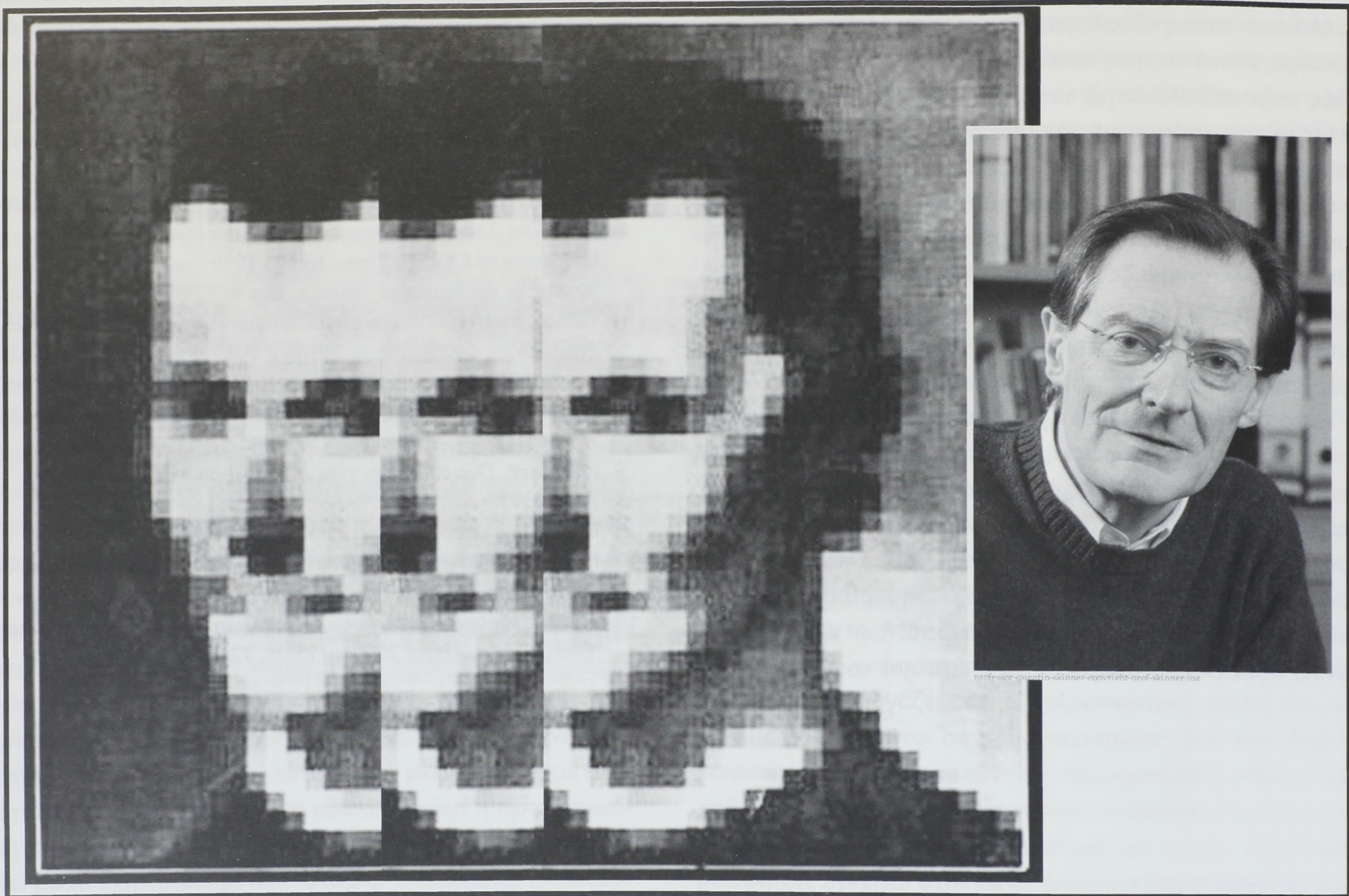


# ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ'

**QUENTIN SKINNER**, μια συζήτηση με τους Γιώργο Γιαννακόπουλο και Francisco Quijano



Ο Quentin Skinner διδάσκει στο Τμήμα Ιστορίας του Κολεγίου Queen Mary του Πανεπιστημίου του Λονδίνου. Τα τρέχοντα ερευνητικά του ενδιαφέροντα επικεντρώνονται καταρχήν στη μελέτη της θεωρίας του κράτους: συνεπιμελήθηκε τον τόμο *Sovereignty in Fragments* (Cambridge University Press, 2010) και επιμελήθηκε το *Families and States in Western Europe* (Cambridge University Press, 2011)· επίσης, αναμένεται να δημοσιευτούν στα γερμανικά τα πρακτικά της διάλεξης «Kantorowicz» που εκφώνησε το 2011 με τίτλο «A Genealogy of the State». Από την άλλη, τα ενδιαφέροντά του επικεντρώνονται στη σχέση ρητορικής και φιλοσοφίας, καθώς και στις χρήσεις της ρητορικής στο δράμα (σαιξπηρικό, ιακωβιανό). Το 2007 αναγορεύτηκε επίτιμος διδάκτορας του Πανεπιστημίου Αθηνών προσκεκλημένος του Τμήματος Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης (ΜΙΘΕ).

Ο Γιώργος Γιαννακόπουλος είναι υποψήφιος διδάκτωρ ιστορίας στο Κολέγιο Queen Mary του Λονδίνου.

Ο Francisco Quijano είναι υποψήφιος διδάκτωρ ιστορίας στο Universidad Nacional Autónoma de México.



– Όταν σας ζητούν να προσδιορίσετε τα ακαδημαϊκά σας ενδιαφέροντα, συνήθως αποκαλείτε τον εαυτό σας «ιστορικό της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας» ή «ιστορικό της πολιτικής σκέψης». Βλέπετε καμία διαφορά ανάμεσα στους χαρακτηρισμούς αυτούς ή και σε άλλους που έχετε ενδεχομένως χρησιμοποιήσει κατά καιρούς; Πώς θα προσδιορίζατε την ενασχόλησή σας με το παρελθόν;

**Κουέντιν Σκίνερ:** Νομίζω ότι οι αλλαγές αυτές στην ορολογία αντανakλούν την ανάγκη διαφοροποίησης που ένωθα σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Αντανakλούν επίσης και αλλαγές στη διαμόρφωση των ίδιων των ακαδημαϊκών κλάδων στην εποχή μου. Στη αρχή της σταδιοδρομίας μου, θα περιέγραφα τον εαυτό μου ως ιστορικό της πολιτικής σκέψης, υπάρχει όμως μια πολύ συγκεκριμένη εξήγηση για την επιλογή αυτή. Μεγάλωσα στο Πανεπιστήμιο του Κέμπριτζ και από νεαρή ηλικία δίδασκα εκεί. Ένα από τα προπτυχιακά μαθήματα που δίδασκα έφερε τον τίτλο «Η ιστορία της πολιτικής σκέψης». Το Πανεπιστήμιο θεωρούσε δεδομένο ότι θα υπήρχαν άνθρωποι με ειδίκευση στο εν λόγω αντικείμενο και πράγματι η προηγούμενη από τη δική μου γενιά είχε αναδείξει ορισμένες διακεκριμένες μορφές. Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι οι Peter Laslett και John Pocock. Το πανεπιστήμιο λοιπόν θεωρούσε απλούστατα την ιστορία της πολιτικής σκέψης ως ένα είδος ιστορίας, κι εγώ δεν είχα κανένα πρόβλημα να υιοθετήσω την αντίληψη αυτή.

Αργότερα, ιδιαίτερα όταν μελετούσα την Αναγέννηση, άρχισα να αντιλαμβάνομαι ότι η διάκριση ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική φιλοσοφία δεν παρουσιάζει κανένα ενδιαφέρον. Όταν μελετάς την πολιτική φιλοσοφία της Αναγέννησης, συνήθως μελετάς τη θεωρία των αρετών. Η μελέτη όμως αυτή θα μπορούσε κάλλιστα να ενταχθεί στην ηθική φιλοσοφία, γι' αυτό και αυτοπροσδιορίζομαι με τους όρους που αναφέρετε. Σήμερα, θα τόνιζα περισσότερο τις διαφορές και εν πάση περιπτώσει προτιμώ να μην χρησιμοποιώ κανέναν από τους χαρακτηρισμούς αυτούς. Τείνω να προσδιορίζομαι ως θεράπων της διανοητικής ιστορίας [intellectual historian].<sup>2</sup> Αυτό εννοώ όταν λέω ότι οι επιλογές μου εν μέρει αντανakλούν τις διαμορφώσεις και τις αναμορφώσεις των ακαδημαϊκών κλάδων. Η σημασία και το κύρος της διανοητικής ιστορίας – της μελέτης, με απλά λόγια, των ιδεών που συναντάμε στο παρελθόν – αυξανόταν διαρκώς κατά την προηγούμενη γενιά. Ιδίως μετά την εξασθένιση της μαρξιστικής κοινωνικής και οικονομικής ιστορίας, πολλοί ιστορικοί επαναπροσδιορίστηκαν ως ιστορικοί του πολιτισμού και ορισμένοι εξ αυτών έγραφαν αυτό που θα αποκαλούσα διανοητική ιστορία. Υποθέτω ότι έτσι θα χαρακτήριζα τον εαυτό μου εάν μου ετίθετο σήμερα το ερώτημα. Αναφερόμενος στη δική μου αναμέτρηση με τα ζητήματα αυτά θα επιθυμούσα, όπως και σεις επισημαίνετε, να αποκηρύξω τον τίτλο της ιστο-

ρίας των ιδεών. Χρησιμοποίησα πράγματι την ορολογία αυτή σε ορισμένες από τις δημοσιεύσεις μου τη δεκαετία του 1960, αλλά η πρόθεσή μου ήταν μάλλον ειρωνική. Την εποχή εκείνη, η ενασχόληση με την ιστορία των ιδεών ταυτιζόταν συνήθως με την υιοθέτηση αυτού που ο Arthur Lovejoy είχε αποκαλέσει «μονάδες ιδεών» [unit ideas] και την ανίχνευσή τους στην μακρά ιστορία του δυτικού πολιτισμού.<sup>3</sup> Βεβαίως κάτι τέτοιο απείχε παρασάγγας από την προσέγγιση που ενδιέφερε εμένα να αναπτύξω. Εξαρχής υποστήριζα, το κατέστησα δε σαφές στο δοκίμιο που δημοσίευσα υπό τον τίτλο «Νόημα και κατανόηση στην ιστορία των ιδεών», ότι ποτέ δεν θα πρέπει να θεωρούμε ότι μελετούμε ιδέες: πάντοτε θα πρέπει να μας ενδιαφέρει η χρήση των ιδεών αυτών στο πλαίσιο ιδεολογικών αντιπαράθεσεων και πολιτικών διαμαχών.<sup>4</sup>

– Επιμένετε ότι οι ιστορικοί οφείλουν πάντοτε να διερωτώνται για το νόημα ή τον σκοπό των ιστορικών τους μελετών και για την πρακτική ωφέλεια που μπορεί αυτές να έχουν στο παρόν, εδώ και τώρα. Πώς αντιμετωπίζετε τα ερωτήματα αυτά στη δική σας έρευνα;

**Κουέντιν Σκίνερ:** Η άποψή μου γι' αυτό που κάπως μεγαλόσχημα έχω αποκαλέσει «πρακτικούς σκοπούς» προκύπτει από το γεγονός ότι η κριτική των πολιτικών και ηθικών εννοιών, η εκπόνηση μιας φιλοσοφικής κριτικής του τρόπου κατανόησης και εφαρμογής τους, συνεπάγεται πάντοτε και την αναθεώρηση της νομιμοποίησης που απολαμβάνουν συγκεκριμένες πολιτικές και κοινωνικές διευθετήσεις. Διαφωνώ έντονα με τη θέση του Wittgenstein ότι η φιλοσοφία αφήνει τα πάντα ως έχουν. Ο Alasdair MacIntyre το έθεσε πολύ ωραία ως εξής: «η φιλοσοφία αφήνει τα πάντα ως έχουν εκτός από τις έννοιες».<sup>5</sup> Η φιλοσοφία, όπως την ασκώ εγώ, είναι η μελέτη της κριτικής των εννοιών. Εάν υποβάλεις σε κριτική τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε μια έννοια, όπως η ελευθερία, και αμφισβητήσεις την καθιερωμένη ερμηνεία του εύρους αναφοράς της, θέτεις ταυτοχρόνως το ερώτημα κατά πόσον ορισμένες διευθετήσεις, οι οποίες σήμερα θεωρούνται ελεύθερες, είναι όντως ελεύθερες. Εάν καταφέρεις να πείσεις τους ανθρώπους για τη χρησιμότητα της εναλλακτικής σου ανάλυσης, τους πείθεις να δουν τον κοινωνικό τους κόσμο διαφορετικά. Και εάν αυτοί δουν τον κοινωνικό τους κόσμο διαφορετικά, ίσως να διανοηθούν ότι πτυχές του κόσμου που μέχρι τούδε θεωρούσαν αποδεκτές στερούνται εν τέλει νομιμοποίησης, ή και το αντίστροφο.

Παράδειγμα της πρακτικής διάστασης της κριτικής είναι η ιδιαίτερη σχέση που έχει αναπτύξει ο φίλος και συνάδελφός μου Philip Pettit με τον [πρώην] πρωθυπουργό της Ισπανίας José Luis Rodríguez Zapatero. Ο Θαπατέρο διάβασε την εργασία του Φίλιπ για τον ρεπουμπλικανισμό μόλις πρωτοδημοσιεύτηκε, το 1997.<sup>6</sup> Όταν ο Θαπατέρο



έγινε πρωθυπουργός κάλεσε τον Φίλιπ στην Ισπανία για να μιλήσει στο υπουργικό του συμβούλιο για τους θεσμούς που θα έπρεπε να αλλάξουν, καθώς συμεριζόταν τον τρόπο με τον οποίο προσέγγιζε αυτός την ελευθερία –ως απουσία κυριαρχίας [domination] και όχι ως απουσία παρεμβατισμού. Ο Φίλιπ κλήθηκε να τους δώσει ένα είδος οδηγού για τις διευθετήσεις εκείνες που θα απονομιμοποιούνταν, εάν γινόταν αποδεκτή η εναλλακτική αυτή αντίληψη της έννοιας της ελευθερίας, μιας έννοιας τόσο σημαντικής για την πολιτική μας ζωή. Προκαλεί μάλιστα εντύπωση η έκταση στην οποία η κοινωνική επανάσταση που προώθησε ο Θαπατέρο βασίστηκε σε αυτόν τον τρόπο σκέψης για την ελευθερία και την ιδιότητα του πολίτη. Ιδού λοιπόν ένα πολύ πρακτικό παράδειγμα της επιρροής που άσκησε μια φιλοσοφική κριτική σε ένα πολιτικό μεταρρυθμιστικό πρόγραμμα.

– Στο πλαίσιο της σημερινής «κρίσης» των ανθρωπιστικών σπουδών και του ίδιου του πανεπιστημίου ως του κατεξοχής τόπου παραγωγής γνώσης και κριτικής σκέψης, έχετε υποστηρίξει ότι η ουμανιστική έρευνα μπορεί και πρέπει να καταπιαστεί με τα πιο «απαιτητικά» και «πεζά» κριτήρια της «χρησιμότητας». Τι ακριβώς εννοείτε με αυτό; Είναι μήπως η ανάδειξη της πρακτικής χρησιμότητας ορισμένων ανθρωπιστικών κλάδων ο μόνος τρόπος υπεράσπισης του πεδίου των ανθρωπιστικών ερευνών στο σύνολό του; Πώς μπορούμε να υπερασπιστούμε τις ανθρωπιστικές επιστήμες πιο αποτελεσματικά στην παρούσα συγκυρία;

**Κουέντιν Σκίներ:** Πρόκειται για πολύ επείγοντα ερωτήματα και χαίρομαι που μου δίνεται η ευκαιρία να πω κάτι γι' αυτά. Έχω πλήρη συνείδηση ότι κάθε απόπειρα συνοπτικού σχολιασμού των τεράστιων αυτών ζητημάτων δεν μπορεί παρά να ηχήσει σαν μια σειρά από κλισέ. Ήδη, στην προηγούμενή μου απάντηση, σας είπα δυο λόγια για το πώς το είδος της έρευνας που με ενδιαφέρει μπορεί να αποκτήσει πρακτική διάσταση. Κάτι τέτοιο δεν είναι εύκολο, είναι όμως επιτεύξιμο, όπως δείχνει και το αξιοσημείωτο παράδειγμα του Pettit.

Βέβαια, αυτός δεν μπορεί να είναι ο μοναδικός, ούτε καν ο βασικός λόγος για να ασχοληθεί κανείς με την έρευνα στις ανθρωπιστικές επιστήμες. Ποιοι λόγοι, λοιπόν, θα δικαιολογούσαν αυτού του είδους την έρευνα την εποχή αυτή της κρίσης; Η θέση μου είναι –έχω προειδοποιήσει ότι πρόκειται να εκφέρω ένα κλισέ– ότι χρειαζόμαστε τις ανθρωπιστικές επιστήμες για να εξοικειωθούμε με τον ίδιο μας τον πολιτισμό. Υποστηρίζοντας κάτι τέτοιο, έχω δυο πράγματα κατά νου. Το ένα είναι ότι στην Ευρώπη, όπως και σε κάθε μεγάλη κουλτούρα, έχουμε κληρονομήσει μια ιδιαίτερα πλούσια και περίπλοκη παράδοση στη ζωγραφική και την αρχιτεκτονική, στη λογοτεχνία και τη φιλοσοφία. Για να εξοικειωθούμε με τον κόσμο στον

οποίο ζούμε, χρειαζόμαστε μεταξύ άλλων να εκτιμήσουμε τις παραδόσεις αυτές, έτσι ώστε να μην πορευόμαστε με τα μάτια κλειστά απέναντι στα πολιτισμικά επιτεύγματα που μας περιβάλλουν. Χρειαζόμαστε έπειτα ανθρώπους μέσα στην κουλτούρα μας, που να κατανοούν λεπτομερώς την καλλιτεχνική και την αρχιτεκτονική όσο και τη θρησκευτική και τη φιλοσοφική μας κληρονομιά, και να είναι σε θέση να μας την εξηγήσουν και να την κρατήσουν ζωντανή.

Το δεύτερό μου σχόλιο είναι ότι η σχέση μας με τις παραδόσεις αυτές δεν είναι καθόλου παθητική. Δεν εννοώ ότι αρκούν μερικοί ταξιδιωτικοί οδηγοί για να μας προσανατολίζουν στην Ισταμπούλ ή τη Ρώμη ή οποιοδήποτε από τα άλλα μεγάλα πολιτισμικά κέντρα της Ευρώπης. Χρειαζόμαστε να μάθουμε περισσότερα για τους εν λόγω πολιτισμούς, να βελτιώσουμε την αντίληψή μας γι' αυτούς. Συνεπώς, δεν αρκεί μόνο η εκτίμηση της ουμανιστικής μελέτης· χρειαζόμαστε έρευνα. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη θέση που καταλαμβάνει η μουσική στον πολιτισμό μας: ένα μεγάλο επίτευγμα της σύγχρονης μουσικολογίας είναι ότι μεγάλες περιοχές της μουσικής της πρώιμης νεωτερικότητας, που μέχρι και πριν από δυο γενιές ήσαν μετά βίας προσπελάσιμες, έχουν πλέον αποκτήσει κομβική σημασία για την πολιτισμική μας αυτοκατανόηση. Αυτό οφείλεται αποκλειστικά στο γεγονός ότι ερευνητές χώθηκαν στις βιβλιοθήκες και ανακάλυψαν χαμένες όπερες του Βιβάλντι, αποκατέστησαν τα έργα του Μοντεβέρντι, εξακρίβωσαν πώς ακριβώς ανέβαιναν οι όπερες του Χέντελ. Τίποτε απ' αυτά δεν ήταν γνωστό στα νεανικά μου χρόνια. Εάν όμως είχατε παρακολουθήσει τα δημοφιλή Promenade Concerts πέρυσι στο Royal Albert Hall του Λονδίνου, θα είχατε την ευκαιρία να ακούσετε τις μελωδίες των *Εσπερινών* του Μοντεβέρντι να γεμίζουν τη μεγαλύτερη συναυλιακή αίθουσα της Αγγλίας. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν πρέπει να θεωρούνται ως απλοί θεματοφύλακες της υφιστάμενης πολιτισμικής μας γνώσης. Είναι τα μέσα για την συνεχή εμπάθυνση και επέκταση της γνώσης αυτής.

– Απορρίπτατε πάντοτε την «αρχαιοδιφική» προσέγγιση της ιστορίας, την ιδέα δηλαδή ότι η γνώση του παρελθόντος έχει αξία καθ' εαυτήν. Αντιθέτως, έχετε παραδεχθεί ότι ευρύτερες ηθικές και πολιτικές δεσμεύσεις επηρεάζουν την επιλογή των αντικειμένων που ερευνάτε. Επηρεάζουν άραγε τα κίνητρα αυτά και τον τρόπο με τον οποίο διεξάγετε την έρευνα και τη γενικότερη προσέγγισή σας στις ιστορικές σπουδές;

**Κουέντιν Σκίներ:** Σας ευχαριστώ. Η ερώτηση αυτή θα μπορούσε να εκληφθεί ως εκθρική. Μου αρέσει η διάκριση που κάνετε ανάμεσα στο κίνητρο για την επιλογή των θεμάτων και τον τρόπο με τον οποίο τα πραγματεύεται κανείς στη συνέχεια. Ας ξεκινήσω λέγοντας ότι πιστεύω, αν και κάτι τέτοιο δεν είναι ιδιαίτερα δημοφιλές στο επάγ-



γελμά μου, ότι η επαγγελματοποίηση της μελέτης της ιστορίας και ο μεγάλος αριθμός των κατ' επάγγελμα ιστορικών δημιουργεί τον εξής κίνδυνο: πολλές φορές φαίνεται να αρκεί η συμμετοχή σε συζητήσεις που έχουν απλώς προκύψει στον κλάδο χωρίς να προβληματίζεται κανείς, διότι δεν οφείλει να το κάνει, για την ευρύτερη σημασία τους. Τα ακαδημαϊκά περιοδικά πάντοτε θα ενδιαφέρονται για τις διαμάχες που αναπτύσσονται στο εσωτερικό του κλάδου και πάντοτε θα έχει κανείς τη δυνατότητα να δημοσιεύει άρθρα που σχολιάζουν και αμφισβητούν τους όρους των εν λόγω διαμαχών. Αν και κάτι τέτοιο είναι συχνά πολύτιμο, ελλοχεύει ο κίνδυνος να καταλήξουμε να μιλάμε μόνο μεταξύ μας.

Για να απαντήσω στο ερώτημά σας ευθέως, *ασφαλώς* και η επιλογή των αντικειμένων της έρευνάς μας πρέπει να διέπεται από τις αξίες μας. Θα ήταν πολύ περίεργο εάν οι δικές μας επιλογές επηρεάζονταν από τις αξίες κάποιων άλλων! Θα ήθελα εδώ να υπογραμμίσω μια γενικότερη θέση, έναν κάποιον ιδεαλισμό (με τη φιλοσοφική έννοια του όρου) που χαρακτηρίζει το είδος της ιστορίας που υιοθετώ. Η ιστορία δεν βρίσκεται εκεί έξω περιμένοντας εμάς να τη μελετήσουμε. Εμείς επιλέγουμε τα προς διερεύνηση θέματα. Εμείς επιλέγουμε τα ερωτήματα. Εμείς επιλέγουμε τα μέσα προσέγγισης και επεξεργασίας των ερωτημάτων που επιλέγουμε. Αρχίζουμε να εξετάζουμε το αποδεικτικό υλικό μόνο αφού έχουμε κάνει όλες αυτές τις επιλογές. Δεν υπάρχει τίποτε εκεί έξω το οποίο θα μπορούσαμε υπομονετικά να ανακτήσουμε. Το όλο εγχείρημα είναι μια επινόηση, με την έννοια ότι εμείς παίρνουμε τις αποφάσεις για το τι μετράει ως ιστορία. Αναπόφευκτα λοιπόν συνιστά έκφραση των δικών μας αξιών. Δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο.

Αναφερόμενος στο άλλο σκέλος της ερώτησης, ίσως, συνεπεία των προαναφερθέντων, να είναι αναπόφευκτο ότι οι αξίες μας επηρεάζουν ή, καλύτερα, επιμολύνουν και τον τρόπο με τον οποίο πραγματευόμαστε τα θέματά μας στη συνέχεια. Ίσως κι αυτό να είναι αναπόφευκτο. Εάν δείτε την ιστορία της ιστοριογραφίας σίγουρα έτσι φαίνεται. Η έκταση στην οποία η συγγραφή της ιστορίας της δικής μου χώρας έχει υπηρετήσει πολιτικές σκοπιμότητες είναι προφανής. Μεγάλο μέρος της ιστοριογραφίας κατά την πρώιμη νεωτερικότητα είχε σαφώς ιδεολογική χροιά, με την έννοια ότι αποσκοπούσε να στηρίζει συγκεκριμένες θέσεις που ήσαν αντικείμενα πολιτικής διαμάχης την εποχή εκείνη. Ίσως πάντοτε να κάνουμε κάτι ανάλογο, στον βαθμό όμως που το κάνουμε, καλό είναι να το συνειδητοποιούμε. Ελπίζω πάντως ότι δεν κάνουμε μόνο αυτό. Αφού επιλέξουμε το θέμα και τα ερωτήματα που θέλουμε να θέσουμε επ' αυτού, οφείλουμε να κάνουμε ό,τι περνάει από το χέρι μας για να πραγματευτούμε τα ερωτήματα αυτά με τους δικούς τους όρους, δηλαδή, με τους όρους της κοινωνίας στην οποία πρωτοτέθηκαν. Διαφορετικά, η ιστορία

μας μετατρέπεται σε καθρέφτη μπροστά στον οποίο αυτοθαυμαζόμαστε. Θα επιθυμούσα να ολοκληρώσω την απάντησή μου επιστρέφοντας σε κάτι που είπα στην αρχή. Όταν κάνω λόγο για τον κίνδυνο να μιλούν οι ιστορικοί μόνο μεταξύ τους και να συμμετέχουν σε συζητήσεις που δεν έχουν ευρύτερο ενδιαφέρον, δεν υπερασπίζομαι κάτι που έχει γίνει πολύ της μόδας στην αγγλόφωνη ακαδημαϊκή κουλτούρα, την άποψη, δηλαδή, ότι οι ιστορικοί πρέπει να γράφουν για το ευρύ αναγνωστικό κοινό. Δεν συμμερίζομαι καθόλου την άποψη αυτή. Πιστεύω ότι οι ιστορικοί οφείλουν να προσπαθούν, στο μέτρο του δυνατού, να παράγουν νέα γνώση διεξάγοντας πρωτότυπη έρευνα. Στο κάτω-κάτω η εκλαϊκευμένη ιστορία που γεμίζει τις τηλεοπτικές μας οθόνες και τα περίπτερα των αεροδρομίων εξαρτάται εντελώς από την έρευνα αυτή και δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς αυτήν.

Θεωρώ, επίσης, ότι η συνήθης διάκριση ανάμεσα στις μελέτες της επαγγελματικής ιστορίας που κανείς δεν διαβάζει και στα βιβλία της εκλαϊκευμένης ιστορίας που διαβάζονται από ένα ευρύ κοινό είναι μια ψευδοδιάκριση. Αν γράψεις ιστορία που κεντρίζει το ενδιαφέρον του κόσμου, θα εκπλαγείς από την αντίδραση –θα μεταφραστεί και θα διαβαστεί ευρύτατα. Δεν είμαι μεταξύ εκείνων που τα έργα τους έχουν ένα ιδιαίτερα ευρύ αναγνωστικό κοινό, εν πάση όμως περιπτώσει η έρευνά μου είναι διαθέσιμη σε τριάντα περίπου γλώσσες, τουλάχιστον δε ένα εξ αυτών έχει πουλήσει πάνω από 100.000 αντίτυπα. Αυτό δεν το λέω καθόλου με διάθεση αυτοθαυμασμού, αλλά για να αμφισβητήσω τη διάκριση ανάμεσα στην ακαδημαϊκή ιστορία, που είναι το μόνο που προσπαθώ να κάνω, και την εκλαϊκευμένη ιστορία που υποτίθεται ότι είναι το μόνο είδος ιστορίας που διαβάζεται πολύ.

– *Θεωρείστε ως ένας από τους κύριους εκπροσώπους της αποκαλούμενης «ιστορικής Σχολής του Κέμπριτζ». Ταυτόχρονα, εκφράζετε συχνά τις αμφιβολίες σας για το αν πράγματι υφίσταται μια «Σχολή του Κέμπριτζ» με την αυστηρή έννοια του όρου. Υπάρχει λόγος, μεθολογικός ή θεσμικός, που θα δικαιολογούσε τη διατήρηση του χαρακτηρισμού της «σχολής»;*

**Κουέντιν Σκίνερ:** Ο χαρακτηρισμός της σχολής θα μπορούσε να διατηρηθεί μόνο στο μεθοδολογικό επίπεδο. Το ότι γίνεται λόγος για μια «Σχολή του Κέμπριτζ» θα μπορούσε να αποδοθεί σε μια βασική ιδέα η οποία έχει συνδεθεί με πολλούς ιστορικούς που εργάστηκαν για ένα χρονικό διάστημα στο Πανεπιστήμιο του Κέμπριτζ. Η ιδέα είναι ότι η φιλοσοφία ως ακαδημαϊκή δραστηριότητα δεν μπορεί να οριστεί από την προσήλωσή της σε κάποια ουσιώδη τάχα ερωτήματα, τα οποία οι φιλόσοφοι απλώς απαντούν με διαφορετικούς τρόπους. Τα ερωτήματα της φιλοσοφίας, όπως άλλωστε και οι απαντήσεις, διαρκώς με-



ταβάλλονται· έργο των ιστορικών εν προκειμένω είναι η διαλεύκανση των ερωτημάτων που απασχολούσαν τη φιλοσοφία σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους. Αυτή ακριβώς την προσέγγιση υιοθέτησαν και οι ερευνητές της προηγούμενης γενιάς που τα ονόματά τους συνδέθηκαν με τη Σχολή του Κέμπριτζ. Έχω εν προκειμένω κατά νου δύο ιστορικούς που έχω ήδη αναφέρει: τον Peter Laslett και τον John Pocock. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι και οι ιστορικοί της δικής μου γενιάς, με σημαντικότερο εξ αυτών τον John Dunn, που ύψωσαν και ανέμισαν το ίδιο λάβαρο –και πολύ καλά έκαναν– υποστήριζαν κάτι το ανάλογο.

Δεν συμφωνούσαν, ωστόσο, όλοι στο Κέμπριτζ μαζί μας· ακόμη δε και μερικοί από εκείνους που συμφωνούσαν, δεν προβληματίζονταν ιδιαίτερα γι' αυτό που έκαναν. Ο John Pocock είχε πάντοτε συνείδηση των μεθοδολογικών προβλημάτων. Ο Peter Laslett όχι. Απλώς συνέχισε να κάνει τη δουλειά του, εν πολλοίς στο ιδίωμα που περιέγραφα, χωρίς ωστόσο ποτέ να το θεωρητικοποιήσει, καθώς –κρίνοντας τουλάχιστον από τις δημοσιεύσεις του– δεν τον ενδιέφεραν τα μετα-ιστορικά ή φιλοσοφικά ερωτήματα με τον εμφανή τρόπο που απασχολούσαν τον Pocock και αργότερα τον Dunn. Επιπλέον, οι δεσμεύσεις αυτές δεν αρκούν για να απομονώσουν κάτι που φέρει την επωνυμία «Σχολή του Κέμπριτζ». Εν πρώτοις, ο φιλόσοφος που στην αγγλόφωνη παράδοση συνδεόταν περισσότερο από κάθε άλλον με τις αρχές που σας εξέθεσα ήταν ο R. G. Collingwood, που στο κάτω-κάτω ήταν καθηγητής φιλοσοφίας στην Οξφόρδη, όχι στο Κέμπριτζ. Κατά δεύτερο λόγο, ο ίδιος ο Collingwood όφειλε πολλά σε μια ιδεαλιστική φιλοσοφική σχολή που προερχόταν κυρίως από την Ιταλία. Ίνδαλμά του ήταν σαφώς ο Benedetto Croce. Στον βαθμό, λοιπόν, που υφίσταται μια «Σχολή του Κέμπριτζ», δεν περιορίζεται στο Κέμπριτζ.

– *Έχετε κατ' επανάληψη μιλήσει για τη δική σας συμμετοχή στη διαμόρφωση των διανοητικών θεμελίων της λεγόμενης «Σχολής του Κέμπριτζ». Έχετε επίσης επισημάνει ότι το κύριο μέλημά σας κατά τη δεκαετία του '60 ήταν να αμφισβητήσετε τις ανιστορικές ή αναγωγιστικές προσεγγίσεις που δέσποζαν στην ιστορική έρευνα. Εξετάζοντας αναδρομικά τις παλαιότερες αλλά και τις πιο πρόσφατες συζητήσεις που προήγαγαν οι ιστορικές και θεωρητικές σας μελέτες, ποιες θεωρείτε ότι είναι οι κυριότερες θεωρητικές προκλήσεις που αντιμετωπίζει σήμερα ο ιδιαίτερος αυτός τρόπος ιστορικής σκέψης;*

**Κουέντιν Σκίνερ:** Υπάρχουν προκλήσεις που αντιμετωπίζει αυτός ο τρόπος σκέψης και είναι προκλήσεις σοβαρές, αν και δεν νομίζω ότι έχουν μεγάλο θεωρητικό αντίκρισμα. Τρεις από τις ενστάσεις αυτές τις αντιμετωπίζει συχνά οποιοσδήποτε κάνει διανοητική ιστορία. Η πρώτη, ιδιαίτερα διαδεδομένη στις ΗΠΑ, θεωρεί ότι η ιστορική αυτή

προσέγγιση είναι απαράδεκτα ελιτίστικη, επειδή μελετά συγκεκριμένα κείμενα υψηλού βαθμού συνθετότητας που ποτέ δεν είχαν αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής μελέτης και δεν είχαν κατανοηθεί επαρκώς. Η αντίρρηση αυτή πλασάρεται ως δημοκρατική. Μας λένε ότι θα έπρεπε αντιθέτως να μελετούμε τις ζωές και τις αντιλήψεις των απλών ανθρώπων του παρελθόντος. Είναι δε γεγονός ότι υπό το πνεύμα αυτό εκπονήθηκαν από την προηγούμενη γενιά μερικά σημαντικότερα έργα κοινωνικής ιστορίας. Εδώ όμως ελλοχεύει ο κίνδυνος της συγκατάβασης. Η διδακτική μου εμπειρία μου δείχνει ότι πολλοί φοιτητές και πολλές φοιτήτριες πραγματικά απολαμβάνουν την πρόκληση δύσκολων φιλοσοφικών ιδεών και θα ένιωθαν θιγμένοι εάν τους έλεγε κανείς ότι το ενδιαφέρον τους είναι καθαρά ελιτίστικο. Οφείλουμε, νομίζω, να είμαστε προσεκτικοί και να μην αποθαρρύνουμε όσους και όσες επιθυμούν να μελετήσουν φιλοσοφικές ιδέες, υποστηρίζοντας με κάλπικα επιχειρήματα ότι, επειδή ποτέ δεν ενδιέφεραν το ευρύ κοινό, στερούνται σημασίας. Εάν το καλοσκεφτείτε, η θέση αυτή συμπυκνώνεται στον ισχυρισμό ότι οι φιλοσοφίες έχουν σημασία μόνο στον βαθμό που είναι δημοφιλείς. Κανείς βέβαια δεν το πιστεύει αυτό. Η δεύτερη ένσταση που αντιμετωπίζει όποιος γράφει αυτού του είδους την ιστορία προέρχεται από την μεταμοντέρνα πολιτισμική κριτική. Μας λένε συχνά ότι η προσέγγισή μας είναι κατ' ουσίαν ανεφάρμοστη. Είναι, υποστηρίζουν, διανοητικό σφάλμα να υποθέτει κανείς ότι μπορεί ποτέ να ανακτήσει τα ερωτήματα που έθεταν οι άνθρωποι στο παρελθόν ή τις προθέσεις που ενσωματώνουν τα έργα τους. Θεωρώ ότι η κριτική αυτή έχει κάτι το ενδιαφέρον να πει κι έχω διδαχθεί πολλά από αυτήν. Το να υποθέτει κανείς ότι τα νοήματα που αποδίδουμε στα κείμενα που μελετούμε ταυτίζονται με τα εμπρόθετα νοήματα των συγγραφέων τους είναι ασφαλώς σοβαρό σφάλμα. Υπάρχουν στα κείμενα πολλά νοήματα απρόθετα, τα οποία ανήκουν εν τούτοις στα κείμενα αυτά. Οφείλουμε, λοιπόν, πράγματι να εστιάζουμε την προσοχή μας στα κείμενα και όχι στις προθέσεις· καλό θα ήταν επίσης να μάθουμε να απολαμβάνουμε εκείνες τις μορφές αμφισημίας που με τόση μαεστρία ανέδειξε η μεταμοντέρνα πολιτισμική κριτική.

Ελλοχεύει, ωστόσο, εδώ ο κίνδυνος ενός σοβαρού σφάλματος στο οποίο έχουν υποπέσει πολλοί μεταμοντέρνοι πολιτισμικοί κριτικοί: πρόκειται για την υπόθεση ότι η παραδοχή αυτή απονομιμοποιεί κάθε συζήτηση για την προθετικότητα. Στο είδος της ιστορίας που μελετώ, τα περί προθετικότητας ερωτήματα που ενδιαφέρουν δεν αναφέρονται στη σχέση της πρόθεσης με το νόημα. Αναφέρονται στις προθέσεις με τις οποίες αρθρώθηκαν συγκεκριμένα επιχειρήματα, στις προθέσεις που ενσωματώνονται στα κείμενα. Μια συνηθισμένη ένσταση είναι ότι οι προθέσεις αυτές είναι αδύνατον να προσδιοριστούν, καθότι οι προθέσεις είναι νοητικές οντότητες. Οι προθέσεις,



μας λένε, βρίσκονται στο μυαλό των ανθρώπων, πώς λοιπόν μπορεί κανείς να ελπίζει να εισχωρήσει στο μυαλό συγγραφέων που είναι προ πολλού νεκροί; Αυτό όμως είναι ένα ολέθριο σφάλμα. Οι προθέσεις αυτές δεν βρίσκονται στο μυαλό κανενός. Βρίσκονται εξ ολοκλήρου στη δημόσια σφαίρα. Μπορούμε δε να αποκωδικοποιήσουμε τις προθέσεις με τις οποίες έχει γραφεί ένα οποιοδήποτε κείμενο –τις προθέσεις που ενσωματώνει– αντιπαραβάλλοντάς το με άλλα κείμενα και βλέποντας τι επιτελεί το κάθε κείμενο, εκτιμώντας δηλαδή τι είδους παρέμβαση συνιστά.

Η τρίτη κριτική που αντιμετωπίζουμε είναι, νομίζω, ανάξια λόγου αλλά οι φοιτητές μου τη συναντούν συχνά σε τμήματα ιστορίας. Υποστηρίζεται ότι η διανοητική ιστορία έχει να κάνει μόνο με κείμενα και ότι συνεπώς δεν είναι πραγματική ιστορία. Η πραγματική ιστορία, μας λένε, αφορά τους ανθρώπους, τους θεσμούς, και τη μεταξύ τους διάδραση. Πρόκειται για μια κριτική που αντιμετωπίζουμε συχνότατα, θεωρώ όμως ότι στερείται κάθε θεωρητικού ενδιαφέροντος. Το μόνο που κάνει είναι να επαναφέρει μια παραδοσιακή ιδέα για το τι μετράει ως ιστορία, την οποία και χρησιμοποιεί για να αποκλείσει την διανοητική ιστορία. Η θέση αυτή κατά κανέναν τρόπο δεν συνιστά επιχείρημα: πρόκειται απλώς για την έκφραση μιας προκατάληψης.

– Έχετε υπογραμμίσει την αξία που έχει για την μελέτη της ιστορίας της πολιτικής σκέψης η ανίχνευση της γενεαλογίας συγκεκριμένων εννοιών. Μάλιστα, ένα από τα τελευταία σας έργα ασχολείται με τη γενεαλογία του νεωτερικού κράτους, καθώς και με ζητήματα κυριαρχίας και πολιτικής αντιπροσώπευσης. Προτού στραφούμε προς τα θέματα αυτά, θα θέλαμε να θέσουμε ένα γενικότερο ερώτημα: γιατί γενεαλογίες; Τι κερδίζουμε από μια «γενεαλογική προσέγγιση» της ιστορίας;

**Κουέντιν Σκίνερ:** Η έννοια της γενεαλογίας που χρησιμοποίησα σε ορισμένα πρόσφατα έργα μου είναι αρκετά γενική και απλή. Δεν θα ήθελα να δοθεί η εντύπωση ότι συνδέεται στενά με την έννοια της γενεαλογίας που ανέπτυξε ο Nietzsche ή οπαδοί της νιτσεικής γενεαλογίας, όπως ο Foucault. Αδιαφορώ πλέον για το ερώτημα –ερώτημα που έχει απασχολήσει πολύ τους σχολιαστές του έργου μου– εάν η προσέγγισή μου είναι φουκωϊκή ή συνιστά παρανόηση του Foucault, εάν είναι περισσότερο νιτσεική ή συνιστά παρανόηση του Nietzsche.

Το μόνο που έχω να πω για τη γενεαλογία είναι ότι, όταν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με απόπειρες ορισμού εξόχως γενικών και εξόχως κανονιστικών εννοιών, όπως π.χ. η ελευθερία ή το κράτος, είναι χρήσιμο να έχουμε κατά νου κάτι που ο Nietzsche πάντοτε τόνιζε: ότι οι έννοιες που έχουν ιστορία και που για μεγάλα χρονικά διαστήματα εμπλέκο-

νταν σε ιδεολογικές διαμάχες διαφεύγουν κατ' ανάγκην οποιασδήποτε απόπειρας ορισμού. Στον βαθμό που υπήρξαν ιστορικά διαμφισβητούμενες, οι έννοιες αυτές δεν επιδέχονται ουδέτερους ορισμούς, διότι και οι ίδιοι οι ορισμοί θα είναι πάντοτε αντικείμενα αμφισβήτησης. Πρόκειται για μια εξαιρετικά διεισδυτική θέση που είναι ασφαλώς νιτσεική στην προέλευσή της. Εάν, όπως εγώ, την υιοθετήσουμε, θα πρέπει να εγκαταλείψουμε κάθε απόπειρα ένταξης των κεντρικών μας εννοιών σε μεγάλες αφηγήσεις, και να παραδεχτούμε ότι η φιλοδοξία μας πρέπει να περιοριστεί στη συγγραφή γενεαλογιών που αναδεικνύουν τις ιδεολογικές χρήσεις των εννοιών μας.

– Σταθερή σας θέση είναι ότι οι έννοιες δεν πρέπει να ορίζονται αλλά να προσεγγίζονται ιστορικά. Στρεφόμενοι στο ζήτημα του νεωτερικού κράτους, σε ποια βάση θα μπορούσαμε να αναθεωρήσουμε την ιστορία του κατ' αντιδιαστολήν προς τις δεσπόζουσες ή και τις περιθωριακές χρήσεις της έννοιας του «κράτους» στον σημερινό πολιτικό λόγο;

**Κουέντιν Σκίνερ:** Η ερώτηση αυτή συμπληρώνει ωραιότατα και αβίαστα την προηγούμενη. Πολύ σωστά επισημαίνετε ότι η δεσπόζουσα χρήση του όρου «κράτος» περιθωριοποιεί τις παραδοσιακές κανονιστικές εννοήσεις του όρου. Προκαλεί εντύπωση ότι στον τρέχοντα πολιτικό λόγο –στην αγγλόφωνη τουλάχιστον δημοσιογραφία– γίνεται και πάλι πολύς λόγος για το κράτος. Ο όρος χρησιμοποιείται, ωστόσο, μόνο προκειμένου για τους κυβερνητικούς θεσμούς και μηχανισμούς. Το κράτος έχει γίνει συνώνυμο απλώς της κυβέρνησης, κι αυτό συνιστά κατά τη γνώμη μου μεγάλη απώλεια.

Με ρωτάτε πώς μπορούμε να εξιστορήσουμε εκ νέου την απώλεια αυτή. Θα ήθελα να επισημάνω τρία σημεία. Πρώτον, η έννοια του κράτους διαμορφώθηκε αρχικά για να γίνει η διάκριση μεταξύ της κεφαλής του κράτους και του σώματος του λαού. Ο Kantorowicz αφιέρωσε το κλασικό του έργο *The King's Two Bodies* [*Τα δυο σώματα του Βασιλιά*] στην ιδέα ότι κάθε μονάρχης έχει, ως κεφαλή του κράτους, εκτός από το φυσικό σώμα και ένα πλασματικό σώμα.<sup>7</sup> Το λεξιλόγιο του κράτους στον δυτικοευρωπαϊκό λόγο προέκυψε για να δηλωθεί αυτή η σχέση κεφαλής-σώματος. Δεύτερον, η αντίληψη αυτή αμφισβητήθηκε από τον ριζοσπαστικό ισχυρισμό ότι το σώμα του λαού δεν χρειάζεται καμία κεφαλή. Το σώμα του λαού θεωρείται ως ο φορέας της ίδιας της λαϊκής εξουσίας. Θα έλεγα ότι ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της παράδοσης αυτής είναι ο Rousseau στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Τρίτον, η αντίληψη αυτή του κράτους αμφισβητήθηκε εν τω μεταξύ από εκείνη τη δυτικοευρωπαϊκή θεώρηση του κράτους που, κατά τη γνώμη μου, παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Η άποψη αυτή διαμορφώθηκε στο δημόσιο δίκαιο τον δέκατο έβδομο αιώνα, με κύριους εκπροσώπους της τον



Hobbes και τον Pufendorf, και αναπτύχθηκε στην παράδοση του δημοσίου δικαίου που εκτείνεται από τον Pufendorf έως τον Vattel και απολήγει στον Hegel. Η παράδοση αυτή διακρίνει το κράτος τόσο από τον λαό, τους κυβερνώμενους, όσο και από τους κυρίαρχους, την κυβέρνηση. Τονίζει ότι το κράτος είναι το όνομα ενός διακριτού, ενός πλασματικού προσώπου –αν και στην περίπτωση του Hegel πρόκειται για πραγματικό πρόσωπο– το οποίο εκπροσωπείται από την κυβέρνηση. Το πλεονέκτημα αυτού του τρόπου σκέψης για το κράτος – τον οποίο ακριβώς επιχειρώ να αναβιώσω στα πρόσφατά μου κείμενα – είναι ότι δίνει τη δυνατότητα να τεθεί το ζήτημα της νομιμοποίησης των κυβερνητικών πράξεων. Σ' αυτό το πλαίσιο, οι ενέργειες της κυβέρνησης νομιμοποιούνται στον βαθμό και μόνο που προάγουν το κρατικό συμφέρον, δηλαδή το συμφέρον του λαού εν τω συνόλω.

– Στους κόλπους της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας διεξάγεται μια παρατεινόμενη συζήτηση για τους σκοπούς του κράτους και της κυριαρχίας. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι, με την ανάπτυξη των διεθνών οργανισμών και των άλλων πολυεθνικών οντοτήτων, το νεωτερικό κράτος έχει απωλέσει την ικανότητα να παίρνει κυρίαρχες αποφάσεις· άλλοι στρέφονται σε περισσότερο «κοσμοπολιτικές» ή «ριζοσπαστικές» εκδοχές δημοκρατίας που θεωρούν ότι το έθνος-κράτος δεν συνιστά πλέον το κεντρικό πεδίο της πολιτικής. Θα συμφωνούσατε με τη θέση ότι το κυρίαρχο κράτος βρίσκεται σε παρακμή; Υπό το φως των διαμαχών αυτών, πώς θα μπορούσαμε να σκεφτούμε την έννοια της κυριαρχίας;

**Κουέντιν Σκίνερ:** Εάν ρωτάτε: «βρίσκεται το νεότερο κυρίαρχο κράτος σε παρακμή;», η προφανής απάντηση θα ήταν ότι έτσι φαίνεται να έχουν τα πράγματα. Όπως επισημαίνετε, υπάρχουν διεθνείς οργανισμοί που θεωρούνται σήμερα υπέρτεροι των εθνών-κρατών. Στην Ευρώπη εξοικειωθήκαμε με την ιδέα αυτή στην περίπτωση του Διεθνούς Δικαστηρίου των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του Στρασβούργου και του Διεθνούς Δικαστηρίου της Χάγης. Η δικαιοδοσία των δυο αυτών σωμάτων υπερβαίνει τη δικαιοδοσία των επιμέρους εθνών-κρατών, τα οποία οφείλουν να συμμορφώνονται με τις αποφάσεις τους. Ταυτόχρονα, όπως επίσης αναφέρετε, και άλλου τύπου διεθνείς οργανισμοί διεκδικούν προτεραιότητα έναντι των εθνών-κρατών. Πράγματι, οι πολυεθνικές εταιρείες έχουν αποδείξει ότι είναι σε θέση να αψηφούν τα έθνη-κράτη, ιδιαίτερα στον αναπτυσσόμενο κόσμο. Εκεί τις βλέπουμε να υπαγορεύουν τους όρους τους, καθώς έχουν τη δύναμη να απειλούν τα κατά τόπους κράτη ότι θα αποσύρουν τις επενδύσεις τους προκαλώντας την κατάρρευση της απασχόλησης, εάν δεν ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις τους, ακόμη κι όταν αυτές δεν αποτελούν προτεραιότητες των

κρατών αυτών. Συνεπώς, ναι, όντως φαίνεται ότι το κράτος βρίσκεται σε παρακμή.

Θα ήθελα, όμως, να διατυπώσω τουλάχιστον δυο ενστάσεις κατά της απόψεως αυτής. Όσοι, ιδίως πρόσφατα, κάνουν λόγο για τον θάνατο του κράτους μεγαλοποιούν πολύ τα πράγματα. Λέω «πρόσφατα», διότι το 2007, όταν οι Ηνωμένες Πολιτείες υπέστησαν την πιστωτική κρίση, όταν δηλαδή οι τράπεζες σταμάτησαν να δανείζουν η μια την άλλη, και έναν χρόνο αργότερα ο αμερικανικός καπιταλισμός βρέθηκε στο χείλος της κατάρρευσης, ποιος παρενέβη ως ο από μηχανής δανειστής – και μάλιστα παρά το γεγονός ότι η χώρα βρισκόταν υπό τη ρεπουμπλικανική διακυβέρνηση του Τζωρτζ Μπους; Παρενέβη το κράτος. Το ίδιο συνέβη και στις χώρες της Ευρώπης. Το ίδιο και στο Ηνωμένο Βασίλειο, το οποίο μάλιστα ήταν το πρώτο από τα υπερχρεωμένα δυτικά κράτη που μετ' επιμονής υποστήριξε ότι ο μόνος τρόπος να αντιμετωπιστεί η κατάρρευση του τραπεζικού συστήματος ήταν η εθνικοποίηση των τραπεζών από το κράτος. Βέβαια, ούτε οι Αμερικανοί έκαναν λόγο για το κράτος ούτε οι Βρετανοί ομολόγησαν ότι εθνικοποιούσαν τις τράπεζες· στην πράξη όμως αυτό ακριβώς έγινε. Από τη μια στιγμή στην άλλη όλες αυτές οι θεωρίες ότι τα πάντα έχουν παγκοσμιοποιηθεί και διεθνοποιηθεί και ότι τα έθνη-κράτη έχουν κλείσει τον κύκλο τους αποδείχθηκαν φληναφήματα. Τα κράτη εξακολουθούν να τυπώνουν χρήμα, να επιβάλλουν την ισχύ των συμβολαίων, να διεξάγουν πολέμους, να φυλακίζουν τους πολίτες τους, να επιβάλλουν φόρους. Κανένας άλλος θεσμός στον κόσμο εκτός από τα κράτη δεν είναι σε θέση να τα κάνει όλα αυτά. Εάν συναντούσατε έναν άπατρι χωρίς ιθαγένεια και διαβατήριο και τον πληροφορούσατε για το τέλος του κράτους, θα εισπράττατε ασφαλώς μια εξαιρετικά διαφωτιστική απάντηση.

Θα ήθελα επίσης να προσθέσω ότι είναι μεγάλο σφάλμα να υποθέτει κανείς ότι το τέλος της κρατικής κυριαρχίας [sovereignty], με την παραδοσιακή έννοια ότι τα κράτη είναι ελεύθερα εντός των συνόρων τους να κάνουν ό,τι θέλουν, ταυτίζεται με την αποδόμηση του κράτους. Όταν ο Foucault υποστήριζε, στην περίφημη συνέντευξή του το 1980, ότι η πολιτική θεωρία οφείλει «να κόψει το κεφάλι του βασιλιά», ότι πρέπει δηλαδή να παύσει να ασχολείται με την κυριαρχία, θεωρούσε ότι αποδομούσε την ιδέα του κράτους.<sup>8</sup> Εάν όμως σκεφθείτε την έννοια του κράτους που επιχειρήσα να αρθρώσω, ότι δηλαδή το κράτος είναι το όνομα ενός πλασματικού ατόμου που εκπροσωπείται από την κυβέρνηση στο όνομα του κοινού καλού του λαού, τότε προφανώς οι ενέργειες των κρατών δεν είναι παρά οι νόμιμες ενέργειες των κυβερνήσεων. Το εύρος των ενεργειών που μπορούν να αναλάβουν οι κυβερνήσεις για την εξυπηρέτηση των σκοπών αυτών έχει ασφαλώς περιοριστεί· στον βαθμό όμως που επιτελούνται,



είναι ενέργειες κρατικές. Δεν έχει λοιπόν νόημα να μιλάμε για τον θάνατο του κράτους.

– Για να έρθουμε σε ζητήματα της τρέχουσας πολιτικής συγκυρίας, παρατηρούμε κοινωνικές αναταραχές και κοινωνικοπολιτικά κινήματα σε πολλά μέρη του δυτικού κόσμου (Βρετανία, Ισπανία, Ελλάδα, Μεξικό, κ.ο.κ.) τα οποία, παρά τις ιδιαιτερότητές τους, συμμερίζονται κατά τα φαινόμενα ένα κοινό στοιχείο: τη γενική αίσθηση ότι οι κυβερνώντες και οι πολιτικοί δεν αντιπροσωπεύουν τους πολίτες. Έχετε ασχοληθεί ιδιαίτερα με το πρόβλημα της πολιτικής αντιπροσώπευσης στις μελέτες σας για την ελευθερία, τον Hobbes και το νεωτερικό κράτος. Πώς σχολιάζετε τους τρόπους με τους οποίους τίθεται σήμερα το πρόβλημα της πολιτικής αντιπροσώπευσης; Τι θα μπορούσαμε να αποκομίσουμε εν προκειμένω από τη μελέτη της πολιτικής σκέψης της νεωτερικότητας και της πρώιμης νεωτερικότητας;

**Κουέντιν Σκίներ:** Συμφωνώ απολύτως ότι αυτή τη στιγμή ο κόσμος νιώθει ότι δεν αντιπροσωπεύεται επαρκώς. Αυτό συμβαίνει οπωσδήποτε στη δική μου χώρα, αλλά νομίζω ότι πρόκειται και για μια γενικευμένη αίσθηση. Όπως και εσείς επισημαίνετε, χαρακτηριστικό παράδειγμα τη στιγμή αυτή είναι η περίπτωση της Ελλάδας, όπου παρατηρούμε μεγάλης κλίμακας διαδηλώσεις στους δρόμους, από ανθρώπους που αισθάνονται ότι η πολιτική τάξη έχει χάσει τη νομιμοποίησή της. Στην περίπτωση του Ηνωμένου Βασιλείου θα συνέδεα αυτήν την αίσθηση απώλειας νομιμοποίησης με το γεγονός ότι τα νεωτερικά αντιπροσωπευτικά συστήματα της Ευρώπης έχουν αντλήσει στοιχεία από δυο διανοητικές παραδόσεις για την αντιπροσώπευση, εις βάρος όμως άλλων στοιχείων που θα έπρεπε μάλλον να επαναφέρουμε στο προσκήνιο. Ιδού άλλη μια περίπτωση, όπου η ιστορία και η πολιτική θεωρία είναι απλούστατα ένα και το αυτό.

Μια από τις παραδόσεις που λανθάνει στις τρέχουσες πολιτικές συζητήσεις θεωρεί την αντιπροσώπευση ως το αποκτούμενο, μέσω εξουσιοδότησης, δικαίωμα να μιλά και να ενεργεί κανείς στο όνομα των άλλων. Εάν, λοιπόν, με ψηφίσετε, με κάνετε αντιπρόσωπό σας. Εδώ παρατηρούνται δυο δυσκολίες. Πρώτον, η απάντηση στο ερώτημα σε ποιον βαθμό η επιτελούμενη διά της ψήφου εξουσιοδότηση εξασφαλίζει μια καλή αντιπροσώπευση εξαρτάται από το ισχύον εκλογικό σύστημα. Το γεγονός αυτό συνδέεται με μια ιδέα της διανοητικής παράδοσης για την αντιπροσώπευση που έχει ατονήσει. Πρόκειται για την ιδέα της αντιπροσώπευσης ως παραστατική δύναμη, ως απεικόνιση. Αντιπροσώπευση εν προκειμένω δεν σημαίνει απλώς ότι κάποιος εκχωρούν σε κάποιον ένα δικαίωμα, αλλά ότι *ανα-παριστώνται* και οι ίδιοι. Η παραστατική αυτή μεταφορά υποβάλλει την ιδέα ότι καλό σύστημα αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης θα ήταν το σύστημα εκείνο στο οποίο θα απεικονίζονταν όλες μας οι απόψεις, αναπα-

ριστώμενες ή αντιπροσωπευόμενες εξίσου. Η επανεισαγωγή, λοιπόν, της ιδέας αυτής θα μας ωθούσε να αναθεωρήσουμε τα εκλογικά μας συστήματα και να αναρωτηθούμε πόσο πιστά απεικονίζει τον λαό το πορτραίτο που αυτά φιλοτεχνούν. Στη χώρα μου, έχουμε ένα πλειοψηφικό εκλογικό σύστημα («first past the post»), χάρη στο οποίο η κα Θάτσερ έβαλε μπροστά τη δεκαετία του 1980 μια τεράστια κοινωνική επανάσταση, μολονότι το πρόγραμμά της ψηφίστηκε από κάτι λιγότερο από το 40% του εκλογικού σώματος. Ό,τι κι αν πιστεύει κανείς για τον θατσερισμό, δεν έχουμε στην περίπτωση αυτή να κάνουμε με δημοκρατική αντιπροσώπευση. Εάν θέλουμε να λέμε ότι έχουμε δημοκρατία, πρέπει οπωσδήποτε να θεσπίσουμε ένα δικαιότερο σύστημα αντιπροσώπευσης.

Η άλλη παράδοση που επικαλούμαστε στις περί αντιπροσώπευσης συζητήσεις έχει συνδεθεί με το όνομα του Edmund Burke. Η παράδοση αυτή υποστηρίζει ότι όταν εξουσιοδοτούμε –δηλαδή όταν ψηφίζουμε– έναν αντιπρόσωπο, του εκχωρούμε το δικαίωμα να αποφασίζει τι είναι καλό για μας. Η θέση αυτή παραμερίζει –και στην πολιτική θεωρία του Burke αυτό γίνεται σκοπίμως– μian ανταγωνιστική άποψη για το τι σημαίνει ότι κάποιος αντιπροσωπεύει κάποιον άλλον. Σύμφωνα με την εναλλακτική αυτή άποψη, εντέλλουμε τους αντιπροσώπους μας, όχι να σταθμίσουν τι είναι καλύτερο για μας, αλλά να συμμορφώνονται με ό,τι εμείς οι ίδιοι θεωρούμε καλύτερο για μας. Είμαι πεπεισμένος ότι εάν η ιδέα αυτή κέρδιζε έδαφος στις πολιτικές μας διαδικασίες, ο κόσμος θα αισθανόταν ότι αντιπροσωπεύεται καλύτερα.

Είναι αλήθεια ότι το τελευταίο διάστημα η παράδοση αυτή μοιάζει να παίρνει τα πάνω της. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα από τη νέα σημασία που έχουν αποκτήσει τα εκλογικά μανιφέστα διά των οποίων τα κόμματα ζητούν την υποστήριξη του εκλογικού σώματος υποσχόμενα δημοφιλείς πολιτικές, την εφαρμογή των οποίων δεσμεύονται να τηρήσουν, εφόσον εκλεγούν. Η ενίσχυση της τάσης αυτής θα τόνωνε, πιστεύω, την εμπιστοσύνη του κόσμου στην αντιπροσώπευση.

Το πρόβλημα σήμερα είναι ότι ο κόσμος δεν διαθέτει τα μέσα που θα υποχρέωναν τις κυβερνήσεις να τηρήσουν τις δεσμεύσεις τους. Ένα τρανό παράδειγμα είχαμε πρόσφατα στη χώρα μου, με την απόφαση να μειωθεί περαιτέρω η κρατική χρηματοδότηση των πανεπιστημίων, απόφαση που έρχεται σε ευθεία αντίφαση με μια από τις κύριες προεκλογικές δεσμεύσεις ενός από τους εταίρους της κυβέρνησης συνασπισμού.

Θα ήθελα να κάνω ένα τελευταίο σχόλιο για τις παραδοσιακές ιδέες της αντιπροσώπευσης και τη σημασία τους σήμερα. Ακόμη και στην προ-δημοκρατική Βρετανία αναγνωριζόταν το δικαίωμα των πολιτών που είχαν υποστεί κάποια αδικία να προβαίνουν σε παραστάσεις –κατά τη διατύπωση της εποχής– προς την κυβέρνησή τους. Σε ένα



δημοκρατικό όμως καθεστώς, όσοι προβαίνουν σε τέτοιες παραστάσεις μετέχουν ούτε λίγο ούτε πολύ στο υπέρτατο κυρίαρχο σώμα του κράτους. Θα έπρεπε ίσως οι κυβερνήσεις μας να προσέξουν περισσότερο αυτήν την ιδιαίτερη πτυχή της δημοκρατίας και να αναλογιστούν ότι η ανοχή του λαού σε πολιτικές που του επιβάλλονται παρά τη θέλησή του έχει όρια.

– Ένα άλλο πρόσφατο μεγάλης έκτασης πολιτικό φαινόμενο είναι ό,τι στον δυτικό κόσμο έχει επικρατήσει να αποκαλείται «Αραβική Άνοιξη», οι λαϊκές κινητοποιήσεις που ξέσπασαν (και ακόμη συνεχίζονται), από την Τυνησία και την Αίγυπτο μέχρι την Υεμένη και τη Λιβύη. Μέσα από τις τηλεοράσεις και τις οθόνες των υπολογιστών μας, βλέπουμε όλο και περισσότερους ανθρώπους να διεκδικούν μια δημοκρατικότερη πολιτική τάξη καθιστώντας τους εαυτούς τους ορατούς και δημιουργώντας με τη βοήθεια νέων μέσων επικοινωνίας καινούργιους δημόσιους χώρους, ακόμη και εικονικούς. Δύο ερωτήσεις επ' αυτού: πώς κρίνετε τη δεξίωση των γεγονότων αυτών στον δυτικό κόσμο; Ειδικότερα, τι σκέφτεστε για το «λεξιλόγιο» που χρησιμοποιήθηκε για την περιγραφή τους και για τις ιστορικές αναλογίες που επιστρατεύθηκαν για την ερμηνεία τους; Θα μπορούσαν οι κινητοποιήσεις αυτές να εμπλουτίσουν τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τα ζητήματα της πολιτικής αντιπροσώπευσης;

**Κουέντιν Σκίներ:** Πολύ χαίρομαι που θέσατε το ζήτημα του λεξιλογίου που χρησιμοποιείται για την περιγραφή των γεγονότων αυτών. Διαβάζοντας τις εφημερίδες και βλέποντας τηλεόραση στην Αγγλία, μου κάνει εντύπωση η σύγχυση που επικρατεί ως προς το λεξιλόγιο που χρησιμοποιούμε αναφερόμενοι στα όσα συνέβησαν. Ορισμένα μέσα ενημέρωσης κάνουν λόγο για αντάρτες. Λέγεται, για παράδειγμα, συχνά ότι η Βεγγάζη βρίσκεται στα χέρια των ανταρτών. Η διατύπωση αυτή μου φαίνεται ατυχής, διότι όταν λες ότι πρόκειται για αντάρτες είναι σαν να δέχεσαι ότι ο Καντάφι έχει το δίκιο με το μέρος του. Όσοι αντιλαμβάνονται τη δυσκολία αυτή μιλούν περί εμφυλίου. Μας λένε, για παράδειγμα, ότι η σύγκρουση στην Υεμένη είναι εμφύλιος πόλεμος. Κατά κανόνα όμως, όταν κανείς μιλάει για έναν εμφύλιο πόλεμο, εμμέσως πως δέχεται ότι και οι δύο πλευρές έχουν ένα κάποιο δίκιο. Μου φαίνεται ότι δεν διαθέτουμε το κατάλληλο λεξιλόγιο για να περιγράψουμε το τι συμβαίνει, εκτιμώ δε ιδιαίτερα τον πρόεδρο Ομπάμα που είχε το θάρρος να χαρακτηρίσει τις εξεγέρσεις ως δημοκρατικά κινήματα που αξίζουν την υποστήριξή μας.<sup>9</sup> Νομίζω, όμως, ότι η λεγόμενη «διεθνής κοινότητα» αντιμετωπίζει ένα μείζον πρόβλημα όσον αφορά το είδος της υποστήριξης που θα πρέπει να προσφερθεί στην «Αραβική Άνοιξη».

Έχω την αίσθηση ότι κάτι το καταστροφικό συνέβη στην αγγλόφωνη πολιτική θεωρία κατά τη δεκαετία του

1990, για το οποίο ευθύνονται εν μέρει η νεοσυντηρητικοί της Αμερικής και η επιρροή τους. Οι νεοσυντηρητικοί άρχισαν να καλλιεργούν την άποψη ότι η Δύση θα έπρεπε, στο μέτρο του δυνατού, να επιβάλει τη δημοκρατία στον υπόλοιπο κόσμο. Η λογική αυτή ενθάρρυνε και σε κάποιο μέτρο νομιμοποίησε την εισβολή του Μπους στο Ιράκ το 2003. Εν τω μεταξύ, ακόμη πιο ανησυχητική ήταν η εμφάνιση μιας πιο φιλελεύθερης ερμηνείας αυτής της πλανητικής καμπάνιας εκδημοκρατισμού, που αποκρυσταλλώθηκε σ' αυτό που η θεωρία των διεθνών σχέσεων αποκάλεσε τη δεκαετία του 1990 «φιλελεύθερο παρεμβατισμό». Στην περίπτωση αυτή, η ριζοσπαστική ιδέα των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων χρησιμοποιήθηκε για να αμφισβητηθεί η κυριαρχία καθεστώτων που λογίζονται τυραννικά. Πρόκειται, βέβαια, για μια πολύ επικίνδυνη πρακτική, διότι ποιος καθορίζει ποιες κυβερνήσεις είναι τυραννικές; Ίσως μερικές φορές η απάντηση να είναι πραγματικά προφανής. Ακόμη όμως κι αν νομίζεις ότι μπορείς να κατονομάσεις τις αδιαμφισβήτητες περιπτώσεις, θα εξακολουθήσουν να υφίστανται δυο μέτρα και δυο σταθμά. Φανταστείτε ότι κατονομάζονται οι ΗΠΑ ή η Κίνα ως τυραννικές κυβερνήσεις. Δεν νομίζω να υπάρχει κανείς που θα εισέβαλε σε οποιαδήποτε από τις δύο αυτές χώρες.

Τον χρόνο που πέρασε είδαμε πώς εφαρμόζονται τα δύο μέτρα και τα δύο σταθμά στην πράξη. Αντιμέτωπες με το ενδεχόμενο να υποστούν οι κάτοικοι της Βεγγάζης μια πραγματική σφαγή, οι δυνάμεις του ΝΑΤΟ αποφάσισαν να επέμβουν στρατιωτικά, ενέργεια που εμπίπτει, υποθέτω, στο δόγμα του φιλελεύθερου παρεμβατισμού. Δεν πήραν όμως την ίδια απόφαση στην περίπτωση του Μπαχρέιν. Μπορούμε να φανταστούμε ότι μια ανάλογη κίνηση θα εξόργιζε τους Σαουδάραβες, και κανένας βέβαια δεν θα ήθελε να δει τις στρόφιγγες του πετρελαίου να κλείνουν. Φαίνεται, επίσης, ότι δεν θα γίνει καμιά επέμβαση στην Συρία παρά το ότι η απειλή γενοκτονίας στη χώρα αυτή μοιάζει να είναι τουλάχιστον όσο σοβαρή ήταν και στη Λιβύη. Η εφαρμογή διαφορετικών μέτρων και σταθμών είναι τόσο προφανής που υποπτεύομαι ότι θα οδηγήσει την ιδέα του φιλελεύθερου παρεμβατισμού σε πλήρη ανυποληψία, κάτι που ίσως να μην είναι και κακό πράγμα. Ρωτήσατε, επίσης, εάν οι εξεγέρσεις αυτές εμπλουτίζουν τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την αντιπροσώπευση. Είναι προφανές, κατ' αρχάς, ότι ένα πιεστικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει τουλάχιστον η Λιβύη είναι η απουσία αντιπροσωπευτικών θεσμών. Το καθεστώς της Λιβύης υπήρξε, απ' όσο ξέρω, απολύτως προσωποπαγές· εν πάση περιπτώσει, δεν διέθετε κανένα από εκείνα τα corps intermédiaires [ενδιάμεσα σώματα] που θα αναγνώριζε ο Montesquieu. Ήταν ένα απολυταρχικό καθεστώς χωρίς αντιπροσωπευτικούς θεσμούς. Οι θεσμοί αυτοί θα πρέπει να δημιουργηθούν εκ του μηδενός· πρόκειται για ένα τιτάνιο έργο συνταγματικής αναμόρφωσης της χώρας. Εν τω



μεταξύ, όμως, επιβεβαιώθηκε η παλιά και συναρπαστική αρχή: εάν είσαι δημοκράτης πιστεύεις ότι η κυριαρχία είναι κτήμα του λαού. Η «Αραβική Άνοιξη» είναι επίτευγμα των πολιτών που με απίστευτη γενναιότητα επιχειρούν να ανακτήσουν την κυρίαρχη εξουσία που τους ανήκει.

– *Θα θέλαμε να κλείσουμε τη συνέντευξη αναφερόμενοι στην σημαντικότερη ίσως συμβολή σας στην πολιτική θεωρία, την επανεπεξεργασία της έννοιας της ελευθερίας. Έχετε ασκήσει κριτική στον φιλελευθερισμό για τον συστατικό τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται την έννοια της ελευθερίας, συστατικό σε σύγκριση με τη νεο-ρωμαϊκή ή ρεπουμπλικανική παράδοση. Επισημαίνετε ότι για την φιλελεύθερη παράδοση οι πολίτες είναι ελεύθεροι στον βαθμό που δεν υφίστανται άδικους ή αναίτιους περιορισμούς κατά την επιδίωξη των στόχων τους. Αντιθέτως, η ρεπουμπλικανική παράδοση θεωρεί έναν άνδρα ή μια γυναίκα ελεύθερους όταν ζουν χωρίς εξαρτήσεις, όταν δεν υπόκεινται σε μιαν αυθαίρετη ή ανεξέλεγκτη εξουσία. Θα λέγατε ότι τα ζητήματα κυριαρχίας και πολιτικής αντιπροσώπευσης που συζητήσαμε προηγουμένως συνδέονται κατά κάποιον τρόπο με αυτήν τη συστατική αντίληψη της ελευθερίας; Πώς θα μας βοηθούσε η ρεπουμπλικανική θεωρία της ελευθερίας να αντιμετωπίσουμε τα ζητήματα αυτά;*

**Κουέντιν Σκίνερ:** Νομίζω ότι η ρεπουμπλικανική θεωρία, έτσι όπως την σκιαγραφήσατε, μπορεί πράγματι να αποδειχθεί χρήσιμη, και τούτο χάρη σε μια προέκτασή της για την οποία θα ήθελα να πω δυο λόγια παραπάνω. Όταν οι ρεπουμπλικάνοι θεωρητικοί αντιδιαστέλλουν την ελευθερία, όχι ως προς τις έξωθεν παρεμβάσεις, αλλά ως προς την εξάρτηση από την βούληση των άλλων θέλουν, μεταξύ άλλων, να τονίσουν ότι η κατάσταση εξάρτησης υποθάλπει αναπόφευκτα την αυτολογοκρισία. Εάν βρίσκεσαι πλήρως στο έλεος κάποιου άλλου, εάν ζεις σε ένα καθεστώς αυθαίρετης εξουσίας έτσι ώστε να εξαρτάσαι πλήρως από τους κατόχους της εξουσίας, πολλά είναι τα πράγματα που δεν θα τολμήσεις να πράξεις ή να πεις. Σημειώστε ότι αυτό δεν συμβαίνει επειδή ξέρεις τι θα πάθεις εάν τα πράξεις ή τα πεις, αλλά επειδή ακριβώς δεν ξέρεις τι θα σου συμβεί. Μπορεί και να μην πάθεις τίποτα. Από την άλλη όμως πλευρά, όταν η εξουσία ασκείται αυθαίρετα, κάθε φορά που πράττεις ή μιλάς κατά συνείδηση διακινδυνεύεις τα πάντα. Γίνεται λοιπόν σχεδόν αδύνατον να μιλήσεις ελεύθερα και να πράξεις κατά συνείδηση. Ο ιδιότυπος αυτός φόβος που καλλιεργεί η εξάρτηση είναι ένας χαρακτηριστικός τρόπος με τον οποίο δεσποτικά και τυραννικά καθεστώτα καθυποτάσσουν τους υπηκόους τους. Να τι θα μπορούσε να πει ένας ρεπουμπλικάνος για τα κοινωνικά και πολιτικά καθεστώτα που μας απασχόλησαν.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, η ρεπουμπλικανική θεωρία θα μπορούσε να συνεισφέρει με την ιδιαίτερή της οπτική

σε τρία επίπεδα. Το πρώτο είναι το κοινωνικό επίπεδο. Εδώ η θεωρία αυτή μας υπενθυμίζει ότι είμαστε πολύ λιγότερο ελεύθεροι απ' ό,τι μας κάνει να υποθέτουμε η φιλελεύθερη εννόηση της ελευθερίας ως απουσία παρεμβάσεων. Αναλογιστείτε, για παράδειγμα, υπό το πρίσμα της ρεπουμπλικανικής οπτικής, τα επίπεδα ανελευθερίας που συνεπάγεται ένα φαινόμενο που έχει προσφάτως πάρει διαστάσεις στις καπιταλιστικές χώρες της Δύσης: αναφέρομαι σ' αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί «αποσυνδικαλιστικοποίηση» της οικονομίας και της εργασίας. Εάν αντιμετωπίζεις τα αφεντικά σου χωρίς τη δύναμη των συλλογικών διαπραγματεύσεων, θα βρεθείς σε κατάσταση μεγαλύτερης εξάρτησης και κατ' επέκταση ανελευθερίας απ' ό,τι προηγουμένως.

Η άλλη περίπτωση στο κοινωνικό επίπεδο για την οποία θα μπορούσε η ρεπουμπλικανική θεωρία να μας πει κάτι το διαφωτιστικό είναι η ενδοοικογενειακή βία, η οποία, κρίνοντας από ό,τι μόλις και αρχίσαμε να πληροφορούμαστε για τις δυτικές τουλάχιστον χώρες, έχει φτάσει σε συγκλονιστικά επίπεδα. Έχουμε εν προκειμένω να κάνουμε με εξαιρετικά ευάλωτους ανθρώπους που από φόβο δεν τολμούν να δημοσιοποιήσουν τις συνθήκες διαβίωσής τους. Και στην περίπτωση των θυμάτων της ενδοοικογενειακής βίας, η ανελευθερία είναι προϊόν της εξάρτησης. Επείγει, λοιπόν, να βρεθούν τα μέσα που θα τα απελευθερώσουν.

Ένα τρίτο παράδειγμα που συζητείται πολύ σήμερα, ιδιαίτερα στην Ιρλανδία, αφορά τη σχέση της Καθολικής Εκκλησίας με τις κοινότητες των πιστών της. Έγινε γνωστό ότι στην Ιρλανδία μόλις πριν από μια γενιά, στο διάστημα δηλαδή της ζώσας εμπειρίας, ο κόσμος ανέχθηκε τρομακτικά επίπεδα παιδικής κακοποίησης από ιερωμένους, διότι απλούστατα κανείς δεν τολμούσε να ανοίξει το στόμα του και να πλήξει δημοσίως το κύρος της Εκκλησίας. Κανείς δεν θα πίστευε τους καταγγέλλοντες, οι πάντες θα πίστευαν την Εκκλησία, με αποτέλεσμα να επιβληθεί μια συνομωσία σιωπής. Έτσι έχασαν οι άνθρωποι την ελευθερία τους. Όχι από κάποια περιοριστική πράξη, αλλά από ένα καθεστώς ευλαβούς υπακοής και φόβου. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η ρεπουμπλικανική προσέγγιση έχει αρκετά να προσφέρει στο κοινωνικό επίπεδο.

Στο πολιτικό επίπεδο, το δεύτερο επίπεδο για το οποίο θα ήθελα να πω δυο λόγια, είναι σαφές ότι η ρεπουμπλικανική θεώρηση της ελευθερίας έχει κάτι να μας πει προκειμένου για την οικοδόμηση θεσμών. Εάν είσαι ανελεύθερος στον βαθμό που εξαρτάσαι από τη θέληση κάποιου άλλου, προϋπόθεση για να είσαι ως πολίτης ελεύθερος είναι να εξασφαλίσεις κατά κάποιον τρόπο ότι ο νόμος αντανakλά τη θέλησή σου. Εάν δεν αντανakλά τη δική σου θέληση, θα αντανakλά τη θέληση κάποιου άλλου, ενός πολιτικού κατεστημένου ή μιας άρχουσας τάξης. Εάν όμως αντανakλά μόνο τη δική τους θέληση, εσύ παραμένεις εξαρτημένος απ' αυτούς, γεγονός που σου στερεί την ελευθερία. Συνεπώς, η ρεπουμπλικανική θεώρηση τονίζει



πολύ περισσότερο την σύνδεση μεταξύ ελευθερίας και ισότητας και υπογραμμίζει την ανάγκη να σχεδιαστούν θεσμοί που θα μας δίνουν τη δυνατότητα να εισακουόμαστε εξίσου κατά τη νομοθετική διαδικασία.

Εν κατακλείδι, θα ήθελα να πω μια κουβέντα για τη ρεπουμπλικανική ελευθερία στο διεθνές επίπεδο. Η βασική ηθική επιταγή της ρεπουμπλικανικής θεωρίας είναι ότι οφείλουμε, στο όνομα της ελευθερίας, να ελαχιστοποιούμε και στο μέτρο του δυνατού να καταργούμε τις σχέσεις καθυπόταξης και εξάρτησης. Αν όμως το καλοσκεφτείτε, οι διεθνείς σχέσεις σήμερα, και ειδικότερα οι σχέσεις ανάμεσα στον ανεπτυγμένο και τον αναπτυσσόμενο κόσμο, είναι σε μεγάλο βαθμό σχέσεις κυριαρχίας και εξάρτησης. Η ηθική επιταγή της θεωρίας της ελευθερίας που με ενδιαφέρει υπαγορεύει στη διεθνή κοινότητα το καθήκον να ελαχιστοποιήσει αυτού του είδους τις σχέσεις και να επιδιώξει έναν κόσμο με μεγαλύτερη ισότητα.

Σ.τ.μ.

- 1 Η συνέντευξη έλαβε χώρα σε δυο συνεδρίες, στην οικία του καθηγητή Σκίνερ στο Λονδίνο, την 24η Ιουνίου και την 1η Ιουλίου 2011. Θα θέλαμε να τον ευχαριστήσουμε ιδιαίτερα για τη φιλοξενία του. Μια ισπανική εκδοχή της συζήτησης αναμένεται να κυκλοφορήσει σύντομα. Η επιμέλεια της ελληνικής μετάφρασης-έκδοσης έγινε από τον Γιώργο Γιαννακόπουλο. Οι σημειώσεις ανήκουν στον επιμελητή της ελληνικής έκδοσης, με ευχαριστίες προς τους/τις: Φαίη Ζήκα, Βάσω Κιντή, Γρηγόρη Ανανιάδη, Βίκυ Ιακώβου, Γιώργο Βαρουξάκη, Άννα-Μαρία Κάντα.
- 2 Ο όρος *intellectual historian* συχνά αποδίδεται στα ελληνικά ως «ιστορικός των ιδεών» [*historian of ideas*]. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μας επιτρέπει να διακρίνουμε τη διαφορά της διανοητικής ιστορίας από τη συμβατική ιστορία των ιδεών που σε ένα επίπεδο ανάγεται στη διαφορά ανάμεσα στη μελέτη της ιστορίας παρελθόντων συστημάτων σκέψης και στη μελέτη της ιστορίας μεμονωμένων ιδεών ή εννοιών, δηλαδή τη διαφορά της μελέτης παρελθόντων συστημάτων σκέψης που δεν αντιμετωπίζει τις έννοιες/ιδέες ως αναλλοίωτες οντότητες στη μακρά ιστορική διάρκεια.

Δημοσιεύσεις του Quentin Skinner στα ελληνικά  
Επιμέλεια: Γιώργος Γιαννακόπουλος

α. Αρθροβιβλιογραφία:

- Q. S., «Οι σημασίες της πολιτικής ελευθερίας», επιμ. Βάσω Κιντή, μτφρ. Σοφία Αυγερινού, *Ισοπολιτεία IV*, Αθήνα 2002.
- Q. S., *Η ελευθερία προτιμότερη από τον φιλελευθερισμό*, μτφρ. Αριστέα Παρίση, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2002.
- Q. S., *Μακιαβέλι*, επιμ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα 2002.
- Q. S., *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης. Η Αναγέννηση: η εποχή της μεταρρύθμισης*, επιμ. Σπύρος Μαρκέτος, μτφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2005.
- Q. S. (επιμ.), *Μετά τον εμπειρισμό. Φιλοσοφία και σύγχρονες θεωρητικές αναζητήσεις στις επιστήμες του ανθρώπου: Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Michel Foucault, Thomas Kuhn, John Rawls, Jürgen Habermas, Louis Althusser, Claude*

- 3 Ο Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962), καθηγητής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο John Hopkins των ΗΠΑ, θεωρείται ο κατεξοχήν θεμελιωτής της μελέτης της ιστορίας των ιδεών στον αμερικανικό ακαδημαϊκό χώρο. Για την έννοια των «unit ideas», βλ. το πιο γνωστό του ίσως έργο, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* [1938], Torchbook, Ν. Υόρκη 1960, σ. 15-17.
- 4 Το δοκίμιο «Meaning and Understanding in the History of Ideas», ένα από τα σημαντικότερα μανιφέστα της Σχολής του Κέμπριτζ, πρωτοδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *History and Theory* 8/1 (1969), σ. 3-53. Πολλές δεκαετίες αργότερα, το δοκίμιο αυτό, με αμβλυμένο κάπως τον πολεμικό του τόνο, περιλήφθηκε στο Quentin Skinner, *Vision of Politics: Regarding Method*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2002, κεφ. 4 [ελλ. έκδ.: Quentin Skinner, *Θεωρήσεις της πολιτικής: Σχετικά με τη μέθοδο*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008, σ. 116-168].
- 5 Βλ. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, Λονδίνο 1966, σ. 2-3.
- 6 Βλ. Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1997. Στα ελληνικά κυκλοφορεί το αμέσως επόμενο βιβλίο του, *Θεωρία της ελευθερίας*, μτφρ. Α. Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα 2007. Βλ. επίσης, Φίλιπ Πέτιτ, «Ρεπουμπλικανικοί στοχασμοί», *Athens Review of Books* 30 (Ιούν. 2012). Ως προς τη σχέση του Πέτιτ με τον Θαπατέρο, βλ. José Luis Martí / Philip Pettit, *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*, Princeton University Press, Πρίνστον 2010, και Φίλιπ Πέτιτ, «Τα κοινωνικά κινήματα πρέπει να επιτηρούν τις κυβερνήσεις», συνέντευξη στον Γιάννη Τριανταφύλλου, *Ελευθεροτυπία*, 25.6.2009.
- 7 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Πρίνστον 1997 [1957].
- 8 Βλ. Michel Foucault, «Truth and Power», στο Colin Gordon (επιμ.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault*, Pantheon Books, Ν. Υόρκη 1980 [ελλ. έκδ.: Μισέλ Φουκό, «Αλήθεια και εξουσία», στο του ίδιου, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1987].
- 9 Βλ. ομιλία του Μπάρακ Ομπάμα για τη Μέση Ανατολή, State Department, 19.5.2011.

*Lévi-Strauss, ιστορικοί των Annales*, μτφρ. Χρήστος Μαρσέλλος / Κωνσταντίνος Χατζής, Κάτοπτρο, Αθήνα 2006.

- Q. S., «Γλώσσα και κοινωνική αλλαγή», μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, στο Αλεξάνδρα Σφοίνη (εισ.-επιμ.), *Ιστορία των εννοιών: διαδρομές της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας*, ΕΜΝΕ-Μνήμων, Αθήνα 2006, σ. 97-124.
- Q. S., «Είναι ακόμη δυνατή η ερμηνεία των κειμένων;», επιμ. Βάσω Κιντή, μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, *Ποίηση* 30, Αθήνα 2007.
- Q. S., *Θεωρήσεις της πολιτικής: Σχετικά με τη μέθοδο*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.
- Q. S., «Μια τρίτη έννοια ελευθερίας», επιμ. Βάσω Κιντή, μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, *Νεύσις* 19, Αθήνα 2011.

β. Συνεντεύξεις:

- Συνέντευξη στην Ισιδώρα Παπαδρακάκη, *Το Βήμα*, 21.4.2002.
- «Οι ιστορικοί δεν είναι ιεροκέρηκες», συνέντευξη στη Βάσω Κιντή, *Το Βήμα*, 6.5.2007.