



**ΠΑΝΤΕΙΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Η έννοια της ελευθερίας στον Machiavelli
ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
Σιαμανδούρας Σωτήρης

Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή:
Καθηγητής, Φαράκλας-Ματορίκος Γιώργος
Ομότ. Καθηγητής, Λίποβατς Θάνος
Επικ. καθηγητής, Κωνσταντακόπουλος Σταύρος

Αθήνα, Οκτώβρης, 2012

Copyright © Σιαμανδούρας Σωτήρης, 2012.

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διατριβής, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δε δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α. Το νόημα	9
β. Η Ελευθερία	12
γ. Machiavelli	14
δ. Το αντικείμενο και η μέθοδος	17
ε. Η μέθοδος και οι χρονικότητες	19
ε.1. Ο Machiavelli μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος	21

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΕΣ

1. ISAIAH BERLIN : ΔΥΟ ΕΝΝΟΙΕΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ	34
1.1. Θετική και αρνητική ελευθερία	36
1.2. Η αρνητική ελευθερία	38
1.3. Η αρνητική ελευθερία και ο Λόγος	42
1.4. Η θετική ελευθερία, ο Λόγος, η Αλήθεια	44
1.5. Θετική ελευθερία: αναγνωρίζοντας το ρίσκο	47
1.6. Το συμπέρασμα του I. Berlin	49
1.7. Τα θεμέλια του διαλόγου	51
2. ΟΙ ΔΙΑΤΡΙΒΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΔΥΟ ΕΝΝΟΙΕΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ	
2.1. Η νομιμοποίηση του διχασμού	54
2.1.1. Από τον Λόγο στον διχασμό	56
2.1.2. Από τον διχασμό στη λαϊκή επιθυμία	69

2.1.3. Ο λαός, ή το πρόσωπο της πολιτικής και κοινωνικής ανισότητας	77
2.2. Εντοπίζοντας τη θετική και την αρνητική ελευθερία στις <i>Διατριβές</i>	87
2.3. Λόγος και λαϊκή επιθυμία στην Πολιτεία των <i>Διατριβών</i>	92
2.4. Θετική και αρνητική ρεπουμπλικανική ελευθερία	105
2.4.1. Η «πολιτική ηγεμονία» του λαού	107
α. Περί δημόσιων κατηγοριών	109
β. Περί των συκοφαντιών	118
γ. Συγκεντροποίηση της εξουσίας	121
2.4.2. Η ανανέωση	129
2.4.2.1. Η μοναξιά της αυστηρότητας	133
2.4.2.2. Το φάντασμα του Βρούτου	138
2.5. Ανακεφαλαίωση: Από την ελευθερία στον τρόπο, από την Ουτοπία στη Δυστοπία	147
3. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΕΣ	153

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο ΕΠΟΥΡΑΝΙΟΣ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΑΣ

1. ΑΜΗΧΑΝΙΑ ΚΑΙ ΜΗΧΑΝΙΚΗ: ΤΑ ΕΡΕΪΠΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ

1.1. Η σκιά μιας αμφιβολίας για τον ντετερμινισμό	166
1. 2. Μια υπόθεση αναφορικά με τη λειτουργία της αμφιβολίας	170
1. 3. Μια σκεβρωμένη λογική: καταστρέφοντας στο όνομα της συντήρησης	175

2. *DE PRINCIPATIBUS NOVIS QUI ARMIS ET VIRTUTE ACQUIRUNTUR*: Ο
ΗΓΕΜΟΝΑΣ ΕΝΟΠΛΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ

2.1. Η Καινοτομία	182
2.2. Από την Καινοτομία στην Ουτοπία	185
2.3. Από την Ουτοπία στην Προφητεία, από το Βέβηλο στο Ιερό	188
2.4. Από το Ιερό στο Βέβηλο	191
2.5. Μεταξύ του Βέβηλου και του Ιερού, η Έρημος του Μωυσή	194
2.6. Η Καινοτομία και η Έρημος, ο Προφήτης και ο Τεχνικός	198

3. ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΗΣΗ 203

3.1. Πορτραίτα

3.1.1. Κεφάλαιο VII : *De Principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur*.
Ο ηγεμόνας της *Fortuna* 205

α. Ο Cesare Borgia αντιμέτωπος με την Τύχη 208

β. Καταναλώνοντας τον Remirro 213

3.1.2. Κεφάλαιο VIII : *De his qui per scelera ad principatum pervenere*. Ο κακούργος
ηγεμόνας

α. Αγαθοκλής: ούτε τύχη ούτε και αρετή 219

β. Η τέχνη του κυβερνάν, μια τέχνη διαχείρισης των χρονικοτήτων 223

γ. Κατασκευή και κατανάλωση 226

3.1.3. Κεφάλαιο IX : *De Principatu Civili*. Ο λαϊκός ηγεμόνας

α. Ένας ηγεμόνας των *umori*; 228

β. Καταναλώνοντας τους μεγάλους, χειραγωγώντας τον λαό	230
γ. Κρατώντας την εξουσία	236
3.2. Τα όπλα της μοναξιάς	
3.2.1. Περί του Πολιτικού και του Στρατιωτικού	240
3.2.2. Περί του Στρατιωτικού και του Πολιτικού	243
3.2.3. Από τις αρχές στους <i>ordini</i>	246
3.2.4. Ένας νέος στρατός για μια νέα τάξη πραγμάτων	249
3.3. Η μοναχική πορεία	
3.3.1. <i>Verità effettuale della cosa</i>	253
3.3.2. Η εργαλειακή ηθική	258
3.3.3. Ο χρόνος που πιέζει	261
3.3.4. Πέρα από τον άνθρωπο	264
3.3.5. Η ετερογένεια	267
3.3.6. Ο επουράνιος αρχιτέκτονας	272
3.3.7. Το τέρας στον καθρέφτη	276
3.4. Έκκληση	279
3.5. Έξοδος	285

ΕΠΙΛΟΓΟΣ: ΧΡΟΝΟΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

1. Το υπόλειμμα	289
-----------------	-----

2. Το εύρος του ερωτήματος	292
3. Η ρήξη	296
4. Συνέπειες της ρήξης	300
4.1. Η θρησκεία στο πλαίσιο της <i>arte dello stato</i>	303
4.2. Η θρησκεία ανάμεσα στις χρονικότητες	316
5. Αντίστροφη κίνηση	325
5.1. <i>Autorità Dittatoria</i> : δύο ανταγωνιστικές αναγνώσεις	328
5.2. Ο χρόνος ως επιπλέον παράμετρος της σύγκρουσης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας	333
6. Στήνοντας τον πολιτικό χρόνο στα πόδια του	338
Βιβλιογραφία	346
Περίληψη	357
Absract	358

Εισαγωγή

α. Το νόημα

Μια ακήρυχτη δικτατορία του χυδαίου θετικισμού και της κενής τεχνοκρατικής σκέψης φαίνεται να έχει εδραιωθεί στις πάλοι ποτέ ανθρωπιστικές επιστήμες. Είναι ειρωνικό ίσως, αλλά, αφότου επικράτησε του υλιστικού κομμουνισμού, ο δυτικός κόσμος δεν φαίνεται πια να αισθάνεται την ανάγκη να υπεραμυνθεί της ελεύθερης βούλησης. Φαίνεται μάλιστα να τη βρίσκει ολίγον ενοχλητική, προτιμά να χρηματοδοτεί την έρευνα στις θετικές επιστήμες και όχι στις ανθρωπιστικές, στη γνωσιοεπιστήμη και όχι στις ψυχοδυναμικές προσεγγίσεις, στις έρευνες πεδίου με ερωτηματολόγια τύπου μάρκετινγκ και όχι στην πολιτική θεωρία, στο ειδικό και όχι στο γενικό. Έχοντας λοιπόν πρώτα ξοδέψει τόση ενέργεια μελετώντας (άρα παρουσιάζοντας) την πολιτική ως διαχείριση, μοιράζουμε μετά εκ νέου ερωτηματολόγια για να δούμε αν και γιατί χάνεται το ενδιαφέρον για την πολιτική... Ας υποστηρίξουμε κάτι που δεν είναι καθόλου της μόδας: η πολιτική είναι το πεδίο των παθών, της αναζήτησης και πραγμάτωσης νοήματος και, κατά συνέπεια, θα πρέπει να την μελετούμε και από τη σκοπιά του νοήματος.

Έλλειψη νοήματος. Οι ευρωπαϊκές μάζες χάνουν το ενδιαφέρον τους για την πολιτική, δεν ψηφίζουν ή ψηφίζουν αδιάφορα, διαδηλώνουν λίγο ή και εναποθέτουν τις ελπίδες τους στην άκρα δεξιά, στους μικρούς φύρερ που ξεφυτρώνουν παντού στην Ευρώπη σαν δηλητηριώδημανιτάρια. Πώς να συγκρατήσουμε αυτόν τον νέο φασισμό - δεν πρόκειται για απλό λαϊκισμό της άκρας δεξιάς, όχι πια τουλάχιστον- που ισχυροποιείται στην Ευρώπη; Είναι σαφές ότι δεν μπορούν να το κάνουν τα ερωτηματολόγια. Ίσως μάλιστα να φταίνει και λίγο. Ο φασισμός καλλιεργείται στο έδαφος της μιζέριας και του μηδενισμού, και έχουν ήδη εξαπλωθεί και τα δύο, και είμαστε υποχρεωμένοι να αγωνιστούμε ενάντια και στα δύο. Ο κίνδυνος για τις δημοκρατικές αξίες δε βρίσκεται στις φανατικές μειοψηφίες αλλά στις μεγάλες μάζες των αδιάφορων, το πραγματικό πρόσωπο του φασισμού είναι το πρόσωπο του Eichmann¹, το κακό είναι κοινότοπο, σπάνια και πολύτιμη είναι η ψυχή του πολίτη,

¹ Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, επιμ. Pierre Bouretz, μτφρ. συλλογική, Παρίσι, Gallimard, 2002, σ. 1039: «il avait commis des crimes contre le

αυτή είναι δύσκολο να καλλιεργηθεί και να βρει μέσα της τη φλόγα για τα πολιτικά πράγματα. Ορίστε λοιπόν τι πρέπει να κάνουμε σήμερα, να ξαναβρούμε το πάθος, να δώσουμε και πάλι νόημα στην πολιτική.

Το ερώτημα του νοήματος της πολιτικής δεν τίθεται συχνά -ούτε και το ερώτημα του αναδυόμενου φασισμού- και είναι παράξενο. Η πολιτική είναι η πρώτη μεταξύ των κατηγοριών του πολιτικού και το περιεχόμενό όλων τους είναι συνάρτηση του περιεχομένου που αποδίδουμε σε εκείνη. Έχει ενδιαφέρον να δούμε τις συνέπειες διαφορετικών ορισμών της πολιτικής στις κατηγορίες του πολιτικού. Για παράδειγμα, αν πολιτική θεωρήσουμε τη λήψη αποφάσεων μεταξύ υποκειμένων ελεύθερων και ίσων, δίχως τη χρήση βίας, τότε ο πόλεμος μπορεί να θεωρηθεί αποτυχία της πολιτικής. Αν αντιθέτως πολιτική θεωρήσουμε τις σχέσεις κυριαρχίας, τότε ο πόλεμος μπορεί να θεωρηθεί ως η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα. Αν ακολουθήσουμε τον πρώτο ορισμό, τότε η δημοκρατία αθηναϊκού τύπου είναι ο μόνος αληθινά πολιτικός τρόπος οργάνωσης, ενώ η επανάσταση δεν είναι πολιτική, όπως και ο πόλεμος. Αν ακολουθήσουμε τον δεύτερο ορισμό, τότε η Δημοκρατία είναι ουτοπική, όμως η επανάσταση και ο πόλεμος είναι οι καθαρότερες πολιτικές πράξεις. Αν δεν ορίσουμε τι είναι πολιτική, τότε μπορούμε να συνεχίσουμε να παίζουμε με τις κατηγορίες του πολιτικού επ' άπειρον. Συνεπώς, αν σκοπός μας είναι να επεξεργαστούμε τις κατηγορίες του πολιτικού για να εκφέρουμε μια νέα κρίση για τον κόσμο, αν σκοπός μας είναι να ανανεώσουμε τις ιδεολογίες του παρελθόντος ή να οικοδομήσουμε νέες, θα πρέπει καταρχάς να αναρωτηθούμε ποιο το νόημα της πολιτικής.

Η δουλειά αυτή φαίνεται να περνάει αναγκαία από τη διερεύνηση της έννοιας της ελευθερίας αφού, όπως έλεγε μια μεγάλη θεωρητικός της εποχής μας, «το νόημα

peuple juif, des crimes contre l'humanité, et des crimes de guerre pendant toute la durée du régime nazi et spécialement pendant la période de la Seconde Guerre mondiale». *Ibid.*, σ. 1042: «Aurait-il alors plaidé coupable s'il avait été inculpé en tant que complice de meurtre ? Peut-être ; mais il aurait émis d'importantes réserves. Ce qu'il avait fait n'était un crime que rétrospectivement, et il avait toujours été un citoyen obéissant à la loi, car les ordres de Hitler, qu'il exécuta certainement de son mieux, avaient *force de loi* dans le IIIe Reich». *Ibid.*, σ. 1284: «l'ennui, avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient et sont encore, terriblement et effroyablement normaux».

της πολιτικής είναι η ελευθερία»². Ας πάρουμε το παράδειγμα του σοσιαλιστικού κινήματος. Με αφετηρία τα ίδια προβλήματα και τις ίδιες ελπίδες, μια διαφορετική αντίληψη για την ελευθερία και την πολιτική οδήγησε σε δυο παραδόσεις τόσο απομακρυσμένες και εχθρικές μεταξύ τους όσο ο μπολσεβικισμός και ο αναρχισμός. Από την ελευθερία πρέπει να ξεκινήσουμε τη μελέτη μας, πρόκειται εξάλλου για το πιο εύφλεκτο υλικό στην ανθρώπινη ιστορία.

² Hannah Arendt, *Was ist Politik ?*, fragmente aus dem Nachlass, hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich, 1993=*Qu'est-ce que la politique ?*, μτφρ. Sylvie Courtine-Denamy, Παρίσι, Seuil, 1995, σ. 64.

β. Η Ελευθερία

Η επιλογή θέματος δεν είναι ποτέ ουδέτερη, κρύβει πίσω της το σκοπό του ερευνητή, αποκαλύπτει ήδη σε κάποιο βαθμό τις πεποιθήσεις και τις εμπειρίες του. Προσωπικά, ανήκω σε μια γενιά μεταβατική, που κληρονόμησε από τον προηγούμενο αιώνα μόνο αδιέξοδα, ματαιώσεις. Και μια από τις μεγαλύτερες ματαιώσεις του εικοστού αιώνα ήταν βεβαίως το κομμουνιστικό κίνημα. Πολλοί από εμάς μεγάλωσαν σε κομμουνιστική οικογένεια· οι άνθρωποι αυτοί ήταν γεμάτοι ελπίδα, τα μάτια τους έλαμπαν όταν μιλούσαν για τα ιδανικά τους, και μπορούσαμε να κοιμηθούμε ήσυχα, με τη βεβαιότητα ότι ένας καλύτερος κόσμος έρχεται, ένας κόσμος δίχως εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, ένας κόσμος ισότητας και ελευθερίας. Είναι δύσκολο για τους ανατολικοευρωπαίους συμπολίτες μας να το πιστέψουν, αλλά για πολλούς από εμάς ο κομμουνισμός ήταν σχεδόν συνώνυμο της ελευθερίας, όπως ίσως ο καπιταλισμός για πολλούς από εκείνους. Εξάλλου, οι Έλληνες κομμουνιστές ήταν στην πρωτοπορία του κινήματος ενάντια στη δικτατορία και έβαλαν όλες τους τις δυνάμεις στον αγώνα για την κοινωνική χειραφέτηση. Η γυναικεία χειραφέτηση, η οικολογία, η νέα παιδαγωγική, τα εργατικά δικαιώματα, η σεξουαλικότητα..., σε όλα τα πεδία οι κομμουνιστές αγωνίστηκαν για να οδηγήσουν την κοινωνία σε ένα μέλλον ελευθερίας. Κι ωστόσο, το έκαναν στο όνομα του Λένιν, του Στάλιν, του Μάο, του Τρότσκι. Είχαν διαβάσει βιβλία, βιβλία που μιλούσαν για ελευθερία, και τα πίστεψαν. Δεν πίστευαν τις ιστορίες για τρομοκρατία και φτώχεια στις χώρες του «υπαρκτού» σοσιαλισμού, αυτά ήταν «αστική προπαγάνδα». Είκοσι χρόνια μετά την πτώση της Σοβιετικής Ένωσης υπάρχουν γέροντες που δεν πιστεύουν αυτές τις «ιστορίες», υπάρχουν ακόμη και νέοι που δεν πιστεύουν αυτές τις «ιστορίες», υπάρχει μάλιστα στη χώρα μας, τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές, ένα κόμμα που φλερτάρει με το δέκα τα εκατό στις εκλογές μιλώντας για ισότητα και χειραφέτηση ενώ ταυτόχρονα εξυμνεί τον «σύντροφο» Στάλιν.

Δεν θα πρέπει να κατηγορήσουμε όλους αυτούς τους ανθρώπους για κυνισμό ή ευπιστία. Για να συνειδητοποιήσεις κάτι δεν αρκεί μόνο να το δεις ή να το ζήσεις. Δεν αρκεί να δεις τον ήλιο για να πιστέψεις ότι η γη γυρίζει γύρω του, το πιστεύουμε γιατί

μας εξήγησαν τον μηχανισμό, αλλά κανείς ακόμη δεν εξήγησε επαρκώς τον μηχανισμό που επιτρέπει ο ολοκληρωτισμός να επιβάλλεται στο όνομα της ελευθερίας, οι κομμουνιστές να εκτελούνται και να εξορίζονται στο όνομα του κομμουνισμού, η εξουσία να περνάει στο κόμμα στο όνομα του λαού, έπειτα σε μια κλίκα και έπειτα σε ένα άτομο, στο όνομα του κόμματος. Πώς να πιστέψουμε την ειρωνική σχέση ανάμεσα στον ύμνο της Διεθνούς και το δράμα κάτω από τον ουρανό της Κολιμά³; Πως να πιστέψουμε ότι τα σοβιετικά τανκ συνέτριψαν τον ουγγρικό λαό όταν έχουμε διαβάσει τον *Ιμπεριαλισμό*⁴;

Όλα αυτά είναι αδιανόητα. Και μεγάλωσα μέσα σε αυτό το αδιανόητο. Από τη μια η φωτογραφία των νέων κομμουνιστών να παλεύουν για «ψωμί, παιδεία, ελευθερία» απέναντι στα τανκ της δικτατορίας, και από την άλλη η αποκάλυψη των εγκλημάτων της Σοβιετικής Ένωσης, κομμουνιστικής κι αυτής, αλλά και δικτατορίας. Και δεν είμαι ο μόνος, είναι πολλοί εκείνοι που θέτουν αυτά τα ερωτήματα, οι νέοι κομμουνιστές πρώτα και κύρια, είναι πολλοί εκείνοι που αναρωτιούνται «πώς είναι δυνατόν». Η ιδέα αυτής της μελέτης, τα θεμελιώδη ερωτήματα που τη διέπουν, γεννήθηκαν ανάμεσα σε αυτούς τους νέους, στον κόσμο της αριστεράς, που ακόμη αναρωτιέται. Σ' εκείνους είμαι υπόχρεος, για εκείνους αποφάσισα να επιστρέψω στα θεμέλια της πολιτικής σκέψης και να αναζητήσω την «πηγή του κακού».

³ Αναφορά στο βιβλίο της Evguénia S. Guinzbourg, *Le ciel de la Kolyma*, μτφρ. από τα ρώσικα Geneviève Johannet, Παρίσι, Seuil, 1967 (1980). Πρόκειται για διήγηση αυτοβιογραφική, γύρω από τη ζωή στα γκουλάγκ, μια από τις από τις πιο συγκλονιστικές μαρτυρίες.

⁴ Υπήρξαν ωστόσο διανοούμενοι της αριστεράς που αντέδρασαν εγκαίρως. Η ομάδα και το ομώνυμο περιοδικό *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα* για παράδειγμα, δεν δίστασαν να πάρουν θέση άμεσα υπέρ του λαού της Ουγγαρίας και ενάντια στους Σοβιετικούς. Ο Κ. Καστοριάδης εκδίδει το *La source hongroise* ήδη από το 1957 (στο *Le contenu du socialisme*, Παρίσι, Union Générale d'Édition, collection 10/18, 1957).

γ. Machiavelli

Αρχικά, ήταν με αυτή τη λογική που αναζήτησα απαντήσεις στον Machiavelli, αναζητούσα την «πηγή του κακού». Είχα διαβάσει κάποιους στίχους του William Blake όπου δίδασκε ότι, αν θες να γνωρίσεις τον Θεό, δεν πρέπει να συναναστραφείς τους αγγέλους αλλά τον διάβολο, και αποφάσισα να συναναστραφώ τον Machiavelli. Φαινόταν ιδανική περίπτωση, διαβόητος για τη διαβολική του σκέψη, στοχαστής της εξουσίας, του μοντέρνου κράτους και των ωμών υπολογισμών. Πράγματι, η εργασία της νοσηματοδότησης είναι δουλειά διπλή, όπου η πρόοδος της δικής μας θέσης συνδέεται στενά με την άρνηση ή την ενσωμάτωση αντίπαλων θέσεων.

Όμως η προϋπόθεση της φιλοσοφικής εργασίας είναι να διατηρείς την ικανότητα να εκπλήσσεσαι, και φανταστείτε την έκπληξή μου όταν διάβασα για πρώτη φορά τις *Διατριβές*, όταν πληροφορήθηκα ότι, καθώς η αλήθεια σπανίως είναι απλή, ο Machiavelli μπορεί να διαβαστεί τόσο ως «εχθρός» όσο και ως «φίλος» της ελευθερίας⁵. Ένας απόστολος του κακού που πλέκει το εγκώμιο της ελευθερίας είναι μια εικόνα αρκούντως αντιφατική, όμως για εμένα, που προέρχομαι από το κομμουνιστικό περιβάλλον που περιέγραψα, η εικόνα αυτή ήταν αρκούντως οικεία.

Το οικείο είναι βεβαίως μεγάλος εχθρός της σκέψης. Τίποτε ευκολότερο για το ανθρώπινο μυαλό από το να απομονώσει ένα σχήμα και ύστερα να αρχίσει να το ανακαλύπτει παντού. Και τίποτε δεν βρίσκεται πιο μακριά από την αλήθεια, όσο οι εύκολες εκείνες γενικεύσεις, που οδηγούν αναπόδραστα στην απώλεια του ειδικού, στην απώλεια λοιπόν του στοιχείου εκείνου που κάνει ένα πράγμα να μην είναι ένα άλλο. Αυτό είναι κάτι που το βλέπουμε συχνά να συμβαίνει στους μελετητές του Machiavelli. Εκείνος που θεωρεί τη μοντέρνα πολιτική σκέψη κατεξοχήν σκέψη του ωμού υπολογισμού, βλέπει τον ωμό υπολογιστή στον Machiavelli, εκείνος που πιστεύει ότι η μοντέρνα πολιτική σκέψη είναι καταρχήν αντιχριστιανική, εντοπίζει τη βλασφημία παντού στο έργο του Φλωρεντίνου, ο πατριώτης βρίσκει έναν πατριώτη, ο

⁵ Ο Machiavelli έχει ερμηνευθεί ως θιασώτης της ελευθερίας από κλασσικούς στοχαστές, όπως τον Spinoza στο *Tractatus Politicus*, τον Diderot στην *Encyclopédie* ή τον Rousseau στο *Contrat social*.

ρεπουμπλικάνος βρίσκει έναν ρεπουμπλικάνο. Για εμάς λοιπόν, ήταν σημαντικό να μη δούμε έναν αποτυχημένο επαναστάτη.

Για να μην αποτύχουμε, αποφύγαμε να θέσουμε τα ερωτήματά μας άμεσα. Επιχειρήσαμε αντιθέτως, να θέσουμε ερωτήματα που αναδύονται από το ίδιο το κείμενο, να τα απομονώσουμε και να διερευνήσουμε το νόημα τους στο πραγματολογικό επίπεδο, προτού αναρωτηθούμε για τις συνεπαγωγές τους στο κανονιστικό. Έτσι, την αντιφατική εικόνα του απόστολου του κακού που πλέκει εγκώμια για την ελευθερία δεν τη χειριζόμαστε ως ενδεικτική διπλής γλώσσας, ως ρητορικό τέχνασμα ή ως συνέπεια της πολεμικής που περιβάλλει το έργο· τη χειριζόμαστε αντιθέτως ως καταρχήν ειλικρινή, ως στοιχείο που υποδεικνύει μια πιθανή ένταση ενδογενή του μακιαβελικού ορισμού της ελευθερίας. Η κατεύθυνση στην οποία εργαζόμαστε είναι ακριβώς να διερευνήσουμε αυτή την ένταση και να επιχειρήσουμε να απομονώσουμε στοιχεία της μακιαβελικής σκέψης ; που θα μας επέτρεπαν να δούμε ως συνεκτικό το έργο του ; παρά το πλήθος αντίπαλων ερμηνειών που έχει επιτρέψει. Δεν πιστεύουμε ότι η απόκλιση των ερμηνειών προκύπτει αποκλειστικά από την προτεραιότητα που δίνει ο ερμηνευτής στον *Ηγεμόνα* ή στις *Διατριβές*, από μια επιλογή θεματικής μεταξύ μοναρχίας ή πατριωτισμού ή ρεπουμπλικανισμού. Πιστεύουμε μάλλον ότι η απόκλιση αυτή υποδεικνύει μια ένταση υπαρκτή (που ίσως όμως και να μην είναι καθόλου τέτοια στα μάτια του Machiavelli), μια ένταση ενύπαρκτη στον μακιαβελικό ορισμό της ελευθερίας, η οποία αφενός επιτρέπει τις διαφορετικές αυτές επιλογές αλλά και αφετέρου μπορεί να αποτελέσει έναν άξονα που να επιτρέπει την ενιαία ανάγνωση του έργου⁶.

⁶ Η προσπάθεια για μια ενιαία ανάγνωση του Machiavelli δεν αποκλείει την αναγνώριση του ρόλου της ρητορικής στο έργο του. Ας πάρουμε το παράδειγμα του Maurizio Viroli. Το γεγονός ότι φτάνει στο σημείο να υπεραμυνθεί του πλήρους διαχωρισμού μεταξύ των *Διατριβών* και του *Ηγεμόνα*, με το σκεπτικό ότι πρόκειται για έργα ρητορικής φύσεως («The great puzzle that has tormented so many interpreters is, in fact, no puzzle at all, if we read both works for what they are –namely two exemplary texts of political rhetoric.», Machiavelli, Οξφόρδη, Oxford university press, 1998, σ. 3) δεν τον εμποδίζει να κάνει ενιαία ανάγνωση του έργου (διακινδυνεύοντας την αντίφαση) αποδίδοντας στον πατριωτισμό το ρόλο καθοδηγητικού νήματος. Η ρητορική δεν είναι ένα παιχνίδι, είναι η συστηματική χρήση μορφών οργάνωσης του λόγου που αποσκοπούν να πείσουν τον αναγνώστη. Αληθεύει λοιπόν ότι η ρητορική δεν ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη συνοχή στο επίπεδο των συγκεκριμένων επιχειρημάτων, τα οποία

Από τη σκοπιά αυτή, η επιλογή να καταπιαστούμε με τις *Διατριβές* πριν από τον *Ηγεμόνα*, επιβάλλεται λογικά. Στις *Διατριβές*, η ελευθερία μελετάται σε μεγαλύτερο βάθος, κάτι που μας επιτρέπει να απομονώσουμε τον αντιφατικό της χαρακτήρα μέσα στο ίδιο έργο και να κάνουμε συνεπώς την αντίφαση πιο ορατή. Αν αντιθέτως προχωρούσαμε από την αρχή σε μια σύγκριση του *Ηγεμόνα* με τις *Διατριβές*, θα διακινδυνεύαμε να μας διαφύγει η ενύπαρκτη στον ορισμό της ελευθερίας ένταση και να παρουσιαστεί ως ένταση μεταξύ των δύο έργων. Παίρνουμε λοιπόν ως αφετηρία τις *Διατριβές*, όχι λόγω κάποιας ιδεολογικής ή πολιτικής προτίμησης, αλλά γιατί μας δεσμεύει το αντικείμενο της μελέτης μας, η ελευθερία.

επιλέγονται με βάση την τακτική τους αξία, διατηρεί ωστόσο τη συνοχή τους τουλάχιστον από στρατηγική άποψη.

δ. Το αντικείμενο και η μέθοδος

Το αντικείμενό μας είναι καταρχάς ένα κείμενο. Αλλά ένα κείμενο δεν απελευθερώνει το σύνολο του περιεχομένου του με την πρώτη ανάγνωση ούτε και μεταδίδεται αυτομάτως η αλήθεια του στον αναγνώστη κατά τρόπο σαφή και άμεσο. Πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ ανάγνωσης και ερμηνείας. Η ερμηνεία προϋποθέτει μια μέθοδο συγκεκριμένη, και η μέθοδος δεν μπορεί να είναι αδιάφορη προς το αντικείμενο. Η μέθοδος είναι εκείνη που θα πρέπει να προσαρμοστεί στο αντικείμενο και όχι το αντίστροφο, διαφορετικά η ερμηνεία κινδυνεύει να μοιάζει με το κρεβάτι του Προκρούστη.

Στη δική μας περίπτωση, δουλεύουμε με κείμενα του πρώτου μισού του δέκατου έκτου αιώνα στην Ιταλία, γραμμένα από έναν Φλωρεντίνο ουμανιστή, διπλωμάτη, άνθρωπο του κρατικού μηχανισμού. Έχουμε λοιπόν ήδη να κάνουμε με τρεις δυσκολίες: τη γλώσσα, το πλαίσιο, τον χρόνο.

Η γλώσσα δεν είναι εμπόδιο μόνο γιατί πρόκειται για μια διάλεκτο του δέκατου έκτου αιώνα και όχι για τη σύγχρονη Ιταλική, αλλά πρώτα και κύρια γιατί πρόκειται για κείμενα που έχουν αποτελέσει το αντικείμενο ατέρμονης πολεμικής. Αυτό κάνει τη μετάφραση ιδιαίτερα λεπτή εργασία, εργασία που παίρνει κι εκείνη μέρος στην πολεμική είτε το επιθυμεί είτε όχι. Η παραμικρή επιλογή του μεταφραστή διακινδυνεύει να νομιμοποιήσει μian ερμηνεία και να αφαιρέσει το έδαφος κάτω από μian άλλη. Για παράδειγμα, γράφει ο Machiavelli στις *Διατριβές*: «... i desiderii dei popoli liberi rade volto sono perniziosi alla liberta...»⁷. Αν ακολουθήσουμε την επιλογή της γαλλικής

⁷ *Il Principe e altre opere politiche*, εισ. Delio Cantimori, σημ. Stefano Andretta, Μιλάνο, Garzanti, 1976 (1999), σ. 117. Ο E. Barincou αποδίδει τη λέξη «desiderii» ως «soulevements», ο C.Bec τη μεταφράζει ως «aspirations». Από την πλευρά μας, θεωρούμε ότι η λέξη «desiderii» έχει ειδική σημασία για τη φιλοσοφική σκέψη, την οποία θα θέλαμε να κρατήσουμε, μεταφράζουμε λοιπόν: «... οι επιθυμίες των ελεύθερων λαών σπανίως είναι επιζήμιες για την ελευθερία», ακολουθώντας σε αυτό τη μεταφραστική επιλογή των Alessandro Fontana και Xavier Tabet αλλά και του δικού μας Παναγιώτη Κονδύλη.

μετάφρασης του E. Barincou, που μεταφράζει τις «desiderii» ως «les soulèvements», ως «εξεγέρσεις» δηλαδή, δεν χάνουμε μόνο τις «επιθυμίες» αλλά μαζί τους και την ερμηνεία του Claude Fort. Είμαστε λοιπόν υποχρεωμένοι να μη δουλέψουμε μόνο με τις μεταφράσεις αλλά και ενάντια σε αυτές, αποδίδοντας το κείμενο σε δική μας μετάφραση⁸.

Όσον αφορά το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο τοποθετείται το κείμενο, οφείλουμε βεβαίως να το λάβουμε υπόψη. Δεν πρέπει ωστόσο να συγχέουμε το αντικείμενο με το πλαίσιο. Το πλαίσιο δεν είναι μέρος του αντικειμένου. Θα διακινδυνεύαμε να μετατοπίσουμε το ενδιαφέρον μας σε ένα μετά-επίπεδο και να δούμε τον στόχο μας να απομακρύνεται. Δεν θα μπορούμε λοιπόν στη διαμάχη γύρω από την Ιταλική Αναγέννηση. Η δουλειά των ιστορικών, μας είναι μεν πολύτιμη αλλά και έχει και έναν κίνδυνο, αφού εμείς επιδιώκουμε να υπογραμμίσουμε το «τι» και όχι το «γιατί», το ίδιο το κείμενο και όχι το πλαίσιο. Αληθεύει ότι είναι αναγκαίο το πλαίσιο για να αποκαλυφθεί το περιεχόμενο του κειμένου, όμως, από την άλλη, μόνο το κείμενο μπορεί να χρησιμεύσει για να εισάγει νέες έννοιες, να επικαιροποιηθεί για να επιδράσει σε σύγχρονες συζητήσεις, να έχει εν τέλει «ιστορική λειτουργία»⁹.

Η τρίτη δυσκολία -που περιβάλλει τις δύο πρώτες- είναι η χρονολογική απόσταση. Μας χωρίζουν πέντε αιώνες από τον Machiavelli. Πρόκειται για το σημαντικότερο εμπόδιο, το εμπόδιο που πρέπει η μέθοδος να λάβει υπόψη περισσότερο από κάθε άλλο. Συνεπώς, προς αποφυγήν επαναλήψεων, θα προσεγγίσουμε το πρόβλημα αυτό παράλληλα με το πρόβλημα της μεθόδου.

⁸ Όπου δεν υπάρχει αναφορά σε άλλη μετάφραση, η μετάφραση είναι δική μας, κάτι που στο εξής δεν θα αναφέρεται.

⁹ Χρησιμοποιούμε εδώ τη διατύπωση του Miguel. E. Vatter, όπως τη βρίσκουμε στο *Between Form and Event, Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, σσ. 3-4: «My approach to Machiavelli takes into account the work of historians of ideas and linguistic practices. I differ from them to the extent that i do not grant objective reality to the contexts of tradition in which a given text finds itself embedded. The reason is that only the text, but never the context, of a discourse has the capacity to construct new concepts and in so doing can function historically, i.e., can make (intellectual) history.»

ε. Η μέθοδος και οι χρονικότητες

Η εργασία της ερμηνείας ενός κειμένου του παρελθόντος είναι καταρχάς ένας αγώνας ενάντια σε περιορισμούς που επιβάλλονται από τις χρονικότητες. Ο Machiavelli ανήκει στο παρελθόν μας, που για εκείνον είναι το παρόν. Το παρόν αυτό σχετίζεται με ένα παρελθόν και με ένα μέλλον του οποίου αποτελούμε μέρος, με τον ίδιο τρόπο που ο Machiavelli είναι μέρος του παρελθόντος μας. Ωστόσο, η τοποθέτηση ενός προσώπου ή μιας ιδέας στο παρελθόν δεν είναι απλό ζήτημα, αφού το παρελθόν δεν είναι απλώς οι μέρες που έχουμε σβήσει από το ημερολόγιο, όπως και το μέλλον δεν είναι απλώς οι σελίδες του ημερολογίου που δε γυρίσαμε ακόμη. Η ιστορική εμβέλεια μιας ιδέας ή ενός κειμένου πολύ λίγο έχει να κάνει με ακριβείς ημερομηνίες. Την ιστορία του πνεύματος θα έπρεπε μάλλον να τη σκεφτούμε σαν μια θάλασσα μάγματος σε συνεχή κίνηση, η οποία απορροφά τις νήσους που πλέουν στην επιφάνειά της μόνο για να αναδυθούν εν συνεχεία με τη μορφή νέων ηπείρων. Η δουλειά μας λοιπόν, δε θυμίζει την οριστική και μάλλον άχρωμη ταξιθέτηση στα ράφια μιας βιβλιοθήκης αλλά τη σύγκρουση τευτονικών πλακών, διαφορετικών χρονικοτήτων, που βρίσκονται σε «πόλεμο» ή σε διαρκή συνεργία με αιώτερο τέλος τη συγκρότηση της «στιγμής».

Αλλά για να αγωνιστούμε ενάντια στις χρονικότητες θα πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε τη φύση του χρόνου. Κρίνουμε έτσι χρήσιμο να υπενθυμίσουμε την αρχαία διάκριση -που χρησιμοποιεί και ο Machiavelli- μεταξύ Χρόνου και Καιρού. Χρόνος είναι η άπειρη, αθάνατη χρονικότητα, η διάρκεια, η καθολικότητα. Καιρός είναι ένα θραύσμα χρόνου, μια στιγμή φευγαλέα, πεπερασμένη, ειδική. Ο Χρόνος είναι κάτι που μας διαφεύγει διότι μας υπερβαίνει. Ο Καιρός είναι το βασίλειο της πράξης, η θνητή χρονικότητα στο πλαίσιο της οποίας λαμβάνει χώρα η εξέγερση των πεπερασμένων και θνητών πλασμάτων απέναντι στο φορτίο της αιωνιότητας. Καιρός είναι η στιγμή όπου τοποθετείται η ρήξη, η στιγμή που η ελευθερία γίνεται ορατή. Ό,τι κι αν είναι ο Χρόνος, κυκλικός, γραμμικός ή οτιδήποτε άλλο, ο Καιρός μας ανήκει. Και στο βαθμό που ο Χρόνος είναι αντίπαλος μας, ο Καιρός είναι η δύναμη που μπορούμε να του αντιτάξουμε.

Αν ο Χρόνος αντιπροσωπεύει το καθολικό ενώ ο Καιρός το ειδικό, τότε η σύγκρουση είναι μεταξύ καθολικού και ιδιαίτερου, και μπορούμε να στραφούμε ενάντια στο καθολικό έχοντας ως όπλο την ιδιαιτερότητα του μακιαβελικού Καιρού. Πρέπει να κατανοήσουμε τον Καιρό εκείνο για να δημιουργήσουμε τον δικό μας. Έχουμε λοιπόν ανάγκη και τη συνέχεια, και η συνέχεια βρίσκεται στην καθολικότητα, η συνέχεια εντοπίζεται στον Χρόνο. Θα πρέπει λοιπόν να τοποθετήσουμε την ιδιαιτερότητα του μακιαβελικού Καιρού στην καθολικότητα του Χρόνου, προκειμένου να τη διερευνήσουμε και να την καταστήσουμε μια από τις πρώτες ύλες του δικού μας Καιρού. Είναι όπως σε μια παρτίδα σκάκι, όπου η θυσία πρέπει να γίνει την κατάλληλη στιγμή. Πρέπει να απομονώσουμε τη μακιαβελική ιδιαιτερότητα, να απομονώσουμε τη ρήξη και έπειτα να τη θυσιάσουμε στο συνεχές. Δίχως την κίνηση αυτή δεν μπορούμε να κάνουμε νέα ρήξη, κι εμείς επιζητούμε τη ρήξη, επιζητούμε να αξιοποιήσουμε τον Καιρό που μας ανήκει. Όπως έλεγε ο Adorno, το επώδυνο στη διαλεκτική είναι η οδύνη του κόσμου καθώς ανάγεται σε έννοια.¹⁰

Συνεπώς, επιζητούμε δύο πράγματα. Επιζητούμε τη ρήξη και το συνεχές, το καινοφανές και το αφανές, αφού, τη στιγμή της ρήξης, τη συνέχεια εγγυάται μόνο το αφανές, το οποίο, ως τέτοιο, παραμένει ακέραιο. Η εργασία μας είναι λοιπόν διπλή. Από τη μια επιχειρούμε να αποκρυπτογραφήσουμε το μήνυμα που επιθυμούσε να περάσει ο Machiavelli· από την άλλη, επιχειρούμε να απομονώσουμε μηνύματα τα οποία έχουν λαθραία περάσει στο έργο του συγγραφέα μέσα από το νήμα του χρόνου και που μπορούν να αποκρυπτογραφηθούν μόνον από τη σκοπιά της δικής μας εποχής. Με δυο λόγια, επιχειρούμε να δούμε στο έργο του Machiavelli κάτι παραπάνω από αυτό που έβλεπε ο ίδιος, επιζητούμε τον γόνιμο αναχρονισμό.

¹⁰ Théodore W. Adorno, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966=*Dialectique Négative*, μτφρ. συλλογική, Παρίσι, Payot, 2003, σ. 15.

ε.1. Ο Machiavelli μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος

Αν αντιληφθούμε τον χρόνο ως ροή, η διάκριση μεταξύ στιγμών δεν είναι πια τόσο προφανής. Η διάκριση μεταξύ στιγμών, όπως ακριβώς και ο χωρισμός της ημέρας σε εικοσιτέσσερις ώρες και όχι απλώς σε μέρα και νύχτα, δεν είναι «φυσική», είναι το προϊόν της βούλησης να ασκηθεί κυριαρχία στο χρόνο και κατ' επέκταση στην πορεία και το ρυθμό της ζωής. Το παρελθόν και το μέλλον συγκροτούνται λοιπόν γύρω από το υποκείμενο, γύρω από αυτήν την επιθυμία. Έτσι, στόχος μας δεν θα είναι ούτε να «φωτογραφίσουμε» την εποχή του Machiavelli για να αντιμετωπίσουμε εν συνεχεία το έργο του ως το προϊόν μιας εποχής ούτε να «φωτογραφίσουμε» τη μακιαβελική στιγμή για να αντιμετωπίσουμε εν συνεχεία το μέλλον ως το προϊόν εκείνης της στιγμής. Η ανθρώπινη ιστορία δεν είναι εργοστάσιο και οι ανθρώπινες προσπάθειες δεν είναι απλώς διαδικασίες. Ο σκοπός μας είναι αντιθέτως να ακολουθήσουμε την επιθυμία του Machiavelli να ορίσει ένα παρελθόν και ένα μέλλον, την προσπάθειά του να κερδίσει τον Καιρό που του ανήκει. Ο Machiavelli θεωρεί τον εαυτό του θεμελιωτή, και θα τον διαβάσουμε ως τέτοιο.

Το παρελθόν του Machiavelli

Από την άποψη αυτή, το παρελθόν του Machiavelli είναι εκείνο που ίδιος ορίζει ως τέτοιο, δηλαδή μια χρονικότητα ποιοτική και όχι ποσοτική. Με άλλα λόγια, το παρελθόν από τη σκοπιά του Machiavelli, δεν περιλαμβάνει μόνον τις ιδέες και τους στοχαστές που προηγούνται χρονολογικά αλλά και ιδέες οι οποίες -σε μια γραμμική αναπαράσταση του χρόνου- του είναι σύγχρονες ή διατυπώνονται μετά από εκείνον, αλλά που ο ίδιος θεωρεί ότι τις υπερβαίνει. Ας ξεκινήσουμε με αυτό που ο Machiavelli προσδιορίζει ως το άμεσο παρελθόν του έργου του και ας πάρουμε τις *Διατριβές* ως παράδειγμα.

Το παρελθόν βρίσκει καταρχάς θέση μέσα στον ίδιο τον τίτλο αυτού του έργου. Ο Machiavelli δεν παίρνει ως αντικείμενο τους θεσμούς της Ρώμης ή την ιστορία της γενικότερα αλλά την ιστορία της Ρώμης όπως την καταγράφει ο Τίτος Λίβιος. Δεν

πρόκειται λοιπόν για μια απλή μελέτη αλλά και για έναν διάλογο μεταξύ του Machiavelli και του Τίτου Λίβιου. Την ύπαρξη αυτού του διαλόγου την υπογραμμίζουμε για να μπορέσουμε να υπογραμμίσουμε και τη διαφωνία. Η διαφωνία αυτή δεν είναι πάντοτε προφανής, αφού δεν πρόκειται για μιαν άμεση αμφισβήτηση του κύρους του Ρωμαίου ιστορικού. Στην εποχή του Machiavelli, η ισχύς της αυθεντίας δεν είχε δεχθεί τα πλήγματα που έχει δεχθεί στην εποχή μας. Έτσι, όταν ο συγγραφέας δεν είναι σύμφωνος μαζί της, είναι αναγκασμένος να την υποσκάψει ή να την παρακάμψει αντί να αντιπαρατεθεί άμεσα. Θα προσπαθήσουμε να καταστήσουμε ορατή τη ρήξη αυτή και για να το κάνουμε θα πρέπει να διαβάσουμε το έργο του Machiavelli παράλληλα με το έργο του Τίτου Λίβιου. Ας πάρουμε για παράδειγμα το τέταρτο κεφάλαιο των *Διατριβών*.

Το τέταρτο κεφάλαιο των *Διατριβών* είναι ένα κεφάλαιο γεμάτο πάθος, αιφνιδιαστικό και πολεμικό. Ο Machiavelli αναμετράται εδώ με ολόκληρη την ουμανιστική και ελληνορωμαϊκή παράδοση. Όταν ο Τίτος Λίβιος γράφει για την ίδια εξέγερση, επικαλείται την παραβολή του πολιτικού σώματος¹¹. Με βάση την παραβολή αυτή, τα χέρια, το στόμα και τα δόντια δεν πρέπει να εξεγείρονται ενάντια στο στομάχι, αφού έτσι αποδυναμώνονται και τα ίδια. Είναι η θεωρία για την οποία η ισχύς του πολιτικού σώματος βρίσκεται στην ενότητα. Ο Machiavelli αποσιωπά την άποψη του ρωμαίου ιστορικού, διότι ο ίδιος έχει μια εντελώς διαφορετική θεωρία:

*σε κάθε πολιτεία υπάρχουν δύο διαφορετικές διαθέσεις, εκείνη του λαού κι εκείνη των μεγάλων, και πως όλοι οι ωφέλιμοι για τη δημοκρατία νόμοι γεννιούνται από τον διχασμό τους*¹²

¹¹ Titus Livius, *Ab Urbe condita libri*=*Histoire romaine*, II, μτφρ. Annette Flobert, Παρίσι, G-F Flammarion, 1969 (1995), σ. 32.

¹² *Il Principe e altre opere politiche*, op. cit., σ. 116: «sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e comme tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro». Πίσω από τη μετάφραση των *umori* ως «διαθέσεις» υπάρχει μεγάλη συζήτηση, αναφορικά με τον ρόλο της ιατρικής και της αστρολογίας,

Για τον Machiavelli, το θεμέλιο της ελευθερίας δε βρίσκεται στην ενότητα αλλά στον διχασμό, δε βρίσκεται στην ομοιογένεια αλλά στον πλουραλισμό, δε βρίσκεται στην ηρεμία αλλά στον αγώνα. Ιδού λοιπόν μια ρήξη του Machiavelli με το παρελθόν, και ιδού πως γίνονται ορατά τα ίχνη της μέσα από την ανάγνωση του αντίστοιχου αποσπάσματος του Τίτου Λίβιου.

Ας πάρουμε ένα άλλο παράδειγμα, ένα δεύτερο πρόσωπο του παρελθόντος με το οποίο ο Machiavelli μπαίνει σε διάλογο, μια δεύτερη περίπτωση όπου το παρελθόν έχει όνομα και υλοποιείται σε ένα κείμενο παράλληλο με τις *Διατριβές*. Πρόκειται για τον Πολύβιο και για τη σχέση μεταξύ του δεύτερου κεφαλαίου των *Διατριβών* και των κεφαλαίων 4-12 του έκτου βιβλίου του Έλληνα ιστορικού. Δε θα επιχειρήσουμε βεβαίως μια γενικότερη σύγκριση μεταξύ του Machiavelli και του Πολύβιου ή μεταξύ του Machiavelli και της ελληνικής σκέψης, αυτό το ζήτημα θα μπορούσε να αποτελέσει από μόνο του το αντικείμενο μιας ξεχωριστής μελέτης¹³. Διαπιστώνουμε όμως, ότι το

αναφορικά με την κοσμο-εικόνα που υποδεικνύει η χρήση της λέξης. Ο Anthony J. Parel, για παράδειγμα, βλέπει εδώ μιαν ένδειξη για το βάρος της αστρολογίας στη σκέψη του Machiavelli, η οποία έχει επηρεαστεί σημαντικά από τη φυσική φιλοσοφία της εποχής και ιδιαίτερα από τη σκέψη του Marsilio Ficino. Ας σημειώσουμε ότι, ενώ δεν έχουμε πειστεί ότι ο Machiavelli «still believed that the heavens did exert their causality on human things through motion, power, and signs» (Parel J. Anthony, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven & London, Yale University Press, 1992, σ. 25), αναμφίβολα ο Machiavelli, με τον δικό του ορισμό των «διαθέσεων», ορισμό με χαρακτήρα κατά τη γνώμη μας κοινωνιολογικό, έπαιρνε κι εκείνος θέση στην πολεμική της εποχής του αναφορικά με τον ρόλο της αστρολογίας και των επουράνιων στις ανθρώπινες υποθέσεις.

¹³ Υπάρχει μεγάλη συζήτηση γύρω από αυτό το θέμα. Ως υπερασπιστή της θέσης ότι ο Machiavelli οφείλει το μεγαλύτερο κομμάτι της σκέψης του στον Πολύβιο, ας αναφέρουμε τον Wilhelm Dilthey (βλ. *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, μτφρ. Fabienne Blaise, Παρίσι, Les éditions du cerf, 1999, σσ. 35-46). Ως υπερασπιστή της πρωτοτυπίας της μακιαβελικής σκέψης, ας αναφέρουμε τον Gennaro Sasso (βλ. *Niccolo Machiavelli, il pensiero politico*, I, Μπολόνια, il Mulino, 1958 (1993), 481-486, για μια σύγκριση ανάμεσα στη μακιαβελική σκέψη όπως αναπτύσσεται στις *Διατριβές* και στην σκέψη του Πολύβιου, και, για μια λεπτομερή εννοιολογική ανάλυση των διαφορών ανάμεσα

κεφάλαιο αυτό παίζει ρόλο εισαγωγής στο πρώτο βιβλίο των *Διατριβών*¹⁴ και, από την άποψη αυτή, πρόκειται για ένα κεφάλαιο στο οποίο νομιμοποιούμαστε να αναζητήσουμε σε σπερματική μορφή τις σκέψεις που ο συγγραφέας αναπτύσσει στη συνέχεια. Μια προσεκτική σύγκριση με το κείμενο του Πολύβιου θα μπορούσε να μας βοηθήσει να τις απομονώσουμε. Ας πάρουμε ένα παράδειγμα, όπως κάναμε και με τον Τίτο Λίβιο.

Μετά από μian ανάλυση θεμελιωμένη στη θεωρία της ανακυκλώσεως, ο Machiavelli φτάνει σε ένα τελικό συμπέρασμα:

*Λέω λοιπόν, ότι όλοι αυτοί οι τρόποι διακυβέρνησης είναι επιζήμιοι, οι τρεις καλοί επειδή έχουν σύντομη ζωή και οι τρεις κακοί επειδή είναι κακοί.*¹⁵

στη σκέψη του Machiavelli και του Πολύβιου συνολικά, βλέπε τα δύο πρώτα κεφάλαια του *Machiavelli e gli antichi*, I, Μιλάνο-Νάπολη, Riccardo Ricciardi editore, 1986).

¹⁴ Δεδομένου ότι το πρώτο κεφάλαιο είναι περιορισμένο σε μέγεθος, ειδικά αν το συγκρίνουμε με το δεύτερο, δεδομένου ότι το δεύτερο κεφάλαιο όχι μόνο συνδέεται με το πρώτο αλλά και προαναγγέλλεται από το προοίμιο, και τέλος, δεδομένης της σημασίας και του είδους του περιεχομένου του (η έκθεση μιας γενικής θεωρίας ταιριάζει περισσότερο σε μian εισαγωγή), νομίζουμε ότι το δεύτερο κεφάλαιο έχει θέση εισαγωγής στο πρώτο βιβλίο και θα το αντιμετωπίσουμε ως τέτοιο. Ωστόσο, δεν το θεωρούμε εισαγωγή στο έργο, διότι το δεύτερο και το τρίτο βιβλίο των *Διατριβών* μας παρουσιάζουν διαφορετικές φιλοσοφίες της Ιστορίας.

¹⁵ *Il Principe e altre opere politiche*, op. cit., σ. 112: «Dico, adunque, che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vitache è ne' tre buoni, e par la malignità che è ne'tre rei». Η μετάφραση της Pleiade δεν αναφέρεται στον αριθμό των τρόπων διακυβέρνησης. Παραθέτουμε τη μετάφραση του C. Bec: «Je dis donc que toutes les espèces de gouvernement sont mauvaises, à cause de la brièveté des trois qui sont bonnes et de la malignité des trois mauvaises». Αν όλα τα είδη διακυβέρνησης ήταν κακά, δεν θα απέμενε τίποτε να συζητήσουμε. Η μετάφραση του Π. Κονδύλη είναι κάπως ελεύθερη. Κατά συνέπεια, ακολουθήσαμε περισσότερο τις επιλογές της μετάφρασης των A. Fontana και X. Tabet, την οποία και παραθέτουμε: «Je dis donc que tous ces modes de gouvernement sont néfastes, à cause de la brièveté de la vie des trois qui sont bons et de la malignité des trois qui sont

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα ποια είναι αυτά τα είδη καλών πολιτευμάτων. Ο Machiavelli μας προσφέρει τρία παραδείγματα στο δεύτερο κεφάλαιο, της Σπάρτης, της Αθήνας και της Ρώμης. Ο χαρακτηρισμός του πολιτεύματος της Σπάρτης ως καλού είναι σύμφωνος με τα δυο κλασσικά κριτήρια που χρησιμοποιεί και ο Πολύβιος, τη διάρκεια και τον μεικτό χαρακτήρα. Δεν ισχύει το ίδιο για τις περιπτώσεις της Αθήνας και της Ρώμης.

Για να υποστηρίξει τη νομιμότητα της χρήσης των δύο αυτών παραδειγμάτων, ο Machiavelli εισάγει ένα κριτήριο που δεν εντοπίζεται πουθενά στον Πολύβιο, το κριτήριο της ελευθερίας. Η Αθήνα ήταν μια δημοκρατία και ο Πολύβιος χρησιμοποιεί, μεταξύ άλλων, το κριτήριο της ελευθερίας του λόγου (*παρρησία*) για να διακρίνει μεταξύ της δημοκρατίας και της *χειροκρατίας*, του πολιτεύματος όπου κυριαρχεί η βία και η γυμνή ισχύς, το οποίο είναι το κακό αντίστοιχο της δημοκρατίας. Ο Machiavelli αντιθέτως, χρησιμοποιεί τη *libertà*, την ελευθερία, για να διακρίνει το καλό πολίτευμα της Αθήνας από το κακό πολίτευμα της τυραννίας, το οποίο δεν είναι το κακό αντίστοιχο του δημοκρατικού πολιτεύματος αλλά απλώς ένα κακό πολίτευμα μεταξύ άλλων. Έτσι, η *libertà* καθίσταται κριτήριο διάκρισης μεταξύ καλών και κακών πολιτευμάτων. Ορίστε λοιπόν ακόμη μια ορατή ρήξη.

Βεβαίως, το παρελθόν -χρονολογικά- του Machiavelli δεν είναι μόνον η ελληνορωμαϊκή σκέψη. Υπάρχει επίσης ο «μεσαίωνας», η χριστιανική σκέψη, οι πρώτοι ουμανιστές. Ο συνυπολογισμός του ιδιαίτερου πλαισίου όπου αναπτύσσεται η μακιαβελική σκέψη, με τον κλασσικό πλέον τρόπο που το κάνουν παραδειγματικά οι J.G.A Pocock και Q. Skinner, αποδεικνύεται ιδιαίτερα γόνιμος, και σκοπεύουμε να αξιοποιήσουμε αυτόν τον πλούτο, παρά το γεγονός ότι η δική μας εργασία δεν ανήκει ακριβώς στο πεδίο της «ιστορίας των ιδεών». Δεν μπορούμε να προχωρήσουμε περισσότερο και να επιχειρήσουμε να διαμορφώσουμε μια πιο ολοκληρωμένη άποψη για την εποχή του Machiavelli στο πλαίσιο αυτής της εργασίας, αφού η φύση της μελέτης μας είναι άλλη, αλλά θα επιχειρήσουμε να μετριάσουμε την αδυναμία αυτή - στο βαθμό που είναι αδυναμία.

mauvais.» (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, μτφρ. Alessandro Fontana & Xavier Tabet, εισ. Alessandro Fontana, Παρίσι, Gallimard, 2004, σ. 63.).

Για να φέρουμε ένα παράδειγμα, το παρελθόν των *Διατριβών*, με την έννοια του παρόντος το οποίο οι *Διατριβές* υπερβαίνουν, συγκεκριμενοποιείται και αυτό σε ένα κείμενο, που κι αυτό έχει ένα όνομα. Όταν ο Francesco Guicciardini γράφει τις *Considerazioni* δεν σκοπεύει να τις δημοσιεύσει. Συνεπώς, έχουμε εδώ την σπάνια ευκαιρία να παρατηρήσουμε υπό αντίστροφη οπτική τη σχέση μεταξύ των *Διατριβών* και της ουμανιστικής σκέψης με την οποία έρχεται σε αντιπαράθεση. Με άλλα λόγια, η ρήξη που προκαλεί ο Machiavelli αποτυπώνεται στις ίδιες γραμμές όπου ο Guicciardini επιχειρεί να ανατρέψει τον πυρήνα του μακιαβελικού επιχειρήματος:

*Δεν ήταν λοιπόν ο διχασμός ανάμεσα στους πληβείους και τη σύγκλητο αυτός που έκανε την Ρώμη ελεύθερη και δυνατή, γιατί θα ήταν καλύτερα αν δεν είχαν υπάρξει τα αίτια του διχασμού*¹⁶

Βεβαίως, οι *Considerazioni* γράφονται σε συγκεκριμένη πολιτική στιγμή και δεν θα υποστηρίξουμε ότι το έργο είναι αποκομμένο από την γενικότερη πολιτική ατμόσφαιρα. Όμως, ενώ η παρατήρηση αυτή έχει μεγάλη σημασία για να ερμηνευθούν οι *Considerazioni* και να ενσωματωθούν στο υπόλοιπο έργο του Guicciardini, όσον αφορά τη σχέση μεταξύ των δύο έργων πρόκειται για μια παρατήρηση η οποία μπορεί μεν να την σχετικοποιήσει αλλά όχι και να την αλλάξει ριζικά.

Ανακεφαλαιώνω σχετικά με αυτό που αποτελεί παρελθόν χρονολογικά για τον Machiavelli και αυτό που αποτελεί παρελθόν με την έννοια του ξεπερασμένου. Αναζητούμε τη «ρήξη» που συνιστά ο μακιαβελικός καιρός. Ωστόσο, η ρήξη αυτή δεν είναι πάντοτε ορατή, υπάρχουν τα εμπόδια της γλώσσας, του πλαισίου, της χρονικής

¹⁶Guichiardini Francesco, « Considerazioni intorno ai Discorsi de Machiavelli », στο *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, seguito dalle « Considerazioni intorno ai Discorsi de Machiavelli » di Fransesco Guichiardini*, επιμ. Corrado Vivanti, Τορίνο, Giulio Einaudi, 1983, σ. 521: «Non fu adunche la disunione tra la plebe ed el senato che facessi Roma libera e potente, perché meglio sarebbe stato se non vi fussino state le cagione della disunione.». Η μετάφραση είναι δική μου. Ως αναφορά για τη μετάφραση χρησιμοποιώ και τη γαλλική, *Considérations à propos des « Discours » de Machiavel sur la première decade de Tite-Live*, μτφρ. Lucie de los Santos, Παρίσι, L'Harmatan, 1997.

απόστασης. Όλα αυτά τα εμπόδια κάνουν την ερμηνεία να μοιάζει αρκετά με αίνιγμα, και θα την αντιμετωπίσουμε ως τέτοιο. Θα επικεντρώσουμε λοιπόν τις προσπάθειές μας στα στοιχεία που μας είναι γνωστά.

Τα στοιχεία που γνωρίζουμε με βεβαιότητα είναι, καταρχάς, τα κείμενα με τα οποία τα έργα του Machiavelli συνδιαλέγονται. Για παράδειγμα, οι *Διατριβές* συνδιαλέγονται με την πρώτη δεκάδα του Τίτου Λίβιου και με τα κεφάλαια του Πολύβιου αναφορικά με τον κύκλο των πολιτευμάτων. Έτσι, στην ανάγνωση μας επιχειρούμε να ανακατασκευάσουμε αυτόν τον διάλογο. Ελπίζουμε ότι η αντιπαραβολή αποσπασμάτων των *Διατριβών* με τα αντίστοιχα αποσπάσματα του Τίτου Λίβιου και του Πολύβιου θα κάνει πιο ορατή τη ρήξη του Machiavelli με το παρελθόν.

Δυστυχώς, δεν μπορούμε να διαμορφώσουμε δική μας ολοκληρωμένη άποψη για τον ουμανισμό της εποχής και, σε ό,τι αφορά το χρέος του Machiavelli προς αυτόν, θα αρκεστούμε να αξιοποιήσουμε, πάντοτε με μέτρο, το ήδη συγκεντρωμένο κεφάλαιο των κλασσικών μελετών επί του θέματος. Αλλά επιχειρούμε έτσι κι αλλιώς να διαμορφώσουμε μια εικόνα της ρήξης του Machiavelli με το «ξεπερασμένο», με τα δικά μας μέσα. Στη λογική αυτή διαβάζουμε τον Guicciardini παράλληλα με τις *Διατριβές* και επισκεπτόμαστε τον Girolamo Savonarola κατά την ανάγνωση του *Ηγεμόνα*.

Το μέλλον του Machiavelli

Όπως εξηγήσαμε ήδη, δεν θα επιχειρήσουμε να ανακατασκευάσουμε *a posteriori* μια τεχνητή σχέση ανάμεσα στον Machiavelli και το μέλλον του χρονολογικά. Όταν κάνουμε εδώ λόγο για «το μέλλον του Machiavelli» αναφερόμαστε σε αυτό που προσδοκεί ως μέλλον τη στιγμή της ρήξης του με το παρελθόν και με το ξεπερασμένο. Ο Machiavelli μάλλον περιφρονεί τις Ουτοπίες, ή τουλάχιστον υποκρίνεται ότι τις περιφρονεί προκειμένου να κατασκευάσει τη δική του: μια Ουτοπία «ρεαλιστική» που ωστόσο παραμένει Ουτοπία ή έστω Ευτοπία. Όταν κάνουμε λόγο για «το μέλλον του Machiavelli» μιλάμε για την Ευτοπία του. Αφού πρώτα αναλύουμε το κείμενο υπό την οπτική της αναίρεσης του παρελθόντος, το αναλύουμε έπειτα υπό την οπτική της θεμελίωσης του μέλλοντος. Συγκεντρώνουμε τα συντρίμια στην ανακεφαλαίωση για

να ανακατασκευάσουμε τη μακιαβελική Ευτοπία της ελευθερίας, για να δούμε τι μας προτείνει, τι μπορούμε να κρατήσουμε και τι θα έπρεπε να υπερβούμε.

Μπορούμε να διακρίνουμε δύο επίπεδα αυτής της ελευθερίας: τη λεγόμενη «μεταφυσική» ελευθερία (την ελευθερία του ανθρώπου σε σχέση με τον Θεό, τη φύση, τα άστρα, την Ιστορία) και την πολιτική ελευθερία. Ο Machiavelli δείχνει ενδιαφέρον κυρίως για τη δεύτερη αλλά έχει μιαν άποψη και για την πρώτη, και πιστεύουμε ότι μεταξύ τους υπάρχει μια ουσιαστική σχέση. Επιχειρούμε να διασαφηνίσουμε τη σχέση αυτή, στο βαθμό που έχει συνέπειες στην αντίληψη του συγγραφέα για την πολιτική ελευθερία. Αρχικά, η πρόθεσή μας ήταν να κρατήσουμε την ανάλυσή μας στα όρια της πολιτικής ελευθερίας, ωστόσο, αποδείχθηκε τελικά αδύνατο να μελετήσουμε το πράττειν διαχωρισμένο από τον χρόνο και την πολιτική διαχωρισμένη από την Ιστορία. Το σημείο αυτό είναι λεπτό, η απόφαση να παραμεληθεί ή να αναπτυχθεί περισσότερο μια όψη, μια προϋπόθεση ή μια συνέπεια της μακιαβελικής ελευθερίας, έχει μεγάλη επίδραση στο συμπέρασμα· το να δώσουμε υπερβολική βαρύτητα σε μιαν όψη της σκέψης του συγγραφέα μπορεί να είναι εξίσου αυθαίρετο με το να την παραμελήσουμε. Δεν μπορούμε βεβαίως να εγγυηθούμε την αντικειμενικότητα της σύνθεσης που επιχειρούμε, μπορούμε ωστόσο να δηλώσουμε ότι θα επιχειρήσουμε να είμαστε δίκαιοι και ότι η προσπάθειά μας θα κριθεί κι αυτή με τη σειρά της.

Ειδικότερα, ο αναγνώστης θα διαπιστώσει την απουσία από την ερμηνεία μας μιας θεματικής κεντρικής στη σκέψη του Machiavelli, την απουσία μιας βαθύτερης ενασχόλησης με τον πόλεμο και την πατρίδα. Αυτό μπορεί να ξενίζει όταν το θέμα είναι όχι μόνον η αρνητική αλλά και η θετική ελευθερία¹⁷. Η απουσία αυτή υπαγορεύεται καταρχήν από τις ανάγκες αυτές της εργασίας, αφού ο διαθέσιμος χρόνος για την εκπόνηση της ήταν περιορισμένος. Ωστόσο, νομίζουμε σε κάθε περίπτωση ότι η σύγκρουση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας στο επίπεδο της πατρίδας δεν αποτελεί παρά ένα δεύτερο επίπεδο της σύγκρουσης που γεννιέται ήδη με την ίδια τη συγκρότηση μιας κοινότητας ελεύθερων πολιτών. Έτσι, πιστεύουμε ότι μπορούμε να

¹⁷ Ο Yves Charles Zarka, για παράδειγμα, ορθά γράφει για την έννοια της πατρίδας στον Machiavelli ότι : « Redéfinir en termes purement temporels le salut de la patrie est corrélat d'une défense de la liberté dont la valeur surpasse celle des individus qui la portent. » (« L'amour de la patrie chez Machiavel », *Archives de philosophie*, 1999, 62 (2)).

θέσουμε το σχετικό ερώτημα στο πρώτο επίπεδο πριν και ακόμη και δίχως να το θέσουμε στο δεύτερο.

Ο Machiavelli και το μέλλον. Ο γόνιμος αναχρονισμός

Σε σχέση με τον Machiavelli, το μέλλον είμαστε εμείς. Για το παρόν μας είναι πράγματι ένας στοχαστής τόσο ξεπερασμένος όσο και επίκαιρος. Όχι μόνον γιατί θεωρείται ένας από τους θεμελιωτές της μοντέρνας πολιτικής σκέψης αλλά και γιατί, υπό μια άλλη οπτική, δεν είναι καν. Αν και εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την ανάγνωση που κάνουμε, ένας ρεπουμπλικάνος Machiavelli θα μπορούσε πράγματι να θεωρηθεί ξεπερασμένος. Νομίζουμε ότι η φωνή που ακούγεται στις *Διατριβές* είναι ο επιθανάτιος ρόγχος της ρεπουμπλικανικής πόλης-κράτους της ιταλικής αναγέννησης. Ιστορικά, η φωνή αυτή συνετρίβη από έναν ισχυρότερο αντίπαλο, το μοντέρνο μοναρχικό κράτος, και ο άμεσος συγγενής μας βρίσκεται μάλλον εκεί, στον *Ηγεμόνα* ή ίσως κάπου στα γραπτά του Hobbes. Δεν θέλουμε να αφήσουμε να εννοηθεί ότι ο Machiavelli, και πιο συγκεκριμένα οι *Διατριβές*, δεν άσκησαν επιρροή, για παράδειγμα, στους νεορωμαίους συγγραφείς της αγγλικής Επανάστασης¹⁸. Αλλά μια θεωρία δεν εξαντλείται στις λέξεις που χρησιμοποιεί για να εκφραστεί ή στα ιδανικά που προτείνει. Μια πολιτική θεωρία συνδέεται πάντοτε με μια πολιτική εμπειρία. Αν και οι ρεπουμπλικάνοι στοχαστές που προαναφέρθηκαν εμπνεύστηκαν από τις *Διατριβές*, πολύ σπάνια αναφέρονται στην εμπειρία της ρεπουμπλικανικής πόλης κράτους, που ωστόσο είναι καθοριστικής σημασίας για τη ρεπουμπλικανική σκέψη του Machiavelli¹⁹. Η σκέψη τους παραμένει αγκιστρωμένη στην πολιτική εμπειρία του συγκεντροποιημένου κράτους.

¹⁸ Για το ζήτημα αυτό βλέπε Skinner Quentin, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998=*La liberté avant le libéralisme*, μτφρ. Muriel Zagha, Παρίσι, Seuil, 2000, ιδιαίτερα το κεφάλαιο « La théorie néo-romaine des Etats libres ».

¹⁹ Ο Q. Skinner, *ibid.*, σ. 28, δίνει δύο παραδείγματα, τους Thomas More και Milton, αλλά προσθέτει: « Parmi les auteurs que j'étudie, cependant, il ne s'en trouve guère qui soient

Υπό την οπτική αυτή, πρέπει να δούμε τη ρεπουμπλικανική πλευρά του Machiavelli ως μια ιστορική δυνατότητα που δεν πραγματώθηκε ως τέτοια. Αλλά ο ισχυρότερος δεν έχει πάντοτε δίκαιο και θα πρέπει να ταυτοποιήσουμε τι ήταν αυτό που χάθηκε, διότι συχνά έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον από αυτό που επιβίωσε. Είναι πολλά τα στοιχεία της μακιαβελικής ελευθερίας που διατηρούν το ενδιαφέρον τους τόσο ως προς το μέλλον όσο και ως προς το παρελθόν. Ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα είναι μάλλον η θεμελιώδης ιδέα, που εντοπίζουμε και στις *Διατριβές*, ότι υπάρχουν σε κάθε κοινωνία σκοποί και επιθυμίες σε ανταγωνισμό, οι οποίες θα πρέπει να βρουν εξίσου έκφραση στον πολιτικό αγώνα, αν δεν θέλουμε να καταλήξουμε στην τυραννία. Με δυο λόγια, πρόκειται για την αποδοχή της ύπαρξης και, εν συνεχεία, για την νομιμοποίηση του πλουραλισμού ως κοινωνικής σταθεράς.

Θα είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον να επιχειρήσουμε ένα είδος ιστορίας της σκέψης για να δείξουμε πόσο η άρνηση αυτού του γεγονότος βρίσκεται στη ρίζα κάθε αυταρχισμού, όποιες κι αν είναι οι απαρχές του τελευταίου φιλοσοφικά και πολιτικά. Προφανώς, δεν μπορούμε να το κάνουμε εδώ. Θα προσπαθήσουμε λοιπόν να αναδείξουμε τη διαχρονικότητα αυτής της θέσης συσχετίζοντας το κείμενο του Machiavelli με ένα άλλο, διάσημο κείμενο της εποχής μας, το οποίο υποστηρίζει μια θέση αντίστοιχη.

Στην κατεύθυνση αυτή κάναμε εδώ την επιλογή να πάρουμε ως σημείο αφετηρίας της προβληματικής μας το κείμενο του Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, μαζί με την απάντηση στην κριτική που δέχτηκε, που τη βρίσκουμε στο *Four essays on Liberty*. Υπάρχουν δύο βασικοί λόγοι για την επιλογή αυτή. Κατά πρώτον, ο I. Berlin μοιράζεται με τον Machiavelli την πεποίθηση ότι η ύπαρξη ανταγωνιστικών επιδιώξεων σε μια κοινωνία είναι αναπόφευκτη· κατά συνέπεια, δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ελευθερία έξω από αυτήν την πραγματικότητα. Ή, για να είμαστε πιο συγκεκριμένοι, η παραγνώριση αυτής της πραγματικότητας καταλήγει στον αυταρχισμό και σε ανθρώπινες τραγωδίες²⁰. Το αφετηριακό αυτό σημείο, στο βαθμό που το

vraiment résolu à accorder à ce que Nedham appelle *le corps confus et mêlé du peuple* une participation directe au gouvernement.»

²⁰ Βλ. Berlin Isaiah, *Four essays on Liberty*, New York, Oxford University Press, 1969. Μτφρ. στην ελληνική: *Τέσσερα δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Παπαδημητρίου Γιάννης, Αθήνα,

μοιράζονται και οι δύο συγγραφείς, μας επιτρέπει, από τη μία, να θεμελιώσουμε τον διάλογο, και από την άλλη, να τον τοποθετήσουμε στο σύμπαν μιας πραγματιστικής ανθρωπολογίας. Αυτό είναι χρήσιμο για την οριοθέτηση της προβληματικής μας: δεν πραγματευόμαστε την ελευθερία σε μια ιδεατή μορφή ή τον πλουραλισμό στερημένο από πραγματικά θεμέλια, πραγματευόμαστε την ελευθερία και τον πλουραλισμό από πραγματιστική σκοπιά, το είδος εκείνο ελευθερίας και πλουραλισμού που είναι πράγματι εφικτό.

Κατά δεύτερον, η ανάλυση της ελευθερίας που επιχειρεί ο I. Berlin θεμελιώνεται στην ένταση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας, κάτι που μας βοηθά να υπογραμμίσουμε από σύγχρονη σκοπιά την ένταση που είναι εγγενής στη μακιαβελική ανάλυση για την ελευθερία. Στο βαθμό που εντοπίζουμε την ίδια ένταση στο έργο του Φλωρεντίνου, η προσέγγιση αυτή μας προσφέρει έναν ερμηνευτικό άξονα που μας επιτρέπει να επικαιροποιήσουμε τη σκέψη του δίχως να κακομεταχειριστούμε το κείμενο. Μας προσφέρει επίσης μια πρώτη υπόθεση αναφορικά με τους λόγους που επιτρέπουν στον Machiavelli να είναι ένθερμος υπέρμαχος της ελευθερίας ενώ ταυτόχρονα επεξεργάζεται το είδος εκείνο πολιτικής που έμελλε να μείνει γνωστή ως «μακιαβελική».

Αλλά αν αληθεύει ότι η μοντέρνα προβληματική μας προσφέρει μια οπτική γωνία γόνιμη για την ανάλυσή μας, θα πρέπει να πούμε ότι ισχύει και το αντίστροφο²¹. Το κείμενο του I. Berlin υποφέρει και αυτό από εντάσεις που δεν μπορεί να επιλύσει. Ίσως ο Machiavelli να μπορεί να προσφέρει κάποιες λύσεις, έστω και αν στο μεταξύ τις έχουμε ξεχάσει.

SCRIPTA, 2001, και ιδιαίτερα το τελευταίο κεφάλαιο του δοκιμίου του για τις δύο έννοιες της ελευθερίας.

²¹ Με τον τρόπο, για παράδειγμα, που ο Q. Skinner υπενθυμίζει ότι ο δρόμος τον οποίο ακολουθεί ο I. Berlin για να ασκήσει κριτική στη θετική ελευθερία είναι ο ίδιος δρόμος που είχαν ακολουθήσει οι κλασσικοί φιλελεύθεροι στοχαστές στην προσπάθειά τους να αντιπαρατεθούν με την νεορωμαϊκή σκέψη (βλ. Skinner Q., *La liberté avant le libéralisme*, *op.cit.*, σ. 75).

Το να φέρνουμε κοντά έννοιες τόσο απομακρυσμένες στον χρόνο, αποτελεί ίσως αναχρονισμό²². Αλλά το μέλλον του Machiavelli δεν είναι μόνο το παρελθόν και το μέλλον μας, το μέλλον του Machiavelli είναι επίσης το δικό μας μέλλον, και το μέλλον μας δεν καθορίζεται μόνο χρονολογικά, το μέλλον μας καθορίζεται από τη βούλησή μας να έρθουμε σε ρήξη με το παρελθόν και με το παρόν. Στην κατεύθυνση αυτή, το να έρθουμε σε ρήξη με το παρόν αντιπαραθέτοντας του το παρελθόν και να έρθουμε σε ρήξη με το παρελθόν αντιπαραθέτοντας του το παρόν, μας φαίνεται ένας καλός τρόπος να ανοίξουμε το δρόμο για το δικό μας μέλλον.

²² Δεν επιθυμούμε να μπούμε στη συζήτηση γύρω από τη φύση της επιστήμης της ιστορίας, μας αρκεί να καταχωρήσουμε τη δική μας εργασία ως «πολιτική θεωρία», Αλλά δεν είναι κακό να υπενθυμίσουμε ένα περιστατικό από τη ζωή του Marc Bloch: « J'ai déjà ailleurs rappelé l'anecdote : j'accompagnais, à Stockholm, Henri Pirenne. A peines arrivés, il me dit : *Qu'allons-nous voir d'abord ? Il paraît qu'il y a un hôtel de ville tout neuf. Commençons par lui.* Puis, comme s'il voulait prévenir un étonnement, il ajouta : *Si j'étais antiquaire, je n'aurais d'yeux que pour les vieilles choses. Mais je suis un historien. C'est pourquoi j'aime la vie.* » (Bloch Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, εισ. Jacques Le Goff, Παρίσι, Armand Colin, 1997 (2007), σ. 63).

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ:

Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΕΣ

1. ISAIAH BERLIN : ΔΥΟ ΕΙΔΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Τα εισαγωγικά σχόλια πάνω σε αυτό το κλασσικό κείμενο του I. Berlin, τα οποία ακολουθούν, δεν αποσκοπούν στην ερμηνεία ή στην παρουσίαση της συζήτησης γύρω από τις ιδέες του. Ο στόχος είναι διαφορετικού χαρακτήρα. Πρόκειται για μια παρουσίαση των διακρίσεων που επιχειρεί ο I. Berlin, η οποία εξυπηρετεί την εξοικείωση του αναγνώστη με τις έννοιες που χρησιμοποιούμε σε αυτή τη διατριβή, στο πλαίσιο της προσπάθειας να θέσουμε, ενδεχομένως, τα θεμέλια ενός διαλόγου μεταξύ δύο στοχαστών, οι οποίοι, αν και τους χωρίζουν τέσσερις αιώνες, μοιράζονται ωστόσο κάποιες κοινές προβληματικές.

Το πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση είναι να θέσουμε το ερώτημα του τόπου όπου θα μπορούσε να λάβει χώρα αυτός ο διάλογος. Αυτό που παρατηρούμε καταρχάς είναι ότι το κείμενο του I. Berlin μοιράζεται την μακιαβελική προβληματική και προσφέρει με αυτό τον τρόπο εργαλεία μεγάλης αξίας για μια ανάγνωση των *Διατριβών* υπό το πρίσμα σύγχρονων προβλημάτων. Ιδιαίτερα η θετική αξιολόγηση της *discord*, ήδη από την πρώτη παράγραφο του κειμένου του I. Berlin, αναδεικνύει αμέσως – τουλάχιστον στον υποψιασμένο αναγνώστη- τη συγγένεια των δύο κειμένων²³. Ο σύγχρονος συγγραφέας παίρνει ως σημείο αφετηρίας τη νομιμοποίηση της διαμάχης και, αφενός, υπογραμμίζει διαρκώς τη σημασία της αναγνώρισής της ως σταθερής παραμέτρου της ανθρώπινης κατάστασης ενώ, αφετέρου, διαγράφει με μελανά χρώματα τις καταστροφικές συνέπειες που έχει η άρνηση αυτής της πραγματικότητας. Ο αναγνώστης των *Διατριβών* αντιλαμβάνεται αναπόφευκτα την παραλληλία ανάμεσα σε αυτή την ανάλυση και στις προσπάθειες του Machiavelli να νομιμοποιήσει τη διχόνοια τόσο ως πραγματικότητα όσο και ως αρχή.

²³ Berlin Isaiah, *Four essays on Liberty*, *op.cit.*, σ. 118: «If men never disagreed about the ends of life, if our ancestors had remained undisturbed in the Garden of Eden, the studies to which the Chichele Chair of Social and Political Theory is dedicated could scarcely have been conceived. For these studies spring from, and thrive on, discord.»

Θα διαπιστώσουμε άλλωστε ότι η συμφωνία ανάμεσα στους δύο συγγραφείς δεν περιορίζεται εκεί. Έχοντας θέσει την έλλειψη ομόνοιας ως σημείο αφετηρίας και την ελευθερία ως ορίζοντα της προβληματικής τους, συμφωνούν και σε άλλες εκτιμήσεις, παρά το γεγονός ότι τοποθετούνται σε ριζικά διαφορετικά διανοητικά και ιστορικά περιβάλλοντα. Αυτό βεβαίως δεν είναι και τόσο αναπάντεχο, αρκεί να θυμηθούμε ότι ο ρεπουμπλικανισμός του Machiavelli είναι ένας πρόγονος του αγγλικού ρεπουμπλικανισμού, ο οποίος στη συνέχεια γεννά τον φιλελευθερισμό που εκφράζει και ο ίδιος ο I. Berlin. Παρά την πρόοδο της Ιστορίας, το ερώτημα παρέμεινε επί της ουσίας αναλλοίωτο: πως μπορεί η Πολιτεία να υπηρετήσει τον καθολικό σκοπό της ελευθερίας, όταν ο χώρος που της ανήκει κατεξοχήν, δηλαδή ο χώρος του πολιτικού, είναι εκείνος ακριβώς όπου επιβεβαιώνονται, μπαίνοντας μάλιστα σε πορεία σύγκρουσης, οι ιδιαιτερότητες. Η παρουσίαση των θεμελιακών θέσεων του I. Berlin στοχεύει ακριβώς στο να κάνει πιο σαφή τόσο τη συγγένεια αυτή όσο και την αναπόφευκτη απόσταση που χωρίζει τους δύο διανοητές.

1.1. Θετική και αρνητική ελευθερία

Η κύρια διάκριση που προτείνει ο I. Berlin είναι μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας. Για τον συγγραφέα, τα δύο αυτά είδη ελευθερίας αποτελούν την απάντηση σε δύο διαφορετικά ερωτήματα. Η αρνητική ελευθερία παραπέμπει στο ερώτημα των ορίων της εξουσίας και άρα των ορίων της ελευθερίας: *What is the area within which the subject –a person or group of persons- is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?*²⁴ Όσο για τη θετική ελευθερία, εκείνη παραπέμπει στο ερώτημα της κατοχής της εξουσίας και συνεπώς στο ερώτημα της πηγής και των ορίων της ελευθερίας: *What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?*²⁵.

Ήδη από την αρχή του δοκιμίου, ο συγγραφέας μελετά τις δυο έννοιες χωριστά και δηλώνει ότι: *The two questions are clearly different, even though the answers to them may overlap*²⁶. Θα δούμε στη συνέχεια ότι αυτή η διαπίστωση έχει μεγάλη σημασία, στο βαθμό που βρίσκεται στη ρίζα του παραδόξου της ελευθερίας το οποίο μελετά ο I. Berlin. Πιο συγκεκριμένα, αυτό που επιτρέπει την ακύρωση του ενός είδους ελευθερίας στο όνομα του άλλου είναι, για τον συγγραφέα, η αποτυχία να γίνει η διάκριση μεταξύ των δύο κι ακόμη η αποτυχία να αναγνωριστεί η χρησιμότητα, η αναγκαιότητα, μιας τέτοιας διάκρισης. Επιπλέον, η σύγκρουση αυτή μεταξύ των δύο ειδών της ελευθερίας, - η ακύρωση της μιας στο όνομα της άλλης- γίνεται με τη σειρά της ο μοχλός που διευκολύνει την άνοδο στην εξουσία των κάθε είδους αυταρχικών καθεστώτων. Συνεπώς, η αναγνώριση της ύπαρξης αυτών των δύο ειδών ελευθερίας ως σαφώς διακριτά αλλά ίσης αξίας, με άλλα λόγια, η ικανότητα να θέτουμε ταυτόχρονα το ερώτημα τόσο της πηγής όσο και των ορίων της εξουσίας ως διακριτά ερωτήματα τα

²⁴ *Ibid.*, σ. 121.

²⁵ *Ibid*, σ. 122.

²⁶ *Loc. cit.*

οποία χρήζουν εξίσου ικανοποιητικής απάντησης, προτείνεται ως αναγκαίο προαπαιτούμενο κάθε πολιτικής θεωρίας που θα ήθελε να αποφύγει τη ροπή προς τον αυταρχισμό. Θα λέγαμε μάλιστα ότι παρουσιάζεται ως προαπαιτούμενο από μόνο του επαρκές να εγγυηθεί ότι μια πολιτική θεωρία δεν ρέπει προς τον αυταρχισμό, δεδομένου ότι ο συγγραφέας συνδέει σχεδόν κάθε σύγκρουση -μεταξύ του Λόγου και των Παθών, του ατόμου και της κοινότητας, του καθολικού και του ιδιαίτερου– με τη σύγκρουση μεταξύ των δύο ειδών της ελευθερίας, η οποία καθίσταται έτσι συστατική του πολιτικού.

1.2. Η αρνητική ελευθερία

Ο I. Berlin επεξεργάζεται τη σκέψη του πάνω στην αρνητική ελευθερία με αφετηρία τον ορισμό που οφείλουμε στους κλασσικούς άγγλους φιλοσόφους. Οριοθετεί την παράδοση αυτή αναφερόμενος από τη μια μεριά στον Hobbes –που τοποθετείται στις απαρχές αυτού του ρεύματος και θεωρείται στοχαστής «συντηρητικός»- και από την άλλη μεριά στον Bentham –που τοποθετείται στο απόγειο αυτής της παράδοσης και θεωρείται στοχαστής «προοδευτικός»²⁷. Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας αναφέρεται στη φιλελεύθερη παράδοση ξεκινώντας από τα πρώτα της βήματα ως συνεπαγωγή της μοντέρνας θεωρίας του Κράτους -η οποία έχει ως αποτέλεσμα έναν αρνητικό ορισμό της ελευθερίας, καθώς η τελευταία αναγκαία περιορίζεται μπροστά στην παντοδυναμία του Λεβιάθαν- και φτάνει μέχρι την εξέλιξή της σε μια μορφή ωφελιμισμού, ο οποίος επιδιώκει αντίθετα να περιορίσει τις συνέπειες του Κράτους ενισχύοντας τις ατομικές ελευθερίες. Στο ευρύ πεδίο που οριοθετείται με αυτόν τον τρόπο, η ελευθερία ορίζεται ως απουσία επέμβασης τρίτων στη ζωή του καθενός και η ευρύτητα της είναι ανάλογη της ευρύτητας αυτού του χώρου μη επέμβασης. Έτσι, η ελευθερία είναι περιορισμένη και εύθραυστη στον Hobbes, ευρύτερη και περισσότερο κατοχυρωμένη στον Bentham, αλλά η φύση της παραμένει ίδια και στους δύο.

Εν συνεχεία, ο συγγραφέας απομονώνει ένα στοιχείο κοινό σε όλους τους στοχαστές αυτής της παράδοσης: ενώ υποστηρίζουν ότι ένα ελάχιστο περιθώριο ατομικής ελευθερίας είναι αναγκαίο, αναγνωρίζουν ωστόσο ότι θα πρέπει να τεθούν όρια σε αυτή την ελευθερία εάν δεν θέλουμε να επιστρέψουμε στην περίφημη «φυσική κατάσταση». Τα όρια αυτά θα πρέπει να τεθούν από τον νόμο, συνεπώς από την πολιτική εξουσία, όποια κι αν είναι η συγκεκριμένη δομή της τελευταίας. Προκύπτει έτσι το πρόβλημα των ορίων μεταξύ του χώρου της ελευθερίας του ατόμου -κατεξοχήν μορφή της αρνητικής ελευθερίας- και του χώρου που αντιστοιχεί στην πολιτική εξουσία -κατεξοχήν χώρο της θετικής ελευθερίας. Με τον τρόπο αυτό βρισκόμαστε απέναντι σε

²⁷ *Ibid.*, σ. 123.

έναν μάλλον κλασσικό γρίφο: αληθεύει βεβαίως ότι η ελευθερία του κάθε ατόμου δεν θα πρέπει να ασκείται σε βάρος της ελευθερίας των υπολοίπων, ωστόσο ισχύει και το αντίστροφο. Η πρώτη λύση που προτείνεται από τον I. Berlin είναι ότι θα έπρεπε να αναζητήσουμε κάποιου είδους συμβιβασμό²⁸.

Ο συγγραφέας επιχειρεί λοιπόν να προσδιορίσει τα χαρακτηριστικά αυτού του συμβιβασμού. Ωστόσο, οι θεωρητικοί τους οποίους συμβουλευεται, ενώ ανήκουν όλοι στην ίδια παράδοση, δεν είναι σύμφωνοι αναφορικά με το που θα έπρεπε να τίθεται το ελάχιστο όριο αρνητικής ελευθερίας, παρά τη συμφωνία τους ότι το ελάχιστο αυτό οφείλει και δύναται να υπάρχει. Ο I. Berlin δεν κατορθώνει λοιπόν να εντοπίσει τα χαρακτηριστικά του συμβιβασμού που απαιτείται θέτοντας το ερώτημα των ορίων της αρνητικής ελευθερίας στη φιλελεύθερη παράδοση. Για να ξεπεράσει αυτό το νέο αδιέξοδο, επιλέγει να αλλάξει προσέγγιση και προτείνει να θέσουμε πρώτα το ερώτημα της φύσης αυτής ελευθερίας, προκειμένου εν συνεχεία να επιστρέψουμε στο αρχικό ερώτημα -των ορίων- οπλισμένοι τούτη τη φορά με ένα νέο εργαλείο. Σχηματικά, θα λέγαμε ότι κατ' αυτόν τον τρόπο περνάμε από μια γεωμετρία σε μιαν οντολογία της ελευθερίας.

Το νέο τούτο ερώτημα -εκείνο της φύσης της ελευθερίας- τίθεται σε έναν άλλον κλασσικό της φιλελεύθερης παράδοσης, τον John Stuart Mill. Ο συγγραφέας κάνει τρεις παρατηρήσεις αναφορικά με την έννοια της ελευθερίας στον τελευταίο, μία παρατήρηση ιστορικής τάξης και δύο φιλοσοφικής τάξης. Εμείς ενδιαφερόμαστε περισσότερο στις δύο τελευταίες. Ο συγγραφέας διαπιστώνει καταρχάς ότι ο Mill συγχέει δύο διαφορετικά είδη ελευθερίας. Το πρώτο είδος είναι η αρνητική ελευθερία στην κλασσική της μορφή, όπως την παρουσιάσαμε νωρίτερα. Το δεύτερο είδος ελευθερίας, το οποίο ο Mill συγχέει με το πρώτο, πηγάζει από την ιδέα ότι οι άνθρωποι πρέπει να επιχειρούν να γνωρίσουν την αλήθεια και να καλλιεργούν μια σειρά από ικανότητες, τις ικανότητες εκείνες που αξιολογεί θετικά ο Mill. Πρόκειται για μιαν αλήθεια η οποία μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο σε συνθήκες ελευθερίας και για ικανότητες που μόνο σε συνθήκες ελευθερίας μπορούν να ανθίσουν. Έτσι όμως,

²⁸ *Ibid.*, σ. 126 : «Still, a practical compromise has to be found.»

υποστηρίζει ο I. Berlin, ο Mill διαπράττει ένα σφάλμα κοινό σε πολλούς στοχαστές, αφού συγχέει την ελευθερία με τις προσωπικές του αξίες -πρόκειται για την ελευθερία που θα αποκαλούσαμε σήμερα «περιοριστική». Η διαπίστωση αυτή οδηγεί τον I. Berlin να διατυπώσει την πρώτη του θέση αναφορικά με τα χαρακτηριστικά του επιχειρούμενου συμβιβασμού: θα πρέπει η ελευθερία να αποδεσμευτεί από κάθε αξιολογικό περιεχόμενο²⁹. Με άλλα λόγια, ο I. Berlin υποστηρίζει ότι η ελευθερία αποτελεί κατεξοχήν αυτοσκοπό και όχι μέσο που μπορεί να υπηρετεί άλλους σκοπούς. Εάν δεν κάνουμε αυτή τη διάκριση, υποστηρίζει, διακινδυνεύουμε να κάνουμε πολεμική χρήση της έννοιας της ελευθερίας με τελικό σκοπό την επιβολή ιδίων αξιών.

Το δεύτερο φιλοσοφικό σχόλιο του I. Berlin γύρω από την ελευθερία στον Mill είναι ότι η τελευταία αφορά τα όρια της εξουσίας και όχι τη φύση της πηγής της: ένας πεφωτισμένος δεσπότης θα μπορούσε να εγγυηθεί διευρυμένη ελευθερία τέτοιου είδους στους υπηκόους του, ενώ μια δημοκρατία θα μπορούσε, στο όνομα της κοινής ωφελείας, να περιορίσει την ελευθερία κάποιου πολίτη ή ακόμη και την ελευθερία όλων των ατόμων. Φαίνεται έτσι να μην υπάρχει αναγκαία συσχέτιση ατομικής ελευθερίας και δημοκρατίας, παρά το γεγονός ότι -με βάση τον I. Berlin πάντα- οι φιλελεύθεροι υπερασπίζονται σθεναρά τη δημοκρατία ως βέλτιστη εγγύηση των ατομικών ελευθεριών. Ο συγγραφέας φτάνει συνεπώς στο συμπέρασμα ότι θα πρέπει οπωσδήποτε να γίνει η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας –οι οποίες στο έργο του Mill παρουσιάζονται με τη μορφή αντίστοιχα του ατόμου και της κοινότητας- εάν δεν θέλουμε να υποκαταστήσουμε μια μορφή τυραννίας με μια νέα.

²⁹ Το σημείο αυτό θυμίζει, πριν τη διατύπωσή της, την αξιολογική ουδετερότητα του J. Rawls. Ίσως λοιπόν, στο σημείο αυτό του δοκιμίου του I. Berlin, να υπάρχει μια αντίφαση ανάμεσα στην κριτική που απευθύνει στον μονιστικό Λόγο και την αξιολογική ουδετερότητα που υπερασπίζεται. Αν αφαιρέσουμε τις αξίες, δεν διακινδυνεύουμε άραγε να απομειώσουμε τα άτομα στον ωφελιμιστικό τους Λόγο; Για μια τέτοια κριτική της θεωρίας της δικαιοσύνης του J. Rawls βλέπε το άρθρο του Sylvain Dzimira, « Une critique de la théorie de la justice de John Rawls », *Revue du MAUSS permanente*, 20 janvier 2008 [ηλ.εκδ.]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article276>

Υπάρχουν συνεπώς δύο κίνδυνοι, δυο παγίδες στις οποίες πέφτει ο Mill - συγγραφέας ο οποίος μάλιστα είναι υπεράνω πάσης υποψίας σε ό,τι αφορά ενδεχόμενες απολυταρχικές τάσεις- παγίδες τις οποίες -προειδοποιεί ο I. Berlin- πρέπει να αποφύγουμε. Θα λέγαμε σχηματικά, ερμηνεύοντας τον συγγραφέα, ότι τραβάει την προσοχή μας στην ανάγκη να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στα κατηγορήματα, τη μορφή, και την ουσία της ελευθερίας. Το πρώτο «σφάλμα» του Mill ήταν η σύγχυση μεταξύ της ουσίας και των κατηγορημάτων της ελευθερίας, ενώ το δεύτερο του «σφάλμα» ήταν η σύγχυση της ουσίας της ελευθερίας με τη μορφή της.

Ύστερα από αυτές τις ουσιώδεις διακρίσεις, ύστερα από την εφαρμογή μιας πιο αυστηρής λογικής, η αρνητική ελευθερία –η Ελευθερία λοιπόν- φαίνεται πλέον καλύτερα θεμελιωμένη. Αλλά όχι αρκετά, όχι ακόμη. Σαν από ειρωνεία της τύχης, η αυστηρή λογική που μας βοήθησε μέχρι τώρα να στεριώσουμε καλύτερα την ελευθερία αποτελεί και η ίδια πηγή πιθανών κινδύνων και ως τέτοια θα απασχολήσει τον συγγραφέα στη συνέχεια.

1.3. Η αρνητική ελευθερία και ο Λόγος

Στην ιστορία της φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης, ο I. Berlin εντοπίζει ένα διχασμό του εαυτού στα εξής μέρη: ένα στο οποίο παραχωρείται κυρίαρχη θέση και ένα το οποίο προορίζεται να βρίσκεται υπό κυριαρχία, να καθοδηγείται, να υποτάσσεται. Πρόκειται αντίστοιχα για τον Λόγο και για τα Πάθη. Ιστορικά, η μεταφορά αυτού του διχασμού στο πολιτικό επίπεδο συνδέθηκε περισσότερο με μια ερμηνεία της θετικής ελευθερίας: η ελευθερία με την έννοια της αυτονομίας, με την έννοια της κυβέρνησης του εαυτού, μπορεί να συμπληρωθεί με την κυβέρνηση του εαυτού από τον «αληθινό» εαυτό. Είναι μια απλή συνταγή για την νομιμοποίηση δικτατοριών: ο ανώριμος, αδαής, αλλοτριωμένος, επικίνδυνος για τον εαυτό του λαός, είναι προφανές ότι έχει ανάγκη κάποιον πεφωτισμένο ηγέτη, μια πρωτοπορία έστω, που να γνωρίζει καλύτερα από τον ίδιο τις «πραγματικές» του ανάγκες, τις «πραγματικές» του επιθυμίες, τις επιθυμίες που θα είχε αν δεν ήταν ανώριμος, αδαής ή αλλοτριωμένος.

Ωστόσο, ο συγγραφέας υπογραμμίζει ότι σε παρόμοια συμπεράσματα θα μπορούσαμε να καταλήξουμε και παίρνοντας ως σημείο αφετηρίας την αρνητική ελευθερία και όχι τη θετική ελευθερία. Σε αυτή την εκδοχή εστιάζει στο τρίτο κεφάλαιο. Ο I. Berlin δείχνει πράγματι ότι, από τη σκοπιά του Λόγου, είναι δυνατόν θεωρητικά να περιορίσουμε τις επιθυμίες μας σε σημείο σχεδόν απόλυτης εκμηδένισης. Υπό την οπτική αυτή, ο κλασσικός ορισμός της ελευθερίας -τον οποίο βρίσκουμε και στον Mill- ό,τι δηλαδή η ελευθερία είναι η δυνατότητα του ανθρώπου να πραγματώνει τις επιθυμίες του, δεν είναι ικανοποιητικός. Εφόσον παραδεχτούμε ότι θα ήταν δυνατόν να εκμηδενιστούν οι επιθυμίες μας, ο ορισμός της ελευθερίας ως πραγμάτωση επιθυμιών χάνει κάθε ουσιαστικό περιεχόμενο. Για να είναι κανείς ελεύθερος θα αρκούσε να χάσει κάθε επιθυμία, να φτάσει στην πολυπόθητη απάθεια κάποιων ελλήνων φιλοσόφων.

Προφανώς, ο ορισμός αυτός της ελευθερίας δεν θα έχανε τίποτε από τον παράδοξο χαρακτήρα του αν προσπαθούσαμε να τον μεταφέρουμε από το επίπεδο της ηθικής σε εκείνο της πολιτικής. Πράγματι, με βάση αυτόν τον ορισμό, ένας τύραννος που θα κατόρθωνε να πείσει τους υπηκόους του να μην επιθυμούν τίποτε άλλο παρά

μόνον ό,τι επιθυμεί ο ίδιος, θα τους είχε, με αυτή την έννοια, απελευθερώσει. Η ελευθερία συνεπώς, στην περίπτωση αυτή, θα ήταν το συνώνυμο της επιτυχημένης πλύσης εγκεφάλου. Ακόμη χειρότερα, ένας σκλάβος που δεν θα επιθυμούσε πια να είναι ελεύθερος, θα ήταν, ακριβώς εξαιτίας αυτής της εθελοδοουλείας, ελεύθερος.

Είναι φανερό πως, εάν ο ορισμός της ελευθερίας απλώς ως πραγμάτωσης επιθυμιών οδηγεί σε τέτοια παράδοξα, εάν οδηγεί στην ταύτισή της ελευθερίας με την εθελοδοουλεία -ύστερα από την υποταγή των Παθών στον Λόγο- τότε πρέπει να είναι θεμελιωδώς εσφαλμένος. Τί απαιτείται να γίνει λοιπόν; Να θεμελιωθεί η ελευθερία σε κάτι διαφορετικό στη θέση των επιθυμιών ή να εγκαταλειφθεί οριστικά ο Λόγος και να απελευθερωθούν ανεξέλεγκτα τα πάθη; Παράξενο δίλημμα που αναδύεται μέσα από τις γραμμές του I. Berlin: άραγε ποια πλευρά της ανθρώπινης φύσης είναι καλύτερο να εγκαταλείψουμε για να είμαστε ελεύθεροι; Ωστόσο, ο I. Berlin δεν στέκεται σε αυτό το δίλημμα. Δεν αναζητεί ακόμη καμιά απάντηση, περιορίζεται αντίθετα στην αποδόμηση προκειμένου να καταδείξει το α-νόητο μιας έννοιας της αρνητικής ελευθερίας που θα θεμελιωνόταν σε ευνουχισμένες επιθυμίες. Παρατηρεί εν συνεχεία ότι θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε περισσότερο τη θέση των υπέρμαχων αυτού του τύπου ελευθερίας εάν αναγνώριζαν τουλάχιστον ότι, απέναντι σε ένα εμπόδιο, δεν είναι μόνη δυνατή στρατηγική η αλλαγή κατεύθυνσης: μπορείς επίσης να απαλλαγείς από τα εμπόδια, να επιδιώξεις την πραγμάτωση των επιθυμιών. Βεβαίως, στο πολιτικό επίπεδο, και όχι μόνο, η επιλογή αυτή θα μπορούσε να οδηγήσει σε συγκρούσεις, σε πράξεις ίσως άδικες ή και βίαιες, σε πράξεις απωθητικές. Αναδύεται εδώ ένα άρωμα ανηθικότητας, βολонταρισμού, εγωισμού, μια υποψία Marquis de Sade ίσως. Δεν υπάρχει όμως αμφιβολία ότι, από αυτόν τον δρόμο, το υποκείμενο θα μπορούσε να κατακτήσει μεγαλύτερη ελευθερία. Αν μη τι άλλο, μεγαλύτερη ελευθερία αυτού του τύπου.

Η ειρωνεία είναι ότι, υποστηρίζει ο συγγραφέας, τον τρόπο αυτό δράσης τον επιλέγουν συχνότερα τα άτομα που απορρίπτουν την αρνητική ελευθερία στο όνομα της θετικής και όχι το αντίστροφο. Για τον λόγο αυτό, ο I. Berlin αποφασίζει στο σημείο αυτό να προχωρήσει σε μια ανάλυση της θετικής ελευθερίας και, καταρχάς, της θετικής ελευθερίας που θεμελιώνεται στον Λόγο.

1.4. Η θετική ελευθερία, ο Λόγος, η Αλήθεια

Οι περιπέτειες της σύγχυσης μεταξύ της ελευθερίας και του Λόγου/Γνώσης είναι το αντικείμενο των κεφαλαίων τέσσερα και πέντε. Ο I. Berlin εστιάζει εδώ το ενδιαφέρον του στη φιλοσοφική παράδοση για την οποία η μόνη οδός απελευθέρωσης περνά από τον κριτικό Λόγο. Με βάση αυτήν την παράδοση, υποστηρίζει, θα ήταν δυνατό να μεταφέρουμε στο πεδίο της ηθικής και της πολιτικής την ίδια μέθοδο που εφαρμόζουμε με επιτυχία στο πεδίο των μαθηματικών. Είμαστε όλοι ικανοί να κατανοήσουμε τους μαθηματικούς νόμους, είμαστε όλοι αναγκασμένοι να τους μάθουμε εάν επιθυμούμε να βρούμε τη λύση σε μαθηματικά προβλήματα, και δεν υπάρχει παρά μόνο μία αληθής απάντηση για το κάθε πρόβλημα αυτού του τύπου. Συνεπώς, εάν παραδεχτούμε πως ό,τι αληθεύει για τα μαθηματικά προβλήματα αληθεύει και για τα προβλήματα της ηθικής και πολιτικής πραγματικότητας, τότε οι άνθρωποι, που είναι ορθολογικά υποκείμενα, μπορούν και οφείλουν να συλλάβουν και να αφομοιώσουν τους ορθολογικούς νόμους αυτής της πραγματικότητας, τους νόμους λοιπόν οι οποίοι αποτελούν το κλειδί για την επίλυση όλων των προβλημάτων που τίθενται από αυτήν την τελευταία, και, επιπλέον, υπάρχει μόνο μία αληθής λύση για κάθε πρόβλημα, εκείνη που προκύπτει από την ορθή εφαρμογή του Λόγου. Όταν μάλιστα δύο πλευρές δεν συμφωνούν, αυτό δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι η μία από τις δύο *δεν επιθυμεί* να επιδείξει λογική.

Ας υπενθυμίσουμε ότι, με βάση τον ορισμό της ελευθερίας τον οποίο ακολουθούμε προς το παρόν, ένας άνθρωπος θεωρείται ελεύθερος όταν μπορεί να παραμερίσει τα εμπόδια για την πραγμάτωση των επιθυμών του. Φτάνουμε έτσι σε ένα πρώτο συμπέρασμα: εάν, για κάθε τύπο εμποδίου, η ορθή λύση δεν μπορεί να βρεθεί παρά με την εφαρμογή του Λόγου, τότε δεν μπορούμε να αποκαλέσουμε ελεύθερο παρά τον άνθρωπο που κυβερνάται από τον Λόγο, και η κατάσταση αυτή απόλυτου καθορισμού από τον Λόγο –και μόνο από τον Λόγο– αναδεικνύεται σε πρωταρχικό σκοπό του κάθε ανθρώπου που θα ήθελε να είναι ελεύθερος.

Προκύπτει από εδώ ένα δεύτερο συμπέρασμα: γνωρίζουμε ότι η ορθολογική επίλυση ενός προβλήματος δεν έρχεται ποτέ σε αντίφαση με την ορθή επίλυση ενός άλλου προβλήματος, διότι δύο αλήθειες δεν μπορεί να είναι αντιφατικές. Επιπλέον, η εφαρμογή του ορθού Λόγου πάνω στην πραγματικότητα προϋποθέτει ακριβώς ότι αυτή η τελευταία κυβερνάται από νόμους που γίνονται κατανοητοί με τη βοήθεια του Λόγου, από νόμους ορθολογικούς, και ότι η πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από συνοχή. Συνεπώς, εφόσον αποδεχτούμε τις δύο αυτές προϋποθέσεις, η ανακάλυψη της ορθής τάξης των πραγμάτων -μιας οριστικής λύσης για κάθε πολιτικό πρόβλημα- είναι εφικτή. Πρόκειται, σημειώνουμε, για επιχείρημα καταφανώς κυκλικό: η λύση αυτή είναι δυνατή διότι την έχουμε προϋποθέσει ως τέτοια. Αλλά ο ίδιος ο I. Berlin δεν ασκεί κριτική στο σημείο αυτό, ενδιαφέρεται μόνο να υπογραμμίσει τις πολιτικές συνέπειες αυτής της σύλληψης της έννοιας της ελευθερίας και όχι τα λογικά σφάλματα στα οποία εδράζεται.

Από τα δύο αυτά σημεία πάνω στη σχέση μεταξύ της Ελευθερίας, της Αλήθειας και του Λόγου συνάγονται δύο ενδεχόμενα. Το πρώτο στηρίζεται στην προϋπόθεση ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι ή μπορούν με κάποιον τρόπο να φτάσουν σε κάποιο βαθμό ισότητας αναφορικά με την ικανότητά τους να αναγνωρίζουν την -απελευθερωτική- αλήθεια. Στην περίπτωση αυτή, όλοι οι άνθρωποι θα μπορούσαν να αναγνωρίσουν την επιθυμία τους την ίδια μέσα στον Νόμο που προκύπτει από τον Λόγο. Ο Νόμος γίνεται έτσι η εκκοσμικευμένη-εξωτερικευμένη ενσάρκωση του ανώτερου και ενάρετου τμήματος της ανθρώπινης προσωπικότητας, ενώ η εξουσία χάνει τον λόγο ύπαρξής της τη στιγμή την ίδια που φτάνει στην αποκορύφωσή της, τη στιγμή κατά την οποία εσωτερικεύεται από τους ευγνώμονες υπηκόους της. Δεν υπάρχει πια εξουσία, αλλά ούτε και υποκείμενο.

Το δεύτερο ενδεχόμενο που ανοίγεται στο πλαίσιο της στρεβλής λογικής την οποία περιγράφει ο I. Berlin, πηγάζει από αυτό που θα ονομάζαμε «προπατορικό αμάρτημα» της δυτικής φιλοσοφίας και το οποίο διέπραξε ο Πλάτων. Μία από τις ιδέες που αποτελούν τον σκληρό πυρήνα του μύθου του σπηλαίου είναι πως υπάρχουν κάποιοι άνθρωποι οι οποίοι είναι ικανότεροι στη θέαση της απόλυτης αλήθειας. Η μοίρα και το φορτίο τους είναι να την επιβάλουν στους υπολοίπους, για το καλό τους, αφού αυτοί οι τελευταίοι δεν είναι ακόμη ικανοί να την αναγνωρίσουν. Με άλλα λόγια,

απέναντι στον βασιλιά-φιλόσοφο -στις διάφορες μορφές που παίρνει στην πολιτική ιστορία- η υπόλοιπη ανθρωπότητα βρίσκεται στη θέση του παιδιού απέναντι στον κύριό του. Πρόκειται λοιπόν για μια απελευθέρωση αρκούντως ιδιάζουσα, τουλάχιστον στα μάτια όσων δεν ξεχνούν ότι στο ρωμαϊκό δίκαιο, θεμέλιο όλου του δυτικού δικαίου, ελεύθερος άνθρωπος είναι εκείνος ακριβώς που δεν είναι ούτε σκλάβος αλλά ούτε βεβαίως και παιδί.

Φτάνοντας στο τέρμα αυτή της ανάλυσης των πιθανών απαντήσεων στο ερώτημα «ποιος θα πρέπει να κυβερνά εάν μόνο ο Λόγος μπορεί να απελευθερώσει», παρατηρούμε ότι το κοινό σημείο μεταξύ των προαναφερθέντων ενδεχομένων, το οποίο προκύπτει από την επικίνδυνη μείξη του μονιστικού Λόγου και της θετικής ελευθερίας, δεν είναι άλλο από τον απολυταρχισμό: στην πρώτη περίπτωση έναν απολυταρχισμό με εξισωτική χροιά -κατάλυση του ιδιωτικού χώρου λόγω του γιγαντισμού του δημόσιου χώρου- και, στη δεύτερη περίπτωση, έναν απολυταρχισμό με αριστοκρατική χροιά -περιορισμός του δημόσιου χώρου στο μέγεθος, στην καλύτερη περίπτωση, σχολικής αιθούσης. Να σημειώσουμε ότι, παρά τον πλούτο της ιστορίας σε εφιαλτικές εμπειρίες και παρά το πέρας περίπου σαράντα ετών από την έκδοση αυτού του κειμένου του I. Berlin, η θεωρητική τάση που γίνεται εδώ αντικείμενο κριτικής απέχει πολύ από την εξαφάνιση. Παραμένει αντιθέτως πολύ δημοφιλής στον ακαδημαϊκό και πολιτικό κόσμο και φαίνεται να έχει λαμπρό μέλλον.

Αλλά οι κίνδυνοι για τη θετική ελευθερία δεν προέρχονται μόνο από τον Λόγο. Μάλιστα, η θετική ελευθερία μπορεί συχνά να αποτελεί η ίδια πηγή κινδύνων.

1.5. Θετική ελευθερία: αναγνωρίζοντας το ρίσκο

Αφού ανέλυσε τις καταστροφικές συνέπειες της σύγχυσης μεταξύ της υποταγής στον Λόγο και της απελευθέρωσης, ο συγγραφέας προχωρά -στο έκτο κεφάλαιο- στην ανάλυση μιας άλλης διαδεδομένης σύγχυσης, της σύγχυσης μεταξύ ελευθερίας και κοινωνικής αναγνώρισης. Η μορφή αυτή ελευθερίας, η οποία συνδέεται με το ερώτημα «Ποιος έχει την εξουσία;», μπορεί παραδόξως να οδηγήσει στην υποδούλωση. Ο I. Berlin παρατηρεί ότι, πολύ συχνά, στο όνομα της χειραφέτησης, για παράδειγμα μια τάξης, ενός έθνους, μιας φυλής, καταλήγουμε να αντικαθιστούμε μια μορφή δουλείας με μιαν άλλη, ακόμη πιο σκληρή. Το γεγονός αυτό δεν πρέπει να αγνοηθεί και είναι συνεπώς εξαιρετικής σημασίας να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ, από τη μια, της χειραφέτησης της ομάδας στην οποία ανήκει ένα άτομο και, από την άλλη, της πραγματικής, χειροπιαστής προσωπικής ελευθερίας αυτού του ατόμου ως τέτοιου. Με άλλα λόγια, η ελευθερία δεν μπορεί να είναι ένα απλό συνώνυμο της κοινωνικής θέσης («status»). Ωστόσο, δεν πρέπει να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι οι δύο έννοιες βρίσκονται σε τόσο στενή συσχέτιση -στη συνείδηση της κοινωνίας αν μη τι άλλο- που δεν μπορούμε και δεν έχουμε καν το δικαίωμα να τις διαχωρίσουμε απόλυτα. Η πραγματικότητα του συμβολικού και ψυχολογικού περιεχομένου της έννοιας της ελευθερίας αναγκάζει λοιπόν τον I. Berlin να μην την απομονώσει από την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η οποία επιζητεί την κοινωνική αναγνώριση ή, με άλλα λόγια, την πολιτική ισότητα. Έτσι, ο συγγραφέας προχωρά στη συνέχεια στη μελέτη της μορφής αυτής ελευθερίας που γίνεται αντιληπτή ως ισότητα και αδελφότητα.

Το έβδομο κεφάλαιο, το οποίο είναι αφιερωμένο σε αυτό το είδος ελευθερίας, ξεκινά με μιαν αναφορά στη Γαλλική επανάσταση³⁰. Πρόκειται για επιλογή

³⁰ Berlin Isaiah, *Four essays on Liberty, op.cit.*, σ. 162 : «The French Revolution, like all great revolutions, was, at least in its Jacobin form, just such an eruption of the desire for *positive* freedom of collective self-direction on the part of a large body of Frenchmen who felt liberated as a nation, even though the result was, for a good many of them, a severe restriction of individual freedoms.»

σημασιολογικά βαρύνουσα, διότι -ακόμη κι αν ο συγγραφέας δεν το αναφέρει- το αιματοβαμμένο όραμα της γκιλοτίνας την ακολουθεί αναπόφευκτα. Η ελευθερία για την οποία γίνεται λόγος εδώ δεν είναι η ατομική και αρνητική ελευθερία, δεν πρόκειται για το δικαίωμα του ατόμου να δρα ελεύθερο περιορισμών μέσα σε ένα καθορισμένο πλαίσιο. Η ελευθερία για την οποία γίνεται λόγος εδώ είναι η θετική και συλλογική ελευθερία, είναι το δικαίωμα όλων των μελών της κοινωνίας να συμμετέχουν στην πολιτική εξουσία, μια εξουσία που μπορεί με τη σειρά της να παρέμβει σε κάθε τομέα της ζωής του κάθε πολίτη.

Οι φιλελεύθεροι στοχαστές του πρώτου μισού του δέκατου ένατου αιώνα είχαν ήδη υπογραμμίσει ότι στο όνομα αυτής της θετικής ελευθερίας πολλές είναι οι αρνητικές ελευθερίες που θα κινδύνευαν να καταπατηθούν. Με άλλα λόγια, η λαϊκή κυριαρχία αποτελεί δύναμη απειλή για τα ατομικά δικαιώματα. Ο συγγραφέας είναι της ίδιας γνώμης. Δεν υπάρχει, υποστηρίζει, κανένας λόγος να πιστεύουμε ότι η πλειοψηφία θα σεβαστεί τα δικαιώματα μιας μειοψηφίας ή ατόμων, δεν υπάρχει κανένας λόγος να πιστεύουμε ότι η δημοκρατία σημαίνει αναγκαία και διεύρυνση της ατομικής ελευθερίας. Η ελευθερία ως αναγνώριση, ως συμμετοχή, ως ισότητα και αδελφότητα, η ελευθερία αυτή της οποίας δεν θα τολμούσαμε να αρνηθούμε την αξία, φαίνεται ότι τελικά βρίσκεται εν δυνάμει σε πορεία σύγκρουσης με την αρνητική ελευθερία, με την ατομική ελευθερία των ίδιων ακριβώς ατόμων που τη διεκδικούν. Αυτό δείχνει η λογική και επιβεβαιώνει η ιστορία.

Ο I. Berlin διαπιστώνει λοιπόν ότι βρισκόμαστε απέναντι σε δύο θεμελιακές αξίες και ότι δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε τη μία σε βάρος της άλλης. Δεν μπορούμε μήτε να θεωρήσουμε ανώτερο τον σκοπό του περιορισμού της εξουσίας σε σχέση με τον σκοπό της συμμετοχής στην εξουσία, μήτε και το αντίστροφο, δίχως να παραγνωρίσουμε την ιστορική πραγματικότητα των ανθρώπινων αναγκών και επιθυμιών. Στην πραγματικότητα είμαστε αναγκασμένοι να αναζητήσουμε κάποιο συμβιβασμό μεταξύ των δύο. Στο τελευταίο κεφάλαιο λοιπόν, ο συγγραφέας θα επιχειρήσει να προτείνει ένα κριτήριο, ένα ρυθμιστή για το συμβιβασμό αυτό.

1.6. Το συμπέρασμα του I. Berlin

Αφού πρώτα ανακεφαλαιώνει τα αποτελέσματα της μελέτης του, ο συγγραφέας φτάνει στο ακόλουθο συμπέρασμα: είναι λάθος να αναζητούμε μια τελική λύση, ο Λόγος αποδεικνύεται όχι μόνο αδύναμος αλλά και καταστροφικός όταν επιδιώκει να ρυθμίσει το πολιτικό πεδίο από μόνος του· η εμπειρία δείχνει ότι υπάρχουν, ακόμη και στην ίδια κοινωνία και εποχή, σκοποί εξίσου θεμιτοί κι ωστόσο ανταγωνιστικοί, και πως είμαστε πάντοτε υποχρεωμένοι να επιλέξουμε, να αποφασίσουμε ποιους να ικανοποιήσουμε και ποιους να θυσιάσουμε. Αυτό δεν αποτελεί αποτυχία. Αντιθέτως:

«The necessity of choosing between absolute claims [...] This gives its value to freedom as Acton had conceived of it -as an end in itself, and not as a temporary need, arising out of our confused notions and irrational and disordered lives, a predicament which a panacea could one day put right.»³¹

Η ελευθερία τοποθετείται στη στιγμή της απόφασης, και η ίδια η έννοια της απόφασης προϋποθέτει τη δυνατότητα διαφορετικών απαντήσεων. Επιπλέον, αυτή η προϋπόθεση θα έπρεπε να προστατευθεί σε δύο επίπεδα.

Στο πολιτικό επίπεδο, η ελευθερία, αν όχι η ίδια η επιβίωση, των μειοψηφιών κάθε είδους, προϋποθέτει την υιοθέτηση ενός προστατευτικού πλαισίου. Η νομιμοποίηση του πλαισίου αυτού σε θεωρητικό επίπεδο συγκεκριμενοποιείται στο ιδανικό της αρνητικής ελευθερίας: για να προστατευθούν τα άτομα από την αυθαιρεσία της πλειοψηφίας, από την αυθαιρεσία που ενυπάρχει στην εξουσία, πρέπει να τίθενται όρια στην άσκηση της εξουσίας. Το κυριότερο χαρακτηριστικό κάθε ελεύθερης κοινωνίας είναι ακριβώς αυτή η μη διαπραγματεύσιμη εγγύηση του πλουραλισμού στο

³¹ *Ibid.*, σ. 169.

πλέον στοιχειώδες επίπεδο, στο επίπεδο της εξασφάλισης των δικαιωμάτων του κάθε ατόμου. Έτσι, η χειροπιαστή ελάχιστη ελευθερία του κάθε ατόμου θεωρείται από τον I. Berlin ως σημαντικότερη από την αφηρημένη χειραφέτηση κάποιων ομάδων ή ακόμη και του συνόλου της ανθρωπότητας, χωρίς βεβαίως να μειώνεται για τούτο το λόγο η σημασία της τελευταίας.

Σε ένα πιο φιλοσοφικό επίπεδο, ο I. Berlin καταλήγει ότι η ελευθερία απαιτεί ωριμότητα, μιαν ωριμότητα η οποία δεν είναι το συνώνυμο της Γνώσης ή του Λόγου αλλά το ανάλογο της ωριμότητας στην καθημερινή ζωή: πρόκειται για τη συναδέλφωση με τα όρια μας, με την απώλεια και την ήττα, με το εύθραυστο της θνητής μας ύπαρξης και όλων των δημιουργημάτων μας, από ξύλο, μέταλλο ή πνεύμα. Αναζητήσαμε για πολύ καιρό την ασφάλεια στην τελειότητα του αιώνιου, στην Αλήθεια, στον Θεό και στον Λόγο, και είναι καιρός να πάρουμε τα ρίσκα μας με την πραγματικότητα που είναι η δική μας, μια πραγματικότητα ατελή που συγκροτείται από στιγμές φευγαλέες. Με δυο λόγια, θα πρέπει πλέον να είμαστε δύσπιστοι απέναντι στο απόλυτο.

1.7. Τα θεμέλια του διαλόγου

Μετά από τη σύντομη αυτή παρουσίαση είμαστε έτοιμοι να θέσουμε στις *Διατριβές* του Machiavelli μια σειρά από ερωτήματα με βάση το κείμενο του I. Berlin. Αφενός, η κριτική του I. Berlin αφορά το σύνολο της πολιτικής φιλοσοφίας από τον Πλάτωνα και μετά. Συνεπώς, αφορά εξίσου και τη σκέψη του Machiavelli. Αφετέρου, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Machiavelli δεν είναι ένας απλός στοχαστής μεταξύ άλλων. Θεωρείται συχνά ο θεμελιωτής της μοντέρνας πολιτικής σκέψης και μπορούμε να διακρίνουμε την επιρροή της σκέψης του στο πέρασμα των εποχών και στο έργο σχεδόν όλων των μεγάλων πολιτικών στοχαστών που ακολουθούν. Έτσι, το να θέτουμε ερωτήματα στον Machiavelli είναι ένας τρόπος να θέτουμε ταυτόχρονα ερωτήματα στο σύνολο της μοντέρνας πολιτικής σκέψης. Υπό τη διπλή αυτή οπτική είναι νόμιμο, αν όχι φυσικό, να θέσουμε στον Machiavelli τα ίδια ερωτήματα που ο I. Berlin θεωρεί νόμιμο να θέσει στην πολιτική σκέψη συνολικά. Προκειμένου να υπογραμμίσουμε τα σημεία σύγκλισης των δύο στοχαστών, θα θέσουμε τα ερωτήματά μας με την ίδια σειρά και κατά τον ίδιο τρόπο που το κάνει ο I. Berlin. Για να διευκολύνουμε τον αναγνώστη τα παρουσιάζουμε αριθμημένα.

i) Το κείμενο του I. Berlin ξεκινά θέτοντας το ζήτημα της *discord*. Στο εν λόγω δοκίμιο του, η διαμάχη έχει τη θέση πραγματικότητας την οποία θα πρέπει να αποδεχτούμε, εάν επιθυμούμε να αποφύγουμε τις πολιτικές τραγωδίες. Από την άλλη, μία από τις θεμελιώδεις έννοιες στη σκέψη του Machiavelli είναι εκείνη της *disunione*. Το πρώτο ερώτημα που θα απευθύνουμε λοιπόν στον Machiavelli με αφετηρία τον I. Berlin αφορά την πηγή, τον χαρακτήρα και τον ρόλο του διχασμού. Στη βάση αυτή θα επιδιώξουμε να συζητήσουμε τις διαφορές και τις ομοιότητες μεταξύ της έννοιας της *disunione* στον στοχαστή της ιταλικής αναγέννησης και της έννοιας της *discord* όπως αναπτύσσεται στον σύγχρονο αγγλοσάξονα στοχαστή.

ii) Η βασική διάκριση την οποία υπερασπίζεται ο I. Berlin στο δοκίμιό του είναι μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας. Αρχικά θα θέσουμε το ερώτημα εάν η διάκριση αυτή υπάρχει και στο έργο του Machiavelli. Εν συνεχεία, θα μελετήσουμε τη θέση των δύο αυτών ειδών ελευθερίας σε σχέση με τη ρεπουμπλικανική αντίληψη της ελευθερίας που αναπτύσσεται στις *Διατριβές*.

iii) Ο I. Berlin εντοπίζει το εννοιολογικό προαπαιτούμενο μιας από τις μεγαλύτερες παρεκκλίσεις της έννοιας της ελευθερίας στον διχασμό του εαυτού μεταξύ Λόγου και Παθών. Στο επίπεδο του ατόμου, ο Λόγος λειτουργεί ως κυβερνήτης. Η μεταφορά αυτού του σχήματος στο πολιτικό πεδίο, όταν συνδέεται με τον μονιστικό χαρακτήρα του Λόγου, παράγει ένα πλαίσιο που νομιμοποιεί τον αυταρχισμό -ανεξάρτητα από το εάν το πλαίσιο αυτό είναι εξισωτικής ή αριστοκρατικής χροιάς. Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν μπορούμε να προσάψουμε στον Machiavelli ότι έχει μια προσέγγιση του πολιτικού φαινομένου τέτοια που να μπορεί να συσχετιστεί με αυτόν τον τρόπο σκέψης.

iv) Ο συγγραφέας του *Δύο έννοιες της Ελευθερίας* προτείνει ως λύση τον πλουραλισμό ως εγγύηση ενός ελαχίστου αρνητικής ελευθερίας. Ένα τέτοιο ελάχιστο θεωρείται ως αναγκαίο ανάχωμα απέναντι στους κινδύνους για την ελευθερία που προκύπτουν από πολιτικές που θεμελιώνονται στον μονισμό του Λόγου και εφαρμόζονται χάρη στην συγκεντροποίηση της εξουσίας. Υπερασπιζόμενος έναν πλουραλισμό διευρυμένο κατά το μέγιστο δυνατό, ο I. Berlin τοποθετείται επίσης ενάντια σε εκείνο που θα αποκαλούσαμε σήμερα περιεκτική ελευθερία και υπογραμμίζει ότι η ελευθερία οφείλει να αποτελεί αυτοσκοπό κενό αξιολογικού περιεχομένου. Θα επιδιώξουμε λοιπόν να διαπιστώσουμε εάν υπάρχει κάποια υπεράσπιση του πλουραλισμού στις *Διατριβές* και σε ποιο βαθμό αυτός ο πλουραλισμός διαθέτει χαρακτηριστικά που προσομοιάζουν στον πλουραλισμό του I. Berlin.

ν) Έχουμε δικαίωμα να υποψιαζόμαστε ότι η συμφιλίωσή μας με την εφήμερη φύση, όχι μόνο της ύπαρξής μας αλλά και του κόσμου, παίζει κεντρικό ρόλο στη λύση που προτείνει ο I. Berlin. Δίχως αυτή τη ριζική σχετικοποίηση των διακυβευμάτων της πολιτικής, το επιχείρημα του I. Berlin θα ήταν ανίσχυρο, το ενδιαφέρον του για την ανθρώπινη ζωή και τα δικαιώματά της θα παρέμενε ακατανόητο. Γιατί να δώσουμε σημασία στις αιματηρές σελίδες της ιστορίας -στην γκιλοτίνα για παράδειγμα- εάν δεν πρόκειται παρά μόνο για μια στιγμή δευτερεύουσας σημασίας μπροστά στην προοπτική μιας δόξας ή μιας ευτυχίας αιώνιας; Ο συγγραφέας δεν διασαφηνίζει αυτό το σημείο. Το επιλέγει μόνον για να καταλήξει και το παρουσιάζει περισσότερο ως προφανές, ως ζήτημα «ωριμότητας», *κοινής λογικής*. Στον Machiavelli αντιθέτως, η «αλήθεια» αυτή δεν είναι καθόλου προφανής. Θα έπρεπε μήπως να καταλήξουμε ότι ο Machiavelli στερείται κοινής λογικής ή μήπως στη στάση του ενυπάρχει κάτι βαθύτερο, κάτι που υπερβαίνει το απλό ζήτημα της «ωριμότητας»;

2. ΟΙ ΔΙΑΤΡΙΒΕΣ ΚΑΙ ΤΑ ΔΥΟ ΕΙΔΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Seule la colossale différence, entre la fortune de riches et la misère de pauvres explique les énormes constructions de la Renaissance.

F. Braudel, *Le modèle italien*.

2.1. Η νομιμοποίηση του διχασμού

Η ανάλυση της νομιμοποίησης της *disunione* έχει διπλή χρησιμότητα για τη δουλειά μας. Από τη μια μιας επιτρέπει να απαντήσουμε στο πρώτο ερώτημα που θέσαμε με αφετηρία τον I. Berlin, το ερώτημα των διαφορών και των ενδεχόμενων ομοιοτήτων μεταξύ της *disunione* και της *discord*. Από την άλλη μεριά, δημιουργεί το αναγκαίο πλαίσιο για να απαντήσουμε στο τρίτο ερώτημα, εκείνο που αφορά τον Λόγο, καθώς στις *Διατριβές* τα δύο ερωτήματα διασταυρώνονται.

Για να συνοψίσουμε εκ προοιμίου τη θέση μας, θεωρούμε ότι ο Machiavelli αντικαθιστά τον Λόγο με τη λαϊκή επιθυμία ήδη από τα πρώτα κεφάλαια του πρώτου βιβλίου³², ενώ ο ρόλος του διχασμού στο τμήμα αυτό είναι –για να το θέσουμε με

³² Όπως γράφει ο Claude Lefort στο *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Saint Amand (Cher), Gallimard, 1972 (1986) σ. 476: «au fondement de la loi et de la liberté se trouve le désir du peuple». Ο G. Mairet επίσης, μεταξύ άλλων, υπογραμμίζει τον καινοτόμο χαρακτήρα αυτής της εν τη γενέσει σύλληψης της κυριαρχίας, η οποία δεν πηγάζει ούτε από τη φύση ούτε από τον

σχηματικό τρόπο- ρόλος μεταβατικού σταδίου. Ωστόσο, η θέση αυτή δεν είναι προφανής και θα πρέπει να την καταδείξουμε συστηματικά. Καθώς ο Λόγος είναι συνδεδεμένος με το σχήμα της ανακύκλωσης, ενώ η επιθυμία με το σχήμα του διχασμού που εμπνέεται από τη Ρώμη, το πέρασμα από τον Λόγο στη λαϊκή επιθυμία δεν μπορεί να γίνει κατανοητό έξω από το πέρασμα από το ένα σχήμα στο άλλο. Πρόκειται για μια αναλογία σχέσεων: η λαϊκή επιθυμία παίζει στο σχήμα του διχασμού ένα ρόλο ανάλογο με εκείνον που έχει ο Λόγος στο σχήμα της ανακύκλωσης. Κατά συνέπεια, η μελέτη των δύο αυτών εννοιών δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποσυνδεθεί από την εννοιολογικοποίηση της ιστορίας που τις συνοδεύει, είναι με άλλα λόγια αδιαχώριστη από τη μελέτη του σχήματος της ανακύκλωσης, από τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται ο Machiavelli και από τον τρόπο με τον οποίο της αντιπαράτίθεται.

Θεό αλλά από τον Άνθρωπο (Mairet Gérard, *Le principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Παρίσι, Gallimard, 1997).

2.1.1. Από τον Λόγο στον διχασμό

Το σχήμα της ανακύκλωσης εισάγεται στο δεύτερο κεφάλαιο. Όπως εξηγήσαμε ήδη στην Εισαγωγή μας, το κεφάλαιο αυτό έχει δύο βασικά χαρακτηριστικά. Καταρχάς, πρόκειται για ένα κείμενο εισαγωγικό, και έπειτα, είναι γραμμένο σε διάλογο με ένα συγκεκριμένο απόσπασμα από τις *Ιστορίες* του Πολύβιου. Τα χαρακτηριστικά αυτά θα είναι τα αναλυτικά μας εργαλεία.

Αυτό το κεφάλαιο των *Διατριβών* γράφεται λοιπόν κάτω από το βλέμμα ενός ουδέτερου παρατηρητή, κάτω από το βλέμμα του Πολύβιου, και μπορούμε να το ζυγιάσουμε αξιοποιώντας ακριβώς το βλέμμα αυτό. Ακόμη κι αν ο Machiavelli μπορεί να μας ξεγελάσει, ακόμη κι αν μπορεί, όπως λέει ο William Shakespeare, να *add colours to the chameleon* για να συγκαλύψει το σχέδιο του, δεν θα μπορέσει να ξεγελάσει τον Πολύβιο. Ακόμη και αν -στη χειρότερη περίπτωση- επέλεξε τον Πολύβιο απλώς και μόνο γιατί τον βρήκε βολικό για την περίπτωση, οι στιγμές στις οποίες επιλέγει να απομακρυνθεί από αυτόν είναι σίγουρα οι στιγμές που δεν του είναι πια χρήσιμος.

Οι σχολιαστές έχουν υπογραμμίσει δύο βασικές διαφορές μεταξύ της σύλληψης της Ιστορίας που βρίσκουμε στον Μακιαβέλι και της ανακύκλωσης του Πολύβιου. Η πρώτη από τις διαφορές αυτές αφορά το στοιχείο της Τύχης³³ Η θεωρία της ανακυκλώσεως είναι νατουραλιστική, τα πολιτικά σώματα υποτάσσονται σε έναν κύκλο που επιβάλλεται από τη φύση. Έτσι, για τον Πολύβιο, τα διαδοχικά στάδια μορφών διακυβέρνησης προκύπτουν *φύσεως ἄνευ*, είναι *φύσεως ἔργον*. Ο Πολύβιος αναφέρεται κι εκείνος στο έργο του στην τύχη και στην αρετή, όμως το κάνει δίχως να επιλύει την ένταση μεταξύ των στοιχείων αυτών και του νατουραλισμού. Ο Μακιαβέλι αντιθέτως, γράφει ότι τα διάφορα είδη διακυβέρνησης γεννιούνται κατά τύχη (*caso*) και αποφεύγει να κάνει αναφορά στην θεωρία των αναπόδραστων και διαδοχικών

³³ Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli, il pensiero politico*, I, Μπολόνια, il Mulino, 1958 (1993), σ. 485.

καταστροφών του ανθρώπινου πολιτισμού. Η εισαγωγή του *caso* στη θέση της φύσης θα μπορούσε πράγματι να σχετικοποιήσει το αναπόδραστο της ανακυκλώσεως και να αφήσει έτσι χώρο για την εκτύλιξη της ανθρώπινης αρετής³⁴. Η δεύτερη διαφορά που υπογραμμίζεται από τους σχολιαστές αφορά κι αυτή την σχετικοποίηση της θεωρίας της ανακυκλώσεως. Ο Πολύβιος γράφει : «Αύτη πολιτειών ανακύκλωσης, αύτη φύσεως οικονομία, καθήν μεταβάλλει και καθίσταται και πάλιν εις αυτά καταντά τα κατά τας πολιτείας»³⁵, και ο Machiavelli είναι σύμφωνος: « E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano »³⁶ Ωστόσο, προσθέτει ότι :

Αλλά σπάνια επιστρέφουν στις ίδιες κυβερνήσεις, γιατί σχεδόν κανένα κράτος δεν μπορεί να έχει ζωή αρκετά μεγάλη για να μπορεί να περάσει πολλές φορές από αυτές τις μεταλλάξεις και να παραμείνει όρθιο. Συμβαίνει μάλλον, στα βασίλεια αυτά, μην έχοντας αρκετή σοφία και δύναμη, το κράτος να υποτάσσεται σε ένα γειτονικό κράτος, καλύτερα οργανωμένο από το ίδιο· αλλά αν

³⁴ *Ibid.*, σ. 484.

³⁵ Πολύβιος, *Ιστορίαι*, VI, 9, 10.

³⁶ *Il Principe e altre opere politiche*, *op.cit.*, σ. 112. Παραθέτω την μετάφραση του E. Barincou: «Tel est le cercle que sont destinés à parcourir tous les Etats.». Η χρήση της λέξης « destinés » είναι αυθαίρετη και, επιπλέον, δίνει στο απόσπασμα έναν ντετερμινιστικό χαρακτήρα που δεν είναι τόσο προφανής στο πρωτότυπο. Προτιμούμε να κρατήσουμε την ακριβέστερη μετάφραση των Π. Κονδύλη και C. Bec. *Œuvres*, μτφρ. Christian Bec, Παρίσι, Robbert Laffont, 1987 (1996), σ. 193 : «Tel est le cercle qu'ont parcouru et parcourent tous les Etats.». *Έργα*, Α', μτφρ. κ' επιμ. Κονδύλης Παναγιώτης, Αθήνα, Κάλβος, 1984, σ. 295: «Τέτοιος είναι ο κύκλος που εντός του γυρίζοντας πορεύτηκαν και πορεύονται όλες οι πολιτείες.».

υποθέταμε πως δεν συμβαίνει αυτό, τότε ένα κράτος θα μπορούσε να επιστρέφει αιώνια σε αυτές τις κυβερνήσεις.³⁷

Είναι αλήθεια ότι θα μπορούσαμε να διαβάσουμε αυτό το απόσπασμα ως απόπειρα σχετικοποίησης του νατουραλιστικού σχήματος³⁸, αλλά θα μπορούσαμε να κάνουμε και την αντίστροφη ανάγνωση διαπιστώνοντας ότι οι εξαιρέσεις στοχεύουν απλώς στο να επιβεβαιώσουν τον κανόνα, όπως πράγματι γίνεται στο τέλος του αποσπάσματος.

Επιπλέον, διαπιστώνουμε ότι, αναφορικά με τον κύκλο των πολιτευμάτων, ο Πολύβιος χρησιμοποιεί τριπλή εννοιολογία, την έννοια της ανακυκλώσεως, το μεικτό πολίτευμα και τον βιολογικό κύκλο της γέννησης, της ωρίμανσης και του θανάτου. Ο βιολογικός κύκλος φαίνεται αναγκαίος τόσο για να εξηγήσει την πτώση του μεικτού πολιτεύματος όσο και την ολοκλήρωση του κύκλου ως ολότητας που προορίζεται να αντικατασταθεί από μίαν άλλη, διάδοχη. Ο βιολογικός κύκλος είναι η κινητήρια δύναμη του συστήματος. Πάντως, ενώ η πτώση του μεικτού πολιτεύματος εξηγείται ικανοποιητικά με αυτόν τον τρόπο, η άνοδος του παραμένει ανεξήγητη. Δεν μπορεί να εξηγηθεί από καμία από τις δυνάμεις του συστήματος, αφού το μεικτό πολίτευμα δεν είναι ένα από τα έξι πολιτεύματα που διαδέχονται το ένα το άλλο. Υπάρχει λοιπόν κάποια εξωτερική δύναμη στην οποία οφείλεται η γέννηση του μεικτού πολιτεύματος. Ο Πολύβιος θεωρεί ότι η δύναμη αυτή είναι ο Λόγος, τόσο στην καθαρή του μορφή (*διὰ λόγου*) όσο και με τη μορφή της γνώσης που προκύπτει από την εμπειρία

³⁷ *Il Principe e altre opere politiche, op.cit.*, σ. 112 : «ma rade volte ritornano ne governi medesimi ; perché quasi nessuna repubblica puo éssere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimaner in piede. Ma bene interviene che, nel travagliare, una repubblica, mascondole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'un stato propinquo, che sia meglio ordinato di lei : ma, posto che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica, a rigirarsi infinito tempo in questi governi.»

³⁸ Τέτοια ανάγνωση κάνουν οι Π. Κονδύλης (βλ. Niccolò Machiavelli, *Έργα*, Α', *op.cit.*, «Είσαγωγή», σ. 49) και Gennaro Sasso (βλ. Niccolò Machiavelli, *il pensiero politico, op.cit.*, σσ. 483- 484).

(*Επίγνωσις*). Αλλά στην περίπτωση αυτή πώς εξηγείται η εκ νέου επανάληψη του κύκλου;

Σε κάθε περίπτωση, το ερώτημα αυτό δεν είναι ζωτικής σημασίας για τη συλλογιστική μας, γιατί το σημαντικότερο δεν είναι να ερμηνεύσουμε τον Πολύβιο αλλά να απομονώσουμε την τρόπο με τον οποίο τον ερμηνεύει ο Machiavelli. Ωστόσο, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι το σχόλιο του Machiavelli που παραθέσαμε βρίσκεται σε συμφωνία με τον βιολογικό κύκλο αφού, όταν οι έλληνες φιλόσοφοι έλεγαν ότι το τέλος, για παράδειγμα ενός παιδιού, είναι η ωριμότητα, σε καμία περίπτωση δεν υπονοούσαν ότι τα παιδιά δεν μπορούν να πεθάνουν πριν φτάσουν στην ωριμότητα. Συνεπώς, το απόσπασμα αυτό του Machiavelli μπορούμε να το διαβάσουμε και με έναν επιπλέον τρόπο, δηλαδή όχι ως απόπειρα σχετικοποίησης του αναπόφευκτου της ανακυκλώσεως αλλά ως κατάφαση του βιολογικού κύκλου και μεταφορά των αντιφάσεων του Πολύβιου στο έργο του Machiavelli.

Στο σημείο αυτό καταλήγουμε σε δύο συμπεράσματα εκ πρώτης όψεως αντιφατικά. Η εισαγωγή της δυναμικής σχέσης μεταξύ της *fortuna* και της *virtù* στη θέση της φύσεως ως κινητηρίου δύναμης της Ιστορίας, έχει ως συνέπεια τη σχετικοποίηση της αναγκαιότητας του κύκλου των πολιτευμάτων, ενώ η αποδοχή του βιολογικού κύκλου έχει ως αποτέλεσμα την ενίσχυσή της. Η αντίφαση του Πολύβιου, δηλαδή η ένταση μεταξύ του γεγονότος της ανόδου του μεικτού πολιτεύματος, μεταξύ του κύκλου των πολιτευμάτων και μεταξύ του βιολογικού κύκλου, παραμένει πανταχού παρούσα και η αναγκαιότητα μιας δύναμης που να μην υποτάσσεται στο αναπόδραστο των κοσμικών νόμων είναι πιο έντονη παρά ποτέ. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν ο Machiavelli έχει να μας προτείνει κάποια τέτοια δύναμη.

Διαπιστώνουμε ότι η πιο σημαντική απόκλιση του Machiavelli σε σχέση με το κείμενο του Πολύβιου βρίσκεται στην αρχή του κεφαλαίου. Ο Πολύβιος μας παρουσιάζει μια θεωρία η οποία αφορά τη φύση κάθε πολιτεύματος. Ο Machiavelli αντιθέτως, υπογραμμίζει ήδη από την πρώτη γραμμή ότι ενδιαφέρεται αυστηρά για τις πόλεις που είχαν ανεξάρτητη αρχή (*il principio lontano da ogni servitu esterna*). Δεν εξηγεί την επιλογή αυτή διότι το έκανε ήδη στο πρώτο κεφάλαιο: *E per non avere queste cittadi la loro origine libera, rade volte occorre che le facciano processi grandi,*

*e possinsi intra i capi dei regni numerare*³⁹. Η ανεξαρτησία, η ελευθερία του πολιτεύματος από κάθε εξωτερικό περιορισμό, είναι η προϋπόθεση κάθε μεγαλείου. Ο Machiavelli επιμένει σε αυτή την αρχή, όχι μόνο στις *Διατριβές* αλλά σε όλο του το έργο, χωρίς ωστόσο να υποστηρίζει ότι η ελευθερία εξαντλείται στην ανεξαρτησία⁴⁰.

Στο τέλος της θεμελιωμένης στη θεωρία της ανακυκλώσεως ανάλυσης, ο Machiavelli καταλήγει στο εξής συμπέρασμα:

*Λέω λοιπόν, ότι όλοι αυτοί οι τρόποι διακυβέρνησης είναι επιζήμιοι, οι τρεις καλοί επειδή έχουν σύντομη ζωή και οι τρεις κακοί επειδή είναι κακοί.*⁴¹

Ποια είναι αυτά τα είδη καλών πολιτευμάτων; Ο Machiavelli μας δίνει τρία παραδείγματα στο δεύτερο κεφάλαιο: Σπάρτη, Αθήνα, Ρώμη. Η αναγνώριση του πολιτεύματος της Σπάρτης είναι σε συμφωνία με τα δύο κλασσικά κριτήρια που χρησιμοποιεί και ο Πολύβιος, τη διάρκεια και τον μεικτό χαρακτήρα. Δεν είναι όμως έτσι σε ό,τι αφορά την Αθήνα και τη Ρώμη. Για να στηρίξει τη νομιμότητα των δύο

³⁹ *Il Principe e altre opere politiche*, *op.cit.*, σ. 106. Η μετάφραση του E. Barincou αποδίδει το *processi* (ή *progressi*) ως «conquêtes», κάτι που αποτελεί ερμηνεία. Πιο ακριβής είναι η μετάφραση του Christian Bec.: «Ces villes n'ayant pas de libres origines, il est rare qu'elles fassent de grands progrès et qu'on puisse les compter parmi les capitales» (*op.cit.*, σ. 189), κι ακόμη πιο ακριβής είναι η μετάφραση του Π. Κονδύλη, με τη γλαφυρή της γλώσσα: «Μα επειδή αυτές οι πόλεις δεν έχουν τη ρίζα λεύτερη, λίγες φορές προκόβουνε πολύ κι έρχονται πρώτες ανάμεσα σ' όλα τα βασίλεια» (*op.cit.*, σ. 288).

⁴⁰ Βλέπε την τοποθέτηση του Q. Skinner (*Machiavelli's Discorsi and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas*, στο Skinner Quentin κ.α., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University press, 1990, σ. 141): «The essence of Machiavelli's republicanism can then be summarised in the form of two connected propositions: first that no city can ever attain greatness unless it upholds a free way of life; secondly that no city can ever uphold a free way of life unless it maintains a republican constitution».

⁴¹ *Il Principe e altre opere politiche*, *op.cit.*, σ. 108: «Dico, adunque, che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita ache è ne' tre buoni, e par la malignità che è ne' tre rei.»

αυτών παραδειγμάτων, ο Machiavelli εισάγει ένα κριτήριο το οποίο δεν απαντάται πουθενά στον Πολύβιο, το κριτήριο της ελευθερίας. Η Αθήνα ήταν μια δημοκρατία και ο Πολύβιος χρησιμοποιεί, μεταξύ άλλων, το κριτήριο της ελευθερίας του λόγου (*παρρησία*) προκειμένου να διακρίνει καθαρά τη δημοκρατία από τη *χειροκρατία*, το πολίτευμα της βίας και της γυμνής ισχύος, που αποτελεί το κακό αντίστοιχο της δημοκρατίας. Ο Machiavelli αντιθέτως, χρησιμοποιεί τη *libertà* για να διακρίνει το καλό πολίτευμα της Αθήνας από το κακό πολίτευμα που αποκαλείται *tirannico*, το οποία δεν είναι το κακό αντίστοιχο της δημοκρατίας αλλά απλώς ένα κακό πολίτευμα μεταξύ άλλων. Έτσι, η πολιτική ελευθερία (και όχι η ανεξαρτησία, η οποία μπορεί να χαρακτηρίζει και μια τυραννία) φαίνεται να ανάγεται σε κριτήριο διάκρισης μεταξύ των καλών και των κακών πολιτευμάτων. Πάντως, γνωρίζουμε ήδη πως ο Machiavelli ενδιαφέρεται κυρίως για το παράδειγμα της Ρώμης, όπως και ανακοινώνει στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου. Συνεπώς, ακόμη πιο αποφασιστική αξία έχουν για εμάς τα λόγια του πάνω στην ελευθερία με τη μορφή που αυτή παίρνει στο παράδειγμα της Ρώμης. Δεν παραλείπει άλλωστε να μας το υπενθυμίσει. Σαν όλο το κεφάλαιο να μην ήταν παρά μια μακρά αναμονή για τη στιγμή αυτή, γράφει : *Ma vegnamo a Roma*⁴².

Ο Πολύβιος γράφει για τη Ρώμη : *Οι Ρωμαίοι έφτασαν στο ίδιο αποτέλεσμα, όχι με τη λογική, αλλά μέσα από πολλούς αγώνες και δοκιμασίες. Μέσα από την εμπειρία έφτασαν κάθε φορά στην καλύτερη λύση, πετυχαίνοντας έτσι το ίδιο αποτέλεσμα με τον Λυκούργο και την καλύτερη οργάνωση του καιρού μας.*⁴³ Για τον Πολύβιο, η πιο σημαντική ανακάλυψη του Λυκούργου, στην οποία η Ρώμη έφτασε μέσα από τα παθήματά της, ήταν το μεικτό πολίτευμα, χάρη στο οποίο η Σπάρτη έμεινε ελεύθερη για τη μεγαλύτερη περίοδο που γνωρίσαμε ποτέ⁴⁴. Δικαιούμαστε να αναρωτηθούμε σε ποιο είδος ελευθερίας αναφέρεται εδώ ο Πολύβιος, ο Machiavelli πάντως, ο οποίος αναπαράγει το αρχαίο κείμενο και γράφει ότι ο Λυκούργος βρήκε τον τρόπο να θεμελιώσει τη Σπάρτη κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μπορέσει να *vivere lungo tempo*

⁴² *Ibid.*, σ. 113.

⁴³ Πολύβιος, *Ιστορίες*, VI, 10, 13-14.

⁴⁴ *Il Principe e altre opere politiche*, *op.cit.*, σ. 11.

*libera*⁴⁵, έχει ήδη διακρίνει μεταξύ της ανεξαρτησίας και της ελευθερίας. Όταν μιλάει εδώ για ελευθερία, μιλάει για την ελευθερία στο εσωτερικό και, για να μην αφήσει καμιά αμφιβολία θα έλεγε κανείς, ενώ έχει κρατήσει τη διατύπωση του αρχαίου κειμένου σε ό,τι αφορά τη Σπάρτη, προσαρμόζει στη δική του σκέψη τα σχόλια του Πολύβιου σε ό,τι αφορά τη Ρώμη.

Κατά τον Πολύβιο, η Ρώμη απλώς χρησιμοποίησε τα διδάγματα των παθημάτων της, τον Λόγο με τη μορφή της επίγνωσης. Ο Machiavelli από την πλευρά του, υπογραμμίζει την ύπαρξη ενός προαπαιτούμενου: οι πρώτοι νόμοι της Ρώμης δεν βρισκόνταν σε αντίθεση με την *dirita via che li potesse condurre alla perfezione*⁴⁶, διότι ο Ρωμύλος και οι άλλοι βασιλείς της έδωσαν κάποιους νόμους *conformi ancora al vivere libero*⁴⁷. Έτσι, η ελευθερία αντικαθιστά τον Λόγο ως αναγκαία προϋπόθεση των νόμων που οδηγούν τις πόλεις στο μεγαλείο. Εάν οι πρώτοι νόμοι της Ρώμης δεν ήταν σύμφωνοι με το *vivere libero*, τότε ο Λόγος θα ήταν ανήμπορος έτσι κι αλλιώς.

Η ανάλυση της έννοιας της ελευθερίας μας οδηγεί λοιπόν στους *buone leggi* στους οποίους η Ρώμη οφείλει την ευκαιρία που είχε. Στο απόσπασμα του βιβλίου VI για τα διάφορα πολιτεύματα, ο Πολύβιος χρησιμοποιεί τη λέξη *νόμοι* μόνο μία φορά και το κάνει στο ίδιο πλαίσιο που αναφέρεται και στην *παρρησία*. Το *νόμοις πείθεσθαι* είναι ένα από τα κριτήρια που χρησιμοποιεί για να προσδιορίσει τη δημοκρατία⁴⁸. Στην αφήγηση όμως που κάνει για την κυκλική εναλλαγή των πολιτευμάτων, ο νόμος λάμπει διά της απουσίας του. Η πηγή της δικαιοσύνης δεν είναι άλλη από τη φύση, το καλό και το δίκαιο υπαγορεύονται από αυτήν: «Αυτή καλού και δικαίου πρώτη παρ'ανθρώποις

⁴⁵ *Ibid.*, σ. 113. Μτφρ. Π. Κονδύλη, *op.cit.*, σ. 296: «να ζήσει λεύτερη πολύν καιρο».

⁴⁶ *Loc. cit.* Μτφρ. Π. Κονδύλη, *op.cit.*, σ. 297: «την ίσια στράτα που θα τους έφερνε στην τελειότητα».

⁴⁷ *Loc.cit.* Μεταφράζω: «σύμφωνους και με τον ελεύθερο βίο».

⁴⁸ Πολύβιος, *Ιστορίαι*, *op.cit.*, VI, 4, 5.

κατά φύσιν έννοια και των εναντίων τούτοις....»⁴⁹ (η υπογράμμιση δική μου). Στον Machiavelli αντιθέτως, δίπλα στην αναγκαιότητα βρίσκουμε και τους νόμους:

*per fuggire simile male, si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi : donde venne la cognizione della giustizia*⁵⁰

Οι άνθρωποι αναγκάζονται να φτιάξουν νόμους και η πηγή της δικαιοσύνης δεν είναι άλλη παρά η δική τους απάντηση στην αναγκαιότητα. Το αρχαίο σχήμα είναι απλό αλλά συνεκτικό: ο άνθρωπος καθορίζεται από τις συνθήκες της ύπαρξής του. Το σχήμα που χρησιμοποιεί ο Machiavelli αντιθέτως, εισάγει τον άνθρωπο ως υποκείμενο της δικαιοσύνης, τουλάχιστον εν μέρει. Όπως γράφει ο Φλωρεντίνος στην αρχή του κεφαλαίου, ενδιαφέρεται για τις πόλεις που ήταν ανεξάρτητες από την αρχή αλλά και που διακυβερνήθηκαν *per loro arbitro*, σύμφωνα με την κρίση τους. Αλλά παράλληλα διαπιστώνουμε την εισαγωγή μιας έντασης την οποία κληρονομεί και η

⁴⁹ *Ibid.*, VI, 7, 1.

⁵⁰ *Il Principe e altre opere politiche, op.cit.*, σ. 111. Καμιά από τις μεταφράσεις που χρησιμοποιούμε ως αναφορά δεν υπογραμμίζει τον παράγοντα της αναγκαιότητας. Ε. Barincou: «Pour prévenir de pareils maux, les hommes se déterminèrent à faire des lois, et à ordonner des punitions pour qui y contreviendrait. Telle fut l'origine de la justice.». C. Bec: «Pour écarter de tels maux, on se mit à faire des lois et à ordonner des punitions contre les contrevenants : telle fut l'origine de la justice.». Alessandro Fontana και Xavier Tabet: «pour échapper à ce mal ils en vinrent à faire des lois, et à établir des punitions pour ceux qui les enfeindraient; et de cela vint la connaissance de la justice.». Π. Κονδύλης: «βαλθήκανε να φτιάσουνε νόμους και να ορίσουνε τιμωρίες με σκοπό να γλυτώσουνε από τέτοια κακά.». Από την πλευρά μας νομίζουμε σκόπιμο να αναδείξουμε κι εδώ την ένταση μεταξύ αναγκαιότητας και ανθρώπινης βούλησης, η οποία είναι κεντρική στη σκέψη του Machiavelli, και μεταφράζουμε: «για να γλιτώσουν από τέτοια κακά, αναγκάστηκαν να κάνουν νόμους και να ορίσουν τιμωρίες για τους παραβάτες· όπου γεννήθηκε η επίγνωση της δικαιοσύνης.»

μοντερνικότητα⁵¹, την ένταση μεταξύ *res extensa* και *res cogitans*, δηλαδή -σε γλώσσα ουμανιστική- την ένταση μεταξύ *fortuna* και *virtù*⁵², η οποία καθορίζει πλέον τα όρια της ελεύθερης βούλησης.

Το ερώτημα της προέλευσης των νόμων και οι σχέσεις τους με την έννοια της οντολογικής και πολιτικής ελευθερίας είναι θεμελιακό ερώτημα των *Διατριβών*. Ήδη από αυτό το κεφάλαιο μπορούμε να διακρίνουμε δύο μοντέλα νομοθέτησης, το μοντέλο της Σπάρτης και το μοντέλο της Ρώμης. Την ίδια διάκριση εντοπίζουμε και στον Πολύβιο. Ο Πολύβιος γράφει ότι ο Λυκούργος μπόρεσε να καταλάβει, χρησιμοποιώντας τον Λόγο (*λόγῳ*), τους νόμους της φύσης και να επεξεργαστεί τους θεσμούς της Σπάρτης δίχως να χρειαστεί να πάρει τα σκληρά μαθήματα της αποτυχίας (*αβλαβώς*)⁵³. είναι η περίπτωση του σοφού νομοθέτη, ο οποίος, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης, δίνει μορφή στην ύλη⁵⁴. Ωστόσο, όπως διαπιστώνουμε, το σχήμα

⁵¹ Δεν υπονοούμε ότι ο Machiavelli είναι ένας από τους πρώτους που εισάγουν αυτή την ένταση. Κατά τη γνώμη μας, η ένταση μεταξύ πνεύματος και ύλης, μεταξύ *res cogitans* και *res extensa*, μεταξύ Θεού, Λόγου και Ιστορίας, φαίνεται να είναι το πρόβλημα κάθε φιλοσοφίας, ένα πρόβλημα που έχει απαντηθεί με διάφορους τρόπους χωρίς ποτέ να ξεπεραστεί.

⁵² Ο Cary J. Nederman υποστηρίζει ότι η ένταση μεταξύ *fortuna* και *virtù* υπερβαίνεται χάρη σε μια τρίτη έννοια, την έννοια της χάριτος, *grace of God* (Nederman C.J., « Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli's thought », *Journal of the history of ideas*, 1999, 60 (4), βλ. ιδιαίτερα σ. 620). Κατά τη γνώμη μας, η υπόθεση αυτή είναι αδύναμη, αφού στις *Διατριβές*, όπου ο προβληματισμός πάνω στην Ιστορία και την ελεύθερη βούληση είναι τουλάχιστον το ίδιο έντονος με τον προβληματισμό που εντοπίζουμε στον *Ηγεμόνα*, ο Machiavelli δεν κάνει καμία αναφορά στην έννοια της χάριτος.

⁵³ Πολύβιος, *Ιστορίαι*, *op.cit.*, VI, 10, 12.

⁵⁴ Ο J.G.A. Pocock υπογραμμίζει τη σχέση ανάμεσα στη διαδικασία της ανανέωσης και την αριστοτελική θεωρία της μορφής: «By the exercise of a partly non moral virtù, the innovator imposes form upon fortuna...» (Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton university press, 1975, σ. 184).

απόδοσης νομοθεσίας που εισάγει ο Machiavelli με αφετηρία το παράδειγμα της Ρώμης είναι ριζικά διαφορετικό.

Στο σχήμα αυτό, ο νόμος δεν είναι το έργο ούτε της αναγκαιότητας ούτε κάποιου σοφού νομοθέτη καθοδηγούμενου από τον Λόγο. Πρέπει λοιπόν οι νόμοι να πηγάζουν από κάπου αλλού. Προς το παρόν, ο Machiavelli αναφέρεται στη *Fortuna* -εκεί όπου ο Πολύβιος, για άλλη μια φορά, υπεραμύνεται του Λόγου με την μορφή της επιγνώσεως- χωρίς ωστόσο να θεωρεί ότι με αυτόν τον τρόπο δίνει ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα. Το αντίθετο μάλλον. Η διαπραγμάτευση αυτού του ερωτήματος κατέχει, όπως γνωρίζουμε, κεντρική θέση στο σύνολο του έργου του. Επιπλέον, μας δίνει μια πρώτη ένδειξη της απάντησής του.

Το δεύτερο κεφάλαιο κλείνει με την ακόλουθη φράση:

τελειότητα στην οποία έφτασε [εννοείται η Ρώμη] μέσα από τη
διχόνοια των πληβείων και της Συγκλήτου, όπως θα δείξουμε
εκτεταμένα στα δύο αμέσως επόμενα κεφάλαια.⁵⁵

Με την απρόσμενη αυτή φράση, ο Machiavelli έρχεται σε αντίθεση όχι μόνο με τον Πολύβιο αλλά και με ολόκληρη την ελληνο-ρωμαϊκή καθώς και με την ουμανιστική⁵⁶ παράδοση. Ο διχασμός μεταξύ πληβείων και Συγκλήτου θεωρείται ως η

⁵⁵*Il Principe e altre opere politiche, op.cit.*, σ. 114: «alla quale perfezione venne per la disunione della pleba e del senato, come nei dua prosimi seguenti capitoli largamente si dimosterrà.»

⁵⁶ Η αρμονία στο εσωτερικό της πόλης αποτελεί βασική αρχή της ουμανιστικής σκέψης από τις απαρχές της. Γράφει ο Quentin Skinner, για τους προδρόμους της ουμανιστικής σκέψης, ήδη από τον δωδέκατο αιώνα: «There is one point however, on which all these writers are agreed. Even if it may sometimes be necessary to wage war to others in the name of liberty and grandezza, the preservation of peace within one's own city must never be jeopardised (στο *Machiavelli and Republicanism*, στο κεφάλαιο με τον τίτλο «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas», *op.cit.*, σσ. 128-9). Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι ο Machiavelli δεν έρχεται σε σύγκρουση μόνο με τη σκέψη που προηγείται

αιτία όχι της πτώσης μα της ανόδου της Ρώμης. Η Ρώμη έφτασε *la perfezione per la desunione* (η υπογράμμιση δική μου). Ο Machiavelli δεν εισάγει εδώ την έννοια των κοινωνικών συσχετισμών, η έννοια αυτή υπάρχει ήδη κατά κάποιον τρόπο και μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι και ο Πολύβιος την ενσωματώνει στην αφήγησή του για τον ανθρώπινο πολιτισμό. Αυτό που είναι νέο είναι η αυτονομία και η νομιμοποίηση που προσδίδει στην έννοια ο Machiavelli, νομιμοποίηση ίση μ' εκείνη μυθικών νομοθετών, όπως ο Θησέας και Μωυσής, ο εκλεκτός του Θεού.

Ο Machiavelli υποστηρίζει τη ριζοσπαστική ιδέα ότι η δύναμη η οποία οδηγεί στην ελευθερία -η οποία βρίσκεται στην πηγή των νόμων που οδήγησαν τη Ρώμη στο μεγαλείο- είναι ο διχασμός. Ο διχασμός, η κοινωνική σύγκρουση, είναι ένα στοιχείο που αποτελεί μέρος των δυνάμεων που ενεργοποιούνται στο πλαίσιο του κύκλου των πολιτευμάτων. Ο Πολύβιος την αναφέρει σημειώνοντας ότι τιθαसेύεται από το μεικτό πολίτευμα. Ο Machiavelli από την άλλη, θεωρεί το διχασμό χαρακτηριστικό γνώρισμα κάθε ανθρώπινης κοινωνίας και δεν πιστεύει ότι είναι δυνατόν να παρακαμφθεί: ο διχασμός δεν είναι μια απλή παράμετρος της εξέλιξης των κοινωνιών, είναι συστατικό στοιχείο αυτής της εξέλιξης. Ο διχασμός όχι μόνο βρίσκεται στην πηγή των νόμων που ευνοούν την ελευθερία αλλά είναι και αναπόφευκτος. Έτσι, ο διχασμός ως δύναμη παρουσιάζεται να έχει τη δυνατότητα τόσο να κλείσει όσο και να ξαναοίξει τον κύκλο, να αλλάξει την πορεία του⁵⁷. Είναι αυτό δυνατόν; Και αν ναι, με ποιον τρόπο καθίσταται δυνατό στο πλαίσιο του μακιαβελικού σχήματος;

της δικής του αλλά και με αυτήν που έπεται. Ας παραθέσουμε για παράδειγμα τη θέση του Rousseau για τις αναταραχές: «... mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'Etat.» (Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Flammarion, Paris, 2001, σ. 145).

⁵⁷ Όπως παρατηρεί ο Antonio Negri, «C'est peut-être ici que le rapport pouvoir-conflit est éclairci de manière exemplaire, en considérant non pas le pouvoir comme production du conflit mais le conflit comme production du pouvoir.» (Negri T., *Machiavel ou les prospérités de la lutte*, *Multitudes* 2003, 13 (3), σ. 179). Και ο Thierry Ménissier σημειώνει στο ίδιο πνεύμα ότι: «Comme l'indiquent les chapitres 4 à 8 du livre I des *Discours*, Machiavel a déjà réfléchi au rapport qui existe entre les discordes internes propres à cette forme d'organisation politique et

Ο Machiavelli αναγκάζεται να κάνει ένα διμέτωπο αγώνα. Καταρχάς, επιδιώκει να νομιμοποιήσει τη διαμάχη ως θεμέλιο κάθε πολιτικής θεωρίας. Επιδιώκει να μετατοπίσει το διακύβευμα της πολιτικής συζήτησης, να θέσει στην ημερήσια διάταξη όχι πια την προσπάθεια που αποσκοπεί στην αποκατάσταση και συντήρηση της ομόνοιας αλλά την προσπάθεια που αποσκοπεί στην έκφραση της διαμάχης, και για να το κάνει πρέπει να πείσει τους αναγνώστες του ότι η διαμάχη αποτελεί ενδογενές στοιχείο του πολιτικού βίου, στοιχείο σταθερό, αζεπέραστο, διαχρονικό. Για το σκοπό αυτό του αρκεί να διατηρήσει το αρχαίο σχήμα και να το ακολουθήσει ως τις συνέπειές του: εάν ο κύκλος είναι αιώνιος, τότε η διαμάχη, η οποία αποτελεί μέρος του κύκλου, πρέπει να είναι κι εκείνη αιώνια. Κατά δεύτερον, επιδιώκει να νομιμοποιήσει τη διαμάχη ως εργαλείο, ως υγιή τρόπο λειτουργίας ενός υγιούς πολιτεύματος. Για να το κάνει χρειάζεται να αλλάξει τα πρόσημα. Αν για την αρχαία θεωρία η διαμάχη ήταν ένα σταθερό στοιχείο με αρνητικό πρόσημο, στη δική του θεωρία αρκεί να έχει θετικό πρόσημο. Με τον τρόπο αυτό ο Machiavelli φαίνεται να κατορθώνει τη νομιμοποίηση της διαμάχης ακόμη και στο επίπεδο της φιλοσοφίας της Ιστορίας, μόνο που, προκειμένου να επιτύχει, χρειάστηκε να επικαλεστεί την αυθεντία του κύκλου των πολιτευμάτων, ενάντια στην οποία θα χρειαστεί να στραφεί στη συνέχεια.

Σε αντίθεση με τη φύση, η οποία θέτει τον κύκλο σε κίνηση, και με τον Λόγο, ο οποίος θεμελιώνει το μεικτό πολίτευμα στο αρχαίο σχήμα, ο διχασμός, όπως περιγράφεται από τον Machiavelli, δεν είναι μια καθαρή δύναμη, μια δύναμη μονιστικού χαρακτήρα. Ο διχασμός είναι μάλλον το πλαίσιο της σύγκρουσης άλλων δυνάμεων και, ως τέτοιος, είναι ασταθής και μπορεί να οδηγήσει τόσο στην καταστροφή όσο και στο μεγαλείο, μπορεί τόσο να κλείσει όσο και να ανοίξει τον κύκλο. Η *fortuna* παραμένει μια δύναμη τυφλή και η φθορά εξακολουθεί να αποτελεί θεμελιακό νόμο του συστήματος, όμως η απάντηση των ανθρώπων στην αναγκαιότητα, στις αλλαγές της τύχης και την προοδευτική φθορά, δεν είναι προκαθορισμένη. Μπορούμε να πούμε ότι ο Machiavelli μετατοπίζει το ερώτημα της ελεύθερης

son mode spécifique de fonctionnement: la république est à la fois fille et mère des discordes politiques.» (Ménissier T., « Ordini et tumulti selon Machiavel : la république dans l'histoire », *Archives de philosophie*, 1999, 62 (2), σ. 222).

βούλησης από τον ουρανό στη γη, από τις δυνάμεις που υπερβαίνουν τον άνθρωπο στην ανθρώπινη δραστηριότητα. Έτσι, ο κύκλος του Πολύβιου περιορίζεται σε απλή τάση.

Ωστόσο, αυτό είναι μόνο το πρώτο επίπεδο της εννοιολογικής αλλαγής που επιχειρεί ο Machiavelli⁵⁸. Η έννοια του διχασμού εμπλουτίζεται εκ νέου και γίνεται πολυπλοκότερη στα επόμενα κεφάλαια, μέσω της παρουσίασης των δυνάμεων που της προσδίδουν τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα της.

⁵⁸ Πολλές από τις ερμηνείες του Machiavelli δεν πάνε πέρα από την έννοια του διχασμού. Ο κίνδυνος είναι η ελευθερία να μείνει κενή νοήματος. Για παράδειγμα, στο άρθρο του Thierry Ménissier « Prophétie, politique et action selon Machiavel », διαβάζουμε ότι: « Si, pour Machiavel, la république permet l'expression de la liberté, il faut entendre ce terme de liberté comme la possibilité de laisser s'exprimer les *umori*, c'est à dire de laisser s'exprimer sur le mode de la passion et de l'agitation les tendances du group auquel on appartient » (Ménissier T., « Prophétie, politique et action selon Machiavel », *Les études philosophiques* 2003, 66 (3), σσ. 295-296). Όμως αυτός ο ορισμός της ελευθερίας δεν μας φαίνεται στέρεος: πόσο ελεύθερος είναι κάποιος ο οποίος, κλεισμένος σε μια φυλακή, διατηρεί το δικαίωμα να φωνάζει από το παράθυρο; Νομίζουμε ότι είναι άδικο να αποδίδουμε στον Machiavelli έναν τέτοιο ορισμό της ελευθερίας, ο οποίος προκύπτει μάλλον περισσότερο από την αμφιλεγόμενη αντίληψη για την ελευθερία που κυριαρχεί στις σύγχρονες αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες.

2.1.2. Από τον διχασμό στη λαϊκή επιθυμία

Ο Machiavelli ξεκινά το τρίτο κεφάλαιο με μια διαπίστωση ανθρωπολογικής τάξης, όπου η ανθρωπότητα παρουσιάζεται με σκοτεινά χρώματα: *οι άνθρωποι δεν κάνουν το καλό ποτέ, παρά μόνον από ανάγκη*⁵⁹. Η ανθρώπινη κακία χρησιμοποιείται από τον συγγραφέα κατά τρόπο ρητορικό για να υπογραμμιστεί η σημασία των νόμων. Οι άνθρωποι είναι κακοί και αυτό δεν αλλάζει. Δεν μπορούμε να τους εμπιστευτούμε⁶⁰. Για τον λόγο αυτό είναι ο αδύναμος εκείνος που έχει ανάγκη τον νόμο, σχόλιο που φαίνεται να βρίσκεται σε συμφωνία με το πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου του Τίτου Λίβιου⁶¹.

Ωστόσο, υπάρχει μια κεφαλαιώδης διαφορά ανάμεσα στα δύο κείμενα. Ο Τίτος Λίβιος μιλάει για όρια που τίθενται στη βούληση των *ατόμων*, και παρόλο που περιγράφει την κοινωνική σύγκρουση δεν σταματά να υπογραμμίζει ως ουσιαστική της παράμετρο τα στοιχεία του χαρακτήρα των *ατόμων*, για παράδειγμα τη ματαιοδοξία του Appius Claudius⁶². Ο Machiavelli αντιθέτως, θεωρεί ότι η αιτία αυτής της κακίας είναι

⁵⁹ *Il Principe e altre opere politiche, op.cit.*, σ. 115: «gli uomini non operano mai nulla bene, se non per necessità.»

⁶⁰ Η παραδοχή ότι αυτή η «απαισιόδοξη ανθρωπολογία», αυτή η επί της αρχής δυσπιστία απέναντι στον άνθρωπο, είναι ίσως το θεμέλιο της σκέψης του Machiavelli, όπως και της μοντέρνας πολιτικής σκέψης γενικότερα, μπορεί να έχει αναπάντεχες συνέπειες, από την απόρριψη της μοντερνικότητας που βρίσκουμε στον Leo Strauss μέχρι την αναγωγή της «απαισιοδοξίας» σε «θεμέλιο κάθε πραγματικά συστηματικής σκέψης» που βρίσκουμε στον Carl Schmitt. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μας, στον Machiavelli τουλάχιστον, έχουμε να κάνουμε μάλλον με ένα είδος «κοινωνιολογίας» και όχι ανθρωπολογίας, το οποίο δεν απορρίπτει τον άνθρωπο μα την κοινωνική ανισότητα.

⁶¹ Titus Livius, *Ab Urbe condita libri*=*Histoire romaine, op.cit.*, σ. 157.

⁶² *Ibid.*, σσ. 194-195.

διαφορετική. Έτσι, ενώ φαινομενικά συζητά τη φυσική κακία των ανθρώπων, εισάγει αίφνης ένα ρητό που εξυμνεί την αξία της φτώχειας:

*Pero si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e
le leggi gli fanno buoni*⁶³

Όμως, αν οι φτωχοί κοιτάζουν πάντοτε και από ανάγκη τη δουλειά τους, τότε οι νόμοι δεν προορίζονται για αυτούς. Η κακώς εννοούμενη «ελευθερία», η *licenza*⁶⁴ να κάνεις το κακό για την οποία γίνεται λόγος στη φράση που προηγείται του ρητού που παραθέσαμε, δεν είναι ελευθερία των φτωχών και των αδύναμων. Η τόσο φυσική στους ανθρώπους αποχαλίνωση, για την οποία γίνεται λόγος, δεν αφορά τον λαό αλλά τους πλούσιους και ισχυρούς. Αυτούς είναι που θα πρέπει να θεωρούμε έτοιμους να πράξουν το κακό σε κάθε ευκαιρία. Πράγματι, ο Machiavelli κλείνει αυτό το κεφάλαιο υπογραμμίζοντας ότι η δημιουργία των Δημάρχων -θεσμός ευνοϊκός για την ελευθερία, υποστηρίζει, ο οποίος εισήχθη στην Ρώμη χάρη στον διχασμό- δεν είχε ως αντικείμενο την κακία γενικώς αλλά την *insolezia de' Nobili*.

Έτσι, η «ανθρωπολογία» αυτή -η οποία είναι περισσότερο μια κοινωνιολογία- έχει διττή λειτουργία στο έργο του Φλωρεντίνου. Από τη μια συμπληρώνει την προσπάθεια του Machiavelli να νομιμοποιήσει τον διχασμό και, από την άλλη, προετοιμάζει την υποκατάσταση του διχασμού από τη λαϊκή επιθυμία ως πρωταρχική πηγή της ελευθερίας.

Η πρόθεση του συγγραφέα δεν διαφεύγει του Guicciardini, ο οποίος επιβεβαιώνει μια τέτοια ανάγνωση. Ο φίλος του Machiavelli αναδιατυπώνει τα δύο σημεία ακριβώς

⁶³ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 115. Μεταφράζω: «Γι' αυτό λέγεται ότι η φτώχεια και η ανάγκη κάνουν τους ανθρώπους εργατικούς, και καλούς τους κάνουν οι νόμοι.»

⁶⁴ Η μετάφραση του E. Barincou αποδίδει το *licenza* ως *liberté*, που δεν έχει ουδεμία σχέση. Ο C. Bec αποδίδει ορθά, κατά τη γνώμη μας, τη λέξη ως *licence*, το ίδιο και οι Alessandro Fontana και Xavier Tabet. Ο Π, Κονδύλης μεταφράζει κάπως ελεύθερα. Από την πλευρά μας, θα μεταφράζαμε εδώ τον όρο μάλλον ως *αποχαλίνωση*.

τα οποία μόλις υποδείξαμε. Υπογραμμίζει καταρχάς ότι δεν είναι σύμφωνος με την ανθρωπολογία την οποία υιοθετεί ο συγγραφέας μας. Κατανοεί ότι αν αποδεχόταν την ανθρωπολογία του Machiavelli θα αναγκαζόταν να αποδεχτεί και τα συμπεράσματά του. Είναι της άποψης ότι το μεικτό πολίτευμα μπορεί να παράγει την αρμονία μεταξύ των πολιτών. Για να υποστηρίξει λοιπόν τη θέση αυτή, προτείνει μιαν ανθρωπολογία αντίστροφη από αυτήν του Machiavelli, μιαν ανθρωπολογία αισιόδοξη, η οποία προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι τείνουν εκ φύσεως να κάνουν το καλό⁶⁵. Βεβαίως, έχουν επίσης και την ικανότητα να κάνουν το κακό, και ο νόμος πρέπει να λαμβάνει υπόψη του αυτό το ενδεχόμενο, μόνο που, για τον Guicciardini, η ήδη σχετικοποιημένη αυτή ικανότητα του να κάνεις το κακό είναι εξίσου διαδεδομένη σε όλα τα κομμάτια της κοινωνίας και δεν αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο των πλουσίων. Αυτό αποτελεί ένα επιπλέον επιχείρημα υπέρ της δυνατότητας να βασιλεύσει η αρμονία μεταξύ των πολιτών. Πράγματι, αν το καλό και το κακό βρίσκονται πέραν των κοινωνικών διαχωρισμών, και εάν όλοι οι άνθρωποι τείνουν, επί της αρχής, να κάνουν το καλό, τότε όλες οι κοινωνικές τάξεις μπορούν εύκολα να συνεργαστούν με στόχο το κοινό καλό και ενάντια στην τάση ορισμένων ατόμων προς το κακό. Από εδώ καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η άρνηση μιας τέτοιας συνεργασίας δεν μπορεί παρά να έχει ως αιτία την κακία. Έτσι, ενώ ο Machiavelli κλείνει το τρίτο κεφάλαιο στρεφόμενος ενάντια στην *insolenzia de' Nobili*, η τελευταία φράση που επιλέγει ο Guicciardini καταγγέλλει την *licenzia della plebe*: οι Δήμαρχοι, υποστηρίζει, ήταν εκείνοι που αποτελούσαν εμπόδιο στην συνεργασία μεταξύ των κοινωνικών στρωμάτων⁶⁶.

⁶⁵ Guicciardini F., «Considerazioni intorno ai Discorsi de Machiavelli», *op.cit.*, σ. 527 : «e s'ha a considerare in questa materia, che gli uomini tutti sono per natura inclinati al bene...»

⁶⁶ *Loc. cit.* : «le quali autorità [των Δημάρχων] non facevano quello che dice el Discorso, cioè che e' tribuni fussino uno magistrato in mezzo tra 'l senato e la plebe, perché bene erano temperamento della potenza de' nobili, ma non, e converso, della licenzia della plebe». Παραθέτω τη γαλλική μετάφραση που χρησιμοποίησα ως αναφορά: «et cette autorité ne faisait pas ce que dit le Discours —c'est à dire que les tribuns étaient une magistrature intermédiaire entre le sénat et la plèbe —car ils tempéraient bien la puissance des nobles mais pas, e converso, la licence de la plèbe.» (Guicciardini F., *Considérations à propos des «Discours» de Machiavel*

Η επιχειρηματολογία του Machiavelli γύρω από τη διαμάχη βρίσκει την αποκορύφωσή της στο τέταρτο κεφάλαιο. Στο δεύτερο κεφάλαιο την νομιμοποιεί σε οντολογικό επίπεδο. Στο τρίτο κεφάλαιο την ενισχύει στηρίζοντάς την σε μιαν αντίστοιχη ανθρωπολογία. Έτσι εξοπλισμένος, πιστεύει ότι μπορεί να αντιμετωπίσει την ουμανιστική και ελληνορωμαϊκή παράδοση και δίνει στο κεφάλαιο αυτό την αντίστοιχη πολεμική δομή. Το πρώτο τέταρτο του κεφαλαίου αφιερώνεται στην παρουσίαση και την φαινομενική αποδοχή αντίθετων θέσεων. Το υπόλοιπο κεφάλαιο θα τις αρνηθεί.

Ο Machiavelli παραδέχεται ότι η Ρώμη βρισκόταν σε αναταραχή, ότι η σύγκρουση μεταξύ της Συγκλήτου και των πληβείων ήταν βίαιη και ότι δίχως την στρατιωτική πειθαρχία της Ρώμης -στην οποία και οφείλεται η καλή της τύχη- κάθε άλλη πολιτεία σε ανάλογη κατάσταση θα είχε βρεθεί σε δεινή θέση. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι τη σύγκρουση αυτή δεν θα πρέπει να την κρίνουμε με βάση την εικόνα αταξίας που δίνει αλλά με βάση τα *buoni effetti* που παρήγαγε. Αυτό που έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε εδώ είναι ότι ο συγγραφέας παρουσιάζει τη ριζοσπαστική του πρόταση, την «ευτοπία» του, στηριζόμενος σε πραγματιστικά επιχειρήματα που προκύπτουν από την ανάγνωση της ιστορίας και την καθημερινή εμπειρία της πολιτικής. Καταρχάς, συγκεντρώνει τα συμπεράσματα του τρίτου και του δεύτερου κεφαλαίου για να καταλήξει στην αρχή ότι:

σε κάθε κράτος υπάρχουν δύο διαθέσεις, του λαού και των μεγάλων, και ότι όλοι οι ευνοϊκοί για την ελευθερία νόμοι προέρχονται από τον διχασμό τους.⁶⁷.

sur la première decade de Tite-Live, μτφρ. Lucie de los Santos, Παρίσι, L'Harmatan, 1997, σ. 55). Μεταφράζω: «και αυτή η εξουσία δεν έκανε αυτό που λένε οι *Διατριβές* –ότι δηλαδή οι Δήμαρχοι ήταν ένα αξίωμα που μεσολαβούσε μεταξύ της Συγκλήτου και των πληβείων- γιατί μετρίαζαν μεν τη δύναμη των αριστοκρατών αλλά όχι, *e converso*, την αποχαλίνωση των πληβείων.»

⁶⁷ *Il principe et altre opere politiche*, *op.cit.*, σ. 116: «sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo et quello de' grandi ; e comme tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione lorro».

Εν συνεχεία κρίνει την κοινωνική αυτή πραγματικότητα στην περίπτωση της Ρώμης και υπό την οπτική γωνία των συνεπειών της. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι, όταν ο Machiavelli κάνει εδώ λόγο για *effetti*, δεν αναφέρεται στον τελικό σκοπό, ο οποίος νομιμοποιεί τη χρήση κάθε μέσου. Επιλέγει να μην ακολουθήσει αυτή την διάκριση μεταξύ σκοπού και μέσου, για την οποία κατηγορείται τόσο συχνά. Έτσι, η επιχειρηματολογία του είναι ισχυρή τόσο απέναντι στην πραγματιστική όσο και απέναντι στην ηθική κριτική. Η κρίση του, θεμελιωμένη σε αυτή τη διπλή προσέγγιση, επιβεβαιώνει την υπόθεσή του: η κοινωνική σύγκρουση στη Ρώμη είχε λίγα θύματα μόνο, δεν προκάλεσε βία σε βάρος του κοινού καλού και υπήρξε το θεμέλιο κάθε ευνοϊκού για την ελευθερία νόμου.

Έχοντας θεμελιώσει στέρεα αυτή τη διαπίστωση, ο Machiavelli επιδιώκει να της δώσει μια εξήγηση και να την ανυψώσει κατ' αυτόν τον τρόπο σε θεωρία. Θα υποστηρίξει λοιπόν ; ότι τα ευτυχή αυτά αποτελέσματα δεν ήταν το έργο της *fortuna* αλλά συνέπεια μιας αρχής συστατικής της κατάστασης την οποία περιγράφει και ότι, κατά συνέπεια, μπορούμε να γενικεύσουμε τα διδάγματα της ιδιαίτερης ιστορίας της Ρώμης.

Κατά τη γνώμη του, όλες αυτές οι *tumulti*, οι οποίες κατέληξαν στη θέσμιση των Δημάρχων του λαού, δεν ήταν το έργο της *fortuna* αλλά το αποτέλεσμα μιας αρχής, τον εναγγαλισμό της οποίας θα μπορούσαμε να προτείνουμε σε κάθε πολιτεία: οι *tumulti* ήταν πλήρως ενσωματωμένες στη ρωμαϊκή πολιτική ζωή διότι αποτελούσαν διέξοδο για τις λαϊκές επιθυμίες, και μια πολιτεία θα πρέπει πάντοτε να φροντίζει για την ικανοποίηση αυτών των επιθυμιών αφού:

*Και οι επιθυμίες των ελεύθερων λαών σπανίως είναι επιζήμιες
για την ελευθερία, γιατί εμπνέονται από την καταπίεση που ζουν ή
από εκείνη που φοβούνται.*⁶⁸

⁶⁸ *Ibid.*, σ. 117 : «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono pernizioni alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi.». Έχουμε ήδη μιλήσει για το διακύβευμα της μετάφρασης στο σημείο αυτό.

Στο τρίτο κεφάλαιο, ο Machiavelli καταδεικνύει ότι ο σκοπός των πλούσιων και ισχυρών είναι η κυριαρχία. Στο τέταρτο υποστηρίζει ότι η επιθυμία του λαού είναι να αποφύγει την καταπίεση. Μετά από τις δύο αυτές θέσεις, η απάντηση στο ερώτημα που τίθεται στο πέμπτο κεφάλαιο, με τον τίτλο *Σε ποιον μπορούμε ασφαλέστερα να εμπιστευτούμε τη διαφύλαξη της ελευθερίας, στους μεγάλους ή στο λαό; κι από τους δύο ποιος έχει περισσότερους λόγους να προξενήσει ταραχές, αυτός που θέλει να αποκτήσει ή αυτός που θέλει να διατηρήσει*⁶⁹, γίνεται προφανής:

*Αναμφίβολα, αν εξετάσουμε τους σκοπούς αριστοκρατών και μη, βλέπουμε στους μεν μεγάλη επιθυμία για κυριαρχία και στους δε την επιθυμία μόνο να μην κυριαρχούνται, και, κατά συνέπεια, μεγαλύτερη βούληση να ζουν ελεύθεροι.*⁷⁰

Μπορούμε τώρα να ανακεφαλαιώσουμε τη συλλογιστική του Machiavelli. Καταρχάς, το σχήμα της ανακυκλώσεως περιορίζεται σε απλή τάση. Αυτό γίνεται μέσω της αντικατάστασης της φύσεως, ως πηγής του νόμου, από τη σχέση μεταξύ της *fortuna* και της *virtù*, μεταξύ της εξωτερικής αναγκαιότητας και των ανθρώπινων ενεργειών. Καθώς ο Λόγος είναι μια αρχή μονιστική, η οποία αντλεί τη νομιμότητά της από τη συμφωνία της με τη φύση, δεν μπορεί να διατηρήσει τη θέση του σε αυτό το σχήμα και αντικαθίσταται από τον διχασμό ως πρωταρχική πηγή των νόμων που οδηγούν τις Πολιτείες στην ελευθερία, η οποία ελευθερία, όπως είδαμε, θεωρείται ως η προϋπόθεση

⁶⁹ *Ibid.*, σ. 117: «Dove più sicuramente, si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne' grandi; e quali hanno maggiore gagione di tumultuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenere.»

⁷⁰ *Ibid.*, σ. 118: «E senza dubbio, se si considerrà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare ed in questi solo desiderio di non essere dominati, e per conseguente maggiore volontà di vivere liberi.»

κάθε μεγαλείου. Εν συνεχεία, εντοπίζονται δύο «διαθέσεις»⁷¹ στο εσωτερικό της διαμάχης. Πρόκειται για δύο επιθυμίες διακριτές και αντιμαχόμενες, για την επιθυμία των μεγάλων να κυριαρχούν και την επιθυμία του λαού να αποφύγει να κυριαρχείται. Ο Machiavelli φτάνει στο συμπέρασμα ότι, κατά συνέπεια, η δύναμη η οποία αιτιολογεί τις ευνοϊκές για την ελευθερία συνέπειες του διχασμού είναι η λαϊκή επιθυμία.

Πρόκειται για μια «ρήξη» τριπλή, ριζική και αρκετά αναπάντεχη. Η φύση αντικαθίσταται από τον άνθρωπο, η αρμονία από τη διαμάχη και ο Λόγος από τη λαϊκή επιθυμία. Εδώ σπάζει η αλυσίδα του χρόνου και συγκροτείται η *μακιαβελική στιγμή*, εδώ ο συγγραφέας δημιουργεί τον δικό του *καιρό*. Τη ρήξη αυτή μπορούμε να την υπογραμμίσουμε συγκρίνοντας το κείμενο του Machiavelli με τα αντίστοιχα κείμενα του Τίτου Λίβιου και του Guicciardini, συγκρίνοντας τον καιρό του με το παρελθόν και με το ξεπερασμένο.

Ο Τίτος Λίβιος και ο Guicciardini συμφωνούν σε ένα σημείο: η ομόνοια πρέπει να βασιλεύει σε κάθε κράτος. Όταν ο Τίτος Λίβιος μιλάει για την εξέγερση των πληβείων το 494 π.Χ., παρουσιάζει έναν ομιλητή, τον Μένένιος Αγκρίππα. Γίνεται γενικώς αποδεκτό ότι ο Τίτος Λίβιος επιχειρεί να δώσει μian ορθολογική εξήγηση για κάθε περίπτωση και ότι μετασχηματίζει την ιστορία με τρόπο τέτοιο που να είναι αληθοφανής. Τα λόγια του ομιλητή είναι συνεπώς επιλεγμένα κι αυτά από τον Τίτο Λίβιο ως κατάλληλα για την περίπτωση. Και ο Μένένιος Αγκρίππα χρησιμοποιεί την παραβολή του πολιτικού σώματος⁷². Με βάση την παραβολή αυτή, η εξέγερση των πληβείων ενάντια στους πατρικίους θα έπρεπε να θεωρείται εξίσου παράλογη με την εξέγερση των μελών του σώματος ενάντια στο στομάχι. Η επανάσταση διαταράσσει τη φυσική αρμονία, η επανάσταση είναι αφύσικη. Πόσο μεγάλη απόσταση ανάμεσα σε αυτόν τον κόσμο και τον κόσμο του Machiavelli, όπου η διαμάχη *είναι* η φύση των

⁷¹ Για μια σύντομη γενεαλογία της έννοιας των «διαθέσεων» βλέπε: Nikodimov M-Gaille, « A la recherche d'une définition des institutions de la liberté, La médecine langage du politique chez Machiavel. », *Astérian*, 2003, 1.

⁷² Titus Livius, *Ab Urbe condita libri*=*Histoire romaine*, *op.cit.*, II, σ. 32.

πραγμάτων! Η απόσταση ανάμεσα στα δύο κείμενα δεν είναι απλώς χρονολογική, δεν είναι καν απλή απόσταση, βρίσκονται σε ανοιχτή σύγκρουση.

Ο Guicciardini από την πλευρά του, μένει τόσο έκπληκτος που δεν αντιμάχεται τα επιχειρήματα του Machiavelli. Αρκείται στο να επαναλάβει τη δική του απάντηση, ότι τα αίτια της διαμάχης στη Ρώμη δεν ήταν κοινωνικά, ότι η σύγκρουση είχε ρίζες πολιτικές και όχι κοινωνικές. Σε αντίθεση με την κοινωνική σύγκρουση, η πολιτική σύγκρουση δεν αποτελεί διαρκές χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κοινωνίας. Η πολιτική σύγκρουση γεννιέται από μια λανθασμένη κατανομή πολιτικών αξιωμάτων. Πρόκειται για ένα σφάλμα, για μιαν ασθένεια, για την οποία μπορούμε πάντοτε να βρούμε την κατάλληλη θεραπεία, μόνο που η εξουσία των Δημάρχων δεν αποτελούσε τέτοια θεραπεία. Υπήρξε αντιθέτως η αιτία της καταστροφής της Ρώμης. Η ανάλυση του Machiavelli είναι ήδη σε γλώσσα μοντέρνα, στη γλώσσα των κοινωνικών συγκρούσεων, των συγκρούσεων γύρω από την κατανομή της εξουσίας μεταξύ κοινωνικών τάξεων, στη γλώσσα επιθυμιών σε αντίθετη τροχιά. Η ανάλυση του Guicciardini αντιθέτως, μιλάει μια γλώσσα αρχαία, στο πλαίσιο της οποίας το ερώτημα των κοινωνικών διαχωρισμών δεν τίθεται καν, όπου τα πολιτικά αξιώματα συνδέονται με την τιμή, όπου η επιθυμία του πολιτικού σώματος κανονικά είναι ενιαία και ο Λόγος μπορεί να την οδηγήσει στη φυσική της πραγμάτωση. Ο διάλογος διακόπτεται, όπως και ο χρόνος, δεν υπάρχει πλέον κανένα κοινό σημείο στη σκέψη των δύο αυτών συγγραφέων, των δύο αυτών φίλων που γράφουν ωστόσο στην ίδια εποχή.

Έχουμε υπογραμμίσει τη ρήξη που επιφέρει ο Machiavelli εισάγοντας την έννοια του «διχασμού». Το επόμενο βήμα θα είναι να τη διασαφηνίσουμε. Η εικόνα που έχουμε είναι ότι ο διχασμός μπορεί να παίζει τον ρόλο που του αποδίδεται μόνο χάρη στον λαό. Ο λαός είναι εκείνος που επιθυμεί, που αγωνίζεται, που επιβάλει τους νόμους προς όφελος της ελευθερίας στο πλαίσιο του κοινωνικού διχασμού. Έτσι, δεν μπορούμε να έχουμε ολοκληρωμένη εικόνα της έννοιας του διχασμού, παρά μόνον αν διασαφηνίσουμε πρώτα τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον λαό ο Machiavelli.

2.1.3. Ο λαός, ή το πρόσωπο της πολιτικής και κοινωνικής ανισότητας

Στο έργο του Machiavelli μπορούμε να εντοπίσουμε την κοινωνική διαστρωμάτωση της εποχής του. Ο Φλωρεντίνος κάνει τη διάκριση μεταξύ εμπόρων και τεχνιτών, μεταξύ φεουδαρχικών αρχόντων και άλλων μη παραγωγικών τάξεων, μεταξύ ανώτερης και κατώτερης τάξης εργατών. Είναι ένας συγγραφέας ευαίσθητος στην πολυπλοκότητα των κοινωνικών συγκρούσεων της εποχής του, όπως διαπιστώνουμε ιδιαίτερα στις *Istorie Fiorentine*⁷³. Η αφήγησή του για την εξέγερση των Ciompi⁷⁴ είναι ιδιαίτερα

⁷³ Για την πολυπλοκότητα των κοινωνικών διαχωρισμών στην εποχή του Machiavelli, εποχή προκαπιταλιστικής οικονομίας βλ. Lopez S. Robert, *Naissance de l'Europe*, Παρίσι, Armand Colin, 1962., σσ. 273-275. Για τη σύγκρουση μεταξύ της πρώιμης αστικής τάξης και των φεουδαρχικών αρχόντων, σύγκρουση το αποτέλεσμα της οποίας ήταν υπέρ της πρώτης στις ιταλικές πόλεις του δωδέκατου αιώνα βλ. Hay Denys, *L'Europe aux XIVe et XVe siècles*, μτφρ. Françoise & Georges Ruhlmann & Jean Tamagnan, Παρίσι, Sirey, 1972, σ. 27. Για τη σύγκρουση μεταξύ των ηγεμόνων και των φεουδαρχικών αρχόντων στην Ευρώπη του δέκατου τρίτου αιώνα, *ibid.*, σσ. 28-29, και για τις κοινωνικές κατηγορίες στις αρχές του δέκατου τέταρτου αιώνα, *ibid.* σσ. 36-38. Για τις αγροτικές εξεγέρσεις και τη σύνδεσή τους με τα ανατρεπτικά στοιχεία των πόλεων βλ. Burchardt J., *Die Cultur der Renaissance in Italien*, 1860=*La civilisation de la Renaissance en Italie*, I, μτφρ. L. Schmitt, Παρίσι, Gonthier, 1958, σσ. 65-67, όπου επιχειρείται το πορτραίτο της οικονομίας της Φλωρεντίας κατά τον δέκατο πέμπτο αιώνα, και II, σ. 62, για το πέρασμα από μια κοινωνία χωρισμένη σε κάστες σε μια κοινωνία χωρισμένη σε τάξεις. Και κυρίως βλ. Braudel F., *Le modèle italien*, Παρίσι, Flammarion, 1984, ιδιαίτερα το κεφάλαιο που ξεκινά με το ερώτημα της κοινωνικής δομής της Φλωρεντίας του δέκατου πέμπτου αιώνα, με τον τίτλο «L'Italie de 1450 au bord de la révolution industrielle ?».

⁷⁴ Για μια συζήτηση της εξέγερσης των Ciompi ως «προάγγελο των προλεταριακών εξεγέρσεων» βλ. Weil Simone, *Écrits historiques et politiques*, [ηλ. εκδ.] <http://fr.scribd.com/doc/8566856/Simone-Weil-Ecrits-historiques-et-politiques-1>, σ.77.. Για μια πιο εξειδικευμένη μελέτη, βλέπε Alessandro Stella, *La révolte des Ciompi, Les hommes, les lieux, le travail*, Παρίσι, EHESS, 1993.

αποκαλυπτική όσον αφορά αυτό το σημείο. Ωστόσο, όλες αυτές οι διακρίσεις, τις οποίες ο Machiavelli συνειδητοποιεί πλήρως, δεν παίζουν κεντρικό ρόλο στις *Διατριβές*. Η προσπάθεια να εντοπίσουμε τη διάκριση, που μας είναι σήμερα οικεία, μεταξύ λαού και πλήθους, παραμένει κι αυτή άγωνα. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τις δύο λέξεις αδιαφοροποίητα. Από κοινωνιολογική σκοπιά, οι *Διατριβές* οργανώνονται γύρω από μια στοιχειώδη διάκριση μεταξύ των αριστοκρατών ή μεγάλων⁷⁵ και του λαού.

Ο λαός είναι λοιπόν το ένα από τα δύο μεγάλα κοινωνικά υποκείμενα που προσδιορίζονται στις *Διατριβές*. Προσδιορίζεται τόσο από τα κοινωνικά και πολιτικά του χαρακτηριστικά όσο και μέσα από τη σχέση του με τον αντίπαλό του, τους μεγάλους. Αφενός, ο ορισμός ενός εχθρού του λαού και της ελευθερίας, έστω και με τρόπο ασαφή, διευκολύνει την απόδοση ρόλου και στρατηγικής στον λαό εντός του σχήματος του συγγραφέα. Αφετέρου, οι κατηγορίες που χρησιμοποιούνται είναι αρκετά αφηρημένες ώστε να εγγυούνται τον διαχρονικό χαρακτήρα της έννοιας που θεμελιώνουν. Κάτω από αυτόν τον ορισμό, ο λαός αποτελεί το διαχρονικό πρόσωπο του θύματος της ανισότητας: περιλαμβάνει όλους όσους είναι φτωχοί και αδύναμοι, όλους όσους καταπιέζονται ή κινδυνεύουν να γνωρίσουν την καταπίεση⁷⁶. Υπό την έννοια αυτή, το ερώτημα της σχέσης του λαού προς τη μακιαβελική ελευθερία μπορεί

⁷⁵ Τα όρια μεταξύ αριστοκρατών και μεγάλων δεν ορίζονται αυστηρά. Βλέπε για παράδειγμα το πέμπτο κεφάλαιο που ξεκινάει με τη διάκριση μεταξύ *uomini grandi e popolari*, αλλά την αντικαθιστά λίγες γραμμές πιο κάτω με τη διάκριση μεταξύ *nobili e ignobili*. Υποθέτουμε ότι ο όρος «nobili» στις *Διατριβές* δεν έχει νόημα μόνο σε σχέση με τη θέση στην κοινωνική ιεραρχία αλλά και με τη θέση στην παραγωγή. Πράγματι, διαβάζουμε στο κεφάλαιο σαράντα πέντε ότι οι αριστοκράτες είναι εκείνοι που ζουν από τα εισοδήματα που τους εξασφαλίζει η ιδιοκτησία τους.

⁷⁶ Ας υπενθυμίσουμε αυτό το απόσπασμα: «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi» (*Il principe et altre opere politiche*, op.cit., σ. 117). Μεταφράζω: «Και οι επιθυμίες των ελεύθερων λαών σπανίως είναι επιζήμιες για την ελευθερία, γιατί εμπνέονται από την καταπίεση που ζουν ή από εκείνη που φοβούνται».

να διατυπωθεί και ως ένα ερώτημα που αφορά τη σχέση μεταξύ της ελευθερίας και της κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας.

Παρατηρήσαμε ότι, με βάση τον συγγραφέα, η ελευθερία είναι μια αρχή συστατική του πολιτικού και άρα διαχρονική, όμως η ανισότητα -στις διάφορες μορφές της- είναι εξίσου διαχρονική, και η σύγκρουσή τους είναι ένα από τα κεντρικά θέματα της σκέψης του Machiavelli. Στο πλαίσιο αυτό, η απουσία εκλεπτυσμένων διαχωρισμών μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, όσο ανοίκει κι αν είναι για τα μάτια του σύγχρονου αναγνώστη⁷⁷, είναι μάλλον ένα από τα δυνατά σημεία αυτού του έργου του Φλωρεντίνου στοχαστή. Μια τέτοια αφαιρετική προσέγγιση, η οποία στο φως του υπόλοιπου έργου του Machiavelli θα μπορούσε να κριθεί ίσως και σκόπιμη, αποτελεί στην πραγματικότητα έναν από τους λόγους της διαχρονικότητας του έργου⁷⁸. Διότι αυτή είναι που επιτρέπει στο έργο να υπερβεί τις εποχές και να θέσει το ερώτημα της ανισότητας ως διαχρονικό φαινόμενο. Η θέση αυτή γίνεται ακόμη πιο εμφανής αν λάβουμε υπόψη τη σημασία που έχει η λέξη *corruzione* στο έργο αυτό.

⁷⁷ Ο Raymond Aron για παράδειγμα, σημειώνει ότι : «La réalité qu'embrasse Machiavel est, à vrai dire, assez pauvre. Il connaît à peine les conditions naturelles ou économiques de la vie collective», Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Παρίσι, Fallois, 1940 (1993)

⁷⁸ Ο Thierry Ménissier υποστηρίζει κι εκείνος ότι η αφαίρεση προσθέτει αντί να αφαιρεί από τον πλούτο της σκέψης του Machiavelli : «... au lieu de nommer chaque force politique par une référence directe aux métiers et aux *arti*, il utilise cette notion, l'*umore*, pour penser la naissance des jeux de pouvoir au niveau social.» (Ménissier T., «Ordini et tumulti selon Machiavel : la république dans l'histoire», *op.cit.*, σ. 227). Παρεμπιπτόντως, αυτή είναι η πλευρά της έννοιας των *umori* που κινδυνεύει να αποσιωπηθεί από τον Anthony J. Parel στην προσπάθειά του να υπογραμμίσει τη σημασία της αστρολογίας για τη σκέψη του Machiavelli και της εποχής του· θα λέγαμε μια περίπτωση όπου η επισταμένη μελέτη του πλαισίου κινδυνεύει να αφαιρέσει από τον πλούτο του ίδιου του κειμένου (βλ. Parel J. Anthony, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven-London, Yale University Press, 1992).

Η ανάγνωση που επιχειρήσαμε της «φιλοσοφίας» της Ιστορίας του συγγραφέα, όπως αυτή αποτυπώνεται στην εισαγωγή του πρώτου βιβλίου των *Διατριβών*, μας βοήθησε να δούμε ότι, ανεξάρτητα από την ακριβή μορφή του κύκλου και από τη σχέση των δυνάμεων που δρουν μέσα στην Ιστορία, υπάρχει πάντοτε μια σύγκρουση ανάμεσα στην *corruzione* και τη *virtù*. Η *virtù* συνδέεται με την έννοια της ελευθερίας με τρόπο τέτοιο ώστε η μία να αποτελεί το αναγκαίο συμπλήρωμα της άλλης. Η *virtù* ευδοκίμει κατά κύριο λόγο στις ελεύθερες πόλεις⁷⁹, ενώ η ελευθερία από την πλευρά της έχει ανάγκη τη *virtù* τόσο για τη θεμελίωση όσο και για την υπεράσπισή της. Έτσι, η έννοια της *virtù* -η οποία στο αρχαίο σχήμα και στην ουμανιστική σκέψη παραμένει, κατά τη γνώμη μας, δύναμη μυστηριώδης της ίδιας τάξης με τη *Fortuna*, μια παραλλαγή του ελληνικού δαίμονος και του ρωμαϊκού *Genius*⁸⁰, κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη μέσω της ελευθερίας. Η σχέση μεταξύ δουλείας και δια-φθοράς είναι της ίδιας φύσης: η δουλεία οδηγεί στη δια-φθορά και η δια-φθορά οδηγεί στη δουλεία. Συνεπώς, ενώ εκ πρώτης όψεως η δια-φθορά είναι μια δύναμη μάλλον μεταφυσικής τάξης, διαθέτει τελικά και αυτή, όπως και η *virtù*, μια γήινη πλευρά. Με άλλα λόγια, η δια-φθορά είναι κι αυτή πολιτικό φαινόμενο.

Ωστόσο, το σχήμα που έχουμε παρουσιάσει ως εδώ φαίνεται να είναι αδιέξοδο ή τουλάχιστον ανολοκλήρωτο. Οι σχέσεις που αναφέρθηκαν μεταξύ, από τη μια, της *virtù* και της ελευθερίας, και, από την άλλη, μεταξύ της *corruzione* και της δουλείας, εξηγούν γιατί μια πόλη πλήρης *virtù* διατηρεί την ελευθερία της και γιατί μια πόλη διεφθαρμένη καταδικάζεται στη δουλεία, αλλά δεν εξηγούν πώς μια πόλη ελεύθερη πέφτει στη δια-φθορά και τη δουλεία. Πράγματι, ο Machiavelli θα συμπληρώσει την ανάλυσή του διευκρινίζοντας τα αίτια της δια-φθοράς. Προτείνει να δούμε στο πολιτικό αυτό φαινόμενο το αποτέλεσμα μιας νέας παραμέτρου: η δια-φθορά είναι το αποτέλεσμα της

⁷⁹ Βλέπε για παράδειγμα το δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου με τον τίτλο : «Ποιους λαούς χρειάστηκε να πολεμήσουν οι Ρωμαίοι και πόση αποφασιστικότητα έδειξαν αυτοί οι λαοί να υπερασπιστούν την ελευθερία τους.»

⁸⁰ Για το ρωμαϊκό *Genius* βλ. Agamben Giorgio, *Profanazioni*, Ρώμη, Nottetempo, 2005 = *Profanations*, μτφρ. Martin Rueff, Payot & Rivages, Παρίσι, 2005, το πρώτο κεφάλαιο με τον ομώνυμο τίτλο.

ανισότητας. Υποστηρίζει τη θέση αυτή επανειλημμένα στις *Διατριβές*, αλλά προς το παρόν θα επικεντρωθούμε σε ένα κεφάλαιο όπου το σημείο αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σαφές.

Στο δέκατο έβδομο κεφάλαιο, ο Machiavelli θέτει το ερώτημα των αιτίων μιας συμπεριφοράς ευνοϊκής ή επικίνδυνης για την ελευθερία. Για να διερευνήσει καλύτερα αυτό το ερώτημα, χρησιμοποιεί το παράδειγμα της Ρώμης σε δύο διαφορετικές ιστορικές στιγμές. Πρόκειται για την ίδια πόλη, με τους ίδιους θεσμούς, με τον ίδιο λαό και με ηγέτες που διαθέτουν την ίδια *virtù*. Και για να υπογραμμίσει την ομοιότητα μεταξύ των δύο αυτών περιπτώσεων σε όλα τα σημεία, ο συγγραφέας επιλέγει τα παραδείγματα δύο Βρούτων. Το κοινό όνομα δεν είναι βεβαίως το μόνο που μοιράζονται. Και οι δύο εξεγέρθηκαν για να επαναφέρουν την ελευθερία στη Ρώμη, ο πρώτος ενάντια στους βασιλείς και ο δεύτερος ενάντια στον Ιούλιο Καίσαρα. Ο πρώτος όμως κατόρθωσε να αποκαταστήσει την ελευθερία, ενώ ο δεύτερος απέτυχε.

Ο Machiavelli επιχειρεί να μελετήσει τα αίτια αυτής της αποτυχίας. Γιατί ο θάνατος του Καίσαρα δεν ήταν επαρκής για την αποκατάσταση της ελευθερίας; Μετά τον Βρούτο, ο ρωμαϊκός λαός είχε πολλές ευκαιρίες να ξαναβρεί την ελευθερία του, χωρίς ωστόσο να τις αξιοποιήσει, και ο Machiavelli δίνει ως παράδειγμα το θάνατο του Καλιγούλα και του Νέρωνα για να υποδείξει ότι ο αφανισμός των τυράννων δεν αρκεί για την αποκατάσταση της ελευθερίας. Ο συγγραφέας ενισχύει περαιτέρω το συμπέρασμα αυτό και το γενικεύει χρησιμοποιώντας παραδείγματα από διαφορετικά μέρη και εποχές: το παράδειγμα των Συρακουσών και των Θηβών, το παράδειγμα του Μιλάνου και της Νάπολης.

Στην αφετηρία όλων αυτών των αποτυχιών διακρίνει ένα κοινό πολιτικό φαινόμενο, τη διαφθορά του λαού. Η διαφθορά αυτή, η οποία έχει την πηγή της έξω από τον λαό, απλώνεται με τον καιρό στο σύνολο του πολιτικού σώματος. Έτσι, υποστηρίζει ο συγγραφέας, η επανάσταση του πρώτου Βρούτου πέτυχε διότι οι συνθήκες ήταν από αυτή την άποψη κατάλληλες -η διαφθορά των Βασιλέων δεν είχε ακόμη απλωθεί στον λαό- ενώ η επανάσταση του δεύτερου Βρούτου έρχεται με μεγάλη καθυστέρηση -αφού η πλευρά του Μάριου είχε ήδη διαφθείρει τον λαό. Η *virtù* ενός μοναχικού άνδρα μπορεί να επηρεάσει την πορεία των πραγμάτων, όμως δεν μπορεί να

την αλλάξει αρκετά ριζικά. Οι προσπάθειές του περιορίζονται από τη σύντομη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής, οι προσπάθειές του είναι περιστασιακές, ενώ το πρόβλημα έχει μια δρώσα αρχή που το κάνει να επανακύπτει διαρκώς. Η αρχή αυτή είναι η ανισότητα:

*Μια τέτοια διαφθορά και τόσο μικρή ικανότητα για ελευθερία
γεννιέται από κάποια ανισότητα στην πόλη.*⁸¹

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε εδώ ότι, όταν ο Machiavelli μιλάει για ανισότητα, μιλάει τόσο για κοινωνική όσο και για πολιτική ανισότητα. Πράγματι, ασυμφωνούμε τα παραδείγματα των Camillus και Cincinnatus. Θα δούμε στη συνέχεια, και ιδιαίτερα στο παράδειγμα του αγροτικού νόμου, ότι σε μια διεφθαρμένη πόλη βασιλεύει ένα τυφλό μίσος, το οποίο οδηγεί στην υποδούλωση. Η σχέση της κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας με τη μοιραία αυτή διαφθορά διασαφηνίζεται μέσα από τα παραδείγματα του Camillus και του Cincinnatus κατά τρόπο αρνητικό και θετικό αντίστοιχα.

Το παράδειγμα του Camillus παρουσιάζεται ως ένα είδος συμπεριφοράς προς αποφυγήν για τον οποιοδήποτε θα επιθυμούσε να κρατηθεί στην εξουσία. Δεδομένου ότι στο κείμενο το παράδειγμα αυτό έρχεται μετά από τη σύγκριση των τύπων ρεπουμπλικανικής εξουσίας που ενσαρκώνονται από τον Manlius και τον Valerius, θεωρούμε ότι ο κύριος αποδέκτης αυτής της συμβουλής είναι ο κάτοχος της εξουσίας σε μια Πολιτεία. Άλλωστε, ο Machiavelli υπογραμμίζει ότι η συμπεριφορά αυτή έχει ακόμη πιο καταστροφικές συνέπειες όταν έχει ως αντικείμενο ελεύθερους λαούς⁸². Η συμπεριφορά αυτή, η τόσο επιβλαβής για τη ρεπουμπλικανική εξουσία, συνίσταται στην προώθηση της ανισότητας σε κέρδη και τιμές, με άλλα λόγια σε οικονομικό και πολιτικό επίπεδο.

⁸¹ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 156: «Perché tale corruzione e poca attitudine alla vita libera nasce da une inequalità che è in quella città».

⁸² *Ibid.*, σ. 412 : «il che non puo essere più odioso a' popoli, e massime a' liberi». Μεταφράζω: «τίποτε δεν είναι πιο απεχθές για ένα λαό, και κυρίως για ανθρώπους ελεύθερους».

Το παράδειγμα του Cincinnatus αποσκοπεί στο να προτείνει λύσεις για κάθε πολιτική ανισότητα που βρίσκει την πηγή της στον πλούτο των ατόμων και όχι στην αξία τους. Η πρώτη φράση είναι χαρακτηριστική:

*Έχουμε δείξει αλλού ότι το πιο χρήσιμο πράγμα στο πλαίσιο ενός ελεύθερου τρόπου ζωής είναι να διατηρούνται φτωχοί οι πολίτες.*⁸³

Ο Machiavelli υποστηρίζει ότι, από τη σκοπιά της ελευθερίας, η ισότητα μέσα στη φτώχεια είναι προτιμότερη από την ανισότητα μέσα στον πλούτο. Όχι μόνο γιατί ο συγγραφέας είναι υπέρ της φτώχειας γενικότερα -έχει ήδη εγκωμιάσει τη φτώχεια επανειλημμένα και δεν θα το επαναλάβει εδώ- αλλά και γιατί θεωρεί ότι αυτή είναι η καλύτερη θεραπεία για την πολιτική ανισότητα. Στη Ρώμη, όπως βλέπουμε στο παράδειγμα του Cincinnatus με τα τέσσερα στρέμματα γης του, η φτώχεια δεν ήταν εμπόδιο για την πρόσβαση σε τιμητικά αξιώματα (*Διαπιστώνουμε, όπως είπαμε, την τιμή που περιέβαλε τη φτώχεια στη Ρώμη, κι ότι τέσσερα iugeria γης αρκούσαν για να θρέψουν έναν άνδρα καλό και αντρειωμένο σαν τον Cincinnatus.*⁸⁴). Ο φτωχός αυτός άνδρας τιμήθηκε με το αξίωμα του Δικτάτορα, άσκησε την απόλυτη εξουσία που προέβλεπαν οι θεσμοί της Ρώμης διότι το άξιζε, και η φτώχεια του δεν του στάθηκε εμπόδιο, διότι, λέει ο συγγραφέας, η φτώχεια κυριαρχούσε ακόμη στην πόλη.

Έτσι, ο λαός του Machiavelli, όσο κι αν είναι ένα υποκείμενο σχετικά αφηρημένο, δεν είναι γι' αυτόν τον λόγο υποκείμενο μεταφυσικό. Τα χαρακτηριστικά του δεν καθορίζονται από κάποια φύση υπερϊστορική αλλά από τις περιστάσεις. Είναι το θύμα της κυριαρχίας και της ανισότητας, και ως τέτοιο αγωνίζεται καταρχήν για ελευθερία και ισότητα, συνθήκες μέσα στις οποίες ευδοκιμεί. Ωστόσο, ο αγώνας αυτός

⁸³ Ibid., σ. 414 : «Noi abbiamo ragionato altrove, come la più utile cosa che si ordini in uno vivere libero è che si mantenghino i cittadini poveri».

⁸⁴ Ibid., σ. 415 : «Notasi come é detto, l'onore che si faceva in Roma alla povertà, e comme a un uomo buono e valente quale era Cincinnato, quatro iugeri di terra bastavano a nutrirlo».

δεν είναι κερδισμένος εκ των προτέρων, και ο νικημένος λαός, ο λαός που έχει συντριβεί από την ανισότητα, μπορεί να φτάσει στο σημείο να υπηρετήσει την ίδια την υποδούλωση του, να στοιχηθεί πίσω από τους κυρίαρχους ή τους «απελευθερωτές» του αντί να περιφρουρήσει την ελευθερία του.

Κατά συνέπεια, για τον Machiavelli, η ισότητα είναι αναγκαία προϋπόθεση της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Όταν αυτή χάνεται, ο λαός διαφθείρεται, χάνει την ισχύ του κι ακόμη και την επιθυμία του για ελευθερία. Είμαστε τώρα σε καλύτερη θέση να καταλάβουμε αυτό που γράφει στο κεφάλαιο σαράντα πέντε:

Θα πρέπει λοιπόν να εγκαθιστούμε δημοκρατία εκεί που μπορεί να δημιουργηθεί μεγάλη ισότητα· και, αντιστρόφως, πριγκιπάτο εκεί που υπάρχει μεγάλη ανισότητα. Διαφορετικά κάνουμε κάτι ασύμμετρο και με μικρή διάρκεια.⁸⁵

Κάτω από την οπτική αυτή, θα ήταν είναι εξίσου λάθος τόσο η θέση ότι, για τον Φλωρεντίνο στοχαστή, ο λαός δεν επιθυμεί ποτέ τίποτε άλλο παρά μόνο να μην καταπιέζεται, όσο και η θέση ότι του αποδίδει μεν άλλες επιθυμίες αλλά θεωρεί ότι θα πρέπει να τις απωθήσει λόγω της κατώτερης κοινωνικής του θέσης⁸⁶. Διότι τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στον λαό δεν είναι στατικά, είναι δυναμικά, αλλάζουν διαρκώς ανάλογα με το αποτέλεσμα του πολιτικού αγώνα.⁸⁷ Δεν μπορούμε να

⁸⁵ *Ibid.*, σ. 229: «Constituiscas adunque una repubblica colui dove è o è fatta una granda égalità, ed all'incontro ordini un principato dove è grande inequalità; altrimenti farà cosa senza proporzon e poco durabile.»

⁸⁶ Τη δεύτερη θέση υποστηρίζει ο Christian Lazzeri στο άρθρο του «La guerre intérieure et le gouvernement du prince chez Machiavel», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).

⁸⁷ Η Martine Leibovici υποστηρίζει την αντίθετη άποψη στο άρθρο της «From fight to debate, Machiavelli and the revolt of the Ciompi», *Philosophy and social criticism*, 2002, 28 (6). Διαβάζουμε μάλιστα εκεί τον ακόλουθο ορισμό του λαού: «The people may be regarded as their

γνωρίζουμε εκ των προτέρων εάν ο λαός είναι διεφθαρμένος ή ενάρετος, εάν είναι στην υπηρεσία της ελευθερίας ή όχι, διότι ο χαρακτήρας και ο ρόλος του δεν είναι δεδομένος, επαληθεύεται κάθε φορά μέσα από τα γεγονότα, μέσα από τη δράση και τον λόγο. Με άλλα λόγια, ο λαός στον Machiavelli δεν είναι μια ιδέα, είναι ένα υποκείμενο, και ως τέτοιο υπόκειται στην ενδεχομενικότητα, βρίσκεται θα λέγαμε σε μια διαλεκτική σχέση με την πραγματικότητα, και ως προς αυτό είναι ένα υποκείμενο αντάξιο μιας θεωρίας σαν κι αυτής του Machiavelli, μιας θεωρίας η οποία έχει ως αφετηρία την *verità effettuale della cosa*.

Με την ανάλυσή μας για τον λαό έχουμε ρίξει αρκετό φως στο ερώτημα του υποκειμένου που δρα στο πλαίσιο του διχασμού ευνοϊκά για την ελευθερία. Είμαστε τώρα καλύτερα τοποθετημένοι για να μελετήσουμε αυτήν την τελευταία, χωρίς βέβαια να ξεχνάμε τον διάλογο που προσπαθούμε να ξεκινήσουμε με τον Machiavelli πάνω στο ερώτημα της ελευθερίας.

Ο I. Berlin παίρνει ως αφετηρία το φαινόμενο της *discord* για να καταλήξει να το ανάγει σε κεντρική έννοια της πολιτικής συνδέοντάς το με την έννοια του πλουραλισμού. Θα ήταν ενδιαφέρον να διαπιστώσουμε εάν και η έννοια της *disunione*, του διχασμού, η οποία συνδέεται με τη ρεπουμπλικανική ελευθερία στις *Διατριβές*, συνδέεται με κάποια μορφή πλουραλισμού. Στο κείμενο του I. Berlin, το ερώτημα του πλουραλισμού συνδέεται με την ανταγωνιστική σχέση μεταξύ δύο ειδών ελευθερίας, τη θετική και την αρνητική. Έτσι, ένα πρώτο βήμα για να εξετάσουμε εάν η αποδοχή από τον Machiavelli του διχασμού ως χαρακτηριστικού ενδογενούς της κοινωνίας

subjects, but these subjects are not a substance : as an inexhaustible reserve of negativity, the people is the name of what, in a city state, never accepts domination in any form.» (σ. 649). Συμφωνούμε ότι, επί της αρχής, ο λαός στον Machiavelli αγωνίζεται ενάντια στην κυριαρχία, αλλά δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι ο λαός «never accepts domination» (η υπογράμμιση δική μας). Μια τέτοια ερμηνεία δύσκολα μπορεί να συμβαδίσει με την εξήγηση που δίνει ο Machiavelli για την πτώση των μεικτών πολιτευμάτων. Είμαστε πολύ πιο κοντά στην ανάγνωση του Γ. Φαράκλα, είναι αλήθεια ότι, συχνά, «Incapable de comprendre son intérêt, le peuple se borne à désirer, craindre, aimer, haïr, et, selon la théorie des passions mise en jeu, il faut le tromper pour le faire obéir à son propre intérêt.» (Φαράκλας-Ματορίκος Γεώργιος, *Machiavel Le Pouvoir Du Prince*, Παρίσι, PUF, 1997, σ. 9).

συνοδεύεται από έναν πλουραλισμό παρόμοιας υφής με εκείνον που προασπίζεται ο I. Berlin, είναι να εξετάσουμε καταρχάς την ίδια την ύπαρξη της διάκρισης μεταξύ δύο ειδών ελευθερίας στο έργο του Φλωρεντίνου στοχαστή.

2.2. Εντοπίζοντας τη θετική και την αρνητική ελευθερία στις *Διατριβές*

Ισμήνη: Ω σχετλία, Κρέοντος αντειρηκότος;

Αντιγόνη: Αλλ' ουδέν αυτω των εμων μ' ειργειν μέτα

Σοφοκλής, *Αντιγόνη*

Μελετώντας το κείμενο του I. Berlin παρατηρούμε ότι η θετική και η αρνητική ελευθερία αποτελούν για αυτόν δύο σκοπούς καθαρά διακριτούς και συχνά ανταγωνιστικούς. Θεωρούμε ότι είναι δυνατόν να εντοπίσουμε έναν αντίστοιχο προβληματισμό και στις *Διατριβές*. Αυτός ακριβώς θα είναι ο σκοπός αυτού του τμήματος της διατριβής μας. Για να επιχειρήσουμε μια τέτοια ανάγνωση θα πρέπει καταρχάς να αποφύγουμε ένα πιθανό σφάλμα. Δεν θα πρέπει σε καμία περίπτωση να επιτρέψουμε κάποια σύγχυση μεταξύ, από τη μια πλευρά, των επιθυμιών που οδηγούν στην ελευθερία, και από την άλλη πλευρά, της φύσης της ελευθερίας για την οποία γίνεται λόγος. Ας πάρουμε για παράδειγμα το ακόλουθο αξιολογημένο απόσπασμα του πέμπτου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου:

*Αναμφίβολα, αν εξετάσουμε τους σκοπούς των αριστοκρατών και μη, θα διαπιστώσουμε στους μεν μια μεγάλη επιθυμία για κυριαρχία και στους δε την επιθυμία μόνο να μην κυριαρχούνται, και συνεπώς, μεγαλύτερη θέληση να ζουν ελεύθεροι.*⁸⁸

Παρά το γεγονός ότι η επιθυμία του λαού ορίζεται με τρόπο αρνητικό, ως ελευθερία από την κυριαρχία των μεγάλων, δεν έχουμε κανένα δικαίωμα να υποθέσουμε ότι η ικανοποίηση της περνά μέσα από την αρνητική ελευθερία και όχι μέσα από τη θετική. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ένα από τα κυριότερα επιχειρήματα

⁸⁸ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 118: «E senza dubbio, se si considerà il fine de'nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare ed in questi solo desiderio di non essere dominati, e per conseguente maggiore volontà di vivere liberi.»

υπέρ της θετικής ελευθερίας είναι ακριβώς η ικανότητά της να προστατεύει την αρνητική ελευθερία. Έτσι, για να είναι πιο στέρεα η ανάλυσή μας, είναι καλύτερο να μελετήσουμε ένα απόσπασμα όπου η ελευθερία είναι κάτι παραπάνω από απλή βλέψη.

Μια τέτοια ευκαιρία μας προσφέρεται από το δέκατο έκτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου, όπου γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης τα αίτια για τα οποία οι άνθρωποι επιθυμούν να είναι ελεύθεροι. Ο Machiavelli εντοπίζει δύο:

Αλλά όσον αφορά την άλλη επιθυμία του λαού, να ξαναβρεί την ελευθερία του, αφού δεν μπορεί να την ικανοποιήσει ο ηγεμόνας, θα πρέπει να εξετάσει ποια είναι τα αίτια που τους κάνουν να θέλουν να είναι ελεύθεροι· και θα βρει ότι κάποιοι λίγοι ανάμεσά τους επιθυμούν να είναι ελεύθεροι για να διοικούν, όμως όλοι οι υπόλοιποι, που είναι απειράριθμοι, επιθυμούν την ελευθερία για να ζούνε ασφαλείς.⁸⁹

Με αφετηρία αυτό το απόσπασμα μπορούμε να κάνουμε δύο σχόλια. Αφενός, ο Machiavelli φαίνεται να έχει συνείδηση της ύπαρξης των δύο διαφορετικών σκοπών για τους οποίους κάνει λόγο ο I. Berlin. Αφετέρου, αν και προσδιορίζει δύο επιθυμίες, δεν ανάγει καμία σε συνώνυμο της ελευθερίας. Πάνω στο ζήτημα αυτό, ας θυμηθούμε το κεφάλαιο πέντε του τρίτου βιβλίου, το οποίο έχει το ίδιο αντικείμενο με το δεύτερο μέρος του δέκατου έκτου κεφαλαίου: εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο ένας ηγεμόνας μπορεί να διατηρήσει ή να χάσει την εξουσία, ικανοποιώντας ή μη τις επιθυμίες των υπηκόων του. Στο τέλος αυτού του κεφαλαίου βρίσκουμε την ακόλουθη φράση, η οποία συμπληρώνει το απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε:

⁸⁹ *Ibid.*, σ. 153: «Ma quanto all'altro popolare desiderio di riavere la sua libertà, non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi: e troverrà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per commandare, ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri.»

*Γιατί όταν οι άνθρωποι κυβερνώνται καλά, δεν αναζητούν και δεν θέλουν καμιά άλλη ελευθερία.*⁹⁰

Μπορούμε τώρα να επιβεβαιώσουμε ότι, για τον Machiavelli, υπάρχουν τουλάχιστον δύο είδη ελευθερίας: εκείνη την οποία βιώνουμε όταν μας κυβερνά ένας καλός ηγεμόνας που τηρεί τους νόμους και σέβεται τις παραδόσεις, και μια άλλη ελευθερία, η οποία συνδέεται με την επιθυμία του κυβερνάν. Ωστόσο, για να επιβεβαιώσουμε ότι γίνεται διάκριση μεταξύ δύο ειδών ελευθερίας και όχι απλώς δύο όψεων της ελευθερίας, θα πρέπει επίσης να διερευνήσουμε τη φύση της σχέσης μεταξύ των δύο. Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για διάκριση μεταξύ δύο ειδών παρά μόνο αν οι δύο έννοιες έχουν διακριτό ρόλο στο πλαίσιο του ρεπουμπλικανικού συστήματος που περιγράφει ο συγγραφέας.

Ο Φλωρεντίνος στοχαστής διασαφηνίζει αυτή τη σχέση σε ένα κεφάλαιο όπου συζητά τους λόγους για τους οποίους *Ένας λαός συνηθισμένος να ζει κάτω από την εξουσία κάποιου ηγεμόνα, αν κατά τύχη ελευθερωθεί, δύσκολα διατηρεί την ελευθερία του.*⁹¹ Ο λόγος για τον οποίο αναφέρεται εδώ σε δύο διακριτούς σκοπούς είναι γιατί επιχειρεί να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο ένας τύραννος (*diventati della loro patria tiranni*) μπορεί εύκολα να κρατήσει την εξουσία ικανοποιώντας μόνον τον ένα από τους δυο, εκείνον της ασφάλειας. Έτσι, η ανάγκη για ασφάλεια είναι ένας σκοπός που μπορεί να ικανοποιηθεί υπό καθεστώς ελευθερίας αλλά και υπό καθεστώς τυραννίας. Στην πραγματικότητα, μπορεί ακόμη και να χρησιμεύσει για την εγκαθίδρυση τυραννίας.

Εκ πρώτης όψεως, αυτή η σύνδεση της αρνητικής ελευθερίας με την τυραννία φαίνεται να σχετικοποιεί την αξία της. Ένα είδος ελευθερίας το οποίο μπορεί να

⁹⁰ *Ibid.*, σ. 351: «Perché gli uomini quando sono governati bene, non cercano né vogliono altra libertà.»

⁹¹ Πρόκειται για τον τίτλο του δέκατου έβδομου κεφαλαίου του πρώτου βιβλίου των *Διατριβών*. *Ibid.*, σ. 150: «Uno popolo uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà.»

αξιοποιηθεί από τυράννους δεν μπορεί να έχει την ίδια αξία για μια Πολιτεία με ένα είδος ελευθερίας το οποίο οδηγεί στην πτώση τους. Θα μπορούσαμε λοιπόν, στο σημείο αυτό να υποθέσουμε ότι, για τον Machiavelli, η κατεξοχήν ρεπουμπλικανική ελευθερία είναι η θετική. Ωστόσο, ακόμη κι αν η διατύπωση αυτής της υπόθεσης είναι νόμιμη, αφήνει ανοιχτό το ερώτημα των λόγων για τους οποίους ο Machiavelli εισάγει εδώ μία έννοια αρνητικής ελευθερίας, ενώ θα μπορούσε απλώς να κάνει τη διάκριση μεταξύ ελευθερίας και ασφάλειας. Γιατί να αναδείξει την ασφάλεια σε είδος ελευθερίας;

Είναι σίγουρα μάταιο να αναζητούμε πάντοτε μια φορμαλιστική απάντηση σε τέτοιου είδους ερωτήματα. Δεν είναι όλες οι θέσεις ενός συγγραφέα σαν τον Machiavelli στην υπηρεσία μιας θεωρητικής σκοπιάς, αυτό είναι βέβαιο. Δεν συγκροτούν όλα τα τμήματα του έργου του έναν απρόσκοπτο μηχανισμό. Κάποιες θέσεις μπορεί να μην χαρακτηρίζονται και τόσο από την έγνοια της συνοχής. Αρκετά συστήματα είναι λειτουργικά χάρη στις αντιφάσεις τους και όχι σε πείσμα αυτών. Κατά τη γνώμη μας, το ίδιο ισχύει και σε τούτη την περίπτωση.

Για να δούμε τη διαφορά, ας κοιτάξουμε τα σχόλια του Guicciardini. Στο θέμα αυτό είναι πολύ πιο στέρεα σε θεωρητικό επίπεδο από τα επιχειρήματα του Machiavelli: τίποτε δεν μπορεί να υπερνικήσει την επιθυμία για ελευθερία και καμιά ευεργεσία από τη μεριά του τυράννου δεν είναι ικανή να την ξεριζώσει⁹². Αλλά τότε πώς εξηγείται η άνοδος των τυράννων στην εξουσία; Ένα επιχείρημα, όσο κι αν είναι καθησυχαστικό ή συνεκτικό, δε χρησιμεύει σε τίποτε αν βρίσκεται σε αντίθεση με την πραγματικότητα. Ο I. Berlin σκέφτεται κατ' αυτόν τον τρόπο, όταν παραχωρεί στην ανάγκη για αναγνώριση θέση είδους ελευθερίας. Ο Machiavelli κάνει το ίδιο, όταν αποδίδει στην ασφάλεια θέση είδους ελευθερίας. Είχε ήδη παραχωρήσει στον λαό το δικαίωμα να νομοθετεί και να δικάζει, το να του αφαιρέσει το δικαίωμα να εκφράζει τις επιθυμίες του θα ήταν μια αντίφαση πολύ πιο δυσνόητη από αυτήν που μόλις αναδείξαμε. Και επιπλέον, θα ήταν μια θέση επικίνδυνη, γιατί θα μπορούσε να διατυπωθεί μόνον αγνοώντας την πραγματικότητα.

⁹² Guicciardini F., «Considerazioni intorno ai Discorsi de Machiavelli», *op. cit.*, σ. 546.

Συνεπώς, ακόμη κι αν η σημασία της αρνητικής ελευθερίας σχετικοποιείται σε σχέση με εκείνη της θετικής ελευθερίας, η σημασία της για τη ρεπουμπλικανική ελευθερία δεν εξαλείφεται. Θα μπορούσαμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι ενισχύεται: αν ένας τύραννος μπορεί κι εκείνος να ικανοποιήσει την επιθυμία αρνητικής ελευθερίας που διακατέχει τον λαό, αν μπορεί να του προσφέρει ασφάλεια, τότε όταν η Πολιτεία παραμελεί την ασφάλεια του λαού δεν κάνει άλλο παρά να προετοιμάζει τον δρόμο για την τυραννία.

Συμπερασματικά, παρατηρούμε ότι στις *Διατριβές* -όπως και στο κείμενο του I. Berlin- τα δύο είδη ελευθερίας είναι διακριτά και η σχέση τους, τόσο εκρηκτική όσο και αναγκαία, υπογραμμίζεται. Συνεπώς, νομιμοποιούμαστε από το ίδιο το κείμενο να κάνουμε μια ανάγνωση των *Διατριβών* πάνω στη βάση της διάκρισης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας. Εάν λάβουμε ως αφετηρία αυτή τη διάκριση, η απάντηση στο ερώτημα αναφορικά με τη φύση της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας φαίνεται να βρίσκεται στη σχέση μεταξύ των δύο ειδών ελευθερίας στο πλαίσιο της Πολιτείας. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να εξετάσουμε που τοποθετούνται τα όρια μεταξύ των δύο ειδών ελευθερίας που εντοπίζουμε στις *Διατριβές*.

Στην παρουσίαση του κειμένου του I. Berlin την οποία επιχειρήσαμε, διαπιστώσαμε ότι εντοπίζει την πηγή των πολιτικών τραγωδιών που προκαλούνται στο όνομα της ελευθερίας -και, ιστορικά, στο όνομα της λεγόμενης θετικής ελευθερίας- στον μονισμό από τον οποίο χαρακτηρίζεται συχνά αυτή η έννοια. Για τον I. Berlin, η αιτία του μονισμού της ελευθερίας είναι ο ενίοτε μονιστικός χαρακτήρας του Λόγου, πάνω στον οποίο θεμελιώνεται συχνά η ελευθερία. Έτσι, φαίνεται ότι για να μελετήσουμε τη συμβατότητα μεταξύ της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας των *Διατριβών* και του πλουραλισμού -την εγγύηση αυτή ενός ελαχίστου αρνητικής ελευθερίας- θα πρέπει καταρχάς να μελετήσουμε τη σχέση της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας με τον Λόγο.

2.3. Λόγος και λαϊκή επιθυμία στην Πολιτεία των Διατριβών

Whose who restrain desire, do so because theirs is weak enough to be restrained ; and the restrainer or Reason usurps its place & governs the unwilling. And being restrained it by degrees becomes passive till it is only the shadow of desire. The history of this is written in Paradise Lost. & the Governor of Reason is called Messiah.

William Blake, *The marriage of Heaven and Hell*.

Έπειτα από την ανάλυσή μας πάνω στην έννοια του λαού και τη σχέση του με την ανισότητα, δικαιούμαστε να περιμένουμε ότι, για τον συγγραφέα, σε μια πόλη τέλεια θεμελιωμένη δεν θα υπήρχε καμία ανισότητα. Κι όμως, δεν είναι έτσι. Ο Machiavelli δεν επιχειρεί να βρει μια τελική λύση σε αυτό το πρόβλημα. Ας μην ξεχνάμε ότι το σημείο από όπου ξεκίνησε ήταν ακριβώς η αναγκαιότητα της συμφιλίωσης με την πραγματικότητα του διχασμού, αφού η υπέρβασή του κρίνεται αδύνατη. Συνεπώς, βρίσκεται απέναντι σε ένα παράδοξο. Από τη μια είναι πεπεισμένος ότι από την ανισότητα παράγεται η δια-φθορά και η απώλεια της ελευθερίας. Από την άλλη, είναι υποχρεωμένος να συμβιβαστεί με την ύπαρξή της. Είναι συνεπώς αναγκασμένος να υπερασπιστεί την ελευθερία στο σχήμα του αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα ως διαρκή τον κίνδυνο της υποδούλωσης. Θα διερευνήσουμε στη συνέχεια την κατεύθυνση στην οποία ο συγγραφέας αναζητεί τη λύση σε αυτό θεμελιακό παράδοξο της θεωρίας του και ιδιαίτερα το αν πρόκειται ή όχι για μια λύση ορθολογιστική.

Βεβαίως έχουμε ήδη μελετήσει -μέσα από μια λεπτομερειακή ανάλυση κειμένου- τον τρόπο με τον οποίο γίνεται το πέρασμα από τον Λόγο στην επιθυμία. Ωστόσο, δεδομένης της πανουργίας του Λόγου, είναι νόμιμο να περιμένουμε την επανεμφάνισή του. Πριν καταλήξουμε ότι η ρεπουμπλικανική ελευθερία στον Machiavelli δεν θεμελιώνεται στον Λόγο, θα πρέπει να εξετάσουμε την πιθανότητα ο τελευταίος να εξακολουθεί να επιζητεί κάτω από τη μορφή της λαϊκής επιθυμίας, και ιδιαίτερα ως πηγή των «αναγκαίων» ορίων της τελευταίας ή ως εργαλείο απαξίωσης των αντιπάλων της.

Αναφορικά με την πρώτη πιθανότητα, δηλαδή την πιθανότητα ο Λόγος να εισάγεται εκ νέου στο σχήμα του Machiavelli ως πηγή των αναγκαίων ορίων της επιθυμίας, ας σημειώσουμε καταρχάς ότι ο συγγραφέας νομιμοποιεί την κοινωνική σύγκρουση σε όλες τις μορφές της και με όλες της τις συνέπειες. Το παράδειγμα της Ρώμης, το οποίο χρησιμοποιεί, εμπεριέχει τη βία, την πολιτική ανυπακοή, τις προσβολές, τις κραυγές, όλες τέλος πάντων τις όψεις των *tumulti* οι οποίες περιγράφονται στο έργο του Τίτου Λίβιου και αναφέρονται στις *Διατριβές*. Όπως γράφει στην πρώτη γραμμή του τέταρτου βιβλίου, όπου υποστηρίζει την άποψή του πιο αδιαπραγμάτευτα παρά ποτέ:

*Δεν θα ήθελα να χάσω την ευκαιρία να εξετάσω τις ταραχές που έγιναν στη Ρώμη από το θάνατο των Ταρκυνίων μέχρι τη δημιουργία των Δημάρχων.*⁹³.

Δεν προκειται λοιπόν για μια σύγκρουση η οποία εκτυλίσσεται σε θεσμικό επίπεδο και εντός των ορίων της νομιμότητας, για μια σύγκρουση που εκφράζεται αποκλειστικά μέσω της συμμετοχής σε ήδη υπάρχοντες θεσμούς ή μέσω αντιπροσώπευσης και που καθοδηγείται με τρόπο τεχνητό προς την κοινωνική συναίνεση. Πρόκειται αντιθέτως για έναν αγώνα λυσσαλέο και συχνά εκτός των ορίων της νομιμότητας. Άλλωστε, αν οι νόμοι μπορούσαν να προβλέψουν τη λύση για όλα τα

⁹³ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 115: «Io non voglio mancare di discorrere sopra questi tumulti che furono in Roma dalla morte de' Tarquinii alla creazione de' Tribuni.»

προβλήματα, τότε ο αγώνας θα ήταν άνευ αντικειμένου και θα μπορούσαμε άμεσα να επιστρέψουμε σε μια θεωρία θεμελιωμένη αποκλειστικά στον Λόγο.

Ο αγώνας που περιγράφεται από τον συγγραφέα είναι λοιπόν βίαιος. Το αντίθετο δεν θα ήταν σύμφωνο με την πολιτική πραγματικότητα και γνωρίζουμε πόσο μεγάλη αξία έχει η τελευταία για τον Machiavelli. Κάτι τέτοιο θα βρισκόταν σε ανοιχτή σύγκρουση με την ανθρωπολογία του και θα άφηνε ανολοκλήρωτο το σχήμα του για τον κύκλο των πολιτευμάτων, αφού δεν θα υπήρχε πλέον αιτία ικανή να εξηγήσει την πτώση των μεικτών πολιτευμάτων. Μια άλλη λύση για το πρόβλημα αυτό θα ήταν να υποστηρίξει ότι ο λαός δεν θα έπρεπε και δεν θα μπορούσε -για λόγους «αντικειμενικούς»- να επιζητήσει κάτι που να πλησιάζει την ολοκληρωτική νίκη, παρά το γεγονός ότι αυτή υπαγορεύεται από τις επιθυμίες του. Μια τέτοια λύση θα σήμαινε πράγματι την επιστροφή του Λόγου στο σχήμα, αφού η επιθυμία έχει τη δική της λογική και δεν γνωρίζει όρια άλλα από αυτά που η ίδια θέτει στον εαυτό της.

Μα ο Machiavelli δεν προσβλέπει σε μια τέτοια λύση. Παρουσιάζει τρία θεμελιώδη παραδείγματα του ρόλου της επιθυμίας στη ρεπουμπλικανική πολιτική ζωή: τη δημιουργία των Δημάρχων, τη δημιουργία της Δεκανδρίας και τον αγροτικό νόμο. Ας δούμε αυτά τα παραδείγματα από πιο κοντά.

Έχουμε ήδη διαπραγματευτεί το παράδειγμα της δημιουργίας των Δημάρχων. Πρόκειται για μια περίπτωση όπου ο κοινωνικός αγώνας καταλήγει στη δημιουργία ενός επίσημου θεσμού ευνοϊκού για την ελευθερία. Οι μεγάλοι υποχωρούν μπροστά στην κοινωνική πίεση και δέχονται ένα θεσμό ο οποίος δίνει στον λαό ένα μέσο τόσο αντιπροσώπευσης όσο και προστασίας απέναντι στη δύναμη και τον πλούτο τους. Όπως λέει ο Machiavelli: *[οι Δήμαρχοι] να είναι πάντα μεσολαβητές μεταξύ των πληβείων και της Συγκλήτου, και ένα εμπόδιο στην έπαρση των αριστοκρατών*.⁹⁴ Πρόκειται για ένα θεσμό που ενισχύει τόσο τη θετική όσο και την αρνητική ελευθερία, την ελευθερία

⁹⁴ *Loc. cit.*: «poterono essere sempre dipoi mezzi intra la Plebe e il Senato, e onviare alla insolenzia de' Nobili».

τόσο ως αντιπροσώπευση όσο και ως ασφάλεια. Ωστόσο, το αποτέλεσμα αυτό δεν είναι το μόνο δυνατό αποτέλεσμα των κοινωνικών συγκρούσεων.

Πράγματι, στο κεφάλαιο τριανταεπτά, ο Machiavelli μας δίνει το αντίστροφο παράδειγμα. Στην περίπτωση του αγροτικού νόμου, η σύγκρουση μεταξύ λαού και Συγκλήτου έφερε την καταστροφή της Πολιτείας. Εκ πρώτης όψεως, ο συγγραφέας φαίνεται να δείχνει εδώ μια κάποια μετριοπάθεια. Ωστόσο, δεν πρόκειται για μετριοπάθεια στερούμενη άλλου κριτηρίου, αλλά μάλλον για μια τοποθέτηση υπέρ των μετριοπαθών αποφάσεων σε συγκεκριμένες συνθήκες σαν κι αυτές που παρουσιάζονται στην περίπτωση του αγροτικού νόμου. Ο συγγραφέας δεν επιχειρεί καθόλου να αρνηθεί ή να σχετικοποιήσει τη σημασία των ιστορικών γεγονότων. Δίνει εντούτοις μιαν ερμηνεία συνεπείας της οποίας το ιστορικό αυτό παράδειγμα παύει να αποτελεί όπλο στα χέρια των αντιπάλων του, περνάει στα δικά του και λειτουργεί υπέρ του. Κατά τη γνώμη του, το αίτιο της πτώσης της Ρώμης δεν ήταν η πολιτική και κοινωνική σύγκρουση. Η σύγκρουση ήταν αντιθέτως το μόνο εμπόδιο στη φιλοδοξία των μεγάλων, οι οποίοι διαφορετικά θα είχαν καταστρέψει την πόλη πολύ νωρίτερα. Ο λόγος για τον οποίο η σύγκρουση δεν κατόρθωσε στη δεδομένη στιγμή να παράγει μια λύση προς όφελος της ελευθερίας, ήταν η υπερβολικά μεγάλη ανισότητα που είχε ήδη δημιουργηθεί,⁹⁵ ως αποτέλεσμα της οποίας ο λαός δεν είχε πια τη δύναμη που χρειαζόταν για να μπορεί να επιτεθεί στους μεγάλους κατά μέτωπο ελπίζοντας στη νίκη. Έχοντα υιοθετήσει αυτήν την ανάλυση, ο Machiavelli δεν βρίσκει κανένα λόγο να αλλάξει γνώμη αναφορικά με τις ευνοϊκές συνέπειες του διχασμού γενικότερα, σημειώνει μόνο ότι, σε παρόμοιες περιστάσεις, είναι καλύτερο να επιλέγεται μια τακτική πιο μετριοπαθής από εκείνη την οποία επέλεξε ο λαός στην περίπτωση της εξέγερσης του *Mons Sacer* –η οποία ωστόσο δεν ήταν λιγότερο ορθή στο δικό της πλαίσιο. Η στρατηγική των Γράκχων, να βάλουν όρια στη δύναμη των μεγάλων μέσα από τον αγώνα, ήταν σωστή όσον αφορά την πρόθεση, την *intenzione*, κακή ήταν η τακτική τους, το *partito*, που διάλεξαν. Έτσι, ο Machiavelli δεν φαίνεται να παίρνει θέση υπέρ του περιορισμού της επιθυμίας του λαού ούτε σε αυτή τη δεύτερη

⁹⁵ *Ibid.*, σ. 191: «Perché la trovò raddoppiata la potenza de'suoi avversari». Μεταφράζω: «γιατί βρήκε διπλή τη δύναμη των εχθρών της».

περίπτωση· αντί να καλεί τον τελευταίο να περιορίσει τις επιθυμίες του, μας καλεί απλώς να υιοθετήσουμε μια τακτική ρεαλιστική και συνάμα σύμφωνη προς τη λαϊκή επιθυμία.

Μετά από τα δύο αυτά ακραία παραδείγματα απόλυτης επιτυχίας και αποτυχίας, ο Machiavelli, ο οποίος είναι ιδιαίτερα ευαίσθητος στον πλούτο της πραγματικότητας, στην ποικιλομορφία που προσφέρει, μας δίνει και ένα τρίτο παράδειγμα, το παράδειγμα μιας κατάστασης όπου τα πράγματα δεν είναι το ίδιο καθαρά, ένα παράδειγμα όπου η πλήρης αποτυχία αποφεύγεται μόλις την τελευταία στιγμή. Πρόκειται για μια περίπτωση αρκετά λεπτή, τόσο για τη θεωρία του Machiavelli όσο και για την υπόθεσή μας αναφορικά με τη σχέση μεταξύ της ελευθερίας και της λαϊκής επιθυμίας.

Στο τεσσαρακοστό κεφάλαιο, ο συγγραφέας πραγματεύεται το ερώτημα της δημιουργίας της Δεκανδρίας. Ήδη από τις πρώτες γραμμές κάνει ένα σχόλιο το οποίο, κατά τη γνώμη μας, υπογραμμίζει τη σημασία της *απόφασης*. Γράφει ότι η περίπτωση αυτή είναι το ίδιο ενδιαφέρουσα τόσο για όσους επιθυμούν να διατηρήσουν την ελευθερία μιας Πολιτείας όσο και για εκείνους που επιθυμούν να την υποδουλώσουν, στο βαθμό που πρόκειται για μια στιγμή όπου το αποτέλεσμα της σύγκρουσης δεν ήταν προβλέψιμο, όπου η σύγκρουση θα μπορούσε να είχε ως αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση τυραννίας και όπου η μορφή που θα έπαιρνε το πολίτευμα στο τέρμα της πολιτικής κρίσης εξαρτιόταν από τα σφάλματα των δρώντων υποκειμένων, δηλαδή από τις αποφάσεις τους.

Εάν η καταστροφή ή η διάσωση της ελευθερίας εξαρτώνται από τις αποφάσεις των δρώντων υποκειμένων, τότε το θεμέλιο των αποφάσεων αυτών αποκτά κομβική σημασία για το ερώτημά μας, το ερώτημα της πρωτοκαθεδρίας της επιθυμίας ή του Λόγου στο πλαίσιο της εννοιολογικοποίησης της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας των *Διατριβών*. Θα πρέπει λοιπόν να δώσουμε όλη μας την προσοχή στο συμπέρασμα του Machiavelli για το ζήτημα της Δεκανδρίας, αφού οι γραμμές αυτές διασαφηνίζουν το ζήτημα ακριβώς το οποίο μας ενδιαφέρει:

Μπορούμε λοιπόν, με βάση αυτό το κείμενο, να σημειώσουμε ότι στη Ρώμη το κακό της τυραννίδας δημιουργήθηκε πρώτα από τα ίδια αίτια που γεννιούνται οι περισσότερες τυραννίδες σε κάθε πόλη, δηλαδή από την υπέρμετρη επιθυμία του λαού να είναι ελεύθερος και από την υπέρμετρη επιθυμία των αριστοκρατών να διοικούν. Κι όταν δεν συμφωνούν να κάνουν έναν νόμο προς όφελος της ελευθερίας, αλλά η κάθε πλευρά στηρίζει έναν δικό της άνθρωπο, τότε αμέσως έρχεται η τυραννίδα.⁹⁶

Ο λαός τον οποίο ο Machiavelli είχε χαρακτηρίσει ελεύθερο, ο ίδιος λαός που είχε θωρακίσει την ελευθερία με τη θέσπιση των Δημάρχων, στην ίδια πόλη, σε μια εποχή πλήρη αρετής, ο ίδιος αυτός λαός, λίγο έλειψε να βρεθεί κάτω από τυραννικό ζυγό. Ο συγγραφέας δίνει μια πρώτη εξήγηση για αυτό το φαινομενικά παράδοξο γεγονός. Αν στην περίπτωση της δημιουργίας των Δημάρχων διαπιστώσαμε τις θετικές συνέπειες των *desiderii*, στην περίπτωση της δημιουργίας της Δεκανδρίας μπορούμε να διαπιστώσουμε τις επικίνδυνες συνέπειες *da troppo desiderio*. Παραμένουμε λοιπόν πάντα στο βασίλειο των επιθυμιών, μόνο που είμαστε υποχρεωμένοι να κάνουμε εσωτερικές διακρίσεις, να δούμε που βρίσκεται το όριο μεταξύ επιθυμιών και *υπέρμετρων επιθυμιών*. Ας συνεχίσουμε την ανάγνωση:

Ο λαός και οι ρωμαίοι αριστοκράτες συμφώνησαν να δημιουργήσουν τη Δεκανδρία και να της δώσουν μεγάλη εξουσία,

⁹⁶*Ibid.*, σ. 200: «Notasi adunque per questo testo, in prima essere nato in Roma questo inconveniente di creare questa tyrannide, per quelle medesime cagioni che nascono la maggior parte delle tyrannidi nelle città, e questo è da troppo desiderio del popolo d'essere libero, e da troppo deiderio de' nobili di commandare. E quando e' non convengano a fare una legge in favore della libertà, ma gettassi qualcina delle parti a favorine uno, allora è che subito la tyrannide surge.»

*γιατί οι μεν ήθελαν να βγάλουν από τη μέση τους Συγκλητικούς
και οι δε τους Δημάρχους.⁹⁷*

Δεν θα μπορούσαμε να περιμένουμε καλύτερη συμπεριφορά από την πλευρά των ευγενών, αλλά πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η ευνοϊκή για την ελευθερία επιθυμία ήταν η επιθυμία του λαού να μην καταπιέζεται. Και η συγκεκριμένη μορφή λαϊκής επιθυμίας, την οποία καταδικάζει ο Machiavelli στην περίπτωση της δημιουργίας της Δεκανδρίας, μοιάζει περισσότερο με την επιθυμία των μεγάλων. Στην περίπτωση αυτή ο λαός δεν επιδιώκει να διευρύνει τη δική του ελευθερία αλλά να περιορίσει την ελευθερία των άλλων. Μήπως πρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας θεωρεί την επιθυμία κάποιου υπερβολική όταν επιδιώκει να επιβάλει στους άλλους περιορισμούς μεγαλύτερους από αυτούς που είναι αναγκαίοι για να εγγυηθούν την ελευθερία του ίδιου; Όμως το βασικό επιχείρημα του Machiavelli είναι εντελώς διαφορετικό. Κλείνει το κεφάλαιο με έναν παραλληλισμό:

*Γιατί, όπως έλεγε ο βασιλιάς Φερδινάνδος, οι άνθρωποι
συμπεριφέρονται συχνά σαν μικρά αρπακτικά, που έχουν τέτοια
επιθυμία να επιτεθούν στη λεία τους, ώστε δεν αντιλαμβάνονται
κάποιο άλλο, μεγαλύτερο πτηνό, που πέφτει πάνω τους να τα
σκοτώσει.⁹⁸*

Συνοψίζει έτσι σε μερικές γραμμές το νόημα ολόκληρου του κεφαλαίου. Υπερβολική είναι η επιθυμία που τυφλώνει (*acceco*) σε σημείο τέτοιο που να μην είναι πια ορατός ο πραγματικός κίνδυνος, και ο πραγματικός κίνδυνος τόσο για τον λαό όσο και για τους ευγενείς ήταν η οριστική απώλεια της ελευθερίας, αφού, στην προσπάθεια

⁹⁷ *Loc. cit.*: «Convennero il popolo ed i nobili di Roma a creare i Dieci, e crearli con tanta autorità, per il desiderio che ciascuna delle parti aveva, l'una di spegnere il nome consolare, l'altra il tribunizio.»

⁹⁸ *Ibid.*, σ. 202: «Perché gli uomini, come diceva il re Ferrando, spesso fanno come certi minori uccelli di rapina, ne' quali è tanto desiderio di conseguire la loro preda, a che la natura gl'incita, che non sentono uno altro maggiore uccello che sia loro sopra per ammazzarli.»

τους να περιορίσουν την ελευθερία αλλήλων, αποδέχτηκαν την κατάλυση θεσμών που υπήρχαν για να προστατεύουν και τη δική τους ελευθερία.

Το σχόλιο αυτό μας επιτρέπει άραγε να καταλήξουμε ότι ο Machiavelli αναγκάζεται να εισάγει εκ νέου τον Λόγο στο σχήμα του; Στα μάτια μας ο Λόγος μπορεί να φαίνεται ως το φυσικό όριο της επιθυμίας, ωστόσο, μια τέτοια θέση θα προϋπόθετε ότι η απάντηση του συγγραφέα απέναντι σε αυτήν την τυφλή επιθυμία θα ήταν να επιχειρήσει να της επιβάλει εξωτερικά όρια. Και η υπόθεση αυτή δεν είναι και τόσο προφανής. Κατά τη γνώμη μας, δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε ότι, για τον Machiavelli, θα ήταν ρεαλιστικό και προσήκον η απόλυτη τύφλωση που παράγεται από αυτόν τον ανελεή αγώνα μεταξύ αντιμαχόμενων επιθυμιών να αντιμετωπιστεί με την υπέρβαση των αυτών επιθυμιών. Θα έπεφτε σε μεγάλη αντίφαση, αφού νωρίτερα εργάστηκε τόσο για να θεμελιώσει την νομιμότητα ακριβώς αυτών των επιθυμιών. Θα δούμε πράγματι ότι προσανατολίζεται σε μιαν άλλη λύση.

Στο κεφάλαιο σαράντα έξι ο συγγραφέας επανέρχεται στο ερώτημα της εγκαθίδρυσης τυραννιών, πάντα στην εποχή της δημιουργίας της Δεκανδρίας. Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι δεν αναφέρεται σε κάποιο συγκεκριμένο συμβάν και μάλιστα φαίνεται να εγκαταλείπει το έργο του Τίτου Λίβιου, το οποίο μέχρι τώρα σχολίαζε. Εκφέρει αντιθέτως την προσωπική του κρίση πάνω στη ρωμαϊκή ιστορία και επεξεργάζεται έτσι ένα είδος γενικής θεωρίας πάνω στα αίτια του φαινομένου της τυραννίας, αντί να εκφέρει μιαν απλή γνώμη περιορισμένη από τον ειδικό χαρακτήρα κάποιου συγκεκριμένου παραδείγματος επιλεγμένου μέσα από το έργο του ρωμαίου ιστορικού.

Διαπιστώνει ότι, ακόμη και μετά την πτώση της Δεκανδρίας, οι αναταραχές δεν σταματούν και η διαδικασία που οδηγεί στην τυραννία -την οποία είχε περιγράψει στο κεφάλαιο σαράντα- συνεχίζει να υποσκάπτει τα θεμέλια της ελευθερίας. Αποφασίζει λοιπόν να περιγράψει τη διαδικασία αυτή με μεγαλύτερη λεπτομέρεια:

*Οι πληβείοι έμεναν ήσυχoi στα όριά τους, οι νεαροί αριστοκράτες
άρχισαν να τους επιτίθενται και οι Δήμαρχοι λίγες λύσεις*

μπορούσαν να προσφέρουν, γιατί και οι ίδιοι βρίσκονταν κυνηγημένοι. Οι αριστοκράτες από την άλλη, ακόμη κι αν έβλεπαν ότι η νεολαία τους ήταν υπερβολικά βίαιη, προτιμούσαν να καταπατηθούν τα όρια από τους δικούς τους και όχι από τους πληβείους, αφού κάποιος θα τα καταπατούσε. Και η επιθυμία να υπερασπιστούν την ελευθερία τους έκανε τον καθένα να κυριαρχεί καταπιέζοντας τον άλλον. Αυτή είναι η τάξη τέτοιων γεγονότων: για να σταματήσουν να φοβούνται οι άνθρωποι, αρχίζουν να φοβίζουν τους άλλους, τις επιθέσεις που απομακρύνουν από τους εαυτούς τους τις ρίχνουν στους άλλους, λες και είναι αναγκαίο ή να βλάψεις ή να σε βλάψουν.⁹⁹

Μετά την πτώση της Δεκανδρίας, ο λαός, ο οποίος, κατά τον συγγραφέα, είχε ανακτήσει την ελευθερία του και κατείχε μάλιστα και θέση αναβαθμισμένη μέσα στο κράτος χάρη στους νέους νόμους που επιβεβαίωναν την εξουσία του¹⁰⁰, ήταν ικανοποιημένος στα όριά του. Όμως η νέα γεννιά των ευγενών, η οποία δεν ήταν ικανοποιημένη με την ενίσχυση της θέσης του λαού, άρχισε να του επιτίθεται. Πρόκειται για το ίδιο σχήμα με εκείνο που είχαμε δει στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου: οι μεγάλοι δεν είναι ικανοποιημένοι με την ισότητα και επιδιώκουν συνεχώς

⁹⁹ *Ibid.*, σ. 208: «e stando la plebe quita intra i termini suoi, cominciarono i giovani nobili a ingiuriarla ed i Tribuni vi potevon fare pochi rimedi, perchè loro anche erano volati. La Nobilità, dall'altra parte, ancora che gli paresse che la sua gioventù fusse troppo feroce, nonpertanto aveva a caro che avendosi a trapassare il modo, lo trapassarono i suoi e non la plebe. E così il disiderio di difendere la libertà faceva che ciascuno tanto si prevaleva ch'egli oppressava l'altro. E l'ordine di questi accidenti è, che mentre che gli uomini cercano di non temere, cominciono a fare temere altrui, e quella ingiuria che gli scacciano da loro, la pongono sopra un altro come se fusse necessario offendere o essere offeso.»

¹⁰⁰ *Ibid.*, σ. 207: «leggi nuove in confirmazione della sua potenza».

να κυριαρχήσουν στον λαό. Ωστόσο, ο Machiavelli μας δίνει εδώ μια πολύτιμη επεξήγηση.

Η βία ξεκίνησε από τους νεαρούς ευγενείς, οι οποίοι δεν είχαν τις εμπειρίες των παλαιότερων και έδρασαν παρορμητικά, όμως αυτό δεν εμπόδισε στη συνέχεια τους υπόλοιπους ευγενείς να τους υποστηρίξουν, εξαιτίας ενός θεμελιώδους πάθους, το οποίο δεν ήταν άλλο από τον φόβο για την αντίδραση του λαού απέναντι σε αυτή την αδικαιολόγητη βία. Έτσι, η σύγκρουση ξεπερνάει τα όρια των θεσμών της Πολιτείας, οι οποίοι ποδοπατούνται ατιμώρητα, και ως παράδειγμα αναφέρονται οι επιθέσεις εναντίον των Δημάρχων που θεωρούνταν ιερά πρόσωπα. Η σύγκρουση παίρνει λοιπόν εκ νέου την άγρια, αχαλίνωτη μορφή της.

Η συμπεριφορά των ευγενών -η οποία συνδέεται με την επιθυμία τους να κυριαρχήσουν- ανοίγει έτσι ένα φαύλο κύκλο, διότι αν το πρόβλημα αφορούσε απλώς κάποια συγκεκριμένη αδικία ή ανισότητα, τότε η απάντηση θα μπορούσε να δοθεί από τους θεσμούς, όμως η σύγκρουση δεν αφορούσε πια κάποια αδικία ή κάποιον πολίτη που ξεπέρασε τα όρια της αναγκαίας για την Πολιτεία ισότητας: η σύγκρουση ήταν βαθύτερη και γενικότερη, έθετε πλέον σε αντιπαράθεση δύο « διαθέσεις » της πόλης, δύο αντιμαχόμενες επιθυμίες, την επιθυμία του λαού να μην καταπιέζεται και την επιθυμία των ευγενών να τον καταπιέζουν ατιμώρητα.

Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι μετά από όλους τους αγώνες και όλες τις νίκες του λαού προς όφελος της ελευθερίας, με την έννοια τόσο της ισότητας όσο και της συμμετοχής στην εξουσία ως εγγύηση της ασφάλειάς του, η ελευθερία εξακολουθεί να βρίσκεται εκτεθειμένη στον ίδιο κίνδυνο: την επιθυμία των πλούσιων και ισχυρών να κυριαρχούν επί του λαού. Οι πλούσιοι και ισχυροί αρχίζουν πάντοτε εκ νέου, ακούραστοι, την αναρρίχηση τους προς την απόλυτη εξουσία, από το σημείο όπου βρέθηκαν πεσμένοι κατά την τελευταία τους προσπάθεια.

Ο συγγραφέας δεν κατανοεί τους λόγους αυτής της ακόρεστης φιλοδοξίας των μεγάλων, όμως διαπιστώνει για ακόμη μια φορά την ύπαρξή της πέρα από κάθε αμφιβολία, καθώς και τους κινδύνους που συνεπάγεται. Αφού όμως παραδέχεται ότι είναι αδύνατον να διαγραφεί μια για πάντα αυτή η φιλοδοξία, μιας και ξαναγεννιέται μετά από κάθε ήττα, αποφασίζει να βρει άλλες λύσεις. Προτείνει μάλιστα δύο. Η πρώτη

είναι μια συμβουλή στο τακτικό επίπεδο -η ίδια που είχε προτείνει κατά την ανάλυση για τον αγροτικό νόμο- δηλαδή ότι όταν οι εχθροί της ελευθερίας γίνονται υπερβολικά δυνατοί είναι καλύτερα να αναζητούμε μια μετριοπαθή λύση αντί να προκαλούμε τη δύναμή τους με μια κατά μέτωπο επίθεση. Ωστόσο, η καλύτερη λύση δεν είναι άλλη από την πρόληψη τέτοιων καταστάσεων:

Μια Πολιτεία λοιπόν, θα πρέπει, μεταξύ άλλων, να διαθέτει ένα θεσμό που να διασφαλίζει ότι οι πολίτες της δεν μπορούν να κάνουν κακό με την πρόφαση ότι κάνουν καλό, κι ότι έχουν μια φήμη ωφέλιμη κι όχι επιζήμια για την ελευθερία, όπως θα κουβεντιάσουμε την κατάλληλη στιγμή.¹⁰¹

Με βάση αυτό το απόσπασμα μπορούμε να κάνουμε δύο παρατηρήσεις. Η πρώτη παρατήρηση δεν συνδέεται άμεσα με το θέμα του κεφαλαίου που εξετάζουμε, αφορά περισσότερο τη δομή των *Διατριβών* και θα μας φανεί χρήσιμη στη συνέχεια. Διαπιστώνουμε ότι ο Machiavelli είχε χρησιμοποιήσει μια φράση σχεδόν όμοια με αυτήν που επιλέγει εδώ, όταν μιλούσε για την εισαγωγή του θεσμού του ρωμαίου Δικτάτορα. Πράγματι, βλέπουμε ότι ένα από τα κύρια επιχειρήματά του υπέρ του θεσμού αυτού αφορά ακριβώς τον κίνδυνο κάποιος πολίτης να «κάνει το κακό με την πρόφαση ότι κάνει το καλό». Μπορούμε λοιπόν να κάνουμε την υπόθεση ότι ο Machiavelli προτείνει ως λύση απέναντι στη φιλοδοξία των μεγάλων την υιοθέτηση θεσμών παρόμοιων με το θεσμό του ρωμαίου Δικτάτορα. Διαπιστώνουμε επιπλέον, ότι το δεύτερο μέρος αυτής της ίδιας φράσης παραπέμπει στο τρίτο βιβλίο. Θα δούμε ότι τα κεφάλαια όπου επιχειρείται η σύγκριση μεταξύ Manlius και Valerius πραγματεύονται ακριβώς αυτό το ερώτημα, εάν η προσωπική ακτινοβολία είναι χρήσιμη ή βλαβερή για την ελευθερία. Συνεπώς, δεδομένου ότι το κεφάλαιο για τον ρωμαίο Δικτάτορα προηγείται, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι γραμμές αυτές του κεφαλαίου σαράντα έξι του πρώτου βιβλίου, προαναγγέλλουν ότι η συζήτηση για τον ρωμαίο Δικτάτορα θα

¹⁰¹ *Ibid.*, σ. 209: «*Donde una repubblica intra gli ordini suoi debbe avere questo, di veghiare che i suoi cittadini sotto ombra di bene non possimo fare male, e ch'egli abbino quella riputazione che giovi e non nuoca libertà, come nel suo logo da noi sarà disputato.*»

ολοκληρωθεί στο βιβλίο που είναι αφιερωμένο στην ανανέωση των αρχών της Πολιτείας.

Η δεύτερη παρατήρηση είναι ότι ο Machiavelli δεν αποφεύγει εδώ να κάνει ένα σχόλιο που θεμελιώνεται στον Λόγο: η συμπεριφορά των εχθρών της ελευθερίας χαρακτηρίζεται ως ακατανόητη (*come se fusse necessario offendere o essere offeso*). Υποχρεούμαστε λοιπόν να εξετάσουμε τη δεύτερη πιθανότητα που είχαμε αναφέρει στην αρχή του κεφαλαίου, δηλαδή την πιθανότητα ο Λόγος να επιβιώνει στο σχήμα του Machiavelli ως εργαλείο απαξίωσης των εχθρών της λαϊκής επιθυμίας. Ωστόσο, η κρίση που εκφέρεται εδώ μένει άνευ συνεπειών για τη θέση του Machiavelli, αφού προτείνει μεν την καταστολή της επιθυμίας για κυριαρχία, όχι όμως λόγω του ανορθόλογου χαρακτήρα της αλλά επειδή αποτελεί διαρκή κίνδυνο. Άλλωστε, αυτή είναι νομίζω η μόνη φράση αυτού του τύπου που μπορούμε να βρούμε στις *Διατριβές*, δεν θα επαναληφθεί και, αν πρέπει να της δώσουμε μια θέση στη σκέψη του Machiavelli, θα λέγαμε ότι αποτελεί απλώς τμήμα της γενικότερης απαισιόδοξης ανθρωπολογίας-κοινωνιολογίας του.

Συνεπώς, μπορούμε να φτάσουμε στο συμπέρασμα ότι η σκέψη του Machiavelli δεν χαρακτηρίζεται από τον συνδεδεμένο με το Λόγο μονισμό σε κανένα από τα δύο επίπεδα που θέσαμε προς εξέταση στην αρχή αυτής της ενότητας: όχι μόνο η ρεπουμπλικανική ελευθερία θεμελιώνεται σε μίαν επιθυμία και όχι σε μίαν ορθολογική απόφαση αλλά και οι εχθροί της ελευθερίας εμφορούνται κι εκείνοι από επιθυμίες, οι οποίες όμως δεν καταδικάζονται για την ανορθολογική τους φύση αλλά για το περιεχόμενό τους, το οποίο κρίνεται άμεσα εχθρικό προς την ελευθερία¹⁰². Αυτό μας

¹⁰² Είμαστε λοιπόν σύμφωνοι με τον Thierry Ménissier ότι: «Machiavel ne pense pas qu'on puisse calmer les humeurs, par exemple en rationalisant le registre passionnel, ou bien en amenant au plan de la claire conscience ce qui est de l'ordre du désir confus.» («Ordini et tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire», *op.cit.*, σ. 228). Ωστόσο, παραμένουμε σκεπτικοί όσον αφορά την άλλη του θέση, ότι «Il ne juge pas non plus qu'une humeur est plus légitime qu'une autre [...]», (*loc.cit.*). Άλλωστε, κι ο ίδιος ο T. Ménissier δεν φαίνεται να είναι απολύτως κατηγορηματικός όσον αφορά αυτό το ζήτημα και προσθέτει στην ίδια φράση ότι «l'humeur du peuple paraît certes moins injuste que l'humeur des

επιτρέπει να επιστρέψουμε στο κεφάλαιο σαράντα και να το ερμηνεύσουμε ως κριτική των επιθυμιών όχι για την ανορθόλογη φύση τους αλλά για παραγνώριση της πραγματικότητας. Δεν πρόκειται για ορθολογισμό αλλά για πραγματισμό, κάτι το εντελώς διαφορετικό, αφού ο πραγματισμός δεν θέτει αρχές αλλά απλώς τίθεται στην υπηρεσία τους. Η ελευθερία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Machiavelli, δεν είναι η μόνη ορθολογική λύση, δεν είναι αποτελεί μονόδρομο, δεν είναι παρά μία επιθυμία μεταξύ άλλων, υποκειμενική και εύθραυστη όπως κι εκείνες: η ρεπουμπλικανική ελευθερία δεν είναι παρά μία επιλογή.

Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι εάν αυτή η σχετικοποιημένη οντολογικά ελευθερία έχει εν συνεχεία συνέπειες διαφορετικές από αυτές που θα είχε μια σύλληψη της ελευθερίας μονιστική και θεμελιωμένη στον Λόγο. Με άλλα λόγια, η ρεπουμπλικανική και μη ορθολογική ελευθερία του Machiavelli, καταλήγει άραγε στη διαμόρφωση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας μιας σχέσης που να παραμένει συμβατή με κάποια μορφή πλουραλισμού;

grands, parce que le peuple ne désire pas opprimer les grands». Σίγουρα ο Machiavelli δεν συνηθίζει τις ηθικοπλαστικές κρίσεις και δεν πιστεύει ότι θα ήταν δυνατόν «qu' une humeur l'emporte définitivement sur une autre» (*loc.cit.*), υπάρχουν ωστόσο επαρκείς ενδείξεις ότι το θεωρούσε προτιμότερο (οι κρίσεις του για την αξία της φτώχειας είναι χαρακτηριστικές), γιατί θεωρεί ότι οι μεγάλοι είναι πάντοτε εχθρικοί στην ελευθερία. Εξάλλου, κατά τη γνώμη μας, είναι εξαιρετικά δύσκολο να υποστηριχθεί ότι ο Machiavelli «ne juge pas non plus qu'une humeur est plus légitime qu' une autre », όταν ο Φλωρεντίνος διασαφηνίζει ότι θα πρέπει «τη διαφύλαξη της ελευθερίας να την εμπιστευτούμε στο λαό».

2.4. Θετική και αρνητική ρεπουμπλικανική ελευθερία

Αίμων (ο γιος) : *Πόλις γαρ ουκ
εσθ' ήτις ανδρός έσθ' ενός*

Κρέων (ο πατέρας) : *Ού του
κρατούντος η πόλις νομίζεται;*

Σοφοκλής, *Αντιγόνη*

Για να εξετάσουμε τα όρια μεταξύ των δύο ειδών ελευθερίας στο έργο του Machiavelli, πρέπει εξετάσουμε τις περιπτώσεις όπου τα όρια αυτά δοκιμάζονται, τις περιπτώσεις όπου τα ατομικά δικαιώματα περιορίζονται στο όνομα της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Η ακραία περίπτωση της σύγκρουσης μεταξύ της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας και της λεγόμενης αρνητικής ελευθερίας δεν είναι άλλη από την αντιπαράθεση της Πολιτείας με τους εσωτερικούς εχθρούς της, στιγμή κατά την οποία η επιβίωση της Πολιτείας εξαρτάται ακριβώς από τα μέτρα που είναι έτοιμη να πάρει εναντίων ιδιωτών.

Η πολιτική εμπειρία που σημάδεψε περισσότερο τη σκέψη του Machiavelli γύρω από αυτό το ζήτημα είναι αναμφίβολα η πτώση του καθεστώτος του Piero Soderini. Εξαιτίας της ανατροπής του, ο Machiavelli απομακρύνθηκε από τη θέση του, του απαγορεύθηκε να φύγει από την φλωρεντινή επικράτεια, του ζητήθηκε μια τεράστια εγγύηση και εν συνεχεία φυλακίστηκε και βασανίστηκε¹⁰³. Βλέπουμε συχνά

¹⁰³ Βλ. π.χ. Skinner Quentin, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1981 = *Machiavel*, μτφρ. Michel Plon, Παρίσι, Seuil, 2001, σσ. 39-40: «le sort personnel de Machiavel était lié à celui du régime républicain. Le 7 novembre, il fut officiellement révoque de son poste à la chancellerie. Trois jours plus tard, il se voyait signifier l'interdiction de quitter le territoire florentin pour un an, et l'on exigea de lui une énorme caution: mille florins. Le pire survint en février 1513. Il fut suspecté, à tort, d'avoir pris part à une conspiration manquée contre le nouveau gouvernement des Médicis. Après avoir été soumis à la torture, il fut condamné à la prison ainsi qu'à une forte amende.»

συγγραφείς να αποδίδουν σημασία στις διπλωματικές αποστολές του Machiavelli ή στην επαφή του με τον Cesare Borgia, σε μια προσπάθεια να απομονώσουν τις εμπειρίες που διαμόρφωσαν την σκέψη του. Αλλά αν θέλουμε να πάρουμε στα σοβαρά τον ρόλο της *verità effettuale della cosa* για τον Machiavelli, τότε δεν μπορούμε να παραμελήσουμε αυτή την πολιτική εμπειρία, η οποία θα ήταν για τον οποιοδήποτε άνδρα ασυγκρίτως πιο καθοριστική από μια περίοδο παραμονής στην αυλή του οποιουδήποτε ηγεμόνα. Πράγματι, ο Machiavelli διαπραγματεύεται την άσκηση της ρεπουμπλικανικής εξουσίας δύο φορές και δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι αναφέρεται στον Soderini και στις δύο.

Την πρώτη φορά που ο συγγραφέας αναφέρεται σε αυτό το θέμα το κάνει στο πρώτο βιβλίο, όπου αναλύει την άσκηση της ρεπουμπλικανικής εξουσίας υπό την οπτική του διχασμού. Ωστόσο, το βιβλίο που είναι κατεξοχήν αφιερωμένο στην εμπέδωση της εξουσίας είναι το τρίτο, το βιβλίο της ανανέωσης, η οποία εξαρτάται πάνω απ' όλα από τον «μοναχικό άνδρα». Θα μελετήσουμε εδώ και τις δύο περιπτώσεις για να δούμε κατά ποιον τρόπο σκέφτεται ο Machiavelli τα όρια μεταξύ της λεγόμενης θετικής και αρνητικής ελευθερίας.

2.4.1. Η «πολιτική ηγεμονία» του λαού¹⁰⁴

Έχουμε ήδη συζητήσει τα πέντε πρώτα κεφάλαια του πρώτου βιβλίου, τα οποία είναι αφιερωμένα στην αντίληψη εκείνη του Machiavelli, με βάση την οποία και σε ρήξη με κάθε παράδοση, οι συνέπειες του διχασμού είναι θετικές για την ελευθερία. Το έκτο κεφάλαιο υπηρετεί τον ίδιο σκοπό αλλά τη φορά αυτή υπό την οπτική της αποτελεσματικότητας μιας Πολιτείας -ταραγμένης σαν και τη Ρώμη- στον πόλεμο. Μια μελέτη της σχέσης μεταξύ πολιτικής ελευθερίας και στρατιωτικής αρετής στο έργο του Φλωρεντίνου στοχαστή θα μπορούσε να καταδείξει ότι δεν πρόκειται απλώς για ένα κεφάλαιο που σκοπεύει να επιβεβαιώσει την υπεροχή της Πολιτείας στο θέμα του πολέμου αλλά για ένα κεφάλαιο που βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με το προηγούμενο, το θέμα του οποίου ήταν: «σε ποιον μπορούμε ασφαλέστερα να εμπιστευτούμε τη διαφύλαξη της ελευθερίας, στους μεγάλους ή στο λαό». Η διαφύλαξη της

¹⁰⁴ Η χρήση αυτού του όρου συνιστά πιθανώς αναχρονισμό. Παίρνοντας με αυτόν τον τρόπο έναν όρο εμπνευσμένο (στον Antonio Gramsci) από το έργο του Machiavelli και κατευθύνοντάς τον εκ νέου στην ερμηνεία του έργου του, αποδεχόμαστε τον αναχρονισμό που είναι εγγενής σε κάθε ερμηνεία κειμένων του παρελθόντος, στο βαθμό που δεν είναι λογικό να στερηθούμε πλήρως τα εννοιολογικά εργαλεία του παρόντος. Πράγματι, θα ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να βρούμε καταλληλότερη λέξη για να περιγράψουμε την πολιτική κατάσταση στην Πολιτεία των *Διατριβών*. Όπως γράφει ο Merleau-Ponty για την εξουσία στο έργο του Machiavelli: «Ni pur fait, ni droit absolu, le pouvoir ne contraint pas, ne persuade pas : il circonvient ... » (Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Παρίσι, Gallimard, 1960, σ. 268). Πώς να ονομάσουμε μια κατάσταση όπου η εξουσία «παραπλανεί» πάντοτε προς όφελος της επιθυμίας μιας τάξης και εναντίον μιας άλλης, αν όχι «ηγεμονία» της πρώτης από τις δύο;

Αληθεύει ότι μπορεί να γίνει η ένσταση πως η μια ή άλλη όψη της έννοιας αυτής, που τόσο έχει χρησιμοποιηθεί σήμερα –σε σημείο φθοράς- δεν αναπτύσσεται στις *Διατριβές*. Όμως ο πυρήνας της έννοιας είναι ήδη εκεί, και κατά τη γνώμη μας αυτό είναι που έχει σημασία. Στην πραγματικότητα, ο Gramsci θα μπορούσε να έχει εμπνευστεί την έννοια αυτή από τις *Διατριβές* και όχι από τον *Ηγεμόνα*, αν η πολεμική της εποχής δεν είχε στρέψει την προσοχή του στον τελευταίο

ανεξαρτησίας της Πολιτείας θα έπρεπε να παραδοθεί στον λαό -όπως ακριβώς και η διαφύλαξη της ελευθερίας στην εσωτερική πολιτική ζωή- διότι η μεγαλύτερη στρατιωτική δύναμη που μπορεί να υπάρξει είναι ο ένοπλος λαός¹⁰⁵. Ωστόσο, δεν θα επιμείνουμε σε αυτό το σημείο, το οποίο δεν είναι αυτή τη στιγμή τόσο κεντρικής σημασίας για την ανάλυσή μας. Θα θέλαμε μόνο να υποδείξουμε τη συνέχεια που υπάρχει μεταξύ των πρώτων κεφαλαίων των *Διατριβών* και της προβληματικής που αναπτύσσεται στα κεφάλαια VII και VIII.

Τα δύο αυτά κεφάλαια εξετάζουν αντιστοίχως τη χρησιμότητα της απαγγελίας κατηγοριών και τον κίνδυνο συκοφαντιών μέσα σε μια Πολιτεία. Η εισαγωγή του ερωτήματος αυτού δεν μπορεί να γίνει κατανοητή έξω από το πλαίσιο που ορίζεται από τη διπλή προβληματική την οποία παρουσιάσαμε ως εδώ, παίρνει το νόημα της στο πλαίσιο της έγνοιας για τη διάσωση της ελευθερίας μέσα σε ένα περιβάλλον όπου κυριαρχεί ο διχασμός. Καταρχάς, ο Machiavelli δεν προτείνει εδώ θεσμούς που στοχεύουν στην προστασία του Κράτους γενικά· προτείνει θεσμούς για τη διαφύλαξη της ελευθερίας ειδικότερα (*per guardia della sua libertà*). Και δεύτερον, οι συκοφαντίες είναι ένα πρόβλημα με το οποίο ο συγγραφέας αναγκάζεται να έρθει αντιμέτωπος μόνο από τη στιγμή που επιλέγει να ανάγει τον διχασμό σε συστατικό στοιχείο της πολιτικής ζωής της Πολιτείας.

¹⁰⁵ Για μian ανάλυση στην κατεύθυνση αυτή βλ. Lefort Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Saint Amand (Cher), Gallimard, 1972 (1986), ιδιαίτερα το κεφάλαιο με τον τίτλο: «Sur la guerre et la différence des temps».

α. Περί δημόσιων κατηγοριών

Η πρόθεση του συγγραφέα στο κεφάλαιο αυτό φανερώνεται ήδη από την πρώτη φράση:

Σ' εκείνους που σε κάποια πολιτεία έχει αποδοθεί η διαφύλαξη της ελευθερίας, δεν μπορούμε να δώσουμε εξουσία πιο χρήσιμη και αναγκαία από την εξουσία να μπορούν να διατυπώνουν κατηγορίες ενάντια σε πολίτες μπροστά στο λαό, ή μπροστά στον όποιο δικαστή ή συμβούλιο, όταν με οποιονδήποτε τρόπο βλέπουν την ελεύθερη κυβέρνηση.¹⁰⁶

Ο Machiavelli θα πραγματευθεί την ακραία περίπτωση για την οποία μόλις μιλήσαμε, την περίπτωση όπου η ελευθερία ενός πολίτη έρχεται σε σύγκρουση με τη συλλογική ελευθερία. Δεν είναι δίχως ενδιαφέρον να σημειώσουμε δύο πράγματα. Καταρχάς, ο συγγραφέας μιλάει για τη δημιουργία θεσμών χρήσιμων και αναγκαίων Σ'

¹⁰⁶ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 125: «A coloro che in una città sono preposti per guardia della sua libertà, non si può dare autorità più utile e necessaria quanto è quella di potere accusare i cittadini al popolo o a qualunque magistrato o consiglio, quando peccassono in alcuna cosa contro allo stato libero.». Αυτό είναι ένα από τα κεφάλαια που δεν μεταφράζει ο Π. Κονδύλης. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η γαλλική μετάφραση του E. Barincou αποδίδει το «stato libero» ως «État», όμως δεν υπάρχει ελευθερία σε όλα τα κράτη. Ο C. Bec από την άλλη, μεταφράζει το «stato libero» απλώς ως «liberté», παραλείποντας εκείνος το «stato» αντί για την ελευθερία. Παραθέτω τη μετάφραση των Alessandro Fontana και Xavier Tabet, που με βρίσκει πιο σύμφωνο: «À ceux qui dans une cité sont préposés à la garde de la liberté, on ne peut donner d'autorité plus utile et nécessaire que celle de pouvoir accuser les citoyens devant le peuple, ou devant n'importe quel magistrat ou conseil, s'ils commettaient quelque faute contre le gouvernement libre» (*op.cit.*, σ. 84).

εκείνους που σε κάποια πολιτεία έχει αποδοθεί η διαφύλαξη της ελευθερίας. Αυτή η φράση αρχικά φαίνεται ουδέτερη, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Machiavelli μόλις έδειξε, στα δύο προηγούμενα κεφάλαια, ότι ο φύλακας της ελευθερίας δεν πρέπει να είναι άλλος από τον λαό. Εξηγεί βεβαίως στη συνέχεια ότι οι θεσμοί για τους οποίους κάνει λόγο θα μπορούσαν να είναι και κάποιοι άρχοντες ή συμβούλια, όμως ο θεσμός τον οποίο αναφέρει πρώτο είναι το λαϊκό δικαστήριο. Παρατηρούμε άρα ότι ο λαός, νομοθέτης και φύλακας της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας, μπορεί να είναι ταυτοχρόνως και δικαστής των εχθρών του. Η τοποθέτηση αυτή υποδηλώνει μια κάποια έλλειψη ενδιαφέροντος για τη δικαιοσύνη, κάτι που θα επιβεβαιωθεί αργότερα.

Εν συνεχεία, ο Machiavelli παρουσιάζει τις θετικές συνέπειες της πρότασής του. Είναι δύο. Η πρώτη χρήσιμη συνέπεια των κατηγοριών είναι το γεγονός ότι επισύρουν τον φόβο των διώξεων στους πολίτες, ένα φόβο που στέκεται εμπόδιο στις συνομοσίες ενάντια στο κράτος. Η ιδέα αυτή βρίσκεται σε συμφωνία με την «κοινωνιολογία» του Machiavelli, όπως την εκθέτει στα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου του. Αναλύοντας την αντίληψή του για τον λαό, είχαμε παρατηρήσει ότι, κατά τη γνώμη του, οι εχθροί της ελευθερίας είναι, επί της αρχής, οι πλούσιοι και ισχυροί. Η θέση αυτή έχει άμεσες συνέπειες αναφορικά με τη φύση του νόμου: ο ρόλος του νόμου σε ένα ελεύθερο καθεστώς είναι να υπερασπίζεται τους φτωχούς και αδύναμους ενάντια στην *insolenzia de' Nobili*. Τα δύο αυτά σημεία είναι εξαιρετικής σημασίας για την ερμηνείας μας. Αν δεν λάβουμε υπόψη την προηγούμενη ανάλυση του Machiavelli, διακινδυνεύουμε να διαπράξουμε ένα σύννηδες σφάλμα και να δούμε τον συγγραφέα απλώς σαν ψυχρό τεχνοκράτη ή οπαδό της επιστημονικής ουδετερότητας. Όμως δεν είναι έτσι, γιατί οι γραμμές αυτές γράφονται υπό συγκεκριμένη οπτική γωνία, την οπτική γωνία του λαού. Το αποτέλεσμα είναι ότι, όταν ο Machiavelli μιλάει για πολίτες εχθρούς της ελευθερίας, δεν υποδεικνύει κάποια κενή κατηγορία που περιμένει να συμπληρωθεί από περιστασιακούς εχθρούς. Οι εχθροί της Πολιτείας, του λαού και της ελευθερίας έχουν ήδη προσδιοριστεί με σαφή τρόπο, και ο συγγραφέας δεν προτείνει -όχι ακόμη τουλάχιστον- τη δίωξη κανενός άλλου.

Η δεύτερη θετική συνέπεια των δημόσιων κατηγοριών είναι ότι *δίνουν μια διέξοδο στην οργή του συνόλου ενάντια σε κάποιον πολίτη*¹⁰⁷. Ως παράδειγμα που διασαφηνίζει περαιτέρω τη θέση αυτή, ο Machiavelli αναφέρει την περίπτωση του Coriolanus, την οποία θα αφήσουμε προς το παρόν στην άκρη για να την αναγνώσουμε αργότερα στο φως της αφήγησης του Τίτου Λίβιου και των σχολίων του Guicciardini. Προς το παρόν αρκεί να στρέψουμε την προσοχή μας στο συμπέρασμα που προκύπτει από το ακόλουθο παράδειγμα:

*Αν κάποιος πολίτης καταδικαστεί από τη θεσμική οδό, ακόμη κι αν αδικηθεί, δεν προκύπτει παρά μικρή ή και καθόλου αναταραχή στην Πολιτεία. Γιατί αυτό γίνεται χωρίς την παρέμβαση δυνάμεων ιδιωτικών ή ξένων, που καταστρέφουν τον ελεύθερο τρόπο ζωής, αλλά με δυνάμεις και θεσμούς δημόσιους, που έχουν συγκεκριμένα όρια και δεν οδηγούν στην καταστροφή της Πολιτείας.*¹⁰⁸

Παρατηρούμε ότι, για τον Machiavelli, οι αρχές της δικαιοσύνης και της ελευθερίας δεν συνδέονται αναγκαία η μία με την άλλη. Η ελευθερία δεν έχει πάντοτε ανάγκη τη δικαιοσύνη ούτε και ικανοποιείται πάντοτε η δικαιοσύνη στα ελεύθερα καθεστώτα. Βρισκόμαστε για άλλη μια φορά αντιμέτωποι με την απόσταση μεταξύ της θετικής ελευθερίας -όπως εκφράζεται από τους θεσμούς της Πολιτείας- και της

¹⁰⁷ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 126: «Con le leggi loro diano onde sfogarsi all'ira che concepe la universalità contro a uno cittadino».

¹⁰⁸ *Loc. cit.*: «Perché se ordinariamente uno cittadino è oppresso, ancora che li fusse fatto torto, ne séguita o poco o nissuno disordine in la repubblica ; perché la esecuzione si fa senza forze private e senza forze forestieri, che sono quelle che rovinano il vivere libero ; ma si fa con forze ed ordini publici, che hanno i termini loro particolari, né trascendono a cosa che rovini la repubblica.»

αρνητικής ελευθερίας -όπως εκφράζεται από το δικαίωμα του ιδιώτη στη δικαιοσύνη- και ο συγγραφέας δείχνει προτίμηση στην πρώτη. Πρόκειται για ένα σημαντικό απόσπασμα, αφού ο Machiavelli μας δείχνει ότι έχει πλήρη συνείδηση του κινδύνου της αδικίας που ενυπάρχει στη συγκέντρωση της εξουσίας, όποιος κι αν την κατέχει. Λαμβάνει υπόψη του αυτόν τον κίνδυνο και του αφιερώνει μάλιστα το επόμενο κεφάλαιο, όπου αναλύει τις συκοφαντίες, αλλά δεν θεωρεί ότι ο κίνδυνος αυτός είναι αρκετά σοβαρός για να δικαιολογήσει κάποια αλλαγή ή σχετικοποίηση της αρχικής του θέσης. Η αδικία που προκύπτει από την άσκηση της συλλογικής και θετικής ελευθερίας κρίνεται προτιμότερη της δικαιοσύνης που προκύπτει από κάποια δύναμη ιδιωτική ή ξένη. Ωστόσο, τα πράγματα περιπλέκονται κάπως σε αυτό το σημείο.

Ο Machiavelli χρησιμοποιεί μια λέξη η οποία συνδέεται άμεσα με το ερώτημα που θέτουμε σε αυτή την ενότητα της δουλειάς μας. Οι θεσμοί των ελεύθερων καθεστώτων είναι καλύτεροι από τις ιδιωτικές ή εξωτερικές δυνάμεις διότι έχουν όρια (*i termini loro particolari*). Έτσι παρατηρούμε ότι, παρά την αξιολόγηση της δικαιοσύνης σε δεύτερη θέση σε σχέση με την ελευθερία, η προβληματική των ορίων της ρεπουμπλικανικής εξουσίας είναι παρούσα στο κείμενο του Φλωρεντίνου στοχαστή. Ενώ αρχικά τείναμε να θεωρήσουμε ότι για τον Machiavelli η αρνητική ελευθερία δεν έχει καμιά αξία μπροστά στη διάσωση της θετικής ελευθερίας, το σχόλιο αυτό για τα όρια της ρεπουμπλικανικής εξουσίας κλονίζει την αρχική μας βεβαιότητα. Θα πρέπει λοιπόν να μελετήσουμε προσεκτικότερα τα επιχειρήματα που μετέρχεται ο συγγραφέας για να υποστηρίξει αυτή του τη θέση.

Παρουσιάζει δύο επιχειρήματα. Το πρώτο, το οποίο αφορά την παρέμβαση ξένων δυνάμεων, δεν απαιτεί περαιτέρω ανάλυση. Το δίδαγμα είναι καθαρό, το ενδεχόμενο αυτό θα πρέπει να αποφευχθεί διότι σηματοδοτεί το τέλος της ελευθερίας της πατρίδας, που κι αυτή αποτελεί προαπαιτούμενο της πολιτικής ελευθερίας. Το δεύτερο επιχείρημα αντιθέτως, δεν είναι το ίδιο προφανές :

αρκεί να σκεφτούμε τα προβλήματα που θα είχε προξενήσει στη ρωμαϊκή δημοκρατία η δολοφονία του σε κάποια ταραχή. Το αποτέλεσμα θα ήταν το ξέσπασμα της βίας μεταξύ ιδιωτών, που γεννά το φόβο, που οδηγεί στην αναζήτηση υπεράσπισης, για την

*οποία ο καθένας αναζητεί οπαδούς, γεννιούνται έτσι οι φατρίες μεταξύ των πολιτών, φατρίες που οδηγούν στην καταστροφή της Πολιτείας.*¹⁰⁹

Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο Machiavelli είχε ξεκινήσει αυτό το κεφάλαιο υποστηρίζοντας ότι είναι καλό να ενσταλάσσεται ο φόβος στους πολίτες που πιθανόν να δρουν ενάντια στην ελευθερία. Εδώ όμως γράφει ότι ο φόβος είναι επικίνδυνος για την ελευθερία. Αλλά δεν υπάρχει αντίφαση, αρκεί να λάβουμε υπόψη το πλαίσιο. Ας στραφούμε καταρχάς στο αντίστοιχο απόσπασμα του Τίτου Λίβιου.

Η περίπτωση του Coriolanus αναφέρεται στο τριακοστό πέμπτο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου του έργου του Ρωμαίου ιστορικού. Διαβάζοντας συνειδητοποιούμε ότι ο Machiavelli αποσιωπά ένα γεγονός κομβικής σημασίας. Κατά την εξορία του, ο Coriolanus βρίσκει καταφύγιο στους Βόλσκους και συνωμοτεί μαζί τους ενάντια στην πατρίδα του. Πράγματι, όπως βλέπουμε στην συνέχεια του κειμένου, οδηγεί το στρατό των Βόλσκων ενάντια στη Ρώμη.

Ο Guicciardini υπογραμμίζει αυτή την απόκλιση από το κείμενο του ρωμαίου ιστορικού και τη χρησιμοποιεί ενάντια στον Machiavelli, την κάνει μάλιστα το κεντρικό επιχείρημα των αντιρήσεών του. Έτσι, ξεκινάει αποδεχόμενος τη θέση του συγγραφέα των *Διατριβών* με βάση την οποία κάθε κρατικό μόρφωμα θα έπρεπε να διαθέτει μηχανισμούς άμυνας απέναντι στους εσωτερικούς του εχθρούς. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Machiavelli, υπογραμμίζει ότι θα έπρεπε να διασφαλιστεί η προστασία

¹⁰⁹ *Loc. cit.*: «sopra el quale ciascuno consideri quanto male saria risultato alla republica romana se tumultuariemente ei fusse stato morto, perché ne nasceva offesa da privati a privati, la quale offesa genera paura, la paura cerca difesa, per la difesa si procacciano partigiani nascono le parti nelle citadini, dalle parti la rovina di quelle». Ο C. Bec αποδίδει στα γαλλικά την ιταλική λέξη «parti» ως «partis». Ωστόσο, η μετάφραση του E. Barincou την μεταφράζει ως «factions». Νομίζω πως η τελευταία επιλογή είναι προτιμότερη, γιατί η λέξη «partis» εύκολα μπορεί να δημιουργήσει λάθος εντυπώσεις στον σύγχρονο αναγνώστη. Επιπλέον, ο Stefano Andretta σημειώνει κι εκείνος ότι η αντίστοιχη λέξη στη σύγχρονη ιταλική θα ήταν «fazioni». Γι' αυτό και αποδίδουμε τον όρο ως «φατρίες».

των αθώων. Στην αντίθετη περίπτωση, θα προκαλούσαμε στους πολίτες τον τρόμο, ο οποίος θεωρείται από τον Guicciardini επικίνδυνος για την ελευθερία. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο Guicciardini χρησιμοποιεί ενάντια στον Machiavelli το δικό του παράδειγμα, και για να το κάνει δεν έχει ανάγκη άλλο επιχείρημα παρά να παρουσιάσει το υπόλοιπο του αποσπάσματος του Τίτου Λίβιου που χρησιμοποιεί και ο Machiavelli. Η αδικία που έγινε στον Coriolanus τον τρομοκράτησε, και η συνέπεια ήταν να επιδιώξει την επέμβαση ξένων δυνάμεων. Πώς δικαιολογείται αυτό το «σφάλμα» του Machiavelli που κάνει ευάλωτη την επιχειρηματολογία του;

Δεν υπονοούμε ότι θα έπρεπε να αναζητήσουμε στο απόσπασμα αυτό κάποιο κρυφό «σχέδιο». Αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι πρόκειται για ένα ρητορικό κείμενο και ότι, όταν υπάρχει κάποια αντίφαση, θα πρέπει πρώτα να την επεξεργαζόμαστε υπό την οπτική γωνία του σκοπού τον οποίο υπηρετεί το εκάστοτε απόσπασμα. Και δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το εν λόγω απόσπασμα δεν αποτελεί μέρος κάποιας άλλης μελέτης για τη δικαιοσύνη ή την εξουσία αλλά κατέχει θέση συμπληρωματική των ριζοσπαστικών θέσεων του Machiavelli πάνω στον διχασμό, πάνω στην επιθυμία του λαού και την απόδοση της φύλαξης της ελευθερίας στον τελευταίο.

Στα μάτια ενός αναγνώστη της εποχής μας, η ιδέα να εμπιστευθούμε τη φύλαξη της ελευθερίας στον λαό δεν έχει τίποτε το αναπάντεχο, κι έτσι διακινδυνεύουμε να μην αντιληφθούμε τον κεντρικό ρόλο που της αποδίδεται στο κείμενο του Φλωρεντίνου στοχαστή. Αλλά ο Guicciardini αντιλαμβάνεται βαθύτατα πόσο εικονοκλαστική είναι η θέση του φίλου του και δεν χάνει από τα μάτια του το πραγματικό διακύβευμα. Έτσι, το συμπέρασμά του δεν αφορά τη σχέση μεταξύ ελευθερίας και δικαιοσύνης αλλά τον ρόλο που αποδίδεται στον λαό στο πλαίσιο αυτής της σχέσης. Αφιερώνει τα υπόλοιπα σχόλια του ακριβώς στην άρνηση αυτού του ρόλου, παρά το γεγονός ότι ο Machiavelli δεν του αποδίδει -τουλάχιστον όχι φανερά- κεντρική θέση σε αυτό το κεφάλαιο.

Κατά τη γνώμη μας, αυτή η επιμονή του Guicciardini στον ρόλο του λαού - επιμονή που εκ πρώτης όψεως μπορεί να φαίνεται άτοπη- μας δίνει στην πραγματικότητα το κλειδί για την ερμηνεία αυτού του δύσκολου αποσπάσματος. Μπορούμε να υποθέσουμε είτε ότι ο Machiavelli παραμελεί άθελά του το υπόλοιπο της ιστορίας του Coriolanus είτε ότι το αποσιωπά σκόπιμα· αλλά και στις δύο περιπτώσεις,

ο λόγος της σιωπής αυτής είναι ότι ο Machiavelli δεν ενδιαφέρεται εδώ να βρει θεσμούς κατάλληλους γενικότερα για τη διατήρηση της Πολιτείας αλλά θεσμούς κατάλληλους να ενισχύσουν το ρόλο του λαού ειδικότερα μέσα στην Πολιτεία. Το ενδιαφέρον του στρέφεται φυσικά πρώτα στη δημιουργία θεσμών κατάλληλων να εκφράσουν την επιθυμία του λαού, αφού η επιθυμία αυτή κατά τη γνώμη του είναι το κυριότερο θεμέλιο της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Στο πλαίσιο αυτό, ο «φόβος» τον οποίο θέλει να αποφύγει δεν είναι εκείνος που γεννάται από την αδικία έναντι ιδιωτών αλλά ο φόβος που γεννάται από τη βία μεταξύ ιδιωτών, μια βία η οποία, υποστηρίζει, είναι σε τελική ανάλυση το αποτέλεσμα της άρνησης να δοθεί ικανοποίηση στη λαϊκή επιθυμία.

Για να ενισχύσει τη θέση του, τη συνδέει με τυπικά επιχειρήματα της ουμανιστικής σκέψης της εποχής του: αναφέρει τις καταστροφικές συνέπειες του διχασμού, της βίας και της επέμβασης εξωτερικών δυνάμεων. Ωστόσο, μια πιο προσεκτική ανάγνωση δείχνει ότι, στην επιχειρηματολογία του, η πηγή όλων αυτών των συμφορών είναι η ανικανότητα του καθεστώτος να προσφέρει στον λαό τα μέσα για την έκφραση των επιθυμιών του. Είναι ενδεικτικό της πρόθεσης του Machiavelli το γεγονός ότι, ενώ όλα τα παραδείγματα που αναφέρει στο κεφάλαιο αυτό καταλήγουν σε μια καταδίκη των φατριών, οι οποίες οδηγούν την Πολιτεία στην καταστροφή της, θεωρεί ότι οι φατρίες είναι το αποτέλεσμα της άρνησης να δοθεί θεσμική διέξοδος στο διχασμό και, πιο συγκεκριμένα, στην επιθυμία για ελευθερία που διακατέχει τον λαό. Έτσι, το παράδειγμα του Coriolanus μας δείχνει *πόσο χρήσιμο και αναγκαίο είναι οι Πολιτείες να έχουν νόμους που να δίνουν διέξοδο στην οργή της μάζας ενάντια σε κάποιον πολίτη*. οι ταραχές που προκλήθηκαν στη Φλωρεντία την εποχή που ο Francesco Valori ήταν σαν ηγεμόνας της πόλης είναι το αποτέλεσμα της αδυναμίας του πλήθους να εκφράσει θεσμικά την εχθρότητα ενάντια σε έναν πολίτη και αυτό που συνέβη στη Φλωρεντία τον καιρό του Piero Soderini συνέβη *γιατί στην Πολιτεία αυτή δεν υπήρχε κανένας τρόπος να απαγγελθούν κατηγορίες ενάντια στη φιλοδοξία των μεγάλων*.

Δεν στερείται σημασίας το γεγονός ότι, στο τελευταίο αυτό παράδειγμα που προέρχεται από την προσωπική του εμπειρία, ο Machiavelli μετατοπίζει ελαφρώς το θέμα και διασαφηνίζει περαιτέρω την θέση του. Στα δύο προηγούμενα παραδείγματα μιλούσε για μια μυστηριώδη οργή της μάζας προς ένα άτομο, ενώ τώρα εξηγεί ότι, σε

συμφωνία με την ανάλυσή του στα προηγούμενα κεφάλαια, η οργή αυτή δεν έχει τίποτε το μυστηριώδες διότι είναι κοινωνική, ότι το αντικείμενο της οργής του λαού δεν είναι τυχαίο. Η επιθυμία του λαού πρέπει να εκφραστεί κατά τρόπο νόμιμο, όχι μόνο γιατί διαφορετικά θα βρεί άλλες διεξόδους αλλά πρώτα και κύρια διότι η έκφραση αυτής της επιθυμίας αποτελεί το μόνο εμπόδιο στην *ambizione de' potenti cittadini*.

Έτσι, κατά τη γνώμη μας, ο Machiavelli, ο οποίος αναδεικνύει την ισότητα ως προαπαιτούμενο της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας, φαίνεται στο κεφάλαιο αυτό να προτείνει θεσμούς ενάντια στην ανισότητα. Η δύναμη των πλούσιων πολιτών πρέπει να περιορίζεται από τη δύναμη των δημόσιων και -πρώτα και κύρια- λαϊκών θεσμών. Η απόπειρα αυτή ενέχει πιθανές αδικίες, αλλά ο κίνδυνος που μπορεί να δημιουργηθεί από τις αδικίες αυτές κρίνεται ασήμαντος σε σχέση με τους κινδύνους που δημιουργούνται όταν η επιθυμία του λαού μένει ανικανοποίητη, όπως ακριβώς κρίνεται μικρότερης σημασίας η επιστροφή του Coriolanus ως επικεφαλής των Βόλσκων σε σύγκριση με μια λαϊκή εξέγερση.

Παρά την εμφανή της πρωτοτυπία και τις ενστάσεις του Guicciardini, διαπιστώνουμε ότι η ανάλυση του Machiavelli δεν απομακρύνεται πλήρως από την παράδοση στο σημείο αυτό. Εδράζεται σε έναν κοινό τόπο της ρεπουμπλικανικής σκέψης της εποχής του, για την οποία το κοινό καλό και η ελευθερία είναι πάντοτε ανώτερα από τα συμφέροντα ιδιωτών¹¹⁰. Τα όρια για τα οποία μιλούσε ο συγγραφέας δεν καθορίζονται με βάση το άτομο αλλά με βάση το κοινό καλό, με βάση την προστασία της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Η διαφορά -και ταυτόχρονα, πιστεύουμε, η πρωτοτυπία του Machiavelli- είναι ότι το κοινό καλό και η ελευθερία καθορίζονται από την επιθυμία του λαού.

Είναι φυσικό να αναρωτηθούμε αν ο λαός έχει πάντα δίκιο. Δεν γνωρίζουμε άραγε ήδη ότι για τον συγγραφέα ο λαός μπορεί πάντα να διαφθαρεί και να χάσει την

¹¹⁰ Βλ. Skinner Q., «Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas», στο Skinner Quentin κ.α., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University press, 1990.

επιθυμία του για ελευθερία, ότι μπορεί να υπηρετήσει οικειοθελώς την ίδια του τη δουλεία; Ο Machiavelli απαντά σε αυτό το ερώτημα στο επόμενο κεφάλαιο.

β. *Περί των συκοφαντιών*

Ο Manlius Capitolinus ήταν ένας συκοφάντης ο οποίος, για προσωπικούς λόγους, διέδιδε τη φήμη ότι τον θησαυρός που συγκεντρώθηκε για να παραδοθεί στους Γαλάτες τον καταχράστηκαν ιδιώτες. Ο λαός ξεσηκώθηκε από τα λόγια του και άρχισε να συγκεντρώνεται και να προκαλεί διάφορες αναταραχές στην πόλη. Η αντίδραση της Συγκλήτου ήταν να ορίσει έναν Δικτάτορα, ο οποίος εξέτασε τον Capitolinus δημοσίως και εν συνεχεία τον φυλάκισε.

Ορίστε ένα παράδειγμα με το οποίο ο Machiavelli απαντά στο ερώτημά που διατυπώσαμε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου εισάγοντας στην ανάλυσή του μια περίπτωση όπου ο λαός σφάλει. Ωστόσο, δεν θέτει κάποιον εξωτερικό περιορισμό στην κρίση του λαού. Υποστηρίζει μόνον ότι πρέπει να του δίνεται η δυνατότητα να εκφέρει πραγματική κρίση: πριν από τη δίκη η φήμη είχε εξαπλωθεί, όμως οι *riscontri veri* και οι *circunstanze* δείχνουν πάντοτε την *verità dell'accusa*. Έτσι, στην περίπτωση του Capitolinus, η αλήθεια αποκαταστάθηκε και ο συκοφάντης τιμωρήθηκε:

οι Ρωμαίοι μας έδειξαν σε αυτή την περίπτωση με ποιον τρόπο πρέπει να τιμωρούνται οι συκοφάντες. Πρέπει να τους αναγκάζουμε να γίνονται κατηγοροί. Αν η κατηγορία αληθεύει, να τους ανταμείβουμε ή να μην τους τιμωρούμε. Αν η κατηγορία είναι ψευδής, να τους τιμωρούμε όπως ο Manlius.¹¹¹

Ο λαός μπορεί συνεπώς να είναι συνετός δικαστής, αρκεί μόνο να δημιουργηθεί το κατάλληλο πλαίσιο για να εκφέρει ορθή κρίση.

¹¹¹ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 131: «ed i Romani monstrarono in questo casi appunto come i calunniatori si debbono punire. Perché si debbe farli diventare accusatori, e quando l'accusa si riscontri vera, o premiarli, o non punirli ; ma quando la non si roscontri vera, punirli come fu punito Manlio.»

Στη συνέχεια ο συγγραφέας, όπως συνηθίζει, παρουσιάζει και την αντίθετη περίπτωση. Δίνει το παράδειγμα του Giovanni Guicciardini. Ο τελευταίος ήθελε να απαντήσει δημοσίως στις συκοφαντίες και απαιτούσε να περάσει από κάποια επίσημη δίκη προκειμένου να αποδείξει την αθωότητά του. Όμως η απουσία τέτοιων θεσμών στη Φλωρεντία δεν του το επέτρεψε. Το συμπέρασμα του Machiavelli είναι ότι η καταστροφή της φλωρεντινής Πολιτείας ξεκίνησε από τέτοιες αδικίες. Ας εξετάσουμε τώρα τη γνώμη του Francesco Guicciardini γύρω από αυτό το κεφάλαιο και την περίπτωση του αδελφού του προπάππου του, πριν φτάσουμε στο δικό μας συμπέρασμα.

Ο Guicciardini κάνει το πρώτο του σχόλιο αναφορικά με το όγδοο κεφάλαιο των *Διατριβών* στο πλαίσιο των σχολίων που αφιερώνει στο έβδομο. Υπογραμμίζει έτσι το κοινό στοιχείο μεταξύ των δύο κεφαλαίων που δεν είναι άλλο από τον ρόλο του λαού. Για να επιτεθεί στις θέσεις του Machiavelli χρησιμοποιεί για ακόμη μια φορά στοιχεία που προσφέρονται από τα ίδια τα επιχειρήματα του τελευταίου. Επικεντρώνει την προσοχή του σε ένα ακόμη γεγονός «ξεχασμένο» από τον Machiavelli: στην περίπτωση του Capitolinus κατέστη αναγκαία η παρέμβαση του Δικτάτορα προκειμένου να αποδοθεί δικαιοσύνη. Ο λαός παραπλανήθηκε και μόνο μια ανώτερη αρχή μπόρεσε να τον απομακρύνει από το σφάλμα του. Να λοιπόν που ο λαός είναι ένας κακός δικαστής.

Αφού αμφισβήτησε τη θεμελίωση της θέσης αυτής του Machiavelli στην πραγματικότητα, ο Guicciardini αρνείται και τις συνέπειές της. Παρατηρεί μian αντιστροφή, δεν είναι ο διχασμός, υποστηρίζει, αυτός που οφείλεται στις συκοφαντίες αλλά το αντίστροφο, οι συκοφαντίες οφείλονται στον διχασμό. Πρόκειται πράγματι για μια παρατήρηση χρήσιμη και ορθά διατυπωμένη. Ο Guicciardini μόλις μας υπενθύμισε ότι ο Machiavelli αγωνίζεται εδώ ενάντια σε προβλήματα που προκύπτουν ακριβώς από τη ριζοσπαστική θέση που υπερασπίζεται: είναι υποχρεωμένος να βρει ένα αντίδοτο στις συκοφαντίες διότι αρνήθηκε να βρει ένα αντίδοτο για τον διχασμό.

Το τελευταίο αυτό σχόλιο του Guicciardini είναι ιδιαίτερα διεισδυτικό. Φαίνεται να υποστηρίζει ότι ο Machiavelli μετατόπισε το ερώτημα από την πολιτική αρμονία στον διχασμό, χωρίς ωστόσο να κατορθώσει να εξορίσει την πρώτη από την σκέψη του. Τα αδιέξοδα του παλαιού τρόπου σκέψης δεν επιλύονται αλλά μεταφέρονται στον νέο, βρισκόμαστε να αναζητούμε αντίδοτο στις συκοφαντίες κατά τον ίδιο τρόπο που

αναζητούσαμε αντίδοτο για τον διχασμό. Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι, πίσω από τη φαινομενική αποδοχή του διχασμού ως αναγκαίου κακού, εξακολουθεί ίσως να υποκρύπτεται η αρμονία η οποία αναζητείται με τη βοήθεια των θεσμών.

Ο Guicciardini φαίνεται να έχει σε κάποιο βαθμό δίκαιο, ο πιο απλός τρόπος για να παραμείνει ο Machiavelli συνεπής ως προς τη θέση του για την αξία του διχασμού θα ήταν να αποδεχτεί το αναπόφευκτο της ύπαρξης συκοφαντιών ακριβώς όπως είχε αποδεχτεί και το αναπόφευκτο της ύπαρξης του διχασμού: στο πλαίσιο του αχαλίνωτου αγώνα τον οποίο περιγράφει δεν υπάρχει χώρος για παρόμοιες ευγένειες. Οι θεσμοί μπορούν βεβαίως να μετριάσουν τις ανεπιθύμητες συνέπειες του διχασμού, αλλά είναι κι αυτοί φτιαγμένοι από ανθρώπους που βρίσκονται σε σύγκρουση, συνεπώς, η πίστη ότι η σύγκρουση δεν θα αναπαραχθεί στο επίπεδο της μορφής και της λειτουργίας των θεσμών προδίδει μια κάποια αισιοδοξία αναπάντεχη για έναν *uomo di stato*, μιαν αισιοδοξία στην οποία δεν μας έχει συνηθίσει ο Machiavelli. Δικαιωματικά λοιπόν αναμένουμε κάτι άλλο, πέραν της αισιοδοξίας, πίσω από την πίστη στους θεσμούς την οποία εκδηλώνει εδώ. Όμως η ολοκληρωμένη απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να περιμένει το τέλος της ανάλυσής μας γύρω από αυτό που αποκαλούμε εδώ πολιτική ηγεμονία του λαού. Προς το παρόν, ας επιστρέψουμε στο πρώτο σχόλιο του Guicciardini.

Το πρώτο επιχείρημα του Machiavelli είναι εξίσου καλά θεμελιωμένο. Στην περίπτωση του Capitoline η δικαιοσύνη αποδίδεται μόνο μετά από την επέμβαση του ρωμαίου Δικτάτορα. Πάντως, και ο Machiavelli θεωρεί ότι ο ρωμαίος Δικτάτορας είναι ένας θεσμός που μπορεί μεν να είναι σωτήριος αλλά μόνο μέσα σε συγκεκριμένες συνθήκες. Το ζήτημα αυτό θα το συζητήσει επί μακρόν στα κεφάλαια XXXIV-XXXV, τα οποία και θα αναλύσουμε εν συνεχεία.

γ. Συγκεντροποίηση της εξουσίας

Ακόμη και ο τίτλος του τριακοστού τέταρτου κεφαλαίου είναι ιδιαίτερα σημαντικός για το ζήτημα που μας ενδιαφέρει:

*Η εξουσία του Δικτάτορα έκανε καλό και όχι κακό στη Ρωμαϊκή Πολιτεία. Επιζήμια για τον πολιτικό βίο είναι η εξουσία που οι πολίτες αρπάζουν και όχι αυτή που αποκτούν μέσω ελεύθερων εκλογών.*¹¹²

Ο Machiavelli υπογραμμίζει εδώ ότι οι κίνδυνοι από τη συγκεντροποίηση της εξουσίας δεν συνδέονται με τη φύση της αλλά με την πηγή της: μια εξουσία που προκύπτει από ελεύθερες εκλογές δεν είναι ποτέ επικίνδυνη για την ελευθερία¹¹³. Πολλά από τα επιχειρήματα του συγγραφέα στο κεφάλαιο αυτό είναι σε αυτήν την κατεύθυνση. Το πρώτο είναι το ακόλουθο:

*Αν δεν υπήρχε ο τίτλος του Δικτάτορα στη Ρώμη, θα είχαν πάρει κάποιον άλλο, γιατί είναι η δύναμη αυτή που δημιουργεί τον τίτλο και όχι ο τίτλος αυτός που δημιουργεί τη δύναμη.*¹¹⁴

¹¹² *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 184: «L'autorità dittatoria fece bene e non danno alla repubblica romana ; e comme le autorità che i cittadini si tolgono, non quelle che sono loro dai suffragi liberi date, sono alla vita civile perniziose.»

¹¹³ Πρόκειται για ακόμη ένα τυπικά ρεπουμπλικανικό επιχείρημα, όπως καταδεικνύει και ο Q. Skinner. Βλ. «Machiavelli's Discorci and the pre-humanist origins of republican ideas», στο Skinner κ.α., *Machiavelli and republicanism, op.cit.*

¹¹⁴ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 184: «e se in Roma fusse mancato il nome dittatorio ne arebbono preso un altro, perché e' sono le forze che facilmente si acquisato i nomi, non i nomi le forze.»

Ο συγγραφέας μας υπενθυμίζει ότι ελευθερία τίθεται πρώτα σε κίνδυνο από την ανισότητα. Η αιτία της πτώσης της ρωμαϊκής Πολιτείας πρέπει να αναζητηθεί στην ανισότητα και όχι στον παλαιό θεσμό του Δικτάτορα, αφού:

για να μπορέσει ένας πολίτης να βλάψει και να αποκτήσει ξεχωριστή εξουσία, πρέπει να έχει πολλά χαρακτηριστικά, που δεν μπορεί να έχει σε μια Πολιτεία που δεν είναι διεφθαρμένη: να είναι πλούσιος και να έχει πολλούς συμμάχους και ακόλουθους, κάτι που δεν μπορεί να έχει όπου τηρούνται οι νόμοι. Κι αν ακόμη έχει, τέτοιοι άνθρωποι είναι τόσο επικίνδυνοι που δεν βγαίνουν από ελεύθερες εκλογές.¹¹⁵

Ο πλούτος και η δύναμη είναι λοιπόν αυτά που ακυρώνουν τις συνέπειες των ελεύθερων εκλογών, η ανισότητα είναι η καταστροφή της Πολιτείας. Αλλά ο Machiavelli θεωρεί ότι έχει ήδη συζητήσει επαρκώς το θέμα αυτό, ότι έχει ήδη καταστήσει σαφές -όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε- ότι, σε μια ευνομούμενη Πολιτεία, η ατομική ισχύς, η θεμελιωμένη στην προσωπική περιουσία, δεν θα πρέπει να υπερβαίνει κάποια όρια. Τα φαινόμενα αυτά προβλέπονται και αντιμετωπίζονται από τον νόμο.

Το δεύτερο και το τρίτο επιχείρημα αφορούν τη διάρκεια και τα όρια της εξουσίας ενός θεσμού, όπως για παράδειγμα οι δικαιοδοσίες του ρωμαίου Δικτάτορα. Η διάρκεια θα πρέπει να είναι περιορισμένη και στόχος συγκεκριμένος. Ωστόσο, η συμβουλή ότι ο σκοπός θα πρέπει να είναι συγκεκριμένος είναι ακόμη πολύ αφηρημένη. Ο συγγραφέας διασαφηνίζει το σημείο αυτό στις ακόλουθες γραμμές:

¹¹⁵ *Loc. cit.*: «a volere che un cittadino possa offendere e pigliarsi autorità istraordinaria, conviene ch'egli abbia molte qualità le quali in una repubblica non corrotta non può mai avere : perché gli bisogna essere richissimo e avere asai aderenti e partigiani, i quali non può avere dove le leggi si osservano ; e quando pure ve gli avessi, simili uomini sono in modo formidabili che i siffrafi liberi non concorrano in quelli.»

Είχε την εξουσία να αποφασίζει τα αναγκαία μέτρα όταν ο κίνδυνος ήταν άμεσος, να κάνει τα πάντα χωρίς να συμβουλευέται κανέναν και να τιμωρεί με συνοπτικές διαδικασίες. Όμως ο Δικτάτορας δεν μπορούσε να κάνει τίποτε που να περιορίσει την εξουσία του κράτους, όπως για παράδειγμα να περιορίσει την εξουσία της Συγκλήτου ή του λαού, να καταργήσει τους παλαιότερους θεσμούς της πόλης και να φτιάξει νέους.¹¹⁶

Παρατηρούμε ότι οι θεσμοί του τύπου του ρωμαίου Δικτάτορα, που προτείνονται εδώ από τον Machiavelli, αίρουν πλήρως τις ατομικές ελευθερίες. Ωστόσο, όλες οι πράξεις του δικτάτορα γίνονται στο όνομα και -θεωρητικά- προς όφελος της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Από εκείνην αντλεί τη νομιμοποίησή του και οι εξουσίες του σταματούν εκεί που αρχίζει εκείνη. Ο Δικτάτορας είναι απλώς ένα όργανο της Πολιτείας, η επιβεβαίωση και η αποκάλυψη της ισχύος της Πολιτείας, των δικαιωμάτων της πάνω στους πολίτες, μέσα από την συγκέντρωση της εξουσίας στο πρόσωπο ενός και μόνο άνδρα. Η πηγή της εξουσίας δεν αλλάζει, τα όρια της εξουσίας δεν αλλάζουν· αυτό που κάνει τον Δικτάτορα τρομακτικό δεν είναι κάποια εξουσία μεγαλύτερη από εκείνη που είχαν οι θεσμοί της Πολιτείας μέχρι εκείνη τη στιγμή, έχει μάλιστα μικρότερη εξουσία από αυτούς -δεν μπορεί να νομοθετήσει. Αυτό που κάνει τον Δικτάτορα τρομακτικό είναι ακριβώς η *συγκέντρωση* της εξουσίας των θεσμών της Πολιτείας, κάτι που την κάνει πιο αποτελεσματική και, πάνω απ' όλα, ορατή. Ο Δικτάτορας εν τέλει δεν είναι παρά η Πολιτεία προσωποποιημένη.

Το στοιχείο αυτό υπογραμμίζει το γεγονός ότι η παραβίαση της αρνητικής ελευθερίας, την οποία παρατηρούμε εδώ, δεν είναι συνέπεια μέτρων που λαμβάνονται σε περίπτωση ανωτέρου βίας, αυτό που αργότερα θα γίνει γνωστό ως «raison d'État», αλλά μάλλον η ομαλή κατάσταση της Πολιτείας, η οποία απλώς γίνεται εμφανέστερη

¹¹⁶ *Ibid.*, σ. 185: «e la sua autorità si estendeva in potere deliberare per sé stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo, e fare ogni cosa senza consulta, e punire ciascuno senza appellazione ; ma non poteva fare cosa che fussi in diminuzione dello stato, come sarebbe stato tòrre autorità al Senato o al Popolo, disfare gli ordini vecchi della città e farne de' nuovi.»

σε δεδομένες στιγμές. Ο Δικτάτορας παίρνει αποφάσεις δίχως να συμβουλευέται, και τιμωρεί δίχως να απευθύνεται στον λαό. Αλλά μήπως ο λαός απευθύνεται σε κάποιον τρίτο όταν αποφασίζει να τιμωρήσει; Η απάντηση είναι αρνητική. Από τη στιγμή που οι θεσμοί σε μια ευνομούμενη Πολιτεία προέρχονται από τον λαό, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι θεσμοί μπορούν πραγματικά να του σταθούν εμπόδιο: μπορεί πάντοτε να τους αλλάξει. Αλλά τότε σε τι είναι αναγκαίος ο Δικτάτορας;

Ο Machiavelli εξηγεί ότι σε μια Πολιτεία έρχονται συχνά καταστάσεις οι οποίες απαιτούν έκτακτα μέτρα. Και δεν είναι δυνατόν να αναζητούμε κάθε φορά ποια θα έπρεπε να είναι αυτά τα μέτρα. Πρώτον, διότι δεν υπάρχει χρόνος, κι έπειτα, διότι αν λειτουργούσαμε έτσι θα έχαναν το κύρος τους οι θεσμοί. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί εδώ μια φράση ιδιαίτερα διαφωτιστική για τις απόψεις του:

Γιατί ακόμη κι αν το έκτακτο μέτρο κάνει τότε καλό, ωστόσο το παράδειγμα κάνει κακό. Γιατί δημιουργούμε έτσι τη συνήθεια να καταπατούνται οι θεσμοί για καλό, κι έπειτα, με την πρόφαση αυτή, καταπατούνται για κακό.¹¹⁷

Συνεπώς, φαίνεται ότι, για τον Machiavelli, τα μέτρα εκτάκτου ανάγκης δεν πρέπει να θεωρηθούν αρνητικά. Είναι αντιθέτως ιδιαίτερα χρήσιμα. Άλλωστε, η χρήση τους είναι πάντοτε ενδεχόμενη αλλά και αναγκαία σε μια Πολιτεία. Ωστόσο, μπορεί να είναι και επικίνδυνα, διότι δεν έχουν όρια καθορισμένα εκ των προτέρων. Τίποτε δεν μπορεί να εγγυηθεί ότι θα χρησιμοποιηθούν αποσκοπώντας στο καλό και όχι στο κακό. Έτσι, ο συγγραφέας επιχειρεί να κρατήσει τα πλεονεκτήματα της χρήσης τέτοιων μέσων, αποφεύγοντας όμως τους κινδύνους που προκύπτουν για την Πολιτεία από τη χρήση τους. Για να επιτύχει αυτόν τον εγγενώς αντιφατικό σκοπό -να παραβιάζονται οι θεσμοί δίχως να καλλιεργείται η συνήθεια της αυθαίρετης παραβίασής τους- προχωρεί στη θεσμοθέτηση της παραβίασης των θεσμών και των νόμων.

¹¹⁷ *Loc. cit.*: «Perché, ancora che il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esempio fa male : perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi sotto quel colore si rompono per male.»

Πρόκειται για μια λύση παράξενη αλλά αποτελεσματική και, για να πούμε την αλήθεια, ίσως όχι και τόσο παράξενη. Η θεσμοθέτηση των ακραίων μέτρων έχει συχνά ως αποτέλεσμα τη λειτουργία τους στην υπηρεσία της «ομαλότητας». Ένα παράδειγμα αυτής της λειτουργίας της θεσμοθέτησης στις σύγχρονες κοινωνίες είναι το δικαίωμα στην απεργία. Μια νόμιμη απεργία είναι πολύ λιγότερο επικίνδυνη για το σύστημα από μια άγρια απεργία, θα μπορούσε μάλιστα να του είναι και χρήσιμη σε κάποιο βαθμό. Αντιστρόφως, η ύπαρξη σωμάτων ασφαλείας -πέραν του στρατού- τα οποία ειδικεύονται στο να αντιμετωπίζουν βίαια τις διαδηλώσεις, παρά το δικαίωμα του λαού να διαδηλώνει, προσφέρει ένα άλλο παράδειγμα θεσμοθετημένης βίας, η οποία αποσκοπεί θεωρητικά στο να αποτρέψει την καταπάτηση των θεσμών και την παραβίαση των νόμων.

Ωστόσο, ενώ η θεσμοθέτηση της παραβίασης των θεσμών αλλάζει τη σχέση τους προς την Πολιτεία, δεν αλλάζει τίποτε όσον αφορά το περιεχόμενό τους. Ο Δικτάτορας του Machiavelli παραμένει ένα όπλο στην πάλη των τάξεων, το οποίο καθορίζει τη σύγκρουση μεταξύ του λαού από τη μια πλευρά και των πλούσιων και ισχυρών από την άλλη (όπως άλλωστε και η απεργία ή οι δυνάμεις ασφαλείας), και η πάλη των τάξεων δεν γνωρίζει ηθικά όρια. Ο σκοπός του Δικτάτορα δεν είναι άλλος από το να εκτελεί και να εξορίζει κατά τρόπο θεσμοθετημένο. Ας υπενθυμίσουμε τον τρόπο με τον οποίο δεν κάνει άλλο παρά να πραγματώνει τη λαϊκή επιθυμία στην περίπτωση του Coriolanus. Ο Δικτάτορας κάνει κατά τρόπο θεσμικό αυτό που ο Soderini θα έπρεπε να είχε κάνει χρησιμοποιώντας έκτακτα μέτρα: ακυρώνει στιγμιαία την ισότητα μεταξύ των πολιτών για να την εγγυηθεί ως διαχρονική αρχή της Πολιτείας.

Πάντως, η αδικία -θεσμοθετημένη ή όχι- παραμένει μια αδικία και είδαμε ότι ο Machiavelli, ακόμη κι αν δεν ενδιαφέρεται και τόσο για το ζήτημα της αδικίας, δεν παραλείπει τουλάχιστον να συζητήσει τις συνέπειές της. Είναι στο πλαίσιο αυτό που συζητά, για παράδειγμα, και το ζήτημα των συκοφαντιών. Όμως κάτω από την εξουσία του Δικτάτορα δεν υπάρχει περθώριο για τέτοια συζήτηση, αφού έχει το δικαίωμα να τιμωρεί με συνοπτικές διαδικασίες. Συνεπώς, πώς και γιατί μπορεί να γίνει αποδεκτή αυτή η αδικία, αυτή η ανισότητα; Η απάντηση βρίσκεται ήδη στον τίτλο του κεφαλαίου, ο Δικτάτορας πρέπει να επιλέγεται μέσω ελεύθερων εκλογών, διότι, όπως λέει ο συγγραφέας στο τέλος του κεφαλαίου:

*Γιατί οι πληγές και κάθε άλλο κακό που προξενεί ένας άνθρωπος στον εαυτό του αυθορμήτως και αυτοβούλως, πονούν πολύ λιγότερο από εκείνες που τις προξενούν τρίτοι.*¹¹⁸

Ορίστε που βρισκόμαστε στην ίδια την καρδιά του ορισμού της θετικής ελευθερίας: οι άνθρωποι θεωρούν την πηγή της εξουσίας σημαντικότερη από τη φύση της. Δέχονται δύσκολα μιαν αδικία που τους προξενείται από κάποιον άλλον αλλά δέχονται εύκολα την ίδια αδικία εάν εμπλέκονται και οι ίδιοι στη λήψη της απόφασης..

Βεβαίως, εδώ υπάρχει ένα εμπόδιο. Πώς γίνεται να πειστεί κάποιος να αναλάβει έστω και εν μέρει την ευθύνη για μια αδικία της οποίας αποτελεί το θύμα; Σε επίπεδο καθαρά θεωρητικό, η θέση αυτή φαίνεται αντιφατική. Ωστόσο, αυτό δεν εμποδίζει τον Machiavelli να την υποστηρίξει στηριζόμενος στον υπαρκτό θεσμό του ρωμαίου Δικτάτορα: η λογική θα πρέπει να υποκλιθεί στην πραγματικότητα.

Μπορούμε τώρα να απαντήσουμε στην κριτική του Guicciardini, την οποία είχαμε αφήσει στην άκρη. Η παρουσία του ρωμαίου Δικτάτορα στο παράδειγμα του Capitolinus δεν αποτελεί πρόβλημα για τον Machiavelli γιατί δεν τον αντιλαμβάνεται ως εξωτερική δύναμη που αποσκοπεί να θέσει όρια στην επιθυμία του λαού. Ο Δικτάτορας θεωρείται αντιθέτως ένα εργαλείο που προορίζεται να πραγματώσει τη λαϊκή επιθυμία, τηρώντας ταυτοχρόνως τα φαινόμενα όσον αφορά το πολίτευμα και σεβόμενος τα όρια του. Αν διαβάσουμε προσεκτικά μπορούμε να διακρίνουμε την απρόσκοπτη συνέχεια της σκέψης του Machiavelli από τα πρώτα κεφάλαια του πρώτου βιβλίου ως και τη θεματική του τρίτου. Το όγδοο κεφάλαιο εισάγει τη θεματική του ρωμαίου Δικτάτορα μέσα από το παράδειγμα του Capitolinus, ενώ ο τελευταίος χρησιμοποιείται στο πλαίσιο μιας συζήτησης γύρω από τον φόβο που προκαλείται από τη βία των ιδιωτών. Στο κεφάλαιο σαράντα έξι γίνεται μια πανομοιότυπη ανάλυση του τελευταίου αυτού ζητήματος. Το ίδιο κεφάλαιο μας παραπέμπει στα κεφάλαια XXXIV-

¹¹⁸ *Ibid.*, σ. 186: «Perché le ferite ed ogni altro male che l'uomo si fa da sé spontaneamente e per elezione, dolgono di gran lunga meno che quelle che ti sono fatte da altrui.»

XXXV, τα οποία πραγματεύονται τον ρωμαίο Δικτάτορα, και ταυτόχρονα παραπέμπει στο τρίτο βιβλίο.

Συνεπώς, κατά τη γνώμη μας, μια από τις θεμελιώδεις θέσεις των *Διατριβών* είναι η ριζοσπαστική πρόταση μιας Πολιτείας κάτω από την ηγεμονία του λαού¹¹⁹: ο λαός είναι ο νομοθέτης, είναι ο φύλακας της ελευθερίας, είναι ακόμη ο σοφός δικαστής¹²⁰ των εχθρών της ελευθερίας, και οι μεγάλοι δεν ηττώνται απλώς, αλλά οδηγούνται να αποδεχτούν τη νομιμότητα της νίκης του λαού μέσα από τη θεσμική ολοκλήρωσή της.

Μπορούμε τώρα να φτάσουμε σε ένα συμπέρασμα γύρω από το κεφάλαιο αυτό και το ερώτημα που είχαμε θέσει κατά την ανάλυσή του κεφαλαίου του Machiavelli γύρω από τις συκοφαντίες. Ο Guicciardini γνώριζε τον φίλο του αρκετά καλά για να αντιληφθεί αρκετά νωρίς τις προθέσεις του. Το ερώτημα της αναζήτησης της αρμονίας μέσα στην πόλη δεν επιλύεται ούτε και υπερβαίνεται αλλά υποκρύπτεται πίσω από την αποδοχή του διχασμού, διότι η αποδοχή του διχασμού, όπως περιγράφεται από τον Machiavelli, δεν είναι παρά η ορατή όψη της πολιτικής ηγεμονίας του λαού. Έτσι εξηγείται η αντιστροφή που διαπιστώνεται από τον Machiavelli. Ο Guicciardini έχει δίκαιο, αφού είναι οι συκοφαντίες αυτές που γεννιούνται από τον διχασμό και όχι το αντίστροφο, όπως υποστηρίζει κατά παράδοξο τρόπο ο Machiavelli. Μόνο που το παράδοξο αυτό επιλύεται μόλις συνειδητοποιούμε το γεγονός ότι ο διχασμός τον οποίο

¹¹⁹ Συνεπώς, δεν είμαστε σύμφωνοι με τον C. Nadeau που υποστηρίζει ότι «le républicanisme de Machiavel ne présuppose aucune conception compréhensive de la liberté politique ni de quelque vision du bien que ce soit. La valeur normative de la thèse du conflit tient en ce que les dissensions entre les groupes sociaux sont garants de la liberté politique et de la neutralité axiologique des institutions qui favoriseront cette liberté.» (Nadeau Christian, « Machiavel : domination et liberté politique. », *Philosophiques*, 2003, 30 (2), [ηλ.εκδ.] <http://id.erudit.org/iderudit/008644ar>, σ.321). Πίσω από την φαινομενική ουδετερότητα, υπάρχει η πολιτική ηγεμονία του λαού.

¹²⁰ Τα κεφάλαια όπου γίνεται σύγκριση μεταξύ του λαού και του ηγεμόνα είναι χαρακτηριστικά όσον αφορά αυτό το ζήτημα.

διδάσκει ο Machiavelli δεν έχει θετικές συνέπειες για την ελευθερία παρά μόνο αν καταλήγει σε μια μυστική αρμονία, που δεν είναι άλλη από την εύθραυστη ηγεμονία του λαού. Πράγματι, αυτή η πολιτική ηγεμονία είναι που τίθεται σε κίνδυνο από τις αχρείαστες συκοφαντίες.

Στο κεφάλαιο αυτό συζητήσαμε τη σχέση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας στο πλαίσιο της πολιτικής ηγεμονίας του λαού, η οποία αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση προκειμένου ο ανυπέρβλητος κοινωνικός διχασμός να λειτουργεί προς όφελος της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Ωστόσο, η πολιτική ηγεμονία του λαού είναι εύθραυστη και δεν καταλήγει ποτέ στον πλήρη αφανισμό του αντιπάλου. Έτσι, οι περιοδικές κρίσεις της εξουσίας δεν είναι συμπτωματικές αλλά μάλλον μια δομική αδυναμία του συστήματος. Κατά συνέπεια, δεν μπορούμε να καταλήξουμε σε κανένα συμπέρασμα αναφορικά με τη ρεπουμπλικανική ελευθερία που προτείνεται από τον Machiavelli -και συνεπώς ούτε αναφορικά με τη σχέση μεταξύ της ρεπουμπλικανικής και της αρνητικής ελευθερίας- δίχως να μελετήσουμε αυτές τις κρίσεις, δίχως να μελετήσουμε τις στιγμές κατά τις οποίες η ηγεμονία του λαού τίθεται εν αμφιβόλω και πρέπει να επιβεβαιωθεί. Περνούμε λοιπόν στο ερώτημα της ανανέωσης και στο τρίτο βιβλίο των *Διατριβών*.

2.4.2. Η ανανέωση

Όπως και το πρώτο βιβλίο έτσι και το τρίτο ξεκινά με έναν προβληματισμό γύρω από τη φύση των ανθρώπινων πραγμάτων. Η πρώτη φράση του πρώτου κεφαλαίου είναι μια κατάφαση του βιολογικού νόμου: *Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι όλα τα πράγματα του κόσμου τούτου έχουν ένα τέλος.*¹²¹ Η ελεύθερη βούληση εκφράζεται στα όρια που τίθενται από τους κοσμικούς νόμους της γέννησης και της φθοράς. Η πράξη της θεμελίωσης εγκαθιδρύει μια τάξη αλλά ο νόμος της φθοράς την οδηγεί στην αταξία. Ο κόσμος είναι στατικός, δεν αλλάζει, και ο εκφυλισμός του πολιτικός σώματος είναι μέρος αυτής της αιώνιας πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, το πεπρωμένο των πολιτικών σωμάτων συνδέεται με την ικανότητά τους να αντιδρούν στον αναπόφευκτο εκφυλισμό τους, εντός των ορίων που καθορίζονται από τα επουράνια. Η αντίδραση αυτή έρχεται είτε *χάρη σε κάποιον άνθρωπο* είτε *χάρη σε κάποιο θεσμό*¹²² είτε χάρη σε κάποια εξωτερική επέμβαση.

Διαπιστώνουμε μιαν αλλαγή. Δεν υπάρχει πια διχασμός, μήτε επιθυμία, και ο χρόνος έγινε ξανά κυκλικός. Φαίνεται να βρισκόμαστε εκ νέου μέσα στον κύκλο του Πολύβιου, υπόλογοι στον βιολογικό νόμο. Άραγε ο Machiavelli αμφισβήτησε όλη την ελληνο-ρωμαϊκή παράδοση μόνο και μόνο για να επιστρέψει στην τροχιά της τόσο σύντομα; Αλλά γιατί επιστρέφει; Σε κάθε περίπτωση, η επιστροφή στον ντετερμινισμό της αιώνιας κυκλικότητας σηματοδοτεί μιαν αλλαγή στη σχέση του ανθρώπου με τον χρόνο και άρα με την πραγματικότητα, προϋποθέτει διαφορετικούς νόμους του Είναι και άρα του πολιτικού.

¹²¹ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 341: «Egli è cosa verissima come tutte le cose del mondo hanno i termine della vita loro.»

¹²² *Ibid.*, σ. 342-343: «o per virtù d'un uomo o per virtù d'uno ordine».

Όπως ανακοινώνει ο Machiavelli στο τέλος του πρώτου κεφαλαίου, η θεματική του τρίτου βιβλίου είναι η ανανέωση. Υπάρχουν δύο τρόποι να πραγματοποιηθεί η ανανέωση μιας Πολιτείας: χάρη στους θεσμούς ή χάρη σε έναν άνδρα πλήρη *virtù* :

*Αυτή η καλοτυχία βρίσκει λοιπόν τις Πολιτείες είτε χάρη σε κάποιον άνθρωπο είτε χάρη σε κάποιο θεσμό. Όσον αφορά τη δεύτερη περίπτωση, οι θεσμοί που επανέφεραν τη ρωμαϊκή Πολιτεία στις αρχές της ήταν οι Δήμαρχοι του λαού, οι Κήνσορες και όλοι οι άλλοι νόμοι που πήγαιναν ενάντια στη φιλοδοξία και την αλαζονεία των ανθρώπων. Θεσμοί που έχουν ανάγκη να τους δίνει ζωή η αρετή κάποιου πολίτη που με θάρρος να τους εφαρμόζει ενάντια στη δύναμη όσων τους καταπατούν.*¹²³

Μπορούμε εδώ να κάνουμε δύο σχόλια. Το πρώτο είναι ότι οι θεσμοί που είναι υπεύθυνοι για την ανανέωση είναι εκείνοι που στέκονται εμπόδιο στη φιλοδοξία και τη βία των μεγάλων. Αληθεύει ότι ο Machiavelli μιλάει εδώ για *uomini* γενικώς και όχι για μεγάλους, όμως οι θεσμοί τους οποίους αναφέρει είναι οι Δήμαρχοι και οι Κήνσορες, θεσμοί οι οποίοι στρέφονται ενάντια στην πολιτική και κοινωνική ανισότητα αντιστοίχως. Η ανανέωση φαίνεται λοιπόν να έχει συλληφθεί ως ένας μηχανισμός ο οποίος αποσκοπεί στη σταθεροποίηση της λαϊκής ηγεμονίας.

Η συνέχεια του κεφαλαίου επιβεβαιώνει αυτή τη θέση:

και μιλώντας για ανάκτηση του κράτους εννοούσαν την ανανέωση του φόβου και του τρόμου που είχαν προξενήσει όταν

¹²³ *Loc. cit.*: «Surge adunque questo bene nelle repubbliche, o per virtù d'un uomo o per virtù d'uno ordine. E quanto a questo ultimo, gli ordini che ritirarono la Republica romana verso il suo principio, furono i Tribuni della plebe, i Censori e tutte l'altre leggi che venivano contro all'ambizione ed alla insolenzia degli uomini. I quali ordini hanno bisogno di essere ftti vivi dalla virtù d'uno cittadino, il quale animosamente concorra ad eseguirli contro alla potenza di quegli che gli trapassano.»

*για πρώτη φορά το πήραν. Γιατί τότε είχαν χτυπήσει εκείνους που, για τον δικό τους τρόπο ζωής, είχαν πράξει λάθος. Επειδή όμως σβήνει η ανάμνηση του πρώτου χτυπήματος, οι άνθρωποι ξεθαρρεύουν και επιδίδονται σε νέα εγχειρήματα και κακολογούν. Γι' αυτό είναι ανάγκη να τους προλαβαίνεις και να επαναφέρεις το κράτος στις αρχές του.*¹²⁴

Σε μια πρώτη ανάγνωση, η έννοια της ανανέωσης θα μπορούσε να μας κάνει να πιστέψουμε ότι πρόκειται για μιαν επιστροφή σε κάποια χρυσή εποχή. Όμως ο Machiavelli δεν προτείνει κάτι τέτοιο. Η ανθρωπολογία του απαγορεύει την ύπαρξη μιας τέτοιας χρυσής εποχής. Έτσι, η επιστροφή στις αρχές της Πολιτείας δεν είναι μια επιστροφή των πολιτών στα αγνά ήθη του παρελθόντος ή σε μια παραδείσια κατάσταση κάποιου άλλου είδους. Η Πολιτεία δεν στηρίχθηκε στη φυσική στους ανθρώπους καλοσύνη αλλά στον τρόπο, ο οποίος τους αναγκάζει να δρουν σε συμφωνία με τους νόμους της ελευθερίας, και η ανανέωσή της Πολιτείας είναι ακριβώς η ανανέωση αυτού του τρόμου.

Το αξίωμα αυτό παραμένει αινιγματικό έξω από το πλαίσιο της ανάλυσής μας για την ηγεμονία του λαού. Εάν δεν λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι ο σκοπός του τρόμου είναι σαφώς καθορισμένος, διακινδυνεύουμε να προσάψουμε στον Machiavelli ένα θεμελιώδες παράδοξο, ότι υποστηρίζει μιαν αντιφατική θέση με βάση την οποία η ελευθερία θα ήταν συνώνυμο του περιορισμού. Κατά τη γνώμη μας όμως, υποστηρίζει απλώς ότι δεν υπάρχει λαϊκή ελευθερία δίχως περιορισμό των μεγάλων, ότι η ελευθερία του ενός είναι ο τρόμος του άλλου: οι θεμελιωτές της ελευθερίας είχαν χτυπήσει τους εχθρούς της με αποφασιστικότητα και πρέπει να δείξουν ότι μπορούν πάντα να το επαναλάβουν. Πράγματι, έτσι αποκαλύπτεται και η πρόθεση του Machiavelli όταν

¹²⁴ *Ibid.*, σ. 343-344: «e chiamavano ripigliare lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo ; avendo in quel tempo battuti quelli che avenano, secondo quel modo del vivere, male operato. Ma come di quella battituda la memoria si spegne, gli uomini prendono ardire di tentare cose nuove e di dire male, e pero è necessario provedervi ritirando quello verso i suoi principii.»

υπογραμμίζει ότι όλοι οι μεγάλοι άνδρες, τους οποίους παραθέτει ως παραδείγματα για την δράση τους υπέρ της Πολιτείας, είχαν στο στόχαστρο τη διαφθορά¹²⁵.

Αξίζει επίσης να παρατηρήσουμε ότι, ακόμη και όταν η ανανέωση γίνεται μέσω των θεσμών, η παρουσία ενός άνδρα πλήρη *virtù* παραμένει αναγκαία. Αυτή η επιμονή του Machiavelli στον μοναχικό άνδρα παραπέμπει στον θεσμό του ρωμαίου Δικτάτορα και πιθανώς σε εκείνον του *gonfaloniere* της Ιταλίας της εποχής του. Ωστόσο, αν και κατά την ανάλυση του ρόλου που αποδίδει ο Machiavelli στους θεσμούς του τύπου του ρωμαίου Δικτάτορα επιχειρήσαμε να απομονώσουμε τους λόγους για τους οποίους θεωρεί αναγκαία σε μια Πολιτεία την περιοδική συγκεντροποίηση της εξουσίας, δεν έχουμε δει ακόμη τους λόγους για τους οποίους είναι αναγκαίο, κατά τη γνώμη του, να είναι κανείς μόνος για να ανανεώσει μια Πολιτεία. Αυτό θα αποτελέσει το κεντρικό ερώτημα αυτής της ενότητας.

Ο μοναχικός άνδρας γίνεται αντικείμενο διαπραγμάτευσης για πρώτη φορά στο ένατο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου. Θα αναλύσουμε το κεφάλαιο αυτό προκειμένου να αναδείξουμε τη συνέχεια του κειμένου και να μην απομονώσουμε το τρίτο από το πρώτο βιβλίο και κατά συνέπεια τον μοναχικό άνδρα από την Πολιτεία. Κεντρικό πρόσωπο της ανάλυσής μας θα είναι ο χαρακτήρας που επιλέγεται και από τον ίδιο τον Machiavelli, ο Βρούτος, «πατέρας της ρωμαϊκής ελευθερίας».

¹²⁵ Έχουμε ήδη συζητήσει τη σχέση μεταξύ της έννοιας της δια-φθοράς και της κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας.

α. Η μοναξιά της αυστηρότητας

Ο Machiavelli υποστηρίζει για πρώτη φορά ότι *πρέπει κανείς να είναι μόνος για να θεμελιώσει μια νέα Πολιτεία ή για να την μεταρρυθμίσει ολοκληρωτικά* στο ένατο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου. Η θέση αυτού του κεφαλαίου στη δομή των *Διατριβών* είναι σημαντική για την ανάλυσή μας. Ας υπενθυμίσουμε ότι, κατά τη γνώμη μας, η ανάλυση του Machiavelli για τον διχασμό ως πλαίσιο της λαϊκής ηγεμονίας φτάνει το απώγειό της στα κεφάλαια VII-VIII. Κατά συνέπεια, αν το ένατο κεφάλαιο φαίνεται εκ πρώτης όψεως παράδοξο είναι διότι μας αναγκάζει να αναρωτηθούμε γιατί μια ανάλυση για την ηγεμονία του λαού ακολουθείται από μια ανάλυση γύρω από την αναγκαιότητα να είναι κανείς μόνος για να θεμελιώσει ή για να ανανεώσει μια Πολιτεία¹²⁶.

Στο ξεκίνημα του ένατου κεφαλαίου, ο συγγραφέας διαπιστώνει ότι δεν έχει πει τίποτε για τους θεμελιωτές και τους μεταρρυθμιστές (*ordinatori*) της ρωμαϊκής Πολιτείας. Ανακοινώνει λοιπόν ότι, «για να μην αφήσω στην αγωνία όσους θα ήθελαν να μάθουν κάτι για αυτό το θέμα» όπως λέει, θα κάνει ένα σχόλιο. Και από τα αναρίθμητα πράγματα που θα μπορούσε να αναφέρει για το θέμα αυτό ένας συγγραφέας της Ιταλικής Αναγέννησης, επιλέγει το ακόλουθο:

πολλοί θα θεωρήσουν ίσως κακό παράδειγμα το γεγονός ότι ένας θεμελιωτής πολιτικού βίου όπως ο Ρωμύλος, πρώτα σκότωσε τον αδερφό του κι έπειτα συναίνεσε στο θάνατο του Τίτου Τάτιου, που τον είχε επιλέξει ως συμβασιλιά, εκτιμώντας ότι οι πολίτες, ακολουθώντας το παράδειγμα του ηγεμόνα τους, μπορεί, από φιλοδοξία ή από επιθυμία να διοικούν, να επιτεθούν σε όποιον αντιτεθεί στην εξουσία τους. Η γνώμη αυτή θα ήταν σωστή, αν

¹²⁶ Κάθε ανάλυση που υποστηρίζει ότι η Πολιτεία των *Διατριβών* θεμελιώνεται στη λαϊκή επιθυμία οφείλει να θέσει το ερώτημα αυτό στον εαυτό της.

δεν λαμβάναμε υπόψη τον σκοπό που τον οδήγησε να κάνει τέτοιο φονικό.¹²⁷

Διαπιστώνουμε ότι ο συγγραφέας υπογραμμίζει δύο γεγονότα: πρώτον, ότι η Ρώμη θεμελιώθηκε με εγκλήματα, και δεύτερον ότι τα εγκλήματα αυτά ήταν δικαιολογημένα. Πριν θέσουμε το ερώτημα γιατί τα εγκλήματα αυτά θεωρούνται δικαιολογημένα, θα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα γιατί ο Machiavelli επιλέγει εδώ να μιλήσει γι' αυτά.

Μας φαίνεται ότι το κεφάλαιο αυτό συνεχίζει την προβληματική των δύο προηγούμενων κεφαλαίων. Όπως γνωρίζουμε, ο συγγραφέας, ο οποίος δεν αναζητεί λύσεις έξω από το πεδίο των πολιτικών παθών, αναγνωρίζει ότι κατά την άσκηση της εξουσίας -και μάλιστα της ρεπουμπλικανικής εξουσίας- υπάρχει συχνά ανάγκη να ληφθούν έκτακτα μέτρα. Έφτασε στο συμπέρασμα ότι τα μέτρα αυτά είναι αναγκαία αλλά επικίνδυνα, και βρήκε μια λύση στο πρόβλημα αυτό προτείνοντας θεσμούς αντίστοιχους του ρωμαίου Δικτάτορα.

Έτσι ο συγγραφέας, ο οποίος είχε ως αφετηρία μια ριζοσπαστική θέση -τη νομιμοποίηση του διχασμού - οδηγείται συνακόλουθα να υποστηρίξει μιαν εξίσου ριζοσπαστική λύση για τα προβλήματα που προκύπτουν από την αρχική του θέση: τη θεσμοθέτηση της παραβίασης των θεσμών, τη θεσμοθετημένη τρομοκρατία. Και βρίσκεται σε ιδιαίτερα δύσκολη θέση, διότι δεν του απομένει κανένα στήριγμα στην

¹²⁷ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ.131-132: «molti per avventura giudicheranno di cattivo esempio che uno fondatore d'un vivere civile, quale fu Romolo, abbia prima morto un suo fratello, dipoi consentito alla morte di Tito Tazio Sabino, eletto da lui compagno nel regno : giudicando per questo, che gli suoi cittadini potessero con autorità del loro principe, per ambizione e desiderio di comandare, offendere quelli che alla loro autorità si opponessero. La quale opinione sarebbe vera, quando non si considerasse che fine lo avesse idotto a fare tal omicidio.». Ο C. Bec αποδίδει το «vivere civile» ως «république». Η μετάφραση της Gallimard μεταφράζει κι αυτή το «vivere civile» ως «république». Κατά τη γνώμη μας, οι Alessandro Fontana και Xavier Tabet δικαίως μεταφράζουν τον όρο ως «vie civile». Ο Π. Κονδύλης μεταφράζει κι αυτός τον όρο ως *πολιτικό βίο*. Αυτή την επιλογή ακολουθούμε κι εμείς.

παράδοση προκειμένου να νομιμοποιήσει την καινοφανή του θεωρία και τη συνακόλουθη βία που αυτή εμπεριέχει.

Για να βγει από αυτή τη θέση αδυναμίας, ο Machiavelli αναφέρεται σε μια θεωρία που αποτελεί κοινό τόπο της εποχής του. Πρόκειται για το σχήμα του σοφού νομοθέτη, ο οποίος, ασκώντας τη *virtù* του, δίνει μορφή στην πρώτη ύλη που του προσφέρει η τύχη. Ο J.G.A. Pocock είναι ένας εκ των στοχαστών που απομονώνουν τη θέση αυτή ως χαρακτηριστική της ρεπουμπλικανικής σκέψης της εποχής. Εντοπίζει τις ρίζες της τόσο στην αριστοτελική έννοια της μορφής όσο και στη διδασκαλία του Αυγουστίνου¹²⁸.

Αν στο σημείο αυτό επιχειρήσουμε να βρούμε τη σχέση ανάμεσα στην έννοια του διχασμού και την έννοια του σοφού νομοθέτη -αντί να λάβουμε υπόψη το ρητορικό χαρακτήρα του κειμένου- θα βρεθούμε σε αδιέξοδο¹²⁹. Διότι το σχήμα του σοφού νομοθέτη προϋποθέτει τη δυνατότητα να γίνει αντιληπτή και να επιβληθεί η τελειότητα, να οδηγηθεί η πόλη στο *τέλος* της, στο *κάλος*, στην αρμονία.

Γύρω από την αδυναμία συμβιβασμού των δύο αυτών αντιφατικών εννοιών, τα σχόλια του Guicciardini είναι αποκαλυπτικά. Δεν διατυπώνει καμία αντίρρηση αναφορικά με το κεφάλαιο αυτό. Ακόμη και οι ανησυχίες που εκφράζει είναι πανομοιότυπες με αυτές του Machiavelli και αφορούν τις προθέσεις ενός άνδρα ενδεδυμένου την απόλυτη εξουσία, ο οποίος μπορεί πάντοτε να μπει στον πειρασμό να γίνει τύραννος. Η ξαφνική αυτή συμφωνία είναι, κατά τη γνώμη μας, πολύ πιο βαθιά από μια περιστασιακή συμφωνία που σχετίζεται απλώς με τη χρήση κοινής ορολογίας. Ο Guicciardini είχε πάρει από την αρχή θέση υπέρ της δυνατότητας να ξαναβρεθεί η χαμένη αρμονία της πόλης, δεν υπάρχει λοιπόν τίποτε το αναπάντεχο στο γεγονός ότι ακολουθεί κατά πόδας τον Machiavelli όταν ο τελευταίος -μετά από τη σκανδαλώδη

¹²⁸ Βλ., Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment, The problem and its modes*, op.cit., το κεφάλαιο II, b) Providence, Fortune and Virtue.

¹²⁹ Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι ο J.G.A. Pocock δεν επιχειρεί καν να προτείνει λύση στο σημαντικό αυτό πρόβλημα.

ανάλυσή του γύρω από τον ρόλο του διχασμού- δείχνει να επιστρέφει επιτέλους στους κόλπους της αρμονίας.

Βεβαίως, λίγα κεφάλαια αργότερα, στο δέκατο έκτο κεφάλαιο, ο Guicciardini αντιλαμβάνεται ότι έσφαλε αναφορικά με τις προθέσεις του φίλου του στο δέκατο κεφάλαιο. Θα συζητήσουμε τις αντιρρήσεις του την κατάλληλη στιγμή, προς το παρόν αρκεί να υπογραμμίσουμε την απογοήτευσή του όταν αντιλαμβάνεται ότι ο νομοθέτης του Machiavelli δεν στοχεύει καθόλου στην αποκατάσταση της αρμονίας.

Επιπλέον, μια ερμηνεία για την οποία ο σοφός νομοθέτης θα αποτελούσε στα μάτια του Machiavelli τη λύση στα προβλήματα που προκύπτουν από τον διχασμό δεν θα μπορούσε να απαντήσει σε ένα άλλο, απλούστερο πρόβλημα. Αν ο σκοπός του Machiavelli στο δέκατο κεφάλαιο είναι να μιλήσει για τον σοφό νομοθέτη, τότε γιατί ξεκινά θέτοντας το ερώτημα της σκληρότητας και γιατί του δίνει τέτοια έκταση; Ακόμη κι αν δεν σκόπευε να υποδείξει ότι η σκληρότητα αποτελεί τον αναγκαίο συνοδό της μοναξιάς, η λογική πορεία θα ήταν μάλλον να νομιμοποιήσει πρώτα τη μοναξιά προκειμένου να νομιμοποιήσει εν συνεχεία τη σκληρότητα και όχι το αντίθετο· να περιορίσει την έκταση της σκληρότητας προκειμένου να υπογραμμίσει τη σημασία της μοναξιάς και όχι το αντίστροφο. Ο Machiavelli γνωρίζει καλά τη στρατηγική αυτή, αφού την είχε εφαρμόσει όταν, για παράδειγμα, ήθελε να νομιμοποιήσει την αρχή του διχασμού.

Σε κάθε περίπτωση δεν εφαρμόζει τη στρατηγική αυτή γύρω από το ζήτημα του θεμελιωτή. Ξεκινά με την αδελφοκτονία που διέπραξε ο Ρωμύλος, την αναφέρει και δεύτερη φορά ακριβώς στη μέση του αποσπάσματος, και κλείνει το κεφάλαιο όχι με μια φράση γύρω από την αναγκαιότητα της μοναξιάς αλλά με την ακόλουθη: *Ο Ρωμύλος πρέπει να δικαιολογηθεί και όχι να κατηγορηθεί για τον θάνατο του Ρέμου και του Τίτου Τάτιου.*¹³⁰ Με άλλα λόγια, όχι μόνο φροντίζει να μην ξεχαστεί η αδελφοκτονία αλλά, επιπλέον, το συμπέρασμα αφιερώνεται πρώτα και κύρια σε αυτήν και όχι στον θεμελιωτή.

¹³⁰ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 134: «e Romolo per la morte di Remo e di Tito Tazio meritare iscusata e non biasimo».

Κατά τη γνώμη μας, η λειτουργία αυτού του κεφαλαίου δεν είναι αυτή που ανακοινώνεται στον τίτλο. Η αναφορά στην έννοια του σοφού νομοθέτη και σε ένα ολόκληρο Πάνθεον -Ρωμύλος, Μωυσής, Λυκούργος, Σόλων- αποσκοπεί μόνο στο να νομιμοποιήσει τη βία που εμπεριέχεται στην πράξη της ανανέωσης, την αναγκαιότητα της οποίας ο Machiavelli μόλις υποστήριξε στα δύο προηγούμενα κεφάλαια. Αυτό εξηγεί το γιατί το κεφάλαιο δεν ολοκληρώνεται με το παράδειγμα ενός εκ των μυθικών θεμελιωτών αλλά με το παράδειγμα ενός σχετικά άγνωστου μεταρρυθμιστή, ο οποίος επιχείρησε να μιμηθεί τους πρώτους με μια τρομακτική σφαγή. Κατά τον Strauss, το απόσπασμα αυτό αποτελεί ιεροσυλία από τη μεριά του Machiavelli, ο οποίος αποσκοπεί να περάσει το μήνυμα ότι ο Μωυσής ήταν ένας απλός δολοφόνος. Δεδομένου ότι όταν ο Machiavelli θέλει να επιτεθεί στη θρησκεία το κάνει ευθέως, θεωρούμε λογικότερο να υποστηρίξουμε την αντίστροφη θέση. Ιεροσυλία ή όχι, ο συγγραφέας δεν αποσκοπεί στο να εκθρονίσει τον Μωυσή αλλά στο να επενδύσει την ανανέωση με μια νομιμοποίηση μυθική ή και θεία¹³¹.

Βεβαίως, δεν υπονοούμε ότι ο Machiavelli επιχειρεί να βγάλει από το σχήμα του τον άνδρα της *virtù*, το αντίθετο θα λέγαμε. Θα θέλαμε μόνο να υπογραμμίσουμε ότι επιχειρεί μια σημαντική αντιστροφή προσήμων: στο σχήμα του, η αυστηρότητα κατέχει θέση σημαντικότερη της μοναξιάς. Ο άνδρας της *virtù* στις *Διατριβές* δεν είναι αυστηρός επειδή είναι αναγκαία μόνος, είναι μόνος επειδή είναι αναγκαία αυστηρός. Η μοναξιά είναι η προϋπόθεση της συγκεντροποίησης της εξουσίας, η οποία επιτρέπει στην αυστηρότητα να είναι τρομερή και τρομερά αποτελεσματική. Για να μελετήσουμε την αυστηρότητα αυτή δεν υπάρχει καλύτερο παράδειγμα από εκείνο του Βρούτου.

¹³¹ Ο John H. Geerken εξηγεί ότι η επίκληση του προσώπου του Μωυσή για πολιτικούς λόγους αποτελούσε κοινό τόπο της ιταλικής αναγέννησης. Κατά την άποψή του: «in the end, Machiavelli used Moses not to make fundamentally ironic points about religion to an audience already imbued with anticlericalism but to personify and dramatize his claim that the military and the prophetic can be effectively conjoined» (Geerken H., «Machiavelli's Moses and the Renaissance Politics», *Journal of the history of ideas*, 1999, 60 (4), σ. 595). Μπορεί να μην είμαστε πλήρως σύμφωνοι με τον Geerken, όσον αφορά τον σκοπό που θέλει να υπηρετήσει ο Machiavelli, αλλά τουλάχιστον είμαστε σύμφωνοι όσον αφορά το πνεύμα στο οποίο ο Machiavelli κάνει χρήση του ονόματος του Μωυσή.

β. Το φάντασμα του Βρούτου

Ο Βρούτος είναι, καταρχάς, το κεντρικό πρόσωπο ενός μύθου συστατικού του δυτικού φαντασιακού. Οι μύθοι είναι φορείς και γενεσιουργοί νοήματος και ο Machiavelli το γνωρίζει καλά. Την πρώτη φορά που παραθέτει το όνομα του Βρούτου δεν είναι γιατί σκότωσε έναν τύραννο αλλά γιατί σκότωσε τους γιους του¹³². Τη δεύτερη φορά είναι για να τον αποκαλέσει *padre della romana libertà*¹³³. Το βασικό γνώρισμα του Βρούτου φαίνεται να είναι εκείνο του πατέρα.

Ο πατέρας είναι η πρωταρχική αναπαράσταση της εξουσίας και, στη δυτική σκέψη τουλάχιστον, οι γιοι του είναι πάντοτε εξεγερμένοι. Στην πιο διαδεδομένη εκδοχή αυτού του μύθου, είναι οι γιοι εκείνοι που σκοτώνουν τον πατέρα: Κρόνος, Δίας, Οιδίπους. Στη ρεπουμπλικανική εκδοχή είναι το αντίστροφο. Διερωτόμαστε το γιατί. Γιατί άραγε η Πολιτεία επέλεξε ένα μύθο, όπου η αυστηρότητα του πατέρα υπερνικά την εξέγερση των γιων του; Μπορούμε να σκεφτούμε διάφορες απαντήσεις. Οι μύθοι δίνουν πάντα τροφή για σκέψη, και θα επιστρέψουμε αργότερα σε αυτό το απόσπασμα. Εδώ πάντως, ενδιαφερόμαστε πρωταρχικά για την επιλογή του Machiavelli. Το ερώτημα μας είναι μάλλον γιατί επέλεξε να θεμελιώσει *τη δική του* Πολιτεία πάνω στην αυστηρότητα του πατρός.

Πρέπει να εξοντώνουμε τους γιους του Βρούτου! Ορίστε μια κραυγή που επαναλαμβάνεται στις *Διατριβές*. Η δική μας ερμηνεία, μας επιτρέπει ήδη να υποθέσουμε ποιοι είναι αυτοί οι γιοι, αλλά ο Machiavelli μας δίνει και από μόνος του την απάντηση:

*Όπως δείχνει η ιστορία, αυτοί σπρώχτηκαν από άλλους νεαρούς
Ρωμαίους να συνωμοτήσουν ενάντια στην πατρίδα τους, γιατί με*

¹³² Στο δέκατο έκτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου.

¹³³ Στο πρώτο κεφάλαιο του τρίτου βιβλίου.

τη Σύγκλητο δεν μπορούσαν να έχουν τα ιδιαίτερα προνόμια που απολάμβαναν με τους βασιλείς. Έτσι, η ελευθερία του λαού τους φάνηκε σκλαβιά δική τους.¹³⁴

Οι γιοι του Βρούτου, κατά τον συγγραφέα, είναι εκείνοι οι οποίοι, σε μια Πολιτεία, χάνουν τα προνόμιά τους, εκείνοι για τους οποίους η ελευθερία του λαού είναι μια μορφή δουλείας. Οι γιοι του Βρούτου είναι οι μεγάλοι. Πάντως, η ερμηνεία αυτή δεν ανήκει μόνο στον Machiavelli. Το μόνο που κάνει ο Φλωρεντίνος στοχαστής είναι να αναπαράγει, σχεδόν λέξη προς λέξη, την ερμηνεία του Τίτου Λίβιου. Παρεμπιπτόντως, βρίσκουμε εξαιρετικά γοητευτική την ιδέα ότι ο αρχαίος αυτός λεπουμπλικανικός μύθος είχε ήδη στο επίκεντρό του το ζήτημα της ισότητας.

Όπως και να 'χει, η πρωτοτυπία του Machiavelli δεν βρίσκεται στην απλή υιοθέτηση αυτού του μύθου. Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι ο Τίτος Λίβιος βρίσκει θλιβερό το θέαμα αυτού του πατέρα, όπως και ο Guicciardini. Στα σχόλιά του για το δέκατο έκτο κεφάλαιο υπογραμμίζει δύο πράγματα. Πρώτον, ότι θα ήταν καλύτερα για τον Βρούτο να μη χρειάζεται να σκοτώσει τους γιους του, από το να έχει το χρέος να το κάνει, κι έπειτα, ότι οι γιοι του Βρούτου δεν είναι οι πλούσιοι και ισχυροί¹³⁵. Τη φορά αυτή είναι ο Guicciardini εκείνος που αναγκάζεται να αμφισβητήσει την αυθεντία του Τίτου Λίβιου, κάνοντας έτσι θέση του Machiavelli αναφορικά με την ταυτότητα των εχθρών της ελευθερίας εμφανέστερη. Δεν είναι λοιπόν η συμφωνία με τον Machiavelli αυτή που θα πρέπει να τραβήξει την προσοχή μας αλλά η απόκλιση του Guicciardini από τον Titus Livius. Η πρωτοτυπία του Machiavelli, όπως αποκαλύπτεται από την αντιπαράθεση ανάμεσα στη θέση του και τις θέσεις του Τίτου Λίβιου και του Guicciardini, είναι ότι ανάγει την αναγκαία αυστηρότητα του πατέρα της ρωμαϊκής ελευθερίας σε γενικό κανόνα.

¹³⁴ *Il principe et altre opere politiche, op.cit.*, σ. 152: «i quali, come la istoria monstra, non furono indotti insieme con altri giovani romani a congiurare contro alla patria per altro, se non perché non si potevano valere straordinariamente sotto i consoli come sotto i re : in modo che la libertà di quel popolo pareva che fosse diventata la loro servitù.»

¹³⁵ Βλ. *ibid.*, σ. 546.

Θα έπρεπε μήπως να θεωρήσουμε αυτή τη θέση των *Διατριβών* ως συνέπεια ωμού υπολογισμού πέρα και πάνω ακόμη και από τους πιο θεμελιώδεις ανθρώπινους δεσμούς, ως μία ακόμη έκφραση ανηθικότητας; Θα λέγαμε μάλλον το αντίθετο. Η θέση αυτή του Machiavelli είναι στην πραγματικότητα βαθιά ηθική. Είναι ίσως ασύμβατη με μια μορφή χριστιανικού ηθικισμού, όμως έχει τη βάση της στην πηγή κάθε ηθικής - τουλάχιστον δυτικής- δηλαδή στον σεβασμό προς τον πατέρα. Πρόκειται για θέση εξαιρετικού βάθους και πυκνότητας: ο νόμος της Πολιτείας ταυτίζεται με τον Νόμο του πατέρα· ο Βρούτος, πατέρας της Πολιτείας αφοτου επέβαλε τη βασιλεία του Νόμου, είναι επίσης πατέρας των γιών του, και όταν επιβάλει τον νόμο της Πολιτείας στους γιους του, είναι ο Νόμος του πατέρα αυτός που εφαρμόζεται. Η αυστηρότητα της ρεπουμπλικανικής εξουσίας βρίσκει τη νομιμοποίησή της όχι μόνον στην αναγκαιότητα αλλά και μέσα από την επίκληση του αρχέτυπου της αυστηρότητας, της πατρικής αυστηρότητας. Και ένας από τους λόγους για τους οποίους ο ρεπουμπλικανικός μύθος της εξουσίας διαφέρει από τους άλλους -ως προς το ό,τι είναι ο πατέρας αυτός που κυριαρχεί- είναι πιθανώς το γεγονός ότι στην Πολιτεία αυτός που πρέπει να βασιλεύει είναι ο Νόμος.

Έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο συγγραφέας εφαρμόζει αυτή τη θεωρία στην πραγματικότητα της εποχής του, και δεν υπάρχει καλύτερο παράδειγμα από αυτό του Soderini, το οποίο ο συγγραφέας αναφέρει ως αξιομνημόνευτο:

...θα φέρω μόνο ένα αξιομνημόνευτο παράδειγμα, των ημερών και της πατρίδας μας. Είναι το παράδειγμα του Piero Soderini, που πίστευε ότι με την υπομονή και με την καλοσύνη θα νικούσε την επιθυμία των γιων του Βρούτου να επιστρέψουν σε έναν άλλον τρόπο διακυβέρνησης, και έσφαλε.¹³⁶

¹³⁶ *Il principe et altre opere politiche, op.cit., σ. 348: «solo ci addurrò uno essemplio stato, ne'di nostri e nella nostra patria, memorabile. E questo è Piero Soderini, il quale si credeva superare con la pazienza e bontà sua quello appetito che era ne' figliuoli di Bruto, di ritornare sotto un altro governo, e se ne ingannò.»*

Οι γιοί του Βρούτου στην Πολιτεία της Φλωρεντίας δεν ήταν άλλοι από τους Μεδίκους και τους οπαδούς τους, των οποίων τις ορέξεις ο Soderini ευελπιστούσε να υπερνικήσει με την υπομονή και με την καλοσύνη. Ορίστε ποιες είναι οι αρχές του Soderini που ο Machiavelli καταδικάζει τόσο συχνά. Μπορούμε άραγε να παραχωρήσουμε στον Soderini το δικαίωμα να επιδεικνύει υπομονή και καλοσύνη προς τους εχθρούς της ελευθερίας, που είναι και δικοί του εχθροί, όταν ο Βρούτος επιδεικνύει τέτοια αυστηρότητα απέναντι στους ίδιους του γιους του; Κατά τον συγγραφέα, η απλή αντιπαράθεση των δύο αυτών παραδειγμάτων επαρκεί για να καταδείξει ότι οι δήθεν αρχές του Soderini δεν ήταν παρά μια δικαιολογία για την ανανδρία του.

Ο Soderini ήταν στη θέση του Βρούτου, η εξουσία του είχε παραδοθεί για να μπορέσει να προστατεύσει την ελευθερία. Γνώριζε τους εχθρούς της Πολιτείας αλλά δεν έκανε τίποτε για να τους εξολοθρεύσει. Και ήταν αυτοί οι ενδοιασμοί του Soderini που οδήγησαν και τον Machiavelli στη φυλακή και τα βασανιστήρια, εξού και το κατηγορώ του. Μάλλον στο κελί του σχημάτισε τη γνώμη του για τις αναγκαίες πράξεις σε παρόμοιες καταστάσεις:

*ότι, για να αντιμετωπίσει δυναμικά τις αντιστάσεις και να υπερνικήσει τους αντιπάλους του, θα έπρεπε να πάρει εξαιρετικές εξουσίες και με τους νόμους να καταστρέψει την πολιτική ισότητα.*¹³⁷

Στις γραμμές αυτές ο συγγραφέας μας δίνει τον όρισμο της ανανέωσης. Μέχρις εδώ, τα λόγια του Machiavelli μπορούσαν να δώσουν την εντύπωση ότι ο νόμος στα ελεύθερα καθεστώτα υπάρχει για να *προστατεύει* τους πολίτες και όχι για να τους διώκει¹³⁸. Όμως, αντιθέτως, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε και στα πρώτα

¹³⁷ *Loc. cit.*: «che a volere gagliardamente ultare le sue opposizioni e battere i suoi avversari, gli bisognava pigliare istraordinaria autorità, e rompere con le leggi la civile equalità.»

¹³⁸ Βλέπε για παράδειγμα τα κεφάλαια III-IV του πρώτου βιβλίου.

κεφάλαια του πρώτου βιβλίου, ο νόμος υπάρχει περισσότερο για να προστατεύει την ελευθερία ενάντια στην φιλοδοξία και την ισχύ των μεγάλων. Η διαφθορά, αυτή η ακραία ανισότητα που οδηγεί στην απώλεια της ελευθερίας, δεν είναι απρόσωπη, και όταν οι εχθροί της ελευθερίας είναι γνωστοί πρέπει να διώκονται, ή έστω να διώκονται κάποιοι για να τρομοκρατούνται οι υπόλοιποι. Ο Machiavelli μένει ακλόνητος όσον αφορά αυτήν την λίγο-πολύ αυθαίρετη χρήση της τρομοκρατίας από την εξουσία. Την κάνει μάλιστα κεντρική θεματική των κεφαλαίων XIX με XXX του τρίτου βιβλίου. Ας εξετάσουμε λοιπόν πιο προσεκτικά τα σημαντικότερα από αυτά τα κεφάλαια, πριν καταλήξουμε στα συμπεράσματά μας.

Το δέκατο ένατο κεφάλαιο έχει τον εξής τίτλο : *Εάν είναι πιο αναγκαίος ο σεβασμός ή η τιμωρία για τη διακυβέρνηση του πλήθους*. Ξεκινώντας, ο Machiavelli προτείνει μια πρώτη διάκριση: αν έχουμε να κάνουμε με ισότιμους μας, είναι καλύτερο να δείχνουμε σεβασμό, αλλά αν έχουμε να κάνουμε με υπηκόους, είναι καλύτερο να καταφεύγουμε στην τιμωρία. Παρατηρούμε ότι το δίλημμα μεταξύ καλοσύνης και αυστηρότητας επιστρέφει, και η απάντηση εξαρτάται από τις δεδομένες συνθήκες.

Έτσι, το επόμενο κεφάλαιο -το εικοστό- είναι αφιερωμένο σε ένα παράδειγμα υπέρ της ανθρωπιάς με την έννοια της απουσίας αυστηρότητας: *Με τους Φαλίσκους, ένα δείγμα ανθρωπιάς ήταν πιο αποτελεσματικό από όλη τη δύναμη των Ρωμαίων*¹³⁹. Ωστόσο, στο κεφάλαιο XXI -που κάνει τη σύγκριση μεταξύ Σκιπίωνα και Αννίβα- παρατηρούμε μια πρώτη μετατόπιση, η οποία προετοιμάζει το έδαφος για το επιχείρημα υπέρ της αυστηρότητας.

Οι ενέργειες του Σκιπίωνα και του Αννίβα γνώρισαν παρόμοια επιτυχία παρά το γεγονός ότι δρούσαν κατά τρόπο αντίθετο:

λέω πως είδαμε τον Σκιπίωνα να μπαίνει στην Ισπανία και με την ανθρωπιά και την καλοσύνη του να κερδίζει αμέσως τη φιλία

¹³⁹ *Ibid.*, σ. 402: «Uno esempio di umanità appresso i Falisci potette più che ogni forza romana».

αυτής της επαρχίας και τον θαυμασμό και την αγάπη του λαού. Είδαμε αντιθέτως τον Αννίβα να μπαίνει στην Ιταλία και, με τρόπους αντίθετους, τη σκληρότητα, τη βία, την κλοπή και κάθε είδους δολιότητα, να πετυχαίνει το ίδιο αποτέλεσμα με τον Σκιπίωνα στην Ισπανία.¹⁴⁰

Συνεπώς, από τη σκοπιά του αποτελέσματος οι δυο τρόποι διακυβέρνησης θεωρούνται ισότιμοι, και άρα δεν μπορούμε να επιλέξουμε αποκλειστικά τον έναν ή τον άλλον. Η επιτυχία δεν εξαρτάται από την επιλογή αυτή καθαυτή αλλά μάλλον από την προσωπική ικανότητα του ηγέτη. Η μόνη οδός που απορρίπτεται είναι η μέση. Εκ πρώτης όψεως, θα μπορούσε να πρόκειται για μια απλή παραλλαγή της ουδέτερης θέσης του κεφαλαίου XIX ή της θέσης του κεφαλαίου XX υπέρ της καλοσύνης. Αλλά μετά από μια πιο προσεκτική ανάγνωση, παρατηρούμε μια αλλαγή οπτικής.

Το εικοστό κεφάλαιο εκφέρει, με βάση το αποτέλεσμα, μια κρίση υπέρ της ελαστικότητας. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι υπό την οπτική των επιτευγμάτων τους οι δυο άνδρες κρίνονται ισότιμοι, η ταχτική του Σκιπίωνα ως τέτοια κρίνεται αξιέπαινη, ενώ του Αννίβα αποτρόπαιη. Συνεπώς, κατά την κρίση μιας ενέργειας πρέπει να λαμβάνεται υπόψη και το αποτέλεσμα. Εάν ο Σκιπίωνας είχε αποτύχει να υπερασπιστεί τη Ρώμη λόγω της ελαστικότητας του, μπορούμε να είμαστε σχεδόν βέβαιοι ότι η συμπεριφορά του θα είχε κριθεί κακή από τον Μακιαβέλι, όπως *mutatis mutandis* κι εκείνη του Soderini. Παρόλα αυτά, οι πολιτικές ενέργειες -τουλάχιστον για το κεφάλαιο αυτό- θα πρέπει να κρίνονται ως όλον, τόσο για τα αποτελέσματα που φέρνουν όσο και για τα μέσα που επιστρατεύουν.

Λέγεται συχνά ότι, για τον Machiavelli, ο σκοπός αγιάζει τα μέσα. Η θέση αυτή προϋποθέτει ωστόσο μια καθαρή διάκριση μεταξύ σκοπού και μέσου, η οποία απέχει πολύ από το να είναι προφανής. Αυτό αναδεικνύεται τόσο από αυτό το κεφάλαιο όσο

¹⁴⁰ *Ibid.*, σ. 404: «dico come e' si vede Scipione entrare in Ispagna, e con quella sua umanità et pietà subito farsi amica quella provincia, ed adorare ed ammirare da' popoli. Vedesi, allo incontro entrare Annibale in Italia, e con modi tutti contrari, cioè con crudeltà violenza e rapina e d'ogni ragione infideltà, fare il medesimo effeto che aveva fatto Scipione in Ispagna.»

και από το επόμενο. Στο κεφάλαιο αυτό, τα μέσα λαμβάνονται και αυτά υπόψη όταν κρίνεται μια πολιτική ενέργεια, στο επόμενο κεφάλαιο δε, καθίσταται αδύνατη η διάκριση μεταξύ σκοπού και μέσου.

Το κεφάλαιο XXII θέτει το ερώτημα του τρόπου διακυβέρνησης που αρμόζει περισσότερο στις ανάγκες της Πολιτείας. Για να διαφωτίσει αυτό το θέμα, ο συγγραφέας κάνει μια σύγκριση μεταξύ του Manlius Torquatus και του Valerius Corvinus. Ο πρώτος αντιπροσωπεύει την αυστηρότητα και ο δεύτερος την ανθρωπιά. Από τη σκοπιά των στρατιωτικών επιτυχιών, οι δύο άνδρες κρίνονται ισότιμοι, ακριβώς όπως ο Αννίβας και ο Σκιπίων. Έτσι, για να φτάσει σε κάποιο συμπέρασμα, ο Machiavelli τους κρίνει από πολιτική σκοπιά.

Στο σημείο αυτό πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι το πρώτο κεφάλαιο του τμήματος που εξετάζουμε, δηλαδή το δέκατο έβδομο, βεβαιώνει ότι, για να επιλέξουμε αν θα στηριχθούμε στο σεβασμό ή στην τιμωρία, θα πρέπει πρώτα να εξετάσουμε αν έχουμε να κάνουμε με ανθρώπους που είναι ισότιμοι ή υπήκοοι μας. Στη βάση αυτής της πρώτης διάκρισης θα περιμέναμε εδώ να διαβάσουμε ότι η καλύτερη τακτική για μια Πολιτεία θα ήταν η τακτική του Valerius Corvinus. Παραδόξως όμως, ο συγγραφέας υιοθετεί την αντίστροφη θέση.

Ο Machiavelli φτάνει στο συμπέρασμα ότι ο τρόπος διακυβέρνησης τον οποίο αντιπροσωπεύει ο Manlius Torquatus ταιριάζει καλύτερα σε μια Πολιτεία. Ο λόγος είναι ότι πρόκειται για μια τακτική οι συνέπειες της οποίας είναι προς όφελος του κοινού συμφέροντος δίχως να παράγουν κάποιο διαχωρισμό μεταξύ οπαδών και αντιπάλων του κατόχου της εξουσίας. Η τακτική του Valerius Corvinus αντιθέτως, παράγει τα ίδια αποτελέσματα όσον αφορά το κοινό συμφέρον, αλλά έχει ως αποτέλεσμα και τη δημιουργία οπαδών, κάτι που έχει το μειονέκτημα να μπορεί να χρησιμεύσει για την ικανοποίηση κάθε είδους προσωπικών φιλοδοξιών, *με αρνητικές συνέπειες για την ελευθερία μετά από ένα μεγάλο χρονικό διάστημα διοίκησης*¹⁴¹. Εάν

¹⁴¹ *Ibid.*, σ. 410: «da fare in uno lungo imperio cattivi effetti contro alla liberta».

αντιθέτως πρόκειται για κάποιον ηγεμόνα, είναι καλύτερα να ακολουθήσει το παράδειγμα του Valerius Corvinus, προκειμένου να έχει πιστούς υπηκόους.

Κατά τη γνώμη μας, δεν υπάρχει κανένα παράδοξο. Ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή. Σε μια Πολιτεία έχουμε να κάνουμε με άνδρες που είναι ισότιμοι μ' εμάς, ενώ σε μιαν ηγεμονία με άνδρες που είναι υπήκοοί μας. Στην πρώτη περίπτωση, επιθυμούμε να διατηρήσουμε και να διευρύνουμε την ισότητα, στη δεύτερη περίπτωση, επιθυμούμε να διατηρήσουμε και να εμβαθύνουμε την υποταγή. Η συμπεριφορά μας θα πρέπει να είναι σύμφωνη με τον σκοπό μας. Αλλά η καλοσύνη και το έλεος δημιουργούν ήδη μιαν ανισότητα, δεδομένου ότι οι άνθρωποι δείχνουν ευγνωμοσύνη στους ευεργέτες τους, οι οποίοι αποκτούν έτσι θέση ανώτερη από τους συμπολίτες τους. Ο ρεπουμπλικάνος κυβερνήτης θα έπρεπε αντιθέτως να είναι απρόσωπος και, με αυτή την έννοια, αυστηρός, αυστηρός όπως ο Βρούτος, αυστηρός όπως ο νόμος, διότι εκεί έγκειται ο πραγματικός σεβασμός.

Σε αντίθεση με τις κυρίαρχες αναλύσεις, παρατηρούμε ότι, αναφορικά με τη ρεπουμπλικανική ελευθερία, τα μέσα δεν νομιμοποιούνται μόνον από το σκοπό. Η αυστηρότητα της Πολιτείας έχει μια πιο βαθιά πηγή νομιμοποίησης. Δεν είναι ένα απλό μέσο αλλά τροπικότητα ζωτικής σημασίας για τη ρεπουμπλικανική ελευθερία, την οποία μπορεί να εγγυηθεί μόνον η αυστηρότητα του Νόμου. Ωστόσο, πριν πούμε την τελευταία μας λέξη πάνω σε αυτό το θέμα, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου, το οποίο αποτελεί το συμπέρασμα αναφορικά με την ανανέωση.

Αυτό που κάνει περισσότερη εντύπωση δεν είναι η αυστηρότητα των μέτρων που προτείνονται εδώ αλλά η κλίμακά τους. Ο Machiavelli ξεκινά μιλώντας για την αυστηρότητα των αξιέπαινων, κατά τη γνώμη του, μέτρων που λάμβανε η Ρώμη, εκ των οποίων επιλέγει να αφιερώσει το ένα τέταρτο του τελευταίου κεφαλαίου του βιβλίου του στο εξής ένα:

*Αλλά η πιο τρομερή από τις τιμωρίες ήταν ο αποδεκατισμός του στρατού, όπου, με κλήρο, καταδίκάζαν σε θάνατο έναν στους δέκα άνδρες*¹⁴²

Άραγε τι μπορούμε να πούμε εδώ; Τίνος η φωνή ακούγεται; Είναι η φωνή του γραμματέα, ενός γραφειοκράτη για τον οποίο ο θάνατος δεν είναι παρά μια αφαίρεση, λέξεις σ' ένα κομμάτι χαρτί; Μήπως πρόκειται για το φάντασμα του Βρούτου, τρομερού πατέρα, δημίου των ίδιων των παιδιών του; Μιλάει άραγε η εξουσία, η Πολιτεία, η ελευθερία, ίσως ένας γέρος με τα λογικά του χαμένα; Ό,τι κι αν ισχύει, ακόμη κι αν πρόκειται απλώς για έναν τρελό, ο τρελός αυτός μας στοιχειώνει ακόμη, όπως ο φόρος αίματος στοιχειώνει κάθε αγώνα για την ελευθερία.

Αποδεκατισμός στην τύχη! Το πλέον «αξιέπαινο» μέτρο υπέρ της ελευθερίας είναι και το πιο τρομακτικό. Η ελευθερία θεμελιώνεται στον τρόπο. Η Πολιτεία έχει μάλλον το πρόσωπο του Manlius παρά του Valerius, και είναι κάτι χειρότερο από αυστηρός πατέρας, είναι ένας πατέρας άδικος. Εάν επιπλέον σκεφτούμε ότι ως σημείο αφετηρίας είχαμε τη στροφή του πλήθους ενάντια σε ένα άτομο, ενώ εδώ καταλήγουμε στο αντίστροφο, ένα άτομο να στρέφεται ενάντια στο πλήθος, το απόσπασμα παίρνει ακόμη σκοτεινότερα χρώματα... Μα πώς φτάσαμε ως εδώ;

¹⁴² *Ibid.*, σ. 458: «Ma di tutte le altre esecuzioni era terribile il decimare gli eserciti, dove a sorte di tutto uno esercito era morto, di ogni dieci uno».

2.5. Ανακεφαλαίωση: Από την ελευθερία στον τρόμο, από την Ουτοπία στη Δυστοπία

Σε αυτό το σημείο της εργασίας μας θα θέλαμε να ανακεφαλαιώσουμε τα σημαντικότερα σημεία της ανάλυσης των *Διατριβών* που επιχειρήσαμε, προκειμένου να επιδιώξουμε να δώσουμε απάντηση σε ένα ερώτημα που αναγκαία παρέμεινε μετέωρο μέχρι την ολοκλήρωση αυτής της έρευνας, το ερώτημα της σχέσης μεταξύ αρνητικής και ρεπουμπλικανικής ελευθερίας, το ερώτημα, με άλλα λόγια, της θέσης του πλουραλισμού στις *Διατριβές*.

Το πρώτο μας ερώτημα αφορούσε την απαρχή, τον χαρακτήρα και τον ρόλο του *διχασμού* (*disunione*). Ο *διχασμός* στις *Διατριβές* έχει ως αιτία τον κοινωνικό διαχωρισμό. Ο Machiavelli διακρίνει δύο βασικές «διαθέσεις», τον λαό και τους μεγάλους. Το σε ποια από τις δύο αυτές τάξεις ανήκουν οι πολίτες εξαρτάται από την οικονομική και πολιτική τους ισχύ. Έτσι, ο *διχασμός* έχει αντικειμενικές βάσεις, οφείλεται στις συνθήκες κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας.

Εφόσον ο *διχασμός* ριζώνει στο πραγματικό, ο συγγραφέας υποστηρίζει, σε αντίθεση με όλη την πολιτική παράδοση μέχρι την εποχή του, ότι όχι μόνον είναι αδύνατον να τον υπερβούμε αλλά και θα έπρεπε να του παραχωρηθεί κεντρικός ρόλος στην πολιτική ζωή. Έτσι, στο πλαίσιο μιας αναλογίας σχέσεων, ο *διχασμός* παίρνει στις *Διατριβές* τον ρόλο ρυθμιστικής δύναμης που έχει ο Λόγος στο σχήμα της ανακυκλώσεως, το οποίο ο Machiavelli αναφέρει ελαφρώς αλλά ουσιαστικά παραλλαγμένο. Ο ρόλος αυτός συνίσταται στο να λειτουργεί ο *διχασμός* υπέρ της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας, αλλά μόνο μέσα σε συγκεκριμένες συνθήκες.

Οι συνέπειες του *διχασμού* για την ελευθερία εξαρτώνται από τον συσχετισμό μεταξύ των φίλων και των εχθρών της τελευταίας, οι οποίοι παρουσιάζονται θα λέγαμε σαν κοινωνικές τάξεις, και είναι θετικές για την ελευθερία μόνον όταν η επιθυμία του λαού επικρατεί της επιθυμίας των μεγάλων. Έτσι, αφού πρώτα αποδίδει στον *διχασμό*

τον ρόλο που πρωτύτερα είχε ο Λόγος, ο Machiavelli προχωρεί σε μια νέα μετατόπιση, στο πλαίσιο της οποίας η επιθυμία του λαού παίρνει τη θέση του διχασμού ως πηγή του νόμου και της ελευθερίας. Εν συντομία, η ρεπουμπλικανική ελευθερία του Machiavelli θεμελιώνεται στη λαϊκή επιθυμία και όχι στον Λόγο, στη φύση ή στον Θεό -θέση που πιθανότατα αποτελεί το πλέον σημαντικό σημείο ρήξης των *Διατριβών* όχι μόνο με τη σκέψη που προηγείται αλλά και με τη σκέψη που χρονολογικά έπεται. Ο αγώνας της Πολιτείας ενάντια στον πεπερασμένο χαρακτήρα των εγκόσμιων, ο αγώνας της για σταθερότητα, μετατρέπεται έτσι σε έναν αγώνα για την πραγμάτωση της επιθυμίας του λαού να είναι ελεύθερος.

Ο συγγραφέας διακρίνει τρεις στιγμές στον αγώνα αυτόν για την πραγμάτωση της λαϊκής επιθυμίας. Η πρώτη στιγμή -κατά το παράδειγμα της στιγμής που θεσπίζονται οι Δήμαρχοι του λαού- είναι εκείνη ενός ανηλεούς αγώνα, ο οποίος λήγει με μια νίκη του λαού. Περνούμε έτσι στη δεύτερη στιγμή, τη στιγμή της πολιτικής ηγεμονίας του λαού, δηλαδή σε μια στιγμή όπου η επιθυμία του λαού να μην καταπιέζεται συγκεκριμενοποιείται σε θεσμούς και επιβάλλεται ως νόμος της Πολιτείας. Ωστόσο, η νίκη αυτή δεν είναι τελική, διότι η ανισότητα δεν ξεριζώνεται ποτέ πλήρως από την κοινωνία. Η ανισότητα αυτή γεννά πάντοτε εκ νέου τη διαφθορά και, συνεπώς, νέους κινδύνους για την ελευθερία. Η Πολιτεία μπορεί να διαχειριστεί αυτές τις καταστάσεις, αυτές τις κρίσεις εξουσίας, με δυο τρόπους, αναλόγως τις συνθήκες.

Το πρώτο από τα δύο μοντέλα που προτείνονται διατηρεί την εξωτερική μορφή του διχασμού για να υποκρύψει καλύτερα την πολιτική ηγεμονία του λαού. Οι θεσμοί της Πολιτείας λειτουργούν προς όφελος της ελευθερίας θέτοντας όρια στην οικονομική και πολιτική ισχύ των μεγάλων. Ωστόσο, η λειτουργία αυτή των θεσμών νομιμοποιείται από τη συναίνεση των μεγάλων κατά τη θέσμισή τους. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας είναι εκείνο της συναίνεσης των Υπάτων στην αντικατάστασή τους από τον ρωμαίο Δικτάτορα. Από το παράδειγμα αυτό προκύπτει το δεύτερο μοντέλο.

Το δεύτερο μοντέλο επιχειρεί τη διαχείριση πολύ βαθύτερων κρίσεων, οι οποίες απαιτούν τη λήψη έκτακτων μέτρων. Ωστόσο, η Πολιτεία επιχειρεί να τους δώσει την όψη της ομαλότητας. Για τον σκοπό αυτό, η αναγκαία καταπάτηση της ισότητας μεταξύ

των πολιτών θεσμοθετείται, προκειμένου να αποκτήσει ευρύτερη νομιμοποίηση. Η καταπάτηση της αρνητικής ελευθερίας διευκολύνεται έτσι μέσω της επιβεβαίωσης της θετικής ελευθερίας. Ωστόσο, η προσπάθεια αυτή δεν στέφεται πάντα με επιτυχία. Στην περίπτωση αυτή περνάμε στην τρίτη στιγμή.

Κατά την τρίτη στιγμή, η ηγεμονία του λαού αμφισβητείται σε τέτοιο σημείο που οι ρεπουμπλικανικοί θεσμοί δεν μπορούν πλέον να εγγυηθούν την υπεράσπιση της ελευθερίας. Στις περιπτώσεις αυτές βρισκόμαστε εκ νέου σε μια κατάσταση ανηλεούς και μάλλον απελπισμένου αγώνα, όπου η λύση μπορεί να έρθει μόνο από έναν άνδρα πλήρη *virtù* και ενδεδυμένου την απόλυτη εξουσία. Ωστόσο, οι πιθανότητες επιτυχίας του είναι περιορισμένες, διότι ο λαός, που είναι το στήριγμα της ελευθερίας, έχει ήδη διαφθαρεί από τη βασιλεία της ανισότητας.

Είναι προφανές ότι δεν μπορούμε να θέσουμε στον Machiavelli το ερώτημα του πλουραλισμού με τον ίδιο τρόπο που τίθεται από τον Berlin. Το κείμενο του Berlin πραγματεύεται τον πλουραλισμό υπό την οπτική της καθολικότητας, ως αδιαπραγμάτευτη αρχή. Στις *Διατριβές* αντιθέτως, το ερώτημα τίθεται από τη σκοπιά μέρους μόνον της κοινωνίας. Ας σημειώσουμε στο σημείο αυτό ότι, ακόμη κι αν οι απόψεις μας δεν έχουν καθολική αξία -όπως, δίκαια κατά τη γνώμη μας, υποστηρίζει ο Berlin- τίποτε δεν μας εμποδίζει να τις υπερασπιστούμε ωσάν να είχαν. Εάν, για παράδειγμα, κάποιος μας αποδείκνυε ότι η ζωή μας δεν έχει αξία για εκείνον, δεν θα άλλαζε στα μάτια μας τόσο η αξία της ζωής μας αλλά μάλλον η ενδεχόμενη πίστη μας ότι το δικαίωμα στη ζωή είναι σεβαστό για όλους. Αυτό όμως δεν θα άλλαζε τίποτε όσον αφορά την αποφασιστικότητά μας να υπερασπιστούμε τη ζωή μας με κάθε μέσο. Έτσι, η αμφισβήτηση της καθολικότητας μιας ιδέας μπορεί μεν να μας οδηγήσει να σχετικοποιήσουμε τη συγκεκριμένη ιδέα, αλλά μπορεί εξίσου να μας οδηγήσει να σχετικοποιήσουμε την ίδια την έννοια της καθολικότητας, το καθολικό κριτήριο των ιδεών. Τέτοια είναι και η περίπτωση του Machiavelli. Έχει πλήρη συνείδηση ότι η ελευθερία που προασπίζεται θεμελιώνεται στην επιθυμία μέρους μόνον της κοινωνίας. Αυτό δεν τον εμποδίζει ωστόσο να την υπερασπίζεται ωσάν να είχε καθολική αξία.

Έτσι, το ερώτημα του πλουραλισμού στις *Διατριβές* θα έπρεπε να διαχωριστεί κατά την εικόνα των κοινωνικών διαχωρισμών: γίνεται η αρνητική ελευθερία των μεγάλων το ίδιο σεβαστή με την αρνητική ελευθερία του λαού; Θα πρέπει να αναζητήσουμε την απάντηση χωριστά σε κάθε μία από τις στιγμές του αγώνα που διακρίναμε.

Κατά την πρώτη στιγμή, ο λαός καταπιέζεται από τους μεγάλους. Η σύγκρουση που επακολουθεί θέτει το ερώτημα της ισότητας και της ασφάλειας για να καταλήξει στην επιβεβαίωση της ελευθερίας του λαού, τόσο της θετικής όσο και της αρνητικής. Τέτοιος είναι ο χαρακτήρας του θεσμού που επιλέγει ως παράδειγμα ο Machiavelli. Πράγματι, οι Δήμαρχοι είναι ταυτόχρονα ένα μέσο αντιπροσώπευσης και ένα μέσο προστασίας. Το ερώτημα των ορίων τίθεται και απαντάται μέσω ενός *practical compromise*, ενός συμβιβασμού παρόμοιου με εκείνον τον οποίον επιζητεί και ο Βερλιν.

Κατά τη δεύτερη στιγμή, το ζήτημα είναι να τηρηθούν τα όρια που τέθηκαν. Ωστόσο, φαίνεται ότι τώρα η εγγύηση των ορίων της ελευθερίας του καθενός απαιτεί την ύπαρξη μιας δύναμης στην οποία θα μπορούσε να παραχωρηθεί αυτός ο ρόλος. Ο Machiavelli επιλέγει να εμπιστευθεί την περιφρούρηση της ελευθερίας στον λαό. Ο τελευταίος κρίνεται καταλληλότερος να επιφορτιστεί αυτό χρέος διότι, επί της αρχής, επιθυμεί απλώς να αποφύγει την καταπίεση, μιας και δεν έχει κάτι να κερδίσει από το να καταπιέσει τους μεγάλους. Πράγματι, παρόλο που τα όρια μεταξύ των δύο ειδών ελευθερίας ορίζονται μόνο από τη σκοπιά του λαού, είναι υπαρκτά και γίνονται σεβαστά. Δεν βλέπουμε τον λαό να διαπράττει καθημερινά αδικίες παρόμοιες με εκείνες ενός τυράννου. Αυτή είναι η στιγμή που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως Ευτοπία ή και Ουτοπία των *Διατριβών*.

Ωστόσο, γνωρίζουμε ότι οι μεγάλοι συνεχίζουν πάντοτε να επιζητούν την κυριαρχία επί του λαού. Η τάση αυτή θα πρέπει να κατασταλεί, και η καταστολή εμπεριέχει συχνά μια δόση αδικίας. Κατά τον Machiavelli, αυτό είναι ένα σπάνιο ενδεχόμενο, το οποίο οφείλουμε απλώς να αποδεχτούμε ως μη χειρόν βέλτιστον.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προχωρήσουμε σε μια αναγκαία διάκριση. Είναι αλήθεια ότι, σε τελική ανάλυση, τα όρια της ελευθερίας των μεγάλων ορίζονται από

τον λαό, και είναι εξίσου αληθές ότι ακόμη και αυτή η ελευθερία μπορεί να καταπατηθεί αδικώς. Ωστόσο, η καταπάτηση αυτή της ελευθερίας των μεγάλων δεν διαπράττεται στο όνομα της θετικής ελευθερίας. Η αρνητική ελευθερία των μεγάλων παραβιάζεται στο όνομα του κοινού καλού, στο όνομα της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας *τόσο θετικής όσο και αρνητικής*.

Θα πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε ότι ο πλουραλισμός του Machiavelli δεν τίθεται ως απαράβατη αρχή αλλά προκύπτει ως αναγκαιότητα. Το ιδανικό κατά τη γνώμη του θα ήταν μια πόλη με πολίτες φτωχούς, αλλά θεωρεί αδύνατη μια τέτοια ιδεατή κατάσταση. Έτσι παραχωρεί στους εχθρούς της ελευθερίας ένα ελάχιστο αρνητικής ελευθερίας, γιατί πολύ απλά δεν βρίσκει τον τρόπο να παύσει την ύπαρξή τους. Η διαπίστωση αυτή δεν μειώνει όμως την αξία του πλουραλισμού των *Διατριβών*. Πιστεύουμε αντιθέτως ότι του δίνει ακόμη περισσότερη αξία. Ένας πλουραλισμός που έχει ως σημείο αναφοράς τις πραγματικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων και των κοινωνικών τάξεων μπορεί να έχει περισσότερο ενδιαφέρον από έναν πλουραλισμό που θεμελιώνεται σε αφηρημένες αρχές. Αλλά ας περάσουμε στην τρίτη στιγμή.

Η βία, η αυστηρότητα και η τρομοκρατία είναι παρούσες και στις τρεις στιγμές¹⁴³. Ωστόσο, στην τρίτη στιγμή γενικεύονται. Καθίσταται αδύνατον να διακρίνουμε τη βούληση του λαού πίσω από τη βούληση του μοναχικού ανδρός. Είναι εξίσου αδύνατον να διακρίνουμε τους εχθρούς του. Πρόκειται περισσότερο για τη βία ενός μοναχικού άνδρα ενάντια σε ένα πλήθος που αντίκειται στη βούλησή του. Η κατάσταση αυτή οφείλεται στην απουσία μιας κοινωνικής δύναμης στην οποία να μπορεί να στηριχτεί η ελευθερία: η ανισότητα έχει προχωρήσει υπερβολικά και ο λαός έχει διαφθαρεί, στο εξής εξυπηρετεί την ίδια του την υποδούλωση. Η θεραπεία, για τον συγγραφέα,

¹⁴³ Όπως υποστηρίζει ο Louis Althusser, το έργο του Machiavelli μας βοηθά να συνειδητοποιήσουμε τον τρόπο στα θεμέλια του κράτους. Με αφετηρία αυτή τη διαπίστωση για το ρόλο του τρόμου στο έργο του Machiavelli, ο Γ. Φαράκλας υπογραμμίζει τη σχέση μεταξύ της σκέψης του Machiavelli και του Hegel. Ταυτόχρονα, με αφετηρία τη διαπίστωση ότι η φύση της εξουσίας καθορίζεται από την κοινωνική ομάδα πάνω στην οποία στηρίζεται, ο ίδιος συγγραφέας υπογραμμίζει τη σχέση μεταξύ της σκέψης του Machiavelli και του Marx.

βρίσκεται στην ολοκληρωτική ακύρωση και των δύο ειδών ελευθερίας στο ίδιο τους το όνομα. Αυτή είναι η στιγμή που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως Δυστοπία των *Διατριβών*.

Κατά συνέπεια διαπιστώνουμε ότι, παρά την εγγύτητα των σημείων αφετηρίας - και ιδιαίτερα την αντιστροφή προσήμων μεταξύ ομόνοιας και διχασμού- ο Machiavelli δεν οδηγείται σε συμπεράσματα παρόμοια με εκείνα του Berlin. Λογικό είναι να αναρωτηθούμε τον λόγο. Το να υποστηρίξουμε ότι ο Machiavelli υποκύπτει στον πειρασμό να καταργήσει την ελευθερία προκειμένου να μην τη δει να καταρρέει δεν θα είχε να προσθέσει κάτι που δεν είναι ήδη γνωστό. Βρίσκουμε περισσότερο ενδιαφέρον να θέσουμε το ερώτημα της στιγμής, να αναρωτηθούμε *πότε* υποκύπτει ο Machiavelli στον πειρασμό αυτόν. Η απάντηση βρίσκεται στην εξέλιξη της σχέσης μεταξύ της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας από τη μια και των δύο ειδών ελευθερίας από την άλλη.

3. Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΕΣ

*The hours of folly are measured by the clock,
but of wisdom no clock can measure.*

William Blake, *The marriage of Heaven and Hell*.

Ο Berlin τράβηξε την προσοχή μας σε έναν σημαντικό κίνδυνο για την ελευθερία. Ο μονισμός του Λόγου επιτρέπει να ανάγεται το κάθε ένα από τα δύο είδη ελευθερίας σε απόλυτη αξία. Έτσι, το καθένα από τα δύο αυτά είδη μπορεί να στραφεί ενάντια στο άλλο με τη βεβαιότητα ότι είναι το μόνο που έχει το δίκαιο με το μέρος του. Αυτή η ακαμψία στο θεωρητικό επίπεδο μεταφράζεται σε ανθρώπινες τραγωδίες στο πολιτικό επίπεδο. Ωστόσο, διαπιστώνουμε ότι ο Machiavelli, που δεν θεμελιώνει την ελευθερία στον Λόγο, και δεν είναι λοιπόν ύποπτος για κανέναν μονισμό του Λόγου, καταλήγει έτσι κι αλλιώς να προτείνει ότι, προκειμένου να υπερασπιστούμε την ελευθερία, δεν θα πρέπει να διστάσουμε να πάρουμε τα ίδια εκείνα μέτρα τα οποία ο Berlin επιδιώκει να αποφεύγονται, μέτρα τα οποία, στα μάτια του Berlin, προκύπτουν εξαιτίας του μονισμού εκείνου ακριβώς που απουσιάζει από τη σκέψη του Machiavelli.

Υπάρχουν πολλές απαντήσεις σε αυτό το παράδοξο. Θα μπορούσαμε για παράδειγμα να αποφασίσουμε να υπερασπιστούμε τον Λόγο και να υποστηρίξουμε ότι η συμφωνία πάνω σε ένα ελάχιστο αρνητικής ελευθερίας, την οποία προτείνει ο Berlin, προϋποθέτει τη δυνατότητα εύρεσης καθολικών λύσεων, και άρα την επιστροφή στον Λόγο. Ενώ η σκέψη του Machiavelli, η οποία παραμένει συνεπής ως προς την άγρια φύση των επιθυμιών, δεν θα μπορούσε να φτάσει σε ένα τέτοιο συμπέρασμα. Θα μπορούσαμε επίσης να υποστηρίξουμε το αντίστροφο, ότι ο πλουραλισμός του Berlin, η νομιμοποίηση της *discord*, όπως και η *disunione* των *Διατριβών*, υποκρύπτει κάποια

πολιτική ηγεμονία. Πράγματι, τί είναι ένα *practical compromise* αν όχι το επιστέγασμα μιας πολιτικής ηγεμονίας;

Ωστόσο, σκοπός μας είναι να κατασκευάσουμε έναν παραγωγικό διάλογο και όχι να καταλήξουμε σε ένα άτοπο. Έτσι, θα αναζητήσουμε μια λύση στο πρόβλημα με αφετηρία τα στοιχεία που είναι κοινά στα δύο κείμενα. Έχουμε ήδη εξετάσει τις ομοιότητες μεταξύ της *discord* και της *disunione*, όπως και τη σχέση του κειμένου του Berlin με τον Λόγο. Γύρω από τα σημεία αυτά αναδείχτηκαν γρήγορα τα όρια της συμφωνίας επί των αρχών μεταξύ των δύο συγγραφέων, κι έτσι, το μόνο κοινό σημείο που μπορεί ακόμη να χρησιμεύσει ως άξονας του διαλόγου που επιχειρούμε να συνθέσουμε, είναι η σχέση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας.

Ο Berlin, που γράφει μέσα στην ατμόσφαιρα του ψυχρού πολέμου, συμπεραίνει από την ιστορία ότι η αρνητική ελευθερία τίθεται πολύ συχνά σε κίνδυνο στο όνομα της θετικής ελευθερίας. Μπορούμε να αναρωτηθούμε αν το ίδιο συμβαίνει και στον Machiavelli. Υπενθυμίζουμε ότι διακρίναμε τρεις στιγμές του κοινωνικού και πολιτικού αγώνα στις *Διατριβές*. Δεδομένου ότι η πρώτη στιγμή είναι θετική για την ελευθερία, μένει να στραφούμε στις δύο άλλες.

Αναφορικά με τη στιγμή της ηγεμονίας του λαού, ας πάρουμε την περίπτωση του ρωμαίου Δικτάτορα, που μας προσφέρει ένα ακραίο παράδειγμα. Είναι αλήθεια ότι στο παράδειγμα αυτό η αρνητική ελευθερία καταπατείται. Είναι επίσης αλήθεια ότι η θετική ελευθερία, εάν δεν ενισχύεται, τουλάχιστον διασώζεται. Μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι η αρνητική ελευθερία καταπατείται *στο όνομα* της θετικής ελευθερίας; Καθόλου, η αρνητική ελευθερία καταπατείται στο όνομα της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας, η οποία -όπως ήδη προσπαθήσαμε να καταδείξουμε- οφείλει πάντοτε να ικανοποιεί εξίσου και τα δύο είδη ελευθερίας.

Ας περάσουμε τώρα στη στιγμή της συγκέντρωσης της απόλυτης εξουσίας στα χέρια του μοναχικού άνδρα. Καταργεί μήπως την αρνητική ελευθερία στο όνομα της θετικής ή την θετική στο όνομα της αρνητικής; Καθόλου, και τα δύο είδη ελευθερίας καταργούνται στο όνομα της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας.

Κατά συνέπεια, δεν μπορούμε σε καμία περίπτωση να υποστηρίξουμε ότι ο λόγος για τον οποίο ο Machiavelli γοητεύεται από τον αυταρχισμό είναι το γεγονός ότι παραμελεί το ένα από τα δύο είδη ελευθερίας προς όφελος του άλλου. Για να το θέσουμε διαφορετικά, στον Machiavelli, η ελευθερία καταργείται απλώς στο όνομα της ελευθερίας, παρά την ύπαρξη και των δύο ειδών ελευθερίας στο έργο του.

Μπορούμε να φτάσουμε σε ένα πρώτο συμπέρασμα. Κατά τη γνώμη μας, η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας δεν είναι απλώς μια χρήσιμη διάκριση την οποία επιστρατεύουμε για την ανάλυση των *Διατριβών* αλλά μια διάκριση την οποία πράγματι κάνει ο συγγραφέας τους. Ωστόσο, όπως παρατηρούμε μετά την ανάγνωση των *Διατριβών*, παρά το γεγονός ότι η διάκριση των δύο ειδών ελευθερίας γίνεται και παρά το γεγονός ότι δεν επιστρατεύεται το ένα είδος ελευθερίας ενάντια στο άλλο, η ελευθερία εξακολουθεί να καταπατείται. Το οποίο αντιστρόφως σημαίνει ότι η συμφιλίωση των δύο ειδών ελευθερίας, ο πλουραλισμός που προτείνεται από τον Berlin, δεν αρκεί, υπό τη μακιαβελική οπτική των *Διατριβών*, για να προστατευθεί η ελευθερία. Στην πραγματικότητα, διακρίνουμε στις *Διατριβές* ένα παράδοξο παρόμοιο με αυτό που απομονώνει ο Berlin ή μάλλον μια διαφορετική, πιο στοιχειώδη μορφή του ίδιου παραδόξου: η ελευθερία να καταργείται στο όνομα της ελευθερίας.

Το εννοιολογικό προαπαιτούμενο αυτού του παραδόξου δεν είναι ο διχασμός του εαυτού σε Λόγο και πάθη -όπως κατά την αντιπαράθεση θετικής και αρνητικής ελευθερίας- διότι η ελευθερία στις *Διατριβές* θεμελιώνεται στην επιθυμία. Άλλωστε, ο διχασμός αυτός δεν θα μπορούσε να είναι το προαπαιτούμενο της κατάργησης της ελευθερίας στο όνομά της, αφού στο παράδοξο του Machiavelli δεν έχουμε πια να κάνουμε με μια σύγκρουση μεταξύ δύο διακριτών αρχών. Πρόκειται για ένα παράδοξο πολύ βαθύτερο και δυσκολότερα αντιληπτό, δεδομένου ότι η κατάργηση μιας αρχής στο ίδιο της το όνομα δεν φαίνεται να έχει το αντίστοιχό της στον φυσικό κόσμο. Άραγε ποιο αντικείμενο θα μπορούσαμε να διασώσουμε καταστρέφοντάς το; Το παράδοξο που εντοπίζουμε στον Machiavelli απαιτεί λοιπόν μια μεταφυσική ποιοτικά διαφορετική από αυτήν που απομονώνει ο Berlin. Ας ολοκληρώσουμε λοιπόν αυτό το τμήμα της εργασίας μας διατυπώνοντας μian υπόθεση γύρω από αυτό το θέμα.

Η διάκριση μεταξύ Λόγου και Παθών, που περιγράφεται από τον Berlin, έχει το αντίστοιχό της -αν όχι τη ρίζα της- στη διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος, μεταξύ πνεύματος και ύλης, *res cogitans* και *res extensa*, μεταξύ αθάνατου και θνητού κόσμου, που συνυπάρχουν στον χρόνο διατηρώντας ωστόσο καθένα το δικό του χώρο. Ο χώρος της Πολιτείας αντιθέτως, δεν μπορεί να διαχωριστεί κατ' αυτόν τον τρόπο. Ο χώρος της Πολιτείας, ο πολιτικός χώρος, είναι εξ' ορισμού ο κοσμικός. Έτσι, ο διαχωρισμός που προϋποθέτει το παράδοξο των *Διατριβών* δεν μπορεί να στηριχθεί σε ένα διαχωρισμό στο χώρο αλλά μόνον σε ένα διαχωρισμό στο χρόνο. Με άλλα λόγια, η ελευθερία στρέφεται ενάντια στον εαυτό της έπειτα από τον αναδιπλασιασμό της στο χρόνο. Στο πλαίσιο αυτής της υπόθεσης, το παράδοξο των *Διατριβών* θα ήταν το παράδοξο της αντιπαράθεσης μεταξύ της ελευθερίας του παρελθόντος ή του μέλλοντος και της ελευθερίας του παρόντος, το παράδοξο της ελευθερίας μιας χρονικότητας σε αντιπαράθεση με την ελευθερία μιας άλλης χρονικότητας. Καθώς στις *Διατριβές* η πηγή της ελευθερίας είναι η επιθυμία του λαού, θα έπρεπε να διερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η λαϊκή επιθυμία του παρελθόντος ή του μέλλοντος θα μπορούσε να έλθει σε σύγκρουση με τη λαϊκή επιθυμία του παρόντος. Και γνωρίζουμε ότι η αντιπαράθεση του ελεύθερου και του διεφθαρμένου λαού αποτελεί κεντρική θεματική των *Διατριβών*. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο ο μοναχικός άνδρας αποδεκατίζει τον διεφθαρμένο λαό του σήμερα εν ονόματι του ελεύθερου λαού του χθες και του αύριο.

Ο J.G.A. Pocock επιχειρεί να καταδείξει ότι η ίδια η έννοια της Πολιτείας, με την έννοια του μεικτού πολιτεύματος, είναι συνδεδεμένη με την ελπίδα της αιωνιότητας - αφού το μεικτό πολίτευμα έχει συλληφθεί με σκοπό να αντέχει στο χρόνο- καθώς και ότι η σκέψη του Machiavelli αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ως προς αυτό. Η θέση αυτή του J.G.A. Pocock φαίνεται να επαληθεύεται από την ανάλυσή μας, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις *Διατριβές*. Αυτό που νομιμοποιεί τον αποδεκατισμό και όλες τις αιματηρές πράξεις στο πλαίσιο της «ανανέωσης», είναι ακριβώς η επιθυμία για διάρκεια. Ας υπενθυμίσουμε ότι η πρακτική του αποδεκατισμού -πρακτική παραδειγματική όσον αφορά την ακύρωση της ελευθερίας εν ονόματι του εαυτού της- βρίσκεται στο τέλος του τρίτου βιβλίου των *Διατριβών*, το οποίο είναι το βιβλίο της ανανέωσης και το οποίο ξεκινά με μian ανάλυση γύρω από την Ιστορία. Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου, ο Machiavelli υποστηρίζει ότι η ιδρυτική πράξη θεμελιώνει μια τάξη, την οποία τάξη όμως, ο νόμος της φθοράς, εγγενής των ανθρωπίνων υποθέσεων,

τείνει πάντοτε να οδηγήσει σε αταξία. Η ανανέωση κρίνεται λοιπόν αναγκαία για να εγγυηθεί τη μακροζωία της Πολιτείας. Ας μην ξεχνάμε ότι ο ίδιος ο τίτλος του κεφαλαίου είναι ότι *Αν θέλουμε να ζήσει για καιρό μια θρησκεία ή μια Πολιτεία, είναι ανάγκη να την επαναφέρουμε συχνά στις αρχές της* .

Το πρόβλημα κατά τη γνώμη μας είναι ότι το αφετηριακό αυτό σημείο, κοινός τόπος ολόκληρης της ρεπουμπλικανικής σκέψης, είναι ταυτόχρονα ο λόγος για τον οποίο οι *Διατριβές* εξωκοίλουν στον αυταρχισμό. Το παράδοξο της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας των *Διατριβών* είναι στην πραγματικότητα το παράδοξο δύο αντιμαχόμενων χρονικότητων. Η χρονικότητα της Πολιτείας είναι ο Χρόνος, ο χρόνος που διαρκεί, ενώ η χρονικότητα του λαού, που επιθυμεί και δράττει την ευκαιρία να αποφασίσει για την ελευθερία του, είναι ο Καιρός, ο χρόνος με την έννοια των ποιοτικά διαφορετικών στιγμών. Αυτή η απόσταση μεταξύ της χρονικότητας της Πολιτείας και της χρονικότητας της λαϊκής επιθυμίας, γίνεται εμφανέστερη όταν κάνουμε τη σύγκριση μεταξύ της «φιλοσοφίας» της Ιστορίας του πρώτου βιβλίου από τη μια πλευρά, που είναι το βιβλίο της θεμελίωσης της ελευθερίας πάνω στην επιθυμία του λαού, και, από την άλλη, της «φιλοσοφίας» της Ιστορίας του τρίτου βιβλίου, που είναι το βιβλίο της ανανέωσης της Πολιτείας. Και αυτό που προβληματίζει είναι ότι, σε τελική ανάλυση, το τρίτο βιβλίο των *Διατριβών* φαίνεται να στρέφεται ενάντια στο πρώτο: ο Καιρός, αφού γίνεται Χρόνος, επιστρέφει για να επιβληθεί στον νέο Καιρό –μια υπόθεση που, παρενθετικά, θα μπορούσε να ερμηνεύσει τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στο μύθο της ρεπουμπλικανικής θεμελίωσης, όπου οι γιοι του Βρούτου εκτελούνται, και τους άλλους μύθους θεμελίωσης της εξουσίας στη δυτική σκέψη, που καταλήγουν σε μια πατροκτονία. Η επιθυμία για ελευθερία δημιουργεί τον δικό της Καιρό, αλλά αλλοτριώνεται όταν διαχωρίζεται από τον Καιρό για να αποκρυσταλλωθεί σε καθεστώς, το οποίο είναι καταδικασμένο να αμύνεται πλέον της επιθυμίας στο διηνεκές. Υπό την οπτική αυτή, το «σφάλμα» του Machiavelli λαμβάνει χώρα στη δεύτερη από τις τρεις στιγμές του αγώνα για την πραγμάτωση της επιθυμίας που έχουμε διακρίνει και όχι στην τρίτη. Το «σφάλμα» του οφείλεται στην απόπειρά του να εξαπατήσει την ίδια εκείνη επιθυμία που νωρίτερα θεώρησε αναγκαίο να επιτρέψει την έκφραση της, να την εξαπατήσει προκειμένου να την αρπάξει από το στιγμιαίο και να την εγγράψει στο διηνεκές, προκειμένου να περιορίσει την ελευθερία στα όρια της πατρικής αυστηρότητας με σκοπό να την προστατεύσει.

Ξαναβρίσκουμε εδώ εκείνη τη μεταφυσική ανάγκη, ενδεικτική βαθιάς ανωριμότητας, για την οποία μιλούσε ο I. Berlin, η οποία συνίσταται στο να επιθυμούμε να εγγυηθούμε τη διαχρονικότητα των αρχών μας. Ο Machiavelli δεν βλέπει τον λόγο να παραχωρηθεί στις μελλοντικές γενεές το δικαίωμα να βρουν νέες λύσεις και φαίνεται να επιδιώκει οι αξίες του να είναι εγγυημένα αιώνιες και ασφαλείς σε κάποιον αντικειμενικό παράδεισο¹⁴⁴. Οδηγείται λοιπόν στα αδιέξοδα που περιγράφει ο Berlin - κάτι που δεν στερείται ενδιαφέροντος, αφού δεν καταδεικνύει μόνον ότι μια πολιτική σκέψη οργανωμένη γύρω από τον άξονα του χρόνου, προσανατολισμένη στην αιωνιότητα, τείνει προς τον αυταρχισμό, αλλά και ότι η τάση αυτή είναι βαθιά ριζωμένη στη μοντέρνα πολιτική σκέψη ήδη από τη γέννηση της τελευταίας.

Μήπως λοιπόν θα έπρεπε να επιδιώξουμε να προστατεύσουμε την ελευθερία μέσα από μια πολιτική οργανωμένη γύρω από τον άξονα του Καιρού, μια πολιτική που θα αποκαλούσαμε καιρολογική; Κατά τη γνώμη μας, ο Machiavelli μπορεί να μας βοηθήσει να δώσουμε μιαν απάντηση και στο νέο αυτό ερώτημα, αφού έχει γράψει και ένα βιβλίο όπου πραγματεύεται σε βάθος το πρόβλημα της ανανέωσης και της ευκαιρίας, την περίπτωση μιας πολιτικής οργανωμένης γύρω από τον άξονα του Καιρού. Πρόκειται βεβαίως για τον *Ηγεμόνα*.

¹⁴⁴ Εδώ παραφράζω τον Isaiah Berlin (*Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, *op.cit.*, σ. 332), ο οποίος βεβαίως μιλάει γενικότερα και όχι για τον Machiavelli συγκεκριμένα.

ΜΕΡΟΣ ΙΙ: Ο ΕΠΟΥΡΑΝΙΟΣ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΑΣ

Signor', mirate come 'l tempo vola

Petrarca, *Canzoniere*, 128

Η βασική μας υπόθεση, αναφορικά με τη λειτουργία της έντασης μεταξύ Καιρού και Χρόνου κατά την ακύρωση της ελευθερίας εν ονόματι του εαυτού της, θεμελιώθηκε με βάση προβλήματα ειδολογικά των *Διατριβών*: ο παράγοντας που εισήγαγε αρχικά τον Καιρό στο σχήμα μας ήταν η αντίθεση ανάμεσα στο ευμετάβλητο της λαϊκής επιθυμίας και την απαίτηση της Πολιτείας για σταθερότητα. Θα θέλαμε τώρα να επιχειρήσουμε να γενικεύσουμε αυτήν την υπόθεση, για να υποστηρίξουμε εν τέλει ότι η ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου δεν είναι ειδολογική της ρεπουμπλικανικής σκέψης του Machiavelli και της αντίληψής του για την πολιτική ελευθερία, αλλά μια παράμετρος που καθορίζει το πλαίσιο του συνόλου της σκέψης του πάνω στις συνθήκες του πολιτικού πράττειν. Θα επιδιώξουμε κατά συνέπεια να καταδείξουμε ότι το «παράδοξο» της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας στις *Διατριβές* θα μπορούσε να γίνει καλύτερα κατανοητό αν το εκλαμβάναμε ως παράδειγμα ενδεικτικό των συνεπειών που μπορεί να έχει επί του πολιτικού μια συγκεκριμένη σύλληψη της Ιστορίας¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Το παράδοξο που μελετάμε είναι διαφορετικό από το αντικείμενο της μελέτης του J.G.A Pocock, αφού αναζητούμε την πηγή της ακύρωσης της ελευθερίας εν ονόματι του εαυτού της στην ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου και όχι στη σύγκρουση μεταξύ *virtù* και *fortuna*. Ωστόσο, οφείλουμε πολλά στην ανάλυσή του και μας βρίσκει σύμφωνους όσον αφορά το εύρος των συνεπειών της αντίληψης της ιστορίας πάνω στην οποία στηρίζεται το έργο του Machiavelli. Με τα δικά του λόγια: «It is further affirmed that the Machiavellian moment had a continuing history, in the sense that it continued to pose problems in historical self-awareness, which form part of the journey of Western thought from the medieval Christian to the modern historical mode [...]. What started with Florentine humanists as far back as Leonardo Bruni is affirmed to have played an important role in the shaping of the

Για να προχωρήσουμε κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν υπάρχει καλύτερο πεδίο από τον *Ηγεμόνα*. Στον *Ηγεμόνα*, ο λαός δεν είναι πλέον βασικός παράγοντας και η επιθυμία του δεν είναι παρά μία από τις παραμέτρους που πρέπει να λαμβάνει υπόψη ένας ηγεμόνας. Είναι άλλωστε κοινά αποδεκτό ότι ο *Ηγεμόνας* έρχεται σε αντίθεση με τις *Διατριβές*, αφού δεν είναι ρεπουμπλικανικό βιβλίο¹⁴⁶. Αν λοιπόν καταφέρουμε να εντοπίσουμε κι εκεί την ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου, αυτό θα ενισχύσει την αρχική μας υπόθεση αναφορικά με τον κυρίαρχο ρόλο του διπόλου στο σύνολο της σκέψης του συγγραφέα και όχι μόνο στις *Διατριβές*.

Υπάρχουν πολλοί τρόποι να προχωρήσουμε σε μια μελέτη του *Ηγεμόνα* οργανωμένη γύρω από τον άξονα της λειτουργίας των χρονικοτήτων. Θα μπορούσαμε για παράδειγμα να ξεκινήσουμε με μια μελέτη του διανοητικού πλαισίου στο οποίο εντάσσεται το έργο, και να υπογραμμίσουμε το βάρος που παραχωρείται στην τύχη, την εξουσία που αποδίδεται στα άστρα, το πόσο η *ανακύκλωσης* του Πολύβιου ήταν κοινός τόπος της ουμανιστικής σκέψης, ή το πόσο ο χιλιανισμός ήταν ενσωματωμένος στον πατριωτικό μύθο της Φλωρεντίας. Αλλά υπάρχουν ήδη εξαιρετικές μελέτες γύρω από αυτές τις θεματικές¹⁴⁷, κι έπειτα, δεν είναι η πρόθεσή μας να κάνουμε μια προσέγγιση

modern sense of history, and of alienation from history.» (*The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, op.cit., σ. viii-ix.).

¹⁴⁶ Ακόμη και υποστηρικτές της άποψης ότι ο Machiavelli είναι ρεπουμπλικάνος στοχαστής αναγνωρίζουν ότι ο *Ηγεμόνας* δεν είναι.. Ας πάρουμε για παράδειγμα την περίπτωση του Maurizio Viroli. Η βασική θέση που υπερασπίζεται στον Machiavelli του είναι ότι ο Φλωρεντίνος αναπτύσσει ένα είδος ρεπουμπλικανισμού, ωστόσο, όσον αφορά τον *Ηγεμόνα*, σημειώνει ότι: «For us, though we may not believe that the *The Prince* is the book of republicans, Machiavelli's reputation as a republican theorist is a solid acquisition.» (Viroli Maurizio, *Machiavelli*, Οξφόρδη, Oxford university press, 1998, σ.115).

¹⁴⁷ Για τον χιλιανισμό και τον πατριωτικό μύθο της Φλωρεντίας, να σημειώσουμε ιδιαίτερα ως έργο αναφοράς τη δουλειά του Weinstein Donald, *Savonarola and Florence, Prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970. Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Thierry Menissier, «Les travaux de Donald Weinstein ont mis en relief la manière dont le milieu florentin de la période 1470-1525 a favorisé la recrudescence des discours prophétiques appelant à un renouveau des temps par le moyen

ιστορική. Νομίζουμε ότι, πέρα από όλες αυτές τις αναμφίβολα πολύτιμες πληροφορίες, υπάρχει σίγουρα χώρος και για ένα άλλο είδος ερμηνείας, το οποίο, αντί να αποκαθιστά το νόημα του μακιαβελικού έργου όπως αυτό εγγράφεται στον καιρό του -εγγχείρημα απολύτως νόμιμο- να επιχειρεί μάλλον να επανοικειοποιηθεί τη σκέψη του Machiavelli αποδίδοντάς της ένα νόημα υπό την οπτική γωνία της δικής μας εποχής.

Ένας άλλος τρόπος να προχωρήσουμε θα ήταν να αφεθούμε σε ένα γραμμικό σχολιασμό του *Ηγεμόνα in extenso* και να επιχειρήσουμε να συμπεριλάβουμε το σύνολο του έργου στο σχήμα μας. Ωστόσο, ο πλούτος του κειμένου και η φύση του θέματός μας είναι τέτοια που θα διακινδυνεύαμε είτε να παραμελήσουμε κάποιες όψεις του έργου, δίνοντας έτσι την αίσθηση ότι προχωράμε σε μια αυθαίρετη ερμηνεία, είτε να αναγκαστούμε να πραγματευτούμε μια πληθώρα θεματικών, λιγότερο ή περισσότερο συνδεδεμένες με τον βασικό μας προβληματισμό, που ωστόσο η μελέτη τους δεν είναι πραγματικά αναγκαία για το θέμα μας. Αντί να ξεκινήσουμε αυτή την επικίνδυνη περιπλάνηση, θα προτιμούσαμε να επικεντρώσουμε την προσέγγισή μας σε μια συγκεκριμένη μόνο όψη –σε κάποιες μορφές για την ακρίβεια- του έργου, η οποία ωστόσο μας επιτρέπει να ελέγξουμε τη στερεότητα της υπόθεσής μας.

Μπορούμε πράγματι να εντοπίσουμε στον *Ηγεμόνα* μια σειρά από χαρακτήρες που βρίσκονται όλοι σε πάλη με τον χρόνο. Ο μισθοφόρος θα πρέπει να γνωρίζει την κατάλληλη στιγμή για να στραφεί ενάντια στον κύριό του. Ο στρατηγός θα πρέπει να γνωρίζει πότε να χρησιμοποιεί την καλοσύνη και πότε τη σκληρότητα. Κι ακόμη και ο

d'une réforme spirituelle¹. Weinstein explique que si l'oeuvre de Savonarole est d'une importance capitale pour comprendre les années 1480-1500, elle n'est pas la seule qu'il faut prendre en compte : ce qui a engendré le renouveau de la prophétie, c'est la façon dont Florence pensait son rôle sur le théâtre européen et dont elle s'assignait à elle-même une place de choix dans le cadre de l'histoire universelle.» (Menissier T., « Prophétie, politique et action selon Machiavel », *op.cit.*, σ. 289). Ύστερα από την συνεισφορά του D. Weinstein, έγινε πιο συνηθισμένη η μελέτη του Machiavelli και της Φλωρεντίας της εποχής του λαμβάνοντας υπόψη αυτό που, εν συντομία, θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «μυστικιστική» παράμετρο, και βρίσκουμε τέτοιους προβληματισμούς σε πλήθος έργων αναφοράς, από τους J.G.A Pocock και Q. Skinner μέχρι των Paolo Rossi.

κεντρικός χαρακτήρας -ο ίδιος ο ηγεμόνας- που κυριαρχεί στο σύνολο του τοπίου που σχηματίζεται από τον συγγραφέα, δεν έχει στην πραγματικότητα ένα αλλά πολλά πρόσωπα. Υπάρχει ο ηγεμόνας θεμελιωτής και ο ηγεμόνας κληρονόμος, υπάρχει ο ηγεμόνας στρατηγός, ο ηγεμόνας κατακτητής και ο ηγεμόνας που υπερασπίζεται το βασίλειό του ή που επιδιώκει να το επανακτήσει, υπάρχει ο ηγεμόνας ιατρός, ο ηγεμόνας αρχιτέκτονας, ο ηγεμόνας κακούργος και ο ηγεμόνας άνθρωπος. Υπό την οπτική αυτή υπάρχει ένα πλήθος ολόκληρο ηγεμόνων που έρχονται να κατοικήσουν το τοπίο του πολιτικού λόγου του συγγραφέα κάθε φορά που πραγματεύεται μια νέα θεματική. Ίσως λοιπόν να μπορούσαμε να βρούμε και έναν ηγεμόνα που να ασκεί την εξουσία του πάνω στο θέμα που μας αφορά, δηλαδή έναν ηγεμόνα που να κατέχει το κλειδί των χρονικοτήτων.

Για να συνεχίσουμε σε αυτήν την κατεύθυνση, ας στρέψουμε το βλέμμα μας στη μορφή του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη. Πρόκειται για κατάλληλη επιλογή, αν λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι ένας προφήτης δεν είναι ούτε απόστολος ούτε και Μεσσίας, πόσο μάλλον που η διάκριση μεταξύ των τριών γίνεται με βάση την χρονικότητα του καθενός¹⁴⁸. Ο απόστολος ξεκινά να μιλά αφού έρθει ο Μεσσίας αλλά πριν από την τελική του επιστροφή. Η χρονικότητα του αποστόλου είναι από αυτή την άποψη ένας Καιρός -ένα θραύσμα Χρόνου- όπου το παρελθόν δεν έχει ακόμη εκτυλιχθεί πλήρως, ενώ το παρόν χρειάζεται δουλειά για να φτάσει την τελειότητα που δύναται. Ο προφήτης από την άλλη, είναι εκείνος που προλέγει και προετοιμάζει την έλευση του Μεσσία, η χρονικότητά του είναι λοιπόν το μέλλον, οι ενέργειές του παίρνουν το νόημά τους από το μέλλον και στρέφονται προς αυτό, αφού η μεγάλη γραπτή προφητεία αναπτύχθηκε πάνω στο υπόβαθρο του μαντικού και οραματικού χαρίσματος¹⁴⁹. Η επιλογή λοιπόν του Machiavelli να μιλήσει για «προφήτη» και όχι για απόστολο ή για

¹⁴⁸ Για το ζήτημα αυτό βλέπε το άρθρο του Giorgio Agamben, « The time that is left », *Epoché*, 1, 2002. Αν και το άρθρο αυτό μελετά το θέμα από φιλολογική περισσότερο άποψη, βρίσκουμε ιδιαίτερα διαφωτιστικά –παρά τη συντομία τους- τα σχόλια του συγγραφέα για τη διάκριση ανάμεσα στις χρονικότητες του αποστόλου, του Μεσσία και του προφήτη.

¹⁴⁹ Βλ. Zimmerli Walter, *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Μόναχο, C. Kaiser 1963 = *Επίτομη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μτφρ. Στογιάννος Βασίλης, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 2001, σ. 238.

Μεσσία είναι μια επιλογή σημαντική για τη δική μας οπτική, στο βαθμό που είναι σημασιολογικά φορτισμένη όσον αφορά την σχέση του ηγεμόνα με τον χρόνο.

Αυτός ο ηγεμόνας-προφήτης, ο ηγεμόνας-Μωυσής, είναι μια από τις πλέον αμφιλεγόμενες μορφές -ή έννοιες- στον *Ηγεμόνα*. Προκάλεσε μια μεγάλη αντιπαράθεση αναφορικά με την υποτιθέμενη «ιεροσυλία» και το συνακόλουθο υποχθόνιο σχέδιο του Machiavelli στον *Ηγεμόνα*. Ερμηνεύτηκε επίσης ως παράδειγμα πραγματισμού και κριτικής προς τον Savonarola¹⁵⁰. Κάποιες ερμηνείες επικεντρώνονται -έστω και κατά τρόπο αρνητικό- στο γεγονός ότι ο ηγεμόνας είναι προφήτης, άλλες -κατά τρόπο πάντοτε αρνητικό- στο γεγονός ότι είναι ένοπλος. Θα θέλαμε να προτείνουμε μια τρίτη ερμηνεία, για την οποία, αφενός, ο ηγεμόνας-προφήτης και ο ένοπλος ηγεμόνας αποτελούν σύστημα, αφού ο ηγεμόνας αυτός δεν είναι μήτε προφητής πριν γίνει ένοπλος μήτε ένοπλος πριν γίνει προφήτης, αλλά ταυτόχρονα ηγεμόνας ένοπλος προφήτης· μια ερμηνεία για την οποία, αφετέρου, η προφητική όψη αυτού του ηγεμόνα δεν αποτελεί την αρνητική συνεπαγωγή μιας πολεμικής ενάντια στη χριστιανική θρησκεία, ούτε μιας πολεμικής ενάντια σε μια μορφή αφελούς ιδεαλισμού, αλλά προκύπτει από ανάγκες εγγενείς της σκέψης του Machiavelli. Με άλλα λόγια, θα θέλαμε να υποστηρίξουμε ότι η προφητική όψη του ηγεμόνα αποτελεί μιαν απόπειρα του συγγραφέα να δώσει θετική λύση σε συγκεκριμένα προβλήματα, που συνδέονται

¹⁵⁰ Βλέπε για παράδειγμα την ερμηνεία του Claude Lefort στο *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, *op. cit.*, σσ. 365-368, ο οποίος, στη χρήση του παραδείγματος του Savonarola βλέπει «un appel réitéré à la connaissance exacte et à une pratique qui lui serait rigoureusement soumise, appel qui résonne-t-il étrangement, dans un certain vide –un vide que l'écrivain ménage délibérément autour des nouveaux concepts d'une théorie de l'action, au lieu où la pensée s'assurait dans la présence d'un ordre divin ou naturel» (*ibid.*, σ. 368). Ενώ είμαστε σύμφωνοι όσον αφορά την πρόθεση του Machiavelli να οριοθετήσει ένα χώρο που να ανήκει καθαρά στην πολιτική σκέψη, νομίζουμε ότι θα έπρεπε να δούμε κάτι παραπάνω από την απλή κριτική στην επαναλαμβανόμενη αναφορά στον προφήτη Savonarola.

ιδιαίτερα με το αδιέξοδο στο οποίο διακινδυνεύει να βρεθεί το σύστημα Καιρός/Χρόνος απέναντι στη μοναδικότητα της στιγμής της θεμελίωσης.¹⁵¹

Στο πλαίσιο αυτής της λογικής, θα θέλαμε να προτείνουμε μια ανάγνωση του *Ηγεμόνα* με άξονα το κεφάλαιο VI, όπου φαίνεται να εγκαθιδρύεται αρχικά το βασίλειο του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη πριν προσαρτήσει το υπόλοιπο του μακιαβελικού σύμπαντος. Αλλά το κεφάλαιο VI, εξαιτίας της σημασίας του, δεν είναι απομονωμένη νήσος, προετοιμάζεται υπομονετικά από τα προηγούμενα κεφάλαια.

¹⁵¹ Ο J.G.A Pocock ήταν ένας από τους πρώτους ερμηνευτές του Machiavelli που υποστήριξαν ότι ο ένοπλος προφήτης είναι ακριβώς αυτό, προφήτης και ένοπλος. Με μία διαφορά, ότι ο Άγγλος συγγραφέας ερμηνεύει τον *Ηγεμόνα* υπό το πρίσμα της σχέσης μεταξύ τύχης και αρετής και βρίσκεται υποχρεωμένος να μην αναγνωρίσει τον ένοπλο προφήτη στο πρόσωπο του καινοτόμου ηγεμόνα αλλά μόνο στο πρόσωπο του νομοθέτη ηγεμόνα, κάτι που απομακρύνει τον ένοπλο προφήτη από τη θέση του ως κεντρική φιγούρα που κυριαρχεί στο τοπίο του έργου και τον υποβαθμίζει σε απλή «subcategory» στο πλαίσιο της «τυπολογίας» των καινοτόμων ηγεμόνων. Βλ. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, op.cit., ιδιαίτερα το κεφάλαιο VI.

1. ΑΜΗΧΑΝΙΑ ΚΑΙ ΜΗΧΑΝΙΚΗ: ΤΑ ΕΡΕΙΠΙΑ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ

A man's worst difficulties begin

when he is able to do as he likes

T. H. Huxley

1.1. Η σκιά μιας αμφιβολίας για τον ντετερμινισμό

Το πρώτο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* εισάγει, σε λιγότερες από εκατόν πενήντα λέξεις, όχι λιγότερες από έξι διακρίσεις, κάθε μία εκ των οποίων απαιτεί, για τον συγγραφέα, διαφορετικό τρόπο διαπραγμάτευσης του θέματος. Γίνεται διάκριση μεταξύ Πολιτειών και ηγεμονιών· μεταξύ ηγεμονιών κληρονομικών και νέων· μεταξύ ηγεμονιών πλήρως και μερικώς νέων (πρόσθετες κατακτήσεις)· μεταξύ κατακτημένων περιοχών συνηθισμένων να ζουν κάτω από έναν ηγεμόνα και περιοχών συνηθισμένων στην ελευθερία· μεταξύ περιοχών κατακτημένων με ξένα και με ίδια όπλα· και τέλος, μεταξύ περιοχών κατακτημένων χάρη στην τύχη ή χάρη στη *virtù*.

Πρόκειται για έναν παράξενο «κατάλογο». Η ταξινόμηση είναι κάπως συγκεχυμένη και σίγουρα δεν είναι εκτεταμένη. Οι κατηγορίες αυτές που καταχωρούνται κάτω από τον γενικό τίτλο «*stati*» είναι πράγματι σχετικές, αλλά δεν συμπεριλαμβάνουν τη δημοκρατία, την αριστοκρατία ή τη μοναρχία. Κι ο λόγος δεν είναι βέβαια ότι ο Machiavelli αγνοεί τις κλασσικές διακρίσεις. Στις *Διατριβές*, όταν συζητά *Πόσων ειδών είναι τα κράτη*, απαριθμεί τρία: ηγεμονία, κυβέρνηση των αρίστων και λαϊκή κυβέρνηση, άρα μοναρχία, αριστοκρατία και δημοκρατία. Κι έπειτα προσθέτει τρία ακόμη, τα οποία είναι το κακό αντίστοιχο των τριών πρώτων: η ηγεμονία γίνεται τυραννίδα, η αριστοκρατία γίνεται ολιγαρχία, η δημοκρατία γίνεται οχλοκρατία. Αν λοιπόν δεν κάνει τις διακρίσεις αυτές εδώ, είναι γιατί δεν ενδιαφέρεται

να τις κάνει, είναι γιατί σκοπός του δεν είναι να κάνει έναν πλήρη κατάλογο αλλά να τραβήξει την προσοχή του αναγνώστη στο ζήτημα που επιθυμεί να διαπραγματευθεί.

Πράγματι, οι διακρίσεις αυτές μοιάζουν να μην έχουν γίνει αντικείμενο βαθύτερου στοχασμού και προσεκτικής επιλογής αλλά να ξεπηδούν από τη γλώσσα κατά τρόπο σχεδόν επιδημικό, καθώς η τελευταία λέξη της κάθε φράσης οδηγεί στην επόμενη. Η διάκριση μεταξύ *republiche* και *principati* προετοιμάζει τη διάκριση μεταξύ *principati ereditarii* και *nuovi*. Η λέξη *nuovi* προετοιμάζει τη διάκριση μεταξύ όσων είναι *nuovi tutti* και όσων προστίθενται στην επικράτεια του ηγεμόνα *che gli acquista*. Κάτι το οποίο προετοιμάζει τη διάκριση των επικρατειών που έχουν έτσι γίνει *acquistati* μεταξύ όσων είναι συνηθισμένες στην ελευθερία και όσων δεν είναι. Ανάμεσα στην τελευταία αυτή φράση και την επόμενη δεν θα υπήρχε λέξη κοινή για να διασφαλίσει τη συνέχεια που συγκροτείται από τη γλώσσα, όμως ο Machiavelli επιλέγει εδώ να μην βάλει τελεία στο τέλος της φράσης· βάζει άνω τελεία. Και εξασφαλίζει έτσι το πέραςμα της επιδημίας στην επόμενη φράση: *et acquistonsi είτε με όπλα ξένα είτε με ίδια, είτε χάρη στην τύχη είτε χάρη στην αρετή*. Πιστεύουμε λοιπόν ότι έχουμε το δικαίωμα να υποθέσουμε πως η πρώτη παράγραφος του *Ηγεμόνα* δεν υπαγορεύεται τόσο από τη θεωρία ή την εμπειρία όσο από τη ρητορική, και πως το σημείο το οποίο αποσκοπεί να υπογραμμίσει είναι εκείνο το οποίο βρίσκεται στο τέλος της ακροτελευταίας φράσης στην αλυσίδα που συγκροτείται κατ' αυτόν τον τρόπο: υπογραμμίζει την αντιπαράθεση μεταξύ της *fortuna* και της *virtù* με ό,τι αυτό συνεπάγεται.

Σε κάθε περίπτωση, όλες αυτές οι διακρίσεις δεν είναι το ίδιο σημαντικές για την ανάλυση που ακολουθεί, στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται ήδη μια πρώτη επιλογή. Οι Πολιτείες συζητήθηκαν *επί μακρόν κάποια άλλη φορά* (αναμφίβολα στις *Διατριβές*). Και στις κληρονομικές ηγεμονίες *υπάρχουν πολύ μικρότερες δυσκολίες*. Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε την αιτία. Είναι γιατί, όταν η εξουσία κληρονομείται, οι καινοτομίες του παρόντος υπαγορεύονται σε μεγάλο βαθμό από το παρελθόν:

*Και στην αρχαιότητα και τη συνέχεια της κυριαρχίας του σβήνουν
η μνήμη και τα αίτια των καινοτομιών: γιατί πάντοτε μια αλλαγή*

αφήνει ένα λίθινο υποστήριγμα για την οικοδόμηση της
επόμενης¹⁵²

Αυτό είναι το πρώτο σχόλιο που γίνεται στον *Ηγεμόνα* αναφορικά με τη σχέση μεταξύ πολιτικής πράξης και Ιστορίας, και παρουσιάζει συνεπώς ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μελέτη μας. Με βάση το απόσπασμα αυτό, στην περίπτωση του κληροδοτηθέντος κράτους, το οποίο διαθέτει ήδη θεμέλια, οι καινοτομίες προκύπτουν από τα αρχικά εκείνα θεμέλια, οικοδομούνται πάνω σε αυτά. Μάλιστα, ο όρος *addentellato* που χρησιμοποιεί ο Machiavelli παραπέμπει σε συγκεκριμένη αρχιτεκτονική τεχνική, ευρύτατα διαδεδομένη στην εποχή του, όπου τοποθετούνται εναλλάξ μικρές και μεγαλύτερες πέτρες για να σχηματίσουν ένα δαντελωτό υποστήριγμα. Αυτή η αλύσωση αλλαγών, που συνδέονται με τις συνέπειες που προκύπτουν από τα αρχικά θεμέλια του κράτους, θυμίζει αναμφίβολα έναν άλλον τρόπο σκέψης, τον οποίο είχαμε εντοπίσει και στις *Διατριβές*: τον κύκλο των πολιτευμάτων του Πολύβιου. Είναι αλήθεια ότι το σχήμα που βρίσκουμε σε αυτό το κεφάλαιο δεν είναι πανομοιότυπο με εκείνο του κύκλου των πολιτευμάτων, αλλά δεν θα διακινδυνεύσουμε ιδιαίτερα αν πούμε ότι, αν μη τι άλλο, το απηχεί: κι εκεί επίσης η μορφή διακυβέρνησης που έπεται προκύπτει από τη μορφή την οποία διαδέχεται. Ωστόσο, ο κύκλος του Πολύβιου ήταν απολύτως γραμμικός και η κάθε μορφή διακυβέρνησης ήταν ένα αναγκαίο στάδιο, μόνο το τέλος της ζωής του πολιτικού σώματος μπορούσε να βάλει τέρμα στην κυκλική επανάληψη της Ιστορίας. Εδώ αντιθέτως, το σχήμα δεν είναι απολύτως γραμμικό, ο πρώτος λίθος που τίθεται -και, σε πιο περιορισμένο βαθμό, κάθε λίθος που τίθεται- καθορίζει τον -ή και κάθε- λίθο που ακολουθεί, χωρίς ωστόσο να περιορίζει αναγκαία την εξέλιξη της μορφής διακυβέρνησης σε μία και μόνο δυνατή. Κι έπειτα, γίνεται λόγος για *innovazioni*, ενώ οι καινοτομίες στην πραγματικότητα αποκλείονται από το αυστηρό σχήμα του Έλληνα ιστορικού. Κατά τα λοιπά, η διατύπωση του συγγραφέα παραμένει σχετικά γενική,

¹⁵² *Le Prince ; De Principatibus*, δίγλωσση έκδ., επιμ. πρωτότυπου Giorgio Inglese, μτφρ. κ' σχόλια Jean-Louis Fournel & Jean-Claude Zancarini, Παρίσι, PUF, 2000, σ. 46: «E nella antichità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni: perché sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra».

θολή: ναι μεν ο πρώτος λίθος καθορίζει τους επόμενους, αλλά δεν ξέρουμε για πόσο, δεν υπάρχει τρόπος να γνωρίσουμε τον αριθμό των συνακόλουθων καινοτομιών που επικαθορίζονται από την πρώτη, και μπορούμε, κατά συνέπεια, να αμφιβάλλουμε δικαίως για τον βαθμό του ντετερμινισμού που κρύβεται πίσω από τούτη την φράση, η οποία άλλωστε δεν είναι παρά μια μεταφορά. Πιστεύουμε ωστόσο ότι η αμφιβολία αυτή μπορεί να αποδειχτεί εξίσου σημαντική για την ανάλυσή μας όσο και μια βεβαιότητα.

1.2. Μια υπόθεση αναφορικά με τη λειτουργία της αμφιβολίας

Αν το σχήμα του Πολύβιου είναι σχήμα ντετερμινιστικό, η επίκλησή του από τον Machiavelli δεν σημαίνει ωστόσο ότι ο ίδιος σκέφτεται πράγματι ή απόλυτα με όρους ιστορικής αναγκαιότητας. Υπάρχει πληθώρα αποσπασμάτων του έργου του που δεν θα μπορούσαν να βρουν θέση σε ένα τέτοιο σχήμα. Ωστόσο, μια ερμηνεία που θα επιχειρούσε να παραμερίσει τις δυσκολίες αυτές αποδίδοντάς τους λειτουργία απλώς ρητορική, δεν θα μας ικανοποιούσε περισσότερο. Η θέση ότι ο Machiavelli δεν διαθέτει θεωρία της Ιστορίας με την αυστηρή έννοια και ότι οι θέσεις του για την Ιστορία υπακούν σε ανάγκες ρητορικής τάξης, μπορεί και να είναι ορθή από μια άποψη, ωστόσο αφήνει στη σκιά σημαντικό κομμάτι της σκέψης του. Θα θέλαμε απεναντίας να υποστηρίξουμε ότι υπάρχει κάτι το συστηματικό πίσω από τη φαινομενικά ρητορική χρήση του κύκλου των πολιτευμάτων, όπως και πίσω από τις αναφορές στην τύχη και τις άλλες διατυπώσεις που προδίδουν έναν ντετερμινισμό στο έργο του Machiavelli, και πως οι διατυπώσεις αυτές δεν υπαγορεύονται μόνον από ρητορικές ανάγκες αλλά και από τα αδιέξοδα ενός συγκεκριμένου τύπου «θεωρίας» -και μάλιστα από έναν τύπο σκέψης για τον οποίο ο Machiavelli είναι παραδειγματικός. Η υπόθεσή μας είναι ότι η φύση της Ιστορίας στον Machiavelli δεν αλλάζει χροιά τυχαία αλλά ανάλογα με το αν εξετάζει τα πράγματα από σκοπιά αντικειμενική ή υποκειμενική. Στο πλαίσιο αυτό, ο χώρος που αφήνεται για την αμφιβολία αναφορικά με τον ντετερμινισμό στο πλαίσιο της μεταφοράς του *addentellato*, θα είχε μια λειτουργία ζωτικής σημασίας: να επιτρέπει ακριβώς αυτή την αλλαγή οπτικής γωνίας που είναι τόσο αναγκαία για τη μακιαβελική σύλληψη της Ιστορίας.

Όταν ο Machiavelli εξετάζει τα πράγματα από αντικειμενική άποψη, τότε οι θέσεις του είναι μάλλον ντετερμινιστικές. Πράγματι, αν εξετάσουμε την εν λόγω μεταφορά υπό «αντικειμενική» οπτική γωνία -αφαιρώντας δηλαδή το υποκείμενο- τότε οι επιλογές παρουσιάζονται περιορισμένες και προκαθορισμένες: από τη σκοπιά του ολοκληρωμένου οικοδομήματος φαίνεται εύκολο να εντοπίσουμε τις συνδέσεις μεταξύ

των σταδίων που οδηγούν το καθένα στο επόμενο, και από τη σκοπιά ενός λίθου, το μόνο που είναι δυνατό ως συνέχεια είναι να τοποθετηθεί πάνω του ένας άλλος. Από «αντικειμενική» σκοπιά συνεπώς, το γεγονός ότι κάθε μεταλλαγή βρίσκει ένα σημείο στήριξης στον προηγούμενο λίθο θα μας οδηγούσε στην υπόθεση ότι σε τελική ανάλυση το σύνολο του κτιρίου καθορίζεται από τον πρώτο λίθο. Αυτός ο πρώτος λίθος θα ήταν ο μόνος ικανός να καθορίσει το σύνολο του οικοδομήματος και θα εμπεριείχε σε σπερματική μορφή όλες τις πιθανές μορφές του οικοδομήματος, όλους τους λίθους που θα μπορούσαν να τοποθετηθούν εν συνεχεία, ως και τον τελευταίο. Προκύπτει έτσι ένα έντονο συναίσθημα ανθρώπινης ανασφάλειας και αδυναμίας, το οποίο και προσωποποιείται άλλωστε στη μορφή της *Fortuna*. Η *Fortuna* μπορεί να είναι μια έκπτωτη θεότητα, μπορεί και να μην είναι πια παρά τρόπος του λέγειν για τον Machiavelli, αλλά αυτός ο τρόπος του λέγειν δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σε κάποια αυθεντική εμπειρία η οποία και αποτελεί τη βαθύτερη αιτία της στερεοτυπικής του επανάληψης¹⁵³. Εάν οι αιτίες και τα αποτελέσματα των ενεργειών είναι προκαθορισμένα, τότε είναι δύσκολο να δει κανείς τον λόγο να ενεργήσει, είναι ακόμη δύσκολο να μιλήσουμε για ενέργεια ακριβολογώντας. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, το υποκείμενο δεν ενεργεί αλλά τίθεται σε κίνηση, από δυνάμεις που του είναι εξωτερικές. Από τη σκοπιά αυτή, η *Fortuna* διεκδικεί ακόμη την κληρονομιά των προκατόχων της, αναφέρεται ακόμη στις αρχαίες *Μοίρες*, εξακολουθεί να αναγκάζει τους ανθρώπους να μένουν στα όρια που είναι το «μεράδι» τους (όσο ασαφής κι αν είναι η έκταση αυτού του «μεριδίου»), τους αναγκάζει να κάνουν αυτό μόνον που είναι το πεπρωμένο τους. Απέναντι σε αυτή τη δύναμη, του παρελθόντος, της Ιστορίας, της τύχης, απέναντι σε

¹⁵³ Η συστηματική χρήση της λέξης *Fortuna* είναι αρκετά ενδεικτική από μόνο της, όσον αφορά την αλλαγή νοοτροπίας που συντελείται μεταξύ των πρώτων ουμανιστών. Όπως γράφει ο J.G.A. Pocock: «Lastly –an alternative not much considered hitherto- he might [the Christian believer], at the cost of considerable diminution in the vivacity of his faith, treat the emergency simply as the work of Fortune, either because he did not deserve or because he did not believe that Providence was at work on his behalf. The occurrence would then be without essential meaning, the sequence or time-dimension of such occurrences a mere spinning of the wheel. Fortune thus came to symbolize the irrationality of history, the medieval sense of the absurd: history as it must seem to those who lacked faith, history as it must be if God and his providence did not exist.» (*The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, op.cit., σ. 47).

αυτή τη δύναμη που έχει ρίζες (και βλαστούς) λίγο ως πολύ υπερφυσικές, οι άνθρωποι βρίσκονται αναγκαία σε *αμηχανία*, το μόνο που μπορούν να κάνουν είναι να ακολουθήσουν το πεπρωμένο τους, ελπίζοντας να είναι ευτυχές, να τοποθετούν απλώς τον ένα λίθο πάνω στον προηγούμενο, ελπίζοντας ότι ο πρώτος τοποθετήθηκε σωστά.

Αλλά όταν ο Machiavelli θεωρεί τα πράγματα από υποκειμενική σκοπιά, τότε βρίσκει πάντοτε περιθώριο για την ελεύθερη βούληση και φτάνει ακόμη και στα όρια του βολονταρισμού. Πράγματι, εάν την ίδια αυτή μεταφορά, του λίθου και του οικοδομήματος, την εξετάσουμε από τη σκοπιά του αρχιτέκτονα, αυτός ο τελευταίος χαίρει σχεδόν πλήρους ελευθερίας να δώσει στο οικοδόμημα τη μορφή που επιθυμεί· είναι απλώς ζήτημα θέλησης και σωστής εφαρμογής των νόμων της μηχανικής. Στο βαθμό που η μηχανική θεωρείται ικανή να ξεπεράσει κάθε εμπόδιο, αφανίζεται ακόμη και η δύναμη του παρελθόντος -τόσο δυσβάσταχτη από «αντικειμενική» σκοπιά. Ο καλός μηχανικός που δεν είναι ικανοποιημένος με τον τρόπο που τοποθετήθηκε ο προηγούμενος λίθος, μπορεί πάντοτε να τον αφαιρέσει και να τον τοποθετήσει κατά τρόπο διαφορετικό ή και να τον αντικαταστήσει. Εάν το επιθυμεί μπορεί να αφαιρέσει και τον προηγούμενο λίθο και να συνεχίσει έτσι μέχρι και τα θεμέλια και την ισοπέδωση ολόκληρου του οικοδομήματος. Προκύπτει ένα αίσθημα σιγουριάς, τυφλής πίστης στην αρετή με την έννοια της ικανότητας, το οποίο αποκρυσταλλώνεται -όπως θα παρατηρήσουμε στη συνέχεια- με την εισαγωγή μιας νέας ανθρώπινης φύσης.

Με τον τρόπο που κάνουμε την αντιπαράθεση ως εδώ, μπορεί να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι πρόκειται για δύο θέσεις απομονωμένες ή αντιφατικές, για θέσεις που αντικατοπτρίζουν εμπειρίες και εποχές διαφορετικές· ακόμη κι ότι πρόκειται για τη σύγκρουση δύο κόσμων. Από τη μια πλευρά θα είχαμε έναν κόσμο παλαιότερο, ο οποίος επιζεί στο έργο του Machiavelli αλλά παραμένει «μεσαιωνικός» ή και αρχαίος, έναν κόσμο συντηρητικό, κατοικημένο ακόμη από δυνάμεις λίγο ως πολύ υπερφυσικές, οι οποίες επικρέμονται του ανθρώπου και τον συντρίβουν, τον αναγκάζουν να υποταγεί στο πεπρωμένο του. Από την άλλη μεριά θα είχαμε έναν κόσμο «μοντέρνο» και απομαγευμένο, όπου ο άνθρωπος οικοδομεί ο ίδιος το πεπρωμένο του απλώς εφαρμόζοντας τους νόμους της μηχανικής. Και ο Machiavelli θα βρισκόταν πιασμένος ανάμεσα στους δύο, ανίκανος ή αδιάφορος να επιλέξει. Όμως δεν νομίζουμε ότι είναι έτσι. Καταρχάς, μια τέτοια ερμηνεία θα ήταν υπερβολικά σχηματική για είναι αληθινή.

Θα ήταν ίσως λειτουργική ως ερμηνευτικό σχήμα μέχρι κάποιο σημείο, αλλά ένα από τα στοιχεία που δίνουν στη σκέψη του Machiavelli την ιδιαιτερότητά της είναι το γεγονός ότι δεν αποτελεί μίαν απλή άσκηση του πνεύματος μα τη σκέψη ενός *uomo di stato*, μια σκέψη που θα έπρεπε να επιτρέπει, να διευκολύνει, να καθοδηγεί την πράξη. Και έπειτα, τα κείμενα δεν υποδεικνύουν πραγματικά μια διχοτομία τέτοιου τύπου, οι δυο τρόποι αντίληψης της Ιστορίας και της δράσης, οι οποίοι συνυπάρχουν στο έργο του Μακιαβέλι, είναι στην πραγματικότητα συμπληρωματικοί¹⁵⁴, η εμπιστοσύνη στη δύναμη της *virtù* λειτουργεί συμπληρωματικά ως προς τη δύναμη της *fortuna*, ο βολονταρισμός είναι το συμπλήρωμα του ντετερμινισμού, η μηχανική είναι το συμπλήρωμα της αμηχανίας, η οποία δεν είναι άλλο από την κατάσταση όπου δεν διαθέτουμε τον μηχανισμό για να βγούμε από τη δύσκολη θέση. Και όλα αυτά τα φαινομενικά ετερογενή στοιχεία συμφιλιώνονται τελικά κάτω από το κυρίαρχο βλέμμα ενός δρώντος υποκειμένου, που και το ίδιο συλλαμβάνεται ως σημείο συνάντησης ετερογενών στοιχείων, προκειμένου ακριβώς να είναι σε θέση να δαμάσει την ετερογένεια¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Δεν συμφωνούμε συνεπώς με τον Anthony J. Parel, ο οποίος αποδίδει στον Machiavelli μια «astrological view of history», μια φιλοσοφία της Ιστορίας φαταλιστική και επαναληπτική (Βλ. Parel J. Anthony, *The Machiavellian Cosmos, op.cit.*, ειδικότερα το δεύτερο κεφάλαιο). Αλλά δεν μας βρίσκει σύμφωνους και η άποψη του Harvey C. Mansfield που παρουσιάζει τον Machiavelli ως υπέρμαχο της ιδέας της προόδου (Βλ. Mansfield C. Harvey, *Machiavelli's Virtue*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1996, και ειδικότερα το δεύτερο μέρος, το κεφάλαιο 4 με τον τίτλο «Machiavelli and the Idea of Progress»). Είμαστε πολύ πιο κοντά στην άποψη του Gérard Sfez που υπενθυμίζει τη σημασία της προοπτικής για την ουμανιστική σκέψη (Sfez Gérard, *Machiavel, le Prince sans qualités*, Παρίσι, Kimé, 1998). Ωστόσο, δεν θα πρέπει να συγχέουμε τον προοπτικισμό με την έλλειψη ενδιαφέροντος για την αλήθεια, θέση που υποστηρίζει η Dannièle Letocha στο «Immortalité, être et éternité: Machiavel et l'appel à la gloire civique: La construction de l'éternité», *Etudes françaises*, Montreal, 2001, 37 (1)· πόσο μάλλον όταν μελετάμε τον στοχαστή της *verità effettuale della cosa*.

¹⁵⁵ Για την ερμηνεία αυτή του ηγεμόνα του Machiavelli ως ετερογενούς που δαμάζει την ετερογένεια, εμπνευστήκαμε από το έργο του Deleuze αλλά και από τη φουκαλδιανή έννοια

Θα μπορούσαμε λοιπόν, τις πρώτες αυτές σκέψεις του Machiavelli πάνω στα κράτη που αποκτούνται κληρονομικά δικαίω, να τις διαβάσουμε και αντιστρόφως. Η βαρύνουσα σημασία που αποδίδεται στο έθιμο, ο επικαθορισμός της εξέλιξης των κρατών ήδη από τον πρώτο λίθο που τοποθετείται στα θεμέλια, θα μπορούσε να είναι το αρνητικό των δυσκολιών που συναντούνται στις νέες ηγεμονίες. Η σύλληψη της «Ιστορίας» των κληρονομούμενων κρατών με τους όρους του κύκλου των πολιτευμάτων, ή σε κάθε περίπτωση ως αποτέλεσμα αλυσιδωτών εξελίξεων, θα είχε ως αντίβαρο τη σύλληψη της θεμελίωσης ενός νέου κράτους ως *στιγμής*, που δεν θα μπορούσε να αποτελεί κομμάτι του κύκλου και της αλύσωσης, ως *στιγμής* που τη σπάζει, που δεν υπακούει στην αναγκαιότητα αλλά ξεπηδά από μια πηγή η οποία μένει ακόμη απροσδιόριστη.

του «dispositif», που σταθεροποιείται κυρίως ως έννοια του «μεταξύ», του «μετέχοντος». Αντίθετα από ό,τι υποστηρίζει η Daniele Letocha (*ibid.*), ο Machiavelli δεν αποστασιοποιείται από το χριστιανικό δυϊσμό αντιπαραθέτοντας έναν «ανώτερο μονισμό» θεμελιωμένο στο «παγανιστικό δόγμα του χρόνου» της ανακύκλωσης, αλλά αντιπαραθέτοντας την ετερογένεια της *verità effettuale della cosa*. Πέρα από το γεγονός ότι ο μονισμός χαρακτηρίζει μάλλον τη χριστιανική σκέψη και όχι την «παγανιστική», νομίζουμε ότι η θέση της D. Lettocha για τον κυρίαρχο ρόλο του «παγανιστικού δόγματος του χρόνου», έρχεται σε αντίθεση με την θέση που διατυπώνει, λίγες γραμμές νωρίτερα, για τον κεντρικό ρόλο του προοπτικισμού. Στο σχήμα της ανακύκλωσης δεν υπάρχει χώρος για τον προοπτικισμό. Κατά τη γνώμη μας, δεν πρόκειται εδώ για έναν «εκπαγανισμό της κουλτούρας» -τον οποίο η D. Lettocha χαρακτηρίζει ως «*antiquisante*»- αλλά για τη διαμόρφωση ενός χώρου ειδολογικού του πολιτικού, ο οποίος έχει ακόμη και τη δική του χρονικότητα. Υπό την έννοια αυτή, το να θέσουμε υπό αμφισβήτηση την μοντερνικότητα του Machiavelli είναι δυσκολότερο κι από το να θέσουμε υπό αμφισβήτηση την μοντερνικότητα της μοντερνικότητας.

1.3. Μια σκεβρωμένη λογική: καταστρέφοντας στο όνομα της συντήρησης

Η υπόθεσή μας αναφορικά με τη λειτουργία της αμφιβολίας που σκιάζει τον ντετερμινισμό επιβεβαιώνεται ήδη στο τρίτο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, το «De principatibus mixtis», το οποίο έχει ως αντικείμενο τις κατακτήσεις και βρίσκεται έτσι μεσοστρατὶς ανάμεσα στις κληρονομικές και τις νέες ηγεμονίες. Πρόκειται για ένα κεφάλαιο γεμάτο πρακτικές συμβουλές κάτω από έναν κοινό παρονομαστή πιο θεωρητικής φύσεως: ότι ο συνετός ηγεμόνας, όταν βρίσκεται στην ανάγκη να διατηρήσει μια νέα κτήση, θα πρέπει να είναι σε θέση να βλέπει μακριά και να ενεργεί εγκαίρως, προκειμένου να προλαμβάνει τις εξελίξεις. Ας παραθέσουμε το πιο χαρακτηριστικό απόσπασμα:

Πράγματι, στην περίπτωση αυτή οι Ρωμαίοι έκαναν αυτό που πρέπει να κάνει κάθε συνετός ηγεμόνας, που πρέπει όχι μόνο να φυλάγεται από τα σκάνδαλα του παρόντος αλλά και από τα μελλοντικά, και να βάζει όλη του την ενεργητικότητα για να τα αποφύγει. Γιατί όταν τα βλέπουμε από μακριά και εγκαίρως, εύκολα αντιμετωπίζονται, αλλά αν περιμένουμε να σιμώσουν, τότε η θεραπεία δεν έρχεται εγκαίρως γιατί η ασθένεια δεν επιδέχεται πια θεραπείας [...] Και ποτέ δεν τους άρεσε αυτό που έχουν καθημερινά στο στόμα τους οι σοφοί του καιρού μας, ότι «ο χρόνος είναι με το μέρος μας» αλλά προτιμούσαν την αρετή και τη φρόνησή τους, γιατί ο χρόνος κυνηγάει από μπροστά του τα πάντα και μπορεί να φέρει το καλό και το κακό εξίσου.¹⁵⁶

¹⁵⁶ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 56: «Perché e' Romani feciono in questi casi quello che tutti e principi savi debbono fare: i quali non solamente hanno ad avere riguardo alli scandali presenti ma a' futuri, et a quelli con ogni industria obviare; perché, prevedendosi discosto, vi si rimedia facilmente, ma, aspettando che ti si appressino, la medecina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile [...] Né piacque mai loro quello che è tutto di in bocca de' savi de' nostri tempi, di godere il beneficio del tempo, ma si bene quello della

Στο σύντομο αυτό απόσπασμα λέγονται πολλά πράγματα. Κατά πρώτον, ο Machiavelli μας λέει ότι πραγματεύεται ένα πρόβλημα που δεν είναι ειδολογικό των Πολιτειών ή των ηγεμονιών: προτείνει στους ηγεμόνες να ακολουθήσουν το παράδειγμα μιας Πολιτείας, ενός συνολικού ηγεμόνα, των «Ρωμαίων». Κατά δεύτερον, μας δίνει ενδείξεις αναφορικά με την σύλληψή του της πολιτικής ιστορίας: η μεταφορά της ασθένειας την οποία χρησιμοποιεί είναι μια μεταφορά η οποία αναφέρεται από τη μια στον βιολογικό κύκλο -άρα λοιπόν σε ένα πολιτικό σύμπαν που διέπεται από μια μορφή αναγκαιότητας- και από την άλλη σε μιαν αντίληψη για τον χρόνο κυρίως ως φορέα φθοράς. Έπειτα ο χρόνος, έτσι εννοιολογικοποιημένος, τοποθετείται από την πλευρά της *fortuna*, του αποδίδεται η χαρακτηριστική δυνατότητα να φέρει το καλό και το κακό εξίσου. Προκύπτει έτσι μια μετατόπιση, το δίπολο *fortuna/virtù* –που αποτελεί κοινό τόπο της ουμανιστικής σκέψης– παραπέμπει στο δίπολο χρόνος/δράση, όπου η δράση τοποθετείται από την πλευρά της «αρετής» και της «φρόνησης», ως δύναμη που θα μπορούσε να αντισταθεί στον χρόνο. Αλλά το σημαντικότερο σημείο για την ανάλυσή μας είναι μάλλον ότι ήδη οι ενέργειες των ηγεμόνων των μεικτών ηγεμονιών θα έπρεπε να είναι προσανατολισμένες προς το μέλλον, θα έπρεπε να είναι σε θέση να αντιληφθούν τα προβλήματα από μακριά και εγκαίρως.

Εκ πρώτης όψεως, αυτό μπορεί να φαίνεται παράδοξο. Εάν ο χρόνος γίνεται αντιληπτός ως φορέας φθοράς, θα περιμέναμε η δράση να έχει μια λειτουργία συντήρησης, να είναι λοιπόν προσανατολισμένη στο παρελθόν με τη λειτουργία να διατηρεί και να αποκαθιστά. Αλλά το παράδοξο αυτό θα υπήρχε μόνο μέσα στο πλαίσιο της μοντέρνας σκέψης, η οποία τείνει να ταυτίζει το μέλλον με την πρόοδο. Στον Machiavelli αντιθέτως, η ιδέα της προόδου δεν υφίσταται και, κατά συνέπεια, η ιδέα μιας ενέργειας προσανατολισμένης στο μέλλον, η οποία να έχει ταυτοχρόνως συντηρητική λειτουργία, δεν είναι καθόλου παράδοξη¹⁵⁷. Στην περίπτωση των μεικτών

virtù e prudenza loro: perché il tempo si caccia innanzi ogni coza, e può condurre seco bene come male e male come bene.»

¹⁵⁷ Έτσι, την ίδια λογική μπορούμε να βρούμε στον Savonarola, διαβάζουμε για παράδειγμα: «O Florence, maintenant je m'adresse à toi. Et si tu veux te renouveler, ô cité nouvelle, si tu veux être nouvelle et si tu a changé et adopté un nouvel état, il faut que tu changes et adoptes de nouvelles coutumes et une nouvelle façon de vivre si tu veux durer et si tu veux régir ; il

ηγεμονιών ειδικότερα, η πηγή της αστάθειας τοποθετείται στο παρελθόν, και ο ηγεμόνας που θα ήθελε να σταθεροποιήσει την εξουσία του θα έπρεπε να αντιπαραθέσει στο παρελθόν το μέλλον.

Ο Machiavelli επεξηγεί το σημείο αυτό στο τέταρτο κεφάλαιο:

Έτσι γεννήθηκαν οι πολυάριθμες εξεγέρσεις στην Ισπανία, τη Γαλλία και την Ελλάδα εναντίον των Ρωμαίων, εξαιτίας των πολλών ηγεμόνων που υπήρχαν στα κράτη αυτά: όσο διαρκούσε η μνήμη τους, η Ρώμη δεν μπορούσε να είναι σίγουρη για τις κτήσεις της. Όταν όμως η μνήμη τους έσβησε από την ισχύ και τη συνέχεια της Αυτοκρατορίας, έγιναν σίγουρες κτήσεις.¹⁵⁸

Ο ηγεμόνας μιας κληρονομικής ηγεμονίας θα πρέπει να στηρίζεται στο παρελθόν, η έγνοια του είναι να εγγυηθεί τη συνέχεια, η εξουσία του είναι τόσο σταθερή όσο και το έθιμο¹⁵⁹. Ο ηγεμόνας μιας μεικτής ηγεμονίας, αντιθέτως, θα πρέπει να διαγράψει το

te faut faire un cantique nouveau et chercher à avoir une forme nouvelle.» (Savonarola Girolamo, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, μτφρ. Jean-Louis Fournel & Jean-Claude Zancarini, Παρίσι, Seuil, 1993, σ.79).

¹⁵⁸ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 66: «Di qui nacquono le spesse ribellioni di Spagna, di Francia e di Grecia da' Romani, per gli spessi principati che erano in quelli stati: delli quali mentre durò la memoria, sempre fu Roma oncerta di quella possessione. Ma spenta la memoria di quelli, con la potenza e diuturnità dello imperio, ne diventorno sicuri possessori.»

¹⁵⁹ Το έθιμο είναι ο ένας από τους τρεις τρόπους αντίληψης της Ιστορίας που έχουν στη διάθεσή τους οι Ευρωπαίοι στοχαστές της εποχής του Machiavelli. Βλ. π.χ. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment, op.cit.*, σ. vii. Στο βαθμό που στο πλαίσιο του θωμισμού το έθιμο αποτελεί δεύτερη φύση, όταν ο Machiavelli έρχεται σε ρήξη με την εικόνα μιας εξουσίας θεμελιωμένης στο έθιμο και υπενθυμίζει την αναγκαιότητα για τη θεμελίωση του κράτους βία, έρχεται σε ρήξη με τον νατουραλισμό της εποχής του. Όπως σημειώνει ο Claude Lefort : «Le lecteur se plaisait à voir dans la stabilité l'effet d'une bonne forme, dont l'instauration répondait à un dessein de la Providence ou à une finalité naturelle, et portait au crédit du prince de savoir s'en faire l'instrument, à la différence du tyran toujours occupé par la violence ; mais il s'avère que la stabilité doit être pensée en fonction d'une instabilité et d'une violence premières et que

παρελθόν αντιπαραθέτοντας του το μέλλον, αφού η έγνοια του είναι να εισάγει και να σταθεροποιήσει τη ρήξη. Αλλά η επικύρωση της ρήξης δεν σημαίνει ότι εγκαταλείπουμε οριστικά το σύμπαν της σταθερότητας, την οποία απολαμβάνει μια κοινωνία θεμελιωμένη στην εξουσία του εθίμου: ρήξη και σταθερότητα, μέλλον και

le prince ancien a seulement le privilège d'exploiter les succès remportés autrefois dans la lutte par un prince nouveau.» (Lefort C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, op.cit., σσ. 350-351). Πέντε χρόνια αργότερα, σε μια διάλεξη του 1977, ο Louis Althusser σημειώνει ότι «C'est peut être là le point extrême de la solitude de Machiavel d'avoir occupé cette place unique et précaire dans l'histoire de la pensée politique entre une longue tradition moralisante religieuse et idéaliste de la pensée politique qu'il a refusée radicalement, et la nouvelle tradition de la philosophie politique du droit naturel, qui allait tout submerger et dans laquelle la bourgeoisie montante s'est reconnue. La solitude de Machiavel c'est de s'être libéré de la première tradition avant que la seconde ne submerge tout.» (Althusser Louis, *Solitude de Machiavel et autres textes*, επιμ. Yves Sintomer, Παρίσι, PUF, 1998, σ. 319). Οι δύο στοχαστές, ο Claude Lefort και ο Louis Althusser, είναι σύμφωνοι όσον αφορά το νόημα του έργου του Machiavelli ως άρνηση του φυσικού δικαίου, με τη διαφορά ότι ο Althusser δεν αφήνει να εννοηθεί στο απόσπασμα αυτό ότι μπορεί να υπάρχει μια συγγένεια μεταξύ αυτής της «νέας παράδοσης της πολιτικής φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου» και της «μακράς ηθικιστικής, θρησκευτικής και ιδεαλιστικής παράδοσης» που προηγείται του Machiavelli. Ας σημειώσουμε ότι, κατά τη γνώμη μας, η «νέα» παράδοση είναι εξίσου «ηθικιστική» με την παλαιά, ενώ η σκέψη του Machiavelli είναι διακριτή και από τις δυο, όχι ως μεμονωμένο περιστατικό στην ιστορία της σκέψης αλλά ως κατεξοχήν παράδειγμα απομυθοποίησης του πολιτικού, το οποίο βρίσκεται στην αφετηρία μιας κριτικής παράδοσης, στην οποία θα μπορούσαμε, *mutatis mutandis*, να τοποθετήσουμε τόσο τον Claude Lefort όσο και τον Louis Althusser. Ωστόσο, ενώ η σκέψη του Φλωρεντίνου είναι σαφώς διακριτή από την φιλοσοφία του φυσικού δικαίου, παραμένει νατουραλιστική από μια άλλη άποψη. Όπως σημειώνει ο Michel Senelart, «A la necessitas-état d'urgence des juristes et théologiens médiévaux, Machiavel substitue une necessità-état de guerre permanent. Le concept de Fortune permet ainsi de rompre avec l'idée d'une nature normative, finalisée, ordonnée vers le bien. Mais ce n'est pas pour proclamer le règne de la pure contingence. Il y a une logique du désordre. L'universelle variabilité des institutions humaines n'est que l'effet de surface d'un nouvel invariant naturel : la guerre permanente des désirs.» (Senelart Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Παρίσι, PUF, 1989, σ. 40).

συντήρηση, δεν βρίσκονται σε βαθιά σύγκρουση στον Machiavelli, διότι η ρήξη μπορεί να γίνει μόνιμη και να οδηγήσει τελικά εκ νέου στη σταθερότητα της εξουσίας.

Η ρήξη αυτή, η οποία απαιτείται από τον εν μέρει νέο χαρακτήρα μιας μεικτής ηγεμονίας, είναι ωστόσο μια ρήξη ριζοσπαστική σε σχέση με το παρελθόν. Ο ριζοσπαστισμός αυτός υπογραμμίζεται από τον Machiavelli μέσω της εισαγωγής ενός κεφαλαίου που του αφιερώνεται αποκλειστικά. Το πέμπτο κεφάλαιο θα μπορούσε εύκολα να είναι τμήμα του τέταρτου, κι ωστόσο ο Machiavelli το διακρίνει. Φαίνεται με αυτόν τον τρόπο να θέλει να αναδείξει το ακόλουθο επιχείρημα, στο οποίο βασίζεται το σύνολο του κεφαλαίου:

Γιατί, στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει σίγουρος τρόπος να διατηρηθεί η κτήση τους [των κρατών που είναι συνηθισμένα να ζουν ελεύθερα και με τους δικούς τους νόμους], παρά μόνον η καταστροφή τους· και όποιος γίνεται κύριος μιας πόλης συνηθισμένης να ζει ελεύθερη και δεν την καταστρέφει, ως περιμένει να καταστραφεί εκείνος από αυτήν: γιατί στην εξέγερση θα έχει πάντοτε για καταφύγιο το όνομα της ελευθερίας και τους παλαιούς τρόπους, που μήτε το πέρασμα του χρόνου μήτε οι ευεργεσίες σβήνουν.¹⁶⁰

Αυτό το αναπάντεχο επιχείρημα μας υπενθυμίζει μάλιστα τη σκεβρωμένη λογική που είχαμε εντοπίσει στο καταληκτικό κεφάλαιο των *Διατριβών* σε σχέση με τον αποδεκατισμό: καταστροφή χάριν της συντήρησης. Μέχρι το σημείο αυτό είναι πιθανό να διατηρούσαμε την ψευδαίσθηση ότι ο Machiavelli μιλούσε για μια ρήξη ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον με όρους μνήμης, ότι ο συγγραφέας υπενθύμιζε στον ηγεμόνα ότι θα έπρεπε να διαχειριστεί και τη μνήμη των νέων του υπηκόων. Όμως δεν

¹⁶⁰ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 68, σ. 70: «Perché in verità non i è modo sicuro a possederle altro che la ruina; e chi diviene patrone di una città consueta a vivere libera, e non la disfaccia, aspetti di essere disfatto da quella: perché sempre ha per refugio nella rebellione el nome della libertà e gli ordini antiqui sua, e quali né per lunghezza di tempo né per benifizii mai si dimenticano».

μένει εκεί. Η μνήμη δεν είναι κάτι το αφηρημένο, υλοποιείται στα αντικείμενα, στους θεσμούς, στους υπηκόους. Όποιος λέει λοιπόν ότι θα έπρεπε να σβήσουμε τη μνήμη, λέει, σε τελική ανάλυση, ότι θα έπρεπε να σβήσουμε την ίδια την επαρχία. Κάτι που στερείται νοήματος. Όχι μόνο για εμάς τους σύγχρονους, συνηθισμένους σε μια εξουσία η οποία υποτίθεται ότι διαχειρίζεται και ενισχύει τις παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας, σε μια εξουσία η οποία επιχειρεί να παίζει ρόλο «θετικό» αντί για παρασιτικό· πρόκειται για μια θέση η οποία στερείται νοήματος γενικότερα. Κάνουμε μια κατάκτηση για να την εκμεταλλευτούμε. Αν καταστρέψουμε την κατακτημένη επαρχία, τότε δεν μπορούμε να την εκμεταλλευτούμε και η κατάκτηση χάνει το νόημα της στις περισσότερες των περιπτώσεων. Επιπλέον, δεν πρόκειται ούτε για κοινό τόπο της σκέψης της εποχής του Machiavelli, δεν βρίσκουμε τέτοια συμβουλή στα σύγχρονά του κείμενα. Και δεν αποτελεί ούτε και συνήθη στρατιωτική πρακτική της εποχής, αφού η καταστροφή πόλεων ήταν σπάνια, παρά τους συνεχείς πολέμους που βασάνιζαν την Ευρώπη. Ο Machiavelli αντιθέτως, ανάγει την καταστροφή της νεοκατακτηθείσας επαρχίας σε γενικό κανόνα. Πώς λοιπόν και γιατί φτάνει σε αυτό το συμπέρασμα;

Ο πυρήνας της σκέψης του συγγραφέα βρίσκεται, κατά τη γνώμη μας, σε αυτό που μοιράζονται οι δύο περιπτώσεις του αποδεκατισμού και της καταστροφής μιας νεοκατακτηθείσας επαρχίας. Ας υπενθυμίσουμε ότι, με βάση την ερμηνεία μας για τις *Διατριβές*, ο αποδεκατισμός αποκτά νόημα στο πλαίσιο της ανανέωσης, η οποία γίνεται αντιληπτή ως μια επιστροφή στα θεμέλια, όπου ο χρόνος του παρόντος θυσιάζεται στο όνομα του παρελθόντος και του μέλλοντος: ο διεφθαρμένος λαός του σήμερα θυσιάζεται στο όνομα ενός λαού αγνού που υπήρξε σε παρελθόντα χρόνο και θα υπάρξει σε μελλοντικό χρόνο, ενώ ταυτόχρονα η ελευθερία αναιρείται στο όνομα της επιστροφής στην ελευθερία του παρελθόντος και της διατήρησης της ελευθερίας στο μέλλον. Αν τώρα επιχειρήσουμε να διαβάσουμε το κεφάλαιο V του *Ηγεμόνα* κάτω από αυτό το πρίσμα, θα διαπιστώσουμε ότι η καταστροφή της νεοκατακτηθείσας επαρχίας νομιμοποιείται κι αυτή στη βάση της συντήρησης: κρίνεται αναγκαία στο πλαίσιο μιας λογικής προσανατολισμένης στο μέλλον, καθώς, σε τελική ανάλυση, τα ερείπια του παρόντος αποτελούν τα αναγκαία θεμέλια του μέλλοντος. Πράγματι, αν ισχύει ότι *sempre una mutazione lascia lo addentellato per la edificazione dell'altra*, τότε η τελική μορφή του οικοδομήματος έχει καθοριστεί ήδη από τον πρώτο λίθο που τοποθετήθηκε και, στην περίπτωση αυτή, η εισαγωγή μιας «νέας» μορφής θα

απαιτούσε μάλλον την κατεδάφιση ολόκληρου του οικοδομήματος, ως μοναδικό μέτρο ικανό να αποδώσει εκ νέου στον ηγεμόνα την ελευθερία να δώσει στο πολίτευμα μια μορφή που να είναι πραγματικά νέα· εν συντομία, η εισαγωγή της ελευθερίας της βούλησης σε ένα σχήμα ντετερμινιστικό επιτυγχάνεται μόνο με το τίμημα βίαιων κλυδωνισμών.

Η λογική αυτή αρχίζει απλώς να διαγράφεται στην περίπτωση των μεικτών ηγεμονιών, οι οποίες είναι νέες μόνο εν μέρει· στην αποκορύφωσή της φτάνει στην περίπτωση των ολοκληρωτικά νέων ηγεμονιών, όπου ενισχύεται και διασαφηνίζεται βαθύτερα. Ας περάσουμε λοιπόν στο κεφάλαιο VI, το κεφάλαιο του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη, το οποίο, από την άποψη αυτή, είναι ένα κεφάλαιο που φωτίζει όχι μόνον όλα τα κεφάλαια που προηγήθηκαν αλλά και αυτά που ακολουθούν.

2. DE PRINCIPATIBUS NOVIS QUI ARMIS PROPRIIS ET VIRTUTE ACQUIRUNTUR: Ο ΗΓΕΜΟΝΑΣ ΕΝΟΠΛΟΣ ΠΡΟΦΗΤΗΣ

2.1. Καινοτομία

Ο Machiavelli γνωρίζει ότι το κεφάλαιο αυτό θα εκπλήξει τον αναγνώστη και το διακηρύσσει μάλιστα ήδη από την πρώτη γραμμή του κεφαλαίου :

Ας μην εκπλαγεί λοιπόν κανείς, αν στα όσα πω για τις ηγεμονίες που είναι νέες σε όλα –και στον ηγεμόνα και στο κράτος- επικαλεστώ πολύ μεγάλα παραδείγματα.¹⁶¹

Η έκπληξη είναι διπλή, και δεν οφείλεται τόσο στα παραδείγματα που επιλέγονται, τα οποία, συμπεριλαμβανομένου του παραδείγματος του Μωυσή, δεν είναι και τόσο αναπάντεχα. Ακόμη κι αν θέλαμε να καταγγείλουμε ιεροσυλία από την πλευρά του συγγραφέα, θα έπρεπε να έχουμε στο μυαλό μας ότι η ιεροσυλία και η αίρεση δεν είναι κάτι το σπάνιο την εποχή εκείνη. Η έκπληξη οφείλεται κυρίως στον λόγο για τον οποίο γίνονται αυτές οι επιλογές, δηλαδή στην καινοτομία. Η βασική προϋπόθεση της γέννησης του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη είναι τόσο μοναδική όσο και ο ίδιος, αφού πρόκειται για την τολμηρή ιδέα πως είναι δυνατόν να υπάρξει κάτι το απολύτως καινοφανές¹⁶². Και αν στο σύμπαν της ανακυκλώσεως είναι ήδη δύσκολο να χωρέσει

¹⁶¹ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 70: «Non si maravigli alcuno se, nel parlare che io farò de' principati al tucto nuovi e di principe e di stato, io addurrò grandissimi esempi».

¹⁶² Είναι πλέον γενικώς αποδεκτό ότι ο Machiavelli σκέφτεται κυρίως πάνω στην «νέα» εξουσία. Είναι κάτι που πληροφορούμαστε ακόμη και στα εγχειρίδια εισαγωγής στην πολιτική θεωρία. Έτσι, ο G. Mairet, για παράδειγμα, γράφει ορθά ότι «Le problème politique, pour Machiavel, réside dans l'introduction de nouvelles institutions, de sorte que

οτιδήποτε νέο χωρίς να προκαλέσει τριγμούς στο σύστημα, το απολύτως καινοφανές μοιάζει μάλλον ασύλληπτο¹⁶³. Για το λόγο αυτό, ο συγγραφέας καταφεύγει αναπόφευκτα στη χρήση άλλων σχημάτων αντίληψης της Ιστορίας.

Οι μεταφορές που χρησιμοποιεί ο Machiavelli προέρχονται -τις περισσότερες φορές- από το σύμπαν των τεχνών και των επιστημών. Ο ηγεμόνας και ο συνετός πολιτικός άνδρας καλούνται συνήθως να μιμηθούν τον ιατρό, τον ζωγράφο, τον γλύπτη, τον αρχιτέκτονα. Το κεφάλαιο VI ξεκινά αντιθέτως με τη μεταφορά του τοξότη, μεταφορά η οποία υπογραμμίζει μια όψη της σκέψης του Machiavelli, η οποία δεν αναδεικνύεται συχνά ούτε από τον ίδιο και, ως αποτέλεσμα, παραμελείται σχετικά και από τους ερμηνευτές του. Ο πραγματιστής Machiavelli, που ασταμάτητα μας υπενθυμίζει την σημασία της *verità effettuale della cosa*, μιλάει εδώ για στόχευση. Και η φύση της στόχευσης δεν αφήνεται αόριστη, επεξηγείται από τη λειτουργία που της αποδίδεται στη μεταφορά:

Και πρέπει να πράττει όπως οι συνετοί τοξότες που, όταν ο στόχος τους φαίνεται πολύ μακριά, γνωρίζοντας τη δύναμη του τόξου τους, στοχεύουν ψηλότερα, όχι για να φτάσει το βέλος τους

penser la politique c'est, pour l'auteur du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, penser la discontinuité entre l'ancien et le nouveau.» (Mairet Gérard, *Les grandes œuvres politiques-Introduction à La Théorie Politique*, Παρίσι, Lgf, 1993, σ. 81). Απέχουμε όμως ακόμη από την ομοφωνία όσον αφορά την έκταση της καινοτομίας για την οποία κάνει λόγο ο Machiavelli. Ποιο είναι το μερίδιο του βολонταρισμού στον φαινομενικά πραγματιστικό λόγο του Φλωρεντίνου, που βρίσκονται τα όρια της λαϊκής επιθυμίας, πόσο ριζοσπαστικό μπορεί να είναι το σχέδιο του ηγεμόνα;

¹⁶³ Το ερώτημα της αρχής είναι ιδιαίτερα περίπλοκο στο πλαίσιο ενός προκαθορισμένου κόσμου. Μια από τις μεγαλύτερες διαμάχες στην ιστορία της φιλοσοφίας ήταν γύρω από την *aeternitate mundi*. Ας υπενθυμίσουμε την πρώτη γραμμή του ομώνυμου έργου του Θωμά Ακινάτη: «Etant posé par hypothèse, selon la foi catholique, que le monde a eu un commencement dans la durée, un doute a été soulevé : aurait-il pu être toujours ?» (Michon Cyrille κ.α, *Thomas d' Aquin et la controverse sur L'Eternité du monde*, επιμ.-μτφρ., Παρίσι, GF Flammarion, 2004.).

σε αυτό το ύψος αλλά για να μπορέσουν, στοχεύοντας ψηλά, να πετύχουν τον στόχο τους (η μτφρ. δική μου).¹⁶⁴

Η μεταφορά που χρησιμοποιείται είναι ιδιαίτερη διότι η λειτουργία της στόχευσης είναι ιδιαίτερη. Πράγματι, η στόχευση είναι εκεί για να μας κάνει να σκεφτούμε το πράττειν σαν ένα βέλος: πρέπει να φτάσει μακριά, και πρέπει να στοχεύει ψηλά για να φτάσει μακριά· η πράξη θα πρέπει να προσανατολίζεται στο μέλλον, το νέο οικοδόμημα να στρέφεται στον ουρανό.

¹⁶⁴ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ.72: «e fare come gli arcieri prudenti, a' quali parendo el luogo dove desegnano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il luogo destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere con lo aiuto di sì alta mira pervenire al disegno loro».

2.2. Από την Καινοτομία στην Ουτοπία.

Η διαφορά ανάμεσα στον ηγεμόνα ένοπλο προφήτη και στους άλλους ηγεμόνες εντοπίζεται κατά κύριο λόγο στη μικρή αυτή φράση, ο ηγεμόνας αυτός είναι υποχρεωμένος να «στοχεύει ψηλά»¹⁶⁵. Στην ανάλυσή μας των *Διατριβών*, ο Καιρός,

¹⁶⁵ Για τον T. Menissier, «le chapitre VI se comprend dans le cadre d'une réduction de la religion à la politique, même s'il s'agit de la politique la plus haute» (Menissier T., «Prophétie, politique et action selon Machiavel », *op.cit.*, σ.293). Πρόκειται για θέση που υπερασπίζονται πολλοί, αν επιλέγουμε να παραθέσουμε τον T. Ménissier είναι γιατί σε άλλο σημείο αναγνωρίζει ότι στο έργο του Machiavelli «se trouve alors ménagé un espace pour une forme originale du théologopolitique». Ωστόσο, κατά τη γνώμη μας, στο βαθμό που η θρησκευτική όψη φέρει εννοιολογικά στοιχεία αποκλειστικά δικά της, η άποψη ότι η θρησκεία απομειώνεται σε σημείο που να απομένει μόνο ένας πολιτικός πυρήνας δεν είναι ακριβής. Αντιθέτως, η άποψη που εκφράζει ο T. Ménissier σε προηγούμενο άρθρο (« Ordini et tumulti selon Machiavel : la république dans l'histoire », *op.cit.*, σ. 238), βρίσκεται πολύ πιο κοντά στην ανάλυσή μας: «En définitive, qu'est-ce que l'histoire pour Machiavel ? On pourrait croire à première vue que la réflexion machiavélienne sur le devenir historique ne relève que d'une logique naturaliste, empruntée aux théories médicales de l'Antiquité. Mais en vertu de l'attente de l'homme providentiel et de l'inefficacité des ordini considérés en eux-mêmes, la pensée de l'histoire développée par Machiavel dans ses ouvrages politiques nous semble relever d'une double logique : à côté de textes qui tentent de penser l'histoire en des termes naturalistes, se développe une réflexion en termes théologico-politiques. D'une part, l'historicité (la logique du devenir historique) relève certes d'une « logique de la maladie » que les Médecins de l'Antiquité ont élaborée avant Machiavel, et dont nous n'allons pas dévoiler ici les ressorts. D'autre part, ce que nous apercevons à présent, c'est qu'il est toujours question chez Machiavel de déterminer quelle dimension sacrée doit permettre au législateur de triompher de l'histoire. Alors que Machiavel se méfie personnellement des prophètes et des « sectes », il est conduit à admettre que ce n'est que le registre théologique qui permet à l'histoire de se transformer durablement.». Πράγματι, όπως θα δούμε στη συνέχεια, πέρα από την ντετερμινιστική άποψη της σκέψης του Machiavelli, υπάρχει επίσης μια βολονταριστική όψη η οποία κάνει χρήση, τουλάχιστον, της χριστιανικής γλώσσας.

που εμπεριέχει και την έννοια της ευκαιρίας, της κατάλληλης στιγμής, εισήχθη στο ερμηνευτικό μας σχήμα με αφετηρία τη λειτουργία που παραχωρείται στη λαϊκή επιθυμία: το ασταθές της επιθυμίας του λαού ερχόταν σε άμεση σύγκρουση με την απαίτηση της Πολιτείας για σταθερότητα αποκαλύπτοντας την υποκείμενη ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου, μεταξύ του Χρόνου της ρήξης και του Χρόνου που κυλά και διαρκεί. Στην ερμηνεία μας του *Ηγεμόνα*, το σχέδιο του ηγεμόνα φαίνεται να έχει μια λειτουργία παρόμοια με αυτήν. Η προσπάθεια του ηγεμόνα να συλλάβει και να πραγματώσει το δικό του σχέδιο έρχεται σε σύγκρουση με την απαίτηση του Κράτους για σταθερότητα -και αποκαλύπτει εκ νέου την υποκείμενη ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που βλέπουμε τον Machiavelli -στοχαστή κατεξοχήν του παρόντος, των απαιτήσεων του παρόντος, των παραγόντων που περιορίζουν το πολιτικό πράττειν και όχι εκείνων που το θέτουν σε κίνηση- να επιλέγει εδώ να κοιτάζει μακριά, να στρέψει το βλέμμα του στο μακρινό μέλλον. Στην ηγεμονία αυτή που είναι «ολοκληρωτικά» νέα, ο ηγεμόνας είναι υποχρεωμένος να κοιτάζει μακριά για τον απλό λόγο ότι δεν διαθέτει κανένα πλησιέστερο σημείο αναφοράς: ο ηγεμόνας αυτός δεν μπορεί να στηριχθεί σε κάποιο *addentellato* για την οικοδόμηση της επόμενης αλλαγής. Με άλλα λόγια, στο μοιρολατρικό αυτό σχήμα -είτε είναι στην ισχυρή του μορφή, αυτή της ανακύκλωσης, είτε στην αδύναμη μορφή του, της αλύσωσης των γεγονότων – δεν υπάρχει χώρος, δεν υπάρχει *τόπος* για το νέο. Αυτό λοιπόν δεν μπορεί παρά να χτιστεί σε έναν μη-χώρο, σε ένα *ου-τόπο*, ο ηγεμόνας είναι αναγκαία ουτοπικός -με την ακριβή έννοια του όρου- από το γεγονός και μόνο ότι σχεδιάζει να εισάγει κάτι νέο σε ένα ντετερμινιστικό σύμπαν.

Και στις *Διατριβές* είχαμε εντοπίσει ένα είδος πραγματιστικής «ουτοπίας» σχεδιασμένης από τον Machiavelli. Η επιθυμία του λαού, η οποία απειλούσε την σταθερότητα της Πολιτείας, είχε κριθεί ευνοϊκή για την ελευθερία και, για όσον καιρό ο λαός δεν έπεφτε στη διαφθορά, θα μπορούσε να χρησιμεύει ως στέρεο θεμέλιο. Έτσι, ο Καιρός μπορούσε να μπει στο ρεύμα του Χρόνου, η επιθυμία του λαού μπορούσε να καταλήξει σε θεσμούς ευνοϊκούς για την ελευθερία. Ωστόσο, είδαμε τους θεσμούς αυτούς να καταλήγουν στην ακύρωση της ελευθερίας στο ίδιο της το όνομα, είδαμε τους θεσμούς που θεμελιώθηκαν στην επιθυμία του λαού να αποδεκατίζουν τον ίδιο το

λαό. Η επιθυμία του λαού -παρά το γεγονός ότι στερεώθηκε γερά σε έναν διαχρονικό παράγοντα, σε μια αντίστοιχη κοινωνιολογία, παρά το γεγονός ότι θεμελιώθηκε στο διχασμό υψωμένο σε σταθερά κάθε κοινωνίας- κρίθηκε σε τελική ανάλυση και αυτή ευάλωτη στη διαφθορά και υπέκυψε στα χτυπήματα του χρόνου. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα αν το σχέδιο του ηγεμόνα έχει θεμελιωθεί καλύτερα, πού και με ποιον τρόπο.

2.3. Από την Ουτοπία στην Προφητεία, από το Βέβηλο στο Ιερό

Οι γραμμές του *Ηγεμόνα* που ακολουθούν, υποδεικνύουν ότι το σχέδιο του ηγεμόνα είναι στην πραγματικότητα λιγότερο στέρεο και από την επιθυμία του λαού. Η «ουτοπία»¹⁶⁶ εισάγεται λαθραία στο σχήμα του Machiavelli, ως αντίβαρο στον ντετερμινισμό, αλλά ταυτόχρονα εισάγεται και μια άλλη παράμετρος, μια υποψία «βολονταρισμού», εξαιτίας των ίδιων εννοιολογικών αναγκών. Ο Machiavelli, όπως έχουμε ήδη υποστηρίξει, δεν έχει γενικότερα σταθερές απόψεις αναφορικά με τη σχέση μεταξύ *fortuna* και *virtù*. Πότε κάνει μια βολονταριστική έκκληση για την απελευθέρωση της Ιταλίας από τους βαρβάρους, πότε υποστηρίζει ότι η τύχη υπαγορεύει τις μισές από τις πράξεις μας και πότε επιστρέφει σε ένα πιο αυστηρό σχήμα και υιοθετεί την οπτική της ανακύκλωσης. Όμως εδώ, όπου βλέπει μέσα από τα μάτια του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη -και έχουμε ήδη αναφερθεί στο σημασιολογικό φορτίο της προφητείας αναφορικά με τον χρόνο–, υποστηρίζει ότι η αρετή θα μπορούσε να είναι ισχυρότερη -ή τουλάχιστον πιο σημαντική- από την τύχη : *ωστόσο, όποιος στηρίχθηκε λιγότερο στην τύχη, έμεινε περισσότερο στη θέση του.*

Με την ουτοπία και αυτά τα πρώτα δείγματα βολονταρισμού, εισάγεται κατά τρόπο οριστικό η αυθαιρεσία στην Ιστορία, και η σκηνή είναι τώρα έτοιμη να υποδεχθεί τον προφήτη ως ιστορικό πρόσωπο :

*Αλλά για να επιστρέψουμε σ' εκείνους που έγιναν ηγεμόνες με την
αρετή τους και όχι κατά τύχη, νομίζω ότι οι πιο σημαντικοί είναι*

¹⁶⁶ Ο Paul Valadier αναγνωρίζει κι εκείνος –μιλώντας για τις *Διατριβές*– την παρουσία της ουτοπίας στο έργο του Machiavelli: «A cet égard, à insister tellement sur le réalisme de Machiavel, on a tendance à minimiser la part d'utopie que contient son œuvre.» (Valadier Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Παρίσι, Seuil, 1998, σ. 22).

ο Μωυσής, ο Κύρος, ο Ρωμύλος, ο Θησέας και άλλοι
παρόμοιοι.¹⁶⁷

Έχει υποστηριχθεί ότι η αναφορά στον Μωυσή στο συγκεκριμένο πλαίσιο αποτελεί ιεροσυλία, αμφισβήτηση της ιερότητας του προσώπου του και προσβολή της χριστιανικής θρησκείας¹⁶⁸. Αυτή η ηθική αγανάκτηση απέναντι στη φαινομενική εκκοσμίκευση και βεβήλωση της ιερής Ιστορίας, μάλλον παραβλέπει πόσο κοντά

¹⁶⁷ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 72: «Ma per venire a quegli che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili».

¹⁶⁸ Η πιο γνωστή από τις ερμηνείες που υποστηρίζουν αυτή τη θέση διατυπώνεται από τον Leo Strauss στο *Thoughts on Machiavelli*. Ας παραθέσουμε ένα απόσπασμα για να σχηματίσει μια εικόνα ο αναγνώστης: «Partis d'un fait superficiel –le nombre égal des chapitres des Discours et de l'Histoire de Tite Live-, nous avons été amenés à échafauder un raisonnement qui nous a conduits à rencontrer brusquement non seulement la seule citation du *Nouveau Testament* que contiennent *Le Prince* et les *Discours*, mais aussi un gigantesque blasphème. [...] il est faux de croire que ce blasphème est le seul que Machiavel ait commis et qu'il est le pire. Il n'est que le premier de toute une série. [...] On pourrait nous rétorquer que Machiavel ne parle pas de Dieu dans le passage incriminé, ou que son blasphème est à ce point dissimulé qu'il est sans doute inexistant, pour la majorité des lecteurs. A cela nous répondrons qu'un blasphème dissimulé est pire qu'un blasphème évident.» (Strauss Leo, *Thoughts on Machiavel*, Glencoe, 1958 = *Pensées sur Machiavel*, μτφρ. M. P. Edmond & Th. Stern, Παρίσι, Payot, 1982, σ. 77). Μόνο που, αντίθετα από ό,τι γράφει ο Strauss, που φαίνεται αποφασισμένος να βρει κάποιο «κρυφό σχέδιο», η βλασφημία αυτή του Machiavelli δεν γίνεται εν κρυπτώ. Το κεφάλαιο 25 μας πληροφορεί ότι στο επόμενο κεφάλαιο θα γίνει λόγος για την τυραννία. Έπειτα, το κεφάλαιο 26 μιλάει για τον Δαβίδ και χρησιμοποιεί μια φράση που κανονικά περιγράφει τις πράξεις του ίδιου του Θεού. Συνεπώς, ο Machiavelli χαρακτηρίζει τυράννους τον Δαβίδ και –κατ' επέκταση- τον ίδιο τον Θεό. Συνεπώς, η βλασφημία του Machiavelli γίνεται ανοικτά και νομίζουμε ότι αντί να αναζητούμε κάποιο «κρυφό σχέδιο» θα πρέπει να αναρωτηθούμε ποια είναι η λειτουργία της.

βρίσκονται η βεβήλωση του ιερού και η ιεροποίηση του βέβηλου. Και ακριβώς αυτό συμβαίνει στον Machiavelli. Με την εισαγωγή της ελευθερίας της βούλησης παρατηρούμε κάτι σαν εκ νέου εκμάγευση της ιστορίας, η οποία πραγματοποιείται μέσω μιας μεγάλης μετατόπισης και εκφράζεται μέσω της αιφνίδιας εισαγωγής στο κείμενο μιας σειράς ημι-μυθικών προσώπων. Εν συνεχεία, η κίνηση της σκέψης είναι διπλή. Αν από τη μια ένας προφήτης σαν τον Μωυσή, ένας φορέας της ελευθερίας του Ιεχωβά, ένας απεσταλμένος δηλαδή εκείνου που το όνομα του σημαίνει «αυτός που είναι ελεύθερος», παρουσιάζεται με κοσμικούς όρους, από την άλλη, οι άνθρωποι μπορούν να μοιάσουν στους προφήτες¹⁶⁹: *και αν συλλογιστούμε τις πράξεις και τους θεσμούς τους δεν θα τα βρούμε κατώτερα από του Μωυσή, που είχε τόσο μεγάλο δάσκαλο*¹⁷⁰. γίνονται τότε σαν τον Κύρο, τον Ρωμύλο και τον Θησέα, ανθρώπους που είχαν την ελευθερία να δώσουν στην ύλη τη μορφή που επιθυμούσαν, ακόμη κι αν δεν ήταν στην πραγματικότητα και τόσο διαφορετικοί από τον Ιέρωνα των Συρακουσών, ανθρώπους που μπόρεσαν έτσι, *mutatis mutandis*, να εισάγουν εκ νέου το ιερό στην κοσμική ιστορία¹⁷¹.

¹⁶⁹ Ο T. Menissier προχωράει ακόμη περισσότερο και υποστηρίζει ότι «Une telle stratégie argumentative [« la réduction de la religion à la politique »] offre même un acquis secondaire, non moins *impie*: les grands hommes politiques sont quasiment des dieux.» (Menissier T., «Prophétie, politique et action selon Machiavel », *op.cit.*, σ. 293).

¹⁷⁰ *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 72: «e se si considerranno le actioni et ordini loro particolari, parranno non discrepanti da queglii di Moisé, che ebbe si grande preceptore».

¹⁷¹ Ο Giorgio Agamben υπογραμμίζει τη συγγένεια ανάμεσα στα δύο εγχειρήματα, της βεβήλωσης και της ιεροποίησης όταν πλέκει το «εγκώμιο της βεβήλωσης» (Βλ. Agamben Giorgio, *Profanazioni*, Ρώμη, Nottetempo, 2005 = *Profanations*, μτφρ. Martin Rueff, Payot & Rivages, Παρίσι, 2005, και ειδικότερα το κεφάλαιο «Éloge de la profanation»). Ας παραθέσουμε ένα μικρό απόσπασμα όσον αφορά την επικοινωνία μεταξύ ιερού και βέβηλου: «En tant qu'elles [la profanation et la consécration] se rapportent à un même objet, qui doit passer de la sphere du profane à la sphere du sacré ou du sacré au profane, ces opérations doivent à chaque fois tenir compte de quelque chose qui est comme un résidu de la dimension profane dans chaque chose consacrée, ou d'un reste de sacralité dans chaque

2.4. Από το Ιερό στο Βέβηλο

Το ερώτημα που θα μπορούσε να τεθεί τώρα είναι σε ποιο βαθμό αποδίδει ο Machiavelli στο ιερό τον οφειλόμενο σεβασμό¹⁷². Είναι δύσκολο να δώσουμε μια οριστική απάντηση -σε κάθε περίπτωση το ερώτημα απευθύνεται περισσότερο στους ιστορικούς της πίστης και της απιστίας– και δεν είναι ούτε στις προθέσεις μας. Υπό την οπτική των στοιχείων που κομίζουν τα κείμενα είναι φρονιμότερο να υιοθετήσουμε τη μέση οδό. Αν εκείνοι που καταγγέλλουν βλασφημία είναι στις μέρες μας μειοψηφικοί, η άποψη εκείνων που παρουσιάζουν τον Machiavelli ως αμετανόητο ορθολογιστή, ο οποίος βλέπει τη θρησκεία μόνον εργαλειακά, χάνει κι εκείνη έδαφος. Ωστόσο, εξίσου δύσκολο θα ήταν και να υποστηριχθεί ότι ο Machiavelli απλώς

objet profané» (*ibid.*, σσ. 97-98). Μπορούμε ακόμη και να παραφράσουμε λέγοντας ότι, στον Machiavelli, υπάρχει ένα υπόλειμμα Ιέρωνα των Συρακουσών μέσα στον Μωυσή ή ένα υπόλειμμα Μωυσή μέσα σε κάθε Ιέρωνα των Συρακουσών. Συζητώντας το πρόβλημα της προφητείας κατά τον Μεσαίωνα, ο J.G.A. Pocock σημειώνει ότι: «Prophecy was the public action of providence ; it united the fortune which was converted into providence by faith with the fortune that was the historical dimension of secular societies. In prophetic time one did not merely affirm the timelessness of the nunc-stans; one affirmed the imminence of the eschaton. *Hora novissima, tempora pessima sunt; vigilemus*. Prophetic history then, served as a means of politicizing grace and re-sacralizing politics.» (Pocock J.G.A., *The Machiavelian Moment*, *op.cit.*, σ. 44). Κατά τη γνώμη μας, αυτό εξακολουθεί να συμβαίνει στον Machiavelli.

¹⁷² Ο Machiavelli συχνά ερμηνεύεται σαν να είναι πλήρως αποκομμένος από κάθε θρησκευτική προβληματική. Από τη μεριά μας, προσπαθούμε να θυμόμαστε πάντα μια ωραία φράση του Alexandre Koyré: «Dès le début de mes recherches, j'ai été inspiré par la conviction de l'unité de la pensée humaine, particulièrement dans ses formes les plus hautes ; il m'a semblé impossible de séparer, en compartiments étanches, l'histoire de la pensée philosophique et celle de la pensée religieuse dans laquelle baigne toujours la première, soit pour s'en inspirer, soit pour s'y opposer.» (Koyré Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Παρίσι, Gallimard, 1966 (1973), σ.11).

συνεχίζει στη γραμμή της παράδοσης του πατριωτικού μύθου που έβλεπε στην πόλη της Φλωρεντίας την Νέα Ιερουσαλήμ ή ότι η σκέψη του είναι συνέχεια της προβληματικής του Savonarola. Αληθεύει ότι ο τρόπος με τον οποίο χειρίζεται τον Μωυσή ο Machiavelli αλλά και το θρησκευτικό κλίμα του κεφαλαίου XXVI, παραπέμπουν άμεσα στο κήρυγμα του Savonarola¹⁷³, ωστόσο, πέρα από το ό,τι η διδασκαλία του Savonarola ήταν ήδη ένας αρκετά ορθόδοξος θωμισμός¹⁷⁴, σε σύγκριση με τις λαϊκές δοξασίες της εποχής¹⁷⁵, νομίζουμε ότι ο Machiavelli απομακρύνεται

¹⁷³ Είναι χαρακτηριστική η χρήση του μοτίβου του κατακλυσμού και η λειτουργία που του παραχωρείται –η καταστροφή ως αναγκαίο βήμα για την ανανέωση. Αρκεί να παραθέσουμε τα λόγια του Savonarola χωρίς επιπλέον σχόλια. Για την ανανέωση της Εκκλησίας που θα έπρεπε να ξεκινήσει από τη Φλωρεντία : «Noe répond : "De même que, grâce au déluge, le monde se renouvella, de la même façon Dieu envoie ses tribulations pour renouveler Son Eglise avec ceux qui demeureront dans l'arche» (Savonarola Girolamo, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, op.cit., σσ. 72-73). Ή ακόμη: «Ainsi je te dis, Florence : renouvelle ton intellect, car il semble que tu l'aies perdu, aie recours à Dieu en toute chose, et n'aie pas peur des armées, ni de Cyrus qui vient contre Babylone ou contre Jérusalem, c'est-à-dire contre l'Eglise, pour détruire ce qui est mal construit et ensuite le renouveler.» (ibid., σ. 76).

¹⁷⁴ Βλ. Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. = *Τα Θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, μτφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2005, σσ. 179-187. Το γεγονός ότι ο Savonarola είναι θωμιστής, είναι αρκετά σημαντικό όσον αφορά την εγγύτητα μεταξύ επιστημονικού και θρησκευτικού λόγου, δεδομένου ότι η θεολογία του Θωμά Ακινάτη γίνεται ήδη αντιληπτή ως επιστήμη. Βλέπε για παράδειγμα, Koyré Alexandre, *De la mystique à la science, Cours, conférences et documents 1922-1962*, επιμ. Pietro Redondi, Παρίσι, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986, σ. 193.

¹⁷⁵ Βλ. π.χ., Ginzburg Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Τορίνο, Giulio Einaudi, 1976 = *Το τυρί και τα σκουλήκια, ο κόσμος ενός μωλωναί του 16^{ου} αιώνα*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994 (2008).

σαφώς και από τη λογική αυτού του τύπου, ή μάλλον ότι επιχειρεί, επιπλέον, να την εξορθολογίσει.

Πράγματι, το πρόσωπο που βρίσκεται στο επίκεντρο της μακιαβελικής επιχειρηματολογίας είναι ο Μωσής, κάτι που παραπέμπει στο θρησκευτικό σύμπαν και τον μύθο της Νέας Ιερουσαλήμ¹⁷⁶, αλλά ο πολλαπλασιασμός των αναφορών που ακολουθεί είναι δύσκολα συμβατός με αυτόν. Θα ήταν ιδιαίτερα δύσκολο να βρεθεί χώρος για την Αθήνα και την Περσική Αυτοκρατορία σε αυτόν τον μύθο. Άλλωστε, η Νέα Ιερουσαλήμ έχει χαρακτήρα απόλυτο, και, στο βαθμό που το απόλυτο δεν επιδέχεται συγκρίσεων, ο πολλαπλασιασμός των αναφορών επαρκεί για να μας βγάλει από το σύμπαν του θρησκευτικού μυστικισμού και της σκέψης με απόλυτους όρους και ανοίγει ήδη τον δρόμο για την εκκοσμίκευση-βεβήλωση, η οποία φτάνει στο αποκορύφωμά της με τη σύγκριση μεταξύ Μωσή και Ιέρωνα. Μας φαίνεται λοιπόν προτιμότερο να υποστηρίξουμε ότι δεν πρόκειται ούτε για βλασφημία ούτε για απλή εργαλειοποίηση, ούτε για ρητορική χρήση ενός αρκετά κοινού σχήματος ούτε για άκριτη αποδοχή του πατριωτικού μύθου της Φλωρεντίας, αλλά για μια απόπειρα εξορθολογισμού αυτού τόσο βαθιά ριζωμένου στο φλωρεντινό φανταστικό μύθου¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Για τον Savonarola και τον μύθο της Φλωρεντίας βλέπε το κλασσικό έργο του Donald Weinstein, *Savonarola and Florence, Prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970. Ο Quentin Skinner, αν και η βασική του αναφορά είναι το έργο του D. Weinstein, δεν αναδεικνύει αυτή τη διάσταση του έργου του Σαβοναρόλα όταν συζητάει τη σκέψη του στο *The Foundations of Modern Political Thought*. Η σκοτεινή αυτή πλευρά του φλωρεντινού ρεπουμπλικανισμού –η προφητεία πίσω από τον πατριωτισμό– απουσιάζει εξίσου από το *Liberty before Liberalism*. Κι ωστόσο, μια ρεπουμπλικανική σκέψη που θέλει να διαχωριστεί από τον κοινοτισμό στηριζόμενη σε μια παράδοση που εμπνέεται σε μεγάλο βαθμό από το έργο του Machiavelli, θα έπρεπε κατά τη γνώμη μας να απασχοληθεί περισσότερο με τα ανορθολογικά θεμέλια της «αυτονομίας».

¹⁷⁷ Όταν υποστηρίξουμε ότι ο Machiavelli επιχειρεί να εξορθολογίσει τον πατριωτικό μύθο θρησκευτικής προέλευσης της Φλωρεντίας-Νέας Ιερουσαλήμ, δεν υπονοούμε ότι αποφεύγει τη βλασφημία ή ότι δεν μπαίνει στη λογική της εργαλειοποίησης της θρησκείας γενικότερα. Το αντίθετο, το έργο του βρίθει βλάσφημων αποσπασμάτων και

2.5. Μεταξύ του Βέβηλου και του Ιερού, η Έρημος του Μωυσή

Ασχέτως με το πόση σοβαρότητα αποδίδει στο ιερό ο Machiavelli, αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι το σχήμα που του επιτρέπει να σκιαγραφήσει το πορτραίτο του καινοτόμου ηγεμόνα είναι το σχήμα του λυτρωτή. Το πρόσωπο που χρησιμεύει εδώ ως σημασιολογική μήτρα και μέσα από το οποίο πραγματοποιείται τόσο η βεβήλωση του ιερού όσο και η ιεροποίηση του βέβηλου, είναι κατά κύριο λόγο ο Μωυσής. Οι αρετές που θεωρούνται αναγκαίες για τον νέο ηγεμόνα, για τον καινοτόμο ηγεμόνα, εντοπίζονται πρώτα στον Μωυσή πριν επεκταθούν στα υπόλοιπα πρόσωπα για τα οποία γίνεται λόγος. Ο Μωυσής είναι το σημείο αναφοράς, ο Μωυσής είναι το κεντρικό πρόσωπο του κεφαλαίου, θα ήταν λοιπόν καλό να σταθούμε λίγο στα χαρακτηριστικά του, αφού μας δίνουν το πρώτο πορτραίτο του καινοτόμου ηγεμόνα. Τα χαρακτηριστικά αυτά μπορούν να τοποθετηθούν πάνω σε δύο άξονες που συναντώνται: ο Μωυσής είναι προφήτης και είναι ένοπλος.

κηρύττει ανοιχτά την εργαλειοποίηση της θρησκείας, έστω κι αν δεν μένει μόνο σ' αυτό. Είτε πρόκειται για το επεισόδιο των Σαμνιτών είτε για τον Papirius, η ερμηνεία της θρησκείας με σκοπό την εργαλειοποίηση της είναι ο κανόνας και όχι η εξαίρεση στον Machiavelli. Για το ζήτημα αυτό, το πιο διαφωτιστικό παράδειγμα βρίσκεται ίσως στο θεατρικό του Φλωρεντίνου, τον *Μανδραγόρα*, όπου ο άνθρωπος του Θεού, Τιμόθεος, εφευρίσκει θεολογικά επιχειρήματα για να πείσει μια παντρεμένη γυναίκα να απιστήσει (3.11): *Εξάλλου, σε κάθε περίπτωση πρέπει να σκεφτόμαστε ποιος είναι ο σκοπός: ο δικός σας σκοπός είναι να βρείτε μια θέση στον Παράδεισο και να ικανοποιήσετε τον άνδρα σας. Η Βίβλος λέει ότι οι θυγατέρες του Λωτ, νομίζοντας ότι έμειναν μοναχές στον κόσμο, σύναψαν σχέσεις με τον πατέρα τους, κι ωστόσο δεν αμάρτησαν. Γιατί; Γιατί είχαν αγαθή πρόθεση (η μτφρ. δική μου).*

Η προφητική πλευρά του Μωυσή είναι σημαντική από δυο απόψεις. Κατά πρώτον, ο προφήτης είναι εκείνος που προλέγει, οι ενέργειές του -όπως έχουμε ήδη σημειώσει- είναι προσανατολισμένες στο μέλλον, το προβλέπει και επιχειρεί να καθοδηγήσει τον λαό προς αυτό. Αυτό είναι και το βασικό γνώρισμα του καινοτόμου ηγεμόνα, όπως μας υποδεικνύει ο Machiavelli επανειλημμένως, για παράδειγμα με τη μεταφορά του τοξότη. Αν λοιπόν ο νέος ηγεμόνας πρέπει να είναι ένας Μωυσής, αν πρέπει να είναι προφήτης, αυτό συμβαίνει καταρχάς στο βαθμό που οι πράξεις του είναι προσανατολισμένες στο μέλλον. Κατά δεύτερον, οι προφήτες είναι πολλοί, και όταν ο Machiavelli μιλάει ειδικά για τον Μωυσή δεν το κάνει, πιστεύουμε, τυχαία, αλλά γιατί ο Μωυσής έχει κάποια χαρακτηριστικά που δεν τα βρίσκουμε συγκεντρωμένα σε άλλους προφήτες. Νομίζουμε ότι μπορούμε να διακρίνουμε τρία.

Πρώτον, ο Μωυσής είναι ένας προφήτης που έβγαλε τον λαό του Ισραήλ από τη σκλαβιά, ενώ υπήρξαν άλλοι προφήτες, σε άλλες στιγμές της ιστορίας του Ισραήλ, οι οποίοι προείπαν τη σκλαβιά, την εξορία, την πτώση του λαού του Ισραήλ, και τον ακολούθησαν σε αυτήν. Η πλευρά αυτή του Μωυσή μας παραπέμπει στο «πολιτικό πρόγραμμα» του *Ηγεμόνα*, όπως αυτό εκφράζεται στην έκκληση για την απελευθέρωση της Ιταλίας από τους βαρβάρους. Αν λοιπόν ο Machiavelli επιλέγει να μιλήσει για τον Μωυσή και όχι -για παράδειγμα- για τον Ιερεμία, αυτό μπορεί να οφείλεται, τουλάχιστον εν μέρει, στο γεγονός ότι ο ηγεμόνας τον οποίο επιχειρεί να περιγράψει θα πρέπει οδηγήσει τους Ιταλούς στην ελευθερία, όπως ο Μωυσής οδήγησε τον λαό του Ισραήλ στην ελευθερία. Ο Μωυσής είναι ένας λυτρωτής και, για τον Μακιαβέλι, η Ιταλία έχει την ανάγκη ενός λυτρωτή: *Ας μην αφήσουμε λοιπόν να χαθεί αυτή η ευκαιρία, για να δει η Ιταλία, μετά από τόσο καιρό, να εμφανίζεται ο λυτρωτής της*¹⁷⁸.

Δεύτερον, ο Μωυσής έπρεπε να εισάγει τον Νόμο, ενώ οι προφήτες που έπονται έχουν το χρέος να επαναφέρουν τον λαό στην υπακοή στον Νόμο. Και αυτό το ιδιαίτερο γνώρισμα του Μωυσή βρίσκεται σε συμφωνία με το ρόλο του νέου ηγεμόνα,

¹⁷⁸ *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 208: «Non si debba adunque lasciare passare questa occasione, acciò che la Italia vegga dopo tanto tempo apparire uno suo redemptore».

ο οποίος είναι ηγεμόνας θεμελιωτής, υποχρεωμένος να αλλάξει όλους τους νόμους και τους θεσμούς. Μεταξύ άλλων μπορούμε να διαβάσουμε και το εξής παράδειγμα:

*οι δυσκολίες που συναντούν [οι νέοι ηγεμόνες] στην απόκτηση της ηγεμονίας γεννιούνται εν μέρει από τους νέους θεσμούς και τρόπους που είναι υποχρεωμένοι να εισάγουν για να θεμελιώσουν το κράτος και την ασφάλειά τους*¹⁷⁹

Ο Μωυσής αποτελεί συνεπώς παράδειγμα προς μίμηση για τον νέο ηγεμόνα, για το γεγονός ότι εισάγει τον Νόμο, τους *nuovi ordini e modi*, και βρίσκεται σε σύγκρουση με τα παραδεδομένα αντί να θεμελιώνει την εξουσία του σε αυτά.

Και τέλος, ο Μωυσής βρίσκει τον λαό συντετριμμένο και τον οδηγεί στην ελευθερία και τον Νόμο με μια πορεία μέσα από την έρημο, ενώ υπήρξαν άλλοι προφήτες, οι οποίοι βρήκαν το λαό του Ισραήλ ελεύθερο και ικανοποιημένο από τη ζωή στη γη της επαγγελίας. Τα άνθη του Μωυσή ανθίζουν στην έρημο και, δίχως την έρημο, δεν θα υπήρχε τόπος για το θαύμα του νερού που αναβλύζει μήτε ανάγκη να πέσει μάννα εξ' ουρανού. Το πιο σημαντικό γνώρισμα του Μωυσή, το πιο σημαντικό γνώρισμα του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη, είναι αναμφίβολα τούτο, η πορεία του μέσα στην έρημο· για να θεμελιώσει μια τάξη πρέπει ως σημείο αφετηρίας να έχει μια κατάσταση αταξίας:

Ο Μωυσής λοιπόν ήταν ανάγκη να βρει, στην Αίγυπτο, τον λαό του Ισραήλ σκλαβωμένο και τσακισμένο από τους Αιγυπτίους, προκειμένου να είναι έτοιμοι να τον ακολουθήσουν για να γλιτώσουν από τη σκλαβιά τους. Χρειάζόταν ο Ρωμύλος να μη

¹⁷⁹ *Ibid.* σ. 74: «le difficoltà che gli hanno nello acquistare el principato nascono im parte da' nuovi ordini e modi che sono forzati introdurre per fondare lo stato loro e la loro sicurtà».

βρει τη θέση του στην Άλβα, να εκτεθεί όταν γεννήθηκε, προκειμένου να γίνει βασιλιάς της Ρώμης και θεμελιωτής της πατρίδας του. Έπρεπε ο Κύρος να βρει τους Πέρσες δυσσαρεστημένους με την αυτοκρατορία των Μήδων, και τους Μήδους μαλθακούς κι εκθηλυμένους από τη μακρά ειρήνη. Δεν θα μπορούσε ο Θησέας να αποδείξει την αρετή του, αν δεν έβρισκε τους Αθηναίους σκορπισμένους¹⁸⁰

Η έρημος είναι λοιπόν αναγκαία στον Μωυσή και μπορούμε κατ' επέκταση να υποθέσουμε ότι είναι εξίσου αναγκαία στον ηγεμόνα του Machiavelli¹⁸¹.

¹⁸⁰ *Ibid.*, σ. 74: «Era dunque necessario a Moisé trovare el popolo d'Israel in Egipto stiavo et oppresso dalli Egiptii, aciiò che quegli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Convenir ache Romulo non capessi in Alba, fussi stato exposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovasse e Persi malcontenti dello imperio de' Medi, et e Madi molli et effeminati per la lunga pace. Non poteva Teseo dimostrare la sua virtù, se non trovava gli Atheniesi dispersi».

¹⁸¹ Σε μια πολύ διεισδυτική διάλεξη του 1977, ο Louis Althusser υπογραμμίζει αυτή την ποιότητα του ηγεμόνα του Machiavelli. Η κεντρική θέση του Louis Althusser είναι ότι η πνευματική μοναξιά του Machiavelli οφείλεται κατά κύριο λόγο στις συνθήκες υπό τις οποίες διαμορφώθηκε η σκέψη του, καθώς ο Φλωρεντίνος ήταν «un des rares témoins de ce que j'appellerai l'accumulation primitive politique, un des rares théoriciens des commencements de l'Etat national» (*Solitude de Machiavel et autres textes, op.cit.*, σ. 320). Ο Althusser δεν χάνει την ευκαιρία να διαπιστώσει την επανάληψη από τον Machiavelli της φράσης ότι «πρέπει κανείς να είναι μόνος για να θεμελιώσει κράτος» και κάνει την υπόθεση ότι «Il faut être seul pour être libre d'accomplir la tâche historique de la constitution de l'Etat national» (*ibid.*, σ. 317). Αυτή η διαίσθηση του Louis Althusser δεν έχει μόνο την αξία να υπογραμμίζει τη «μοναξιά» του ηγεμόνα – αυτό που αποκαλούμε δόγμα της απομόνωσης του ηγεμόνα – αλλά και να υπογραμμίζει τον τρόπο που βρίσκεται στις απαρχές του Κράτους: «Quand nous le lisons, aussi instruits que nous soyons de violences de l'histoire, quelque chose en lui nous saisit : un homme qui (...) est capable non pas de vivre, non pas de supporter, mais de penser la violence de l'enfantement de l'Etat.» (*ibid.*, σ. 320). Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, ο Claude Lefort είχε κι εκείνος υποστηρίξει την τελευταία αυτή

2.6. Η Καινοτομία και η Έρημος, ο Προφήτης και ο Τεχνικός

Ότι ο ηγεμόνας του Machiavelli έχει ανάγκη την έρημο, είναι ίσως μια παράξενη ποιότητα, όμως δεν μένει δίχως εξήγηση αν παρακολουθήσουμε τη συλλογιστική του συγγραφέα. Ο ηγεμόνας του κεφαλαίου αυτού θα πρέπει να επιβάλει μια νέα μορφή. Για να το κάνει χρειάζεται το κατάλληλο υλικό, και το καταλληλότερο υλικό για την εισαγωγή μιας νέας μορφής είναι εκείνο που δεν χρησιμοποιήθηκε ποτέ παλαιότερα. Μάλιστα, δεν είναι η πρώτη φορά που ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η απουσία μορφής και η πλαστικότητα του υλικού είναι οι καλύτερες προϋποθέσεις για την επιβολή της επιθυμητής μορφής, πρόκειται τουναντίον για μία από τις πλέον σταθερές πεποιθήσεις του. Για παράδειγμα, διαβάζουμε για τον Νουμά τα εξής: *Αληθεύει ότι τον καιρό εκείνο οι άνθρωποι ήταν βαθιά θρησκευόμενοι και ότι οι άνθρωποι με τους οποίους είχε να κάνει ήταν απλοϊκοί, κάτι που διευκόλυνε την προσπάθειά του και την πραγμάτωση των σχεδίων του, αφού μπορούσε εύκολα να δώσει στους ανθρώπους αυτούς όποια μορφή ήθελε*¹⁸², παράδειγμα που ο Machiavelli αξιοποιεί για να καταλήξει στο συμπέρασμα

θέση, ήδη από το 1972, χωρίς να επιμείνει. Κατά τη γνώμη μας, η θέση αυτή αξίζει να την υπερασπιστούμε και να την εμβαθύνουμε. Θα πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι ο Louis Althusser δεν λαμβάνει υπόψη ούτε τις *Διατριβές* ούτε την έννοια και την λειτουργία της «ανανέωσης». Πρόκειται για δύο παραμέτρους –μεταξύ άλλων- που δεν επιτρέπουν να περιορίσουμε την κριτική αυτή στη στιγμή της «γέννησης» του Κράτους και φαίνεται να υποδεικνύουν μάλλον ότι αυτός ο «τρόμος» αποτελεί για τον Machiavelli ποιότητα του *stato* γενικότερα, όπως αφήνει να διαφανεί ο Claude Lefort.

¹⁸² *Il Principe e altre opere politiche, op.cit.*, σ. 140: «Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini con i quali egli aveva a travagliare grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma».

ότι ένας γλύπτης φτιάχνει ευκολότερα ένα όμορφο άγαλμα από μάρμαρο ανεπεξέργαστο παρά από μάρμαρο που έχουν παραμορφώσει άλλοι¹⁸³.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί, αναφορικά με το τελευταίο αυτό γνώρισμα του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη, ότι αποτελεί το σημείο συνάντησης δύο παραδειγμάτων τα οποία, εκ πρώτης όψεως, φαίνονται ανταγωνιστικά. Από τη μια, εντοπίζουμε στον Machiavelli μια συνεχή αναφορά στην σφαίρα της τεχνικής: αναφορές στην αρχιτεκτονική, την ιατρική, τη ζωγραφική, τις τέχνες. Από την άλλη, εντοπίζουμε την παρουσία μιας όψης προφητικής: ο ένοπλος προφήτης παραμένει προφήτης. Όμως στον *Ηγεμόνα*, τα παραδείγματα του προφήτη και του τεχνικού, του προφήτη και του αρχιτέκτονα ή του γλύπτη, δεν βρίσκονται σε σχέση ανταγωνιστική αλλά συμπληρωματική, συγκροτούν ένα ενιαίο σύστημα: ο τεχνικός έχει μια πλευρά προφητική και ο προφήτης μια πλευρά τεχνική. Όπως παρατηρήσαμε πριν λίγο, ο Μωυσής επιλέγεται ως παράδειγμα προφήτη γιατί ένα από τα βασικά του γνωρίσματα ήταν ότι διέθετε κατάλληλο προς μορφοποίηση υλικό. Έτσι, είναι το σύμπαν της τεχνικής αυτό που ανοίγει το παράθυρο στο σύμπαν της μυθιστορίας¹⁸⁴. Και αντιστρόφως, το μυθολογικό σύμπαν μας οδηγεί εκ νέου στο σύμπαν της κατασκευής και την ένοπλη πλευρά του ηγεμόνα.

¹⁸³ *Loc. cit.*: «ed uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui».

¹⁸⁴ Κάτι που δεν αποτελεί πρωτοτυπία του Machiavelli. Η όσμωση του τεχνικού λόγου με τον θρησκευτικό και πολιτικό λόγο αποτελούσε μάλλον κοινό τόπο της εποχής. Ας πάρουμε για παράδειγμα ένα απόσπασμα του Savonarola: «Tu vois le mouvement du Ciel, qui est uniforme et fait chaque jour en vingt-quatre heures, très rapidement, le tour de cet hémisphère, et tu ne vois ni le moteur ni la vertu qui le mettent en mouvement, mais tu comprends que c'est une grande vertu spirituelle et une grande force, celle qui met en mouvement la grande machine du Ciel.» (Savonarola Girolamo, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, *op.cit.*, σ.77). Στο απόσπασμα αυτό, πνευματική αρετή και κινητήριο δύναμη είναι δύο τρόποι να μιλήσουμε για το ίδιο πράγμα. Ο Θεός άλλωστε, δεν είναι μόνο μηχανικός αλλά και ιατρός: «Et sache encore, Florence, que Dieu S'est fait et S'est institué ton médecin» (*ibid.*, σ. 104).

Έχοντας πρώτα συλλάβει έναν άνθρωπο σχεδόν θεϊκό, είναι ευκολότερο να μετατοπιστούμε σε μια σύλληψη του θείου ανθρώπινη, πολύ ανθρώπινη. Έχοντας πρώτα διαπιστώσει ότι ο καινοτόμος ηγεμόνας έχει ανάγκη από υλικά εύπλαστα, ότι έχει ανάγκη λίγο ως πολύ μια *tabula rasa* την οποία συχνά προσφέρει η τύχη, το επόμενο λογικό βήμα είναι να υποστηρίξουμε ότι ο ηγεμόνας δεν θα έπρεπε να περιμένει από την τύχη να του προσφέρει την ευκαιρία αλλά να δημιουργήσει την ευκαιρία μόνος του, κατασκευάζοντας τα κατάλληλα υλικά. Εάν ο ηγεμόνας, για να μοιάσει στον Μωυσή, έχει ανάγκη μιαν έρημο, τότε δεν μένει παρά να την κατασκευάσει· κάτι που δεν μπορεί να κάνει χωρίς να καταφύγει στη βία. Ο ηγεμόνας συνεπώς θα πρέπει να είναι ένοπλος ακριβώς γιατί πρέπει να είναι προφήτης. Το παράδειγμα του λαού που επιλέγει ο Machiavelli είναι πολύ διαφωτιστικό πάνω σε αυτό το ζήτημα:

*η φύση των λαών ποικίλει και είναι εύκολο να πειστούν για κάτι, όμως είναι δύσκολο να γίνει στέρεα αυτή η πίστη: κι αυτός είναι ο λόγος που είναι καλύτερα να είναι κανείς οργανωμένος έτσι ώστε, όταν δεν πείθονται πια, να μπορεί να τους κάνει να ακολουθήσουν με τη βία. Ο Μωυσής, ο Κύρος, ο Θησέας κι ο Ρωμύλος δεν θα μπορούσαν ποτέ να τους κάνουν να τηρήσουν για καιρό τα όσα συνέταζαν, αν πρώτα δεν τους είχαν αφοπλίσει*¹⁸⁵

Στο απόσπασμα αυτό, ο λαός δεν έχει πραγματικά δική του φύση, έχει μόνο μια φύση σε διαρκή μεταλλαγή και, στην πραγματικότητα, σε διαρκή ανακατασκευή. Ο Machiavelli συμπεραίνει ότι, για να του δοθεί μορφή, για να γίνει στέρεα αυτή η πίστη, είναι αναγκαία η χρήση βίας. Το συμπέρασμα αυτό δεν είναι εύλογο. Θα μπορούσε, για

¹⁸⁵ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 76: «la natura delli populi è varia et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermagli in quella persuasione: e però conviene essere ordinato in modo che, quando non credano più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono potuto fare osservare loro lungamente le loro costituzione, se fussino disarmati».

παράδειγμα, να συμπεράνει ότι, για να κρατήσει κανείς την εξουσία, θα πρέπει να ακολουθεί τις μεταλλαγές της διάθεσης των λαών αντί να επιδιώκει να τους επιβάλει ένα προκαθορισμένο σχέδιο. Αυτό είχε άλλωστε υποστηρίξει σε πολλά σημεία στις *Διατριβές*. Αλλά εδώ δεν φτάνει στο ίδιο συμπέρασμα. Δεν το κάνει διότι, στα χέρια του ένοπλου προφήτη, ο λαός *πρέπει* να γίνει εύπλαστο υλικό, προκειμένου να του δοθεί στη συνέχεια μορφή, μορφή μάλιστα στέρεα.

Στην πραγματικότητα, η αναγκαιότητα της βίας δεν προκύπτει τόσο εξαιτίας της επιθυμίας να αποδοθεί μορφή όσο εξαιτίας της επιθυμίας η μορφή να είναι στέρεα. Οι λαοί μπορούν να πειστούν και δίχως τη χρήση βίας, η βία γίνεται αναγκαία μόνο για να *γίνει στέρεα αυτή η πίστη*. Πολλοί είναι οι ερμηνευτές του Machiavelli που επιμένει στο γεγονός ότι ο προφήτης είναι ένοπλος, χωρίς ωστόσο να επιμένουν αρκετά στο γεγονός -αποσιωπώντας το ενίοτε πλήρως- ότι είναι, ακριβώς, ένας προφήτης. Όμως, δίχως την προφητική όψη, οι λόγοι για τους οποίους ο ηγεμόνας *πρέπει* να είναι ένοπλος μένουν ασαφείς, τα άνθη είναι φυσιολογικά όταν δεν ανθίζουν στην έρημο, τα ερείπια του παρόντος είναι μια ανόητη κοινοτοπία -το πολύ κάτι το ατυχές- εάν δεν λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι προορίζονται να αποτελέσουν την πρώτη ύλη για την κατασκευή του μέλλοντος, οι ματωβαμένες πράξεις του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη είναι απλά εγκλήματα αν δεν ληφθεί υπόψη η υπόσχεσή του. Και, αντιστρόφως, τα εγκλήματα είναι αναγκαία εξαιτίας της υπόσχεσής του, εξαιτίας του γεγονότος ότι οι πράξεις του είναι προσανατολισμένες στο μέλλον. Η εισαγωγή της «στόχευσης», αντιστρέφει τη συνήθη, ντετερμινιστική και απλώς χρονολογική σχέση πρωτοκαθεδρίας του παρελθόντος επί του μέλλοντος. Αν «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα», όπως λέγεται συχνά για να περιγραφεί εν συντομία αυτό το επιχείρημα, αυτό γίνεται, *ας το υπογραμμίσουμε, στη βάση αυτής της αντιστροφής των χρονικών στιγμών*.

Φτάνουμε έτσι στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, όπου ο Machiavelli επικαλείται ένα τελευταίο παράδειγμα, το παράδειγμα του Ιέρωνα των Συρακουσών, το παράδειγμα ενός τύραννου:

Αυτός ο τελευταίος εξολόθρευσε την παλιά πολιτοφυλακή και οργάνωσε νέα, εγκατέλειψε τις παλιές φιλίες και βρήκε νέες, κι όταν πια είχε φιλίες και στρατιώτες δικούς του, μπόρεσε πάνω σε

*τέτοια θεμέλια να οικοδομήσει κάθε οικοδόμημα, έτσι που, αν και
πάλεψε πολύ για να την αποκτήσει, πάλεψε λίγο για να διατηρήσει
την κτήση του.*¹⁸⁶

Η γλώσσα προέρχεται από την αρχιτεκτονική -θεμέλια, οικοδομήματα- την τέχνη της κατασκευής με υλικά, της κατασκευής, προσθέτει ο Machiavelli, ενός κτιρίου στέρεου που να συντηρείται χωρίς δυσκολία. Το να κατασκευάσεις ένα στέρεο κτίριο, ένα κτίριο ανθεκτικό στο χρόνο, και όχι ένα κτίριο, για παράδειγμα, όμορφο, δεν είναι προφανής επιλογή αλλά σημαίνουσα επιλογή. Διότι η κατασκευή ενός στέρεου κτιρίου απαιτεί, όπως ήδη εξήγησε ο συγγραφέας, τα αντίστοιχα υλικά, υλικά κατασκευασμένα για αυτόν τον σκοπό. Είναι λοιπόν η στερεότητα, η αντοχή, εκείνη που κάνει αναγκαίο -όπως και στο πέμπτο κεφάλαιο- να εκμηδενιστούν τα πρότερα υλικά (περιοχές, λαοί, στρατοί, φίλιες) προκειμένου να κατασκευαστούν νέα στη θέση τους, είναι το μέλλον αυτό που νομιμοποιεί τις πράξεις ενός τυράννου σαν τον Ιέρωνα. Ίσως λοιπόν να μην είναι τυχαίο που η τελευταία λέξη του κεφαλαίου είναι *mantenere*.

¹⁸⁶ *Ibid.*, σ. 76: «Costui spese la milizia vecchia, ordinò della nuova ; lasciò le amicizie antiche, prese delle nuove; e come ebbe amicizie e soldati che fussino sua, poté in su tale fondamento edificare ogni edificio, tanto che lui durò assai fatica in acquistare e poca in mantenere.»

3. ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΗΣΗ

Όπως παρατηρήσαμε, η εμβληματική φιγούρα του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη είναι ο Μωυσής, του οποίου βασικό γνώρισμα είναι το γεγονός ότι πορεύεται στην έρημο εκείνη που οι καινοτόμοι ηγεμόνες αναγκάζονται ακόμη και να δημιουργήσουν όταν δεν τους προσφέρεται από την τύχη. Υπό την οπτική αυτή, το κεφάλαιο VI μοιάζει να σκιαγραφεί τον χάρτη μιας πορείας στην έρημο, η οποία προορίζεται να καταλήξει στη γη της επαγγελίας. Δεν θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι και ο *Ηγεμόνας* στο σύνολό του, αν τον εξετάσουμε από τη σκοπιά του ένοπλου προφήτη, δίνει την εικόνα αυτή, μιας πορείας μέσα στην έρημο¹⁸⁷; Πράγματι, του κεφαλαίου VI έπονται δεκαεννέα κεφάλαια συστηματικής ερήμωσης, τα οποία καταλήγουν στη γη της επαγγελίας του κεφαλαίου XXVI. Τα δεκαεννέα αυτά κεφάλαια, τα οποία εκθέτουν κατά κύριο λόγο την απομείωση του παντός σε αδρανή, εύπλαστη ύλη, σε πρώτη ύλη για κατασκευές, τα κεφάλαια αυτά τα οποία αποτελούν κατά κάποιον τρόπο ένα εγχειρίδιο ολοκληρωτικής εργαλειοποίησης του πολιτικού, δεν μπορούν να κατανοηθούν και να νομιμοποιηθούν έξω από το πρίσμα της προφητείας του κεφαλαίου XXVI. Και αντιστρόφως, το τελευταίο αυτό κεφάλαιο δεν θα είχε τίποτε το ιδιαίτερο αν δεν αποτελούσε τη συνέχεια δεκαεννέα κεφαλαίων συστηματικής ερήμωσης, τα οποία το καθιστούν την αποκορύφωση ενός βολονταριστικού « σχεδίου » και όχι απλώς ένα ουτοπικό όνειρο. Φαίνεται λοιπόν ότι η συνενοχή μεταξύ κατασκευής και προφητείας, που ήταν τόσο χαρακτηριστική του κεφαλαίου VI, αναπαράγεται και στην κλίμακα ολόκληρου του *Ηγεμόνα*.

¹⁸⁷ Ας αναφερθούμε με την ευκαιρία στον Ernst Cassirer ως έναν από τους ερμηνευτές του Machiavelli που υποστηρίζουν το αντίθετο, ότι δηλαδή το τελευταίο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* είναι αυτόνομο και δεν έχει πραγματική σύνδεση με το υπόλοιπο έργο. Είναι αλήθεια ότι το κεφάλαιο αυτό δεν βρίσκει χώρο στο πορτραίτο του Machiavelli που κάνει ο Cassirer, το πορτραίτο του θεμελιωτή μιας *επιστήμης* (Βλ. Cassirer Ernst, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946 = *Ο Μύθος του Κράτους*, Αθήνα, γνώση, 1991, σσ. 199-214).

Τα δεκαεννέα αυτά κεφάλαια που μεσολαβούν από το κεφάλαιο του ένοπλου προφήτη ως το κεφάλαιο της πολιτικής προφητείας, με την οποία κλείνει ο *Ηγεμόνας*, μπορούν με τη σειρά τους να χωριστούν σε άλλες ενότητες, των οποίων τα όρια σηματοδοτούνται από τα μεταξύ τους σημεία σύγκλισης. Η πρώτη ενότητα αποτελείται από φιγούρες ηγεμόνων που όλοι τους είναι νέοι ηγεμόνες. Από τη σκοπιά αυτή ανήκουν στην ίδια κατηγορία με τον ηγεμόνα ένοπλο προφήτη, στο βαθμό που αντιμετωπίζουν το ίδιο πρόβλημα: την εισαγωγή του ριζικά νέου σε ένα ντετερμινιστικό ιστορικό σχήμα. Πέρα από τον ηγεμόνα ένοπλο προφήτη, η προσπάθεια να δοθεί απάντηση στο ίδιο αυτό πρόβλημα αποτελεί τη βάση για τον σχηματισμό τριών επιπλέον προσώπων: του ηγεμόνα της *Fortuna*, του κακούργου και του ηγεμόνα του λαού. Ένα στοιχείο το οποίο μοιράζονται τα τρία αυτά πρόσωπα είναι η απομόνωση, ως αναγκαία παράμετρος της άσκησης της εξουσίας στο πλαίσιο της εργαλειακής και εργαλειοποιημένης ηθικής, που ο συγγραφέας επεξεργάζεται για να δώσει λύση στο πρόβλημα της καινοτομίας. Η μελέτη του πολέμου, η οποία ακολουθεί και καταλαμβάνει τα κεφάλαια X-XIV, υπογραμμίζει το σημείο αυτό υπό την οπτική των όπλων, και προετοιμάζει το πνεύμα του αναγνώστη για την αναγωγή της *verità effettuale* σε κύρια προϋπόθεση του πολιτικού πράττειν. Εν συνεχεία, θεμελιώνεται η σχέση μεταξύ της λεγόμενης «αλήθειας» και του πιο κανονιστικού περιεχομένου της εργαλειακής και εργαλειοποιημένης ηθικής, σχέση η οποία οδηγεί τελικά στην ολοκλήρωση της απομόνωσης του ηγεμόνα, ο οποίος παίρνει πλέον χαρακτηριστικά υπεράνθρωπου. Αυτή είναι η λειτουργία των κεφαλαίων XV-XXIV.

3.1. Πορτραίτα

3.1.1. Κεφάλαιο VII: *De Principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur*. Ο ηγεμόνας της *Fortuna*

Το κεφάλαιο αυτό γειτνιάζει άμεσα με το βασίλειο του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη. Βρισκόμαστε πάντα στη σφαίρα του νέου ηγεμόνα, με τη διαφορά ότι στο έκτο κεφάλαιο ο ηγεμόνας ήταν κύριος της τύχης του, ενώ στην περίπτωση που μελετάμε τώρα πρόκειται για «ιδιώτες» οι οποίοι «γίνονται ηγεμόνες κατά τύχη». Αυτοί οι τελευταίοι δεν έχουν καμιά δυσκολία στην πορεία γιατί πάνε πετώντας¹⁸⁸, έρχονται ωστόσο αντιμετώπι με τον ίδιο τύπο προβλήματος που αντιμετωπίζουν κι εκείνοι που στηρίζουν την κυριαρχία τους αποκλειστικά στις δικές του δυνάμεις:

Κι έπειτα, τα κράτη που δημιουργούνται ξαφνικά, όπως όλα τα πράγματα στη φύση που γεννιούνται και αναπτύσσονται γρήγορα, δεν μπορούν να έχουν τέτοιες ρίζες και βλαστούς που να μην καταστραφούν στον πρώτο ενάντιο καιρό¹⁸⁹

¹⁸⁸ Τα παραθέματα είναι από το *De principatibus. Le Prince*, op.cit., σ. 78: «Coloro e quali solamene per fortuna diventano di privati principi, com poca fatica diventono, ma con assai si mantengono; e non hanno alcuna difficoltà fra via, perché vi volano: ma tutte le difficoltà nascono quando e' sono posti.»

¹⁸⁹ *Ibid.*, σ. 78: «Di poi li stati che vengano subito, come tutte l'altre cose della natura che nascono e crescono presto, non possono avere le barbe e corresponenzie loro in modo che il primo tempo adverso non le spenga».

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, η μεταφορά που χρησιμοποιήθηκε για την περιγραφή των προβλημάτων που συνδέονται με την καινοτομία ήταν η απουσία υποστηρίγματος για την οικοδόμηση, εδώ η μεταφορά που χρησιμοποιείται είναι η απουσία «ριζών», αλλά και στις δύο περιπτώσεις, η γλώσσα που χρησιμοποιείται στοχεύει να υπογραμμίσει ότι το κύριο πρόβλημα των νέων ηγεμονιών είναι η απουσία σταθερότητας. Ο ασυνήθιστος χαρακτήρας της κατάστασης αφήνει βαθιά σημάδια στη γλώσσα, η οποία καταφεύγει σε παράδοξες εικόνες για να περιγράψει την νέα εξουσία - ένα κτίριο που ορθώνεται δίχως θεμέλια, ένα δένδρο που αιωρείται δίχως ρίζες- η σκέψη βρίσκεται σε α-μηχανία.

Η λύση που δίνεται από τον συγγραφέα είναι η ίδια που είχε δώσει και νωρίτερα:

*εκτός κι αν οι άνθρωποι αυτοί που, όπως είπαμε, έγιναν ηγεμόνες
τόσο ξαφνικά, έχουν τόσο μεγάλη αρετή, που να γνωρίζουν
αμέσως να προετοιμαστούν, να διατηρήσουν αυτό που η τύχη
τους έβαλε στα χέρια¹⁹⁰*

Ο ντετερμινισμός της μεταφοράς βιολογικής προέλευσης των «πραγμάτων στη φύση που γεννιούνται και μεγαλώνουν γρήγορα» για να γίνουν γρήγορα και πάλι σκόνη, συμπληρώνεται αμέσως από τον βολονταρισμό που χαρακτήριζε και το κεφάλαιο VI. Οι νόμοι της φύσης κι ακόμη και η δύναμη των «ενάντιων καιρών» δεν μπορούν, σε τελική ανάλυση, να αντισταθούν στην αρετή, μυστηριώδους προέλευσης, των ικανών πολιτικών ανδρών. Η μόνη διαφορά είναι ότι *τα θεμέλια αυτά, που άλλοι*

¹⁹⁰ *Ibid.*, σ. 78: «se già quelli tali, come è detto, che si de repente sono diventati principi non sono di tanta virtù che quello che la fortuna ha messo loro in grembo e' sappino subito prepararsi a conservarlo».

*έβαλαν πριν γίνουν ηγεμόνες, αυτοί τα βάζουν ύστερα*¹⁹¹ . Αλλά η απάντηση τους στο πρόβλημα της απουσίας «ριζών» εξακολουθεί να ανήκει στη σφαίρα της κατασκευής, η δραστηριότητά τους εξακολουθεί να είναι να «βάζουν θεμέλια»: αντιμέτωποι με την α-μηχανία καταφεύγουν στη μηχανική.

¹⁹¹ *Loc. cit.*, σ. 78: «quelli dondamenti che gli altri hanno fatti avanti che diventino principi, gli faccio poi».

α. Ο Cesare Borgia αντιμέτωπος με την Τύχη

Το βασικό πρόσωπο που καλείται να λειτουργήσει ως παράδειγμα στο κεφάλαιο VII είναι ο Cesare Borgia¹⁹². Αφού πρώτα απέκτησε την επικράτειά του *χάρη στην τύχη του πατέρα του [...]* χρησιμοποίησε κάθε μέσο και έκανε όλα όσα θα πρέπει να κάνει ένας συνετός και θαρραλέος άνδρας για να ριζώσει το κράτος του. Η δραστηριότητά του περιγράφεται με αρχιτεκτονικούς όρους: *Πράγματι, όπως είπαμε και νωρίτερα, αυτός που δεν βάζει θεμέλια εκ των προτέρων, μπορεί να τα βάλει, αν είναι πολύ ικανός, στη συνέχεια, αν και δεν τοποθετούνται δίχως δυσκολίες για τον αρχιτέκτονα και κίνδυνο για το οικοδόμημα. Οικοδομεί – και κατασκευάζει υλικά, όπως θα δούμε σύντομα – και οι πράξεις του παραμένουν προσανατολισμένες στο μέλλον: είναι για την μελλοντική του ισχύ που έθεσε μεγάλα θεμέλια. Κάτι που οδηγεί τον Machiavelli να συμπεράνει, αναφορικά με τις πράξεις του Cesare Borgia, ότι δεν θα ήταν περιττό να τις εξετάσουμε*

¹⁹² Αν οι σκέψεις του Machiavelli στις *Διατριβές* είναι βαθιά σημαδεμένες από τις πράξεις και τη μοίρα του Soderini, αντίστοιχο ρόλο στον *Ηγεμόνα* έχουν οι πράξεις και η μοίρα του Borgia. Ο Machiavelli ήταν ένας άνθρωπος της δράσης, ένας *uomo di stato*, και βγάζει συμπεράσματα από τις πολιτικές εμπειρίες και τη ζωή του. Μια από τις πιο σημαντικές εμπειρίες που είχε ήταν η παραμονή του στην αυλή του Borgia. Ας θυμίσουμε τι γράφει ο Q. Skinner για το θέμα: «Fort de ces succès [Borgia], il se tourna vers les Florentins pour leur réclamer une alliance en bonne et due forme, demandant que lui soit envoyé un émissaire susceptible de recevoir ses propositions. L'homme que l'on choisit pour assumer cette tâche délicate fut Machiavel, qui reçut son ordre de mission le 5 octobre 1502 et se présenta devant le duc, à Imola, deux jours plus tard. [...] La mission de Machiavel à la cour de Borgia dura près de quatre mois au cours desquels il eut de nombreuses discussions en tête à tête avec le duc, qui semble n'avoir épargné ni son temps ni sa peine pour exposer ses visées politiques et les ambitions qui les sous-tendaient. Machiavel fut très impressionné.» (Skinner Quentin, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1981 = *Machiavel*, μτφρ. Michel Plon, Παρίσι, Seuil, 2001, σ. 25).

γιατί δεν ξέρω να δώσω καλύτερες συμβουλές σε έναν νέο ηγεμόνα από το παράδειγμα των πράξεών του.¹⁹³

Τα παραδείγματα αυτά που επιλέγονται από την ιστορία του Borgia – και ανάγονται σε καλύτερες δυνατές συμβουλές για κάθε νέο ηγεμόνα– περιγράφουν στην πραγματικότητα ένα είδος διαδικασίας κατά την οποία τα πάντα απομειώνονται σε υλικά κατάλληλα για την κατασκευή ενός στέρεου οικοδομήματος, το οποίο δεν έχει άλλο λόγο ύπαρξης παρά μόνον τη θέληση του πολιτικού άνδρα. Το πρώτο παράδειγμα είναι ο πατέρας του Borgia, ο Αλέξανδρος VI, ο οποίος επιθυμώντας να κάνει σπουδαίο το γιο του το Δούκα¹⁹⁴ και πιστεύοντας ότι η παρούσα κατάσταση στην Ιταλία δεν θα του επέτρεπε να επιτύχει, έφτασε στο συμπέρασμα ότι: ήταν ανάγκη λοιπόν να αποσταθεροποιήσει αυτή την τάξη πραγμάτων και να δημιουργήσει αναταραχή στα κράτη της Ιταλίας, για να μπορέσει με ασφάλεια να γίνει κύριος τμήματός τους¹⁹⁵.

Έτσι, η άνοδος του Borgia στην εξουσία ξεκινά με τη συγκατάθεση του πατέρα του να εισβάλουν οι Γάλλοι στην Ιταλία. Για να επιτύχει τον προσωπικό του στόχο να

¹⁹³ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 80: «Dall'altra parte, Cesare Borgia, chiamato dal vulgo duca Valentino, acquistò lo stato con la fortuna del padre e con quella lo perdé, non obstante che per lui si usasi ogni opera e facessinsi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare per mettere le barbe sua in quelli stati che l'arme e fortuna di altri gli aveva concessi. Perché, come di sopra disse, chi non fa e fondamenti prima, gli potrebbe con una grande virtù farli poi, ancora che si fascino con disagio dello architectore e pericolo dello edificio. Se adunque si considerà tutti e progressi del Duca, si vedrà lui aversi fatti grandi fondamenti alla futura potenza; li quali non iudico superfluo discorrere perché io non saprei quali precepti mi dare migliori, a uno principe nuovo, che lo exemplo delle actioni sue.»

¹⁹⁴ *Ibid.*, σ. 80: «Aveva Alexandro VI, nel volere fare grande il Duca suo figliuolo, assai difficoltà presente e future.»

¹⁹⁵ *Loc. cit.*: «Era adunque necessario si turbassino quelli ordini e disordinare gli stati di Italia, per potersi insignorire sicuramente di parte di quelli.»

κλονίσει τους Colonna και να πάρει τον έλεγχο της Ρωμανίας, ο πατέρας του Borgia δε διστάζει να ανοίξει την πόρτα της Ιταλίας στους «βαρβάρους» από τους οποίους ο Machiavelli θέλει να την απελευθερώσει. Για να δώσει νέα μορφή στην Ιταλία επιτρέπει αυτό που ο Πετράρχης, στο ποίημα απόσπασμα του οποίου παραθέτει ο Machiavelli στο τέλος του Ηγεμόνα, αποκαλεί κατακλυσμό¹⁹⁶.

Μετά από τον κατακλυσμό αυτόν, για τον οποίο ήταν υπεύθυνος ο πατέρας του και όχι μόνο η τύχη, για να κρατήσει τη Ρωμανία και να *προχωρήσει*, ο Borgia *εμποδιζόταν από δύο πράγματα: πρώτον, τα στρατεύματά του που δεν του φαίνονταν έμπιστα, δεύτερον, τη βούληση του στέμματος της Γαλλίας*.¹⁹⁷ Ξαναβρίσκουμε εδώ την αναγκαιότητα να έχει κανείς δικά του όπλα και, αν είναι ανάγκη, να τα κατασκευάσει. Η ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια είναι ότι δεν αρκεί να κατασκευάσει νέα όπλα αλλά πρέπει επίσης να εκμηδενίσεις τα παλαιά¹⁹⁸. Τα εργαλεία που χρησιμοποίησαν ο Borgia και ο πατέρας του για να δώσουν *μορφή* στη Ρωμανία και την Ιταλία *εκμηδενίζονται* με τη σειρά τους, απομειώνονται σε αδρανές υλικό στο οποίο πρέπει να δοθεί μορφή. Αφού πρώτα χρησιμοποίησε τους Orsini ενάντια στους Colonna, ο Borgia *περίμενε την*

¹⁹⁶ Petrarca Francesco, *Canzoniere*, δίγλωσση εκδ., μτφρ. P. Blanc, Παρίσι, Bordas, 1988, 128.28-128.30, σ. 250: «O diluvio raccolto/di che deserti strani, /per inondar i nostri dolci campi».

¹⁹⁷ *De principatibus. Le Prince*, *op.cit.*, σ. 82: «Acquistata adunque il Duca la Romagna e sbattuti e Colonnese, volendo mantenere quella e procedere più avanti, lo impedivano due cose: l'una, le arme sua che non gli parevano fedele; l'altra, la volontà di Francia».

¹⁹⁸ Ο Claude Lefort σημειώνει, χωρίς να εμβαθύνει, ότι βρίσκουμε «en premier lieu, traduite en termes de politique militaire, l'application de la règle déjà énoncée que le maître d'un Etat doit faire en sorte de n'avoir à dépendre que de soi.» (Lefort C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, *op.cit.*, σ. 372). Κατά τη γνώμη μας, η παρατήρησή του είναι ορθή, όπως θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε στη συνέχεια.

ευκαιρία να εκμηδενίσει τους αρχηγούς των Orsini¹⁹⁹. Στράφηκε λοιπόν στην εξαπάτηση, πέτυχε τον σκοπό του και, έχοντας λοιπόν εκμηδενίσει τους αρχηγούς τους και αναγκάσει τους ακολούθους τους να γίνουν δικοί του φίλοι, ο δούκας είχε θέσει πολύ γερά θεμέλια για την ισχύ του.²⁰⁰ Έτσι οπλισμένος με τον δικό του τρόπο, έχοντας κερδίσει την αγάπη και τον φόβο του λαού, έχοντας εκμηδενίσει τους μεγάλους που θα μπορούσαν να συγκρουστούν με την εξουσία του και έχοντας κερδίσει την υποστήριξη των υπολοίπων, ο Borgia είχε πλέον να ανησυχεί μόνο για τους Γάλλους, οι οποίοι αρχικά ήταν το εργαλείο του για την κατάκτηση της Ρωμανίας. Ετοιμαζόταν λοιπόν να ασφαλιστεί απέναντί τους με τον ίδιο τρόπο που είχε ασφαλιστεί απέναντι στους Orsini και τον Remirro όταν έπαψαν να του είναι χρήσιμοι. Και ήταν προφανώς πολύ ικανοποιημένος όταν οι Γάλλοι έχασαν το βασίλειο από τους Ισπανούς, έτσι που και οι δύο είχαν ανάγκη να κερδίσουν τη φιλία του.²⁰¹

Όσον αφορά τα προβλήματα τα σχετικά με τη διαδοχή στην κεφαλή της Εκκλησίας, ο Borgia είχε πράξει με την ίδια αποφασιστικότητα: πράγματι, από τους άρχοντες αυτούς που είχε καθαιρέσει, σκότωσε όσους μπόρεσε, και πολύ λίγοι σώθηκαν. Δεν είχε λοιπόν να φοβάται έναν πάπα από την οικογένειά τους, επιπλέον είχε πάρει με το μέρος του τους αριστοκράτες της Ρώμης και μπορούσε να τους χρησιμοποιήσει για να ελέγχει τον Πάπα, και μέσα στο Collegio, είχε μια πολύ μεγάλη φράξια για να είναι με το μέρος του, και το σχέδιο του ήταν να γίνει κύριος της Τοσκάνης, κατείχε ήδη την Περούζια και το Πιόμπινο και είχε υπό την προστασία του την Πίζα, έχοντας έτσι

¹⁹⁹ *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 82: «E ritornatoli la reputazione, né si fidando di Francia né di altre forze externe, per non le avere a cimentare si volse alli inganni.»

²⁰⁰ *Ibid.*, σ. 84: «Spenti adunque questi capi e ridotti li partigiani loro sua amici, aveva il Duca gittati assai buoni fondamenti alla potenza sua.»

²⁰¹ *Ibid.*, σ. 86: «per essere di già e Franzesi spogliati del Regno dalli Spagnuoli: di qualità che ciascuno di loro era necessitato comperare l'amicizia sua.»

αποκτήσει τέτοια δύναμη που να μπορεί από μόνος του να αντισταθεί σε μια πρώτη επίθεση.²⁰²

Ωστόσο, μέχρι σ' αυτό το σημείο, οι ενέργειες του Borgia είναι ένα μείγμα σκληρότητας και οπορτουνισμού, το οποίο απλώς τονίζει την ανάγκη να αποκτήσει κανείς «τα δικά του όπλα», και ίσως να είναι ελαφρώς σοκαριστικό για τον ανυποψίαστο αναγνώστη, αλλά κατά τα άλλα δίνει μόνο κάποιες παλιές συνταγές για το πως να ξεφορτωθείς τους εχθρούς σου στρέφοντας τον έναν εναντίον του άλλου και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να εξηγήσει επαρκώς τον θαυμασμό που δείχνει ο Machiavelli για τον Borgia. Κάτι άλλο είναι αυτό που γοητεύει πραγματικά τον Machiavelli.

²⁰² *Loc. cit.*: «quarto, acquistare tanto imperio, avanti che il Papa morissi, che potessi per sé medesimo resistere a uno primo impeto. Di queste quattro cose alla morte di Alexandro ne aveva condotte tre, la quarta aveva quasi per condotta: perché de' Signori spogliati ne ammazzò quanti ne poté aggiugnere, e pochissimi si salvarno; e gentili uomini romani si aveva guadagnatti; e nel Collegio aveva grandissima parte; e quanto al nuovo acquisto, aveva disegnato diventare signore di Toscana e possedeva di già Perugia e Piombino, e di Pisa aveva presa la protectione.»

β. Καταναλώνοντας τον Remirro

Το πιο χτυπητό παράδειγμα των ενεργειών του Borgia, το παράδειγμα που τραβά περισσότερο το ενδιαφέρον του Machiavelli, είναι εκείνο της μεταχείρισης του Remirro de Orco. Πρόκειται για ένα παράδειγμα τόσο χαρακτηριστικό που αξίζει τον κόπο να το παραθέσουμε και να το συζητήσουμε ξεχωριστά:

Όταν ο δούκας πήρε τη Ρωμανία [...] έκρινε πως ήταν ανάγκη, για να επαναφέρει την ειρήνη και την υπακοή στο στέμμα, να της δώσει καλή διακυβέρνηση. Για τον λόγο αυτό, τοποθέτησε τον Remirro de Orco, άνθρωπο σκληρό και δραστήριο, στον οποίο έδωσε εξουσία πλήρη και απόλυτη. Κι αυτός, σε λίγο καιρό, επανέφερε την ειρήνη και την ενότητα, κερδίζοντας έτσι μεγάλη φήμη. Στη συνέχεια, ο δούκας έκρινε ότι μια τόσο υπερβολική εξουσία δεν ήταν αναγκαία, γιατί φοβήθηκε πως θα γίνει μισητή, κι έστησε ένα δικαστήριο στο κέντρο της επαρχίας, με έναν πρόεδρο εξάίρετο, όπου κάθε πόλη είχε τον εκπρόσωπό της. Κι επειδή ήξερε ότι η σκληρότητα του παρελθόντος είχε προξενήσει κάποιο μίσος προς το πρόσωπό του, για να αποκαθάρει τις ψυχές των λαών και να τους κερδίσει ολοκληρωτικά, ήθελε να δείξει ότι, κι αν υπήρξε σκληρότητα, δεν την είχε προκαλέσει εκείνος αλλά η πικρή φύση του υπουργού του. Και με την ευκαιρία αυτή, στην Cesena ένα πρωινό, έβαλε και τον έκαναν δύο κομμάτια στην πλατεία, και δίπλα του άφησαν ένα ματωμένο μαχαίρι και μια τάβλα ξύλινη: η αγριότητα του θεάματος έκανε του λαούς αυτούς να μείνουν ταυτόχρονα ικανοποιημένοι και αποσβολωμένοι.²⁰³

²⁰³ *Ibid.*, σ. 84: «Presa che ebbe il Duca la Romagna [...] iudico fussi necessario, a volerla ridurre pacifica et ubbidiente al braccio regio, dargli buono governo: e però vi prepose messer Remirro de Orco, uomo crudele et expedito, al quale dette plenissima potestà. Costui

Το απόσπασμα αυτό προσφέρει ένα πάρα πολύ καλό παράδειγμα της λειτουργίας των τεχνικών της εξουσίας ως τρόπων διαχείρισης συγκρουόμενων χρονικοτήτων -μια όψη της μακιαβελικής τέχνης του κυβερνάν που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια- αλλά είναι εξίσου σημαντικό και από τη γενικότερη άποψη της δραστηριότητας του ηγεμόνα ως οικοδόμησης θεμελίων και κατασκευής πρώτων υλών. Ο σκοπός του Borgia ήταν να δώσει νέα μορφή στη Ρωμανία, ήθελε να *επαναφέρει την ειρήνη και την υπακοή*. Για το σκοπό αυτό χρησιμοποίησε τη βία και οργάνωσε την εξουσία αντίστοιχα. Το εργαλείο του ήταν ο Remirro de Orco, άνθρωπος *σκληρός και δραστήριος*. Σύντομα ο Remirro de Orco πέτυχε το επιθυμητό αποτέλεσμα. Αλλά ο Borgia σκεπτόταν ήδη το μέλλον: *ο δούκας έκρινε ότι μια τόσο υπερβολική εξουσία δεν ήταν αναγκαία, γιατί φοβήθηκε πως θα γίνει μισητή*. Έτσι, οι ρόλοι άλλαξαν άμεσα, και ο λαός της Ρωμανίας, που αρχικά ήταν το αντικείμενο της εξουσίας του Remirro de Orco, γίνεται τώρα το εργαλείο της απομάκρυνσής του. Ωστόσο, το αποτέλεσμα της χρήσης του λαού για τη δίκη του Remirro de Orco δεν είναι ένα προϊόν -ένα αντικείμενο- διακριτό, αλλά η μεταμόρφωση του ίδιου του λαού σε *ικανοποιημένο και αποσβολωμένο*. Με άλλα λόγια, ο λαός δεν γίνεται μόνον το εργαλείο της κρίσης και της απομάκρυνσης του κυβερνήτη του, γίνεται επίσης εργαλείο της μεταμόρφωσης του εαυτού του, και ο Remirro de Orco δεν χρησιμοποιείται απλώς κατά τη διαδικασία, καταναλώνεται. Εξάλλου, πρέπει να σημειώσουμε ότι η φύση του δεν χαρακτηρίζεται ούτε ως καλή ούτε ως κακή αλλά ως *πικρή (acerba)*.

im poco tempo la ridusse pacifica et unita, con grandissima reputazione. Dipoi iudicò il Duca non essere necessaria sì excessiva autorità perchè dubitava non divenisi odiosa, e preposevi uno iudizio civile nel mezzo della provincia, con uno presidente eccellentissimo, dove ogni città vi aveva lo avvocato suo. E perchè conosceva le rigorosità passate avergli generato qualche odio, per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto, volse mostrare che, se crudeltà alcuna era seguita, non era causata da llui ma dalla acerba natura del ministro. E presa sopra a questo occasione, lo fece, a Cesena, una mattina mettere in dua pezzi, in sulla piazza, con uno pezzo di legne et uno coltello sanguinoso accanto: la ferocità del quale spettacolo fece quegli popoli in uno tempo rimanere satisfatti e stupidi.»

Το ιδιαίτερο σε αυτό το παράδειγμα είναι η σύλληψη της κατασκευής όχι πια ως καθορισμένης διαδικασίας -με αρχή, μέση και τέλος- αλλά ως όχημα ενός απεριόριστου γίγνεσθαι ύλη²⁰⁴. Δεν υπάρχει όριο όσον αφορά το τι μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως πρώτη ύλη για την κατασκευή υλικών κατάλληλων για την ανέγερση θεμελίων, από τη στιγμή που και τα ίδια τα εργαλεία καταναλώνονται στο πλαίσιο της διαδικασίας της κατασκευής. Και δεν υπάρχει μήτε προκαθορισμένος σκοπός της δραστηριότητας, αλλάζει συνεχώς, και κάθε φορά που αλλάζει αλλάζουν και τα θεμέλια που απαιτούνται. Έτσι, η διαδικασία που αποσκοπούσε να ορθώσει κάτι το στέρεο μέσα σε ένα σύμπαν κυριαρχούμενο από την ενδεχομενικότητα, καταλήγει να συμπληρώνει την ενδεχομενικότητα, και η επαναθεμελίωση αρχίζει να ομοιάζει με διαρκή επανερήμωση²⁰⁵. Πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ακόμη και ο *ικανοποιημένος και*

²⁰⁴ Ο Maurizio Viroli είναι της αντίθετης άποψης, θεωρεί ότι η πολιτική δραστηριότητα στον Machiavelli είναι καθορισμένη δραστηριότητα, με αρχή μέση και τέλος, που δεν είναι άλλο από την εισαγωγή του νόμου. Έτσι, για το παράδειγμα της εκτέλεσης του Remmiro de Orco, σημειώνει ότι: «As soon as a dominion is consolidated, cruelties and absolute power have to be replaced by ordinary civil justice and reason» (Viroli Maurizio, *Machiavelli, op.cit.*, σσ. 55-56). Δεν νομίζουμε ότι υπάρχει κάτι το «κανονικό» στην τιμωρία του Remmiro de Orco (ο M. Viroli φαίνεται να πιστεύει ότι η ύπαρξη ενός δικαστηρίου είναι επαρκής ένδειξη κανονικότητας, εκεί που ο Machiavelli υπογραμμίζει την αγριότητα του θεάματος που άφησε τους λαούς αποσβολωμένους) και οφείλουμε επιπλέον να εκφράσουμε την ένσταση ότι, στον Machiavelli, η εξουσία δεν εξασφαλίζεται ποτέ οριστικά.

²⁰⁵ Ο Machiavelli λοιπόν, δεν μιλάει μόνο για την *violence de l'enfancement de l'Etat* όπως υποδεικνύει ο Althusser· σκέφτεται στην πραγματικότητα τη διακυβέρνηση εν γένει –στον *Ηγεμόνα* όπως και στις *Διατριβές*- ως διαρκή εμφύλιο πόλεμο. Την άποψη αυτή εκφράζει και ο M. Senelart: «A la necessitas-état d'urgence des juristes et théologiens médiévaux, Machiavel substitue une necessità-état de guerre permanent.» (Senelart M., *Machiavélisme et raison d'Etat, op.cit.*, σ. 40). Βεβαίως, ο M. Senelart φαίνεται να αντιφάσκει ίσως, όταν γράφει επίσης ότι «On ne comprend pas *Le Prince* et en particulier ses passages réputés scandaleux, si l'on oublie qu'il traite non de l'art de régner en général, mais de l'exercice du pouvoir dans les conditions les plus difficiles : celles que crée la fondation d'un Etat par la force.» (*ibid.*, σ. 47). Όμως η στιγμή της θεμελίωσης του κράτους με τη βία, δεν χάνει άραγε την ιδιαιτερότητά της στο πλαίσιο της *necessità-état de guerre permanent*; Νομίζουμε ότι πρόκειται για ένα σημείο λεπτό για κάθε ερμηνεία που θα ήθελε να περιορίσει τη βία στον Machiavelli στον

περιορισμένο χώρο της στιγμής της θεμελίωσης και να αντικαταστήσει έτσι τον μύθο του αρχικού κοινωνικού συμβολαίου με τον μύθο μιας αρχικής βίας. Δεν είναι λοιπόν παράξενο που βλέπουμε την ίδια αντίφαση να αναπαράγεται σε πολλές ερμηνείες. Έχουμε ήδη σχολιάσει τις ερμηνείες των Claude Lefort, Louis Althusser και Maurizio Viroli για παράδειγμα, και διαφαίνεται ίσως, στο ζήτημα αυτό, μια σύμπτωση της «ρεπουμπλικανικής» ερμηνείας του Machiavelli με την ερμηνεία «μαρξιστικής» έμπνευσης. Μια άλλη ανάγνωση που φτάνει στο ίδιο αδιέξοδο είναι εκείνη του Paul Valadier όπου βλέπουμε να αναπαράγεται πανομοιότυπα η αντίφαση που εντοπίσαμε στον M. Senelart. Έχει λοιπόν αξία να την μελετήσουμε πιο προσεκτικά, στο βαθμό που η επανάληψη των ίδιων αδιεξόδων σε διαφορετικούς συγγραφείς διαφορετικών παραδόσεων αποτελεί ένδειξη ότι το αδιέξοδο δεν είναι τυχαίο αλλά το προϊόν μιας εγγενούς αντίφασης.

Όταν ο Paul Valadier επιχειρεί να υπογραμμίζει τη σημασία της βίας, να περιορίσει λοιπόν το μερίδιο της βίας στη σκέψη του Machiavelli, γράφει ότι: «*Méchants sans les lois, mais contenus par elles et orientés selon les qualités ou les vices de ces lois, les hommes restent mus par leurs intérêts et la recherche de la gloire, mais dans les limites d'une cité civilisée et dans la mesure où elle l'est. On comprend à nouveau par le biais de cette argumentation à quel point importe l'institution de la cité par la loi. Sans elle, on ne connaîtrait que sauvagerie ou le règne de la multitude non ordonnée, livrée à ses impulsions, imprévisible ; avec elle, la multitude devient peuple, et si la loi est heureusement constituée, la confiance dans le peuple ainsi formé est fondée. Telle est la base du républicanisme de Machiavel.*» (Valadier P., *Machiavel et la fragilité du politique*, *op.cit.*, σ. 91).

Πώς μπορεί λοιπόν να δοθεί μια αληθοφανής εξήγηση για την υπέρμετρη βία που βρίσκουμε διάσπαρτη στον Machiavelli; Ο Paul Valadier καταφεύγει στο ίδιο επιχείρημα με τον M. Senelart και εισάγει μια σαφή διάκριση μεταξύ της «στιγμής» της άσκησης της ρεπουμπλικανικής εξουσίας και της «στιγμής της θεμελίωσής της, η οποία χαρακτηρίζεται από την καταφυγή στη βία: «*La cité républicaine doit donc sa fondation à une impulsion non républicaine; ou encore, toute cité instituée garde la trace d'une sorte de décision impérative qui fait apparemment violence aux principes qui la fondent ; ou encore, l'institution sous la loi présuppose un acte non légal : impossible d'échapper à une violence pour instituer sa limite en une cité ordonnée.*» (*ibid.*, σσ. 92-93).

Στο πλαίσιο αυτού του σχήματος, η βία παραπέμπεται στην αρχική «φυσική κατάσταση» και νομιμοποιείται στην προοπτική της εγκαθίδρυσης τους πολιτικού βίου, στο πλαίσιο του οποίου οι συγκρούσεις θα ρυθμίζονται από τον Νόμο. Επιπλέον, ο Νόμος και η άσκηση της ρεπουμπλικανικής εξουσίας νομιμοποιούνται ως φράγματα που διαχωρίζουν τον πολιτικό βίο από τη φυσική κατάσταση. Βρισκόμαστε ήδη στο χομπσιανό σύμπαν και ο

αποσβολωμένος λαός, στον οποίο καταλήγει τον εν λόγω απόσπασμα, δεν είναι κτίσμα, είναι το πολύ ένα ακόμη θεμέλιο: αν ο σκοπός του ηγεμόνα αλλάξει, θα πρέπει να του δώσει και πάλι νέα μορφή.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι, για τον Machiavelli, τα κριτήρια με τα οποία κρίνεται μια ενέργεια δεν είναι προκαθορισμένα. Για να κριθεί μια ενέργεια, θα πρέπει πρώτα και κύρια να κριθεί κατά πόσο είναι προσαρμοσμένη στις παρούσες και μελλοντικές ανάγκες. Η ενέργεια δεν μπορεί να κριθεί ως τέτοια· αυτό που μπορεί να κριθεί είναι η σχέση της με το αποτέλεσμα. Μόνο που, όταν η ενέργεια είναι έτσι ακαθόριστη, όταν λαμβάνει χώρα σε έναν χρόνο μετέωρο, τότε δεν υπάρχει και καθορισμένο αποτέλεσμα: το προϊόν της δραστηριότητας του νέου ηγεμόνα μπορεί πάντοτε να απομειωθεί σε αδρανή ύλη ή να λειτουργήσει με τη σειρά του ως εργαλείο. Κατά συνέπεια, σε τελική ανάλυση, δεν υπάρχει πραγματικό κριτήριο για να καταλήξουμε οριστικά σχετικά με το αν μια ενέργεια είναι καλή ή όχι -παρά μόνον αν μπορούσαμε να παρατηρήσουμε την

Machiavelli παρουσιάζεται ως προπομπός της φιλοσοφίας του φυσικού δικαίου. Αλλά, για να φτάσουμε εδώ, παραμελήσαμε κάτι άλλο. Όπως γράφει ο ίδιος ο Paul Valadier: «A ce titre encore, la tâche de refondation ne s'impose pas une fois pour toutes aux origines d'une république ; elle indique une nécessité permanente à réassumer régulièrement pour donner sa pleine vitalité aux institutions politiques. La fondation ne tourne donc pas le regard vers l'origine, mais vers la source permanente de la vitalité d'une cité. Elle doit alimenter une juste passion pour le présent.» (*ibid.*, σ. 27). Ιδού λοιπόν που πέφτει και ο P. Valadier στην ίδια αντίφαση με τον M. Senelart: πώς να περιοριστεί η βία στη στιγμή της θεμελίωσης και πώς να νομιμοποιηθεί στο όνομα της εισαγωγής του Νόμου, όταν «la tâche de refondation ne s'impose pas une fois pour toutes aux origines d'une république»;

Κατά τη γνώμη μας, η θεμελίωση του *stato* στον Machiavelli δεν ολοκληρώνεται ποτέ κατά τρόπο οριστικό και παραμένει δυσνόητη αν δεν γίνει αντιληπτή σε συνάρτηση με τη διαρκή της ανανέωση. Όπως σημειώνει ο Maurice Merleau-Ponty για την εξουσία, «Qu'il soit héréditaire ou nouveau, il est toujours décrit dans *Le Prince* comme contestable et menacé» (Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, *op.cit.*, σ. 269). Στο πλαίσιο αυτό, ο Νόμος εισάγεται μόνο με την προοπτική αργά ή γρήγορα να παραβιαστεί, και συνεπώς δεν είναι δυνατόν να νομιμοποιηθεί η βία της εξουσίας στο όνομα της τελικής βασιλείας του νόμου. Μεγαλύτερη συνοχή θα είχε μια ερμηνεία για την οποία η βία της εξουσίας νομιμοποιείται στον Machiavelli στο όνομα της *Δικαιοσύνης* και όχι του Νόμου, αλλά έχει κι αυτή τους δικούς της περιορισμούς, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια.

Ιστορία από ένα σημείο που να της είναι εξωτερικό, κάτι σαν το *nunc stans*. Αυτή η απουσία κριτηρίου γίνεται ακόμη πιο σαφής στο κεφάλαιο VIII, όπου συζητείται η διάκριση μεταξύ αρετής και ατιμίας.

3.1.2. Κεφάλαιο VIII : *De his qui per scelera ad principatum pervenere*. Ο κακούργος ηγεμόνας

α. Αγαθοκλής: ούτε τύχη ούτε και αρετή

Το πρώτο παράδειγμα ανθρώπου που γίνεται ηγεμόνας γινόμενος κακούργος²⁰⁶ είναι ο Αγαθοκλής, ο οποίος όχι μόνον ήταν ιδιώτης αλλά η θέση του ήταν *κατώτατη και αξιοπεριφρόνητη*²⁰⁷. Ο άνθρωπος αυτός ήταν ωστόσο ικανός και, *στηριζόμενος στην*

²⁰⁶ Υπάρχει μια σειρά ολόκληρη στοχαστών, από τον Friedrich Meinecke και τον J.G.A. Pocock μέχρι τον Quentin Skinner και τον Maurizio Viroli, που επιχειρεί να παρουσιάσει τον Machiavelli ως ρεπουμπλικάνο στοχαστή. Με βάση την ερμηνεία αυτή, η *virtù* στον Machiavelli υπηρετεί το κοινό καλό, μέσω του Νόμου, μέσω της εγκαθίδρυσής του, της αποκατάστασής του, της συντήρησής του (στον Meinecke μάλιστα, είναι ο σκοπός). Σε αυτό τον τύπο ερμηνείας, είναι δύσκολο να βρεθεί ο οποιοσδήποτε χώρος για τον «κακούργο ηγεμόνα». Κατά τη γνώμη μας αντιθέτως, ο Machiavelli στον *Ηγεμόνα* δεν θέτει το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ *virtù* και *fortuna* στον ορίζοντα της εγκαθίδρυσης ενός *vivere civile* ρυθμιζόμενου από τον Νόμου· θέτει το πρόβλημα της τέχνης του κυβερνάν, η οποία διακρίνεται σαφώς από την *virtù* και για την οποία η εισαγωγή του νόμου δεν είναι παρά μια στιγμή της εκτύλιξής της. Μπορούμε λοιπόν, χωρίς προβλήματα, να αποδώσουμε στον «κακούργο ηγεμόνα» τη θέση που του αναλογεί. Συνεπώς, αναφορικά με τον ρόλο του Νόμου στον *Ηγεμόνα*, νομίζουμε ότι η διατύπωση του M. Senelart είναι ακριβής: «Entre l'homme et la bête, pas de frontière absolue : si la morale exige qu'on les sépare, la politique, au contraire, veut qu'on les associe. Cette dernière ne vise pas à organiser un monde humain en repoussant, par l'empire des lois, la violence animale, mais à puiser dans l'animalité les moyens d'une domination solide. La loi, ainsi, moins d'établir le cadre d'un pouvoir juste, se trouve réduit au rôle d'un instrument, voire d'accessoire, de la puissance.» (Senelart M., *Machiavélisme et raison d'Etat*, op.cit., σ. 96).

²⁰⁷ *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 92: «Agatocle siciliano, non solo di privata ma d'infima et abietta fortuna.»

πολιτοφυλακή, κατάφερε, ανεβαίνοντας στην ιεραρχία, να γίνει κυβερνήτης των Συρακουσών²⁰⁸. Για να διατηρήσει την εξουσία του έδρασε με απλό τρόπο: ένα πρωινό, συγκέντρωσε τον λαό και τη Σύγκλητο των Συρακουσών, σαν να επρόκειτο να αποφασίσουν για κάτι σχετικό με την Πολιτεία. Και με ένα νεύμα προσχεδιασμένο, σκότωσε με τους στρατιώτες όλους τους συγκλητικούς και τους πιο πλούσιους ανάμεσα στον λαό. Και με αυτούς νεκρούς, κατέλαβε και κράτησε την ηγεμονία σε αυτή την πόλη χωρίς καμία πολιτική αναταραχή.²⁰⁹ Έπειτα, ανάγκασε τους Καρχηδόνιους να κλείσουν μια συμφωνία μαζί του, να αρκεστούν στην κατοχή της Αφρικής και να αφήσουν στον Αγαθοκλή τη Σικελία.²¹⁰ Παραμέρισε έτσι όλους τους κινδύνους.

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι ο Αγαθοκλής κατάφερε να πάρει και να διατηρήσει την εξουσία, ο Machiavelli γράφει επί του θέματος ότι:

ούτε και μπορούμε να ονομάσουμε virtù τη δολοφονία των συμπολιτών, την προδοσία των φίλων, το να είναι κανείς ανάξιος εμπιστοσύνης, δίχως λύπηση, δίχως θρησκειά: και τέτοιοι μέθοδοι μπορούν να φέρουν την κυριαρχία [imperio] αλλά όχι τη δόξα²¹¹

²⁰⁸ *Loc. cit.*: «nondimanco accompagnò le sua scelleratezze con tanta virtù di animo e di corpo che, voltosi alla milizia, per li gradi di quella pervenne ad essere pretore di Siracusa.»

²⁰⁹ *Loc. cit.*: «raunò una mattina il popolo et il senato di Siracusa, come se egli avessi avuto a deliberare cose pertinenti alla repubblica. Et a uno cenno ordinato fece da' suoi soldati uccidere tutti e senatori e li più ricchi del popolo ; e quali morti, occupò e tenne il principato di quella città senza alcuna controversia civile.»

²¹⁰ *Loc. cit.*: «accordarsi con quello, essere contenti della possessione della Africa, et ad Agatocle lasciare la Sicilia.»

²¹¹ *Loc. cit.*: «Non si può ancora chiamare virtù ammazzare e suoi ciptadini tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione: e quali modi possono fare acquistare imperio ma non gloria».

Αν αυτή η φράση ηχεί παράξενα, είναι γιατί αυτό ακριβώς είδαμε να κάνει και ο Borgia: σκότωσε τους συμπολίτες του και πρόδωσε τους «φίλους» του, τον έναν μετά τον άλλον. Εδώ ο Machiavelli δείχνει να διστάζει μεταξύ των κριτηρίων που ο ίδιος έθεσε -ή μάλλον την απουσία κριτηρίων- και την ηθική της ουμανιστικής παράδοσης, φαίνεται να διστάζει μεταξύ δύο διαφορετικών ορισμών της αρετής²¹². Πρώτα γράφει:

*Πράγματι, αν σκεφτούμε τη virtù του Αγαθοκλή να μπαίνει στον κίνδυνο και να τα καταφέρνει, και το μεγαλείο της ψυχής να ανθίσταται και να ξεπερνά τις δυσκολίες, δεν βλέπουμε γιατί θα πρέπει να θεωρηθεί κατώτερος από οποιονδήποτε άλλο εξαίρετο καπετάνιο.*²¹³

Συνεπώς, ο Αγαθοκλής διαθέτει στρατιωτική και πολιτική αρετή. Αλλά ο Machiavelli προσθέτει :

²¹² Όπως γράφει ο J.G.A. Pocock, «What Machiavelli is doing in the most notorious passages of Il Principe, is reverting to the formal implementation of the Roman definition and asking whether there is any virtù by which the innovator, self-isolated from moral society, can impose form upon his fortuna and whether there will be any moral quality in such a virtù or in the political consequences which can be imagined as flowing from it's exercise.» (Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, op.cit., σ. 157). Ωστόσο, αν και είναι προφανές ότι ο Machiavelli θέτει το ερώτημα του πολιτικού πράττειν με τους όρους της εποχής του, κατά τη γνώμη μας, δεν εγκλωβίζεται απόλυτα σε αυτούς. Όπως προσπαθούμε να δείξουμε, υπερβαίνει το παλαιό δίπολο *fortuna/virtù* εισάγοντας μια παράμετρο που δεν είναι ούτε *fortuna* ούτε και *virtù*, αλλά μια πιο λεπτή τέχνη που διακρίνεται τόσο από τη θεία πρόνοια όσο και από τη *virtù* με τη ρωμαϊκή και ουμανιστική της σημασία. Τα *καλά καμωμένα εγκλήματα* ούτε είναι σύμφωνα με την ηθική ούτε και αποτελούν απλή μορφή αριστεύειν.

²¹³ *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 92, p. 94: «Perché, se si considerassi la virtù di Agatocle nello entrare e nello uscire de' pericoli e la grandezza dello animo suo nel sopportare e superare le cose adverse, non si vede perché egli abbia ad essere iudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano.»

Ωστόσο, η άγρια σκληρότητα και η απανθρωπιά του, μαζί με αναρίθμητες ατιμίες, δεν επιτρέπουν να τοποθετείται μεταξύ των πραγματικά εξαιρετών ανδρών. Δεν μπορούμε λοιπόν να αποδώσουμε ούτε στην τύχη ούτε και στην αρετή, αυτό που απέκτησε χωρίς ούτε τη μία ούτε και την άλλη²¹⁴

Συνεπώς ο Αγαθοκλής δεν διαθέτει ηθική αρετή.

Δεν θεωρούμε ότι ο σκοπός του Machiavelli είναι να μας παραδώσει μαθήματα ηθικής. Εάν δίνει την αίσθηση ότι διστάζει, είναι για να κάνει εμάς να διστάσουμε, είναι για να υπογραμμίσει περισσότερο το αδιέξοδο του παραδοσιακού σχήματος αντίληψης της ηθικής που οφείλει να διέπει το πολιτικό πράττειν. Πρόκειται απλώς για ένα ρητορικό βήμα που προηγείται του πραγματικού ερωτήματος:

Δεν μπορούμε λοιπόν να αποδώσουμε ούτε στην τύχη ούτε και στην αρετή, αυτό που απέκτησε χωρίς ούτε τη μία ούτε και την άλλη

Αρχίζουμε έτσι να σκεφτόμαστε ότι κάποιος άλλος παράγοντας πρέπει να υπάρχει. Και για να παραμερίσει κάθε αμφιβολία για την πραγματική βαρύτητα της αρετής με την ηθική έννοια για πολιτική δραστηριότητα, ο Machiavelli παρουσιάζει τώρα ένα δεύτερο παράδειγμα, ένα παράδειγμα πλήρους αμοραλισμού, το παράδειγμα του Liverotto da Fermo.

²¹⁴ *Ibid.*, σ. 94: «nondimanco la sua efferata crudeltà et inumanità, con infinite sceleratezze, non consetono che sia infra gli eccellentissimi uomini celebrato. Non si può adunque attribuire alla fortuna o alla virtù quello che senza l'una e l'altra fu da lui conseguito.»

β. Η τέχνη του κυβερνάν, μια τέχνη διαχείρισης του χρόνου

Ο Liverotto ενήργησε με τον τρόπο του Borgia και του Αγαθοκλή. Κατέφυγε στην πανουργία για να συγκεντρώσει όλους όσους θα μπορούσαν να θέσουν εμπόδια στην εξουσία του και έπειτα τους δολοφόνησε. Μεταξύ εκείνων που παγιδεύτηκαν έτσι ήταν και ο θείος που τον είχε μεγαλώσει σαν πατέρα όταν έμεινε ορφανός. Προκειμένου να καταλάβει την εξουσία, ο Liverotto δεν δίστασε να διαπράξει πατροκτονία, την οποία μάλιστα είχε προσχεδιάσει λεπτομερώς. Αν λοιπόν υπήρχε κάποια αμφιβολία αναφορικά με την ανηθικότητα του Αγαθοκλή, δεν υπάρχει καμία όσον αφορά την ανηθικότητα του Liverotto. Ωστόσο, *θα ήταν το ίδιο δύσκολο να απομακρυνθεί όσο και ο Αγαθοκλής, αν δεν είχε αφεθεί να ξεγελαστεί από τον Cesare Borgia*²¹⁵.

Έχοντας κατ' αυτόν τον τρόπο εγκαταλείψει οριστικά την ουμανιστική προσέγγιση, η οποία επικεντρωνόταν στη σχέση μεταξύ αρετής και τύχης, ο Machiavelli μπορεί τώρα να αποκαλύψει την πραγματική θεματική του κεφαλαίου και να διατυπώσει το πρόβλημα του πολιτικού πράττειν με διαφορετικούς όρους. Θέτει λοιπόν ένα άλλο ερώτημα: *Κάποιοι μπορεί να αναρωτηθούν πώς έγινε και ο Αγαθοκλής –και κάθε άλλος παρόμοιος– μετά από άπειρες προδοσίες και εγκλήματα, μπόρεσε να ζήσει για καιρό και ασφαλής στην πατρίδα του και να αμυνθεί των εξωτερικών εχθρών και οι συμπολίτες του ποτέ να μη συνωμοτήσουν εναντίον του*²¹⁶, ερώτημα στο οποίο δεν μπορεί να απαντήσει η σκληρότητα από μόνη της, *αφού κι άλλοι, που μεταχειρίστηκαν σκληρότητα, etiam σε καιρούς ειρηνικούς, δεν μπόρεσαν να διατηρήσουν το κράτος τους,*

²¹⁵ *Ibid.*, σ. 96 : «sarebbe suta la sua expugnazione difficile come quella di Agatocle, se non si fussi lasciato ingannare da Cesare Borgia.»

²¹⁶ *Loc.cit.*: «Potrebbe alcuno dubitare donde nascesse che Agatocle et alcuno simile, dopo infiniti tradimenti e crudeltà, possé vivere lungamente sicuro nella sua patria e difendersi dalli inimici esterni, e dalli suoi ciptadini non gli fu mai conspirato contro.»

για να μη μιλήσουμε για τον αμφίβολο καιρό του πολέμου²¹⁷. Στο σημείο αυτό, το κεφάλαιο που βρισκόμαστε, το οποίο έμοιαζε να υπόσχεται μια καθαρή διάκριση μεταξύ *virtù* και εγκλήματος, καταλήγει σε μια διάκριση μεταξύ, από τη μια, εκείνου που θα αποκαλούσαμε *τέχνη του κυβερνάν* -για να χρησιμοποιήσουμε ένα μακιαβελικό όρο – και, από την άλλη, της *virtù* μαζί με το έγκλημα, και ο συγγραφέας διακινδυνεύει να μιλήσει ανοιχτά για *καλώς καμωμένα εγκλήματα*. Ας σταθούμε λίγο σε αυτές τις γραμμές:

Πιστεύω ότι αυτό σχετίζεται με το αν τα εγκλήματα διαπράττονται καλώς ή κακώς. Καλώς καμωμένα μπορούμε να χαρακτηρίσουμε –αν γίνεται να πούμε καλό για το κακό– αυτά που γίνονται με τη μιά, από ανάγκη για ασφάλεια· κι αν έπειτα δεν επιμένουμε, αλλά τα μετατρέπουμε, όσο γίνεται, προς όφελος των υπηκόων. Κακώς καμωμένα είναι εκείνα που, ενώ στην αρχή είναι μικρά, με τον καιρό φουντώνουν αντί να σβήνουν [...] Γιατί οι προσβολές πρέπει να γίνονται όλες μαζί, για να τις γεύονται λιγότερο συχνά, ενώ οι ευεργεσίες πρέπει να γίνονται αγάλι-αγάλι, για να τις γεύονται καλύτερα²¹⁸

Μέχρι το σημείο αυτό, το πολιτικό πράττειν είχε προσεγγιστεί από τη σκοπιά της εργαλειοποίησης. Η πρόθεση αυτή του συγγραφέας εκδηλώθηκε στο επίπεδο της γλώσσας μέσω δανείων από τη γλώσσα των τεχνών και κυρίως της αρχιτεκτονικής. Στο

²¹⁷ *Loc. cit.*: «con ciò sia che molti altri mediante la crudeltà non abbino, etiam ne' tempi pacifici, potuto mantenere lo stato, non che ne' tempi dubiosi di guerra.»

²¹⁸ *Ibid.*, σ. 96, σ. 98: «Credo che questo advenga dalle crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle – se del male è lecito dir bene – che si fanno ad uno tratto per la necessità dello assicurarsi: e dipoi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utilità de' subditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescano che le spenghino [...] Per che le iniurie si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno; e benefizii si debbono fare a poco a poco, acciò si assaporino meglio.»

εν λόγω απόσπασμα αντιθέτως, η γλώσσα προέρχεται από την κατανάλωση και ολοκληρώνει έτσι τη μετατόπιση από την κατασκευή στην κατανάλωση, την οποία διαπιστώσαμε για πρώτη φορά στο απόσπασμα σχετικά με τον Remirro de Orco. Αυτή η αλλαγή γλώσσας απαντά στις ανάγκες που προκύπτουν από την αλλαγή θεματικής. Ο τόνος, που πρώτα έμπαινε στην εργαλειοποίηση, τώρα μπαίνει στο πρόβλημα των χρονικοτήτων. Η τύχη δεν αρκεί, η *virtù* δεν αρκεί, το έγκλημα δεν αρκεί. Το κλειδί της επιτυχίας στα πολιτικά ζητήματα, αυτό που επιτρέπει στον συγγραφέα να σχετικοποιεί τα πράγματα και να μιλάει ακόμη και για *καλώς καμωμένα εγκλήματα*, είναι ο συγχρονισμός, η συμφωνία μεταξύ πολιτικής ενέργειας και στιγμής, όπως και η συμφωνία ανάμεσα στην ποιότητα της ενέργειας και τη διάρκειά της. Ο Machiavelli δεν υποστηρίζει μόνον ότι κάθε στιγμή μπορεί να απαιτεί διαφορετικές ενέργειες αλλά και ότι ο καθορισμός των χρονικών ορίων μιας πολιτικής ενέργειας καθορίζει τις ποιότητες αυτής της τελευταίας. Το θέμα δεν είναι μόνο να γίνει η επιλογή της στιγμής αλλά και να διαρκέσει αυτή η τελευταία όσο χρειάζεται. Από αυτή την άποψη, η τέχνη του κυβερνάν είναι μια τέχνη διαχείρισης του χρόνου. Και ο Machiavelli, που κατανοεί τον χρόνο κυρίως με όρους φθοράς²¹⁹, επιλέγει λοιπόν να χρησιμοποιήσει μεταφορές από την εμπειρία της κατανάλωσης.

²¹⁹ Θα μπορούσαμε εδώ να αναφερθούμε σε πολλούς για να στηρίξουμε τη θέση αυτή, όμως η πιο όμορφη διατύπωση ανήκε στον Guy Debord : «Au déclin du moyen âge, le temps irréversible qui envahit la société est ressenti, par la conscience attachée à l'ancien ordre, sous la forme d'une obsession de la mort. C'est la mélancolie de la dissolution d'un monde, le dernier où la sécurité du mythe équilibrait encore l'histoire ; et pour cette mélancolie toute chose terrestre s'achemine seulement vers sa corruption.» (Debord Guy, *La Société du Spectacle*, Παρίσι, Buchet-Chastel, 1967 (Gallimard, 1992), σ.137).

γ. Κατασκευή και κατανάλωση

Η εργαλειοποίηση δεν αντικαθίσταται από την κατανάλωση, συμπληρώνεται από την κατανάλωση. Μέχρι τώρα έχουμε βρει δύο παραδείγματα κατανάλωσης, εκείνο του Remirro de Orco και το απόσπασμα αναφορικά με τα *καλώς καμωμένα εγκλήματα*. Και στις δύο περιπτώσεις, δεν θα αρκούσε να περιγράψουμε την πολιτική πράξη ούτε αποκλειστικά ως κατασκευή ούτε αποκλειστικά ως κατανάλωση. Είναι πολύ πιο ακριβές να μιλήσουμε για κατασκευή με απώτερο σκοπό την κατανάλωση: ο πολιτικός άνδρας κατασκευάζει «αντικείμενα» -γεγονότα, θεσμούς, νόμους, συμβολισμούς- που θα καταναλωθούν από τους υπηκόους του, και η επιθυμητή μορφή, η «μεταμόρφωση», δεν είναι απλώς το άμεσο αποτέλεσμα των ενεργειών του ηγεμόνα αλλά της κατανάλωσης αυτών των αντικειμένων από τους υπηκόους του.

Με άλλα λόγια, αν θέλαμε να μιλήσουμε σε ένα πιο αφηρημένο επίπεδο και να ωθήσουμε τη σκέψη του Machiavelli πέρα από τα όριά της, θα λέγαμε ότι η οικονομία του πολιτικού στον *Ηγεμόνα* δεν είναι ούτε εκείνη του *homo faber* ούτε εκείνη του *animal laborans*, αλλά μια οικονομία που διαμορφώνεται από τη συνάντησή τους. Αν η κατασκευή έχει αρχή και τέλος καθορισμένα και προβλέψιμα, η *labor* δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος. Η πολιτική δραστηριότητα δεν ακολουθεί τους νόμους του κύκλου, έχει μια αρχή, ο Πολύβιος δεν έχει ποτέ εντελώς δίκαιο· αλλά δεν έχει και καθορισμένο τέλος, τα αντικείμενα που παράγει προορίζονται να καταναλωθούν, δεν βρίσκονται λοιπόν ποτέ ασφαλισμένα από τον κύκλο. Από την άποψη αυτή, οι αναλύσεις του Machiavelli ίσως να αποτελούν παράδειγμα, στην περίπτωση της πολιτικής, μιας γενικότερης διαλεκτικής μεταξύ κατασκευής και κόπου, στο πλαίσιο της οποίας οι προσπάθειες του ανθρώπου ως *homo faber* να σπάσει τον βιολογικό κύκλο μέσα στον οποίο εγγράφεται η δραστηριότητα του ως *animal laborans*, αντιστρέφονται ως υποταγή του *homo faber* στο *animal laborans*. Σε ό,τι αφορά την παρούσα μελέτη, αρκεί να συγκρατήσουμε ότι -στην πολιτική, για τον Μακιαβέλι, αν τραβήξουμε τη σκέψη του στα όριά της- η κατασκευή, όσο καινοτόμα κι αν είναι, επιστρέφει πάντα στο μονοπάτι της κυκλικότητας, όχι μόνο γιατί ο χρόνος θεωρείται ότι έχει πάνω της

διαβρωτικές συνέπειες, όπως και σε κάθε τι άλλο, αλλά πιο συγκεκριμένα γιατί η κατασκευή δεν νοείται διαχωρισμένη από την έννοια της κατανάλωσης.

Αυτό που μας προσφέρει αυτό το κεφάλαιο σε κάθε περίπτωση, είναι το πορτραίτο ενός ηγεμόνα, του κακούργου ηγεμόνα. Ο ηγεμόνας αυτός, νέος όπως και ο ηγεμόνας ένοπλος προφήτης, αντιμετωπίζει κι αυτός το πρόβλημα κάθε νέας ηγεμονίας, δηλαδή το πρόβλημα της σταθερότητας, αφότου η συνέχεια διαρραγεί από την πολιτική δραστηριότητα. Οι απαντήσεις του κακούργου ηγεμόνα στο πρόβλημα αυτό, είναι συγγενείς των λύσεων που προτείνονται από τον ηγεμόνα ένοπλο προφήτη και από τον ηγεμόνα της τυχαιότητας. Κατά πρώτον, καταφεύγει στη σφαίρα της κατασκευής, απομειώνει το παν σε ύλη κατάλληλη για την κατασκευή και τη σταθεροποίηση των θεμελίων της εξουσίας του. Κατά δεύτερον, επιχειρεί να διαχειριστεί τις χρονικότητες, όχι μόνον επιδιώκοντας να εκμεταλλευτεί τις δοθείσες ευκαιρίες αλλά και αποδυόμενος σε μια προσπάθεια να εργαλειοποιήσει τον ίδιο τον χρόνο. Εν συνεχεία, το νόημα της πολιτικής δραστηριότητας, ως κατασκευής στο πλαίσιο του εργαλειοποιημένου χρόνου, αποδίδεται μέσω της χρήσης μιας γλώσσας που προέρχεται από την εμπειρία της κατανάλωσης.

Οι ποιότητες αυτές της δραστηριότητας του κακούργου ηγεμόνα –και κατ' επέκταση του καινοτόμου ηγεμόνα– μας αποκαλύφθηκαν κυρίως μέσα από παραδείγματα που αφορούν τη σχέση του με τον λαό. Δεν πρέπει λοιπόν να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι το επόμενο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στον λαϊκό ηγεμόνα.

3.1.3. Κεφάλαιο IX : *De Principatu Civili*. Ο λαϊκός Ηγεμόνας

α. Ένας ηγεμόνας των *umori*;

Η θεματική αυτού του κεφαλαίου είναι ο *ιδιώτης* ο οποίος γίνεται *ηγεμόνας* στην *πατρίδα* του [...] με την *εύνοια* των άλλων πολιτών²²⁰. Για να φτάσει σε αυτή τη θέση εξουσίας δεν στηρίζεται ούτε αποκλειστικά στην αρετή ούτε αποκλειστικά στη βοήθεια της τύχης, αλλά σε κάποιο *ευτυχές τέχνασμα*, εκμεταλλευόμενος τις *umori diversi* που υπάρχουν σε κάθε πόλη. Υπάρχουν δύο διαθέσεις σε κάθε πόλη, από τη μια ο λαός που *επιθυμεί να μην κυβερνάται και να μην καταπιέζεται από τους μεγάλους* και από την άλλη οι μεγάλοι που *επιθυμούν να κυβερνούν και να καταπιέζουν τον λαό*²²¹. Όταν η ισορροπία μεταξύ των δύο αυτών διαθέσεων γίνεται εύθραυστη τότε αρχίζουν να αναζητούν κάποιο τρίτο στήριγμα:

Όταν οι μεγάλοι βλέπουν ότι δεν μπορούν να αντισταθούν στον λαό, αρχίζουν να δίνουν αίγλη σε κάποιον μεταξύ τους και τον κάνουν ηγεμόνα για να μπορέσουν, στη σκιά του, να ικανοποιήσουν τις ορέξεις τους. Το ίδιο κι ο λαός, όταν βλέπει ότι δεν μπορεί να αντισταθεί στους μεγάλους, δίνει αίγλη σε κάποιον

²²⁰ Τα αποσπάσματα είναι από το Niccolò Machiavelli, *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 98: «Ma venendo all'altra parte, quando uno privato cittadino, non per sceleratezza o altra intollerabile violenza, ma con il favore delli altri sua ciptadini diventa principe della sua patria.»

²²¹ *Ibid.*, σ. 100: «Perché in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e li grandi desiderano comandare et opprimere el popolo.»

και τον κάνει ηγεμόνα για να τον υπερασπίζεται με την εξουσία του.²²²

Θα μπορούσαμε λοιπόν, εκ πρώτης όψεως, να αποκαλέσουμε την κεντρική φιγούρα αυτού του κεφαλαίου ηγεμόνα των *umori*. Πρόκειται για ένα σημείο αρκετά σημαντικό. Μέχρι τώρα είχαμε τη θέση ότι το σχέδιο του ηγεμόνα παρουσιάζεται λιγότερο στέρεο από την επιθυμία του λαού, αφού η τελευταία έχει κοινωνιολογικά - βλέπε ανθρωπολογικά- θεμέλια, ενώ το πρώτο δεν φαίνεται να βρίσκει κάποιο στήριγμα στη *verità effettuale dela cosa*. Φαίνεται τώρα ότι θα έπρεπε ίσως να μετριάσουμε αυτήν την κρίση, στο βαθμό που η ευκαιρία πραγμάτωσης του σχεδίου του ηγεμόνα, το οποίο σκιαγραφείται σε αυτό το κεφάλαιο, έχει την ίδια πηγή με την επιθυμία του λαού, παρουσιάζεται χάρη στον διχασμό, ο οποίος, υποστηρίζει ο Machiavelli, είναι σταθερό, διαχρονικό χαρακτηριστικό γνώρισμα κάθε κοινωνίας. Συνεπώς, οι συνθήκες οι οποίες επιτρέπουν σε αυτόν τον ηγεμόνα να πάρει την εξουσία και να επιχειρήσει την υλοποίηση του σχεδίου του είναι αντικειμενικές.

Αυτό που μένει να εξετάσουμε είναι κατά πόσον το ίδιο το σχέδιο του ηγεμόνα εδράζεται σε αντικειμενικές συνθήκες. Πράγματι, ο Machiavelli καταφεύγει σύντομα στα ίδια επιχειρήματα που είχε χρησιμοποιήσει και στις *Διατριβές* για να καταδείξει ότι ένας ηγεμόνας μπορεί να βρεί καλύτερο στήριγμα της εξουσίας του στον λαό παρά στους μεγάλους. Κάτι που μας επιτρέπει να αναμένουμε ότι, οικειοποιούμενος την επιθυμία -προκειμένου να προσεταιριστεί την ισχύ- του λαού, ο ηγεμόνας αυτός μάλλον δεν θα έχει κάποιο σχέδιο περισσότερο βολонταριστικό από τις λαϊκές επιδιώξεις που χρησίμευσαν ως θεμέλιο -μεταξύ άλλων- και της αναμφίβολα επιτυχημένης ρωμαϊκής Πολιτείας.

²²² *Loc. cit.*: «vedendo e grandi non potere resistere al popolo, cominciano a voltare la reputazione ad uno di loro e fannolo principe per potere sotto la sua ombra sfogare il loro appetito; il popolo ancora, vedendo non potere resistere a' grandi, volta la reputazione ad uno e lo fa principe per essere con la sua autorità difeso.»

β. Καταναλώνοντας τους μεγάλους, χειραγωγώντας τον λαό

Κατά τον συγγραφέα, υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους θα ήταν προτιμότερο να στηριχθεί ένας ηγεμόνας πάνω στον λαό και όχι πάνω στους μεγάλους, προκειμένου να φτάσει και να διατηρηθεί στην εξουσία. Ωστόσο, οργανώνονται όλοι γύρω από ένα κεντρικό ερώτημα, το οποίο μας είναι οικείο: το ερώτημα των κατάλληλων υλικών. Ως υλικά, τόσο οι μεγάλοι όσο και ο λαός, γίνονται αντικείμενο διαχείρισης στα χέρια του ηγεμόνα, και το αποφασιστικό κριτήριο για την επιλογή μεταξύ των δύο είναι η διαχειρισσιμότητά τους: οι μεγάλοι είναι πιο δύσκολοι στον χειρισμό, θα έπρεπε λοιπόν κανείς να επιλέξει να στηριχθεί στον λαό που είναι περισσότερο εύχρηστος. Ας δούμε αυτό το επιχείρημα λεπτομερέστερα.

Πιστός στη μεθοδολογία του, ο Machiavelli μελετά το ερώτημα από δύο πλευρές. Καταρχάς, σε σχέση με τους μεγάλους, διαπιστώνει ότι:

Εκείνος που γίνεται ηγεμόνας με τη βοήθεια των μεγάλων, παραμένει τέτοιος με περισσότερες δυσκολίες από εκείνον που γίνεται ηγεμόνας με τη βοήθεια του λαού, γιατί ο πρώτος περιστοιχίζεται από πολλούς ανθρώπους που φαίνονται ισότιμοί του και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί ούτε να τους κυβερνήσει ούτε να τους διαχειριστεί όπως θα ήθελε²²³

Συνεπώς, οι μεγάλοι δεν αποτελούν υλικό κατάλληλο για τα θεμέλια της εξουσίας του ηγεμόνα. Πάντως, αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι θα πρέπει να τους διαχειρίζεται κάπως διαφορετικά και όχι ως απλή πρώτη ύλη. Ο ηγεμόνας θα πρέπει να επιδιώξει να τους κάνει *υπόχρεούς του*. Όταν είναι υπόχρεοί του, θα πρέπει να *τους τιμά και να τους*

²²³ *Loc. cit.*: «colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi, si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del populo, perché i truova principe con dimolti intorno che gli paiono essere sia equali, e per questo non gli può né comandare né maneggiare a suo modo.»

αγαπά, όταν δεν είναι, θα πρέπει να τους χρησιμοποιεί όσο γίνεται περισσότερο, αλλά να τους φοβάται πάντα. Δεν υπάρχει φυσική συμμαχία μεταξύ του ηγεμόνα και των μεγάλων, η στάση του απέναντί τους εξαρτάται μόνο από την χρησιμότητά τους, η οποία μένει πάντα να αποδειχθεί. Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι παράδοξο που διαβάζουμε ότι:

*κάποιος που γίνεται ηγεμόνας με την εύνοια των μεγάλων και
ενάντια στον λαό, θα πρέπει πρώτα να κοιτάζει να κερδίσει το
λαό, κάτι που είναι εύκολο αν τον πάρει υπό την προστασία του*²²⁴

Οι μεγάλοι είναι συνεπώς πλήρως αναλώσιμοι, ο φρόνιμος ηγεμόνας θα πρέπει να τους προδώσει όσο γίνεται το ταχύτερο: αν και δύναται να τους χρησιμοποιήσει για να φτάσει στην εξουσία, πρέπει εν συνεχεία να μην αργοπορήσει να αποκτήσει την εύνοια των εχθρών τους, δηλαδή του λαού. Διαπιστώνουμε αντιθέτως ότι η συμμαχία μεταξύ του ηγεμόνα και του λαού φαίνεται πολύ πιο φυσική²²⁵. Από την άποψη αυτή, ο

²²⁴ *Ibid.*, σ. 102: «uno che, contro al popolo, diventi principe con il favore de' grandi, debba innanzi ad ogni altra cosa cercare di guadagnarsi el popolo: il che gli fia facile, quando pigli la protectione sua.»

²²⁵ Στο πλαίσιο αυτό καταλαβαίνουμε τη λογική με την οποία ο Γ. Φαράκλας υποστηρίζει ότι «Machiavel ne se borne pas à préconiser la juste oppression du groupe social oppressif, il montre aussi que le bien peut être le résultat de l'intérêt bien compris, que le devoir-être peut émerger à partir des rapports de force eux-mêmes, qui lui sont pourtant contraires.» Φαράκλας-Ματορίκος Γ., «Hegel et Machiavel. Imposer la loi», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1), σ. 63). Ωστόσο, προϋπόθεση αυτού είναι ο Machiavelli να θεωρεί ότι «le désir du prince a pour objet le pouvoir et non l'oppression» (*ibid.*, σ. 63). Κάτι που δεν είναι απολύτως ακριβές, γιατί η καταπίεση παραμένει πάντοτε μια όψη τις εξουσίας του ηγεμόνα. Ας υπενθυμίσουμε ότι ο Machiavelli συμβουλεύει τον ηγεμόνα να καταστρέψει ολόκληρες πόλεις, κάτι που, στα μάτια μας, σίγουρα είναι καταπιεστικό. Δεν είναι συνεπώς απλό να υποστηρίξουμε ότι ο σκοπός του ηγεμόνα δεν έρχεται σε αντίθεση με την επιβολή της δικαιοσύνης.

ηγεμόνας των *umori* είναι σε τελική ανάλυση ένας λαϊκός ηγεμόνας: *Θα καταλήξω μόνο ότι είναι αναγκαίο στον ηγεμόνα να έχει τον λαό φιλικά διακείμενο*²²⁶.

Κατά δεύτερον, ο συγγραφέας μελετά το ερώτημα και από την άποψη των γνωρισμάτων του λαού. Η οπτική αυτή επιβεβαιώνει πράγματι ότι υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους είναι βολικότερο για τον ηγεμόνα να στηριχθεί στον λαό και όχι στους μεγάλους για να φτάσει και να διατηρηθεί στην εξουσία. Ένας πρώτος λόγος είναι αυτό που θα αποκαλούσαμε *δόγμα της απομόνωσης*²²⁷. Η απομόνωση, ως αναγκαία προϋπόθεση της πραγμάτωσης του σχεδίου του πολιτικού άνδρα, είναι μια θεμελιώδης θέση του Machiavelli. Είναι πολλά τα αποσπάσματα όπου επαναλαμβάνει ότι θα πρέπει κανείς να είναι μόνος για να θεμελιώσει ή να ανανεώσει ένα κράτος, ότι ο ηγεμόνας δεν θα πρέπει να διστάσει ακόμη και να εξοντώσει τον οποιοδήποτε θα μπορούσε να θέσει εμπόδια στην εξουσία του. Συνεπώς, είναι φυσικό να θεωρεί μεγάλο

Θα έπρεπε ίσως να διακρίνουμε τα ερωτήματα: κατά τη γνώμη μας, η επιβολή του νόμου και η επιβολή της δικαιοσύνης είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Ο νόμος μπορεί βεβαίως να είναι δίκαιος, αλλά μπορεί και να μην είναι. Είναι δύσκολο να υποστηριχθεί ότι ο Machiavelli αποσκοπεί στην επιβολή του νόμου. Όπως προσπαθούμε να δείξουμε, η κατάκτηση της εξουσίας δεν είναι ποτέ ολοκληρωμένη στον Machiavelli, ενώ η λογική της ανανέωσης σχετικοποιεί τη σημασία του νόμου, ο οποίος υπάρχει μόνο για να ανατραπεί την επομένη. Η θέση ότι ο Machiavelli αποσκοπεί στην επιβολή της δικαιοσύνης (Βλ. Φαράκλας-Ματορίκος Γ., *Machiavel Le Pouvoir Du Prince*, Παρίσι, PUF, 1997) επιτρέπει μια πιο συνεκτική ανάγνωση, αλλά προϋποθέτει, όπως σημειώσαμε ήδη, τη διάκριση ανάμεσα στον Machiavelli των *Διατριβών* και στον Machiavelli του *Ηγεμόνα*.

²²⁶ *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 102: «Concluderò solo che a uno principe è necessario avere il populo amico.»

²²⁷ Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Louis Althusser, «Le prince ne peut être nouveau que s'il est doté de cette solitude, c'est-à-dire de cette liberté pour fonder l'Etat nouveau.» (Althusser Louis, *Solitude de Machiavel et autres textes*, *op.cit.*, σ. 317).

πλεονέκτημα ότι εκείνος που γίνεται ηγεμόνας με την εύνοια του λαού, βρίσκεται εκεί μόνος, και δεν έχει γύρω του κανέναν –ή έχει πολύ λίγους– που να μην είναι έτοιμοι να τον υπακούσουν²²⁸. Δεύτερον, ο σκοπός που επιδιώκει ο λαός είναι πιο ειλικρινής από των μεγάλων, γιατί αυτοί θέλουν να καταπιέζουν ενώ εκείνος θέλει να μην καταπιέζεται²²⁹, με άλλα λόγια, η λαϊκή υπόθεση είναι ηθικότερη. Τρίτον, ο Machiavelli θεωρεί ότι είναι ευκολότερο να ασφαλιστεί κανείς από τους μεγάλους: ένας ηγεμόνας δεν μπορεί ποτέ να είναι ασφαλής με τον λαό εχθρικά διακεείμενο, γιατί ο λαός είναι πολυπληθής, ενώ μπορεί να ασφαλιστεί από τους μεγάλους, γιατί είναι λίγοι²³⁰. Πράγματι, στα τρία τελευταία κεφάλαια ο συγγραφέας έδειξε ότι τίποτε δεν είναι ευκολότερο και πιο συνηθισμένο από το να παγιδέψει κάποιος τους μεγάλους με κάποιο τέχνασμα για να τους εξοντώσει· ο Borgia, ο Αγαθοκλής και ο Liverotto δεν συνάντησαν καμιά δυσκολία σε αυτό. Συνεπώς, ο ηγεμόνας είναι πάντοτε αναγκασμένος να ζει με τον ίδιο λαό, αλλά μπορεί πολύ εύκολα να μη ζει με τους ίδιους μεγάλους, γιατί μπορεί να τους κάνει και να τους ξεκάνει κάθε μέρα²³¹. Τέταρτον, το χειρότερο που μπορεί να κάνει στον ηγεμόνα ο λαός που τον εχθρεύεται είναι να τον εγκαταλείψει, ενώ αν έχει τους μεγάλους για εχθρούς [...] μπορεί να ξεσηκωθούν εναντίον του²³², ο λαός είναι λοιπόν πιο

²²⁸ *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 100: «Ma colui che arriva al principato con il favore popolare, vi si truova solo et ha dintorno o nessuno o pochissimi che non sieno parati ad ubbidire.»

²²⁹ *Loc. cit.*: «quello del populo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso».

²³⁰ *Loc. cit.*: «del populo inimico uno principe non si può mai assicurare, per essere troppi: de' grandi si può assicurare, per essere pochi».

²³¹ *Loc. cit.*: «E necessitato ancora el principe vivere sempre con quello medesimo populo, ma può bene fare senza quelli medesimi grandi, potendo farne et disfarne ogni dì».

²³² *Loc. cit.*: «Il peggio che possa aspettare uno principe, dal populo inimico, è lo essere abbandonato da lui; ma da grandi, inimici [...] che loro gli venghino contro».

ακίνδυνος. Και τέλος είναι πιο εύκολο ο λαός να *παραμείνει φιλικά διακεείμενος [...]* αφού δεν απαιτεί τίποτε, μόνο να μην καταπιέζεται²³³.

Όλα αυτά τα επιχειρήματα υπέρ του λαού αφορούν τη διαχειρισσιμότητά του, με την εξαίρεση μόνο του δεύτερου σημείου -σχετικά με την *ειλικρίνεια*– το οποίο αναφέρεται στην ηθική. Ωστόσο, η *ειλικρίνεια* του σκοπού του λαού δεν σημαίνει ότι ο ηγεμόνας δεν έχει εργαλειακή σχέση μαζί του, αφού αυτή η *ειλικρίνεια* ακριβώς είναι ο λόγος για τον οποίο θεωρείται ευκολότερο για τον ηγεμόνα να χρησιμοποιήσει τον λαό. Θυμόμαστε εξάλλου ότι και τα σχετικά με τους μεγάλους επιχειρήματα αφορούσαν τη διαχειρισσιμότητά τους. Από την άποψη αυτή, το σύμπαν του ηγεμόνα του λαού εξακολουθεί να είναι ένα κατασκευαστικό σύμπαν, όπως εκείνο του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη, του ηγεμόνα της τυχαιότητας και του κακούργου ηγεμόνα. Η επιλογή του Machiavelli να χρησιμοποιήσει μια γλώσσα που προέρχεται από την αρχιτεκτονική - γλώσσα που μας είναι ήδη οικεία- υπογραμμίζει αυτό το σημείο· σε τελική ανάλυση, σκοπός είναι να καταδειχθεί το εσφαλμένο αυτής της *χιλιομασημένης παροιμίας*, για την οποία, *όποιος χτίζει στον λαό χτίζει πάνω στη λάσπη*²³⁴, και να αποδειχθεί αντιθέτως ότι *ένας ηγεμόνας που βασίζεται στον λαό [...]* θα δει πως *έριξε γερά θεμέλια*²³⁵.

Νομίζουμε λοιπόν ότι το σχέδιο του ηγεμόνα του Machiavelli βρίσκει πράγματι την ευκαιρία για την πραγμάτωσή του στις αντικειμενικές συνθήκες. Η σύγκρουση μεταξύ των δύο διαθέσεων είναι εκείνη που επιτρέπει την αναρρίχηση του στην εξουσία, και το γεγονός ότι η μία είναι αναλώσιμη και η άλλη εύκολα διαχειρίσιμη είναι αυτό που του επιτρέπει να παραμείνει στην εξουσία. Αλλά ο τρόπος με τον οποίο δρα υποδεικνύει ότι δεν πρόκειται για ένα σχέδιο υπαγορευμένο από τις αντικειμενικές συνθήκες, αφού ο ηγεμόνας δεν κάνει δικές του της λαϊκές επιδιώξεις αλλά μόνο τις χρησιμοποιεί, το οποίο είναι εύλογο μόνον αν υπηρετεί ένα διαφορετικό πολιτικό

²³³ *Ibid.*, σ. 102: «*mantenerselo amico [...] non domandando lui se non essere oppresso.*»

²³⁴ *Ibid.*, σ. 102: «*E non sia alcuno che repugni a questa mia opinione con quello proverbio trito, che chi fonda in sul popolo fonda in sul fango.*»

²³⁵ *Ibid.*, σ. 104: «*uno principe che vi fondi su [...] gli parà avere fatti li sui fondamenti buoni.*»

σχέδιο, το δικό του. Και σε τελική ανάλυση, η επιθυμία του λαού να μην καταπιέζεται είναι δύσκολα συμβατή με το σχέδιο του ηγεμόνα, το οποίο περιλαμβάνει την εγκαθίδρυση μια απόλυτης εξουσίας. Ο μόνος τρόπος ο ηγεμόνας να ικανοποιήσει πραγματικά τη λαϊκή επιθυμία, θα ήταν να εγκαταλείψει το δικό του σχέδιο και να θεμελιώσει μια Πολιτεία, αφού πρώτα κατανικήσει τους εχθρούς της ελευθερίας. Όμως ο *Ηγεμόνας* δεν είναι ένα βιβλίο για τις Πολιτείες, είναι ένα βιβλίο για τις ηγεμονίες και οι προθέσεις του ηγεμόνα δεν παρουσιάζονται τόσο αγνές.

Το συμπέρασμα του κεφαλαίου φαίνεται να ενισχύει την τελευταία αυτή υπόθεση. Στην τελευταία γραμμή, ο Machiavelli διακηρύσσει ότι *ένας συνετός ηγεμόνας πρέπει να σκέφτεται τον τρόπο με τον οποίο οι πολίτες, πάντοτε και σε κάθε συγκυρία, θα έχουν ανάγκη αυτόν και το κράτος*²³⁶. Κατά συνέπεια, ο σκοπός του ηγεμόνα είναι πάντοτε να παραμένει στην εξουσία. Όταν οι καιροί είναι ευνοϊκοί για το σχέδιό του, τους ακολουθεί, όταν του είναι αντίθετοι, πρέπει να τους αντισταθεί. Όταν το σχέδιό του είναι σε συμφωνία με την επιθυμία του -τόσο εύκολα διαχειρίσιμου- λαού, χρησιμοποιεί τον τελευταίο για να πραγματώσει το πρώτο. Αλλά αυτό δεν είναι παράδοξο. Αυτό που είναι πιο ενδιαφέρον είναι να δούμε τι θα έπρεπε να κάνει όταν το σχέδιό του σταματά να είναι σε συμφωνία με την επιθυμία του λαού, όταν επιθυμήσει τελικά να περάσει *από το πολιτικό καθεστώς στο ολοκληρωτικό*. Κατά τη γνώμη μας, αυτή είναι η στιγμή κατά την οποία ο «λαϊκός ηγεμόνας» -ακόμη δηλαδή κι αυτός ο ηγεμόνας που βρήκε στις αντικειμενικές συνθήκες την ευκαιρία να αναρριχηθεί στην εξουσία- περνάει στον βολονταρισμό.

²³⁶ *Ibid.*, σ. 104: «però uno principe savio debbe pensare uno modo per il qualle e sua ciptadini, sempre et in ogni qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui.»

γ. Κρατώντας την εξουσία

Με βάση την τελευταία παράγραφο του κεφαλαίου, το συμπέρασμά του, η κατασκευαστική δραστηριότητα στην οποία αποδίδεται ο ηγεμόνας θα πρέπει να συνοδεύεται από μια προσπάθεια διαχείρισης των χρονικοτήτων που έρχονται σε σύγκρουση, αφού υπαγορεύουν ή υπαγορεύονται από διαφορετικές αναγκαιότητες. Ο ηγεμόνας θα πρέπει πάνω απ' όλα να εξασφαλιστεί απέναντι στην αλλαγή της *qualità di tempo*, με άλλα λόγια, θα πρέπει να εξασφαλιστεί απέναντι στην αλλαγή της συγκυρίας. Δεν είναι όλοι οι καιροί το ίδιο επικίνδυνοι για την εξουσία, οπότε ο συγγραφέας προτείνει και μια σύντομη τυπολογία των καιρών, προκειμένου να καθοδηγήσει κατά κάποιον τρόπο τον ηγεμόνα στον αγώνα του απέναντί τους. Μια μεγάλη διχοτόμηση αντιπαραθέτει από τη μια τους λεγόμενους *ειρηνικούς* καιρούς και από την άλλη τους λεγόμενους *ενάντιους* ή *αβέβαιους* καιρούς. Οι ενάντιοι και αβέβαιοι καιροί, οι καιροί κινδύνου για την πολιτική εξουσία, δεν είναι ούτε οι καιροί της *ordine assoluto* ούτε εκείνοι της *ordine civile*. Οι αβέβαιοι καιροί είναι εκείνοι της μετάβασης: *Συνήθως, οι ηγεμονίες αυτές χάνονται όταν είναι στο σημείο να περάσουν από το πολιτικό καθεστώς στο ολοκληρωτικό*²³⁷.

Μεταξύ των χρονικοτήτων αυτών και της κατασκευαστικής δραστηριότητας υπάρχει μια δυναμική σχέση. Το πέρασμα από την *ordine civile* στην *absoluto* είναι ένας μεταβατικός καιρός, ο οποίος είναι επικίνδυνος για την εξουσία· ωστόσο, το πέρασμα αυτό κρίνεται αναγκαίο ακριβώς για τη σταθεροποίηση των θεμελίων της εξουσίας. Όπως μας έχει ήδη εξηγήσει ο Machiavelli, η απομόνωση του πολιτικού άνδρα είναι αναγκαία προϋπόθεση για την πραγμάτωση του σχεδίου του, συνεπώς ο ηγεμόνας παραμένει ιδιαίτερα εκτεθειμένος μέχρι να κατορθώσει να «κατασκευάσει» την απομόνωσή του: *Πράγματι, οι ηγεμόνες αυτοί κυβερνούν είτε οι ίδιοι είτε μέσω αξιωματούχων: στη δεύτερη περίπτωση, το κράτος τους είναι πιο αδύναμο και διατρέχει*

²³⁷ *Loc. cit.*: «Sogliono questi principati periclitare, quando sono per salire dallo ordine civile allo assoluto.»

περισσότερους κινδύνους²³⁸. Πραγματική εξουσία υπάρχει μόνο στη μοναξιά· δίχως αυτή τη σκόπιμη απομόνωση, ο ηγεμόνας εξακολουθεί να εξαρτάται από την τύχη και από τους ενάντιους καιρούς, αφού στηρίζεται για όλα στη βούληση των πολιτών που είναι τοποθετημένοι στα αξιώματα. Αυτοί, ειδικά σε ενάντιους καιρούς, μπορούν με μεγάλη ευκολία να του στερήσουν το κράτος του, είτε εγκαταλείποντάς τον είτε στρεφόμενοι εναντίον του²³⁹. Στην πραγματικότητα, η τελευταία αυτή παράγραφος γύρω από τον λαϊκό ηγεμόνα επιστρέφει στο διαφορούμενο σχήμα –κοινό σε κάθε νέα ηγεμονία– το οποίο περιγράψαμε ήδη νωρίτερα: δεδομένου ότι αποκτήθηκε πρόσφατα, η ηγεμονία είναι ασταθής· από την υποκειμενική σκοπιά, δηλαδή από τη σκοπιά του ηγεμόνα, η σταθερότητα αναζητείται με ένα άλμα προς τα εμπρός, με την εισαγωγή μιας νέας μορφής -εδώ, την εισαγωγή μιας *ordine assoluto*· αλλά από την αντικειμενική σκοπιά, το εγχείρημα να εισαχθεί μια νέα μορφή -ως λύση στην αστάθεια- παράγει στην πραγματικότητα εκ νέου πολιτική αστάθεια.

Δεν υπάρχει τίποτε σε αυτό το πλαίσιο που να μπορεί να εξηγήσει πως θα μπορούσε να είναι δυνατή η εισαγωγή μιας νέας μορφής, ούτε πως θα μπορούσε να είναι βιώσιμη, αφού τείνει να αυτοκαταστρέφεται. Κατά συνέπεια, η λύση την οποία προτείνει ο Machiavelli στον ηγεμόνα είναι αναγκαία βολонταριστική. Για να χρησιμοποιήσουμε τα δικά του λόγια, το πρόβλημα για τον ηγεμόνα είναι ότι δεν μπορεί να στηριχθεί σε αυτό που βλέπει στους ειρηνικούς καιρούς, όταν οι πολίτες έχουν ανάγκη το κράτος, γιατί τότε όλοι είναι ευγενείς, όλοι υπόσχονται και όλοι θέλουν να δώσουν τη ζωή τους για εκείνον, όταν το ενδεχόμενο είναι μακριά. Αλλά στους ενάντιους

⁵ *Loc. cit.*: «Perché questi principi o comandano per loro medessimi o per mezzo delli magistrati: nello ultimio caso è piú debole e piú pericoloso lo stato loro.»

²³⁹ *Loc. cit.*: «al tutto con la volontà di quelli cittadini che a' magistrati sono preposti; e quali, maxime ne' tempi adversi, gli possono torre con facilità grande lo stato, o con abbandonarlo o con fargli contro.»

καιρούς, όταν το κράτος έχει ανάγκη τους πολίτες, τότε βρίσκονται λίγοι²⁴⁰. Ο ηγεμόνας δεν έχει ούτε τρόπο να δοκιμάσει πόσο πιστοί είναι οι υπήκοοί του, και πρόκειται άλλωστε για μια δοκιμή επικίνδυνη, γιατί μόνο μια φορά μπορούμε να το δοκιμάσουμε²⁴¹. Στο πλαίσιο αυτό, η μόνη εγγύηση επιτυχίας και σταθερότητας είναι, σε τελική ανάλυση, η ικανότητα –είναι δύσκολο να μιλήσουμε για *αρετή* στο σημείο αυτό– του ίδιου του ηγεμόνα, ο οποίος θα πρέπει να είναι *συνετός* και να *σκέφτεται τον τρόπο οι πολίτες [...]* να έχουν ανάγκη αυτόν και το κράτος, όχι μόνο στους ειρηνικούς καιρούς αλλά *ανεξάρτητα από τον χαρακτήρα της συγκυρίας*²⁴². Είναι λοιπόν μόνο βασιζόμενος στην ικανότητά του που καταφέρνει ο ηγεμόνας να βγει από το αδιέξοδο, να δαμάσει την τύχη και να φτάσει στη σταθερότητα, να επανεισάγει τον Καιρό στο ρεύμα του Χρόνου.

Ο καλύτερος τρόπος να συνοψίσουμε τα χαρακτηριστικά του ηγεμόνα του λαού είναι μάλλον να παρουσιάσουμε ολοκληρωμένο το σχήμα της δυναμικής σχέσης ανάμεσα στις χρονικότητες και την πολιτική δραστηριότητα, όπως αυτό διαγράφεται στην παρούσα ενότητα. Σε κάθε πόλη υπάρχουν δύο διαθέσεις, οι μεγάλοι και ο λαός. Όταν χάνεται η ισορροπία μεταξύ των δύο, η διάθεση που απειλείται επιδιώκει να παραδώσει την εξουσία σε κάποιο πρόσωπο που να την υπερασπιστεί έναντι της άλλης διάθεσης. Στην περίπτωση αυτή, ένας πολίτης μπορεί να αποκτήσει μια *πολιτική*

²⁴⁰ *Loc. cit.* : «non può fondarsi sopra quello che vede ne' tempi quieti, quando e ciptadini hanno bisogno dello stato: perchè allora ognun corre, ognun promette e ciascuno vuole morire per lui, quando la morte è discosto; ma ne' tempi adversi, quando lo stato ha bisogno de' ciptadini, allora se ne truova pochi».

²⁴¹ *Loc. cit.*: «E tanto più e questa experienza pericolosa, quanto la non si può fare se non una volta».

²⁴² *Loc. cit.* : «però uno principe savio debbe pensare uno modo per il qualle e sua ciptadini, sempre et in ogni qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui».

ηγεμονία. Η ηγεμονία αυτή είναι νέα και, κατά συνέπεια, ασταθής, αφού στο σχήμα του Machiavelli το νέο φαίνεται να συνεπάγεται πάντοτε αστάθεια -ο Καιρός δεν γίνεται αντιληπτός ως μέρος αλλά ως θραύσμα του Χρόνου. Για να διατηρήσει την εξουσία του ο νέος αυτός ηγεμόνας, δεν πρέπει να διστάσει να εργαλειοποιήσει τόσο τους μεγάλους όσο και τον λαό. Ωστόσο, ο λαός είναι περισσότερο διαχειρίσιμος, συνεπώς, ο ηγεμόνας θα πρέπει να θεμελιώσει την εξουσία του σε αυτόν και όχι στους μεγάλους. Ο βασικός λόγος για τον οποίο ο λαός κρίνεται ευκολότερα διαχειρίσιμος από τους μεγάλους είναι το γεγονός ότι η μοναξιά κρίνεται αναγκαία προϋπόθεση της άσκησης της εξουσίας, και όταν ο ηγεμόνας θεμελιώνει την εξουσία του στον λαό μένει πράγματι μόνος στην κορυφή της εξουσίας.

Όσον αφορά τον λόγο για τον οποίο η μοναξιά κρίνεται αναγκαία, πρόκειται στην πραγματικότητα για μια άλλη μορφή της ερήμωσης αυτής που παρουσιάστηκε ως αναγκαία για κάθε νέο ηγεμόνα. Είχαμε παρατηρήσει ότι κάθε νέος ηγεμόνας που συναντήσαμε ως εδώ, υποχρεώθηκε να παράγει την έρημο ως μέσο αναγκαίο για την εισαγωγή του νέου. Το ίδιο κάνει και ο λαϊκός ηγεμόνας αρχίζοντας με τη δημιουργία μιας ερήμου γύρω από τον εαυτό του. Σε αυτόν τον ου-τόπο μπορεί να κτίσει με ασφάλεια, δίχως να ανησυχεί για το παρελθόν, ο Καιρός του επιστρέφει τώρα στο ρεύμα του Χρόνου ως σημείο μηδέν από όπου η εξέλιξη ξαναρχίζει· η επ-ανάσταση ολοκληρώνεται χάρη στην απομόνωση.

3.2. Τα όπλα της μοναξιάς

3.2.1. Περί του Πολιτικού και του Στρατιωτικού

Το κεφάλαιο X εισάγει μια νέα ενότητα του *Ηγεμόνα*, η οποία εκτείνεται μέχρι το κεφάλαιο XIV και έχει ως θεματική την ισχύ των ηγεμονιών. Για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους της προηγούμενης ανάλυσής μας, τα κεφάλαια αυτά έχουν ως αντικείμενο την ένοπλη πλευρά του ηγεμόνα προφήτη. Φαίνεται ότι η συμπερίληψη ενός κεφαλαίου αφιερωμένου στις ιδιαιτερότητες των εκκλησιαστικών ηγεμονιών δεν χρησιμεύει τελικά παρά στο να υπογραμμίσει τον σκοπό του συγγραφέα, στο βαθμό που τονίζεται η χρήση της βίας ακόμη και από τον Πάπα. Ωστόσο, η σχέση ανάμεσα στο πολιτικό και στο στρατιωτικό παραμένει δυναμική.

Το συγκεκριμένο κεφάλαιο είναι μάλιστα παραδειγματικό όσον αφορά αυτή τη δυναμική σχέση μεταξύ στρατιωτικού και πολιτικού. Το κύριο κριτήριο για να κριθεί η δύναμη των ηγεμονιών είναι η ικανότητά τους να αμυνθούν χωρίς εξωτερική βοήθεια. Οι ηγεμόνες έχουν δύο τρόπους να υπερασπιστούν την επικράτειά τους. Ο πρώτος τρόπος είναι να *συγκεντρώσουν επαρκές στράτευμα και να δώσουν μάχη με όποιον έλθει να τους επιτεθεί*²⁴³. αυτή είναι η ιδανική λύση. Ο δεύτερος τρόπος να αμυνθούν είναι μέσω των οχυρώσεων. Ωστόσο, για να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά μια πολιορκία δεν αρκεί να έχουν κάνει τις απαραίτητες στρατιωτικές προετοιμασίες, πρέπει επίσης να είναι ευνοϊκή η πολιτική κατάσταση στο εσωτερικό της πολιορκούμενης πόλεως. Πάνω απ' όλα, ο ηγεμόνας δεν θα πρέπει να είναι *μισητός* στον λαό. Μάλιστα, η καλή προδιάθεση του λαού κρίνεται εξίσου σημαντική με το πυροβολικό ή τις προμήθειες. Έτσι, μεταξύ των προετοιμασιών των γερμανικών πόλεων εν όψει πολιορκίας, ο

²⁴³ *Ibid.*, σ. 106: «E per chiarire meglio questa parte, dico come io iudico coloro potersi reggere pers é medesimi che possono, o per abbondanzia di uomini o di danari, mettere insieme uno exercito iusto fare una giornata con qualunque viene ad assaltare.»

Machiavelli διακρίνει μία η οποία αποσκοπεί ειδικά στο να ικανοποιήσει τις ανάγκες των *πληβείων*.

Αν το κεφάλαιο X φαίνεται να υποδεικνύει ότι, όποια κι αν είναι η φύση της ηγεμονίας, η ασφάλειά της εξαρτάται και από την στρατιωτική της ισχύ, το κεφάλαιο XI επιμένει στο σημείο αυτό, υπενθυμίζοντας ότι ακόμη και ο ποντίφικας είναι αναγκασμένος να καταφύγει στη δύναμη των όπλων²⁴⁴. Ενώ υπόσχεται να συζητήσει τις εκκλησιαστικές ηγεμονίες γενικότερα, διαπιστώνουμε γρήγορα ότι πρόκειται για μιαν ιστορία του ποντιφικάτου την εποχή του Machiavelli. Έπειτα, αφού πρώτα σημειώνει -όχι χωρίς ειρωνεία, αλλά μήπως δεν κρύβεται πάντοτε κάποια αλήθεια πίσω από την ειρωνεία;- ότι *μόνον αυτές οι ηγεμονίες είναι λοιπόν ασφαλείς και ευτυχείς [...] αφού αναδεικνύονται και διατηρούνται από τον Θεό*²⁴⁵, ο συγγραφέας αναζητεί χωρίς άλλη καθυστέρηση τους αληθινούς λόγους για τους οποίους η *Εκκλησία, στο κοσμικό επίπεδο, έφτασε σε τέτοιο μεγαλείο*, δεδομένου κυρίως ότι, *πριν από τον Αλέξανδρο, οι ισχυροί της Ιταλίας, και non solum αυτοί που αποκαλούνταν ισχυροί, αλλά κι ο τελευταίος βαρόνος και σινιόρος, λίγη εκτίμηση της είχαν σε αυτόν τον κόσμο, ενώ σήμερα κάνει τον βασιλιά της Γαλλίας να τρέμει και μπόρεσε να τον διώξει από την Ιταλία κι οδήγησε και τους Βενετούς στην καταστροφή*²⁴⁶.

²⁴⁴ Όπως σημειώνει ο Paul Valadier, «le lecteur découvre non sans surprise que la survie de ces principautés, à y regarder de près, n'échappe pas aux manœuvres habituelles et aux vilenies propres à tout gouvernant» (Valadier P., *Machiavel et la fragilité du politique*, op.cit., σ. 33).

²⁴⁵ *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 110: «Solo adunque questi principati sono sicuri e felici [...] essendo exaltati e mantenuti da Dio.»

²⁴⁶ *Loc. cit.*: «Nondimanco, se alcuno mi ricercassi donde vienne che la Chies anel temporale sia venuta a tanta grandezza, - con ciò sia cosa che da Alexandro indrieto e potanti italiani, e non solum quelli che si chiamavano e potentati, ma ogni barone e signore benché mimino, quanto al temporale la existimava poco, et ora uno re di Francia ne trema, e lo ha possuto cavare di Italia e ruinare ' Viniziani.»

Οι λόγοι για τους οποίους το ποντιφικάτο παρέμενε ανίσχυρο ήταν κυρίως πολιτικοί: οι βαρόνοι της Ρώμης ήταν διχασμένοι σε δυο φατρίες, τους Orsini και τους Colonna, και οι συγκρούσεις μεταξύ των δύο είχαν σαν αποτέλεσμα την αποδυνάμωση της παπικής εξουσίας. Οι Πάπες δεν μπορούσαν να δώσουν λύση στο πρόβλημα εξαιτίας του σύντομου βίου τους. Η πολιτική κάθε νέου Πάπα ακύρωνε την πολιτική του προηγούμενου: *κι αν, για παράδειγμα, ο ένας είχε σχεδόν αφανίσει τους Colonna, ερχόταν ένας άλλος, εχθρός των Orsini, που τους επανέφερε, και δεν είχε χρόνο να αφανίσει τους Orsini*²⁴⁷. Ωστόσο, ο Αλέξανδρος VI και ο γιος του Borgia κατάφεραν να δώσουν μια ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα. Ο Machiavelli δεν μπαίνει εδώ σε λεπτομέρειες, αλλά μας έχει ήδη διηγηθεί τον τρόπο με τον οποίο ο Borgia εξόντωσε τόσο τους Orsini όσο και τους Colonna για να θεραπεύσει την αδυναμία του ποντιφικάτου.

Η επίλυση του πολιτικού προβλήματος άνοιξε και τον δρόμο για την επίλυση του στρατιωτικού προβλήματος. Για τον συγγραφέα, *η αλλαγή όσον αφορά τη θέση της κοσμικής εξουσίας της Εκκλησίας* οφειλόταν κατά κύριο λόγο στο χρήμα και τις δυνάμεις του Αλέξανδρου VI, όπως και στις ενέργειες του Borgia, του γιου του. Το χρήμα και η δύναμη των όπλων ήταν το κλειδί της επιτυχίας και του Πάπα Ιουλίου. Ωστόσο, η αναγκαία προϋπόθεση των στρατιωτικών επιτυχιών του ποντιφικάτου ήταν η επίλυση του πολιτικού προβλήματος: η Εκκλησία μπόρεσε να γίνει μεγάλη μέσω των όπλων, αλλά το μεγαλείο της εξαρτάται πάντα και από την ικανότητα του κάθε Πάπα να κρατήσει τις φατρίες των βαρόνων υπό έλεγχο. Με άλλα λόγια, ο Machiavelli υπογραμμίζει ότι θα ήταν όχι μόνον άσκοπο αλλά και επικίνδυνο να διακρίνουμε απολύτως το πολιτικό από το στρατιωτικό.

²⁴⁷ *Ibid.*, σ. 112: «e se, verbi gratia, l'uno aveva quasi spenti e Colonessi, surgeva un altro, inimico agli Orsini, che gli faceva risurgere e li Orsini non era a tempo spegnere.»

3.2.2. Περί του Στρατιωτικού και του Πολιτικού

Η δυναμική σχέση μεταξύ του πολιτικού και του στρατιωτικού γίνεται ακόμη σαφέστερη στο κεφάλαιο για τους μισθοφόρους που ακολουθεί. Στην πραγματικότητα ανάγεται σε αρχή η οποία φωτίζει αναδρομικά τα προηγούμενα κεφάλαια. Ο Machiavelli γράφει ότι *τα βασικά θεμέλια που πρέπει να έχουν όλα τα κράτη, τα παλαιά όπως και τα νέα ή τα μεικτά*, συνεπώς, τα θεμέλια όλων των ηγεμονιών που έχουμε συζητήσει ως εδώ, *είναι οι καλοί νόμοι και τα καλά όπλα*, φράση που μας παραπέμπει άμεσα στην εικόνα του ένοπλου προφήτη: *κι αφού δεν μπορεί να υπάρχουν καλοί νόμοι εκεί που δεν υπάρχουν καλά όπλα*, με άλλα λόγια, αφού όλοι οι άοπλοι προφύτες έχουν κακό τέλος, *κι εκεί που υπάρχουν καλά όπλα πρέπει να βρίσκονται και καλοί νόμοι*, εννοώντας ότι από την πολεμική αρετή προκύπτουν και οι καλοί θεσμοί —ο Machiavelli δεν κουράζεται να το επαναλαμβάνει— *θα αφήσω στην άκρη τους νόμους και θα μιλήσω για όπλα*²⁴⁸. Ας σημειώσουμε ότι, ήδη από αυτή την εισαγωγική φράση, η σημασία των όπλων τονίζεται μόνον αφού πρώτα ο αναγνώστης προειδοποιηθεί ότι θα ήταν σφάλμα να διαχωριστεί το ζήτημα των νόμων από εκείνο των όπλων· το ζήτημα των όπλων είναι πολιτικό ζήτημα, όπως ακριβώς και η πολιτική είναι ζήτημα ισχύος.

Το ζήτημα των μισθοφόρων που τίθεται είναι κι αυτό ένα ζήτημα τέτοιου τύπου, όπου το στρατιωτικό και το πολιτικό διασταυρώνονται. Για τον συγγραφέα υπάρχουν δύο είδη στρατού: *τα ίδια στρατεύματα και τα μισθοφορικά, ξένα ή μεικτά στρατεύματα*²⁴⁹. Τα μισθοφορικά και τα ξένα κρίνονται αμέσως *άχρηστα και επικίνδυνα*.

²⁴⁸ *Ibid.*, σ. 114: «E principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi come vecchi o mixti, sono le buone legge e le buone arme: e perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indietro el ragionare delle legge e parlerò delle arme.»

²⁴⁹ *Ibid.*, σ. 114: «Dico adunque che le arme con le quali uno principe difende el suo stato o le sono proprie, o le sono mercennarie o auxiliarie o mixte.»

Στο σημείο αυτό ο Machiavelli, πριν επιστρέψει στα ορθολογικά επιχειρήματα που χαρακτηρίζουν συνήθως την ανάλυσή του, εξαπολύει μια πραγματική ιερεμιάδα: ο λόγος για τον οποίο κανείς δεν θα έπρεπε να στηρίζει το κράτος του σε μισθοφόρους είναι πως *είναι διχασμένοι, φιλόδοξοι, απείθαρχοι, αναξιόπιστοι*. Έπειτα ο συγγραφέας, παρασυρμένος από τη ρητορική του ορμή, επαναλαμβάνεται: δεν του αρκεί να πει πως οι μισθοφόροι δεν έχουν πειθαρχία και προσθέτει πως είναι *τολμηροί μεταξύ φίλων και δειλοί μεταξύ εχθρών*, δεν του αρκεί να τους χαρακτηρίσει ανάξιους εμπιστοσύνης και προσθέτει πως είναι *χωρίς φόβο στο Θεό και άτιμοι στους ανθρώπους*. Και η ιερεμιάδα συνεχίζεται: *και αναβάλουν την καταστροφή όσο αναβάλουν και την επίθεση*, ένας τρόπος να επαναληφθεί ότι οι μισθοφορικοί στρατοί είναι δειλοί και αναξιόπιστοι *και στην ειρήνη σε ληστεύουν ενώ στον πόλεμο σε ληστεύουν οι εχθροί*, επαναλαμβάνεται λοιπόν ότι είναι είτε επικίνδυνοι είτε άχρηστοι *τίποτε άλλο δεν αγαπούν κι άλλο λόγο δεν έχουν να παραμείνουν στο στράτευμα από το μικρό μισθό τους, που δεν αρκεί να θέλουν να πεθάνουν για σένα*, επαναλαμβάνεται άρα για ακόμη μια φορά ότι είναι αναξιόπιστοι *θέλουν να είναι στρατιώτες σου όσο δεν κάνεις πόλεμο· αλλά με το που έρχεται πόλεμος, θέλουν να το σκάσουν ή να φύγουν*, επαναλαμβάνεται συνεπώς ότι είναι απείθαρχοι, αναξιόπιστοι και δειλοί. Ο συγγραφέας επιλέγει να μην κάνει απλώς μιαν ανάλυση αλλά να παράγει ένα λόγο παθιασμένο, κι αν ο Machiavelli παθιάζεται, ο λόγος δεν είναι η ανικανότητα των μισθοφόρων από σκοπιά καθαρά τεχνική αλλά ο ρόλος και η σημασία τους στο πολιτικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα, το ζήτημα των μισθοφόρων άπτεται ενός άλλου, ευαίσθητου ζητήματος: *για το θέμα αυτό δεν θα πρέπει να δυσκολευτώ πολύ να πείσω, γιατί σήμερα η μόνη αιτία που καταστρέφεται η Ιταλία είναι ότι βασίζεται εξολοκλήρου, εδώ και πολλά χρόνια, σε μισθοφορικούς στρατούς*²⁵⁰.

²⁵⁰ *Ibid.*, σ. 116: «Le mercennarie et auxiliaire sono inutile e pericolose; e se uno tiene lo stato suo fondato in su l'arme mercennarie, non starà mai fermo né sicuro, perché le sono disunite, ambiziose, senza disciplina, infedele, gagliarde infra gli amici, infra ' nimici vile: non timore di Dio, non fe' con li uomini; e tanto si differisce lo assalto, quanto si differisce lo assalto; e nella pace se' spogliato da l'loro, nella guerra dagli inimici. La cagione di questo è che le non hanno altro amore né altra cagione che le tenga in campo che un po' di stipendio, il quale non è sufficiente a fare che vogliano morire per te. Vogliono bene essere tua soldati mentre che tu non fai guerra; ma, come la guerra viene, o fuggirsi o andarsene. La qual cosa

Συνεπώς, ο βασικός λόγος για τον οποίο ο Machiavelli αντιτίθεται στους μισθοφόρους τόσο έντονα, πέρα από την προσωπική του εμπειρία²⁵¹, είναι πολιτικός και σχετίζεται με τον κύριο προβληματισμό του, την κατάσταση της Ιταλίας.

doverrei durare poca fatica a persuadere, perché ora la ruina di Italia non è causata da altro che per essersi per spazio di molti anni riposata tutta in sulle armi mercennarie.»

²⁵¹ Βλ. Dotti Ugo, *Machiavelli rivoluzionario, Vita e opere*, Ρώμη, Carrocci, 2003=*La révolution Machiavel*, μτφρ. Lenoir Rebecca, Bonchamp-lès-Laval, Millon, 2003 (2006), σσ. 49-50, σ.56, σ.59.

3.2.3. Από τις αρχές στους *ordini*

Με την ανάγνωση του υπολοίπου του κεφαλαίου XII, διαπιστώνουμε ότι, σε τελική ανάλυση, δεν είναι πολιτικής φύσεως μόνο το κύριο αλλά και όλα τα επιχειρήματα που επικαλείται ο Machiavelli ενάντια στη χρήση μισθοφόρων. Υπάρχουν δύο επιχειρήματα σχετικά με την *αποτυχία* των μισθοφορικών στρατών. Το πρώτο αφορά την αναξιοπιστία τους και το δεύτερο τον *ordine*, τον τρόπο οργάνωσή τους.

Η αναξιοπιστία, η προδοτική φύση των μισθοφορικών στρατών, καταδεικνύεται με μια πληθώρα ιστορικών παραδειγμάτων. Από τη Θήβα και τον Φίλιππο τον Μακεδόνα μέχρι το Μιλάνο και τον Sforza, από τους Φλωρεντίνους και τον Paolo Vitelli μέχρι τους Βενετούς, θα λέγαμε πως οι μισθοφόροι κρίνονται υπεύθυνοι για όλα τα δεινά της ιστορίας. Ωστόσο, το κεντρικό επιχείρημα είναι μάλλον απλό: οι αρχηγοί των μισθοφόρων είτε δεν είναι *άνθρωποι ξεχωριστοί*, και συνεπώς οδηγούν τον μισθωτή τους στην καταστροφή του, είτε είναι *άνθρωποι ξεχωριστοί* και, στην περίπτωση αυτή, *δεν μπορείς να βασιστείς πάνω τους, γιατί πάντοτε επιδιώκουν τη δική τους καταξίωση, είτε τσακίζοντας εσένα, τον αφέντη τους, είτε κάποιον άλλον που δεν σκόπευες*²⁵². Με άλλα λόγια, το πρόβλημα με τους μισθοφόρους, το χαρακτηριστικό που τους κάνει ακατάλληλους να στηρίξουν τόσο την εξουσία ενός ηγεμόνα όσο και μιας Πολιτείας, είναι η δυσχρηστία τους. Ακόμη και όταν είναι ικανοί και μπορούν να κερδίσουν μάχες, δεν μπορούν να κερδίσουν τον πόλεμο για τους μισθωτές τους, για τον απλό λόγο ότι δεν είναι στο συμφέρον τους: οι μισθοφόροι υπηρετούν δική τους ατζέντα.

Οι αδυναμίες των *ordini* των μισθοφορικών σωμάτων έχουν κι αυτές την ίδια αιτία, το πρόβλημα είναι ότι δεν υπακούουν στις αναγκαιότητες του πολέμου αλλά στα συμφέροντα των επαγγελματιών στρατιωτών. Ο Machiavelli αναφέρει μια σειρά προβλήματα αυτού του τύπου, τα οποία καταδεικνύουν την απουσία πειθαρχίας ή και

²⁵² *Ibid.*, σ. 116: «non te ne puoi fidare, perché sempre aspireranno alla grandezza propria o con lo opprimere te, che gli se' patrone, o con lo opprimere altri fuori della tua intenzione.»

βούλησης για μάχη και νίκη, ξεκινώντας από την παραμέληση του πεζικού, το οποίο, όπως γνωρίζουμε, είναι το αγαπημένο του στρατιωτικό όπλο. Αυτό που είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον σε αυτό το απόσπασμα είναι μια χαρακτηριστική αντιστροφή της προγενέστερης επιχειρηματολογίας, αντιστροφή η οποία ενισχύει τη θέση μας για τη δυναμική σχέση μεταξύ του πολιτικού και του στρατιωτικού. Τα επιχειρήματα για την αναξιοπιστία των μισθοφόρων περιέγραφαν τη σχέση πολιτικού και στρατιωτικού τονίζοντας το πολιτικό, στο βαθμό που σκοπός ήταν να καταδειχθεί ότι ακόμη και η νίκη μπορεί να δημιουργήσει πρόβλημα αν έχει κερδηθεί με μισθοφόρους. Τα επιχειρήματα σχετικά με τους *ordini* των μισθοφόρων περιγράφουν αντιστρόφως τη σχέση πολιτικού και στρατιωτικού, τονίζοντας το στρατιωτικό, στο βαθμό που σκοπός είναι να καταδειχθεί όχι μόνον ότι η λάθος στρατιωτική οργάνωση μπορεί να έχει θλιβερά πολιτικά αποτελέσματα (*οδήγησαν την Ιταλία στη σκλαβιά και την ατίμωση*), αλλά και ότι η στρατιωτική οργάνωση μπορεί να είναι αποτελεσματική μόνον όταν ικανοποιούνται και οι πολιτικές προϋποθέσεις: ο λόγος για τον οποίο οι μισθοφόροι παραμέλησαν τόσο το πεζικό όσο και κάθε άλλη καλή στρατιωτική συνήθεια δεν είναι η άγνοια ή η απροσεξία αλλά το γεγονός ότι *μην έχοντας κράτος και ζώντας από τη δουλειά αυτή*, μοναδικός σκοπός τους ήταν να αποφύγουν τον κόπο και τους κινδύνους.

Η επιχειρηματολογία για τους ξένους στρατούς, η οποία εκτίθεται στο επόμενο κεφάλαιο, το XIII, είναι παρόμοια:

*Τέτοιο στρατοί μπορεί να είναι καλοί και χρήσιμοι για τους εαυτούς τους, αλλά για αυτόν που τους προσκαλεί είναι σχεδόν πάντοτε ζημιογόνοι: αν χάσουν, χάνεσαι, αν κερδίσουν, είσαι στο έλεος τους*²⁵³

Θεωρούνται μάλιστα χειρότεροι ακόμη και από τους μισθοφορικούς στρατούς:

²⁵³ *Ibid.*, σ. 124: «Queste arme possono essere buone et utile per loro medisme, ma sono, per chi le chiama, quasi sempre dannose: perché, perdendo, rimani disfatto; vincendo, resti loro prigioniero.»

εκείνος λοιπόν, που θέλει να μπορεί να νικήσει, ας φυλάγεται από τέτοια στρατεύματα, γιατί είναι πολύ πιο επικίνδυνα κι από τα μισθοφορικά. Αφού, στη δική τους περίπτωση, η συνομοσία έχει γίνει εκ των προτέρων, είναι ενωμένα και υπακούν σε άλλους²⁵⁴

Τα ξένα στρατεύματα θεωρούνται λοιπόν επικίνδυνα και αυτά, κυρίως για πολιτικούς λόγους, αφού το επιχείρημα είναι ότι δεν μένουν ποτέ πιστά σε αυτόν που επιζητεί τη βοήθειά τους αλλά υπακούν πάντοτε στον πρώτο τους αφέντη.

Η κριτική αυτή του Machiavelli για τους μισθοφορικούς και ξένους στρατούς δεν είναι ιδιαίτερα παράδοξη από την οπτική της ουμανιστικής σκέψης. Αυτό που είναι πιο ενδιαφέρον είναι οι λεπτομέρειες της επιχειρηματολογίας του. Δεν βασίζεται αποκλειστικά στην υπόμνηση ιστορικών παραδειγμάτων, δεν αρκείται στην κριτική στο επίπεδο της ηθικής και των αρχών, δεν επικαλείται τη *virtù* των ένοπλων πολιτών (δεν μπορεί να το κάνει αφού η θεματική του εδώ είναι οι ηγεμονίες). Στηρίζεται αντιθέτως, σε μια ανάλυση των εμπλεκόμενων συμφερόντων και, κάτι ακόμη σημαντικότερο, ασχολείται με τον τρόπο με τον οποίο τα συμφέροντα αυτά αποκρυσταλλώνονται σε *ordini*. Η σημασία που αποδίδεται στη συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα στο πολιτικό διακύβευμα και την ακριβή μορφή των θεσμών που το εκφράζουν, είναι μια ιδιαιτερότητα της σκέψης του Machiavelli, που σκέφτεται ως *uomo di stato*, η οποία είναι σε μεγάλο βαθμό υπεύθυνη για την απομάκρυνσή του από την ουμανιστική σκέψη -για να μη μιλήσουμε για τη χριστιανική σκέψη. Διακήρυξε ήδη ότι μια νέα εξουσία θα πρέπει να θεμελιώνει νέους θεσμούς, κι αφού μελέτησε εδώ τον στρατό και ως θεσμό, είναι μάλλον φυσικό το να διακηρύσσει τώρα ότι μια νέα εξουσία χρειάζεται και νέο στρατό.

²⁵⁴ *Ibid.*, σ. 124, σ. 126: «Colui adunque che vuole non potere vincere, si vaglia di queste arme, perché sono molto più pericolose che le mercennarie. Percé in queste è la congiura fatta: sono tutte unite, tutte volte alla obbedienza d'altri».

3.2.4. Ένας νέος στρατός για μια νέα τάξη πραγμάτων

Συνεπώς, όλα αυτά τα επιχειρήματα γύρω από τα μισθοφορικά και ξένα στρατεύματα ακολουθούν λίγο-πολύ τη γραμμή της ουμανιστικής σκέψης και δεν ξαφνιάζουν, με την εξαίρεση βέβαια της επιμονής πάνω στη σχέση μεταξύ των συμφερόντων και της έκφρασης τους στο επίπεδο των *ordini*. Αυτό που φαίνεται σημαντικότερο για τη δική μας οπτική είναι το συμπέρασμα στο οποίο φτάνει ο Machiavelli στο τέλος του κεφαλαίου, όπου διασαφηνίζεται το τι ακριβώς θα έπρεπε να εκφράζεται από τους στρατιωτικούς θεσμούς στην περίπτωση ενός νέου ηγεμόνα. Για να αναδείξει μάλιστα το συμπέρασμα αυτό, ο συγγραφέας χρησιμοποιεί μια ηχηρή μεταφορά, μέσα από τη Βίβλο:

Όταν ο Δαβίδ προσφέρθηκε στον Σαούλ να πάει να πολεμήσει τον Γολιάθ, τον Φιλιστίνο που είχε απευθύνει την πρόκληση, ο Σαούλ, για να του δώσει θάρρος, τον όπλισε με τα δικά του όπλα. Ο Δαβίδ, αφού πρώτα τα φόρεσε, τα αρνήθηκε λέγοντας ότι με αυτά δεν θα μπορούσε να δείξει την αξία του. Ήθελε να πάει να αντιμετωπίσει τον εχθρό με τη σφεντόνα και το μαχαίρι του. Στο τέλος, τα όπλα που ανήκουν σε άλλον, ή πέφτουν στη γη ή σε βαραίνουν ή σε περιορίζουν.²⁵⁵

Το συμπέρασμα αυτό αποτελεί ένα πολύ καλό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζει το στρατιωτικό ζήτημα ο Machiavelli: δεν το βλέπει ως απομονωμένο ή τεχνικό ζήτημα, το αναλύει στο ίδιο πνεύμα με το ζήτημα του νόμου και της πολιτικής γενικότερα. Τα σχόλιά του για τους μισθοφορικούς και ξένους

²⁵⁵ *Ibid.*, σ. 128: «Offerendosi David a Saul d'andare a combattere con Golia provocatore filisteo, Saul per dargli animo lo armò dell'arme sua: le quali David, come l'ebbe indosso, recusò, dicendo con quelle non si potere bene valere di sé stesso; e però voleva trovare el nimico con la sua fromba e con il suo coltello. Infine, le arme di altri o le ti caggiono di dosso o le ti pesano o le ti stringono.»

στρατούς προσαρμόζονται προσεκτικά στο γενικότερο σχήμα της σκέψης του. Για να κατασκευάσει καλά θεμέλια για την εξουσία του, ο ηγεμόνας θα πρέπει να είναι μόνος. Αυτή η απομόνωση, η οποία εκτείνεται σε όλα τα πεδία, κυριαρχεί φυσικά και στο στρατιωτικό πεδίο: ο ηγεμόνας θα πρέπει να είναι μόνος και αδιαφιλονίκητος κύριος των στρατευμάτων. Θα πρέπει επίσης να εκμηδενίσει τους παλαιότερους στρατούς και να κατασκευάσει νέους, όπως έκαναν ο Borgia και ο Ιέρωνας των Συρακουσών, ο οποίος, όταν αποφάσισε να απαλλαγεί από τους μισθοφόρους, *τους πετσόκοψε*.

Αν μελετήσουμε προσεκτικά το επιχείρημα αυτό, μπορούμε να διακρίνουμε στο βάθος ένα άλλο, πιο θεμελιώδες, που μας είναι οικείο: το στρατιωτικό ζήτημα τίθεται με όρους διαχειρισιμότητας. Όπως είδαμε, ο Machiavelli προσέγγισε ήδη το ζήτημα των μεγάλων και του λαού με όρους διαχειρισιμότητας και έφτασε στο συμπέρασμα ότι το δύσχρηστο υλικό θα πρέπει να μετατραπεί σε υλικό αδρανές προκειμένου η καινοτομία να είναι εφικτή και διαρκής. Είδαμε επίσης, σε ένα γενικότερο επίπεδο, ότι, για τον Machiavelli, τα καλά θεμέλια απαιτούν συνήθως να προηγηθεί η ισοπέδωση του προηγούμενου κτιρίου. Η επιμονή του Machiavelli στην ανάγκη να εκμηδενιστούν οι παλαιότεροι στρατοί γίνεται καλύτερα κατανοητή αν την δούμε υπό αυτή την οπτική. Εκ πρώτης όψεως, ο σφαγιασμός των παλαιότερων στρατευμάτων μοιάζει μάλλον με κίνηση που χαραμίζει δυνάμεις πιθανώς χρήσιμες. Αλλά στα μάτια του Machiavelli, οι ενέργειες του Borgia και του Ιέρωνα είναι παραδείγματα καινοτομίας, και η καινοτομία για τον Φλωρεντίνο συγγραφέα θα πρέπει να είναι ολοκληρωτική, ριζική, και να ξεκινά με την εκμηδένιση του παρελθόντος.

Κατά συνέπεια, τα επιχειρήματα του Machiavelli για τα στρατιωτικά ζητήματα, μολονότι εκ πρώτης όψεως φαίνονται να είναι πρακτικής φύσεως, στην πραγματικότητα βρίσκονται σε άμεση σχέση με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται την ιστορία, υπακούν στον τρόπο που αντιλαμβάνεται την καινοτομία και τον αντίστοιχο ρόλο του ηγεμόνα. Με άλλα λόγια, αυτό που επιτρέπει στον Machiavelli να υιοθετήσει στον *Ηγεμόνα* τα εχθρικά προς τα μισθοφορικά και ξένα στρατεύματα επιχειρήματα που υιοθετεί, επιχειρήματα ρεπουμπλικανικά στην προέλευση και τη λογική τους, είναι αυτό που αποκαλέσαμε δόγμα της απομόνωσης του ηγεμόνα, το οποίο, όπως

θυμόμαστε, προκύπτει με τη σειρά του από τον τρόπο με τον οποίο ο ηγεμόνας τοποθετείται στην Ιστορία²⁵⁶.

Το τελευταίο κεφάλαιο αυτής της ενότητας του *Ηγεμόνα*, της αφιερωμένης στον πόλεμο, είναι το κεφάλαιο XIV, το οποίο έχει χαρακτήρα συμπεράσματος. Ο συγγραφέας υπογραμμίζει εδώ εμφατικά ότι ο πόλεμος θα πρέπει να είναι η κύρια ενασχόληση του ηγεμόνα, *ένας ηγεμόνας δεν πρέπει να λοιπόν έχει άλλη ενασχόληση και άλλη σκέψη, και δεν πρέπει να επιλέγει άλλη τέχνη, παρά μόνο τον πόλεμο*. Προφανώς, ο Machiavelli δεν είναι συγγραφέας προσανατολισμένος αποκλειστικά στον πόλεμο, γνωρίζει πολύ καλά ότι η τέχνη του πολιτικού είναι πολύπλοκη και λεπτή. Ωστόσο, πρόκειται για έναν πραγματιστή συγγραφέα, ο οποίος, από την πεσιμιστική του

²⁵⁶ Για τον Claude Lefort, τα σχόλια αυτά του Machiavelli για τα μισθοφορικά και ξένα στρατεύματα θα πρέπει να θεωρηθούν ως τοποθέτηση υπέρ ενός «στρατού πολιτών» (Lefort C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, op.cit., σσ. 392-393). Στην παρατήρηση αυτή, ο Claude Lefort θεμελιώνει το ακόλουθο συμπέρασμα: «La thèse ébauchée d'une armée de citoyens fait donc précisément écho à celle d'un Etat fondé sur le peuple. Et ainsi semble s'accomplir le mouvement inauguré par le septième chapitre, dont nous disions qu'il restituait au pouvoir sa fonction sociale» (*ibid.*, σ. 393). Είναι αλήθεια ότι, γενικότερα μιλώντας, ο Machiavelli είναι υπέρ της δημιουργίας ενός «στρατού πολιτών», ωστόσο, αυτό δεν ισχύει στον *Ηγεμόνα*, διότι στον *Ηγεμόνα* δεν υπάρχουν πολίτες. Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του ίδιου του Claude Lefort: «Si nous étions tentés de définir l'accord établi entre le prince et ses sujets dans les termes d'un contrat –une partie apportant le bénéfice de sa protection tandis qu'en échange l'autre s'engage à obéir-, l'évocation de la naïveté populaire dissiperait nos illusions. Sans doute la masse trouve-t-elle son avantage à servir un prince qui lui garantisse la sécurité, mais, en lui prêtant son soutien, elle ne sait pas ce qu'elle fait. Alors qu'elle lutte pour ne pas être opprimée, elle se prépare à une oppression d'un nouveau genre» (*ibid.*, σ. 384). Με άλλα λόγια, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, ο λαός εργαλειοποιείται, η αντικειμενική του συμμαχία με τον ηγεμόνα παραμένει ασταθής και σε καμία περίπτωση δεν του προσφέρει τη θέση «πολίτη». Ο ηγεμόνας στο *De principatibus* χρειάζεται μόνον υπηκόους, όσο γίνεται πιο υπάκουους. Είναι αλήθεια ότι λαμβάνει υπόψη τους «κοινωνικούς συσχετισμούς» αλλά το νόημα της πολιτικής του δεν βρίσκεται εκεί και ο στρατός του δεν είναι παρά στρατός υπηκόων.

ανθρωπολογία -ή ίσως την «κοινωνιολογική» του σκέψη- οδηγείται στη βαθιά πεποίθηση ότι η πολιτική είναι πρώτα και κύρια ένα παιχνίδι εξουσίας. Και, σε τελική ανάλυση, το θεμέλιο της εξουσίας είναι η δύναμη των όπλων, η τέχνη του πολέμου είναι η μόνη τέχνη που αρμόζει σε αυτόν που κυβερνά, διότι έχει τέτοια αξία, που όχι μόνο διατηρεί στη θέση τους όσους γεννιούνται ηγεμόνες αλλά, πολλές φορές, ανεβάζει στη θέση αυτή απλούς ιδιώτες²⁵⁷.

Στην ανάλυσή μας θελήσαμε να αναδείξουμε την «προφητική» όψη του πολιτικού στον Machiavelli. Καταρχάς, για να πετύχουμε μια ερμηνεία πληρέστερη, αφού παραμελώντας αυτήν την όψη θα φαινόταν δυσνόητο ένα μεγάλο μέρος της σκέψης του συγγραφέα. Κατά δεύτερον, γιατί αυτή η «πιο πολιτική» όψη του πολιτικού σχετίζεται άμεσα με τα βασικά ερωτήματα που θέσαμε στην αφετηρία, στο βαθμό που σχετίζεται με το ζήτημα των χρονικοτήτων, το οποίο μας χρησιμεύει ως οπτική υπό την οποία αναδεικνύονται τα αδιέξοδα της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Ωστόσο, δεν θα θέλαμε να αρνηθούμε ή να υποτιμήσουμε τη σημασία της ωμής βίας στο έργο του Μακιαβέλι - αυτό άλλωστε θα ήταν αδύνατο δίχως να εκβιάσουμε τα κείμενα. Η εξουσία στο έργο του Φλωρεντίνου είναι αναγκαία ένοπλη, ο μακιαβελικός ηγεμόνας δεν μπορεί ούτε να γίνει ούτε να παραμείνει ηγεμόνας εάν δεν είναι ένοπλος, ο μακιαβελικός προφήτης είναι ο Μωυσής και όχι ο Savonarola, το μοντέλο του Machiavelli είναι ο Borgia και όχι ο Soderini. Ωστόσο, όσο κι αν τα όπλα είναι αναγκαία προϋπόθεση της άσκησης της εξουσίας, δεν επαρκούν· είναι νοητά και αποτελεσματικά μόνο στο πλαίσιο της μοναχικής πορείας του ηγεμόνα στην Ιστορία.

²⁵⁷ *Le Prince; De principatibus, op.cit.*, σ. 130: «Debbe dunque uno principe non avere altro obbietto né altro pensiero néprehendere cosa alcuna per sua arte, fuor della guerra et ordini e disciplina di epsa: perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda, et è di tanta virtù che non solamente mantiene quelli che sono principi, ma molte volte fa gli uomini di privata fortuna salire a quello grado.»

3.3. Η μοναχική πορεία

3.3.1. *Verità effettuale della cosa*

Το κεφάλαιο XV εισάγει μια νέα ενότητα κεφαλαίων. Πράγματι, αν η δύναμη των όπλων είναι ο ένας από τους δύο πυλώνες της εξουσίας, ο άλλος είναι αναμφίβολα ο πολιτικός πραγματισμός, στον οποίο είναι αφιερωμένο αυτό το τμήμα του *Ηγεμόνα*, όπου ο Machiavelli έρχεται συνειδητά σε αντιπαράθεση με το σύνολο της παράδοσης που συνιστούν τα «Κάτοπτρα ηγεμόνων»²⁵⁸ :

επειδή γνωρίζω ότι πολλοί έχουν γράψει για αυτό το θέμα,
φοβάμαι μήπως, γράφοντας κι εγώ, θεωρηθώ τολμηρός όσο
απομακρύνομαι από τη λογική των άλλων²⁵⁹

Ο λόγος για τον οποίο ο συγγραφέας απομακρύνεται από την *ordini delli altri* είναι το γεγονός ότι αντιστρέφει την κυρίαρχη λογική προκειμένου να υποστηρίξει τον πραγματισμό που εκπροσωπεί ο ίδιος. Η λογική των «κατόπτρων ηγεμόνων» ήταν απαγωγική, γινόταν πρώτα συζήτηση για τις ηθικές αξίες και στη συνέχεια ετίθετο ως καθήκον του ηγεμόνα να τις εφαρμόζει, η πορεία που ακολουθούσαν ήταν από τον κόσμο των ιδεών προς την πραγματικότητα προκειμένου η τελευταία να διαμορφωθεί σύμφωνα με την εικόνα του πρώτου. Ο Machiavelli ακολουθεί διαφορετική πορεία, στηρίζεται στην πραγματικότητα προκειμένου να αρχίσει μια δύσκολη άνοδο προς μια

²⁵⁸ Για το λογοτεχνικό αυτό είδος βλ. Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought=Τα Θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, *op.cit.*, σσ. 68-95· Senellart Michel, *Les Arts de gouverner*, Παρίσι, Seuil, Paris, 1995, σσ. 215-230.

²⁵⁹ *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 136: «E perché io so che molti di questo hanno scripto, dubito, scrivendone ancora io, non essere presumptuoso, partendomi maxime, nel disputare quasta materia, dalli ordini delli altri.»

νέα ηθική, και είναι σ' αυτό το πλαίσιο που γράφει τις γνωστές γραμμές που ακολουθούν:

επειδή η πρόθεσή μου είναι να γράψω κάτι χρήσιμο για όποιον
ακούει, μου φάνηκε καλύτερο να ακολουθήσω την
πραγματικότητα ως έχει αλήθεια και όχι την εικόνα που έχουμε
γι' αυτήν²⁶⁰

²⁶⁰ *Ibid.*, σ. 136: «Ma sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di epsa.». Για τις γραμμές αυτές, ο Claude Lefort σημειώνει ότι: «Une fois encore, il faut revenir à la lettre du discours machiavélien sans rien en omettre pour repérer la question. Mon intention, note l'auteur, au début du quinzième chapitre, étant d'écrire chose utile à qui entend, il m'apparût plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination ; c'est dire que le vrai commande l'utile ; mais c'est aussi avertir que cette vérité est universelle et ne saurait se convertir au profit d'un seul. L'utilité de la chose dite, devons-nous comprendre, ne se confond pas avec l'utilité d'un particulier [...] n'est-ce pas qu'une société dans laquelle elle [la critique de la morale politique conventionnelle] serait devenue sensible à un petit nombre –ceux-là dont l'intervention est décisive-, aurait une autre qualité que la société présente fascinée par ses mythes?» (Lefort C., *Le travail de l'œuvre Machiavelli*, *op.cit.*, σσ. 405-406). Αληθεύει ότι η αλήθεια αυτή, την οποία μοιράζεται ο Machiavelli, μπορεί να φανεί χρήσιμη σε πολλούς, αλλά δεν θα λέγαμε ότι μπορεί από μόνη της να ωφελήσει το σύνολο της κοινωνίας μόνο και μόνο γιατί είναι αλήθεια. Ας πάρουμε την περίπτωση ενός εγχειριδίου βασανιστηρίων, θα μπορούσαμε αλήθεια να υποστηρίξουμε ότι μια κοινωνία στην οποία «il serait devenue sensible à un petit nombre –ceux-là dont l'intervention est décisive-, aurait une autre qualité que la société présente fascinée par ses mythes»; Ο Claude Lefort πέφτει στο παράδοξο αυτό στην προσπάθειά του να υποστηρίξει ότι, κατά βάθος, ο Machiavelli ενδιαφέρεται για το κοινό καλό. Μπορεί όντως να ενδιαφέρεται, όμως η *verità effettuale* που παρουσιάζει είναι χρήσιμη στο κοινό καλό μόνο στο βαθμό που ανάγει σε «αλήθεια» αυτό που ο Machiavelli θεωρεί ο ίδιος ως ωφέλιμο για το κοινό καλό. Για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Maurizio Viroli, «He pursues truth, but his truth is always a partisan truth ; always a truth coloured, amplified, ornate, and interested ; and at times it is not a truth at all –a liberty which a scientist can never allow himself, but which an orator is surely permitted to take.», (Viroli Maurizio, *Machiavelli*,

Η διάκριση ανάμεσα στο Είναι –την *πραγματικότητα* ως έχει αλήθεια– και το Δέον είναι βαθιά²⁶¹, ο συγγραφέας δεν μας αφήνει καμία αμφιβολία επί του θέματος: *πολλοί φαντάστηκαν Πολιτείες και ηγεμονίες που ποτέ δεν τις είδαμε και δεν υπήρξαν πραγματικά. Πράγματι, πόσο μεγάλη είναι η απόσταση ανάμεσα στον τρόπο που ζούμε και τον τρόπο που θα έπρεπε να ζούμε. Μεταξύ του Είναι και του Δέοντος υπάρχει διχοτόμηση, και οι συνέπειες είναι καταλυτικές, εκείνος που εγκαταλείπει αυτό που κάνουμε στο όνομα αυτού που θα έπρεπε να κάνουμε, προξενεί μάλλον την καταστροφή και όχι την αυτοσυντήρησή του*²⁶².

Φτάνουμε έτσι σε ηθικούς προβληματισμούς που μας θυμίζουν την προβληματική που συναντήσαμε όταν παρουσιάσαμε τις τέσσερις φιγούρες ηγεμόνων:

*γιατί αν ένας άνθρωπος ήθελε σε όλα να είναι καλός, ανάμεσα σε
τόσους που δεν είναι, θα τραβούσε σίγουρα στην καταστροφή του.
Ο ηγεμόνας, αν θέλει να διατηρήσει τη θέση του, είναι ανάγκη να*

op.cit., σ. 3). Εν συντομία, θα ήταν ίσως πιο φρόνιμο να θεωρήσουμε ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μια πολεμική χρήση της «αλήθειας».

²⁶¹ Όπως σημειώνει ο Paul Valadier, «La fixation sur le seul devoir-être égare en faisant méconnaître la distance entre ce que l'idéal propose et ce qui est effectivement suivi par les hommes ; il ne s'agit pas de nier l'importance du devoir-être, mais il convient essentiellement de ne pas minimiser la distance, l'écart, voire les contradictions entre devoir-être et réalité.» (Valadier P., *Machiavel et la fragilité du politique*, *op.cit.*, σ. 68).

²⁶² *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 136: «molti su sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né consciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa, per quello che si doverrebbe fare, impara più presto la ruina che la perservazione sua.»

*μάθει να μην είναι καλός, και να χρησιμοποιεί ή όχι την
καλοσύνη ανάλογα με την αναγκαιότητα*²⁶³

Το απόσπασμα αυτό παραπέμπει προφανώς στις θέσεις που διατύπωσε ο συγγραφέας αναφορικά με τα *καλώς καμωμένα εγκλήματα*, μόνο που η σχετικοποίηση της ηθικής -στην οποία ο Machiavelli οδηγήθηκε αρχικά μέσω της σύγκρισης μεταξύ των ενεργειών των προφητών και των κακούργων, και μέσω της σταδιακής μετατόπισης από τον Μωυσή στον Ιέρωνα -παρουσιάζεται τώρα ανοιχτά ως *πραγματικότητα*.

Αν θέλαμε να δώσουμε μια πιο σύντομη παρουσίαση της πορείας του Machiavelli, θα λέγαμε ότι περνάει τρία στάδια. Καταρχάς, διατυπώνει μιαν εργαλειακή ηθική, διατύπωση στην οποία φτάνει μέσα από την προσεκτική διαχείριση ιστορικών και ημι-μυθικών παραδειγμάτων, ενώ ταυτόχρονα σχετικοποιεί την ηθική· μια σχετικοποίηση η οποία, από την πλευρά της, προκύπτει μέσω του καθοριστικού ρόλου που αποδίδεται στον συγχρονισμό, στη διαχείριση των χρονικοτήτων. Το δεύτερο στάδιο είναι μια αναβάθμιση της εμπειρίας σε σχέση με την θεωρία, αναβάθμιση η οποία προετοιμάζεται προσεκτικά μέσω της υπενθύμισης -στα σχετικά με τον πόλεμο κεφάλαια- της σημασίας της ωμής βίας. Με άλλα λόγια, μια από τις λειτουργίες των πέντε κεφαλαίων γύρω από τον πόλεμο, από τη σκοπιά αυτή, είναι να προετοιμάσει το πνεύμα του αναγνώστη για την αναγωγή της *verità effettuale della cosa* σε βασική προϋπόθεση της σκέψης γύρω από την πολιτική δραστηριότητα. Το τρίτο στάδιο της σκέψης του συγγραφέα είναι η σύνδεση ανάμεσα σε αυτή την «πραγματικότητα» και το πιο κανονιστικό περιεχόμενο της εργαλειακής και εργαλειοποιημένης ηθικής, η οποία επιτρέπει να τεθεί το ζήτημα της αναγκαίας απομόνωσης του ηγεμόνα, που τώρα συλλαμβάνεται ως ον υπεράνω του Νόμου και, υπό αυτή την έννοια, ως υπεράνθρωπος. Το τελευταίο αυτό στάδιο -η σύνδεση της *verità effettuale della cosa* με την εργαλειακή

²⁶³ *Ibid.*, σ. 136: «perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono et usarlo e non usarlo secondo la necessità.»

ηθική- είναι η λειτουργία των κεφαλαίων XV-XXIV, ενότητα που εισάγεται από το κεφάλαιο XV.

3.3.2. Η εργαλειακή ηθική

Το κεφάλαιο XVI συζητά για τη γενναιοδωρία και τη φειδώ. Η πρώτη γραμμή περιλαμβάνει ήδη μια διάκριση η οποία υπονοήθηκε και στο κεφάλαιο XV. Σκοπός δεν είναι να έχει κανείς το οποιαδήποτε γνώρισμα αλλά να δίνει την εντύπωση ότι το έχει, άρα *καλό θα ήταν να θεωρείται γενναιοδωρος*²⁶⁴ (η υπογράμμιση δική μας). Το ζήτημα αυτό, το ζήτημα της τήρησης των φαινομένων, είναι ένα ζήτημα διαχείρισης, αλλά και καταστάσεων και στιγμής. Μάλιστα, αν θυμηθούμε τα κεφάλαια VIII και IX, αντιλαμβανόμαστε ότι το μοντέλο το οποίο ακολουθεί εδώ ο Machiavelli είναι μια μείξη μεταξύ, από τη μια, του μοντέλου του ηγεμόνα που πρέπει να θεμελιώνει την εξουσία του στον λαό -του μοντέλου της απομόνωσης λοιπόν, στο βαθμό που σε τελική ανάλυση ο λόγος για τον οποίο ο ηγεμόνας συμμαχεί με τον λαό είναι για να κατασκευάσει ευκολότερα την απομόνωση του- και, από την άλλη, του μοντέλου των *καλώς καμωμένων εγκλημάτων*.

Ας παραθέσουμε τα λόγια του Machiavelli για τα εγκλήματα:

Πιστεύω ότι αυτό σχετίζεται με το αν τα εγκλήματα διαπράττονται καλώς ή κακώς. Καλώς καμωμένα μπορούμε να χαρακτηρίσουμε –αν γίνεται να πούμε καλό για το κακό- αυτά που γίνονται με τη μιά, από ανάγκη για ασφάλεια· κι αν έπειτα δεν επιμένουμε, αλλά τα μετατρέπουμε, όσο γίνεται, προς όφελος των υπηκόων. Κακώς καμωμένα είναι εκείνα που, ενώ στην αρχή είναι μικρά, με τον καιρό φουντώνουν αντί να σβήνουν [...] Γιατί οι προσβολές πρέπει να γίνονται όλες μαζί, για να τις γεύονται

²⁶⁴ *Ibid.*, σ. 138: «sarebbe bene essere tenuto liberale».

λιγότερο συχνά, ενώ οι ευεργεσίες πρέπει να γίνονται αγάλι-
αγάλι για να τις γέυονται καλύτερα²⁶⁵ [η υπογράμμιση δική μας]

Και τώρα ας επιστρέψουμε στη γενναιοδωρία και τη φειδώ. Αν ένας ηγεμόνας ήθελε και να φαίνεται και να είναι γενναιοδωρος, τότε στο τέλος θα αναγκαζόταν, για να διατηρήσει τη φήμη της γενναιοδωρίας, να φορολογήσει τον λαό υπέρμετρα και να κάνει ό,τι μπορεί να γίνει για να έχει χρήματα²⁶⁶. Συνεπώς, αν ένας ηγεμόνας επεδίωκε να συμπεριφέρεται γενναιοδωρα, θα κατέληγε υποχρεωμένος και να είναι και να δίνει την εντύπωση πως είναι το αντίθετο. Για να πετύχει το επιθυμητό αποτέλεσμα, ο ηγεμόνας θα πρέπει αντιθέτως: *αν είναι συνετός, να μην τον ενοχλεί να τον θεωρούν φιλάργυρο, γιατί με τον καιρό θα θεωρείται πάντοτε πιο γενναιοδωρος, όταν φανεί ότι με τη φειδώ του τα έσοδά του αρκούν, ότι μπορεί να αμυνθεί όσων του κηρύσσουν τον πόλεμο και να επιδίδεται σε πολεμικά εγχειρήματα χωρίς να επιβαρύνει τους λαούς του. Έτσι, θα δείχνει γενναιοδωρία σε όλους αυτούς από τους οποίους δεν αφαιρεί τίποτε, που είναι άπειροι, καιτσιγγουνιά σ' εκείνους στους οποίους δεν δίνει, οι οποίοι είναι λίγοι*²⁶⁷.

²⁶⁵ *Ibid.*, σ. 96, σ. 98: «Credo che questo advenga dalle crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle, – se del male è lecito dir bene, – che si fanno ad uno tratto per la necessità dello assicurarsi: e dipoi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utiità de' subditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescano che le si spenghino [...] Per che le iniurie si debbono fare tutte insieme, acciò che, assaporandosi meno, offendino meno; e benefizii si debbono fare a poco a poco, acciò si assaporino meglio.»

²⁶⁶ *Ibid.*, σ. 138: «sarà necessitato all fine, se si vorrà mantenere el nome del liberale, gravare li populi extraordinariamente et essere fiscale e fare tutte quelle cose che si possono fare per avere danari.»

²⁶⁷ *Ibid.*, σ. 140: «se gli è prudente, non si curare del nome del misero; perchè col tempo sarà tenuto sempre più liberale veggendo che, con la sua parsimonia, le sua entrate gli bastano, può difendersi da chi gli fa guerra, può fare imprese senza gravare i populi. Talmente che viene ad usare liberalità a tutti quelli a chi egli non toglie, che sono infiniti, e miseria a tutti coloro a chi egli non dà, che sono pochi.»

Με βάση τα αποσπάσματα αυτά, η έγνοια του ηγεμόνα πρέπει να είναι διπλή. Από τη μια, θα πρέπει να τον απασχολούν οι πολλοί και όχι οι λίγοι, θα πρέπει να αποφύγει να φορολογήσει τον λαό υπέρμετρα και να δείχνει αντιθετως γενναιοδωρία σε όλους αυτούς από τους οποίους δεν αφαιρεί τίποτε, που είναι άπειροι. Με άλλα λόγια, η αποτελεσματική γενναιοδωρία δεν είναι η σπατάλη χρημάτων στην αυλή με πολυτέλεια και για την ικανοποίηση των μεγάλων, που είναι λίγοι, αλλά η γενναιοδωρία προς το λαό, ο οποίος αποτελεί το πραγματικό θεμέλιο της εξουσίας του νέου και άρα μοναχικού ηγεμόνα. Από την άλλη, ο ηγεμόνας θα πρέπει να κοιτάει μακριά και να δείχνει το είδος εκείνο γενναιοδωρίας που μπορεί να διαρκέσει και να αποδειχθεί με τον καιρό, όπως ακριβώς και όλες οι ευεργεσίες, που πρέπει να γίνονται αγάλι-αγάλι, για να τις γεύονται καλύτερα. Στο πλαίσιο αυτό, υπάρχει και επιζήμια γενναιοδωρία και περιπτώσεις στις οποίες είναι πιο συνετό να σου μείνει η φήμη του τσιγκούνη, που γεννά κακό όνομα αλλά όχι μίσος, παρά να αναγκαστείς –για να διατηρήσεις τη φήμη του γενναϊόδωρου- να αποκτήσεις τη φήμη αρπαχτικού, που σου δίνει ένα κακό όνομα που συνοδεύεται και από μίσος²⁶⁸.

Η τελευταία αυτή γραμμή προετοιμάζει τον αναγνώστη για το θέμα του επόμενου κεφαλαίου –του κεφαλαίου XVII – που πραγματεύεται τη σκληρότητα και την επιείκεια. Και αυτό το κεφάλαιο ακολουθεί την προσέγγιση της πολιτικής ως διαχείρισης των φαινομένων και του χρόνου, σκοπός είναι να διερευνηθεί εάν ο κάθε ηγεμόνας θα έπρεπε να επιθυμεί να θεωρείται επιεικής ή σκληρός, και γίνεται ακόμη και λόγος για τα οφέλη που προκύπτουν από τη σκληρότητα όπως και για περιπτώσεις όπου θα ήταν δυνατόν να χρησιμοποιηθεί λάθος αυτή η επιείκεια. Αλλά το νήμα που οδηγεί τον Machiavelli στις περιβόητες αυτές θέσεις είναι ο χρόνος, ο χρόνος που πιέζει.

²⁶⁸ *Ibid.*, σ. 142: «è puù sapienza tenersi el nome del misero, cha partorisce una infamia sanza odio, che, per volere el nome del liberale, essere necessitato incorrere nel nome del rapace, che partorisce una infamia con odio.»

3.3.3. Ο χρόνος που πιέζει

Το πρώτο παράδειγμα που αναφέρεται στο ερώτημα της σχέσης μεταξύ της σκληρότητας και της επιείκειας είναι το παράδειγμα του Borgia, ο *Cesare Borgia* εθεωρείτο σκληρός, ωστόσο, η σκληρότητα αυτή είχε ξαναστήσει στα πόδια της τη *Ρωμανία*, αφού χάρη στη σκληρότητα είχε πετύχει έναν τριπλό στόχο, την είχε ενώσει και είχε επαναφέρει την ειρήνη και την υπακοή²⁶⁹. Πρόκειται για άμεση αναφορά στο κεφάλαιο VII, όπου για πρώτη φορά υπονοήθηκε η πιθανότητα τα όρια μεταξύ αρετής και κακίας να μην είναι και τόσο ξεκάθαρα. Πιο συγκεκριμένα, είναι σαφές ότι ο Machiavelli αναφέρεται στη διήγηση για τον Remirro de Orco. Το τρίπτυχο αυτό - ειρήνη, υπακοή και ενότητα- το βρίσκουμε και στο κεφάλαιο VII και οι εκφράσεις που χρησιμοποιούνται είναι κι αυτές παρόμοιες. Αρκεί να υπενθυμίσουμε τι γράφει ο συγγραφέας για το θέμα : *Όταν ο δούκας πήρε τον έλεγχο της Ρωμανίας, σκοπός του ήταν να επαναφέρει την ειρήνη και την υπακοή στο στέμμα[...] γι' αυτό και τοποθέτησε τον Remirro de Orco για να επαναφέρει την ειρήνη και την ενότητα*²⁷⁰. τριπλός σκοπός λοιπόν: ειρήνη, υπακοή στο στέμμα, ενότητα. Γίνεται επίσης αναφορά και στην ίδια την εκτέλεση: *γιατί τα πράγματα αυτά [οι «αναταραχές», οι «φόννοι», οι «αρπαγές »] κατά κανόνα θίγουν μια ολόκληρη κοινότητα, ενώ οι εκτελέσεις που διατάζει ένας ηγεμόνας θίγουν κάποιον ιδιώτη*²⁷¹ (η υπογράμμιση δική μου). Έτσι, το πρώτο παράδειγμα που αναφέρεται, το παράδειγμα που δίνει τον τόνο στο κεφαλαίο XVII και αποτελεί το

²⁶⁹ *Ibid.*, σ. 144: «Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola im pace et in fede.»

²⁷⁰ *Ibid.*, σ. 84: «Preso che ebbe il Duca la Romagna [...] giudicò fussi necessario, a volerla ridurre pacifica et ubbidiente al braccio regio, dargli buono governo: e però vi prepose messer Remirro de Orco [...] Costui im poco tempo la ridusse pacifica et unita.»

²⁷¹ *Ibid.*, σ. 144: «perché queste sogliono offendere una universalità intera, e quelle execuzioni che vengano dal principe offendono una particolare.»

μοντέλο δράσης για τον ηγεμόνα που θέλει να μάθει αν είναι καλύτερο να σε αγαπούν ή να σε φοβούνται, φαίνεται πως δεν είναι άλλο από το παράδειγμα της εκτέλεσης του Remirro de Orco.

Το γεγονός ότι ο Machiavelli επιστρέφει σε αυτό το παράδειγμα ενισχύει την αρχική μας τοποθέτηση, από τη μια όσον αφορά τη σημασία αυτού του αποσπάσματος και από την άλλη όσον αφορά την πρόθεση του συγγραφέα. Μάλιστα, η σύνδεση που εντοπίστηκε ανάμεσα στα δύο κεφάλαια μας επιτρέπει να χρησιμοποιήσουμε το κεφάλαιο VII για να φωτίσουμε το κεφάλαιο XVII και *vice versa*. Έχουμε ήδη πραγματευθεί την εκτέλεση του Remirro de Orco για τον σημαδιακό και αρχετυπικό χαρακτήρα της αναφορικά με τη δραστηριότητα του ηγεμόνα ως κατασκευή θεμελίων και ουδέτερων υλικών κατάλληλων για τη θεμελίωση, ως όχημα ενός ατέρμονου γίνεσθαι ύλη, εν συντομία, ως παράδειγμα χαρακτηριστικό της εργαλειακής ηθικής. Υποστηρίξαμε επίσης ότι η διήγηση αυτή είναι εξίσου παραδειγματική και όσον αφορά τις τεχνικές της εξουσίας ως προσπάθειες διαχείρισης χρονικοτήτων που έρχονται σε αντιπαράθεση. Αυτό που έρχεται να προσθέσει η ανάλυση του κεφαλαίου VII είναι ότι το να μιλάμε για μια «πολιτική διαχείρισης των φαινομένων» δεν είναι μεν λανθασμένο αλλά είναι ανεπαρκές, γιατί θυσιάζουμε έτσι μεγάλο κομμάτι της σκέψης του Machiavelli, η οποία είναι πολύ βαθύτερη, σύνθετη και υποβλητική.

Η πολιτική του ηγεμόνα σε καμία περίπτωση δεν περιορίζεται σε απλή διαχείριση των φαινομένων. Η πολιτική στον Machiavelli είναι κάτι πολύ περισσότερο, πολύ ευρύτερο από τη διαχείριση της δημόσιας εικόνας²⁷². Ο πολιτικός άνδρας

272 Συνεπώς, δεν είμαστε σύμφωνοι με τον Claude Lefort όταν σημειώνει ότι «Machiavel ne pretend pas revenir du paraître à l'être ; il interroge le paraître dans la certitude que le prince n'existe que pour les autres, que son être est au-dehors. Sa critique se déploie dans le seul ordre des apparences.» (Lefort C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, op.cit., σ. 408). Εδώ, ο Claude Lefort, μένοντας συνεπής στην πρόθεσή του να υπερασπιστεί την θετική κοινωνικά λειτουργία της εξουσίας στον Machiavelli, αντιφάσκει εκ νέου, αφού, κατά τη γνώμη μας, ο ηγεμόνας που πρέπει να είναι μόνος για να ολοκληρώσει με επιτυχία το σχέδιο του δεν μπορεί ταυτόχρονα να υπάρχει μόνο για τους άλλους. Στην πραγματικότητα, ο ηγεμόνας υπάρχει πρώτα και κύρια για τον εαυτό του, αφού δεν υπάρχει τίποτε χωρίς αυτόν. Αυτός είναι ο ετερογενής υπεράνθρωπος, ο μόνος ικανός να δαμάσει την ετερογένεια. Θα

βρίσκεται σε έναν ανελέητο αγώνα ενάντια στον ίδιο τον χρόνο, ο οποίος γίνεται αντιληπτός κυρίως ως φορέας της φθοράς και τον αναγκάζει να χτίζει, να κατασκευάζει και να επισκευάζει διαρκώς. Το σημείο λοιπόν που επιδιώκει να υπογραμμίσει ο συγγραφέας στο κεφάλαιο XVII – όπως και στο κεφάλαιο VII – είναι διπλό. Από τη μια επιδιώκει να καταδείξει ότι στη σφαίρα της πολιτικής ο χρόνος έχει εξαναγκαστικό ρόλο, και, για να μην αφήσει ουδεμία αμφιβολία όσον αφορά την πρόθεσή του, ο Machiavelli επικαλείται την αυθεντία του Βιργίλιου στα λατινικά: *res dura et regni novitas me talia cogunt / moliri, et late fines custode tueri* [η σκληρότητα των καιρών και το πρόσφατο της βασιλείας μου με αναγκάζουν να φέρομαι έτσι και να φυλάσσω καλά τα σύνορά μου]²⁷³. Από την άλλη, ο συγγραφέας επιδιώκει να διαπραγματευθεί ποια είναι τα χαρακτηριστικά εκείνα της δραστηριότητας του ηγεμόνα που μπορούν να του επιτρέψουν να αντισταθεί στον χρόνο. Αλλά ο ηγεμόνας του Machiavelli δεν είναι ένας οποιοσδήποτε ηγεμόνας. Δεν είναι ο κληρονομικός ηγεμόνας, είναι ο νέος ηγεμόνας, το όπλο του και ο αντίπαλός του είναι η καινοτομία, τα μέσα που χρησιμοποιεί και ο τρόπος με τον οποίο διαχειρίζεται τα φαινόμενα υπαγορεύονται από αυτή την ιδιαιτερότητα.

μπορούσαμε το πολύ, σε συγκεκριμένες στιγμές, να υιοθετήσουμε τη διατύπωση του Maurice Merleau-Ponty: «La lutte originaire menace toujours de reparaître: il faut que ce soit le prince qui pose les questions, et il ne doit, sous peine d'être méprisé, accorder à personne une autorisation permanente de franc-parler. Mais, au moins dans les moments où il délibère, il communique avec les autres, et à la décision qu'il prendra, les autres peuvent se rallier, parce qu'elle est à quelque égard leur décision. La férocité des origines est débordée quand, entre l'un et l'autre, s'établit le lien de l'œuvre et du sort commun.» (Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, *op.cit.*, σσ. 271-272). Μόνο που ο δεσμός αυτός δεν υλοποιείται ποτέ με οριστικό τρόπο, παραμένει πάντοτε επισφαλής, αφού, όπως δείχνει σε άλλο σημείο ο Maurice Merleau Ponty, η εξουσία «Qu'il soit héréditaire ou nouveau, il est toujours décrit dans Le Prince comme contestable et menacé.» (*ibid.*, σ. 269).

273 *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 145.

3.3.5. Πέρα από τον Άνθρωπο

Στο πλαίσιο αυτό που τίθεται από το δίλημμα μεταξύ σκληρότητας και επιείκειας, ο Machiavelli επαναλαμβάνει σε μικρογραφία το γενικότερο σχήμα της σκέψης του. Καταρχάς, το παράδειγμα του Borgia και του Remirro de Orco χρησιμοποιείται για να σχετικοποιήσει την ηθική. Η σχετικοποίηση αυτή ενισχύεται επίσης από τη σημασία που αποδίδεται στην πολιτική συγκυρία, σημασία που ενισχύεται με την αναφορά στην αυθεντία του Βιργίλιου. Έπειτα, διεκδικεί τα δικαιώματά της η *verità effettuale*. Ο Machiavelli παρουσιάζει στον αναγνώστη μιαν ανθρωπολογία όσο γίνεται πιο «απαισιόδοξη»: γενικά για τους ανθρώπους μπορούμε να πούμε τα εξής: είναι αγνώμονες, ασταθείς, υποκριτές και κρυψίνοες, δειλοί μπροστά στους κινδύνους, άπληστοι στα κέρδη. Και για όσο καιρό τους ευεργετείς είναι δικοί σου ολοκληρωτικά [...] για όσο καιρό η ανάγκη βρίσκεται μακριά, μα όταν η ανάγκη φτάνει, τότε σου γυρίζουν την πλάτη. Στη συνέχεια, η ανθρωπολογία αυτή παρουσιάζεται ως αδιαμφισβήτητη και συνεπώς προτείνεται ότι θα πρέπει να υπαγορεύει τις ενέργειες του ηγεμόνα που δεν επιθυμεί να χάσει την εξουσία του: *ο ηγεμόνας εκείνος που βασίζεται πλήρως στις υποσχέσεις τους, γυμνός, δίχως άλλες προετοιμασίες, τραβάει στην καταστροφή*²⁷⁴. Το συμπέρασμα που προκύπτει φυσιολογικά είναι ότι ο ηγεμόνας θα πρέπει να προτιμά να τον φοβούνται, αλλά ο συγγραφέας δεν μένει σε αυτό, δεν είναι αυτή η τελευταία του λέξη. Αντί να σταματήσει εδώ, προχωρεί αντιθέτως στην αντιπαράθεση δύο παραδειγμάτων που σχετικοποιούν το ένα το συμπέρασμα του άλλου. Η επιτυχία της σκληρότητας του Αννίβα χρησιμεύει για να σχετικοποιήσει την επιτυχία της επιείκειας του Σκιπίωνα και αντιστρόφως, ακόμη κι αν, σε τελική ανάλυση, η συμπεριφορά του Αννίβα κρίνεται καταλληλότερη. Μόνο μετά από αυτή τη διπλή σχετικοποίηση φτάνουμε σε ένα συμπέρασμα αναφορικά με το δίλημμα μεταξύ σκληρότητας και επιείκειας: *Καταλήγω λοιπόν, για το αν είναι καλύτερα να σε*

274 *Ibid.*, σ. 144: «Perché degli uomini si può dire questo, generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori e disimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi del guafagno; e mentre fai loro bene sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e figliuoli, come di sopra dixi, quando el bisogno è discosto: ma quando ti si appressa, si rivoltono, e quello principe che si è tutto fondato in su le parole loro, trovandosi nudo di altre preparazione, ruina.»

φοβούνται ή να σε αγαπούν, ότι, αφού οι άνθρωποι αγαπούν από δική τους επιλογή ενώ φοβούνται από επιλογή του ηγεμόνα, ένας συνετός ηγεμόνας πρέπει να στηρίζεται σε ό,τι εξαρτάται από τον ίδιο και όχι από άλλους· πρέπει μόνο να μοχθεί να αποφεύγει το μίσος, όπως ειπώθηκε²⁷⁵. Η ανωτερότητα της σκληρότητας έναντι της επιείκειας είναι μόνον το ήμισυ του συμπεράσματος του Machiavelli. Το υπόλοιπο ήμισυ -το οποίο ο συγγραφέας επιχειρεί να υπογραμμίσει με την κατάλληλη διαχείριση ιστορικών παραδειγμάτων- είναι η επιβεβαίωση της βασικής του αρχής: ότι η μοναξιά είναι αναγκαία για την τοποθέτηση των θεμελίων της εξουσίας, ότι *uno principe savio fondarsi in su quello che è suo*²⁷⁶.

275 *Ibid.*, σ. 148: «Concludo adunque, tornando allo essere temuto et amato, che, amando li uomini a posta loro e temendo a posta del principe, debbe uno principe savio fondarsi in su quello che è suo, non in su quello ch'è di altri; debbe solamente ingregnarsi di fuggire l'odio, come è detto».

276 Συνεπώς, σε αντίθεση με τους Claude Lefort και Paul Valadier ή την Agnès Cugno, είμαστε της άποψης ότι ο Machiavelli ουδέποτε εγκαταλείπει το Είναι για το φαίνεσθαι και δεν μετατοπίζει το ερώτημα του πολιτικού από την ηθική στην οντολογία. Ο Machiavelli θέτει το φαίνεσθαι στην υπηρεσία του Είναι και θέτει το ερώτημα του πολιτικού με πολιτικούς όρους, πίσω από τους οποίους εξακολουθεί να βρίσκεται το ηθικό πρόβλημα. Η ηθική της αποτελεσματικότητας εξακολουθεί να είναι μια ηθική με βάση την οποία μπορούμε να κρίνουμε και να πράξουμε, και στην οποία μπορούμε να αντιπαραθέσουμε μιαν άλλη ηθική. Αν αντιθέτως εκκενώσουμε την ηθική, στην πραγματικότητα εκκενώνουμε ταυτόχρονα το πολιτικό. Η λογική που ακολουθεί η Agnès Cugno είναι παραδειγματική. Πατώντας στη θέση του Claude Lefort, την οποία υποστηρίζει και ο Paul Valadier, ότι ο ηγεμόνας, άρα το κράτος, δεν είναι παρά η αντανάκλαση του λαού, η συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «Machiavel ne pense pas une supériorité ontologique de l'apparence sur la réalité. Il pense que le manifeste est la réalité du politique.» (Cugno A., «Machiavel et le problème de l'être en politique», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1), σ. 32). Το πρόβλημα είναι ακριβώς ότι «si l'on pense résolument que cette apparence est la *réalité effective*, alors le problème n'est plus moral mais ontologique (...) il [le prince] peut à la fois paraître moral, l'être et ne l'être point quand il le faut, puisque l'Etre en politique est structuré de telle façon que l'apparence est ce qu'il y a de plus réel, même si la valeur intrinsèque de l'en-soi moral demeure» (*ibid.*, σ. 33). Στο πλαίσιο αυτό, το μόνο που κάνει η εξουσία είναι να «produire la forme, seule la forme appartient, dès lors, au

Το κεφάλαιο XVIII που ακολουθεί πραγματεύεται *κατά ποιον τρόπο οι ηγεμόνες πρέπει να κρατούν τις υποσχέσεις τους*. Ωστόσο, το μόνο που κάνει είναι να διευρύνει την επιχειρηματολογία του προηγούμενου κεφαλαίου. Η *εντιμότητα* και το *τέχνασμα* συνιστούν ακόμη ένα ψευτοδίλημμα, όπως ακριβώς και το δίλημμα *γενναιοδωρία* ή *φειδώ* ή το δίλημμα *σκληρότητα* ή *επιείκεια*. Στην πραγματικότητα, οι περιπτώσεις αυτές αποτελούν μορφές του κεντρικού ρητορικού διλήμματος: απώλεια ή διατήρηση της εξουσίας. Και για τον ηγεμόνα υπάρχει μόνο μία οδός, η απομόνωση, η αποξένωση από κάθε πρόσωπο και αρχή, η αποξένωση από την ίδια του την ανθρωπιά. Θα πρέπει να πάψει να είναι άνθρωπος, θα πρέπει να *γνωρίζει καλά να χρησιμοποιεί και το κτήνος και τον άνθρωπο*²⁷⁷, θα πρέπει να μεταμορφωθεί σε *κένταυρο*.

présent de l'action, puisque la matière est inaccessible» (*ibid.*, σ. 27) ενώ «Le prince machiavélien n'a pas de réalité, ni empirique ni logique. Il est une pure idée, dont on pourrait dire qu'elle a un sens presque kantien de perfection régulatrice.» (*ibid.*, σ. 24). Κατά τη γνώμη μας, ισχύει μάλλον το αντίθετο. Η εξουσία στον Machiavelli είναι πολύ πραγματική, η εξουσία αποδεκατίζει τους πολίτες και καταστρέφει πόλεις ολόκληρες. Ο δε ηγεμόνας προκύπτει και από την εμπειρία, είναι ο Borgia για παράδειγμα, και είναι ταυτόχρονα και λογικός, στο βαθμό που ο Machiavelli ανάγει τα ιστορικά παραδείγματα σε κανόνες συμπεριφοράς του ηγεμόνα, είτε αυτός είναι συλλογικός είτε είναι πρόσωπο. Με άλλα λόγια, ο ηγεμόνας μπορεί να φαίνεται διότι είναι, και φαίνεται για να γίνει και να παραμείνει ηγεμόνας, για να γίνει και να παραμείνει εκείνος που δεν παράγει μόνο μορφή αλλά και τα κατάλληλα για την απόδοση της επιθυμητής μορφής υλικά. Αν μπορεί να είναι, να φαίνεται και να μην είναι, είναι ακριβώς γιατί η πραγματικότητά του δεν βρίσκεται καθόλου στα φαινόμενα –στην περιστασιακή εκτύλιξη της εξουσίας του– αλλά στο ίχνος που αφήνει στην ιστορία, στο αποτέλεσμα.

²⁷⁷ *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 150: «sapere bene usare la bestia e lo uomo.»

3.3.6. Η ετερογένεια

Μεταμόρφωση σε κένταυρο. Ας σταθούμε λίγο σε αυτή τη χαρακτηριστική εικόνα της εξουσίας. Ένα μεγάλο ερώτημα πλανιέται πάνω από το έργο του Machiavelli: τί είναι η εξουσία; Και υπάρχουν περισσότερες από μία απαντήσεις. Το κεφάλαιο αυτό προσφέρει μία απάντηση πολύ γοητευτική για να την παραμελήσουμε, ότι η εξουσία για τον ηγεμόνα είναι μια μεταμόρφωση σε κένταυρο, μεταμόρφωση διπλή, πολλαπλή ακόμη, και ετερογενής²⁷⁸. Ο ηγεμόνας στον Machiavelli δεν είναι πρόσωπο, είναι αγέλη: θηρίο και άνθρωπος, κένταυρος λοιπόν, αλεπού και λιοντάρι –αλήθεια, πώς θα έπρεπε να αποκαλέσουμε αυτό το πλάσμα, αυτή τη σφίγγα με κεφάλι αλεπούς;– ένοπλος και προφήτης. Στο αποκορύφωμα ενός «δυστοπικού» πραγματισμού όσον αφορά την ανθρώπινη φύση, ξαναβρίσκουμε στην πραγματικότητα ένα είδος ουτοπίας που εμφανίζεται ως μοναδική διέξοδος από έναν κόσμο που παρουσιάζεται πλέον υπερβολικά στενός. Η απαισιόδοξη ανθρωπολογία είναι αναγκαία στον Machiavelli για να απελευθερώσει την πολιτική σκέψη από τον ηθικισμό που ανυψώνει παντού τείχη για την πολιτική δραστηριότητα. Αλλά η απαισιοδοξία σηκώνει νέα τείχη με τη σειρά της. Πώς είναι δυνατόν να κάνουμε πολιτική σε έναν κόσμο που έχει περιγραφεί με τόσο σκοτεινά χρώματα; Η πολιτική γίνεται μεταξύ ανθρώπων. Αλλά στο σύμπαν του Machiavelli δεν υπάρχουν πια άνθρωποι, υπάρχουν μόνο καθάρματα: *αχάριστοι*,

278 Όπως σημειώνει ο Del Lucchese F.: «Dans *Le Prince*, au contraire, cette démonstration est apportée par le biais d'une théorie de la vertu comme multiplicité et versatilité de la figure singulière du prince. Ce n'est qu'en s'adaptant continûment aux variations qu'il pourra atteindre les résultats que la multitude obtient par sa constitution multiple. Les qualités dont il a besoin sont diverses et même opposées entre elles, ce qui fait que la vertu du prince consiste en une imitation de la nature, qui varie et présente tous les types de qualités.(...) Figure de la multiplicité individuelle qui s'oppose à la variété multiple et infinie de la nature. *User de l'une et de l'autre nature*, celle de la bête et celle de l'homme, signifie savoir les utiliser toutes. Cela signifie multiplier les points de vue et les expériences. Cela signifie, pour le singulier, devenir multiple, pour l'un devenir plusieurs.» (Del Lucchese F., «S'accoutumer à la diversité. Figures de la multitude chez Machiavel et Spinoza », *Multitudes*, 2003, 13 (3), σ. 147).

ασταθείς, υποκριτές και κρυψίνοες, δειλοί μπροστά στους κινδύνους, άπληστοι στα κέρδη²⁷⁹. Επιστρέφουμε έτσι στο εισαγωγικό κεφάλαιο, το κεφάλαιο XV, που μας είχε ήδη προειδοποιήσει για τις *condizioni umane*. Η ανθρώπινη κατάσταση στον Machiavelli δεν επιτρέπει στους ανθρώπους να συνεχίσουν να είναι άνθρωποι, να είναι καλοί ανάμεσα σε τόσους που δεν είναι. Και στο σημείο αυτό, ως αντίβαρο σε αυτή τη δυστοπία, διαμορφώνεται μια ουτοπία, μια έκκληση σε μιαν άλλη ανθρωπότητα: η έξοδος από το αδιέξοδο στο οποίο βρίσκεται ο ηγεμόνας –και μαζί του η πολιτική δραστηριότητα- φαίνεται πως είναι να γίνει κάτι διαφορετικό από άνθρωπος. Με άλλα λόγια, έχοντας θέσει ως συνθήκη της πολιτικής δραστηριότητας το σύμπαν μιας ανθρωπότητας που στερείται ανθρωπιάς, ο Machiavelli αναγκάζεται αρκετά φυσιολογικά να φανταστεί το υποκείμενο της πολιτικής δραστηριότητας σαν έναν άνθρωπο που δεν είναι τέτοιος.

Βεβαίως, το νέο αυτό πλάσμα δεν μπορεί να εμφανίζεται ως τέτοιο, και η διαχείριση των φαινομένων γίνεται κατά συνέπεια αποφασιστικής σημασίας. Ο Machiavelli δεν αφήνει καμία αμφιβολία επί τούτου και δεν σταματά να το επαναλαμβάνει. Ωστόσο, ο λόγος για τον οποίο ο ηγεμόνας είναι ανάγκη να είναι *μεγάλος υποκριτής και ύπουλος* είναι γιατί πρέπει να *colorire*, να αποκρύψει, αυτήν την *natura*. Εάν ο ηγεμόνας μπορούσε να είναι ένας άνθρωπος όπως όλοι οι υπόλοιποι, δεν θα ήταν αναγκαία η υποκρισία. Η ανάγκη για προσεκτική διαχείριση των φαινομένων είναι δευτερεύουσα συνέπεια της εισαγωγής αυτής της νέας ανθρώπινης *natura*, εισαγωγή που αποτελεί και το πραγματικό «γεγονός» αυτού του κεφαλαίου. Πράγματι, με την εμφάνιση αυτής της φύσης μπορούμε να πούμε ότι κλείνει ένας κύκλος.

279 Ωστόσο, δεν θα πρέπει να κατηγορήσουμε αποκλειστικά την απαισιόδοξη ανθρωπολογία για την πολιτική απαισιοδοξία, και κυρίως, δεν θα πρέπει να φτάσουμε στο βιαστικό συμπέρασμα ότι ο Machiavelli προτείνει απελπισμένα μέτρα μόνο και μόνο γιατί έχασε την πίστη του στον άνθρωπο, αφού πρώτα έχασε την πίστη του στο Θεό. Το πρόβλημα του Machiavelli δεν είναι πως δεν είναι μοντέρνος και δεν είναι καλός χριστιανός. Άλλωστε, η απαισιοδοξία της ανθρωπολογίας του –όταν δεν εξελίσσεται σε κοινωνιολογία- δεν διαφέρει βαθιά από τη χριστιανική ανθρωπολογία. Έτσι, στις Γραφές είναι που βρίσκει ο Savonarola τη φράση *Omnis homo mendax*, δηλαδή *κάθε άνθρωπος είναι ψεύτης* (Savonarola Girolamo, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, op.cit., σ. 81). Η απόσταση μεταξύ απαισιοδοξίας και αισιοδοξίας είναι μάλλον ψυχολογική.

Έχουμε υποστηρίξει ότι, στο ντετερμινιστικό και συνεπώς μοιρολατρικό σχήμα της ανακύκλωσης ή της γραμμικής αλύσωσης των γεγονότων –που υιοθετεί ο Machiavelli όταν προσεγγίζει τα πράγματα από «αντικειμενική» σκοπιά- δεν υπάρχει περιθώριο, δεν υπάρχει *τόπος* για την πραγματική καινοτομία και, κατά συνέπεια, η καινοτομία οικοδομείται αναγκαστικά σε κάποιον απομακρυσμένο *ου-τόπο*. Στο πλαίσιο αυτό –όταν ο Machiavelli υιοθετεί, αντιστρόφως, «υποκειμενική» οπτική γωνία- ο ηγεμόνας υποχρεούται να γίνει ουτοπιστής από το γεγονός και μόνο ότι έχει ως σχέδιο να επιφέρει κάποια καινοτομία στο σχήμα αυτό που κυριαρχείται από την ιστορική αναγκαιότητα. Η «ουτοπία» εισάγεται λοιπόν λαθραία στο σχήμα του Machiavelli ως αντίβαρο στον ντετερμινισμό και τη μοιρολατρία και, ταυτόχρονα, εξυπηρετώντας τις ίδιες ενοιολογικές ανάγκες, εισάγεται ο βολονταρισμός: στο βασίλειο του ηγεμόνα ένοπλου προφήτη, η αρετή μπορεί και οφείλει να είναι ισχυρότερη από τη *fortuna*.

Αρχικά, όταν ο Machiavelli έγραφε για πρώτη φορά ότι *ωστόσο, όποιος στηρίχθηκε λιγότερο στην τύχη παρέμεινε περισσότερο στη θέση του*, υπήρχε μόνο μια υποψία βολονταρισμού. Αλλά από κεφάλαιο σε κεφάλαιο, η υποψία αυτή βαθαίνει σε σημείο που να γίνεται βεβαιότητα. Κάθε φορά που συζητείται ένα νέο πρόβλημα, η απάντηση βρίσκεται πάντοτε στην αρετή του ηγεμόνα. Ο συγγραφέας δεν σταματά να επαναλαμβάνει με διάφορους τρόπους ότι ένας *συνετός ηγεμόνας πρέπει να στηρίζεται σε αυτό που είναι δικό του*. Είχαμε κάνει την παρατήρηση ότι η πράξη της θεμελίωσης εμφανίζεται στον *Ηγεμόνα* ως μια στιγμή που δεν μπορεί να είναι μέρος του κύκλου των πολιτευμάτων, ως στιγμή που σπάει αυτή την επανάληψη, στιγμή που δεν υπακούει στην αναγκαιότητα αλλά πηγάζει από μια πηγή η οποία, στο πλαίσιο αυτό, εμφανίζεται αναγκαία ως εξωτερική και μυστηριώδης. Όμως, ύστερα από την ανάγνωση των κεφαλαίων γύρω από την πολιτική δραστηριότητα του ηγεμόνα, γίνεται σαφές ότι η πηγή της δύναμης που διαπνέει τη στιγμή της θεμελίωσης και της ανανέωσης δεν είναι άλλη από τον ίδιο τον ηγεμόνα. Ο ηγεμόνας συλλαμβάνεται ως προσωποποίηση της ετερογένειας, ως σημείο συνάντησης του ανθρώπου και του θηρίου, της ιερής και της κοσμικής ιστορίας, των όπλων και των προφητειών, του λιονταριού και της αλεπούς, πραγματώνει τη συμφιλίωση όλων των ετερογενών στοιχείων που εντοπίζουμε στον *Ηγεμόνα* και υπερβαίνει όλα τα δίπολα, ακόμη και το –στα δικά μας μάτια- θεμελιακότερο: ο ηγεμόνας πραγματώνει την επιστροφή του *Καιρού* στον *Χρόνο*,

σταθεροποιεί ό,τι ήταν αστάθεια, κάνει συνήθεια ό,τι ήταν καινοτομία, συνέχεια ό,τι ήταν ρήξη.

Υπό την οπτική αυτή, το *De principatibus* παρουσιάζεται σαν μια αφήγηση της θριαμβευτικής πορείας ενός υπεράνθρωπου ηγεμόνα. Ο ηγεμόνας είναι ένα πρόσωπο ημι-μυθικό –όπως ο Θησέας και Ρωμύλος- είναι μισός άνθρωπος και μισός θηρίο – πλάσμα μυθολογικό σαν τον κένταυρο- είναι σχεδόν θεϊκός –ένας προφήτης σαν τον Μωυσή- και είναι ακατανίκητος. Συνεχίζει να βάζει στέρεα θεμέλια για το κράτος παρά το γεγονός ότι όλα είναι εναντίον του, αξιοποιεί τα πάντα, στα χέρια του σχεδόν τα πάντα μπορούν να γίνουν υλικά κατάλληλα για τη στερέωση της εξουσίας του, δημιουργεί τις ευκαιρίες που του χρειάζονται από το τίποτα, κατασκευάζει ο ίδιος την τύχη του, επιβάλλει το σχέδιο του στα πάντα, από τα πιο ασήμαντα μέχρι την απελευθέρωση της Ιταλίας.

Ο Machiavelli δεν παραλείπει να υπογραμμίσει τις δυσκολίες που αποτελούν συνθήκη της πολιτικής πράξης: τις ιδιαιτερότητες των νέων ηγεμονιών, την ανθρώπινη φύση, τον χρόνο που πιέζει. Αλλά η ενεργοποίηση της νέας φύσης που αποδίδεται στον ηγεμόνα επιτρέπει την υπέρβαση όλων των εμποδίων. Οι δυσκολίες των ηγεμονιών που αποκτώνται με *virtù* και ίδια όπλα ξεπερνιούνται χάρη στην αρετή του ηγεμόνα, αρκεί να ακολουθήσει το παράδειγμα του Ιέρωνα των Συρακουσών που *μόρεσε σε τέτοια θεμέλια να οικοδομήσει όλα τα οικοδομήματα, έτσι που δυσκολεύτηκε πολύ για να αποκτήσει και λίγο για να διατηρήσει την κτήση του*. Η απουσία θεμελίων στην περίπτωση των ηγεμονιών που αποκτώνται με ξένα όπλα και τη βοήθεια της τύχης δεν πρέπει να αποθαρρύνει τον ηγεμόνα γιατί *εκείνος που δεν βάζει τα θεμέλια εκ των προτέρων, μπορεί να βάλει αργότερα αν έχει μεγάλη ικανότητα*. Οι δυσκολίες εκείνων που με εγκλήματα πήραν την εξουσία μπορούν να αντιμετωπιστούν αν τα εγκλήματα είναι καλώς καμωμένα. Οι δυσκολίες που χαρακτηρίζουν ειδικά το *principato civile* δεν έχουν τίποτε το ιδιαίτερο από αυτή την οπτική, η απάντηση παραμένει ίδια: αρκεί να *τεθούν καλά θεμέλια*. Οι στρατιωτικές δυσκολίες, οι δυσκολίες των *εκκλησιαστικών ηγεμονιών*, όλα τα ψευδή διλήμματα της πολιτικής που συνδέονται με τον ηθικισμό, όλα τα προβλήματα που αφορούν τη διαχείριση των φαινομένων, είναι προβλήματα που ο ηγεμόνας μπορεί να υπερνικήσει βασιζόμενος στη *virtù* του, βασιζόμενος στην ικανότητά του να συμφιλιώνει το ετερογενές, να είναι ταυτόχρονα Μάρκος και Σεβήρος. Αν μάλιστα διαχειριστεί τα φαινόμενα με τρόπο τέτοιο ώστε να μην είναι

μισητός στους λαούς, δεν έχει καν ανάγκη από φρούρια.

3.3.7. Ο επουράνιος αρχιτέκτονας

Μια θριαμβευτική πορεία της βούλησης, μια αποθέωση της *virtù*, της *αρετής*, της τεχνικής της ορθολογικής πολιτικής. Το κεφάλαιο XXV, κεφάλαιο συμπερασματικό, ανακεφαλαιώνει την πορεία αυτή του πνεύματος του Machiavelli. Ας σταθούμε για λίγο στα συμπεράσματά του: *Καταλήγω λοιπόν ότι, αφού η τύχη αλλάζει τον καιρό και οι άνθρωποι μένουν σταθεροί στους τρόπους τους, καιροί και άνθρωποι είναι ευτυχείς όταν συμπέσουν και δυστυχείς όταν είναι αταίριαστοι*²⁸⁰. Ο Machiavelli υιοθετεί στο σημείο αυτό την αντικειμενική οπτική γωνία, μιλάει σαν εξωτερικός θεατής του ανθρώπινου δράματος, και υιοθετεί την μοιρολατρική θέση ότι δεν μπορούμε παρά να παρακολουθούμε τους καιρούς που αλλάζουν. Η μεταφορά που επιλέγεται για την τύχη λίγες γραμμές παραπάνω, μια εικόνα της ιστορίας που έμεινε κλασσική, μας λέει ακόμη περισσότερο για αυτό το θέμα:

Και τη συγκρίνω μ' εκείνα τα φουσκωμένα ποτάμια, που όταν αγριεύουν πλημμυρίζουν τις πεδιάδες, ρίχνουν τα δέντρα και τα κτίρια, σηκώνουν τη γη από τη μια πλευρά και την πάνε στην άλλη. Όλοι τρέχουν μπροστά τους, όλοι οπισθοχωρούν στην επίθεσή τους, ανήμποροι να τα εμποδίσουν οπουδήποτε. Αλλά κι έτσι αν είναι, μπορούν οι άνθρωποι, όταν οι καιροί είναι ειρηνικοί, να προκάμουν με φράγματα και σκάμματα, έτσι που, όταν έρθει η πλημμύρα, ή να την διοχετεύσουν σε κάποιο κανάλι ή η επίθεσή της να μην κάνει τόση ζημιά, να μην είναι έτσι αχαλίνωτη. Παρόμοια συμβαίνει και με την τύχη, που δείχνει τη δύναμή της εκεί που δεν υπάρχει οργανωμένη virtù να της

280 *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 202: «Concludo adunque che, variando la fortuna ' tempi e stando li uomini nelli loro modi obstinati, sono felice mentre concordano insieme e, come discordano, infelice.»

Είμαστε τόσο συνηθισμένοι σε αυτόν τον τρόπο σκέψης που, εκ πρώτης όψεως, το απόσπασμα αυτό δεν φαίνεται μοιρολατρικό. Αφήνει περιθώρια στην ελευθερία της βούλησης, μπορούμε πάντα να κάνουμε *φράγματα και σκάμματα*. Προς τι λοιπόν η ένσταση;²⁸² Αλλά στην πραγματικότητα δεν πρόκειται παρά για ωραιοποίηση της ήττας. Αλήθεια, γιατί θα πρέπει να ταυτιστούμε με τα φράγματα και όχι με τον φουσκωμένο ποταμό; Στο απόσπασμα αυτό, η ελευθερία της βούλησης είναι στην πραγματικότητα σχεδόν ανύπαρκτη, είμαστε παιχνίδια στα χέρια της τύχης, βρισκόμαστε σίγουρα σε αμηχανία –παρά τα φαινόμενα- αφού η μηχανική δεν αποτελεί ελεύθερη επιλογή αλλά αναγκαία απάντηση που υπαγορεύεται από τον φουσκωμένο ποταμό της τύχης. Η μηχανική που επιστρατεύεται για την κατασκευή των φραγμάτων είναι μια μηχανική υποτιμημένη, μια μηχανική που, στην καλύτερη των περιπτώσεων,

281 *Ibid.*, σ. 198:» Et assimiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi che quando si adirano allagano e piani, rovinano li albori e li edifizii, lievano da questa parte terreno, pongono da quella altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede all'impeto loro senza potervi in alcuna parte obstar. E benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimento e con ripari e con argini: in modo che, crescendo poi, o eglino andrebbero per uno canale o l'impeto loro non sarebbe né sì dannoso né sì licenzioso. Similmente interviene della fortuna, la quale dimostra la sua potenza, dove non è ordinata virtù a resisterle.»

282 O Claude Lefort, για παράδειγμα, παρά το γεγονός ότι έχει συνείδηση της σημασίας της αλλαγής προοπτικής για τη σκέψη του Machiavelli γύρω από τη σχέση μεταξύ της *Fortuna* και της *virtù*, και παρά το γεγονός ότι είχε υποστηρίξει πως, στον Φλωρεντίνο, η *virtù* δύναται να προκαλέσει την ευκαιρία, ερμηνεύει αυτό το απόσπασμα ως ένδειξη ότι η *Fortuna* δεν είναι παρά συνώνυμο της απραξίας, βλέπει εδώ απλώς ένα απόσπασμα υπέρ της διεύρυνσης του πεδίου της ελεύθερης βούλησης (βλ. Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, *op.cit.*, σσ. 440-441). Ερμηνεύοντας το ίδιο απόσπασμα, ο A. Rélang, που κι εκείνος έχει συνείδηση της βολονταριστικής χροιάς της *virtù*, καταλήγει όσον αφορά την *Fortuna*, ότι «son pouvoir de destruction vient de notre impréparation et incapacité à prévoir les événements longtemps à l'avance. Tel est le sens de la célèbre métaphore de la rivière» (Rélang A., «La dialectique de la fortune et de la virtù chez Machiavel», *Archives de Philosophie*, 66 (3), 2003, σ. 665).

μπορεί να χρησιμεύσει για την ικανοποίηση των χαμηλότερων ζωικών ενστίκτων και να εγγυηθεί την απλή επιβίωση.

Η εικόνα αυτή είναι δύσκολα συμβατή με την πίστη στη *virtù* του ηγεμόνα που εκφράζεται στα προηγούμενα κεφάλαια. Η πίστη αυτή ανακύπτει εκ νέου σχεδόν αμέσως. Πράγματι, λίγες μόνο γραμμές αργότερα διαβάζουμε:

Εγώ κρίνω πάντως, ότι είναι καλύτερα να είσαι ορμητικός παρά επιφυλακτικός, γιατί η τύχη είναι γυναίκα, κι αν θέλεις να την κρατήσεις από κάτω, ανάγκη είναι να τη χτυπάς και να τη σπρώχνεις. Και βλέπουμε ότι αφήνεται να νικηθεί από τέτοιους άντρες περισσότερο παρά από εκείνους που την προσεγγίζουν ψυχρά. Κι αυτός είναι ο λόγος που, όντας γυναίκα, αγαπάει τους νέους, που είναι λιγότερο επιφυλακτικοί, πιο άγριοι και την προστάζουνε με τόλμη²⁸³

Ακόμη κι η γλώσσα που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας προδίδει τον βολονταρισμό του: *Εγώ κρίνω*. Έπειτα, αλλαγή προοπτικής και μεταφοράς: από την οπτική της ανθρωπότητας απέναντι στη φύση –οπτική αντικειμενική, αποστασιοποιημένη, ψυχρή– περνάμε στην οπτική ενός ορμητικού εραστή απέναντι στη γυναίκα που επιθυμεί – οπτική υποκειμενική, άμεση, συναισθηματική. Η εικόνα του αγριεμένου ποταμού παραμερίζεται πλήρως, η τύχη –που δεν είναι άλλη από την πορεία της Ιστορίας– γίνεται μια γυναίκα που μπορούμε να κατακτήσουμε. Και από αυτή την οπτική θεωρείται αναγκαία η τόλμη. Και πρέπει κανείς να είναι νέος για να είναι τολμηρός. Αυτό που επιτρέπει στον Machiavelli να ξεπεράσει το μοιρολατρικό αδιέξοδο δεν είναι κάποιος παράγοντας εγγενής της Ιστορίας αλλά το βίωμα της νεότητας. Θα πρέπει να σκεφτούμε τους καινοτόμους ηγεμόνες σαν νέους ανθρώπους. Η εννοιολογικοποίηση

283 *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 202: «Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo: perché la fortuna è donna et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da queglii che freddamente procedano: e però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.»

της Ιστορίας, το σχήμα της αλύσωσης των πολιτευμάτων, δεν επιτρέπει να συλλάβουμε την καινοτομία, όμως η εμπειρία υποδεικνύει κάτι άλλο, αποφασίζει διαφορετικά, δείχνει ότι υπάρχουν πάντοτε νέοι άνθρωποι που επιδιώκουν να επιβάλλουν κάτι νέο. Η καινοτομία δεν προκύπτει γραμμικά από την Ιστορία, ωστόσο επισυμβαίνει έτσι κι αλλιώς, έστω λόγω παραγόντων που της είναι εξωτερικοί, λόγω της απλής ύπαρξης νέων ανθρώπων, που δεν χρειάζεται να επεξηγηθεί περαιτέρω. Η καινοτομία είναι απλώς ένα γεγονός, ένα γεγονός που προκαλείται από ανθρώπους ενάντια σε κάθε λογική εγγενή της Ιστορίας, ή μάλλον καλύτερα, ακριβώς λόγω του ντετερμινιστικού τρόπου με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η Ιστορία, η καινοτομία μπορεί να εισαχθεί μόνον από κάποιο σημείο εξωτερικό ως προς τη μηχανική της Ιστορίας, μπορεί λοιπόν να εισαχθεί μόνον εκ θαύματος.

3.3.8. Το τέρας στον καθρέφτη

Ερμηνευμένος κατ' αυτόν τον τρόπο, ο *Ηγεμόνας* θα μπορούσε να θεωρηθεί ως έργο σε τελική ανάλυση αισιόδοξο, τουλάχιστον όσον αφορά την ελευθερία της βούλησης και την εξουσία των ανθρώπων επί της Ιστορίας. Παρά το γεγονός ότι ο Machiavelli υιοθετεί μοιρολατρική στάση όταν εξετάζει την ανθρώπινη κατάσταση από αντικειμενική σκοπιά, εξακολουθεί να πιστεύει στο θαύμα της καινοτομίας από υποκειμενική σκοπιά. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι η αισιοδοξία αυτή παραμένει αθεμελίωτη και για τον λόγο αυτό τοποθετείται στο πλαίσιο εξύμνησης του ηγεμόνα, σε ένα πλαίσιο αυταρχικό, το οποίο, βεβαίως, υιοθετείται στη συνέχεια, κατά κάποιον τρόπο, από τους θεωρητικούς του Ιταλικού φασισμού. Ο Machiavelli πάντως, δεν είναι και τόσο ενθουσιώδης στον πανηγυρικό αυτό του ηγεμόνα, δεν τον παρουσιάζει ως αντικείμενο λατρείας αλλά μάλλον ως τραγική φιγούρα: το τίμημα για να γίνει ο μηχανικός που υπερβαίνει την ανθρώπινη αμηχανία κατασκευάζοντας ένα οικοδόμημα που υψώνεται προς τα ουράνια, το τίμημα για να γίνει ένας αρχιτέκτονας που κάνει θαύματα, ένας επουράνιος αρχιτέκτονας, είναι ιδιαίτερα υψηλό.

Αληθεύει ότι, ως λογοτεχνικό είδος, ο *Ηγεμόνας* ανήκει στα λεγόμενα «Κάτοπτρα ηγεμόνων» και ότι ο Φλωρεντίνος κατασκευάζει ένα κάτοπτρο μοναδικό στο είδος του, ένα κάτοπτρο για τον νέο ηγεμόνα, αλλά δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι στο βάθος αυτού του βαρυφορτωμένου καθρέφτη συναντάμε το βλέμμα ενός τέρατος. Ο ηγεμόνας αποχτά τις εξουσίες του χάρη σε αυτό που αποκαλέσαμε δόγμα της απομόνωσης, πράγμα που σημαίνει ότι στο βαθμό που οι εξουσίες του μεγαλώνουν αυξάνεται και η απομόνωσή του. Από κεφάλαιο σε κεφάλαιο, ο κύκλος γύρω από τον ηγεμόνα συρρικνώνεται όλο και περισσότερο, μέχρι που φτάνει στην πλήρη απομόνωση και, σαν αποτέλεσμα, στην πιο βαθιά αποξένωση. Αφού πρώτα θυσιάσει επαρχίες, λαούς, ανθρώπους, φίλιες και αρχές, φτάνει να θυσιάζει την ίδια του την ανθρώπινη φύση και να την αντικαθιστά με μια νέα φύση. Η ίδια κίνηση που εισάγει την ελευθερία της βούλησης στην Ιστορία εξορίζει το υποκείμενό της από την ανθρωπότητα. Και, από την άποψη αυτή, από την άποψη της βαρύτητας της θυσίας που απαιτείται επειδή ο Machiavelli αποστρέφεται την ανθρωπότητα ως έχει, ο *Ηγεμόνας* δεν είναι αισιόδοξο

έργο και ο βολονταρισμός του δεν είναι παρά κραυγή απελπισίας²⁸⁴.

Σε κάθε περίπτωση, δεν χρειάζεται εδώ να κρίνουμε τον ηγεμόνα του Machiavelli, επουράνιο αρχιτέκτονα ή τέρας στον καθρέφτη, σκοπός μας είναι να

284 Ο Α. Rélang υποστηρίζει ότι «si la virtù est porteuse d'une dimension libératrice, c'est non seulement parce qu'elle se définit comme pouvoir de donner une forme nouvelle à une configuration historique ou pouvoir d'imprimer sa volonté sur la matière du réel, mais aussi parce qu'elle est synonyme d'une réappropriation de soi» (Rélang A., « La dialectique de la fortune et de la virtù chez Machiavel », *op. cit.*, σ. 666). Θα ήταν ευτυχές αν ο βολονταρισμός μπορούσε να αρκέσει για την επανοικειοποίηση του εαυτού, εάν η επανοικειοποίηση του εαυτού δεν ήταν παρά θέμα βουλήσεως. Ωστόσο, στον Machiavelli τουλάχιστον, και πάντα με βάση τη δική μας ερμηνεία, ο βολονταρισμός καταλήγει μάλλον σε πλήρη απώλεια του εαυτού.

Υπάρχει ένα έργο του Botticelli με τον τίτλο « Κένταυρος και Παλλάδα», φιλοτεχνημένο για τον Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, καταχωρημένο στα αρχεία της Via Larga τουλάχιστον μεταξύ 1498 και 1598. Μπορούμε να παίξουμε με την ιδέα ότι ο Machiavelli ίσως τον είχε μελετήσει κάποτε. Απεικονίζει «une jeune femme vêtue d'une souple robe blanche décorée d'emblèmes médicéens (bagues de diamant entrelacées), avec des rameaux d'olivier enroulés autour de ses bras et des seins et dans les cheveux. Un manteau vert traverse sa silhouette et un grand bouclier lui pend dans le dos. Elle tient de la main gauche une hallebarde, plus faite, comme le remarque justement Lightbown, pour la parade ou par la garde que pour le combat ; elle saisit de la droite les cheveux d'un centaure, un arc dans la main et un carquois en bandoulière, qui se soumet à elle avec une expression à la fois triste et courroucée.» (Caneva Caterina, *Botticelli*, μτφρ. Jeanne Mettra, Παρίσι, Bordas, 1992). Δεν είναι δυνατόν να κρίνουμε αντικειμενικά τη σημασία της έκφρασης του προσώπου, αλλά η έκφραση του κενταύρου δεν μας φαίνεται έκφραση οργής. Μας φαίνεται μάλλον ότι υποτάσσεται γυρεύοντας έλεος. Άλλωστε, ο τρόπος που η Παλλάδα τον κρατά από τα μαλλιά, όπως και η παράξενη γωνία της κεφαλής του, παραπέμπει στην αναπαράσταση αποκεφαλισμού. Σε κάθε περίπτωση, ένα έργο τέχνης μπορεί να έχει πολλαπλές σημασίες, και ένα πρώτο επίπεδο ερμηνείας, που μας φαίνεται αρκετά πιθανό, είναι ότι το έργο αναπαριστά τη σοφία να θριαμβεύει επί του κτήνους. Πρόκειται άραγε για εξύμνηση της σοφίας των Μεδίκων ; Μήπως ταυτόχρονα εμπεριέχεται και το μήνυμα να επιτρέψουν στη σοφία τους να δαμάσει το δικό τους κτήνος; Αυτά είναι ερωτήματα για τους ιστορικούς της τέχνης. Αυτό που είναι βέβαιο είναι πως ο Machiavelli δεν αναπαράγει αυτή την εικόνα: στο πορτραίτο που φιλοτεχνεί ο ίδιος, η Παλλάδα λάμπει διά της απουσίας της.

μελετήσουμε τις συνθήκες του πολιτικού πράττειν. Ας πάρουμε λοιπόν εκ νέου αποστάσεις κι ας επικεντρωθούμε στο σημείο επαφής του Μωυσή και του Ιέρωνα, του προφήτη και του καθάρματος, του υπερανθρώπου και του υπανθρώπου. Άλλωστε, μπορεί η διάκριση να μην είναι καν αναγκαία.

3.4. Έκκληση

Το σημείο επαφής μεταξύ του επουράνιου αρχιτέκτονα και του τέρατος μέσα στον καθρέφτη, υπογραμμίζεται περισσότερο όταν συνειδητοποιούμε ότι η ίδια έκκληση μπορεί να απευθυνθεί και στους δύο. Στην πραγματικότητα, η έκκληση του κεφαλαίου XXVI συνοψίζει σημείο προς σημείο σχεδόν το σύνολο των σημαντικών σταθμών της ανάλυσής μας, των σταθμών εκείνων που μας οδήγησαν στη σκιαγράφιση αυτού του διπλού πορτραίτου που κυριαρχεί στο έργο. Καταδεικνύει έτσι πόσο μάταιη και ασήμαντη είναι η προσπάθεια διάκρισης μεταξύ του Μωυσή και του Ιέρωνα, αν έχουμε στο μυαλό μας ότι οι τροπικότητες της πολιτικής πράξης είναι ίδιες και για τους δύο.

Η *exhortatio* οργανώνεται γύρω από δύο έννοιες οι οποίες είναι, επί της αρχής, αντικρουόμενες. Από τη μια μεριά έχουμε την έννοια της καινοτομίας, ενώ από την άλλη έχουμε την έννοια της λύτρωσης. Ο λυτρωτής είναι πρόσωπο που εξαγοράζει τις αμαρτίες και επιτρέπει στους ανθρώπους να ανακτήσουν την αρχική τους αγνότητα, να επιστρέψουν στις αρχές. Έτσι, η λύτρωση, θρησκευτική έννοια, συνδέεται με την ανανέωση και όχι με την καινοτομία –τα κηρύγματα του Savonarola αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα. Ωστόσο, παρατηρούμε ότι, στο κεφάλαιο αυτό του *Ηγεμόνα*, λυτρωτής και καινοτόμος χρησιμοποιούνται σχεδόν ως συνώνυμα.

Ο Machiavelli περιγράφει καταρχάς την κατάσταση της Ιταλίας με τα πιο μελανά χρώματα και κάνει έκκληση για λύτρωση, ωστόσο, όταν αναζητεί τους λόγους για τους οποίους έχει γίνει αναγκαία η λύτρωση, σημειώνει ότι *αυτό συμβαίνει γιατί οι παλαιοί τρόποι δεν ήταν καλοί και κανείς δεν υπήρχε να βρει νέους*²⁸⁵. Έτσι, η έκκληση που απευθύνεται στον λυτρωτή γίνεται ταυτόχρονα μια έκκληση στον καινοτόμο, και επιστρέφουμε στην ουμανιστική γλώσσα. Η συναισθηματική βαρύτητα της λύτρωσης διαλύεται ως συνέπεια της ορθολογικής αιτιολόγησης, δεν αποτελεί το αποκορύφωμα του θείου σχεδίου, δεν παίζει τον ρόλο κάθαρσης στο τέλος του ανθρώπινου δράματος, γίνεται αναγκαία μόνο και μόνο γιατί οι άνθρωποι απέτυχαν να καινοτομήσουν στο

285 *Le Prince; De principatibus*, *op.cit.*, σ. 206: «questo nasce che gli ordini antichi di quella non erano buoni, e non ci è suto alcuno che abbia saputo trovare de' nuovi».

επίπεδο των πολιτικών θεσμών. Αλλά στη συνέχεια, όταν ο συγγραφέας επιδιώκει εκ νέου να συγκινήσει τον αναγνώστη, ο λυτρωτής επανεμφανίζεται κατ' αντιστοιχία της συναισθηματικά φορτισμένης εικόνας των επαρχιών της Ιταλίας που υπέφεραν από ξενόφερτες πλημμύρες και της δυσσομίας αυτής της βάρβαρης κυριαρχίας, για να πάρει θέση πλάι στην τυφλή πίστη, την ευσέβεια, τα δάκρυα.

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε το κεφάλαιο αυτό ως μια στιγμή αμφιβολίας, όπου ο Machiavelli αμφιταλαντεύεται μεταξύ, από τη μια, της χρησιμότητας μιας ορθολογικής επεξήγησης και, από την άλλη, της δύναμης της θρησκευτικής γλώσσας, και αποφασίζει να κάνει μια ρητορική χρήση της λύτρωσης, η οποία παραμένει ωστόσο ξένη ως προς το πραγματικό περιεχόμενο της σκέψης του και, ειδικότερα, ως προς τον τρόπο που συλλαμβάνει την Ιστορία. Πράγματι, το κεφάλαιο αυτό αντιμετωπίζεται συχνά ως ξένο σώμα και αποσιωπείται²⁸⁶ ή παρουσιάζεται ως απλό ρητορικό τέχνασμα χωρίς πραγματική σύνδεση με το υπόλοιπο κείμενο, εξαιρουμένου βεβαίως του πατριωτισμού του συγγραφέα²⁸⁷. Ωστόσο, μια τέτοια προσέγγιση ισοδυναμεί με εγκατάλειψη της προσπάθειας για ενιαία ανάγνωση του *Ηγεμόνα*, προσπάθεια στην οποία οφείλει κανείς να επιμείνει όσο γίνεται. Εμείς θεωρούμε αντιθέτως ότι μια ενιαία ανάγνωση του *Ηγεμόνα* είναι δυνατή, στο βαθμό που, με τον τρόπο που κάνει χρήση της θρησκευτικής γλώσσας, ο Machiavelli μεταγράφει τη γνωστή μας προβληματική του *Καιρού* και της καινοτομίας. Στο πλαίσιο της υπόθεσης αυτής, η συνάντηση του *Καιρού* και του *Χρόνου*, της καινοτομίας και της λύτρωσης στο κεφάλαιο XXVI, δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως το αποτέλεσμα μιας υποτιθέμενης έλλειψης ενδιαφέροντος για την Ιστορία από την πλευρά του Machiavelli· εκφράζει αντιθέτως για τον συγγραφέα τον τρόπο με τον οποίο εγγράφεται η πολιτική στην Ιστορία και, κατά συνέπεια, πρέπει να θεωρηθεί ιδιαίτερα σημαντική για την μακιαβελική αντίληψη της Ιστορίας.

Υπάρχουν βεβαίως και άλλοι τρόποι να φτάσουμε στο συμπέρασμα αυτό, αλλά ο ίδιος ο Machiavelli μας παραπέμπει στο κεφάλαιο VI και τον ένοπλο προφήτη, στον Μωυσή, που είναι κι αυτός ένας λυτρωτής. Το κεφάλαιο XXVI, η έκκληση για την

286 Ο J.G.A Pocock για παράδειγμα, στην κλασική του μελέτη *The Machiavellian Moment*, δεν αναφέρεται καθόλου στο κεφάλαιο XXVI.

287 Βλ. π.χ., Maurizio Viroli, *Machiavelli, op.cit.*, σσ. 21-24.

απελευθέρωση της Ιταλίας, ξεκινά με την έρημο ακριβώς που μας είναι ήδη οικεία ως θεματική. Η φράση που εισάγει το κεφάλαιο θέτει ένα ερώτημα όπου βρίσκουμε να συνοψίζονται όλοι οι όροι που μας απασχόλησαν στον *Ηγεμόνα*. Πράγματι, ο Machiavelli αναρωτιέται αν είναι τώρα στην Ιταλία οι καιροί κατάλληλοι να δοξαστεί κάποιος νέος ηγεμόνας κι αν υπάρχει υλικό που να δώσει την ευκαιρία σε κάποιον άνδρα συνετό και ικανό να εισάγει μια μορφή που να περιποιεί τιμή στον ίδιο και να ωφελήσει το σύνολο των ανθρώπων²⁸⁸. Πρέπει από τη μία να σημειώσουμε ότι ο συγγραφέας επιστρέφει στιγμιαία στη χρήση της ουμανιστική γλώσσας, δεν γίνεται εδώ λόγος για καλώς καμωμένα εγκλήματα, ούτε και κάποια αναφορά στην εικόνα του κενταύρου, γίνεται αντιθέτως λόγος για τιμή και για κοινό καλό, και το πρόβλημα τίθεται με τους αριστοτελικούς όρους της εισαγωγής μορφής μέσω της *virtù*. Αλλά, από τη άλλη, η εικόνα αυτή, που εκ πρώτης όψεως είναι ακίνδυνη, επιστρατεύεται μόνο για να ανατραπεί αμέσως χάρη στο συγκεκριμένο περιεχόμενο που αποδίδεται στην *occasione* και τον ανατρεπτικό ρόλο του καινοτόμου ηγεμόνα –ο τελευταίος μάλιστα θεωρείται αρκετά σημαντικός για να αναφερθεί δυο φορές μέσα στην ίδια φράση.

Αμέσως μετά την υπενθύμιση του αριστοτελικού σχήματος, ο Machiavelli μας παραπέμπει στο κεφάλαιο VI, μας παραπέμπει στη μορφή και το σύμπαν του ένοπλου ηγεμόνα:

Επειδή, όπως είπα, ήταν αναγκαίο, για να φανεί η αρετή του Μωυσή, ο λαός του Ισραήλ να είναι σκλαβωμένος στην Αίγυπτο, και, για να φανεί η μεγάλη καρδιά του Κύρου, οι Πέρσες να έχουν καταδυναστευθεί από τους Μήδους, και, για να φάνει η αξιοσύνη του Θησέα, οι Αθηναίοι να ζούνε σκορπισμένοι· έτσι και σήμερα, για να γίνουμε μάρτυρες της αρετής ενός ιταλικού πνεύματος, ήταν ανάγκη η Ιταλία να βρεθεί στα σημερινά όριά της, και να είναι πιο σκλαβωμένη από τους Εβραίους, πιο υποδουλωμένη από τους Πέρσες, πιο σκορπισμένη από τους Αθηναίους, χωρίς ηγέτη, χωρίς τάξη, ηττημένη, απογυμνωμένη, κουρελιασμένη,

288 *Le Prince; De principatibus*, op.cit., σ. 202, σ. 204: «se al presente in Italia correvano tempi da onorare uno nuovo principe, e se ci era materia che dessi occasione a uno prudente e virtuoso d'introdurvi forma che facessi onore a lui e bene alla università delli uomini.»

*καταπατημένη από παντού, και να έχει περάσει κάθε είδους
καταστροφές*²⁸⁹

Όπως και στο κεφάλαιο VI, η αναφορά στον Μωσή μας παραπέμπει στο θρησκευτικό σύμπαν και στον πατριωτικό μύθο της νέας Ιερουσαλήμ, αλλά ο μύθος σχετικοποιείται αμέσως και, κατά κάποιον τρόπο, εξορθολογίζεται, μέσω του πολλαπλασιασμού των ημι-μυθικών αναφορών που ακολουθούν και που μετατρέπουν το φαντασιακό της νέας Ιερουσαλήμ, από μοναδική πραγμάτωση της πολιτείας του Θεού στην Ιστορία, σε σχήμα που επαναλαμβάνεται, σε σχήμα συνεπώς κατανόησης της Ιστορίας που διαφοροποιείται από τον μεσσιανισμό. Ο Machiavelli μπορεί να καταφεύγει στο σχήμα της λύτρωσης, ωστόσο, όταν η λύτρωση σταματά να τοποθετείται στο τέλος της Ιστορίας και μετατρέπεται σε σχήμα που μπορεί εξίσου να εντοπιστεί στην Αθήνα του Θησέα και την Περσική Αυτοκρατορία του Κύρου, τότε δεν πρόκειται πια για τη χριστιανική λύτρωση. Οσοδήποτε μεγάλη κι αν θεωρήσουμε τη βαρύτητα της χριστιανικής σκέψης, η σκέψη του Machiavelli δεν βρίσκεται υπό την κυριαρχία του μεσσιανισμού, από τη στιγμή που η πραγμάτωση της λύτρωσης στην Ιστορία δεν ακολουθείται από μίαν αντίληψη της ιστορίας ως πορείας που να κατευθύνεται προς μια συγκεκριμένη στιγμή. Το σημείο αυτό μας φαίνεται αρκετά σημαντικό. Στο μεσσιανικό σχήμα, η Ιστορία αποκτά νόημα όταν γίνεται αντιληπτή υπό την οπτική της λύτρωσης, η οποία αποτελεί προνομιακό σημείο παρατήρησης της Ιστορίας διότι είναι το αποκορύφωμά της· στο σχήμα του Machiavelli αντιθέτως, οι λυτρώσεις (πολλαπλές και κοσμικές) εναγκαλίζονται από την Ιστορία, που αυτή μόνο είναι σε θέση να κρίνει το πραγματικό τους βεληνεκές.

Η υιοθέτηση αυτής της οπτικής έχει πολύ σημαντικές συνέπειες, γιατί η λύτρωση, απογυμνωμένη από τη θρησκευτική της σημασία, αποσυνδεδεμένη από την Ιερά

289 *Ibid.*, σ. 204: «E se, come io dixi, era necessario, volendo vedere la virtù di Moisé, che il popul d'Israel fussi schiavo in Egipto; et a conoscere la grandezza dello animo di Ciro, che' Persi fussino oppressati da' Medi; e la excellenzia di Teseo, che li Ateniesi fussino dispersi; cosi al presente, volendo conoscere la virtù di uno spirito italiano, era necessario che la Italia si riducessi ne' termini presenti, e che ella fussi più stiava che li Ebrei, più serva che' Persi, più dispersa che gli Ateniesi: senza capo, senza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa, et avessi sopportato d'ogni sorte ruina.»

Ιστορία, δεν είναι παρά μια διαδικασία κάθαρσης που δεν μπορεί ποτέ να ελπίζει σε οριστική σωτηρία. Για να το πούμε διαφορετικά, πρόκειται για ένα καθαρτήριο δίχως κάθαρση²⁹⁰. Και αυτή η διαδικασία εξαγνισμού δεν θα είχε κανένα νόημα αν δεν αποτελούσε το σημείο συνάντησης της καινοτομίας και της λύτρωσης. Ο αποκαθαρμένος κόσμος –που απαιτείται από τη λύτρωση- και η έρημος –που απαιτείται από την καινοτομία- παρουσιάζουν την ίδια εικόνα, το κοινό σημείο της λύτρωσης και της καινοτομίας στον Machiavelli είναι η ερημοποίηση.

Πολλοί από τους αναγνώστες του Machiavelli βρίσκονται σε αμηχανία μπροστά στον βολονταρισμό της έκκλησης για την απελευθέρωση της Ιταλίας, η οποία φαίνεται να προϋποθέτει μιαν Ιταλία έρημη. Η απορία του Pocock είναι πολύ χαρακτηριστική σε

290 Συζητώντας τη χριστιανική αντίληψη της Ιστορίας, ο J.G.A. Pocock σημειώνει ότι: «Finally, an Aristotelianized Christianity tended to restore the analogy of physis ; man had lost his form, his true nature, and reformatio –the work of grace- was operating to restore him to it. One might debate whether redemptio was not something more than reformatio: whether the movement consisted of a circular return to the state of the unfallen Adam, or a spiral ascent to a condition higher than that lost by the felix peccatum, but in neither case did it consist of the succession of human actions and sufferings.» (Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, *op.cit.*, σσ. 7-8.). Η λογική αυτή δεν είναι αποκλειστικά μεσαιωνική, είναι σαφώς υπαρκτή και στην εποχή του Machiavelli. Σε ένα παραδειγματικό απόσπασμα από το «Όγδοο Κήρυγμα», ο Savonarola λέει ότι: «Noe répond : De même que, grâce au déluge, le monde se renouvela, de la même façon Dieu envoie ses tribulations pour renouveler Son Eglise avec ceux qui demeureront dans l'arche. Mais remarquez que les chose qui ne sont pas assujetties au temps ne vieillissent pas, et ce pourquoi elles ne se renouvellent pas. Dieu, le bienheureux, et le Ciel ne vieillissent pas, parce qu'ils ne sont pas soumis au temps, mais les choses temporelles et composées d'éléments viennent à manque et vieillissent, et elles ont donc besoin de renouvellement.» (Savonarola Girolamo, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, *op.cit.*, σσ. 72-73). Συνεπώς, και στον Savonarola, δηλαδή και σε χριστιανούς της εποχής του Machiavelli, η ανανέωση αποτελεί μέρος του σχεδίου της Θείας Πρόνοιας. Δεν βρίσκουμε όμως τέτοια αισιοδοξία στο έργο του Machiavelli, έχουμε αντιθέτως την εντύπωση ότι βρισκόμαστε ήδη στη μοντέρνα μελαγχολία που πενθεί για το θάνατο του Θεού, χαρακτηριστικό χωρίς το οποίο η επίδραση του Φλωρεντίνου στη μοντέρνα πολιτική σκέψη δεν θα είχε ποτέ υπάρξει τόσο βαθιά.

αυτό το σημείο:

*But are we to understand that the anomie of Italians has reached the point where the virtù of a legislator will owe nothing to fortuna except occasione? Machiavelli was a Florentine, and knew perfectly well that there were republics and principi naturali to be met with, the acquired or natural characteristics of whose subjects would complicate the liberator's task. Italy was not inert matter to be organised into form, though he says it is; he had himself worked against Cesare Borgia's intended regno in the Romagna*²⁹¹

Αλλά αν ακολουθήσουμε τη δική μας ερμηνεία, ότι δηλαδή ο ηγεμόνας δεν χρειάζεται να περιμένει την κατάλληλη ευκαιρία που να του προσφέρει υλικό αδρανές, κατάλληλο για την κατασκευή των θεμελίων της ηγεμονίας του, αλλά οφείλει και μπορεί να την κατασκευάσει μόνος του, ότι για να το κάνει πρέπει να μετατρέψει κάθε άλλο υλικό σε υλικό αδρανές, ότι τόσο η καινοτομία όσο και η λύτρωση θα πρέπει να γίνουν αντιληπτές ως διαδικασίες ερημοποίησης, τότε φαίνεται να εκλείπει το μυστήριο: η μεταμόρφωση της Ιταλίας σε αδρανές υλικό δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως δεδομένη, ήδη υπαρκτή κατάσταση αλλά ως αναγκαίο στάδιο προς την απελευθέρωσή της.

291 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, op.cit., σ. 181.

3.5 Έξοδος

Κατά την ανάγνωση του *Ηγεμόνα* ακολουθήσαμε την τάξη του κειμένου για να αποφύγουμε τη μομφή ότι ίσως το διαχειριστήκαμε κατά το δοκούν με σκοπό να το υποχρεώσουμε να απαντήσει στους δικούς μας προβληματισμούς. Ως αποτέλεσμα, παρά το σημείο αναφοράς που αποτελεί ο ένοπλος ηγεμόνας αναφορικά με την προβληματική της εξουσίας, βρισκόμαστε να έχουμε συγκεντρώσει μια σειρά από σκόρπια κομμάτια ενός παζλ που μένει ανολοκλήρωτο από τη σκοπιά του δικού μας προβληματισμού, δηλαδή από τη σκοπιά των χρονικοτήτων.

Φτάσαμε στο συμπέρασμα ότι ο Machiavelli υιοθετεί μια διπλή οπτική αναφορικά με την Ιστορία. Όταν βλέπει τα πράγματα από αντικειμενική σκοπιά, όταν μιλάει, όπως λέει ο ίδιος, *in universali*, οι θέσεις του είναι ντετερμινιστικές. Απέναντι στη δύναμη του παρελθόντος, της Ιστορίας, της *Fortuna*, απέναντι σε μια δύναμη που υπερβαίνει τους ανθρώπους, αυτοί βρίσκονται αναγκαία σε αμηχανία, δεν μπορούν παρά να ακολουθήσουν το πεπρωμένο τους, με άλλα λόγια, τα καπρίτσια της τύχης. Από «αντικειμενική» σκοπιά δεν υπάρχει χώρος για καινοτομία, όλα είναι προκαθορισμένα. Αλλά όταν ο συγγραφέας αντιμετωπίζει τα πράγματα από τη σκοπιά του υποκειμένου βρίσκει πάντοτε περιθώριο για την ελεύθερη βούληση και φτάνει ακόμη και στον βολонταρισμό. Στην αμηχανία απαντά λοιπόν μια «μηχανική» που κάνει δυνατή την καινοτομία.

Αυτή η επιμονή του Machiavelli ότι η καινοτομία είναι δυνατή –κι ακόμη και αναγκαία- προξενεί δύο ερωτήματα. Πρώτον, πώς περνάμε από την αμηχανία στη μηχανική, πώς μπορεί να είναι δυνατή η πραγμάτωση ενός υποκειμενικού σχεδίου μέσα σε ένα ντετερμινιστικό σχήμα, ή πώς γίνεται να απελευθερωθεί ο *Καιρός* από τον *Χρόνο*. Και δεύτερον, πώς να επαναφέρουμε τον *Καιρό* στον *Χρόνο*, πώς να σταθεροποιήσουμε το νέο σε ένα σύμπαν αποσταθεροποιημένο εξαιτίας της καινοτομίας.

Όσον αφορά το πρώτο ερώτημα, παρατηρούμε ότι ο Φλωρεντίνος σκέπτεται την καινοτομία με αριστοτελικούς όρους, το ζήτημα τίθεται με όρους αποτύπωσης μιας νέας μορφής επί της ύλης. Η εισαγωγή μιας νέας μορφής απαιτεί υλικά κατάλληλα, διαχειρίσιμα, αδρανή. Κάποιες φορές, τα υλικά αυτά τα προσφέρει ο *Καιρός*. Τέτοια

είναι η περίπτωση του Μωυσή που βρίσκει τον λαό του Ισραήλ αρκετά απελπισμένο ώστε να τον οδηγήσει στην έρημο. Αλλά όταν η ύλη που προσφέρει ο *Καιρός* δεν είναι αρκετά διαχειρίσιμη, τότε πρέπει να μετατραπεί σε αδρανή ύλη. Για να επιτραπεί η καινοτομία θα πρέπει η αδρανής ύλη, η έρημος, ο ίδιος ο *Καιρός*, να κατασκευαστούν. Με άλλα λόγια, η απουσία, στο πλαίσιο του ντετερμινιστικού σχήματος, ενός τόπου και ενός χρόνου όπου να μπορεί να πραγματοποιηθεί η καινοτομία, απαντάται με την κατασκευή ενός μη-τόπου και ενός μη-χρόνου. Σε αυτόν τον μη-τόπο, σε αυτόν τον μη-χρόνο, οι ηγεμόνες μπορούν να χτίσουν με ασφάλεια χωρίς να τους απασχολεί το παρελθόν, ο *Καιρός* τους επιστρέφει στο ρεύμα του *Χρόνου* ως σημείο μηδέν από όπου η εξέλιξη ξεκινά εκ νέου. Έτσι, η Έξοδος φαίνεται να αναδεικνύεται σε παράδειγμα της καινοτομίας, σε σημείο που, όταν δεν υπάρχει ήδη έρημος, η καινοτομία να απαιτεί ένα είδος ερημοποίησης.

Η απάντηση του συγγραφέα στο δεύτερο ερώτημα είναι μια παραλλαγή της απάντησής του στο πρώτο. Η σταθερότητα του οικοδομήματος που ανεγείρει ο ηγεμόνας εξαρτάται καταρχάς από τα θεμέλιά του. Τα καλά θεμέλια απαιτούν υλικά κατάλληλα, υλικά αδρανή. Οι καλοί ηγεμόνες κατασκευάζουν τέτοια υλικά και τα θεμέλια αυτά, που άλλοι έθεσαν πριν γίνουν ηγεμόνες, εκείνοι τα θέτουν στη συνέχεια.

Ωστόσο, καμιά από αυτές τις απαντήσεις δεν επαρκεί από μόνη της. Ενώ ο *Καιρός* ως σημείο μηδέν είναι πράγματι μια έννοια συμβατή με τον *Χρόνο*, παραμένει ανεξήγητο το τι είναι αυτό που επιτρέπει στον ηγεμόνα να δημιουργήσει αυτό το σημείο μηδέν. Πράγματι, ο Machiavelli έχει συνείδηση του γεγονότος ότι τα καλά θεμέλια δεν επαρκούν. Ο χρόνος είναι φθορά, διαφθορά και, επιπλέον, αλλάζει διαρκώς. Με άλλα λόγια, ο χρόνος είναι ετερογενής, φέρνει τη ζωή όπως και το θάνατο, φθείρει τα παλαιά και ετοιμάζει νέα. Δεν είναι παράδοξο λοιπόν που η πρώτη – κυρίαρχη- μορφή ετερογενούς ηγεμόνα που παρουσιάζεται από τον Machiavelli στο *De principatibus* είναι ο ένοπλος προφήτης, που οφείλει την ετερογένειά του στην ετερογένεια, ακριβώς, του χρόνου. Ο ένοπλος προφήτης οφείλει να είναι διπλός επειδή βρίσκεται ανάμεσα στον *Καιρο* και στον *Χρόνο*, επειδή οφείλει να έχει διπλή λειτουργία: από τη μια να βλέπει μακριά για να προβλέπει και να ακολουθεί τις αλλαγές της τύχης και, από την άλλη, να είναι ένοπλος για να μπορεί, αν χρειαστεί, να της αντισταθεί. Για να επιστρέψουμε λοιπόν στο ερώτημά μας, αυτό που επιτρέπει στον ηγεμόνα να κατασκευάσει την έρημο, το σημείο μηδέν από όπου ο *Καιρός* επιστρέφει

στο ρεύμα του Χρόνου, αυτό που του επιτρέπει να δημιουργήσει έναν κόσμο ομοιογενή, είναι η δική του ετερογένεια.

Εδώ μπορούμε ίσως να εντοπίσουμε έναν από τους λόγους της σχέσης αγάπης-μίσους μεταξύ του *Ηγεμόνα* και της πολιτικής σκέψης που έπεται. Είναι ένα ενδιαφέρον ερώτημα: γιατί άραγε ο Machiavelli έγινε γνωστός κυρίως ως συγγραφέας του *Ηγεμόνα* και όχι τόσο ως συγγραφέας των *Διατριβών*; Οι *Διατριβές* βρίθουν και αυτές από σκληρότητα, κυνισμό και βλασφημία. Όμως μόνο στον *Ηγεμόνα* βρίσκουμε την παράξενη όσο και σπάνια γειτνίαση της ουτοπίας και της ετεροτοπίας. Από τη μια έχουμε την ου-τοπία ενός υπεράνθρωπου ηγεμόνα που εισάγει την καινοτομία εκεί που όλα φαίνονται προκαθορισμένα. Αλλά από την άλλη, ο άνθρωπος αυτός αποτελεί ο ίδιος μιαν ετεροτοπία, αφού οι ποιότητες που συγκεντρώνει είναι τόσο ετερογενείς που μόνο στο χαρτί μπορούν να συναντηθούν. *Les utopies consolent, les hétérotopies inquiètent*²⁹², ο *Ηγεμόνας* είναι καθησυχαστικός και ανησυχαστικός ταυτόχρονα.

Φαίνεται λοιπόν ότι το δίπολο *Καιρός/Χρόνος* είναι κάτι παραπάνω από παρόν στο *De principatibus*, βρίσκεται στην καρδιά της προβληματικής της καινοτομίας –που είναι η βασική προβληματική του έργου– και επιπλέον, είναι αυτή που δίνει στη μακιαβελική λύση την ιδιαιτερότητά της. Συνεπώς, η σημασία της διπολικής σύλληψης του χρόνου για τη σκέψη του Machiavelli είναι κεφαλαιώδης.

Θα προσπαθήσουμε να λάβουμε υπόψη το μέγεθος της σημασίας της στο συμπέρασμα μας, στο οποίο επιχειρούμε να συμπλησιάσουμε τις *Διατριβές* και τον *Ηγεμόνα* από τη σκοπιά της αντίληψης του χρόνου που εντοπίζουμε στο καθένα από τα δύο έργα και από τη σκοπιά των συνεπειών της τελευταίας για την πολιτική ελευθερία.

²⁹² Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 (2001), σ. 9: «Les utopies consolent : c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse ; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la syntaxe, et pas seulement celle qui construit les phrases, -celle moins manifeste qui fait tenir ensemble (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses.»

Επίλογος: χρόνος ελευθερίας

1. Το υπόλειμμα

Λέγαμε στην εισαγωγή, ότι δεν επιδιώκουμε μόνο να υπογραμμίσουμε τη ρήξη και το νέο στη σκέψη του Machiavelli αλλά και το αφανές, που εγγυάται τη συνέχεια ανάμεσα στη σκέψη του και τη σκέψη που ακολουθεί. Επιδιώκουμε κι εμείς με τη σειρά μας να δημιουργήσουμε κάτι νέο, στο μέτρο των δυνατοτήτων μας, και, από αυτή την άποψη, είναι ανάγκη καταρχάς να ταυτοποιήσουμε τι είναι αυτό που μπορούμε να υπερβούμε, ποια είναι η συνέχεια που μπορούμε να διαρρήξουμε. Στην κατεύθυνση αυτή προσπαθήσαμε να αποκαταστήσουμε τον διάλογο –που στην πραγματικότητα δεν διακόπηκε ποτέ– ανάμεσα στον Machiavelli και τη σκέψη της εποχής μας, υπογραμμίζοντας την επικαιρότητα της σκέψης του γύρω από την πολιτική πράξη και, πιο συγκεκριμένα, γύρω από την ελευθερία. Μάλιστα, το αποτέλεσμα της εφαρμογής αυτής της μεθοδολογίας μας επιτρέπει να τη συμπληρώσουμε, αφού, στην περίπτωση του Machiavelli τουλάχιστον, η μελέτη μας υποδεικνύει ότι η συνέχεια μπορεί να διασφαλιστεί και από το αφανές –ή τουλάχιστον από αυτό που θεωρείται ως αφανές. Περισσότερο από τέσσερις αιώνες μετά τις *Διατριβές*, όταν ο I. Berlin υποστηρίζει ότι η αντίθεση των σκοπών στο πλαίσιο μιας κοινωνίας είναι αναπόφευκτη, όταν επιχειρεί να νομιμοποιήσει την *discord* ως προϋπόθεση κάθε σκέψης πάνω στο πολιτικό και την ελευθερία, αντηχεί ακόμη την προσπάθεια του Machiavelli να νομιμοποιήσει την *disunione* ως θεμέλιο της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας. Κι ωστόσο, η θέση του I. Berlin προκάλεσε μια μεγάλη συζήτηση, κάτι που προδίδει μια κάποια συγγένεια όχι μόνο μεταξύ του I. Berlin και του Machiavelli αλλά και μεταξύ των αντίστοιχων αντιπάλων τους. Υπό την οπτική αυτή, *mutatis mutandis*, η πηγή του καινοφανούς στον Machiavelli, η εγκατάλειψη του οράματος της κοινωνικής αρμονίας προς όφελος ενός πραγματιστικού πλουραλισμού, παραμένει καινοτόμος ως και στις μέρες μας.

Ίσως ακόμη πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι, παίρνοντας ως σημείο αναφοράς την καινοφανή αυτή θέση, ο Machiavelli θέτει στις *Διατριβές* ένα ερώτημα που μας βασανίζει ακόμη: πώς να ζήσουμε ελεύθεροι όταν η ελευθερία του ενός γίνεται η σκλαβιά του άλλου κι όταν ο φόβος της υποδούλωσης ανοίγει τον δρόμο για την απώλεια της ελευθερίας για όλους. Κι ωστόσο, μέσα στην απάντηση του Φλωρεντίνου

στο ερώτημα αυτό, ερώτημα που γίνεται εφικτό να διατυπωθεί χάρη στο καινοφανές της σκέψης του, ερώτημα που διατυπώνεται χάρη στη ρήξη του με το παρελθόν, τόσο με τον χριστιανισμό όσο και με τον ουμανισμό, μπορούμε να εντοπίσουμε ένα αφανές υπόλοιπο που αποκαθιστά τη συνέχεια μεταξύ της σκέψης που του είναι σύγχρονη και της σκέψης που έπεται.

Μέσα στους πέντε αιώνες που μας χωρίζουν τώρα, το καινοφανές στον Machiavelli έχει καταδικαστεί με πάθος και έχει γίνει αντικείμενο υπεράσπισης με ένταση, και θα περιμέναμε κάθε γραμμή στο έργο του να έχει ήδη διυλιστεί, ανακυκλωθεί, επαναληφθεί σε σημείο κοινοτοπίας· δεν είναι έτσι όμως, υπάρχουν ακόμη όψεις του έργου του που αποσιωπούνται, και το γεγονός ότι ακυρώνει την ελευθερία στο όνομα της ελευθερίας τείνει να παραμελείται τόσο από τους αντιπάλους όσο και από τους υπερασπιστές του. Όσον αφορά τους συγχρόνους του, είναι ενδεικτικό να υπενθυμίσουμε ότι ακόμη και ο Guicciardini, που είχε σχολιάσει τις *Διατριβές* σχεδόν γραμμή προς γραμμή και λέξη προς λέξη, βαθύτατα ενοχλημένος από τη θρασύτητα του φίλου του να ανάγει τον διχασμό σε θεμέλιο του *vivere libero*, αποφασισμένος να καταδείξει τις αδυναμίες και τα αδιέξοδα αυτής της σκέψης, δεν καταφέρνει να αναγνωρίσει αυτό το παράδοξο, που είναι ωστόσο θεμελιώδες.

Αποφασίσαμε λοιπόν να κάνουμε αυτό το αφανές υπόλειμμα, που εγγυάται τη συνέχεια, το βασικό αντικείμενο της μελέτης μας, και να θέσουμε το ερώτημα του τρόπου με τον οποίο μπορεί να χαθεί η ελευθερία στο όνομα της ελευθερίας. Ο I. Berlin μας δίνει πράγματι μια πρώτη απάντηση. Αφού κάνει τη διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας, διαπιστώνει ότι η αναγωγή τους σε απόλυτα επιτρέπει την ακύρωση της μιας στο όνομα της άλλης και βρίσκεται, στο βαθμό αυτό, στην πηγή των αυταρχικών πολιτικών και των συνακόλουθων πολιτικών τραγωδιών. Ας υπενθυμίσουμε λοιπόν ότι μια από τις παραμέτρους που μας επέτρεψαν να θεμελιώσουμε τον διάλογο μεταξύ δύο στοχαστών τόσο απομακρυσμένων στο χρόνο όσο ο I. Berlin και ο Machiavelli ήταν η διαπίστωση ότι οι *Διατριβές* σέβονται τις τρεις δικλείδες ασφαλείας που τίθενται για την προστασία της ελευθερίας στο *Two Concepts of Liberty*: η *discord* του I. Berlin μας παραπέμπει στην *disunione* του Machiavelli, η πολιτική στις *Διατριβές* θεμελιώνεται στην επιθυμία του λαού και όχι αποκλειστικά στον Λόγο, η διάκριση μεταξύ των δύο ειδών ελευθερίας υπάρχει κι αυτή, και ο Φλωρεντίνος δεν στρέφει τη μία ενάντια στην άλλη. Με άλλα λόγια, η πολιτική που

αναπτύσσεται από τον Machiavelli στις *Διατριβές*, θεμελιωμένη στον λαό και σε έναν πραγματιστικό πλουραλισμό, φαίνεται να είναι ασφαλής απέναντι στην κριτική που απευθύνει ο I. Berlin στη μοντέρνα πολιτική σκέψη.

Κι ωστόσο, ο Machiavelli είναι ένας στοχαστής που έμεινε κλασσικός για την καθαρή διατύπωση και υπεράσπιση πολιτικών του είδους ακριβώς που ο I. Berlin επεδίωκε να αποφευχθούν θέτοντας τις τρεις δικλείδες ασφαλείας που έθεσε. Στο βαθμό αυτό, η ερμηνεία μας των *Διατριβών* φαίνεται να υποδεικνύει ότι οι δικλείδες που τίθενται από τον I. Berlin είναι ίσως αναγκαίες αλλά όχι επαρκείς, αφού ο Machiavelli, που τις σέβεται όλες, φτάνει στα συμπεράσματα ακριβώς που ο I. Berlin θεωρεί ότι προλαμβάνει: ακυρώνει την ελευθερία στο όνομα της ελευθερίας. Συνεπώς, εντοπίζοντας που εδράζεται η αυταρχική παρέκκλιση της σκέψης του Machiavelli, θα μπορούσαμε ίσως να συμπληρώσουμε την κριτική του I. Berlin στη μοντέρνα πολιτική σκέψη και να συνεισφέρουμε έτσι στην εννοιολογική σύλληψη της ελευθερίας.

2. Το εύρος του ερωτήματος

Επηρεασμένοι κυρίως από την ανάλυση του J.G.A Pocock, ο οποίος υποστηρίζει ότι υπάρχει στενή σχέση ανάμεσα στη σύλληψη της Πολιτείας ως μεικτού πολιτεύματος και την επιδίωξη της αιωνιότητας, θεμελιώσαμε την υπόθεση ότι το παράδοξο της ελευθερίας στις *Διατριβές* είναι ίσως το παράδοξο δύο χρονικοτήτων σε σύγκρουση: η χρονικότητα της Πολιτείας είναι ο *Χρόνος* –χρονικότητα απεριόριστη και ποσοτική-, ενώ η χρονικότητα του λαού που επιθυμεί και δράττει την ευκαιρία να αποφασίσει για την ελευθερία του, η χρονικότητα του λαού πάνω στον οποίο θεμελιώνεται η Πολιτεία, είναι ο *Καιρός* –χρονικότητα πεπερασμένη και ποιοτική. Αυτή η απόσταση γίνεται ορατή στις *Διατριβές*, όταν κάνουμε τη σύγκριση μεταξύ, από τη μια, της φιλοσοφίας της Ιστορίας του πρώτου βιβλίου, που είναι το βιβλίο της θεμελίωσης της ελευθερίας στην επιθυμία του λαού, και από την άλλη, της φιλοσοφίας της Ιστορίας του τρίτου βιβλίου, που είναι το βιβλίο της ανανέωσης της Πολιτείας. Πράγματι, το τρίτο βιβλίο των *Διατριβών* στρέφεται ενάντια στο πρώτο βιβλίο: ο *Καιρός* γίνεται *Χρόνος* και έρχεται να επιβληθεί στον νέο *Καιρό*, ενώ η ελευθερία ακυρώνεται στο όνομα της διάρκειας της ελευθερίας. Δεδομένου ότι, υπό την οπτική αυτή, η «δυστοπία» εμφανίζεται στο τρίτο βιβλίο των *Διατριβών*, ενώ το πρώτο βιβλίο αντιπροσωπεύει την «ουτοπία» κατά κάποιο τρόπο του Machiavelli, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο θα είχε ευνοϊκότερες για την ελευθερία συνέπειες μια πολιτική θεμελιωμένη στον *Καιρό*, μια πολιτική δηλαδή που να υποβαθμίζει το ζήτημα της διάρκειας.

Ωστόσο, η ανάγνωση του *Ηγεμόνα* δείχνει ότι μια καιρολογική πολιτική μπορεί να έχει αποτελέσματα ανάλογα μιας πολιτικής προσανατολισμένης στον *Χρόνο*. Η ελπίδα που δημιουργείται από το πρώτο βιβλίο των *Διατριβών*, ότι μια πολιτική καιρολογική²⁹³ θα ήταν προστατευμένη απέναντι στο παράδοξο της ακύρωσης της

293 Υπάρχει ένα μικρό, πολύ εμπνευσμένο, δοκίμιο του Giorgio Agamben γύρω από τον *Χρόνο* και την *Ιστορία*, όπου νομίζω πως εντόπισα για πρώτη φορά τον όρο (Agamben Giorgio, «Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo», στο *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Τορίνο, Einaudi, 1979 = *Χρόνος και Ιστορία, Κριτική του στιγμιαίου και του συνεχούς*, μτφρ. Δημήτρης Αρμαίος, Αθήνα,

ελευθερίας στο ίδιο της το όνομα, διαλύεται έπειτα από την ανάγνωση του *Ηγεμόνα*. Η αλλαγή προσήμων στο πλαίσιο του διπόλου δεν αλλάζει κάτι όσον αφορά την ουσία της λειτουργίας του, οι αυταρχικές πολιτικές μπορούν να αντλήσουν νομιμοποίηση εξίσου από τον Καιρό και από τον Χρόνο. Έτσι, παρά το γεγονός ότι το *De principatibus* οργανώνεται γύρω από το πρόβλημα της καινοτομίας, της εισαγωγής νέων μορφών, ξαναβρίσκουμε την ίδια αυτοκαταστροφική και παράδοξη λογική που μας είχε προβληματίσει στο τρίτο βιβλίο των *Διατριβών*, που ωστόσο ήταν οργανωμένο γύρω από τον άξονα της σταθερότητας, της συντήρησης της Πολιτείας. Ο *Ηγεμόνας* βρίθει τέτοιων παραδειγμάτων όπου η λήψη ακραίων μέτρων κρίνεται νόμιμη εξαιτίας του καινού της εξουσίας ή εξαιτίας της ανάγκης να μη χαθεί η ευ-καιρία ή και να δημιουργηθεί. Στο πλαίσιο αυτό δεν είναι παράξενο που ξαναβρίσκουμε περιπτώσεις ακύρωσης της ελευθερίας στο όνομά της.

Ας πάρουμε ένα παράδειγμα. Αληθεύει ότι ο *Ηγεμόνας* προφανώς δεν είναι δημοκρατικό ή ρεπουμπλικανικό βιβλίο, και ο τρόπος που προσεγγίζει την έννοια της ελευθερίας είναι διαφορετικός από εκείνον που βρίσκουμε στις *Διατριβές*, αφού δεν γίνεται λόγος για πολιτειακή ελευθερία αλλά μόνο για ασφάλεια και ανεξαρτησία. Ωστόσο, και παρά την αλλαγή περιεχομένου, το ίδιο σχήμα επαναλαμβάνεται σε ένα νέο επίπεδο: ο συγγραφέας υπογραμμίζει την ανάγκη να μείνουν μόνο ερείπια στις περιοχές που έχουν κατακτηθεί πρόσφατα, αν είναι συνηθισμένες να ζούνε με τους δικούς τους νόμους και ελεύθερα, τη στιγμή που το πολιτικό πρόγραμμα του έργου είναι η απελευθέρωση της Ιταλίας, η οποία περιλαμβάνει τέτοιου είδους κράτη. Είναι μια αναγκαιότητα που επιβάλλεται από το γεγονός ότι η εξουσία είναι νεόκοπη.

Πράγματι, ας το επαναλάβουμε, η ερμηνεία μας υποδεικνύει ότι, στον *Ηγεμόνα*, το παράδειγμα της καινοτομίας είναι η βιβλική Έξοδος, μια Έξοδος που απαιτεί την ύπαρξη της ερήμου και που, αν αυτή απουσιάζει, απαιτεί την ερημοποίηση, ως κατασκευή ενός σημείου μηδέν από όπου ο Καιρός επιστρέφει στο ρεύμα του Χρόνου.

Τνδικτος, 2003). Στην κενή αιωνιότητα και τον γραμμικό χρόνο, ο G. Agamben αντιπαραθέτει το *καιρολογικό* ως τον μοναδικό χρόνο που είναι αντάξιος ενός *αληθινού επαναστάτη*. Αν και του είμαι υπόχρεος, νομίζω ότι η κριτική που διατυπώνω στη συνέχεια θα μπορούσε –εν μέρει τουλάχιστον- να απευθύνεται και σε αυτό το μικρό δοκίμιο του G. Agamben.

Η φύση της Ιστορίας στον Φλωρεντίνο ποικίλει ανάλογα με το αν την εξετάζει από σκοπιά «αντικειμενική» ή «υποκειμενική». Όταν εξετάζει τα πράγματα από τη σκοπιά του Χρόνου, όταν θέλει να είναι αντικειμενικός, εκφράζει θέσεις μάλλον ντετερμινιστικές και βρίσκεται σε αμηχανία. Αλλά όταν εξετάζει τα πράγματα από υποκειμενική σκοπιά, η απάντηση στην αμηχανία αναζητείται σε μια αλάνθαστη μηχανική. Και όσο μεγαλύτερο είναι το βάρος της συνήθειας, της τύχης, των άστρων, της Ιστορίας, τόσο πιο μεγάλη και βίαιη γίνεται η *virtù* που απαιτείται για να απελευθερωθεί ο Καιρός από τον Χρόνο, τόσο περισσότερο εργαλειοποιούνται οι άνθρωποι και τα πράγματα, τόσο βαθύτερα καλείται ο ηγεμόνας να θυσιάσει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του.

Από αυτή την ανάλυση προκύπτουν δύο συμπεράσματα. Το πρώτο είναι ότι δεν μπορούμε να αποδώσουμε την ευθύνη για το παράδοξο, της ακύρωσης ελευθερίας στο ίδιο της το όνομα, ούτε μόνο στον Χρόνο ούτε μόνο στον Καιρό, ούτε μόνο στην επιθυμία για συντήρηση ούτε μόνο στην επιθυμία για θεμελίωση. Στην επιθυμία για συντήρηση βλέπουμε να βρίσκει τη νομιμοποίησή της η πρακτική του αποδεκατισμού του λαού, ενώ στην επιθυμία για θεμελίωση βλέπουμε να βρίσκει τη νομιμοποίηση της η πρακτική της ισοπέδωσης ολόκληρων πόλεων. Το δεύτερο συμπέρασμα είναι ότι η σύγκρουση μεταξύ Καιρού και Χρόνου δεν αποτελεί ειδολογικό γνώρισμα της ρεπουμπλικανικής σκέψης.

Πράγματι, στη βασική μας υπόθεση, αναφορικά με τον ρόλο της έντασης μεταξύ Καιρού και Χρόνου για την ακύρωση της ελευθερίας εν ονόματι της ελευθερίας στο έργο του Machiavelli, μπορεί κανείς να αντιτείνει ότι πρόκειται για παράδοξο ειδολογικό της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας, ότι δίχως την εισαγωγή του Καιρού στο σχήμα του Machiavelli το πρόβλημα δεν θα είχε προκύψει, και ότι ο Καιρός παίζει αυτόν τον ρόλο κυρίως εξαιτίας της σημασίας που αποδίδεται στην ασταθή επιθυμία του λαού στο πλαίσιο της Πολιτείας, ότι πρόκειται λοιπόν για ένα πρόβλημα που αφορά την ρεπουμπλικανική σκέψη και όχι το σύνολο της πολιτικής δραστηριότητας. Ωστόσο, στον *Ηγεμόνα*, ο λαός δεν είναι το βασικό υποκείμενο και η επιθυμία του δεν είναι παρά μια παράμετρος μεταξύ των άλλων που ένας ηγεμόνας οφείλει να λαμβάνει υπόψη. Μάλιστα, η επιθυμία του λαού στον *Ηγεμόνα* δεν είναι καν ένας αστάθμητος παράγοντας αλλά, αντιθέτως, γίνεται αντικείμενο εργαλειοποίησης —ή θα τουλάχιστον θα έπρεπε να γίνεται αντικείμενο εργαλειοποίησης από έναν ικανό ηγεμόνα. Άλλωστε,

είναι κοινός τόπος ότι ο *Ηγεμόνας* έρχεται σε αντίθεση με τις *Διατριβές*, αφού ο *Ηγεμόνας* δεν είναι ρεπουμπλικανικό βιβλίο. Στο βαθμό λοιπόν που εντοπίζουμε και στον τελευταίο την ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου, η αρχική μας υπόθεση επιβεβαιώνεται. Κατά συνέπεια, νομίζουμε ότι το εν λόγω δίπολο παίζει πρωταρχικό ρόλο στο σύνολο της σκέψης του Machiavelli και ότι το «παράδοξο» της ρεπουμπλικανικής ελευθερίας που εντοπίζουμε στις *Διατριβές* θα μπορούσε να ερμηνευθεί με τέτοιους όρους, δηλαδή ως συνέπεια μιας συγκεκριμένης αντίληψης για τον χρόνο –και άρα για την Ιστορία, για την πράξη στην Ιστορία- η οποία και συγκεκριμενοποιείται σε ειδικότερες πολιτικές και θεσμούς.

3. Η ρήξη

Αφετηρία της δουλειάς μας ήταν η ιδέα ότι η αποσαφήνιση της έννοιας της ελευθερίας μπορεί να διευκολύνει την αποσαφήνιση της έννοιας του πολιτικού, να του δώσει νέο νόημα και να ανοίξει έτσι νέους δρόμους για την πράξη. Στην κατεύθυνση αυτή μελετήσαμε ένα θεμελιακό παράδοξο της μοντέρνας πολιτικής σκέψης, το οποίο εντοπίσαμε στη σκέψη του Machiavelli: την ακύρωση της ελευθερίας εν ονόματι της ελευθερίας. Φτάνοντας στο τέρμα αυτής της μελέτης, συμπεραίνουμε ότι για να υπερβούμε τις εσωτερικές εντάσεις που κάνουν δυνατή την ακύρωση της ελευθερίας στο ίδιο της το όνομα, θα χρειαζόταν μάλλον μια διαφορετική σύλληψη του πολιτικού χρόνου. Προφανώς, ο πειρασμός να επιχειρήσουμε μια πρώτη απάντηση είναι μεγάλος. Και υπάρχουν απαντήσεις που φαίνονται πιο προφανείς από άλλες. Για παράδειγμα, αφού το πρόβλημα προκύπτει στο πλαίσιο μια διπολικής αντίληψης του χρόνου, φαίνεται φυσικό να προσανατολιστούμε σε μια δυϊκή αντίληψη. Ή, εφόσον το πρόβλημα προκύπτει στο πλαίσιο μιας μάλλον γραμμικής αντίληψης του χρόνου, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε απαντήσεις στο πλαίσιο μιας ασυνεχούς αντίληψης της Ιστορίας. Ωστόσο, δεν επιζητούμε εύκολες απαντήσεις και, σε αυτή τη μελέτη επιχειρήσαμε μόνο μια ανάγνωση του Machiavelli, κάτι που δεν μας δίνει τα εργαλεία για να πάμε τόσο μακριά. Ο Machiavelli δεν κάνει φιλοσοφία της Ιστορίας –ακόμη κι αν αυτή ενυπάρχει στο υπόβαθρο της σκέψης του- είναι ένας πολιτικός στοχαστής, είναι πρακτικός, ρεαλιστής, τεχνικός της Ουτοπίας ενίοτε, αλλά τεχνικός. Με αφετηρία τις σκέψεις του, στην πραγματικότητα έχουμε το δικαίωμα να κάνουμε μόνο σκέψεις αντίστοιχες, σκέψεις μετρημένες, που δεν θα μας βοηθήσουν ιδιαίτερα στην αναζήτηση της Αλήθειας αλλά μπορούν ίσως να μας βοηθήσουν να προτείνουμε κάτι παραπάνω σε εκείνους τους νέους που είχαμε αφήσει προβληματισμένους στην εισαγωγή μας. Μήπως λοιπόν θα έπρεπε να επιζητήσουμε κάποιο συμβιβασμό;

Γενικότερα μιλώντας, η ιδέα του συμβιβασμού δεν είναι παρά ένας τρόπος να μεταφέρουμε τη συζήτηση από το επίπεδο των ορθολογικών επιχειρημάτων στο επίπεδο των προθέσεων –οι οποίες παραμένουν ωστόσο υπό την επήρεια των επιχειρημάτων. Μόνο που, αφού περιορίσουμε τη βαρύτητα των ορθολογικά

θεμελιωμένων επιχειρημάτων, αυτό που μένει μεταξύ των ανθρώπων –πέραν των προθέσεων- είναι ο συσχετισμός δυνάμεων. Υπάρχει λοιπόν, πίσω από κάθε συμβιβασμό, σε κάποιο βαθμό, βία. Μπορεί λοιπόν να φαίνεται παράδοξο να ελπίζουμε ότι μπορούμε να μειώσουμε τους κινδύνους για την ελευθερία χάρη σε κάποιον συμβιβασμό. Κι ωστόσο, όταν δεν υπάρχει άλλη λύση, ο συμβιβασμός γίνεται ενίοτε η καλύτερη μεταξύ των διαθέσιμων, κακών, λύσεων, και θα ήταν ευτυχές αν η ανάγνωση του Machiavelli μας υποδείκνυε ότι θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τη λύση σε έναν συμβιβασμό μεταξύ Καιρού και Χρόνου. Όμως δεν είναι τόσο απλό.

Η περίπτωση της *συντήρησης* της *νεόκοπης* εξουσίας είναι μάλλον η πιο διδακτική γύρω από αυτό το θέμα. Είναι αλήθεια ότι υπάρχουν στιγμές στην σκέψη του Machiavelli όπου τα ακραία μέτρα νομιμοποιούνται περισσότερο από τη σκοπιά του Καιρού ή, αντιστρόφως, του Χρόνου. Ωστόσο, πολύ συχνά αντλούν τη νομιμοποίησή τους από την ανάγκη να ικανοποιηθούν και τα δύο, να αποκτήσει ο Καιρός διάρκεια ή να γίνουν σεβαστές οι ανάγκες του καιρού και να μεταρρυθμιστεί ένα καθεστώς προκειμένου να διαρκέσει στον Χρόνο. Οι περιπτώσεις αυτές της σύμπτωσης ή της συνέργειας του Καιρού και του Χρόνου, αποτελούν ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ του *De principatibus* και των *Διατριβών*, έναν τόπο όπου ο Μωυσής συναντά τον Βρούτο και το πριγκιπάτο την Πολιτεία, αφού και στις δυο περιπτώσεις σκοπός της χρήσης ισχύος είναι η σύμπτωση του Καιρού και του Χρόνου και μάλιστα με παρόμοιες συνέπειες για την ελευθερία. Στην πραγματικότητα, η απώλεια της ελευθερίας θα μπορούσε να είναι ακόμη πιο ολοκληρωτική όταν συμπιέζεται μεταξύ Καιρού και Χρόνου απ' ό,τι όταν διασώζεται κατά το ήμισυ σκαρφαλώνοντας στον έναν από τους δύο. Μεταξύ δύο αναγκαιοτήτων, ο ελεύθερος χώρος είναι πιο περιορισμένος από όσο απέναντι σε μία.

Νομίζουμε λοιπόν ότι, στο πλαίσιο της διπολικής αντίληψης του χρόνου, ο χρόνος μπορεί πάντοτε να στραφεί ενάντια στην ελευθερία. Η ελευθερία μπορεί να ακυρωθεί στο όνομα των απαιτήσεων του παρόντος, στο όνομα της διάρκειας, αλλά και στο όνομα της σύγκλισης μεταξύ του παρόντος και της διάρκειας. Αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να χάσουμε κάθε ελπίδα για έξοδο από το αδιέξοδο, πρόκειται μάλλον για μια ευκαιρία να απομονώσουμε την «πηγή του κακού» στο σημείο επαφής των τριών περιπτώσεων: τη ρήξη μεταξύ Καιρού και Χρόνου, η οποία μεταφράζεται σε αποξένωση μεταξύ των τεχνικών της εξουσίας και της ουσίας της.

Για να χρησιμοποιήσουμε μια πιο φιλοσοφική γλώσσα, θα προτείνουμε ότι στη ρήξη μεταξύ Καιρού και Χρόνου αντιστοιχεί μια ρήξη μεταξύ Είναι και Πράττειν. Βρίσκουμε και στα δύο έργα του Machiavelli που μελετήσαμε, μια ρήξη μεταξύ της οντολογίας και της οικονομίας της εξουσίας. Δεν είναι παράδοξο, αφού η ρήξη αυτή αποτελεί θεμελιακό σχήμα της δυτικής σκέψης. Γνωρίζουμε ότι οικονομία σημαίνει διαχείριση του οίκου, της οικίας με την ευρύτερη σημασία της, συμπεριλαμβανομένου του κάθε τι –είτε πρόκειται για αντικείμενα, για ζώα, για γυναίκες, για παιδιά- που εμπίπτει στην εξουσία του πατέρα. Αλλά υπάρχει και μια θεία οικονομία, η οποία έρχεται να απαντήσει σε ένα πρόβλημα λεπτό όσο και κρίσιμο, το πρόβλημα της Αγίας Τριάδας: ο Θεός είναι σίγουρα ένας όσον αφορά το Είναι και την ουσία του, αλλά είναι τριαδικός όσον αφορά την οικονομία του, όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο δρα και διαχειρίζεται τον οίκο του. Όπως ένας πατέρας που παραχωρεί καθήκοντα στον γιο του δίχως να χάσει τίποτε από την εξουσία ή την ενότητά του, ο Θεός εμπιστεύεται στο Χριστό την οικονομία, τη διαχείριση και τη διακυβέρνηση των ανθρώπων, τη σωτηρία τους. Έτσι, η ρήξη που αποφεύγεται στο επίπεδο του Είναι, εκδηλώνεται ως ρήξη μεταξύ Είναι και Πράττειν, μεταξύ της φύσης της εξουσίας και του τρόπου με τον οποίο η εξουσία εκτυλίσσεται στον κόσμο²⁹⁴.

Όμως η ρήξη αυτή μεταξύ Είναι και Πράττειν προϋποθέτει τη ρήξη μεταξύ Χρόνου και Καιρού. Η οντολογία της εξουσίας –η φύση της- τοποθετείται στον Χρόνο, η οικονομία της εξουσίας –τα μέσα που μετέρχεται- τοποθετείται σε έναν Καιρό. Η ρήξη μεταξύ της οντολογίας και της οικονομίας της εξουσίας είναι η προϋπόθεση της χρήσης των ίδιων μέσων από καθεστώα διαφορετικής φύσης, αλλά η προϋπόθεση της ρήξης μεταξύ της οντολογίας και της οικονομίας της εξουσίας είναι η ρήξη μεταξύ Καιρού και Χρόνου, η οποία επιτρέπει στην εξουσία να διατηρήσει ανέπαφη τη φύση της στο επίπεδο του Χρόνου παρά τη διαρκή εναλλαγή των μέσων που μετέρχεται στο επίπεδο του Καιρού. Ο Θεός μπορεί να παραμένει ένας όσον αφορά το Είναι και την ουσία του γιατί τοποθετείται στο *nunc stans*, ενώ ο γιος του δρα σε έναν συγκεκριμένο Καιρό. Αντιστοίχως, η πολιτεία μπορεί να παραμένει ένα *vivere libero* από τη σκοπιά της συνολικής της ιστορίας, ενώ χρησιμοποιεί την πρακτική του αποδεκατισμού σε

294 Για τη γενεαλογία αυτή είμαστε υπόχρεοι στον Giorgio Agamben (Βλ. Agamben Giorgio, *Che cos'è un dispositivo ?*, Ρώμη, Nottetempo, 2006 = *Qu'est-ce qu'un dispositif*, μτφρ. Martin Rueff, Παρίσι, Payot & Rivages, 2007, σσ. 26-27).

έναν συγκεκριμένο Καιρό.

4. Συνέπειες της ρήξης

Αν η διπολική αντίληψη του χρόνου λειτουργούσε ενάντια στην ελευθερία μόνον στο επίπεδο της νομιμοποίησης, τότε θα αρκούσε ίσως να την αποκαλύψουμε για να εξουδετερώσουμε τις συνέπειές της. Αλλά η λειτουργία της διπολικής αντίληψης του χρόνου δεν περιορίζεται μόνο στο επίπεδο της νομιμοποίησης. Δεν πρόκειται για διανοητικό παιχνίδι ή ρητορικό τέχνασμα. Στην πορεία της ερμηνείας μας του *Ηγεμόνα* είχαμε να κάνουμε με ζητήματα μάλλον αφηρημένα –την απομείωση των αντικειμένων της εξουσίας σε αδρανή υλικά, την προοδευτική απομόνωση του ηγεμόνα μέχρι του σημείου αποξένωσης από τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του, την ερημοποίηση ως προϋπόθεση της απελευθέρωσης- αλλά αν είχαμε το χώρο –τον χρόνο δηλαδή, που δεν επαρκεί ποτέ- θα μπορούσαμε να καταδείξουμε τις συνέπειες της διπολικής αντίληψης του χρόνου και στο επίπεδο συγκεκριμένων, πιο χειροπιαστών πρακτικών.

Κατά τη γνώμη μας, η προσπάθεια διαχείρισης των ετερογενών χρονικοτήτων μέσω κατάλληλων «τεχνικών», αποτελεί συστατικό και συνειδητό γνώρισμα της μακιαβελικής τέχνης του κυβερνάν. Τη στιγμή της διαμόρφωσής της, κάθε *μορφή διακυβέρνησης* τοποθετείται στο πλαίσιο μιας συγκυρίας, ενός Καιρού, ο οποίος με τη σειρά του καθορίζεται από τον τρόπο που τοποθετείται σε σχέση με το παρελθόν και το μέλλον, σε σχέση λοιπόν με τον Χρόνο, και όλα τα γνωρίσματα αυτών των *μορφών διακυβέρνησης* οφείλουν, κατά τον Machiavelli, να εκφράζουν τη θέση τους, τη λειτουργία τους απέναντι στις χρονικότητες, ανεξαρτήτως από το αν η λειτουργία αυτή είναι ρήξης ή συνέχειας. Αυτό οφείλεται στον ιδιαίτερο χαρακτήρα της μακιαβελικής τέχνης του κυβερνάν.

Στο πλαίσιο της μελέτης μας χρησιμοποιούμε κάποιες φορές σύγχρονους όρους –όπως και οι περισσότερες μελέτες του μακιαβελικού έργου- όρους όπως η «τεχνική» της εξουσίας, που δεν απαντάται βεβαίως πουθενά στο έργο του Machiavelli. Αυτό που εννοούμε με αυτόν τον όρο είναι ένα είδος «ατόμου» της εξουσίας, ένα κομμάτι της εξουσίας που δεν μπορεί να διαιρεθεί περισσότερο, και τον χρησιμοποιούμε χωρίς περαιτέρω συνυποδηλώσεις, απλώς ως έναν όρο που φαίνεται ο καταλληλότερος για να αποδώσει μian όψη του αντικειμένου που μελετάμε. Ο ίδιος ο Machiavelli μιλάει για

τέχνη της πολιτικής και παραπέμπει μάλλον στην εμπειρία των φλωρεντινών εργαστηρίων, τους τόπους εκείνους συνάντησης ποικίλων τεχνικών και γνώσεων. Όπως γράφει ο Paolo Rossi, σε αυτά τα ατελιέ-βιοτεχνίες μαθαίνουν την τέχνη ζωγράφοι, γλύπτες, μηχανικοί, τεχνικοί, σχεδιαστές και κατασκευαστές μηχανών. Μαζί με την τέχνη της ανάμειξης των χρωμάτων, την τέχνη του λιθοξόου και την τέχνη του μπρούτζου, διδάσκονται στοιχεία ανατομίας, οπτικής, προοπτικής και γεωμετρίας²⁹⁵. Χειρωνακτική εργασία και θεωρία συνυπάρχουν και συγχωνεύονται παράγοντας ανθρώπους στο πρότυπο του Leonardo da Vinci, που αποτελεί περισσότερο σύμβολο παρά εξαίρεση. Ο Paolo Rossi και ο Alexandre Koyré συμφωνούν σε αυτό το σημείο και ο τελευταίος σημείων ήδη το 1953 ότι ο Leonardo da Vinci, παρά το γεγονός ότι είχε βαθιά κατανόηση του αποφασιστικού ρόλου και της καθοριστικής σημασίας της παρατήρησης και της επιστήμης, ή ίσως ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, [...] δεν υποτίμησε ποτέ την αξία της εμπειρίας, η βασική αξία της οποίας είναι, κατά τη γνώμη του, ότι μας επιτρέπει να επεξεργαστούμε μια καλή θεωρία. Αφού γίνει αντικείμενο επεξεργασίας, η θεωρία αυτή (καλή, δηλαδή μαθηματική) ενσωματώνει και αντικαθιστά ακόμη την εμπειρία²⁹⁶. Η τέχνη –τουλάχιστον στην εποχή του Machiavelli- δεν είναι λοιπόν μια απλή τεχνική ή ένα άθροισμα τεχνικών, με τη στενή έννοια του όρου, αλλά μια συγχώνευση της τεχνικής και της θεωρίας, η οποία παράγεται σε ένα πλαίσιο όπου συναντώνται ένα πλήθος τεχνικών και γνώσεων, που αν τις εξετάζαμε την κάθε μία ξεχωριστά θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως ετερογενείς. Ο «βάνανσος μηχανικός», ο μαθηματικός, ακόμη κι ο φιλόσοφος, συμπίπτουν στο ίδιο πρόσωπο. Όπως υπογραμμίζει ο Paolo Rossi, γράφοντας για τις μηχανές του Leonardo, κινδυνεύουν κάθε στιγμή να γίνουν παιχνίδια, και η έννοια της δύναμης (στην οποία έχει αποδοθεί τόση σημασία) συνδέεται περισσότερο με τον εσωτερισμό, με τις ιδέες του Ficino για την ψυχή ως κινητήριο δύναμη, παρά με τη γέννηση της ορθολογικής μηχανικής.²⁹⁷

Όταν λοιπόν κάνουμε εδώ λόγο για «τεχνική», σκοπός μας δεν είναι σε καμία

295 Rossi Paolo, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Ρώμη-Μπάρι, Laterza, 1997=*Aux origines de la science moderne*, μτφρ. Patrick Vighetti, Παρίσι, Seuil, 1999, σ. 58.

Η μτφρ. δική μας.

296 Alexandre Koyré, «Léonard de Vinci 500 ans après», στο Koyré Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Παρίσι, Gallimard, 1966 (1973), σ. 110.

297 Rossi Paolo, *Aux origines de la science moderne*, op. cit., σ. 60.

περίπτωση να αναπαράγουμε την πολεμική ερμηνεία που παρουσίαζε τον Machiavelli ως «τεχνικό της εξουσίας». Τουναντίον, η άποψή μας είναι ότι ένα από τα γνωρίσματα στα οποία οφείλεται η ιδιαιτερότητα της πολιτικής τέχνης του Machiavelli είναι η επιμονή του στις λεπτομέρειες των *ordini*, το ενδιαφέρον του για την ακριβή σχέση μεταξύ του πολιτικού διακυβεύματος και της συγκεκριμένης μορφής των θεσμών που το εκφράζουν, καθώς οι «τεχνικές» της εξουσίας στον Machiavelli δεν είναι απομονωμένες αλλά ενσωματωμένες σε ένα ετερογενές σύνολο που συμπεριλαμβάνει και τεχνικές και γνώσεις, και συγκροτεί αυτό που ο Machiavelli αποκαλεί *arte dello stato*, στο πλαίσιο του οποίου υπάρχει συγχώνευση τεχνικής και θεωρίας.

Δεν μπορούμε εδώ να επιχειρήσουμε μια ανάγνωση ολόκληρου του έργου του Machiavelli κάτω από αυτή την οπτική, αλλά μπορούμε τουλάχιστον να αναδείξουμε ένα παράδειγμα που παρουσιάζει τα γνωρίσματα αυτά της συνάντησης της τεχνικής και της θεωρίας, της εξουσίας και της γνώσης, στο πλαίσιο της οποίας, έννοιες όπως η συγκυρία και η σταθερότητα υλοποιούνται αναπόφευκτα με τη μορφή χειροπιαστών πολιτικών και «τεχνικών». Ένα από τα καλύτερα παραδείγματα είναι εκείνο της θρησκείας.

4.1. Η θρησκεία στο πλαίσιο της *arte dello stato*

Η θρησκεία στον Machiavelli έχει για την ανάλυσή μας την ιδιαιτερότητα να μην αποτελεί απλή τεχνική –όπως για παράδειγμα ο αποδεκατισμός. Από την άλλη δεν είναι ούτε και απλός θεσμός με τη μοντέρνα έννοια. Χρησιμοποιώντας τον όρο «εργαλείο» για να αναφερθούμε στα χαρακτηριστικά και τις λειτουργίες της θα διακινδυνεύαμε να απλοποιήσουμε ανεπανόρθωτα τη σκέψη του Machiavelli γύρω από το θρησκευτικό φαινόμενο, ενώ με τον όρο «θεσμός» θα διακινδυνεύαμε να μας διαφύγει το ευμετάβλητο και το εύρος του φαινομένου, που παρουσιάζεται κάθε φορά και με διαφορετική μορφή και όχι με σαφώς καθορισμένα όρια. Συνεπώς, ούτε ο όρος «εργαλείο» ούτε κι ο όρος «θεσμός» δεν επαρκούν για να αποδώσουν ικανοποιητικά τι είναι η θρησκεία στον Machiavelli, και νομίζουμε ότι θα ήταν πιο ακριβές να υποστηρίξουμε ότι πρόκειται μάλλον για μια τροπικότητα της οικονομίας της εξουσίας, παραδειγματική όσον αφορά τον πολύπλοκο τρόπο με τον οποίο σκέπτεται ο Φλωρεντίνος την *arte dello stato*.

Καταρχάς, η θρησκεία διαφέρει από το απλό εργαλείο ως προς την πολυπλοκότητά της. Συμπεριλαμβάνει ένα ετερογενές σύνολο πραγμάτων που ανήκουν τόσο στο λεκτικό όσο και στο μη λεκτικό. Στο σύνολο αυτό συμπεριλαμβάνονται ο όρκος²⁹⁸, οι τελετές²⁹⁹, τα θαύματα³⁰⁰, τα υπερφυσικά φαινόμενα³⁰¹, οι θυσίες³⁰². Βρίσκουμε εδώ τον λόγο (τον όρκο, την κατάρα, τον ιερό προφορικό αλλά και γραπτό λόγο των βιβλίων των σιβυλλικών χρησμών), το θέαμα (τους φλεγόμενους βωμούς, τα θύματα των θυσιών, τη λάμψη και το μεγαλείο, το αίμα και την αγριότητα), τους τόπους (ναούς, μαντεία ή βωμούς), πράγματα λοιπόν ετερογενή και, επιπλέον, ικανά να έχουν ως αντικείμενο κάθε είδους ετερογενή πράγματα: σκοπός μπορεί να είναι ο όρκος να μην εγκαταλειφθεί η πατρίδα ή να αποσυρθεί μια κατηγορία ή να γίνει σεβαστή η

298 Β.λ. π.χ., Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op.cit., σσ. 101-102, σ. 111, σσ. 115-116.

299 Β.λ. π.χ., *ibid.*, σ. 105, σ. 106.

300 Β.λ. π.χ., *ibid.*, σ. 106.

301 Β.λ. π.χ., *ibid.*, σ. 110.

302 Β.λ. π.χ., *ibid.*, σσ. 115-116, σσ. 264-265.

βούληση του ύπατου ή να μην εγκαταλείψουν οι στρατιώτες τη μάχη ή να σκοτώσουν όλους όσους θα ήθελαν να υποχωρήσουν, μπορεί σκοπός να είναι ο φόβος των θεών, ή να κατευναστούν οι θεοί ή να αποκατασταθεί η πίστη στη βοήθεια τους, σκοπός μπορεί να είναι να μείνει ικανοποιημένος ο λαός ή να προετοιμαστούν οι στρατιώτες για μια επιχείρηση, να εγκατασταθεί ο φόβος, η υπακοή, η εμπιστοσύνη, να απομακρυνθεί η διαφθορά, να καλλιεργηθεί η *virtù*, να διατηρηθεί το Κράτος. Η θρησκεία στον Machiavelli είναι όλα αυτά, πολλά περισσότερα από ένα απλό εργαλείο.

Κατά δεύτερον, ένα εργαλείο δεν καθορίζεται από τη σχέση εξουσίας. Ένα εργαλείο είτε είναι χρήσιμο μέσα σε ένα πλαίσιο είτε δεν είναι. Αντιθέτως, η συγκεκριμένη κάθε φορά λειτουργία της θρησκείας διαμορφώνεται από τη σχέση εξουσίας στην οποία εγγράφεται. Αν και βρίσκουμε πλήθος αναφορών στη θρησκεία, διάσπαρτες σε ολόκληρο το έργο του Machiavelli, ωστόσο συζητείται ιδιαίτερα στα κεφάλαια XI έως και XV του πρώτου βιβλίου των *Διατριβών*. Μάλιστα, το κεφάλαιο XI, με τον τίτλο *Della religione de' Romani*, που εισάγει αυτή τη θεματική ενότητα, ορίζει με ακρίβεια τη λειτουργία της θρησκείας. Μεταξύ άλλων διαβάζουμε ότι *καθώς βρήκε ένα λαό πολύ άγριο και ήθελε να τον επαναφέρει στην υπακοή στην πολιτεία και τις τέχνες της ειρήνης, ο Νουμάς στράφηκε στη θρησκεία, ως κάτι το αναγκαίο για τη διατήρηση μιας κοινωνίας. Και τη συγκρότησε με τέτοιο τρόπο που για πολλούς αιώνες δεν υπήρχε αλλού τέτοιος φόβος Θεού όσο σ' εκείνη την Πολιτεία. Κάτι που διευκόλυνε κάθε εγχείρημα που θέλησαν να πετύχουν η Σύγκλητος ή οι σπουδαίοι άνδρες της Ρώμης*³⁰³. Λίγο αργότερα μαθαίνουμε ότι *αν στοχαστούμε αρκετά γύρω από τις ρωμαϊκές ιστορίες, βλέπουμε πόσο χρήσιμη ήταν η θρησκεία για τη διοίκηση των στρατευμάτων, για να εμψυχώνονται οι πληβείοι, να διατηρούνται καλοί οι άνθρωποι, να εμπνέεται η ντροπή στους κακούς*³⁰⁴. Επίσης, στην επόμενη σελίδα διαβάζουμε ότι *είναι βεβαίως αλήθεια*

303 *Il Principe e altre opere politiche*, op.cit., σ. 138: «Il quale trovando un popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà, e la constitui in modo che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella republica ; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnassero fare.»

304 *Ibid.*, σ. 139: «E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a commandare gli eserciti, ad animire la Plebe, a mantenere gli uomini buoni a fare vergognare i rei.»

ότι οι καιροί εκείνοι ήταν γεμάτοι θρησκευτικότητα κι ότι οι άνθρωποι με τους οποίους είχε να κάνει ήταν απλοϊκοί, κάτι που διευκόλυνε τα σχέδιά του, αφού σε αυτούς τους ανθρώπους μπορούσε εύκολα να εντυπώσει την οποιαδήποτε μορφή³⁰⁵. Η θρησκεία στον Machiavelli εγγράφεται λοιπόν σε μια σχέση εξουσίας. Πότε είναι το «εργαλείο» του Νουμά και πότε το εργαλείο της Συγκλήτου για να εξαναγκάσει τον λαό, πότε το εργαλείο του λαού για να εξαναγκάσει τους αριστοκράτες, πότε το εργαλείο του ηγεμόνα που θέλει να διασφαλίσει την εξουσία του, των Σαμνιτών που θέλουν να εξαναγκάσουν τους στρατιώτες τους να δείξουν ανδρεία, των Ρωμαίων υπάτων επικεφαλής του στρατού τους· παίζει πολλούς και διαφορετικούς ρόλους, αλλά εγγράφεται πάντοτε σε μια σχέση εξουσίας και έχει συγκεκριμένη λειτουργία που ορίζεται κάθε φορά σε σχέση με την αναγκαιότητα. Το γεγονός ότι χρησιμοποιείται σε καταστάσεις και από εξουσίες και σε μορφές τόσο διαφορετικές, τη διακρίνει και από το εργαλείο και από τον θεσμό και την καθιστά μια τροπικότητα της εξουσίας που συγκεκριμενοποιείται κάθε φορά αναλόγως με το πλαίσιο.

Επιπλέον, σε αντίθεση με ένα εργαλείο, η θρησκεία διατηρεί την αυτονομία της σε σχέση με την εξουσία. Η θρησκεία δεν είναι μια εξουσία και δεν χρησιμοποιείται απλώς από την εξουσία. Είδαμε πράγματι η χρήση της να εγγράφεται σε μια σχέση εξουσίας, αλλά αυτό δεν αρκεί για να περιγράψει επαρκώς τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί. Στην πραγματικότητα τοποθετείται σε ένα χώρο –χώρο που την χαρακτηρίζει- συνάντησης σχέσεων εξουσίας και γνώσης. Υποχρεώνει βεβαίως, αλλά δεν υποχρεώνει πατώντας αποκλειστικά ούτε στη βία ούτε σε έναν τύπο γνώσης. Ο δικός της εξαναγκασμός προκύπτει από μια πολύπλοκη σχέση μεταξύ εξουσίας και γνώσης, από μια ευαίσθητη ισορροπία ανάμεσα στις δύο αυτές πλευρές, η οποία είναι αναγκαία για το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις όρκου που αναφέρονται, ο όρκος λαμβάνεται υπό την απειλή θανάτου. Ας πάρουμε την περίπτωση των Σαμνιτών που περιγράφεται στο κεφάλαιο XV. Παρατηρούμε ότι η συνάντηση της εξουσίας και της γνώσης παγιώνεται στην ίδια την

305 *Loc. cit.*: «Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini con i quali egli aveva a travagliare grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma.»

εικόνα της τελετής:

Αποφάσισαν λοιπόν [οι Σαμνίτες] να κάνουν μια τελευταία προσπάθεια. Και επειδή γνώριζαν ότι για να τα καταφέρουν ήταν ανάγκη να εμπνεύσουν την αποφασιστικότητα στις καρδιές των στρατιωτών, κι ότι γι' αυτό δεν υπήρχε καλύτερος τρόπος από τη θρησκεία, σκέφτηκαν, με τη συμβουλή του Onius Paccius, ενός από τους ιερείς τους, να αναβιώσουν μια αρχαία θυσία. Την πραγματοποίησαν με την ακόλουθη μορφή: αφού πρώτα έκαναν μια επίσημη θυσία και έθεσαν υπό όρκο όλους τους αρχηγούς του στρατού, ανάμεσα στα θυσιάσματα και τους φλεγόμενους βωμούς, ποτέ να μην εγκαταλείψουν τη μάχη, φώναζαν τους στρατιώτες έναν-έναν. Και μπροστά στους βωμούς, κυκλωμένους από πολλούς εκατόνταρχους με γυμνά ξίφη στα χέρια, τους έβαζαν πρώτα να ορκιστούν ότι δεν θα διέρρεαν τίποτε από όσα θα έβλεπαν ή θα άκουγαν. Έπειτα, με κατάρες και ζόρκια τρομερά, τους έκαναν να ορκιστούν ενώπιον των θεών να πάνε εκεί που θα τους στείλουν οι αρχηγοί τους και ποτέ να μη φυγομαχήσουν και να σκοτώσουν όσους δουν να φεύγουν· κι αν δεν κρατούσαν αυτό τον όρκο, η κατάρα θα έπεφτε στα κεφάλια της οικογένειας και των απογόνων τους. Και φοβισμένοι, μη θέλοντας να ορκιστούν, κάποιοι από αυτούς αμέσως σκοτώθηκαν από τους εκατόνταρχους. Έτσι που, φοβισμένοι από την αγριότητα του θεάματος, εκείνοι που ακολούθησαν ορκίστηκαν όλοι.³⁰⁶

306 *Ibid.*, σ. 149: «Onde deliberarono fare l'ultima prova; e perché ei sapevano che a volere vincere era necessario indurre ostinazione negli animi de' soldati e che a indurvela non era migliore mezzo che la religione, pensarono di ripetere uno antico loro sacrificio, mediante Ovio Paccio loro sacerdote, il quale ordinarono in questa forma : che fatto il sacrificio solenne, e fatto intra le vittime morte e gli artari accesi giurare tutti i capi dell'essercito di non abbandonare mai la zuffa, citorono i soldati ad uno ad uno, ed intra quigli altari, nel mezzo di più centurioni, con le spade nude in mano, gli facevano prima giurare che non ridirebbono cosa vedessono o sentissono, dipoi con parole esecrabili e versi pieni di spavento gli facevano promettere agli Dei d'essere presti dove gl'imperatori gli mandassono, e di non

Στο απόσπασμα που παραθέσαμε, η λύση του προβλήματος του στρατού προτείνεται από έναν ιερέα. Στη συνέχεια, η λύση αυτή εφαρμόζεται από τους ιερείς με την αρωγή του στρατού. Και μέσω της κοινής τους προσπάθειας, η θρησκεία υλοποιείται στον τρόπο οργάνωσης του χώρου: το άτομο περιβάλλεται από διπλό κύκλο. βρίσκεται *ανάμεσα στα σφαγμένα θυσιάσματα και τους φλεγόμενους βωμούς* και ταυτόχρονα περιβάλλεται από *πλήθος εκατόνταρχων με το ξίφος στο χέρι*. Διπλός περιορισμός, αναγκαίος για την καλή λειτουργία της οικονομίας της εξουσίας: οι ιερείς δεν επαρκούν, οι στρατοί δεν επαρκούν, μόνον οι «ένοπλοι προφήτες» μπορούν να ολοκληρώσουν την ιεροτελεστία και να αποτυπώσουν την πρόθεση τους στο υποκείμενο. Στο πλαίσιο της λειτουργίας της θρησκείας, η εξουσία συναντά τη γνώση θετικά.

Όμως, το καλύτερο παράδειγμα της –αναγκαίας για την ορθή λειτουργία της θρησκείας– σχέσης μεταξύ εξουσίας και γνώσης, είναι μάλλον το κεφάλαιο XIV του πρώτου βιβλίου των *Διατριβών*, όπου ο Machiavelli επιβεβαιώνει ο ίδιος την αναγκαιότητα αυτής της συνάντησης. Μας παρουσιάζει δύο αντίστροφα και συμπληρωματικά παραδείγματα της χρήσης των *pullarii* από τον ρωμαϊκό στρατό.

Οι *pullarii* ήταν *μάντεις* και κάθε φορά που οι Ρωμαίοι *αποφάσιζαν να δώσουν μάχη με τον εχθρό, ήθελαν οι pullarii να διαβάσουν τους οιωνούς: αν τα κοτόπουλα έτρωγαν, πολεμούσαν με καλούς οιωνούς: αν δεν έτρωγαν, απέφευγαν τη μάχη*. Ωστόσο, *όταν η λογική έδειχνε ότι κάτι έπρεπε να γίνει, το έκαναν έτσι κι αλλιώς, ακόμη κι αν οι οιωνοί ήταν κακοί*. Όμως *το χειρίζονταν έτσι, με συμπεριφορές και τρόπους κατάλληλους, ώστε να μη φανεί ότι το έκαναν περιφρονώντας τη θρησκεία*³⁰⁷. Οι *pullarii* κατείχαν

si fuggire mai dalla zuffa, e d'ammazzare qualunque ei vedessono che si fuggisse : la quale cosa non osservata, tornassi sopra il capo della sua famiglia e della sua stirpe. Ed essendo sbigottiti alcuni di loro, non volendo giurare, subito da' loro centurioni erano morti : talché gli altri che succedevano poi, impauriti dalla ferocità dello spettacolo, giurarono tutti.»

307 *Ibid.*, σ. 147: «E qualunque volta eglino ordinavano di fare la giornata con il nimico, ei volevano che i pullarii facessero i loro auspicii: e beccando i polli, combattevono con buono augurio ; non becando, si astevano dalla zuffa. Nondimento quando la ragione mostrava loro una cosa doversi fare, non ostante che gli auspicii fossero avversi, la facevano in ogni modo ;

γνώση αλλά όχι εξουσία. Και ο αρχηγός του στρατεύματος δεν κατείχε (και κατά τον συγγραφέα ορθά δεν κατείχε) την εξουσία χωρίς τη σύμφωνη γνώμη –φαινομενικά τουλάχιστον- των κατόχων της γνώσης. Αυτό καταδεικνύεται μέσω δύο παραδειγμάτων που παρουσιάζονται στο ίδιο κεφάλαιο.

Το πρώτο, εξαιρετικά διδακτικό, παράδειγμα, είναι εκείνο του ύπατου Papirius, ο οποίος ήθελε να δώσει μάχη αλλά τα κοτόπουλα δεν έτρωγαν. Τότε, ο αρχηγός των *pullarii* –ο οποίος είχε την πρόθεση να διευκολύνει την εξουσία– ανέφερε στον ύπατο ότι οι οιωνοί ήταν καλοί. Κάποιοι άλλοι *pullarii* όμως –αυτοί θα λέγαμε που πίστευαν στην αυτονομία της γνώσης τους από την εξουσία– αποκάλυψαν σε μερικούς στρατιώτες ότι τα κοτόπουλα δεν είχαν φάει. Ο Papirius, ιδιαίτερα δυσαρεστημένος αλλά πολυμήχανος, δεν πήρε θέση για το ποια είναι η αλήθεια αλλά και δεν αδιαφόρησε γι' αυτήν. Παραμένοντας στα όρια της δικής του δικαιοδοσίας, έκανε χρήση της γνώσης όπως του είχε παραδοθεί: ως αμφιλεγόμενη. Περιορίστηκε να ανακοινώσει ότι *αν αυτός ο pullarius είχε διηγηθεί ψεύδη, αυτά θα στρέφονταν εναντίον του. Και για να ταιριάζει το αποτέλεσμα με την πρόγνωση, διέταξε τους αξιωματικούς να τοποθετήσουν τους pullarii στην πρώτη γραμμή της μάχης. Συνέβη λοιπόν, πηγαίνοντας να συναντήσουν τον εχθρό, ένας ρωμαίος στρατιώτης να ρίξει ένα βέλος που κατά τύχη σκότωσε τον αρχηγό των pullarii.*³⁰⁸ Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν αυτό το βέλος ξεστράτισε κατά τύχη, μπορούμε ωστόσο να είμαστε βέβαιοι ότι, με τους *pullarii* τοποθετημένους στην πρώτη γραμμή, κάποιος από αυτούς θα έπεφτε νεκρός ή τραυματίας σε κάποια στιγμή της μάχης. Έτσι οι οιωνοί θα ήταν καλοί ό,τι κι αν γινόταν.

Στο παράδειγμα αυτό –το καλό παράδειγμα κατά τον Machiavelli– ούτε η εξουσία διαμορφώνει αποκλειστικά τη γνώση ούτε και το αντίστροφο. Η άσκηση της

ma rivoltavanla con termini e modi tanto attamente che non paresse che la facessino con dispregio della religione.»

308 *Loc. cit.*, «e se il pullario aveva detto le bugie, le tornerebbono in pregiudizio suo. E perché lo effetto corrispondesse al pronostico, comandò ai legati che costituiscono i pullarii nella prima fronte della zuffa. Onde nacque che andando contro a' nemici, sendo da un soldato romano tratto uno dardo, a caso ammazzò il principe de' pullarii.»

εξουσίας διαμορφώνεται από τη γνώση όπως και η γνώση διαμορφώνεται από την άσκηση της εξουσίας: γνώση και εξουσία βρίσκονται σε δίκτυο, βρίσκονται σε μια σχέση σύνθετη. Ο αρχηγός των *pullarii*, που δεν διστάζει να κατασκευάσει μιαν αλήθεια που να ανταποκρίνεται στις ανάγκες της εξουσίας όπως αυτός τις κρίνει, παρεμβαίνει με τον τρόπο αυτό άμεσα στην άσκηση της εξουσίας. Ξεπερνάει τα όριά του –που είναι να ενημερώσει τον ύπατο αν τα κοτόπουλα έφαγαν ή όχι– και κατά κάποιο τρόπο υπαγορεύει την απόφαση που πρέπει να ληφθεί. Οι άλλοι *pullarii* παίρνουν τότε την αντίθετη απόφαση: αδιαφορούν πλήρως για τις ανάγκες της εξουσίας και αφήνουν να διαδοθεί η φήμη ότι οι οιωνοί είναι κακοί, διακινδυνεύοντας να προξενήσουν πανικό στο στράτευμα. Κι αυτοί ξεπερνούν τα όριά τους και εμποδίζουν την άσκηση της εξουσίας. Ο Papirius από την πλευρά του, λαμβάνει υπόψη τη γνώση έστω και ως αμφιλεγόμενη, και διαχειρίζεται την κατάσταση με τρόπο τέτοιο ώστε η αλήθεια της γνώσης να αποκαλυφθεί τελικά μόνο μέσα από την άσκηση της εξουσίας. Δεν ενδιαφέρεται ούτε για τη γνώση αυτή καθ' αυτή ούτε και ν' ασκήσει απλώς την εξουσία του ενάντια στη γνώση, αλλά να μπορέσει να τη χρησιμοποιήσει με τρόπο τέτοιο που να οδηγήσει στην πλήρη άσκηση της εξουσίας του: επιδιώκει απλώς να ενσταλάξει στους στρατιώτες του την πίστη ότι έχουν την εύνοια των θεών. Ο Papirius πέτυχε και τιμήθηκε από τη Ρώμη.

Στη συνέχεια ο Machiavelli παρουσιάζει ένα παράδειγμα προς αποφυγή, το παράδειγμα του Appius Pulcher. Κι αυτός ήθελε να δώσει μάχη, όπως κι ο Papirius στο προηγούμενο παράδειγμα. Αλλά όταν οι *pullarii* του ανέφεραν ότι τα κοτόπουλα δεν τρώνε, είπε: *Ας δούμε λοιπόν αν θέλουν να πιουν, και τα έριξε στη θάλασσα. Στη συνέχεια έδωσε μάχη, την οποία έχασε.*³⁰⁹. Ο Pulcher ήθελε να ασκήσει την εξουσία του ερχόμενος σε αντίθεση με τη γνώση κι αυτό δεν απέδωσε. Οι στρατιώτες του δεν ένιωσαν σιγουριά. Η Ρώμη τον καταδίκασε. Και ο Machiavelli δεν διστάζει να συμπεράνει ότι αν ο Pulcher καταδικάστηκε ενώ ο Papirius τιμήθηκε, ο λόγος δεν ήταν γιατί ο ένας νίκησε ενώ ο άλλος έχασε, αλλά μάλλον γιατί ο ένας έπραξε με σοφία ενάντια στους οιωνούς ενώ ο άλλος με θράσος. Αυτός ο τρόπος να διαβάζουν τους οιωνούς δεν είχε άλλο σκοπό παρά να κάνει τους στρατιώτες να βαδίσουν στη μάχη με σιγουριά, τη

309 *Loc. cit.*, «e riferendogli quelli come i poli non beccavano, disse: Veggiamo se volessero bere!, e gli fece gittare in mare. Donde che azzuffandosi, perdé la giornata.»

σιγουριά αυτή από την οποία γεννιέται πάντοτε η νίκη.³¹⁰ Συνεπώς, η θρησκεία δεν είναι ένα απλό εργαλείο της εξουσίας· μπορεί να λειτουργήσει σύστοιχα ως προς τον πολιτικό σκοπό μόνον εάν στέκεται στο σημείο συνάντησης της εξουσίας και της γνώσης, μόνο αν βρίσκεται στη σωστή θέση και ως προς τον ύπατο και ως προς τον ιερέα. Κατά τη γνώμη μας, το ειδολογικό χαρακτηριστικό της μακιαβελλικής τέχνης του κυβερνάν εντοπίζεται σε αυτή τη συνάντηση του υπάτου και του ιερέα, της εξουσίας και της γνώσης.

Η συνάντηση αυτή κρίνεται αναγκαία λόγω του επιδιωκόμενου αποτελέσματος. Σκοπός δεν είναι απλώς η επιτυχία στη μια ή την άλλη κατάσταση. Έχουμε ήδη μιλήσει για την κατανάλωση του Remmiro de Orco, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τη μεταμόρφωση του λαού σε *ικανοποιημένο και αποσβολωμένο*. Η λειτουργία της θρησκείας έχει τις ίδιες συνέπειες. Από τη μια προκαλεί υπακοή, από την άλλη δουλεύει σε ένα βαθύτερο επίπεδο για να καταλήξει στην ίδια τη μεταμόρφωση του υποκειμένου.

Όσον αφορά την επιβολή της υπακοής, ο Machiavelli είναι ξεκάθαρος. Ας παραθέσουμε ορισμένα αποσπάσματα που κάνουν κατανοητή τη θέση του στο ζήτημα:

*καθώς βρήκε ένα λαό πολύ άγριο και ήθελε να τον επαναφέρει στην υπακοή στην πολιτεία, ο Νουμάς στράφηκε στη θρησκεία, ως κάτι το αναγκαίο για τη διατήρηση μιας κοινωνίας. Και την εγκαθίδρυσε με τέτοιο τρόπο που για πολλούς αιώνες δεν υπήρχε αλλού τέτοιος φόβος Θεού όσο σ' εκείνη την Πολιτεία. Κάτι που διευκόλυνε κάθε εγχείρημα που θέλησαν να πετύχουν η Σύγκλητος ή οι σπουδαίοι άνδρες της Ρώμης.*³¹¹

310 *Loc. cit.*: «non tanto per avere l'uno vinto e l'altro perduto, quanto per avere l'uno fatto contro agli auspicii prudentemente, e l'altro temeramente. Né ad altro fine tendeva questo modo dello aruspicare, che di fare i soldati confidentemente ire alla zuffa, dalla confidenza quasi sempre nasce la vittoria.»

311 *Ibid.*, σ. 138: «Il quale trovando un popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà, e la constitui in modo che per più secoli non fu mai tanto

Αν μελετήσουμε προσεκτικά τις ιστορίες της Ρώμης, βλέπουμε πόσο η θρησκεία ήταν χρήσιμη για να διοικούνται τα στρατεύματα, να εμψυχώνονται οι πληβείοι, να παραμένουν καλοί οι άνθρωποι, να νιώθουν ντροπή οι κακοί.³¹²

Είναι αλήθεια ότι οι καιροί εκείνοι ήταν γεμάτοι από θρησκευτικότητα, κι ότι οι άνθρωποι με τους οποίους είχε να κάνει ήταν απλοϊκοί, κάτι που τον διευκόλυνε πολύ να πραγματοποιήσει τα σχέδιά του, γιατί μπορούσε εύκολα να εντυπώσει στους ανθρώπους αυτούς την οποιαδήποτε νέα μορφή.³¹³

...διέταξε να βγουν από τη Ρώμη και να βαδίσουν ενάντια στους Βόλσκους λέγοντας ότι ήταν [οι πληβείοι] υποχρεωμένοι να τον ακολουθήσουν εξαιτίας του όρκου που είχαν δώσει να μην εγκαταλείψουν τον ύπατο. Οι Δήμαρχοι διαφωνούσαν, λέγοντας ότι ο όρκος είχε δοθεί στον νεκρό ύπατο και όχι σ' αυτόν. Ωστόσο, ο Τίτος Λίβιος δείχνει ότι οι πληβείοι, από θρησκευτικό φόβο, προτιμούσαν να υπακούσουν τον ύπατο παρά να πιστέψουν τους Δημάρχους ...³¹⁴

Κι επειδή γνώριζαν ότι για να τα καταφέρουν ήταν ανάγκη να

timore di Dio quanto in quella repubblica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnarono fare.»

312 *Ibid.*, σ. 139: «E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a commandare gli eserciti, ad animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni a fare vergognare i rei.»

313 *Ibid.*, σ. 140: «Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini con i quali egli aveva a travagliare grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma.»

314 *Ibid.*, σ. 146: «le comandò s'uscisse di Roma per andare contro ai Volsci; dicendo che per quel giuramento aveva fatto di non abbandonare il console, era obbligato a seguirlo: a che i Tribuni si opponevano, dicento che per quel giuramento s'era dato al console morto e non a lui. Nondimeno Tito Livio mostra come la Plebe per paura della religione volle più tosto ubbidire al console che credere a' Tribuni».

*εμπνεύσουν σιγουριά στην καρδιά των στρατιωτών, κι ότι ο καλύτερος τρόπος ήταν η θρησκεία, σκέφτηκαν, με τη συμβουλή του Όβιου Πάκιου, που ήταν ένας από τους ιερείς τους, να αναβιώσουν μια αρχαία τελετή.*³¹⁵

Τα παραδείγματα αυτά επαρκούν για να καταδείξουν ότι από τη λειτουργία της θρησκείας προκύπτει υπακοή. Ωστόσο, το να μιλήσουμε για *παραγωγή* υπακοής θα ήταν λιγότερο προφανές. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η θρησκεία διευκολύνει την υπακοή, ή ότι προξενεί την υπακοή, ή καλύτερα ότι η θρησκεία χρησιμεύει για τη μεταμόρφωση του υποκειμένου σε υπάκουο υποκείμενο. Στην πραγματικότητα, το να μιλήσουμε για παραγωγή είναι μια λεπτή επιλογή, η οποία συνεπάγεται την εκφορά κρίσης όσον αφορά τον χαρακτήρα της διαδικασίας και τον ρόλο του υποκειμένου στη διαδικασία, μια κρίση η οποία δεν έχει επαληθευθεί. Αν μιλάμε για μεταμόρφωση, το κάνουμε κάτω από την επιρροή του παραδείγματος του Remmiro όπου ο λαός συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία που καθιστά αυτόν τον ίδιο *ικανοποιημένο και αποσβολωμένο*: είναι συνένοχος. Άλλωστε, στην περίπτωση του Remmiro, η διάκριση μεταξύ κατασκευής –που παράγει– και κατανάλωσης –που μεταμορφώνει– αποδείχτηκε τουλάχιστον συζητήσιμη. Για να αναφερθούμε όμως σε ένα παράδειγμα από τη λειτουργία της θρησκείας, ας πάρουμε την περίπτωση των Σαμνιτών που παραθέσαμε νωρίτερα:

για να κάνουν πιο εντυπωσιακή αυτή τη συγκέντρωση, γιατί ήταν σαράντα χιλιάδες, έντυσαν τους μισούς στα λευκά, με λοφία και στολίδια στις περικεφαλαίες, και μ' αυτή την αμφίεση πήραν θέση κοντά στην Ακιλονία

Ο όρκος των στρατιωτών στο πλαίσιο μιας εντυπωσιακής τελετής δεν αρκεί στους Σαμνίτες, διότι ο σκοπός τους είναι πιο φιλόδοξος: η μεταμόρφωση του υποκειμένου.

315 *Ibid.*, σ.149: «e perché ei sapevano che a volere vincere era necessario indurre ostinazione negli animi de' soldati e che a indurvela non era migliore mezzo che la religione, pensarono di ripetere uno antico loro sacrificio, mediante Ovio Paccio loro sacerdote».

Οι στρατιώτες πρέπει να βγουν από την τελετή μεταμορφωμένοι, μια αλλαγή που οφείλει να εκφραστεί και σε συμβολικό επίπεδο μέσω της αλλαγής της εμφάνισής τους. Δεν αρκεί λοιπόν να αντιλαμβανόμαστε την τέχνη του κυβερνάν απλώς ως διαδικασία παραγωγής· στην περίπτωση των υποκειμένων, η πρόθεση να εισαχθεί μια νέα μορφή, η πρόθεση της κατασκευής, παίρνει επιπλέον τη μορφή της πρόθεσης να μεταμορφωθεί το ίδιο το υποκείμενο. Για να πούμε την αλήθεια, είναι βέβαιο ότι πίσω από τη θρησκεία γενικότερα υπάρχει μια πρόθεση για μεταμόρφωση του υποκειμένου, αυτό που μας ενδιαφέρει είναι μάλλον να δούμε σε πιο βαθμό έχει συνείδηση του γεγονότος ο Machiavelli. Και το παράδειγμα αυτό των Σαμνιτών χρησιμεύει πράγματι στον Machiavelli για να υποστηρίξει μια γενικότερη θεωρία:

Προβληματίστηκα γιατί, στους αρχαίους εκείνους καιρούς, οι άνθρωποι αγαπούσαν την ελευθερία περισσότερο από όσο στους δικούς μας. Νομίζω ο λόγος είναι ο ίδιος που κάνει τους ανθρώπους σήμερα πιο αδύναμους, δηλαδή, πιστεύω, η διαφορά ανάμεσα στην εκπαίδευση τη δική μας και των αρχαίων, που θεμελιώνεται στη διαφορά ανάμεσα στη θρησκεία μας και τη δική τους. Πράγματι, επειδή μας έδειξε την αλήθεια του σωστού δρόμου, η θρησκεία μας, μας κάνει να εκτιμούμε λιγότερο τις τιμές αυτού του κόσμου. Αντιθέτως, οι ειδωλολάτρες που τις εκτιμούσαν πολύ και τις είχαν ανάγκη σε υπέρτατο καλό, ήταν πιο τολμηροί στις πράξεις τους. Αυτό το βλέπουμε σε πολλούς θεσμούς τους, ξεκινώντας από τη μεγαλοπρέπεια των θυσιών τους σε σύγκριση με τη μετριοπάθεια των δικών μας, όπου βρίσκουμε μια λάμψη πιο επεξεργασμένη και μεγαλοπρεπή αλλά δίχως πράξεις άγριες ή θαρραλέες. Σ' εκείνους δεν έλειπε η λάμψη ούτε η μεγαλοπρέπεια των τελετουργιών, αλλά προσέθεταν την πράξη της θυσίας, γεμάτη αίμα και αγριότητα, γιατί σκότωναν πλήθος ζώων. Το θέαμα αυτό, επειδή ήταν τρομερό, έκανε τους

Στο απόσπασμα αυτό, ο Machiavelli δεν αρκείται σε ένα αφηρημένο επίπεδο. Δεν προχωρά σε μίαν αφηρημένη κριτική της χριστιανικής θρησκείας. Ξαναβρίσκουμε εδώ τη συνάντηση της εξουσίας και της γνώσης, των *constituzioni* και της *educazione*. Το μήνυμα της θρησκείας συγκεκριμενοποιείται σε θεσμούς για να μεταμορφώσει εν συνεχεία τα υποκείμενα. Η συνείδηση δεν είναι το αποτέλεσμα της απλής κατήχησης ή του γυμνού εξαναγκασμού –ούτε του περιβάλλοντος, του αίματος ή της ιστορικής συγκυρίας– είναι οι θεσμοί, οι τελετές, οι θυσίες αυτές που διαμορφώνουν τους ανθρώπους κατ' εικόνα τους. Η φύση τους πριν από την τελετή είναι δευτερεύουσας σημασίας, γιατί στην έξοδο από αυτή θα έχουν μεταμορφωθεί σ' αυτό που τους κάνει εκείνη, θα έχουν προσαρμοστεί στην εικόνα της, σε σημείο που μια τελετή *τρομερή* παράγει υποκείμενα *τρομερά* κι αυτά με τη σειρά τους, υποκείμενα που να της μοιάζουν.

Επιπλέον, ο Machiavelli δεν περιορίζεται στο να παραθέτει τυχαία παραδείγματα χρήσης της θρησκείας από τους αρχαίους. Τα επιλέγει προσεκτικά κατά τρόπο τέτοιο που να μπορούν να γενικευθούν, να οδηγήσουν στη διατύπωση θεωρίας θα λέγαμε. Έτσι, μετά από κάθε παράδειγμα που συζητείται, ο Machiavelli καλεί τον αναγνώστη να ακολουθεί *πάντα* την λογική που αναδεικνύεται. Για να καταδείξουμε καλύτερα τη θεωρητική πλευρά της προσέγγισης του Machiavelli γύρω από τη

316 *Ibid.*, σ. 251: «Pensando adunque donde possa nascere che in queglii tempi antichi i popoli fusseri più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostre dalla antica. Perché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo : onde i Gentili stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro alla umiltà de' nostri, dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiugneva l'azione del sacrificio pieon di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali : il quale aspetto, sendo terribile rendeva gli uomini simili a lui.»

θρησκεία, αρκεί ίσως να υπενθυμίσουμε κάποιους τίτλους κεφαλαίων: *Οι ηγεμόνες ή οι Πολιτείες που θέλουν να είναι ασφαλισμένοι από τη διαφθορά, θα πρέπει, πάνω από όλα, να διατηρούν τις θρησκευτικές τελετές και να τις τιμούν πάντα (Διατριβές, βιβλίο I, κεφ. XII), Πόσο σημαντικό είναι να λαμβάνουμε υπόψη τη θρησκεία, και πόσο η Ιταλία, που η θρησκεία της έλειψε εξαιτίας της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, βάδισε στην καταστροφή της (κεφ. XIV), Εκείνος που, σε μια πόλη ελεύθερη, θέλει να μεταρρυθμίσει έναν παλαιό τρόπο διακυβέρνησης, θα πρέπει να διατηρήσει τουλάχιστον τις παλιές συνήθειες (κεφ. XXV).* Νομίζουμε λοιπόν ότι, κατά τη γνώμη του συγγραφέα που μελετάμε, αν τουλάχιστον κρίνουμε με βάση τη σύντομη μελέτη της θρησκείας που επιχειρήσαμε, η μελέτη «τεχνικών» είναι κάτι παραπάνω από έκφραση ενός πραγματισμού με ψυχολογική βάση. Αν μελετά τόσο προσεκτικά, τόσο λεπτομερειακά, τους *ordini* είναι γιατί σε αυτούς βρίσκει το σημείο όπου ο πραγματιστικός του λόγος μπορεί να πατήσει για να φτάσει στο επίπεδο θεωρίας, το σημείο όπου η πολιτική του εμπειρία συναντά κατά τρόπο θετικό την αντίληψή του για τον κόσμο αποκαλύπτοντας το πραγματικό εύρος της *arte dello stato*.

Αυτό που μένει να δούμε είναι σε ποιο βαθμό και με ποιον τρόπο η αντίληψη του για το χρόνο βρίσκει σημεία στήριξης στις λεπτομέρειες των *ordini* αφήνοντας έτσι το ίχνος της στην τέχνη του κυβερνάν και θέτοντας ερωτήματα που μας απασχολούν ακόμη.

4. 2. Η θρησκεία ανάμεσα στις χρονικότητες

Με βάση την πρώτη μας υπόθεση αναφορικά με την «πηγή του κακού», αυτό που αναζητούμε και στο επίπεδο της θρησκείας είναι τη ρήξη του όντος, τη ρήξη μεταξύ της φύσης και της οικονομίας της εξουσίας, τη ρήξη μεταξύ Χρόνου και Καιρού. Υπό την οπτική αυτή, η θρησκεία –τουλάχιστον στον Machiavelli- δεν θα πρέπει να θεωρηθεί μόνο δίκτυο ετερογενών πραγμάτων αλλά και ετερογενών χρονικοτήτων: πιο συγκεκριμένα, το αποτέλεσμα της συνάντησης της χρονικότητας της εξουσίας και της χρονικότητας των «τεχνικών» της εξουσίας που τίθενται σε λειτουργία στο πλαίσιο της θρησκείας.

Καταρχάς, νομίζουμε ότι ο Machiavelli κάνει πράγματι τη διάκριση μεταξύ της φύσης της εξουσίας –της οντολογίας της- και της θρησκείας ως οικονομίας της εξουσίας. Είναι κοινά αποδεκτό ότι ο Machiavelli υποστηρίζει μια συστηματική διάκριση μεταξύ σκοπών και μέσων. Για τον πραγματιστή συγγραφέα, το μοναδικό πραγματικό κριτήριο των μέσων είναι το αποτέλεσμα και δεν υπάρχει στάση πιο ανήθικη από την άρνηση να κάνεις το καλό από φόβο μήπως κάνεις κάποιο μικρότερο κακό. Στη γενική αυτή τοποθέτηση μπορούμε ήδη να διακρίνουμε τα ίχνη της ρήξης μεταξύ της οντολογίας και της οικονομίας της εξουσίας: μια «καλή» εξουσία μπορεί να εκτυλιχθεί μέσα από τη χρήση «κακών» μέσων, να είναι «καλή» στο επίπεδο της οντολογίας και «κακή» στο επίπεδο της οικονομίας. Ο συγγραφέας εφαρμόζει τον γενικό αυτόν κανόνα στην περίπτωση της θρησκείας και το γράφει χωρίς δισταγμό και με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο:

*Κι ακόμη κι αν τις κρίνουν ψευδείς [τις βάσεις της θρησκείας],
θα πρέπει [οι κυβερνώντες] να ευνοούν και να μεγιστοποιούν όλα
τα πράγματα που γίνονται προς όφελός της [της θρησκείας]· κι
όσο πιο συνετοί και καλοί γνώστες των πραγμάτων της φύσης
είναι, τόσο περισσότερο πρέπει να το κάνουν. Επειδή η συνήθεια
αυτή τηρήθηκε από τους σοφούς, γεννήθηκε η πίστη στα θαύματα*

*που λατρεύονται ακόμη και στις ψεύτικες θρησκείες, γιατί οι συνετοί άνθρωποι τα μεγαλοποιούν, όποια κι αν είναι η αιτία τους, κι έπειτα, πάνω στο δικό τους κύρος, γίνονται πιστευτά από όλους.*³¹⁷

Μια «καλή» εξουσία μπορεί συνεπώς να προστρέχει σε μια «κακή» θρησκεία – μια θρησκεία *ψεύτικη*– και να έχει καλά αποτελέσματα. Είναι εξίσου πιθανό μια εξουσία που προστρέχει σε μια θρησκεία «καλή» –μια θρησκεία «αληθινή»– να έχει κακά αποτελέσματα:

*Προβληματίστηκα γιατί, στους αρχαίους εκείνους καιρούς, οι άνθρωποι αγαπούσαν την ελευθερία περισσότερο από όσο στους δικούς μας. Νομίζω ο λόγος είναι ο ίδιος που κάνει τους ανθρώπους σήμερα πιο αδύναμους, δηλαδή, πιστεύω, η διαφορά ανάμεσα στην εκπαίδευση τη δική μας και των αρχαίων, που θεμελιώνεται στη διαφορά ανάμεσα στη θρησκεία μας και τη δική τους. Πράγματι, επειδή μας έδειξε την αλήθεια του σωστού δρόμου, η θρησκεία μας, μας κάνει να εκτιμούμε λιγότερο τις τιμές αυτού του κόσμου.*³¹⁸

Φαίνεται λοιπόν ότι, για τον Machiavelli, η θρησκεία έχει πραγματική

317 *Ibid.*, σ. 142: «E debbono tute le cose che nascano in favore di quella, comme che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori dele cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziando false ; perché i prudenti gli augmentano, da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appreso a qualunque.»

318 *Ibid.*, σ. 251: «Pensando adunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fusseri più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostre dalla antica. Perché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo».

αυτονομία έναντι της εξουσίας, ακόμη κι αν η «εργαλειοποίηση» θα μπορούσε να μας κάνει να σκεφτούμε το αντίθετο. Πράγματι, όχι μόνον η φύση της θρησκείας δεν επηρεάζει τη φύση της εξουσίας (η εξουσία παραμένει *συνετή* ακόμη κι αν η θρησκεία στην ποία προστρέχει είναι *ψευδής*), αλλά αληθεύει και το αντίστροφο: η εξουσία –είτε καλή είναι είτε κακή- δεν επηρεάζει τη φύση της θρησκείας, η οποία παραμένει αληθής ή ψευδής ανεξάρτητα από τα αποτελέσματα της λειτουργίας της (τα οποία παραμένουν τα μοναδικά κριτήρια με βάση τα οποία κρίνεται η φύση της εξουσίας).

Στο επίπεδο των χρονικοτήτων, στη ρήξη αυτή μεταξύ της οντολογίας της εξουσίας και της θρησκείας ως οικονομίας, θα πρέπει να αντιστοιχεί η ρήξη μεταξύ Χρόνου και Καιρού. Για να κάνουμε μια σχηματική αναπαράσταση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η χρονικότητα της θρησκείας μπορεί να περιγραφεί ως θραύσμα της χρονικότητας της εξουσίας, θραύσμα που δεν ορίζεται μόνο ποσοτικά αλλά και ποιοτικά, στο βαθμό που πρόκειται για τη στιγμή μιας απόφασης, όπου το παρελθόν δεν έχει ακόμη συντελεστεί, το μέλλον μένει να αποφασιστεί και η διάρκεια του παρόντος δεν είναι η διάρκεια μιας φευγαλέας στιγμής αλλά ο χρόνος που απομένει στα υποκείμενα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, τα οποία με τη σειρά τους νοηματοδοτούνται σε σχέση με αυτό το εκτεταμένο, αποσυμπιεσμένο παρόν..

Για το ζήτημα αυτό, είναι ενδεικτικό ότι, στον Machiavelli, έκκληση στη θρησκεία γίνεται κυρίως απέναντι σε μια κρίση, απέναντι σε μια κατάσταση με το χαρακτήρα του επείγοντος. Είναι το μέτρο που προτείνεται για τις *tumulti* και τις εξεγέρσεις των σκλάβων, κλείνει το δρόμο στους εχθρούς όταν βαδίζουν στη Ρώμη, μπαίνει εμπόδιο όταν οι πολίτες θέλουν να εγκαταλείψουν τη Ρώμη, είναι το *ακραίο μέτρο* που χρησιμοποιούν οι Σαμνίτες *στην απελπισία τους*. Αλλά το πλέον ενδεικτικό παράδειγμα για τη λειτουργία της θρησκείας απέναντι σε μια κατάσταση επείγουσα είναι μάλλον εκείνο που ήδη αναφέραμε, η παρέμβασή της πριν από τη μάχη, το παράδειγμα του Papirius. Αρκεί ίσως να υπενθυμίσουμε τον τίτλο του σχετικού κεφαλαίου: *Οι Ρωμαίοι ερμήνευαν τους οινούς κατά την αναγκαιότητα, και έδειχναν συνετά ότι τηρούσαν τη θρησκεία όταν, λόγω ανάγκης, δεν το έκαναν. Κι αν κάποιος με θράσος την περιφρονούσε, τον τιμωρούσαν*. Ο Machiavelli δεν θα μπορούσε να είναι πιο κατηγορηματικός: όχι μόνον η απεύθυνση στους οινούς, η απεύθυνση στη θρησκεία, γίνεται σε ένα πλαίσιο επείγοντος, αναγκαιότητας, αλλά επιπλέον, οι οίνοι οφείλουν να υπακούν σε αυτή την αναγκαιότητα. Ωστόσο, η σοφία φαίνεται εδώ να είναι μια

παράμετρος που σχετικοποιεί τη σχέση με την αναγκαιότητα.

Φαίνεται να υπάρχει μια υποκείμενη ένταση ανάμεσα στις δύο αυτές παραμέτρους. Η ένταση αυτή είναι διπλή. Από τη μια υπάρχει μια ένταση μεταξύ γνώσης και εξουσίας, την οποία έχουμε καταγράψει ήδη. Από την άλλη, υπάρχει η ένταση μεταξύ παρόντος και μέλλοντος, η οποία και καθορίζει την έκταση του εκτεταμένου παρόντος. Πράγματι, σε περίπτωση απόλυτης ανάγκης, η σοφία περιττεύει. Είναι προφανές ότι δεν χρειάζεται σοφία για να γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι πρέπει να αναπνεύσουμε. Η σοφία επεισέρχεται μόνον όταν έχουμε το περιθώριο να πάρουμε μια απόφαση, ακόμη κι αν πρόκειται για απόφαση αναγκαία – για παράδειγμα, η σοφία χρειάζεται όταν πρέπει να επιλέξουμε τη συγκεκριμένη στιγμή που θα αναπνεύσουμε σε μια συγκεκριμένη κατάσταση. Αυτό συμβαίνει και στο παράδειγμα του Papirius. Υπάρχει μια σχέση με την αναγκαιότητα, υπάρχει ένας χαρακτήρας επείγοντος, πρέπει να δοθεί μάχη. Όμως η ακριβής στιγμή –κι ο τρόπος επίσης– δεν έχουν αποφασιστεί ακόμη, κι εδώ είναι που παρεμβαίνει η σοφία στο πλαίσιο της λειτουργίας της θρησκείας, για να διασώσει τη συνέχεια ή να εισάγει τη ρήξη, για να αξιοποιήσει την αποφασιστικότητα των στρατιωτών, για να τους κάνει αποφασισμένους αν δεν είναι, ή για να τους καθησυχάσει κι ακόμη και να τους συγκρατήσει, αν είναι αναγκαίο.

Στον Machiavelli, τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της θρησκείας εξαρτώνται –μεταξύ άλλων– ακριβώς από τον τρόπο με τον οποίο τοποθετείται σε μια τέτοια αποφασιστική στιγμή. Η θρησκεία δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ξεχωριστά από την προσπάθεια της εξουσίας να διαχειριστεί ετερογενείς χρονικότητες. Φαίνεται ότι η μορφή των θρησκευτικών τεχνικών εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τη λειτουργία τους, από το αν καλούνται να είναι διασφαλιστές της συνέχειας ή φορείς της ρήξης, και ότι αυτή η σπουδή να γίνουν οι χρονικότητες αντικείμενο διαχείρισης από τα κατάλληλα «εργαλεία» αποτελεί βασική και συνειδητή παράμετρο της μακιαβελικής τέχνης του κυβερνάν. Τα ίχνη αυτής της προσέγγισης είναι εμφανή παντού στο έργο του Φλωρεντίνου, όμως διατυπώνει τη θεωρία αυτή ανοιχτά στο κεφάλαιο XXV του πρώτου βιβλίου των *Διατριβών*, με τον τίτλο *Εκείνος που σε μια πόλη ελεύθερη θέλει να μεταρρυθμίσει έναν παλαιό τρόπο διακυβέρνησης, να διατηρεί τουλάχιστον τη σκιά των παλαιών συνηθειών*. Πράγματι, ένα από τα παραδείγματα που επικαλείται προέρχεται από το πεδίο της θρησκείας:

Εκείνος που επιθυμεί να μεταρρυθμίσει τον τρόπο διακυβέρνησης μιας πολιτείας θα πρέπει αναγκαία, για να γίνει αποδεκτός και να μπορέσει προς το συμφέρον όλων να παραμείνει στην εξουσία, να κρατήσει όσο γίνεται τη σκιά των παλιών συνηθειών, προκειμένου ο κόσμος να μην έχει την εντύπωση ότι άλλαξε τα πράγματα, ακόμη κι αν στην πραγματικότητα οι νέοι θεσμοί είναι τελείως διαφορετικοί από τους παλαιούς. Πράγματι, οι άνθρωποι ως σύνολο τρέφονται περισσότερο από το φαίνεσθαι παρά από το είναι. Κι ακόμη, συχνά, τους κινεί περισσότερο το πώς φαίνονται τα πράγματα παρά τα πράγματα όπως όντως είναι. Να γιατί οι Ρωμαίοι, που στο ξεκίνημα του ελεύθερου βίου γνώρισαν αυτή την ανάγκη, δημιούργησαν δύο ύπατους στη θέση του βασιλιά, και δεν ήθελαν να έχουν περισσότερους από δώδεκα lictores για να μην ξεπεράσουν τον αριθμό εκείνων που ήταν στην υπηρεσία των βασιλέων. Επιπλέον, καθώς κάθε χρόνο γινόταν στη Ρώμη μια θυσία που μπορούσε να την τελέσει μόνον ο βασιλιάς, οι Ρωμαίοι, που δεν ήθελαν να λείπει στον λαό καμιά από τις παλαιές συνήθειες εξαιτίας της απουσίας βασιλιάδων, δημιούργησαν κάποιον επικεφαλής για την τελετή αυτή, τον οποίο αποκάλεσαν Rex sacrorum, και τον έβαλαν κάτω από την εξουσία του αρχιερέα. Με τον τρόπο αυτό, ο λαός έμεινε ικανοποιημένος από τη θυσία και δεν του έλειψε τίποτε που να τον κάνει να επιθυμήσει την επιστροφή των βασιλέων. Κι αυτό πρέπει να το τηρήσουν όλοι όσοι επιθυμούν να καταργήσουν κάποιον παλαιό τρόπο ζωής σε κάποια πολιτεία και να την οδηγήσουν σε έναν νέο και ελεύθερο τρόπο ζωής. Γιατί επειδή οι καινοτομίες αλλάζουν το πνεύμα των ανθρώπων, πρέπει να γίνουν έτσι που να κρατάνε μέσα τους, όσο γίνεται, το παλαιό. Κι αν τα αξιώματα διαφέρουν από τα παλαιά στον αριθμό, την εξουσία και τη διάρκεια, να κρατούν τουλάχιστον το όνομα. Κι όπως είπα, αυτό πρέπει να κάνει όποιος θέλει να οργανώσει την πολιτική ζωή, είτε πρόκειται

για Πολιτεία είτε για βασιλεία. Όμως αυτός που θέλει να επιβάλει
απόλυτη εξουσία, που από τους συγγραφείς αποκαλείται
τύραννος, πρέπει όλα να τα αλλάξει, όπως θα εξηγήσουμε στο
επόμενο κεφάλαιο.³¹⁹

Πρόκειται βεβαίως για το κεντρικότερο ερώτημα της σκέψης του Machiavelli:
πώς διατηρείται και ανανεώνεται η εξουσία. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ όμως, είναι
ότι το ερώτημα αυτό δεν τίθεται σε ένα αφηρημένο επίπεδο καθολικών αρχών αλλά στο
επίπεδο των *συνηθειών* (*modi*) και των *θεσμών* (*ordini*). Στο απόσπασμα αυτό, το
ζήτημα της διατήρησης ή της ανανέωσης της εξουσίας δεν συζητείται υπό την οπτική
της *virtù* ή της *fortuna* ή της διαφθοράς ή της σοφίας ή της επιθυμίας ή της επιλογής να

319 *Ibid.*, σσ. 168-169: «Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d'una città, a volere che sia accetto e poterlo con soddisfazione di ciascuno mantenere è necessitato a ritenere l'ombra almanco de' modi antichi, acciò che a' populi non paia avere mutato ordine, ancoraché in fatto gli uordini nuovi fussero al tutto alieni dai passati ; perché lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare come di quello che è : anzi molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono. Per questa cagione i Romani, conoscendo nel principio del loro vivere libero questa necessità, avendo in cambio d'uno re creati duoi consoli, non vollono ch'egli avessero più che dodici littori, per non passare il numero di quelli che ministravano ai re. Oltre a di questo, faccendosi in Roma uno sacrificio anniversario il quale non poteva essere fatto se non dalla persona del re, e volendo i Romani che quel popolo non avesse a desiderare per la assenza degli re alcuna cosa delle antiche, crearono uno capo di detto sacrificio, il quale loro chiamarono Re Sacrificulo, e sottomessonlo al sommo Sacerdote. Talmente che quel popolo per questa via venne a sodifarsi di quel sacrificio, e non avere mai cagione per mancamento di esso di disiderare la ritornata de' re. E questo si debbe osservare da tutti coloro che vogliono scancellare un antico vivere in una città, e ridurla a uno vivere nuovo e libero. Perché alterando le cose nuove le menti degli uomini, ti antico sia possibile ; e se i magistrati variano e di numero e d'autorità e di tempo, degli antichi che almeno ritenghino il nome. E questo, come ho detto, debbe osservare colui che vuole ordinare uno vivere politico, o per via di repubblica o di regno ; ma quello che vuole fare una potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide, debbe rinnovare ogni cosa, come nel seguente capitolo si dirà.»

στηριχτεί κανείς περισσότερο στο λαό παρά στους μεγάλους. Στο απόσπασμα αυτό, η διατήρηση και η ανανέωση της εξουσίας εξαρτώνται από τη μορφή –και όχι από την ουσία- των *αξιωμάτων*, από τον αριθμό τους, την εξουσία τους, τη διάρκεια και το όνομά τους.

Κατά τον Machiavelli, ο *Rex sacrorum*, ως θρησκευτικό παράδειγμα, όφειλε πράγματι να υφίσταται και να αποκαλείται «Rex». Ο λόγος για την επιλογή αυτής της μορφής τελετής δεν είναι ούτε η φύση της εξουσίας –που δεν είναι μοναρχική- ούτε η φύση της θρησκείας –που δεν συζητείται καν- αλλά η δυνατότητά της να επικυρώσει τη συνέχεια μεταξύ του παλαιού και του «νέου και ελεύθερου» τρόπου ζωής. Η μορφή που παίρνει η θυσία εξαρτάται συνεπώς ευθέως από τη λειτουργία της, που εδώ είναι να διασώσει τη συνέχεια. Με άλλα λόγια, καθορίζεται από την τοποθέτησή της απέναντι στις χρονικότητες κατά την αποφασιστική στιγμή της πολιτικής μεταρρύθμισης (*reformare*) της πόλεως. Στη συγκυρία αυτή αλλαγής, η θρησκεία καλείται λοιπόν να λειτουργήσει ως καταλύτης της συνέχειας, να κάνει τη σύνδεση μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, να διαχειριστεί τη ρήξη και να επανεισάγει στο Χρόνο της πόλεως της Ρώμης αυτό το αποκολλημένο θραύσμα Καιρού, την περίοδο της πολιτικής μεταρρύθμισης. Και για να το πετύχει θα πρέπει να μπορέσει να συμμετάσχει εξίσου σε δύο κόσμους, θα πρέπει να μπορέσει να εκφράσει το μέλλον όπως και το παρελθόν. Ενώ η πόλη έχει ένα παρελθόν μοναρχικό και ένα μέλλον ρεπουμπλικανικό, η μορφή της θρησκευτικής εξουσίας δεν πρέπει να εκφράζει ούτε το παρελθόν ούτε το μέλλον αλλά και τα δύο. Στο ζήτημα αυτό, η εικόνα της αντιστοιχεί στον ορισμό ακριβώς που είχαμε δώσει για τον Καιρό, στην εικόνα ενός παρόντος αποσυμπιεσμένου, εκτεταμένου μεταξύ μέλλοντος και παρελθόντος –στην εικόνα ενός παρόντος του οποίου η ένταση έχει μεταμορφωθεί σε έκταση. Αντιστοιχεί επίσης στην εικόνα που δίνει ένα σταυροδρόμι, που δεν «είναι» παρά το σημείο συνάντησης άλλων διαδρομών.

Η περίπτωση της ολοκληρωτικής αλλαγής (*rinnovare ogni cosa*) φαίνεται εκ πρώτης όψεως διαφορετική. Ο Machiavelli υποστηρίζει ότι, αν είχαμε να κάνουμε με μιαν αλλαγή ριζική και όχι με μιαν απλή μεταρρύθμιση, η μορφή της τελετής θα έπρεπε κι αυτή να είναι ριζικά νέα, για να εισάγει στην περίπτωση αυτή τη ρήξη αντί για τη συνέχεια. Έτσι, η μορφή της τελετής δεν θα εξέφραζε και το παρελθόν και το μέλλον αλλά μόνο το μέλλον, στο βαθμό που σκοπός θα ήταν ακριβώς να ξεχαστεί το παρελθόν. Στην περίπτωση λοιπόν της ολοκληρωτικής αλλαγής δεν ξαναβρίσκουμε την

τόσο χαρακτηριστική για το προηγούμενο παράδειγμα εικόνα της διασταύρωσης. Δεν βρίσκουμε την εικόνα ενός χρόνου του οποίου η ένταση να έχει μεταμορφωθεί σε έκταση. Πάντως, ο χρόνος παραμένει εκτεταμένος, στο βαθμό που πρόκειται για μια αποφασιστική στιγμή. Η διαφορά μεταξύ των δύο έγκειται μάλλον στο ό,τι, στο πρώτο παράδειγμα, ο Καιρός ήταν ένας χρόνος αποσυμπιεσμένος εκ-τατικά, ενώ στο δεύτερο παράδειγμα συμβαίνει το ίδιο εν-τατικά. Αν η εικόνα του Καιρού της μεταρρύθμισης είναι το σταυροδρόμι, η εικόνα του Καιρού της ολοκληρωτικής ανανέωσης είναι εκείνη της ανόδου από βάθη απύθμενα προς μian επιφάνεια που ολοένα απομακρύνεται. Όταν δεν υπάρχει παρελθόν, ο χρόνος που απομένει στους ανθρώπους πριν το πλήρωμα του μέλλοντος δεν μπορεί παρά να είναι ένα διαρκές παρόν. Ως αποτέλεσμα, ξαναβρίσκουμε, στο επίπεδο των συγκεκριμένων πρακτικών που συζητούνται στις *Διατριβές*, την κατασκευή ενός σημείου μηδέν και τη διαδικασία διαρκούς ερημοποίησης που μας εξέπληξε και κατά την ανάγνωση του *Ηγεμόνα*.

Ο Machiavelli δεν μας δίνει συγκεκριμένο παράδειγμα θρησκευτικής τελετής στο πλαίσιο της ολοκληρωτικής αλλαγής, αλλά μας παραπέμπει στο επόμενο κεφάλαιο, το αντικείμενο του οποίου είναι πιο θεωρητικό. Εκεί επιβεβαιώνει πράγματι ότι θα έπρεπε να αλλάξουν τα πάντα, ότι θα έπρεπε να δημιουργήσει νέες μορφές διακυβέρνησης, με νέα ονόματα, με νέες εξουσίες, με νέους ανθρώπους· να κάνει τους πλούσιους φτωχούς και τους φτωχούς πλούσιους, όπως έκανε ο Δαβίδ όταν έγινε βασιλιάς, *qui esaurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*· να οικοδομήσει επιπλέον νέες πόλεις, να καταστρέψει παλαιές, να εκτοπίσει τους κατοίκους από τον έναν τόπο στον άλλο, εν συντομία, να μην αφήσει τίποτε αναλλοίωτο.³²⁰ Η αντίθεση ανάμεσα στις πράξεις αυτές –που λαμβάνουν χώρα σε μια στιγμή ολοκληρωτικής αλλαγής- και στην περίπτωση του *Rex sacrorum* –που τοποθετείται στη στιγμή μια μερικής μεταρρύθμισης- είναι σαφής και μας βοηθά να διαπιστώσουμε πόσο η προσπάθεια για διαχείριση των χρονικοτήτων επηρεάζει βαθιά τα μέσα που χρησιμοποιεί η εξουσία, άρα τη μορφή της σε μια δεδομένη στιγμή, με σημαντικές συνέπειες για τα υποκείμενά της.

320 *Ibid.*, σσ. 169-170: «fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini ; fare i ricchi poveri, I poveri ricchi, come fece Davit quando ei diventò re: qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes; edificare oltre di questo nuove città, disfare delle edificate, cambiare gli abitatori da un luogo a un altro, ed in soma non lasciare cosa niuna intatta.»

Συμπερασματικά, νομίζουμε ότι η διπολική σύλληψη του χρόνου έχει συνέπειες που δεν περιορίζονται στη νομιμοποίηση της ρήξης μεταξύ της φύσης και των μέσων της εξουσίας αλλά και διαμορφώνουν τα μέσα αυτά κατ' εικόνα της. Η ρήξη μεταξύ των χρονικοτήτων αναπαράγεται και υλοποιείται, από το πιο αφηρημένο επίπεδο της απελευθέρωσης της Ιταλίας μέσω της ολοκληρωτικής *καταστροφής* των ελεύθερων κρατών της, μέχρι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της κάθε θρησκευτικής τελετής και της κάθε «τεχνικής» της εξουσίας. Αυτό άλλωστε δεν αποτελεί ιδιαιτερότητα του Machiavelli· η προσπάθεια για διαχείριση των χρονικοτήτων είναι θεμελιακό γνώρισμα της εξουσίας –της μοντέρνας τουλάχιστον. Υπάρχουν πολλά παραδείγματα, από τη λειτουργία του Προέδρου της Δημοκρατίας –ένα είδος δημοκρατικού μονάρχη- μέχρι την μορφή που παίρνει η οικονομία της εξουσίας σε ποικίλα πλαίσια –όπως το σχολείο, ο στρατός, η φυλακή, το ψυχιατρείο³²¹- και φτάνοντας ακόμη στην οργάνωση της εξουσίας και του βασανισμού³²². Και νομίζουμε ότι, απέναντι σε ένα φαινόμενο τέτοιας έκτασης, απέναντι σε ένα χαρακτηριστικό της εξουσίας θεμελιώδες για τη μοντέρνα πολιτική σκέψη –για την πολιτική σκέψη από την εποχή του Machiavelli τουλάχιστον- το να προτείνουμε απλώς ένα συμβιβασμό χωρίς δεύτερη σκέψη θα ήταν τουλάχιστον ανεπαρκές.

321 Η σημασία της οργάνωσης του χρόνου στα διάφορα «dispositives» αναδεικνύεται βεβαίως στο έργο του Michel Foucault.

322 Για μια ψυχοπολιτική προσέγγιση του βασανισμού που λαμβάνει υπόψη και την εργαλειοποίηση του χρόνου, βλ. Sironi Françoise, *Bourreaux et victimes : Psychologie de la torture*, Παρίσι, O. Jacob, 1999.

5. Αντίστροφη κίνηση

Μέχρις εδώ δεν έχουμε ούτε οριστική λύση ούτε και κάποιο συμβιβασμό να προτείνουμε όσον αφορά το πρόβλημα του πολιτικού χρόνου. Αλλά για να δώσουμε απαντήσεις θα πρέπει να θέσουμε σωστά το ερώτημα. Μετατοπίσαμε τη συζήτηση από το επίπεδο της ελευθερίας στο επίπεδο των χρονικοτήτων, κάτι που μας απομάκρυνε για λίγο από την κεντρική μας προβληματική γύρω από την ελευθερία. Αυτό ήταν το αποτέλεσμα της προσπάθειάς μας να θεμελιώσουμε ένα διάλογο μεταξύ του Machiavelli και της εποχής μας, κάτι που προϋποθέτει να παρακολουθήσουμε για ένα διάστημα τη διαδρομή της σκέψης του και να μιλήσουμε τη γλώσσα του –και το παράδοξο της ελευθερίας στον Machiavelli παραμένει ανεπίλυτο αν δεν παρακολουθήσουμε τη σκέψη του γύρω από τον χρόνο. Αυτός είναι ο λόγος που τελικά μεταφράσαμε μian απορία της κριτικής που διατυπώνεται από τον I. Berlin (την αποτυχία του σχήματός του να εξηγήσει γιατί η ελευθερία ακυρώνεται στο ίδιο της το όνομα στον Machiavelli) σε όρους που προκύπτουν από τη μελέτη των αδιεξόδων του Machiavelli (όταν εισάγουμε την παράμετρο του χρόνου στην εξίσωση της ελευθερίας). Αλλά για να ολοκληρώσουμε την κίνηση ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν και να ανοίξουμε το δρόμο για το μέλλον, θα πρέπει να κάνουμε και την αντίστροφη κίνηση, θα πρέπει να μεταφράσουμε τα αδιέξοδα του Machiavelli με όρους της σύγχρονης πολιτικής σκέψης –με όρους του I. Berlin στην περίπτωση αυτή- και να επιστρέψουμε στο αρχικό μας ερώτημα γύρω από την ελευθερία.

Μάλιστα, οι συνέπειες αυτής της αντίστροφης κίνησης είναι αναπάντεχες. Νομίζουμε ότι ο Καιρός, ως χρονικότητα ποιοτική, ως χρονικότητα από την οπτική του υποκειμένου, παραπέμπει στο ακόλουθο ερώτημα: *τι ή ποιος καθορίζει ότι ένας καιρός είναι καταλληλότερος για να γίνει κάτι και όχι κάτι άλλο*. Για παράδειγμα, ο καιρός της σοδειάς ορίζεται από τον αγρότη, είναι τέτοιος για τον αγρότη και για μια κοινωνία που γνωρίζει τη γεωργία· δεν υπάρχει ως τέτοιος για μια κοινωνία κυνηγών. Το ίδιο ισχύει και όταν μιλάμε για πολιτική, για παράδειγμα, η ευ-καιρία –*occasione*– της εξέγερσης είναι μια χρονικότητα που ορίζεται από τα υποκείμενα και τους άρχοντες, παρουσιάζεται για τα υποκείμενα σε μια κοινωνία εγκαθιδρυμένης εξουσίας. Η

έκκληση λοιπόν να αδράξουμε την ευκαιρία, να δράσουμε εγκαίρως, να ακολουθήσουμε τον Καιρό, είναι ένας διαφορετικός τρόπος να τεθεί το ερώτημα της πηγής της εξουσίας, το ερώτημα του ποιος πρέπει να αποφασίζει. Και, στο βαθμό που ο Καιρός απαντά στο ερώτημα «ποιος», αποτελεί τροπικότητα της θετικής ελευθερίας.

Το ερώτημα που δεν μπορεί να επιλύσει ο Καιρός είναι το ερώτημα των ορίων του. Τα όρια του καθορίζονται από το σημείο πρόσκρουσης του υποκειμενικού στο αντικειμενικό, από το σημείο πρόσκρουσης του Καιρού στον Χρόνο –είδαμε για παράδειγμα στον Machiavelli ότι η κατάλληλη στιγμή για να δοθεί μάχη καθορίζεται στο πλαίσιο της σχέσης μεταξύ σοφίας και αναγκαιότητας. Ο Χρόνος, ως χρονικότητα ποσοτική, ως χρονικότητα καθορισμένη από αντικειμενική σκοπιά, παραπέμπει στο ερώτημα *ποια είναι τα χρονικά όρια μέσα στα οποία μπορούμε να κάνουμε κάτι και όχι κάτι άλλο*. Για παράδειγμα, η συγκομιδή δεν καθορίζεται μόνο από τον αγρότη αλλά και από την εποχή: ο θερισμός δεν μπορεί να γίνει χειμώνα (στις χώρες του Βορρά), ακόμη και αν ο αγρότης θα το επιθυμούσε για να ικανοποιήσει την πείνα του, η συγκομιδή έχει λοιπόν αντικειμενικά χρονικά όρια, ο χρόνος που ορίζεται από υποκειμενική σκοπιά μπορεί να θεωρηθεί και από αντικειμενική σκοπιά, ο Καιρός είναι ταυτοχρόνως ένα θραύσμα Χρόνου. Το ίδιο ισχύει και όταν μιλάμε για πολιτική. Για παράδειγμα, σε μιαν αντιπροσωπευτική δημοκρατία, η κυβέρνηση εκλέγεται για τέσσερα χρόνια και η παραμονή της στην εξουσία δεν μπορεί να ξεπεράσει αυτά τα χρονικά όρια. Συνεπώς, το ερώτημα της διάρκειας είναι ένα διαφορετικός τρόπος να θέσουμε το ερώτημα των ορίων της εξουσίας, και στο βαθμό που η ποσοτική χρονικότητα, ο Χρόνος, θέτει το ερώτημα των ορίων, είναι μια τροπικότητα της αρνητικής ελευθερίας. Πράγματι, τα χρονικά όρια στην άσκηση της εξουσίας τίθενται ως εγγύηση, τίθενται για λόγους ασφάλειας, βρίσκονται εκεί για να αποφευχθεί η κατάχρηση της εξουσίας.

Βεβαίως, όταν μιλάμε για πολιτικό χρόνο, τα πράγματα δεν είναι τόσο σαφή όσο όταν μιλάμε για αγροτικές καλλιέργειες. Έτσι, κανείς δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι ο καιρός του θερισμού είναι το χειμώνα, βλέπουμε όμως συχνά κυβερνήσεις είτε να καταρρέουν χωρίς να εξαντλήσουν το χρόνο τους είτε να υπερβαίνουν το χρόνο που τους έχει οριστεί, ή, για να πάρουμε ένα παράδειγμα με διαφορετικές προεκτάσεις, είδαμε το «μεταβατικό στάδιο» να γίνεται μόνιμο στην ΕΣΣΔ. Τα ερωτήματα της ποιότητας του χρόνου και της διάρκειας συμπλέκονται στην πολιτική, το ερώτημα ποιος αποφασίζει για ένα καθορισμένο χρονικό διάστημα και το ερώτημα για πόσο καιρό,

αλληλεπικαλύπτονται. Αλλά αυτό δεν αλλάζει την ουσία του ερωτήματος, υπογραμμίζει μόνον το πόσο πραγματικό και, κυρίως, πολιτικό μπορεί να είναι το ζήτημα του χρόνου.

Συνεπώς, κατά τη γνώμη μας, το ερώτημα του πολιτικού χρόνου θα μπορούσε και αυτό με τη σειρά του να μεταφραστεί σε όρους ελευθερίας, και μάλιστα με τους όρους της σύγκρουσης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας, αφού –στην πολιτική– τα ερωτήματα που τίθενται από τη σκοπιά του Καιρού είναι ένας διαφορετικός τρόπος να τεθεί το ερώτημα της θετικής ελευθερίας, και τα ερωτήματα που τίθενται από τη σκοπιά του Χρόνου είναι ένας διαφορετικός τρόπος να τεθεί το ερώτημα της αρνητικής ελευθερίας. Εν συντομία, κατά τη γνώμη μας, το πρόβλημα του πολιτικού χρόνου είναι ένα πρόβλημα πολιτικής ελευθερίας.

Υπάρχει ένα κεφάλαιο στις *Διατριβές* όπου ο Machiavelli πραγματεύεται το πρόβλημα του πολιτικού χρόνου σε άμεση σχέση με το πρόβλημα της ελευθερίας. Θα ήταν χρήσιμο να το αναγνώσουμε από αυτή την οπτική, ως χαρακτηριστικό παράδειγμα της σκέψης του Φλωρεντίνου γύρω από το ζήτημα.

5.1. *Autorità Dittatoria*: δύο ανταγωνιστικές αναγνώσεις

Στο κεφάλαιο XXXIV του πρώτου βιβλίου των *Διατριβών*, ο Machiavelli συζητά την εξουσία του Δικτάτορα. Έχουμε ήδη διαβάσει το κεφάλαιο αυτό υπό την οπτική της πολιτικής ηγεμονίας αλλά και της σχέσης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας. Όμως εξίσου ενδιαφέρουσα αναδεικνύεται η μελέτη του και από την οπτική της σχέσης μεταξύ πολιτικού χρόνου και πολιτικής ελευθερίας.

Καταρχάς, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Δικτάτορας προτείνεται ως λύση σε συγκεκριμένες στιγμές. Οι στιγμές αυτές είναι *accidenti istraordinari*, δηλαδή γεγονότα που ξεφεύγουν από το συνηθισμένο και κατά τη διάρκεια των οποίων υπάρχει πίεση χρόνου (*che non aspetti tempo*). Τα γεγονότα αυτά που ξεφεύγουν από το συνηθισμένο και έχουν μικρή διάρκεια, αυτοί οι καιροί λοιπόν, θέτουν το ζήτημα της εξουσίας. Πρέπει να ληφθούν αποφάσεις μέσα σε σύντομο χρονικό διάστημα, αποφάσεις που αφορούν μοναδικά γεγονότα. Και τίθεται το ερώτημα: ποιος αποφασίζει; Τα συμβούλια και οι αξιωματούχοι, οι συνηθισμένοι θεσμοί, δεν το μπορούν. Στα μεικτά και δημοκρατικά πολιτεύματα οι θεσμοί είναι φτιαγμένοι με γνώμονα τη συναίνεση, και η συναίνεση παίρνει χρόνο (*perché nel raccozzare insieme questi voleri va tempo*), όμως δεν υπάρχει χρόνος. Ποιος αποφασίζει σε μια δημοκρατία όταν δεν υπάρχει ο χρόνος να εκφραστεί η βούληση (*voleri*) των πολιτών;

Φαίνεται λοιπόν ότι ο Machiavelli θέτει το ερώτημα του πολιτικού χρόνου με όρους ελευθερίας και, πιο συγκεκριμένα, θέτει το ερώτημα του Καιρού με όρους θετικής ελευθερίας (ποιος αποφασίζει και αν οι πολίτες παίρνουν μέρος στην απόφαση). Και το απαντά. Κατά τη γνώμη του, η θετική ελευθερία θα πρέπει να ανασταλεί προκειμένου η δημοκρατία –η ελευθερία λοιπόν– να μη χαθεί δια παντός. Αλλά με την αναστολή της θετικής ελευθερίας, με την αφαίρεση από τους πολίτες του δικαιώματος συμμετοχής στη λήψη αποφάσεων, γίνεται προφανής ο κίνδυνος κατάχρησης της εξουσίας. Ο Machiavelli ανοίγει το κεφάλαιο αρνούμενος ότι ο θεσμός του Δικτάτορα ήταν η αιτία της απώλειας της ρωμαϊκής ελευθερίας, αλλά είναι εξίσου πεπεισμένος ότι πρέπει πάντοτε να λαμβάνονται σαφή μέτρα ώστε ο Δικτάτορας να μην μετατραπεί σε τύραννο.

Μελετάει το πρόβλημα από δύο πλευρές. Πέραν από το γεγονός ότι ο ρωμαϊκός λαός δεν είχε διαφθαρεί –έχει ήδη καταστήσει σαφές ότι αν ο λαός είχε διαφθαρεί θα ήταν αναγκαία η λήψη έκτακτων μέτρων και όχι θεσμοθετημένων όπως ο Δικτάτορας- ο Machiavelli υπογραμμίζει ότι η εξουσία του Δικτάτορα είχε όρια (*termini*) :

*Επιπλέον, ο Δικτάτορας οριζόταν για κάποιος διάστημα, και όχι επ' αόριστον, και μόνο για να αντιμετωπίσει τον λόγο για τον οποίο ορίστηκε. Και η εξουσία του ήταν να αποφασίζει λύσεις για τον έκτακτο κίνδυνο, να μπορεί να κάνει τα πάντα χωρίς να συμβουλευέται και να τιμωρεί συνοπτικά. Αλλά τίποτε δεν μπορούσε να κάνει που να βλάψει το κράτος, όπως για παράδειγμα να αφαιρέσει την εξουσία της Συγκλήτου ή του λαού, να διαλύσει τους παλαιούς θεσμούς και να δημιουργήσει νέους. Έτσι που, αν συνυπολογίσουμε τη συντομία της Δικτατορίας του, την περιορισμένη του εξουσία και το γεγονός ότι ο ρωμαϊκός λαός δεν είχε διαφθαρεί, ήταν αδύνατον να υπερβεί τα όριά του και να βλάψει την πόλη*³²³

Το απόσπασμα αυτό μπορούμε να το διαβάσουμε σε δύο επίπεδα όσον αφορά τη σχέση του με τον πολιτικό χρόνο. Αρχικά, πρέπει να σημειωθεί ότι εντοπίζουμε και πάλι τη ρήξη του όντος. Ο Δικτάτορας εμφανίζεται ως εργαλείο της Πολιτείας σε κάποιο συγκεκριμένο Καιρό. Αίρει τόσο τη θετική όσο και την αρνητική ελευθερία, παίρνει αποφάσεις χωρίς να συμβουλευέται και τιμωρεί χωρίς να χρειάζεται το δικαστικό

323 *Il Principe e altre opere politiche, op.cit.*, σσ. 184-185: «Oltra di questo, il Dittatore era fatto a tempo e non in perpetuo, e per onviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato ; e la sua autorità si estendeva in potere deliberare pers é stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo, e fare ogni cosa senza consulta, e punire ciascuno senza appellazione ; ma non poteva fare cos ache fussi in diminuzione dello stato, come sarebbe stato tòrre autorità al Senato o al Popolo, disfare gli ordini vecchi della città e farne de' nuovi. In modo che, raccozzato il breve tempo della sua dittatura e le autorità limitate che egli aveva, ed il popolo romano non corrotto, era impossibile ch'egli uscisse de' termini suoi e nocessi alla città».

σύστημα. Αλλά η Πολιτεία παραμένει τέτοια ιδωμένη από ένα σημείο εξωτερικό της περιορισμένης περιόδου της δικτατορίας. Η Πολιτεία δεν είναι ούτε τα πρόσκαιρα μέσα που χρησιμοποιεί ούτε οι πολίτες της, η Πολιτεία είναι οι θεσμοί της. Στο βαθμό που ο Δικτάτορας δεν αλλοιώνει τους θεσμούς, η Πολιτεία παραμένει τέτοια. Πιο συγκεκριμένα, στο βαθμό που η εξουσία παραμένει επί της αρχής στα χέρια της Συγκλήτου και του λαού, στο βαθμό που ο Δικτάτορας δεν αλλάζει την πηγή της εξουσίας, η Πολιτεία εξακολουθεί να είναι τέτοια. Η φύση της –ρεπουμπλικανικής- εξουσίας τοποθετείται στον Χρόνο, η οικονομία της εξουσίας –η Δικτατορία- τοποθετείται σε έναν Καιρό. Και, στο όνομα της διάρκειας της Πολιτείας στον Χρόνο αλλά και των άμεσων αναγκών που τίθενται από τον Καιρό, οι ελευθερίες που κάνουν την Πολιτεία τέτοια αναστέλλονται. Ο Machiavelli δεν το θεωρεί προβληματικό, η βασική του έγνοια είναι ο Καιρός να παραμείνει τέτοιος –προκειμένου να παραμείνει λειτουργική η μεταφυσική της εξουσίας. Αυτό ήταν το πρώτο του επιχείρημα, στην αρχή του κεφαλαίου, όσον αφορά τους λόγους για τους οποίους ο Δικτάτορας δεν ήταν το αίτιο της ανατροπής του μεικτού πολιτεύματος στη Ρώμη, και δεν σταματά να το επαναλαμβάνει, το επαναλαμβάνει κι εδώ: ο Δικτάτορας δεν οριζόταν και δεν θα έπρεπε να *ορίζεται στο διηνεκές*, το διηνεκές ανήκει στην Πολιτεία. Από την άποψη αυτή, η ελευθερία αναδιπλασιάζεται στο χρόνο για να ακυρωθεί εν συνεχεία στο ίδιο της το όνομα, όταν επιβάλλεται η Δικτατορία.

Ωστόσο, μπορούμε να διαβάσουμε το απόσπασμα αυτό και μ' έναν επιπλέον τρόπο, σε ένα διαφορετικό επίπεδο. Ο Καιρός θέτει στο επίπεδο των χρονικοτήτων το ερώτημα της θετικής ελευθερίας: *ποιος* θα πρέπει να αποφασίζει, όταν ο χρόνος δεν επαρκεί για να εκφραστεί η βούληση των πολιτών σε κάθε θέμα. Η απάντηση είναι ότι ο Δικτάτορας θα έπρεπε να αποφασίζει όσον αφορά τα προβλήματα του συγκεκριμένου Καιρού. Όμως είναι η Πολιτεία, είναι οι πολίτες –και μάλιστα μέσω εκλογών αν γίνεται- αυτοί που ορίζουν τον Καιρό της Δικτατορίας ως τέτοιο, αυτοί που αποφασίζουν αν υπάρχουν προβλήματα που κάνουν τη Δικτατορία αναγκαία –συνεπώς, σε τελική ανάλυση, η θετική ελευθερία γίνεται σεβαστή. Ο Χρόνος από την πλευρά του, θέτει στο επίπεδο των χρονικοτήτων το ερώτημα της αρνητικής ελευθερίας, θέτει το ερώτημα των χρονικών ορίων στα πλαίσια των οποίων ασκείται η εξουσία του Δικτάτορα. Και, στο βαθμό που τα χρονικά όρια της Δικτατορίας είναι ορισμένα με σαφήνεια και παραμένουν στενά, η αρνητική ελευθερία –στο επίπεδο των

χρονικοτήτων- λαμβάνεται και αυτή υπόψη. Από την άποψη αυτή, ο αναδιπλασιασμός της ελευθερίας στο χρόνο είναι κάτι παραπάνω από απλή δικαιολογία. Πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα σχήμα σκέψης που απαντά σε πραγματικά προβλήματα και θέτει δικλίδες ασφαλείας χρήσιμες για την προστασία της ελευθερίας, ακόμη κι αν η χρήση της λέξης *Dittatoria*, που στον εικοστό αιώνα ταυτίστηκε με την τυραννία, δυσκολεύει τον σύγχρονο αναγνώστη να το αναγνωρίσει.

Αν αντιθέτως, στρεφόταν το ένα είδος ελευθερίας ενάντια στο άλλο, αυτό θα οδηγούσε την Πολιτεία στο τέλος της με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Αν αφηθεί στον Καιρό το περιθώριο να καθορίσει όχι μόνον τα μέσα αλλά και τα ίδια του τα όρια στο χρόνο, καταλήγουμε στην τυραννία. Ο ορισμός ενός δικτάτορα στο διηνεκές απαντά μόνον στο ερώτημα «ποιος» (στην περίπτωση αυτή ένας εκλεγμένος πολίτης ή ένα στενό συμβούλιο) και αδιαφορεί για το ερώτημα των ορίων, ανάγει λοιπόν σε απόλυτο τη θετική ελευθερία. Αν αντιθέτως λαμβάνονται έκτακτα μέτρα που καθορίζονται ως τέτοια μόνο από τη διάρκειά τους, μόνο από το γεγονός ότι είναι χρονικά περιορισμένα, αυτό παραμερίζει το ερώτημα «ποιος», ανάγει λοιπόν σε απόλυτο την αρνητική ελευθερία και ανοίγει εξίσου τον δρόμο για την καταστροφή της Πολιτείας: *Πράγματι, όταν λείπει από κάποια Πολιτεία μια τέτοια ρύθμιση, τότε είναι αναγκασμένη ή να καταστραφεί τηρώντας τους θεσμούς ή να τους καταλύσει για να μην καταστραφεί.*

Κάναμε λοιπόν μιαν ανάγνωση της προβληματικής του Machiavelli γύρω από την εξουσία του Δικτάτορα σε δύο επίπεδα. Με βάση την πρώτη ανάγνωση, η διπολική αντίληψη του χρόνου είναι μια μεταφυσική του χρόνου, η οποία υποστηρίζει μια μεταφυσική της εξουσίας και ανοίγει τον δρόμο στον αυταρχισμό. Με βάση τη δεύτερη ανάγνωση, η διάκριση μεταξύ Καιρού και Χρόνου είναι μια πραγματιστική διάκριση, η οποία χρησιμεύει στο να τεθεί το πρόβλημα της ελευθερίας στο πλαίσιο των χρονικοτήτων και να προσφέρει δικλίδες ασφαλείας που φαίνονται χρήσιμες για την προστασία της ελευθερίας. Η απόσταση ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη ανάγνωση δεν μας φαίνεται και τόσο παράδοξη, διότι κάποιες φορές αρκεί να στήσουμε μια μεταφυσική στα πόδια της για να μεταμορφώσουμε ένα ιδεολογικό εργαλείο καταπίεσης σε εργαλείο χειραφέτησης. Όχι πως θα θέλαμε να κάνουμε την απολογία της ρωμαϊκής Δικτατορίας ή του σύγχρονου αντίστοιχου –της κατάστασης εκτάκτου

ανάγκης- αλλά η ιδέα να στήσουμε τον πολιτικό χρόνο στα πόδια του μας φαίνεται γόνιμη.

5.2. Ο χρόνος ως επιπλέον παράγοντας της σύγκρουσης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας

Στο *Two Concepts of Liberty*, εκτός από τη διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας, ο I. Berlin επιχειρεί και μια μελέτη των τρόπων σκέψης που επέτρεψαν ιστορικά την αναγωγή των ειδών της ελευθερίας σε απόλυτα, κάτι που με τη σειρά του ανοίγει τον δρόμο για την ακύρωση του ενός στο όνομα του άλλου. Μελετά τους κλασσικούς πολιτικούς στοχαστές –όπως ο Hobbes και ο Mill- και προειδοποιεί, με βάση τη μελέτη αυτή, για τους κινδύνους που απειλούν την ελευθερία, εξαιτίας του μονισμού του Λόγου, της υποταγής των Παθών στον Λόγο, της σύγχυσης μεταξύ της ελευθερίας και των προσωπικών μας αξιών, της σύγχυσης μεταξύ της ελευθερίας και της κοινωνικής αναγνώρισης. Έχοντας μελετήσει τον Machiavelli κάτω από αυτή την οπτική –κάτι που ο ίδιος ο I. Berlin δεν κάνει στο προαναφερθέν κείμενο αλλά σε άλλο κείμενο και με διαφορετική προσέγγιση- νομίζουμε ότι σε αυτούς τους επικίνδυνους για την ελευθερία τρόπους σκέψης θα πρέπει να προσθέσουμε έναν ακόμη: τη διπολική σύλληψη του χρόνου, η οποία φαίνεται να βρίσκεται στα ίδια τα θεμέλια του τρόπου με τον οποίο νοείται η μοντέρνα εξουσία και που έχει συνέπειες που δεν περιορίζονται στο μακροσκοπικό επίπεδο αλλά παίζουν καθοριστικό ρόλο ακόμη και στη διαμόρφωση των λεπτομερειών των θεσμών.

Αυτό που είναι αναπάντεχο είναι ότι εκείνο που επιτρέπει την αυταρχική εκτροπή της σκέψης του Machiavelli αποτελεί μέρος της λύσης που προτείνει ο I. Berlin στη σύγκρουση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας. Η ανάλυση του I. Berlin τον οδηγεί να υποστηρίξει ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ των δύο ειδών ελευθερίας αποτελεί διαχρονική τάση της πολιτικής σκέψης. Μετά από μια μελέτη του φαινομένου –επικεντρωμένη περισσότερο στην κλασσική αγγλοσαξονική σκέψη- φτάνει στο συμπέρασμα ότι, σε τελική ανάλυση, πίσω από αυτήν την τάση υπάρχει μια *βαθιά όσο και αθεράπευτη μεταφυσική ανάγκη (...)* να εγγυηθούμε τη διαχρονικότητα των αρχών

μας³²⁴. Προτείνει λοιπόν ότι, για να βγούμε από το αδιέξοδο, θα πρέπει να σταματήσουμε να προσπαθούμε να εγγυηθούμε τη διαχρονικότητα των αρχών μας, να σχετικοποιήσουμε έτσι την αξία τους και να ανοίξουμε τον δρόμο για τους αναγκαίους συμβιβασμούς.

Κατά τη γνώμη μας, αντί να επιτρέψει τον συμβιβασμό μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας, η λύση αυτή διακινδυνεύει να αντικαταστήσει το παλιό με ένα νέο δίπολο ή και να το αναπαράγει. Με βάση την ανάλυση αυτή, υπάρχει ένα είδος πολιτικής (ευνοϊκής για την ελευθερία) που θεμελιώνεται στην αναγνώριση του εφήμερου χαρακτήρα της φύσης μας, και ένα άλλο είδος πολιτικής (επικίνδυνο για την ελευθερία) που θεμελιώνεται σε μια *μεταφυσική ανάγκη για διαχρονικότητα*. Το πρώτο είδος πολιτικής –που διαπνέεται από την επιθυμία να πραγματώσουμε και να ζήσουμε την ελευθερία σε μια συγκεκριμένη περίοδο, ένα εκτεταμένο παρόν- μας είναι ήδη οικείο, πρόκειται για την καιρολογική πολιτική. Ας αποκαλέσουμε λοιπόν προς το παρόν χρονο-λογικό το δεύτερο είδος πολιτικής –που διαπνέεται από την επιθυμία κατάφασης της ελευθερίας καθολικά, κατάφασης της ελευθερίας του παρελθόντος αλλά και εγγύησης της ελευθερίας του μέλλοντος. Με τους όρους αυτούς, θα λέγαμε ότι ο I. Berlin κάνει κριτική της χρονο-λογικής πολιτικής υπέρ μιας καιρολογικής πολιτικής. Με άλλα λόγια, αφού πρώτα κατασκευάζει υπόγεια ένα νέο δίπολο, ο συγγραφέας βάζει θετικό πρόσημο στον έναν από τους δύο πόλους, κάτι που του προσφέρει το κριτήριο που του επιτρέπει την επίλυση των προβλημάτων που σχετίζονται με τη σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών ειδών ελευθερίας.

Ωστόσο, νομίζουμε ότι εδώ υπάρχει μια αντίφαση ανάμεσα στην εισαγωγή ενός κριτηρίου αυτού του είδους και την ανάλυση που επιχείρησε ο I. Berlin στις σελίδες που προηγήθηκαν. Ο συγγραφέας απευθύνει την κριτική του στη διπολική σύλληψη της ελευθερίας και αποκαλύπτει τις καταστροφικές συνέπειες της αναγωγής σε απόλυτο του ενός ή του άλλου πόλου. Αλλά μετά από αυτή την τοποθέτηση είναι δύσκολο να δούμε γιατί, στο πλαίσιο ενός νέου δίπολου, θα είχε θετικότερες συνέπειες η απόδοση προτεραιότητας σε έναν μόνο πόλο. Ο ίδιος ο συγγραφέας διαπιστώνει ότι το πρόβλημα δεν βρίσκεται τόσο στο περιεχόμενο όσο στο διπολικό χαρακτήρα του σχήματος, κι έπειτα αλλάζει το περιεχόμενο –εισάγοντας την παράμετρο των χρονικοτήτων- και

³²⁴ Berlin Isaiah, *Four essays on Liberty=Τέσσερα Δοκίμια Περί Ελευθερίας*, *op.cit.*, σ. 332.

αφήνει το σχήμα ανέπαφο. Όμως, όταν ανάγουμε την καιρολογική πολιτική σε κατεξοχήν πλαίσιο πραγμάτωσης της ελευθερίας, δεν επιστρέφουμε στην αφετηρία, δεν ανάγουμε ένα είδος ελευθερίας –καιρολογικής αυτή τη φορά– σε απόλυτο, δεν ανοίγουμε έτσι τον δρόμο για την ακύρωση ενός είδος ελευθερίας εν ονόματι ενός άλλου;

Κι ακόμη περισσότερο, δεν θα υπήρχε κίνδυνος να αναπαραχθεί το παλαιό δίπολο πίσω από το νέο; Ας υπενθυμίσουμε ότι η αρνητική ελευθερία παραπέμπει στο ερώτημα των ορίων της εξουσίας και κατά συνέπεια των ορίων της ελευθερίας: *What is the area within which the subject –a person or group of persons- is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?*³²⁵. Η δε θετική ελευθερία παραπέμπει στο ερώτημα της κατοχής της εξουσίας και άρα της πηγής των ορίων της ελευθερίας: *What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?*³²⁶ Στο πλαίσιο αυτό, η σύνδεση του ενός από αυτά τα δύο είδη ελευθερίας με την καιρολογική πολιτική –που έχει αναχθεί σε απόλυτο– και του άλλου με την χρονο-λογική πολιτική, αρκεί για να επιτρέψει την ακύρωση της μιας στο όνομα της άλλης. Για παράδειγμα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η αρνητική ελευθερία αναφέρεται στην έμπρακτη υλοποίηση της ελευθερίας σε μια σαφώς καθορισμένη στιγμή –στο πλαίσιο συνεπώς μιας καιρολογικής πολιτικής με θετικό πρόσημο– ενώ η θετική ελευθερία αναφέρεται στην αφηρημένη ικανοποίηση μιας «μεταφυσικής» ελευθερίας στο επίπεδο της Ιστορίας – στο πλαίσιο λοιπόν μιας χρονο-λογικής πολιτικής με αρνητικό πρόσημο. Στο πλαίσιο αυτό θα ήταν πιθανή η ακύρωση της θετικής ελευθερίας στο όνομα του Καιρού. Ή αντιστρόφως, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η αρνητική ελευθερία αναφέρεται στην εφήμερη πραγμάτωση ενός επιμέρους είδους ελευθερίας που συνδέεται μόνο με τις ιδιαίτερες ανάγκες μιας περιορισμένης στιγμής –στο πλαίσιο λοιπόν της καιρολογικής πολιτικής με αρνητικό πρόσημο– ενώ η θετική ελευθερία αναφέρεται στη διαρκή πραγμάτωση ενός είδους καθολικής ελευθερίας –στο πλαίσιο λοιπόν μιας χρονο-λογικής πολιτικής με θετικό πρόσημο. Στο πλαίσιο αυτό, θα ήταν πιθανό να ακυρωθεί η αρνητική ελευθερία στο όνομα του Χρόνου.

325 Berlin Isaiah, *Four essays on Liberty*, *op.cit.*, σ.121,

326 *Ibid.*, σ.122.

Το πρόβλημα γίνεται ακόμη πιο έντονο αν μεταφράσουμε το πρόβλημα του πολιτικού χρόνου σε όρους πολιτικής ελευθερίας. Από αυτή την άποψη, όταν ο I. Berlin λέει ότι πάνω απ' όλα θα πρέπει να αποφύγουμε να απαιτούμε εγγυήσεις αναφορικά με τη διάρκεια των αρχών μας στον χρόνο, θέτει το ερώτημα των ορίων του χρόνου και του υποκειμένου που τον καθορίζει ποιοτικά. Και απαντά. Απαντά, από τη μια, όσον αφορά την πηγή της εξουσίας, που στο σχήμα του δεν είναι το Κράτος, η κοινωνία ή η γενική βούληση, αλλά τα άτομα και οι περιστασιακές τους συνομαδώσεις, αφού μόνον τα άτομα και τέτοιες συνομαδώσεις μπορεί να έχουν εφήμερες αρχές, ενώ το Κράτος – όπως γνωρίζουμε καλά- είναι εξ ορισμού προσανατολισμένο στο καθολικό και όχι στο ιδιαίτερο. Ο I. Berlin απαντά λοιπόν, από την πλευρά του Καιρού, ότι ο χρόνος θα πρέπει να καθορίζεται ποιοτικά από ένα υποκείμενο που παραπέμπει στον σεβασμό της αρνητικής ελευθερίας. Και από την άλλη, απαντά ότι τα χρονικά όρια μέσα στα οποία πραγματώνονται «οι αρχές μας» θα πρέπει να είναι περιορισμένα. Απαντάει λοιπόν και από την αντικειμενική σκοπιά, από τη σκοπιά του Χρόνου, επίσης υπέρ της αρνητικής ελευθερίας. Και το πρόβλημα δεν είναι, προφανώς, ότι ο I. Berlin εμφανίζεται ως υπερασπιστής της αρνητικής ελευθερίας. Το πρόβλημα είναι ότι υποπίπτει κι ο ίδιος στο επικίνδυνο σφάλμα που ορθά περιέγραψε: μην έχοντας συνειδητοποιήσει ότι το πρόβλημα του πολιτικού χρόνου είναι ένας διαφορετικός τρόπος να τεθεί το πρόβλημα της πολιτικής ελευθερίας, στρέφει το ένα είδος ελευθερίας ενάντια στο άλλο. Κάτι που γίνεται ακόμη πιο ανησυχητικό αν λάβουμε υπόψη αυτό που φαίνεται να υποδεικνύει η μελέτη μας, πως όταν στρέφουμε τον Καιρό ενάντια στον Χρόνο και το αντίστροφο, δεν ακυρώνουμε απλώς ένα είδος ελευθερίας στο όνομα ενός άλλου, αλλά ανοίγουμε τον δρόμο για την ακύρωση και των δύο ειδών ελευθερίας, ανοίγουμε τον δρόμο για την άρση της ελευθερίας στο όνομα της, για την πλήρη έκλειψη της ελευθερίας.

Κατά τη γνώμη μας λοιπόν, όσοι πείθονται από τον πυρήνα του επιχειρήματος του I. Berlin, όσοι πιστεύουν ότι η στροφή του ενός είδους ελευθερίας ενάντια στο άλλο αποτελεί θεμελιώδες σφάλμα που οδηγεί σε πολιτικές τραγωδίες, όσοι είναι αποφασισμένοι να αναζητήσουν λύσεις στο πλαίσιο ενός πραγματιστικού πλουραλισμού, δεν μπορούν ωστόσο να είναι ικανοποιημένοι από τη λύση που προτείνει ο I. Berlin. Θα πρέπει αντιθέτως να συνειδητοποιήσουμε ότι η άρνηση να ανάγουμε σε απόλυτο το ένα από τα δύο είδη ελευθερίας συνεπάγεται επίσης την άρνηση να ανάγουμε σε απόλυτο το ένα από τα δύο είδη χρονικότητας. Το ερώτημα που

τίθεται είναι πώς να τα συμφιλιώσουμε.

6. Στήνοντας τον πολιτικό χρόνο στα πόδια του

Στο σημείο που βρισκόμαστε, η απλή αποκάλυψη και καταγγελία ενός είδους ψευδούς συνειδήσεως ή ενός λογικού σφάλματος θα ήταν ανεπαρκής. Καταρχάς, γιατί η αρνητική κριτική παραμένει άσφαιρη απέναντι στην πραγματικότητα πρακτικών που, ελλείψει εναλλακτικής, συνεχίζουν να αναπαράγονται. Μας χρειάζεται, αντιθέτως, μια λύση θετική, μια εναλλακτική που να μπορεί να χρησιμεύσει ως θεμέλιο για πρακτικές που να σέβονται την ελευθερία. Κι έπειτα, γιατί πίσω από ένα φαινόμενο σαν τη ρήξη του όντος, το οποίο διαπερνά όλα τα επίπεδα της πολιτικής δραστηριότητας, θα πρέπει να αναζητήσουμε κάτι πιο θεμελιώδες από την ψευδή συνείδηση, τις εμμονές ή την *ανωριμότητα*. Άλλωστε, και μόνο η χρήση του όρου «ανωριμότητα» από τον I. Berlin παραπέμπει κατευθείαν στην κηδεμονία. Η παραδοχή ότι οι άνθρωποι είναι «ανώριμοι» συνιστά παραίτηση από την ελευθερία και απεύθυνση στην καθησυχαστική πατρική φιγούρα. Εν συντομία, μιλώντας για «ανωριμότητα» διακινδυνεύουμε να υποπέσουμε σε ένα άλλο από τα «σφάλματα» που περιγράφει ο I. Berlin, διακινδυνεύουμε να επαναλάβουμε το αμάρτημα του Πλάτωνα.

Αντιθέτως, κατά τη γνώμη μας, πίσω από τη διπολική εννοιολογική σύλληψη του χρόνου, δεν υπάρχει μια συμπεριφορά ώριμη και μια συμπεριφορά ανώριμη –ένα είδος ψευδούς συνειδήσεως λοιπόν- αλλά κάτι το πραγματικό, δύο επιθυμίες, δύο οπτικές, εξίσου νόμιμες. Εκείνος που θέτει το ερώτημα της *εγγύησης της διαχρονικότητας των αρχών μας*, εκείνος που δρα υπό την οπτική του Χρόνου, θέτει το ερώτημα των ορίων, και, στο βαθμό αυτό, θέτει το ζήτημα της αρνητικής ελευθερίας. Ενώ εκείνος που θέτει το ερώτημα της «εφήμερής μας φύσης», εκείνος που δρα υπό την οπτική του Καιρού, θέτει το ερώτημα του υποκειμένου και, στον βαθμό αυτό, θέτει το ζήτημα της θετικής ελευθερίας. Οι δύο αυτές επιθυμίες βρίσκονται εν δυνάμει σε σύγκρουση, αλλά δεν αλληλοαποκλείονται αναγκαία, μπορούν να συνυπάρξουν στο ίδιο ιδεολογικό ρεύμα κι ακόμη και στο ίδιο πρόσωπο. Υπάρχει ένα ιστορικό ανέκδοτο

από τη ζωή της Emma Goldman³²⁷ –που ήταν μια αναρχική, άρα εραστής της ελευθερίας, όποια κι αν είναι η άποψή μας για τον αναρχισμό- το οποίο αξίζει όσο χίλιες αναλύσεις γύρω από αυτό το θέμα.

Στα 1890, η Emma Goldman έκανε μια καμπάνια ενάντια στο αίτημα για οχτάωρη εργασία. Είναι προφανές ότι δεν πίστευε ότι θα πρέπει οι εργαζόμενοι να εργάζονται περισσότερο, πίστευε αντιθέτως ότι δεν πρέπει να χάνεται χρόνος σε αγώνες με διεκδικήσεις μερικές, ότι το κοινωνικό κίνημα θα έπρεπε να δώσει όλη του την ενέργεια για την επανάσταση, για την ανατροπή του καπιταλισμού, για την οριστική και

327 Αναρχική λιθουανικής καταγωγής που γεννήθηκε στις 27 Ιουνίου 1869 και πέθανε στις 14 Μάη 1940. Είναι ευρέως γνωστή για τις ριζοσπαστικές ελευθεριακές και φεμινιστικές της θέσεις. Μετανάστευσε στις ΗΠΑ στην ηλικία των 16 ετών και, το 1917, αφού φυλακίστηκε για τρίτη φορά, εξορίστηκε στη Ρωσία, όπου έγινε μάρτυρας αρκετών γεγονότων της Ρώσικης επανάστασης. Γράφει τότε το *My Disillusionment in Russia* και το *My Further Disillusionment in Russia*. Αρχικά ήταν οπαδός της άμεσης δράσης, αλλάζει όμως σταδιακά άποψη για τη βία, ιδιαίτερα αφότου υπήρξε μάρτυρας της χρησιμοποίησης του Κόκκινου Στρατού ενάντια σε απεργούς. Ωστόσο, δεν απορρίπτει τη βία στην περίπτωση της αυτοάμυνας και το 1936 πηγαίνει στην Ισπανία για να στηρίξει την Ισπανική Επανάσταση. Αναδείχτηκε κυρίως ως εμβληματική προσωπικότητα του αμερικάνικου και παγκόσμιου σοσιαλιστικού κινήματος, ιδίως αφότου ο Howard Zinn –Αμερικανός ιστορικός – της έδωσε ιδιαίτερο χώρο στο *A People's History of the United States* και έγραψε και ένα θεατρικό για τη ζωή της, με τον τίτλο *Emma*. Το ιστορικό αυτό ανέκδοτο το βρίσκουμε στην αυτοβιογραφία της. Κατά τη γνώμη μας, το ακόλουθο είναι το πιο χαρακτηριστικό απόσπασμα: «A man in the front row who had attracted my attention by his white hair and lean, haggard face rose to speak. He said that he understood my impatience with such small demands as a few hours less a day, or a few dollars more a week. It was legitimate for young people to take time lightly. But what were men of his age to do? They were not likely to live to see the ultimate overthrow of the capitalist system. Were they also to forgo the release of perhaps two hours a day from the hated work? That was all they could hope to see realized in their lifetime. Should they deny themselves even that small achievement? Should they never have a little more time for reading or being out in the open? Why not be fair to people chained to the block?», (Goldman Emma, *Living My Life*, Νέα Υόρκη, Alfred A Knopf Inc., 1931,[ηλ.Εκδ.] http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/Goldman/living/living1_5.html, κεφ.5).

αληθινή ελευθερία. Ωστόσο, σε κάποια συνέλευση, ένας ηλικιωμένος εργάτης πλησίασε την νεαρή αναρχική και της είπε ότι, αν και καταλάβαινε τι ήθελε να πει, ωστόσο, ο ίδιος ήταν ηλικιωμένος και δεν θα ζούσε να δει την επανάσταση, ενώ η υιοθέτηση του οχτάωρου θα του έδινε λίγη ελευθερία εδώ και τώρα. Αυτές οι λίγες κουβέντες άρκεσαν ώστε η Emma Goldman –αμετανόητη αναρχική, που έδωσε όλη της τη ζωή για τον αγώνα, που δεν δίστασε να καταφύγει σε όλα τα μέσα, που έκανε αναρίθμητες θυσίες- να αλλάξει άποψη όσον αφορά την αναγκαιότητα των μεταρρυθμίσεων και να φτάσει στο συμπέρασμα ότι είναι αναγκαίο να απαιτούμε μεταρρυθμίσεις εδώ και τώρα. Δεν σταμάτησε να είναι μια αναρχική και να αγωνίζεται για μιαν Ουτοπία, μάλιστα στη συνέχεια συνελήφθηκε, φυλακίστηκε και εξορίστηκε για τις ιδέες και τη δράση της, αλλά μπόρεσε παρόλα αυτά να αναγνωρίσει την νομιμότητα της επιθυμίας του εργάτη να ζήσει λίγη ελευθερία εδώ και τώρα. Και σίγουρα δεν ήταν μια γυναίκα μετριοπαθής ή θετική στους συμβιβασμούς, δεν επεδίωξε κάποιο δύσκολο συμβιβασμό ανάμεσα στην επιθυμία τη δική της και του εργάτη, απλώς αναγνώρισε εκείνη τη στιγμή τη σύγκλιση ανάμεσα στις δυο επιθυμίες.

Όσο η Emma Goldman έθετε το ερώτημα σε ένα αφηρημένο επίπεδο, έτεινε να απολυτοποιεί τη δική της άποψη και να υποτιμά τις υπόλοιπες³²⁸. Αυτό είναι άλλωστε ένα σφάλμα που επαναλαμβάνεται πολύ συχνά στην πολιτική ιστορία και στην ιστορία του σοσιαλιστικού κινήματος ειδικότερα. Μία από τις μορφές με τις οποίες συγκεκριμενοποιείται στην πολιτική ιστορία η σύγκρουση μεταξύ Καιρού και Χρόνου είναι το δίλημμα μεταρρύθμιση ή επανάσταση. Και οι απαντήσεις που δόθηκαν δεν ήταν πάντα τόσο θετικές όσο στην περίπτωση της Emma Goldman· για παράδειγμα, η εξέγερση των Σπαρτακιστών τσακίστηκε από τους σοσιαλδημοκράτες, και αντιστρόφως, οι μενσεβίκοι κυνηγήθηκαν από τους μπολσεβίκους.

Τα διλήμματα αυτού του τύπου είναι πολύ συνηθισμένα, καθημερινά. Συμφωνούμε με τον I. Berlin ότι μια πολιτική με μοναδικό άξονα τον Χρόνο θα ήταν

328 *Loc.cit.*: «I made my speech about the waste of energy and time the eight-hour struggle involved, scoffing at the stupidity of the workers who fought for such trifles. [...] The gist of my talk was the same as in Buffalo, but the form was different. It was a sarcastic arraignment, not of the system or of the capitalists, but of the workers themselves --- their readiness to give up a great future for some small temporary gains.»

επικίνδυνη για την ελευθερία, συμφωνούμε ότι δεν θα πρέπει να αρνηθούμε στον ηλικιωμένο εργάτη το δικαίωμα να ζήσει λίγη ελευθερία εδώ και τώρα. Πράγματι, έχουμε πίσω μας έναν αιώνα πολιτικών αγώνων που δίδαξαν, με βαρύ τίμημα, ότι είναι εξαιρετικά εύκολο να θεμελιωθεί μια αυταρχική εξουσία στο όνομα μιας υπόσχεσης που δεν πραγματώνεται ποτέ. Ιστορικά, αυτός ήταν ο τρόπος με τον οποίο το κομμουνιστικό κίνημα παρέκαμψε τις φιλελεύθερες (και ελευθεριακές) προσδοκίες, τις παρέπεμψε στο κομμουνιστικό μέλλον, κάτι που επέτρεψε να ποδοπατηθούν συχνά και αδίστακτα κάθε είδους ατομικά και δημοκρατικά δικαιώματα. Και σήμερα είναι συχνά το επιχείρημα της άλλης πλευράς, για παράδειγμα: βρισκόμαστε σε οικονομική κρίση, ας καταπατήσουμε λοιπόν τα δικαιώματα των εργαζομένων σήμερα στο όνομα της αφθονίας του μέλλοντος.

Όμως η απάντηση δεν είναι να σχετικοποιήσουμε τη σημασία του παρελθόντος και του μέλλοντος, να εγκλωβίσουμε την πολιτική πράξη σε ένα εκτεταμένο παρόν για το οποίο η Ιστορία θα είχε μόνο δευτερεύουσα σημασία. Δεν μπορούμε να απαιτήσουμε από τον άνθρωπο να σταματήσει να έχει μνήμη, γιατί δεν μπορούμε να απαιτήσουμε να σταματήσει να έχει ταυτότητα. Και δεν μπορούμε να του ζητήσουμε να σταματήσει να κοιτάζει προς το μέλλον, γιατί δεν μπορεί να ζήσει χωρίς ελπίδα. Κι έπειτα, δεν υπάρχει λόγος να πιστέψουμε ότι οι ανάγκες και οι επιθυμίες του παρόντος θα ήταν ένας δεσπότης λιγότερο τυραννικός από τη μνήμη του παρελθόντος ή τα όνειρα του μέλλοντος, θα μπορούσαμε μάλιστα να υποστηρίξουμε το αντίθετο.

Είναι λάθος να καταδικάζουμε ως μεταφυσική μόνο την πολιτική που αποσκοπεί να εγγραφεί στη διάρκεια, η πολιτική που εγκλωβίζεται στη στιγμή δεν ελέγχεται λιγότερο για μεταφυσική, ο άνθρωπος του αύριο είναι εξίσου εξωπραγματικός με τον άνθρωπο της στιγμής και, στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος είναι ένα ον ιστορικό που έχει ανάγκη τόσο τη στιγμή όσο και τη διάρκεια. Από την άποψη αυτή, δεν νομίζουμε ότι είναι εφικτό να εγκαταλείψουμε τη διπολική αντίληψη του χρόνου –τουλάχιστον όχι παίρνοντας θέση υπέρ του ενός ή του άλλου πόλου- στο βαθμό που θεμελιώνεται σε μιαν αυθεντική εμπειρία, σε πραγματικές επιθυμίες και ανάγκες. Θα μπορούσαμε αντιθέτως, να επιχειρήσουμε να λάβουμε σοβαρά υπόψη αυτή την εμπειρία, αυτές τις επιθυμίες και τις ανάγκες.

Έχουν ήδη περάσει πέντε αιώνες από την εποχή που ο Machiavelli απελευθέρωσε

την πολιτική από το βάρος της ηθικής και αντικατέστησε την τελευταία με μια πολιτική ηθική, μια ηθική της πολιτικής σφαίρας. Ίσως έχει φτάσει ο καιρός να επιχειρήσουμε το ίδιο και για τον πολιτικό χρόνο. Νομίζουμε ότι, για να περιορίσουμε τις συνέπειες της μεταφυσικής του χρόνου στην πολιτική, αρκεί ίσως να κοιτάξουμε προσεκτικά την *verità effettuale della cosa*. Και η *verità effettuale* δεν είναι ούτε ο ηλικιωμένος εργάτης που διεκδικεί το δικαίωμά του για λίγη αξιοπρέπεια εδώ και τώρα ούτε η νεαρή επαναστάτρια που διεκδικεί το δικαίωμα να ζήσει τον καλύτερο κόσμο του αύριο, η *verità effettuale* είναι ο ηλικιωμένος εργάτης *απέναντι* στην νεαρή επαναστάτρια. Αυτό που έκανε την Emma Goldman να αλλάξει γνώμη δεν ήταν ο εργάτης από μόνος αλλά η δική της εικόνα απέναντι στον εργάτη: *It was not a meeting; it was a circus, and I was the clown!*³²⁹ Η εικόνα αυτών των δύο επιθυμιών σε σύγκρουση αναπαράγεται σε όλα τα επίπεδα της πολιτικής, και η εικόνα των «κλόουν» που θεωρούν νόμιμες μόνο τις δικές τους επιθυμίες αναπαράγεται εξίσου. Θα πρέπει να βγούμε από το τσίρκο και να αντικρίσουμε τα πράγματα αυτά καθαυτά, θα πρέπει να διαπραγματευτούμε τον πολιτικό χρόνο από πραγματιστική σκοπιά και, από αυτή τη σκοπιά, να θέσουμε συγκεκριμένα ερωτήματα: ποιος αποφασίζει, που να τεθούν τα χρονικά όρια της εξουσίας του. Στο ιστορικό ανέκδοτο που αναφέραμε, είναι ο εργάτης αυτός που αποφασίζει, τόσο για τη μεταρρύθμιση όσο και για την επανάσταση που επιδιώκει η Emma Goldman, κι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η νεαρή αναρχική μπορεί να υποστηρίξει τις μεταρρυθμίσεις παραμένοντας επαναστάτρια.

Συνεπώς, δεν θα προτείνουμε κάποιο συμβιβασμό, αφού υπάρχουν πράγματι περιπτώσεις όπου οι αντιτιθέμενες επιθυμίες δεν μπορούν να συμφιλιωθούν. Προφανώς, στο πολιτικό σύμπαν δεν υπάρχει ποτέ μία και μοναδική απάντηση, αλλά στο περιορισμένο πλαίσιο της δικής μας μελέτης, στο πλαίσιο ενός πλουραλισμού που θέλει να είναι πραγματιστικός, στο πλαίσιο του αναπόφευκτου διχασμού, που μεταμορφώνεται πάντοτε ακολουθώντας τη στιγμή, μοιάζει να διαφαίνεται μια πρώτη απάντηση. Αυτό που προτείνουμε είναι να ξαναστήσουμε τον πολιτικό χρόνο στα πόδια του, να αναγνωρίσουμε ότι θέτει συγκεκριμένα ερωτήματα, να αναγνωρίσουμε ότι ο πολιτικός χρόνος θέτει το ερώτημα της πολιτικής ελευθερίας, ότι θέτει το ερώτημα της θετικής και της αρνητικής ελευθερίας, ότι είναι και οι δύο εξίσου νόμιμες, ότι το να

329 *Loc.cit.*

στρέφουμε τη μία ενάντια στην άλλη αποτελεί σφάλμα και οδηγεί σε πολιτικές τραγωδίες. Αλλά μπορούμε να αποφύγουμε αυτές τις τραγωδίες αν θέσουμε τα σωστά ερωτήματα. Δεν μπορούμε να αποφύγουμε τις συγκρούσεις που έχουν πραγματικές βάσεις, δεν μπορούμε να αποφύγουμε τη σύγκρουση όταν δεν δίνουμε τις ίδιες απαντήσεις στα ερωτήματα «ποιος αποφασίζει» και «σε ποιο χρονικό πλαίσιο», όμως μπορούμε τουλάχιστον να αποφύγουμε τη σύγκρουση ανάμεσα σε αυτούς που θέτουν το ερώτημα της πηγής της εξουσίας και εκείνους που θέτουν το ερώτημα των ορίων της. Αν δεν αφήνουμε περιθώριο στη μεταφυσική, αν θέτουμε τα σωστά ερωτήματα, ίσως είναι δυνατό.

Είναι πολυάριθμα τα προβλήματα που μπορούμε να θέσουμε στη σωστή τους διάσταση, αν ακολουθήσουμε μια πραγματολογική προσέγγιση της διπολικότητας του χρόνου, αν τη διαπραγματευτούμε ως θεμελιωμένη σε πραγματικές επιθυμίες, ως απάντηση σε διαφορετικά ερωτήματα κανένα εκ των οποίων δεν υστερεί σε νομιμότητα. Το ερώτημα της ακύρωσης της ελευθερίας στο ίδιο της το όνομα μας τέθηκε –πριν ακόμη να το μελετήσουμε στον Machiavelli– με αφετηρία την αποτυχία του σοσιαλιστικού κινήματος κατά τον εικοστό αιώνα· δεν θέλουμε να βγάλουμε βιαστικά συμπεράσματα, αλλά νομίζουμε ότι θα ήταν γόνιμο να μελετήσουμε τα αδιέξοδα της σοσιαλιστικής σκέψης από την άποψη που αρχίζει να διαγράφεται προς το τέλος της μελέτης μας, ότι θα ήταν επίσης γόνιμο να μελετήσουμε τις πιθανές συνέπειες που θα είχε στη σοσιαλιστική σκέψη η μετάφραση του προβλήματος του πολιτικού χρόνου σε όρους πολιτικής ελευθερίας. Ας πάρουμε ένα τελευταίο παράδειγμα. Όταν ο Karl Marx μιλούσε για «δικτατορία» διεκδικώντας ταυτόχρονα τη χειραφέτηση της κοινωνίας –θέση αντιφατική που, κατά τη γνώμη μας, συνδέεται άμεσα με την αμφιλεγόμενη σχέση του κομμουνιστικού κινήματος με την ελευθερία, όπως αυτή διαμορφώθηκε στη συνέχεια– κατά τη γνώμη μας αναφερόταν στον θεσμό του Δικτάτορα στη ρωμαϊκή Πολιτεία –με το μυαλό στον Robespierre· η δικτατορία του προλεταριάτου είναι μια απάντηση ρωμαϊκού τύπου στο πρόβλημα του πολιτικού χρόνου. Πρόκειται για ένα από τα πιο ακανθώδη θέματα που απασχόλησαν τους σοσιαλιστές στοχαστές και χύθηκε πολύ μελάνι, τόσο γύρω από τον υποτιθέμενο χιλιαστικό χαρακτήρα του αναρχισμού³³⁰ όσο και, αντιστρόφως, γύρω από την

330 Βλ. π.χ. το κλασσικό έργο του Norman Cohn, *The pursuit of the millennium*, N.J.,

υποτιθέμενη μεταφυσική πίσω από τη διαρκή παραπομπή του κομμουνισμού σε ένα ολοένα και πιο απομακρυσμένο μέλλον. Όμως η μελέτη μας υποδεικνύει ότι, από τη στιγμή που στρέφουμε τον Καιρό ενάντια στον Χρόνο ή το αντίστροφο, από τη στιγμή που θεωρούμε ως καθαρή μεταφυσική είτε την πολιτική που οργανώνεται γύρω από τον Καιρό είτε την πολιτική που οργανώνεται γύρω από τον Χρόνο, υποκύπτουμε ήδη στην χειρότερη δυνατή μεταφυσική, αφού υποτιμούμε τις πραγματικές επιθυμίες πίσω από αυτές τις δύο αναπαραστάσεις του χρόνου, αφού υποτιμούμε είτε το ζήτημα της πηγής της εξουσίας είτε το ζήτημα των ορίων της. Ας μας επιτραπεί, αντιθέτως, να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι η «δικτατορία» στον Marx –όπως και η «δικτατορία» στον Machiavelli- θέτει δύο ερωτήματα: ποιος κυβερνά και για ποιο χρονικό διάστημα, και ότι, αν ξαναπιάσουμε το νήμα της σοσιαλιστικής σκέψης υπενθυμίζοντας αυτά τα δύο ερωτήματα, θα μπορούσαμε ίσως να αποφύγουμε κάποια αδιέξοδα και να επιτρέψουμε το γόνιμο διάλογο μεταξύ παραδόσεων και στοχαστών που αυτή τη στιγμή βρίσκονται σε ανοιχτή σύγκρουση παρά την κοινή τους αφετηρία.

Στο μεταξύ, ώσπου να μπορέσουμε να επιβεβαιώσουμε αυτή την τελευταία υπόθεση, μπορούμε τουλάχιστον να φτάσουμε σε ένα πρώτο συμπέρασμα, εν είδει προειδοποίησης. Στο συμπέρασμα της ανάγνωσης των *Διατριβών*, που είχα επιχειρήσει στο μεταπτυχιακό μου, έγραφα –επηρεασμένος από τον I. Berlin, επηρεασμένος από τον Agamben- ότι *μετά από αγώνες πέντε αιώνων, ελπίδες και διαψεύσεις, χειμώνες τυραννίας και άνοιξες ελευθερίας, που χωρίζουν τον Machiavelli από τον I. Berlin, θα πρέπει να καταλάβουμε ότι η ελευθερία βρίσκεται μέσα στην ίδια την πράξη της δημιουργίας και όχι στα αντικείμενα της δημιουργίας, στο κοινωνικό κίνημα και όχι στα συνδικάτα και τα κόμματα, στην καλλιέργεια του δημοκρατικού πνεύματος και όχι στους νόμους και στα όπλα που επιβάλλουν τη δημοκρατία*. Αυτό δεν είναι εντελώς λάθος, όμως η ανάγνωση του *Ηγεμόνα* μας υποχρεώνει να μετριάσουμε αυτές τις διατυπώσεις. Αν στρέψουμε την πράξη ενάντια σε κάθε αντικείμενο, αν στρέψουμε το κοινωνικό

Essential Books, 1957; επαν. επαν.εξ.: *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press, 1992.

κίνημα ενάντια στην ίδια την ιδέα των συνδικάτων και των κομμάτων, αν στρέψουμε το πνεύμα της δημοκρατίας ενάντια στην πραγμάτωσή του στους νόμους, διακινδυνεύουμε να βρεθούμε και πάλι καταμεσής της αυταρχικής ερήμου. Θα πρέπει μάλλον να πούμε ότι η ελευθερία δεν βρίσκεται μόνο στα αντικείμενα, αλλά και στην ίδια την πράξη της δημιουργίας τους, ότι δεν βρίσκεται μόνο στα συνδικάτα και τα κόμματα αλλά και στο ευρύτερο κοινωνικό κίνημα, ότι δεν έχει ανάγκη μόνο από νόμους και όπλα που να επιβάλλουν τη δημοκρατία αλλά και από την καλλιέργεια του δημοκρατικού πνεύματος. Είναι αλήθεια αυτό που έγραφα τότε, ότι θα πρέπει να είμαστε δύσπιστοι απέναντι σε όλα αυτά τα αντικείμενα ενός άλλου Καιρού, που έχει τώρα γίνει Χρόνος, για να μας εμποδίσει να δημιουργήσουμε τον δικό μας Καιρό, αλλά θα πρέπει επίσης να μπορέσουμε να αντισταθούμε στον πειρασμό να σαρώσουμε τα πάντα, στον πειρασμό να μεταμορφώσουμε όλα τα αντικείμενα σε αδρανή υλικά, κατάλληλα ίσως για την κατασκευή θεμελίων αλλά ακατάλληλα για τη διατήρηση της ζωής. Έγραφα επίσης, στο ίδιο πνεύμα, ότι θα πρέπει να είμαστε δύσπιστοι απέναντι σε όλα αυτά τα αντικείμενα, τα οποία, στο κοσμικό σύμπαν του πολιτικού, δεν μπορούν να έχουν ψυχή· η ελευθερία έχει ψυχή, αλλά κλείνοντας αυτή τη μελέτη, βρίσκω σημαντικό να υπογραμμίσω ότι δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η ψυχή έχει ανάγκη κι από ένα σώμα. Και τέλος, έγραφα ότι η ελευθερία δεν θεμελιώνεται απλώς πάνω στα πάθη, είναι ένα πάθος, είναι ο έρωτας και όχι η γυναίκα, όμως η διάκριση αυτή –που δεν είναι τελείως λάθος– είναι πολύ σχηματική, αφού η *vérité effective dela cosa* δεν είναι ούτε ο έρωτας ούτε η γυναίκα, αλλά οι ανυπεράσπιστοι έρωτες και οι ανυπεράσπιστοι άνθρωποι.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΡΓΑ ΤΟΥ MACHIAVELLI

- 1) *Discours sur la première décade de Tite-Live*, μτφρ. Alessandro Fontana & Xavier Tabet, εισ. Alessandro Fontana, Παρίσι, Gallimard, 2004.
- 2) *Έργα, Α΄-Β΄*, μτφρ. κ' επιμ. Κονδύλης Παναγιώτης, Αθήνα, Κάλβος, 1984.
- 3) *Il Principe e altre opere politiche*, εισ. Delio Cantimori, σχόλια Stefano Andretta, Μιλάνο, Garzanti, 1976 (1999).
- 4) *Le Prince ; De Principatibus*, δίγλωσση έκδ., επιμ. πρωτότυπου Giorgio Inglese, μτφρ. κ' σχόλια Jean-Louis Fournel & Jean-Claude Zancarini, Παρίσι, PUF, 2000.
- 5) *Œuvres complètes*, εισ. Jean Giono, μτφρ. κ' σχόλια E. Barincou, Παρίσι, Gallimard, 1952 (1996).
- 6) *Œuvres*, μτφρ. Christian Bec, Παρίσι, Robbert Laffont, 1987 (1996).

ΕΡΓΑ ΓΙΑ ΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ MACHIAVELLI

- 1) Althusser Louis, *Solitude de Machiavel et autres textes*, επιμ. Yves Sintomer, Παρίσι, PUF, 1998.
- 2) Dotti Ugo, *Machiavelli rivoluzionario, Vita e opere*, Ρώμη, Carrocci, 2003=*La révolution Machiavel*, μτφρ. Lenoir Rebecca, Bonchamp-lès-Laval, Millon, 2003 (2006).
- 3) Φαράκλας-Ματορίκος Γεώργιος, *Machiavel Le Pouvoir Du Prince*, Παρίσι, PUF, 1997.
- 4) Lefort Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Saint Amand (Cher), Gallimard, 1972 (1986).
- 5) Mansfield C. Harvey, *Machiavelli's Virtue*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1996.

- 6) Merlau-Ponty Maurice, *Signes*, Παρίσι, Gallimard, 1960.
- 7) Meinecke Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der modernen Geschichte*, Munich- Berlin, 1924= *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, μτφρ. Maurice Chevallier, Γενεύη, Droz, 1973.
- 8) Νούτσος Παναγιώτης, *Niccolò Machiavelli, Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της ιστορίας*, Αθήνα, Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος, 1983 (2001).
- 9) Parel J. Anthony, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven-London, Yale University Press, 1992.
- 10) Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princenton, Princeton university press, 1975·*Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, εισ. Jean-Fabien Spitz, μτφρ. Luc Borot, Παρίσι, PUF, 1997.
- 11) Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Παρίσι, Fallois, 1940 (1993).
- 12) Sasso Gennaro, *Niccolò Machiavelli, il pensiero politico*, I, Μπολόνια, il Mulino, 1958 (1993).
- 13) Sasso Gennaro, *Machiavelli e gli antichi*, I, Μιλάνο-Νάπολη, Riccardo Ricciardi editore, 1986.
- 14) Senelart Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Παρίσι, PUF, 1989.
- 15) Sfez Gérard, *Machiavel, le Prince sans qualités*, Παρίσι, Kimé, 1998.
- 16) Skinner Quentin, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1981 = *Machiavel*, μτφρ. Michel Plon, Παρίσι, Seuil, 2001.
- 17) Skinner Quentin κ.α., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University press, 1990.
- 18) Strauss Leo, *Thoughts on Machiavel*, Glencoe, 1958 = *Pensées sur Machiavel*, μτφρ. M. P. Edmond & Th. Stern, Παρίσι, Payot, 1982.
- 19) Valadier Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Παρίσι, Seuil, 1998.
- 20) Vatter E. Miguel, *Between Form and Event, Machiavelli's Theory of Political*

Freedom, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.

21) Viroli Maurizio, *Machiavelli*, Οξφόρδη, Oxford university press, 1998.

ΕΡΓΑ ΑΝΑΓΚΑΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ MACHIAVELLI

1) Guichiardini Francesco, « Considerazioni intorno ai Discorsi de Machiavelli », στο *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, seguito dalle « Considerazioni intorno ai Discorsi de Machiavelli » di Fransesco Guichiardini*, επιμ. Corrado Vivanti, Τορίνο, Giulio Einaudi, 1983· Μτφρ. στη γαλλική: *Considérations à propos des « Discours » de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*, μτφρ. Lucie de los Santos, Παρίσι, L'Harmatan, 1997.

2) Πολύβιος, *Ιστορίαι=Histoires*, I-X, δέγλωσση εκδ., μτφρ. Paul Pédeck, Παρίσι, « Les belles lettres », 1969.

3) Titus Livius, *Ab Urbe condita libri=Histoire romaine*, I-V, μτφρ. Annette Flobert, Παρίσι, G-F Flammarion, 1969 (1995)· *Histoire romaine*, VI-X, μτφρ. Annette Flobert, Παρίσι, G-F Flammarion, 1969 (1996)

4) Savonarola Girolamo, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, μτφρ. Jean-Louis Fournel & Jean-Claude Zancarini, Παρίσι, Seuil, 1993.

ΕΡΓΑ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ

1) Alessandro Stella, *La révolte des Ciompi, Les hommes, les lieux, le travail*, Παρίσι, EHESS, 1993.

2) Bloch Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, εισ. Jacques Le Goff, Παρίσι, Armand Colin, 1997 (2007).

3) Braudel F., *Le modèle Italien*, Παρίσι, Flammarion, 1984.

4) Burchardt J., *Die Cultur der Renaissance in Italien, 1860=La civilisation de la Renaissance en Italie*, I-II, μτφρ. L. Schmitt, Παρίσι, Gonthier, 1958.

- 5) Cohn Norman, *The pursuit of the millennium*, N.J., Essential Books, 1957; επαν. επανξ.: *The pursuit of the millennium : revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press, 1992.
- 6) Caneva Caterina, *Botticelli*, μτφρ. Jeanne Mettra, Παρίσι, Bordas, 1992.
- 7) Dilthey Wilhelm, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, μτφρ. Fabienne Blaise, Παρίσι, Les éditions du cerf, 1999.
- 8) Dodds E.R., *The Greeks and the Irrational*, Μπέρκλεϋ, University of California Press, 1959 = *Les Grecs et l' Irrationnel*, μτφρ. Michael Gibson, Παρίσι, Flammarion, 1977 (2000).
- 9) Ginzburg Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Τορίνο, Giulio Einaudi, 1976 = *Το τυρί και τα σκουλήκια, ο κόσμος ενός μυλωνά του 16^{ου} αιώνα*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1994 (2008).
- 10) Hay Denys, *L' Europe aux XIVe et XVe siècles*, μτφρ. Françoise & Georges Ruhlumaun & Jean Tamagnan, Παρίσι, Sirey, 1972.
- 11) Κονδύλης Παναγιώτης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, Α'-Β'*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1998 (1987).
- 12) Koyré Alexandre, *De la mystique à la science, Cours, conférences et documents 1922-1962*, επιμ. Pietro Redondi, Παρίσι, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986.
- 13) Koyré Alexandre, *Mélanges Alexandre Koyré II, L'aventure de l'esprit*, εισ. Braudel Fernand, Παρίσι, Hermann, 1964.
- 14) Koyré Alexandre, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Παρίσι, Gallimard, 1966 (1973).
- 15) Lopez S. Robert, *Naissance de l'Europe*, Παρίσι, Armand Colin, 1962.
- 16) 23) Mairet Gérard, *Le maître et la multitude*, Παρίσι, Félin, 1991.
- 17) Mairet Gérard, *Les grandes œuvres politiques-Introduction à La Théorie Politique*, Παρίσι, Lgf, 1993.

- 18) Mairer Gérard, *Le principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Παρίσι, Gallimard, 1997.
- 19) Michon Cyrille κ.α, *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Eternité du monde*, επιμ.-μτφρ., Παρίσι, GF Flammarion, 2004.
- 20) Nadeau Christian & Weinstock Daniel, *Republicanism: History, Theory and Practice*, Λονδίνο, Frank Cass, 2004 (Taylor & Francis e-Library, 2005).
- 21) Rossi Paolo, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Ρώμη-Μπάρι, Laterza, 1997=*Aux origines de la science moderne*, μτφρ. Patrick Vighetti, Παρίσι, Seuil, 1999.
- 22) Senellart Michel, *Les Arts de gouverner*, Παρίσι, Seuil, Paris, 1995.
- 23) Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. = *Τα Θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*, μτφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2005.
- 24) Skinner Quentin, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998=*La liberté avant le libéralisme*, μτφρ. Muriel Zagha, Παρίσι, Seuil, 2000.
- 25) Weil Simone, *Écrits historiques et politiques*, Παρίσι, Paris, 1960, [ηλ. εκδ.] <http://www.scribd.com/doc/8566856/Simone-Weil-Ecrits-historiques-et-politiques-1>
- 26) Weinstein Donald, *Savonarola and Florence, Prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1970.

ΕΡΓΑ ΓΕΝΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ

- 1) Adorno W. Théodore, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966 = *Dialectique Négative*, μτφρ. συλλογική, Παρίσι, Payot, 2003.
- 2) Agamben Giorgio, «Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo», στο *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Τορίνο, Einaudi, 1979 = *Χρόνος και Ιστορία, Κριτική του στιγμιαίου και του συνεχούς*, μτφρ. Δημήτρης Αρμαίος, Αθήνα, Ίνδικτος, 2003.

- 3) Agamben Giorgio, *Profanazioni*, Ρώμη, Nottetempo, 2005 = *Profanations*, μτφρ. Martin Rueff, Payot & Rivages, Παρίσι, 2005.
- 4) Agamben Giorgio, *Che cos'è un dispositivo ?*, Ρώμη, Nottetempo, 2006 = *Qu'est-ce qu'un dispositif*, μτφρ. Martin Rueff, Παρίσι, Payot & Rivages, 2007.
- 5) Arendt Hannah, *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960=*Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης & Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1986. Γαλλική μτφρ., *Condition de l'homme moderne*, εισ. κ' μτφρ. Paul Ricoeur, Παρίσι, Presses pocket, 1993.
- 6) Arendt Hannah, *Les Origines du Totalitarisme, Eichman à Jérusalem*, επιμ. Pierre Bouretz, μτφρ. συλλογική, Παρίσι, Gallimard, 2002.
- 7) Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, στο *Άπαντα*, Ζ'-Η'-Θ', εκδ. δίγλωσση, μτφρ. συλλογική, Αθήνα, Κάκτος, 1993.
- 8) Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, στο *Άπαντα*, Α'-Β', εκδ. δίγλωσση, μτφρ. συλλογική, Αθήνα, Κάκτος, 1993.
- 9) Blake William, *The marriage of Heaven and Hell* = *Οι γάμοι του Ουρανού και της Κόλασης*, δίγλωσση εκδ., μτφρ. Βλαβιανός Χάρης, Αθήνα, Νεφέλη, 1997.
- 10) Berlin Isaiah, *Four essays on Liberty*, New York, Oxford University Press, 1969. Μτφρ. στην Ελληνική: *Τέσσερα δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Παπαδημητρίου Γιάννης, Αθήνα, SCRIPTA, 2001.
- 11) Cassirer Ernst, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946 = *Ο Μύθος του Κράτους*, Αθήνα, γνώση, 1991.
- 12) Castoriadis Cornelius, « La source hongroise », στο *Le contenu du socialisme*, Παρίσι, Union Générale d'Édition, collection 10/18, 1957.
- 13) Castoriadis Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Παρίσι, Seuil, 1975 (1999).
- 14) Debord Guy, *La Société du Spectacle*, Παρίσι, Buchet-Chastel, 1967 (Gallimard, 1992).
- 15) Deleuze Gilles & Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Παρίσι, Les éditions de minuit, 1980.

- 16) Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 (2001).
- 17) Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Παρίσι, Gallimard, 1975 (1993).
- 18) Goldman Emma, *Living My Life*, Νέα Υόρκη, Alfred A Knopf Inc., 1931, [ηλ. Εκδ.]
http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/Goldman/living/living1_5.html
- 19) Gramsci Antonio, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Τορίνο, G. Einaudi, 1953 = *Για τον Μακιαβέλη, για την πολιτική και για το σύγχρονο κράτος*, μτφρ. Φ.Κ., Αθήνα, Ηριδανός, χ.χ. (2005).
- 20) Guinzbourg Evguénia S., *Le ciel de la Kolyma*, μτφρ. από τα ρώσικα Geneviève Johannet, Παρίσι, Seuil, 1967 (1980).
- 21) Hannah Arendt, *Was ist Politik ?*, fragmente ans dem Nachlass, hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich, 1993. = *Qu'est-ce que la politique ?*, μτφρ. Sylvie Courtine-Denamy, Παρίσι, Seuil, 1995.
- 22) Hobbes Thomas, *Leviathan*, επιμ. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- 23) Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Παρίσι, Gallimard, 1960.
- 24) Petrarca Francesco, *Canzoniere*, δίγλωσση εκδ., μτφρ. P. Blanc, Παρίσι, Bordas, 1988
- 25) Pettit Philip, *Republicanism, a theory of freedom and government*, Νέα Υόρκη, Oxford University Press, 1997 (1999).
- 26) Rawls John, *A Theory of justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- 27) Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Flammarion, Paris, 2001.
- 28) Schmitt Carl, *Der Begriff des Politischen*, Μόναχο-Λειψία, Duncker und Humblot, 1932 = *Η έννοια του πολιτικού*, εισ. κ' μτφρ. Αλίκη Λαβράνου, επιμ. Γιώργος Σταμάτης, Αθήνα, Κριτική, 1998 (2009).
- 29) Sironi Françoise, *Bourreaux et victimes : Psychologie de la torture*, Παρίσι, O.

Jacob, 1999.

30) Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, [ηλ.εκδ.]
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D1>.

31) Spinoza, *Traité politique*, δίγλωσση εκδ., επιμ. Omero Proietti, μτφρ.-εισ.-σημ. Charles Ramond, Παρίσι, PUF, 2005.

32) Weil Simone, *Écrits historiques et politiques*, [ηλ. εκδ.]
<http://fr.scribd.com/doc/8566856/Simone-Weil-Ecrits-historiques-et-politiques-1>.

33) Zimmerli Walter, *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Μόναχο, C. Kaiser 1963 = *Επίτομη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μτφρ. Στογιάννος Βασίλης, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 2001.

ΑΡΘΡΑ

1) Agamben Giorgio, « The time that is left », *Epoché*, 1, 2002.

2) Allard Gérard, «Machiavel, lecteur des Anciens », *Laval théologique et philosophique*, 1990, 46 (1).

3) Berlin Isaiah, «The Question of Machiavelli», *The New York Review of Books*, 4 Novembre 1971, σ.20–32, [ηλ.εκδ.]
<http://www.nybooks.com/articles/archives/1971/nov/04/a-special-supplement-the-question-of-machiavelli>.

4) Berten André, « Dispositif, Médiation, Créativité: petite généalogie », *HERMÈS*, 25 ? 1999.

5) Colish M.L., « The Idea of Liberty in Machiavelli », *Journal of the History of Ideas*, 1971, 32 (3).

6) Colish M.L., « Republicanisme, religion et le moment savonarolien de Machiavel », *Journal of the history of ideas*, 1999, 60 (4).

7) Cugno A., « Machiavel et le problème de l'être en politique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).

- 8) Damien R., « Paysage et lecture chez Machiavel », *Archives de philosophie*, 1999, 62 (2).
- 9) Del Lucchese F., « S'accoutumer à la diversité. Figures de la multitude chez Machiavel et Spinoza », *Multitudes*, 2003, 13 (3).
- 10) Dzimira Sylvain, « Une critique de la théorie de la justice de John Rawls », *Revue du MAUSS permanente*, 20 janvier 2008 [ηλ.εκδ.], <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article276>.
- 11) Engster D., « The Montaignian moment », *Journal of the history of ideas*, 1998, 59 (4).
- 12) Φαράκλας-Ματορίκος Γεώργιος, « Hegel et Machiavel. Imposer la loi », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).
- 13) Fontana A., « Fortune et decision chez Machiavel », *Archives de philosophie*, 1999, 62 (2).
- 14) Fontana B., « Love of country and love of God : The political uses of Religion in Machiavelli », *Journal of the History of Ideas*, 1999, 60.
- 15) Gava Jean-François, « Machiavel, ultra-moderne, solitaire », *Multitudes*, 2002, 9 (2).
- 16) Geerken H., « Machiavelli's Moses and the Renaissance Politics », *Journal of the history of ideas*, 1999, 60 (4).
- 17) Guineret Hervé, « Le terme de Nature dans le *Prince* de Machiavel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).
- 18) Holler J. Manfred, « Machiavelli on Power », *Beiträge zur Wirtschaftsforschung*, 2007, 149, [ηλ.εκδ.]: <http://ssrn.com/abstract=956093> .
- 19) Lazzeri C., « La guerre intérieure et le gouvernement du prince chez Machiavel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).
- 20) Leibovici Martine, « From fight to debate, Machiavelli and the revolt of the Ciompi », *Philosophy and social criticism*, 2002, 28 (6).
- 21) Letocha Daniele, « Immortalité, être et éternité: Machiavel et l'appel à la gloire civique: La construction de l'éternité », *Etudes françaises*, Montreal, 2001, 37 (1).

- 22) Loubet Del Bayle Jean-Louis, « De la science politique », *Politique*, 1991, 20.
- 23) Ménissier T., « Ordini et tumulti selon Machiavel : la république dans l'histoire », *Archives de philosophie*, 1999, 62 (2), σσ. 221-239.
- 24) Ménissier T., « Prophétie, politique et action selon Machiavel », *Les études philosophiques* 2003, 66 (3), σσ. 289-313.
- 25) Moreau Pierre François, « Machiavel ou la philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).
- 26) Nadeau Christian, « Machiavel : domination et liberté politique. », *Philosophiques*, 2003, 30 (2), [ηλ.εκδ.] <http://id.erudit.org/iderudit/008644ar>.
- 27) Najemy John M., « Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion », *Journal of the History of Ideas*, 60.
- 28) Nederman C.J., « Amazing Grace: Fortune, God and Free Will in Machiavelli's thought », *Journal of the history of ideas*, 1999, 60 (4).
- 29) Negri T., Machiavel ou les prospérités de la lutte, *Multitudes* 2003, 13 (3).
- 30) Nikodimov M-Gaille, « A la recherche d'une définition des institutions de la liberté, La médecine langage du politique chez Machiavel. », *Astérion*, 2003, 1
- 31) Peeters H. et Charlier P., « Contributions à une théorie du dispositif », *HERMÈS*, 25, 1999.
- 32) Rélang A., « La dialectique de la fortune et de la virtù chez Machiavel », *Archives de Philosophie*, 66 (3), 2003.
- 33) Remaud Olivier, « Conflits, Lois et Mémoire. Vico et Machiavel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1999, 124 (1).
- 34) Polin Raymond, « La politique et la force », *Revue Française de science politique*, 1957, 7 (3).
- 35) Santiso Janvier, « Les horloges et les nuages », *HERMES*, 1996, 19.
- 36) Spitz Jean-Fabien, « La philosophie politique républicaine aujourd'hui. Un état des lieux », *Politique et Sociétés*, 20 (1), 2001.
- 37) Skinner Quentin, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History*

and Theory, 1969, 8 (1).

38) Skinner Quentin, « Machiavel : à propos du maintien de la liberté », *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken*, 1990, 18 (3).

39) Tisseron Serge, « Nos objets quotidiens », *HERMÈS*, 25, 1999.

40) Vatter Miguel, « Althusser et Machiavel. La politique après la critique de Marx. », *Multitudes*, 2003, 13 (3).

41) Vivanti Corrado, « Sur Machiavel », *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1987, 42 (2).

42) Weissberg Jean-Louis, « Dispositifs de croyance », *HERMÈS*, 25, 1999.

43) Zarka Y-C., « L'amour de la patrie chez Machiavel », *Archives de philosophie*, 1999, 62 (2).

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το αντικείμενο του διδακτορικού αφορά την έννοια της πολιτικής ελευθερίας στον Machiavelli. Η προσέγγιση του ζητήματος δεν γίνεται από καθαρά ιστορική σκοπιά αλλά γίνεται αντιθέτως προσπάθεια να προκύψουν συμπεράσματα χρήσιμα και για τη σημερινή συγκυρία, επιζητείται ο γόνιμος αναχρονισμός.

Στο πρώτο μέρος, μέσα από μια επισταμένη μελέτη των *Διατριβών*, εντοπίζεται το παράδοξο η ρεπουμπλικανική ελευθερία να αναστέλλεται στο όνομα του εαυτού της. Εν συνεχεία, πατώντας και στο έργο των I. Berlin, J.G.A Pocock, G. Agamben, διατυπώνεται η υπόθεση ότι πίσω από αυτό το παράδοξο βρίσκεται μια ενδογενής ένταση μεταξύ Καιρού και Χρόνου. Καθώς οι αυταρχικές πολιτικές στις *Διατριβές* νομιμοποιούνται στο όνομα της διάρκειας, στο όνομα του Χρόνου, τίθεται το ερώτημα εάν θα αποτελούσε λύση μια καιρολογική πολιτική.

Στο δεύτερο μέρος γίνεται προσπάθεια να καταδειχθεί ότι η ένταση Καιρού/Χρόνου δεν είναι ειδολογική των *Διατριβών* και της ρεπουμπλικανικής σκέψης αλλά χαρακτηρίζει το έργο του Machiavelli στο σύνολό του. Ταυτοχρόνως, καταδεικνύεται ότι μια καιρολογική πολιτική δεν φαίνεται να αποτελεί λύση. Η απλή αλλαγή προσήμων στο πλαίσιο του ίδιου διπόλου δεν αλλάζει κάτι όσον αφορά την ουσία της λειτουργίας του.

Στο τρίτο μέρος υποστηρίζεται αναλυτικά ότι το παράδειγμα της καινοτομίας στον *Ηγεμόνα* δεν είναι άλλο από τη βιβλική Έξοδο, η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη της ερήμου και, εν τη απουσία της τελευταίας, απαιτεί την ερημοποίηση ως κατασκευή του σημείου μηδέν από όπου ο Καιρός μπορεί να επιστρέψει στο ρεύμα του Χρόνου.

Το συμπέρασμα επικεντρώνεται στον ρόλο του διπόλου αυτού καθαυτού ανεξαρτήτως προσήμων. Όπως φαίνεται ιδιαίτερα μέσα από τη μελέτη του παραδείγματος της θρησκείας, η διπολική αντίληψη του χρόνου χαρακτηρίζει το σύνολο της αντίληψης του Machiavelli για την πολιτική και διαμορφώνει ως και τις λεπτομέρειες των τεχνικών της εξουσίας.

Ως λύση για το αρχικό παράδοξο, προτείνεται η αναδιατύπωση του προβλήματος του πολιτικού χρόνου με τους όρους της θετικής και της αρνητικής ελευθερίας, στην κατεύθυνση ενός πραγματιστικού πλουραλισμού.

ABSTRACT

The object of this study is the notion of political freedom in Machiavelli's thought. The subject is not studied from a purely historical view. Instead, there is an effort to draw results useful from a contemporary point of view, a search for fertile anachronism.

In the first part, through the study of the *Discorsi*, we isolate the paradox that republican freedom is being cancelled in its proper name. Then, also based on the works of I. Berlin, J.G.A Pocock, G. Agamben, we formulate the hypothesis that behind this paradox there is a tension between *Kairos* and *Chronos*. As authoritarian policies in the *Discorsi* are legitimatised in the name of perenity, in the name of Chronos, there is question whether kairological policies could be a solution.

In the second part we display that the tension between Kairos and Chronos is not specific to the *Discorsi* or the republican thought alone but characterises the work of Machiavelli as a whole. In the same time we display that kairological policies can not be the solution, as changing the hierarchy between terms in the same dipole does not affect the essence of its function.

In the third part we support the position that the paradigm of innovation in *Il Principe* is none other but the biblical Exodus, which presupposes the existence of a desert and, when there is no desert, commands desertification as a means of constructing a point zero through which *Kairos* can return in the flow of *Chronos*.

The conclusion focuses on the role of the dipole as such. As demonstrated in particular through a study of the example of religion, the bipolar conception of time characterises the Machiavellian conception of politics as a whole and affects even the details of the specific technics in the exercise of power.

As a solution to the original paradox, we propose posing the problem of political time in the terms of positive and negative liberty, in the direction of a pragmatic pluralism.