



ΤΕΥΧΟΣ ΤΡΙΤΟ
2018/1



ΣΤΑΥΡΟΣ ΜΑΥΡΟΥΔΕΑΣ, ΣΤΕΡΓΙΟΣ ΣΕΡΕΤΗΣ
Ιμπεριαλιστική εκμετάλλευση, ελληνική κρίση
και μεταβιβάσεις αξίας

ΝΙΚΟΛΑΣ ΒΡΟΥΣΑΛΗΣ
Τι είναι ο αναλυτικός μαρξισμός;

ΜΑΡΙΑ ΧΟΛΕΒΑ
Παράγοντας έναν τεχνίτη για τον τροχό
στο προϊστορικό Αιγαίο της 3ης χιλιετίας π.Χ.

ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ ΠΑΠΑΔΑΤΟΣ-ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ ET AL.
Κανόνες, κανονικότητα, παθολογία:
Διαβάζοντας τους γιατρούς Ζορζ Κανγκιλέμ και Τζέφρι Ρόουζ.

ROJDA AZIZOĞLU
Μακιαβέλλι: Θεωρητικός της κρατικής σκοπιμότητας
ή της ισοπολιτείας;

Ρ

Ι

Σ

Η

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

Τιμή €9

ΚΡΙΣΗ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΚΡΙΣΗ
Εξαμηνιαία Επιστημονική Επιθεώρηση

KRISI
Biannual Scientific Review

Συντακτική επιτροπή
Θοδωρής Δημητράκος
Γιάννης Κοζάτσας
Κώστας Πασσάς

Επιστημονικοί συνεργάτες
Αραγεώργης Άρης, Βλάχου Ελένη, Γκιούρας Θανάσης, Jung Reinhard, Καλτσώνης Δημήτρης, Μαμουλάκη Έλενα, Μανιάτης Γιώργος, Ματθιόπουλος Ευγένιος, Μαυρουδέας Σταύρος, Μπάγκος Παντελής, Μπαλτάς Αριστείδης, Μυλωνάκη Ευγενία, Παπαδάτος Νίκος, Σακελλαρόπουλος Σπύρος, Σταυρίδης Σταύρος, Στεργιόπουλος Κώστας, Φαράκλας Γιώργος, Φουρτούνης Γιώργος, Χολέβα Μαρία, Χρύσης Αλέξανδρος, Ψύλλος Στάθης.

Επικοινωνία
www.e-krisi.gr

Υπεύθυνος επικοινωνίας
Γεράσιμος Χολέβας

Σχεδίαση-στοιχειοθέτηση τεύχους
Βασίλης Παπαγεωργίου

Σχεδίαση ιστοσελίδας
Γιάννης Σακελλαρίου

Τιμή τεύχους: 9 ευρώ
Ετήσια συνδρομή (ιδιώτες): 15 ευρώ
Ετήσια συνδρομή (ιδρύματα): 20 ευρώ

Κεντρική διάθεση
Εκδόσεις Τόπος
Πλαπούτα 2 & Καλλιδρομίου, 114 73 Αθήνα, Τηλ. 2108222835, info@motibo.com

Τεύχος 3 – 2018/1

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση μέρους ή όλου του έργου, καθώς και η αναπαραγωγή ή μετάδοσή του με οποιοδήποτε οπτικοακουστικό, γραπτό ή άλλο μέσο χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη ή του συγγραφέα.

ISSN 2585-2124

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Άρθρα

- Ιμπεριαλιστική εκμετάλλευση, ελληνική κρίση και μεταβιβάσεις αξίας**5
Σταύρος Μαυρουδέας, Στέργιος Σερέτης
- Τι είναι ο αναλυτικός μαρξισμός;**33
Νικόλας Βρούσαλης
- Παράγοντας έναν τεχνίτη για τον τροχό στο προϊστορικό Αιγαίο της 3ης χιλιετίας π.Χ.
Προς μια κοινωνική θεώρηση της τεχνικής πράξης**53
Μαρία Χολέβα
- Κανόνες, κανονικότητα, παθολογία: Διαβάζοντας τους γιατρούς Ζορζ Κανγκιλέμ και Τζέφρι Ρόουζ.
Η κριτική του βιο-ιατρικού παραδείγματος ως πολιτική στρατηγική**95
Δημοσθένης Παπαδάτος-Αναγνωστόπουλος, Στέργιος Σερέτης, Μιχάλης Πουλημάς, Ελένη Παπακώστα-Γάκη, Αλέξης Μπένος
- Μακιαβέλλι: Θεωρητικός της κρατικής σκοπιμότητας ή της ισοπολιτείας;**115
Rojda Azizoğlu

Μακιαβέλλι: Θεωρητικός της κρατικής σκοπιμότητας ή της ισοπολιτείας;¹

Rojda Azizoğlu*

Περίληψη:

Το κείμενο αυτό εξετάζει την πρόσληψη της πολιτικής σκέψης του Φλωρεντινού στοχαστή Νικκολό Μακιαβέλλι στην ιστορία των πολιτικών ιδεών. Προκειμένου να διακριθούν βασικές ερμηνείες της μακιαβέλλειας προβληματικής, αναλύονται, από τη μία, οι ερμηνείες που θεωρούν την πολιτική σκέψη του Μακιαβέλλι ανήθικη και τον *Ηγεμόνα* ένα πολιτικό σύστημα της ψυχρής λογικής της εξουσίας και, από την άλλη, ερμηνείες που βλέπουν τον στοχασμό του Μακιαβέλλι ως στραμμένο σε μια συγκεκριμένη συγκυρία και στοχεύοντα στην εδραίωση ρεπουμπλικανικών ιδεών έτσι ώστε να πραγματοποιηθεί η μετάβαση προς την ισοπολιτεία. Αυτό το άρθρο επιχειρηματολογεί και παρουσιάζει έναν αρνητικό και έναν θετικό τρόπο προσέγγισης στο μακιαβέλλειο έργο.

Εισαγωγή

Τα κείμενα του Φλωρεντινού στοχαστή Νικκολό Μακιαβέλλι (Niccolò Machiavelli) που αναφέρονται στην παρούσα μελέτη εξετάζουν τα ζητήματα του διαιρεμένου ιταλικού έθνους σε πόλεις-κρατίδια, τα οποία λόγω εσωτερικών συρράξεων βρίσκονται άλλοτε υπό τη γαλλική διοίκηση και άλλοτε υπό την ισπανική. Έτσι, οι βασιλικές αυτές εξουσίες αποτρέπουν την ανάδειξη μιας βούλησης για την έξοδο από την κατάσταση πολιτικής διαφθοράς, η οποία επικρατεί εκείνη την περίοδο στα εν λόγω κρατίδια. Ως εκ τούτου, η μη συγκρότηση, και άρα η μη επιβολή ισχυρής εξουσίας, αποτελεί το κύριο εμπόδιο για την ενοποίηση αυτών των πόλεων. Ο Μακιαβέλλι, σε μια τέτοια εποχή, ασχολείται με την πολιτική με διπλωματικούς και στρατιωτικούς όρους. Στα μάτια του, ο εσωτερικός συσχετισμός δυνάμεων, το πολιτικό ενδιαφέρον της παπικής εξουσίας και η ανάμειξη εξωτερικών παραγόντων, είναι προβλήματα που απαιτούν ριζική αντιμετώπιση. Ο βασικός στόχος του Μακιαβέλλι, διαβάζουμε στα έργα του, είναι να βρει μια οριστική λύση που θα βάλει τέλος στο χαώδες καθεστώς που επικρατεί στην Ιταλία. Προκειμένου να δώσει αυτή την οριστική λύση, καταπιάνεται με ένα πολιτικό πρόγραμμα αρχικά οικοδόμησης και έπειτα επιβολής μιας έννομης τάξης.

Τα θεμελιώδη κείμενα που ασχολούνται με αυτή την προοπτική είναι αναμφισβήτητα από τη μία ο *Ηγεμόνας* και από την άλλη οι *Διατριβές πάνω στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λιβίου*. Σε αυτά τα έργα βλέπουμε τη μακιαβέλλεια προβληματική να αναπτύσσεται και ταυτόχρονα να παρουσιάζει ορισμένα ερμηνευτικά προβλήματα ως προς την εφαρμογή του εν λόγω πολιτικού στόχου. Έτσι λοιπόν, έχουμε τον *Ηγεμόνα* στον οποίο ο συγγραφέας περιγράφει μια ισχυρή εξουσία ενός μονάρχη, και τις *Διατριβές* στις οποίες συγκροτείται ένα δημοκρατικό πολίτευμα, η ισοπολιτεία. Άραγε, είναι όντως αντιφατικά αυτά τα δύο έργα; Πώς θα μπορού-

* Ο Rojda Azizoğlu είναι Δρ. πολιτικής φιλοσοφίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

1 Ευχαριστώ τον Γιώργο Φαράκλα για τις πολύτιμες συζητήσεις μαζί του και τις παρατηρήσεις του.

σαν να υιοθετηθούν ταυτόχρονα οι θέσεις του ενός και του άλλου κειμένου; Ποια είναι, λοιπόν, τελικά η πρόθεση του Μακιαβέλλι;

Οι ερμηνείες είναι πολλές. Σε κάθε εποχή και σε διαφορετικό βαθμό ο Μακιαβέλλι προκάλεσε θετικές και αρνητικές κριτικές. Οποτεδήποτε αναφύετο κάποιος πολιτικός προβληματισμός, αναδύονταν και η ανάγκη να ληφθεί μια θέση για τον Μακιαβέλλι, και κυρίως για το πιο γνωστό του κείμενο, τον *Ηγεμόνα*. Το παρόν άρθρο παρουσιάζει τις ερμηνείες αυτές για να δώσει μια πιο γενική εικόνα του μακιαβέλλειου προβληματισμού στο σύνολό του, και όχι για συγκεκριμένα χωρία του *Ηγεμόνα*, όπως συνήθως γίνεται στην ιστορία των πολιτικών ιδεών. Επομένως, σε ό,τι ακολουθεί, παρουσιάζεται μια ερμηνευτική πρόταση συγκρότησης των αναγνώσεων του μακιαβέλλειου έργου. Χάρη στην ανάπτυξη της ερμηνευτικής πρότασης αυτής, θα δούμε όλη την προβληματική για την ηθική, την επιβολή της ισχυρής εξουσίας, τη θεσμοθέτηση της ισοπολιτείας και την πραγμάτωση της ελευθερίας. Ως πρώτο βήμα, ας δούμε, τώρα, υπό ποιες προϋποθέσεις θα μπορούσαν να συγκροτηθούν οι αναγνώσεις σε ερμηνευτικά πλαίσια.

Πρόταση ερμηνείας: δύο τρόποι ανάγνωσης

Το εγχείρημα του Μακιαβέλλι, ο οποίος αποτελεί ένα από τα αμφιλεγόμενα πρόσωπα στην ιστορία της πολιτικής σκέψης, διαβάστηκε, κατανοήθηκε και συνεπώς ερμηνεύτηκε ποικιλοτρόπως. Ήδη στη δεκαετία του εξήντα, το ζήτημα κατανόησης και επομένως ο βαθμός δυσκολίας στην ερμηνεία του έργου του Μακιαβέλλι τέθηκε από τον Μωρίς Μερλώ-Ποντύ [Maurice Merleau-Ponty] με το ερώτημα «πώς να τον κατανοήσουμε;» (Merleau-Ponty 2005: 347). Μια δεκαετία αργότερα βλέπουμε στη Γαλλία τούτο το πρόβλημα να επανέρχεται στο προσκήνιο με τον Λουί Αλτουσσέρ [Louis Althusser], ο οποίος, στην ομιλία του με τίτλο *Solitude de Machiavel*, θεωρεί ότι ο Μακιαβέλλι υπήρξε μοναχική φυσιογνωμία και δεν κατανοήθηκε από τους μετέπειτα αναγνώστες του (Althusser 1998).

Οι χαρακτηριστικές ερμηνείες του παρελθόντος διαβάζουν τον Μακιαβέλλι, στην κακή περίπτωση, ως θεωρητικό της κρατικής σκοπιμότητας (*raison d'état*) και, στην καλή, ως εισηγητή μιας θεωρίας της μετάβασης με σκοπό τη θεμελίωση μιας *Repubblica*, μιας ισοπολιτείας ή και ενός κράτους δικαίου (*Rechtsstaat*). Θα μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε τις ερμηνείες αυτές ως τρόπους ανάγνωσης του μακιαβέλλειου έργου. Έχουμε, από τη μία, μια αρνητική ανάγνωση, που είναι στατική και χαρακτηρίζεται από την εκ διαμέτρου αντίθεση μεταξύ όντος και δέοντος, και, από την άλλη, μια θετική ανάγνωση, που παρουσιάζει αναμφισβήτητα μια μετάβαση από το *ον* προς το *δέον* (Azizoğlu 2010: 32-33). Αυτό το γενικό πλαίσιο έχει να κάνει με την εκάστοτε σύλληψη της πολιτικής πρακτικής και της σχέσης της με τον μακιαβέλλειο *Ηγεμόνα*.

Το επόμενο βήμα, ας πούμε η συγκρότηση μιας εμπνευσμένης από τον Μακιαβέλλι νοοτροπίας, υπήρξε έναυσμα, μέσα στη δυτική πολιτική σκέψη, σφοδρών διαμαχών, συγκρούσεων, και τελικά μιας πολεμικής χρήσης εννοιών από τους καθολικούς και τους προτεστάντες κατά τη διάρκεια των Θρησκευτικών Πολέμων τον δέκατο έκτο αιώνα. Εκείνη την περίοδο, η άσκηση της εξουσίας χωρίς ηθικούς

φραγμούς και με οποιοδήποτε μέσο, προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός της προσωποπαγούς εξουσίας, καθιερώθηκε να ονομάζεται «μακιαβελλισμός».² Μάλιστα, ως όρος, το δόγμα του μακιαβελλισμού (*machiavélisme*) χρησιμοποιήθηκε ήδη από τις αρχές του δεκάτου εβδόμου αιώνα στη Γαλλία για να δηλώσει κανείς την απέχθεια που ένιωθε για τη διδασκαλία του Μακιαβέλλι, ο οποίος, μέσα από τα επιχειρήματα των ιδεολόγων των αντιμαχόμενων πλευρών, παρουσιαζόταν άλλοτε ως σύμβουλος των τυράννων, άλλοτε ως άθεος, και άλλοτε ως ανήθικος. Οι μεν προτεστάντες βασιζόνταν, αφ' ενός, στο επικρατούν αίσθημα για τον «αντί-ιταλιανισμό» και την «ιταλοφοβία» και, αφ' ετέρου, στην καταγωγή της βασίλισσας Αικατερίνης (κόρης του Λορέντζο των Μεδίκων στον οποίο ήταν αφιερωμένος ο *Ηγεμόνας*), την οποία θεωρούσαν υπεύθυνη για τα γεγονότα τη νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου. Οι δε αντιμεταρρυθμιστές, ως φανατικοί καθολικοί, θεωρούσαν τη σκέψη του Μακιαβέλλι σατανική εξαιτίας της αρνητικής θέσης του σχετικά με την παπική εξουσία και, ειδικά, με τον ρόλο της Εκκλησίας ως εμποδίου για την κρατική οργάνωση. Μάλιστα, υπέρ του ισχυρισμού αυτού οι αντιμεταρρυθμιστές επικαλούνταν το γεγονός ότι ο Φλωρεντίνος συγγραφέας είχε καταγραφεί στον κατάλογο απαγορευμένων βιβλίων και συγγραφέων της Εκκλησίας, δηλαδή στο *Index*, ήδη το 1559. Η συνεχής επίθεση του Μακιαβέλλι εναντίον της Εκκλησίας και η άρνηση της θεμελιωμένης στην Εκκλησία πολιτικής ήταν ο λόγος, για τον οποίο διαβαζόταν αρνητικά από τους προτεστάντες, αλλά και από τους καθολικούς αντιπάλους τους. Οι εχθρικά διαφωνούντες μεταξύ τους, συμφωνούσαν ότι ο Μακιαβέλλι δίδασκε το κακό.³ Η ταύτιση του κακού με τον Μακιαβέλλι, όχι μόνο στην ηπειρωτική Ευρώπη, αλλά και στην Αγγλία, βρήκε αρκετούς οπαδούς κατά την ελισαβετιανή περίοδο. Τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα εντοπίζονται κυρίως στη λογοτεχνία. Για παράδειγμα, στον *Ερρίκο τον έκτο* του Σαίξπηρ (*Shakespeare*) ο Μακιαβέλλι χαρακτηρίζεται ως «φονιάς»: στον *Εβραίο της Μάλτας* ο Μάρλοου (*Marlowe*) παρουσιάζει τον Μακιαβέλλι ως ενσάρκωση του διαβόλου, κλπ.⁴

Ωστόσο, όπως στην περίπτωση των Θρησκευτικών Πολέμων, έτσι και στον μεσοπόλεμο του εικοστού αιώνα, επανέρχεται το ζήτημα του μακιαβέλλειου *Ηγεμόνα* με όρους κρατικής σκοπιμότητας. Ο γνωστός Γερμανός ιστορικός Φρήντριχ Μάινκε (Friedrich Meinecke) δημοσιεύει το 1924 ένα βιβλίο, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (*Η ιδέα της κρατικής σκοπιμότητας στη νεώτερη ιστορία*), όπου υποστηρίζει ότι ο Μακιαβέλλι μαζί με τον Φρειδερίκο τον Μέγα της Πρωσίας (Friedrich der Große) και τον Έγκελο (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) αποτελούν τους κατ' εξοχήν εμπνευστές της κρατικής σκοπιμότητας, την οποία εκφράζει ο καθένας στην εποχή του. Ωστόσο, ο Μακιαβέλλι ξεχωρίζει καθώς

2 Ο Κλωντ Λεφόρ (Claude Lefort) στην κατατοπιστική του μελέτη εξηγεί τη χρήση όρων όπως μακιαβέλλειος (*machiavélien*), μακιαβελλικός (*machiavéliste*), μακιαβελλισμός (*machiavélisme*), καθώς και το πώς αυτοί οι όροι με την αρνητική τους σημασία επικράτησαν υποσυνείδητα στην καθημερινή γλώσσα (Lefort 1972: 75).

3 Για τη χρήση του όρου «μακιαβελλισμός» και την εξέλιξή του κατόπιν ανάληψης της εξουσίας από την Αικατερίνη των Μεδίκων (χήρα του βασιλιά της Γαλλίας, του Ερρίκου Β', και κόρη του Λορέντζο των Μεδίκων) και της σφαγής του Αγίου Βαρθολομαίου το 1572, βλ. Νικολαΐδης 2003.

4 Ο Ερνστ Κασσίρερ (Ernst Cassirer) στο βιβλίο του *Ο μύθος του κράτους* αναλύει διεξοδικά την πρόσληψη του Μακιαβέλλι από τους εκπροσώπους της βρετανικής λογοτεχνίας του δεκάτου έκτου αιώνα. Παραπέμπει στη μελέτη του Έντουαρτ Μάγιερ (Eduard Meyer) που δείχνει ότι στην ελισαβετιανή λογοτεχνία οι αναφορές στον Μακιαβέλλι δεν είναι λιγότερες από τριακόσιες ενενήντα πέντε (βλ. Cassirer 1991: 167-170).

υπήρξε ο εισηγητής της, και γι' αυτό το σχετικό δόγμα λέγεται «μακιαβελλισμός» (Meinecke 1998: 21, 29). Μάλιστα, γράφει ότι «ο πολιτικός τρόπος της σκέψης του δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια διαρκής πορεία να σκεφθεί σχετικά με την *κρατική σκοπιμότητα*» (Meinecke 1998: 29). Κυρίως το δέκατο πέμπτο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, εκεί όπου αναπτύσσεται η *necessità* της πραγματικής αλήθειας, κατά τον Μάινεκε, είναι η εναρκτήρια στιγμή της κρατικής σκοπιμότητας (Meinecke 1998: 29). Με αυτό εννοεί ότι, προκειμένου να αρνηθεί το φυσικό δίκαιο, ο Μακιαβέλλι επινόησε ή θεμελίωσε αυτή τη διδασκαλία, καθώς η αναγκαιότητα εναντιώνεται στους καθολικούς νόμους του φυσικού δικαίου, και άρα ανοίγει επιτυχώς τον δρόμο προς το νεωτερικό κράτος που δεν αναγνωρίζει ούτε την ηθική στην πολιτική ούτε τα φυσικά δικαιώματα. Από αυτή τη «σχέση» του Μακιαβέλλι προς το φυσικό δίκαιο απορρέει και η κριτική του Λέο Στράους (Leo Strauss) (Strauss 1958: 1987: 1988).⁵ Υπάγοντας τις απαιτήσεις του δικαίου στις «απαιτήσεις της αναγκαιότητας», ο Μακιαβέλλι, στα μάτια του Στράους, αίρει τους καθολικούς νόμους, ή μάλλον τον υπέρτατο νόμο της κανονιστικότητας (Strauss 1988: 197). Σύμφωνα με τον Στράους, ο πραγματισμός του Μακιαβέλλι δεν του επιτρέπει να δει πώς ο άνθρωπος οφείλει να ζει, αφού, ως προς την πολιτική οργάνωση, πάντα προτάσσει την αναγκαιότητα έναντι των όποιων κανονιστικών αρχών.

Η ερμηνεία του Μάινεκε, η πιο χαρακτηριστική σχετικά με την *ragion di Stato*, απλώς δεν ευσταθεί: Ο Μακιαβέλλι, στην απόπειρά του να θεμελιώσει την πολιτική στην πραγματικότητα, επιχειρηματολογεί υπέρ της *verità effettuale* («ενεργού αλήθειας») και απορρίπτει κάθε τι που βασίζεται στη «φαντασία», προκειμένου να επιτευχθεί η κοινωνική αλλαγή. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι απορρίπτει την ηθική ή ότι –όπως πολύ συχνά λέγεται– εισάγει την ανηθικότητα. Αντιθέτως, σκέφτεται με αμιγώς πολιτικούς όρους την επιβολή της έννομης τάξης με την «καλή χρήση της σκληρότητας» (H: 49). Αυτό σημαίνει ότι επιτρέπεται να προσφύγει κανείς και στα πιο «ασυνήθιστα» μέσα για να θεμελιώσει την έννομη τάξη και να την τροποποιήσει έτσι ώστε να λειτουργεί προς όφελος των πολιτών, δηλαδή για να καταργήσει τις σχέσεις καταπίεσης και ανισότητας. Αν, όμως, σκοπός είναι να μετατραπεί η κατάσταση ανισότητας και καταπίεσης σε κατάσταση ισοπολιτείας, δεν ευσταθεί ούτε η θέση του Στράους ότι ο Μακιαβέλλι καταργεί την καθολικότητα και την κανονιστικότητα. Η ανάγνωση του Στράους παραμελεί την κανονιστική διάσταση της νέας πολιτικής οργάνωσης. Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με δύο κριτικές που υπάγονται σε δύο διαφορετικές προοπτικές, με κοινή αφετηρία όμως την *αναγκαιότητα*. Και οι δύο έχουν τις απαρχές τους στις θεωρητικοπρακτικές εξελίξεις. Εάν σε πρακτικό επίπεδο οι Θρησκευτικοί Πόλεμοι αμφισβήτησαν τον Μακιαβέλλι, σε θεωρητικό επίπεδο η σημασία της ισχυρής εξουσίας που προτάσσει ο ίδιος

5 Ο Στράους, περιέργως, κάνει ένα παίγνιο με τον αριθμό κεφαλαίων του *Ηγεμόνα*: «*The Prince* consists of 26 chapters. Twenty-six is the numerical value of the letters of the sacred name of God in Hebrew, of the Tetragrammaton. But did Machiavelli know of this? I do not know. Twenty-six equals 2 times 13. Thirteen is now and for quite some time has been considered as an unlucky number, but in former times it was also and even primarily considered a lucky number» (Strauss 1987: 311). Μάλιστα, στη συνέχεια συγκρίνει το τελευταίο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* με το εικοστό έκτο κεφάλαιο των *Διατριβών*. Παίρνει στοιχεία από την Παλαιά Διαθήκη και τα αντιπαραθέτει μέσα σε αυτό το παράξενο παίγνιο αριθμών.

δεν έτυχε μεγάλης προσοχής. Και σε αυτό το σημείο ο μακιαβελλισμός ταυτίστηκε με την κρατική σκοπιμότητα, που δεν ταυτίζεται με την ισχυρή εξουσία.

Όπως σωστά υποστηρίζει ο Γάλλος μελετητής του δόγματος της κρατικής σκοπιμότητας, Μισέλ Σενελλάρ (Michel Senellart), η αναγκαιότητα αποτελεί «τον πυρήνα του μακιαβελλισμού» (Senellart 1997: 52), ασχέτως αν αποδίδεται δικαίως στον Μακιαβέλλι. Αλλά τελικά τι εννοούμε με τον όρο κρατική σκοπιμότητα και ποια είναι η σχέση της με τον μακιαβελλισμό; Ο Σενελλάρ λέει ότι η αναγκαιότητα μαζί με τη «δικαίωση των μέσων χάριν ενός ανώτερου σκοπού» και την «απαίτηση της μυστικότητας» είναι οι όροι της κρατικής σκοπιμότητας (Senellart 1997: 11). Σύμφωνα με την ως άνω *αρνητική* ανάγνωση, το δόγμα της κρατικής σκοπιμότητας ορίζεται λοιπόν ως υπέρβαση του νόμου προς όφελος του κρατικού συμφέροντος. Εάν ο νόμος και η εφαρμογή του είναι μια πράξη ηθική, η αθέτηση του νόμου ή η υπέρβαση του δικαίου περιγράφει μια ψυχρή λογική της εξουσίας, η οποία επιθυμεί να αυξήσει τη δύναμή της και να αυτοσυντηρηθεί. Αυτή η προσέγγιση οδήγησε ορισμένους να ισχυριστούν ότι η κρατική σκοπιμότητα προκύπτει από την ανάγνωση του *Ηγεμόνα*: πως ο Μακιαβέλλι είναι ο θεωρητικός εκείνος που εισήγαγε αυτή τη θέση στη νεώτερη πολιτική σκέψη. Ο Σενελλάρ επισημαίνει ότι η κρατική σκοπιμότητα «ως έννοια απαντά στο έργο ενός συγγραφέα που τάσσεται εναντίον του Μακιαβέλλι, του Τζιοβάννι Μποτέρο (Giovanni Botero)» (Senellart 1997: 77), ο οποίος έγραψε ένα βιβλίο με τίτλο *Della ragion di Stato* το 1589. Όσον αφορά τη σχέση αυτού του δόγματος με τη σκέψη του Μακιαβέλλι, πρέπει να προστεθεί ότι η «αναγκαιότητα» στον Μακιαβέλλι δεν δηλώνει καμία πάγια αρχή, αλλά, αντιθέτως, την εξαιρετική περίπτωση που υπαγορεύει το *ισχύον* καθεστώς. Ο Μακιαβέλλι προκρίνει τη χρήση παράνομων μέσων όχι τόσο για τη διατήρηση όσο μάλλον για την ανατροπή ενός υπάρχοντος, άδικου καθεστώτος. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο υπέρμαχος του φιλελευθερισμού Αϊζάια Μπερλίν (Isaiah Berlin), ενώ θεωρεί πως η κρατική σκοπιμότητα ως έννοια (η προάσπιση του υπάρχοντος κράτους με παράνομα μέσα) εντοπίζεται «όχι μόνο στην Αρχαιότητα, αλλά και στον Ακινάτη και τον Δάντη», δεν αναφέρει καν τον Μακιαβέλλι μεταξύ των θεωρητικών της (Berlin 2003: 178).

Τον θεμέλιο λίθο για την ανάπτυξη της νέας αστικής πολιτικής σκέψης αποτελούν οι εξελίξεις που εγγράφονται σε κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό επίπεδο. Το ορόσημο, όμως, για την ανασυγκρότηση ολόκληρης της οικονομικο-πολιτικής δομής των ευρωπαϊκών κοινωνιών βρίσκεται στον Εμφύλιο Πόλεμο και στην Ένδοξη Επανάσταση του 1688 στην Αγγλία.⁶ Η νίκη των οπαδών του κοινοβουλευτισμού, δηλαδή της έμμεσης δημοκρατίας, έναντι της απόλυτης μοναρχίας είναι η εναρκτήρια στιγμή υλοποίησης του νεωτερικού κράτους. Η Ευρώπη οδηγείται έτσι σε μια νέα περίοδο νομικοθεσμικής ανασυγκρότησης, όπου η ιδέα του Μακιαβέλλι ότι ένα ισχυρό κράτος θα μπορούσε να καταπολεμήσει την ανισότητα και να προωθήσει τη δημόσια ελευθερία εισάγοντας μια κοινωνική αλλαγή γίνεται αντιληπτή ως εχθρική από τον επερχόμενο φιλελευθερισμό. Το κράτος για τον Μακιαβέλλι είναι ένα κοσμικό κράτος που προωθεί όχι μόνο τον διαχωρισμό της Εκκλησίας από την πολιτική εξουσία, αλλά και την υποταγή της πρώτης στη δεύτερη ως θεσμού, ο

6 Για την ανάπτυξη της ρεπουμπλικανικής ιδέας στην Αγγλία του δεκάτου εβδόμου αιώνα, βλ. Worden 1990.

οποίος υπάγεται στην πολιτική εξουσία. Ωστόσο, αυτή η αντίληψη του Μακιαβέλλι περί θρησκείας και Εκκλησίας, πόσο μάλλον η αντίληψή του περί επιβολής της έννομης τάξης, δεν θα μπορούσε να υιοθετηθεί από το φιλελεύθερο επιχείρημα διότι ακριβώς το πλέον επίμαχο σημείο είναι η ίδια η ελευθερία που διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη συγκρότηση της πολιτικής σκέψης του Μακιαβέλλι.

Η μακιαβέλλεια σκέψη περί ισότητας και ελευθερίας επηρέασε μεν τον Σπινόζα (Baruch Spinoza), τον Ρουσσώ (Jean-Jacques Rousseau), τον Έγελο και όλη τη χειραφετητική παράδοση, αλλά δεν θα μπορούσε να υιοθετηθεί από το νέο μοντέλο διακυβέρνησης. Ο Μπερλίν εκφράζει, για παράδειγμα, τις ανησυχίες του ως προς την έλλειψη μηχανισμών εγγύησης της ατομικής ελευθερίας στον Μακιαβέλλι. Η ελευθερία, θεωρεί, πρέπει να προστατεύεται από την άσκηση της πολιτικής εξουσίας που περιορίζει το πεδίο της ίδιας της «αρνητικής» ατομικής ελευθερίας. Για τον Μπερλίν, η «αρνητική» ελευθερία δηλώνει την απουσία εμποδίων, ενώ η «θετική» έχει να κάνει με το ποιος ελέγχει την πραγμάτωσή της και με ποια μέσα ελέγχεται. Η τελευταία ερμηνεία επιτρέπει, σύμφωνα με τον Μπερλίν, στην πολιτική εξουσία να μετατραπεί σε ολοκληρωτική, καθώς δικαιολογεί, εν τέλει, την επιτήρηση των πολιτών ακόμη και στο επίπεδο των προσωπικών τους επιλογών (Berlin 2008).

Η απουσία τέτοιων μηχανισμών δεν σημαίνει ότι ο Μακιαβέλλι δεν θέτει την ελευθερία ως πρωταρχικό του μέλημα. Η ελευθερία στον Μακιαβέλλι είναι κοινωνικής, όμως, και όχι ατομικής υφής, και το ίδιο ισχύει για την ηθική του, όπως το παραδέχεται ο Μπερλίν (Berlin 2003: 163). Η ελευθερία στον Μακιαβέλλι υπάρχει στον βαθμό που είναι δημόσια. Δεν μπορεί να γίνει λόγος για ελευθερία με την ατομική, άρα φιλελεύθερη, έννοια του όρου. *Το πολιτικό σώμα* φέρει την ελευθερία: «Ο σκοπός της δημοκρατίας είναι να ξενεурώσει και ν' αδυνατίσει όλα τα άλλα σώματα για να θρέψει το δικό της» (Δ: 400). Αυτό το πολιτικό σώμα πρέπει να έχει αρκετή δύναμη ώστε να εξασφαλίσει, αφ' ενός, τη θεσμική ισορροπία και, αφ' ετέρου, την ισότητα των πολιτών. Άρα, η ίδια η ισοπολιτεία είναι η εγγύηση της δημόσιας ελευθερίας, εφόσον δεχόμαστε την αξιακή ταύτιση ισότητας και ελευθερίας των συμπολιτών, που προϋποθέτει παντού ο Μακιαβέλλι.

Η φιλελεύθερη κριτική δεν περιορίζεται βέβαια μόνο στη δυσκολία ανεύρεσης ενός μηχανισμού εγγύησης της ατομικής ελευθερίας ή, περαιτέρω, στον εντοπισμό χωρίων που «δικαιολογούν» την ανηθικότητα ή και αντιφάσεων στα κύρια κείμενα του Μακιαβέλλι. Όσον αφορά το ζήτημα της σωτηρίας της πατρίδας, ο Μακιαβέλλι θεωρείται ο πρώτος εισηγητής του κρατικού συμφέροντος έναντι του δικαίου ή της ηθικής:

«[Ό]που είναι να παρθεί απόφαση για την ύστατη σωτηρία της πατρίδας, δεν πρέπει να σκέφτεσαι ούτε το δίκαιο ούτε το άδικο, ούτε τον οίκτο ούτε τη σκληρότητα, ούτε το αξιόπαινο ούτε και το άτιμο· μονάχα πρέπει να παραμερίζεις κάθε άλλη σκέψη και ν' ακολουθείς την απόφαση που θα γλυτώσει τη ζωή της πατρίδας σου και θα σώσει την ελευθερία της.» (Δ: 505)

Πράγματι, το συμπέρασμα αυτό δηλώνει την άρνηση, από τον Μακιαβέλλι, της θεμελιωμένης στην ηθική και τη δικαιοσύνη πολιτικής. Εφόσον όμως ο έσχατος

σκοπός μιας χώρας είναι η διατήρηση της ελευθερίας της, τα μέσα προς τούτο δεν αξιολογούνται ηθικά, κρίνονται εκ του αποτελέσματος. Δεν αρκεί να εμφορούνται από μια καλή πρόθεση, πρέπει να αποδίδουν αποτελέσματα. Έτσι ο Μακιαβέλλι δεν θεωρεί ότι η ηθική, με την παραδοσιακή έννοια του όρου, ισχύει όταν τελούμε σε κατάσταση δουλείας, όπου προέχει το ζήτημα της ελευθερίας ως κοινού καλού. Για την πραγμάτωση της ελευθερίας νομιμοποιείται η με οποιοδήποτε τρόπο άρση των εμποδίων, έτσι και για τη διατήρηση της ελευθερίας πρέπει να τεθεί σε δεύτερο πλάνο η δέσμευση του συνετού ηγεμόνα στην εφαρμογή των νόμων. «Δεν υπάρχει αμφιβολία», γράφει ο Σπινόζα,

«ότι οι νόμοι πρέπει να παραβιάζονται όταν η παραβίαση αυτή εξυπηρετεί την κοινή σωτηρία. Αλλά ποιος μπορεί να κρίνει αν η παραβίαση εξυπηρετεί ή όχι την κοινή σωτηρία; Κανένας ιδιώτης, διότι μόνον αυτός που κυβερνά δικαιούται να το κάνει· άρα, σύμφωνα με το δίκαιο της πολιτικής κοινωνίας, μόνον ο κυβερνήτης του κράτους παραμένει ερμηνευτής των νόμων. Εδώ πρέπει να προστεθεί ότι κανένας ιδιώτης δεν δικαιούται να αυτοανακηρυχθεί σε υπερασπιστή των νόμων· οπότε, στην πραγματικότητα, οι νόμοι δεν υποχρεώνουν τον κυβερνήτη του κράτους» (Spinoza 2003: 129-130, η υπογράμμιση δική μου).

Δεν μπορεί να αποφασίσει κανένας ιδιώτης σε μια μοναρχία ή ηγεμονία, αλλά ο φρόνιμος πολιτικός πράττων, εφόσον, γράφει ο Σπινόζα, «η βούληση του βασιλιά είναι το ίδιο το πολιτικό σώμα» (Spinoza 2003: 173). Μάλιστα, «ο οξυδερκέστατος Μακιαβέλλι», σύμφωνα με τη διατύπωση του Σπινόζα,

«θέλησε πιθανώς να δείξει ότι ένα ελεύθερο πλήθος πρέπει με κάθε τρόπο να αποφεύγει να εμπιστευτεί απολύτως τη σωτηρία του σε έναν μόνο άνθρωπο. Διότι ο άνθρωπος αυτός, εκτός κι αν είναι τόσο ματαιόδοξος ώστε να θεωρεί ότι μπορεί να αρέσει σε όλους, είναι υποχρεωμένος καθημερινά να φοβάται κάποια προδοσία. Επομένως, θα σκέφτεται κυρίως πώς να προφυλαχθεί και πώς να παγιώσει το πλήθος, αντί να φροντίζει για το καλό του. Τείνω μάλλον προς τούτη την ερμηνεία του έργου αυτού του τόσο σοφού και συνετού ανδρός, δεδομένου μάλιστα πως είναι αναγνωρισμένο ότι υπήρξε οπαδός της ελευθερίας και ότι έδωσε τις πλέον σωτήριες συμβουλές για τη διαφύλαξή της» (Spinoza 2003: 134-135).

Συνεπώς, για τον Σπινόζα, ο σκοπός του Μακιαβέλλι, «αν και δεν φαίνεται αρκετά καθαρά», είναι αγαθός (Spinoza 2003: 134). Προς μια παρόμοια κατεύθυνση διαβάζει τον Μακιαβέλλι και ο Φίχτε (Johann Gottlieb Fichte), ο οποίος στο κείμενό του *Περί του Μακιαβέλλι ως συγγραφέα (Über Machiavelli als Schriftsteller)* σχολιάζει τον *Ηγεμόνα*. Ο ηγεμόνας είναι το κατ' εξοχήν δημόσιο πολιτικό πρόσωπο για τον Φίχτε. Κατά τον Φίχτε, «ο ηγεμόνας στην ιδιωτική του ζωή υποχρεούται να συμμορφωθεί στους οικουμενικούς κανόνες της ηθικής, όπως όλοι οι υπήκοοί του» (Fichte 1981: 62). Ωστόσο, ενώ αν σφάλει στις ιδιωτικές του υποθέσεις αυτό θα είναι επιζήμιο προς το πρόσωπό του και μόνο, δεν πρέπει να θέσει σε κίνδυνο

τον δημόσιο βίο μόνο και μόνο για να φανεί καλός, ενάρετος, φιλόπonos κλπ. Ο Φίχτε καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα ότι «δεν είναι διόλου σωστό, οι πιο ευγενείς επιτυχίες αυτού του έθνους [που εκπροσωπεί ο ηγεμόνας] ή άλλων εθνών ή ακόμη ολόκληρης της ανθρωπότητας που αποκτήθηκαν με αγώνες και κόπο χιλιάδων χρόνων να τεθούν σε κίνδυνο ακριβώς για να λεχθεί πως αυτός πίστευε στην ανθρωπιά» (Fichte 1981: 62).

Με βάση τη σπινοζική και φιχτεϊκή ανάγνωση, αντιλαμβανόμαστε ότι κάθε φορά που απειλείται ένα δημόσιο αγαθό ο ηγεμόνας πρέπει να λάβει τα απαραίτητα μέτρα, προκειμένου να αποτρέψει την απειλή και να επαγρυπνήσει για το ίδιο το δημόσιο αγαθό. Όταν απειλείται, όμως, η ελευθερία, το πιο σπουδαίο δημόσιο αγαθό, στο οποίο βασίζεται η ίδια η ισοπολιτεία, θα την προστατέψει ακόμη και με σκληρά μέτρα. Μόλις το πετύχει, ο συνετός ηγεμόνας θα επαναφέρει τα πράγματα στην κατάσταση που ήταν πριν την απειλή. Γιατί δεν πρόκειται για έναν ιδιοτελή ηγεμόνα, που άγεται από το προσωπικό του όφελος, ούτε για έναν ηγεμόνα που απλώς έχει καλή πρόθεση και όχι την αντίστοιχη *virtù* (αρετή, αξιοσύνη), αλλά για τον συνετό ηγεμόνα, που για τον Μακιαβέλλι είναι ο βασικός πράττων στο δημόσιο πεδίο. Επομένως, δεν τον ενδιαφέρουν οι καθ' εαυτές ιδιωτικές πράξεις του ηγεμόνα, αλλά όλα όσα συσχετίζονται με τον δημόσιο βίο, και περιμένει από τον ηγεμόνα να έχει επίγνωση αυτής του της ιδιότητας.

Μολονότι ο Μακιαβέλλι αναγνωρίζει ότι ένας κακός ηγεμόνας δεν κάνει ποτέ καλό, «ούτε ποτέ τού περνάει από τον νου του να χρησιμοποιήσει για το καλό την εξουσία που με κακό απόκτησε» (Δ: 335), εξαπολύθηκε εναντίον του μια κριτική σχετιζόμενη με την ηθική. Αυτό το σημείο μάς εισάγει στο ζήτημα της ηθικής, μια ακόμη φορά υπό την οπτική της «φήμης» του Μακιαβέλλι που έχει να κάνει με τους τρόπους ανάγνωσης του έργου του.

Η μακιαβέλλεια πολιτική της ηθικής

Ο Μακιαβέλλι υποστηρίζει ότι, εφόσον η ανθρώπινη φύση χαρακτηρίζεται από κακία, ο συνετός πολιτικός δρών, ο ηγεμόνας, πρέπει να είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει ακόμη και τα πιο σκληρά μέτρα όσο κι αν αυτό αντιτίθεται στις ηθικές αξίες. Ο Φλωρεντινός στοχαστής σίγουρα έχει επίγνωση ότι αυτό που θεωρεί αποτελεσματικό δεν εγγράφεται στην ηθική σφαίρα της χριστιανικής παράδοσης.⁷ Οι νέες ιδιότητες που συγκροτούν την αποτελεσματική άσκηση της *virtù*, της πολιτικής αρετής, δεν ανήκουν στο ενάρετο πράττειν της παραδοσιακής ηθικής. Ωστόσο, *νομιμοποιεί αυτές τις ιδιότητες εξαιτίας της φύσης των ανθρώπων*. Ο ηγεμόνας οφείλει να λειτουργήσει ενεργοποιώντας την αρνητική πλευρά του, προκειμένου να συνετίσει τον διεφθαρμένο και μοχθηρό λαό. Γι' αυτό η αφετηρία στη συγκρότηση μιας εξουσίας πρέπει να είναι, σύμφωνα με τη διατύπωση του Κοσμά Ψυχοπαίδη, «η ακραία ιδέα της ζωώδους φύσεως, της ανομίας και 'κακίας'

7 Προς αυτή την οπτική και η Χάννα Άρεντ (Hannah Arendt) σχολιάζει τη μακιαβέλλεια θέση ως «άνοδο ενός καθαρά εκκοσμημένου βασιλείου του οποίου οι νόμοι και οι αρχές της πράξης είναι ανεξάρτητοι από τη διδασκαλία της Εκκλησίας και των ηθικών κανόνων, υπερβαίνοντας τη σφαίρα των ανθρωπίνων υποθέσεων, γενικά» (Arendt 1990: 36).

του ανθρώπου, ως όρου για να μελετηθούν οι αντινομίες και να ασκηθούν πρακτικές που θα μπορέσουν να αναδείξουν την άλλη πλευρά της εξίσωσης, τον νόμο και την κανονιστικότητα, και θα επιτρέψουν να εισαχθεί το αγαθό ως ακύρωση της άρνησής του» (Ψυχοπαίδης 2003: 95).

Ο συνετός και προικισμένος με *virtù* ηγεμόνας, στην απόπειρα θεμελίωσης του κράτους, δεν πρέπει να δεσμεύεται από την ηθική ούτε να επηρεάζεται από τις επικρίσεις για τα σκληρά μέτρα που παίρνει:

«ας μη νοιάζεται να τον κατηγορούν για ελαττώματα, που, χωρίς αυτά, δύσκολα μπορείς να κρατήσεις την εξουσία· γιατί, αν καλοεξετάσουμε, μια πράξη που θεωρείται ενάρετη, μπορεί να φέρει την καταστροφή σου· κι άλλη που θεωρείται κακή, αν την ακολουθήσεις, θα σου φέρει την ασφάλεια και την ευημερία» (H: 80).

Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι προκύπτει από αυτό τον ισχυρισμό ένα πρόβλημα άρρηκτα συνδεδεμένο με την ηθική. Θεωρείται πολύ συχνά ότι ο Μακιαβέλλι εισάγει στη νεώτερη πολιτική σκέψη, μαζί με τη συγκεκριμένη θεματολογία του, και την ανηθικότητα. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που ο Στράους τον θεωρεί, στο έργο του *Σκέψεις περί Μακιαβέλλι* (*Thoughts on Machiavelli*), «δάσκαλο του κακού» (Strauss 1958). Λέγεται, επίσης, ότι άλλα υποστηρίζει στον *Ηγεμόνα* και άλλα στις *Διατριβές*. Ο *Ηγεμόνας* θεωρήθηκε ή ακόμη θεωρείται ως εγχειρίδιο ανηθικών πράξεων που συμβουλεύει ο Μακιαβέλλι τον σκληρό ηγεμόνα να προβεί σε αυτές, προκειμένου να διατηρήσει την εξουσία για προσωπικούς μόνο λόγους. Σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Στράους, ότι τα δύο κείμενα αυτά έχουν μεταξύ τους μια αινιγματική σχέση (Strauss 1958: 53), εάν αντιπαραβάλουμε συγκεκριμένα χωρία των δύο κειμένων θα διαπιστώσουμε ότι ο Μακιαβέλλι δεν αντιφάσκει, αλλά, αντιθέτως, ότι το ένα, ο *Ηγεμόνας*, συμπληρώνει το άλλο, τις *Διατριβές*. Έτσι:

«δεν πρέπει να θεωρηθεί αρετή (*virtù*) να σκοτώνεις τους συμπολίτες σου, να προδίνεις τους φίλους σου, να 'σαι χωρίς πίστη, χωρίς ευλάβεια, χωρίς θρησκεία· με τον τρόπο αυτό μπορείς να φτάσεις στον θρόνο, όχι όμως και στη δόξα» (H: 46).

«Είναι άτιμοι και βδελυροί όσοι γκρεμίζουν τις θρησκείες, όσοι σκορπίζουν στους τέσσερις ανέμους τα βασίλεια και τις δημοκρατίες, οι εχθροί της αρετής, των γραμμάτων κι όποιας άλλης τέχνης δίνει ωφέλεια και τιμή στο ανθρώπινο γένος: και τέτοιοι είναι οι ασεβείς, οι βίαιοι, οι αμόρφωτοι, οι άναντροι, οι οκνηροί κι οι φαύλοι. Και δε θα βρεθεί ποτέ άνθρωπος ξεμωραμένος ή φρόνιμος, καλός ή κακός, που, άμα τον βάνεις να διαλέξει ανάμεσα στα δύο αυτά δε θα παινέσει το αξιέπαινο και δε θα κατακρίνει το αξιοκατάκριτο· κι όμως, στερνά όλοι αυτοί, ξεπλανημένοι, από ένα ψεύτικο καλό και μια ψεύτικη δόξα, αφήνονται ηθελημένα ή αθέλητα στα δίχτυα εκείνων των πραγμάτων που πιότερη κατηγορία αξίζουν παρά έπαινο· κι εκεί που μπορούν να στήσουν μια δημοκρατία ή ένα βασίλειο νά'χουν αιώνια δόξα, αυτοί προτιμάνε την τυραννία· και δε βλέπουνε πόση φήμη, πόση δόξα, πόση

τιμή, ασφάλεια κι ησυχία πετάνε μακριά μ' αυτή τους την απόφαση, και σε πόση ατιμία, ντροπή, κατηγορία, κίνδυνο κι ανησυχία πέφτουμε.» (Δ: 313, η υπογράμμιση δική μου)

Η αδιαφορία του Μακιαβέλλι προς τη διεφθαρμένη ηθική της εποχής του δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ανηθικότητα. Δεν αδιαφορεί γενικώς για την ηθική. Παρουσιάζει μια αδιαφορία *μόνο* προς τη διεφθαρμένη ηθική της εποχής του, και μάλιστα προκειμένου να διαχωριστεί από την πολιτική πρακτική. Η νέα ηθική, που θα τεθεί στη δικιά της σφαίρα, θα διαμορφωθεί προφανώς στο νέο περιβάλλον της ισοπολιτείας. Ο Μακιαβέλλι δεν σκέφτεται την πολιτική με ηθικούς όρους, αλλά λαμβάνει υπόψη τους όρους της αποτελεσματικότητας. Στο συγκεκριμένο επίπεδο επιβολής της ισχυρής εξουσίας, δεν απορρίπτει την ηθική καθ' εαυτή, αρνείται μόνον ότι έχει θέση στην πολιτική: «Αλλιώς πρέπει να ζητήσεις τη δόξα σε μια διεφθαρμένη πολιτεία κι αλλιώς σε κάποια που ακόμα έχει βίο πολιτικό» (Δ: 470). Η αναζήτηση της δόξας στον Μακιαβέλλι ενισχύει άλλωστε τη θέση ότι δεν υποστηρίζει την ανηθικότητα. Αυτή την προβληματική αναπτύσσει η Άρεντ: «Το κριτήριο του Μακιαβέλλι για την πολιτική πράξη», γράφει, «ήταν η δόξα, όπως την επινόησαν και στην κλασική αρχαιότητα», αλλά «η κακία δεν ήταν δυνατό να δοξασθεί περισσότερο από την αρετή» (Arendt 1986: 110). Η δόξα προσφέρει ένα κριτήριο σχετικής υπεροχής του ηθικά καλού ή έστω σχετικής υποβάθμισης του ηθικά κακού. Άλλωστε, ο Μακιαβέλλι «ποτέ δεν ονόμασε το καλό κακό και το κακό καλό», όπως διαπιστώνει εύστοχα ο χριστιανός φιλόσοφος Ζακ Μαριταίν (Jacques Maritain) (Maritain 1960: 252). Ο Μαξ Χορκχάιμερ (Max Horkheimer) υπογραμμίζει σχετικά τη σημασία της θεμελίωσης του σκοπού. Ο σκοπός στον Μακιαβέλλι, σημειώνει, είναι «η σύσταση της καλύτερης δυνατής κοινότητας» (Horkheimer 1989: 21). Άρα, το ότι *ο σκοπός αγιάζει τα μέσα*, δικαιολογεί *νομίμως*, σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, το περιεχόμενο του *Ηγεμόνα* και των *Διατριβών*, αλλά το δικαιολογεί ως άρνηση της *πολιτικής υπεροχής* της ηθικής (και, συνακόλουθα, της θρησκείας), όχι της εκτός πολιτικής ηθικής.

Ο Μακιαβέλλι δεν εξοβελίζει την ηθική από το επίπεδο εκείνο της πολιτείας που χαρακτηρίζεται από ισότητα ή και συμμετοχή των πολιτών στις δημόσιες υποθέσεις. Από εδώ προκύπτει και η επιμονή του Γιώργου Φαράκλα ότι η επιβολή του νόμου εξηγεί την ύπαρξη των απωθητικών για εμάς όψεων της σκέψης του Μακιαβέλλι: «Το δίκαιο και η ηθική είναι αναποτελεσματικά όταν καμία δύναμη δεν μπορεί να επιβάλλει τον νόμο. Ο συγκεκριμένος σκοπός που δικαιολογεί την προσφυγή σε ανήθικα μέσα, η πολιτεία, είναι ο όρος *ύπαρξης* της ηθικής» (Φαράκλας 2001: 60). Οι προτροπές του Μακιαβέλλι, λοιπόν, είναι διαφορετικές σε ένα κοινωνικό περιβάλλον, στο οποίο οι άνθρωποι ενεργούν συνειδητά με τη θετική ανθρώπινη πλευρά της φύσης τους. Στη θεμιτή ισοπολιτεία επικρατεί η *virtù* όπως στη ρωμαϊκού τύπου δημοκρατία, η ίδια η πολιτική περιλαμβάνει την ηθική. Κάτι τέτοιο, όμως, αποτελεί ουτοπία για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται η Ιταλία στις αρχές του δεκάτου έκτου αιώνα, καθώς όσοι έχουν ευνοηθεί από την παλαιά τάξη πραγμάτων, θα αντισταθούν στην αλλαγή: «Ο νέος νομοθέτης έχει εχθρούς όσους ωφελούνταν από τους παλιούς νόμους» (H: 31). Οπότε για να συγκρουστεί ο συνेतός ηγεμόνας με το καθεστώς που διατηρεί τα πολιτικά πράγματα, πρέπει

να είναι σκληρός: «Φαίνεται [...] καλύτερο, για να κυβερνήσεις ένα πλήθος, να 'σαι φιλάνθρωπος κι όχι αλαζονικός, σπλαχνικός κι όχι άγριος» (Δ: 482), αλλά για να διατάξεις «πράγματα σκληρά πρέπει να 'σαι σκληρός» (Δ: 485). Ως εκ τούτου, τα σκληρά πράγματα έχουν να κάνουν με την εφαρμογή των νόμων. Οι νόμοι αυτοί είναι η εγγύηση της άρσης της ανήθικης συμπεριφοράς των συμπολιτών του Φλωρεντινού στοχαστή. Το νέο πνεύμα που εισάγεται από ένα τέτοιο σχέδιο σε όλα τα επίπεδα της πολιτικής οργάνωσης ξεσήκωσε, όπως ήδη αναφέρθηκε, θύελλα αντιδράσεων εναντίον του Μακιαβέλλι, καθώς δεν μπορούσε να γίνει κατανοητός ο *Ηγεμόνας*, ή μάλλον δεν μπορούσαν να εφαρμοστούν οι συγκεκριμένες θέσεις του. Γι' αυτό λοιπόν, η κατανόηση του *Ηγεμόνα* απαιτεί να εξετάσουμε τη φύση του ίδιου του κειμένου.

Ηγεμόνας: Γενική πολιτική θεωρία ή συγκεκριμένο πολιτικό σχέδιο;

Πρέπει να αναρωτηθούμε ποιος είναι ο σκοπός του *Ηγεμόνα* ή, καλύτερα, πώς οφείλουμε να τον διαβάσουμε. Είναι, άραγε, ένα θεωρητικό εγχειρίδιο πολιτικής εξουσίας χρήσιμο για όλες τις καταστάσεις, ή πρόκειται για έναν πολιτικό σχεδιασμό για την εδραίωση μιας πλήρους *virtù* (αρετή, αξιοσύνη) κατάστασης; Η προοπτική, κατά την οποία ο *Ηγεμόνας* παρουσιάζεται ως μια πραγματεία ψυχρής λογικής της εξουσίας, στηρίζει μια παραδοσιακή πλέον ανάγνωση. Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα της προοπτικής αυτής στον εικοστό αιώνα εντοπίζεται στον Κασσίρερ (Ernst Cassirer), ο οποίος θεωρεί ότι έχουμε εδώ να κάνουμε με μια θεωρία περί της εν γένει πολιτικής: «Ο Μακιαβέλλι δεν έγραψε για την Ιταλία ούτε ακόμη για τη δική του εποχή, αλλά για τον κόσμο – και ο κόσμος τον άκουσε» (Cassirer 1991: 179). Επομένως, μας έδωσε ένα πολιτικό εγχειρίδιο. Ωστόσο, υπάρχουν αντιφατικά σημεία στην ανάλυση του Κασσίρερ: «Έχουμε διαβάσει όχι μόνο τον *Ηγεμόνα*, αλλά όλα του τα υπόλοιπα κείμενα. Όταν όμως φθάνει η αποφασιστική στιγμή να κρίνουμε τον *Ηγεμόνα* τόσο ως προς το συστηματικό του νόημα όσο και ως προς την ιστορική του επίδραση, βρισκόμαστε σε αμηχανία» (Cassirer 1991: 181). Εφόσον τον ενδιαφέρουν «οι σκέψεις του Μακιαβέλλι» κι όχι «τα κίνητρά του» (Cassirer 1991: 180), όπως υπογραμμίζει ο ίδιος ασκώντας κριτική σε όσους ασχολούνται μόνο με τα κίνητρα, γιατί χωρίζει τον *Ηγεμόνα* από τα υπόλοιπα έργα; Δεν πρέπει άραγε να υποθέσει ότι υπάρχει μια συστηματική ανάπτυξη της σκέψης του Φλωρεντινού; Ο Κασσίρερ καταλήγει να αμφιβάλλει ότι το έργο αυτό περιέχει ένα γενικό σύστημα εννοιών ή έστω πολιτικής: «Δεν είχε θεωρητικό σύστημα, ούτε και σύστημα πολιτικής» (Cassirer 1991: 191). Όταν όμως μιλά για τη θρησκεία, γράφει ότι, «στο σύστημα του Μακιαβέλλι [...] η θρησκεία είναι απαραίτητη» (Cassirer 1991: 195). Το ότι η θρησκεία, όμως, έχει πολιτική σημασία, όπως και στο έργο του Ρουσσώ, το οποίο την εκλαμβάνει ως θεσμό πολιτικής οργάνωσης, δεν σημαίνει ότι αποτελεί και ένα σύστημα πολιτικής: το μόνο σίγουρο, διαβάζοντας τις αντιφατικές ερμηνευτικές προτάσεις του Κασσίρερ, είναι ότι «βρισκόμαστε σε αμηχανία»!

Ένα άλλο παράδειγμα αρνητικής ανάγνωσης μάς δίνει ο Στράους, που διακρίνει μια αινιγματική σχέση μεταξύ *Ηγεμόνα* και *Διατριβών*, και ισχυρίζεται, όπως

ο Μάινεκε, ότι ο Μακιαβέλλι είναι ο πρώτος στοχαστής που απέρριψε, με τη διδασκαλία του, την κλασική πολιτική φιλοσοφία. Η άρνηση του Μακιαβέλλι (που τον ενδιαφέρει η «πραγματική αλήθεια» και όχι το ιδεατό) να θέσει το ερώτημα περί του *τι θα όφειλε να είναι ο άνθρωπος*, είναι το σημείο ρήξης με την παραδοσιακή πολιτική σκέψη. Επομένως, στη μακιαβέλλεια θέση για τον ρόλο της θρησκείας και της ηθικής εντοπίζει ο Στράους το κεντρικό αξιόμειπτο σημείο της μακιαβέλλειας διδασκαλίας.

Αντίθετα, ο Έγκελος υποστηρίζει ότι ο *Ηγεμόνας* δεν είναι μια πραγματεία που εγκαινιάζει μια ολόκληρη θεωρία στηριζόμενη σε γενικές και συγκεκριμένες ηθικές αρχές ούτε αναπτύσσει με συστηματικό τρόπο μια θεωρία της πολιτικής.⁸ Για τον Έγκελο, το εν λόγω έργο πρέπει να αντιμετωπιστεί ως ένα *πολιτικό σχέδιο*. Τούτο το σχέδιο είναι η ηγεμονία. Όμως, όπως παρατηρεί εύστοχα ο Φαράκλας, είναι «μια προσωρινή ηγεμονία» (Φαράκλας 2001: 72). Παρόμοια προβληματική υιοθετεί και ο Ψυχοπαίδης: «Κατ' εξοχήν αίτια της άρσης της εύτακτης πολιτείας και της παραγωγής της *τυραννίδας* είναι η αδυναμία ανόρθωσης της πολιτείας και η αποτυχία εγκαθίδρυσης σωτήριων για την πολιτεία θεσμών» (Ψυχοπαίδης 2003: 89). Δηλαδή ο στόχος είναι η *εδραίωση της res publica δια της τυραννίας ή της δικτατορίας*. Εδώ «η τυραννία», γράφει ο Φαράκλας σχολιάζοντας την ερμηνεία του Μακιαβέλλι από τον Έγκελο, «είναι μια ιδρυτική στιγμή που επιβάλλει την υπακοή στον νόμο ενάντια στην ιδιαίτερη βούληση, ενάντια στα προνόμια» (Φαράκλας 2001: 73). Η τυραννία είναι *προσωρινή*, γιατί με τη νομοθεσία ο λαός αποκτά επίγνωση του εαυτού του, και κατά συνέπεια «το κακό αναιρείται διότι το αρνείται ο λαός εντός του εαυτού του δια του τυράννου» (Φαράκλας 2001: 76). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Έγκελος χαρακτήρισε τον *Ηγεμόνα* ως «μια μεγάλη και αληθινή σύλληψη μιας μεγάλης πραγματικής πολιτικής μεγαλοφυΐας, με τους υψηλότερους και ευγενέστερους σκοπούς».⁹

Προκειμένου να βρει ένα σύγχρονο πολιτικό υποκείμενο, ο Γκράμσι (Antonio Gramsci), στην πρώτη κιάλας πρόταση του κειμένου του *Για τον Μακιαβέλλι*, συζητείται *σιωπηλώς* αυτό τον εγγεγραμμένο ισχυρισμό ότι «δεν πρόκειται για μια συστηματική πραγματεία» (Gramsci 2005: 7). Για τον Γκράμσι, ο Μακιαβέλλι, σκεπτόμενος τα προβλήματα της εποχής του, συνδέει το μέσο με τον σκοπό, ώστε να οργανωθεί ένας καινούργιος τύπος κράτους, όχι από άποψη επιστημονική ούτε ηθικολογική, αλλά πραγματολογική· γι' αυτό και «έγραψε βιβλία 'άμεσης πολιτικής δράσης', δεν έγραψε μια ουτοπία» (Gramsci 2005: 67).¹⁰ Χωρίς, ωστόσο, αυτό να σημαίνει ότι το *συγκεκριμένο* τον εγκλωβίζει και δεν του επιτρέπει να ασχοληθεί με το «πώς πρέπει να είναι τα πράγματα» (Gramsci 2005: 74). Αυτός ακριβώς είναι ο προβληματισμός και του Γκράμσι: Ποιο σχέδιο θα δώσει απαντήσεις στα προβλήματα της φασιστικής Ιταλίας, και κατ' επέκταση όλου του κόσμου, δίχως να εμπεριέχει ουτοπικά στοιχεία; Ο μακιαβέλλειος ηγεμόνας, σύμφωνα με τον Γκράμσι, δεν μπορεί, στον εικοστό αιώνα, παρά να είναι ένα συλλογικό σώμα, ένας «οργανισμός», για να διαδραματίσει έναν εξισορροπητικό ρόλο και να αγωνιστεί

8 Για την εγγεγραμμένη ερμηνεία του Μακιαβέλλι, βλ. Φαράκλας 2001: 55-78.

9 Παρατίθεται από τον Τζορτζ Χόλλαντ Σαμπίν (George Holland Sabine), βλ. Sabine χχ: 688.

10 Μάλιστα, σημειώνει ότι «μόνον όποιος θέλει έντονα, προσδιορίζει τα αναγκαία στοιχεία για την πραγματοποίηση της θέλησής του» (Gramsci 2005: 72).

«εναντίον του συμφέροντος που υπερισχύει» (Gramsci 2005: 11). Πρόκειται βέβαια για το *πολιτικό κόμμα*. Για τον Γκράμσι, «το ύφος του Μακιαβέλλι δεν είναι ενός ανθρώπου που γράφει συστηματικές πραγματείες, σαν αυτούς που υπήρχαν στον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση, κάθε άλλο· είναι το ύφος ενός ανθρώπου της δράσης, ενός που θέλει να παρακινήσει σε δράση», και καταλήγει χαρακτηριστικά: «είναι ύφος ‘κομματικού μανιφέστου’» (Gramsci 2005: 19). Έτσι, *ceteris paribus*, ο πολιτικός ηγεμόνας είναι το πολιτικό κόμμα και ο *Ηγεμόνας* το κομματικό του μανιφέστο. Αυτό δε το πολιτικό κόμμα θα διδάσκει, όπως ο Μακιαβέλλι, όχι τους ηγεμόνες, που ξέρουν πολύ καλά «τα χαρακτηριστικά του ρεαλιστή πολιτικού», αλλά «αυτόν που δεν ξέρει», που δεν κατέχει την πολιτική εκπαίδευση (μια «εκπαίδευση θετική και όχι αρνητική»): «Ποιος λοιπόν ‘δεν ξέρει’; Η επαναστατική τάξη του καιρού του, ο ‘λαός’ και το ιταλικό ‘έθνος’» (Gramsci 2005: 20).

Στο σημείο αυτό υπενθυμίζω ότι ο Αλτουσσέρ συμφωνεί με την ανάλυση του Γκράμσι για την πολιτική δράση, την πολιτική πρακτική, ότι ο Μακιαβέλλι στο κείμενό του, που έχει μορφή μανιφέστου, απευθύνεται στον λαό. Συμφωνεί ρητά με τον Γκράμσι στο ότι «ο Μακιαβέλλι είναι ο θεωρητικός του έθνους κράτους, δηλαδή της απόλυτης μοναρχίας ως μεταβατικού κράτους ανάμεσα στη φεουδαρχία και τον καπιταλισμό» (Althusser 1998: 312).¹¹

Αυτή η προοπτική, ότι δηλαδή ο Μακιαβέλλι στην ουσία διδάσκει τους λαούς, εντοπίζεται και στον Ρουσσώ. Υπάρχει, ωστόσο, μια διαφορά: Για τον Ρουσσώ, ο Μακιαβέλλι προσπαθεί να αποκαλύψει τη βρώμικη μέθοδο της εξουσίας. Κατά τον Ρουσσώ «ο *Ηγεμόνας* του Μακιαβέλλι είναι η βίβλος των υποστηρικτών της ισοπολιτείας (*le livre des républicains*)» (Rousseau 2004: 131).

Αυτή η ερμηνεία περί της επιβολής της προσωρινής ηγεμονίας δεν προκύπτει, βέβαια, μόνο από τις αναλύσεις του Έγκελου, του Γκράμσι και του Αλτουσσέρ, αλλά εντοπίζεται στον ίδιο τον Μακιαβέλλι: «Οι λαϊκές κυβερνήσεις πέφτουν καλύτερα από τις ηγεμονικές» (Δ: 382). Μάλιστα, οι δημοκρατίες, ακριβώς επειδή έχουν να κάνουν με «διαφορετικούς πολίτες και ποικιλότητες διαθέσεις» (Δ: 472), μπορούν να κινούνται –περισσότερο από τις ηγεμονίες– σύμφωνα με τη συγκυρία.¹² Αυτός είναι ο λόγος επιτυχίας της ισοπολιτείας. Ο λόγος καταστροφής της είναι ότι δεν άλλαξαν οι πολίτες τους θεσμούς «καταπώς το καλούσαν οι καιροί» (Δ: 473). Άρα, ο Μακιαβέλλι συνειδητοποιεί τον βαθμό δυσκολίας του έργου του ηγεμόνα, πουθενά όμως δεν έχει ύφος κυνικού. Γνωρίζει, δηλαδή, την ανάγκη για την ύπαρξη ενός ηγεμόνα και την πηγή αυτής της ανάγκης, δεν είναι όμως υποστηρικτής του ηγεμόνα σε όλες τις περιστάσεις και για όλες τις καταστάσεις. Αυτός ο *πραγματισμός* του Μακιαβέλλι, κατά τον Κονδύλη, απορρέει από μια «διάθεση ειλικρίνειας, που δεν έχει τίποτα κοινό με τον κυνισμό ή την αναισχυντία» (Κονδύλης 1984: 109). Μάλιστα, κατά τον Μακιαβέλλι, οι συγγραφείς αφιερώνουν τα έργα τους σε ηγεμόνες ακριβώς επειδή είναι ηγεμόνες ή, ακόμη χειρότερα, «συμμορφώνονται με την τύχη του νικητή» (Δ: 385, προοίμιο)· ενώ ο ίδιος αφιερώνει μόνο σε εκείνους που αξίζουν να είναι ηγεμόνες λόγω αρίφνητων αρετών και πράξεων

11 Από την άλλη πλευρά, ο Χορκχάμερ θεωρεί ότι ο Μακιαβέλλι δεν έγραψε προκειμένου να συμβουλεύει τους ηγεμόνες και τους δημοκρατικούς, αλλά «θέλησε να προαγάγει σαν τέτοια τη δύναμη και το μεγαλείο, την εδραία ασφάλεια του αστικού κράτους» (Horkheimer 1989: 19).

12 Για την ανάλυση της πολιτικής σημασίας της συγκυρίας βλ. την ερμηνεία του Αλτουσσέρ (Althusser 2016).

τους (Δ: 283-284, αφιέρωση). Έτσι οι συμβουλές του προς τον συνετό ηγεμόνα, προκειμένου να αλλάξει τα πράγματα προς μια κατεύθυνση που θα την χαρακτηρίζαμε σήμερα ως αυτή της κοινωνικής προόδου, δεν μπορούν, στα μάτια του, να αναχαιτιστούν από την επίκληση της χριστιανικής ηθικής, που είναι μια ηθική της παθητικής, στωικής παράδοσης στη μοίρα. Ο σκοπός του, λέει στις *Διατριβές*, είναι να βγάλει «τον κόσμο από τούτη την πλάνη» (Δ: 287, προοίμιο), «κεντρισμένος από τη φυσική εκείνη λαχτάρα που πάντοτε έκλιν[ε] εντός [τ]ου, ν' ανακατεύ[ε]ται με ότι πιστεύ[ει] πως μπορεί να δώσει καλό σ' όλο τον κόσμο» (Δ: 285, προοίμιο).

Γι' αυτό και ο Μακιαβέλλι, από την άλλη πλευρά, δεν δίνει καμία λευκή επιταγή στον ηγεμόνα. Μάλιστα, τα τελευταία κεφάλαια της πρώτης *Διατριβής* θέτουν ως ζήτημα το δίλημμα που προκύπτει ανάμεσα στο πλήθος και τους ηγεμόνες. Αυτή τη φορά υποστηρίζει τον λαό, γιατί ο λαός σέβεται περισσότερο τους νόμους, βλάπτει λιγότερο, σφάλει λιγότερο, κλπ. Από τη μία, «δεν πρέπει περισσότερο να κατηγοράμε τη φύση του πλήθους από των ηγεμόνων, αφού όλοι το ίδιο σφάλλουνε, όταν όλοι μπορούνε να σφάλλουνε άφοβα» (Δ: 380), από την άλλη, όμως, «οι λαοί είναι λιγότερο αχάριστοι από τους ηγεμόνες. Κι αν πεις για φρονιμάδα και σταθερότητα, εγώ λέω πως ο λαός πέφτει πιο γνωστικός, πιο σταθερός και καλύτερος κριτής παρά ένας ηγεμόνας» (Δ: 381).

Η κρίση του Μακιαβέλλι ισορροπεί μεταξύ του ηγεμόνα και του λαού, καθώς «ο λαός στέκει, από καλοσύνη και δόξα, χίλιες φορές ψηλότερα παρά ο ηγεμόνας» (Δ: 383). Ο Αππιος, για παράδειγμα, εναντιώθηκε στους μεγάλους (*grandi*), όταν η χώρα του δεν διέτρεχε κινδύνους, κι έτσι απέκτησε την απεριόριστη υποστήριξη του λαού, με αποτέλεσμα να μετατρέψει την εξουσία του σε τυραννία. Αυτός είναι ένας από τους πιο σημαντικούς λόγους θεμελίωσης της τυραννίας σε δημοκρατίες. Προκειμένου να αποφευχθεί η τυραννία, ο συνετός ηγεμόνας πρέπει να έχει την *virtù* και όλες τις υπόλοιπες ιδιότητες που εντάσσονται στο πλαίσιο αυτής της στρατιωτικοπολιτικής λογικής, ικανότητας και αρετής του πολιτικού υποκειμένου, που δεν υιοθετεί πολιτικές για να ωφελήσει τον εαυτό του, αλλά εφαρμόζει πολιτικές εδραίωσης της ισοπολιτείας. Μπορεί να υποστηρίξει κανείς, βέβαια, ότι η ίδρυση της ισοπολιτείας μεσολαβείται δια της δικτατορίας ή της τυραννίας, σε καμία όμως περίπτωση δια της *προσωπικής* στρατηγικής, αλλά δια της ανιδιοτέλειας του δικτάτορα, κατά το ένδοξο πρότυπο του Βρούτου του πρεσβύτερου, του ιδρυτή της ρωμαϊκής *res publica*. Προς μια τέτοια κατεύθυνση ερμηνεύουν ο Λεφόρ και ο Φαράκλας την πολιτική στρατηγική του Μακιαβέλλι (Lefort 1972 και Faraklas 1997).¹³ Κατά τη γνώμη μου, όλη η μακιαβέλλεια σκέψη περί μετάβασης *στοχεύει στην άρση εμποδίων*, επομένως και στη χρήση του *κακού* («καλή χρήση της σκληρότητας», «χρήση των πιο ασυνήθιστων μέσων», κλπ.), έτσι ώστε να εγγραφεί το καλό στο πολιτικό πεδίο. Ο Ρωμύλος και ο Βρούτος ίδρυσαν την καλή πολιτική οργάνωση, εφαρμόζοντας σκληρές πολιτικές. Αν υιοθετήσει κανείς αυτό τον τρόπο αξιολόγησης, θεωρώντας ότι ο μακιαβέλλειος ηγεμόνας πράττει με συγκεκριμένο

13 Ο Φαράκλας, π.χ., συζητά λεπτομερώς για την πολεμική σχέση των μεγάλων προς τον λαό. Ο ηγεμόνας, ο λαός και οι μεγάλοι αποτελούν τους τρεις κατ' εξοχήν πολιτικούς δρώντες. Οπότε, οι μεταξύ τους σχέσεις επηρεάζουν τη φύση της πολιτικής πρακτικής (Faraklas 1997: 12-19, 48-49· Φαράκλας 1997). Το γιατί ο ηγεμόνας πρέπει να πάρει το μέρος του λαού κατά των μεγάλων εξηγείται ήδη από τον Λεφόρ (Lefort 1972: 393) και από τον Χορκχάιμερ (Horkheimer 1989: 24-26).

πολιτικό σκοπό (*το καλό δια του κακού*), πρέπει να αντιμετωπίσει τον *Ηγεμόνα* όχι ως μια πραγματεία γενική και αφηρημένη, αλλά ως ένα πολιτικό σχέδιο, όπως αυτό καταγράφεται άλλωστε συνήθως στον θετικό τρόπο ανάγνωσής του.

Η ρεπουμπλικανική προσέγγιση και η Σχολή του Καίμπριτζ

Μια εξ ίσου *θετική* ανάγνωση εντοπίζεται στην άλλη πλευρά της ηπείρου, στα γραπτά μελετητών του Μακιαβέλλι από το Καίμπριτζ. Στην Αγγλία τις τελευταίες δεκαετίες αναπτύσσεται αυτή η νέα προσέγγιση που έχει πλέον επικρατήσει να ταυτοποιείται ως ρεπουμπλικανική ανάγνωση των αναγεννησιακών κειμένων και κυρίως του Μακιαβέλλι, και διαφέρει σημαντικά από τη γκραμισιανή ή την αλτουσεριανή μαρξιστική ανάγνωση.¹⁴ Ο Κουέντιν Σκίννερ (Quentin Skinner) και ο Μαουρίτσιο Βιρόλι (Maurizio Viroli) έχουν τοποθετήσει τον Μακιαβέλλι στο επίκεντρο της ιστορίας των πολιτικών ιδεών ως τον κατ' εξοχήν θεωρητικό της *res publica*, του δημόσιου πράγματος. Από τη μία, η διπλωματική του καριέρα, και, από την άλλη, η επίδραση της ρωμαϊκής ηθικής φιλοσοφίας είναι το πλαίσιο εντός του οποίου συγκροτείται αυτή η ρεπουμπλικανική ερμηνεία του Μακιαβέλλι.

Σύμφωνα με τον Σκίννερ, οι τρεις βασικές έννοιες, *virtù*,¹⁵ *fortuna* (η «τύχη», που ισοδυναμεί με τη συγκυρία ως το μη ελέγχσιμο από την ανθρώπινη βούληση) και *corruzione* (διαφθορά), αποτελούν τα σημεία στα οποία ερείδεται η πολιτική σκέψη του Μακιαβέλλι. Η αναζήτηση της νέας πολιτικής πρακτικής συνοδεύεται από την κριτική και την καταπολέμηση της διαφθοράς, η οποία, κατά τον Σκίννερ, είναι η βασική απειλή της ελευθερίας (Skinner 2002: 95). Και αυτό ισχύει διότι η διαφθορά βρίσκεται σε συνεχή εναντίωση στην *virtù*, εκφυλίζοντας αενάως την πολιτική τάξη και οργάνωση. Ένα διεφθαρμένο πολιτικό σώμα, όπως μας το περιέγραψε ο Φλωρεντινός, δεν μπορεί να εξουδετερώσει τις απειλές και, εν τέλει, αναγκάζεται από την τύχη, δηλαδή τη συγκυρία, να καταρρεύσει. Η ελευθερία, στην ανάγνωση του Σκίννερ, που έχει να κάνει με την αυτοκυβέρνηση (Skinner 2002: 87), εξυψώνεται –όπως στην περίπτωση της Ρώμης– χάρη στη συνύπαρξη της *virtù* και της *fortuna*. Σε αυτό οφείλει άλλωστε το μεγαλείο της η Ρώμη. Τούτο το παράδειγμα θεμελιώνει τη σημασία της συλλογικότητας, δηλαδή του κοινού καλού, μόνο στις δημοκρατίες.

Η *καταπολέμηση των επιμέρους-ιδιωτικών συμφερόντων των μεγάλων*, που δεν διστάζουν να απειλούν την *res publica*, διεξάγεται από τον *virtuoso* ηγεμόνα,

14 Κατά τον Μιγκέλ Αμπενσούρ (Miguel Abensour), μια από τις τέσσερις ιδιότητες της πραγματικής δημοκρατίας είναι «η δημοκρατική συγκρότηση της κοινωνίας», που διεξάγεται από τον πραγματικό λαό ως πηγή δύναμης, και από την οποία αντλείται η νομοθεσία. Έτσι, ο Αμπενσούρ τοποθετεί αυτή τη μακιαβέλλεια-σπινοζική θέση στο επίκεντρο της ανάγνωσής του της μαρξιστικής και χειραφετητικής παράδοσης. Για την ανάλυση του Μαρξ ως κατ' εξοχήν πολιτικού στοχαστή εν παραλληλία με την ανάγνωση του Μακιαβέλλι, βλ. Abensour 1997 και το πέμπτο κεφάλαιο του εν λόγω βιβλίου για τις τέσσερις ιδιότητες της δημοκρατίας.

15 Αξία, αξιοσύνη κλπ. Η *virtù* είναι η κεντρική έννοια στην πολιτική σκέψη του Μακιαβέλλι και η πολιτική πρακτική σε μια συγκεκριμένη συγκυρία προϋποθέτει αυτή την έννοια. Σύμφωνα με την ανάλυση του Σκίννερ, ο Μακιαβέλλι «προσυπογράφει τη συμβατική παραδοχή ότι η *virtù* είναι το όνομα εκείνου του αθροίσματος ιδιοτήτων που δίνει στον ηγεμόνα τη δυνατότητα να γίνει σύμμαχος της Τύχης και να αποκτήσει τιμή, δόξα και φήμη» (Skinner 2002: 69). Για τον ρόλο της *virtù*, βλ. π.χ., Skinner 2002: 48, 53-55, 69 και Νούτσος 2001: 81-85.

και έτσι προστατεύεται το κοινό καλό. Το κοινό καλό, όπως ερμηνεύεται από τη Σχολή του Καίμπριτζ, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η *res publica*, δηλαδή η ισοπολιτεία η ίδια, μια πολιτεία που ενέχει και προστατεύει την ισότητα. Αυτή η θεματική αναλύεται στον συλλογικό τόμο με τίτλο *Machiavelli and Republicanism*, το δεύτερο μέρος του οποίου θεμελιώνει τη ρεπουμπλικανική ιδέα στον Μακιαβέλλι.¹⁶ Τα κείμενα των επιμελητών του τόμου, του Σκίννερ, του Βιρόλι και της Γκιζέλα Μποκ (Gisela Bock), αποτελούν ισάριθμα σημεία αναφοράς για τον εντοπισμό του ρεπουμπλικανισμού στο ευρύτερο έργο του Μακιαβέλλι και όχι μόνο στις *Διατριβές*, όπου εντοπιζόταν παραδοσιακά. Δεν υπάρχει πια αντιφατική σχέση *Ηγεμόνα* και *Διατριβών* για τους σύγχρονους αυτούς μελετητές. Παρόλο που ο Βιρόλι υποστηρίζει ότι ο *Ηγεμόνας* δεν είναι ένα βιβλίο με ρεπουμπλικανικές αρχές, σε αντίθεση με τη ρουσσική ερμηνεία του (Violi 1998: 115), προτείνει να διαβάσουμε τα δύο αυτά έργα παράλληλα (Violi 1998: 3), όχι για να αναπτύξουμε μια γενική θεωρία πολιτικής επιστήμης στον Μακιαβέλλι, όπως γράφει ο ίδιος στην αρχή του *Machiavelli* του, αλλά, αντιθέτως, για να κατανοήσουμε την προσπάθειά του να συλλάβει την πολιτική θεωρία μόνο και μόνο «ως μια ουσιαστικά ρητορική πρακτική» (Violi 1998: 1). Στο κείμενό του για τη ρεπουμπλικανική ιδέα της πολιτικής ισχυρίζεται δε ότι ο Μακιαβέλλι είχε επίγνωση της αλλαγής που είχε επέλθει την εποχή του από την πόλη-κράτος προς έναν νέο τρόπο πολιτικής οργάνωσης, και ότι για τον σκοπό αυτό επιθυμούσε «να εκπαιδεύσει έναν σπουδαίο πολιτικό άνδρα» (Violi 1990: 171). Πρόκειται, έτσι, για μια κατ' εξοχήν ενδο-συγκυριακή ανάγνωση.

Από την άλλη πλευρά, ο Σκίννερ στο δικό του κείμενο για τις προ-ουμανιστικές καταγωγές ρεπουμπλικανικών ιδεών (στον ίδιο πάντα τόμο) υποστηρίζει ότι η ρεπουμπλικανική ιδέα στον Μακιαβέλλι έχει να κάνει με τη συγκρότηση της ελευθερίας, καθώς η ελευθερία, το κατ' εξοχήν δημόσιο πράγμα, διατηρείται, και οφείλει να διατηρηθεί, σε «μια ρεπουμπλικανική μορφή της κυβέρνησης». Αυτό, άλλωστε, για τον Σκίννερ είναι μια «θετική θέση του Μακιαβέλλι» (Skinner 1990: 139). Με ένα παρόμοιο ερμηνευτικό σχήμα παρατηρούμε ότι και ο Πόκοκ (John Greville Agard Pocock), στην ανάλυσή του για την ιδιότητα του πολίτη με αφορμή την αριστοτελική προσέγγιση, θεμελιώνει τον μοντέρνο ρεπουμπλικανισμό στον Μακιαβέλλι (Pocock: 1975). Εδώ βέβαια ξεπερνάμε τα όρια μιας αμιγώς ενδο-συγκυριακής ανάγνωσης.

Ο Τζ. Χ. Μάνσφιλντ (Harvey C. Mansfield), ωστόσο, εκφράζει τη διαφωνία του για τη θέση των «καίμπριτζιανών» μελετητών του Μακιαβέλλι ισχυριζόμενος, ενάντια στον Σκίννερ και τον Πόκοκ, ότι, καθώς ο Μακιαβέλλι δεν μιλά για ατομικά δικαιώματα, δεν ισχύει καμία ρεπουμπλικανική ερμηνεία σαν τη δική τους. Αυτοί «εξημερώνουν» τον Μακιαβέλλι, δηλαδή τον αντικαθιστούν με άλλον στοχαστή, της αρεσκείας τους (Mansfield 1989). Έτσι, αποκαθιστά τον Μακιαβέλλι ως θεωρητικό, καθώς το σχέδιο συγκρότησης μιας ισχυρής εξουσίας αρκεί για να είναι ο Μακιαβέλλι ο σημαντικότερος πολιτικός θεωρητικός μετά τον Αριστοτέλη, και γιατί η άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας, με τη μακιαβέλλεια έννοια του όρου, είναι κείριας σημασίας και στις δημοκρατίες (republics).

¹⁶ Για την καταπολέμηση των ιδιαίτερων συμφερόντων για τη θεμελίωση του κοινού καλού και της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας στον Σκίννερ βλ. Skinner 1990: κυρίως 135-141.

Έτσι, παραμένει μια κοινή θέση: Ο Μακιαβέλλι είναι ρεπουμπλικάνος στοχαστής στο μέτρο που επιδιώκει τη σύσταση μιας κατάστασης που θα υπηρετήσει το κοινό καλό με την *επιβολή του νόμου*. Ας δούμε, τώρα, υπό ποια μορφή και σε ποιο τύπο κράτους επιβάλλεται ο νόμος εφ' όσον δεχόμαστε ότι στον *Ηγεμόνα* πρόκειται για μια ιδρυτική-συγκροτητική στιγμή της πολιτικής εξουσίας.

Επίλογος: Μετάβαση προς την ισοπολιτεία

Η θέση που αναπτύσσω εδώ είναι ότι, από άποψη τυπολογίας, έχουμε *λαϊκές ή αριστοκρατικές εξουσίες* που ασκούνται είτε στις μοναρχίες είτε στις δημοκρατίες (Faraklas 1997: 8). Το ζήτημα, δηλαδή, δεν είναι αν το καθεστώς είναι μοναρχία ή δημοκρατία, αλλά πώς ασκεί αυτό την εξουσία που διαθέτει, όπως τονίζει σωστά ο Φαράκλας. Ο Μακιαβέλλι δηλώνει υπέρμαχος της λαϊκής εξουσίας, όχι μόνο στις *Διατριβές*, που είναι το κατ' εξοχήν δημοκρατικό του έργο, αλλά και στον *Ηγεμόνα*, όπου μιλά για τη μοναρχία. Ο Χορκχάιμερ θεωρεί, όχι χωρίς λόγο, ότι με τον Μακιαβέλλι ξεκινά η νέα πολιτική σκέψη για την αστική τάξη, καθώς υπό το πρίσμα ανάπτυξης της ανερχόμενης αστικής τάξης ενοποιείται, στα μάτια του, το περιεχόμενο των δύο επίμαχων κειμένων.

Η παραδοσιακή ανάγνωση καταλογίζει στον Μακιαβέλλι ανηθικότητα ήδη από την εποχή των Θρησκευτικών Πολέμων, ακριβώς επειδή ο Μακιαβέλλι θεωρεί ότι ο συνετός ηγεμόνας, ο κατ' εξοχήν δημόσιος πολιτικός, δεν πρέπει να δεσμεύεται ούτε από τη διεφθαρμένη ηθική ούτε από μια μη διεφθαρμένη ατομική ηθική ενταγμένη σε πολιτικοκοινωνικά πλαίσια διαφθοράς-ανισότητας όταν πράττει υπέρ του συγκεκριμένου πολιτικού του σκοπού. Έτσι, αναζητώντας λύσεις στα προβλήματα της εποχής του, ο Μακιαβέλλι έδειξε με επιδεξιότητα πως, προκειμένου να αποκατασταθεί μια δίκαιη τάξη πραγμάτων, χρειάζεται πόλεμος. *Μόνο ο πόλεμος μπορεί να ανατρέψει την κατάσταση πολέμου και όχι οι νόμοι της διεφθαρμένης κατάστασης, που αντιθέτως εξασφαλίζουν τη διαιώνισή της.*

Κεντρικά θέματα της πολιτικής του σκέψης αποτελούν η πρόταση συγκρότησης πολιτοφυλακής, προς αντικατάσταση των τότε μισθοφορικών στρατών,¹⁷ η άρνηση της θεμελιωμένης στη θρησκεία και την ηθική πολιτικής, η υποστήριξη μιας πολιτικής της συγκυρίας (η συγκυρία όντας μια κατάσταση διαφθοράς, ανισορροπίας, άρα και *καταπίεσης*) και η σύλληψη της πολιτικής ως πεδίου σύγκρουσης συμφερόντων με απώτατο σκοπό τη μετάβαση (όπως πιστεύω) στην ισοπολιτεία. Λόγος ύπαρξης του συνετού ηγεμόνα είναι, συνεπώς, σε τελική ανάλυση, η ευόδωση της ελευθερίας. Ο σκοπός, να εδραιώσει την ισοπολιτεία, επιτυγχάνεται μέσω της επιβολής μιας ισχυρής εξουσίας, η οποία, ως *μόνη ικανή δύναμη*, θα άρει την κατάσταση ανισότητας. Γι' αυτό και ο συνετός ηγεμόνας καταπολεμά τη διαφθορά με σκληρά μέτρα, καταστέλλει τα επιμέρους συμφέροντα των «μεγάλων» και θεσμοθετεί το κατάλληλο νομικό οικοδόμημα, όπως έκανε ο Βρούτος ο πρεσβύτερος. Με άλλα λόγια, ο Μακιαβέλλι επιφορτίζει τον ηγεμόνα με το καθήκον να υπερβεί τις δυσκολίες της επικρατούσας κατάστασης προκειμένου να συγκροτηθεί

17 Προς αυτή την κατεύθυνση βλ. Lefort 1972: 392-393.

η ισοπολιτεία. Η μετάβαση από το ανήθικο περιβάλλον στη νέα οργάνωση είναι η κοινωνική πρόοδος.¹⁸ Στο σημείο αυτό, εάν ο Ρωμύλος είναι το πρότυπο επιβολής της ισχυρής εξουσίας, ο Βρούτος είναι το πρότυπο της μετάβασης από αυτή προς την ισοπολιτεία, καθώς δεν δίστασε να χρησιμοποιήσει το κακό για το κοινό καλό, την *res publica*.

Στη συγκρότηση της *res publica*, εάν ο *δήμος* είναι το υποκείμενο της πολιτικής με τη χειραφετητική έννοια του όρου, το κράτος, ως κοινωνική συγκρότηση, πρέπει να απαλείφει το στοιχείο της καταδυνάστευσης από τις σχέσεις που αναπτύσσονται εντός του δήμου, από τις σχέσεις των ατομικών υποκειμένων εντός του λαού. Γι' αυτό κατά τον Αμπενσούρ η *res publica* (υπό τη μαρξική έννοια) είναι το πολίτευμα στο οποίο θεμελιώνεται η χειραφέτηση, καθώς «η ουσία της πολιτικής είναι ο κοινωνικοποιημένος άνθρωπος» (Abensour 1997: 56). Τότε όμως η *res publica*, ως μορφή πολιτικής, είναι η *κατάσταση αυτοσυνηδησίας του κοινωνικοποιημένου ανθρώπου*, πράγμα που μπορούμε να πούμε ότι είχε υποστηρίξει ήδη ο Πόκοκ στο πλαίσιο της «μακιαβέλλειας στιγμής» (Machiavellian moment) (Pocock: 1975). Μάλιστα, κατά τον Αμπενσούρ η δημοκρατία είναι και «η συνεχής επανασυγκρότηση της κοινωνικότητας» (Abensour 1997: 115). Δηλαδή, από τη μία, είναι η στιγμή κατά την οποία συγκροτείται η κοινωνία και, από την άλλη, η συνεχής συγκρότησή της, ώστε να εμποδίζονται ακόμη και οι επαναστάτες να μετατραπούν σε αυθαίρετους ηγεμόνες. Αυτός ο αγώνας, όχι μόνο για τον Αμπενσούρ, αλλά και για την Άρεντ, τον Μερλώ-Ποντύ, τον Λεφόρ, τον Αλτουσσέρ και τον Πόκοκ, απαντάται στον Μακιαβέλλι. Ο Μακιαβέλλι, τότε, μας βοηθά να κατανοήσουμε τον αγώνα της δημοκρατίας όχι μόνο έναντι του «ολοκληρωτισμού», αλλά και έναντι του *κράτους*, έναν αγώνα με διακύβευμα την κοινωνική αλλαγή, η οποία εκ φύσεως δεν επιδέχεται εγγυήσεις, όπως διδάσκει ο Μακιαβέλλι σε αντίθεση με τους φιλελεύθερους επικριτές του.

Ο Μακιαβέλλι εισήγαγε νέες αξίες στη νεώτερη πολιτική σκέψη, και αυτές αφορούν την ορθοκανονιστική μετάβαση προς το κοινωνικά δικαιότερο: νέα αντίληψη περί της θρησκείας, διάκριση-διαχωρισμός πολιτικής και ηθικής, καταστολή επιμέρους συμφερόντων και αντιμετώπιση της πολιτικής ως πεδίου σύγκρουσης δυνάμεων. Εάν η μετάβαση στην ισοπολιτεία είναι προϋπόθεση της πραγμάτωσης και της εξασφάλισης της ελευθερίας των πολιτών, ρόλος του συνετού ηγεμόνα είναι να προετοιμάσει τους όρους αυτής της μετάβασης.

Εφ' όσον η αναγκαιότητα δεν δηλώνει μια κάποια πάγια αρχή, αλλά αντίθετως απορρέει από μια πολιτική πρακτική στο πλαίσιο της συγκυρίας, όπως το ανήγγειλε ο Αλτουσσέρ, οφείλουμε πια να στοχαστούμε την οργάνωση των σύγχρονων κοινωνιών όπως το επιχείρησε ο Μακιαβέλλι. Χρειάζεται να σκεφτούμε τις συνθήκες που διαμόρφωσαν τη μακιαβέλλεια προβληματική, προκειμένου να αναπτύξουμε με αυστηρά πρακτικούς όρους μια νέα πολιτική προσέγγιση για την εδραίωση μιας ισοπολιτείας, όχι μιας δημοκρατίας αθηναϊκού ή ρωμαϊκού τύπου με μια κάποια δόση νοσταλγίας, αντιθέτως, της ισοπολιτείας εκείνης που θα συνάδει με τον πραγματικό κόσμο του σήμερα, έναν κόσμο με τα προβλήματα ανεργί-

18 Για την ιδέα της πρόοδου με διαφορετική ερμηνεία στο έργο του Μακιαβέλλι βλ. το τέταρτο κεφάλαιο με τίτλο «Machiavelli and the Idea of Progress» στο: Mansfield 1998: 109-120.

ας, ξενοφοβίας, μετανάστευσης, τρομοκρατίας, φανατισμού, κλιματικής αλλαγής, ανισότητας φύλου, κ.ο.κ. Η θεωρία του Μακιαβέλλι δεν είναι γενική πολιτική θεωρία ούτε συγκυριακό μόνο σχέδιο: είναι μια ανανεώσιμη σε κάθε συγκυρία στάση. Εάν η σημερινή συγκυρία περιστρέφεται γύρω από την παγκοσμιοποίηση, η σημερινή *virtù* εγγράφεται στο υποκείμενο, το *ζῶον πολιτικόν* που οφείλει να έχει στον εικοστό πρώτο αιώνα επίγνωση της δυνατότητάς του για πολιτική ελευθερία και νόμω ισότητα.

Συνομογραφίες

Δ: Niccolò Machiavelli. 1984. *Διατριβές πάνω στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λιβίου* [*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1531], στο: του ίδιου, *Έργα*, εισ.-μτφρ.-επιλογή Παναγιώτης Κονδύλης, 2 τόμοι, Αθήνα: Κάλβος.

Η: Niccolò Machiavelli. 1967. *Ο ηγεμόνας* [*Il Principe*, 1532], μτφρ. Νίκος Καζαντζάκης, Αθήνα: Γαλαξίας (1961).

Βιβλιογραφία

Abensour M. 1997. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris: Presses universitaires de France.

Althusser L. 1998. *Solitude de Machiavel*, επιμ. Y. Sintomer, Paris: Presses universitaires de France.

Althusser L. 2016. *Ο Μακιαβέλλι και εμείς*, μτφρ. Μ. Λάμπρου, επιμ. Μ. Λάμπρου & Γ. Φουρτούνης, Αθήνα: Νήσος.

Arendt H. 1986. *Η ανθρώπινη κατάσταση. Vita activa*, μτφρ. Σ. Ροζάνης & Γ. Λυκιάρδopoulos, Αθήνα: Γνώση.

Arendt H. 1990. *On Revolution*, London: Penguin Books.

Azizoglu R. 2010. «Η άσκηση της πολιτικής εξουσίας στον Μακιαβέλλι», στο: Ευ. Γεώργια & Ε. Τάκου (επιμ.), *Επετηρίδα του Παντείου Πανεπιστημίου*, Αθήνα: Παπαζήση: 15-33.

Berlin I. 2002. *Freedom and Its Betrayal*, Princeton: Princeton University Press.

Berlin I. 2003. *Κόντρα στο ρεύμα. Δοκίμια στην ιστορία των ιδεών*, μτφρ. Μ. Καστανάρα, Αθήνα: Scripta.

Berlin I. 2008. «Two Concepts of Liberty». στο: H. Hardy (επιμ.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press: 166-217.

Bock G., Skinner Q. & Viroli M. (επιμ.) 1990. *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Cassirer E. 1991. *Ο μύθος του κράτους*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση.

Duvernoy J.-F. 1980. *Για να γνωρίσετε τη σκέψη του Μακιαβέλλι*, μτφρ. Μ. Βαρέτας, Αθήνα: Άπειρον.

Faraklas G. 1997. *Machiavel. Le pouvoir de prince*, Paris: Presses universitaires de France.

Φαράκλας Γ. 1997. *Θέση και αλήθεια. Για μια διαλεκτική γνωσιοθεωρία των κοινωνικών φαινομένων*, Αθήνα: Κριτική.

Faraklas G. 2001. «Αυτό το πράγμα»: Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου. *Δέκα δοκίμια*, Αθήνα: Νήσος.

Fichte J.G. 1981. *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, μτφρ. L. Ferry & A. Renault, Paris: Payot.

Gramsci A. 2005. *Για τον Μακιαβέλι, για την πολιτική και για το σύγχρονο κράτος*, μτφρ. Κ. Φιλήνης, Αθήνα: Ηριδανός.

Horkheimer M. 1989. *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας. Μακιαβέλλι, Χομπς, Μώρος, Καμπανέλλα, Βίκο*, μτφρ. Π. Κονδύλης, Αθήνα: Κάλβος.

Κονδύλης Π. 1984. «Εισαγωγή», στο: N. Machiavelli, *Έργα*, εισ.-μτφρ.-επιλογή Π. Κονδύλης, 2 τόμοι, Αθήνα: Κάλβος: α' τόμος, 15-187.

Lefort C. 1972. *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimard.

Machiavelli N. 1999. *Machiavelli: The Chief Works and Others*, 3 τόμοι, επιμ.-μτφρ. A. Gilbert, Durham: Duke University Press.

Manent P. 2007. *Naissance de la politique. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris: Gallimard.

Manent P. 2008. «Machiavel», στο: Ph. Raynaud & S. Rials (επιμ.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris: Presses universitaires de France: 431-435.

Mansfield H.C. 1989. *Taming the Prince. The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: The Free Press.

Mansfield H.C. 1998. *Machiavelli's Virtue*, Chicago: Chicago University Press.

Maritain J. 1960. *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Paris: Gallimard.

Meinecke F. 1997. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*, μτφρ. D. Scott, εισ. W. Stark, New York: Routledge.

Merleau-Ponty M. 2005. *Σημεία*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, επίμ. Α. Μουρίκη, Αθήνα: Εστία.

Νικολαΐδης Θ. 2003. *Είδωλα του Μακιαβέλλι. Η πολεμική γύρω από τον 'μακιαβελισμό' στην Γαλλία μεταξύ 1572 και 1643*, Αθήνα: Εστία.

Νούτσος Π. 2001. *Niccolò Machiavelli: Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της ιστορίας*, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.

Pocock J.G.A. 1975. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.

Rousseau J.-J. 2004. *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου & Α. Σταϊνχάουερ, επιμ.-εισ.-σημ.-επίμ. Β. Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις.

Sabine G.H. χχ. *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφρ. Μ. Κρίσπη, Αθήνα: Ατλαντίς.

Senellart M. 1997. *Μακιαβελισμός και κρατική σκοπιμότητα*, μτφρ. Δ. Αθανασάκης, επιμ. Α. Περιστέρη, Αθήνα: Εστία.

Skinner Q. 1990. Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas, στο: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (επιμ.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge & New York: Cambridge University Press: 121-141.

Skinner Q. 2002. *Μακιαβέλι*, μτφρ. Κ. Αθανασίου, επιμ. Θ. Νικολαΐδης, Αθήνα: Νήσος.

Spinoza B. 2003. *Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, Αθήνα: Πατάκη.

Strauss L. 1958. *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press.

Strauss L. 1987. «Niccolò Machiavelli», στο: L. Strauss & J. Cropsey (επιμ.), *History of Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press: 296-317.

Strauss L. 1988. *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Σ. Ροζάνης & Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση.

Viroli M. 1990. «Machiavelli and the Republican Idea of Politics», στο: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (επιμ.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge & New York: Cambridge University Press: 143-171.

Viroli M. 1998. *Machiavelli*. New York: Oxford University Press.

Worden B. 1990. Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven, στο: G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (επιμ.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge & New York: Cambridge University Press: 225-245.

Ψυχοπαΐδης Κ. 2010. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα: Πόλις.



Στα ελληνικά η λέξη «κρίση» συμπυκνώνει τουλάχιστον δύο μεγάλες κατηγορίες νοημάτων. Αφενός, παραπέμπει στις έννοιες της απόφασης, της άποψης ή της γνώμης και, σε στενή συνάφεια με αυτές, στις έννοιες της κριτικής, της αξιολόγησης και της δίκης. Έτσι κάποιος/ου η 'κρίση' μπορεί, παραδείγματος χάρη, να επηρεαστεί από την υπερβολική χρήση αλκοόλ· οι δικαστικοί, οι δημόσιοι υπάλληλοι αλλά και τα επιστημονικά άρθρα περνάνε από 'κρίση'. Αφετέρου, παραπέμπει στις καταστάσεις εκείνες, στις οποίες η αναπαραγωγή της προηγούμενης, της κανονικής ή ομαλής συνθήκης είναι δύσκολη ή αδύνατη. Έτσι, για παράδειγμα, κάνουμε λόγο για 'κρίση' άσθματος όταν το αναπνευστικό σύστημα δεν λειτουργεί κανονικά ή για οικονομική 'κρίση' όταν το οικονομικό σύστημα δεν αναπαράγει ομαλά τον εαυτό του.

Η πρώτη σημασία προκύπτει από το αρχαιοελληνικό ρήμα «κρίνω», το οποίο αρχικά σήμαινε «διαχωρίζω», αλλά αρκετά νωρίς (στα ομηρικά χρόνια), επίσης, «αποφασίζω». Η δεύτερη σημασία, η οποία είναι και μεταφορική, προκύπτει – σύμφωνα με τους περισσότερους λεξικογράφους – ως μεταφραστικό δάνειο ή αντιδάνειο από τα λατινικά ή τις λατινογενείς γλώσσες. Η 'κρίση' έγινε crisis (λατ., αγγλ. & ισπ.), crise (γαλλ.) και crisi (ιταλ.) και κατόπιν "κρίση". Με αυτό τον τρόπο, ενώ τα λατινικά, οι λατινογενείς γλώσσες και τα αγγλικά έχουν δύο όρους για να αποτυπώνουν τις δύο διαφορετικές οικογένειες σημασιών (iudicium, judgement, jugement, juicio, giudizio για την 'κρίση' και crisis, crise, crisi για την "κρίση"), τα ελληνικά περιορίζονται σε μία και μόνη λέξη, την *κρίση*.

Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, ήδη από τα αρχαία ελληνικά, μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάποιες χρήσεις της λέξης, οι οποίες συμπυκνώνουν και τις δύο σημασίες. Έτσι, η «κρίσις» μπορεί να σημαίνει το κρίσιμο σημείο μιας αρρώστιας, το σημείο όπου "αποφασίζεται" η τύχη της ζωής του ασθενούς. Επίσης, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, η φιλοσοφία, σε ανεξάρτητους μεταξύ τους κλάδους, έχει φέρει κοντά τις δύο σημασίες, οι οποίες συμπυκνώνονται στη μία και μοναδική ελληνική λέξη. Για παράδειγμα, στη φιλοσοφία και την ιστοριογραφία της επιστήμης η κρίση σηματοδοτεί μια κατάσταση, κατά την οποία το κυρίαρχο Παράδειγμα αδυνατεί να αναπαραγάγει ομαλά την κυριαρχία του εξαιτίας μιας πλειάδας εμπειρικών ανωμαλιών. Η κατάσταση αυτή, παράλληλα, ωθεί στην όξυνση της κριτικής και στην ανάληψη μιας σειράς αποφάσεων ή αξιολογήσεων, οι οποίες δεν ήταν διαθέσιμες στο παρελθόν. Αντίστοιχα, αλλά με αρκετές διαφορές, στον χώρο της πρακτικής φιλοσοφίας, η έννοια της κρίσης σηματοδοτεί την απουσία εγκαθιδρυμένων κριτηρίων για την ανάληψη και τη νοηματοδότηση μιας πράξης – κατάσταση η οποία αναγκαία ωθεί στην κριτική και την απόφαση.

Μοιάζει, λοιπόν, η κρίση όντως «να γεννά ευκαιρίες», όχι όμως αυτές που εννοούν οι επιτήδειοι της αναπαραγωγής της υπάρχουσας κατάστασης. Η "κρίση" επισύρει 'κρίση'. *Κρίση* λοιπόν...