

XIV.	Περί του πρώτου και του δεύτερου νόμου της φύσης και περί συμβολαίου .....	199
XV.	Περί των άλλων νόμων της φύσης .....	213
XVI.	Περί προσώπων, αυτεξούσιων ατόμων και εκπροσωπούμενων πραγμάτων .....	229

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ:

	ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑΣ.....	235
XVII.	Περί των σκοπών, της γέννησης και του ορισμού μιας πολιτικής κοινότητας .....	237
XVIII.	Περί των δικαιωμάτων των κυριάρχων μέσω θέσμησης .....	243
XIX.	Περί των διαφόρων ειδών της πολιτικής κοινότητας μέσω θέσμησης και περί της διαδοχής στην κυρίαρχη εξουσία .....	255
XX.	Περί πατρικής και δεσποτικής κυριότητας.....	267
XXI.	Περί της ελευθερίας των υπηκόων .....	277
XXII.	Περί υπεξουσίων ενώσεων, πολιτικών και ιδιωτικών .....	289
XXIII.	Περί των δημόσιων λειτουργιών της κυρίαρχης εξουσίας .....	303
XXIV.	Περί της διατροφής και της φυσικής αναπαραγωγής μιας πολιτικής κοινότητας .....	309
XXV.	Περί συμβουλής .....	317
XXVI.	Περί θετικού δικαίου .....	327
XXVII.	Περί εγκλημάτων, δικαιολογιών και ελαφρυντικών .....	351
XXVIII.	Περί τιμωριών και ανταμοιβών .....	369
XXIX.	Περί των πραγμάτων που εξασθενίζουν μια πολιτική κοινότητα ή συντελούν στη διάλυσή της .....	379
XXX.	Περί του λειτουργήματος του κυριάρχου αντιπροσώπου .....	393
XXXI.	Περί του φυσικού βασιλείου του Θεού .....	411

## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ HOBBS \*

## 1. Γενική παρατήρηση

Ο Thomas Hobbes θεωρείται θεμελιωτής της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας. Του αποδίδεται η εκ βάθρων αναδιάταξη — που ισοδυναμεί με θεωρητική τομή— των κλασικών, αρχαιοελληνικής καταγωγής, φυσικοδικαιϊκών αντιλήψεων κυρίως επειδή αποπειράθηκε να αντιμετωπίσει την πολιτική, και πρωτίστως τη διαδικασία σύστασης του κράτους ή «πολιτικής κοινότητας», ως πρόβλημα επιστημονικό, σύμφωνα με τη διαμορφωμένη από την «αντιαριστοτελική» επανάσταση της Αναγέννησης και του 17ου αιώνα έννοια επιστημονικότητας. Αναμφίλεκτα, ο Hobbes φιλοδόξησε να μεταστοιχειώσει στη σφαίρα της πολιτικής σκέψης σύμφυτα στο μηχανιστικό κοσμοείδωλο μεθοδολογικά εργαλεία. Γεννούνται ωστόσο, αρκετές επιφυλάξεις ως προς τη συνήθη τοποθέτηση των συναφών ζητημάτων, επειδή το σχήμα της διεπίπεδης ρήξης στο χώρο των ιδεών, αν και κατά βάση ακριβές, φαίνεται ανεπαρκές αν δεν εμπλουτισθεί με αναγκαίες εξειδικεύσεις ιστορικού και συστηματικού χαρακτήρα. Κατ' αρχήν αποτελεί, πιστεύω, κεκτημένο της σύγχρονης ιστοριογραφίας της επιστήμης η διαπίστωση ότι ανάμεσα στην περίοδο της Αναγέννησης με την αναβίωση του ερμητιστικού νεοπλατωνισμού και την εποχή του Γαλιλαίου μεσολαβεί ανακοπή της εννοιολογικής συνέχειας. Κατά δεύτερο λόγο το πεδίο της φιλοσοφικής διαμάχης είναι αδύνατον να περιγραφεί με τις

\* Όσων έργων τα στοιχεία παρατίθενται ελλιπή ο αναγνώστης θα πρέπει να αναζητήσει τους πλήρεις τίτλους κλπ. στην βιβλιογραφία.

αδρές και αδιαφοροποίητες κατηγορίες του «αριστοτελισμού» από τη μια, του «ορθολογισμού» και του «εμπειρισμού», ως δήθεν αρτιούστατων και ευκαιριακά συμμαχούντων φιλοσοφικών ρευμάτων από την άλλη. Ο ίδιος ο Hobbes, για παράδειγμα, επεξεργάζεται ένα σύστημα ιδεών ετερογενές τόσο προς τον καρτεσιανό ορθολογισμό και το θεμελιωτικό ιδεώδες της «βεβαιότητας» όσο και προς τον επαγωγιστικό, πρωτόγονο εμπειρισμό ενός Bacon διχασμένου μεταξύ αναζωπυρωμένων απόηχων της μαγικής παράδοσης και υποσχέσεων της καινοφανούς γνώσης. Οι διαπλοκές και οι ρωγμές, οι αντιπαλότητες και οι συγκλίσεις των οπτικών και των απόψεων πρέπει, επομένως, να ιχνηλατηθούν με ενδελεχή και λεπτομερειακή «ανασκαφή» όλων των εκφάνσεών τους, εγχείρημα ανέμφικτο αν εγγλωβισθούμε σε γενικόλογες σκιαγραφίες. Το ίδιο ισχύει και για τη χομπεσιανή πολιτική φιλοσοφία, η νεωτερικότητα της οποίας εντοπίστηκε στην ανατίμηση της πολιτικής και την αναγωγή της σε εδραία επιστήμη. Η ερμηνεία αυτή είναι, κατά τη γνώμη μου, εσφαλμένη. Και τούτο επειδή η χομπεσιανή θεμελίωση, στερούμενη κανονιστικού ηθικού υποστρώματος, επικεντρώνεται στην έννοια της διυποκειμενικής συμφωνίας και απελευθερώνεται, ως εκ τούτου, από το πλέγμα της υπερβατικής (θεολογικής) ή υπερβατολογικής εγκυρότητας. Υπό το πρίσμα αυτό η ριζοσπαστικότητα της εστιάζεται, αντίθετα προς τα ειωθότα, στην «εγκόσμια» και οιονεί σχετικιστική προοπτική της. Ταυτόχρονα είναι εντελώς στρεβλή η εικόνα μίας «πολιτικής επιστήμης» αρχιτεκτονημένης κατά τα πρότυπα της φυσικής και της γεωμετρίας, αφού στον Hobbes η γεωμετρία ως συμβατικό γνωστικό εργαλείο διαφορίζεται γνωσιοθεωρητικά από τη φυσική. Η γενική εισαγωγή στη φιλοσοφία του Hobbes που ακολουθεί έχει, επομένως, την πρόθεση να αποσαφηνίσει ορισμένες από τις όψεις των παραπάνω προβλημάτων παρέχοντας, στο μέτρο του δυνατού, ένα κλειδί για την αποκρυπτογράφηση των λαθανόντων κωδίκων της. Ελπίζω η «ανάγνωσή» μου να αναδεικνύει την ενότητα και τις γενικές κατευθύνσεις της χομπεσιανής σκέψης.

## 2. Η σύνθεση τριών ερευνητικών παραδόσεων

Ο Hobbes επιχειρεί, από τις απαρχές ακόμα της πνευματικής του σταδιοδρομίας, να ενοποιήσει, στα πλαίσια ενός αυστηρού θεωρητικού προτύπου, τρεις διαφορετικές ερευνητικές παραδόσεις μεθερμηνευμένες έτσι ώστε, ύστερα από περιστασιακές αστάθειες και παλινδρομήσεις, το σύστημα να παρουσιάζει πράγματι αξιοσημείωτη συνέπεια και συνεκτικότητα. Μόνο υπό το φως αυτής της παρατήρησης είναι, κατά τη γνώμη μου, δυνατόν να εξηγηθεί η θέση —αλλά και το περιεχόμενο— της πολιτικής του φιλοσοφίας στο εσωτερικό ενός θεωρητικού οικοδομήματος άριστα διαρθρωμένου. Εξάλλου είναι αναγκαίο να αναταμεί η σύνθεση αυτή για να κατανοηθούν οι σχέσεις του Hobbes με τα δύο πάγια σημεία αναφοράς —και φιλονικίας— της σκέψης του: την καρτεσιανή φιλοσοφία αφενός και την εμπειριστική, φαινομενιστική προσέγγιση του παρισινού κύκλου των Gassendi, Mersenne, Roberval αφετέρου.<sup>1</sup> Και ταυτόχρονα, βέβαια, θα διακριβωθεί η πολυσυζητημένη συνάφεια ανάμεσα στο μηχανιστικό υλισμό του φιλοσόφου, την ανθρωπολογία του και την πολιτική του θεωρία.

Η πρώτη ερευνητική παράδοση, την ανάπλαση της οποίας επωμίζεται ο Hobbes, είναι εκείνη του μηχανιστικού υλισμού· εδώ, άλλωστε, εγγράφεται και το πλέον πρωτότυπο μέρος της συμβολής του, αφού τα όσα υλιστικά ψιμύθια θα μπορούσε να διακρίνει κανείς στο μωσαϊκό της αναγεννησιακής φιλοσοφίας ήσαν εμποτισμένα από αντιλήψεις πανθειστικές, παμπυχιστικές και εν πάση περιπτώσει ασυμβίβαστες με το μηχανιστικό κοσμοείδωλο<sup>2</sup> παράλληλα, αυτό το τελευταίο στην «ηγεμονική» εκδοχή του, εκείνη του Descartes, αποκτούσε φυσιογνωμία ευθύς εξαρχής «εξαυλωμένη» χά-

1. Για την ιστορία του «παρισινού κύκλου» θεμελιώδες έργο είναι η διατριβή του R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme...*

2. Μια ευσύνοπτη ανάλυση της σύγκρουσης ερμητισμού και μηχανιστικής φιλοσοφίας: A. Debus, *Man and nature in the Renaissance*, Cambridge 1978. Επίσης, R. Westfall, *The Construction of modern Science*, Cambridge 1977.

ρη στην αναγωγή της ύλης στη γεωμετρική έκταση και τον ρητά δυϊστικό χαρακτήρα (αντίθεση *res cogitans-res extensa*) του μεταφυσικού του υποβάθρου. Έτσι, η ενοποίηση παρουσιάζοταν εργώδης, πολύ περισσότερο επειδή δεν ήταν εφικτό να πραγματοποιηθεί με προσφυγή στις διδασχές του αρχαίου ατομισμού (ο Gassendi κινήθηκε με αταλάντευτη, ωστόσο, προσήλωση προς αυτή την κατεύθυνση)<sup>3</sup> εφόσον ο Hobbes ουδέποτε αποδέχθηκε την ιδέα του κενού, εύκολη λύση — αλλά και ορθή! — κάθε σωματιδιακής κι ατομικιστικής θεώρησης. Εντέλει, πάντως, η ισορροπία επιτεύχθηκε, και αψευδής μάρτυρας τούτης της θεωρητικής συναρμογής είναι η «*philosophia prima*» που περιλαμβάνεται στο *De Corpore* (1656) και κατορθώνει τόσο να απαλείψει τις απορίες του πρόιμου *Short Tract* (1636 περίπου) όσο και να εισηγηθεί μία ρηξικέλευθη άποψη για τους δεσμούς ανάμεσα στη μεταφυσική και τη γλώσσα, με την επικουρία των εννοιών της σημασιολογικής κατανοησιμότητας και της φυσικής δυνατότητας. Ο μηχανιστικός υλισμός, κυρίαρχη μεταξύ των τριών παραδόσεων, και θεμελιώδης κοσμολογική, οντολογική και ευρετική προοπτική, είναι, όπως και οι άλλες δύο, ένα είδος «κανονιστικού ιδεώδους» που αναλαμβάνει, κοντά στ' άλλα, την ευθύνη της υπερβατολογικής κατοχύρωσης του συστήματος, εφόσον ορίζει τις συνθήκες «δυνατότητας» της επιστημονικής γνώσης, χωρίς ο ίδιος να παρουσιάζεται ως αυθεντική επιστημονική θεωρία. Τούτο καθίσταται ευκρινέστερα αντιληπτό αν συντομογραφικά, έστω, περιγραφούν οι βασικές παραδοχές του: ότι δηλ. υφίσταται μία ολική πραγματικότητα ανεξάρτητη από τη σκέψη· ότι όσες παραστάσεις, ιδέες, «φαντασίες» συναποτελούν την πρώτη ύλη του διανοείσθαι έλκουν τις καταβολές τους από τις εντυπώσεις που τα εξωτερικά αντικείμενα εγχαράσσουν, με μηχανική εμπέση, στα αισθητήρια· ότι η σκέψη αυτή καθεαυτή ανάγεται σε υλικές διαδικασίες μηχανιστικού χαρακτήρα — και εδώ η καινοτομία εκλύει δυναμική τόσο ανατρεπτική, ώστε να αιτιολο-

3. Βλ. H. Jones, *Pierre Gassendi 1592-1655*, Nieuwkoop 1981. Το καλύτερο βιβλίο για τον Gassendi παραμένει εκείνο του O. Bloch, *La philosophie de Gassendi*, La Haye 1971.

γείται επαρκώς η φρίκη των συγκαιρινών του Hobbes ότι, συνεπώς, το «πνεύμα» είναι προϊόν της μηχανιστικά θεωρημένης κίνησης των υλικών μορίων, απεχδεδυμένο όσων ευγενών ιδιοτήτων στην αναγεννησιακή κοσμοεικόνα καθιστούσαν τον άνθρωπο διάμεσο υλικού και θείου, κρίκο ενδιάμεσο και διαμεσολαβητικό της ιεραρχικά συγκροτημένης αλυσίδας των όντων.<sup>4</sup> Και έπεται το μηχανιστικό πρόταγμα για να προσθέσει ότι τα φυσικά φαινόμενα δεν είναι δυνατόν να εξηγηθούν παρά ως τοπικές, «εξ επαφής» — προκειμένου να εξορισθούν οι ερωτοτροπίες με το μυστικισμό που κρύβονται στην υιοθέτηση της «δράσης από απόσταση» — κινήσεις υλικών σωματιδίων εκτυλισσόμενες εν είδει ωρολογιακού μηχανισμού σε ένα σύμπαν πλήρες.<sup>5</sup> Το σύνολο των αρχών αυτών προηγείται — ως δηλώνει και το γεγονός ότι αναπτύσσονται στο πλαίσιο της *philosophia prima*, η οποία επιτελεί έργο ταυτόσημο εκείνου της αριστοτελικής μεταφυσικής αλλά εμφορείται από ριζικά αντι-αριστοτελικές οντολογικές προδιαθέσεις — της επιλογής των συγκεκριμένων επιστημονικών υποθέσεων και νόμων. Πράγματι, ενώ η χομπεσιανή φιλοσοφία της επιστήμης διαλαλεί την καθοριστική σημασία της εμπειρικής ελεγκσιμότητας κάθε υπόθεσης, είναι σαφές ότι οι προκειμένες του μηχανιστικού υλισμού δεν είναι ούτε επαληθεύσιμες ούτε διαψεύσιμες. Άρα, σύμφωνα με τις επιταγές της νέας, «γαλιλαϊκής» επιστημονικής ηθικής, είναι εξωεπιστημονικές. Η ιδιοτυπία, μάλιστα, του Hobbes αναδεικνύεται γλαφυρότερα αν αναλογισθούμε ότι ο μηχανιστικός υλισμός συμπυκνώνεται σε σύστημα ορισμών περιχαράσσοντας τη σφαίρα των προικισμένων με νόημα αποφάνσεων. Αφού, δηλαδή, εξοβελιστεί η παραδοσιακή μεταφυσική (αριστοτελική και πλατωνική) ως προϊόν κακής χρήσης της γλώσσας και ιδιαίτερα του ρήματος «είναι», προτείνονται οι ορθές σημασιολογικά έννοιες που αντιστοιχούν στα «νόματα»:

4. Για την αλυσίδα των όντων βλ. το κλασικό του A. Lovejoy, *The great Chain of Being*, Cambridge Mass. 1936.

5. Τα γενικά χαρακτηριστικά της μηχανιστικής φιλοσοφίας εκτίθενται με συστηματικότητα στο Westfall, *The Construction....*

χώρος, χρόνος, σώμα, κίνηση, αιτία κ.ο.κ.<sup>6</sup> Περιττεύει να τονισθεί ότι οι έννοιες αυτές συγκροτούνται πλήρως συμμορφωμένες με τις προδιαγραφές του μηχανιστικού υλισμού. Φυσικά οι «ορθοί ορισμοί» δεν επιλύουν συγκεκριμένα φυσικά προβλήματα — γι' αυτά απαιτούνται ειδικές θεωρίες εξηγητικού χαρακτήρα. Η ελεγμένη, ωστόσο, νοηματική χρήση των όρων διαμορφώνει τα σύνορα των φυσικά δυνατών εξηγήσεων. Το αίνιγμα, φερ' ειπείν, της βαρύτητας μπορεί να επιλυθεί από διαφορετικές θεωρίες, όπως η καρτεσιανή των στροβίλων ή η παράξενη θεωρία του ίδιου του Hobbes.<sup>7</sup> Όλες αυτές, όμως, οφείλουν να προσαρμοσθούν, προκειμένου να γίνουν κατ' αρχήν δεκτές προς συζήτηση, στον μηχανιστικό υλισμό και το εννοιολογικό του οπλοστάσιο αποκλείοντας *a priori* την έννοια της δράσης από απόσταση όχι απλώς ως φυσικά αδύνατη αλλά και ως α-νόητη, ακατάληπτη. Έπεται ότι ο μηχανιστικός υλισμός, σύστημα ορισμών και σημασιολογικών απαγορεύσεων, λειτουργεί ως πλέγμα αξιωμάτων υπερκείμενο της εξειδικευμένης έρευνας αφού στοιχειοθετεί προκαταβολικά το γλωσσικό ιδίωμα εντός του οποίου θα εκφραστούν οι βασικές προϋποθέσεις αυτής της έρευνας.

Ο νομιναλισμός, δεύτερη ερευνητική υποθήκη, συστατική του χομπεσιανού εγχειρήματος, υποστηρίζει, στο οντολογικό επίπεδο, ότι κάθε πραγματικά υφιστάμενη οντότητα είναι ατομική και μοναδική. Τα καθόλου είναι γλωσσικές κατασκευές: εργαλεία των υπολογισμών, των απαγωγικών συναγωγών, των ποσοτικών αναγωγών. Το αιώνιο πρόβλημα των «σχέσεων» — των ομοιοτήτων και κανονικοτήτων δηλαδή που μας επιτρέπουν να κατατάσσουμε, συμβατικά έστω, στις ίδιες κατηγορίες αντικείμενα ατομικά και μοναδικά — παρακάμπτεται με την επισήμανση ότι οι σχέσεις, οιασδήποτε φύσης, ανάμεσα στις ατομικές οντότητες είναι αιτιακές. Και μία αιτιακή σχέση ισοδυναμεί με το μηχανικό αποτέλεσμα της

6. Βλ. *De Corpore*, Μέρος II, κεφ. VII, VIII κ.ε.

7. Για τη θεωρία βαρύτητας του Hobbes βλ. E. Metaxopoulos, «*Mé-taphysique mécaniste-matérialiste...*» στο O. Bloch (sous la direction de), *Epistémologie et matérialisme*.

τοπικής επαφής ενεργούντος και υφισταμένου σώματος. Τούτο το μηχανικό αποτέλεσμα παράγεται σύμφωνα με τα «ενδιαθητήματα» των εν λόγω υλικών σωμάτων. Τα ενδιαθητήματα ή ιδιότητες είναι, με τη σειρά τους, δυναμικές μηχανικές συμπεριφορές προσδιορισμένες από τη σωματιδιακή δομή κάθε σύνθετου σώματος — ο Hobbes δεν απαντά παρ' όλα αυτά ευκρινώς στο περί της «τελικής» σωματιδιακής συγκρότησης ερώτημα. Κάθε σχέση, λοιπόν, αναλύεται σε τοπικές κινήσεις ατομικών σωματιδίων που συνενώνονται, συνωθούνται, αποχωρίζονται ή διασπώνται. Η απόδοση ορισμένων ενδιαθητικών κατηγορημάτων σε συγκεκριμένα σώματα είναι αναγκαστικά εικολογική. Ταυτίζεται, συνεπώς, με θεωρητική πρόβλεψη σύμφωνα με την οποία, αν ισχύει ένας υποθετικός νόμος καθολικού περιεχομένου και αν το πεδίο εντός του οποίου θα εκδιπλωθεί η συμπεριφορά του εξεταζόμενου σώματος ανταποκρίνεται σε δεδομένα μορφολογικά χαρακτηριστικά, τότε η συμπεριφορά αυτή θα έχει μία ορισμένη μορφή και αποκλειστικά αυτήν. Ταυτόχρονα, μετά τα *Elements* και ειδικότερα από το *De Corpore* και εντεύθεν, η θεωρητική ανωμαλία της δύναμει αντίφασης ανάμεσα στο μηχανιστικό υλισμό και το νομιναλισμό εξομαλύνεται στο βαθμό που ο τελευταίος απελευθερώνεται από τις πρώιμες φαινομενιστικές «παρεκβάσεις».<sup>8</sup> Ο χομπεσιανός νομιναλισμός καθίσταται λογικά συμβατός με τον μηχανιστικό υλισμό από τη στιγμή που δεν απαιτεί οι ατομικές οντότητες να είναι, παράλληλα, παρατηρήσιμες. Στην επιστήμη το ορατό δεν είναι αντικειμενικότερο του για φυσικούς και οπτικούς λόγους μη ορατού. Πρέπει με άλλα λόγια να γίνει φανερό ότι η χομπεσιανή κριτική του μεταφυσικού ουσιολογισμού δεν αναπτύσσεται με αφετηρία κάποια εμπειριστική επαληθευτική θεωρία νοήματος — όπως θα μπορούσε κανείς λανθασμένα να συμπεράνει από ορισμένες φραστικές δολιχοδρομίες της *Computatio Sive Logica* — αλλά αντίθετα αφορμάται από και ασκείται με βάση το σημασιολογικό περιεχόμενο όσων όρων επεξηγούνται και σημασιοδοτούνται στο πλαίσιο

8. Έκδηλες, λόγου χάρη, στο VI κεφάλαιο των *Elements* όπου αναλύεται η έννοια της «ενέργειας».

της *Philosophia Prima*. Στην ουσία, δηλαδή, παριστάμεθα στη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο μεταφυσικές μάλλον, παρά στην κατάδικη της μεταφυσικής του *court*. Γράφει ο Hobbes: «Υπάρχει μία πρώτη φιλοσοφία, από την οποία κάθε άλλη φιλοσοφία οφείλει να εξαρτάται· και συνίσταται πρωταρχικά στον ορθό προσδιορισμό των σημασιών εκείνων των ονομασιών ή ονομάτων που είναι οι καθολικότερες μεταξύ όλων· αυτοί οι προσδιορισμοί χρησιμεύουν για να αποφεύγεται η ασάφεια και η πολυσημία στους συλλογισμούς· αποκαλούνται δε, γενικά, ορισμοί· τέτοιοι είναι οι ορισμοί του σώματος, του χρόνου, του τόπου, της ύλης, της μορφής, της ουσίας, του υποκειμένου, της υπόστασης, του συμβεβηκότος, της δύναμης, της πράξης, του πεπερασμένου, του απείρου, της ποσότητας, της ποιότητας, της κίνησης, της ενέργειας, της επίδρασης και αρκετοί ακόμα, αναγκαίοι για να εξηγηθούν οι σχετικές με τη φύση και τη γέννηση των σωμάτων αντιλήψεις των ανθρώπων. Η εξήγηση (δηλ. η περιχαράκωση του νοήματος) αυτών και των άλλων ανάλογων όρων, καλείται, κοινώς, από τους σχολαστικούς *Μεταφυσική*, ως μέρος της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη το οποίο έφερε τον ίδιο τίτλο. Με άλλη όμως έννοια σ' αυτόν, διότι δεν σημαίνει τίποτα πέρα από τα γραμμένα και τοποθετημένα ύστερα από τη φυσική φιλοσοφία βιβλία. Οι σχολαστικοί αντίθετα τα εκλαμβάνουν ως βιβλία υπερφυσικής φιλοσοφίας επειδή το όνομα *Μεταφυσική* επιδέχεται και τις δύο αυτές σημασίες». <sup>9</sup> Ο μηχανιστικός υλισμός, επομένως, μαζί με το νομιναισμό συνθέτουν στη στενή τους συνάφεια μία μεταφυσική χωρίς υπερφυσικό χαρακτήρα». Το νομιναιστικό υπόβαθρο της σκέψης του Hobbes έχει, ωστόσο, και άλλες αποφύσεις, ιδιαίτερα σημαντικές στην περίπτωση της ανάλυσης του σκέπτεσθαι. Η σκέψη δεν είναι για τον Hobbes παρά ακολουθία αριθμητικών πράξεων — προσθαφαίρεση νοημάτων που «τοποθετήθηκαν» από συμβατικούς ορισμούς. Υπακούει, συνεπώς, σε συμβατικά συναποδεκτούς συντακτικούς και σημασιολογικούς

9. EW, III, 671, *Leviathan*, κεφ. XLVI.

κανόνες, σε ένα είδος «μήτρας ορισμών»<sup>10</sup>, κάθε παραστράτημα από την οποία θα απέληγε στην εκφορά φράσεων στερημένων νοήματος, φράσεων με προτασιακή μορφή αλλά χωρίς προτασιακή υπόσταση. Το ουσιώδες ωστόσο έγκειται στο εξής: Οι «μήτρες ορισμών» στη φυσική φιλοσοφία είναι συμβατικές μόνο ως προς τη διαδικασία προσωρινής διυποκειμενικής αποδοχής τους, ενώ από την άποψη του περιεχομένου τους δεν είναι διόλου αυθαίρετες εφόσον έργο της *philosophia prima*, εντός της οποίας συγκροτούνται, είναι η περιγραφή των ορίων του «φυσικά δυνατού». Στις υπόλοιπες επιστήμες, εντούτοις, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής, οι μήτρες ορισμών είναι, πέρα από συμβατικά υιοθετημένες, και σε μεγαλύτερο βαθμό αυθαίρετες ως προς το περιεχόμενο. Όταν, τώρα, οι πρώτοι ορισμοί οργανωθούν και οι δυνατότητες σημασιολογικών συνδυασμών των οριζόμενων προσμετρηθούν, η σκέψη αποκαλύπτεται ως τεχνικής υφής (ορθή ή, ενδεχομένως, λανθασμένη) συνδυαστική, δηλ. προσθαφαίρετική χρήση τούτων των ορισθέντων. Η τυπικά νομιναιστική θεώρηση του σκέπτεσθαι,<sup>11</sup> πάντως, προϋποθέτει μάλλον τη μεταφυσική παρά την άρνησή της. Στην *Computatio*, για παράδειγμα, όλες οι «πρώτες» προτάσεις ή αρχές χαρακτηρίζονται αναπόδεικτες.<sup>12</sup> Χάρη σ' αυτές αποδεικνύουμε, επιστρατεύοντας συλλογισμούς εν είδει αριθμητικών εργαλείων, αλλά οι ίδιες δεν αποδεικνύονται. Όταν κάποτε ο Hobbes υπαινίσσεται ορισμούς απορρέοντες από τον «κοινό νου»<sup>13</sup> εννοεί απλώς, χωρίς καθόλου να έχει κατά νου την καρτεσιανή δήθεν «ενάργειά» τους, ότι είναι εύληπτοι και, επομένως, εύκολα κατανοητοί από οποιονδήποτε. Δηλώνει, με άλλα λόγια, ότι οι πρώτοι ορισμοί οφείλουν να είναι προσιτοί στην ανθρώπινη νόηση. Ακόμα και οι πρώτοι ορισμοί της ευκλείδειας γεωμετρίας δεν είναι αυταπόδεικτοι. Πράγ-

10. Για τα ζητήματα αυτά βλ. E. Metaxopoulos, *L'épistémologie de Hobbes...*, τ. I, σ. 98 κ.ε.

11. Τα τυπικά γνωρίσματα του νομιναισμού αναπτύσσονται στο J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Louvain 1971.

12. *De Corpore*, κεφ. VI, § 12.

13. Βλ. και *Leviathan*, κεφ. 7.

ματι, στηριγμένοι στην παραδοχή ότι ο χώρος έχει μία συγκεκριμένη δομή αδυνατούν να τεκμηριώσουν τούτη την παραδοχή αν δεν προσφύγουν σε κάποια *philosophia prima*. Άλλωστε, αρκεί να θυμηθεί κανείς τον Σέξτο Εμπειρικό για να συνειδητοποιήσει ότι —πολύ πριν τον Lobachevski— υπήρχαν άνθρωποι που θεωρούσαν την ευκλείδεια γεωμετρία όχι απλώς αναπόδεικτη αλλά, πολύ χειρότερα, σύμφυρμα παραδοξολογιών.<sup>14</sup> Και δεν είναι τυχαίο ότι στην αφιέρωση των *Έξι μαθημάτων* ο Hobbes αναφέρεται στον Σέξτο Εμπειρικό<sup>15</sup> υπογραμμίζοντας πως το σύστημα του *De Corpore* στοχεύει να αποκρούσει τις ενστάσεις του σκεπτικιστή. Ένας είναι ο τρόπος υλοποίησης αυτού του στόχου: παραχωρείται στο σκεπτικιστή η μη-αποδειξιμότητα, στο επίπεδο της ενόρασης, των πρώτων αρχών της επιστήμης αλλά ταυτόχρονα του επισημαίνεται ότι σε ορισμένες τουλάχιστον επιστήμες, όπως φερ' ειπείν στη γεωμετρία, τα αξιώματά μας είναι αποδεικτικά βέβαια επειδή, απλούστατα, είμαστε οι αποκλειστικοί δημιουργοί και επινοητές τους. Δεν είναι δυνατόν, επομένως, να απαλλαγεί η «απόδειξη», σε οποιαδήποτε εκδοχή της, από τη συνοδεία μίας αυθαιρέτης απόφασης. Η ορθολογικότητα της επιστημονικής αποδεικτικής ελέγχεται ευχερώς από λογικτυπική άποψη. Όσες μεταφυσικές προσχωρήσεις την υποβασμάζουν, ωστόσο, ξεφεύγουν αναπόφευκτα από την εξηγητική αρμοδιότητα της υποκείμενης σ' αυτές και προσδιοριζόμενης από αυτές ορθολογικότητας. Αυτό είναι το επιστέγασμα της νομιναλιστικής κριτικής που ο Hobbes ασκεί στον ουσιολογισμό. Η σκεπτικιστική αποσύλωσή της, με αποκορύφωμα τη ρητή προειδοποίηση ότι μόνον η σύμβαση παρέχει ενδιαίτημα στη βεβαιότητα, δείχνει πόσο εσφαλμένες είναι οι εξαγγελίες κατοπινών ερμηνευτών ότι ο Hobbes φιλοδοξούσε να οικοδομήσει μία «πολιτική επιστήμη» τόσο ακλόνητα και αποδεικτικά θεμελιωμένη όσο και η γεωμετρία ή η φυσική επιστήμη.<sup>16</sup> Ο οντολογικός και μεθο-

14. Βλ. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos...*, Paris 1569.

15. *EW*, VII, σ. 181 κ.ε.

16. «Θεμελιωτική» θεωρεί, για παράδειγμα, τη χομπεσιανή πολιτική φιλοσοφία ο D. Herzog, *Without foundations*, Ithaca 1985.

δολογικός νομιναλισμός του Hobbes επικυρώνει, αντίθετα, την αποκλειστική ορθολογικότητα μίας «επικοινωνίας», ρίζα και φραγμός της οποίας είναι η σύμβαση.

Τρίτη ερευνητική παράδοση, από την οποία έλκει την καταγωγή της η χομπεσιανή σύνθεση, είναι ο μεθοδολογικός νεοαριστοτελισμός. Πρόκειται για ένα σύνολο κανόνων συγκρότησης των επιστημονικών θεωριών, ευρετικών οδηγιών και αποδεικτικών τεχνικών (π.χ. η περίφημη μέθοδος ανάλυσης-σύνθεσης),<sup>17</sup> ελέγχου των συμπερασματικών συναγωγών, επιλογής των αρχικών υποθέσεων, επίρρωσης ή απόρριψης των εικολογικών νόμων με την πειραματική δοκιμασία όσων προβλέψων λογικά εκπορεύονται από αυτούς. Από έγκυρους μελετητές του έργου του Hobbes υποστηρίχθηκε ότι η «γαλιλαϊκή» μεθοδολογική του αντίληψη οριώνεται από την επανεπεξεργασία της γεωμετρικής τεχνικής της ανάλυσης/σύνθεσης που κληροδότησαν οι παδουανοί νεοαριστοτελιστές και πρωτίστως ο Zabarella.<sup>18</sup> Επισημαίνεται, μάλιστα, ότι χάρη στον επαναπροσδιορισμό αυτό η ανάλυση/σύνθεση αποδεσμεύεται από την ταυτολογική της μορφή, από τη συρρίκνωση δηλ. στην «προσθαφαίρεση» και τον συνδυασμό μαθηματικών ή γλωσσικών ευρύτερα όρων, και προσλαμβάνει στο αναλυτικό τουλάχιστον σκέλος της επαγωγική διάσταση με έκδηλα ευρετικό χαρακτήρα.<sup>19</sup> Έχω επιχειρήσει, σε άλλες εργασίες,<sup>20</sup> να αμφισβητήσω την ορθότητα της παραπάνω ερμηνείας και για λόγους πιστεύω ευνόητους δεν θα επανέλθω στο ζήτημα αυτό στο πλαίσιο μίας εισαγωγής στην ελληνική μετάφραση του *Leviathan*. Θα προσθέσω εντούτοις ότι νέα στοιχεία της ιστορικής έρευνας παραμένουν ανεξήγητα στο φως του αναφερθέντος γενεαλογικού δένδρου<sup>21</sup> ενώ, αντίθετα, εμπειδω-

17. Τα πιο ενδιαφέροντα, πιστεύω, κείμενα για την «αναλυτική συνθετική μέθοδο» είναι τα: J. Hintikka, *The method of Analysis*, Dordrecht 1979, και I. Lakatos «The method of analysis synthesis», *Philosophical Papers*, Cambridge 1980, τ. 2, σ. 70-107.

18. Βλ. A. Gargani, *Hobbes...*, και J. Watkins, *Hobbes' system...*

19. R. Polin, *Politique et philosophie...*, σ. 26 κ.ε.

20. Βλ. E. Metaxopoulos, *L'épistémologie...*, σ. 41 κ.ε.

21. Εννιώ την «ανακάλυψη» των νομιναλιστών της Οξφόρδης και του

νουν τη διαπίστωση φανερών και υπόγειων δεσμών ανάμεσα στις μεθοδολογικές ιδέες του Hobbes και όσα «αναθεωρητικά» νομιναλιστικά ρεύματα αναδύονται κατά τον 14ο αιώνα ως πνευματικά προϊόντα δύο, διακριτών αλλά ταυτόχρονα συγγενών, ιστορικών φαινομένων στο πεδίο των ιδεών: της κρίσης της σχολαστικής φιλοσοφίας αφενός και της ανάπλασης της συμβατιστικής μεθοδολογίας του «σώζειν τα φαινόμενα» αφετέρου.<sup>22</sup> Αυτή η τελευταία ιδιαίτερα υφίσταται μία αποφασιστική μετατόπιση: αποσπώμενη από τις «εσωτερικές» διαμάχες των αστρονόμων μεταφέρεται, ολοένα περισσότερο, στη σφαίρα της καθαυτό φιλοσοφικής αντιδικίας συνυφασμένη καθώς είναι τόσο με την απελευθερωτική για την επιστήμη θεωρία της διπλής αλήθειας όσο και με τη βουλησιοκρατική νομιναλιστική θεολογία.<sup>23</sup> Περισσότερο από τους παδουανούς επιδρούν, λοιπόν, στη σκέψη του Hobbes οι φραγκισκανοί Grosseteste και Roger Bacon (σε επιμέρους μεθοδολογικά ζητήματα και ιδιαίτερα στην εισαγωγή του *modus tollens* στον εμπειρικό έλεγχο των επιστημονικών θεωριών και την προτύπωση του ιδεώδους μίας *scientia mathematica experimentalis*)<sup>24</sup> και οι νομιναλιστές όλων των αποχρώσεων με προεξάρχοντες μάλιστα όχι τόσο τους οξφορδιανούς *calculatores* όσο τους, επίσης μαθητές του *Venerabilis Inceptor* Γουλιέλμου Ockham, παρισινούς Buridanus και Oresme.<sup>25</sup> Αναψηλαφώντας τούτη την κληρονομιά

Cambridge. Βλ. το εξάιρετο ανθολόγιο του M. Clagett, *The Science of the Mechanics in the Middle Ages*, Madison 1959. Επίσης, F. Bottin, *La scienza degli occamisti*, Rimini 1982.

22. Κλασικό το P. Duhem *Σώζειν τα φαινόμενα*, Paris 1908. Διαφορετική η ερμηνεία του Lenoble στο *Mersenne...*, σ. 114 κ.ε.

23. Βλ. E. Metaxopoulos, *L'épistémologie...*, σ. 423 κ.ε. Σημαντικό-τατο το έργο του D. Shapere, *Galileo*, Chicago 1972 (βλ. σ. 22 κ.ε.).

24. Βλ. A. Crombie, *R. Grosseteste and the origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford 1953.

25. Βλ. N. Oresme, *Tractatus de Configurationibus*, ed. M. Clagett, Madison 1968, και *Traité du Ciel*, στο Clagett, *The Science...* Επίσης J. Buridanus, *Quaestiones super octo phisicorum libros Aristotelis*, στο Clagett, ο.π. (L. VIII, qu. 12).

ο Hobbes υποτυπώνει μία συμβατική και εργαλειακή λογική,<sup>26</sup> αναθέτοντας στη μη-υπαρκτική ερμηνεία της *corpula* στις κατηγορικές προτάσεις το ρόλο φορέα του οντολογικού νομιναλισμού. Γενικεύοντας τις απολήξεις αυτής της επιχείρησης κατορθώνει να απορροφήσει τη δομή της γεωμετρικής απόδειξης στη θεωρία του απαγωγικού και συναγωγικού συλλογισμού. Παράλληλα, εξομοιώνει τη λογική και τη γεωμετρία με το δίκαιο όπου ένας πρωταρχικός κανόνας (μήτρα ορισμών) προσδιορίζει προκαταβολικά τους λογικά δυνατούς απαγωγικούς συνδυασμούς. Διαμορφώνει, επιπλέον, μία νέα εκδοχή της συμβατικότητας αυτών των επιστημών υιοθετώντας μία «κατασκευαστική» προοπτική: «γνωρίζουμε με βεβαιότητα μόνο ό,τι έχουμε οι ίδιοι δημιουργήσει». Οι συμβατικές επιστήμες δεν οφείλουν να συμμορφωθούν «απεικονιστικά» σε κάποιο εξωτερικό αντικείμενο προκειμένου να προσεγγίσουν την «αλήθεια». Οι αυθαίρετοι πρώτοι ορισμοί τους, κατασκευάζοντάς τις, «κατασκευάζουν» επίσης το «τεχνητό» τους αντικείμενο. Η «αλήθεια», στο πλαίσιο αυτό, ανάγεται στη λογική συνέπεια, δηλ. την αναλυτική ταυτολογία<sup>27</sup> το δε ψεύδος δεν είναι παρά προϊόν σημασιολογικά απαγορευμένων συνδυασμών των όρων στις προτάσεις, όπως δείχνει και ο πίνακας των μορφών λάθους που παρατίθεται στο 5ο κεφάλαιο του *Leviathan*.<sup>28</sup> Στη φυσική, ωστόσο, τα αντικείμενα μελέτης δεν είναι τεχνητά αφού οι άνθρωποι δεν είναι οι δημιουργοί τους. Υφίστανται ανεξάρτητα από την ανθρώπινη βούληση και τις κατασκευαστικές της δεξιότητες. Και στο βαθμό που η εξήγηση ενός φαινομένου ισοδυναμεί με την υπαγωγή του σε ένα αιτιακό μηχανισμό, κατά τα κελεύσματα της *philosophia prima*, ο στόχος της έρευνας είναι η ανακάλυψη των «αιτίων» — των αιτίων της τοπικής κίνησης, προφανώς, εφόσον αυτή είναι, σύμφωνα με τα προσηρθέντα, το υπόστρωμα όλων των φυσικών

26. Για την επιστήμη της Λογικής στην Αγγλία την εποχή του Hobbes βλ. W. Howell, *Logic and Rhetoric in England 1500-1700*, N.Y. 1956.

27. Για την ταυτολογική «κωλυτικότητα» της επιστήμης του Hobbes βλ. A. Pacchi, *Hobbes*, σ. 117.

28. Για τα αίτια του «σφάλματος» σύγκρινε *Leviathan*, κεφ. 5, και *De Corpore*, κεφ. 5.

φαινομένων. Το συμπέρασμα αναδύεται πλέον αυτομάτως: επειδή οι άνθρωποι δεν είναι οι δημιουργοί των φυσικών φαινομένων αδίκως ευελπιστούν ότι θα κατορθώσουν να γνωρίσουν με βεβαιότητα τα «αληθή» τους — με την έννοια, τώρα, της αλήθειας ως «αντιστοιχίας» *rei et intellectus*— αίτια και πολύ περισσότερο ότι θα δυνηθούν να αναχθούν έως τα «πρώτα αίτια», τη «φύση», με άλλα λόγια, του Θεού δημιουργού και νομοθέτη που δεν αντιπροσωπεύει, στη φιλοσοφία του Hobbes, παρά ένα όνομα δηλωτικό, απλώς, της περατότητας των ανθρώπινων γνωστικών δυνατοτήτων. Η φυσική επιστήμη, επομένως, είναι, όπως θα έλεγε και οποιοσδήποτε οπαδός του «σώζειν τα φαινόμενα», η επικράτεια της εικασίας. Ο Hobbes, στηριγμένος στις παρατηρήσεις του Oresme για την «απροσδιοριστία της επαγωγής»,<sup>29</sup> αντιτίθεται αποφασιστικά και στις δύο μορφές της επαγωγικής μεθόδου: την ευρετική-γενικευτική του Αριστοτέλη και την επικυρωτική-πιθανολογική των νεοαριστοτελικών της Πάδοβας. Η επαγωγή είναι αχρείαστη τόσο για την ανακάλυψη όσο και για την επικύρωση. Η επιστημονική μέθοδος συνίσταται στην επινόηση συμβατών προς το μηχανιστικό υλισμό θεωρημάτων-καθολικών προτάσεων, εικολογικά ανηγμένων σε νόμους, με τη βοήθεια των οποίων και σε συνάρτηση με την απομόνωση ορισμένων αρχικών συνθηκών, που υποθετικά οριοθετούν το φυσικό πεδίο ισχύος των νόμων, εξηγείται το ερευνώμενο φαινόμενο δια της επαγωγικής υπαγωγής του σε μία αιτιακή μήτρα. Πρόκειται για πρώιμη διατύπωση, σε αντιεπαγωγιστική κατεύθυνση, της υποθετικο-παραγωγικής μεθόδου. Τα θεωρήματα-υποθετικοί νόμοι δεν επιβεβαιώνονται επαγωγικά. Είναι θεωρήματα κινηματικά δεκτά, προσωρινά, «προς εξέταση», τα οποία, με τη συνδρομή αναιτιολόγητων γενικών φυσικών υποθέσεων (μηχανιστικός υλισμός) προβάλλονται στη φυσική πραγματικότητα έτσι ώστε να συνάγονται από αυτά, με λογική αναγκαιότητα, τα expla-

29. Για την «απροσδιοριστία της επαγωγής» στον Oresme βλ. Αιμ. Μεταξόπουλος, «Η επίδραση του μεσαιωνικού νομιναλισμού και της αναγεννησιακής φιλοσοφίας στη διαμόρφωση της νεώτερης μηχανιστικής επιστήμης», *Δωδώνη*, ΙΔ, 1985, σ. 98 κ.ε.

nanda. Αν η εξηγητική υπαγωγή επιτύχει, αντλούνται από το συνδυασμό θεωρημάτων-αρχικών συνθηκών περαιτέρω προβλέψεις συγκεκριμένων — και ει δυνατόν άγνωστων στο φως των υφιστάμενων θεωριών — γεγονότων και φυσικών συμβάντων. Σε περίπτωση «επαλήθευσης» των προβλέψεων το εξηγητικό σχήμα που τις παρήγαγε δεν επικυρώνεται «επαγωγικά», θεωρείται, όμως, φυσικά «δυνατό». Σε περίπτωση διάψευσης των προβλέψεων, η σφαλρότητά τους μεταβιβάζεται κατά λογική αναγκαιότητα, σύμφωνα με τον *modus tollens*, στις προκείμενες (δηλ. στο εξηγητικό σχήμα) και τις αναιρεί επίσης. Η χομπεσιανή μέθοδος στις φυσικές επιστήμες είναι επομένως όμοια με εκείνη των εκπροσώπων του «σώζειν τα φαινόμενα» με δύο μείζονος σημασίας διαφορές: εισάγεται συμπληρωματικά μία διαδικασία απόρριψης των διαψευσμένων υποθέσεων (αντί αυτές να διασώζονται επ' άπειρον με *ad hoc* στρατηγήματα) και διατυπώνεται ένα ιδιόμορφο κανονιστικό ιδεώδες αλήθειας, αρθρωμένο στην έννοια της «φυσικής δυνατότητας». Στις φυσικές επιστήμες, επομένως, ο Hobbes εκτιμά εφικτή — και επιθυμητή — την επανοικειοποίηση της κλασικής έννοιας της αλήθειας ως αντιστοιχίας προσθέτοντας, εντούτοις, ότι η διακρίβωση των αληθών υποθέσεων, μολονότι αποτελεί στόχο, είναι πρακτικά αδύνατη στις συγκεκριμένες περιπτώσεις. Η εξακρίβωση της ψευδότητας μίας πρότασης είναι σχετικά ευχερής όταν αυτή υποβληθεί σε εμπειρικούς ελέγχους. Αλλά οσεσδήποτε εμπειρικές «επιβεβαιώσεις» και αν διαθέτει μία πρόταση, τούτες δεν αρκούν για να την καταστήσουν «εγκυρότερη» ή αληθοφανέστερη. Ο Hobbes απομακρύνεται έτσι και από το πιθανολογικό-επαγωγικό επιστημολογικό πρότυπο των Mersenne και Gassendi, παρά το γεγονός ότι διατηρεί με αυτούς σχέσεις, επιστημονικές και προσωπικές, που προδίδουν εκλεκτικές συγγένειες ανύπαρκτες ανάμεσα στον ίδιο και τον Descartes.<sup>30</sup>

Θεωρημένο υπό το πρίσμα της σύνθεσης των τριών ερευνητικών παραδόσεων, με κυρίαρχη τη μηχανιστική-υλιστική, το εγγεί-

30. Στην προνομιακή σχέση Hobbes-Descartes επέμεινε, ωστόσο, ο F. Brandt στο σημαντικό *T. Hobbes' mechanical...*



ρημα του Hobbes διεκδικεί ρηξικέλευθα νεωτερικές διαστάσεις και παρά τις επιμέρους απορίες και, ενίοτε, θεωρητικές αστάθειες, τελεσφορεί. Ιδιαίτερα μάλιστα η τοποθέτηση της σχέσης ανάμεσα στη μηχανιστική-υλιστική μεταφυσική και την ανυπέρβητη για τη νέα επιστήμη «αρχή του εμπειρισμού»<sup>31</sup> στοιχειοθετείται στο Hobbes αβίαστα και διορατικά, ενώ, όπως είναι γνωστό, η εναρμόνιση των μηχανιστικών πεποιθήσεων με τη φαινομενιστική γνωσιοθεωρία ταλάνισε τον Gassendi και οδήγησε τις φιλοσοφικές του έρευνες σε λογικά αδιέξοδα.<sup>32</sup> Πράγματι, ο Hobbes συρρικνώνει τον εμπειρισμό στην αρχή του εμπειρικού ελέγχου των επιστημονικών θεωριών απορρίπτοντας, μετά τα *Elements*, οποιαδήποτε φαινομενιστική εκδοχή της γνωσιοθεωρητικής προσέγγισης. Συνειδητοποιεί, δηλαδή, ότι η γενετική διαδικασία της γνώσης, στο πλαίσιο της οποίας η προτεραιότητα της αισθητηριακής καταγραφής (φαινόμενο, ωστόσο, μηχανικής και πάλι υφής) είναι αναμφισβήτητη, δεν δίδει απάντηση στο ερώτημα για την επιστημολογική νομιμότητα των θεωριών. Η αισθητηριακή προέλευση παραστάσεων και σκέψεων δεν τις μετατρέπει, ως δια μαγείας, σε επιστημονικά έγκυρες θεωρίες. Το επιστημολογικό καθεστώς των τελευταίων προσδιορίζεται από τη συμπεριφορά τους έναντι των εμπειρικών ελέγχων αλλά η εμπειρική καταγωγή τους είναι, στη συγκριμένη περίπτωση, αδιάφορη. Η διάκριση υπογραμμίζεται εναργώς στο *Leviathan* με την εισαγωγή του δίπολου *prudentia/scientia*.<sup>33</sup> Η *prudentia* συνοψίζει την εμπειρικά (και «άτυπα») επαγωγικά συσσωρευμένη πρακτική σοφία, είναι η φρόνηση ως βασικό χαρακτηριστικό της προσανατολισμένης στην καθημερινότητα ορθοκρισίας αλλά, ως σημειωθεί, μακράν του να αποτελεί ει-

31. Χρησιμοποιώ τον όρο «αρχή του εμπειρισμού» με την έννοια που δίνει ο K. Popper. Βλ. K. Popper *Realism and the Aim of Science*, Iowa 1983, σ. 33.

32. Για τα λογικά αδιέξοδα του Gassendi βλ. E. Metaxopoulos «Pierre Gassendi 1592-1655, de H. Jones», *Revue d'histoire litteraire de la France*, 3 (1983), σ. 600-603.

33. Βλ. *Leviathan*, κεφ. 3 και κεφ. 5.

δολογική ανθρώπινη ποιότητα, απαντάται, ως «γενικευτική» αντίδραση σε επαναλαμβανόμενους έξωθεν ερεθισμούς, και σε άλλα είδη του ζωικού βασιλείου.<sup>34</sup> Η *scientia*, αντίθετα, παραγωγικός λογικοτυπικός χειρισμός συμβόλων (ονομάτων σημασιοδοτημένων τόσο κατά την έκταση όσο και κατά την ένταση)<sup>35</sup> προβάλλει ως ξεχωριστά ανθρώπινη διάσταση. Μόνον αυτή εγγυάται, εξάλλου, την πρακτική εκμετάλλευση των γνωστικών αποθεμάτων —όπως οραματιζόταν ο Francis Bacon— εφόσον τυπικό της γνώρισμα είναι η «πρόβλεψη». Η επιστήμη, επομένως, είναι επιστήμη χάρη στην παραγωγική-υπολογιστική υφή των συλλογιστικών διαδικασιών που τη συναπαρτίζουν. Η διαφορά ωστόσο από το ρασιοναλιστικό αντιεπαγωγισμό του Descartes είναι έκδηλη στην επισήμανση της αναγκαιότητας του εμπειρικού ελέγχου —αναγκαιότητα που καταλύει την αυτοτέλεια της *mathesis universalis*— και, φυσικά, στη ριζική απώθηση του Hobbes για τη μεταφυσική των «έμφυτων ιδεών».

### 3. Η διχοτομία των επιστημών

Τονίσθηκε ήδη ότι απαραίτητος όρος για την κατανόηση του χομπσιανού συστήματος —και της θέσης που εντός του προσιδιάζει στην πολιτική— είναι η ανάδειξη της απόλυτης κεντρικότητας του διαχωρισμού των επιστημών σε συμβατικές και μη. Γράφει ο Hobbes: «Ανάμεσα στις επιστήμες (arts) άλλες είναι αποδείξιμες και άλλες δεν είναι. Αποδείξιμες είναι όσες έχουν αντικείμενο, η οικοδόμηση του οποίου βρίσκεται στην εξουσία του δημιουργού τους, και αυτός περιορίζεται, κατά την απόδειξη, να συμπεραίνει τις συνέπειες των δικών του ενεργειών. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι η επιστημονική γνώση ενός αντικειμένου πηγάζει από τη γνώση των

34. 'Ο.π., κεφ. 3 και 5.

35. Ο Hobbes δεν εφαρμόζει την, άγνωστη άλλωστε στις μέρες του, μέθοδο οικοδόμησης «γλωσσών» με εκτασιακούς αποκλειστικά —νομιναλιστικούς— ορισμούς. Βλ. και S. Kaminsky «Hobbessa...», σ. 43-69.

αιτιών, της γένεσης και της συγκρότησης αυτού του αντικειμένου. Όταν, επομένως, οι αιτίες είναι γνωστές, μπορούμε εύκολα να αποδείξουμε, χωρίς να χρειαστεί να τις αναζητήσουμε. Η γεωμετρία είναι λοιπόν αποδείξιμη εφόσον τις γραμμές και τα σχήματα, με αφητηρία τα οποία συλλογίζομαστε, τα περιγράψαμε και σχεδιάσαμε εμείς οι ίδιοι. Η πολιτική φιλοσοφία είναι επίσης αποδείξιμη αφού μόνοι μας φτιάχνουμε την πολιτική κοινότητα. Δεν γνωρίζουμε όμως τη σύσταση των φυσικών σωμάτων και την ερευνούμε με σημείο εκκίνησης τα αποτελέσματά της· έπεται ότι αδυνατούμε να αποδείξουμε, σ' αυτό το πεδίο, ποιες είναι ακριβώς οι ερευνώμενες αιτίες· αρκούμεθα να δείχνουμε απλώς ποιες θα μπορούσαν να είναι.<sup>36</sup> Και στη μία και στην άλλη περίπτωση, της συγκεκριμένης έρευνας προηγείται η κατάστρωση των ορισμών, άσχετα αν αυτοί επιτελούν αντιστοίχως διαφορετικές λειτουργίες. «Η διατύπωση των ορισμών», προειδοποιεί ο Hobbes, «όποια κι αν είναι η επιστήμη που θα τους χρησιμοποιήσει, είναι αυτό που αποκαλείται πρώτη φιλοσοφία. Δεν είναι αρμοδιότητα του γεωμέτρη, ως γεωμέτρη, να ορίσει την ισότητα, την αναλογία ή όποια άλλη λέξη χρησιμοποιεί· αυτή μπορεί ωστόσο κάλλιστα να είναι δουλειά αυτού του ίδιου ανθρώπου, ως ανθρώπου».<sup>37</sup> Δουλειά, δηλαδή, του γεωμέτρη ως φιλοσόφου. Πράγματι, κάθε άνθρωπος υπερβαίνοντας τη σφαίρα της φρόνησης —σφαίρα γενίκευσης των βιωμένων εμπειριών, κοινή στους ανθρώπους και τα ζώα— εισέρχεται στο σύμπαν του παραγωγικού επιστημονικού λόγου. Τούτο το σύμπαν έχει φιλοσοφική υφή.

Προτού αναλυθούν οι συνέπειες της διχοτομίας των επιστημών θα ήταν ίσως σκόπιμο να επισημανθεί ότι η *philosophia prima* του Hobbes αφορμάται από μία υπόθεση, την περίφημη «εκμηδενιστική υπόθεση» (*hypothesis annihilatoria*), η σύλληψη της οποίας υποδηλώνει με διαύγεια την εγκατάλειψη κάθε γενετικού, φαινομενιστικού προτύπου.<sup>38</sup> Το νόημα της διχοτομίας, άλλωστε,

36. *Six Lessons*, *EW*, VII, σ. 184-185.

37. 'Ο.π., σ. 222.

38. Για την «εκμηδενιστική» υπόθεση βλ. *De Corpore*, κεφ. VII, § 1.

δεν είναι δυνατόν να φωτισθεί παρά μόνο σ' αυτή την προοπτική: εδώ η προσχώρηση σε ένα «ενεργητικό» συμβατισμό συμπληρωμένο με ένα μετριοπαθές ρεαλιστικό ιδεώδες για τις φυσικές επιστήμες καταγράφεται πλέον ρητά ως ρήξη ανάμεσα στο Hobbes και το στρατόπεδο των αισθησιοκρατών.

Προτείνει λοιπόν ο Hobbes ως αφητηρία της *philosophia prima*, να λησιμονήσουμε, αφαιρετικά, την ύπαρξη εξωτερικού κόσμου, εικάζοντας ότι όσα περιβάλλουν τον άνθρωπο καταστράφηκαν. Να φαντασθούμε, με άλλα λόγια, ότι ένας μόνο άνθρωπος γλίτωσε από τον όλεθρο και επιβιώνει στο κενό, το απόλυτο μηδέν. Από την εκμηδενιστική υπόθεση, ωστόσο, συνάγονται διαπιστώσεις εκ διαμέτρου αντίθετες προς όσες είχε οδηγήσει τον Descartes η άσκηση της ριζικής αμφιβολίας. Το υπολειπόμενο, ύστερα από την αφαίρεση της εξωτερικής πραγματικότητας, είναι το κληροδότημα αναμνήσεων του παρελθόντος, το αρχείο όσων παραστάσεων είχαν ήδη εντυπωθεί στα αισθητήρια. Το υλικό για τη νοητική λειτουργία —η μάλλον την εξακολούθησή της— το προσφέρει τούτο το αρχείο ακόμα και σε συνθήκες όπου η δυνατότητα κάθε νέας αίσθησης και εμπειρίας έχει *a priori* ακυρωθεί. Ποιο είναι, ωστόσο, το επιστημολογικό νόημα της εκμηδενιστικής υπόθεσης, αν δεν είναι η καρτεσιανή προσφυγή σε μια «αμφιβολία» έτσι διατυπωμένη ώστε να αποκαλύπτεται, παραδόξως, πηγή και θεμέλιο κάθε βεβαιότητας; Ορισμένοι σχολιαστές συμπέραναν ότι αφού και μετά την εκμηδένιση του κόσμου ο εναπομείνας άνθρωπος θα συνεχίσει να διαλογίζεται καταφεύγοντας στις εγχαραγμένες στη μνήμη του πρότερες αισθητηριακές παραστάσεις, ο Hobbes παραμένει, και στο *De Corpore*, κατά βάση πιστός στο φαινομενιστικό εμπειρισμό. Έχω, εντούτοις, την εντύπωση ότι αν ο Hobbes επιθυμούσε να εξασφαλίσει ένα εμπειριστικό (και γενετικό) θεμέλιο στην επιστήμη δεν θα επινοούσε την εκμηδενιστική υπόθεση. Είναι παράλογο να ισχυρίζεται κανείς ότι θεμέλιο της επιστήμης είναι η αίσθηση και να φαντάζεται στη συνέχεια ότι οι αισθητηριακές καταγραφές εκμηδενίζονται για να μπορέσει, τελικά, να θεμελιώσει την επιστήμη στην ανάμνηση παρωχημένων αισθητηριακών παραστάσεων, καταχωρημένων στο αρχείο της μνήμης. Αν ο Hobbes φιλοδοξούσε

να αναγάγει την επιστήμη στις αισθήσεις δεν θα χρειαζόταν την εκμηδενιστική υπόθεση. Η εκμηδενιστική υπόθεση χρησιμεύει, αντίθετα, στο Hobbes για να καταδείξει την αυτονομία — αλλά όχι την καρτεσιανή αυτοτέλεια — του επιστημονικού λόγου έναντι των εμπειρικών καταβολών της προεπιστημονικής σκέψης. Εισάγει, με αυτήν, τη διάκριση ανάμεσα στον κοινό νου και την αισθητηριακή εμπειρία, από τη μία μεριά, και την επιστήμη, από την άλλη. Τον ενδιαφέρει να υπογραμμίσει, συνεπώς, ότι ο επιστημονικός λογισμός δεν ασκείται επί των πραγμάτων αυτών καθ'αυτών ή επί των νοητικών τους «ειδώλων» αλλά επί των, συμβατικά δομημένων, εννοιών και ονομάτων που τους επιθέτουμε. Η «αληθής» ιδέα του κύκλου, φερ' ειπείν, δεν είναι για τον Hobbes άλλη από τον ονοματικό ορισμό του κύκλου. Τούτος ο ορισμός καταστρώνεται όταν η γλωσσικά εκφρασμένη και διυποκειμενικά προσανατολισμένη νόηση παύει να δεσμεύεται από το μονολογούν ιδίωμα των αισθητηριακών καταγραφών και κατακτά την αυτοθεμελιωτική αυτονομία της. Ο Hobbes προσφεύγει στην εκμηδενιστική υπόθεση για να εξηγήσει ότι ο επιστημονικός λογισμός έχει σημείο εκκίνησης την υπέρβαση της αίσθησης, πέραν τούτου δεν διαθέτει πλέον άλλο υλικό εκτός από όσα ονόματα υποδηλώνουν «φαντάσματα» περασμένων εμπειριών και όσα ονόματα υποδηλώνουν διαδικασίες, τεχνικές, μορφές του ίδιου του επιστημονικού λογισμού — μόνου είδους, επομένως, νοητικής δραστηριότητας, ικανού να σκέπτεται τον εαυτό του. Η επιστήμη είναι διαδοχή και λογική ακολουθία ονομάτων: κύριων, καθολικών, συγκεκριμένων, αφηρημένων κ.ο.κ.

Η εκμηδενιστική υπόθεση παρουσιάζεται ως δυσπρόστατο, αφενός μεταφορικό-ρητορικό και αφετέρου λογικό-επιστημολογικό, επιχείρημα, μέσω του οποίου προωθείται η ιδέα ότι από τα συμβάντα δεν είναι δυνατόν να μεταβούμε, με λογικές συναγωγές, στις προτάσεις. Για να διατυπώσει το αντιεπαγωγιστικό επιχείρημα όμως ο Hobbes κάθε άλλο παρά όφειλε να αναμείνει τον Hume. Είχε στη διάθεσή του τον Nicolas d'Autrecourt και τον Oresme.<sup>39</sup>

39. Για την ενημέρωση του Hobbes γύρω από τους μεσαιωνικούς φιλοσόφους βλ. A. Pacchi, *Convenzione...*, σ. 47, υποσ. 26.

Η επιστήμη αποτελείται από συνδυασμούς προτάσεων και η εκμηδενιστική υπόθεση επινοείται ακριβώς για να υποδειχθεί η τάφος που χωρίζει τις προτάσεις από τις εξωγλωσσικές αναφορές τους. Ωστόσο η μνήμη των «αναφορών» επιβιώνει για να μας επιστά την προσοχή: η καταγωγή της γνώσης (καταγωγή δεν σημαίνει θεμέλιο), στην προεπιστημονική διάστασή της, είναι εμπειρική.<sup>40</sup> Ουδέποτε θα είχαμε αρχίσει να διαλογιζόμαστε αν δεν υπήρχαν εξωτερικά αντικείμενα και αν η κίνησή τους δεν παρήγαγε στον ανθρώπινο οργανισμό αντιδράσεις που μακροπρόθεσμα οδηγούν στο να τεθεί το ζήτημα της επιστημονικής γνώσης.

Στο *De Corpore* η εκμηδενιστική υπόθεση έχει, επιγραμματικά, το ακόλουθο νόημα: μολονότι η ρίζα όλων των ανθρωπίνων γνώσεων είναι η εμπειρία, εφόσον δεν υπάρχουν έμφυτες ιδέες, ο επιστημονικός λόγος, τόσο στις φυσικές όσο και στις συμβατικές επιστήμες, δεν χρειάζεται το θεμέλιο εμπειρικά βέβαιων πρώτων αρχών. Είναι απαραίτητο, επομένως, να προσδιορισθεί τώρα το ειδικό επιστημολογικό καθεστώς των «πρώτων αρχών», υπό το πρίσμα της διχοτομίας των επιστημών. Η ώριμη χομπεσιανή λύση του προβλήματος διαγράφεται μετά το 1640 και αυτήν αξιοποιούν όσες παρατηρήσεις ακολουθούν. Η μεταβολή σε σχέση με τα *Elements* είναι σημαντική: οι πρώτες αρχές δεν εγγυώνται βεβαιότητα παρά μόνο σε όσες επιστήμες «εξαρτιούνται από εμάς» — δηλ. τις συμβατικές. Στη φυσική οι «πρώτες αρχές» είναι εν μέρει αξιωματικές — άμεσα εκπηγάζουσες από την προσχώρηση στη μηχανιστική κοσμολογία — και εν μέρει εικονολογικές.

Η διχοτόμηση των επιστημών σε συμβατικές και φυσικές, σύμφωνα με το κριτήριο της εξάρτησής τους από εμάς, είναι το κλειδί για την εμφάνιση στη χομπεσιανή φιλοσοφία της επιστήμης. Στις «πρώτες αρχές» προσγράφονται τώρα οι συνέπειες μίας αποκαθάρσεως: η αδιαφιλονίκητη ηγεμονία τους υπονομεύεται, το λειτούργημά τους αποδεικνύεται δυσβάστακτο για τις καχεκτικές πλάτες τους. Η μόνη βεβαιότητα απορρέει από τις συμβάσεις — αν

40. Στο σημείο αυτό ο Hobbes θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «αριστοτελικός».

παραλειφθεί η επιστημολογικά αθεμελίωτη «βεβαιότητα» των οντολογικών πεποιθήσεων. Η διχοτομία, όμως, οδηγεί ακόμα μακρότερα. Οι άνθρωποι, κατά τον Hobbes, είναι στοιχεία της φυσικής τάξης και η δράση τους ένας κρίκος της αλυσίδας των συμβάντων και των γεγονότων που λαμβάνουν χώρα, ακολουθώντας άτεγκτες αιτιακές διαδρομές, σε ένα μηχανιστικά ρυθμισμένο σύμπαν. Το σύμπαν αυτό, δομημένο σαν άψογος ωρολογιακός μηχανισμός, ξεφεύγει από τον ανθρώπινο έλεγχο και δεν εκμυστηρεύεται αβασάνιστα τα δεδομένα του στη γνώση. Ωστόσο η υλική συγκρότηση των ανθρώπων τους έχει προικίσει με δύο αποκλειστικά ειδολογικά χαρακτηριστικά: τη γλώσσα και τη δυνατότητα παραγωγικού λογισμού. Χάρη σ' αυτά είναι σε θέση να συνθέτουν εξηγητικά και ερμηνευτικά σχήματα ικανά να συλλαμβάνουν, προσεγγιστικά έστω, τις λανθάνουσες λειτουργίες της περιβάλλουσας πραγματικότητας και του σώματός τους του ίδιου, ως συστατικού της. Μπορούν, επομένως, να απεργάζονται νοητικά και υλικά τεχνήματα απαραίτητα για να εκμεταλλεύονται και ενδεχομένως να καθυποτάσσουν τοπικά τη φυσική τάξη αξιοποιώντας, για τους σκοπούς τους, την αιτιακή ροή των φαινομένων. Διακρίνεται εδώ η προτύπωση μίας θεωρητικής διχοτομίας με λαμπρό μέλλον: φύση/πολιτισμός. Ο πολιτισμός, ο συμβολικός λόγος, είναι η τεχνητή επιφάνεια που παρεμβάλλεται ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης. Παρ' όλα αυτά η διχοτομία φύσης/πολιτισμού δεν έχει, στο Hobbes, οντολογικά αντικρύσματα. Η υλιστική οντολογία επιζεί, αλώβητη: οι τεχνητές αποκρυσταλλώσεις είναι οι προεκτάσεις των φυσικών υποστρωμάτων τους. Συντίθενται επειδή η φύση με την κίνησή της προκαλεί αναδραστικά «απαντήσεις» στο εσωτερικό μίας βιολογικής δομής που αποτελεί τμήμα της. Οι άνθρωποι είναι ζώα αρκετά αναπτυγμένα ώστε να μεταστοιχειώσουν τις αντιδράσεις τους σε εργαλεία —συνέχειες της υλικής τους υπόστασης— επιδρώντας, με τη σειρά τους, σε ό,τι αρχικά τους έθεσε σε κίνηση. Η φύση είναι μηχανή αλλά και η λογική είναι, επίσης, τεχνητή μηχανή. Μολοντούτο τη λογική, όπως και οποιοδήποτε τέχνημα, μία αντλία λόγου χάρη, τη γνωρίζουμε σ' όλες τις πτυχές της με απόλυτη βεβαιότητα επειδή είμαστε οι κατα-

σκευαστές της, επειδή η επιστημονική γνώση είναι παραγωγική και η δομή της είναι ομόλογη προς τη δομή της γλώσσας. Η γλώσσα, όμως, είναι προϊόν σύμβασης. Και όσες επιστήμες δεν αποσκοπούν να «γεφυρώσουν» το χάσμα μεταξύ γλώσσας και εξωτερικής πραγματικότητας σχεδιάζοντας υποθετικές αναπαραστάσεις της τελευταίας, είναι αναγκαστικά ενθυλακωμένες στη γλώσσα. Συνεπώς, το λεξιλόγιό τους, η σύνταξή τους και η αλήθεια των προτασιακών συνδυασμών και κατηγορήσεων τους εμπίπτουν στη «δικαιοδοσία» της εναρκτήριας σύμβασης, δια της οποίας συστάθηκαν τόσο αυτές όσο και το αντικείμενό τους. Έτσι, το δίκαιο ως σύνολο νόμων «παράγει» το έγκλημα, ως νομική μορφή, και η λογική ως σύνολο κανόνων γλωσσικού μετασχηματισμού «παράγει» την αντίφαση, ως λογική κατηγορία.<sup>41</sup> Δεν διαπράττονται εγκλήματα ούτε προκύπτουν λογικές αντιφάσεις όπου απουσιάζουν συμβατικά συναποδεκτοί, «νομιμοποιημένοι» και αναγνωρισμένοι νόμοι ή λογικοί κανόνες προτασιακού μετασχηματισμού.<sup>42</sup>

Συγκεφαλαιώνοντας, ο Hobbes ταξινομεί τη γνώση σε δύο γενικές κατηγορίες: α) επαγωγική, παθητική, εμπειρική γνώση<sup>43</sup> χωρίς αξιώσεις αλήθειας υπέρτερης των απλών διαπιστωτικών προτάσεων· η προεπιστημονική γνώση προσομοιάζει στην αριστοτελική «φρόνηση», στον ορίζοντα της καθημερινής πρακτικής, και είναι κοινή σε ανθρώπους και ζώα· β) η παραγωγική (λογικοτυπικά), ενεργητική, επιστημονική γνώση διαιρεμένη, με τη σειρά της, στις εξής υποκατηγορίες: β1) την προσδιορισμένη από συμβατικές «πρώτες αρχές», από τις οποίες με λογική αναγκαιότητα τεκμαίρεται το αληθές (ταυτισμένο με το μη-αντιφατικό, το «λογικά συμβατό») και το ψευδές (ταυτισμένο με το λογικά αντιφατικό)· η συμβατική γνώση, σκευός ανθρώπινης βούλησης, διαθέτει εργαλειακή και επι-

41. Θα είχε ενδιαφέρον μια σύγκριση Hobbes-Kelsen. Βλ. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960, κεφ. 1ο και κεφ. 5ο.

42. Συγγενείς προς εκείνες του Hobbes είναι οι σχετικές αντιλήψεις —που χρονικά άλλωστε προηγούνται— του P. Sarpi. Βλ. P. Sarpi, *Pensieri*, Torino 1976, 1, 3 και 245, 18-19. Για τον αντιμηχανισμό του Vico βλ. μια κλασική ερμηνεία: B. Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, Bari 1911.

43. Πρόκειται για κάτι ανάλογο με την αριστοτελική «δόξα».

κοινωνιακή αξία, η δε «αλήθεια» των προτασιακών συνδυασμών που την υφαίνουν εξαντλείται στη διακρίβωση της συμβατότητάς τους με το όποιο αυθαίρετο νόημα μετακένωσε στις «πρώτες αρχές» ο δημιουργός ή οι, συμφωνούντες, δημιουργοί τους: στην υποκατηγορία αυτή ανήκουν τρεις θεμελιώδεις επιστήμες: η λογική, η γεωμετρία και η πολιτική· β2) την προσδιορισμένη από πρώτες αρχές, οι οποίες μολονότι έχουν συμβατικά επίσης σημασιοδοτηθεί, λειτουργούν, κατά ρητή και γενική αποδοχή, ως υποθετικές «προβολές» φυσικού χαρακτήρα, με απώτερο στόχο την κατά προσέγγιση αλήθεια (με την έννοια της «αντιστοιχίας»), υφιστάμενες, απαραίτητως, τη δοκιμασία των εμπειρικών ελέγχων με τη χρήση του *modus tollens*· στην υποκατηγορία αυτή ανήκουν οι φυσικές επιστήμες.

Οι επιστήμες που εξαρτώνται απολύτως «από εμάς» ασκούνται σε ένα «τομέα» πραγματικότητας τεχνητά συγκροτημένο, όπως, για παράδειγμα, η πολιτική κοινότητα. Συγκροτούνται και συγκροτούν το αντικείμενό τους, με τη θεσμοθέτηση σειράς κανόνων (κανονιστικών επιταγών), χρονικά (ιστορικά) εκδιπλωμένων και στερούμενων, προ της ρητής συναποδοχής τους, οιασδήποτε εμμενούς δεσμευτικότητας. Πρόκειται με άλλα λόγια, για γλωσσικούς, τρόπον τινά, κώδικες με μοναδικά ηθικό ή γνωσιοθεωρητικό θεμέλιο νομιμότητας τη διαδικασία θέσπισής τους. Στο σημείο αυτό είναι εμφανές ότι ο Hobbes παρεμβαίνει επαναστατικά στη σκέψη της εποχής του. Μολονότι διανθίζει τη συμβατιστική του αντίληψη για τη γλώσσα με αναφορές στην προσφιλή στους ερμητιστές της αναγέννησης θεωρία της αδαμικής της προέλευσης<sup>44</sup> και υποστηρίζει ότι στην πρωταρχική της κατάσταση η γλώσσα αντικατόπτριζε τα αντικείμενα αναφοράς της για να απωλέσει μετά το προπατορικό αμάρτημα τούτη την ιδιότητα —όπως διδάσκει και η ιστορία του πύργου της Βαβέλ— με αποτέλεσμα να καθίστανται αναγκαίες νεότευκτες ονοματοδοσίες ως πρωταρχικές συνθήκες διανθρώπινης επικοινωνίας, ο μύθος της Βαβέλ δεν έχει γι' αυτόν παρά μεταφορική αξία. Η επίκλησή του αποβλέπει να πιστοποιή-

44. *Leviathan*, κεφ. 4.

σει ότι η σύμβαση αποτελεί *conditio sine qua non* της κατανόησης και της επικοινωνίας. Με τον τρόπο αυτό η ίδια η έννοια της ορθολογικότητας εμπλέκεται σε περιπέτειες εφόσον εξαφανίζεται πλέον το «αρχιμήδειο σημείο» από το οποίο ο φιλόσοφος, ως ανεξάρτητος παρατηρητής, θα μπορούσε να διακρίνει και να διδάξει μονοσήμαντα και τελεσίδικα το υπερχρονικό θεμέλιο του ορθολογικώς πράττειν. Και τούτο ισχύει τόσο στο πεδίο της γνωσιοθεωρίας όσο και στο πεδίο της πολιτικής, βίαια πλέον αποψιλωμένης από υπερβατολογικές ηθικές αιτιολογήσεις. Εξάλλου η νομιμοποίηση των κανόνων του πολιτικού παιχνιδιού, με την υπόμνηση της συμφωνίας και όχι του ηθικού νόμου, χαράσσοντας αυτή καθεαυτή βαθεία επαναστατική τομή στη θεωρία του «φυσικού δικαίου»,<sup>45</sup> έχει ως επιπρόσθετα παρελκόμενα την εγκατάλειψη, στο μεθοδολογικό και πολιτικό επίπεδο, της έννοιας της φυσικής κοινότητας όπως εκφραζόταν στην αριστοτελική ρήση περί «ζώου πολιτικού», και την προτύπωση του «μεθοδολογικού ατομισμού». Συμφωνίες συνάπτονται μόνο ανάμεσα σε άτομα και μάλιστα αναμεταξύ τους ίσα ως υποκείμενα ικανά να παραγάγουν κανόνες δικαίου.

Είναι ίσως παράδοξο να κατατάσσεται η πολιτική, πλάι στη γεωμετρία και τη λογική, στις συμβατικές επιστήμες της «βεβαιότητας». Δισπιστώσαμε, όμως, ότι θα ήταν παρακινδυνευμένο να αποδοθεί στο Hobbes, για το λόγο αυτό, η πρόθεση να παράσχει στην πολιτική υποστηρίγματα τόσο στέρεα όσο εκείνα της φυσικής επιστήμης.<sup>46</sup> Η «βεβαιότητα» της πολιτικής «αναβλύζει», αντίθετα, στο Hobbes από την ολοσχερή απουσία «βέβαιων» ηθικών της θεμελίων. Αντιλαμβανόταν, ο ίδιος, την πολιτική επιστήμη —θεωρώντας τον εαυτό του ιδρυτή της<sup>47</sup>— ως λόγο κανονιστικό νομιμοποιούμενο από την πρωταρχική σύμβαση, το συμβόλαιο,

45. Για τις κλασικές θεωρίες του φυσικού δικαίου βλ. L. Strauss, *Φυσικό δίκαιο και Ιστορία*, Αθήνα 1987.

46. Άλλωστε, ας επαναληφθεί, μόνο «στέρεα» θεμέλια δεν έχει στο Hobbes η φυσική επιστήμη. Για το θέμα βλ. και A. Pacchi, *Convenzione...*, σ. 172 κ.ε.

47. Για τα συναφή βλ. N. Bobbio, *Da Hobbes...*, σ. 11 κ.ε.

χάρη στο οποίο τίθενται σε ενέργεια τεχνητές κοινοτικές δομές. Από την άποψη αυτή άβυσσος χωρίζει το Hobbes από το Machiavelli του Ηγεμόνα, όσο και αν ορισμένοι ανακαλύπτουν στον κυνισμό αμφοτέρων το αποτύπωμα κάποιας συνάφειας.<sup>48</sup> Η πολιτική σκέψη του Machiavelli, μ' όλο τον άνεμο νεωτεριστικότητας που αποπνέει, προσφέροντας καινοφανείς ορίζοντες στην πολιτική φιλοσοφία, μένει, κατά τα μέτρα του Hobbes, περιχαρρακωμένη στα σύνορα της prudentia. Απαύγασμα ρεαλισμού, δεν κατορθώνει ωστόσο να αναχθεί στις προϋποθέσεις σύστασης και λειτουργίας της πολιτικής κοινότητας, συνοψίζοντας απλώς, με ιδιοφυή τρόπο, τεχνικές κυριαρχίας. Η πολιτική στο Machiavelli αποκτά το πρόσωπο της τέχνης — μίας ορθολογικής, ωστόσο, τέχνης. Ενώ ο Hobbes δεν εκπονεί επιτομές για την άσκηση της κυριαρχίας. Ενδιαφέρεται κυρίως για την πηγή της και όσες δεσμεύσεις εξακτινώνονται από αυτήν, με αμείλικτη γεωμετρική αναγκαιότητα. Όπως κάθε άλλο σύστημα συμβατικών κανόνων, η πολιτική επιστήμη δεν επιφυλάσσει εκπλήξεις ούτε εκθέτει τις αρχές της στον κίνδυνο πραγματολογικής καταμαρτυρίας και διάψευσης. Η εμπειρική πραγματικότητα δεν ελέγχει την εγκυρότητα όσων συνεπαγωγών εμπειρικλείονται δυνάμει στη συμβατική υιοθέτηση ενός συστήματος πρώτων αρχών, μιας μήτρας ορισμών. Αντίθετα, τις υφίσταται με την έννοια ότι υπόκειται και αξιολογείται από αυτές. Ο Hobbes λοιπόν ταυτίζει την πολιτική θεωρία, ως θεωρία της πολιτικής κοινότητας, με το θετικό δίκαιο.<sup>49</sup> Όταν αναφερόμαστε στη χομπεσιανή πολιτική, υποδηλώνουμε μία θεωρητική οντότητα με δύο όψεις. Η πρώτη περιλαμβάνει την περιγραφή της σύναψης συμφωνίας ή σύμβασης ανάμεσα σε μία πολλαπλότητα ανεξάρτητων και αυτόνομων υποκειμένων αναδεικνύοντας τις σχέσεις λογικής ακολουθίας που συνδέουν ένα ιδιαίτερο τύπο συμβολαίου με μία δέσμη υπο-

48. Περί της σχέσης Hobbes και Machiavelli βλ. Nicolini, *Di alcuni...*, σ. 25-43.

49. Βλ. N. Bobbio και M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979, σ. 34 κ.ε.

χρεώσεων.<sup>50</sup> Η δεύτερη καταγράφει τις συναρμογές και τις λειτουργίες ενός δικαιοτικού οικοδομήματος συναινετικά καθιδρυμένου.<sup>51</sup> Υπογραμμίστηκε ότι στο Hobbes πολιτική είναι η οργάνωση των διανθρώπινων σχέσεων που επιτάσσει η ανθρωπολογική του θεώρηση. Πρέπει, εντούτοις, να ληφθεί επίσης υπόψη ότι η ανθρωπολογία του Hobbes δεν διεκδικεί προνόμια αυταπόδεικτου ή καρτεσιανής ενάργειας, παρά μόνο ως προς το σκέλος που αφορά τους, εντελώς απαλλαγμένους ηθικής κανονιστικότητας, δύο πρώτους νόμους της φύσης.<sup>52</sup> Η «απαισιόδοξη» ανθρωπολογία του Hobbes είναι η ερευνητική παράδοση που υποβασιάζει την πολιτική θεωρία — αλλά θα έπρεπε να επισημανθεί η ηθελημένα ανακριβής χρήση του όρου «παράδοση», εφόσον πρόκειται περισσότερο για τη σύσταση μίας ιστορικά καινοτόμου φιλοσοφικής οπτικής παρά για την παραλαβή και διεκπεραίωση ήδη διαδεδομένων και εμπεδωμένων αντιλήψεων. Οι πασίγνωστες αποστροφές «homo homini lupus» και «bellum omnium contra omnes» διαδραματίζουν στη σύλληψη του «πολιτικού» το ρόλο που είχε στο *De Corpore* ανατεθεί στη philosophia prima. Το ίδιο, πάνω κάτω, συμβαίνει και με τους στοχασμούς για την ειρήνη και την ενόρμηση αυτοσυντήρησης.

Προτού όμως αποτολμήσω μία συμπυκνωμένη έκθεση των κατευθυντήριων γραμμών της χομπεσιανής ανθρωπολογίας και πολιτικής φιλοσοφίας, θα ήθελα να υποστηρίξω την υπόθεση, σημαντική πιστεύω για την ανάγνωση του *Leviathan*, ότι στη ρίζα του επιστημολογικού συμβατισμού του Hobbes βρίσκεται ο πολιτικός «συμβατισμός» του, δηλ. η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Η ενοποίηση των συμβατικών επιστημών επιτυγχάνεται χάρη στην υπαγωγή της θεωρητικής τους στοιχειώσης στην έννοια του κανόνα.<sup>53</sup> Ο κανόνας, αντίθετα από το φυσικό νόμο, επιβάλλει

50. *Leviathan*, κεφ. 17, 18.

51. *Leviathan*, κεφ. 19 και τα αμέσως επόμενα.

52. *Leviathan*, κεφ. 14, 15.

53. Για αναλυτικότερες επεξηγήσεις γύρω από την έννοια του κανόνα βλ. E. Metaxopoulos, *L'épistémologie...*, σ. 298 κ.ε.

υποκειμενικές συμπεριφορές συμβατές με μία διυποκειμενικά αναγνωρισμένη πηγή νομιμότητας. Έπεται ότι δεν υπάρχουν αληθείς ή ψευδείς, ηθικοί ή ανήθικοί κανόνες πριν από την «αναγνώριση» και τη διυποκειμενική συναίνεση.<sup>54</sup> Οι κανόνες, μετά τη θεσμοθέτησή τους, τηρούνται ή παραβιάζονται. Η τήρησή τους εκλαμβάνεται ως προσήλωση στην ηθική και την αλήθεια: με τη συμφωνία στους κανόνες διερμηνεύθηκε αυτομάτως το ηθικό και γνωστικό περιεχόμενο. Το πρότυπο έμπνευσης του Hobbes είναι η πολιτική συναίνεση-προσυπογραφή του θεμελιώδους συμβολαίου — που εξαλείφει τα αίτια αλληλοσπαραγμού των ανθρώπων. Το πολιτικό συμβόλαιο είναι η συνθήκη δυνατότητας της κοινωνικής συμβίωσης. Οι λογικές συμβάσεις είναι οι συνθήκες δυνατότητας της διανθρώπινης επικοινωνίας. Είναι, κατά τη γνώμη μου, πολύ πιθανό να κατέληξε ο Hobbes στην ολοκληρωμένη μορφή του επιστημολογικού συμβατισμού του — γιατί τα πρώτα «ψήγματα» διακρίνονται ήδη στα αδημοσίεστα χειρόγραφα του 1636<sup>55</sup> — γενικεύοντας τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου όπως αυτή αναπτυσσόταν υπό τη σκιά της βαθύτατης ανησυχίας που του ενέπνεαν οι πολιτικές εξελίξεις της πατρίδας του — εμφύλιος πόλεμος, σύγκρουση πουριτανών-αγγλικανών, δικτατορία του Cromwell... Η αναλογία δεν είναι βεβαιωμένη. Αρκεί να συγκριθεί η έννοια της δικαιοσύνης, στο *Leviathan*, με την έννοια της αλήθειας στις συμβατικές επιστήμες.

Το παράδειγμα της γεωμετρίας είναι διαφωτιστικό. Γνωρίζουμε ότι γεωμετρική αλήθεια δεν είναι παρά η τυπικά άρτια σχέση συναγωγής ανάμεσα σε μία μήτρα ορισμών και τα από αυτήν λογικά εξαγόμενα θεωρήματα. Γι' αυτό και δεν αποκλείεται a priori η δυνατότητα σύνταξης αλληλοαποκλειόμενων συστημάτων πρώτων αρχών με «διαφορετικές» αλήθειες. Βέβαια ο Hobbes, μολονότι ήταν υπερήφανος για τα απολύτως ανύπαρκτα γεωμετρικά επιτεύγματά του, δεν φαντάζεται γεωμετρία εναλλακτική σε εκείνη του Ευκλείδη και του Viète.<sup>56</sup> Δέχεται, μολοντούτο, καθαρά ότι

54. *EW*, III, 130-131.

55. Βλ. Pacchi, *Convenzione...*, σ. 15 κ.ε.

56. Για το Hobbes ως μαθηματικό βλ. W. Bredert, «Les mathema-

το σώμα των γεωμετρικών αξιωμάτων είναι επιδεικτικό πολλαπλών ερμηνειών και φυσικών προβολών. Διακηρύσσει επίσης ότι δύο γεωμετρικά συστήματα ενδέχεται να περιλαμβάνουν διστάμενους έως αντιθετικούς κανόνες παραγωγής των γεωμετρικών μορφών. Έτσι, η διάκριση ανάμεσα σε αληθή και ψευδή θεωρήματα προϋποθέτει τη συναποδοχή του ίδιου συστήματος αξιωμάτων ή πρώτων αρχών. Ένα καρτεσιανό θεώρημα, αληθές για την καρτεσιανή γεωμετρία, θα είναι ψευδές για τη χουπεσιανή. Αναφερόμενος στα τρία πρώτα μέρη του *De Corpore* ο Hobbes δηλώνει: «την αλήθεια των πρώτων αρχών των συλλογισμών μας, δηλ. των ορισμών, την φτιάχνουμε και την κατασκευάζουμε εμείς οι ίδιοι, χάρη στη συναίνεση και τη συμφωνία γύρω από τις ονομασίες των πραγμάτων. Αυτό το πρώτο μέρος — τα τρία, με άλλα λόγια, πρώτα τμήματα του έργου, όπου ακολουθήθηκε αυτή η μέθοδος — το αποτελεύωσα στα προηγούμενα κεφάλαια· σ' αυτά, αν δεν κάνω λάθος, ουδέποτε βεβαίωσα κάτι που παραβίαζε και δεν ήταν συνεπές προς τους ορισμούς αυτούς, κάτι δηλ. το οποίο δεν ήταν επαρκώς αποδεδειγμένο για όσους συναινούν και είναι σύμφωνοι μ' εμένα στη χρήση των όρων. Και μόνο αυτοί μ' ενδιαφέρουν...»<sup>57</sup> Το εδάφιο — και ιδιαίτερα η σκαιότητα του καταληκτηρίου αφορισμού — επικυρώνει την ανάλυση που προηγήθηκε. Ας αναλογισθούμε τώρα την ακόλουθη κατάσταση: όλοι οι άνθρωποι σ' αυτή τη γη είναι ικανοί γεωμέτρεις· καθένας έχει, όπως είναι δικαίωμά του, την προσωπική του γεωμετρία και επιμένει σ' αυτήν αρνούμενος να συνάψει, με τους υπόλοιπους, συνθήκη που θα όριζε ότι μία μόνο, ανάμεσα σε όλες τις γεωμετρίες, ας πούμε η απλούστερη, χείρει, εφεξής, οικουμενικής αποδοχής. Στην υποθετική αυτή κατάσταση όλες οι γεωμετρίες θα ήσαν αληθείς — ακόμα και οι λογικά αντιφάσκουσες αναμεταξύ τους — και καμία δεν θα ήταν λανθασμένη. Το επα-

tiques et la methode mathematique chez Hobbes», *Revue Internationale de Philosophie*, 129 (1979), σ. 415-432. Για τις κριτικές που του ασκήθηκαν όσο βρισκόταν στη ζωή βλ. J. Wallis, *Elenchus Geometriae Hobbianaee*, Oxford 1655.

57. *OL*, I, 25· I, 315-316.

κόλουθο είναι προφανές: ο καθολικός πόλεμος ανάμεσα στους γεωμέτρους, η αντιδικία κάθε γεωμέτρη με όλους τους υπόλοιπους. Ο σωματικά ισχυρότερος γεωμέτρης, επομένως, θα υποχρέωνε τους ασθενέστερους συναδέλφους του να συγκατανεύσουν στο δικό του σύστημα, χωρίς να είναι σίγουροι, εντούτοις, ότι παρά τη ρώμη του δεν θα πέσει ο ίδιος θύμα της υπέρτερης δολιότητας κάποιου αντιπάλου. Η ζοφερή κατάσταση της αμοιβαίας και παντελούς ακατανοησίας, με την επωδή της καθολικής ανασφάλειας, θα διαιωνιζόταν επ' άπειρο στις τάξεις των γεωμετρών. Και μολονότι η επιστημονική κοινότητα διαθέτει μεγαλύτερα αποθέματα ανεκτικότητας απ' την πολιτική, οι γεωμέτρους θα συνειδητοποιούσαν τελικά, ως ενστικτωδώς ορθολογικά όντα, ότι η σύναψη ειρήνης και η συγκατάρτιση κοινού σώματος ορισμών, θα απέβαιναν οικουμενικά επωφελείς. Με τη σύναψη της σύμβασης εισβάλλει στη σκηνή η έννοια του «σφάλματος». Στην προσυμβασιακή κατάσταση η αλήθεια είναι υπαρκτή: αληθές είναι οτιδήποτε ο οποιοσδήποτε θεωρεί αληθές. Δεν υφίσταται, ωστόσο, το σφάλμα επειδή ουδείς δικαιούται να χαρακτηρίσει εσφαλμένους τους ορισμούς του άλλου — αποφαίνεται, απλώς, ότι δεν του αρέσουν.

Κατ' απόλυτη αναλογία στη φυσική, προκοινωνική κατάσταση η δικαιοσύνη «ενδημεί». Κάθε πράξη, σε καθεστώς πολέμου όλων εναντίον όλων, με σκοπό την αυτοσυντήρηση είναι δίκαιη. Καμία πράξη, όμως, δεν μπορεί ευλογοφανώς να στιγματισθεί ως άδικη. Το «φυσικό δικαίωμα» ριζικά αφίσταται, στον Hobbes, της έννοιας του θετικού νόμου και των σύστοιχών του δικαιωμάτων. Φυσικό δικαίωμα είναι η αυτοσυντήρηση: «νομιμοποιείται» έτσι οποιαδήποτε συμπεριφορά προάγει το στόχο της επιβίωσης — ακόμα και η απεχθέστερη με τα κριτήρια του πολιτισμένου «κοινωνικού» ατόμου. Αντίθετα, «ο θετικός νόμος είναι, για κάθε υπήκοο, το σύνολο των κανόνων που η πολιτική κοινότητα ... του επιβάλλει να χρησιμοποιεί για να ξεχωρίζει το δίκαιο και το άδικο, ό,τι δηλ. είναι αντίθετο και ό,τι δεν είναι αντίθετο στον κανόνα».<sup>58</sup> Στο θέμα της δικαιοσύνης εκφράζεται διαυγέστατα ο αντιπλατωνισμός — και

58. *EW*, III, 26, 250-51.

αντιαριστοτελισμός — του Hobbes. Η αντίληψή του, βουλευσιοκρατική και συμβατιστική, αποκλήθηκε νομικός θετικισμός: ο όρος, δίχως να είναι εξαιρετικά ευτυχής, αποδίδει ορισμένες πτυχές της σκέψης του Hobbes. Γράφει, άλλωστε, ο ίδιος: «όπου δεν έχει συναφθεί προηγουμένως σύμβαση καθένας έχει δικαίωμα σε κάθε πράγμα. Έπεται ότι τίποτα δεν είναι άδικο. Όταν όμως συναφθεί μία σύμβαση, είναι άδικο να παραβιάζεται. Διότι ο ορισμός του άδικου δεν είναι παρά η μη-επιτέλεση των συμβάσεων. Και οτιδήποτε δεν είναι άδικο είναι δίκαιο», συμπληρώνοντας ότι «όπου δεν υφίσταται πολιτική κοινότητα δεν υπάρχει τίποτα που να είναι άδικο. Έτσι η φύση της δικαιοσύνης συνίσταται στην τήρηση των έγκυρων συμβάσεων».<sup>59</sup> Το «δικαίωμα», κατ' επέκταση, είναι εννοιολογικά αντίθετο στο νόμο. Το δικαίωμα αναφέρεται στην ελευθερία του πράττειν, ο νόμος στον υποχρεωτικό περιορισμό της.

Στην προκοινωνική κατάσταση όλα είναι δίκαια γιατί η ελευθερία του πράττειν δεν υπόκειται σε αναγνωρισμένες δεσμεύσεις. Η ίδρυση πολιτικής κοινότητας, με τη σύναψη κοινωνικού συμβολαίου, παράγει τη νομική κατηγορία της αδικοπραγίας. Άδικο είναι οτιδήποτε αντίκειται στους καθιερωμένους από το θετικό νόμο κανόνες. Δεν είναι εξάλλου τυχαίο ότι ο ίδιος ο Hobbes ταυτίζει τις έννοιες της «αδικίας» και του «παραλογισμού»: και οι δύο αποτελούν παράβαση των συμπεφωνηθέντων: ούτε είναι τυχαίο ότι στις συμβατικές επιστήμες παραλογισμός και ψεύδος συμπίπτουν. «Το λανθασμένο ή άδικο», λέει ο Hobbes, «είναι στις εγκόσμιες διαμάχες κάτι αρκετά όμοιο μ' εκείνο που ονομάζουμε παραλογισμό στις συζητήσεις των μορφωμένων. Πράγματι, όπως αποκαλούμε παραλογισμό, στις συζητήσεις αυτές, το να αντιφάσκει κανείς προς όσα κατ' αρχήν υποστήριζε, έτσι, στα κοινά, αποκαλούμε αδικία και σφάλμα την πράξη της εκούσιας ανατροπής όσων είχαμε αρχικώς πράξει».<sup>60</sup>

Αν υπάρχει, συνεπώς, κάποια διαφορά ανάμεσα στο θετικό νόμο και τις συμβατικές αρχές της λογικής ή της γεωμετρίας, τού-

59. 'Ο.π., 130-131.

60. 'Ο.π., 119.



τη δεν οφείλεται σε κάποια, υποκείμενη στον νόμο, θεολογική θεωρία της υποχρέωσης.<sup>61</sup> Ούτε, βέβαια, σε μία ηθική φιλοσοφία: το περιεχόμενο της ηθικής είναι, στο Hobbes, ταυτόσημο με το θετικό νόμο. Η διαφορά εντοπίζεται στον καταναγκαστικό χαρακτήρα των κανόνων — και των ποινών. Ο θετικός νόμος εκφέρει εντολές. Για να αποκτήσει, επομένως, ένα σύμφωνο την «υλική υπόσταση» του νόμου είναι απαραίτητη η ύπαρξη κυρίαρχης και νόμιμης αρχής, ικανής να εγγυηθεί, με όσα μέσα εξαναγκασμού διαθέτει, την εφαρμογή του. Η νομιμότητα της κυριαρχίας, άλλωστε, εκχωρείται από τους πολίτες με την εθελοντική απεμπόληση των δικαιωμάτων τους. Στην έννοια της νομιμότητας ενοικεί καταναγκασμός ως οικουμενικά αποδεκτή διακριτική ευχέρεια επιβολής ποινών στους παραβάτες. Η διάκριση, λοιπόν, ανάμεσα στο θετικό νόμο και μία οποιαδήποτε σύμβαση εστιάζεται στο εξής: μολοντί ο εξουσιοδοτημένος νομοθέτης ορίζεται με κοινή συμφωνία, οι νόμοι είναι αποκλειστική του δικαιοδοσία επειδή το σύμφωνο δεν προβλέπει κανένα περιορισμό της ελευθερίας του. Οι επιστημονικές συμβάσεις, αντίθετα, υπόκεινται σε περιορισμούς, είναι χρονικά περατές και ανανεώσιμες, στερούνται δε των εγγυήσεων μίας κυρίαρχης εξουσίας επιφορτισμένης να επιτηρεί, επισείοντας απειλές ποινής, την τήρησή τους. Στην περίπτωση της επιστήμης η μόνη αναγνωρισμένη εξουσία είναι και πάλι εκείνη του κυρίαρχου, στην πολιτική κοινότητα γενικά, νομοθέτη. Αὐτὸς ασκεί λογοκρισία ανάλογα με τα συμφέροντα του κράτους.<sup>62</sup>

Ο Hobbes αντίτιθεται στην αντίληψη του Αριστοτέλη για το νόμο (ο νόμος είναι απόφαση, που διατυπώνεται από την κοινότητα με γενική συναίνεση και υποδεικνύει πώς πρέπει να ενεργούμε σε κάθε περίπτωση) παρατηρώντας ότι του διαφεύγει η αμεταβλητότητα των θείων και των φυσικών νόμων — εννοεί την αμεταβλητότητα του νόμου της αυτοσυντήρησης — και επιπλέον υποβα-

61. Αυτή είναι η άποψη, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις, των A. Taylor, *The ethical...*, L. Strauss, *The Political...*, H. Warrender, *The Political...*

62. Βλ. για παράδειγμα *Leviathan*, κεφ. 26 και κεφ. 29.

θμίζει το νόμο σε απλή συμφωνία. Παραθέτει, στη συνέχεια, το δικό του ορισμό: «ο θετικός νόμος είναι πρόταση διατυπωμένη από τη θέληση της κοινότητας, που επιβάλλει τι οφείλουμε, σε κάθε περίπτωση, να πράττουμε», διευκρινίζοντας ότι η ενδεδειγμένη ερμηνεία αυτής της πρότασης είναι η ακόλουθη: «οι θετικοί νόμοι είναι διαταγές αφορώσες τις μελλοντικές ενέργειες των πολιτών, και εκπορεύονται από όποιον (άτομο ή συνέλευση) ασκεί την κυριαρχία».<sup>63</sup> Μολοντούτο, και ο θετικός νόμος προϋποθέτει τη σύναψη συμφωνίας αν συνυπολογισθεί ότι η συμφωνία «υποχρεώνει καθεαυτό· ο νόμος υποχρεώνει χάρη σε ένα γενικό σύμφωνο υπακοής. Έτσι, ένα σύμφωνο προσδιορίζει το πρακτέο προτού υποχρεωθείμε να το πράξουμε· ο νόμος, αντίθετα, πρώτα υποχρεώνει να πράξουμε και στη συνέχεια μόνο ορίζει τι οφείλουμε να πράξουμε».<sup>64</sup> Ο Hobbes επιθυμεί να τονίσει, κατ' αυτόν τον τρόπο, ότι ο νόμος (κανόνας) είναι απόφαση, το περιεχόμενο της οποίας επαφίεται στη βούληση του κυρίαρχου. Οι άνθρωποι, όμως, δέχονται αυτή τη βούληση ως νόμιμη, αποκλειστικά επειδή συμφώνησαν, συνάπτοντας συνθήκη υπακοής, να εξουσιοδοτήσουν τον κυρίαρχο να τους υποτάξει στη βούλησή του. Οι θετικοί νόμοι, συνεπώς, έπονται του συμφώνου υπακοής, ενώ οι επιστημονικές συμβάσεις είναι, απλώς, συναινέσεις επί των πρώτων αρχών και της ονοματοθεσίας αποδεσμευμένες κατ' εξαίρεση από την υποχρέωση διηνεούς υποταγής αφού κάτι τέτοιο ίσως παρέβλαπτε μακροπρόθεσμα την επιστημονική πρόοδο.

Ο Hobbes ριζοσπαστικοποιεί ακόμα τολμηρότερα την αναλογία αλήθειας/δικαιοσύνης, μη διστάζοντας να προτείνει σε ορισμένες περιστάσεις προσφυγή σε κάποιο σοφό, τα φώτα του οποίου θα παρασχεθούν ώστε να επιλυθούν συμβιβαστικά οι επιστημονικές διενέξεις. Η χομπεσιανή προτροπή φαντάζει, βέβαια, στο προκείμενο, ελαφρώς άτοπη. Αν, ωστόσο, εγγραφεί στο πλαίσιο που της αρμόζει, η εντύπωση αυτή διαλύεται. Μία έμμονη ιδέα διακατέχει το Hobbes: η ειρήνη. Ο ακραίος ανθρωπολογικός «πεσιμισμός» τον

63. *OL*, II, 14, 2, 315.

64. *De Cive*, XIV, 2.

ωθεί στην, αγωνιώδη κάποτε, αναζήτηση μέσων κατάλληλων για την επίτευξη διακανονισμών. Και είναι εύλογο να τα ανακαλύπτει στο πρόσωπο μιας εξουσίας άσχετης προς τους φιλονικούντες, εφασμασμένης με όσα εργαλεία απαιτούνται για την επιβολή του διμερούς —και τριτεγγυημένου— συμβιβασμού. Η βούληση είναι ορθολογική μόνο όταν προάγει τον υπέρτατο στόχο της εξασφαλισμένης επιβίωσης. Η βούληση είναι, επομένως, ορθολογική όταν υπακούει στις επιταγές της αυτοσυντήρησης. Και αυτοσυντήρηση σημαίνει, εντέλει, άρση της κατάστασης του αλληλοσπαραγμού, συγκρότηση (πολιτικής) κοινότητας, ειρήνη.

Θα προσπαθήσω, στη συνέχεια, να αναλύσω διεξοδικότερα αυτές τις επισημάνσεις. Το σχήμα, όμως, που υποτυπώνεται πιο κάτω συνιστά, νομίζω, όρο προκαταβολικό για την κατανόηση της εσωτερικής λογικής του *Leviathan* και των άλλων χομπεσιανών έργων πολιτικής φιλοσοφίας, λαμβανομένης υπόψη και της αναλογίας ανάμεσα στον επιστημολογικό συμβατισμό και τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου.

1. Η φυσική ανθρώπινη κατάσταση, η «προκοινωνική» με άλλα λόγια κατάσταση, είναι ο καθολικός πόλεμος: ο πόλεμος όλων εναντίον όλων. Στο πεδίο της γνώσης η προσυμβασιακή κατάσταση χαρακτηρίζεται από την έλλειψη επικοινωνίας και την πνευματική ασυμνηνοσία παρά τη φυσική χρήση της γλώσσας — κάποιες γλώσσες.

2. Η γενικευμένη ανασφάλεια, απότοκος του καθολικού πολέμου, απαλείφεται, όπως υποδεικνύει η ορμέμφυτη ορθολογικότητα της αυτοσυντήρησης, με την ίδρυση πολιτικής κοινότητας, στους κόλπους της οποίας ο εξουσιοδοτημένος από όλους παντοδύναμος άρχων (άτομο ή συνέλευση, αδιάφορο) θα εδραιώσει και διαφυλάξει, επωφελώς για τους πάντες, την ειρήνη μετερχόμενος καταναγκασμό και απειλή ποινών. Στο επικοινωνιακό και συνεκδοχικό επιστημονικό πεδίο η στοιχειώδης, πρωτογενής ορθολογικότητα επιτάσσει την εξουδετέρωση της ακαταληψίας και εντέλλεται γλωσσική και σημασιολογική ειρήνη ως όρο απαραίτητο για να εναρμονίσουν οι άνθρωποι το ατέρμον ενδοκοινωνικό δούναι και λαβείν τους υποτάσσοντας, ταυτόχρονα, τη φύση στη βούληση και τις αποβλέψεις τους.

3. Η σύναψη κοινωνικού συμβολαίου υπάγει κανονιστικά τις θεμιτές συμπεριφορές στους θετικούς νόμους ως αποκλειστικούς (ηθικούς) ρυθμιστές με αξιολογικό περιεχόμενο, μετά την ανασκευή των κλασικών υπερβατικών, μεταφυσικών και υπερβατολογικών αντιλήψεων περί φυσικού δικαίου. Στην επιστημονική και επικοινωνιακή σφαίρα τούτο αντιστοιχεί στη συγκρότηση συστημάτων πρώτων ορισμών, σε συνάφεια προς τα οποία τίθενται οι δεσμευτικές σημασιολογικές συνθήκες χρήσης των όρων στους προτασιακούς συνδυασμούς.

4. Ορίζεται έτσι το δίκαιο και το άδικο και, αντιστοίχως, το αληθές και το ψευδές, με την εξαίρεση, όπως είδαμε, της φυσικής επιστήμης.

#### 4. Φιλοσοφική ανθρωπολογία και πολιτική φιλοσοφία

Αν η παρατήρηση, ότι η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hobbes επωμίζεται σε σχέση με την πολιτική θεωρία το ρόλο της *philosophia prima* για τη φυσική θεωρία, είναι αληθής — και πιστεύω ότι το έδειξα —, τότε ο πανθομολογούμενος νεωτερισμός της χομπεσιανής αντίληψης, η ανατρεπτική της δυναμική στο τοπίο ιδεών του 17ου αιώνα, εκλύεται, πρωτίστως, από την ανθρωπολογική απαισιοδοξία που οδηγεί στην ανασκευή ή απόρριψη των προηγούμενων φυσικοδικαιικών θεωρήσεων και τον εξοστρακισμό του Θεού, δηλαδή της υπερβατολογικής ηθικής, από την επικράτεια του πολιτικού στοχασμού. Η συνεχής αναφορά του Hobbes στα κείμενα των Γραφών, επιρρωτική, υποτίθεται, ορισμένων επιχειρημάτων του, δεν συνιστά παρά στρατηγική εξάρθρωσή τους και τέχνασμα υπονόμευσης του κύρους του εχθρού: στο προκείμενο του θεσμοποιημένου σεκταριστικού θρησκευτικού φανατισμού, γεννητορος δεινών και συμφορών. Καμία Γραφή, κανένα Ευαγγέλιο δεν θα μπορούσε φυσικά να επικυρώσει ιχνογραφήσεις του ανθρώπινου φυσικού, προκοινωνικού όντος, που αντί για διάμεσο θεϊκού και υ-

λικού στοιχείου, «μιραντόλειο» θείο χαμαιλέοντα,<sup>65</sup> λίγο άγγελοπνεύμα και λίγο διάβολο-σάρκα, το εκθέτουν ως ακόρεστο άρπαγα, αιμοσταγή δολοφόνο, περιδεή και επιθετικό συνάμα, χωρίς έτερη ηθική αρχή πλην της με κάθε κόστος επιβίωσης, χωρίς άλλο μέλημα πλην της απόλαυσης.

Πράγματι, πρωταρχικό ανθρωπολογικό δεδομένο είναι, για τον Hobbes, η αυτοσυντήρηση, εκφρασμένη σε συνθήκες απουσίας κοινωνικού ιστού και, κατ' ακολουθία, καταναγκασμού ως ορμέφυτη, πρωτογενής, ενστικτική επιθετικότητα. Ο άνθρωπος είναι υλικός οργανισμός απ' άκρου εις άκρον. Η συμπεριφορά του στη φυσική κατάσταση προσδιορίζεται επομένως, ολοκληρωτικά, από τις αυτόματες αισθητηριακές αντιδράσεις στη μηχανική επί των οργάνων του επίδραση των εξωτερικών αντικειμένων. Και τούτες τις αντιδράσεις δεν τις συνέχει άλλη λογική από την καταδηλούμενη στα στοιχειώδη αντιθετικά δίπολα: ευχαρίστηση/αποστροφή, έλξη/απόωση. Στην προκοινωνική αναρχία οι άνθρωποι άγονται και φέρονται από τα πάθη αποκλειστικά. Έχει, πιστεύω, δευτερεύουσα σημασία το ερώτημα στο οποίο μεταγενέστεροι ερευνητές αφιέρωσαν ενδελεχείς προσπάθειες απάντησης: θεωρεί, άραγε, ο Hobbes την φυσική προκοινωνική κατάσταση ως φάση ιστορικά υπαρκτή της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους, ή μήπως την θεωρεί ως πρόσφορη, απλώς, νοητική κατασκευή για να τοποθετηθεί, με εννοιολογική συνεκτικότητα, το φιλοσοφικό πρόβλημα της ιστορικής «ανθρώπινης ουσίας»; Είτε συμβαίνει το πρώτο, είτε συμβαίνει το δεύτερο, η δομή και η θεωρητική αρτίωση της χομπεσιανής σκέψης ελάχιστα επηρεάζονται. Το ουσιώδες παραμένει αμετάλλακτα: υφίσταται όντως «υπερχρονική» και αναλλοίωτη ανθρώπινη φύση ως σύνολο «βιολογικών» ενορμήσεων και δυνατοτήτων. Τα έσχατα και θεμελιώδη γνωρίσματά της εκφράζονται ελεύθερα —και ως εκ τούτου είναι ευκολότερα ανιχνεύσιμα για το φιλόσοφο— στην προκοινωνική κατάσταση, υποθετική ή πραγματική. Η «ανθρώπινη φύση» πλάθεται μόνο από όσα «προστάγμα-

65. Για τα ζητήματα αυτά βλ. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari 1952, και A. Debus, *Man and Nature...*

τα» υπαγορεύουν η ευχαρίστηση ή η απόωση, η έλξη ή η αποστροφή νοούμενες ως μηχανικές αντιδράσεις σε εξωτερικά, υλικά ερεθίσματα.<sup>66</sup> Η «ηθική» επομένως, στη χριστιανική ή πλατωνική φυσιογνωμία της, απουσιάζει. Καλό και αγαθό είναι το ευχάριστο, κακό είναι το δυσάρεστο. Καλή είναι η ανταπόκριση στις παραγγελίες της αυτοσυντήρησης και των αισθήσεων, η ικανοποίηση της πείνας, κακός —«ηθικά», εντέλει, κακός— ο πρόωρος θάνατος, ο πόνος. Θα ήταν ανακριβές να χαρακτηριστεί η αντίληψη του Hobbes «ωφελιμιστική» —και πολύ περισσότερο «ηδονιστική», επειδή ο όρος, ενώ αποτυπώνει κάποιες διαστάσεις της, είναι ηθικά φορτισμένος —ενώ η φυσική κατάσταση, αφετηρία του χομπεσιανού στοχασμού, είναι, στην ουσία, «ηθικά» αδιάφορη και αποφορτισμένη.

Στην προκοινωνική κατάσταση μόνος «δεσμός» ανάμεσα στους ανθρώπους είναι η έχθρα, όταν τυχαίνει να συναντηθούν ή να διασταυρωθούν οι βλέψεις τους. Μεθοδολογικό υπόβαθρο της χομπεσιανής θεώρησης είναι ο ατομισμός, παρελκόμενο της νομιναλιστικής οντολογικής επιλογής. Η «ανθρωπότητα», ως φιλοσοφική κατηγορία, υποδηλώνει απλώς το άθροισμα των μεμονωμένων ατόμων με τις μη αναγώγιμες ιδιοσυστασίες τους. Η «ομοιότητα» ουσίας ανάμεσα στα ξεχωριστά άτομα περιορίζεται στην υπαγωγή τους στην ταυτόσημη ενστικτική, βιολογική λειτουργία της αυτοσυντήρησης. Όπως ο φυσικός κόσμος συντίθεται από την κίνηση και τις ακολουθητικές συνομαδώσεις των υλικών σωματιδίων, έτσι και ο «ανθρώπινος κόσμος» απαρτίζεται από την κίνηση —απάντηση σε ερεθίσματα— και τις τοπικές αλληλεπιδράσεις μεμονωμένων, ανεξάρτητων, αδιάστατων υλικών σωμάτων. Οι άνθρωποι δεν ανήκουν φύσει σε μία κοινότητα. Την επιλέγουν αναγκαστικά, παρακινημένοι από τον πρώτιστο νόμο της φύσης, την εγγενή δηλ. ορθολογικότητα. Αυτή παρωθεί στην ειρήνευση ως ανταποκρινόμενη στο αίτημα διασφάλισης της ζωής και της σωματικής ακεραιότητας.<sup>67</sup> Η κοινωνία ούτε «προϋπάρχει» των ατόμων ούτε

66. *Leviathan* κεφ. 6.

67. *Leviathan*, κεφ. 14.

«υπερβαίνει», καθ' οιονδήποτε τρόπο, το αριθμητικό προϊόν της συστοίχησης τους. Αν κανείς είχε τη δυνατότητα να αυτοπροστατευθεί ενάντια σε κάθε επιβουλή δίχως να υποστεί τις δεσμεύσεις της κοινότητας δεν θα είχε λόγο να επιδιώξει συμφωνία με τους υπόλοιπους φορώντας οικειοθελώς ζυγό στον τράχηλό του με αντίλλαγμα την ειρήνη. Οι ατομικές ανθρώπινες μονάδες, επομένως, στέκουν στην προκοινωνική κατάσταση αντιμετώπιες ή αδιάφορες αναμεταξύ τους — εξαιρουμένων των αναπαραγωγικών συνευρέσεων. Από την άποψη αυτή είναι κατ' ανάγκην ίσες εφόσον λείπει ο κοινός φιλοσοφικός γνώμονας που θα επέτρεπε την ιεράρχησή τους στο εσωτερικό μιας οργανικά ενιαίας κοινότητας όπως εκείνη της μεσαιωνικής πολιτικής φιλοσοφίας — διαφέρει πάντως, και εδώ, ο Ockham. Η ισότητα δεν θεμελιώνεται, λοιπόν, ούτε σε θεολογικές προκείμενες ούτε σε ανθρωπιστικές αξιώσεις. Είναι, αντίθετα, αναπόφευκτο αποτέλεσμα της άρνησης, ακριβώς, να διατυπωθεί η οποιαδήποτε αξιολογική κρίση ηθικού περιεχομένου και της απέχθειας για κάθε βολικό, σύμφωνα με τον Hobbes, στρατήγημα όπως η επίκληση της «έμφυτης κοινωνικότητας». Οι άνθρωποι είναι μόνοι και εχθροί. Γι' αυτό και είναι ίσοι. Θεωρητικά θα ήταν αφελές να αποκλείσει κανείς ότι, όσο δυνατός και αν είναι ο ίδιος, δεν θα βρεθεί άλλος ισχυρότερος. Είναι συνεπώς συμφέρουσα μία διαπραγματεύση αφορμώμενη από την παραδοχή ότι η δύναμη είναι ισομερώς κατανεμημένη. Η έννοια της ισότητας, ως απαραβίαστης αρχής της κοινωνικής συμβίωσης και της πολιτικής κοινότητας, δεν προκύπτει αποκλειστικά από την ανθρωπιστική παράδοση. Την πατρότητά της διεκδικεί και η ρεαλιστική, ακραία ρεαλιστική ίσως, σκέψη του Hobbes: η ισότητα ως θεωρητική υπόθεση αμβλύνει την ανασφάλεια γιατί διευκολύνει την ανακωχή με εκατέρωθεν συμφέροντες όρους. Είναι ταυτόχρονα απότοκος, στη θεωρία, της αξιολογικής ουδετερότητας και αδιαφορίας. Επειδή όταν εγκαταλείπονται τα κριτήρια αξιολόγησης όλα τα πράγματα — οι άνθρωποι επίσης — παρουσιάζονται ίσα ή ισοδύναμα. Έτσι κάθε ατομικό υποκείμενο αποδεικνύεται, εξίσου με κάθε άλλο, δυναμικό υποκείμενο δικαίου. Το έδαφος στο οποίο θα καρποφορήσει ο σύγχρονος φιλελευθερισμός έχει ήδη καλλιεργηθεί, πολύ νωρίτερα από τις

συστηματικές «δικαιηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» και μάλιστα με ριζικά αντίθετη μέθοδο προσέγγισης. Ο οντολογικός νομιναλισμός εκβάλλει στον ατομισμό και στην υλιστική ανθρωπολογία, και χάρη στην αποδιάρθρωση των υπερβατολογικών αξιών επιφίλοχρειά αναπόδραστα η ιδέα της ισότητας. Μορφοποιούνται έτσι, λαμβάνοντας σάρκα και οστά, οι δύο ακρογωνιαίοι λίθοι της νεώτερης φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας. Άλλωστε, συμβόλαια και συμβάσεις συνάπτονται μόνο μεταξύ τυπικά ίσων ατόμων.

Στη φυσική κατάσταση, λοιπόν, οι άνθρωποι ενεργούν και πράττουν κατά μόνας, όντας αναμεταξύ τους ίσοι από τυπική σκοπιά όσο και αν οι συγκεκριμένες δυνάμεις και δεξιότητές τους ποικίλλουν. Κίνητρο της δραστηριότητάς τους είναι η ενστικτική ενόρμηση της αυτοσυντήρησης και παράλληλα η αυτόματη ροπή προς την επιδίωξη της ηδονής και την αποφυγή της — αισθητηριακής — όχλησης. Ωστόσο, μέγα μέρος όσων αντικειμένων επιφυλάσσουν απολαύσεις βρίσκεται στο στόχαστρο πολλών ανθρώπων. Πράγματι, λόγω της ομοιότητας της οργανικής τους σύστασης, οι άνθρωποι συγκλίνουν, σε ένα βαθμό, στις προτιμήσεις για το ποια πράγματα είναι ευχάριστα και ποια δυσάρεστα. Και επιχειρούν να καρπωθούν τα πρώτα, αλλά αυτά σπανίζουν. Η σπάνις των αγαθών και η «αυθόρμητη», κατά κάποιο τρόπο, απληστία — είναι, εξάλλου, ευχερέστερο να ιδιοποιηθείς έτοιμο το προϊόν του μόχθου ενός ανίσχυρου γείτονα από το να το παραγάγεις ο ίδιος — ορίζουν τη φυσική κατάσταση ως ζοφερό σκηνικό αλληλοεξόντωσης, βίας, αρπαγής, με δύο λόγια, πολέμου όλων εναντίον όλων — όπου καθέναν είναι λύκος για τον διπλανό του. Τίποτα δεν είναι ασφαλές: ούτε η ζωή, ούτε η οικογένεια, ούτε η ιδιοκτησία (με την έννοια της φυσικής κατοχής και όχι της νομικής σχέσης), ούτε η σωματική ακεραιότητα. Όλοι, δίχως φραγμούς, επιτίθενται σε όλους. Πολλές φορές, μάλιστα, προληπτικά, επειδή φοβούνται μελλοντική επίθεση του άλλου. Ακόμα και όσες φατρίες ενδεχομένως δημιουργούνται στη βάση προσωρινά κοινών συμφερόντων διαλύονται λίγο αργότερα και τα μέλη τους γίνονται πάλι ανελέητοι εχθροί. Δόθηκαν πολλές ερμηνείες για την προέλευση των χομπεσιανών ιδεών περί φυσικής κατάστασης. Υποστηρίχθηκε ότι αντανακλούν, με ένα εί-

δος απομυθοποιητικής πικρίας, τα ήθη και τις αχαλίνωτες εγωκεντρικότητες της βρετανικής αριστοκρατίας<sup>68</sup> — περιβάλλοντος στο οποίο ο Hobbes ανάλωσε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του.<sup>69</sup> Δεν είναι πράγματι αδύνατο να εξακριβωθούν κάποιες αποχρώσεις τους οικείες, για το γνώστη της εποχής, από τις ιστορίες του Shakespeare ή τις σαρκαστικές ομολογίες του Halifax. Σύμφωνα με άλλες εισηγήσεις, πάλι, αντικατοπτρίζουν τις καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις στην περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου συλλαμβάνοντας, στο βάθος, την ανταγωνιστική λογική της «ελεύθερης αγοράς» ως τόπου εκδίπλωσης των αυτόνομων και ιδιοτελών «εγωισμών».<sup>70</sup> Και αυτή η εκδοχή διεκδικεί μία ορισμένη πειστικότητα. Πάσχει, ωστόσο, όπως και η προηγούμενη, από το ιστορικοιστικό σύνδρομο της γενετικής εξήγησης: αποδελτιώνοντας τις κοινωνικές επιδράσεις στη διαμόρφωση της σκέψης του Hobbes κλείνουμε τους λογαριασμούς μας μ' αυτήν. Αλλά, ανεξάρτητα από τις όποιες καταβολές της, η χομπεσιανή πολιτική φιλοσοφία έχει ταυτότητα και στοιχειώση αυθύπαρκτη ενώ αντιπροσωπεύει μία σύνθεση με όψεις διαχρονικές και απόηχους ανθεκτικότερους της ιστορικής συγκυρίας. Το ανθρωπολογικό πρότυπο του Hobbes αφενός ίσταται πέραν των συντυχιακών περιστασιακών της προσωπικής ιστορίας και αφετέρου παραμένει ενεργό ως κατευθυντήριος άξονας πολύ μεταγενέστερων ρευμάτων στην πολιτική φιλοσοφία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού. Άλλωστε όσο «αντικατοπτρίζει» τη μορφοποίηση καπιταλιστικών σχέσεων η σκέψη του Hobbes άλλο τόσο την «αντανάκλα» στην αρκετά διαφορετική θεώρησή του ο Locke ή την «αποτυπώνει νοητικά» ο Montesquieu ή την «αναπαράγει ιδεατά» ο εκ διαμέτρου αντίθετος στους προειρηθέντες Rousseau κ.ο.κ. Τούτες οι ερμηνευτικές υπεραπλουστεύσεις αφήνουν τα προβλήματα ανέγγιχτα. Η φιλοσοφία του Hobbes εγγράφεται, χωρίς άλλο, σε ένα πολιτι-

68. Βλ. Strauss, *The Political...*, σ. 44 κ.ε.

69. Για αναλυτικά βιογραφικά στοιχεία βλ. S. Minz, *The Hunting...*, σ. 1 κ.ε.

70. Βλ. C.B. Macpherson, *The Political Theory...*

σμικό και κοινωνικό ορίζοντα που προσδιορίζει το βεληγκεές του στοχασμού και το εύρος του οπτικού πεδίου. Ούτε τα καθορίζει, όμως, απολύτως, ούτε, πολύ περισσότερο, τα περιορίζει. Το χομπεσιανό ανθρωπολογικό μοντέλο είναι απαύγασμα αναζήτησης, οι δαίδαλοι της οποίας είναι αδύνατο, κατά τη γνώμη μου, να υποβαθμιστούν σε αντικαθρεπτίσματα ενός φάσματος κοινωνικών πρακτικών. Ίσως, μάλιστα, ν' αποτελεί το καταστάλαγμα μίας «prudentia», το μίτο μίας εμπειρικοπρακτικής σοφίας που δεν έχουμε λόγους να υποθέσουμε ότι θα διέφερε, για τον οξύνου παρατηρητή, στα έτη του Χρυσού Αιώνα ή στις ημέρες μας. Αυτό που θα δίστατο, σ' αυτές τις εποχές, είναι η σύλληψη των μηχανισμών συγκρότησης του «πολιτικού», της «πολιτικής κοινότητας» στις συγκεκριμένες φαινομενολογικές εκφράσεις της. Και τούτο όμως με πάσα επιφύλαξη, εφόσον και κατοπινοί πολιτικοί φιλόσοφοι ελάχιστα προσέθεσαν στη χομπεσιανή ανάλυση της πολιτικής εξουσιοδότησης, της αντιπροσώπευσης και της νομικής σύστασης της κυριαρχίας, θεωρημένες από φιλελεύθερο πρίσμα.

Η ιχνηλάτηση της προκοινωνικής, φυσικής κατάστασης τεκμηριώνει τον ισχυρισμό του Hobbes ότι κυρίαρχο συναίσθημα των ανθρώπων είναι, πριν από τη σύσταση πολιτικής κοινότητας, ο φόβος.<sup>71</sup> Όλοι διαβιούν υπό το κράτος του τρόμου. Αλλά, επισημαίνει ο φιλόσοφος, «γενεσιουργός αιτία των μεγάλων και ανθεκτικών κοινωνιών δεν πρέπει να υπήρξε η αμοιβαία συμπάθεια των ανθρώπων αλλά ο αμοιβαίος φόβος».<sup>72</sup> Ο φόβος «πυροδοτεί» την εγγενή ορθολογικότητα: τη δυνατότητα, συνεπώς, στάθμισης όλων των παραγόντων και την πρόκριση της αποδοτικότερης, σε σχέση με τον υπέρτατο στόχο της αυτοσυντήρησης, λύσης. Σημειώνουμε παρενθετικά ότι διαγράφεται έτσι μία εργαλειακή αντίληψη της ορθολογικότητας —επειδή ο στόχος δεν είναι ούτε ορθολογικός ούτε ανορθολογικός καθαυτός, αφού αποτελεί ενστικτικό δεδομένο— ως επιλογής των καταλληλότερων «μέσων» για την υλοποίηση επιδιώξεων ηθικά ουδέτερων και ορθολογικά ανεξιχνίαστων ότι,

71. *Leviathan*, κεφ. 13.

72. *De Cive*, I, 2.

συνεπώς, ο Hobbes εγκαινιάζει εδώ μία θεωρητική παράδοση που θα συστηματοποιηθεί στις επεξεργασίες του Max Weber· θα παρατηρήσω επίσης πως ο τρόμος, δηλ. η επιθετικότητα, είναι, σ' αυτή την προοπτική, η βάση του «πολιτισμού». Δεν προκαλεί επομένως έκπληξη το γεγονός ότι, στο *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, ο Freud επικαλείται τον Hobbes — και το *bellum omnium contra omnes* — ως πηγή έμπνευσης της δικής του φιλοσοφίας του πολιτισμού.<sup>73</sup> Η πολιτική κοινότητα προκύπτει ως ορθολογική επιλογή υπό την έννοια ότι μόνο ο σύμφυτος με αυτήν καταναγκασμός — η εκχώρηση και απεμπόληση των προκοινωνικών δικαιωμάτων — εγγυάται κοινωνική συνύπαρξη απαλλαγμένη από το μαρτύριο της συνεχούς ανασφάλειας. Κάθε άνθρωπος, κάνοντας προσωπικά τους υπολογισμούς του, συμπεραίνει ότι οι συνθήκες της φυσικής ζωής είναι αβιώτες. Η φωνή της αυτοσυντήρησης τον παρακινεί να επινοήσει τρόπους δραπέτευσης από την αρχέγονη ελευθερία, αντίτιμο της οποίας είναι ο θάνατος. Αντιλαμβάνεται πως μολονότι «η φύση μπορεί να έδωσε σε όλους τα πάντα» ουδέποτε υποσχέθηκε σε όλους την απρόσκοπτη κατανάλωσή τους. Η μάχη της αυτοσυντήρησης και της οικειοποίησης των αγαθών αποβαίνει στο τέλος μοιραία. Την κλαγγή των όπλων πρέπει, συνεπώς, να αντικαταστήσει η συνεννόηση ανάμεσα σε ίσους, η αμοιβαία υποχώρηση και ο συμβιβασμός. Αυτός ο ευτελής συλλογισμός, «ένα είδος συμπεράσματος για το τι πρέπει να κάνουμε ή να μην κάνουμε», είναι ο «πρώτος νόμος της φύσης». Βέβαια, αντίθετα από τις αναλύσεις πληθώρας εισηγητών, στο «νόμο» δεν επιδιφιλεύεται, στο χρομπεσιανό πλαίσιο, υπερβατολογική κανονιστικότητα. Από τη σκοπιά αυτή οι προσπάθειες του Taylor και πιο πρόσφατα του Warrender να δείξουν ότι οι «νόμοι της φύσης» έχουν, στον Hobbes, θεολογικό ή, έστω, ηθικό υπόβαθρο απολήγουν σε διαστρέβλωση της φιλοσοφίας του και τον μετατρέπουν σε ασήμαντο, δευτέρας διαλογής, απολογητή συμβιβασμένον με όλα τα στερεότυπα και τις προκαταλήψεις

73. Βλ. S. Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, Αθήνα 1974, σ. 42 κ.ε., σ. 50 κ.ε.

της εποχής του.<sup>74</sup> Οι «νόμοι της φύσης» αρθρώνουν αντίθετα — και εδώ εστιάζεται η καινοτομία — στοιχειωδώς ορθολογικές υποδείξεις του κοινού νου ως προς τον συμφερότερο τρόπο κατοχύρωσης της επιβίωσης και της ευημερίας. Ο τρόπος αυτός έχει ένα όνομα: ειρήνη. Και έχει απόλυτα δίκιο ο Pacchi όταν υπογραμμίζει πως η επίκληση του θεικού νόμου είναι μία «αναπότρεπτη παραχώρηση στη θρησκευτική παράδοση η οποία, εκτός του ότι διέθετε ακόμα σχεδόν οικουμενικά αναγνωρισμένο κύρος, είχε επίσης στη διάθεσή της τα πρακτικά μέσα για να επιβληθεί ενάντια στις πιο ανοιχτές εκδηλώσεις ανεξαρτησίας της σκέψης».<sup>75</sup> Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τακτική υποχώρηση ενός συγγραφέα τόσο «ευλαβούς» ώστε να χαριεντίζεται ανενδοίαστα με την αποφαιτική θεολογία και τη θεωρία της διπλής αλήθειας προκειμένου να εξορίσει τον Θεό στο σκότος του μη γνώσιμου αναγνωρίζοντας με προθυμία, στη συνέχεια, την εικονική και εντελώς άσχετη με τις εγκόσμιες υποθέσεις παντοδυναμία του. Έχω την πεποίθηση ότι ο Hobbes παρά τις αδιάκοπες ανασκαφές στο θεολογικό corpus είναι ο πρώτος πολιτικός φιλόσοφος στον οποίο ο αθεϊσμός προβάλλει ως οργανικό και ανεξάλειπτο στοιχείο της συστηματικής θεώρησης του πολιτικού γίνεσθαι. Και ορθά το αντιλήφθηκαν οι συγκαιρινοί του και φυσικά η Εκκλησία — όλες μάλλον οι «εκκλησίες» — όταν εξαπέλυσε το διαγμό που ευστοχότατα ο Minz αποκάλεσε «κυνήγι του Λεβιάθαν».<sup>76</sup>

Πρώτος νόμος της φύσης, λοιπόν, η ειρήνη. Η ειρήνη, ωστόσο, προϋποθέτει γενική συμφωνία — ανάμεσα σε ίσους. Και οι συμφωνίες δεν είναι σοβαρές αν δεν δεσμεύουν. Σε τούτη την διαπίστωση εδραϊώνεται ο δεύτερος νόμος της φύσης περί αμοιβαιότητας.<sup>77</sup> Αποτελεί εξάλλου, σύμφωνα με άλλο νόμο, χρέος η τήρηση

74. Βλ. Warrender, *The Political...*, κεφ. V.

75. Pacchi, *Hobbes*, σ. 45-46.

76. Το βιβλίο του Minz, *The Hunting...*, περιλαμβάνει και έναν κατάλογο της «αντι-Hobbes» φιλοσοφίας στην Αγγλία από το 1650 ως το 1700, σ. 157 κ.ε.

77. *Leviathan*, κεφ. 14.

των συμφωνιών και των συμβάσεων, από όλους τους συμβαλλόμενους. Η καταπάτηση της συμφωνίας έχει ως άμεσο αποτέλεσμα την επιστροφή των συμβαλλομένων μερών στις πρότερες συνθήκες εχθρότητας και πολέμου. Από τους δύο πρώτους και θεμελιώδεις νόμους της φύσης απορρέουν όλοι οι υπόλοιποι. Πράγματι, οι δύο πρωταρχικοί νόμοι είναι, αφ' εαυτών, αρκετοί για να κατανοηθεί τόσο η διαδικασία σύστασης πολιτικής κοινότητας όσο και η φύση της πολιτικής υποχρέωσης.

Η σύναψη ειρήνης είναι η εναρκτήρια πράξη σύστασης πολιτικής κοινότητας και αναγνώρισης της κυριαρχίας. Το κοινωνικό συμβόλαιο ισοδυναμεί με απεμπόληση κάθε προκοινωνικού δικαιώματος, πλην του δικαιώματος στη ζωή, αφού τούτου ακριβώς τη θεωράκιση υπηρετεί η ίδρυση κράτους. Ταυτόχρονα τα δικαιώματα μεταβιβάζονται στην υπέρτατη αρχή, τον παντοδύναμο κυρίαρχο που μπορεί να είναι είτε άτομο είτε αντιπροσωπευτική συνέλευση. Ο κυρίαρχος θεσπίζει, κατά το δοκούν, νόμους οι οποίοι de jure εκφράζουν τη θέληση του συνόλου. Ο κυρίαρχος, ως εξουσιοδοτημένος αντιπρόσωπος, εκπροσωπεί, με κάθε πράξη του, όλους τους υπηκόους. Το χομπεσιανό συμβόλαιο, άλλωστε, παρουσιάζει μία ενδιαφέρουσα ιδιομορφία. Η ανάθεση της εξουσίας δεν πραγματοποιείται απευθείας από μία λαϊκή συνάθροιση που συγκροτείται σε σώμα-συνέλευση. Επιθυμώντας να υπογραμμίσει τη δεσμευτικότητα του συμβολαίου ο Hobbes θεωρεί ότι συνάπτεται με σειρά πράξεων ανάμεσα σε όλα τα μέλη της κοινότητας. Κάθε μελλοντικός υπήκοος συμβάλλεται με κάθε άλλον ξεχωριστά: όλα τα ζεύγη συμβαλλομένων δεσμεύονται αναμεταξύ τους να σέβονται την ειρήνη και παράλληλα συμβάλλονται με τον κυρίαρχο, υπογράφοντας κοινό σύμφωνο υπακοής και εξουσιοδότησης όλων των μελλοντικών ενεργειών του τελευταίου. Έτσι η αλυσίδα των αμοιβαίων υποχρεώσεων διαπλέκεται σε όλο τον ιστό και συσφίγγεται. Όλοι είναι υπόλογοι απέναντι σε όλους τους υπόλοιπους ξεχωριστά και καθένας υπόλογος έναντι του κυρίαρχου ο οποίος, από μία άποψη, διατελεί ακόμα στη φυσική κατάσταση, εφόσον η θέλησή του, εντελώς ανεμπόδιστη, ταυτίζεται με το περιεχόμενο των νόμων και ο ίδιος δεν υπόκειται στην υποχρέωση να πράττει κατά ορισμέ-

νο τρόπο ή να λογοδοτεί. Ο κυρίαρχος ίσταται υπεράνω των νόμων. Το μόνο όριο της βούλησης του άρχοντος είναι η ζωή των υπηκόων. Διαθέτει βέβαια την εξουσία επιβολής ποινής θανάτου στους παραβάτες του νόμου. Από τη στιγμή, ωστόσο, που θα απαγγελθεί η θανατική καταδίκη, τα δεσμά συμβολαίου καταλύονται αυτομάτως και ο παρανομήσας περιέρχεται, έναντι των συμπολιτών του, στο προηγούμενο καθεστώς σύρραξης με την έννοια ότι ανακτά το δικαίωμα να υπεραμυνθεί του σαρκίου του με κάθε μέσο.<sup>78</sup> Άλλωστε, καθένας δύναται να διακόψει μονομερώς τις σχέσεις του με την πολιτική κοινότητα και να απέλθει. Τούτο σημαίνει ότι αποφασίζει να είναι «εχθρός» και το τίμημα για τους εχθρούς είναι η εξόντωση. Όποιος επιθυμεί να το πληρώσει ή είναι τόσο επηρμένως ώστε να τρέφει την ψευδαίσθηση πως δεν θα το καταβάλει είναι ελεύθερος να ενεργήσει όπως νομίζει. Η λογική του Hobbes είναι αμείλικτη: ο μηχανισμός συγκρότησης και λειτουργίας της πολιτικής κοινότητας διέπεται από την αδυσώπητη αρχή της ισομερούς ωφελιμότητας, του ισοσκελισμένου δούναι και λαβείν. Η πολιτική, στη νομική της σπονδύλωση, δεν είναι ούτε πόλεμος κινήσεων ούτε πόλεμος θέσεων επειδή, ακριβώς, η αυτοτέλειά της δεν απισχνούται σε στρατηγική για την ηγεμονία, δεν ευτελίζεται στις αντιπαράθεσεις των ομάδων συμφερόντων, των φατριών και των συντεχνιών. *Conditio sine qua non* για τη σύλληψη του πολιτικού στον Hobbes είναι, όπως επισημάνθηκε, η αναγωγή του στη δράση μεμονωμένων, αυτόνομων, ίσων ατόμων. Το πολιτικό στοιχείο, επομένως, αποκτά το νομικό περίβλημα του κράτους δικαίου όπου η πρόβλεψη και η αναμονή ανταμοιβών και κολασμών συνάγεται παρευθύς από το περιεχόμενο της αρχικής συμφωνίας, του απαραβίαστου καταστατικού χάρτη. Πράγματι, για τη μηχανική του ιδιοσυστασία, μικρή σημασία έχει αν το κράτος δικαίου θεμελιώνεται στην εκούσια εγκατάλειψη των φυσικών δικαιωμάτων και την αυτόβουλη υποταγή στον ανεξέλεγκτο άρχοντα ή αντίθετα υποβάσσεται από κάποια μεταφυσική της ισονομίας. Το ουσιώδες είναι πως η υφή του κράτους δικαίου γίνεται σεβαστή εφόσον τα

78. *Leviathan*, κεφ. 14.

επακόλουθα ενεργημάτων και παραλείψεων είναι εκ των προτέρων γνωστά στους συμβληθέντες. Και, όπως η σύναψη σύμβασης πιστοποιεί, αποδεκτά από τους ίδιους.

Οι προσωπικές πολιτικές προτιμήσεις του Hobbes έκλιναν προς την απόλυτη μοναρχία. Δεν παραλείπει ωστόσο να τονίζει ότι το σύστημά του, μολονότι καθίσταται ίσως πιο ευάλωτο, δεν αποκλείει, κάθε άλλο μάλιστα, το δημοκρατικό πολίτευμα.<sup>79</sup> Σε κάθε αναφερόμενη στον άρχοντα φράση του διευκρινίζεται ότι τα διαλαμβανόμενα ισχύουν είτε αυτός είναι άτομο είτε είναι συνέλευση. Και στις δύο περιπτώσεις η συμβολαιϊκή ανάθεση καθιστά τον κυρίαρχο «πρόσωπο», αντιπρόσωπο δηλαδή και φορέα της βούλησης του λαού· μόνο που στη δεύτερη η λήψη αποφάσεων υπόκειται στην αρχή της πλειοψηφίας. Ο Hobbes αποστρέφεται τη φεουδαρχική, συντεχνιακή οργάνωση της κοινωνίας, τον κατακερματισμό των εξουσιών. Ωστόσο η φιλοσοφία του ουδέποτε εξελήφθη, στον ίδιο τον φιλομοναρχικό περιγυρό του, ως απολογητική της βασιλείας στη διαπάλη της με τον Cromwell, τους πουριτανούς οπαδούς και τους ριζοσπάστες επιγόνους του. Κανείς, εξάλλου, δεν ενσάρκωσε τον απολυταρχικό ηγεμόνα με τόση συνέπεια και επιτυχία όση ο Cromwell. Πρόθεση του Hobbes ήταν, απλώς, να καταδείξει τη σαθρότητα μίας εξουσίας αποσυνθετικά κατεσπαρμένης σε πολλαπλές εστίες και τους ελλοχεύοντες στην πολυδιάσπαση κινδύνους επανολίσθησης στον εμφύλιο πόλεμο. Το διάτρητο, δηλαδή, της φεουδαλικής κοινωνικής δομής. Και το κατώρθωσε εξεικονίζοντας, ίσως για πρώτη φορά, την πολιτική κοινότητα ως οντότητα δικαίου χωρίς ηθικά υποστυλία — πλην της ισονομίας νοούμενης ως a priori ισοκαταμερισμένης δυνατότητας να επιδιώκονται θεμιτοί ατομικοί σκοποί. Ακόμα και η ισονομία άλλωστε, προσφιλές θέμα του Hobbes,<sup>80</sup> προσομοιάζει στην ελεύθερη οικονομική δόσοληψία: στις αφετηριακές τους θέσεις οι συναλλασσόμενοι είναι ίσοι και οι προσωπικές βλέψεις καθενός εξίσου διασφαλισμένες. Οι νομικές σχέσεις είναι, για το Hobbes, στην ουσία, σχέσεις ανταλλακτικού ισο-

79. *Leviathan*, κεφ. 19.

80. *Leviathan*, κεφ. 15.

ζυγίου. Ακόμα και η σχέση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο, μολονότι σχέση εξουσίας και καταναγκασμού, ενέχει, ως καθοριστικό συστατικό, την ανταλλαγή: η υποταγή εκχωρείται για να παρασχεθεί, ως ισόποσο αντάλλαγμα, η προστασία της ζωής. Τα «δέοντα» της ανταλλαγής ρυθμίζουν στο σύνολό του το πολιτικό σύστημα του Hobbes. Με ορισμένες, ωστόσο, αντιφάσεις, επειδή περιθωριακά νομιμοποιούνται ακόμα και αρχαϊκές μορφές κυριαρχίας όπως το πατριαρχικό ή το δεσποτικό κράτος,<sup>81</sup> που εμφανώς στηρίζονται σε τύπους εξουσίας αντικείμενους στο συμβολαιϊκό πρότυπο, εφόσον προϋποθέτουν ανισότητα θέσεων ανάμεσα σε γονείς και τέκνα ή αφέντη και δούλο. Οι «παρασπονδίες», ωστόσο, της χομπεσιανής πολιτικής σκέψης δεν υπονομεύουν τη συμπαγή αυστηρότητα του *Leviathan*.

Η αναφορά στους λόγους ίδρυσης κράτους δεν υπεδείκνυε, ως τώρα, άλλους πλην της εγγυημένης επιβίωσης. Εξαντλούνται, όμως, σ' αυτήν οι υποχρεώσεις του άρχοντα έναντι των υπηκόων; Και έχει νόημα, ύστερα από όσα λέχθηκαν για την παντοδύναμη αυθαιρεσία του κυριάρχου, να διερωτάται κανείς για τις επιπλέον «υποχρεώσεις» του. Στο κείμενο του *Leviathan* απουσιάζει η παραμικρή μνεία καθηκόντων του κυριάρχου πέρα από την αστυνόμευση, την καταστολή των ατακτούντων και, γενικώς, την θωράκιση του δικαιώματος των υπηκόων στην ζωή. Στα *Elements* όμως και στο *De Cive*, η ευημερία<sup>82</sup> και το *salus populi*<sup>83</sup> αναγορεύονται σκοποί της πολιτείας, άρα του άρχοντος. Υπαινίσσεται μήπως ο Hobbes την αναγκαιότητα «αφυδάτωσης» της βούλησης του κυριάρχου, την υπαγωγή της σε μία δέσμη στοχοθεσιών με προειλημμένο περιεχόμενο; Έχω τη γνώμη ότι μία παρόμοια ερμηνεία θα ήταν βεβιασμένη· παραδόξως μάλιστα θα επιτεινόταν έτσι ο αυταρχικός χαρακτήρας της πολιτικής κοινότητας και θα πολλαπλασιάζονταν οι διάυλοι παρέμβασης της κυριαρχής εξουσίας. Αν ληφθούν κατά γράμμα οι αναλύσεις του *Leviathan*, η παντοδύνα-

81. *Leviathan*, κεφ. 20.

82. Βλ. Pacchi, *Hobbes*, σ. 53.

83. *Elements*, 9, 1.



μία του κυριάρχου περιστέλλεται εκ των πραγμάτων επειδή περατά και συγκεκριμένα είναι τα όρια όχι των αρμοδιοτήτων αλλά των υποθέσεων που την απασχολούν: εσωτερική ειρήνη και υπεράσπιση των συνόρων. Φυσικά, αναγκαία συνθήκη της ενδοκρατικής γαλήνης είναι η ευμάρεια —ειδάλλως η δυσφορία θα υποδαύλιζε την ανταρσία— τούτο όμως δεν σημαίνει ότι ο άρχων επωμίζεται ευθύνη ουσιαστικότερη της απλής παροχής εγγυήσεων, στο πλαίσιο του νόμου, για την απαρακώλυτη οικονομική δραστηριότητα των ατόμων. Δεν «υπόσχεται» ευημερία. «Υπόσχεται» τις συνθήκες όπου αυτή θα ανθήσει. Ο πανταχού παρών Λεβιάθαν είναι, εντέλει, προστατευτικό υφάδι, ουδέτερος τοποτηρητής των ιδιωτικών συμφερόντων. Μολοντί η αντίστιξη δημόσιου και ιδιωτικού δεν καταλαμβάνει το προσκήνιο της πολιτικής σκέψης παρά με τη ρουσσοκή διχοτομία bourgeois-citoyen, την πρώιμη κοινωνιολογία του Ferguson και τη χεγγελιανή φιλοσοφία του δικαίου, ο Hobbes πιθανότατα την εξαγγέλλει σπερματικά. Ως εκπρόσωπος της σχολής του φυσικού δικαίου αναγνωρίζει την υπεροχή του φυσικού νόμου έναντι του θετικού. Μολοντούτο, απορροφώντας το φυσικό νόμο στο δικαίωμα ζωής, φαρπάζει μέγα μέρος της ισχύος του, αφού το θετικό δίκαιο απελευθερώνεται πλέον από τη μέγγενή του. Ούτε καν η ιδιοκτησία δεν αποτελεί προκοινωνικά θεμελιωμένο δικαίωμα.<sup>84</sup> Ο νόμος «δημιουργεί» την ιδιοκτησία, επικυρώνοντας ή καταργώντας την προκοινωνική κατανομή της κατοχής αγαθών. Αλλά κανένας νόμος δεν συμπιέζει την οικονομική δραστηριότητα, με αποτέλεσμα να διαφαίνεται, έμμεσα έστω, μία χομπεσιανή αντιπαράθεση του δημοσίου, της σφαίρας δηλαδή της εξουσίας, προς το ιδιωτικό, τη σφαίρα δηλαδή της αυτονομίας των πολιτών. Υπό το πρίσμα αυτό ο απολυταρχισμός του Hobbes είναι, παρά το οξύμωρο, περισσότερο φιλελεύθερος παρά πατερναλιστικός, τουλάχιστον ως προς τις αδόκητες, ίσως, συνδηλώσεις του.

Πιστεύω ότι δόθηκε, μέχρι εδώ, ένα συνοπτικό σχεδιάγραμμα ικανό να φωτίσει τις βάσεις της χομπεσιανής πολιτικής φιλοσοφίας

84. Βλ. και Αιμ. Μεταξόπουλος, «Το πρόβλημα της ατομικής...», σ. 414 κ.ε.

και ιδιαίτερα τα επίμαχα για την μεταγενέστερη κριτική σημεία της όπως η σχέση φυσικού και θετικού δικαίου, η φύση της υποχρέωσης, η διαφορά δικαιώματος και νόμου, η πηγή και τα όρια της κυριαρχίας, οι αρμοδιότητες του κυριάρχου. Θα ήθελα να θίξω τώρα δύο ανεξάρτητα μεταξύ τους ζητήματα μεγάλης, κατά τη γνώμη μου, σπουδαιότητας. Πρόκειται για την αντίληψη του Hobbes ως προς την «αξία» ενός ανθρώπου και για τη θεωρία της σχέσης πολιτικής και εκκλησιαστικής εξουσίας — άρρηκτα συνυφασμένη με τις επιθέσεις του εναντίον των σχολαστικών φιλοσόφων. Στα δύο αυτά θέματα αναδύεται γλαφυρά η νεωτερικότητα της σκέψης του.

Ναρκοθετώντας όλες τις διόδους προς την παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία ο Hobbes δεν διστάζει να θεωρήσει την αξία ενός ανθρώπου συνάρτηση της ισχύος του. Μολοντί στο ανθρωπολογικό επίπεδο το πάθος για ισχύ, ανεξάλειπτο κίνητρο του πράττειν, είναι εγγεγραμμένο στη θεωρία της αυτοσυντήρησης ως δευτερογενής επίπτωσή της, στις φαινομενολογικές καταγραφές του τι λογίζεται, τελικά, ως αξία στην αγορά της κοινωνικής συμβίωσης, η ισχύς, άθροισμα πνευματικών και φυσικών χαρισμάτων, διαδραματίζει προεξάρχοντα ρόλο. Η τομή είναι τόσο βαθειά όσο και εκείνη χάρη στην οποία το κέντρο βάρους της πολιτικής θεωρίας διολίσθησε από την ορθολογική ηθική επιχειρηματολόγηση στην απροσδιοριστία του βούλεσθαι. Η ισχύς, είτε ως φυσική δύναμη είτε ως πολιτική εξουσία, είναι το αυθεντικό υπόστρωμα των διανθρώπινων σχέσεων. Από αυτήν εκρέουν και σπονδυλώνονται όλες οι μορφές επικοινωνίας και συναλλαγής μεταξύ των ανθρώπων — από τις ερωτικές ως τις οικονομικές, από τις φιλικές ως τις πολιτικές.<sup>85</sup> Η ισχύς εξάλλου δεν χρειάζεται εξαγνισμό επειδή η ίδια η ηθική δεν είναι παρά ευρετήριο συνταγών για την αύξηση της ισχύος. Αν ο Hobbes απότρέπει τους ανθρώπους από τη σκαιότητα ή τη ματαιοδοξία δεν είναι γιατί κρίνει τούτες τις συμπεριφορές ατιμωτικές ή καταδικαστέες, καθαυτές. Απλώς δημιουργούν εχθρούς. Και η αύξηση των εχθρών ισοδυναμεί με από-

85. Elements, 9, 13.

λεια ισχύος. Οι άλογες, επομένως, βιαιότητες στιγματίζονται ως ασύμφορες. Όταν αδήριτη τελεολογία της βούλησης είναι η διαρκής ενίσχυση της ήδη συγκεντρωμένης ισχύος, ορθολογική και ηθική είναι όποια πράξη, επιτρεπτή από το νόμο και την κυρίαρχη εξουσία, αποβλέπει στην περαιτέρω συσσώρευση ισχύος με τον πολλαπλασιασμό των φίλων και τη μείωση των εχθρών, με τη μεγιστοποίηση του υλικού κέρδους και την ελαχιστοποίηση των ζημιών. Η αριθμητική λογική της ανταλλαγής εξακολουθεί να πρωτανεύει. Τούτο είναι έκδηλο και στον λακωνικό ορισμό της ανθρωπίνης αξίας: «η τιμή ή αξία ενός ανθρώπου ισούται, όπως και για όλα τα υπόλοιπα πράγματα, με αυτό που θα δίναμε για να χρησιμοποιήσουμε την ισχύ του· επομένως, δεν είναι απόλυτη αλλά εξαρτάται από την ανάγκη και την κρίση κάποιου άλλου ... και στον άνθρωπο όπως σε όλα τα υπόλοιπα πράγματα δεν είναι ο πωλητής αλλά ο αγοραστής που καθορίζει την τιμή». <sup>86</sup> Η αξία του ανθρώπου είναι το (ποσοτικά προσδιορισίμο) αντίτιμο που οι υπόλοιποι θα ήσαν διατεθειμένοι να εκταμιεύσουν για να μισθώσουν την ισχύ του. Η τιμή της «αξίας» συνεπώς είναι η τιμή της αγοράς της, όπως διαμορφώνεται από τη ζήτηση. Θα ήταν αναχρονιστικό να υποψιασθεί κανείς στο εδάφιο αυτό την αντανάκλαση των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων: η πραγματική αγορά ήταν ακόμα ισχνή ώστε να εντειχίζει τη σκέψη στα απεικασματά της. Η θεωρητική κατασκευή προκαταλαμβάνει μάλλον το πραγματικό, το είδωλο προηγείται του υλικού του ομοιώματος. Απλώς, από τη στιγμή που, όπως σωστά διέβλεψε ο Strauss, η προτεραιότητα της «υποχρέωσης» — ηθικά και ορθολογικά «τεκμηριωμένης» — παραχωρεί τα σκήπτρα στην «επιδίωξη» <sup>87</sup> ο ορθολογικότερος τρόπος μέτρησης της αξίας είναι η τιμή πώλησής της — η γνώμη και η τσέπη των υποψήφιων αγοραστών. Άλλωστε, ακόμα και αν υποθεθεί ότι ο Hobbes διατυπώνει θεωρητικά κοινωνικές διεργασίες λανθάνουσες αλλά υπαρκτές, μένει αναπάντητο το ερώτημα γιατί δεν φρόντισε όπως τόσο άλλοι να συγκαλύψει τις «α-

86. *Leviathan*, κεφ. 10.

87. Βλ. Strauss, *The Political...*, σ. 160.

πεχθείς» όψεις της «εμπορευματοποίησης» με κάποια ανθρωπιστική εξιδανίκευση, γιατί παραδέχθηκε ανενδοίαστα ότι για τους ανθρώπους τα μέτρα και τα σταθμά είναι όμοια με όσα ισχύουν «για όλα τα υπόλοιπα πράγματα», αποκαθλώνοντάς τους. Απλώς επειδή σχετικοποιώντας τις «αξίες» δεν κατορθώνει να ανακαλύψει ποιότητες και ουσίες που θα ανύψωναν τους ανθρώπους σε ανταξίες εισάγοντας για την αξιολόγησή τους κριτήρια ετεροβαρή σε σχέση με όσα ισχύουν για τα άλλα όντα ή πράγματα. Τίποτα δεν είναι περισσότερο ξένο για το Hobbes από την ανθρωπιστική κληρονομιά της Αναγέννησης ή μία — ήδη διαγραφόμενη στον ιστορικό ορίζοντα — ιδεολογία των δικαιωμάτων. Η κοινωνική συμβίωση αποκαλύπτεται ως συναλλαγή και ανταλλακτική διαδικασία, συνέχεια και μεταμόρφωση της αρχέγονης εμπόλεμης κατάστασης. Τώρα η δύναμη αντί να ασκείται βίαια, ανταλλάσσεται: πωλείται και αγοράζεται. Η αγοραπωλησία είναι η ειρηνική μεταστοιχείωση της σύγκρουσης στο τεχνητό οικοδόμημα της πολιτικής κοινότητας. Τούτη η μετάθεση παροχετεύει την επιθετικότητα σε πιο ανώδυνες εκφράσεις πολεμικού πάθους: εργασία, πλουτισμός, τέχνη. Οι άνθρωποι θηρεύουν δόξα, κλέη, χροήμα και, κατόπιν, τα ανταλλάσσουν για να τα αυξήσουν επειδή ο φόβος τους εξώθησε να αποκλείσουν την αλληλοσφαγή ως μέθοδο διεκπεραίωσης των εγχοσμίων υποθέσεων. Ο Hobbes πιστεύει ότι εκθέτει έτσι ανθρώπινες ιδιότητες ανεξάλειπτες στην ιστορική διάρκεια, αναλλοίωτες στο χρόνο. Η πολιτική φιλοσοφία του δεν επαγγέλλεται την ιδανική πολιτεία, δεν συμπυκνώνει οράματα. Άλλωστε ειρωνεύεται τη σωτηριολογία.

Για τον Hobbes η εναπόθεση ελπίδων στο ιστορικό ή υπερβατικό επέκεινα είναι ανάγκη έντρομης συνείδησης. Σ' αυτή τη διαπίστωση συνοψίζεται και η χομπεσιανή φιλοσοφία της θρησκείας — το βασίλειο του σκότους στο τέταρτο μέρος του *Leviathan*. «Κι αυτός ο φόβος για τα άρρητα πράγματα», γράφει, «είναι η φυσική πηγή εκείνου που καθένας ονομάζει, εντός του, θρησκεία... Αυτή η πηγή της θρησκείας μελετήθηκε από πολλούς. Κι ορισμένοι από όσους τη μελέτησαν αποπειράθηκαν στη συνέχεια να την τροφοδοτήσουν, να τη στηρίξουν και να τη διαμορφώσουν σε νό-

μους. Προσέθεσαν δε σ' αυτή, με δική τους επινόηση, όποια δοξασία για τα αίτια των μελλοντικών συμβάντων τους φαινόταν καταλληλότερη για να κυβερνήσουν τους υπόλοιπους και να αξιοποιήσουν προσφορότερα την ισχύ τους». <sup>88</sup> Η θρησκεία έχει, λοιπόν, διττή υπόσταση: παράγωγα τρομοκρατημένης άγνοιας και εργαλείο εξανδραποδισμού και κατίσχυσης. Η υλιστική πτέρυγα του γαλλικού διαφωτιστικού κινήματος θα επαναλάβει, διανθίζοντας τα απλώς με περισσότερο εκλεπτυσμένα ή και εντελώς χονδροειδή επιχειρήματα, τα όσα αναπτύσσει ο Hobbes ερμηνεύοντας τους μηχανισμούς γένεσης των θρησκειών και την πολιτική λειτουργία των τελευταίων. Βέβαια η κοινωνικοπολιτική συγκυρία είναι διαφορετική και ο στόχος επίσης. Το κοινό, εντούτοις, έγκειται στο εξής: τόσο οι Γάλλοι υλιστές όσο και ο Hobbes ένα αιώνα νωρίτερα δεν εξωραΐζουν την πολεμική τους, όπως θα έκανε κάθε ντεϊστής, έτσι ώστε να μη θίγεται παρά η εκάστοτε Εκκλησία ως εκκοσμικευμένος διαχειριστής του θείου. Την εκφέρουν με όρους μειωτικούς για το κύρος των Εκκλησιών αλλά, παράλληλα, αποδίδουν την «πίστη» σε αίτια ικανά να αμαυρώσουν τελεσίδικα την αξιοπιστία της. Ο αθεϊσμός δεν βρίσκεται πλέον μόνον επί θύραις, έχει ήδη εισχωρήσει στην καρδιά του πολιτικού στοχασμού.

Εξίσου βασικό μέλημα με την δόλια αποδυνάμωση των πάσης φύσεως θεολογικών δοξασιών και θρησκευτικών πεποιθήσεων είναι η υποταγή της Εκκλησίας στην κοσμική εξουσία και η ανάδειξη του άρχοντα, κατά τα αγγλικανικά πρότυπα, σε μοναδικό έγκυρο ερμηνευτή των Γραφών. Ορθότατα υπογραμμίζει ο Pacchi ότι ο Hobbes «χρησιμοποιεί τις ίδιες βιβλικές αναφορές με τους εχθρούς του για να αποδείξει αντίθετα από αυτούς ότι ούτε στην εβραϊκή θεοκρατία υπήρξε κυριαρχία της θρησκείας επί της κοσμικής εξουσίας και ότι, κατά δεύτερο λόγο, ο χριστιανισμός δεν αποσκοπεί, ούτως ή άλλως, στην εγκαθίδρυση του βασιλείου του Θεού στη γη, αφήνοντας, κατά συνέπεια, στους άρχοντες όλες τις αποφάσεις για θρησκευτικά ζητήματα» <sup>89</sup>. Καταφεύγει δε σε μία

88. *Leviathan*, κεφ. 11, τέλος.

89. Pacchi, *Hobbes*, σ. 84.

συμβολαϊκή θεωρία των σχέσεων ανάμεσα στο Θεό και τους υπηκόους του αφαιρώντας κάθε μεταφορική διάσταση από την έκφραση «βασίλειο του Θεού» που ταυτίζεται με το εγκόσμιο κράτος του εβραϊκού λαού. «Διατηρείται, σε κάθε περίπτωση, η αρχή σύμφωνα με την οποία η εκκλησιαστική εξουσία δεν συνεπάγεται εντολή, παρά μόνο απλή διαδικασία, επειδή όλες οι καταναγκαστικές και κανονιστικές λειτουργίες ανήκουν στην κοσμική εξουσία». <sup>90</sup> Στις γραμμές αυτές συνοψίζεται, με αποτελεσματική λακωνικότητα, το νόημα —και η άμεση πολιτική σημασία— του τρίτου μέρους του *Leviathan*. Ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών, όπου η αξιοποίηση των αγγλικανικών θεωριών αφενός ωθεί τις τελευταίες στα περίπου αυτοκαταλυτικά άκρα τους και αφετέρου προσφέρεται ως επιτυχές στρατηγικό τέχνασμα για την εδραίωση μίας πολιτικής θεωρίας απαλλαγμένης από οποιοδήποτε υπερβατικό μυστικισμό και εν κατακλείδι αθεϊστικής και «λαϊκής».

90. 'Ο.π., σ. 85.