

Για τον Μακιαβέλι, τον «σύγχρονο Ηγεμόνα» και την πολιτική*

Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην πολιτική σκέψη του Niccolò Machiavelli: Hegel, Gramsci, Wood, Althusser

«Το μεγαλείο του Μακιαβέλι συνίσταται στο γεγονός ότι διέκρινε την πολιτική από την ηθική»

[Antonio Gramsci]

Εισαγωγικά

Ο πολιτικός στοχασμός του Μακιαβέλι εξακολουθεί και σήμερα να είναι επίκαιρος και να αποτελεί πρόκληση για τον σκεπτόμενο άνθρωπο που καλείται να κατανοήσει και να εκλογικεύσει έναν κόσμο που βρίσκεται σε κρίση. Είναι μάλλον βέβαιο ότι η παρούσα συγκυρία βρίσκει τον κόσμο μας σε αδιέξοδο, κυρίως εξαιτίας της χρήσης και κατάχρησης της εξουσίας από ορισμένες «μακιαβελικές» δυνάμεις που, κυνικά και χωρίς σεβασμό προς την ανθρώπινη ζωή και τον πολιτισμό, σπρώχνουν βίαια την ανθρωπότητα προς μια νέα βαρβαρότητα.

Η σκέψη του Μακιαβέλι εξακολουθεί να είναι επίκαιρη και προκλητική, γιατί δεν απομυθοποιεί μόνον την πολιτική ως έκφραση διαχείρισης της εξουσίας από τις ελίτ που υπερασπίζονται τα συμφέροντα των ολίγων εις βάρος των πολλών, αλλά και γιατί emphaticά θέτει το κρίσιμο ζήτημα της σχέσης μέσων και σκοπών στην πολιτική, και συνεπώς το ζήτημα της ηθικής αξιολόγησης της πολιτικής πράξης. Βεβαίως, σήμερα, προκειμένου να καθυποταχτούν ολοκληρωτικά οι λαοί, οι σκοποί των κυρίαρχων ελίτ (οικονομικοί, πολιτικοί και στρατιωτικοί) – η ιμπεριαλιστική κυριαρχία σ' ολόκληρο τον πλανήτη – εξυπηρετούνται με τις πλέον ακραίες πρακτικές: τη βία ως καταστροφική εφαρμογή της φυσικής δύναμης και τη λεηλασία του υλικού πλούτου. Το «απόλυτο κακό» (ο σκοπός) δικαιολογεί τα πλέον ανήθικα μέσα (την ιμπεριαλιστική βία).

* Μνήμη Antonio Gramsci (1891-1937): 70 χρόνια από το θάνατό του.

Ο Γιάννης Πλάγγεσης είναι αναπληρωτής καθηγητής Φιλοσοφίας στο ΑΠΘ.

Η επικαιρότητα της σκέψης του Μακιαβέλι, ο ανατρεπτικός, επαναστατικός της χαρακτήρας, μπορεί να αποσαφηνιστεί μέσα από μια επισκόπηση ορισμένων κρίσιμων ερμηνευτικών παρεμβάσεων που διατυπώθηκαν κατά τη διάρκεια του περασμένου αιώνα. Πρόθεσή μας δεν είναι να αποτιμήσουμε συνολικά το «πρόβλημα Μακιαβέλι» μέσα από μια συστηματική αναφορά στις αντικρουόμενες ερμηνείες της σκέψης του¹. Πρόθεσή μας είναι να αναδείξουμε αυτό που αποτελεί τον πυρήνα της σκέψης του φλωρεντινού στοχαστή και ταυτόχρονα πρόκληση για τον σύγχρονο άνθρωπο, που δεν αρκείται στη θεωρητική κατανόηση, αλλά έχει άμεσο και ζωηρό ενδιαφέρον για τη σύγχρονη πολιτική πρακτική. Συνεπώς, η αναφορά μας σ' αυτές τις ερμηνείες εξυπηρετεί μιαν ορισμένη φιλοσοφική και πολιτική θέση, όπου η κατανόηση του πολιτικού φαινομένου και της πολιτικής πράξης προϋποθέτει τη διερεύνηση των υλικών συνθηκών που τα προσδιορίζουν. Μια τέτοια κατανόηση, αν δεν αποτελεί τον επαρκή όρο, αποτελεί οπωσδήποτε τον αναγκαίο όρο για την αποτελεσματική πολιτική πράξη που, ενδεχομένως, θα εμποδίσει την ιμπεριαλιστική επιβολή και θα δημιουργήσει τις προϋποθέσεις συγκρότησης μιας νέας πολιτικής τάξης πραγμάτων, μιας τάξης πραγμάτων που θα ανταποκρίνεται και θα ικανοποιεί τις βασικές ανάγκες του ανθρώπου ως βιολογικού όντος, αλλά και ως φορέα δημιουργικότητας, φορέα πολιτισμού.

Η ανάλυσή μου δεν αφορά, συνεπώς, εκείνες τις ερμηνείες που απαξιώνουν τη σκέψη του Μακιαβέλι, επειδή τάχα πρόκειται για μια κινική, ανήθικη, αντιχριστιανική, σατανική προσέγγιση της πολιτικής πράξης. Ούτε, βεβαίως, αφορά τις ερμηνείες εκείνες που, ενώ αποτιμούν θετικά τη σκέψη του, ταυτόχρονα της αφαιρούν το ριζοσπαστικό της χαρακτήρα². Οι ερμηνείες στις οποίες θα αναφερθούμε επιχειρούν να αναδείξουν αυτό που μπορεί να θεωρηθεί ως κρίσιμη συμβολή του Μακιαβέλι στη νεότερη και σύγχρονη πολιτική σκέψη και πρακτική και που, χωρίς αμφιβολία, τον καθιστά εισηγητή της νεότερης κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας. Ως αφετηρία των ερμηνειών που θα επισκοπήσουμε, ως κομβικό σημείο για μια ορθολογική και ταυτόχρονα ριζοσπαστική κατανόηση της πολιτικής σκέψης του Μακιαβέλι, μπορεί να θεωρηθεί η αναφορά του Χέγκελ στον φλωρεντινό στοχαστή³.

Hegel και Μακιαβέλι

Ο Χέγκελ στο Γερμανικό Σύνταγμα, κρίνοντας την κατάσταση που επικρατούσε στη Γερμανία της εποχής του και θέτοντας το ζήτημα της ενότητάς της, θα αναφερθεί στον Μακιαβέλι για να τονίσει, σ' ό,τι αφορά την πολιτική πράξη, τη διάκριση που γίνεται στο έργο του ανάμεσα στην ατομική ηθική και στην ηθική της αποτελεσματικότητας. Σύμφωνα με τον Χέγκελ, ο σκοπός που θέτει ο Μακιαβέλι, η εθνική ανεξαρτησία και ενότητα της Ιταλίας, είναι ένας βαθύτατα ηθικός

σκοπός. Ο σκοπός αυτός είναι ηθικός, γιατί οι ηθικές αξίες που υιοθετούνται από μια κοινότητα δεν μπορούν να πάρουν συγκεκριμένη μορφή, παραμένουν αφηρημένες, αν δεν έχει εξασφαλιστεί η εθνική ενότητα και ανεξαρτησία. Σε συνθήκες τυραννίας, σε συνθήκες εθνικής υποδούλωσης, σε συνθήκες κοινωνικής αποδιοργάνωσης και γενικής διαφθοράς, τα μέσα που προτείνονται για την πραγμάτωση του σκοπού δεν μπορεί να κρίνονται με τους κανόνες και τις αξίες της ατομικής ηθικής: «Όταν η ζωή βρίσκεται στο χείλος της καταστροφής», η μόνη διέξοδος «είναι η προσφυγή στη μέγιστη δυνατή βία». Άλλωστε, το να ανέχεται κανείς την εθνική υποδούλωση με το πρόσχημα ότι ακολουθεί ορισμένους ηθικούς κανόνες ή αξίες, ισοδυναμεί με πρακτική ανηθικότητα⁴.

Εξάλλου, στη Φιλοσοφία της Ιστορίας, ο Χέγκελ, εξετάζοντας τη διαδικασία περάσματος από τη φεουδαρχία στη νεότερη εποχή και το καθεστώς της μοναρχίας και αναφερόμενος στην Ιταλία, θα παρατηρήσει πως ο Μακιαβέλι στον *Ηγεμόνα* υποβάλλει σε ανάλυση την κατάσταση που επικρατεί στον ιταλικό χώρο για να δείξει με ποιον τρόπο θα ήταν δυνατό να συγκροτηθεί ένα σύγχρονο κράτος. Για το σκοπό αυτόν, έπρεπε να υποταχθούν οι φεουδάρχες-ευγενείς – έπρεπε να χτυπηθεί η αλαζονική τους δύναμη. Τα προνόμιά τους και η δυνατότητά τους να πράττουν ανήθικα στο όνομα της ηθικής δεν ήταν δυνατό να είναι πλέον ανεκτά. Αν ο σκοπός της συγκρότησης ενός σύγχρονου κράτους θα έπρεπε καν να πραγματοποιηθεί, τότε θα έπρεπε να χρησιμοποιηθούν όλα τα δυνατά μέσα, ακόμα κι αν ερχόταν σε σύγκρουση με την αντίληψή μας περί ελευθερίας και την ηθική μας συνείδηση. Καθώς επισημαίνει, «οι φεουδάρχες [...] δεν ήταν δυνατόν να χτυπηθούν με άλλον τρόπο, από τη στιγμή που είχε εμπεδωθεί σ' αυτούς μια άμετρη περιφρόνηση προς τις αρχές και η ηθική εξαχρείωσή τους ήταν πλήρης»⁵.

Ο Gramsci για τον Μακιαβέλι

Η αποτίμηση του Χέγκελ παίρνει μια γενικευμένη μορφή στην παρέμβαση του Αντόνιο Γκράμσι στο κείμενό του για τον Μακιαβέλι στα *Τετράδια της Φυλακής*⁶. Η ερμηνεία του άσκησε μεγάλη επιρροή – επιρροή που αποτυπώνεται όχι μόνον στα κείμενα που θα επισκοπήσουμε σ' αυτή τη μελέτη, αλλά και σ' ένα ευρύ φάσμα αναγνώσεων του μακιαβελικού έργου. Στα *Τετράδια της Φυλακής*, ο Γκράμσι πραγματεύεται την έννοια του κράτους και της «ηγεμονίας» και στην κατεύθυνση αυτή αφιερώνει αρκετές σελίδες για τη σκέψη του Μακιαβέλι. Εστιάζει την προσοχή του στον *Ηγεμόνα*, χωρίς ωστόσο να αγνοεί τα άλλα έργα του φλωρεντινού στοχαστή όπως την *Τέχνη του Πολέμου*, την *Ιστορία της Φλωρεντίας* και τις *Διατριβές*⁷. Ο Ιταλός φιλόσοφος και πολιτικός προσεγγίζει τον *Ηγεμόνα* από την προοπτική του επαναστατικού κινήματος του 20ού αιώνα

που θέτει ως βασική προϋπόθεση της πολιτικής πράξης την οργάνωση της συλλογικής βούλησης.

Την κατεύθυνση αυτή της Γκραμισιανής ερμηνείας υπογραμμίζουν ορισμένοι από τους σύγχρονους σχολιαστές της σκέψης του Ιταλού φιλοσόφου και επαναστάτη. Ο Αϊζάια Μπερλίν, στην πολύ γνωστή μελέτη του «Η πρωτοτυπία του Μακιαβέλι», υποστηρίζει πως για τον Γκράμσι «ο Μακιαβέλι είναι πάνω απ' όλα ο επαναστάτης καινοτόμος που κατευθύνει τα βέλη του εναντίον της αναχρονιστικής φεουδαρχικής αριστοκρατίας και του παπικού καθεστώτος και των μισθοφόρων του». Ο *Ηγεμόνας* δεν είναι παρά ένας μύθος που συμβολίζει την εξουσία των νέων, προοδευτικών δυνάμεων και τον επικείμενο ρόλο των λαϊκών μαζών, αλλά και την ανάγκη εμφάνισης νέων ρεαλιστών ηγετών. Στην πραγματικότητα, ο *Ηγεμόνας* δεν είναι παρά «ένα “ανθρωπομορφικό σύμβολο” της ηγεμονίας της “συλλογικής βούλησης”»⁸.

Από τη δική του πλευρά, ο Λουτσιάνο Γκρούππι παρατηρεί πως για τον Γκράμσι ο ηγεμόνας της νεότερης εποχής είναι το επαναστατικό κόμμα και είναι μέσα από αυτή την προοπτική που προσεγγίζει τον Ηγεμόνα του Μακιαβέλι. Ο Γκράμσι, μέσα από μια ιστορική τοποθέτηση του Μακιαβέλι, βλέπει σ' αυτόν τον θεωρητικό του νεότερου ενιαίου κράτους που στοχάζεται πάνω στα ιστορικά δεδομένα της νεότερης μοναρχίας (Γαλλία, Ισπανία, Αγγλία) και προτείνει λύσεις για την κρίση της ιταλικής κοινωνίας. Ο ηγεμόνας της νεότερης εποχής, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Γκράμσι, δεν είναι παρά «ένας ενοποιός, ένας μεγάλος πνευματικός και ηθικός αναμορφωτής». Στην πραγματικότητα, ο ηγεμόνας του Μακιαβέλι δεν είναι ένα απλό άτομο, αλλά ο εκφραστής «ενός συλλογικού προτύπου, μιας συλλογικής βούλησης που τείνει προς έναν ορισμένο πολιτικό σκοπό». Στις σύγχρονες, ωστόσο, συνθήκες «είναι το επαναστατικό κόμμα που δημιουργεί μια συλλογική βούληση». Μια συλλογική βούληση που τείνει να γίνει καθολική, με την έννοια ότι στο κόμμα ενυπάρχει ήδη μια συνολική θεώρηση για την κοινωνία του μέλλοντος⁹.

Ο Ρότζερ Σάιμον, στη εξαιρετική του μελέτη για την πολιτική σκέψη του Γκράμσι, επισημαίνει πως ο Ιταλός φιλόσοφος, δίνοντας τον τίτλο *Ο Σύγχρονος Ηγεμόνας*, στις πλέον εκτεταμένες από τις σημειώσεις του για την πολιτική, ήθελε να τονίσει την κρίσιμη σημασία του επαναστατικού κόμματος. Έτσι, όταν αναφέρεται στον *Ηγεμόνα* του Μακιαβέλι, κρίνει πως «ο πραγματικός σκοπός του έργου αυτού δεν ήταν να πείσει τον ηγεμόνα, αλλά τον ιταλικό λαό, και να δείξει πώς θα μπορούσε να αναπτύξει μια “συλλογική βούληση” ως το θεμέλιο για ένα έθνος-κράτος του τύπου που ήδη υπήρχε στη Γαλλία και την Αγγλία»¹⁰.

Η ανάγνωση του έργου του Μακιαβέλι από τον Γκράμσι άσκησε, όπως ήδη αναφέραμε, μεγάλη επιρροή. Βεβαίως, δεν είναι δυνατόν, στο πλαίσιο αυτής της μελέτης, να επιχειρήσουμε μια ανασυγκρότηση της γενικότερης προβληματικής του Γκράμσι σε συνάρτηση με τις αναζητήσεις του φλωρεντινού στοχαστή. Θα

ήταν ωστόσο χρήσιμη μια προσπάθεια κωδικοποίησης των βασικών ζητημάτων που θέτει¹¹.

Πρώτο. Στην αντίληψη του Γκράμσι ο Μακιαβέλι και η σκέψη του καθόλου δεν ανταποκρίνονται στην εικόνα που διαμορφώθηκε από τους παραδοσιακούς ηθικολόγους και τους θεματοφύλακες της χριστιανικής ηθικής. Ούτε, βεβαίως, ανταποκρίνονται στην εικόνα του θεμελιωτή της νεότερης πολιτικής επιστήμης. Αντιθέτως, πρόκειται για έναν επαναστάτη και για μια εικονοκλαστική σκέψη. Ο Μακιαβέλι, υπωσδήποτε, δεν είναι ένας σκέτος επιστήμονας. Είναι ένας στρατευμένος άνθρωπος, ένας άνθρωπος που συνειδητά παίρνει θέση: είναι ένας πολιτικός της δράσης, ένας οραματιστής, ένας δημιουργός που θέλει να δημιουργήσει μια καινούρια κατάσταση πραγμάτων, χωρίς να παγιδεύεται στην ηθικολογία ή στο φανταστικό μιας μελλοντικής ουτοπίας. Είναι το συνειδητό υποκείμενο της δράσης που βασίζεται στην έγκυρη πραγματικότητα, στο συγκεκριμένο συσχετισμό δυνάμεων, για να τον υπερβεί και να του δώσει νέα μορφή, δημιουργώντας έτσι την ιστορία. Η σκέψη του Μακιαβέλι που οραματίζεται το μέλλον, ξεκινώντας από την ορθολογική κατανόηση του πραγματικού στο παρόν, οδηγεί σε μια ρεαλιστική ιστορική ερμηνεία της πραγματικότητας, δηλαδή σε μια πολιτική ερμηνεία. Η φιλοσοφία του είναι μια φιλοσοφία της δράσης¹².

Ο Γκράμσι συγκρίνει τις αφηρημένες και νεφελώδεις απόψεις του Σαβοναρόλα και τις ρεαλιστικές απόψεις του Μακιαβέλι και υποστηρίζει ότι, παρόλο που δεν θα μπορούσε κανείς να περιμένει από ένα άτομο ή ένα βιβλίο ν' αλλάξουν την πραγματικότητα ή, παρόλο που ο Μακιαβέλι δεν είχε στη διάθεσή του τις υλικές δυνάμεις (π.χ. στρατεύματα) για να τις θέσει στην υπηρεσία του οράματός του, ο χαρακτηρισμός του ως «άοπλος προφήτης» θα ήταν ανεπιτυχής¹³. Ο Μακιαβέλι με το έργο του επιχειρεί να ερμηνεύσει την πραγματικότητα και, ενδεχομένως, να υποδείξει την κατεύθυνση της πολιτικής δράσης. Αυτό που πραγματικά επιδιώκει ο συγγραφέας του *Ηγεμόνα* είναι να δείξει συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να ενεργήσουν οι ιστορικές δυνάμεις για να επιτύχουν τον επιδιωκόμενο σκοπό. Η παρέμβαση του Μακιαβέλι, σύμφωνα με τον Γκράμσι, συνιστά μια κριτική του παρόντος που φωτίζεται από μια ιδιόρρυθμη, σ' ό,τι αφορά την αφοριστική της διατύπωση, αντίληψη για τον κόσμο που, όπως και ο Μαρξισμός, θα μπορούσε να ονομαστεί «φιλοσοφία της πράξης» ή «νέος ανθρωπισμός». Πρόκειται για μια φιλοσοφική θεώρηση που απορρίπτει τα λεγόμενα υπερβατικά ή ενυπάρχοντα —με τη μεταφυσική σημασία του όρου— στοιχεία του πραγματικού και βασίζεται στη δράση του συγκεκριμένου ανθρώπου που ενεργεί και μεταβάλλει την ιστορική πραγματικότητα¹⁴.

Δεύτερο. Είναι ενδεικτικό ότι ο Γκράμσι συλλαμβάνει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του Ηγεμόνα, χαρακτηριστικά που καθιστούν το έργο αυτό ένα όντως ανατρεπτικό έργο. Δεν πρόκειται, παρατηρεί, για μια συστηματική σχολαστική πραγ-

ματεία, αλλά για ένα «ζωντανό» βιβλίο, στο οποίο συγχωνεύονται η πολιτική ιδεολογία και η πολιτική επιστήμη. Μέσα από το ανθρωπομορφικό σύμβολο του ηγεμόνα εκφράζεται η ανάγκη διαμόρφωσης της συλλογικής συνείδησης και της «συλλογικής βούλησης», που θέτει σκοπούς τους οποίους πραγματοποιεί με την πολιτική πράξη. Διαφορετικά, πρόκειται για μια μορφή ιδεολογίας που παρουσιάζεται μέσα από μια πράξη της φαντασίας που επενεργεί και μορφοποιεί το διαμελισμένο και θρυμματισμένο κόσμο για να αφυπνίσει και να οργανώσει τη συλλογική βούληση¹⁵. Οι αναλύσεις του *Ηγεμόνα*, που αφορούν τη δημιουργία μιας νέας πολιτικής τάξης πραγμάτων, μιας νέας πολιτικής κοινωνίας, υποτάσσονται στη λογική αυστηρότητα και την επιστημονική προσέγγιση του θέματος. Αλλά ο Μακιαβέλι, σύμφωνα με τον Γκράμσι, δεν γράφει ένα κείμενο για την πολιτική, στο οποίο τίθενται οι στόχοι και προτείνονται μέσα για την πολιτική δράση. Η συγγραφή του ίδιου του κειμένου είναι μια πολιτική πράξη. Ο συγγραφέας του παίρνει θέση, ταυτίζεται με το λαό, γίνεται η συνείδησή του, η φωνή του. Καθώς το θέτει: «η λογική ανάλυση δεν είναι παρά μια αντανάκλαση του ίδιου του λαού, ένας εσωτερικός συλλογισμός που γίνεται μέσα στη λαϊκή συνείδηση και που βρίσκει την κατάληξή του σε μια φωνή συγκινητική και άμεση». Από αυτή την άποψη, ο «Επίλογος» του *Ηγεμόνα* δεν είναι, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι, κάτι το εξωτερικό και πρόσθετο, ρητορικό, που δεν έχει άμεση σχέση με την ίδια την ανάλυση. Αντιθέτως, είναι «αναγκαίο στοιχείο του έργου που διαχέει το αληθινό του φως πάνω σ' ολόκληρο το έργο». Έτσι, ο *Ηγεμόνας* είναι κάτι σαν ένα «πολιτικό μανιφέστο». Ενώ το ύφος του Μακιαβέλι «είναι αυτό του ανθρώπου της δράσης, κάποιου που θέλει να παρακινήσει σε δράση, είναι ύφος κομματικού μανιφέστου»¹⁶.

Τρίτο. Η πολιτική ως μια ιδιαίτερη ανθρώπινη δραστηριότητα συλλαμβάνεται από τον Μακιαβέλι σε συνάρτηση με μιαν αντίληψη για την ανθρώπινη φύση που προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος είναι πρωτίστως ένα κοινωνικό και πολιτικό ον που με την πράξη του δημιουργεί την ιστορία. Η πολιτική συλλαμβάνεται ως μια αυτόνομη δραστηριότητα με τις δικές της αρχές και νόμους, οι οποίοι σαφώς διακρίνονται από τις αρχές και τους νόμους της ηθικής και της θρησκείας. «Το μεγαλείο του Μακιαβέλι», γράφει ο Γκράμσι, «συνίσταται στο γεγονός ότι διέκρινε την πολιτική από την ηθική». Μ' αυτό ο Μακιαβέλι εννοούσε τη διάκριση της πολιτικής από μια ψεύτικη ηθικότητα και την κίνηση προς μια νέα κοινωνία, στην οποία δεν θα υφίσταται η σύγκρουση της ηθικής με την πολιτική. Για τον Γκράμσι, η θέση του Μακιαβέλι θα μπορούσε να σημαίνει: «Η πολιτική γίνεται κατανοητή ως μια διαδικασία η οποία οδηγεί στην ηθική, δηλαδή ως μια διαδικασία η οποία τείνει να δημιουργήσει μια μορφή κοινωνίας η ύπαρξη της οποίας θα συνιστά τη διαλεκτική υπέρβαση τόσο της πολιτικής όσο και της ηθικής». Γι' αυτόν το λόγο, η προσέγγιση της σκέψης του Μακιαβέλι θέτει ένα πρωταρχικό ζήτημα σε σχέση με την πολιτική. Θέτει «το ζήτημα της πολιτικής ως αυτόνομης επιστήμης, της

θέσης που κατέχει ή που θα έπρεπε να κατέχει σε μια συστηματική αντίληψη, για τον κόσμο»¹⁷.

Η θέση αυτή του Μακιαβέλι για την πολιτική ισοδυναμεί, κατά την αντίληψη του Γκράμσι, με μια πνευματική και ηθική επανάσταση. Πρόκειται για μια πρόταση μεγάλης φιλοσοφικής σημασίας η οποία ανανεώνει την αντίληψή μας για τον κόσμο. Είναι γι' αυτόν ακριβώς το λόγο που μια τέτοια πρόταση βρίσκεται στο στόχαστρο της πολεμικής των παραδοσιακών συντηρητικών δυνάμεων, ιδιαίτερα της εκκλησίας, και δεν έχει γίνει ακόμα κυρίαρχο στοιχείο της σύγχρονης συλλογικής συνειδήσης και του σύγχρονου πολιτικού πολιτισμού. Είναι, συνεπώς, καθήκον του σύγχρονου ηγεμόνα, του πολιτικού κόμματος, να καταστήσει τη θέση αυτή οργανικό στοιχείο της σύγχρονης κοινωνικής και πολιτικής συνειδήσης. «Ο σύγχρονος Ηγεμόνας, καθώς αναπτύσσεται, ανατρέπει όλο το σύστημα των διανοητικών και ηθικών σχέσεων... Ο Ηγεμόνας παίρνει μέσα στις συνειδήσεις τη θέση της θεότητας ή της κατηγορικής προσταγής, γίνεται η βάση για έναν σύγχρονο λαϊκισμό και μια πλήρη λαϊκοποίηση όλων των πλευρών της ζωής και όλων των εθιμικών σχέσεων»¹⁸.

Η πολιτική που αφορά τη σχέση κυβερνώντων και κυβερνωμένων, διευθυνόντων και διευθυνομένων –ή διαφορετικά την τέχνη να κυβερνάς τους ανθρώπους, δηλαδή να κερδίζεις τη συναίνεσή τους¹⁹– συνδέεται άμεσα με τις κοινωνικές τάξεις και τις συγκεκριμένες κάθε φορά κοινωνικές συνθήκες και συμπεριλαμβάνει τόσο τη στιγμή της ανατροπής, τη στιγμή της βίας, όσο και τη στιγμή της συναίνεσης. Για τον Μακιαβέλι η στιγμή της ανατροπής, η στιγμή της βίας, αφορούσε τη δημιουργία μιας νέας κρατικής οντότητας, του νεότερου εδαφικού εθνικού κράτους. Ενώ η στιγμή της συναίνεσης αφορούσε το λεγόμενο εθνικό συμφέρον, δηλαδή μια εσωτερική ισορροπία ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις, που ταυτόχρονα εξέφραζε και τη στιγμή της ηγεμονίας. Η πολιτική εν γένει, ως πολιτική δράση και ως διαχείριση της εξουσίας, μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από μια διπλή προοπτική που αντιστοιχεί ή εκφράζεται στη διπλή φύση του μακιαβελικού κενταύρου, τη θηριώδη και την ανθρώπινη. Διαφορετικά, η διπλή προοπτική της πολιτικής έχει να κάνει με τη βία και τη συναίνεση, την εξουσία και την ηγεμονία, την εκκλησία και το κράτος. Έχει, δηλαδή, να κάνει με τη διαχείριση των κοινωνικών αντιθέσεων και συγκρούσεων και τη διαλεκτική υπέρβαση του παρόντος στην κατεύθυνση ενός γενικότερου σκοπού²⁰. Ο σκοπός αυτός μπορεί να είναι το εθνικό κράτος ή ο νέος ηγεμόνας, το πολιτικό κόμμα, που οργανώνει τη συλλογική βούληση για τη δημιουργία της κοινωνίας του μέλλοντος.

«Ο σύγχρονος ηγεμόνας», παρατηρεί ο Γκράμσι, «δεν μπορεί να είναι ένα πραγματικό πρόσωπο, ένα άτομο συγκεκριμένο· μπορεί να είναι μονάχα ένας οργανισμός, ένα σύνθετο στοιχείο της κοινωνίας, που σ' αυτό έχει ήδη αρχίσει να συγκεκριμενοποιείται μια συλλογική βούληση... Τον οργανισμό αυτό τον έχει ήδη δώσει η ιστορική εξέλιξη και είναι το πολιτικό κόμμα, στον πυρήνα του οποίου συ-

γκεντρώνονται σπέρματα μιας συλλογικής βούλησης που τείνουν να γίνουν καθολικά και συνολικά»²¹. Επιπλέον, ο σύγχρονος ηγεμόνας, το επαναστατικό κόμμα, ως ο οργανωτής της συλλογικής βούλησης και ως φορέας της διανοητικής και ηθικής επανάστασης, θέτει τις προϋποθέσεις για τη δημιουργία της κοινωνίας του μέλλοντος και ενός ανώτερου πολιτισμού. «Ο σύγχρονος ηγεμόνας», γράφει, «πρέπει να είναι, και δεν μπορεί να μην είναι, ο πρωταγωνιστής και ο οργανωτής μιας διανοητικής και ηθικής μεταρρύθμισης – πράγμα που σημαίνει, ο σύγχρονος ηγεμόνας δημιουργεί το έδαφος για μια παραπέρα ανάπτυξη της συλλογικής, εθνικο-λαϊκής βούλησης στην κατεύθυνση συγκρότησης μιας ανώτερης, καθολικής μορφής σύγχρονου πολιτισμού»²².

Τέταρτο. Ο Γκράμσι, για να δείξει τη ρεαλιστική προοπτική της μακιαβελικής σκέψης, θεωρεί ότι πρέπει να δούμε τον Μακιαβέλι ως έκφραση του καιρού του και σε στενή συνάρτηση με τις συνθήκες και τις απαιτήσεις του καιρού του. Πρέπει να εξετάσουμε την κοινωνικοπολιτική κατάσταση της φλωρεντινής δημοκρατίας και της Ιταλίας, αλλά και της Ευρώπης. «Ο Μακιαβέλι είναι άνθρωπος ολοκληρωτικά της εποχής του· και η πολιτική του επιστήμη αντιπροσωπεύει τη φιλοσοφία του καιρού του, που τείνει προς την οργάνωση απόλυτων εθνικών μοναρχιών». Αυτή η πολιτική μορφή βρίσκεται σε αντιστοιχία και διευκολύνει παραπέρα την ανάπτυξη των αστικών παραγωγικών δυνάμεων. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Μακιαβέλι στρέφεται με βιαιότητα κατά του φεουδαρχικού κόσμου και προσβλέπει στον ηγεμόνα που θα βάλει τέλος στη φεουδαρχική αναρχία, θα υποτάξει τη δύναμη του Πάπα – αιτία της κακοδαιμονίας της Ιταλίας και εμπόδιο για την δημιουργία ενός νέου εθνικού κράτους – και θα μετατρέψει τη θρησκεία από όργανο της πολιτικής του Πάπα σε στοιχείο της κρατικής πολιτικής²³. Αλλά ο ηγεμόνας, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Μακιαβέλι, για να πετύχει τους σκοπούς του οφείλει να στηριχτεί στην οργανωμένη στρατιωτική δύναμη, στη δύναμη του ένοπλου λαού²⁴.

Πέμπτο. Ο νέος ηγεμόνας που θα οργανώσει την εθνική λαϊκή συλλογική βούληση θα πρέπει να στηριχθεί, επίσης, στις μεγάλες λαϊκές μάζες των αγροτών και στις κοινωνικές ομάδες των πόλεων που έχουν διαμορφώσει την κατάλληλη πολιτική κουλτούρα μέσα στο πεδίο της βιομηχανικής παραγωγής. Η μεταρρύθμιση του στρατού που εισηγήθηκε ο Μακιαβέλι στα έργα του, αλλά και ως συγκεκριμένη προγραμματική πολιτική πρόταση (συγκρότηση πολιτοφυλακής), παραπέμπει σ' αυτό που έκαναν οι γιακωβίνοι στη Γαλλική Επανάσταση, γι' αυτό μπορούμε να κάνουμε λόγο για πρώιμο γιακωβινισμό του Μακιαβέλι. Οι γιακωβίνοι, παρατηρεί ο Γκράμσι, στάθηκαν χωρίς αμφιβολία «μια κατηγορική ενσάρκωση του Ηγεμόνα του Μακιαβέλι». Αλλά και «ο σύγχρονος Ηγεμόνας πρέπει να έχει ένα μέρος αφιερωμένο στο γιακωβινισμό... σαν παράδειγμα για το πώς διαμορφώθηκε συγκεκριμένα και έχει επενεργήσει μια συλλογική βούληση που τουλάχιστον σε ορισμένες πλευρές ήταν δημιουργία ex novo, πρωτότυπη». Είναι ανάγκη, υπογραμμί-

ζει ο Γκράμσι, να προσδιορίσουμε τη συλλογική βούληση με τη σύγχρονή της σημασία. Δηλαδή, ως «ενεργητική συνείδηση της ιστορικής αναγκαιότητας, ως πρωταγωνιστής σ' ένα αληθινό και πραγματικό ιστορικό δράμα»²⁵.

Η ερμηνευτική προσέγγιση του Γκράμσι εστιάζεται σ' αυτό που ο ίδιος θεωρεί ως κρίσιμη συμβολή του Μακιαβέλι στην πολιτική σκέψη και μπορεί να αξιοποιηθεί στη σύγχρονη επαναστατική πρακτική, στη ρήξη με το παρελθόν και στον οραματισμό της μελλοντικής σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Ο Neal Wood για τον Μακιαβέλι

Ο Γουντ, με αφορμή και πλαίσιο αναφοράς την προβληματική του Γκράμσι, ερμηνεύει τη σκέψη του Μακιαβέλι για τη σύγχρονη εποχή. Η ανάγνωση του μακιαβελικού έργου από τον Γουντ είναι εξαιρετικά σημαντική και πολύπλευρη. Ο Γουντ, σε μια σειρά από κείμενά του, επιχειρεί να προσεγγίσει τη σκέψη του φλωρεντινού στοχαστή από την προοπτική της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας²⁶. Θεωρεί πως οι παραδοσιακές ερμηνείες είτε τείνουν να απαξιώσουν τη σκέψη και την προσωπικότητά του Μακιαβέλι είτε επιχειρούν μίαν ανάγνωση του έργου του που αποτιμά θετικά τη σκέψη του, ιδιαίτερα σ' ό,τι αφορά τη συγκρότηση και εξέλιξη της πολιτικής επιστήμης, αλλά που ταυτόχρονα την αποσυνδέει από το ριζοσπαστικό της περιεχόμενο. Καθώς χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Γουντ, από τότε που τα έργα του συμπεριελήφθησαν στον κατάλογο των απαγορευμένων βιβλίων (Index) της Καθολικής Εκκλησίας (1577), ο Μακιαβέλι κατηγορήθηκε ως απόστολος του διαβόλου, ως έκπτωτος άγγελος, ως συνήγορος της ανηθικότητας και ως απολογητής της απολυταρχίας, ως πολιτικός πορνογράφος – με δυο λόγια, ως μακιαβελικός. Εξάλλου, και σε σχέση με τη μυθολογία που αναπτύχθηκε γύρω από τον φλωρεντινό στοχαστή, πολλοί τον θεώρησαν ως τον πρώτο πολιτικό φιλόσοφο, ως τον ρεαλιστή της πολιτικής και τον πολιτικό που βασίζεται στην εμπειρική ανάλυση, ως το θεωρητικό της εξουσίας, τον ιδρυτή του φιλελευθερισμού και τον πατέρα του σύγχρονου εθνικισμού, ως τον πρόδρομο της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης και τον πρωτοπόρο πολιτικό επιστήμονα που ακολούθησε τη μέθοδο της αντικειμενικής διερεύνησης και διατύπωσε μια θεωρία της πολιτικής εξουσίας απαλλαγμένη από ηθικές δεσμεύσεις²⁷.

Για τον Γουντ, η ορθή αποτίμηση της σκέψης και της προσωπικότητας του Μακιαβέλι είναι αυτή που εστιάζει την προσοχή μας στον ριζοσπαστικό χαρακτήρα της σκέψης του και κατανοεί τους οραματισμούς του. Κατά τη γνώμη του, ο Μακιαβέλι θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένας ένθερμος θεωρητικός της πολιτικής πράξης. Η πολιτική πράξη είναι γι' αυτόν η συνειδητή σκόπιμη ανθρώπινη πράξη, η πράξη που αναιρεί μια παλιά τάξη πραγμάτων και δημιουργεί μια καινούρια, είναι η πράξη που

στηρίζεται στη virtù, υποτάσσει τη fortuna, και εν τέλει δημιουργεί και εκλογικεύει την ιστορία. Συνεπώς, ο Μακιαβέλι δεν είναι μόνον ο ένθερμος θεωρητικός της πολιτικής πράξης, αλλά και ο ριζοσπάστης κριτικός του κόσμου στον οποίο ζει και που θα ήθελε να τον αλλάξει σε κάτι καλύτερο. Είναι ο οραματιστής του μελλοντικού κόσμου που, ωστόσο, έχει επίγνωση της ηθικής αμφισημίας της πολιτικής ζωής. Κατά κάποιον τρόπο, ο Μακιαβέλι πηγαίνει πέρα από τον κλασικό ουμανισμό, επιχειρώντας να απομυθοποιήσει την πολιτική θεωρία. Ο δικός του ουμανισμός δεν είναι ένας «θεωρησιακός» ουμανισμός, αλλά ένας ουμανισμός της πράξης²⁸.

Μιλώντας για ανθρωπισμό, είναι ανάγκη να τονιστεί ότι ο ριζοσπαστικός ανθρωπισμός του Μακιαβέλι είναι ένας εκκοσμικευμένος ανθρωπισμός. Η συμβολή του στη στροφή και την εμπιστοσύνη προς τον άνθρωπο σχετίζεται άμεσα με το χωρισμό της πολιτικής από τη θρησκεία και την αμφισβήτηση της κοσμικής εξουσίας της εκκλησίας. Η πολιτική θα πρέπει κατά τη γνώμη του να αποδεσμευτεί από τις άλλες δραστηριότητες και να αντιμετωπιστεί ως αυτόνομο πεδίο έρευνας. Η πολιτική θα πρέπει να χωριστεί από την κοσμική ηθική τάξη του φυσικού δικαίου και τη θεολογία, και η διακυβέρνηση από τη θρησκεία. Ο Γουντ παρατηρεί: «Το κράτος δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως κάτι που έχει ένα τέλος ή ηθικό σκοπό. Τέλος ή σκοπός του κράτους δεν είναι η διαμόρφωση των ανθρώπινων ψυχών, η διαμόρφωση ενάρετων ανθρώπων σύμφωνα με κάποια υπερ-ιστορική αρχή κάποιας θρησκευτικής ή ηθικής αυθεντίας, αλλά η δημιουργία συνθηκών που θα έδιναν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να ικανοποιήσουν τις βασικές τους επιθυμίες της αυτοσυντήρησης, της ασφάλειας και της ευτυχίας»²⁹.

Αλλά ο εκκοσμικευμένος ριζοσπαστικός ανθρωπισμός του Μακιαβέλι, ο ανθρωπισμός της πράξης, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί συνειδητά να διαμορφώσει και να κατευθύνει την ιστορία για την επίτευξη των ανθρώπινων σκοπών, είναι ένας ανθρωπισμός που εστιάζει το ενδιαφέρον του στη διαλεκτική της βίας και της ελευθερίας, της σύγκρουσης και της συναίνεσης, της ανισότητας και της δικαιοσύνης. Η διαλεκτική της πολιτικής πράξης παίρνει τη μορφή της σύγκρουσης, της ταξικής πάλης ανάμεσα στους πολλούς, στο λαό (popolo) που επιθυμεί να είναι ελεύθερος από καταπίεση και στους ολίγους, τους ευγενείς (grandi), που επιθυμούν να καταπιέζουν τους πολλούς – μιας πάλης που, εν τέλει, οδηγεί στην κατάκτηση της ελευθερίας και στη δημιουργία μιας ορθολογικά συγκροτημένης δημοκρατικής κοινωνίας στο πλαίσιο της οποίας αποκτά νόημα και αξιολογείται η ατομική ηθική πράξη.

Ο Γουντ υποστηρίζει την άποψη ότι η καινοτομία της θεωρίας του Μακιαβέλι, η οποία εκφράζει μια ριζική ρήξη με την κλασική-μεσαιωνική παράδοση της πολιτικής σκέψης, έγκειται στην ιδέα ότι οι ταξικές συγκρούσεις είναι φυσιολογικές και κατά κάποιον τρόπο υγιές κοινωνικό φαινόμενο. «Κάτω από ορισμένες συνθήκες, η ταξική σύγκρουση είναι δυνατόν να ελεγχθεί και να τιθασευτεί έτσι, που η καταστροφική της δύναμη να γίνει κοινωνικά δημιουργική». Κάτι παραπάνω, οι

κοινωνικές συγκρούσεις, και ό,τι αυτές προϋποθέτουν και συνεπάγονται, είναι το πλέον καινοτόμο στοιχείο της γενικότερης αντίληψης του Μακιαβέλι και το στοιχείο που έχει παντελώς αγνοηθεί. Ωστόσο, η αποδοχή των κοινωνικών συγκρούσεων ως ένα θετικό αγαθό, σαφώς συνδέεται με εκείνα τα στοιχεία της σκέψης του που συνιστούν σαφή ρήξη με την κλασική κοσμοαντίληψη. Έτσι, η αντίληψή του για το κοινό αγαθό ως σκοπό του κράτους καθόλου δεν σημαίνει πως το κράτος πρέπει να επιδιώκει κάποιο ηθικό σκοπό: ο σκοπός του κράτους, όπως αναφέρθηκε, είναι καθαρά ωφελιμιστικός: η επιβίωση, η ασφάλεια και η ευτυχία των πολιτών. Ακόμα και το φαινόμενο της βίας αντιμετωπίζεται από τον Μακιαβέλι θετικά: αποτελεί τη δυναμική του καθολικού χάους είτε πρόκειται για εσωτερικούς ή διακρατικούς ανταγωνισμούς. Κατά κάποιον τρόπο, σχολιάζει ο Wood, η βία αποτέλεσε την πηγή αυτού που ονομάζουμε πολιτισμένη ζωή. Το ότι ορισμένοι από μας μπορούμε να ζούμε με ασφάλεια και να απολαμβάνουμε τα αγαθά του πολιτισμού εξαρτάται από τη βία της ιστορίας, από το «σφαγείο της ιστορίας», όπως θα έλεγε ο Χέγκελ³⁰.

Η πολιτική στη σκέψη του Μακιαβέλι αναφέρεται στον πραγματικό ιστορικό κόσμο και συνδέεται άμεσα με την εγωιστική ανθρώπινη φύση, όπως αυτή διαμορφώνεται μέσα από τη διαδικασία της ιστορίας και την εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών. Συνεπώς, η πολιτική δεν αφορά υπερ-ιστορικούς ανθρώπους-αγγέλους, αφορά τους πραγματικούς ανθρώπους στις συγκεκριμένες κάθε φορά συνθήκες. Γι' αυτό, η πολιτική οφείλει να κατανοείται και να κρίνεται με τους δικούς της συγκεκριμένους ιστορικούς όρους³¹. Εξάλλου, και σ' ό,τι αφορά τη σχέση της πολιτικής με την ηθική, η ηθική για την οποία γίνεται λόγος δεν είναι μια ηθική της πρόθεσης που βασίζεται σε αρχές, αλλά μια ηθική της ευθύνης, του αποτελέσματος και των συνεπειών της πολιτικής πράξης. Δεν πρόκειται για μια ηθική της αγνότητας και των «καθάρων χειρών», αλλά για μια ηθική του ιστορικού πράττειν. Αναφερόμενος στο έργο του Σαρτρ *Βρώμικα χέρια*, ο Γουντ σημειώνει: «Αυτός που αρνείται να λερώσει τα χέρια του για χάρη της ηθικής αγνότητας, δεν επιδεικνύει τόσο αγάπη για τον άνθρωπο, όσο αγάπη για αρχές». Αλλά μια τέτοια αγάπη είναι αφηρημένη και, εν τέλει, αρνητική. Δεν αφορά τις συγκεκριμένες ανθρώπινες δυνατότητες για την επίλυση των ανθρώπινων προβλημάτων³².

Οπωσδήποτε, η ίδια η διαλεκτική κίνηση της ιστορίας αναιρεί την αντίθεση της ηθικής με την πολιτική. Δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τη συγκρότηση μιας ορθολογικά δομημένης κοινωνίας, στην οποία ελευθερία και ισότητα, ελευθερία και δικαιοσύνη αποτελούν τους όρους της ανθρώπινης ευτυχίας. Βεβαίως, η ανθρώπινη πράξη που δημιουργεί και κινεί την ιστορία δεν είναι, και δεν θα μπορούσε να είναι, απλώς το αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησης. Η διαλεκτική της ελευθερίας συναρτάται άμεσα με την αναγκαιότητα. Η ανθρώπινη πράξη, που κατά κάποιον τρόπο καθορίζει το σχέδιο της ζωής μας, εκφράζεται με την *virtù*, με τη διαρκή πάλη του ανθρώπου με την αναγκαιότητα, τη *fortuna*. Καθώς το θέτει ο Μακιαβέλι, οι

ζωές μας καθορίζονται κατά το ήμισυ από το συμπτωματικό και το τυχαίο, κατά το άλλο ήμισυ εξαρτώνται από τον δικό μας έλεγχο, με την προϋπόθεση βεβαίως ότι έχουμε αναπτύξει την κατάλληλη νιπύ: αποφασιστικότητα, ενεργητικότητα, σταθερότητα, μαζί με θάρρος και ορθολογική διορατικότητα. Η έννοια της νιπύ, κατά τη γνώμη του Γουντ, είναι μια εξαιρετικά σύνθετη έννοια: ωστόσο, θα μπορούσαμε να την αντιληφθούμε ως «ένα σύνολο ικανοτήτων, ή ένα πρότυπο συμπεριφοράς, που καταδεικνύεται με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια σε ό,τι θα μπορούσαμε να περιγράψουμε ως συνθήκες πεδίου μάχης, είτε πρόκειται για πραγματικό πόλεμο είτε για την πολιτική». Σε κάθε περίπτωση, η νιπύ «αντιπροσωπεύει την αρχή της ελευθερίας, της συνείδησης, της αυτο-προσδιοριζόμενης ενέργειας και κίνησης, ενώ η fortuna συμβολίζει το απρόβλεπτο και το ανεξέλεγκτο». Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να ισχυριστούμε ότι ο Μακιαβέλι είναι ο φιλόσοφος της νιπύ, της κυριαρχίας πάνω στη fortuna, ο φιλόσοφος της ελευθερίας³³.

Louis Althusser: Ο Μακιαβέλι κι εμείς

Πιο κοντά στη Γκραμισιανή προσέγγιση της σκέψης του Μακιαβέλι βρίσκονται οι αναλύσεις του Αλτουσέρ. Η ανάγνωση του έργου του Μακιαβέλι από τον Γάλλο φιλόσοφο είναι εξαιρετικά ενδιαφέρονσα και ιδιαίτερα διεισδυτική. Για όσους γνωρίζουν το έργο του, δεν είναι καθόλου έκπληξη ότι η σκέψη του συναντά τον φλωρεντινό στοχαστή³⁴. Πρόκειται για ένα ευτυχές συμβάν όπου η ανατρεπτική θεωρητική πρακτική του Μακιαβέλι, στις απαρχές της νεοτερικότητας, συναντά το λόγο του Γάλλου μαρξιστή φιλοσόφου του 20ού αιώνα. Η πρόσβαση του Αλτουσέρ στον πολιτικό λόγο του Μακιαβέλι δεν έχει, ωστόσο, ως αφετηρία της μόνον τον ριζοσπαστικό πολιτικό στοχασμό του. Τη σκέψη του επηρεάζει και προσανατολίζει προς το έργο του φλωρεντινού στοχαστή μια τριπλή συγκυρία: η γνωριμία του με το έργο του Γκράμσι, το ενδιαφέρον του για τον Σπινόζα και η έκδοση της μελέτης του Κλωντ Λεφόρ για τον Μακιαβέλι. Η συνάντηση με τη σκέψη του Μακιαβέλι συνίσταται σε μια σειρά από αναφορές-παρεμβάσεις, αλλά και σε μια σειρά μαθημάτων του, η δημοσίευση των οποίων κατέστη δυνατή μετά το θάνατό του. Ο τίτλος της έκδοσης αυτής είναι: *Machiavel et nous* (Ο Μακιαβέλι κι Εμείς)³⁵.

Στην ανάγνωση του έργου του Μακιαβέλι, ο Αλτουσέρ ουσιαστικά ξεκινά με βάση τη Γκραμισιανή ερμηνεία του *Ηγεμόνα*. Υποστηρίζει την ενότητα σκέψης που διέπει τα κρίσιμα κείμενα του φλωρεντινού στοχαστή, τον *Ηγεμόνα* και τις *Διατριβές* και υιοθετεί πλήρως τη θέση ότι ο Μακιαβέλι υπήρξε ο θεωρητικός του εθνικού κράτους. Για τον Γάλλο φιλόσοφο, ο Μακιαβέλι εκφράζει μιαν επαναστατημένη συνείδηση, μια συνείδηση που έρχεται σε ρήξη με το φεουδαρχικό κόσμο και την ιδεολογία που τον εκφράζει, κυρίως μέσα από το λόγο και την ηθική πρα-

κτική της καθολικής εκκλησίας. Ωστόσο, αυτό καθόλου δεν συνεπάγεται ότι η σκέψη του θα μπορούσε να ενταχθεί στην αστική ιδεολογία του φυσικού δικαίου και ότι ο ίδιος θα μπορούσε να δεχθεί τη μυθολογική ερμηνεία του κράτους που συνδέεται με το φυσικό δίκαιο. Η σκέψη του Μακιαβέλι αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, το όριο ανάμεσα στη φεουδαρχική και την αστική ιδεολογία. Ταυτόχρονα, αναδεικνύει και αποκαλύπτει τη γενικότερη διαδικασία διαμόρφωσης της νεοτερικότητας, συναντώντας έτσι την επαναστατική θεωρητική πρακτική του Μαρξ³⁶.

Η θέση που υποστηρίζει ο Αλτουσέρ είναι ότι ο Μακιαβέλι δεν συγκροτεί με το έργο του απλώς τις βασικές παραμέτρους μιας νέας επιστήμης, της επιστήμης της πολιτικής, αλλά και οραματίζεται ένα μέλλον που μπορεί να είναι εφικτό. Οραματίζεται την εθνική ενότητα της Ιταλίας. Στην κατεύθυνση αυτή δεν ακολουθεί την ιδεολογικά επικαθορισμένη παραδοσιακή 'θεωρησιακή' προσέγγιση της πολιτικής, ούτε παγιδεύεται σε μια θετικιστικού τύπου ανάλυση του πολιτικού φαινομένου. Αντίθετα, συνδυάζοντας θεωρία και πράξη, κατανοεί και αναλύει την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα της Ιταλίας. Κατανοεί και αναλύει την πραγματικότητα αυτή με όρους σύγκρουσης ή ταξικής πάλης. Κατανοεί τη δυναμική που εκφράζουν τα λαϊκά στρώματα στην κατεύθυνση υπέρβασης της φεουδαρχικής κοινωνίας και διαμόρφωσης των αστικών κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Παίρνει το μέρος των λαϊκών στρωμάτων στη σύγκρουση με τη φεουδαρχική αριστοκρατία και οραματίζεται έναν νέο ηγεμόνα, μια νέα μορφή κρατικής εξουσίας η οποία, στηριζόμενη στο λαό, θα μετατρέψει το θεωρητικό αίτημα σε πολιτική πράξη. Ο νέος ηγεμόνας καλείται να υλοποιήσει το θεωρητικό αίτημα ακολουθώντας μια πολιτική πρακτική εντελώς χειραφετημένη από την παραδοσιακή ιδεολογία. Είναι γι' αυτόν το λόγο που οι «επαγγελματίες ιδεολόγοι», όπως θα έλεγε ο Μαρξ, αντέδρασαν τόσο βίαια, καταδικάζοντας τον Ηγεμόνα αμέσως μετά τη δημοσίευσή του. Η αποδοκιμασία του έργου του και η αναφορά στη σκέψη του με τον αρνητικό-απαξιοποιητικό όρο «μακιαβελισμός» σχετίζονται άμεσα με τον ανατρεπτικό τους χαρακτήρα. Η αποδοκιμασία έχει να κάνει με το ότι ο Μακιαβέλι, πράγματι, καθιστά τη θρησκεία όργανο της πολιτικής και υποτάσσει την ατομική ηθική στην πολιτική πράξη³⁷.

Ο Μακιαβέλι, σύμφωνα με την ανάλυση του Αλτουσέρ, ακολουθώντας τη μεθοδολογική φόρμουλα που ο ίδιος διατύπωσε στην αρχή του 15ου κεφαλαίου του Ηγεμόνα —«Πιστεύω πως είναι καλύτερο να παρουσιάσω τα πράγματα όπως είναι πραγματικά, [dietro alla verità effettuale della cosa], παρά όπως τα φαντάζονται οι άνθρωποι ότι είναι»³⁸— και για να δείξει το νέο δρόμο (untrodden path) που σκοπεύει να ακολουθήσει, τη ρήξη με το παρελθόν και το νέο ξεκίνημα, θα βασιστεί σε μια γενική θεωρία της ιστορίας, η οποία περιλαμβάνει τη στιγμή της αμετάβλητης ανθρώπινης φύσης, τη στιγμή της μεταβολής που συμβολίζεται με τη fortuna και εκφράζει τη ρευστότητα των ανθρώπινων πραγμάτων, και τη στιγμή της διαλεκτικής σύνθεσης που εκφράζεται με την κυκλική θεωρία της ιστορίας. Για τον Αλτουσέρ,

το σχήμα αυτό αφορά την παραδοσιακή αντίληψη για τ' ανθρώπινα πράγματα και εκφράζεται στη θεωρία και τυπολογία των πολιτευμάτων, όπως τη γνωρίζουμε από τον Αριστοτέλη και τον Πολύβιο³⁹. Στην πραγματικότητα, το νέο ξεκίνημα, ο νέος ηγεμόνας, η νέα μορφή πολιτικής εξουσίας, θα εκφραστεί από τον Μακιαβέλι με την εισαγωγή της έννοιας της *virtù*, μιας έννοιας κλειδί για την κατανόηση της επαναστατικής προβληματικής του και του ανατρεπτικού χαρακτήρα της σκέψης του. Η έννοια αυτή παραπέμπει στο μέλλον και προσδιορίζει την ουτοπία του μέλλοντος. Δεν λειτουργεί ως ένα είδος ηθικο-πολιτικής ιδεολογικής ουτοπίας για να δικαιολογήσει το παρόν, όπως για παράδειγμα την πρακτική και τους στόχους της Γαλλικής Επανάστασης, αλλά ως κινητήρια δύναμη για τη δημιουργία ενός κράτους νέου τύπου, ικανού να πραγματοποιήσει την ενότητα της Ιταλίας⁴⁰.

Το νέο κράτος εκφράζει τη δυναμική των λαϊκών στρωμάτων, τη σύγκρουση με την εκκλησία και τους ευγενείς, εκφράζει τη δυναμική της αύξησης της εξουσίας και της οντότητάς του, στο βαθμό που απαιτείται για την ενοποίηση της Ιταλίας. Δεν πρόκειται για ένα ιμπεριαλιστικό κράτος, όπως ακόμα και σήμερα ισχυρίζονται ορισμένοι⁴¹, ούτε πρόκειται για ένα κράτος τυραννικό, όπου η βία χρησιμοποιείται αλόγιστα. Πρόκειται για ένα λαϊκό κράτος, ή έστω για μια «λαϊκή μοναρχία», όπου ο ηγεμόνας διαχειρίζεται την εξουσία στο όνομα του λαού και αποσκοπεί στην πραγμάτωση του οράματος που κατευθύνει την πολιτική του πράξη. Η κρατική εξουσία χρησιμοποιεί τα μέσα που έχει στη διάθεσή της – τον κρατικό μηχανισμό που συμπεριλαμβάνει όχι μόνον τον στρατό, την οργάνωση της φυσικής βίας ως λαϊκή πολιτοφυλακή, ως ένοπλο λαό, αλλά και τη λαϊκή συναίνεση που εκφράζεται με τη θρησκεία και την ιδεολογία νομιμοποίησης της εξουσίας του ηγεμόνα αλλά και τους νόμους που εκφράζουν το συμβιβασμό των ταξικών συμφερόντων. Στην κατεύθυνση αυτή, η πολιτική πρακτική που προτείνει και επιδοκιμάζει ο Μακιαβέλι δεν συγκρούεται με τις ηθικές κατηγορίες του κακού και της αρετής, αλλά τις υπερβαίνει. Άλλωστε, δεν πρόκειται για την ηθική της ατομικής πράξης, αλλά για μια ηθική του αποτελέσματος εν γένει. Δεν πρόκειται εδώ για ένα χυδαίο πραγματισμό, αλλά για μιαν αντίληψη που υπερβαίνει την αντίθεση ανάμεσα στην πολιτική *virtù* και την ηθική αρετή και κακία. Βρισκόμαστε σ' ένα διαφορετικό επίπεδο⁴².

Στην πραγματικότητα, ο Μακιαβέλι προτείνει μια θεωρία του πολιτικού που συγκροτείται ως ένα φιλοσοφικό-πολιτικό μανιφέστο καθόλου ουτοπικό: ορίζει τις πιθανότητες πραγμάτωσης ενός αιτήματος που αφορά την ίδια την ιστορική διαδικασία. Καθώς το θέτει ο Αλτουσέρ: «Ο Μακιαβέλι δεν είναι καθόλου ουτοπικός: στοχάζεται απλώς τη συγκυρία του πράγματος και αναζητά την πραγματική αλήθεια του πράγματος [dietro alla verità effettuale della cosa]. Αυτό το βεβαιώνει με έννοιες που είναι φιλοσοφικές και που τον καθιστούν αναμφίβολα... τον μεγαλύτερο υλιστή φιλόσοφο στην ιστορία – ισάξιο του Σπινόζα ο οποίος τον αποκάλεσε “*acutissimus*”, εξαιρετικά ευφυής»⁴³.

Η ρήξη με το φεουδαρχικό παρελθόν και την καθολική εκκλησία, η ρήξη με τη φεουδαρχική ιδεολογία, η είσοδος των λαϊκών στρωμάτων στο ιστορικό γίγνεσθαι ως συγκροτούσα αρχή του πολιτικού, και συνεπώς των μορφών διακυβέρνησης, και οι ταξικές συγκρούσεις, ή η ταξική πάλη, είναι τα στοιχεία που ιδιαίτερα προβάλλονται στην Αλτουσεριανή ερμηνεία του Μακιαβέλι. Στην ερμηνεία αυτή η φιλοσοφία της ιστορίας που συγκροτείται, σε ό,τι αφορά τη μακιαβελική σκέψη, στη βάση της ανθρώπινης φύσης και εκφράζεται με τη διαλεκτική της *fortuna* και της *virtù*, αντί να αποτελεί επαναφορά μιας στατικής αντίληψης για τα ανθρώπινα πράγματα, παραπέμπει σε μια εφικτή ουτοπία του μέλλοντος. Παραπέμπει, ωστόσο, σε μια ουτοπία της οποίας το κοινωνικό περιεχόμενο δεν μπορεί να προσδιοριστεί *a priori*, ούτε βεβαίως η πολιτική της μορφή.

Θέσεις για τον Μακιαβέλι

Σε μια πρόσφατη μελέτη του, η οποία βασίζεται στις αναλύσεις του Γκράμσι και ταυτόχρονα παίρνει υπόψη της τις κατευθύνσεις της Σχολής του Κέιμπριτζ (Πόκοκ και Σκίներ), ο μελετητής του Γκράμσι Τζόζεφ Φέμια, στο πλαίσιο ενός κοινωνικά ευαισθητοποιημένου φιλελευθερισμού, επιχειρεί μια ορθολογική ανάγνωση του έργου του Μακιαβέλι και συνοψίζει την καινοτόμο σκέψη του ως ακολούθως: Σ' αυτή τη μελέτη μου, γράφει, «υποστηρίζω ότι το κλειδί για την κατανόηση της σκέψης και της κληρονομιάς του Μακιαβέλι βρίσκεται στην απόρριψη του υπερβατικού, ή –για να το θέσω διαφορετικά– στην εχθρότητά του προς το μεταφυσικό τρόπο σκέψης, στο να θέτουμε *a priori* σκοπούς, σκοπούς που επιβάλλονται στην ανθρωπότητα από τον Θεό ή τη φύση, και που αποκλύπτονται σε μας από τα ιερά κείμενα ή τον αφηρημένο λόγο»⁴¹. Η σκέψη του Μακιαβέλι, τονίζει ο Φέμια, απορρίπτει κάθε ιδέα υπερβατικών, απροϋπόθετων αξιών και κανόνων ή υπέρ-ιστορικών “ουσιών” που δεν υπόκεινται στον εμπειρικό έλεγχο. Πρόκειται για μια εκκοσμικευμένη σκέψη, για έναν εκκοσμικευμένο ανθρωπισμό. Ο ανθρωπισμός του έχει ως άμεσες συνεπαγωγές την εμπειρική μέθοδο ανάλυσης και τον πολιτικό ρεαλισμό. Από την άποψη αυτή, ο Μακιαβέλι εισήγαγε έναν νέο τρόπο για να κατανοούμε την πολιτική: την αποδέσμευση από οποιονδήποτε ανώτερο υπερβατικό σκοπό. Γι' αυτόν, η πολιτική και όλοι οι άνθρωποι σκοποί βασίζονται στην άμεση εμπειρική πραγματικότητα. Είναι γι' αυτόν το λόγο, παρατηρεί ο Φέμια, που ο Μαρκ θάιμαζε και ως ένα βαθμό μιμήθηκε την προσπάθεια του Μακιαβέλι «να απομυθοποιήσει την πολιτική, να την αναγάγει στις υποκείμενες σχέσεις εξουσίας»⁴².

Ενδιαφέρον, στην κατεύθυνση αυτή, είναι το σχόλιο του Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, στο οποίο αναφέρεται ο Φέμια. Σύμφωνα με τον Μερλώ-Ποντύ, ο Μαρκ προτιμούσε τους «αντιδραστικούς» στοχαστές, που ωστόσο αναγνώριζαν την ταξική πά-

λη και τη σύγκρουση των αντιτιθέμενων δυνάμεων, από τους «προοδευτικούς» στοχαστές που φαντάζονταν πως η ορθολογική συζήτηση και η διαφώτιση θα μπορούσαν να μετατρέψουν τον κόσμο σε μια μεγάλη ευτυχισμένη οικογένεια. Για τον Μερλώ-Ποντύ, η φράση «ο Μακιαβέλι αξίζει περισσότερο από τον Καντ» συνοψίζει πειστικά τη στάση του Μαρξ⁴⁶.

Σε ό,τι αφορά τον Μαρξ, ο Φέμια παρατηρεί πως: με δεδομένο ότι οι ελπίδες του για μια μελλοντική κοινωνία, όπου οι άνθρωποι θα δρούσαν κινούμενοι περισσότερο από την ανάγκη αυτο-πραγμάτωσης παρά από εγωιστικά συμφέροντα, παραπέμπουν σε μια μορφή ουτοπικής σκέψης· και με δεδομένο ότι ο κομμουνισμός –καθώς έγραφε– θα μπορούσε να είναι «η γνήσια επίλυση του ανταγωνισμού ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση, της σύγκρουσης ανάμεσα στον άνθρωπο και τον άνθρωπο· η αληθινή επίλυση του ανταγωνισμού ανάμεσα στην ύπαρξη και την ουσία, στην αντικειμενοποίηση και την αυτο-επιβεβαίωση, στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, στο άτομο και το είδος. Η λύση στο αίνιγμα της ιστορίας»· και με δεδομένο ότι ο Μαρξ εξηγούσε το παρελθόν και το παρόν με όρους σύγκρουσης και κυριαρχίας, δεν θα ήταν υπερβολή να δεχθεί κανείς τη διατύπωση του Κρότσε ότι ο Μαρξ θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ο «Μακιαβέλι του προλεταριάτου»⁴⁷. Σύμφωνα με τον Κρότσε, ο Μαρξ ενσάρκωνε «τις καλύτερες παραδόσεις της ιταλικής πολιτικής επιστήμης»· όχι μόνον «τη σταθερή επιβεβαίωση της αρχής της βίας, της πάλης, της εξουσίας», αλλά επίσης «της δραστηκής αντίθεσης» στα «λεγόμενα ιδεώδη του 1789». Όπως κι ο Μακιαβέλι, ο Μαρξ απέρριπτε τους «ηθικοπλαστικούς λόγους» για πολιτική ορθότητα ή «ανθρώπινα δικαιώματα». «Με το να αμφισβητεί το ευαγγέλιο του αστικού ανθρωπισμού, με το να διεισδύει πίσω από τα φαινόμενα για να εντοπίσει τους δεσμούς ανάμεσα στις ηθικές έννοιες και τα υλικά συμφέροντα, γκρέμισε τους αφηρημένους φραγμούς που εμπόδιζαν το προλεταριάτο να κατακτήσει την εξουσία»⁴⁸.

Συμπέρασμα

Όπως και να ερμηνεύσει κανείς τη σκέψη του Μακιαβέλι, ένα είναι βέβαιο: ο φλωρεντινός στοχαστής υπήρξε ο πρώτος μεγάλος συγγραφέας της νεότερικότητας, ο εισηγητής της νεότερης πολιτικής και κοινωνικής σκέψης. Το έργο του εξακολουθεί να είναι πηγή έμπνευσης και πρόκλησης για τη σύγχρονη σκέψη. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, μαζί με τον Φέμια, ότι η συμβολή του Μακιαβέλι στη ιστορία των ιδεών θα πρέπει να αναζητηθεί στη «βαθιά εννοιολογική δομή της σκέψης του»· ότι αυτό που τον έκανε πράγματι μεγάλο ήταν «η πρωτοτυπία της προσέγγισής του, των αναλυτικών του υποθέσεων και κατηγοριών». Εξάλλου, αν δεχθούμε ότι «το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της διανοητικής εξέλιξης τους πέντε περασμένους αιώνες

ήταν η εκκοσμίκευση της σκέψης, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε χωρίς υπερβολή, ότι ο Μακιαβέλι υπήρξε ο πρόδρομος του νεότερου κόσμου»⁴⁹.

Η ριζοσπαστική, ανατρεπτική ρήξη με το παρελθόν και ο οραματισμός μιας μελλοντικής εθνικής ενότητας και μιας λαϊκής επαναστατικής εξουσίας, φέρνει την μακιαβελική σκέψη όχι μόνον στην πρωτοπορία της νεωτερικότητας αλλά και πιο κοντά στην προβληματική της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης της οποίας αφετηρία είναι το θεωρητικό έργο του Μαρξ. Οι αναλύσεις του Μακιαβέλι, κοινωνικά και πολιτικά ανατρεπτικές, παραπέμπουν, κατά τη γνώμη μου, περισσότερο στην επαναστατική προβληματική του Μαρξ και λιγότερο στη φιλελεύθερη προβληματική του Διαφωτισμού. Η απομυθοποίηση της πολιτικής, η ρεαλιστική ανάλυση του κοινωνικού είναι και ο οραματισμός μιας ελεύθερης κοινωνίας είναι αίτημα του ορθού λόγου, αίτημα αναγκαίο και γι' αυτό επαναστατικό. Βεβαίως, ο προσανατολισμός αυτός δεν είναι από μόνος του επαρκής, χρειάζεται τη διαμεσολάβηση της κοινωνικής απελευθέρωσης, της απελευθέρωσης της εργασίας από την εκμετάλλευση, και το ριζικό μετασχηματισμό των εξουσιαστικών κοινωνικών και πολιτικών δομών⁵⁰. Η ελεύθερη κοινωνία του μέλλοντος, η κοινωνία της ισότητας και της δικαιοσύνης, η σοσιαλιστική κοινωνία, όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα, οπωσδήποτε υπερβαίνει τον ορίζοντα της μακιαβελικής προβληματικής. Ωστόσο, η μελέτη του έργου του Μακιαβέλι και η κατανόηση της σκέψης του εξακολουθούν να αποτελούν εργαλεία ανάλυσης για την κατανόηση και αλλαγή του δικού μας σπαρασσόμενου κόσμου.

Σημειώσεις

1. Για το «πρόβλημα Μακιαβέλι» κάνει για πρώτη φορά λόγο ο Croce. Βλ. σχετικά "La Questione del Machiavelli", in Benedetto Croce, *Indagini su Hegel e eschiamenti filosofici* (Bari, Laterza, 1952), σ. 176. Πρβλ. Louis Althusser, *Machiavelli and Us* (London, Verso, 1999), σ. 6.

2. Αναφέρομαι κυρίως στις ερμηνευτικές προσεγγίσεις της Σχολής του Κέμπριτζ των Pocock και Skinner και σ' αυτούς που ακολουθούν τη γενικότερη ερμηνευτική προβληματική της σχολής.

3. Ο Χέγκελ ουσιαστικά προεκτείνει τη θετική προσέγγιση του Μακιαβέλι από τους φιλοσόφους του Διαφωτισμού. Όπως είναι γνωστό, ο Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, αναφερόμενος στο έργο του φλωρεντινού στοχαστή *Ο Ηγεμόνας*, θα παρατηρήσει πως στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα δημοκρατικό βιβλίο που ασκεί κριτική τόσο στη μοναρχική διακυβέρνηση, όσο και στην εκκλησία [Rousseau, *The Social Contract and other later political writings* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), σ. 95].

4. G. Hegel, "The German Constitution", in *Hegel's Political Writings* (Oxford, Clarendon Press, 1964), σσ. 220-23.

5. G. Hegel, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree (Buffalo, New York, Prometheus Books, 1991), σ. 403.

6. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, έκδοση V. Gerratana (Turin, Einaudi, 1975), 4 τόμοι. Βλ. επίσης Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks* (London, Lawrence and Wishart, 1971) και Αντόνιο Γκράμσκι, *Για τον Μακιαβέλι, για την πολιτική και για το σύγχρονο κράτος* (Αθήνα, Ηριδανός, χωρίς χρονολογία έκδοσης).

7. Βλ. τις εκδόσεις στην αγγλική γλώσσα: Machiavelli, *The Prince* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988)· *The Discourses* (Harmondsworth, Penguin Books, 1970)· *The Art of War*, Introduction Neal Wood (New York, Da Capo, 1965).

8. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Oxford, Oxford University Press, 1981) σ. 34.

9. Luciano Gruppi, *Η έννοια της ηγεμονίας στον Γκράμσκι* (Αθήνα, Θεμέλιο, 1977), σσ. 88-89.

10. Roger Simon, *Gramsci's Political Thought, An Introduction* (London, Lawrence and Wishart, 1982). σ. 17.

11. Για τη σχέση Γκράμσκι και Μακιαβέλι βλ. και τα εξής: Benedetto Fontana, *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994)· Joseph V. Femia, *The Machiavellian Legacy: Essays in Italian Political Thought* (Basingstoke, Macmillan, 1998). Για μια διαφορετική απόπειρα κωδικοποίησης βλ. Π. Νούτσος, *Niccolò Machiavelli, πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της ιστορίας* (Αθήνα, Ζηχαρόπουλος, 1983), κεφ. 14, σσ. 144-151.

12. Gramsci, *Prison Notebooks*, σ. 172 (σσ. 74-75) [Οι αριθμοί στην παρένθεση παραπέμπουν στην ελληνική έκδοση των σημειώσεων του Γκράμσκι για τον Μακιαβέλι].

13. Ό.π., σ. 173 (σ. 75).

14. Ό.π., σσ. 248-49 (σσ. 167-69).

15. Ό.π., σσ. 125 κ.ε. (σσ. 7 κ.ε.).

16. Ό.π., σσ. 126-27, 134-35 (σσ. 9, 19).

17. Ό.π., σσ. 133-36 (σσ. 17-21).

18. Ό.π., σσ. 132-33 (σσ. 16-17).

19. Ό.π., σσ. 134, 144, 171 κ.ε., 249 (σσ. 18, 34, 73 κ.ε., 168).

20. Ό.π., σσ. 142-43, 169-70 (σσ. 30-32, 71-72).

21. Ό.π., σ. 129 (σ. 11).

22. Ό.π., σσ. 132-33 (σ. 16).

23. Gramsci, ό.π., σσ. 131, 140-41, 249 (15, 27-28, 168-69).

24. Ό.π., σ. 141 (σσ. 28-29).

25. Ό.π., σσ. 130-32 (σσ. 13-16).

26. Αναφορά γίνεται κυρίως στα εξής κείμενα του Wood: i) Niccolò Maciavelli, *The Art of War*, Introduction by Neal Wood (New York, Da Capo, 1965), σσ. ix-lxxxiii· ii) «Machiavelli's Concept of Virtù reconsidered», *Political Studies*, 15 (1967), σσ. 59-72· iii) «The value of asocial sociability: contributions of Machiavelli, Sidney and Montesquieu», in Martin Fleisher (ed.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought* (New York, Atheneum, 1972), σσ. 282-307· iv) «Machiavelli's Humanism of Action», in Anthony Parel (ed.), *The Political Calculus: essays on Machiavelli's Philosophy* (Toronto, University of Toronto Press, 1972), σσ. 33-57.

27. Wood, «Humanism of Action», ό.π. παρ., σσ. 33-34.

28. Ό.π., σσ. 34-36. Ο Wood, και σε σχέση με τον ανθρωπισμό της πράξης, αναφέρεται τόσο στον Gramsci [*Τετράδια της Φυλακής*] όσο και στους Paul Ricoeur [*Ιστορία και αλήθεια*] και Merleau-Ponty [*«Σημείωση για τον Μακιαβέλι»*, *Σημεία*].

29. Wood, «Humanism of Action», ό.π. παρ., σ. 38.

30. Ό.π., σσ. 40-42. Βλ. επίσης «Asocial sociability», σσ. 287-89. Για το ζήτημα και τη σημασία των κοινωνικών συγκρούσεων στον Μακιαβέλι βλ. το εξαιρετικό άρθρο της Gisela Bock, «Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*», in *Machiavelli and Republicanism*, σσ. 181-201. Για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Μακιαβέλι το φαινόμενο της βίας βλ. την ενδιαφέρου-

σα ανάλυση του Sheldon Wolin στο κείμενό του «Machiavelli: Politics and the Economy of Violence» στο βιβλίο του *Politics and Vision*, δεύτερη έκδοση (Princeton: Princeton University Press, 2004), σσ. 175-213. Πρβλ. και Michael Hardt/Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (London, Penguin Books, 2005), σσ. 33, 51, 332.

31. Wood, «Humanism of Action», ό.π., σσ. 43 κ.ε.

32. Ό.π., σσ. 51-53. Πρβλ. και Ζαν-Πολ Σαρτρ, *Τα Βρώμικα Χέρια*, μετάφραση Γρηγόρη Γρηγορίου (Αθήνα, Λιγόχερως, 1992), σσ. 126-28].

33. Wood, «Humanism of Action», ό.π. παρ., σσ. 46-47 και «The Concept of *virtù*», ό.π., σ. 171. Η έννοια της *virtù*, όπως την ερμηνεύει ο Wood, αποσαφηνίζεται καλύτερα με αναφορά στις απόψεις που διατυπώνει ο Μακιαβέλι στο έργο του *Η τέχνη του πολέμου*. Ο Wood, στην εισαγωγή του, θεωρεί πως μια σοβαρή μελέτη της σκέψης του Μακιαβέλι θα έπρεπε να ξεκινάει από αυτό το έργο και ότι το μοντέλο στρατιωτικής οργάνωσης που προτείνει και υπερασπίζεται ο φιλορεπτινός πολιτικός θα μπορούσε να τεθεί ως πρότυπο της ορθολογικά συγκροτημένης πολιτικής κοινωνίας του μέλλοντος [βλ. 'Introduction', σσ. lxxii κ.ε.].

34. Για μια αποτίμηση του έργου του Αλτουσέρ βλ. τη μελέτη του Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (London, Verso, 1987) και την έκδοση των E. Ann Kaplan and Michael Sprinker, *The Althusserian Legacy* (London, Verso, 1993).

35. Βλ. σχετικά την εισαγωγή του Elliott στην αγγλική έκδοση του κειμένου του Αλτουσέρ, *Machiavelli and Us*, σσ. xi-xxii. Πρβλ. Claude Letort, *Le Travail de l'œuvre: Machiavel* (Paris, Éditions Gallimard, 1972).

36. Althusser, *Machiavelli and Us*, σσ. 5 κ.ε., 115 κ.ε.

37. Ό.π., σσ. 23 κ.ε., 28 κ.ε., 71.

38. Ό.π., σ. 7. Πρβλ. Niccolò Machiavelli, *The Prince* (London, Penguin Books, 1999), κεφ. νν, σ. 50.

39. Ό.π., σσ. 33 κ.ε.

40. Ό.π., σσ. 43-52.

41. Βλ. για παράδειγμα τη θέση του Mark Hullung, *Citizen Machiavelli* (Princeton, Princeton University Press, 1983), σσ. 10 κ.ε.

42. Althusser, *Machiavelli and Us*, κεφ. 3 και 4, ιδιαίτερα σσ. 91-93 και 81-83.

43. Ό.π., σ. 103. Ο Αλτουσέρ, ακολουθώντας τον Γκράμσι και αναφερόμενος στον Ηγεμόνα, σε αρκετά σημεία του κειμένου που αναλύουμε κάνει λόγο για ένα «ουτοπικό» επαναστατικό μηχανισμό ανάλογο με το κομμουνιστικό μηχανισμό των Μαρξ και Ένγκελς. Βλ. σσ. 13-14, 17, 52, 127-30. Βλ. επίσης το σχόλιο των Hardt Negri, *Αυτοκρατορία* (Αθήνα, Snipta, 2002), σσ. 100 κ.ε. Για μια πιο διεξοδική ανάλυση της ανάγνωσης του Μακιαβέλι από τον Αλτουσέρ βλ. τη μελέτη του Miguel Vatter, «Machiavelli alter Marx», στο διαδικτυακό τόπο <http://muse.jhu.edu/journals/theory>. Ο Vatter, ακολουθώντας την προοπτική της αποδόμησης του Derrida και υιοθετώντας την ερμηνευτική προσέγγιση των Pocock και Skinner για το δημοκρατικό Μακιαβέλι, βλέπει προς αυτή την κατεύθυνση τη συμβολή της ανάλυσης του Althusser στη Γκραμσισκή ανάγνωση του μακιαβελικού έργου. Στην ίδια κατεύθυνση βρίσκεται και η ανάγνωση του Benedetto Fontana. Ο Fontana αντιμετωπίζει τη σκέψη του Μακιαβέλι ως μια μορφή στοχασμού πάνω στο παρελθόν και το παρόν που αποσκοπεί στη κριτική απομείωση και διαλεκτική υπέρβαση της παλιάς τάξης πραγμάτων, ενώ θέτει ταυτόχρονα το αίτημα της συγκρότησης μιας νέας δημοκρατικής κοινωνίας. Κατά κάποιον τρόπο η σκέψη του Μακιαβέλι, όπως ερμηνεύεται από τον Fontana, διαμεσολαβείται από την προβληματική του Gramsci, οριοθετεί μια επαναστατική ρήξη με το παλιό σύστημα. Ωστόσο, το όραμα του Μακιαβέλι για μια πολιτική κοινωνία από-ιστορικοποιείται και μετασχηματίζεται, όχι σε μια ριζοσπαστική, σοσιαλιστική κοινωνία, όπως θα ήθελε ο Gramsci, αλλά στο ιδεώδες μιας ήπιας φιλελεύθερης σοσιαλδημοκρατίας στην οποία οι δομές κυριαρχίας και υποταγής θα έχουν καταργηθεί και «η κοινωνική και πολιτική ζωή θα βασίζεται στην αμοιβαία ελευθερία του λόγου και της γλωσσικής επικοινωνίας» (Fontana, ό.π., σ. 162).

44. Femia, *Machiavelli revisited*, (Cardiff, University of Wales Press, 2004), σ. 13.
45. Ό.π., σσ. 13-15.
46. Ό.π., σ. 121. Βλ. και M. Merleau-Ponty, *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία* (Αθήνα, Εξάντας, 1975), σ. 136.
47. Femia, *Machiavelli revisited*, σ. 106. Πρβλ. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in Karl Marx – Frederick Engels, *Collected Works* (London, Lawrence & Wishart, 1975), Volume 3, σσ. 296-97· και Karl Marx, *Χειρόγραφα 1844* (Αθήνα, Διεθνής Βιβλιοθήκη, 1974), σσ. 129-130.
48. Οι πληροφορίες για τον Croce είναι από τον Femia, *Machiavelli revisited*, σσ. 106, 137.
49. Ό.π., σ. 89.
50. Για την έννοια της κοινωνικής απελευθέρωσης βλ. τα κείμενα του Μαρξ για το εβραϊκό ζήτημα και την Κομμούνα του Παρισιού: «On the Jewish Question», in Karl Marx, *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford, Oxford University Press, 1977), σσ. 56-57 - «On the Civil War in France», in Marx and Engels, *Collected Works*, Volume 22 (Moscow, Progress, 1986), σσ. 490-91.

Πρόσθετη Βιβλιογραφία

- Anglo, Sydney, *Machiavelli, the first Century: Studies in enthusiasm, hostility, irrelevance* (Oxford, Oxford University Press, 2005).
- Davidson, Alistair, *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography* (London, Merlin Press, 1977).
- Fiore, Sylvia Ruffo, *Niccolò Machiavelli: An Annotated Bibliography of Modern Criticism and Scholarship* (New York, Greenwood, 1990).
- Fiori, Giuseppe, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* (New York, Schocken Books, 1973).
- Hörmqvist, Mikael, *Machiavelli and Empire* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004).
- Jensen, De Lamar (ed.), *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist ?* (Boston, D.C. Heath, 1960).
- Joll, James, *Gramsci* (London, Fontana / Collins, 1977).
- Lukes, Steven, *Moral Conflict and Politics* (Oxford, Clarendon Press, 1991).
- Lukács, Georg, *The Young Hegel* (London, Merlin Press, 1975).
- Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, Princeton University Press, 1975).
- Ramsay, Maureen, “Machiavelli, 1469-1527”, in Alistair Edwards and Jules Townshend (eds.), *Interpreting Modern Political Philosophy* (Basingstoke, Palgrave / Macmillan, 2002).
- Sassoon, A.S. (ed.), *Approaches to Gramsci* (London, Writers and Readers, 1982).
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 volumes (Cambridge, Cambridge University Press, 1978).
- *Machiavelli*, σειρά “Past Masters” (Oxford, Oxford University Press, 1981).
- Skinner, Quentin and Russell Price (eds.), Machiavelli, *The Prince* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988): “Introduction”.
- Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli* (Princeton, Princeton University Press, 1958).
- Viroli, Maurizio, *Machiavelli* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998).
- Wazer, Michael, “Political Action: The Problem of Dirty Hands”, in M. Cohen, T. Nagel, T. Scanlon (eds.), *War and Moral Responsibility* (Princeton, Princeton University Press, 1974).