

Πλήθος και δημοκρατία στον Σπινόζα

Άρης Στυλιανού

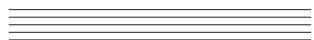
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης

Αριστέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Στο παρόν κείμενο, επιχειρώ να προσεγγίσω ένα θέμα που ενδέχεται να έχει επικαιρότητα και κάποια χρησιμότητα για την πολιτική ανάλυση της σημερινής πραγματικότητας. Εννοώ ότι στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, και ειδικότερα στη σύγχρονη αριστερή ανατρεπτική πολιτική σκέψη, έχει εισαχθεί τα τελευταία χρόνια μια νέα έννοια: η έννοια του πλήθους. Με τον όρο πλήθος, στον ενικό, ή και πλήθη, στον πληθυντικό, μεταφράζουμε τον αγγλικό και γαλλικό όρο *multitude(s)*, και γενικότερα τον προερχόμενο από τα λατινικά όρο *multitudo*. Το πλήθος σχετίζεται στενά με τα κινήματα, και ειδικότερα με αυτό το «κίνημα κινήματων» που είναι το Κοινωνικό Φόρουμ.

Κάπως πρόχειρα, θα λέγαμε ότι η έννοια του πλήθους (που αναδείχθηκε ιδιαίτερα από φιλοσόφους όπως ο Αντόνιο Νέγκρι και άλλοι παρόμοιας θεωρητικής κατεύθυνσης) αντιστοιχεί περίπου σε ό,τι ο κλασικός μαρξισμός αποκαλούσε «μάζες». Υπάρχουν ωστόσο διαφορές ανάμεσα στους δύο αυτούς όρους, όπως θα δούμε. Επίσης, αξίζει να ειπωθεί ότι πολλές και σφοδρές κριτικές διατυπώθηκαν εναντίον της χρήσης της έννοιας του πλήθους (αντί της έννοιας «λαός», παραδείγματος χάρη, ή «εργατική τάξη»). Οι κριτικές αυτές θεωρούν πως με το πλήθος ισοπεδώνονται οι διαφορές και, γενικά, καταργείται το υποκείμενο λαός, το υποκείμενο της πολιτικής ή η υποκειμενικότητα εν γένει. Δηλαδή, ισχυρίζονται ότι το πλήθος είναι αδιαφοροποίητο και ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε την πολιτική μέσω αυτού.

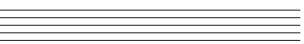
Ιστορικά, ο πρώτος εισηγητής αυτής της έννοιας του πλήθους ή, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, μιας πρώτης θεωρίας περί πλήθους ήταν ο Μπαρούχ Σπινόζα. Φιλόσοφος των απαρχών της Νεωτερικότητας, ο Σπινόζα έζησε τον 17ο αιώνα στην Ολλανδία (γεννημένος το 1632, πέθανε στα 45 του χρόνια, το 1677). Ήταν σύγχρονος του μεγάλου Ρέμπραντ, τον οποίο σίγουρα θα τον είχε δει να περπατά στα δρομάκια του Άμστερνταμ, όπως πιθανόν θα είχε δει και τον Γάλλο αυτοεξόριστο Ρενέ Ντεκάρτ, τον διασημότερο



φιλόσοφο εκείνου του καιρού σε όλη την Ευρώπη. Με λίγα λόγια, είναι γνωστό πως η Ολλανδία εκείνης της εποχής υπήρξε σημαντικό κέντρο των επιστημών, των γραμμάτων και του πολιτισμού.

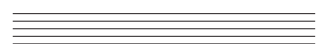
Ο Σπινόζα έμεινε στην ιστορία της φιλοσοφίας ως εισηγητής ενός μεγάλου φιλοσοφικού συστήματος, του σπινοζισμού, που παρουσιάζεται κυρίως στο διασημότερο έργο του, την *Ηθική*. Επί μακρόν, πολύ μικρή σημασία δόθηκε στην πολιτική φιλοσοφία του, παρ' όλο που έγραψε δύο βιβλία περί πολιτικής (τη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* και την *Πολιτική Πραγματεία*). Τα τελευταία περίπου 40 χρόνια έχει μελετηθεί εντατικά η πολιτική σκέψη του Σπινόζα σε διεθνές επίπεδο, με αποτέλεσμα να αναδειχθεί σε μεγάλο βαθμό η πρωτοτυπία και η δύναμη των πολιτικών του συλλήψεων. Ως μία από τις βασικές συνεισφορές του θα μπορούσε ασφαλώς να εκτιμηθεί η θεωρία του για το πλήθος και για τη δημοκρατία. Να προσθέσουμε ότι ο Σπινόζα είναι ο μόνος στοχαστής του 17ου αιώνα που τάσσεται ρητώς υπέρ της δημοκρατίας.

Το πρώτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας* αποτελεί μια μεθοδολογική εισαγωγή στην πολιτική (Negri 1982: 287). Εκεί ο Σπινόζα συνδέει, και κατ' ουσίαν ταυτίζει, την εμπειρία με την πρακτική, χρησιμοποιώντας την έκφραση: *experientia, sive praxis*. Η εμπειρία, δηλαδή η πράξη (Σπινόζα 1996: 95). Η διατύπωση αυτή θα μπορούσε να αποτελέσει την καλύτερη σύνοψη όλης της σπινοζικής πολιτικής. Πράγματι, ο Σπινόζα δηλώνει πλήρως πεπεισμένος για το γεγονός ότι η εμπειρία έχει δείξει όλα τα είδη πολιτευμάτων που μπορούν να νοηθούν, ούτως ώστε να εξασφαλίζεται η ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων. Επίσης, η εμπειρία έχει δείξει όλα τα μέσα με τα οποία πρέπει να κυβερνάται το πλήθος, δηλαδή να συγκρατείται μέσα σε καθορισμένα όρια. Μπορούμε λοιπόν να συλλάβουμε ευθύς εξαρχής το αντικείμενο και το σκοπό της πολιτικής, που είναι η συγκρότηση ενός πολιτικού σώματος το οποίο να μπορεί να εξασφαλίζει την κοινή ζωή και την ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων, ώστε να καθοδηγεί και να διατηρεί εντός κάποιων ορίων το πλήθος. Όμως, αυτό το αντικείμενο της πολιτικής μοιάζει να έχει ήδη εξαντληθεί, μια και ο Σπινόζα πιστεύει πως όλα τα είδη πολιτείας έχουν ήδη εξερευνηθεί από την εμπειρία. Όσο για τον σκοπό της πολιτικής θεωρίας, και αυτός μοιάζει να έχει επιτευχθεί, αφού ο Σπινόζα γράφει: «Έτσι, αν μας ενδιαφέρει να μην απομακρυνθούμε από την εμπειρία, δηλαδή από την πράξη, πιστεύω πως δεν μπορούμε με τη σκέψη να επινοήσουμε τίποτε που να μην έχει δοκιμαστεί και που να μην είναι ήδη γνωστό» (Σπινόζα 1996: 95).



Έτσι, αν πάρουμε κατά γράμμα αυτή τη διατύπωση, φαίνεται να υπάρχει μια εσωτερική αντίφαση στο εγχείρημα του Σπινόζα: εφόσον τίποτε το πραγματικά νέο και πρωτότυπο δεν μπορεί να ειπωθεί στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας, γιατί και πώς γράφει την *Πολιτική Πραγματεία*, δηλαδή ακριβώς ένα κείμενο πολιτικής θεωρίας; Άραγε ο Σπινόζα δεν ακυρώνει ο ίδιος τη θέση του με αυτή τη δήλωση, που ισοδυναμεί με το «όλα έχουν ήδη ειπωθεί»; Παρά τα φαινόμενα, θα υποστηρίξω ότι δεν υπάρχει καμία αντίφαση στο σπινοζικό εγχείρημα, διότι η απάντηση στο τελευταίο αυτό ερώτημα είναι αρνητική. Πιο συγκεκριμένα, η απλή διαπίστωση ότι μια μακρά ιστορική εμπειρία έδειξε όλες τις δυνατές μορφές πολιτειακής οργάνωσης μπορεί κάλλιστα να είναι συμβατή με την εξής βασική επιδίωξη του φιλοσόφου: να αποδείξει με βέβαιους και αναμφίβολους συλλογισμούς τα συμπεράσματα που συνδυάζονται βέλτιστα με την πράξη, συνάγοντάς τα από την ίδια τη συνθήκη της ανθρώπινης φύσης (Σπινόζα 1996: 95). Πράγματι, η ιστορική εμπειρία, δηλαδή η ίδια η πρακτική, έδειξε επίσης με καθοριστικό τρόπο ότι όλα τα πολιτεύματα είναι (σε διαφορετικό βαθμό) προβληματικά και κακώς θεσμοθετημένα: τούτο μαρτυρούν οι αναρίθμητοι δικασμοί και οι πολιτικές κρίσεις που μαστίζουν κάθε κράτος, ανεξαιρέτως καθώς φαίνεται. Μπορούμε λοιπόν να κατανοήσουμε γιατί ο Σπινόζα θέλησε να θεμελιώσει με αυστηρό και επιστημονικό, οιονεί μαθηματικό (Σπινόζα 1996: 95), τρόπο την πολιτική του θεωρία. Έτσι, στην *Πολιτική Πραγματεία* θα επινοηθούν καινούργιοι θεσμοί οι οποίοι δεν έχουν ακόμα δοκιμαστεί στην πράξη, βάσει των δεδομένων αληθειών που μας έχουν διδάξει η πρακτική και η εμπειρία.

Σύμφωνα με τον Σπινόζα, οι άνθρωποι δεν γεννιούνται πολίτες αλλά γίνονται (Σπινόζα 1996: 132). Ωστόσο, παρ' όλο που δεν γεννιούνται πολίτες, επιθυμούν εκ φύσεως την πολιτική κοινότητα, διότι δεν μπορούν να ζήσουν απομονωμένοι, στη μοναξιά, δίχως να μπορούν να προστατέψουν τον εαυτό τους και να προμηθευτούν τα απαραίτητα για την επιβίωσή τους (Σπινόζα 1996: 136). Κι αν αυτή η διαπίστωση θυμίζει αρκετά τον Αριστοτέλη, ο Σπινόζα δεν έχει αντίρρηση: μπορούμε, αν θέλουμε, να αποκαλέσουμε τον άνθρωπο κοινωνικό ζώο (Σπινόζα 1996: 107). Επιπλέον, η ιστορική εμπειρία δείχνει επαρκώς ότι όλοι οι άνθρωποι, είτε βάρβαροι είτε πολιτισμένοι, ιδρύουν παντού σχέσεις και σχηματίζουν παντού πολιτική κοινωνία, με σκοπό να ζουν με ασφάλεια (Σπινόζα 1996: 97). Γι' αυτό εξάλλου ο Σπινόζα θα υποστηρίξει τη



θέση σύμφωνα με την οποία ο σκοπός της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους είναι η ειρήνη και η ασφάλεια των πολιτών (Σπινόζα 1996: 97, 132).

Αλλά, εάν τέτοιος είναι ο σκοπός του, τι είναι το κράτος αυτό καθ' εαυτό; Στο 2ο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας*, ο Σπινόζα δίνει έναν γενετικό ορισμό του κράτους: «*Το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους συνηθίζουμε να το αποκαλούμε κράτος*». Και επαναλαμβάνει λίγο παρακάτω: «*Το δίκαιο του πολιτικού σώματος ορίζεται από την κοινή δύναμη του πλήθους*» (Σπινόζα 1996: 118). Βρισκόμαστε λοιπόν ενώπιον ενός νέου πολιτικού υποκειμένου: το πλήθος, δηλαδή οι πολλοί, το σύνολο των ανθρώπων, οι μάζες. Πρόκειται βέβαια για εκείνη την ίδια λέξη «πλήθος», σε σχέση με την οποία ο Σπινόζα σημειώνει, στον Πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, ότι η δεισιδαιμονία και οι προλήψεις είναι το αποτελεσματικότερο μέσο για τη χειραγώγηση του πλήθους. Ωστόσο, στην *Πολιτική Πραγματεία* το πλήθος μετασχηματίζεται σε ενεργητικό πλήθος (υπό ορισμένες προϋποθέσεις, ασφαλώς). Με άλλα λόγια, έχουμε να κάνουμε εδώ με μια νέα σημασία της έννοιας πλήθος.

Βεβαίως, το πλήθος δεν μπορεί να γίνει όντως ενεργητικό παρά μόνο μέσω της αμφισβήτησης της ήδη υπάρχουσας πολιτικής ισορροπίας, αφού, σε έναν δεδομένο συσχετισμό δυνάμεων, το πλήθος βρίσκεται συνήθως υπό χειραγώγηση. Εκείνοι που κατέχουν την πολιτική εξουσία κυριαρχούν επί του πλήθους και έχουν συμφέρον να το κρατούν σε μια κατάσταση παθητικότητας και δεισιδαιμονίας. Θα πρέπει επίσης εδώ να θυμηθούμε ότι η κύρια αιτία της δεισιδαιμονίας είναι ο φόβος, δηλαδή μια ασταθής λύπη, η οποία γεννιέται από την ιδέα ενός αμφίβολου πράγματος. Λύπη, φόβος και δεισιδαιμονία: τέτοιοι είναι οι όροι που οι κυβερνώντες θέλουν να επιβάλουν στο πλήθος. Εντούτοις, αυτό δεν είναι πάντα εύκολο να επιτευχθεί. Η πιο βολική κατάσταση για τους κυρίαρχους είναι εκείνη ενός πλήθους υποταγμένου και συνηθισμένου στη σκλαβιά, πράγμα που συμβαίνει συχνά στα μοναρχικά ή, ακόμη περισσότερο, στα τυραννικά καθεστώτα. Όμως, από τη στιγμή που έχουμε να κάνουμε με ένα πλήθος που έχει μάθει να είναι ελεύθερο, η κατάσταση διαφέρει. Πράγματι, ένα ελεύθερο πλήθος καθοδηγείται περισσότερο από την ελπίδα παρά από το φόβο, ενώ το αντίστροφο συμβαίνει στην περίπτωση εκείνου του πλήθους που έχει συνηθίσει να είναι υποταγμένο (Σπινόζα 1996: 133).

Σε τούτη την ανταγωνιστική σχέση αντιτιθέμενων δυνάμεων είναι δυνατόν να βρεθεί ένας κοινός παρονομαστής, χάρη σε ορισμένα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Συγκεκριμένα, το πλήθος και οι κάτοχοι της εξουσίας βρί-

σκονται στην ίδια κατάσταση, βιώνουν τις ίδιες συνθήκες και υπόκεινται εξίσου στα πάθη (Σπινόζα 1996: 96). Οι διαπιστώσεις αυτές θα κάνουν τον Σπινόζα να θέσει σε νέες βάσεις το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ κυβερνήτων και πλήθους. Ας δούμε ένα απόσπασμα από το έβδομο κεφάλαιο της Πολιτικής Πραγματείας: «*Η αλαζονεία αποτελεί ίδιον των κυρίων. Αυτό αποδεικνύεται περίτρανα μόλις οι άνθρωποι καταλάβουν κάποιο αξίωμα για ένα έτος. Και τι να πει κανείς για τους ευγενείς, οι οποίοι αποσκοπούν σε αιώνια τιμητικά αξιώματα; Όμως η αλαζονεία των ευγενών είναι διακοσμημένη με μεγαλοπρέπεια, πολυτέλεια, κλιδή, μια κάποια αρμονία ελαττωμάτων, είναι ηλίθια με τρόπο λαμπρό και ανήθικη με τρόπο κομψό: ούτως ώστε αυτά τα ελαττώματα, που αν εξεταστούν το καθένα χωριστά είναι εμφανώς επαίσχυντα και απεχθή, να φαίνονται αξιότιμα και εξαιρετα στους αμαθείς και στους αφελείς. Αν ο όχλος, εξάλλου, δεν έχει καμία αίσθηση του μέτρου, αν είναι επίφοβος όσο δεν τον τρομοκρατούν, τούτο συμβαίνει διότι η ελευθερία και η σκλαβιά δεν αναμειγνύονται εύκολα. Τέλος, ότι ο όχλος είναι ξένος προς κάθε αλήθεια και κάθε κρίση δεν είναι παράξενο, εφόσον οι σημαντικότερες υποθέσεις του κράτους ρυθμίζονται εν αγνοία του, και δεν του απομένει παρά να τις μαντεύει από κάποια γεγονότα που είναι απολύτως αδύνατο να του τα αποκρύψουν. Πράγματι, χρειάζεται σπάνια αρετή για να αποφεύγει κάποιος να διατυπώνει κρίσεις. Συνεπώς, το να θέλει κανείς να ενεργεί πάντοτε εν αγνοία των πολιτών, απαιτώντας ταυτόχρονα από αυτούς να μη διατυπώνουν λανθασμένες κρίσεις και κακοπροαίρετες ερμηνείες, αυτό αποτελεί το αποκορύφωμα της ανοησίας. Διότι, αν ο όχλος μπορούσε να παραμένει ήρεμος, να μη διατυπώνει κρίσεις για ζητήματα που γνωρίζει ελάχιστα, ή να κρίνει με ορθό τρόπο ένα ζήτημα έχοντας περιορισμένη πληροφόρηση, θα του άξιζε ασφαλώς να κυβερνά παρά να υπακούει. Αλλά, όπως έχουμε πει, η φύση είναι η ίδια για όλους. Όλοι οι άνθρωποι γίνονται αλαζονικοί όταν ασκούν κάποια εξουσία, όλοι είναι επίφοβοι όσο δεν τους τρομοκρατούν και η αλήθεια παντού και σχεδόν πάντοτε διαστρεβλώνεται από όσους θίγει ή καταδικάζει. Προπαντός εκεί όπου ασκεί την εξουσία ένας μόνον άνθρωπος ή λίγοι, και όπου στις δίκες δεν λαμβάνονται υπόψη το δίκαιο και η αλήθεια, αλλά το μέγεθος των περιουσιών» (Σπινόζα 1996: 175).*

Θα μπορούσαμε λοιπόν, ανακεφαλαιώνοντας στο σημείο αυτό, να σημειώσουμε ότι οι κύριες παράμετροι της σπινοζικής πολιτικής θεωρίας είναι οι εξής:

1. Η ανάλυση της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή η θεωρία των παθών.
2. Η ανάλυση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών κάθε λαού και κάθε κράτους, δηλαδή της ιδιοσυγκρασίας τους.

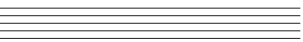
3. Η ανάλυση της θεσμικής ρύθμισης κάθε μορφής διακυβέρνησης, κάθε καθεστώτος και κάθε πολιτεύματος.

Τι συμβαίνει όμως με τη δημοκρατία; Είναι αλήθεια ότι το πρωταρχικό ζητούμενο για οποιονδήποτε τύπο πολιτικής κοινωνίας συνίσταται στο ερώτημα: Με ποια μέσα και με ποιους τρόπους θα καταστεί δυνατόν να εξασφαλιστεί η εσωτερική σταθερότητα και η ισορροπία του κράτους; Ζήτημα καίριο, αφού η ιστορική εμπειρία δείχνει πως όλα ανεξαιρέτως τα κράτη πάσχουν από κρίσιμες εσωτερικές ανισορροπίες και αδυναμίες, οι οποίες αργά ή γρήγορα οδηγούν στην αποσύνθεση και στην καταστροφή τους. Στη δυναμική αυτή προοπτική, που αντιτίθεται σε μια στατική αντίληψη περί κράτους, όλες οι μορφές κρατικής κυριαρχίας κρίνονται τελικά από το πόσο δημοκρατικές είναι. Με αυτό τον τρόπο η δημοκρατία παύει να είναι ένα συγκεκριμένο πολίτευμα και μετατρέπεται σε κοινό παρονομαστή όλων των πολιτευμάτων. Είναι ανάγκη όμως τώρα να εξετάσουμε πώς ακριβώς ορίζεται η έννοια της δημοκρατίας, στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας του Σπινόζα, και πώς εξασφαλίζεται η δημοκρατικότητα του κάθε πολιτικού καθεστώτος.

Στο δέκατο έκτο κεφάλαιο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* διαβάζουμε ότι «*Δημοκρατία είναι το δίκαιο που προκύπτει όταν ο καθένας μεταβιβάζει όλη του τη δύναμη στην κοινωνία, η οποία έτσι έχει ένα κυρίαρχο (υπέρτατο) φυσικό δίκαιο επί όλων των πραγμάτων, δηλαδή μια κυρίαρχη (υπέρτατη) κρατική εξουσία στην οποία ο καθένας πρέπει να υπακούει, είτε ελεύθερα είτε από φόβο*» (Σπινόζα 1925: 193). Ήδη στο κείμενο αυτό συναντούμε την έννοια της δύναμης (potentia) που συστήνει δίκαιο (jus) και παράγει την κρατική εξουσία (imperium).

Ένα πρώτο πρόβλημα που προκύπτει από τον προηγούμενο ορισμό συνίσταται στο ρήμα «μεταβιβάζει»: η μεταβίβαση δύναμης και δικαίου σηματοδοτεί μια ορολογία που ακροβατεί ανάμεσα στην αντίληψη για κάποιου είδους σύμφωνο ή συμβόλαιο (την οποία φαίνεται να ενστερνίζεται εν μέρει ο Σπινόζα το έτος 1669) και στη μετέπειτα (περί το 1675) ριζική απόρριψη του συμβολαιισμού, μέσω της κατηγορηματικής ταύτισης του δικαίου με τη δύναμη στην *Πολιτική Πραγματεία*: «*Κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο, όση έχει και δύναμη να υπάρχει και να ενεργεί*» (Σπινόζα 1996: 99).

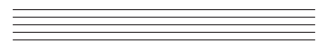
Ένα δεύτερο πρόβλημα συνίσταται στο εξής: ενώ σε τούτο το σημείο θα περιμέναμε να διαβάσουμε τον ορισμό του κράτους, έχουμε έναν ορισμό της δημοκρατίας. Είναι αλήθεια ότι στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* ο Σπινόζα θεωρεί τη δημοκρατία το ορθολογικότερο πολίτευμα (διότι είναι μάλλον αδύ-



νατον η πλειοψηφία μιας μεγάλης συνέλευσης να συμφωνήσει σε κάτι παράλογο (Σπινόζα 1925: 194)), υπονοώντας ουσιαστικά πως τα θεμέλια του δημοκρατικού κράτους μπορούν και πρέπει να αποτελέσουν πρότυπο ή μοντέλο για κάθε μορφή κράτους. Τούτο συμβαίνει γιατί το δημοκρατικό κράτος είναι, όπως γράφει, «το πιο φυσικό και εκείνο που πλησιάζει περισσότερο στην ελευθερία που η φύση παραχωρεί στον καθένα» (Σπινόζα 1925: 195). Είναι προφανής η ευθεία συσχέτιση της δημοκρατίας με την ελευθερία και με τη φύση, αφού ο Σπινόζα γράφει και για να υπερασπιστεί τη δημοκρατία (και συγκεκριμένα την ολλανδική δημοκρατία, που βρίσκεται σε κίνδυνο). Όμως τα θεωρητικά προβλήματα επιμένουν: Πώς είναι δυνατόν να συνδυαστούν επιτυχώς η ασφάλεια και τα συμφέροντα του κράτους με τις ατομικές ελευθερίες των πολιτών; Με άλλα λόγια, και γενικότερα, η δημοκρατία άραγε μπορεί να συνδυαστεί με την ακεραιότητα και τη σταθερότητα του κράτους;

Στο σημείο αυτό αγγίζουμε ένα ακόμη κεφαλαιώδες ζήτημα, το οποίο προκύπτει από την, τουλάχιστον φαινομενική, αντίφαση που γεννιέται ανάμεσα στο αίτημα για τον απόλυτο χαρακτήρα του κράτους και στο αίτημα για την πλήρη ελευθερία σκέψης και έκφρασης. Το εικοστό –και τελευταίο– κεφάλαιο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* ολοκληρώνεται σαν πολιτικό μανιφέστο υπέρ της ελευθερίας σκέψης και γνώμης. Όμως η υπεράσπιση αυτής της θέσης δεν γίνεται με θεωρητικά όπλα όπως εκείνα τα οποία θα χρησιμοποιήσει λίγα χρόνια αργότερα ο Λοκ, ιδρύοντας ουσιαστικά τη φιλελεύθερη ιδεολογία: δεν θα ήταν καθόλου σπινοζική μια θεωρία για το κράτος και για την κυριαρχία που θα θεμελιωνόταν στην αντίληψη περί ανοχής ή περί ανεξιθρησκίας, παραδείγματος χάριν, ή στη διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, ή στο διαχωρισμό μεταξύ κράτους και εκκλησίας.

Στην πραγματικότητα, ο Σπινόζα θεωρεί την κρατική εξουσία και κυριαρχία απόλυτο μέγεθος: το κράτος ή θα είναι απόλυτο ή δεν θα υπάρχει καθόλου, δηλαδή δεν θα μπορεί να διατηρηθεί και να επιβιώσει, θα είναι κατ' ανάγκην θνησιγενές. Η ελευθερία έκφρασης και λόγου δεν αντιβαίνει στον απόλυτο χαρακτήρα του κράτους. Αντίθετα, ένα κράτος που περιορίζει αυτές τις ελευθερίες είναι κράτος που έχει λόγους να φοβάται, είναι κράτος μερικό και σχετικό, χάνει κάτι από τον απόλυτο χαρακτήρα του. Όσο πιο τυραννικό και καταπιεστικό είναι ένα κράτος, όσο πιο πολύ περιορίζει τις πολιτικές ελευθερίες, τόσο πιο αδύναμο είναι κατ' ουσίαν και τόσο πιο κοντά στην καταστροφή του



βρίσκεται. Συνεπώς, η δημοκρατία μπορεί να προσφέρει τη λύση και αυτού του προβλήματος.

Προϋπόθεση για να αντιληφθούμε την κάπως παράδοξη αυτή σπινοζική θέση είναι να συλλάβουμε τη διαφορά ανάμεσα στη δύναμη και την ισχύ: η *δύναμη* αποτελεί πραγματικό μέγεθος, μετρήσιμο ποσό, έχει οντολογικό αντίκρισμα και αφορά την εσωτερική, εγγενή αρετή και ικανότητα ενός πράγματος· αντίθετα, η *ισχύς* (ή *εξουσία*), παρότι έχει και αυτή μια υλική πραγματικότητα, δεν στηρίζεται σε στέρεη οντολογική βάση, αλλά συνδέεται με εξωτερικά, επίπλαστα και ευμετάβλητα χαρακτηριστικά. Η δύναμη, όταν είναι όντως δύναμη, είναι δυνατή· η ισχύς είναι κατά βάθος αδύναμη και εύθραυστη. Έτσι, ένα τυραννικό και καταπιεστικό καθεστώς μπορεί να παρουσιάζεται ισχυρό, αλλά στην πραγματικότητα είναι αδύναμο και ασταθές (Σπινόζα 1925: 239). Γι' αυτό και το αληθινά δυνατό κράτος είναι εκείνο που παραχωρεί στους πολίτες του όσο το δυνατόν ευρύτερη ελευθερία γνώμης και έκφρασης.

Ο Σπινόζα, επομένως, δεν υποστηρίζει τούτες τις ελευθερίες δίκην φιλελεύθερου ή φιλάνθρωπου πνεύματος: το πράττει σαφώς για λόγους θεωρητικής συνέπειας, διότι, κατά τρόπο αναγκαίο, οι άνθρωποι σκέφτονται («*homo cogitat*», 2ο αξίωμα του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* (Σπινόζα 2009: 85)). Και είναι αδύνατον να μη σκέφτονται, όπως είναι σχεδόν αδύνατον να μη λένε αυτό που σκέφτονται, διότι δεν είναι στο χέρι τους να μιλούν ή να σωμαίνουν για όλα όσα τους απασχολούν. Άλλωστε, οι άνθρωποι ως πολίτες υπόκεινται στο δίκαιο του κράτους μόνο στο βαθμό που φοβούνται τη δύναμη και τις απειλές του ή στο βαθμό που αγαπούν την πολιτική κοινωνία. Γι' αυτό και οι πράξεις τις οποίες δεν είναι δυνατόν κανείς να οδηγηθεί να κάνει είτε από ελπίδα για κάποιο όφελος είτε από φόβο για κάποια τιμωρία, όλες αυτές οι πράξεις δεν εμπίπτουν στο δίκαιο του πολιτικού σώματος και δεν ενδιαφέρουν το κράτος (Σπινόζα 1996: 117). Άρα, το κράτος που θα επιδιώξει και θα προσπαθήσει να γίνει «ολοκληρωτικό» – για να χρησιμοποιήσουμε την κυρίαρχη σύγχρονη πολιτική ορολογία, δηλαδή παράλογο και τυραννικό, θα υποστεί και τις συνέπειες της αφροσύνης του, δηλαδή θα διαλυθεί, θα καταλυθεί, θα καταστραφεί. Διότι και τα κράτη καταστρέφονται και πεθαίνουν όταν δεν είναι θεμελιωμένα και θεσμοθετημένα κατά τρόπο απόλυτο.

Υπάρχει, όμως, στο ενδέκατο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας* και ένας επιπλέον ορισμός της δημοκρατίας, ως του πιο απόλυτου κράτους. Ο Σπινόζα γράφει: «Περνώ τώρα στο εντελώς απόλυτο κράτος, που το ονομάζουμε δημο-



κρατικό» (Σπινόζα 1925: 242). Η δημοκρατία ορίζεται λοιπόν ως «τελείως απόλυτο» ή «απολύτως απόλυτο» κράτος. Έτσι, ενώ στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* ήταν το πλέον φυσικό και ελεύθερο κράτος, στην *Πολιτική Πραγματεία* μετατρέπεται στο πλέον απόλυτο. Έχουμε άραγε εδώ να κάνουμε με αντίφαση; Πιστεύουμε ότι δεν πρόκειται για αντίφαση, αλλά απλώς για μια αλλαγή προοπτικής. Από τη μία πραγματεία στην άλλη, το θεωρητικό κλίμα αλλάζει: από «το δημοκρατικό μανιφέστο» ελευθερίας περνάμε σε μια «επιστήμη του κράτους» (Balibar 1996: 45, 79). Πρόκειται για κείμενα με διαφορετική στόχευση και διαφορετικές απαιτήσεις, τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται. Η μόνη διαφορά της *Πολιτικής* από τη *Θεολογικοπολιτική* συνίσταται, νομίζω, στην πλήρη –και δίχως καμία πλέον προϋπόθεση ή συστολή– ταύτιση του δικαίου με τη δύναμη, στο πλαίσιο της *Πολιτικής Πραγματείας* (πράγμα που, ωστόσο, διαφέρει εντελώς από το λεγόμενο «δίκαιο του ισχυροτέρου»). Κατά τα λοιπά, το αίτημα για την ελευθερία της σκέψης και της έκφρασης παραμένει, όπως και η προτίμηση υπέρ της δημοκρατίας. Μόνο που η δημοκρατία, τώρα, δεν ενδιαφέρει τόσο και κατά κύριο λόγο ως συγκεκριμένο πολίτευμα ή ως καθεστώς, αλλά καθίσταται τρόπον τινά ο γνώμονας με τον οποίο υπολογίζονται οι αρετές όλων των κρατών και όλων των πολιτικών καθεστώτων, μετατρέπεται δηλαδή σε γενικό κανόνα, βάσει του οποίου μπορεί να μετρηθεί εκείνο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «δημοκρατικότητα» του κάθε πολιτεύματος.

Για τον Σπινόζα της *Πολιτικής Πραγματείας*, ακόμη και ο ορισμός του κράτους εν γένει είναι «δημοκρατικός»: κράτος είναι το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους, των μαζών. Το πρόβλημα συνίσταται στο πώς θα συνδυαστεί η δύναμη και η ελευθερία του πλήθους, σε συνθήκες δημοκρατίας, με την ασφάλεια και την κοινωνική ειρήνη. Τούτο δεν είναι καθόλου προφανές. Όμως είναι δυνατόν να συμβεί, από θεωρητική άποψη. Και, όπως κανένας δεν ξέρει τι μπορεί να κάνει ένα σώμα, έτσι και κανένας δεν μπορεί να ξέρει τι είναι ικανό να κάνει ένα πολιτικό σώμα, ένα κράτος, μέσα στην ιστορία.

Πράγματι, αγνοούμε την άπειρη αλυσίδα αιτιών και καθορισμών που συγκροτεί τη φύση ή τον κόσμο ή όλα όσα συμβαίνουν. Γι' αυτό και, από μία άποψη, όλα είναι ανοιχτά για την κοινωνική δράση, για την ανθρώπινη πράξη. Τίποτε δεν είναι εκ των προτέρων εξασφαλισμένο ή δεδομένο, παρότι όλα είναι αναγκαία. Με άλλα λόγια –για να παραπέμψουμε σε μια θέση του Λουί Αλτουσέρ, η οποία σαφώς εμπνέεται κατά βάση από τον σπινοζισμό– η ιστορία είναι μια διαδικασία, διαδικασία χωρίς υποκείμενο, ανοιχτή στους αστάθ-

μητους παράγοντες. Από την άποψη αυτή, θα ήταν ενδιαφέρον να σκεφτούμε τον Σπινόζα (δίπλα στον Μακιαβέλι και τον Μαρξ) ως εκφραστή ενός «υλισμού του αστάθμητου» ή ενός «υλισμού της συνάντησης» (Althusser 1994: 29-48).

Με αυτό τον τρόπο, μέσα από την προοπτική που αναπτύξαμε σε όσα προηγήθηκαν, η έννοια του πλήθους μπορεί πιθανότατα να αποτελέσει ένα πολύτιμο αναλυτικό εργαλείο για να κατανοήσουμε την πολιτική πραγματικότητα, καθώς και για να σχεδιάσουμε την πολιτική μας δράση, παρέμβαση και πράξη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Althusser, L. (1994), *Sur la philosophie*, Gallimard, Παρίσι.
Balibar, E. (1996), *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Εστία, Αθήνα.
Negri, A. (1982), *L'anomalie sauvage. Puissance et rouvoir chez Spinoza*, PUF, Paris.
Σπινόζα, Μπ. (1996), *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Πατάκης, Αθήνα.
Σπινόζα, Μπ. (2009), *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα.
Σπινόζα, Μπ. (1925), *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, στο *Spinoza Opera*, τ. III, Gebhardt, Heidelberg.