



Θάνος Λίποβατς

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ MACHIAVELLI

ΕΠΕΙΔΗ ΕΔΩ ΜΙΛΑΩ ΓΙΑ ΣΥΝΘΕΤΑ ΣΩΜΑΤΑ (corpi misti) όπως τα κράτη και οι εκουλήσιες, ισχυρίζομαι ότι μόνο οι μεταβολές που τα επαναφέρουν στις αρχές τους (riducano), τους είναι ωφέλιμες...

Το μέσον της ανανέωσης τους όμως είναι, όπως είπαμε, το να επανέλθουν στις αρχές τους: γιατί αρχικά πρέπει όλες οι θρησκευτικές κοινότητες, δημοκρατίες (ρεπούμπλικες) και μοναρχίες να είχαν αναγκαστικά κάτι το σωστό, στο οποίο οφείλουν το αρχικό γόητρο και την αρχική δύναμή τους. Όμως επειδή αυτό το καλό φθείρεται με την πάροδο του χρόνου, πρέπει το εν λόγω σώμα αναγκαστικά να πεθάνει, αν δεν συμβεί εν τω μεταξύ κάτι που να επαναφέρει το αρχικό καλό... Αυτή η επαναφορά στις αρχές (riduzione verso il principio) γίνεται στα κράτη είτε μέσω ενός εξωτερικού γεγονότος είτε μέσω της φρόνησης (prudenza)... (σ. 274).

Το τελευταίο γίνεται είτε μέσω ενός νόμου που επανειλημμένα κρατάει υπό έλεγχο τους ανθρώπους, που ανήκουν στην ίδια κοινότητα, είτε μέσω ενός πραγματικά ικανού άνδρα (uomo virtuoso) που αναδείχθηκε μέσα από τους κόλπους της και ο οποίος με το παράδειγμά του και την ορθή δράση του παράγει το ίδιο αποτέλεσμα όπως και ο νόμος (opere virtuose) (σ. 275).

...Αυτοί οι νόμοι πρέπει να αποκτήσουν ζωή μέσω της ικανότητας (virtù) ενός άνδρα, που έχει την τόλμη να τους πραγματοποιήσει ενάντια στην επιρροή εκείνων που τους καταπατούν. Αξιοσημείωτο παράδειγμα τέτοιων μέτρων υπήρξε πριν από την κατάκτηση της Ρώμης από τους Γαλάτες η εκτέλεση των γιών του Βρούτου, των Δέκα Ανδρών, του εμπόρου σιτηρών Maelius... Επειδή αυτά ήταν ακραία και αξιοσημείωτα γεγονότα, ανανέωσαν κάθε φορά που συνέβησαν την πολιτική φρόνηση των πολιτών. Όταν συνέβαιναν πιο σπάνια τότε διαδόθηκε πιο πολύ η διαφθορά των ηθών στους ανθρώπους: ήταν επίσης συνδεδεμένα με πιο μεγάλους κινδύνους και πιο πολλές ταραχές... (σ. 276).

Επειδή τέτοιες τιμωρίες ξεχνούνται σιγά σιγά, οι άνθρωποι γίνονται αναίδεις και προσπαθούν να εισάγουν νεωτερισμούς που αμφισβητούν τους ισχύοντες κανόνες» (σ. 277) (Discorsi (D), III βιβλίο, Κεφ. 1, 1977, Stuttgart).

ΔΕΝ ΜΠΟΡΕΙ ΝΑ ΚΑΤΑΛΑΒΕΙ ΚΑΝΕΙΣ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ του Machiavelli αν

δεν κατανοήσει πρώτα τη μέθοδό του. Η επικαιρότητά της έγκειται στον μη-ορθολογιστικό και μη-ουμανιστικό χαρακτήρα της. Ο ορθολογισμός του Μ. δεν δέχεται την υπαγωγή των ιδιαιτέρων περιπτώσεων με μηχανικό τρόπο κάτω από ένα γενικό κανόνα ή μια ιδέα, αλλά αντίθετα είναι μια τοπική μέθοδος που επιδιώκει να αποκαλύψει τη δομή κάθε ιδιαίτερης περίπτωσης με σκοπό την παραδειγματική εδραίωση μιας καινούργιας περίπτωσης. Αυτό οι θετικιστές και επιστημονιστές το ονομάζουν «φιλολογία». Η ανίχνευση της «αποτελεσματικής, πρακτικής αλήθειας του πράγματος» (La verità effettuale della cosa, στο Principe (P), Der Fuerst, Κεφ. 15, 1983, Stuttgart) μέσω της αποδόμησης που επιφέρει η ορθολογική (όχι ορθολογιστική) σκέψη, πηγαίνει χέρι χέρι με την απαίτηση για μια πρακτική παρέμβαση που σπάει τον αιώνιο κύκλο της τύχης (fortuna) και της ανάγκης (necessità). Η ικανότητα (virtù) είναι το καινούργιο περιεχόμενο που δίνει ο Μ. στην έννοια της αρετής (virtus), και είναι η ιδιαίτερη γνώση και ικανότητα εκείνου που ξέρει στη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή (occasione) να δώσει μια ορθή απάντηση στην πρόκληση του Πραγματικού· έτσι αυτή η γνώση/ικανότητα τοποθετείται στο χώρο της Αλήθειας. Αυτή η Αλήθεια δεν ορίζεται ούτε μόνο με την επιτυχία ούτε μέσω της αντιστοιχίας του πράγματος με την ιδέα (adaequatio rei et intellectus). Πριν απ' όλα γίνεται εφικτή έπειτα από τη διεργασία των φαντασιακών πέπλων (ιδεολογιών) που αναγκαστικά συνοδεύουν τις προθέσεις και τις πράξεις των ανθρώπων.

Η γοητεία της ανάγνωσης του Μ. έγκειται στο στυλ: στο βαθμό που αποπροσανατολίζει τεχνητά τον αναγνώστη με μεταφορές και πονηριά, ξέρει να μιλάει τη γλώσσα του επιθυμούντος υποκειμένου, τη μόνη γλώσσα που εν-διαφέρει το υποκείμενο. Συγχρόνως ο Μ. έχει συνείδηση του κινδύνου που ενυπάρχει σε κάθε αισθητική έλξη του κειμένου για το υποκείμενο: τον κίνδυνο της φαντασματικής αυτοϊκανοποίησής του. Ο Μ. βλέπει αυτό τον κίνδυνο στη στάση των συγχρόνων του ουμανιστών του 15ου αιώνα απέναντι στα αρχαία (ρωμαϊκά, στωικά) πρότυπα. Αυτό το εξηγεί στον πρόλογο για το πρώτο βιβλίο των Discorsi (βλ. ο.π. σ. 5· στα ελληνικά: «Διαλογισμοί»). Αντί να βλέπει κανείς στους «αρχαίους», απρόσιτα, ιδεοποιημένα μοντέλα ή αντικείμενα της αισθητικής απόλαυσης, θα έπρεπε να αποκτήσει γνήσιες ιστορικές γνώσεις και να «μιμηθεί» δημιουργικά χωρίς ν' αντιγράψει τυφλά τους αρχαίους στην πολιτική, πράγμα που ήδη γινόταν στον 15ο αιώνα στην ιατρική και στα νομικά.

Η ορθή κατανόηση αυτών των σκέψεων περιστρέφεται γύρω από τις έννοιες «μίμηση» και ιστορική γνώση. Αυτό γιατί η πρώτη σημαίνει βασικά τη συνειδητή αντιγραφή ενός άλλου στο βαθμό που αυτός προσφέρει ένα ήδη συγκροτημένο «εγώ» ως μοντέλο προς απομίμηση, επάνω στο οποίο ένα άλλο «εγώ», όχι συγκροτημένο, μπορεί να προβάλει τις ναρκισσιστικές εικόνες παντοδυναμίας, παντογνωσίας και τελειότητας (βλ. S. Freud: Die Traumdeutung, Studienausgabe (SA) II, σ. 162-166, την περίπτωση της «ευφυούς ασθενούς» [υστερικής]). Αυτό ακριβώς ήθελε ν' αποφύγει ο Μ., δηλ. τη στείρα προγονολατρεία, μια κατάσταση που είχε για τους Ιταλούς και πολύ περισσότερο για τους Έλληνες ολέθριες συνέπειες. Η «μίμηση» του Μ. σημαίνει κάτι το διαφορετικό και πλησιάζει αυτό που ο Lacan ονομάζει

«συμβολική ταύτιση» σε αντίθεση με τη φαντασισκή ταύτιση: είναι η διαδικασία της πνευματικής κτήσης ενός αντικειμένου, η οποία βασίζεται επάνω στη δημιουργική διείσδυση της ιστορίας. Εδώ πρέπει να μιλήσει κανείς για ασυνείδητη ταύτιση: δεν ταυτίζεται ένα υποκείμενο με ένα έτοιμο, κλειστό, ξένο «εγώ», αλλά με αυτό που συμβαίνει ανάμεσα σε επιθυμούντα υποκείμενα, και ο στόχος είναι ο εντοπισμός του δικού του τόπου μέσα στο Πραγματικό. Επομένως πρόκειται για συμβολικές διαδικασίες, και εδώ έγκειται η φαινομενική παραδοξία του Μ., που ήθελε να φτάσει σε κάτι το Νέο μέσω της «μίμησης» των Αρχαίων: αλλά το κίνητρο τόσο των Αρχαίων όσο και των Νέων είναι το ίδιο, είναι το πάντα αν-ικανοποίητο Επιθυμείν και οι μεταβολές του (Βλ. D I 39, D πρόλογος II, σ. 163). Με τη στάση αυτή ο Μ. είναι ένας νεότεριστος και το ξέρει.

Αυτό το δείχνει με τη μέθοδο που διαβάζει την ιστορία. Ως συγγραφέα επέλεξε τον Τίτο Λίβιο, γιατί αυτός διηγείται την ιστορία των αρχών της Ρώμης και της ρεπουμπλικας (δημοκρατίας) πριν αρχίσει η ιδεολογική ωραιοποίηση. Ο Μ. δεν δέχεται την παραδοσιακή άποψη ότι η Ρώμη όφειλε τη δύναμή της στην «ευτυχή τύχη» (θεά fortuna), ούτε το ότι η Ρώμη είχε να εκπληρώσει στον κόσμο ένα στόχο προκαθορισμένο από το πεπρωμένο, τη θεία μοίρα (να κυριαρχήσει δηλ. στην «οικουμένη» φέροντας την ειρήνη). Η Ρώμη για τον Μ. δεν είχε ιδεώδεις, απρόσιτες (ανεπανάληπτες) αρχές (Η έννοια Αρχή έχει εδώ πάντα τη διπλή σημασία: ξεκίνημα χρονικό και καθιέρωση ορισμένων κανόνων). Οι αρχές της Ρώμης ήταν αιματοβαμμένες, τραυματικές και η κατοπινή ιστορία της διακρίνεται από τη βία. Αλλά η βία αυξάνεται με μια ανορθολογική ή άφρονα συμπεριφορά. Ο Μ. δεν φοβάται να αντιλέξει στις αυθεντίες μεταξύ των οποίων και στον Τίτο Λίβιο, όταν η δική του γνώση των ανθρώπινων πραγμάτων, της ψυχο-λογικής, τον οδήγησε σε άλλα συμπεράσματα. Έτσι η σχέση του με τις παραδοσιακές γραφές είναι μια σχέση δι-αλόγου και κριτικής αντιμετώπισης της αυθεντίας.

Ο Μ. ξέρει ότι τα γεγονότα «καθεαυτά» δεν μπορούν να ανακατασκευασθούν με ακρίβεια. Αντίθετα, τα πρωταρχικά γεγονότα του παρελθόντος είναι αδύνατο να αναπαραχθούν, και είναι κρυμμένα πίσω από τα στρώματα της δευτερογενούς επεξεργασίας τους δηλ. της ερμηνείας τους. Αυτή η δευτερογενής ιστορικότητα ήταν πάντα το έργο διαφόρων ιστορικών, πιστών ιδεολόγων και υπερασπιστών του κράτους, καθώς και συγγραφέων, οι οποίοι προσπαθούσαν να κρύψουν τις αδυναμίες τους και τις αδυναμίες των συγχρόνων τους τον 15ο αιώνα (quattrocento) πίσω από κούφια αρχαιοπρεπείς φράσεις και κούφια «θεατρικές» εμφανίσεις. Ο Μ. ήθελε ακριβώς να ξεπεράσει αυτή τη δευτερογενή ιστορικότητα και να ανακαλύψει πάλι την πρωτογενή ιστορικότητα: βέβαια όχι το απλησίαστο, παρελθόν Πραγματικό, αλλά τη συμβολικά κατασκευασμένη αλήθεια του, η οποία μέσα από τα κενά και τους πέπλους των παραδοσιακών, κλασικών κειμένων αποκρυπτογραφεί τα συμπτώματα και τα τραύματα του παρόντος ή του πρόσφατου παρελθόντος και έτσι μπορεί να οδηγήσει σε μια «θεραπεία» της κατάστασης, αν τα κατάλληλα πρόσωπα αποκτήσουν την ηγεσία.

Η αποκατάσταση της δευτερογενούς ιστορικότητας δεν σημαίνει απλά μόνο μια

ανακατασκευή της πρωτογενούς ιστορικότητας, αλλά επίσης και μια προσαγή για δράση. Εδώ κρύβεται μια εμπιστοσύνη προς την πρακτική δράση, ο Μ. απαιτεί να κρίνουν οι άνθρωποι σε περιόδους κρίσης πιο πολύ «με τα χέρια», δηλ. με συγκεκριμένη γνώση των ανθρώπινων πραγμάτων, παρά «με τα μάτια», δηλ. με τη θεωρητικολογία και την αποστήθιση των αρχαίων (Βλ. Ρ 18, σ. 106). Ο Μ. έβγαλε έτσι από την τότε ιστορική συγκυρία τα αντίθετα συμπεράσματα απ' ότι οι προφήτες της καταστροφής και της αποκάλυψης.

Πρέπει εδώ να τονιστεί ότι η εποχή που έδρασε ο Μ. ως ενεργός πολιτικός της Δημοκρατίας, έπειτα από την πτώση της θεοκρατικής δικτατορίας του Savonarola (1494-1498) μέχρι το 1513, το χρόνο της ήττας της φλωρεντιανής Δημοκρατίας, της τελευταίας στην Ιταλία, από τους Ισπανούς και την παλινόρθωση των Μεδίκων, ήταν μια πολύ κρίσιμη εποχή για τη Φλωρεντία και την Ιταλία. Τότε τέλειωσε η χρυσή εποχή της Αναγέννησης και της ιστορικής ισορροπίας ανάμεσα στα ανεξάρτητα (5) μεγάλα ιταλικά κράτη και άρχισαν οι εισβολές των ξένων δυνάμεων (Γάλλοι, Ισπανοί, Γερμανοί) οι οποίες κατέληξαν στη διαρκή ξένη κατοχή και το μίσος της Ιταλίας ανάμεσά τους.

Η μέθοδος του Μ. αναφορικά με την ιστορία βρίσκει ορισμένους παραλληλισμούς με τη μέθοδο του Freud. Ο Lacan γράφει για την τελευταία τα εξής: «Για τον Freud (η ψυχανάλυση) δεν ενδιαφέρεται ούτε για τη βιολογική μνήμη, ούτε για τη μυστικοποίησή της μέσω της ενόρασης, ούτε για την παραμνησία του συμπτώματος, αλλά για μια επανενθύμιση, δηλ. για την ιστορία. Εκεί που τα δεδομένα της ιστορίας είναι σίγουρα, η ταλαντευόμενη ζυγαριά στηρίζεται ανάμεσα στις υποθέσεις αναφορικά με το παρελθόν και στις υποσχέσεις του μέλλοντος, επάνω στην κόψη του μαχαίριου. Πιο κατηγορηματικά: στην ψυχαναλυτική ανάμνηση δεν πρόκειται για την πραγματικότητα αλλά για την αλήθεια: διότι ο πλήρης λόγος (la parole pleine) έχει ως αποτέλεσμα να οργανώνει εκ νέου τις συγκυρίες του παρελθόντος δίνοντάς τους το νόημα μιας μελλοντικής ανάγκης, έτσι όπως αυτή συγκροτείται μέσα από το μικρό κομμάτι ελευθερίας με το οποίο το υποκείμενο την κάνει να είναι παρούσα» (στα *Ecrits, Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, σ. 256-7).

Πιο κάτω γράφει πάλι: «Τα γεγονότα παράγονται μέσα στο πλαίσιο μιας πρωτογενούς ιστορικότητας: με άλλα λόγια: η ιστορία παράγεται ήδη επάνω στη σκηνή στην οποία, από του η ιστορία γράφτηκε εκεί μια πρώτη φορά, την παίζει κανείς εμπρός στο εσωτερικό του βλέμμα όπως και εμπρός στα μάτια του έξω κόσμου» (ο.π. σ. 260-1).

Οι «πρώτες Αρχές», οι «καταβολές», «καθεαυτές», αποτελούν για τις κατοπινές εποχές απλησίαστα γεγονότα, έχουν ένα τραυματικό χαρακτήρα και εξαφανίζονται πίσω από τους θεσμούς που εδραίωναν. Η παράλειψη και η αμέλεια μιας συνεχούς παρέμβασης στην ορθή ιστορική στιγμή (ούτε πολύ νωρίς ούτε πολύ αργά) με το σκοπό της ανανέωσης ενός καλού θεσμού και με στόχο τη διατήρησή του (Βλ. D III 49), πρέπει να οδηγήσει αναγκαστικά στη χειροτέρευσή του και στη συμπτωματούχη επαναφορά των επιθυμιών που κάθε θεσμός απωθεί (Βλ. D I, 3). Ο Freud διαπιστώνει ακριβώς την ίδια διαδικασία στην ιστορία των θρησκειών (Βλ.

Zwangshandlungen und Religionsuebungen (1907) SA VII σ. 12 κε). Η αρχική απαγόρευση για επαφή και φόνο του ιερού ζώου, η οποία ανάγεται είτε σ' ένα πρωταρχικό φόνο του παρελθόντος είτε σε μια φαντασίωση φόνου (πράγμα που είναι ταυτόσημο για το Ασυνείδητο), δεν μπορεί να εμποδίσει διαρκώς και μονίμως την επανεμφάνιση των απωθημένων, απαγορευμένων σκέψεων και επιθυμιών. Η αρχική απαγόρευση συμπληρώνεται και διευρύνεται συνέχεια με νέες απαγορεύσεις που πρέπει ν' απωθήσουν τα συμπτώματα, αλλά αυτό αυξάνει τη δυσφορία των υποκειμένων εξαιτίας της αυξανόμενης καταπίεσης των ορμών. Δημιουργείται έτσι ένα νομικιστικό οικοδόμημα χιλιάδων κανονισμών που οδηγεί τελικά τους πιο διαφοροποιημένους οπαδούς να θέλουν ν' αλλάξουν αυτή την κατάσταση μέσω μιας ριζικής μεταρρύθμισης, δηλ. την επαναφορά της θρησκείας στις πηγές της, δηλ. σε μια μεγαλύτερη εξαύλωση και εσωτερικοποίηση.

Αυτό το ρόλο έπαιξαν ο Φραγκίσκος και ο Δομίνικος τον 13ο αιώνα, ο Λούθηρος (1517) και ο Καλβίνος τον 16ο αιώνα. Η σκέψη του Μ. αποτελεί μια παράλληλη προσπάθεια Μεταρρύθμισης της Δημοκρατίας και του Κράτους (πράγματα μη ταυτόσημα). Βέβαια είχε υπόψη του την περίπτωση της αντιμεταρρύθμισης, γιατί θεωρούσε ότι οι καλές προθέσεις του Φραγκίσκου και του Δομίνικου ωφέλησαν στην ανανέωση του καθολικού κατεστημένου (στην ορθοδοξία αντίθετα ουδέποτε μπόρεσαν να κυριαρχήσουν ανανεωτικές τάσεις και επεκράτησε πάντα ο παραδοσιακός συντηρητισμός, σε αντίθεση με τον καθολικισμό που είχε πάντα την ευελιξία να προσαρμόζεται στο πνεύμα των καιρών).

Η διαδικασία της (πολιτικής) ιστορίας είναι για το Μ. συγχροτημένη παρόμοια με αυτήν της θρησκευτικής ιστορίας: αυτό που δημιουργεί όλα τα κακά είναι οι αυξανόμενες προκλήσεις και καταπατήσεις του Νόμου, η αναίδεια και η φιλοδοξία (*ambizione*), η δίψα για εξουσία των κυρίαρχων τάξεων. Αλλά κανείς δεν είναι αθώος, αυτή η συμπεριφορά βρίσκει ανταπόκριση προς τα κάτω: ανεμελιά και παρασιτισμός (*ozio*), αλάνηκτη ασυδοσία (*licenzia*) καθώς και τάση για απόλαυση, κατακάλωση και απάτη, μπορούν να κατακλύσουν όλες τις τάξεις και τα στρώματα μιας κοινωνίας και να τη διαφθείρουν.

Ο Μ. θεωρεί ότι μπορεί κανείς μόνον τότε να προσπαθήσει ν' αλλάξει αυτή την κατάσταση όταν έχει τη δύναμη/εξουσία γι' αυτό και παίρνει μέτρα που ανταποκρίνονται στο πνεύμα των καιρών, και δεν θεραπεύει ή απωθεί απλά τα συμπτώματα μόνο, γιατί έτσι θα χειροτερέψει η κατάσταση (D I, 33). Η γενικευμένη και άνευ ορίων εκδήλωση των ορμών οδηγεί εδώ σε μια ανομία, στην οποία κάθε «εγώ» μάχεται κάθε «εγώ» και κάθε τάξη ή ομάδα υπερασπίζεται παρτικουλαριστικά συμφέροντα ενάντια σε κάθε άλλη τάξη ή ομάδα. Ο Μ. διείδε εδώ το δόλημμα κάθε δημοκρατίας που βασίζεται στον ατομικισμό και στην εμπορευματοική παραγωγή: κάθε κατάργηση όμως της τελευταίας καθώς και του ατομικισμού θα οδηγούσε και στην κατάργηση της δημοκρατίας, αλλά από την άλλη η ασυδοσία οδηγεί εξίσου στον εκφυλισμό της δημοκρατίας.

Απ' αυτά προκύπτουν τα εξής: επειδή ο Μ. κατανοεί τον άνθρωπο βασικά ως ένα ον με ορμές (και όχι απλά μόνο με ορθό λόγο), που όμως έχει την ικανότητα

του Λόγου/λέγειν και ο οποίος πρέπει να συγκροτηθεί μέσω του Νόμου, γι' αυτό δεν περιμένει κανένα ιστορικό αποτέλεσμα από την ενέργεια της συνειδήσης, την κυριαρχία του Λόγου ή των (πλατωνικών) Ιδεών. Δηλ. η πολιτική δεν μπορεί να γίνει στο όνομα των (πλατωνικών) Ιδεών, γιατί αυτό οδηγεί μακριά από τη συγκεκριμένη πραγματικότητα με αποτέλεσμα τα υποκείμενα να απαντούν ακόμα πιο εσφαλμένα και εξωπραγματικά στις προκλήσεις της πραγματικότητας. Ο Μ. είναι αντιπλατωνικός και αντιαριστοτελικός γιατί διείδε το ιντελεκτουαλιστικό στοιχείο των αρχαίων φιλοσόφων, οι οποίοι δεν είχαν αναπτύξει μια σαφή έννοια της ορμής, επιθυμίας, θέλησης (πράγμα που πρώτος ο Αυγουστίνος και γενικά η καθολική παράδοση αναγνώρισαν).

Από την άλλη ο Μ. δεν είναι βολονταριστής, αλλά σκέφτεται τρόπον τινά «δι-αλεκτικά», γιατί θεωρεί ότι δεν μπορεί κανείς να κάνει οιαδήποτε πολιτική χωρίς νόμους και θεσμούς. Βέβαια η πολιτική ικανότητα/αρετή (νιπύ) των ιθυνόντων πολιτικών και των πολιτών δίνει ζωή στους νόμους, και οι πολιτικοί μπορούν σε περίπτωση ανάγκης να παραβιάσουν (σε περιορισμένο βαθμό) τη νομιμότητα των υπαρχόντων θεσμών (όπως οι Ρωμαίοι δικτάτορες την εποχή της Ρεπούμπλικας, οι οποίοι δεν έχουν καμιά σχέση με τους τυράννους ή τους σύγχρονους δικτάτορες). Το τελευταίο ισχύει στην περίπτωση που η διατήρηση της ατομικής ελευθερίας και η σωτηρία της χώρας απαιτούν έκτακτα μέτρα, και γι' αυτό το σκοπό είναι, σύμφωνα με τον Μ., όλα τα μέσα θεμιτά.

Αλλά η νιπύ είναι ήδη προϊόν των ορθών νόμων τους οποίους αντίστροφα συντηρεί. Ανάμεσα στο θεσπίζοντα νόμο και στη θεσπιζόμενη νιπύ υπάρχει μια αντιστρέψιμη, μετωνυμική σχέση. Ο άνθρωπος είναι για τον Μ. ένα διχασμένο, άστατο ον, αλλά η αρνητικότητα και η κακία του αποτελούν την κινητήρια δύναμη των κοινωνικών του πράξεων. Όμως ο άνθρωπος δεν «είναι» κακός και μπορεί με ορθούς νόμους (και με τη συντήρησή τους) να γίνει καλύτερος· έτσι δεν μπορεί να στηριχθεί μόνο επάνω στο Λόγο (μέσω των ιδεοποιήσεων και προβλέψεων που ο Λόγος κάνει δυνατές), αλλά ούτε ν' αφήσει αχαλίνωτες τις ορμές του και την επιθετικότητά του (πράγμα που αργά ή γρήγορα θα οδηγούσε στην αυτοκαταστροφή του).

Εδώ χρειάζεται μια διευκρίνιση: όταν οι άνθρωποι δρουν συνειδητά, δρουν αναγκαστικά σύμφωνα με ορισμένους στόχους που βάζουν στον εαυτό τους και προϋποθέτουν ότι υπάρχει μια κανονικότητα και υπολογιστικότητα στην ιστορία και στη φύση, αλλιώς θα έπεφταν στην παθητική εξάρτηση από τα θαύματα και το τυχαίο. Αλλά η αναγκαιότητα αυτή παρασύρει συχνά τους ανθρώπους να υπερτονίζουν μονόπλευρα τη διάσταση της ορθολογικότητας και της σκοπιμότητας, και έτσι κρύβουν στον ίδιο τον εαυτό τους τα πραγματικά, ασυνείδητα και αμφίρροπα κίνητρα των πράξεών τους. Αυτός είναι ένας από τους λόγους που η ιδεολογία, με τη σημασία του προσανατολισμού σε (μη πλατωνικές) ιδέες αποτελεί ένα απαραίτητο συστατικό κάθε πράξης (πολιτικής ή μη) αλλά συγχρόνως επανελημμένα ξεπέφτει σε «ιδεολογία», δηλ. σε δικαιολογία εγωιστικών συμφερόντων και σε κάλυψη της πραγματικότητας. Γι' αυτό, κάθε λόγος περί «ικαλών προθέσεων» των δρώντων υποκει-

μένων αποτελεί επίσης ένα συσκοτιστικό λόγο· από την άλλη πρέπει παρ' όλ' αυτά να υπάρχει, γιατί καλύπτει ένα βασικό «κενό», που δεν μπορεί κανείς να το δει «γυμνό», και θα έπεφτε διαφορετικά στη γυμνή βία και στον κληνισμό.

Αυτό γιατί χωρίς κανέναν ιδεολογικό λόγο (και κάθε πολιτικός λόγος είναι ιδεολογικός, με τη μια ή/και την άλλη σημασία της λέξης) διατρέχει κανείς κίνδυνο να εκπέσει σε μηδενισμό και απανθρωπιά «επέκεινα του λόγου». Με άλλα λόγια: ο Νόμος (που εδραιώνει τις ιδέες και αντιστρόφως) είναι αναγκαίος, ακόμα και όταν (στο παρελθόν) εδραιώθηκε με τη βία: αναφορικά με αυτό μπορεί και πρέπει κανείς να μάθει την αλήθεια, αλλά αυτό δεν μειώνει την αναγκαιότητα του Νόμου και η συνεχής υπέρβασή του δεν τον κάνει καθόλου περιττό, τουναντίον. Η ελπίδα της «εκπλήρωσης» του Νόμου πρέπει να εξακολουθεί να υπάρχει ως ελπίδα, υπό την προϋπόθεση ότι η ελπίδα αυτή δεν κυριαρχεί άμεσα τη δράση των ανθρώπων, γιατί έτσι θα οδηγούσε στο αντίστροφο αποτέλεσμα και θα ματαίωνε την πιθανή πραγματοποίησή της. (Ο Νόμος εδώ δεν ανάγεται ούτε σε μια εργλειοποίηση ούτε σε μια επικοινωνία).

Για τον Μ. δεν είναι «τα πάντα» πολιτικά, η διαφορά ανάμεσα στο Δημόσιο και το ιδιωτικό, ανάμεσα στο Πολιτικό και το Θρησκευτικό, υπάρχει. Δεν είναι κληνικός όταν θεωρεί ότι η θρησκεία παίζει ένα ρόλο στην εδραίωση των ρεπουμπλικανικών θεσμών (D I, 12, 13, 14). Αυτό γιατί ο Νόμος και η θρησκεία έχουν την ίδια προέλευση, και ο Μ. απορρίπτει το διχασμένο Νόμο, τη διχασμένη κοινωνική αυθεντία έτσι όπως αυτή εκφράστηκε στη Δύση ως αντίθεση ανάμεσα στην Ευολησία και το Κράτος και ως παρέμβαση της πρώτης στο χώρο του δεύτερου. Η διπλή αυθεντία του πολιτικού οδηγεί έτσι στο να γίνει ένα τμήμα του Νόμου εξωπραγματικό, ενώ από την άλλη αυτό το κομμάτι εμποδίζει να λειτουργήσει το άλλο, το αστικό και πολιτικό κομμάτι του Νόμου. Εδώ ο Μ. αντιπροσωπεύει τη μοντέρνα τάση του ανθρώπου για χειραφέτηση μέσω του πρακτικού Λόγου ενάντια στην πρόκληση της θεοκρατίας. Αυτή την πρόκληση την εξέφρασε η κοσμική εξουσία του Πάπα ιδιαίτερα στον 13ο αιώνα· ωστόσο αυτή η απαίτηση απέτυχε με τη μετάβαση του Πάπα στο Avignon το 1309, αλλά δεν έπαψε να υπάρχει θεωρητικά ως μια τάση για έναν αυξανόμενο έλεγχο της ευολησίας επάνω στις ψυχές και τις ζωές των ανθρώπων, έκφραση του οποίου ήταν και η Ιερά Εξέταση. Αλλά αυτή η κατάσταση ενείχε ένα δυναμισμό και οδήγησε σε μια εξέλιξη μέσω των συγκρούσεων και αντιστάσεων που προκάλεσε, οι οποίες απελευθέρωσαν νέες, δημιουργικές δυνάμεις που τελικά ξεπέρασαν αυτή τη θεοκρατική πρόκληση. (Σε αντίθεση με αυτά η Ορθοδοξία, ούσα από τον 9ο αιώνα σε κατάσταση παλινρόθωσης και συντήρησης απόκλισε κάθε τάση για «νεοτερισμούς» και ορθολογισμό).

Η στάση του Μ. απέναντι στη θρησκεία έχει σημασία· σήμερα οι ιδέες της γαλλικής Επανάστασης ή του δημοκρατικού σοσιαλισμού αποτελούν, όπως και η θρησκεία (η μονοθεϊστή), ένα αναπόσπαστο τμήμα της πολιτικής κουλτούρας, αν αυτή δεν θέλει να παλινδρομήσει σε δεσποτικές καταστάσεις. Αυτές οι ιδέες μπορούν να «κινήσουν την πραγματικότητα»: αυτή τη φράση πρέπει να την πάρει κανείς ως μια μεταφορά και όχι ως μια κυριολεξία. Όταν οι ιδέες έχουν γίνει ένα συστατικό

στοιχείο της πολιτικής παράδοσης, τότε μπορούν να αποκτήσουν μια δύναμη κινητοποίησης των πολιτών (όχι των μαζών). Αλλά συγχρόνως πάντα καλύπτουν την πραγματικότητα όταν γίνουν «ευσεβείς πόθοι» (αντί μεταφορά: κυριολεξία/μύθος) στους οποίους εξαφανίζεται η διαφορά ανάμεσα στο Δέον και το Είμαι.

Στο Μ. ο Νόμος έχει ως στόχο την υπεράσπιση της Ελευθερίας. Για την ίδρυσή του όμως απαιτεί μια πράξη αυθαιρεσίας και βίας, η οποία συγκροτεί την ενότητα του πεδίου ισχύος του, πράγμα απαραίτητο. Όταν αυτό το πεδίο έχει εδραιωθεί, τότε ο Νόμος πρέπει να «ξεαναγράφεται», δηλ. να επαναορίζεται εκ νέου, γιατί αν αυτό δεν γίνει τότε θα υπάρξουν αρνητικές συνέπειες για την πολιτική κοινότητα. Ποιο είναι το κίνητρο για την επανεγγραφή του Νόμου; Για τον Μ. ισχύει ότι η πηγή της παραπέρα διαφοροποίησης του Δικαίου είναι ο διχασμός της κοινωνίας σε δυο κύριες, αντιμαχόμενες τάξεις (D I, 3, 4, 5, 6). Ο Μ. γράφει ότι σε κάθε κοινωνία υπάρχουν δυο βασικές ψυχικές/πολιτικές τάσεις (υπογε): εκείνοι που θέλουν να κυριαρχήσουν (ακόμα πιο πολύ) και εκείνοι που δεν θέλουν (πλέον) να κυριαρχούνται (D I, 5). Οι τελευταίοι είναι ο «λαός», που είναι πάντα «ζηλιάρης» για τη διαφύλαξη της πολιτικής και προσωπικής ελευθερίας των μελών του απέναντι στη φιλοδοξία και τις ίντριγκες των «Μεγάλων» (της αριστοκρατίας και των μεγάλων αστών). Όλες οι περιπτώσεις δημιουργίας νέων νόμων που αναφέρει ο Μ. είναι περιπτώσεις από την ιστορία της ρωμαϊκής ρεπούμπλικας, της ελληνικής δημοκρατίας, ή της ιταλικής ρεπούμπλικας του Μεσαίωνα, όπου οι πολίτες είτε υπερασπίστηκαν την ελευθερία τους με τη βοήθεια των νόμων, είτε αύξησαν τις δυνάμεις τους σε βάρος των πατρικίων. Έτσι αυτό που κρατά «ζωντανό» το Νόμο είναι η επιθυμία για την ελευθερία. Αυτή η πολιτική επιθυμία συνοδεύεται όμως από φθόνο και την επιθυμία για ισοπέδωση. Η πολιτική επιθυμία δεν είναι ωστόσο ένα ιδιωτικό συμφέρον και αυτή η διαφοροποίηση είναι σημαντική, γιατί ο Νόμος έχει στο Μ. πάντα τη σημασία του Δημόσιου/Συνταγματικού Δικαίου και έχει το προβάδισμα απέναντι στα ιδιωτικά συμφέροντα (τα οποία συγχρόνως και υπερασπίζεται).

Ο Μ. δίνει μεγάλη σημασία στο να μην ιδεοποιήσει το λαό: η κοινωνία δεν συγκροτείται μόνο μέσα από το διχασμό της, αλλά και κάθε τμήμα της όπως και κάθε υποκείμενο είναι με τη σειρά του αντιφατικό και διχασμένο. Δίπλα στην ικανότητα για βελτίωση των πραγμάτων υπάρχει πάντα η τάση για διαφθορά, και ένας ολόκληρος λαός μπορεί να διαφθαρεί. Ο Μ. συνδέει μ' αυτό το πρόβλημα το θέμα της διαδοχής των γενεών (το οποίο συνυπάρχει κατά κάποιο τρόπο «κάθετα» με το πρόβλημα των τάξεων): Οι υιοί των ικανών πατέρων έχουν την τάση να περιφρονούν τις επιτεύξεις των πατέρων, να τις επωφελούνται και να γίνονται ασύδοτοι και κακομαθημένοι (αυτό το εννοεί αναφορικά με τα παιδιά του βασιλιά και των αριστοκρατών). Αλλά αργότερα ο Μ. αναφέρει ότι στον πρώτο π.Χ. αιώνα, την εποχή του Σύλλα και του Μάριου, διεφθάρηκε και ο ρωμαϊκός λαός (οι πληβείοι) με τις υποσχέσεις για λάφυρα και πλούτο (ως συνέπεια των κατασκτητικών πολέμων) και με τις δημαγωγικές και λαϊκίστικες πράξεις των στρατιωτικών αρχηγών. (Εδώ ο λαός ήταν βασικά αγρότες-στρατιώτες οι οποίοι στο τέλος έπαψαν να είναι αγρότες και έγιναν παρασιτικά στοιχεία).

Ο Μ. είναι ενάντια στο λαϊκισμό, ο Νόμος υπάρχει μεν για να προστατεύει το λαό, αλλά τον υπερβαίνει και δεν υπάρχει για να ικανοποιεί τα στιγμιαία «κέραια» του και τις παρτικουλαριστικές ορέξεις του. Από την άλλη ο Μ. βλέπει στο διχασμό των τάξεων έναν αναπόφευκτο και ωφέλιμο θεσμό (που δεν πρέπει να οδηγήσει σε εμφύλιο πόλεμο: ο Μ. σε αντίθεση με τον Savonarola δεν σκέφτεται μανιχαϊκά, αποκαλυπτικά). Οι πατρίοι, στο βαθμό που ως άτομα ήταν ικανοί, έντιμοι, με πολιτική «τόλη» και νομοταγείς, μπορούσαν να υπηρετούν (ως «αποστάτες») τα λαϊκά συμφέροντα και ήταν με τις ικανότητές τους απαραίτητοι για το μεγαλείο της Ρώμης (ως στρατηγοί, νομοθέτες, κήσορες κτλ.).

Το κύριο κακό, η κύρια αδυναμία κάθε Δημοκρατίας (D III, 16, 30) έγκειται στην αγκωμοσύνη, στο φθόνο, στην ισοπέδωση και στις συκοφαντίες που απορρέουν από αυτά (Βλ. τον πίνακα του S. Botticelli, σύγχρονου του Μ., στα Uffizi: la calunnia — η συκοφαντία. Όπως στην αρχαία ή στη νεότερη Ελλάδα, η συκοφαντία ήταν μια πληγή της καθημερινής ζωής της Ιταλίας). Φαίνεται ότι είναι η μοίρα κάθε δημοκρατίας να μην αναγνωρίζει τις νόμιμες αυθεντίες και τις ικανές προσωπικότητες σε περιόδους ηρεμίας και ειρήνης, με αποτέλεσμα να ξεπηδάει μέσα από αυτή την αγκωμοσύνη η πικρία. Εδώ φαίνεται καθαρά ότι ο Μ. δεν εξηγεί το Νόμο κατουραλιστικά, ως νόμο του ισχυρότερου (D I, 28, 29): η ευγκωμοσύνη και η αναγνώριση είναι συμβολικές πράξεις. Γι' αυτό και ο Ηγεμόνας (Principe) πρέπει να στηρίζει τη δύναμή του επάνω στην εμπιστοσύνη των υπηκόων του, και γι' αυτό πρέπει να τους οπλίζει και να μη τους φοβάται όπως ο τύραννος (P 20, σ. 119, 123): αυτό είναι μια συμβολική στάση.

Ο Μ. προτείνει, για να περιοριστεί η πληγή του φθόνου, να τιμωρείται σε μια Ρεπούμπλικα η συκοφαντία (D I, 8) και συγχρόνως να εισαχθεί η υποχρέωση της δημόσιας καταγγελίας ενάντια σε υποτιθέμενα φιλόδοξα σχέδια των πολιτών που έχουν μια μεγάλη κοινωνική δύναμη (D I, 7), και οι οποίοι θα ήθελαν να σφετεριστούν την εξουσία. Αλλά ο Μ. βλέπει και άλλες αδυναμίες του λαού. Γιατί «ο λαός, εθελούσια απατημένος από την ψεύτικη αίγλη του (δήθεν) καλού, επιθυμεί συχνά την καταστροφή του και εύκολα παρασύρεται από ωραίες ελπίδες και ψεύτικες υποσχέσεις» (D I, 53, τίτλος, σ. 135).

Αυτή η φανταστική όψη των πραγμάτων προέρχεται από τη σαγήνευση του ξαφνικού και εύκολου πλουτισμού (με πολεμική λεηλασία λαφύρων στις κατοκτημένες χώρες) και της ατομικής κοινωνικής ανόδου και του γοήτρου. Αυτή η φανταστική αίγλη μπορεί όμως να ξεπεραστεί αν εμφανιστούν ορισμένα άτομα κοινής εμπιστοσύνης με αυθεντία και μιλήσουν νηφάλια και «λογικά» στους πολίτες. Ο Μ. βλέπει στο λόγο και στο μη εργαλειοποιημένο ορθό Λόγο το μόνο μέσον, μέσω του οποίου μπορεί να «συνετιστεί» ο λαός (D I, 54) και να ξεπεράσει τα «πάθη» του. Έτσι ο λαός δεν είναι «παράλογος», δηλ. δεν είναι πάντα σε κατάσταση μείζας, αλλά υπάρχει και ως κοινωνία πολιτών, ενώ από την άλλη, ενάντια στο κακό, τυραννικό ηγεμόνα, το μόνο μέσο είναι το σιλέτο, γιατί δεν «ακούει από λόγια» (D I, 58, σ. 153).

Οι άνθρωποι μέσα στη μάζα είναι ασταθείς και απατώνται αναφορικά με την

αντίληψη των πραγμάτων, αλλά αυτό ισχύει όταν παρατηρούν τα πράγματα «χοντρικά», ολικά, δηλ. επιπόλαια, και πιστεύουν σε προκαταλήψεις και προλήψεις (D I, 48, σ. 126). Αλλά κάθε φορά που έχουν τη δυνατότητα να καταπιαστούν λεπτομερειακά με την παρατήρηση των πραγμάτων, μπορούν να εκφέρουν και ορθές κρίσεις (βλ. πιο πάνω τη διάκριση ανάμεσα στα «μάτια» και στα «χέρια»: τα μάτια είναι η μεταφορά για το Φαντασιακό, ενώ τα χέρια είναι η μεταφορά για το Πραγματικό, που διαμεσολαβείται από το Συμβολικό, το λόγο). Αυτή η διαφοροποίηση ανάμεσα στο Φαντασιακό και στο Συμβολικό επίπεδο (της πραγματικότητας) χαρακτηρίζει συνολικά τη στάση του Μ. απέναντι στο λαό, γιατί ο λαός άλλοτε είναι τυφλωμένος και άλλοτε όχι, πράγμα που ισχύει και για κάθε άτομο (D I, 58).

Σημαντικό είναι εδώ η αποφυγή της ιδεοποίησης του λαού: όταν ο λαός είναι τυφλωμένος, τότε ο σώφρων πολιτικός πρέπει να χειριστεί επιδέξια την τύφλωση, όχι για να παραπλανήσει το λαό, αλλά για να αποφύγει τις αρνητικές συνέπειες της τύφλωσης με πονηριά και για να ξεσκεπάσει όμως στη συνέχεια την τύφλωση. Εδώ δεν βοηθούν αφηρημένα, λογικά επιχειρήματα μόνον, αλλά χρειάζεται και πονηριά. Αναφορικά με την αμφίρροπη φύση του λαού ο Μ. παίρνει θέση ενάντια στη γνώμη των αρχαίων αυθεντιών όπως ο Τίτος Λίβιος, οι οποίοι έβλεπαν στο λαό μόνο την άφρονα μάζα, στην οποία έχουν εξαφανιστεί οι κριτικές ικανότητες της ατομικότητας. Το βασικό επιχειρήμα του Μ. είναι εδώ το εξής: γράφει: «Αυτό το ελάττωμα με το οποίο οι συγγραφείς επιβαρύνουν το λαό, μπορεί να το επιρρίψει κανείς σε όλους τους ανθρώπους και ιδιαίτερα σε όλους αυτούς που κατέχουν την εξουσία. Ο καθένας, όταν δεν τον συγκρατούν οι νόμοι μέσα σε ορισμένα όρια, θα κάνει τα ίδια σφάλματα, όπως και μια αγχαλίνωτη λαϊκή μάζα» (D, I, 58, σ. 148). Και παραπέρα: «Αυτό που λέγει ο ιστορικός μας (ο Τίτος Λίβιος) για τη φύση του λαού, δεν αφορά λαούς στους οποίους ισχύουν οι νόμοι» (D I, 58, σ. 150). Δηλαδή «οι κανείς δεν μπορεί να βγάλει το συμπέρασμα ότι η φύση των λαϊκών μαζών είναι χειρότερη από τη φύση των κατόχων της εξουσίας» (ο.π. σ. 150). Μια φανατισμένη μάζα δεν ταυτίζεται με ένα συλλογικό σώμα πολιτών που οδηγούνται από το Λόγο. Αυτές οι απόψεις του Μ. θυμίζουν σε σημαντικό βαθμό την ανάλυση της ψυχολογίας των μαζών από τον Freud, για τον οποίο δεν υπάρχει καμιά ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στην ατομική και στη συλλογική ψυχολογία.

Οι λαϊκές μάζες έχουν ωστόσο ανάγκη από ηγετικές προσωπικότητες, προπάντων για την ίδρυση μιας πολιτικής κοινότητας, ή στον πόλεμο ή στις οργανωμένες ταξικές διαμάχες. Υπάρχει μια στενή σχέση και αλληλεπίδραση ανάμεσα στους ρεπουμπλικανικούς ηγέτες και στις μάζες που τους ακολουθούν: τα στοιχεία του θαυμασμού και της εμπιστοσύνης παίζουν εδώ ένα μεγάλο ρόλο, και η μάζα δεν χάνει εδώ την ελευθερία και την προσωπικότητά της, γιατί αποτελείται από ελεύθερους πολίτες. Είναι δε οι τελευταίοι «ελεύθεροι» όταν δεν είναι οικονομικά εξαρτημένοι από άλλους, έτσι ώστε είτε για ένα κομμάτι ψωμί, είτε για θεάματα και περισσότερο πλούτο, να πουλάνε την ψήφο τους στον κάθε δημαγωγό. Όταν η μάζα των πολιτών έχει διαφθαρεί, τότε φτάνει πάντα και οι ηγέτες. Ο Μ. τονίζει ότι για τα «αμαρτήματα» των λαών είναι υπεύθυνοι οι αρχηγοί και όχι γενικά η «ικασία» των ανθρώ-

πων (D III, 29, σ. 365). Δηλαδή η δομική τάση των ανθρώπων προς το κακό είναι πολύ γενική για να εξηγήσει μόνη της τη συγκεκριμένη περίπτωση που απαιτεί μια πολιτική ερμηνεία.

Βέβαια υπάρχουν επανειλημμένα ειδικές καταστάσεις κινδύνου, όπου οι μάζες τυφλώνονται. Εδώ παίζουν σημαντικό ρόλο οι ικανοί ηγέτες. «Οι λαοί αφήνονται συχνά ν' απατηθούν επειδή πάντα επιθυμούν αμέσως την ειρήνη και κλείνουν τα μάτια εμπρός σε κάθε παγίδα που κρέμεται πίσω από μεγάλες υποσχέσεις» (D III, 12, σ. 324· βλέπε την Ειρήνη του Μονάχου το 1938). Πιο πάνω αναφέραμε την περίπτωση αυταπάτης λόγω της προοπτικής πλουτισμού· στον πόλεμο υπάρχει η περίπτωση όπου ο στρατηγός πρέπει να εξαναγκάσει τους στρατιώτες να πολεμήσουν (χάρη του δικού τους συμφέροντος), ενώ συγχρόνως πρέπει ν' απαλλάξει από αυτή την αναγκαιότητα τον εχθρό (D III, 12, σ. 323). Εμπρός στην επιτακτική ανάγκη ο στρατηγός πρέπει να χρησιμοποιήσει διπλά την πονηριά: απέναντι στους δικούς του ανθρώπους την εφαρμόζει με αντίστροφο πρόσημο απ' ότι απέναντι στον εχθρό. Οι στρατιωτικές παρατηρήσεις του Μ. αποτελούν εδώ μια μεταφορά της πολιτικής: η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα (τα οποία είναι πιο «ανθρώπινα» όταν αποκλείουν την ωμή βία).

Πονηριά και αχριότητα είναι δυο αναπόφευκτα μέσα που πρέπει να εφαρμόσει ο πολιτικός ηγέτης εξαιτίας της τύφλωσης των ανθρώπων απέναντι στην «ανάγκη» (στην καταστροφή, στην ατυχία, στην κατάσταση «έκτακτης ανάγκης») και απέναντι στην ευτυχία (στις αυταπάτες που αποκοιμίζουν), αλλά αυτό συμβαίνει κάθε φορά που αγνοείται και αποτυγχάνει το μέσον της έγκαιρης πρόληψης και της παρέμβασης μέσω του ορθού Λόγου και της ορθής πράξης. Ο Μ. δίνει μεγάλη σημασία στην αποφυγή περιστάσεων στις οποίες εμφανίζονται απρόβλεπτες αρνητικές συνέπειες προηγούμενων πράξεων ή μη-πράξεων. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα όταν η πρόθεση μιας πράξης ή ενός θεσμού αντιστραφεί στο αντίθετό της (P 16-18· D I, 18). Εδώ υπάγονται όλες οι τυραννίες (οι βίαιες μορφές εξουσίας) στις οποίες κυριαρχεί ασύδοτα η απάτη και η αχριότητα· όμως στην περίπτωση αυτή δεν έχουν την πηγή τους σε μια καταστροφική κατάσταση έκτακτης ανάγκης.

Η *virtù* είναι η ικανότητα ενός ηγέτη να εφαρμόσει το ορθό μέτρο τη σωστή στιγμή: ούτε πολύ νωρίς, ανυπόμονα, ούτε διστακτικά, πολύ αργά (D I, 18), σύμφωνα με το «πνεύμα των καιρών» (*qualità dei tempi*) και την ευκαιρία/αφορμή (*occasione*). Η ορθή αυτή πράξη μπορεί να είναι είτε ένας συμβιβασμός είτε μια ακραία πράξη. Αλλά σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, ο συμβιβασμός δεν πρέπει να είναι ένας «λογικός, μέσος δρόμος», και οι ακρότητες (αχριότητες) πρέπει να περιορίζονται στο ελάχιστο σύμφωνα με την πραγματική κατάσταση έκτακτης ανάγκης και να μην είναι μια υστερική έκφραση παθών ή να γίνονται ένα σύστημα διακυβέρνησης.

Αυτά όλα αφορούν το ρόλο του Ηγεμόνα (Principe). Ο Μ. διαπιστώνει ότι η ίδρυση των θεσμών και των νόμων μιας πολιτικής κοινότητας απαιτούν την κυριαρχία του Ενός, ενώ αργότερα η ανανέωση και η διατήρησή τους απαιτούν ένα ρεπουμπλικάνικο καθεστώς. Αυτό είναι σημαντικό γιατί η ίδρυση έχει πάντα κάτι

το βίαιο και το επιβλητικό· αυτό οφείλεται στο θρησκευτικό και στρατιωτικό χαρακτήρα που συνήθως έχει. Οι μεγαλύτεροι ηγέτες είναι για τον Μ. οι ιδρυτές και θεσμοθέτες όπως ο Μωυσής, ο Ρωμύλος, ο Θησέας, κτλ. οι οποίοι ίδρυσαν «δια μιας» μια πολιτική/θρησκευτική κοινότητα, δηλ. με μια πράξη της οποίας τη μοναδικότητα και ριζοσπαστικότητα δεν μπορεί να φτάσει μια Δημοκρατία (προφανώς γιατί ο διάλογος των πολιτών που απαιτεί είναι ένα εμπόδιο για τη λήψη ορισκών αποφάσεων και την εκτέλεσή τους).

Όμως ο Μ. δεν ιδεοποιεί τη θρυλική Αρχή και τονίζει ότι ήταν αιματηρή, αποτελώντας μια απάντηση απέναντι σε μια κατάσταση έσχατης ανάγκης (D II, 29). Δηλαδή η θέσπιση του Νόμου μετα-βάλλει την Ανάγκη, δημιουργώντας την Ενότητα μέσα στα πλαίσια της οποίας θα λειτουργήσει η Έλλειψη (ο διχασμός των υποκειμένων και της κοινωνίας).

Στην ίδρυση της Ρώμης και αλλού δεν έγινε ένας φόνος του πατέρα αλλά του αδερφού (Ρωμύλος), οι ίδιοι οι ιδρυτές ήταν βίαιοι, αλλά ήξεραν να περιορίσουν τη βιαιότητά τους μέσω της νιπύ, δηλ. έπειτα από την εδραίωση του Νόμου αυτοπεριορίστηκαν. Οι απόγονοί τους ωστόσο πλήρωσαν την υπεροψία τους με το θάνατο εξαιτίας της εξέγερσης του λαού εναντίον τους (στη Ρώμη· αυτός ήταν ο πρώτος διχασμός ανάμεσα στο κράτος και στην κοινωνία). Η εξέγερση αυτή επαναλήφθηκε αναγκαστικά όταν εμφανίστηκε ο δεύτερος διχασμός της κοινωνίας σε τάξεις.

Απέναντι σ' αυτούς τους θρυλικούς ιδρυτές ο Ηγεμών «νέου τύπου» (P 7) αποτελεί για τον Μ., σύμφωνα με το πνεύμα της Αναγέννησης, όχι μια εφάμιλλη, άριστη λύση, αλλά μια λύση «δεύτερης επιλογής». Ο «νέος» Ηγεμών δεν κερδίζει την εξουσία αναγκαστικά μέσω της νιπύ αλλά μέσω της καλής τύχης/συγγραίας (fortuna): μέσω μιας νόθας καταγωγής, με σφετερισμό ή με αγριότητα. Αλλά το σημαντικό είναι ότι μπορεί και πρέπει εκ των υστέρων να βρει τη δικαίωση/νομιμοποίηση των ανομιών του, όταν είναι σε θέση να κυβερνήσει ορθά και να κάνει σπουδαία έργα (παράδειγμα η Ελισάβετ Ι της Αγγλίας). Το πιο μεγάλο λάθος θα ήταν εδώ να συγκεντρώσει επάνω του το μίσος και την περιφρόνηση του λαού και έτσι να ευνοήσει συνωμοσίες εναντίον του.

Οι άνθρωποι αφήνονται εύκολα να σαγηνευθούν από την εικόνα, δηλ. τη φαντασική παράσταση του ισχυρού και καλού Ηγεμόνα, ακόμη και όταν αυτός είναι το αντίθετο στην πραγματικότητα (P 18, σ. 105). Δηλαδή οι άνθρωποι δεν μπορούν να υποφέρουν την έλλειψη στην πραγματικότητα (στον Άλλο) και τείνουν να προβάλουν σε κάποιον τις φαντασιώσεις που έχουν περί «ολότητας», «τελειότητας» και «παντοδυναμίας»: ο «άλλος» όταν φαίνεται ότι ικανοποιεί αυτές τις φαντασιώσεις, γίνεται εκείνος στον οποίον οι μάζες υποτάσσονται θεληματικά.

Ο Μ. διείδε το φαντασματικό μηχανισμό κάθε Απαρχών και κάθε θρύλου περί Ίδρυσης της πολιτικής κοινότητας: ο τραυματικός χαρακτήρας κάθε ίδρυσης δίνει πάντα αφορμή για το σχηματισμό θρύλων και μύθων και με τον καιρό οι άνθρωποι τον ξεχνούν· έτσι το παρελθόν ωραιοποιείται και ιδεοποιείται: οι άνθρωποι απωθούν τις φοβερές εμπειρίες του παρελθόντος τις οποίες δικαιολογούν και νομιμοποιούν εκ των υστέρων (αυτό ισχύει για κάθε επανάσταση ή εξέγερση). Η διαδικασία αυτή

είναι αμείφροτη: κάθε νόμος προϋποθέτει μια κυριαρχική πράξη κύρους, αλλά ο Νόμος, δηλ. η Έλλειψη, δεν ανάγεται στην έννοια της κυριαρχίας (η οποία σημαίνει την προσπάθεια φαντασισκής κατάργησης της Έλλειψης). Η μυθική αίγλη του παρελθόντος που έγινε αντικείμενο παραμορφώσεων και μεταθέσεων προφυλάσσει ωστόσο από την άλλη τους ρεπουμπλικανικούς θεσμούς, γιατί «κάθε νέο συμβάν διαταράσσει ψυχικά τους ανθρώπους» (D I, 25, σ. 78), γιατί επικαλείται ξανά τις παλιές φαντασιώσεις και τα άγχη περί Ίδρυσης και δημιουργεί φθόνο ενάντια στους νεοτεριστές. Η αναφορά στη ρεπουμπλικανική παράδοση είναι έτσι αναπόφευκτη, γιατί την κάνει να εμφανίζεται ως «σεβαστή», ως κάτι το παλαιόν και παραδεκτόν, και αυτό δεν είναι απλά μια πονηριά των συντηρητικών, αντίθετα, οι δημοκρατικοί θεσμοί δεν είναι ιδιοκτησία της κυρίαρχης τάξης.

Σε μια ρεπουμπλικα δεν πρέπει να λείπει μια ισχυρή κυβέρνηση που να σέβεται τους νόμους· εδώ είναι όμως το ασθενές σημείο κάθε ρεπουμπλικας γιατί είναι συχνά αναποφάσιστη και δεν παίρνει τις αναγκαίες σκληρές αποφάσεις εξαιτίας μιας «ουμανιστικής» ιδεολογίας που πρεσβεύει (D I, 38, 11, 15), και ακόμη χειρότερα, γιατί σ' αυτήν δεν τηρούνται οι νόμοι που οι ίδιοι οι ελεύθεροι πολίτες εψήφισαν. Με άλλα λόγια οι πολίτες δεν παίρνουν στα σοβαρά τον ίδιο τον εαυτό τους, γιατί ασυνείδητα το μόνο που παίρνουν σοβαρά είναι η αυταρχική εξουσία. Για να ξεπεραστεί αυτό στην ρεπουμπλικα, πρέπει να βρεθεί ένα υποκατάστατο σ' αυτή την τάση το οποίο συγχρόνως να συμβιβάζεται με το δημοκρατικό πνεύμα: η μόνη λύση σ' αυτό είναι τότε οι ισχυροί νόμοι και η εσωτερικοποίησή τους μέσω της πολιτικής αρετής. Αν δεν γίνει αυτό, τότε η ρεπουμπλικα χρεοκοπεί από μόνη της και αυτοκαταλύεται γιατί στους πολίτες όλων των τάξεων δημιουργείται υπεροψία και ασυδοσία, μέχρις ότου αρχίσουν να έχουν νοσταλγία γιά τις Απαρχές, για ένα νέο ξεκίνημα, δηλ. τη βίαιη κυριαρχία και την τάξη του Ενός. Αλλά αυτή η «νοσταλγία» είναι διφορούμενη: σημαίνει συγχρόνως την επιθυμία για την κυριαρχία ενός ισχυρού άνδρα και την επιθυμία για μια μεταρρύθμιση/καλύτερευση της κατάστασης.

Η παραδοχή της αχριότητας στην πολιτική και πιο συγκεκριμένα στα πλαίσια της ομάδας των πολιτικών (*classe politica*), ήταν για τον Μ. το τίμημα που έπρεπε να πληρώσει στην εποχή του, προκειμένου να αναγνωρίσει την «Αρχή της πραγματικότητας». Συνιστούσε έτσι τη βία ως το τελευταίο μέσον ενάντια στις παρεμβάσεις των φιλόδοξων ευγενών ή των συμμοριών των μισθοφόρων καπετάνιων (*condottieri*), και θεωρούσε τον τρόπο ως ένα μέσον για την κυβέρνηση ανελεύθερων ανθρώπων, ή ανθρώπων χωρίς ήθος πολίτη. Αναφέρεται δηλ. στις περιπτώσεις όπου η λειτουργία των νόμων έχει σταματήσει· οι νόμοι πρέπει όμως να είναι αυστηροί και να διαφυλάσσονται από τις πολιτικές αυθαιρεσίες. Η αυστηρότητα αυτή είναι απαραίτητη για να προληφθεί η εκδήλωση, ασυδοσίας από μέρους των διάφορων ομάδων των πολιτών. Ο Μ. απόρριπτε εξίσου τόσο τη διαφωτιστική και ουμανιστική αυταπάτη της επικοινωνίας όσο και τον ολοκληρωτικό μύθο της βίας. Τόλμησε όμως να πει αυτό που όλοι σκέφτονται αλλά κανείς δεν τολμάει να διατυπώσει: ότι δεν υπάρχει καμιά ουσιαστική διαφορά ανάμεσα σε «καλούς» και «κακούς» ανθρώπους, ότι οι «καλοί» κύριοι δεν είναι πολύ διαφορετικοί από τους «κακούς», ότι ο «καλός»

λαός έχει εξίσου και «κακές» προθέσεις και ορέξεις, αλλά παρ' όλ' αυτά πρέπει να εξοκολουθεί να υπάρχει η απαίτηση για Δικαιοσύνη.

Η ανθρώπινη κοινωνία βασίζεται πάντα πάνω σε κυριαρχικές σχέσεις και ο εξανθρωπισμός της προϋποθέτει την ακριβή γνώση των ακραίων περιπτώσεων (όπως και των φαντασιώσεων που τις συνοδεύουν), οι οποίες δεν πρέπει ν' απωθούνται, αλλά να γίνονται αντικείμενο συμβολικής διεργασίας και μεταβολής μέσω των μέσων του Λόγου. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την απόρριψη της ουμανιστικής ιδέας της ωραίας, ολικής και τέλει εικόνας του «Ανθρώπου», και με την εμπιστοσύνη στον ορθό Λόγο των ανθρώπων, πέραν από κάθε εργαλειώδη, τεχνοκρατικό λόγο και πέραν από την απώθηση των ορίων του ίδιου του Λόγου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- N. Machiavelli, *Discorsi* (D), 1977, Stuttgart; *Der Fürst* (P), 1983, Stuttgart.
F. Regnault, La pensée du prince, στα: *Les Cahiers pour l'Analyse*, no 6, 1972, Paris.
C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, 1972, Paris.
L. Strauss, *Pensées sur Machiavel*, 1982, Paris.
H. Münkler, *Machiavelli*, 1984, Frankfurt.