

Eduardo Colombo, Περί της Πόλεως και του Πληβειακού Κοινωνικού Χώρου



Και εάν η ιστορία τους έκανε θύματα στο βαθμό που η εποχή τους τούς καταδίκασε, θύματα παρέμειναν μέχρι τις ημέρες μας».

Edward P. Thompson, *La Formation de la Classe Ouvriere Anglaise*

Υπήρχε μια φορά ένας βασιλιάς, που αποκεφαλίστηκε από έναν λαό που είχε επαναστατήσει. Ανάμεσα στους επαναστάτες υπήρχαν γυναίκες και άντρες, πλούσιοι και φτωχοί, αστοί και αβράκωτοι. Ένας από εκείνους τους επαναστάτες, ο αββάς Sieyès,¹ διάσημος αντιπρόσωπος της Τρίτης Τάξης, δέκα χρόνια μετά την πτώση της Βασίλλης, θυμόταν με αποστροφή αυτά που θεωρούσε σαν τις θλιβερές συνέπειες της: εκείνες τις μέρες του 1793 «όταν επικρατούσε τέτοια σύγχυση, ώστε αυτοί που δεν είχαν κανένα επίσημο αξίωμα, να θέλουν πεισματικά να ασχολούνται με τα πάντα» [15, σ. 9], Αυτοί που ήθελαν πεισματικά να ασχολούνται με τα πάντα, ήταν το «αφανές πλήθος», ο κόσμος του λαού, ο δήμος, οι παρίες. Χώρος δράσης τους το «διαμέρισμα» και η πλατεία. Ήθελαν πραγματική ισότητα και όχι μόνο νομική, την εξίσωση των βαθμών και των αγαθών. Έθεσαν το «κοινωνικό ζήτημα» γιατί άρχιζαν να κατανοούν ότι η λύση του είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη της ελευθερίας. Ήταν οι «αναρχικοί» που τόσο ανησυχούσαν τον Jacques

Pierre Brissot,² «οι κήρυκες του αγροτικού νόμου, οι υποκινητές της εξέγερσης» [16, σελ. 449],

Αυτοί που πραγματοποίησαν την ανατρεπτική Comune της 10ης Αυγούστου και την επαναστατική επιτροπή της Eueche, «αντικανονική συνέλευση των αντιπροσώπων των διαμερισμάτων». «Μια εστία αναταραχής που πάντα σιγόκαιγε», θα πει ο Jules Michelet [25, τομος V, σελ. 336-337],

Ένας απ' αυτούς θα γράψει λίγο αργότερα: «Εξαφανίστε, λοιπόν, τις αποκρουστικές διακρίσεις ανάμεσα σε πλούσιους και φτωχούς, μεγάλους και μικρούς, αφέντες και δούλους, εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους» [24, σ. 331]. Με το πέρασμα το χρόνου, οι απόγονοι αυτών των «λυσσασμένων» θα γίνουν σύμφωνα με τη σεμνή έκφραση του André Marlaux, ο αφανής λαός της μαύρης σημαίας.

Όμως δεν θέλω να σας αφηγηθώ ένα διήγημα, ούτε να σας διηγηθώ την ιστορία, αλλά να θεμελιώσω τη σκέψη μου πάνω σε μία απ' αυτές τις έντονες στιγμές κοινωνικής επαναθέσμησης, κατά τις οποίες η ανθρώπινη δράση ανοίγει ποικίλες δυνατότητες και όπου ο θρίαμβος μιας συγκεκριμένης ιστορικής μορφής αποκρύπτει, περιθωριοποιεί και καταστέλλει εναλλακτικές μορφές του, καταδικασμένες έτσι σε μια υπόγεια ζωή, περιμένουν να έρθουν άλλες γενιές που θα θελήσουν να καλλιεργήσουν αυτούς τους ελάχιστους γνωστούς σπόρους της μελλοντικής επανάστασης.

Η πόλις, η πολιτεία

Ο συνηθισμένος πολιτικός λόγος αναφέρεται στο κοινωνικό και το πολιτικό σαν να επρόκειτο για ξεχωριστές και ει δυνατόν διαχωρισμένες σφαίρες ή τομείς. Την ίδια στιγμή, αυτός ο λόγος αγνοεί ηθελημένα το προφανές γεγονός, ότι αυτός ο διαχωρισμός είναι το αποτέλεσμα μιας ιδιαίτερης ιστορικής εξέλιξης της απεικόνισης του συμφυούς κοινωνικού όσον αφορά τη θεσμοποίησή του. Με άλλα λόγια, ο διαχωρισμός ανάμεσα στο κοινωνικό και το πολιτικό είναι μέρος μιας πολιτικής στρατηγικής, μιας στρατηγικής των κυρίαρχων τάξεων.

Κάθε κοινωνία θεσμίζεται πάνω σε μια ιδιαίτερη κατασκευή του χώρου και του χρόνου. Ετερόνομες από την αρχή τους, δηλαδή εξαρτώμενες από το θείο, οι κοινωνίες πλάθουν έναν χρόνο αρχέγονο, αρχαϊκό, μυθικό, στον οποίο ο νόμος υπαγορεύτηκε από τους νεκρούς ή από τους θεούς, και ένα παρόν που ρυθμίζεται από την τελετουργία και εξαρτάται από το παρελθόν. Η παρουσία του θείου (της ουσίας της θρησκείας) μαρτυρά την αρχική απαλλοτρίωση που αποκλείει από την κοινωνική πρακτική την αναγνώριση της εγγενούς θεσμιστικής ικανότητας της συλλογικής δράσης.

Αυτή η απαλλοτρίωση που επιβλήθηκε από το θείο, μέσω της έξωθεν προέλευσης ή της υπερβατικότητας του νομοθέτη, κυριαρχεί και στην οργάνωση του κοινωνικού χώρου. Στην αρχαία Ελλάδα, σε μία εποχή που χάνεται στα μυθικά χρόνια, πολύ πριν την εποχή της πόλης, ο ομφαλός, ένας μικρός λόφος ή μια κωνική πέτρα (που παραπέμπει σε μια εικόνα τάφου) δεμένος με τις χθόνιες δυνάμεις, είναι το κέντρο της γης, αντικείμενο λατρείας και τόπος όπου γίνεται η απονομή της πρωτόγονης δικαιοσύνης. Στο μύθο της ίδρυσης της πόλης προηγείται η οροθέτηση του χώρου:

έτσι τον 7ο π.Χ. ο Ρωμύλος σκοτώνει τον Ρώμο και χαράζει το αυλάκι που ορίζει τα πρώτα σύνορα της Ρώμης. Το τοίχος περικλείει τον χώρο έξω από τον οποίο εκτείνεται το βέβηλο.

Με τον ίδιο τρόπο, στην κλασσική Ελλάδα η εστία της πόλης καθορίζει την αντιπροσώπευση του χώρου της πόλης, με το κοινό σημείο του πολιτικού και του ιερού. «Η εστία της πόλης» βρίσκεται συνήθως στο Πρυτανείο, σχεδόν πάντα τοποθετημένη στην αγορά. Μ' αυτή την εστία της πόλης ήταν συνδεδεμένη μια σειρά δημόσιων θυσιών που δεν γινόντουσαν από τους ιερείς, αλλά από τις δημόσιες αρχές, «που λεγόντουσαν, ανάλογα με το μέρος, άρχοντες, βασιλείς ή πρυτάνεις» [Αριστοτέλης, Πολιτικά, IV, 1322b, 25].

Τα θεμέλια του αρχαϊκού κόσμου θα αρχίσουν να κλονίζονται από το τέλος του 7ου αιώνα π.Χ. από ένα διπλό κίνημα που συνδέει μια ριζική κριτική του «θεσμισμένου συλλογικού φαντασιακού» με την ανακάλυψη της δημοκρατίας, ή αλλιώς, μιλώντας πιο γενικά, της πολιτικής [5, σ. 271].

Η ρύθμιση και ο έλεγχος της συλλογικής δράσης είναι ακριβώς το επίπεδο του πολιτικού στις ανθρώπινες κοινωνίες. Οι θεσμοί στους οποίους (άμεσα ή έμμεσα) εκφράζεται το πολιτικό σύστημα είναι το προϊόν της συμβολικο-θεσμιστικής ικανότητας κάθε κοινωνικού σχηματισμού. Αλλά η πολιτική γεννιέται σαν συνέπεια κάποιας συνείδησης της ελευθερίας. Ο Ευριπίδης στις «ΙΚέτιδες» (ένα έργο που παρουσιάστηκε στην Αθήνα γύρω στο 422 π.Χ.), βάζει στο στόμα του Θήσκου τα ακόλουθα λόγια, σαν απάντηση ενός απεσταλμένου από τη Θήβα: «Μάταια ψάχνεις έναν βασιλιά σ' αυτή την πόλη, που δεν είναι υπόκειται στην εξουσία ενός μόνου: η Αθήνα είναι ελεύθερη. Ο λαός κυβερνά εδώ». Και αυτή η συνείδηση της ελευθερίας απαιτεί δύο προϋποθέσεις για την κυριαρχία του δήμου: την ισότητα και τη διαφάνεια.

Και έτσι η ελληνική πόλις (και ιδιαίτερα η Αθήνα) θα γίνει ο τόπος της δημιουργίας ενός κοινωνικού χώρου ιδιαίτερα πολιτικού, δημόσιου και κοινού. Η πόλις του 5ου αιώνα ιδρύει ένα χώρο «απεικόνισης», μια δημόσια σκηνή, όπου οι άνθρωποι αναγνωρίζονται σαν ίσοι. Η Hannah Arendt απέδωσε με σαφήνεια αυτή την ιδέα: «Το να είσαι ελεύθερος απαιτούσε, πέρα από την καθεαυτό απελευθέρωση, την παρουσία και άλλων ανθρώπων, που θα βρίσκονταν στην ίδια κατάσταση, όπως και ένα κοινό δημόσιο χώρο για να τους συναντάς, έναν κόσμο πολιτικά οργανωμένο» [3, σ. 192]. Ένα δημόσιο χώρο, ξεχωριστό από τον «περίφρακτο» ιδιωτικό του οίκου, της οικονομίας του σπιτιού (όπου η ανισότητα γυναικών, σκλάβων, ανήλικων ήταν κι αυτή θεσμοποιημένη, όπως και σ' ολόκληρο τον κοινωνικό χώρο).

Αλλά ο δημόσιος χώρος ήταν ο χώρος που όλοι αναγνώριζαν τους άλλους, αλλά και αναγνωρίζονταν ως ίσοι, ίσοι απέναντι στο νόμο (ισονομία) και με το ίδιο δικαίωμα να απευθύνονται στον συναθροισμένο λαό (ισηγορία: ισότητα στην αγορά). Φυσικά ο «δημόσιος χώρος» ή ο «πολιτικός χώρος» σαν κοινωνικές πραγματικότητες, δεν μπορούν να γίνουν νοητοί σαν φυσικοί χώροι, όπως για παράδειγμα η αγορά, αλλά σαν συντακτικοί νόμοι, σαν μορφές απεικόνισης του κοινωνικού. Ο κόσμος είναι απεικόνιση, θα έλεγε ο Arthur Schopenhauer. Φαντασιακή απεικόνιση μιας σκηνής στην οποία λαμβάνει χώρα. Και, συνεπώς, είναι μπροστά στα μάτια του καθένα που

λαμβάνει χώρα η πολιτική, που παίρνονται οι αποφάσεις. Είναι η διαφάνεια αυτή που επιτρέπει την αναγνώριση της πολιτικής ισότητας. Στην Αθήνα η συνέλευση συζητούσε και αποφάσιζε για όλα τα προβλήματα της πόλης, χωρίς κανένα όριο. Οι συνεδριάσεις της ήταν ανοιχτές σε όλους τους πολίτες και η ψηφοφορία ήταν άμεση και δημόσια [10, σελ. 112]. Μην ξεχνάμε ότι η λέξη «δημόσιο» προέρχεται από τη λέξη δήμος: του λαού.

Εάν οι θεσμοί που εκφράζουν την πολιτική δράση του δήμου αρχίζουν να εμφανίζονται στην Ελλάδα είναι γιατί την ίδια στιγμή τα κοινωνικό-ιστορικά θεμέλια του κόσμου, η παραδοσιακή φαντασιακή θέσμισή του, γίνονται αντικείμενο κριτικής από ένα τύπο σκέψης, από μια μορφή σκέψης, που ξεφεύγει από το αναπόδραστο ενός νόμου υπαγορευμένου από έναν εξωτερικό νομοθέτη και τοποθετείται στο πεδίο του απροσδιόριστου (άπειρον, Αναξίμανδρος). Γεγονός που επιτρέπει στον άνθρωπο να επιλέξει ανάμεσα σε διαφορετικές δυνατότητες και να σχεδιάσει τις συνθήκες μιας καλύτερης κοινωνίας. «Εάν στο ανθρώπινο σύμπαν», γράφει ο Κορνήλιος Καστοριάδης, «επικρατούσε απόλυτη τάξη, είτε από εξωτερικούς παράγοντες, είτε χάρις στην αυθόρμητη δραστηριότητά του, (...) εάν οι ανθρώπινοι νόμοι είχαν υπαγορευθεί από το θεό ή από τη φύση, ή διαφορετικά από τη φύση της κοινωνίας ή από τους νόμους της ιστορίας, δεν θα υπήρχε κανένας χώρος για την πολιτική σκέψη, ούτε ανοιχτό πεδίο για την πολιτική δράση» [6, σ. 285].

Οι σοφιστές θα επιμείνουν στην αντίθεση ανάμεσα στο νόμο και τη φύση, ανάμεσα σ' αυτό που είναι «από σύμβαση» (νόμος, θεσμοί) και αυτό που είναι «από τη φύση». Αργότερα ο Αριστοτέλης θα κλίνει προς την πλευρά της φύσης. Έτσι στα «Πολιτικά» [I, 13, 5] γράφει: «Είναι από τη φύση που το μεγαλύτερο μέρος των όντων διατάζει ή υπακούει», και [I, 5, 15]: «Όποιος όντας άνθρωπος από τη φύση δεν ορίζει τον εαυτό του αλλά ανήκει σε κάποιον άλλο, αυτός είναι σκλάβος από τη φύση».

Αντίθετα, έναν αιώνα πριν από τον Αριστοτέλη, ο Πρωταγόρας, ο πρώτος σοφιστής (γύρω στο 490-420 π.Χ.), υποστηρίζει ένα ριζοσπαστικό σχετικισμό, σύμφωνα με τον οποίο τα πάντα προέρχονται από σύμβαση, είναι «τεχνητά». Σε ένα πρόσφατο βιβλίο για τους προ-σωκρατικούς διαβάζουμε: «Η σοφιστική του Πρωταγόρα είναι η πρώτη και ίσως η πιο ριζοσπαστική φιλοσοφία των αξιών: αυτό που θεμελιώνει μια αξία δεν είναι η αλήθεια της, αλλά το γεγονός ότι είναι επιθυμητή, αυτό που θεμελιώνει το δίκαιο δεν είναι η φύση, αλλά το γεγονός ότι η ανθρώπινη κοινωνία το δέχεται» [4, σ. 1526]. Για να μπορέσει να το σκεφτεί, έπρεπε να ελευθερωθεί από τους θεούς και πραγματικά ο Πρωταγόρας μετέδωσε ένα μήνυμα αθεΐας, ή τουλάχιστον αυτό πίστεψαν οι σύγχρονοί του που, όπως συμβαίνει ακόμη και σήμερα, δεν ήταν πολύ διατεθειμένοι να εγκαταλείψουν την καθησυχαστική άνεση των πιστεύω τους. Ένα από τα γραπτά του, μας πληροφορεί ο Διογένης Λαέρτιος, αρχίζει έτσι: «Όσον αφορά τους θεούς, δεν είμαι σε θέση να γνωρίζω ούτε αν υπάρχουν ούτε (...)». Αυτή η εισαγωγή τού κόστισε την αποπομπή του από την Αθήνα. Αφού κατασχέθηκαν στα σπίτια αυτών που τα κατείχαν από έναν απεσταλμένο, τα γραπτά του κάηκαν στη δημόσια πλατεία» [4, σ. 983].

Γεννημένη στην κινούμενη άμμο του απροσδιόριστου και της υπεροχής του νόμου, η ιδέα της ελευθερίας (και η πρώτη από τις μορφές οργάνωσης / θέσμισής της: η δημοκρατία) διατηρούσε και διατηρεί δύσκολες και περίπλοκες σχέσεις με την

ισονομία. Οι σκλάβοι ήταν αποκλεισμένοι από το πολιτικό σώμα, από τον δήμο: μέσω της φύσης, υποστήριζαν κάποιον, ενώ άλλοι έλεγαν ότι η εξουσία του αφέντη πάνω στον σκλάβο εναντιώνεται στη φύση, είναι κάτι το τεχνητό, μία σύμβαση, και συνεπώς τυχαία, άρα μπορεί ν' αλλάξει αν υπάρξει η θέληση. Πολεμική που ο Πλάτων ξαναπιάνει για να αποστομώσει τον Θρασύμαχο και τους άλλους σοφιστές στα πρώτα βιβλία της «Πολιτείας», στον «Γοργία» και σ' άλλους διαλόγους.

Η επιχειρηματολογία μπορεί ν' αντιστραφεί και να χρησιμεύσει για τον εγκωμιασμό της δημοκρατίας σαν ίδιον της φύσης των Αθηναίων, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του «Επιταφίου» του Περικλή³...«γιατί, δεδομένου ότι στην πολιτική πάλη πολλά ξεχνιούνται προκειμένου να επιτευχθεί μια νίκη, μπορεί να χρησιμοποιηθεί μια συντηρητική / αντιδραστική αντίληψη για την υπεράσπιση αυτού που μόλις κατακτήθηκε ενάντια σε όποιον, με μια ολιγαρχική προοπτική, τόνιζε τον υπαγορευμένο από την ιστορία χαρακτήρα των καταστατικών νόμων της πόλης» [22, σ.177],

Σ' αυτό το πεδίο, που ανοίχθηκε από τους αρχαίους σοφιστές και που είναι ακόμα και σήμερα τρομερά επίκαιρο, δεν μπορώ να μην σκεφτώ ότι, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, «οι πιο ριζοσπαστικά ανατρεπτικές απόψεις στο χώρο των ιδεών είναι εκείνες των στοχαστών που δίνουν προβάδισμα στο νόμο έναντι της φύσης, εκείνες που επιμένουν στον αυθαίρετο, συμβατικό, θεσμισμένο χαρακτήρα, όχι μόνο των καταστατικών πολιτικών νόμων, αλλά και της θεμελίωσης/θέσμησης του κόσμου» [5, σ.272].

Βέβαια μπορούμε να πούμε ότι ο λόγος ύπαρξης της πολιτικής είναι η ελευθερία [3, σ.196], αλλά η ελευθερία είναι εύθραυστη και δεν εμφανίζεται παντού. Υπάρχει μόνο εκεί που οι άνθρωποι είναι ίσοι. Γι' αυτό και χαρακτηρίστηκε ο χαμένος θησαυρός των επαναστάσεων. Η Αθήνα, όπως ήδη έχουμε πει, για να δημιουργήσει την πολιτική έπρεπε ταυτόχρονα να δημιουργήσει ένα δημόσιο χώρο όπου να υπάρχει ο δήμος.

Η δημοκρατία ήταν η ίδια η καταστατική αρχή της κλασσικής Αθήνας, η ψυχή της πόλης, μας θυμίζει ένας σύγχρονος συγγραφέας [22, σ.178], και παρατηρεί ότι μια από τις πρώτες αναφορές στον όρο δημοκρατία βρίσκεται στον Ευριπίδη («Οι Ικέτιδες» : το κείμενο μιλάει για το «νόμο της λαϊκής ψηφοφορίας στην οποία επικρατεί η πλειοψηφία»). Πράγμα που σημαίνει ότι η αθηναϊκή δημοκρατία φέρνει μαζί με την κυριαρχία του δήμου και την ισότητα των πολιτών, την αναγνώριση του νόμου της πλειοψηφίας. Όσο κι αν είναι δύσκολο για έναν σύγχρονο άνθρωπο συνηθισμένο στην ιδέα και την πρακτική της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, πρέπει να προσπαθήσει να φανταστεί την αρχή της πλειοψηφίας στο πλαίσιο της πόλης, δηλαδή μιας ψήφου ανοιχτής, δημόσιας, ο σκοπός της οποίας ήταν να παρθεί μια απόφαση και όχι η εκλογή αντιπροσώπων επενδυμένων με την εξουσία να αποφασίζουν.

Τούτου δοθέντος, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας, όπως μας υπενθυμίζει ο Moses Finley, το διφορούμενο της λέξης δήμος, που προσδιορίζει ανάλογα με την περίπτωση είτε το σύνολο του πολιτικού σώματος, όπως στην κλασσική ρήση «ο δήμος αποφάσισε», είτε μόνο ένα μέρος του όπως όταν χρησιμοποιείται για τον «απλό λαό», για τους φτωχούς, για το πλήθος. Τους ίδιους συνειρμούς φέρνει και το

λατινικό *populus*. Σαν συνώνυμο του «πλούσιοι» οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν όρους που σήμαιναν κατά γράμμα οι «άξιοι» (χρηστοί), οι «καλύτεροι» (βέλτιστοι), οι «αξιόλογοι» γνώριμοι). Και για να ορίσουν τους φτωχούς λέγανε οι «κατώτεροι» (χείρωνες), η «πλέμπα» (όχλος). Στα λατινικά οι *boni*, ή οι όπτιμοι αντιπαρατίθενται στην *plebs*, στη *multitudo*, στους *improbi* [10, σ.22]. Ο σύγχρονος όρος μας «λαός» καταγράφει τις ίδιες κοινωνικές αντιθέσεις.

Όπως η ισονομία αντιπαρατίθετο στην τυραννίδα (στη διακυβέρνηση του ενός, στην αυθαιρεσία), έτσι στη διάρκεια του 5ου αιώνα π.Χ. η δημοκρατία αντιπαρατίθετο στην ολιγαρχία. Δημοκρατία ή ολιγαρχία, λαός ή ελίτ, αυτή θα είναι η διαρκής αντιπαράθεση που επιβλήθηκε από την ανισότητα στη διάρκεια της ιστορίας και που το πολιτικό σύστημα μέχρι τώρα έχει επιλύσει προς όφελος της ελίτ.

Από την πρώτη στιγμή ο εχθρός υπήρξε η ισότητα. Ακόμα και όταν ο πολιτικός λόγος αναγνώριζε την ελευθερία, η ισότητα φαινόταν σκανδαλώδης, απαράδεκτη. Σύμφωνα με κάποιους ελληνοιστές, ο ίδιος ο όρος δημοκρατία καθιερώθηκε από τους αντιπάλους της που ήθελαν να συμπεριλάβουν στον όρο τη βία (κράτος) που χρησιμοποιήθηκε από τη μία πλευρά ενάντια στην άλλη, πολύ διαφορετικά από την αρχή (που θα έδινε τον όρο της δημαρχίας) δηλαδή την πολιτική εξουσία που ασκείται διαδοχικά (με εκλογή ή με κλήρωση των αξιωματούχων) στην καρδιά της πόλης [23, σ.162],

Ο Ευριπίδης σ' ένα απόσπασμα από τις «ΙΚέτιδες», στο αμέσως προηγούμενο από αυτό που ήδη αναφέρθηκε, βάζει τον απεσταλμένο από τη Θήβα να λέει (415-420): «Εξ' άλλου, πώς θα μπορούσε η μάζα, ανίκανη η ίδια να σκεφτεί σωστά, να οδηγήσει την πόλη στο σωστό δρόμο; (...) Ένας φτωχός εργάτης, όσο κι αν είναι μορφωμένος, δεν θα έχει το χρόνο να ασχοληθεί με τις δημόσιες υποθέσεις».4

Ο Πλάτων γράφει στον «Γοργία» (482-483): «Η καταστροφή, πιστεύω, βρίσκεται στο ότι οι αδύναμοι και η πλειοψηφία είναι αυτοί στους οποίους οφείλεται η θέσμιση των νόμων (...) γιατί, από τη στιγμή που είναι κατώτεροι, τους φτάνει, πιστεύω, να έχουν την ισότητα!». Και στον «Μενέξενος» βρίσκουμε τον γνωστό ορισμό του δημοκρατικού πολιτεύματος (238c.7-239d.2): «Είναι στην πραγματικότητα η διακυβέρνηση της ελίτ (αριστοκρατίας) με τη συναίνεση του πλήθους».

Για να κλείσουμε αυτή τη μικρή παράθεση κριτικών που γεννήθηκαν την ίδια εποχή με το πρώτο βήμα προς τη θέσμιση ενός πολιτικού χώρου ανοιχτού στην ελευθερία του ανθρώπου, ας ακούσουμε τον Αριστοτέλη: «Η δημοκρατία είναι μια παρέκκλιση της πολιτείας έτσι όπως η ολιγαρχία είναι μια παρέκκλιση της αριστοκρατίας: η ολιγαρχία έχει σαν επιδίωξη το συμφέρον των πλουσίων, η δημοκρατία αυτό των φτωχών («Πολιτικά», 1279 b.5-10).

Η πόλις υπήρξε μια λαμπρή στιγμή της ιστορίας. Εφήμερη και γόνιμη για το μέλλον όπως μια επανάσταση. Έκλεισε τα μάτια της μπροστά στους αποκλεισμένους από την ενεργό πολιτική: τις γυναίκες, τους σκλάβους, τους ξένους. Ασυγχώρητο σήμερα, από τη δική μας οπτική γωνία. Αλλά μπορούμε να ζητήσουμε από το παρελθόν να είναι κάτι περισσότερο απ' αυτό που υπήρξε;

Διάλειμμα και Επανάσταση

Η κλασική αρχαιότητα λειτούργησε πάνω στην ιδέα ενός θεσμισμένου πολιτικού συστήματος που είχε ως πηγή του το λαό, τη βάση, σ' αυτούς τέλος πάντων, που εθεωρούντο πολίτες. Αλλά αν και ο προβληματισμός-πάνω στη δικαιοσύνη εμφανίστηκε πολύ νωρίς, δεν τέθηκε, αντιθέτως, εξίσου καθαρά και ανοιχτά το πρόβλημα της νομιμότητας του πολιτικού συστήματος.

Σύμφωνα με τον Finley, «ούτε καν εκείνοι οι σοφιστές στους οποίους βρίσκεται, σε εμβρυακή κατάσταση, μια θεωρία του συμβολαίου (ο νόμος είναι το αποτέλεσμα μιας συμφωνίας ή μιας συνωμοσίας, ανάμεσα στους αδύναμους για να μειωθεί η φυσική εξουσία των δυνατών), ούτε καν αυτοί προτείνουν μια έννοια της νομιμότητας» [10, σ.189-191].

Μόνο πιο πρόσφατα, κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, είναι που η νομιμότητα θα μπει στο κέντρο της πολιτικής προβληματικής. Πρέπει να προσεχθεί το γεγονός ότι ο ίδιος ο όρος της πολιτικής δεν υπήρχε στο λεξιλόγιο των ιερέων και των δοκιμογράφων μέχρι τις αρχές του 13ου αιώνα. Η δύση είχε ενοποιηθεί υπό την αιγίδα της Εκκλησίας. Η πολιτική εξουσία δεν οργανωνόταν πια από τα κάτω, στο επίπεδο των πολιτών, του απλού κόσμου, του λαού, κάτι που συνέβαινε και στις γερμανικές φυλές στην αρχή της εποχής μας: δεν ήταν πια *res publica* (δημόσια υπόθεση σ.τ.Μ.). Κατέχοντας ηγεμονική θέση στον χριστιανικό κόσμο, η παπική εξουσία άρχισε να επεξεργάζεται, με σημείο εκκίνησης τον 5ο αιώνα, μια θεοκεντρική θεωρία, σύμφωνα με την οποία κάθε εξουσία προέρχεται από το Θεό, παντοδύναμο βασιλέα (παντοκράτωρ) που τοποθετεί στη γη τον ποντίφηκα τοποτηρητή του, στην τάξη του μονάρχη.

Και ο Διονύσιος ο ψευδο-Αρεοπαγίτης, ενώνει σε μια τέλεια ιεραρχία (σε ένα ιεραρχικό συνεχές) το Θεό και την ύλη: η ιεραρχία της εκκλησίας αντανακλά εκείνη του ουρανού. Κατασκευάζοντας τη θεωρία της ιεραρχίας, ο μεσαιωνικός κόσμος περικλείει το σύνολο του κοινωνικού χώρου στη θρησκευτική τάξη. Θα μπορούσαμε να πούμε, σύμφωνα με τον Claude Lefort, ότι πριν το τέλος του 14ου αιώνα δεν υπήρχε πολιτική σκέψη που να ορίζεται σαν τέτοια. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο αυτοκράτορας ή ο λαός δεν έκαναν πολιτική ή δεν είχαν επεξεργαστεί μια πολιτική θεωρία της εξουσίας, αλλά ότι κάθε σκέψη «πάνω στην εξουσία, στην οργάνωση της πόλης, στις αιτίες της διαφθοράς της, έμενε απόλυτα εξαρτημένη από μια θεολογική απεικόνιση του κόσμου, τη μοναδική που καθόριζε τα όρια του πραγματικού και του φαντασιακού, του αληθινού και του ψευτικού, του καλού και του κακού» [17, σ.29]. Δεν υπήρχε ένας πολιτικός χώρος, ένα πεδίο για την πολιτική.

Τον 13ο αιώνα αρχίζει να εμφανίζεται, τουλάχιστον σε εμβρυακή μορφή, η ιδέα ενός πολιτικού σώματος συνδεδεμένου με τα εδάφη ενός βασιλείου (κληρονόμος της *plenas potestas* όπως ορίσθηκε από τον Πάπα Λέοντα τον 1ο. Ξεκινώντας από τότε, τα θεμέλια της θρησκευτικής τάξης θ' αρχίσουν να ροκανίζονται από τη διπλή επίδραση των κοινωνικών κινημάτων και των νέων ιδεών, από άλλες αντιλήψεις για τη φύση, την επιστήμη, για τη θέση του ανθρώπου. Πληθαίνουν οι εξεγέρσεις των χωρικών και των φτωχών των πόλεων: Παραδείγματος χάριν, η εξέγερση της Φλάνδρας το 1323, την οποία ακολουθούν άλλες στην Τουλούζη, τη Ρώμη, τη Σιένα, η ζακερί του 1358, η εξέγερση στη νότια Αγγλία με τον Wyclaf και τον John Ball το

1381... Τα κινήματα των χωρικών και των αιρετικών συνεχίστηκαν και τους επόμενους αιώνες.

Όλος αυτός ο αναβρασμός τροφοδοτήθηκε από το κριτικό πνεύμα και την ίδια στιγμή επέτρεψε στην ανθρώπινη σκέψη να πολλαπλασιάσει την αυθάδειά της. Στην αρχή του 14ου αιώνα, ο Γουλιέλμος του Οckam αιτιάται την απόλυτη μοναδικότητα του κάθε πράγματος και, πέτρα με την πέτρα, η κριτική, η λογική, η γνώση, καταστρέφουν το φρούριο της σχολαστικής στο οποίο είχε οχυρωθεί η εκκλησία. Παράλληλα με τη Μεταρρύθμιση, η πολιτική σκέψη εδραιώνεται και ξεκαθαρίζει το πεδίο της με τη δημιουργία του «φανταστικού» χώρου του σύγχρονου κράτους: ο Niccolò Machiavelli (1469-1527) δημιουργεί το «πολιτικό αντικείμενο» περιγράφοντας τη λογική της δράσης που οδηγεί στην κατάκτηση και τη διατήρηση της εξουσίας.

Ο Jean Bodin, στη «Δημοκρατία» (1576) δίνει την έννοια της κυριαρχίας που προορίζεται να συνδεθεί οριστικά με το κυοφορούμενο σύγχρονο κράτος, στο οποίο ο Thomas Hobbes θα δώσει («Λεβιάθαν», 1651), μέσα στα πλαίσια ενός μοναδικού καταστατικού συμβολαίου που θεμελιώνει συγχρόνως την πολιτική εξουσία και την κοινωνία των πολιτών, εκείνα τα χαρακτηριστικά αφαίρεσης, ορθολογικότητας και εσωτερικής νομιμότητας (μη υπερβατικής) που θα κάνουν το κράτος τον «μεταφυσικό εγγυητή» του θεσμισμένου κοινωνικού [8], Εφεξής το κράτος θα είναι ο μοναδικός νόμιμος χώρος απεικόνισης του πολιτικού.

Εν τούτοις ήδη ο Etienne de La Boetie έθεσε τις βάσεις μιας ριζικής κριτικής της κυριαρχίας, με το «Discourse de la servitude volontaire» (γύρω στο 1560), το οποίο εμφανίζεται κάτι σαν αντι – Hobbes ante litteram, στο βαθμό που δυναμιτίζει τα επιχειρήματα με τα οποία επιχειρείται η δικαιολόγηση του κράτους [1, σ.ΧV],

Το κίνημα ιδεών που αναπτύσσεται ξεκινώντας στα τέλη του 15ου αιώνα και φτάνοντας μέχρι τον 17ο, διαμορφώνει μια νέα διάσταση του πολιτικού, νέα στο επίπεδο της ιδρυτικής αρχής του κοινωνικού, η οποία θα γίνει ορατή κατά τη διάρκεια της γαλλικής επανάστασης και θα έχει δύο εκδοχές: μία που, όπως είδαμε, έρχεται να συλλάβει το κράτος σαν μία αυτόνομη οντότητα, που θεωρεί την πολιτική μια πραγματικότητα *suī generis* και απομονώνει τη θρησκεία στο χώρο των ιδιωτικών πεποιθήσεων [18, σ.252], και μια άλλη, φιλοσοφική, που πηγάζει από την ελευθερία του ανθρώπου.

Στα τέλη του 1400, ο Pico della Mirandola γράφει την «Oratio de Hominis dignitate», στην οποία η ρητορική μπαίνει στην υπηρεσία της ελευθερίας: «Όλα αυτά που βλέπουμε είναι δικά μας, δηλαδή ανθρώπινα, στο βαθμό που είναι προϊόν των ανθρώπων». Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, αυτό που είναι δεν του δόθηκε από τη θεία πρόνοια ή από τη φύση, το έδωσε μόνος του στον εαυτό του. Το είναι του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα του πράττειν του, της δράσης του. Και, τέλος, με τον Giordano Bruno (1548-1600), οι δεσμοί που συνδέουν τον άνθρωπο με τις υποδείξεις από το υπερπέραν σπάνε: η ιδέα της ανθρωπότητας συμπεριλαμβάνει το ιδανικό της αυτονομίας [7, σ.127].

Παρ' όλα αυτά, η ετερονομία συνεχίζει να είναι ο καταστατικός νόμος του πολιτικού σώματος. Στο κατώφλι του 18ου αιώνα ο John Locke θα αναγνωρίσει στην κοινωνία

των πολιτών το εγγενές δικαίωμα στην αντίσταση, αλλά η ανώτατη εξουσία επιστρέφει στην κοινωνία μόνο εάν η κυβέρνηση υπερβεί τις δικαιοδοσίες της: μόνο τότε «ο λαός έχει το δικαίωμα να ενεργήσει κυριαρχικά» και να «ξα- ναθέσει την ανώτατη εξουσία, της οποίας σε παρόμοια περίπτωση αυτός είναι ολοκληρωτικά και πλήρως δικαιούχος, σε νέα χέρια» [21, σ. 370].

Μέσα στον αιώνα των Φώτων ο Jean-Jacques Rousseau θα ανακαλύψει τη *Volonté Générale* (Γενική Θέληση, σ.τ.Μ), που συνεπάγεται, σαν αποτέλεσμα του κοινωνικού συμβολαίου, «την ολοκληρωτική εκχώρηση, από την πλευρά όλων των εταίρων, όλων των δικαιωμάτων τους στην κοινότητα». Οι βαθιές δυνάμεις που έθεσε σε κίνηση ο 17ος αιώνας δεν προσαρμόστηκαν στις προγενέστερες αντιλήψεις, δεν ανέχτηκαν τα όρια ενός τελειωμένου συστήματος. Ο Alexis de Tocqueville θα ονομάσει αυτή τη δύναμη «πνεύμα έρευνας», δηλαδή κριτικό πνεύμα. Οι «φιλόσοφοι των Φώτων» έπρεπε να πολεμήσουν την εκκλησία όχι μόνο επειδή αυτή χρησίμευε σαν πρότυπο και σαν εγγυητής για τους θεσμούς του κράτους, αλλά, βασικά, επειδή ήταν η πρώτη από τις πολιτικές εξουσίες που είχε σαν αποστολή να «παρακολουθεί την ανάπτυξη της σκέψης και να λογοκρίνει τα γραπτά» [28, L.III, κεφ.II, σ.204].

Στην πραγματικότητα, μαζί με τη δύση της αρχής της αυθεντίας, της σταθερότητας στον χρόνο, δηλαδή της παράδοσης σαν εργαλείο κρίσης ενός κανόνος ή ενός νόμου, αυτό που αρχίζει να συνθλίβεται και να κατακερματίζεται είναι μια ολόκληρη φαντασιακή απεικόνιση του κόσμου, που βασίζεται στην έξωθεν προέλευση του νομοθέτη. Είναι η άρνηση κάθε υπερβατικότητας, είναι αυτό το «κίνημα απαλλαγής από τις ψευδαισθήσεις», που εγκαταλείποντας το στοιχείο του θείου (δικαιολογία σε τελική ανάλυση κάθε εξουσίας προκειμένου να οργανώσει τον κοινωνικό χώρο), θα επιτρέψει τελικά τη συλλογική επανοικειοποίηση της θεσμιστικής αρχής. Για την ώρα, ο αιώνας των Φώτων θα αρκестεί σ' αυτή τη ρωγμή στο θεσμισμένο φαντασιακό, στο οποίο, εισάγοντας τον ορθολογισμό, και μ' αυτόν τη σχετικότητα των απόψεων, θα ξεκινήσει η διαδικασία της εκκοσμίκευσής του.

Αν και «όλοι αυτοί που είχαν να φοβούνται κάτι από τις επαναστάσεις, θα βιαστούν να τρέξουν προς βοήθεια των καθιερωμένων απόψεων», η Ευρώπη θα συνταραχθεί από τη Μεγάλη Επανάσταση. Ο Tocqueville με οξυδέρκεια βλέπει στην εναντίωση στη θρησκεία ένα απ' αυτά «τα γενικευμένα και κυρίαρχα πάθη», των οποίων ο σκληρός πυρήνας είναι η ελεύθερη έρευνα, δηλαδή μια από τις μορφές της ελευθερίας. Εάν κάτω από Ancien Regime ο κόσμος που θα έκανε την επανάσταση ήταν άπιστος, παρ' όλα αυτά «έμεινε σ' αυτόν μια αξιοθαύμαστη πίστη που λείπει από εμάς: πίστευε στον εαυτό του».

Φυσικά, γιατί μαζί με το πρώτο γενικευμένο και κυρίαρχο πάθος υπήρχε και ένα άλλο, αυτό της ισότητας. «Η ισότητα, που κάνει τους ανθρώπους ανεξάρτητους τον ένα από τον άλλο, τους έκανε να αποκτήσουν τη συνήθεια και την επιθυμία να μην ακολουθούν σε κάθε ενέργειά τους, τίποτα άλλο, πέρα από τη θέλησή τους. Αυτή η ολοκληρωμένη ανεξαρτησία, την οποία γεύονται συνεχώς, τόσο απέναντι στους ίσους τους όσο και απέναντι στις συνήθειες της ιδιωτικής τους ζωής, τους προδιαθέτει να βλέπουν με δυοπλοία κάθε εξουσία και πολύ σύντομα τους εμπνέει την ιδέα και την αγάπη της πολιτικής ελευθερίας» [29, σ.392].

Ένα πολιτικό σύνταγμα μπορεί να ορίσει με διαφορετικούς τρόπους την ισότητα . (όπως συμβαίνει, εκτός των άλλων, και με τους ορισμούς της ελευθερίας): ισότητα απέναντι στο νόμο, ισότητα ευκαιριών, ισότητα ενός μέρους του κοινωνικού σώματος που θεωρείται ικανό να ασκήσει την εξουσία. Εντούτοις η επαναστατική διαδικασία του 1789, επειδή θεμελιώνει την ελευθερία πάνω στην ισότητα, θα απελευθερώσει μια δυναμική που ξ)α ξεπεράσει τα θεσμικά όρια που έθεσε η επανάσταση, μια δυναμική που προβάλλεται στο μέλλον.

Όπως σημειώσαμε με την αναφορά στην πόλη του 5ου π.Χ. αιώνα, η δημιουργία ενός πολιτικού χώρου όπου ο λαός αποφασίζει, και αποφασίζει, ότι αυτός και μόνο αυτός, αποφασίζει βάσει ποίων κανόνων πρέπει να διαμορφωθεί η δημόσια συμπεριφορά και με ποιες θεσμικές μορφές επιθυμεί να οργανώσει τη ζωή της κοινότητας,⁵ υπήρξε μια από τις συνέπειες της δημιουργίας ενός ρήγματος στο πραγματικό φαντασιακό, που επέτρεψε να ειδωθεί ο κόσμος σαν μη-δεδομένος, μη-εξαρτώμενος από οποιαδήποτε μοιρολατρία, από κανένα αόρατο χέρι.

Για δεύτερη φορά η δυτική ιστορία, ξεκινώντας από την Αναγέννηση, θ' αρχίσει να σκιαγραφεί ένα πολιτικό σχέδιο απελευθέρωσης από το θεολογικό-πολιτικό πρότυπο, ένα σχέδιο που θα προσλάβει σύγχρονες μορφές με το άθεο μήνυμα του Διαφωτισμού και, βασικά, με την αξιοθαύμαστη ώθηση που ο λαϊκός ξεσηκωμός θα δώσει στη Μεγάλη Επανάσταση. Με την πορεία εκκοσμίκευσης, ή καλύτερα, άρνησης του θείου, μπορούμε να πούμε παραφράζοντας τον Lefort,⁶ ότι η εσωτερική δομή του κοινωνικού τείνει να παρουσιαστεί με τη μορφή μιας ανεξάντλητης αμφισβήτησης (την οποία μαρτυρά η συνεχής, μεταβαλλόμενη διαμάχη των ιδεολογιών). Συγχρόνως χάνονται ή διαλύονται τα τελευταία σημεία αναφοράς των βεβαιοτήτων και την ίδια στιγμή γεννιέται μια ευαισθησία για το νέο, για το άγνωστο που μας προτείνει η ιστορία, όπως και μια προδιάθεση για συμμετοχή στη διαχείριση της τύχης της ανθρωπότητας σ' ολόκληρο το φάσμα των μορφών της, ή ακόμη καλύτερα, να γίνουμε συμμέτοχοι εκείνων που ανταποκρίνονται στις αξίες μας.

Ο Πληβειακός Κοινωνικός Χώρος

Το ρήγμα στο πραγματικό φαντασιακό που εκδηλώθηκε με τον Διαφωτισμό, υπήρξε για πολύ καιρό ένα διαρκές σχίσμα στον κορμό των παραστάσεων, των θεσμών και των εννοιών που διατηρούσε τη συνέχεια του φεουδαρχικού κόσμου. Για να διαρραγεί αυτός ο κορμός ήταν αναγκαία η επανάσταση.

Στην ελέω Θεού μοναρχία το πρόσωπο του βασιλιά διεχώριζε τα κοινωνικά στρώματα και διατηρούσε την τάξη. Όπως μας λέει ο Georges Duby, κάτω από το βλέμμα του άρχοντα (που ταυτιζόταν με τον Βασιλέα των Ουρανών) παρατάσσονταν με απόλυτη τάξη οι αρσενικοί υπηρέτες, αυτοί που προσεύχονται, αυτοί που πολεμούν, αυτοί που μέσω του εμπορίου εξασφαλίζουν τα απαραίτητα. Κατά μόνας, «στα διαμερίσματά τους οι γυναίκες και τα παιδιά». Και τέλος «πέρα από τα τείχη», απομονωμένοι «στους αγρούς και στα εργοστάσια οι εργάτες, αυτοί που ιδρώνουν, αυτοί που κουράζονται» [9, σ.422].

Την αυγή της επανάστασης ο τρεις τάξεις κάθονταν πάνω σε μια μάζα πολυάριθμη, υποταγμένη και σιωπηλή. Η επανάσταση γεννήθηκε σαν μια τομή, σαν ρήξη της ιστορίας, «διαχωριστική γραμμή που χωρίζει τις εποχές» θα πει ο F. Renè de

Chateaubriand, «αλλά και αυτές τις σκέψεις, τις συμπεριφορές, τις ανησυχίες, τους νόμους, τις ίδιες τις γλώσσες, σ' ένα πρίν και ένα μετά εντελώς ανταγωνιστικά και φανερά ασυμβίβαστα».

Εάν υιοθετηθεί η οπτική γωνία της κοινότητας στην ιστορία, είναι εύκολο να διακρίνουμε όλα αυτά τα στοιχεία που μεταβιβάστηκαν από το Ancien Regime στη μετεπαναστατική Γαλλία. Παραδείγματος χάριν, το εθνικό κράτος που αρχίζει την πορεία του κατά τη διάρκεια της μοναρχίας, για να φτάσει στην ωριμότητά του όταν μεταφέρεται, με τη σφραγίδα των ιακωβίνων, η κυριαρχία από το λαό στο έθνος, ή οι οπισθοδρομήσεις που ακολουθούν με τη μορφή της αυτοκρατορίας και της παλινόρθωσης. Αλλά αυτό δεν μας απαγορεύει να αντιληφθούμε ότι οι επαναστάσεις δεν είναι μια απλή διαδοχή ημερομηνιών ή μια απλή συσσώρευση γεγονότων. Οι επαναστάσεις είναι «ένα ξαναμοίρασμα της τράπουλας» που αλλάζει την ιστορία, τόσο όσον αφορά την ερμηνεία του παρελθόντος, όσο και όσον αφορά το νόημα του καινούριου που θα αποτελέσει το τίμημα της αναδιοργάνωσης του συλλογικού φαντασιακού που επιβάλλει η επανάσταση, επειδή ακριβώς είναι μια επανάσταση.

Η επανάσταση είναι η συλλογική δημιουργία μιας νέας ιστορικής ενότητας, ενός νέου φαντασιακού κορμού που γεννήθηκε από την εξέγερση. Γι' αυτό, η δύναμη εξάπλωσης της, το συμβολικό θεσμιστικό φορτίο της Μεγάλης Επανάστασης οφείλεται στο ότι κανείς (όσο κι αν προσπαθεί να το κάνει αυτά τα διακόσια χρόνια η φιλελεύθερη ιστοριογραφία) δεν μπορεί να σκεφτεί το 1789 αποκομμένο, αποσυνδεδεμένο από το νόημα που του δίνει το 1793.

Όταν στις 20 Ιουνίου, στο Jeu de Paume, οι αντιπρόσωποι σηκώθηκαν σπρωγμένοι από μια κοινή παρόρμηση για να δώσουν τον περίφημο όρκο, δεν υπήρχε ανάμεσά τους ούτε ένα χέρι εργαζόμενου. «Η ισχυρή αντιπροσώπευση της τρίτης τάξης εντυπωσιάζει...για την πολιτική και κοινωνική της ομοιογένεια: κανείς χωρικός, βιοτέχνης ή εργάτης, αλλά μια αληθινή συλλογικότητα αστών, μορφωμένων και σοβαρών...» [11, σ.73]. Η Τρίτη Τάξη μετέφερε στο πνεύμα της τις μεγάλες ιδέες, ή φερόταν απ' αυτές: η ελευθερία την φλόγιζε, η ισότητα την έθελγε. Ο κύριος εχθρός της ήταν η κοινωνία των ευγενών, τα φεουδαρχικά προνόμια, αλλά για να κάνει την επανάσταση χρειαζόταν να βασισθεί στο λαό. Και ο όχλος προκαλούσε φόβο.

Ενώ η συνέλευση συζητούσε, τα κατώτερα στρώματα ξεσηκώνονταν. Ένα είδος γενικής δοκιμής της μεγάλης σύγκρουσης που θα χωρίσει τις επαναστατικές τάξεις είχε ήδη γίνει τον Απρίλιο του 1789. Όταν συγκλήθηκαν οι συνελεύσεις των εκλογέων για να εκλέξουν τις Γενικές Τάξεις, οι απαραίτητες προϋποθέσεις για να ψηφίσει κανείς είναι δρακόντιες και οι λίβελλοι καταγγέλουν: «Μόνο οι ιδιοκτήτες γης και οι έμποροι γίνονται βουλευτές». Η Τέταρτη Τάξη μουρμουρίζει. Ο ιδιοκτήτης μιας μεγάλης βιοτεχνίας, εκλέκτορας της Τρίτης Τάξης, ανάμεσα στ' άλλα, προτείνει σε μια συνέλευση εκλεκτόρων να μειωθεί το εργατικό ημερομίσθιο. Η είδηση απλώνεται. Στις 27 Απρίλη η Faubourg Saint Antoine και η Faubourg Saint Marceau κινητοποιούνται. Ένα οργισμένο πλήθος διασχίζει το Παρίσι.

Την επόμενη μέρα η εξέγερση συνεχίζεται και το σύνταγμα της γαλλικής φρουράς (το ίδιο που δυο μήνες αργότερα θα συνταχθεί με το λαό στρέφοντας τα όπλα ενάντια στη Βασιλίλη) θα την καταπνίξει με εξαιρετική σκληρότητα. Οι εκτιμήσεις της εποχής μιλούν για 300 νεκρούς (θα χρειαστεί να περιμένουμε την επαναστατική ημέρα της

10ης Αυγούστου 1792 για να ξεπεραστεί αυτό το νούμερο). Στις 30 Απρίλη δύο από τους στασιαστές θα κρεμαστούν κάτω από τα τείχη της Βαστίλλης. «Αρχίζει ο ανταγωνισμός ανάμεσα στην αστική τάξη και το προλεταριάτο» και είναι μέσα στα πλαίσια της επανάστασης που θα γραφεί αυτός «ο παράξενος πρόλογος του προλεταριάτου», όπως λέει ο Jean Jacques Jaurès [19].

Ο αναβρασμός συνεχίστηκε. Τις πρώτες μέρες του Ιουλίου πυρπολήθηκαν οι πύλες της πόλης και ο λαός το εκμεταλλεύτηκε για να περάσει τρόφιμα και κρασί χωρίς να πληρώσει τους δασμούς. Ο Pétit Crotoikin αναρωτιέται στην ιστορία του για τη γαλλική επανάσταση [16]: «Ο Camille Desmoulins θα είχε κάνει στις 12 το κάλεσμα στα όπλα αν δεν ήταν σίγουρος ότι θα εισακούσαν και αν δεν ήξερε ότι το Παρίσι ήδη ξεσηκωνόταν... και ότι οι Faubourg περίμεναν μόνο το σινιάλο, την πρωτοβουλία για να ξεσηκωθούν;» Την ίδια στιγμή που η Τρίτη Τάξη και τα κατώτερα στρώματα των μεγάλων πόλεων αρχίζουν να κινητοποιούνται, οι άνθρωποι της υπαίθρου ακολουθούσαν το παράδειγμα της Jacquerie, για να τελειώνουν μια για πάντα με τον φεουδαλισμό. Ο μεγάλος ξεσηκωμός της υπαίθρου δεν στρεφόταν μόνο ενάντια στα φεουδαρχικά προνόμια, αλλά αξίωνε και την επιστροφή των κοινοτικών εκτάσεων που αφαιρέθηκαν από τις αγροτικές κοινότητες, ξεκινώντας από τον 17ο αιώνα, από λαϊκούς και εκκλησιαστικούς άρχοντες. Το κίνημα, που ξεκίνησε πολλούς μήνες πριν από την κατάληψη της Βαστίλλης, εξαπλώνεται στο δεύτερο μισό του Ιουλίου και στις 23 η συνέλευση δέχεται, τρέμοντας, τις πρώτες ειδήσεις: «Πύργοι κομμένοι, λεηλατημένοι, γκρεμισμένοι, αρχεία κατεστραμμένα, κατάλογοι και κτηματολογικά έγγραφα κλεμμένα...»

Τα παλιά αμυντικά αντανakλαστικά εμφανίζονται και σε μερικούς πεπεισμένους επαναστάτες. Ο Le Peletier de Saint-Fargeaux,7 παραδείγματος χάριν, διακηρύσσει στις 3 Αυγούστου: «Όταν κανείς δεν αντιπροσωπεύει το λαό, αυτός αντιπροσωπεύεται από μόνος του και είναι τότε που φτάνει σε τρομαχτικές ακρότητες...». Τη νύχτα της 4ης Αυγούστου το Ancien Regime γκρεμίζεται με την κατάργηση (που αποφασίσθηκε ομόφωνα από τη συνέλευση) όλων των φεουδαρχικών προνομίων (αν και στην πραγματικότητα θα χρειαστεί να περιμένουμε μέχρι τη Συμβατική της 17ης Ιούλη 1793 για να επιτευχθεί η κατάργηση, χωρίς ανάγκη προσφυγής, των τελευταίων φεουδαρχικών προνομίων). Ο υποκόμης του Noailles δίνει το σήμα και τον ακολουθεί αμέσως μετά ο δούκας του Aquillon αποδεχόμενοι τη φορολογική ισότητα, την ξεκάθαρη και απλή κατάργηση των «αγγαρειών και της προσωπικής δουλείας» προσθέτοντας όμως ότι «η δικαιοσύνη αποκλείει τη δυνατότητα απαίτησης παραίτησης από την περιουσία η οποία ζητείται χωρίς να δίνεται στον ιδιοκτήτη μια δίκαιη αποζημίωση» [11, σ.88].

Ο Marat θα γράψει στον «L' Ami du Peuple» (21 Σεπτεμβρίου 1789): «Είναι το φως από τις φλόγες των καμμένων πύργων τους που τους έκανε ν' αποκτήσουν τη μεγαλοψυχία ώστε ν' απαρνηθούν το προνόμιο...». Η αγροτική εξέγερση υπήρξε, σύμφωνα με τον Crotoikin, «η ουσία, το θεμέλιο της Μεγάλης Επανάστασης » και της επέτρεψε να φέρει εις πέρας το τεράστιο έργο της κατεδάφισης για το οποίο της είμαστε υπόχρεοι. Έτσι όπως ο ξεσηκωμός των χωρικών μας επέτρεψε να ξεμπερδεύουμε με το παλιό σύστημα κανόνων και προνομίων, η δράση των φωτισμένων αστών εισήγαγε στις κοινωνικές μορφές που γεννιόντουσαν τον σκληρό πυρήνα της ελεύθερης έρευνας, του ορθολογισμού του διαφωτισμού, της άρνησης του θείου. Αλλά η αστική τάξη για να επιβεβαιώσει τη δική της ταξική κυριαρχία, αλλά

και για να το πετύχει, προσπάθησε να σταματήσει με διάφορους τρόπους την επαναστατική διαδικασία. Στο τέλος του 1790 η επανάσταση κατάφερε ν' ανοίξει ένα τεράστιο πολιτικό χώρο, με την κατάλυση του ελέω Θεό απολυταρχισμού και την αντιστροφή της πηγής της εξουσίας, που επιστρέφει στη βάση, στην αντιπροσωπευτική συνέλευση ίσων και ελεύθερων πολιτών, οι οποίοι τώρα σχηματίζουν ένα πολιτικό σώμα.

Η δύναμη επέκτασης που αποκτήθηκε από τις συλλογικές παραστάσεις αυτού του νέου πολιτικού χώρου ενεργεί με τέτοιο τρόπο, ώστε βλέπουμε το σύνολο του κοινωνικού, τόσο στη δημόσια όσο και στην ιδιωτική σφαίρα [31], να προσανατολίζεται σιγά-σιγά στην αναζήτηση μιας επαναθέσμησης που να εκφράζει τη συντελεσμένη μεταφορά νομιμότητας. Η εύπορη αστική τάξη και εκείνο το μέρος της φιλελεύθερης αριστοκρατίας που ήταν σύμμαχος της, θέλουν να περιορίσουν το κίνημα στα πλαίσια της συνταγματικής μοναρχίας, με ένα πολιτικό καθεστώς στο οποίο οι αντιπρόσωποι εκπροσωπούν το έθνος, δηλαδή μια τεχνητή οντότητα, περιορίζοντας έτσι τη λαϊκή κυριαρχία τη στιγμή της ψήφου. Επιπλέον, το δικαίωμα στην ψήφο εξαρτάται από το εισόδημα: οι παθητικοί πολίτες, δηλαδή οι χωρικοί, θεωρείται ότι δεν έχουν ούτε το χρόνο ούτε είναι επαρκώς αποστασιοποιημένοι από τα άμεσα συμφέροντά τους για να ασχοληθούν με το κοινό συμφέρον, με τις δημόσιες υποθέσεις.

Το ότι όλα δεν σταματούν σ' αυτό το σημείο το οφείλουμε στο ότι στη βάση, στην καρδιά του πλήθους, ο επαναστατικός αναβρασμός δεν έσβησε. Τα διαμερίσματα του Παρισιού⁸ απαιτούν, σχεδόν από τις πρώτες στιγμές της εξέγερσης, οι εκλεγμένοι στο γενικό συμβούλιο του δήμου να ενεργούν σύμφωνα με τη θέληση των πρωτοβάθμιων συνελεύσεων και να είναι ανακλητοί. Στις 11 Νοεμβρίου 1789 η συνέλευση των διαμερισμάτων των Cordeliers δημοσιεύει ένα υπόμνημα που δεν είναι μεμονωμένο, με το οποίο επιβάλλει στους εκλεγμένους απ' αυτήν να «συμμορφώνονται με όλες τις ειδικές εντολές των εκλογέων τους». Βρίσκεται εκεί ο σπόρος της ιδέας της περιορισμένης εντολής που σύντομα θα κατασταλεί με ένα νόμο (1790) της συντακτικής συνέλευσης, ο οποίος θέτει τη δημοτική οργάνωση του Παρισιού σε κατώτερη θέση σε σχέση με τις γενικές αντιπροσωπευτικές μορφές.

Τα διαμερίσματα θα προσπαθήσουν σε διάφορες περιστάσεις, ανάμεσα στο 1790 και το 1791, να εδραιώσουν μεταξύ τους δεσμό ομοσπονδιακού τύπου και όρισαν ειδικούς επιτρόπους με σκοπό να έρθουν σε συμφωνία με άλλα διαμερίσματα για μια κοινή δράση έξω από το κανονικό δημοτικό συμβούλιο. Συγχρόνως οι ιδέες ριζοσπαστικοποιούνται, εμφανίζονται λαϊκές ενώσεις πιο προωθημένες από τη λέσχη των ιακωβίνων, γίνονται υπομνήματα υπέρ της καθολικής ψηφοφορίας,⁹ υπέρ του αγροτικού νόμου (μοίρασμα της γης) και εκδηλώνονται ανοιχτά ρεπουμπλικανικές ιδέες. Ένα μέρος της πατριωτικής αστικής τάξης, με αμυντικούς στόχους, δημιουργεί το Κόμμα της Κοινωνικής Συντήρησης (Lameth, Barnave, Duport), που το 1790 διακηρύσσει: «Η επανάσταση έχει γίνει, είναι επικίνδυνο να πιστέψουμε ότι δεν έχει τερματιστεί».

Η χρονιά του 1792 σημαδεύτηκε από τον πόλεμο και την οικονομική κρίση. Ακολούθησαν εξεγέρσεις εξ' αιτίας της πείνας και μεγάλωσε ο αναβρασμός στους δρόμους και τα πνεύματα. Τα τάγματα των μαρσεγιέζων μπαίνουν στην πρωτεύουσα στα τέλη Ιουλίου και αρχίζουν να κυκλοφορούν υπομνήματα που ζητούν την

καθαίρεση του βασιλιά και μια νέα συμβατική εκλεγμένη με καθολική ψηφοφορία. 47 παρισινά διαμερίσματα στα 48 εκφράζουν υπέρ της καθαίρεσης του βασιλιά. Οι αβράκωτοι προετοιμάζουν την άλλη μεγάλη εξέγερση του Παρισιού. Εκείνη της 10ης Αυγούστου.

Τα μεσάνυχτα της 9ης, «οι καμπάνες χτυπούν και τα τύμπανα παίζουν τη γενική». Τα μέλη των διαμερισμάτων του Faubourg Saint Antoine και του Faubourg Saint Marcel βαδίζουν στον Κεραμεικό μαζί με τους στρατιώτες από τη Βρετάνη και τη Μασσαλία. Στις 6 το πρωί, στο Hotel de Ville σχηματίζεται η Comune της εξέγερσης, που αποτελείται από 3 επιτρόπους από κάθε διαμέρισμα. Πριν τα ανάκτορα του Κεραμεικού, που τα υπερασπίζονται οι Ελβετοί φρουροί, πέσουν στα χέρια του λαού, ο βασιλιάς καταφεύγει μ' όλη του τη οικογένεια στη συνέλευση. Η εξέγερση σημαδεύει πρακτικά το τέλος της μοναρχίας. Μετρήθηκαν χίλιοι νεκροί και τραυματίες, από τους οποίους 400 ανάμεσα στους αβράκωτους.¹⁰

Η μεσοαστική τάξη και η μεγαλοαστική τάξη δεν συμμετείχαν στις συγκρούσεις της 10ης Αυγούστου. Στα μάτια τους αυτοί που επιτέθηκαν στον Κεραμεικό ανήκαν στο σκυλολόι, ήταν ένας στρατός ληστών «σχεδόν όλοι όχλος της κατώτατης υποστάθμης ή που εξασκούσαν κατώτερα επαγγέλματα», θα πει ο Taine. Η comune έχει συνείδηση της συνέχειας της επανάστασης και χρονολογεί τα έγγραφα με τη φόρμουλα «έτος IV της Ελευθερίας και έτος I της Ισότητας». Οι αβράκωτοι έγιναν αυτόνομη δύναμη και πολιτικά ενεργή. Το κοινωνικό ζήτημα εισέρχεται στη δημιουργία του πολιτικού όρου φέρνοντας στις πλάτες του την ισότητα.

Στην πρώτη της συνεδρίαση, στις 21 Σεπτέμβρη, η συμβατική αναγγέλλει την κατάργηση της μοναρχίας. Τέσσερις μήνες αργότερα ο Λουδοβίκος ΙΣΤ ανεβαίνει στην γκιλοτίνα. Οι κεντρικές πολιτικές παραστάσεις στο συλλογικό φαντασιακό του Ancien Regime, διατηρούσαν ενωμένο το διδυμο βασιλιάς έθνος. Ο βασιλιάς ενσάρκωνε τη μεταφορά του πολιτικού σώματος του έθνους και έπαιρνε τη νομιμοποίησή του από το θεό: το πρόσωπο του ήταν ιερό. Το 1789 η επανάσταση τέμνει σε βάθος αυτό το πολιτικό σώμα αντιστρέφοντας το νόημα αυτής της νομιμότητας και μεταφέροντας «την αρχή κάθε κυριαρχίας» στο έθνος, δηλαδή στο δήμο που αναγνωρίζεται κάτω από τη μορφή του έθνους. Συν-τελείται μια μεταφορά νομιμότητας, όμως ένα μεγάλο μέρος της ιερότητας συνεχίζει να υπάρχει στο βασιλικό θεσμό και στο πρόσωπο του βασιλιά. Ο αποκεφαλισμός του βασιλιά είναι μια σημαντική συμβολική πράξη που ελευθερώνει τον κοινωνικο-πολιτικό χώρο τον κυοφορούμενο από το συντριπτικό βάρος της υπερβατικότητας και σπρώχνει την κοινωνία προς τη συνείδηση της αυτοθέσμησης της.

Το χάσμα θα κλείσει εκ νέου από τη ιακωβινική αστική τάξη, αλλά προηγουμένως, εκείνους τους σύντομους μήνες του 1793 και τους δύο πρώτους του 1794, τα κατώτερα στρώματα θα εισβάλλουν στη σκηνή του κοινωνικού για να σχεδιάσουν εναλλακτικές θεσμικές μορφές που θα μπορούσαν να καταργήσουν τη ριζική διαφοροποίηση της πολιτικής εξουσίας. Η επαναστατική και πατριωτική αστική τάξη είναι κυρίαρχη της εθνικής αντιπροσώπευσης, ελέγχει τη Συμβατική. Απέναντι σ' αυτήν η λαϊκή κυριαρχία, που υποστηρίζεται από το κίνημα των διαμερισμάτων, επισείει το φόβητρο μιας νέας εξέγερσης: την ισότητα των αγαθών, την άμεση δημοκρατία.

Λίγες μέρες μετά την 10η Αυγούστου, ο Gerogers–Jacques Danton «επισημαίνει το μακρινό κοινωνικό κακό» που αντιπροσωπεύει ο επαναστατικός αναβρασμός και σύμφωνα με τον Jules Michelet, ήδη διαισθανόταν το πνεύμα του Francois-Noël Babeuf που δεν είχε ακόμα εμφανισθεί στο προσκήνιο: «Όλες οι σκέψεις μου δεν είχαν κανένα άλλο αντικείμενο εκτός από την πολιτική και την προσωπική ελευθερία, τη διατήρηση των νόμων, τη δημόσια γαλήνη (...) και όχι την αδύνατη ισότητα των αγαθών, αλλά την ισότητα των δικαιωμάτων και της ευτυχίας».

Οι σύγχρονοί τους τούς ονόμαζαν «brissotins» (οπαδοί του Bris- sot), αλλά μετά τον Alphonse de Lamartine η ιστορία τους έκανε γνωστούς σαν «γιρονδίνους». Υπήρξαν από τις πρώτες στιγμές της Συμβατικής οι ηγέτες μιας πλειοψηφίας, του Έλους, σταθερά προσκολλημένης στις αρχές της επανάστασης αλλά, από τη στιγμή που βρέθηκαν σε θέσεις εξουσίας, θεώρησαν την επανάσταση τελειωμένη. Το ν' αγγίξεις την ιδιοκτησία, να επιβάλλεις στους πλούσιους πολεμικά δάνεια, να ορίσεις ανώτατες τιμές για τα καταναλωτικά αγαθά, να μεταβιβάσεις τις κοινοτικές εκτάσεις (όλα πράγματα που έγιναν μετά τις 31 Μάη του 1793), σήμαινε να ενεργείς σαν «λιβελλογράφος», σαν «υποστηρικτής της αταξίας», σαν «αναρχικός». Ο Brissot έγραψε σε μια προκήρυξη (24 Οκτώβρη 1792): «Οι αποδιοργανωτές πριν τις 10 Αυγούστου, ήταν πραγματικοί επαναστάτες, γιατί χρειαζόταν να αποδιοργανώσουμε προκειμένου να είμαστε ρεπουμπλικάνοι.

Σήμερα οι αποδιοργανωτές είναι πραγματικοί αντεπαναστάτες, εχθροί του λαού, γιατί σήμερα ο λαός είναι αφέντης... Τι άλλο μπορεί να επιθυμεί; Την εσωτερική γαλήνη, γιατί μόνο αυτή μπορεί να εξασφαλίσει στον ιδιοκτήτη την περιουσία του, στον εργάτη τη δουλειά του, στον φτωχό το καθημερινό του ψωμί, και σ' όλους την απόλαυση της ελευθερίας». Liberté, liberté, chère! Αλλά η ελευθερία για να εκδηλωθεί στην πράξη, στις πράξεις των ανθρώπων, έχει την ανάγκη ενός κοινωνικού χώρου που να βασιλεύει η ισότητα. Αλλά η ισότητα, όπως και στην αρχαία πόλη, συνεχίζει να είναι προβληματική. Η ισότητα στα δικαιώματα, η ισότητα απέναντι στο νόμο, η ισονομία, σύμφωνα, αλλά όχι η εξίσωση των βαθμίδων και των περιουσιών, όχι η ισότητα στην πράξη.

Ποιος μπορεί να αμφιβάλλει, ας ακούσουμε και πάλι τον Brissot, για τα φριχτά κακά που προκάλεσε «αυτή η αναρχική θεωρία που, δίπλα στην ισότητα στα δικαιώματα, θέλει να εγκαθιδρύσει την καθολική και στην πράξη ισότητα, μάστιγα της κοινωνίας αυτή η τελευταία, όπως η πρώτη είναι στήριγμά της. Θεωρία αναρχική που θέλει να εξισώσει το ταλέντο και την άγνοια, την αρετή και τα ελαττώματα, τους βαθμούς, τους μισθούς, τις υπηρεσίες». Στη Συμβατική η επαναστατική αστική τάξη χωρισμένη σε δύο ομάδες, ορεινούς και γιρονδίνους, εμπλέκεται σ' έναν θανάσιμο αγώνα. Οι αβράκωτοι (και προπαντός η πιο ριζοσπαστική τάση τους, οι enragés, οι λυσσασμένοι) συντέλεσαν σε αποφασιστικό βαθμό στην πτώση της Γιρόνδης, αλλά αμέσως θα ελεγχθούν και θα συνθλιβούν από την επαναστατική κυβέρνηση.

Η αναταραχή που προκλήθηκε από τη φτώχεια και την έλλειψη ειδών πρώτης ανάγκης, επηρέασε σημαντικά τα παρισινά διαμερίσματα το Φλεβάρη και το Μάρτη του 1793. Η εξέγερση των αβράκωτων ετοιμάζεται επισείοντας και πάλι το φόβητρο της άμεσης δημοκρατίας, που τόσο ανησυχεί τους ριζοσπάστες αστούς. Ο Jean Paul Marat και ο Maximilien Robespierre προσπαθούν στην αρχή να σταματήσουν το κίνημα και αργότερα να το χρησιμοποιήσουν ενάντια στους γιρονδίνους βουλευτές.

Στα τέλη Μάρτη 27 διαμερίσματα, με πρωτοβουλία του enragé Jean Francois Varlet και κάποιων άλλων, αποστέλλουν επιτρόπους σε μια συνάντηση που γίνεται στην Evesche (πρώην επισκοπική έδρα) και που αυτοονομάζεται «Κεντρική συνέλευση δημόσιας σωτηρίας και ανταπόκρισης με όλα τα τμήματα της δημοκρατίας». Ο λαός είχε μάθει ότι οι συνελεύσεις του διαμερίσματος ήταν τα φυσικά όργανα έκφρασης του [13]. Το δικαίωμα των διαμερισμάτων να διατηρούν διαρκείς συνελεύσεις είχε διακηρυχθεί για όλη τη Γαλλία, στις 25 Ιούλη 1792.

Ο Robespierre ήταν σταθερά προσηλωμένος στο αντιπροσωπευτικό σύστημα. «Εάν οι πρωτοβάθμιες συνελεύσεις», λέει, «συγκαλούντο για ν' αποφασίσουν πάνω σε κρατικά ζητήματα, η Συμβατική θα καταστρεφόταν». Αυτά τα λόγια προκάλεσαν, 50 χρόνια αργότερα, το εξής σχόλιο του Pierre-Joseph Proudhon: «Είναι σαφές. Εάν ο λαός γίνει νομοθέτης, σε τι χρειάζονται οι αντιπρόσωποι; Εάν κυβερνάται από μόνος του, σε τι χρειάζονται οι υπουργοί; [27, σ.119],

Η εκτός νόμου συνέλευση που είχε την έδρα της στην Evesche συνέχιζε τη δράση της και το Μάη πήρε μέτρα που στόχευαν στην προετοιμασία της εξέγερσης: έκλεισε τις πύλες της πρωτεύουσας, έθεσε υπό τη δικαιοδοσία της τον διοικητή της φρουράς του Παρισιού και εξέλεξε μια επιτροπή της εξέγερσης. Τη νύχτα μεταξύ της 30ης και της 31ης ήχησαν και πάλι οι καμπάνες της Notre Dame. Δρώντας στο παρασκήνιο, ο Robespierre και οι πολιτικοί του φίλοι κατόρθωσαν να συγχωνεύσουν την επιτροπή της εξέγερσης με τη νόμιμη commune και έτσι μετέτρεψαν τους enragés σε μειοψηφία. Αυτό που φοβόντουσαν πάνω απ' όλα οι ιακωβίνοι, ήταν ότι εάν το λαϊκό κίνημα ωθείτο στον αγώνα ενάντια στη Γιρόνδη, οι αβράκωτοι θα έφερναν στο πρώτο πλάνο της πολιτικής σκηνής το κοινωνικό ζήτημα.

Στις 2 Ιούνη εκατό χιλιάδες οπλισμένα άτομα περικύκλωσαν τη Συμβατική και επέβαλαν στους βουλευτές τη σύλληψη 21 γιρονδίνων. Με το που βρέθηκαν στην εξουσία, το πρώτο μέλημα των ιακωβίνων ήταν η μείωση στο ελάχιστο της άμεσης δράσης του λαού. Μόλις είχαν συλληφθεί οι αρχηγοί των γιρονδίνων όταν η Επιτροπή Κοινής Σωτηρίας ζήτησε από την commune να ανανεώσει την Κεντρική Επαναστατική Επιτροπή, ώστε να την αποκαθάρει από τα επικίνδυνα στοιχεία. Σιγά-σιγά οι enragés εξαναγκάστηκαν στη σιωπή.¹¹

Από το βήμα της Συμβατικής, στις 25 Ιούνη, ο Jacques Roux διάβασε, στο όνομα του διαμερίσματος της Grandvilliers, το υπόμνημα που θα γίνει γνωστό σαν «Μανιφέστο των Λυσσασμένων» και το οποίο θα προκαλέσει τη γενική εχθρότητα των αντιπροσώπων του λαού: «Η ελευθερία δεν είναι παρά ένα φάντασμα όταν μία τάξη μπορεί αιμωρητί να κάνει μίαν άλλη να πεθάνει από την πείνα. Η ελευθερία δεν είναι παρά ένα φάντασμα εφόσον ο πλούσιος με το μονοπώλιο του έχει δικαίωμα ζωής ή θανάτου πάνω στους συνανθρώπους του». «Το Όρος», μούγκρισε από οργή και ο δαντονικός βουλευτής Jacques-Alexis Tharriot, πριν ζητήσει τη σύλληψη του Roux, δήλωσε στο βήμα: «Μόλις ακούσατε να διακηρύσσονται οι τερατώδεις αρχές της αναρχίας».

Το φθινόπωρο του 1793 θα είναι η στιγμή-κλειδί. Οι αβράκωτοι θα κυριαρχήσουν στην οργάνωση των διαμερισμάτων, αλλά η Συμβατική θα εγκαθιδρύσει σύντομα, με όλη της τη σκληρότητα, την επαναστατική κυβέρνηση, της οποίας τα κεντρικά

όργανα είχαν αρχίσει να λειτουργούν από τον Μάρτη και τον Απρίλη, με τη δημιουργία του Επαναστατικού Δικαστηρίου και της Επιτροπής Κοινής Σωτηρίας. Το επίθετο επαναστατική δίπλα στο ουσιαστικό κυβέρνηση, σημαίνει ότι η νομική εξουσία, δηλαδή η δημόσια αρχή, δεν αντλεί τη νομιμότητά της από το σύνταγμα και το νόμο, αλλά από τη συμφωνία της με την επανάσταση. Αυτό αποκλήθηκε, με αχρειότητα, από τον Marat «δεσποτισμός της ελευθερίας».

Μπροστά στην πίεση του κόσμου, η επαναστατική κυβέρνηση υιοθετεί τα κύρια αιτήματα του κινήματος των διαμερισμάτων και συγχρόνως στέλνει στη φυλακή τους *engagés*. «Αφού αυτή (η Συμβατική) υιοθέτησε το πρόγραμμά τους, τους πήρε αυτό που αποτελούσε τη δύναμή τους» [12, σ. 278], Τον Σεπτέμβρη, με πρωτοβουλία του Danton και της Επιτροπής Κοινής Σωτηρίας, αποφασίσθηκε ότι οι συνελεύσεις των διαμερισμάτων δεν θα είναι πια διαρκείς, αλλά θα συγκαλούνται δυο φορές τη βδομάδα, ανάμεσα στις 5 και 10 μ.μ. Οι στρατευμένοι αβράκωτοι, για να παρακάμψουν αυτή τη διάταξη, αποφάσισαν να δημιουργήσουν λαϊκές ενώσεις και συνεπώς να συνέρχονται σε λαϊκές συνελεύσεις.

Όπως παρατηρεί ο Albert Saboul: «Δύο αντιλήψεις ήρθαν αντιμέτωπες. Αυτή των αβράκωτων, την οποία εκφράζει ο Varlet: ο λαός μπορεί να συγκεντρώνεται όποτε θέλει, η κυριαρχία του δεν μπορεί να περιορίζεται (...). Αυτή η αντίληψη της απόλυτης λαϊκής κυριαρχίας δεν μπορούσε να γίνει δεκτή ούτε από τη Συμβατική, ούτε από τις Επιτροπές της κυβέρνησης, γιατί έτσι θα κινδύνευε να ακυρωθεί κάθε κυβερνητική ενέργεια' οπαδοί μιας αστικής και κοινοβουλευτικής αντίληψης, αρνούνταν στο λαό, αφού πρώτα είχαν διακηρύξει τη θεωρητική κυριαρχία του και την εξουσιοδότηση των εξουσιών του, ακόμα και αυτό το δικαίωμα στην επαγρύπνηση, το οποίο οι αβράκωτοι πρόσεχαν τόσο πολύ [27, σ.138]. Στην πραγματικότητα ο Varlet πήγαινε πιο μακριά και υποστήριζε την εξουσιοδότηση με περιορισμένη εντολή. Τις τελευταίες μέρες του Σεπτέμβρη, ο Roux και ο Varlet βρίσκονται στη φυλακή, ο Ledere είναι εξαναγκασμένος στη σιωπή και η Claire Lacombe απειλείται με σύλληψη. Από τα βάθη του κελλιού του ο Roux γράφει ενάντια στο σύστημα της κυβερνητικής τρομοκρατίας που εγκαθιδρύθηκε και καταγγέλλει «τη Βαστίλλη που αναγεννάται από την τέφρα της».

«Η Τρομοκρατία» του τέλους του 1793 και των αρχών του 1794, παραδέχεται ο Francois Fu ret, υπήρξε η αποκλειστική μέθοδος της ροβεσπεριανής ομάδας. Μέχρι το Φλεβάρη του 1794 η αντίδραση είχε μια μορφή το μάλλον ή ήττον καλυμμένη παρά ανοιχτή, οι λαϊκές οργανώσεις (όσο κι αν έχουν κατασταλεί ή τεθεί υπό έλεγχο) συνεχίζουν να υφίστανται. Από το Μάρτη η καταστολή έγινε ολοφάνερη με την εκτέλεση των Εμπερτιστών.

Αλλά, μας υπενθυμίζει ο Daniel Guerin, η επανάσταση είχε ήδη τερματιστεί «τη νύχτα της 1ης Φρυμαίρ (21ης Νοέμβρη 1793), όταν ο Robespierre από ψηλά, από τα έδρανα των ιακωβίνων κηρύσσει τον πόλεμο ενάντια στους φατριαστές [14, 0.515]. Μετά την 9η Θερμιδώρ, δηλαδή μετά τον αποκεφαλισμό του Robespierre, του Louis de Saint-Just, του Couthon και άλλων δεκαεννέα ροβεσπεριανών, οι τελευταίες κινητοποιήσεις του πλήθους θα εκδηλωθούν στις επαναστατικές μέρες του Ζερμινάλ και του Πραιριάλ του χρόνου III (Απρίλης και Μάης 1795). Με την αποτυχία τους οι δυνάμεις των πραιωριανών θα αντικαταστήσουν τη δύναμη των διαμερισμάτων.

Προσοχή στην Έκρηξη

Η εννοιολογική κατάληξη θα φτάσει σε μας μέσω της πέννας του Varlet. Εκ νέου φυλακισμένος στη φυλακή της Plessis στις 5 Σεπτέμβρη 1794, θα γράψει την προκήρυξη με τον τίτλο «Carde Γ explosion» (Προσοχή στην έκρηξη), όπου γράψει: «Τι κοινωνικό τερατούργημα, τι αριστούργημα μακιαβελλισμού είναι αυτή η επαναστατική κυβέρνηση! Για κάθε σκεπτόμενο ον, κυβέρνηση και επανάσταση είναι έννοιες ασυμβίβαστες...». Και αυτή θα είναι η διαθήκη του τελευταίου των enragés.

Το ρήγμα στον παραδοσιακό φαντασιακό κορμό και η είσοδος των κατωτέρων στρωμάτων στο πολιτικό χώρο που πέτυχε η επανάσταση, δημιούργησαν δυνατότητες που στο παρελθόν ούτε καν μπορούσαν να τις υποψιαστούν, για την ελευθερία του ανθρώπου, για την αυτονομία του. Οι παραστάσεις, οι δυναμικές και οι εικόνες που εμφανίστηκαν μετά το 1793, στο βαθμό που δεν μπόρεσαν να θεσμισθούν, ή να βρουν τότε μια ολοκληρωμένη θεωρητική έκφραση, συνιστούν εντούτοις τη σκιαγράφιση ενός πληθειακού κοινωνικού χώρου σε αντίθεση με τον αστικό κοινωνικό χώρο που υπήρξε η θεσμική μορφή που γεννήθηκε από τη γαλλική επανάσταση.

Η πολιτικο-κοινωνική δομή του πληθειακού κοινωνικού χώρου θεωρεί, κατά κύριο λόγο, ότι το πολιτικό αποτελεί ένα τρόπο ύπαρξης του κοινωνικού και, δευτερευόντως, ότι η ισότητα εκλαμβάνεται σαν ισότητα στην πράξη, «εξίσωση των βαθμιδών και των περιουσιών», κάτι που προϋποθέτει την «πολιτική διαφάνεια», δηλαδή μια δημόσια σκηνή στην οποία απεικονίζεται το παιχνίδι της πολιτικής. Σαν συμπέρασμα, και με παράδειγμα την αρχαία Ελλάδα, η δημοκρατία είναι άμεση, η ψήφος φανερός, δηλαδή εκφράζεται μπροστά στους άλλους, στους ίσους, με ανάταση χειρός ή δια βοής. Επιπλέον, η εξουσιοδότηση οριοθετείται από την περιορισμένη εντολή. Σ' αυτά τα πλαίσια η φευγαλέα ελευθερία ίσως μπορεί να διατηρηθεί.

Η αστική τάξη όμως οικειοποιήθηκε την πολιτική εξουσία. Κάλυψε τη νομιμοποίηση του δήμου, στην οποία στηριζόταν, με τη μορφή του εθνικού κράτους, εγγυητή του κοινωνικού και γι' αυτό διαχωρισμένο από την κοινωνία των πολιτών. Η ετερονομία διατηρήθηκε, αφήνοντας συνδεδεμένα με το φαντασιακό του κράτους τα υπολείμματα της παλιάς μοναρχικής ιερότητας. Για να επιτευχθεί αυτό, η διευθυντική ομάδα της ιακωβίνικης αστικής τάξης συγκέντρωσε την επεκτατική δύναμη του επαναστατικού φαντασιακού στο μειωμένο, πρόσκαιρο και βίαιο χώρο και χρόνο της επαναστατικής κυβέρνησης και της Τρομοκρατίας, σφραγίζοντας με αίμα τη νέα συμφωνία με τη νεοαποκτηθείσα υπερβατικότητα.

Ο αστικός κοινωνικός χώρος είναι λοιπόν ένας χώρος που δημιουργήθηκε πάνω στη σαφή διάκριση, στη ρητή δυαδικότητα του κοινωνικού και του πολιτικού. Έτσι το πολιτικό αίτημα που δημιουργείται, αυτονομείται και διαμορφώνει για τον εαυτό του τη μοναδική σκηνή που συμπεριλαμβάνεται καθ' ολοκληρίαν στο χώρο απεικόνισης του κράτους, στον οποίο οι κοινωνικές συγκρούσεις μπορούν να εμφανισθούν και να πραγματοποιηθούν μέσα, και μόνο μέσα, στα όρια της νομιμότητας που καθορίστηκαν από την πολιτική εξουσία.

Σ' αυτό το χώρο η ισότητα γίνεται αντιληπτή σαν ισότητα δικαιωμάτων, δηλαδή ισότητα απέναντι στο νόμο. Μια ισότητα τελείως θεωρητική και συμβατή, εκ των

πραγμάτων, με την ιεραρχία. Η δημοκρατία είναι αντιπροσωπευτική. Ο δήμος δεν συγκροτείται σαν πολιτικό σώμα παρά τη στιγμή της ψηφοφορίας, όταν συγκαλείται περιοδικά από το νόμο. Η αντιπροσωπευτική εμπεριέχει μια εν λευκώ εξουσιοδότηση για όσο χρόνο διαρκεί η εντολή. Η ψηφοφορία είναι μυστική, συνεπώς η πολιτική δεν είναι διαφανής. Η πολιτική σκηνή είναι δημόσια μόνο σαν θέαμα και παραμένει κρυφή σε μεγάλο βαθμό σαν υπόθεση μιας ειδικευμένης κοινωνικής ομάδας, στρατολογημένης από την καρδιά της αστικής τάξης.

Η κοινωνικο-ιστορική μορφή που αναδύθηκε από τη γαλλική επανάσταση, ο νέος φαντασιακός κορμός στο οποίο ζούμε, εμπεριέχει σαν έκφραση της πολιτικής θέσμισής του την αντιπροσωπευτική δημοκρατία, την κοινοβουλευτική δημοκρατία. Το κίνημα των αβράκωτων πέτυχε από τη πρώτη στιγμή ένα ρήγμα σ' αυτόν τον κορμό, κορμό που αποκλείει και στο γνωστικό (ιδεολογικό) επίπεδο κάθε εναλλακτική απεικόνιση του πολιτικού.

Αυτό το ρήγμα διαπερνάει υπόγεια την ιστορία. Θα ξαναγίνει ορατό με την Πρώτη Διεθνή και με την Παρισινή Κομμούνια του 1871. Υπήρξαν οι τεράστιες προσπάθειες του Karl Marx για να το κλείσει, επιβάλλοντας στην ΑΙΤ (Διεθνής Ένωση των Εργαζομένων), με το τίμημα μιας διάσπασης (πρώτα στη συνδιάσκεψη του Αονδίνου το 1871 και ύστερα, στο χειραγωγημένο συνέδριο της Χάγης το 1872), το διαχωρισμό του πολιτικού και του κοινωνικού... τουλάχιστον μέχρι το θρίαμβο της κοινωνικής επανάστασης. Η απόφαση της Χάγης έλεγε ότι «το προλεταριάτο δεν μπορεί να δράσει σαν τάξη αν δεν συγκροτηθεί σε πολιτικό κόμμα» και, επιπλέον, ότι «η κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας γίνεται λοιπόν το μεγάλο καθήκον του προλεταριάτου».

Αντίθετα, ο αναρχισμός (συχνά υπό διωγμό, λησμονημένος κάθε φορά που είναι δυνατόν να λησμονηθεί, τοποθετημένος στο περιθώριο της ιστορίας) διατήρησε στην ψυχή του εργατικού κινήματος εκείνον τον εύθραστο σπόρο που φυτεύτηκε στον πληβειακό κοινωνικό χώρο. Ένα σπόρο που περιέχει τη βασισμένη στην ισότητα ελευθερία και που θα μπορέσει να ξαναφυτρώσει τη μέρα που η άμεση δημοκρατία απαλλαγμένη από το κριτήριο της πλειοψηφίας, θα συναντήσει μια θεσμική μορφή βασισμένη στην αυτονομία του υποκειμένου της δράσης.

Σημειώσεις

1) Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836): συγγραφέας της περίφημης προκήρυξης «Τι είναι η Τρίτη Τάξη;». Αντιπρόσωπος ότι συνέλευση της Τρίτης Τάξης, εξασκεί αποφασιστική επιρροή στην ετοιμασία του συντάγματος. Κατά τη διάρκεια της Τρομοκρατίας θα αποσυρθεί. Επιστρέφει στην πολιτική δράση με την 9η Θερμιδώρ και γυρίζει στην εξουσία το 1798. Ανοίγει το δρόμο στον Ναπολέοντα.

2) Jacques Pierre Brissot (1754-1793): δημοσιεύει, από το 1793, την εφημερίδα «Le Patriote Français» και δηλώνει ρεπουμπλικανός. Είναι αμείλικτος εχθρός της άμεσης δημοκρατίας και υποστηρικτής του προληπτικού πολέμου. Αντιπρόσωπος στη νομοθετική συνέλευση, θα είναι από τους αρχηγούς των γιρονδίνων. Θα πεθάνει στην γκιλοτίνα.

3) Επικήδειος λόγος που ο Θουκυδίδης αποδίδει στον Περικλή και που στην πραγματικότητα είναι ένας ύμνος του μεγαλείου της Αθήνας.

4) Το ίδιο λέει και ο Charles de Secondat Montesquieu: «Παρουσιαζόταν ένα μεγάλο μειονέκτημα στην πλειοψηφία των αρχαίων δημοκρατιών: ότι ο λαός είχε το δικαίωμα να παίρνει εκτελεστικές αποφάσεις, πράγμα για το οποίο είναι απολύτως ανίκανος. Η μόνη σχέση που πρέπει να έχει ο λαός με τη διακυβέρνηση είναι να εκλέγει τους αντιπροσώπους του, πράγμα που είναι μέσα στις δυνατότητές του» «Το Πνεύμα των Νόμων», XI, 6.

5) Είναι προφανές ότι μιλάμε για την πολιτική, δηλαδή μια μεταβατική πλευρά περισσότερο ή λιγότερο συνειδητή, στη γενική διαδικασία αυτοθέσμησης της κοινωνίας, αφήνοντας κατά μέρος το μυθικό μέρος, τους άγραφους νόμους και τους ασυνείδητους συμβολισμούς, που είναι άλλες μεταβλητές οι οποίες παρεμβάλλονται, και οι οποίες περιπλέκουν αλλά δεν ακυρώνουν την ανάλυσή μας.

6) Παραφράζουμε, αντί να αναφέρουμε, τον Lefort γιατί θεωρούμε ότι η σύγχρονη δημοκρατία, δηλαδή η αντιπροσωπευτική δημοκρατία, διατηρεί το πολιτικό σαν διαχωρισμένη παράσταση από το κοινωνικό, επιτρέποντας έτσι την επαναιεροποίησή του.

7) Le Peletier de Saint-Fargeau (1760-1793): μαρκήσιος, ψήφισε υπέρ της εκτέλεσης του βασιλιά και δολοφονήθηκε από έναν βασιλικό την παραμονή του αποκεφαλισμού του Λουδοβίκου ΙΣΤ.

8) Ο χωρισμός του Παρισιού σε 60 περιφέρειες, που έγινε με την ευκαιρία των εκλογών για τις Γενικές Τάξεις, έγινε μόνιμος μετά τις 14 Ιούλη. Λίγο αργότερα, τον Μάη του 1790, το Παρίσι χωρίστηκε σε 48 διαμερίσματα που, τις παραμονές της 10ης Αυγούστου 1792, απέσπασαν από τη Συνέλευση το δικαίωμα να συνέρχονται μόνιμα.

9) Θα χρειαστεί να περιμένουμε μέχρι το 1848 για να γίνει πραγματικότητα στη Γαλλία η καθολική ψηφοφορία για τους άνδρες, για όλους τους πολίτες που αναγνωρίζονται ως τέτοιοι. Και μόνο ύστερα από το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο το δικαίωμα της ψήφου θα επεκταθεί και στις γυναίκες.

10) Από τις 120 περιπτώσεις των οποίων γνωρίζουμε τα επαγγέλματα τους, 95 ανήκουν στα ταπεινότερα επαγγέλματα και στη βιοτεχνία: μικροί έμποροι, τεχνίτες και εργάτες, μάστορες ή μαθητευόμενοι. 55 είναι μισθωτοί. Υπάρχουν και μερικοί αστοί: ένας αρχιτέκτονας, ένας γιατρός. Η εύπορη αστική τάξη απέχει. Βλέπε «La nuit des sans-cullots» [20].

11) Οι enragés δεν αποτέλεσαν ποτέ μια επίσημη οργάνωση ή ένα ομοιογενές ρεύμα ιδεών. Ουσιαστικά υπήρξαν οι εκπρόσωποι μιας ριζοσπαστικής τάσης των φτωχών απέναντι στους πλούσιους και ενάντια στην εξουσία των αρχηγών, στηριζόμενοι στις συνελεύσεις της βάσης. Αφανείς μαχητές, η ιστορία τους περιόρισε σε τρία ονόματα: Jacques Roux, Ledere d' Onze και Jean Francois Verlet. Ο Michelet, που σίγουρα δεν υπήρξε μαζί τους επεικής, αναγνώρισε ότι ο Robespierre τους φοβόταν περισσότερο από τους εμπειριστές γιατί οι enragés «ωθούντο από

ένα ρεύμα ακόμα ακαθόριστο αλλά που θα μπορούσε να σταθεροποιηθεί, να πάρει μορφή και να αντιτάξει μια επανάσταση μέσα στην επανάσταση» [25, Τ.ΙV, σ.61]. Σ' αυτά τα τρία ονόματα θα έπρεπε να προσθέσουμε, τουλάχιστον, εκείνη της Claire Lacombe, που ίδρυσε τη «Société des republicaines revolutionnaires» (Εταιρεία των Ρεπουμπλικανών Επαναστατριών). Στις 9 Μπρυμαίρ του έτους ΙΙ (30 Οκτώβρη 1793) αποφασίσθηκε με διάταγμα η διάλυση όλων των γυναικείων λεσχών, σε μια αντιφεμινιστική αντίδραση. Η έκθεση Amar, που έγινε στο όνομα της Επιτροπής Εθνικής Ασφαλείας, αρνείται τα πολιτικά δικαιώματα στις γυναίκες.

Διαβάστε:

Οι πνευματικοί και ταξικοί μας πρόγονοι (Μέρος τέταρτο)

Αναφερόμενη Βιβλιογραφία

Miguel ABENSOUR, presentazione in Étienne de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Parigi, 1976.

Hannah ARENDT, *La breche entre la passé et le future*, in *La crise de la culture*, Gallimard, Parigi, 1972.

Hannah ARENDT, *Qu'est-ce la liberté?*, in *La crise de la culture*. Gallimard, Parigi, 1972.

BIBLIOTHEQUE de la PLÉIADE, *Les presocratiques*. Gallimard, Parigi, 1988.

Cornelius CASTORIADIS, *L'escarrefour du labyrinthe*, Seuil, Parigi, 1978.

Cornelius CASTORIADIS, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, Seuil, Parigi, 1986.

Ernest CASSIRER, *Liberté et nécessité*, in *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Minuit, Parigi, 1986.

Edoardo COLOMBO, *Lo stato come paradigma del potere*, *Volontà*, n. 3/1984.

Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire auféodalisme*, Gallimard, Parigi, 1978.

Moses FINLEY, *L'invention de la politique*, Flammarion, Parigi, 1985.

Francis FURET et Denis RICHEL, *La Révolution française*, Hachette, Parigi, 1965.

Francois FURET et Mona OZOUF, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, Parigi, 1989.

Daniel GUERIN, *Bourgeois et bras nus 1793-1795*. Gallimard, Parigi, 1973.

Daniel GUERIN, *La lutte de classes sous la première republi- que*, Gallimard, Parigi, 1968.

Claude GUILLON, *De la révolution*, Alaine Moreau, Parigi, 1988.

Petr KROPOTKIN, *La grande rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1976).

Claude LEFORT, *La naissance de Videologie et l'humanisme*, in *Textures*, n. 73/6-7.

Claude LEFORT, *Essais sur le politique. Permanence du théologico-politique?*, Seuil, Parigi, 1986.

Le monde de la révolution française, n. 4 (supplemento a *Le Monde*, Aprile, 1989).

Le monde de la révolution française, n. 7 (supplemento a *Le Monde*, Luglio, 1989).

John LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion Parigi.

Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Moutnoéd, Parigi L'Aia, 1981.

Nicole LORAUX, Notes sur l'un, deux et le multiple, in L'esprit des lois sauvages, Seuil, Paris, 1987.

Sylvan MARECHAL, Le Manifeste des Égaux, in Maurice Dommanget, Sylvan Marechal, L'homme sans Dieu, Sparta-cus, Paris, 1950.25. Jules Michelet, Histoire de la révolution française, Bonnot, Paris, 1974.

Pierre Joseph PROUDHON, Idée générale de la révolution, Editions de la Fédération anarchiste française, Paris, 1979.

Albert SABOUL, Mouvement populaire et gouvernement Révolutionnaire en l'an II, 1793-1794, Flammarion, Paris, 1973.

Alexis de TOCQUEVILLE, L'Ancien régime et la révolution, Gallimard, Paris, 1952.

Alexis de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, Grasset, Paris, 1951.

Edward P. THOMPSON, La formation de la classe ouvrière anglaise, Gallimard, Seuil, Paris, 1988.

Michel VOUELLE, La révolution française: mutation ou crise des valeurs, in Ideologies et mentalités, Maspéro, Paris, 1982.

**Πρώτη ψηφιακή έκδοση: Ελευθεριακός Κόσμος - Πηγή: Εκδόσεις «Ελευθεριακή Κουλτούρα».*