

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

ΘΕΜΑ ΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

***Φύση του ανθρώπου, φυσική κατάσταση και
κοινωνικό συμβόλαιο: Η παραγωγή κοινωνικής συνοχής βάση συναίνεσης
στον Thomas Hobbes***

Εύα Κεχαγιά

A.M.: 3276

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Αλίκη Λαβράνου
Μέλη συμβουλευτικής επιτροπής: Ρωμανός Βασίλης, Μουζακίτης Άγγελος

**ΡΕΘΥΜΝΟ
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ: 2015-2016**

Πίνακας Περιεχομένων

❖	Πρώτο μέρος – Εισαγωγικά σχόλια στο Λεβιάθαν	3
1.	Ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο	3
2.	Βιογραφικά στοιχεία	5
3.	Επιστημονικό υπόβαθρο	6
4.1.	Η φυσικοεπιστημονική θεμελίωση της θεωρίας	7
4.2.	Ο νομιναλισμός του Χομπς	8
5.	Το αντι-αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας	9
❖	Δεύτερο μέρος- Η φυσική κατάσταση	11
1.	Εισαγωγή	11
2.	Η κατασκευή της φυσικής κατάστασης	11
3.	Ιστορικότητα της φυσικής κατάστασης και εμφύλιος πόλεμος	21
4.	Η μέθοδος συγκρότησης της φυσικής κατάστασης	23
5.	Η μεθοδολογική τελεολογία της φυσικής κατάστασης	24
6.	Η κριτική της κατασκευής της φυσικής κατάστασης	26
❖	Τρίτο μέρος- Η φύση του ανθρώπου	31
1.	Εισαγωγή	31
2.	Η χομπσιανή μέθοδος της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας	31
3.	Ειδιοποιά στοιχεία της ανθρώπινης υπόστασης	32
4.	Τα πάθη και η ορθολογικότητα των δρώντων	35
5.	Η θρησκευτικότητα ως εγγενές ανθρώπινο πάθος	37
6.	Διακυβέρνηση και μεταβολή της ανθρώπινης φύσης	39
7.	Η επιστήμη της ανθρώπινης φύσης	40
❖	Τέταρτο μέρος - Το κοινωνικό συμβόλαιο	42
1.	Εισαγωγή	42
2.	Οι φυσικοί νόμοι	42
2.1.	Η κατασκευή των φυσικών νόμων	42
2.2.	Η απαρίθμηση των φυσικών νόμων	44
2.3	Ο αναπροσδιορισμός των φυσικών νόμων εντος του συμβολαίου	49
2.4	Το φυσικό και το θετικό δίκαιο	50

3.	Θεωρία πολιτευμάτων	53
4.	“χομπσιανη πολιτικη οικονομια” και ελευθερια των δρωντων	54
4.1.	Ο αναδιπλασιασμος της εννοιας της ελευθεριας	55
4.2.	Ο αναδιπλασιασμός της έννοιας της αξίας	56
4.3.	“Πολιτική οικονομία” και μονοπωλιακές πρακτικές	58
4.4.	Κρατικές πολιτικές στην αγορά εργασίας	58
5.	Το ζήτημα της φορολογίας	59
5.1.	Η φορολογία ως εγγυητής της ατομικής ιδιοκτησίας	59
5.2.	Έμμεση φορολογία: επιβολή φορολογίας στην κατανάλωση	60
6.	Το δικαίωμα αντίστασης των υπηκόων	62
7.	Σχετικά με τους λόγους διάλυσης της πολιτικής κοινότητας	63
8.	Ο αναδιπλασιασμός της κυριαρχίας	64
❖	Πέμπτο μέρος – Ανοιχτά ζητήματα στο χομπσιανό εγχείρημα	66
1.	Εισαγωγή	66
2.	Ο αριστοτελισμός του Χομπς	66
3.	Η μετάβαση στο Λοκ	67
4.	Η καντιανή κριτική	69
5.	Η ερμηνεία του c. Schmitt	72
6.	Τελικά συμπεράσματα	73
	Βιβλιογραφία	77

❖ **Πρώτο μέρος – Εισαγωγικά σχόλια στο *Λεβιάθαν***

*Η γνώση ξεκινάει από τις αισθήσεις
L. da Vinci*

1. Ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο¹

Αν η χομπσιανή θεώρηση δεν τοποθετηθεί στο ύψος του ιστορικού της ορίζοντα και δεν κατανοηθεί με αναφορά σε αυτόν, τότε υπάρχει κίνδυνος να εξαχθούν απλουστευτικές ερμηνείες σχετικά με τις θέσεις της. Ο Χομπς έχει κατηγορηθεί για έλλειψη ιστορικότητας στο έργο του, την οποία οι μηνυτές του στηρίζουν κυρίως στην περιγραφή της φυσικής κατάστασης, αλλά και της φύσης του ανθρώπου, η οποία όντως φαινομενικά τείνει να παρουσιάζεται ως αιώνια και αναλλοίωτη. Αλλά πως θα μπορούσε ο Χομπς να στηρίζει με ιστορικά στοιχεία την (κριτική εν μέρει, ως προς την καθεστηκυία κατάσταση) κατασκευή του, εφόσον η μόνη ιστορική παρακαταθήκη στην οποία μπορεί να ανατρέξει είναι αυτή του θεσμού της δουλείας;

Η κοινωνία εντός της οποίας συγγράφει ο Χομπς, είναι μια κοινωνία η οποία τελεί υπό κρίση, η οποία είναι ταυτόχρονα υστερο-φεουδαλική και παράλληλα πρόιμη αστική. Ο μεταβατικός χαρακτήρας της περιόδου εκείνης διαφαίνεται ακόμα καλύτερα και από το ό,τι στην Αγγλία εκείνης της εποχής συμπίπτουν συνθήκες πρωταρχικής συσσώρευσης με παράλληλη άσκηση μερκαντιλιστικών πολιτικών. Ταυτόχρονα βρίσκεται ακόμα σε εξέλιξη η λεγόμενη Αγγλική Μεταρρύθμιση², η οποία περιλαμβάνει τη διαδικασία απόσχισης της Αγγλικής από την Ρωμαιοκαθολική εκκλησία. Η άνοδος των αστικών στρωμάτων, σε συνδυασμό με τη θρησκευτική μεταρρύθμιση, αναβάθμισε εν συνόλω τη μέριμνα για την αναπαραγωγή των υλικών προϋποθέσεων του βίου, η οποία λόγω της μέχρι πρότινος ιδεολογικής επιρροής της εκκλησίας, είχε παραγκωνιστεί.³ Την Αγγλία του 17^{ου} κυβερνά το Στέμμα (το οποίο αποδίδει προνόμια στους εκλεκτούς του) και έρχεται σε ρήξη με τα εκκολαπτόμενα αστικά στρώματα τα οποία διεκδικούν ενιαία πολιτική εξουσία και επηρεασμό των αποφάσεων οι οποίες θα λαμβάνει αυτό από τη βούληση και των ιδίων. Η σύγκρουση η οποία μαίνεται δεν είναι άλλη από τη σύγκρουση Στέμματος και κοινοβουλίου.⁴

¹ Για μια εκτενή αναφορά της θέσης της ιστορίας εντός του χομπσιανού έργου βλ. το συλλογικό τόμο *Hobbes and history*, 2000

² Για το ιστορικό πλαίσιο του αγγλικανισμού εντός του οποίου αρθρώθηκε η χομπσιανή φιλοσοφία βλ. *Sommerville*, 2007

³ Δρόσος Δ.Γ., 2008: 14

⁴ Ψυχοπαίδης, 2010: 35-49

Πρωταγωνιστές εκείνης της περιόδου δεν είναι άλλοι από τον Όλιβερ Κρόμγουελ και τον Κάρολο τον Α΄, διάδοχος του Ιάκωβου του Α΄. Ο Ιάκωβος ο Α΄, μαζί με τον Κάρολο τον Α΄ «παρέλαβαν» από τους Τυδώρ την Αγγλία και την οδήγησαν σε συνθήκες βαθιάς ύφεσης, ο πρώτος με το να επιχειρήσει να επαναφέρει την απολυταρχία και ο δεύτερος με το να γίνεται μάρτυρας της εμφύλιας διαμάχης.⁵ Ο Κάρολος ο Α΄ μπορεί όταν διαδέχτηκε τον Ιάκωβο τον Α΄ να άφησε περιθώρια για να θεωρηθεί ως θετική αυτή η διαδοχή, υπογράφοντας το *Petition of Rights*, αλλά δυστυχώς αποδείχθηκε εκ των υστέρων πως δεν ήταν διατεθειμένος να διατηρήσει το περιεχόμενο των συμφωνηθέντων. Ο Κάρολος ο Α΄ συνέχισε να αναπαράγει τις ιδέες του πατέρα του περί απολυταρχικής άσκησης της βασιλικής εξουσίας και μια τέτοια λογική δεν άργησε να επιφέρει ρήγματα στην κυριαρχία του, η οποία κατέληξε εν πρώτοις σε σύγκρουση με τους Καλβινιστές. Η σύγκρουση αυτή είχε ως αποτέλεσμα την ανάληψη της διακυβέρνησης της χώρας, από τη Βουλή των κοινοτήτων. Εδώ, ίσως, μπορεί να τοποθετηθεί η απαρχή της εμφύλιας διαμάχης η οποία κράτησε επτά (7) χρόνια (1642-9). Στην Αγγλία ο εμφύλιος πόλεμος ενδύθηκε το μανδύα του θρησκευτικού και της αντίστασης στην επαναφορά του παλαιού εκκλησιαστικού καθεστώτος (καθολικισμός) και μαζί του την προσπάθεια επιβολής της απόλυτης μοναρχίας.

Αντίπαλοι του Στέμματος στην εμφύλια διαμάχη ήταν οι ανεξάρτητοι, οι οποίοι με ηγέτη τους τον Ο. Κρόμγουελ, επιζητούσαν την αποδοχή της θρησκευτικής ελευθερίας⁶ για όλον τον προτεσταντικό κόσμο. Ο Κρόμγουελ και οι ανεξάρτητοι οδήγησαν σε δίκη τον μέχρι πρότινος βασιλιά, τον καταδίκασαν σε θάνατο και κατήγγησαν τη Βουλή των Λόρδων. Αυτή η πράξη, η εκδίκηση και η θανάτωση του βασιλιά ήταν κάτι πρωτοφανές, θα μπορούσαμε να πούμε για την βρετανική ιστορία, η οποία συνήθως αναζητούσε μετριοπαθείς και συμβιβαστικές λύσεις. Κάπως έτσι ολοκληρώθηκε το πρώτο στάδιο της αποκαλούμενης «Πουριτανικής επανάστασης» και η Αγγλία μετατράπηκε σε ολιγαρχική δημοκρατία.⁷

Στην Αγγλία του Χομπς για πρώτη φορά εκείνη την περίοδο επιβάλλεται ένα σύστημα γενικής φορολόγησης, στο πεδίο της οικονομίας και ένα σύστημα

⁵ Παπαγρηγορίου, 2006: 90-1

⁶ Αναλυτικότερα σχετικά με την αρχή της θρησκευτικής ανοχής βλ. Hill C., 1972: 98-106
Sommerville, 1992: 135-60

⁷ Burns E.M., 2006: 276-90

δημοσιότητας και διαλόγου στο επίπεδο της πολιτικής.⁸ Ο αγγλικός εμφύλιος είχε ως αποτέλεσμα την κατάλυση των φεουδαλικών προνομίων, την αναδιάρθρωση των κυβερνητικών θεσμών, τη διάλυση της Αγγλικανικής εκκλησίας και τελικά τη συγκρότηση ενός σταθερού στρατού.

Η διοίκηση της Αγγλίας υπό την κυβέρνηση του Κρόμγουελ, τελικά δεν καταφέρνει να σταθεροποιηθεί, ως ενιαίο και συμπαγές σύστημα κυριαρχίας, μέχρι και το θάνατο του, όπου και μετά την τέλεση του ανατρέπεται.

Ο Hill⁹ αναφέρεται στην περίοδο εκείνη, συγκρίνοντας την με τη Γαλλική επανάσταση, αλλά υπογραμμίζοντας πως στην περίπτωση της Αγγλίας, ήταν μια επανάσταση η οποία έμεινε ανολοκλήρωτη. Η επανάσταση μπορεί να έμεινε ανολοκλήρωτη και η μοναρχία να επανήλθε μετά από κάποιον καιρό, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως οι επιδράσεις του εμφυλίου και οι ιδέες οι οποίες γεννήθηκαν εντός του δεν στιγμάτισαν καθοριστικά το μέλλον της Αγγλίας. Ίσως και ο ίδιος ο *Λεβιάθαν* να γράφτηκε ως απάντηση, εν μέρει, στη σταδιακή άνοδο του Κρόμγουελ.¹⁰

2. Βιογραφικά στοιχεία¹¹

Ίσως το πιο κομβικό στοιχείο το οποίο οφείλει να επισημανθεί όταν γίνεται μια απόπειρα σύνοψης των σημαντικότερων γεγονότων στη ζωή του Χομπς (1588-1679) είναι η γνωριμία του και η μακρόχρονη υπηρεσία του στον Cavendish. Αυτή ακριβώς η γνωριμία προσέφερε τη δυνατότητα στο Χομπς τόσο να έχει πρόσβαση σε μια από τις αριότερες βιβλιοθήκες της εποχής, όσο και να διεξάγει τρία ταξίδια στην Ευρώπη, ερχόμενος σε επαφή κάθε φορά με μια ξεχωριστή παράδοση φιλοσοφίας και με μια διαφορετική εξέχουσα προσωπικότητα της εποχής. Ο Χομπς μετέφρασε στα αγγλικά τα ομηρικά έπη, όσο και την ιστορία του Πελοποννησιακού πολέμου του Θουκυδίδη. Αυτή του η εργασία σε συνδυασμό με τις σπουδές του στην Οξφόρδη, οι οποίες είχαν το χαρακτήρα εντρύφησης στις ανθρωπιστικές σπουδές, τον είχαν καταστήσει άρτιο μελετητή τόσο της αρχαίας, όσο και της σύγχρονης του φιλοσοφίας και άνοιξαν το δρόμο τόσο για την άρθρωση της πολιτικής όσο και της φυσικής του φιλοσοφίας.

⁸ Αγγελίδης Μ., Γκιούρας Θ., 2005: 17-8

⁹ Hill C., 1997:161

¹⁰ Patterson- Tutschka, 2015:633

¹¹ Για μια συνοπτική ανασκόπηση της ζωής και της εργογραφίας του Χομπς, καθώς και για μια πρώτη εισαγωγή στο *Λεβιάθαν* βλ. Gaskin εισαγωγή στο *Leviathan*, 1996

3. Επιστημονικό υπόβαθρο

Ο *Λεβιάθαν* αποτελεί ένα έργο με αυστηρή και σαφή οργάνωση η οποία αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της εντρύφησης του Χομπς στην ευκλείδεια γεωμετρία. Με την ευκλείδεια γεωμετρία ο Χομπς είχε έρθει σε επαφή στο δεύτερο ταξίδι του στην Ευρώπη (1629), στα πλαίσια μιας σειράς ταξιδιών για τη μόρφωση του νεαρού Cavendish. Για να κατανοήσει κάποιος πλήρως τη γεωμετρική μέθοδο του Χομπς, είναι απαραίτητο να στραφεί εντός του επιστημονικού συγκειμένου εντός του οποίου και αναδύθηκε. Τον 17^ο αιώνα η μαθηματική προσέγγιση του Γαλιλαίου για τη γνώση της φύσης ήταν ήδη γνωστή. Ο Γαλιλαίος ανέδειξε και προώθησε την αφαίρεση και την επαγωγή, τη μηχανική εν γένει, ως ικανό όργανο για τη γνώση του κόσμου. Αυτή ακριβώς η παραδοχή πως: μέσω ορισμένων συλλογισμών και υπολογισμών μπορούμε να φτάσουμε στη γνώση του κόσμου είναι διάχυτη και στο χομπσιανό εγχείρημα. Αξίζει να σημειωθεί πως ο Χομπς είχε έρθει σε επαφή με τον Γαλιλαίο στο τρίτο του ταξίδι (1634-6).

Ο F. Bacon και το *Novum organum* αποτέλεσε ισχυρή επιρροή για το Χομπς, η στόχευση του πρώτου να απεκδυθεί των προκαταλήψεων του για να γνωρίσει τον κόσμο με τη χρήση επιστημονικών οργάνων καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τη μέθοδο του δεύτερου. Καθοριστικής σημασίας είναι σαφώς και το έργο του Καρτέσιου, το οποίο υιοθέτησε τις μεθοδολογικές απαρχές του Γαλιλαίου. Ο Χομπς επηρεάστηκε από το έργο του Ντεκάρτ, χωρίς όμως αυτή η επιρροή να μην συνοδεύεται από *Αντιρρήσεις* καθώς, άσκησε κριτική στους *Μεταφυσικούς στοχασμούς*.

Ο Χομπς τελείωσε τις σπουδές του στην Οξφόρδη (όπως αναφέρθηκε), κατά τη διάρκεια αυτών, του δημιουργήθηκε η τάση για αποστροφή προς τον ίδιο τον αριστοτελισμό, αλλά και τα θρησκευτικά δόγματα εν γένει.¹² Αυτή του η αποστροφή, υπήρξε κινητήριο δύναμη ώστε να καταρτίσει ένα ολόκληρο φιλοσοφικό σύστημα ως απάντηση στον ίδιο τον τελεολογικό χαρακτήρα της αριστοτελικής ανάγνωσης της πραγματικότητας. Ο Χομπς πέρα από τα αριστοτελικά γραπτά, τη συμβολή του Γαλιλαίου, την επίδραση του Bacon και του Ντεκάρτ έχει επηρεαστεί από ακόμα δύο γεγονότα, αφενός τα μακιαβελικά γραπτά και αφετέρου την παρακαταθήκη του Κοπέρνικου. Ο Μακιαβέλλι σε αντίθεση με το Χομπς, δεν συγκρότησε ένα ολόκληρο σύστημα, δεν υπήρξε δηλαδή πολιτικός φιλόσοφος, αλλά ως πολιτικός συγγραφέας έθεσε τις βάσεις για να μπορέσουν οι μεταγενέστεροι του, με παράλληλη χρήση των

¹² Πλάγγεσης, 2009: 104

γραπτών του να προβούν σε μια ενδελεχή ανάγνωση της πραγματικότητας. Από την άλλη πλευρά, η διατύπωση του ηλιοκεντρικού συστήματος εκ μέρους του Κοπέρνικου, ο οποίος τοποθέτησε τον ήλιο και όχι τη γη ως κέντρο του σύμπαντος, άλλαξε συθέμελα τον τρόπο με τον οποίο η ανθρωπότητα γνώριζε και αναγνώριζε τον εαυτό της μέσα στον κόσμο, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους μπορούσε να είναι δυνατή η γνώση εν γένει.

4.1 Η φυσικοεπιστημονική θεμελίωση της θεωρίας

Η δομή του *Λεβιάθαν* είναι απλή και κατανοητή σχεδόν σε οποιονδήποτε επιχειρήσει να το διαβάσει, ο Χομπς είναι σαφής: μπορούμε να γνωρίσουμε τι συμβαίνει γύρω μας επειδή μπορούμε να διαρρήξουμε την εσωτερική συνοχή των συνθηκών και να τις αποσυναρμολογήσουμε, όπως ακριβώς θα έκανε ένας τεχνίτης σε ένα ρολόι. Ο Χομπς, επομένως, επιθυμεί να θεμελιώσει ολόκληρη τη θεωρητική του κατασκευή, εκκινώντας από την περιγραφή του ανθρώπου ως μηχανή/ μηχανισμό και επεκτείνοντας αυτό το σχήμα επιχειρεί να δείξει πως είναι δυνατή η πολιτεία.

Εφόσον η ζωή δεν είναι παρά μια κίνηση μελών του σώματος, με απαρχή της κάποιο κύριο εσωτερικό μέλος, γιατί δεν θα μπορούσαμε άραγε να πούμε ότι όλα τα αυτόματα (μηχανές που κινούνται από μόνες τους, με ελατήρια και τροχούς, όπως ένα ρολόι) διαθέτουν τεχνητή ζωή;... Η τέχνη (του ανθρώπου, η οποία μιμείται την θεϊκή) προχωρεί ακόμα παραπέρα, μιμούμενη εκείνο το έλλογο και ανυπέβλητο έργο της φύσης, τον άνθρωπο. Πράγματι, με την τέχνη δημιουργήθηκε αυτός ο μέγας *Λεβιάθαν*, ο αποκαλούμενος πολιτική κοινότητα ή κράτος, στα λατινικά *civitas*, που άλλο δεν είναι παρά τεχνητός άνθρωπος.¹³

Επηρεασμένη προφανώς από τη νέα επιστημονική μέθοδο του Bacon «...η εμπειρική θεωρία νομιμοποιείται να θέτει ως στόχο της τον ορισμό της κοινωνίας ως μηχανισμού, οι κινήσεις του οποίου είναι δυνατόν να αναλυθούν στα επιμέρους και επομένως να μετρηθούν και να ανακατασκευαστούν αιτιακά, ώστε να γίνει δυνατή η σύσταση εκείνου του τύπου πολιτείας που θα είναι αντίστοιχος προς τη φύση του ανθρώπου, όπως αυτή κατασκευάζεται σύμφωνα με τις χομπσιανές προϋποθέσεις.»¹⁴ Αυτό το εξηγητικό μοντέλο ενέχει εντός του την εξής μεθοδολογική προϋπόθεση: οτιδήποτε δεν μπορεί να ποσοτικοποιηθεί προκειμένου να γίνει αντικείμενο το οποίο μπορεί να υπαχθεί στα όργανα της ανάλυσης και της σύνθεσης δεν μπορεί να αποτελέσει ουσιαστικά ζήτημα με το οποίο μπορεί να ασχοληθεί η ίδια η φιλοσοφία.¹⁵

¹³ Hobbes, 2006:78

¹⁴ Αγγελίδης, 1994:43

¹⁵ Ο.π. σελ. 49

Η φυσικοεπιστημονική θεμελίωση της χομπσιανής προσέγγισης έχει ως στόχο, τον οποίο τελικά επιτυγχάνει, τη διάρρηξη της μεταφυσικής και της παραδοσιακής οντολογίας¹⁶. Μια από τις μεγαλύτερες τις συμβολές είναι η κριτική η οποία άσκησε στη θρησκεία: εφόσον ο θεός δεν μπορεί να «ποσοτικοποιηθεί» και να γίνει αντικείμενο ανάλυσης και σύνθεσης τότε η ύπαρξη ή η ανυπαρξία του δεν μπορεί να αφορά την ίδια τη φιλοσοφία.

4.2. Ο νομιναλισμός του Χομπς

Η φυσικομηχανική εξέταση της πραγματικότητας από μέρους του Χομπς, συνοδεύεται από τη νομιναλιστική διάσταση την οποία ενδύεται η προσέγγιση του. Αυτό είναι αναπόσπαστο από το γεγονός πως ο ίδιος του πιστεύει ότι το χαρακτηριστικό το οποίο διαχωρίζει τους ανθρώπους από τα ζώα δεν είναι άλλο από το λόγο, δηλαδή την ομιλία ως προϋπόθεση για την ανάπτυξη του *Λόγου*.

Ο νομιναλισμός του Χομπς περιλαμβάνει την παραδοχή πως οι έννοιες (καθολικά ονόματα) δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια διαδικασία ταξινόμησης και ομαδοποίησης συνθηκών/ σχέσεων/ αντικειμένων, στα οποία μπορούν να ανευρεθούν κοινά χαρακτηριστικά και να ομαδοποιηθούν βάσει ομοιότητας. Το μέσο το οποίο καθιστά δυνατή την ομαδοποίηση δεν είναι άλλο από τον ίδιο το Λόγο και τις αισθήσεις οι οποίες μπορούν να προσλαμβάνουν τον εξωτερικό υλικό κόσμο και με τη βοήθεια της ομιλίας να τον κατηγοριοποιούν. Από τα παραπάνω μπορούν να συναχθούν δύο πράγματα: α) ο νομιναλισμός είχε ως βασική μεθοδολογική του προϋπόθεση την απόρριψη της διάκρισης ανάμεσα στην ύπαρξη και την ουσία¹⁷ και β) η αλήθεια και το ψεύδος δεν εξαρτώνται από την ποιότητα των εξεταζόμενων αντικειμένων καθ'αυτών, αλλά από την πορεία του λογισμού και της διάταξης των προτάσεων.¹⁸ Η δεύτερη αυτή συνέπεια μπορεί μάλλον να γίνει εύκολα αντιληπτή αν αναλογιστεί κάποιος πως ο χομπσιανός Λόγος νοείται ως τύπος υπολογισμού. *«Με την εισαγωγή της*

¹⁶ Αγγελίδης, 1994: 46 «Ο Hobbes, απέναντι στην παραδοσιακή οντολογία, κατασκευάζει μια γνωσιοθεωρία που ερμηνεύει την ανθρώπινη νόηση στη βάση μιας θεωρίας των αισθήσεων.»

¹⁷ Ο.π. σελ. 53 «Το φορμαλιστικό αυτό κριτήριο της επιστήμης ως ορθολογικής γνώσης των αιτιακών σχέσεων των συμβεβηκότων και όχι ως αναζήτησης των ενύπαρκτων στα πράγματα «ουσιών», όπως θα επιθυμούσε η παραδοσιακή θεωρία, έχει σημαντικές συνέπειες στη σύσταση του αντικειμένου της πολιτικής θεωρίας.»

¹⁸ Ο.π. σελ. 54 «Ο Hobbes, αναγορεύοντας την ορθότητα του ορισμού σε κριτήριο της αλήθειας των προτάσεων, στρέφει την αναζήτηση των εγγυήσεων για το ορθό και το εσφαλμένο στις ίδιες τις προϋποθέσεις της διαδικασίας του λογισμού και όχι σε κάποια προστιθέμενη βεβαιότητα, ενύπαρκτη στην «ουσία» των πραγμάτων.» και Νούτσος, 1980: 17 «...στο Hobbes οι «γενικές έννοιες» αντιμετωπίζονται σαν απλά ονόματα και όχι σαν πραγματικές υποστάσεις και υιοθετείται το συμπέρασμα πως η αλήθεια και το ψέμα αποτελούν κατηγορήματα του λόγου και όχι των πραγμάτων.»

νομιναλιστικής διάστασης στη χομπσιανή θεωρία αναπροσδιορίζεται το αντικείμενο της φυσικής φιλοσοφίας κατά το ότι το σύμπαν συλλαμβάνεται ως άθροισμα επιμέρους σωμάτων. Η αντίληψη αυτή μεταφέρεται στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας αφού η κοινωνία νοείται ως το άθροισμα των επιμέρους ατόμων.»¹⁹

Ένα καθολικό όνομα αποδίδεται σε πολλά πράγματα, λόγω της ομοιότητας που αυτά παρουσιάζουν σε κάποιες ιδιότητες ή κάποια συμβεβηκότητα τους. Και ενώ ένα κύριο όνομα φέρνει στο νου μας ένα και μοναδικό πράγμα, τα καθολικά ονόματα φέρνουν στο νου μας ένα οποιοδήποτε από τα πολλά πράγματα που συνυποδηλώνουν.... Με την απόδοση ονομάτων ευρύτερης ή στενότερης σημασίας η διεύρυνση των ακολουθιών ανάμεσα στα πράγματα που φαντάζεται ο νους μετατρέπεται σε διεύρυνση των ακολουθιών που υφίστανται ανάμεσα στις ονομασίες...η λογική ακολουθία που ανακαλύφθηκε σε μια περίπτωση καταγράφεται και καταχωρείται στη μνήμη ως καθολικός κανόνας, απελευθερώνοντας τους υπολογισμούς μας από χρόνο και χώρο, απαλλάσσοντας μας από κάθε πνευματικό κόπο πέραν του αρχικού και κάνοντας εκείνο, που βρέθηκε να ισχύει εδώ και τώρα, να ισχύει επίσης σε κάθε χρόνο και τόπο.²⁰

Όλα τα παραπάνω τόσο όσον αφορά τη φυσικοεπιστημονική θεμελίωση της θεωρίας του Χομπς, όσο και το νομιναλισμό με τον οποίο εξετάζει τις συνθήκες της πραγματικότητας, δεν μπορούν να εξεταστούν και να αποτιμηθούν χωριστά από τον υλιστικό χαρακτήρα της ίδιας της θεωρίας. Ο Χομπς αποτελεί συνεπή υλιστή, ο οποίος, τουλάχιστον στο *Λεβιάθαν* από όσο μπορώ να γνωρίζω, δεν εγκαταλείπει ποτέ αυτή τη σκοπιά, ο κόσμος αποτελεί ύλη εν κινήσει, δεν δημιουργήθηκε δηλαδή από κάποιο υπερβατικό ον. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να διατυπωθεί ρητά στην εποχή του, αλλά θέτοντας την ιδέα του θεού (όπως σημειώθηκε παραπάνω) ως μη ποσοτικοποιήσιμη έννοια, έχει εξ αρχής προκαθορίσει πως το θείο δεν είναι ζήτημα το οποίο θα απασχολήσει την προσέγγιση του.

5. Το αντί-αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας

Θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει πως το χομπσιανό οικοδόμημα συγκροτείται σε αντιδιαστολή με το αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας, μάλιστα θα μπορούσε κάποιος να διαβάσει στη χομπσιανή σκέψη την προσπάθεια να διαρθρωθεί ως το πλέον αντι-αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας δεδομένης της εποχής του. Ο Χομπς στρέφεται τόσο κατά της φυσικής αιτιότητας στο κείμενο του, όσο και σε μια

¹⁹ Αγγελίδης, 1994: 52

²⁰ Hobbes, 2006: 104-5

προσπάθεια κριτικής και επανόρθωσης των σφαλμάτων τα οποία περιέχονται στα *Πολιτικά* (πχ της φυσικής ανισότητας των υποκειμένων).

Ο τρόπος ο οποίος αναπτύσσεται το χομπσιανό επιχείρημα έχει ως βασική του μέριμνα να αντιταχθεί στην παραδοσιακή οντολογία, λέγοντας παραδοσιακή εννοούμε εδώ την αριστοτελική, «...άρα μια κοινωνία δικαίου δεν μπορεί να στηριχθεί, όπως η αριστοτελική, αποκλειστικά στην ύπαρξη αρετής και δικαιοσύνης στα μέλη της, αλλά θα πρέπει να επιδιώξει παράλληλα οι δρώντες να προβαίνουν σε δίκαιες πράξεις, έστω και αν τα κίνητρα τους δεν προέρχονται από δίκαιο φρόνημα αλλά από φόβο.»²¹ Ο Χομπς επιχειρεί να θεμελιώσει ένα τέτοιο πρόγραμμα θεωρίας, το οποίο να συγκροτείται δια της ανακατασκευής κλασικών αριστοτελικών όρων, όπως ή έξις, η φρόνηση και ο λόγος.²²

Όπως σημειώνει και ο Ψυχοπαίδης, «Το χομπσιανό κριτικό επιχείρημα αντιπαραθέτει τον «αριστοτελικό» σχολαστικισμό προς ένα σύγχρονο ιδεώδες θεωρίας που κατανοεί τη φιλοσοφία ως λογική συναγωγή από την αιτία προς το αποτέλεσμα και αντιστρόφως, καθώς και προς τη μέθοδο του γεωμέτρη και του αστρονόμου. Ο Χομπς εξορίζει από τη φιλοσοφία την εμπειρία και τη φρόνηση, όταν δεν συνδέονται από τη λογική συναγωγή. Στην περίπτωση αυτή εκδηλώνονται με τη μορφή τυφλού εμπειρισμού, που ματαιώνει την τελική ολοκλήρωση του αναστοχασμού των δρώντων κατά τον τρόπο που έχει επιδείξει η χομπσιανή ανάλυση. Η παραγωγή φιλοσοφικής γνώσης προϋποθέτει συγκροτημένη πολιτεία, η οποία διαμορφώνει τις προϋποθέσεις που είναι αναγκαίες για τη φιλοσοφική ενασχόληση»²³. Η κριτική επομένως η οποία ασκεί ο Χομπς στην αριστοτελική φιλοσοφία δεν είναι μόνο περιεχομενική, αλλά μέχρι ένα σημείο και μεθοδολογική, καθώς οτιδήποτε δεν μπορεί να υπαχθεί στην αιτιακή αλυσίδα ανακατασκευής των γεγονότων απορρίπτεται εκ μέρους του Χομπς.

Ο αντι-αριστοτελικός χαρακτήρας της χομπσιανής επιχειρηματολογίας θα αναλυθεί πληρέστερα στα άλλα κεφάλαια της παρούσας εργασίας, αυτό το οποίο οφείλει απλά να επισημανθεί στο συγκεκριμένο σημείο είναι πως η χομπσιανή ανάγνωση της πραγματικότητας στρέφεται τόσο ενάντια στον ίδιο το σχολαστικισμό, όσο και ενάντια στην πρόσμιξη αυτού με τη χριστιανική θρησκεία, η οποία επέτρεψε στους κληρικούς να ερμηνεύουν κατά βούληση την Αγία Γραφή.²⁴

²¹ Ψυχοπαίδης, 2001:134

²² Ο.π. σελ. 117

²³ Ο.π. σελ. 167

²⁴ Moreau, 2001: 50-1

❖ Δεύτερο μέρος- Η φυσική κατάσταση

*Η σχέση των δύο αυτοσυνειδήσεων είναι λοιπόν
έτσι προσδιορισμένη, ώστε αυτές να επιβεβαιώνονται
προς τον εαυτό τους όσο και προς αλλήλας μέσα από
τον αγώνα ζωής και θανάτου....
Και μόνο μέσω της διακινδύνευσης της ζωής
κερδίζεται η ελευθερία...¹*

1. Εισαγωγή

Ίσως το σημείο το οποίο κέντρισε περισσότερο από όλα τα άλλα το ενδιαφέρον των σχολιαστών και των ερμηνευτών του χομπσιανού *Λεβιάθαν* να είναι αυτό της φυσικής κατάστασης και όχι άδικα. Πλήθος κειμένων στα οποία μπορεί να ανατρέξει κανείς με ευκολία σήμερα σχολιάζουν, αξιολογούν, περιγράφουν και επί της ουσίας ανακατασκευάζουν –ή τουλάχιστον επιχειρούν να ανακατασκευάσουν- τη φυσική κατάσταση. Μια τέτοια απόπειρα θα επιχειρηθεί και σε αυτό το τμήμα της εργασίας, προφανώς η ανακατασκευή δεν θα είναι πλήρης, ούτε τελειωτική, παρόλα αυτά θα επιχειρήσει να θίξει και να αναδείξει ζητήματα σχετικά με τη μεθοδολογική κατασκευή της φυσικής κατάστασης, τη σχέση της φυσικής κατάστασης με την ίδια την ιστορική περίοδο στην οποία συγγράφει ο Χομπς, ζητήματα της αναπαραγωγής εντός της φυσικής κατάστασης και τέλος θα γίνει μια σύντομη αναφορά σε δύο κριτικές οι οποίες απευθύνονται στη σύσταση και τη λειτουργία της κατασκευής αυτής.

2. Η κατασκευή της φυσικής κατάστασης

Αρχικά, όπως προϋδεάζει και ο τίτλος του υποκεφαλαίου, θα επιχειρηθεί να υποστηριχθεί πως η φυσική κατάσταση είναι μια κατασκευή και ακόμα πιο συγκεκριμένα μια αφαίρεση. Προτιμάται ο όρος αφαίρεση, καθώς η φυσική κατάσταση είναι μια αφαίρεση από την ίδια την εμπειρική κοινωνική πραγματικότητα², από κάθε δυνατή ιστορική εμπειρία, παρόλα αυτά οι όροι θεωρητική/ λογική/ έλλογη κατασκευή, νοητικό πείραμα, μεθοδολογική και διανοητική υπόθεση³ καλύπτουν την κατεύθυνση της προσέγγισης η οποία θα ακολουθηθεί και αυτό γιατί τονίζουν, όλοι οι παραπάνω όροι, πως η φυσική κατάσταση δεν αναφέρεται σε κάποια εμπειρική στιγμή της

¹ Hegel, 1993:333

² Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005: 15

³ Η φυσική κατάσταση είναι αφαίρεση από την πολιτεία, η οποία με την εγκαθίδρυση της τερματίζει τη φυσική κατάσταση.

Νούτσος, 2006: 74 «Η «πολιτεία» του «κοινωνικού συμβολαίου» τερματίζει την «ανθρώπινη κατάσταση» ως «κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων», δηλαδή συνιστά μέτρο για την κατανόηση «τι είδους ζωή θα κάναμε, αν δεν υπήρχε μια κοινή εξουσία να μας φοβίζει».

ανθρώπινης ιστορίας η οποία έχει παρέλθει.⁴ Το γεγονός σαφώς πως η φυσική κατάσταση δεν αναφέρεται σε κάποια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή δεν σημαίνει πως δεν φέρει μέσα της εμπειρικά στοιχεία και ιστορικά ίχνη της πολυτάραχης εποχής στην οποία γράφεται ο *Λεβιάθαν* (βλ. ιστορικό πλαίσιο). Ο λόγος για τον οποίο η παράδοση του φυσικού δικαίου και συγκεκριμένα τα χομπσιανά γραπτά δεν ανατρέχουν σε θεμελίωση ιστορικού τύπου, αναδεικνύει όχι τη θεωρητική τους αδυναμία, αλλά μάλλον τον κριτικό προσανατολισμό τους.⁵ Την εποχή συγγραφής του *Λεβιάθαν* η μέχρι τότε ιστορική εμπειρία δεν αφήνει περιθώρια για τη θεμελίωση κάποιου χειραφετητικού προτάγματος σε κάποιο παρελθοντικό ή εν εξελίξει ιστορικό γεγονός (πχ όπως έγινε αργότερα με τη Γαλλική επανάσταση).

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω η φυσική κατάσταση αποτελεί μια αφαίρεση από την ίδια την εμπειρική πραγματικότητα, το πρώτο το οποίο έχει αφαιρεθεί από αυτή την κατάσταση είναι η ίδια η κοινή εξουσία, η οποία παρέχει στους υπηκόους ενός κράτους την απαραίτητη ασφάλεια και την εγγύηση της προάσπισης των ιδιοκτησιακών σχέσεων τους, υπό αυτό το πρίσμα στη φυσική κατάσταση:

...μόνο το υπέρτατο κακό έχει θέση, δηλαδή ο διαρκής φόβος κι ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς.⁶

Η ίδια η φυσική κατάσταση, λόγω και της ονομασίας της προετοιμάζει τον αναγνώστη και προλαμβάνει την ανάγνωση του, θέτοντας στο επίκεντρο το ζήτημα της

⁴ Αξίζει βέβαια να σημειωθεί και μια διαφορετική άποψη. Βλ. Πατέλλη, 1995: 103 «Η φυσική κατάσταση αναλύεται από τον Χομπς από μια διττή οπτική γωνία: επιστημονικά ως μια υποθετική κατάσταση ακραίων συγκρούσεων και ανασφάλειας, ως αποτέλεσμα δηλαδή και αιτιακό προϊόν των συστατικών της φύσης του ανθρώπου, και εμπειρικά ως μια πραγματική κατάσταση, την ιστορική πραγματικότητα που γνώριζε ο Χομπς και το ακροατήριο στο οποίο απευθυνόταν.» Ανοιχτό παραμένει το ερώτημα κατά πόσο η χρήση αυτής της διττής ερμηνείας στην πλήρη ανάπτυξη της, δεν φέρει τα δύο μέρη της να αντιφάσκουν.

⁵ Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005: 15-6 «Η άρνηση των θεωρητικών του φυσικού δικαίου να αναζητήσουν τα θεμέλια των αρχών του στην ιστορία εκφράζει τον κριτικό προσανατολισμό τους απέναντι στις ιστορικά δεδομένες κοινωνίες της εξάρτησης και των προνομίων. **Η ιδέα συνεπώς του ατόμου, απογυμνωμένου από κάθε κοινωνικό δεσμό, έχει σαφή κριτικό προσανατολισμό, δεδομένου ότι στρέφεται εναντίον των κοινωνικών δεσμών εξάρτησης και υποτέλειας της προαστικής κοινωνίας.** Η κριτική που ασκείται στους θεσμούς της προαστικής κοινωνίας από το νεότερο φυσικό δίκαιο θέτει ως στόχο της να καταστήσει εμφανή τον άδικο χαρακτήρα τους. Τίθεται όμως το ερώτημα: Από πού αντλεί το νεότερο φυσικό δίκαιο τα κριτήρια της κριτικής αυτής, τη στιγμή μάλιστα που έχει απορριφθεί η ιστορική θεμελίωση των κανόνων του;...**Η υπερϊστορική θεμελίωση των κανόνων του νεότερου φυσικού δικαίου υποδηλώνει τη δυσπιστία στους ιστορικά παραδεδωμένους θεσμούς και την απόρριψη κάθε προσπάθειας εισαγωγής κανόνων βάσει της αυθεντίας και της αποκάλυψης,** στις οποίες προσέφευγε η παραδοσιακή θεωρία προκειμένου να δικαιώσει την απόλυτη εξουσία του ηγεμόνα ή του μονάρχη.»

⁶ Hobbes, 2006: 196

φυσικότητας. Η ίδια η γλώσσα και το ύφος του Χομπς δηλώνει τη φυσικότητα αυτών των οποίων περιγράφει, αλλά και θα μπορούσαμε να πούμε την κοινοτυπία τους, καθώς δίνει την εντύπωση πως περιγράφει δρώντες οι οποίοι μπορούν να γίνουν ορατοί στην κοινωνία του αναγνώστη ως κατεξοχήν στερεοτυπικές φιγούρες. Αυτό το τέχνασμα της φυσικότητας και της κοινοτυπίας κρύβει μέσα του μια από τις πιο ρηξικέλευθες και επαναστατικές κινήσεις στην ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας, ο Χομπς ουσιαστικά αντιστρέφει τις διδαχές της αρχαίας πολιτικής φιλοσοφίας⁷ περιγράφοντας τη φυσική κατάσταση.

Η φύση έχει κάνει σε τέτοιο βαθμό τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου, ώστε ακόμα και αν μπορεί κάποιος-κάπου να βρεθεί κάποιος εμφανώς δυνατότερος ή πιο εύστροφος από κάποιον άλλο, ωστόσο, όταν συνυπολογισθούν όλα, η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι τόσο αξιοσημείωτη που να μπορεί κανείς να αξιώνει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ωφέλημα το οποίο κάποιος άλλος να μη μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει.⁸

Η πολιτική θεωρία μέχρι τον Αριστοτέλη διαμήνυε πως οι άνθρωποι γεννιούνται εκ φύσεως άνισοι (φύσει και θέσει δούλοι)⁹, ο Χομπς υποστηρίζει πως σε συνθήκες φυσικής κατάστασης οι δρώντες είναι σχετικά ίσοι μεταξύ τους, η ισότητα μάλιστα στο Χομπς νοείται ως ισότητα ικανοτήτων. Πέρα από το ζήτημα της ισότητας, ο Χομπς αντιστρέφει και με ακόμα έναν τρόπο τη διδασκαλία του Αριστοτέλη, ο δεύτερος διαμήνυε πως ο άνθρωπος δεν είναι το υπέρτατο ον στο σύμπαν, ενώ ο πρώτος διακηρύσσει ότι ο άνθρωπος είναι το πιο άψογο κατασκεύασμα της φύσης.¹⁰ Η υφιστάμενη ανισότητα των ανθρώπων αποτελεί σύμφωνα με το Χομπς απόρροια των θετών νόμων/ του θετικού δικαίου και όχι αναγκαία συνέπεια της ποιότητας της φύσης τους. Μια τέτοια λήψη θέσης, βρίσκεται στον αντίποδα των αντιλήψεων του Μεσαίωνα, στη διάρκεια του οποίου οι άνθρωποι θεωρούταν πως ήταν υποδεέστερα όντα, σε σχέση με την κορυφή της οντολογικής αλυσίδας, στην οποία βρισκόταν ο ίδιος ο θεός. Ο Χομπς όμως, υποστηρίζοντας τη σχετική ισότητα των ανθρώπων «συζητά» και με έναν άλλο στοχαστή πλην του Αριστοτέλη, τον Grotius, ο οποίος και αυτός

⁷ Moreau, 2001: 52 «Ωστόσο, στον Λεβιάθαν συναντούμε ταυτόχρονα έναν άλλο τύπο κριτικής, περισσότερο πρωτότυπο και τουλάχιστον εξίσου επίμονο: την κριτική των σφαλμάτων στα Πολιτικά του Αριστοτέλη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα σφάλματα αυτά οφείλονται στην άγνοια της διάκρισης φυσικής κατάστασης και κατάστασης κοινωνίας.»

⁸ Hobbes, 2006:193

⁹ Hobbes, 2006: φυσικι222

¹⁰ Strauss, 1984: 35

υποστηρίζει πως ο άνθρωπος δεν είναι ένα ον προορισμένο να ζει σε κοινωνία. Ο Grotius όμως νομιμοποιεί τη δουλεία στα γραπτά του, υποστηρίζοντας πως αυτή είναι νομιμοποιημένη αν έχει τη μορφή της εθελοδουλίας.¹¹ «Ο Χομπς, καταφεύγοντας στη φανταστική κατασκευή της φυσικής κατάστασης, θέλει να αποδομήσει μέσω της σκέψης, μέσα στη θεωρία, ό,τι θεμελιώθηκε εσφαλμένα εδώ και τόσους αιώνες. Θέλει να διακρίνει ό,τι είναι καθαρά φυσικό, δηλαδή απaráκαμπτο, από ό,τι αποτελεί ατυχή εμπειρική επινόηση. Θέλει να υπερβεί πλήρως τον ιστορικισμό του Γκρότιους, ο οποίος δεχόταν αδιακρίτως όλες τις πολιτικές ατέλειες, με τη δικαιολογία (ή, μάλλον, με το πρόσχημα) ότι αποτελούν δημιουργήματα των ανθρώπων.»¹²

Τα υποκείμενα της φυσικής κατάστασης ως σχετικά ίσα μεταξύ τους αποτελούν φορείς δύναμης και η δύναμη αυτή στα πλαίσια της φυσικής κατάστασης εκφράζεται ως η ικανότητα άσκησης φυσικής βίας. Ο μόνος τρόπος για να διασφαλίσει κάθε άτομο την ισχύ της δύναμης του είναι να την αυξάνει συνεχώς, ώστε να αποτρέψει το γεγονός να του επιτεθεί ή να το σκοτώσει κάποιος άλλος δρώντας.

Ο λογικότερος τρόπος για να εξασφαλιστεί κανείς από αυτήν την αμοιβαία αβεβαιότητα είναι να προκαταλάβει τους άλλους, το να κυριαρχήσει, δηλαδή, με τη βία ή με την κολακεία πάνω σε όσο το δυνατόν περισσότερους ανθρώπους, μέχρι που να πάψει να διακρίνεται κάποια άλλη δύναμη ικανή να τον θέσει σε κίνδυνο.¹³

Οι δρώντες οφείλουν να ενισχύουν συνεχώς την ισχύ τους προκειμένου να διατηρήσουν ασφαλείς τις κτήσεις τους, σε συνθήκες φυσικής κατάστασης το μόνο το οποίο δύναται να υφίσταται είναι κτήση και όχι ιδιοκτησία. Η ιδιοκτησιακή σχέση (ο αποκλεισμός κάποιου άλλου από την απόλαυση ενός αγαθού/ αντικειμένου) άλλωστε, είναι εγγυημένη μόνο σε ένα πλαίσιο κρατικής εξουσίας, ή ύπαρξης του κυρίαρχου. Στη φυσική κατάσταση όλοι οι δρώντες έχουν δικαίωμα σε όλα (jus in omnia).

Σε μια τέτοια κατάσταση δεν έχει θέση η εργατικότητα, αφού οι καρποί της είναι επισφαλείς, και κατ' επέκταση δεν έχει θέση η καλλιέργεια της γης, η ναυσιπλοΐα, η χρησιμοποίηση εμπορευμάτων που εισάγονται μέσω των θαλασσών, τα άνετα κτήρια, τα εργαλεία μετακίνησης όσων αντικειμένων

¹¹ Για μια σύντομη ανασκόπηση των θέσεων του Grotius, αλλά και για μια γενικότερη εισαγωγή στις θεωρίες του φυσικού δικαίου βλ. Στυλιανού, 2006b, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: από τον Γκρότιους στο Ρουσσώ* και πιο συγκεκριμένα για τον Γκρότιους (σελ. 39-72)

¹² Στυλιανού, 2006b: 105

¹³ Hobbes, 2006: 194

απαιτούν μεγάλη δύναμη για να μετατοπισθούν, η γνώση της επιφάνειας της γης, η μέτρηση του χρόνου, οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνία.¹⁴

Εφόσον σε συνθήκες φυσικής κατάστασης το κάθε υποκείμενο έχει δικαίωμα σε όλα και δεν υφίσταται κάποια ανώτερη αρχή η οποία θα εγγυάται την ιδιοκτησία των δεδουλευμένων, τότε σε συνθήκες φυσικής κατάστασης δεν υπάρχει χώρος για την ανάπτυξη τόσο των μέσων παραγωγής, όσο για την εγκαθίδρυση περαιτέρω παραγωγικών δυνάμεων. Σε συνθήκες φυσικής κατάστασης δεν υπάρχει φυσικά ούτε χώρος για την ανάπτυξη των επιστημών¹⁵ και των τεχνών. Συγκεκριμένα, για την ανάπτυξη της επιστήμης¹⁶ στο επίκεντρο τοποθετείται η ορθή χρήση των επίκτητων διανοητικών αρετών¹⁷, απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάπτυξη αυτών είναι η ορθή χρήση της ομιλίας και κατ' επέκταση ο ίδιος ο Λόγος, ο Λόγος όμως δεν μπορεί να αναπτυχθεί σε συνθήκες φυσικής κατάστασης (καθώς είναι προϊόν έλλογης αλληλεπίδρασης των δρώντων). Γενικότερα, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε πως σε συνθήκες φυσικής κατάστασης καταστρέφονται όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά τα οποία φέρει μέσα της εκείνη η πρώιμη αστική κοινωνία εντός της οποίας αναπτύσσεται ο χομπσιανός στοχασμός.

...στη φύση του ανθρώπου διακρίνουμε τρεις πρωταρχικές αιτίες διαμάχης. Πρώτον, τον ανταγωνισμό, δεύτερον, τη δυσπιστία και, τρίτον, τη δόξα. Η πρώτη ωθεί τους ανθρώπους να επιτίθενται για το κέρδος, η δεύτερη για την ασφάλεια και η τρίτη για τη φήμη.¹⁸

Ο Χομπς εντός της φυσικής κατάστασης ξεχωρίζει τρεις βασικές αιτίες διαμάχης: την εξασφάλιση κέρδους, τη διατήρηση της ασφάλειας των επιμέρους δρώντων, καθώς και την ισχυροποίηση της φήμης των υποκειμένων. Αν αναλογιστούμε ποια είναι η ρίζα των παραπάνω αιτιών διαμάχης, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο αυτά μπορούν να οριστούν και να «μετρηθούν», θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στην εξής διαπίστωση: το μέγεθος του κέρδους, της ασφάλειας και της φήμης ορίζεται πάντα **σε σχέση με** το κέρδος, την ασφάλεια και τη φήμη την οποία κατέχει κάποιος άλλος δρώντας ή μια άλλη ομάδα υποκειμένων. Το μέτρο για την

¹⁴ Hobbes, 2006:196

¹⁵ «Η γνώση δεν ανάγεται στην ισχύ, δεν είναι ορθή λόγω του φορέα της, διαφορετικά δεν θα διέφερε ουσιαστικά από την παραδοσιακή θεοκρατική μορφή εξουσίας, αλλά **η δύναμη (μηχανισμός του κράτους) αποτελεί αναγκαιότητα για την υλοποίηση της γνώσης** και για την επιτέλεση των κρίσεων» Γρηγοροπούλου, 2006: 28

¹⁶ Για το ζήτημα της συγκρότησης της επιστήμης και της μεθοδολογίας της στο έργο του Hobbes βλ. Πατέλλη, 1995: 59-102

¹⁷ Hobbes, 2006:143

¹⁸ Hobbes, 2006: 195

αξιολόγηση των επιδιωκόμενων αγαθών είναι πάντα οι άλλοι ή ο άλλος. Κάτι τέτοιο μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως σε συνθήκες φυσικής κατάστασης τα υποκείμενα επικοινωνούν και συνομιλούν μεταξύ τους¹⁹, δεν είναι δηλαδή πλήρως αποκομμένα το ένα από το άλλο. Μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση σχετικά με το ζήτημα της συγκρουσιακότητας εντός της φυσικής κατάστασης μπορεί να μας παράσχει η προσέγγιση του Moreau, ο οποίος θεωρεί πως η ομιλία (και κατ'επέκτασιν η επικοινωνία) είναι αυτή μεν η οποία προβάλλει την ανάγκη για έξοδο από τη φυσική κατάσταση, είναι και αυτή δε η οποία αποτελεί την πρωταρχική αιτία γένεσης αντιζηλιών.²⁰ Ενδιαφέρουσα μεν προσέγγιση, αλλά οφείλουμε να εξετάσουμε και άλλο τη σκοπιά αυτή του γλωσσικού καθορισμού πριν την ενσωματώσουμε πλήρως στην ερμηνεία της χομπσιανής φυσικής κατάστασης.

Οι δρώντες της φυσικής κατάστασης είναι σχετικά ίσοι μεταξύ τους, όπως επισημάνθηκε και νωρίτερα, δεν αναγνωρίζονται όμως ως τέτοιοι, παρόλα αυτά κάθε υποκείμενο από τη δική του σκοπιά εγείρει αιτήματα αναγνώρισης από τους άλλους δρώντες ως το ισχυρότερο²¹. Εγείρονται δηλαδή αιτήματα αναγνώρισης της ίδιας της αξίας των υποκειμένων, η αξία των οποίων θεμελιώνεται στην άποψη των άλλων: *«Υπό αυτή την έννοια, ένα βασικό ζήτημα που εγείρεται στη χομπσιανή φυσική κατάσταση είναι αυτό της αναγνώρισης...ανιχνεύεται σε αυτό το σημείο μια έννοια η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως το εγγελητικό ίχνος της χομπσιανής φυσικής κατάστασης.»*²² Στο συγκεκριμένο τμήμα του άρθρου του ο Νουτσόπουλος θεματοποιεί το ζήτημα της δύναμης με την έκφανση της αξίας²³, όπως αυτή εκτιμάται (αξιώνεται να εκτιμηθεί) μέσα από τα μάτια των άλλων (δι-υποκειμενικά θα μπορούσαμε να πούμε).²⁴

¹⁹ «...η δομή του πράττειν σε φυσική κατάσταση περιέχει στοιχεία επικοινωνίας μεταξύ των δρώντων, με αναφορά στην επίτευξη της ευδαιμονίας τους.» βλ. Αγγελίδης, 1994: 74

²⁰ «Η πρώτη συνέπεια της γλώσσας είναι ότι καθιστά αβίωτη την κατάσταση της φύσης. Πράγματι, η κατάσταση της φύσης μετατρέπεται σε κατάσταση πολέμου εξαιτίας της γλώσσας. Η απλή ανάγκη δε θα αρκούσε να καταστήσει, δυνάμει, τον καθένα εχθρό όλων των άλλων (όπως δεν αρκεί στην περίπτωση των ζώων), αλλά η δύναμη της ομιλίας οδηγεί τους ανθρώπους στη διαρκή σύγκριση μεταξύ τους, στο πλαίσιο της ηθικής του επαίνου, της τιμής, της αισχύνης και της αντιζηλίας. **Δεν είναι η φυσική αναγκαιότητα που οδηγεί στον πόλεμο όλων εναντίον όλων αλλά η επανάληψη της στο δηλητηριασμένο πλαίσιο της γλωσσικής διάστασης.**» βλ. Moreau, 2001:91

²¹ Για το ζήτημα της αναγνώρισης εντός της φυσικής κατάστασης, σε σχέση με τα εγγελητικά γραπτά της Ιένας βλ. Sier: 1996: 273-88

²² Νουτσόπουλος, 2006: 53

²³ Hobbes: 2006: 159

²⁴ «*Η αντικειμενικότητα της ατομικής αξίας ανάγεται λοιπόν κάθε φορά στην εκτίμηση από πλευράς συνολικής κοινωνίας, ενώ θα μπορούσε εδώ να υποστηριχθεί ότι ακριβώς εξ' ορισμού καμία δύναμη δεν μπορεί να υπερβεί τα όρια που προδιαγράφει το πλαίσιο εντός του οποίου κινείται...Εντούτοις, εάν η επιχειρηματολογία παρέμενε σε αυτό το επίπεδο, δύσκολα θα μπορούσε να αποφύγει την μεθόδευση μιας απλής κοινωνικής μηχανικής και ενός αδιαμεσολάβητου αυτοματισμού. Το πλαίσιο δύναμης που προδιαγράφει η φυσική κατάσταση είναι άμεσα πλαίσιο ανισορροπίας, καθώς, δεδομένης της απουσίας*

Ενδιαφέρον βέβαια παρουσιάζει το γεγονός πως ο Χομπς αναδιπλασιάζει την έννοια της αξίας σε αξία και αξιοσύνη και κατηγοριοποιεί την αξιοσύνη ως ικανότητα και την αξία ως την αναγνώριση πιθανόν κάποιας ικανότητας ή δυνατότητας.

Η αξιοσύνη είναι κάτι διαφορετικό από την αξία ενός ανθρώπου. Διαφέρει επίσης από τα όσα έχει προσφέρει και τα όσα δικαιούται και συνίσταται σε μια ειδική δύναμη ή δεξιότητα, ως προς την οποία αποκαλείται άξιος. Αυτή η ιδιαίτερη ικανότητα ονομάζεται συνήθως καταλληλόλητα ή ικανότητα.²⁵

Η αναγνώριση των δρώντων μεταξύ τους δεν προκύπτει μέσα από οργανωμένο σύστημα διαμεσολαβημένο από την ύπαρξη κρατικής σκέπης όπως συμβαίνει στην περίπτωση ύπαρξης κοινής εξουσίας, αλλά μέσα από τη σύγκρουση, τον αγώνα και την διακινδύνευση η οποία προκύπτει αναγκαία εντός της φυσικής κατάστασης.²⁶

Στην περιγραφή της φυσικής κατάστασης ο Χομπς δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην απουσία δικαίου, καθώς το δίκαιο στηρίζεται πάνω στην έννοια της κυριαρχίας, κυριαρχία σε συνθήκες φυσικής κατάστασης, όπως έγινε φανερό παραπάνω δεν δύναται να υπάρξει (αν υπάρξει έχουμε εξέλθει από τη φυσική κατάσταση), το μόνο το οποίο μπορεί να υπάρξει είναι άπειρα σημεία τα οποία αξιώνουν την αναγνώριση τους ως κυρίαρχα υποκείμενα. Οι έννοιες της δικαιοσύνης και της αδικίας, του ορθού και του εσφαλμένου δεν συγκαταλέγονται σύμφωνα με τη χομπσιανή ανάλυση στα πλαίσια της φυσικής κατάστασης.

Στην κατασκευή της φυσικής κατάστασης ο Χομπς, τέλος τοποθετεί εκείνα τα πάθη τα οποία είναι υπεύθυνα για την παραμονή του ανθρώπου σε εμπόλεμη κατάσταση. Σε εκείνη την κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων (*bellum omnium contra omnes*), καμία σταθερή κοινωνική σχέση, αρνητικά ή θετικά φορτισμένα, δεν μπορεί να ευδοκιμήσει. Σε αυτό το σημείο, αξίζει να σημειωθεί πως η χρήση του όρου πολέμου από μέρος του Χομπς για την περιγραφή της φυσικής κατάστασης δεν δηλώνει τόσο τον ορθολογικό σχεδιασμό και την οργάνωση, όσο αποσκοπεί με τη χρήση του να τονίσει την κτηνωδία, το φόβο και την τρομοκρατία η οποία επικρατεί

όποιας έλλογης ανάσχεσης της δύναμης (όπου εδώ ο Λόγος θα αποδεικνυόταν ανώτερη και παγιωμένη δύναμη), η τελευταία τείνει να πολλαπλασιάζεται, αυτονομηματοδοτούμενη ακριβώς ως αυξανόμενη δύναμη (θέτει δηλαδή τον εαυτό της ως σκοπό)...» Γκιούρας, 2003: 95-6

²⁵ Hobbes: 2006: 166

²⁶ Αγγελίδης, 1994: 80 «...η χομπσιανή φυσική κατάσταση δεν περιέχει τις λογικο-ιστορικές προϋποθέσεις για τη θεωρητική ανάπτυξη δομών «εξακρίβωσης της ταυτότητας» των δρώντων, παρά μόνο για την ανάπτυξη δομών μεταξύ τους «αναγνώρισης», μέσω των συγκρούσεων.»

και βασιλεύει σε συνθήκες πολέμου και κατ'επέκτασιν σε συνθήκες φυσικής κατάστασης.²⁷

Για να συμπύξουμε το άνωθεν, σημειώνουμε: η φυσική κατάσταση αποτελεί μια συνθήκη, η οποία βρίσκεται ουσιαστικά σε συνεχή συζήτηση και αντιπαραβολή με την πολιτική κατάσταση, στην πρώτη επικρατεί γενικευμένος φόβος (συνεχής απειλή της ίδιας της ζωής), εξαθλίωση, ανασφάλεια και τρομοκρατία (με την έννοια της επικράτειας και της επικράτησης του τρόμου). Η ίδια η φυσική κατάσταση αποτελεί επί της ουσίας αναρχική συνθήκη, αυτό εννοείται με μια διττή σημασία, αφενός λόγω της έλλειψης κοινής αρχής και αφετέρου λόγω της έλλειψης κάποιας υποτυπώδους έννοιας σταθερότητας η οποία θα επέτρεπε στους δρώντες να προβλέψουν και να υπολογίσουν τις κινήσεις των άλλων υποκειμένων. Η μόνη σίγουρη πρόβλεψη η οποία δύναται να γίνει σε τέτοιες συνθήκες, είναι η εχθρική στάση των υποκειμένων έναντι των άλλων²⁸.

Η φυσική κατάσταση είναι μια συνθήκη στην οποία επικρατεί ένα ηθικό χάος. «Η αρκτική κατάσταση του χομπσιανού μοντέλου είναι μια κατάσταση καταστροφής αξιών.»²⁹ Η φυσική κατάσταση είναι η περιγραφή ενός φαύλου κύκλου, μιας ατέρμονης αιτιώδους αλυσίδας, είναι μια σταθερή κατάσταση βίας, είναι δηλαδή ένα εγγενώς ασταθές πλαίσιο.³⁰ Αποτελεί μια κατεξοχήν συνθήκη καταστροφής του κοινωνικού πράττειν από το οποίο όμως, πρώτα έχει αφαιρεθεί οποιοδήποτε στοιχείο, ορθολογικής, κανονιστικής ρύθμισης.³¹

Η φυσική κατάσταση είναι μια συνθήκη στην οποία το κάθε υποκείμενο έχει το δικαίωμα να δράσει όπως θέλει και με όποιον τρόπο θέλει χωρίς καμία δέσμευση σε αξιακούς κανόνες. Θέση οιονεί αξιακών κανόνων θα μπορούσαμε να πούμε πως λαμβάνουν οι θεϊκοί νόμοι εντός της φυσικής κατάστασης, αλλά αυτοί δεν έχουν

²⁷ Ρουσσώ, 2004: 55-6 «Οι άνθρωποι δεν είναι εκ φύσεως εχθροί, αφού στην πρωταρχική τους ανεξαρτησία δεν έχουν καθόλου σταθερές σχέσεις μεταξύ τους ώστε να δημιουργηθεί κατάσταση πολέμου ή ειρήνης.»

²⁸ Bloch, 2015:108 «Εάν κάθε άνθρωπος είναι εκ φύσεως κακός, δηλαδή, εχθρός του άλλου, και έχει την πρόθεση να τον βλάψει, τότε το κρατικό συμβόλαιο δεν μπορεί να είναι ένα κοινωνικό συμβόλαιο, κατά συνέπεια ο Χομπς, εκκινώντας από την προκείμενη του ανθρώπινου μίσους, τονίζει εκ νέου το συμβόλαιο υποταγής και κυριαρχίας». Ο Bloch θεωρεί πως η κατασκευή αυτή της φυσικής κατάστασης στην οποία ο Χομπς περιγράφει τα υποκείμενα να στέκουν εχθρικά το ένα έναντι του άλλου και η επακόλουθη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, η οποία έπεται, αντί να έχει κριτική διάσταση, ουσιαστικά επιβεβαιώνει εκ νέου το δίπολο κυριαρχίας και υποτέλειας, εντός του κρατικού μηχανισμού.

²⁹ Ψυχοπαίδης, 2001: 130

³⁰ Νουτσόπουλος, 2006: 56

³¹ Αγγελίδης, 1994: 58

αφενός ηθική /δεσμευτική ισχύ απέναντι στους δρώντες και αφετέρου ούτε νομική³², καθώς δεν υφίσταται κυριαρχία.

Οι φυσικοί νόμοι, οι οποίοι ταυτίζονται με τους θεϊκούς³³ ενδέχεται να εμφανίζονται στα υποκείμενα ως κατηγορικές προσταγές, αλλά δεν τους δεσμεύουν,³⁴ καθώς η τήρηση των νόμων από μέρος κάποιου υποκειμένου, δεν αποτελεί εγγύηση για την τήρηση των νόμων και από μέρος όλων των άλλων υποκειμένων. Έχει βέβαια κάποιο ενδιαφέρον να αναρωτηθεί κάποιος για ποιον ακριβώς λόγο ο Χομπς τοποθετεί σε συνθήκες φυσικής κατάστασης θεϊκούς νόμους, καθώς η πιθανή τήρηση αυτών συνεπάγεται ενδεχόμενη απειλή της ζωής του υποκειμένου το οποίο θα τους υπακούσει.³⁵ Η εξήγηση η οποία μπορεί να δοθεί είναι διττή, από τη μια πλευρά είναι αδύνατον λόγω του ιστορικού ορίζοντα εντός του οποίου γράφεται ο *Λεβιάθαν* να μην συμπεριληφθεί σε συνθήκες φυσικής κατάστασης μια πρωτογενής και υποτυπώδης θρησκευτικότητα (για το ζήτημα αυτό βλ. τρίτο μέρος- η φύση του ανθρώπου), αλλά κυριότερα: ακριβώς λόγω του ιστορικού του ορίζοντα ο Χομπς ενδεχομένως να χρειάζεται και ένα ακόμα επιπλέον λανθάνον επιχείρημα για να νομιμοποιήσει την έλλογη κυριαρχία την οποία επιθυμεί να δει θεσπισμένη και παράλληλα να απονομιμοποιήσει τη θεολογικού τύπου κυριαρχία.

Οι θεϊκοί νόμοι είναι ακριβώς, η εισβολή των ιερών κειμένων σε συνθήκες φυσικής κατάστασης, οι οποίοι όμως πλέον δεν μπορούν να εγείρουν δεσμευτικά αιτήματα τήρησης τους³⁶. Ο Χομπς αξιώνει την απονομιμοποίηση των θεϊκών νόμων (όπως άλλωστε και οποιασδήποτε θεολογικού τύπου νομιμοποίησης) και την επακόλουθη αποδέσμευση των δρώντων από την επί ποινή θανάτου τήρηση τους. Ο λόγος ο οποίος οι θεϊκοί νόμοι, ως σύστημα υποκειμενικής ηθικής δεν μπορούν πλέον

³² Hobbes, 2006: 239

³³ «Ο φυσικός νόμος, που είναι και αυτός θείος λόγος, έχει δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα: Είναι ταυτόχρονα καθολικός και ανεξάρτητος από την ιστορική αποκάλυψη...» Moreau, 2001: 137

³⁴ «Οι νόμοι της φύσης υποχρεώνουν in foro interno, συνδέονται δηλ. με μια επιθυμία τήρησης τους, δεν υποχρεώνουν όμως πάντοτε in foro externo, δηλαδή ως προς την εφαρμογή τους.» Hobbes, 2006: 226

³⁵ «Ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης είναι καταδικασμένος να ζει σε μια διαρκή αντινομία: αν τηρήσει τους νόμους της φύσης, κινδυνεύει να πεθάνει βίαια από τη δράση κάποιων άλλων ανθρώπων που δεν θα τους τηρήσουν, αν δεν τους τηρήσει, συνεχίζει να ζει στη φυσική κατάσταση κινδυνεύοντας ανά πάσα στιγμή να βρει βίαιο θάνατο. Είτε αποφασίζει να σεβαστεί τους νόμους της φύσης είτε όχι, ο θάνατος παραμονεύει σε κάθε στιγμή.» Στυλιανού, 2011: 17

³⁶ «Στη διαρκή ανασφάλεια που χαρακτηρίζει την κατάσταση αυτή ο ανθρώπινος λόγος μπορεί να υπολογίσει πως θα επιβιώσει και πως θα συντηρηθεί. Αποτέλεσμα αυτού του υπολογισμού είναι ο φυσικός νόμος... Ο φυσικός νόμος δεν συνεπάγεται καμία υπερβατική εξουσία, καμία αναφορά στην ανθρώπινη κοινότητα και στο κοινό της αγαθό, κανενός είδους απαγόρευση στην αναζήτηση της ατομικής προστασίας.» Moreau, 2001: 142-3

να εμφανίζονται ως δεσμευτικοί στα μάτια των δρώντων δεν είναι άλλος από την έλευση της νεωτερικότητας, η οποία «αποδιώχνει» στον ιδιωτικό βίο των υποκειμένων το σύστημα ηθικής, το οποίο μέχρι πρότινος τους δέσμευε δημόσια. Η προσθήκη όμως των θεϊκών νόμων δεν σηματοδοτεί απλά την από-νομιμοποίηση τους, αλλά στοχεύει παράλληλα στην εργαλειοποίηση τους (όσων από αυτούς μπορούν περιεχομενικά να τεθούν στην υπηρεσία της κυριαρχίας) με σκοπό την εγκαθίδρυση ενός σταθερού πολιτικού συστήματος.³⁷ Οι θρησκευτικές επιταγές γίνονται πλέον, τουλάχιστον εν μέρει, τμήμα της άσκησης πολιτικής και ένα απλό εργαλείο στα χέρια του εκάστοτε κυρίαρχου.³⁸

Σε συνθήκες, τέλος, φυσικής κατάστασης καταστρέφονται όλες εκείνες οι προϋποθέσεις αυτού του οποίου θα μπορούσαμε σήμερα να ονομάσουμε κοινωνική φύση του ανθρώπου.

Αυτά λοιπόν για τη ζοφερή κατάσταση στην οποία η φύση του, από μόνη της, τοποθετεί τον άνθρωπο, υπάρχει όμως μια δυνατότητα να βγουν οι άνθρωποι απ' αυτήν, δυνατότητα που εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στο Λόγο.³⁹

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η κατεύθυνση αποδαιμονοποίησης των παθών την οποία ακολουθεί ο Χομπς, στην πλευρή του Σπινόζα, ακόμα και αν ο Χομπς κατηγοριοποιεί σε αυτό το επίπεδο ανάλυσης τα πάθη σύμφωνα με το αν προάγουν την ειρήνη, ή αν οδηγούν τα υποκείμενα ξανά σε μια φυσική κατάσταση. Σχετικά με το τελευταίο απόσπασμα, επισημαίνεται πως ο αένας κύκλος της βίας διαρρηγνύεται όταν τα υποκείμενα αναγνωρίσουν τις απαραίτητες προϋποθέσεις για ειρήνευση⁴⁰ και συνάμα έχουν κυριευτεί τόσο από το φόβο του θανάτου και επιθυμούν να διασφαλίσουν την επιβίωση τους.

³⁷ «Όταν οι ιδέες που προβάλλονται από τα κείμενα δεν διαφέρουν από τους νόμους της φύσης, θεωρείται ότι τα κείμενα αυτά αποτελούν θεϊκό νόμο, ο οποίος είναι υποχρεωτικός, στο βαθμό που έχει ορισθεί από την πολιτική εξουσία ως δεσμευτικός θρησκευτικός κανόνας, ενώ στις άλλες περιπτώσεις κανόνες με αξίωση ότι είναι θεϊκοί, αποκεκαλυμμένοι κλπ. μπορούν να αντιμετωπίζονται ως φαντασιακά ανακατασκευάσματα.» Ψυχοπαίδης, 2001: 158

³⁸ Ψυχοπαίδης, 2001:154 «Ο Χομπς θεωρούσε ότι η διαφωτισμένη πολιτική μπορεί να αντιστρέψει τη μεθόδευση (θεολογικού τύπου νομιμοποίηση του κατεξουσιασμού της κοινωνίας) αυτή υπέρ του ορθού λόγου, αν δείξει ότι το θεολογικό επιχείρημα που χρησιμοποίησε η παραδοσιακή θεωρία της νομιμοποίησης δεν είναι συμβατό με αυτή, αλλά με τον ορθό λόγο...Θεωρώντας ότι η ιδεολογία δεν είναι κάτι επιπρόσθετο στον άνθρωπο, που μπορεί να σβησθεί βάσει διαφωτισμένων επιχειρημάτων, αλλά προκύπτει αναγκαία από τον έμφυτο ανθρώπινο φόβο και από τα πάθη, η χομπσιανή πολιτική επιλέγει τη στρατηγική οικειοποίησης της ιδεολογίας υπέρ του λόγου.»

³⁹ Hobbes, 2006: 198

⁴⁰ Νουτσόπουλος, 2006: 56 «...ο αξιακός αναστοχασμός για τη διάσωση του βίου ενεργοποιείται στο οριακό σημείο της διακινδύνευσης του.»

Η έξοδος του ανθρώπου από τη φυσική κατάσταση, είναι η αντίστροφη πορεία η οποία διηγείται η βιβλική ιστορία σχετικά με την πτώση του ανθρώπου από την Εδέμ. Αυτό επισημαίνεται, καθώς ο Χομπς είναι συνεχώς σε συζήτηση με τα ιερά κείμενα. Ο Αδάμ και η Εύα ζούσαν ειρηνικά, σε μια συνθήκη αφθονίας αγαθών και δίχως πάθη, ενώ σε φυσική κατάσταση οι άνθρωποι ζούνε σε εχθρικά περιβάλλοντα, σε συνθήκες σπάνης αγαθών και με την υπέρμετρη ανάπτυξη των παθών τους (τουλάχιστον αυτών τα οποία τους οδηγούν σε εμπόλεμη κατάσταση). Η πτώση του ανθρώπου από τον παράδεισο φέρνει στην ανθρωπότητα όλα τα δεινά της, ενώ η έξοδος από τη φυσική κατάσταση και η σύναψη συμφωνίας επιτρέπει στους ανθρώπους την ειρηνική τους διαβίωση και την αναπαραγωγή τους σε καθεστώς έλλογης κυριαρχίας.

3. Ιστορικότητα της φυσικής κατάστασης και εμφύλιος πόλεμος

Όπως αναφέρθηκε και στο προηγούμενο τμήμα του παρόντος κεφαλαίου η φυσική κατάσταση δεν αναφέρεται σε κάποια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή η οποία έχει παρέλθει, αλλά αποτελεί μια αφαίρεση από την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα. Από την παραπάνω θέση μπορεί να γίνει κατανοητό το εξής, η φυσική κατάσταση φέρει μέσα της όχι στοιχεία αποϊστορικοποίησης, αλλά μάλλον κραυγαλέας ιστορικότητας.⁴¹ Ο Χομπς στη φυσική κατάσταση έχει αφαιρέσει από δύο πολύ κομβικά στοιχεία της εκκολαπτόμενης αστικής κοινωνίας στην οποία ζει: την κυριαρχία και την ίδια την πολιτική.

Θα επιχειρηθεί να δειχθεί γιατί οι κατηγορίες⁴² για έλλειψη ιστορικότητας είναι αβάσιμες και για αυτόν ακριβώς το σκοπό θα γίνουν αναφορές στο έργο του Macpherson.⁴³ Ο Macpherson κατασκευάζει τύπους κοινωνικών μοντέλων (παραδοσιακή/ ιεραρχική, απλή κοινωνία της αγοράς και κτητική κοινωνία της αγοράς) και επιχειρεί να αναδείξει πως ο τελευταίος τύπος ο οποίος κατασκευάζει, αυτός της κτητικής κοινωνίας της αγοράς⁴⁴ ανταποκρίνεται στο μοντέλο της κοινωνίας του Χομπς πάνω στο οποίο βασίζεται και η περιγραφή της φυσικής κατάστασης. Ο

⁴¹ Αγγελίδης, 1994: 103 «**Η σχέση μεταξύ φυσικής κατάστασης και εμφυλίου πολέμου είναι δυνατόν να αποκατασταθεί από μεθοδολογική άποψη, εάν η κριτική ανακατασκευή της χομπσιανής θεωρίας «αντιστρέψει» την αφετηρία της.** Εάν συνεπώς εξετάσουμε την ίδια τη σύσταση του πολιτικού, σε αφαίρεση από το επίπεδο στο οποίο συγκροτείται η δομή του πράττειν σε φυσική κατάσταση, είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε με ακρίβεια το χαρακτήρα των στοιχείων εκείνων, στη βάση των οποίων κατασκευάζεται ο τύπος της ρύθμισης στη χομπσιανή θεωρία από την άποψη της ιστορικότητας.» (οι επισημάνσεις δικές μου)

⁴² Για μια διαφορετική αποτίμηση των εννοιολογικών εργαλείων και των ερμηνευτικών γραμμών τις οποίες εισάγει ο Macpherson βλ. Τέγος, 2006: 150-9

⁴³ Βλ. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*

⁴⁴ Macpherson, 1990: 61

Macpherson επιθυμώντας να θέσει υπό έλεγχο με αυτόν τον τρόπο το ζήτημα της ιστορικότητας στο χομπσιανό Λεβιάθαν υποπίπτει όχι μόνο σε θεωρητικούς, αλλά και ιστορικούς αναχρονισμούς.⁴⁵ «*Βρήκα μόνο δύο σφάλματα στη θεωρία του. Το πρώτο είναι, ότι λανθασμένα απέδωσε σε όλες τις κοινωνίες τα γνωρίσματα της κοινωνίας της αγοράς και με αυτόν τον τρόπο διεκδίκησε ευρύτερη εγκυρότητα για τα συμπεράσματα του από εκείνην που μπορούσαν να έχουν, πάντως, αυτό το σφάλμα δεν επηρεάζει την εγκυρότητα των συμπερασμάτων του όσον αφορά τις κτητικές κοινωνίες της αγοράς. Το δεύτερο σφάλμα είναι ότι δεν είδε ή δεν πρόσεξε αρκετά την ταξική διαίρεση, την οποία αναγκαία γεννά η κτητική κοινωνία της αγοράς, με αποτέλεσμα να συμπεράνει λανθασμένα, ότι η κυρίαρχη εξουσία πρέπει, και θα μπορούσε, να ανατεθεί σε ένα αυτοδιδαιωνιζόμενο άτομο ή σώμα.*»⁴⁶ Ο Macpherson θέτοντας το ζήτημα της ταξικότητας, αλλά και της απόκλισης ή μη της φυσικής κατάστασης από το υπόδειγμα της κτητικής κοινωνίας της αγοράς⁴⁷, το οποίο ο ίδιος κατασκευάζει, έχει παραβιάσει τον ιστορικό ορίζοντα του ίδιου του Χομπς.

Αν μπορούμε να ξεχωρίσουμε έναν θεωρητικό, ο οποίος έχει μεταφέρει το υπόδειγμα της φυσικής κατάστασης στην πραγματικότητα, έχει δηλαδή παραγνωρίσει την ίδια την αφαίρεση της κατασκευής, αυτός δεν θα ήταν άλλος από τον M. Stirner, στο έργο του *Ο μοναδικός και η ιδιοκτησία του*. Ενδέχεται να μην υπάρχει πιο ζοφερή και ενδελεχής περιγραφή της συνθήκης της φυσικής κατάστασης από αυτή την οποία αποπειράται ο ίδιος ο Stirner, αυτό το οποίο λείπει από τη στρινερική προσέγγιση είναι το πέρασμα στην πολιτική κατάσταση, λείπει δηλαδή ένα πρόταγμα ειρήνευσης των δρώντων. Ενώ διατυπώνει ένα αίτημα (radical) ριζοσπαστικού διαφωτισμού⁴⁸, αδυνατεί να δώσει λύση σε ένα ζήτημα κεντρικό της προσέγγισης του Χομπς: το αιτούμενο της αυτοσυντήρησης (το οποίο προβάλλει στην πιο καθαρή μορφή του εντός της φυσικής κατάστασης). Για το Στίρνερ η ρίζα του προβλήματος της Νεωτερικής κοινωνίας έγκειται στο γεγονός πως οι άνθρωποι δεν είναι αρκετά εγωιστές, καθώς αν ήταν, θα αναγνώριζαν πως δεν έχουν τίποτα κοινό, και θα ήταν πιο στενά ενωμένοι για την εκπλήρωση των ίδιων συμφερόντων τους (αλλά τίποτα δεν εγγυάται πως δεν θα απειληθεί η αυτοσυντήρηση εντός των ενώσεων). Ο Στίρνερ δεν ανακατασκευάζει έναν κόσμο μοναξιάς, απεναντίας προβάλλει έναν κόσμο ένωσης και ίσως

⁴⁵ Αγγελίδης, 1994: 21

⁴⁶ Macpherson, 1986: 138

⁴⁷ Αγγελίδης, 1994: 22

⁴⁸ Stirner, 1884: 171

λανθάνουσας συλλογικότητας. Το πρόβλημα το οποίο δεν λύνει η θεωρία του (αν μπορούμε να μιλήσουμε για θεωρία ή ολοκληρωμένο σύστημα στην περίπτωση του Stinner), έγκειται στο γεγονός πως δεν είναι συμβολαιοκρατικού τύπου, η ειρήνευση δεν επέρχεται ποτέ, συμβόλαιο δεν συνάπτεται και τελικά η ίδια η ανθρώπινη ζωή βρίσκεται σε συνεχή διακινδύνευση.

Επανερχόμενοι, στο ζήτημα της συσχέτισης της φυσικής κατάστασης με το μαινόμενο εμφύλιο πόλεμο στην Αγγλία της εποχής του Χομπς, οφείλουμε να επισημάνουμε το πρώτο και πιο σημαντικό στοιχείο το οποίο έχει κοινό η κατασκευή με την ίδια την ιστορική εμπειρία: τη βία. Ο συσχετισμός βέβαια της φυσικής κατάστασης με τον ίδιο τον εμφύλιο πόλεμο δεν προκύπτει ευθύγραμμα⁴⁹, καθώς η κατασκευή δεν είναι αναγωγιστική στην εμπειρική πραγματικότητα της εποχής του. Πέρα από το κοινό σημείο της βίας, μπορούμε να επισημάνουμε πως σε συνθήκες φυσικής κατάστασης και εμφυλίου πολέμου είναι αδύνατη αφενός η ανάπτυξη των πλουτοπαραγωγικών μέσων και αφετέρου η εγκαθίδρυση σταθερού δικαϊκού συστήματος.⁵⁰

4. Η μέθοδος συγκρότησης της φυσικής κατάστασης

Η μέθοδος την οποία έχει επιλέξει ο Χομπς είναι κατά βάση αναλυτική, καθώς θεωρεί πως για να κατανοήσει τόσο τη γένεση, όσο και τη λειτουργία της πολιτικής κοινότητας, πρέπει να την εξετάσει όχι ως όλον, αλλά οφείλει να τη διασπάσει στα επιμέρους μέρη της (όπως θα έκανε και κάποιος άλλωστε για να κατανοήσει τη λειτουργία ενός μηχανισμού). Έχει αφαιρέσει στην κατασκευή της φυσικής κατάστασης, όπως ειπώθηκε και παραπάνω, από την ίδια την εμπειρική πραγματικότητά, κάτι τέτοιο σημαίνει στη συγκεκριμένη περίπτωση πως έχει αφαιρέσει από τις οποιεσδήποτε κοινωνικές σχέσεις, ακόμα και αυτές της υποταγής.

Όσον αφορά τη μέθοδο μου, σκέφτηκα ότι δεν αρκεί να χρησιμοποιήσω ένα απλό και σαφές ύφος σε ό,τι είχα να παραδώσω, εκτός αν ξεκίνησα την έρευνα μου από την ίδια την ουσία της πολιτικής διακυβέρνησης, και από εκεί προχώρησα στην καταγωγή της, και στη μορφή της, και στην απαρχή της δικαιοσύνης, διότι κάθε πράγμα γίνεται καλύτερα κατανοητό από τις αιτίες σύστασης του, διότι, όπως σε ένα ρολόι, ή κάποιο τέτοιο μικρό μηχανισμό, η ύλη, η μορφή, και η κίνηση των τροχών, δεν μπορούν να διαγνωστούν σωστά, εκτός αν ληφθούν υπόψη χωριστά, και θεωρηθούν ως τμήματα, έτσι για να γίνει

⁴⁹ Αγγελίδης, 1994:103

⁵⁰ Ο εμφύλιος πόλεμος νοείται ως αυτονόμηση δύο σφαιρών εντός της κοινωνίας οι οποίες και οι δύο προβάλλουν αιτήματα αξίωσης τους ως απόλυτες και κυρίαρχες.

μια πιο ενδελεχή έρευνα στα δικαιώματα των Κρατών, και στα καθήκοντα των Υπηκόων, είναι απαραίτητο, (δεν λέω να τα πάρουμε υπόψη χωριστά, αλλά παρόλα αυτά) να θεωρηθούν έτσι, ως εάν είχαν διαλυθεί, (δηλαδή) ότι ορθώς αντιλαμβανόμαστε ποια είναι η ποιότητα της ανθρώπινης φύσης, σε ποια ζητήματα αρμόζει και σε ποια όχι, για να συνθέσει μια πολιτική κυβέρνηση, και πως οι άνθρωποι, οι οποίοι προτίθενται να ανατραφούν σε ένα καλά θεμελιωμένο Κράτος, πρέπει να συμφωνήσουν μεταξύ τους.⁵¹

Σύμφωνα με το Horkheimer, ο Χομπς θεωρούσε πως για να μπορέσει κάποιος να κατανοήσει το ιστορικά δεδομένο κράτος, όφειλε να ανατρέξει στις συμπεριφορές και δράσεις των μεμονωμένων ατόμων τα οποία εξαιτίας της ιδιοσυστασίας τους έμπαιναν στη διαδικασία να δημιουργήσουν σχέσεις, οι οποίες εμπεδωνόντουσαν αργότερα εντός της κρατικής μηχανής. Με αυτό τον τρόπο, σύμφωνα με το Horkheimer, το κράτος προκύπτει με αναγκαιότητα από τη σύνταξη των ατόμων.⁵² Η κατασκευή της φυσικής κατάστασης, αλλά και το όλο σύστημα του Χομπς, σύμφωνα με την ανάλυση την οποία επιχειρεί ο Horkheimer έχει στο επίκεντρο της τη νομιμοποίηση των αιτημάτων εκείνων των κοινωνικών στρωμάτων, τα οποία επιθυμούν να απελευθερωθούν από τα κατάλοιπα της φεουδαλικής και υστεροφεουδαλικής εποχής στην οποία ζούνε, τα οποία ανέστειλαν συνεχώς την «ωρίμανση» της πρώιμης τότε αστικής κοινωνίας.⁵³

5. Η μεθοδολογική τελεολογία της φυσικής κατάστασης

Είχε υποστηριχθεί και πρωτύτερα πως το πρόγραμμα θεωρίας το οποίο εκπονεί ο Χομπς αρθρώνεται στον αντίποδα του αριστοτελικού προτάγματος θεωρίας και επιχειρεί να αντιστρέψει όλα τα προτάγματα περί τελεολογίας⁵⁴ και εντελέχειας, αυτό θα αναδειχθεί πληρέστερα μάλιστα, στο κεφάλαιο σχετικά με τη φύση του ανθρώπου. Η κατασκευή όμως της φυσικής κατάστασης φέρει μέσα της μια έντονη μεθοδολογική τελεολογία, λέγοντας κάτι τέτοιο εννοείται, πως αυτή κατασκευάζεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι απαραίτητη η έξοδος από εκείνη για την ίδια τη διάσωση του βίου και για τη δημιουργία σταθερών δομών και κοινωνικών σχέσεων οι οποίες θα θέσουν τέλος

⁵¹ Hobbes, 2015: 108 βλ. και το πρωτότυπο Hobbes, 1983: 32

⁵² Horkheimer, 1989: 52, 54

⁵³ Horkheimer, 1989: 55

⁵⁴ Αριστοτέλης, [1252a] «Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες, δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ (5) καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική...»

στην ακατάλαυστη αγωνία των υποκειμένων της φυσικής κατάστασης σχετικά με την επιβίωσή τους.

Ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά υποστηρίζει πως ο άνθρωπος είναι φύσει ζώο πολιτικό⁵⁵, θα μπορούσαμε να πούμε πως η όλη κατασκευή της φυσικής κατάστασης θέτει στο επίκεντρο της, την διάψευση αυτής της παράδοσης θεωρίας: η πόλη δεν είναι μια φυσική πραγματικότητα και ο άνθρωπος δεν είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο.⁵⁶ Φύση του ανθρώπου για το Χομπς δεν είναι να χτίζει, να κατοικεί και να ζει σε πόλεις, η πολιτική κοινότητα είναι κάτι τεχνητό και προϊόν σύμβασης. Το υποκείμενο το οποίο ζει σε συνθήκες φυσικής κατάστασης δεν είναι ούτε θηρίο, ούτε θεός, είναι ένας εγωιστής δρώντας απογυμνωμένος από οποιοσδήποτε κοινωνικούς δεσμούς. «...Το άτομο, εμφανίζεται αποσπασμένο από τους φυσικούς δεσμούς κλπ. που σε προηγούμενες ιστορικές εποχές το έκαναν εξάρτημα ενός ορισμένου, περιορισμένου ανθρώπινου συγκροτήματος.»⁵⁷

Ο Χομπς έχει τονίσει στο κεφάλαιο *περί παθών* πως δεν υπάρχει κάποιο αξιολογικό κριτήριο ή κάποια αξιολογική σταθερά η οποία αποτελεί μέτρο για την αντικειμενική απόφαση του εάν κάποιο αγαθό, κάποια σχέση ή κάποια συμπεριφορά είναι ορθή ή λανθασμένη, απεναντίας τονίζει πως εντός της φυσικής κατάστασης -και εφόσον δεν υπάρχει κοινή εξουσία ώστε τουλάχιστον να μπορούν να εκφράζονται κρίσεις σχετικά με το νόμιμο και το παράνομο- το μόνο μέτρο για την απόφαση του εάν κάτι είναι καλό ή κακό είναι η κρίση των δρώντων σχετικά με την τοποθέτηση αυτού στο δίπολο επιθυμία και αποστροφή. Ενδιαφέρον βέβαια παρουσιάζει να προσέξουμε πως στο τέλος του πρώτου μέρους ο ίδιος ο Χομπς επισημαίνει πως η έξοδος από τη φυσική κατάσταση εδράζεται εν μέρει σε κάποια πάθη, αυτά συγκεκριμένα του φόβου του θανάτου και της διαφύλαξης των κεκτημένων αγαθών, και εν μέρει στο Λόγο.

Εκείνο, το οποίο αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας ή της όρεξης ενός ανθρώπου, είναι και εκείνο, το οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος, από τη σκοπιά του, αποκαλεί καλό. Παρόμοια, ο καθένας αποκαλεί το αντικείμενο του μίσους και της αποστροφής του κακό και της περιφρόνησης του ευτελές και μηδαμινό. Αυτές οι λέξεις, κακό, καλό και αξιοκαταφρόνητο, αποκτούν τη σημασία τους

⁵⁵ «Ο άνθρωπος είναι με την πιο κυριολεκτική έννοια ζώο πολιτικό όχι μόνο ομαδικό ζώο, αλλά και ζώο που **μονάχα μέσα στην κοινωνία μπορεί να εξατομικευτεί.**» Marx, 1989: 54

⁵⁶ Αριστοτέλης, Πολιτικά, Α, 1253a 1-5 και Α, 1252b - 1253a 33

⁵⁷ Marx, 1989: 53

σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που της χρησιμοποιεί. Διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση των ίδιων των αντικειμένων.⁵⁸

Στο δεύτερο μέρος του Λεβιάθαν *περί πολιτικής κοινότητας* και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο *περί των κυρίαρχων μέσων θέσμησης*, ο «αξιακός σχετικισμός»⁵⁹ του Χομπς αίρεται, καθώς δηλώνει πως το χειρότερο δυνατό σενάριο το οποίο μπορεί να επικρατήσει είναι είτε ο εμφύλιος πόλεμος είτε συνθήκες οι οποίες προσιδιάζουν σε συνθήκες φυσικής κατάστασης.

...το χειρότερο που μπορεί να υποστεί ένας λαός από οποιαδήποτε μορφή διακυβέρνησης είναι ανεπαίσθητο σε σχέση με τα δεινά και τις τρομερές δυστυχίες που πηγάζουν από τον εμφύλιο πόλεμο ή από τις χαώδεις συνθήκες ζωής των αναρχούμενων ανθρώπων, όταν απουσιάζει η υποταγή στους νόμους και μια δύναμη πειθαναγκασμού ικανή να τους αποτρέψει από τις αρπαγές και τις αντεκδικήσεις.⁶⁰

6. Η κριτική της κατασκευής της φυσικής κατάστασης

Τα ίδια τα πάθη ουσιαστικά εμφανίζονται στον πυρήνα της μεταστροφής, από την απουσία έλλογης αξιολόγησης στην αρνητική αξιολόγηση της παραμονής του ανθρώπου σε φυσική κατάσταση, ο ρόλος του Λόγου σε αυτή τη μεταστροφή είναι να αποκαλύψει στους ανθρώπους τους όρους της ειρήνευσης, το έλλογο πράττειν. Αυτή η μεταστροφή όμως προκύπτει μέσα στη φυσική κατάσταση, εδώ γίνεται φανερό πως ο Χομπς εγκαταλείπει τη σκοπιά της δύναμης από την οποία επιχειρηματολογούσε μέχρι στιγμής και για αυτό το λόγο ο Χέγκελ τον κατηγορεί για ασυνέπεια. Σε κάποια στιγμή ο αγώνας εγκαταλείπεται, όταν στα υποκείμενα της φυσικής κατάστασης αποκαλυφθούν διαμέσου του Λόγου οι όροι της ειρήνευσης τους. Μέσα στο χομπσιανό σύστημα, το οποίο μέχρι τώρα είχε στον πυρήνα του την έννοια της δύναμης, εισέρχεται η έννοια της συναίνεσης, εγκαταλείποντας δηλαδή εν μέρει

⁵⁸ Hobbes, 2006: 123

⁵⁹ «... ο απόλυτος αξιακός σχετικισμός ισχύει μόνο στη φυσική κατάσταση... λόγω των εξαιρετικά αρνητικών επιπτώσεων αυτής της κατάστασης, το πραγματικό συμφέρον μας απαιτεί την άρση του αξιακού σχετικισμού. Αυτή θα επιτευχθεί μέσω της εγκαθίδρυσης πολιτικής κοινότητας, στο πλαίσιο της οποίας ο εκάστοτε κυρίαρχος θεσπίζει κανόνες καλού και κακού, δικαίου και αδικού, δεσμευτικούς για όλα τα μέλη της πολιτικής αυτής κοινότητας.» Πρελορέντζος, 2006: 86

⁶⁰ Hobbes, 2006: 252

τουλάχιστον και σε αυτό το σημείο τη σκοπιά της δύναμης. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο η αιτιακή σχέση αναβαθμίζεται σε τελεολογική.⁶¹

Δεν οφείλουμε να αντιληφθούμε τη φυσική κατάσταση ως εναρκτήριο σημείο της ανθρώπινης ιστορίας, ούτε ως αρκτικό σημείο κάποιας λογικής στιγμής από την οποία εξήλθε η ανθρωπότητα, οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε τη φυσική κατάσταση ως σημείο απαρχής της χομπσιανής επιχειρηματολογίας. Η φυσική κατάσταση αποτελεί τη διαδικασία αφαίρεσης των πιο ουσιωδών στοιχείων της αστικής κατάστασης, της κυριαρχίας δηλαδή και της πολιτικής. *«Αλλά οι αφαιρέσεις, στις οποίες προβαίνει η χομπσιανή κατασκευή ...αποσκοπούν ...στο να τις θέσουν σε «κίνηση». Η φυσική κατάσταση προκύπτει μέσω αφαίρεσης ...από το «ουσιώδες»⁶². Αλλά σε αντιπαράθεση προς δογματικές θεμελιώσεις θεολογικού τύπου, το τι είναι ουσιώδες και τι όχι οφείλει πρώτα να δείχθει...Και ο Χομπς επιχειρεί να το δείξει, δείχνοντας ακριβώς την αστάθεια, τη μη δυνατότητα σταθεροποίησης της φυσικής κατάστασης, την αναγκαία αυτοκαταστροφή της και με αυτό τον τρόπο την αναγκαιότητα της υπέρβασης της και της «εγκατάλειψής της». «Τίποτα πιο αληθές δεν μπορεί να ειπωθεί»- γράφει ο Χέγκελ- για τη φυσική κατάσταση, «από το ότι πρέπει να εξέλθουμε απ' αυτήν»...Το «ουσιώδες» εμφανίζεται μεθοδολογικά ως όρος σταθεροποίησης της κατασκευής και περιεχομενικά ως όρος αποφυγής της καταστροφής της ζωής σε έναν «πόλεμο όλων ενάντια σε όλους»...»⁶³*

Η φυσική κατάσταση είναι μια κατασκευή στην οποία αφαιρείται το πλέον ουσιώδες (κυριαρχία), εισάγεται το πλέον ριζοσπαστικό επιχείρημα (ισότητα των δρώντων)⁶⁴ και τονίζεται η σημαντικότητα εξόδου από αυτήν (μεθοδολογική σκοπιά). Αποτελεί ένα εγχείρημα νομιμοποίησης της πολιτικής κατάστασης και ανάδειξης της επιτακτικότητας και της αναγκαιότητας της ύπαρξής της. Μεθοδολογικά μπορούμε να

⁶¹ Βλ. Νουτσόπουλος, 2006: 56-7

⁶² Βλ. επίσης για το ίδιο ζήτημα, Αγγελίδης, 1994: 58 «Ο τύπος αυτός πολιτικοθεωρητικής κατασκευής, στη βάση του οποίου οι ιστορικά παραγόμενες συνθήκες αποτροπής της καταστροφής του κοινωνικού πράττειν μετατρέπονται σε λογικούς όρους ανασύστασης του, προϋποθέτει ότι από τη δομή του πράττειν έχει ήδη αφαιρεθεί κάθε στοιχείο ορθολογικής κανονιστικής ρύθμισης, προκειμένου αυτή να προκύψει ως επιγενόμενη, μέσα από την αιτιότητα των συγκρούσεων.». Ο τύπος αυτός της επιγένεσης των ορθολογικών κανονιστικών ρυθμίσεων αντιστοιχεί στον τύπο θεμελίωσης του πράττειν κατά τον **φορμαλισμό της αιτιότητας**, όπου οι σκοποθεσίες των επιμέρους δρώντων προκρίνονται χωρίς να αναφέρονται σε ιστορικό-κοινωνικούς όρους παραγωγής σκοποθεσιών.

⁶³ Λαβράνου, 2006: 171-2

⁶⁴ Γκιούρας, 2003: 103 «*Η προϊούσα αφαίρεση των παραδοσιακών χαρακτηριστικών των ατομικών δρώντων και ο επανακαθορισμός τους ως οιονεί ισότιμων μονάδων σε έναν έλλογο μηχανισμό κυριαρχίας, θεματοποιεί άμεσα το ζήτημα της ισότητας εν πρώτοις με αρνητικό τρόπο, ως άρση και διαρκή απόρριψη «εξεχουσών», προνομιακών θέσεων.*»

επισημάνουμε δύο στοιχεία σχετικά με τη μεθοδολογία την οποία ακολουθεί ο Χομπς. Πρώτον, ο Χομπς πιστός στον εμπειρικό χαρακτήρα του συστήματός του, περιγράφει τη φυσική κατάσταση ως οιονεί εμπειρικά παρατηρήσιμη. Το ολίστημα στο οποίο δεν υποπίπτει ο Χομπς, αλλά έχουν εκπέσει οι περισσότεροι εμπειριστές είναι το εξής: η παράδοση του εμπειρισμού, αυτό-παρουσιάζεται με το αίτημα της απουσίας κάποιου *a priori* τμήματος θεωρίας (έλλειψη θα μπορούσαμε να πούμε εκ των προτέρων αξιακών κριτηρίων), αυτό εισάγει την παράδοση σε μια αναγκαστική κατεύθυνση ανάγνωσης της πραγματικότητας η οποία έχει διαχωρίσει περιγραφή και αξιολόγηση (τουλάχιστον φαινομενικά). Ο εμπειρισμός «διαβάζει» την πραγματικότητα ως δεδομένη, από αυτή την ανάγνωση προκύπτει ο *a*-κριτικός χαρακτήρας του, ο Χομπς με την κατασκευή αυτή κάνει μια διττή κίνηση (και αυτήν μπορούσε να κάνει βάσει της ιστορικής του εμπειρίας), από τη μια πλευρά νομιμοποιεί τα απολυταρχικά καθεστώτα (συντηρητικό κομμάτι της ανάγνωσης του), από την άλλη μεριά επιχειρεί να αναδείξει την επιτακτικότητα της ιστορικής μεταβολής και της ειρήνευσης της κοινωνίας (δεδομένων των ιστορικών συνθηκών. Αυτό το δεύτερο πρόταγμα έχει κατεξοχήν κριτικό προσανατολισμό).

Ένα σφάλμα από το οποίο δεν καταφέρνει να γλιτώσει η χομπσιανή μεθοδολογία, είναι αυτό το οποίο συνδέεται με το σχήμα της εξόδου από την αιτιακή ατέρμονη αλυσίδα της βίας, στα πλαίσια της φυσικής κατάστασης. «...η ίδρυση της πολιτικής κοινότητας προϋποθέτει τη συναίνεση των δρώντων για την παραίτηση τους από το φυσικό δικαίωμα, αλλά αφ' ετέρου, η μόνη εγγύηση που σταθεροποιεί τα συμφωνηθέντα είναι η ίδια η πολιτική κοινότητα (δύναμη αναγκασμού), που είναι όμως θεωρητικά αποτέλεσμα της συμφωνίας.»⁶⁵ Σύμφωνα με την ερμηνεία του Νουτσόπουλου στο Hegel: «ο Hegel γράφει ότι, στον εμπειρισμό, το μόνο κριτήριο που είναι *a priori* είναι το *a posteriori*, (όπου ως *a priori* εννοείται εδώ το αναγκαίο). Αυτό σημαίνει ότι η αιτία, το *a priori*, θεμελιώνεται στο αποτέλεσμα, στο *a posteriori*, το οποίο και υποτίθεται ότι οφείλει να θεμελιώσει. Άρα η εμπειριστική θεμελίωση είναι κυκλική. Ρητώς δηλώνεται αυτό το πρόβλημα στην παρατήρηση του Hegel περί της εγκατάλειψης της φυσικής κατάστασης εξαιτίας των συνεπειών της. Ως εκ τούτου συμπεραίνεται ότι το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα προϋποτίθεται.»⁶⁶

⁶⁵ Νουτσόπουλος, 2006: 56

⁶⁶ Ο.π. σελ. 48

Αν μπορούσαμε να αναφέρουμε δύο κριτικές ως προς τη δομή και την κατασκευή της φυσικής κατάστασης, η μια θα ήταν σίγουρα αυτή του Χέγκελ (η οποία εξαιρετικά συνοπτικά και με αρκετές παραλείψεις συνοψίσθηκε προθύστερα) και η άλλη θα ήταν αυτή του Ρουσσώ, η οποία συμπεριλαμβάνεται στην *πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας*. «Οι φιλόσοφοι που εξετάζουν τα θεμέλια της κοινωνίας αισθάνθηκαν όλοι την ανάγκη να ανατρέξουν στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, μα κανείς τους δεν το κατάφερε... Ο Χομπς... δίνοντας πρώτα στο δυνατότερο την εξουσία πάνω στον πιο αδύνατο, έκανε αμέσως να γεννηθεί η Κυβέρνηση, χωρίς να αναλογιστεί το χρόνο που θα έπρεπε να κυλήσει πριν η έννοια των λέξεων εξουσία και Κυβέρνηση μπορέσει να υπάρξει ανάμεσα στους ανθρώπους. Τέλος, ..., μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό, μετέφεραν και απέδωσαν στη φυσική κατάσταση ιδέες που είχαν πάρει μέσα από την κοινωνία. Μιλούσαν για τον πρωτόγονο άνθρωπο και περιέγραφαν τον πολίτη.»⁶⁷ Η κριτική του Ρουσσώ επομένως στο συγκεκριμένο απόσπασμα εστιάζεται στο γεγονός πως η φυσική κατάσταση (η οποία στην ερμηνεία η οποία ακολουθήθηκε παραπάνω λαμβάνεται ως προ-κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου) δεν είναι άλλη από την περιγραφή του νεωτερικού υποκειμένου με αφαίρεση από την πολιτική συνθήκη στην οποία διαμορφώνεται. Η κριτική του Ρουσσώ είναι ακόμα πιο ενδιαφέρουσα σε ένα άλλο τμήμα του ίδιου βιβλίου: «Αν προέβαινε σε συλλογισμούς (εννοείται ο Χομπς) με βάση τις αρχές που θεμελιώνει ο συγγραφέας αυτός έπρεπε να πει ότι, με το να είναι η φυσική κατάσταση εκείνη όπου η φροντίδα για αυτοσυντήρηση αποβαίνει λιγότερο επιβλαβής για την αυτοσυντήρηση του πλησίον, είναι και η πιο πρόσφορη συνεπώς για την ειρήνη και η πιο ωφέλιμη για το ανθρώπινο είδος. **Λέει όμως ακριβώς το αντίθετο, με το να έχει περιλάβει άστοχα στη φροντίδα για αυτοσυντήρηση του αγρίου την ανάγκη για ικανοποίηση μιας πληθώρας από πάθη, που είναι έργο της κοινωνίας...**»⁶⁸.

Τόσο ο Χέγκελ λοιπόν, όσο και ο Ρουσσώ κατηγορούν το Χομπς για ασυνέπεια, ο πρώτος γιατί εγκαταλείπει τη σκοπιά της δύναμης για τη μετάβαση στην πολιτική κατάσταση και ο δεύτερος γιατί εγκαταλείπει το αίτημα για αυτοσυντήρηση εντός της φυσικής κατάστασης εντάσσοντας στο πλαίσιο της και την ικανοποίηση –νεωτερικών- παθών.

⁶⁷ Ρουσό, 2010:76

⁶⁸ Ο.π. σελ.101 οι επισημάνσεις δικές μου

Εν τέλει, η φυσική κατάσταση, είναι απλώς μια κατασκευή, δεν είναι δηλαδή περιγραφή κάποιας ιστορικής στιγμής, η χρήση της οποίας αποσκοπεί στην ανάδειξη της επιτακτικότητας της μετάβασης στην πολιτική κατάσταση. Αποτελεί την απαρχή της επιχειρηματολογίας του Χομπς και όχι την τελείωση της ή το αποκορύφωμα της.

❖ Τρίτο μέρος- Η φύση του ανθρώπου

To speak impartially, both sayings
are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to
Man is an arrant Wolfe

De Cive, Hobbes

1. Εισαγωγή

Στην ανάγνωση των σχετικών κεφαλαίων στα περισσότερα εγχειρίδια σχετικά με την ευρωπαϊκή φιλοσοφία και το φυσικό δίκαιο συναντά κάποιος στην περιγραφή της φύσης του ανθρώπου σύμφωνα με το Χομπς, τα χαρακτηριστικά της μη μεταβλητότητας, της αιωνιότητας και της σταθερότητας. Η ερμηνεία αυτή, των χομπσιανών κειμένων είναι εν μέρει δικαιολογημένη, αν αναλογιστεί κάποιος τον τρόπο με τον οποίο γίνεται η περιγραφή αυτής, ως οιονεί δεδομένης και απaráλλαχτης. Είναι όμως δυνατόν να γίνει και μια διαφορετική ανάλυση αυτής της προσέγγισης, ειδικά αν κάποιος επιχειρήσει να μελετήσει τα κεφάλαια του Λεβιάθαν ως αναπτυξιακή πορεία των υποκειμένων, ως ανάπτυξη και διαδικασία αλλαγής της ίδιας της ανθρώπινης φύσης, η οποία μεταβάλλεται σύμφωνα με το χαρακτήρα της ίδιας της διακυβέρνησης.

Πριν όμως κάποιος επιχειρήσει να εξετάσει το ζήτημα της φύσης του ανθρώπου, οφείλει να ανατρέξει στα στοιχεία και στις ιδιότητες (ανατομία, φυσιολογία, βιολογική συγκρότηση), οι οποίες σύμφωνα με το Χομπς διαχωρίζουν τους ανθρώπους από τα ζώα. Οι ιδιότητες αυτές καθιστούν τα ανθρώπινα υποκείμενα εν δυνάμει έλλογα και αυτό το στοιχείο τα ξεχωρίζει από τα άλογα πλάσματα (ζώα).

2. Η χομπσιανή μέθοδος της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας

Η περιγραφή και η απαρίθμηση των ιδιοτήτων των υποκειμένων από μέρους του Χομπς διέπεται από μια συγκεκριμένη μέθοδο, δεν γίνεται τυχαία, αλλά με συστηματικό τρόπο. Στη διαδικασία περιγραφής της ανθρώπινης φύσης ο Χομπς συνδυάζει την εμπειρική με την αναλυτικοσυνθετική μέθοδο επιδιώκοντας να αποψιλώσει το κοινωνικό προβαίνοντας στην κατάτμηση του και στην επακόλουθη περιγραφή μεμονωμένων υποκειμένων. Συγκεκριμένα, θα μπορούσαμε να αναδείξουμε πληρέστερα τον εμπειρικό χαρακτήρα της μεθόδου του επισημαίνοντας πως η εντύπωση η οποία δίνεται στον αναγνώστη του *Λεβιάθαν*, είναι πως ο Χομπς στη διαδικασία περιγραφής της φυσικής κατάστασης περιγράφει όχι υποκείμενα τα οποία

προκύπτουν δια της αφαίρεσης¹, αλλά υποκείμενα τα οποία μπορούν να γίνουν εμπειρικά παρατηρήσιμα (εγωιστές, με τάση για σύγκρουση με τα άλλα υποκείμενα τα οποία βρίσκονται γύρω τους, με ανεπτυγμένη την επιθυμία αύξησης της δύναμης τους κλπ.)

Την εποχή εντός της οποίας συγγράφει ο Χομπς, τα εμπειρικά παρατηρήσιμα του άτομα μάλλον φέρουν χαρακτηριστικά, όπως εκείνα της ανεπτυγμένης εργαλειακής ορθολογικότητας, την ικανότητα πραγματοποίησης σύνθετων υπολογισμών και του διαχωρισμού της ατομικής από τη συλλογική τους συνείδηση. Ο Χομπς ουσιαστικά έχει αφαιρέσει από επί μέρους ιστορικούς προσδιορισμούς και ότι έχει απομείνει το εγγράφει στην ίδια την ανθρώπινη φύση. Αυτό από το οποίο έχει αφαιρέσει πρωτίστως δηλαδή, είναι ο ίδιος ο χρόνος.² Ο Χομπς έχοντας αφαιρέσει από κάθε πιθανό ιστορικό προσδιορισμό έχει αφαιρέσει κατά κύριο λόγο το ίδιο το κανονιστικό πλαίσιο, το οποίο παράγεται αργότερα (στην επιχειρηματολογία) μέσω του αδιεξόδου των συγκρούσεων.³

Η διαδικασία περιγραφής της φύσης του ανθρώπου βασίζεται εν μέρει στην εμπειρική μέθοδο και εν μέρει όπως ειπώθηκε στην αναλυτικοσυνθετική. Ο Χομπς στην προσπάθειά του να κατανοήσει το ίδιο το κοινωνικό, επιθυμεί να διαιρέσει και να καταταμίσει την κοινωνία στα μέλη της προκειμένου να τα εξετάσει με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια. Μια τέτοια μεθοδολογική κίνηση γίνεται δυνατή εφόσον ο Χομπς προσλαμβάνει την κοινωνία ως άθροισμα των επι μέρους μελών της.⁴

3. Ειδοποιά στοιχεία της ανθρώπινης υπόστασης

Το πρώτο κεφάλαιο του Λεβιάθαν τιτλοφορείται *περί ανθρώπου* και αποτελεί την προσπάθεια του Χομπς να σκιαγραφήσει την ανθρώπινη φύση και υπόσταση

¹ Horkheimer, 1989: 52 «Φανταζόταν (ο Χομπς) ότι για να κατανοήσει κανείς το ιστορικά δεδομένο κράτος, μόνο που έπρεπε να παρακολουθήσει, πως τα ξεκομμένα άτομα, εξαιτίας των ιδιοτήτων τους, παρωθούνταν μέσα στη «φυσική κατάσταση» να δημιουργήσουν σχέσεις και να τις εμπεδώσουν μέσα στο κράτος.»

² Σαγκριώτης, 2007: 77

³ Αγγελίδης, 1994: 58 «Ο τύπος αυτός πολιτικοθεωρητικής κατασκευής, στη βάση του οποίου οι ιστορικά παραγόμενες συνθήκες αποτροπής της καταστροφής του κοινωνικού πράττειν μετατρέπονται σε λογικούς όρους ανασύστασης του, προϋποθέτει ότι από τη δομή του πράττειν έχει ήδη αφαιρεθεί κάθε στοιχείο ορθολογικής κανονιστικής ρύθμισης, προκειμένου αυτή να προκύψει ως επιγενόμενη, μέσα από την αιτιότητα των συγκρούσεων. Ο τύπος αυτός της επιγένεσης των ορθολογικών κανονιστικών ρυθμίσεων αντιστοιχεί στον τύπο θεμελίωσης του πράττειν κατά τον φορμαλισμό της αιτιότητας, όπου οι σκοποθεσίες των επιμέρους δρώντων προκρίνονται χωρίς να αναφέρονται σε ιστορικό-κοινωνικούς όρους παραγωγής σκοποθεσιών»

⁴ Αγγελίδης, 1994: 52 «Με την εισαγωγή της νομιναλιστικής διάστασης στη χομπσιανή θεωρία...η κοινωνία νοείται ως τα άθροισμα επιμέρους ατόμων.»

αρχικά ως διακριτή από τη ζωική και δευτερευόντως ως ικανή, στην ανάπτυξη της να συνάψει συμβόλαιο/α με τα άλλα υποκείμενα και να μετέχει στην πολιτική κοινωνία.

Αν μπορούσαμε να ξεχωρίσουμε τρία επι μέρους χαρακτηριστικά τα οποία διακρίνουν τους ανθρώπους από τα ζώα θα ήταν: η μνήμη, η φαντασία και η ομιλία. Στη λειτουργία της μνήμης περιλαμβάνεται και η ικανότητα ανάσυρσης των απεικονίσεων οι οποίες έχουν δημιουργηθεί στα υποκείμενα από τις εκάστοτε εμπειρίες τους. Η φαντασία είναι η ικανότητα συνθετικής μνήμης, η δυνατότητα δηλαδή παραγωγής νέων απεικασμάτων τα οποία προκύπτουν από τη σύνθεση διαφόρων εμπειριών μεταξύ τους. Το ζήτημα της φαντασίας είναι ένα θέμα το οποίο απασχόλησε το Χομπς, καθώς του έχει προσδώσει πολιτικό χαρακτήρα.⁵ Μέσω της λειτουργίας της φαντασίας γίνεται δυνατή άλλωστε η εκούσια κίνηση (σκοποθετημένη, συνειδητή δραστηριότητα), η ύπαρξη αυτής διαχωρίζει τους ανθρώπους από τα ζώα.⁶ Ίσως η πιο σημαντική ιδιότητα η οποία προσδίδεται στα υποκείμενα είναι αυτή της ικανότητας ανάπτυξης της ομιλίας και κατ'επέκτασιν του ίδιου του Λόγου, δηλαδή της υπολογιστικής ικανότητας.

Η ομιλία για τον Χομπς δεν είναι παράγωγο κάποιου στάδιου ανάπτυξης του Λόγου, παρά αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση της ίδιας της ύπαρξης του Λόγου και η ανάπτυξη της ίδιας της ομιλίας δεν αποτελεί παρά έκφραση της ίδιας της ανάγκης. Η συγκεκριμένη άποψη, η παραγωγή δηλαδή της ομιλίας βάσει της υλικής αναγκαιότητας, την βρίσκουμε ξανά, και σαφώς περισσότερο ανεπτυγμένη, στη Γερμανική Ιδεολογία.⁷ Αν η ανάπτυξη της υπολογιστικής ικανότητας είναι συνυφασμένη με την ανάπτυξη της ομιλίας προκύπτει ως λογικό συμπέρασμα πως το μεμονωμένο άτομο της φυσικής κατάστασης είναι κατ' ανάγκην συνδεδεμένο με τα άλλα άτομα (έστω και στρεβλά), καθώς η κοινωνική του ανάπτυξη αποτελεί προϋπόθεση για την εξατομίκευση του. Ο εγωισμός τελικά προϋποθέτει την ίδια την κοινωνικότητα, την ίδια την κοινωνία.

Όλες οι προηγούμενες ικανότητες τις οποίες αναφέρθηκε πως διαθέτει (εν δυνάμει και εν ενεργεία) το ανθρώπινο υποκείμενο διασφαλίζουν τη δυνατότητα να τηρεί το πνεύμα των φυσικών νόμων το οποίο δεν είναι άλλο από το: *μην κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες τον εαυτό σου*. Πίσω όμως από αυτή την σκέψη, από αυτήν

⁵ Hobbes, 2006: 83-100

⁶ Hobbes, 2006: 121

⁷ Marx, 1997: 76 «Η ομιλία όπως και η συνείδηση πηγάζει μονάχα από την ανάγκη, την αναγκαιότητα, της επικοινωνίας με άλλους ανθρώπους.»

την απλή σύλληψη, βρίσκεται ένας μηχανισμός (τον οποίο μπορεί να αναπτύξει το άτομο σε συνθήκες πολιτικής κατάστασης):

...καμιά δικαιολογία δεν ευσταθεί, αφού αυτοί οι νόμοι συνοψίζονται σε μια εύκολη περίληψη, κατανοητή και για την ενδεέστερη νοημοσύνη: μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου. Τούτο δείχνει ότι για να μάθει κανείς τους νόμους της φύσης άλλο δεν χρειάζεται παρά, όταν ζυγίζει τις πράξεις των άλλων σε σύγκριση με τις δικές του και του φαίνονται οι πρώτες υπερβολικά βαρείες, να τις τοποθετεί στο άλλο σκέλος της ζυγαριάς, βάζοντας ταυτόχρονα τις δικές του εκεί όπου αυτές βρίσκονταν πριν, χωρίς ν' αφήνει τα πάθη και την αυταρέσκεια του να επηρεάσουν το ζύγι.⁸

Η λογική η οποία διέπει τον παραπάνω «μηχανισμό» ο οποίος περιγράφεται από το Χομπς τείνει να θυμίσει τον μηχανισμό, ο οποίος διασφαλίζει την κοινωνική συνοχή στη *θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, το μηχανισμό της συμπάθειας.⁹ Τα υποκείμενα πρέπει να είναι ικανά δια της υπολογιστικής τους ικανότητας να μπαίνουν «στη θέση του άλλου» και να μετριάζουν τα εγωιστικά τους συμφέροντα (την ιδιοτέλεια τους) προκειμένου να ικανοποιήσουν τουλάχιστον ένα μέρος των επιδιώξεων τους, το οποίο θεωρείται και «αποδεκτό» από τα άλλα μέρη της κοινότητας. Συναφής του μηχανισμού της συμπάθειας είναι ο μηχανισμός της στάθμισης:

Όταν στο νου μας εναλλάσσονται ορέξεις και αποστροφές, ελπίδες και φόβοι που αφορούν το ίδιο πράγμα και όταν απασχολούν διαδοχικά τη σκέψη οι πιθανές καλές και κακές συνέπειες της υλοποίησης ή της παράλειψής του, με αποτέλεσμα άλλοτε να το επιθυμούμε, άλλοτε να το αποστρεφόμε...τότε το σύνολο αυτών των επιθυμιών... και φόβων...το αποκαλούμε στάθμιση...Λέμε ότι η στάθμιση τελειώνει, όταν το αντικείμενο της είτε πραγματοποιείται είτε θεωρείται αδύνατο.¹⁰

Η στάθμιση δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια ακόμα έκφανση της υπολογιστικής ικανότητας των υποκειμένων, με τη μορφή αυτή τη φορά της αναστοχαστικότητας ως προς το βαθμό ευκολίας/ δυσκολίας, επιθυμίας/ αποστροφής ως προς κάποιο συγκεκριμένο αντικείμενο ή κατάσταση.¹¹ Δεν είναι βέβαια

⁸ Hobbes, 2006: 226

⁹ Πατέλλη, 1995: 115 «Χρησιμοποιώντας ορολογία που δεν χρησιμοποιεί ο Hobbes, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συμπάθεια προς τους άλλους είναι η ουσία και η βάση του φυσικού δικαίου. Ο Hobbes, δηλαδή, μοιάζει να προκαταλαμβάνει μεταγενέστερες διδασκαλίες σχετικά με τη λειτουργία της συμπάθειας στην παραγωγή ηθικών συναισθημάτων.»

¹⁰ Hobbes, 2006: 129-30

¹¹ Πατέλλη, 1995: 173 «Μέσα στα πλαίσια του υλιστικού μονισμού που ασπάζεται ο Hobbes, η φύση του ανθρώπου ως ψυχολογική οντότητα ταυτίζεται με στοιχεία της φυσιολογίας του, της φύσης του ως ψυχικής οντότητας, που σχετίζονται άμεσα με την εύρυθμη λειτουργία του ως ύλης. Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος ως φυσικό ον και ύλη είναι κατά τέτοιο τρόπο διευθετημένος ώστε η εκπλήρωση ορισμένων επιθυμιών και η μη εκπλήρωση ορισμένων αποστροφών να συνεισφέρουν στην καλή λειτουργία του, δηλαδή στη συντήρησή του. Επιπλέον, ο άνθρωπος από την κατασκευή του είναι

απαραίτητο πως τα υποκείμενα θα καταλήξουν να πράξουν σύμφωνα με αυτά τα οποία επιτάσσει η ορθολογικότητα τους, αλλά είναι αναγκαίο σχεδόν πως η τελική απόφασή τους θα έχει διαμεσολαβηθεί από αυτή τη διαδικασία «αναστοχασμού».

Πέραν των προαναφερθέντων μια ακόμα ιδιότητα η οποία διαχωρίζει τα ανθρώπινα όντα από τα ζώα είναι αυτή της ύπαρξης ανεπτυγμένης μορφής παθών¹²: πάθη τα οποία είτε βοηθούν στη σύναψη και στην επικράτηση της ειρήνης, είτε οδηγούν στη δημιουργία συνθηκών αλληλοεξοντωτικής βίας και αλληλοσπαραγμού. Ένα από τα πάθη τα οποία τοποθετεί ο Χομπς εντός της φύσης του ανθρώπου είναι αυτό της στοιχειώδους θρησκευτικότητας, το οποίο επρόκειτο να αναλυθεί στη συνέχεια του κεφαλαίου.

4. Τα πάθη και η ορθολογικότητα των δρώντων

Όπως έχουμε επισημάνει και στο δεύτερο μέρος της εργασίας, η οποία αφορά την κατασκευή της φυσικής κατάστασης, ο Χομπς περιλαμβάνει στη φύση του ανθρώπου κάποια στοιχειώδη πάθη, καθώς μόνο περιλαμβάνοντας στην κατασκευή πάθη, εκκινώντας και θεμελιώνοντας την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας πάνω σε αυτά¹³ μπορεί να γλυτώσει από αριστοτελικού τύπου προσεγγίσεις.¹⁴

Ο Χομπς εκλαμβάνει την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση ως αυτοκινούμενη μηχανή, στην οποία μπορεί να διακρίνει δύο είδη κινήσεων αφενός τη ζωική, η οποία αφορά στις ασύνειδες και μη σκοποθετημένες κινήσεις των οργάνων και δευτερευόντως την εκούσια κίνηση, η οποία αναφέρεται στις συνειδητές και σκόπιμες κινήσεις. Η ίδια η συμπερίληψη των παθών στην περιγραφή της ανθρώπινης φύσης δηλώνει τη στόχευση του Χομπς να καταφέρει να αποδείξει την αναγκαία παραγωγή τόσο του πολιτικού, όσο και του κοινωνικού μέσα όχι από ηθικοκανονιστικά πλαίσια, αλλά από την επιθυμία για ικανοποίηση των εκάστοτε ορέξεων των υποκειμένων.

τέτοιος ώστε να επιθυμεί εκείνο που συνεισφέρει στη συντήρησή του και να αποστρέφεται εκείνο που είναι βλαβερό γι' αυτήν.»

¹² Αγγελίδης, 1994: 60 «...η χομπσιανή προβληματική προσεγγίζει το μηχανισμό των παθών από την άποψη της κατασκευής του ανθρώπου ως αυτοκινούμενου σώματος.»

¹³ Strauss, 1988: 218 «Η ολοκληρωμένη βάση του φυσικού νόμου πρέπει να αναζητηθεί όχι στο τέλος [ή τον σκοπό] του ανθρώπου, αλλά στις αρχές του, στην *prima natura* ή μάλλον *primum naturae*. Αυτό που υπερισχύει στους περισσότερους ανθρώπους κατά τον περισσότερο χρόνο δεν είναι η λογική αλλά το πάθος. Ο φυσικός νόμος δεν θα είναι αποτελεσματικός αν οι αρχές του προσκρούουν στη δυσπιστία του πάθους ή αν δεν είναι ευχάριστες στο πάθος. Ο φυσικός νόμος πρέπει να συνάγεται από το πιο ισχυρό πάθος.»

¹⁴ Πρελορέντζος, 2006: 85 «Κατά τον Χομπς η πολιτική επιστήμη οφείλει να βασιστεί στην απόδειξη του φυσικού δικαίου εκκινώντας από τα πάθη, καθώς και στην απόδειξη των νόμων της φύσης εκκινώντας από μια παρατήρηση εκ μέρους του καθενός των παθών του.»

Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Χομπς διακρίνει δύο μεγάλες κατηγορίες παθών: τα πάθη τα οποία προσδίδουν στα υποκείμενα ροπή για να συνάπτουν ειρήνη και εκείνα τα πάθη τα οποία εξωθούν τα άτομα να εισέρχονται σε συνθήκες ατέρμονης συγκρουσιακότητας. Τη δεύτερη κατηγορία παθών μπορούμε να υποθέσουμε πως την παρατηρούμε στην πλήρη ανάπτυξη της εντός της φυσικής κατάστασης εντός της οποίας γίνεται παρατηρήσιμη μια συνθήκη αλληλοεξοντωτικής βίας. Η πρώτη όμως κατηγορία παθών, τα πάθη τα οποία υποκινούν τη σύναψη της ειρήνης βρίσκονται και αυτά σε τροχιά ανάπτυξης εντός της φυσικής κατάστασης, καθώς αυτά σηματοδοτούν μαζί με τη βοήθεια του Λόγου την έξοδο από την άθλια εκείνη συνθήκη της φυσικής κατάστασης.¹⁵

Αυτό το οποίο μπορεί να επισημανθεί για τη συνθήκη της φυσικής κατάστασης, όσον αφορά την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης είναι το εξής: από τη μια πλευρά επιδιώκεται η άμετρη και αλόγιστη ικανοποίηση των παθών, αλλά δίχως τη συνδρομή της έλλογης ικανότητας (δίχως δηλαδή την ικανότητα επιλογής των κατάλληλων μέσων για την εκπλήρωση του επιδιωκόμενου στόχου) παρατηρείται δηλαδή μια υπέρμετρη ανάπτυξη της εγωιστικής φύσης των υποκειμένων, από την άλλη πλευρά καταστρέφονται όλες εκείνες οι προϋποθέσεις και οι όροι ώστε να αναπτυχθεί η κοινωνική φύση του ανθρώπου. Η λύση αυτής της διττής και φαινομενικά αντινομικής κίνησης δίνεται με την αποκάλυψη των φυσικών νόμων διά του Λόγου.

Η έξοδος από τη φυσική κατάσταση σηματοδοτεί την χαλιναγώγηση των αρνητικών παθών (τα πάθη τα οποία εξάπτουν συνθήκες άσκησης άλογης βίας) από μέρους των θετικών παθών, ως θετικά ορίζονται εκείνα τα πάθη τα οποία προωθούν συνθήκες ειρήνευσης.¹⁶ Ως θετικά αποτιμώμενο πάθος σε αυτά τα πλαίσια μπορεί να

¹⁵ Αγγελίδης, 1994: 90 «Η διαφοροποίηση των παθών σε δύο ευρύτετες κατηγορίες (πάθη για πόλεμο/ πάθη για ειρήνη) υποδηλώνει ότι έχουν ήδη εισαχθεί στη θεωρητική κατασκευή **στοιχεία κοινωνικότητας** στη βάση των οποίων αναπροσδιορίζεται η φύση του ανθρώπου. Τα στοιχεία ωστόσο αυτά δεν εισάγονται ρητά ως τέτοια, δηλαδή ως στοιχεία των οποίων η ιστορική σύσταση είναι αδιαμφισβήτητη, αλλά ως **στοιχεία διαμεσολαβημένα από την αρχή της υπολογισιμότητας των συνεπειών του πράττειν**, αρχή η οποία όχι μόνο ταιριάζει στις υπεριστορικές προϋποθέσεις της χομπσιανής θεωρίας, αλλά και, ως φορμαλιστική, θεωρείται ότι είναι δυνατό να ορίσει και να ανασυνθέσει τις προϋποθέσεις του ανθρώπινου πράττειν ως κατ' αναλογία μηχανικού πράττειν. Ασφαλώς **οι υπεριστορικές αυτές προϋποθέσεις αντιστοιχούν στο ιστορικό αίτημα της πολιτικής θεωρίας να κατανοηθεί η κοινωνία ως άθροισμα επιμέρους ατόμων, αποδεσμευμένων από κάθε μορφής εξάρτηση.**» (οι επισημάνσεις δικές μου)

¹⁶ Moreau, 2001: 89 «Τα πάθη τους και η επιδίωξη του άμεσου συμφέροντος τους εμποδίζουν ορισμένους ανθρώπους να αναπτύξουν το λόγο, του οποίου τα σπέρματα βρίσκονται μέσα τους. Με άλλα λόγια, η συστατική πρώτη ρήξη- ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση- ακολουθείται από μια δεύτερη, στο εσωτερικό κάθε ανθρώπου- ανάμεσα στο φυσικό και στο μη φυσικό-, σε αυτούς που είναι υποκείμενα με την πλήρη σημασία του όρου, μια και πραγματοποιούν τις δυνατότητες που από την αρχή

θεωρηθεί ο ίδιος ο φόβος για τη διαφύλαξη της ζωής και της περιουσίας, καθώς αυτός οδηγεί τα άτομα να συνάψουν ειρήνη για να διασφαλίσουν την αυτοσυντήρησή τους και την κατοχή της ιδιοκτησίας τους. Ο φόβος είναι ένα κατεξοχήν κοινωνικό συναίσθημα γιατί οδηγεί στην εγκαθίδρυση σταθερής πολιτικής κοινότητας, εντός της οποίας καθίσταται δυνατή η ανάπτυξη της κοινωνικής φύσης των ατόμων. Καθίσταται όμως κοινωνικό συναίσθημα μόνο όταν διαμεσολαβείται από μια έλλογη κυριαρχία, καθώς διαφορετικά ο φόβος των υποκειμένων μπορεί να γίνει βορά στις επιθυμίες μιας άλογης θρησκευτικής κυριαρχίας.

...ο νους των κοινών ανθρώπων, εκτός αν τον έχει διαφθείρει η εξάρτηση από τους ισχυρούς ή τον έχουν διαστρέψει οι απόψεις των θεολόγων τους, είναι σαν λευκό χαρτί, κατάλληλο να δεχθεί οτιδήποτε εντυπώσει σε αυτό η δημοσία εξουσία.¹⁷

Η χαλιναγώγηση των παθών ως εκ τούτου σημαίνει την απαραίτητη εκείνη ενέργεια, τη διαμεσολάβηση από την έλλογη ικανότητα¹⁸, ώστε να είναι ή να γίνεται ικανή η ικανοποίηση των εκάστοτε ορέξεων και επιθυμιών.¹⁹ Τα πάθη και κατ'επέκτασιν οι ορέξεις, οι οποίες προκύπτουν από αυτά μετριάζονται (από μέρους του Λόγου) στο σημείο εκείνο στο οποίο α) μπορούν να μην αποβούν «μοιραία» για την ίδια τη ζωή και την ιδιοκτησία των υποκειμένων και β) μπορούν να γίνουν «κατανοητά» από τα άλλα μέλη της κοινότητας.²⁰

5. Η θρησκευτικότητα ως εγγενές ανθρώπινο πάθος

Ένα από τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης υπόστασης πάθος, είναι αυτό της θρησκείας, ο Χομπς θεωρεί πως αυτό (το πάθος) είναι ειδοποιό του ανθρώπινου γένους, καθώς μια ιστορική αναδρομή μπορεί να αποκαλύψει στα μάτια του οποιουδήποτε ερευνητή πως μόνο ο άνθρωπος ως απάντηση στο άγχος και στο φόβο έπλαθε θεούς:

βρίσκονταν μέσα τους, και εκείνους που είναι λιγότερο υποκείμενα, στους οποίους η πολύ έντονη παρουσία της φύσης επιβραδύνει την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης.»

¹⁷ Hobbes, 2006: 396

¹⁸ Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005:14 «Σε θεωρία χομπσιανού τύπου, θεωρείται ότι ο άνθρωπος κινείται από τα πάθη του (εγωισμός) και κατά την κίνηση του αυτή, η οποία αντιστοιχεί σε ατομικές στρατηγικές επιβίωσης, είναι υποχρεωμένος να επιλέγει μέσα για την επιδίωξη των σκοπών του. Οι σκοποί αυτοί είναι δεδομένοι και τίθενται εκτός ορθολογισμού, ενώ για την επιλογή των μέσων ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να δρα ορθολογικά (προστακτικές της φρόνησης), με την έννοια ότι υπολογίζει τις συνέπειες των πράξεων του αλλά και την αντιστοιχία των μέσων προς τους σκοπούς που έχει θέσει.»

¹⁹ Hobbes, 2006: 258 «Διότι η έξαψη των παθών ποτέ δεν φωτίζει αλλά μόνο θαμπώνει το νου.»

²⁰ Αγγελίδης, 1994: 95 «Στο πλαίσιο της χομπσιανής θεωρίας, η διερεύνηση των όρων που «παρέχουν την ασφάλεια αυτή» στρέφεται προς την επεξεργασία στρατηγικών ανασύνθεσης της δομής του πράττειν, κατά τρόπο ώστε να εξισορροπούνται εντελώς οι ανορθολογικές συνέπειες της εμπραθούς φύσης του ανθρώπου, από τις ανορθολογικές αρχές που περιέχονται στην ίδια την ιδέα της πολιτικής.»

Βλέποντας ότι δεν υπάρχουν σημεία ή καρποί της θρησκείας παρά μόνο στον άνθρωπο, δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλουμε ότι και το σπέρμα της θρησκείας ενυπάρχει μόνο στον άνθρωπο σε κάποια ιδιαίτερη ποιότητα ή τουλάχιστον σε κάποιον εξαιρετικό βαθμό της, που δεν απαντάται σε κανένα άλλο πλάσμα.²¹

Η ρίζα της ανάγκης του ανθρώπου να δημιουργήσει θεούς μπορεί να εντοπιστεί στην ενδόμυχη επιθυμία του να ανακαλύψει τις βαθύτερες αιτίες πίσω από τα φαινομενικά αίτια τα οποία του παρουσιάζονται ως απαρχή κάποιου ζητήματος. Στην προσπάθεια των υποκειμένων να βρουν τη βαθύτερη αιτία μιας συνθήκης πολλές φορές καταλήγουν σε αδιέξοδα ή σε αντινομικές αποφάσεις και προκειμένου αυτή η αντινομία να λυθεί στη σκέψη δημιουργούν θεότητες για να κατευνάσουν το άγχος της άγνοιας και του φόβου του άγνωστου.

Η άγνοια των φυσικών αιτιών ωθεί τον άνθρωπο στην ευπιστία, έτσι ώστε πολλές φορές να πιστεύει πράγματα αδύνατα.²²

Ο Χομπς ορίζει τη θρησκεία αφενός ως συνάρτηση κατασκευασμάτων του νου και αφετέρου ως μύθων/ εικασιών οι οποίες μπορεί να παράγονται από την εκάστοτε κυριαρχία ή από τον εκάστοτε κλήρο με μεγάλη υπεροχή στο λαό:

Ο φόβος μιας αόρατης δύναμης, η οποία αποτελεί είτε κατασκεύασμα του νου είτε δημιούργημα μύθων δημόσια επιτρεπτών, αποκαλείται θρησκεία. Όταν όμως προέρχεται από απαγορευμένους μύθους, αποκαλείται δεισιδαιμονία. Και όταν η δύναμη που φανταζόμαστε είναι όντως έτσι όπως τη φανταζόμαστε, τότε ο φόβος αποκαλείται αληθινή θρησκεία.²³

Στον ορισμό της θρησκείας ο Χομπς φαίνεται να επιτρέπει περιθώρια για τον ισχυρισμό της ύπαρξης αληθινής θρησκείας, αλλά κάτι τέτοιο στη συνέχεια του επιχειρήματος του ανατρέπεται. Ο Χομπς υποστηρίζει πως τα άτομα οφείλουν να υποβάλλουν κάθε κρίση η οποία τους προβάλλεται ως θεία διαταγή στη βάση της λογικής, θέτοντας απλά ερωτήματα σχετικά με την αληθινή (ή μη) θεϊκή φύση της επικείμενης επιταγής, όπως: ο λόγος του εκάστοτε προφήτη είναι όντως ο Λόγος του θεού; Είναι δυνατόν/ είναι πειστικό το γεγονός πως η βούληση του Κυρίου φανερώθηκε μόνο σε έναν ή λίγους και όχι σε όλους;²⁴ Με αυτόν τον τρόπο τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, ο Χομπς έχοντας την εμπειρία του εμφυλίου πολέμου, ο οποίος ενδύθηκε το μανδύα της θρησκευτικής διαμάχης επιχειρεί να απονομιμοποιήσει και να στερήσει αξιοπιστία από τους κληρικούς.

²¹ Hobbes, 2006: 179

²² Hobbes, 2006: 175

²³ Hobbes, 2006: 127

²⁴ Βλ. Hobbes, 2006: 135-8

6. Διακυβέρνηση και μεταβολή της ανθρώπινης φύσης

Ίσως όλο το χομπσιανό εγχείρημα θα μπορούσε να διαβαστεί από τη σκοπιά της μεταβολής της ανθρώπινης φύσης: η ανθρώπινη φύση μεταβάλλεται ανάλογα με τον τύπο κυριαρχίας αλλά και το χαρακτήρα του πολιτεύματος το οποίο διοικεί την πολιτική κοινότητα.

Οι φυσικοί νόμοι (βλ. τέταρτο μέρος), οι οποίοι σε συνθήκες φυσικής κατάστασης δεν εγείρουν αξιώσεις εξαναγκαστικής επιβολής των περιεχομένων τους, αλλά εμφανίζονται στα δρώντα υποκείμενα ως πιθανό καθοδηγητικό νήμα της πράξης τους, μετεξελίσσονται εντός της πολιτικής κοινότητας σε δεσμευτικό πλαίσιο του πράττειν.²⁵ Οι φυσικοί νόμοι όταν τηρούνται καταλήγουν να μεταβάλλουν την ανθρώπινη φύση και να τη μεταστρέφουν με την παράλληλη δημιουργία έξεων και συνηθειών, οι οποίες τελικά ανάγονται σε αξίες εμπεδωμένες στη συμπεριφορά των εκάστοτε δρώντων.²⁶

Με την επανάληψη τα ανθρώπινα υποκείμενα κατανοούν πως το να αδικούν (παραδείγματος χάριν) κάποιον ή κάποιους, τελικά, μακροπρόθεσμα δεν είναι ωφέλιμο, καθώς διαταράσσει την ειρηνική συμβίωση στα πλαίσια της πολιτικής κοινότητας και επαναφέρει στο προσκήνιο το φόβο για επιστροφή στη φυσική κατάσταση. Η εμπεδωμένη πλέον στην ίδια την ανθρώπινη συμπεριφορά, αποφυγή της αδικίας μετατρέπεται σε αξία: αυτήν της δικαιοσύνης.²⁷

Η ανθρώπινη φύση μάλλον, όπως διαφαίνεται μετά την «επιχειρηματολογική» κατασκευή της πολιτείας δεν είναι σταθερή και αμετάβλητη, αλλά μεταλλάσσεται και μεταβάλλεται, ο χαρακτήρας και η ροπή την οποία θα λάβει είναι στα χέρια του

²⁵ Αγγελίδης, 1994: 58 «...η ανθρώπινη φύση στη χομπσιανή θεωρία κατασκευάζεται με τρόπο ώστε να επιτυγχάνεται η γεφύρωση του κανονιστικού πλαισίου με το πλαίσιο του ατομικού πράττειν, χωρίς να καθίσταται αναγκαία η αργιοτή ένταξη των πράξεων στο αντικειμενικό πλαίσιο ορθοπραξίας της παραδοσιακής θεωρίας.»

²⁶ Πατέλλη, 1995: 108 «...λέγοντας ότι μερικοί φυσικοδικαϊκοί νόμοι αφορούν τη φύση του ανθρώπου, εννοώ ότι η τήρηση τους αποβλέπει, όχι μόνο στην προώθηση του πραγματικού συμφέροντος εγωιστών ατόμων, αλλά και στη δημιουργία και καλλιέργεια αλληλέγγυων αισθημάτων και επιθυμιών, έτσι ώστε ο από τη φύση του εγωιστής και αντικοινωνικός άνθρωπος να μετατραπεί σε ένα φιλόνητο και κοινωνικό ον, που θα τηρεί τους νόμους δίχως τον εξαναγκασμό μιας πολιτικής εξουσίας.»

²⁷ Ψυχοπαίδης, 1999: 16-7 «Η προσέγγιση της δικαιοσύνης...στα νεωτερικά συστήματα φυσικού δικαίου και τις θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου χομπσιανού τύπου έχει ως εξής: Οι άνθρωποι από τη φύση τους θεωρούν το αδικείν καλό και το αδικείσθαι κακό. Ωστόσο, όταν αποκτήσουν εμπειρία και των δύο, τόσο του αδικείν όσο και του αδικείσθαι, και διαπιστώνουν ότι δεν μπορούν μόνο να αδικούν αποφεύγοντας να αδικούνται, τους φαίνεται πως είναι προς το συμφέρον τους να συμφωνήσουν μεταξύ τους να αποφεύγουν την αδικία (ούτε να την ασκούν ούτε να την υφίστανται) και προς το σκοπό αυτό θεσπίζουν νόμους και συνάπτουν συνθήκες.»

κυρίαρχου²⁸, καθώς ο χαρακτήρας της δικής του κυριαρχίας, καθορίζει τη φύση του χαρακτήρα των ίδιων των υπηκόων του.²⁹

7. Η επιστήμη της ανθρώπινης φύσης

Η περιέργεια και ο θαυμασμός όπως είδαμε και παραπάνω αποτελούν τους λόγους γένεσης της ίδιας της θρησκείας, τα ίδια όμως ακριβώς πάθη αποτελούν και τους λόγους ύπαρξης της νεωτερικής επιστήμης³⁰ ή της φιλοσοφίας (αυτά τα δύο ταυτίζονται σε αυτήν την παράδοση θεωρίας) σύμφωνα με το Χομπς.

Η επιθυμία να γνωρίσουμε το γιατί και το πώς, αποκαλείται περιέργεια και ανάμεσα σε όλα τα πλάσματα απαντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο. Έτσι, ο άνθρωπος ξεχωρίζει από τα άλλα ζώα, όχι μόνον χάρη στο Λόγο του, αλλά και χάρη σ' αυτό το μοναδικό πάθος... Η γνώση των αιτίων είναι μια ηδονή του νου. Η διαρκής απόλαυση από τη συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής ευχαρίστησης.³¹

Η επιστήμη η οποία ερευνά και σχολιάζει τις συνέπειες από τα πάθη των ανθρώπων είναι για το Χομπς η ηθική³². Όπως έχει αναφερθεί ήδη στο κεφάλαιο σχετικά με τη φυσική κατάσταση το ζήτημα της ηθικής σε συνθήκες φυσικής κατάστασης καλύπτεται από ένα πέπλο αξιακού σχετικισμού, είναι ηθικό/ επιθυμητό/ σεβαστό ό,τι συμφωνεί με τις επιθυμίες και επιδιώξεις του εκάστοτε υποκειμένου. Αυτός ο ορισμός αντιστρέφεται με την είσοδο στην πολιτική κατάσταση, όπου ως ηθικό ορίζεται ότι προάγει και προωθεί την ευημερία του κράτους. Η ηθική είναι ως εκ τούτου η επιστήμη των παθών εντός της πολιτικής κοινότητας, είναι εκείνος ακριβώς

²⁸ Αγγελίδης, 1994: 62 «Η θεμελίωση επομένως του πολιτικού στις δυνάμεις της ανθρώπινης ψυχής, όπου το ατομικό πράττειν ανακατασκευάζεται με αφετηρία τα πάθη των ανθρώπων, υπονοεί ότι η ίδια η σύσταση της πολιτείας είναι ο οριστικός προσδιορισμός του καλού και του κακού, που ανταποκρίνεται στην ανθρώπινη φύση ως αναλλοίωτη.»

²⁹ Λαβράνου, 2006: 174 «Στον Χομπς η ανθρώπινη φύση χαρακτηρίζεται μάλλον από «ανοικτότητα» που διαφαίνεται τελικά και στη δυνατότητα ανάπτυξης της προς την κατεύθυνση της συγκρότησης και σταθεροποίησης της πολιτείας. Στο τέλος της κατασκευής, με την πλήρη ανάπτυξη των σχέσεων κυριαρχίας, όταν η πολιτική του κυρίαρχου (δημόσιος λόγος) και οι πεποιθήσεις των υπηκόων/πολιτών (ιδιωτικός λόγος) συμπέσουν με τον ορθό λόγο που ανασυγκροτεί η χομπσιανή πολιτική θεωρία, είναι δυνατόν η φύση του ανθρώπου να έχει αλλάξει πλήρως και ο άνθρωπος να είναι πλέον «από τη φύση του καλός». Αυτό θα σήμαινε αφενός μεν ότι στα πλαίσια της χομπσιανής θεωρίας έχει επέλθει όχι μόνο ένας αναδιπλασιασμός της αρχικά κακής -εγωιστικής φύσης του ανθρώπου στον εαυτό της και στο αντίθετο της, αλλά και μια σταδιακή απορρόφηση της κακής-αρχικής από την καλή-ανεπτυγμένη φύση, της εξουσίας από τη συναίνεση, της απόφασης από τους όρους της. Θα σήμαινε αφετέρου δε ότι η κακή φύση του ανθρώπου δεν αποτελεί στα πλαίσια της χομπσιανής θεωρίας μια ανθρωπολογική σταθερά, αλλά συγκροτείται ως σημείο εκκίνησης της θεωρίας με αφαίρεση από τις πολιτειακές σχέσεις και επανατίθεται με την ολοκλήρωση της πολιτείας στην ανεπτυγμένη της- με επανεισαγωγή των σχέσεων αυτών- μορφή ως καλή φύση του ανθρώπου. »

³⁰ Σχετικά με τη ρητορική και το ύφος του Χομπς, καθώς και τη θέση της επιστήμης εντός του έργου του βλ. Skinner, 1996

³¹ Hobbes, 2006: 127

³² Για μια συνοπτική εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία του Χομπς βλ. Tuck, 1996: 175-207

ο «παρατηρητής» ο οποίος καταγράφει, σχολιάζει και προτείνει τρόπους για την εκάστοτε χρησιμοποίηση, εργαλειοποίηση, διαχείριση των παθών για τη νομιμοποίηση της ίδιας της κυριαρχίας. Η επιστήμη (μέρος της οποίας είναι η ηθική) έχει ως ρόλο την ικανοποίηση των συμφερόντων των ανθρώπων και απώτερος στόχος των ατόμων δεν είναι παρά η διατήρηση της ζωής και της παρουσίας τους, κάτι τέτοιο είναι δυνατόν μόνο εντός μιας πολιτικής κοινότητας και υπό τη σκέπη ενός ισχυρού κυρίαρχου. Άρα, η επιστήμη της ηθικής υπηρετεί τον σκοπό της ίδιας της πολιτικής κοινότητας εν γένει: την εγκαθίδρυση και τη διατήρηση της.

Όπως αναφέρθηκε και πρωτύτερα ο Χομπς καλείται να κατασκευάσει έναν τέτοιο τύπο θεωρίας ο οποίος να εξηγεί το κοινωνικό και παράλληλα να εναρμονίζεται με τα νεωτερικά πάθη, αυτό δεν σημαίνει όμως πως η ηθική φιλοσοφία του Χομπς εκκινά και τελειώνει με γνώμονα τα πάθη, παρά ότι τα λαμβάνει σοβαρά υπόψιν της. Σε αυτά τα πλαίσια: *«Η χομπσιανή κριτική στο πεδίο των ηθικών επιστημών επισημαίνει ότι ο αριστοτελισμός, στη σχολαστική και στην εκκλησιαστική του χρήση, κατασκευάζει τις έννοιες του με αφετηρία δυνάμεις και πάθη της ανθρώπινης ψυχής, χωρίς να αναπτύσσει μια θεωρία του πολιτειακού δικαίου και της κυριαρχίας, θεμελιώνοντας έτσι τα επιχειρήματα του στο επίπεδο του υποκειμενικά αρεστού ή μη αρεστού. Σύμφωνα με τη χομπσιανή κριτική, ο αριστοτελικός σχολαστικισμός, με τις αρχές χωριστών ουσιών που αποδέχεται, ευνοεί το φόβο προ του μυστηριώδους και του μεταφυσικού, οδηγώντας τους ανθρώπους να σέβονται και να φοβούνται τους εκπροσώπους αυτών των ουσιών/φαντασμάτων και όχι τον υπαρκτό κυρίαρχο και τους νόμους της πολιτείας στην οποία ζουν.»*³³

³³ Ψυχοπαίδης, 2001 :167-8

❖ Τέταρτο μέρος - Το κοινωνικό συμβόλαιο

*Virtue itself turns vice, being misapplied,
And vice sometime by action dignified.*
Romeo and Juliet, act.2 scene 3

...fear and I were born twins together.
Hobbes, Thomas

1. Εισαγωγή

Όπως είδαμε στο δεύτερο μέρος, το οποίο αφορούσε τη φυσική κατάσταση, το κοινωνικό συμβόλαιο προκύπτει αναγκαστικά για την επιτυχή έξοδο του ανθρώπου από τη φυσική κατάσταση ή ακόμα καλύτερα για την αποφυγή εισόδου του ανθρώπου σε μια τέτοια συνθήκη. Το κοινωνικό συμβόλαιο το οποίο συνάπτεται έχει ως βασικό του στόχο την εξασφάλιση της αυτοσυντήρησης και την προστασία της ατομικής πλέον, υπό συνθήκες πολιτικής κοινότητας, ιδιοκτησίας. Σε αυτό το κεφάλαιο θα γίνει αναφορά στους φυσικούς νόμους και στην ένταξη αυτών σε συνθήκες έννομης κατάστασης (έλλογη κυριαρχία) με ταυτόχρονη παραγωγή του πολιτικού και την απαραίτητη αναδιάρθρωση των φυσικών νόμων εντός της συμβολαιακής κατάστασης. Θα επιχειρηθούν να αναλυθούν ζητήματα σχετικά με τη «χομπσιανή πολιτική οικονομία», τη φορολογία, την ελευθερία, το «δικαίωμα» αντίστασης των υπηκόων, αλλά και τον αναδιπλασιασμό της κυριαρχίας. Παράλληλα, θα γίνει μια κριτική ανασκόπηση των επιχειρημάτων τα οποία χειρίζεται ο Χομπς προκειμένου να νομιμοποιήσει την ίδια τη γένεση του κοινωνικού συμβολαίου.

2. Οι φυσικοί νόμοι

2.1. Η κατασκευή των φυσικών νόμων

Έχει γίνει ήδη μια αναφορά σχετικά με την ύπαρξη των φυσικών νόμων σε συνθήκες φυσικής κατάστασης στο δεύτερο μέρος, στο οποίο και επισημάνθηκε πως οι φυσικοί νόμοι δεν δύναται να έχουν κάποια δεσμευτική ισχύ, παρά ενδέχεται να λειτουργούν ως ένας χάρτης προσανατολισμού του ίδιου του πράττειν για τους δρώντες σε συνθήκες αναρχίας, έλλειψης δηλαδή κοινής αρχής.¹

¹ «...η αναστοχαστική κατασκευή του Χομπς η οποία φέρνει μεν το βιβλικό όνομα του Λεβιάθαν, όπως απαιτεί η λόγια διάλεκτος και ο ιστορικός ορίζοντας της περιόδου, ...συγκροτείται ως ένας πλήρως διαμεσολαβημένος μηχανισμός κυριαρχίας, η σύσταση του οποίου, η σκοπολογία του, αποτελεί και την πραγματοποίηση των επίμαχων αξιών, πρωτίστως της διατήρησης του βίου –απέναντι ακριβώς σε μια ‘αμήχανη’ φυσική κατάσταση, όπου η καταστροφή μπορεί να ξεσπάσει ανά πάσα στιγμή και δεύτερον της ανάδειξης εκείνης της συγκεκριμένης μορφής του βίου η οποία αντιστοιχεί στη

Αυτοί είναι οι νόμοι της φύσης, που επιτάσσουν την ειρήνη, ως μέσο επιβίωσης των ανθρώπων μέσα σε πολυπληθή σύνολα, και αφορούν αποκλειστικά τη θεωρία της πολιτικής κοινωνίας...Οι νόμοι της φύσης υποχρεώνουν in foro interno, συνδέονται δηλ. με μια επιθυμία τήρησης τους, δεν υποχρεώνουν όμως πάντοτε in foro externo, δηλαδή ως προς την εφαρμογή τους..²

Οι φυσικοί νόμοι αποκαλύπτονται³ ουσιαστικά μέσω του Λόγου ή διαφορετικά είναι οι κατάλληλοι όροι τους οποίους προβάλλει ο Λόγος, ώστε να επέλθει η ειρήνευση.⁴ Οι φυσικοί νόμοι συγκροτούν εκείνες ακριβώς τις συνθήκες οι οποίες θα καταστήσουν δυνατόν, αν τηρηθούν, να διασφαλίσουν τη συντήρηση των ίδιων των δρώντων αλλά και την ευημερία τους.⁵

Ένας νόμος της φύσης, lex naturalis, είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι, που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησης της, κι ακόμα του απαγορεύει να παραλείπει όσα ο ίδιος θεωρεί απαραίτητα για τη διατήρηση της.⁶

Οι φυσικοί νόμοι δεν απομακρύνονται ουσιαστικά από τη φύση του ανθρώπου με τον τρόπο που αυτή έχει περιγραφεί μέχρι στιγμής, ούτε προκύπτουν εξωτερικά από αυτήν, «αλλά μετέχουν της φύσεως του (και την ανορθώνουν), είναι «νόμοι της φύσης»

δυναμικά αναπτυσσόμενη αστική κοινωνία και στην αγοραία επιφάνεια της... Ο μηχανισμός κυριαρχίας που συγκροτείται αναστοχαστικά από τον Χομπς εμπεριέχει ως κανόνες λειτουργίας του εκείνους τους 'φυσικούς' νόμους οι οποίοι, πέρα από τη ρητά αξιολογική διάσταση τους, αναδιατυπώνονται ως αναβαθμισμένες- διαμεσολαβημένες οντολογικές απαιτήσεις για την ορθή κοινωνική συμβίωση, με αντίστιξη την έμπληξη απροσδιοριστίας φυσική κατάσταση. Ο μηχανισμός εδώ είναι εγγύηση ταυτόχρονα της αξίας, της γνώσης και της ύπαρξης.» Γκιούρας, 2012: 276

² Hobbes, 2006: 225-6

³ Ως αναστοχασμός και αναπροσαρμογή του Λόγου ερμηνεύει ο Ψυχοπαίδης βλ. Ψυχοπαίδης, 2001: 116-76

⁴ Αγγελίδης & Γκιούρας, 2005: 20 «Το πρόβλημα που τίθεται...σε συνθήκες φυσικής κατάστασης...είναι η ανεύρεση των αρχών εκείνων, η εφαρμογή των οποίων θα επιτρέψει στα άτομα να απαλλαγούν από την άθλια κατάσταση του πολέμου όλων εναντίον όλων. Οι ορθολογικές αυτές αρχές είναι οι φυσικοί νόμοι, οι οποίοι εισάγονται στη θεωρητική κατασκευή ως θεωρήματα έλλογου πράττειν και αποσκοπούν στην πραγματοποίηση της ειρήνευσης στην κοινωνία.»

⁵ Ψυχοπαίδης, 2001: 135 «Η ανάπτυξη των «φυσικών νόμων» λαμβάνει χώρα ως μεθοδική παραγωγή των επιμέρους αρετών με αφαίρεση από τον κυρίαρχο χαρακτήρα της πράξης των πολιτών. Αρετές όπως η ευγνωμοσύνη, η προσήνεια ο σεβασμός της διαφορετικότητας, η διαλλακτικότητα, η μετριοπάθεια, η υποχωρητικότητα, η ταπεινοφροσύνη ή αποφυγή των προσβολών, της εκδικητικότητας και της οίησης είναι οι νέες χομπσιανές αρετές, οι οποίες είναι αποτέλεσμα της μείωσης της αριστοτελικής αρετής της πλήρους και κυρίαρχης προσωπικότητας και ακόμα αποτέλεσμα της νεωτερικής διάσπασης του παραδοσιακού ενιαίου πολιτικού υποκειμένου σε «κυρίαρχο» αφ' ενός και σε στερημένους κυριαρχίας υπηκόους αφετέρου.»

⁶ Hobbes, 2006: 199

του που του επιτρέπουν να απαλλαγεί από τη φυσική του κατάσταση. Κάνουν δηλαδή δυνατό για το ανθρώπινο είδος να αναπτυχθεί «κατά φύσιν» και να μην καταστραφεί.»⁷

2.2. Η απαρίθμηση των φυσικών νόμων

Ολόκληρος ο κατάλογος των φυσικών νόμων, υποστηρίζει ο Χομπς θα μπορούσε να συμπυκνωθεί σε μια μόνο φράση, η οποία μέσα από τη γλαφυρότητα και την απλότητα της καταφέρνει να αναδείξει το αναστοχαστικό στοιχείο το οποίο διαθέτουν εντός τους οι φυσικοί νόμοι.⁸ Φωτίζει εκείνη την πλευρά των φυσικών νόμων, η οποία συνδέεται με την υπολογισιμότητα και προβλεψιμότητα των πράξεων των άλλων δρώντων. Η εισαγωγή δηλαδή των φυσικών νόμων στο μηχανισμό, καθιστά ικανή τη δυνατότητα της πρόβλεψης, από μέρους των υποκειμένων:

Τούτη η θεωρητική συναγωγή των νόμων της φύσης μοιάζει ίσως υπερβολικά περίπλοκη...Όμως καμιά δικαιολογία δεν ευσταθεί, αφού αυτοί οι νόμοι συνοψίζονται σε μια εύκολη περίληψη, κατανοητή και για την ενδεέστερη νοημοσύνη: μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου. Σ' όποιον συμπεριφέρεται μ' αυτό τον τρόπο όλοι οι νόμοι της φύσης θα φανούν πολύ λογικοί.⁹

Αποτελεί γενικό κανόνα του Λόγου και πρώτο νόμο της φύσης, σύμφωνα με το Χομπς, το γεγονός πως πρέπει να εξαντληθούν όλα τα περιθώρια επιβολής ειρήνης πριν την εισχώρηση ή την επιβολή μιας κατάστασης πολέμου.¹⁰ «Αίτημα» την εποχή του Χομπς είναι η παύση του εμφυλίου πολέμου, συνεπώς δεν θα μπορούσε να μην αφορούσε ο πρώτος νόμος της φύσης αυτό το ζήτημα. Όπως αναφέρθηκε άλλωστε οι φυσικοί νόμοι επιτρέπουν στο ανθρώπινο είδος να αναπτυχθεί κατά φύσιν, προϋπόθεση αυτής της ανάπτυξης είναι η ίδια η διαβίωση και η επιβίωση. Η «συνείδηση» δεν θα καταφέρει στο θεωρητικό ορίζοντα του Χομπς να αναπαραχθεί μακριά από την ύλη.

⁷ Ψυχοπαίδης, 2001: 131

⁸ Αγγελίδης, 2006:12 «Δεδομένου ότι οι φυσικοί νόμοι κατασκευάζονται ως θεωρήματα έλλογης πράξης θεωρείται ότι μπορούν να διδαχθούν. Ήδη η εκμάθηση των φυσικών νόμων, έστω και στην απλούστερη μορφή του «μην κάνεις στους άλλους αυτό που δεν θα ήθελες να σου κάνουν», αποτελεί όρο της συναίνεσης στη σύσταση της εξουσίας που θα αποδεχθούν οι δρώντες σε φυσική κατάσταση να τους επιβληθεί χάριν της ειρήνευσης.»

⁹ Hobbes, 2006: 225-6

¹⁰ Ένσταση ως προς το περιεχόμενο του πρώτου νόμου εκφράζει ο Μοντεσκιέ, «Ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση πιο πολύ θα είχε την ικανότητα να γνωρίσει παρά θα είχε γνώσεις στην κατοχή του...θα σκεφτόταν τη συντήρηση του είναι του...Ένας τέτοιος άνθρωπος αρχικά θα ένιωθε μόνο την αδυναμία του...Σ' αυτή την κατάσταση ο καθένας νιώθει κατώτερος, διόλου δεν θα νιώθει ίσος με τους άλλους. Συνεπώς οι άνθρωποι δεν ζητούσαν να επιτεθούν στους άλλους και η ειρήνη θα ήταν ο πρώτος φυσικός νόμος.» Montesquieu, 1994: 110

Ο δεύτερος νόμος της φύσης έγκειται στο εξής αιτούμενο: εφόσον και οι άλλοι (δρώντες) είναι πρόθυμοι¹¹, το υποκείμενο οφείλει να παραιτηθεί από το ανορίωτο δικαίωμα του πάνω σε όλα¹² και να δεχθεί πως όλα τα μέλη της πολιτικής κοινότητας από εδώ και στο εξής θα μοιράζονται ίση ελευθερία μεταξύ τους.¹³ Ο δεύτερος νόμος της φύσης δεν θα μπορούσε παρά να αφορά στην ίση ελευθερία και κατ'επέκτασιν στην ισονομία (ευθυδικία) την οποία δεσμεύονται να τηρούν τα υποκείμενα εντός της πολιτικής κοινωνίας. Το αίτημα του φυσικού νόμου είναι η ταυτόχρονη παραίτηση όλων από το *jus in omnia* προκειμένου να διασφαλιστεί η ατομική ιδιοκτησία του κάθε υποκειμένου (θα αναλυθεί πληρέστερα παρακάτω το ζήτημα της διασφάλισης της ατομικής ιδιοκτησίας). Όρος πραγμάτωσης του δεύτερου νόμου της φύσης είναι η μεταβίβαση, τελικά, κάποιου τμήματος της δύναμης των υποκειμένων στον κυρίαρχο, η σύναψη δηλαδή σύμβασης ανάμεσα στα υποκείμενα και η εκχώρηση της υποχρέωσης διασφάλισης και τήρησης αυτής στον κυρίαρχο.¹⁴ Από εδώ αναδύεται ένα ζήτημα το οποίο έχει σχολιαστεί στη βιβλιογραφία και αφορά επί της ουσίας στη θέση και στις ιδιότητες του κυρίαρχου, το οποίο μπορεί να συνοψισθεί στο εξής ερώτημα: ο κυρίαρχος είναι εντός ή εκτός συστήματος; Είναι εντός ή εκτός συμβολαίου; Αποτελεί ένα υποκείμενο όπως όλα τα άλλα με επαυξημένες ευθύνες και δικαιώματα ή είναι ισχυρότερος; Το παραπάνω παραμένει ένα ανοιχτό ζήτημα υπό διερεύνηση.

Από το νόμο εκείνο της φύσης, σύμφωνα με τον οποίο είμαστε υποχρεωμένοι να μεταβιβάσουμε σε κάποιον τρίτο δικαιώματα, η διατήρηση των οποίων θα παρεμπόδιζε την ειρήνη μεταξύ των ανθρώπων, συνεπάγεται ένας τρίτος νόμος που ορίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους. Χωρίς αυτόν

¹¹ Ψυχοπαίδης, 2001: 136 «Η κυριαρχία είναι όρος ισχύος των εν λόγω «νόμων», δεδομένου ότι άνευ αυτής ο μετριασμός που ο Χομπς προτείνει στην προσωπική δράση θα οδηγούσε στην καταστροφή του δρώντος όσο δεν θα συμπεριφερόταν ανάλογα και όλοι οι υπόλοιποι δρώντες (θα ίσχυε δηλαδή το παράδοξο/ η αντινομία, που αίρεται η κυριαρχία, η εφαρμογή ενός νόμου της φύσης να οδηγούσε στην καταστροφή της ανθρώπινης φύσης αντί τη διατήρησή της). Όσο και οι άλλοι δρώντες θα συμπεριφέρονται ανάλογα, δεν συγκροτείται καν υποχρέωση κάποιος να τηρήσει τους «νόμους», άρα οι νόμοι αυτοί είναι απροσδιόριστοι ως προς τη δεσμευτικότητα τους.»

¹² Αγγελίδης, 1994: 76 *Αμοιβαία παραίτηση των δρώντων από δικαίωμα ή αμοιβαία ταυτόχρονη μεταβίβαση του δικαιώματος*

¹³ Hobbes, 2006: 200

¹⁴ Για αυτό το ζήτημα βλ. Αγγελίδης, 1994: 107 «...ο χομπσιανός τύπος της κυριαρχίας θεμελιώνεται σε μια «σύμβαση» των δρώντων μεταξύ τους, του καθένα με τον καθένα, που «παραιτούνται» από τα μέσα της φυσικής βίας τα οποία «συγκεντρώνει» ο κυρίαρχος σε μια σφαίρα «έξω» από την κοινωνία, εξυπονοείται ότι αυτός βρίσκεται ήδη εκτός του πεδίου ανταγωνισμού των επιμέρους δρώντων σε φυσική κατάσταση, ως ο ενδεχόμενα ισχυρότερος ανάμεσα τους και αναμένει, σαν να λέμε, ως αποτέλεσμα των συγκρούσεων να του ανατεθεί να «φέρει το πρόσωπο» των συγκρουόμενων δρώντων, διασφαλίζοντας έτσι τους όρους ειρήνευσης της κοινωνίας.» και *Στυλιανού, 2006α: 108* «...Ο Χομπς αρνείται κάθε σύμβαση ή συμφωνία μεταξύ του κυρίαρχου και των υπηκόων του... απορρίπτεται ρητώς η διάκριση ανάμεσα στη συνένωση και την υποταγή: οι άνθρωποι συγχρόνως συνεταιρίζονται και υποτάσσονται στον κυρίαρχο....»

οι συμβάσεις είναι μάταιες και λόγια άνευ περιεχομένου, το δικαίωμα όλων σε όλα διατηρείται και συνεπώς παραμένουμε σε κατάσταση πολέμου. Τούτος ο νόμος της φύσης αποτελεί το θεμέλιο και την απαρχή της δικαιοσύνης.¹⁵

Σύμφωνα με τον τρίτο νόμο της φύσης, όπως φαίνεται και στο απόσπασμα, οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους, αλλιώς διακινδυνεύουν να εκπέσουν σε μια κατάσταση πολέμου. Αυτός ο νόμος αποτελεί την απαρχή της δικαιοσύνης, όπως σημειώνει ο Χομπς και ταυτόχρονα από τον νόμο αυτό ανάγεται και ρητά σε ύψιστη αξία η δικαιοσύνη¹⁶, με τη μορφή της τήρησης των συμβάσεων. Η καταπάτηση της προαναφερθείσας αξίας, η αδικία δηλαδή, συνίσταται στη μη τήρηση των συμβάσεων. Ήδη γίνεται αντιληπτό πως η δικαιοσύνη αποτελεί αξία τόσο σημαντική και τόσο ουσιαστική για την ανάπτυξη της πρώιμης αστικής κοινωνίας, σε σημείο όπου ο Χομπς συντάσσει φυσικό νόμο προκειμένου να τη θεμελιώσει. Η μη τήρηση της σύμβασης από κάποιον συμβαλλόμενο και η υποστήριξη από μέρους του πως οι πράξεις του είναι λογικές θα τον θέσει εκτός κοινωνίας και η θέση κάποιου εκτός κοινωνίας καθιστά πολύ πιθανό το γεγονός να απειληθεί η ίδια η αυτοσυντήρηση του, από αυτή την άποψη η αδικία δεν μπορεί να είναι ορθολογική.¹⁷

Ο τέταρτος κανόνας (φυσικός νόμος) είναι αυτός ο οποίος δεσμεύει το υποκείμενο οποίο εισέπραξε την εύνοια κάποιου άλλου δρώντα να μην δώσει λόγο στον δεύτερο να μετανιώσει για αυτή του την πράξη. Η στόχευση της διατύπωσης αυτού του νόμου, δεν είναι άλλη παρά να διασφαλιστεί η αποφυγή εδραίωσης γενικευμένου κλίματος ανασφάλειας και καχυποψίας ανάμεσα στους δρώντες, όσον αφορά την καταπάτηση των νεωτερικών αρετών. Αν επικρατήσει ένα κλίμα αμοιβαίας καχυποψίας δεν θα μπορέσουν να συνάπτονται συμβάσεις και με αυτόν τον τρόπο είναι πιθανόν τα υποκείμενα να επανέλθουν σε συνθήκες φυσικής κατάστασης.

¹⁵ Hobbes, 2006: 213

¹⁶ Δρίτσας, 2006: 128 «Η πολιτική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την εμπιστοσύνη που αποδίδεται στον κυρίαρχο και η παραίτηση από τα δικαιώματα μας δεν είναι παρά η παραίτηση από το δικαίωμα της ατομικής κρίσης επί δημοσίων πραγμάτων. Η ερμηνεία αυτή αποδίδει και την κοινή αίσθηση που υπάρχει για την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, την αίσθηση δηλαδή ότι δεν πρόκειται για έναν θεωρητικό των ατομικών δικαιωμάτων ως κανόνα προστασίας από την αυθαίρετη εξουσία του ηγεμόνα αλλά για έναν θεωρητικό του ισχυρού κράτους ως μόνης πραγματικής εγγύησης αυτών των δικαιωμάτων. Στον Χομπς, η αυθεντία ερμηνείας του λόγου υποκαθιστά την αυθεντία του ίδιου του λόγου χωρίς όμως ο αυτοκριτικός έλεγχος της αυθεντίας να θεματοποιείται κεντρικά στην πολιτική το φιλοσοφία.»

¹⁷ «Η θέση ότι το άδικο, όταν συμφέρει, είναι ορθολογικό αποτελεί λανθασμένη αφαίρεση και είναι αποτέλεσμα μη ολοκληρωμένου ορθοπρακτικού συλλογισμού, ο οποίος, όταν συμπληρωθεί, περιέχει και την επίγνωση ότι το άδικο οδηγεί στην καταστροφή του αδικούντος (διότι οδηγεί σε γενικευμένο πόλεμο), οπότε δεν είναι συμφέρον, και ως μη συμφέρον δεν μπορεί να είναι ορθολογικό.» Ψυχοπαίδης, 2001: 133

Ο πέμπτος νόμος της φύσης είναι γνωστός ως αυτός της διαλλακτικότητας, από το «μέτρο» το οποίο εισάγει αυτός ο νόμος εξαρτάται αν κάποιος θα χαρακτηριστεί κοινωνικός ή μη κοινωνικός. Ο έκτος νόμος είναι αυτός της συγχώρησης των μετανοούντων, αυτού του τύπου η συγχώρηση προσλαμβάνεται ως παραχώρηση ειρήνης. Αναφέρεται δηλαδή σε μια κατεξοχήν μορφή πολιτικής συγχώρησης. Η εκδίκηση άλλωστε στα πλαίσια νεωτερικού δικαίου προσλαμβάνεται ως αδικία, απόδοση δικαίου δίχως τη μεσολάβηση του κοινού δικαϊκού συστήματος, αποτελεί κατεξοχήν αδίκημα για τη νεωτερικότητα. Ο έβδομος νόμος, σε συνέχεια της λογικής την οποία εκφράζει ο έκτος, αναφέρεται στην αποφυγή επιβολής τιμωρίας με τη μορφή εκδίκησης εκτός και αν αυτή έχει ως στόχο σωφρονιστικούς σκοπούς. Εάν η επιβολή τιμωρίας δεν έχει ως στόχο τον παραδειγματισμό του δράστη τότε αποτελεί εκδίκηση με την πιο στενή έννοια του όρου και είναι αιτία για την επιστροφή στην κατάσταση πολέμου/ φυσική κατάσταση. Ο όγδοος νόμος συμπυκνώνεται στην αποφυγή εξύβρισης: η εξύβριση κάποιου υποκειμένου από κάποιον άλλο διεγείρει τα πάθη και πιθανόν να εξάπτει εχθρικές συμπεριφορές ανάμεσα στους δρώντες, οι οποίες ενδεχομένως να επαναφέρουν πάλι μια εμπόλεμη κατάσταση στο προσκήνιο.

Ο ένατος νόμος αποτελεί τη ρητή συμπύκνωση της πράξης της αναγνώρισης της αμοιβαίας ισότητας των δρώντων εντός της πολιτικής κατάστασης. Τα άτομα σύμφωνα με το φυσικό νόμο, οφείλουν να αναγνωρίζονται ως ίσα ακόμα και αν δεν είναι. Η ίδια η αλαζονεία την οποία μπορεί ενδεχομένως να επιδείξουν οι δρώντες αποτελεί παράβαση αυτής της εντολής. Είδαμε στο κεφάλαιο σχετικά με τη φυσική κατάσταση πως σε συνθήκες αναρχίας (έλλειψης κοινής αρχής σε συνθήκες φυσικής κατάστασης) οι δρώντες είναι σχετικά ίσοι μεταξύ τους, σύμφωνα με τον ένατο νόμο της φύσης όλοι πρέπει να αναγνωρίζουν τους άλλους δρώντες ως οιοιδήποτε ίσους ακόμα και αν δεν είναι. Αυτό το οποίο προστάζει ο παραπάνω φυσικός νόμος, πραγματώνεται σε συνθήκες πολιτικής κατάστασης με διττό τρόπο, αφενός όντως οι δρώντες αναγνωρίζονται ως ίσοι μεταξύ τους στα μάτια της κυριαρχίας, αφετέρου όμως επικρατεί διαχωρισμός στο εσωτερικό της κοινωνίας βάσει την ισότητα/ ανισότητα ικανοτήτων των ίδιων των δρώντων.

Ο δέκατος νόμος της φύσης *αποκαλύπτει* *διά του Λόγου* πως κανένας δρώντας δεν πρέπει να επιζητά παραπάνω δικαιώματα για τον εαυτό του (πλεονεξία) από ότι οι άλλοι σε κατάσταση ειρήνης, σε πολιτική κατάσταση δηλαδή. Ενδέκατο νόμο της φύσης συνιστά η ισότιμη διαχείριση των δρώντων από ένα κριτή για να διασφαλιστεί

η ισονομία, η αμεροληψία, η ισονομία, η αποφυγή προσωποληψίας και η εφαρμογή της ορθής διανεμητικής δικαιοσύνης. Περιεχόμενο του ενδέκατου νόμου, συνεπώς αποτελεί η ίδια η ευθυδικία. Δωδέκατο νόμο συνιστά (12^{ος}) ο εξής: τα πράγματα τα οποία δεν μπορούν να διαιρεθούν πρέπει να απολαμβάνονται από κοινού. Με σημερινούς όρους μια τέτοια κατάσταση θα συνιστούσε την αναγνώριση δημοσίων αγαθών, τα οποία έχουν μεγάλη χρηστική αξία και λόγω της μη κατάτμησης τους και προσφοράς τους για αγοραπωλησία μηδενική ανταλλακτική αξία. Δέκατο τρίτο (13ο) κανόνα της φύσης συνιστά η εξασφάλιση ασφαλούς μετακίνησης στους μεσολαβούντες. Στους μεσολαβούντες περιλαμβάνονται κατά κύριο λόγο οι ειρηνοποιοί, εφόσον πρώτος νόμος της φύσης είναι η εξασφάλιση της ειρήνης, αν ο Χομπς ήθελε να είναι συνεπής και είναι τελικά, θα συμπεριλάμβανε στους νόμους της φύσης και το μέσο επίτευξης της ίδιας της ειρήνης. Τελευταίο νόμος της φύσης (14^{ος}) συνιστά η υποχρέωση υποβολής της διένεξης μεταξύ δύο ατόμων σε διαιτητή. Η αναφορά δηλαδή σε κάποιον φορέα και εγγυητή του ορθού Λόγου.¹⁸ Η προσφυγή σε κάποια εξωτερική διαιτησία αποτελεί το εχέγγυο της ειρήνευσης και την εγγύηση της ισονομίας και της ευθυδικίας. Ο τελευταίος νόμος, συμπυκνώνει από μια σκοπιά, το πρόσταγμα της εισόδου στη νεωτερικότητα: παραίτηση από άσκηση προσωπικής διαιτησίας ανάμεσα στον αντιμαχόμενους δρώντες και οι προσφυγή αυτών στα δικαστήρια για την επιβολή δικαιοσύνης.

Όπως μπορεί να γίνει εμφανές ο κατάλογος των φυσικών νόμων περιλαμβάνει και συμπυκνώνει έναν κατάλογο νεωτερικών αρετών. *«Η ανάπτυξη των «φυσικών νόμων» λαμβάνει χώρα ως μεθοδική παραγωγή των επιμέρους αρετών με αφαίρεση από τον κυρίαρχο χαρακτήρα της πράξης των πολιτών. Αρετές όπως η ευγνωμοσύνη, η προσήνεια ο σεβασμός της διαφορετικότητας, η διαλλακτικότητα, η μετριοπάθεια, η υποχωρητικότητα, η ταπεινοφροσύνη η αποφυγή των προσβολών, της εκδικητικότητας και της οίησης είναι οι νέες χομπσιανές αρετές, οι οποίες είναι αποτέλεσμα της μείωσης της αριστοτελικής αρετής της πλήρους και κυρίαρχης προσωπικότητας και ακόμα αποτέλεσμα της νεωτερικής διάσπασης του παραδοσιακού ενιαίου πολιτικού υποκειμένου σε «κυρίαρχο» αφ' ενός και σε στερημένους κυριαρχίας υπηκόους αφετέρου.»*¹⁹

¹⁸ Hobbes, 2006: 220-5

¹⁹ Ψυχοπαίδης, 2001: 135

2.3 Ο αναπροσδιορισμός των φυσικών νόμων εντός του συμβολαίου

Ο Χομπς εισάγει πριν την καταγραφή των νόμων της φύσης τη διάκριση ανάμεσα στο νόμο και στο δικαίωμα²⁰, θα μπορούσαμε εδώ να εισάγουμε μια αναλογία: ο νόμος αντιστοιχεί στην ίδια την κυριαρχία, ενώ το δικαίωμα είναι απόρροια της ελεύθερης βούλησης την οποία διατηρεί το υποκείμενο, μετά την εκχώρηση ενός μέρους της δύναμης του για τη θέσπιση της κυριαρχίας (θα αναλυθεί παρακάτω πληρέστερα).

Ο νόμος με τη στενή έννοια συνιστά υποχρέωση και εξαναγκασμό (στοιχείο επιτακτικότητας) είτε με φυσικά μέσα, είτε με την απειλή άσκησης φυσικών μέσων (βία), ενώ το δικαίωμα εκφράζει την ελευθερία του δρώντα να πράξει κατά βούλησίν σε έναν κόσμο επιλογών, ο οποίος διανοίγεται μπροστά του. Με βάση τα παραπάνω και έχοντας κατά νου τους ήδη απαριθμημένους φυσικούς νόμους, καταλήγουμε στο γεγονός πως οι φυσικοί νόμοι, δεν αποτελούν στο στάδιο στο οποίο περιεγράφηκαν νόμους με τη στενή έννοια του όρου. Στην ανάπτυξη του βέβαια το χομπσιανό επιχείρημα θέλει να μετατρέπονται σε τέτοιους (σε δικαϊκούς νόμους) στα πλαίσια της ίδιας της κυριαρχίας:

Τούτες τις επιταγές του Λόγου οι άνθρωποι συνηθίζουν να τις αποκαλούν νόμους, αυτό όμως είναι ανακριβές, επειδή πρόκειται μάλλον για συμπεράσματα ή θεωρήματα σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας τους. Νόμος, ακριβέστερα, είναι τα λεγόμενα όποιου έχει το δικαίωμα να διατάζει τους άλλους. Αν, ωστόσο, θεωρήσουμε ότι αυτά τα θεωρήματα μας παραδόθηκαν δια του λόγου του Θεού, ο οποίος έχει δικαίωμα προσταγής επί των πάντων, τότε ορθώς επικαλούνται νόμοι.²¹

Από τα παραπάνω μπορεί να συναχθεί πως η υλοποίηση των προαναφερθέντων φυσικών νόμων σε επίπεδο πολιτικής κατάστασης πρέπει να ανατεθεί σε κάποιο πρόσωπο το οποίο θα εγγυάται και θα προασπίζεται την τήρηση τους. Αυτό το πρόσωπο, είναι μάλλον ο κυρίαρχος, ο οποίος πιθανόν βρίσκεται εκτός συμβολαίου. Το εάν τώρα η κυριαρχία αυτού του προσώπου βασίζεται στην θέσμιση της εξουσίας μέσω απόκτησης (χρήση φυσικής βίας) ή μέσω θέσμισης (εθελούσια συμφωνία των

²⁰ Hobbes, 2006: 199 «Μολονότι οι ασχολούμενοι με αυτό το θέμα συνηθίζουν να συγχέουν jus και lex, δικαίωμα και νόμο, εμείς θα πρέπει να τα διακρίνουμε. Πράγματι, το δικαίωμα συνίσταται στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν, ενώ ο νόμος ορίζει και επιβάλλει ένα από τα δύο. Έτσι, ο νόμος και το δικαίωμα διαφέρουν τόσο, όσο η υποχρέωση και η ελευθερία, που είναι, αναφορικά με μια και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα.»

²¹ Hobbes, 2006:228

ανθρώπων να συνυπάρξουν υπό μια κοινή εξουσία) δεν είναι κάτι το οποίο είναι άμεσα συνυφασμένο με τη μετατροπή των φυσικών νόμων σε νόμους της πολιτικής κατάστασης. Προϋπόθεση πάντως για την τήρηση των νόμων είναι το μονοπώλιο άσκησης της κρατικής εξουσίας:

Υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος συγκρότησης κοινής εξουσίας, ικανής να προστατεύει τους ανθρώπους από τις έξωθεν εισβολές και τις μεταξύ τους αδικοπραγίες, και να τους παρέχει ασφάλεια έτσι ώστε να ζουν ικανοποιημένοι, συντηρούμενοι από την εργασία τους και τους καρπούς της γης. Ο τρόπος είναι ο εξής: όλοι εκχωρούν την δύναμη και την ισχύ τους σ' έναν άνθρωπο ή σε μια συνέλευση ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας είναι δυνατή, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία.²²

2.4 Το φυσικό και το θετικό δίκαιο

Ίσως στο κεφάλαιο εντός του οποίου γίνεται πληρέστερα κατανοητή η μετατροπή των φυσικών νόμων σε δικαίους νόμους με την πλήρη σημασία της έννοιας να είναι το *περί θετικού δικαίου*²³. Θετικό δίκαιο εν γένει, σύμφωνα με το Χομπς, αποτελούν οι νόμοι τους οποίους υποχρεούνται να τηρούν οι άνθρωποι εφόσον είναι υπήκοοι οποιασδήποτε πολιτικής κοινότητας.

Από τους νόμους, όσοι δεσμεύουν όλους τους ανθρώπους έναντι του θεού ως δημιουργού της φύσης, είναι φυσικοί, και όσοι δεσμεύουν έναντι του ίδιου του Θεού ως βασιλέα των βασιλέων, είναι νόμοι.²⁴

Το θετικό δίκαιο, και οι νόμοι οι οποίοι εμπεριέχονται σε αυτό στις περισσότερες περιπτώσεις είναι έγγραφοι και λειτουργούν ως καθοδηγητικό νήμα στο να διακρίνουν οι υπήκοοι το ορθό από το λάθος, αποτελούν δηλαδή μέτρο της ίδιας της δικαιοσύνης. Γνώση του θετικού δικαίου οφείλουν να έχουν όλοι οι πολίτες ανεξαιρέτως, οφείλουν δηλαδή να γνωρίζουν τι νομοθετείται και τι επιβάλλεται στη δημόσια σφαίρα. Η γνώση του θετικού δικαίου είναι απαραίτητη, καθώς αποτελεί με την πιο στενή έννοια νόμο και ο νόμος είναι διαταγή, πρέπει να τον υπακούουν δηλαδή όλοι οι υπήκοοι στους οποίους αναφέρεται (κάποιοι νόμοι έχουν καθολική και κάποιοι μερική ισχύ). Συνοπτικά, η δημοσιοποίηση τους αποτελεί όρο εγγύησης της ίδιας της δεσμευτικότητας τους. Ο μόνος «νόμος» ο οποίος εγείρει την ίδια αξίωση δεσμευτικότητας, αλλά όχι δημοσιοποίησης (θεωρείται μάλλον αυτονόητος) είναι

²² Hobbes, 2006: 240-1

²³ Hobbes, 2006: 327-49

²⁴ Hobbes, 2006: 410

αυτός ο οποίος αφορά στην απαγόρευση του οποιουδήποτε να πράξει με τέτοιον τρόπο, ώστε να αποδυναμώσει με τις πράξεις του, την ίδια την πολιτική εξουσία.

Θετικό δίκαιο μπορεί να θεσπίζει μόνο ο εκπρόσωπος της πολιτικής κοινότητας και μόνο, επειδή αυτός δύναται να νομοθετεί, αυτό γιατί μόνο ο κυρίαρχος έχει τη δυνατότητα και τα μέσα επιβολής του Λόγου του (ταύτιση αντιπροσώπου, κυρίαρχου, νομοθέτη). Ο κυρίαρχος, σύμφωνα με το Χομπς δεν υπάγεται στο θετικό δίκαιο, δεν υπόκειται δηλαδή σε αυτό, είναι ελεύθερος να πράξει κατά τη βούληση του, παραβαίνοντας δίχως επιβολή ποινής το θετικό δίκαιο, ο ίδιος ο νόμος άλλωστε, όπως ειπώθηκε, απορρέει από τη βούληση του. Ο Χομπς σχολιάζει το ζήτημα του εθιμικού δικαίου (μεταστροφή/ μετατροπή δηλαδή των εθίμων σε δικαιώματα) και υποστηρίζει πως αυτό δεν αντλεί τη νομιμοποίησή του (στη συγκεκριμένη περίπτωση: την αναγωγή του δηλαδή σε μορφή νόμου) από τη μακροβιότητα του, αλλά λόγω της σιωπής του κυρίαρχου, η οποία δεν μπορεί παρά να ερμηνευθεί ως συγκατάθεση στην εφαρμογή του. Ο Χομπς παρατηρεί πως νόμος της φύσης και θετικό δίκαιο αλληλοεμπεριέχονται (ίσως ακόμα αλληλοπροϋποτίθενται). Το θετικό δίκαιο και ο φυσικός νόμος είναι απλώς διαφορετικές εκφάνσεις του ίδιου πράγματος, σημειώνει ο Χομπς, απλά στην περίπτωση του θετικού δικαίου είναι γραπτό, ενώ στην περίπτωση του φυσικού δικαίου είναι άγραφο.

Αυτό το οποίο οφείλει να σημειωθεί είναι πως ανεξάρτητα από τη μετατροπή των φυσικών νόμων σε θετικό δίκαιο και ανεξάρτητα από την επιβολή αυτών των νόμων με οποιοδήποτε μέσο, ο Χομπς αναγνωρίζει στα υποκείμενα της πολιτικής κατάστασης, ένα αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα: αυτό της αυτοάμυνας. Κανένας νόμος και καμία εξουσία σύμφωνα με το Χομπς δεν μπορεί με συμβάσεις/ νόμους/ διατάγματα, να στερεί από τους υπηκόους το δικαίωμα στην αυτοπροστασία και στην αυτοάμυνα.²⁵ Αυτά τα δύο έχουν ανυψωθεί σε αξίες στη χομπσιανή ανάλυση της κοινωνικής πραγματικότητας και σχεδόν τη δεσμεύουν αξιακά και κανονιστικά.

Η πρωτοκαθεδρία του θετικού δικαίου έγκειται στο γεγονός πως μπορεί να περιορίσει τη φυσική ελευθερία, είναι ο ρόλος του τέτοιος άλλωστε, ώστε να παρέχει τα απαραίτητα, ικανά μέσα ώστε οι υπήκοοι να ζουν ειρηνικά μεταξύ τους. Νομοθέτης, υποστηρίζει ο Χομπς, δεν είναι όποιος δημιουργήσει εν γένει τους νόμους, παρά αυτός εξαιτίας του οποίου συνεχίζουν να ισχύουν, αυτός δηλαδή ο οποίος παρέχει τα μέσα για την τήρησή τους. Όλοι οι νόμοι, σε πλήρη συμφωνία με το παραπάνω, αντλούν την

²⁵ Hobbes, 2006: 286-7

ισχύ και το κύρος τους από τη βούληση της ίδιας της πολιτικής κοινότητας. Οι νόμοι ασχέτως με την ισχύ εφαρμογής την οποία μπορεί να διαθέτουν δεν μπορούν να είναι ποτέ αντίθετοι στον ίδιο το Λόγο και εφόσον η πολιτική κοινότητα ενοποιείται σε ένα πρόσωπο (κυρίαρχος) τότε δεν είναι εύκολο να προκύψουν αντιφάσεις. Ο Χομπς θεωρεί πως νόμος δεν είναι το γράμμα του νόμου, όσο το πνεύμα του, συχνά αντιφάσεις προκύπτουν ακριβώς λόγω της «στενής» ερμηνείας του. Ο νόμος αποτελεί σαφή διαταγή για όποιον δύναται (έχει τη δυνατότητα δηλαδή) να τον αντιληφθεί.

Η ερμηνεία των νόμων ανήκει κατ' αποκλειστικότητα στην κυρίαρχη εξουσία, αυτή η ερμηνεία οφείλει να γίνεται σε ένα πλαίσιο όσο γίνεται περισσότερο αποκαθαρμένο από πάθη και μεροληπτικότητα. Στα πλαίσια αυτά, τονίζει ο Χομπς, πως ακόμα και αν οι νόμοι της φύσης είναι μέρος του θετικού δικαίου και είναι σύμφωνοι με τις επιταγές του Λόγου μόνο η ίδια η εξουσία μπορεί να τους καταστήσει νόμους, ακόμα και η ερμηνεία του νόμου της φύσης εξαρτάται εν τέλει από τη δικαστική εξουσία. Βέβαια τονίζεται, πως μια εσφαλμένη ερμηνεία κάποιου φυσικού νόμου ακόμα και αν γίνεται από τον κυρίαρχο δεν οφείλει να ανάγεται σε νόμο, καθώς οι φυσικοί νόμοι είναι αιώνιοι και αμετάβλητοι, ενώ οι ερμηνείες των κυρίαρχων και οι ίδιοι οι κυρίαρχοι τρωτοί απέναντι στο χρόνο και αντικαταστάσιμοι. Από τη μια πλευρά ο Χομπς φαίνεται πως παραχωρεί κατ' αποκλειστικότητα στον κυρίαρχο την ίδια τη θέσπιση και την ερμηνεία των νόμων, από την άλλη όμως πλευρά, γίνεται φανερό πως αφήνει περιθώριο επανεξέτασης των διαταγών του κυρίαρχου από μέρους των υπηκόων, όταν αυτές αντιβαίνουν στους φυσικούς νόμους. Αυτή η αντιφατική φαινομενικά κίνηση κρύβει εντός της τη μεγαλύτερη συνέπεια: ο λόγος ο οποίος η κυριαρχία οφείλει να είναι αδιαίρετη στοχεύει στην ειρηνική συμβίωση και στη σταθερότητα της πολιτικής κοινότητας, από την άλλη πλευρά οι φυσικοί νόμοι, όπως έχει επισημανθεί, εισάγονται στη χομπσιανή επιχειρηματολογία, σε συνθήκες φυσικής κατάστασης με τη μορφή κανόνων του έλλογου πράττειν και στοχεύουν και αυτοί στη διατήρηση της πολιτικής κοινότητας. Βασικός στόχος είναι η ειρήνευση και η βιωσιμότητα της πολιτικής κοινότητας, αν η αξία της ειρήνης αίρεται τότε ο νόμος μπορεί να παραβιαστεί.

3. Θεωρία πολιτευμάτων

Ο Χομπς στο κεφάλαιο *περί των διάφορων ειδών της πολιτικής κοινότητας*²⁶ παραθέτει τα είδη των πολιτευμάτων τα οποία σύμφωνα με την ανάλυση του μπορούν και έχουν παρατηρηθεί εμπειρικά. Πριν γίνει η παράθεση, αξίζει να σημειωθούν δύο πράγματα: αφενός στο *Λεβιάθαν* η θεωρία των πολιτευμάτων, έπεται της θεωρίας της κυριαρχίας, αφετέρου η απαρίθμηση των ειδών των πολιτευμάτων, βρίσκεται σε «συζήτηση» και συγκροτείται σύμφωνα με τον κατάλογο των πολιτευμάτων και των παρεκκλίσεων αυτών, τα οποία σημειώνει ο Αριστοτέλης, στα Πολιτικά. Σε αντιστοιχία με τα πολιτεύματα τα οποία διακρίνει ο Αριστοτέλης, ο Χομπς ομαδοποιεί τα εμπειρικά μορφώματα εξουσίας τα οποία μπορούν να του είναι γνωστά σε σύμπλευση με τον ιστορικό του ορίζοντα ως εξής: μοναρχία (όταν αντιπρόσωπος/ εκπρόσωπος, δηλαδή κυρίαρχος, είναι ένας άνθρωπος), δημοκρατία (άσκηση εξουσίας μέσω συνέλευσης) και αριστοκρατία (η εξουσία ασκείται από ένα μέρος/ τμήμα της ευρύτερης πολιτικής κοινότητας). Θεωρεί πως όλες οι άλλες μορφές άσκησης εξουσίας οι οποίες έχουν παρατηρηθεί ιστορικά είναι απλώς παρεκκλίσεις των τριών προαναφερθέντων. Η διάκριση των πολιτευμάτων σε τριών ειδών, ή διαφορετικά η κατασκευή της τυπολογίας δεν αναφέρεται στην καταλληλότητα αυτών να διατηρήσουν ή να επιβάλλουν την ειρήνη εντός της πολιτικής κοινότητας, λέει στην αρχή του κεφαλαίου ο Χομπς. Τελικά όμως αναδεικνύεται πως για το Χομπς το πιο κατάλληλο πολίτευμα είναι αυτό της μοναρχίας, η απόφαση του αυτή, δεν μπορεί παρά να δηλώνει μια σαφή αξιολογική κρίση από μέρους του. Δεν θα μπορούσε βέβαια να μη θεωρεί τη μοναρχία ως το καταλληλότερο πολίτευμα για την άσκηση της ίδιας της κυριαρχίας, καθώς στην περίπτωση της άσκησης οποιουδήποτε άλλου πολιτεύματος η κυριαρχία είναι διασπασμένη.

Στη μοναρχία ο φορέας της εξουσίας ταυτίζεται με το φυσικό πρόσωπο του μονάρχη αυτό συνεπάγεται πως στην περίπτωση της μοναρχίας το δημόσιο συμφέρον βρίσκεται σε πλήρη σύμπλευση με το ιδιωτικό (τα πλούτη του μονάρχη συνάγονται από το γενικότερο επίπεδο διαβίωσης των υπηκόων). Στην μοναρχία²⁷ ο κυρίαρχος δύναται να δέχεται συμβουλές από όποιον θέλει, ανεξαρτήτου πολιτικής ταυτότητας υπό όποια μυστικότητα επιθυμεί, παρόλα αυτά οι αποφάσεις οι οποίες θα λάβει

²⁶ Hobbes, 2006: 255-66

²⁷ Ο Χομπς αναγνωρίζει επιμέρους διαιρέσεις και ταξινομήσεις εντός του πολιτεύματος της μοναρχίας και ασχολείται ιδιαίτερα με το ζήτημα της διαδοχής και της εξασφάλισης της βιωσιμότητας του ίδιου του κράτους/ τεχνική αθανασία του *Λεβιάθαν*.

υπόκεινται αποκλειστικά στη ρευστότητα της δικής του φύσης και στα δικά του πάθη, τα οποία δεν είναι δυνατόν να γεννήσουν παραδείγματος χάριν ζήλεια ή έριδα, καθώς αυτά τα πάθη υπάρχουν πάντα σε αναφορά με άλλους (σε σχέση με την αριστοκρατία και τη δημοκρατία). Ο μονάρχης μπορεί από τη μια πλευρά να ταλανίζεται μόνο από τα δικά του πάθη, αλλά ο Χομπς δεν αποκλείει το ενδεχόμενο, ακόμα και αν δεν παράγεται σύγκρουση εντός της κυριαρχίας, να αδικήσει ή να ευνοήσει κάποιον αδικώς. Τέλος, επισημαίνεται πως στην περίπτωση της μοναρχίας δύναται η κυριαρχία να κληρονομηθεί σε κάποιον ανήλικο ή ακόμα χειρότερα σε κάποιον ανίκανο.

Όσον αφορά τα χαρακτηριστικά τα οποία αποδίδει ο Χομπς στη δημοκρατία/αριστοκρατία, αυτά έχουν ως εξής: σε αντίθεση με τη μοναρχία, το δημόσιο συμφέρον δεν συμπλέει με το ιδιωτικό (καθώς ο πλουτισμός κάποιου προκύπτει μόνο μέσα από άδικη πράξη ή εμφύλιο πόλεμο επισημαίνεται στο *Λεβιάθαν*). Στην περίπτωση κατά την οποία παραστεί ανάγκη να δοθεί κάποια συμβουλή σε μια συνέλευση ανθρώπων, αυτός ο οποίος θα παράσχει τη συμβουλή δεν μπορεί να είναι οποιοδήποτε μέλος της πολιτικής κοινότητας, παρά οφείλει να είναι μέλος της ίδιας της συνέλευσης, εξαιτίας μάλιστα του πολυπληθούς της συνέλευσης αδυνατεί να διατηρηθεί η μυστικότητα κατά τη διαδικασία. Επειδή ακριβώς, η συνέλευση απαρτίζεται από πολλά άτομα πολλές φορές οι αποφάσεις εξαρτώνται από τυχαίους παράγοντες (απουσία κάποιων για άσχετη με το ζήτημα το οποίο συζητάται αιτία και επικράτηση τελικώς μιας συγκεκριμένης άποψης λόγω τυχαίων περιστάσεων), ο Χομπς υποστηρίζει πως δεν μπορεί να οικοδομηθεί μια σταθερή πολιτική κοινότητα πάνω στην αστάθεια των αριθμών. Τέλος, μια συνέλευση είναι τόσο ευάλωτη στη χειραγώγηση εκ μέρους των ρητόρων όσο είναι και ένας μεμονωμένος μονάρχης, άρα το πολυπληθές της συνέλευσης θεωρεί ο Χομπς δεν μπορεί να παράσχει κάποιου είδους εγγύηση για την αποτροπή εμφάνισης φαινομένων δημαγωγίας.

4. “Χομπσιανή πολιτική οικονομία” και ελευθερία των δρώντων

Το 1651, στα μέσα δηλαδή του 17^{ου} αιώνα είναι προφανώς δύσκολο αν όχι παρακινδυνευμένο να μιλήσουμε για αμιγή συγκρότηση της επιστήμης της πολιτικής οικονομίας, παρόλα αυτά μπορούμε να διακρίνουμε στο *Λεβιάθαν* τέσσερα κεφάλαια στα οποία γίνεται αναφορά σε αυτό το οποίο μετά τη συμβολή του Α. Σμιθ στη συγκρότηση των κοινωνικών επιστημών εν γένει, θα ονομάζαμε πολιτική οικονομία. Το πρώτο απόσπασμα μπορεί κάποιος να το εντοπίσει στο κεφάλαιο *περί των πρώτων δύο νόμων της φύσης*:

4.1. Ο αναδιπλασιασμός της έννοιας της ελευθερίας

Λέγοντας ελευθερία νοούμε, σύμφωνα με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, την απουσία εξωτερικών εμποδίων. Αυτά τα εμπόδια συχνά μπορούν να αφαιρέσουν ένα μέρος της δύναμης του ανθρώπου να πράττει κατά βούληση, αλλά δεν μπορούν και να τον αποτρέψουν από τη χρησιμοποίηση του υπόλοιπου της δύναμης του κατά τις επιταγές της κρίσης και του Λόγου του.²⁸

Η ελευθερία σύμφωνα με το Χομπς αναφέρεται σε ένα χωρισμό ο οποίος τελείται εντός της έννοιας της δυνάμεως, η δύναμη δηλαδή ουσιαστικά αναδιπλασιάζεται. Εξαιτίας αυτού του ορισμού/ χωρισμού πλέον μπορούν να γίνουν ορατά δύο τμήματα/ μέρη/ πόλοι της δύναμης. Το ένα μέρος της δύναμης, αυτό το οποίο αναφέρεται στο γεγονός πως το υποκείμενο δεν μπορεί πλέον να πράττει κατά βούληση (άρα η ελευθερία δεν είναι πλήρης απουσία εμποδίων) μετασχηματίζεται σε κυριαρχία και αποτελεί το πολιτικό συστατικό/ μέρος της έννοιας της δυνάμεως.²⁹ Η δύναμη και η κυριαρχία δεν ταυτίζονται, η δύναμη μπορεί να είναι διασπασμένη, κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβεί με την κυριαρχία, η κυριαρχία ορίζεται εξολοκλήρου ως η αδιαίρετη δύναμη. Η αφαίρεση, ο χωρισμός και ο αναδιπλασιασμός της έννοιας της δύναμης είναι απαραίτητος προκειμένου η πολιτική κοινότητα να είναι σταθεροποιημένη δίχως τον κίνδυνο εκκίνησης εμφύλιου πολέμου ή επιστροφής σε φυσική κατάσταση. Η αφαίρεση αυτή από την έννοια την δύναμης, δεν σημαίνει πως το υποκείμενο είναι πλέον αδύναμο, καθώς η αφαίρεση δεν είναι απόλυτη.

Το άλλο μέρος της δύναμης, το οποίο δεν αφαιρέθηκε από τη δράση, το υποκείμενο μπορεί να το ασκήσει σύμφωνα με την κρίση και το Λόγο του, η κινητοποίηση και η χρήση αυτής της δύναμης γίνεται κατεξοχήν στο πεδίο της οικονομικής δραστηριότητας. Εδώ γίνεται εμφανές με το πιο χαρακτηριστικό τρόπο πως ο χωρισμός ανάμεσα σε πολιτική και οικονομία³⁰ είναι ατελής ακόμα στο Χομπς³¹, έτσι αιτιολογείται και η παρουσία και χρήση μερκαντιλιστικών πολιτικών.³² Ο

²⁸ Hobbes, 2006:199

²⁹ Ψυχοπαίδης, 2001: 131-2 «Οι έλλογοι κανόνες και οι έλλογες αξίες συνεπάγονται περιορισμούς (εμπόδια) της αρχικής πλήρους ελευθερίας, δηλαδή αξιώνουν τη δημιουργία μιας κατάστασης, όπου αφ' ενός θα ισχύουν ως κανόνες και αξίες και αφ' ετέρου οι δρώντες με την «υπόλοιπη» ελευθερία τους (power left) θα δρουν κατά ελεύθερη κρίση και λόγο.»

³⁰ Είναι απαραίτητο να υφίσταται αυτός ο χωρισμός οικονομίας και πολιτικής, εάν δεν υφίσταται έστω και ατελής, τότε η κοινότητα εισέρχεται ξανά σε συνθήκες πολιτικής κατάστασης.

³¹ Βλ. Νουτσόπουλος, 2006: 54-5

³² Γκιούρας, 2003: 98 «Είναι χαρακτηριστικό για την επιχειρηματολογία του κλασικού φυσικού δικαίου ότι η υλικότητα του μηχανισμού κυριαρχίας – με άλλα λόγια: η «τροφή» του Λεβιάθαν- αναδεικνύεται ακριβώς μέσω εκείνων των διαδικασιών που διαχωρίζουν την πολιτική από την

αναδιπλασιασμός της δύναμης δεν σηματοδοτεί την υποδούλωση των υπηκόων, αλλά την επικύρωση της ελευθερίας τους. Οι υπήκοοι είναι ελεύθεροι, γιατί έχουν παραχωρήσει ένα μέρος της ελευθερίας τους, το οποίο αν δεν το παραχωρούσαν η ελευθερία τους θα βρίσκονταν συνεχώς υπό διαρκή απειλή. Όρος εξασφάλισης της ελευθερίας του υποκειμένου είναι η παραχώρηση ενός μέρους της και ο αναδιπλασιασμός της δύναμης. Αυτός ο χωρισμός άλλωστε είναι συστατικός της νεωτερικής κοινωνίας.

Η ίδια η έννοια της ελευθερίας³³ αποτελεί ένα κομβικό ζήτημα για τη χομπσιανή επιχειρηματολογία, καθώς παρουσιάζεται και η ίδια αναδιπλασιασμένη, σε φυσική ελευθερία (ελευθερία των σωμάτων) και ελευθερία των υπηκόων. Η ελευθερία των υπηκόων προκύπτει μετά τη δημιουργία του ίδιου του κράτους και αντιστοιχεί στην ελευθερία των υποκειμένων να πράττουν κατά βούληση στα πλαίσια της οικονομικής δραστηριότητας (όπως είδαμε και προτύτερα). Η ίδια η πραγμάτευση του ζητήματος της ελευθερίας από το Χομπς το φέρνει άμεσα σε ρήξη με όλη την προνεωτερικότητα, καθώς υποστηρίζει πως η ελευθερία δεν αποτελεί κάποιου είδους κληρονομικό δικαίωμα, αλλά αποτελεί δικαίωμα το οποίο εκπορεύεται από την ίδια τη συγκρότηση της πολιτείας. Εφόσον κάποιος είναι υπήκοος μιας πολιτικής κοινότητας θεωρείται ίσος με όλους τους άλλους (στα μάτια της) και είναι εξίσου ελεύθερος με όλους. Η ίδια η έννοια της ελευθερίας περιέχει εντός της την ίδια την υποχρέωση της υπεράσπισης της πολιτικής κοινότητας, όταν αυτό καταστεί αναγκαίο, καθώς η προάσπιση της πολιτικής κοινότητας αποτελεί όρο προάσπισης της ατομικής ελευθερίας.

4.2. Ο αναδιπλασιασμός της έννοιας της αξίας

Το επόμενο απόσπασμα μπορούμε να το εντοπίσουμε στο κεφάλαιο *περί της διατροφής και της φυσικής αναπαραγωγής*:

Μετατροπή ονομάζω την αναγωγή όσων αγαθών δεν αναλώνονται άμεσα, αλλά προορίζονται για μελλοντική διατροφή, σε κάτι ίσης αξίας και συγχρόνως τόσο ευμετακόμιστο, ώστε να μην εμποδίζει τη μετακίνηση των ανθρώπων από το ένα μέρος στο άλλο κι έτσι ο καθένας να εξασφαλίζει σε οποιοδήποτε τόπο τόση τροφή, όση μπορεί αυτός ο τόπος να του προσφέρει. Και αυτό το κάτι δεν είναι άλλο από τον χρυσό, τον άργυρο και το χρήμα. Διότι ο χρυσός και ο άργυρος

οικονομία, διαχωρίζουν δηλαδή τον φορέα της πολιτικής εξουσίας από την υλική βάση παραγωγής και αναπαραγωγής του κοινωνικού βίου.»

³³ Hobbes, 2006: 277-88

θεωρούνται πολύτιμοι σε όλες σχεδόν τις χώρες του κόσμου και συνεπώς αποτελούν για διάφορα έθνη βολικό μέτρο της αξίας όλων των υπολοίπων πραγμάτων. Επίσης, το χρήμα (όποιο και αν είναι το υλικό από το οποίο το κατασκευάζει ο κυρίαρχος σε μια πολιτική κοινότητα) αποτελεί επαρκές μέτρο της αξίας όλων των υπόλοιπων πραγμάτων για τους υπηκόους της ίδιας πολιτικής κοινότητας.³⁴

Από το συγκεκριμένο απόσπασμα μπορεί να γίνει σαφές πως για να υπάρξει παραγωγή αγαθών σε σχετικά διευρυμένη κλίμακα πρέπει να έχει τελεστή ο χωρισμός πολιτικής και οικονομίας, διαφορετικά η ίδια η παραγωγή θα βρίσκεται συνεχώς υπό διακινδύνευση. Αλλά επειδή, όπως επισημάνθηκε και πρωτύστερα ο διαχωρισμός είναι ακόμα ατελής (ο χωρισμός ολοκληρώνεται όταν το σύνολο των αγαθών μιας χώρας παράγεται με διαμεσολάβηση από την ίδια την ανταλλαγή, όταν παράγονται δηλαδή τα προϊόντα ως ανταλλακτικές αξίες, όταν η ίδια η ικανότητα παραγωγής αγαθών έχει γίνει και αυτή εμπόρευμα), αυτό σημαίνει πως δεν διαμεσολαβείται το σύνολο του κοινωνικού προϊόντος από την ανταλλαγή, υπάρχει δηλαδή ένα μέρος του συνολικά παραγόμενου προϊόντος, το οποίο καταναλώνεται άμεσα, παράγεται δηλαδή ως χρηστική αξία.

Στο προηγούμενο απόσπασμα σχολιάστηκε ο χωρισμός και ο αναδιπλασιασμός της έννοιας της δύναμης, αλλά η δύναμη δεν είναι η μόνη έννοια η οποία αναδιπλασιάζεται. Ένας χωρισμός τελείται αντίστοιχα εντός της οικονομικής σφαίρας, κοινώς ως σφαίρα των ανταλλαγών. Όπως ειπώθηκε ένα μέρος των αγαθών παράγεται για ίδια χρήση, ένα μέρος όμως προορίζεται για ανταλλαγή, ανάγεται δηλαδή σε χρήμα, αποκτά τη δική του τιμή και ανταλλάσσεται. Με αυτόν τον τρόπο έχουν φτιαχτεί και στους δύο πόλους της σχέσης (οικονομία και πολιτική) μονοπώλια. Όπως στην κυριαρχία ο ένας (το κράτος) μονοπωλεί το δικαίωμα άσκησης φυσικής βίας, έτσι και στη σφαίρα της οικονομίας το χρήμα μονοπωλεί την ικανότητα/ ιδιότητα να «μετρά» τις αξίες όλων των υπόλοιπων αγαθών. Οι αναδιπλασιασμοί τόσο στην οικονομία, όσο και στην πολιτική βαίνουν παράλληλα, δεν συγκροτούν δηλαδή κάποιου είδους αιτιώδους αλυσίδας. Η ολοκλήρωση του μονοπωλίου στην οικονομική σφαίρα παρακολουθεί και παρακολουθείται από την ολοκλήρωση του μονοπωλίου στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

³⁴ Hobbes, 2006: 313-4

4.3. “πολιτική οικονομία” και μονοπωλιακές πρακτικές

Ένα ακόμα απόσπασμα το οποίο νομιμοποιεί τον τίτλο του παρόντος κεφαλαίου είναι αυτό το οποίο εμπεριέχεται στο *περί υπεξούσιων ενώσεων*:

Συντεταγμένα αλλά παράνομα ιδιωτικά σώματα είναι όσα ενοποιούνται σ’ έναν αντιπρόσωπο, χωρίς δημόσια εξουσιοδότηση. Τέτοια σώματα είναι τα σωματεία των επαιτών, των κλεφτών και των αθίγγανων, που αποσκοπούν στην καλύτερη οργάνωση της επαιτείας και της κλοπής, και τα σωματεία όσων με την εξουσιοδότηση κάποιου ξένου συνασπίζονται υπό την ηγεσία του, για την ευκολότερη διάδοση ορισμένων διδασκαλιών και για τη δημιουργία κόμματος αντίθετου στην εξουσία της πολιτικής κοινότητας.³⁵

Σε αυτό το απόσπασμα αναδεικνύεται ο τρόπος συσχέτισης των εταιριών με την πολιτική εξουσία, αυτό το οποίο διαφαίνεται είναι πως οι εταιρίες υπάγονται στην πολιτική εξουσία, καθώς η δεύτερη αποτελεί την κυρίαρχη μορφή ένωσης. Το ενδιαφέρον προκύπτει όταν εξετάζει κανείς την ειδική μνεία η οποία γίνεται στην απαγόρευση σχηματισμού ενώσεων κλεφτών και παραβατών. Οι παραβάτες οι οποίοι παρήχθησαν από τις απαλλοτριώσεις της γης, κάτι το οποίο είναι σήμερα γνωστό με σχετική βεβαιότητα, δεν εξετάζονται συνολικά ως καθολικό φαινόμενο, αλλά ως εξαιρέσεις και εξέχουσες περιπτώσεις. Η κυριαρχία εξετάζει δηλαδή ξεχωριστά αν μπορεί να νομιμοποιήσει τις μεμονωμένες πράξεις σε περιπτώσεις στις οποίες απειλείται και θίγεται η ίδια η ζωή (όταν δηλαδή οριακά ενεργοποιείται το δίκαιο της ανάγκης). Ο Χομπς έχει συλλάβει τη διάσταση αυτή, έστω και διαισθητικά αλλά δεν μπορεί να μας προσφέρει (ή δεν αποσκοπεί στο να μας δώσει) μια εξήγηση για τον τρόπο δημιουργίας αυτής της ομάδας- τάξης ανθρώπων.

4.4 Κρατικές πολιτικές στην αγορά εργασίας

Ο Χομπς θεματοποιεί το ζήτημα της ανικανότητας κάποιων προς εργασία, αλλά και αυτό το οποίο θα βρούμε ρητά να συζητάται στο νεαρό Μαρξ σχετικά με τα workshops, στο κεφάλαιο *περί κυρίαρχου αντιπροσώπου*:

Πολλοί άνθρωποι καθίστανται από κάποιο αναπόφευκτο ατύχημα ανίκανοι να αυτοσυντηρηθούν με την εργασία τους. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να αφεθούν στην ιδιωτική φιλανθρωπία, αλλά να προβλέψουν για αυτούς, όσο το απαιτούν οι ανάγκες της φύσης, οι νόμοι της πολιτικής κοινότητας. Πράγματι, είναι απάνθρωπο, να παραμελεί κανείς τους ανήμπορους, και το ίδιο ισχύει για τον

³⁵ Hobbes, 2006: 299

*κυρίαρχο της πολιτικής κοινότητας, αν τυχόν τους εκθέτει στον κίνδυνο μιας τόσο αβέβαιης φιλανθρωπίας. Αλλά για τους σωματικά ικανούς η περίπτωση είναι διαφορετική. Αυτοί πρέπει να εξαναγκασθούν να εργασθούν, και για να μη τους δοθεί η δικαιολογία ότι τάχα δεν βρίσκουν εργασία, πρέπει οι νόμοι να είναι τέτοιοι, ώστε να ενθαρρύνουν κάθε είδος τέχνης...*³⁶

Η πολιτική εξουσία επειδή ακριβώς δεν μπορεί να χειριστεί αυτό το μαζικό φαινόμενο (της φτωχοποίησης θα μπορούσαμε να πούμε), επεμβαίνει στην αναπτυσσόμενη αγορά εργασίας και επιχειρεί να διαχειριστεί το πρόβλημα. Οι ανίκανοι προς εργασία πρέπει να αντιμετωπίζονται προνοιακά και να μην καταφεύγουν σε ιδιωτικά μέσα ή πόρους για τη συντήρησή τους, καθώς αυτή η προσφυγή μπορεί δυνητικά να προσλάβει χαρακτήρα απειλητικό για την ίδια την κυριαρχία. Οι υπόλοιποι όμως, ικανοί προς εργασία πρέπει να εξαναγκάζονται να δουλέψουν (σε δομές όπως τα workshops). Με αυτόν τον τρόπο, από τη σκοπιά τουλάχιστον της κυριαρχίας γίνεται υλοποιήσιμη η δυνατότητα άκοπης αύξησης των παραγωγικών δυνάμεων με τη δέσμευση των ικανών προς εργασία στις ανάγκες παραγωγής.

5. Το ζήτημα της φορολογίας

Ίσως μια από τις πιο πρώιμες αντιλήψεις περί φορολογίας, μπορεί να εντοπισθεί στο Λεβιάθαν, δεν θα μπορούσε άλλωστε παρά να είναι πρώιμη λόγω της ατέλειας του χωρισμού πολιτικής και οικονομίας (λόγω δηλαδή του ιστορικού ορίζοντα). Η θεμελίωση της φορολογίας στο Λεβιάθαν, βασίζεται στην εξής παραδοχή: όποιος οικειοποιείται ένα σκοπό πρέπει να οικειοποιείται και τα μέσα, όποιος πρεσβεύει μια αξία δηλαδή πρέπει να μπορεί να έχει στη διάθεση του μηχανισμούς, οι οποίοι θα εγγυώνται την εφαρμογή αυτής της αξίας³⁷, της ίδιας της κυριαρχίας εν προκειμένω. Η κυριαρχία προκειμένου να νομιμοποιείται ως τέτοια προϋποθέτει και τα μέσα εγγύησης της, το μονοπώλιο άσκησης φυσικής βίας και αυτό το μονοπώλιο χρηματοδοτείται από την ίδια τη φορολόγηση των υπηκόων.

5.1. Η φορολογία ως εγγυητής της ατομικής ιδιοκτησίας

Η φορολογία όμως δεν έγκειται αποκλειστικά στο ζήτημα νομιμοποίησης της κυριαρχίας από εξωτερικούς πολέμους ή εσωτερικούς διχασμούς, όπως είδαμε προθύστερα, αλλά και εγγύησης της ατομικής ιδιοκτησίας η οποία γίνεται με την άσκηση ή την απειλή άσκησης βίας. Με βάση τα παραπάνω, προκύπτει πως την

³⁶ Hobbes, 2006: 403

³⁷ Hobbes, 2006: 394 «...όποιος εγκαταλείπει τα μέσα, εγκαταλείπει και τους σκοπούς»

ατομική ιδιοκτησία δεν μπορεί να είναι τελείως αδέσμευτη («δεσμεύεται» στην κυριαρχία).

Πριν επιχειρηθεί να αναλυθεί η παραπάνω πρόταση αξίζει να σχολιαστεί το ζήτημα της χομπσιανής πρόσληψης της ατομικής ιδιοκτησίας. Ο Χομπς είναι ο πρώτος, ο οποίος προσλαμβάνει το ζήτημα της ιδιοκτησίας με τη σύγχρονη έννοια, καθώς προσλαμβάνει την ατομική ιδιοκτησία ως δικαίωμα αποκλεισμού όλων των άλλων πλην του ιδιοκτήτη από την απόλαυση του αγαθού. Η ατομική ιδιοκτησία στη νεωτερικότητα είναι πάντα διαμεσολαβημένη από το πολιτικό, έτσι αποκαθίσταται άλλωστε η σχέση πολιτικής και οικονομίας. Η ατομική ιδιοκτησία εκ της συστάσεως της αποτελεί δικαίωμα αποκλεισμού και πράξη χωρισμού. Αυτή ακριβώς είναι και η συντακτική πράξη θέσμισης της πολιτικής κοινότητας η οποία διαμεσολαβεί όλες τις ουσιώδεις στιγμές αυτής της κοινωνίας. Η ατομική ιδιοκτησία είναι αποκλεισμός όλων των άλλων τελικά, πλην του κυρίαρχου, του εγγυητή της δηλαδή. Η πλήρως αδέσμευτη ατομική ιδιοκτησία, η οποία δεν φορολογείται, επί της ουσίας αυτό-καταργείται, λόγω στέρησης της θεσμικής της κατοχύρωσης την οποία σε συνθήκες πολιτικής κατάστασης προσφέρει ο κυρίαρχος.

Η φορολογία αποτελεί ουσιαστικά την κίνηση επανένωσης ανάμεσα στην πολιτική και στην οικονομία, οι οποίες στη νεωτερικότητα είναι χωρισμένες. Η ίδια η πολιτική οικονομία, εν τέλει, αποτελεί την επιστήμη η οποία θεματοποιεί το χωρισμό και την επαναδιαμεσολάβηση των δύο αυτών όρων.

5.2. Έμμεση φορολογία: επιβολή φορολογίας στην κατανάλωση

Για να αντιληφθούμε πληρέστερα την ανάλυση του Χομπς σχετικά με τη φορολόγηση των υπηκόων, οφείλουμε να ανατρέξουμε και να εξετάσουμε, τι είδους φορολογικές πρακτικές ασκούνταν εκείνη την περίοδο. Τη χρονική στιγμή κατά την οποία συγγράφεται ο Λεβιάθαν παρατηρούνται ιστορικά οι πρώτες μορφές επιβολής φορολογίας και αυτές έχουν τη μορφή επιβολής έμμεσων φόρων, φόρων δηλαδή κατανάλωσης.

Οι φόροι οι οποίοι επιβάλλονται έχουν τη μορφή φόρων κατανάλωσης επειδή ακριβώς υπό το βλέμμα του κυρίαρχου όλοι οι πολίτες είναι ίσοι (στα μάτια του κυρίαρχου διαμεσολαβείται η κοινωνική πραγματικότητα από την αξία της ισότητας των υπηκόων). Ο κυρίαρχος έχει αφαιρέσει από οποιαδήποτε άλλα στοιχεία, παρατηρεί δηλαδή απλά φορείς οικονομικής δραστηριότητας και τους φορολογεί σύμφωνα με αυτά τα οποία καταναλώνουν. Αυτό σημαίνει πως αίρονται οι προνομιακές ρυθμίσεις

των υστεροφουδαλικών κοινωνικών σχέσεων (καθώς και η ανεξέλεγκτη βασιλική φορολογία). Επιβολή βέβαια του φόρου κατανάλωσης, συνεπάγεται τη μη ύπαρξη προοδευτικής φορολόγησης εκείνη την ιστορική περίοδο.

Μέσα από το Λεβιάθαν γίνεται αντιληπτό πως ο τρόπος επιβολής γενικής φορολογίας εκείνη την περίοδο πλήττει εκείνη την κοινωνική τάξη, η οποία εκ των υστέρων μπορούμε να αποφανθούμε πως έπρεπε ιστορικά να βαλθεί. Αυτή η κοινωνική τάξη δεν ήταν άλλη από τους γαιοκτήμονες, οι οποίοι εξαιτίας της επιβολής τέτοιου είδους φορολόγησης βρίσκονταν σε έναν αγώνα με άνισους όρους με την ταχύτατα ανερχόμενη αστική τάξη. Το μέτρο για να αποφανθεί η κυριαρχία για το αν κάποιος ήταν πλούσιος ή φτωχός ήταν η ίδια η κατανάλωση. Οι γαιοκτήμονες, οι οποίοι κατανάλωναν με βάση τα πάθη τους, κατανάλωναν περισσότερο, άρα φορολογούνταν περισσότερο.³⁸ Με αυτόν τον τρόπο, σε εκείνη την περίοδο, αυτός ο τύπος φορολόγησης προήγαγε την αστική τάξη. Ολόκληρος ο κρατικός μηχανισμός είχε οργανωθεί έχοντας ως στόχο να προάγει τη συσσώρευση κεφαλαίου, την προαγωγή δηλαδή του ασκητικού βίου (ασύνειδα), καθώς η ασκητική κατανάλωση δεν τιμωρείται φορολογικά. Εδώ ακριβώς μπορεί να γίνει κατανοητή και η αλλαγή στη σκοπιά της πολιτικής εξουσίας: πλέον δεν στοχεύει στο να τιμωρήσει άμεσα τα ανθρώπινα πάθη, γιατί έχει εξασφαλίσει πως αυτά όχι μόνο δεν δύναται να την καταστρέψουν (μετατροπή ενός μέρους της δύναμης σε κυριαρχία), αλλά η άσκηση και η μη χαλιναγωγήση τους αποφέρει έσοδα στα κρατικά ταμεία μέσω της επιβολής φορολογίας στην κατανάλωση, κάπως έτσι πλήττεται ακαριαία η τάξη των αριστοκρατών.

Αν το καλοεξετάσουμε, η ισότητα επιβολής φόρων μάλλον εξαρτάται από την ισότητα εκείνου, το οποίο καταναλώνεται, παρά από τα πλούτη όσων το καταναλώνουν. Διότι για ποιον λόγο όποιος εργάζεται πολύ και αποταμιεύοντας τους καρπούς της εργασίας του καταναλώνει λίγο, να χρεώνεται περισσότερο από όποιον, ζώντας σκνηρά, κερδίζει λίγα και τα ξοδεύει όλα, αφού και οι δύο απολαμβάνουν ίδιας προστασίας από την πολιτική κοινότητα; Όταν εξάλλου η φορολογία μπαίνει πάνω στα όσα καταναλώνουν οι άνθρωποι, καθένας πληρώνει το ίδιο για ό,τι

³⁸ Γκιούρας, 2003:104 ««...η επικέντρωση της φορολογίας στην κατανάλωση αντιστρέφει τη λανθάνουσα «δημοκρατική» δομή του φόρου: αντί να θεωρείται ότι μέσω της φορολογίας ο κυρίαρχος αφαιρεί πλεόνασμα από τα άτομα, υποστηρίζεται ότι μέσω (ιδιαίτερα της πολυτελούς) κατανάλωσης τα άτομα, αποσπών δυνάμεις (αξίες) από την κοινοπολιτεία, πράγμα που δικαιώνει τον κυρίαρχο να επιβάλλει ακριβώς στο σημείο αυτό φορολογία.»

χρησιμοποιεί και η πολιτική κοινότητα δεν εξαπατάται από την πολυτελή σπατάλη των ιδιωτών.³⁹

Μέσα από τη φορολογική πρακτική η οποία ακολουθείται, δύναται να εξεταστεί και ένα ακόμα ζήτημα, αυτό της αναγνώρισης ή μη της ισότητας. Στο εσωτερικό της κοινωνίας η αναγνώριση γίνεται βάσει της άσκησης ή της δυνατότητας άσκησης συγκεκριμένων ικανοτήτων, δεν τίθεται δηλαδή ζήτημα ισότητας, αλλά μάλλον ανισότητας. Η κοινωνία όμως εν συνόλω στο βλέμμα του κράτους και της κυριαρχίας διέπεται από τις αρχές της ισότητας, αυτό γίνεται φανερό μέσα από την επιβολή ίσης φορολόγησης⁴⁰, αλλά και μέσα από την ισονομία. Μέσα από την ισονομία και από την ίση φορολόγηση γίνεται αντιληπτό πως έχει δημιουργηθεί μια σκληρή γενικότητα με βάση το ίδιο το ιδιοκτησιακό δικαίωμα από το οποίο απορρέει η αναγνώριση όλων των υπηκόων ως ίσων εκ μέρους της κυριαρχίας.

6. Το δικαίωμα αντίστασης των υπηκόων

Ένα ζήτημα το οποίο έχει συζητηθεί εκτενώς στη βιβλιογραφία είναι αυτό του δικαιώματος αντίστασης το οποίο ενδεχομένως να αναγνωρίζει ο Χομπς στους υπηκόους.⁴¹ Να σημειωθεί πως αν και για το συγκεκριμένο θέμα γίνονται αρκετές νύξεις μέσα στο κείμενο, δεν θεματοποιείται αναλυτικά. Πριν προβούμε σε μια ανασκόπηση των θέσεων οι οποίες εκφράζονται εντός του κειμένου, αξίζει να θυμόμαστε πως ο Χομπς θεωρεί ως αξιολογικά χειρίστη κατάσταση τη διάλυση της πολιτικής κοινότητας, έχοντας υπόψιν αυτό και θεωρώντας πως ο Χομπς μένει πιστός σε αυτή του θέση, δεν ξέρω κατά πόσο μπορεί να νομιμοποιηθεί ένα ισχυρό δικαίωμα αντίστασης ή/ και ανυπακοής. Σε κάποια αποσπάσματα, όντως διαφαίνεται πως οι υπήκοοι διατηρούν ένα έστω και ισχνό δικαίωμα αντίστασης βασισμένο και εδραιωμένο στο αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα της αυτοάμυνας.

Όταν λοιπόν η ανυπακοή υπονομεύει το σκοπό, για τον οποίο εγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία, τότε δεν είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε. Σε κάθε άλλη περίπτωση είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε.⁴²

Η υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς που του δίνει τη δυνατότητα να τους προστατεύει. Διότι το δικαίωμα της αυτοπροστασίας που έχουν οι άνθρωποι εκ φύσεως, όταν

³⁹ Hobbes, 2006: 402-3

⁴⁰ Γκιούρας, 2003: 104 «Δεδομένου ότι κάθε ατομικός βίος είναι κατ' ουσίαν ίσος προς όλους τους άλλους (τόσο στη δύναμη όσο και στην ατέλεια του), το τίμημα (debt) που καταβάλλεται για τη διαφύλαξη του δεν μπορεί παρά να είναι ίσο για όλους.»

⁴¹ Για το ζήτημα αυτό βλ. Πατέλλη, 2006: 19-25

⁴² Hobbes, 2006: 284

δεν υπάρχει κανείς για να τους προστατεύσει, δεν μπορεί να απεμποληθεί με καμία σύμβαση.⁴³

Ακόμα όμως και αν ο Χομπς αναγνωρίζει στους υπηκόους ένα δικαίωμα αντίστασης, αυτό δεν μπορεί να «ενεργοποιηθεί» πριν η ίδια η πολιτική κοινότητα αγγίξει τα όρια της: κινδυνεύσει δηλαδή λόγω των πράξεων του κυρίαρχου ή των μη πράξεων του κυρίαρχου (αδυναμία χαλιναγώγησης π.χ. της ιδιωτικής σφαίρας) να βρεθεί σε εμπόλεμη κατάσταση.

«πώς εσύ, που μου οφείλεις υπακοή, γίνεσαι κριτής των εντολών μου;» Συνεπώς, εκείνο που εννοείται ξεκάθαρα, αν και αλληγορικά, είναι ότι οι εντολές όσων έχουν το δικαίωμα να προστάζουν δεν πρέπει να ελέγχονται ή να αμφισβητούνται από τους υπηκόους τους.⁴⁴

...οι υπήκοοι ενός μονάρχη δεν δικαιούνται χωρίς την άδεια του να αποκηρύξουν τη μοναρχία και να επιστρέψουν στο χάος του σκόρπιου πλήθους, ούτε να μεταβιβάσουν το πρόσωπο τους από τον τωρινό του φορέα σε κάποιον άλλον ή σε κάποια άλλη συνέλευση.⁴⁵

Συμπερασματικά, μπορεί να σημειωθεί πως το ίδιο το ζήτημα της αντίστασης στην προοπτική και στη σκέψη του Χομπς παραμένει ένα ανοιχτό ζήτημα, καθώς από τη μια πλευρά επιχειρείται από μέρους του να διατυπωθούν εκείνοι οι όροι οι οποίοι θα εξασφαλίσουν μια σταθεροποιημένη πολιτική διακυβέρνηση (σε μια σταθεροποιημένη πολιτική κοινότητα επικρατεί ειρήνη, αν όχι δεν αναφερόμαστε σε νομιμοποιημένο τύπο πολιτείας), από την άλλη όμως πλευρά ο ιστορικός του ορίζοντας δεν μπορεί να θεμελιώσει εμπειρικά δικαίωμα στην αντίσταση, ή στην ανυπακοή ή ακόμα πληρέστερα στην ίδια την επανάσταση.

7. Σχετικά με τους λόγους διάλυσης της πολιτικής κοινότητας

Ο Χομπς αφιερώνει ένα ξεχωριστό κεφάλαιο για να αναλύσει τους λόγους οι οποίοι ενδέχεται να προκαλέσουν την αποδυνάμωση ή ακόμα και τη διάλυση της πολιτικής κοινότητας. Αν και από τη μέχρι τώρα ανασυγκρότηση της επιχειρηματολογίας του Χομπς σχετικά με τη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας ενδεχομένως να έχει γίνει σαφές ποιοι είναι οι κίνδυνοι για τη διάλυση της πολιτικής κοινότητας, ο Χομπς αφιερώνει και συνοψίζει σε ένα κεφάλαιο⁴⁶, όλους εκείνους τους

⁴³ Hobbes, 2006: 287

⁴⁴ Hobbes, 2006: 275

⁴⁵ Hobbes, 2006: 243-4

⁴⁶ Hobbes, 2006: 379-91

ενδογενείς παράγοντες οι οποίοι θα μπορούσαν να αποτελέσουν την αιτία καταστροφής του Λεβιάθαν.

Στο κεφάλαιο γίνεται μια ταξινόμηση των αιτιών της πιθανής καταστροφής της πολιτικής κοινότητας, ανάλογα με τον εκάστοτε ενδεχόμενο φορέα του κινδύνου διάλυσης. Τρεις θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι οι φορείς, τους οποίους ξεχωρίζει ο Χομπς και οι οποίοι μπορούν να επιφέρουν ρήγματα στη συγκρότηση της ίδιας της πολιτικής κοινότητας: τον κυρίαρχο, τους υπηκόους και τη θρησκεία.

Ο κυρίαρχος μπορεί να ευθύνεται, για το βίαιο θάνατο του Λεβιάθαν είτε επειδή ασκεί υπέρμετρη βία, είτε επειδή δεν επιβάλλει με επαρκή μέσα τους νόμους/ τα διατάγματα/ τη βούληση του και οι δύο πάντως στάσεις, ενδεχομένως να πλήξουν την εμπιστοσύνη των υπηκόων στο πρόσωπο του. Ένας ακόμα κίνδυνος ο οποίος αφορά στον κυρίαρχο, είναι πως ορισμένες φορές επικρατεί η πλάνη πως ο ίδιος ο κυρίαρχος οφείλει να δεσμεύεται από το θετικό δίκαιο, μια τέτοιου όμως είδους στάση είναι καταστροφική για την ίδια την πολιτική κοινότητα. Αν ο κυρίαρχος δεσμευόταν από το θετικό δίκαιο, τότε θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε την ύπαρξη δύο «κυρίαρχων», του νόμου και του αντιπρόσωπου και στην περίπτωση αυτή, ο νόμος αναγκαστικά θα δέσμευε τον αντιπρόσωπο, δηλαδή τον κυρίαρχο. Κίνδυνος ο οποίος ενδεχομένως θα παρουσιαζόταν από μέρους των υπηκόων με τη μορφή των ιδιωτών, είναι οι ίδιοι οι ιδιώτες να εγείρουν αιτήματα να εκφράζουν από μόνοι τους αξιολογικές κρίσεις σχετικά με το καλό και το κακό. Τέλος, όσον αφορά το ζήτημα της θρησκείας, θανάσιμο πλήγμα για τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας, αποτελεί η πεποίθηση πως η πνευματική κοινότητα, το βασίλειο του θεού υπερέχει της πολιτικής εξουσίας, αλλά ο Χομπς διαμηνύει πως πολιτική και πνευματική εξουσία ενοποιούνται εντός της πολιτικής κοινότητας.

Συνοψίζοντας, μπορεί να σημειωθεί πως ο Χομπς θεωρεί πως βασικά αίτια της καταστροφής της πολιτικής κοινότητας, δηλαδή της παύσης της ειρήνης και της επιστροφής στην εμπόλεμη κατάσταση, είναι από τη μια πλευρά η μη ικανοποιητική χαλιναγώγηση των παθών και από την άλλη μεριά το ελλειπές ή αδύναμο δικαϊκό σύστημα.

8. Ο αναδιπλασιασμός της κυριαρχίας

Ο Χομπς εκκινεί την επιχειρηματολογία του από τη μη ιστορική στιγμή της φυσικής κατάστασης, περιγράφοντας πως εντός αυτής επικρατεί πλήρης αναρχία (έλλειψη κοινής αρχής) και γενικευμένη κατάσταση πολέμου. Οι περιγραφές του έχουν

ως στόχο να αναδείξουν την αναγκαιότητα μετάβασης από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση, μια αναγκαιότητα όμως η οποία ο Χομπς δεν επιχειρεί να δείξει πως προκύπτει νομοτελειακά ή φυσικά. Η αναγκαιότητα εκφράζει μάλλον εκείνο το κομμάτι της εξασφάλισης των απαραίτητων όρων για τη διασφάλιση του βίου και της ευημερίας. Πρόκειται μάλλον για απόφαση (συλλογική μάλιστα)⁴⁷ μετάβασης στην πολιτική κατάσταση η οποία εκφράζει την αναγκαιότητα της επιβίωσης.⁴⁸ Η απόφαση για τη μετάβαση, φαίνεται να έχει συλλογικά χαρακτηριστικά και να βασίζεται στη συναίνεση: ο μόνος όρος για την επιβίωση όλων είναι η εκχώρηση ενός μέρους των δυνάμεων των δρώντων στον κυρίαρχο (ή σε μια συνέλευση κυριάρχων). Μέχρι εκείνο το σημείο της επιχειρηματολογίας φαίνεται πως η κυριαρχία βασίζεται στην ίδια τη συναίνεση.

Η ίδια η μετάβαση σε συνθήκες πολιτικής κατάστασης, όπως είδαμε προϋποθέτει τη συναίνεση των δρώντων, η οποία προκύπτει μέσω ενός τύπου συλλογικής σύμβασης. Το πρόβλημα είναι πως η ίδια η εξασφάλιση της διατήρησης των λεγομένων της σύμβασης προϋποθέτει μια ήδη θεσπισμένη κυρίαρχη εξουσία, προϋποθέτει πως μια έλλογη κυριαρχία θα μεριμνήσει για την τήρηση των λεγομένων της σύμβασης.

Ο Χομπς έχει δημιουργήσει τελικά ένα κυκλικό επιχείρημα, στο οποίο θεμελιώνει την κυριαρχία στη συναίνεση και τη συναίνεση στην ίδια την κυριαρχία.⁴⁹ *«Η συναίνεση θεωρείται αιτία της κυριαρχίας, η οποία όμως προϋποτίθεται για την εγγύηση της πρώτης. Η κυριαρχία ως αποτέλεσμα συγκροτείται ως αιτία της αιτίας της. Αυτή όμως η κυκλικότητα μας θέτει εκτός της αιτιακής σχέσης ή, μάλλον, αναβαθμίζει την αιτιακή σε τελεολογική σχέση. Το αποτέλεσμα είναι σκοπός όταν η παράσταση του συνιστά την αιτία της αιτίας του.»*⁵⁰

⁴⁷ Strauss, 1988: 210 «Η κατασκευή πρέπει να είναι συνειδητή κατασκευή, είναι αδύνατο να γνωρίζουμε μια επιστημονική αλήθεια χωρίς να γνωρίζουμε συγχρόνως ότι την έχουμε κατασκευάσει.»

⁴⁸ Ψυχοπαίδης, 2001: 129 «Μπορεί... να διατυπωθεί για την πολιτική κατάσταση ένα οιονεί υπερβατολογικό επιχείρημα. Τότε μόνον θα εκπληρωθεί η συνθήκη ισορροπίας στην κοινωνία, όταν λάβουν χώρα σύνθετες (ιστορικές, ιστορικά απροσδιόριστες) διαδικασίες αναπροσαρμογής των σχέσεων φρονησιακά ώριμων και μη ώριμων δρώντων, έτσι ώστε από την αλληλεπενέργεια τους να δημιουργηθεί μια δύναμη που να μπορεί να επιβληθεί στις άλλες, ή έτσι ώστε το σύνολο των επιμέρους βουλήσεων να μην ξεπερνά την αντίρροπη βούληση για υπακοή.»

⁴⁹ Ψυχοπαίδης, 2001: 141 «Σε όλες τις περιπτώσεις ο Χομπς επιμένει στον αναδιπλασιασμό της εξουσιαστικής σχέσης σε εξουσία και συναίνεση.» και σελ. 138 «Οι πραγματικές καταστάσεις υποταγής ανακατασκευάζονται έτσι ως πραγματοποιήσεις ενός κανονιστικού- συναινεσιακού μοντέλου πολιτικής, μέσα στο οποίο η εξουσία αναδεικνύεται ως όρος παραγωγής και διατήρησης ευτυχούς ζωής.»

⁵⁰ Νουτσόπουλος, 2006: 57

❖ Πέμπτο μέρος – Ανοιχτά ζητήματα στο χομπσιανό εγχείρημα

Hell is empty and all the devils are here.
What's past is prologue.

Shakespeare W., The Tempest

1. Εισαγωγή

Η ενασχόληση με το χομπσιανό *Λεβιάθαν* σε επίπεδο πτυχιακής εργασίας, σίγουρα δεν μπορεί να εξαντλήσει τα ζητήματα τα οποία προκύπτουν και εγείρονται μέσα από αυτό το έργο, μπορεί μάλλον, στην καλύτερη περίπτωση, να κατανοήσει κάποιες από αυτές τις βασικές προβληματικές και με τη βοήθεια της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας να εντοπίσει και κάποια ανοιχτά ζητήματα κριτικής στο χομπσιανό εγχείρημα. Αυτό ακριβώς το θέμα, των προβληματισμών και των ανοιχτών ζητημάτων στο *Λεβιάθαν* καλείται να πραγματευτεί το παρόν κεφάλαιο, διατυπώνοντας κάποιες απορίες και ερωτήματα τα οποία προέκυψαν κατά τη διαδικασία μελέτης του συγκεκριμένου κειμένου.

Με βάση τα παραπάνω, θα επιχειρηθεί να αναδειχθούν σε αυτό το κεφάλαιο: μια προβληματική η οποία σχετίζεται με τον αριστοτελισμό του Χομπς, ο οποίος συνυπάρχει με το αντι-αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας, όπως αυτό σχολιάστηκε τόσο στο πρώτο, όσο και στο δεύτερο μέρος. Θα σχολιασθεί η συνέχεια του φιλελεύθερου επιχειρήματος από μέρους του Λοκ, παράλληλα με μια προσπάθεια εντοπισμού και σχολιασμού των σημείων εκείνων στη λοκιανή προσέγγιση τα οποία συγκροτούνται «σε συζήτηση» με το χομπσιανό έργο. Θα επιχειρηθεί να διατυπωθεί μια σύνοψη της καντιανής κριτικής στη χομπσιανή ανάγνωση της πραγματικότητας, όπως αυτή εκφράζεται στο *Περί του κοινού αποφθέγματος: Αυτό μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά δεν ισχύει στην πράξη* (από εδώ και στο εξής: θεωρία και πράξη). Τέλος, πριν την απαρίθμηση των τελικών συμπερασμάτων, θα γίνει μια αναφορά στη σμιττιανή ανάγνωση του χομπσιανού έργου.

2. Ο αριστοτελισμός του Χομπς

Το πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, περιλαμβάνει ένα κεφάλαιο στο οποίο αναλύεται το αντί-αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας το οποίο σχεδιάζει ο Χομπς, στο δεύτερο μέρος όμως το οποίο ασχολείται με τη συνθήκη της φυσικής κατάστασης σχολιάζεται η μεθοδολογική τελεολογία, η οποία διέπει αυτή την κατασκευή, ως μέρος της επιρροής της οποίας έχει ασκήσει η αριστοτελική προσέγγιση στη χομπσιανή

πρόσληψη της πραγματικότητας. Αυτό το επιχείρημα του δευτέρου μέρους, θα συνοψιστεί σε αυτό το τμήμα της εργασίας.

Αυτό το κεφάλαιο της εργασίας δεν έχει ως στόχο μάλλον να αναδείξει περιεχομενικές συγκλίσεις (αν και θα γίνει κάποια αναφορά) ανάμεσα στο Χομπς και στον Αριστοτέλη, παρά να τονίσει και να αναδείξει πως υπάρχει περίπτωση το αντι-αριστοτελικό πρόγραμμα θεωρίας του Χομπς, να δανείζεται μεθοδολογικά εργαλεία του ίδιου του Αριστοτέλη. Παρόλα αυτά πέρα από την μεθοδολογική τελεολογία της φυσικής κατάστασης και τη δομή του πράττειν η οποία ανακατασκευάζεται ως δομή αιτιακών σχέσεων των δρώντων μπορούμε να πούμε πως υπάρχουν και άλλα κοινά στοιχεία πέρα από την τελεολογία, η οποία στον Αριστοτέλη συγκροτεί και προϋποθέτει ένα ολόκληρο σύστημα βασισμένο σε μια τελεολογική ανάγνωση της πραγματικότητας και στο Χομπς μετασχηματίζεται σε μια απλή μεθοδολογική παρακαταθήκη, η σύλληψη της επιστήμης ως γνώση των αιτιωδών σχέσεων είναι ένα από τα κοινά σημεία σύγκλισης. Από την άλλη μεριά, η ανάγκη, παραδείγματος χάριν, για ενασχόληση με την έννοια του αγαθού, δεν αποτελεί κοινό ενδιαφέρον και των δύο, ή ακόμα και αν αποτελεί έχει τελείως διαφορετικές καταβολές, προσλήψεις και απολήξεις. Σύγκλιση -και περιεχομενική ακόμα- θα μπορούσαμε να διαγνώσουμε στην κοινή αντίληψη και των δύο σχετικά με το λόγο καταστροφής της πόλης: η μεταφορά της λογικής η οποία διέπει την σφαίρα του οίκου (σφαίρα στην οποία εκτυλίσσεται η οικονομική δραστηριότητα) στη σφαίρα της πόλης (στη σφαίρα δηλαδή της κυριαρχίας).

Θεωρώ πως αποτελεί ένα ανοιχτό ζήτημα προς συζήτηση το πώς επηρέασε η φιλοσοφία του Αριστοτέλη το Χομπς σε μεθοδολογικό επίπεδο, καθώς από την άλλη πλευρά είναι νομίζω ένα θέμα το οποίο έχει συζητηθεί στη σχετική βιβλιογραφία το πώς η χομπσιανή ανάγνωση συγκροτήθηκε στον αντίποδα και παράλληλα σε συζήτηση με την αριστοτελική διδασκαλία. Τελικά, αν μπορούσαμε να μιλήσουμε για τον αριστοτελισμό του Χομπς, αυτός μάλλον θα περιοριζόταν, κατά κύριο λόγο, στο μεθοδολογικό κομμάτι της θεωρίας του.

3. Η μετάβαση στο Λοκ

Στη χομπσιανή παράδοση, όπως αυτή ανακατασκευάστηκε στην παρούσα εργασία, κατέστη σαφές πως βασική μέριμνα του *Λεβιάθαν* είναι αφενός η ειρήνευση, καθώς ο ίδιος ο Χομπς γράφει την εποχή διεξαγωγής του εμφύλιου πολέμου στην Αγγλία και αφετέρου η επιβολή γενικής νομοθεσίας για την εξασφάλιση της

αναπαραγωγής του ίδιου του πράττειν (εξασφάλιση απρόσκοπτης αναπαραγωγής των ίδιων των προϋποθέσεων του πράττειν). Οι περιεχομενικές επιδιώξεις του Χομπς και τα μεθοδολογικά εργαλεία τα οποία χρησιμοποιεί έχουν ως κοινό σημείο αναφοράς, την ιστορική στιγμή επικράτησης του μοντέλου του απολυταρχικού κράτους. Όλη του η προσέγγιση είναι διαμεσολαβημένη (αν και δεν εξαντλείται) από αυτή την εμπειρία, η εμπειρία του Λοκ είναι σαφώς ποιοτικά διαφορετική από τις εμπειρικές εκείνες συνθήκες οι οποίες καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό το χομπσιανό εγχείρημα. Ο Λοκ άλλωστε γράφει και εκδίδει τη δεύτερη πραγματεία περί διακυβέρνησης μετά την ανατροπή του Ιάκωβου του Β', μετά δηλαδή την ολοκλήρωση της *Ενδοξης επανάστασης* το 1688, εμπειρία την οποία δεν μπορεί να είχε ο Χομπς εφόσον είχε πεθάνει εννέα χρόνια πριν την τέλεση της. Στη θέση του Ιάκωβου του Β' ανήλθε ο Γουλιέλμος της Οράγγης και η κόρη του Ιάκωβου, οι οποίοι εγγυήθηκαν την καθιέρωση των παραδοσιακών ελευθεριών με τη «*Διακήρυξη των Δικαιωμάτων*» το 1689.¹

Ενώ ο Χομπς επιχειρεί να διατυπώσει εξωτερικούς όρους ρύθμισης του πράττειν στο Λοκ μπορεί κανείς να παρατηρήσει την προσπάθεια ανεύρεσης εσωτερικών κανονιστικών όρων ρύθμισης της πράξης. Η φυσική κατάσταση στη λοκιανή παράδοση κατασκευάζεται ως εκείνη η ειρηνική συνθήκη στην οποία επικρατούν αρχές αλληλοβοήθειας, σεβασμού της ιδιοκτησίας και της ζωής, σεβασμός της γης η οποία έχει δοθεί στους ανθρώπους από κοινού και η αρχή της μη κατασπατάλησης των αγαθών. Όταν αυτή η συνθήκη διαρρηγνύεται² προβάλλουν οι κατάλληλοι όροι ανασυγκρότησης της δομής του πράττειν προκειμένου να διασφαλιστεί η δημιουργία νομικού πλαισίου το οποίο θα περιλαμβάνει τις αρχικές αξίες οι οποίες χαρακτήριζαν το πράττειν σε συνθήκες φυσικής κατάστασης. Εκεί όπου ο Χομπς για να προσπελάσει το πρόβλημα του επιμερισμού της δύναμης σε συνθήκες φυσικής κατάστασης καταλήγει να εκχωρεί το σύνολο της δύναμης σε ένα μόνο άνθρωπο: τον κυρίαρχο, ο Λοκ «ως μόνη εγγύηση για να μην αναπαράγεται ο προαστικός επιμερισμός στο επίπεδο της πολιτείας θέτει ως αξίωση της θεωρίας να θεμελιωθούν οι κανόνες του πράττειν σε ένα *a priori* κριτικό πλαίσιο αξιών».³ Η

¹ Βλ. αναλυτικότερα για την ιστορικότητα της Δεύτερης πραγματείας εις. Κιτρομηλίδης Π. στο Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως σελ. 46-61

² Αγγελίδης, 1994: 130 «Η επανεισαγωγή των συγκρουσιακών στοιχείων σε φυσική κατάσταση αποσκοπεί ουσιαστικά στο να καταδειχτεί η αδυναμία του φορμαλισμού της αιτιότητας ως ερμηνευτικού σχήματος να παρουσιάσει μια πειστική θεμελίωση του πολιτικού, αν πρώτα δεν γίνει αποδεκτό ένα γενικό και δεσμευτικό πλαίσιο κανόνων για τη θεωρία και το πράττειν.»

³ Αγγελίδης, 1994: 130

φυσικομηχανική ανασυγκρότηση του πράττειν σε συνθήκες φυσικής κατάστασης , καθώς και η δομή αιτιωδών σχέσεων ως μοντέλο εξήγησης του πράττειν γίνεται αντικείμενο κριτικής στη θεώρηση του Λοκ, ο οποίος αντιστρέφει (όπως σημειώθηκε παραπάνω) τη συγκρουσιακή δομή της φυσικής κατάστασης κατασκευάζοντας την ως ειρηνική και συμπεριλαμβάνοντας σε αυτήν παραδοσιακές αξίες, όπως αυτή της αρετής και της εμπιστοσύνης.⁴

Βασική μέριμνα ως εκ τούτου του Λοκ, είναι να συμπεριλάβει στο σκληρό και ανελαστικό πυρήνα της ανθρώπινης φύσης, εκείνους τους *φυσικούς νόμους*, οι οποίοι ακόμα και αν καταστρατηγούνται σε ορισμένες ιστορικές περιόδους δεν μπορούν να παρακαμφθούν πλήρως και ολοκληρωτικά. *«Ο Locke λοιπόν θεωρεί ότι η χομπσιανή δομή του πράττειν κατασκευάζεται κατά τρόπο ώστε οι ρυθμιστικοί κανόνες του να παράγονται λογικά a posteriori... Θεωρεί επιπλέον ότι το χομπσιανό επιχείρημα, εξαιτίας ακριβώς της φυσικομηχανικής αιτιότητας που διέπει το ατομικό πράττειν, ανάγει το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης, και συνεπώς και του καταλογισμού του πράττειν, σε πρόβλημα «αναγκαιότητας». Ο Locke ανασκευάζει το χομπσιανό επιχείρημα για την ελευθερία της βούλησης...επειδή την προϋποθέτει η έννοια του καταλογισμού, που είναι συστατική της δομής του πράττειν σε φυσική κατάσταση.»⁵*

Συμπερασματικά, μπορεί να σημειωθεί πως ο Λοκ βρίσκεται σε έναν διαρκή διάλογο και αντίλογο με το Χομπς, εφόσον ο πρώτος αποτελεί το συνεχιστή εκείνον της παράδοσης και εγκαθίδρυσης του κλασικού φιλελευθερισμού. Ο Χομπς μας έδωσε ίσως τον πιο πλήρη και συνεκτικό ορισμό της ιδιοκτησίας, ως το δικαίωμα αποκλεισμού κάποιου από την απόλαυση ενός αντικειμένου και ο Λοκ τοποθέτησε την ίδια την έννοια της ιδιοκτησίας ως σχέση η οποία προκύπτει δια της μορφοποίησης της κοινής, σε όλους, γης (δια της εργασίας δηλαδή) στο σκληρό πυρήνα της φυσικής κατάστασης και εντός των περιεχομένων των φυσικών νόμων.

4. Η καντιανή κριτική

Στο κείμενο του περί θεωρίας και πράξης ο Καντ ασχολείται με την ίδια τη θεωρία, ως σύνολο πρακτικών κανόνων οι οποίοι λειτουργούν ως αρχές σε μια συγκεκριμένη γενικότητα⁶ και με την πράξη, οριζόμενη ως σκοπό η πραγματοποίηση του οποίου συμμορφώνεται με ορισμένες γενικές αρχές. Η θεωρία ως εκ τούτου

⁴ Αγγελίδης, 1994: 137

⁵ Αγγελίδης, 1994: 138

⁶ Kant, 2006:2

αναζητά γενικούς όρους και η πράξη πραγματοποιεί σκοπούς οι οποίοι εντάσσονται μεθοδικά στους γενικούς κανόνες τους οποίους έχει ανακαλύψει η θεωρία. Σε αυτό το κείμενο ο Καντ συμπληρώνει και τον ορισμό του συμβολαίου, το οποίο προϋποθέτει δύο τουλάχιστον ελεύθερες βουλήσεις, καθώς και την αμοιβαία αναγνώριση των βουλήσεων αυτών ως ελεύθερων και ισότιμων. Το συμβόλαιο με την παραπάνω νοηματοδότηση προϋποθέτει την ύπαρξη αστικού συντάγματος και ως τέτοιο νοείται η οργάνωση του κράτους βάσει γενικών και δημόσιων νόμων (πληρείται δηλαδή το κριτήριο της δημοσιότητας και της συμμετοχής όλων σε αυτούς).

Τρεις είναι οι βασικές αξίες οι οποίες εκφράζονται και πραγματοποιούνται μέσα από τα αστικά συντάγματα: η ελευθερία, η ισότητα και η αυτοτέλεια. Φορέας της ελευθερίας είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, ο οποίος την ενσαρκώνει και την πραγματοποιεί. Η αξία της ισότητας εκφράζεται ως ισότητα ενώπιον των νόμων, δηλαδή ως ισονομία, αλλά και ως ισότητα στη χρήση της διαμεσολαβημένης βίας και βρίσκει την έκφραση της στο ρόλο του υπηκόου, ο οποίος έχει ισότιμο δικαίωμα, με όλους τους άλλους υπηκόους επίκλησης του νόμου (εξαιρείται ο επικεφαλής της κοινοπολιτείας). Η τρίτη αξία, αυτή της αυτοτέλειας βρίσκει την έκφραση της στο ρόλο του πολίτη: στο πρόσωπο του πολίτη γίνεται ο συγκερασμός τόσο του ανθρώπου, όσο και του υπηκόου, είναι δηλαδή και φυσικό και νομικό πρόσωπο, το οποίο έχει δικαίωμα να μετέχει της νομοθεσίας, αποτελεί δηλαδή μαζί με τα άλλα μέλη της αστικής κοινωνίας συννομοθέτη.

Αυτά, όσον αφορά τα ζητήματα τα οποία πραγματεύεται κατά κύριο λόγο ο Καντ στο κείμενο, τα ίδια βέβαια αποτελούν, παράλληλα, την αρχή της επιχειρηματολογίας του σχετικά με την κριτική στο Χομπς. Ο Καντ αναφερόμενος σε ένα απόσπασμα από το *De Cive*, σημειώνει πως σύμφωνα με το Χομπς ο επικεφαλής του κράτους δεν δεσμεύεται για τίποτα με συμβόλαιο απέναντι στο λαό και ακριβώς λόγω αυτού, δεν μπορεί εν γένει να αδικήσει έναν πολίτη, όπως και αν του συμπεριφερθεί.⁷ Ο Καντ θεωρεί, σε αντίθεση με την ερμηνεία του στο Χομπς, πως ο λαός έχει αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, τα οποία δεν μπορούν αφαιρεθούν ή να καταπατηθούν ανάλογα με τη βούληση του μονάρχη. Δύο πράγματα μπορούμε να σημειώσουμε σχετικά με αυτή τη διατύπωση, σχετικά με την καντιανή ανάγνωση του

⁷ Kant, 2006: 22 «Ο Hobbes έχει αντίθετη άποψη. Σύμφωνα με αυτόν (*De Cive*, cap. 7, §14), ο επικεφαλής του κράτους δεν δεσμεύεται για τίποτα με συμβόλαιο απέναντι στο λαό και [έτσι] δεν μπορεί να αδικήσει έναν πολίτη (όπως και αν του συμπεριφέρεται). – Αυτή η πρόταση θα ήταν απολύτως σωστή, αν ορίζαμε ως αδικία κάθε πλήγμα που δίνει στο θιγόμενο μέρος δικαίωμα εξαναγκασμού εναντίον του προσώπου που το αδίκησε· αλλά έτσι γενικά η πρόταση είναι τρομακτική.»

χομπσιανού εγχειρήματος: αφενός όντως ο κυρίαρχος δεν συνάπτει κάποιου είδους συμβόλαιο με τους υπηκόους, αλλά οι υπήκοοι συνάπτουν ένα συμβόλαιο μεταξύ τους και παραχωρούν την εξουσία στον κυρίαρχο (ο οποίος ενδεχομένως βρίσκεται εκτός συμβολαίου) και δεύτερον ακριβώς λόγω αυτού, της δημιουργίας δηλαδή συμβολαίου ανάμεσα στους δρώντες, δημιουργούνται οι απαραίτητες προϋποθέσεις για την ειρήνευση του πράττειν και την κατάργηση του επιμερισμού της φυσικής κατάστασης, εφόσον τώρα όλες οι βουλήσεις ενοποιούνται σε ένα πρόσωπο.

Ο Καντ ασκώντας κριτική στη σύλληψη του πρωταρχικού συμβολαίου θεωρεί πως δεν μπορεί να θεσπιστεί ένας νόμος ο οποίος θα δεσμεύει για πάντα την κοινοπολιτεία και ο οποίος θα θεμελιώνεται σε ένα πρώτο ιστορικά πραγματοποιημένο κοινωνικό συμβόλαιο, αφενός γιατί είναι αδύνατον να αποδειχθεί πως υπήρξε ένα τέτοιου τύπου συμβόλαιο και δεύτερον ακόμα και αν δεχόμασταν πως ιστορικά έχει επιτελεστεί κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να μπορεί να παρουσιαστεί κάποιου είδους τεκμήριο το οποίο θα δεσμεύει το λαό σε ένα τέτοιου τύπου συμβόλαιο/αστικό σύνταγμα.

Τρίτος, βασικός άξονας της καντιανής κριτικής είναι το ζήτημα της υπακοής και της πιθανής αντίστασης των υπηκόων. Αυτό σχετίζεται με τον άξονα εκείνο της κριτικής ο οποίος θεματοποιήθηκε ως πρώτος σε αυτό το κεφάλαιο και αφορά στο αναπαλλοτρίωτο κάποιων ανθρώπινων δικαιωμάτων. Ο Καντ θεωρεί πως οι υπήκοοι δεν μπορούν να μεταχειριστούν βίαια μέσα κατά της ηγεσίας, αλλά από την άλλη μεριά υποστηρίζει πως η παραχώρηση ενός ικανού μέρους ελευθερίας στους υπηκόους αποτελεί όρο για την ειρηνική σταθεροποίηση της πολιτείας, καθώς όταν αυτός ο όρος δεν πληρείται οδηγούμαστε στη δημιουργία μυστικών ενώσεων οι οποίες επιχειρούν να υπονομεύσουν την ίδια την κυριαρχία.⁸ Η παραχώρηση ενός μέρους ελευθερίας στους υπηκόους είναι εκείνος ο αναγκαίος όρος για τη σταθεροποίηση της πολιτείας, αυτό το επιχείρημα έχει άλλωστε αναλυθεί από μέρος του Καντ εννέα χρόνια νωρίτερα στο κείμενο του: *Τι είναι διαφωτισμός*.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο εξής: στο Χομπς κατά πάσα πιθανότητα ο κυρίαρχος μάλλον δεν μετέχει του συμβολαίου, δεν αποτελεί δηλαδή συμβαλλόμενο μέλος, αντίθετα στον Καντ ο κυρίαρχος ορίζεται μέσα από τη συντακτική πράξη. Αυτό σημαίνει πως ο κυρίαρχος οφείλει να συμμορφώνεται με τους δημόσιους νόμους, ενώ στο Χομπς δεν είναι απαραίτητο πως ο κυρίαρχος θα υπάγεται στους δημόσιους νόμους. Στον Καντ μέσο για την αποτροπή της ενδεχόμενης

⁸ Kant, 2006:23

παρέκκλισης του ηγεμόνα αποτελεί η ίδια η σφαίρα της δημοσιότητας, η ελευθερίας της πένας δηλαδή, ενώ στο Χομπς θα μπορούσαμε να πούμε πως το μόνο μέσο για την αποφυγή παρέκκλισης του ηγεμόνα είναι η νοητή απειλή της επιστροφής σε συνθήκες φυσικής κατάστασης.

5. Η ερμηνεία του C. Schmitt

Αν αναζητήσουμε στον 20^ο αιώνα την πιο πολύκροτη ερμηνεία του χομπσιανού εγχειρήματος και παράλληλα εκείνη την ερμηνεία η οποία έχει διαμεσολαβήσει καθοριστικά τις αναγνώσεις οι οποίες επιχειρήθηκαν μετά από εκείνη την ανάγνωση της χομπσιανής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας ως : *ο άνθρωπος είναι από τη φύση του κακός*, θα συναντήσουμε το όνομα του Carl Schmitt.

Πριν συνοψίσουμε κάποια πολύ βασικά στοιχεία τα οποία αφορούν στη σμιττιανή ερμηνεία του χομπσιανού έργου, είναι απαραίτητο να τονίσουμε για ποιό λόγο, η συμβολή του Schmitt, δεν μπορεί να λειτουργήσει ως είδος δευτερεύουσας και συμπληρωματικής δευτερογενούς βιβλιογραφίας ως προς το έργο του Χομπς: *«Θα πρέπει κατ' αρχάς να επισημανθεί ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Schmitt διαβάζει τον Hobbes δεν έχει τα χαρακτηριστικά μιας συνολικής ερμηνείας που προσανατολίζεται στην αποκατάσταση της συνεκτικότητας και της εσωτερικής συνέπειας της χομπσιανής θεωρίας...Ενδιαφέρεται μάλλον για συγκεκριμένα ερωτήματα, για συγκεκριμένα «κομμάτια» της πολιτικής θεωρίας του Hobbes, μεμονωμένα θεωρήματα και μεμονωμένες αρχές.»*⁹

Θα μπορούσαμε να πούμε πως δύο είναι τα βασικά ζητήματα τα οποία παρουσιάζουν ενδιαφέρον στον Schmitt αναφορικά με την χομπσιανή παράδοση: αφενός, η προβληματική του πολιτικού συμβόλου¹⁰, του ίδιου του Λεβιάθαν, *«Ο Σμιτ προσεγγίζει το χομπσιανό Λεβιάθαν από τη σκοπιά κυρίως του πολιτικού συμβολισμού του, προκειμένου να αποκαλύψει τα υπόγεια νοήματα του...όμως...το χομπσιανό έργο ανθίσταται στη χρήση του συμβολικού που του επιφυλάσσει ο Σμιτ.»*¹¹ και αφετέρου η απάντηση στο ερώτημα, ποιες δυνάμεις ευθύνονται για την καταστροφή του Λεβιάθαν. Η απάντηση στο δεύτερο ερώτημα περιέχει για τον Schmitt ένα τρίπτυχο απαντήσεων: την επίδραση έμμεσων δυνάμεων (την εποχή του Χομπς ως έμμεση δύναμη μπορεί να θεωρηθεί η καθολική εκκλησία), τις εσωτερικές στην κατασκευή του Λεβιάθαν

⁹ Λαβράνου, 2006: 162

¹⁰ Βλ. την εξονυχιστική περιγραφή του εξωφύλλου του χομπσιανού Λεβιάθαν εκ μέρους του Schmitt στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου του. Schmitt: 2009: 70-90

¹¹ Αγγελίδης, 2011:79

αντιφάσεις και τέλος, η καταστροφή του Λεβιάθαν μπορεί να οφείλεται σε κάποιο είδος «συνομοσίας».¹²

Ο Schmitt πέραν του γεγονότος πως συλλαμβάνει την ανοιχτότητα της ανθρώπινης φύσης, η οποία αναπτύσσεται ανάλογα με το χαρακτήρα της κυριαρχίας ως κάτι κλειστό, δεδομένο και αναλλοίωτο, αναλύει τη φυσική κατάσταση, το μεθοδολογικό εκείνο εργαλείο εκκίνησης –μόνο- της χομπσιανής επιχειρηματολογίας ως εκείνη την οριακή στιγμή την οποία ο ίδιος ονομάζει κατάσταση εκτάκτου ανάγκης.¹³ Τελικά, «Εκεί όπου ο Hobbes αναπτύσσει μια ολόκληρη θεωρία αντιμετώπισης του (ιστορικού) εχθρού αναστοχαζόμενος τους ιστορικούς όρους της δυνατότητας πραγματοποίησης του ελλόγου σε μια ανορθολογικά συγκροτημένη ιστορική πραγματικότητα και αναζητώντας τα σημεία κάμψης του ιδεολογικού (πλάνη, δογματισμός) προς το έλλογο (στρατηγικές «οικειοποίηση της ιδεολογίας υπέρ του λόγου» και «ένταξης του ιδεολογικού στο έλλογο»), η σμιττιανή θεωρία παγώνει την εχθρότητα υπαρξιακά και ανθρωπολογικά, αρκείται στη διαπίστωση της εχθρότητας, στην «ενδεχομενικότητα» μιας πραγματικής σύγκρουσης και – αρνούμενη να αναπτύξει εννοιακά τη σχέση με τον εχθρό – ανορθολογικοποιεί και φετιχοποιεί την εχθρότητα.»¹⁴

6. Τελικά συμπεράσματα

Στην παρούσα εργασία επιχειρήθηκε να ανασυγκροτηθεί η διαδικασία, σύμφωνα με την οποία στη χομπσιανή ανάγνωση της πραγματικότητας, είναι δυνατή η κοινωνική συνοχή. Η κατανόηση του μηχανισμού εκείνου, ο οποίος καθιστά δυνατή την κοινωνική συνοχή μπόρεσε να γίνει αντιληπτός παράλληλα με την ανάλυση και εξέταση τόσο της επιχειρηματολογικής στιγμής της φυσικής κατάστασης, όσο και της διάπλασης της φύσης του ανθρώπου. Κατά τη διάρκεια ενασχόλησης με τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία έγινε αμέσως αντιληπτό πως τα περισσότερα εγχειρίδια τα οποία κάνουν αναφορά στο συγγραφέα του Λεβιάθαν τον έχουν αποτιμήσει ως εκείνον το στοχαστή, ο οποίος έχει πλήρως αποϊστορικοποιημένη ανάγνωση της πραγματικότητας προσδίδοντας στη φύση του ανθρώπου κατεξοχήν αντί-κοινωνικά χαρακτηριστικά, στερώντας από τα τελευταία την ιστορική τους συγκρότηση και παράλληλα ως εκείνον το συγγραφέα ο οποίος λαμβάνει το ρόλο του απολογητή της καθεστηκυίας τάξης και παράλληλα εκφραστή της νομιμοποίησης των υπαρχουσών –

¹² Λαβράνου, 2006: 163

¹³ Schmitt, 1994: 17-20

¹⁴ Λαβράνου, 2006: 176

στην εποχή του- συνθηκών. Έγινε προσπάθεια, στο μέτρο του δυνατού, να μην παραβιαστεί ο ιστορικός ορίζοντας του Χομπς και να μην ενσωματωθούν στην ανασυγκρότηση της θεώρησης του ερμηνευτικά σχήματα και έννοιες μεταγενέστερης ιστορικής περιόδου.

Βασική μέριμνα της παρούσας ανάγνωσης και μελέτης αποτέλεσε η προσπάθεια ανάλυσης του χομπσιανού *Λεβιάθαν*, ως έργο το οποίο έχει κατά βάση κριτικό προσανατολισμό, παρά τις αναπόδραστες αντινομίες οι οποίες γίνονται αντιληπτές κατά την εντύπωση σε αυτό. Ίσως και η μεγαλύτερη αντίφαση η οποία παρουσιάζεται στον ίδιο το *Λεβιάθαν* να είναι ο ίδιος ο μηχανισμός ο οποίος παράγει την κοινωνική συνοχή, ο οποίος αποτελεί ένα κυκλικό επιχείρημα στο φάσμα του εμπειρισμού: ενώ ο Χομπς «υπόσχεται» μια πολιτεία βασισμένη στη συναίνεση, τελικά αναγκάζεται υπόρρητα να εισάγει στην κατασκευή και την κυριαρχία ως εγγύηση της συναίνεσης καταλήγοντας να αναβαθμίζει την αιτιακή σε τελεολογική σχέση. Από την παραπάνω διαπίστωση μπορούν να διατυπωθούν δύο υποθέσεις: αφενός, είναι μάλλον αδύνατον να προϋποθέσουμε τη συναίνεση όλων των υποκειμένων και αφετέρου ακόμα και αν υποθέσουμε πως είναι δυνατή η συναίνεση των περισσότερων για την κατασκευή της πολιτείας, αυτό δεν μπορεί να γίνει χωρίς τη χρήση βίας, ή χωρίς την απειλή άσκησης βίας: δεν είναι δυνατή δηλαδή η πολιτική χωρίς τη χρήση βίας. Ανοιχτό παραμένει το ζήτημα του εάν στη σύναψη του συμβολαίου συμπεριλαμβάνεται και ο κυρίαρχος, αν και κατά τη διαδικασία ολοκλήρωσης της παρούσας εργασίας μάλλον τείνει να υιοθετηθεί η άποψη πως ο κυρίαρχος δεν αποτελεί συμβαλλόμενο στο συμβόλαιο μέλος.

Ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον σημείο στην ενασχόληση με τους δύο πρώτους τόμους του *Λεβιάθαν* παραμένει η ίδια η ανθρώπινη φύση: ο Χομπς «παρακολουθεί» την ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης, παράλληλα με το χαρακτήρα της κυριαρχίας και συγχρόνως διαμορφώνονται και τα μεθοδολογικά του εργαλεία τα οποία σχετίζονται με την περιγραφή και την αποτίμηση της. Η ανθρώπινη φύση, όπως περιγράφεται από το Χομπς, δεν στερείται ούτε ιστορικότητας, ούτε ανοιχτότητας, παρά παραμένει ένα ανοιχτό ζήτημα, το οποίο δεν μπορεί να δεσμευτεί εξ αρχής σε στατικούς ορισμούς και προσδιορισμούς. Η χομπσιανή φιλοσοφική ανθρωπολογία αποτελεί μια προσπάθεια ανάδειξης της μεταβλητότητας του ίδιου του ανθρώπου, μια απόπειρα θεμελίωσης μιας μεθόδου περιγραφής της φύσης του ανθρώπου (έστω ελλειμματική και ελλαττωματική

ακόμα) η οποία αφήνει το αντικείμενο της να αναπτυχθεί δίχως να προκαθορίζει πλήρως την πορεία του.

Ίσως δεν υπάρχει μεγαλύτερη απόδειξη της ιστορικότητας του Λεβιάθαν από την καταγραφή και ανάδειξη από μέρους του, του ατελούς χωρισμού πολιτικής και οικονομίας, κράτους και κοινωνίας στα τμήματα εκείνα του κειμένου, τα οποία θεματοποιήθηκαν στην παρούσα εργασία ως «χομπσιανή πολιτική οικονομία», αν κάποιος εργαστεί διεξοδικά με αυτά τα παραθέματα (ειδικότερα όσα αναφέρονται στη φορολογία) θα ανακαλύψει πως αυτή ακριβώς η σύλληψη και η περιγραφή αναδεικνύει τη χομπσιανή ανάλυση ως προσεκτικό ερευνητή της πραγματικότητας. Το γεγονός πως συλλαμβάνει εκείνη την εποχή ζητήματα όπως η φορολογία και η κρατική παρέμβαση στην αγορά εργασίας διερευνώντας τα και σχολιάζοντας τα με τέτοιον τρόπο, νομιμοποιεί από μέρους μας το χαρακτηρισμό του ως πρώιμο εκφραστή ζητημάτων πολιτικής οικονομίας.

Η ανάδειξη του φιλελεύθερου χαρακτήρα του εγχειρήματος του Χομπς μπορεί να εντοπιστεί στην «καθαρότητα» του, στο σχήμα του αναδιπλασιασμού της δύναμης. Ο αναδιπλασιασμός και ο χωρισμός εντός της έννοιας της δυνάμεως, «επιτρέπει» πλέον την παρατήρηση δύο μορφών μετασηματισμένης δύναμης: της κυριαρχίας και της «δύναμης» η δεύτερη κινητοποιείται εντός της σφαίρας της οικονομίας και αφήνεται ως εκ τούτου «ελεύθερη» να εκφραστεί στο πεδίο της αγοράς. Τα υποκείμενα είναι ελεύθερα (εντός σαφών ορίων) να δρουν κατά βούληση στη σφαίρα της οικονομίας. Αυτή ακριβώς η σύλληψη τοποθετεί τη χομπσιανή θεώρηση στο φάσμα των θεωριών του κλασικού φιλελευθερισμού.

Στην απαρχή της ενασχόλησης μου με το χομπσιανό *Λεβιάθαν* είχε τεθεί το πιο βασικό ερευνητικό ερώτημα: Ποια είναι η επικαιρότητα του *Λεβιάθαν*; Κλείνοντας αυτή την εργασία, βρίσκομαι σε θέση να υποψιάζομαι τη βαθιά επικαιρότητα αυτού του έργου: **Αν είναι να υπάρχει πολιτική κοινωνία θα είναι δια της συλλογικής της νομιμοποίησης.** Την εποχή την οποία ο Χομπς εκφράζει αυτό το αίτημα είναι και εκείνος αντιμετώπος με ζητήματα ιδεολογίας και στρεβλής συνείδησης και έχει γνώση πως μόνο «*όταν η αλήθεια δεν αντιτίθεται στα συμφέροντα των ανθρώπων ούτε στην ευχαρίστηση τους, είναι ευπρόσδεκτη από όλους.*»¹⁵ Για αυτόν ακριβώς το λόγο χτίζει

¹⁵ Hobbes, 2006: 752

ένα ολόκληρο επιχείρημα προσπαθώντας να δείξει πως είναι προς το συμφέρον όλων των υποκειμένων να υφίσταται κοινωνία και πολιτεία.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενής

Χόμπς Τ. (2015) *Περί του πολίτη, ή φιλοσοφικά στοιχεία για την κυβέρνηση και την πολιτική κοινωνία*, Αθήνα: Ζήτρος

Χόμπς Τ. (2013) *Περί της φύσης του ανθρώπου*, Αθήνα: Printa

Χόμπς, Τ. (2006) *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μια εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, εισαγωγή: Α. Μεταξόπουλος. Αθήνα: Γνώση

Hobbes T. (1996) *Leviathan*, New York : Oxford University Press

Hobbes T. (1994) *The elements of law, natural and politic part I, Human nature, part II, De corpore politico; with Three lives*, Oxford; New York: Oxford University Press

Hobbes T. (1983) *De Cive*, Oxford; New York: Oxford University Press

Δευτερογενής

Ελληνόγλωσση

Bloch E. (2015) *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, Αθήνα: ΚΨΜ

Burns E.M. (2006) *Ευρωπαϊκή ιστορία, ο δυτικός πολιτισμός: νεότεροι χρόνοι*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Horkheimer M. (1989) *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, Αθήνα: Κάλβος

Locke J. (2010) *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, Αθήνα: Πόλις

Macpherson C.B. (1986) *Ατομικισμός και ιδιοκτησία: η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, Αθήνα: Γνώση

Montesquieu (1994) *Το πνεύμα των νόμων*, Αθήνα: Γνώση

Moreau, Pierre-Francois (2001) *Χόμπς: φιλοσοφία, επιστήμη, θρησκεία*, Αθήνα: Πατάκης

Stirner M. (2005) *Ο μοναδικός και η ιδιοκτησία του*, Θεσσαλονίκη: Θύραθεν

Strauss L. (1988) *Φυσικό δίκαιο κι ιστορία*, Αθήνα: Γνώση

Αγγελίδης Μ., (2011) Ο Λεβιάθαν του Hobbes ή του Schmitt; Αντινομίες και καταχρήσεις μιας υπερερμηνείας, *Αξιολογικά*, τόμ. 25

Αγγελίδης Μ., (2006) Κυριαρχία και απόφαση, *Αξιολογικά*, τόμ. 16

Αγγελίδης Μ. & Γκιούρας Θ. (2005) *Εισαγωγή στο: Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα

- Αγγελίδης Μ. (1994) *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα
Αριστοτέλης, Πολιτικά
- Γκιούρας Θ. (2012) *Ελευθερία και ιστορία με βασική αναφορά στις θέσεις "Για την έννοια της ιστορίας" του Walter Benjamin*, Αθήνα: ΚΨΜ
- Γκιούρας Θ. (2003) Κυριαρχία και fiscus: Η υλική θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας στο κλασικό φυσικό δίκαιο, *Τετράδια πολιτικής επιστήμης*, τχ. 2
- Γρηγοροπούλου Β., (2006) Επιστήμη και αξίες, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Δρίτσας Θ., (2006) Η σχέση νόμου και δικαιωμάτων στις ερμηνείες της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς τον 20ό αιώνα, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Δρόσος Δ.Γ. (2008) *Αρετές και συμφέροντα: Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας* (πρόλογος), Αθήνα: Σαββάλας
- Καντ Ι. (2006) *Περί του κοινού αποφθέγματος: Αυτό μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά δεν ισχύει στην πράξη*, Ρέθυμνο: τμήμα πολιτικής επιστήμης
- Λαβράνου Α. , (2006) Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Χομπς και τον Καρλ Σμίτ: παρατηρήσεις πάνω στην σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Μαρξ Κ. & Ένγκελς Φ. (1997) *Η Γερμανική ιδεολογία*, Αθήνα: Gutenberg, τομ. Α΄
- Μαρξ Κ. (1989) *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, Αθήνα: Στοχαστής, τομ. Α΄
- Νουτσόπουλος Θ., (2006) Η έννοια της κυριαρχίας στους Χομπς και Χέγκελ: διαλεκτική κριτική και ίδρυση του κράτους, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Νούτσος Π., (2006) Γνωσιοθεωρία και πολιτική στη σκέψη του Τ. Χομπς: προβλήματα «γνωσιοανθρωπολογίας», *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Παπαρηγορίου Β. (2006) *Λαϊκή κυριαρχία και κοινοβουλευτισμός στην Αγγλία το αγγλικό πολίτευμα και κυβερνητικό σύστημα, συμβολή στην συνταγματική και ιστορική διερεύνηση*, Αθήνα: Σάκκουλας
- Πατέλλη Ι. (1995) *Η φιλοσοφία του Hobbes: λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Αθήνα : Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα
- Πατέλλη Ι., (2006) Η επανάσταση στο έργο του Χομπς, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Πλάγγεσης Γ. (2009) *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία: Από τον Machiavelli στον Marx*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press
- Πρελορέντζος Γ., (2006) Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Χομπς, *Αξιολογικά*, τόμ. 16

- Ρουσό Z.Z. (2010) *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, Αθήνα: Σύγχρονη εποχή
- Ρουσσώ Z.Z. (2004) *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Αθήνα: Πόλις
- Σαγκριώτης Γ. (2007) *Φιλοσοφικές προϋποθέσεις μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας: ο απολυταρχικός φιλελευθερισμός του Hobbes*, Αθήνα: αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή
- Σμιτ Κ. (1994) *Πολιτική θεολογία τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, Αθήνα: Λεβιάθαν
- Σμιτ Κ. (2009) *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χόμπς νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, Αθήνα: Σαββάλας
- Στυλιανού Α., (2006a) Η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Στυλιανού Α. (2006b) *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Από τον Γκρότιους στο Ρουσσώ*, Αθήνα: Πόλις
- Τέγος Σ., (2006) Οι έννοιες της ιδιοκτησίας του εαυτού και του κτητικού ατομικισμού: αναγνώσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς, *Αξιολογικά*, τόμ. 16
- Χέγκελ Γ. (1993) *Φαινομενολογία του πνεύματος*, Αθήνα: Δωδώνη, τομ. Α΄
- Ψυχοπαίδης Κ. (2001) *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα: Πόλις
- Ψυχοπαίδης Κ. (1999) *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Αθήνα: Πόλις

Ξενόγλωσση

- Hill C. (1991) *The world turned upside down radical ideas during the English Revolution*, New York: Penguin Books
- Patterson- Tutschka M. (2015) Hobbes Smashes Cromwell and the Rump: An Interpretation of Leviathan, *Political Theory*, Vol. 43(5) 631– 656, *Sage Publications*
- Rogers G.A.J. and Sorell T. (edit.) (2000), *Hobbes and history*, New York: Routledge
- Sorell T. (edit.) (1996) *Cambridge companion to Hobbes*, New York: Cambridge university press
- Siep L. (1996) The struggle for recognition: Hegel's dispute with Hobbes in the Jena writings στο *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, pp. 273-88
- Skinner Q. (1996) *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge; New York: Cambridge University Press

Sommerville J. P. (1992) *Thomas Hobbes political ideas in historical context*, Basingstoke: Macmillan

Springborg P. (edit.) (2007) *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge: Cambridge university press

Sorell T. (1996) *The Cambridge companion to Hobbes*, Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press

Strauss L. (1984) *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, Chicago: University of Chicago Press