μάλιστα, το χρήμα προσδιορίζεται ως συμπλήρωμα ως προς τους ανθρώπους[135]· που θα πει ότι ο πραγματικός πλούτος είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι κι όχι τα αγαθά αποσυναρτημένα από αυτούς. Και δεν πρέπει να μας διαφύγει ότι δεν εννοούνται εδώ απλώς οι άνθρωποι στην πραγματική ευημερία τους, ως κάτοχοι ή καταναλωτές του πλούτου, αλλά πρωτίστως ως παραγωγοί (και ως παραγωγική δύναμη), κάτι που συνάγεται από το πνεύμα των χωρίων του *Κοινωνικού Συμβολαίου* που μόλις παραπάνω παραπέμπψαμε ("σε ένα αληθινά ελεύθερο κράτος οι πολίτες κάνουν τα πάντα με τα χέρια τους", πρόνοια για δημόσια

---

[133] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ15 OC429
[134] *Πολωνία*, OC1008.
[135] *Πολωνία*, OC1004-5.

υπηρεσία, αγγαρείες) και θα επιβεβαιώσουμε από την αναπτυγμένη εκδοχή τους που βρίσκουμε στην *Πολωνία*[136]. Άλλωστε, το χρήμα χρησιμοποιείται με παραπλανητικό και κρυψίνοα τρόπο και η κυκλοφορία του είναι "μυστική", δηλαδή αδιαφανής. Ο πλούτος πρέπει να είναι πάντα ορατός όπως και ο τρόπος με τον οποίο παράγεται και μεταβιβάζεται. Πράγμα που, με βάση το σκεπτικό που εκθέσαμε, σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι οι άνθρωποι (και) στις οικονομικές τους δραστηριότητες πρέπει να γίνονται ορατοί, να τοποθετούνται σε ένα πεδίο εξεταστικής παρακολούθησης.

Σύμφωνο με όλα τα παραπάνω είναι ότι ο Rousseau εισηγείται το θεσμό των αγγαρειών στις οποίες θα απασχολούνται οι πολίτες για την κατασκευή κάθε δημόσιου έργου (δρόμοι, γέφυρες, κτίρια κτλ.)[137]. Έτσι, αφενός θα μπορεί να αποφευχθεί η χρήση του χρήματος τόσο για τις δημόσιες δαπάνες, όσο και για την είσπραξη φόρων η οποία ακριβώς θα αντικαθίσταται από τις αγγαρείες. Αν, όμως, παρά τα αναγνωρισμένα από τον Rousseau μειονεκτήματα που αυτή η πολιτική παρουσιάζει, είναι προτιμητέα επειδή αποφεύγει την αδιαφανή κυκλοφορία του χρήματος[138], ακόμη περισσότερο συμβάλλει με ενεργητικό τρόπο στην οικονομία της ορατότητας. Η επιστράτευση του θεσμού των αγγαρειών που είχε αρνητικές συνδηλώσεις ως ένας θεσμός τιμωρητικός και καταναγκαστικός στον οποίο παραδοσιακά απασχολούνταν οι κρατούμενοι και γενικότερα όλοι οι περιθωριοποιημένοι, γίνεται με την ταυτόχρονη ανατίμησή του σε έναν ενάρετο, ρεπουμπλικανικό θεσμό: οι πολίτες εμπλέκονται αυτοπροσώπως, με το ίδιο τους το σώμα στις δημόσιες υποθέσεις.

Ακόμη περισσότερο, *κατασκευάζουν* το κράτος για το οποίο (καλούνται να) τρέφουν αγαθά αισθήματα. Επομένως, δεν μπορεί παρά να το αντιλαμβάνονται ως δημιούργημα των χεριών τους, δεν μπορεί παρά να

---

[136] Πρβλ. ίδιο σκεπτικό στην *Κορσική*, OC904.
[137] *Πολωνία*, OC1009. Πρβλ. *Κορσική*, OC932.
[138] "...το χρήμα εξαφανίζεται... αλλά ο καθένας βλέπει τι κάνουν οι άνθρωποι", *Πολωνία*, OC1009. Πρβλ. *Κορσική* OC931.

το θεωρούν δικό τους με την πλέον κυριολεκτική έννοια. Και άρα δεν μπορεί, είναι το σκεπτικό του Rousseau, παρά να αγαπούν και να υπερασπίζονται αυτό το οποίο είναι μέρος της ταυτότητάς τους. Επιπλέον, αυτό δε συμβαίνει στο πλαίσιο μιας ανιδιοτελούς αυταπάρνησης. Ο κάθε πολίτης που επιδίδεται σε αγγαρεία βλέπει όλους τους άλλους συμπολίτες του να κάνουν το ίδιο κι επομένως βεβαίωνεται με τα ίδια του τα μάτια ότι η δική του εργασία και συνεισφορά δε γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης από κάποιους που ιδιοποιούνται το προϊόν του μόχθου του.

Αντίθετα, αναπτύσσει συνεργατικές και αλληλέγγυες σχέσεις με τους συμπολίτες-συναδέλφους του, αισθάνεται ότι συμμετέχει σε ένα συλλογικό σκοπό με ισότιμο τρόπο και ταυτίζεται με τους συμπολίτες του ως μέλος της συλλογικής οντότητας της οποίας συναποτελούν αδιάσπαστα τμήματα. Εξυπακούεται, ταυτόχρονα, ότι ο κάθε πολίτης-εργάτης λειτουργεί ως επιτηρητής για κάθε άλλον τον οποίο αναπόφευκτα ελέγχει στην εργασία του. Έτσι καθένας γίνεται την ίδια στιγμή κι επιτηρούμενος, αφού εκ των πραγμάτων τίθεται σε ένα πεδίο εξεταστικής ορατότητας. Το σημαντικό είναι ότι εσωτερικεύει αποτελεσματικά την επιταγή να είναι πειθαρχημένος κι εργατικός, εφόσον βαραίνει πάνω του όχι μόνο ένα βλέμμα που τον ελέγχει αδιάκοπα, παρωθώντας τον να είναι συνεπής στην εκπλήρωση των καθηκόντων του από το φόβο συνεπειών στην περίπτωση που είναι αμελής, αλλά επειδή αποδέχεται οικειοθελώς τις αξίες προς τις οποίες το βλέμμα αυτό τον εγκαλεί να συμμορφωθεί.

Το μοντέλο των αγγαρειών εφαρμόζεται στο ακέραιο και στην περίπτωση του στρατού. Η απόρριψη του μισθοφορικού στρατού τίθεται ως αυτονόητη προϋπόθεση της ίδιας της ανεξαρτησίας του κράτους. Εξυπακούεται ότι, κατά τον Rousseau πάντα, η διαμεσολάβηση του χρήματος θα δημιουργούσε αλυσιδωτά κι ανεπίλυτα προβλήματα. Αλλά πέραν από την, υπό στενή έννοια, οικονομική σκοπιμότητα να μην υπάρχουν μισθοφόροι (το κράτος αποφεύγει τις σχετικές δαπάνες), προκύπτει ο ηθικός σκοπός της επιτέλεσης από τους ίδιους τους πολίτες

στρατιωτικών υπηρεσιών, κάτι που τίθεται με τη μορφή πολιτικού καθήκοντος. Έτσι προτείνεται να εκλάβει τη δομή πολιτοφυλακής κατά το πρότυπο της Ελβετίας[139]. Είναι προφανές ότι, κατά το ρουσσωικό σκεπτικό, η πολιτοφυλακή πλεονεκτεί έναντι του επαγγελματικού στρατού ως προς το ότι οι πολίτες έχουν σπουδαιότερο και αγαθότερο κίνητρο να αγωνιστούν υπέρ της πατρίδας τους κι επομένως είναι δυνητικά πιο αξιόμαχοι κι αποτελεσματικοί.

Όπως και με τις αγγαρείες "...κανείς δεν επιτρέπεται να στείλει άλλον στη θέση του και όλοι βλέπουν τη θητεία"[140]. Με άλλα λόγια, τίθεται σε λειτουργία ο ίδιος ταυτιστικός κι επιτηρητικός μηχανισμός. Μάλιστα, η πρόβλεψη είναι η θητεία να πραγματοποείται στον τόπο διαμονής που θα πει όχι μόνο ότι ο πολίτης-στρατιώτης νιώθει ότι υπερασπίζεται τον ιδιαίτερο τόπο όπου διαβιώνει, σε τελική ανάλυση την οικογένεια και το σπίτι του, αλλά ταυτόχρονα εκτίθεται στο εξεταστικό βλέμμα των οικείων, των γειτόνων και των γνωστών του, κάτι που κάνει περίπου αδύνατη τη λούφα[141]. Αυτή η μέριμνα διαπλέκει λοιπόν τον ιδιωτικό και το δημόσιο βίο κατά τρόπο αδιαχώριστο: το να υπηρετείς την πατρίδα σημαίνει να υπερασπίζεσαι τους δικούς σου ανθρώπους, τα αγαθά και το χώρο σου· το να υπερασπίζεσαι τον ιδιωτικό σου βίο ισοδυναμεί με το να επιτελείς τα πολιτικά σου καθήκοντα. Κατ' αναλογία, ο Rousseau εισηγείται για την επιλογή των αξιωματικών να μην ισχύουν άλλα κριτήρια παρά το ταλέντο και οι δεξιότητες του υποψηφίου, κάτι που θα κριθεί μπροστά στην οικογένεια και τους οικείους του και το οποίο θα αποτελεί και κίνητρο να πετύχει υψηλή απόδοση.

Είναι πιστεύω φανερό ότι αυτές οι δέσμες πολιτικής μπορούν άνετα να ερμηνευθούν -ήδη η ανακατασκευή τους εδώ έγινε σε αυτή την κατεύθυνση, χωρίς ελπίζω καμία παραποίηση του πνεύματος του κειμένου της *Πολωνίας*- στο πλαίσιο της φουκωικής θεωρίας περί

---

[139] Πρβλ. *Κορσική*, OC905.
[140] *Πολωνία*, OC1015.
[141] Πρβλ. Johnston S., *Encountering Tragedy*, ο.π. σ.91-95 και γενικότερα για μια προσέγγιση με αναφορά στον Foucault (κυρίως σε σχέση με την κυβερνοοτροπία) σ.75-103.

κυβερνοοτροπίας, περί πειθαρχικής εξουσίας και πανοπτισμού, με την προσθήκη/παραλλαγή περί συνοπτισμού. Η αντιμετώπιση των Πολωνών στις αγγαρείες και στην πολιτοφυλακή συνιστά χωρίς αμφιβολία μια κυβερνητική πρακτική διεύθυνσης και διαχείρισης ανθρώπων και μάλιστα εργαλειακής χρησιμοποίησής τους ως οικονομικών πόρων. Η λογική της οικονομίας έχει εδώ εφαρμοστεί ως κυβερνητική ορθολογικότητα. Το ιδιαίτερο είναι ότι καθίστανται πρόθυμοι, πειθήνιοι και πειθαρχημένοι συνεργοί στην ίδια τους την καθυπόταξη, στην επιτέλεση της επιβληθείσας σε αυτούς δραστηριότητας, χωρίς να υπάρχουν βίαια μέσα καταναγκασμού. Επιτηρητές κι επιτηρούμενοι ταυτοχρόνως εμπλέκονται σε έναν πανοπτικό μηχανισμό του οποίου είναι τα βασικά γρανάζια. Εσωτερικεύουν τις επιταγές που τους επιβάλλονται ως εάν να εκπορεύονται από τους ίδιους και ενώ οι πάντες και τα πάντα καθίστανται ορατά και διάφανα, διαφεύγει του βλέμματος η κινητήρια δύναμη που τους υποκινεί. Οι ίδιοι οι Πολωνοί τοποθετούνται και δρουν στο χώρο σωματικώς και ψυχικώς με ακρίβεια κι ευκρίνεια, αλλά η εξουσία που προκαλεί αυτή την ενέργεια δεν μπορεί να εντοπιστεί, να εικονιστεί κι επομένως να ιδωθεί.

### 7.9 καθολική επόπτευση

Αν οι αγγαρείες και η πολιτοφυλακή είναι στον πυρήνα της κυβερνητικής-πειθαρχικής εξουσίας στην Πολωνία και η πλέον επιδεικτικά εμφανής εκδοχή της, το μοντέλο είναι γενικεύσιμο για κάθε δημόσιο αξιωματούχο και δημόσια δραστηριότητα. Ο Rousseau προτρέπει τους Πολωνούς να καταστήσουν πολλά δημόσια αξιώματα ανοικτά σε όσους πολίτες έχουν τις ικανότητες να τα καταλάβουν. Σε κάθε περίπτωση, αυτός που έχει δημόσιο αξίωμα "πρέπει να γνωρίζει ότι σε κάθε επαφή του θεάται και κρίνεται από τους συμπολίτες του, κάθε βήμα του παρακολουθείται, όλες οι πράξεις του σταθμίζονται και συγγράφεται μια αξιόπιστη κι

ανανεούμενη έκθεση του καλού και του κακού [που κάνει] και η οποία θα επηρεάσει όλο το υπόλοιπο της ζωής του"[142].

Αυτός ο συνδυασμός παρακολούθησης-επιτήρησης και γραφειοκρατικής καταχώρισης-τεκμηρίωσης των πεπραγμένων εφαρμόζεται σε όλα τα επίπεδα διοίκησης και κυβερνητικής εξουσίας, ενώ ταυτόχρονα υιοθετείται το σχήμα της σταδιακής ανόδου σε ανώτερη βαθμίδα μετά από δόκιμη υπηρεσία στο εκάστοτε πόστο. Υπάρχει μέριμνα για τη συγκρότηση επιτροπών που κρίνουν τους αξιωματούχους στις οποίες παρέχονται οι σχετικές εκθέσεις στη συγγραφή των οποίων συμμετέχει δίκτυο πληροφοριοδοτών από όλες τις κοινωνικές τάξεις[143]. Ακόμα και οι Παλατίνοι και οι Καστελάνοι (ανώτεροι αξιωματούχοι από τη μεταξύ των οποίων εκλογή ορίζεται ο βασιλιάς) αυτο-παρακολουθούνται[144]. Εν τέλει και για κάθε άτομο και κάθε εκδήλωση του βίου, ιδιωτική ή δημόσια, ισχύουν τα αντίστοιχα. Στο όνομα της εμπέδωσης του πατριωτισμού θα πρέπει: "...όλοι οι πολίτες [να] νιώθουν συνεχώς υπό το βλέμμα του κοινού... ότι ο καθένας, από τον κατώτερο ευγενή, ακόμη και τον τελευταίο χωρικό μέχρι το βασιλιά, αν είναι δυνατό, να εξαρτώνται τόσο από τη δημόσια εκτίμηση, ώστε κανείς να μην μπορεί να κάνει οτιδήποτε, να αποκτήσει οτιδήποτε, να επιτύχει οτιδήποτε χωρίς αυτήν"[145].

Ο Ellenburg διαπιστώνει ότι η πρακτική της παρακολούθησης των πολιτών είναι ένα μέτρο που δείχνει πόση σημασία αποδίδει ο Rousseau στη σχέση ειλικρίνειας που πρέπει να διέπει μια κοινωνία που βασίζεται στην αυτοκυβέρνηση της. Και υποστηρίζει ότι στην περίπτωση της Πολωνίας ο Rousseau εισηγείται αυτό το σύστημα παρακολούθησης διότι επί αιώνες οι Πολωνοί υπέφεραν από εξαπάτηση ξένων αλλά και εσωτερικών δυνάμεων. Αντίθετα, λέει ο Ellenburg, στην περίπτωση του κειμένου για την Κορσική, κράτος στο οποίο επικρατεί η απλότητα των

---

[142] *Πολωνία*, OC1020.
[143] *Πολωνία*, OC1025-6.
[144] *Πολωνία*, OC1033.
[145] *Πολωνία*, OC1019.

ηθών [moeurs] και η αρετή των κατοίκων, δεν υπάρχει καν σχετική αναφορά[146]. Αυτή η παρατήρηση μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα ότι η Πολωνία είναι ειδική περίπτωση. Έχω ήδη αναφέρει γιατί θεωρώ ότι αυτό δεν ισχύει.

Επιπλέον, όμως, μπορεί κανείς να επικαλεστεί χωρία της *Επιστολής στον d'Alembert* σχετικά με τη Γενεύη (και μάλιστα την εξιδανικευμένη Γενεύη όπου (υποτίθεται ότι) επικρατεί η απλότητα των ηθών και η αρετή των κατοίκων): "Στις μικρές πόλεις, σε λιγότερο έντονα κατοικημένες περιοχές... τα άτομα πάντοτε εκτεθειμένα στο βλέμμα του κοινού, γεννιούνται κριτές ο ένας του άλλου... η αστυνομία μπορεί εύκολα να παρακολουθεί τον καθένα..."[147]. Ακόμη, σχετικά με τις γυναίκες: "Πόσα δημόσια σκάνδαλα έχουν προληφθεί από το φόβο αυτών των παρατηρητριών; Αυτές ασκούν σχεδόν τη λειτουργία των λογοκριτών στην πόλη μας. Είναι γι' αυτόν το λόγο που στις ένδοξες μέρες της Ρώμης, οι πολίτες παρακολουθώντας ο ένας τον άλλο, κατηγορούνταν δημόσια μεταξύ τους από ζήλο για δικαιοσύνη"[148]. Αυτές είναι φευγαλέες, αλλά ενδεικτικές αναφορές. Η λογική της επιτήρησης-πειθάρχησης σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται στην *Πολωνία*. Επαναλαμβάνω ότι η περίπτωσή της είναι πράγματι ιδιαίτερη, αλλά μόνον κατά το ότι βρίσκεται σε μια παρακμιακή κατάσταση (αναρχία, εξωτερική επιβουλή, έλλειψη ομοιογένειας κτλ.) κι επιπλέον έχει μεγάλη έκταση και μεγάλο πληθυσμό. Οπότε χρειάζεται να επινοηθούν ιδιαίτεροι μηχανισμοί.

Αλλά ως γενικότερο μοτίβο το βρίσκουμε διάσπαρτο στο ρουσσωικό έργο. Ας πούμε, επιπλέον, στον *Αιμίλιο*, επικρίνει τον κάθε ιστορικό που: "Εκθέτει μόνο το δημόσιο άνδρα που προετοιμάστηκε για να τον δουν: δεν τον ακολουθεί στο σπίτι, στο γραφείο, στην οικογένειά του, μαζί με τους φίλους του. Τον σκιαγραφεί μόνο όταν δίνει παράσταση. Σκιαγραφεί

---

[146] Ellenburg S., *Rousseau's Political Philosophy: an interpretation from within*, Cornell University Press, Λονδίνο 1976, σ.197.
[147] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC54 /ε121.
[148] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC86 /ε199-200.

πολύ περισσότερο την ενδυμασία του, παρά το πρόσωπό του. Θα προτιμούσα την ανάγνωση ξεχωριστών βιογραφιών για να αρχίσει η σπουδή της ανθρώπινης καρδιάς. Διότι τότε μάταια ο άνθρωπος προσπαθεί να ξεφύγει, ο ιστορικός τον κυνηγά παντού. Δεν τον αφήνει ούτε στιγμή να ανασάνει, δεν του προσφέρει ούτε μια σκοτεινή γωνιά για να κρυφτεί από τη διαπεραστική ματιά του θεατή"[149].

Άλλωστε, ο Rousseau ισχυρίζεται ότι την ίδια επιταγή εφαρμόζει στον εαυτό του στις *Εξομολογήσεις*: Ο αναγνώστης "πρέπει να με έχει διαρκώς μπροστά του· να με παρακολουθεί σε όλα τα ξεστρατίσματα της ψυχής μου, σε κάθε πτυχή της ζωής μου· να μη με χάσει από τα μάτια του ούτε στιγμή[150]...Θα ήθελα να καταστήσω κατά κάποιον τρόπο την ψυχή μου διάφανη στα μάτια του αναγνώστη, γι' αυτό και προσπαθώ να του τη δείχνω, από όλες τις πλευρές, να την αποκαλύπτω σε όλες της τις πτυχές, να τον κάνω να μπορεί να διακρίνει τις παραμικρότερες αντιδράσεις της, ώστε να κρίνει από μόνος του ποια είναι η αρχή που τις προκαλεί"[151].

### 7.10 ο πολίτης ως ζωντανό εθνόσημο

Η ίδια επιμονή που επιδεικνύει ο Rousseau στο να κάνει τον εαυτό του διαφανή (*Εξομολογήσεις*) ή να καταστήσει τον δημόσιο άνδρα διαφανή (*Αιμίλιος*) στις πράξεις και τα κίνητρά του ανεξάρτητα από τις συγκεκριμένες περιστάσεις, παρουσιάζεται και στην *Πολωνία*, όπως πιστεύω έχει ήδη καταστεί φανερό. Εκτός από αυτά που έχουμε αναφέρει, υπάρχει ένα ακόμη μέτρο, ή ακριβέστερα σειρά μέτρων που αφορούν την αμφίεση των Πολωνών και λειτουργούν ενισχυτικά σε αυτή την κατεύθυνση. Όλες οι περιπτώσεις πολιτών που απασχολούνται ή τιμώνται από το κράτος, προτρέπει τους Πολωνούς ο Rousseau, να "σηματοδοτούνται με εξωτερικά σημεία, κανένα δημόσιο πρόσωπο να μη

---

[149] *Αιμίλιος*, OC530 /εB51.
[150] *Εξομολογήσεις*, OC59 /εA66. Πρβλ. *Διάλογοι*, OC794.
[151] *Εξομολογήσεις*, OC175 /εA190.

μετακινείται incognito, ότι τα σημάδια της τάξης ή της αξιοσύνης του τον ακολουθούν παντού, έτσι ώστε ο λαός σε οποιαδήποτε χρονική στιγμή να του δείχνει σεβασμό, και αυτό το ίδιο να έχει αυτοσεβασμό"[152].

Πριν αναφερθούμε συνοπτικά στα σημεία αυτά, πρέπει να σημειώσουμε το σκεπτικό που εκθέτει ο ίδιος ο Rousseau για την υποστήριξή τους. Εφόσον έχει απαξιώσει τις εγχρήματες συναλλαγές, είναι επόμενο να εισηγείται την απόρριψη της μισθοδοσίας για κάθε δημόσιο αξίωμα ή υπηρεσία όπως και κάθε χρηματικής αποζημίωσης ή επιβράβευσης. Αντίθετα, αυτή μπορεί να πάρει τη μορφή πληρωμής σε είδος. Η υλική αποζημίωση ωστόσο δεν είναι από μόνη της αρκετή, κάτι που προκύπτει από την αιτιολόγηση της απόρριψης της χρηματικής αμοιβής: δεν θα άφηνε "εμφανή ίχνη" κι επομένως "δεν θα μιλούσε στα μάτια και τις καρδιές των ανθρώπων" και δεν θα διαιωνιζόταν η τιμή που αποδίδεται στον παραλήπτη τους[153]. Εδώ η ορατότητα δεν εκλαμβάνεται απλώς ως προϋπόθεση μιας εύρυθμης οικονομίας, ως συστατικό στοιχείο της, αλλά αναγορεύεται σε πολλαπλασιαστή της, καθίσταται μέσο αλλά και σκοπός της. Τα αποτελέσματά της πρέπει να είναι εμφανή και μάλιστα όσο πιο εμφανή, τόσο πιο ισχυρά γίνονται. Ο Johnston το σχολιάζει ωραία: "Ως μέρος μιας δημόσιας οικονομίας σημείων, η υπηρεσία συνεπάγεται μέγιστη ορατότητα. Η υποδειγματική συμπεριφορά πρέπει να ιδωθεί. Αν περάσει απαρατήρητη, η αξία της εξασθενίζει, αν δεν αχρηστεύεται εντελώς"[154].

Δεν είναι υπερβολή αν πούμε ότι ο Rousseau επιθυμεί να μετατραπεί κάθε Πολωνός σε κινητό σημείο, σε περιφερόμενο εθνόσημο κι ως τέτοιο σε ζωντανό εθνικό σύμβολο. Η πλέον στοιχειώδης μορφή του είναι αυτή της υιοθέτησης μιας διακριτής εθνικής ενδυμασίας. Μάλιστα προτείνει κανένας δημόσιος λειτουργός ούτε οι γερουσιαστές ούτε καν ο ίδιος ο βασιλιάς να μην φοράει παρά το εθνικό ένδυμα[155]. Κατά τα άλλα,

---

[152] *Πολωνία*, OC1007.
[153] *Πολωνία*, OC1007.
[154] Johnston S., *Encountering Tragedy*, ο.π. σ.97.
[155] *Πολωνία*, OC962.

προβλέπονται επιμέρους περιπτώσεις. Κατά το πρότυπο της Ελβετίας, κάθε παντρεμένος λαμβάνει εκτός από στρατιωτικό οπλισμό και εξάρτυση στην οποία περιλαμβάνεται στρατιωτική στολή που γίνεται το (υποχρεωτικό) ένδυμα του στις αργίες και γιορτές[156]. Όσοι μαθητές έχουν οικονομική ανάγκη θα φοιτούν με υποτροφία, θα αποκαλούνται "παιδιά του κράτους", και θα φέρουν πάνω τους το σχετικό διακριτικό σήμα[157].

Τέλος, εκτενής αναφορά γίνεται στο μέτρο της χρήσης ειδικών πλακετών από όσους κατέχουν δημόσια αξιώματα. Εισηγείται την ύπαρξη τριών βαθμίδων, ανάλογα με τη σπουδαιότητα του αξιώματος. Οι "υπηρέτες του κράτους" είναι η κατώτερη, οι "εκλεγμένοι πολίτες" η επόμενη και οι "φύλακες των νόμων" η ανώτερη βαθμίδα[158]. Στους Πολωνούς που υπηρετούν σε κάποια από αυτές απονέμεται τιμητική πλακέτα στην οποία αναγράφονται το όνομα και άλλα προσωπικά στοιχεία τους. Την πλακέτα φέρουν σε ευδιάκριτο σημείο υποχρεωτικά και αδιαλείπτως (είτε είναι σε υπηρεσία είτε όχι). Η πλακέτα κάθε βαθμίδας αποτελείται από διαφορετικό υλικό και μάλιστα σκοπίμως αντιστρόφως ανάλογης αξίας της ανταλλακτικής αξίας τους (η πλακέτα της κατώτερης βαθμίδας είναι από χρυσό, της ενδιάμεσης από ασήμι και της ανώτερης από ατσάλι), σε μια προσπάθεια αντιστροφής των συνηθισμένων συμβάσεων, περαιτέρω απαξίωσης του πλούτου και αποσυνάρτησης της εξουσίας από την πολυτελή επίδειξή της.

Σε όλες τις εκδοχές της εθνικής αμφίεσης και ιδιαιτέρως στην περίπτωση των αξιωματούχων που φέρουν τις πλακέτες, Πανοπτικόν και Συνοπτικόν αλληλεπιδρούν και συμφύρονται. Κάθε Πολωνός ως θεατής ενός άλλου Πολωνού ο οποίος μέσω των σημάτων που φέρει ενσαρκώνει την εθνική ιδέα, προτρέπεται να ασπαστεί τις αξίες και να

---

[156] *Πολωνία*, OC1015.
[157] *Πολωνία*, OC967.
[158] *Πολωνία*, OC1020-1023. Πρβλ. Foucault M., *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο.π. σ.240-241 για την ανάλυση του ταξινομητικού-πειθαρχικού ρόλου που παίζουν τα διαβαθμισμένα διακριτικά (επωμίδες ασημένιες, κόκκινες, καστανόμαυρες) των σπουδαστών της Στρατιωτικής Σχολής του Παρισιού που τους κατατάσσει σε τρεις τάξεις.

επιτελέσει τις επιταγές της εθνικής ιδέας η οποία εμφανίζεται με τον πλέον παραστατικό κι έντονο τρόπο μπροστά του. Από την άλλη, κάθε Πολωνός, ως φορέας της εθνικής ενδυμασίας ή άλλων σχετικών σημείων, υποβάλλεται στην επιταγή να συμμορφωθεί και να συμπεριφερθεί με τρόπο που τιμούν το ένδυμα-σημείο που φορά και το οποίο "βαραίνει" πάνω του, στο σώμα και στη συνείδησή του.

Όσον αφορά τις πλακέτες, πάλι υπάρχει μια διφυής λειτουργία. Αφενός η κρατική εξουσία[159] εκπέμπει τα σημεία της και υποδηλώνει την παρουσία της (με τρόπο "διακριτικό", αλλά όχι λιγότερο σαφή κι επιτακτικό από μια πομπώδη και μεγαλοπρεπή επίδειξη). Αφετέρου, εκτίθεται στο ίδιο πεδίο εξεταστικής ορατότητας που θέλει να ελέγξει, κι έτσι υπόκειται και αυτή με τη σειρά της σε παρατήρηση κι έλεγχο, κάτι που έχει μια δημοκρατική διάσταση. Ο αξιωματούχος αυτοπειθαρχεί κι αυτοπεριορίζεται αισθανόμενος ότι είναι, ανά πάσα στιγμή, αντικείμενο εξέτασης. Αυτή είναι, για τον Rousseau η ύστατη δικλίδα ασφαλείας ενάντια στην παρανομία, την κατάχρηση της εξουσίας και τη διαφθορά. Αν όλοι αλληλοπαρατηρούνται συνεχώς και κανείς δεν μπορεί να διαφύγει το δημόσιο βλέμμα, τότε αποτρέπεται (κυρίως προληπτικά) η αυθαιρεσία και η παραβίαση των κανόνων συμβίωσης. Στην ιδανική περίπτωση, όχι μόνο δεν θα εκδηλώνονται ηθικά παραπτώματα, αλλά οι πολίτες θα αυτολογοκρίνονται σε τέτοιο βαθμό ώστε δεν θα τα συλλαμβάνουν παρά ως στιγμιαίες παρορμήσεις που οφείλουν να καταπνίξουν.

Παρ΄όλη τη διαπραγμάτευση που προηγήθηκε, δεν θα πρέπει να νομισθεί ότι ο Rousseau δεν έχει συναίσθηση της καταπιεστικότητας όλων αυτών των μηχανισμών. Όταν τυχόν μιλάει ως αντίπαλος της (κυβερνητικής, κρατικής) εξουσίας -κι όχι όπως είδαμε ως τώρα (και) στο όνομά της- η περιγραφή αλλάζει άρδην. Η ορατότητα δεν είναι πλέον ευεργετική για τους ανθρώπους που λούζονται στο φως της, αλλά

---

[159] Εδώ εννοείται η κρατική εξουσία με τη στενή έννοια του όρου. Ο κατεξουσιαστικός *μηχανισμός* που επενεργεί τόσο στους πολίτες-κυβερνώμενους όσο και στο *συγκεκριμένο αξιωματούχο-φορέα* της κρατικής εξουσίας δεν καθίσταται ως τέτοιος εξίσου ορατός κι εντοπίσιμος.

τυραννική. Στο επόμενο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε σε άλλα συμφραζόμενα να διερευνήσουμε και να ερμηνεύσουμε αυτόν το διχασμό. Εδώ θα περιοριστούμε στην παράθεση ενός χαρακτηριστικού χωρίου από το 9ο από τα *Γράμματα από το βουνό* όπου καταφέρεται εναντίον του Συμβουλίου της (μη εξιδανικευμένης, αυτή τη φορά) Γενεύης:

"Μέσα σ'ένα τόσο μικρό Κράτος, όπου κανείς δεν μπορεί να κρυφτεί στο πλήθος, ποιος θα είναι άραγε αυτός που δεν θα ζει μέσα σ' έναν αιώνιο τρόμο και δεν θα αισθάνεται κάθε στιγμή της ζωής του τη δυστυχία να έχει ίσους του για κυρίους; Στα μεγάλα Κράτη, τα άτομα είναι υπερβολικά μακριά απ' τον ηγεμόνα και τους αρχηγούς, για να είναι ορατά, η μικρότητά τους τα σώζει, ενώ αρκεί ο λαός να πληρώνει για να τον αφήσουν στην ησυχία του. Εσείς, όμως, δεν μπορείτε να κάνετε βήμα, δίχως να αισθανθείτε το βάρος από τις αλυσίδες σας. Οι συγγενείς, οι φίλοι, οι προστατευόμενοι, οι κατάσκοποι των κυρίων σας, θα σας εξουσιάζουν περισσότερο από εκείνους· δεν θα τολμάτε ούτε να υπερασπιστείτε τα δικαιώματα σας ούτε να απαιτείτε το συμφέρον σας, από φόβο ότι θα δημιουργήσετε εχθρούς· οι πιο απόκρυφες και σκοτεινές γωνίες δεν θα μπορούν να σας κρύψουν από την τυραννία, θα πρέπει κατ' ανάγκη να είστε είτε οι φύλακες της είτε τα θύματά της: θα αισθάνεστε συγχρόνως και την πολιτική και την αστική δουλεία και μετά δυσκολίας θα μπορείτε να αναπνέετε ελεύθερα"[160].

[160] *Γράμματα από το βουνό*, OC894 /ε433-4.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8

## (ΜΗ) ΔΙΑΛΕΓΕΣΘΑΙ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ *ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ*

### 8.1 το αληθές, το ορθό και το αυθεντικό

Το κεφάλαιο αυτό έχει δύο στοχεύσεις που σκοπεύω να αναδείξω ως συμπληρωματικές. Η πρώτη είναι η ανάλυση των περί δημόσιας χρήσης του λόγου θέσεων του Rousseau στην πολιτεία του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Η δεύτερη είναι η τεκμηρίωση της συνάφειας θέσεων περί θεαμάτων, ηθών κ.α. που αναπτύσσονται στην *Πολωνία* (και τις οποίες εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο) με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, παρ' όλο που σε αυτό αναφέρονται με τρόπο κατά περίπτωση ανεπαρκή, περιθωριακό ή συγκαλυμμένο ή αποσιωπούνται εντελώς.

Υπενθυμίζω ότι κυρίως στα κεφάλαια 2 και 5 αναλύσαμε τις ρουσσωικές θέσεις περί συζήτησης και διαλόγου. Αυτές αναπτύσσονται από τη θέση του επικριτή υπαρκτών κοινωνικών καταστάσεων κι επομένως δε συγκροτούν ευθέως μια συνεκτική θεωρία περί "ορθής" διεξαγωγής του διαλόγου. Αλλά ως κριτική ενσωματώνουν το αντίστοιχο αίτημα και ταυτοχρόνως τα κριτήρια που υποδεικνύουν τις βασικές αρχές μιας τέτοιας θεωρίας. Είδαμε ότι μέσω της κριτικής των συζητήσεων που γίνονται στα παρισινά σαλόνια και αλλού, αναδεικνύονται η αυθεντική, πηγαία έκφραση του εσωτερικού κόσμου του ομιλητή, η απαράλλακτη, "από καρδιάς" έκφραση των συναισθημάτων του όπως ακριβώς βιώνονται, η αποφυγή της ανειλικρίνειας και της υποκρισίας, ο αποκλεισμός συμφεροντολογικών γνωμώνων, της άκριτης υιοθέτησης κοινότοπων θέσεων και της χρήσης στερεότυπων εκφράσεων, η αδιαφορία για την ευμενή ή όχι αποδοχή των συνομιλητών και η συνακόλουθη αποφυγή του φτηνού εντυπωσιασμού και της επίδειξης πνεύματος. Ακόμη, αποδοκιμάζεται η ελαφρότητα, δηλαδή ενθαρρύνεται

η επιδείξη σοβαρότητας και ουσιαστικού ενδιαφέροντος για το θέμα της συζήτησης, ενώ παραλλήλως επικρίνεται η αισθητικοποίησή της. Όλα αυτά βέβαια, δεν τίθενται ούτε ως οδηγίες χρήσεως ούτε θεωρούνται από τον Rousseau εφαρμόσιμα, παρά μόνον εφόσον δεν έχουν διαφθαρεί οι κοινωνικές σχέσεις ή αν είναι δυνατόν να αναμορφωθούν συλλήβδην και να αρθεί ο αλλοτριωτικός, εκμεταλλευτικός κι άνισος χαρακτήρας τους.

Μια ιδέα του τι θα συνέβαινε σε μια τέτοια περίπτωση παίρνουμε από τη σύντομη αλλά χαρακτηριστική αναφορά στον τρόπο διεξαγωγής της συζήτησης στους (εξιδανικευμένους) Γενευέζικους κύκλους (άλλες λειτουργίες των οποίων εξετάσαμε στο 4ο κεφάλαιο). Τα μέλη των κύκλων: "Τολμούν να μιλήσουν για την πατρίδα και την αρετή, χωρίς να θεωρηθούν φαφλατάδες, τολμούν ακόμη να είναι ο εαυτός τους, χωρίς να υποδουλώνονται στα ιδεώδη της κουτσομπολίστικης φλυαρίας. Εάν η τροπή της συζήτησης γίνει λιγότερο ευγενής, τα επιχειρήματα αποκτούν περισσότερο βάρος. Δεν ικανοποιούνται με αστεία ή με κομπλιμέντα. Δεν μπορούν να ξεφύγουν με ωραίες φράσεις ως απαντήσεις. Δεν πουλάνε πνεύμα ο ένας στον άλλο στις φιλονικίες. Ο καθένας, αισθανόμενος τον αντίπαλο να του επιτίθεται με όλες τις δυνάμεις του, είναι υποχρεωμένος να χρησιμοποιήσει και όλη τη δική του δύναμη για να υπερασπίσει τον εαυτό του. Είναι μ' αυτόν τον τρόπο που το μυαλό αποκτά ακρίβεια και ευρωστία"[161].

Εδώ συμπυκνώνονται στο επίπεδο του συνομιλείν ακριβώς οι θεμελιακές διαφορές της διεφθαρμένης μεγαλούπολης και της μικρής ενάρετης πόλης. Η απουσία γυναικών στους κύκλους λειτουργεί ευεργετικά για τη συζήτηση. Πρώτα απ΄όλα, διασώζεται θεματολογικά. Ελλείψει του ασθενούς φύλου, συζητιούνται δημόσια, δηλαδή πολιτικά ζητήματα. Σε αυτά αποδίδεται η πρέπουσα βαρύτητα και σημασία. Αποτελούν σημείο αναφοράς και προβληματισμού και προσδιορίζουν αξιακά τα μέλη των κύκλων. Η υποκατάσταση αυτής της θεματολογίας

---

[161] *Επιστολή στον d'Alembert*, OC96 /ε197-198.

από "ελαφρά" ζητήματα θα συνέβαινε μόνο αν οι ομιλητές επιζητούσαν, όπως στο Παρίσι, τον θαυμασμό των γυναικών, ή είχαν με άλλο τρόπο ήδη διαφθαρεί.

Δεδομένης λοιπόν, μεταξύ άλλων, της σύνθεσης του ακροατηρίου, όχι μόνο το περιεχόμενο της συζήτησης αλλά και ο τρόπος διεξαγωγής της και το επίπεδο της επιχειρηματολογίας είναι εξίσου σημαντικά. Οι συνομιλητές δεν είναι αναγκασμένοι ούτε να απλοποιούν τις ιδέες τους ούτε να προσθέτουν αβροφροσύνη και να μετέρχονται λεπτεπίλεπτα σχήματα λόγου. Συναφές κι εξίσου σημαντικό είναι ότι μιλούν αυθεντικά, δηλαδή ως πολίτες που διαλέγονται και ρητορεύουν, εξωτερικεύοντας τις ειλικρινείς πεποιθήσεις τους γύρω από τις ηθικές αξίες που όλοι τιμούν και υπερασπίζονται ανυπόκριτα, αντί να λειτουργούν ως ηθοποιοί που παίζουν έναν περιστασιακό ρόλο. Αυτό ωστόσο που περισσότερο από όλα μας ενδιαφέρει να συγκρατήσουμε εδώ είναι ο αγωνιστικός και μαχητικός χαρακτήρας του διαλόγου.

Πριν περάσουμε στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε μια εύλογη πιθανή ένσταση στα όσα εκθέσαμε ως τώρα. Φαίνεται ως εάν να αναφερόμαστε κατά τρόπο συγκεχυμένο και αδιάκριτο, επομένως ισοπεδωτικό κι ακατάλληλο -κι αυτό αφορά και τη διαπραγμάτευση του θέματος στα κεφάλαια 2 και 5- σε διαφορετικά ομιλιακά ενεργήματα που προσανατολίζονται το καθένα σε διαφορετικούς σκοπούς και υπακούουν σε διαφορετικούς κανόνες. Πρώτα από όλα, με κριτήριο την προβληματικοποίηση ή όχι του θέματος ή/και των αξιώσεων εγκυρότητας που εγείρει ο ομιλητής, δεν οφείλουμε να διακρίνουμε την απλή συζήτηση από το διάλογο ο οποίος ακριβώς πρέπει να θεωρηθεί μια ιδιαίτερη και ανώτερη μορφή συζήτησης, μια διαμάχη στην οποία δεν ανταλλάσονται απλά "κουβέντες" αλλά επιχειρήματα;

Κατά δεύτερον, με κριτήριο το αντικείμενο και το γενικότερο πεδίο αναφοράς της συζήτησης δεν θα πρέπει να διακρίνουμε σε ένα στοιχειώδες και γενικό επίπεδο τουλάχιστον τρεις κατηγορίες, δηλαδή

αυτή στην οποία το ερώτημα είναι "τι είναι αληθές" (αλήθεια, γνώση), αυτή στην οποία το ερώτημα είναι "τι είναι ορθό" (ηθική, κανονιστικότητα) και αυτή στην οποία το ζήτημα είναι η υποκειμενική/αισθητική έκφραση (αυθεντικότητα, τέχνη); Επιπλέον, ακόμη κι αν προσδιορίσουμε ότι έχουμε να κάνουμε, φερ' ειπείν, με διάλογο (κι όχι απλή συζήτηση) και το αντικείμενο είναι ζήτημα πολιτικής δικαιοσύνης, δεν πρέπει να κάνουμε εκ νέου διάκριση, ας πούμε, για τα κριτήρια διεξαγωγής του διαλόγου σε ένα άτυπο και μη αποφασιστικής αρμοδιότητας πλαίσιο (όπως οι κύκλοι) από ένα αποφασιστικής αρμοδιότητας πολιτειακό όργανο (όπως η νομοθετική συνέλευση στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*);

Αυτή η έλλειψη σαφώς οριοθετημένων πεδίων με προσίδια χαρακτηριστικά θα πρέπει να αποδοθεί στον ίδιο τον Rousseau. Όχι βεβαίως ότι δεν αντιλαμβάνεται τέτοιους διαχωρισμούς. Ενδεικτικά μπορεί κανείς να επικαλεστεί το 1ο από τα *Γράμματα από το Βουνό* όπου προκειμένου να προσδιορίσει τα όρια αρμοδιότητας των θρησκευτικών και των πολιτικών αρχών, με ξεκάθαρο και σαφή τρόπο αντιδιαστέλλει ανάμεσα στην αλήθεια και τη γνώση αφενός και τη δημόσια ηθική και δικαιοσύνη αφετέρου, ως ζητήματα που αντιστοιχούν σε αυτοτελή πεδία[162]. Ωστόσο, σε πλείστες περιπτώσεις, κατεξοχήν στα χωρία που μας ενδιαφέρουν κι ακόμη περισσότερο, όπως θα δούμε, στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, παρουσιάζεται συστηματικά εννοιολογική απροσδιοριστία κι αστάθεια ή/και καθεμία έννοια ανάμεσα στην αλήθεια, την ηθική και την αυθεντική/υποκειμενική έκφραση δεν ορίζεται παρά ευθέως ή εμμέσως με προσφυγή και στις άλλες δύο κατά τρόπο που αν δεν αλληλοπεριέχονται, πάντως επικαλύπτονται.

Είδαμε, φερ' ειπείν στο 1ο κεφάλαιο ότι, τουλάχιστον κατά τον Rousseau ως συγγραφέα του *Αιμίλιου*, τα ίδια τα επιστημολογικά και γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα, τα κίνητρα που τα υποκινούν και οι διαδικασίες παραγωγής της γνώσης δεν μπορούν να αποσπαστούν από

---

[162] *Γράμματα από το βουνό*, ιδίως OC694-5 / ε111.

τις κοινωνικές σχέσεις στις οποίες αναπτύσσονται, θέση από την οποία συμπεραίνει ότι και η εγκυρότητα των απαντήσεων που δίνουν δεν μπορεί να αντικειμενοποιηθεί και να παγιωθεί ανεξάρτητα από τις χρήσεις τους, κάτι που με τη σειρά του δηλώνει μια σαφή ηθική διάσταση εσωτερικά στη γνώση/αλήθεια. Επιπλέον, εφόσον η πρόσβαση στη γνώση δεν μπορεί να γίνει με έναν εξωτερικό τρόπο, αλλά το υποκείμενο οφείλει να μπορεί όχι μόνο να ελέγχει τα στάδια παραγωγής της αλλά να συμμετέχει με τις δικές του πνευματικές δυνάμεις σε αυτά, υπάρχει μια βιωματική διάσταση επίσης εσωτερική στη γνώση/αλήθεια η οποία αποκτά εγκυρότητα μόνον όταν είναι το αποτέλεσμα της αβίαστης κι αυθεντικής έκφρασης των ικανοτήτων, κλίσεων και επιθυμιών του υποκειμένου. Επομένως, το αληθές, το ορθό και το αυθεντικό διαπλέκονται εμφιλοχωρώντας το ένα στο άλλο. Άλλωστε, πρέπει να θυμηθούμε ότι ήδη με το *Λόγο περί τεχνών και επιστημών* αυτές οι διαφοροποιήσεις καθίστανται καταρχάς προβληματικές, εφόσον υποδηλώνουν ικανή πρόοδο στην πνευματικότητα και τον πολιτισμό, κάτι που ισοδυναμεί με το ξεπέρασμα ενός προϋφιστάμενου σταδίου που αυτές ήταν άγνωστες (ως έννοιες) και ο άνθρωπος βίωνε ακόμη την αμεσότητα με τον κόσμο σε μια κατάσταση ευτυχισμένης αθωότητας.

Νομίζω αρκεί να ολοκληρώσουμε τις αναφορές στο θέμα που μας απασχολεί προσφεύγοντας με συνοπτικό τρόπο σε ένα από τα πιο χαρακτηριστικά κείμενα που καταπιάνεται με μια σημαντική πτυχή του ζητήματος, δηλαδή στον 4ο *περίπατο* των *Ονειροπολήσεων*. Σε αυτόν εξετάζεται το ζήτημα της αλήθειας. Και παρ' όλο που επαινείται ως το "πολυτιμότερο αγαθό" στη γενική κι αφηρημένη εκδοχή της[163], ευθύς απαξιώνεται αν δε διαθέτει ηθικοπρακτική διάσταση: "Η αλήθεια που είναι απογυμνωμένη από κάθε είδους χρησιμότητα, έστω και πιθανή, δεν μπορεί λοιπόν να είναι κάτι οφειλόμενο, και συνεπώς εκείνος που την αποσιωπά ή την παραποιεί δεν λέει κανένα ψέμα"[164]. "Το να ψεύδεσαι χωρίς κέρδος ή βλάβη δική σου ή κάποιου άλλου δεν είναι ψευτιά: είναι

[163] *Ονειροπολήσεις*, OC1026 /ε62.
[164] *Ονειροπολήσεις*, OC1027 /ε63.

φαντασία"[165]. Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι η αλήθεια στη ρουσσωική εκδοχή συναρτάται εξ ορισμού με το αίτημα της δικαιοσύνης[166], αλλά ταυτόχρονα διατηρείται μια αστάθεια καθώς προκειμένου να επιτευχθεί αυτός ο ορισμός χρησιμοποιείται και ο συμβατικός ορισμός τον οποίο δεν αντικαθιστά πλήρως, διότι φαίνεται να της είναι αναγκαίος.

Στα παραπάνω χωρία διαβάζουμε ότι αυτός που παραποιεί ή αποσιωπά την αλήθεια δεν ψεύδεται και ότι το να ψεύδεσαι... δεν είναι ψευτιά. Εξού και τελικά προκύπτουν δύο έννοιες αλήθειας: "Η επιθυμία μου είναι πάντα να αντικαθιστώ τουλάχιστον την αλήθεια *των γεγονότων* με μια *ηθική* αλήθεια..."[167]. Αλλά όλα αυτά αποκτούν το πλήρες τους νόημα μόνον όταν συνδεθούν με την υποκειμενική κατανόηση και κυρίως την αυθεντική βίωση τους από το δρων υποκείμενο, χωρίς προσφυγή στην οποία δεν μπορεί να παραχθεί η αλήθεια: "Απ' όλες αυτές τις σκέψεις προκύπτει πως η εξάσκηση της φιλαλήθειας που έχω κάνει στον εαυτό μου βασίζεται περισσότερο στα αισθήματα ευθύτητας και ακριβοδικίας παρά στην πραγματικότητα, και πως έχω περισσότερο ακολουθήσει στην πράξη τις ηθικές κατευθύνσεις της συνείδησής μου, παρά τις αφηρημένες έννοιες του αληθούς και του ψευδούς"[168].

Αντίστοιχα, επειδή το ηθικώς πράττειν σε αντίθεση προς τις επιταγές της συνείδησης ισοδυναμεί με μια αντι-αυθεντική στάση, το υποκείμενο μπορεί να είναι αυθεντικό μόνον εφόσον έχει γνώση της αλήθειας και φέρεται ηθικά. Κοντολογίς, το αληθές, το ορθό (δίκαιο, ηθικό) και το αυθεντικό (υποκειμενικό) αλληλοορίζονται με τρόπο που το ένα αποτελεί αναγκαίο στήριγμα του άλλου, με σχέσεις συμπληρωματικότητας ή/και

---

[165] *Ονειροπολήσεις*, OC1029 /ε66.

[166] Πρβλ.Ψυχοπαίδης Κ., "Οι <<εξομολογήσεις>> του J.J.Rousseau. Στοχασμοί πάνω στον αλλοτριωμένο βίο", επίλογος στην ελληνική έκδοση των *Εξομολογήσεων*, σ.411-4 για τη σχέση αλήθειας και δικαιοσύνης, και για την ηθικοπρακτική διάσταση στη γνωστική διαδικασία στον Rousseau.

[167] *Ονειροπολήσεις*, OC1033 /ε71, έμφαση δική μου.

[168] *Ονειροπολήσεις*, OC1038 /ε77-78. Η ηθική συνείδηση ως έμφυτη αρχή δικαιοσύνης αναγορεύεται σε υπέρτερο κριτήριο για τη διαπίστωση της (ηθικής) αλήθειας, ωστόσο είναι μια αρχή η οποία μπορεί να αναδυθεί/ ενεργοποιηθεί μόνον εφόσον οι *έννοιες* του αληθούς και του ψευδούς, του αγαθού και του κακού κ.ο.κ. έχουν προκύψει και δεν *μπορεί να αποκοπεί από αυτές*, διότι τότε θα υφίστατο η (προ-εννοιακή) φυσική καλοσύνη. Πρβλ. κεφάλαιο 1.

υποκατάστασης. Όλα αυτά μεταφερόμενα στο επίπεδο του συνομιλείν ισοδυναμούν αν όχι με την κατάρρευση, πάντως με τη σχετικοποίηση διακρίσεων τύπου διάλογος-συζήτηση, κανονιστικό ερώτημα-εύρεση αλήθειας, απαιτήσεις εκφραστικότητας -απαιτήσεις καθολικότητας, αντικειμενικότητας κ.ο.κ. Εν πάση περιπτώσει, θα δούμε πώς αυτά παρουσιάζονται στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*.

## 8.2 η πολιτεία του "κοινωνικού συμβολαίου"

Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι εφόσον υπάρχουν κατάλληλες κοινωνικές συνθήκες, θεσμικές προϋποθέσεις και διαδικαστικές εγγυήσεις θα πρέπει ο Rousseau όχι μόνο να αποδέχεται το διάλογο, αλλά και να του αποδίδει κεντρικό ρόλο στην πολιτική. Επομένως, είναι αναμενόμενο στην πολιτεία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* της ελευθερίας, της ισότητας και της αμοιβαιότητας να αναπτύσσεται, ακροθιγώς έστω, μια θεωρία περί δημοσίου διαλόγου η οποία θα ενσωματώνει τουλάχιστον τις βασικότερες αρχές διεξαγωγής του που προκύπτουν από την κριτική που είδαμε ότι διατυπώνει σε περιστάσεις διαλόγου που θεωρεί απαράδεκτες. Ωστόσο, κάθε άλλο παρά συμβαίνει κάτι τέτοιο, όπως θα προσπαθήσω να δείξω. Για να το κάνω αυτό, θα πρέπει να αναφερθώ συνοπτικά σε ορισμένα από τα βασικότερα χαρακτηριστικά της πολιτείας αυτής.

Η πολιτεία του κοινωνικού συμβολαίου είναι μια κοινότητα ελεύθερων και ίσων πολιτών και θεμελιώνεται στην ελεύθερη θέλησή τους. Οι πολίτες της δεν υπακούουν σε μια ανώτερη ή εξωτερική προς αυτούς αρχή, αλλά αυτεξουσιάζονται. Αυτό πραγματοποιείται με την από κοινού και ισότιμη συμμετοχή τους στην ψήφιση των νόμων η οποία λαμβάνει χώρα στη γενική συνέλευση. Η οικειοθελής υπακοή στους νόμους που θέτουν οι ίδιοι οι πολίτες στους εαυτούς τους είναι ο τρόπος με τον οποίο

εκδηλώνεται η αυτονομία τους κι εκφράζεται η ελευθερία τους[169]. Οι νόμοι αποτελούν πράξη της γενικής θέλησης που εφόσον εκπληρώνει ορισμένες προϋποθέσεις (π.χ. έχει αντικείμενο γενικής φύσεως κι όχι επιμέρους ζητήματα, έχει καθολική εφαρμογή και δεν περιορίζεται σε συγκεκριμένα άτομα) αποτελεί την πηγή νομιμοποίησης και εκδήλωση της κυριαρχίας του Κυρίαρχου που είναι το βρισκόμενο σε συνέλευση αδιαφοροποίητο σύνολο των πολιτών.

Η γενική θέληση[170] έχει ως αποκλειστικό γνώμωνα το κοινό συμφέρον/αγαθό το οποίο δεν μπορεί παρά εξ ορισμού να το θέλει ο κάθε πολίτης, ακριβώς επειδή θεωρεί τον εαυτό του ως αδιαίρετο μέρος του όλου, δηλαδή της πολιτείας. Ο Rousseau αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στη διάκριση μεταξύ της κυριαρχίας και της κυβέρνησης. Όπως είπα, κυριαρχία -η οποία πρέπει να σημειωθεί ότι είναι μη απαλλοτριώσιμη, δηλαδή δεν μπορεί να μεταβιβαστεί/εκχωρηθεί[171]- έχει το βρισκόμενο σε συνέλευση σώμα των πολιτών και πράξη κυριαρχίας είναι η ψήφιση νόμου. Η κυβέρνηση είναι ένα ξεχωριστό σώμα το οποίο δεν έχει καθόλου κυριαρχία, αλλά είναι το εκτελεστικό όργανο που με δεσμευτική εντολή της γενικής συνέλευσης αναλαμβάνει να εφαρμόσει και να εξειδικεύσει τους νόμους με διατάγματα, διεκπεραιώνοντας την καθημερινή διοίκηση[172].

---

[169] "Η υπακοή στο νόμο που κάποιος έχει υπαγορεύσει στον εαυτό του είναι ελευθερία", *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β1κ8 OC365.

[170] Για τη θεολογική καταγωγή της ιδέας της γενικής θέλησης, τις πηγές από τις οποίες την άντλησε ο Rousseau και την ιδιαίτερη σημασία που της προσέδωσε έτσι ώστε πλέον να συνδέεται κατεξοχήν με το δικό του έργο βλ. μια ευσύνοπτη παρουσίαση στο Shklar J.N., "General will", *Dictionary of the history of ideas*, τομ.2, P.P.Wiener, Νέα Υόρκη 1973, σ.275-281. Ειδικά για την Αυγουστινική καταγωγή της βλ. Strong T.B., *Jean-Jacques Rousseau and the politics of the ordinary*, Sage, Λονδίνο 1994, σ.80-83.

[171] Κατά τον Derathé, αυτή ακριβώς είναι η καινοτόμος συνεισφορά του Rousseau στο ζήτημα της κυριαρχίας. Δηλαδή όχι ότι εντοπίζει την πηγή της στο λαό -αυτό το αποδέχεται ακόμη κι ένας υποστηρικτής της απολυταρχίας όπως ο Pufendorf- αλλά ότι θεωρεί πως δεν μπορεί παρά να ασκείται μόνιμα κι αποκλειστικά από το λαό. Βλ. Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, ο.π. σ.49. Σχετικά με την έννοια της κυριαρχίας και τη ρουσσωική συμβολή στην εξέλιξή της βλ. επίσης Lloyd H.A., "Sovereignty: Bodin, Hobbes, Rousseau", *Revue internationale de philosopie*, τομ.45, τευχ.4, 1991, σ.353-379.

## 8.3 η δημόσια χρήση του λόγου

Συγκρατώντας αυτά τα δεδομένα, ας δούμε τώρα τι συμβαίνει με τη δημόσια χρήση του λόγου από τους πολίτες. Ο C.Kelly ισχυρίζεται ότι ο Rousseau υποστηρίζει με συνέπεια την ελευθερία του λόγου και του τύπου και μάλιστα ευρεία[173]. Όμως, αιτιολογεί αυτή την άποψη με αναφορές που σχετίζονται με την ιδιότητα του Rousseau ως συγγραφέα και την υπεράσπισή της. Μεταξύ άλλων πρόκειται για αντιδράσεις του όταν κείμενά του έγιναν αντικείμενο κριτικής. Προκαλούσε ή συμμετείχε σε δημόσιες συζητήσεις, π.χ. συγγράφοντας την *Επιστολή στον d'Alembert*, ή υπερασπίστηκε το δικαίωμά του να επικρίνει τους (γαλλικούς) νόμους. Αυτά ισχύουν πράγματι. Τέτοιου είδους δικαιώματα τα διεκδικούσε (δικαίως) για τον εαυτό του (και βεβαίως ως τέτοια τα θεωρούσε καθολικά, αλλιώς θα ήταν προνόμια), ή μπορούν να συναχθούν τουλάχιστον εμμέσως από την κριτική που ασκεί σε υπαρκτά πολιτικά καθεστώτα.

Μπορούμε, ας πούμε, να παραπέμπψουμε στη σαφή αναφορά που κάνει υπέρ του διαλόγου και μάλιστα της ικανότητας του κοινού να διαμορφώσει κρίση μέσα από αυτόν στο 1ο από τα *Γράμματα από το Βουνό*. Εκεί, υπερασπιζόμενος το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* και τον *Αιμίλιο*, τις επικρίσεις και τις έμπρακτες καταδικαστικές ενέργειες που προκάλεσαν στη Γενεύη, υποστηρίζει ότι η συζήτηση μεταξύ του ίδιου και των αντιπάλων του θα οδηγούσε τον τελικό κριτή, δηλαδή το κοινό, να κρίνει ποιος έχει δίκιο κι άρα να αποφανθεί για το βιβλίο[174]. Μπορούν επιπλέον να αναφερθούν οι *Διάλογοι*, έργο στο οποίο όχι μόνο υποστηρίζεται ο διάλογος και η κριτική, αλλά είναι το ίδιο γραμμένο σε διαλογική μορφή. Όμως, το ζήτημα είναι πιο σύνθετο. Για παράδειγμα, η ίδια η *Επιστολή στον d'Alembert* είναι ένα κείμενο που εισηγείται τον περιορισμό της ελευθερίας της έκφρασης, αντιδρώντας στην εισαγωγή

---

[172] Τα πράγματα αποδεικνύονται πιο περίπλοκα για την κυβέρνηση, όπως θα υποστηρίξω παρακάτω.
[173] Βλ. Kelly C., "Rousseau and the case for (and against) censorship", *The Journal of Politics*, τομ.59, τευχ.4, 1997, ιδίως σ.1244.
[174] *Γράμματα από το Βουνό*, OC691 /ε106.

του θεάτρου στη Γενεύη. Το πρόβλημα είναι ότι σε θεωρητικά πολιτικά κείμενα όπου ο ίδιος προτείνει ή υιοθετεί μια μορφή εξουσίας και κατεξοχήν στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, παρατηρούμε, όπως ευθύς θα δούμε, αγνόηση ή περιστολή τέτοιων δικαιωμάτων.

Θα περίμενε κανείς ότι στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* θα υπήρχε πρόβλεψη για μία μόνιμη δημόσια σφαίρα, εκτός από τη γενική συνέλευση, όπου θα διεξαγόταν ελεύθερη συζήτηση με δικαιώματα ελευθεροτυπίας και γενικότερα ελεύθερης διακίνησης των ιδεών και κριτικής· κι ακριβώς ότι με βάση τον προηγηθέντα διάλογο, οι πολίτες θα προσέρχονταν στη γενική συνέλευση για να διαβουλευτούν και να λάβουν τις αποφάσεις τους. Όμως ο Rousseau αναγνωρίζει ευθέως μόνο την ελευθερία της ηθικής/θρησκευτικής *συνείδησης* στο μέτρο που δεν αντιτίθεται στη δημόσια ηθική και τα καθήκοντα του πολίτη. Αυτό έχει μάλιστα καθεστώς ιδιωτικού δικαιώματος που προσδιορίζεται με αρνητικό τρόπο, με την έννοια ότι, εφόσον αφορά αντιλήψεις επέκεινα της πολιτικής και των εγκοσμίων, δεν αποτελεί αντικείμενο δημόσιου ενδιαφέροντος και για αυτό το λόγο: "Οι υπήκοοι επομένως *οφείλουν στον Κυρίαρχο να λογοδοτήσουν* για τις γνώμες τους μόνο στο βαθμό που αυτές οι γνώμες αφορούν την κοινότητα... Πέρα από αυτό ο καθένας μπορεί να διατηρεί οποιεσδήποτε γνώμες έχει ευχαρίστηση, *χωρίς να πρέπει ο Κυρίαρχος να τις γνωρίζει*"[175].

Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό από τον τρόπο που διατυπώνεται, ότι το δικαίωμα στην ελευθερογνωμία έχει ένα ιδιόμορφο καθεστώς. Καταρχάς, προσδιορίζεται σε σχέση με τον Κυρίαρχο, το οποίο σημαίνει ότι αναφέρεται στη γενική συνέλευση, διότι μόνον τότε υφίσταται ο Κυρίαρχος[176]. Έτσι, στη γενική συνέλευση, οι πολίτες *οφείλουν* να

---

[175] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ8 ΟC467-8, έμφαση δική μου.

[176] Πρέπει να προσεχθεί ότι ο Κυρίαρχος δεν έχει διαρκή παρουσία. Υφίσταται μόνον όταν δρα και δρα μόνον κατά τη διάρκεια των γενικών συνελεύσεων. Βλ.*Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ12 ΟC425. Κατά την ορολογία του Rousseau, η πολιτεία ή πολιτικό σώμα λέγεται Κυρίαρχος όταν είναι ενεργή/ό (δηλαδή σε συνέλευση) και κράτος όταν είναι αδρανής/ές (δηλαδή όλο το υπόλοιπο διάστημα). Βλ. *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β1κ6 ΟC362.

διατυπώσουν τη γνώμη τους σε σχέση με το θέμα της[177], επομένως εδώ δεν υπάρχει στην πραγματικότητα ελευθερογνωμία κατά τη διάστασή της του δικαιώματος στη *μη* αποκάλυψη της γνώμης. Από την άλλη, η ελευθερογνωμία ως δικαίωμα δημόσιας αποκάλυψης της γνώμης σε θεωρούμενα ως μη δημόσια θέματα είναι πρακτικά αδύνατη διότι στη συνέλευση δεν θα ζητηθεί ως εκτός θέματος, ενώ εκτός συνέλευσης και πάλι δεν θα μπορεί να διατυπωθεί λόγω της απαγόρευσης ύπαρξης θεσμών δημοσιότητας, επομένως η ελευθερογνωμία εδώ περιορίζεται στην κατά μόνας απόλαυσή της[178].

Οι θέσεις του Rousseau σχετικά με τη δημόσια χρήση του λόγου μπορούν να κατανοηθούν καλύτερα έχοντας υπόψιν ότι επιθυμεί να διασφαλίσει δύο κρίσιμα χαρακτηριστικά της γενικής θέλησης προκειμένου να εκδηλωθεί ορθά και να μη διαφθαρεί/αλλοιωθεί. Αφενός, πρέπει να είναι αυθεντική, δηλαδή πρέπει να εκπορεύεται κατά τρόπο γνήσιο, εθελούσιο κι ανεμπόδιστο από τους ίδιους τους πολίτες, από τη συνείδησή τους· αφετέρου, θα πρέπει να έχει όντως γενικό και καθολικό χαρακτήρα, δηλαδή να εκφράζει το κοινό συμφέρον και να εφαρμόζεται εξίσου σε όλους. Πρέπει δηλαδή να διασφαλιστεί ότι δεν επιβάλλεται κατά τρόπο καταπιεστικό σε κανένα μέλος της πολιτείας, ακόμη κι αν με κάποια κριτήρια εκπλήρωνε το κοινό συμφέρον· ταυτόχρονα πρέπει η αυθεντική θέληση του κάθε πολίτη να έχει όντως ως αντικείμενο της το κοινό συμφέρον. Υπάρχει δηλαδή η διάσταση της ελεύθερης θέλησης και η διάσταση του λόγου με την έννοια της ορθής χρήσης του νοείν και του κρίνειν.

---

[177] Θα δούμε παρακάτω πώς ακριβώς διατυπώνεται η γνώμη.

[178] Βεβαίως, δεν θα πρέπει εδώ να μας διαφύγει ότι στο πλαίσιο της εποχής, η ρουσσωική πρόνοια ότι ο Κυρίαρχος δεν έχει το δικαίωμα να απαιτήσει να γνωρίσει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του υπηκόου/πολίτη έχει μια σαφή προοδευτική διάσταση, εφόσον υπερασπίζεται τη θρησκευτική ελευθερία και την ανεκτικότητα και ταυτόχρονα διαχωρίζει σε μεγάλο βαθμό τη θρησκεία από την πολιτική. Επομένως είναι άδικο, με επίκληση της λεγόμενης "πολιτικής θρησκείας" -στην οποία θα αναφερθούμε στο υποκεφάλαιο 8.8- να διατυπώνεται ο ισχυρισμός ότι ο Rousseau επιδιώκει να ασκήσει μια μορφή ελέγχου της σκέψης προδρομική του ολοκληρωτισμού. Βλ. για το σχετικό ισχυρισμό Crocker L., "Rousseau et la voie du totalitarisme" στο Burgelin P. κ.α., *Rousseau et la philosophie politique*, ο.π. σ.120-1.

Ο Rousseau προβληματίζεται πώς να αντιμετωπίσει δύο κρίσιμες απειλές σε βάρος της γενικής θέλησης που θα έθεταν ευθέως μείζον ζήτημα λειτουργίας αλλά και νομιμοποίησης της πολιτείας και οι οποίες αναφέρονται ακριβώς στις δύο αυτές διαστάσεις: (1ον) οι πολίτες να πάψουν να θέλουν το κοινό συμφέρον κι αντ' αυτού να (νομίζουν ότι) θέλουν την προαγωγή επιμεριστικών, ιδιαίτερων συμφερόντων που ο ίδιος τα εκλαμβάνει εξ ορισμού ως ασυμβίβαστα κι απειλητικά για το κοινό συμφέρον· (2ον) οι πολίτες να θέλουν μεν το κοινό συμφέρον αλλά να μην μπορούν να το προσδιορίσουν ορθά, δηλαδή να λανθάνουν στην εύρεση και διατύπωσή του. Με άλλα λόγια, τίθεται το πρακτικό ζήτημα του σχηματισμού της γενικής θέλησης. Η απάντηση στο ερώτημα "ποιο είναι το κοινό συμφέρον;" για να είναι έγκυρη και δεσμευτική πρέπει να παραχθεί έτσι ώστε αφενός να έχουν συμμετάσχει όλοι οι πολίτες με αυθεντικό τρόπο, αφετέρου να έχουν καταφέρει να δώσουν τη σωστή απάντηση.

### 8.4 η ρητορική απαγορεύεται

Για τον Rousseau κατά έναν τρόπο και τα δύο αυτά προβλήματα ανάγονται στο ζήτημα της αποφυγής της πλάνης. Εφόσον έχει θεωρηθεί σχεδόν αξιωματικά ότι είναι προς το συμφέρον του καθενός να θέλει τη γενική θέληση (καθώς είναι εξ ορισμού το συμφέρον του πολιτικού σώματος του οποίου ο κάθε πολίτης αποτελεί αδιαχώριστο μέρος) κι εφόσον θα συνιστούσε παραφροσύνη να μη θέλει κάποιος το συμφέρον του[179], τότε σε καθεμία από τις προβληματικές περιπτώσεις, δηλαδή είτε αν θέλει κάτι άλλο από τη γενική θέληση, είτε την θέλει αλλά δεν καταφέρνει να τη συλλάβει ορθά διότι δεν έκρινε ορθά, σφάλλει[180]. Έτσι,

---

[179] Βλ. *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ1 OC369. Πρβλ. *Αιμίλος* OC586 /εΒ108: "Ασφαλώς δεν είμαι ελεύθερος να μη θέλω το δικό μου καλό, δεν είμαι ελεύθερος να θέλω το κακό μου. Όμως η ελευθερία μου συνίσταται σ' αυτό ακριβώς, ότι δεν μπορώ να θέλω παρά μόνο αυτό που είναι κατάλληλο για εμένα ή που εκτιμώ ότι είναι, χωρίς τίποτα έξω από εμένα να με κάνει να το αποφασίσω."

[180] Πρβλ. *Αιμίλος* OC586 /εΒ108: "Ποια είναι λοιπόν η αιτία που προσδιορίζει τη θέλησή του [ανθρώπου]; Είναι η κρίση του. Και ποια είναι η αιτία που προσδιορίζει την κρίση του; Είναι η ιδιότητα του νοείν, η δύναμη του κρίνειν".

"...η γενική θέληση είναι πάντα δίκαιη και πάντα τείνει προς το δημόσιο όφελος: αλλά δεν προκύπτει από αυτό ότι οι αποφάσεις [délibérations[181]] του λαού είναι πάντα εξίσου ορθές [rectitude]. Ο καθένας θέλει πάντα το καλό του αλλά δεν το *βλέπει* πάντα: κανείς δεν μπορεί να διαφθείρει το λαό, αλλά συχνά μπορεί να τον εξαπατήσει και τότε μόνο *φαίνεται* να θέλει αυτό που είναι κακό"[182].

Οι συγκεκριμένες διατυπώσεις φανερώνουν ταυτόχρονα την αυτοαναφορικότητα αλλά και την κατασκευή μιας "καθαρής", "ανόθευτης" εκδοχής της γενικής θέλησης όσο και του λαού, παράλληλα με τις εμπειρικές εκδοχές τους. Έτσι, το ότι "η γενική θέληση είναι πάντα δίκαιη και πάντα τείνει προς το δημόσιο όφελος" αναφέρεται στην καθαρή εκδοχή της, ενώ οι αποφάσεις του λαού όταν δεν είναι ορθές δεν ισοδυναμούν με την καθαρή εκδοχή της γενικής θέλησης, αλλά είναι μια πλανημένη θέληση, μια παρέκκλιση η οποία ως τέτοια δεν μπορεί πάντως να σπιλώσει την "αυθεντική" γενική θέληση. Αναλόγως, ο λαός στην καθαρή εκδοχή του είναι ένα "αδιάφθορο", εγγενώς άξιο και δίκαιο πολιτικό υποκείμενο. Ως τέτοιο δε δύναται ποτέ να θέλει το κακό (του)· αν τυχόν αυτό φαίνεται να συμβαίνει, τότε πρόκειται για μια εμπειρική, παρεφθαρμένη εκδοχή του. Τότε εξωτερικοί προς αυτό παράγοντες έχουν επενεργήσει στην κρίση του, αλλά όχι στην (αυθεντική) θέλησή του. Εμπράκτως, λοιπόν, κατεξοχήν το δεύτερο από τα προβλήματα-κινδύνους που αντιμετωπίζει η γενική θέληση εντοπίζεται, σε συνδυασμό και με τα ευρύτερα συμφραζόμενα του χωρίου, στη ρητορική: ένας ρήτορας μπορεί να εξαπατήσει και να κάνει κάποιον να αλλάξει την άποψή του και μάλιστα να επενεργήσει κινητοποιώντας τον προς τη λήψη της μίας ή της άλλης απόφασης (και της επακόλουθης δράσης).

Έτσι, επιτάσσεται η απαγόρευση της επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών (καταρχάς) πριν τη γενική συνέλευση: "'Οταν ο λαός, επαρκώς ενημερωμένος αποφασίζει [délibére], οι Πολίτες δεν είχαν καμία

---

[181] Για τη μετάφραση της λέξης βλέπε παρακάτω.
[182] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ3 ΟC371, έμφαση δική μου. Παρατήρησε ότι το καλό κάποιου είναι κάτι που μπορεί να "ιδωθεί" και κατά συνέπεια να εικονιστεί.

επικοινωνία μεταξύ τους, η γενική θέληση πάντα θα προκύψει από το μεγάλο αριθμό των μικρών διαφορών, και η απόφαση [délibération] θα είναι πάντα καλή"[183]. Η απαγόρευση αυτή συνδυάζεται με την απαγόρευση συγκρότησης και λειτουργίας οποιωνδήποτε ενώσεων πολιτών[184]. Αυτό είναι το δραστικό μέτρο που επινοείται για να αντιμετωπιστεί αποτελεσματικά ο κίνδυνος της επικράτησης ιδιαίτερων συμφερόντων σε βάρος του συνόλου. Όπως ένας ικανός ρήτορας μπορεί να τους "σαγηνεύσει" και να τους "εξαπατήσει", άλλο τόσο μια επιμέρους κοινωνία/εταιρία [société partielle] μπορεί να "παρασύρει" και να "διαφθείρει" ορισμένους πολίτες. Σε κάθε περίπτωση, θα δημιουργούνταν ρήγματα στο κοινωνικό σώμα, καθώς πλέον δεν θα εκλαμβανόταν ως ενιαίο κι αδιαίρετο, αλλά κατακερματισμένο σε τμήματα που θα ανταγωνίζονταν μεταξύ τους, κάτι που τελικά θα οδηγούσε στην επικράτηση μιας ιδιαίτερης άποψης [avis particulier]. Εξού και η διάκριση μεταξύ γενικής θέλησης και θέλησης όλων [volonté de tous]: η πρώτη *κοιτάζει* μόνο το κοινό συμφέρον, η δεύτερη *κοιτάζει* το ιδιωτικό συμφέρον και δεν είναι τίποτα παραπάνω από το άθροισμα των ιδιαίτερων συμφερόντων[185].

Η μη ύπαρξη ούτε επιμέρους συλλογικοτήτων ούτε ανταλλαγής απόψεων αποτελεί έτσι εγγύηση ότι ο πολίτης θα προσέλθει στη γενική συνέλευση έχοντας συμβουλευτεί *αποκλειστικά τη γνώμη* [opinion] *του*, προϋπόθεση που, κατά τον Rousseau πάντα, συμβάλλει στην αυθεντική κι ανόθευτη έκφρασή της. Αυτή είναι η προφύλαξη ώστε να αποτραπεί οι πολίτες να σφάλλουν και η γενική θέληση να είναι διαφωτισμένη [éclairée]. Εκ παραλλήλου, θέτει την προϋπόθεση της επαρκούς ενημέρωσης των πολιτών[186], αλλά μένει μετέωρο το πώς ακριβώς θα πραγματοποιείται αυτή, ιδίως εφόσον απαγορεύεται η επικοινωνία μεταξύ των πολιτών κι επομένως θα έπρεπε να προβλέπεται ένας προνομιακός για αυτό το σκοπό φορέας. Αν εξαιρέσουμε την κυβέρνηση

---

[183] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ3 ΟC371.
[184] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ3 ΟC371-2.
[185] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ3 ΟC371.
[186] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ3 ΟC371-2.

η οποία έτσι θα προέβαινε πιθανότατα σε κατάχρηση εξουσίας, μένει μόνον ο Λογοκριτής στον οποίο θα αναφερθώ παρακάτω.

Αν εκτός και πριν από τη γενική συνέλευση δεν υπάρχει επικοινωνία, τι ακριβώς συμβαίνει σε αυτήν; Υπενθυμίζω ότι το αντικείμενο της που θα πάρει τη μορφή νόμου δεν μπορεί παρά να είναι γενικό: να μην ξεχωρίζει κατηγορίες πολιτών, πόσο μάλλον συγκεκριμένα πρόσωπα, αλλά να αφορά πάντα το σύνολο. Είναι υπόθεση της κυβέρνησης να εξειδικεύσει στην πράξη τις αποφάσεις της συνέλευσης αν και όπου χρειάζεται. Βεβαίως, αυτή είναι μια πρόνοια υπέρ της ισονομίας και της γενικότητας των νόμων, έχει ενδιαφέρον, ωστόσο, να σημειώσουμε και ορισμένες συνοδευτικές παρατηρήσεις του Rousseau. Παραπέμπει αποδοκιμαστικά στην αρχαία Αθήνα για το ότι η Εκκλησία του Δήμου λάμβανε αποφάσεις για τα πάντα περιλαμβανομένων αποφάσεων θετικών ή αρνητικών και για συγκεκριμένα πρόσωπα κι εκλαμβάνει την εμπειρία αυτή ως γενικεύσιμη. Θεωρεί ότι όποτε ζητούμενο γίνεται ένα συγκεκριμένο θέμα το οποίο δε ρυθμίζεται από μια προϋφιστάμενη και γενική συνθήκη, τότε η υπόθεση αναγκαστικά μετατρέπεται σε διένεξη[187]. Και με αφορμή αυτό, τονίζει ότι ο γενικός χαρακτήρας της γενικής θέλησης πρέπει να αποδοθεί περισσότερο στο κοινό, δηλαδή γενικό συμφέρον που τους ενώνει παρά στον αριθμό των πολιτών που συμμετέχουν σε αυτή. Το αποτέλεσμα είναι "...μια θαυμαστή συμφωνία μεταξύ συμφέροντος και δικαιοσύνης που προσδίδει στις κοινές αποφάσεις [délibérations] ένα χαρακτήρα ακριβοδικίας [équité] που βλέπουμε να εξαφανίζεται στη συζήτηση [discussion] κάθε υπόθεσης με συγκεκριμένο χαρακτήρα [particuliere]"[188].

Σε άλλο σημείο, ο Rousseau φανερώνει την έλλειψη εμπιστοσύνης που έχει στον ουσιαστικό δημόσιο διάλογο, ιδιαίτερα όταν δε λαμβάνει γρήγορα τέλος: "...οι καρποί της διαβούλευσης συχνά χάνονται όταν διαβουλευόμαστε με μεγάλη επιμονή"[189]. Και πράγματι, δεν κρύβει ότι

---

[187] Πρβλ. *Πολιτική Οικονομία*, OC246 /ε71-3.
[188] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ3 OC371-2.
[189] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ2 OC402.

θέλει όσο γίνεται να τον περιορίσει και στο πλαίσιο της συνέλευσης. Εκτιμά ότι όταν όλα λειτουργούν σωστά στην πολιτεία και όλοι είναι ενωμένοι μεταξύ τους και προσηλωμένοι στο κοινό καλό, τότε αυτό γίνεται παντού πλήρως φανερό και προϋποθέτει μόνο κοινή λογική [bon sens] για να γίνει αντιληπτό[190]. Ενώ παράλληλα δεν υπάρχουν πολλά ζητήματα που να χρειάζονται ρύθμιση. Επομένως γενικά χρειάζονται λίγοι νόμοι κι ακόμη λιγότεροι καινούριοι. Έτσι όταν προκύψει ανάγκη για καινούριους νόμους θα είναι κάτι που θα γίνεται καθολικά αποδεκτό: "Ο πρώτος που θα τους προτείνει θα δηλώσει αυτό που όλοι έχουν ήδη αισθανθεί, και δεν υπάρχει ανάγκη για ραδιουργίες ή ευγλωττία [éloquence] για να εξασφαλιστεί το πέρασμα σε νόμο αυτού που ο καθένας έχει ήδη αποφασίσει να κάνει μόλις οι άλλοι κάνουν το ίδιο επίσης"[191].

Με άλλα λόγια, όσο πιο σύντομη είναι η συζήτηση, τόσο καλύτερο θα είναι το αποτέλεσμα, τόσο λιγότεροι κίνδυνοι ελλοχεύουν. Αντίθετα: "...όταν ο κοινωνικός δεσμός αρχίζει να χαλαρώνει και το Κράτος να αποδυναμώνεται· όταν ιδιαίτερα συμφέροντα αρχίζουν να γίνονται αισθητά, μικρές κοινωνίες [sociétés] να επηρεάζουν τη μεγαλύτερη κοινωνία, το κοινό συμφέρον εξασθενεί και βρίσκει εναντίωση, δεν υπάρχει πλέον ομοφωνία στη φωνή [του λαού], τότε η γενική θέληση δεν είναι πλέον η θέληση όλων, ανακύπτουν αντιλογίες και διαμάχες [contradiction, débats] και η καλύτερη γνώμη [avis] δεν περνάει χωρίς αμφισβήτηση"[192]. Και λίγο πιο κάτω, επαναλαμβάνει εμφατικά ώστε να μη μείνει καμία αμφιβολία ότι θεωρεί την ανταλλαγή διαφορετικών απόψεων κατάσταση ανωμαλίας και σημάδι ενδυνάμωσης ιδιαίτερων συμφερόντων: "Όση περισσότερη συμφωνία βασιλεύει στις συνελεύσεις, δηλαδή όσο περισσότερο οι απόψεις [avis] προσεγγίζουν την ομοφωνία, τόσο περισότερο η γενική θέληση υπερέχει [dominante]· ενώ οι μακρές διαμάχες [débats], οι διαφωνίες [dissentions], η αναταραχή

[190] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 ΟC437.
[191] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 ΟC437.
[192] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 ΟC438.

σηματοδοτούν την υπεροχή των ιδιαίτερων συμφερόντων και την παρακμή του κράτους"[193].

Αυτό που πρέπει να προσεχθεί είναι ότι στο forum της γενικής συνέλευσης δεν προβλέπεται κάποιος μηχανισμός συγκερασμού διαφορετικών απόψεων, πόσο μάλλον κάποια διαδικασία επίτευξης συναίνεσης. Ούτε υπάρχει καν η προσδοκία η έκφραση διαφορετικών απόψεων να λειτουργήσει διορθωτικά, δηλαδή μέσω της αντιπαραβολής τους να σχηματιστεί η γενική θέληση ως η βελτιωμένη συμπεριληπτική εκδοχή των θέσεων που κατά μόνας είχε συλάβει προηγουμένως ο κάθε πολίτης[194]. Αξιολογώντας τις προαναφερθείσες απειλές, ο Rousseu δε σκέφτεται καν να αξιοποιήσει την κοινή διαβούλευση για λόγους συμβολικούς και τελετουργικούς, λόγους στους οποίους όπως έχουμε δει αλλού, αποδίδει μεγάλη σημασία. Η συγκέντρωση στο δημόσιο χώρο κι ο πανηγυρικός χαρακτήρας που λαμβάνει με τις αποφάσεις της η γενική συνέλευση λειτουργεί υπέρ της ταύτισης με την κοινότητα κι ενισχύει την πολιτική οικειότητα. Αλλά ο Rousseau δεν θέλει να κάνει ένα επιπλέον βήμα, δηλαδή να ακουστεί η ίδια η φωνή του κάθε πολίτη να επιβεβαιώνει την αμέριστη προσήλωση του στο κοινό συμφέρον[195].

Αυτή η συστηματική δυσπιστία προς το διάλογο και τη ρητορική[196] που εκδηλώνεται με τις αλλεπάλληλες αποδοκιμαστικές αναφορές στα αποτελέσματά τους και ουσιαστικά η εξομοίωσή τους με καταστάσεις παρακμής κι ανεπίλυτων συγκρούσεων, αποκορυφώνεται όταν διαβάζουμε ότι στη γενική συνέλευση η συμμετοχή των πολιτών περιστέλλεται τελικά στο δικαίωμα της ψηφοφορίας και ότι μόνο τα μέλη της κυβέρνησης έχουν το δικαίωμα να εκφράσουν απόψεις, να

---

[193] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ2 OC439.

[194] Βλ.Ogrodnick M., *Instinct and Intimacy: political philosophy and autobiography in Rousseau*, University of Toronto Press, Τορόντο 1999, σ.120.

[195] Βλ.Ogrodnick M., *Instinct and Intimacy*, ο.π. σ.120.

[196] Πρβλ. αναφορά στη δομή της ομιλίας των αντιπροσώπων στα κοινοβουλευτικά σώματα της Πολωνίας, σύμφωνα με την οποία ο ομιλητής υποχρεούται στην αρχή να διατυπώσει τις προτάσεις που θέλει να υποστηρίξει και στο τέλος να δώσει μια περίληψη των συμπερασμάτων του. Δηλαδή, στα δύο πιθανόν κρισιμότερα από ρητορική άποψη τμήματα της λόγου, ο Rousseau θέτει σοβαρούς περιορισμούς στη δυνατότητα ρητορικής αξιοποίησής τους. *Πολωνία*, OC982.

προτείνουν και να συζητήσουν [discuter] "και το οποίο η κυβέρνηση φροντίζει επιμελώς να μην το αφήνει παρά στα μέλη της"[197].

Δεδομένου ότι το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* εξυψώνει το λαό σε ένα υποκείμενο αυτενεργό κι αυτεξουσιαζόμενο στο οποίο, όταν βρίσκεται σε συνέλευση, ανήκει όλη η κυριαρχία, η πρόνοια να μην παίρνουν οι πολίτες το λόγο στη διάρκεια της συνέλευσης, λαμβάνοντας υπόψιν και την απαγόρευση επικοινωνίας που έχει προηγηθεί, φαντάζει τόσο παράταιρη που φαίνεται να μπερδεύει πολλούς σχολιαστές. Για παράδειγμα ο M.Hollis θεωρεί ότι οι προϋποθέσεις που θέτει ο Rousseau για την ανάδυση της γενικής θέλησης (στη γενική συνέλευση) όπως είναι η ανεξάρτητη κρίση κάθε ατόμου, η μη ύπαρξη μερικών συμφερόντων κτλ., προσιδιάζουν περισσότερο σε μια ιδεατή κατάσταση ομιλίας/επικοινωνίας [ideal speech situation] παρά σε μια διαδικασία εύρεσης μιας προκαθορισμένης αλήθειας για το τι είναι κοινό συμφέρον[198]. Όμως δεν υπάρχει καν ομιλιακή κατάσταση εντός της συνέλευσης όσον αφορά τους πολίτες, ενώ αντίθετα προσδοκάται πως ο κάθε πολίτης θα έχει προσδιορίσει ("αισθανθεί") το κοινό συμφέρον ήδη πριν ξεκινήσει η συνέλευση.

Η J.Simon-Ingram, από την άλλη, παρότι επισημαίνει την πρόνοια του Rousseau να έχουν μόνο τα μέλη της κυβέρνησης το δικαίωμα να προτείνουν νόμους στη γενική συνέλευση, υποστηρίζει ωστόσο ότι αυτό είναι αναμενόμενο να συμβεί επειδή καλώς εχόντων των πραγμάτων θα υπάρχουν συνθήκες κοινωνικής ομοφωνίας· και εισηγείται η αναφορά στη ρωμαϊκή συνέλευση που γίνεται στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (β4κ4) να ερμηνευτεί ως επιχείρημα υπέρ της διεξαγωγής του διαλόγου στη γενική

---

[197] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 OC439. Πρβλ.ερμηνευτικό σχόλιο R.Derathé, OC1492. Πρβλ. *Γράμματα από το Βουνό*, OC828/ ε327: "Ένα μεγάλο πλήθος, ακανόνιστα διαμορφωμένο, μπορεί να προξενήσει τεράστιο κακό. Σε μια πολυάριθμη συνέλευση, ακόμη κι όταν είναι κανονικά διαμορφωμένη, εάν ο καθένας μπορεί να λέει και να προτείνει ό,τι θέλει, χάνεται πολύς χρόνος στο να ακούγονται τρέλες και κάτι τέτοιο θα μπορούσε στην πραγματικότητα ν' αποβεί επικίνδυνο".

[198] Hollis M., "<<A remarkable change in man>>" στο O'Hagan T. (επιμ.), *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*, Avebury, Άλντερσοτ (Αγγλία) 1997, ιδίως σ.63.

συνέλευση σε μείζονα ζητήματα[199]. Η άποψη αυτή είναι ωστόσο καταφανώς μη πειστική, καθώς απορρίπτει όλες τις άμεσες, επανειλημμένες και ρητές αναφορές υπέρ μιας αναφοράς έμμεσα σχετικής και που πάντως επιδέχεται διάφορες ερμηνείες. Μάλιστα, ο A.Abizadeh επισημαίνει ότι ενώ στην αρχαιοελληνική Εκκλησία του Δήμου (στην οποία ο Rousseau παραπέμπει αποδοκιμαστικά) διεξαγόταν συζήτηση *και* ψηφοφορία, στους Ρωμαίους διακρίνεται ο τόπος της συζήτησης (contio) από τον τόπο της ψηφοφορίας (comitia)[200].

Αξίζει να αναφερθεί ότι και στο *Λόγο περί ανισότητας* υποστηρίζεται μεν το δικαίωμα στο νομοθετείν για όλους τους πολίτες, όχι όμως πλήρες κι απεριόριστο, δηλαδή οι πολίτες δικαιούνται να *εγκρίνουν* τους νόμους, όχι όμως και να προτείνουν νέους: "...να μην μπορεί ο καθένας να προτείνει νέους νόμους κατά το δοκούν· το δικαίωμα αυτό να ανήκει μόνο στους άρχοντες· να το χρησιμοποιούν μάλιστα με πολλή περίσκεψη... Θα διάλεγα... αυτή τη δημοκρατία, όπου οι ιδιώτες αρκούμενοι στο να επικυρώνουν τους νόμους [donner la sanction], και να αποφασίζουν εν σώματι και με την υπόδειξη των αρχηγών τις πιο σημαντικές δημόσιες υποθέσεις, θα εγκαθίδρυαν σεβαστά δικαστήρια..."[201].

Θα μπορούσε άραγε να υποστηριχθεί ότι η απαγόρευση επικοινωνίας που έχει προηγηθεί της συνέλευσης είναι ένα ακραίο μεν αλλά αποτελεσματικό μέτρο εναντίον της χειραγώγησης των πολιτών, κι ότι επιπλέον στη γενική συνέλευση διαβουλεύεται ο καθένας με τον εαυτό του πριν ψηφίσει; Επομένως, αν και με έναν οπωσδήποτε ιδιόμορφο τρόπο, υπάρχει μια συζήτηση η οποία πάντως δύσκολα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κάτι άλλο από μονολογική (με την έννοια ότι ο άλλος συνομιλητής είναι και πάλι το ίδιο υποκείμενο), όσο αντιφατικό κι αν είναι

---

[199] Simon-Ingram J., "Expanding the social contract: Rousseau, gender and the problem of judgment", *Comparative Literature*, τομ.43, τευχ.2, 1991, σ.138-9.
[200] Abizadeh A., "Banishing the particular: Rousseau, *Patrie* and the passions", *Political Theory*, τομ.29, τευχ.4, 2001, σ.581-2 υποσ.56.
[201] *Λόγος περί ανισότητας*, OC113-4 /ε57-8.

αυτό); Σύμφωνα με μια επιπόλαιη ανάγνωση, θα μπορούσε η απαγόρευση να ερμηνευθεί κι ως διαφωτιστικό μέτρο, σύμφωνα με τον περίφημο ορισμό του Kant. Αν διαφωτισμός είναι η έξοδος από την ανωριμότητα κι αν ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεται κανείς το νου του χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου[202], τότε θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο πολίτης του *Κοινωνικού Συμβολαίου* προσέρχεται στη συνέλευση χωρίς καθοδήγηση, δηλαδή έχοντας εξέλθει από το καθεστώς ανωριμότητας.

Όμως ο ίδιος ο Kant, τουλάχιστον εν προκειμένω, δεν υποστηρίζει ένα μονολογικό μοντέλο, κάθε άλλο: "...είναι πολύ λίγοι εκείνοι που κατόρθωσαν, καλλιεργώντας μόνοι τους το πνεύμα τους, να ξεφύγουν από την ανωριμότητα και παρόλο τούτο να βαδίσουν σταθερά. Ένα κοινό (Publicum) όμως έχει μεγαλύτερη δυνατότητα να διαφωτιστεί μόνο του· θα έλεγα πως κάτι τέτοιο είναι -υπό τον όρο μόνο ότι θα υπάρχει ελευθερία- σχεδόν αναπότρεπτο"[203]. Για τον Kant, ελευθερία είναι "...να κάνει κανείς δημόσια χρήση της έλλογης δύναμής του παντού... Στον καθένα πρέπει να είναι ελεύθερη η *δημόσια* χρήση της λογικής δύναμής του (Vernunft), και αυτή η χρήση είναι η μόνη που μπορεί να φέρει διαφωτισμό στους ανθρώπους"[204].

Είναι ενδιαφέρον ότι ενώ ο Rousseau αν και υποστηρικτής της λαϊκής κυριαρχίας, η οποία μάλιστα εκδηλώνεται με το νομοθετείν, απορρίπει το δημόσιο διάλογο και την κριτική (και) για ζητήματα νομοθεσίας, ο Kant, πολύ λιγότερο "ριζοσπάστης", εφόσον αποδέχεται μια μορφή φιλελεύθερης, πεφωτισμένης δεσποτείας εισηγείται ακριβώς αυτό: "Ο τρόπος όμως της σκέψης ενός ανώτατου άρχοντα που ευνοεί τη θρησκευτική ελευθερία προχωρεί ακόμη παραπέρα[205] και διαβλέπει πως και σε ό,τι αφορά τη *νομοθεσία* είναι ακίνδυνο να επιτρέψει στους υπηκόους του να κάνουν *δημόσια* χρήση της λογικής δύναμής τους και

---

[202] Kant I., "Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός" στο Kant κ.ά., *Τι είναι διαφωτισμός*, επιμ.-μτφρ. Σκουτερόπουλος Ν.Μ., Κριτική, Αθήνα 1989, σ.19.
[203] Kant, "Τι είναι διαφωτισμός", ο.π. σ.20.
[204] Kant, " Τι είναι διαφωτισμός", ο.π. σ.21, 22.
[205] Εννοεί πέρα από ζητήματα ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης.

να εκθέσουν δημόσια στον κόσμο τις σκέψεις τους για μια καλύτερη οργάνωσή της ασκώντας μάλιστα και θαρραλέα κριτική στην κείμενη νομοθεσία"[206].

Αλλά πέραν αυτών υπάρχει και μια επιπλέον αντίρρηση σχετικά με το επιχείρημα της διαβούλευσης καθενός με τον εαυτό του. Ο Rousseau δεν θεωρεί απλώς ότι δεν είναι απαραίτητη η διαβούλευση με τους άλλους εντός της γενικής συνέλευσης, αλλά ούτε ότι συνιστά καν ιδιαίτερο ζήτημα ο προσδιορισμός του κοινού αγαθού για τον κατά μόνας σκεπτόμενο πολίτη προκειμένου να διαμορφώσει γνώμη. Διότι εφόσον δεν επικρατούν συνθήκες διαφθοράς και παρακμής "...το κοινό αγαθό εμφανίζεται παντού με προφάνεια [avec évidence] και δεν απαιτεί παρά κοινή λογική [bon sens] για να γίνει αντιληπτό"[207]. Δηλαδή η εύρεση του κοινού αγαθού, που είναι πάντα στη γενικότητά του το αντικείμενο της απόφασης της συνέλευσης, χαρακτηρίζεται ως κάτι τόσο απλό ώστε να είναι προφανές· προφανές ώστε να απαιτείται μόνον κοινή λογική [bon sens], δηλαδή μια λογική "φυσική", μη αναστοχαστική, κοινή σε όλους τους ανθρώπους[208]. Είναι ο λόγος και ταυτόχρονα το έμφυτο κι απροσποίητο αίσθημα [sens, sentir] του απλού ανθρώπου, του λαού κι όχι ο εκλεπτυσμένος, φιλοσοφικός λόγος [raison] των ανθρώπων των γραμμάτων. Επομένως μια διαδικασία ανταλλαγής επιχειρημάτων δεν θα ήταν απλώς αχρείαστη για τη διαμόρφωση της γνώμης των πολιτών, αλλά τελικά επικίνδυνη διότι σχεδόν σίγουρα το λιγότερο που θα προκαλούσε είναι να τους κάνει να αμφιβάλλουν για αυτό που είχαν κατά μόνας συλάβει.

Έτσι και σύμφωνα και με προηγούμενες αναλύσεις του τρέχοντος κεφαλαίου, κατά κανόνα και πάντως στα κρίσιμα χωρία η délibération, πρέπει να ερμηνευθεί ως απόφαση κι όχι ως διαβούλευση. Η διαβούλευση ουσιαστικά ξεκινά εκεί που η bon sens, η αμεσότητα κι ο

---

[206] Kant, " Τι είναι διαφωτισμός", ο.π. σ.28.
[207] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 OC437.
[208] Βλ. Abizadeh A., ο.π. σ.566-7, 568 για την καρτεσιανή καταγωγή της bon sens και πώς την αξιοποιεί/μετασχηματίζει ο Rousseau. Πρβλ. επίσης αναλύσεις υποκεφ.1.4 και 1.5.

αυτοματισμός της έχουν αποτύχει ή δεν έχουν καν τεθεί σε ενέργεια. Δηλαδή προκύπτει όταν ακριβώς το περιεχόμενο της απόφασης καθίσταται αβέβαιο και συγκεχυμένο, εν πάση περιπτώσει προβληματικό έτσι ώστε να χρειάζεται περαιτέρω διερεύνηση[209]. Αντίστοιχα το ρουσσωικό délibérer, όταν δεν έχει την έννοια του αποφασίζειν, αναφέρεται στο σκέπτεσθαι αλλά με την έννοια του bon sens, όχι του στοχάζεσθαι/réfléchir. Σε κάθε περίπτωση, ο Rousseau δε χρησιμοποιεί την délibération με την παραδοσιακή φιλοσοφική χρήση του όρου που αναφέρεται στη διαδικασία που προηγείται και οδηγεί στην απόφαση. Όμως, δεδομένης της διπλής σημασίας της λέξης στα γαλλικά και των παρεξηγήσιμων διατυπώσεων του Rousseau συχνά παρερμηνεύονται φράσεις του έτσι ώστε να θεωρείται πως στη γενική συνέλευση υπάρχει διαβούλευση από τους πολίτες[210].

Πρέπει εδώ να σημειωθεί ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο καλούνται οι πολίτες στη γενική συνέλευση να αντιμετωπίσουν τα θέματά της. Έχοντας προσέλθει σε αυτήν χωρίς προηγούμενη μεταξύ τους επικοινωνία, έχοντας μόνο το δικαίωμα έγκρισης ή απόρριψης των προτεινόμενων μέτρων άνευ δικαιώματος λόγου, δηλαδή μόνο μέσω ψηφοφορίας, *ερωτώνται* όχι ακριβώς αν εγκρίνουν ή απορρίπτουν την πρόταση που τίθεται από τα μέλη της κυβέρνησης, αλλά εάν είναι σύμφωνη ή όχι με τη γενική θέληση "που είναι η δική τους" (θέληση)[211]. Κατά συνέπεια, "όταν, λοιπόν, επικρατεί μια γνώμη αντίθετη στη δική μου, δεν αποδεικνύει τίποτα άλλο παρά το ότι έσφαλα και εκτίμησα ως γενική θέληση άλλη από αυτή που ήταν. Αν η ιδιωτική μου γνώμη επικρατούσε θα είχα κάνει κάτι διαφορετικό από αυτό που είχα θελήσει, και τότε είναι που δεν θα ήμουν ελεύθερος"[212].

Ουσιαστικά, εδώ έχουμε μια σημαντική μετάθεση, καθώς υποτίθεται ότι ο κάθε πολίτης εκδηλώνει τη θέλησή του κι επομένως το ερώτημα θα

---

[209] Πρβλ. Manin B., "Volonté générale ou déliberation?: Esquisse d'une theorie de la déliberation politique", *Le Debat*, τομ.33, 1985, σ.79.
[210] Πρβλ. Manin B., "Volonté générale ou déliberation?", ο.π. ιδίως σ.78.
[211] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ2 ΟC440-1.
[212] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ2 ΟC441.

έπρεπε να είναι "τι θέλω;" (και βεβαίως να συμμετέχει ο ίδιος στη διαμόρφωση του ίδιου του ερωτήματος). Ωστόσο, ο τύπος του ερωτήματος που μου τίθεται είναι πραγματολογικού χαρακτήρα εφόσον είναι ισοδύναμος με: "*πιστεύω ότι Χ (η συγκεκριμένη προς έγκριση πρόταση) είναι σύμφωνη/συμβατή με Ψ (τη γενική θέληση οριζόμενη ως το κοινό αγαθό);*"[213]. Και η απάντηση που δίνω μπορεί να προσλάβει μόνο μια ορθή και μια λανθασμένη τιμή: η αληθής τιμή προκύπτει από το αποτέλεσμα της ψηφοφορίας. Αν ψήφισα υπέρ αυτού που επικράτησε, τότε *η άποψή μου για το ποια είναι η γενική θέληση* αποδεικνύεται εκ του αποτελέσματος ορθή. Αν ψήφισα το αντίθετο αυτού που επικράτησε, τότε *η άποψή μου για το ποια είναι η γενική θέληση* αποδεικνύεται εκ του αποτελέσματος λανθασμένη.

Επειδή, όμως έχει προεξοφληθεί ότι ως έλλογο, μη παράφρον ον θα θέλω τη γενική θέληση επειδή αυτή εκ της σχέσεώς μου με το πολιτικό σώμα έχει οριστεί ως *δική μου* θέληση, δεν μπορώ παρά να θέλω το αποτέλεσμα της ψηφοφορίας, ακόμη κι αν έχω ψηφίσει ενάντια σε αυτό! Με βάση αυτή την ταυτολογική κατασκευή, η "αυθεντική" μου θέληση ως η γενική θέληση είναι πάντα δεδομένη και μη επιδεχόμενη αμφισβήτηση, αλλοίωση κτλ. Ο Rousseau είναι επομένως απολύτως συνεπής όταν φαίνεται να παραδοξολογεί: "Ακόμη και στην περίπτωση που κάποιος πουλήσει την ψήφο του, δεν εξαλείφει τη γενική θέληση που έχει *μέσα του*, την αποφεύγει. Κάνει το *λάθος* να αλλάξει την κατάσταση της ερώτησης και να απαντήσει σε κάτι διαφορετικό από αυτό που ερωτάται: έτσι ώστε αντί να λέει με την ψήφο του *τι είναι προς όφελος του κράτους*, λέει *είναι προς όφελος αυτού του ανθρώπου ή αυτής της φράξιας να περάσει η τάδε ή δείνα άποψη*"[214].

---

[213] Ο W.T.Jones υποστηρίζει ότι πιθανότατα ο Rousseau ήταν ο πρώτος που συνέλαβε τη σημασία και την έκταση στην οποία η μορφή διατύπωσης του ερωτήματος καθορίζει την απάντηση (κάτι που σήμερα βεβαίως θεωρείται προφανές). Jones W.T., "Rousseau's general will and the problem of consent", *Journal of the history of philosophy*, τομ.25, τευχ.1, 1987, σ.124, 125.

[214] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 ΟC438.

Βλέπουμε λοιπόν ότι ερωτήματα ηθικοπολιτικού τύπου (τι θέλω ως πολίτης) συγχέονται/συμφύρονται με γνωσιοθεωρητικά (ποια είναι ("αντικειμενικά") η γενική θέληση) και με ζητήματα αυθεντικής έκφρασης (η αυθεντική γενική θέληση εκπορεύεται από την εσωτερικότητά μου). Μέσα από τις θεωρητικές περιπλοκές που παρακολουθήσαμε, παρατηρούμε τελικά, μεταξύ άλλων, δύο πράγματα. (1ον) Εάν η θέληση στην αυθεντική, ταυτολογική εκδοχή της δε συμπίπτει με την εμπειρική θέληση του πολίτη όπως εκδηλώνεται με την ψήφο του, αυτό ανάγεται στην κρίση (κριτική ικανότητα) του και τα ενδεχόμενα σφάλματά της. Επομένως, ζητούμενο καθίσταται η δημιουργία προϋποθέσεων ώστε να διευκολυνθεί το κρίνειν και να αποφύγει την πλάνη. (2ον) Εάν η κρίση είναι εσφαλμένη επειδή ενεργοποιούνται στρατηγικές ραδιουργίας/ρητορικής ή η απόφαση της συνέλευσης δεν προσεγγίζει την ομοφωνία κτλ., δημιουργείται αδιέξοδο. Διότι τι γίνεται αν όντως εμφανιστούν διαφωνίες κι έριδες στη γενική συνέλευση; Δεν υπάρχει κάποιος τρόπος να αντιμετωπιστεί *εντός* της γενικής συνέλευσης[215]. Το μόνο που διακηρύσσεται σε όλους τους τόνους είναι μια δυσάρεστη διαπίστωση· ότι όλα είναι περίπου ήδη χαμένα, η παρακμή είναι αναπόφευκτη. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, ο Rousseau έχει επομένως θέσει ένα πρόβλημα στη γενική συνέλευση που με τους όρους που το έθεσε είναι ανεπίλυτο. Αν λοιπόν στη γενική συνέλευση απλώς διαπιστώνεται η πραγματική κατάσταση όσον αφορά τη συνοχή και την ευρυθμία της πολιτείας, τότε αναπόφευκτα έμφαση θα δοθεί σε προληπτικά μέτρα. Δεν είναι λοιπόν παράδοξο ότι αν και η γενική συνέλευση ανακηρύσσεται ως ο τόπος της κυριαρχίας, πάρα πολλά πράγματα συμβαίνουν *εκτός* αυτής[216]. Θα εξηγήσω τι εννοώ αναφερόμενος στο ρόλο ορισμένων θεσμών και της σχέσης τους με τη γενική συνέλευση.

---

[215] Πρβλ. Cullen D., *Freedom in Rousseau's political philosophy*, Northern Illinois University Press, DeKalb (Ιλλινόι) 1993, σ.148.

[216] Πρβλ. "Ο κυρίαρχος *πράττει* πολύ λίγα", Shklar J.N., *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, 2η εκδ., Κέιμπριτζ 1985, σ.181.

## 8.5 η ρητορική επιβάλλεται (ο Νομοθέτης)

Έχοντας με μια ταυτολογική κατασκευή διασφαλίσει τη θέληση ως θεμέλιο της πολιτικής χωρίς να δύναται να προσβληθεί, έχοντας επιπλέον διασφαλίσει τη νομιμοποίηση της διαδικασίας της γενικής συνέλευσης -η οποία επίσης καθίσταται απρόσβλητη εφόσον το πρόβλημα έχει μετατεθεί στην απόφαση που θα πάρει χωριστά κάθε πολίτης και αυτή με τη σειρά της αναγορεύεται "προφανής"- ο Rousseau έχει απομονώσει ως ενδεχόμενο αδύναμο κρίκο τη νοητική διαδικασία που ενεργοποιείται προκειμένου η θέληση να ενεργήσει. Όμως έτσι αντιμετωπίζει ένα νέο πρόβλημα. Το να εμπλακεί σε μια διερεύνηση κριτηρίων και κανόνων ορθής χρήσης του νοείν και του κρίνειν, ως εάν να ήταν "φιλόσοφος", έχει αποκλειστεί ως κάτι που περιπλέκει τα πράγματα. Είναι αυτό που κατεξοχήν θέλει να αποφύγει ως διαδικασία ατελέσφορη και ύποπτη που εγκλωβίζει είτε τον κατά μόνας στοχαζόμενο είτε τους συνομιλητές σε μια παραγωγή συλλογισμών ή επιχειρημάτων που, αντί να διαλευκάνουν το ζήτημα, δημιουργούν μεγαλύτερη αβεβαιότητα κι αμφιβολίες και καταλήγουν συχνά σε μια κατάσταση απορίας ή διένεξης.

Για αυτό, αφενός η ρητορική έχει "απαγορευτεί" ως επικίνδυνη και έχει επιπλέον προκριθεί η κοινή λογική ως πιο αυθεντική, λιγότερο διαμεσολαβημένη και περισσότερο αξιόπιστη λύση. Όμως κι αυτή δεν παύει να χαρακτηρίζεται από μια καταστατική αδυναμία και αστάθεια. Εκ της φύσεώς της δεν μπορεί να παράσχει βεβαιότητα σε μια περιπεπλεγμένη ή αντιφατική κατάσταση, ενώ έτσι κι αλλιώς δεν μπορεί να εγγυηθεί ότι δεν θα πλανηθεί. Εξού και, όπως είδαμε, η ρητή αναφορά στο ότι η bon sens είναι αρκετή γίνεται ακριβώς όταν "...το κοινό αγαθό εμφανίζεται παντού με προφάνεια [avec évidence] και δεν απαιτεί παρά κοινή λογική [bon sens] για να γίνει αντιληπτό"[217]. Η κοινή λογική δεν εφαρμόζεται στο κενό, αλλά αποφαίνεται επί περιεχομένων που τίθενται ενώπιόν της. Νεό πρόβλημα λοιπόν: πώς τα -ας τα

---

[217] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 OC437.

χαρακτηρίσουμε- πραγματολογικά δεδομένα επί των οποίων καλείται να αποφανθεί θα είναι απλά, ξεκάθαρα και δεν θα επιδέχονται αμφιλογίες; Επιπλέον, υπάρχει μια κρίσιμη χρονική διάσταση. Αν η κοινή λογική μπορεί να αποφανθεί "αυτό είναι προφανές", αυτό συμβαίνει εν μέρει επειδή έχει ήδη μια συγκρίσιμη εμπειρία/γνώση, πρακτικές ή κοινούς τόπους προς τα οποία αντιπαραβάλλει την κατάσταση που αντιμετωπίζει. Οπότε, ένα ερώτημα είναι πώς ακριβώς μπόρεσε να λειτουργήσει η κοινή λογική *στην αρχή*, δηλαδή πριν αποκτήσει ως κεκτημένο σημείο αναφοράς συγκεκριμένα περιεχόμενα. Κατ΄επέκταση, ποια είναι αυτά τα περιεχόμενα και πώς προκύπτουν;

Το αδιέξοδο επιχειρείται να αποφευχθεί με την παρέμβαση του Νομοθέτη: "Ο ίδιος ο λαός πάντα θέλει το αγαθό, αλλά ο ίδιος *δεν* το *βλέπει* πάντα. Η γενική θέληση είναι πάντα δίκαιη, αλλά η κρίση που την καθοδηγεί δεν είναι πάντα διαφωτισμένη [éclairé]. Πρέπει να γίνει έτσι ώστε να *βλέπει* τα αντικείμενα όπως είναι, μερικές φορές όπως πρέπει να *φαίνονται* σε αυτόν... Οι ιδιώτες [particulieres] *βλέπουν* το αγαθό που απορρίπτουν, το κοινό [public] θέλει το αγαθό που *δε βλέπει*... Αμφότεροι έχουν ανάγκη από οδηγούς. Ο [λαός] πρέπει να συμμορφώσει τη θέληση του με το λόγο του [raison]. Οι ιδιώτες *πρέπει να διδαχτούν να γνωρίσουν τι θέλουν*. Τότε η δημόσια διαφώτιση [lumieres publiques] καταλήγει στην ένωση νόησης [entendement] και θέλησης στο κοινωνικό σώμα... Ιδού πώς προκύπτει η ανάγκη ενός Νομοθέτη [Législateur]"[218].

Ο Νομοθέτης[219], επίκληση του οποίου γίνεται, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, και στην περίπτωση της *Πολωνίας*, συμβάλλει στη σύσταση των κατάλληλων απαρχών και στην επιβοήθηση του νοείν και του κρίνειν. Αποτελεί μια λύση η οποία όμως γεννά τα δικά της

---

[218] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC380, έμφαση δική μου.

[219] Ο Νομοθέτης δεν είναι βέβαια κάποιος που επικαλείται μόνον ο Rousseau. Ως προς τις πηγές που χρησιμοποιεί και ιδιαίτερα τις πλατωνικές βλ. Polin R., *La politique de la solitude: essai sur J.-J.Rousseau*, Sirey, Παρίσι 1971, σ.225-6, 231, 239 και Wisner D.A., *The cult of legislator in France 1750-1830: a study in the political theology of the French Enlightenment,* Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1997, σ.53.

προβλήματα. Το πρώτο κι αυτονόητο πρόβλημα της παρέμβασης του Νομοθέτη, ειδικά στην περίπτωση του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, είναι ότι η πολιτεία δημιουργείται και νομιμοποιείται με την πράξη του κοινωνικού συμβολαίου κι επομένως η ημιθεϊκή φιγούρα που παίζει, μεταξύ άλλων, το ρόλο του ιδρυτή της δημιουργεί, το λιγότερο, μια μεγάλη ένταση ανάμεσα αφενός στην πράξη αυτοθέσπισης και αφετέρου στην αποδοχή της ιδρυτικής πράξης ενός προσώπου εξωτερικού προς το λαό, δηλαδή προς το αυτοθεσπιζόμενο συλλογικό υποκείμενο. Ο Νομοθέτης είναι αυτός που όπως ρητά αναφέρεται, χάριν στην υπέρτερη διάνοιά του συγκροτεί το κράτος, δίνει τους πρώτους νόμους του και προνοεί για τους κανόνες λειτουργίας του, κάτι που ο προϋπάρχων "τυφλός όχλος" [multitude aveugle][220] τον οποίο μετατρέπει σε λαό δεν θα μπορούσε χωρίς εξωτερική καθοδήγηση να συλλάβει. Ο Rousseau χρησιμοποιεί τις μεταφορές του μηχανικού[221] και του αρχιτέκτονα[222] για να προσδιορίσει και την ιδιόμορφη σχέση που έχει με το κράτος και το λαό. Είναι δημιουργός του οικοδομήματος, αλλά αφού επιτελέσει το έργο του, αφού θέσει σε κίνηση τη μηχανή, αποχωρεί και δεν έχει πλέον εξουσία, αξίωμα ή την παραμικρή σχέση με το δημιούργημά του[223].

Αυτή η ιδιάζουσα λειτουργία σε σχέση με το κράτος και το λαό -αυτό το εντός/εκτός- έχει βεβαιώς προβληματίσει τους σχολιαστές. Ο P-M.Vernes τον χαρακτηρίζει μια φιγούρα ταυτόχρονα απαραίτητη και αδύνατη, που από πολιτική άποψη είναι τα πάντα και τίποτα. Είναι άτοπος κι έτσι εκτός πολιτικής, αλλά ταυτόχρονα σηματοδοτεί τα όρια της[224]. Για τον D.A.Wisner η φιγούρα του Νομοθέτη είναι μια σύνθεση από διαφορετικές πηγές: ταυτοχρόνως μια νομική αφαίρεση, μια ενσάρκωση του Λόγου και της Φύσης, μια ημι-θεϊκή πρώτη αιτία, αλλά και μια ανθρώπινη αιτία[225]. Ο R.Polin θεωρεί ότι είναι η ίδια η ευφυΐα, η

---

[220] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC380.
[221] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ7 OC381.
[222] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ8 OC384-5.
[223] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC380, & β2κ7 OC381κ.ε..
[224] Vernes P.-M., "La dimension métapolitique du Législateur" στο Vernes P.-M. κ.ά. (επιμ.), *Rousseau anticipateur - retardataire*, L'Harmattan, Παρίσι 2000, ιδίως σ.91, 93, 95.
[225] Wisner D.A., *The cult of Legislator*, ο.π. σ.54.

ικανότητα του κρίνειν, καθοδηγημένη από τη νόηση και το λόγο. Αναλαμβάνει έναν παιδαγωγικό ρόλο κάνοντας τους πολίτες να χρησιμοποιούν το λόγο και μάλιστα τον χαρακτηρίζει ως "τεχνικό σύμβουλο" (!) και ορθολογική συνείδησή τους[226].

Ο Rousseau αναγνωρίζει το παράδοξο ότι προκειμένου οι άνθρωποι να προχωρήσουν στη σύναψη του (δίκαιου) κοινωνικού συμβολαίου του ομώνυμου έργου, θα έπρεπε να είναι πριν από τους νόμους αυτό που πρέπει να γίνουν μέσω αυτών. Δηλαδή, τα μέλη της πολιτείας που αυτό 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: μπορούν να αναπτύξουν τη γενική θέληση ως δική τους θέληση και να ασπαστούν το κοινό συμφέρον μόνο εκ των υστέρων ως συνέπεια της αγαθούς κοινωνικότητας και συλλογικής ηθικής που αναπτύσσουν πλέον ως πολίτες[227]. Κι αυτό μπορεί να συμβεί μόνον αν οι προ του συμβολαίου απομονωμένοι στον εαυτό τους άνθρωποι μετατραπούν σε πολίτες, δηλαδή αυτοπροσδιορίζονται ως αδιάσπαστο τμήμα του πολιτικού σώματος από το οποίο λαμβάνουν ολόκληρη την υπόστασή τους. Ο Νομοθέτης επιφέρει αυτή την αλλαγή, μετατρέποντας τον όχλο σε λαό.

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 σύναψη του. Η παράκαμψη του ζητήματος των απαρχών δεν είναι βεβαίως δυνατή, εφόσον ο Rousseau δεν επιδίδεται απλώς σε μια θεωρία περί διακυβέρνησης, αλλά διερευνά την καταγωγή, τα θεμέλια, τη νομιμοποίηση του κράτους. Εξίσου αδύνατη είναι η εκ των υστέρων νομιμοποίηση των απαρχών με μια μυθοποιημένη αφήγηση που αποδίδει σε κάποιους -συγκεκριμένους και κατονομαζόμενους-

---

[226] Polin R., *La politique de la solitude*, ο.π. σ.227, 230, 231, 234.
[227] Πρβλ. Riley P., *Will and political legitimacy*, Harvard University Press, Λονδίνο 1982, σ.99 κ.ε. και Bernasconi R., "Rousseau and the supplement to the *Social Contract*: deconstruction and the possibility of democracy", *Cardozo Law Review*, τομ.11, τευχ.5/6, 1990, σ.1557-8.

"πατέρες", "εθνάρχες", "ήρωες" κτλ. την ιδρυτική συνθήκη (απαλείφοντας τα στοιχεία βίας κι αυθαιρεσίας που ενυπάρχουν σε αυτές τις απαρχές). Διότι τότε αναιρείται η ιδέα του συμβολαίου ως πράξη της ελεύθερης θέλησης.

Με το έργο του Νομοθέτη (ως αφηρημένης μορφής) αντιμετωπίζεται έτσι το πάντα προβληματικό πολιτικοθεωρητικό ζήτημα της καταγωγής και ίδρυσης του κράτους και της νομιμοποίησής τους. Η παρέμβασή του, παρά τις πρόδηλες θεωρητικές εντάσεις που προκαλεί, παρέχει μια λύση πρώτα από όλα στα ζητήματα που ανακύπτουν κατά τη φάση ακριβώς των απαρχών. Έτσι, πολλοί σχολιαστές δε δίνουν ιδιαίτερη σημασία στο Νομοθέτη, υιοθετώντας τους συνειρμούς που παράγουν οι μεταφορές του μηχανικού και του αρχιτέκτονα, ότι δηλαδή η παρέμβασή του είναι στιγμιαία, κι εν πάση περιπτώσει, μεγαλύτερο ενδιαφέρον έχει τι γίνεται μετά την αποχώρησή του, όταν οι πολίτες αναλαμβάνουν πλέον με τις δικές τους δυνάμεις την τύχη τους. Αυτή η προσέγγιση κατά κανόνα συνδυάζεται με την αναγνώριση της παιδαγωγικής διάστασης της παρέμβασης του, κάτι που άλλωστε ο ίδιος ο Rousseau εισηγείται.

Εδώ θα διατυπώσω τις αντιρρήσεις μου στην υποβάθμιση της σημασίας του έργου του Νομοθέτη, πάντα με έμφαση στα ευρύτερα ζητήματα που με απασχολούν, σχετικά με τη δημόσια χρήση του λόγου από το λαό, τη μετάθεση στο επίπεδο της κοινής λογικής και του κρίνειν και στα δυνητικά και πραγματικά περιεχόμενα που έχει ενώπιόν του. Αυτό που πρέπει να προσέξουμε είναι ο ακριβής τρόπος με τον οποίο ενεργεί ο Νομοθέτης και τα μέσα που μετέρχεται. Η βία και ο καταναγκασμός είναι βέβαια απορριπτέα. Το πλήθος των ανθρώπων που θα μετατραπούν σε λαό πρέπει να αποδεχτεί οικειοθελώς την παρέμβασή του. Όμως, μείζον εμπόδιο είναι ότι ένας νεότευκτος λαός (πόσο μάλλον ο προϋφιστάμενος όχλος) δεν είναι σε θέση να κατανοήσει αφηρημένες αρχές πολιτικής ούτε την αναγκαιότητα να υποστεί διάφορους περιορισμούς ακόμη κι αν αυτοί σε βάθος χρόνου αποδεικνύονται επωφελείς. "Οι σοφοί που θέλουν να μιλήσουν στο λαουτζίκο στη δική τους γλώσσα κι όχι στη δική του δεν θα γίνουν κατανοητοί... υπάρχουν χιλιάδες ιδέες που δεν

μπορούν να μεταφραστούν στη λαϊκή γλώσσα"[228]. Δηλαδή, το ζητούμενο είναι ο κατάλληλος τρόπος (γλωσσικής) επικοινωνίας: "Έτσι ο Νομοθέτης δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει ούτε τη βία ούτε το λογικό συλλογισμό [raisonnement], είναι αναγκαίο να έχει πρόσβαση σε μια εξουσία διαφορετικής τάξεως, η οποία να μπορεί να κινητοποιεί [entraîner] χωρίς βία και να πείθει χωρίς να αποδεικνύει λογικά [persuader sans convaincre]"[229].

Είναι σαφές ότι η ρητορική -της οποίας η χρήση είναι απαγορευμένη ως σφόδρα επικίνδυνη στην πολιτική διαδικασία της ήδη συσταθείσας πολιτείας- εδώ, δηλαδή (καταρχάς) τη στιγμή της σύστασής της, είναι όχι μόνο ευπρόσδεκτη αλλά επιβεβλημένη. Είναι απαραίτητη συνθήκη, εφόσον ο λόγος/raison είναι αναποτελεσματικό μέσο και η βία μη νομιμοποιημένο. Είναι ατελέσφορο ο Νομοθέτης να απευθυνθεί στα άτομα ως εάν να ήταν ορθολογικοί δρώντες που θα σταθμίσουν εργαλειακά τις προτάσεις του. Αποκλείεται έτσι να αποσπάσει τη συγκατάνευσή τους, κι αυτό όχι μόνο διότι είναι ανεπαρκής η έλλογη ικανότητά τους. Αντίθετα, οφείλει να χρησιμοποιήσει την *πειθώ* και την επιτελεστική της δύναμη προκειμένου να μιλήσει απευθείας στις "καρδιές", να τους κερδίσει συναισθηματικά και να τους παρακινήσει στην ενθουσιώδη και έμπρακτη υιοθέτηση των προτροπών του, ακόμη κι αν αυτή είναι κυριολεκτικά αποτέλεσμα απερισκεψίας. Ο Νομοθέτης είναι λοιπόν ένας απαράμιλλα χαρισματικός ρήτορας. Το έργο του έχει σε μεγάλο βαθμό τη μορφή ομιλιακού ενεργήματος[230]. Ο Rousseau αναγνωρίζει τον κατεξουσιαστικό χαρακτήρα αυτής της παρέμβασης και

---

[228] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ7 OC383.

[229] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ7 OC383. Η διάκριση persuader-convaincre το 18ο αιώνα παραπέμπει αντίστοιχα στη διάκριση ρητορικής - λογικής/διαλεκτικής. Βλ. Saccamanto N., "Rhetoric, consecus and the law in Rousseau's *Contrat Social*", *MLN*, τομ.107, τευχ.4, 1992, σ.742. Πρβλ. απόσπασμα από την *Επιστολή στον Voltaire* [18/8/1756], OC1071 όπου ο Rousseau εξετάζει δύο αντίπαλες θεολογικές θέσεις οι οποίες του φαίνονται εξίσου "εύλογες" [convaincantes], αλλά μόνον η μία τον πείθει [me persuade]. Παρ' όλο που σε ένα επίπεδο λογικοφιλοσοφικής εξέτασης ισοδυναμούν, η μία μόνον είναι πειστική, δηλαδή γίνεται αποδεκτή από το εσωτερικό του αίσθημα. Επίσης πρβλ. *Επιστολή στον Mirabeau*, LP361, όπου υπάρχει παρεμφερής διατύπωση ["...vous pouvez me convaincre, mais non pas me persuader"].

[230] Πρβλ. Baczko, B. "Moïse législateur..." στο Harvey S. κ.ά (επιμ.), *Reappraisals of Rousseau: studies in honour of R.A.Leigh*, Manchester University Press, Totowa (Νέα Υερσέη) 1980, σ.123-4.

μάλιστα αναφέρει πως αυτή την εξουσία -δηλαδή εν τέλει την πειθώ- χρησιμοποίησαν και οι πατέρες των εθνών με θεϊκές επικλήσεις και έκαναν τους λαούς να αποδεχτούν το έργο τους πειθήνια [docilement].

Όμως ο Rousseau δεν περιορίζεται μόνον στην αναγνώριση της εξουσίας αυτής, αλλά και της εξαπάτησης που αυτή ενέχει, καθώς ο Νομοθέτης δεν υφίσταται περιορισμό στην έκταση και την ποιότητα της χειραγώγησης που ασκεί στον υπό σύσταση λαό. Όπως είδαμε, ο λαός "πρέπει να γίνει έτσι ώστε να *βλέπει* τα αντικείμενα όπως είναι, μερικές φορές όπως πρέπει να *φαίνονται* σε αυτόν"[231]. Απλώς, εξ ορισμού, λόγω ιδιότητας και θέσης, αποκλείεται ο Νομοθέτης-ρήτορας να έχει ιδιοτελή κίνητρα και πονηρούς σκοπούς. Επομένως, η εξαπάτηση του ακροατηρίου του γίνεται ανεκτή, αφού αιτιολογείται εκ του αγαθού σκοπού και αποτελέσματός της. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι τα άτομα χειραγωγούνται άπαξ προκειμένου να χειραφετηθούν κατόπιν.

Όμως, αν πράγματι συνέβαινε κάτι τέτοιο δεν θα έπρεπε οι πολίτες να αφήνονται να αναπτύξουν τις γνωστικές και κριτικές τους δυνάμεις και να μπορούν να κάνουν ελεύθερη και δημόσια χρήση του λόγου τους; Δεν θα έπρεπε να είναι σε θέση να εμπλακούν σε διαδικασίες διαβούλευσης, διαλόγου κι επιχειρηματολογίας; Όπως είδαμε, κάθε άλλο παρά αυτό συμβαίνει. Η ρητορική που αναπόφευκτα εκδηλώνεται σε τέτοιες διαδικασίες δεν μπορεί να γίνει ανεκτή από τον Rousseau. Κι αυτό συμβαίνει απλώς διότι, όπως όλα τα σχετικά χωρία μαρτυρούν -πολλά από τα οποία ήδη εξετάσαμε-, ο Rousseau *εξακολουθεί να θεωρεί* το λαό ως συλλογικό υποκείμενο αλλά και τους πολίτες ως άτομα δυνάμενα να χειραγωγηθούν και μετά την ολοκλήρωση του έργου του Νομοθέτη· στην πραγματικότητα θεωρεί σχεδόν αναπόφευκτο να συμβεί αυτό, να σαγηνευτούν από κακόβουλους ρήτορες που έχουν δόλιο σκοπό. Εν πάση περιπτώσει και στο λαό και στους πολίτες καταλογίζει

[231] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC380.

ανωριμότητα και ανικανότητα να διαχειριστούν μια κατάσταση που απαιτεί κάτι παραπάνω από κοινή λογική[232].

Για αυτό πρέπει να είναι πολύ προσεκτικός κανείς όταν αναφέρεται στον παιδαγωγικό ρόλο του Νομοθέτη. Υπάρχει ο πειρασμός να διαπιστώσει κανείς μια αναλογία στη σχέση του Νομοθέτη με τον όχλο/λαό και τη σχέση του παιδαγωγού με τον Αιμίλιο[233]. Και στη δεύτερη περίπτωση, ο παιδαγωγός που επέχει τη θέση παντογνώστη, κατά κάποιο τρόπο, όχι μόνο χειραγωγεί το μαθητή αλλά και τον εξαπατά σε αρκετές περιπτώσεις (και πρώτα από όλα ήδη αποκρύπτοντας την εξουσιαστική σχέση που τους συνδέει). Αλλά αυτό θεωρείται θεμιτό επειδή στο τέλος της αγωγής ο Αιμίλιος (υποτίθεται ότι) θα είναι ώριμος κι ελεύθερος να χρησιμοποιήσει την κριτική σκέψη και όλες του τις πνευματικές δυνάμεις που έχει στο μεταξύ συστηματικά καλλιεργήσει. Δε συνάγεται όμως κάτι τέτοιο για τους πολίτες του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Και πρέπει να υπογραμμιστεί ότι ναι μεν θεωρείται ότι ο πολίτης αυτοπροσδιορίζεται με βάση την ελεύθερη θέλησή του, όμως αυτός ο αυτοπροσδιορισμός βρίσκει τα όρια του στην αξιωματικά διατυπωμένη σχέση του με το πολιτικό σώμα, σχέση από την οποία λαμβάνει όλη του την υπόσταση, σχέση την οποία δεν μπορεί να υποβάλλει σε αμφισβήτηση και κριτικό έλεγχο. Συμπερασματικά, ο Νομοθέτης *αξιοποιεί* τις πνευματικές και ψυχικές δυνάμεις των ανθρώπων, αλλά δεν τους διαφωτίζει[234], εφόσον δεν τους μετατρέπει σε πνευματικώς ώριμα υποκείμενα.

Αξίζει σε αυτό το σημείο να αναφερθεί ότι η επίτευξη του *άδικου* κοινωνικού συμβολαίου, αυτού με το οποίο οι πλούσιοι και οι ισχυροί διασφαλίζουν και "νομιμοποιούν" την εξουσία και τα προνόμιά τους, έγινε με την εξαπάτηση των καταπιεζόμεων· και η εξαπάτηση αυτή ήταν προϊόν ρητορεύματος. Ο Rousseau περιγράφει με την αναγνωρίσιμη

---

[232] Σχετικά με τη διφορούμενη στάση του Rousseau απέναντι στο λαό, πρβλ. Shklar J.N., *Men and citizens*, ο.π. σ.99.
[233] Πρβλ.D.A.Wisner, ο.π. σ.55 και στο ίδιο πνεύμα R.Polin, ο.π. σ.230-1.
[234] Πρβλ. Kelly C., "<<To persuade without convincing>>: The language of Rousseau's Legislator", *American Journal of Political Science*, τομ.31, τευχ.2, 1987, σ.323 και

παραστατικότητά του *στο Λόγο περί ανισότητας*, έναν από τους ισχυρούς *να μιλάει* στους αδύναμους και, επικαλούμενος καθολικές αξίες και το γενικό συμφέρον, να τους προτρέπει να προβούν στη σύναψη του συμβολαίου. Και παρ΄ότι όλες κι όλες λέει μερικές φράσεις, ο Rousseau σχολιάζει: "Ήταν αρκετός ένας λόγος πολύ πιο σύντομος από τον παραπάνω για να παρασυρθούν άνθρωποι απλοϊκοί, ευκολόπιστοι [entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire], που είχαν άλλωστε πάρα πολλές υποθέσεις να ξεδιαλύνουν αναμεταξύ τους για να μη χρειάζονται διαιτητές, και πάρα πολλή τσιγκουνιά και φιλοδοξία για να μπορούν να μείνουν για πολύ χωρίς αφέντες. Όλοι έτρεξαν προς τα δεσμά τους πιστεύοντας πως εξασφάλιζαν την ελευθερία τους. Γιατί ενώ είχαν αρκετή λογική για να νιώσουν τα πλεονεκτήματα της πολιτικής συγκρότησης, δε διέθεταν αρκετή πείρα για να προβλέψουν τους κινδύνους. Οι πιο ικανοί για να προαισθανθούν την κατάχρηση ήταν ακριβώς αυτοί που υπολόγιζαν να επωφεληθούν από αυτήν..."[235].

Είναι πιστεύω φανερό ότι η σύναψη του άδικου κοινωνικού συμβολαίου του *Λόγου περί ανισότητας* και η σύναψη του δίκαιου κοινωνικού συμβολαίου του *Κοινωνικού Συμβολαίου* είναι ομόλογες πράξεις κατά το ότι και οι δύο είναι το άμεσο πρακτικό αποτέλεσμα των ομιλιακών ενεργημάτων πειστικών ρητόρων[236]. Το ότι το πρώτο είναι άδικο και το δεύτερο δίκαιο ανάγεται στις προθέσεις και τους σκοπούς του κάθε ρήτορα και είναι ανεξάρτητο τόσο από τα συγκεκριμένα περιεχόμενα τους όσο και από το αντίστοιχο ακροατήριο το οποίο παρουσιάζεται σε κάθε περίπτωση ως εντελώς χειραγωγήσιμο. Είναι έτσι φανερό ότι το ακροατήριο του *Κοινωνικού Συμβολαίου* δεν είναι σε θέση να διακρίνει το Νομοθέτη από κάποιον άλλο υποθετικό ρήτορα, όπως αυτόν του

---

Morgenstern M., *Rousseau and the politics of ambiguity: self, culture and society*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Πεννσυλβάνια) 1996, σ.31.

[235] *Λόγος περί ανισότητας*, OC177-8 /ε129.

[236] Πρβλ. ότι η ατομική ιδιοκτησία που θα νομιμοποιηθεί εκ των υστέρων με το άδικο κοινωνικό συμβόλαιο ξεκινά με την αυθαιρεσία ενός ανθρώπου που δεν ιδιοποιήθηκε απλώς μια έκταση γης, αλλά *έπεισε* τους υπόλοιπους ότι του ανήκει, *μιλώντας* τους: "Ο πρώτος που έχοντας περιφράξει ένα κομμάτι γης, σκέφτηκε να πει: *Αυτό είναι δικό μου* και βρήκε ανθρώπους αρκετά απλοϊκούς για να τον πιστέψουν, υπήρξε ο πραγματικός ιδρυτής της πολιτικής κοινωνίας", *Λόγος περί ανισότητας*, OC164 /ε113.

*Λόγου*[237]. Στην ουσία και τα δύο ακροατήρια εμφανίζονται ως αθύρματα δύο απατεώνων, απλώς ο Νομοθέτης είναι καλών προθέσεων.

Στην περιγραφή του Rousseau αλλάζει ουσιαστικά μόνον η αξιολόγηση. Ο Νομοθέτης κάνει το λαό "... ώστε να βλέπει τα αντικείμενα όπως είναι, μερικές φορές *όπως πρέπει να φαίνονται* σε αυτόν... "[238]. Ο κακόβουλος ρήτορας του *Λόγου* ενήργησε έτσι ώστε τελικά "...τα μάτια του λαού *μαγεύτηκαν* [furent fascinés] σε τέτοιο βαθμό που οι αρχηγοί του δεν είχαν παρά *να πουν* στον πιο μικρό άνθρωπο γίνε μεγάλος εσύ και όλη σου η οικογένεια και φάνταζε μεγάλος σε όλο τον κόσμο και στα ίδια του τα μάτια..."[239]. Όταν ο καλόβουλος Νομοθέτης αποχωρήσει, ο λαός καθίσταται και πάλι ανυπεράσπιστο όργανο στις σαγηνευτικές δυνάμεις δημαγωγών που θα επιδίωκαν, φερ' ειπείν, να προωθήσουν τα συμφέροντα επιμέρους ομάδων πολιτών (όπως ο ρήτορας των πλούσιων του *Λόγου*).

Η έλλειψη πείρας των αδύναμων του άδικου κοινωνικού συμβολαίου που εμφανίζεται ως ένας από τους λόγους που θα υποκύψουν στη δόλια και άδικη συμφωνία που τους προτείνεται, δεν είναι κάτι που δε χαρακτηρίζει και τους πολίτες της πολιτείας του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Κι αυτό διότι *δεν* αντιλήφθηκαν ότι ο Νομοθέτης τους εξαπάτησε, ακριβώς διότι δεν αντιλήφθηκαν τη ρητορική διάσταση της παρέμβασής του (και σε αυτήν ακριβώς την απόκρυψη έγκειται εν μέρει η επιτυχία της). Δεδομένης της μακροπρόθεσμα επωφελούς επίδρασης που αυτή είχε στους ίδιους, δεν έγινε αντιληπτή ούτε σε βάθος χρόνου (όπως έγινε από τους εξαπατημένους του *Λόγου* κι ενδεχομένως απέκτησαν πείρα αλλά τότε ήταν πλέον αργά). Επομένως, αν εμφανιζόταν ένας κακόβουλος ρήτορας θα διέθεταν μεν λογική (η οποία αποδεικνύεται στην περίπτωση του *Λόγου* έτσι κι αλλιώς ανεπαρκής συνθήκη) αλλά όχι και πείρα να αντισταθούν στην κινητοποιό δύναμη του ρητορεύματός του. Εξού και ο Rousseau υποθέτει ότι τίποτε δεν θα τον εμπόδιζε να

---

[237] Πρβλ.Saccamanto, ο.π. σ.740.
[238] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC380, έμφαση δική μου.
[239] *Λόγος περί ανισότητας*, OC188 /ε143, έμφαση δική μου.

πετύχει και οδηγείται στην πλέον ριζική λύση, δηλαδή καταργεί, εκ παραλλήλου, τόσο τη ρητορική όσο και την ύπαρξη επιμέρους ομάδων πολιτών με ίδια συμφέροντα.

Σε αυτή την ερμηνεία, μπορεί κάποιος να προβάλλει την αντίρρηση ότι εφόσον ο Νομοθέτης έχει οριστικά αποχωρήσει και έχει επιπλέον προβλεφθεί να μην εμφανιστούν επίδοξοι δημαγωγοί, τότε δεν είναι δυνατόν οι πολίτες να χειραγωγηθούν διότι λείπει το υποκείμενο που θα τους χειραγωγήσει. Μπορεί, δηλαδή, να αναρωτηθεί κανείς: αν ο Rousseau εξακολουθεί να θεωρεί τους πολίτες ανώριμους και χειραγωγούμενους, όπως υποστήριξα, ποιος είναι αυτός που θα τους καθοδηγεί; Διότι αν δεν υπάρχει κάποιος, τότε οι πολίτες θα πρέπει να θεωρηθούν χειραφετημένοι και αυτόνομοι. Σε αυτή την αντίρρηση υπάρχουν δύο κύριες απαντήσεις. Στη δεύτερη που σχετίζεται με το ρόλο της κυβέρνησης θα αναφερθώ παρακάτω. Τώρα, θα εξετάσω το ζήτημα των ηθών.

### 8.6 τα ήθη

Υπενθυμίζω ότι ο Νομοθέτης εκτός από ρήτορας είναι αυτός που συγκροτεί το κράτος, δίνει τους πρώτους νόμους του και προνοεί για τους κανόνες λειτουργίας του. Αυτές οι αφηρημένες διατύπωσεις, χωρίς επεξήγηση ή ανάλυση που περιλαμβάνονται στο ομότιτλο κεφάλαιο που κατεξοχήν αναφέρεται στο Νομοθέτη (β2κ7), είναι σύνηθες να ερμηνεύονται φορμαλιστικά και να ανάγονται στην παρέμβασή του σαν να ήταν μηχανικός κι αρχιτέκτονας. Ως εάν να πρόκειται για κάποιους θεσμούς και διαδικασίες που συνιστούν μια θεμελιώδη, αρχική κρατική *δομή*. Δεδομένου ότι μετά ισχύουν τα περί γενικής συνέλευσης και γενικής θέλησης, φαντάζει περίπου ως άνευ σημασίας ποιο ακριβώς είναι το αρχικό αυτό πλαίσιο, για το οποίο άλλωστε δεν αναφέρονται λεπτομέρειες. Όμως, υπάρχει κάτι που πρέπει να αξιολογηθεί ως μείζον και συχνά παραγνωρίζεται ως αμελητέο. Πρόκειται για τα ήθη που *κατασκευάζει* ο Νομοθέτης.

Σε κεφάλαιο που έπεται του κύριου κεφαλαίου για το Νομοθέτη και το οποίο τιτλοφορείται "κατάταξη των νόμων" (β2κ12) διαβάζουμε καταρχάς για τρεις κατηγορίες νόμων: τους πολιτικούς ή θεμελιώδεις (ουσιαστικά αντιστοιχούν σε αυτούς που σήμερα θα αποκαλούσαμε συνταγματικούς), τους αστικούς και τους ποινικούς. Όμως, "σε αυτές τις τρεις κατηγορίες νόμων θα πρέπει να προστεθεί μια τέταρτη, η σπουδαιότερη από όλες· η οποία δεν είναι χαραγμένη σε μάρμαρο ή σε μπρούτζο, αλλά *στις καρδιές των πολιτών*· που είναι η γνήσια συγκρότηση/[σύνταγμα] [véritable constitution] του κράτους· που καθημερινά κερδίζει καινούρια δύναμη· που, όταν οι άλλοι νόμοι πεθαίνουν τους αναζωογονεί ή τους αντικαθιστά/συμπληρώνει [supplée], και υποκαθιστά ανεπαισθήτως τη δύναμη της συνήθειας από αυτή της αυθεντίας. Μιλάω για τα ήθη [moeurs], τα έθιμα και, πάνω από όλα, τη γνώμη [opinion]· ένα τμήμα[240] άγνωστο στους πολιτικούς μας, αλλά από το οποίο εξαρτάται η επιτυχία όλων των υπολοίπων: *ένα τμήμα με το οποίο ο μέγας Νομοθέτης απασχολείται στα κρυφά* [en secret], *ενώ φαίνεται να περιορίζεται σε συγκεκριμένες ρυθμίσεις που δεν είναι παρά τα αετώματα της αψίδας των οποίων τα ήθη, που δημιουργούνται πιο αργά, στο τέλος σχηματίζουν το απαραβίαστο κλειδί*"[241].

Πρώτα από όλα θα πρέπει να επισημανθούν οι αλλεπάλληλες θεωρητικές εντάσεις που δημιουργούνται από τις διατυπώσεις αυτού του σημαντικού χωρίου. Προσπαθώντας να προσδιορίσουμε την ακριβή σχέση των ηθών με τους νόμους, το κράτος και τους πολίτες καθώς και τη σπουδαιότητά τους, αντιμετωπίζουμε το εξής παράδοξο: αφενός κατατάσσονται στην τέταρτη θέση από τις κατηγορίες των νόμων τις τρεις πρώτες από τις οποίες ως προσθήκη τους συμπληρώνουν ή ακόμη και υποκαθιστούν όταν αυτές παρακμάζουν λιγότερο ή περισσότερο· αφετέρου, όμως, χαρακτηρίζονται ως σπουδαιότερη από τις τέσσερις κατηγορίες νόμων και ως αυτή που "χαράσσεται στις καρδιές κι όχι σε μάρμαρο ή μπρούτζο" που σημαίνει ότι ο τόπος τους είναι ο τόπος της

[240] Εννοεί τμήμα των νόμων.

εσωτερικότητας, της αυθεντικότητας και του αισθήματος, καταφανώς υπέρτερος της εξωτερικότητας των υπόλοπων νόμων, αλλά και ο τόπος της "γνήσιας συγκρότησης του κράτους"[242]. Επιπλέον, ενσαρκώνουν την αυθεντία της πολιτείας και δεδομένης της ιδιαίτερης φύσης τους, υπερέχουν σε βάθος χρόνου των νόμων, αφού τα ήθη επιβεβαιώνονται κι ενδυναμώνονται από την καθημερινή πρακτική, ενώ οι (υπόλοιποι) νόμοι -κι εδώ φαίνεται να αντιστρέφεται η αρχική αποτίμηση και να καθίστανται αυτοί συμπλήρωμα των ηθών- είναι προϊόν απόφασης που ισχύει σήμερα και αύριο επιδέχεται αναίρεσης.

Διαβάζουμε μάλιστα ότι το "οικοδόμημα" του Νομοθέτη έχει ως "απαραβίαστο κλειδί", ως σημαντικότερο τμήμα του -κι επομένως δεν θα ήταν αυθαίρετο να πούμε ως "θεμέλιό" του- τα ήθη. Οι υπόλοιπες ρυθμίσεις είναι τόσο υποδεέστερης σημασίας ώστε αποτελούν τα "αετώματα". Και το εντυπωσιακό είναι ότι όχι μόνον η σπουδαιότερη από τις δράσεις του Νομοθέτη δεν αναφέρεται ρητώς κι αναλυτικά στο οικείο κεφάλαιο παρά μόνον παρεμπιμπτόντως σε ένα άλλο, αλλά επιπλέον τα ήθη τίθενται εκτός ανάλυσης καθώς, όπως λέει ο Rousseau λίγες γραμμές αφού έχει επισημανθεί η σπουδαιότητά τους, θα μιλήσει αποκλειστικά για τους πολιτικούς νόμους ως μόνους σχετικούς με το αντικείμενό του[243]!

Ωστόσο, λίγα κεφάλαια παρακάτω -αναπόφευκτα, λόγω ακριβώς της σπουδαιότητάς τους- τα ήθη αναφέρονται και πάλι και μάλιστα ως επιτελούντα έναν κομβικό ρόλο: προλαμβάνουν τον πολλαπλασιασμό των υποθέσεων [multitude d' affaires] και τις ακανθώδεις συζητήσεις [discussions épineuses], ιδιαίτερα καθώς διακρίνονται για την απλότητά

---

[241] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ12 OC394, έμφαση δική μου.
[242] Πρβλ. την αναφορά στην *Πολωνία* ότι η ίδια η πολιτεία εγκαθιδρύεται στην καρδιά των Πολωνών (OC959).
[243] Πρβλ. ωστόσο το εξής από κείμενο με αντικείμενο τα ήθη: "Ο νόμος δε δρα παρά απ' έξω και δε ρυθμίζει παρά τις πράξεις· μόνο τα ήθη διεισδύουν εσωτερικά και καθοδηγούν [dirigent] τις θελήσεις". Και στην αμέσως επόμενη παράγραφο διαβάζουμε ότι σε κάθε χώρα που τα ήθη είναι αναπόσπαστο κομμάτι της συγκρότησης του κράτους, το κύριο μέλημα των νόμων είναι να διατηρούν τα έθιμα. "Περί ηθών", *Πολιτικά Αποσπάσματα*, OC555-6.

τους[244]. Με άλλα λόγια, τα ήθη, δηλαδή ο κοινός βίος που συνοψίζεται από πρακτικές, έθιμα, νοοτροπίες, αντιλήψεις, κώδικες συμπεριφοράς κτλ., είναι αυτός που προσδίδει στην πολιτεία καταρχάς ως πολιτισμική κοινότητα την ταυτότητα, τη συνοχή και την αρμονία που ακριβώς λειτουργεί προληπτικά ενάντια στην εμφάνιση αντιθέσεων και συγκρούσεων κι επομένως λειτουργεί ενάντια στην ανάγκη διαλόγου, επιχειρηματολογίας και ρητορικής.

Η *απλότητα* των ηθών συντείνει αποφασιστικά σε αυτήν την αποτροπή, ακριβώς διότι συνιστά συνθήκη που προσεγγίζει σε μια ιδεατή κατάσταση οιονεί αδιαμεσολάβητης αμεσότητας που καθιστά περιττή την ανάγκη αναστοχασμού, και την ανάδυση της αμφιβολίας και της αμφισβήτησης περίπου απίθανη. Ιδού λοιπόν το προνομιακό πεδίο δράσης της κοινής λογικής: τα περιεχόμενα της είναι εν τέλει τα ήθη: απλά, οικεία, καθιερωμένα και προσφιλή παρέχουν ένα εξαιρετικά εύληπτο, βιωματικό υλικό κοινών τόπων. Ο πολίτης δεν χρειάζεται να επιστρατεύσει σύνθετες κρίσεις, να ξανοιχτεί σε αβέβαιους συλλογισμούς. Εμπιστεύεται τις αισθήσεις του και κυρίως το εσωτερικό αίσθημά του[245]. Στη γενική συνέλευση, η κοινή λογική του πολίτη αντιμετωπίζει την πρόταση νόμου που τίθεται ενώπιόν της υπό το φως των ηθών και -η υπόθεση είναι ότι- δεν θα δυσκολευθεί να κάνει μια απλή αντιστοίχιση της πρώτης στα δεύτερα. Η πιθανότητα της πλάνης καθίσταται έτσι περιορισμένη. Ιδού λοιπόν, πιστεύω, το νόημα της φράσης "οι ιδιώτες πρέπει να διδαχτούν να γνωρίσουν τι θέλουν"[246], που αναφέρεται σε σχέση με την ανάγκη παρέμβασης του Νομοθέτη. Ο Νομοθέτης διδάσκει τα ήθη (μετατρέποντας τους ιδιώτες σε πολίτες και τον όχλο σε λαό/κοινότητα) τα οποία επικαθορίζουν τη θέλησή τους.

Σε προηγούμενα κεφάλαια, διαπιστώσαμε με συγκεκριμένο και αναλυτικό τρόπο αυτήν ακριβώς την κοινοτιστική διάσταση στην πολιτική σκέψη του Rousseau που εκφράζεται σε πλήθος εκδηλώσεων μεταξύ

---

[244] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ4 OC405.
[245] Βλ. υποκεφ.1.5.
[246] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ6 OC380.

των οποίων θεάματα, γιορτές, τελετουργικά, συμβολικές εκδηλώσεις και πρακτικές και υποστηρίζεται ακριβώς στη βάση της αγαθούς κοινωνικότητας, της ρεπουμπλικανικής ηθικής, της ταυτότητας και της ομόνοιας που ενσαρκώνει. Με αναφορές στην *Επιστολή στον d'Alembert* διαπιστώσαμε πώς τα ήθη μιας τέτοιας πολιτικής κοινότητας γίνονται αντικείμενο υπεράσπισης από τον Rousseau και πόσο έντονα υπερασπίζεται τη διατήρησή τους στην καθιερωμένη, παραδοσιακή κατάστασή τους, στην προφύλαξη από αλλαγές και εξωτερικές παρεμβάσεις που μόνον "αλλοίωση" και ηθική καταστροφή μπορούν να προξενήσουν. Με αναφορές στην *Πολωνία* παρακολουθήσαμε επιπλέον τις μεθόδους με τις οποίες τα ήθη μπορούν να συσταθούν στην απαρχή του κράτους με ρητές αναφορές και αναλογίες με τη φιγούρα του Νομοθέτη. Όλα αυτά δεν έχουν τίποτε αντιφατικό προς αυτά που μόλις αναλύσαμε στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* προς το οποίο είναι συμβατά. Ό,τι στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* διατυπώνονται με τρόπο κατά περίπτωση συγκεκαλυμμένο, περιθωριακό, λανθάνοντα, συνοπτικό, αφηρημένο, έμμεσο, θεωρητικοποιημένο, στα άλλα δύο κείμενα αναδεικνύονται σε όλες τους τις διαστάσεις και λεπτομέρειες.

Το ζήτημα γίνεται βέβαια πιο ενδιαφέρον αλλά και προβληματικό στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* δεδομένων των αντινομιών που παράγει. Μήπως όμως τα αρχικά ήθη με τα οποία απασχολείται ο Νομοθέτης είναι απλώς μια αναγκαία παράμετρος των απαρχών η οποία μπορεί να αναιρεθεί από τους πολίτες που έχουν αυτονομία και ελεύθερη θέληση κι επομένως μπορούν να τα ανασκευάσουν, αντικαταστήσουν κ.ο.κ. κατά το δοκούν; Όχι. Δεδομένου ότι ο Νομοθέτης έχει επιλέξει, με την υπέρτερη διάνοιά του που τον κάνει αλάνθαστο, τα πλέον κατάλληλα και ταιριαστά ήθη για το λαό, δεν υφίσταται λόγος αλλαγής τους -αυτό θα ισοδυναμούσε μόνον με αλλοίωση και φθορά της ίδιας του της ταυτότητας-, τουναντίον: "από τη στιγμή που τα έθιμα εγκαθιδρυθούν και οι προκαταλήψεις ριζώσουν είναι επικίνδυνο και μάταιο να επιχειρηθεί μεταρρύθμισή τους"[247].

---

[247] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ8 OC385.

Εδώ πρέπει να αναφερθεί και η πρόνοια για την ύπαρξη του θεσμού της λογοκρισίας, που πάντως δεν ήταν ασυνήθιστος το 18ο αιώνα[248]. Όπως η γενική θέληση διακηρύσσεται με το νόμο, η δημόσια κρίση [jugement] διακηρύσσεται από το Λογοκριτή ο ρόλος του οποίου είναι και προληπτικός: να διατηρήσει τα ήθη, προλαμβάνοντας από τη διαφθορά τη γνώμη [opinion]. Ο Λογοκριτής είναι ο εκτελεστής [Ministre] της κοινής γνώμης [opinion publique]. Ο ρόλος του αιτιολογείται με βάση το σκεπτικό που έχει προαναφερθεί, δηλαδή ότι ο καθένας θέλει το καλό, αλλά δεν το βλέπει πάντα, επομένως μπορεί να κάνει λάθος στην κρίση του, άρα χρειάζεται να ρυθμιστεί [regler][249].

Θα ήθελα σε αυτό το σημείο, για λόγους που ευθύς θα εξηγήσω, να μιλήσω για τη διάσταση της αυθεντίας του Νομοθέτη με σύντομη αναφορά στο κλασικό περί της έννοιας της αυθεντίας άρθρο της H.Arendt. Κατά την Arendt, η αυθεντία αποκλείει τη χρήση μέσων καταναγκασμού-βίας, αλλά εξίσου αποκλείει και τη διαδικασία επιχειρηματολογίας, ιδιαίτερα καθώς η τελευταία είναι εξισωτικής τάξεως ενώ η αυθεντία είναι ιεραρχικής[250]. Το ότι υπάρχει αυτή η βασική διαφορά με τον ρουσσωικό Νομοθέτη-ρήτορα, ενώ κατά τα άλλα θα μπορούσε και με βάση την ανάλυση της Arendt να θεωρηθεί φιγούρα/ενσάρκωση της αυθεντίας, πρέπει πιστεύω να αποδοθεί στο διαφορετικό χρόνο που αναφέρονται οι δύο στοχαστές: Η Arendt αναφέρεται στη φάση που το πρόσωπο/περσόνα στο οποίο αποδίδεται η αυθεντία έχει προ πολλού επιτελέσει το έργο του (κι επομένως εδώ πρόκειται για την εν πολλοίς μυθοποιημένη αφήγηση/κατασκευή που δεν μπορεί να προσδίδει στη δράση της αυθεντίας αυτής ρητορικά στοιχεία, διότι αυτό θα ήταν αυτοαναιρούμενο, δηλαδή δεν θα παρήγαγε τα αυτοματοποιημένα, ακαταμάχητα, δηλαδή μη επιδεχομένα επιχειρηματολογίας αποτελέσματα της *επίκλησης* της αυθεντίας).

---

[248] Βλ. Kelly C., "Rousseau and the case for (and against) censorship", ο.π. σ.1233.
[249] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ7 OC458-9.
[250] Arendt H., "What is authority?" στο Arendt H., *Between Past and Future*, Penguin, Ν.Υόρκη 1977, σ.93.

Ο Rousseau αναφέρεται αντίθετα στη φάση που ο Νομοθέτης δρα, όχι στη φάση της εκ των υστέρων (δηλαδή μετά την αποχώρησή του) πρόσληψής του από τους πολίτες. Τι γίνεται όμως όταν αποχωρήσει; Τον θυμούνται, τον μνημονεύουν, τον τιμούν; Ή μήπως τελικά ο Νομοθέτης έχει ξεχαστεί, κάτι που κάνει ακόμη αποτελεσματικότερο το έργο του, εφόσον η απόκρυψη της παρέμβασής του συνολικά έχει ως συνέπεια τα αποτελέσματα του έργου του να φαίνονται ως έργα των ίδιων των πολιτών κι επομένως να γίνονται ακόμη πιο πειστικά; Μήπως γι' αυτό ο Νομοθέτης απασχολείται *στα κρυφά* με τα ήθη; Έτσι ώστε οι πολίτες να μην αντιλαμβάνονται/θυμούνται ότι τα μη επιδεχόμενα αναθεώρηση ήθη (τους) είναι δοτά και έξωθεν κατασκευασμένα; Αλλά εφόσον τα εντοπίζουν στην καρδιά τους (όπου τα χάραξε ο Νομοθέτης) να θεωρούν ότι εκπορεύονται από μέσα τους, δηλαδή είναι κατά αυθεντικό τρόπο δικά τους; Και μήπως έτσι ταυτόχρονα μπορεί να διασωθεί (στη συνείδηση των πολιτών) η ιδέα της αυτο-θέσμισης, αυτοαναφορικότητας και της απεριόριστης ισχύος της θέλησής τους;

### 8.7 η κυβέρνηση

Ας αφήσουμε τον Νομοθέτη, τις διαρκείς και καθοριστικές συνέπειες της παρέμβασής του και τα δοτά ήθη ως πηγή αυθεντίας στην οποία βασίζεται το νοείν και το θέλειν κι ας δούμε τώρα λίγο προσεκτικότερα την κυβέρνηση και το ρόλο της. Αυτό που καταρχάς πρέπει να επισημανθεί είναι η εξαιρετική αστάθεια στους όρους που χρησιμοποιούνται για τα μέλη της: πότε περιγράφονται ως άρχοντες που δίνουν διαταγές [les ordres de chefs][251] ή χαρακτηρίζονται ως "ηγεμόνας" [Prince][252], πότε διαβάζουμε ότι οι βουλευτές [députés] του λαού (εννοούνται τα μέλη της κυβέρνησης) δεν είναι οι αντιπρόσωποι του λαού, παρά μόνον οι επίτροποί του [commissaires][253] και ότι δεν

[251] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ1 OC369.
[252] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ5 OC376.
[253] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ15 OC429-30.

είναι οι κύριοι [maitres] του λαού αλλά οι υπάλληλοί του [officiers] που υπακούουν σε αυτόν[254].

Αυτή η αντιφατική ορολογία δεν είναι βέβαια τυχαία, αλλά αντιστοιχεί σε διαφορετικές απαιτήσεις: όταν ζητούμενο είναι να διατρανωθεί η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, τότε η κυβέρνηση υποβιβάζεται σε αμιγώς εκτελεστικό όργανο· όταν ζητούμενο είναι να διασφαλιστεί η πολιτική διαδικασία από "κινδύνους", όπως η αταξία, η πλάνη στη λήψη των αποφάσεων αλλά και η γενικότερη πολιτική λειτουργία, τότε ο ρόλος της κυβέρνησης φαίνεται αναβαθμισμένος. Ο Rousseau συνοψίζει τις δύο αυτές εκδοχές και τη σύστοιχη ορολογία τους στο κατεξοχήν κεφάλαιο για την κυβέρνηση εν γένει (β3κ1). Εκεί αιτιολογείται αυτή η κατασκευή από την ιδιάζουσα, διττή θεσμική σχέση που έχει η κυβέρνηση με το λαό: "Η κυβέρνηση δέχεται από τον Κυρίαρχο τις εντολές τις οποίες δίνει στο λαό..."[255]. Η κυβέρνηση ορίζεται ως ένα ενδιάμεσο σώμα μεταξύ του Κυρίαρχου και του κράτους, δηλαδή μεταξύ του βρισκόμενου σε συνέλευση συνόλου των πολιτών που νομοθετεί και του λαού ως ανενεργού συνόλου των πολιτών που υπόκεινται ως υπήκοοι του κράτους στους νόμους (που οι ίδιοι ψήφισαν). Όμως η χρησιμοποιούμενη ορολογία και οι ισχυρές συνδηλώσεις της δημιουργούν εντάσεις. Ένας "υπάλληλος" (κυβέρνηση) *που εφαρμόζει μια απόφαση* του αποφασίζοντος (λαός με την ιδιότητα του Κυρίαρχου) μπορεί *να διατάζει* το αφεντικό του (λαός ως υποκείμενο των νόμων); Και μπορεί αυτός ο "υπάλληλος" να φέρει τον τίτλο ακόμα και του βασιλιά[256];

Η τόσο κυμαινόμενη σχέση λαού-κυβέρνησης -ο λαός πότε εμφανίζεται πανίσχυρος (ως Κυρίαρχος), πότε ανίσχυρος (ως υποκείμενο των νόμων) και, αντίστοιχα, πότε η κυβέρνηση υπόκειται σε αυτόν, πότε τον εξουσιάζει- δημιουργεί ερωτήματα για την ουσιαστική εξουσία της κυβέρνησης και τις πρακτικές της συνέπειες. Δεν είναι απλώς ότι

---

[254] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ18 ΟC434.
[255] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ1 ΟC396.
[256] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ1 ΟC396.

σημαντικές πράξεις παραδοσιακά ανήκουσες στην κρατική κυριαρχία όπως η κήρυξη πολέμου και η σύναψη ειρήνης ανήκουν στις αρμοδιότητες της κυβέρνησης (με το επιχείρημα ότι αποτελούν συγκεκριμένες, όχι γενικές, αποφάσεις)[257] ή ότι η εξουσία της επιβολής θανατικής ποινής[258] επίσης ανήκει στην κυβέρνηση όπως και τα μέσα νόμιμης άσκησης βίας. Είναι πολύ περισσότερο, ότι η κύβερνηση φαίνεται να εμπλέκεται με έναν ελάχιστα διατυμπανιζόμενο αλλά εξαιρετικά σημαντικό τρόπο στις ίδιες τις διεργασίες της γενικής συνέλευσης, δηλαδή να αναλαμβάνει ρόλο στο νομοθετείν και να έχει έτσι μερίδιο στην κυριαρχία, ακόμη κι αν κάτι τέτοιο δεν αναγνωρίζεται ευθέως.

Το είδαμε ήδη αναφερόμενοι στο ότι μόνο τα μέλη της κυβέρνησης έχουν το δικαίωμα λόγου -να εκφράσουν απόψεις, να προτείνουν και να συζητήσουν [discuter][259]-, κάτι που σημαίνει ότι η συμμετοχή των πολιτών περιστέλλεται τελικά στο δικαίωμα της ψηφοφορίας. Αυτό θα πρέπει να συνδυαστεί με τη σαφώς εκφρασμένη προτίμηση του Rousseau στην αιρετή αριστοκρατία ως μορφή διακυβέρνησης. Σε αυτή την περίπτωση, "οι πιο σοφοί κυβερνούν τον όχλο [les plus sages gouvernent la multitude]"[260], κάτι που επιδοκιμάζει ο Rousseau με την προϋπόθεση ότι το πράττουν υπέρ του λαού κι όχι υπέρ τους. Άλλωστε, τότε οι υποθέσεις στις συνελεύσεις συζητούνται [se discuttent] καλύτερα.

Δεδομένης αυτής της ιεραρχικής σχέσης σοφών κυβερνώντων-όχλου στην οποία μόνον οι πρώτοι δικαιούνται να συζητούν (τις προτάσεις νόμου τις οποίες οι ίδιοι φέρνουν προς ψήφιση), τι άλλο μπορεί να υποδηλώνει αυτό από την εισαγωγή της ρητορικής από την πίσω πόρτα (διότι διαφορετικά δεν θα χρειαζόταν "συζήτηση", απλή

---

[257] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ2 ΟC370.
[258] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ5 ΟC376.
[259] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 ΟC439.
[260] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ5 ΟC407. Παρατήρησε και πάλι ότι η αναθεωρημένη σχέση λαού-κυβέρνησης εγγράφεται στις ίδιες τις χρησιμοποιούμενες έννοιες, διαφορετικού αξιακού προσήμου ανάλογα με την περίσταση. Εδώ ο λαός υποβιβάζεται σε όχλο/πλήθος, ενώ τα μέλη της κυβέρνησης δεν είναι πλέον υπάλληλοί του, αλλά αναγορεύονται "σοφοί".

ανακοίνωση/έκθεσή τους θα ήταν αρκετή); Δεν προσομοιάζει στην κατάσταση του υπέρτερου διανοητικά Νομοθέτη που ρητορεύει ενώπιον του όχλου; Μήπως τελικά η πειθώ, αν και δεν προσδιορίζεται ρητά ως τέτοια, βρισκόμενη ξανά ως εργαλείο στα άξια εμπιστοσύνης (για τις γνώσεις, τις ικανότητες και τις προθέσεις τους) μέλη της κυβέρνησης επιτρέπεται να χρησιμοποιηθεί, συμπληρωματικά έστω, ως ασφαλιστική δικλίδα, προς την αβέβαιη, μη δυνάμενη να εξασφαλίσει πάντα το "ορθό" αποτέλεσμα bon sens του ακροατηρίου; Η μεταφορά ότι η νομοθετική εξουσία είναι η καρδιά του κράτους, ενώ η εκτελεστική το μυαλό[261], δεν υποδηλώνει ότι η κυβέρνηση έχει έναν μείζονα ρόλο στο νοείν; Μπορεί αυτός ο ρόλος να εξαντλείται στην εφαρμογή των αποφάσεων της γενικής συνέλευσης;

Παρά την αρχική εντύπωση ότι υπάρχει απόλυτη και μάλιστα ιεραρχική διάκριση από τη μία πλευρά σε Κυρίαρχο/ νομοθετική εξουσία/ διαδικασία λήψης αποφάσεων και από την άλλη σε κυβέρνηση/ εκτελεστική εξουσία/ διοικητική διεκπεραίωση αποφάσεων, βλέπουμε (1ον) ότι στην πραγματικότητα υπάρχει μια διάχυση, αν όχι σύγχυση, ορίων δράσης και αρμοδιότητας και (2ον) ότι η πολιτική εξουσία έχει περισσότερο τη μορφή συνεχούς στο οποίο δύο πόλοι (Κυρίαρχος και κυβέρνηση) εναλλάσσονται χρονικά στη θέση αυτού που έχει τον κύριο λόγο στην άσκησή της. Έτσι, οι δύο αυτοί πόλοι εμφανίζουν μια ανταγωνιστική σχέση και μάλιστα ασταθή, που βρίσκεται σε ύφεση όταν η πολιτεία ακμάζει και εμφανίζει έξαρση όταν περιέρχεται σε κρίση.

Αυτό γίνεται φανερό και από τον τρόπο με τον οποίο διαπιστώνεται η ομαλότητα της σχέσης τους, από τις δυνατότητες που έχει ο Κυρίαρχος να αντιταχθεί στην κυβέρνηση και από τις προϋποθέσεις νόμιμης συγκρότησης της γενικής συνέλευσης. Έτσι, εφόσον ο Κυρίαρχος είναι ελεύθερος να αντιταχθεί στις διαταγές της κυβέρνησης και δεν το κάνει, οι αποφάσεις της εκλαμβάνονται ως γενικές θελήσεις και η συναίνεση του λαού [peuple] τεκμαίρεται από την καθολική *σιωπή* [du silence

[261] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ11 ΟC424. Βλ.και συμφραζόμενα χωρίου.

universel on doit présumer le consentement du peuple][262]. Όμως ο λαός δεν έχει νόμιμα μέσα να εκφραστεί/μιλήσει -κι επομένως να δηλώσει και την ενδεχόμενη αντίθεσή του στην κυβέρνηση- εκτός γενικής συνέλευσης εφόσον απαγορεύεται η επικοινωνία. Αλλά, κυριολεκτώντας, η σιωπή του δεν μπορεί να σπάσει ούτε στη γενική συνέλευση αφού δικαίωμα λόγου σε αυτήν έχουν μόνο τα μέλη της κυβέρνησης, δηλαδή αυτοί προς τους οποίους ο λαός θα μπορούσε να εκφράσει την αντίθεσή του διακόπτοντας τη σιωπή του!

Η αντίθεσή του μπορεί να εκδηλωθεί με την καταψήφιση των προτάσεων της κυβέρνησης, αλλά είναι ασαφές πώς μπορεί να αντιδράσει νομίμως στις ήδη πραγματοποιημένες ενέργειές της. Επιπλέον, η *νόμιμη* συγκρότηση της γενικής συνέλευσης δεν μπορεί να γίνει οποτεδήποτε ούτε με πρωτοβουλία του λαού (που είναι Κυρίαρχος μόνο όταν βρίσκεται σε συνέλευση). Υπάρχει η πρόνοια για περιοδικές συνελεύσεις σε συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα που τίποτε δεν μπορεί να αναβάλλει ή καταργήσει. Εκτός από αυτές, νόμιμη και έγκυρη είναι μόνον όποια συνέλευση συγκαλείται από την κυβέρνηση[263] (δηλαδή τον θεσμικό παράγοντα στον οποίο ενδεχομένως θέλει να αντιταχθεί ο λαός). Ο Rousseau εδώ ομολογεί ότι η κυβέρνηση δεν είναι απλώς ένα εκτελεστικό, διεκπεραιωτικό όργανο, αναφέροντας ότι το ζήτημα της συχνότητας των συνελεύσεων εξαρτάται μεν από διάφορους παράγοντες, ο γενικός κανόνας όμως είναι ότι όσο πιο *ισχυρή* είναι η κυβέρνηση, τόσο πιο συχνά πρέπει ο Κυρίαρχος να εμφανίζεται [se montrer][264].

Από την άλλη, ο Rousseau δεν είναι γενικά υπέρ της ύπαρξης πολλών συνελεύσεων, καταρχάς διότι θεωρεί ότι, καλώς εχόντων των πραγμάτων δεν χρειάζονται πολλοί νόμοι. Στην *Πολιτική Οικονομία* είναι ακόμη περισσότερο επιφυλακτικός, ιδιαίτερα για τα μεγαλύτερα κράτη, έχοντας περισσότερη εμπιστοσύνη στην κυβέρνηση παρά στο λαό: "Θα

---

[262] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β2κ1 OC369.
[263] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ13 OC426.
[264] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ13 OC426.

πρέπει να συνέρχεται το έθνος σε κάθε απρόβλεπτο γεγονός; Το έθνος θα πρέπει να συνέρχεται όσο το δυνατό λιγότερο, δεδομένου ότι δεν είναι βέβαιο πως η απόφαση του εκφράζει τη γενική θέληση, ότι το μέσο αυτό δεν είναι εφικτό σε μεγάλο λαό και είναι σπανίως απαραίτητο όταν η κυβέρνηση έχει καλές προθέσεις"[265].

Ωστόσο, αξίζει εδώ να αναφερθούμε στα *Γράμματα από το Βουνό*, με τα οποία ο Rousseau βρίσκεται αντιμέτωπος με την πολιτική κατάσταση της Γενεύης, όχι με την εξιδανικευμένη Γενεύη της *Επιστολής στον d'Alembert*, αλλά με την υπαρκτή Γενεύη και τις πολιτικές αρχές της που τον πίκραναν και τον απογοήτευσαν με τις αντιδράσεις τους στην έκδοση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* και του *Αιμίλιου*. Στο 7ο *Γράμμα* περιγράφει τις σχέσεις του γενικού Συμβουλίου (που αντιστοιχεί στη νομοθετική εξουσία) και του (ολιγομελούς) μικρού Συμβουλίου (που αντιστοιχεί στην εκτελεστική εξουσία) και διαπιστώνει ότι το δεύτερο σώμα έχει ουσιαστικά υφαρπάξει την κυριαρχία που ανήκει κανονικά στο πρώτο. Το γενικό συγκαλείται σπάνια και μάλιστα εμποδίζεται η σύγκλησή του από το μικρό Συμβούλιο. Κι εξηγεί:

"Ένα σώμα που συνεχώς δρα[266] δεν μπορεί να δίνει αναφορά για κάθε του πράξη: δεν αναφέρει πλέον, παρά μόνο τις κυριότερες· και σύντομα φτάνει στο σημείο να μην αναφέρει καμία. Όσο πιο ενεργή είναι η δύναμη που δρα, τόσο εξασθενίζει η δύναμη που θέλει[267]. Η θέληση του χτες θεωρείται ότι είναι ακόμη αυτή του σήμερα· ενώ η πράξη του χτες δεν αποκλείει τη δράση του σήμερα. Τέλος, η αδράνεια της δύναμης που θέλει, την κάνει να υποτάσσεται στη δύναμη που εκτελεί· αυτή κάνει σταδιακά τις πράξεις της ανεξάρτητες, σύντομα δε και τη θέλησή της: αντί να δρα για τη δύναμη που θέλει, δρα αφ' εαυτού της. Δε μένει λοιπόν στο κράτος παρά μια ενεργός δύναμη, που είναι η εκτελεστική. Η εκτελεστική εξουσία δεν αποτελεί παρά μια δύναμη, και όπου

---

[265] *Πολιτική Οικονομία*, OC250-1 /ε81.
[266] Εννοεί το μικρό Συμβούλιο/κυβέρνηση.
[267] Σύμφωνα με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ο Κυρίαρχος είναι η θέληση και η κυβέρνηση η δύναμη.

αποκλειστικά βασιλεύει η δύναμη, εκεί το κράτος διαλύεται. Ιδού, Κύριε, πώς καταρρέουν, στο τέλος, όλα τα δημοκρατικά κράτη"[268].

Η κυβέρνηση έχει εν προκειμένω σφετεριστεί την εξουσία μέσα από τη συνεχή άσκησή της κι έχει παραγκωνήσει τη νομοθετική, παρά το ότι η τελευταία είναι τυπικά υπέρτερη. Ο Rousseau ασκεί κριτική σε αυτή την κατάσταση, διατυπώνοντας το σκεπτικό από την οπτική των μελών της κυβέρνησης που περιγράφουν τη σχέση τους με τη νομοθετική εξουσία: "Τι θα έχω επομένως να φοβηθώ από έναν ενοχλητικό ανώτερό μου, τον οποίο ωστόσο δεν έχω ποτέ ανάγκη, που δεν μπορεί να εμφανίζεται, παρά όταν του το επιτρέπω, και να απαντά, παρά όταν τον ρωτώ; Εφόσον τον έχω σε τέτοιο σημείο περιορίσει, δεν θα μπορούσα πλέον να θεωρώ τον εαυτό μου απελευθερωμένο;"[269].

### 8.8 η φωνή και η σιωπή

Η σιωπή του λαού δεν παρουσιάζεται ως τεκμήριο της συναίνεσης του μόνο για τις αποφάσεις της κυβέρνησης, αλλά και για τις αποφάσεις του ίδιου του Κυρίαρχου, δηλαδή για τους νόμους. Εφόσον οι νόμοι είναι προϊόντα της θέλησης του Κυρίαρχου, με τη θέληση του μπορεί και να τους καταργήσει. Ο νόμος υποχρεώνει μόνον αν ο Κυρίαρχος εξακολουθεί να τον θέλει. Η ενδεχόμενη αντίθεσή του σε κάποιον νόμο τεκμαίρεται επίσης από τη σιωπή [le consentement tacite est présumé du silence][270]. Το πρόβλημα με τη σιωπή δεν είναι απλώς πρακτικό, ότι δηλαδή δεν προβλέπονται διαδικασίες και μέσα να διακοπεί με νόμιμο τρόπο. Δημιουργεί καταρχάς δύο θεωρητικά προβλήματα.

(1ον) Βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την απαίτηση της αυθεντικότητας, μία σημαντική παράμετρο της εκδήλωσης της ελεύθερης θέλησης του πολίτη. Το να μιλήσει ο κάθε πολίτης εκφράζοντας ο ίδιος άμεσα αυτό

---

[268] *Γράμματα από το Βουνό*, ΟC815 /ε306-7.
[269] *Γράμματα από το Βουνό*, ΟC828 /ε328.
[270] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ11 ΟC424.

που θέλει είναι ο πλέον αδιαμεσολάβητος και γνήσιος τρόπος εκδήλωσής του. Η φωνή του σημαίνει την ενεργό παρουσία του, η οποία ούτε αντιπροσωπεύεται ούτε υποκαθίσταται από άλλους ανθρώπους ή μέσα. Αυτή την επιμονή στη φωνή έχει εξάλλου ο ίδιος ο Rousseau. Μάλιστα, στο 1ο βιβλίο του *Κοινωνικού Συμβολαίου* γίνεται επίκλησή της, ορίζοντας ότι το πολιτικό σώμα "έχει τόσα μέλη όσες η συνέλευση φωνές"[271], ενώ γίνεται ακόμη λόγος για "φωνή του καθήκοντος"[272], αναφορές που στην πορεία ανάπτυξης του κειμένου θα "ξεχαστούν". (2ον) Υπάρχει ένα μείζον πρόβλημα ερμηνείας αυτής της σιωπής. Ο ίδιος ο Rousseau μας υποδεικνύει δύο διαμετρικά αντίθετες ερμηνείες. Είδαμε ότι μπορεί να υποδηλώνει τη συναίνεση. Όμως, να τι συμβαίνει στην περίπτωση που μια κυβέρνηση [Prince] προσπαθεί να σφετεριστεί την εξουσία: "εκμεταλλεύεται τη σιωπή την οποία αποτρέπει να σπάσει... συναγάγει ότι έχει την εύνοια αυτών που ο φόβος τους έκανε να σωπάσουν και τιμωρεί αυτούς που τολμούν να μιλήσουν"[273]. Αναλόγως, διαβάζουμε ότι όταν το κράτος βρίσκεται κοντά στη διάλυση, τότε (μεταξύ άλλων) η γενική θέληση καταντά "βουβή"[274].

Ο Rousseau επικαλείται τη φωνή/ομιλία ως πολύτιμη, αυθεντική πηγή της θέλησης, αλλά φαίνεται ότι διστάζει να την εντάξει σε ένα πλαίσιο διαλόγου κι επιχειρηματολογίας φοβούμενος ότι ο ήχος που θα προκύψει είναι ο "θόρυβος" της δημαγωγίας και της διένεξης. Αλλάζει λοιπόν στάση κι ενεργοποιεί στη θέση της τη σιωπή. Η σιωπή όμως είναι αμφίσημη διότι υποδηλώνει και την απουσία, καταρχάς σημαίνει την απουσία[275]. Αφού δε μιλά ο πολίτης πρέπει *να συναχθεί* η θέλησή του.

---

[271] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β1κ6 ΟC361.

[272] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β1κ8 ΟC364. Πρβλ. ενδεικτικά: "Η φωνή του λαού είναι η φωνή του Θεού", *Πολιτική Οικονομία*, ΟC246 /ε71. "Από τη στιγμή που η νομοθετική εξουσία μιλάει, όλοι επιστρέφουν στην ισότητα· κάθε εξουσία σιωπά στην παρουσία της· η φωνή της είναι η φωνή του Θεού επί της γης". *Πολωνία*, ΟC973. "Σε κάθε Κράτος, ο νόμος μιλά εκεί όπου μιλά ο κυρίαρχος", *Γράμματα από το Βουνό*, ΟC816 /ε308.

[273] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β3κ18 ΟC435.

[274] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ1 ΟC438.

[275] Στη συνήθη ρουσσωική αντίληψη, αν η φωνή σημαίνει την παρουσία κι επομένως τη ζωή, η σιωπή σημαίνει την απουσία, δηλαδή συμπλησιάζει στο θάνατο. Πρβλ. "Μια απόλυτη σιωπή οδηγεί στη θλίψη. Προσφέρει μια εικόνα του θανάτου", *Ονειροπολήσεις*, ΟC1047 /ε90. Θυμίζω εξάλλου ότι, όπως είδαμε στο 2ο κεφάλαιο, ο

Κι αυτό δεν είναι καθόλου σαφές. Έτσι, εύλογα αναρωτιέται η M.Morgenstern, πώς μπορούμε να ξεχωρίσουμε τη σιωπή της πόλης του *Κοινωνικού Συμβολαίου* όπου οι άνθρωποι δεν χρειάζονται να μιλήσουν διότι έχουν ήδη φτάσει στην εύρεση της γενικής θέλησης από τη σιωπή ενός τυραννικού καθεστώτος όπου οι άνθρωποι είναι αναγκασμένοι να παραμένουν σιωπηλοί[276];

Ο Abizadeh εξηγεί αυτή την επαμφοτερίζουσα ρουσσωική στάση -πότε η φωνή εξυψώνεται, πότε οφείλει να πάψει- από τις δύο διαφορετικές απαιτήσεις για τη διαμόρφωση της γενικής θέλησης. Η απαίτηση για αυθεντικότητα χρειάζεται τη φωνή. Αυτή παίρνει τη μορφή της *εσωτερικής* φωνής, της "φωνής της συνείδησης" που ο επικοινωνιακά απομονωμένος από τους άλλους πολίτης ακούει μέσα του προτού ψηφίσει με τη bon sens του. Η απαίτηση για καθολικότητα εξασφαλίζεται μέσω της εξωτερικής σιωπής, έτσι ώστε η "φωνή" της να είναι ανώνυμη, να μην εκφράζεται από πουθενά συγκεκριμένα, να μην έχει τα χαρακτηριστικά του επιμέρους και του ιδιαίτερου. Ο Abizadeh αποκαλεί έτσι αυτή την αντιφατική σύνθεση "σιωπηλή φωνή" και "απούσα παρουσία"[277].

Ωστόσο είναι σαφές ότι μια τέτοια σύνθεση που προσπαθεί να ισορροπήσει ανάμεσα στην απόλυτη αυθεντικότητα και την απόλυτη καθολικότητα είναι ευάλωτη στο να καταρρεύσει και από τις δύο μεριές. Μια εξωτερική φωνή, μια φωνή που απευθύνεται σε έναν άλλο -ακόμη κι αν αυτός ο άλλος είναι ένας συμπολίτης που μοιάζει εξαιρετικά στον ίδιο μου τον εαυτό- δεν μπορεί να αποφευχθεί. Διότι κάπως πρέπει να ανακοινωθεί, έστω, το αντικείμενο της γενικής συνέλευσης. Και αυτή η φωνή που ακούγεται στη γενική συνέλευση είναι η φωνή του μέλους της κυβέρνησης που προτείνει το νόμο και η οποία στην καλύτερη περίπτωση -όταν δηλαδή δεν είναι η δόλια φωνή του ρήτορα-σφετεριστή

---

Saint-Preux εισερχόμενος στο Παρίσι ένιωσε φόβο από την καταθλιπτική σιωπή που βασίλευε σε αυτό (*Νέα Ελοΐζα*, μερ2 γρXIV ΟC231).

[276] Morgenstern, ο.π. σ.34. Αυτό το ερμηνευτικό πρόβλημα θυμίζει το πρόβλημα πώς μπορεί να διακριθεί ένας Νομοθέτης από ένα δημαγωγό-απατεώνα.

[277] Abizadeh A., ο.π. σ.565-6.

της εξουσίας- *αντιπροσωπεύει* το κοινό αίσθημα, λέει στο όνομα των πολιτών αυτό που οι ίδιοι (θα έπρεπε να) έχουν ήδη αισθανθεί. Είναι, επομένως, μια φωνή που επιδιώκει να είναι καθολική (αλλά εκφέρεται αναγκαστικά από ένα συγκεκριμένο άτομο/τόπο) και επιδιώκει να είναι αυθεντική (αλλά μιλάει για λογαριασμό τρίτων).

Αν η χρήση του λόγου εντός κι εκτός γενικής συνέλευσης για κάθε πολίτη εμφανίζεται αχρείαστη και αρκεί η ψήφος του, αν η συναινετική σιωπή του λαού για τους υφιστάμενους νόμους και τις πράξεις της κυβέρνησης είναι επίσης αρκετή, δε συμβαίνει το ίδιο με την "πολιτική θρησκεία" [religion civile]. Είναι μια αποκλειστικά πολιτική ομολογία πίστεως και τα άρθρα της δεν είναι ακριβώς δόγματα θρησκείας, αλλά αισθήματα κοινωνικότητας, απαραίτητα για κάθε καλό πολίτη και νομοταγή υπήκοο. Αποτελείται από δόγματα για τα οποία υπάρχει πρόνοια να είναι απλά, ολιγάριθμα και να δηλώνονται με ακρίβεια, χωρίς επεξηγήσεις και σχολιασμούς· προφανώς έτσι ώστε, αφενός να είναι εύληπτα, αφετέρου να μην προκαλούν διαφορετικές ερμηνείες κι επομένως υπονομευτικές συζητήσεις κτλ.[278].

Αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι όποιος δεν τα αποδέχεται, *ομολογώντας τα δημοσίως*[279], μπορεί να εξοριστεί από το κράτος από τον Κυρίαρχο. Δηλαδή, σε αυτή την περίπτωση η συναίνεση δεν τεκμαίρεται από τη σιωπή, αλλά ο κάθε ξεχωριστός πολίτης (με την ιδιότητα του υπήκοου) οφείλει να χρησιμοποιήσει δημοσίως τη φωνή του για να θεωρηθεί ότι τα αποδέχεται. Οι διαφορές αυτής της περίπτωσης σε σχέση με την περίπτωση της τεκμαιρόμενης σιωπής είναι δύο: (1) το τι θα πει ο κάθε πολίτης είναι απολύτως δεδομένο, προεξοφλημένο: δεν υπάρχει δυνατότητα παρέκκλισης από το στερεότυπο, δογματικό λόγο που οφείλει να εκφέρει, (2) δεν αφορά ένα ζήτημα άσκησης κυριαρχίας/εξουσίας, αλλά υπακοής στους νόμους/στην εξουσία. Βλέπουμε λοιπόν, ότι σε κάθε περίπτωση η φωνή είναι επιβεβλημένη ή έστω ανεκτή όταν υπάρχουν εγγυήσεις ότι δεν θα ενταχθεί σε

[278] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ8 OC460-9, ιδίως 468.

καταστάσεις δια-φωνίας ή παρα-φωνίας, παρά μόνον ομο-φωνίας. Αλλιώς, παύεται προς χάριν της σιωπής.

### 8.9 η υπολειμματική θέληση

Το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* θεωρείται ευρέως ένας από τους κλασικότερους και σπουδαιότερους τόπους του πολιτικού βολονταρισμού, της λαϊκής κυριαρχίας και της δημοκρατίας. Είναι πιστεύω φανερό, με βάση την προηγηθείσα ανάλυση, ότι αυτή η ανάγνωση είναι μονομερής. Διότι αν η προσήλωση του Rousseau σε αυτά που θα αποκαλούσαμε δημοκρατικά ιδεώδη (ελευθερία, ισότητα, κοινωνική δικαιοσύνη κτλ.) είναι εντυπωσιακά εκπεφρασμένη, ειλικρινής και βαθιά, δεν είναι εξίσου ανεπιφύλακτη και χωρίς δεύτερες σκέψεις. Έτσι, αν σε επίπεδο αρχής και γενικών διακηρύξεων, εντοπίζει την πηγή της νομιμοποιημένης εξουσίας στη λαϊκή κυριαρχία, κι αν στο ίδιο επίπεδο παρουσιάζει την ελεύθερη θέληση ως το ύστατο θεμέλιο της πολιτείας, στο επίπεδο των θεσμών, των διαδικασιών και των εν γένει πολιτικών διεργασιών παρουσιάζεται ένα πλέγμα μέτρων που υπονομεύουν, παραλλάσσουν, περιορίζουν ακριβώς την ελεύθερη θέληση και τη λαϊκή κυριαρχία.

Αν η ανάληψη οποιασδήποτε πρωτοβουλίας, καινοτομίας και ρήξης προς τη, μη επιδεχόμενη εξέταση κι αμφισβήτηση, καθαγιασμένη παράδοση των ηθών εξισώνεται με ένα βήμα προς την ηθική καταστροφή και την πολιτική παρακμή, τότε η θέληση αντιμετωπίζει ένα ασφυκτικά περιορισμένο πλαίσιο δράσης. Στην πράξη υποβιβάζεται στην προτίμηση μεταξύ δεδομένων επιλογών (που κι αυτές είναι παραλλαγές του ίδιου ομοιογενούς προτύπου) και αποστερείται της κρίσιμης διάστασής της, της δημιουργίας μιας νέας αρχής. Έτσι, με όλους τους περιορισμούς και εμπόδια που είδαμε ότι αντιμετωπίζει,

---

[279] *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, β4κ8 OC468.

μπορεί μεν να διασώζεται από την ενδεχόμενη έκπτωσή της σε αυθαίρετο ντεσιζιονισμό, αλλά ταυτόχρονα μένει κολοβή κι ανήμπορη.

Δεν υπάρχει εξάλλου πλέον αμφιβολία, πιστεύω, ότι ο Rousseau έχει αμφιθυμία απέναντι στο "λάο". Ως συλλογικό υποκείμενο που υφίσταται την αδικία και την εκμετάλλευση των αρχόντων και των ισχυρών κερδίζει όλη τη συμπάθεια και την υποστήριξή του. Και εντοπίζει σε αυτό το υποκείμενο το φορέα καθολικών ηθικοπολιτικών αξιών που πρέπει να εκπορευτούν και να πραγματωθούν από το ίδιο. Εξυψώνεται στο καθεστώς ενός υποστασιοποιημένου συλλογικού όντους που δεν έχει ανάγκη τίποτε εξωτερικό προς το ίδιο προκειμένου να αυτοπροσδιοριστεί και να δράσει. Όταν, όμως, πράγματι φτάνει η στιγμή της απόφασης, ο Rousseau φαίνεται να μην έχει πλέον εμπιστοσύνη προς αυτό το ον που χάνει αίφνης την παντοδυναμία του και προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά του αδύναμου, ανοργάνωτου, χειραγωγούμενου κι ανυπόληπτου όχλου.

Τότε χρειάζεται την καθοδήγηση, ας ελπίσουμε καλοπροαίρετη, των επαϊόντων στους οποίους μπορεί να συγχωρεθεί και η χρήση της πειθούς εφόσον γίνεται για καλό σκοπό. Η "δημοκρατία" είναι επιθυμητή, αλλά η άσκηση της υπερβολικά απαιτητική υπόθεση για να αφεθεί στις άστατες διακυμάνσεις της γνώμης του πλήθους. Πάνω από όλα, πρέπει να διαφυλαχθεί η ομαλή λειτουργία του κράτους και να αποτραπούν η αβεβαιότητα και η κρίση. Οι πολίτες του κοινωνικού συμβολαίου μπορούν λοιπόν να συγκεντρώνονται δημοσίως στη γενική συνέλευση και να επιβεβαιώνουν τελετουργικά την "κυριαρχία" και την ομοψυχία τους (όχι όμως και, κυριολεκτικά μιλώντας, την ομο-φωνία τους) και ταυτόχρονα να εναποθέτουν "τις καθημερινές λεπτομέρειες της διοίκησης" στους άξιους κυβερνώντες τους.

Οι ίδιοι αποζημιώνονται με την επιστράτευσή τους σε δημόσιες λειτουργίες, αλλά κυρίως με την απόλαυση των ηθών τους που μπορούμε καθόλου αβάσιμα να υποθέσουμε ότι περιλαμβάνουν -όπως στη Γενεύη και την Πολωνία- πλήθος από θεάματα και γιορτές. Εκεί,

δηλαδή στη θαλπωρή της κοινότητας, θα παρηγορηθούν με τον καλύτερο τρόπο για την πολιτική χειραγώγηση που υφίστανται ως εάν να βρίσκονται στην αγκαλιά της στοργικής "μητέρας": θα γλεντήσουν την πανηγυρική από κοινού παρουσία των ομοιόμορφων συμπολιτών-αδελφών τους, θα τραγουδήσουν (εδώ η φωνή επιτρέπεται, καθώς πρόκειται για προεξοφλημένη ομο-φωνία), θα χορέψουν, θα πιουν, θα ναρκισσευτούν με την εικόνα του εξιδανικευμένου συλλογικού εαυτού τους, θα αποθεώσουν το πνεύμα της κοινότητας. Κι έτσι, όταν θα κληθούν να ψηφίσουν στη γενική συνέλευση, ερωτώμενοι *τι πιστεύουν ότι* θέλουν, θα "απαντήσουν" αυτό που "αισθάνονται", αυτό που αγαπούν: τα ήθη της κοινότητας, δηλαδή την ομοιομορφία του συλλογικού, παραδοσιακού βίου, μακριά από εντάσεις, αντιθέσεις, συγκρούσεις, διαφωνίες. Κι εν πάση περιπτώσει, οι ανταγωνισμοί, οι ζηλοφθονίες, γενικώς τα πάθη, μπορούν να "εκτονωθούν" στο ενάρετο πλαίσιο διαγωνιστικού χαρακτήρα εκδηλώσεων που υπερπροσδιορίζονται από το κοινοτιστικό πνεύμα[280]. Ιδού πώς σε μια περιρρέουσα ατμόσφαιρα αυθόρμητης κι "αυταπόδεικτης" συναίνεσης, αν όχι ενθουσιώδους αποδοχής για το "κοινό αγαθό", η θέληση καθίσταται ατροφική και υπολειμματική.

---

[280] Οι Γενευέζικοι κύκλοι, όπου τα επιχειρήματα και οι φιλονικίες είναι ανεκτά ακριβώς επειδή στερούνται αποφασιστικών συνεπειών, είναι επίσης ένα τέτοιο πλαίσιο, αλλά στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* δεν μπορεί να υπάρξει το ρίσκο ενός ανάλογου θεσμού. (Δεν μπορεί κανείς να μην παραλληλίσει τους κύκλους με τα κατώτερα όργανα ενός κόμματος. Εκεί, τα χαμηλόβαθμα στελέχη και τα μέλη επιδίδονται σε διάλογο, οι

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 9

## Η ΕΥΓΛΩΤΤΗ ΓΛΩΣΣΑ

### 9.1 η παρακμή της ομιλούμενης γλώσσας

Πρέπει να έχει καταστεί σαφές ότι ο Rousseau θεωρεί τις δημόσιες, λαϊκές συναθροίσεις στη ρεπουμπλικανική εκδοχή τους ως κεντρική διάσταση του συλλογικού βίου της κοινότητας. Η πολιτική αξία τους είναι τεράστια κι αναντικατάστατη, εφόσον είναι ο κατεξοχήν τόπος της σύναψης, της εμπέδωσης και της πανηγυρικής απόλαυσης των κοινοτικών δεσμών και ταυτίσεων, των ηθών και πρακτικών. Οι πολίτες έρχονται σε άμεση επαφή μεταξύ τους κι ο καθένας παρίσταται αυτοπροσώπως, δηλαδή χωρίς η παρουσία του να διαμεσολαβείται ή να αντιπροσωπεύεται από τρίτους. Αυτή η αυτοπρόσωπη παρουσία είναι καθεαυτή πολιτική αξία για τον Rousseau ακριβώς επειδή καταφάσκει την ελευθερία και βρίσκεται στον αντίποδα απολυταρχικών καθεστώτων. Εκείνα επιδιώκουν την απομόνωση αντί της συνεύρεσης των υπηκόων τους οι οποίοι φυσικά δεν έχουν πρόσβαση στον τόπο άσκησης της εξουσίας αλλά ούτε της πολιτικής δράσης με την πλέον ευρεία έννοια (παρά μόνο ως υποκείμενα πολιτικής υποχρέωσης και υποταγής).

Αν λοιπόν η αδιαμεσολάβητη παρουσία λογίζεται από τον Rousseau ως πολιτικό ιδανικό, είναι ακόμη δυσκολότερο να αιτιολογηθεί πειστικά από τον ίδιο η αποστέρηση του κατεξοχήν μέσου έκφρασής της στη γενική συνέλευση του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, στον τόπο άσκησης της κυριαρχίας. Και το μέσο αυτό είναι βέβαια η ομιλία, δηλαδή η φωνή· η φωνή που παραδοσιακά θεωρείται ως όργανο που βρίσκεται εγγύτερα στην ψυχή, δηλαδή εκπηγάζει εσωτερικά από το υποκείμενο κατά τρόπο αυθεντικό. Εξού, άλλωστε, ο Rousseau κάνει λόγο για φωνή της συνείδησης (η οποία συνείδηση "εδρεύει" στην "καρδιά", τον τόπο της

---

εντάσεις "εκτονώνονται" και ικανοποιούνται με τη "συμμετοχή" τους, ενώ οι αποφάσεις

ψυχής). Φαντάζει έτσι ακόμη πιο σκανδαλώδες στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* να επιβάλλεται, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η σιωπή στους πολίτες, ενώ το *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών* κλείνει με το εξής συμπέρασμα: "Λέω λοιπόν ότι κάθε γλώσσα με την οποία δεν μπορούμε να ακουστούμε στις λαϊκές συναθροίσεις είναι μια δουλική γλώσσα· δεν είναι δυνατόν ένας λαός να παραμένει ελεύθερος και να μιλάει αυτή τη γλώσσα"[281].

Η φράση αυτή είναι αποκαλυπτική, όχι μόνο για την πολιτική σημασία που προσδίδεται στην ομιλούμενη γλώσσα εν γένει, αλλά και γιατί υποδηλώνει μια αντιστοίχιση μεταξύ γλωσσών και πολιτικών μορφών, ότι δηλαδή δεν είναι κάθε γλώσσα κατάλληλη να εκφράσει οποιοδήποτε πολιτικό καθεστώς αλλά προσιδιάζει σε μία ιδιαίτερη πολιτική κατάσταση. Κι αυτό πρέπει να το εξετάσουμε κάπως καλύτερα. Στο τελευταίο κεφάλαιο του *Δοκιμίου* διαβάζουμε: "Στους αρχαίους χρόνους, όταν η πειθώ [persuasion] επείχε θέση δημόσιας ισχύος, η ευγλωττία [éloquence] ήταν απαραίτητη. Σε τι θα εξυπηρετούσε σήμερα αν η δημόσια ισχύς συμπλήρωνε [supplée] την πειθώ; Δεν έχουμε ανάγκη την τέχνη και την εικόνα για να πούμε <<έτσι μου αρέσει>>. Τι απομένει λοιπόν να πούμε στο συναθροισμένο λαό; Κηρύγματα. Και τι νόημα έχει να πείσουμε το λαό, αν δεν είναι αυτός που ευεργετείται; Οι λαϊκές γλώσσες αχρηστεύτηκαν πλήρως, όπως και η ευγλωττία"[282].

Παρατηρούμε εδώ μια ακόμη αντίφαση του Rousseau-κριτικού/συγγραφέα του *Δοκιμίου* ως προς τον Rousseau-"νομοθέτη"/συγγραφέα του *Κοινωνικού Συμβολαίου*. Η ευγλωττία[283] και η πειθώ, δηλαδή η ρητορική, όχι μόνο δεν απορρίπτονται, αλλά η ενάσκησή τους καθίσταται υπόδειγμα προς το οποίο η σύγχρονη του Rousseau πολιτική τάξη που δεν μεταχειρίζεται την πειθώ (ή τη

---

λαμβάνονται συνήθως αλλού).

[281] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC429 /ε125.

[282] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC428 /ε123-4.

[283] Για το νόημα που προσλαμβάνει η ευγλωττία στους Γάλλους στοχαστές του 18ου αιώνα και πώς συνδέεται με την ελευθερία την οποία προϋποθέτει, αντδιαστελλόμενη

μεταχειρίζεται ανεπιτυχώς) συγκρίνεται κι αποδοκιμάζεται. Αυτή η αντιπαραβολή μπορεί να κατανοηθεί ενταγμένη στην ευρύτερη θεματική και στο πνεύμα που χαρακτηρίζουν το *Δοκίμιο*. Ο Rousseau υιοθετεί, στη γενικότητα του, το γνωστό -ιδιαίτερα από το *Λόγο περί επιστημών και τεχνών* αλλά και από το *Λόγο περί ανισότητας*- σχήμα. Δηλαδή, αφηγείται μια πορεία που εκκινεί από μια ευτυχισμένη εποχή αμεσότητας κι αθωότητας η οποία προοδευτικά εκφυλίζεται παράγοντας μια ανατροφοδοτεύμενη κατάσταση επιτεινόμενης ηθικής διαφθοράς και παρακμής. Στο *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, αυτή η αφήγηση τηρουμένων των αναλογιών επαναλαμβάνεται με άξονα την ομιλούμενη γλώσσα· για να είμαστε ακριβέστεροι, με άξονα τη δια ζώσης επικοινωνία της οποίας η ομιλία είναι μια περίπτωση[284].

Έτσι ο Rousseau θεωρεί ότι παράλληλα και σε συνάρτηση προς μια πορεία ολοένα και μεγαλύτερης απώλειας της ελευθερίας η ομιλούμενη γλώσσα γίνεται, βοηθούσης και της καταστροφικής επενέργειας της γραφής, περισσότερο εκλεπτυσμένη και ακριβής (σύμφωνα με τα πρότυπα που πλέον τις επιβάλλει η γραφή) αλλά ταυτόχρονα πιο τυπική, ψυχρή, απόμακρη, δύσχρηστη στην προφορικότητά της. "Η γραφή, που φαίνεται ότι οφείλει να 'καρφώσει' [fixer] τη γλώσσα, είναι

---

προς την τυραννία βλ. Starobinski J., "Eloquence and liberty", *Journal of the history of ideas*, τομ.38, τευχ.2, 1977, σ.195-210.

[284] Δεν θεωρούμε βέβαια πως το *Δοκίμιο* δεν έχει μια αυτοτελή αξία και δεν θίγει μείζονα θέματα, ότι είναι μόνον μια παραλλαγή ενός προϋφιστάμενου μοτίβου· κάθε άλλο, ιδιαίτερα όσον αφορά την *καταγωγή* των γλωσσών που τιτλοδοτεί και το κείμενο. Άλλωστε η πρώτη πρόταση ("Η ομιλία κάνει τον άνθρωπο να ξεχωρίζει ανάμεσα στα ζώα", OC3 /ε7) ορίζει την παρά φύσιν ανθρώπινη συνθήκη ή έστω αποτελεί τεκμήριό της. Επίσης, το ζήτημα της ομιλούμενης γλώσσας είναι κομβικό στον Rousseau για το πέρασμα από τη φυσική στην κοινωνική κατάσταση και τα πολύπλοκα προβλήματα που αυτή παρουσιάζει. Όμως, εδώ προσεγγίζουμε το συγκεκριμένο έργο με έναν περιορισμένο τρόπο με βάση τα συγκεκριμένα ερωτήματα που μας απασχολούν. Για τη σημασία του ζητήματος της καταγωγής των γλωσσών για το Διαφωτισμό γενικά καθώς και για το πώς επηρέασε τον Rousseau το μείζον *Δοκίμιο περί καταγωγής των ανθρώπινων γνώσεων* του Condillac αλλά και τη διαφοροποίησή του από αυτό βλ. Noble R., *Language, subjectivity and freedom in Rousseau's moral philosophy*, Garland, Λονδίνο 1991, ιδίως σ.46-63 καθώς και Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.309-10. Γενικότερα, για μια διεξοδική όσο και ιδιάζουσα προσέγγιση του *Δοκιμίου περί καταγωγής των γλωσσών* και μάλιστα ως υποδειγματικού της ρουσσωικής σκέψης βλ. το κλασικό Derrida J., *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Παπαγιώργης Κ., Γνώση, Αθήνα 1990, ενώ για μια σφοδρή κριτική σε αυτή την ανάγνωση βλ. Κακολύρης Γ., "Παραποιώντας το κείμενο: η αποδομητική ανάγνωση του *Δοκιμίου για την καταγωγή των γλωσσών* του Ρουσσώ από τον Ντερριντά", *Δευκαλίων*, τομ.20, τευχ.1, 2002, σ.21-54.

ακριβώς αυτή που την αλλοιώνει· υποκαθιστά την έκφραση με την ακρίβεια. Όταν μιλάμε, εξωτερικεύουμε τα αισθήματά μας και όταν γράφουμε, εξωτερικεύουμε τις ιδέες μας... μια γλώσσα που γράφεται δεν μπορεί να να διατηρήσει επί μακρόν τη ζωντάνια εκείνης που μιλιέται"[285].

Επειδή η γραφή διασπά την αμεσότητα της έκφρασης, επειδή διαχωρίζει το υποκείμενο από την εκφορά του, καθιστώντας αδιαφανή τα ιδιαίτερα εκφραστικά του μέσα, επειδή, με μια κουβέντα, καταφάσκει την απουσία, ο Rousseau την απεχθάνεται. Η ανάπτυξη της γραφής και εν τέλει ο πολιτισμός της γραφής, αφού προοδευτικά αλλοίωσαν την ίδια την ομιλία προσδίδοντάς της χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στη γραφή, στο τέλος την κατέστησαν αδιάφορη, αν όχι ακατανόητη καθώς και σχεδόν αχρείαστη[286].

Αυτή η εξέλιξη έχει ευθέως πολιτική διάσταση, εφόσον σηματοδοτεί το θρίαμβο της διαμεσολάβησης και την παρακμή της ζωντανής επικοινωνίας και παρουσίας. Το κατεξοχήν φθοροποιό και διαμεσολαβητικό μέσο, το χρήμα, κυριαρχεί σε συνάρτηση προς τη στρατιωτική ισχύ: "Οι κοινωνίες προσέλαβαν την ύστατη μορφή τους· κάθε αλλαγή επιτυγχάνεται πια με κανόνια και σκούδα, και αφού το μόνο που έχουμε να πούμε στο λαό είναι <<Πληρώστε>>, το λέμε με πινακίδες στις γωνίες των δρόμων ή με εισβολές στρατιωτών στα σπίτια. Δεν χρειάζονται συγκεντρώσεις για αυτόν το σκοπό· απεναντίας τα

---

[285] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC388 /ε36-7. Για την ανάλυση της γραφής στον Rousseau ως εξωτερικού συμπληρώματος/αναπληρώματος στην ομιλία την οποία κι εκφυλίζει τη στιγμή που την "τελειοποιεί" βλ. Derrida J., *Περί Γραμματολογίας*, ο.π. Ο Derrida θεωρεί πως παρά τις διακηρυγμένες προθέσεις του, ο Rousseau είναι αναγκασμένος τελικά να αποδεχτεί την ύπαρξη της "γραφής" εξαρχής, διότι το δίπολο ομιλία-γραφή μπορεί να σταθεί μόνον επειδή το υπερπροσδιορίζει η συμπληρωματικότητά του ως δομή. Στο πλαίσιο αυτής της δομής, η (λογική ή χρονική) προτεραιότητα του ενός πόλου, π.χ. της ομιλίας, είναι εντελώς σχετική εφόσον στην πραγματικότητα προϋποθέτει απαραίτητα τον άλλο πόλο για να υπάρξει. Επομένως η ομιλία δεν μπορεί να είναι "αυτοπαθής", δηλαδή να μην χρειάζεται κάτι έξω από τον εαυτό της, αλλά αντίθετα σχετίζεται ουσιωδώς με το "συμπλήρωμά" της, τη γραφή, κι άρα προκύπτει ότι αυτό ούτε περιττό ούτε δευτερογενές είναι.

[286] Ο Rousseau αναφέρει αρκετά παραδείγματα. Εδώ θα περιοριστώ σε ένα: "Σήμερα ο ακαδημαϊκός που διαβάζει ένα υπόμνημα σε μια συνέλευση μόλις που ακούγεται στην άκρη της αίθουσας", *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC429 /ε125.

άτομα πρέπει να παραμένουν διάσπαρτα. Τούτο είναι το πρώτο αξίωμα της σύγχρονης πολιτικής"[287].

Σε αντιδιαστολή, αναφέρονται οι γλώσσες που ευνοούν την ελευθερία. "Στην αρχαιότητα έβρισκαν ακροατήριο στην αγορά· μιλούσαν όλη μέρα ανενόχλητοι"[288]. Χρειάζεται να γυρίσουμε λοιπόν πίσω στο χρόνο και στα αρχικά κεφάλαια του *Δοκιμίου*, έχοντας την απορία: κατά ποιο τρόπο η ρητορική αξιολογείται ευεργετική για τις λαϊκές γλώσσες; Πώς συναρθρώνεται με την ελευθερία; γιατί το αγορεύειν στο δημόσιο χώρο δεν εξοβελίζεται όπως στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (και την *Πολιτική Οικονομία*) ακριβώς ως επικίνδυνο να εξαπατήσει και να χειραγωγήσει (όπως άλλωστε καταδεικνύεται και στο *Λόγο περί ανισότητας*) αλλά αντίθετα χρησιμοποιείται ως τεκμήριο της ελευθερίας;

### 9.2 το νεύμα

Στην προσπάθειά του να αναδείξει μια πρώτη γλώσσα στη μη εκφυλισμένη εκδοχή της, ο Rousseau υποστηρίζει την εμφάνιση μιας, κατά κάποιον τρόπο πρωτο-γλώσσας, μιας οιονεί γλώσσας που είναι στο μεταίχμιο της φύσης και της κοινωνίας. Δεν είναι ούτε ακριβώς "φυσική", ούτε ακριβώς τεχνητή/συμβατική· στην πραγματικότητα δεν είναι ακριβώς γλώσσα, αν θεωρούμε ότι η τελευταία εμπεριέχει ως απαραίτητη ιδιότητα τη φωνητική διάσταση. Πρόκειται για τη "γλώσσα" της χειρονομίας και του νεύματος που δε μιλά αλλά εξεικονίζει, που δεν αφηγείται αλλά δείχνει.

Εφόσον, σε σχέση με τη διάδοχη κατάσταση, αυτή η γλώσσα είναι εγγύτερα στη φύση (ως, υποτίθεται, λιγότερο συμβατική) που θα πει ότι

---

[287] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC428 /ε124. Πρβλ. *Αιμίλιος*, OC645-6 /εΒ168-9: "Παρατηρώ ότι στην εποχή μας οι άνθρωποι επηρεάζουν οι μεν τους δε μόνο με τη δύναμη [force] και το συμφέρον, ενώ οι αρχαίοι δρούσαν περισσότερο με την πειθώ [persuasion], με τις συγκινήσεις της ψυχής, διότι δεν παραμελούσαν τη γλώσσα των σημείων".

[288] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC428 /ε124.

ο άνθρωπος που τη χρησιμοποιεί βασίζεται στα όργανα των αισθήσεων, αν όχι αποκλειστικά, πάντως περισσότερο από τον άνθρωπο που μιλάει, τότε αυτή στο σχήμα του Rousseau υπερέχει τουλάχιστον από ορισμένες απόψεις: "Μολονότι η γλώσσα του νεύματος κι εκείνη της φωνής είναι εξίσου φυσικές, εντούτοις η πρώτη είναι πιο εύκολη και λιγότερο εξαρτημένη από συμβάσεις· γιατί τα αντικείμενα που προσφέρονται στα μάτια μας είναι περισσότερα από τους ήχους και οι μορφές [figures] είναι πιο ποικίλες από τα ακούσματα· επίσης είναι πιο εκφραστικές και λένε περισσότερα σε λιγότερο χρονο[289]... μιλάμε στα μάτια καλύτερα απ' ότι στα αυτιά"[290].

Είναι σαφές λοιπόν ότι η ομιλία, αν και υπέρτερη της γραφής δεν παύει να εμπεριέχει ένα αλλοτριωτικό στοιχείο ακόμη και στην ιδεατή της μορφή. Αν η γραφή διαμεσολαβεί την ομιλία, η ομιλία είναι ήδη μια διαμεσολάβηση, εφόσον αποτελεί εν τέλει μια μορφή μεσίτευσης ανάμεσα σε δύο υποκείμενα που επιχειρούν να επικοινωνήσουν. Βέβαια, η λογική κατάληξη του σκεπτικού αυτού είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει απολύτως αδιαμεσολάβητη επικοινωνία, όποια κι αν είναι η πιο στοιχειώδης επικοινωνιακή μορφή, καθώς κι αυτή θα μπορεί να χαρακτηριστεί ως μέσο επικοινωνίας που αυτομάτως αναιρεί την αμεσότητα. Όμως, κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με την παραδοχή ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει μια πλήρης κι αρμονική επικοινωνία, ότι δηλαδή στο επικοινωνείν ενυπάρχει καταγωγικά μια, μη δυνάμενη να εξαλειφθεί, αλλοτριωτική διάσταση. Μια τέτοια παραδοχή ωστόσο θα ήταν ανυπόφορη για τον Rousseau, διότι θα έθιγε τον πυρήνα όλης της συλλογιστικής του. Έτσι, η ομιλία υποβιβάζεται σε σχέση με το νεύμα, στο μέτρο που, παρά την προνομιακή έδρα της (εντός του σώματος και της ψυχής), η φωνή θα πρέπει να εξέλθει του σώματος του ομιλούντος και να εισέλθει στο σώμα του ακροατή.

Φυσικά, η ένσταση που μπορεί να διατυπωθεί είναι ότι μια τέτοια εικονική γλώσσα, μια βουβή γλώσσα των σημείων, δεν εξαιρείται από το

---

[289] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC376 /ε8-9.

πρόβλημα της ερμηνείας. Το σημείο δεν προαπαιτεί έναν κώδικα επικοινωνίας εντός του οποίου ορίζεται και νοηματοδοτείται; Επομένως δεν έχουμε να κάνουμε με μια στοιχειώδη έστω "γλωσσική" δομή η οποία ήδη συνιστά μια μεσολάβηση; Και πώς μπορεί να εγγυηθεί τον αποκλεισμό της παρερμηνείας; Ο Rousseau δεν αντιμετωπίζει τέτοιου είδους προβλήματα, εφόσον πιστεύει ότι το σημείο -το οποίο ενίοτε συγχέει ή ταυτίζει με ένα φυσικό αντικείμενο- εμπεριέχει το ίδιο όλο το νόημα με το που γίνεται αισθητό, κατά τρόπο σχεδόν αυτόματο. Θεωρεί ότι το νόημα "βρίσκεται" στο αντικείμενο της πρόσληψης κι όχι στη νοητική επεξεργασία που κάνει το υποκείμενο για να το κατανοήσει και να το ερμηνεύσει και συνακόλουθα θεωρεί ότι μπορεί να υπάρξει επικοινωνία χωρίς κωδικοποίηση κι αποκωδικοποίηση[291]. Αυτό μάλιστα αναγορεύεται και σε κριτήριο αξιολόγησης της επικοινωνιακής κατάστασης. Δηλαδή, αν το σημείο εμφανίζεται ως δυσνόητο, διφορούμενο, ατελές κ.ο.κ., τότε σημαίνει ότι έχει διεισδύσει ένα αλλοτριωτικό στοιχείο. Αλλά αυτό δεν μπορεί να συμβεί, υποθέτει, σε αυτή την πρωτογλώσσα πριν εμφανιστούν -κι άρα πριν μπορέσουν να επενεργήσουν με φθοροποιό τρόπο- η ομιλία και κατόπιν η γραφή[292].

### 9.3 η ομιλία

Η πρωτογλώσσα του νεύματος και του εικονικού σημείου έχει έναν ανθρωπολογικό χαρακτήρα, αλλά όχι ακόμη ηθικοπολιτισμικό. Είναι η μορφή έκφρασης της ανθρώπινης *ανάγκης* (κατά βάση με τη βιολογική έννοια του όρου), όχι της επιθυμίας και του πάθους: "...μπορούμε να πιστέψουμε ότι οι ανάγκες υπαγόρευσαν τα πρώτα νεύματα και ότι τα πάθη απέσπασαν τις πρώτες φωνές[293]... Αλλά όταν τίθεται ζήτημα συγκίνησης της καρδιάς και ανάφλεξης των παθών, τα πράγματα

---

[290] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC377 /ε12.
[291] Βλ. Starobinski J., *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.155.
[292] Αυτή η πρωτογλώσσα που βασίζεται στις αισθήσεις, εκφράζει αισθήματα και στην οποία δεν επενεργεί η διάνοια, μάς παραπέμπει στην αισθητηριακή "γλώσσα" της αγωγής των παιδιών. Βλ. κεφάλαιο 1, ιδίως υποκεφ. 1.5.
[293] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC380 /ε17.

διαφέρουν. Η διαδοχική εντύπωση του λόγου [discours], ο οποίος τονίζεται επαναληπτικά, αφήνει μια διαφορετική αίσθηση από εκείνη της παρουσίας του αντικειμένου, όπου με μια ματιά φαίνονται όλα... Τα πάθη έχουν τα νεύματά τους, αλλά έχουν τις εντάσεις τις οποίες δεν μπορούμε να αποφύγουμε, φτάνουν στο βάθος της καρδιάς, μεταφέρουν εκεί τις συγκινήσεις και μας κάνουν να αισθανθούμε αυτό που ακούμε. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι τα ορατά σημεία καθιστούν τη μίμηση ακριβέστερη, αλλά οι ήχοι προκαλούν μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Αυτό με οδηγεί στη σκέψη ότι αν είχαμε μόνο φυσικές ανάγκες, θα μπορούσαμε κάλλιστα να μη μιλάμε και να συνεννοούμαστε τέλεια με τη γλώσσα των χειρονομιών"[294].

Εδώ ο Rousseau εμφανίζεται να αντιφάσκει, εφόσον η εικονική πρωτογλώσσα των σημείων είχε παρουσιαστεί ως πιο άμεση κι εκφραστική, ενώ τώρα φαίνεται να υποβιβάζεται σε σχέση με την ομιλία. Πώς μπορεί να εξηγηθεί αυτή η μεταστροφή; Είναι μια αστοχία, μια ανακολουθία, μια ανασκευή; Όχι ακριβώς. Η θέση ότι η γλώσσα του νεύματος υπερτερεί έναντι της ομιλίας δεν εγκαταλείπεται. Για παράδειγμα, διαβάζουμε στον *Αιμίλιο*: "Παραμελώντας τη γλώσσα των σημείων που μιλούν στη φαντασία, έχουμε χάσει την πιο ζωντανή γλώσσα. Η αποτύπωση της ομιλίας είναι πάντοτε αδύναμη, μιλούμε στην καρδιά με τα μάτια πολύ καλύτερα απ' ό,τι με τα αυτιά"[295]. Αλλά με το λέγειν εισάγεται η διάσταση της χρονικότητας[296]. Στην κατάσταση που υφίσταται *μόνον* η γλώσσα της χειρονομίας και δεν έχει προκύψει ακόμη η ομιλία, δεν υπάρχει συνείδηση της διάρκειας και της διαδοχής του χρόνου. Επομένως, δεν υπάρχουν σχέσεις με συνέχεια, δηλαδή δεν υπάρχουν ουσιώδεις δεσμοί, αλλά σποραδικές κι επιπόλαιου χαρακτήρα συναντήσεις μεταξύ των ανθρώπων[297]. Το ομιλείν, που αποκτά το καθεστώς συμβατικής γλώσσας, εγκαθιδρύει μια συμβολική τάξη η

---

[294] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC377-8 /ε12-3.
[295] *Αιμίλιος*, OC645 /εB168.
[296] Βλ. Starobinski J., "Rousseau and the origin of languages", στου ίδιου, *Transparency and obstruction*, ο.π. σ.316. Το συγκεκριμένο άρθρο έχει μεταφραστεί στα ελληνικά: "Ο Ρουσσώ και η καταγωγή των γλωσσών", *Νέα Εστία*, τομ.145, τευχ.1708, 1999.

οποία συναρθρώνεται με τις *κοινωνικές* σχέσεις, με τις οποίες πλέον συμπορεύονται ιστορικά στην αμοιβαία εξέλιξή τους[298]. Αυτές οι πρώτες (ομιλούμενες) γλώσσες -και πλέον μιλάμε στον πληθυντικό, εφόσον αναπτύσσονται σε διαφορετικά κοινωνικοπολιτισμικά περιβάλλοντα κι έχουν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και εξέλιξη- στην αρχική φάση τους είναι ακριβώς επειδή οφείλονται στα πάθη, "τραγουδιστές και περιπαθείς[299]... δεν έχουν τίποτα το μεθοδικό και το λελογισμένο· είναι ζωντανές και εικονικές"[300].

Οι πρώτες ομιλούμενες γλώσσες έχουν λοιπόν στην αρχική τους εκδοχή μια συνάφεια προς την πρωτογλώσσα της χειρονομίας που τις καθιστά εκφραστικές κι εύληπτες, αφού εκφράζουν κατεξοχήν αισθήματα με τρόπο παραστατικό. Ωστόσο, εμπεριέχουν το σπόρο του ίδιου του εκφυλισμού τους, εφόσον πλέον βασίζονται σε έναν κώδικα επικοινωνίας. Αυτή η κωδικοποίηση της γλώσσας διανοίγει ένα χάσμα ανάμεσα στην άμεση έκφραση του αισθήματος και στην αναπαράστασή του, ανάμεσα στο υποκείμενο και τη γλώσσα. Η απόκρυψη του

---

[297] Πρβλ. *Λόγος περί ανισότητας*.

[298] Πρβλ. "Όσο για μένα, τρομαγμένος από τις δυσκολίες που πολλαπλασιάζονται και με την πεποίθηση ότι σχεδόν αποδεδειγμένα, είναι αδύνατον να μπόρεσαν οι γλώσσες να γεννηθούν και να επικρατήσουν με μέσα καθαρά ανθρώπινα, αφήνω σε όποιον θα ήθελε να το επιχειρήσει τη συζήτηση του δύσκολου αυτού προβλήματος. Ποιο ήταν ποιο αναγκαίο· από τη συγκροτημένη κοινωνία να πάμε στη θέσπιση των γλωσσών, ή από την επινόηση των γλωσσών στη θεμελίωση της κοινωνίας;", *Λόγος περί ανισότητας*, OC151 /ε98. Ο Rousseau προβληματίζεται σχετικά με τον ακριβή προσδιορισμό της σχέσης ομιλούμενης γλώσσας και κοινωνικής θέσμισης. Αν η κοινωνική θέσμιση προηγείται της γλώσσας, τότε η θέση ότι ο άνθρωπος δεν είναι εκ φύσεως κοινωνικός καθίσταται μετέωρη. Αν η γλώσσα προηγείται της κοινωνίας, τότε η γλώσσα θα πρέπει να θεωρηθεί φυσική. Όμως τότε, εφόσον η γλώσσα σημαίνει κοινωνικές σχέσεις, η διάκριση φυσικής κατάστασης και πολιτισμού θα κατέρρε. Ο Rousseau περιέρχεται σε αμηχανία αντιλαμβανόμενος τα όρια του σχήματος της μετάβασης από τη φύση στην κοινωνία. Εν τέλει, η συσχέτιση γλώσσας-κοινωνίας διατυπώνεται μάλλον ως σχέση συνανάδυσης.

[299] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC381 /ε19. Για τη στενότατη σχέση γλώσσας και μουσικής στον Rousseau βλ. Scott J.T., " Rousseau and the melodious language of freedom", *Journal of politics*, τομ.59, τευχ.3, 1997, σ.803-829 και Scott J.T., "The harmony between Rousseau's musical theory and his philosophy", *Journal of the history of ideas*, τομ.59, τευχ.2, 1998, σ.287-308. Για μια εξαιρετική, συνολική διαπραγμάτευση της σχέσης του Rousseau με τη μουσική και των μουσικολογικών του απόψεων βλ. Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο*, ο.π. σ.117-173.

[300] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC380 /ε17.

αισθήματος και το ψέμα δεν μπορούν πια να αποκλειστούν ως δυνατότητες[301].

### 9.4 η πειθώ

Ας δούμε τώρα τι συμβαίνει με τη ρητορική. Ο Rousseau υποθέτει ότι η πρώτη γλώσσα: "Αντί να επιχειρηματολογεί, θα είχε γνωμικά, θα έπειθε χωρίς να αποδεικνύει λογικά [persuaderoit sans convaincre] και θα εξεικόνιζε χωρίς να συλλογίζεται [peindroit sans raisoner]"[302]. Η περιγραφή συμπίπτει με τη γλώσσα που μετέρχεται ο Νομοθέτης στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*[303]. Η πρώτη *ομιλούμενη* γλώσσα είναι εικονιστική και μεταφορική, χρησιμοποιεί ρητορικά σχήματα, είναι εύγλωττη. Η πρώτη ομιλούμενη γλώσσα *είναι* η γλώσσα της πειθούς που διαδέχεται τους άναρθρους ήχους και τις χειρονομίες της πρωτογλώσσας προς την οποία εξακολουθεί να έχει συνάφεια, αξιοποιεί τους τρόπους και τη δύναμή της: "Η πρώτη γλώσσα, η πιο καθολική, η πιο ενεργητική και η μόνη την οποία είχε ανάγκη ο άνθρωπος *πριν χρειαστεί να πείσει ένα συγκεντρωμένο πλήθος* [persuader des hommes assemblés], είναι η κραυγή της φύσης"[304]. Δηλαδή, η πρώτη *ομιλούμενη* γλώσσα είναι η γλώσσα της (πολιτικής) θέσμισης, η γλώσσα που μιλάει ο ρήτορας-Νομοθέτης-ιδρυτής. Είναι η *επιτελεστική* γλώσσα της ρητορικής που μετατρέπει τους ανθρώπους της φύσης, της ορδής, σε μέλη της κοινότητας, που μετατρέπει το πλήθος σε λαό.

Επειδή, λοιπόν διανοίγει τον ορίζοντα της γλώσσας της χειρονομίας, τη διατηρεί ενσωματώνοντας την στο δικό της γλωσσικό σύστημα, επειδή αποτελεί υπέρβαση αλλά και συνέχεια της, δεν θα μπορούσε παρά να έχει παρόμοια χαρακτηριστικά (χωρίς να εξαντλείται σε αυτά). Έτσι,

---

[301] Βλ. Kavanagh T.M., *Writing the truth: authority and desire in Rousseau*, University of California Press, Λος Άντζελες 1987, σ.56-7.
[302] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC383 /ε28.
[303] Υποκεφ.8.5. Όπως όμως και όλοι οι ρουσσωικοί Νομοθέτες.

(ακόμη, στην αρχή) *δεν* επιχειρηματολογεί. Κι εδώ ως επιχειρηματολογία εννοείται μια ομιλιακή πρακτική που βρίσκεται στον αντίποδα της εξεικόνισης ως υποδειγματικού μέσου: αν η δεύτερη διατυπώνει το μήνυμά της εν ριπή οφθαλμού, αν το καθιστά με *μία κίνηση* ευκρινές κι εύληπτο, αν χρησιμοποιεί όσο πιο πολύ μπορεί τα όργανα των αισθήσεων και την παθητικότητά τους, αντίθετα η επιχειρηματολογία, δομημένη σε μια σειρά από επιμέρους τμήματα των οποίων η σχέση και συνάφεια δεν είναι προφανής, απαιτεί χρόνο για να εκδιπλωθεί και προϋποθέτει την ενεργοποίηση των διανοητικών δυνάμεων του υποκείμενου στο ρητόρευμα.

Κοντολογίς, είναι σχοινοτενής, ανοικονόμητη, αβέβαιη ως προς τα αποτελέσματά της. Είναι κακή ρητορική: "Οι προφήτες των Εβραίων και οι νομοθέτες των Ελλήνων προσκόμιζαν στο λαό αισθητά αντικείμενα, κι έτσι τους μιλούσαν καλύτερα παρά αν επιδίδονταν σε μακρές αγορεύσεις"[305]. Ιδού τα δύο άκρα που θα σηματοδοτήσουν την πορεία από την αμεσότητα στον εκφυλισμό: το εικονικό σημείο και η μακρά αγόρευση. Από τη στιγμή που οι ομιλούμενες γλώσσες εγκολπώνονται το εικονικό σημείο, αρχικά θα το συμπληρώνουν, αλλά σταδιακά θα το παραγκωνίσουν μέχρι εξαφανίσεως με αποτέλεσμα από την εκφραστική επικοινωνία να καταλήξουμε στη δυσφορία, τη σύγχυση, την ακαταληψία κι από την ελευθερία στην υποδούλωση: "Υπάρχουν γλώσσες που ευνοούν την ελευθερία· είναι οι ηχητικές, προσωδιακές, αρμονικές γλώσσες, τις οποίες διακρίνουμε από πολύ μακριά. Οι δικές μας έγιναν για την αδολεσχία των διβανίων. Οι ηγήτορές μας βασανίζονται και ιδρώνουν στους ναούς δίχως να καταλαβαίνουμε τι λένε. Αφού εξαντλούνται κραυγάζοντας μια ώρα στο βήμα, αποσύρονται ημιθανείς. Ασφαλώς δεν υπάρχει λόγος να καταπονούνται τόσο πολύ"[306]. Εδώ μας ενδιαφέρει να εντοπίσουμε πιο συγκεκριμένα ποιοι μηχανισμοί τίθενται σε κίνηση που κάνουν την επιχειρηματολογία να ενδυναμωθεί και τελικά

---

[304] *Λόγος περί ανισότητας*, OC148 /ε95, έμφαση δική μου. Η "κραυγή της φύσης" υποδηλώνει αυτό το όριο/πέρασμα: ο ήχος της κραυγής (που δεν είναι ακόμη φωνή) καταλογίζεται στη φύση την οποία ωστόσο προσπαθεί να υπερβεί.
[305] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC377 /ε11-12.
[306] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC428 /ε124.

να εκτοπίσει τους εικονιστικούς και περιπαθείς ρητορικούς τρόπους στο περιθώριο:

"Καθ' όσον οι ανάγκες αυξάνονται, οι υποθέσεις περιπλέκονται και τα *φώτα* διαδίδονται, η γλώσσα αλλάζει χαρακτήρα, καθίσταται *πιο ακριβής* και λιγότερο περιπαθής, υποκαθιστά τα αισθήματα με *ιδέες*, δεν απευθύνεται πια στην καρδιά αλλά στο *λόγο* [raison]. Έτσι ο τόνος σβήνει, η άρθρωση διευρύνεται, γίνεται πιο *ακριβής* και πιο εναργής, αλλά πιο συρτή, πιο υπόκωφη και πιο ψυχρή. Αυτή πρόοδος μου φαίνεται πέρα για πέρα φυσική"[307].
"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 *να τελειοποιήσουμε τη γραμματική και τη λογική* [logique], τόσο επισπεύδουμε αυτή την πρόοδο, και ότι αν θέλουμε να καταστήσουμε παρευθύς μια γλώσσα ψυχρή και μονότονη, αρκεί να ιδρύσουμε *ακαδημίες* στο λαό που τη μιλάει"[308].

Διαπιστώνουμε ότι η επιχειρηματολογία έχει θητεύσει στο σχολείο της συλλογιστικής, είναι παιδί της λογικής. Είναι η λογική και η σύστοιχη "πρόοδος" της επιστήμης και της γνώσης- που θα διαφθείρει τη ρητορική, που θα την κάνει ψυχρή, μεθοδική, λελογισμένη, κατ' ομοίωσή της. Όσο "προοδεύει" η γλώσσα, τόσο περισσότερο ενδυναμώνεται η λογική που παρεισφρέει από το περιθώριο στο επίκεντρό της και την αλλοιώνει, δηλαδή καταστρέφει την ευγλωττία της, τα ενδιάθετα ρητορικά της στοιχεία, ώστε τελικά εκτοπίζει τη ρητορική στο περιθώριό της. Έτσι, όταν η γλώσσα έχει πια αναπόφευκτα καταστεί δύσχρηστη κι ελάχιστα εύγλωττη, ανακύπτει η ανάγκη να επιστρατευτεί η εκτοπισμένη ρητορική, ως τέχνη και τεχνική πλέον, για να σώσει την κατάσταση. Αλλά τότε, πιστεύει ο Rousseau, είναι όλα ήδη χαμένα, διότι η ίδια η αιτία που την καθιστά απαραίτητη την έχει πια αχρηστεύσει. Όταν η ρητορική "ακμάζει", π.χ. στην αρχαία Αθήνα, ο Rousseau την έχει ήδη

[307] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC384 /ε29-30, έμφαση δική μου.

ξεγραμμένη. Έχει προσλάβει την επίπλαστη κι εκφυλισμένη μορφή της δημαγωγίας, της σοφιστείας, του δικολαβισμού. Η μεθοδική και λελογισμένη καλλιέργειά της την κάνει απλώς να δηλητηριάζει περαιτέρω τη ζωντανή επικοινωνία και τις περιπαθείς μορφές της:

"Καθώς η *μελέτη της φιλοσοφίας και η πρόοδος του συλλογισμού* [raisonnement] τελειοποίησαν τη γραμματική, αφαίρεσαν από τη γλώσσα τον περιπαθή τόνο που αρχικά την είχε καταστήσει τόσο τραγουδιστή... Ως εκ τούτου, από τότε που η Ελλάδα κατακλύσθηκε από *σοφιστές και φιλοσόφους*, δεν εμφανίστηκαν πια ούτε μεγάλοι ποιητές ούτε μεγάλοι μουσικοί. Καλλιεργώντας την τέχνη της λογικής απόδειξης/πειθούς [l' art de convaincre] απώλεσαν την τέχνη της συγκίνησης"[309]. Αν λοιπόν σε πλήθος έργων του ο Rousseau καταγγέλει τους Διαφωτιστές ως σοφιστές και δικολάβους -σαν άλλος Πλάτωνας-, έχει πάντως αντιστρέψει τους όρους της αντιπαράθεσης. Δεν υπερασπίζεται τη φιλοσοφία ενάντια στη ρητορική, αλλά την "αληθινή" ρητορική ενάντια στον αναστοχαστικό λόγο της φιλοσοφίας που παράγει σύγχυση, αβεβαιότητα κι ακόμη μεγαλύτερη απομάκρυνση από τη μοναδική αλήθεια που έχει νόημα, την αλήθεια του ηθικού αισθήματος και της δικαιοσύνης. Η ρητορική στην υγιή εκδοχή της υπηρετεί την αλήθεια, η φιλοσοφία το ψεύδος!

Αλλά στην αξιοκαταφρόνητη, γονιμοποιημένη από τη λογική και τη φιλοσοφία, εκδοχή της, η ρητορική έρχεται να αποτελειώσει ό,τι ξεκίνησε η φιλοσοφία. Τα κίνητρα των ρητόρων (της εκφυλισμένης ρητορικής)

---

[308] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC392 /ε46, έμφαση δική μου.

[309] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC425 /ε117-8, έμφαση δική μου. Ο Κ.Παπαγιώργης μεταφράζει την art de convaincre ως τέχνη της πειθούς. Όμως, όπως είδαμε (βλ. αρχή υποκεφ. 9.4), το convaincre είναι για τον Rousseau ομόλογο του raisonner. Από κοινού αντιδιαστέλλονται προς το persuader. Τα συμφραζόμενα σε εκείνο το χωρίο (OC383 /ε28) είναι σαφή, αντιπαραθέτοντας τη λογική προς τη ρητορική/πειθώ. Άλλωστε, την αντιδιαστολή persuader-convaincre τη συναντήσαμε στο υποκεφ. 8.5 όπου την εντοπίσαμε σε διαφορά πρωτογενή κείμενα, πάντα με το ίδιο νόημα. Ωστόσο, εδώ συγκεκριμένα ο Rousseau αναφέρεται στο σημείο (ιστορικής) σύγκλισης αν όχι σύμπτωσής τους. Δηλαδή στο βαθμό που η πειθώ έχει προ πολλού απωλέσει τη "φυσική" της καταγωγή και επανέρχεται ως τέχνη που προέρχεται πια από τη μήτρα της λογικής και του συλλογισμού, τότε αυτή η παρεφθαρμένη πειθώ είναι τόσο λελογισμένη ώστε *δεν* εντοπίζεται στον αντίποδα της λογικής απόδειξης. Κατ' αντιστοιχία, ο Rousseau επιτιμά σοφιστές και φιλόσοφους εξίσου κι αδιακρίτως.

είναι τουλάχιστον ύποπτα, οι ικανότητες τους περιορισμένες κι αν τυχόν επιδρούν στο κοινό τους, σπάνια μπορούν πια να το συγκινήσουν και να το ενθουσιάσουν. Έτσι, αν στην *Επιστολή στον d'Alembert* ο ηθοποιός απαξιώνεται συγκρινόμενος με το ρήτορα, επειδή ο πρώτος αποξενώνεται από τον εαυτό του υποδυόμενος ένα ρόλο, ενώ αντίθετα ο ρήτορας ρητορεύει στο όνομά του εκφράζοντας τον εαυτό του, αυτός δεν είναι παρά ένας *ιδεατός* ρήτορας, ένας ρήτορας *πριν* την επέλευση της ρητορικής (ως τέχνης), δηλαδή πριν την κατονομασία της ως τέτοια, πριν την καλλιέργειά της ως ιδιαίτερο αντικείμενο.

Διότι από τη στιγμή που η ρητορική έρχεται να γιατρέψει της πληγές της παρακμάζουσας γλώσσας, τότε ο ρήτορας δεν μπορεί παρά να είναι ένας ρήτορας, δηλαδή κάποιος που κατέχει και ασκεί τη ρητορική τέχνη. Αυτός ο ρήτορας *είναι* ένας ηθοποιός που μελετάει και προετοιμάζεται για το δημόσιο ρόλο του, για την παράσταση που θα δώσει εν ψυχρώ ενώπιον του ακροατηρίου του, αποκρύπτοντας τα πραγματικά του αισθήματα. Κι αν τυχόν είναι τόσο ικανός ώστε να μην επιδοθεί μόνον σε μακρές αγορεύσεις, αλλά να μιλήσει στα πάθη, τότε απλώς θα αναπαριστά αισθήματα. Για αυτόν θα ταιριάζουν τα λόγια του Diderot για τον ηθοποιό. Αν τυχόν τρέχουν δάκρυα από τα μάτια του, αυτά κατεβαίνουν από το μυαλό του, δεν αναβλύζουν από την καρδιά του. Ο ρήτορας είναι ένας υποκριτής, ένας απατεώνας.

Το "δυστύχημα" είναι ότι, εν πάση περιπτώσει, όταν πια η εμμεσότητα, η διαμεσολάβηση, η ψυχρότητα κ.ο.κ. έχουν αλλοιώσει την ομιλούμενη γλώσσα κι έχουν σβήσει το αληθινό πάθος της, κανείς δεν μπορεί να εγγυηθεί ότι η περιπαθής έκφραση σε μια ζωντανή περίσταση επικοινωνίας είναι αυθεντική. Κανείς δεν μπορεί να διαγνώσει με ασφάλεια αν το αίσθημα όντως εκπηγάζει από την καρδιά του ομιλούντος ή είναι προϊόν επιτήδευσης και παράλλαξης που προσομοιάζει στο αυθεντικό πάθος αλλά δεν είναι παρά μια εξωτερική

του επίφαση[310]. Έτσι, στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ο Rousseau ανα(συ)σταίνει την πρώτη ομιλούμενη-ιδρυτική-πολιτική γλώσσα, αλλά ταυτόχρονα παίρνει όσες προφυλάξεις χρειάζεται για να μην επαναληφθεί το ιστορικό φιάσκο που αποκορυφώθηκε με την απολυταρχία του "παλαιού καθεστώτος", την ανισότητα, την εκμετάλλευση κ.ο.κ. καθώς και τη φλυαρία και κενολογία των συζητήσεων στα παρισινά σαλόνια και την πλήρη αλλοτρίωση των συνομιλητών. Όσες προφυλάξεις χρειάζεται: δηλαδή ούτε "πρόοδος" στη γλώσσα, ούτε ανάπτυξη των νοητικών/κριτικών ικανοτήτων των πολιτών, ούτε αλλαγές στους θεσμούς, ούτε πολλές κουβέντες, αφού οι οι συζητήσεις θα επιφέρουν εκλέπτυνση της γλώσσας την οποία και θα αλλοιώσουν με τις αναπόφευκτες γνωστές συνέπειες.

Ωστόσο, αν η διατήρηση της αυθεντικής-ρητορικής γλώσσας προφυλάσσει από την υποδούλωση, κατά ποιο τρόπο καταφάσκει θετικά την ελευθερία; Όλα τα συγκεκριμένα παραδείγματα που μετέρχεται ο Rousseau για να εξυμνήσει την "αληθινή" ρητορική που εντοπίζουμε στο *Δοκίμιο*[311] (αλλά και στον *Αιμίλιο*[312]) την εξυμνούν για την επιτελεστική της δύναμη κι αποτελεσματικότητα που αποδίδεται κατεξοχήν στην εικονιστική της διάσταση είτε/και για τη συλλογική ταύτιση κι ομοψυχία που παράγει στο ακροατήριο. Όσο δε για τη σχέση ρήτορα-ακροατηρίου, αυτή είναι ιεραρχική, σύμφωνα με την οποία ο πρώτος απευθύνεται στο δεύτερο από θέση αυθεντίας ή έστω ανώτερη καθοδηγώντας το όπως ακριβώς ο Νομοθέτης-ιδρυτής. Ή, το ακροατήριο είναι ο εχθρός προς τον οποίο εκτοξεύει μια απειλή χρήσης βίας (ή σε κάθε περίπτωση κάνει μια ενέργεια που προσομοιάζει στη βία). Εδώ θα περιοριστώ σε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα στο οποίο συνοψίζονται τα παραπάνω. Ο Rousseau αναφέρεται στη Βιβλική ιστορία του Λευίτη του Εφραίμ (η οποία τον απασχόλησε και σε ένα μικρό αυτοτελές γραπτό):

---

[310] Πρβλ. κεφ.4 & 5, καθώς και O'Dea M., *Jean-Jacques Rousseau: Music, Illusion and Desire*, Macmillan, Λονδίνο 1995, σ.167.
[311] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC376-7 /ε10-12.
[312] *Αιμίλιος*, OC647-8 / ε170-1.

"Όταν ο Λευίτης που παροικούσε στο όρος Εφραίμ θέλησε να εκδικηθεί το θάνατο της γυναίκας του, δεν έγραψε στις φυλές του Ισραήλ· έκοψε το κορμί της σε δώδεκα κομμάτια και τους τα έστειλε. Μπροστά σε αυτό το τρομερό θέαμα έσπευσαν όλοι να οπλιστούν λέγοντας με μια φωνή <<Ουκ εγένετο και ουχ εωράται από ημέρας αναβάσεως υιών Ισραήλ εκ της Αιγύπτου εώς της ημέρας ταύτης>>. Και η φυλή του Βενιαμίν ξεκληρίστηκε. Στις μέρες μας η αντιδικία πήρε το δρόμο των αγορεύσεων, των συζητήσεων, και πιθανώς με αστειότητες τραβάει σε μάκρος, με αποτέλεσμα το πιο φρικτό έγκλημα να παραμένει ατιμώρητο"[313].

Όταν ο Rousseau ισχυρίζεται ότι η αυθεντική γλώσσα της πειθούς συνάπτεται με την ελευθερία, αναγάγει την ελευθερία στην πολιτική αρετή και την πολιτική αρετή την εννοοεί ως έμπρακτη υπεράσπιση του πνεύματος της πολιτικής κοινότητας και των πατριωτικών ιδανικών. Η γλώσσα της ελευθερίας, κατ' αυτή την έννοια, δεν έχει τίποτα συγγενές προς τη διαβούλευση, τη διαφωνία, την αντιλογία. Ήδη η διαβούλευση υποδηλώνει την αμφιβολία και θέτει σε δοκιμασία την ομοψυχία των πολιτών, ενώ η διαφωνία νοείται από τον Rousseau μόνο ως φιλονικία, ως έριδα. Είναι ένα σύμπτωμα παρακμής, τίποτε παραπάνω. Για αυτό είναι καλύτερα στην πολιτεία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* να μη γίνονται φθοροποιές συζητήσεις. Καλύτερα ας επικρατεί η σιωπή. Η ελπίδα είναι ότι η σιωπή δεν είναι αυτή της τυραννίας, αλλά η σιωπή της εικονιστικής πρωτογλώσσας, η οποία, παρεμπιπτόντως, είναι και η γλώσσα του έρωτα: "Πόσα πολλά πράγματα ειπώθηκαν χωρίς να ανοίξουν τα χείλη! Πόσα φλογερά αισθήματα μεταδόθηκαν χωρίς τον παγερό φορέα της ομιλίας!"[314]. "Σήμερα, [ο Αιμίλιος και η Σοφία] δεν αντάλλαξαν ακόμα

---

[313] *Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών*, OC377 /ε11. Αξίζει πάντως να παρατηρηθεί ότι -όπως και σε άλλα παραδείγματα που έχουν στόχο μεταξύ άλλων να "καταδικάσουν" τη γραφή- ο ρήτορας είναι εξίσου απών τη στιγμή του ρητορεύματος. Το εικονιστικό ρητορικό σχήμα που χρησιμοποιεί είναι εξίσου μια αντιπροσώπευση.
[314] *Νέα Ελοΐζα*, μερ5γρIII OC560.

ούτε μία λέξη, και ήδη αντιλαμβανόμαστε ότι συνεννοούνται περίφημα"[315].

[315] *Αιμίλιος*, OC779 /εΒ303.

## ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Μιλώντας σχηματικά, ο Rousseau-"νομοθέτης" (δηλαδή ο Rousseau που συγκροτεί ένα οιονεί πολιτικό πρόγραμμα, που προσφέρει θετικά πολιτικά υποδείγματα) θέτει στον εαυτό του ένα πρόβλημα και επιδιώκει την επίλυσή του μέσα από την αξιοποίηση δύο προτύπων που έχει ο ίδιος κατασκευάσει, κι από τα οποία αντλεί, συχνά με άρρητο τρόπο, ιδέες κι επιχειρήματα. Το πρόβλημα, στη γενική κι αφηρημένη διατύπωση του είναι: πώς σήμερα, που η πνευματική και υλική "πρόοδος" έχουν φτάσει στο έσχατο σημείο τους, είναι δυνατό να βρεθεί μια πολιτική λύση αντιμετώπισης της αλλοτρίωσης, της διαφθοράς, της εκμετάλλευσης, της ανισότητας κ.ο.κ., δεδομένου ότι δεν είναι εφικτή η επιστροφή σε μια προγενέστερη κατάσταση, πόσο μάλλον στην "εποχή της αθωότητας και της ευτυχίας";

Ενίοτε εμφανίζεται πεσιμιστής, διακηρύσσοντας ότι το καλύτερο που μπορεί να γίνει είναι η ανακοπή της περαιτέρω εξέλιξης της παρακμής ή, έστω, η επιβράδυνση του ρυθμού της. Όμως, δεν περιορίζεται σε αυτή την εκτίμηση. Κείμενα όπως το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* δεν μπορούν να εξαντληθούν στην "αρνητικότητα" της κριτικής τους διάστασης, με την έννοια ότι αποτελούν απλώς ένα εργαλείο κριτικής των σύγχρονων αλλοτριωμένων κοινωνιών. Αλλά σαφώς αναγνωρίζουμε σε αυτά τη θετικότητα αρχών ενός πολιτικού προγράμματος, μιας προοπτικής πολιτικής παρέμβασης, που αναθεωρεί τις κοινωνικές σχέσεις στην κατεύθυνση άρσης του αλλοτριωτικού χαρακτήρα τους.

Τα πρότυπα που αξιοποιεί ο Rousseau για αυτό το αίτημα ως πηγές του είναι ένα ατομικό κι ένα συλλογικό. Το ατομικό είναι ο άνθρωπος της φύσης. Όχι βέβαια ο φυσικός άνθρώπου ως τέτοιος, αλλά η δομή της σχέσης του με τον Άλλον. Δηλαδή, αυτό που ενδιαφέρει είναι η ανεξαρτησία του (δεν εξαρτάται από άλλους ανθρώπους, δεν υπάγεται στην εξουσία τους), η αυτοδυναμία του (χρησιμοποιεί αποκλειστικά τις δικές του δυνάμεις για να ικανοποιήσει ανάγκες και επιθυμίες) και η

αυτάρκειά του (έχει πολύ περιορισμένες ανάγκες τις οποίες επομένως μπορεί να ικανοποιήσει).

Το συλλογικό πρότυπο είναι αυτό της αρμονικής ολότητας που έχει διάφορες εκδοχές: την ανθρώπινη συμβίωση της (οριστικά χαμένης) "χρυσής εποχής" που βρίσκεται στο μεταίχμιο φύσης και κοινωνίας και, κατά κάποιο τρόπο, αντλεί θετικά στοιχεία και από τις δύο (π.χ. γνωρίζει ελάχιστη πρόοδο στην πνευματικότητα κι επομένως είναι ελάχιστα αλλοτριωμένη, αλλά ταυτόχρονα οι άνθρωποι έχουν εξέλθει του πρωτογονισμού και της μοναχικότητάς τους κι απολαμβάνουν διανθρώπινες και κοινωνικές σχέσεις)· άλλη εκδοχή είναι αυτή της ενάρετης, πατριωτικής και ομοιογενούς πόλης, είτε στην αρχαία εκδοχή της Σπάρτης, είτε στη νεώτερη της ρεπουμπλικανικής Γενεύης.

Όσο ο Rousseau παραμένει στο επίπεδο της κριτικής, αντλεί επιχειρήματα από αυτές τις πηγές κατά το δοκούν κι ανάλογα με την περίσταση. Για παράδειγμα, αν θέλει να επικρίνει την εξάρτηση των κατοίκων του Παρισιού από άλλους ανθρώπους (ισχυρούς, πλούσιους κτλ.), επιστρατεύει το πρότυπο της ανεξαρτησίας του φυσικού ανθρώπου. Αν πάλι θέλει να καταγγείλει την έλλειψη συλλογικών ιδανικών και την επικράτηση του εγωισμού του ατομικού συμφέροντος, επιστρατεύει το πρότυπο της ενάρετης πόλης. Όμως, εδώ εντοπίζουμε θεωρητικά προβλήματα. Ας πούμε, από τη μία πλευρά καταγγέλλει την ομοιομορφία και το στερεότυπο χαρακτήρα των αντιλήψεων και της συμπεριφοράς των κατοίκων του Παρισιού και την φθοροποιό εξάρτησή τους από την κοινή γνώμη, επιστρατεύοντας το πρότυπο της ανεξαρτησίας του ατόμου. Από την άλλη πλευρά, όμως, προκειμένου να καταγγείλλει τον εγωισμό κτλ. των Παριζιάνων, χρησιμοποιεί το πρότυπο της ενάρετης πόλης, δηλαδή υιοθετεί ακριβώς την πλήρη υπαγωγή του ατόμου στην ομοιομορφία και την ομοιογένεια των ηθών της κοινότητας. Βεβαίως, στη μία περίπτωση (Παρίσι) η κοινή γνώμη θεωρείται πηγή διαφθοράς, ενώ στη δεύτερη (π.χ. Γενεύη) πηγή αγαθούς κοινωνικότητας και διαμόρφωσης ήθους.

Όμως, εφόσον η ρουσσωική κριτική έχει την αξίωση να είναι γενικεύσιμη και καθολική κι όχι περιστασιακή και περιπτωσιακή, εντοπίζουμε το πρόβλημα ότι δεν μπορεί να υποστηρίζει ταυτόχρονα και τα δύο χωρίς να εμφανίζει αντινομίες. Δηλαδή, δεν μπορεί αφενός να εισηγείται την ανεξαρτησία του ατόμου κι αφετέρου την πλήρη εξάρτησή του. Αν η ανεξαρτησία του τίθεται ως καθολική αξία, τότε το άτομο θα πρέπει να είναι ανεξάρτητο κι από την ενάρετη κοινότητα. Αν πάλι τίθεται ως καθολική αξία η πλήρης αφομοίωσή του από την κοινότητα, αναιρείται το αίτημα της ατομικής ανεξαρτησίας. Στο επίπεδο του Rousseau-κριτικού η εσωτερική ασυνέπεια που διέπει τη σκέψη του ενδεχομένως παραγνωρίζεται εξαιτίας της "αρνητικότητάς" της, του μη συστηματικού χαρακτήρα της και της συνεχούς μετάθεσης του αντικειμένου της. Έτσι, μπορεί να διαφύγει της προσοχής μας ότι αυτό που επικρίνει σε ορισμένα συμφραζόμενα, ακριβώς αυτό υιοθετεί χρησιμοποιώντας διαφορετική γλώσσα σε άλλα.

Αλλά τέτοιου είδους σοβαρές αντινομίες εμφανίζονται πλέον ξεκάθαρα στον Rousseau-"νομοθέτη". Εφόσον σ' αυτό το επίπεδο πια υπάρχουν απαιτήσεις μιας ολοκληρωμένης και συνεκτικής πρότασης, ο Rousseau αξιοποιεί από κοινού τα δύο πρότυπα. Ακόμη κι αν αφήσουμε στην άκρη ότι εν τέλει αναγκάζεται να παλλινδρομεί σε μια παρελθούσα κατάσταση πραγμάτων, κίνηση την οποία ο ίδιος είχε αποκλείσει ως αδύνατη αλλά κι ανεπιθύμητη, το ζήτημα είναι ότι κάνει ακριβώς το αντίθετο από αυτό που μια καλόπιστη ανάγνωση θα ήταν διατεθειμένη να του αναγνωρίσει.

Δηλαδή, αντί να επιχειρήσει να συγκεράσει τα δύο πρότυπα (ατομική ανεξαρτησία και κοινωνική αφομοίωση), εκλεπτύνοντάς τα και συνδυάζοντάς τα σε μια μεικτή μορφή που όμως θα επιτυγχάνει με εκατέρωθεν συμβιβασμούς την αμοιβαιότητά τους, ο Rousseau τα διατηρεί με τον απόλυτο χαρακτήρα τους. Από τη μία, αξιώνει την ατομική ανεξαρτησία που εκλαμβάνει τα χαρακτηριστικά της ανεμπόδιστης κι απεριόριστης έκφρασης της εσωτερικότητας κι αυθεντικότητας του ατόμου, την πραγμάτωση της θέλησης και της ελευθερίας του ως αυτοπαθούς υποκειμένου. Από την άλλη, η κοινωνική

αφομοίωση εκλαμβάνει τα χαρακτηριστικά της πλήρους ενσωμάτωσης σε ένα συλλογικό υποκείμενο το οποίο είναι ομοιογενές κι αδιαφοροποίητο κι επομένως δεν (ανα)γνωρίζει την έλλειψη, τη Διαφορά, τον πλουραλισμό. Ο Rousseau φαίνεται να αρνείται να αποδεχτεί σε όλες της τις συνέπειες την καταστασταστική ένταση -το διχασμό- ανάμεσα στα δύο αυτά πρότυπα που δεν είναι δυνατό να εξαλειφθεί ολοκληρωτικά, αλλά μόνον να προσλάβει ενδιάμεσες, σύνθετες μορφές που σχετικοποιούν τις απαιτήσεις και των δύο συστατικών προτύπων. Συλλαμβάνει το σχέδιο να τα συγκεράσει στην απόλυτη εκδοχή τους, κατασκευάζοντας συνθήκες που θα καταστήσουν εφικτό ένα άτομο να θελήσει με αυθεντικό τρόπο την υποταγή του σε μια συλλογική οντότητα, από την οποία δεν θα διατηρεί κριτική απόσταση, καθώς αυτή θα του προσδίδει την ίδια του την ταυτότητα. Επειδή, βέβαια, αυτό είναι όχι μόνο προδήλως ανέφικτο αλλά κι αυτοαναιρούμενο, το πολιτικό του πρόγραμμα αναπόφευκτα εμφανίζει διαλυτικές τάσεις κι αντινομίες.

---

Όμως, δεν θα πρέπει να νομισθεί ότι αυτό το συμπέρασμα απαξιώνει το έργο του Rousseau και τη σημασία του. Κι αυτό διότι ενίοτε μια θεωρητική "αποτυχία", μικρής ή μεγάλης έκτασης, μπορεί να αποδειχθεί ενδιαφέρουσα και διδακτική. Ας μου επιτραπεί εδώ, αντί άλλων σχολίων, να διατυπώσω, με ένα διανοητικό άλμα, ορισμένες ακατάστατες σκέψεις που υπαινίσσονται ότι παρά τις εντάσεις και τις αντινομίες της, τα προβλήματα και τα αδιέξοδά της -θα έλεγα, κυρίως χάρις σε αυτά- η πολιτική σκέψη του Rousseau έτσι όπως την αναγνώσαμε σε αυτή τη διατριβή με άξονες αναφοράς το βλέπειν και το ομιλείν, έχει πολλά να μας πει ακόμη και για τη σημερινή πολιτική κι επικοινωνιακή συνθήκη.

Άραγε, σήμερα περισσότερο από ποτέ δεν απολαμβάνουμε να καταναλώνουμε τη μετατροπή της πολιτικής σε θέαμα, αλλά ταυτόχρονα δυσφορούμε για την "εικονική" διάσταση που έχει προσλάβει; Δεν λατρεύουμε την τηλε-οπτική εκδοχή της, αλλά ταυτόχρονα παραπονιόμαστε ότι στο βωμό της επικοινωνίας και των εντυπώσεων, χάνουμε την ουσία, ότι το φαίνεσθαι αντικαθιστά το είναι; Δεν

παρακολουθούμε στα σαλόνια μας τηλεοπτικές περσόνες να υποδύονται τους πολιτικούς και κατόπιν αξιολογούμε τους μονομάχους για τη ρητορική τους δεινότητα και το στυλ τους, παρά για οτιδήποτε άλλο; Η εικονικά διαμεσολαβημένη πρόσληψη της πολιτικής δεν έχει ήδη αλλάξει τον τρόπο άσκησής της;

Το αίτημα της "διαφάνειας" δεν εξακολουθεί να είναι κυρίαρχο; Αλλά ενώ απαιτούμε να λουστούν όλα στο φως (των τηλεοπτικών προβολέων, κατά προτίμηση), δεν ανησυχούμε ταυτόχρονα μήπως η βιομηχανία της παρακολούθησης και της επιτήρησης (κάμερες κτλ. στο δημόσιο χώρο) παραβιάσει την ιδιωτική μας ζωή; Όμως εμείς οι ίδιοι δεν είμαστε που, ως συμμετέχοντες ή ως θεατές στα τηλεπαιχνίδια reality, οικειοθελώς συμβάλλουμε στην προϊούσα κατάργηση της διάκρισης ιδιωτικού και δημόσιου; Δεν ακούμε ολοένα και συχνότερα γύρω μας την προτροπή "να είσαι αυθεντικός, να είσαι ο εαυτός σου", διατυπωμένη, ωστόσο, με τον πιο καταθλιπτικά στερεότυπο τρόπο; Μήπως δε ζούμε, στον αστερισμό του life style και της πολυτελούς επίδειξης, άλλος ναρκισσευόμενος μέσα στη χλιδή του, άλλος εποφθαλμιώντας την; Κι, επιτέλους, αν στην καθημερινότητά μας ζούμε αποσυρμένοι στην ιδιώτευσή μας, αποξενωμένοι από συλλογικές αξίες και δράσεις, δεν είμαστε ανά πάσα στιγμή διαθέσιμοι να επιστρέψουμε στη θαλπωρή της "κοινότητας", όπως το ανθρώπινο ποτάμι που, κραδαίνοντας εθνικά σύμβολα, ξεχύθηκε στους δρόμους, στήνοντας αυθόρμητα μια πάνδημη γιορτή το βράδυ που η Ελλάδα κατέκτησε το Ευρωπαϊκό Πρωτάθλημα Ποδοσφαίρου;

Για όλα αυτά ο Rousseau βέβαια δεν έχει να δώσει "απαντήσεις", να προσφέρει "λύσεις" ή να "πει" *ευθέως* κάτι. Ωστόσο, μπορεί καταρχάς να μας εμπνεύσει και να μας προβληματίσει, να μας κάνει να εντοπίσουμε αναλογίες, να αναζητήσουμε την καταγωγή, να στοχαστούμε τις αντιφάσεις της εποχής μας, του ίδιου μας του βίου, με φόντο το έργο του. Φυσικά, για να μην είναι απλώς μια αβέβαιη ηχώ ή μια θαμπή εικόνα, χρειάζεται μια ιδιαίτερη διαπραγμάτευση της οποίας η παρούσα διατριβή δεν μπορεί να αποτελεί παρά μονάχα το προοίμιο.

## ΕΡΓΑ ΤΟΥ ROUSSEAU ΠΟΥ ΑΝΑΦΕΡΟΝΤΑΙ ΣΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ

| γαλλικός τίτλος απάντων OC | σύντομη απόδοση | τόμος OC |
|---|---|---|
| *Les Confessions* | *Εξομολογήσεις* | I |
| *Rousseau juge de Jean Jaques: Dialogues* | *Διάλογοι* | I |
| *Les rêveries du promeneur solitaire* | *Ονειροπολήσεις* | I |
| *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* | *Νέα Ελοΐζα* | II |
| *Preface, Narcisse* | *Πρόλογος στο "Νάρκισσο"* | II |
| *Discours sur les sciences et les arts* | *Λόγος περί επιστημών και τεχνών* | III |
| *Observations... [Réponse à Stanislas]* | *Παρατηρήσεις [απάντηση στον Stanislas]* | III |
| *Lettre à M. Grimm* | *Επιστολή στον Grimm* | III |
| *Dernière réponse [à Bordes]* | *Τελευταία απάντηση [στον Bordes]* | III |
| *Discours sur l' origine et les fondemens de l' inégalité parmi les hommes* | *Λόγος περί ανισότητας* | III |
| *Discours sur l' écomomie politique* | *Πολιτική Οικονομία* | III |
| *Du Contrat social ou essai sur la forme de la république (première version)* | *Χειρόγραφο Γενεύης* | III |
| *Du Contrat social ou principes du droit politique* | *Κοινωνικό Συμβόλαιο* | III |
| *Fragments politiques* | *Πολιτικά Αποσπάσματα* | III |
| *Lettres écrites de la montagne* | *Γράμματα από το βουνό* | III |
| *Projet de constitution pour la Corse* | *Κορσική* | III |
| *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur la réformation projettée* | *Πολωνία* | III |
| *Émile ou de l'éducation* | *Αιμίλιος* | IV |
| *Lettre à Christophe de Beaumont* | *Επιστολή στον Beaumont* | IV |
| *Lettres Morales* | *Επιστολές περί ηθικής* | IV |
| *Lettre à M. de Voltaire [18/8/1756]* | *Επιστολή στον Voltaire* | IV |
| *Lettre à M. d'Alembert sur son Article Genève...* | *Επιστολή στον d'Alembert* | V |
| *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* | *Δοκίμιο (περί καταγωγής των γλωσσών)* | V |
| *Lettre à M. de Mirabeau [26/7/1767]* | *Επιστολή στον Mirabeau* | LP |

## ΜΕΘΟΔΟΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΩΝ

Οι παραπομπές στα κείμενα του Rousseau γίνονται με το σύντομο τίτλο τους στην ελληνική γλώσσα, στην αντίστοιχη σελίδα ή σελίδες στη γαλλική έκδοση με τα αρχικά OC (*Oeuvres Complètes*) ή LP (*Lettres Philosophiques)*. Ο τόμος των απάντων παραλείπεται. (Βλ. τον "πίνακα έργων Rousseau" για τον πλήρη τίτλο τους στα γαλλικά και τον τόμο στον οποίο περιέχονται). Ακολουθεί, αφού μεσολαβήσει κάθετος και το γράμμα ε (ελληνικά), η σελίδα της ελληνικής έκδοσης, αν υπάρχει. (Βλ. "βιβλιογραφία" για τα ακριβή στοιχεία της ελληνικής έκδοσης. Δε διατηρώ πάντα τη μετάφραση της ελληνικής έκδοσης, ενώ όπου δεν υπάρχει έκδοση στα ελληνικά η μετάφραση είναι δική μου).

Παράδειγμα: *Πολιτική Οικονομία*, OC259-260 /ε99 = σελίδες 259-260 του *Λόγος περί Πολτικής Οικονομίας* στον τρίτο τόμο των *Oeuvres Complètes*, και σελίδα 99 της ελληνικής έκδοσης.

Ειδικά για το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (η εκδοχή των εκδόσεων *Πόλις* που αναμένεται να καθιερωθεί δεν είχε κυκλοφορήσει πριν την ολοκλήρωση της διατριβής) αναφέρω πριν τον αριθμό των σελίδων το βιβλίο (με το γράμμα β) και το κεφάλαιο (με το γράμμα κ). Για τη *Νέα Ελοΐζα* αναφέρω πριν τον αριθμό των σελίδων το μέρος (μερ) και το γράμμα (γρ). Για τις *Εξομολογήσεις* και τον *Αιμίλιο* παραπέμπω στον πρώτο τόμο με Α και στο δεύτερο με Β πριν τον αριθμό της σελίδας της ελληνικής έκδοσης.

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## I. Έργα Rousseau


***Oeuvres Complètes***,
γενική επιμέλεια Bernard Gagnebin & Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Παρίσι (στερεότυπη γαλλική έκδοση των απάντων):
τόμος I: *Les Confessions - Autres textes autobiographiques*, 1959.
τόμος II: *La Nouvelle Héloïse- Théâtre- Poésies-Essais Littéraires*, 1964.
τόμος III: *Du Contrat social - Écrits politiques*, 1964.
τόμος IV: *Émile - Éducation - Morale - Botanique*, 1969.
τόμος V: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, 1995.

***Lettres Philosophiques***, Perrin J.-F.(επιμ.), Livres de Poche, Παρίσι 1997.

ελληνικές μεταφράσεις:

*Οι Εξομολογήσεις* του Ζαν Ζακ Ρουσσώ, μτφρ. Παπαθανασοπούλου Α., Α' τόμος & και Β' τόμος, επίλογος Ψυχοπαίδης Κ., Ιδεόγραμμα, Αθήνα 1997.

*Οι Ονειροπολήσεις του μοναχικού οδοιπόρου*, μτφρ. Σημηριώτης Ν., πρόλογος Jacques Voisine, Σ.Ι.Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1990.

*Επιστολή στον ντ'Αλαμπέρ (περί των θεαμάτων)*, εισ.-επιμ.Μανιάτης Γ., μτφρ. Μητρόπουλος Γ., Στάχυ, Αθήνα 2001.

*Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Αλεξίου-Καναγκίνη Μ., Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999.

*Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*, εισ.-επιμ. Γκιούρας Θ. & Γράβαρης Δ., μτφρ. Γεωργοπούλου Κ., Σαββάλας, Αθήνα 2004.

*Αιμίλιος ή περί Αγωγής*, εισ.Launay M., μτφρ. & επιμ. Γκέκα Π. & Σπανός Γ., Πλέθρον, Αθήνα, Α' τόμος 2001, Β' τόμος 2002.

*Γράμματα από το βουνό*, εισ.-επιμ. Χρύσης Α., μτφρ. Κέη Κ., Στάχυ, Αθήνα 2002.

*Δοκίμιο περί καταγωγής των γλωσσών όπου γίνεται λόγος περί μελωδίας και μουσικής μιμήσεως*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης Κ., Καστανιώτη, Αθήνα 1998.

αγγλόφωνες εκδόσεις που συμβουλεύτηκα:

*The Confessions*, εισ.-μτφρ. Cohen J.M., Penguin, Χαρμοντσγουόρθ 1953.

*Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, επιμ. Masters R.D. & Kelly C., μτφρ. Masters R.D. κ.α., University Press of New England, Λονδίνο 1990.

*Julie or the New Heloise*, επιμ.-μτφρ. Stewart P. & Vaché J., εισ. Stewart P., University Press of New England, Λονδίνο 1997.

*Politics and the arts: Letter to M.d'Alembert on the theatre*, εισ.-επιμ.-μτφρ. Bloom A., Cornell University Press, Ν.Υόρκη 1960.

*The Discourses and other early political writings*, επιμ.-μτφρ. Gourevitch V., Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1997.

*The Social Contract and other later political writings*, επιμ.-μτφρ. Gourevitch V., Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1997.

*Émile*, εισ. Jimack P.D., μτφρ. Foxley B., Everyman, Λονδίνο 1992.

*Letter to Beaumont, Letters written from the mountain, and related writings*, επιμ. Kelly C. & Grace E., μτφρ. Kelly C. & Bush J.R., University Press of New England, Λονδίνο 2001.

## II. Δευτερογενής αρθροβιβλιογραφία

Abizadeh A., "Banishing the particular: Rousseau, *Patrie* and the passions", *Political Theory*, τομ.29, τευχ.4, 2001, σ.556-582.

Arendt H., "What is authority?" στο Arendt H., *Between Past and Future*, σ.91-141, Penguin, Νέα Υόρκη 1977.

Babbitt I., *Rousseau and romanticism*, Meridian Books, Νέα Υόρκη 1955.

Baczko, B. "Moïse législateur..." στο Harvey S. κ.ά (επιμ.), *Reappraisals of Rousseau: studies in honour of R.A.Leigh*, σ.111-130, Manchester University Press, Totowa (Νέα Υερσέη) 1980.

Bernasconi R., "Rousseau and the supplement to the *Social Contract*: deconstruction and the possibility of democracy", *Cardozo Law Review*, τομ.11, τευχ.5/6, 1990, σ.1539-1564.

Burchell G., Gordon C. & Miller P. (επιμ.), *The Foucault effect: studies in governmentality*, Harvester Wheatsheaf, Λονδίνο 1991.

Burgelin P. κ.α., *Rousseau et la philosophie politique [Annales de philosophie politique τομ.5]*, PUF, Παρίσι 1965.

Cassirer E., *Καντ και Ρουσσώ*, μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γ., Έρασμος, Αθήνα 1978.

Cassirer E., *The question of Jean-Jacques Rousseau*, εισ.-επιμ. Gay P., Yale University Press, 2η εκδ., Λονδίνο 1989.

Charvet J., *The social problem in the philosophy of Rousseau*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1974.

Charvet J., "Rousseau and the ideal of community", *History of political Thought*, τομ.1, 1980, σ.68-80.

Cooper L., *Rousseau, nature and the problem of good life*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Πεννσυλβάνια) 1999.

Cranston M., *Jean-Jacques: The early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*, University of Chicago Press, Σικάγο 1982.

Cranston M., *The noble savage: Jean-Jacques Rousseau 1754-1762*, University of Chicago Press, Σικάγο 1991.

Cranston M., *The solitary self: Jean-Jacques Rousseau in exile and adversity*, εισ.Lakoff S., University of Chicago Press, Σικάγο 1997.

Crocker L., "Rousseau et la voie du totalitarisme" στο Burgelin P. κ.α., *Rousseau et la philosophie politique [Annales de philosophie politique τομ.5]*, σ.99-135, PUF, Παρίσι 1965.

Cullen D., *Freedom in Rousseau's political philosophy*, Northern Illinois University Press, DeKalb (Ιλλινόι) 1993.

Γρηγοροπούλου Β., "<<Φύση>> και αγωγή στον Ρουσσώ", *Ο Πολίτης*, τευχ.66-67, 1999, σ.31-36.

Γρηγοροπούλου Β., *Αγωγή και πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.

della Volpe G., *Rousseau and Marx and other writings*, εισαγ. & μτφρ. Fraser J., Lawrence & Wishart, Λονδίνο 1978.

Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Παρίσι 1950.

Derrida J., *Περί Γραμματολογίας*, μτφρ. Παπαγιώργης Κ., Γνώση, Αθήνα 1990.

Descartes, *La Dioptrique* στο *Oeuvres philosophiques*, τομ.1, επιμ. Alquié F., Garnier, Παρίσι 1963.

Diderot D., *Το παράδοξο με τον ηθοποιό*, μτφρ.-επίμετρο Βέζης Α., πρόλογος Παπαβασιλείου Β., Πόλις, Αθήνα 1995.

Diderot D. *Επιστολή για τους τυφλούς προς χρήση εκείνων που βλέπουν*, στο Diderot D., *Το όνειρο του d'Alembert και άλλα κείμενα*, επιμ. Χριστοδούλου Ι.Σ., μτφρ. Καλογνωμής Α., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998.

Diderot D., *Το όνειρο του d'Alembert και άλλα κείμενα*, επιμ. Χριστοδούλου Ι.Σ., μτφρ. Καλογνωμής Α., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998.

Dodge G.H. (επιμ.), *Jean-Jacques Rousseau: authoritarian libertarian?*, D.C.Heath & Company, Λονδίνο 1971.

Dugan C.N. & Strong T.B., "Music, Politics, Theater and representation" στο Riley P. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, σ.329-364, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2001.

Durant W. & Durant A., *Rousseau and Revolution* (*The story of civilization*, τομ.X), Simon & Schuster, Ν.Υόρκη 1967.

Ellenburg S., *Rousseau's Political Philosophy: an interpretation from within*, Cornell University Press, Λονδίνο 1976.

Ellison C.E., "Rousseau and the modern city: the politics of speech and dress", *Political Theory*, τομ.13, τευχ.4, 1985, σ.497-533.

Fabre M., *Jean-Jacques Rousseau: une fiction théorique éducative*, Hachette, Παρίσι, 1999.

Forbes H.D., "Rousseau, Ethnicity and Difference" στο Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, σ.220-245, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997.

Foucault, M., *Επιτήρηση και Τιμωρία: η γέννηση της φυλακής*, Ράππα, Αθήνα 1989.

Foucault, "Governmentality", στο G.Burchell, C.Gordon & P.Miller (επιμ.), *The Foucault effect: studies in governmentality*, σ.87-104, Harvester Wheatsheaf, Λονδίνο 1991.

Foucault, M., "Το μάτι της εξουσίας", συνέντευξη στους Barou J.P. & Perrot M., μτφρ. Σολομών Ι. στο Σολομών Ι. & Κουζέλης Γ. (επιμ.), *Πειθαρχία και Γνώση*, σ.17-29, Ε.Μ.Ε.Α., Αθήνα 1994.

Fralin R., *Rousseau and Representation*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1978.

Furet F., "Rousseau and the French Revolution" στο Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, σ.168-182, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997.

Garrard G., *Rousseau's counter-enlightenment: a republican critique of the Philosophes*, State University of New York Press, Νέα Υόρκη 2003.

Goldsmith V., *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1974.

Gordon C., "Governmental rationality: an introduction", στο G.Burchell, C.Gordon & P.Miller (επιμ.), *The Foucault effect: studies in governmentality*, σ.1-51, Harvester Wheatsheaf, Λονδίνο 1991.

Gouhier Henri, *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Παρίσι 1970.

Goyard-Fabre S., *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Παρίσι 2001.

Grant R.W., *Hypocrisy and integrity: Machiavelli, Rousseau and the ethics of politics*, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997.

Grimsley R., *The philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, Λονδίνο 1973.

Habermas J., *The structural transformation of the public sphere*, μτφρ. Burger T., Polity Press, Κέιμπριτζ 1989.

Hampsher-Monk I., "Rousseau and totalitarianism -with hindsight?" στο Wokler, R. (επιμ.), *Rousseau and Liberty*, σ.267-288, Manchester University Press, Μάντσεστερ 1995.

Harvey S. κ.ά (επιμ.), *Reappraisals of Rousseau: studies in honour of R.A.Leigh*, Manchester University Press, Totowα (Νέα Υερσέη) 1980.

Heckle P.L., *The statue of Glaucus: Rousseau's quest for authenticity*, Peter Lang, Νέα Υόρκη 1991.

Hollis M., "<<A remarkable change in man>>" στο O'Hagan T. (επιμ.), *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*, Avebury, Άλντερσοτ (Αγγλία) 1997,σ.56-65.

Johnston S., *Encountering Tragedy: Rousseau and the project of democratic order*, Cornell University Press, Λονδίνο 1999.

Jones W.T., "Rousseau's general will and the problem of consent", *Journal of the history of philosophy*, τομ.25, τευχ.1, 1987, σ.105-130.

Κακολύρης Γ., "Παραποιώντας το κείμενο: η αποδομητική ανάγνωση του *Δοκιμίου για την καταγωγή των γλωσσών* του Ρουσσώ από τον Ντερριντά", *Δευκαλίων*, τομ.20, τευχ.1, 2002, σ.21-54.

Kant I., "Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός" στο Kant κ.ά., *Τι είναι διαφωτισμός*, σ.17-29, επιμ.-μτφρ. Σκουτερόπουλος Ν.Μ., Κριτική, Αθήνα 1989.

Kant I. κ.ά., *Τι είναι διαφωτισμός*, επιμ.-μτφρ. Σκουτερόπουλος Ν.Μ., Κριτική, Αθήνα 1989.

Kavanagh T.M., *Writing the truth: authority and desire in Rousseau*, University of California Press, Λος Άντζελες 1987.

Kelly C., "<<To persuade without convincing>>: The language of Rousseau's Legislator", *American Journal of Political Science*, τομ.31, τευχ.2, 1987, σ.321-335.

Kelly C., "Rousseau and the case for (and against) censorship", *The Journal of Politics*, τομ.59, τευχ.4, 1997, σ.1232-1251.

L' Aminot T., *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*, The Voltaire Foundation, Οξφόρδη 1992.

Levine A., *Η γενική βούληση: Ρουσώ, Μαρξ, κομμουνισμός*, επιμ. Βαλλιάνος Χ., μτφρ. Μπαμπασάκης Γ.-Ι., Στάχυ, Αθήνα 2000.

Λίποβατς Θ., *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1990.

Λίποβατς Θ., *Δημοκρατικός λόγος, ψυχανάλυση, μονοθεϊσμός*, Πλέθρον, Αθήνα, 2001.

Lloyd H.A., "Sovereignty: Bodin, Hobbes, Rousseau", *Revue internationale de philosopie*, τομ.45, τευχ.4, 1991, σ.353-379.

Lüthy H., *From Calvin to Rousseau: tradition and modernity in socio-political thought from the Reformation to the french revolution*, Basic Books, Νέα Υόρκη 1970.

Μανιάτης Γ., *Το προσωπείο και το πρόσωπο: ο Ρουσώ και η αναζήτηση της αυθεντικής επικοινωνίας*, Στάχυ, Αθήνα 2000.

Manin B., "Volonté générale ou déliberation?: Esquisse d'une theorie de la déliberation politique", *Le Debat*, τομ.33, 1985, σ.72-93

Mathiesen T., "The viewer society: Michel Foucault's Panopticon revisited", *Theoretical Criminology*, τομ.1, τευχ.2, 1997, σ.215-234.

May G., "Rousseau and France", *Yale French Studies*, τευχ.28, 1962, σσ.122-135.

Miller J., *Rousseau: dreamer of democracy*, Yale University Press, Λονδίνο 1984.

Morgenstern M., *Rousseau and the politics of ambiguity: self, culture and society*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Πεννσυλβάνια) 1996.

Munteano B., *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, Nizet, Παρίσι 1975.

Noble R., *Language, subjectivity and freedom in Rousseau's moral philosophy*, Garland, Λονδίνο 1991.

O'Dea M., *Jean-Jacques Rousseau: Music, Illusion and Desire*, Macmillan, Λονδίνο 1995.

Ogrodnick M., *Instinct and Intimacy: political philosophy and autobiography in Rousseau*, University of Toronto Press, Τορόντο 1999.

O'Hagan T. (επιμ.), *Jean-Jacques Rousseau and the sources of the self*, Avebury, Άλντερσοτ (Αγγλία) 1997.

O'Neal J.C., *Seeing and Observing: Rousseau's rhetoric of perception*, Anma Libri, Σαρατόγκα 1985.

Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997.

Parry G., "*Emile*: learning to be men, women, and citizens" στο Riley P. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, σ.247-271, Cambridge University Press.

Plattner F.M., "Rousseau and the origins of Nationalism" στο Orwin C. & Tarcov N. (επιμ.), *The Legacy of Rousseau*, σ.183-199, University of Chicago Press, Λονδίνο 1997.

Polin R., *La politique de la solitude: essai sur J.-J.Rousseau,* Sirey, Παρίσι 1971.

Putterman E., "Realism and reform in Rousseau's constitutional projects for Poland and Corsica", *Political Studies*, τομ.49, 2001, σ.481-494.

Riley P., *Will and political legitimacy*, Harvard University Press, Λονδίνο 1982.

Riley P. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2001.

Ritter A. & Bondanella J.C. (επιμ.), *Rousseau's Political Writings*, W.W.Norton Company, Λονδίνο 1988.

Roche D., *France in the enlightenment*, μτφρ. Goldhammer A., Harvard University Press, Λονδίνο 1998.

Saccamanto N., "Rhetoric, consecus and the law in Rousseau's *Contrat Social*", *MLN*, τομ.107, τευχ.4, 1992, σ.730-751.

Scott J.T., "Rousseau and the melodious language of freedom", *Journal of politics*, τομ.59, τευχ.3, 1997, σ.803-829.

Scott J.T., "The harmony between Rousseau's musical theory and his philosophy", *Journal of the history of ideas*, τομ.59, τευχ.2, 1998, σ.287-308.

Sennett R., *Η τυραννία της οικειότητας*, επιμ. Λυκιαρδόπουλος Γ., μτφρ. Μέρτικας Γ.Ν., Νεφέλη, Αθήνα 1999.

Shklar J.N., "General will", *Dictionary of the history of ideas*, τομ.2, P.P.Wiener, Νέα Υόρκη 1973, σ.275-281.

Shklar J.N., *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, 2η εκδ., Κέιμπριτζ 1985.

Simon-Ingram J., "Expanding the social contract: Rousseau, gender and the problem of judgment", *Comparative Literature*, τομ.43, τευχ.2, 1991, σ.134-149.

Σολομών Ι. & Κουζέλης Γ. (επιμ.), *Πειθαρχία και Γνώση*, Ε.Μ.Ε.Α., Αθήνα 1994.

Sorenson L.R., "Rousseau's Liberalism", *History of political Thought*, τομ.11, τευχ. 3, 1990, σ.443-466.

Starobinski J., "Eloquence and liberty", *Journal of the history of ideas*, τομ.38, τευχ.2, 1977, σ.195-210.

Starobinski J., "The accuser and the accused", *Daedalus*, τομ.107, τευχ.3, 1978, σ.41-58.

Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and obstruction*, εισ. Morrissey R.J., μτφρ. Goldhammer A., University of Chicago Press, Λονδίνο 1988.

Starobinski J., "The Political Thought of J.J.Rousseau" στο Ritter A. & Bondanella J.C. (επιμ.), *Rousseau's Political Writings*, σ.221-232, W.W.Norton Company, Λονδίνο 1988.

Starobnski J., *Ο Ρουσσώ απαντά στον Βολταίρο: ο Λόγος περί επιστημών και τεχνών*, πρόλογος Κιτρομηλίδης Π., μτφρ. Πολυκανδριώτη Ρ., Κ.Ν.Ε. Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Αθήνα 2002.

Still J., *Justice and difference in the works of Rousseau*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1993.

Strauss L., *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γ. & Ροζάνης Σ., Γνώση, Αθήνα 1988.

Strong T.B., *Jean-Jacques Rousseau and the politics of the ordinary*, Sage, Λονδίνο 1994.

Taylor C., "Η πολιτική της αναγνώρισης" στου ίδιου κ.α., *Πολυπολιτισμικότητα*, πρόλογος Παπαγεωργίου Κ., μτφρ. Παιονίδης Φ., εισαγ. & επιμ. Gutman A., Πόλις, Αθήνα 1997.

Thomas, P., "The Revolutionary feast and Rousseau's quest for transparency", *History of political Thought*, τομ.28, τευχ.4, 1997, σ.652-676.

Todorov T. κ.α., αφιέρωμα στον Ζαν-Ζακ Ρουσό, *Διαβάζω*, τευχ.395, 1999, σ.113-143.

Todorov T., *Frail happiness: an essay on Rousseau*, μτφρ. & εισαγ. Scott J.T. & Zaretsky R.D. , The Pennsylvania State University Press, University Park (Πεννσυλβάνια) 2001.

Vernes P.-M., *La ville, la fête, la démocratie: Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, Παρίσι 1978.

Vernes P.-M., "La dimension métapolitique du Législateur" στο Vernes P.-M. κ.ά. (επιμ.), *Rousseau anticipateur - retardataire*, σ.91-99, L'Harmattan, Παρίσι 2000.

Vernes P.-M. κ.ά. (επιμ.), *Rousseau anticipateur - retardataire*, L'Harmattan, Παρίσι 2000.

Wisner D.A., *The cult of legislator in France 1750-1830: a study in the political theology of the French Enlightenment, Voltaire Foundation*, Οξφόρδη 1997.

Wokler, R., "A reply to Charvet: Rousseau and the perfectibility of man", *History of political Thought*, τομ.1, 1980, σ.81-90.

Wokler, R. "Ancient postmodernism in the philosophy of Rousseau" στο Riley P. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, σ.418-443, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 2001.

Wokler, R. (επιμ.), *Rousseau and liberty*, Manchester University Press, Μάντσεστερ 1995.

Φαράκλας Γ., "Ο Ρουσώ και η ανεπανόρθωτη απώλεια", ο *Πολίτης*, τευχ.86, 2001, σ.43-45.

Ψυχοπαίδης Κ., "Οι <<εξομολογήσεις>> του J.J.Rousseau. Στοχασμοί πάνω στον αλλοτριωμένο βίο", επίλογος στην ελληνική έκδοση των *Εξομολογήσεων*, τομ.Β' σ.397-420.

ΚΕΝΤΡΟ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ