

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

**Φιλοσοφικές Θεωρήσεις της Πολιτικής Πρακτικής:
Πλάτων, Μακιαβέλι, Σπινόζα**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αγγελική Κυριακού

Μαραθών, 2022

Τριμελής Επιτροπή

Αριστείδης Μπαλάς, Ομότιμος Καθηγητής ΕΜΠ (επιβλέπων)

Γρηγόρης Ανανιάδης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Γιώργος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αγγελική Κυριακού 2022

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα. Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

*Σε όλους όσους ονειρεύονται μία διακυβέρνηση που φιλοσοφεί,
ή μία φιλοσοφία που κυβερνά..*

Περιεχόμενα

Περίληψη	- 5 -
Πρόλογος.....	- 6 -
1.Εισαγωγή	- 8 -
2.Πλάτων.....	- 12 -
3. Μακιαβέλι.....	- 20 -
4.Συγκρίσεις και αποκλίσεις μεταξύ Πλάτωνος και Μακιαβέλι	- 27 -
5.Σπινόζα.....	- 30 -
6. Συγκρίσεις και αποκλίσεις μεταξύ Σπινόζα και Μακιαβέλι	- 40 -
7. Επίλογος.....	- 44 -
Βιβλιογραφία	- 46 -

Περίληψη

Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να αναδείξει τις φιλοσοφικές θεωρήσεις του Πλάτωνα, του Μακιαβέλι και του Σπινόζα περί της πολιτικής πρακτικής. Σχολιάζοντας τα έργα *Πολιτεία* και *Πολιτικός* του Πλάτωνα, *Ηγεμόνας* του Μακιαβέλι και *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα επιχειρείται η διατύπωση των θέσεων των προαναφερθέντων φιλοσόφων όσον αφορά στη σωστή διακυβέρνηση και οργάνωση ενός κράτους αλλά και ο εντοπισμός των χαρακτηριστικών του ιδανικού άρχοντος/ηγεμόνου. Έπειτα, παρατίθενται συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ των έργων που μελετώνται. Το βασικό ερώτημα της παρούσας εργασίας είναι αν η πολιτική πρακτική και η πολιτική φιλοσοφία έχουν σχέση αλληλεξαρτώμενη και κατά πόσο η πολιτική φιλοσοφία έχει τη δυνατότητα να καθοδηγεί την πολιτική πρακτική και πως αυτό θα μπορούσε να την επηρεάσει προς το καλό.

Λέξεις κλειδιά: Πολιτική πρακτική, πολιτική φιλοσοφία, διακυβέρνηση, κράτος

Philosophical aspects of political practice

Angeliki Kyriakou

Abstract

The study attempts to highlight the philosophical aspects of political practice as seen on the works of Plato, Machiavelli and Spinoza. By commenting Plato's *Republic* and *Statesman*, Machiavelli's *The Prince* and Spinoza's *Political Treatise*, it attempts to formulate the positions of the aforementioned philosophers regarding the proper governance and organization of a state and at the same time to identify the characteristics of the ideal ruler. Then, convergences and divergences between the works under study are listed. The main question of this paper is whether political practice and political philosophy coexist in an interdependent relationship and to what extent political philosophy has the potential to guide political practice and how this could influence it for the better.

Keywords: Political practice, political philosophy, governance, state

Πρόλογος

Πριν από μερικά χρόνια, και όσο σπούδαζα ακόμη στο τμήμα Φιλολογίας, είχα αντιληφθεί ότι το ακαδημαϊκό αντικείμενο στο οποίο θα επιθυμούσα να εντρυφήσω είναι η πολιτική επιστήμη. Με τα χρόνια, ασχολήθηκα αρκετές φορές με τα πολιτικά τεκταινόμενα του τόπου στον οποίο μεγάλωσα, τον ιστορικό και πολύπαθο Μαραθώνα.

Είχα αποφασίσει ότι μετά την απόκτηση του πτυχίου μου στην κλασική Φιλολογία, θα ακολουθήσω επιτέλους το αντικείμενο που τόσο πολύ θαύμαζα και μου κινούσε το ενδιαφέρον, ούτως ώστε να μπορέσω να αντιληφθώ εκ των έσω βασικές έννοιες, διαδικασίες αλλά κυρίως τις ιδεολογίες που αποτελούν την κινητήριο δύναμη των ανθρώπων, που ασχολούνται με τα πολιτικά πράγματα. Μέχρις ότου που κατάλαβα, ότι δυστυχώς, τους περισσότερους ανθρώπους δε τους κινεί μία σαφώς οργανωμένη ιδεολογία με ηθικά ερείσματα η οποία θα τους ωθούσε να ασχοληθούν με την πολιτική, αλλά συχνά καθαρή ματαιοδοξία, οικονομικά και επαγγελματικά συμφέροντα και μια αλαζονική ανάγκη να κυριαρχήσουν έναντι άλλων ακόμη κι αν πρόκειται για θέσεις με μηδαμινά καθήκοντα και κανέναν ουσιαστικό αντίκτυπο στην κοινωνία την οποία υπηρετούν.

Ξεκινώντας λοιπόν τις μεταπτυχιακές σπουδές μου, άρχισα να επεξεργάζομαι την έννοια της ιδεολογίας που, όπως αναπτύχθηκε στα έργα σημαντικών πολιτικών φιλοσόφων και ταυτόχρονα να επαληθεύω τη μικρή αμφιβολία που είχα σχετικά με την απουσία ιδεολογικού υπόβαθρου στην πολιτική πρακτική. Ολοκληρώνοντας τους κύκλους μαθημάτων του μεταπτυχιακού προγράμματος, εντόπισα την απάντηση που έψαχνα τόσο καιρό: Η απουσία ιδεολογικού υπόβαθρου φαίνεται να οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην απουσία μελέτης της πολιτικής φιλοσοφίας. Και το μείζον ερώτημα που προέκυψε μετά από εκείνη τη διαπίστωση ήταν το εξής: Πώς γίνεται να μη μελετά κάποιος την πολιτική φιλοσοφία, εφόσον επιθυμεί να ασκήσει πολιτική πρακτική;

Από την πρώτη στιγμή που διατύπωσα αυτό το ερώτημα στον νου μου, ο τίτλος της παρούσης εργασίας, εμφανίστηκε μπροστά μου ως δια μαγείας, καθώς επίσης και οι φιλόσοφοι των οποίων τα έργα θα επιχειρήσω να συζητήσω στη συνέχεια. Ο Πλάτων, ο Μακιαβέλι και ο Σπινόζα, εκτός από την βαριά κληρονομιά που έχουν

αφήσει στην φιλοσοφία, εκπροσωπούν στην παρούσα περίπτωση, τη διαχρονικότητα της σημασίας της πολιτικής φιλοσοφίας όταν πρόκειται να μιλήσουμε για πολιτική πρακτική.

Τρεις φιλόσοφοι, που μολονότι έζησαν σε διαφορετικές εποχές και υπό διαφορετικές πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες, είχαν ένα κοινό πυρήνα όσον αφορά στην σκέψη τους, ότι η πολιτική φιλοσοφία αποτελεί πυλώνα της πολιτικής πρακτικής, και μόνον όταν εξερευνήσεις το βάθος της, θα μπορέσεις να αντιληφθείς πως λειτουργεί ο κόσμος στην επιφάνεια.

Τρεις φιλόσοφοι, που επιχείρησαν όχι μόνο να στηρίζουν την πολιτική τους φιλοσοφία γύρω από τους άξονες της γενικότερης φιλοσοφίας που ακολουθούσαν, αλλά διατύπωσαν συγκεκριμένες θέσεις, όσον αφορά την πολιτική πρακτική, και μετέφεραν την πολιτική από το σύμπαν της θεωρίας, στο σύμπαν της πράξης.

1.Εισαγωγή

Η πολιτική θεωρία, άρα και η φιλοσοφία, συχνά θεωρείται ότι κινούνται σε παράλληλη τροχιά με την πολιτική πρακτική. Δεν μπορούμε να πούμε με σιγουριά ωστόσο, ότι η τροχιά αυτή είναι παράλληλη και δεν υπάρχει ή δεν υπήρξε ποτέ σημείο τομής μεταξύ τους.

Υποστηρίζεται ότι η πολιτική φιλοσοφία κατά τον 20^ο αιώνα κι έπειτα, παρουσιάζει φθίνουσα πορεία, και γι' αυτό έχουν δοθεί ποικίλες και αλληλοσυμπληρούμενες εξηγήσεις.¹ Μία από αυτές είναι ότι η εξέλιξη της σε ακαδημαϊκό κλάδο, την απομάκρυνε από την δρώσα πολιτική σκηνή και τη μετέτρεψε σε μία μελέτη της ιστορίας της πολιτικής σκέψης. Κατά τον τρόπο αυτό, ο δημιουργικός της ρόλος απεμπολήθηκε και μεταμορφώθηκε σε ένα είδος νομικισμού τον οποίο επισκίασε η κυριαρχία της δημοκρατίας. Η πολιτική φιλοσοφία δηλαδή εξυπηρετούσε εν μέρει τους θεσμικούς μεν αλλά άγραφους δε ηθικούς κανόνες μίας «σωστής» κοινωνίας, ο καλός πολίτης ήταν για τη φιλοσοφία εκείνος που πράττει σύμφωνα με τους νόμους της πολιτείας, τους οποίους οφείλει να υπακούει για να μην τιμωρηθεί. Από την άλλη, ένας από τους λόγους για τον οποίο η πορεία της πολιτικής φιλοσοφίας μπορεί να ακολούθησε αυτή τη φθίνουσα πορεία είναι ότι έπαψαν να υπάρχουν μεγάλοι πολιτικοί στοχαστές, οι οποίοι μέσα από το φιλοσοφικό τους έργο περί πολιτικής θεωρίας διατύπωναν σαφείς και καίριες πολιτικές παρεμβάσεις. Ωστόσο, για τον Kymlicka, οι παραπάνω υποθέσεις αποτελούν απλώς συμπτώσεις, και η αληθινή αιτία του θανάτου της πολιτικής φιλοσοφίας δεν είναι άλλη από την κυριαρχία του λογικού θετικισμού εντός της πνευματικής σφαίρας.²

Ένας από τους παραδοσιακούς στόχους της πολιτικής φιλοσοφίας ήταν να συγκροτήσει συνεκτικούς και περιεκτικούς κανόνες στη βάση των οποίων μπορεί να αποφασίζει μεταξύ αλληλοσυγκρουόμενων πολιτικών αξιών.³ Όμως, πώς μπορούμε να συγκροτήσουμε τέτοια περιεκτικά κριτήρια εάν δεν υπάρχει κάποια βαθύτερη αξία, στη βάση της οποίας να κρίνονται οι συγκρουόμενες αξίες;

Οι πολιτικές αξίες, όπως και οι αξίες γενικότερα, τείνουν να φθείρονται στην εποχή μας με αποτέλεσμα οι κοινωνικές σχέσεις, εντός των οποίων --όπως θα δούμε

¹ (Kymlicka, 2005, σ. 13)

² Ibidem

³ Ibidem σ. 86

και παρακάτω-- συμπλέκονται και οικονομικές και ιδεολογικές και οι πολιτικές σχέσεις, να ακολουθούν αυτή την τάση φθοράς. Όλες οι σχέσεις μετατρέπονται σε διεκπεραιωτικές διαδικασίες αποκομμένες από το πνεύμα και την ουσία και η κυριότερη αιτία είναι η απουσία ουσιαστικής σκέψης.

Η απουσία σκέψης δεν νοείται μόνο ως απουσία συλλογισμού ή δυνατότητας υπολογισμού των πραγμάτων. Η απουσία σκέψης που επικρατεί ως φαινόμενο στην εποχή μας αποτελεί αιτία και σύμπτωμα αποχαύνωσης και άρνησης της πνευματικής διέγερσης, αιτία αποσύνδεσης του πνεύματος με το σώμα. Αρκούμαστε στις βιολογικές μας ανάγκες και ζούμε χωρίς να βιώνουμε, πράττουμε χωρίς να σκεφτόμαστε, σκεφτόμαστε χωρίς να στοχαζόμαστε και άρα αποκλείουμε το ενδεχόμενο να φιλοσοφήσουμε. Διότι η φιλοσοφία αποτελεί τρόπο αληθούς στοχασμού.

Δίχως μια τέτοια βαθύτερη αξία, η όποια επίλυση των συγκρούσεων θα μπορούσε να είναι μόνο ad hoc και τοπικιστικού χαρακτήρα. Θα έπρεπε μάλλον να αποδεχτούμε τους αναπόφευκτους συμβιβασμούς που απαιτούνται μεταξύ των θεωριών, παρά να ελπίζουμε ότι οποιαδήποτε θεωρία μπορεί να παράσχει συνολική καθοδήγηση.

Δεδομένου ότι η πολιτική πρακτική, όπως διαπιστώνει και ο Πουλαντζάς⁴, σχετίζεται με διάφορα κοινωνικά επίπεδα, μεταξύ αυτών και το ιδεολογικό και θεωρητικό στοιχείο, η παραπάνω θεώρηση περί παράλληλης τροχιάς, αναιρείται. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, η παρούσα μελέτη, εξετάζει τοποθετήσεις τριών κορυφαίων φιλοσόφων, οι οποίοι τέμνουν την πολιτική φιλοσοφία με την πρακτική, δημιουργώντας τρόπον τινά πρότυπα άσκησης της πολιτικής πρακτικής βασισμένα στην φιλοσοφική τους θεώρηση και ιδεολογία.

Το Πολιτικό Υποκείμενο

Για να μπορέσουμε να εξετάσουμε την πολιτική πρακτική ως φαινόμενο, οφείλουμε πρώτα απ' όλα να εξετάσουμε το πολιτικό υποκείμενο. Και με τον όρο εξέταση, εννοείται κυρίως η εννοιολόγησή του. Πώς εννοιολογείται λοιπόν ο όρος πολιτικό υποκείμενο;

⁴ (Πουλαντζάς, 1975, σ. 52)

Μία περιγραφή του όρου είναι η συλλογικότητα. Ως συλλογικότητα μπορούμε να χαρακτηρίσουμε ένα υποκείμενο που αποτελείται από πολλά ατομικά πολιτικά υποκείμενα τα οποία συγκροτούν μία ενότητα. Ωστόσο, κάποιες φορές, όταν η εξουσία βρίσκεται στα χέρια του ενός, συλλογικότητα μπορούμε να ορίσουμε την ενοποίηση πολλών πολιτικών πτυχών και εξουσιών μαζί σε ένα πρόσωπο. Η συλλογικότητα λοιπόν αυτή, σκοπό έχει να κυριαρχήσει σε είδος αρμονίας με τη φύση, είναι δηλαδή συγκροτημένη κατά τρόπο τέτοιο, που διατηρείται ακέραια σε βάθος χρόνου και επηρεάζεται όσο το δυνατόν λιγότερο από αναταραχές εντός κι εκτός της. Ίσως μπορούμε με πιο απλά λόγια, να χαρακτηρίσουμε αυτή τη σχέση αρμονίας με τη φύση ως μία αέναη προσπάθεια επιβίωσης. Αυτό άλλωστε αποτελεί κι έναν από τους πρωταρχικούς ρόλους της δημιουργίας και συγκρότησης κοινωνιών. Για να αποκτήσει όμως μία σχέση αρμονίας με τη φύση οφείλει πρώτα να οροθετήσει τη σχέση με τον εαυτό του, στη συνέχεια τη σχέση του με την κοινωνία και τέλος τη σχέση του με άλλα πολιτικά υποκείμενα.

Οι τρεις φιλόσοφοι που θα μελετήσουμε παρακάτω, ορίζουν, καθείς μέσα από το δικό του συλλογιστικό και φιλοσοφικό σύστημα, το εκάστοτε πολιτικό υποκείμενο σε παράλληλη ανάλυση της σχέσης του με τον εαυτό του, με την κοινωνία και με άλλα πολιτικά υποκείμενα.

Κατά την παρούσα μελέτη, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο τρεις κορυφαίοι φιλόσοφοι, ο Πλάτων, ο Μακιαβέλι και ο Σπινόζα απαντούν στα εξής ερωτήματα: α) Ποιες είναι οι φιλοσοφικές και θεωρητικές βάσεις της πολιτικής πρακτικής; β) Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του πολιτικού υποκειμένου, το οποίο ενσαρκώνει την πολιτική τους φιλοσοφία;

Και τέλος, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε το κάτωθι ερώτημα:

«Υπάρχουν συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ της συλλογιστικής πορείας των τριών φιλοσόφων προς την πραγμάτωση μίας πολιτικής πρακτικής που χτίζεται στις βάσεις μίας πολιτικής θεωρίας;»

Μέσα από την μελέτη της *Πολιτείας* και του *Πολιτικού* του Πλάτωνα, του *Ηγεμόνα* του Μακιαβέλι και της *Πολιτικής Πραγματείας* του Σπινόζα θα απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα μα κυρίως θα απαντήσουμε (θετικά) στο αν η πολιτική

πρακτική οφείλει αναγκαστικά να εφαρμόζεται καθοδηγούμενη και εμπνεόμενη από φιλοσοφικές θεωρήσεις ούτως ώστε να επιτευχθεί η αρμονία εντός μίας πόλεως ή κράτους και κατ' επέκτασιν μεταξύ των πολιτών που απαρτίζουν αυτά. Επίσης θα εξετάσουμε την αλληλοεξαρτώμενη σχέση πολιτικής θεωρίας και πρακτικής και κατά πόσο η μία επηρεάζει την άλλη.

2.Πλάτων

Σχολιασμός των έργων Πολιτεία, Πολιτικός

Πολιτεία

Παρά το γεγονός ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα βασίζεται στις «Ιδέες», σκοπός της φιλοσοφικής του διδασκαλίας είναι το ευ ζην μέσω του φιλοσοφείν. Η απόκτηση του αγαθού, της πραγματικής αλήθειας είναι εκείνη που θα μας οδηγήσει στην ευδαιμονία. Επομένως, ενώ κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι μία τόσο θεωρητική συλλογιστική προσέγγιση των πραγμάτων ουδεμία σχέση δύναται να έχει με το πράττειν – ή με την πολιτική πρακτική – η σχέση μεταξύ θεωρίας και πράξης στον Πλάτωνα είναι ισχυρή. Η θεωρία έχει λόγο ύπαρξης γιατί σκοπός της είναι να εφαρμοστεί στην πράξη και η πράξη γίνεται έλλογη μόνο χάρη στη θεωρία που τη θεμελιώνει.

Το κατεξοχήν πολιτικό έργο του Πλάτωνα θεωρείται η *Πολιτεία*, ωστόσο οι αιχμές που αφήνει για τα πολιτικά πράγματα είναι παρούσες σχεδόν σε ολόκληρο το έργο του και εξίσου εμφανείς στον *Πολιτικό*. Η *Πολιτεία* αποτελεί τω όντι το κορύφωμα του πλατωνικού έργου καθώς σε αυτό συναντώνται όλες οι ωθήσεις και τα κίνητρα της πλατωνικής φιλοσοφίας σε συνδυασμό με την παρουσία και δράση του Σωκράτη σε ολόκληρη την έκταση του διαλόγου.

Ο διάλογος της *Πολιτείας* έχει ως εκκίνηση την έννοια της δικαιοσύνης και αφού παρουσιαστούν οι απόψεις των συνομιλητών του Σωκράτη τότε ξεκινά ο συλλογισμός του ιδίου περί του ποιά είναι η έννοια της δικαιοσύνης και πως συσχετίζονται μεταξύ τους η δίκαιη ψυχή με τη δίκαιη πολιτεία. Στόχος του διαλόγου είναι να κατασκευάσει μέσα από τις απαντήσεις στα ζητήματα που εκάστοτε τίθενται τόσο την ιδανική μορφή μίας πολιτείας όσο και την τέλεια μορφή των κυβερνώντων προσώπων.

Από το πρώτο κιόλας βιβλίο το Σωκρατικό διαλεκτικό πνεύμα έχει ρόλο πρωταγωνιστικό και μας οδηγεί εξ αρχής στην πραγματική περιοχή του προβλήματος⁵ αφού έπειτα από αλλεπάλληλες γνώμες περί της φύσεως της δικαιοσύνης, ο διάλογος καταλήγει να διακρίνει τη δικαιοσύνη ως το συμφέρον του ισχυρότερου καθώς

⁵ Lesky, 727 (Lesky, 2006)

σύμφωνα με τον Θρασύμαχο, «Κάθε εξουσία φτιάχνει τους νόμους κατά το δικό της συμφέρον, και οι νόμοι αυτοί παριστάνονται σαν δίκαιοι στην τήρησή τους συνίσταται η δικαιοσύνη»⁶. Στη συνέχεια προκύπτει συμπέρασμα ότι, αν η δικαιοσύνη αποτελεί το συμφέρον εκείνου που έχει στα χέρια του τη δύναμη, δηλαδή την εξουσία, τότε, για εκείνον οποίος υποτάσσεται και εξουσιάζεται, αποτελεί ζημία.

Ο Σωκράτης σαφώς δε συμφωνεί με αυτή τη άποψη του Θρασύμαχου και ακόμη μία φορά τίθεται αντιμέτωπος με τους σοφιστές. Σκοπός του είναι να αποδείξει ξανά ότι η φιλοσοφική επιχειρηματολογία απέχει πολύ από την σοφιστική ρητορική. Αυτό θα το επιτύχει τοποθετώντας τη συζήτηση περί δικαιοσύνης και αδικίας στο ευρύτερο πλαίσιο της κοινωνίας, και πιο συγκεκριμένα της πόλης-κράτους. Με αφορμή την αντεπίθεση ενάντια στη σοφιστική ρητορική περί δικαιοσύνης ξεκινά η διήγηση ενός διανοητικού πειράματος, το οποίο παρακολουθεί την εξέλιξη μίας πόλης από το πρωτόγονο στάδιό της έως το πιο ανεπτυγμένο, κατά την οποία θα διευρύνεται ταυτόχρονα και ο ρόλος και η θέση της δικαιοσύνης εντός αυτής.

Ο Πλάτων κάνει έναν, ας πούμε, ταξικό διαχωρισμό εντός της ουτοπικής του πόλης, ο οποίος βασίζεται στον διαχωρισμό που κάνει στα μέρη της ψυχής. Η διάκριση των μερών της ψυχής – η οποία έχει γίνει από τον *Τίμαιο* κιόλας⁷ – σχετίζεται άμεσα με τα μέρη του σώματος που κυριεύουν το κάθε μέρος της ψυχής. Τα μέρη της ψυχής είναι τα εξής τρία και η κλιμάκωσή τους γίνεται με φθίνουσα ως προς τη σπουδαιότητα σειρά: το *λογιστικόν* (κεφάλι), το *θυμοειδές* (λαιμός-διάφραγμα) και το *επιθυμητικόν* (ανάμεσα στο διάφραγμα και τον ομφαλό). Στα τρία προαναφερθέντα μέρη της ψυχής, ο Πλάτων αποδίδει την ανάλογη αρετή, την οποία έκαστο μέρος αντιπροσωπεύει. Το *λογιστικόν* μέρος της ψυχής αντιπροσωπεύει τη σοφία, το *θυμοειδές* αντιπροσωπεύει την ανδρεία και το *επιθυμητικόν* αντιπροσωπεύει τη σωφροσύνη.

Κατά την παραπάνω διάκριση, ο Πλάτων διαχωρίζει και τις κοινωνικές τάξεις που συνθέτουν το ιδανικό κατ' αυτόν κράτος. Και στο σημείο αυτό, είναι ευκρινές πια ότι η πολιτική του θεωρία αρχίζει να εμφανίζει ψήγματα πολιτικής πρακτικής. Η κοινωνική διαστρωμάτωση της *Πολιτείας* διαμορφώνεται κατά τον εξής τρόπο: άρχοντες (*λογιστικόν*), φύλακες (*θυμοειδές*) και δημιουργοί (*επιθυμητικόν*). Το

⁶ (Πλάτων, Πολιτεία, 1990) 338e Βιβλίο Α

⁷ (Πλάτων, Τίμαιος, 2009)69c κ.ε.

κρατικό αυτό σχέδιασμα αρχίζει σαν ένα διανοητικό πείραμα, για να ανακαλύψει τη δικαιοσύνη, αποκτά όμως στην πορεία, όλο και περισσότερη αυθυπαρξία.⁸ Δεν εννοείται ρητά σε κανένα σημείο του διαλόγου, ότι ο συγκεκριμένος σχεδιασμός του κράτους αποτελεί πρόταση του Πλάτωνα για τα πολιτικά πράγματα της εποχής του, παρόλα αυτά δεν αποκλείεται το ότι μία τέτοια μορφή κρατικής ύπαρξης ίσως δύναται να πραγματοποιηθεί.

Επανερχόμενοι στο βασικό θέμα του διαλόγου, που δεν είναι παρά η δικαιοσύνη, ο Πλάτων τοποθετεί την αρετή αυτή υπεράνω όλων των υπολοίπων αρετών που εκπροσωπούν οι κοινωνικές τάξεις που προαναφέραμε. Η δικαιοσύνη επομένως είναι πανταχού παρούσα όταν όλα είναι διαμορφωμένα όπως πρέπει και προκύπτει από την ομαλή λειτουργία και ευδαιμονία του κράτους. Αυτό σημαίνει όχι μόνο ότι οι κοινωνική διαστρωμάτωση είναι διαμορφωμένη σύμφωνα με τον σχεδιασμό που παρουσιάστηκε παραπάνω αλλά ότι επίσης εντός των κοινωνικών στρωμάτων μιας πολιτείας ισχύουν συνθήκες που καθιστούν ομαλή τη λειτουργία αυτού του σχεδιασμού. Μόνο έτσι μπορεί η δικαιοσύνη να βρίσκεται μέσα σε όλα και πάνω από όλα γιατί υποδεικνύει στο κάθε τμήμα της κοινωνίας τη σωστή του θέση και συγκρατεί την αρμονία του συνόλου.⁹

Σε αυτή την οικοδόμηση του πλατωνικού κράτους, την πρώτη θέση κατέχει η τάξη των πολεμιστών και των φυλάκων, από την οποία εν τέλει δημιουργείται η τάξη των αρχόντων. Οι στρατιώτες ή οι φύλακες διαχωρίζονται από τις άλλες επαγγελματικές ομάδες (τις οποίες αποτελούν όσοι ανήκουν στην τάξη των δημιουργών) προκειμένου να διατηρηθεί η αρχή «να κάνει ο καθένας τη δουλειά του».¹⁰ Αυτή η σύσταση της πόλεως πράγματι κρύβει μία μορφή αριστοκρατίας, όρο τον οποίο ο Πλάτων στη συνέχεια, στα Βιβλία 8 και 9 περιγράφει ως ένα πολίτευμα διαφορετικό. Ωστόσο, είναι αδύνατο να παραβλέψουμε ότι αυτός ο σχηματισμός των κοινωνικών τάξεων αποτελεί όντως μία μορφή αριστοκρατίας ακόμη και αν τα κριτήρια που ορίζουν τον εκάστοτε άνθρωπο σε κάποια από τις τρεις κοινωνικές τάξεις, ουδεμία σχέση έχουν με την καταγωγή του, όπως συμβαίνει στην αριστοκρατία.

⁸ (Lesky, 2006, σ. 731)

⁹ (Lesky, 2006, σ. 731)

¹⁰ (Borman, 2006, σ. 204)

Κατά τη διαμόρφωση της ιδανικής πολιτείας, η παιδεία έχει τον πρώτο λόγο αφού για τον Πλάτωνα, μόνο αυτή μπορεί να προσφέρει τη δυνατότητα, κάτω από τον αξιολογικό ουρανό της θεωρίας του για τις ιδέες, να πάρουν πολιτική φωνή και υπόσταση οι φιλοσοφικές διδαχές¹¹ μέσω του βασιλιά, οποίος πρέπει να συγκεντρώνει πολιτική δύναμη και δικαιοσύνη. Όμως στην *Πολιτεία*, η παιδεία δεν είναι κάτι στο οποίο μπορούν να έχουν πρόσβαση μόνο όσοι ανήκουν στην άρχουσα τάξη. Οι δύο ανώτερες κοινωνικά τάξεις, οι *φυλάκες* και οι *άρχοντες* έχουν σαφώς πρόσβαση στην παιδεία καθώς όπως αναφέρθηκε και ανωτέρω, η τάξη των *φυλάκων* είναι εκείνη που προάγει και «παράγει» την τάξη των αρχόντων. Η τάξη των δημιουργών όμως, δε λαμβάνει κάποιου είδους παιδεία καθώς σκοπός στην τάξη αυτή είναι καθείς να κάνει τη δουλειά του όσο πιο σωστά μπορεί. Γι' αυτό όσον αφορά την τάξη των δημιουργών, ενώ μία ανώτερου επιπέδου παιδεία δεν προβλέπεται, η ειδίκευση στο εκάστοτε αντικείμενο είναι απαραίτητη και παρακάτω θα δούμε ποια ήταν η ακριβώς ήταν η παιδεία των φυλάκων.

Η τάξη των φυλάκων επομένως εκπαιδεύεται όχι μόνο μέσω της μουσικής και της ποίησης, οι οποίες παιδεύουν την ψυχή, αλλά και μέσω της γυμναστικής, παιδεύοντας και το σώμα. Στο σημείο αυτό, διαπιστώνουμε ότι, μετουσιώνεται το αρχαιοελληνικό ιδεώδες του «νους υγιής εν σώματι υγιεί». Η εκπαιδευτική αυτή πορεία των *φυλάκων* ακολουθεί δρόμο μακρύ με προορισμό την επιλογή των όσων δύνανται να ανέλθουν στην τάξη των αρχόντων. Ίσως εδώ μπορεί να πει κανείς ότι έχουμε να κάνουμε με ένα είδος αριστοκρατίας, το οποίο βασίζεται ωστόσο όχι στην καταγωγή του ανθρώπου αλλά στο πνεύμα. Η λύση του παλαιού προβλήματος «φύση ή αγωγή» δίνεται σύμφωνα με την άποψη ότι και οι δύο παράγοντες έχουν σημασία. Οι πιο κατάλληλοι ανεβαίνουν με μία πολύχρονη κλιμάκωση από τη μελέτη της αριθμητικής και της γεωμετρίας, της αστρονομίας και της αρμονίας, στην καθαρή διαλεκτική.¹²

Η βασιλεία της γνώσεως αποτελεί θεμελιώδη άξονα της Πολιτείας. Το σημαντικότερο προσόν ενός κυβερνώντος είναι η απόκτηση της αληθινής γνώσης του κυβερνάν, η οποία ωστόσο δεν αποκτάται μέσω της πολυετούς εμπειρίας του κυβερνάν αλλά μέσω του φιλοσοφείν, που τελικά μόνον εκείνο οδηγεί κάποιον στην απόκτηση της αληθινής γνώσεως. Όσοι λοιπόν έχουν επιτύχει να φτάσουν στην διδαχή της

¹¹ (Lesky, 2006, σ. 729)

¹² (Lesky, 2006, σ. 732)

καθαρής διαλεκτικής, έχουν φτάσει δηλαδή στη θέαση της ιδέας του αγαθού, είναι έτοιμοι να κυβερνήσουν την ορθά οργανωμένη πολιτεία.

Στη συλλογιστική αυτή πορεία αντιμετωπίζουμε το εξής παράδοξο. Μολονότι ωρύτερα στον διάλογο γίνεται λόγος περί ειδικεύσεως και αναφέρεται πως όταν κάτι χρειάζεται να γίνει με τον σωστό τρόπο, τότε πρέπει να απευθυνθούμε στον κατάλληλο άνθρωπο που εξειδικεύεται σε αυτό, όσον αφορά στην διακυβέρνηση ενός κράτους, ο κανόνας αυτός δεν εφαρμόζεται κατ' αυτό το πρότυπο. Για τον Σωκράτη – και φυσικά για τον Πλάτωνα – οι φιλόσοφοι αποτελούν την καταλληλότερη επιλογή ατόμων όταν έρχεται η ώρα της επιλογής των κυβερνώντων δίχως ποτέ να έχουν κυβερνήσει. Κι αυτό γιατί στην Πλατωνική σκέψη, η θέαση της ιδέας του αγαθού αποτελεί πηγή της πνευματικής ύπαρξης, δίνει στη ζωή μας την αλήθεια και είναι ανώτερη όλων των υπολοίπων πραγμάτων, νοητών και μη, στη ζωή των ανθρώπων.

Αν από ολόκληρο τον διάλογο της *Πολιτείας* θέλαμε να εξαγάγουμε μία παράγραφο για να τη συνοψίσει, τότε δε θα είναι άλλη από την παράγραφο 473d του Βιβλίου Ε.

Αν οι φιλόσοφοι δε γίνουν βασιλείς στις πόλεις, ή αυτοί που ονομάζονται σήμερα βασιλείς και δυνάστες δε φιλοσοφήσουν γνήσια και όσο χρειάζεται, σε τρόπο που να συμπέσει στο ίδιο πρόσωπο και δύναμη και φιλοσοφία, και δεν αποκλειστούν αναγκαστικά οι πολλές και διάφορες φύσεις ανθρώπων, που τραβούν σήμερα χωριστά τον έναν ή τον άλλον απ' αυτούς τους δύο δρόμους, είναι αδύνατο [...] να σταματήσει το κακό στις πόλεις και σε όλο το ανθρώπινο γένος, ουδέ να ξεφυτρώσει όσο είναι κατορθωτό και να δει το φως του ηλίου και αυτή η πολιτεία που εμείς τώρα χαράξαμε το σχέδιό της. [...] με κανέναν άλλον τρόπο δε μπορεί να υπάρξει ευδαιμονία ούτε για τους ανθρώπους ούτε για τις πολιτείες.¹³

Η παραπάνω παράγραφος εκφράζει την ανάγκη του Πλάτωνα να επισημάνει τη σημασία της φιλοσοφίας στη ζωή των ανθρώπων και πώς η μελέτη της μπορεί να οδηγήσει στην ευδαιμονία τόσο τους ίδιους τους ανθρώπους που τη μελετούν όσο και την πόλη την οποία διοικούν και απαρτίζουν. Είναι αδύνατο να μην ασπαστεί την άποψη αυτή όποιος ασχολείται με τη μελέτη της φιλοσοφίας και να μην παραδεχτεί ότι αυτός ο συλλογισμός παραμένει διαχρονικός ακόμη και σήμερα αφού δυστυχώς η πλειονότητα της άρχουσας τάξης βρίσκεται εξαιρετικά μακριά από τη συστηματική μελέτη της φιλοσοφίας και άρα από τη θέαση της ιδέας του αγαθού. Στο σημείο αυτό

¹³ (Πλάτων, Πολιτεία, 1990)

μπορούμε να εντοπίσουμε την στιγμή κατά την οποία τέμνεται η πολιτική φιλοσοφία με την πολιτική πρακτική για πρώτη φορά στην ιστορία της πολιτικής σκέψης.

Πολιτικός

Ο Πλάτων στον *Πολιτικό* διερευνά τη φύση του πολιτικού άνδρα. Το πολιτικό ιδεώδες ολοκληρώνεται στον αληθινό πολιτικό άνδρα, που κατέχει την αληθινή γνώση, και που η σημασία του είναι πολύ ανώτερη από όλες τις γραπτές νομοθεσίες.¹⁴ Στον *Πολιτικό*, σχεδιάζεται ένα σύστημα ενδεχόμενων μορφών διακυβέρνησης διαφορετικό από εκείνο της *Πολιτείας* και την ίδια στιγμή εκφράζεται μια διαφορετική κρίση για τη δημοκρατία απ' ό,τι στην *Πολιτεία*.¹⁵

Ο Πλάτων, στα πλαίσια του πολιτικώς σκέπτεσθαι προβαίνει στη διατύπωση μιας κανονιστικής ηθικής, που, χωρίς να αγνοεί τις πραγματικές συνθήκες, τις υπερβαίνει ελέγχει την παθολογία των πολιτικών, και προβάλλει τη δική του επεξεργασία της πολιτικής πράξης.¹⁶ Η πολιτική πρακτική επομένως είναι πρωταγωνίστρια σε ακόμη ένα έργο του Πλάτωνα και η αναπόσπαστη σχέση θεωρίας και πράξης εξετάζεται και μετά την παρουσίαση της ιδεώδους πολιτείας, η οποία λειτουργεί μέσω του πολιτικώς πράττειν υπό την ευθύνη των φιλοσόφων που κυβερνούν.

Η αληθινή πολιτική τέχνη, που μόνη της κάνει το αληθινό πολίτευμα, είναι η πρακτική της τέχνης της διακυβέρνησης.¹⁷ Εν αντιθέσει με την *Πολιτεία*, όπου γίνεται προσπάθεια να οριστεί το καλύτερο πολίτευμα, στον *Πολιτικό* ο Πλάτων επιμένει στο ένα και μοναδικό κριτήριο της πολιτικής ορθότητας και αυτό είναι η γνώση που κατέχουν οι πολιτικοί. Αν αυτή η γνώση ενυπάρχει στους κυβερνώντες τότε δεν έχει καμία σημασία η ταξική προέλευση αυτών αλλά ούτε και το αν κυβερνούν βάσει των νόμων.

Η αληθινή πολιτική τέχνη, που από μόνη της κάνει το πολίτευμα αληθινό, είναι η πρακτική της διακυβέρνησης. Όταν αυτή λειτουργεί ορθά, ζητήματα συμμόρφωσης με τους νόμους, συναίνεσης των αρχομένων και πλούτου ή φτώχειας του κυβερνήτη,

¹⁴ (Lesky, 2006, σ. 738)

¹⁵ (Borman, 2006)

¹⁶ (Πλάτων, Πολιτικός, 2001, σ. 10)

¹⁷ (Πλάτων, Πολιτικός, 2001, σ. 19)

δεν εγείρονται. Για τον Πλάτωνα, το πρότυπο του πολιτικού άνδρα διαθέτει εξουσία και απολαμβάνει αποδοχής των κυβερνωμένων όπως ακριβώς ένας ιατρός. Δεν αμφισβητείται ποτέ η γνώση ενός ιατρού ακόμη κι αν τα αποτελέσματα της θεραπείας του δεν είναι τα επιθυμητά. Ωστόσο, στην πολιτική, η αμφισβήτηση δεν μπορεί να εκλείπει σε όλες τις περιπτώσεις, γιατί αυτή την πολιτική εξουσία και ικανότητα δεν είναι δυνατόν να την κατέχουν όλοι.

Για τον λόγο αυτό, η παρουσία των νόμων είναι απαραίτητη, αν και κάποιες φορές μοιάζει σαν εμπόδιο στην άσκηση της πολιτικής τέχνης. Στον *Πολιτικό*, η ομαλή συμβίωση νόμων και πολιτικού θεωρείται το κλειδί για την επιτυχημένη διακυβέρνηση. Έτσι, εξετάζοντας τρεις μορφές πολιτεύματος, ο Πλάτων, επιχειρεί και να ορίσει ποια είναι η καλύτερη μεταξύ αυτών, δηλαδή της Ολιγαρχίας, της Βασιλείας και της Δημοκρατίας. Καθώς όμως η σχέση πολιτικής – νόμων είναι άρρηκτη, αναλόγως της σχέσης αυτής ορίζεται και το ποιο πολίτευμα είναι το καλύτερο σε κάθε περίπτωση. Στην περίπτωση όπου οι πολιτικοί θεσμοί υπακούν στους νόμους, θεωρείται πως το καλύτερο πολίτευμα είναι η Βασιλεία. Σε αντίθετη όμως περίπτωση, όπου οι θεσμοί του πολιτεύματος παραβιάζουν συχνά τους νόμους, το καλύτερο πολίτευμα είναι η Δημοκρατία. Όλες οι μορφές πολιτεύματος, μπορούν να κυβερνήσουν σωστά, αν στην κεφαλή τους βρίσκεται ένας πολιτικός που κυβερνά σωστά, και όπως προαναφέρθηκε, κατέχει τη γνώση. Ποιος είναι όμως αυτός ο πολιτικός;

Δύο από τα βασικά χαρακτηριστικά του πολιτικού προτύπου του Πλάτωνα είναι η σύνεση και η γενναιότητα. Οι δύο αυτές αρετές είναι εκείνες που αποτρέπουν κάποιον να παρασυρθεί από αθεΐα, αλαζονεία και αδικία και αυτά τα χαρακτηριστικά δεν αρμόζουν σε έναν πολιτικό κατά τα πρότυπα του Πλάτωνα.

Ένας σωστός πολιτικός άνδρας, που θα διέπεται από αυτές τις δύο αρετές, θα μπορεί να εμψυχήσει και την κατάλληλη μόρφωση και σε άλλους ανθρώπους. Ο Πλάτων κλείνει τον διάλογο αυτόν με πολύ σαφή θέση, όπως θα δούμε παρακάτω.

Το τέλος της ύφανσης της πολιτικής πράξης είναι η άμεση ύφανση του χαρακτήρα των γενναίων και συνετών ανθρώπων όταν, με την ομόνοια και τη φιλία, η βασιλική τέχνη τους συγκεντρώσει σε μία κοινή ζωή, και κατασκευάσει έτσι, το μεγαλοπρεπέστερο και το πιο υπέροχο ύφασμα, τυλίγει όλους τους άλλους μέσα στις πόλεις, δούλους και ελεύθερους, και τους συνέχει με αυτό το υφαντό,

και χωρίς να παραλείπει κάτι από εκείνα που ανήκουν σε μία ευτυχισμένη πόλη, κυβερνά και επιβλέπει.¹⁸

Η πολιτική πρακτική έχει πρωταγωνιστικό ρόλο στον *Πολιτικό* και οι θέσεις της είναι συγκεκριμένες. Ο πολιτικός άνδρας, το πολιτικό υποκείμενο που θα μπορούσαμε να πούμε στις μέρες μας, χαρακτηρίζεται από πολύ συγκεκριμένες αρετές οι οποίες ελέγχουν τις πράξεις του, οι οποίες εν τέλει είναι εκείνες που κάνουν μία πολιτεία ευτυχισμένη.

¹⁸ (Πλάτων, Πολιτικός, 2001, σ. 251)

3. Μακιαβέλι

Σχολιασμός του Ηγεμόνα

Η θέση του Μακιαβέλι στο ιστορικό πλαίσιο των πολιτικών ιδεών είναι δισδιάστατη. Αρχικά, εκπροσωπεί ένα σημείο καμπής από την αρχαία στη μοντέρνα αντίληψη της πολιτικής θεωρίας και πρακτικής όπου τα πεδία της ηθικής και της πολιτικής εκτείνονται προς την κατανόηση της πολιτικής ως αποκλειστικά τεχνική διακυβέρνησης, η οποία δεν θεμελιώνεται ούτε στηρίζεται σε ηθικές αξίες.

Από την άλλη, ο Μακιαβέλι αντιπροσωπεύει τον συνδυαστικό κρίκο μεταξύ παραδοσιακής και μοντέρνας αντίληψης περί κράτους και πολιτικής, μεταξύ της αρχαίας οντολογικής και αξιακής πρωτοκαθεδρίας του κοινού (νου, συμφέροντος) και της ανάπτυξης του μοντέρνου ατομικισμού. Η φιλοσοφία του επομένως, αντιπροσωπεύει το σημείο τομής μεταξύ των δύο προαναφερθέντων πνευματικών εποχών. Ο ίδιος διαχώρισε την πολιτική από ένα ορισμένο είδος ηθικής – δηλαδή από την υπερβατική, εξωπραγματική και εξαιρετικά αχρεία ηθική.¹⁹ Μία αχρεία ηθική μπορεί να νοείται εκείνη που βασίζεται σε θρησκευτικές αρχές και πεποιθήσεις και σε υπερβατικούς άγραφους νόμους. Μια τέτοια ηθική όμως είναι ασύνδετη με την πραγματικότητα, με το εδώ και τώρα του Μακιαβέλι και με την ιστορία, πράγματα για τα οποία μπορούμε να έχουμε ουσιαστική αντίληψη.

Για τον Μακιαβέλι, σημαντικό είναι πώς διαδραματίζονται τα γεγονότα εντός του πολιτικού κόσμου. Μία από τις κύριες λειτουργίες των έργων του ήταν να περιγράψει τις πραγματολογικές συνθήκες υπό τις οποίες λειτουργούν οι εκάστοτε πολιτικοί θεσμοί. Στην ουσία, τα έργα του αποτελούν μία θεωρητική αναζήτηση των μέσων που κρατούν στέρεο ένα κράτος, και το φάσμα μιας πολιτικής πρακτικής, εντός του οποίου τα κράτη και οι ηγέτες των μπορούν να εξαπλώσουν την ισχύ τους καθώς επίσης και τα σφάλματα των ανωτέρω, τα οποία μπορούν ίσως να οδηγήσουν στην κατάρρευση της ηγεμονίας των και να την εκτόπισή τους.

Τα έργα του αποτελούν έργα άμεσης πολιτικής δράσης, δεν έγραψε μια ουτοπία όπου να εκφράζεται ο πόθος για ένα κράτος ήδη συγκροτημένο, με όλες του τις λειτουργίες και τα οργανωμένα του στοιχεία. Στην πραγματεία του, στην κριτική του για το παρόν, εξέφρασε γενικές αντιλήψεις που για αυτό παρουσιάζονται σε μορφή

¹⁹ (Burnham, 2009, σ. 63)

αφοριστική και όχι συστηματική, και συγκροτούσε μια ιδιόρρυθμη αντίληψη για τον κόσμο που θα μπορούσε να ονομαστεί “φιλοσοφία της πράξης” ή “νεο-ανθρωπισμός” στο βαθμό που δεν αναγνωρίζει στοιχεία υπερβατικά, αλλά βασίζεται ολόκληρη πάνω στη συγκεκριμένη δράση του ανθρώπου που εξαιτίας των ιστορικών αναγκών επενεργεί στην πραγματικότητα και τη μετασχηματίζει.²⁰ Εκ παραλλήλου, ο διαχωρισμός της πολιτικής από την ηθική καθώς και η ρεαλιστική έκφραση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί να τοποθετήσει τόσο την πολιτική όσο και την ηθική στέρεα στον πραγματικό κόσμο του χώρου και του χρόνου της ιστορίας, που είναι ο μόνος κόσμος για τον οποίο μπορούμε να γνωρίζουμε κάτι.²¹ Σε μία πιο προσεκτική ανάγνωση του έργου του, οι συμβουλές περί πολιτικής πρακτικής που δίνει ο Μακιαβέλι στον *Ηγεμόνα* δεν είναι τίποτε άλλο από την ωμή πραγματικότητα των πολιτικών πραγμάτων της εποχής του, ένα αποκαλυπτήριο της σκληρής παρασκηνιακής πραγματικότητας της εποχής, η οποία αξίζει να σημειώσουμε ότι μοιάζει να είναι διαχρονική. Όπως αναφέρει και ο Γκράμσι, ο Μακιαβέλι αποκάλυψε κάτι και δε θεωρητικοποίησε απλώς την πραγματικότητα.²²

Για τον Μακιαβέλι, ο σκοπός αγιάζει τα μέσα, και εν προκειμένω, ο σκοπός εδώ αποτελεί τη δημιουργία ενός ισχυρού, ακλόνητου κράτους υπό την ηγεσία ενός ισχυρού και ακλόνητου κυβερνήτη, του ηγεμόνος. Σε καμία περίπτωση δεν απαιτεί από τον ηγεμόνα του να είναι ευσεβής για να κατακτήσει την αιώνια ζωή. Κάτι τέτοιο αφορά στη θεολογία και όχι στην πολιτική και ο Μακιαβέλι είναι εκείνος που πρώτος έσπασε με τον πιο ριζοσπαστικό τρόπο την ενότητα της θείκης με την εγκόσμια εξουσία και άρχισε να βλέπει το κράτος με ανθρώπινο μάτι και να συναγάγει τους αντίστοιχους ‘νόμους’ με τη λογική και την εμπειρία και όχι με τη θεολογία.

Ο Μακιαβέλι, δεν ασχολείται σχεδόν καθόλου με το πώς θα έπρεπε να λειτουργεί ένα κράτος ή ποιες οι θεμελιώδεις αρχές πάνω στις οποίες θα στηρίζεται ένα εν δυνάμει ιδανικό κράτος. Ο συλλογισμός του χτίζεται πάνω στις ήδη υπάρχουσες πρακτικές ενός κράτους και τις λειτουργίες που το απαρτίζουν. Για τον Γκράμσι, ο μακιαβελισμός χρησιμοποιείται για να βελτιώσει την παραδοσιακή πολιτική τεχνική

²⁰ (Behzadi, 1977)

²¹ (Burnham, 2009, σ. 63)

²² (Γκράμσι, σ. 19)

των συντηρητικών διευθυντικών ομάδων, όπως και την πολιτική πτυχή της φιλοσοφίας της πράξης.²³

Εύλογα λοιπόν ο Burnham χαρακτηρίζει τη μέθοδο του Μακιαβέλι ως επιστημονική μέθοδο εφαρμοσμένη στην πολιτική. Οροθετεί με επαρκή σαφήνεια το πεδίο της πολιτικής, κατανοεί την πολιτική πρωταρχικά ως πεδίο αγώνων μεταξύ ανθρώπων για εξουσία. Με αυτή την οροθέτηση μας επιβεβαιώνει ότι στο έργο του εξετάζεται κάτι υπαρκτό, όχι κάτι που κλωθογυρίζει στα όνειρα ή στους εφιάλτες κάποιου ιδεαλιστή. Οι άνθρωποι διεξάγουν όντως μεταξύ τους αγώνες, με διάφορα μέσα, για να αυξήσουν συγκριτικά τη δύναμη και τα προνόμιά τους. Στην πορεία αυτών των αγώνων και ως μέρος τους εγκαθιδρύονται και ανατρέπονται κυβερνήσεις, ψηφίζονται και παραβιάζονται νόμοι, γίνονται πόλεμοι που κερδίζονται ή χάνονται.²⁴

Κάνοντας στο σημείο αυτό μία μικρή παρένθεση, με αφορμή την προαναφερθείσα θέση, ο Αλτουσέρ παρατηρεί ότι για τον Μακιαβέλι, ιδρυτής ενός κράτους (αντάξιός αυτού του τίτλου) είναι μονάχα εκείνος που του παρέχει νόμους, και μέσω αυτών των νόμων παραιτείται από τις αποκλειστικές εξουσίες του, βγαίνει από τη μοναξιά του. Η έξοδος από τη μοναξιά του λοιπόν λαμβάνει χώρα κατά τη δεύτερη κατά Αλτουσέρ *στιγμή* συγκρότησης ενός κράτους. Ενώ η πρώτη *στιγμή*, αποτελεί μονοπρόσωπη ενέργεια, του ηγεμόνα και αποτελεί την *αρχή* της ίδρυσης του κράτους, η δεύτερη και εξίσου καίρια, αποτελεί τη *διάρκεια*.²⁵ Η διάρκεια συμβαίνει με την παροχή των νόμων και την έξοδο του ηγεμόνα από τη μοναξιά του, η οποία συμβαίνει αυτομάτως. Τα δύο αυτά συμβάντα όμως, *αρχή* και *διάρκεια*, θα τα εξετάσουμε εκτενέστερα παρακάτω όποτε και θα αναλύσουμε τη σημασία των νόμων στην πολιτική πρακτική που διαγράφεται μέσα από τον *Ηγεμόνα*.

Επανερχόμενοι στο ζήτημα της ανθρώπινης φύσεως, αξίζει να υπογραμμίσουμε ότι στόχος του Μακιαβέλι δεν ήταν τόσο η κατανόηση του ανθρώπου όσο η κατανόηση του πολιτικού ανθρώπου και πώς αυτός αποκρίνεται στις ανάγκες που του

²³ (Γκράμσι, σ. 21)

²⁴ (Burnham, 2009, σ. 64)

²⁵ (Αλτουσέρ, 2016, σ. 134)

επιβάλλονται όταν βρίσκεται σε θέση ισχύος και αρμοδιότητές του είναι η άσκηση εξουσίας και η διατήρηση αυτής.

Για τους παραπάνω λόγους, έχει κατηγορηθεί, ότι δυσφημεί την ανθρωπότητα, με τη διεστραμμένη, σκανδαλώδη και απεχθή αντίληψή του για τους ανθρώπους.²⁶ Παρόλα αυτά, είναι ξεκάθαρο στον *Ηγεμόνα* ότι δεν προσπαθεί να αναλύσει την φύση του ανθρώπου αλλά εκείνη του πολιτικού ανθρώπου. Ο Μακιαβέλι ενδιαφέρεται για τον άνθρωπο σε σχέση με τα πολιτικά φαινόμενα – δηλαδή σε σχέση με την πάλη για την εξουσία.²⁷

Πιο συγκεκριμένα, διαιρώντας τον πολιτικό άνθρωπο σε δύο κατηγορίες - κυβερνήτης και κυβερνώμενος- εστιάζει την προσοχή του στην πρώτη μονάχα κατηγορία, αφού για εκείνον η δεύτερη, ο κυβερνώμενος δηλαδή, περιλαμβάνει την πλειονότητα των ανθρώπων, οι οποίοι ούτε ηγούνται ούτε έχουν την ικανότητα να ηγηθούν. Ο Γκράμσι υποστηρίζει ότι αυτή η διάκριση κυβερνώντων κυβερνωμένων είναι γεγονός αναλλοίωτο και εφόσον αποτελεί ένα δεδομένο η διατριβή πάνω στην πολιτική πρακτική γίνεται μόνο κατά τον εξής τρόπο: οι κυβερνώντες πρέπει να μάθουν να κυβερνούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο και οι κυβερνώμενοι πρέπει να μάθουν να υπόκεινται στην εξουσία των αρχόντων επίσης με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.²⁸ Μολονότι ο ηγεμόνας του Μακιαβέλι, όπως θα δούμε και παρακάτω, πρέπει να γίνει λαϊκός Ηγεμόνας, δεν είναι ο ίδιος ο λαός. Ομοίως, λαός δεν καλείται να γίνει ηγεμόνας.²⁹ Ο Μακιαβέλι πιστεύει ότι ο ενεργός πολιτικός αγώνας περιορίζεται, ως επί το πλείστον, σε μία μικρή μειονότητα ανθρώπων.³⁰

Χαρακτηριστικό είναι δε ότι η διάκριση αυτή δε γίνεται ουδόλως υπό το πρίσμα της ταξικής οπτικής αλλά υπό το πρίσμα της πολιτικής οπτικής και κατ' επέκτασιν της πολιτικής πρακτικής. Όπως επισημαίνει ο Αλτουσσέρ³¹, στον *Ηγεμόνα* ο τόπος της ταξικής οπτικής και το τόπος της πολιτικής πρακτικής αποσυνδέονται.

²⁶ (Burnham, 2009, σ. 74)

²⁷ (Burnham, 2009, σ. 75)

²⁸ (Γκράμσι, σ. 34)

²⁹ (Αλτουσσέρ, 2016, σ. 77)

³⁰ (Burnham 76)

³¹ (Αλτουσσέρ, 2016)

Παρ' όλα αυτά δε διακρίνει τους δύο αυτούς τύπους πολιτικών ανθρώπων βάσει ηθικών κριτηρίων, ούτε βάσει ευφυΐας ή συνέπειας ή βάσει της ικανότητας κάποιου να μη σφάλει. Υπάρχουν όμως ορισμένα χαρακτηριστικά στον τύπο τόσο του ενεργείας όσο και του εν δυνάμει κυβερνήτη, τα οποία τον καθιστούν ξεχωριστό σε σύγκριση με την πλειονότητα.

Το βασικότερο χαρακτηριστικό ενός κυβερνήτη είναι η αρετή, ή αλλιώς *virtu*. Η αρετή αυτή δεν έχει την έννοια της πλατωνικής αρετής, ωστόσο η λέξη αρετή είναι η ελληνική λέξη που μπορεί να προσεγγίζει με τον βέλτιστο εννοιολογικά τρόπο τη μακιαβελική έννοια *virtu*. Η έννοια περιλαμβάνει ένα συνδυασμό των εννοιών δυναμισμός, θάρρος, φιλοδοξία, διαυγές πνεύμα και επιθυμία για το κυβερνάν, διότι πρώτα από όλα για να κυβερνήσει κάποιος πρέπει να το θέλει. Το να διαθέτει κανείς *virtu* παρουσιάζεται ως η επιθυμία να κάνει οτιδήποτε μπορεί να είναι απαραίτητο για την επίτευξη της πολιτικής δόξας και μεγαλείου, ανεξάρτητα αν η φύση των πράξεων που εμπλέκονται τυχαίνει να είναι εγγενώς καλές ή κακές.³² Με λίγα λόγια, η *virtu* είναι το όνομα εκείνου του αθροίσματος ιδιοτήτων που δίνει στον ηγεμόνα τη δυνατότητα να γίνει σύμμαχος της Τύχης και να αποκτήσει τιμή, δόξα και φήμη.³³ Με λίγα λόγια, η *virtu* μπορεί να χαρακτηριστεί και ως πολιτική αρετή.³⁴

Όσον αφορά στη δύναμη, η σημαντικότερη δύναμη ενός κυβερνήτη είναι η δύναμη να πολεμά και να ανταπεξέρχεται σε συνθήκες πολέμου. Ο Μακιαβέλι πιστεύει πως ο πόλεμος και η μάχη είναι το μεγάλο σχολείο της εξουσίας, και πως η εξουσία είναι ασφαλής μόνο όταν βασίζεται στη δύναμη.

Ακόμη ένα σημαντικό χαρακτηριστικό του κυβερνήτη είναι η εξαπάτηση. Αυτό αποτελεί και το σημείο τομής στη θεωρία του ανάμεσα στην πολιτική και την ηθική. Προκειμένου να αποκτήσει εξουσία κάποιος και στη συνέχεια να τη διατηρήσει, κάνει ό,τι περνά από το χέρι του. Οτιδήποτε άλλο είναι δευτερεύουσας σημασίας είτε πρόκειται για ηθική, Χριστιανισμό ή σχέσεις. Η μοναδική ηθική που πραγματικά χρειάζεται ένας ηγέτης είναι οι ικανότητες και τα κατάλληλα μέσα για να διατηρηθεί ασπάζει θυσία στην εξουσία. Σχεδόν όλοι οι σχολιαστές του συμφωνούν στο ότι η βασική καινοτομία του, και η ουσία της μεθόδου του, ήταν η διάξευξη της πολιτικής

³² (Skinner, 2002, σ. 90)

³³ (Skinner, 2002, σ. 69)

³⁴ (Μπαλλάς, 2018, σ. 206)

από την ηθική. Αναγνωρίζουν πως η μέθοδος αυτή ελευθέρωσε την πολιτική και έτσι δόθηκε η δυνατότητα να γίνει πιο επιστημονική και αντικειμενική στη μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς αλλά ήταν εξόχως επικίνδυνη, επειδή μέσω αυτής η πολιτική απελευθερωνόταν από τον έλεγχο των ηθικών αντιλήψεων περί καλού και κακού. Διαχώρισε την πολιτική από την ηθική με την ίδια έννοια που κάθε επιστήμη πρέπει να διαχωρίζεται από την ηθική. Η μέριμνα για το Καλό που κυριαρχούσε μέχρι τότε στην πολιτική σκέψη έρχεται να αντικατασταθεί από τη μέριμνα της καθαυτό πολιτικής αποτελεσματικότητας. Απορρίπτοντας τις ιδεαλιστικές ουτοπίες μιας ηθικής αχώριστης από τη χριστιανική αρετή και το καλό, δεν αντιμετωπίζει την πολιτική παρά κάτω από το πρίσμα της αποτελεσματικότητας. Οι αναφορές του είναι πολυάριθμες όσον αφορά στον αναντικατάστατο ρόλο της εξαπάτησης στις πολιτικές υποθέσεις, που κυμαίνονται από αναλύσεις παραπλανητικών κινήσεων και στρατηγημάτων στον πόλεμο, προκειμένου να καταλυθούν συνθήκες, μέχρι ποικίλες μορφές εξαπάτησης που απαντούν στην καθημερινή ζωή.³⁵

Όπως προαναφέρθηκε, σκοπός του Μακιαβέλι είναι να δημιουργηθεί ένα ισχυρό και ακλόνητο κράτος υπό την ηγεσία ενός ισχυρού και ακλόνητου κυβερνήτη. Δεν τον ενδιαφέρει τόσο ποια είναι η καλύτερη μορφή κυβέρνησης, τί είναι νόμιμο ούτε τι είναι γενικά η κρατική εξουσία ` τον ενδιαφέρει πώς θα δημιουργηθεί και θα αναπτυχθεί ένα σταθερό και ενιαίο (ιταλικό) κράτος.³⁶

Το κράτος μετατρέπεται σε αυτοσκοπό, η υπηρετήσή του δίνει νόημα και προσφέρει την ευτυχία στην ανθρώπινη ζωή. Οι σκοποί του κράτους και συνεπώς του ηγεμόνα, αγιάζουν όλα τα μέσα.³⁷

Στο πλαίσιο αυτής της λογικής ενός κράτους αυτοσκοπού, ο λαός είτε πρέπει να προσεταιριστεί από τον ηγεμόνα με την πονηρία της αλεπούς είτε πρέπει να συντριβεί με τη δύναμη του λιονταριού. Επομένως, ένα από τα πράγματα που χρειάζεται να γνωρίζει ο ηγεμόνας, είναι να γνωρίζει ποια ζώα να μιμείται.³⁸ Διότι και

³⁵ (Burnham 84)

³⁶ (Ρούσης, 1994, σ. 30)

³⁷ (Ρούσης, 1994, σ. 35)

³⁸ (Skinner, 2002, σ. 70)

οι δύο άνωθεν χαρακτήρες πρέπει να μπορούν να ενσαρκωθούν από τον ηγεμόνα αναλόγως των περιστάσεων. Ο πολιτικός άνθρωπος του τύπου του κυβερνήτη οφείλει να έχει την ικανότητα να προσαρμόζεται στις επιταγές των καιρών. Σε διαδοχικά αποσπάσματα, ο Μακιαβέλι επανέρχεται σ' αυτή την ουσιώδη ικανότητα: ούτε η σκληρότητα ούτε η ανθρωπιά, ούτε η βιασύνη ούτε η προσοχή, ούτε η απλοχεριά ούτε η πλεονεξία χρησιμεύουν στον αγώνα, εκτός κι αν τις επιτάσσει η εποχή.

Ωστόσο αυτή η ικανότητα πρέπει να εφαρμόζεται με προσοχή καθώς θέτει ορισμένες δυσκολίες. Ο ηγεμόνας πρέπει να βρει τη δύναμη να μην είναι καλός και να την εφαρμόζει κάθε φορά που το υπαγορεύει η αναγκαιότητα από την άλλη πλευρά όμως, πρέπει να προσέξει να μην αποκτήσει τη φήμη του φαύλου ανθρώπου, διότι αυτό αυξάνει την πιθανότητα να χάσει τη θέση του, αντί να του τη διασφαλίζει.³⁹ Ο *Ηγεμόνας* του Μακιαβέλι μοιάζει με τύραννο που έχει σα στόχο τη με κάθε μέσο διατήρηση της εξουσίας του ωστόσο η πραγματική ύπαρξή του ενσαρκώνει έναν απόλυτο μονάρχη, οποίος με κάθε μέσο προσπαθεί να διασφαλίσει τα κοινά συμφέροντα.⁴⁰

Για τον Μακιαβέλι, το κράτος είναι εκείνο που προστατεύει την κοινωνία και κάθε αναταραχή εντός αυτής αποτελεί αυτόματα εχθρό του κράτους. Συνεπώς, είναι θερμός υποστηρικτής της τάξης, η οποία συχνά αλλά όχι πάντα, χρειάζεται καταναγκασμό για να επιβληθεί. Το κριτήριο αναγκαιότητας του καταναγκασμού, δεν είναι άλλο από τη συγκυρία⁴¹ Η συγκυρία δεν συνιστά παρά την αποτύπωση τη δεδομένη στιγμή του συνόλου των κινήσεων που λαμβάνουν χώρα στις διάφορες βαθμίδες του κοινωνικού όλου και των αντίστοιχων συσχετισμών δύναμης.⁴²

Όλες οι παραινέσεις και οι «διδασχές» στον *Ηγεμόνα* έχουν ένα κύριο στόχο, να αντιληφθεί ο ηγεμών τη θεμελιώδη υποχρέωσή του, η οποία δεν είναι άλλη παρά η διατήρηση του κράτους.⁴³

³⁹ (Skinner, 2002, σ. 72)

⁴⁰ (Ρούσης, 1994, σ. 38)

⁴¹ (Ρούσης, 1994, σ. 39)

⁴² (Μπαλάς, 2018, σ. 206)

⁴³ (Skinner, 2002, σ. 80)

4.Συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ Πλάτωνος και Μακιαβέλι

Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Μακιαβέλι βρίσκονται σε μία εποχή, που η πολιτεία τους είναι διεφθαρμένη και η ανάγκη ενός ισχυρού άρχοντα αποτελεί αναγκαιότητα για να επέλθει η αλλαγή. Η πτώση και η φθορά του πολιτεύματος υπό το οποίο περνούν τη ζωή τους οι δύο φιλόσοφοι οφείλεται κατά κοινή ομολογία των όχι σε δομικές ατέλειες του ίδιου του πολιτεύματος αλλά σε σφάλματα που πράττουν οι διοικούντες. Η κυριότερη σύγκλιση απόψεων των δύο φιλοσόφων είναι επομένως ότι μόνον η ανέλιξη στην εξουσία ενός ανθρώπου ικανού και ταλαντούχου μπορεί να φέρει την ευδαιμονία στην κοινωνία και την κανονικότητα στη λειτουργία του κράτους.⁴⁴

Περί ηθικής του άρχοντος

Η βασικότερη διαφορά, την οποία μπορούμε να εντοπίσουμε στην θεωρητική πολιτική πρακτική του Μακιαβέλι σε σύγκριση με του Πλάτωνα είναι η σημασία της ηθικής ακεραιότητας του κυβερνώντος. Το κλειδί της επιτυχημένης πολιτικής τέχνης, για τον Μακιαβέλι, έγκειται στην αναγνώριση της δύναμης των περιστάσεων, στην αποδοχή εκείνων που υπαγορεύει η αναγκαιότητα, στην εναρμόνιση της συμπεριφοράς κάποιου με την εποχή του.

Ο σοφός Ηγεμόνας μένει σταθερός σε αυτό που είναι σωστό όταν μπορεί, αλλά ξέρει και πως να κάνει το άδικο όταν είναι ανάγκη. Επιπλέον, πρέπει να συμφιλιωθεί με το γεγονός ότι θα είναι συχνά ανάγκη να ενεργεί αντίθετα με την αλήθεια, αντίθετα με τη συμπόνια, αντίθετα με την ανθρωπιά, αντίθετα με τη θρησκεία, αν θέλει να διατηρήσει την εξουσία του.⁴⁵

Η παραπάνω θέση του *Ηγεμόνα* έρχεται σε απόλυτη αντίθεση με τη θέση του Πλάτωνα για τους βασιλείς φιλοσόφους, οι οποίοι έχουν όραμα την αλήθεια και τη θέαση του αγαθού. Δρουν πάντοτε υπό τις υποταγές του αγαθού και δρουν έτσι χωρίς να το αντιλαμβάνονται καν καθώς η σοφία που διακατέχει την τάξη των βασιλέων – φιλοσόφων θεμελιώνεται από τη γνώση και την αλήθεια και τη δια βίου πορεία προς

⁴⁴ (Feinberg, 1970, p. 455)

⁴⁵ (Skinner, 2002, p. 67)

αυτές. Για τον Πλάτωνα, η αληθινή τάξη μπορεί να επικρατήσει σε μία πόλη μόνο όταν ένας άρχοντας, που η ψυχή του βρίσκεται η ίδια σε τάξη και έχει δει το αγαθό, βάλει τη σφραγίδα του στην τάξη της πόλεως.⁴⁶

Η ομοιότητα που μπορούμε να εντοπίσουμε μεταξύ του Μακιαβέλι και του Πλάτωνα είναι η προσαρμογή στις ανάγκες των περιστάσεων όσον αφορά στη στάση του άρχοντος προσώπου. Ωστόσο, ενώ στον Μακιαβέλι, η προσαρμογή αυτή στερείται ηθικής και εφαρμόζεται με κύριο στόχο τη διατήρηση του κράτους, στον *Πολιτικό* του Πλάτωνα μπορούμε να δούμε ένα διαφορετικό μοντέλο προσαρμογής. Μελετώντας τον *Πολιτικό*, θα δούμε ότι ο πραγματικός πολιτικός μπορεί, με την επιδέξια χρήση της τέχνης του, να μεταβάλλει τον έλεγχό του, για να ανταποκριθεί στις ποικίλες ανάγκες της συγκυρίας.⁴⁷ Καθώς όπως είδαμε και παραπάνω, οι δύο βασικές αρετές του πολιτικού άνδρα είναι η σύνεση και η γενναιότητα, εκείνος θα πρέπει να τις χρησιμοποιεί αναλόγως των περιστάσεων ή μάλλον οι αρετές από μόνες τους να ορίζουν τις πράξεις του κατά τις περιστάσεις και η μία να υπερισχύει της άλλης, όταν αυτό χρειάζεται.

Αυτό ωστόσο γίνεται με γνώμονα πάντοτε τους νόμους χωρίς όμως να μιλάμε για μία νομική τυραννία. Οι νόμοι για τον Πλάτωνα, αποτελούν απαραίτητο συστατικό στη σύσταση της πόλεως και η απουσία τους σημαίνει την αυτόματη υποβάθμισή της. Όλες οι μορφές διακυβέρνησης είναι συμφέρουσες για την πόλη, εφόσον εφαρμόζονται με νομιμοφροσύνη.

Περί ανθρώπινης φύσεως

Για τον Μακιαβέλι, η αδυναμία της ανθρώπινης φύσης και η ανικανότητα των ανθρώπων να προστατέψουν τον εαυτό τους είναι εκείνη που καθιστά τη διακυβέρνησή τους από μία αρχή - το κράτος- αναγκαία. Όταν μιλάει για ανθρώπινη φύση, τονίζει ότι οι άνθρωποι λένε ψέματα, είναι εγωιστές, αγάριστοι, ευμετάβλητοι, άστατοι, δειλοί και διεφθαρμένοι. Αν και αυτή η περιγραφή της ανθρώπινης φύσης είναι μονόπλευρη, ο Μακιαβέλι είναι πεπεισμένος ότι βασίζεται σε πραγματική ανθρώπινη συμπεριφορά. Για τον Μακιαβέλι, ακόμη κι όταν οι άνθρωποι είναι ενάρετοι, η αρετή τους είναι εύθραυστη και επιρρεπής στη διαφθορά. Υπόκεινται σε φιλοδοξίες, νεποτισμό και

⁴⁶ (Borman, 2006, σ. 223)

⁴⁷ (Πλάτων, Πολιτικός, 2001, σ. 20)

διαφθορά, άρα ακόμη και οι καλύτεροι ανάμεσά τους μπορεί να αποδειχτούν οι χειρότεροι όταν βρίσκονται υπό συγκεκριμένες κοινωνικές περιστάσεις ή ψυχολογικές πιέσεις. Σύμφωνα με τον ίδιο, οι άνθρωποι κάνουν καλές πράξεις από ανάγκη, αλλά πρόσθετε ακόμη ότι οι άνθρωποι είναι πολύ σπάνια εντελώς καλοί ή εντελώς κακοί. Η διατήρηση αυτής της αρχής και η σταθερότητα του κράτους εξαρτώνται από τους νόμους. Σε πολλές περιπτώσεις επομένως, επιβάλλεται ο νόμος ούτως ώστε να αποφευχθεί οιαδήποτε παραβίασή του.

Εδώ μπορούμε να διακρίνουμε μία εξόφθαλμη αντίθεση όσον αφορά στην αντίληψη του Μακιαβέλι για την ανθρώπινη φύση, συγκριτικά με την αντίστοιχη αντίληψη του Πλάτωνος καθώς για τον Πλάτωνα, η ψυχή του ανθρώπου διακατέχεται από την αρετή της σοφίας και η οποία αποκτάται δία μέσου της παιδείας και πιο συγκεκριμένα, του φιλοσοφείν. Ταυτόχρονα όμως η γνώση των πραγμάτων, προϋποθέτει μία α priori γνώση των ιδεών. Επομένως οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους καλοί ανεξαρτήτως αν η αρετή τους εφαρμόζεται στην πράξη στον καθημερινό βίο. Εφόσον ο Πλάτων πιστεύει στην ιδέα του αγαθού, στο οποίο πρέπει όλοι να αποβλέπουν, το αγαθό αυτό μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει ως καθολική ιδέα και όλοι μπορούμε να φτάσουμε σε αυτό δια μέσου της σωστής παιδείας και κυρίως δια μέσου της φιλοσοφίας. Επομένως, δυνητικά όλοι οι άνθρωποι είναι φύσει καλοί, ακόμη κι αν αυτή τους η αρετή δεν γίνει ποτέ ορατή από τις πράξεις τους κατά τη διάρκεια της ζωής τους.

5.Σπινόζα

Σχολιασμός της *Πολιτικής Πραγματείας*

Η πολιτική φιλοσοφία είναι παρούσα σε πολλά έργα του Σπινόζα, από το πιο σημαντικό, την *Ηθική*, η οποία χτίζει τις βάσεις μιας ανατομίας των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων, την *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* έως και την ημιτελή *Πολιτική Πραγματεία*, την οποία και θα σχολιάσουμε στην παρούσα μελέτη. Αυτά που συνθέτουν τη συμβολή και την πρωτοτυπία του Σπινόζα στον χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας είναι τα εξής: ο ρόλος των συναισθημάτων και των παθών, η έννοια της ελευθερίας, ο τρόπος συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας και η λειτουργία του κράτους, ο ρόλος των μαζών και ο πολιτικός ρεαλισμός της σπινοζικής ανάλυσης.⁴⁸ Η *Πολιτική Πραγματεία* αναδεικνύει το ρόλο του κράτους ως εγγυητή της ειρήνης και της ασφάλειας. Δεν εκφράζεται με σαφήνεια, όπως στην *Θεολογικό-πολιτική Πραγματεία*, ότι ο σκοπός του είναι η ελευθερία, παρόλα αυτά υπάρχει και εδώ ο συσχετισμός φυσικού δικαίου και δύναμης καθώς και η κατάφαση της ελευθερίας της σκέψης. Στόχος του Σπινόζα είναι η ρεαλιστική αντιμετώπιση της πολιτικής μέσω της ανάλυσης των διάφορων μορφών διακυβέρνησης, των τριών ειδών πολιτικής κοινωνίας (δημοκρατία, αριστοκρατία, μοναρχία). Ακόμη, ένα από τα προβλήματα που αντιμετωπίζονται στην *Πολιτική Πραγματεία*, είναι εκείνο της εξουσίας και με ποιον τρόπο αυτή ασκείται.

Για τον Σπινόζα, η διάκριση θεωρίας και πράξης γίνεται σαφής από το πρώτο κίολας κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας*. Αναφέρει συγκεκριμένα ότι σε όλες τις επιστήμες που έχουν πρακτική εφαρμογή, η θεωρία απέχει από την πράξη, ωστόσο στην πολιτική η απόσταση αυτή θεωρείται μεγαλύτερη. Η άποψή του συγκεκριμένα όσον αφορά στην πολιτική, στηρίζεται στο γεγονός ότι οι θεωρήσεις των φιλοσόφων περί πολιτικής πρακτικής κάθε άλλο παρά μπορούν να εφαρμοστούν στην πράξη και τα διδάγματά τους περί του πολιτεύσθαι και κυβερνάν αποτελούν ουτοπικά σενάρια τα οποία ουδόλως μπορούν να συσχετιστούν με την πραγματικότητα.⁴⁹

Από την άλλη, δε διστάζει να στραφεί και εναντίον της πραγματικής πολιτικής πρακτικής, η οποία ασκείται από τους πολιτικούς. Για τον Σπινόζα, οι πολιτικοί

⁴⁸ (Μανιάτης, 2004, σ. 91)

⁴⁹ (Σπινόζα, 2013, κεφ.1 §1)

χαρακτηρίζονται από υστεροβουλία ενώ ταυτόχρονα η σοφία είναι από τα χαρακτηριστικά τα οποία λείπουν. Παρόλα αυτά, οι πολιτικοί, παρά τη αποστροφή την οποία ο ίδιος αισθάνεται απέναντί τους, θεωρεί ότι έχουν μελετήσει τα πολιτικά πράγματα με περισσότερη επιτυχία από τους φιλοσόφους και αυτό διότι κατέχουν εμπειρία πάνω στα πράγματα και απέκτησαν μέσω αυτής χρήσιμα διδάγματα.

Σε αυτό το σημείο λοιπόν είναι ευδιάκριτος ο λόγος που ο Σπινόζα χαρακτηρίζει τα γραπτά των φιλοσόφων περί πολιτικής με τον απαξιωτικό χαρακτηρισμό *ουτοπικά*. Διότι, η εμπειρία και κατ' επέκτασιν η πράξη πρέπει να είναι ο άξονας γύρω από τον οποίο θα πρέπει να χτίζονται οι θεωρίες περί πολιτικού πράττειν. Οι κοινωνίες, τονίζει, είναι έτσι φτιαγμένες ώστε να βασίζονται σε ένα δίκαιο κοινό για όλους και όσοι φρόντισαν για την ύπαρξη και σύνταξη του κοινού αυτού δικαίου εμπνεύστηκαν, έστω και φαινομενικά, από την δρώσα πραγματικότητα και τα ζητήματα που προκύπτουν εντός του ήδη υπάρχοντος κοινωνικού συνόλου.

Για να αντιληφθεί λοιπόν ο Σπινόζα, τη φύση του κοινωνικού συνόλου, εκκινεί τον συλλογισμό του από τον άνθρωπο, τη φύση του και την ουσία του ως υποτελές στοιχείο τόσο εντός του κοινωνικού συνόλου όσο και εντός της φύσης. Η γνώση της ανθρώπινης φύσης είναι πρωταρχική προϋπόθεση για τη συγκρότηση της πολιτικής επιστήμης. Όσο βαθύτερη και ακριβέστερη είναι η γνώση της πραγματικότητας, εν προκειμένω του ανθρώπου, τόσο πληρέστερη και εναργέστερη είναι η κατανόησή της πολιτικής επιστήμης.⁵⁰

Προϋπόθεση τόσο της πολιτικής όσο και της ηθικής θεωρίας είναι η απάντηση στο ερώτημα τί είναι άνθρωπος. Και γενικά αλλά και συγκεκριμένα, ο άνθρωπος που κινείται εντός των καθορισμένων ιστορικών και κοινωνικών καταστάσεων, που αντιμετωπίζει πραγματικά προβλήματα του ατομικού και κοινωνικού βίου.⁵¹ Για τον Σπινόζα ο άνθρωπος, το υποκείμενο, εξαρτάται από το κοινωνικό σύνολο και αναλόγως το κοινωνικό σύνολο εξαρτάται από τα υποκείμενα τα οποία το απαρτίζουν.

Οι άνθρωποι είναι έρμαια των παθών τους, τα οποία ωστόσο είναι απόλυτα φυσιολογικά ή μάλλον φυσικά, αφού ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης. Τα πάθη καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά κατά τρόπο αναγκαίο. Οι άνθρωποι εκ

⁵⁰ (Μανιάτης, 2004, σ. 89)

⁵¹ Ibidem

φύσεως λυπούνται όσους δυστυχούν και φθονούν όσους ευτυχούν. Είναι επιρρεπείς περισσότερο στην εκδίκηση παρά στη μεγαλοψυχία. Καθένας επιθυμεί και επιδιώκει - επιδίωξη που συνιστά αιτία συγκρούσεων- τη συμφωνία των άλλων με την ιδιοσυγκρασία του, τις συναισθηματικές του αντιδράσεις, τις επιλογές και τις προτιμήσεις του. Ο Σπινόζα συγκροτεί την προβληματική του για την πολιτική όχι μόνο αναγνωρίζοντας την ύπαρξη των παθών ως καθοριστικού στοιχείου της ανθρώπινης ιδιοσυγκρασίας αλλά και κατανοώντας ότι αυτά αποτελούν αναγκαίο συστατικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς που λειτουργεί σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Τα πάθη αποτελούν το κομβικό σημείο της πολιτικής επικοινωνίας.⁵²

Το μόνο στοιχείο που μπορεί να επικρατήσει των παθών και να τα μετριάσει, είναι ο λόγος, όμως είναι πολύ δύσκολο να διδαχθεί ο λόγος στο σύνολο των ανθρώπων. Πως είναι επομένως δυνατόν ο λόγος να επικρατήσει στο σύνολο των ανθρώπων και άρα στο κοινωνικό σύνολο; Ο Σπινόζα ισχυρίζεται με σιγουριά ότι ο μόνος τρόπος επικράτησης του λόγου είναι η επικράτηση μίας κοινής κατάστασης, μίας κοινής φύσης των ανθρώπων.⁵³ Με τον τρόπο αυτόν, προσπαθεί να μεταβεί σταδιακά κατά την πορεία του συλλογισμού του, από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική.

Ο Σπινόζα διαπλάθει την ιδέα της κοινής κατάστασης των ανθρώπων βάσει του δικαίου της φύσης, δηλαδή τους κανόνες της φύσης σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, την ίδια τη δύναμη της φύσης.⁵⁴ Όπως αναφέρει, το δίκαιο της φύσης και κατά συνέπεια του ανθρώπου, εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, η δύναμη του ανθρώπου εντός της φύσης εξισώνεται με το δίκαιο που έχει εντός αυτής.

Με βάση τον ορισμό της ουσίας ως βαθμού δύναμης, η κατά Σπινόζα ουσία του ανθρώπου δεν μπορεί παρά να μαρτυρεί πόσα μπορεί - ή πόσο ισχυρό είναι - το σώμα του: *quid corpus possit*. Όλα όσα τώρα μπορεί το σώμα του, ο άνθρωπος απλούστατα τα πράττει - στο βαθμό τουλάχιστον που δεν εμποδίζεται από εξωτερικά σώματα. Αυτό

⁵² (Μανιάτης, 2004, σ. 91)

⁵³ (Σπινόζα, 2013, κεφ. 1 §7)

⁵⁴ (Σπινόζα, 2013 κεφ. 2 §4)

- και τίποτε άλλο - συνιστά το φυσικό του δικαίωμα.⁵⁵ Το φυσικό βέβαια αυτό δικαίωμα όπως διαφαίνεται και παραπάνω δεν ισούται με ισχύ αλλά με τη δύναμη του πράττειν, της δράσης του ανθρώπου ως οντότητα.⁵⁶ Δεν νοείται επομένως με όρους ηθικής αλλά με όρους φυσικής μολονότι πολλές φορές αυτή η ταύτιση που κάνει ο Σπινόζα σχετικά με τη δύναμη και το δίκαιο έχει παρεξηγηθεί ως ισχυρισμός που ισοπεδώνει τα πάντα με την έννοια ότι όποιος είναι πιο ισχυρός είναι και πιο δίκαιος. Μια κατανόηση της δύναμης αυτής ως ισχύος θα μπορούσε να παραπέμψει στον πολιτικό κόσμο σε εξουσία και κυριαρχία που μπορεί να ασκήσει κάποιος πάνω σε άλλους.

Η σύλληψη της ουσίας με όρους δύναμης παραπέμπει στο γεγονός ότι η ουσία κάθε ατομικού πράγματος συνίσταται όχι τόσο στην κατοχή μίας ορισμένης ποσότητας σταθερών χαρακτηριστικών όσο στη δράση σύμφωνα με κάποιους νόμους που απορρέουν αναγκαία από τον ορισμό του συγκεκριμένου πράγματος.

Αυτοεντασσύμενος όμως στην παράδοση της σχολής του φυσικού δικαίου, ο φιλόσοφος αναδιατάσσει σε τέτοιο βαθμό το περιεχόμενο και την εσωτερική άρθρωση των εννοιών, ώστε η αναδιάταξη παίρνει τη μορφή πλήρους ανατροπής της θεωρίας. Η έννοια της πολιτικής κατάστασης αποσιωπάται ήδη στο κείμενο, καθώς απορροφάται στην έκφραση «οποιαδήποτε πολιτεία». Έτσι, απορροφημένη, η πολιτική κατάσταση δεν διαφέρει από τη φυσική, δεδομένου ότι η πρώτη αποτελεί συνέχιση της δεύτερης.⁵⁷

Οι άνθρωποι ωστόσο από τη φύση τους είναι φτιαγμένοι να καθοδηγούνται από τις επιθυμίες τους, όπως αναφέραμε και παραπάνω, και μόνον ο Λόγος είναι δυνατόν να επικρατήσει έναντι αυτών των παθών.

Η αξιολόγηση του Λόγου ως αυθεντικότερης και εντελέστερης διαδικασίας γνώσης και εννόησης του κόσμου σε σχέση με την αισθητηριακή εμπειρία και τα ψυχικά πάθη αποτελεί πάγιο στοιχείο της κλασικής φιλοσοφικής παράδοσης του ρασιοναλισμού. Η αναγνώριση, από τον Σπινόζα, του ρόλου των παθών δε σημαίνει και αποδοχή μίας ισότιμης θέσης τους σε σχέση με το λόγο. Σε μία κοινωνία που ο λόγος θα επικρατούσε των παθών, άρα και οι άνθρωποι θα καθοδηγούνταν από τον

⁵⁵ (Γαβρηλίδης, 2000, σ. 29)

⁵⁶ (Γαβρηλίδης, 2000, σ. 30)

⁵⁷ (Σπινόζα, 2013, σ. 80)

λόγο και όχι, από τα πάθη τους τότε και η ίδια η φυσική δύναμη, το δίκαιο των ανθρώπων θα είχε ως γνώμονα τον λόγο.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφέρουμε τον εξής ισχυρισμό του Σπινόζα ο οποίος συνάδει με το γενικότερο πνεύμα της παρούσης εργασίας. Μόλις στο δεύτερο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας* ο Σπινόζα διαπιστώνει ότι για να ζήσουμε σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου και να μην καθοδηγούμαστε από την τυφλή επιθυμία -καθώς η φύση μας ορίζει να καθοδηγούμαστε από αυτή- θα πρέπει να ακολουθήσουμε βίο φιλόσοφο, πράγμα που όμως ουδόλως συμβαίνει, αφού καθείς παρασύρεται από τα πάθη του. Ως παράδειγμα σε αυτόν τον συλλογισμό, φέρει τον Αδάμ, για τον οποίο αποτάσσει την ερμηνεία της κακής επιρροής από τον Σατανά ως αιτία της «αμαρτίας» του. Αντιθέτως, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι ο Αδάμ, παρότι είχε την εξουσία να χρησιμοποιεί ορθώς τον Λόγο, υπέκυψε στα πάθη του κι αυτό γιατί είναι στη φύση του ιδίου να υποκύπτει σε αυτά. Κατά κάποιο τρόπο, η ροπή προς τα πάθη μας είναι αναπόσπαστο κομμάτι της φύσης μας, η δράση μας όμως σύμφωνα με τον λόγο αποτελεί επιλογή μας.

Με τον ισχυρισμό αυτόν ο Σπινόζα εξισώνει την ικανότητα των ανθρώπων να χρησιμοποιούν ορθώς τον λόγο με την ελευθερία τους. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι όσο περισσότερο θεωρούμε έναν άνθρωπο ελεύθερο τόσο λιγότερο μπορούμε να πούμε ότι αυτός μπορεί να μην κάνει χρήση του λόγου ή να επιλέγει τα κακά αντί για τα καλά. Όποιος δηλαδή καθοδηγείται από τον λόγο υπόκειται περισσότερο στο δικό του δίκαιο παρά στο δίκαιο των άλλων, πράγμα που θα αναλύσουμε περαιτέρω παρακάτω όταν και θα ξετυλίξουμε τη σημασία του δικαίου του κράτους.⁵⁸

Μπορούμε εύλογα εδώ να συμπεράνουμε, ότι για τον Σπινόζα, οι φιλόσοφοι ήταν άνθρωποι ελεύθεροι εφόσον είχαν τη δυνατότητα να δρουν σύμφωνα με τον λόγο. Πάρα ταύτα, η άνωθεν διαπίστωση δεν εκφράζεται ρητά στο έργο του και η ελευθερία του ανθρώπου περιγράφεται με τρόπο διαφορετικό. Για τον Σπινόζα, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος εφόσον δρα με βάση τον λόγο, ωστόσο, ο ίδιος ο άνθρωπος υπόκειται πάνω από όλα στο υπέρτατο δίκαιο της φύσης, για το οποίο δεν κατανοεί τα πάντα. Επομένως, ναι μεν ο άνθρωπος θεωρείται ελεύθερος όταν οι πράξεις του ορίζονται από τον λόγο, εφόσον εκείνες όμως δεν παραβαίνουν το δίκαιο της φύσης. Για να

⁵⁸ (Σπινόζα, 2013) κεφ. 3 §11

αναλύσουμε αυτή την περιπλοκότητα χρειάζεται πολύς περισσότερος χρόνος και θα ξεφύγουμε από το νόημα της θεματικής ενότητας, επομένως μπορούμε να συνοψίσουμε τη θέση περί ελευθερίας και λόγου ως εξής: ένας άνθρωπος που ορίζεται από τον λόγο θεωρείται ελεύθερος, ωστόσο πάντοτε εντός πλαισίου του δικαίου της φύσης, το οποίο υπερέχει όλων των δικαίων.

Μία κοινωνία λοιπόν, αποτελεί πλήθος ανθρώπων με τον καθένα να έχει ξεχωριστή δύναμη. Επειδή όμως ο άνθρωπος αποτελεί μόνον ένα μέρος της φύσης, και η συλλογικότητα αποτελεί εξ ορισμού αναγκαία προϋπόθεση για τη σύσταση μίας κοινωνίας, δε μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος ζει βάσει του προσωπικού του φυσικού δικαίου αλλά ότι ο άνθρωπος ζει βάσει ενός κοινού φυσικού δικαίου. Ως κοινό φυσικό δίκαιο ο Σπινόζα ορίζει το δίκαιο πολλών ανθρώπων μαζί οι οποίοι έχουν δημιουργήσει μία κοινωνία. Με λίγα λόγια, η κοινή νομοθεσία, το κοινό πνεύμα είναι αυτά που αποκαλούμε κράτος, το δίκαιο δηλαδή που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους.

Κάθε κοινωνία στην οποία υπάρχει κράτος λέγεται πολιτική κοινωνία, και οι άνθρωποι οι οποίοι απαρτίζουν την κοινωνία αυτή, λέγονται πολίτες στο βαθμό που απολαμβάνουν όλα τα πλεονεκτήματα του πολιτικού σώματος όσο και υπήκοοι στο βαθμό που είναι υποχρεωμένοι να υπακούν στους νόμους και τους κανονισμούς του πολιτικού σώματος. Οι κανονισμοί και οι νόμοι του πολιτικού σώματος, το δίκαιο δηλαδή, ισούται με το δίκαιο του ανώτατου άρχοντος. Το δίκαιο όμως αυτό δεν είναι άλλο από το δίκαιο της φύσης, που καθορίζεται από τη δύναμη του πλήθους. Δεδομένου ότι οι πολίτες υπακούν στο δίκαιο του πολιτικού σώματος, παραιτούνται από το δικό τους προσωπικό δίκαιο και δεν αποφασίζουν εκείνοι τι σημαίνει δίκαιο αφού τίθενται υπό μία ανώτατη αρχή. Ο Σπινόζα σε αυτό το σημείο εντοπίζει ένα φαινομενικό παράδοξο. Ότι, δηλαδή, μοιάζει σαν η υποταγή σε μία ανώτατη αρχή να είναι αντίθετη στις προσταγές του λόγου. Ωστόσο, όπως διασαφηνίζει, ο λόγος δεν αντιτίθεται ποτέ στη φύση και δε μπορεί να υπαγορεύει ότι ο καθένας υπόκειται στο δικό του δίκαιο, για όσο διάστημα οι άνθρωποι υπόκεινται στα πάθη. Καθώς ο λόγος διδάσκει ανεπιφύλακτα την ανάγκη επιβίωσης της ειρήνης, η οποία δε μπορεί να

επιτευχθεί παρά μόνον όταν το δίκαιο του πολιτικού σώματος διατηρείται απαραβίαστο.⁵⁹

Ο σχηματισμός μιας κοινωνίας και ο μηχανισμός νομιμοποίησης της απόλυτης εξουσίας στον Σπινόζα, δεν εξαρτάται από την αποποίηση και απέκδυση των δικαιωμάτων, όπως συναντούμε σε εννοιολογήσεις του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά από τη συγκατάθεση του πολιτικού σώματος.⁶⁰ Αναλόγως του ποιος κατέχει αυτή την απόλυτη εξουσία, ορίζει και τη φύση του κάθε πολιτεύματος που πραγματεύεται στην *Πολιτική Πραγματεία*.

Η απόλυτη κυριαρχία του κράτους εξαρτάται από το πολιτικό σώμα και η νομιμότητά της από την εξάσκησή της. Η κυρίαρχη εξουσία δηλαδή, δεν είναι απόμακρη, μαγική δύναμη, αντίθετα ταυτίζεται με την πολλαπλότητα, τις αλληλοδιαδεχόμενες και αλληλοσυμπλεκόμενες υλικές, λογικές, ενεργητικές και βελτιωμένες δυνάμεις που ενεργούν σύμφωνα με τη φύση τους, ζουν αναγκαία και λογικά και επιθυμούν την ελευθερία.⁶¹ Το δίκαιο του κράτους ή το δίκαιο του ανώτατου άρχοντα είναι δηλαδή το ίδιο το δίκαιο της φύσης.

Αν μπορούμε να πούμε ότι στην *Πολιτική Πραγματεία*, η πολιτική για τον Σπινόζα αποτελεί μία επιστήμη (τόσο θεωρητική όσο και πρακτική) η οποία αφορά στη συντήρηση του κράτους, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι έχει έναν σκοπό. Από την πλευρά του κράτους, αυτός ο σκοπός παίρνει τη μορφή μίας ανώτατης προσταγής «η κοινή ευδαιμονία» και η «λαϊκή εντολή» (ειρήνη, ασφάλεια, υποταγή/υπακοή στον νόμο). Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι η πολιτική τείνει να συντηρεί τόσο την «ουσία» του κράτους όσο και τη «μορφή» των θεσμών του.⁶² Η ουσία του κράτους εδώ μπορεί να οριστεί ως ένα σύστημα σταθερών σχέσεων που διαχειρίζονται τις κινήσεις των μεμονωμένων ατόμων. Αυτές οι δύο φόρμουλες ανταποκρίνονται σε μία πραγματικότητα: την διατήρηση της ατομικότητας του κράτους.

⁵⁹ (Σπινόζα, 2013) κεφ. 3 §6

⁶⁰ (Μανιάτης, 2004, σ. 96)

⁶¹ (Κοτρώγιαννος, 2002, σ. 117)

⁶² (Balibar, 1998, p. 64)

Το κράτος μοιάζει επομένως με ένα άτομο, ή μάλλον πιο συγκεκριμένα σαν ένα άτομο ατόμων, έχοντας σώμα και ψυχή ή νου. «Στην πολιτική τάξη το συνολικό σώμα πολιτών πρέπει να θεωρείται ισάξιο με ένα άτομο εντός της τάξης της φύσεως»⁶³

Η ατομικότητα του κράτους μπορεί να νοηθεί είτε μεταφορικά είτε κυριολεκτικά, ως φυσική ή τεχνητή. Ως μία μηχανιστική ή οργανική αλληλεγγύη, ως μία αυτό-οργανωμένη αρχή του κράτους ή ως αποτέλεσμα ενός μεταφυσικού τέλους. Έτσι, τα πάντα θα στηρίζονται στο περιεχόμενο που δίνει ο ίδιος ο Σπινόζα στον ορισμό του.

Η διατήρηση της ατομικότητας του ανθρώπου και της ατομικότητας του κράτους βασίζεται εξίσου στην εφαρμογή μίας και μοναδικής αιτιακής αρχής. Κατ' αυτή τη διαπίστωση, η πολιτική κοινωνία δεν αποκλείει την ατομική προστασία και το ατομικό συμφέρον.⁶⁴

Κάθε φυσικό πράγμα μπορεί να νοηθεί πλήρως είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει. Συνεπώς, όπως η αρχή της ύπαρξης των φυσικών πραγμάτων, έτσι και η διατήρηση της ύπαρξής τους δεν μπορεί να συναχθεί, από τον ορισμό τους. Διότι η ιδεατή ουσία τους παραμένει η ίδια, αφότου άρχισαν να υπάρχουν όπως και όταν δεν υπήρχαν ακόμη. Άρα, εφόσον η αρχή της ύπαρξής τους δεν μπορεί να προκύψει από την ουσία τους, το ίδιο ισχύει και για τη διατήρηση της ύπαρξής τους. Την ίδια δύναμη που χρειάζονται για να αρχίσουν να υπάρχουν, την χρειάζονται και για να εξακολουθούν να υπάρχουν. Από εδώ προκύπτει ότι η δύναμη των φυσικών πραγμάτων, χάρη στην οποία υπάρχουν και, κατά συνέπεια, ενεργούν, δε μπορεί να είναι άλλη από την ίδια αιώνια δύναμη του Θεού. Πράγματι, αν επρόκειτο για κάποια άλλη δύναμη, δημιουργημένη, αυτή δε θα μπορούσε να αυτοδιατηρηθεί ούτε, κατά συνέπεια, να διατηρήσει και τα φυσικά πράγματα. Αντίθετα, για να διατηρήσει την ύπαρξή της θα χρειαζόταν κι αυτή την ίδια δύναμη που χρειάστηκε για να δημιουργηθεί.⁶⁵

Αυτή η άνωθεν αρχή της συνεχούς παραγωγής εφαρμόζει τόσο στις ανθρώπινες ατομικότητες όσο και στην πολιτική πρακτική. Σε κάθε περίπτωση, η ύπαρξη δε θεωρείται μόνο ως μία μορφή φυσικής παραγωγής αλλά και ως μία διαδικασία αναπαραγωγής των στοιχείων της ατομικότητας και της δυνάμεως που τα κρατά δεμένα μεταξύ τους, η οποία τα βοηθά να στέκονται όρθια/ανέπαφα απέναντι σε οποιαδήποτε ενέργεια εξωτερικών δυνάμεων. Αυτό ορίζει μία φυσική αναγκαιότητα αλλά δεν καταργεί το αποτέλεσμα των «νόμων της φύσης ως σύνολο». Ο Σπινόζα εκφράζει τη σκέψη αυτή με μία φράση η οποία καταλαμβάνει στρατηγική θέση στο

⁶³ (Σπινόζα, 2013, κεφ. 7 §22)

⁶⁴ (Μανιάτης, 2004, σ. 99)

⁶⁵ (Σπινόζα, 2013, κεφ. 2 §2)

έργο του: ούτε η ανθρώπινη ατομικότητα ούτε το κράτος καθεαυτό δεν αποτελούν μέσα στη φύση κράτος εν κράτει. Κανένα από τα δύο δεν κατέχει την απόλυτη αρχή.

Παρόλα αυτά υπάρχει μία διακριτή διαφορά στον βαθμό μεταξύ της δύναμης ενός μεμονωμένου ανθρώπινου υποκειμένου/ατόμου και του ατόμου ατόμων που είναι το κράτος. Πράγματι, είναι αρκετό να υπάρχει μία ποιοτική διαφορά μεταξύ των δύο. Τα μεμονωμένα άτομα είναι, στην πράξη, ανίκανα να εξασφαλίσουν τη διατήρηση του εαυτού τους για μεγάλα χρονικά διαστήματα. Το κράτος, από τη άλλη, μπορεί, εάν είναι καλά διαμορφωμένο, να διατηρηθεί μέσω της δύναμής του.

Γι' αυτόν το λόγο και οι πολίτες δεν υπόκεινται στο δικό τους ξεχωριστό για τον καθένα δίκαιο, αλλά στο δίκαιο του πολιτικού σώματος στου οποίου τις εντολές υπακούν και δεν έχει κανείς τη δυνατότητα της ατομικής κρίσης σχετικά με το τί είναι δίκαιο και τι όχι. Συγκριτικά με τη διάρκεια ζωής ενός ατόμου, η διάρκεια ζωής ενός κράτους μπορεί να μοιάζει με αιωνιότητα. Σε αυτό το σημείο, η αναλογία μεταξύ των δύο οδηγεί προς την αβεβαιότητα, η οποία συνιστά επίσης έναν ακόμη πιο ισχυρό δεσμό: για να μπορέσουν να επιβιώσουν, τα άτομα έχουν ανάγκη το ένα το άλλο· επομένως πρέπει να καθοδηγούνται από το κοινό συμφέρον, τη βούληση της διατήρησης του κράτους. Σε αντάλλαγμα, το ίδιο το κράτος, προκειμένου να εξασφαλίσει την επιβίωσή του, πρέπει να επιδιώκει την εξασφάλιση της επιβίωσης των ατόμων, εγγυώμενο την ασφάλειά τους, η οποία και αποτελεί τη θεμελιώδη προϋπόθεση της αστικής υπακοής. Σε ένα κράτος, στο οποίο έχει επικρατήσει η αναρχία ή έχει παραδοθεί στις δυνάμεις του εχθρού του, η αφοσίωση στο κράτος εξαφανίζεται. Η καλύτερη «συνταγή» είναι επομένως, εξ ορισμού, εκείνη που επιτυγχάνει τον ισχυρότερο συσχετισμό της ασφάλειας των ατόμων και της σταθερότητας των θεσμών:

Το καλύτερο κράτος είναι εκείνο στο οποίο οι άνθρωποι περνούν τη ζωή τους με ομόνοια και του οποίου η νομοθεσία παραμένει απαραβίαστη. Πράγματι είναι βέβαιο, ότι οι στάσεις, οι πόλεμοι, η περιφρόνηση ή η παραβίαση των νόμων πρέπει να καταλογίζονται όχι τόσο στην κακία των υπηκόων όσο στο κακό καθεστώς του κράτους. Διότι οι άνθρωποι δε γεννιούνται πολίτες, αλλά γίνονται. Εξάλλου, τα φυσικά πάθη των ανθρώπων είναι παντού τα ίδια. Συνεπώς αν σε ένα πολιτικό σώμα η ανθρώπινη κακία κυριαρχεί ευκολότερα απ' ότι σε ένα άλλο και αν εκεί διαπράττονται περισσότερα αμαρτήματα, αυτό σίγουρα οφείλεται στο γεγονός ότι ένα τέτοιο πολιτικό σώμα δεν προνόησε αρκετά για την ομόνοια, δεν νομοθέτησε με αρκετή σύνεση και κατά συνέπεια, δεν απέκτησε το απόλυτο δίκαιο που έχει ένα πολιτικό σώμα. Γιατί μία πολιτική κοινωνία η οποία δεν έχει εξαλείψει τις αιτίες των στάσεων, στην οποία ένας πόλεμος θα είναι πάντα

επίφοβος και στην οποία, τέλος, οι νόμοι συχνά παραβιάζονται, δεν ενδιαφέρει πολύ από τη φυσική κατάσταση, όπου ο καθένας ζει σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του, αλλά και μεγάλο κίνδυνο της ζωής του.⁶⁶

Αν αυτός ο συσχετισμός ήταν καθολικός, δηλαδή αν η μορφή του κράτους δεν αποτελούσε πλέον απειλή για την ασφάλεια του ατόμου παρά η δραστηριότητα/ πράξεις του ατόμου αποτελούσαν κίνδυνο για τους θεσμούς του κράτους, τότε το αποτέλεσμα θα ήταν μία τέλεια πολιτική πρακτική, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ελεύθερη ή λογική.

⁶⁶ (Σπινόζα, 2013, κεφ. 5 §2)

6. Συγκλίσεις και αποκλίσεις μεταξύ Σπινόζα και Μακιαβέλι

Η παρουσία του Μακιαβέλι στο έργο του Σπινόζα εντοπίζεται διάσπαρτη. Η αλήθεια είναι ότι μπορούμε να εντοπίσουμε ίχνη της Μακιαβελικής αντίληψης περισσότερο στα πολιτικά έργα του Σπινόζα παρά στα φιλοσοφικά. Συγκεκριμένα, στην *Πολιτική Πραγματεία*, υπάρχουν δύο ρητές αναφορές στον Μακιαβέλι, που και στις δύο περιπτώσεις αποτελεί αντικείμενο μίας σχετικά εκτεταμένης μεταχείρισης.⁶⁷ Ο Μακιαβέλι αναφέρεται πρώτη φορά στην τελευταία παράγραφο του πέμπτου κεφαλαίου της *Πολιτικής Πραγματείας*, το οποίο είναι αφιερωμένο στην βέλτιστη εκδοχή του κάθε τύπου πολιτεύματος. Έπειτα, αναφέρεται επίσης στην πρώτη παράγραφο του δέκατου κεφαλαίου, το οποίο πραγματεύεται την κατάλυση των αριστοκρατικών πολιτευμάτων. Και στις δύο περιπτώσεις, η αναφορά στον Μακιαβέλι δεν αποτελεί τυχαίο συμβάν, αλλά αντιθέτως, είναι απαιτούμενη για την επιχειρηματολογική στρατηγική του εκάστοτε κεφαλαίου.

Μελετώντας το πρώτο απόσπασμα

Ποια μέσα πρέπει να χρησιμοποιήσει ένας ηγεμόνας, οποίος κινείται μόνο από την επιθυμία της δεσποτείας, προκειμένου να σταθεροποιήσει και να συντηρήσει το κράτος του, το έδειξε λεπτομερώς ο οξυδερκέστατος Μακιαβέλι. Όσον αφορά, τώρα, στον σκοπό του συγγραφέα, αυτός δε φαίνεται αρκετά καθαρά. Αν πάντως είχε καλό σκοπό, όπως θα πρέπει να πιστέψουμε προκειμένου για ένα τόσο σοφό άνδρα, αυτός φαίνεται πως ήταν να δείξει με πόση απερισκεψία προσπαθούν πολλοί να ανατρέψουν ένα τύραννο, ενώ οι αιτίες που μετατρέπουν τον ηγεμόνα σε τύραννο, όχι μόνο δεν αίρονται, αλλά αντίθετα ενισχύονται τόσο περισσότερο όσο περισσότερους λόγους έχει ο ηγεμόνας να φοβάται. Πράγμα που συμβαίνει όταν ένα πλήθος έχει ήθη επιδειξί εχθρική συμπεριφορά προς τον ηγεμόνα, θεωρώντας ένδοξη πράξη κάτι που συνιστά πατροκτονία. Επίσης, θέλησε πιθανώς να δείξει ότι ένα ελεύθερο πλήθος πρέπει με κάθε τρόπο να αποφεύγει να εμπιστευτεί απολύτως τη σωτηρία του σε ένα μόνο άνθρωπο. Διότι ο άνθρωπος αυτός, εκτός κι αν είναι τόσο ματαιόδοξος ώστε να θεωρεί ότι μπορεί να αρέσει σε όλους, είναι υποχρεωμένος καθημερινά να φοβάται κάποια προδοσία. Επομένως θα σκέφτεται κυρίως πως να προφυλαχθεί και πως να παγιδεύσει το πλήθος, αντί να φροντίζει για το καλό του. Τείνω μάλλον προς τούτη την ερμηνεία του έργου αυτού του τόσο σοφού και συνετού ανδρός, δεδομένου μάλιστα πως είναι αναγνωρισμένο ότι υπήρξε οπαδός της ελευθερίας και ότι έδωσε τις πλέον σωτήριες συμβουλές για τη διαφύλαξή της.⁶⁸

⁶⁷ (Morfino, 2019, p. 56)

⁶⁸ (Σπινόζα, 2013) κεφ. 5 §7

Όπως προαναφέρθηκε, οι αναφορές που γίνονται προς το πρόσωπο του Μακιαβέλι έχουν στρατηγική θέση στο έργο του Σπινόζα. Το συγκεκριμένο απόσπασμα, κλείνει τα πρώτα πέντε θεωρητικά κεφάλαια της *Πολιτικής Πραγματείας*, στα οποία κεφάλαια ο Σπινόζα σφυρηλατεί τα εννοιολογικά όργανα που του επιτρέπουν να χτίζει μοντέλα διαφορετικών μορφών εξουσίας. Όχι μόνο αυτό όμως. Αυτά τα πέντε κεφάλαια, τα οποία κορυφώνονται με το εγκώμιο για τον Μακιαβέλι, εξέπεμπαν στο ίδιο μήκος κύματος με το Μακιαβελικό πνεύμα.

Ο Σπινόζα συνομιλεί με τον *Ηγεμόνα* από την πρώτη κιόλας παράγραφο της *Πολιτικής Πραγματείας*.

Οι φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται τα πάθη που μας βασανίζουν ως διαστροφές, στις οποίες οι άνθρωποι ενδίδουν από δικό τους φταίξιμο. Γι' αυτό και συνηθίζουν να τα περιγελούν, να τα οικτίρουν, να τα στηλιτεύουν ή να τα καταριούνται. Πιστεύουν ότι έτσι επιτελούν έργο θεάρεστο και αγγίζουν την υπέρτατη σοφία εφόσον έμαθαν να εξυμνούν με χίλιους τρόπους μία ανθρώπινη φύση που δεν υπάρχει πουθενά και να κατακεραυνώνουν με τους λόγους των την πραγματική. Τούτο συμβαίνει επειδή αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι, αλλά όπως θα τους ήθελαν οι ίδιοι να είναι. Γι' αυτό και ως επί το πλείστον, αντί για ηθική έγραψαν σάτιρα και δε συνέλαβαν ποτέ μία πολιτική που να μπορεί να εφαρμοστεί στην πράξη. Αντίθετα, θεωρείται ότι η πολιτική τους αποτελεί χίμαιρα, ή ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει μόνο στο νησί της ουτοπίας ή στον χρυσό αιώνα των ποιητών δηλαδή ακριβώς εκεί που θα ήταν άχρηστη. Αποτελεί κοινή πεποίθηση ότι σε όλες τις επιστήμες που έχουν πρακτική εφαρμογή ή θεωρία απέχει από την πράξη, αλλά στην πολιτική, η απόσταση αυτή θεωρείται μεγαλύτερη. Και κανείς δεν κρίνεται λιγότερο κατάλληλος για τη διακυβέρνηση της πολιτείας από ό,τι οι θεωρητικοί ή οι φιλόσοφοι.⁶⁹

Διαβάζοντας την άνωθεν παράγραφο η οποία αποτελεί και την εναρκτήρια παράγραφο του έργου, δε μπορούμε να μην ανακαλέσουμε τις προγραμματικές σελίδες στο δέκατο πέμπτο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα*, όπου ο Μακιαβέλι θέτει τη διάκριση μεταξύ πολιτικής θεωρίας και ουτοπίας:

Εφόσον ο σκοπός μου είναι να πω κάτι που θα έχει πρακτική χρησιμότητα για τον ερευνητή, θεώρησα σωστό να παρουσιάσω τα πράγματα όπως είναι στ' αλήθεια, κι όχι όπως τα φαντάζομαι. Πολλοί είναι αυτοί που φαντάστηκαν δημοκρατίες και ηγεμονίες οι οποίες δε γνωρίζουμε αν υπήρξαν ποτέ. Είναι τόσο μεγάλο το χάσμα ανάμεσα στο πως θα πρέπει να ζει κανείς, και στο πως ζει πραγματικά, ώστε αυτός που παραμελεί αυτό που πραγματικά γίνεται γι' αυτό που θα έπρεπε να γίνεται, οδεύει προς την αυτοκαταστροφή του και όχι στη σωτηρία του. Το γεγονός ότι ένας άνθρωπος θέλει να κάνει το καλό παντού και με κάθε τρόπο, αποτυχαίνει οικτρά ανάμεσα σε τόσους που δεν είναι καλοί.⁷⁰

⁶⁹ (Σπινόζα, 2013) κεφ. 1 §1

⁷⁰ (Μακιαβέλι, 2012) κεφ. 15

Είναι εμφανές ότι τα κεφάλαια γενικού περιεχομένου της *Πολιτικής Πραγματείας*, δηλαδή τα κεφάλαια ένα έως πέντε, ξεκινούν και τελειώνουν με αναφορά στον Μακιαβέλι. Μεταξύ των κεφαλαίων αυτών, ο Σπινόζα εκφράζει τη μεταφυσική της πολιτικής, χτίζει με τρόπο νοητό το ορισμένο αντικείμενο της επιστήμης της πολιτικής, δίχως το οποίο η μοντελοποίηση διάφορων μορφών δύναμης θα ήταν αδύνατη και η εμπειρία θα ήταν τυφλή, ή ακόμα καλύτερα, θα την επισκίαζε μία ηθικο-θεολογική φαντασία. Σε όλη αυτή τη διάρκεια του συλλογισμού, ο Σπινόζα θέτει στον Μακιαβέλι τα εξής δύο ερωτήματα. Πρώτον, ποιο είναι το αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας, ή μάλλον, τί είναι πολιτική θεωρία; και δεύτερον, ποιος είναι ο σκοπός της πολιτικής θεωρίας; Ο Μακιαβέλι απαντά απερίφραστα στα διττό αυτό ερώτημα: το ακριβές αντικείμενο της πολιτικής θεωρίας, το οποίο μπορεί μονάχα να παραχθεί αν εντοπίσουμε τη γραμμή που οριοθετεί τις ψευδαισθήσεις της ηθικής με την ουτοπία, αποτελεί ένα συνονθύλευμα από ανθρώπινα πάθη που συνθέτουν και διασχίζουν την κοινωνία, ενώ ο σκοπός της πολιτικής θεωρίας βρίσκεται στην προσπάθεια να παραχθούν οι ελευθερίες στη βάση της γνώσης αυτής της αλληλοσυνδεόμενης τάξης. Η επίκληση στον Μακιαβέλι ως το άλφα και το ωμέγα της μεταφυσικής της πολιτικής έχει νόημα έντονα συμβολικό. Για τον Σπινόζα, ο Μακιαβέλι, ενσαρκώνει την ανακάλυψη ενός νέου θεωρητικού πεδίου, εκείνου της πολιτικής πρακτικής.

Με το να πιστεύουμε ότι η πολιτική στηρίζεται σε κανόνες θρησκευτικής ηθικής ή ακόμη στο δύσκολο μονοπάτι της λογικής, ζούμε σε ουτοπία. Η πολιτική είναι το πεδίο συνάντησης και σύγκρουσης παθών, από το οποίο ούτε το πλήθος αλλά ούτε και εκείνοι που ασχολούνται με τις υποθέσεις της πολιτείας/ οι δημόσιοι λειτουργοί εξαιρούνται. Υπό αυτή την άποψη, μπορούμε να διακρίνουμε το χρέος του Σπινόζα προς τον Μακιαβέλι.⁷¹

Ο Μακιαβέλι ανακαλείται συχνά όχι απλά ως ένας πολιτικός στοχαστής ανάμεσα σε άλλους, αλλά ως μία καθολική ατομικότητα, ως ο θεμελιωτής της νεότερης πολιτικής. Ο έπαινος που απευθύνει ο Σπινόζα προς τον Μακιαβέλι καθαγιάζει μία υποδειγματική θεωρητική διαδρομή: είναι ένας έπαινος θεωρίας που την ίδια στιγμή αποτελεί ένα όργανο απελευθέρωσης από θρησκευτικές δεισιδαιμονίες. Προτείνοντας μια ερμηνεία του *Ηγεμόνα* που υπογραμμίζει τον παράδοξο χαρακτήρα του, ο Σπινόζα

⁷¹ (Morfino, 2019, p. 82)

αρνείται, ωστόσο, να εγγράψει αυτό το παράδοξο στο δίλημμα μεταξύ μοναρχίας και ρεπουμπλικανισμού. Η σκέψη του Μακιαβέλι είναι μια σκέψη της αναγκαιότητας του ενδεχόμενου, που απορρίπτει την πλατωνική λογική του καλύτερου είδους καθεστώτος. Στόχος του Σπινόζα είναι να διαφωτίσει τις παρεμβάσεις στη συγκυρία, που δεν είναι άλλες από την δομή των συνηθειών, των εθίμων και των νόμων του πλήθους ή την ιστορική μορφή, την οποία παίρνουν οι σχέσεις ιδεών και παθών που χαρακτηρίζουν το πλήθος.⁷²

⁷² Ibidem, σ. 215

7. Επίλογος

Μελετώντας την *Πολιτεία* και τον *Πολιτικό* του Πλάτωνος, τον *Ηγεμόνα* του Μακιαβέλλι και την *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα μπορούμε να διαπιστώσουμε αναμφίβολα μία σχέση άρρηκτη μεταξύ πολιτικής φιλοσοφίας και πολιτικής πρακτικής. Η σχέση όμως αυτή σε κανένα από τα παραπάνω έργα δεν είναι σαφής και εύλογα θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς ότι πιθανώς να μην υπάρχει κάποια πραγματεία ή ακόμη και έρευνα, η οποία να ορίζει ακριβώς την σχέση αυτή.

Για τον Πλάτωνα, αναμφισβήτητα η πολιτική τέχνη και το ιδανικό πολίτευμα οφείλει να βασίζεται σε κάποιες γενικές φιλοσοφικές αρχές όπως είναι η γνώση και η αλήθεια, ωστόσο δεν εκφράζει ρητά το ότι το πολιτικό πράττειν αναγκαστικά υπακούει σε φιλοσοφικά μοτίβα και φιλοσοφικές διδαχές. Το ιδανικό πολίτευμα μπορεί να γεννηθεί όντως μόνο μέσα από την μελέτη της φιλοσοφίας και να διατηρηθεί μέσα από την αέναη ύπαρξη της στην κοινωνία, πάρα ταύτα ο πολιτικός άνδρας που θα το διατηρήσει δεν έχει την υποχρέωση να ακολουθεί κατά γράμμα τα φιλοσοφικά διδάγματα. Οι αρετές που τον περιβάλλουν είναι η γενναιότητα και η σύνεση και όχι απαραίτητα η τυφλή υπακοή στις φιλοσοφικές διδαχές. Στη συνέχεια, βλέπουμε ότι το ιδανικό πολίτευμα χρειάζεται εκτός από φιλοσόφους βασιλείς, όπως αναφέρεται στην *Πολιτεία*, βασιλείς με ορισμένα χαρακτηριστικά για να μπορέσει να λειτουργήσει στην πράξη το πολίτευμα αυτό.

Από την άλλη, στον Μακιαβέλλι βλέπουμε μία όχι και τόσο διαφορετική εκδοχή του ιδανικού πολιτικού άνδρα, του ηγεμόνα. Και σε αυτή την περίπτωση δύο είναι τα χαρακτηριστικά του πολιτικού άνδρα που θα μπορέσει να επιτύχει τη βαθύτερη επιθυμία του Μακιαβέλλι, την ενοποίηση της Ιταλίας. Η πολιτική αρετή ή κατά Μακιαβέλλι *Virtu* και η τύχη, *Fortuna* είναι τα δύο απαραίτητα συστατικά για τη διατήρηση ενός ηγεμόνα στην εξουσία. Ο Μακιαβέλλι, εν αντιθέσει με τους άλλους δύο φιλοσόφους που μελετήσαμε, γράφει για την δρώσα πολιτική πρακτική, για πράγματα που συμβαίνουν ήδη και για μία διακυβέρνηση που ενδεχομένως υπάρχει ήδη, αλλά ασκείται με τον λάθος τρόπο, αφού ο ανώτερος σκοπός κατά τη γνώμη του, η ενοποίηση της Ιταλίας, δεν έχει ακόμη επιτευχθεί.

Μελετώντας τον Σπινόζα, μπορούμε να δούμε ότι το έργο του, μας θυμίζει αρκετά το ιδανικό της *Πολιτείας* του Πλάτωνα, αφού εξετάζει εις βάθος πώς κάθε πολίτευμα λειτουργεί και τι χρειάζεται ούτως ώστε να δημιουργηθεί ένα σωστά οργανωμένο κράτος. Αρνείται ωστόσο να δεχτεί τον όρο *ουτοπικό*. Η οπτική του Σπινόζα βασίζεται καταρχάς στο φυσικό δίκαιο και στη συνέχεια στο δίκαιο που διαμορφώνεται κάτω από την σκοπιά ενός κράτους και εν τέλει το εκάστοτε ατομικό δίκαιο. Ορίζει την ελευθερία ως τη δυνατότητα κάποιος να δρα μόνο με τον λόγο, εφόσον είναι εφικτό και πιστεύει ότι το καλύτερο κράτος να ζει κανείς είναι εκείνο που διασφαλίζει την ομόνοια και την ειρήνη εντός του.

Και οι τρεις φιλόσοφοι είναι φανερό ότι προσπαθούν να ορίσουν την πολιτική πρακτική σύμφωνα με την δική τους γενικότερη φιλοσοφική οπτική. Ωστόσο δεν μπορούμε να εντοπίσουμε σε κανένα από τα προαναφερθέντα έργα μία απάντηση στο ερώτημα που θέσαμε εξ αρχής. Αν αυτή η αλληλοεξαρτούμενη σχέση πολιτικής πρακτικής και πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία σαφώς υπάρχει, μπορεί να αναδείξει το πόσο η μία επηρεάζει την άλλη. Και φυσικά, αν είναι απαραίτητο η πολιτική πρακτική να καθοδηγείται από την πολιτική φιλοσοφία ούτως ώστε οι πολίτες που κυβερνώνται από μία τέτοια διακυβέρνηση να είναι ευτυχισμένοι. Ίσως να μην απαντηθεί ποτέ, ίσως να μη χρειάζεται να απαντηθεί ποτέ.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αλτουσσέρ, Λ. (2016). *Ο Μακιαβέλι και εμείς*. (Γ. Φουρτούνης, Επιμ., & Μ. Λάμπρου, Μεταφρ.) Αθήνα: Νήσος.
- Γαβρηλίδης, Ά. (2000). *Η δημοκρατία κατά του φιλελευθερισμού*. Ελληνικά Γράμματα.
- Γκράμσι, Α. (χ.χ.). *Για τον Μακιαβέλι, την πολιτική και το σύγχρονο κράτος*. (Φ. Κ., Μεταφρ.) Αθήνα: Ηριδανός.
- Κοτρόγιαννος. (2002). Η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας στον Σπινόζα. *Αξιολογικά*(ειδικό τεύχος 2), σ. 117.
- Μακιαβέλι, Ν. (2012). *Ηγεμόνας* (Μ. Κασωτάκη, Μεταφρ. Αθήνα: Πατάκης.
- Μανιάτης, Γ. (2004, Σεπτέμβριος - Οκτώβριος). Ο Σπινόζα και η Πολιτική Φιλοσοφία. *Ουτοπία*(61).
- Μπαλτάς, Α. (2018). *Ονόματα του Κομμουνισμού*. Αθήνα: Πατάκης.
- Πλάτων. (1990). *Πολιτεία* (Τόμ. Α). (Ε. Παπανούτσος, Επιμ., & Ι. Γρυπάρης, Μεταφρ.) Αθήνα: ΔΑΙΔΑΛΟΣ.
- Πλάτων. (2001). *Πολιτικός*. (Ι. Χριστοδούλου, Επιμ., & Ι. Χριστοδούλου, Μεταφρ.) Αθήνα: Ζήτρος.
- Πλάτων. (2009). *Τίμαιος*. (Β. Δημοπούλου, Επιμ., & Β. Κάλφας, Μεταφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Πουλαντζάς, Ν. (1975). *Πολιτική Εξουσία και Κοινωνικές τάξεις* (Τόμ. Α). Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ρούσης, Γ. (1994). *Το Κράτος, Από τον Μακιαβέλλι στον Βέμπερ*. Αθήνα: Γκοβοστή.
- Σπινόζα. (2013). *Πολιτική Πραγματεία* (8η εκδ.). (Α. Ι. Στυλιανός, Μεταφρ.) Αθήνα: Πατάκη.
- Borman, K. (2006). *Πλάτων*. (Ι. Καλογεράκος, Μεταφρ.) Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου Α. Καρδαμίτσα.
- Burnham, J. (2009). *Οι Μακιαβελιστές υπέρμαχοι της ελευθερίας*. (Μ.-Α. Αλαβάνου, Μεταφρ.) Αθήνα: ΚΕΔΡΟΣ.
- Kymlicka, W. (2005). *Η Πολιτική Φιλοσοφία της εποχής μας*. (Γ. Μολυβάς, Μεταφρ.) Αθήνα: Πόλις.
- Lesky, A. (2006). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας*. (Α. Τσοπανάκης, Μεταφρ.) Θεσσαλονίκη, Ελλάδα: Εκδοτικός Οίκος Αδερφών Κυριακίδη.
- Skinner, Q. (2002). *Machiavelli*. (Θ. Νικολαΐδης, Επιμ., & Κ. Αθανασίου, Μεταφρ.) Αθήνα: Νήσος.

Ξενογλώσση

Balibar, E. (1998). *Spinoza and Politics*. (W. Montag, Επιμ., & P. Snowdon, Μεταφρ.) New York: Verso.

Behzadi, H. (1977). State and Ruler in Plato and Machiavelli. *Pakistan Horizon*(30), σσ. 15-22

Feinberg. (1970). Creativity at the Political Community: The Role of Law-Giver in the thought of Plato, Machiavelli and Rousseau. *The Western Political Quarterly*(23), σσ. 471-484.

Morfino, V. (2019). *The Spinoza - Machiavelli encounter. Time and occasion*. (D. Mesing, Μεταφρ.) Edinburgh: Edinburgh University Press.