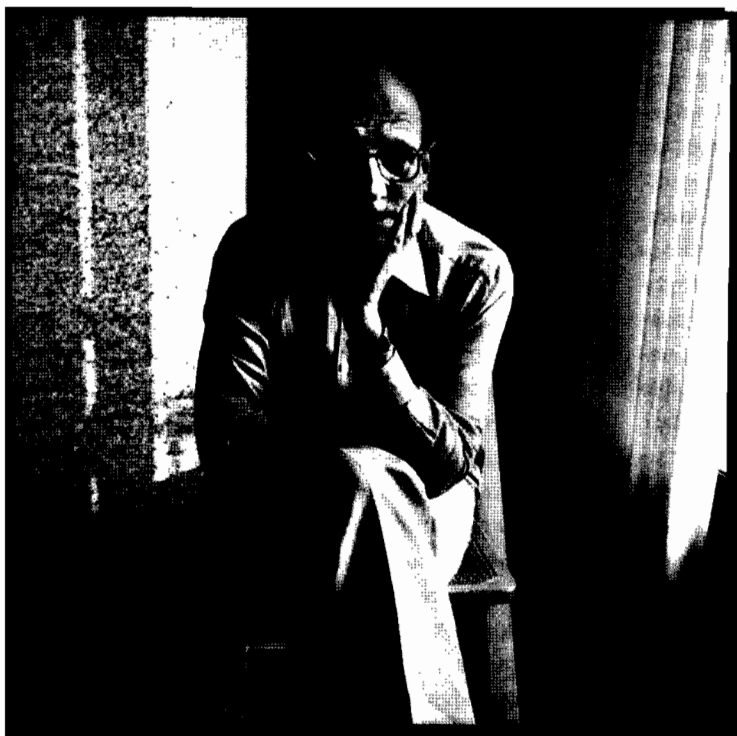


## OMNES ET SINGULATIM:

ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ «ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΥ»<sup>1</sup>

MICHEL FOUCAULT



Φωτο: Mark Trivier

## (1)

Ο τίτλος ακούγεται επιτηδευμένος, το ξέρω. Όμως, υπάρχει λόγος γι' αυτό. Από τον 19ο αιώνα, η δυτική σκέψη δεν σταμάτησε ποτέ να διερευνά κριτικά τη σχέση του ορθού λόγου –ή της έλλειψής του– με τις πολιτικές δομές. Κατά συνέπεια, είναι απόλυτα ανάρμοστο να αναλάβουμε, για μία ακόμη φορά, ένα τόσο ακανές εγχείρημα. Η πληθώρα των προγενέστερων αποπειρών εγγυάται ωστόσο από μόνη της ότι κάθε νέο εγχείρημα θα είναι το ίδιο επιτυχές με τα προηγούμενα ή, σε κάθε περίπτωση, ότι θα έχει την ίδια τύχη. Βρίσκομαι έτσι στην αμήχανη θέση κάποιου που έχει μόνο πρόχειρα και ανολοκλήρωτα σχέδια να προτείνει. Η φιλοσοφία έχει εγκαταλείψει προ πολλού την προσπάθεια να αντισταθμίσει την αδυναμία του επιστημονικού ορθολογισμού· δεν δοκιμάζει πια να ολοκληρώσει το οικοδόμημά του.

Ένα από τα καθήκοντα της εποχής των Φώτων ήταν να διευρύνει την πολιτική ισχύ του ορθού λόγου. Αλλά οι άνθρωποι του 19ου αιώνα σύντομα άρχισαν να αναρρωτιούνται μήπως ο ορθός λόγος είχε παραγίνει ισχυρός στις κοινωνίες μας. Άρχισαν να ανησυχούν για τη σχέση, την οποία συγκεκριμένα υποπτεύονταν, ανάμεσα

σε μία κοινωνία που κλίνει προς τον εξορθολογισμό και σε αυτό που απειλούσε το άτομο και τις ελευθερίες του, το ανθρώπινο είδος και την επιβίωσή του. Με άλλα λόγια, από την εποχή του Kant ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι να αποτρέπει τον ορθό λόγο να ξεπερνάει τα όρια του εμπειρικά δεδομένου· από την ίδια εποχή όμως – από την εποχή δηλαδή της ανάπτυξης του νεωτερικού κράτους και της πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας– ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι, επίσης, να επιτηρεί τις καταχρήσεις της εξουσίας της πολιτικής ορθολογικότητας – γεγονός που της εξασφαλίζει ένα πολλά υποσχόμενο προσδόκιμο ζωής.

Κανείς δεν αγνοεί αυτές τις κοινοτοπίες. Αλλά το γεγονός ότι πρόκειται για κοινοτοπίες δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν. Μπροστά σε κοινοτόπα γεγονότα αυτό που μπορούμε να κάνουμε είναι να ανακαλύψουμε – ή να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε – ποια συγκεκριμένα και ίσως πρωτότυπα προβλήματα συνδέονται με αυτά.

Ο συσχετισμός του εξορθολογισμού και των καταχρήσεων της πολιτικής εξουσίας είναι προφανής. Και δεν χρειαζόταν να περιμένουμε τη γραφειοκρατία ή τα στρατόπεδα συγκέντρωσης για να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη τέτοιων σχέσεων. Το πρόβλημα είναι, λοιπόν, τι μπορούμε να κάνουμε με ένα τόσο προφανές δεδομένο. Να «στήσουμε τη δίκη του ορθού λόγου»; Κατά τη γνώμη μου τίποτα δε θα ήταν πιο στείρο. Πρώτον, γιατί δεν τίθεται, εδώ, ζήτημα ενοχής ή αθωότητας. Δεύτερον, επειδή είναι παράλογο να επικαλούμαστε τον «ορθό λόγο» ως μια αντίθετη στον «μη λόγο» ουσία. Και τέλος, επειδή μια τέτοια δίκη θα μας παγίδευε, υποχρεώνοντάς μας να παίζουμε τον αυθαίρετο και βαρετό ρόλο του ορθολογιστή ή του ανορθολογιστή. Να ερευνήσουμε ενδελεχώς αυτό το είδος ρασιοναλισμού, που φαίνεται να είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεωτερικής μας κουλτούρας και το οποίο κατάγεται από τον Διαφωτισμό; Πρόκειται για τη λύση, νομίζω, που επέλεξαν κάποια από τα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης. Σκοπός μου δεν είναι να ξεκινήσω μια συζήτηση πάνω στα έργα τους – που είναι από τα πλέον σημαντικά και πολύτιμα. Σε ό,τι με αφορά, θα ήθελα να προτείνω έναν άλλο τρόπο μελέτης των σχέσεων μεταξύ εξορθολογισμού και εξουσίας:

1. Θα ήταν μάλλον φρόνιμο να μην εκλάβουμε τον εξορθολογισμό της κοινωνίας ή της κουλτούρας σαν ένα ενιαίο και αδιαίρετο σύνολο, αλλά να αναλύσουμε αυτή τη διαδικασία σε επιμέρους πεδία, το καθένα από τα οποία πηγάζει από μία θεμελιώδη εμπειρία: την τρέλα, την ασθένεια, τον θάνατο, το έγκλημα, τη σεξουαλικότητα κτλ.

2. Θεωρώ την ίδια τη λέξη «εξορθολογισμός» επικίνδυνη. Όταν κάποιος δοκιμάζουν να εξορθολογίσουν κάτι, το κύριο πρόβλημα δεν είναι να δούμε αν συμμορφώνεται ή όχι στις αρχές της ορθολογικότητας, αλλά να ανακαλύψουμε σε ποιο τύπο ορθολογικότητας καταφεύγουν.

3. Ακόμα και αν τα Φώτα αποτέλεσαν μια εξαιρετικά σημαντική φάση για την ιστορία μας και για την ανάπτυξη της πολιτικής τεχνολογίας, νομίζω ότι είναι αναγκαίο να ανατρέξουμε σε πολύ προγενέστερες διαδικασίες, αν θέλουμε να καταλάβουμε πώς αφεθήκαμε να παγιδευτούμε μέσα στην ίδια μας την ιστορία.

Αυτή ήταν η «γραμμή» που ακολούθησα στην προγενέστερη δουλειά μου: η ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα σε εμπειρίες, όπως η τρέλα, ο θάνατος, το έγκλημα, η σεξουαλικότητα και τις διάφορες τεχνολογίες της εξουσίας. Η δουλειά μου αφορά εφεξής στο πρόβλημα της ατομικότητας – ή, για να το πω καλύτερα, της ταυτότητας σε σχέση με το πρόβλημα της «εξατομικευτικής εξουσίας».

Όλοι γνωρίζουν ότι στις ευρωπαϊκές κοινωνίες η πολιτική εξουσία έχει εξελιχθεί προς την κατεύθυνση όλο και πιο συγκεντρωτικών μορφών. Οι ιστορικοί μελετούν, ήδη, πολλές δεκαετίες αυτή την οργάνωση του κράτους με τη διοίκηση και τη γραφειοκρατία του. Θα ήθελα να προτείνω, εδώ, τη δυνατότητα να αναλύσουμε ένα άλλο είδος μετασχηματισμού αυτών των σχέσεων εξουσίας. Ο μετασχηματισμός αυτός είναι, ίσως, λιγότερο γνωστός. Αλλά θεωρώ ότι είναι εξίσου σημαντικός, κυρίως για τις νεωτερικές κοινωνίες. Φαινομενικά, αυτή η εξέλιξη μοιάζει να αντιτίθεται με την εξέλιξη προς ένα συγκεντρωτικό κράτος. Αυτό που έχω κατά νου είναι, πράγματι, η ανάπτυξη των τεχνικών εξουσίας που στρέφονται προς τα άτομα και προορίζονται να τα καθοδηγούν με συνεχή και μόνιμο τρόπο. Αν το κράτος είναι η πολιτική μορφή μιας συγκεντρωμένης και συγκεντρωτικής εξουσίας, ας ονομάσουμε τότε ποιμαντορία (pastorat) την εξατομικευτική εξουσία. Στόχος μου είναι να σκιαγραφήσω σε αδρές γραμμές την καταγωγή της ποιμαντικής τροπικότητας της εξουσίας, ή τουλάχιστον ορισμένες πτυχές της αρχαίας ιστορίας της. Στη δεύτερη διάλεξη θα προσπαθήσω να δείξω πώς αυτή η ποιμαντορία κατέληξε να συνδυαστεί με το αντίθετό της, το κράτος.

Η ιδέα ότι η θεότητα, ο βασιλιάς ή ο ηγέτης είναι ένας ποιμένας (pasteur),<sup>2</sup> τον οποίο ακολουθεί ένα κοπάδι πρόβατα, δεν ήταν οικεία στους Έλληνες και τους Ρωμαίους. Υπήρχαν εξαιρέσεις, το ξέρω – οι πρώτες στην ομηρική λογοτεχνία και στη συνέχεια σε ορισμένα κείμενα της ύστερης Ρωμαϊκής Εποχής. Θα επανέλθω σε αυτές αργότερα. Γενικά, όμως, μπορούμε να πούμε ότι η αλληγορία του ποιμνίου απουσιάζει από τα κλασικά πολιτικά κείμενα της Ελλάδας και της Ρώμης. Κάτι τέτοιο δεν ισχύει για τις αρχαίες κοινωνίες της Ανατολής: την Αίγυπτο, την Ασσυρία, την Ιουδαία. Ο Φαραώ ήταν ένας αιγύπτιος ποιμένας. Μάλιστα, ο ίδιος τελετουργικά λάμβανε την ποιμαντική ράβδο την ημέρα της στέψης του· και ένας από τους τίτλους του μονάρχη της Βαβυλωνίας ήταν «ποιμένας των ανθρώπων». Αλλά και ο Θεός ήταν επίσης ποιμένας που οδηγούσε τους ανθρώπους στη βοσκή

εξασφαλίζοντάς τους την τροφή. Ένας αιγυπτιακός ύμνος επικαλείτο τον Ρα ως εξής: «Ω Ρα, που μένεις άγρυπνος, όταν όλοι οι άνθρωποι κοιμούνται, Εσύ, που αναζητάς το καλό για την αγέλη σου...». Από τη στιγμή που και ο Θεός και ο Βασιλιάς αναλαμβάνουν τον ίδιο ρόλο, δημιουργείται εύκολα συσχετισμός μεταξύ των δύο: το ποίμνιο που επιτηρούν είναι το ίδιο· ο ποιμένας-βασιλιάς είναι επιφορτισμένος με τη φύλαξη των πλασμάτων του μεγάλου θείκου ποιμένα. Μια ασσυριακή δέηση στον βασιλιά πάει κάπως έτσι: «Επιφανή σύντροφε του βοσκότοπου, εσύ που φροντίζεις για τη γη σου και την τροφοδοτείς, ω ποιμένα της απόλυτης αφθονίας».<sup>3</sup>

Αλλά, όπως γνωρίζουμε, οι Εβραίοι ήταν εκείνοι που ανέπτυξαν και επέτειναν την ποιμαντική θεματική – με ένα, ωστόσο, άκρως ιδιοσυγκρασιακό χαρακτηριστικό: ο Θεός και μόνον αυτός είναι ο ποιμένας του λαού του. Υπάρχει μια θετική εξαίρεση: ο Δαβίδ, με την ιδιότητα του ιδρυτή της μοναρχίας, είναι ο μόνος που κατονομάζεται ως ποιμένας.<sup>4</sup> Ο Θεός τού ανέθεσε το έργο της συνάθροισης ενός ποιμνίου. Υπάρχουν, επίσης, αρνητικές εξαιρέσεις: οι κακοί βασιλιάδες συνεχώς παρομοιάζονται με κακούς ποιμένες· διασκορπίζουν το ποίμνιο, το αφήνουν να πεθάνει από τη δίψα, το κουρεύουν, μόνο και μόνο για χάρη του κέρδους. Ο Γιαχβέ είναι ο μοναδικός αληθινός ποιμένας. Καθοδηγεί τον λαό του αυτοπροσώπως, με τη βοήθεια μόνο των προφητών του. Όπως λένε οι ψαλμοί: «Σαν ένα ποίμνιο έχεις Εσύ οδηγήσει τον λαό σου, με το χέρι του Μωυσή και του Ααρών».<sup>5</sup> Δεν μπορώ, βέβαια εδώ, να καταπιαστώ ούτε με τα ιστορικά προβλήματα, σχετικά με την προέλευση αυτής της σύγκρισης, ούτε με την εξέλιξή της σε ολόκληρη την εβραϊκή σκέψη. Θέλω απλώς να αναφερθώ σε ορισμένες τυπικές θεματικές της ποιμαντικής εξουσίας. Θα ήθελα να φέρω στην επιφάνεια την αντίθεσή τους με την ελληνική πολιτική σκέψη και να δείξω πόσο σημαντικές έγιναν αυτές οι θεματικές στη χριστιανική σκέψη και, αργότερα, στους χριστιανικούς θεσμούς.

1. Ο ποιμένας ασκεί εξουσία σε ένα ποίμνιο και όχι σε μία επικράτεια. Είναι μάλλον πιο περίπλοκο από αυτό, αλλά, σε γενικές γραμμές, η σχέση μεταξύ της θεότητας, της επικράτειας και των ανθρώπων διαφέρει από εκείνη των Ελλήνων. Οι θεοί τους κατείχαν τη γη και αυτή η πρωταρχική κτήση καθόρισε τη σχέση μεταξύ ανθρώπων και θεών. Αντιθέτως, η σχέση του ποιμένα-Θεού με το ποίμνιό του είναι αυτή που είναι πρωταρχική και θεμελιώδης εδώ. Ο Θεός δίνει ή υπόσχεται ένα κομμάτι γης στο ποίμνιό του.

2. Ο ποιμένας συγκεντρώνει, καθοδηγεί και ηγείται του ποιμνίου του. Η ιδέα ότι ο πολιτικός ηγέτης είναι υπεύθυνος για τη δικόνοια στο εσωτερικό της πόλης και για την επικράτηση της ενότητας έναντι των συγκρούσεων είναι, αναμφίβολα, παρούσα στην ελληνική σκέψη.

Όμως, αυτό που συγκεντρώνει ο ποιμένας είναι διάσπαρτα άτομα, που συναθροίζονται στο άκουσμα της φωνής του: «Θα σφυρίξω και θα μαζευτούν». Και, αντιστρόφως, αρκεί μόνο να εξαφανιστεί ο ποιμένας για να διασκορπιστεί το ποίμνιο. Με άλλα λόγια, η άμεση παρουσία του ποιμένα και η απευθείας δράση του κάνουν το κοπάδι να υπάρχει. Από τη στιγμή όμως που ο καλός νομοθέτης, όπως ο Σόλωνας, έχει επιλύσει κάθε σύγκρουση, αφήνει πίσω του μια ισχυρή πόλη, προικισμένη με νόμους που της επιτρέπουν να μακροημερεύσει χωρίς αυτόν.

3. Ο ρόλος του ποιμένα είναι να εξασφαλίσει τη σωτηρία του ποιμνίου του. Και οι Έλληνες έλεγαν ότι η θεότητα έσωζε την πόλη και δεν σταμάτησαν ποτέ να συγκρίνουν τον ικανό ηγέτη με έναν τιμονιέρη που προσπαθεί να κρατήσει το πλοίο του μακριά από τα βράχια. Αλλά ο τρόπος που ο ποιμένας σώζει το ποίμνιό του είναι πολύ διαφορετικός. Δεν πρόκειται μόνο για τη σωτηρία όλων, όλων μαζί συνολικά, μπροστά στον κίνδυνο. Τα πάντα στρέφονται γύρω από το ζήτημα μιας συνεχούς, εξατομικευμένης και έσχατης μεγαλοψυχίας. Συνεχής μεγαλοψυχία, επειδή ο ποιμένας εξασφαλίζει τροφή για το ποίμνιό του, επειδή καθημερινά μεριμνά για τη δίψα και την πείνα του. Στον έλληνα θεό ζητήθηκε μια καρποφόρα γη και πλούσιες σοδειές. Δεν του ζητούσαν να συντηρεί το ποίμνιο μέρα με τη μέρα. Εξατομικευμένη μεγαλοψυχία είναι, επειδή ο ποιμένας φροντίζει έτσι ώστε όλα ανεξαιρέτως τα πρόβατα να τραφούν και να σωθούν. Αργότερα, τα εβραϊκά κείμενα ιδιαίτερα, τόνισαν αυτή την εξατομικευμένη διάσταση της ευεργετικής εξουσίας: μία ραβινική ερμηνευτική σημείωση στην Έξοδο εξηγεί ότι ο Γιαχβέ επέλεξε τον Μωυσή να καθοδηγήσει τον λαό του, επειδή ο Μωυσής κάποτε άφησε το ποίμνιό του για να πάει να αναζητήσει ένα και μόνο χαμένο πρόβατο. Πρόκειται, τέλος, για έσχατη μεγαλοψυχία. Ο βοσκός έχει ένα σχέδιο για το ποίμνιό του. Πρέπει είτε να το οδηγήσει σε κατάλληλο έδαφος για βοσκή, είτε να το επαναφέρει στη φάτνη.

4. Ωστόσο, υπάρχει ακόμη μία διαφορά που έχει να κάνει με την ιδέα ότι η άσκηση της εξουσίας είναι ένα «καθήκον». Στην αρχαία Ελλάδα ο ηγέτης έπρεπε, φυσικά, να λαμβάνει αποφάσεις για το συμφέρον όλων· θα ήταν κακός ηγέτης αν επέλεγε το προσωπικό του συμφέρον. Αλλά το καθήκον του ήταν ένα ένδοξο καθήκον: ακόμη και αν σε περίοδο πολέμου έπρεπε να θυσιάσει τη ζωή του, μια τέτοια θυσία αντισταθμιζόταν από κάτι εξαιρετικά πολύτιμο: την αθανασία. Δεν έχανε ποτέ. Η ποιμαντική μεγαλοψυχία, αντιθέτως, βρίσκεται πολύ πιο κοντά στην «αφοσίωση». Οτιδήποτε κάνει ο ποιμένας το κάνει για το καλό του κοπαδιού του. Αυτό είναι το μόνιμο μέλημά του. Όταν το κοπάδι το παίρνει ο ύπνος, αυτός επαγρυπνά.

Η θεματική της επαγρύπνησης είναι σημαντική. Ανα-

δεικνύει δύο πτυχές της αφοσίωσης του ποιμένα. Κατά πρώτο λόγο δρα, εργάζεται και χάνει τη βολή του για εκείνους που θρέφει και που έχουν αποκοιμηθεί. Κατά δεύτερο λόγο, τους επιτηρεί. Τους προσέχει όλους, χωρίς να χάνει κανέναν από τα μάτια του. Οφείλει να γνωρίζει το κοπάδι του στο σύνολό του αλλά και λεπτομερώς, πρέπει να γνωρίζει όχι μόνο πού βρίσκονται τα καλά βοσκοτόπια, ποιοι είναι οι νόμοι κάθε εποχής και η τάξη των πραγμάτων, αλλά επίσης ποιες είναι οι ιδιαίτερες ανάγκες του καθενός ξεχωριστά. Για άλλη μια φορά, ένας ραβινικός σχολιασμός στην *Έξοδο* περιγράφει με τους ακόλουθους όρους τα ποιμαντικά προσόντα του Μωυσή: «έστελνε κάθε πρόβατο με τη σειρά του να βοσκήσει – πρώτα τα νεότερα, για να βοσκήσουν στο πιο τρυφερό χορτάρι· έπειτα τα μεγαλύτερα· και τελευταία τα γηραιότερα, που ήταν σε θέση να κορφολογήσουν και τα πιο άγρια χόρτα». Η ποιμαντική εξουσία προϋποθέτει εξατομικευμένη προσοχή σε κάθε μέλος του ποιμνίου χωριστά.

Πρόκειται, εδώ, απλώς για τις θεματικές που τα εβραϊκά κείμενα συνδέουν με τις αλληγορίες του ποιμένα-Θεού και του ποιμνίου-λαού του. Σε καμιά περίπτωση δεν ισχυρίζομαι ότι αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο πραγματικά ασκήθηκε η πολιτική εξουσία στην εβραϊκή κοινωνία πριν από την πτώση της Ιερουσαλήμ. Ούτε ισχυρίζομαι ότι μια τέτοια σύλληψη της πολιτικής εξουσίας είναι με οποιοδήποτε τρόπο συγκροτημένη.

Πρόκειται απλώς για θεματικές. Παράδοξες ή ακόμη και αντιφατικές. Ο Χριστιανισμός έμελλε να τους δώσει αξιοσημείωτη βαρύτητα, τόσο στον Μεσαίωνα όσο και στους νεότερους χρόνους. Ανάμεσα σε όλες τις ιστορικές κοινωνίες, οι δικές μας –εννοώ αυτές που έλαβαν σάρκα και οστά στο τέλος της Αρχαιότητας στη δυτική πλευρά της ευρωπαϊκής ηπείρου– στάθηκαν, ίσως, οι πιο επιθετικές και οι πιο κατακτητικές· ικανές για την πιο εκθαμβωτική βία εις βάρος των ίδιων, αλλά και εναντίον των άλλων. Εφηύραν έναν μεγάλο αριθμό διαφορετικών πολιτικών μορφών. Κατ' επανάληψη τροποποίησαν ριζικά τις νομικές δομές τους. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι μόνο αυτές ανέπτυξαν μία παράξενη τεχνολογία εξουσίας, αντιμετωπίζοντας τη συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων ως ένα κοπάδι με μια χούφτα ποιμένων. Εδραίωσαν, κατ' αυτόν τον τρόπο, μια σειρά από περίπλοκες, συνεχείς και παράδοξες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Αυτό είναι, αναμφίβολα, κάτι το μοναδικό στην πορεία της ιστορίας. Είναι προφανές ότι η ανάπτυξη της «ποιμαντικής τεχνολογίας» στη διαχείριση των ανθρώπων επέφερε μια βαθιά ρήξη στις δομές της αρχαίας κοινωνίας. Για να εξηγήσω καλύτερα τη σημασία αυτής της ρήξης, θα ήθελα να επανέλθω για λίγο σε αυτό που έλεγα για τους Έλληνες. Μπορώ να φανταστώ τις αντιρρήσεις που θα μπορούσαν να εγερθούν. Μια αντίρρηση είναι ότι

τα ομηρικά έπη χρησιμοποιούν την ποιμαντική αλληγορία για να αναφερθούν στους βασιλιάδες. Στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, η έκφραση *ποιμὴν ἡσῶν* ανακύπτει συχνά. Χαρακτηρίζει τους ηγέτες, αναδεικνύοντας το μεγαλείο της δύναμής τους. Επιπλέον, είναι ένας τελετουργικός τίτλος που απαντάται συχνά, ακόμα και στην ύστερη ινδοευρωπαϊκή βιβλιογραφία. Στο *Μπέογουλφ* (*Beowulf*), ο βασιλιάς εξακολουθεί να αντιμετωπίζεται ως ποιμένας.<sup>6</sup> Αλλά δεν θα έπρεπε να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι βρίσκουμε τον ίδιο τίτλο στα αρχαϊκά έπη, όπως και στα ασυριακά κείμενα.

Το ζήτημα τίθεται μάλλον περισσότερο σε σχέση με την ελληνική σκέψη. Υπάρχει τουλάχιστον μία κατηγορία κειμένων, όπου γίνονται αναφορές σε μοντέλα ποιμένων: τα πυθαγόρεια. Η αλληγορία του βοσκού εμφανίζεται στα *Αποσπάσματα του Αρχύτα*, που αναφέρονται από τον Στοβαίο. Η λέξη νόμος συνδέεται σε αυτά τα κείμενα με τη λέξη νομέυς (βοσκός): ο βοσκός μοιράζει, ο νόμος κατανέμει. Έτσι και ο Δίας αποκαλείται *Νόμιος* και *Νέμειος*, επειδή δίνει τροφή στα πρόβατά του. Και, τέλος, ο κριτής πρέπει να είναι *φιλόανθρωπος*, δηλαδή απαλλαγμένος από εγωισμό. Πρέπει να διακατέχεται από ζήλο και μέριμνα, όπως ένας ποιμένας.

Ο Gruppe, ο γερμανός επιμελητής των *Αποσπασμάτων του Αρχύτα*,<sup>7</sup> λέει ότι αυτό αποδεικνύει μία εβραϊκή επιρροή μοναδική στην ελληνική λογοτεχνία.<sup>8</sup> Άλλοι σχολιαστές, όπως ο Delatte, λένε ότι η σύγκριση μεταξύ θεών, κριτών και βοσκών ήταν κοινή στην αρχαία Ελλάδα.<sup>9</sup> Συνεπώς, δεν είναι αξιοσημείωτο.

Θα περιοριστώ στην πολιτική σκέψη. Τα αποτελέσματα της έρευνας είναι σαφή: η πολιτική αλληγορία του ποιμένα δεν απαντάται ούτε στον Ισοκράτη, ούτε στον Δημοσθένη ούτε στον Αριστοτέλη. Αυτό είναι κάπως απρόσμενο, αν κάποιος αναλογιστεί το γεγονός ότι στον *Αρεοπαγίτικο* του Ισοκράτη επιμένει στα καθήκοντα των κριτών, υπογραμμίζοντας την ανάγκη να είναι αφοσιωμένοι και να δείχνουν ενδιαφέρον για τους νέους.<sup>10</sup> Ωστόσο, δεν υπάρχει η παραμικρή ποιμαντική αναφορά. Ο Πλάτωνας, από την άλλη, συχνά αναφέρεται στον ποιμένα-κριτή. Κάνει λόγο γι' αυτή την ιδέα στα έργα: *Κριτίας*, *Πολιτεία*<sup>11</sup> και *Νόμοι*. Την αναλύει διεξοδικά στον *Πολιτικό*.

Στα πρώτα τρία έργα, το μοτίβο του ποιμένα είναι μάλλον δευτερεύον. Ενίοτε, στον *Κριτία* γίνονται αναφορές στις ευτυχείς εποχές που η ανθρωπότητα κυβερνιόταν άμεσα από τους θεούς και βοσκούσε σε βοσκοτόπους αφθονίας. Άλλοτε ο Πλάτωνας επιμένει στην απαραίτητη αρετή που πρέπει να διακρίνει τον κριτή επίμονα – σε αντιπαράθεση με τη φαυλότητα του Θρασύμαχου (*Πολιτεία*). Και κάποτε, το ζητούμενο είναι να καθοριστεί ο ρόλος των κατώτερων κριτών: στην πραγματικότητα, αυτοί πρέπει να υπακούουν σε «εκείνους που βρίσκονται στην κορυφή της ιεραρχίας», όπως

ακριβώς οι κέρβεροι (Νόμοι).<sup>12</sup> Αλλά στον Πολιτικό,<sup>13</sup> η ποιμαντική εξουσία είναι το κεντρικό πρόβλημα και αντιμετωπίζεται εν εκτάσει. Μπορεί αυτός που παίρνει τις αποφάσεις για την πόλη, αυτός που διοικεί, να οριστεί ως ένα είδος ποιμένα;

Η ανάλυση του Πλάτωνα είναι πασίγνωστη. Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα χρησιμοποιεί τη μέθοδο της διαίρεσης. Χαράζει μία διάκριση μεταξύ του ανθρώπου που μεταβιβάζει εντολές σε άψυχα αντικείμενα (π.χ. ο αρχιτέκτονας) και του ανθρώπου που δίνει εντολές σε ζώα· μεταξύ του ανθρώπου που δίνει εντολές σε μεμονωμένα ζώα (όπως ένα ζευγάρι βοδιών) και αυτού που δίνει εντολές σε ποίμνια· αυτού που δίνει εντολές σε ποίμνια ζώων και αυτού που διοικεί τα ανθρώπινα ποίμνια. Και εκεί έχουμε τον πολιτικό ηγέτη: έναν ποιμένα ανθρώπων.

Αλλά αυτή η πρώτη διαίρεση δεν είναι ικανοποιητική. Χρειάζεται να τη σπρώξει παραπέρα. Η αντιπαράθεση των ανθρώπων με τα υπόλοιπα ζώα δεν αποτελεί μια καλή μέθοδο. Έτσι, ο διάλογος ξαναρχίζει εκ του μηδενός, προκειμένου να προταθεί εκ νέου μια ολόκληρη σειρά από ταξινομήσεις: μεταξύ των άγριων ζώων και των ήμερων· των υδρόβιων και των χερσαίων· αυτών που έχουν κέρατα και εκείνων που δεν έχουν· των ζώων που έχουν διχαλωτές οπλές και εκείνων που έχουν μονές· μεταξύ αυτών που είναι ικανά και εκείνων που είναι ανίκανα για αμοιβαία αναπαραγωγή. Και ο διάλογος ξεστρατίζει με αυτές τις ατελείωτες υποδιαίρεσεις. Συνεπώς, τι δείχνει η αρχική ανάπτυξη του διαλόγου και η επακόλουθη αποτυχία του; Ότι η μέθοδος της διαίρεσης δεν μπορεί να αποδείξει τίποτα απολύτως, όταν δεν εφαρμόζεται σωστά. Δείχνει, επίσης, ότι η ιδέα της ανάλυσης της πολιτικής εξουσίας ως σχέσης μεταξύ ενός ποιμένα και των ζώων του ήταν μάλλον αμφιλεγόμενη την εποχή εκείνη. Ωστόσο, αυτή είναι η πρώτη υπόθεση που έρχεται στον νου των συνομιλητών, όταν ψάχνουν να βρουν την ουσία του πολιτικού. Πρόκειται, άραγε, για έναν κοινό τόπο εκείνης της εποχής; Ή μήπως ο Πλάτωνας πραγματευόταν βασικά μια πυθαγόρεια θεματική; Η απουσία της αλληγορίας του ποιμένα σε άλλα πολιτικά κείμενα εκείνης της εποχής φαίνεται να γέρνει την πλάστιγγα προς τη δεύτερη υπόθεση. Αλλά μπορούμε, κατά πάσα πιθανότητα, να αφήσουμε τη συζήτηση ανοικτή.

Η προσωπική μου έρευνα αφορά το πώς ο Πλάτωνας τοποθετείται σχετικά με αυτή τη θεματική στο υπόλοιπο του διαλόγου. Το κάνει πρώτα μέσω μεθοδολογικών επιχειρημάτων και στη συνέχεια μέσω του διάσημου μύθου του κόσμου που περιστρέφεται γύρω από τον άξονά του. Τα μεθοδολογικά επιχειρήματα είναι εξαιρετικά ενδιαφέροντα. Το εάν ο βασιλιάς αποτελεί ένα είδος ποιμένα ή όχι, μπορεί να καθοριστεί όχι αποφασίζοντας ποια διαφορετικά είδη μπορούν να αποτελέσουν ένα ποίμνιο, αλλά αναλύοντας αυτό που κάνει ο ποιμένας.

Τι χαρακτηρίζει το καθήκον του ποιμένα; Πρώτον, ο ποιμένας είναι μόνος στην κορυφή του ποιμνίου του. Δεύτερον, η δουλειά του είναι να εφοδιάζει τα ζωντανά του με τροφή, να τα φροντίζει όταν είναι άρρωστα, να τους παίζει μουσική για να τα συγκεντρώνει και να τα καθοδηγεί, να διευθετεί το ζευγάρωμά τους με σκοπό την καλύτερη δυνατή αναπαραγωγή. Τελικά, έτσι, εντοπίζουμε τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν την αλληγορία του ποιμένα που απαντάται στα κείμενα της Ανατολής.

Και ποιο είναι το καθήκον του βασιλιά αναφορικά με όλα αυτά; Όπως ο ποιμένας, και αυτός είναι μόνος στην κορυφή της πόλης. Αλλά, σε σχέση με τα υπόλοιπα, ποιος παρέχει τροφή στην ανθρωπότητα; Ο βασιλιάς; Όχι. Ο αγρότης και ο αρτοποιός. Ποιος φροντίζει τους ανθρώπους όταν είναι άρρωστοι; Ο βασιλιάς; Όχι, ο γιατρός. Και ποιος τους καθοδηγεί με τη μουσική; Ο γυμναστής; Όχι, ο βασιλιάς. Έτσι, πολλοί είναι οι πολίτες που θα μπορούσαν, απόλυτα θεμιτά, να διεκδικήσουν τον τίτλο του «ποιμένα των ανθρώπων». Ακριβώς όπως ο ποιμένας του ανθρώπινου ποιμνίου έχει πολλούς αντιπάλους, έτσι έχει και ο πολιτικός. Κατά συνέπεια, εάν θέλουμε να μάθουμε τι είναι πραγματικά και ουσιαστικά ο πολιτικός, πρέπει να ξεκινήσουμε ξεδιαλώνοντας «τον χείμαρρο [των γνωρισμάτων] που τον περιβάλλουν», καταδεικνύοντας, με αυτόν τον τρόπο ως προς τι δεν είναι ποιμένας.

Ο Πλάτωνας καταφεύγει, λοιπόν, στον μύθο του κόσμου που περιστρέφεται γύρω από τον άξονά του σε δύο διαδοχικές και αντίθετες κινήσεις. Σε ένα πρώτο στάδιο, κάθε είδος ζώου ανήκε σε ένα ποίμνιο, που το καθοδηγούσε μια ιδιοφυία ποιμένας. Το ανθρώπινο ποίμνιο το καθοδηγούσε η ίδια η θεότητα. Μπορούσε να αξιοποιήσει αφειδώς και κατά βούληση τους καρπούς της γης· δεν χρειαζόταν καταφύγιο· και μετά τον θάνατο, οι άνθρωποι ξαναγυρνούσαν στη ζωή. Μια κρίσιμη πρόταση προσθέτει: «Έχοντας τη θεότητα για ποιμένα τους, οι άνθρωποι δεν είχαν ανάγκη από πολιτικό σύνταγμα».<sup>14</sup>

Σε ένα δεύτερο στάδιο, ο κόσμος στράφηκε στην αντίθετη κατεύθυνση. Οι θεοί δεν ήταν πλέον ποιμένες των ανθρώπων. Οι άνθρωποι εφεξής εγκαταλείφθηκαν στην τύχη τους· τους δόθηκε η φωτιά. Ποιος θα ήταν τότε ο ρόλος του πολιτικού; Θα γινόταν αυτός ποιμένας στη θέση της θεότητας; Όχι βέβαια. Εφεξής ο ρόλος του ήταν να υφαίνει έναν συμπαγή ιστό για την πόλη. Η ιδιότητα του πολιτικού δεν σήμαινε να τρέφεις, να περιθάλλεις και να εκτρέφεις απογόνους, αλλά να συνενώνεις; να συνενώνεις διαφορετικές αρετές· να συνενώνεις αντίθετες ιδιοσυγκρασίες (είτε παρορμητικές είτε μετριοπαθείς), χρησιμοποιώντας το «όχημα» της λαϊκής γνώμης. Η βασιλική τέχνη της διακυβέρνησης συνίστατο στη συγκέντρωση ζώων «σε μια κοινότητα βασισμένη στην ομόνοια και τη φιλία», υφαίνοντας έτσι «τον πιο θαυμαστό από όλους τους ιστούς». Ολόκληρος ο πληθυσμός, «οι

δούλοι και οι ελεύθεροι άνθρωποι, ήταν τυλιγμένοι στις πτυχές του».<sup>15</sup>

Ο Πολιτικός έχει τη μορφή του πιο συστηματικού στοχασμού της κλασικής αρχαιότητας ως προς το θέμα της ποιμαντορίας, που έμελλε αργότερα να γίνει τόσο σημαντικό στη χριστιανική Δύση. Το γεγονός ότι το συζητάμε μοιάζει να δηλώνει ότι ένα θέμα, που μάλλον κατάγεται από την Ανατολή, ήταν αρκετά σημαντικό στην εποχή του Πλάτωνα, ώστε να χρειάζεται κουβέντα. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, όμως, ότι ετίθετο σε αμφισβήτηση. Όχι εντελώς, ωστόσο. Ο Πλάτωνας αναγνώριζε, πράγματι, την ιδιότητα του ποιμένα στον γιατρό, τον γεωργό, τον γυμναστή και τον παιδαγωγό. Αρνιόταν όμως να τους παραχωρήσει τη δυνατότητα να εμπλακούν στα πολιτικά πράγματα. Το λέει κατηγορηματικά: πώς θα μπορούσε ποτέ ο πολιτικός να βρει τον χρόνο να πάει να δει τον καθένα προσωπικά, να τον ταΐσει, να τον ψυχαγωγήσει και να τον φροντίσει, όταν είναι άρρωστος; Μόνον ένας θεός της Χρυσής Εποχής θα μπορούσε ποτέ να συμπεριφερθεί με αυτόν τον τρόπο· ή πάλι, όπως ένας γιατρός ή ένας παιδαγωγός, να είναι υπεύθυνος για τις ζωές και την ανάπτυξη κάποιων ατόμων. Αλλά, τοποθετημένοι καθώς είναι μεταξύ των δύο –θεών και βοσκών– αυτοί που κατέχουν την πολιτική εξουσία δεν είναι ποιμένες. Το καθήκον τους δεν έγκειται στην προστασία της ζωής μιας ομάδας ατόμων. Έγκειται στη διαμόρφωση και την εξασφάλιση της ενότητας της πόλης. Με λίγα λόγια, το πολιτικό πρόβλημα είναι η σχέση μεταξύ του ενός και των πολλών στο πλαίσιο της πόλης και των πολιτών της. Το ποιμαντικό πρόβλημα αφορά τις ζωές των ατόμων.

Όλα αυτά μοιάζουν, ίσως, πολύ απόμακρα. Ο λόγος που επιμένω σε αυτά τα αρχαία κείμενα είναι ότι μας δείχνουν πόσο πρώιμα προέκυψε αυτό το πρόβλημα – ή, μάλλον, αυτή η σειρά προβλημάτων. Αυτά τα ζητήματα διαπερνούν το σύνολο της δυτικής ιστορίας. Εξακολουθούν να είναι πολύ σημαντικά για τη σύγχρονη κοινωνία. Πραγματεύονται τις σχέσεις μεταξύ της πολιτικής εξουσίας, εν δράσει, στο εσωτερικό του κράτους, ως ένα νομικό πλαίσιο ενότητας και μιας εξουσίας που μπορούμε να αποκαλέσουμε «ποιμαντική», της οποίας ο ρόλος είναι η συνεχής διασφάλιση, διατήρηση και βελτίωση της ζωής του καθενός.

Το γνωστό «πρόβλημα του κράτους κοινωνικής πρόνοιας» δεν φέρνει στο φως μόνο τις ανάγκες ή τις νέες τεχνικές διακυβέρνησης του σημερινού κόσμου. Πρέπει να αναγνωριστεί ως αυτό που πραγματικά είναι: μία από τις πολυάριθμες επανεμφανίσεις της αβέβαιης διάρθρωσης ανάμεσα στην πολιτική εξουσία που ασκείται σε νομικά υποκείμενα και στην ποιμαντική εξουσία που ασκείται στα έμβια όντα.

Δεν έχω, προφανώς, καμία πρόθεση να εξιστορήσω την εξέλιξη της ποιμαντικής εξουσίας καθ' όλη τη

διάρκεια του Χριστιανισμού. Μπορούμε εύκολα να φανταστούμε τα τεράστια προβλήματα που θα μπορούσε να προκαλέσει μια τέτοια απόπειρα: από δογματικά προβλήματα, όπως ο χαρακτηρισμός του Χριστού ως «καλού ποιμένα», μέχρι και θεσμικά, όπως η ενοριακή οργάνωση ή οι τρόποι καταμερισμού των ποιμαντικών υποχρεώσεων μεταξύ ιερέων και επισκόπων. Το μόνο που θέλω να κάνω είναι να φέρω στο φως δυο-τρεις πτυχές που θεωρώ σημαντικές για την εξέλιξη της ποιμαντορίας, δηλαδή της τεχνολογίας της εξουσίας.

Πρώτα απ' όλα, ας εξετάσουμε τη θεωρητική κατασκευή του θέματος στην αρχαία χριστιανική βιβλιογραφία: στα κείμενα του Χρυσόστομου, του Κυπριανού, του Αμβρόσιου, του Ιερώνυμου και, σε ό,τι αφορά τη μοναστική ζωή, του Κασσιανού ή του Βενέδικτου. Οι εβραϊκές θεματικές αλλάζουν αρκετά, με τουλάχιστον τέσσερις τρόπους:

1. Πρώτον, σχετικά με το ζήτημα της ευθύνης. Είδαμε ότι ο βοσκός έπρεπε να αναλάβει την ευθύνη για τη μόιρα ολόκληρου του κοπαδιού και του κάθε προβάτου ξεχωριστά. Σύμφωνα με τη χριστιανική σύλληψη, ο βοσκός πρέπει να προβαίνει σε έναν απολογισμό – όχι μόνο του κάθε προβάτου, αλλά και όλων των πράξεών τους, όλων των καλών ή των κακών που είναι ικανά να κάνουν, όλων όσα συμβαίνουν σε αυτά. Επιπλέον, μεταξύ κάθε προβάτου και του βοσκού του, ο Χριστιανισμός συλλαμβάνει μια πολύπλοκη ανταλλαγή και διακίνηση αμαρτημάτων και αρετών. Η αμαρτία του προβάτου μπορεί να καταλογιστεί στον βοσκό. Αυτός θα πρέπει να απολογηθεί την ημέρα της Τελικής Κρίσης. Αντίστροφα, βοηθώντας το ποιμνίο του να βρει τη σωτηρία, ο βοσκός θα βρει, επίσης, τη δική του. Σώζοντας όμως τα πρόβατά του, κινδυνεύει να χαθεί· έτσι, αν θέλει να σώσει τον εαυτό του, πρέπει αναγκαστικά να πάρει το ρίσκο να θυσιαστεί για τους άλλους. Σε περίπτωση που όντως χαθεί, είναι το ποιμνίο που εκτίθεται στους μεγαλύτερους κινδύνους. Αλλά ας αφήσουμε στην άκρη όλα αυτά τα παράδοξα. Σκοπός μου ήταν μόνο να υπογραμμίσω τη δύναμη και την πολυπλοκότητα των ηθικών δεσμών που ενώνουν τον βοσκό με κάθε μέλος του ποιμνίου του. Και, κυρίως, αυτό που ήθελα να υπογραμμίσω ήταν ότι οι δεσμοί αυτοί αφορούσαν όχι μόνο στις ζωές των ατόμων, αλλά και τις πράξεις τους, στις παραμικρές τους λεπτομέρειες.

2. Η δεύτερη σημαντική διαφοροποίηση αφορά στο πρόβλημα της υποταγής ή της υπακοής. Σύμφωνα με την εβραϊκή σύλληψη, επειδή ο Θεός είναι ένας ποιμένας, το κοπάδι που τον ακολουθεί υπακούει στη βούλησή του, στον νόμο του. Ο Χριστιανισμός, από την άλλη πλευρά, συνέλαβε τη σχέση ποιμένα-προβάτου ως μία σχέση ατομικής και απόλυτης εξάρτησης. Αυτό είναι αναμφίβολα ένα από τα σημεία στα οποία η χριστιανική ποιμαντορία παρεξέκλινε ριζικά από την ελληνική σκέψη. Αν ένας Έλληνας έπρεπε να υπακούσει, το έπραττε επειδή ήταν ο



νόμος ή η βούληση της πόλης. Εάν του συνέβαινε να ακολουθήσει τη θέληση κάποιου συγκεκριμένου ανθρώπου (ενός γιατρού, ενός ρήτορα, ενός παιδαγωγού), τότε το εν λόγω πρόσωπο τον είχε πείσει ορθολογικά να το κάνει. Και αυτό γινόταν στο πλαίσιο ενός πολύ ξεκάθਾਰου στόχου: της θεραπείας, της απόκτησης μιας δεξιότητας, της αναζήτησης της καλύτερης επιλογής.

Στον Χριστιανισμό, ο δεσμός με τον ποιμένα είναι ατομικός. Είναι προσωπική υποταγή σε αυτόν. Η βούλησή του εκπληρώνεται όχι επειδή είναι σύμφωνη με τον νόμο ή στον βαθμό που προκύπτει από τον νόμο, αλλά, καταρχήν, επειδή είναι το θέλημά του. Στους *Κοινοβιακούς Κανονισμούς* του Κασσιανού,<sup>16</sup> υπάρχουν πολλές διδακτικές ιστορίες, στις οποίες ο μοναχός βρίσκει τη σωτηρία του, εκτελώντας τις πιο εξωφρενικές εντολές του ανωτέρου του. Η υπακοή είναι αρετή. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι, όπως για τους Έλληνες, ένα μεταβατικό μέσο για έναν σκοπό, αλλά μάλλον ένας αυτοσκοπός. Πρόκειται για μια μόνιμη κατάσταση· το ποίμνιο πρέπει μόνιμως να υποτάσσεται στους ποιμένες του: *subditi*. Όπως λέει ο άγιος Βενέδικτος, οι μοναχοί δεν ζουν σύμφωνα με τη δική τους ελεύθερη βούληση· επιθυμία τους είναι να υποτάσσονται στις εντολές του ηγούμενου: *ambulantes alieno iudicio et Imperio*.<sup>17</sup> Ο Χριστιανισμός των ελληνιστικών χρόνων ονόμασε αυτή την κατάσταση υπακοής *απάθεια*. Η εξέλιξη της σημασίας της λέξης είναι ενδεικτική. Στην ελληνική φιλοσοφία, η έννοια *απάθεια* δηλώνει τον έλεγχο που ασκεί το άτομο στα πάθη του, χάρη στην άσκηση του ορθού λόγου. Στη χριστιανική σκέψη, το *πάθος* είναι η δύναμη της θέλησης που ασκείται πάνω στον εαυτό, για τον εαυτό. Η *απάθεια* μάς απαλλάσσει από μια τέτοια ισχυρογνωμοσύνη.

3. Η χριστιανική ποιμαντορία προϋποθέτει ένα ιδιότυπο είδος γνώσης μεταξύ του ποιμένα και καθενός από τα πρόβατά του. Αυτή η γνώση είναι ιδιαίτερη. Εξατομικεύει. Δεν είναι αρκετό να γνωρίζεις σε τι κατάσταση βρίσκεται το κοπάδι. Πρέπει να γνωρίζεις και την κατάσταση του κάθε προβάτου ξεχωριστά.

Η θεματική αυτή υπήρχε πολύ πριν από τη χριστιανική ποιμαντορία, αλλά ενισχύθηκε αισθητά με τρεις διαφορετικούς τρόπους: ο ποιμένας πρέπει να ενημερώνεται σχετικά με τις υλικές ανάγκες του κάθε μέλους του κοπαδιού και να τα φροντίζει, όταν κρίνεται απαραίτητο. Θα πρέπει να γνωρίζει τι συμβαίνει, τι κάνει το καθένα από αυτά – τα δημόσια αμαρτήματά του. Τελευταίο, αλλά εξίσου σημαντικό, θα πρέπει να γνωρίζει τι συμβαίνει στην ψυχή του καθενός, δηλαδή τις κρυφές αμαρτίες του, την πρόδοδό του στον δρόμο προς την αγιότητα.

Προκειμένου να διασφαλίσει αυτή την ατομική γνώση, ο Χριστιανισμός ιδιοποιήθηκε δύο βασικά εργαλεία του ελληνιστικού κόσμου: την εξέταση και την καθοδήγηση της συνείδησης. Τα οικειοποιήθηκε, όμως, αλλοιώνοντάς

τα αξιοσημείωτα. Η εξέταση της συνείδησης, όπως γνωρίζουμε, ήταν διαδεδομένη στους Πυθαγόρειους, τους Στωικούς και τους Επικούρειους, ως ένα μέσο καθημερινής αποτίμησης της καλής ή κακής εκπλήρωσης των καθηκόντων μας. Με αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσε να υπολογιστεί η πρόοδος στον δρόμο προς την τελειότητα, δηλαδή η αυτοκυριαρχία και η κυριαρχία πάνω στα πάθη. Η καθοδήγηση της συνείδησης ήταν, επίσης, κυρίαρχη σε ορισμένους καλλιεργημένους κύκλους, αλλά ως συμβουλή για την οποία έπρεπε κάποιες φορές να πληρώσει κανείς, σε ιδιαίτερα αντίξοες περιστάσεις: όταν κάποιος πενθούσε ή υπέφερε από μια αποτυχία.

Η χριστιανική ποιμαντορία συνέδεσε στενά αυτές τις δύο πρακτικές. Αφενός, η καθοδήγηση της συνείδησης συνιστούσε μια αδιάκοπη δέσμευση: το πρόβατο δεν επέτρεπε να το καθοδηγήσουν μόνο προκειμένου να ξεπεράσει κάποιο τραχύ πέρασμα νικηφόρα, επέτρεπε να το καθοδηγούν κάθε δευτερόλεπτο. Το να σε καθοδηγούν ήταν μία κατάσταση και ήσουν μοιραία χαμένος, αν προσπαθούσες να δραπετεύσεις από αυτή. Η κλασική φράση πάει κάπως έτσι: «αυτός που δεν ανέχεται την καθοδήγηση μαραίνεται σαν ένα νεκρό φύλλο». Όσον αφορά την εξέταση του εαυτού, ο στόχος της δεν ήταν να κάνει την αυτοεπίγνωση εσωστρεφή, αλλά να την καταστήσει ικανή να ανοικτεί εντελώς στον τελετάρχη της – να αποκαλύψει σε αυτόν τα βάθη της ψυχής.

Υπάρχουν πάρα πολλά ασκητικά και μοναστικά κείμενα του πρώτου αιώνα που αφορούν στη σχέση μεταξύ καθοδήγησης και εξέτασης του εαυτού, τα οποία δείχνουν πόσο ζωτικής σημασίας ήταν αυτές οι τεχνικές για τον Χριστιανισμό και πόσο σύνθετες είχαν ήδη γίνει.

Αυτό που θα ήθελα να υπογραμμίσω είναι ότι τα κείμενα αυτά σκιαγραφούν την ανάδυση ενός πολύ παράδοξου φαινομένου στον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό, την οργάνωση δηλαδή μιας σύνδεσης μεταξύ απόλυτης υπακοής, γνώσης του εαυτού και εξομολόγησης σε κάποιον άλλο.

4. Υπάρχει και ένας άλλος μετασχηματισμός – ίσως ο πιο σημαντικός. Όλες αυτές οι χριστιανικές τεχνικές εξέτασης, εξομολόγησης, καθοδήγησης, υπακοής έχουν έναν στόχο: να ωθήσουν τα άτομα να δουλέψουν πάνω στην ίδια τους την «εξιλέωση». Η εξιλέωση δεν είναι βέβαια θάνατος, αλλά είναι μια αποκήρυξη αυτού του κόσμου και του εαυτού: ένα είδος καθημερινού θανάτου. Ενός θανάτου που υποτίθεται ότι προσφέρει ζωή σε έναν άλλο κόσμο. Αυτή δεν είναι η πρώτη φορά που βλέπουμε το μοτίβο του ποιμένα να συνδέεται με τον θάνατο· αλλά εδώ είναι διαφορετικό από την ελληνική ιδέα της πολιτικής εξουσίας. Δεν αποτελεί θυσία για την πόλη· η χριστιανική εξιλέωση είναι ένα είδος σχέσης του εαυτού με τον εαυτό. Είναι ένα μέρος, ένα ουσιαστικό μέρος της ατομικής ταυτότητας στον Χριστιανισμό.

Μπορούμε να πούμε ότι η χριστιανική ποιμαντορία έχει εισαγάγει ένα παιχνίδι που δεν είχαν φανταστεί ούτε οι Έλληνες ούτε οι Εβραίοι. Ένα παράξενο παιχνίδι του οποίου τα στοιχεία είναι η ζωή, ο θάνατος, η αλήθεια, η υπακοή, τα άτομα, η ατομική ταυτότητα· ένα παιχνίδι που φαίνεται να μην έχει τίποτα κοινό με το παιχνίδι της επιβίωσης της πόλης μέσω της θυσίας των πολιτών. Οι κοινωνίες μας αποδείχθηκε ότι είναι πραγματικά δαιμονικές, από τότε που συνέβη να συνδυάσουν αυτά τα δύο παιχνίδια: το παιχνίδι ανάμεσα στην πόλη και τον πολίτη και το παιχνίδι ποιμένα-ποιμνίου, σε αυτό που αποκαλούμε νεωτερικά κράτη.

Όπως βλέπετε, αυτό που προσπάθησα να κάνω απόψε δεν είναι να λύσω ένα πρόβλημα, αλλά να προτείνω έναν τρόπο προσέγγισης ενός προβλήματος. Αυτό το πρόβλημα είναι παρόμοιο με αυτά πάνω στα οποία εργάζομαι από το πρώτο μου βιβλίο, σχετικά με την τρέλα και την ψυχική ασθένεια. Όπως έλεγα πρωύτερα, αυτό το πρόβλημα αφορά στις σχέσεις μεταξύ εμπειριών (όπως η τρέλα, η ασθένεια, η καταστρατήγηση των νόμων, η σεξουαλικότητα, η ατομική ταυτότητα), γνώσης (όπως η ψυχιατρική, η ιατρική, η εγκληματολογία, η σεξολογία, η ψυχολογία) και εξουσίας (όπως η εξουσία που ασκείται στα ψυχιατρικά και σωφρονιστικά ιδρύματα, καθώς και σε όλα τα άλλα ιδρύματα που ασχολούνται με τον ατομικό έλεγχο).

Ο πολιτισμός μας έχει αναπτύξει το πιο πολύπλοκο σύστημα γνώσης, τις πιο περίπλοκες δομές εξουσίας: τι έχει αυτό το είδος γνώσης, αυτό το είδος εξουσίας να κάνει με εμάς; Με ποιο τρόπο συνδέονται με τη γνώση και την εξουσία αυτές οι θεμελιώδεις εμπειρίες της τρέλας, της οδύνης, του θανάτου, του εγκλήματος, της επιθυμίας, ακόμα και αν δεν το συνειδητοποιούμε; Είμαι βέβαιος ότι ποτέ δεν θα βρω την απάντηση· αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να θέτουμε το ερώτημα.

## (II)

Προσπάθησα να δείξω πώς ο πρώιμος Χριστιανισμός έδωσε μορφή στην ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας ως μιας μόνιμης ενέργειας πάνω στα άτομα, που ασκείται και μέσω της κατάδειξης της ιδιαίτερης αλήθειάς τους. Προσπάθησα, επίσης, να δείξω, πόσο ξένη ήταν αυτή η ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας στην ελληνική σκέψη, μολονότι χρησιμοποίησε έναν ορισμένο αριθμό δάνειων ιδεών, όπως η πρακτική άσκηση αυτοσυνειδησίας και η καθοδήγηση της συνείδησης.

Θέλω τώρα, κάνοντας ένα άλμα πολλών αιώνων, να περιγράψω ένα άλλο επεισόδιο, το οποίο είναι από μόνο του ιδιαίτερα σημαντικό στην ιστορία αυτού του είδους διακυβέρνησης των ατόμων, μέσω της δικής τους αλήθειας. Το παράδειγμά μου έχει να κάνει με τη νεωτερική σύλληψη και συγκρότηση του κράτους. Αν επιχειρώ αυτόν τον ιστορικό συσχετισμό, δεν είναι βέβαια επειδή

υπονοώ ότι η ποιμαντική διάσταση της εξουσίας εξαφανίστηκε κατά τη διάρκεια των δέκα μεγάλων αιώνων του Χριστιανισμού και της ρωμαιοκαθολικής Ευρώπης. Ωστόσο, νομίζω ότι, αντίθετα με αυτό που θα περίμενε κανείς, η περίοδος αυτών των δέκα αιώνων δεν ήταν μια περίοδος θριάμβου της ποιμαντορίας. Και αυτό για μια σειρά από λόγους: ορισμένοι είναι οικονομικής φύσης – η ποιμαντορία των ψυχών είναι μια κατεξοχήν αστική εμπειρία που δύσκολα μπορεί να συμβιβαστεί με τη φτωχή και εκτεταμένη αγροτική οικονομία των αρχών του Μεσαίωνα. Άλλοι λόγοι είναι πολιτιστικής φύσης: η ποιμαντορία είναι μια περίπλοκη τεχνική που απαιτεί ένα ορισμένο επίπεδο κουλτούρας – και από την πλευρά του ποιμένα και από την πλευρά του ποιμνίου του. Κάποιοι άλλοι λόγοι σχετίζονται, πάλι, με την κοινωνικοπολιτική δομή: ο φεουδαλισμός ανέπτυξε, μεταξύ των ατόμων, ένα πλέγμα προσωπικών δεσμεύσεων εντελώς διαφορετικού τύπου από την ποιμαντορία. Όχι πως θεωρώ ότι η ιδέα μιας ποιμαντικής διακυβέρνησης ανθρώπων εξαφανίστηκε ολοσχερώς από τη μεσαιωνική Εκκλησία. Στην πραγματικότητα παραμένει και μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι επέδειξε μεγάλη δυναμικότητα. Δύο κατηγορίες γεγονότων μοιάζουν να το αποδεικνύουν. Πρώτον, οι μεταρρυθμίσεις που είχαν λάβει χώρα στο εσωτερικό της ίδιας της Εκκλησίας, ιδιαίτερα στα μοναστικά τάγματα (οι διάφορες μεταρρυθμίσεις που πραγματοποιούνταν διαδοχικά στο εσωτερικό των υφιστάμενων μοναστηριών) με στόχο την ακριβή αποκατάσταση της ποιμαντικής τάξης μεταξύ των μοναχών. Τα νεοσύστατα τάγματα πάλι (οι Δομινικανοί και οι Φραγκισκανοί) πρότειναν κυρίως την πραγμάτωση μιας ποιμαντικής εργασίας μεταξύ των πιστών. Κατά τη διάρκεια αυτών των διαδοχικών κρίσεων, η Εκκλησία προσπάθησε ακατάπαυστα να ξαναβρεί τις ποιμαντικές λειτουργίες της. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, βλέπουμε στον ίδιο τον πληθυσμό τη γένεση και την ανάπτυξη μιας μακράς σειράς αντιπαραθέσεων με διακύβευμα την ποιμαντική εξουσία. Οι αντίπαλοι της Εκκλησίας, στην οποία καταλογίζουν ασυνέπεια στις υποχρεώσεις της, απορρίπτουν την ιεραρχική δομή της, αρχίζοντας να αναζητούν κοινοτικές μορφές λιγότερο ή περισσότερο αυθόρμητες, εντός των οποίων το ποιμνίο θα μπορούσε να βρει τον βοσκό που είχε ανάγκη. Αυτή η αναζήτηση μιας ποιμαντικής έκφρασης πήρε πολυάριθμες μορφές: κάποιες φορές, όπως στην περίπτωση των *Vaudois*, οδήγησε σε εξαιρετικά βίαιες αντιπαραθέσεις· κάποιες άλλες, όπως στην περίπτωση των *Αδελφών της ζωής*, αυτή η αναζήτηση παρέμεινε ειρηνική. Άλλοτε, οδήγησε στη συγκρότηση εκτεταμένων κινημάτων, όπως οι *Hussites*, και άλλοτε στη δημιουργία περιορισμένων ομάδων, όπως οι *Φίλοι του Θεού του Όμπερλαντ*. Πρόκειται, κάποιες φορές, για κινήματα στα όρια της αίρεσης (όπως οι *Beghards*)<sup>18</sup>



και κάποιες άλλες για ορθόδοξα κινήματα, που δρούσαν μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας (όπως οι ιταλοί *Ορατοριανοί*, τον 15ο αιώνα).

Φυσικά, δεν σκοπεύω να ασχοληθώ εδώ με το πρόβλημα του σχηματισμού των κρατών. Ούτε πάλι να υπεισέλθω στις διάφορες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες από τις οποίες προήλθαν. Ούτε, τέλος, σκοπεύω να αναλύσω τους διάφορους μηχανισμούς και θεσμούς, με τους οποίους τα κράτη εφοδιάστηκαν για να διασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Θα ήθελα, απλώς, να παραθέσω κάποιες αποσπασματικές ενδείξεις σχετικά με αυτό που βρίσκεται κάπου ενδιάμεσα, μεταξύ του κράτους ως είδους πολιτικής οργάνωσης και των μηχανισμών του: τη μορφή της ορθολογικότητας που μπαίνει σε λειτουργία, καθόσον ασκείται η κρατική εξουσία. Το εισηγήθηκα ήδη, στο πρώτο μέρος της διάλεξής μου. Αντί να αναρωτιόμαστε αν οι παραλογισμοί της κρατικής εξουσίας οφείλονται στον υπέρμετρο ορθολογισμό ή αν ορθολογισμό, θα ήταν πιο συνετό να εμμείνουμε στο είδος της πολιτικής ορθολογικότητας που παράγει το κράτος. Σε τελευταία ανάλυση, τουλάχιστον από αυτή τη σκοπιά, οι πολιτικές πρακτικές μοιάζουν με τις επιστημονικές: δεν είναι «λόγος εν γένει» αυτός που εφαρμόζεται, αλλά πάντα ένα πολύ συγκεκριμένο είδος ορθολογικότητας.

Το εντυπωσιακό είναι ότι η ορθολογικότητα της κρατικής εξουσίας ήταν λελογισμένη και με απόλυτη συνείδηση της ιδιαιτερότητάς της. Δεν υπήρξε επ' ουδενί εγκλωβισμένη σε αυθόρμητες, τυφλές πρακτικές και δεν ήρθε στο φως χάρη σε κάποιες αναδρομικές αναλύσεις. Διατυπώθηκε, αντιθέτως, πολύ συγκεκριμένα, μέσα από δύο κατηγορίες δογμάτων: την κρατική σκοπιμότητα (*raison d'État*) και τη θεωρία της αστυνομίας (*théorie de la police*). Γνωρίζω ότι αυτές οι δύο εκφράσεις απέκτησαν, γρήγορα, πολύ στενές και υποτιμητικές σημασίες. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια αυτών των εκατόν πενήντα ή διακοσίων χρόνων που πήρε η διαμόρφωση των νεωτερικών κρατών, οι εκφράσεις αυτές διατήρησαν μια ευρύτερη σημασία σε σχέση με τη σημερινή.

Με το δόγμα της κρατικής σκοπιμότητας επιχειρήθηκε να προσδιοριστεί σε τι διέφεραν π.χ. οι αρχές και οι μέθοδοι της κρατικής διακυβέρνησης, από τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός κυβερνούσε τον κόσμο, ο πατέρας την οικογένειά του, ή ένας ανώτερος την κοινότητά του. Με το δόγμα της αστυνομίας, πάλι, επιχειρήθηκε να καθοριστεί η φύση των αντικειμένων που συναποτελούν την ορθολογική κρατική δραστηριότητα: έτσι, το δόγμα της αστυνομίας ορίζει τη φύση των σκοπών που επιδιώκει να επιτύχει τη γενική μορφή των εργαλείων που χρησιμοποιεί. Σχετικά με αυτό το σύστημα ορθολογικότητας θα ήθελα να μιλήσω τώρα. Αλλά, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από δύο προκαταρκτικά σχόλια:

I. Δεδομένου ότι ο Meinecke έχει δημοσιεύσει ένα

πολύ σημαντικό βιβλίο πάνω στην κρατική σκοπιμότητα (*raison d'État*),<sup>19</sup> θα αναφερθώ εδώ κυρίως στη θεωρία της αστυνομίας.

2. Δεδομένου ότι η Γερμανία και η Ιταλία αντιμετώπισαν τις πιο μεγάλες δυσκολίες στη συγκρότησή τους ως κράτη και είναι, επομένως, οι δύο χώρες που παρήγαγαν τον μεγαλύτερο αριθμό σκέψεων πάνω στην κρατική σκοπιμότητα και την αστυνομία, θα κάνω συχνές αναφορές σε ιταλικά και γερμανικά κείμενα. Ας ξεκινήσουμε με την κρατική σκοπιμότητα και την παράθεση κάποιων ορισμών της:

BOTERO: «Μια τέλεια γνώση των μέσων, με τα οποία τα κράτη σχηματίζονται, ισχυροποιούνται, διαρκούν και αναπτύσσονται».<sup>20</sup>

PALAZZO (*Λόγος περί του κράτους και της αληθινής κρατικής σκοπιμότητας*, 1606): «Μια μέθοδος ή μια τέχνη που μας επιτρέπει να ανακαλύψουμε πώς θα επιβάλλουμε την τάξη και την ειρήνη στο εσωτερικό της πολιτείας».<sup>21</sup>

CHEMNITZ (*De Ratione Status*, 1647): «Μια ορισμένη πολιτική σκέψη απαραίτητη για όλες τις δημόσιες υποθέσεις, τα συμβούλια και τα σχέδια που έχουν ως μοναδικό στόχο τη διαφύλαξη, την επέκταση και την ευδαιμονία του κράτους· και για ποιο σκοπό χρησιμοποιούμε τα πιο γρήγορα και κατάλληλα μέσα».<sup>22</sup> Ας σταθούμε σε ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά αυτών των ορισμών.

1. Η κρατική σκοπιμότητα γίνεται αντιληπτή ως «τέχνη», δηλαδή ως μια τεχνική που συμμορφώνεται με ορισμένους κανόνες. Οι κανόνες αυτοί δεν αφορούν απλώς σε έθιμα ή παραδόσεις, αλλά επίσης στη γνώση – την ορθολογική γνώση. Στις μέρες μας, η έκφραση *κρατική σκοπιμότητα* φέρνει στον νου την «αυθαιρεσία» ή τη «βία». Αλλά εκείνη την εποχή οι άνθρωποι εννοούσαν το κατάλληλο είδος ορθολογικότητας για την τέχνη του κυβερνάν.

2. Από πού αντλεί αυτή η τέχνη της διακυβέρνησης τον λόγο ύπαρξής της; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα σκανδαλίζει τη νεωτερική πολιτική σκέψη. Και όμως, είναι πολύ απλό: η τέχνη της διακυβέρνησης είναι ορθολογική, στον βαθμό που (και εφόσον) η σκέψη την ωθεί να παρατηρήσει τη φύση του κυβερνωμένου – εν προκειμένω του κράτους.

Η διατύπωση μιας τέτοιας κοινοτοπίας σηματοδοτεί τη ρήξη με τη χριστιανική και ταυτόχρονα με τη νομική παράδοση, που ισχυριζόταν ότι η διακυβέρνηση ήταν κατ'εστasia δίκαιη. Σεβόταν ένα ολόκληρο σύστημα νόμων: τους νόμους των ανθρώπων, τον νόμο της φύσης, τον θείο νόμο. Υπάρχει, ως προς αυτό το θέμα, ένα εξαιρετικά διαφωτιστικό κείμενο του Θωμά Ακινάτη,<sup>23</sup> στο οποίο υπενθυμίζει ότι «η τέχνη, στον χώρο της, πρέπει να μιμείται αυτό που η φύση πραγματοποιεί στον δικό της»: είναι λογική μόνο υπό αυτόν τον όρο. Στη διακυβέρνηση του βασιλείου του, ο βασιλιάς πρέπει να μιμηθεί τη διακυβέρνηση της φύσης από τον Θεό· ή, ακόμη, τη διακυ-

βέρνηση του σώματος από την ψυχή. Ο βασιλιάς πρέπει να ιδρύει πόλεις, ακριβώς όπως ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, ή όπως η ψυχή μορφοποιεί το σώμα. Ο βασιλιάς πρέπει, επίσης, να οδηγεί τους ανθρώπους στον προορισμό τους, όπως το κάνει ο Θεός για τα φυσικά όντα, ή όπως το κάνει η ψυχή κατευθύνοντας το σώμα. Και ποιος είναι ο προορισμός του ανθρώπου; Ό,τι είναι καλό για το σώμα; Όχι· θα χρειαζόταν τότε μόνον έναν γιατρό, όχι έναν βασιλιά. Τα πλούτη; Όχι· ένας διαχειριστής θα αρκούσε. Η αλήθεια; Ούτε καν· γι' αυτό, ένας μόνον δάσκαλος θα έκανε τη δουλειά. Ο άνθρωπος χρειάζεται κάποιον ικανό να ανοίγει τον δρόμο για την επουράνια ευδαιμονία, μέσω της συμμόρφωσής του, εδώ κάτω, σε ό,τι είναι *honestium* (σεβάσμιο).

Όπως μπορούμε να δούμε, η τέχνη του κυβερνάν βρίσκει το πρότυπό της στον Θεό που επιβάλλει τους νόμους του πάνω στα πλάσματά του. Το ορθολογικό μοντέλο διακυβέρνησης που πρότεινε ο Θωμάς Ακινάτης δεν είναι πολιτικό· στον 16ο και τον 17ο αιώνα, όμως, με την ονομασία «κρατική σκοπιμότητα» αυτό που αναζητούν είναι οι αρχές που θα μπορούσαν να καθοδηγήσουν έμπρακτα το κράτος. Δεν ενδιαφέρονται για τη φύση του ή για τους νόμους του γενικά. Ασχολούνται με το τι είναι το κράτος και ποιες οι απαιτήσεις του. Καταλαβαίνουμε βέβαια το θρησκευτικό σκάνδαλο που προκάλεσε μια τέτοιου είδους έρευνα και τους λόγους για τους οποίους η κρατική σκοπιμότητα ταυτίστηκε με τον αθεϊσμό. Στη Γαλλία, ειδικότερα, όπου η έκφραση κρατική σκοπιμότητα εμφανίστηκε μέσα σε ένα πολιτικό πλαίσιο, χαρακτηρίστηκε κατά κανόνα ως «αθεϊστική».

3. Η κρατική σκοπιμότητα αντιτίθεται, επίσης, σε μία άλλη παράδοση. Στον *Ηγεμόνα*, το πρόβλημα του Machiavelli είναι να δει πώς μπορούμε να προστατέψουμε, ενάντια στους εσωτερικούς ή τους εξωτερικούς της αντιπάλους, μια επαρχία ή μια επικράτεια που αποκτήθηκε κληρονομικά ή μέσω κατάκτησης.<sup>24</sup> Όλη η ανάλυση του Machiavelli έχει ως στόχο να προσδιορίσει αυτό που διατηρεί ή ενδυναμώνει τη σχέση του ηγεμόνα με το κράτος, ενώ το πρόβλημα που θέτει η κρατική σκοπιμότητα είναι η ίδια η ύπαρξη και η φύση του κράτους. Αυτός είναι ο λόγος που οι θεωρητικοί της κρατικής σκοπιμότητας προσπάθησαν να μείνουν όσο πιο μακριά μπορούσαν από τον Machiavelli: είχε κακή φήμη και δεν μπόρεσαν να αναγνωρίσουν το δικό του πρόβλημα ως δικό τους. Αντίστροφα, οι αντίπαλοι της κρατικής σκοπιμότητας προσπάθησαν να φθείρουν αυτή τη νέα τέχνη του κυβερνάν, καταγγέλλοντάς την ως κληρονομιά του Machiavelli. Παρά τις νεφελώδεις διαμάχες που έλαβαν χώρα έναν αιώνα μετά τη συγγραφή του *Ηγεμόνα*, η *κρατική σκοπιμότητα* σηματοδοτεί την εμφάνιση ενός ριζικά διαφορετικού –εν μέρει τουλάχιστον– είδους ορθολογικότητας, σε σχέση με τον Machiavelli.

Ο σκοπός αυτής της νέας τέχνης του κυβερνάν είναι ακριβώς να μην ενισχύσει την εξουσία που ένας ηγεμόνας μπορεί να ασκήσει πάνω στην επικράτειά του. Στόχος της είναι να ενισχύσει το κράτος καθαυτό. Αυτό είναι ένα από τα πιο χαρακτηριστικά γνωρίσματα όλων των ορισμών του κράτους που παράγει ο 16ος και ο 17ος αιώνας. Η ορθολογική διακυβέρνηση συμπυκνώνεται, κατά κάποιο τρόπο, στα εξής: από τη φύση του το κράτος μπορεί να συντρίβει τους εχθρούς του επ' αόριστον. Το μπορεί, μόνον αν αυξήσει τη δική του ισχύ. Και οι εχθροί του, επίσης, κάνοντας το ίδιο. Η απόληξη ενός κράτους που θα είχε ως μόνο μέλημα τη διάρκεια θα ήταν η καταστροφή. Αυτή η ιδέα είναι υψίστης σημασίας και συνδέεται με μια νέα ιστορική προοπτική. Γιατί, όντως, προϋποθέτει ότι τα κράτη είναι πραγματικότητες που πρέπει πάση θυσία να αντέξουν κατά τη διάρκεια μιας ιστορικής περιόδου απροσδιόριστης έκτασης, εντός μιας αμφισβητούμενης γεωγραφικής περιοχής.

4. Τέλος, βλέπουμε ότι η κρατική σκοπιμότητα, με την έννοια μιας ορθολογικής διακυβέρνησης, που είναι σε θέση να αυξάνει τη δύναμη του κράτους σε συμφωνία με τον εαυτό του, προϋποθέτει τη συγκρότηση ενός ορισμένου τύπου γνώσης. Η διακυβέρνηση είναι δυνατή, μόνον εάν η δύναμη του κράτους είναι γνωστή· μπορεί, έτσι, να διατηρείται. Η ικανότητα του κράτους και τα μέσα για να την αυξήσει πρέπει, επίσης, να είναι γνωστά, όπως και η δύναμη και οι ικανότητες των άλλων κρατών. Το οργανωμένο κράτος πρέπει, πράγματι, να αντιστέκεται ενάντια στα άλλα. Η διακυβέρνηση δεν θα μπορούσε, κατά συνέπεια, να περιορίζεται στην εφαρμογή μόνο των γενικών αρχών του ορθού λόγου, της σοφίας και της σύνεσης. Μία γνώση είναι απαραίτητη: η απτή, συγκεκριμένη και μετρημένη γνώση ως προς την αντοχή του κράτους.

Η τέχνη του κυβερνάν ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της κρατικής σκοπιμότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανάπτυξη αυτού που ονομάστηκε τότε στατιστική ή πολιτική αριθμητική – δηλαδή τη γνώση των αμοιβαίων δυνάμεων των διαφορετικών κρατών. Μία τέτοια γνώση ήταν απαραίτητη για μια καλή διακυβέρνηση. Με λίγα λόγια, η κρατική σκοπιμότητα δεν είναι μια τέχνη του κυβερνάν, σύμφωνη με τους θειικούς, τους φυσικούς ή τους ανθρώπινους νόμους. Δεν της χρειάζεται να σεβαστεί τη γενική τάξη του κόσμου, δεδομένου ότι στοιχίζεται με τη δύναμη του κράτους. Είναι μία διακυβέρνηση· με σκοπό την αύξηση αυτής της δύναμης, μέσα σε ένα εκτεταμένο και ανταγωνιστικό πλαίσιο.

Χρησιμοποιώντας τον όρο «αστυνομία», οι συγγραφείς του 17ου και του 18ου αιώνα εννοούσαν κάτι πολύ διαφορετικό από αυτό που εμείς καταλαβαίνουμε σήμερα. Θα άξιζε να ψάξουμε να βρούμε γιατί αυτοί οι συγγραφείς είναι κυρίως Ιταλοί και Γερμανοί, αλλά τέλος πάντων! Αυτό που εννοούν με τον όρο «αστυνομία»

δεν είναι ένας θεσμός ή ένας μηχανισμός που λειτουργεί στο εσωτερικό του κράτους, αλλά μία τεχνική διακυβέρνησης του ίδιου του κράτους: πρόκειται για τομείς, για τεχνικές, για στόχους που προϋποθέτουν την παρέμβαση του κράτους. Για να είμαστε σαφείς και απλοί, θα φωτίσω την ανάλυσή μου ανατρέχοντας σε ένα κείμενο, το οποίο έχει ταυτόχρονα στοιχεία ουτοπίας και σχεδιασμού. Πρόκειται για μια από τις πρώτες ουτοπίες-προγράμματα του αστυνομούμενου κράτους (*état policé*). Ο Turquet de Mayerne το συνέθεσε και το παρουσίασε το 1611 στην ολλανδική συνέλευση των Γενικών Τάξεων.<sup>25</sup> Ο J. King, στο βιβλίο του *Science in the Government of Louis XIV*,<sup>26</sup> υπογραμμίζει τη σημασία αυτού του περιέργου έργου, του οποίου ο τίτλος *Αριστο-Δημοκρατική Μοναρχία*, αρκεί για να δείξει τι είναι σημαντικό στα μάτια του συγγραφέα: όχι τόσο η επιλογή ανάμεσα σε αυτά τα διαφορετικά είδη συντάγματος, όσο η σύνθεσή τους με γνώμονα έναν ζωτικό σκοπό: το κράτος. Ο Turquet το ονομάζει επίσης πόλη, πολιτεία ή, ακόμη, αστυνομία.

Η οργάνωση που προτείνει ο Turquet είναι η παρακάτω. Τέσσερις μεγάλοι αξιωματούχοι βρίσκονται δίπλα στον βασιλιά. Ο ένας είναι υπεύθυνος για τη δικαιοσύνη· ο δεύτερος για τον στρατό· ο τρίτος για την οικονομία, δηλαδή για τους φόρους και τα εισοδήματα του βασιλιά· ο τέταρτος για την αστυνομία. Φαίνεται ότι ο ρόλος αυτού του υψηλού κρατικού αξιωματούχου είχε να κάνει κυρίως με την ηθικότητα (*morale*). Σύμφωνα με τον Turquet, ο ρόλος αυτού του αξιωματούχου ήταν να καλλιεργεί στον πληθυσμό «τη μετριοφροσύνη, την ευσπλαχνία, την αφοσίωση, την εργατικότητα, τη φιλική συνεργασία και την τιμιότητα». Αναγνωρίζουμε, εδώ, μια παραδοσιακή ιδέα: η αρετή του υποκειμένου αποτελεί την εγγύηση της καλής διαχείρισης του βασιλείου. Ωστόσο, μπαίνοντας στις λεπτομέρειες, διαπιστώνουμε ότι η προοπτική είναι κάπως διαφορετική. Ο Turquet προτείνει να δημιουργηθούν σε κάθε επαρχία συμβούλια επιφορτισμένα με τη διατήρηση της δημόσιας τάξης. Δύο από αυτά θα μεριμνούν για τους ανθρώπους· άλλα δύο για τα αγαθά. Το πρώτο συμβούλιο, το σχετικό με τους ανθρώπους, θα μεριμνούσε για τις θετικές, τις δραστηριότητες, τις παραγωγικές πτυχές της ζωής. Με άλλα λόγια, θα ασχολούνταν με την εκπαίδευση, καθορίζοντας τις προτιμήσεις και τις κλίσεις του καθενός, με την επιλογή των επαγγελμάτων – των χρήσιμων επαγγελμάτων: κάθε άτομο, πάνω από είκοσι πέντε ετών, θα έπρεπε να είναι εγγεγραμμένο και καταγεγραμμένο σε ένα επαγγελματικό μητρώο. Όσοι δεν απασχολούνταν επωφελώς θεωρούνταν τα αποβράσματα της κοινωνίας.

Το δεύτερο συμβούλιο θα ασχολούνταν με τις αρνητικές πτυχές της ζωής: τους φτωχούς (χήρες, ορφανά, ηλικιωμένους), τους άπορους· τους ανέργους· εκείνους των οποίων οι δραστηριότητες έχρηζαν οικονομικής βο-

ήθειας (χωρίς να τους ζητούνται τόκοι): θα ασχολούνταν επίσης με τη δημόσια υγεία –ασθένειες, επιδημίες– και με τα ατυχήματα, όπως τις πυρκαγιές και τις πλημμύρες. Το συμβούλιο που ήταν επιφορτισμένο με τα αγαθά θα έπρεπε να ειδικευτεί στα βιομηχανικά εμπορεύματα και προϊόντα· να υποδεικνύει τα περιεχόμενα και τον τρόπο παραγωγής, αλλά επίσης να ελέγχει τις αγορές και το εμπόριο. Το τέταρτο συμβούλιο θα ασχολούνταν με την «κυριότητα», δηλαδή με την επικράτεια και τον χώρο, ελέγχοντας την ατομική ιδιοκτησία, τις κληρονομίες, τις δωρεές και τις πωλήσεις· πραγματοποιώντας μεταρρυθμίσεις στα φεουδαρχικά δικαιώματα· μεριμνώντας για τους δρόμους, τα ποτάμια, τα δημόσια κτίρια και τα δάση.

Από πολλές απόψεις, το κείμενο παρουσιάζει συγγένειες με τις πολυάριθμες πολιτικές ουτοπίες της εποχής. Αλλά είναι, επίσης, σύγχρονο με τις μεγάλες θεωρητικές συζητήσεις σχετικά με την κρατική σκοπιμότητα και τη διοικητική οργάνωση των μοναρχιών. Είναι άκρως αντιπροσωπευτικό όλων εκείνων των πραγμάτων που έπρεπε να αποτελούν, σύμφωνα με το πνεύμα της εποχής, τα καθήκοντα ενός παραδοσιακά οργανωμένου κράτους.

Τι δείχνει αυτό το κείμενο;

1. Η «αστυνομία» εμφανίζεται ως μία διοίκηση που καθοδηγεί το κράτος, μαζί με τη δικαιοσύνη, τον στρατό και την οικονομική υπηρεσία. Είναι αλήθεια. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, εμπερικλείει όλα τα υπόλοιπα. Όπως εξηγεί ο Turquet, η αστυνομία επεκτείνει τις δραστηριότητές της σε όλες τις περιστάσεις, σε όλα όσα κάνουν ή αναλαμβάνουν οι άνθρωποι. Το πεδίο της περιλαμβάνει τη δικαιοσύνη, την οικονομία και τον στρατό.

2. Η αστυνομία περιλαμβάνει τα πάντα. Αλλά με ένα εξαιρετικά ιδιαίτερο τρόπο. Άνθρωποι και πράγματα γίνονται αντιληπτά ως προς τις σχέσεις τους: η συνύπαρξη των ανθρώπων σε μία επικράτεια· οι σχέσεις τους με την ιδιοκτησία· με αυτό που παράγουν· με αυτό που ανταλλάσσεται στην αγορά. Η αστυνομία ενδιαφέρεται, επίσης, για τον τρόπο ζωής τους, τις ασθένειες και τα ατυχήματα από τα οποία κινδυνεύουν. Πρόκειται για έναν ζωντανό, δραστήριο και παραγωγικό άνθρωπο. Ο Turquet χρησιμοποιεί μια αξιοσημείωτη έκφραση: «Ο άνθρωπος είναι το αληθινό αντικείμενο της αστυνομίας».<sup>27</sup>

3. Μία τέτοια παρέμβαση στις δραστηριότητες των ανθρώπων θα μπορούσε, εύλογα, να χαρακτηριστεί ολοκληρωτική. Ποιοι είναι οι επιδιωκόμενοι στόχοι; Εμπίπτουν σε δύο κατηγορίες. Πρώτον, η αστυνομία ασχολείται με όλα όσα σχετίζονται με τον στολισμό, την όψη και το μεγαλείο της πόλης. Το μεγαλείο δεν αφορά μόνον την ωραιότητα ενός κράτους οργανωμένου στην εντέλεια, αλλά επίσης τη δύναμη και την ευρωστία του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αστυνομία διασφαλίζει την ευρωστία του κράτους, προβάλλοντας την περίοπτη θέση της. Δεύτερον, ένας άλλος στόχος της αστυνομίας είναι η ανάπτυ-

ξη των εργασιακών και εμπορικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων, όπως επίσης η αρωγή και η αμοιβαία βοήθεια. Εκεί, ξανά, η λέξη που χρησιμοποιεί ο Turquet είναι σημαντική: η αστυνομία πρέπει να διασφαλίζει την «επικοινωνία» μεταξύ των ανθρώπων, με την ευρεία έννοια της λέξης. Χωρίς αυτήν, οι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν να ζήσουν· αλλιώς η ζωή τους θα ήταν επισφαλής, μίζερη και διαρκώς απειλούμενη.

Και εδώ μπορούμε να διακρίνουμε, νομίζω, μια σημαντική ιδέα. Παίρνοντας τη μορφή μιας ορθολογικής παρέμβασης που ασκεί πολιτική εξουσία πάνω στους ανθρώπους, ο ρόλος της αστυνομίας είναι να τους παράσχει ένα συμπλήρωμα ζωής· και κατ' αυτόν τον τρόπο να παράσχει στο κράτος ένα συμπλήρωμα δύναμης. Αυτό πραγματοποιείται χάρη στον έλεγχο της «επικοινωνίας», δηλαδή, τις κοινές δραστηριότητες των ατόμων (εργασία, παραγωγή, ανταλλαγή, ανέσεις).

Θα μου πείτε: μα πρόκειται μόνο για την ουτοπία ενός ασήμαντου συγγραφέα. Δεν μπορείτε να εξάγετε κανένα σημαντικό συμπέρασμα! Σε ό,τι με αφορά, υποστηρίζω ότι αυτό το έργο του Turquet δεν είναι παρά ένα μόνο παράδειγμα μιας τεράστιας φιλολογίας που κυκλοφορεί στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες της εποχής. Το γεγονός ότι είναι υπερβολικά απλό, αν και εξαιρετικά λεπτομερές, αναδεικνύει με πολύ ξεκάθαρο τρόπο χαρακτηριστικά που θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε παντού. Πρώτα απ' όλα, θα έλεγα ότι αυτές οι ιδέες δεν αποδείχτηκαν θνησιγενείς. Διαχέονταν σε όλη τη διάρκεια του 17ου και του 18ου αιώνα, είτε με τη μορφή συγκεκριμένων πολιτικών (όπως ο καμεραλισμός ή ο μερκαντιλισμός), είτε ως αντικείμενα διδασκαλίας (η γερμανική *polizeiwissenschaft*· μην ξεχνάμε ότι αυτός ο όρος δήλωνε στη Γερμανία την επιστήμη της διοίκησης). Θα προτείνω εδώ δύο προοπτικές. Πρόκειται αφενός, για μία γαλλική διοικητική επιτομή και αφετέρου, για ένα γερμανικό εγχειρίδιο.

1. Όλοι οι ιστορικοί γνωρίζουν την επιτομή του De Lamare.<sup>28</sup> Στις αρχές του 18ου αιώνα, αυτός ο κρατικός διαχειριστής ανέλαβε τη σύνταξη μιας επιτομής των κανόνων της αστυνομίας που υπήρχαν σε όλο το βασίλειο. Πρόκειται για μια ανεξάντλητη πηγή πολύτιμων πληροφοριών. Στόχος μου, εδώ, είναι να δείξω πόσο ευρεία είναι η αντίληψη της αστυνομίας που προκύπτει στον De Lamare, από μία τέτοια ποσότητα κανόνων και παραβάσεων.

Ο De Lamare εξηγεί ότι υπάρχουν έντεκα πράγματα για τα οποία η αστυνομία πρέπει να μεριμνά στο εσωτερικό του κράτους: (1) η θρησκεία· (2) τα χρηστά ήθη· (3) η υγεία· (4) οι προμήθειες· (5) οι δρόμοι, οι γέφυρες, τα οδοστρώματα και τα δημόσια κτίρια· (6) η δημόσια ασφάλεια· (7) οι τέχνες και οι επιστήμες· (8) το εμπόριο· (9) τα εργοστάσια· (10) οι υπηρέτες και οι εργάτες· (11) οι φτωχοί.

Η ίδια ταξινόμηση χαρακτηρίζει όλες τις πραγματικές σχέσεις με την αστυνομία. Όπως και στο ουτοπικό πρόγραμμα του Turquet, με την εξαίρεση του στρατού, της δικαιοσύνης αυτής καθαυτήν και των άμεσων φόρων, η αστυνομία μεριμνά προφανώς για τα πάντα. Για να το πούμε διαφορετικά: η βασιλική εξουσία επιβεβαίωσε την ισχύ της ενάντια στη φεουδαρχία, χάρη στη στήριξη μιας ένοπλης δύναμης, την ανάπτυξη ενός δικαστικού συστήματος και την οργάνωση ενός φορολογικού συστήματος. Έτσι ασκούσαν παραδοσιακά η βασιλική εξουσία. Όμως, ο όρος «αστυνομία» χαρακτηρίζει συνολικά τον νέο τομέα, στον οποίο μπορεί να παρέμβει η συγκεντρωτική πολιτική και διοικητική εξουσία. Μα ποια μπορεί να είναι η λογική που μπαίνει σε λειτουργία πίσω από την παρέμβαση στα δόγματα, στις τεχνικές παραγωγής μικρής κλίμακας, στην πνευματική ζωή και στο οδικό δίκτυο;

Η απάντηση του De Lamare μοιάζει ελαφρώς διστακτική. «Η αστυνομία», διευκρινίζει συμπερασματικά, «μεριμνά για οτιδήποτε σχετίζεται με την ευτυχία των ανθρώπων».<sup>29</sup> Και συνεχίζοντας προσθέτει: «η αστυνομία μεριμνά για οτιδήποτε ρυθμίζει την κοινωνία (τις κοινωνικές σχέσεις), που υπερισχύει μεταξύ των ανθρώπων». Τέλος, διαβεβαιώνει, «η αστυνομία μεριμνά για το *εν ζωή* (le vivant)».<sup>30</sup> Σε αυτόν τον ορισμό θα επιμείνω. Είναι ο πιο πρωτότυπος και φωτίζει τους δύο άλλους· και ο ίδιος ο De Lamare επιμένει σ' αυτόν. Να ποιες είναι οι παρατηρήσεις του πάνω στα έντεκα αντικείμενα της αστυνομίας. Η αστυνομία φροντίζει για τη θρησκεία, όχι βέβαια ως προς τη δογματική αλήθεια, αλλά ως προς την ηθική ποιότητα της ζωής. Μεριμνώντας για την υγεία και τις προμήθειες, δουλεύει ευσυνείδητα για τη διατήρηση της ζωής· μεριμνώντας για το εμπόριο, τα εργοστάσια, τους εργάτες, τους φτωχούς και τη δημόσια τάξη, διασφαλίζει τις ανέσεις ή την ποιότητα ζωής. Μεριμνώντας για το θέατρο, τη λογοτεχνία, τα θεάματα, αντικείμενό της είναι οι απολαύσεις της ζωής. Με μια κουβέντα, η ζωή είναι το αντικείμενο της αστυνομίας: το απαραίτητο, το ωφέλιμο και το περιττό. Είναι η αστυνομία που επιτρέπει στους ανθρώπους να επιζούν, να ζουν και να τα καταφέρνουν, και καλύτερα από αυτή. Και έτσι ξαναβρίσκουμε τους άλλους ορισμούς που προτείνει ο De Lamare: «ο ένας και μοναδικός σκοπός της αστυνομίας είναι να οδηγεί τον άνθρωπο στη μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία που μπορεί ν' απολαύσει σε αυτή τη ζωή». Ή, ακόμα, η αστυνομία φροντίζει για το καλό της ψυχής (χάρη στη θρησκεία και την ηθικότητα), για το καλό του σώματος (τροφή, υγεία, ένδυση, κατοικία) και του πλούτου (βιομηχανία, εμπόριο, εργασία). Ή, ακόμα, η αστυνομία μεριμνά για τα οφέλη που μπορούμε να αποκομίσουμε κατά αποκλειστικότητα από την κοινωνική διαβίωση.

2. Ας ρίξουμε τώρα μια ματιά στα γερμανικά εγχειρίδια. Αυτά που επρόκειτο να χρησιμεύσουν, λίγο αργό-

τερα, στην επιστήμη της διοίκησης, που διδασκόταν σε διάφορα πανεπιστήμια –ιδιαίτερα στο Göttingen– και που υπήρξε εξαιρετικά σημαντική για την ηπειρωτική Ευρώπη. Εκεί εκπαιδεύτηκαν οι Γάλλοι, οι Αυστριακοί και οι Ρώσοι δημόσιοι λειτουργοί – όσοι ανέλαβαν να πραγματοποιήσουν τις μεταρρυθμίσεις του Ιωσήφ ΙΙ και της Μεγάλης Αικατερίνης. Ορισμένοι Γάλλοι, ιδιαίτερα στο περιβάλλον του Ναπολέοντα, γνώριζαν πάρα πολύ καλά τις αρχές της *Polizeiwissenschaft*.

Τι βρίσκουμε σε αυτά τα εγχειρίδια;

Στο *Liber de Politia*<sup>31</sup> ο Huhenthal διακρίνει τα ακόλουθα θέματα: τον αριθμό των πολιτών· τη θρησκεία και τη γη· την υγεία· τη διατροφή· την ασφάλεια των ατόμων και των αγαθών (ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις πυρκαγιές και τις πλημμύρες)· τη διαχείριση της δικαιοσύνης· τις ανέσεις και τις απολαύσεις των πολιτών (πώς να τις αποκτήσουν, πώς να τις μετριάσουν). Στη συνέχεια, ακολουθεί μία σειρά κεφαλαίων, σχετικά με τα ποτάμια, τα δάση, τα μεταλλεία, τις αλυκές, την κατοικία και, τέλος, διάφορα κεφάλαια που αφορούν στην απόκτηση αγαθών μέσω της γεωργίας, της βιομηχανίας ή του εμπορίου.

Στη *Σύνοψη της αστυνομίας*,<sup>32</sup> ο Willebrandt προσεγγίζει διαδοχικά το ζήτημα των ηθών, των τεχνών και των τεχνικών, της υγείας, της ασφάλειας και, τέλος, των δημοσίων κτιρίων και του αστικού σχεδιασμού. Σε ό,τι αφορά τα αντικείμενα, τουλάχιστον δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά από τη λίστα του De Lamare.

Αλλά το πιο σημαντικό απ' όλα αυτά τα κείμενα είναι το *Éléments de Police* (Θέματα της αστυνομίας)<sup>33</sup> του Von Justi. Ως ιδιαίτερο αντικείμενο της αστυνομίας εξακολουθεί να ορίζεται η κοινωνική ζωή των ατόμων. Ο Von Justi οργανώνει, ωστόσο, το βιβλίο του με κάπως διαφορετικό τρόπο. Ξεκινά μελετώντας αυτό που ονομάζει «αγαθά-κεφάλαια του κράτους», δηλαδή, την επικράτειά του. Την εξετάζει από δύο οπτικές γωνίες: πρώτον, πώς κατοικείται (πόλεις και ύπαιθρος) και, δεύτερον, ποιοι είναι οι κάτοικοί της (αριθμός, δημογραφική ανάπτυξη, υγεία, θνησιμότητα, μετανάστευση). Ο Von Justi αναλύει έπειτα «τα αγαθά και τα αποτελέσματά τους», δηλαδή, τα εμπορεύματα και τα βιομηχανικά προϊόντα, όπως και την κυκλοφορία τους, η οποία θέτει τα ζητήματα που αφορούν στο κόστος τους, την πίστωση και το νόμισμα. Τέλος, το τελευταίο μέρος είναι αφιερωμένο στη συμπεριφορά των ατόμων: τα ήθη τους, τις επαγγελματικές τους ικανότητες, την τιμιότητά τους και το κατά πόσον σέβονται τον νόμο.

Κατά τη γνώμη μου, το έργο του Von Justi συνιστά μια πολύ πιο ενδελεχή προβληματική γύρω από την εξέλιξη του προβλήματος της αστυνομίας από ό,τι η εισαγωγή του De Lamare στην *Επιτομή των κανονισμών της αστυνομίας*. Υπάρχουν τέσσερις λόγοι γι' αυτό. Πρώτον, ο Von Justi προσδιορίζει με πολύ πιο ξεκάθαρους όρους

το κεντρικό παράδοξο της αστυνομίας. Η αστυνομία, εξηγεί, είναι αυτό που επιτρέπει στο κράτος να αυξήσει την εξουσία του και να ασκήσει την δύναμή του στο έπακρο. Από την άλλη πλευρά, η αστυνομία οφείλει να διατηρεί τους πολίτες ευτυχείς – η ευτυχία που νοείται ως επιβίωση.<sup>34</sup> Ο Von Justi ορίζει στην εντέλεια αυτό που θεωρεί ότι είναι ο σκοπός της νεωτερικής τέχνης της διακυβέρνησης ή της ορθολογικότητας του κράτους: την ανάπτυξη των θεμελιωδών εκείνων στοιχείων της ζωής των ατόμων, με τρόπο που να ενισχύει και την ισχύ του κράτους. Ο Von Justi, στη συνέχεια, κάνει μία διάκριση ανάμεσα σε αυτό το καθήκον, το οποίο αποκαλεί, όπως και οι σύγχρονοί του, *Polizei*, και την *Politik*, *Die Politik*. Η *Politik* είναι, καταστατικά, ένα αρνητικό καθήκον. Πρόκειται για τη μάχη του κράτους ενάντια στους εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς του. Η *Polizei*, αντιθέτως, αποτελεί ένα θετικό καθήκον: συνίσταται στην προαγωγή της ζωής των πολιτών και, ταυτόχρονα, της ευρωστίας του κράτους.

Φτάνουμε, εδώ, σε ένα σημαντικό σημείο: ο Von Justi επιμένει πολύ περισσότερο από τον De Lamare, σε μια έννοια που έμελλε να αποκτήσει στον 18ο αιώνα ολοένα και μεγαλύτερη βαρύτητα – τον πληθυσμό. Ο πληθυσμός γινόταν αντιληπτός ως μια ομάδα ζώντων ατόμων. Τα χαρακτηριστικά τους είναι όσα εκτείνονται σε όλα τα άτομα που ανήκουν στο ίδιο είδος και που συμβιώνουν το ένα δίπλα στο άλλο (κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούσαν να χαρακτηριστούν με βάση τα ποσοστά θνησιμότητας και γεννητικότητας: να εκτίθενται σε επιδημίες ή σε φαινόμενα υπερπληθυσμού: να παρουσιάζουν έναν συγκεκριμένο τύπο γεωγραφικής κατανομής). Βέβαια και ο De Lamare χρησιμοποίησε τον όρο «ζωή», για να προσδιορίσει το αντικείμενο της αστυνομίας, αλλά χωρίς να του δώσει ιδιαίτερη έμφαση. Σε όλη τη διάρκεια του 18ου αιώνα και ιδιαίτερα στη Γερμανία, είναι ακριβώς ο πληθυσμός –ως ομάδα ατόμων που ζουν σε μια δεδομένη ζώνη– που προσδιορίζεται ως αντικείμενο της αστυνομίας.

Τέλος, αρκεί να διαβάσει κανείς τον Von Justi, για να διαπιστώσει ότι δεν πρόκειται μόνο για μία ουτοπία, όπως στον Turquet, ούτε για μία επιτομή συστηματοποιημένων κανονισμών. Ο Von Justi φιλοδοξεί να καταρτίσει μία *Polizeiwissenschaft*. Το βιβλίο του δεν είναι μία απλή λίστα στιγμιογραφήσεων. Είναι, επίσης, μία μέθοδος ανάλυσης που μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε το κράτος, δηλαδή, την επικράτειά του, τους πόρους του, τον πληθυσμό του, τις πόλεις του κτλ. Ο Von Justi συνδυάζει τη «στατιστική» (την περιγραφή των κρατών) με την τεχνική της διακυβέρνησης. Η *Polizeiwissenschaft* είναι, ταυτόχρονα, μια τεχνική της διακυβέρνησης και μια μέθοδος ανάλυσης του πληθυσμού, που ζει σε μία επικράτεια.

Τέτοιες ιστορικές θεωρήσεις φαίνονται, μάλλον, πολύ απόμακρες· μοιάζουν, ίσως, ανώφελες σε σχέση με τα



1. Η μετώπωση της διαλέξης έγινε από τη γαλλική έκδοση: M. Foucault, «*Omes et singuliam*: Vers une critique de la rai po- litique» (10 και 16 Οκτωβρίου 1979), *Dits et écrits*, τ. IV, Gal- limard, Παρίσι 1994, σ. 134-161. Για την αγγλική έκδοση του κειμένου βλ. M. Foucault, «*Omes et singuliam*: Towards a

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Μίχαλης Παπαγιάννη / Μάρθα Μικηλίδου / Μτφρ. Χρυσάνθη Αυγάκη

4. Για μια ανάλυση των κριτικών σημειώσεων που ακολουθούν, βλ. το άρθρο του Μίχαλη Παπαγιάννη «Οι σημειώσεις του Μίχαλη Παπαγιάννη: Η μετώπωση της διαλέξης» (2007), στο *Επιθεώρηση* 19, σ. 134-161.

5. Η μετώπωση της διαλέξης έγινε από τη γαλλική έκδοση: M. Foucault, «*Omes et singuliam*: Vers une critique de la rai po- litique» (10 και 16 Οκτωβρίου 1979), *Dits et écrits*, τ. IV, Gal- limard, Παρίσι 1994, σ. 134-161. Για την αγγλική έκδοση του κειμένου βλ. M. Foucault, «*Omes et singuliam*: Towards a

1. Η μετώπωση της διαλέξης έγινε από τη γαλλική έκδοση: M. Foucault, «*Omes et singuliam*: Vers une critique de la rai po- litique» (10 και 16 Οκτωβρίου 1979), *Dits et écrits*, τ. IV, Gal- limard, Παρίσι 1994, σ. 134-161. Για την αγγλική έκδοση του κειμένου βλ. M. Foucault, «*Omes et singuliam*: Towards a

2. Σε ό,τι αφορά τις σημειώσεις του Μίχαλη Παπαγιάννη, βλ. το άρθρο του Μίχαλη Παπαγιάννη «Οι σημειώσεις του Μίχαλη Παπαγιάννη: Η μετώπωση της διαλέξης» (2007), στο *Επιθεώρηση* 19, σ. 134-161.



- Criticism of "Political Reason"», στο S. McMurrin (επιμ.), *The Tanner Lectures on Human Values*, τ. II, University of Utah Press, Salt Lake City 1981, σ. 223-254.
2. Σ.τ.μ.: Με τη διπλή σημασία του ποιμένα και του πάστορα.
  3. Ὕμνος στον Ἀμόν Ρα (Κάιρο, γύρω στο 1430 π.Χ.), στο A. Barucq / F. Daumas (επιμ.), *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, τ. 69, Cerf, Παρίσι 1980, σ. 198.
  4. Ψαλμός LXXVIII, 70-72, στο *Ancien Testament: Traduction oecuménique de la Bible*, Cerf, Παρίσι 1975, σ. 1358.
  5. Αυτ., Ψαλμός LXXVII, 21.
  6. Beowulf: βασιλιάς των Γιουτών (6ος αι.), γνωστός από το ποίημα του 8ου αι. σε αγγλοσαξονική διάλεκτο: *Beowulf, épopée anglo-saxonne* (πρώτη γαλλική μετάφραση του L. Botkine), Le-pelletier, Ανόβερο 1877.
  7. Αρχύτας ο Ταραντίνος, *Fragments*, §22 (βλ. Ιωάννης Στοβαίος, *Florilegium*, 43, 120, B. G. Teubner, Λειψία 1856, τ. II, σ. 138), στο A. Ed. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Didier, Παρίσι 1874.
  8. O. F. Gruppe, *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, G. Eichler, Βερολίνο 1840.
  9. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Honoré Champion, Παρίσι 1922.
  10. Isocrate, *Discours Aéropagitique*, τ. III, μτφρ. G. Mathieu, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de France», Παρίσι 1942, §36 σ. 72, §55 σ. 77, §58 σ. 78.
  11. Platon, *Critias*, μτφρ. A. Rivaud, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de France», Παρίσι 1925, 109b, σ. 257-258· 111c-d, σ. 260-261. *La République*, μτφρ. É. Chambry, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de France», Παρίσι 1947, I, 343b, σ. 29, και 345c-d, σ. 32.
  12. Platon, *Les Lois*, X, 906b, μτφρ. É. des Places, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de France», Παρίσι 1951, τ. XI, μέρος Α', σ. 177.
  13. Platon, *Le Politique*, 261b-262a, μτφρ. A. Diès, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de France», Παρίσι 1950, σ. 8-9.
  14. Αυτ., 271e, σ. 25.
  15. Αυτ., 311c, σ. 88.
  16. J. Cassien, *Institutions cénobitiques*, μτφρ. J.-C. Guy, Cerf, «Sources chrétiennes», τ. 109, Παρίσι 1965.
  17. *Regula Sancti Benedicti (La Règle de saint Benoît)*, μτφρ. A. de Vogüé, Cerf, «Sources chrétiennes», τ. 181, Παρίσι 1972, κεφ. V: «De l'obéissance des disciples», σ. 465-469.
  18. Σ.τ.μ.: Ρωμαιοκαθολική θρησκευτική κοινότητα.
  19. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, Βερολίνο 1924 (*L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, μτφρ. M. Chevallier, Droz, Γενεύη 1973).
  20. G. Botero, *Della ragione di Stato dieci libri*, V. Pellagallo, Ρώμη 1590 (*Raison et gouvernement d'État en dix livres*, μτφρ. G. Chapuys, Guillaume Chaudière, Παρίσι 1599, βιβλίο Ιο: «Quelle chose est la raison d'État», σ. 4).
  21. G. A. Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, G. de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, μτφρ. A. de Vallières, Douay, Baltazar Bellère, Βενετία 1611, μέρος Α' «Des causes et parties du gouvernement», κεφ. «De la raison d'État», σ. 14).
  22. B. P. von Chemnitz, *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro Romano-Germanico* (δημοσιεύτηκε με το ψευδώνυμο Hippolithus a Lapide, Παρίσι 1647· *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné*, μτφρ. Bourgeois du Chastenot, Παρίσι 1712, τ. I: *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général*, §2, σ. 12).
  23. Saint Thomas d'Aquin, *De regimine Principium ad regem Cypri* (1266), N. Ketelaer-G. de Leempt, Ουτρέχτη 1473 (*Du gouvernement royal*, μτφρ. C. Roguet, Gazette française, «Les Maîtres de la politique chrétienne», Παρίσι 1926, σ. 96-98).
  24. N. Machiavelli, *Il Principe*, Blado, Ρώμη 1532 (*Le Prince*, επιμ. R. Naves, suivi de *l'Anti-Machiavel* de Frédéric II, Garnier, Παρίσι 1960).
  25. L. Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légittimes républiques*, J. Berjon, Παρίσι 1611.
  26. J. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, The Johns Hopkins Press, Βαλτιμόρη 1949.
  27. Mayerne, *ό.π.*, βιβλίο III, σ. 208.
  28. N. de Lamare, *Traité de la police*, 2 τ., Jean Cot, Παρίσι 1705.
  29. Αυτ., τ. I, κεφ. I, σ. 2.
  30. Αυτ., σ. 4.
  31. P. C. W. Hohenthal, *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, G. Hilscherum, Λειψία 1776.
  32. J. P. Willebrandt, *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, Estienne, Αμβούργο 1765.
  33. J. H. Gottlobs von Justi, *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*, A. Van den Hoecks, Γκέτινγκεν 1756 (*Éléments généraux de police*, μτφρ. M. Einous, Rozet, Παρίσι 1769).
  34. Αυτ., «Introduction: "Principes généraux de police"», §2-3, σ. 18.