

Κ-ΕΣ 17.538
ND= 17.469

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ



ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΜΙΑΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Ο απολυταρχικός φιλελευθερισμός του Hobbes
(Διδακτορική διατριβή)

Αθήνα, 2007

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΜΙΑΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Ο απολυταρχικός φιλελευθερισμός του Hobbes

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ [σ. 2]

ΕΙΣΑΓΩΓΗ [σ. 4]

ΚΕΦΑΛΑΙΑ

I. Ερωτήματα [σ. 26]

II. *novum* [σ. 27]

III. Μετά τον Machiavelli [σ. 32]

1. Η διάκριση ηθικής και πολιτικής [σ. 32] – 2. *ars civilis* και πολιτική συμβουλευτική [σ. 37] – 3. Γεωμετρία εναντίον ιστορίας [σ. 44]

IV. Υλισμός και νομιναλισμός [σ. 55]

1. Υποκειμενοποίηση του Λόγου [σ. 55] – 2. Βαβέλ [σ. 57] – 3. Η αιτιότητα στις φυσικές και τις συμβατικές επιστήμες [σ. 60] – 4. *hypothesis amhilatoria* [σ. 64]

V. Η φυσική κατάσταση [σ. 68]

1. Γένεση και ισχύς [σ. 68] – 2. Αρνητικότητα της κίνησης [σ. 72] – 3. Δυναμισμός [σ. 75]

VI. Το δίκαιο [σ. 82]

1. Ελευθερία και αναγκαιότητα [σ. 82] – 2. Από το δικαίωμα στο δίκαιο [σ. 93] – 3. Πολιτική οικονομία [σ. 97]

VII. Πολιτική θεολογία [σ. 100]

1. Αυτοθεμελίωση του νόμου [σ. 100] – 2. Εμμένεια και υπερβατικότητα του Θεού [σ. 103] – 3. Τα δύο βασίλεια [σ. 107]

VIII. Εκ-προσώπηση [σ. 110]

1. Έννοια και διαλεκτική του «προσώπου» [σ. 110] – 2. Η εξουσιοδότηση ως μεταφορά [σ. 112]

IX. Έλλογη αυθαιρεσία [σ. 122]

1. *realitas, realisatio, realismus* [σ. 122] – 2. Η προτεραιότητα της εφαρμογής [σ. 124] – 3. Διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού [σ. 129] – 4. Κανονικότητα και κανονιστικότητα [σ. 134] – 5. Φιλοσοφία και βασιλεία [σ. 139] – 6. Η εκδίκηση της ρητορικής [σ. 144] – 7. Λογική αποτελεσματικότητα [σ. 154]

X. Απολυταρχικός φιλελευθερισμός [σ. 162]

1. Η ανάκαμψη του μακιαβελλισμού [σ. 162] – 2. Τάξη του Λόγου και Λόγος της τάξης [σ. 170] – 3. Η ελευθερία ως προστασία και ως υποχρέωση [σ. 176] – 4. Καταφατικότητα [214]

XI. *raison d'Etat* [σ. 218]

1. Επιστροφή της φύσης [σ. 218] – 2. Φυσικό δίκαιο και ρεαλισμός [σ. 250] – 3. Η έννοια του νόμου και της υποχρέωσης [σ. 262] – Οντολογία [σ. 267]

XII. *horror vacui* [σ. 275]

ΕΠΙΛΟΓΟΣ [σ. 279]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ [σ. 310]

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ [σ. 350]

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

HOBBES THOMAS

Answer: An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called the 'Catching of Leviathan', together with an Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment thereof, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. IV, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Anti-White: *Thomas White's De Mundo Examined*, (translation: Harry Jones), Bradford University Press, London 1976.

Behemoth: *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which they were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660*, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. VI, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

De Homine: *On Man*, στο Thomas Hobbes, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)* (Edited with an Introduction by Bernard Gert), Hackett publishing Company, Indianapolis / Cambridge 1990. Σε παρένθεση δίνεται το κεφάλαιο και η παράγραφος από την οποία προέρχεται το χωρίο.

De Cive: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. II: *Philosophical Rudiments concerning Government and Society by Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint). Σε παρένθεση δίνεται το κεφάλαιο και η παράγραφος από την οποία προέρχεται το χωρίο.

De Corpore: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. I: *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body, Written in Latin by Thomas Hobbes of Malmesbury, and Translated into English*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Decameron: *Decameron Physiologicum, or Ten Dialogues of Natural Philosophy to which Is Added the Proposition of a Straight to Half of the Arc of Quadrant*, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. VII, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Dialogue: *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. VI, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Elements: *Elements of Law, Natural & Politic*, (επιμέλεια: Ferdinand Tönnies, εισαγωγή: M. M. Goldsmith), Frank Cass, London 1969. Σε παρένθεση δίνεται το βιβλίο, το κεφάλαιο και η παράγραφος από την οποία προέρχεται το χωρίο.

Gondibert: *The Answer of Mr. Hobbes to Sir William Davenant's Preface before Gondibert*, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. IV, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Liberty: *Of Liberty, Necessity and Chance: A Treatise*, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. IV, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Λεβιάθαν: Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν, ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας* (Εισαγωγή: Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Μετάφραση: Γρηγόρης Πασχαλίδης, Αιμίλιος Μεταξόπουλος), Γνώση, Αθήνα 1989 [τόμος Α', σε περίπτωση που δεν σημειώνεται διαφορετικά. Η στίξη της μετάφρασης έχει τροποποιηθεί. Σε παρένθεση δίνεται το βιβλίο, το κεφάλαιο και η παράγραφος από την οποία προέρχεται το χωρίο σύμφωνα με την προτιμηθείσα αγγλική έκδοση: Thomas Hobbes, *Leviathan* (Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin), Oxford University Press, Oxford 1996].

Questions: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. V: *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Seven Problems: *Seven Philosophical Problems and Two Propositions of Geometry, the Other of Astronomy, in the Chairs Set up by the Noble and Learned Sir Henry Savil*, in the University of Oxford, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. VII, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Six Lessons: *Six Lessons to the Professors of Mathematics, One of Geometry*, by Thomas Hobbes of Malmesbury, with an Apology for himself and his Writings, Dedicated to the King in the Year 1662, στο *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. VII, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

Thucydides: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (now first collected and edited by Sir William Molesworth Bart.), τ. VIII: *Eight books of the Peloponnesian War. Written by Thucydides the Son of Olures*, Vol. 1, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1966 (second reprint).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πολιτική θεωρία του Hobbes ανήκει στον κανόνα της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας. Σχεδόν κανένα από τα μείζονα μεταγενέστερα εγχειρήματα στο συγκεκριμένο τομέα δεν παραλείπει να αναμετρηθεί, ρητά ή άρρητα, με τη θεωρητική απόπειρα του Hobbes. Ιδίως, ο *Λεβιάθαν*, το διασημότερο και πλέον σχολιασμένο από τα κείμενά του, κατέχει μια αναντικατάστατη θέση ως σημείο αναφοράς, από το 1651, όταν και εκδόθηκε, μέχρι τη σημερινή ημέρα. Στο πέρασμα των χρόνων, αναρίθμητες εργασίες έχουν διεξέλθει τη χομπσιανή θεωρία της κοινωνίας και του κράτους από κάθε δυνατή άποψη, φιλοσοφική, κοινωνιολογική, ιστορική, φιλολογική, και έχουν αναλύσει εξαντλητικά ακόμη και την παραμικρή πτυχή της σκέψης ή τροπή του λόγου τού μεγάλου βρετανού διανοητή. Εν ολίγοις, η θεωρία του Hobbes αποτελεί έναν από τους πλέον κοινούς και οικείους τόπους της νεότερης και σύγχρονης πολιτικής σκέψης. Το δεδομένο αυτό φαίνεται κατ' αρχάς να ματαιώνει τη σκοπιμότητα εκπόνησης άλλης μιας ευρύτερης εργασίας πάνω στη χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία. Όμως, «το γνώριμο εν γένει δεν είναι εγνωσμένο, ακριβώς επειδή είναι γνώριμο».¹ Η καθολική αναγνωρισιμότητα της χομπσιανής σκέψης αποτελεί μάλλον έναν από τους σημαντικότερους ανασταλτικούς παράγοντες για την κατανόηση και την αποτίμησή της. Στη δυσχέρεια αυτή συμβάλλει αναμφισβήτητα το αυτομυθοπλαστικό νεύμα του ίδιου του Hobbes: όσο επιβλητικότερη η φιγούρα του βιβλικού θηρίου, όσο σκανδαλωδέστερες και εντυπωσιακότερες οι φραστικές διατυπώσεις, τόσο πιο δύσκολη η ορθολογική διείσδυση σε ένα σύστημα που φιλοδοξεί να αποτελέσει το απαύγασμα του ορθολογισμού στην πολιτική επιστήμη και φιλοσοφία. Ακόμη και ο Kant δεν κατόρθωσε να απεμπλακεί πλήρως από τον «ιστό της αράχνης», με τον οποίο ο Hobbes παρομοιάζει τη γλώσσα,² όταν στο πλέον κρίσιμο σημείο της αντιπαράθεσής του με τη χομπσιανή θεωρία του δικαίου εκδηλώνει την αίρεσή του στο καθολικό δικαίωμα επιβολής του κυριάρχου στους υπηκόους, υποστηρίζοντας ότι η θέση του Hobbes είναι μόνο υπό όρους ορθή αλλά «στην τόσο γενική της διατύπωση τρομακτική».³ Μόνο μια θεωρία που θα είχε τη δύναμη να αντισταθεί σε αυτόν τον τρόπο θα ήταν σε θέση να ανταπεξέλθει στις πραγματικές κριτικές αξιώσεις που θέτει η φιλοσοφία του Hobbes.

Παρόλα αυτά, η πληθώρα των ειδικών μελετών πάνω στο σύστημα του Hobbes δεν έχει κατορθώσει ως τις μέρες μας να συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας

ενιαίας εικόνας για τη χομπσιανή σκέψη. Ήδη από τα χρόνια του Hobbes, τόσο η αξιολόγηση όσο και η ορθή πρόσληψη του έργου του υπήρξαν επίδικες. Με ένα φάσμα κριτικών εκτιμήσεων το εύρος των οποίων κυμαινόταν από την αναγνώριση του Hobbes ως «ιδιοφυΐας» ως την απόδοση στο έργο του της βασικής ευθύνης για την «ακολασία της γενιάς αυτής»,⁴ ο συγγραφέας του *Λεβιάθαν* απολάμβανε πάντοτε το αμφίβολο προνόμιο του πιο πολυδιαβασμένου και ταυτόχρονα του πιο παρεξηγημένου θεωρητικού της κοινωνίας και του κράτους.⁵ Οι διαμετρικά αντίθετες εκτιμήσεις, αναμενόμενες φυσικά για κάθε παραγωγή κοινωνικοπολιτικών ιδεών που έρχεται αντιμέτωπη με τις ιστορικές ιδεολογικοπολιτικές αντιλήψεις και έριδες της εποχής της, συνδέονται ωστόσο στην περίπτωση του Hobbes με διαμετρικά αντίθετους τρόπους ανάγνωσης του περιεχομένου της θεωρίας του. Τη διαφορά των στάσεων έναντι του χομπσιανού έργου δεν εξηγεί μόνο η συγκεκριμένη στράτευση των κριτικών του στο πλαίσιο των εμφυλίων σπαραγμών της Αγγλίας του 17^{ου} αιώνα, η υποστήριξη της βασιλικής δυναστείας ή του Cromwell, αλλά και η διάσταση ανάμεσα σε αυτούς, που αρχικώς ήταν οι περισσότεροι και οι οποίοι συνέδεαν τον *Λεβιάθαν* με τον κίνδυνο υπονόμησης των θεολογικο-θρησκευτικών ερεισμάτων της κοινωνικοπολιτικής συνύπαρξης, και σε εκείνους που διέβλεπαν στην χομπσιανή σκέψη το σταθερότερο θεωρητικό θεμέλιο για την *de facto* νομιμοποίηση της κυριαρχίας και κατ' επέκταση για την κοινωνικοπολιτική ομοιογένεια και σταθερότητα.⁶ Η αμφιλογία της πολιτικής θεωρίας του Hobbes μεταξύ ακραιφνούς νεοτερικότητας και συντήρησης, αθεϊσμού και πολιτικής θεολογίας, ατομικισμού και κρατικού αυταρχισμού δεν θόλωσε μόνο το περίγραμμα της δικής του θεωρητικής φυσιογνωμίας, αλλά έπληξε, και συνεχίζει να πλήττει, την εικόνα όσων θεωρητικών αποστασιοποιούνται μεν από το σύστημά του αλλά εξακολουθούν, άμεσα ή έμμεσα, ρητά ή άρηρτα, να τελούν σε αναφορά προς αυτό. Την ενότητα ανάμεσα στο εξωθεωρητικό στερεότυπο του «χομπσισμού» και τα αντικειμενικά προβλήματα κατανόησης του έργου, καθώς αυτή αντανakλάται στην πρόσληψη μεταγενέστερων στοχαστών, πιστοποιεί με γλαφυρό τρόπο η απολογητική επιστολή του Νεύτωνα στον Locke, όπου ο φυσικός ζητά συγγνώμη από τον φιλόσοφο διότι στο παρελθόν τον είχε «[...] περάσει για οπαδό του Hobbes».⁷ Η τάση επέκτασης των εσωτερικών προβλημάτων αποτίμησης του έργου του Hobbes στη μεταγενέστερη ιστορία των ιδεών είναι εκείνη που επικαθορίζει επίσης τους σύγχρονους θεωρητικούς διαξιφισμούς πάνω στο έργο του. Το θεωρητικό δικαστήριο των ημερών μας δεν έχει ακόμη εκδόσει την ετυμηγορία του αν ο φιλόσοφος του Μάλμσπερυ μπορεί να

θεωρηθεί και να αξιοποιηθεί ως εισηγητής ή προάγγελος της μοντέρνας φιλελεύθερης και δημοκρατικής πολιτικής κοσμοθεωρίας ή αντίθετα ως εκφραστής του πολιτικού απολυταρχισμού και πρόδρομος των σύγχρονων εκδοχών αυταρχισμού και ολοκληρωτισμού.

Ανάμεσα στις μεγάλες ερμηνευτικές αντιδικίες που έχει υποκινήσει το έργο του Hobbes δεσπόζουν κυρίως τρεις. Πρώτον, η διαμάχη ανάμεσα στους υποστηρικτές της αμιγώς νεοτερικής ερμηνείας του Hobbes, είτε με την εκδοχή της υλιστικής οντολογίας είτε με εκείνη της αστικής θεωρίας της κοινωνίας, και σε εκείνους που επιλέγουν εναλλακτικά ερμηνευτικά πλαίσια, όπως του σκεπτικισμού, το ουμανισμού, του ύστερου νομιναλισμού κ.ά. Δεύτερον, η σύγκρουση γύρω από το γνωσιοθεωρητικό καθεστώς της ηθικοπολιτικής υποχρέωσης στη φιλοσοφία του Hobbes, η οποία προσλαμβάνει κατά κανόνα τη μορφή της έριδας γύρω από τη σημασία της θεολογίας στη συγκρότηση του χομπσιανού μοντέλου. Τρίτον, η συζήτηση που διεξάγεται κυρίως, αλλά όχι ασφαλώς αποκλειστικά, στο πλαίσιο της αναλυτικοφιλοσοφικής πρόσληψης του Hobbes γύρω από τη βαρύτητα και την εγκυρότητα του συμβολαϊκού σχήματος.⁸ Οι παραπάνω αντιγωνιές, ούτε είναι φυσικά οι μοναδικές, ούτε παρουσιάζουν αναγκαστικά δομή συμμετρίας· αντίθετα, το πλήθος των παραλλαγών, των συμπληρώσεων και των διασταυρώσεων συνθέτουν ένα ερμηνευτικό τοπίο χωρίς σαφείς οριοθετήσεις, το οποίο ωστόσο δομείται στη βάση ενός κρίσιμου ερωτήματος. Πώς είναι δυνατόν η προτεραιότητα των ανθρωπίνων υποκειμένων ως παραγωγών του πολιτικού δεσμού να μεταστρέφεται σε προτεραιότητα του προϊόντος τους ως υπερκείμενης αντικειμενικότητας; Η, διαφορετικά, πώς είναι δυνατόν το κράτος, ως μέσο της ανθρώπινης επιβίωσης και ευημερίας, να διαχωρίζεται ως αυτονομημένος μηχανισμός από τους άμεσους σκοπούς για τους οποίους δημιουργήθηκε; Η, ακόμη αντίθετα, είναι νοητό ένα μοντέλο πολιτικής ένωσης, ή έστω πολιτικής θεωρίας, απαλλαγμένο από την αντιθετικότητα η οποία διέπει το χομπσιανό πρότυπο; Στον ένα ή στον άλλο βαθμό, όλες οι μερικές ή γενικότερες απόπειρες πραγμάτευσης της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes θέτουν στο επίκεντρο του προβληματισμού τους το ίδιο πάντα πρόβλημα, το οποίο συνοψίζεται στην αντίθεση ανάμεσα στη νεοτερική, ορθολογική συγκρότηση της χομπσιανής επιχειρηματολογίας γύρω από τη γένεση και τη λειτουργία της πολιτικής κοινότητας, από τη μια, και την ανορθολογική νομιμοποίηση κάθε συγκροτημένης και λειτουργούσας πολιτικής πραγματικότητας, από την άλλη. Παρά τις διαρκείς προσπάθειες επίλυσης του γρίφου τον οποίο θέτει η πολιτική θεωρία τού

Hobbes, το πρόβλημα αναδιατυπώνεται διαδοχικά σε λιγότερο ή περισσότερο ανεπτυγμένες αλλά εξίσου εύστοχες εκδοχές: «Προκειμένου να θεραπεύσουμε τα πολιτικά δεινά και να αναχαιτίσουμε την κατάσταση πολέμου, είμαστε υποχρεωμένοι να υποταγούμε σε κυβερνήσεις οι οποίες συναντούν την πλήρη απαρέσκειά μας»,⁹ ή «η [...] αντινομία της θυσίας των φιλελεύθερων περιεχομένων στην απολυταρχική μορφή της κύρωσής τους»,¹⁰ ή ακόμα, σε έναν κατάλογο που θα μπορούσε να επεκταθεί κατά βούληση πολύ περισσότερο: «[...] ενώ το φως του Λόγου αντιπαράτιθεται, σύμφωνα με το χομπσιανό ιδεώδες, κριτικά στο σκοταδισμό, το ιδεώδες αυτό χρησιμοποιείται για τη νομιμοποίηση μιας εξουσίας χωρίς έλεγχο, της οποίας οι ‘αναγκαστικές’ αυτοδεσμεύσεις θα οδηγήσουν αναπόφευκτα στην πραγμάτωση ορθολογικών σχέσεων στα νεότερικά πολιτικά συστήματα».¹¹

Η προσέγγιση της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes που επιχειρείται εδώ λαμβάνει αφορμή από αυτή την τελευταία διαπίστωση, το προνόμιο της οποίας έγκειται όχι μόνο στην έμφαση που αποδίδεται στη διαλεκτική συγκρότηση του χομπσιανού μοντέλου, αλλά και στον εντοπισμό του πυρήνα της αντίφασης στο πλαίσιο του προγράμματος ενός πολιτικού διαφωτισμού. Αν ο τελευταίος σηματοδοτεί την κοινωνική, ιδεολογική και διανοητική εκείνη κίνηση που εκχωρεί το πρωτείο του λόγου και της πράξης στην ανθρώπινη συνείδηση και τη συνειδητή ανθρώπινη δραστηριότητα, τότε ο Hobbes βρίσκεται ακριβώς στο σταυροδρόμι που χωρίζει διαφωτισμό και αντι-διαφωτισμό. Μόνο χάρη στη συνειδητή κίνηση των ανθρώπων, ως ανθρώπων, καθίσταται δυνατή η πολιτική συνένωση, και πάλι, μόνο χάρη στην ανθρώπινη συνείδηση είναι νοητή η εύρεση και η εκμάθηση των κανόνων που διέπουν ή οφείλουν να διέπουν τα πολιτικά πράγματα. Οι αρχές της πολιτικής αποσπώνται από τη προνομιακή δικαιοσύνη χαρισματικών, ευλογημένων, μυστικιστικά κατοχυρωμένων και μυστικά δραστηριοποιούμενων πολιτικών ανδρών, κατόχων των θεολογικών εχεγγύων και των μαγικών δυνάμεων της πειθούς και της ηγεσίας, για να παραδοθούν στον ανθρώπινο Λόγο, το φυσικό φως του οποίου ορίζεται ως υπέρτερο κάθε κατοχυρωμένης παράδοσης. Αλλά, ο ίδιος αυτός Λόγος είναι εκείνος που επιτάσσει τη συμόρφωση με ό,τι κατά καιρούς ορίζει η κατεστημένη εξουσία, ζητώντας την αυτοσυσκότιση της συνείδησης στο όνομα του διαφωτισμού της. Καθώς η μυστικοποίηση της κρατικής εξουσίας και ο διαχωρισμός της από τους υπηκόους που τη δημιούργησαν οφείλουν να συναχθούν έλλογα, καθώς το πεδίο της πολιτικής πράξης μετατοπίζεται από τον αγώνα στην ειρήνη, ο Hobbes θεωρεί ότι μπορεί να απευθυνθεί ανοιχτά και στα δύο στρατόπεδα. Έτσι, στην

επιστολή αφιέρωσης που προηγείται του *Λεβιάθαν* επιχειρεί δημόσια να προκαταβάλει την αμφίπλευρη αποδοχή των διδασκαλιών του: «Νομίζω», γράφει, «ότι η προσπάθεια να προαχθεί η πολιτική εξουσία δεν πρέπει να καταδικάζεται από την ίδια: ούτε πρέπει τα άτομα, κατακρίνοντάς την, να δηλώνουν πως θεωρούν τούτη την εξουσία υπέρμετρη». ¹² Αλλά το ίδιο το περιεχόμενο της θεωρίας του, το οποίο στηρίζεται στον πλήρη διαχωρισμό του ιδιωτικού από το δημόσιο, της ελευθερίας από τη συμμόρφωση, της φύσης από την τέχνη έρχεται σε αντίθεση με μια τέτοια φιλοδοξία. Το γεγονός αυτό παρέχει αφορμή για την προσπάθεια αυτονόμησης της μίας όψης της θεωρίας του Hobbes, τα τελευταία χρόνια συνηθέστερα της διαφωτιστικής και, με την ευρύτερη έννοια του όρου, φιλελεύθερης από την αντιδιαφωτιστική και συντηρητική ή απολυταρχική. ¹³ Η ερμηνευτική αυτή τάση, η οποία, όπως κατ' εξοχήν εκδηλώνεται σε απόπειρες ανανέωσης και αναθεώρησης της κλασικής πολιτικής σκέψης, ώστε να καταστεί αυτή πρόσφορη στις ιδεολογικοπολιτικές ανάγκες του παρόντος, φιλοδοξεί να διαλύσει αναλυτικά τις αντιφάσεις του χομπσιανού συστήματος, είναι καταδικασμένη σε ανεπάρκεια, όχι μόνο έναντι των εσωτερικών απαιτήσεων της σκέψης του Hobbes, αλλά και έναντι των εξωτερικών σκοπιμοτήτων τις οποίες θέτει, καθώς απλοποιεί εργαλειακά τη θεωρία και τελικά αφήνει αναξιοποιήτες της εντάσεις της ως μέσο διάγνωσης των εντάσεων του παρόντος. Η παρούσα προσπάθεια ερμηνείας και κριτικής της πολιτικής θεωρίας του Hobbes θέτει αντιθέτως ως προγραμματικό της στόχο τη διερεύνηση αυτών των θεωρητικών εντάσεων ως εντάσεων, τη μελέτη της δεσμευτικότητας των αντιφάσεων που διέπουν το σύστημα του Hobbes. Αναγνωρίζει την αξία της χομπσιανής σκέψης στη συνεπή δυναμική εκδίπλωση του τεταμένου της πυρήνα και επιθυμεί να αναδείξει την επικαιρότητα της σκέψης του Hobbes στην αντικειμενική εμμονή αυτών των αντιθέσεων και εκτός του πλαισίου του έργου του.

Η μεθοδολογία που επιλέγεται για τη διεξαγωγή της παρούσης έρευνας είναι ως εκ τούτου διαλεκτική. Η επιλογή αυτή δεν αποτελεί αυθαίρετη προτίμηση αλλά υπαγορεύεται, όπως μόλις συζητήθηκε, από τις αξιώσεις του υλικού της. Ασφαλώς, παραμένει σε κάθε περίπτωση ασύμβατη με την επιστημολογική μεθοδολογία που καταθέτει ο ίδιος ο Hobbes, ωστόσο η διάκριση αυτή είναι απαραίτητη, προκειμένου ακόμη και η γνωσιοθεωρητική, επιστημολογική και μεθοδολογική διάσταση του χομπσιανού έργου να ενταχθεί στο πλαίσιο της εξεταζόμενης αντίθεσης. Καθώς θα πρέπει να έχει καταστεί σαφές μέσω της σύντομης απαρίθμησης κάποιων από τις βασικές ερμηνευτικές αντιγνωμίες, η αντιθετική δόμηση του έργου του Hobbes δεν

αφορά μόνο στο επίπεδο του συγκροτημένου μοντέλου της κυριαρχίας αλλά και στον τρόπο της συγκρότησής τους. Για αυτόν το λόγο η κριτική-διαλεκτική προσέγγιση, η οποία δεν αναγνωρίζει την απόλυτη διάκριση ανάμεσα στη θεωρία και το αντικείμενό της και αντιπροβάλλει την ενότητα θεωρίας και μεταθεωρίας,¹⁴ είναι εν προκειμένω η καταλληλότερη, επιτάσσοντας, με τη σειρά της, την εμβάθυνση της σπουδής της πολιτικής θεωρίας του Hobbes στο συνολικό σύστημα της φιλοσοφίας του. Όσο πιο σοβαρά εκλαμβάνεται η αξίωση του Hobbes να διατυπώσει, με αιχμή ενδεχομένως την πολιτική θεωρία, μια γενική φιλοσοφία στη θέση της παλιάς μεταφυσικής, τόσο περισσότερο έρχονται στο φως τα μεταφυσικά κατάλοιπα αλλά και προϊόντα της φιλοσοφικής του εκκοσμίκευσης και τόσο περισσότερο πλέκεται ο ιστός του δικτύου που υποβαστάζει τους αλληλοσυγκρουόμενους καρπούς της θεωρητικής παραγωγής του. Ακόμη κι αν η άποψη του Oakeshott, σύμφωνα με τον οποίο η ενότητα του συστήματος μπορεί να αποκατασταθεί μέσω της διάκρισης σε μια «εξωτερική και μια εσωτερική διδασκαλία»,¹⁵ προς το ευρύ κοινό και τους μνημένους αντιστοίχως, δεν μπορεί να αποκλεισθεί εκ προοιμίου, στόχος της έρευνας είναι να δείξει τον τρόπο και το λόγο γένεσης αυτού του «εσωτερισμού». Αλλά το πρόβλημα του εσωτερισμού είναι ήδη ένα πρόβλημα πολιτικό· συνεχίζοντας την έκθεση της επιθυμίας του να γίνει αρεστός τόσο στους φορείς της εξουσίας όσο και σε όσους υπόκεινται σε αυτή, ο Hobbes προβαίνει στην ακόλουθη μεταφορά: «Εξάλλου, δε μιλώ για τους ανθρώπους αλλά, αφηρημένα, για την έδρα της εξουσίας (όπως εκείνα τα απλοϊκά και αμερόληπτα πλάσματα στο ρωμαϊκό Καπιτώλιο, που με το θόρυβό τους υπεράσπισαν όσους βρίσκονταν μέσα, όχι επειδή αυτοί ήσαν όποιοι ήσαν, αλλά απλώς επειδή βρίσκονταν εκεί μέσα), χωρίς, πιστεύω, να ενοχλώ κανέναν πλήν όσων βρίσκονταν απέξω ή όσων (αν υπάρχουν τέτοιοι), ενώ βρίσκονται εντός της, υποστηρίζουν τους προηγούμενους)».¹⁶ Αποκρυπτογραφώντας τη διπλή απαίτηση του Hobbes ως ομολογή της αντιφατικής ενότητας μεταξύ διαφωτιστικής οπτικής του Λόγου που αντιπαράκειται στην αυθεντία και αντιδιαφωτιστικής σκοπιάς της αυθεντίας της ίδιας, η αντιφατικότητα της πολιτικής πρότασης του Hobbes αποκαλύπτεται ως αντιφατικότητα του φιλοσοφικού του Λόγου περί πολιτικής και, κατά συνέπεια, επιβάλλεται η διεύρυνση της θεώρησης από το χομπσιανό πολιτικό σύστημα σε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί *πολιτική του χομπσιανού συστήματος*, η διαμεσολάβηση της ορθολογικής θεωρίας της πολιτικής με τον ειδικά πολιτικό ορθολογισμό αυτής της θεωρίας.

Στο υπόβαθρο των προσπαθειών ερμηνευτικής εξομάλυνσης των εντάσεων από τις οποίες χαρακτηρίζεται η φιλοσοφία του Hobbes βρίσκεται πράγματι τις περισσότερες φορές η εξ' αρχής απλοποιημένη έννοια του Λόγου και του διαφωτισμού στη βάση της οποίας αποτιμάται η ορθολογική επίδοση του χομπσιανού συστήματος. Είτε ο διαφωτισμός συλλαμβάνεται, σε συμφωνία με τις ίδιες του τις προσδοκίες και υποσχέσεις, ως αδυσώπητη και ομοιογενής δύναμη οριστικής απαλλαγής από το βάρος της αυθεντίας του παρελθόντος, είτε πάλι, με τη θετικιστικά περικεκομμένη έννοια της αναγωγής τού Είναι σε τυποποιημένες σχέσεις που επιτρέπουν τον επιστημονικό έλεγχο του, είτε δηλαδή στο πλαίσιο της πρώτης ηρωικής είτε σε εκείνο της μετέπειτα πραγματιστικής αυτοσυνειδήσής του, η σκέψη που οικοδομείται πάνω σε διαφωτιστικά θεμέλια, και εν προκειμένω η πολιτική σκέψη του Hobbes, κατατάσσεται, συνωθούμενη βιαίως, στη μια ή στην άλλη κατηγορία. Η συρρικνωμένη διαφωτιστική απαίτηση διάλυσης των παραδεδομένων ιεραρχιών σε ταξινομικές σχέσεις επιβάλλεται ως αυτονόητη έναντι της ίδιας της φιλοσοφίας, που ως διαφωτιστική, βρίσκεται πέραν των δεσμών στα οποία καθηλώνει το αντικείμενό της. Τούτο σημαίνει ότι ο βασικός λόγος για τον οποίο η διαπλοκή διαφωτιστικών και αντιδιαφωτιστικών, χειραφετητικών και αυταρχικών, έλλογων και ανορθόλογων στοιχείων στην χομπσιανή κατασκευή εκβιάζεται ως τη διάλυσή της είναι η μη αναγνώριση της διαλεκτικής στην οποία υπόκειται η έννοια και η πραγματικότητα του διαφωτισμού, τόσο στην κλασική του περίοδο όσο και μέχρι τις μέρες μας, στο βαθμό που ο σύγχρονος πολιτισμός εξακολουθεί να κινείται υπό το άστρο της νεοτερικότητας. Στην αφετηρία της παρούσης απόπειρας ερμηνευτικής και κριτικής διείσδυσης στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes βρίσκεται αυτή ακριβώς η έννοια της *διαλεκτικής του διαφωτισμού*, όπως αναπτύχθηκε από τον Max Horkheimer και τον Theodor W. Adorno κατά τη δεκαετία του 1940, καθορίζοντας τον κύκλο και τον προσανατολισμό των ερευνών της λεγόμενης *Κριτικής Θεωρίας* στα χρόνια που ακολούθησαν. Σύμφωνα με την πρωτότυπη σύλληψή της, η διαλεκτική του διαφωτισμού εκφράζει την εγγενή τάση αυτοακύρωσης του μοντέρνου Λόγου και την εσωτερικά κατευθυνόμενη υποχώρησή του στο πλαίσιο του μύθου από τον οποίο επιχείρησε να αποσπαστεί. Τότε όμως, το σχήμα της διαλεκτικής του διαφωτισμού, σύμφωνα με το οποίο «η κατάρα της ανεπίσχετης προόδου είναι η ανεπίσχετη παλινδρόμηση»¹⁷ ή, ακόμη ενδεικτικότερα, «ο παραλογισμός της κατάστασης εντός της οποίας η εξουσία του συστήματος επί των ανθρώπων αυξάνεται με κάθε βήμα το οποίο τους απομακρύνει από την εξουσία της φύσης, συνιστά αποκλήρυξη του Λόγου

του έλλογου»,¹⁸ περιγράφει με τη μέγιστη ακρίβεια τη διαλεκτική στην οποία υπόκειται η διαφωτιστική προσπάθεια του Hobbes, που ξεκινά με την έξοδο από τον ανορθολογισμό της τυφλής φύσης και καταλήγει στην αναπαραγωγή της φυσικής τύφλωσης με τη μορφή της έλλογης πολιτικής υπακοής σε οποιοδήποτε ανορθολογικό περιεχόμενο της εγκατεστημένης εξουσίας. Έτσι, η προοπτική της παρούσης εργασίας εδράζεται στη δυνατότητα ένταξης της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes στο πλαίσιο της διαλεκτικής του διαφωτισμού, το μοντέλο της οποίας μπορεί να εξηγήσει την αντιφατική της συγκρότηση χωρίς να αμβλύνει ερμηνευτικά τις αντιφάσεις. Στο θεμέλιο αυτής της θεώρησης μπορεί να βρει νόημα η βασική πολιτικοθεωρητική θέση της διατριβής, σύμφωνα με την οποία *η διαλεκτική αντιθετικότητα της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας μπορεί να εκφράσει η αντιθετική έννοια του απολυταρχικού φιλελευθερισμού.*

Η προοπτική αυτή δεν είναι ωστόσο δυνατόν να αντληθεί στη βάση μιας σχηματικής αναλογίας, παρά την εντυπωσιακή σύμπτωση ανάμεσα στη διάγνωση της διαλεκτικής του διαφωτισμού από τον Horkheimer και τον Adorno ως «μεταμόρφωσης της κριτικής σε κατάφαση»¹⁹ με την διαλεκτική κριτικής και υπακοής στη φιλοσοφία του Hobbes. Δεν αρκεί δηλαδή σε καμιά περίπτωση η επιφανειακή διαπίστωση ότι τα βασικά γενικά θεωρήματα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, όπως π.χ. η ιδεολογική σύμφυση Λόγου και κυριαρχίας του καθολικού επί του μεμονωμένου, η υποστασιοποίηση της τάξης μέσω της αντιπαραβολής της στο χάος, η ιεροποίηση του υπάρχοντος μέσω της επιστημονιστικής του προσπέλασης, ο καταναγκαστικός χαρακτήρας της αυτοσυντήρησης, η αναπαραγωγή του μυθικού φόβου μπροστά σε ό,τι διαφεύγει της υπολογιστικής του πρόβλεψης και διαχείρισης κ.ο.κ.²⁰ βρίσκουν εφαρμογή στην ειδική περίπτωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes· ο στόχος είναι αντιθέτως να ανασυναχθούν τα θεωρήματα αυτά από την εμμενή στοχαστική κίνηση και κριτική της χομπσιανής φιλοσοφίας. Ο στόχος λοιπόν αυτής εδώ της μελέτης δεν είναι η αφηρημένη συγκριτική αντιπαραβολή κριτικής θεωρίας του 20^{ου} αιώνα και πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, αλλά η ανασύσταση μιας *διαλεκτικής του πολιτικού διαφωτισμού* μέσα από τη μελέτη και ανάδειξη της αντικειμενικότητας των αντιφάσεων στο πολιτικοφιλοσοφικό έργο του βρετανού συγγραφέα. Με επίκεντρο την κλασική διατύπωση της χομπσιανής θεωρίας στον *Λεβιάθαν*, αλλά σε μόνιμη αναφορά προς το σύνολο του έργου του Hobbes, η παρούσα εργασία θα αναζητήσει τους κόμβους εκείνους που αναδεικνύουν τόσο την εσωτερική διαλεκτική η οποία υπονομεύει τη

νηφάλια αναλυτική έκθεση του χομπσιανού συστήματος, όσο και τους λόγους για τους οποίους η άμβλυνση των εντάσεων είναι καταστατικά ανέφικτη. Μέσω αυτής της ειδικής στοχοθεσίας, η κριτική ερμηνεία που προτείνεται εδώ αποστασιοποιείται αφενός από την «προ-διαλεκτική» αρχή ότι «το καθέτι έχει δύο όψεις»,²¹ αφετέρου από τον αντι-διαλεκτικό λογικό φορμαλισμό, σύμφωνα με τον οποίο «[...] από τις δύο αντιθετικές προτάσεις μόνο η μία μπορεί να είναι αληθής και μόνο η μία ψευδής». Αλλά η αρχή αυτή, εξαιτίας της οποίας ο μεγάλος όγκος της ερμηνευτικής φιλολογίας και συζήτησης οδηγείται σε αδιέξοδο, ανήκει η ίδια στο λογικό οπλοστάσιο του Hobbes, χάρη στο οποίο η πολιτική του φιλοσοφία αρθρώνεται σε διαζευκτικούς όρους. Αν σύμφωνα με τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, «η αποκλειστικότητα των λογικών νόμων έλκει την καταγωγή της [...] από την αποκλειστικότητα «[...] της επιλογής μεταξύ επιβίωσης και καταστροφής»,²² τότε η πολιτική σκέψη του Hobbes δεν συνιστά μόνο άλλο ένα παράδειγμα ανάμεσα στο πλήθος εκείνων που μπορούν να ανιχνευθούν με τη βοήθεια του συγκεκριμένου μοντέλου, αλλά το κατ' εξοχήν υπόδειγμα της διαλεκτικής του διαφωτισμού στο χώρο της πολιτικής θεωρίας και κατ' επέκταση της πράξης.

Η σκέψη αυτή δίνει μια ευρύτερη τροπή στη βασική υπόθεση της εργασίας, στο βαθμό που η κριτική μελέτη της περίπτωσης του Hobbes μπορεί να αποτελέσει το πρόπλασμα για την επέκταση της έρευνας στο σύνολο της κλασικής νεοτερικότητας. Η δυνατότητα μιας τέτοιας διεύρυνσης, η οποία αποτελεί τον ορίζοντα της ειδικής στοχοθεσίας της παρούσης μελέτης, εξαρτάται ασφαλώς από ένα περαιτέρω βήμα, την εξακρίβωση της διαιώνισης των αντιφάσεων του χομπσιανού συστήματος στο έργο των επιγόνων του και, ακόμη παραπέρα, τη σύνθεση των αντιθέσεων και συγκρούσεων των μεγάλων πολιτικών θεωριών και ρευμάτων της νεοτερικότητας σε ένα διευρυμένο σύστημα, δομημένο κατά το πρότυπο των αντινομιών από τις οποίες διαταράσσεται η αναλυτική ομοιογένεια του συστήματος του Hobbes. Αποτελεί μάλλον κοινό τόπο της σχετικής βιβλιογραφίας η άποψη ότι η σφοδρή εναντίωση μεταγενέστερων φιλοσόφων στη θεωρία του Hobbes πραγματοποιείται παραδόξως μέσω της οικειοποίησης επιμέρους όψεων της θεωρίας του και την αμοιβαία αντιπαράβολή τους ως ριζικά συγκρουόμενων. Ακόμη και η περίφημη ειρωνική ένσταση του Locke στη χομπσιανή θεωρία της κυριαρχίας φέρει τα σημάδια μιας μερικής συμφωνίας· το πρότυπο είναι η διάσωση του ανθρώπου από την άλογη και απειλητική φύση, είτε αυτή εκπροσωπείται από «κουνάβια κι αλεπούδες» είτε από «λιοντάρια».²³ Η εν λόγω ευρεία πραγμάτευση και κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας

των νεοτέρων χρόνων θα έβρισκε ολοκλήρωση στη συγκρότηση ενός συστήματος του φιλελευθερισμού, του ρεπουμπλικανισμού και του συντηρητισμού, το οποίο θα καθιστούσε τη μεταξύ τους σύγκρουση αναγνώσιμη ως λειτουργία της κοινής συστοιχίας τους.

Η φιλοδοξία αυτή υπερβαίνει ασφαλώς τους στόχους και τις δυνατότητες της συγκεκριμένης ερευνητικής εργασίας πάνω στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes. Καθότι όμως, η κριτική θεωρία, τις γνωσιοθεωρητικές κατευθύνσεις της οποίας η παρούσα προσέγγιση συµµερίζεται, εστιάζει µεν στις αναγκαίες αντιφάσεις, προκειµένου να καταδείξει την ιδεολογική διαβλητότητα των υπό κριτική θεωριών, αλλά όχι χάριν των αντιφάσεων των ιδίων, καθότι η απορία στην οποία περιέχεται το θεωρητικό και πρακτικό διαφωτιστικό εγχείρηµα, η παλινδρόµηση του διαφωτισµού στον µύθο, καθίσταται ορατή µόνο από την πλευρά του διαφωτισµού, στη βάση της ακλόνητης πεποίθησης ότι «[...] η ελευθερία στην κοινωνία είναι αναπόσπαστη από την διαφωτιστική σκέψη», η διάγνωση και κριτική της απορίας δεν συνιστά αυτοσκοπό. Αν, σύµφωνα µε την κλασική διάκριση του Horkheimer η κριτική θεωρία διαφέρει από την παραδοσιακή, µεταξύ άλλων, στο µέτρο που «[...] ουδέποτε στοχεύει µόνο στην αύξηση της γνώσης σαν τέτοιας»,²⁴ «η ασκούμενη κριτική στον διαφωτισμό αποβλέπει στην προετοιμασία μιας θετικής του έννοιας, που θα τον ελευθερώσει από την εμπλοκή του στην τυφλή κυριαρχία».²⁵ Με αυτή την έννοια, η κριτική προσέγγιση της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας μέσω του Hobbes μπορεί να θεωρηθεί ως ενταγµένη σε ένα πρόγραµµα συγκρότησης μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας, οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις της οποίας έγκεινται στον προσδιορισµό μιας αντίθετης έννοιας «παραδοσιακής» πολιτικής θεωρίας,²⁶ μέσω της προσδιορισµένης άρνησης της οποίας µπορεί να θεµελιωθεί η έννοια της κριτικής.²⁷ Σε αντίθεση µε τις προσφάτως δημοφιλείς καταδίκες του διαφωτισµού ως τέτοιου, οι οποίες ως αφηρηµένες αρνήσεις του²⁸ µετέχουν οι ίδιες στη διαλεκτική του, η κριτική πολιτική θεωρία αναγνωρίζει στην «παραδοσιακή» πολιτική θεωρία της νεοτερικότητας την κινητήρια δύναµη και της δικής της ανάπτυξης. Τούτο ισχύει προπάντων για τις αντιφάσεις της, οι οποίες µολονότι αξεδιάλυτες, παρέχουν το στίγµα στη βάση του οποίου είναι εφικτή η υπέρβασή τους. Και ακόµη περισσότερο ισχύει για την παρούσα περίπτωση του Hobbes· η παραδοξολογική σύσταση του πολιτικοθεωρητικού του εγχειρήµατος, που αφορά τόσο στη γνωσιοθεωρητική του συγκρότηση όσο και στην πολιτική συµπερασµατολογία του και εισδύει ακόµη και στην εκφραστική ποιότητα του λόγου του, προσεγγίζεται εκ µέρους της παρούσης

κριτικής απόπειρας ως *index veri* μιας πολιτικής θεωρίας η οποία μπορεί να εκπονηθεί στη βάση της εμμενούς κριτικής εκείνης του Hobbes.

Μπορεί ωστόσο μια τέτοια κριτική θεωρία να ονομάζεται ακόμη πολιτική; Αν το μέτρο της επιτυχίας του διαφωτισμού βρίσκεται στην τήρηση της κριτικής απόστασης από τον λόγο της αυθεντίας και αν, αντιθέτως, το τίμημα της υποχώρησής του συνίσταται στην υιοθέτηση της κυριαρχίας ως αναπότρεπτο πεπρωμένου,²⁹ τότε η διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού δεν είναι ασύνδετη με τον πολιτικό του χαρακτήρα, στο μέτρο που οι έννοιες τόσο της αυθεντίας όσο και της κυριαρχίας κατάγονται, ακόμη και κατά τη μεταφορική τους χρήση, από το πεδίο της πολιτικής, αν δεν αναφέρονται άμεσα σε αυτή. Η μετατροπή του αμερόληπτου λόγου περί πολιτικής σε λόγο αυτοδικαίωσης της πολιτικής εξουσίας μοιάζει εγγεγραμμένη στο πρόγραμμα μεταστοιχείωσης του διαφωτισμού στη σφαίρα προς την οποία από τη φύση του αντιτίθεται. Σύμφωνα με μια πολύ καίρια παρατήρηση του R. Cumming: «Το βασικό ζήτημα της μοντέρνας πολιτικής φιλοσοφίας [...] δεν είναι ούτε η πόλη ούτε η πολιτική αλλά η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής».³⁰ Διότι, το κρίσιμο ερώτημα δεν είναι άλλο από εκείνο που αφορά στη συμβατότητα της πολιτικής, ακόμη και ως επιστήμης, με τη φιλοσοφική, παραδοσιακά μεταφυσική έννοια της αλήθειας. Μπορεί η πολιτική διαδικασία της πειθούς και της συναίνεσης να βρει θέση στο πλαίσιο της μοναδιαίας συγκρότησης της φιλοσοφικής αλήθειας και μπορούν οι πρακτικές αναγκαιότητες της πολιτικής, που συμπεριλαμβάνουν τη χρήση βίαιων, υποκριτικών και παραπλανητικών μέσων να καλυφθούν ικανοποιητικά από τον θεωρητικό Λόγο που εξετάζει τα πολιτικά πράγματα; Το επιχείρημα της καταστατικής ασυμβατότητας μεταξύ φιλοσοφικής αλήθειας και πολιτικής έχει την προέλευσή του στην κλασική κριτική του πολιτικού ορθολογισμού από την πλευρά του συντηρητισμού. Ιδεοτυπική σχεδόν έκφραση βρίσκει στην αντεπαναστατική σκέψη και ρητορική του Edmund Burke, ο οποίος, επικαλούμενος την αριστοτελική φρόνηση έναντι του ακριβούς μοντέρνου Λόγου, στηλιτεύει τη θεμελιώση της πολιτικής και του κράτους σε γεωμετρικές και μεταφυσικές πρώτες αρχές ως τυραννική και υπεραμύνεται της αξίας των προκαταλήψεων στην πολιτική ζωή και ιστορία.³¹ Την ίδια άποψη, ο απόηχος της οποίας φτάνει μέχρι και τους εκπροσώπους ενός καθολικισμού πολύ αντιδραστικότερου από εκείνον τον Burke,³² επιχείρησε να υπερασπιστεί, με αντίστροφη σκοπιμότητα, στον 20^ο αιώνα η Hanna Arendt, αντιδιαστέλλοντας με θέρμη σε μια σειρά δοκιμίων την πολιτική δόξα στις «ολοκληρωτικές» αξιώσεις της απόλυτης φιλοσοφικής αλήθειας. Κατά την Arendt,

«οι τρόποι σκέψης και επικοινωνίας που έχουν να κάνουν με την αλήθεια, θεωρούμενη από την οπτική γωνία της πολιτικής, είναι κατ' ανάγκη κυριαρχικοί».³³ Σε αυτή τη βάση, η απολυταρχική εκδίπλωση του χομπσιανού διαφωτισμού θα μπορούσε εύκολα να αποδοθεί στην αυστηρή φιλοσοφική του αξίωση και την εκ μέρους του καταδίκη της δόξας, της γνώμης, του εθίμου ως σπερμάτων διαταραχής της πολιτικής αρμονίας. Αλλά η θεώρηση αυτή πάσχει η ίδια από εκείνο το οποίο επισημαίνει κριτικά· προϋποθέτοντας ότι ο φιλοσοφικός Λόγος είναι φύσει εξουσιαστικός, προβάλλει έπειτα την προκατάληψη αυτή στον πολιτικό πλατωνισμό, του οποίου τη διαλεκτική συσκοτίζει. Από την πλευρά της κριτικής θεωρίας, η οποία προσεγγίζει τον διαφωτισμό ως προς την εμμενή διαλεκτική του, μόνο ο ίδιος ο διαφωτισμός μπορεί να αποκαταστήσει τη ζημία που έχει προκαλέσει εξαιτίας της αυταρχικής του αναδίπλωσης. Διότι ακόμη και η χωριστική πλατωνική σκέψη περιέχει, σε ανεσταλμένη μορφή, το απελευθερωτικό δυναμικό το οποίο μπορεί να διαρρήξει το πλαίσιο της αυθεντίας, και τούτο ακριβώς διότι αναγνωρίζει την υπερβατική διάσταση του Λόγου, όχι μόνο έναντι της αντικειμενικής πρακτικής και της πραγματικότητας αλλά και έναντι της υποκειμενικής σκοπιμότητας που επενδύεται στο ρεαλισμό της πολιτικής πράξης. Ανώτερος της διαλεκτικής μεθόδευσης του ίδιου του Σωκράτη αποκαλύπτεται ο Λόγος, όταν ερωτώμενος από τον συνομιλήτή του αν σωστά έχει μαντέψει τον στόχο της επιχειρηματολογίας του, ο Σωκράτης απαντά: «Ἵσως, ἦν δ' ἐγώ, ἴσως δὲ καὶ πλείω τούτων· οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε πω οἶδα, ἀλλ' ὅπη ἂν ὁ Λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτη ἰτέον».³⁴ Αυτό το αντικειμενικό πλεόνασμα του Λόγου συνιστά το μεγαλύτερο εμπόδιο στην ανάπτυξη και έκθεση της κριτικής θεωρίας ως πολιτικής.³⁵

Ωστόσο, το εν λόγω πλεόνασμα δεν αποκλείει τη δυνατότητα μιας έλλογης πολιτικής θεωρίας εν γένει, αλλά μιας πολιτικής θεωρίας, η οποία ερμηνεύοντας το ως έρεισμα αυτάρκειας, αντιλαμβάνεται τη σχέση της προς την πολιτική πράξη ως ζήτημα εφαρμογής και που, λόγω της υπέρμετρης ιδεαλιστικής αξίωσης στην οποία παραφράζει την προτεραιότητα του αντικειμένου,³⁶ φιλοδοξεί να αποτελέσει οδηγό της πρακτικής, μετρώντας ως συνέπεια την αξία και την ολοκλήρωσή της στη βάση της εφαρμοσιμότητάς της. Αυτής ακριβώς της ιδεαλιστικής κίνησης υπόδειγμα αποτελεί η διαλεκτική του χομπσιανού πολιτικού διαφωτισμού, στο πλαίσιο της οποίας η αξίωση αλήθειας της θεωρίας μεταφράζεται άμεσα σε εσωτερική απαίτηση επένδυσης της στην πολιτική πράξη. Η δεύτερη βασική, λοιπόν θέση της διατριβής,

εκκινεί από τη διάγνωση μιας μεταφυσικής της πραγμάτωσης που δεσπόζει στην πολιτική θεωρία του Hobbes και έχει σαν αποτέλεσμα την τελική παράδοση του λόγου περί πολιτικής στον λόγο του κράτους· εντελώς αντίθετα από την άποψη που μόλις παρουσιάστηκε, η μετάβαση από την αλήθεια στη φρόνηση οφείλει να ερμηνευθεί ως τεκμήριο και μέσο της αυταρχικής αναδίπλωσης της διαφωτιστικής πολιτικής σκέψης. Επειδή όμως η αναδίπλωση αυτή έχει την απορητική μορφή της αναίρεσης της έλλογης απελευθερωτικής στόχευσης, η διδασκαλία της *raison d'État* εμφανίζεται στον Hobbes ως αυστηρή επιταγή του Λόγου, ο οποίος προσλαμβάνει το κατηγορήμα του κρατικού ακόμη και στη φιλοσοφική του θεώρηση· μεταμορφώνεται σε μεγαλόσχημη *Raison d'État*. Σύμφωνα με την ολοκληρωμένη διατύπωση της δεύτερης αυτής θέσης της παρούσης εργασίας, η έννοια της *Raison d'État* συμπεκνώνει την αντίφαση στην οποία είναι εμπλεγμένη η χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία, η οποία αρθρώνεται εν τέλει ως εκ τούτου ως μοντέρνα πολιτική οντολογία. Η έννοια της οντολογίας που χρησιμοποιείται εδώ δεν αφορά στα θεμέλια της φυσικής φιλοσοφίας του Hobbes, όπως σε πολλές από τις γνωστές αναγνώσεις, αλλά στην πολιτικοποίηση του Είναι, που, διαφορετικά απ' ό,τι στην αριστοτελική μεταφυσική, πραγματοποιείται μέσω της εφαρμοστικής προβολής των σχετικών αξιώσεων του υποκειμενικού Λόγου στην αντικειμενικότητα. Στον ορίζοντα και αυτής της δεύτερης θέσης βρίσκεται η ιδέα μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας η οποία, παραιτούμενη από την ιδεαλιστική απαίτηση, θα εκφραζόταν ως άρνηση κάθε οντολογικού και κατ' ανάγκη ιεραρχικού σχεδιασμού του πολιτικού Είναι.

Όσον αφορά τη μεθοδολογία που επιλέγεται για τη διεξαγωγή της κριτικής διερεύνησης της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, η οποία, υπό τους προαναφερθέντες όρους, αναλαμβάνεται εδώ στο κυρίως μέρος της εργασίας, χρειάζεται να γίνουν ορισμένες ακόμη, περισσότερο τεχνικές, διευκρινήσεις. Καθώς η εργασία εγείρει αξιώσεις συνολικής πραγμάτευσης της σκέψης του Hobbes, είναι αδύνατο να περιοριστεί στα αμιγώς πολιτικά έργα και προβλήματα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον οφείλει να αποδοθεί στις διασυνδέσεις της πολιτικής προς τα υπόλοιπα τμήματα του χομπσιανού συστήματος αλλά και στις μη φιλοσοφικές, κοσμοθεωρητικές, θρησκευτικές και θεολογικές συνιστώσες του πολιτικοθεωρητικού του εγχειρήματος. Μολαταύτα, στο επίκεντρο της μελέτης βρίσκεται, όπως ήδη έχει εξηγηθεί, ο *Λεβιάθαν* ως ο κατ' εξοχήν κειμενικός τόπος των ερμηνευτικών διχογνωμιών αλλά και ως κορύφωση των εντάσεων που διέπουν το συνολικό έργο. Οι βαρύτητα των παραπομπών σε άλλα έργα κυμαίνεται αναλόγως προς τον φωτισμό

που παρέχουν στην εξέταση του κομβικού αυτού έργου, ενώ η αναμόχλευση των ζητημάτων εσωτερικής εξέλιξης και διαφοροποίησης της σκέψης του Hobbes περιορίζεται στα σημεία που κατέχουν όχι μόνο φιλολογική αλλά και συστηματική σημασία. Η δομή της εργασίας ακολουθεί εν γένει την συνηθισμένη οδό από τη γενική ή «πρώτη φιλοσοφία» του Hobbes στην πολιτική θεωρία και, στο πλαίσιο της τελευταίας, σε μεγάλο βαθμό τη θεματική αλληλουχία που επιβάλλει η αφηγηματική τάξη του χομπσιανού μοντέλου. Η τυπική αυτή επιλογή υπαγορεύεται ωστόσο από την ουσιαστική σκοπιμότητα αντιπαραβολής μεταξύ γεγετικής και συστηματικής συνέχειας στο έργο του Hobbes, γιά αυτόν άλλωστε το λόγο ενίοτε παραβαίνεται, με γνώμονα την προτεραιότητα της κριτικής σκοπιμότητας. Η οργάνωση της εργασίας στηρίζεται έτσι στην παράταξη δώδεκα θεματικών κύκλων, ή κεφαλαίων, τα περισσότερα από τα οποία χωρίζονται περαιτέρω σε επιμέρους ενότητες και εξειδικεύονται σε συγκεκριμένες πτυχές της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes. Η εξειδίκευση αυτή δεν αποσκοπεί στον αναλυτικό διαχωρισμό των ζητημάτων, αλλά χρησιμοποιεί τη θεματική διαφοροποίηση ως μέσο διαδοχικής προσέγγισης, σε ολοένα στενότερους κύκλους, του κέντρου του θεωρητικού ενδιαφέροντος, όπως αυτό διατυπώνεται στις προαναφερθείσες βασικές θέσεις της διατριβής. Λόγω του ερευνητικού προσανατολισμού της εργασίας, τα βασικά θεωρητικά και πραγματολογικά δεδομένα της πολιτικής θεωρίας του Hobbes εκλαμβάνονται ως γνωστά και δεδομένα. Ως εκ τούτου, κρίθηκε σκόπιμη η παραίτηση από την αναλυτική παρουσίαση των θέσεων του Hobbes υπέρ της εμβάθυνσης στα θεωρητικά προβλήματα που αυτές συνεπάγονται. Δεν επιδιώκεται επομένως τόσο η έκθεση των πολιτικοθεωρητικών απόψεων του Hobbes, στο πλαίσιο μιας ιστορία των ιδεών, όσο η φιλοσοφική διερεύνηση τους και η εστίαση στη σημασία που αποκτούν στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής του πολιτικού διαφωτισμού.

Η ανάγκη αυτής της επικέντρωσης αποκλείει από το πλαίσιο της έρευνας τα θέματα δευτερευούσης σημασίας για τους στόχους της όπως επίσης και την επέκταση στον ορίζοντα ο οποίος αποτελεί το σημείο του προσανατολισμού της αλλά υπερβαίνει την εσωτερική μελέτη της φιλοσοφίας του Hobbes. Σε συμφωνία με το πρόγραμμα εμμενούς ερμηνείας και κριτικής του χομπσιανού συστήματος, υιοθετείται η σκοπία του ίδιου του έργου και αποφεύγονται, στο μέτρο του δυνατού, οι εξωτερικές θεωρητικές παρεμβολές, όταν δεν είναι αναγκαίες για την ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας. Η προσέγγιση της φιλοσοφίας του Hobbes είναι αυστηρά κειμενική, γεγονός το οποίο επιβάλλει την οργανική παράθεση πολλών, σύντομων ή

εκτεταμένων, αποσπασμάτων από τα έργα, που μέσω της ένταξής τους στο περιβάλλον της εργασίας αποκτούν πρόσθετη τεκμηριωτική βαρύτητα. Μολονότι η προσέγγιση αυτή καθιστά απαραίτητη τη χρήση του (αγγλικού τουλάχιστον) πρωτοτύπου, η παρούσα εργασία παραπέμπει για λόγους οικονομίας στην υπάρχουσα ελληνική μετάφραση του *Λεβιάθαν*, δίνοντας ωστόσο, όποτε αυτό είναι απαραίτητο, το αγγλικό πρωτότυπο σε αγκύλες ή προσθέτοντας διευκρινιστικές και διορθωτικές σημειώσεις, όταν η χρησιμοποιούμενη ελληνική απόδοση είναι ιδιαίτερα προβληματική. Για τα υπόλοιπα έργα του Hobbes χρησιμοποιήθηκε η κλασική έκδοση των αγγλικών απάντων του Molesworth, με εξαίρεση μεμονωμένες περιπτώσεις προτιμητέων αυτόνομων εκδόσεων, όπως παρατίθενται στον πίνακα των συντομογραφιών. Όσες μεταφράσεις δεν αποδίδονται ονομαστικά πραγματοποιήθηκαν για τις ανάγκες της εργασίας.

Όσον αφορά, τέλος, τη βιβλιογραφική υποστήριξη της διατριβής κρίθηκε απαραίτητη η προσφυγή σε μια πληθώρα πηγών από το πεδίο της κριτικής θεωρίας, της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας, της ερμηνευτικής φιλολογίας για τον Hobbes όπως επίσης από άλλα συναφή πεδία που συνδέονται με τους σκοπούς της έρευνας. Καθότι το ειδικό αντικείμενο της μελέτης δεν είναι οι ερμηνευτικές κατευθύνσεις στην πρόσληψη του Hobbes, η επιλογή των σχετικών βιβλιογραφικών πηγών έγινε με κριτήριο τη συνεισφορά τους στην άρθρωση της επιχειρηματολογίας και όχι με απαιτήσεις εξαντλητικής κάλυψης του διαθέσιμου φάσματος, φιλοδοξία απραγματοποίητη, δεδομένου του όγκου του υλικού. Ωστόσο, στο πλαίσιο της θεματικής προσέγγισης της φιλοσοφίας του Hobbes, εξετάζονται όλες σχεδόν οι σημαντικές θεωρητικές διαμάχες που έχουν ανακύψει στο πέρασμα των χρόνων και ελέγχονται ως προς την ερμηνευτική και κριτική τους επάρκεια. Καθώς, σύμφωνα με την αφετηριακή υπόθεση, όπως εκτέθηκε στην παρούσα εισαγωγή, οι ερμηνευτικές αντιθέσεις συγγενεύουν ουσιαστικά με τις εσωτερικές αντιφάσεις της χομπσιανής θεωρίας, οι παραπομπές σε μελετήματα του έργου του Hobbes αποκτούν εμμέσως πρόσθετη βαρύτητα και αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της ανάπτυξης της κριτικής. Αντιστοίχως, όλα τα γενικά και ειδικά επιχειρήματα που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της εργασίας δεν διεκδικούν μεγαλύτερη εγκυρότητα από εκείνη της συμβολής τους στη διαλεύκανση των συγκεκριμένων ζητημάτων που τίθενται προς εξέταση.

Αναλυτικότερα, τώρα, η σειρά της επιχειρηματολογίας έχει ως εξής. Το **πρώτο** και σύντομο κεφάλαιο ανακεφαλαιώνει τη βασική προοπτική και τον

ορίζοντα της εργασίας, όπως εκτέθηκαν λεπτομερέστερα στην *Εισαγωγή* και διατυπώνει τα κύρια ερωτήματα στα οποία θα αναζητηθεί στη συνέχεια απάντηση. Το **δεύτερο** κεφάλαιο επιχειρεί κατ' αρχάς να αναδείξει την πρότυπη θέση του Hobbes στην ιστορία του πολιτικού διαφωτισμού των νεότερων χρόνων στη βάση της κατηγορίας του «νέου» [nouum], η οποία αφορά τόσο στη χρονική προτεραιότητα όσο και στο περιεχόμενο της πολιτικής θεωρίας του. Το νεύμα της καινοτομίας στοιχειοθετεί τον βασικό όρο της συνάφειας του χομπσιανού εγχειρήματος κυρίως προς τη μεταγενέστερη φιλελεύθερη αλλά και τη δημοκρατική πολιτική παράδοση.

Ακολούθως, το **τρίτο** κεφάλαιο έχει ως στόχο την επιβεβαίωση της ιδιαιτερότητας του Hobbes μέσα από την αντιπαραβολή της πολιτικής θεωρίας του προς τη συμβουλευτική διδασκαλία του Machiavelli. Συγκεκριμένα, παρουσιάζεται ο τρόπος με τον οποίο η οικειοποίηση της γεωμετρικής μεθόδου εκ μέρους του Hobbes τού επιτρέπει την υπέρβαση των μεθοδολογικών περιορισμών στους οποίους υπόκειται το μακιαβελλικό μοντέλο της πολιτικής τέχνης της παρέμβασης στην ιστορική ροή και τον οδηγεί σε έναν ριζικό εκτοπισμό της ιστορίας από το πεδίο της πολιτικής θεωρίας. Σκοπός του κεφαλαίου είναι να αναδείξει τη σύνδεση φιλοσοφικής αλήθειας και πολιτικής σκέψης αλλά και την αλληλένδετη υποκατάσταση του αγώνα από την ειρήνη ως όρους της περιεχομενικής ανάπτυξης της θεωρίας της κυριαρχίας στον Hobbes.

Το **τέταρτο** κεφάλαιο εξετάζει τη σημασία του Λόγου για τη θεμελίωση της πολιτικής θεωρίας από την άποψη της σχέσης του με την υλιστική οντολογία. Η υποκειμενικοποίηση του Λόγου ως νοητικής δραστηριότητας μαθηματικού τύπου διαχωρίζει τη φιλοσοφία του Hobbes από το παραδοσιακό φυσικό δίκαιο, μετατοπίζοντας το πρόβλημα της αλήθειας στο πεδίο του ορισμού και της γλώσσας. Μέσα από την έκθεση των βασικών αρχών της γλωσσοθεωρίας του Hobbes επιχειρείται να καταδειχθεί η συγκρότηση της χομπσιανής επιστήμης ως κονστρουκτιβιστικής μεταφυσικής, η οποία εκκοσμικεύει και αξιοποιεί την παρακαταθήκη του νομιναλισμού. Το κεφάλαιο καταλήγει στον προσδιορισμό της εκμηδενιστικής υπόθεσης ως σημείο όπου αντανakλάται ο αντιθετικός συνδυασμός ρεαλιστικών-υλιστικών και νομιναλιστικών παραμέτρων, με τις πρώτες να εκφράζονται στο μηχανιστικό περιεχόμενο της φυσικής κατάστασης και τις δεύτερες στον τρόπο της θεωρητικής κατασκευής της.

Ξεκινώντας από τη μεθοδολογική αυτή ένταση, το **πέμπτο** κεφάλαιο εξηγεί τη διαλεκτική στατικότητα και κινητικότητα στη φυσική κατάσταση. Στο κέντρο της

επιχειρηματολογίας βρίσκεται η θέση ότι η θεωρία της φυσικής κατάστασης εξυπηρετεί το διαχωρισμό ανάμεσα στη γένεση και την ισχύ, ταυτόχρονα όμως εξηγεί τη γένεση της ισχύος. Η περιγραφή του σχετικισμού που διέπει τη φυσική κατάσταση περιλαμβάνει μια μηχανιστική θεωρία των παθών, ο ποσοτικός χαρακτήρας των εννοιών της οποίας συναντά όμως ένα εσωτερικό όριο στη σύλληψη του θανάτου ως υπέρτατου δεινού. Η ποιοτική συμβολή του θανάτου παρέχει έτσι μια προοπτική αυθυπέμβασης της σφοδρότητας των παθών που είναι υπεύθυνα για τον πόλεμο όλων εναντίων όλων. Αρνητικά υποσημαίνει την προτεραιότητα του μέλλοντος έναντι του παρόντος, καθώς η κίνηση δεν είναι μόνο το πραγματικό υπόστρωμα όλων των φαινομένων αλλά και αυτοσκοπός μέσω της διαιώνισής της στο άπειρο. Στο πλαίσιο της αιτιοκρατικής εξήγησης παράγεται, έτσι, μια διάκριση μεταξύ πραγματικού και φαινομένου αγαθού, η οποία διανοίγει έναν θετικό κανονιστικό ορίζοντα. Στόχος του κεφαλαίου είναι να δείξει ότι πάθη και Λόγος διαπλέκονται ήδη στη σύλληψη της φυσικής κατάστασης κατά τρόπο που οδηγεί υπογείως στην άρση της.

Το έκτο κεφάλαιο ανιχνεύει την αντιθετικότητα της χομπσιανής φιλοσοφίας στη θεωρία της ελευθερίας. Ο μηχανισμός που εξηγεί το συμβιβάσιμο της ελευθερίας με την αναγκαιότητα ανατρέπει μεν τη θεωρία της ελεύθερης ανθρώπινης βούλησης, αλλά θεμελιώνει παράλληλα την εννοιολογική διάκριση μεταξύ ατομικής ταυτότητας και ετερότητας. Η θεωρία του *conatus* αναδεικνύεται ως τόπος διασταύρωσης των υλιστικών και γεωμετρικών όψεων, ταυτόχρονα όμως ως εννοιολογικό μέσο κανονιστικής υποστασιοποίησης του ντετερμινισμού, η οποία πραγματοποιείται μέσω της ταύτισης της απουσίας δικαίου με ένα καθολικό δικαίωμα. που έχει ως μέτρο τη δύναμη. Η θέση αυτή εξηγεί τόσο την ποσοτική-ανταλλακτική λογική στην οποία υπόκειται ο λόγος περί δικαιωμάτων, όσο και αντίστροφα τη δικαιιοποίηση της φύσης μέσα της ιδιοκτησιακής λογικής του δικαίωματος. Συμπεραίνεται επομένως ότι η μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση προκύπτει ως διαδικασία ενδογενούς αντικειμενικοποίησης της μηχανικής σχετικότητας που διέπει τη φύση. Τόσο, λυγόν, στο επίπεδο της μεθόδου όσο και σε εκείνο του περιεχομένου, το σύστημα του Hobbes συνθέτει και ταυτόχρονα αντιδιαστέλλει μια φυσιοκρατική και μια συμβασιοκρατική όψη, παράγοντας μια θεμελιώδη ένταση μεταξύ μονισμού και δυϊσμού, η οποία εκδηλώνεται σε όλο το εύρος της χομπσιανής θεωρίας.

Έτσι, το έβδομο κεφάλαιο αποπειράται να εξηγήσει στη βάση αυτής της αντίθεσης το πρόβλημα της πολιτικής θεολογίας, όπως προκύπτει κατ' αρχάς μέσα από την έννοια της σύμβασης. Η υποστασιοποίηση της φυσικής ελευθερίας σε

δικαίωμα βρίσκει έκφραση στη θεολογικού τύπου αυτοθέσπιση της σύμβασης ως πρώτου κινούντος του δικαίου, το οποίο ανήκει στην ίδια αιτιακή σειρά με τη φύση αλλά είναι ταυτόχρονα ο νόμος που την ελέγχει και την αίρει ως αυθαίρετη. Η έννοια του Θεού συνοψίζει και τους δύο όρους της αντίθεσης, καθώς ο ρόλος του είναι τόσο εμμενής-μηχανικός όσο και υπερβατικός-δικαϊκός, όπως ακριβώς ο Λεβιάθαν είναι το συμβατικό δημιούργημα των ανθρώπων και ο δημιουργός του δικαίου των συμβάσεων. Ως παντοδύναμος, ο Θεός συνιστά τόσο την πρώτη αιτία όσο και την εγγύηση της αιτιότητας, με αποτέλεσμα να εμφανίζεται ως κάτοχος ενός γενικού δικαϊώματος, το οποίο πραγματώνεται με τον αναδιπλασιασμό του φυσικού του βασιλείου σε πολιτικό. Συνεπώς, η πολιτικοποίηση της φύσης και η θεολογική φетиχοποίηση της πολιτικής πραγματοποιούνται με το ίδιο βήμα.

Η θεωρία των δύο βασιλείων δείχνει λοιπόν ότι την κίνηση από τη δύναμη στο δικαίωμα της άσκησης της, από τη φύση στον Λόγο διαδέχεται αναγκαστικά μια αντίστροφη επένδυση του Λόγου σε πράξη, μια αντίστροφη υποστασιοποίηση της λέξης σε αιτία. Το *όγδοο* κεφάλαιο επιχειρεί να αποκρυπτογραφήσει αυτή τη διαλεκτική στη σχέση μεταξύ φύσης και αυθεντίας που θεμελιώνεται στη θεωρία του προσώπου. Η διαλεκτική της φетиχοποίησης σε αυθεντία εκδηλώνεται εν προκειμένω μέσα από την προτεραιότητα που κατέχει η στιγμή της εκπροσώπησης εντός της ίδιας της έννοιας της προσωπικότητας και την αναγκαστική αναστροφή της ιεραρχίας μεταξύ εντολέα και εντολοδόχου. Με την αναστροφή αυτή, που ολοκληρώνει τον κύκλο από τη φυσική δύναμη στην ηθική αυθεντία και από εκεί στην ηθικοποιημένη φυσική δύναμη, ο Hobbes συμβιβάζει τεχνικά το μοντέλο της μεταβίβασης και το μοντέλο της εξουσιοδότησης και κατορθώνει να εκθέσει ως έλλογη την υποταγή των δημιουργών του Λεβιάθαν στο δημιούργημά τους. Καταδεικνύεται επομένως ότι η θεωρία της κυριαρχίας του Hobbes στηρίζεται σε μία κυκλική λογική κίνηση μέσω της οποίας επιτυγχάνεται ο νομικός αναδιπλασιασμός της φυσικής δύναμης.

Το *ένατο* κεφάλαιο προσδιορίζει τον νομικό αναδιπλασιασμό της φύσης ως μεταφυσική προτεραιότητα της πραγμάτωσης. Οι ρεαλιστικές πτυχές της σκέψης του Hobbes ερμηνεύονται επομένως ως έλλογος καταναγκασμός εφαρμογής του Λόγου. Το λογικό προνόμιο της εφαρμογής χρωματίζει όμως, όπως καταδεικνύεται, νομικοπολιτικά τον ίδιο το Λόγο, οδηγώντας στην αναγκαστική παραγωγή της βουλευσιαρχίας και την αναγέννηση της αυθεντίας μέσω του διαφωτισμού. Έτσι, η διαλεκτική πορεία του Hobbes από το χάος στον Λόγο και από τον Λόγο στην αυθεντία, διαγράφει τη διαδρομή της διαλεκτικής του διαφωτισμού, η οποία στη

συνέχεια του κεφαλαίου ανιχνεύεται στους διαδοχικούς σταθμούς της κίνησης από την ορθολογική πολιτικοποίηση της φύσης στην ανορθολογική πολιτικοποίηση του Λόγου. Δεσπόζουσα θέση σε αυτή τη διαλεκτική κατέχει η λογική της αυτοσυντήρησης, στο πλαίσιο της οποίας, όπως εξηγείται, το άτομο συλλαμβάνεται ως πολιτική μονάδα και ο λειτουργισμός εκδιπλώνεται ως απολυταρχία. Αντίστοιχα, καταδεικνύεται ότι η απολυταρχική διάσταση της θεωρίας του Hobbes δεν είναι αντίθετη αλλά ενύπαρκτη στη συμβασιοκρατία, που απολυτοποιούμενη μετατρέπεται από μορφή σε περιεχόμενο της συμφωνίας. Καθώς, με αυτόν τον τρόπο, η κανονικότητα λαμβάνει κανονιστικό προβάδισμα ανακύπτει μια διαρκής διάσταση ανάμεσα στο αγαθό και το δίκαιο. Θεμελιώδη όψη αυτής της διάστασης αποτελεί η ανάμετρηση των αιώνιων αξιώσεων της πολιτικής φιλοσοφίας με τον πεπερασμένο χαρακτήρα της πολιτικής πραγματικότητας. Γνώμονας της ορθότητας της πολιτικής θεωρίας είναι η δυνατότητα αποδοχής της, γεγονός που επιφορτίζει τον πραγματικό κυρίαρχο με την υποχρέωση πολιτικής διδασκαλίας. Μέσω, όμως, του δικαιώματος της λογοκρισίας, προκύπτει το ενδεχόμενο απόρριψης της θεωρίας της κυριαρχίας από τον ίδιο τον κυρίαρχο, γεγονός το οποίο οδηγεί τον Hobbes αφενός σε πλατωνικές ατραπούς και αφετέρου στην προσφυγή σε ρητορικούς τρόπους. Η ανατίμηση της ρητορικής συνεπάγεται την αλλοίωση της διάκρισης μεταξύ κρίσης και φαντασίας, που όμως εκφράζει, όπως αναλύεται, την ανάγκη της θεωρίας να προοικονομήσει την εφαρμογή της. Ενσωματώνοντας την απαίτηση της πραγμάτωσης, ο φιλοσοφικός Λόγος του Hobbes αυθυπονομεύεται. Η υπονόμηση αυτή είναι όμως συνεπής προς τη χομπσιανή σύμφυση των αιτιακών και λογικών συναρτήσεων και συνιστά το έλλογο θεμέλιο του πολιτικού ανορθολογισμού του. Με την έννοια της «έλλογης αυθαιρεσίας» ολοκληρώνεται η διάγνωση της διαλεκτικής του διαφωτισμού στη φιλοσοφία του Hobbes και προετοιμάζεται ο προσδιορισμός ως αναγκαίας της αντιθετικής ενότητας χειραφετητικών και αυταρχικών στοιχείων στο χομπσιανό πολιτικό μοντέλο.

Ενώ το ένατο κεφάλαιο πραγματεύεται την παραγωγή της πολιτικής αυθεντίας από το φυσικό Λόγο, το **δέκατο** εστιάζει στην εμμονή της φύσης εντός του κράτους. Εναντίον των μονόπλευρων θεωρήσεων του πολιτικού μοντέλου του *Λεβιάθαν*, αναπτύσσει τη θέση ότι η ασυμφιλίωτη σχέση μεταξύ του γενικού και το ιδιαίτερου εκφράζεται τόσο με τη μορφή της αυταρχικής επιβολής του όλου πάνω στο άτομο όσο και με εκείνη της διάκρισης του ατόμου από την εξουσία του όλου. Μέσα από την κατάδειξη της κοινής βάσης των ιδεολογικοπολιτικά αντιτιθέμενων διαχωρισμών

του κυριάρχου από τους υπηκόους και του ιδιώτη από τον πολίτη, θεμελιώνεται η αυστηρή αλληλεξάρτηση φιλευθερισμού και απολυταρχισμού στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes. Σε αυτή τη βάση επιχειρείται μια πρώτη προσέγγιση στο πρόβλημα της πολιτικής οντολογίας, όπως αυτή προσδιορίζεται μέσω της έννοια της τάξης, η οποία εκβάλλει την ενότητα των αντιθέτων. Η ανάλυση εντοπίζει αυτή την αντιθετική ενότητα σε μια σειρά αναδυλασιασμών, οι οποίοι εμφανίζονται σε όλα τα καίρια σημεία της χομπσιανής θεωρίας. Έτσι, η επιβίωση επιταγών φρόνησης που απευθύνονται προς την κυρίαρχο, από τη μια, σχετικοποιούν την αυθαιρεσία του, από την άλλη όμως, αποδίδουν στην κυριαρχία ηγεμονικές αξιώσεις. Η απόλυτη απαίτηση της υπακοής διαμεσολαβείται από εκείνη της συναίνεσης, όμως η συναίνεση μπορεί να αποτελεί προϊόν ιδεολογικής χειραγώγησης. Η νομική ισότητα μεταξύ των υπηκόων προϋποθέτει ταυτόχρονα τη μεγιστοποίηση της ανισότητας μεταξύ των ιδίων και του κυριάρχου. Κυρίως, όμως στο κεφάλαιο αυτό παρουσιάζεται η διαλεκτική της χομπσιανής έννοιας της ελευθερίας στην οποία θεμελιώνονται από κοινού αφενός η αντίσταση της ανθρώπινης φύσης και του Λόγου στην τεχνητή δικαιοσύνη και την αυθαιρεσία αντιστοίχως, αφετέρου η πολιτικοποίηση της φύσης και η ταύτιση του Λόγου με την εξουσία. Τις εντάσεις αυτές παρακολουθεί η παρούσα ανάλυση στις θεωρίες του θετικού δικαίου, της αντίστασης και της σιωπής του νόμου, με στόχο να διαψεύσει τις μονόπλευρες ερμηνείες, εξηγώντας παράλληλα τον κανόνα των εννοιολογικών μετατοπίσεων της ελευθερίας από την ζωώδη φυσικότητα στην προστασία ως τη μετατροπή της ελευθερίας σε αντικείμενο υποχρέωσης. Στη συνέχεια ο όρος της ενότητας μεταξύ κριτικού Λόγου και τυφλής υπακοής αναζητείται και εντοπίζεται στην καταφατική συρρίκνωση της συναίνεσης, ώστε αυτή να είναι συμβατή με το καθήκον της υπακοής. Τέλος, ως βασικό θεώρημα της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes προσδιορίζεται η αυτονόμηση των μέσων της εξουσίας ως προϋπόθεση της ανταποκριτής τους στους σκοπούς της, αντίθεση η οποία μεταφράζεται σε μια διπλή δέσμευση του ατόμου, το οποίο οφείλει να αυτοκατανοείται ως δημιουργός και δημιουργήμα της πολιτικής τάξης ταυτόχρονα.

Το **ενδέκατο** κεφάλαιο παρακολουθεί την αντιθετικότητα του χομπσιανού μοντέλου ως προς την ανάκαμψη στοιχείων της φυσικής κατάστασης εντός της πολιτικής. Η λαθραία αμοιβαιότητα των δύο καταστάσεων προσοικονομείται, όπως αναλύεται, στη διπλή μεθοδολογία της πολιτικής επιστήμης και αποκαλύπτεται μέ την κατασκευή της πολιτικής κοινότητας ως δεύτερης και υποχρεωτικής φύσης. Μέσα από αυτή την κατασκευή επιχειρείται η ερμηνεία της χομπσιανής θεωρίας της

de facto κυριαρχίας, η οποία μεταστρέφει τη συμβατική γένεση της πολιτείας σε αποδοχή της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων ως εάν επρόκειτο για συνειδητή σύμβαση. Σύμφωνα με το πρότυπο αυτής της αντιστροφής εξηγείται επίσης η συγκρότηση και η λειτουργία των θεωριών του Hobbes για την πατρική κυριότητα, την απονομή ποινών και τη πλειοψηφία, καθώς όλες τους προϋποθέτουν τη νομική ανασύσταση της φυσικής κατάστασης. Το βασικό επιχείρημα του κεφαλαίου είναι όμως ότι μαζί με τους φυσιοκρατικούς συσχετισμούς αναβιώνει και ο κρατικός ρεαλισμός. Υποστηρίζεται συγκεκριμένα ότι ο αυτοπεριορισμός της *raison d'État* μέσω της έλλογης θεμελίωσης και σκοπιμότητας της κυριαρχίας δεν είναι δυνατός παρά με την αναγωγή της ίδιας της *raison d'État* σε ορθολογική διδασκαλία, δηλαδή με την ιδεολογική διάβρωση του πολιτικού ορθολογισμού. Συμπεραίνεται επομένως ότι η σχέση ανάμεσα στο δίκαιο και την πραγματικότητα, το Λόγο και την πράξη παραμένει αντινομική, ενώ την ίδια αντινομία μοιράζονται οι αντιτιθέμενες θεολογικές και φορμαλιστικές ερμηνείες της θεωρίας του Hobbes για την υποχρέωση. Η αντινομία αυτή, στην οποία συνοψίζεται η διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού, κορυφώνεται στην αντιφατική σχέση μεταξύ φυσικού και θετικού δικαίου. Καταδεικνύεται τελικά ότι η φιλοσοφία του Hobbes δεν μπορεί να βρει διέξοδο από αυτή την απορία, παρά μόνο προσφεύγοντας σε ένα οντολογικό επιχείρημα το οποίο υποβαστάζει κρυφά την πολιτική θεωρία του.

Έχοντας πλέον καταλήξει στη βασική θέση περί τη σύμφυσης φιλελευθερισμού και απολυταρχισμού σε μια μοντέρνα πολιτική οντολογία, το **δωδέκατο** κεφάλαιο προσδιορίζει τη διαφορά της τελευταίας από την παραδοσιακή οντολογία στη βάση του αρνητικού και διαλεκτικού χαρακτήρα της αναστολής του διαφωτιστικού προγράμματος.

Βασίζόμενος σε αυτά τα συμπεράσματα, ο **Επίλογος** ολοκληρώνει τη μελέτη, ανακεφαλαιώνοντας τα πορίσματα και εντάσσοντας τα επιμέρους ζητήματα που εξετάστηκαν στο σχήμα της διαλεκτικής του πολιτικού διαφωτισμού. Έπειτα από τον έλεγχο των ερωτημάτων που τέθηκαν εισαγωγικά, επιχειρείται η δυνατότητα διεύρυνσης της έρευνας στη συνολική πολιτική θεωρία της κλασικής νεοτερικότητας μέσω από την τεκμηρίωση του πρότυπου χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Hobbes. Για τον σκοπό αυτό, η εργασία κλείνει με μια επιγραμματική παρουσίαση της κατεύθυνσης στην οποία θα έπρεπε να κινηθεί μια παρόμοια εκτεταμένη έρευνα, μέσα από τη σκιαγράφηση του τρόπου με τον οποίο η αντιθετικότητα της πολιτικής

φιλοσοφίας του Hobbes αναπαράγεται στους σημαντικότερους επιγόνους και κριτικούς του.

I

Ήδη στην εισαγωγή εξηγήθηκε ότι η ιδέα μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας προϋποθέτει την κριτική της παραδοσιακής· άλλωστε μόνο στο πέρας μιας κριτικής αυτού του είδους μπορεί να θεωρηθεί ως στέρεα η διάκριση σε κριτική και παραδοσιακή θεωρία. Από μόνη της όμως η υπόθεση αυτή δεν παρέχει τη θεμελιώδη έννοια υπό την οποία το πρόγραμμα της νεότερης φιλοσοφίας μπορεί να ανασυγκροτηθεί ως προς την εμμενή αναστολή των διαφωτιστικών του αξιώσεων. Καθότι ο διαφωτισμός, τόσο στη γενική όσο και την ειδική πολιτική του εκδοχή, είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένος με την αποδοχή του πρωτείου του Λόγου, ως κρίσιμη αναδεικνύεται ή ίδια αυτή η έννοια του *Λόγου*, ή του *ορθού Λόγου*, όπως συμμετέχει στη διαμόρφωση των συντεταγμένων της πολιτικής θεωρίας. Ως εύλογος τόπος μιας τέτοιας έρευνας προβάλλει η στιγμή εκείνη κατά την οποία για πρώτη φορά με σαφήνεια εμφανίζεται μια χαρακτηριστικά μοντέρνα πολιτική σκέψη. Ως τέτοια στιγμή παρουσιάζεται το ίδιο το έργο του Hobbes, αν και αυτό ακόμη δεν πρέπει να ληφθεί ως δεδομένο πριν την ανάλυση που θα επιχειρήσει να το βεβαιώσει. Σκοπός λοιπόν αυτής της εργασίας, ξεκινώντας από τη ρηζικέλευθη διάσταση της θεωρίας του μεγάλου βρετανού φιλοσόφου, είναι αφενός να καταδείξει ότι στην περίπτωση του η γένεση της νεότερης πολιτικής σκέψης συμπίπτει με τη γένεση ενός μοντέλου ορθολογισμού που η ίδια η νεότερη πολιτική θεωρία χρειάζεται ως προϋπόθεσή της, αφετέρου δε να αναδείξει τι σε αυτήν την έννοια του πολιτικού ορθολογισμού είναι αντιφατικό και ως εκ τούτου φιλοσοφικά προβληματικό και βλητό από μια κριτική πολιτική θεωρία. Πιο συγκεκριμένα, θα πρέπει να καταδειχτούν α) η έννοια του πολιτικού ορθολογισμού και ο ειδικός τρόπος με τον οποίον αυτός παρουσιάζεται στο έργο του Hobbes, β) τα κομβικά σημεία της κατασκευής του *Λεβιάθαν* σε συνάρτηση με το φιλοσοφικό πρόγραμμα που εξυπηρετούν γ) η αντινομική συγκρότηση του πολιτικοθεωρητικού μοντέλου του Hobbes, δ) η δυνατότητα προσδιορισμού του μέσω της έννοιας του απολυταρχικού φιλελευθερισμού, ε) η οντολογική σύσταση του πολιτικοφιλοσοφικού εγχειρήματος του Hobbes ως αποτέλεσμα της βίαιης επίλυσης των αντινομικών σχέσεων, στ) η ένταξη της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes στη «διαλεκτική του διαφωτισμού» και ζ) ο υποδειγματικός χαρακτήρας του έργου για τη νεότερη φιλοσοφία.

Ως εκ τούτου η όλη ανάλυση, περιοριζόμενη στην περίπτωση του Hobbes κι αναφερόμενη σε άλλες πολιτικές φιλοσοφίες μόνο στο μέτρο της άμεσης σημασίας τους για τη μελέτη του χομπσιανού έργου, θα μπορούσε να θεωρηθεί κι ως ένα είδος, αναπτυγμένης υπόθεσης ενός ευρύτερου κριτικού προγράμματος από την οπική γωνία του οποίου προσεγγίζεται το ειδικό αντικείμενο. Γι' αυτό και η καταληκτική αποτίμηση της σημασίας του Hobbes για τους βασικούς σταθμούς της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας της νεοτερικότητας εξυπηρετεί τόσο την αναδρομική πιστοποίηση των γενικότερων συμπερασμάτων που ανέδειξε η μελέτη του χομπσιανού έργου όσο και τη συνθετική αποκατάσταση μιας έννοιας της «παραδοσιακής» πολιτικής θεωρίας, ως συγκεκριμένη άρνηση της οποίας η κριτική θεωρία εντοπίζει σε αυτήν τις δικές της φιλοσοφικές προϋποθέσεις.

II

Αν, από το ειδικό πρίσμα υπό το οποίο εξετάζεται εδώ η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes, ζητούμενος είναι τόσο ο εσωτερικός προσδιορισμός της όσο και η τεκμηρίωση του πρότυπου χαρακτήρα της για την νεοτερική, «παραδοσιακή» πολιτική φιλοσοφία στο σύνολό της, τότε θα πρέπει να υπάρχει μια πρώτη αιτιολόγηση της επιλογής του Hobbes ως υποδειγματικού πολιτικού θεωρητικού. Κάτι τέτοιο δεν συνιστά ασφαλώς πρωτότυπο εγχείρημα, καθώς υπάρχει μάλλον μια αρκετά ευρεία συμφωνία στο ότι η μοντέρνα πολιτική φιλοσοφία ξεκινά, σε συστηματική μορφή, με τον Hobbes και μαζί με αυτήν και η νεότερη πολιτική σκέψη εν γένει. Οι περισσότερες κλασικές ιστορίες των πολιτικών θεωριών μοιράζονται, κατά τον έναν ή τον άλλον τρόπο, αυτή την εκτίμηση.¹ Το συνηθέστερο επιχείρημα με βάση το οποίο αποδίδεται στον Hobbes η θέση αυτή είναι η σύνθεση πολιτικής σκέψης και συστηματικής επιστημονικής και φιλοσοφικής θεωρίας, που πραγματοποιείται στο έργο του με τρόπο ως τότε πρωτόγνωρο.² Το ίδιο ισχύει, εν πολλοίς, και για πιο πρόσφατες ιστορικές εργασίες, που συχνά τοποθετούν τον Hobbes στην αρχή της αφηγηματικής ή θεωρητικής σειράς.³ Όσο συχνή είναι η προνομαϊκή μεταχείριση του Hobbes στο πλαίσιο του ιστορικοθεωρητικού κανόνα, τόσο σπανίζει η συγκεκριμένη θεμελίωσή της.⁴ Ενδεικτική είναι η αμηχανία με την οποία εισάγεται η προτεραιότητα του Hobbes σε μια πρόσφατη ιστορία των πολιτικών ιδεών που τον

τοποθετεί στην απαρχή της νεοτερικότητας: «ο Hobbes δεν είναι καθόλου άσχημη περίπτωση για να αρχίσουμε ένα βιβλίο για τους μοντέρνους πολιτικούς θεωρητικούς». ⁵ Οι αδυναμίες υποστήριξης του κανόνα δεν οφείλονται όμως τόσο σε θεωρητική ανεπάρκεια των προσωπικών φορέων τους όσο σε μια αντικειμενική δυσκολία οποιασδήποτε απόπειρας ορισμού της ορθής αφετηρίας. Συγκεκριμένα, κάθε ανάλογος ορισμός αφετηρίας είναι εκτεθειμένος σε δύο βασικά προβλήματα. Κατά πρώτο λόγο, πάνω του αντανακλά η σχετικότητα του κριτηρίου στη βάση του οποίου γίνεται η περιοδολόγηση. Κατά κανόνα, είναι εξαιρετικά δύσκολο να εντοπιστεί ένα και μοναδικό κριτήριο της ένταξης του έργου κάποιου στοχαστή στη μια ή την άλλη κατηγορία, και κάθε προσπάθεια συνδυασμού περισσότερων κριτηρίων δημιουργεί ποικίλες και αλληλοαντικρουόμενες εναλλακτικές δυνατότητες, από τις οποίες πρέπει αναγκαστικά να γίνει αυθαίρετη επιλογή. Εξίσου αυθαίρετο είναι προφανώς και το αμιγώς χρονολογικό κριτήριο, καθώς είτε παρακάμπτει είτε συσκοτίζει την παραπάνω δυσκολία. Κατά δεύτερο λόγο, ακόμα και αν μπορεί να εντοπιστεί ένα αδιάβλητο κριτήριο, κανένας στοχαστής δεν ανταποκρίνεται ολοκληρωτικά σε αυτό, από κανέναν δεν απουσιάζει ένας πρόδρομος στον οποίο υπάρχουν, εν σπέρματι τουλάχιστον, στοιχεία τα οποία να τον καθιστούν εξίσου κατάλληλο για τον ρόλο του χρονικά πρότερου στην εξεταζόμενη κατηγορία. Τα προβλήματα αυτά φαίνεται ότι δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν, παρά μόνο στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής σύζευξης θεωρίας και ιστορίας, ανάλογης εκείνης χάρη στην οποία στον Hegel ιστορία της φιλοσοφίας και φιλοσοφία, ή ακόμη φιλοσοφία της ιστορίας έρχονται σε ταύτιση. ⁶ Μια τέτοια θεωρησιακή [spekulativ] αφετηρία είναι προφανώς αδύνατο να ληφθεί εδώ ως δεδομένη, ως προαποφασισμένη μεθοδολογία ανεξάρτητη του υλικού της. Αντίθετα, θα πρέπει μέσα στο ίδιο αυτό το υλικό να αναζητηθούν οι όροι που επιβάλλουν την κατηγοριοποίηση και την αναδεικνύουν ως ζήτημα περιεχομένου. Αυτή η απαίτηση εμμένειας αφορά προφανώς όχι μόνο στη διάκριση σε σχέση με το παρελθόν, αλλά και στο συσχετισμό προς το μέλλον. Και πάλι ως προς τούτο η λύση του προβλήματος της κατηγοριοποίησης είναι κάθε άλλο παρά αυτονόητη. Πόσο μάλλον όταν η έκθεση της φιλοσοφίας του Hobbes στη συνάφεια του φιλελευθερισμού, όπως κατά το ένα μέρος επιχειρείται εδώ, έρχεται αντιμέτωπη με εύλογες ενστάσεις στο επίπεδο του περιεχομένου. Διότι μπορεί η σπουδή του έργου του να εκλαμβάνεται συχνά ως εμβάθυνση στην προϊστορία της αστικής πολιτικής σκέψης και ειδικότερα του φιλελευθερισμού, αλλά η σχέση του με τον τελευταίο, η οποία υπό το πρίσμα της

παρούσης έρευνας θα πρέπει να καταστεί σαφής, είναι αμφιλεγόμενη τόσο ως προς την έκταση όσο και ως προς τη σημασία της, καθότι, πρώτα από όλα, το μοντέλο διακυβέρνησης στο οποίο καταλήγει η θεωρία του, και μάλιστα με αυστηρότητα, κάθε άλλο παρά παραπέμπει σε αυτό που συνήθως αποκαλείται φιλελεύθερη πολιτική. Ωστόσο, η ιδέα της αυτοδιαϊωνιζόμενης και απεριόριστης κυριαρχίας εξουσίας, όσο εχθρική και αν παρουσιάζεται από πρώτη άποψη απέναντι στη τρέχουσα φιλελεύθερη αντίληψη, αποτελεί την απόληξη μιας πρώτης και σαφούς διακήρυξης ανεξαρτησίας έναντι της προνεοτερικής πολιτικής φιλοσοφίας. Τρόπον τινά, ο *Λεβιάθαν* του Hobbes καταλαμβάνει στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας την ίδια περίπου ιστορικο-συστηματική θέση που κατέχει ο *Λόγος περί της Μεθόδου* του Descartes στη νεότερη μεταφυσική.⁷ Διότι, και στις δύο αυτές περιπτώσεις, το ζήτημα δεν είναι αν υπάρχουν ή όχι πρόδρομες εκδοχές τους, ερώτημα πάνω στο οποίο θα μπορούσε να επιχειρηματολογήσει κανείς στη μία ή στην άλλη κατεύθυνση, αλλά ότι το αίτημα της αρχής, της αφετηρίας αποτελεί αίτημα της ίδιας της φιλοσοφίας τους και δεν αφορά μόνο στην τυπική ιστορία των ιδεών. Και είναι αυτό ακριβώς το νεύμα του «νέου»,⁸ της αυτοοριοθέτησης έναντι του παλιού, που καθιστά σκόπιμη τόσο την έναρξη της έρευνας από το έργο του Hobbes, όσο και από την άλλη το συσχετισμό του έργου του με το ρεύμα της φιλελεύθερης σκέψης. Με διαφορετική διατύπωση: στο βαθμό που η κατηγορία του «νέου» συνιστά ουσιώδες περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Hobbes (κάτι το οποίο ασφαλώς θα πρέπει να τεκμηριωθεί συγκεκριμένα στη συνέχεια), είναι μάλλον αδύνατο να αποτελέσει αντικείμενο της έρευνας, χωρίς η έρευνα αυτή να του αποδόσει αυτή τη θέση σε μια άτυπη ιστοριοθεωρητική ιεραρχία. Ειδικότερα, καθώς ζητούμενη εδώ είναι η εμμενής κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, η ανάλυση θα πρέπει να εστιάσει στην ανανεωτική στιγμή του έργου του, προκειμένου να εξετάσει τόσο το εύρος της ισχύος της όσο και το δυναμικό παλινδρόμησης που τη διέπει, στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής των διαφωτιστικών πολιτικών θεωριών, η οποία συνιστά, σύμφωνα με τη θέση της εργασίας, το πεδίο της «παραδοσιακής» πολιτικής θεωρίας.

Σημαντικό εν προκειμένω είναι το εξής. Ως θέση, η αφετηρία δεν υποδηλώνει μόνο ένα χάσμα, αλλά και τίθεται υπέρ αυτού του χάσματος. Εμπερικλείει μια πολεμική διάσταση. Και σε αυτήν ακριβώς τη χειρονομία της, με την οποία έρχεται αναπόφευκτα αντιμέτωπος ο αναγνώστης του *Λεβιάθαν*, έγκειται και η πιο βαθιά συγγένεια ανάμεσα στο έργο του Hobbes και τη μετέπειτα φιλοσοφικοπολιτική

θεωρία, κατ'εξοχήν μάλιστα εκείνη του φιλελευθερισμού. Δεν πρόκειται βεβαίως εδώ καθόλου για ένα κατηγορήμα που θα πρέπει να της αποδοθεί στο πλαίσιο ενός τυπικού ορισμού, ούτε και για την πρακτική με την οποία συνδέθηκε ιστορικά, στο πνεύμα κάποιου είδους κριτικής της ιδεολογίας. Πρόκειται αντιθέτως για το ότι η στιγμή του αρνητικού πάνω στην οποία στηρίζεται το οικοδόμημα του *Λεβιάθαν* βρίσκεται ενσωματωμένη καταστατικά στη μοντέρνα πολιτική φιλοσοφία, και μάλιστα, με πολλαπλές εκδηλώσεις, το εύρος των οποίων δεν μπορεί να προοικονομηθεί πριν από την ολοκλήρωση της παρούσης θεωρητικής ανάπτυξης. Για τους σκοπούς, πάντως, μιας εμμενούς κριτικής κάθε άλλο παρά αδιάφορο είναι το γεγονός ότι το «πολεμικά νέο» συμπεριλαμβάνεται απαραίτητα μέσα στην ίδια την αυτοεννόηση αυτής της θεωρίας. Στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει τον εαυτό της αλλά και που αντιπαράκειται σε διαφορετικές από αυτήν αντιλήψεις ενέχει πάντοτε ένα στοιχείο άρνησης του παρελθόντος, ενίοτε δε ακόμη και του παρόντος, και στο στοιχείο αυτό συναντά τόσο τη μεθοδολογική της αφετηρία όσο και την πρακτική της αυτοαιτιολόγηση. Στο πλαίσιο αυτής εδώ της εισαγωγικής και κατ' αρχάς φαινομενολογικής και μόνο προσέγγισης, αρκεί προς το παρόν να επισημανθεί το ότι ο φιλελευθερισμός, ως παραδειγματική έκδοχή της νεότερης πολιτικής θεωρίας, επικαλείται διαρκώς την παρουσία ενός εχθρού τον οποίο προσφέρεται να πολεμήσει (και σήμερα ακόμη που η αντιπαράθεση με τα *ancien régime* φαντάζει απελπιστικά μακρινή, ο ίδιος συγκρουσιακός χαρακτήρας επαναλαμβάνεται, π.χ. μέσα στην αντιπαράθεση που εκφράζει το δίδυμο φιλελευθερισμός - συντηρητισμός, έστω κι αν η αντιπαράθεση αυτή μπορεί να χαρακτηριστεί φαινομενική ή ακόμη και ψευδής). Όχι τυχαία, ο εχθρός τοποθετείται πάντοτε στο παρελθόν. Και ο κίνδυνος με τον οποίο απειλεί δεν είναι μόνο θεωρητικός. Δεν είναι μόνο η σχολαστική φιλοσοφία που μέσα από την κατηγορούμενη ως ακατανόητη και ανορθολογική διάρθρωση των εννοιών της συσκοτίζει την αλήθεια, η οποία θα πρέπει πλέον να βγει στο φως, αλλά και η πρακτική με την οποία αυτός ο ανορθολογισμός είναι συνδεδεμένος. Γιατί η φιλοσοφία αυτή είναι σε μεγάλο βαθμό για την ανερχόμενη αστική σκέψη το αναγκαίο ψεύδος μιας λιγότερο ή περισσότερο αποτρόπαιης κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης που πρόκειται ή που θα πρέπει να ξεπεραστεί (ή που έχει ήδη αρχίσει να ξεπερνιέται). Οι παραδοσιακές διδασκαλίες δεν είναι, υπό αυτή την θεώρηση, μόνο εσφαλμένες αλλά και επικίνδυνες για την ανθρωπότητα. Το ότι ο φιλελευθερισμός εμπνέεται από το διαφωτιστικό ιδεώδες που συνενώνει την πνευματική με την πολιτική χειραφέτηση και πρόοδο είναι μόνο μια πολύ εξωτερική έκφανση μιας

δυναμικής που ενυπάρχει στη θεωρία: σε αυτήν η κατηγορία του «νέου» είναι εξαρχής πολιτική. Και αντίστροφα, η πολιτική συλλαμβάνεται μόνο μέσω της προσφυγής σε αυτό το νέο. Πουθενά δε φαίνεται τούτο καθαρότερα απ' ό,τι στο καθρέφτισμα του μέσα στην ίδια τη σύσταση της θεωρίας. Έννοιες-κλειδιά, όπως η «φυσική κατάσταση» και το «κοινωνικό συμβόλαιο», που χρησιμοποιεί η κλασική φιλελεύθερη όπως και η δημοκρατική-ρεπουμπλικανική παράδοση, παραπέμπουν σ' αυτήν την ιδέα του νέου που έρχεται να συγκρουστεί με το παλιό και να το αντικαταστήσει.⁹ Έτσι εξηγείται άλλωστε και η επιμονή με την οποία ο διαφορετικοί επιμέρους στοχαστές που εντάσσονται στα ρεύματα αυτά θέτουν ξανά και ξανά το ίδιο ερώτημα και αφιερώνουν στην απάντησή του το μεγαλύτερο μέρος του έργου τους. Από το *Λεβιάθαν* του Hobbes και την *Δεύτερη Πραγματεία* του Locke ως το *Considerations on Representative Government* του Mill,¹⁰ η κλασική φιλελεύθερη αλλά και ρεπουμπλικανική πολιτική θεωρία αρθρώνεται γύρω από το θεμελιακό ερώτημα : «τι είναι η πολιτική εξουσία;» και κατ' επέκταση «ποια δικαιώματα και υποχρεώσεις είναι αλληλένδετα με τον ορισμό αυτό;», «από ποιον και πώς πρέπει να ασκείται;». Η *οντολογική* διάσταση την οποία προδίδει η διατύπωση αυτή, και η οποία θα προσδιοριστεί στη συνέχεια, καθότι αποτελεί το κατ' εξοχήν αντικείμενο της έρευνας, εκφράζει εδώ αρχικώς την εχθρική διάθεση με την οποία αντιμετωπίζεται οτιδήποτε είναι προσχηματισμένο και εκπροσωπείται από τις δυνάμεις της παράδοσης. Κατά βάση, το μέλλον, στην αντίληψη αυτή, αυτοθεσπίζεται, δεν συνάγεται από το παρελθόν. Προλαμβάνοντας μέρος της ανάλυσης που θα ακολουθήσει, είναι ενδεικτικό ότι ακόμα και στην οπτική του ομαλότερου περάσματος στην πολιτική κοινωνία, την οποία πρεσβεύει π.χ. ο Locke, το παρελθόν μένει ουσιαστικά εκτός παιχνιδιού. Η φυσική κατάσταση μπορεί να γίνει κατανοητή και ως μεθοδολογική προβολή του ορισμού της πολιτικής κατάστασης. Το αφοπλιστικό «τι είναι,» βάζει στην άκρη οποιαδήποτε ιστορική αναγκαιότητα και ζητά αντί αυτής τη λογική αναγκαιότητα της πολιτικής εξουσίας. Η πολιτική θεωρία γίνεται ορθολογική πολιτική θεωρία: το φως του ορθού Λόγου είναι εκείνο που δείχνει την απάντηση σε κάθε ερώτημα πολιτικής φύσεως. Στις απαρχές της νεότερης πολιτικής σκέψης, και πολύ χαρακτηριστικά στον πρώιμο και κλασικό φιλελευθερισμό, η ρήξη με την παράδοση μετατρέπεται αρχικώς σε ρήξη με την ιστορία.

III

III.1 Αν ο Hobbes διατηρεί ακόμη την επικαιρότητά του, μολονότι η συγκυρία της εποχής του έχει παρέλθει οριστικά, αν αποτελεί ακόμη ζωντανό κομμάτι της πολιτικής θεωρία παρά την μάλλον καθολική αποκήρυξη των τρομερών συμπερασμάτων του, δεν είναι μόνο και μόνο γιατί κάνει μια πρώτη απόπειρα να συγκροτήσει την πολιτική σε επιστημονικό αντικείμενο μετά την παρακμή του κλασικού φυσικού δικαίου αλλά γιατί η απόπειρά του αυτή, μαζί με τη λύση που προτείνει, σηματοδεύουν για πάντα, όπως θα αναλυθεί στα επόμενα, τη μοντέρνα πολιτική σκέψη. Το πνεύμα του *Λεβιάθαν* επιστρέφει σε κάθε νέα προσπάθεια διατύπωσής της, έστω και με τη μορφή του εφιάλτη.¹ Η συνθηθέστερη εκδοχή, αντίθετα, της υποτίμησης της σημασίας του έργου του Hobbes για τη σύγχρονη συζήτηση έχει να κάνει με την αντανakλαστική συσχέτισή του με το Machiavelli. Αξίζει για αυτόν τον λόγο, αλλά και σε συνάρτηση με το πρόβλημα της οριοθέτησης, να γίνει ιδιαίτερη αναφορά στη σχέση και τη διαφορά των δύο πολιτικών στοχαστών. Σύμφωνα, λοιπόν, με την παραπάνω εκδοχή αυτή, ο Hobbes επαναλαμβάνει την μακιαβελλική αντίληψη η οποία υποστηρίζει την πλήρη απεξάρτηση του κυρίαρχου τόσο από ηθικού τύπου δεσμεύσεις γενικά, όσο και ειδικά από οποιαδήποτε αναφορά στη βούληση ή το συμφέρον των υπηκόων. Και στις δύο περιπτώσεις διαμορφώνεται ένα απολυταρχικό μοντέλο πολιτικής εξουσίας, όπου, αν όχι το μοναδικό, τα κύριο μέσο άσκησης της είναι η αξιοποίηση του φόβου. Είτε με τη μορφή της ωμής σωματικής ανάγκης², ή με εκείνη του έννομου καταναγκασμού,³ είτε τέλος με τη μορφή της ανοιχτής τρομοκρατίας⁴ ο φόβος παρουσιάζεται ως το νόμισμα που κατ' εξοχήν ρυθμίζει την ανθρώπινη πολιτική συμπεριφορά.⁵ Αν, όπως είναι πολύ γνωστό, μια παρόμοια αντίληψη εδράζεται σε μια απαισιόδοξη μάλλον ανθρωπολογική αποδοχή, δεν είναι αυτή καθ' εαυτή η ανθρωπολογία που υποβαθμίζει την πολιτική σκέψη του Machiavelli. Τηρουμένων των αναλογιών, ο Machiavelli υποστηρίζει όπως ο Gehlen στον 20° αιώνα⁶ την αναγκαιότητα των θεσμών για την περιστολή της ασύδοτης ανθρώπινης φύσης. Σε πείσμα μάλιστα της κοινότοπης παράστασης περί μακιαβελλισμού, ο ίδιος ο Machiavelli ούτε αρνείται την αλληλεπίδραση μεταξύ νόμου και ηθών,⁷ ούτε διστάζει να προκρίνει ενίοτε μη βίαιους τρόπους επίτευξης της πολιτικής ευταξίας.⁸ Αλλά η ανθρωπολογική υπόθεση που βρίσκεται στη βάση της πολιτικής σκέψης και τη διαμορφώνει αναλόγως είναι ήδη προσδιορισμένη από

το βλέμμα της πολιτικής η οποία την χρειάζεται. Σε σχέση με ένα πρόβλημα που θα βρεθεί επίσης στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος και για τον Hobbes, ο Machiavelli εκφράζεται, σε ένα από τα πιο γνωστά αποσπάσματα του *Ηγεμόνα*, με τον ακόλουθο τρόπο: «Δεν μπορεί λοιπόν ένας γνωστικός ηγεμόνας, ούτε και πρέπει, να βαστάει το λόγο του, άμα η τήρηση τούτη του γυρίζει ενάντια κι άμα έχουν λείψει πια οι λόγοι που τον κάμανε να υποσχεθεί. Κι αν ήσαν όλοι οι άνθρωποι καλοί, δε θάταν καλή ούτε και τούτη η συνταγή· επειδή όμως είναι κακοί και δε θα βαστούσαν απέναντί σου το λόγο τους, γι' αυτό κι εσύ δεν είσαι υποχρεωμένος να βαστήξεις απέναντί τους το δικό σου».⁹ Οντως εδώ η ανθρωπολογία είναι φανερό ότι εκμηδενίζει την αυτονόητη ηθική απαίτηση· λιγότερο φανερό είναι ότι η δύναμη για αυτήν την εκμηδένιση τής χορηγείται από τον προσανατολισμό εκείνου στον οποίον απευθύνεται η εν λόγω «συνταγή». Το ότι αυτός για τον οποίο έχει ισχύ η απολυτοποίηση του ανθρωπολογικού παράγοντα είναι ο πολιτικός άνδρας καθίσταται ρητό σε ένα φαινομενικά ταυτόσημο χωρίο από τις *Διατριβές*: «Καθώς μας λένε [...] κι όπως δείχνει [...] η ιστορία, είναι ανάγκη, όποιος θεμελιώνει μια πολιτεία και της βάνει νόμους, να παίρνει προκαταβολικά για κακούς όλους τους ανθρώπους και να τους πιστεύει πάντα έτοιμους να φανερώσουν την κακία της ψυχής τους μόλις τους ξαμολύσεις λεύτερους [...]».¹⁰ Πίσω από τον μανδύα της απλής εμπειρικής διαπίστωσης, η κακή ανθρώπινη φύση τίθεται, τρόπον τινά, ως ρυθμιστική αρχή που υπαγορεύεται από την πολιτική σκοπιά. Ο Machiavelli δεν προβληματοποιεί τη σκοπιά αυτή και για τον λόγο αυτό το «ως εάν» της ανθρωπολογίας παραμένει στην αφάνεια. Ωστόσο η υπεροχή της ανθρωπολογίας έναντι της ηθικής προϋποθέτει την προτεραιότητα του πολιτικού παράγοντα και η μεταξύ τους διάκριση ανάγεται λογικά σε μια πρότερη, εκείνη μεταξύ της ηθικής και της πολιτικής σφαίρας. Αφετηρία, πράγματι, της επιχειρηματολογίας του Machiavelli είναι η διαπίστωση μιας ασυμβίβαστης αντινομίας ανάμεσα στις επιταγές της ηθικής και τις ανάγκες της πολιτικής. Σε μια πρώτη θεώρηση η αντινομία αυτή δεν είναι παρά εκείνη μεταξύ του Είναι και του δέοντος. «Υπάρχει τόση διαφορά μεταξύ του πώς ζούμε και του πώς έπρεπε να ζούμε που εκείνος που παρατάει αυτό που γίνεται γι' αυτό που πρέπει να γίνεται, κατορθώνει περισσότερο την καταστροφή του παρά τη σωτηρία του».¹¹ Από πολλές πλευρές έχει επισημανθεί ότι ο Machiavelli εννοεί κατά γράμμα αυτή τη διαφορά.¹² Οι ρεαλιστικές απαιτήσεις με τις οποίες είναι συνυφασμένη η πολιτική πράξη είναι εντελώς αδύνατο να καλυφθούν από τα στενά πλαίσια ενός ηθικού τύπου, τον οποίο όμως ο Machiavelli δεν επιθυμεί να αμφισβητήσει καθόλου ως

τέτοιο.¹³ Η αυτονομία της πολιτικής από τη ηθική ουδόλως συνεπάγεται την απορρόφηση της τελευταίας από την πρώτη, ειδάλλως ο Machiavelli δεν θα χρειαζόταν καν να προσφύγει στην έννοια της ανάγκης προκειμένου να δικαιολογήσει ότι οι πολιτικές του αρχές προσκρούουν στους παραδεδομένους ηθικούς κανόνες.¹⁴ Στο μέτρο που ο Machiavelli δεν ενδιαφέρεται να θεμελιώσει κάποια νέα ηθική, αλλά αφήνει στην πολιτική κάθε περιθώριο απόκλισης, ο χωρισμός ανάμεσα στις δύο σφαίρες παρουσιάζεται ως απόλυτος και δεν υπάρχει κριτήριο το οποίο να μπορεί να τον γεφυρώσει. Όσο σαφής θα ήταν επομένως με αυτά τα δεδομένα η αναλογία της οπτικής του Machiavelli με τη σύγχρονη βεμπεριανή διάκριση ανάμεσα σε ηθική του φρονήματος [Gesinnungsethik] και ηθική της ευθύνης [Verantwortungsethik],¹⁵ όπου το ύψιστο κριτήριο της δράσης του πολιτικού δεν είναι άλλο από το αποτέλεσμα, άλλο τόσο η αναλογία αυτή φανερώνει μια υποφώσκουσα σύγκρουση: και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ηθική. Μόνο μέσω ενός αναχρονισμού θα μπορούσε να αποδόσει κανείς στον Φλωρεντίνο συγγραφέα του 16^{ου} αιώνα απόψεις περί αξιολογικής ουδετερότητας ή πλουραλιστική ανοχή φιλελεύθερου τύπου σε διαφορετικούς ηθικούς κώδικες.¹⁶ Την ίδια στιγμή που η διαφορά διατηρείται, επιλύεται προς όφελος της μιας κατεύθυνσης.¹⁷ «Ο ηγεμόνας, και μάλιστα ο καινούριος, δεν μπορεί να τηρεί όλες τις εντολές που κάνουν τους ανθρώπους ενάρετους γιατί είναι συχνά υποχρεωμένος για να διατηρεί την εξουσία, να ενεργεί ενάντια στην καλή πίστη, ενάντια στη φιλανθρωπία, ενάντια στη θρησκεία»¹⁸. Οι άνθρωποι είναι κακοί και αχάριστοι και όποιος φαντάζεται ότι η αρετή μπορεί να κυριαρχήσει πάνω στην κακία είναι καταδικασμένος στην αποτυχία. Αλλά η επιτυχία αποτελεί για τον ηγεμόνα καθήκον, ακόμα κι αν το καθήκον αυτό δεν συνάγεται με θεμέλιο μια καθαρή η αποκεκαλυμμένη ηθική. Προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορεί το γεγονός ότι, ακόμη και ανεξάρτητα από τη δυσμενή γνώμη του Machiavelli για τον Χριστιανισμό,¹⁹ τόσο η καταγωγή των ηθικών διακρίσεων γενικά, όσο και ειδικότερα αυτή της ηθικής, ανάγονται στους αναγκάιους ή τυχαίους υλικούς όρους της ζωής των ανθρώπων και άρα δυνάμει τουλάχιστον θα πρέπει να υπόκεινται σε μεταβολή, εφόσον κάτι τέτοιο απαιτείται από την πίεση της πραγματικότητας.²⁰ Η συνύπαρξη των δύο αυτών τάσεων στη σκέψη του Machiavelli όσον αφορά τη σχέση μεταξύ της πολιτικής και της ηθικής παρουσιάζεται ανάγλυφα στη στάση του απέναντι στο λαό. Εδώ το ιδεώδες της *vita activa* μοιάζει να μην ισχύει ισχύει ούτε στο ελάχιστο· επιτάσσεται άκρα παθητικότητα: «Και στ' αλήθεια χρυσή είναι κείνη η φράση του Κορνήλιου Τάκιτου, που λέει πως οι άνθρωποι πρέπει

να τιμούνε τα περασμένα και να υπακούνε τα τωρινά· και πως πρέπει ν' αποθυμάνε τον καλό ηγεμόνα, μα να ανέχονται αυτόν που έχουν, έτσι καθώς είναι φτιαγμένος».²¹ Ακόμη και ο χριστιανικός ασκητισμός βρίσκει δικαίωση, όταν πρόκειται για την υπακοή στην εξουσία: «Αυτά τα τάγματα, ζώντας φτωχικά και κερδίζοντας την εμπιστοσύνη του κόσμου με την εξομολόγηση και το κήρυγμα, του δώσανε να καταλάβει πως είναι κακό να κακολογείς τον κακό αφέντη, ενώ το σωστό είναι να ζεις υπακούγοντάς τον, κι αν σφάλει, ν' αφήσεις το Θεό να τον δικάσει [...]».²² Από την άλλη είναι απαραγνώριστο ότι η έγκριση της ηθικής δεν γίνεται παρά μόνο χάριν της προτεραιότητας που πρέπει να απολαμβάνει η πολιτική εξουσία. Η ικανότητα και η σκοπιμότητα της διάκρισης ανάμεσα σε Είναι και δέον ισχύει μόνο για τον πολιτικό και αποτελεί ταυτόχρονα κανόνα της δικής του δεοντολογίας. Η σύλληψη αυτή είναι οπωσδήποτε ανυπολόγιστης βαρύτητας καθώς ουσιαστικά σημαίνει μια πλήρη ανατροπή της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας. Γιατί αν σ' αυτήν την τελευταία η αρετή είναι το μέτρο της αξίας του πολιτικού, στο Machiavelli δεν είναι παρά η εκδήλωση της ανεπάρκειάς του. Άριστος κυβερνήτης δεν είναι πλέον ο πλατωνικός φιλόσοφος που εικονίζει την αρμονική ενότητα γνώσης και εξουσίας, αλήθειας και πολιτικής ζωής, αλλά ο πανούργος ηγεμόνας που διαιωνίζει την κυριαρχία του με την ισχύ και το δόλο, αυτός που συνενώνει στο πρόσωπό του τα χαρακτηριστικά της αλεπούς και του λιονταριού.²³ Με την ουσιαστική εξαφάνιση του δικαιώματος της ηθικής στο πεδίο της πολιτικής, όχι όμως και αντίστροφα, η σχέση ανάμεσα στον ηγεμόνα και τους υπηκόους του δεν είναι μόνο εξουσιαστική αλλά και στην ουσία της μονόδρομη. Η ιεραρχική πολιτειακή δομή δεν εκφράζει ούτε μία αντικειμενική τάξη του Λόγου ούτε και μία κατανομή ρόλων και εξουσίας στα πλαίσια μίας από κοινού οργάνωσης, παρά μόνο την αναγκαιότητα και τη δυνατότητα του κυβερνώντος να χρησιμοποιεί ενίοτε τους κυβερνωμένους ως μέσα για τη διατήρηση της εξουσίας του, μολονότι η επιτυχία αυτής της αποστολής αποβαίνει εμμέσως προς όφελος και των κυβερνωμένων.²⁴ Αλλά κατά κανένα τρόπο το έμμεσο αυτό συμφέρον δεν αναβαθμίζει τον πολιτικό ρόλο του λαού, ούτε προϋποθέτει κάποιου είδους συναίνεση, άλλη από εκείνη που στηρίζεται στη συνειδητή εξαπάτηση. Η εύνοια και η φιλία του λαού αποτιμούνται βεβαίως θετικά, ως θετικά όμως μέσα για την ευόδωση του σκοπού της κυριαρχίας.²⁵ Η διαχωρισμένη και ταυτόχρονα μονομερώς ενεργητική σχέση μεταξύ πολιτικής και ηθικής αντιστοιχεί στην απόλυτη διάκριση μεταξύ μορφής και ύλης της πολιτικής εξουσίας.²⁶ Η άσκηση της πολιτικής νοείται ως μορφοποίηση ενός ακατέργαστου υλικού, που μάλιστα όσο πιο

ακατέργαστο είναι τόσο προσφέρεται ως αντικείμενο της πολιτικής εξουσίας.²⁷ Ανάμεσα στις διαφορετικές χρονικές και τοπικές εκφάνσεις αυτού του υλικού αναγνωρίζονται μεν διαφορές οι οποίες τροποποιούν τον κατάλληλο τρόπο άσκησης της πολιτικής, μόλις ωστόσο η μορφοποιός πολιτική δύναμη πάψει να ασκείται, το υλικό επιστρέφει στην προηγούμενη ασύντακτη κατάσταση. Η έννοια μιας κοινωνικής θεωρίας μένει απόμακρη, διότι η μορφοποίηση πραγματοποιείται πάντοτε εξωτερικά: η διάκριση κοινωνικού υλικού και πολιτικής μορφής και η ολοσχερής απορρόφηση της κοινωνίας από το κράτος είναι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Ο αστικός διαχωρισμός ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία, στην πολιτική επιστήμη και την κοινωνιολογία, είναι ασφαλώς ανύπαρκτος τόσο στους αρχαίους όσο και στο Machiavelli. Αλλά η ενσωμάτωση της κοινωνικής στην πολιτική προβληματική, κοινή και για τις δύο περιπτώσεις, έχει στην κάθε μία ολότελα διαφορετική σημασία. Για τον Αριστοτέλη κάθε κοινωνικός προβληματισμός παίρνει αναγκαία πολιτική μορφή γιατί η πολιτική οργάνωση αποτελεί έκφραση της κοινωνικής συνύπαρξης των ανθρώπων και κατ' επέκταση της ίδιας της ανθρώπινης φύσης.²⁸ Για το Machiavelli αντίθετα ο κοινωνικός προβληματισμός είναι ξένος, όχι γιατί κοινωνία και πολιτεία ταυτίζονται αλλά γιατί η σχέση της πολιτικής δύναμης προς το κοινωνικό της υπόστρωμα αποτελεί ενέργημα της ίδιας της πολιτικής. «Για τούτο κι ένας ηγεμόνας γνωστικός πρέπει να σκεφτεί ένα τρόπο, που οι πολίτες του, πάντα και σε κάθε καιρό, νάχουν την ανάγκη του κράτους και τη δική του· και πάντα μετά θα του στέκουνε πιστού».²⁹ Ο τρόπος με τον οποίο η «ανάγκη του κράτους» λογίζεται εδώ ως μέσο για την εμπέδωση της ηγεμονικής σχέσης καταδεικνύει το αμφίβολο των προσπαθειών μετάφρασης και μεταφοράς της μακιαβελικής αντίληψης σε σύγχρονα πολιτικοθεωρητικά πλαίσια. Η σύλληψη της πολιτικής ως προνομιακής σκοπιάς αλλά και κατ' επέκταση η στιγμή της άμεσης βίας δεν μπορεί απλά να αφαιρεθεί στο όνομα της κοινωνικής αποτελεσματικότητας αυτής της αυτονόμησης, ούτε με τη μετατροπή του ηγεμόνα σε συλλογικό φορέα,³⁰ διότι είναι εγγεγραμμένη αρνητικά στην εξωτερικότητα της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και ηγεμόνα. Όποιος κι αν είναι ο φορέας της ηγεμονίας, όσο κι αν οι περιεχομενικοί σκοποί της μπρούν να είναι οι πλέον αντίθετοι, η μορφή της παραμένει η ίδια.³¹ Με αυτήν την έννοια, δεν είναι μόνο η έννοια της κοινωνίας στη διαφορά της από το κράτος που είναι ξένη στη σκέψη του Machiavelli αλλά εν τέλει και η ίδια η έννοια της πολιτείας, ακόμη κι όταν ο Machiavelli επαναλαμβάνει κατά γράμμα την αριστοτελική τυπολογία των πολιτευμάτων και μοιάζει να συμμερίζεται τη θεωρία του μικτού πολιτεύματος.³² Στη

διδασκαλία περί της *raison d' état* ανήκει το ότι παραμένει διδασκαλία, το ότι δεν μπορεί μετατραπεί σε θεωρία, διότι απουσιάζει η κοινωνική γενικότητα ως αντικείμενο απεύθυνσης. Το ότι η «πολιτική ως επάγγελμα» δεν μπορεί να μετατραπεί σε «πολιτική ως επιστήμη» δεν είναι εδώ μεταθεωρητικό όριο αλλά περιεχόμενο της μακιαβελλικής πολιτικής και δεν συνάγεται από αυτό καθ' εαυτό το πραγματιστικό της διάβημα.³³

III. 2 Η άρνηση αυτή του Machiavelli να συμπεριλάβει, όπως οι περισσότεροι προγενέστεροι αλλά και μεταγενέστεροί του, την πολιτική σκέψη στην ηθική φιλοσοφία και η συνακόλουθη σύλληψη της πολιτικής μάλλον ως τεχνικής παρά ως επιστήμης δεν έχει τη βάση της σε κάποια μεταφυσική αφετηρία είναι αντίθετα το συνεπές αποτέλεσμα της άρνησης κάθε μεταφυσικής.³⁴ Ο Machiavelli συγγενεύει βέβαια με το πνεύμα του διαφωτισμού, στο μέτρο που επεκτείνει την κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στα πράγματα στην κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο.³⁵ Μπροστά στην ψυχρότητα του τεχνικού αυτού βλέμματος, ακόμη και η θρησκεία, για την οποία ελάχιστο σεβασμό τρέφει και μάλιστα ευθέως ανταγωνίζεται τις αξιώσεις της στο πρόσωπο του Πάπα,³⁶ μετατρέπεται σε χρήσιμο, και μάλιστα απαραίτητο, εργαλείο της κοσμικής εξουσίας,³⁷ την ίδια στιγμή που η θεολογία είναι ριζικά αποκλεισμένη από το πεδίο συναγωγής των πολιτικών αρχών. «Το μεγαλείο του Machiavelli έγκειται στο ότι στην απαρχή της νέας κοινωνίας αναγνώρισε τη δυνατότητα μιας επιστήμης της πολιτικής αντίστοιχης με τις αρχές της σύγχρονης φυσικής και ψυχολογίας και εξέφρασε απλά και συγκεκριμένα τις βασικές γραμμές της».³⁸ Η αντίστοιχία αυτή δεν μπορεί ασφαλώς να εννοηθεί ως αποδοχή του φυσικοεπιστημονικού προτύπου της αποδεικτικής αυστηρότητας και της αμεύλικτης αιτιοκρατίας στο χώρο των ανθρώπινων πραγμάτων. Τη σημασία των αρχών της πολιτικής πράξης περιορίζουν απροσδιόριστοι παράγοντες: «[...] είπα ότι δύο, διαφορετικά ενεργώντας, πετυχαίνουνε το ίδιο αποτέλεσμα, ενώ δυο άλλοι, ενεργώντας το ίδιο, ο ένας φτάνει στον σκοπό του και ο άλλος όχι».³⁹ Κατά την εποχή που συγγράφει ο Machiavelli, η ίδια η φυσική επιστήμη δεν κατέχει τον κυρίαρχο εκείνο ιδεολογικό ρόλο που θα καθιστούσε τη ντετερμινιστική θεώρηση αναμενόμενη και στο πεδίο της κοινωνίας. Αλλά ανεξάρτητα από αυτό, στη σκέψη του Machiavelli, η σφαίρα των ανθρώπινων σχέσεων αντιστέκεται στη δυνατότητα της πρόβλεψης και τούτο παρ' όλη τη σταθερότητα που αποδίδεται στην ανθρώπινη φύση. Η δυσκαμψία του ανθρώπινου χαρακτήρα, που από τη μια καθιστά δυνατή την

άντληση διδαγμάτων από την ιστορία του παρελθόντος, γίνεται εμπόδιο της επιτυχημένης τεχνικής παρέμβασης στο μέτρο που εκφράζει την αδυναμία προσαρμογής στις δυνάμεις που δρουν ανεξαρτήτως της ανθρώπινης συνείδησης. Το αδύνατο της ολοκλήρωσης των χώρων της πολιτικής και της ηθικής, της ενεργητικής και της παθητικής διάστασης της ανθρώπινης όπας και της κοινωνικής ύπαρξης, το ανέφικτο της άρσης του διαχωρισμού ανάμεσα στο ατομικό και το γενικό καλό,⁴⁰ δεν αφήνουν περιθώρια ελπίδας ότι οι δυνάμεις αυτές μπορούν να πάψουν να υφίστανται ή να ενσωματωθούν σε ένα κυβερνητικού τύπου σύστημα. Ο ενίοτε ωμός τεχνικός χαρακτήρας της πολιτικής παρέμβασης αποτελεί μάλλον σύμπτωμα αυτού του χάσματος, παρά αποβλέπει στην κατάργησή του. Γι' αυτό και η ανθρώπινη δημιουργική-μορφοποιητική δύναμη προσλαμβάνει χαρακτήρα ψυχικού χαρίσματος, γίνεται *virtù*, που τίθεται αντιμετώπι με μια εντροπική αρχή, οιωνεί προσωποποιούμενη στη φιγούρα της *fortuna*. Η τεχνική στη μακιαβελλική προεπιστημονική εκδοχή της, είναι το όπλο του αγώνα που διεξάγει ο χαρακτήρας εναντίον του πεπρωμένου, αλλά δεν αίρει ούτε τον ένα ούτε τον άλλο πόλο της σύγκρουσης. Στον αγώνα αυτό, που μακροπρόθεσμα πρέπει να θεωρείται χαμένος, μόνο για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα υπάρχει η δυνατότητα αναστολής τη τυφλής ροής και την αιώνιας καταστροφής που επιβάλλει η φυσική ιστορία.⁴¹ Αλλά τούτο δεν καθιστά αυτή τη δυνατότητα λιγότερο πραγματική. Έτσι ενώ ο Machiavelli φαντάζεται την ιστορία ως έναν κύκλο αέναης αποσύνθεσης και ανασύνθεσης των πολιτευμάτων,⁴² διαφυλάσσει για τον άνθρωπο την προοπτική, γνωρίζοντας τις αλλαγές της τύχης, να υπερβεί την παθητικότητα της φύσης του και να επέμβει ενεργητικά στον κόσμο, και αυτή η επέμβαση είναι η πολιτική. Στο περίφημο 25^ο Κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* με τίτλο *Πόση δύναμη έχει η τύχη στ' ανθρώπινα και πώς μπορούμε να της αντισταθούμε* ο Machiavelli συμπυκνώνει το ιδεώδες του άριστου πολιτικού αλλά και κατά μία έννοια κι αυτό του σύγχρονου ανθρώπου. Ξεκινά διατυπώνοντας το πρόβλημα: «Δε μου είναι άγνωστο πως πολλοί νόμιζαν και νομίζουν πως τα εγκόσμια κυβερνούνται από την τύχη ή από το Θεό και πως οι άνθρωποι, με όλη τους τη σοφία, δεν μπορούν να τα διορθώσουν κι ούτε καν να βρουν θεραπεία κανένα· και γι' αυτό νομίζουν πως δεν πρέπει να πολυσκοτιζόμαστε γι' αυτά, παρά ν' αφηνόμαστε να μας κυβερνά η τύχη», και καταλήγει: «Συμπεραίνω λοιπόν ότι, επειδή η τύχη μεταβάλλεται κι οι άνθρωποι ακολουθούν το δρόμο τους με πείσμα, υπάρχει επιτυχία όταν συμφωνούν οι δύο αυτοί παράγοντες· όταν διαφωνούν, η αποτυχία είναι βέβαιη. Νομίζω μάλιστα πως καλύτερα να είσαι ορμητικός παρά

πράος· γιατί η τύχη είναι γυναίκα και πρέπει, αν θες να την υποτάξεις, να τη χτυπάς και να τη σπρώχνεις. Και βλέπουμε πως αφήνεται να νικηθεί από τέτοιους κι όχι απ' όσους της φέρνονται με ψυχρότητα. Και καθώς γυναίκα, αγαπά πάντα τους νέους, γιατί της φέρνονται με λιγότερη συστολή, είναι πιο άγριοι και την προστάζουν με μεγαλύτερη τόλμη»⁴³.

Δεν υπάρχει αμφιβολία, ο Machiavelli ενδιαφερόταν πάνω απ' όλα για τη συγκυρία της εποχής του και όχι για τη θεμελίωση μιας φιλοσοφίας του ανθρώπου εν γένει. Διείδε την ύψιστη πολιτική αναγκαιότητα της συγκρότησης ενός ισχυρού κράτους στην Ιταλία ως προϋπόθεση της κοινωνικοοικονομικής προόδου που ήδη άρχιζε να κλονίζεται στη χώρα του.⁴⁴ Αποσκοπώντας όμως στην εξεύρεση των κατάλληλων μέσων για το σκοπό αυτό και συλλαμβάνοντας την πολιτική μόνον ως τέχνη εξεύρεσης των μέσων, προετοιμάζει, ήδη πριν την ανάδυση της αστικής κοινωνίας και φιλοσοφίας, την αντίληψη της πολιτικής ως τεχνικής και διοικητικής δραστηριότητας. Και ακόμη παραπέρα, καθώς η τεχνική αυτή σχέση αφορά στη δυνατότητα επιβολής του ανθρώπινου χαρακτήρα πάνω στους αστάθμητους εξωγενείς παράγοντες, ο Machiavelli ανάγει την κυριαρχία όχι μόνο σε πολιτικό μέγεθος που προκύπτει από τις ανάγκες της εποχής αλλά σε κατ' εξοχήν ανθρώπινη δραστηριότητα. Γι' αυτό και το συνολικό έργο του εκφράζει σε πρωτόλεια μορφή τη συνθηματική διατύπωση του Bacon, σύμφωνα με την οποία «η ανθρώπινη γνώση και η ανθρώπινη δύναμη είναι ένα και το αυτό»⁴⁵.

Αν όμως στο Machiavelli συναντάται μια πρώιμη διατύπωση συστατικών στοιχείων της αστικής αντίληψης και λειτουργίας της γνώσης, η στενότητα της συγγενείας του με ότι θα μπορούσε, κατά αντιδιαστολή, να χαρακτηριστεί ως ώριμη πολιτική φιλοσοφία των νεότερων χρόνων δεν θα πρέπει σε καμιά περίπτωση να υπερτιμηθεί. Και τούτο όχι αποκλειστικά διότι, π.χ., οι φιλελεύθεροι θεωρητικοί έβλεπαν πάντοτε στο πρόσωπό του μια σκέψη ολότελα αλλότρια προς τις δικές τους αντιλήψεις, ούτε ακόμη γιατί η αποθηκοποιημένη σύλληψη της πολιτικής έρχεται εκ προοιμίου σε αντίθεση με τα διαφωτιστικού τύπου ανθρωπιστικά ιδεώδη που ήρθαν στη συνέχεια στο προσκήνιο, αλλά κυρίως γιατί, όσο κι αν ο Machiavelli υπερασπίζεται το αλληλένδετο της γνώσης και της εξουσίας, δεν συμμερίζεται καθόλου την κύρια διαφωτιστική αντίληψη γύρω από το πρόβλημα της ίδιας της άντλησης της γνώσης και εν τέλει το ίδιο το αστικό πρότυπο οικοδόμησης της πολιτικής θεωρίας. Η απόσταση που τον χωρίζει από τη φιλελεύθερη πολιτική και

κοινωνική φιλοσοφία δεν έγκειται ασφαλώς ούτε στον εξαιρετικά συγκεκριμένο, πρακτικό προσανατολισμό του. Ακόμη και για να μπορέσει να δώσει άμεσου χαρακτήρα συμβουλές, ο Machiavelli είναι αναγκασμένος να αναζητήσει σταθερές και νομοτέλειες. Το αποφασιστικό όμως στοιχείο, κι εκείνο που με σαφήνεια τον διακρίνει από τον Hobbes, είναι ότι στον Machiavelli η γνώση αυτών των σταθερών ούτε οικοδομείται ούτε μεταδίδεται μέσω μιας συλλογιστικής διαδικασίας, αλλά δυνάμει μιας συσσώρευσης παραδειγμάτων όπου το έλλογο και το αφηγηματικό στοιχείο παραμένουν αλληλένδετα. Έτσι, μπορεί επί παραδείγματι ο Machiavelli να επιμένει σε επίπεδο αρχής, το ίδιο όπως από άλλη άποψη και ο Hobbes, στην ανάγκη βίαιης θεμελίωσης και διατήρησης της πολιτικής εξουσίας,⁴⁶ αντί ωστόσο να υποβάλει την αρχή αυτή σε οποιονδήποτε ορθολογικό έλεγχο, σπεύδει να την υποστηρίξει με όλα εκείνα τα παραδείγματα από τη ζωή και τη δράση του Φραγκίσκου Σφόρτσα και του Καίσαρα Βοργιά, τα οποία ελάχιστα συμβάλλουν στη συστηματικότητα της έκθεσης.⁴⁷ Το ότι ο Machiavelli, εδώ, όπως και σε απειράριθμα άλλα σημεία, μπορεί να αφήνεται στον ρου της εκάστοτε εξιστόρησης για σελίδες ολόκληρες πριν επιστρέψει με μια σύντομη διατύπωση στο θεωρητικό του πρόβλημα, προσδίδει στα παραδείγματα αυτά ένα γνωσιακό κύρος αμεσότητας, το οποίο στη νεότερη φιλοσοφία είναι ολότελα άγνωστο. Διότι, στο μέτρο που οι επιλεκτικά παρατιθέμενες αφηγήσεις έπονται μάλλον παρά προηγούνται των βασικών αρχών, δεν πρόκειται καν για εκείνη την επαγωγική μέθοδο, για την οποία η μακιαβελλική συγγραφική πρακτική θαυμάστηκε από τον Bacon.⁴⁸ Η γενικότητα δεν αντιπροσωπεύει εδώ το αποτέλεσμα της γενίκευσης αλλά το καταστάγμα βιωμένων εμπειριών, που ως τέτοιες εκλαμβάνει ο Machiavelli τις ιστορικές αφηγήσεις, ακόμα κι όταν δεν αναφέρονται καθόλου στη σύγχρονή του ιστορία. Όσο αμφίβολο είναι η βιογραφική προσέγγιση των θεωρητικών έργων σε άλλες περιπτώσεις, τόσο σημαντικότερη γίνεται όταν η προσωπική εμπλοκή προσδιορίζει τον τρόπο της θεωρητικής έκθεσης. Και αυτή είναι η περίπτωση του Machiavelli. Χάρη στη διπλωματική του δραστηριότητα, πολιτική ζωή και προσωπική εμπειρία σχηματίζουν μια ενότητα, και η ενότητα αυτή αντανakλά αναγκαστικά στην ίδια τη σύλληψη του πολιτικού. «Ο προσανατολισμός στα πρακτικά ενδιαφέροντα», γράφει ο Walter Benjamin, «αποτελεί χαρακτηριστικό στοιχείο πολλών γεννημένων αφηγητών. Με μεγαλύτερη συνέπεια απ' ό,τι στον Λεσκώφ μπορεί να το διακρίνει κανείς στην περίπτωση κάποιου σαν τον Γκότχελφ, ο οποίος έδινε στους χωρικούς του γεωργικές συμβουλές· το βρίσκει σε έναν Νοντιέ [Nodier], τον οποίον απασχολούσαν οι

κίνδυνοι του φωτισμού με φωταέριο· και κάποιος όπως ο Χέμπελ, που έχανε μικρές φυσικοεπιστημονικές διδαχές για τους αναγνώστες του στο 'Κουτί του θησαυρού', βρίσκεται επίσης στην ίδια γραμμή. Όλα αυτά αποτελούν ενδείξεις για το πώς έχουν τα πράγματα με κάθε αληθινή αφήγηση. Ανοιχτά ή κρυφά, φέρει μαζί της το όφελός της. Το όφελος αυτό μπορεί τη μια φορά να συνίσταται σε μια ηθική κατακλείδα, την άλλη σε μια πρακτική οδηγία, μια τρίτη σε μια παροιμία ή σε ένα κανόνα ζωής – σε κάθε περίπτωση ο αφηγητής είναι ένας άντρας που ξέρει να συμβουλευεί τον ακροατή του». ⁴⁹ Το κατά το άλλα ετερόκλητο αυτό απόσπασμα είναι ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίον η αφηγηματική πράξη, «στη βάση της οποίας βρίσκεται η ικανότητα να ανταλλάσσουμε εμπειρίες», ⁵⁰ προσδιορίζει τόσο το ρεαλιστικό χαρακτήρα της προσέγγισης, όσο και τη μετάδοση της υπό τη μορφή μιας συμβουλευτικής. Οι αρχές της πολιτικής του Machiavelli δεν ξεφεύγουν από το *status* του γνωμικού ή του πρακτικού κανόνα της ζωής· είναι γραμμένες στο β πρόσωπο. Αλλά αυτό το β πρόσωπο, όχι μόνο δεν επιφέρει κάποια διάσταση μεταξύ της μορφής και του περιεχομένου, ⁵¹ αλλά ενσωματώνεται στο περιεχόμενο αυτό, καθώς ορίζει τον δυνατό αποδέκτη του. Ο ίδιος παράγοντας που καθιστά αδύνατη την εκδίπλωση της μακιαβελικής πολιτικής σκέψης σύμφωνα με τον πεζολογικό κανόνα της θεωρητικής πραγματείας, καθιστά και αδύνατη την πρόσληψή της από έναν αποδέκτη που δεν έχει τη δομή του ατομικού προσώπου, καθότι μόνο ως πρόσωπο θα μπορούσε να γίνει μέτοχος μιας κοινοποίησης εμπειριών. Αντίθετα, μια συμβουλή δεν θα είχε νόημα, απευθυνόμενη σε έναν απρόσωπο μηχανισμό. Οι επικοινωνιακές προϋποθέσεις της μακιαβελικής σκέψης έχουν το έμμεσο αντίκτυπό τους στην προσωπική-ηγεμονική σύλληψη του πολιτικού, ακόμη κι εκεί όπου το πολιτικό λειτουργήμα περιβάλλεται με μια αξία που υπερβαίνει την προσωπική φιλοδοξία και το συμφέρον του επίδοξου ηγεμόνα. ⁵² «Για τούτο κι ένας μυαλωμένος νομοθέτης, πούχει την προαίρεση να ωφελήσει όχι την αφεντιά του μα το κοινό καλό, όχι τους κληρονόμους του μα την κοινή πατρίδα, έχει χρέος να φροντίσει και να πάρει όλη την εξουσία μοναχός του, στα δικά του χέρια». ⁵³ Στην απόπειρα του για αξιοποίηση της μακιαβελικής διδασκαλίας στον 20^ο αιώνα ο Gramsci θα αδιαφορήσει ολότελα για τους προσωποκεντρικούς περιορισμούς της και θα υποστηρίξει ότι: «Ο *Ηγεμόνας* του Μακιαβέλι θα μπορούσε να μελετηθεί σαν ένα ιστορικό παράδειγμα του 'μύθου' του Sorel, δηλαδή μιας πολιτικής ιδεολογίας που παρουσιάζεται όχι σαν ψυχρή ουτοπία ούτε σα θεωρητικός συλλογισμός, αλλά σα μια συγκεκριμένη δημιουργία της φαντασίας που επενεργεί πάνω σε ένα λαό διασκορπισμένο και θρυμματισμένο για να

του ξυπνήσει και οργανώσει τη συλλογική θέληση».⁵⁴ Το στοιχείο αυτό της φαντασίας, ή της ιδεολογίας είναι όντως υπαρκτό, δεν αφορά όμως τόσο στη συμβουλευτική του Machiavelli, όσο στον τρόπο με τον οποίο ο ηγεμόνας θα πρέπει να την αξιοποιήσει: όχι μόνο δεν οφείλει να μοιραστεί με το λαό τα πορίσματά της, αλλά θα πρέπει να τα αποκρύψει, κάνοντας ακριβώς χρήση της μυθοπλαστικής τέχνης. «Γιατί ο κόσμος ο πολύς χάνει με τον ίδιο τρόπο εκείνο που μονάχα φαίνεται όπως κι εκείνο που υπάρχει στα αλήθεια, και μάλιστα πολλές φορές πότερο κεντρίζεται από το φαινομενικό παρά από το πραγματικό».⁵⁵ Η τεχνική γνώση με την οποία εφοδιάζει ο Machiavelli τον αναγνώστη του είναι τόσο πολύ προδιαγεγραμμένη από τον βιωματικό-εμπειρικό χαρακτήρα των πηγών της που εκδηλώνεται με τη μορφή της ταχυδακτυλουργικής καλλιτεχνίας: ο ηγεμόνας είναι λιγότερο κάτοχος μιας τεχνικής γνώσης που θα μπορούσε να εκμάθει ο καθένας, και περισσότερο φορέας μιας τέχνης συνυφασμένης με τις δυνάμεις γοητείας του προσώπου του. Εύστοχα ο Habermas ελέγχει κριτικά την άποψη Horkheimer στο γνωστό δοκίμιο του για τις *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, σύμφωνα με την οποία η πολιτική θεωρία του Machiavelli βρίσκεται σε αντιστοιχία με τη φυσική και την ψυχολογία των νέων χρόνων, παρατηρώντας ότι η μακιαβελλική πολιτική τέχνη στερείται της επιστημονικής ακρίβειας της «υπολογισμένης τεχνικής», η οποία έρχεται στο προσκήνιο μόνο με το μηχανιστικό κοσμοείδωλο.⁵⁶ Ενίοτε μάλιστα στο έργο του Machiavelli η ίδια η ηθική ουδετερότητα των μέσων έναντι της σημασίας του σκοπού αξιολογείται στο φως του φαίνεσθαι. «[...] όπου δεν υπάρχει κριτής για να καταφύγεις, κοιτάξεις το αποτέλεσμα [...] γιατί η μάζα πάντα μαγεύεται από τα φαινόμενα κι από την επιτυχία».⁵⁷ Ο ηγεμόνας είναι ένα είδος μαθητευόμενου μάγου⁵⁸ που οφείλει να κερδίσει από τη μελέτη των βιβλίων αυτό που θα κέρδιζε μέσα από τη συντεχνιακή μαθητεία: το χάρισμα της μίμησης. «Γι' αυτό και οι αρίφνητοι διαβαστές της [ιστορίας] ευχαριστιούνται ακούγοντας τα πολλά και ποικίλα περιστατικά της, χωρίς να σκέφτονται και να τα μιμηθούν, γιατί τη μίμηση την κρίνουμε όχι μονάχα δύσκολη μα και αδύνατη λες κι άλλαξε από την αρχαιότητα η κίνηση, η διάταξη κι η δύναμη τ' ουρανού, του ήλιου, των στοιχείων και των ανθρώπων· θέλοντας λοιπόν να βγάλω τον κόσμο από τούτη την πλάνη, έκρινα απαραίτητο να γράψω γύρ' απ' όλα εκείνα τα βιβλία του Τίτου Λίβιου, που γλύτωσαν από τα δόντια του χρόνου ό,τι θα νομίσω αναγκαίο για να καταλάβει κανένας καλύτερα τ' αρχαία και τα σύγχρονα πράγματα, κι έτσι να μπορέσει όποιος διαβάσει τις εξηγήσεις μου να κερδίσει ευκολότερα, τ' όφελος εκείνο, που για χάρη του πρέπει

να επιζητούμε τη γνώση της ιστορίας». ⁵⁹ Και παρομοίως στην αφιέρωση του *Ηγεμόνα* : «[...] δε βρήκα ανάμεσα σε όλο μου το βίος πράμα πιο σπάνιο και που πιότερο να τιμώ, από τη γνώση των έργων των μεγάλων ανδρών, που την απόχτησα χρόνια πολλά ζώντας τους νεώτερους καιρούς κι ακατάπαυστα μελετώντας τους αρχαίους» ⁶⁰

Η κυκλική φιλοσοφική θεώρηση, για την οποία δεν προσφέρονται έλλογα επιχειρήματα, δεν είναι παρά η απήχηση στην ιστορία της μιμητικής αρχής που διέπει στον Machiavelli τη γνωσιακή διαδικασία. Αν κάτω από το βάρος της ψυχολογικοποίησης των κοινωνικοπολιτικών αντιθέσεων και της χαρακτηρισολογικής προσέγγισης του γίνεσθαι ο ιστορικός παράγοντας υποβαθμίζεται, η ιστορική κίνηση παραμένει ανοιχτή χάρη στη δυνατότητα δημιουργίας νέων μιμητικών παραδειγμάτων. Αλλά η κίνηση αυτή, μολονότι στηρίζεται στην αποφασιστικότητα της δράσης, ⁶¹ την αποφυγή των ενδιάμεσων λύσεων και τη βίαια επέμβαση στη ροή του ποταμού της τύχης, ⁶² δεν γνωρίζει απόλυτες τομές. ⁶³ Ο ίδιος ο πραγματισμός της πολιτικής πραξεολογίας συμπαρασύρει στη σχετικότητα του τις αρχές του. Και τελικά, ό,τι ισχύει για τα ίδια μέσα, που μπορούν να οδηγούν σε διαφορετικά αποτελέσματα, ισχύει για το σύνολο αυτών των αρχών: όπως τα διδάγματα και οι παροιμίες μπορούν να ενσωματώνουν τις αντιφάσεις τους, περιμένοντας την ορθή επιλογή ανάλογα με τη μοναδικότητα της περίπτωσης. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι ο Machiavelli όχι μόνο δεν δίνει, αλλά ούτε καν ενδιαφέρεται να αποδόσει μια σταθερή σημασία στην έννοια της ελευθερίας, η οποία ταλαντεύεται παλινδρομικά μεταξύ απουσίας τυραννίας και κυριαρχίας. ⁶⁴ Απολύτως συνεπές προς αυτό είναι το ότι ο Machiavelli ουδέποτε κατέληξε σε μία τοποθέτηση υπέρ της μίας ή της άλλης μορφής της εξουσίας ως οριστικής λύσης στο πολιτειακό πρόβλημα. Σε αντίθεση με τον Hobbes, περισσότερο ενδιαφέρεται για την τέχνη του πολέμου παρά για την επιστήμη της ειρήνης. Και ακριβώς επειδή γι' αυτόν η ιστορία είναι πάντοτε μια ιστορία των συγκρούσεων, των αλληπάλληλων ανατροπών και των παλινορθώσεων, η συμβουλευτική του προς την εξουσία δεν μετατρέπεται και σε μεταφυσική ή λογική ή έστω ιδεολογική δικαιολόγηση της εξουσίας ενώπιον όλων. Το συνωμοτικό μοντέλο του πολιτικού αγώνα βρίσκεται μάλιστα ακριβώς στον αντίποδα της αστικής αρχής της δημοσιότητας ⁶⁵. Για την ικανοποίηση της αρχής αυτής δεν είναι αρκετή η αφαίρεση από την συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία και την στοχοθεσία του Machiavelli, σαν τα ίδια μέσα και μόνο χάρη στην αποθηκοποίησή τους να ήταν κατάλληλα για οποιονδήποτε σκοπό, αλλά θα απαιτείτο ένας διαφορετικός τύπος θεωρίας, ο οποίος να αναγνώριζε ένα αποπροσωπποιημένο κριτήριο εγκυρότητας.

Αλλά ένα τέτοιο είναι αδύνατο να εμβολιαστεί στη διδασκαλία του Machiavelli. Ό,τι συντελείται προς την κατεύθυνση αυτή μέσω της πραγματιστικής ανατίμησης του πολιτικού έναντι του ηθικού παράγοντα, την ίδια στιγμή ακυρώνεται μέσω του εσωτερικού προσωποκεντρισμού αυτού του πραγματισμού. Κι έτσι βαρύτητα ισχύος δεν φιλοδοξεί ούτε μπορεί να έχει το σύστημα των αρχών του Machiavelli, παρά μόνο για εκείνον στον οποίον απευθύνεται: για το πρόσωπο του ηγεμόνα και όποιον μπορεί να μεταφερθεί νοερά στη θέση του. Μα η μεταφορά αυτή βρίσκεται επέκεινα του πεδίου της ορθολογικής τεκμηρίωσης, όπως και η ίδια η έννοια της αποθηκοποιημένης πολιτικής εξουσίας η οποία καταφάσκει χωρίς να θεμελιώνεται. Είναι μόνο με αυτόν τον έμμεσο τρόπο που το σχόλιο του Ρουσσώ, σύμφωνα με το οποίο ο Machiavelli, προσποιούμενος ότι συμβουλεύει τους τυράννους, βοηθά στην πραγματικότητα το λαό,⁶⁶ αποκτά περιεχόμενο αλήθειας: ερμηνεύόμενο δηλαδή ως αντικειμενικό όριο αυτής της θεωρίας να αποκτήσει τη συναίνεση που η ίδια ζητά ως προϋπόθεση για την επιτυχία του πολιτικού της προγράμματος. Επιμένοντας στην ιστορική παραδειγματολογία, ο Machiavelli δεν αναγνωρίζει στον Λόγο αυτονομία έναντι των γεγονότων και κατ' αυτόν τον τρόπο παραιτείται από την όποια θεμελιωτική απόπειρα της θεωρίας της πολιτικής.

III.3 Αλλά εδώ βρίσκεται επίσης και η αποφασιστική μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στο Machiavelli και τον Hobbes, ο οποίος, μολονότι υπερασπίζεται με εκπληκτική συνέπεια τον αποκλειστικό και αναντίρρητο χαρακτήρα της βούλησης του κυρίαρχου, δεν τον θεμελιώνει επικαλούμενος την εμπειρία της ιστορίας αλλά μονάχα μέσα από τη ριζική άρνηση κάθε ιστορικής αναφοράς ως αναγκαίας προϋπόθεσης για τη συγκρότηση μιας αληθούς πολιτικής θεωρίας. Ανεξάρτητα από το βαθμό ανταπόκρισης που γνώρισε στην εποχή με την επιχειρηματολογία του,⁶⁷ ο Hobbes δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας όσον αφορά την επιδίωξή του, που είναι η συγκρότηση μιας θεωρίας με λογική δεσμευτικότητα.⁶⁸ Η προβαλλόμενη δεσμευτικότητα σχετίζεται ασφαλώς άμεσα, τόσο με την ειδική στοχοθεσία του Hobbes, όσο και με τη μέθοδο που αυτή η τελευταία συνεπάγεται. Αν και πρωταρχικά ενδιαφέρεται για την επίλυση του πολιτικού προβλήματος της εποχής του –όπως είναι άλλωστε πολύ γνωστό, είναι ο αγγλικός εμφύλιος εκείνος που ωθεί τον Hobbes να ρίξει το μεγαλύτερο βάρος της προσπάθειάς του στο χώρο της πολιτικής, αλλά και να θέσει το αίτημα της ειρήνης στο επίκεντρο της σκέψης του–⁶⁹, η θεωρία του δεν συνιστά σε καμιά περίπτωση, όπως θα μπορούσε να ισχυριστεί

κανείς για αυτή του *Ηγεμόνα* του Machiavelli, έναν κατάλογο χρήσιμων συμβουλών για την εδραίωση της πολιτικής κυριαρχίας, αν και βεβαίως τα μέσα προς το σκοπό αυτό δεν τον αφήνουν καθόλου αδιάφορο· πολύ περισσότερο πρόκειται για μια απόπειρα έλλογης θεμελίωσης, για ένα εγχείρημα θεωρητικής νομιμοποίησης της κυριαρχίας. Η ιδιαιτερότητα του Hobbes, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση του Machiavelli, συνίσταται μάλλον στο ότι στη δική του φιλοσοφία η θεωρία του κράτους «γίνεται τμήμα της γνωσιοθεωρίας»⁷⁰, στο ότι τα ερωτήματά της πρώτης συμπλέκονται, και μάλιστα ως απόλυτα εξαρτημένα, με αυτά περί μεθόδου. Αποτελεί αντικείμενο έρευνας το κατά πόσο ο Hobbes συνέταξε, ή επιδίωκε καν να συντάξει ένα «σύστημα» των επιστημών· σε καμία ασφαλώς περίπτωση με την έννοια που προσλαμβάνει ο όρος μετέπειτα στο πλαίσιο του γερμανικού ιδεαλισμού, αλλά με αυτήν της ύπαρξης είτε ενός «μίτου της Αριάδνης»⁷¹ που διαπερνά το σύνολο της σκέψης του ή ενός κοινού εννοιολογικού θεμελίου και μιας δομικής αντιστοιχίας μεταξύ των επιμέρους επιστημών.⁷² Την ιδέα του συστήματος υποβάλλει αφενός η συμπερίληψη και των τριών τμημάτων της φιλοσοφίας του σε μια ενιαία τριλογία και η ρητή παρουσία και των τριών θεματικών μερών στις περισσότερες αυτόνομες δημοσιεύσεις του.⁷³ Αφετέρου, τόσο η διατύπωση μιας «πρώτης φιλοσοφίας»⁷⁴ όσο και η αξιοποίηση των ιδίων εννοιών σε περισσότερα του ενός μέρη⁷⁵ μαρτυρούν μια συστηματική πρόθεση για το σύνολο του έργου του. Από την άλλη πλευρά, τα μικρότερα ή μεγαλύτερα χάσματα στην άρθρωση, σε συνδυασμό με μια σειρά από ειδικότερα μεθοδολογικά προβλήματα, αφήνουν αμφιβολίες για την αυστηρότητα ή τουλάχιστον την επιτυχία ενός τέτοιου σχεδίου.⁷⁶ Βέβαια, ακόμη κι αν γίνει δεκτή η συστηματικότητα της προσπάθειας, θα ήταν νοητή ως μέθοδος η άντληση συμπερασμάτων από το ιστορικό παρελθόν μέσω της αναζήτησης μιας λογικής μέσα στην ίδια την ιστορία. Αλλά ο Hobbes, οπωσδήποτε, δεν προσφεύγει σε μια τέτοιας μορφής επίλυση του προβλήματος, η οποία θα συνεπάγετο την ανάπτυξη μιας φιλοσοφίας της ιστορίας, κάτι το οποίο πολύ απείχε από τον ορίζοντά του. Το γεγονός αυτό σίγουρα δεν καθιστά αμφισβητήσιμη την στενή εξάρτηση του συγγραφικού έργου του Hobbes από την πολιτικο-ιστορική συγκυρία της εποχής του, ακόμη μάλιστα και όσον αφορά την εξέλιξη και τις διαφορετικές εκδοχές του. Έτσι, πολύ λίγο θα μπορούσε να αμφισβητηθεί το γεγονός ότι η έκταση την οποία καταλαμβάνει η συζήτηση για την εκκλησιαστική πολιτεία στον *Λεβιάθαν*, και είναι πολλαπλάσια σε σχέση με ό,τι συμβαίνει στα προηγούμενα πολιτικά έργα, συναρτάται με την ανεπιθύμητη στον Hobbes συνεργασία των καλβινιστών με τους

υπέρμαχους της βασιλείας εναντίον του καθεστώτος του Cromwell,⁷⁷ ή ότι ο πρωτοεμφανιζόμενος στον *Λεβιάθαν* νόμος της φύσης, σύμφωνα με τον οποίο «κάθε άνθρωπος είναι εκ φύσεως υποχρεωμένος να υπερασπίζεται σε συνθήκες πολέμου όσο γίνεται καλύτερα την εξουσία, από την οποία προστατεύεται ο ίδιος σε περίοδο ειρήνης»⁷⁸ απηχεί την προτροπή του για υποστήριξη των βασιλικών στρατευμάτων εναντίον του Κοινοβουλίου, στο οποίο από την άλλη εμμέσως ομολογούσε υπακοή, απ' τη στιγμή που «η υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς που του δίνει τη δυνατότητα να τους προστατεύει».⁷⁹

Επίσης, δύσκολα μόνο θα μπορούσαν να αντιδιασταλούν πλήρως οι ανθρωπολογικές και πολιτικές θέσεις του ύστερου έργου του Hobbes στις αντίστοιχες που διαμόρφωσε, δίχως τη συνδρομή της κατοπινής φιλοσοφικής του επιχειρηματολογίας, κατά την περίοδο που μετέφραζε το Θουκυδίδη. Ο πρόλογος του στην εν λόγω μετάφραση, σύμφωνα με τον οποίο «[...] το βασικό και το ορθό έργο της ιστορίας συνίσταται στο να καθοδηγεί τους ανθρώπους και να τους καθιστά ικανούς, μέσω της γνώσης των περελθόντων πράξεων, να συμπεριφέρονται με φρόνηση στο παρόν και στο μέλλον»,⁸⁰ έρχεται σε κατάφορη αντίθεση με ό,τι ο ίδιος ο Hobbes θα έρθει να υποστηρίξει στη συνέχεια. Στοιχειοθετεί ωστόσο μια συγγένεια με τον Machiavelli που μοιάζει να δικαιώνει την αναθεώρηση της άποψης του L. Strauss, όταν γράφει ότι η τιμή του εγκαινιαστή της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας δεν ανήκει στον Hobbes αλλά στον Machiavelli.⁸¹ Η αυτοκριτική του Strauss στη δεύτερη έκδοση της μονογραφίας του για τον Hobbes απηχεί ωστόσο τη θέση που είχε αναπτύξει ο ίδιος στην πρώτη έκδοση, διακηρύσσοντας ότι η θεωρία του Hobbes, παρ' όλες τις μετατοπίσεις της, διακατέχεται από την ίδια ηθική στάση, η οποία αναπτύχθηκε ανεξάρτητα από τον ύστερο μεθοδολογικό προβληματισμό του.⁸² Κατά τον Strauss, η αντίθεση μεταξύ του φόβου του θανάτου και της ματαιοδοξίας ή της τιμής είναι κυρίαρχη στη συλλογιστική του Hobbes και έλκει την καταγωγή της από την θετική ή αρνητική αντιπαράθεσή του προς την αριστοκρατική αξιολογία. Ο πρόλογός του στους *Πελοποννησιακούς Πολέμους* μαρτυρά επίσης το αντιδημοκρατικό κίνητρο που στη συνέχεια συσκοτίζει ο μηχανισμός του συμβολαίου.⁸³ Παρ' όλες τις φιλοσοφικές και φιλολογικές επικρίσεις που δέχτηκε ο Strauss, διότι αγνόησε την παρουσία της μηχανιστικής φιλοσοφίας στη λεγόμενη *Σύντομη πραγματεία περί πρώτων αρχών*,⁸⁴ η υπόθεση της καθοριστικής επιρροής του

ουμανισμού στη διαμόρφωση της σκέψης του Hobbes, όπως κι εκείνη της συγγενείας του με τη μακιαβελλική σκέψη, ανεβίωσε προσφάτως εν όψει κυρίως της απόδοσης σε αυτόν τριών «Λόγων»,⁸⁵ η επιχειρηματολογία των οποίων παρουσιάζει πολλαπλή συνάφεια με τη σκέψη του Ιταλού του προδρόμου. Έχει υποστηριχτεί επομένως ότι: «το ενδιαφέρον που αναπτύσσει αργότερα για την επιστημονική μέθοδο και τη σπουδή των κινούμενων σωμάτων αποτελεί προσθήκη [...] που του επιτρέπει να διατυπώσει με νέους και σημαντικούς τρόπους τις ώριμες ιδέες του όσον αφορά την πολιτική ζωή, αλλά δεν μεταβάλλει σημαντικά τις πρωταρχικές του μερίμνες και τους προσανατολισμούς που ανέπτυξε ως νέος».⁸⁶ Η εκτίμηση αυτή, που ειρήσθω εν παρόδω, δεν είναι σε όλα της τα σημεία πειστική,⁸⁷ θα διεκδικούσε μεγαλύτερη βαρύτητα από τη βιογραφική εάν και εφόσον μπορούσε να καταδειχθεί ότι η νέα μέθοδος προστίθεται στο παλιό περιεχόμενο από μια αναγκαιότητα αυτού του ίδιου του περιεχομένου. Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει. Αντίθετα, η ώριμη μέθοδος του Hobbes τον αναγκάζει, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, σε παραδοχές που ουδόλως ταιριάζουν με τους νεανικούς του προσανατολισμούς.

Συνολικά λοιπόν, το γεγονός ότι στον Hobbes μπορεί ενδεχομένως να αποδοθεί είτε η επιμέρους προσαρμογή των απόψεών του στις πρακτικές πολιτικές ανάγκες, είτε, υπό όρους και επιφυλάξεις, μια *ex post facto* θεωρητική δικαιολόγηση προαποφασισμένων τοποθετήσεων, είναι κάτι πολύ διαφορετικό από τον ισχυρισμό ότι η αυτόνομη εξέταση της ίδιας της μεταγενέστερης επιχειρηματολογίας του περιττεύει, πόσο μάλλον ότι η ύστερη αυτή επιχειρηματολογία κάνει σημαντική χρήση του ιστορικού παράγοντα. Η ιστορία επηρεάζει τη θεωρία, η θεωρία όμως δεν αναγνωρίζει την επιρροή της. Συγκροτείται, βέβαια, όπως και κάθε άλλη ιστορικά, αλλά ως ανιστορική θεωρία. Για τον ώριμο Hobbes μάλιστα, και από αυτήν την άποψη η γνωσιοθεωρητική αντίληψη του θυμίζει την μετέπειτα κριτική του Hume στον εμπειρισμό, ιστορική εμπειρία και έλλογη επιστημονική σκέψη είναι μεταξύ τους ασυμβίβαστες.⁸⁸ Καθήκον και ιδρυτική στιγμή της φιλοσοφίας, όπως ο ίδιος ο Hobbes την αντιλαμβάνεται, καθίσταται η μετάβαση από την πρώτη στη δεύτερη. Όπως είναι πολύ γνωστό, πιθανότατα η μετάβαση αυτή αντιστοιχεί σε μια βιογραφική τομή, κατά την ημέρα που ήρθε τυχαία για πρώτη φορά σε επαφή με τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη, κάτι που «τον έκανε να ερωτευτεί τη γεωμετρία», καθώς έμεινε έκπληκτος από την πειστικότητα και τη δεσμευτικότητα των αποδείξεων και στη συνέχεια θέλησε να την αξιοποιήσει και στον χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας.⁸⁹

Όσο επισφαλής είναι η επίκληση ανεκδοτολογικών ευρημάτων προς επίρρωση φιλοσοφικών θέσεων, άλλο τόσο το συγκεκριμένο βιογραφικό στοιχείο μπορεί να γίνει κατανοητό ως αφηγηματική συμπίκνωση του χαρακτήρα της χομπσιανής σκέψης, όχι μόνο μέσα απ' το πρίσμα της μεταγενέστερης θεωρητικής παραγωγής του, αλλά ακόμη και μέσα από εκείνο της «προ-επιστημονικής» του περιόδου. Παραδόξως,⁹⁰ το επιχείρημα της συνέχειας σε όλο το φάσμα του έργου του Hobbes μπορεί να επιστρατευτεί και εναντίον της υπόθεσης την οποία κατά κανόνα υπηρετεί. Διότι ήδη κατά την αποκαλούμενη «ουμανιστική» αυτή περίοδο, ο Hobbes στρέφεται με τρόπο απαραγνώριστο εναντίον της προσφιλούς στους ουμανιστές ρητορικής. Παρουσιάζοντας τη μετάφραση του Θουκυδίδη, ο Hobbes επαινεί τον συγγραφέα του εις βάρος του ρήτορα Διονυσίου του Αλικαρνασσεύς για την συνέπεια στην εξιστόρηση.⁹¹ Είναι αυτή η αντιδιαστολή της ορθής ιστοριογραφίας προς τη ρητορική που έπειτα από ορισμένα χρόνια θα μεταστραφεί εναντίον και της ίδιας της ιστοριογραφίας, τη φορά αυτή αντιπαραβαλλόμενης προς την αποδεικτικότητα της γεωμετρίας, την οποία η ιστορία στερείται.⁹² Μολονότι, ο Hobbes δεν απορρίπτει τη συγγραφή ιστορικών έργων, ούτε αμφισβητεί τη δυνατότητα τους να προσκομίσουν οφέλη στην πολιτική σκέψη⁹³ (άλλωστε σε πολύ μεγάλη ηλικία υπήρξε και ο ίδιος συγγραφέας ενός τέτοιου έργου, με τον *Βεεμώθ*), διαπιστώνει την πρόσδεση της ιστορίας ως είδους στην ουμανιστική παράδοση, από την οποία επιθυμεί, κυρίως μέσω της γεωμετρίας, να αποκόψει τη φιλοσοφία.⁹⁴ Γράφει έτσι για τον Θουκυδίδη ότι τα δύο στοιχεία που εκτιμά στο έργο του είναι η «*αλήθεια* και η *ευφράδεια*».⁹⁵ Αν ο ρητορικός χαρακτήρας της τελευταίας μπορεί να θεωρείται για την ιστοριογραφία προσόν, η χρήση της ιστορίας θα πρέπει να αποκλειστεί από την επιστήμη. Κατά τούτο, ο Hobbes ακολουθεί το παράδειγμα του Bacon, ο οποίος παρομοίως διαχώριζε την ιστορία από την επιστήμη, αλλά δίνει σε αυτό μια πολύ ιδιαίτερη τροπή.⁹⁶

Η διάκριση μεταξύ ιστορίας και φιλοσοφίας ή επιστήμης δεν είναι καθόλου περιφερειακή στο κεντρικό πρόγραμμα του Hobbes αντίθετα αποτελεί την προϋπόθεση του ίδιου του προγράμματος. Γι' αυτό το λόγο και απαντάται ήδη στον ορισμό της φιλοσοφικής μεθόδου: «Μέθοδος, επομένως, στην σπουδή της φιλοσοφίας είναι ο συντομότερος δρόμος να βρίσκουμε τα αποτελέσματα από τις γνωστές σε μας αιτίες τους ή τα αίτια από τα γνωστά σε μας αποτελέσματά τους. Κι αυτή είναι η επιστήμη των αιτιών, ή, όπως την αποκαλούν των 'διότι'. Όλη η υπόλοιπη επιστήμη, η οποία αποκαλείται του 'ότι', είναι είτε αισθητηριακή αντίληψη, είτε φαντασία, είτε ανάμνηση που απέμεινε έπειτα από μια τέτοια αντίληψη».⁹⁷ Αυτό

λοιπόν που απαγορεύεται και που είναι τόσο θεμελιακό, ώστε ο Hobbes να το διασαφηνίζει ευθύς μετά τον ορισμό της φιλοσοφίας, είναι η μετακίνηση και σύγχυση ανάμεσα στις δύο αυτές αλληλοαποκλειώμενες σφαίρες, ανάμεσα στο «διότι» και το «ότι». Το πόσο ριζικά εννοείται αυτός ο αποκλεισμός καταδεικνύεται από το ότι η ιστορία παρουσιάζεται μεταξύ της θεολογίας, του δόγματος περί αγγέλων, της αστρολογίας και του δόγματος της θείας λατρείας στον κατάλογο των τομέων που εκβάλλονται από το πεδίο της φιλοσοφίας: «[Η φιλοσοφία] αποκλείει την ιστορία, τόσο τη *φυσική* όσο και την *πολιτική*, μολονότι αυτή είναι εξαιρετικά χρήσιμη (όχι απαραίτητη) στη φιλοσοφία».⁹⁸ Η καταχώρηση της ιστορικής γνώσης στην ίδια σφαίρα με τις μεσαιωνικές διδασκαλίες και δοξασίες προσκρούει φαινομενικά και μόνο στον υλισμό του Hobbes, στο μέτρο που ο υλισμός αυτός στην αισθησιοκρατική γνωσιοθεωρητική του διάσταση εννοείται ως μελέτη των σωμάτων ως προς την κίνησή τους. Καθώς τώρα η κίνηση έχει απωλέσει την αριστοτελική ποιοτική της διάσταση,⁹⁹ αφενός καθίσταται αναπαραστήσιμη μέσω των γεωμετρικών γραμμών, οι οποίες κατά τον Hobbes δεν δηλώνουν τίποτε άλλο παρά την μετακίνηση ενός σώματος ή ενός σημείου στον χώρο,¹⁰⁰ και αφετέρου, ως γενικός παρονομαστής του γίνεσθαι,¹⁰¹ εκφράζει την ίδια την αιτιοκρατική τάξη του κόσμου.¹⁰² Μολονότι, λοιπόν, η ιστορία αναφέρεται εξίσου στον χώρο των πραγματικών σωμάτων και στις κινήσεις τους, ως επιστήμη του 'ότι' και όχι του 'διότι', αδυνατεί να εξηγήσει με αιτιοκρατική αυστηρότητα την κίνηση με την οποία ασχολείται, αδυνατεί με άλλα λόγια να καταδείξει την αναγκαιότητά της. Η όποια αλληλουχία μπορεί να έρθει στο φως μέσω της ιστορικής γνώσης στερείται αποδεικτικής βεβαιότητας και ως εκ τούτου η τεκμηριωτική της βαρύτητα είναι μόνο ενδεικτικού χαρακτήρα. Από την άποψη αυτή η ιστοριογραφία παραμένει πρόσφορη για ένα πλαίσιο δικανικού τύπου, για τον χώρο δηλαδή όπου κατ' εξοχήν ασκείται η ρητορεία.¹⁰³ Καθώς όμως οι συνήγοροι των διαδίκων ενδιαφέρονται μοιραία περισσότερο για την πλευρά που υποστηρίζουν παρά για την αμερόληπτη εκδίκαση της υπόθεσης, ανήκει στη φύση της ρητορικής απόδειξης να έχει σαν «στόχο, όπως όλοι οι τεχνίτες της ρητορικής μας διδάσκουν, όχι την αλήθεια (εκτός κι αν κατά τύχη), αλλά τη νίκη».¹⁰⁴ Για το ότι η αντίληψη αυτή δεν είναι ξεκομμένη από την ενασχόληση του Hobbes με την πολιτική φιλοσοφία είναι ήδη αρκετή απόδειξη το γεγονός ότι εντάσσεται ρητά και στον *Λεβιάθαν*, απ' όπου και το ακόλουθο απόσπασμα : «Υπάρχουν δύο είδη γνώσης. Το ένα είναι η γνώση των γεγονότων και το άλλο η γνώση της λογικής ακολουθίας ανάμεσα σε αποφάνσεις. Η πρώτη δεν είναι παρά αίσθηση και μνήμη και είναι

απόλυτη γνώση, όπως, όταν βλέπουμε κάτι που γίνεται και μετά θυμόμαστε ότι έχει γίνει. Αυτό είναι το είδος της γνώσης που απαιτείται σε μία μαρτυρία. Η δεύτερη αποκαλείται επιστήμη και είναι υποθετική [...] Αυτή είναι η γνώση που απαιτείται από έναν φιλόσοφο, από εκείνον δηλαδή που φιλοδοξεί να σκέπτεται ορθολογικά». ¹⁰⁵ Εδώ πρόκειται όμως για κάτι περισσότερο από τη διαδικαστική επανάληψη των βασικών αρχών της χομπσιανής πρώτης φιλοσοφίας ως εισαγωγή στην πολιτική θεωρία του, στο μέτρο που η διάκριση μεταξύ ορθολογικού σκέπτεσθαι και ιστορικής καταγραφής και συμπερασματολογίας έχει εγγενώς πολιτική σημασία. Ήδη όσον αφορά την ρητορική ευφράδεια, ο Hobbes ενδιαφέρεται πρωτίστως για την εξωτερική της επίδραση, ¹⁰⁶ την οποία συνδέει απερίφραστα με την παρακίνηση προς διασάλευση της πολιτικής τάξης μέσω του ανορθολογικού χειρισμού των παθών. ¹⁰⁷ Κατά αναλογία με μια πολύ μεταγενέστερη διάκριση του Kant, ¹⁰⁸ ο Hobbes διακρίνει μεταξύ διδασκαλίας και πειθούς και αντιστοιχεί την πρώτη λειτουργία στην ορθολογική παραγωγή, τη δεύτερη όμως στη ρητορεία. ¹⁰⁹ Αλλά το ίδιο και η ιστορία, ως προς τη δική της πρακτική αξιοποίηση, δεν μπορεί παρά να περιορίζεται, λόγω της καταστατικής αβεβαιότητας των εμπειρικών συνεπειών, σε έναν προσανατολισμό της πράξης χωρίς επαρκείς αποδεικτικές εγγυήσεις. «Εκείνος φερ' ευτείν που έχει παρατηρήσει με ποια πορεία και βαθμιαία διαδικασία ενσκήπτει ο εμφύλιος πόλεμος σ' ένα ανθρό κράτος και το καταστρέφει, βλέποντας τα ερείπια ενός άλλου κράτους θα εικάσει ότι και εκεί συνέβη ένας παρόμοιος πόλεμος κι εκτυλίχθηκε μια ανάλογη διαδικασία. Αλλά αυτή η υπόθεση είναι σχεδόν το ίδιο αβέβαιη με την εικασία του μέλλοντος, καθώς και οι δύο βασίζονται μόνον πάνω στην εμπειρία». ¹¹⁰ Στο επίκεντρο της αμφισβήτησης δεν τίθεται εδώ μόνο η εγκυρότητα της επαγωγής ως επιστημονικής μεθόδου, αλλά κυρίως το είδος εκείνο της γνώσης χάρη στην οποία αποδίδεται στον φορέα της ο χαρακτηρισμός του σώφρονος. ¹¹¹ «Όπως η μεγάλη εμπειρία είναι σωφροσύνη, ¹¹² έτσι και η μεγάλη γνώση είναι σοφία». ¹¹³ Για τον Hobbes η συγκρότηση της πολιτικής ως επιστήμης ή ως φιλοσοφίας προϋποθέτει τον σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στις δύο αυτές σφαίρες, την *prudencia* και την *sapientia*, ¹¹⁴ ο οποίος είναι ομόλογος προς εκείνον μεταξύ γεγονότος και αιτιότητας, μεταξύ «ότι» και «διότι». Επιβάλλεται δηλαδή η διάκριση της φιλοσοφικής πολιτικής σκέψης από την συμβουλευτική, και δεν είναι ασφαλώς τυχαίο ότι το προσόν της φρόνησης βρίσκει θέση μόνο στην πολιτική λειτουργία των συμβούλων, έναντι της οποίας ο Hobbes επιδεικνύει τη μέγιστη επιφύλαξη. ¹¹⁵ Από τούτο φαίνεται και πόσο διαφορετική είναι η ρήξη του Hobbes με την αρχαιότητα, και ειδικά με τον

αριστοτελισμό, απ' ό,τι υπήρξε εκείνη του Machiavelli. Τον Hobbes δεν απασχολεί η αποδέσμευση της πολιτικής από την ηθική, αλλά η εκθρόνιση της φρόνησης από την υψηλή θέση που κατείχε στην αριστοτελική ιεραρχία.¹¹⁶ Έτσι, δεν διστάζει να επιστρατεύσει εναντίον του Αριστοτέλη μια κριτική, αυστηρή όσο και η πλατωνική στον Γοργία.¹¹⁷ Από τη μια, ο αντιαριστοτελισμός αυτός έχει πολύ άμεσα πολιτικά κίνητρα στο μέτρο που ο αρχαίος πρακτικός εμπειρισμός φέρεται συνδεδεμένος με δημοκρατικά κηρύγματα: «[...] έχουμε μάθει να αντλούμε τις απόψεις μας σχετικά με τη θέσμιση και τα δικαιώματα των πολιτικών κοινοτήτων από τον Αριστοτέλη, τον Κικέρωνα και άλλους Έλληνες και Ρωμαίους που, ζώντας σε λαϊκά κράτη, συνήγαγαν αυτά τα δικαιώματα όχι από τις αρχές της φύσης, αλλά καταγράφοντας την πρακτική των λαϊκών πολιτικών κοινοτήτων τους, όπως ακριβώς οι φιλόλογοι περιγράφουν τους κανόνες της γλώσσας αντλώντας από τη χρήση της μια ορισμένη εποχή, ή τους κανόνες της ποίησης αντλώντας από τα ποιήματα του Ομήρου και του Βιργιλίου».¹¹⁸ Ο παραλληλισμός με τη φιλολογική πρακτική συνδέει τον μεθοδολογικό προβληματισμό του Hobbes με την κριτική του εναντίον της χρήσης των κοινών τόπων,¹¹⁹ κριτική που και πάλι αφορά στον αντίκτυπο τον ρητορικών τρόπων πολύ πέραν του εδάφους της ρητορικής. Διότι η παραδεδομένη πολιτική θέσμιση και τα δημοφιλή στους ουμανιστές πολιτικο-θεωρητικά διδάγματα της αρχαιότητας δεν είναι παρά οι κοινοί τόποι της πολιτικής, για τη εγκυρότητα των οποίων δεν υπάρχει κανένα εχέγγυο: «Η άγνοια των αιτιών και της αρχικής εγκαθίδρυσης του δικαίου [...] προδιαθέτει τον άνθρωπο στο να κάνει τα έθιμα και το παράδειγμα κανόνα των πράξεών του, έτσι ώστε να θεωρεί άδικο ό,τι κολάζει κατ' έθιμο και δίκαιο εκείνο για την ατιμωρησία ή και επιδοκιμασία του οποίου μπορεί να επικαλεσθεί παραδείγματα ή (όπως τα αποκαλούν βαρβαρικά οι δικηγόροι, χρησιμοποιώντας ένα εσφαλμένο μέτρο δικαιοσύνης) προηγούμενα, σαν τα μικρά παιδιά, που δεν έχουν άλλο κανόνα καλών ή κακών τρόπων από τις νουθεσίες των γονέων και των δασκάλων».¹²⁰ Η ανακάλυψη των ορθολογικών πολιτικών αρχών ως ωρίμαση από την παιδική αυτή ηλικία είναι ο τελευταίος ρόλος που παίζει η ιστορία στο δράμα της πολιτικής σκέψης, κι αυτός ο ρόλος είναι αρνητικός: συνίσταται στην εξαφάνιση τόσο του κριτηρίου της ιστορικότητας όσο και του παρελθόντος. Δυνάμει αυτής της άρνησης οι όροι αντιστρέφονται: δογματική δεν είναι η προβολή ρηξικέλευθων προτάσεων, στο μέτρο που αυτές εδράζονται σε αρχές και αποδείξεις, αλλά η επίκληση της ιστορικής καταξίωσης, η οποία παρουσιάζεται ως συνώνυμη της αυθεντίας.¹²¹ Αυτή είναι λοιπόν η ριζική χειρονομία με την οποία ο Hobbes

εγκαινιάζει το μοντέρνο πολιτικό στοχασμό, εντυπώνοντας σε αυτόν την προσταγή του 'νέου',¹²² έναντι του οποίου κάθε παράδειγμα, κάθε προηγούμενο είναι τόσο ανεπαρκές, ώστε ο ίδιος περί το τέλος του *Λεβιάθαν* να μπορεί να δηλώνει ευθαρσώς: «τίποτε δεν οφείλω στην ίδια την αρχαιότητα».¹²³ Στη θέση της μίμησης μπαίνει το σχέδιο. Γι' αυτό και ο Hobbes παρομοιάζει την πολιτική συγκρότηση με την οικοδόμηση ενός κτιρίου. Εδώ η εμπειρία του μάστορα, που μεταδόθηκε από γενιά σε γενιά, δεν μπορεί να έχει αξιώσεις έναντι του λόγου του αρχιτέκτονα.¹²⁴ «Αυτή η επιχειρηματολογία είναι τόσο κακή σαν να λέγαμε ότι οι άγριοι λαοί της Αμερικής οφείλουν να αρνηθούν ότι υπάρχουν κάποια θεμέλια ή αρχές του Λόγου, σύμφωνα με τα οποία ένα σπίτι πρέπει να κτισθεί έτσι ώστε να διαρκέσει τόσο όσο και τα υλικά του, επειδή δεν έχουν δει κανένα σπίτι τόσο καλά κτισμένο».¹²⁵ Ό,τι δεν έχει ανακαλυφθεί ακόμη, διότι οι άνθρωποι «[...] δεν είχαν μέχρι τώρα την περιέργεια ή τη μέθοδο [...]»,¹²⁶ μπορεί να ανακαλυφθεί τώρα, και για την ανακάλυψη αυτή δεν υφίσταται κανένα συντεχνιακό προνόμιο. Αντίθετα, όπως κάθε κοινωνικό προνόμιο θεμελιωμένο στην παράδοση οφείλει να εκλείψει από τη νέα σύλληψη του κράτους,¹²⁷ έτσι και η γνώση των πολιτικών αρχών, η θεωρία του Hobbes η ίδια, απευθύνεται δυνητικά στους πάντες,¹²⁸ εφόσον όλοι μπορούν να χρησιμοποιήσουν τον λόγο τους για να την επιβεβαιώσουν, έτσι όπως ο Hobbes χρησιμοποίησε τον δικό του για να παρακολουθήσει τις αποδείξεις του Ευκλείδη. Υπό αυτήν την έννοια ο Hobbes ανήκει στον διαφωτισμό,¹²⁹ και δεν είναι η μόνη απροσδόκητη αντιστοιχία της θεωρίας του προς τον Kant, το σημείο όπου ο Hobbes προλαμβάνει –όπως είναι αυτονόητο μόνο βεβαίως επί του συγκεκριμένου– αυτό για τον οποίο στη συνέχεια επρόκειτο να κατηγορηθεί από τον γερμανό φιλόσοφο.¹³⁰ «Διότι, έστω και αν οι άνθρωποι σε όλον τον κόσμο οικοδομούσαν τα σπίτια τους πάνω στην άμμο, δεν θα μπορούσαμε να συναγάγουμε από αυτό ότι ορθώς πράττουν».¹³¹

Αφού επομένως η πολιτική φιλοσοφία, ή αλλιώς, η ορθολογική σκέψη περί πολιτικής δεν έχει τη βάση της στην ιστορία αλλά στο Λόγο, ο οποίος δεν αναγνωρίζει δικαιώματα στον χρόνο, ο Hobbes δεν μπορεί να απαντήσει στο ιστορικά συγκεκριμένο ερώτημα που θέτει η αγγλική πραγματικότητα του 17^{ου} αιώνα παρά απαντώντας στο πολιτικό ερώτημα γενικά. Η θεμελίωση του αγγλικού κράτους είναι δυνατή μόνο μέσω της θεμελίωσης του κράτους ως κράτους.¹³² Για τούτον ακριβώς το λόγο ακόμη και το ζήτημα της μορφής της εξουσίας περνά σε δεύτερη μοίρα, παρ' όλο που η ιδιαίτερη προτίμηση του Hobbes είναι τόσο σαφής όσο και

δεδηλωμένη. Η ανάγνωση των αρχαίων συγγραφέων, οι οποίοι παρομοιάζονται με λυσσασμένα σκυλιά,¹³³ και η τυφλή εμπιστοσύνη στις ιδέες τους παρουσιάζονται ως απειλητικές, ειδικά για το μοναρχικό πολίτευμα, η νομιμοποίηση του οποίου φαίνεται να χρειάζεται περισσότερο από τα άλλα τις πολιτικές αρχές που εκτίθενται από τον Hobbes. Πράγματι, η διάθεση αμφισβήτησης της απόλυτης εξουσίας, διάθεση εναντίον της οποίας είναι κατ' ουσίαν προσανατολισμένο όλο το πολιτικό έργο του Hobbes, είναι πολύ πιθανότερο να αναπτυχθεί εκεί όπου η εξουσία αυτή είναι συγκεντρωμένη σε ένα και μόνο άτομο. Ωστόσο ο Hobbes, σ' αντίθεση με τους κλασσικούς στοχαστές της αρχαιότητας, δεν αποδίδει ουσιαστική σημασία στο εάν το πολίτευμα θα είναι μοναρχικό, αριστοκρατικό ή δημοκρατικό.¹³⁴ Τρόπον τινά μάλιστα, το ίδιο επιχείρημα στη βάση του οποίου μπορεί να απαξιωθεί το δημοκρατικό πολίτευμα λειτουργεί και υπέρ της σχετικοποίησης αυτής της απαξίωσης. Διότι τα πιθανά δεινά της δημοκρατίας αποδίδονται από τον Hobbes στη δράση των δημαγωγών, οι οποίοι, απευθυνόμενοι στο λαό με ανορθόλογα αγωνιστικά επιχειρήματα, τον παρασύρουν προς λανθασμένες κρίσεις, τον πείθουν αντί να τον διδάσκουν, αντί δηλαδή να αποδεικνύουν τα λεγόμενά τους.¹³⁵ Αλλά και ο ίδιος ο Hobbes θα μετατρέπεται σε δημαγωγό αν προσπαθούσε να παρουσιάσει ως επαρκή την επιχειρηματολογία του υπέρ της μοναρχίας, τη στιγμή που κανένα από τα δυνατά επιχειρήματα δεν συνάγεται αναγκαστικά από τις πρώτες αρχές της πολιτικής θέσμησης και συνεπώς δεν υπερβαίνει τη σφαίρα της φρόνησης. Γι' αυτό και στο *Πρόλογο* του *De Cive* προλαμβάνει την πιθανή ένσταση, γράφοντας: «Παρ' όλο που με επιχειρήματα στο δέκατο κεφάλαιο προσπάθησα να κάνω τους ανθρώπους να πιστέψουν ότι η μοναρχία είναι η πιο βολική διακυβέρνηση, ομολογώ ότι είναι το μόνο πράγμα που δεν αποδεικνύω σε ολόκληρο το βιβλίο αλλά το θέτω μόνο ως πιθανό· παντού ωστόσο λέω ρητά ότι σε οποιοδήποτε είδος κυβέρνησης θα έπρεπε να υπάρχει ανώτατη και ίση εξουσία».¹³⁶ Δεν θα ευσταθούσε το αντεπιχείρημα ότι ο Hobbes κάνει εδώ μια τακτική υποχώρηση. Ήδη στα *Elements*, ο Hobbes προσάγει για την αυθεντικότητα της μοναρχίας έναντι των υπολοίπων πολιτευμάτων επιχειρήματα τα οποία βασίζονται μόνο στη 'γνώμη' και το 'έθιμο'.¹³⁷ Ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι το στοιχείο ότι στο εν λόγω έργο η ιστορική σειρά των πολιτευμάτων, σύμφωνα με την οποία τα υπόλοιπα πολιτεύματα δεν είναι παρά προϊόντα εξέγερσης εναντίον της μοναρχίας,¹³⁸ αντιστρέφεται, παραχωρώντας τη θέση της στη λογική αλληλουχία των πολιτευμάτων, καθότι της μεταβίβασης της εξουσίας στον κυρίαρχο προϋποτίθεται η σύσταση μιας δημοκρατίας,¹³⁹ η οποία

κάνει δεκτή την αρχή της πλειοψηφίας ως τρόπου εκλογής του κυριάρχου.¹⁴⁰ Στο *De Cive* παρομοίως γίνεται λόγος για μια ένωση με βάση την πλειοψηφική αρχή, καθώς και για προτεραιότητα της δημοκρατίας.¹⁴¹ Μόνο στον *Λεβιάθαν* θα κατορθώσει ο Hobbes να απαλείψει το δημοκρατικό θεμέλιο από το κοινωνικό συμβόλαιο και έτσι να εξουδετερώσει έναν παράγοντα που θα μπορούσε να δυναμιτίσει εσωτερικά το όλο του εγχείρημα, καθώς παρακάμπτει το πρόβλημα της πλειοψηφίας μέσω της δύναμης αυτών που συμφώνησαν.¹⁴² Διότι ζητούμενο στη θεωρία του Hobbes είναι να τηρηθεί ένα επίπεδο αφαίρεσης χάρη στο οποίο κανένα ειδικό περιεχόμενο δεν θα σκιαάζει τον ύψιστο σκοπό της δικαιολόγησης της εξουσίας καθ' εαυτήν. Το αδύνατο της ορθολογικής διάκρισης των πολιτειακών μορφών απαιτείται προκειμένου, μέσω της αναίρεσης της εξωτερικής κριτικής των πολιτευμάτων, να καταστεί εκ των προτέρων άκυρη και η όποια εσωτερική τους, και άρα να μην είναι δυνατόν να προβληθεί έλλογη αμφισβήτηση της καθεστηκυίας πολιτειακής και πολιτικής τάξης. Εφόσον οι αριστοτελικές εκφυλισμένες πολιτειακές μορφές αναγνωρίζονται από τον Hobbes μόνο ως ονομασίες που υποδηλώνουν εμπαθή τοποθέτηση έναντι των εκάστοτε πολιτευμάτων,¹⁴³ εξουσία τείνει να αναγορεύεται *de facto* σε νόμιμη. Επομένως, ο πολυσυζητημένος αυταρχισμός της όλης σύλληψης του Hobbes δεν έγκειται διόλου στην υποστήριξη της μοναρχικής έναντι της δημοκρατικής αρχής, που δήθεν συλλαμβάνεται αργότερα κι ολοκληρωτικά ενάντια στο Hobbes, αλλά αντιθέτως στην απουσία μιας διάκρισης αυτού του τύπου ως θεμελιακού στοιχείου της πολιτικής θεωρίας.¹⁴⁴ Την ίδια έλλειψη θα ήταν ασφαλώς δυνατό να εντοπίσει κανείς και στο Machiavelli, μόνο που εκεί η απολυτοποίηση του πολιτικού στοιχείου, ως στοιχείου της δύναμης και της επιβολής, εις βάρος της σημασίας της μορφής διακυβέρνησης δεν είναι παρά το αποτέλεσμα μιας οπτικής που βλέπει το κράτος να προέρχεται μέσα από την αδιάστακτη πάλη εχθρικών κοινωνικών δυνάμεων και τελικά μιας οπτικής της ιστορίας ως πεδίου αδιάκοπων ανταγωνισμών και συγκρούσεων, της σύλληψης εν ολίγοις της ιστορίας πρωτίστως ως πολιτικής ιστορίας. Στον Hobbes αντίθετα η θεοποίηση της έννοιας της πολιτικής κυριαρχίας, και ακριβέστερα η διατύπωση της πολιτικής θεωρίας ως θεωρίας της κυριαρχίας, προκύπτει μέσα από τον αφανισμό της ιστορικής προοπτικής και την ενσωμάτωση της πολιτικής σκέψης στο χώρο της ορθολογικής έρευνας. Με αυτή την έννοια ο Hobbes δεν συνεχίζει κατά κάποιον τρόπο το δρόμο που άνοιξε ο Machiavelli, αλλά τον ριζοσπαστικοποιεί και τον ανατρέπει. Ο πραγματισμός του Machiavelli έγκειται στην ασυμβατότητα συγκεκριμένης πολιτικής πραγματικότητας και αφηρημένων ηθικών αρχών. Ο

Hobbes, αντίθετα, αφομοιώνει τον πραγματισμό ανάγοντάς τον σε ηθική φιλοσοφία : «Η επιστήμη των νόμων της φύσης είναι η μοναδική και αληθινή ηθική φιλοσοφία».¹⁴⁵ Αλλά σε τούτη ακριβώς την παράδοξη απόπειρα να συνδυάσει τον κυνισμό με το φυσικό δίκαιο, την ηθική με τη μοντέρνα επιστήμη και ειδικότερα τα μαθηματικά και τη γεωμετρία βρίσκεται και η βασική απορία του εγχειρήματός του. Η επιβεβαίωση αυτής της υπόθεσης, η συναγωγή των συνεπειών της και ο εννοιολογικός προσδιορισμός τους καθώς επίσης και η συνάρτησή του με τον κλασικό φιλελευθερισμό αποτελούν το αντικείμενο της συνέχειας της ανάλυσης. Διότι τόσο η απορία όσο και οι επιχειρούμενες διέξοδοι σε αυτό που χαρακτηρίστηκε ως «κυνήγι του Λεβιάθαν» βρίσκονται κάτω από κοινό αστερισμό. Αν είναι θεμιτή στο σημείο αυτό μια μεταφορά από ένα πολύ διαφορετικό φιλοσοφικό περιβάλλον, στη σχέση μεταξύ του φιλελευθερισμού και του Hobbes είναι ζητούμενο να δειχτεί κάτι αντίστοιχο με εκείνο που παρατηρούσε ο Nietzsche για τη σχέση του Ιησού με τους φαρισαίους: «[...] κάποια αξία θα πρέπει να είχαν, για να μισούνται με αυτόν τον ανάρμοστο τρόπο».¹⁴⁶

IV

IV.1 Στην εποχή που γράφει ο Machiavelli το κλασικό φυσικό δίκαιο έχει πια χάσει το έρεισμά του στην κοινωνική πραγματικότητα, για λόγους που το δίχως άλλο σχετίζονται με κοινωνικές διεργασίες τις οποίες η Αναγέννηση έθεσε σε κίνηση.¹ Η θωμιστική αρμονία ανάμεσα στη *lex aeterna*, τη *lex naturalis* και τη *lex humana*,² που ήδη είχε δεχτεί βαριά πλήγματα κατά τον ύστερο σχολαστικισμό μέσω της θεολογικής οδού, μπορεί πλέον να τεθεί σε αμφισβήτηση από τον κοσμικό στοχασμό κι έτσι η πολιτική και η ιστορία μπορούν να οριστούν πια ως πεδία ηθικά ουδέτερα³ ή, τουλάχιστον, να αποτιμηθούν εσωτερικά με τη δική τους ιδιαίτερη αξιολογική κλίμακα. ⁴ Η διαφοροποίηση αυτή δεν είναι παρά η συνέπεια της κατάρρευσης της οντοθεολογικής ενότητας μεταξύ του υπάρχοντος και του δέοντος που στο εξής καθιστά προβληματική κάθε επίκληση ενός δικαίου της φύσης, απ' τη στιγμή που οι όροι οι οποίοι συνθέτουν την έννοιά του έχουν αποκτήσει την προοπτική της διάστασης. Αν τώρα ο Hobbes επιχειρεί να αναπροσδιορίσει τη δυνατότητα της σχέσης ανάμεσα στον υπαρκτό εμπειρικό κόσμο και την ηθική τάξη, δεν είναι πλέον δυνατόν να υποστηρίξει ταυτόχρονα και το αυτονόητό της, με τον ίδιο τρόπο που επί

παραδείγματι ο Κικέρωνας, πιστός στο φυσικό δίκαιο των Στωικών, μπορούσε να διακηρύττει την περιφήμη *regula* της ταυτότητας μεταξύ έντιμου και ωφελίμου.⁵ Από τη στιγμή που η ενότητα έχει απωλεσθεί, ο ηθικός νόμος, ως αντικειμενικός νόμος της φύσης, δεν διαθέτει κανένα πρακτικό κύρος, εάν δεν είναι και νόμος των υποκειμένων, με άλλα λόγια αποτέλεσμα της συμφωνίας μεταξύ των ατόμων, τα οποία άλλωστε, και τούτο δεν είναι καθόλου αδιάφορο για την περίπτωση του Hobbes, έπειτα από τη νομιναλιστική κριτική στη σχολαστική μεταφυσική, είναι οι μόνες γνωστικά αποδεκτές οντότητες.⁶ Ο Hobbes επανασυναρμολογεί αυτά που χώρισε ο Machiavelli· επαναφέρει την προβληματική του φυσικού δικαίου, τη φορά όμως αυτή όχι ως αποδοχή μιας οικουμενικά και οντολογικά έγκυρης πραγματικότητας αλλά, παραδόξως, μιας διυποκειμενικά αποδεκτής σύμβασης. Διασώζει επομένως τη φιλοσοφική έννοια της αλήθειας και κατ' επέκταση την αναφορά σε ένα είδος μεταφυσικής στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας, αλλά, φυσικά, μόνο μέσα από μια ριζική αναθεώρηση του τρόπου με τον οποίο μπορεί να εννοείται η αλήθεια αυτή.

Η αρχή της υποκειμενικοποίησης βρίσκεται ήδη μέσα στην έννοια του Λόγου ο οποίος δεν συλλαμβάνεται ως κατάσταση των πραγμάτων αλλά ως λειτουργία της νόησης, ως μέθοδος ανεύρεσης συμπερασμάτων και τελικά μονάχα ως υπολογισμός [computation].⁷ Ο Λόγος δεν συνιστά κατηγορήμα της φύσης ή του κόσμου αλλά ικανότητα του ανθρώπου, είναι ταυτόσημος με τον ανθρώπινο έλεγχο της φύσης μέσα από υποθετικούς συλλογισμούς, με στόχο, μέσω του εντοπισμού των σχέσεων αιτιών και αποτελεσμάτων, την πρόβλεψη και τον καθορισμό των γεγονότων. Αντίστοιχος είναι άλλωστε και ο ορισμός της φιλοσοφίας που δίνει ο ίδιος ο Hobbes: «Η φιλοσοφία είναι η γνώση εκείνη περί των αποτελεσμάτων ή των φαινομένων την οποία αποκτούμε μέσω του αληθινού λογισμού από τη γνώση που έχουμε προηγουμένως περί των αιτιών ή της γένεσής τους. Κι επίσης, η γνώση εκείνων των αιτιών ή της γένεσης, που μπορεί να υπάρχει, γνωρίζοντας προηγουμένως τα αποτελέσματά τους».⁸ Εδώ η σύνδεση της γνώσης με τη *vita activa* είναι ακόμη αμεσότερη απ' ό,τι στον Machiavelli. Με την απόδοση του έλλογου στον ενεργητικό μόνο πόλο της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου, η γνώση ενσωματώνει την ενεργητικότητα στο Είναί της, κι έτσι ο Hobbes μπορεί να διακηρύττει απερίφραστα ότι «[...] σκοπός κάθε θεωρησιακής δραστηριότητας είναι η εκτέλεση μιας ορισμένης ενέργειας, ή ενός πράγματος που πρέπει κανείς να κάνει».⁹ Ό,τι τίθεται ως σκοπός ή

στόχος της φιλοσοφίας δεν αφήνει ανεπηρέαστη τη μορφή της, ούτε και το περιεχόμενό της. Από την πλευρά του υποκειμένου, το οποίο αποτελεί και το μοναδικό φορέα του Λόγου, κάθε σχέση αιτίας-αποτελέσματος συνιστά σχέση μέσου-σκοπού. «Διότι, έχοντας διαπιστώσει πώς παράγεται κάτι, ποιες είναι οι αιτίες της παραγωγής του και ποιος ο τρόπος, τότε, όταν παρόμοιες αιτίες περιέλθουν στον έλεγχό μας, γνωρίζουμε πώς να τις κάνουμε να παραγάγουν παρόμοια αποτελέσματα». ¹⁰ Έτσι, η τελεολογία, που κατά τα άλλα εξορίζεται από τη σφαίρα της φύσης, ¹¹ ανακάμπτει ως γνωσιοθεωρητικό προαπαιτούμενο με τη μορφή της χρησιμότητας. Σε αυτήν αντιστοιχεί η πλήρης μαθηματικοποίηση του λογικού προτύπου στη βάση της οποίας η δραστηριότητα του φιλοσόφου εξισώνεται με εκείνη των λογιστικών προσθαφαιρέσεων. «Ο λογισμός, επομένως, είναι το ίδιο με την πρόσθεση και την αφαίρεση, κι αν κάποιος προσθέσει τον πολλαπλασιασμό και τη διαίρεση, δεν θα φέρω αντίρρηση». ¹² Η ολοκληρωτική τυποποίηση της φιλοσοφικής μεθόδου αυξάνει όμως την απόσταση από το αντικείμενό της. Η εργαλειακή σύλληψη του Λόγου, ο οποίος μπορεί να αποφανθεί για τα μέσα όχι όμως και για τον τελικό σκοπό, φέρνει έτσι τον Hobbes ευθέως αντιμέτωπο με το πρόβλημα της αυθαιρέσις, ¹³ η οποία απειλεί να υπονομεύσει με ένα διαφορετικό τρόπο τη βεβαιότητα την οποία ο ίδιος υπόσχεται με το θεωρητικό του οικοδόμημα.

IV.2 Στη μέριμνα για τη σταθερότητα και την ασφάλεια των νοητικών βημάτων οφείλεται άλλωστε και το ιδιαίτερο γλωσσοθεωρητικό ενδιαφέρον του Hobbes. Στόχος του είναι, τρόπον τινά, η αποκατάσταση της μυθολογικής καταστροφής της Βαβέλ, ¹⁴ προς την οποία είναι συγκρίσιμη η αστάθεια που διέπει την παλιότερη φιλοσοφική γνώση. Η συλλογιστική-υπολογιστική δραστηριότητα έχει, κατά τον Hobbes, ως προϋπόθεση τη μετατροπή των σκέψεων σε λέξεις, αφού διαφορετικά θα ήταν αδύνατη τόσο η επικοινωνία όσο και η πιο στοιχειώδης συναγωγή γενικών συμπερασμάτων καθώς η άμεση συνάρτηση της σκέψης με την εμπειρία θα καθήλωνε το νου στο απόλυτα συγκεκριμένο. ¹⁵ Άρα, για τον Hobbes, η θεμελιακή ανθρώπινη πράξη ήταν η εφεύρεση της ομιλίας, ¹⁶ η δημιουργία δηλαδή σημαδιών, σημείων και λέξεων, με βάση τις οποίες μπορούν να αρθρωθούν οι συλλογισμοί. ¹⁷ Στην εξάρτηση της γλωσσικής δημιουργίας από τη συλλογιστική και επικοινωνιακή διαδικασία, η οποία είναι υποκειμενική ή διυποκειμενική αντιστοίχως, υπάρχει προφανώς ο υπαινιγμός του ανεξάρτητου της γλώσσας από τις όποιες

αντικειμενικές ποιότητες. Άλλωστε, το όνομα καθίσταται δυσδιάκριτο από τον αριθμό, καθώς σύμφωνα με τον Hobbes «όνομα επιδέχεται οτιδήποτε μπορεί να συμπεριληφθεί ή να ληφθεί υπ' όψη σ' ένα λογαριασμό, να προστεθεί σε άλλα δίνοντας ένα άθροισμα ή ν' αφαιρεθεί από άλλα αφήνοντας ένα υπόλοιπο».¹⁸ Συνεπώς κανένας ουσιώδης δεσμός δεν μπορεί να διαπιστωθεί ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, ή με την μετέπειτα ορολογία του Saussure, τον οποίο ο Hobbes ως προς το συγκεκριμένο προλαμβάνει, η σχέση μεταξύ ιδέας και ακουστικής εικόνας ή μεταξύ σημαινομένου και σημαίνοντος είναι αυθαίρετη.¹⁹ Ο ίδιος ο Hobbes μιλά emphaticά γι' αυτήν την αυθαιρεσία²⁰ και μάλιστα προκαταλαμβάνει τις εύλογες θεολογικές ενστάσεις, άλλοτε τονίζοντας τον εμπλουτισμό της πρωταρχικής γλώσσας του Θεού από τον Αδάμ²¹ και άλλοτε αποδίδοντας την αυθαίρετη ονοματοθεσία στον Θεό τον ίδιο.²² Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Hobbes ακολουθεί πιστά τη νομιναλιστική γραμμή της κριτικής του σχολαστικισμού, σύμφωνα με την οποία η καθολικότητα αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο των ονομάτων και όχι των οντοτήτων στις οποίες τα ονόματα αναφέρονται.²³ Παρόλο που η λύση του αυθαίρετου σημείου φαίνεται να απαλλάσσει τον Hobbes από ένα πλήθος προβλημάτων που συνδέονται με την ονοματοποιητική, οι δυσκολίες επιστρέφουν, καθώς η κατά βούληση επιλογή των ονομάτων δεν συνιστά εγγύηση για την αντικειμενική υπόσταση των πραγμάτων στα οποία εμμέσως αντιστοιχούν. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε ανυπέρβλητη δυσκολία στην περίπτωση της φυσικής φιλοσοφίας και είναι εξαιρετικά αμφίβολο αν στο σημείο αυτό ο Hobbes μπορεί να συνδυάσει επιτυχώς το νομιναλισμό με τον υλισμό του. Πιο ενδιαφέρον ωστόσο είναι το γεγονός ότι σε μια κάπως απροσδόκητη τροπή, που όμως βρίσκεται σε συνέπεια με τις εσωτερικές ανάγκες της θεωρίας, ο Hobbes θα θεωρήσει «νόμιμη» τη χρήση της λέξης πράγμα «για οτιδήποτε κατονομάζουμε»²⁴, όχι μόνο σε αντίθεση με το ότι, σύμφωνα με τον ορισμό του, τα ονόματα αποτελούν σημεία των αντιλήψεων μας και όχι των ιδίων των πραγμάτων,²⁵ αλλά και αποδίδοντας την προτεραιότητα στο όνομα έναντι του πράγματος. Η παρέκκλιση του Hobbes από το ίδιο του το δόγμα θα μπορούσε είτε να αγνοηθεί ή και να εξηγηθεί εύκολα ως ασυνέπεια έναντι του κατά τα άλλα ακραιφνούς νομιναλισμού του.²⁶ Παρ' όλα αυτά είναι η ίδια η συνέπεια του στη νομιναλιστική παρακαταθήκη που τον εξαναγκάζει να ορίσει το πράγμα σε εξάρτηση από την ονομασία του. Με την αντιστροφή αυτή, που αν και μοιάζει γίνεται κατά παραχώρηση για λόγους ορολογίας αλλά ορίζει ταυτόχρονα και το σημείο όπου ο «υπερνομιναλισμός»²⁷ μετατρέπεται ο ίδιος σε μεταφυσική, διαφαίνεται εμμέσως ένα πεδίο κινδύνων, οι οποίοι είναι

συνυφασμένοι με τη γλώσσα, που, μολονότι αναγκαίος εκφραστής του Λόγου, έρχεται ως προς τούτο σε αντίθεση μαζί του. Ενώ, δηλαδή, ο εργαλειοποιημένος Λόγος αποτελεί αρχή ενότητας και σταθερότητας, αφού «[...] όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως συλλογίζονται όμοια και ορθά»,²⁸ η γλώσσα υποκρύπτει τη δυνατότητα συγκάλυψης της ετερότητας κάτω από κοινά ονόματα, απ' τη στιγμή που το σημαίνουν αποσπασθεί από το σημαινόμενό του. Ο Hobbes απαριθμεί έναν ολόκληρο κατάλογο δυνατών σφαλμάτων στη σύνταξη και τη συναγωγή των προτάσεων,²⁹ τα περισσότερα όμως από τα οποία έχουν να κάνουν με λάθη στη χρήση των λέξεων, οφειλόμενα κατά μείζονα λόγο στη λήθη της αρχικής τους σημασίας, η ανάμνηση της οποίας υπήρξε ακριβώς ο σκοπός της δημιουργίας των γλωσσικών σημείων. Άρα, η δυνατότητα της επιστήμης εξαρτάται απόλυτα από τη σωστή χρήση των λέξεων, ανατρέχοντας όμως στην πρωταρχική πηγή της λογικής διαδικασίας, από την ορθότητα των ορισμών που, ενώ είναι από μόνοι τους αυθαίρετοι, κινούν κάθε συλλογιστική. «Συνεπώς η πρώτη χρήση της ομιλίας έγκειται στον ορθό ορισμό των ονομάτων, που σημαίνει και την κατοχή της επιστήμης, ενώ η πρώτη κατάχρηση της ομιλίας έγκειται στους εσφαλμένους ορισμούς ή στην απουσία ορισμών από όπου απορρέουν όλα τα εσφαλμένα ή ανόητα διδάγματα».³⁰ Η εναντίωση του Hobbes στη ρητορική αφορμάται λοιπόν από την ιδιότητα της τελευταίας να αξιοποιεί την εγγενή δυνατότητα φειτικοποίησης της γλώσσας,³¹ η οποία κατ' αυτόν τον τρόπο μετατρέπεται από όχημα της γνήσιας σκέψης σε φορέα δεινών, τα οποία μάλιστα δεν θα υπήρχαν αν είχαν αποφευχθεί τα γλωσσικά ατοπήματα.

Προοικονομώντας σε πολλά περισσότερα την αναλυτική φιλοσοφία του 20ου αιώνα,³² η οπτική αυτή σημαίνει προφανώς ανάμεσα σε άλλα και την απόδοση του χαρακτηρισμού του «αληθούς» ή του «ψευδούς» όχι στα πράγματα τα ίδια αλλά στην ομιλία.³³ Σε μια από τις χαρακτηριστικότερες σχετικές διατυπώσεις από το *Λεβιάθαν* ο Hobbes θα γράψει: «όπου δεν υπάρχει ομιλία, δεν υπάρχει ούτε αλήθεια ούτε ψεύδος».³⁴ Στον αρνητικό, ωστόσο, χαρακτήρα αυτής της πρότασης καθρεφτίζεται το θετικό της υπονοούμενο· όπου υπάρχει ομιλία, υπάρχει και αλήθεια ή ψεύδος. Το ερώτημα για την αλήθεια δεν καθιστά περιττό ο τέλειος φορμαλισμός με τον οποίο προσεγγίζεται. Ακριβώς το γεγονός ότι το μοναδικό κριτήριο της αλήθειας είναι τυπικής-μεθοδολογικής τάξης, εφόσον «[...] η αλήθεια συνίσταται στην ορθή διατύπωση στις αποφάνσεις μας [...]»,³⁵ παραπέμπει αναδρομικά το πρόβλημα του περιεχομένου της στο πεδίο της ονοματοθεσίας, που βεβαίως διέπεται από την

αυθαίρεσία. Όταν λοιπόν, για να διαπιστωθεί η αλήθεια μιας πρότασης, ανατρέχει κανείς σε άλλες αληθείς προτάσεις από τις η οποίες αυτή συνάγεται, τότε δεν μπορεί να υπάρξει δυνατή ολοκλήρωση της αναδρομής παρά μόνο αν «[...] οι πρώτες αλήθειες φτιάχτηκαν αυθαίρετα από εκείνους που πρώτοι επέβαλαν ονόματα στα πράγματα, ή τα παρέλαβαν από την επιβολή άλλων».³⁶ Το πρόβλημα της αλήθειας είναι ταυτόσημο με το πρόβλημα των ορισμών, πάνω στους οποίους η όποια διχογνωμία είναι παράλογη. Ο παραλογισμός της αμφισβήτησης ενός δεδομένου ορισμού, στην περίπτωση ασφαλώς που δεν περιέχει λογικά σφάλματα,³⁷ έγκειται στο ότι, ελλείψει κριτηρίου επιλογής μεταξύ αυθαίρετων επιλογών, μόνο η αποδοχή του ορισμού μπορεί να καταστήσει δυνατή την ύπαρξη του.³⁸ Η σκεπτικιστική επίθεση στη μεταφυσική, στην οποία ο Hobbes συμμετέχει, βρίσκει στο σημείο αυτό τόσο την επιβεβαίωση όσο και το όριο της. Διότι ο Hobbes δεν ισχυρίζεται ότι ο Λόγος είναι αδύναμος να συλλάβει την αλήθεια, αλλά ότι η αλήθεια είναι ιδιότητα του ίδιου του Λόγου –κι εδώ ασφαλώς ο Λόγος δε διακρίνεται από τη γλώσσα– ως ανθρώπινου δημιουργήματος. Με την έννοια αυτή, η μεταφυσική δεν καταργείται αλλά το πεδίο της μεταφέρεται από τη «φύση» στην «τέχνη». Ακόμη και αυτή η φύση δεν είναι παρά «[...] η τέχνη με την οποία ο Θεός έφτιαξε και κυβερνά τον κόσμο».³⁹

IV.3 Η σύνδεση τέχνης και αλήθειας δεν νοείται μόνο ως προϋπόθεση της φιλοσοφίας, αλλά και ως εσωτερικό κριτήριο διχοτόμησης των επιστημών και της ενότητας της αναλυτικο-συνθετικής μεθόδου, την οποία δηλώνει πως ακολουθεί ο Hobbes,⁴⁰ επηρεασμένος, όπως έχει υποστηριχθεί από τη Σχολή της Πάντουα και ειδικότερα τον Harvey.⁴¹ Σύμφωνα με τον ορισμό της φιλοσοφίας, στόχος της είναι, καθώς αναφέρθηκε, ο προσδιορισμός των σχέσεων αιτίας - αποτελέσματος, η διατύπωση επομένως υποθετικών αποφάνσεων. Αλλά οι γενικές αποφάνσεις που μεταχειρίζεται η φιλοσοφία δεν μπορούν να είναι λογικά δυνατές παρά μόνο αν είναι αληθείς.⁴² Καθώς στόχος της φιλοσοφίας δεν είναι η γνώση των γεγονότων αλλά των αναγκαίων σχέσεων με σκοπό την επανάληψή τους και τη διαμόρφωση του μέλλοντος, το σύνολο των απαιτήσεων στο επίπεδο του περιεχομένου μεταφέρεται για την επιστήμη στο πεδίο της μορφής, εν προκειμένω δηλαδή της μεθόδου. Κατά συνέπεια, η αλήθεια των επιστημονικών προτάσεων δεν συνίσταται στην αντανάκλαση της υπαρκτής πραγματικότητας, δεν είναι κάποια αντιστοιχία της γλώσσας με τον κόσμο, αλλά ταυτίζεται με τη λογική συνέπεια των αποφάνσεων.

Παρεπόμενο της απουσίας ενός ρεαλιστικού κριτηρίου της αλήθειας είναι η σχετική υποβάθμιση του status των φυσικών επιστημών, αφού αν θέλουμε να γνωρίσουμε τον φυσικό κόσμο υποχρεούμαστε στη διατύπωση επιστημονικών εικασιών, που ενώ μεν επιδέχονται κάποιον εμπειρικό έλεγχο ουδέποτε παρέχουν πλήρη βεβαιότητα. Γιατί, στη φυσική επιστήμη, η αναζήτηση της αλήθειας επιτάσσει την εξερεύνηση των αιτιών εκκινώντας από γνωστά αποτελέσματα και όχι αντίστροφα. Αφού όμως δεν είμαστε οι ίδιοι δημιουργοί των αιτιών αυτών, αφού είμαστε απλά αντιμέτωποι με τα αποτελέσματα μιας μακριάς και άγνωστης αιτιακής αλυσίδας, η μόνη δυνατότητα είναι η πιθανολόγηση αιτιών που ενδέχεται να οδηγήσουν σ' αυτά. Επομένως ο Hobbes εισάγει ένα πολύ σαφές κριτήριο ταξινόμησης των επιστημών ανάλογα προς την αποδεικτική βεβαιότητα που παρέχουν: «Από τις τέχνες [sic] κάποιες επιδέχονται απόδειξης και κάποιες όχι. Απόδειξης επιδέχονται εκείνες η κατασκευή του αντικειμένου των οποίων βρίσκεται στην εξουσία του ίδιου του τεχνίτη, ο οποίος στην απόδειξη του δεν κάνει κάτι παραπάνω από το να συνάγει τις συνέπειες της ίδιας του της πράξης [...]. Κατά συνέπεια, όπου τα αίτια είναι γνωστά, υπάρχει θέση για απόδειξη, όχι όμως εκεί όπου τα αίτια αναζητούνται»⁴³ Η γνώση της φύσης είναι μόνο κατά προσέγγιση αληθής, εξαιτίας της δυσανολογίας που υφίσταται μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος. Ενώ από τη γνώση ενός συγκεκριμένου αιτίου μπορεί να συναχθεί ένα ορισμένο αποτέλεσμα, η γνώση ενός αποτελέσματος δεν επιτρέπει αντίστοιχα τη συναγωγή ενός και μοναδικού αιτίου. «Διότι δεν υπάρχει αποτέλεσμα στη φύση το οποίο ο αυτουργός της φύσης [author of nature] μπορεί να επιβάλλει κατά περισσότερους από έναν τρόπους»⁴⁴. Έτσι, στο τέλος του *De Corpore*, ο Hobbes ομολογεί ότι το τέταρτο μέρος του έργου του, εκείνο δηλαδή που αντιστοιχεί σε ότι σήμερα θα αποκαλούσε κανείς φυσική επιστήμη, «εξαρτάται από υποθέσεις, που, εκτός κι αν γνωρίζουμε ότι είναι αληθινές, είναι αδύνατο για μας να αποδείξουμε ότι τα εν λόγω αίτια [...] είναι τα αληθινά αίτια των πραγμάτων την παραγωγή των οποίων συνήγαγα από αυτά».⁴⁵ Αντίθετα στη γεωμετρία, π.χ., η γνώση είναι βέβαιη,⁴⁶ αφού η πορεία είναι ακριβώς η αντίστροφη, από τα γνωστά αίτια, δημιουργοί των οποίων είμαστε εμείς οι ίδιοι –καθώς οι πρώτες αρχές δεν είναι αντικείμενα προς απόδειξη αλλά αφετηριακές συμβάσεις, με άλλα λόγια ορισμοί– στα αναγκαία αποτελέσματα. Αν επομένως η αλήθεια οφείλει να είναι μια αλήθεια σίγουρη σύμφωνα με το καρτεσιανό πρόταγμα, τότε είναι δυνατή μονάχα στον χώρο της συνειδητής δημιουργίας, όπου η αιτία των πραγμάτων ταυτίζεται με τη βούληση του δημιουργού. Ο γνωσιοθεωρητικός αυτός προσανατολισμός φέρνει τον Hobbes κοντά

στην περίφημη θέση του Vico,⁴⁷ σύμφωνα με την οποία η αληθινή γνώση υπάρχει μόνο εκεί όπου το υποκείμενό της ταυτίζεται με το υποκείμενο της δημιουργίας, στη γεωμετρία και όχι στη φυσική, όπου μπορεί να γίνει λόγος μόνο για αληθοφάνεια.⁴⁸ Ωστόσο, η αβεβαιότητα που, κατά τον Hobbes, συνοδεύει αναγκαστικά τη φυσική γνώση περιέχει έναν αξιοποιήσιμο πυρήνα βεβαιότητας. Μολονότι δεν γνωρίζουμε πώς κάτι προέκυψε, δεδομένων των πιθανών άγνωστων εναλλακτικών τρόπων παραγωγής του, γνωρίζουμε σε κάθε περίπτωση πώς μπορεί να παραχθεί. «Και παρόλο που [ο φυσικός φιλόσοφος] δεν αποδεικνύει ότι το πράγμα παρήχθη με τον συγκεκριμένο τρόπο, αποδεικνύει πάντως ότι θα μπορούσε να παραχθεί, εφόσον τα υλικά και η δύναμη της κίνησης βρίσκονται στα χέρια μας, κάτι το οποίο είναι εξίσου χρήσιμο με το να γνωρίζαμε τα ίδια τα αίτια».⁴⁹ Διαμέσου της υπόθεσης αυτής, ο Hobbes επανασυνδέει τους διακεκριμένους γνωστικούς κλάδους, υπό την πρωτακαθεδρία όμως του δεύτερου, δηλαδή του συμβατικού-κατασκευαστικού. Στο μέτρο που γνώση και πράξη ταυτίζονται, το οντολογικό πρωτείο της τέχνης έναντι της φύσεως είναι πρωταρχικά γνωσιολογικού χαρακτήρα. Όσο όμως συνεπέστερος μένει ο Hobbes σε αυτή τη γνωσιοθεωρητική αρχή, τόσο πληρέστερη καθίσταται η δυνατότητα μετάφρασης της μηχανικής σύναψης αιτιών και αποτελεσμάτων της επιστήμης του «διότι» σε βουλευσιαρχία. Η θέληση ταυτίζεται με την ικανότητα καθορισμού του (πρώτου) αιτίου σε μια αλληλουχία συνεπειών και συμπίπτει με τη βέβαια γνώση, η οποία δεν περιορίζεται σε πιθανολογήσεις. «Και μολονότι η επαλήθευση των προσδοκιών ονομάζεται σωφροσύνη, αυτή η τελευταία από τη φύση της είναι εικοτολογική. Διότι η πρόγνωση του τι μέλλει να συμβεί δηλ. η πρόνοια, δεν είναι δυνατή παρά για εκείνον από τη θέληση του οποίου εξαρτάται το τι ακριβώς θα συμβεί».⁵⁰ Όσο απομακρυσμένος κι αν είναι λοιπόν ο Θεός από τον κόσμο του Hobbes στη φυσική, πόσο μάλλον στην πολιτική του φιλοσοφία, όσο σφοδρή κι αν είναι η επίθεσή του εξαπολύει εναντίον της ανορθολογικής πίστης, της θρησκείας και της εκκλησιαστικής εξουσίας, αυτή καθ' εαυτήν η συστηματική θέση του Θεού είναι απολύτως αναγκαία,⁵¹ έστω κι αν περιορίζεται σε εκείνη του πρώτου κινούντος, στο κλείσιμο της αιτιακής αλυσίδας προς την πλευρά του παρελθόντος.⁵² Δεν είναι τόσο το φυσικό επιστημονικό πρότυπο ως τέτοιο, με την πειραματική και παρατηρησιακή λογική του, ο βασικός όρος της συγγένειας του Hobbes με την μοντέρνα επιστήμη, ούτε και κάποια θεμελιακή υλιστική κοσμοθεώρηση, αλλά αυτή ακριβώς η αντίληψη σύμφωνα με την οποία η αλήθεια των πραγμάτων είναι η ίδια η γνωστική μας ικανότητα, που με τη σειρά της αναφέρεται στις συνειδητές

κατασκευές. Απ' τη στιγμή που η γνωσιοθεωρία προηγείται της οντολογίας, η σύμβαση δεν ακυρώνει αλλά επικυρώνει το περιεχόμενο της αλήθειας.

Αρνούμενος κάθε έμφυτη κοινωνικότητα ως διανοητικό τέχνασμα, ο Hobbes καταχωρεί και την πολιτική στις συμβατικές επιστήμες: «Πράγματι με την τέχνη δημιουργήθηκε και ο μέγας Λεβιάθαν, ο αποκαλούμενος πολιτική κοινότητα ή κράτος [...]».⁵³ Μολονότι ο Hobbes εκφράζεται σε παρελθοντικό χρόνο, και επομένως εκλαμβάνει τον κρατικό σχηματισμό ως κάτι δεδομένο, το κέντρο βάρους της σκέψης μετατίθεται στον τεχνητό χαρακτήρα της δημιουργίας του, ο οποίος έχει αποφασιστικές συνέπειες έναντι της όποιας ιστορικής προέλευσης. Μπορεί να λεχθεί και για τη σφαίρα της πολιτικής ό,τι και για την άχρονη ισχύ της γεωμετρίας: «[...] η πολιτική φιλοσοφία επιδέχεται απόδειξης, διότι φτιάχνουμε την πολιτική κοινότητα μόνοι μας».⁵⁴ Η οντολογία των σωμάτων⁵⁵ παραμένει ασφαλώς άθικτη, αφού τόσο για το αντικείμενο της φυσικής, όσο και για εκείνο της πολιτικής επιστήμης ο Hobbes χρησιμοποιεί την έννοια του σώματος. Ωστόσο η υλιστική παράμετρος της σκέψης του Hobbes δεν αναιρείται με το πέρασμα στην ηθικο-πολιτική σφαίρα, ακριβώς διότι, σε αντίθεση με την καρτεσιανή διάκριση ανάμεσα σε *res cogitans* και *res extensa*, η βασική διάκριση του Hobbes μεταξύ φυσικού και τεχνητού σώματος⁵⁶ δεν αφορά στο οντολογικό αλλά το γνωσιοθεωρητικό καθεστώς των εκάστοτε αντικειμένων και έτσι είναι συνυφασμένη με την ιδέα μιας ορθολογικής πολιτικής θεωρίας.⁵⁷ Η δυνατότητα της πολιτικής ως επιστήμης φέρνει έτσι τη θεωρία του Hobbes σε ευθεία αντίθεση προς τον Vico. Στην επιστημολογία του τελευταίου, η αυτοαναγνώριση του υποκειμένου στα δημιουργήματά του υποδηλώνει εξίσου τον χωρισμό της ανθρώπινης βούλησης από τη φύση. Αλλά η απομάκρυνση από τη φύση ερμηνεύεται από τον Vico ως απομάκρυνση και από τη νομοτέλεια της και κατά συνέπεια υποδηλώνει την κυριαρχία στα ανθρώπινα πράγματα μιας αυθαιρεσίας η οποία καθιστά αδύνατη την προσέγγιση τους μέσω της ακριβούς γεωμετρικής μεθόδου: «*non ex ista recta mentis regula, quae rigida est, hominum aestimari possunt*».⁵⁸ Ενώ λοιπόν στον Vico η αποδοχή της ανθρωπινής αυθαιρεσίας εισάγει σε μια «τοπική»⁵⁹, που αντιδιαστέλλεται στην αναζήτηση της αυστηρής αλήθειας, στον Hobbes η ίδια αυτή αυθαιρεσία, αναβαθμισμένη σε σύμβαση, καθίσταται εγγυητής της δυνατότητας της επιστημονικής αλήθειας. Ισχύει επομένως και για τον Hobbes ότι «*aeterna supra naturam extant*»,⁶⁰ γι' αυτόν ακριβώς όμως το λόγο η αιωνιότητα, και άρα η καθολικότητα, είναι δυνατή μόνο στον χώρο ο οποίος αντιδιαστέλλεται στη φύση, εκείνον της σύμβασης. Η δυνατότητα της πολιτικής φιλοσοφίας, η

αποδειξιμότητά της, σημαίνει για τον Hobbes μια ιδιότυπη ταυτότητα μεταξύ θεωρίας και πράξης. Κανένα καταστατικό εμπόδιο δεν υφίσταται ανάμεσα στις απαιτήσεις του Λόγου και στις ρεαλιστικές απαιτήσεις της πολιτικής. Το στοιχείο αυτό θα πρέπει να ήταν πιο σκανδαλώδες για τους συγχρόνους επικριτές του Hobbes απ' ό,τι αυτά καθ' εαυτά τα πρακτικά πολιτικοθεωρητικά του πορίσματα. Η διαμάχη μεταξύ αρχαίων και νεοτέρων, τη συμβίωση των οποίων πρότεινε ο Vico,⁶¹ επιστρέφει σε μια από τις γνωστότερες αντιδράσεις που εκφράστηκαν έναντι της σκέψης του Hobbes, μέσα από την ακόλουθη μεταφορά: «Η κρατική πολιτική που έχει πλήρη ανάμιξη στα πράγματα, στις περιστάσεις του χρόνου, στον χώρο, στα πρόσωπα, δεν μοιάζει καθόλου με την αριθμητική και τη γεωμετρία, που είναι εντελώς αφηρημένες από τα πράγματα, μα μοιάζει πολύ περισσότερο με το τέννις [...] Ένας τεννίστας πρέπει να αλλάζει το παιχνίδι του σε κάθε χτύπημα, σύμφωνα με την κατάσταση και τα συμβεβηκότα· έτσι κι άνθρωπος του κράτους πρέπει να κινεί το πηδάλιο του διαφορετικά, σύμφωνα με τις διαφορετικές όψεις του ουρανού. Εκείνος που διοικεί μια κοινότητα στη βάση γενικών κανόνων γρήγορα θα καταστρέψει τόσο τον εαυτό του όσο κι εκείνους που υπόκεινται στη διακυβέρνησή του».⁶² Ο κίνδυνος της καταστροφής παραμονεύει όμως, αντιθέτως, για τον Hobbes στη συμμόρφωση προς το παιχνίδι των καιρών, στις συνέπειες από την εναλλαγή των οποίων επιδιώκει να δώσει οριστικά τέλος το πολιτικό του πρόγραμμα. «Πολιτική φιλοσοφία [...] είναι ο στοχασμός της σχέσης μεταξύ πολιτικής σχέσης και αιωνιότητας».⁶³

IV.4 Μια τέτοια μεταφυσική προϋπόθεση στη συγκρότηση της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes μοιάζει παράδοξη, δεδομένου του ρητού αντιμεταφυσικού προσανατολισμού του. Ωστόσο, υποκρύπτεται τουλάχιστον στις γλωσσοθεωρητικές προκείμενες της φιλοσοφίας του, ενώ εκδηλώνεται εμμέσως στη διορθωτική στόχευση του πολιτικού Λόγου απέναντι στα κακώς κείμενα. Ως προς την εμμενή δεοντολογική αυτή στιγμή, η πολιτική παραμένει διακριτή από τους επιστημονικούς και φιλοσοφικούς κλάδους στους οποίους αναφέρεται. Ήδη ο Stephen, στην κλασική μελέτη του, επισημαίνει την ανεπάρκεια του υλιστικού θεμελίου της σκέψης του Hobbes, ενώ συμπληρώνει ειρωνικά: «Αν ήταν να συναγάγουμε τη φύση της κυβέρνησης όπως και του καλού και του κακού από τη γεωμετρία ή τη φυσική θα χρειαζόταν να περιμένουμε πολύ καιρό για να έχουμε ικανοποιητικά αποτελέσματα».⁶⁴ Μεταβολή προσανατολισμού στη σύγχρονη μελέτη του Hobbes επέφερε το επιχείρημα του Oakeshott, ο οποίος, προλογίζοντας τον *Λεβιάθαν*,

υποστήριζε ότι οι ρίζες τις πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes θα πρέπει να αναζητηθούν κατ' εξοχήν στον ύστερο σχολαστικισμό. Προϋπόθεση της άποψης αυτής είναι ασφαλώς ότι «το σύστημα της φιλοσοφίας του Hobbes συνίσταται στην εκ μέρους του σύλληψη της φύσης της φιλοσοφικής γνώσης και όχι σε κάποιο δόγμα περί του κόσμου». ⁶⁵ Η αποδοχή του πρωτείου της μεθόδου ουσιαστικά αντανakλά το μεθοδολογικό πρωτείο της σύμβασης, έτσι όπως αυτό εκφράζεται στη διχοτομία των επιστημών. Αν λοιπόν «η πολιτική θεωρία του Hobbes δεν έχει να κάνει σε τίποτα με τη φυσική του κράτους», ⁶⁶ αν δεν αποτελεί «το τελευταίο κεφάλαιο της φιλοσοφίας του υλισμού», αλλά «την αντανάκλαση της πολιτικής σχέσης στον καθρέφτη μιας ορθολογικής φιλοσοφίας», ⁶⁷ τότε, σε αντίθεση με την «παραδοσιακή» ερμηνεία, ⁶⁸ η υποκατάσταση του αριστοτελικού φυσικού δικαίου θα πρέπει να εξηγείται με κάποιο διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι ως αναγκαία συνέπεια της ηθικά ουδέτερης κίνησης της ύλης. Πράγματι, τόσο ο ριζικός ατομισμός τον οποίο ο Hobbes αντιπαράθετεί στην αριστοτελική προτεραιότητα του όλου, ⁶⁹ όσο και ο ενικός χαρακτήρας της πολιτικής εξουσίας αποτελούν τόπους, που ανεξάρτητα της πραγματικής οδού μέσα από την οποία κατέστησαν κτήμα του Hobbes, απαντούν επίσης ως βασικές αρχές της νομιναλιστικής φιλοσοφίας του ύστερου μεσαιώνα. Τούτο ισχύει ακόμη εμφανέστερα όσον αφορά τον κυρίαρχο ρόλο που διαδραματίζει η έννοια της βούλησης τόσο ως προς τη συγκρότηση όσο και ως προς τη λειτουργία της πολιτικής εξουσίας στη θεωρία του Hobbes. «Κανείς δεν έχει οποιαδήποτε υποχρέωση που να μην απορρέει από κάποια δική του πράξη (...)». ⁷⁰ Ανάμεσα στο αυθαίρετο δημιουργό του κόσμου του Duns Scotus και τα ατομικά υποκείμενα που συνάπτουν την πολιτική συμφωνία υφίσταται η πλέον πρόδηλη ομολογία και, όπως έχει σχολιαστεί: «τόσο η πλάση όσο και το κράτος θεμελιώνονται μέσω της λέξης». ⁷¹ Είναι πράγματι πολύ εύκολο να διαγνώσει κανείς την αντιστοιχία που υφίσταται ανάμεσα στη συμβατική αντίληψη της γλώσσας του Ockham και εκείνη του Hobbes, η οποία, μεταφέρεται από τον τελευταίο εξ ολοκλήρου στη σφαίρα της πολιτικής σύμβασης, με τρόπο που θα συζητηθεί αναλυτικότερα στη συνέχεια της παρούσας ανάπτυξης. Αξίζει ωστόσο να σημειωθεί ότι η ταύτιση της πρώτης φιλοσοφίας του Hobbes με τις νομιναλιστικές θέσεις δεν συνεπάγεται και την ταυτότητα στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας, όπου ο Ockham αναγνωρίζει π.χ. το δικαίωμα αντίστασης έναντι του αυτοκράτορα. «[...] Είναι μια γενική συμφωνία της ανθρώπινης κοινωνίας να αποδίδει εν γένει υπακοή στον αυτοκράτορα σε ό,τι υπηρετεί το κοινό καλό, κι όχι σε άλλα πράγματα [...]». ⁷² Ένα τέτοιο δικαίωμα κρίσης σε σχέση με το τι συνάδει ή όχι με το κοινό αγαθό δεν

αναγνωρίζεται από τον Hobbes,⁷³ ο οποίος συμμερίζεται μεν τη νομιναλιστική γλωσσοθεωρητική κριτική στον ρεαλισμό, αλλά της προσδίδει καινοφανείς μεταφυσικές διαστάσεις, απ' τη στιγμή που πολιτικοποιεί το συμβατισμό της.⁷⁴ Ό,τι ισχύει για τις έννοιες ισχύει και για την πολιτική. Με τον διαχωρισμό της *prudentialia* από τη *sapientia*, που συνιστά όρο ύπαρξης του χομπσιανού συστήματος και διακριτικό γνώρισμα, όπως επισημάνθηκε, σε σχέση με την ιστορική προοπτική του Machiavelli, η γενική φιλοσοφική, αλλά και η πολιτικοφιλοσοφική αποστολή αφορά στη λογική καθαρότητα των αποφάνσεων και η αλήθεια στη λογική συνδυαστική των ορισμών αντί του εμπειριστικού κριτηρίου αντιστοιχίας με την εξωτερική πραγματικότητα. Ο λόγος δεν αφορά άμεσα στα πράγματα αλλά στις «φαντασίες» μας γι' αυτά. Οι φαντασίες δεν συνιστούν βεβαίως προϊόν ελεύθερης βούλησης· υπόκεινται στη επίδραση των σωμάτων και τη μηχανική των παθών.⁷⁵ Αλλά ο ριζικά ατομικός χαρακτήρας των φαντασιών αυτών δεν είναι γεφυρώσιμος παρά μόνο αν άρει κανείς νοητικά τα τυχαία φυσικά αίτια που τις προκάλεσαν και οι φαντασίες υπαχθούν σε μια συμβατική συστηματική, η πρώτη αρχή της οποίας, όπως ακριβώς και για τους νομιναλιστές, έγκειται στη βούληση. Η *contingentia* των παθών θα πρέπει να παραχωρήσει τη θέση της σε μιας υποθετική *potentia absoluta*,⁷⁶ πριν από την οποία λογικά δεν μπορεί να υπάρχει τίποτα. Ακόμη κι αν γίνουν δεκτές οι ενστάσεις που έχουν κατά καιρούς εκφραστεί ως προς την αυτοδυναμία ή την επάρκεια του νομιναλιστικού κριτηρίου στη φιλοσοφία του Hobbes,⁷⁷ και μόνο η ανάγκη εισαγωγής ενός παρόμοιου κριτηρίου, δηλαδή μιας στιγμής αυθαιρεσίας εντός ή κατά της υλικής νομοτέλειας, πιστοποιεί ότι η συγκρότηση της πολιτικής φιλοσοφίας προϋποθέτει την κατασκευή ενός κενού, μέσα από το οποίο θα αναδυθεί ως *creatio ex nihilo*, το φιλοσοφικό-πολιτικό οικοδόμημα. Η πολιτική γεννάται μαζί με τη φιλοσοφική ματιά και είναι χάρη σε αυτήν τη σύμπτωση που αποκτά το ιδιαίτερο δεοντολογικό της status. Όσο περισσότερο η κοσμική πολιτική σκέψη του Hobbes ασπάζεται τις νομιναλιστικές παραδοχές, τόσο περισσότερο έρχεται σε αντίθεση με τις μεσαιωνικές πολιτικοθεωρητικές τους επιπτώσεις. Η ίδια βουλευτική αυθαιρεσία που καταστούσε για τον Duns Scotus αδύνατη την επιστήμη περί της τάξης της δημιουργίας και του φυσικού δικαίου,⁷⁸ συνιστά κατά τον Hobbes προϋπόθεση ασφάλειας της επιστήμης στις κατασκευαστικές αποφάνσεις της. Έτσι, ως πολιτικός φιλόσοφος, ο Hobbes δεν μιλά κατ' αρχήν για το κράτος που υπάρχει, αλλά για το κράτος που θα όφειλε να υπάρξει, τούτο όμως είναι εφικτό μόνο στο μέτρο που ο εσωτερικός διαχωρισμός της επιστήμης ορίζει και μια τομή στον φιλοσοφικό χρόνο,

δηλαδή, το μηδενικό σημείο του λογικού παρόντος στη βάση του οποίου παρόν και μέλλον διακρίνονται. Το παρελθόν, η επικράτεια της εμπειρίας, μπορεί να έχει έτσι ή αλλιώς, το μέλλον, η επικράτεια του Λόγου, εκτείνεται όμως ως πεδίο υποκειμένο στην ανθρώπινη λογική παρέμβαση και άρα ως πεδίο δυνητικής βεβαιότητας.⁷⁹ Αυτό ακριβώς καταδεικνύει, και όχι μόνο κατ' αναλογία, η εκμηδενιστική υπόθεση με την οποία ξεκινά η *prima philosophia* : «Δεν μπορώ να αρχίσω καλύτερα τη διδασκαλία της φυσικής φιλοσοφίας απ' ό,τι με την *έλλειψη* [privation], με την υπόθεση δηλαδή ότι ο κόσμος έχει εκμηδενιστεί».⁸⁰

Όπως συμβαίνει και στην περίπτωση του Descartes, της στέρεας γνώσης προηγείται μια καθολική αφαίρεση.⁸¹ Στην ίδια ωστόσο γραμμή με τον Gassendi, ο Hobbes δεν κάνει δεκτό το οντολογικό επιχείρημα για την απόδειξη του Θεού, στο οποίο προσφεύγει ο Descartes⁸², ούτε επιχειρεί να συναγάγει μέσω του *cogito* την ύπαρξη του υποκειμένου του. Στηριζόμενος σε ένα βαλλιστικού τύπου επιχείρημα, σύμφωνα με το οποίο κάθε φαντασία αντιστοιχεί σε μια εσωτερική κίνηση του εγκεφάλου, που με τη σειρά της προκαλείται κι αυτή αιτιακά από εξωτερικές κινήσεις,⁸³ δεν πτοείται από την καρτεσιανή αμφιβολία λόγω του δυσδιάκριτου του ονείρου από την εγρήγορση. Μολονότι το τελικό του επιχείρημα: «με ευχαριστεί το γεγονός ότι όσο είμαι ξύπνιος ξέρω πως δεν ονειρεύομαι, παρ' όλο που όταν ονειρεύομαι νομίζω ότι είμαι ξύπνιος»,⁸⁴ επαναλαμβάνει τη βασική θέση του Gassendi εναντίον του Descartes,⁸⁵ ο Hobbes είναι πρόθυμος να δεχτεί την έλλειψη κριτηρίου, καθώς αφήνει απρόσβλητη την πηγή της βεβαιότητάς του: «τα πράγματα που βρίσκονται όντως στον κόσμο χωρίς εμάς είναι οι κινήσεις οι οποίες αποτελούν αίτιο των φαινομένων».⁸⁶ Ούτως ή άλλως, η φανταστική εκμηδένιση στην οποία προβαίνει ο Hobbes δεν σκηνοθετεί την αμφιβολία περί της ύπαρξης του κόσμου, αλλά αποτελεί ένα νοητικό πείραμα στο οποίο υποτίθεται η πραγματική καταστροφή, στο παρόν, ενός κόσμου ο οποίος προφανώς έχει προϋπάρξει. Με αυτήν την έννοια ο ρεαλισμός προϋποτίθεται της αφαίρεσης και το πείραμα του Hobbes δεν θα μπορούσε να οδηγήσει σε συμπεράσματα εαν δεν υπήρχε η παραδοχή ότι τα πράγματα μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από το υποκειμένο της γνώσης τους.⁸⁷ Ωστόσο, η προϋπόθεση αυτή παραμένει ξένη προς το ουσιαστικό ζητούμενο του επιχειρήματος του Hobbes, το οποίο συνίσταται στον ορισμό του χώρου και του χρόνου ανεξάρτητα από τη ρεαλιστική ύπαρξη των πραγμάτων.⁸⁸ Αν ο Hobbes θεωρεί ότι ο ορισμός του χώρου και του χρόνου προηγείται εκείνου του σώματος, είναι διότι ακόμα κι αν το

μόνο που έχει απομείνει στο νοητικό του πείραμα είναι ένας μοναδικός άνθρωπος, ο Λόγος δεν εξαφανίζεται αλλά επιζεί μέσα στους ατομικούς συλλογισμούς που χρησιμοποιούν ως υλικό τις αναμνήσεις του παρελθόντος. Παρόλο δηλαδή που η εμπειρία είναι αναγκαία αφετηρία των σκέψεων, των φαντασιών, ο λογισμός μπορεί να ανεξαρτητοποιηθεί, καθότι, ως διαδικασία, δεν χρειάζεται καθόλου τον εμπειρικό κόσμο. Οι αποφάνσεις του μοναδικού εναπομείναντος ανθρώπου μπορούν κάλλιστα να είναι αληθείς έστω και αν δεν υπάρχει στον κόσμο ούτε ένα από τα πράγματα στα οποία αναφέρονται, αφού η αλήθεια αφορά στις λέξεις και όχι στην υλική πραγματικότητα. Οι αναμνήσεις που αυτονομούνται κατ' αυτόν τον τρόπο από τη γένεσή τους αφορούν στα πράγματα, «[...] ως εάν αυτά ήταν εξωτερικά και δεν εξαρτούνταν διόλου από κάποια δύναμη του νου».⁸⁹ Με αυτό το «ως εάν», στο οποίο μάλιστα ο Hobbes επιμένει, όταν λίγες γραμμές πιο κάτω σημειώνει πως δεν θα εξετάσει τα πράγματα ως «[...] πραγματικά υπαρκτά, αλλά εμφανιζόμενα ως υπαρκτά [...]»,⁹⁰ εισάγεται ταυτόχρονα με το ρεαλισμό της προϋπόθεσης μια διάκριση ανάλογη εκείνης που έμμελε πολλά χρόνια αργότερα να σταδιοδρομήσει στη γερμανική φιλοσοφία ως διάκριση μεταξύ γένεσης και ισχύος [*Geltung*].⁹¹ Η έννοια της αλήθειας προϋποθέτει την πρώτη, καθώς οι πραγματικές κινήσεις των σωμάτων αποτελούν το μηχανικό αίτιο των φαντασιών, αλλά αφορά στη δεύτερη, στις λογικά έγκυρες σχέσεις που διατυπώνονται μεταξύ πραγμάτων, η «πραγματική» ύπαρξη των οποίων είναι καθ' εαυτή ως προς τούτο και αρχικώς τουλάχιστον αδιάφορη.

V

V.1 Αυτό αποτελεί το πλέον πρόσφορο σημείο εκκίνησης για τη διερεύνηση της κυρίως πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, που πρέπει τώρα να τεθεί στον ορίζοντα της ανάλυσης, έπειτα από τη σύντομη επισκόπηση του γνωσιοθεωρητικού της πλαισίου. Η ίδια ολοκληρωτική απουσία πάνω στην οποία οικοδομείται η αλήθεια της ανθρώπινης γνώσης προϋποτίθεται και στην περίπτωση της *civitas*, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά το τεχνητό δημιούργημα που θεμελιώνει τη δυνατότητα μιας αλήθειας της πολιτικής. Και όπως στην περίπτωση της εκμηδενιστικής υπόθεσης, όπου ως πρώτη ύλη των συλλογισμών χρησιμοποιούνται οι αναμνήσεις του παρελθόντος, έτσι κι εδώ είναι αναγκαία η υπόθεση μιας παρελθοντικής

κατάστασης η οποία θα προσφέρει το θεμέλιο πάνω στο οποίο θα στηθεί ολόκληρο το λογικο-πολιτικό οικοδόμημα. Γι' αυτόν τον λόγο η έννοια της φυσικής κατάστασης, έτσι όπως εισάγεται από τον Hobbes στο 13^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, είναι απολύτως απαραίτητη για την ορθολογική πολιτική σκέψη, μολονότι βρίσκεται από την άποψη του περιεχομένου στον αντίποδά της. Ακριβέστερα, είναι απαραίτητη για την ορθολογικότητά της, στο μέτρο που η τελευταία εννοείται αποκαθαρμένη από εμπειρικούς προσδιορισμούς. Αν η πολιτική αλήθεια μηδενίζει ως καθαρή ισχύς τους όρους της γένεσής της, η επίκληση μιας «καθαρής φυσικής κατάστασης» [bare state of nature]¹ αποτελεί το εκμηδενισμό της ισχύος. Σε ισχύ, τρόπον τινά, παραμένουν μόνο οι φυσικοί αιτιακοί νόμοι, αλλά αυτοί δεν διαθέτουν κατ' αρχήν καμιά ισχύ παρά μόνο πραγματικότητα. Εδώ, επομένως: «[...] τίποτα δεν μπορεί να είναι άδικο»,² και είναι χάρη σε αυτό ακριβώς το κενό του δικαίου, που το δίκαιο μπορεί να συγκροτηθεί. Η παραδοσιακή ερμηνευτική γραμμή, τονίζοντας είτε την οντολογία των σωμάτων, είτε τον μηχανικισμό της κίνησης, τείνει στις διαφορετικές της εκδοχές να συλλαμβάνει τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου ως νατουραλιστική θεμελίωση της πολιτικής σκέψης στην ψυχολογία και δη την ατομική. Όσο προφανές ήταν αυτό για τους συγχρόνους του Hobbes, φερ' ειπείν για τον ανώνυμο συγγραφέα που αντιλαμβάνεται ως χαρακτηριστικό των «Χομπιστών» «το σχήμα της ανθρώπινης φύσης»,³ άλλο τόσο και για μια σειρά νεότερων σχολιαστών, ανάμεσα στους οποίους βρίσκεται και ο Gauthier, ο οποίος βλέπει τον άνθρωπο στη φιλοσοφία του Hobbes ως ένα είδος αυτομάτου, μια «φρόνιμη μηχανή» και ισχυρίζεται ότι η μοναδική δυνατή ένσταση που μπορεί να εγερθεί ενάντια στα συμπεράσματα του Hobbes είναι στο περιεχόμενο της ψυχολογίας του.⁴ Το πιο χαρακτηριστικό χωρίο όπου ο Hobbes δηλώνει απερίφραστα το μηχανικιστικό πυρήνα της πολιτικής του σκέψης βρίσκεται, ως γνωστό, στον *Πρόλογο για τον αναγνώστη* του *De Cive*, στον οποίο ο Hobbes παρουσιάζει ως καταλληλότερη μέθοδο για την ανίχνευση των αιτιών που συγκροτούν την πολιτεία ως όλο, την κατάτμηση αυτού του όλου σε μέρη, όπως εκείνα που απαρτίζουν το μηχανισμό ενός ρολογιού.⁵ Ως προσφιλέστερο μηχανικό ανάλογο στους νεότερους χρόνους και κατ' εξοχήν πρότυπο του συντονισμού κατά την ίδια εποχή, ο ωρολογιακός μηχανισμός μοιάζει να μην αφήνει αμφιβολίες για το επιστημονικό πρότυπο στο οποίο παραπέμπει. Στην περίπτωση αυτή όμως, όχι μόνο ο Hobbes θα έμενε έκθετος έναντι της κατηγορίας περί «νατουραλιστικής πλάνης», στην οποία θα υπέπιπτε εφόσον προσπαθούσε να αντλήσει δέοντα από το Είναι των πραγμάτων,⁶ αλλά και ο θετικισμός της ενιαίας μεθόδου φυσικών και πολιτικών

επιστημών θα ερχόταν σε σύγκρουση με την απαίτηση για τη διάκριση ανάμεσα στις επιστήμες της φύσης και της σύμβασης. Τον μονόπλευρο ισχυρισμό του Gauthier ότι η « [...] κίνηση αποτελεί το εννοιολογικό κλειδί του Hobbes για τη σύλληψη κάθε πραγματικότητας»⁷ αντικρούει ο ίδιος ο Hobbes όταν στην *Αφιερωματική επιστολή* του *De Cive* περιορίζει την έννοια της κίνησης στο ειδικό αντικείμενο της φυσικής.⁸ Πράγματι, από μόνη της η ανάλυση του μηχανισμού στα εξ'ων συνετέθη δεν θα μπορούσε να προσφέρει καθοδήγηση για μια νέα σύνθεση. Ναι μεν λοιπόν παρέχει πληροφορίες σχετικά με τα αναγκαία συστατικά, την ανθρώπινη ψυχολογία και φύση ανεξάρτητα από την κοινωνική συνάρθρωση, όμως ταυτόχρονα εκκαθαρίζει τα υπάρχοντα δεδομένα, τον συναρθρωμένο μηχανισμό, προς όφελος μιας νέας και καλύτερης σύνθεσης. Σε αυτό το πνεύμα ο Sorell διαβάζει το μεθοδολογικό δίδυμο ανάλυσης [resolution] και σύνθεσης [composition] ως διάλυση [dissolution] και ανακαίνιση [innovation], με την έννοια ότι η αναγωγή στη φυσική κατάσταση, ως τμήμα της πολιτικής και όχι της φυσικής φιλοσοφίας, συνιστά τη διάλυση που «οδηγεί στην ανακαίνιση»,⁹ στην κατάσταση του κράτους. Ακριβώς επειδή την αρχή της πολιτικής δεν μπορεί, σύμφωνα με τις μεθοδολογικές δεσμεύσεις του Hobbes, να παράσχει άλλος από τον Λόγο, εν αρχή δεν είναι ο ίδιος ο Λόγος αλλά το χάος, το οποίο, εσωτερικά διαλυόμενο, ορίζει τον κενό τόπο μιας νέας, κανονικής αρχής, που αποτελεί ταυτόχρονα και την αρχή του κανόνα. Στο μέτρο που το κενό αποτελεί όρο της πλήρωσής του, η ιστορική και περιεχομενική διάσταση της φυσικής κατάστασης απορροφάται στη λειτουργική συνάφεια της πολιτικής· είναι έτσι κατασκευασμένη, ώστε να εξυπηρετεί αυτή. Τούτο συνηγορεί ασφαλώς προς τη διαδεδομένη ερμηνευτική αντίληψη, σύμφωνα προς την οποία «[...] η φυσική κατάσταση στον Hobbes αποτελεί λογική και όχι ιστορική υπόθεση», ότι συνιστά λογική αφαίρεση με τη δεοντολογική σκοπιμότητα ότι «[...] οι άνθρωποι πρέπει να ενεργήσουν σαν να είχαν βγει από μια φυσική κατάσταση διαμέσου μιας συμφωνίας».¹⁰ Η χρονική προτεραιότητα της φυσικής έναντι της πολιτικής κατάστασης αποτελεί μορφή εμφάνισης της λογικής της προτεραιότητας και κατά συνέπεια εμπεριέχει το τέχνασμα ότι προκαταβάλλει αυτό που θέλει να αποδείξει. Η λογική αφαίρεση πραγματοποιείται προφανώς «[...] από τις ορέξεις των ανθρώπων που είναι πολιτισμένοι [...]»,¹¹ στο αναλυτικό συμπέρασμα αποδίδεται ωστόσο το κύρος μιας άχρονης ψυχολογίας. Ο ίδιος ο Hobbes δεν μοιάζει να θεωρεί πως θίγεται από αυτό το ενδεχόμενο αντεπιχείρημα και μολονότι είναι έτοιμος να παράσχει ιστορικά παραδείγματα της φυσικής κατάστασης, κατ'ουσίαν ομολογεί ότι η ιστορική της

πραγματικότητα είναι αδιάφορη για την επιχειρηματολογία του.¹² Ο εμφύλιος πόλεμος και οι διεθνείς σχέσεις αποτελούν επαρκή τεκμήρια αυτού που θέλει να αποδείξει, αν και τοποθετούνται στο παρόν και όχι στο παρελθόν. Προφανώς, η παροντική αναφορά συνδράμει στην αποτελεσματικότητα της επιχειρηματολογίας του Hobbes ως προς την πρόσληψή της από το αναγνωστικό κοινό της εποχής, στο οποίο προσφέρεται ένα εμπειρικό υπόδειγμα.¹³ Το γεγονός αυτό παραμένει ωστόσο ακούνητος παράξενος, διότι η απαλοιφή της χρονικής διαφοράς θα ακύρωνε το βασικό ζητούμενο από την περιγραφή της φυσικής κατάστασης, την κατάδειξη της δικαϊκής ουδετερότητας στην φυσική κατάσταση. Γιατί, ακόμη κι αν η φυσική κατάσταση ερμηνευθεί ως «[...] υποθετικό ικανό αίτιο της πολιτικής κοινότητας»,¹⁴ παραμένει υποθετικό αίτιο και άρα πρέπει να προηγείται χρονικά του αιτιατού του. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο Strauss μέσα από τον ακόλουθο πειστικό συλλογισμό: «Η φυσική κατάσταση δεν είναι [...] για τον Hobbes ένα ιστορικό γεγονός, αλλά μια υποθετική κατασκευή [...] Όμως παρόλα αυτά, μέσω αυτού ακριβώς αναγνωρίζει ότι το θέμα ή τουλάχιστον το θεμελιώδες τμήμα [...] της πολιτικής του θεωρίας είναι μια ιστορία, μια γένεση και όχι μια τάξη αιώνια και τέλεια».¹⁵ Υποχρεωτικά επομένως η φυσική κατάσταση αντιστοιχεί σε ένα, οσοδήποτε απροσδιόριστο, ιστορικό γεγονός ή σηματοδοτεί μια ιστορική διαδικασία, αλλά η παραδοχή αυτή δημιουργεί μια επιπλέον δυσκολία στη συλλογιστική χάριν της οποίας επιστρατεύεται. Αν, δηλαδή, το φιλοσοφικό status της φυσικής κατάστασης είναι μόνο ιστορικό-περιγραφικό, τότε πώς μπορεί να λειτουργεί επίσης ως εισαγωγή στο γεωμετρικό-συμβατικό μοντέλο της πολιτικής φιλοσοφίας. Κι αντίστροφα, αν αποτελεί απλώς και μόνο προϊόν λογικής κατασκευής, τότε ποια μπορεί να είναι η σχέση της με την ανθρώπινη φυσική πραγματικότητα. Η υπόθεση της φυσικής κατάστασης, που με τόσο αυτονόητο τρόπο τοποθετεί ο Hobbes μεταξύ της έκθεσης των ατομικών παθών και της θεωρίας της συλλογικής κοινωνικο-πολιτικής ζωής εξυπηρετεί ως μια και μοναδική στιγμή μια διπλή σκοπιμότητα. Από τη μια συμβολίζει τη διάκριση ανάμεσα στο φυσικό-γενετικό και το τεχνητό-συμβατικό μέρος και από την άλλη τα διαμεσολαβεί, καταδεικνύοντας τη γένεση της ισχύος. Η αρχή κατά τον χρόνο και η αρχή κατά την τάξη δεν είναι ταυτόσημες κι ωστόσο πρέπει να περιέλθουν σε συμφωνία. Ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνεται κάτι τέτοιο είναι η μετάφραση του μηδενικού αποτελέσματος της λογικής αφαίρεσης σε αρνητικό πρόσημο της φυσικής πραγματικότητας, η μεταφορά της αρνητικότητας της «εκμηδενιστικής» μεθοδολογίας σε αρνητικότητα του «μηδενικού» περιεχομένου.

Η θετική ισχύς οφείλει, με άλλα λόγια, να προκύπτει από την ενδογενή αντιφατικότητα της απλής μηχανικής κίνησης.¹⁶

V.2 Ως γνωστό, η κίνηση αυτή αφορά πρωτίστως στα ανθρώπινα πάθη και δεν είναι λίγα τα χωρία όπου ο Hobbes παρουσιάζει τον άνθρωπο να άγεται και να φέρεται από την αναπόδραστη επίδραση των παθών. Η ανάπτυξη μιας παθολογίας της ψυχής δεν συνιστά ασφαλώς φιλοσοφική πρωτοτυπία του Hobbes. Μερίδιο στην ιδιαιτερότητά της θεωρίας του κατέχει όμως σίγουρα η θεμελίωσή της στην αρχή της αυτοσυντήρησης. Ήδη πάντως ο Grotius, αφομοιώνοντας το επιχείρημα του νεότερου σκεπτικισμού, είχε αποδόσει καθοριστικό ηθικό ρόλο στην αυτοσυντήρηση.¹⁷ Το γεγονός ωστόσο ότι η θεωρία των παθών του Hobbes αναπτύσσεται στη συνάφεια μιας φυσικής κατάστασης η οποία προκύπτει ως ριζική αφαίρεση των κανονιστικών δεδομένων προσδίδει σε αυτήν μια αποφασιστική διάσταση.¹⁸ Όσο πιο καθαρή μένει η φυσική πραγματικότητα από το ηθικό της φορτίο, τόσο περισσότερο αναγκάζεται η επιστήμη της να αναζητήσει τα εγγυητικά δεδομένα που στερείται στη γενική θεωρία της γνώσης. Το ερώτημα περί του περιεχομένου των ανθρώπινων παθών παραπέμπεται στο ερώτημα περί του τρόπου της απόκτησής τους και η θεωρία των ηθικών ιδεών ανάγεται στην ιστορία απόκτησης ηθικών αισθημάτων. Χωρίς κανένα αξιόπιστο αφετηριακό στοιχείο για το πώς ήταν ο άνθρωπος και το ήθος του στην απλή φυσική κατάσταση, ο Hobbes επιχειρεί να εξηγήσει τη γένεση της ανθρώπινης ηθικής στη βάση της γενικής σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικείμενου. Η μετάθεση του τόνου από το δεύτερο στο πρώτο, κοινό χαρακτηριστικό του κύκλου των φιλοσοφιών των Descartes, Gassendi, Mersenne και βέβαια του Hobbes,¹⁹ εκφράζεται στον τελευταίο αισθησιοκρατικά, με την έννοια ότι αντικείμενο της σκέψης είναι οι ίδιες οι εντυπώσεις των αισθήσεων και όχι τα πράγματα στην καθαρή αντικειμενικότητά τους. Στηριζόμενος στην οπτική θεωρία, η οποία, όχι τυχαία, καταλαμβάνει ένα διόλου ευκαταφρόνητο μέρος του *De Homine*,²⁰ ο Hobbes αξιοποιεί τον αριστοτελικό ορισμό του συμβεβηκότος²¹ κατ' αντιαριστοτελικό τρόπο: «Διότι, εάν αυτά τα χρώματα και οι ήχοι ενοικούσαν στα σώματα ή τα αντικείμενα που τα προκαλούν, δεν θα μπορούσαν να αποσυνδεθούν από τα τελευταία [...] Και μολονότι από κάποια απόσταση το πραγματικό κι αυθεντικό αντικείμενο φαίνεται να ταυτίζεται με τη φαντασία που μας προκαλεί, ωστόσο ένα πράγμα είναι το αντικείμενο και άλλο πράγμα η εικόνα ή η φαντασία του».²² Το ότι το αίτιο της

αίσθησης βρίσκεται στο ίδιο το αντικείμενο και στην πίεση που ασκεί στα αισθητήρια όργανα ή σε «κάποια εσωτερική ουσία στον εγκέφαλο»²³ δεν αναιρεί το ότι «[...] όποια κι αν είναι τα συμβεβηκότα και οι ποιότητες που οι αισθήσεις μας μάς κάνουν να σκεφτόμαστε ότι υπάρχουν στον κόσμο, δεν είναι εκεί, αλλά είναι μόνο φαινόμενα [seemings] και φαντάσματα [apparitions]».²⁴ Επομένως για τον Hobbes, το συμβεβηκός δεν είναι παρά «[...] ο τρόπος που συλλαμβάνουμε ένα σώμα».²⁵ Η υπόθεση μιας κίνησης του αντικειμένου η οποία προκαλεί μια νευρική κίνηση αντίδρασης επεκτείνεται από τον Hobbes και στην περίπτωση των αισθημάτων, τα οποία προκύπτουν από τη συνέχεια αυτής της εξωτερικής επενέργειας στην καρδιά.²⁶ Αποδεχόμενος την πρόσφατη θεωρία του Harvey για την κυκλοφορία του αίματος,²⁷ ο Hobbes όχι μόνο ανάγει την ανθρώπινη παθολογία σε μια φυσιολογική βάση, αλλά κατασκευάζει ένα είδωλο της ανθρώπινης ζωής, το οποίο στην ιδεωδή του εκδοχή θα ήταν συγκρίσιμο με ένα *perpetuum mobile*. Συγκεκριμένα, στην καρδιά ανατίθεται, μέσα από μια περίπλοκη βιολογική υπόθεση, ένας διαμεσολαβητικός ρόλος ανάμεσα στις παθητικές και ενεργητικές εκδηλώσεις του ανθρώπου, καθώς είναι εκείνη η οποία μεταφράζει τρόπον τινά τα εξωτερικά ερεθίσματα σε βουλητικά στοιχεία. Κατά βάση, η καρδιά δεν είναι παρά το λειτουργικό κέντρο της αποκαλούμενης ζωικής κίνησης, η οποία ταυτίζεται με την κυκλοφορία του αίματος και προϋποτίθεται της επιβίωσης. Ωστόσο, ακόμη και η εκκούσια κίνηση του έμβιου οργανισμού, η λεγόμενη ζωική,²⁸ κατευθύνεται εμμέσως από την καρδιά, αφού αυτή ορίζεται υπεύθυνη για τον «καθαρισμό» των ζωικών πνευμάτων και την μετατροπή τους σε ζωικά.²⁹ Διότι στόχος της ζωικής κίνησης δεν είναι παρά η διεύθυνση των πνευμάτων αυτών με τρόπο τέτοιο ώστε να εξυπηρετούν τη ζωτική κίνηση, η διευκόλυνση ή ο παρεμποδισμός της οποίας ονομάζονται αντιστοίχως ηδονή και πόνος.³⁰ Οι βουλητικές ενέργειες της όρεξης και της αποστροφής αποτελούν με τη σειρά τους την εξωτερική κινητική έκφραση της των στοιχειωδών αυτών παθών σε σχέση με τα αντικείμενα που τα προκαλούν. Όσο αμφίβολη κι αν ακούγεται η βιολογική εξήγηση του Hobbes, παραμένει επαρκής, στο μέτρο που σύμφωνα με την πάγια επιστημολογική τοποθέτησή του «[...] σε πράγματα που δεν επιδέχονται απόδειξη, στα οποία συγκαταλέγεται το μεγαλύτερο μέρος της φυσική φιλοσοφίας, καθότι εξαρτάται από κινήσεις σωμάτων τόσο λεπτές όσο και αόρατες, όπως είναι ο αέρας και τα πνεύματα, το μέγιστο που μπορεί να επιτευχθεί είναι να έχει κανείς γνώμες τέτοιες που καμιά βέβαιη εμπειρία δεν μπορεί να διαψεύσει και από τις οποίες μπορεί να συναχθεί μέσω νόμιμης επιχειρηματολογίας κάτι που δεν είναι

παράλογο».³¹ Το κρίσιμο ωστόσο δεν είναι τόσο το ότι η θεωρία της κυκλοφορίας πληροί τους όρους αυτής της απαίτησης, αλλά ότι επαναδιατυπώνει τη λογική απαίτηση με βιολογικούς όρους. Αρκεί να αναλογιστεί κανείς τον τρόπο με τον οποίο εννοεί ο Hobbes τον Λόγο, όπως συζητήθηκε παραπάνω, για να διαπιστώσει ότι η ανθρωπολογία του όντως επηρεάζει πράγματι τόσο καθοριστικά όσο έχει υποστηριχθεί τη συνολική θεωρία του, ακριβώς όμως διότι επαναλαμβάνει τις θέσεις της πρώτης φιλοσοφίας σε οργανικό επίπεδο. Αν η φιλοσοφία συνίσταται στη μελέτη και τη συναγωγή συμπερασμάτων στη βάση αιτιακών σχέσεων και ο Λόγος ταυτίζεται με τον υπολογισμό ως διεξαγωγή προσθαφαιρέσεων, τότε το μοντέλο της γένεσης των παθών που προτείνεται από τον Hobbes αποκτά μια ιδιαίτερη καταλληλότητα. Από τη στιγμή που τα αισθήματα αναφέρονται στην επιρροή που ασκείται σε μια κίνηση, εκείνη της καρδιάς, αποποιοτικοποιούνται, μετατρέπονται σε μεταβλητές μιας συνάρτησης όπου βρίσκονται στην ίδια πλευρά της εξίσωσης και άρα αλληλοπροστίθενται ή αναιρούνται. Κατ' ουσία δεν υπάρχουν παρά δύο δυνατές εκδοχές, ανάλογα με το πρόσημο με το οποίο τα πάθη προσέρχονται στη συνάρτηση αυτή, ισχύει επομένως κι εδώ, τηρουμένων των αναλογιών, η μεταφορά την οποία χρησιμοποιεί ο Hobbes για την αντίδραση των αισθητηρίων οργάνων: ο ήλιος καλύπτει το φώς των άστρων.³² Μόνο που στην περίπτωση των παθών το ισχυρότερο ερέθισμα δεν επικρατεί όπως στο πεδίο της οπτικής, εξαφανίζοντας την ανταγωνιστική επίδραση, αλλά, αντισταθμίζοντας και υπερσκελίζοντάς την σε έναν πραγματικό ισολογισμό μεταξύ ευχάριστου και δυσάρεστου, το αποτέλεσμα του οποίου είναι η απόλυτη τιμή της κίνησης της καρδιάς. Η βιολογική αντικειμενικότητα των παθών δεν έρχεται σε σύγκρουση με τον υποκειμενικό χαρακτήρα τους. Αντίθετα, η μετρησιμότητά τους υπονοεί ότι υφίσταται ένα υποκείμενο σε σχέση με το οποίο γίνεται η μέτρηση και σε συνάρτηση με το οποίο και μόνο μπορεί να γίνει λόγος για καλό και κακό. Εισαγόμενες κατά τον τρόπο αυτό, οι βασικές κατηγορίες της ηθικής σχετικοποιούνται. «Διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση των πραγμάτων».³³ Ο Hobbes κάνει μάλιστα και ένα βήμα παραπάνω στη σχετικοποίηση αυτή, αποκλείοντας τη δυνατότητα εκ των προτέρων υπολογισμού του ισοζυγίου εκ μέρους κάποιου τρίτου. Διότι, μολονότι η ψυχολογική και ηθική ποιότητα ανάγεται σε βιολογικά ποσοτικά δεδομένα, ο κινητικός χαρακτήρας της όλης διαδικασίας καθιστά τόσο ευμετάβλητα τα υπολογίσιμα στοιχεία, ώστε στην πράξη υπεύθυνο για την ηθική κρίση είναι μόνο

το ίδιο της το υποκείμενο. «Διότι η φύση του καλού και του κακού προκύπτει από τη φύση των περιστάσεων (*συντυχίαν*)».³⁴ Στο μέτρο που ο μηχανισμός των παθών και η αλληλένδετη με αυτόν ηθική αξιολόγηση αποτελούν όρους της φυσικής κατάστασης, ο πολυθρύλητος εγωισμός των ανθρώπων στην κατάσταση αυτή δεν εξαντλείται στην ωφελιμιστική σκοπιά της ηθικής θεώρησης,³⁵ αλλά συνεπάγεται και την εξατομίκευση της λειτουργίας της κρίσης. Κανένας γενικός κανόνας δεν μπορεί να διατυπωθεί για τις επιμέρους συναρτήσεις, παρόλο που οι ίδιες έχουν την κανονική μορφή φυσικού νόμου. Από την άποψη αυτή, όντως η βιολογική κανονικότητα δεν φέρει καμιά αξίωση γενικής ισχύος και οι ηθικές κατηγορίες του καλού και του κακού παραμένουν επέκεινα κάθε ηθικής, ως περιγραφικές συμπεριλήψεις φυσιολογικών διαδικασιών. Το αρνητικό και το θετικό παραμένουν από τη γενική σκοπιά ουδέτερα. Αν και τα ηθικά ονόματα προκύπτουν, όπως όφειλαν στη βάση ενός υπολογισμού, αυτή τους η ουδετερότητα εκφράζει ένα λογικό κενό: «αποκτούν [...] μια σημασία που πηγάζει από την ιδιοσυστασία, τη διάθεση και τα συμφέροντα του ομιλητή [και] άρα τέτοια ονόματα δεν μπορούν ποτέ να είναι οι αληθινές βάσεις οποιουδήποτε λογικού συλλογισμού».³⁶

V.3 Το γεγονός ωστόσο ότι η λογιστική των παθών αφορά σε μια μετρήσιμη κίνηση έχει μια αντίθετη και αποφασιστική συνέπεια. Η σχετική επίδραση των αρνητικών ή θετικών παραγόντων υφίσταται μόνο καθ' όσον η απόλυτη τιμή υπερβαίνει τη μηδενική, καθότι το μηδέν θα εξέφραζε την παντελή απουσία ζωτικής κίνησης και άρα την απώλεια της ζωής. Γι' αυτόν τον λόγο ο θάνατος δεν συνιστά ένα οποιοδήποτε ψυχολογικό γεγονός αλλά το ίδιο το όριο κάθε γεγονότος. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποκτά μια προνομιακή θέση στη θεωρία του Hobbes, επαναποιοτικοποιώντας αρνητικά ό,τι μέσω του μηχανισμού ποσοτικοποιήθηκε και επομένως ορίζοντας μια απόλυτη στιγμή μέσα στον σχετικισμό της κίνησης. Είναι με αυτήν ακριβώς την έννοια που το μηδενικό μπορεί να θεωρηθεί ως αρνητικό, και μάλιστα ως το αρνητικό κατ' εξοχήν, δεδομένου του οποίου καμιά σύγκριση δεν είναι πλέον εφικτή. Στο μέτρο που σηματοδοτεί τη μοναδική αξία, που έστω αρνητικά βρίσκει αναγκαστικά τους πάντες σύμφωνους, ο θάνατος, «[...] αυτός ο πλέον τρομέρος εχθρός της φύσης»,³⁷ συνιστά κατά συνέπεια το αντικειμενικό όριο του εγωισμού, εάν ο τελευταίος εννοηθεί είτε ως αδυσώπητη επιδίωξη της ηδονής είτε ως ριζική ατομικότητα της ηθικής κρίσης. Εδώ, το ηθικό όνομα παύει να είναι έρμαιο

μιας αδιερεύνητης υποκειμενικής προτίμησης, και το κακό αποκτά τη σταθερότητα σημασίας που απουσιάζει σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση. Ωστόσο, ο περιορισμός του εγωισμού παραμένει εμφανώς οφειλόμενος στον εγωισμό τον ίδιο, τόσο διότι ο θάνατος είναι οπωσδήποτε αυστηρά ατομικός, όσο και διότι η απολυτότητά του προκύπτει από το ίδιο το σχετικό μοντέλο της κίνησης. Το πρόβλημα συνίσταται εν προκειμένω σε μια θεμελιώδη ασυμμετρία της θεωρία των παθών. Από τη μια, μέσω του εντοπισμού ενός *summum malum*, ο αρνητικός πόλος της κλίμακας είναι κλειστός και τίποτε πιο αρνητικό δεν είναι νοητό. Από την άλλη οδύνη και ηδονή παραμένουν σχετικά και ανταλλάξιμα μεγέθη, προσδιορίσιμα μόνο με βάση τη μεταξύ τους διαφορά, καθώς η επιδίωξη του ατομικού καλού και η αποφυγή του πόνου είναι μεταξύ τους ισότιμες. Με ίδιο λοιπόν βήμα που ο Hobbes, εφόσον ζητούμενη είναι η διαφορά, υποβιβάζει την έννοια του ύψιστου αγαθού σε ουτοπία,³⁸ αρνείται να δεχθεί «[...] άλλη ικανοποίηση παρά μόνο στην πρόοδο».³⁹ Η κριτική στην αριστοτελική έννοια της κίνησης βρίσκεται εδώ την πιο κρίσιμη εφαρμογή της: η κίνηση δεν είναι παρά η κινητική διαφορά. «Η ευδαιμονία, επομένως (και με αυτήν εννοούμε τη διαρκή ευχαρίστηση) δεν συνίσταται στο να έχεις ευημερήσει αλλά στο να ευημερείς».⁴⁰ Και ακόμη πιο χαρακτηριστικά στον *Λεβιάθαν*: «Η συνεχής επιτυχία στην απόκτηση πραγμάτων που επιθυμεί κανείς κατά καιρούς, δηλαδή η αδιάκοπη προκοπή, αποκαλείται ευδαιμονία. Και εννοώ βέβαια την ευδαιμονία σ' αυτήν τη ζωή. Διότι δεν υπάρχει πράγμα όπως η διαρκής ηρεμία του νου όσο ζούμε σε αυτόν τον κόσμο, επειδή η ίδια η ζωή δεν είναι παρά κίνηση [...]».⁴¹ Η διατύπωση του Hobbes είναι πολλαπλώς βαρύνουσα. Κατά πρώτο λόγο, φέρνει τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου σε ανταπόκριση με τη θεωρία της γλώσσας. Προγραμματισμένος, τρόπων τινά, να επιδιώκει τη διαρκή επιτυχία, ο φυσικός άνθρωπος τελεί εξ αντικειμένου σε συνθήκες αγώνος (αγώνος που ασφαλώς γίνεται οξύτερος και ανελέητος κατά τον αναπόφευκτο συσχετισμό του με άλλα άτομα) και κατά τούτο προσομοιάζει στον ρήτορα, ο οποίος αξιοποιεί την εκφραστική του δεινότητα με μόνο στόχο την επικράτηση. Με τη διαφορά ότι η φυσική κατάσταση είναι μια δικαστική διαδικασία που δεν γνωρίζει περαίωση, όχι μόνο διότι ο καθένας είναι δικαστής του εαυτού του, αλλά και διότι ευθύς μόλις κανείς κερδίσει μια υπόθεση βρίσκεται ήδη εμπλελεγμένος στην επόμενη. Κατά δεύτερο λόγο, αυτό σημαίνει ότι αφού θετικότητα απολαμβάνει μόνο η θετική διαφορά, η κίνηση δεν αποτελεί μόνο τον γενετικό παράγοντα του μηχανισμού των παθών αλλά και το στόχο τους. Η κίνηση ως μοναδικό αντικείμενο της φιλοσοφίας αναδιπλασιάζεται ως αντικείμενο της

βούλησης και η καρδιά παρουσιάζεται ως βουλευτικός εκπρόσωπος της γνωσιοθεωρίας. Και είναι ο ίδιος αυτός αναδιπλασιασμός που κάνει τον άνθρωπο, ως ζωντανό οργανισμό, όχι μόνο να κινείται, δηλαδή να διαφέρει διαρκώς, αλλά και να επιδιώκει τη διαφορά, να κινείται προς την κίνηση. Η αιτιοκρατική αναγωγή του μηχανισμού της βούλησης και κατ' επέκταση της στοιχειώδους ηθικής στα βιολογικά γεγονότα που τον καθορίζουν, με άλλα λόγια η ανθρωπολογική θεμελίωση της ηθικής και στη συνέχεια της πολιτικής φιλοσοφίας, καθίσταται δυνατή μόνο χάρη σε αυτήν την αυτοαναφορά της κίνησης, τη θετική υποστασιοποίηση του αρνητικού χαρακτήρα της διαφοράς. Για μια τέτοια προβληματοποίηση της ανθρωπολογίας δεν είναι ανάγκη να ακολουθήσει κανείς μια ερμηνευτική οδηγία του τύπου εκείνου που θεωρεί πως «[...] το καλύτερο πράγμα που μπορεί να κάνει ο αναγνώστης του *Λεβιάθαν* με τον μηχανιστικό υλισμό είναι να τον διώξει από το νου του, όσο γρήγορα κι ο Hobbes τον βγάξει από το επιχείρημα του».⁴² Όμως ο αιτιακός καθορισμός των παθών δεν διαφέρει καθόλου από εκείνον όλων των υπολοίπων σωμάτων. «Διότι κάθε άνθρωπος επιθυμεί ό,τι είναι καλό γι' αυτόν και αποφεύγει ό,τι είναι κακό, μα κυρίως το κυριότερο των φυσικών κακών, που είναι ο θάνατος· κι αυτό το κάνει από μια ορισμένη ώθηση της φύσης, όχι μικρότερη εκείνης με την οποία κατακυλά μια πέτρα».⁴³ Ο στόχος της αυτοσυντήρησης, όπου συμπυκνώνεται η ντετερμινιστική ψυχολογία του Hobbes, δεν αίρει προφανώς τον μηχανιστικό υλισμό, αλλά τον διπλασιάζει: το κινούμενο σώμα ζητά, τόσο αρνητικά όσο και θετικά, τη διαιώνιση της κίνησης.⁴⁴

Η αφαίρεση με την οποία ο Hobbes οδηγείται στη σκιαγράφηση της φυσικής κατάστασης, όπου αποφασιστικός παράγοντας είναι η φυσική σύνταξη του ανθρώπου, είναι επομένως πολύ λιγότερο ουδέτερη απ' ό,τι ο ίδιος ο εμπνευστής της παρουσιάζει. Η ισχύς που έχει αφαιρεθεί επενδύεται σε δυναμισμό του υπολοίπου της αφαίρεσης, το οποίο, επειδή είναι μόνο φύση, δεν έχει να πολλαπλασιαστεί παρά μόνο με τον εαυτό του. Πεδίο του δυναμισμού αυτού είναι ο χρόνος. Αλλά ο χρόνος ήταν επίσης και το κατ' εξοχήν αντικείμενο της αφαίρεσης. Αποκαλυπτικό ως προς τούτου είναι το ακόλουθο απόσπασμα από το *De Cive*, με το οποίο ο Hobbes εισάγει στις εναλλακτικές της μετάβασης από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση: «Ας επιστρέψουμε και πάλι στη φυσική κατάσταση κι ας σκεφτούμε τους ανθρώπους σαν να ξεφύτρωνουν ακόμη και τώρα μέσα απ' τη γή και ξαφνικά, σαν μανιτάρια, να φτάνουν σε πλήρη ωριμότητα, χωρίς κανενός είδους πρόσδεση ο ένας στον άλλο».⁴⁵ Την ανήκουστη αυτή βιολογική σύγκριση καθιστά δυνατή μόνο η απαλοιφή του

χρονικού παράγοντα, και στην πραγματικότητα η περιγραφή του αυτοματισμού φυσικής κατάστασης, ως προ-ιστορικής, ευσταθεί μόνο υπό τον όρο της ριζικής αχρονίας. Η κίνηση όμως είναι νοητή μόνο μέσα στο χρόνο και πιο συγκεκριμένα ο χρόνος αποτελεί διανοητικό προϊόν της κίνησης. «[...] ο χρόνος είναι ένα φάντασμα της αριθμημένης κίνησης. Αλλά ο άλλος εκείνος ορισμός, σύμφωνα με τον οποίο ο χρόνος είναι το μέτρο της κίνησης δεν είναι τόσο ακριβής, διότι μετράμε το χρόνο με την κίνηση και όχι την κίνηση με το χρόνο».⁴⁶ Κατ' ανάγκη λοιπόν, μαζί με την αιτιακή επίδραση, την κίνηση, την αλλαγή εισάγεται και ο χρόνος, μολονότι από την άλλη είναι αυτός ακριβώς που έχει αφαιρεθεί. Η εισαγωγή πραγματοποιείται μόνο στην μελλοντική του διάσταση, κι αυτό δεν γίνεται αυθαίρετα. Στο *De Corpore* ο Hobbes δεν αναγνωρίζει παρά μια και μόνη διαφορά ανάμεσα σε εκείνο που αποκαλούμε αίτιο κι εκείνο που χαρακτηρίζουμε ως δύναμη: τον τρόπο με τον οποίο τις σκεφτόμαστε. Διότι «[...] η δύναμη του δρώντος και το ικανό αίτιο είναι το ίδιο πράγμα. Αλλά θεωρούνται με την εξής διαφορά. Το αίτιο καλείται έτσι ως προς το αποτέλεσμα που έχει ήδη παραχθεί και η δύναμη ως προς το ίδιο αποτέλεσμα το οποίο θα παραχθεί στη συνέχεια: έτσι ώστε το αίτιο αφορά στον παρελθόντα και η δύναμη στον μέλλοντα χρόνο».⁴⁷ Πρόκειται για την ίδια έννοια της δύναμης, σε σχέση την οποία λέγεται στη θεωρία των παθών ότι «[...] κάθε αντίληψη του μέλλοντος, είναι αντίληψη δύναμης, ικανής να παραγάγει κάτι».⁴⁸ Μέσω της ενδογενούς προβολής του κινητικού μοντέλου στο μέλλον, δεν χάνεται ο ποσοτικός και σχετικός χαρακτήρας του. «Και επειδή η δύναμη του ενός ανθρώπου αντιστέκεται και εμποδίζει τα αποτελέσματα της δύναμης ενός άλλου, η δύναμη δεν είναι παρά μόνο το πλεόνασμα της δύναμης του ενός σε σχέση με τον άλλο».⁴⁹ Καθώς η δύναμη ταυτίζεται με την κίνηση, θεωρούμενη σε σχέση προς το μέλλον, ο ανυσματικός χαρακτήρας της συνεπάγεται και σε αυτήν την περίπτωση την υποστασιοποίησή της αριθμητικής της διάστασης, της ανταλλακτικής της αξίας· αρνητικά, στον θάνατο ως «απώλεια κάθε δύναμης» και θετικά, στο διαρκές κυνήγι για την απόκτηση ολοένα μεγαλύτερης δύναμης.⁵⁰ Στην ερμηνευτική γραμμή του Strauss οι δύο αυτοί πόλοι αντιστοιχούν στη διάκριση ανάμεσα σε δύο ανθρώπινους χαρακτήρες, τους φιλόδοξους, οι οποίοι επιζητούν την ανωτερότητα έναντι των υπολοίπων και τους μετριπαθείς οι οποίοι αρκούνται στην ισότητα.⁵¹ Ο Strauss θεώρησε μάλιστα όχι μόνο ότι πρόκειται για μια θεμελιώδη ηθική διαίρεση στη φιλοσοφία του Hobbes, αλλά και ότι η ανθρωπιστική αυτή διάκριση αποτελεί το βαθύτερο στρώμα ολόκληρου του χομπσιανού θεωρητικού οικοδομήματος, αφού δίχως τη συμμετοχή

αυτών των παθών δεν θα επιτυγχανόταν η περιγραφή της κατάστασης πολέμου. Μολονότι ο Hobbes δεν κάνει χρήση της ίδιας ορολογίας σε όλο το φάσμα του έργου του, είναι φανερό ότι πρόκειται κατά βάση για τρεις διαφορετικούς παράγοντες, οι δύο από τους οποίους (η τιμή και κυρίως η ματαιοδοξία) μοιάζουν να συμφωνούν με το επιχείρημα του Strauss, ενώ ο τρίτος, ο ανταγωνισμός για την απόκτηση αγαθών που δεν μπορούν να μοιραστούν ή δεν επαρκούν για όλους ανταποκρίνεται περισσότερο στο ηθικά αδιάφορο μηχανιστικό μοντέλο. Το γεγονός ότι μόλις στον *Λεβιάθαν* ο τελευταίος αυτός παράγοντας εμφανίζεται ως πρώτος στην ιεραρχία από τη μια επιβεβαιώνει τη γενετική αντίληψη του Strauss για τη θεωρία του Hobbes, από την άλλη όμως την καθιστά δευτερευούσης σημασίας, εν όψει του ότι αρκεί αυτός ο ένας παράγοντας για να δικαιολογήσει την μετέπειτα επιχειρηματολογία του Hobbes. Απ' τη στιγμή που η κατοχή κανενός αγαθού δεν είναι ασφαλής, όλοι οι άνθρωποι στην φυσική κατάσταση υπολογίζουν υποχρεωτικά με την πιθανότητα βίαιης επίθεσης εκ μέρους των άλλων, και προκειμένου να επιβιώσουν θα πρέπει να αναδειχθούν ισχυρότεροι μέσα στο πλαίσιο της καθολικής εχθρότητας. Κατά συνέπεια, η σχέση ανάμεσα στην χαρακτηρολογική δομή του ατόμου και την αναγκαία συμπεριφορά του αίρεται καθώς: «ο λογικότερος τρόπος για να εξασφαλιστεί κανείς από αυτήν την αμοιβαία αβεβαιότητα είναι να προκαταβάλει τους άλλους [...]» και αν κάποιος «[...] περιορίζονταν στην άμυνα και δεν επέκτειναν επίσης με κατακτήσεις τη δύναμή τους, σύντομα δεν θα ήταν σε θέση να επιβιώσουν».⁵²

Για τα μελανά χρώματα με τα οποία παρουσιάζει ο Hobbes την φυσική κατάσταση ως «πόλεμο των πάντων εναντίον πάντων»⁵³ είναι υπεύθυνη η αντίφαση ανάμεσα στον καθολικό χαρακτήρα της επιδίωξης υπέρτερης δύναμης και στον πληθωρισμό που συνεπάγεται η έννοια της δύναμης αυτή καθ' εαυτήν και απαγορεύει οποιαδήποτε καθολικότητα. Η αντίφαση αυτή εκδηλώνεται έτσι στη δύναμη εσωτερικά. Αν ο ουσιώδης προσδιορισμός της δύναμης έγκειται στην αναφορά της προς το μέλλον, η φυσική κατάσταση ως κράτος της ανεξέλεγκτης δύναμης στερείται οιασδήποτε μελλοντικής προοπτικής και η αναδιπλασιασμένη σε αυτοσκοπό κίνηση, δίνει τη θέση της στην καθήλωση στο απόλυτο παρόν. «Σε μια τέτοια κατάσταση δεν έχει θέση η εργατικότητα, αφού οι καρποί της είναι επισφαλείς, και κατ' επέκταση δεν έχει θέση η καλλιέργεια της γης [...] η μέτρηση του χρόνου, οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνία. Και μόνο το υπέρτατο κακό έχει θέση, δηλαδή ο διαρκής φόβος κι ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής,

κτηνώδης και βραχύς». ⁵⁴ Με τη συρρίκνωση του χρονικού ορίζοντα, συρρικνώνεται ο ορίζοντας κάθε επένδυσης και άρα κάθε περιθώριο πίστης τόσο στα αποτελέσματα της δράσης όσο και στους ανθρώπους. Η έννοια της πίστης αυτής δεν είναι όμως η θρησκευτική, που αντιπαραβάλλεται από τον Hobbes στην έλλογη γνώση, αλλά αντίθετα, χάρη στην υπολογιστική σύλληψη του Λόγου, είναι ταυτόσημη της επιστημονικής γνώσης. Η λογική αντίθεση στην έννοια της δύναμης είναι έτσι στην πραγματικότητα μια εσωτερική αντίφαση στην οποία εμπλέκεται ο Λόγος, καθώς υπολογίζει ότι κανένας υπολογισμός δεν είναι δυνατός. Εξ ορισμού επομένως ο Λόγος βρίσκεται επέκεινα της φυσικής κατάστασης, αν και ο ίδιος την παρήγαγε μέσω της αφαίρεσης της ιστορίας. Καθότι όμως άλλος κριτής δεν μπορεί να υπάρξει στη φιλοσοφία, ο Λόγος είναι αναγκασμένος να διορθώσει τον εαυτό του, με τρόπο ανάλογο που οι αισθήσεις διορθώνουν μέσω του αναστοχασμού τους τις αισθητηριακές πλάνες. Ο Λόγος στρέφεται κατ' αυτόν τον τρόπο εναντίον των παθών, και ζητά τη μετάβαση από την αστάθεια που προκαλούν στην υπολογισσιμότητα. Αν με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία του Hobbes ακολουθεί το παραδοσιακό μοτίβο της εναντίωσης του πνευματικού στο ζώωδες τμήμα του ανθρώπου, τούτο δεν μπορεί να γίνεται παραβιάζοντας το όριο της μηχανικής σύλληψης του γίνεσθαι ως κινητικής αλληλεπίδρασης των σωμάτων. Η διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα δεν έγκειται στην υποτιθέμενη ελευθερία του από την αιτιακή συνάφεια, αλλά στη δυνατότητα επίγνωσης και αξιοποίησής της γαι το μέλλον. Και η διαφορά αυτή, που δεν είναι παρά μια προνομιακή σχέση προς το χρόνο και ειδικότερα το μέλλον, ⁵⁵ επαναλαμβάνεται και εντός της ανθρώπινης φύσης, αντιδιαστέλλοντας στη σφοδρότητα των παθών τη νηφαλιότητα του Λόγου, ακόμα κι αν αυτή η τελευταία δεν έχει άλλο στόχο παρά την εξυπηρέτηση των πρώτων.

Η ίδια η εργαλειακότητα του Λόγου, καθότι προϋποθέτει μια χρονική αφετηρία και μια χρονική έκταση, ποιοτικοποιεί την αμιγώς αριθμητική λογική του εργαλείου, εισάγοντας μια ιεραρχία που κατ' αρχήν μοιάζει απρόσμενη στο πλαίσιο των αισθησιοκρατικών αρχών αυτής της φιλοσοφίας. Έτσι, όταν ο Hobbes έρχεται να αναρωτηθεί σε σχέση με το ζήτημα της πίστης στη θεοπνευστία και τα αίτιά του, θα δώσει την εξής απροσδόκητη ερμηνεία: «Δεν μπορώ να φανταστώ άλλο λόγο από εκείνον που ισχύει για όλους τους ανθρώπους, δηλ. την έλλειψη περιέργειας για τη διερεύνηση των φυσικών αιτίων και την αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ευδαιμονία έγκειται στην ικανοποίηση των χυδαίων ηδονών των αισθήσεων και την απόκτηση όσων πραγμάτων συμβάλλουν άμεσα σε αυτόν το σκοπό». ⁵⁶ Το

απόσπασμά αυτό βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την απόπειρα του Hobbes να νομιμοποιήσει φυσικοκρατικά τον έλεγχο του πνεύματος επί των αισθήσεων, ανακαλύπτοντας μια νοητική ηδονή στην περιέργεια, την «[...] επιθυμία να γνωρίσουμε το τι και το πώς [...]», η οποία «[...] απαντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο».⁵⁷ Αν, όπως ισχυρίζεται ο Hobbes, «η διαρκής απόλαυση από τη συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής ευχαρίστησης»,⁵⁸ τότε η δυνατότητα αυτής της υπεροχής προϋποθέτει ένα πεδίο σύγκρισης, όπου Λόγος και πάθη διαμεσολαβούνται. Πράγματι, κατά τον ίδιο τρόπο που η περιέργεια προβάλλει ως πάθος του Λόγου, μπορεί να γίνει λόγος και για Λόγο του πάθους, για μια παθολογία η οποία είναι σύμφωνη με ό,τι ο Λόγος θα επέτασσε εις βάρος των παθών. Τη διαλεκτική αυτή εγγυάται η εισαγωγή μιας διάκρισης ανάμεσα στο «πραγματικό» [real] και το «φααινόμενο [apparent] αγαθό» η οποία είναι απρόσβλητη από τη σχετικότητα της προσωποπαγούς αναφοράς και κρίσης κάθε πάθους και κάθε αγαθού.⁵⁹ Το ότι στη φυσική κατάσταση απουσιάζει οποιοδήποτε υπερατομικό κριτήριο αξιολόγησης του καλού και του κακού δεν αναιρεί την ισχύ της σκέψης ότι: «ενώ το πραγματικό αγαθό πρέπει να αναζητηθεί έχοντας κατά νου τις μακρινές επιπτώσεις, και τούτο είναι έργο του Λόγου, η όρεξη αρπάζει το παρόν αγαθό χωρίς να προβλέψει τα μεγαλύτερα κακά που αναγκαστικά έρχονται».⁶⁰ Αυτήν όμως ακριβώς την πρόνοια για τις συνέπειες έχουν ενσωματωμένα τα πάθη εκείνα που ορίζονται σε σχέση με το μέλλον, εκείνα που λόγω αυτού ακριβώς του χαρακτήρα τους θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως οικονομικά πάθη και ως εκ τούτου είναι τα μόνα λελογισμένα. Η υπεροχή του μακροπρόθεσμου θεμελιώνεται από τον Hobbes στη βάση μιας απλής προσθετικής λογικής. «[...] Σε πολλά πράγματα, μέρος των οποίων είναι καλό και μέρος κακό, υπάρχει μερικές φορές μια τέτοια αναγκασία σύνδεση μεταξύ των μερών που δεν μπορούν να διαχωριστούν».⁶¹ Εξαιτίας αυτής της αιτιακής συνάφειας, μονάδα κρίσης είναι σε αυτές τις περιπτώσεις μια αλυσίδα πραγμάτων, όπου η αξιολόγηση του ανομοιογενούς συνόλου γίνεται αρχικώς με το ουδέτερο κριτήριο το μεγαλύτερο μέρους. Όμως, σε αυτή τη σύγκριση, το μέλλον διαθέτει κατά κανόνα το υπέρβαρο, αφού περιλαμβάνει μια σειρά καταστάσεων που βαίνει προς το άπειρο. Η μάχη του Λόγου εναντίον των παθών διεξάγεται ήδη εντός της παθολογίας, καθώς τα πάθη που ζητούν άμεση ικανοποίηση προσέρχονται απο κοινού και στον ίδιο ισολογισμό με τα «έλλογα» πάθη. Εντασσόμενα στη διαδικασία του υπολογισμού, τα πρώτα βρίσκονται στο έδαφος των τελευταίων και, ως εκ τούτου έχουν εκ των προτέρων τη μάχη

χαμένη. Η ήττα αυτή συντελείται στη σκοτεινή πλευρά της φυσιοκρατικής ανάλυσης του Hobbes. Στο μέτρο που η βούληση ορίζεται από τον Hobbes ως προϊόν της στάθμισης που επιβάλλεται στις απαιτήσεις των παθών, η βούληση βρίσκεται πάντοτε με την πλευρά του Λόγου.⁶² «Διότι μολονότι η κρίση πηγάζει από την όρεξη μέσα από μια ένωση νου και σώματος, προκύπτει υποχρεωτικά από τον Λόγο. Επομένως [...] το αληθινό αγαθό θα πρέπει να αναζητείται μακροπρόθεσμα, κάτι το οποίο είναι έργο του Λόγου [...]».⁶³ Το συμπέρασμα αυτό έρχεται μεν σε αντίθεση με τη ρητή αποκλήρυξη από τον Hobbes του σχολαστικού ορισμού της βούλησης ως «έλλογης επιθυμίας», αφού «[...] ακόμη και τα κτήνη σταθμίζουν».⁶⁴ Ωστόσο, καθότι πάθη με οικονομικό περιεχόμενο υπάρχουν μόνο στον άνθρωπο, η στάθμιση των επιθυμιών διαθέτει στη δική του περίπτωση το προνόμιο ότι ανάμεσα στις επιθυμίες που σταθμίζονται συγκαταλέγεται και η ίδια η επιθυμία του υπολογισμού των συνεπειών, δηλαδή της στάθμισης. Εκφραζόμενος κατ' αυτόν τον τρόπο ο φόβος του θανάτου, το κατ' εξοχήν «χρονικό» πάθος, προσδίδει στην ανθρώπινη βούληση μια διάκριση έναντι της ζώδους στο μέτρο που την καθιστά αυτοαναφορική.⁶⁵ Το αποτέλεσμα της αναστοχαστικής αυτής κίνησης προσλαμβάνει κατά συνέπεια τη μορφή ενός παραδόξου: την εισαγωγή μιας κανονιστικότητας του μη κανονιστικού, με άλλα λόγια ενός νόμου που διέπει την άνομη κατάσταση της φύσης. Το ωφελμιστικά εννοημένο αγαθό, που αναρωτάται πάνω στην αγαθότητά του είναι αυτό που στην εννοιολογία του Hobbes αποκτά το όνομα του *δικαίου*.

VI

VI.1 Το γεγονός πως ο Hobbes δεν χάνει ευκαιρία να τονίσει πόσο διακριτή είναι η κατάσταση που διέπεται από νόμους έναντι της κατάστασης της ελευθερίας αντιστοιχεί ασφαλώς στην προσπάθειά του να αντικρούσει κάθε αντεπιχείρημα στο απολυταρχικό κράτος· κινείται όμως και από την αντίθετη αφετηρία: από την ένοχη, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει, θεωρητική συνείδηση ότι η διάκριση αυτή δεν εδραιώνεται επαρκώς στο σύστημά του και από τη συνακόλουθη ανάγκη μιας ρητορικής επιβολής της ως αντισταθμίσματος στο επιχειρηματολογικό έλλειμμα. Το πρόβλημα αυτό συμπυκνώνεται στον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζεται από τον Hobbes η ίδια η έννοια της ελευθερίας. Το όλο θεωρητικό στρατήγημα της συναγωγής της έλλογης δράσης από το ψυχολογικό κίνητρο του φόβου ως «έλλογου

πάθους»¹ αποσκοπούσε εξάλλου στην κατάδειξη του ελεύθερου χαρακτήρα των αποφάσεων που λαμβάνονται υπ' απειλή,² χωρίς ταυτόχρονες παραχωρήσεις στην παραχωμένη μεταφυσική της ελεύθερης βούλησης. Από την άποψη αυτή, η τοποθέτηση του Hobbes παραμένει καθαρότερη, τόσο σε σύγκριση με τους συγχρόνους του όσο και σε αντιπαράβολή με αρκετούς από τους επιγόνους της παράδοσης του νεότερου φυσικού δικαίου. Ο Pufendorf, για παράδειγμα, όχι μόνο διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα στη βάση της «[...] δύναμη[ς] να δρά εθελούσια [willingly]», αλλά του αποδίδει επιπλέον τη «δύναμη να δρα ελεύθερα [freely] [...] να δρά ή να μη δρα, να δέχεται ή να απορρίπτει».³ Αυτή η παραδοχή θα σήμαινε ωστόσο για τον Hobbes την κατάρρευση της υλιστικής-ντετερμινιστικής θεωρίας των σωμάτων, από την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να εξαιρεθεί. Από την άλλη, η άρνηση της ελευθερίας της βούλησης μοιάζει να θέτει σε κίνδυνο τη δυνατότητα απόδοσης ευθυνών για τις πράξεις των ανθρώπων, κάτι το οποίο θα ισοδυναμούσε με την αποδοχή ενός ανυπέρβλητου ορίου στη δυνατότητα πολιτικής οργάνωσης, η οποία αποτελεί το κατ' εξοχήν μέλημα του ίδιου του Hobbes και μέσω της σχετικής θεωρίας θα πρέπει τώρα να προσεγγιστεί και η ηθική έννοια της ελευθερίας.

Πράγματι, αυτό ήταν το επιχείρημα του επισκόπου Bramhall στη διαμάχη του με τον Hobbes γύρω από το ζήτημα και την έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας. «Αν υπάρχει αναγκαιότητα όλων των γεγονότων, συνεπάγεται ότι τα εγκώμια και οι επιπλήξεις, οι αμοιβές και οι τιμωρίες είναι στο σύνολό τους μάταια και άδικα».⁴ Ο Hobbes αμφισβητεί και τους δύο αρνητικούς προσδιορισμούς. Από τη μια εντοπίζει τη χρησιμότητα της επιβολής ποινών, και αντιστοίχως των ανταμοιβών στον εξαναγκασμό των υπηκόων σε ευθεία.⁵ Οι τιμωρητικές ενέργειες της δημόσια εξουσίας όπως τις αντιλαμβάνεται στο πλαίσιο της πολιτικής κατάστασης αναφέρονται πάντοτε στην επιτευξη ενός ορισμένου αποτελέσματος, το οποίο μπορεί να είναι ο συνετισμός του ίδιου του παραβάτη ή ο παραδειγματισμός των υπολοίπων. Χαρακτηριστικός της απόστασης που χωρίζει τη θεωρία της δικαιοσύνης του Hobbes απ' τον ανταποδοτισμό είναι ο παραλληλισμός στον οποίο προβαίνει ανάμεσα στη λειτουργία της τιμωρίας και μια εντελώς φυσική διαδικασία: «η θερμότητα ενός σώματος προκαλεί θερμότητα σε ένα άλλο εξίσου όπως ο τρόμος ενός παραδείγματος προκαλεί φόβο σε κάποιον άλλο, ο οποίος ειδάλλως θα είχε τη ροπή να διαπράξει αδίκημα».⁶ Το μέτρο της διαφοράς ανάμεσα στην εκδίκηση και τη δικαιοσύνη είναι αντιστρόφως ανάλογο της σημασίας της υπόθεσης περί ελεύθερης βούλησης για την

απόδοση του δικαίου. Αντίθετα, σύμφωνα με το πρότυπο του Hobbes, εφόσον κριτήριο δεν έγκειται στο «παρελθόν κακό, αλλά στο επικείμενο καλό»,⁷ ή αντιστρόφως, εφόσον «οι άνθρωποι δεν θανατώνονται, ή τιμωρούνται διότι η κλοπή τους προέρχεται από επιλογή, αλλά επειδή είναι επιβλαβής και αντίθετη στην ανθρώπινη συντήρηση»,⁸ η αποδοχή μιας ελεύθερης ανθρώπινης βούλησης θα ήταν εκείνη που θα κατασττούσε κάθε τιμωρία παντελώς άχρηστη. Από την άλλη αυτή η πραγματιστική σύλληψη της τιμωρίας δεν έρχεται, σύμφωνα με τον Hobbes, σε αντίθεση με την έννοια της δικαιοσύνης, καθώς «[...] τίποτε δεν είναι καλό ή κακό παρά μόνο όσον αφορά στην πράξη που προκύπτει εξ αυτού και όσον αφορά στο πρόσωπο στο οποίο ευνοεί ή θίγει»⁹. Ωστόσο, το σχετικό κριτήριο του αγαθού δεν εξαλείφει κάθε αξιολογική αντικειμενικότητα. Διότι, πρώτα απ' όλα αντικειμενικοί και δυνητικά προσδιορισίμοι είναι οι λόγοι για τους οποίους κάθε ξεχωριστό άτομο αντιλαμβάνεται και επιλέγει διαφορετικά το αγαθό. Με άλλα λόγια, όσο πληρύτερα η έννοια του αγαθού υπάγεται στις μετρήσιμες σχέσεις οι οποίες διέπουν την ατομική ψυχολογία του *homme-machine*, τόσο περισσότερο η θεωρία είναι σε θέση να ελέγξει την ορθότητα των ατομικών επιλογών, είτε παρακολουθώντας τις συνέπειες τους σε μακρος χρόνου ή εντάσσοντάς τις σε ένα σύστημα περισσότερων ατόμων εντός του οποίου πραγματοποιείται η ανθρώπινη συμβίωση. Έτσι, η ίδια αναγωγή των ηθικών κρίσεων στους φυσικούς τους όρους παρέχει και το μέσο για την αποδέσμευσή τους από αυτούς. Διότι στο μέτρο που οι φυσικοί όροι ανήκουν στον αιτιακό παρελθόν της κάθε πράξης που τίθεται προς αξιολογική κρίση, κατά τη στιγμή της πράξης είναι ήδη εξαφανισμένοι.¹⁰ Αν οι ηθικές επιλογές συνιστούν απ' όλες τις απόψεις τμήμα της φυσικής διαδικασίας, τότε η επίκληση του ντετερμινισμού δεν συνιστά άλλοθι για τις ηθικές παρεκτροπές, αφού αυτές λαμβάνουν ούτως ή άλλως χώρα εντός του φυσιοκρατικού πλαισίου. «Δεν είναι άραγε το καλό καλό και το κακό κακό, ακόμη κι όταν δεν εξαρτάται από τη δύναμή μας;»¹¹ Το ότι κάθε ανθρώπινη πράξη στοχεύει προς εξυπηρέτηση του ατομικού συμφέροντος, με την ίδια αυστηρή αναγκαιότητα η οποία διέπει όλες τις κινήσεις των σωμάτων στη φύση, δεν σημαίνει και ότι όντως το εξυπηρετεί. Οι ηθικές κρίσεις έχουν ωστόσο να κάνουν μόνο με το τελευταίο ζήτημα. Ως τμήμα των φυσικών συσχετισμών, οι ηθικοί προσδιορισμοί είναι ήδη κάτι παραπάνω από τους πρώτους, καθώς σηματοδοτούν τη στιγμή όπου η κρίση, προϋόν δυνάμεων η ίδια, αίρεται υπεράνω των δυνάμεων προκειμένου να τις υπολογίσει. Χάρη σε αυτήν ακριβώς την αντικειμενικότητα που φωλιάζει μέσα στην καρδιά του σχετικού ως αναστοχασμός του, η κρίση και η τιμωρία αποκτούν μια δικαιολόγηση

πέραν της λογικής της προσωπικής ευθύνης. Η ηθική δυνατότητα της τιμωρίας δεν βεβαιώνεται σε πείσμα του φυσιοκρατικού ντετερμινισμού, αλλά δυνάμει αυτού του ίδιου, συνιστώντας, ούτως ειπείν, το πλέον προκεχωρημένο του φυλάκειο, εκεί όπου καταμετράται η διαφορά ανάμεσα στις δυνάμεις που ωθούν προς το αγαθό και την πραγματικότητά του.

Με αυτό το σκεπτικό η τιμωρία δεν είναι παρά η τεχνητή δημιουργία της δύναμης εκείνης που απαιτείται για την κάλυψη της εν λόγω απόστασης. Από αυτή την άποψη, η απειλή της τιμωρίας συνιστά έναν ακόμα φυσικό παράγοντα ανάμεσα σε εκείνους που προσδιορίζουν στο συνδυασμό τους τη βούληση του ατόμου. Διότι η βούληση δεν είναι παρά η τελευταία όρεξη,¹² όπως προκύπτει έπειτα από τη συγκριτική διαδικασία της στάθμισης, όπου οι αρνητικές και θετικές όψεις αθροίζονται σε μια και μόνη συνιστώσα. Ως αιτιακό προϊόν ενός συσχετισμού αντίρροπων δυνάμεων, η έννοια της βούλησης δηλώνει ένα ψυχολογικό γεγονός και όχι, όπως στον σχολαστικισμό, μια ψυχική ενέργεια, που υποτίθεται ότι διακρίνει τον άνθρωπο από τα υπόλοιπα έμβια όντα. Η ανθρώπινη βούληση, που οδηγεί στη δράση, δεν δηλώνει παρά μια ειδική κατηγορία των επιθυμιών, οι οποίες διακρίνονται απ' τις υπόλοιπες όπως το αποτέλεσμα από τα αμέσως προηγούμενά του αίτια. Έτσι, ο Hobbes, όχι μόνο βεβαιώνει ότι «[...] οι εθελοντικές πράξεις έχουν όλες τους αναγκαία αίτια, και επομένως είναι προϊόντα εξαναγκασμού»,¹³ αλλά επιπλέον αμφισβητεί τη δυνατότητα να νοηθεί κανείς ένα βουλευτικό ενέργημα το οποίο να προσδιορίζει το αποτέλεσμα της στάθμισης: «Διότι ένας άνθρωπος δεν μπορεί να πει πως θέλει να θέλει, όπως δεν μπορεί να πει επίσης πως θέλει να θέλει να θέλει, δημιουργώντας έτσι μια άπειρη επανάληψη της λέξης θέλω, κάτι το οποίο είναι παράλογο και δίχως σημασία».¹⁴ Αρνούμενος κατ' αυτόν τον τρόπο τη σχολαστική διάκριση μεταξύ *actus elicitus* και *imperatus*,¹⁵ ο Hobbes θα καταλήξει ότι «είναι ένα και το αυτό να πει κανείς βούληση ή τελευταία βούληση».¹⁶ Αναφερόμενη σε μια πολιτική κατάσταση, η φυσική αυτή λειτουργία προσφέρεται επομένως για την εισαγωγή ενός ποινικού συστήματος, αντίθετα με τη θεωρία περί ελεύθερης βούλησης, η οποία παραμένει δέσμια μιας ανταποδοτικής σύλληψης της δικαιοσύνης. «Φαίνεται», γράφει ο Hobbes εναντίον του Bramhall, «ότι ανταλαμβάνεται την τιμωρία ως ένα είδος εκδίκησης, και επομένως δεν θα μπορέσει ποτέ να συμφωνήσει μαζί μου, όταν θεωρώ ότι δεν είναι παρά μια διόρθωση, ή ένα παράδειγμα, που έχει σαν σκοπό τη διαμόρφωση και τον εξαναγκασμό [*necessitating*] της βούλησης στην αρετή [...]».¹⁷ Ασφαλώς, στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης το εν λόγω δημόσιο

μέτρο της αρετής απουσιάζει, τον ίδιο διορθωτικό ωστόσο ρόλο διαδραματίζει ο φόβος, όταν επιδρά ανασταλτικά ως προς την ανάληψη μιας δράσης η οποία είναι φαινομενικά και μόνο συμφέρουσα. Τη δυνατότητα αυτή προσφέρει μάλιστα η ίδια η διάκριση της βούλησης ως κατ' ανάγκη «τελευταίας» στη σειρά των υπόλοιπων επιθυμιών. Ενώ η διαδικασία της στάθμισης εισάγει από τη φύση της μια σειρά αναθεωρήσεων, η ίδια βούληση, ως έσχατη επιθυμία, είναι μεν προϊόν δημιουργίας, αδύνατο όμως να αποτελέσει προϊόν αλλαγής. «Πολλά πράγματα μπορούν να εκβιάσουν [*compell*] έναν άνθρωπο να κάνει μια πράξη, παράγοντας τη βούληση· δεν πρόκειται όμως για εκβιασμό της βούλησης μα του ανθρώπου. Εκείνο που αποκαλώ εξαναγκασμό [*nessecitation*] είναι η παραγωγή και δημιουργία της βούλησης που δεν υπήρχε προηγουμένως, όχι ο εκβιασμός μιας ήδη υπάρχουσας βούλησης».¹⁸ Ο έσχατος και στιγμιαίος χαρακτήρας της βούλησης αποτελεί με αυτόν τον τρόπο την αρνητική διαφάνεια προβολής ενός πεδίου, εκείνου του σταθμιστικού υπολογισμού, όπου, καθώς πρόκειται για μια διαδικασία εν εξελίξει, κάθε δημιουργία είναι μια αλλαγή και συνεπώς κάθε μεταβολή υπαινίσσεται την αναφορά σε μια αμετάβλητη σταθερά. Αυτή η σταθερά είναι ό,τι αποκαλείται άνθρωπος στο προηγούμενο απόσπασμα και ο οποίος με την αυστηρή έννοια, και ήδη στη φυσική κατάσταση, είναι υποκείμενο εκβιασμού και όχι μόνο εξαναγκασμού. Ως μετάβαση από τη στάθμιση στη βούληση, από τον υπολογισμό στο πόρισμά του, η όλη ψυχολογική περιγραφή εδραιώνει έναν διαχωρισμό ο οποίος έχει βαρύνουσες επιπτώσεις για την θεωρητική κατασκευή της ανθρώπινης φύσης, και μάλιστα στην προοπτική της υπέρβασής της.

Επικαλούμενος μια εσφαλμένη ετυμολογία του όρου «στάθμιση» [*deliberation*],¹⁹ ο Hobbes θα δηλώσει ότι αποκαλείται έτσι «[...] διότι θέτει τέρμα στην ελευθερία [*liberty*] που είχαμε να πράττουμε ή να παραλείπουμε σύμφωνα με την όρεξη ή την αποστροφή μας».²⁰ Θεωρούμενος αυτόνομο, ο χαρακτηρισμός της κατάστασης της στάθμισης ως ελεύθερης συνάδει προς το βασικό θεώρημα της σχετικής διδασκαλίας του Hobbes, σύμφωνα με το οποίο όλες οι εκκούσιες πράξεις είναι ελεύθερες στο μέτρο που συνιστούν απρόσκοπτη πραγμάτωση μιας ανθρώπινης βούλησης.²¹ Όπως αναφέρει ένα πασίγνωστο χωρίο του *Λεβιάθαν*: «η ελευθερία συμβιβάζεται με την αναγκαιότητα, όπως το νερό του ποταμού ακολουθεί την κοίτη του όχι μόνο λόγω της ελευθερίας του, αλλά και της αναγκαιότητας».²² Θεωρούμενος ωστόσο ο ίδιος χαρακτηρισμός στην αντιπαράθεσή του προς την ανελευθερία της βούλησης δημιουργεί ερωτηματικά. Αν αυτό που συμβαίνει είναι η μετάβαση από μια

ελεύθερη σε μια ανελεύθερη κατάσταση, τότε η ταυτότητα ελευθερίας και αναγκαιότητας αποτελεί γνώρισμα μόνο της πρώτης από τις δύο καταστάσεις, εκείνης δηλαδή κατά την οποία ο ανθρώπινος Λόγος απολαμβάνει την πολυτέλεια μιας στάθμισης η οποία λαμβάνει τέλος κατά την πραγμάτωση της ως εξωτερικής δράσης. Ή αντίστροφα, και αυτή θα ήταν η δεύτερη ερμηνευτική δυνατότητα, η δράση, είναι ως «ανεμπόδιστη πραγμάτωση της βούλησης, της επιθυμίας ή της ροπής [...]»²³ ελεύθερη και ταυτοχρόνως αναγκαία, ενώ η στάθμιση διατηρεί ένα προνόμιο ελευθερίας το οποίο δεν θίγεται από την αναγκαιότητα. Έτσι, όταν, για παράδειγμα ο Hobbes υποστηρίζει, ερευνώντας το προπατορικό αμάρτημα, ότι «[...] ο Αδάμ δεν ήταν αρκετά κύριος της ίδιας του της βούλησης [...]», το οποίο σημαίνει ότι δεν «μπορούσε να κυβερνήσει [govern] την ίδια τη βούλησή του»,²⁴ τότε μοιάζει να υποπίπτει σε αντίφαση προς τη γενική τάση της ντετερμινιστικής του θεωρίας, που εδράζεται στην αρχή ότι «[...] ο άνθρωπος δεν είναι κύριος της μελλοντικής του βούλησης».²⁵ Αλλά η αντίφαση αυτή δεν αποτελεί παρά εκδήλωση της προαναφερθείσας διάκρισης ανάμεσα στον άνθρωπο, ως σταθερά, και τις επιθυμίες ή αποστροφές του, ως μεταβλητές εντός της ίδιας συνάρτησης χάρη στην οποία επιτρέπεται άλλωστε και η γλωσσική χρήση «δική του [his own]» σε μια κατάσταση όπου δεν έχει ακόμη θεμελιωθεί ο λόγος περί κτήσης. Το προνόμιο της ελευθερίας πριν απ' την απόφαση είναι αρνητικό, καθώς αρνητική είναι από τους όρους της περιγραφής της η κατάσταση της στάθμισης, με την έννοια ότι τής λείπει, ό,τι ακριβώς παρέχει η οριστικοποίηση της ως βούλησης, δηλαδή η στιγμή της διόρθωσης, έτσι όπως η τελευταία εισάγεται από τον Hobbes μέσω της δικαιολόγησης της τιμωρίας. Η επίδραση της νόμιμης τιμωρίας, ή απλώς του φυσικού φόβου, δεν είναι από αυτή την άποψη μόνο μια επιπρόσθετη φυσική επιρροή, αλλά η επιρροή εκείνη η οποία καθιστά δυνατή την εν λόγω κυβέρνηση της βούλησης, την ορθολογική αυτοδιόρθωση του ωφελμιστικού υπολογισμού, χάρη στην οποία μπορεί να κανείς να κάνει τη βούληση δική του.

Αυτή η έννοια της κυβέρνησης εισάγει εντός της απλής φύσης την προοπτική του δικαίου, την οποία δεν ακυρώνει διόλου η αδήρητη αναγκαιότητα. Η αιτιακή αλύσωση των δυνάμεων δεν βρίσκει μόνο την ενότητά της αλλά και την αυθεντία της στο πρόσωπο του Θεού. Στον *Λεβιάθαν* ο Hobbes στοχάζεται, έτσι, τη συνύπαρξη ελευθερίας και αναγκαιότητας κατά τον ακόλουθο τρόπο: «[...] Ο Θεός που βλέπει όλα τα πράγματα και μεριμνά γι' αυτά, βλέπει επίσης ότι η ελευθερία του ανθρώπου να πράττει όπως βούλεται συμβαδίζει με την αναγκαιότητα να πράττει κατά τη

βούληση του Θεού – ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο».²⁶ Τοποθετώντας το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας στη σχέση μεταξύ επιθυμίας και δράσης, ο Hobbes μοιάζει ασφαλώς να έχει εύκολο έργο στο να τη συμβιβάσει με τη θεία παντογνωσία ως γνώση όλων των αιτιακών επιδράσεων που έχουν την αφετηρία τους στη βούληση του Θεού. Η βούληση του Θεού, ως πρώτη αιτία, δεν υπόκειται σε προσδιορισμό και είναι επομένως ελεύθερη με την παραδοσιακή έννοια. Στο μέτρο που η αρνητική ελευθερία των ανθρώπων, στην κατάσταση της φύσης όπου απουσιάζει ο νόμος, εντάσσεται στο ίδιο αιτιακό σύστημα με το Θεό, αποτελεί εκδήλωση της θετικής ελευθερίας που αυτός απολαμβάνει ως κάτοχος της υπέρτατης δύναμης. Η ενεργοποίηση του ανθρώπινου Λόγου για την ανακάλυψη των αναγκαίων αιτιακών συνδέσεων αποτελεί με αυτή την έννοια συμμόρφωση στην εντολή του Θεού και συνιστά ως τέτοια κρυφό όργανο της δικαιοσύνης, έστω και όταν αυτή δεν έχει ακόμη θεσπιστεί στην ανθρώπινη κοινωνία. Επιλύοντας τη σχέση μεταξύ των εννοιών του πανάγαθου και του παντοδύναμου Θεού προς όφελος της δικής του τοποθέτησης,²⁷ ο Hobbes θα υποστηρίξει έναντι του Bramhall ότι: «[...] η δύναμη και μόνο του Θεού, χωρίς καμία πρόσθετη βοήθεια, αποτελεί επαρκή δικαιολόγηση όλων του των πράξεων [...] Ό,τι πράττει [ο Θεός] γίνεται δίκαιο μέσω της πράξης του· δίκαιο σε αυτόν, αν και όχι πάντοτε δίκαιο σε μας».²⁸ Η παντοδυναμία του Θεού θεμελιώνει κατ' αυτόν τον τρόπο τη δικαιοσύνη των τιμωρητικών του πράξεων, οι οποίες ασφαλώς δεν είναι κατ' αρχάς άλλες από τις οδυνηρές συνέπειες των ανθρώπινων πράξεων που έχουν προέλθει από ανεπαρκή γνώση ή εσφαλμένη στάθμιση. Με αυτή την έννοια ο υπολογισμός των μελλοντικών συνεπειών μπορεί να θεωρείται πάντοτε ως υπολογισμός μιας τιμωρίας και ως εκ τούτου ένος υπολογισμού δικαίου ο οποίος λαμβάνει χώρα μέσα στη φύση. Ο φόβος των δυσάρεστων συνεπειών αποτελεί μια καθαρά ωφελιμιστική κίνηση που συντελείται στο πλαίσιο φυσιοκρατικών επιδράσεων, έναν αιτιακό εξαναγκασμό, ταυτόχρονα όμως και έναν εκβιασμό εκ μέρους του Θεού και άρα τη συμμόρφωση στον δικό του νόμο. Τότε όμως η στάθμιση αποτελεί κάτι παραπάνω από αιτιακό προσδιορισμό της τελευταίας όρεξης, καθώς, διαμεσολαβώντας εξαναγκασμό και εκβιασμό, έρχεται να παίξει τον ρόλο που ο Hobbes αρνείται από τη βούληση· η έλλογη διαχείριση των επιθυμιών και αποστροφών καταλαμβάνει τη θέση που θα είχε η βούληση ως δύναμη²⁹. Έναντι του αιτιακού εξαναγκασμού ο εκβιασμός, που συμμετέχει στον προσδιορισμό της βούλησης ο ίδιος, διαθέτει το προνόμιο πως μεταφέρει, τρόπον τινά, μια επίδραση

από το μέλλον και σε τούτο συνίσταται και το προνόμιο του δικαίου στη βάση μιας αρνητικά και μόνο εννοημένης ελευθερίας.

Γι' αυτό το λόγο, ο Hobbes δεν χρειάζεται να κάνει ούτε βήμα πίσω από τον ακραιφνή ντετερμινισμό του, προκειμένου να διανοίξει την προοπτική μιας κατάστασης η οποία δεν θα ήταν απλώς και μόνο φυσική. Η ύπαρξη μιας οιουδήποτε τύπου νομικής υποχρέωσης είναι κάλλιστα νοητή ακόμα και όταν η έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας, όπως και της ελευθερίας κάθε άλλου σώματος, εξαντλείται στην απουσία εξωτερικών εμποδίων στην κίνηση. Διότι, ως προς την επίδραση του φόβου, η φυσική διαδικασία είναι ακριβώς η ίδια, είτε πρόκειται για φυσικό εξαναγκασμό είτε για δικαϊκή υποχρέωση: «[...] όταν κάποιος ρίχνει τα πράγματά του στη θάλασσα επειδή φοβάται ότι το πλοίο θα ναυαγήσει, το κάνει εκουσίως και μπορεί, αν θέλει, να αρνηθεί να το κάνει. Πρόκειται συνεπώς για πράξη κάποιου που είναι ελεύθερος. Έτσι, εξοφλεί κανείς, ορισμένες φορές, ένα χρέος μόνον επειδή φοβάται τη φυλάκιση, αλλά εφόσον κανείς δεν τον εμπόδισε να μην το εξοφλήσει, πρόκειται για πράξη ενός ελεύθερου ανθρώπου».³⁰ Ωστόσο η σημασία της φιλοσοφικής ψυχολογίας του Hobbes έγκειται στο ότι υπάγοντας το δυϊσμό του Είναι και του δέοντος στο μονισμό της αιτιοκρατίας δεν τον εξαφανίζει ολοσχερώς. Η ελευθερία, όπως νοείται από τον Hobbes, μπορεί να είναι, σύμφωνα με την έκφραση του Bramhall, «παιδική» και «κτηνώδης»,³¹ όμως η ίδια η διάκριση της έννοιάς της φέρει συνέπειες οι οποίες δεν εξαντλούνται στον προκαθορισμό της ανθρώπινης δράσης. Διότι η ταυτότητα ελευθερίας και αναγκαιότητας είναι ανισοβαρής· αν όλες οι ελεύθερες πράξεις είναι αιτιακά προκαθορισμένες, όλες οι αναγκαιές πράξεις δεν είναι, αντίστροφα, ελεύθερες. Ανελεύθερος μπορεί να χαρακτηριστεί τόσο ένας άνθρωπος που περιορίζεται από υλικά δεσμά όσο και ένας ποταμός που συγκρατείται στα όρια της κοίτης. «Όταν όμως το εμπόδιο στην κίνηση», διευκρινίζει ο Hobbes, «οφείλεται στην υφή ενός πράγματος αυτού καθ' εαυτού, δεν συνηθίζουμε να λέμε ότι του λείπει η ελευθερία, αλλά ότι δεν διαθέτει τη δύναμη να κινηθεί».³² Η διάκριση αυτή, που είναι κεντρική στη θεωρία της ελευθερίας του Hobbes, ηχεί παράδοξη, απ' τη στιγμή που η ελευθερία είναι συνώνυμη της ελεύθερης πραγμάτωσης μιας επιθυμίας. Όσο και αν το πρόβλημα ενίοτε (όπως στο αμέσως προηγούμενο απόσπασμα) υποβιβάζεται σε ζήτημα σύμβασης («δεν συνηθίζουμε να λέμε»), δεν είναι άνευ σημασίας το γεγονός ότι επιλέγεται αυτός ακριβώς ο (συμβατικός, όπως και κάθε άλλος ορισμός), και η σημασία του μάλιστα αυξάνει στο μέτρο που η οπτική γωνία μετακινείται από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση. Αλλά ακόμη και στο

πλαίσιο των απλών φυσικών συσχετισμών παραμένει ερωτηματικό γιατί θα πρέπει να γίνεται διάκριση ανάμεσα στον περιορισμό της κίνησης που συνεπάγεται η ασθένεια και τον περιορισμό που επιβάλλει, π.χ., η παρουσία ενός τοίχου. Και στις δύο περιπτώσεις η πραγμάτωση της επιθυμίας αναστέλλεται από παράγοντες οι οποίοι δεν βρίσκονται υπό τον έλεγχο του δρώντος, ενώ το ίδιο ισχύει ακόμη και όταν η αναστολή είναι ψυχολογική, αφού έστω κι αν οι δυσάρεστες συνέπειες μιας επιθυμητής ενέργειας μπορούν να σταθμιστούν, οι όροι που τις καθιστούν δυσάρεστες δεν έχουν τεθεί από τον ίδιο τον δρώντα. Εφόσον μάλιστα το πλαίσιο των δυνάμεων είναι εξ ορισμού ποσοτικό, δεν είναι καθόλου σαφές γιατί στην απουσία θετικής δύναμης του δρώντος προς πραγμάτωση μιας κίνησης προσήκει διαφορετικός ποιοτικός χαρακτηρισμός από την παρουσία αρνητικών δυνάμεων, όπως αυτής του τείχους. Ωστόσο ρητά ο Hobbes δηλώνει πως «σύμφωνα με την ορθή και γενικά αποδεκτή σημασία της λέξης, ελεύθερος είναι όποιος δεν εμποδίζεται να κάνει ό,τι θέλει από τα όσα πράγματα είναι ικανός να κάνει χάρη στη δύναμη και το νου του».³³ Η ρίζα της διάκρισης βρίσκεται στην κτητική αντωνυμία: μέσα απ' το χάος των αντικρουόμενων δυνάμεων ξεχωρίζουν οι φορείς τους και εμπόδιο συνιστούν για κάποιον μονόν εκείνες οι δυνάμεις των οποίων ο ίδιος δεν είναι φορέας. Το θετικό και το αρνητικό αποκτούν μια πρόσθετη έννοια πλην αυτής των αριθμητικών προσήμων, στο μέτρο που εκφράζουν σχέσεις ταυτότητας και διαφοράς. Στη φυσική φιλοσοφία του, ο Hobbes παραπέμπει το πρόβλημα της εξατομίκευσης στη σύμβαση της ονοματοδοσίας: «Πρέπει να σκεφτούμε με τι όνομα καλείται κάτι, όταν ερευνούμε σε σχέση με την ταυτότητά του. Διότι είναι άλλο να ρωτά κανείς σε σχέση με τον Σωκράτη αν είναι ο ίδιος άνθρωπος και άλλο αν είναι το ίδιο σώμα».³⁴ Όταν λοιπόν κατονομάζει κανείς κάποιον δρώντα, τότε οι δυνάμεις του, ή μάλλον οι αδυναμίες του, δεν συνιστούν εμπόδιο εφόσον είναι δυνάμεις ενός και του αυτού δρώντος, του οποίου με αυτή την έννοια δεν περιορίζουν στο ελάχιστο την ελευθερία. Αντίστοιχα λοιπόν ο Hobbes μπορεί να ισχυρίζεται ότι «είναι άλλο να πει κανείς ότι ένα άνθρωπος έχει την ελευθερία να κάνει ό,τι θέλει και άλλο να πει κανείς πως έχει τη δύναμη να κάνει ό,τι θέλει».³⁵ Τίμημα της ενότητας του δρώντος είναι επόμενως η διάκριση αυτών που προηγουμένως παρουσιάζονταν ως ταυτόσημα, της ελευθερίας και της δύναμης, διάκριση η οποία με τη σειρά της δεν είναι νοητή παρά μόνο ως διαχωρισμός δύο πεδίων: του εσωτερικού πεδίου της ταυτότητας και του εξωτερικού της διαφοράς. Οι επιδράσεις που ασκούνται από τις εσωτερικές και εξωτερικές δυνάμεις είναι αμφοτερές αναγκαίες, οι πρώτες όμως ουδέποτε καθιστούν το φορέα

τους ανελεύθερο. Κι έτσι, αντίστροφα απ' ό,τι προχείρως μπορούσε κανείς να υποθέτει, ελεύθερος είναι κανείς στον εσωτερικό του χώρο, στο μέτρο δηλαδή που παραμένει εν εαυτώ.

Ο Λόγος, δηλαδή ο υπολογισμός και η στάθμιση είναι το δυναμικό εκείνο πλαίσιο που απολαμβάνει το προνόμιο της ταυτότητας και επομένως της ελευθερίας. Το πόρισμα αυτό, που βρίσκει μακρινές ανταποκρίσεις σε όλο το εύρος της χομπσιανής φιλοσοφίας,³⁶ επαναφέρει το πρόβλημα του δυϊσμού που αρχικώς έμοιαζε ξεπερασμένο. Η θεωρητική κατασκευή κινδυνεύει να γίνει απορητική απ' τη στιγμή που οφείλει να ικανοποιεί μια διπλή απαίτηση. Απο τη μια ο λόγος περί ελευθερίας επιβάλλει την ποιοτική διάκριση μεταξύ εσωτερικών και εξωτερικών γεγονότων· από την άλλη και καθόσον η ελευθερία υπάγεται στην αναγκαιότητα θα πρέπει να εξασφαλίζεται η δυναμική διαπλοκή ανάμεσα σε ό,τι λαμβάνει χώρα εκτός και εντός του δρώντος. Δεν αρκεί, επομένως, να γίνει αποδεκτό ότι οι ορέξεις και οι αποστροφές που συνιστούν τη βούληση προσδιορίζονται αιτιακά από εξωτερικούς παράγοντες, αλλά θα πρέπει επίσης να εξηγηθεί πώς οι εσωτερικές βουλητικές διεργασίες κινητοποιούν την εξωτερική δράση. Διατυπωμένο με οξύτερο τρόπο, το πρόβλημα έχει ως εξής: ενώ δεν μπορεί να γίνει λόγος για ελευθερία, αν δεν υπάρξει διάκριση μεταξύ βούλησης και δύναμης, η βούληση, ως μέρος της φυσικοεπιστημονικά καλυπτόμενης διαδικασίας, προϋποθέτει τη συμμετοχή της δύναμης. Ως εσωτερικό, το στοιχείο της βούλησης βρίσκεται επέκεινα του μηχανικού συσχετισμού στο χώρο και το χρόνο, ενώ ταυτόχρονα, ως φυσικό, δεν είναι παρά άλλη μια κίνηση που, όπως και καθετί εξωτερικό, συνεπάγεται μεταβολές στους εν λόγω άξονες.

Με διαφορετικό τρόπο, επαναλαμβάνεται εδώ το κρίσιμο πρόβλημα της καρτεσιανής φιλοσοφίας: η ανεξαρτησία και ο συσχετισμός μεταξύ του εκτατού και το νοητικού όντος. Όπως αργότερα και με διαφορετικό τρόπο ο Spinoza και ο Leibniz,³⁷ ο Hobbes προσφεύγει εδώ πρώτος στην έννοια του *conatus* ή της ροπής [*endeavour*]. Ο Leibniz θα επιστρατεύσει την έννοια αυτή εναντίον του καρτεσιανισμού στο πλαίσιο μιας θεμελιώδους διάκρισης μεταξύ κίνησης και δύναμης, η οποία αποβλέπει στη δυνατότητα διάκρισης μεταξύ κινούμενων και ακινήτων σωμάτων σε μια και μόνη χρονική στιγμή.³⁸ Η θεωρία της δύναμης, που στη συνέχεια θα βρει ολοκληρωμένη έκφραση στη διδασκαλία περί εντελεχειών και μοναδολογίας,³⁹ έχει το προπλάσμά της στη χομπσιανή έννοια της ταχύτητας ως *velocity* και τη θεωρία του *conatus* για τη σωματική επίδραση.⁴⁰ Αρκετά προτού ο

Leibniz συλλάβει στη *Θεοδικεία* του την ανθρώπινη βούληση ως διαδικασία που συντελείται από ένα «πνευματικό αυτόματο»,⁴¹ ο Hobbes, που επίσης συγκρίνει τους οργανισμούς με αυτόματα,⁴² θα διατυπώσει τον ορισμό της ροπής ως κίνησης η οποία συντελείται στο ελάχιστο του χώρου και του χρόνου, ενώ θα χρησιμοποιήσει την έννοια αυτής της στιγμιαίας κίνησης προκειμένου να εξηγήσει το μηχανισμό των παθών. Ως ροπές και μόνο μπορούν να γίνουν κατανοητές οι επιθυμίες και οι αποστροφές, οι οποίες μολονότι αποτελούν φυσικές-σωματικές διεργασίες δεν ταυτίζονται με την ίδια την κίνηση και δεν διαθέτουν μετρήσιμη ένταση αλλά, ως τάσεις προς κίνηση, είναι μόνον οι απαρχές της.⁴³ Στον *Λεβιάθαν* ο Hobbes εκθέτει τη διαδικασία κατά τον ακόλουθο τρόπο: « [...] Το αντικείμενο, που κινείται σ' ένα μεγάλο χώρο περνά απαραίτητα από τον οσοδήποτε μικρό χώρο, που είναι μέρος του μεγαλύτερου. Αυτές οι μικρές απαρχές της κίνησης μέσα στο ανθρώπινο σώμα, προτού εκδηλωθούν στο περπάτημα, στην ομιλία, στην πίεση και σ' άλλες ορατές ενέργειες αποκαλούνται κοινώς ροπή». ⁴⁴ Στα *Elements*, αντίστοιχα, η έννοια της ροπής συνδυάζεται με τη θεωρία των παθών ως εξής: «Η κίνηση αυτή στην οποία συνίσταται η ηδονή και η οδύνη είναι μια υποκίνηση ή πρόκληση είτε προς μετακίνηση κοντά στο αντικείμενο που ευχαριστεί ή προς απομάκρυνση από το αντικείμενο που δυσαρεστεί. Κι αυτή η υποκίνηση είναι η ροπή ή η εσωτερική απαρχή της ζωικής κίνησης [...]». ⁴⁵ Η έννοια του εσωτερικού, όπως παρουσιάζεται στον ψυχολογικό ορισμό της ορμής, δηλώνει την οριακή εκείνη κατάσταση μιας κίνησης η οποία υφίσταται μεν αλλά δεν έχει ακόμη εκδηλωθεί. Εγγεγραμμένη επομένως στην εσωτερικότητα είναι μια ορισμένη χρονική παράταση, η ιδιαίτερη σημασία της οποίας έγκειται στο ότι η τελικώς εκδηλούμενη κίνηση δεν αποτελεί άμεση έκφραση κάθε μεμονωμένου *conatus* αλλά, προϊόν μιας σύγκρουσης περισσοτέρων ροπών, η οποία βεβαίως δεν είναι άλλη από τη διαδικασία της στάθμισης. Ελεύθερη συνεπώς είναι η πράξη εκείνη που είναι ταυτόχρονα μηχανική, όπως κάθε άλλη κίνηση, και λελογισμένη,⁴⁶ ή, με άλλα λόγια, της εξωτερικής εμφάνισης της οποίας έχει προηγηθεί μια εσωτερική διαδικασία η οποία στην παρατεταμένη χρονική στιγμή της κλείνει τα παράθυρα στις επιδράσεις από και προς τα έξω. Ό, τι η μεταφυσική ονομάζει ψυχή δεν είναι στον Hobbes παρά η μοναδιαία αυτή κατασκευή ενός συστήματος ροπών στη βάση του οποίου καθίσταται δυνατή η ποιοτική οριοθέτηση της εσωτερικότητας του δρώντος και παράλληλα ο ποσοτικός συσχετισμός της, ως μέρους του όλου μίας κίνησης, με την εξωτερική του δράση, η οποία μπορεί κατ' αυτόν τον τρόπο να ταυτοποιηθεί ως η δράση κάποιου συγκεκριμένου δρώντος, ή,

κάτι που αποτελεί απλώς ταυτολογία, η ελεύθερη δράση του. Το ότι η έννοια του *conatus* συνιστά την πλέον αποφασιστική απάντηση στην καρτεσιανή διάκριση ανάμεσα σε *res cogitans* και *res extensa* δεν μπορεί ωστόσο να διαβαστεί μόνο από τη μία πλευρά της σχέσης, μολονότι το εμφανές μέλημα του Hobbes είναι να δείξει ότι υφίσταται υλική κίνηση ακόμη κι εκεί όπου αυτή δεν γίνεται αισθητή. Μάλιστα, όσο περισσότερο ο περίφημος υλισμός του Hobbes αρθρώνεται ως μεταφυσική αντί ως αφελής αισθησιοκρατία, τόσο τείνει να υπερβαίνει τον εαυτό του. Η οριακή ελαχιστοποίηση της χωρικής διαφοράς και άρα της έκτασης στην έννοια του *conatus* δεν μαρτυρά μόνο για τον υλικό, εκτατό χαρακτήρα των νοητικών φαινομένων, καθώς συμβιβάζει την έννοια της ελεύθερης δράσης με τον ετεροκαθορισμό της βούλησης, αλλά και για τη νοητική διάσταση των υλικών φαινομένων της κίνησης. Στο απόλυτο όριο της μετατροπής κάθε ποιότητας σε ποσότητα, οι δύο βασικοί κλάδοι της σκέψης του Hobbes ταυτίζονται: στο *conatus* διασταυρώνονται υλισμός και γεωμετρία.⁴⁷ Καθώς η ελευθερία δεν ορίζεται πειστικά από τον Hobbes παρά με τη βοήθεια αυτής της έννοιας, ο προσδιορισμός της εμπεριέχει και την αντίστροφη όψη από αυτή που συνήθως διακρίνεται. Απ' τη στιγμή που η έννοια της ντετερμινιστικά αναγκαίας κίνησης στον χώρο και τον χρόνο δεν μπορεί να γίνει νοητή δίχως την προσφυγή στο όριο κάθε χωρικότητας και χρονικότητας, η προοπτική του μηδενισμού του χώρου και του χρόνου είναι εγγεγραμμένη εξαρχής μέσα στο ίδιο το ακράδαντο υλιστικό εγχείρημα. Με άλλα λόγια διάστημα και άπειρο αλληλοπροϋποτίθενται, τόσο με τη χωρική μορφή του σημείου όσο και με τη χρονική μορφή της αιωνιότητας. Δεν απορροφά μόνο η αναγκαιότητα την ελευθερία, αλλά και η ελευθερία την αναγκαιότητα. Δεν επικρατεί μόνο η ύλη επί του πνεύματος, αλλά και το πνέυμα επί της ύλης. Κι αυτό ακριβώς το στοιχείο επιτρέπει την πλάγια εισβολή της αιωνιότητας της σκέψης, της θεωρίας, στο χαώδες της φυσικής κατάσταση ως ουδέτερης ύλης.

VI.2 Στο μέτρο που η ελευθερία συμβιβάζεται με την αναγκαιότητα, είναι και αυτή κάποιος, αν και αρνητικός, νόμος. Αλλά στο μέτρο που η αναγκαιότητα δεν αποκλείει την ελευθερία ο νόμος αυτός δεν αίρει το χάος πάνω στο οποίο μπορεί να εφαρμόζεται. Η φυσική κατάσταση γίνεται συμβατή με την ισχύ ενός νόμου της φύσης. Φαινομενικά, ο Hobbes δεν πραγματοποιεί κάποιο άλμα στην κανονιστικότητα εφόσον το περιεχόμενο του νόμου της φύσης δεν φιλοδοξεί να συνιστά κάτι παραπάνω από την αξιολογικά ουδέτερη έκθεση της φυσικής

κατάστασης, όπου περιγράφεται ότι πράττει ο άνθρωπος «με μια ορισμένη παρόρμηση της φύσης, όχι μικρότερη εκείνης με την οποία κατακυλάει μια πέτρα»⁴⁸. Η αρνητικότητα της κατάστασης αυτής δεν αναιρείται αλλά επισφραγίζεται θεωρητικά και κατά τούτο γίνεται κάτι παραπάνω από απλή αρνητικότητα: αυτός είναι ο θετικός της χαρακτήρας. Το στοιχείο αυτό συστηματικά παραγνωρίζεται από τις περισσότερες κλασικές ερμηνείες. «Για τον Hobbes η *civitas* ούτε είναι δεδομένη ούτε και στηρίζεται σε μια τελεολογική τάξη της ιστορικής κίνησης. Αυτό που είναι δεδομένο είναι η απουσία του ηθικού Είναι, ο μεμονωμένος στη φυσική κατάσταση, η αταξία μιας κατ' ουσίαν στερητικής φύσης».⁴⁹ Όσο εύστοχος είναι εδώ ο προσδιορισμός της στερητικότητας, τόσο λησμονείται η διαλεκτική του εξάρτησης από ό,τι μέσα σε αυτήν την υπερβαίνει. Οι ίδιοι οι όροι ωστόσο του προβλήματος, όπως αυτό τίθεται από τον Hobbes, υποβάλλουν μια στιγμή πέραν του χάους και της στέρησης, μολονότι στο κρίσιμο σημείο η ανάλυση τούς αποκρύπτει. Είναι βεβαίως εύλογη η άποψη που θέλει τον Hobbes να εγκαινιάζει μια παράδοση του φυσικού δικαίου ολοκληρωτικά ασύμβατη με εκείνη που ξεκίνησε με τη Στοά και βρήκε συνεχιστές στο έργο των Grotius, Puffendorf και Thomasius, έχοντας ως θεμέλιο μια «ηθική έννοια της κοινωνίας».⁵⁰ Η φυσική κατάσταση και οι κρίσεις που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσió της δεν γνωρίζουν κάτι παραπάνω από το ατομικό συμφέρον, έτσι ώστε «[...] *ius* και *utile*, δίκαιο και κέρδος να είναι το ίδιο πράγμα».⁵¹ Επειδή η κρίση του συμφέροντος, ελλείψει άλλης αρχής, είναι εξίσου ατομική με αυτό, κανένα υπέρτερο κριτήριο δεν μπορεί να ελέγξει το βαθμό στο οποίο η πράξη ενός ανθρώπου συντελεί όντως στο συμφέρον του ή όχι. Με την παραδοξολογική διατύπωση του Hobbes: «[...] σύμφωνα με την κρίση εκείνου που κάνει κάτι, αυτό που έγινε δεν είναι ούτε ορθό ούτε λάθος, επομένως ορθό».⁵² Ο αλληλοαποκλεισμός των δύο αντιθέτων ευνοεί το ένα μόνο από αυτά. Εύκολα μιν ο Hobbes μπορεί να υποστηρίξει με βάση τις προκειμένες αυτές ότι στη φυσική κατάσταση «κάθε άνθρωπος έχει από τη φύση το δικαίωμα σε όλα τα πράγματα [...]»,⁵³ το οποίο περιορίζει μόνο η βούληση και η δύναμή του. Πιο δύσκολο όμως θα ήταν να δείξει για ποιον λόγο αυτή η άσκηση της δύναμης, που αποτελεί ένα απλό φυσικό γεγονός, μπορεί να χαρακτηριστεί δικαίωμα: για ποιο λόγο εμφανίζεται, έστω και αρνητικά στο σημείο αυτό, μια κανονιστική έννοια. Στο ελάχιστο της διαφοράς ανάμεσα στην αμφισβήτηση κάθε έννοιας δικαίου και στην αποδοχή ενός δικαίου που επιτρέπει τα πάντα υποκρύπτεται μια εννοιολογική κίνηση από την οποία καθορίζεται σχεδόν το σύνολο της πολιτικής θεωρίας του Hobbes. Η δύναμη, που με κυνισμό αναγορεύεται σε δίκαιο στο πλαίσιο

της φυσικής κατάστασης όταν είναι ακατανίκητη,⁵⁴ αποτελεί τον λαθραίο συνδετικό κρίκο ανάμεσα στις αυστηρά διαχωριζόμενες ελευθερία και υποχρέωση, επιτρέποντας τη μετάβαση από τη μία στην άλλη, με όχημα την κοινή έννοια του δικαίου. Όπως έχει σχολιαστεί, «Η πολιτική θεολογία του Hobbes είναι [...] διαμορφωμένη ως καθαρός ‘ντεσιζιονισμός’ [...] το φυσικό δίκαιο του Hobbes δεν είναι ωστόσο σε καμιά περίπτωση αντι-φυσικό δίκαιο με την κλασσική έννοια [...]».⁵⁵ Καθώς το δίκαιο, βρίσκεται αρχικώς στο έλεος της φύσης, αλλά από την πλευρά του Λόγου που την αναστοχάζεται, η χρησιμοποίηση της έννοιάς του εισάγει ήδη ένα κριτήριο αντικειμενικότητας στο οποίο μπορούν να υπαχθούν όλες οι ατομικές περιπτώσεις. Διότι το φυσικό δίκαιο είναι στη χρονικά ασταθή φύση η στιγμή της αιωνιότητας και όπως εκδηλώνεται αρνητικά ως απουσία απαγόρευσης μπορεί, υπό τις ίδιες μάλιστα ακριβώς συνθήκες να εκδηλωθεί και θετικά, ως επιταγή. Η διαφορά μεταξύ φυσικού δικαίωματος και νόμου της φύσης εμφανίζεται με τη μορφή μιας εναλλακτικής διάζευξης που περιλαμβάνεται στην έννοια του δικαίου και αντανakλάται στη τηρή διαπίστωση του Hobbes: «αποτελεί, επομένως, εντολή ή γενικό κανόνα του Λόγου ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει. Εάν δεν μπορεί να την επιτύχει, πρέπει να επιδιώκει και να χρησιμοποιεί την αρωγή και τα πλεονεκτήματα του πολέμου. Το πρώτο σκέλος αυτό του κανόνα περιέχει τον πρώτο και θεμελιακό νόμο της φύσης, δηλ. την επιδίωξη και διατήρηση της ειρήνης. Το δεύτερο σκέλος συνοψίζει το φυσικό δικαίωμα, που είναι η αυτοάμυνα με όλα τα δυνατά μέσα».⁵⁶ Πράγματι, σε αυτό το επίπεδο, ο Hobbes υποστηρίζει μια συνέχεια ανάμεσα στη φυσική κατάσταση και την υπέρβασή της, κάτι το οποίο δεν είναι κάτι διαφορετικό από το αρχικό αίτημα αυθυπέμβασης της αντιφατικότητας που διέπει την απλή μηχανική κίνηση. Τη λογική μετάβαση από το δικαίωμα στο νόμο της φύσης χρεώνει ο Hobbes σε μια αντίφαση στην οποία υπόκειται, όποιος, παρά τα δεινά της φυσικής κατάστασης, επιθυμεί να παραμείνει σε αυτή.⁵⁷ Το αίτημα της αυτοσυντήρησης χρησιμοποιεί ως μέσο το αίτημα ενός συντονισμού των άναρχων κινήσεων στις οποίες έγκειται η συνέχιση της κατάστασης του γενικευμένου πολέμου. Αλλά η συντονιστική αυτή δυνατότητα είναι ήδη προοικονομημένη στη θετική τροπή που επιτελείται πριν την εισαγωγή του Λόγου της ειρήνης χάρη στην αναγόρευση της απεριόριστης ελευθερίας σε απεριόριστο δικαίωμα. Διότι ήδη έδω έχει συντελεστεί η παράδοξη εκείνη υποστασιοποίηση του καθαρά αρνητικού στη μορφή μιας θετικότητας, η οποία μπορεί έπειτα να αποδεσμευτεί σχετικά από το περιεχόμενό της. Η κρίσιμη έκφραση

παρουσιάζεται μάλιστα ως ορισμός της έννοιας του δικαίου: «[...] εκείνο που δεν είναι ενάντιο στον Λόγο, οι άνθρωποι το αποκαλούν ΔΙΚΑΙΟ, ή jus, ή άμεμπτη ελευθερία χρησιμοποίησης της φυσικής μας δύναμης και ικανότητας».⁵⁸ Η εξίσωση αυτή βρήκε στη συνέχεια σε διαφορετικό μεταφυσικό υπόβαθρο την ολοκληρωμένη διατύπωσή της στη φιλοσοφία του Spinoza: «Συνεπώς, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρις στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης, και έχει μέσα στη φύση τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη».⁵⁹ Αν στην περίπτωση του Hobbes ο σκοπός της αυτοσυντήρησης μοιάζει να θέτει όρια σε αυτή την εξίσωση δύναμης και δικαίου, ο προσδιορισμός εκείνου που συντελεί στην επιβίωση του ατόμου δεν μπορεί να γίνει αρχικώς ανεξάρτητα από την ατομική κρίση, ενώ το ίδιο το κριτήριο της αυτοσυντήρησης ως του αυτοσκοπού της κίνησης συμπλέκεται εννοιολογικά με τη δύναμη, θεωρούμενη ανεξάρτητα του υλικού της εφαρμογής της. Ο Λόγος που, αυτοαναφορικά, επιτρέπει χωρίς όρια ότι δεν αντίκειται στον ίδιο και ο Λόγος που ταυτίζεται με το νόμο της φύσης, θέτοντας έτσι όριο στην προηγούμενη ελευθερία, είναι ο ίδιος. Από την άποψη αυτή η θέση του Strauss σύμφωνα με την οποία ο Hobbes είναι πολέμιος του κλασικού φυσικού δικαίου στο μέτρο που εισάγει την προτεραιότητα των φυσικών δικαιωμάτων έναντι των καθηκόντων⁶⁰ είναι ορθή μόνο στο μέτρο που μπορεί να διαβαστεί και αντίστροφα προς την πρόθεση του συγγραφέα της. Η ελευθερία που βαπτίζεται δικαίωμα φέρει εξ αρχής το στίγμα του δικαίου, το οποίο στη συνέχεια εκδιπλώνεται αναδρομικά ως νόμος. Ακριβώς επειδή «[...] η επιθυμία της αυτοσυντήρησης είναι η μοναδική πηγή κάθε δικαιοσύνης και ηθικής [...]», το συμπέρασμα πως « [...] το θεμελιώδες γεγονός δεν είναι το καθήκον αλλά το δικαίωμα»⁶¹ παραμένει τυφλό έναντι της νομικής-καθηκοντολογικής ουσίας του λόγου περί δικαιώματος εκεί που υπάρχει μόνο ουδέτερη φύση. Η κενότητα δικαίου της φυσικής κατάστασης είναι το έλλειμμά της και προϋποθέτει αυτό από το οποίο αφαιρέθηκε. «[...] Ο αληθινός Λόγος είναι ένας ορισμένος νόμος».⁶² Η επιθυμία μετάβασης στην ειρήνη μπορεί να είναι προϊόν των παθών, αλλά στο μέτρο που ένας λογικός πυρήνας έχει εγκαθιδρυθεί εντός της παθολογίας, η ίδια αυτή μπορεί πλέον να λειτουργεί εις βάρος του εαυτού της.⁶³ Η , διαφορετικά, η ίδια η εμμονή της σχετικότητας της κίνησης επιβάλλει την απολυτοποίησή της. « [...] Δεν είναι η συναίνεση του παθους ή η συναίνεση σε κάποιο σφάλμα που προέκυψε από το έθιμο εκείνο που δημιουργεί το νόμο της φύσης».⁶⁴ Ακριβώς διότι το δίκαιο είναι κατ' αρχήν υποκειμενικό και αντικειμενικά απροσδιόριστο, γίνεται ζητούμενη η αντικειμενικοποίηση αυτής της ολοσχερούς

υποκειμενικής σχετικότητας.⁶⁵ «Οι νόμοι της φύσης είναι αμετάβλητοι και αιώνιοι [...]»,⁶⁶ μολονότι προκύπτουν εντός της καθολικής μεταβολής και περατότητας.

VI.3 Ο, τι ο σχολιασμός της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes αναζητά κατά κανόνα στη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση είναι ήδη παρόν εν σπέρματι εδώ, στην έννοια του δικαίου, όπως αυτή υποστασιοποιείται στο πεδίο της απλής φύσης. Φυσικά, το απόλυτο του δικαίου παραμένει ακόμη σε καθεστώς προβληματικό. Ο συντονισμός είναι βεβαρυνμένος με την αναρχία από τις δυνάμεις της οποίας προέκυψε. Γι' αυτό και η θετικότητα του νόμου της φύσης επιδέχεται κατ' εξοχήν αρνητικών διατυπώσεων. Ως τέτοια προσφέρεται πρώτα απ' όλα ο περίφημος ευαγγελικός χρυσός κανόνας. Ο Hobbes θα τον επιστρατεύσει δύο φορές ως εναλλακτική διατύπωση: πρώτον, αντί του δεύτερου νόμου της φύσης και δεύτερον, ως σύνοψη όλων των νόμων.⁶⁷ Στον πυρήνα του φυσικού δικαίου τίθεται κατ' αυτόν τον τρόπο μια οικονομία της πράξης, η οποία ήταν αδύνατη σε μια κατάσταση πολέμου, όπου η χρονική προοπτική είναι εκμηδενισμένη λόγω του διαρκούς κινδύνου. Ο οικονομικός χαρακτήρας του νόμου της φύσης γίνεται σαφής στο μέτρο που κανείς δεν υποχρεούται να προβεί στην ενέργεια που επιτάσσεται δίχως την αμοιβαία ανταπόκριση και των υπολοίπων. «Ένας άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι [...]».⁶⁸ Η ανταλλακτική λογική διέπει την πολιτική σκέψη του Hobbes σε πείσμα της τυπικής υπαγωγής της αστικής οικονομίας στις πολιτικές εγγυήσεις της. Στη φυσική κατάσταση η ιδιοκτησία αποκλείεται όπως κάθε άλλη σταθερή μορφή σχέσης και ακόμη και η υποθετική παραδοχή της παραμένει ολοκληρωτικά εξαρτημένη από τον εκάστοτε διαμορφούμενο και διαρκώς μετέωρο συσχετισμό δυναμεων. Ακόμα και στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας ο Hobbes επιφυλλάσει στον κυρίαρχο αρμοδιότητες που υπερβαίνουν την παροχή νομικών εγγυήσεων και τη διαμόρφωση του γενικότερου πλαισίου λειτουργίας της αγοράς. Ο αποκλεισμός του κυριάρχου από την ατομική ιδιοκτησία, χαρακτηρίζεται στον *Λεβιάθαν* ως «[...] διδασκαλία που συντελεί στη διάλυση μιας πολιτικής κοινότητας [...]»,⁶⁹ ενώ στον *Βεεμώθ* η αντίληψη που θέλει την ιδιοκτησία απρόσβλητη από την κρατική εξουσία καταχωρείται στα βασικά αίτια του Εμφυλίου Πολέμου.⁷⁰ Ανάλογα είναι τα πράγματα και στο επίπεδο της οικονομικής πολιτικής. Όσο και αν, σύμφωνα με την περίφημη θέση του McPherson, η «[...] κτητική κοινωνία της αγοράς ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του Hobbes»⁷¹, υπάρχει ένα πλήθος τεκμηρίων για το ότι το μοντέλο του Hobbes δεν είναι «[...]ένα

καθαρό καθεστώς του *laissez-faire*»,⁷² όπως για παράδειγμα η κοινωνική μέριμνα για τους αδυνάμους ή το δικαίωμα του κυρίαρχου για ορισμό «[...] των αντικειμένων και του τόπου του διεθνούς εμπορίου».⁷³ Ακόμη και σοσιαλιστικών προσανατολισμών θεωρητικοί αισθάνθηκαν κατά καιρούς συγγένεια με το έργο του Hobbes,⁷⁴ ενώ δεν είναι ασφαλώς λίγες οι περιπτώσεις που η πολιτική σκέψη του Hobbes στάθηκε το ανάθεμα για τον φιλελευθερισμό των επόμενων αιώνων. Ωστόσο, αυτό δεν αναιρεί καθόλου το γεγονός ότι ο Hobbes οικοδομεί την ποιοτική θεωρία του κράτους στο θεμέλιο μιας ποσοτικής θεωρίας της αξίας (ή της δύναμης), η οποία με τη σειρά της βρίσκει έκφραση σε χρηματικές σχέσεις, ο τύπος των οποίων προηγείται λογικά της πραγματικής θέσπισης του χρήματος. Η κυνική διαπίστωση ότι «η αξία ενός ανθρώπου είναι, όπως και για όλα τ' άλλα πράγματα, η τιμή του, δηλαδή το ποσό που θα προσφερόταν για τη χρησιμοποίηση της ισχύος του»⁷⁵ εισάγει τη λογική της αγοράς ως μόνη έγκυρη κανονιστικότητα. Αν οι εμπορικές και ιδιοκτησιακές σχέσεις περιέρχονται στη δικαιοδοσία παρέμβασης και ρύθμισης της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας, αυτό δεν καθιστά λιγότερο την ιδιοκτησία, που είναι «απαραίτητη για την ειρήνη»,⁷⁶ συστατικό όρο της εξουσίας, ενώ το ετυμολογικό επιχείρημα του Hobbes που θέλει τη διανομή να παραπέμπεται στο νόμο,⁷⁷ καθιστά και αντιστρόφως το νόμο νοητό μόνο ως διανομή. Τη θέση του McPherson ότι στον Hobbes «[...] η ίδια η δικαιοσύνη ανάγεται σε έννοια της αγοράς» δεν καθιστά έγκυρη μόνο το επιχείρημα που ο ίδιος χρησιμοποιεί, πως δηλαδή «[...] ο Hobbes συνάγει τα λογικά του συμπεράσματα από το κοινωνικό του μοντέλο [...],⁷⁸ με την έννοια ότι συνιστούν τη συνεπή προέκταση ενός αυθαίρετου αξιώματος, αλλά ο ίδιος ο τρόπος της συναγωγής, η έννοια του Λόγου που χρησιμοποιείται για την άντληση των συμπερασμάτων. Στον *Λεβιάθαν* η αμφισβήτηση της ιδιοκτησίας στην φυσική κατάσταση συνάγεται σχεδόν ταυτολογικά από το δικαίωμα όλων σε όλα τα πράγματα. Σύμφωνα με τον Goldsmith η σκέψη αυτή δεν διατυπώνεται με την ίδια σαφήνεια στα προηγούμενα έργα και κυρίως στα *Elements*, όπου αναγνωρίζεται εμμέσως το δικαίωμα συμβάσεων ιδιοκτησίας.⁷⁹ Ο Goldsmith υποστηρίζει εν προκειμένω τη σταδιακή βελτίωση του επιχειρήματος του Hobbes, τόσο στη διαδικασία οριστικοποίησης του γράμματος του κειμένου των *Elements* όσο και από το ένα έργο στο άλλο.⁸⁰ Έστω κι αν είναι έτσι, σε καμιά περίπτωση δεν προκειται για ένα τεχνικό ζήτημα σταδιακής επίτευξης της εσωτερικής συνέπειας της σκέψης, πόσο μάλλον για το απλό πρόβλημα εξεύρεσης της κατάλληλης διατύπωσης. Ακόμη και στον *Λεβιάθαν* συναντά κανείς τη θέση ότι «οι συμβάσεις που συνάπτονται στην

αμιγή φυσική κατάσταση [...] είναι δεσμευτικές»,⁸¹ η οποία είναι βεβαίως απαραίτητη για τη νομιμοποίηση της σύμβασης συγκρότησης του κράτους, αλλά αντίθετη προς την απαξίωση κάθε σύμβασης χωρίς υπέρτερη πολιτική εξουσία. Στην κατάσταση πολέμου, υποστηρίζει ο Hobbes, η οποία αποτελεί συνώνυμο της φυσικής κατάστασης, «[...] δεν υπάρχει ιδιοκτησία, ούτε κυριότητα, ούτε σαφής διάκριση ανάμεσα στο δικό μου και στο δικό σου, και στον καθένα ανήκει οτιδήποτε μπορεί να αρπάξει, και μάλιστα για τόσο διάστημα όσο μπορεί να το διατηρήσει».⁸² Το πρόβλημα έγκειται μάλλον σε αυτό ακριβώς, στο ότι η πλήρης απουσία δικαίου και το καθολικό δικαίωμα είναι στη φυσική κατάσταση ένα και το εαυτό, την ίδια στιγμή που η πολιτική κατάσταση είναι η μόνη προϋπόθεση του όποιου δικαίου αλλά και το τέλος σχεδόν του κάθε δικαιώματος. Αλλά η ιδιοκτησία δεν συμμετέχει στην παραπάνω ένταση μόνο χάρη στο γεγονός ότι συνιστά ένα δικαίωμα πλάι στα άλλα. Διότι τα «*meum* και *tuum*» αναφέρονται εξίσου σε όλα τα υπόλοιπα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις και όπως μπορεί να γίνει λόγος για δικαίωμα ιδιοκτησίας μπορεί να γίνει λόγος και για ιδιοκτησία δικαιώματος. Όταν ο Hobbes λέει ότι «[...] εκχωρείται στον κυρίαρχο όλη η εξουσία υπαγόρευσης των κανόνων, χάρις στους οποίους καθένας γνωρίζει ποια αγαθά δικαιούται να απολαύσει και ποιες πράξεις δικαιούται να κάνει, χωρίς να παρενοχλείται από κανένα συμπολίτη του», προσθέτοντας ευθύς αμέσως: «σ' αυτό συνίσταται ό,τι οι άνθρωποι ονομάζουν ιδιοκτησία»,⁸³ τότε γίνεται φανερό ότι ο λόγος περί δικαιώματος στη φυσική κατάσταση υποδηλώνει πάντα και μια ιδιοκτησία, ένα «έχειν δικαίωμα» που με τη σειρά του χρειάζεται μια κατοχύρωση δικαίου. Από τη μια δεν υπάρχει ιδιοκτησία διότι δεν υπάρχει δικαίο, από την άλλη «[...] όταν δεν υπάρχει κάτι που να μου ανήκει, όταν δηλαδή δεν υπάρχει ιδιοκτησία, δεν υπάρχει και αδικία».⁸⁴ Το δικαίο εμφανίζεται συνεπώς με την αναδιπλασιασμένη, και γι' αυτό αμφίλογη μορφή, ενός «δικαίου του δικαίου».⁸⁵ Η λύση του φαύλου κύκλου, ο οποίος, όπως θα υποστηριχθεί, παρουσιάζεται με ποικίλες μορφές σε όλη την ανάπτυξη της φιλοσοφικής θεμελίωσης του κράτους, δεν είναι εφικτή παρά μόνο εξισώνοντας το δικαίωμα στο δικαίο με το δικαίωμα σε ένα πράγμα. Με αυτήν την έννοια η αντικειμενικοποίηση των κριτηρίων του καλού και του κακού είναι πάντα και μια αντικειμενοποίησή τους, καθώς τα δικαιώματα τυγχάνουν της ίδιας χρήσης με τα πράγματα.⁸⁶ κατέχονται, μεταβιβάζονται, εγκαταλείπονται, όπως ακριβώς η δύναμη υποστασιοποιείται σε δικαίωμα.

VII

VII.1 Σε αυτόν τον κόμβο οικονομίας και πολιτικής, φυσικής και δικαίου κρίνεται το όλο θεωρητικό εγχείρημα του Hobbes, καθώς η αμοιβαία μεταφορά, η ανταλλαγή δικαιώματος συνιστά εκείνο που ονομάζεται συμβόλαιο¹ και από το οποίο εξαρτάται η ίδια η γένεση του κράτους και μαζί με αυτήν εκείνη της ιδιοκτησίας, της δικαιοσύνης, της ειρήνης. Παρ' όλα αυτά, ο Hobbes φαίνεται να ενίσταται ρητά στη διαφαινόμενη υποστασιοποίηση, όταν τονίζει ότι «υπάρχει διαφορά μεταξύ της μεταβίβασης εμπράγματος δικαιώματος και της μεταβίβασης ή της παράδοσης που συνίσταται στην εγχείριση του ίδιου του πράγματος».² Η διάκριση έγκειται στη χρονική απόσταση ανάμεσα στη σύναψη της συμφωνίας και την προοπτική εκτέλεσής της. Αν, σύμφωνα με τον ορισμό του Hobbes, η έννοια του συμβολαίου [*contract*] αναφέρεται στη χρονική σύμπτωση των δύο όρων, ενώ η έννοια της σύμβασης [*covenant*] στη χρονική μετάθεση του δεύτερου από αυτούς,³ τότε κάθε συμφωνία σε σχέση με δικαιώματα αποτελεί σύμβαση, καθότι περιλαμβάνει μια υπόσχεση που αναφέρεται στο μέλλον. Αλλά το νόημα κάθε υπόσχεσης που συνιστά σύμβαση δεν είναι παρά η δυνητική εξίσωσή της με ένα απλό συμβόλαιο, η ακύρωση δηλαδή των μεταβολών και των αθετήσεων που ενέχονται ως κίνδυνος στον χρονικό ορίζοντα. Τούτο όμως είναι δυνατόν μόνο εφόσον το δικαίωμα εισαχθεί στο σχετικό συλλογισμό ως εαν επρόκειτο για αντικείμενο. Με αυτό το εγχείρημα ο Hobbes απολυτοποιεί την ισχύ κάθε σύμβασης που συνάπτεται σε ένα ορισμένο χρονικό σημείο, σαν να μην υπήρχε στη συνέχεια δεύτερο: «Η ύπαρξη προγενέστερης σύμβασης καθιστά άκυρη μια μεταγενέστερη. Διότι αυτός που μεταβιβάζει σήμερα το δικαίωμά του σε κάποιον δεν το διαθέτει πλέον, ώστε να το μεταβιβάσει και σε κάποιον άλλον αύριο. Συνεπώς, η δεύτερη υπόσχεση δεν μεταβιβάζει κανένα δικαίωμα και είναι άκυρη».⁴ Στο λόγο περί συμβολαίων και συμβάσεων που επιτάσσει ο νόμος της φύσης, η αιωνιότητα φαίνεται να κερδίζει οριστικά τη μάχη έναντι του χρόνου. Καθώς όμως ο απόλυτος χρόνος του αιωνίου προκύπτει από την απολυτοποίηση της σχετικότητας της κίνησης, η σύμβαση, που επιτελεί αυτή τη ριζική μετατροπή, μετατρέπεται η ίδια, όπως και το δικαίωμα που μεταβιβάζει, σε υπόσταση. Η υπόσταση της σύμβασης είναι η υπόσταση της ομιλίας. Πράγματι, το κομμάτι όπου ο Hobbes πραγματεύεται το τυπικό της σύναψης συμφωνιών υπεισέρχεται σε φαινομενικά υπερβολικές λεπτομέρειες, η συζήτηση των οποίων προκύπτει ως ανάγκη από το γεγονός ότι τα γλωσσικά σημεία έρχονται να

υποκαταστήσουν και να προοικονομήσουν της ίδιες τις πράξεις.⁵ «Η ομιλία εξυπηρετεί την ανάγκη ανάμνησης της συνάφειας αιτιών και αποτελεσμάτων, με την επιβολή και τη σύνδεση των ονομάτων».⁶ Εδώ όμως ο συμβολαϊκός όρκος οφείλει να λειτουργήσει ο ίδιος ως αιτία από την οποία θα προκύψουν κατ' αναγκαιότητα συγκεκριμένα αποτελέσματα. Ένας ανώτερος φετιχισμός της γλώσσας οφείλει να θεραπεύσει τον γλωσσικό φετιχισμό μέσω του οποίου η παραδοσιακή μεταφυσική παραπλανούσε σε εσφαλμένες και επικίνδυνες πολιτικές διδασκαλίες.⁷ Όπως είναι προφανές, η σύμβαση επέχει στο σημείο αυτό θέση ορισμού, αντίστοιχου εκείνων με τους οποίους η γεωμετρία οικοδομεί το θεωρητικό της οικοδόμημα. Έχοντας συστήσει τη φιλοσοφία στο πρότυπο θεωρητικών διαταγμάτων, ο Hobbes προσδοκά ότι η πολιτική μπορεί να γίνει και αυτή φιλοσοφική, εφόσον αναγνωρίζει μέσα στον Λόγο τον ίδιο της τον εαυτό. Αλλά η φυσική κατάσταση, που υποσημαίνει την ανυπαρξία κάθε ορισμού και επομένως κάθε Λόγου, αποτελεί στη μεθόδευση αυτή κάτι παραπάνω από την αρνητική διαφάνεια στην οποία προβάλλεται έπειτα το οικοδόμημα του Λόγου. Ο αχαλίνωτος δυναμισμός που διέπει τη φυσική κατάσταση και τη μεταμορφώνει σε κατάσταση πολέμου περιγράφει την αλληλοεξουδετέρωση των επιμέρους ανεξάρτητων δυνάμεων και συνιστά αντίφαση στο μέτρο που με αυτόν τον τρόπο αναιρεί κάθε θετική δυναμική. Υπό αυτή την έννοια, ο δυναμισμός είναι ταυτόχρονα και εκείνο που στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης διαρκώς ματαιώνεται, αλλά γι' αυτόν ακριβώς τον Λόγο παραμένει ζωντανό ως η κρυμμένη τελεολογία της. Διότι η υπέρβαση της αντίφασης της φυσικής κατάστασης απαιτεί την απελευθέρωση της δυναμικής από τις δυνάμεις που την υπονομεύουν αλλά και τη συνθέτουν, την απόσπαση της αιτιότητας από τα αίτια που δεν μπορούν να οργανωθούν σε σύστημα, της παθολογίας από τα πάθη προς την κατεύθυνση της γενικεύσιμότητάς τους.⁸ Επειδή η λογική μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση είναι μια μετάβαση στη γενικότητα του ίδιου του Λόγου, μια αιτιακή παραγωγή της ίδιας της αιτιότητας (ως υπολογισιμότητας) η τομή και η συνέχεια, το αίτιο και το αποτέλεσμα συμπίπτουν. Η αυτοκατάργηση της φύσης δεν είναι νοητή παρά μόνο ως αυτοθέσπιση της τέχνης, ως παραγωγή του πρώτου κινούντος, το οποίο όμως ως πρώτο αναγκαστικά παράγει τον ίδιο του τον εαυτό. Το πρώτο κινούν είναι το κοινωνικό συμβόλαιο. Η φαινομενικά απλοϊκή θεολογία του Hobbes, που αναγνωρίζει τον Θεό μόνο ως πρώτο κρίκο της ιστορικής αλυσίδας, εμφανίζεται εδώ με την πολύ πιο σύνθετη μορφή της ταυτότητας ανάμεσα στη σύμβαση της γένεσης του κράτους και τη σύμβαση της σύμβασης, ανάμεσα στη δικαιολόγηση του κράτους

και τη γένεση του ίδιου του κριτηρίου της δικαιολόγησης. Αν και σε εντελώς διαφορετική γνωσιοθεωρητική βάση, η συμβολαϊκή θεωρία του Hobbes, που φιλοδοξεί να υπερβεί κάθε σχετικισμό, αποτελεί κλασικό παράδειγμα της πολυσυζητημένης τα τελευταία χρόνια έκφρασης που δανείζεται ο Pascal από τον Montaigne περί «μυστικού θεμέλιου της αυθεντίας»: «[...] οι νόμοι γίνονται σεβαστοί όχι επειδή είναι δίκαιοι, αλλά επειδή είναι νόμοι. Αυτό είναι το μυστικό θεμέλιο της αυθεντίας τους».⁹ Το γεγονός ότι ο Hobbes, ξεκινώντας από την υπόθεση μιας αβίωτης φυσικής κατάστασης, όπου η διαφορά ανάμεσα στο δίκαιο και το άδικο είναι ανυπόστατη, ισχυρίζεται, χωρίς καμιά κριτική πρόθεση, ότι όποιος τηρεί το νόμο είναι δίκαιος,¹⁰ δεν εξαιρεί τη σκέψη του από την προβληματική της πολιτικής θεολογίας, που εισάγεται με την απόδοση επιτελεστικότητας στην ομιλία.¹¹ Κάθε σύμβαση, πρωτίστως όμως η σύμβαση στην οποία οφείλει τη γένεσή του το δίκαιο, είναι ένα γλωσσικό ενέργημα όπου το σημείο και το σημαινόμενο, οι όροι και η ισχύς της συμφωνίας ταυτίζονται.¹² Αν και θνητός, ο Λεβιάθαν παραμένει από αυτήν την άποψη Θεός, καθόσον η συγκρότηση του κράτους μέσω συμβολαίου συνιστά εκκοσμίκευση μιας θεολογικής παράστασης.¹³ Η απόλυτη αφετηρία του δικαίου αντιγράφει τη δημιουργία του κόσμου εκ του μηδενός που πραγματοποιείται στη βάση της απεριόριστης ισχύος της βούλησης.¹⁴ Στη βάση των προηγούμενων, η ομολογία προς τη νομιναλιστική θεολογία είναι αναμενόμενη. Η ανθρώπινη βούληση δημιουργεί υποχρέωση από μόνη της, κατά τρόπο αντίστοιχο με τη θεία στη φιλοσοφία του Duns Scotus.¹⁵ Το γεγονός ότι ο Hobbes αφαιρεί αρχικώς κάθε αντικειμενικότητα από τη βούληση ως προϊόν φυσιολογικών διαδικασιών και εκφραστή του υποκειμενικού και μόνο αγαθού μπορεί κάλλιστα να συνδυάζεται με αυτή τη νομική της λειτουργία κατά τρόπο αντίστοιχο εκείνου με τον οποίο ο Feuerbach περιέγραφε το «μυστήριο της δημιουργίας» στο πλαίσιο της κριτικής του εναντίον της θεωρησιακής θεολογίας. Αν όπως ισχυρίζεται ο κριτικός του χριστιανισμού, η απόδοση προνομιακών ιδιοτήτων στον Θεό αποτελεί προβολή της υποκειμενικής έπαρσης του ανθρώπου, τότε είναι εφικτή η σύνδεση της υπερβατικής δημιουργίας του κόσμου μέσω του *fiat* με τον ανθρώπινο εγωισμό. «Η διδασκαλία περί της δημιουργίας [...] έχει ως θεμέλιο [...] την αρχή του εγωισμού».¹⁶

Φυσικά η συνύπαρξη μηχανιστικών και θεολογικών αρχών στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes δεν μπορεί να συναχθεί στη βάση ψυχολογικών διαδικασιών, όπως του επωνομαζόμενου μηχανισμού της προβολής στη θεωρία του Feuerbach. Πολύ περισσότερο, εδώ συμβαίνει το αντίστροφο· τα κατηγορήματα του ανθρώπου

δεν αποδίδονται ασυνείδητα στη φύση του Θεού, αλλά η ίδια η θεϊκή φύση αποκαλύπτεται ως ανθρώπινη τέχνη. Διότι το θεμελιώδες πρόβλημα που θέτει η συμβολαϊκή θεωρία του Hobbes είναι ότι ο ίδιος ο Θεός, ως Λεβιάθαν, θα πρέπει να δημιουργηθεί τεχνητά από τους ανθρώπους και υπάρχει μόνο καθ' όσον αποτελεί προϊόν της συνειδητής ανθρώπινης κατασκευής. Όπως έχει παρατηρηθεί, ο Hobbes υπερβαίνει οριστικά την αριστοτελική οντολογία, καθώς «το 'τεχνητό' αποδεικνύεται [...] όχι ως κάτι που δημιουργήθηκε εν γένει μέσω επεξεργασίας του 'φυσικού' και απέκτησε αυτόνομη πραγματικότητα, αλλά, σε μια αυθαίρετα ορισμένη σημασία, ως το ίδιο το 'φυσικό'». ¹⁷ Αν η κίνηση αυτή του Hobbes προϋποθέτει τη χριστιανική μεταφυσική του υπερβατικού Θεού της δημιουργίας, από την άλλη καταδεικνύει τον εγγενή εκκοσμικευτικό χαρακτήρα μιας τέτοιας υπερβατικότητας. Ο λόγος περί τέχνης και κατασκευής είναι εξ αρχής φορτισμένος με την προτεραιότητα του ανθρώπινου υποκειμένου. ¹⁸

VII.2 Η διάκριση φυσικού και τεχνητού σώματος εισάγεται από τον Hobbes μέσω της αντιπαράθεσης των ανθρώπων προς τα ζώα και σε αντιπαράθεση με την αριστοτελική διδασκαλία περί πολιτικού ζώου. ¹⁹ Στο σημείο αυτό γίνεται εμφανές περισσότερο απ' ό,τι οπουδήποτε αλλού ότι η φυσική κατάσταση που προηγείται των συμβάσεων δεν είναι ολότελα φυσική. Αφού, με τον χαρακτηρισμό της ως κατάστασης πολέμου, ο Hobbes παρήγαγε λογικά την αρνητικότητά της, έβαλε τον Λόγο στο παιχνίδι, ο οποίος εισβάλλει ως δεύτερη στιγμή στην ανθρώπινη κατάσταση. Με αυτή την έννοια το επιχείρημα της φυσικής κατάστασης, η πολιτική εκμηδενιστική υπόθεση, δεν καταδεικνύει απλώς και μόνο την έλλειψη της όποιας κανονικότητας και κανονιστικότητας πριν τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά και την ίδια την ανάγκη αυτής της σύναψης· η περιγραφή του άλογου μετατρέπεται σε επιχείρημα υπέρ του Λόγου. Τούτο σημαίνει ότι η γενετική εξήγηση της πολιτικής εξουσίας είναι εξ ορισμού ανεπαρκής και διαθέτει νόημα μόνο στο βαθμό που περιλαμβάνει, όπως επισημάνθηκε και προηγουμένως, τη γένεση της νομιμοποίησής της. Γι' αυτόν τον λόγο, ανάμεσα στον απλό συσχετισμό των δυνάμεων και την οργανωμένη εξουσία μεσολαβεί απαραίτητως μια φυσική και τεχνητή ταυτόχρονα στιγμή, που θα αποτελέσει το συνδετικό τους κρίκο. Η διάκριση μεταξύ ζώωδους και ανθρώπινης συμβίωσης ισοδυναμεί επομένως με μια διάκριση μεταξύ εξήγησης και νομιμοποίησης της κυριαρχίας, ή μεταξύ της δύναμης ως φυσικού γεγονότος και της δύναμης ως τεχνητής πραγματικότητας, δηλαδή ως

κυριαρχίας. Σε αντίθεση με τον Bodin, η έννοια της κυριαρχίας συμπεριλαμβάνει επομένως στον Hobbes απαραίτητως και τη νομιμοποίησή της,²⁰ που είναι ταυτόχρονα μια νομιμοποίηση κάθε νομιμοποιητικής πράξης. Με αυτόν τον τρόπο, η φιλοσοφία του Hobbes βρίσκεται ενώπιον της υπέρμετρης αξίωσης, όχι μόνο να θεμελιώσει φιλοσοφικά την πολιτική, αλλά και πολιτικά τη φιλοσοφία, όχι μόνο φυσικά τη σύμβαση, αλλά και συμβατικά τη φύση.

Η διάκριση μεταξύ φυσικών και συμβατικών επιστημών αντανακλά κατ' ανάγκη και στον τρόπο με τον οποίο ο Hobbes αναμετράται με τη θεολογική παράδοση. Διότι μόνο στην έννοια του Θεού συνενώνονται ο συγκεκριμένος χρόνος και η αιωνιότητα, η φυσική των σωμάτων και η γεωμετρία των ορισμών, η άσκηση μιας ορισμένης επίδρασης και η παντοδυναμία, το πρώτο αίτιο και η αρχή της αιτιότητας. Η συνένωση αυτή καθίσταται διακριτή στη διττή επιχειρηματολογία του Hobbes όσον αφορά στη σχέση μεταξύ της έννοιας του Θεού και της φυσικής φιλοσοφίας. Στην αναδρομική κατεύθυνση της σκέψης, η οποία προσπαθεί να εξηγήσει το απότερο αίτιο κάθε αποτελέσματος ο Θεός εμφανίζεται ως εκείνος που δίνει την πρωταρχική ώθηση χωρίς να υφίσταται ο ίδιος καμιά εξωτερική επίδραση. Αντιστρέφοντας, όμως, την προοπτική ο Θεός παρουσιάζεται ως «[...] η ύψιστη αρχή της εγκυρότητας και της συνοχής της μηχανικής τάξης του υλικού σύμπαντος»,²¹ καθότι εγγύεται την ενότητα όλων των επιδράσεων σε ένα αιτιοκρατικό σύστημα. «Αυτή η συρροή των αιτιών, όπου το καθένα είναι προσδιορισμένο να είναι αυτό που είναι μέσω μιας παρόμοιας συρροής προηγούμενων αιτιών, θα μπορούσε κάλλιστα να ονομαστεί [...] διαταγή του Θεού».²² Το πρόβλημα του συνδυασμού των δύο οπτικών αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου ζητήματος. Την έννοια του Θεού διέπει μια θεμελιώδης ένταση ανάμεσα στην υπερβατική και την εμμενή της πλευρά. Η μεν πρώτη, που παρουσιάζεται συχνότερα και πιο ρητά στο κείμενο, υποστηρίζεται από το αγνωστικιστικό επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο ο Θεός είναι ολοσχερώς ακατάληπτος, η απόδοση κατηγορημάτων σε αυτόν κυριολεκτικά αδύνατη και δυνατή μόνο η μεταφορική χρησιμοποίηση ονομάτων που εκφράζουν απλώς την αδυναμία μας να τον συλλάβουμε και την τιμή που για αυτόν τον Λόγο τού προσήκει. Αν και το επιχείρημα ότι δεν θα πρέπει να «[...] ισχυριζόμαστε ότι τον φανταζόμαστε ή τον συλλαμβάνουμε ή έχουμε μια ιδέα γι' αυτόν, επειδή οτιδήποτε συλλαμβάνουμε είναι πεπερασμένο»,²³ το οποίο ο Hobbes διατυπώνει εναντίον του Descartes,²⁴ μοιάζει να καθιστά τα θεολογικά ερωτήματα από φιλοσοφική άποψη αδιάφορα, αφήνοντας χώρο μόνο για τη θρησκευτική έκφραση λατρείας, στην πραγματικότητα

ανοίγει στη θεολογία μια κρυφή πόρτα εισόδου. Τα αρνητικά ονόματα, που επιτρέπονται ως μόνα από τον Hobbes για τον χαρακτηρισμό του Θεού, ενέχουν την προοπτική της αρνούμενης θετικότητας, ακόμη κι αν ο Hobbes τονίζει ότι δεν έχουν ως σκοπό να δηλώσουν «[...] τι είναι ο Θεός (διότι αυτό θα τον περιέκλειε στα όρια της φαντασίας μας), αλλά το πόσο πολύ τον θαυμάζουμε και πόσο πρόθυμοι είμαστε να τον υπακούσουμε»,²⁵ «[...] διότι στα κατηγορήματα που αποδίδονται στο Θεό δεν μετρά η σημασία της φιλοσοφικής αλήθειας, αλλά η σημασία της ευσεβούς πρόθεσης να του απονεμηθεί η ύψιστη δυνατή τιμή».²⁶ Ακριβώς αυτός ο θαυμασμός και αυτή η προθυμία υπακοής υποδηλώνουν την υποστασιοποίηση που ο Hobbes σε πρώτο επίπεδο εκτοπίζει από το πεδίο του Λόγου μέσω της εκκοσμικευτικής ερμηνείας της Βίβλου, αλλά και της γενικότερης ρεαλιστικής τροπής της φιλοσοφίας του στο εκκλησιαστικό μέρος του *Λεβιάθαν*, όπου το βάρος μετατοπίζεται από τη «γεωμετρική» εξίσωση νοητικών δημιουργημάτων και φυσικών πραγμάτων στην υλιστική διάκριση μεταξύ προϊόντων της φύσης και της φαντασίας: «[...] διότι τα φαντάσματα δεν υπάρχουν, μόνο φαίνεται ότι υπάρχουν».²⁷ Αν και η λατρεία διαφέρει όταν απευθύνεται σε ανθρώπους και όταν αφορά στο Θεό, κοινή είναι και στις δύο περιπτώσεις η συνάρτησή της με την έννοια της ισχύος.²⁸ Ενώ όμως στην πρώτη περίπτωση η ισχύς παρουσιάζεται στο πλαίσιο ποσοτικών συσχετισμών, η ισχύς του Θεού δίνεται ως απόλυτη, κι αυτή η απόλυτη ισχύς είναι το θετικό κατηγορήμα που επιβιώνει όλων των άλλων απαγορεύσεων, τις οποίες άλλωστε θεμελιώνει.²⁹ Αλλά η παντοδυναμία δεν είναι, φυσικά, ένα κατηγορήμα ανάμεσα στα άλλα δυνατά· αντίθετα, επειδή πρόκειται για την ισχύ «[...] με την οποία [ο Θεός] προκαλεί τα πάντα»³⁰ εκπροσωπεί το σημείο που η καθολική δυνατότητα εμφανίζεται ταυτόχρονα ως ιδιαίτερη δύναμη, όπου, ακόμη παραπέρα, η καθαρή δυνατότητα δεν διαφέρει από την πραγματικότητα του. Από όλα τα πιθανά κατηγορήματα που θα μπορούσαν να αρμόσουν στον παντοδύναμο Θεό, ο Hobbes επιλέγει ως μόνο βέβαιο αυτό της ύπαρξης: «διότι δεν υπάρχει παρά μόνο ένα όνομα για να δηλώσει την αντίληψή μας για τη φύση του κι αυτό είναι το 'ΕΓΩ ΕΙΜΑΙ' · και μόνο ένα όνομα για να δηλωθεί η σχέση του με μας, κι αυτό είναι 'Θεός', όπου εμπεριέχονται τα ονόματα Πατέρα, Βασιλιάς και Κύριος».³¹ Η πολιτική σχέση εμφανίζεται, επομένως, κατά τη στιγμή που το άπειρο της δυνατότητας θέτει τον εαυτό της ως ύπαρξη. Η σκέψη αυτή τοποθετεί τώρα κάτω από διαφορετική προοπτική τη στρατηγική «γείωσης»³² που ακολουθεί ο Hobbes στα θεολογικά ζητήματα. Η ερμηνεία της βασιλείας του Θεού ως εγκόσμιας, η απομάγευση των μυστηριακών τελετών, η

σωματική εννόηση των αγγέλων, η αμφισβήτηση των ασώματων πνευμάτων κ.ο.κ.,³³ όλα αυτά με τα οποία ο Hobbes προκαλεί το κοινόθρησκευτικό αίσθημα και καθιστά τη θεολογία συμβατή με την κοσμική φιλοσοφία εμπλέκουν την εγκόσμια πολιτική σκέψη με την υπερβατικότητα η οποία εκκοσμικεύεται. Εμφανέστατη είναι η ομολογία ανάμεσα στην ενότητα της κυριαρχίας, όπως την απαιτεί ο Hobbes για τον θνητό Λεβιάθαν, και στο «νόμο της κυριαρχίας», όπως τον διαβάζει στην εντολή «ουκ έσονταί σοι θεοί έτεροι πλην εμού».³⁴ Το νόμο αυτό ερμηνεύει ασφαλώς ο Hobbes ενάντια στις παπικές αξιώσεις, απορρίπτοντας τη διάκριση μεταξύ κοσμικής και εκκλησιαστικής εξουσίας και αποδεχόμενος ως χαρακτήρα κάθε εξουσίας την κοσμικότητα.³⁵ Τόσο η συρρίκνωση της πίστης στο ένα και μόνο άρθρο ότι «[...] ο Ιησούς είναι ο Χριστός», όπου «με το όνομα του Χριστου υποδηλώνεται ο βασιλέας [...]»,³⁶ όσο και η εκ προοιμίου ερμηνεία της Βίβλου ως πολιτικού κειμένου, εφόσον «[...] το πρόβλημα της γραφής είναι τι είναι νόμος, τόσο φυσικός όσο και πολιτικός [...]»³⁷ υπηρετούν τη σκοπιμότητα διάψευσης των όποιων πνευματικών αξιώσεων αντιδιαστέλλονται στις πολιτικές, μέσα από την τοποθέτηση της πολιτικής στον πυρήνα της θεολογίας. Την ίδια όμως στιγμή προσφέρουν στην πολιτική και στον ανθρώπινο Λόγο εν γένει εκείνο που εξαιτίας της εργαλειακότητας με την οποία βαρύνονται δεν θα μπορούσαν ποτέ να έχουν από μόνα τους, την ταύτιση της δικαϊκά ουδέτερης φύσης με την δικαϊκή ισχύ του νόμου, την ενότητα της φύσης και της τέχνης, η οποία εκπροσωπείται στην υπερβατική και ταυτόχρονα κοσμική έννοια του Θεου. Η αμφιλογία της θεολογίας του Hobbes ανάμεσα σε έναν υπερφυσικό και ακατάληπτο Θεό και έναν Θεό ως πρώτο αίτο και άρα τμήμα του κόσμου,³⁸ ανάμεσα σε ένα Θεό που δεν υπόκειται στο χώρο και το χρόνο και μια θεωρία που θέλει ό,τι υπάρχει να εμπίπτει σε αυτούς ακριβώς του προσδιορισμούς,³⁹ αποτελεί την αναγκαία μορφή εμφάνισης της διπλής απαίτησης που εξυπηρετεί η λανθάνουσα θεολογία του Hobbes: της ταυτόχρονης παραγωγής φύσης και δικαίου. Ό,τι στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης εισαγόταν λαθραία εντός του νομικού κενού, η έννοια του δικαιώματος, εδώ, στη συνάφεια της θεολογίας, δηλώνεται ρητά και εξαρχής. Ο Θεός είναι χάρη στην ακατανίκητη ισχύ του κάτοχος ενός «φυσικού δικαιώματος»⁴⁰ και επομένως όχι απλά δημιουργός, αλλά και βασιλιάς, όχι μόνο νομοθέτης αλλά και εγγυητής του νόμου. «Είναι αλήθεια ότι ο Θεός είναι ο κυρίαρχος των κυριάρχων [...]».⁴¹ Οι ορισμοί του, το προϊόν της τέχνης είναι ταυτόχρονα πραγματικότητες ως εάν επρόκειτο για απλή φύση. Σε αυτόν πραγματώνεται η υπέρμετρη αξίωση που

τίθεται με την έννοια της συμβολαϊκής κυριαρχίας: «ένα σώμα πολιτικό, ως εάν ήταν απ' τη φύση». ⁴²

VII.3 Η θεϊκή εκμηδένιση της διαφοράς ανάμεσα στο τεχνητό και το φυσικό επιτρέπει στον Hobbes να χρησιμοποιεί για τον Θεό εκφράσεις δικαίου. Ο Θεός αυτός παρουσιάζεται ως κάτοχος ενός «γενικού δικαιώματος»⁴³ και η ανθρωπότητα ως «το ιδιόκτητο έθνος του».⁴⁴ Ωστόσο, αυτή η ταύτιση δύναμης και δικαίου αντιστοιχεί μόνο στο ένα σκελός του θεωρητικού προβλήματος της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, το οποίο διασπάται σε θεμελίωση του πολιτικού, από τη μια, και πολιτική θεμελίωση από την άλλη. Καθώς τα δύο αυτά σκέλη είναι στη θεωρία της σύμβασης αλληλένδετα, η βασιλεία του Θεού γνωρίζει αναγκαστικά και μια πρόσθετη μορφή με την οποία εκδιπλώνεται η πλήρης σημασία της πρώτης. Αφού το «φυσικό βασίλειο του Θεού» συνιστά απόρροια της απεριόριστης ισχύος και δυνατότητάς του η οποία παράγει την πραγμάτωσή της, η ίδια η πραγματικότητα θα πρέπει να επαναλάβει τη μορφή του δημιουργήματος, να αρθρωθεί, σύμφωνα με το περιεχόμενο της έννοιας του Θεού, δηλαδή, ως πραγμάτωση. Η φυσική υπακοή στο Θεό οφείλει, με άλλα λόγια, να γίνει και παράγωγο της τέχνης. Μια τέτοια φιλοσοφική αναγκαιότητα υπαγορεύει στον Hobbes να αναπτύξει την, καθ' όλα εξυπηρετική βεβαίως στον αγώνα του εναντίον του Bellarmín, υπόθεση ότι, πέραν του φυσικού του δικαιώματος, ο Θεός απολαμβάνει και ένα ειδικό, τεχνητό δικαίωμα, το οποίο είναι προϊόν της σύμβασης στην οποία προέβη με τον Αβραάμ. Εδώ, για πρώτη φορά, ο Hobbes θα μιλήσει για «βασίλειο με την κυριολεξία του όρου»,⁴⁵ διάκριση που οπωσδήποτε αντιστοιχεί σε εκείνη με την οποία αναγνωρίζει μεταφορική και μόνο τη χρήση της έννοιας του νόμου στην περίπτωση των νόμων της φύσης.⁴⁶ Σύμφωνα με την ερμηνεία του Hobbes, η Παλαιά Διαθήκη δεν είναι παρά η επέκταση της φυσικής σε μια θετική εξουσία του Θεού, που τη φορά αυτή θεμελιώνεται στη συναίνεση των συμβαλλομένων και αφορά μονάχα σε ένα τμήμα της ανθρωπότητας, τον περιούσιο λαό του Θεού: «Όλα τα έθνη είναι δικά του [του Θεού] λόγω της ισχύος του, οι Ιουδαίοι όμως είναι δικοί του με ιδιαιτερό τρόπο, ήτοι με τη συναίνεσή τους και βάσει συμφώνου, πράγμα που αποτελεί κάτι πρόσθετο σε σχέση με το συνηθισμένο του δικαίωμα πάνω σε όλα τα έθνη».⁴⁷ Σε αυτό το βιβλικό επιχείρημα ο Hobbes στηρίζει το βασικό σημείο της θεωρίας του, σύμφωνα με την οποία «[...] το βασίλειο του Θεού είναι πολιτικό βασίλειο [...]», και από αυτή την άποψη η θετή εξουσία του Θεού, εκείνη «[...] που βασίζεται όχι στο δικαίωμα που

δίνει στο θεό η ισχύς του, αλλά [το] σύμφωνο που έχουμε συνάψει μαζί του [...]»⁴⁸ υποσκελίζει το φυσικό του βασίλειο. Όσο πιο ενδεικτική θεωρηθεί η έκφραση του Hobbes, πως αυτό το δεύτερο, πολιτικό «[...] βασίλειο του Θεού αποτελεί βασίλειο κυριολεκτικά και όχι μεταφορικά»,⁴⁹ τόσο περισσότερο η αρχή πως «[...] το δικαίωμα όλων των κυριάρχων πηγάζει πρωταρχικά απ' τη συναίνεση καθενός απ' όσους πρόκειται να κυβερνηθούν [...]»⁵⁰ κερδίζει έδαφος σε σημείο να απορροφά και να εκμηδενίζει την πρώτη έννοια της κυριαρχίας, εκείνη του δημιουργού του κόσμου. Η ανωτερότητα της ανθρώπινης θέσμησης αποκαλύπτεται ανάγλυφα στο κρίσιμο σημείο της βιβλικής ερμηνείας, όπου ο Hobbes θα πρέπει να δικαιολογήσει των απόσπαση της πολιτικής εξουσίας από το ιερατείο. Εμφανίζοντας τον Θεό να συγκαταβαίνει, κατά την εκλογή του Σαούλ, στην επιθυμία του λαού του Ισραήλ να μην κυβερνάται πλέον άμεσα από τον τοποτηρητή ιερέα,⁵¹ η «φωνή του λαού» φέρεται να έχει τη βασική δικαιοδοσία στο ζήτημα της ανάθεσης κάθε εξουσίας. Το μονοπώλιο του πολιτικού κυριάρχου στην κανονική και νομική κατοχύρωση των Γραφών και την επιβολή της δημόσιας θρησκείας με το οποίο λύνεται η «πλαστή» διαμάχη μεταξύ πνευματικών και κοσμικών αρχόντων προς όφελος των δεύτερων στηρίζεται σε αυτή την ανατροπή της αρχικής σύμφυσης πολιτικής και θεολογίας, παρόλο που η έννοια του Θεού εξακολουθεί να δηλώνει την απόλυτα υπέρτερη δύναμη: «Μετά την εποχή εκείνη [της εξέγερσης των Ισραηλιτών] δεν υπήρξε άλλο βασίλειο του Θεού στον κόσμο, ούτε με συνθήκη ούτε με άλλο κανέναν τρόπο, μολονότι εκείνος ήταν πάντοτε, είναι και θα είναι βασιλέας όλων των ανθρώπων και όλων των πλασμάτων, κυβερνώντας κατά τη θέλησή του με την απεριόριστη ισχύ του».⁵² Αν όμως ο Hobbes συνεχίζει να επικαλείται αυτή την κατά τα άλλα υποβαθμισμένη έναντι της ανθρώπινης συμφωνίας θεϊκή παντοδυναμία, δεν είναι μόνο προς τήρηση των προσχημάτων ενώπιον της πιθανής κατηγορίας περί αθεϊσμού, αλλά και διότι, παραδόξως, δίχως αυτήν, η εξουσία που θεμελιώνει η συναίνεση χάνει τη νομιμοποίησή της. Το πέραςμα στην κοσμική εξουσία ακυρώνει την εμπλοκή του Θεού στην πολιτική και στερεί μέχρι Δευτέρας Παρουσίας από τους κήρυκες του θείου Λόγου το δικαίωμα αντιστάτευσης στην εγκαθιδρυμένη εξουσία ή το επίσημο δόγμα. Αλλά όπως ο αρχιερέας πριν από την εν λόγω εξέγερση συγκεντρώνει στα χέρια του τόσο την πολιτική όσο και τη θρησκευτική εξουσία, έτσι και στη λεγόμενη εποχή της Παλιγγενεσίας ο κυριάρχος είναι ο μόνος και αποκλειστικός αρμόδιος επί πολιτικών και θρησκευτικών ζητημάτων. Η ομοιότητα αυτή, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Hobbes, οφείλεται στον, σε τελική αναλύση, κοσμικό χαρακτήρα κάθε

εξουσίας, εφ' όσον ακόμη και τα δικαιώματα του Μωυσέως βασίζονταν «[...] στη συναίνεση του λαού και στην υπόσχεσή του να υπακούει».⁵³ Μόνο δυνάμει αυτής της συναινετικά διασφαλισμένης ηγεμονίας οι Γράφες, ή ακόμη και οι Δέκα Εντολές, κατέστησαν νόμοι, αφού «όσοι δεν έχουν βασίλειο δεν μπορούν να κάνουν νόμους».⁵⁴ Αν κατ' αυτόν τον τρόπο ο Hobbes επιλύει το πρόβλημα της ερμηνείας των Γραφών μέσω της πολιτικοποίησής του, η πολιτικοποίηση ως τέτοια παραμένει ένα θεολογούμενο. Τούτο είναι φανερό ότι ισχύει, όχι μόνο διαπιστώνοντας την ταυτότητα ανάμεσα στο αρχιερατικό και το βασιλικό αξίωμα, αλλά, πολύ περισσότερο, από την άποψη της ιδιαίτερης σχέσης μεταξύ θεολογίας και νομολογίας. Όπως το φυσικό βασίλειο του Θεού δεν κατέστησε περιττή την πολιτική βασιλεία του, έτσι και η άρση της τελευταίας και ο περιορισμός των θείων εντολών στο καθεστώς των νόμων της φύσης, οι οποίοι, σε αντίθεση με τους πολιτικούς, δεν είναι υποχρεωτικοί, δεν καθιστά περιττή την απώτερη θεολογική νομιμοποίηση. Αν οι άνθρωποι, με τη συναίνεσή τους, δημιουργούν και την κυριαρχία, ο Θεός νομιμοποιεί αυτήν καθ' εαυτήν τη συναίνεση, συνεχίζοντας ακόμη και στις μη χριστιανικές πολιτείες να επιτάσσει την υπακοή στους ανθρώπινους νόμους, όποιοι και αν είναι αυτοί, ακριβώς επειδή είναι νόμοι. Με την απόσυρση του Θεού από την ιστορία το κύρος του νόμου παραμένει άθικτο, καθώς το πρότυπο της σύμβασης, στην οποία είχε προχωρήσει ο Θεός με τον Αβραάμ, συνεχίζει να είναι ισχυρό ακόμη και μετά την ακύρωση της εν λόγω πρωτότυπης. Τούτο προσλαμβάνει ρητή μορφή στη φαινομενική ασυνέπεια χάρη στην οποία η ιδιότητα της ελέω Θεού βασιλείας αποδίδεται αρχικώς ως αποκλειστικό προνόμιο των αρχιερέων του Ισραήλ πριν από το Σαούλ, που κυβερνούσαν «[...] με την άμεση εντολή του Θεού»,⁵⁵ ενώ στη συνέχεια μεταφέρεται αυτολεξεί και στην περίπτωση του κοσμικού κρατικού ηγέτη: «Ο βασιλέας [...] και οποιοσδήποτε άλλος κυρίαρχος ασκεί το αξίωμά του με άμεση εντολή από τον θεό, δηλ. ελέω θεού ή *jure divino*».⁵⁶ Έτσι, ο Hobbes δεν αρκείται στην επανειλημμένη υπενθύμιση της θείκης διαταγής για υπακοή στον πολιτικό νόμο,⁵⁷ αλλά τείνει επιπροσθέτως ενίοτε στην συμπερίληψη της χριστιανικής πίστης στην πολιτική υπακοή. «Όλα όσα είναι αναγκαία για την σωτηρία περιέχονται σε δύο αρετές. Πίστη στο Χριστό και υπακοή στους νόμους. Η τελευταία αυτή θα αρκούσε, εάν ήταν τέλεια».⁵⁸ Μολονότι η βασική επιχειρηματολογία του Hobbes εναντίον των παπικών στηρίζεται στη διάκριση μεταξύ πίστης και ομολογίας, εσωτερικής θρησκευτικότητας και δημόσιας έκφρασης, ένα κοινό πρότυπο συνδέει τους δύο διακεκριμένους πόλους, παράγοντας μάλιστα, σε ένα δεύτερο επίπεδο, τη διάκριση

τους. Η μελλοντική βασιλική ιδιότητα του Χριστού, στην οποία αφορά ο στοιχειώδης κανόνας της χριστιανικής πίστης, εμπλέκει εμμέσως την πίστη, και κατ' επέκταση μια ορισμένη οικονομία, στην επικράτεια του πολιτικού.

VIII

VIII.1 Στην περίπτωση του φυσικού βασιλείου του Θεού, η παντοδυναμία μεταφραζόταν σε καθολικό δικαίωμα. Στο πολιτικό του βασίλειο, κάθε ασκούμενη δύναμη και κάθε πράξη οφείλει αντίστροφα να παρουσιάζεται ως προϊόν δικαιώματος, ως παράγωγο μιας αυθεντίας. Η έννοια της αυθεντίας προϋποθέτει ωστόσο έναν διαχωρισμό του υποκειμένου από το αντικείμενό της, μια αλλοτρίωση των δυνάμεων και των ενεργημάτων από εκείνον στον οποίο αποδίδονται, η οποία πραγματοποιείται ακριβώς προκειμένου να μπορούν να του αποδοθούν. Δίχως τα κατηγορήματά της, η θεϊκή υπόσταση περιορίζεται σε ένα όνομα, το σκελετό μιας γραμματικής λειτουργίας. Αν στο Θεό αντιστοιχούν, λόγω της παντοδυναμίας του όλα τα δυνατά κατηγορήματα, τότε το όνομα του που αποκαλύπτει στους Εβραίους είναι το πιο απογυμνωμένο όλων των ονομάτων. Αλλά αυτή η απογύμνωση, που συντελείται παραδειγματικά στο χώρο της θεολογίας, αποτελεί προϋπόθεση κάθε οικονομικής και κάθε πολιτικής σχέσης, που εν προκειμένω δεν διαφέρουν δομικά μεταξύ τους. «Γιατί εκείνος, ο οποίος προκειμένου για αγαθά και περιουσίες, ονομάζεται ιδιοκτήτης, στα λατινικά δε *dominus* και στα ελληνικά κύριος, προκειμένου για ενέργειες ονομάζεται αυτεξούσιος».¹ Χάρη στην εξουσία του ο Θεός διατάζει· χάρη στο αυτεξούσιο έχει δικαίωμα διαταγής και απαιτεί υπακοή. Η δυνατότητα μεταβίβασης και ανταλλαγής που εισάγεται με τη διαθήκη, όπως και με κάθε άλλο συμβόλαιο, υφίσταται κατ' αρχήν στο πρόσωπο του Θεού, όπου η διαφορά μεταξύ φύσης και τέχνης είναι μηδενική. Διότι προϊόν αυτής της πρωταρχικής αλλοτρίωσης είναι η ίδια η έννοια του προσώπου. Σύμφωνα με τον όρισμό του Hobbes, «πρόσωπο είναι εκείνος το οποίο τα λόγια και οι πράξεις θεωρείται είτε ότι του ανήκουν είτε ότι αντιπροσωπεύουν λόγια και πράξεις άλλου ανθρώπου, ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος, στο οποίο αποδίδονται, ασχέτως αν αυτό γίνεται αληθινά ή πλασματικά».² Πράγματι, απ' τη στιγμή που τα ενεργήματα καθίστανται δυνάμεις, δυνατότητες και άρα δικαιώματα, μπορούν, ως εάν επρόκειτο για πράγματα, να αποδοθούν στο υποκείμενο από το οποίο προέκυψαν μέσω αφαίρεσης,

εξίσου όμως και σε οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο εξουσιοδοτείται. Το παράδοξο που ενεργοποιείται με τις έννοιες του αυτεξούσιου, του αυτουργού, της αυθεντίας κ.ο.κ. είναι η δυνατότητα της αποξένωσης από κάθε έργο και κάθε εξουσία, με άλλα λόγια η δυνατότητα της αντιπροσώπευσης. Σε μια από τις πιο εύγλωττες αποστροφές του λόγου του, ο Hobbes φτάνει να ισχυριστεί πως «πρόσωπο [...] είναι όποιος εκπροσωπείται και κάθε φορά που εκπροσωπείται».³ Στη διαλεκτική εξουσιοδότησης και αντιπροσώπευσης η εμμενής φυσική φιλοσοφία του Hobbes πληρώνει τον ύστατο φόρο υποτέλειας στην υπέρβαση. Τα φυσικά πρόσωπα είναι τέτοια μόνο στο βαθμό που επιδέχονται προσωπεία: είναι ο εαυτός τους στο μέτρο που μπορούν να τον αντιπροσωπεύουν.⁴ Το διπλό βασίλειο του Θεού δεν είναι επομένως παρά η θεατρική, η τεχνητή στιγμή στη φύση του, η στιγμή της δυνατότητας στην πραγματικότητά του. Αν στη φιλοσοφία του Hobbes το κράτος, η δικαιοσύνη, η ιδιοκτησία είναι ανθρωπίνοι θεσμοί και όχι θεϊκά δημιουργήματα, η επιταγή και η πράξη της θέσμησης έχουν το έρεισμά τους στη θεολογία. Όπως ο Μωυσής κυβερνούσε *εξ ονόματος* του Θεού, και όπως ο Υιός έφερε την επαγγελία του στο όνομα του Πατέρα, έτσι και ο κάθε κυρίαρχος αναλαμβάνει κάθε εξουσία *στο όνομα* των υπηκόων του, οι οποίοι συνέρχονται για να τον εξουσιοδοτήσουν. Ο Hobbes επιμένει πως, σε αντίθεση με τον κυρίαρχο, ή την πολιτική κοινότητα, τα άτομα αυτά συνιστούν φυσικά, όχι τεχνητά, πρόσωπα. Αλλά η προσωποποίηση ενέχει εξ ορισμού μια σχέση δικαίου, η οποία καθιστά τη φύση των φυσικών προσώπων ικανή ενός υπερφυσικού θαύματος, που μεταμορφώνει, τρόπον τινά μαγικά, το λόγο τους σε πραγματικότητα. Η συγκρότηση της κυριαρχικής σχέσης είναι «[...] παραπάνω από απλή συγκατάθεση ή συμφωνία, πρόκειται δηλαδή για πραγματική ενοποίηση όλων σε ένα και το αυτό πρόσωπο, δημιουργημένη μέσω της σύμβασης κάθε ανθρώπου με κάθε άλλο άνθρωπο».⁵ Αυτό ακριβώς το παραπάνω είναι το συν του νόμου στη φύση, το οποίο όμως ενυπάρχει σε αυτήν δυνάμει της προσωποποίησης. Η φιλοσοφία της πολιτικής δεν μπορεί να κάνει δεκτό το κράτος παρά μόνο ως ορισμό ενός τεχνητού προσώπου, όμως το τεχνητό πρόσωπο είναι το σημείο όπου ο νομιναλισμός μεταβαίνει σε ρεαλισμό μέσω της υποστασιοποίησης της συναίνεσης. Όπως η θεολογία του Hobbes είναι εκκοσμικευτική, έτσι είναι θεολογική και η εκκοσμίκευση.

Σκοπός της πολιτικής θεωρίας του Hobbes είναι η υπέρβαση του σκεπτικισμού στον οποίο υποχρεώνει η ιδιαιτερότητα των κρίσεων, μέσω της θέσπισης ενός ενιαίου κριτηρίου που θα εκπροσωπεί τη στιγμή της καθολικότητας. Η

επίτευξη μιας τέτοιας καθολικότητας απαιτεί, όπως εξηγήθηκε, τη διάσπαση της φυσικής ατομικής ιδιαιτερότητας μέσω της απόσπασης του αλλοτριώσιμου μέρους και την απόδοσή του σε ένα ενιαίο υποκείμενο. Ο ανακηρυγμένος κυρίαρχος είναι το ιδιαίτερο υποκείμενο που υποδύεται το καθολικό, το οποίο οι υπήκοοι απολαμβάνουν μόνο στο μέτρο που το σέβονται στην ιδιαιτερότητά του ως κάτι διαχωρισμένο από τους ίδιους. Η συγκρότηση του πολιτικού σώματος είναι συνεπώς η επέκταση της εσωτερικής διχοτόμησης του κάθε φυσικού ατόμου σε διχοτόμηση της κοινωνίας στο σύνολό της· το κοινό μπορεί να συγκροτηθεί μόνο ως διαχωρισμένο. Κατά τον ίδιο τρόπο που ο άναρχος Θεός εκδιπλώνει την καθολικότητα του φυσικού του δικαιώματος σε ιδιαίτερη κυριαρχία επί του Ισραήλ, έτσι και η κατάσταση της καθολικής ιδιαιτερότητας και αναρχίας αυθυπερβαίνεται σε μια καθολικότητα η οποία συγκροτείται αναγκαστικά ως αποκλειστική και ιδιαίτερη. Αυτό εξηγεί την ευκολία με την οποία ο Hobbes μεταφράζει τη θεολογική έννοια του «αγίου» στην πολιτική έννοια του «δημόσιου».⁶ Κυρίως όμως δικαιολογεί την αντίφαση στην οποία κατ' αυτόν τον τρόπο περιέρχεται, καθώς ορίζει το άγιο από τη μια ως αντίθετο του ιδιωτικού⁷ και από την άλλη ως το αποχωρισμένο από την κοινή χρήση.⁸ Κοινό είναι παραδόξως εκείνο που αφαιρείται απ' την κοινότητα. Δέσμιος του φετιχισμού των ορισμών, ο Λόγος διαφωτίζει την πολιτική με το σκοτάδι ενός ταμπού.

VIII.2 Η έκθεση των εννοιών που σχετίζονται με εκείνη του προσώπου πραγματοποιείται, αιφνιδιαστικά, από τον Hobbes στο τελευταίο, δέκατο έκτο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, δίχως να δικαιολογείται από τη σειρά της επιχειρηματολογίας, ενώ σχεδόν απουσιάζει από τα προηγούμενα πολιτικά του κείμενα.⁹ Όπως είναι φανερό, η εισαγωγή της συγκεκριμένης εννοιολογίας αποσκοπεί στη βελτίωση προβλημάτων της προηγούμενων εκδοχών, όσον αφορά τον τρόπο συγκρότησης της κυριαρχίας εξουσίας μέσω θέσμισης. Τόσο στα *Elements* όσο και στο *De Cive*, ο Hobbes, όπως ανεφέρθηκε και πιο πάνω, μοιάζει να υιοθετεί μια θεωρία πρωταρχικής δημοκρατίας, από την οποία είναι δυνατή η παραγωγή της αριστοκρατίας ή της μοναρχίας.¹⁰ Η χρονική προτεραιότητα της δημοκρατίας αντιστοιχεί στην λογική προτεραιότητα αποδοχής της αρχής της πλειοψηφίας ως μέσου συνένωσης των ατομικών βουλήσεων σε μία και μόνη. Έτσι, «εκείνοι που συναντήθηκαν μεταξύ τους με πρόθεση οικοδόμησης μιας πόλεως, αποτελούσαν σχεδόν με την ίδια την ενέργεια της συνάντησης μια δημοκρατία [...]»,¹¹ με την

έννοια ότι η συμμετοχή τους στη διαβούλευση προϋποθέτει την επιθυμία συμμόρφωσης με τη βούληση των περισσότερων, και μόνο σε ένα δεύτερο βήμα θα ήταν εφικτή η μεταφορά του κυριαρχικού διακρίματος σε μια μικρότερη ομάδα ατόμων ή σε ένα μονάρχη. Η θεωρητική αυτή διευθέτηση ήταν ικανοποιητική για τον σκοπό του Hobbes να διακρίνει το πλήθος των φυσικών ατόμων από τον συγκροτημένο λαό, αναγνωρίζοντας ενότητα υποκειμένου μόνο στο δεύτερο.¹² Καθώς μάλιστα η συμφωνία της πολιτικής ένωσης είναι μάταιη χωρίς την ανάδειξη μιας κυρίαρχης εξουσίας με δικαίωμα επιβολής ποινών, η αρχή της πλειοψηφίας υποτάσσεται στη μοναδιαία απόφαση του κυριάρχου. Έτσι, ήδη στο *De Cive*, ο Hobbes προλαμβάνει την πιθανή παρεξήγηση ότι «το δικαίωμα των κυριάρχων εξαρτάται μόνο από το συμβόλαιο το οποίο συνάπτει ο καθένας με τον συμπολίτη του [...]»,¹³ το οποίο θαπραχωρούσε στην πλειοψηφία των συμβαλλομένων το δικαίωμα ανάκλησης της αρχικής τους ανάθεσης. «[...] Οι περισσότεροι άνθρωποι πιστεύουν ότι η συναίνεση όλων περιέχεται στις ψήφους του μεγαλύτερου μέρους· κάτι το οποίο είναι στην πραγματικότητα ψευδές. Διότι δεν είναι χάρη στη φύση που η συναίνεση του μεγαλύτερου μέρος θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως η συναίνεση όλων· αντίθετα, προκύπτει από τον πολιτικό θεσμό».¹⁴ Το θεώρημα αυτό, που είναι αποφασιστικό για τη διαμόρφωση του πολιτικοθερητικού μοντέλου του Hobbes, δεν συμβιβάζεται εύκολα με την αποδοχή της πρωταρχικής δημοκρατίας, καθώς στη δική της περίπτωση, η θεσμική βούληση και η βούληση της πλειοψηφίας είναι ταυτόσημες, εφόσον ο λαός διαλύεται σε πλήθος μόνο κατά τη μετάβαση σε κάποιο από τα άλλα πολιτεύματα.¹⁵ Στο *Λεβιάθαν* η προτεραιότητα της δημοκρατίας καθίσταται, αντιθέτως, περιττή απ' τη στιγμή που το πρωτογενές συμβόλαιο και η πράξη της εξουσιοδότησης συμπίπτουν. Η στιγμή της γένεσης της *civitas* εγκαινιάζεται τώρα με τα παρακάτω λόγια: «Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο».¹⁶ Ωστόσο, το πρόβλημα της δημοκρατίας αποτελεί μια μόνο όψη εκδήλωσης ενός πολύ ευρύτερου προβλήματος, το οποίο συνιστάται στον προβληματικό διαχωρισμό του πολιτικού σώματος από το πρόσωπο του κυριάρχου.¹⁷ Ο τελευταίος οφείλει τόσο να ταυτίζεται με την πόλη, εφόσον αυτός είναι ο φορέας της ενωμένης της βούλησης, όσο και να διακρίνεται απ' αυτήν, ειδάλως θα ήταν μονίμως υπόλογος στη συλλογικότητα από την οποία προέκυψε ο ρόλος του. Μόνο η ανεπτυγμένη θεωρία του προσώπου επιτρέπει αυτή τη ριζική αναστροφή της

ιεραρχίας μεταξύ συναίνεσης και κυριαρχίας, χάρη στην οποία ο θεσμός που δημιουργήθηκε συναινετικά είναι ανώτερος της συναίνεσης που τον δημιούργησε. Αυτή είναι όμως και η αληθινή φετιχοποίησή της. Η ισχύς του συμβολαίου, ως μόνη πηγή κύρους, ονομάζει τους όρους της γένεσής της άκυρους, όσο απελευθερωμένος είναι και ο αντιπρόσωπος από το πρόσωπο το οποίο αντιπροσωπεύει. «Πράγματι η ενότητα του αντιπροσώπου και όχι η ενότητα των αντιπροσωπευομένων είναι εκείνη που καθιστά αυτό το πρόσωπο ένα».¹⁸

Φαίνεται, λοιπόν, ότι το επιχείρημα της εξουσιοδότησης, όχι μόνο συμπληρώνει, αλλά και αντικαθιστά πλήρως το σχήμα που χρησιμοποιούσε ο Hobbes στα προηγούμενα έργα του. Στα *Elements*, όπως και στο *De Cive*, η αποφασιστική πράξη μετάβασης στην πολιτική κοινωνία συνίσταται στο αμοιβαίο σύμφωνο μεταβίβασης των ατομικών δικαιωμάτων και δυνάμεων του καθενός σε ένα και το αυτό πρόσωπο, μέσω της οποίας επιτυγχάνεται μια μοναδική και αποκλειστική βούληση και εξουσία.¹⁹ Μολονότι, κατ' αυτόν τον τρόπο, υποτίθεται ότι επιτυγχάνεται η θέσπιση του δικαίου, στην πραγματικότητα συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο: η απογύμνωση των συναινούντων από την ιδιοκτησία των δικαιωμάτων τους και συνεπώς η έκπτωσή τους σε καθεστώς πραγμάτων. Ο Hobbes δεν επιθυμεί ασφαλώς τη θεμελίωση μιας κυριαρχίας χωρίς υπηκόους η οποία θα αναπαρήγαγε τη φυσική κατάσταση του κυρίαρχου προσώπου έναντι του πλήθους υπό όρους μέγιστης ασυμμετρίας δυνάμεων. Η θεωρία της εξουσιοδότησης επιφέρει από την άποψη αυτή μια αποφασιστική μεταβολή. «Ο κυρίαρχος δεν συλλαμβάνεται πλέον ως φυσικό πρόσωπο, κάτοχος του πλήρους δικαιώματος της φύσης, που καθίσταται δραστικό χάρη στην αποκήρυξη του φυσικού δικαιώματος εκ μέρους των άλλων, αλλά ένα τεχνητό πρόσωπο, το οποίο κατέχει τη χρήση του δικαιώματος της φύσης κάθε ανθρώπου».²⁰ Η σχέση μεταξύ του ενός φυσικού προσώπου και των πολλών πραγμάτων, που υποβάλλει το μοντέλο της μεταβίβασης, παραχωρεί τη θέση της στη σχέση μεταξύ ενός τεχνητού (εκ)προσώπου με ένα πλήθος από φυσικά πρόσωπα. Τώρα όμως η σύλληψη του Hobbes γίνεται ευάλωτη από την αντίθετη άποψη. Αν τα άτομα, συστήνοντας την κυριαρχία, δεν εκχωρούν κανένα δικαίωμα αλλά εξουσιοδοτούν κάποιον ως εκπρόσωπο των δικαιωμάτων τους, τότε θα πρέπει να διατηρούν ανάμεσα στα άλλα και το φυσικό δικαίωμα ανάκλησης της εκπροσώπησης τους. Κάτι τέτοιο βρίσκεται όμως εντελώς πέραν των προθέσεων του Hobbes, καθώς θα υπονόμει τη χρονική σταθερότητα και άρα, ανά πάσα στιγμή, την ουσία της κυριαρχίας.²¹ Η οριστική, όπως μόνο τέτοια μπορεί να είναι, άρση της φυσικής

κατάστασης μοιάζει εφικτή μόνο μέσα από το συνδυασμό των δύο μοντέλων, της απεμπόλησης των δικαιωμάτων και της εξουσιοδότησης του τεχνητού προσώπου δύναμει ακριβώς του φυσικού δικαιώματος. Πράγματι ο τύπος συγκρότησης της *civitas*, όπως παρατέθηκε προηγουμένως από τον *Λεβιάθαν*, περιλαμβάνει και τα δύο: εξουσιοδοτώ [...] και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι [...]. Στη συντακτική ανακρίβεια της τόσο κρίσιμης αυτής πρότασης²² καθίσταται αναγνωρίσιμο το πρόβλημα του συνδυασμού των δύο μοντέλων, καθώς είναι εντελώς αδύνατο να εξουσιοδοτεί κάποιος έναν άλλο στη βάση ενός δικαιώματος το οποίο έχει απωλέσει διότι ήδη τού το έχει μεταβιβάσει.²³ Έτσι, η μικτή θεωρία που παρουσιάζεται στον *Λεβιάθαν* μοιάζει να εξηγείται μόνο γενετικά, ως ενδιάμεση φάση σύγχυσης σε μια πορεία υποκατάστασης του ενός μοντέλου από το άλλο.²⁴ Η υπόθεση αυτή θέτει την ερμηνευτική πρόκληση ανακατασκευής της θεωρίας του Hobbes στη βάση του προτύπου της εξουσιοδότησης και μόνο, οπότε είτε θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι στην πραγματικότητα δεν συνάπτεται κανένα συμβόλαιο²⁵ ή ότι η εξουσιοδότηση μπορεί να είναι ένα συμβόλαιο με όρους πολύ πιο περιορισμένους απ' ό,τι στην πρωτότυπη εκδοχή του Hobbes του ίδιου.²⁶ Στην πραγματικότητα όμως ο Hobbes ουδέποτε διατυπώνει την αξίωση ενός συνδυασμού των δύο προτύπων, αλλά, ρητά, εννοεί το ένα ως απλή μετάφραση του άλλου. «Υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος συγκρότησης της κοινής εξουσίας [...] όλοι εκχωρούν τη δύναμη και την ισχύ τους σε έναν άνθρωπο ή μια συνέλευση [...] με άλλα λόγια, αναθέτουν σ' ένα άτομο ή μια συνέλευση να τους εκπροσωπεί».²⁷ Αν η διατύπωση του Hobbes εκληφθεί στην κυριολεξία της, τότε το ερώτημα που προκύπτει δεν είναι ούτε ποια από τις δύο εκδοχές είναι καλύτερη, ούτε αν είναι δυνατή η μεταξύ τους σύνθεση, αλλά πώς προκύπτει αναλυτικά η μία μέσα από την άλλη. Σε αυτή την προοπτική, η εξουσιοδότηση είναι, αναπάντεχα, εννοιολογικά ευρύτερη της μεταβίβασης. Διότι, μολοντί είναι αδύνατο να εκπροσωπηθεί εκείνος που έχει απεκδυθεί της βούλησης του και άρα των δικαιωμάτων και της ιδιότητάς του ως προσώπου,²⁸ το αντίστροφο δεν είναι μόνο δυνατό αλλά και αναγκαίο.²⁹ Στη θεώρηση κάποιου ως προσώπου είναι εγγεγραμμένος ο εννοιολογικός διαχωρισμός ανάμεσα στον αυτουργό [author] και το δράστη [actor] των πράξεων, στην εσωτερικότητα και την εξωτερικότητα του προσώπου. Ωστόσο, η ταύτιση δεν ακυρώνει τη διαφοροποίηση των εννοιών. Εντός της πραγματικής ταυτότητας λαμβάνει χώρα μια διαστολή της έννοιας, χάρη στην οποία ο ίδιος και αυτός άνθρωπος εμφανίζεται, ταυτόχρονα, ως φορέας δύο διακριτών ρόλων, οι οποίοι συμπίπτουν στο μεμονωμένο πρόσωπο. Βεβαίως, στην

περίπτωση των ανθρώπων που εξέρχονται από τη φυσική κατάσταση, το πρόσωπο αυτό λογίζεται ως φυσικό, και επομένως ο αυτουργός και ο δράστης, ο εντολέας και ο εντολοδόχος θα πρέπει να ταυτίζονται. Όμως, η φυσική σύμπτωση των διακριτών ρόλων όχι μόνο δεν αναιρεί αλλά προϋποθέτει τη διάκριση τους στο επίπεδο της θεωρίας· δεν δηλώνει την ταυτότητα εσωτερικότητας και εξωτερικότητας αλλά την απόδοση της δεύτερης στην πρώτη. Σε κάθε πρόσωπο, το έξω θεωρείται ως προϊόν ενός μέσα. Μέσω της αιτιολογικής αυτής συνάφειας η φυσική επίδραση μπορεί να εμφανιστεί ως τεχνουργήμα, η ενεργός δύναμη ως έργο της τέχνης του αυτουργού της. Τότε όμως η διάκριση μεταξύ φυσικού και τεχνητού προσώπου υποσκάπτεται σε βαθμό εξουδετέρωσης.³⁰ Το φυσικό πρόσωπο είναι ως πρόσωπο τεχνουργός της φύσης του και η εξωτερική του φύση πραγμάτωση της εσωτερικότητάς του. Την ίδια στιγμή, το πρόσωπο του κυριάρχου αντιπροσώπου, που ο Hobbes ορίζει ως τεχνητό, συνεχίζει να τελεί σε φυσική κατάσταση, που τη φορά αυτή όμως είναι μια κατάσταση πραγματωμένη. Εντός αυτής της αμφιλογίας, ο Hobbes είναι απολύτως συνεπής, όταν σχετικοποιεί στο έπακρο τη διακρίση μεταξύ του ίδιου του προσώπου και του εκπροσώπου. Κάθε ορισμός οφείλει να θέτει μια ταυτότητα, στην περίπτωση όμως του ορισμού του προσώπου τα δύο σκέλη της εξίσωσης είναι ασύμμετρα. Φυσικό πρόσωπο είναι εκείνο στο οποίο ο χαρακτηρισμός του αυτουργού και του δράστη έχουν κοινή αναφορά, διότι οι πράξεις που του αποδίδονται είναι οι δικές του. Αλλά αυτή η αναφορά δεν μπορεί να είναι ένας τρίτος όρος, για τον οποίο δεν παρέχεται άλλωστε καμία έννοια, παρά μόνο το πρόσωπο ως αυτουργός, όρος, δηλαδή, που εμφανίζεται και στο άλλο σκέλος της ταυτότητας. Αυτουργία και δράση είναι κατηγορήματα του αυτουργού, ο οποίος ως προς την πρώτη είναι πρόσωπο ενώ ως προς τη δεύτερη εκπρόσωπος του εαυτού του. Φυσικό πρόσωπο είναι η συνύπαρξη αυτουργού και δράστη στο ίδιο φυσικό πρόσωπο, ή, με άλλα λόγια πρόσωπο είναι η ενότητα προσώπου και εκπροσώπου. Η ασυμμετρία αυτή οφείλεται επομένως σε δύο διαφορετικές έννοιες του φυσικού προσώπου, οι οποίες οφείλουν όμως να ισχύουν ταυτόχρονα. Το φυσικό πρόσωπο είναι πάντοτε, από τη μια, κάτι περισσότερο από αυτό που είναι και, από την άλλη, κάτι λιγότερο, διότι η προσωπικότητα του προσώπου πραγματώνεται μόνο με την εκπροσώπησή του. Η ταύτιση της αξίας ενός ανθρώπου με «[...] το ποσό που θα προσφερόταν για τη χρησιμοποίησή της ισχύος του»,³¹ βρίσκει ως αρχή εδώ πλήρη επιβεβαίωση, καθώς η προσωπική αξία ενός ανθρώπου περιλαμβάνει στον ορισμό της την αξία της χρησιμοποίησής της από κάποιον άλλο, εκείνη δηλαδή της εκπροσώπησης. Αν η

εκπροσώπηση, ως εκείνη που μεσολαβεί ανάμεσα στις δύο έννοιες του προσώπου, μπορεί να ονομαστεί η υπεραξία του, τότε αυτή η υπεραξία παρουσιάζεται ως προϋπόθεση της αξίας της ίδιας. Τούτο δεν είναι παρά μια διαφορετική έκφραση για το ότι ήδη στην εννοιολογική συγκρότηση του φυσικού προσώπου χρησιμοποιείται η έννοια του τεχνητού.³² Αν η έννοια του προσώπου αφορά κατ' εξοχήν στα έμψυχα όντα,³³ τότε εδώ ισχύει κυριολεκτικά πως για να βρει κανείς την ψυχή του πρέπει πρώτα να τη χάσει.³⁴ Το φυσικό πρόσωπο οφείλει τη φυσικότητά του στη λογική διάκριση της εκτέλεσης. Δεν μπορεί απλώς, αλλά πρέπει να εκπροσωπηθεί. Καθώς, με αυτή την έννοια, ήδη η αυτεξουσιότητα συνυπονοεί την εξουσιοδότηση, η τελευταία συνυπονοεί αντιστόφως τη μεταβίβαση, την πλήρη αλλοτρίωση των δικαιωμάτων. Διότι όταν μέσω της εξουσιοδοτικής πράξης η εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στο φυσικό και το τεχνητό πρόσωπο πραγματώνεται, το φυσικό πρόσωπο στερείται το ρόλο του δράστη και άρα την ιδιότητα του αυτο-εκπροσώπου. Η εξ αρχής υπονομευμένη ενότητα εντολής και εκτέλεσης εκδηλώνεται με την απαλλοτρίωση της τελευταίας. Τότε από τη μία το πρόσωπο παραμένει φυσικό, ως αυτουργός και εντολέας των λόγων και των πράξεων του εκπροσώπου του, από την άλλη, παύει να είναι καν πρόσωπο, εφόσον έχει διαχωριστεί από την ιδιότητα του εκπροσώπου. Αντίθετα, πρόσωπο είναι τώρα το τεχνητό, εκείνο του εντολοδόχου, ο οποίος είναι ο εαυτός του ως προς τη δράση, κάποιος άλλος όμως ως προς την αυτουργία. Αν το φυσικό πρόσωπο βρίσκει την ταυτότητά του στο διαχωρισμό, το τεχνητό βρίσκει, αντιστρόφως στο διαχωρισμό την ταυτότητα. Αν για το φυσικό πρόσωπο η εξωτερικότητα είναι προϊόν της εσωτερικότητάς του, η μόνη εσωτερικότητα του τεχνητού προσώπου είναι η καθαρή εξωτερικότητα.

Η διάκριση ανάμεσα στο μέσα και το έξω που εισάγεται με τη γενική έννοια του προσώπου αποκαλύπτεται τώρα ως ιεραρχημένη: το εξωτερικό προηγείται του εσωτερικού. Το πιο σημαντικό είναι όμως πως μετά την αντιστροφή της αρχικής σχέσης, δεν υπάρχει πλέον επιστροφή στο πρωτότυπο. Διότι κάθε ισχυρισμός περί προτεραιότητας του εσωτερικού στην περίπτωση του φυσικού προσώπου μπορεί να απαντηθεί με το επιχείρημα ότι με όρους φυσικότητας δεν υφίσταται καν διάκριση εσωτερικού-εξωτερικού. Απ' τη στιγμή που αυτή η τελευταία θα μπει στο παιχνίδι, όπως γίνεται με την οξύμωρο ορισμό του προσώπου, το δημιούργημα έχει πάρει τα ηνία από το δημιουργό του, ο οποίος οφείλει πλέον την ύπαρξή του σε αυτό που έχει δημιουργήσει.³⁵ Αυτή είναι όμως ακριβώς η περίπτωση της πολιτικής σχέσης όπως συλλαμβάνεται από τον Hobbes. Πρίν τη θέσπιση της κυριαρχίας δεν υπάρχουν

πολίτες· πολίτες υπάρχουν μόνο απ' τη στιγμή που θα δημιουργήσουν έναν κυρίαρχο. Τότε όμως η πολιτική τους ιδιότητα είναι προϊόν της ίδια της δημιουργίας τους και απέναντι στον κυρίαρχο στέκονται μόνο ως υπήκοοι, εκτελεστές των εντολών του εντολοδόχου τους. Με αυτόν τον τρόπο ο Hobbes έχει επιτύχει και τα δύο: από τη μια, οι υπήκοοι, με τη μία έννοια του προσώπου, παραμένουν αυτορργοί των πράξεων του κυριάρχου και έτσι κάθε διαμαρτυρία εναντίον του συνιστά αντίφαση. «Διότι, αν οι άνθρωποι συμφωνήσουν πως, ό,τι κι αν πράξει ένας άνθρωπος ή μια ομάδα από τους πολλούς ανθρώπους οι ίδιοι θα το θεωρήσουν ως πράξη του καθενός τους, τότε ο καθένας θα είναι ο αυτορργός των πράξεων στις οποίες θα προβεί ενδεχομένως ο ένας άνθρωπος ή η ομάδα· επομένως κανείς δεν μπορεί να διαμαρτυρηθεί γι' αυτές τις πράξεις χωρίς να διαμαρτυρηθεί για τον εαυτό του».³⁶ Το θεώρημα αυτό είναι αποφασιστικής σημασίας, καθώς ακυρώνει εκ προοιμίου κάθε αξίωση κλήσης του κυριάρχου σε απολογία για τις πράξεις του, η ευθύνη των οποίων φέρεται εξ ολοκλήρου από τους υπηκόους. Κι ωστόσο, μέσα από τον ίδιο συλλογιστικό μηχανισμό, ο Hobbes δείχνει ότι η ευθύνη δεν συνεπάγεται αναγκαία και τη βούληση για την εκάστοτε πράξη. Διότι, από την άλλη, και σύμφωνα με τη δεύτερη έννοια του προσώπου, που ισχύει ταυτόχρονα με την πρώτη, οι υπήκοοι, εκχωρώντας τη δράση τους έχουν απωλέσει τα προσωπικά τους χαρακτηριστικά, αφού εξουσιοδοτώντας τον κυρίαρχο, τού έχουν μεταβιβάσει το όνομά τους. «[...] Κάθε υπήκοος με την θέσμιση της πολιτικής κοινωνίας καθίσταται αυτεξούσιος εντολοδότης [όχι μόνο] των πράξεων [αλλά] και των κρίσεων του θεσμιζόμενου κυριάρχου [...]».³⁷ Μολονότι αυτορργοί των πράξεων του κυριάρχου, οι υπήκοοι δεν είναι παρά υποτελείς στη βούλησή του. Ισχύει επομένως ο ακόλουθος συλλογισμός: «[...] νομοθέτης είναι η πολιτική κοινότητα. Η πολιτική κοινότητα, όμως, δεν αποτελεί πρόσωπο ούτε είναι σε θέση να ενεργήσει καθ' οιονδήποτε τρόπο παρά μόνο μέσω του αντιπροσώπου, δηλαδή του κυριάρχου· συνεπώς, ο κυρίαρχος είναι ο μοναδικός νομοθέτης».³⁸

Καταδεικνύοντας ότι ο κυρίαρχος είναι ο εντολοδόχος αυτεξούσιων ατόμων, ο Hobbes καταδεικνύει ταυτόχρονα ότι ο κυρίαρχος είναι ο εντολέας τους. Στο τεχνητό πρόσωπο αναγεννάται η ενότητα της αναφοράς που χάνεται από το φυσικό, μολονότι ανήκει στον ορισμό του· αυτορργός και εκτελεστής είναι ένας και ο αυτός. Οι δύο ρόλοι μπορούν βεβαίως ακόμη να παρουσιάζονται ως δύο διαφορετικά πρόσωπα, και πράγματι, ο Hobbes διακρίνει ανάμεσα στη φυσική και την πολιτική ιδιότητα του κυριάρχου.³⁹ Αλλά και τα δύο αυτά πρόσωπα εκπροσωπούνται από την

ίδια και μοναδική βούληση, τεκμήριο της ενότητας της οποίας είναι ότι δεν υπόκειται στον έλεγχο μιας βούλησης ανώτερου βαθμού. Ουδέποτε επομένως μπορεί το φυσικό πρόσωπο του κυριάρχου να βρεθεί υπόλογο έναντι του πολιτικού του, διότι εκείνος που υποχρεώνει και εκείνος που υποχρεώνεται θεωρούνται, πολύ φυσικά, ως το ίδιο πρόσωπο. Η άμεση πολιτική συνέπεια αυτής της ενότητας συνίσταται στην ελευθερία του κυριάρχου να καταργεί ή να αλλάζει ανά πάσα στιγμή τους νόμους τους οποίους δημιούργησε. «Επομένως, παραμένει ο ίδιος ελεύθερος· διότι ελεύθερος είναι όποιος μπορεί να είναι ελεύθερος κατά βούληση. Ταυτόχρονα, δεν είναι δυνατόν να δεσμευθεί κανείς έναντι του εαυτού του, εφόσον όποιος μπορεί να δεσμεύσει μπορεί και να αποδεσμεύσει. Κατ' ακολουθία ο δεσμευόμενος μόνον έναντι του εαυτού του δεν είναι δεσμευμένος».⁴⁰ Μέσω αυτής της συλλογιστικής στον κυρίαρχο παρέχεται ένα ιδιότυπο καθεστώς λογικής ασυλίας από οποιοδήποτε νομικό παράπτωμα, μολοντί η αρχή της γένεσης του οποιουδήποτε πολιτικού νόμου έλκει την καταγωγή της από το φυσικό δίκαιο που προηγείται του προσώπου του. «Είναι αλήθεια ότι όλοι οι κυρίαρχοι υπόκεινται στους νόμους της φύσης, επειδή αυτοί οι νόμοι είναι θείοι και δεν μπορούν να καταργηθούν από κανένα άνθρωπο ή πολιτική κοινότητα. Αλλά ο κυρίαρχος δεν υπόκειται στους νόμους που ο ίδιος, δηλαδή η πολιτική κοινότητα, κάνει. Πράγματι, το να υπόκειται στους νόμους σημαίνει να υποτάσσεται στην πολιτική κοινότητα, δηλαδή στον κυρίαρχο αντιπρόσωπο, δηλαδή στον εαυτό του, και τούτο δεν αποτελεί υποταγή στους νόμους, αλλά ελευθερία από αυτούς».⁴¹ Η σειρά των «δηλαδή» υποδηλώνει μια αλληλουχία μεταφράσεων, οι οποίες πραγματοποιούνται με πιστότητα στους ορισμούς που έχουν προηγουμένως διατυπωθεί. Αλλά η σειρά αυτή έχει, ακριβώς ως μετάφραση,⁴² μια μόνο κατεύθυνση. Η χρονική τομή μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης γίνεται ένας μονόδρομος λογικός καθρέφτης, ο οποίος από τη στιγμή της τοποθέτησής του δεν επιτρέπει το βλέμμα προς το παρελθόν. Η απουσία κριτηρίων δικαίου από τη φυσική κατάσταση είναι η αρνητική έκφραση για το φυσικό δίκαιο, το οποίο συνίσταται στην επιταγή θέσπισης ενός κοινώς αποδεκτού κώδικα, εκεί όπου δεν υπάρχει κανείς. Όντας, τρόπον τινά, ένα κείμενο το οποίο περιέχει μόνο την επιταγή της μετάφρασής του, το φυσικό δίκαιο δεν παρέχει κανένα κριτήριο ελέγχου του τρόπου με τον οποίο γίνεται η μετάφραση αυτή. Καθώς, λοιπόν, το περιεχόμενο και ο κώδικας της μετάφρασης ταυτίζονται, όχι μόνο το πρωτότυπο καθίσταται αδιάφορο έν όψει της ερμηνείας του, αλλά η εκάστοτε ερμηνεία αναγορεύεται, όπως ακριβώς και στην περίπτωση του θείου λόγου, σε μοναδικά ισχύον πρωτότυπο. Η ισχύς [*Geltung*] της γένεσης

απορροφά πλέον την ισχύ του γεννήτωρα· θέτει αυτή η ίδια τους όρους της ισχύος της. Έτσι, ο Hobbes μπορεί στη βάση μιας θεωρίας που λαμβάνει ως αφετηρία τον χρονικά και λογικά ύστερο χαρακτήρα της πολιτικής και κάθε άλλης ηθικής υποχρέωσης να αντιλαμβάνεται το νόμο ως «[...] διαταγή εκείνου, του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον εκ των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει».⁴³

Σύμφωνα με τον κύριο ορισμό του Hobbes, “[...] θετικό δίκαιο συνιστούν για κάθε υπήκοο, οι κανόνες που η πολιτική κοινότητα τον διέταξε [...] να χρησιμοποιεί για να διακρίνει το σωστό και το εσφαλμένο, δηλαδή εκείνο που αντιτίθεται και εκείνο που δεν αντιτίθεται στον κανόνα». Η λύση που προσφέρεται για τη μετάβαση από την α-ηθική κατάσταση της φύσης στην ηθικότητα του νόμου διέπεται όντως από μια θεμελιώδη αντίθεση: «Από τη μια ο κυρίαρχος, άπαξ θεσπίστηκε, υπαγορεύει στους ανθρώπους την ηθική τους· από την άλλη, οφείλει όλη του την αυθεντία στους ανθρώπους».⁴⁴ Όμως ο συνδυασμός των μοντέλων της μεταβίβασης και της εξουσιοδότησης, μέσα από τον οποίο παράγεται το λογικό αυτό αποτέλεσμα, δεν είναι ένα τεχνικό ολίσθημα του Hobbes, αλλά η διολίσθηση της αντιμεταφυσικής του αφετηρίας στην παλιά μεταφυσική. Η συγκρότηση του κράτους προϋποθέτει την αυτονόμηση των ονομάτων και τη μεταχείριση αυτών των ιδίων ως πραγμάτων. Ωστόσο, το πρόβλημα επανέρχεται, διότι τα ονόματα είναι προφανώς αδύνατον να τιθασεύσουν από μόνα τους την ορμητικότητα των παθών. Η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας πραγματοποιείται προς το συμφέρον όλων των ατόμων, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το συμφέρον της κυριαρχίας και το εκάστοτε ατομικό συμφέρον ταυτίζονται. Θέτοντας στο όνομα των υπηκόων του το όνομα των ηθικών διακρίσεων, ο αντιπρόσωπος δεν εξασφαλίζει την πραγματική υπακοή στους ορισμούς του. Ο Hobbes δεν μπορεί ασφαλώς να δεχτεί άμεσα ότι η συμβολαϊκή πράξη που εγκαινιάζει την πολιτική κοινωνία εξαντλείται σε μια απονομή τίτλων, κάτι το οποίο θα σήμαινε την ανατροπή των νομιναλιστικών προκειμένων της θεωρίας του. Έχοντας αποκλείσει την ελευθερία της βούλησης, δεν μπορεί πλέον να υποθέσει ότι ο κάθε υπήκοος θα θελει ανά πάσα στιγμή να συμμορφώνεται προς την τεχνητά ενιαία βούληση του κυριάρχου, δίχως να εξαναγκάζεται σε αυτό δυνάμει μιας υπέρτερης απειλής που θα επικρέμεται για τον επίδοξο παραβάτη. Σε αντίθετη περίπτωση οι νόμοι της πολιτείας δεν είναι νόμοι με την κυριολεξία του όρου, αλλά όπως και οι νόμοι της φύσης «θεωρήματα», που δεν υποχρεώνουν με φυσικό τρόπο.⁴⁵ Η κυριολεξία του νόμου επιτυγχάνεται μόνο εφόσον η μεταφορά της βούλησης, που εξυπονοείται στη μεταφορά των ονομάτων και, όπως και εκείνη, μπορεί να εννοηθεί

μόνο ως σχήμα λόγου, γίνει πραγματική μεταφορά δύναμης. «Συνεπώς, δεν είναι να απορεί κανείς που, εκτός από τη σύμβαση χρειάζεται και κάτι άλλο για να αποκτήσει η συμφωνία [...] διάρκεια και σταθερότητα. Τούτο είναι μια κοινή εξουσία, ικανή να [...] εμπνέει δέος και να κατευθύνει τις πράξεις προς το κοινό όφελος».⁴⁶ Ο «αποκρυφισμός» των ονομάτων παρουσιάζεται τώρα ως το τυπικό και μόνο μέρος μιας πολύ απτής διαδικασίας συγκέντρωσης και μονοπώλησης της δύναμης.⁴⁷ Απλούστευση θα αποτελούσε, παρόλα αυτά, ο ισχυρισμός ότι η η συγκρότηση του κοινού εκπροσώπου και της κοινής εξουσίας, η νομική και η μηχανική κατοχύρωση της κυριαρχίας αποτελούν προϊόν δύο διαφορετικών συλλογιστικών, παρόλο που ανάγονται στην ίδια θεμελιωτική πράξη.⁴⁸ Διότι η αυτονόμηση της δραστηκής δύναμης από την ευθύνη της πράξης, της πράξης ως αποτελέσματος από την αιτία της, λαμβάνει χώρα εντός του ασύμμετρου, όπως εξηγήθηκε, λόγου περί ευθύνης του προσώπου. Ως κοινό υποκείμενο αναφοράς της αυτουργίας αλλά και της εκτέλεσης, ο αυτουργός χρειάζεται για την ίδια την προσωπική του ταυτότητα εκείνο που αποσπάται από αυτή και εκπροσωπείται. Εφόσον το πρόσωπο προσωποποιείται στον εκπρόσωπο, που δεν είναι το αρχικό υποκείμενο του δικαίου αλλά ο φορέας της δύναμής του εκπροσωπούμενου, η συμβατική θεωρία της εκπροσώπησης εκπροσωπείται με τη σειρά της εν συνόλω στην εξουσία ως «κάτι περισσότερο» από τη σύμβαση. Η αναγκαστική μετάφραση του προσώπου σε εκπρόσωπο είναι με άλλα λόγια η αναγκαστική μετάφραση της ισχύος ως *Geltung* σε πραγματική ισχύ [*potestas*]. Πολύ φυσικά λοιπόν, ο Hobbes μπορεί να ισχυρίζεται ότι «[...] εκείνος ο οποίος συναινεί μέσω σύμβασης να υποτάξει τη βούλησή του στην εντολή ενός άλλου υποχρεώνει τον εαυτό του να εγκαταλείψει το δύναμη και τα μέσα του σε εκείνον τον οποίο συναινεί μέσω σύμβασης να υπακούει».⁴⁹ Διότι η ασφάλεια, που δίχως την κοινή εξουσία απουσιάζει, ακόμη και για εκείνους που θα ήταν πρόθυμοι να υπακούσουν στην κυρίαρχη βούληση, προϋποθέτει ότι ο φορέας της βούλησης αυτής θα έχει στη διάθεσή του όλα τα δυνατά μέσα για την επιβολή της, εκβιάζοντας μέσω τιμωριών στην περίπτωση παράβασης. Αλλά, το δικαίωμα του κυριάρχου να επιβάλλει ποινές, μολονότι διακριτό από τη νομοθετική του αρμοδιότητα, συνάγεται με την ίδια συλλογιστική κίνηση στο πέρας της οποίας ο νόμος εξωτερικεύεται από τους φυσικούς δημιουργούς του, παρόλο που εν προκειμένω η φυσική δύναμη είναι εκείνη που εξωτερικεύεται από τη νομιμοποίησή της. Ό, τι παράγει τη δικαιοσύνη, παράγει και το ξίφος της.⁵⁰

IX

IX.1 Ως πολιτική αναγνωρίζεται από τον Hobbes μόνο η σχέση όπου όπου ο αυτουργός και ο δράστης έχουν ανταλλάξει τις θέσεις τους, αφού χωρίς αυτή την ανταλλαγή δεν υπάρχει καν διάκριση των ρόλων, παρά απλή φύση. Στον κόσμο της πολιτικής τέχνης μόνη φυσική αυτουργία είναι, γι' αυτόν το λόγο, η εκτέλεση. Αντιστοίχως και μέσω του ίδιου σχήματος, η σύμβαση που γεννά την εκπροσώπηση υποβαθμίζεται έναντι της εφαρμογής της. Ο Λόγος που αποκαλύπτει την αρνητικότητα στις συνθήκες αλληλοεξουδετέρωσης των δυνάμεων που επικρατούν στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης, είναι αναγκασμένος, προκειμένου να κατασκευάσει το θετικό, στην παραγωγή εκείνου το οποίο θα ήταν οριστικά πέραν κάθε εξισορρόπησης και σύγκρισης. Αντιπαραβάλλοντας το λογισμό στην αλόγιστη φύση, δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι την υπερέβη, παρά μόνο με την εγκαθίδρυση του ανυπολόγιστου. Ως θετικό μπορεί να γίνει δεκτό μόνο το υπερθετικό, ό,τι δεν κινδυνεύει να αποτελέσει εκ νέου όρο μιας δυνητικής εξίσωσης. Η αναγκαιότητα αυτή εμφοιλοχωρεί στη σύλληψη της κυριαρχίας: «[...] υπάρχει μια υπέρτατη εξουσία σε κάποιον που μεγαλύτερή της δεν μπορεί να μεταβιβαστεί βάσει δικαίου από ανθρώπους, ή, που μεγαλύτερή της κανείς θνητός δεν μπορεί να έχει πάνω του. Κι αυτή την εξουσία, που μεγαλύτερή της δεν μπορεί να μεταβιβαστεί από ανθρώπους σε άνθρωπο, την ονομάζουμε απόλυτη».¹ Παραδόξως λοιπόν, η άρση της σκεπτικισμού που επιβάλλει η απουσία κριτηρίων και όρων δεν είναι εφικτή παρά μόνο μέσω μιας τέτοιας υπερβολής της οροθέτησης, όπου κάθε κριτήριο και κάθε όρος πλέον εκλείπει. Η αδήρητη αυτή διαλεκτική καθίσταται σαφής στο κρίσιμο εκείνο χωρίο του *Λεβιάθαν*, όπου ο Hobbes αντικρούει το επιχείρημα εκείνων που ισχυρίζονται ότι οι συμβαλλόμενοι στο κοινωνικό συμβόλαιο δικαιούνται να επιβάλλουν τους όρους τους στον κυρίαρχο που έχουν οι ίδιοι εκλέξει. «Η άποψη ότι κάθε μονάρχης λαμβάνει την εξουσία του με σύμβαση, δηλαδή υπό όρους, απορρέει από έλλειψη κατανόησης της ακόλουθης απλής αλήθειας: οι συμβάσεις δεν είναι παρά λόγια και αέρας, και τους λείπει κάθε δύναμη υποχρέωσης, συγκράτησης, εξαναγκασμού ή προστασίας οποιουδήποτε πέρα από τη δύναμη που τους δίνει η δημόσια σπάθη, με άλλα λόγια τα λυτά χέρια του ανθρώπου –ή της συνέλευσης ανθρώπων– που κατέχει την κυριαρχία κι έχει τις πράξεις του εγγυημένες απ' όλους, επιτελώντας τες με τη συνενωμένη σ' αυτόν δύναμη όλων».² Για να υπάρχει

επομένως όρος, δεν πρέπει να υπάρχει κανένας· για να υπάρχει κάποια σχέση πρέπει να αρθεί κάθε σχετικότητα.

Αλλά με την ακύρωση κάθε αξίωσης λογοδοσίας, ο Λόγος δεν οδηγεί μόνο στην υπέρβαση της φυσικής κατάστασης αλλά και στην υπέρβαση του ίδιου του εαυτού του. Δικαιολογημένη εξουσία είναι εν τέλει μόνο η αδικαιολόγητη. Διότι η αξίωση του Λόγου να εφαρμοστεί στην πραγματικότητα δεν μπορεί να ικανοποιηθεί παρά μέσω της υποκατάστασης του Λόγου από την εφαρμογή του ως άλογη δύναμη. Η *ratio* που εισάγει την αρχή της αλλαγής στην παθητικότητα της φύσης, αναγνωρίζοντας τη *realitas* υπό την ενεργητική μορφή της *realisatio*, πέφτει θύμα της ίδιας της ενεργητικότητάς της, όταν η *realisatio* την απορροφά στην ολότητα της αποκρυστάλλωσης. Η προτεραιότητα του τεχνητού έναντι του φυσικού, που διέπει ήδη στο επίπεδο της μεθοδολογίας τη φιλοσοφία του Hobbes, συνεπάγεται την προτεραιότητα της εξωτερικότητας έναντι της εσωτερικότητας, της πραγμάτωσης έναντι εκείνου το οποίο πραγματώνεται. Όπως το αυτεξούσιο πρόσωπο παύει να έχει εξουσία πάνω στον εαυτό του καθώς πραγματώνει την ευθύνη του μέσω της ανάθεσης των δικαιωμάτων στον εκπρόσωπο, έτσι και το φυσικό δίκαιο παύει, σε τελική ανάλυση, να αποτελεί ηθικό γνώμονα από τη στιγμή που θα πραγματωθεί στην ειρήνη της κυριαρχίας. Η αμφιλογία μέσω της οποίας ο Hobbes παρουσίαζε την ανυπαρξία δικαίου ως καθολικό δικαίωμα του κάθε ατόμου εκδιπλώνεται τώρα με το οξύμωρο ότι η μετάβαση από τη φυσική στην δικαϊκή κατάσταση πραγματοποιείται ως μετακίνηση από το δίκαιο στη φυσική εφαρμογή του. Η στιγμή της συγκρότησης της *civitas* είναι επομένως η στιγμή κατά την οποία ο Λόγος αφήνει πίσω του τον εαυτό του και παρ' όλα αυτά, ή μάλλον ακριβώς γι' αυτό, παραμένει αυτό που είναι: μια μεταφυσική της πραγμάτωσης. Το συγκροτημένο κράτος είναι το είδωλο του Λόγου που, σε αντίθεση με τις απαιτήσεις του Hobbes αλλού,³ έχει αναχθεί σε κάτι το οποίο διαθέτει σάρκα και οστά. Εισάγοντας στην προβληματική της κυριαρχίας, ο Hobbes θα γράψει για τη συγκρότηση του πολιτικού σώματος μέσω σύμβασης πως είναι «σαν μια δημιουργία εκ του μηδενός μέσω του ανθρώπινου πνεύματος».⁴ Ο μυστικισμός της φιλοσοφίας του Hobbes έγκειται στο ότι η αυτή η μεταφορά κυριολεκτεί. Στην καταληκτική ενότητα του *Λεβιάθαν* «περί του βασιλείου του σκότους», η έννοια της αγιοποίησης (που, όπως αναφέρθηκε, θεωρείται συνώνυμη της πολιτικοποίησης) περιορίζεται στη μεταβολή των σχέσεων και όχι της ουσίας των πραγμάτων: «[...] αλλάζω όχι το πράγμα που έχει καθαγιασθεί, αλλά μόνο τη χρήση του».⁵ Η λογική επικύρωση της απολύτης κρατικής εξουσίας, όμως, φιλοδοξεί να

σημάνει κάτι παραπάνω από μια απλή μετατροπή των σχέσεων και της χρήσης· είναι η λογική γένεση ενός σώματος το οποίο δεν υπήρχε πριν ποτέ. Τούτο δεν έρχεται διόλου σε αντίθεση με τον περιφημο ρεαλισμό που διακρίνει την πολιτική σκέψη του Hobbes. Η αρχή σύμφωνα με την οποία δίχως τη δύναμη η συναίνεση είναι μάταιη δεν συνάγεται από πραγματιστικές προκείμενες. Ο Hobbes φτάνει μάλιστα να ειρωνευτεί την άποψη ότι «[...] καμιά πράξη δεν μπορεί καθεαυτή να αποτελεί έγκλημα, και ο χαρακτηρισμός της δεν εξαρτάται από το νόμο αλλά από την επιτυχία όσων την διαπράττουν». ⁶ Η επιμονή του Hobbes στην κανονιστικότητα της κυριαρχίας καταδεικνύει πως όχι μόνο η συναίνεση των υπηκόων δεν είναι αδιάφορη, αλλά ότι είναι προικισμένη με τη δύναμη να συγκροτεί δίκαιο, κάτι το οποίο υπερβαίνει εξ ολοκλήρου την απλή φύση. Αν, σε ένα δεύτερο βήμα, η συμφωνία των υπηκόων με την κρίση του φορέα της υπέρτατης δύναμης δεν αποτελεί προϋπόθεση για το δίκαιο των πράξεων του, οι οποίες οφείλουν να επιβληθούν δια της βίας, τούτο δεν οφείλεται στην κατάρρευση της κανονιστικότητας ενώπιον της γυμνής δύναμης, αλλά στην απόδοση κανονιστικότητας στη δύναμη την ίδια. Με άλλα λόγια, τόσο ριζικός είναι ο φετιχισμός χάρη στον οποίο ο σύμφωνος λόγος γεννά το δίκαιο εκ του μηδενός, τόσο ριζική είναι η υποστασιοποίηση της συναίνεσης, ώστε μπορεί πλέον να αναγνωριστεί μόνο καθόσον είναι υλοποιημένη στη σπάθη. Η υποτίμηση των λόγων έναντι του ξίφους είναι επομένως εγγεγραμμένη στην πρωταρχική ανατίμησή τους, στην αναγόρευσή τους σε κριτήριο όταν δεν υφίσταται κανέναν κριτήριο επικύρωσης της οποιασδήποτε αναγόρευσης. Ο ρεαλισμός αποτελεί επομένως προϊόν ή λειτουργία του Λόγου που αυτοθεσπίζεται, καθώς θέτει τον εαυτό του ως ύπαρξη.

IX.2 Η εσωτερική αυτή σχέση του Λόγου προς την εφαρμογή και την πραγμάτωση, που συνήθως παρουσιάζεται με τον ουδέτερο μανδύα της εργαλειακότητας, ή περιορίζεται στην εξωτερική αναφορά της φιλοσοφίας (καθώς «ο σκοπός κάθε θεωρητικής σκέψης είναι η εκτέλεση κάποιας πράξης ή κάτι που πρέπει να γίνει»⁷) συνιστά και την ιδιαίτερη σχέση του Λόγου προς την πολιτική. Η τελευταία χαίρει όντως μιας προνομιακής θέσης στο σύστημα του Hobbes, όχι διότι, όπως υποστηρίζει ο Strauss,⁸ η απόφαση υπέρ της πολιτικής εξουσίας είναι προειλημμένη, ως προγενέστερη της γεωμετρίας, αλλά διότι η φιλοσοφική μέθοδος και το περιεχόμενο της πολιτικής θεωρίας του Hobbes συναντιούνται. Στην πραγματικότητα, η συγκρότηση της πολιτικής σκέψης ως φιλοσοφίας δεν αποτελεί τόσο την εφαρμογή των μεταφυσικών προϋποθέσεων της φιλοσοφίας του Hobbes στο

υλικό της πολιτικής, όσο την ίδια αυτή τη μεταφυσική ως πολιτικό σύστημα. Η εξωτερική αναφορά της φιλοσοφικής σκέψης στη δύναμη περιέχεται εν σπέρματι στο εσωτερικό επιτελεστικό της κριτήριο, όπως αυτό εκδηλώνεται στην προτεραιότητα των ορισμών. Ελλείψει προηγούμενης αρχής, οι ορισμοί από τους οποίους ξεκινά τόσο η έκθεση του συστήματος όσο και η διδασκαλία του αποτελούν θεσπίσματα, για τα οποία υπάρχουν βεβαίως τυπικοί όροι, που όμως δεν είναι αρκετοί χωρίς τη συνδρομή της βούλησης αποδοχής του ορισμού. «Διότι, όταν ένας δάσκαλος διδάσκει το μαθητή του κι ο μαθητής κατανοεί όλα τα μέρη του πράγματος που ορίζεται και τα οποία αναλύονται στον ορισμό, κι ωστόσο δεν θέλει να τον αποδεχτεί, τότε δεν χρειάζεται περαιτέρω αντιδικία μεταξύ τους, αφού είναι ένα και το αυτό σαν ο μαθητής να αρνείται να διδαχτεί». ⁹ Ο ορισμός φτιάχνεται από την *auctoritas*, όσο και ο νόμος. ¹⁰ Με αυτή την έννοια, οι πρώτες αρχές, είτε είναι της πολιτικής συγκρότησης, ή της θεωρίας, προϋποθέτουν μια έννοια προσώπου, και επειδή το πρόσωπο του Hobbes δεν διαθέτει τέτοια αυθεντία, ο ίδιος αφήνει ελεύθερους όλους όσους «[...] επιδιώκουν μια άλλη φιλοσοφία [...] να την αναζητήσουν στη βάση άλλων αρχών». ¹¹ Απ' τη στιγμή ωστόσο που οι αρχές του Hobbes θα γίνουν δεκτές, τότε δεν υπάρχει περιθώριο απόκλισης από τα, οσοδήποτε δυσάρεστα, πορίσματα.

Επειδή ο ορθολογισμός της πολιτικής που απαιτείται από τον Hobbes είναι θεμελιωμένος στην μια εκ των προτέρων πολιτικοποίηση του Λόγου, οι όποιες ενστάσεις στην απολυταρχία χρησιμεύουν μάλλον προς επίρρωση του μοντέλου της. «Όποιος, [...] θεωρώντας ότι η κυρίαρχη εξουσία είναι πολύ μεγάλη, επιδιώξει να τη μειώσει, θα πρέπει να υποταχθεί σε μια εξουσία ικανή να την περιορίσει· να υποταχθεί δηλαδή σε ακόμα μεγαλύτερη εξουσία». ¹² Το ίδιο επιχείρημα μεταχειρίζεται ο Hobbes με διαφορετική διατύπωση σε πλήθος περιστάσεων. ¹³ Πρωτίστως ωστόσο, το επιχείρημα στρέφεται εναντίον κάθε εκδοχής καταμερισμού των εξουσιών που θα έθιγε τον αδιαίρετο χαρακτήρα της κυριαρχίας. «[...] λέγεται για παράδειγμα ότι ο κοινός νόμος έχει ως μοναδικό ρυθμιστή το κοινοβούλιο, που αληθεύει μόνο όταν το κοινοβούλιο κατέχει την κυρίαρχη εξουσία και μπορεί να διαλυθεί ή να συκληθεί κατά τη βούλησή του. Διότι αν το δικαίωμα της διάλυσής του το έχει κάποιος άλλος, τότε αυτός θα έχει και το δικαίωμα ελέγχου του κοινοβουλίου και των αποφάσεών του». ¹⁴ Κάθε καταστατική αποκοπή των λειτουργιών του κράτους από την ενότητα της κυριαρχίας θεωρείται ως εκ τούτου είτε ψευδής, εφόσον στην πραγματικότητα ο κυρίαρχος είναι εκείνος που θέτει τα όρια ως κάτοχος της υπέρτατης εξουσίας, ή

καταστροφική,¹⁵ εφόσον επαναφέρει μια ισορροπία δυνάμεων αντίστοιχη με εκείνη της φυσικής κατάστασης όπου οι «μερισμένες εξουσίες αλληλοκαταστρέφονται».¹⁶ Η ομοιότητα με τη φυσική κατάσταση οφείλεται στην αναστολή της εφαρμογής των δυνάμεων, αναστολή η οποία, ως διαχωρισμός ανάμεσα στο δικαίωμα και τη δυνατότητα τη εφαρμογής του, συνιστά κατ' ουσίαν πλήρη εξάλειψη του δικαίου. Η μεταφυσική της επιτέλεσης, που διέπει τη φιλοσοφία του Hobbes στο σύνολό της επιστρατεύεται και στην περίπτωση της πολιτικής σύνταξης, απαγορεύοντας κάθε μικτή μορφή πολιτεύματος¹⁷ ως απόκλιση από την ενότητα της εφαρμογής, που είναι ομολογία με εκείνη της κυριαρχίας. Σε αυτή τη βάση, ο Hobbes αποκλείει την άποψη που κάνει λόγο για «δύο βραχίονες της πολιτικής κοινότητας», εκπροσωπούμενους από το κοινοβούλιο και τον βασιλιά αντιστοίχως, και προσθέτει «ως εάν μια πολιτική κοινότητα μπορούσε να υφίσταται εκεί όπου η ισχύς βρίσκεται σε χέρια, τα οποία η δικαιοσύνη δεν έχει την εξουσία να διατάζει και να κυβερνά».¹⁸ Ο συσχετισμός, ωστόσο τον δύο εξουσιών, παρουσιάζεται υπό αυτούς τους όρους ως ασύμμετρος, καθώς η ενότητα τους διασφαλίζεται χάρη στη δεύτερη. Καθώς η συνύφανση νομοθεσίας και επιβολής είναι η ίδια προϊόν επιβολής, η πλάστιγγα των δύο εννοιών που συγκροτούν ό, τι έχει πολιτογραφηθεί υπό τον αγγλικό όρο *rule of law*¹⁹ γέρνει αποφασιστικά προς την πρώτη· σε σημείο μάλιστα ώστε να προκαλεί την ανατροπή της λογικής αλληλουχίας ανάμεσα στο κανόνα και την εφαρμογή του. Η αντιστροφή αυτή εκδηλώνεται με τη (θεμιτή στο πλαίσιο ανάπτυξης της) διαστροφή των πολιτικών τίτλων, στην οποία προβαίνει ευθέως ο Hobbes όταν ισχυρίζεται ότι «[...] νομοθέτης δεν είναι εκείνος, χάρη στην εξουσία του οποίου έγιναν αρχικά οι νόμοι, αλλά εκείνος, χάρη στην εξουσία του οποίου συνεχίζουν να ισχύουν ως νόμοι».²⁰ και τούτος δεν είναι ασφαλώς άλλος από εκείνον που έχει τη δύναμη να τους επιβάλλει. Αν ο νόμος, σε αντίθεση προς τις ηθικές παραινέσεις του φυσικού δικαίου, ορίζεται από αυτή την αντεστραμμένη ενότητα, τότε ταυτίζεται με τον παράγοντα εκείνο που μπορεί να συνδέει τις δύο στιγμές, τον κανόνα και την εφαρμογή του, κάτω από το προβάδισμα της δεύτερης. Καθώς, με αυτόν τον τρόπο, η δικαιοσύνη ανάγεται στην απονομή της, ο παράγοντας αυτός δεν είναι άλλος από εκείνο που επιτρέπει τη μετάβαση από τη γενικότητα του κανόνα στην επιμέρους του πραγμάτωση, με άλλα λόγια στη δύναμη και την εξουσία της κρίσης. Η απόδοση της δικαστικής εξουσίας στον κυρίαρχο δεν σημαίνει μια πρόσθετη αρμοδιότητα, αλλά συνοψίζει την ενότητα των προηγούμενων και εισάγεται από τον Hobbes με αυτό ακριβώς το επιχείρημα: «[...] διότι αν η εξουσία της κρίσης βρισκόταν σε ένα μέρος και η εξουσία της

εκτέλεσης στο άλλο, τότε τίποτε δεν θα γινόταν».²¹ Καθώς διαμεσολαβεί μεταξύ του γενικού και του ιδιαίτερου, οργανώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την προβληματική σχέση μεταξύ του ατόμου και του κοινωνικού όλου, η κρίση δεν διακρίνεται από τον νόμο, που έχει την ίδια ισχύ στην επιμέρους περίπτωση όπως και στη γενικότητα. «Πράγματι», συμπεραίνει ο Hobbes, «όλοι οι νόμοι αποτελούν γενικές κρίσεις ή αποφάνσεις του νομοθέτη, όπως εξάλλου και κάθε ιδιαίτερη κρίση αποτελεί νόμο για εκείνον, του οποίου η υπόθεση εκδικάζεται».²² Και στις δύο εκδοχές η δικαιοσύνη ανάγεται στην έκδοση της ετυμηγορίας. Μολοντί «[...] η ετυμηγορία ανήκει στον κυρίαρχο[...]»²³, ο Hobbes αναγνωρίζει τη δυνατότητα αντιπροσώπευσης του κυριάρχου στην άσκηση της δικαστικής εξουσίας. Στο *De Cive* η αντιπροσώπευση αυτή παραλληλίζεται με το φυσικό βασίλειο του Θεού, και σύμφωνα με την έκφραση του Hobbes εν προκειμένω, με την «τακτική κυβέρνηση του κόσμου»,²⁴ κατ' αντιδιαστολή με την άμεση εμπλοκή του Θεού σε όλα τα ζητήματα, η οποία θα μπορούσε να αντιστοιχηθεί στο θείο πολιτικό βασίλειο. Στο πλαίσιο, δηλαδή, της πολιτικής σχέσης δικαίωμα και άσκηση του δικαιώματος παραμένουν ενωμένα, ενώ η διάκρισή τους προσομοιάζει στην παραγωγή «φυσικών αποτελεσμάτων μέσω δευτερευόντων αιτίων».²⁵ Αυτού του είδους η φυσική επίδραση διαφέρει κατά πολύ από την αντιπροσώπευση, όπως εννοείται από τον Hobbes κατά τη συγκρότηση της κυριαρχίας, και παρόλο, λοιπόν, που διάκριση δικαιώματος και εκτέλεσης είναι δυνατή²⁶ δεν μπορεί να προσλάβει παρά μόνο χαρακτήρα ανακλητού διορισμού.²⁷ Στην πραγματικότητα, «σε όλα τα δικαστήρια εκείνος που δικάζει είναι ο κυρίαρχος».²⁸ Από τη μια, όπως και στην περίπτωση των ιερών γραφών, η νομική ισχύς εγκαθιδρύεται από την ερμηνεία. Από την άλλη, η ερμηνεία αυτή, επαφίεται πάντοτε στη μία και μοναδική βούληση του κυριάρχου. Από τον όρο της μοναδικότητας δεν μπορεί όμως να αφαιρεθεί η βουλευσιοκρατική διάσταση, ως εάν κάποιος συμφωνημένος κανόνας μπορούσε να υποκατάσταςει την εκάστοτε συγκεκριμένη ερμηνεία. Επειδή ακριβώς η έννοια του νόμου παραπέμπει σε αυτήν της ερμηνείας του,²⁹ ο Hobbes δεν μπορεί να κάνει αποδεκτή την αρχή του δεδικασμένου η οποία θα αυτονομούσε το σύστημα απονομής δικαιοσύνης από την πηγή της ισχύος του. Αφού, λοιπόν «[...] τον νόμο δεν τον κάνει η *juris prudentia*, η σοφία των υπεξουσίων δικαστών, αλλά ο Λόγος του τεχνητού ανθρώπου [...]»,³⁰ «[...] η ετυμηγορία του δικαστή [...] δεν αποτελεί νόμο για κανένα δικαστή που θα τον διαδεχτεί σ' αυτό το λειτουργήμα».³¹ Το ίδιο ισχύει και όσον αφορά την αρχή της ευθυδικίας ως νόμο της φύσης που θα πρέπει να γίνεται σεβαστός από τους δικαστές

σε κάθε περίπτωση.³² Διότι ούτε αυτή η μορφή προσφυγής στο φυσικό δίκαιο και την αμεροληψία του μπορεί να περιορίσει την αυθαιρεσία του κυρίαρχου ως ύψιστου ερμηνευτή, οι προθέσεις του οποίου «[...] πρέπει να θεωρούνται πάντοτε ως σύμφων[ες] με την ευθιδικία και τον Λόγο».³³ Η ενοποίηση, επομένως, όλων των εξουσιών στη βάση της προτεραιότητας της εφαρμογής και της ενότητας της κρίσης σημαίνει κάτι πολύ περισσότερο από την απουσία αντισταθμιστικών δυνάμεων στην βούληση του νομοθέτη· εξυπονοεί κατ' αρχήν την αναγωγή του προβλήματος του Λόγου, όπως αυτός ενέχεται στην πολιτική σύνταξη, σε πρόβλημα της βούλησης. Το πλέον κομβικό σημείο στη νομική συλλογιστική του Hobbes έγκειται στην παραγωγή της αρχής του προσώπου. «Οι νομικοί μας συμφωνούν ότι ο νόμος δεν μπορεί να είναι ποτέ αντίθετος με τον Λόγο, καθώς και ότι ο νόμος δεν είναι το γράμμα [...] αλλά η πρόθεση του νομοθέτη. Αυτό είναι αλήθεια, αλλά το πρόβλημα είναι ποιανού ο Λόγος εκλαμβάνεται ως νόμος».³⁴ Στην κριτική του εναντίον του Bellarmin ο Hobbes θα καταστήσει παρομοίως σαφές ότι, στο πλαίσιο της θεωρίας του, ο λόγος περί εξουσίας στερείται κάθε νοήματος χωρίς αναφορά στους προσωπικούς της φορείς. «Δεν μπορούμε», γράφει, «να κατανοήσουμε τι σημαίνει ότι μια εξουσία εξουσιάζει μια άλλη εξουσία ή ότι μια εξουσία μπορεί να έχει δικαιώματα πάνω σε μιαν άλλη ή να τη διατάζει· διότι το δικαίωμα και η ισχύς είναι χαρακτηριστικό όχι εξουσιών αλλά προσώπων».³⁵ Τόσο η νομική όσο και η πολιτική επιστήμη θέτουν κατά τον Hobbes ένα και μόνο ερώτημα, στο οποίο όμως και εξαντλείται η προσφορά τους, καθότι το «ποίος;» είναι το μόνο ερώτημα που δεν μπορούν να απαντήσουν. Καθώς η θεωρία ζητά emphaticά ένα πρόσωπο, χωρίς να μπορεί να το κατονομάσει, η κορύφωση της ανάπτυξης της είναι συνάμα και το όριο της. Παράγοντας μέσα από την ανάγκη της ερμηνείας την αρχή του προσώπου, ανοίγει την πόρτα που την οδηγεί εκτός εαυτού. Η απαίτηση της γενικότητας και της αμεροληψίας, με την οποία ο Λόγος είναι συνυφασμένος, δεν μπορεί να ικανοποιηθεί χωρίς μετάβαση στο άλλο το Λόγου, χωρίς παραπομπή σε μια γνώση μυστική, η οποία από την ίδια της τη σύσταση, δεν είναι νοητή παρά μόνο ως προνόμιο. «[...] Κανένας νόμος, οσοδήποτε βραχύλογος ή μακροσκελής, δεν είναι πλήρως κατανοητός αν δεν κατανοηθούν στην εντέλεια τα τελικά αίτια για τα οποία έγινε και τα οποία γνωρίζει μόνον ο νομοθέτης». « Το *'quis iudicabit'* και το *'quis interpretabitur'* πηγαίνουν μαζί».³⁶ Κατά αυτόν τον τρόπο, η εφαρμογή των νόμων υπονομεύει την απαίτηση που εγείρεται για κοινοποίησή τους σε εκείνους που οφείλουν να υπακούσουν.³⁷ Αλλά η προνομιακότητα του νόμου, η μυστικότητα της γνώσης του³⁸ και ό,τι άλλο χωρίζει το

νομοθέτη από τον νομομαθή δεν είναι παρά η ηρωική έξοδος από το Λόγο και μέσω του Λόγου προς την ωμή δύναμη. Το απόσπασμα από τον *Λεβιάθαν* συνεχίζει ως εξής: «Για τον τελευταίο [τον νομοθέτη], επομένως, δεν υπάρχει κόμβος στο νόμο που να μη λύνεται, είτε βρίσκοντας τις άκρες του και λύνοντάς τον είτε φτιάχνοντας με τη νομοθετική εξουσία του τις άκρες που θέλει, όπως έκαμε ο Αλέξανδρος με ο ξίφος του στο Γόρδιο δεσμό, πράγμα που κανένας άλλος ερμηνευτής δεν μπορεί να κάνει».³⁹

ΙΧ.3 Η αντίθεση ανάμεσα στο πρόγραμμα του Hobbes, από τη μια, το οποίο συνίσταται στην ανάπτυξη, για πρώτη φορά, μιας ορθολογικής θεωρίας της πολιτικής, απαλλαγμένης σοφιστειών και κατανοητής δυνητικά απ' όλους και στο περιεχόμενο αυτής της θεωρίας, από την άλλη, το οποίο θεμελιώνει την αναγκαιότητα μιας προνομιακής πολιτικής γνώσης και απόφασης αποτελεί σύμπτωμα μιας έμπρακτης υποχώρησης από τη διαφωτιστική έμπνευση του φιλοσοφικού του σχεδίου σε προνοετερικές διακρίσεις. Αλλά η υποχώρηση αυτή δεν είναι ένα όριο που επιβάλλεται εξωτερικά στην μοντέρνα σύλληψη, παρά η συστηματική εκδήλωση του εσωτερικά ανεσταλμένου χαρακτήρα του πολιτικού διαφωτισμού ο οποίος ορθώνεται έναντι των παραδεδομένων πολιτικών ηθών και διδασκαλιών. Προκειμένου να κλονίσει το αυτονόητο της παράδοσης, ο Hobbes διαλύει τις αντικειμενικές βεβαιότητες μέσω της αναγωγής τους στη σχετικότητα των υποκειμενικών κρίσεων, παθών και συμφερόντων. Το μόνο όριο αυτού του σχετικισμού είναι η αρνητική προοπτική του ατομικού θανάτου, στην αποφυγή του οποίου συναντούνται όλες οι επιμέρους αποκλίνουσες βουλήσεις και εξαντλείται ο προσανατολισμός των ανθρωπίνων δυνάμεων. Εκ του αντιθέτου, η αυτοσυντήρηση ανάγεται όχι μόνο σε μέτρο της ανθρωπίνης συμπεριφοράς αλλά και σε μοναδικό δυνατό μέτρο του Λόγου· ο όρος της ύπαρξης και όρος της αντικειμενικότητας συμπίπτουν. Η απόπειρα οικοδόμησης μιας ηθικής και πολιτικής θεωρίας στην αποκλειστική βάση μιας ανθρωπολογίας της αυτοσυντήρησης συνιστά το βασικό γνώμονα για την αναγώρευση του Hobbes σε «πρώτο θεωρητικό της μοντέρνας κοινωνίας»,⁴⁰ στο μέτρο που το κριτήριο της αυτοσυντήρησης εκτοπίζει την αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στο «ζην» και το «ευ ζην»⁴¹ και μαζί της την τελεολογική οντολογία, καθόσον αυτή παράμενε ενεργή στο πλαίσιο του σχολαστικισμού. Η υπέρβαση της μεσαιωνικής οντολογίας, όπως υποδειγματικά συντελείται στον σπινοζιστικό πανθεϊσμό, δημιουργεί ταυτόχρονα για πρώτη φορά τους όρους μιας οντολογικής

ενοποίησης στη βάση της οποίας καθίσταται δυνατή η θετική ανάπτυξη ενός συστήματος. Όταν όμως ο Hobbes ισχυρίζεται ότι «ένας νόμος της φύσης, *lex naturalis*, είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι, που θα καταστρέφει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα της συντήρησής της [...]»,⁴² τότε το αρχικό αρνητικό φορτίο αυτής της νεοτερικής στροφής στην αυτοσυντήρηση γίνεται ίσως πιο εμφανές απ' ό,τι στην κλασική έκφραση της τελευταίας στην *Ηθική* του Spinoza.⁴³ Μόνο εντός μιας απαγόρευσης είναι εφικτή η συνάντηση των μεμονωμένων ατόμων σε έναν αντικειμενικό τόπο. Τούτο είναι φανερό ήδη πριν από τη μετάβαση στην πολιτική κοινότητα και εμφανίζει στο επίπεδο της οντολογίας δύο αλληλένδετες όψεις. Όσο πιο αυτοαναφορική η επιταγή της συντήρησης, τόσο πιο πλήρης η άλωση του μεμονωμένου από την καθολικότητα της αυτοαναφοράς. Ως αναστολή της διαφοράς από τον εαυτό, η αυτοσυντήρηση εμπερικλείει στην έννοιά της την αναστολή της διαφοράς από τους άλλους· το κάθε ον ταυτίζεται με τα υπόλοιπα ως προς την επιτήρηση του εαυτού του. Αντίστροφα, αλλά την ίδια στιγμή, η ατομική ταυτότητα δεν επιτυγχάνεται παρά μόνο μέσω ενός εσωτερικού διχασμού· το άτομο διαιρείται σε υποκείμενο και αντικείμενο του εαυτού του. Πολιτικός πριν από τη συγκρότηση της πόλεως είναι ο Λόγος της αυτοσυντήρησης που αποκόπτει ως επικίνδυνο οτιδήποτε απειλεί να διαταράξει την μεταξύ αυτών των δύο ισορροπία. Διότι η πολιτική είναι μάλλον η συνεπής εκδήλωση του ότι ήδη στο πλαίσιο της φυσικής τους αυτοαναφοράς τα άτομα υπάρχουν μόνο ως «υπόστρωμα της κυριαρχίας».⁴⁴ Όταν, λοιπόν, μέσω του ορθολογικού συμβολαίου, η υποκειμενική πλευρά της ατομικότητας αυτονομείται ως πρόσωπο του κυριάρχου, ενώ η αντικειμενική τίθεται σε αναγκαστική σχέση υπακοής ως πλήθος υπηκόων, τότε αυτός ο διαχωρισμός δεν είναι παρά η συνέπεια του ότι «η νομιναλιστικά αποκαθαρμένη έννοια του Λόγου, η αυτοσυντήρηση, [...] θεμελιώνει την ίδια της την αντίφαση».⁴⁵ Στην αυταρχική εκδίπλωση της αυστηρά ατομικιστικής προκείμενης του χομπσιανού πολιτικού στοχασμού βρίσκεται εν δράσει μια διαλεκτική του διαφωτισμού, με την έννοια που προσέδωσαν στον όρο οι Horkheimer και Adorno. Ο Hobbes «κηρύσσει την αποποίηση της προσωπικής κρίσης μια για πάντα στη βάση του Λόγου».⁴⁶ «Η παγκόσμια κυριαρχία πάνω στη φύση στρέφεται εναντίον του ίδιου του στοχαζόμενου υποκειμένου· τίποτε άλλο δεν του απομένει υπόλοιπο περάν εκείνου του αιωνίως ίδιου Εγώ»,⁴⁷ για την προστασία του οποίου εγκαταλείπεται στην κυριαρχία.

Αυτή η διαλεκτική του διαφωτισμού καθίσταται στη γενικότητά της εμφανής στον τρόπο με τον οποίο η ίδια η φιλοσοφία της αυτοσυντήρησης περιέρχεται εν τέλει σε αντίφαση με τον εαυτό της. Όπως πρώτος κατέδειξε ο Dilthey, η φιλοσοφία αυτή χρειάστηκε στά πρώτα βήματα της αποδέσμευσής της από τον αριστοτελισμό να προσφύγει στην παράδοση της Στοάς.⁴⁸ Τη θέση «*conservatio igitur summum bonum est rerum omnium*»,⁴⁹ που διατυπώθηκε από τον Campanella πολύ πριν από τη σπινοζική ταύτιση πραγματικότητας και τελειότητας, κατέστησε δυνατή η στωική έννοια του πνεύματος που φέρεται να διαποτίζει κάθε ον, θεμελιώνοντας την προτεραιότητα της αυτοσχασίας του έναντι της σχέσης του με οτιδήποτε εξωτερικό. Ακόμη και στην χομπσιανή παρομοίωση του κράτος με το βιβλικό θαλάσσιο κοίτος περιέχεται μεταξύ άλλων και η υπόμνηση στο «μεγάλο ζώο» της στωικής κοσμολογίας που διατηρείται στην ύπαρξη δίχως εξωτερική επενέργεια. Ωστόσο, ο Hobbes, προχωρά ένα ακόμη μεγάλο βήμα σε αυτή τη διαδρομή της σκέψης από τον Tomasio ως τον Spinoza.⁵⁰ Ενώ στην ηθική παράδοση που ανατρέχει στον Κικέρωνα η αυτοσυντήρηση παραμένει πρωτίστως μια ορμή, «εδώ η συντήρηση είναι η θεμελιώδης έννοια που παρέχει συνέπεια σε μια θεωρία, όχι η υπόθεση μιας ορμής [...]»,⁵¹ καθότι αποτελεί τη λογική προϋπόθεση της ορθολογικής συγκρότησης των ανθρωπίνων σχέσεων. Ακόμα και στη μηχανική θεώρηση της φύσης του Descartes επιζεί, αρνητικά, η μεσαιωνική σύλληψη μιας *creatio continua*, ως αναγκαίας και διαρκούς θεϊκής συνεισφοράς στη συντήρηση του κόσμου.⁵² Σύμφωνα με την ερμηνεία του Blumenberg, η μεταστροφή από αυτή τη μεταβατική εννόηση της συντήρησης στην αυτοναφορική *preservatio* σηματοδοτεί την απομάκρυνση από τη σχολαστική σύλληψη της ενδεχομενικότητας. Το ίδιο θα ήταν αναμενόμενο και από τη φιλοσοφία του Hobbes· συμβαίνει όμως ακριβώς το αντίθετο. Αν «η ενδεχομενικότητα προσδιορίζει τη σύνταξη ενός κόσμου που έχει δημιουργηθεί εκ του μηδενός, είναι προορισμένος να παρέλθει και συντηρείται στην ύπαρξη μόνο χάρη στη θεία βούληση [...]»,⁵³ τότε η περιγραφή της ταυτίζεται με εκείνη τη πολιτικής κατάστασης του Hobbes, με μόνη διαφορά την τοποθέτηση του κυριάρχου στη θέση που πριν αποδιδόταν στο Θεό. Μολονότι, λοιπόν, η φυσική φιλοσοφία του Hobbes κάνει πλήρως δεκτή τη ρήξη με την αριστοτελική και μεσαιωνική μεταφυσική, η πολιτική φιλοσοφία που αρθρώνεται στο θεμέλιό της επαναφέρει την *creatio continua* ως συνεχή ανάγκη δράσης της πολιτικής κυριαρχίας για τη συντήρηση του πολιτικού οργανισμού. Η κατεχόντεια σύλληψη της κυριαρχίας, όπως θα γίνει ευρέως γνωστή κυρίως στον εικοστό αιώνα μέσω ενός δανείου από τη

θεολογία του Παύλου,⁵⁴ η αρνητική κατανόηση της πολιτικής ως πρόληψης της επαπειλούμενης ολοσχερούς καταστροφής,⁵⁵ σημαδεύει με το στίγμα του παρελθόντος στο έργο του Hobbes τη γενέθλια στιγμή της πολιτικής νεωτερικότητας. Δεν πρόκειται, ωστόσο, για κάτι το οποίο συντελείται σε πείσμα της οντολογίας της αυτοσυντήρησης, αλλά μέσω αυτής· η σχεσιακή αναφορά του όντος στον εαυτό του ισοδυναμεί με την *a priori* πολιτικοποίηση της ίδιας του της ύπαρξης. Πολύ προτού ο Nietzsche χρεώσει στη σπινοζική σύλληψη του *conatus* μια κρυμμένη τελεολογία,⁵⁶ ο Bacon θα συλλάβει τη συνοχή του κάθε σώματος ως προϊόν της υπακοής σε μια εσωτερική διατακτική εξουσία, σύμφωνα με την ακριβή του διατύπωση, μιας «βασιλικής [...] ή πολιτικής κίνησης» (*motus politicus*).⁵⁷

Πολιτική είναι η σχέση του ατόμου προς τον εαυτό του πριν από τη δήλωση συμμόρφωσης στον πολιτικό κυρίαρχο· ως υποκείμενο και αντικείμενο της αυτοσυντήρησης, ο καθένας είναι κατέχων του εαυτού του πριν από την υποταγή που πραγματοποιείται, και πάλι με το σκοπό της αυτοσυντήρησης, στον πολιτικό κατέχοντα. Η φυσική λογιστική της έλξης και της απώθησης παρέχει το πρόπλασμα για την ανάπτυξη του προϋπολογισμού της πολιτικής σχέσης, όπου η ελευθερία και ασφάλεια ανταλλάσσονται με επιτυχία. Το μέσο αυτής της συναλλαγή γίνεται η ίδια η ατομικότητα, που, χάρη στον εσωτερικό της αναδιπλασιασμό, είναι ο πυρήνας της διαφοράς αλλά και ο ρυθμιστής του εαυτού της ταυτόχρονα. Κατά τούτο η ατομικότητα είναι κάτι περισσότερο από το συγκεκριμένο άτομο, η ταυτότητα του οποίου μπορεί να συγκροτηθεί ακόμη και χωρίς το ίδιο. Καθώς δεν ορίζεται η αυτοσυντήρηση μέσω του ατόμου αλλά αντιστρόφως, η πραγματική μονάδα της θεωρίας παύει να είναι ο μεμονωμένος και γίνεται το όλο. Ζητούμενη καθίσταται η πρωτίστως η συντήρηση του Λεβιάθαν, όχι των ατόμων που τον συναποτελούν. Η ιδιαιτερότητά τους διασώζεται μόνο στο μέτρο που απορροφάται στη λειτουργική συνάφεια της πολιτείας. Τη νομιναλιστική χειρονομία, χάρη στην οποία ο Hobbes διαλύει την πλαστή εγκυρότητα των ειδώλων και των καθολικών εννοιών, πληρώνει η θεωρία με τη γέννηση του μεγαλύτερου ειδώλου. Μετά την αφαίρεση των μεταφυσικών κατασκευών δεν μένουν παρά μόνο το «δέος» και ο «φόβος».⁵⁸ Στο σημείο που το μυθικό θηρίο ανάγεται σε καλορρυθμισμένη μηχανή, στο πάγωσις τρόπον τινά του διαφωτισμού, οι μυθικές έννοιες έννοιες επιστρέφουν με τη μεγαλύτερη δυνατή βαρύτητα. Ό,τι ορίστηκε ως ορθολογική ανθρώπινη κατασκευή είναι το ίδιο το *mysterium tremendum*⁵⁹ που ο Λόγος υποτίθεται ότι αποτίναζε. Όσο πιο αυστηρά η μηχανική των παθών οδηγεί στην απολυταρχία, τόσο περισσότερο η

εκκοσμίκευση της πολιτικής παλινорθώνει το βασίλειο του σκότους που, από την άλλη, εξορκίζει με τη νηφάλια αναλυτική της θεμελίωση. Το άστρο με το οποίο το άτομο φωτίζει τον εαυτό του για να τον κρατά υπό τη διάθεσή του, οδηγείται στην έκλειψη, καθώς «η υποκειμενικότητα εξανεμίζεται ως λογική αυθαίρετων κανόνων παιχνιδιού, προκειμένου να έχει αυτή τη διάθεση με ακόμη λιγότερες αναστολές».⁶⁰

Σε τούτο συνίσταται το μερίδιο αλήθειας των ερμηνειών που θέτουν στο επίκεντρο της προβληματικής του έργου του Hobbes λογικά διλήμματα από τη θεωρία των παιγνίων. Το «δίλημμα του φυλακισμένου», που έχει κατ' επανάληψη χρησιμοποιηθεί ως μοντέλο για τη διαλεύκανση της λογικής του κοινωνικού συμβολαίου,⁶¹ δεν φωτίζει μόνο ένα τεχνικό πρόβλημα που είναι ενδεικτικό του status της ορθολογικής υποχρέωσης στον Hobbes, αλλά συνιστά επιπλέον μαρτυρία για τη διαπλοκή πολικής εξουσίας και τεχνικής στον κόμβο της αυτοσυντήρησης. Η απορία στην οποία περιέρχεται ο εγωιστής, όταν ακολουθεί ορθολογικά τον κανόνα της ελαχιστοποίησης της προσωπικής του ζημίας αλλά επιτυγχάνει το αντίθετο, προκαταλαμβάνει το αδιέξοδο στο οποίο καταλήγει η συγκρότηση του πολιτικού δεσμού προς το κοινό συμφέρον. Η κατάσταση που διαμορφώνεται μπορεί εξίσου να περιγραφεί με όρους παιγνίου. «Στους νόμους της πολιτικής κοινότητας», επισημαίνει ο ίδιος ο Hobbes, «συμβαίνει το ίδιο όπως και στους νόμους του χαρτοπαιγνίου, ό,τι δηλ. συμφωνήσουν όλοι οι παίκτες δεν αποτελεί αδικία για κανένα τους»,⁶² ακόμη και όταν δεν τους εξυπηρετεί διόλου. Ο κώδικας είναι τόσο αδιάφορος προς το περιεχόμενο του όσο και η αυτοσυντήρηση για το περιεχόμενο της ζωής που οφείλει να συντηρηθεί. Το υπόλοιπο είναι η λειτουργία. Μολονότι η συρρίκνωση του ορθολογισμού σε λειτουργισμό αποτελεί μοιραίο επακόλουθο της αξιολογικής ουδετερότητας από τη σκοπία της οποίας η θεωρία σχετικοποιεί τα ιδιαίτερα διαφέροντα, η ίδια η λειτουργική απόδοση συνιστά αξία. Με αυτήν πραγματώνεται η ταυτότητα, που αρνητικά αποτελεί ζητούμενο τόσο της φυσικής όσο και της πολιτικής κατάστασης. Ό,τι υπάρχει αξίζει να συντηρηθεί. Υπό την προοπτική της συντήρησής τους, η «ζωή» και η «αρτιμέλεια» χαρακτηρίζονται, ακόμα και σε πείσμα της απουσίας δικαίου, ως ιδιοκτησία.⁶³ Η ιδιοκτησία που παρέχεται αποκλειστικά από το κράτος έρχεται απλώς να δώσει τη λειτουργική επικύρωση σε μια σχέση κατοχής και ελέγχου, που όμως οφείλει ως τέτοια να πραγματωθεί. Η θεωρία συνθέτει νοητά το πλαίσιο υπό το οποίο οι εντολές βρίσκουν εφαρμογή, το μοντέλο σύμφωνα με το οποίο οι διαταγές υπακούονται αυτόματα. Σχολιάζοντας το προπατορικό αμάρτημα, ο Hobbes γράφει για το σχετικό χωρίο της Βίβλου «[...] Εκείνο που εννοείται

ξεκάθαρα, αν και αλληγορικά, είναι ότι οι εντολές όσων έχουν το δικαίωμα να προστάζουν δεν πρέπει να ελέγχονται ή να αμφισβητούνται από τους υπηκόους τους». ⁶⁴ Πράγματι, απέναντι στην ενότητα του Λόγου της κυριαρχίας «η διάκριση μεταξύ Θεού και ανθρώπου καθίσταται αδιάφορη [...]». ⁶⁵ Ανώτερος είναι ο πρώτος μόνο στο μέτρο που, όπως ισχυρίζεται ο Hobbes, τα ανθρώπινα πράγματα έχουν κάτι «δυσχερές». «Και αυτό το δυσχερές οφείλεται στους πολίτες, όχι στην κυβέρνηση. Διότι αν οι άνθρωποι μπορούσαν να αυτοκυβερνηθούν, ο καθένας υπό τη δική του εντολή, [...] δεν θα χρειαζόταν καθόλου πόλη, ούτε κοινή εξαναγκαστική εξουσία». ⁶⁶ Η πολιτική συνύπαρξη παίρνει μορφή τη μορφή του εξαναγκασμού, διότι σκοπός της είναι η πραγμάτωση αυτού του οποίου διατάσσεται, επειδή διατάσσεται. «Το κατ' εικόνα του ανθρώπου συνίσταται στην κυριαρχία πάνω στην ύπαρξη, στο βλέμμα του κυρίου, στη διαταγή». ⁶⁷

ΙΧ.4 Το γεγονός ότι ο κώδικας του παιγνίου του Hobbes είναι τυφλός δεν σημαίνει ότι είναι επίσης ουδέτερος. Λειτουργώντας με την αντικειμενικότητα ενός παιχνιδιού, η πολιτική κοινωνία λειτουργεί με απόλυτη εξουσία. Όπως σε κάθε μοντέλο κυβερνητικής, η εύρυθμη λειτουργία του συστήματος παραμένει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εξαρτημένη από την απόλυτη βούληση του κυβερνήτη. Όσο περισσότερο μαθηματικοποιήσιμη καθίσταται στην έκφρασή της η πολιτική σχέση, τόσο πιο μεγάλη η βαρύτητα της απόφασης εκείνου που θέτει την εξίσωση. Μια τέτοια εξίσωση ωστόσο αποτελεί και ο ορισμός, η μεθοδολογική απαρχή της θεωρίας του Hobbes, για την οποία ο ίδιος αισθάνεται υπερήφανος έναντι των προδρόμων του στον πεδίο της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Δομικά ο ορισμός καταλαμβάνει στην έκθεση της θεωρίας την ίδια θέση με τη διαταγή του μονάρχη στη σύνταξη του κράτους: η αμφισβήτησή του ισοδυναμεί με επιστροφή στο χάος. Κι ωστόσο ο ορισμός δεν είναι κάτι παραπάνω από μια σύμβαση, και, όπως ήδη επισημάνθηκε, το περιεχόμενο του θα μπορούσε να είναι κάθε φορά και κάποιο διαφορετικό. Πριν από την πολιτική σύμβαση, η παραβολή του χαρτοπαιγνίου χρησιμοποιείται για τον Hobbes, προκειμένου να καταδειχθεί ότι μαθηματικοποίηση του Λόγου όχι μόνο δεν καθιστά περιττή, αλλά επιβάλλει το διορισμό ενός προσώπου ως κριτή των διαφωνιών που μπορούν να προκύψουν ακόμη και σε έναν υπολογισμό. ⁶⁸ Το σημαντικό επομένως στη σύμβαση δεν είναι αυτό στο οποίο δηλώνεται συμφωνία, αλλά η συμφωνία ως τέτοια. Η μεθοδος προοικονομεί την ομοφωνία που παράγει η περιεχομενική ανάλυση. Τούτο είναι ιδιαίτερα εμφανές στη σημασία που αποδίδεται

στη γεωμετρία. Στην *Αφιερωματική Επιστολή* που προλογίζει το *De Cive*, ο Hobbes θα αναγάγει την εποικοδομητική συνεισφορά της θεωρίας του όσον αφορά στην εδραίωση της ειρήνης στην σύμπτωση ανάμεσα στην ακρίβεια της γεωμετρικής σύμβασης και στην ειρήνη ως ορθολογικό καθεστώς της ανθρώπινης συμβίωσης. «[...] Αν η φύση της ανθρώπινης συμπεριφοράς ήταν με τόση ευκρίνεια γνωστή όπως η φύση της ποσότητας στα γεωμετρικά σχήματα, τότε η δύναμη της φιλαργυρίας και της φιλοδοξίας, που διατηρείται χάρη στις εσφαλμένες γνώμες των χυδαίων που νομίζουν ότι αγγίζουν τη φύση του ορθού και του λάθους, θα εξασθενούσε αμέσως και θα έσβηνε· και η ανθρωπότητα θα απολάμβανε μια αθάνατη ειρήνη [...]». ⁶⁹ Η υποταγή των διαφορετικών φυσικών περιεχομένων στη μορφή ως λογική ταυτότητα είναι ταυτόχρονα το πόρισμα και η προϋπόθεση της θεωρίας. Λόγος και εξουσία ενώνονται στη μάχη τους εναντίον των παθών: «[...] τα αποτελέσματά τους μπορούν να εμποδιστούν μόνο από την εξαιρετική χρήση του Λόγου ή την επίμονη αυστηρότητα στην τιμωρία τους». ⁷⁰ Αν ισχύει ότι, ενάντια στη μεσαιωνική στατικότητα του κανόνα, ο Hobbes επιστρατεύει τη νεότερη κινητικότητα της σύμβασης, τότε η θεωρητική αυτή κίνηση ανακαλείται εσωτερικά στο μέτρο που η ομοιογένεια τίθεται ως απόλυτος κανόνας. Ο αφηγηματικός σχετικισμός των αξιών τελεί υπό αναστολή στο βαθμό που ο συμβιβασμός ανάγεται ο ίδιος σε αναμφισβήτητο μέτρο της αξίας. Η φράση του Hobbes: «η αξία όλων των πραγμάτων, για τα οποία συνάπτουμε συμβάσεις, μετρίεται από την όρεξη των συμβαλλομένων, και συνεπώς δίκαιη αξία τους είναι εκείνη που αυτοί διατίθενται να καταβάλουν» ⁷¹ επιδέχεται διπλής ανάγνωσης. Από τη μια ο φορμαλισμός της σύμβασης αυτονομείται έναντι οποιουδήποτε αντικειμενικού κριτηρίου. Από την άλλη, όμως, η ίδια η μορφή αναγορεύεται σε αντικειμενικότητα. Η συμφωνία δεν προϋποθέτει δεσμευτικές αξίες, γι' αυτόν όμως ακριβώς τον λόγο δεσμεύει η ίδια αξιολογικά και κανονιστικά.

Αξίες και κανόνες είναι το νόμισμα της ανθρώπινης συνύπαρξης. Αν αφαιρέσει κανείς τη λειτουργική προσφορά του, το νομισμα αυτό είναι κάτι το μηδαμινό· η άρνηση αποδοχής του στις συνθήκες νόμιμου εμπορίου που φέρουν το όνομα «κράτος» συνιστά, ωστόσο, το πιο σοβαρό αδίκημα. Στο βαθμό που η ίδια «νομισματική» πολιτική διέπει τόσο τη λεγόμενη πρώτη φιλοσοφία όσο και την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes, δεν είναι αρκετό να λεχθεί ότι η πρώτη προμηθεύει έννοιες στη δεύτερη ή ό,τι η μεταξύ τους σχέσης είναι ομόλογη. Δεν είναι μόνο η σταθεροποίηση των γλωσσικών σημείων προϋπόθεση της κοινωνίας και του κράτους, αλλά και η κρατική αστυνόμευση της έννοιας προϋπόθεση του Λόγου. Ό,τι στην

καθεαυτή πολιτική ανάλυση θα παρουσιαστεί ως αυτονόητη και αμετάκλητη δεσμευτικότητα των συμβάσεων και απαγόρευση του ελέγχου της εξουσίας εκ μέρους των υπηκόων, είναι η ίδια η περιχαράκωση της έννοιας μέσα στον ορισμό ως θεμελιακή προϋπόθεση της επιστήμης και της ανθρώπινης σοφίας. Ο ίδιος ο Hobbes εκφράζεται σχετικά με μια μεταφορά: «[...] Η αδικοπραγία ή η αδικία στις διαμάχες του κόσμου είναι κατά κάποιο τρόπο όμοιες μ' αυτό που στις διαμάχες των λογίων αποκαλούμε παραλογισμό. Διότι όπως στις τελευταίες αποκαλείται παραλογισμός το να αντιφάσκει κανείς προς τις αρχικές παραδοχές του, έτσι και στον κόσμο αποκαλείται αδικία και αδικοπραγία η εκούσια αναιρέση εκείνου που έχει αρχικά εκούσια διαπραχθείν».⁷² Θεωρία και πολιτική μοιράζονται το ιδεώδες της καθολικής ειρήνευσης. Ρητά ο Hobbes αποκλείει να είναι αληθινή μια «διδασκαλία εχθρική προς την ειρήνη»⁷³, ενώ, εξαιρουμένης της «ξαφνικής έντασης των παθών», ως μοναδική αποδεκτή αιτία για την τέλεση ενός εγκλήματος θεωρεί «κάποιο ελάττωμα της νόησης ή κάποιο σφάλμα στο συλλογισμό».⁷⁴ Η βία με την οποία συντηρείται η ειρήνη καθίσταται ωστόσο έκδηλη στην εφωνική τροπή που λαμβάνει η εννοιολογική και πολιτική ταυτότητα. Διότι, λαθραία, η ίδια εργάζεται για την ανατροπή της, όπως η ριζική διαφορετικότητα των υποκειμένων για την ετερονομία τους. Καθώς η ταυτότητα της έννοιας, του προσώπου και του κράτους δεν είναι παρά προϊόν της υποταγής των μερών στο διευθύνον όλο, της συνώθησης των ετερόκλητων περιεχομένων στην καταστατική ομοιογένεια της μορφής, η ίδια η μορφή εισβάλλει στο περιεχόμενο, όπως ακριβώς η βούληση του κυριάρχου οφείλει να διαμορφώνει αυτή των υπηκόων. Τούτο συμβαίνει κατά εμφανέστατο τρόπο με την ανατροπή της αρχικής ταύτισης του δικαίου και του αγαθού. Μολονότι ο ορισμός της δικαιοσύνης είναι ανεξαρτητος από την ωφελιμότητά της, η αναφορά στο καλό συνεχίζει να υφίσταται στο μέτρο που η γένεση του δικαίου μέσω της σύμβασης δεν έχει άλλο κίνητρο από την επιδίωξη του αγαθού. «[...] Η δικαιοσύνη, δηλαδή η τήρηση της σύμβασης, είναι κανόνας του Λόγου, με τον οποίο μας απαγορεύεται να ενεργούμε καταστροφικά για την ίδια τη ζωή μας».⁷⁵ Ακόμη και στο πλαίσιο της πολιτικής κατάστασης, η συμμόρφωση προς τον νόμο είναι προς όφελος των πολιτών, οι οποίοι απολαμβάνουν τους καρπούς της κυριαρχίας ως μορφής, διότι κάθε περιεχομενικό αντεπιχείρημα στην κυρίαρχη βούληση θα σήμαινε την αμφισβήτηση του όριου μεταξύ της φυσικής κατάστασης και της *civitas* και επομένως την επιδίωξη ανασύστασης της κατάστασης πολέμου. Κι ωστόσο, στο ίδιο ακριβώς πλαίσιο, ο Hobbes βρίσκεται αναγκασμένος να επισημάνει ότι καλό και δίκαιο δεν συμπίπτουν

κατ' ανάγκη στην περίπτωση του νόμου. Ενώ ο Hobbes επιμένει πως «[...] κανείς νόμος δεν είναι δυνατό να είναι άδικος»,⁷⁶ αφού ο ίδιος ο νόμος είναι το κριτήριο του δικαίου, δέχεται επίσης ότι υπάρχουν νόμοι που είναι καλύτεροι οι χειρότεροι, ανάλογα με τη συνεισφορά τους στην ευταξία και ευημερία του συνόλου. Ό,τι παρουσιάζεται εν προκειμένω με την ευκρίνεια μιας αναλυτικής διάκρισης, παραμένει από την άλλη μια αντίθεση. Αφού η τήρηση της δικαιοσύνης είναι εξ ορισμού το ύψιστο αγαθό (βεβαίως αρνητικά και στο βαθμό που προλαμβάνει το μέγιστο κακό), τότε η απαίτηση υποταγής της ωφελμιστικής στην δικαϊκή υποχρέωση είναι μια αντίθεση εντός της ίδιας της έννοιας του αγαθού, όπου η ανώτερη εκδοχή καλείται να υποτάξει την κατώτερη. Ο Hobbes προοικονομεί αυτή την πιθανότητα, αντιτείνοντας ως επιχείρημα την προτεραιότητα του τακτικού έναντι του έκτακτου. Εξετάζοντας κατά πόσο είναι σύμφωνο με τον Λόγο να εκμεταλλευθεί κανείς προς όφελός του την πίστη που ενέχεται σε κάθε σύμβαση, αθετώντας εκ μέρους του την τήρησή της προς όφελός του, γράφει: «[...] αν μια ενέργεια, σύμφωνα με όλους τους υπολογισμούς και τις προβλέψεις, οδηγεί στην καταστροφή μας, η μεσολάβηση ενός απροσδόκητου περιστατικού, χάρη στο οποίο αυτή μετατρέπεται αιφνης σε ενέργεια επωφελή, δεν την καθιστά, παρ' όλα αυτά λογική ή φρόνιμη».⁷⁷ Η ταυτότητα μεθόδου και ηθικής φιλοσοφίας είναι τόσο ισχυρή, ώστε το ωφελμιστικό περιεχόμενο της τελευταίας αίρεται στο σημείο όπου η ωφέλεια αδυνατεί να αναχθεί σε κανόνα. Εν τέλει όμως, το περιεχόμενο της εν λόγω ταυτότητας δεν είναι άλλο από τη μορφή της κανονικότητας. Το φράγμα του ορθολογικού ελέγχου διέρχεται μόνο ό,τι μπορεί να αρθρωθεί σε νομική-κανονική μορφή.

Τέτοιο είναι όμως μόνο ό,τι δεν μένει άθικτο από τη χρονική μεταβολή, ό,τι γνωρίζει το χρόνο μόνο ως πεδίο αιώνιας επανάληψής του. Τόσο ο Λόγος όσο και το δίκαιο ταυτίζονται με τη συνέπεια, η οποία αποτελεί ικανό όρο του φιλοσοφικού συστήματος αλλά και ορισμό της δικαιοσύνης ως τήρησης των συμβάσεων. Με την υποστασιοποίηση, ωστόσο, της συνέπειας η αντίφαση κορυφώνεται: η παντοκρατορία του μορφικού στοιχείου που υποβαθμίζει σε αδιαφορία το περιεχόμενο, στο τέλος και για τον ίδιο ακριβώς λόγο το ελευθερώνει από οποιοδήποτε έλεγχο. Η διαρκής συμμόρφωση σε ό,τι έχει κανείς άπαξ συμφωνήσει αποτελεί μόνο την άλλη όψη της αυθαιρεσίας της συμφωνίας. Ο πολιτικός καταμερισμός ανάμεσα στην απόλυτη εξουσία του κυριάρχου, ο οποίος νομοθετεί και ανακαλεί τη νομοθεσία ελευθέρως, και την απόλυτη υπακοή χωρίς αντισταθμιστικά δικαιώματα ή δυνατότητα ανάκλησης της αντιπροσώπευσης αποτελεί ακριβή

αποτύπωση της διαλεκτικής συνέπειας και αυθαιρεσίας πάνω στην οποία έχει οικοδομηθεί ολόκληρο το φιλοσοφικό κτίσμα της χομπσιανής σκέψης. Το κράτος του νόμου, που διαλύει τα παραδεδομένα προνόμια και ο νόμος του κράτους, το φιλοσοφικό προνόμιο της εξουσίας γεννούνται ταυτόχρονα.

Η σκανδαλώδης μετάβαση από την ηθική ουδετερότητα της φυσικής κατάστασης στην δικαϊκή υπερένταση της πολιτικής κοινωνίας, από την καθαρή περιγραφή στην εξαντλητική κανονιστικότητα, ή απλούστερα, από τη σχετικότητα στο απόλυτο αποτελεί την εκδίπλωση της ίδιας διπολικότητας στον άξονα του χρόνου. Επειδή ο Λόγος είναι αμερόληπτος ζητά μόνο την απόλυτη συνέπεια και κατ' αυτόν τον τρόπο μεροληπτεί υπέρ της οργανωμένης αυθαιρεσίας. Αλλά όσο εύκολα συντελείται, χάρη στη σύμφυση εξουσίας και Λόγου, το πέραςμα από τον πόλεμο στο κράτος, τόσο μεγάλος παρουσιάζεται ο κίνδυνος επιστροφής. Αν ο νόμος είναι υπεράνω του χρόνου και το κύρος της μορφής του δεν θίγεται από το εκάστοτε περιεχόμενο, αν η θεωρία είναι αδέσμευτη από την παράδοση και η πολιτική διδασκαλία ανεξάρτητη από συγκεκριμένα ιστορικά και γεωγραφικά δεδομένα,⁷⁸ ο απόλυτος χαρακτήρας του κράτους έχει από την άλλη κατ' ανάγκη να αναμετρηθεί με τη σχετικότητα του κόσμου, καθώς εφαρμόζεται σε συγκεκριμένες κάθε φορά συνθήκες. Ο πεπερασμένος χαρακτήρας αυτών των συνθηκών υπονομεύει το άπειρο του κράτους τόσο στη δυναμική όσο και τη στατική του θεώρηση. Με λύπη ομολογεί ο Hobbes πως «αν και πρόθεση όσων συγκροτούν την κυριαρχία είναι η αθανασία της, ωστόσο αυτή από τη φύση της είναι εκτεθειμένη σε βίαιο θάνατο, λόγο πολέμου με εξωτερικούς εχθρούς, αλλά και από τη στιγμή της ίδρυσής της φέρει μέσα της πολλά σπέρματα φυσικού θανάτου από εσωτερικές διενέξεις προκαλούμενες από την άγνοια και τα πάθη των ανθρώπων»⁷⁹. Καθώς όμως ο κυρίαρχος, αν και φυσικό πρόσωπο, επιφορτίζεται με μια απόλυτη αποστολή, το πρώτο και αυτονόητο πρόβλημα είναι η θνητότητά του. Η διαμεσολάβηση ανάμεσα στον πεπερασμένο φορέα της κυριαρχίας και την άπειρη αξίωση που η τελευταία συνεπάγεται επαφίεται στη θεσμοθέτηση του δικαιώματος διαδοχής. Μέσω της θεωρίας της αντιπροσώπευσης, όπου οι ρόλοι του εντολέα και του εντολοδόχου αντιστρέφονται, ο Hobbes έχει προετοιμάσει το εννοιολογικό έδαφος για τη νομιμοποίηση μιας πρακτικής που επιτρέπει την ανακήρυξη του κυριάρχου ερήμην της βούλησης των υπηκόων του. «Σε κάθε τέλεια μορφή διακυβέρνησης η ρύθμιση της διαδοχής εναπόκειται στον κυρίαρχο».⁸⁰ Ενώπιον της απαίτησης της αιώνιας ειρήνης, τα πρακτικά προβλήματα, που, όπως παραδέχεται ο Hobbes, είναι αυξημένα στην

εκδοχή της μοναρχίας, παρουσιάζονται υποδεέστερα. Όπως και σε πλήθος άλλων ζητημάτων, η υπεράσπιση του δικαιώματος διαδοχής στηρίζεται σε μια αυστηρά νομικιστική συλλογιστική. Ενδεικτικό προς τούτο είναι εν προκειμένω το γεγονός ότι ο Hobbes αρκείται στην αρνητική υπεράσπιση του συγκεκριμένου δικαιώματος, βεβαιώνοντας ότι «[...] δεν αποτελεί προσβολή κατά του λαού [...]», ή ότι ενδεχόμενη παράδοση κατά αυτόν τον τρόπο θα μπορούσε να συμβεί και μέσω ενός νόμιμου γάμου κ.ο.κ.⁸¹

IX.5 Λιγότερο εύκολο είναι ωστόσο για τον Hobbes να παρουσιάσει μια λύση τέτοιου είδους στο πρόβλημα της αμφισβήτησης ή διεκδίκησης της εξουσίας του κυριάρχου. Την ευρωστία του Λεβιάθαν σκιάζει η πανταχού παρουσία του δυνάμει εχθρού, τον οποίο ο Hobbes αναγνωρίζει στο πρόσωπο των κατόχων μεγάλης ιδιοκτησίας, των συνασπιζόμενων ή συναθροιζόμενων πολιτών, των διεκδικητών μιας πνευματικής εξουσίας ιερέων, των δημαγωγών διδασκάλων, των φιλόδοξων συμβούλων και πολλών άλλων. Στις τελευταίες από αυτές τις περιπτώσεις ο Hobbes απλώς επαναλαμβάνει τη γνωστή κριτική στην ρητορική. Η υφολογική και αισθητική φροντίδα της έκφρασης καθίσταται τεκμήριο του ψευδούς περιεχομένου, που με τη σειρά του ανάγεται στην εγωιστική στρέβλωση εκείνου που επιτάσσεται απ' το Λόγο.⁸² Εδώ, ωστόσο, δεν πρόκειται μόνο για την απόσταση της σοφιστείας από την αλήθεια αλλά για την άμεση πολιτική διακινδύνευση της ειρήνης· η αληθής μέθοδος στη θεωρία παρουσιάζεται ως τμήμα της ορθής πολιτικής πρακτικής, όχι μόνο ως μέτρο της ορθής πολιτικής θεωρίας. Η σχέση μεταξύ θεωρητικής εγκυρότητας και πολιτικής ειρήνης δεν συνίσταται επομένως απλώς και μόνο σε μια μεταφορική αναλογία. Έτσι, δεν είναι αρκετό να λεχθεί ότι η ορθή μέθοδος αποτελεί όρο για την εξεύρεση των αιώνιων κανόνων της πολιτικής, ή ακόμη ότι «[...] η σύνολη φιλοσοφία του Hobbes διαμορφώνεται σε αναφορά προς τις απαιτήσεις της πολιτικής του διδασκαλίας».⁸³ Θα πρέπει επιπρόσθετα να επισημανθεί ότι η άγνοια της μεθόδου, και κατά συνέπεια ο πλουραλισμός στη θεωρητική προσέγγιση των πολιτικών ερωτημάτων, θίγει δυνάμει την αποτελεσματική εφαρμογή των αληθών κανόνων και συνιστά απειλή για τα θεμέλια της πολιτικής συνύπαρξης. Οι «ερμαφρόδιτες γνώμες των ηθικών φιλοσόφων» αναγορεύονται σε «αιτίες για όλες τις διαμάχες και τις αιματοχυσίες»,⁸⁴ ενώ πίσω από την διδακτική ελευθεριότητα κρύβεται ο κίνδυνος της εξέγερσης «από το φόβο των πνευμάτων».⁸⁵ Η χειρονομία του Hobbes είναι διαφωτιστική. Ο Λόγος προηγείται της πράξης και την προσδιορίζει. Καθώς όμως ο

μόνος αληθής Λόγος είναι εκείνος της πραγμάτωσης, η αναγνώριση της βαρύτητας της θεωρίας για τη διαμόρφωση της πράξης, η παραδοχή ότι «[...] οι πράξεις των ανθρώπων πηγάζουν από τις απόψεις τους»,⁸⁶ συνεπάγεται την παράδοση της πρώτης στη δικαιοδοσία της δεύτερης. Η διαφωτιστική μέριμνα του Hobbes είναι ολοκληρωτική. «Και μολοντί σε θέματα θεωρίας το μόνο που ενδιαφέρει είναι η αλήθεια, ωστόσο αυτό δεν αντίκειται στη συμμόρφωση της θεωρίας με το στόχο της ειρήνης»,⁸⁷ δηλαδή με τα κελεύσματα της εκάστοτε κυρίαρχης εξουσίας. Εφόσον *auctoritas non veritas facit legem*, ισχύει επίσης ότι *auctoritas facit veritas*. Από τον θεωρητικό αναστοχασμό αυτής της αρχής παράγεται το δικαίωμα της λογοκρισίας, που αποδίδεται αμέριστα στον κυρίαρχο: «Ο κάτοχος, λοιπόν της κυρίαρχης εξουσίας είναι αρμόδιος να κρίνει όλες τις απόψεις και τις διδασκαλίες ή να καθορίσει κριτές γι' αυτές, έτσι ώστε να εξασφαλίσει την ειρήνη, αποτρέποντας τη διχόνοια και τον εμφύλιο πόλεμο».⁸⁸ Επειδή η προληπτική, αρνητική αυτή δικαιοδοσία προϋποθέτει ότι η γνωμάτευση για τη συμφωνία μιας θεωρητικής διδασκαλίας με τον στόχο της ειρήνης και άρα με την αλήθεια εναπόκειται στην αποκλειστική κρίση του κυριάρχου,⁸⁹ αποκτά εύκολα τη μορφή ενός θετικού δικαιώματος επιβολής. Το δικαίωμα αυτό, που συνίσταται στη συστηματική άσκηση πολιτικής διδασκαλίας και κρατικής προπαγάνδας, δεν αποτελεί υπόλειμμα μεσαιωνικών παραστάσεων και θα ήταν μάλιστα χωρίς νόημα αν η θεωρητική σύλληψη της κυριαρχίας δεν ήταν χαρακτηριστικά μοντέρνα. Ο Hobbes όχι μόνο εμφανίζει την πολιτική εξουσία ως προϊόν συναίνεσης, αλλά αναγορεύει τη συναίνεση αυτή σε όρο εύρυθμης λειτουργίας του πολιτικού συστήματος, ενώ στηλιτεύει αυστηρά την αναχρονιστική άποψη σύμφωνα με την οποία μόνο «οι πλούσιοι και ισχυροί υπήκοοι» είναι σε θέση να κατανοήσουν τις αρχές της πολιτικής.⁹⁰ Δεν είναι επομένως αρκετή η διασπορά ενός κατασταλτικού μύθου για το λαό· ζητούμενη είναι αντιθέτως η ενεργητική εξοικείωση των υπηκόων με τις αληθείς αρχές του πολιτικού βίου. Καθότι, λοιπόν, η πρόσβαση στους αιώνιους νόμους που διέπουν τη συγκρότηση και λειτουργία της πολιτείας αφορά όλους τους νοήμονες πολίτες και απαιτείται μάλιστα από αυτούς ώστε να μην προκαλούν, λόγω στρεβλών δοξασιών, κλυδωνισμούς στην άσκηση του κυριαρχικού έργου, οι ίδιοι αυτοί οι νόμοι τίθενται ως αντικείμενο διδασκαλίας, η οποία, με τη σειρά της, βρίσκεται υπό τον απόλυτο έλεγχο του κυριάρχου. Ο κυρίαρχος καλείται στη διάδοση της θεωρίας η οποία θεμελιώνει την κυριαρχία του. Η παραγωγικότητα της θεωρίας μεταφράζεται επομένως σε αυτοαναπαραγωγικότητα

του κράτους, ο κυρίαρχος εκπρόσωπος του οποίου φέρει το αποκλειστικό δικαίωμα κρίσης για τη θεωρία στη βάση της οποίας νομιμοποιείται ως κυρίαρχος.

Στο κυκλικό σχήμα που διαμορφώνει η ενότητα πολιτικής θεωρίας και πράξης η διαφωτιστική προτεραιότητα του Λόγου γίνεται συνώνυμη της λογικής προτεραιότητας του κράτους, το οποίο καθώς παράγει μόνο του, και σε αυτό επίσης το επίπεδο, τους όρους του, χρησιμοποιεί το Λόγο ως εργαλείο της κυριαρχίας. «Ο νους των κοινών ανθρώπων», που αποτελεί το μοναδικό δημιουργό της πολιτείας, εμφανίζεται στο άλλο άκρο της ίδιας συλλογιστικής πορείας «[...] σαν λευκό χαρτί, κατάλληλο να δεχθεί οτιδήποτε εντυπώσει σε αυτό η δημόσια εξουσία».⁹¹ Το κράτος λυτρώνει το νου από τη θεολογική διαφθορά, κατασκευάζοντας τους ανθρώπους που το κατασκεύασαν. Αν ο Hobbes κατ' επανάληψη ζητά την αποδέσμευση της έλλογης κρίσης από την παθητική αποδοχή της γνώμης της αυθεντίας, όπως όταν παρουσιάζει την άκριτη αποδοχή και επανάληψη των αρχαίων διδασκαλιών ως «[...] λέξεις που, όπως το χασμουρητό, μεταδίδονται από στόμα σε στόμα», από την άλλη έρχεται να προτείνει ως επιτακτική την ανάγκη θέσπισης ωρών δημοσίου κηρύγματος, όπου έπειτα από «προσευχές και ύμνους στο Θεό, τον κυρίαρχο των κυριάρχων», ο κάθε υπήκοος θα υποβάλλεται σε δημόσια κατάληψη «[...] έτσι ώστε να του εντυπωθεί η εξουσία που δημιουργεί αυτούς τους νόμους».⁹² Η ανάδειξη του κυριάρχου, όχι απλά σε λογοκριτή αλλά και σε θεωρητικό καθοδηγητή των υπηκόων,⁹³ φέρνει στο φως μια διάσταση της θεωρίας του η οποία δεν αντιστοιχεί άμεσα στο ιστορικό πλαίσιο εμφάνισής της. Αν είναι μόνο υπό όρους έγκυρη η άποψη που έχει διατυπωθεί και σύμφωνα με την οποία «[...] με τη διδασκαλία του για το ιδεώδες κράτος πέρα από κάθε ιστορική ενδεχομενικότητα, ο Hobbes στρέφεται περισσότερο στην κληρονομία του Πλάτωνα παρά σε εκείνη του Hugo Grotius»,⁹⁴ από την άλλη βρίσκει μια έμμεση επιβεβαίωση στην ταύτιση της πνευματικής με την πολιτική εξουσία. Διότι, στο μέτρο που αμφισβητείται η δυνατότητα αυτόνομης σκέψης των υπηκόων και, εν όψει του κινδύνου των επικίνδυνων επιρροών, απαιτείται η πλέον αυστηρή καθοδήγηση της διανοητικής τους διαμόρφωσης, ο κυρίαρχος αναγορεύεται σε μόνο δάσκαλο. Έναντι αυτού οι δημόσιοι ρήτορες που, σύμφωνα με την παρομοίωση του Hobbes,⁹⁵ σπέρνουν το δηλητήριο της αμφισβήτησης της εξουσίας κατέχουν, τηρουμένων φυσικά των αναλογιών, την ίδια θέση όπως οι πλατωνικοί φιλόδοξοι έναντι του αληθινού φιλοσόφου.⁹⁶ Αυτή η παράδοση μετάγγιση πλατωνικών μοτιβών επιτυγχάνεται στον Hobbes μέσα από την αντιστροφή τους. Το «μέγα ζώο», με το οποίο Πλάτωνας παρομοιάζει τον αμαθή λαό, τις αντιλήψεις του οποίου

επαναλαμβάνει ο σοφιστής, ονομάζοντας «[...] καλά όσα το ευχαριστούν, κακά όσα το εξαγριώνουν και δίκαια όσο ικανοποιούν τις φυσικές του ανάγκες [...]»⁹⁷ βρίσκεται τώρα, υπό το όνομα του Λεβιάθαν, στον αντίθετο πόλο· δεδομένης της ηδονιστικής θεμελίωσης της ηθικής φιλοσοφίας, αναλαμβάνει να φέρει σε πέρας τη διδακτική αποστολή από την οποία εξαρτάται η σωτηρία της πολιτείας. Αν ο Πλάτωνας ζητά από τους φιλοσόφους να γίνουν βασιλείς,⁹⁸ ο Hobbes αξιώνει από τους βασιλείς να υποκαταστήσουν τους φιλοσόφους.⁹⁹ Η αντιστροφή της ταυτότητας πραγματοποιείται εις βάρος του ενός από τους δύο όρους που ταυτίζονται, καθώς τα όπλα του Λόγου εναντίον της σοφιστικής στρέφονται τώρα εναντίον του. Η πλατωνικού τύπου απαγόρευση απευθύνεται και στην ίδια τη φιλοσοφία, στο βαθμό που αυτή διεκδικεί την ανεξαρτησία της από την κατεστημένη εξουσία. Ως φιλόσοφος, και όχι φιλόδοξος, αναγνωρίζεται εκ προοιμίου μόνον ο υπάλληλος του κράτους. Λόγος και πολιτεία συναντιούνται, όπως και στον Πλάτωνα, αλλά η κατεύθυνση της νομιμοποίησης αντιστρέφεται. Καθώς δεν δικαιώνει ο Λόγος την πολιτική εξουσία, αλλά η εξουσία τον Λόγο, η φιλοσοφική αλήθεια του κράτους είναι συνώνυμη της θυσίας της αλήθειας στο κράτος.

Η εμπλοκή αυτή, που είναι συνυφασμένη με την όλη συγκρότηση του χομπσιανού θεωρητικού οικοδομήματος, εκδυπλώνεται ως εσωτερική αντίθεση της πολιτικής θεωρίας. Όπως η κυριαρχία αποσπάται από τους όρους θεμελίωσής της, έτσι αποσπάται και το κράτος, ως συγκεκριμένο ιστορικό μόρφωμα, από τη γενική του θεωρία. Η απολυτοποίηση της κυριαρχίας υπονομεύει την έλλογη συναγωγή της. Τρόπον τινά, η θέση του Hobbes που καθιστά αδύνατη την αδικία εκ μέρους του κυριάρχου εκδικείται τον εμπνευστή της, ο οποίος συνιστά τη διδασκαλία της θεωρίας του στα πανεπιστήμια, «εάν έχουν την ίδια γνώμη εκείνοι, στους οποίους έχει ανακτηθεί η κρίση των βιβλίων».¹⁰⁰ Πίσω από το σεμνό «εάν» κρύπτεται η απορία μιας θεωρίας που, ενώ έρχεται με τη χειρονομία του ριζικά νέου, απαγορεύει ταυτόχρονα κάθε θεωρητική αμφισβήτηση του καθεστώτος. Καθώς ο Hobbes ο ίδιος ούτε είναι υπάλληλος του κράτους, ούτε επικαλείται την αυθεντία του κυριάρχου για την επίρρωση των συλλογισμών του, αναγκάζεται, ανασκοπώντας το έργο του, να διακρίνει αυτά που στον πυρήνα της θεωρίας του είναι ενωμένα: «στην εποχή μας [...] το να διδάσκω θεωρίες νομίζω αληθινές, και επιπλέον καταφανώς αποσκοπούν στην ειρήνη και τη νομιμότητα, σε όσους ακόμη το σκέφτονται το πράγμα, είναι σαν να προσφέρω νεαρό κρασί, για να μπει σε καινούριο βαρέλι, και να διατηρηθούν μαζί».¹⁰¹ Αλήθεια και ειρήνη χρειάζονται ένα «επίσης» και επιπλέον τη συνδρομή

των καιρών προκειμένου να έλθουν σε σύνδεση. Για κάτι τέτοιο όμως δεν υπάρχει η παραμικρή εγγύηση.

Έτσι, ο Hobbes έμελε να βιώσει ως ιστορικό πρόσωπο, τη διαλεκτική καινοτομίας και συντήρησης από την οποία διέπεται το έργο του. Μολονότι, ο ίδιος αρχικά υποστηρικτής του βασιλιά και εξόριστος γι' αυτή την υποστήριξη του στο Παρίσι για πολλά χρόνια, η παλινόρθωση του 1660 όχι μόνο δεν σήμανε την αποκατάσταση του έργου του αλλά τη δημόσια καταδίκη του, καθώς η άνοδος του Καρόλου Β' στη εξουσία πραγματοποιήθηκε χάρη στη συνδρομή των αγγλικανών και των πρεσβυτεριανών Σκώτων, εναντίον των οποίων ο Hobbes είχε στο μεταξύ στρέψει τα βέλη της κριτικής του ως δυνητικών ανταγωνιστικών δογμάτων προς την απόλυτη κοσμική εξουσία.¹⁰² Στην πολιτική ζωή της χώρας του, ο Hobbes βρισκόταν έτσι ως δημόσιο πρόσωπο πάντοτε στην πλευρά των αντιφρονούντων, σε πείσμα της κατ' αρχήν συμφωνίας της φιλοσοφίας του με την εκάστοτε κρατούσα πολιτική τάξη, χάριν της αποφυγής του εμφυλίου πολέμου. Ούτε οι Tories μπορούσαν να συμφωνήσουν με μια θεωρία που θεμελιώνει την πολιτική εξουσία στην ανθρώπινη συναίνεση, ούτε ασφαλώς και οι Whigs, στο μέτρο που έβλεπαν εχθρικά την απόλυτη μοναρχία και είχαν στη διάθεσή τους θεωρητικούς που εκπροσωπούσαν πολύ πιο αποτελεσματικά τις πολιτικές αντιλήψεις τους.¹⁰³ Αλλά το προσωπικό πρόβλημα του Hobbes αποτελεί τμήμα της ίδιας της θεωρίας, και μάλιστα το σημείο όπου κορυφώνεται η ασυμβατότητα ανάμεσα στη διαχρονική και τη χρονικά προσδιορισμένη της αξίωση. Στον *Λεβιάθαν*, η πιθανότητα αμφισβήτησης της θεωρίας της απόλυτης εξουσίας από την εξουσία αυτή την ίδια προοικονομείται ρητά. «Βέβαια», παραδέχεται ο Hobbes, «σε μια πολιτική κοινότητα όπου, λόγω αμελείας ή ακαταλληλότητας των κυβερνητών και των διδασκάλων, έχουν με τον καιρό γίνει αποδεκτές διδασκαλίες ψευδείς, οι αλήθειες που αντιτίθενται σ' αυτά μπορεί, εν γένει, να είναι οχληρές».¹⁰⁴ Η προσπάθεια του Hobbes να μετριάσει αυτή την ενδεχόμενη αντίθεση που προκύπτει όταν ο κυρίαρχος προωθεί διδασκαλίες ή επικαλείται θεωρίες οι οποίες δεν συμφωνούν με ό,τι η φιλοσοφία του Hobbes αναγνωρίζει ως μοναδικό έλλογο τρόπο συγκρότησης και διατήρησης του πολιτικού δεσμού είναι καταδικασμένη να πέσει στο κενό, διότι η διαφορά ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο, που ισχύει και στη φυσική κατάσταση, και το κρατικό δίκαιο, που ισχύει μόνο στην εκάστοτε πολιτική πραγματικότητα συνεπάγεται την απόσχιση του λόγου περί κράτους από τον λόγο του κράτους, παρόλο που ο πρώτος θεμελιώνει τον δεύτερο. «Όσα έχω γράψει σε αυτή την πραγματεία σχετικά με τις ηθικές αρετές και με την

αναγκαιότητά τους για την δημιουργία και τη διατήρηση της ειρήνης, μολοντί είναι προφανείς αλήθειες, δεν αποτελούν νόμο, παρά μόνο και επειδή αποτελούν μέρος του θετικού δικαίου σε όλες τις πολιτικές κοινότητες του κόσμου. Πράγματι», θα ομολογήσει ο Hobbes, «μολοντί όσα λέχθησαν συμφωνούν με το φυσικό Λόγο, μόνον η κυρίαρχη εξουσία μπορεί να τα καταστήσει νόμο».¹⁰⁵ Αν όμως δεν συμβεί κάτι τέτοιο, τότε η θεωρία τίθεται ενώπιον μιας απορίας. Είτε θα πρέπει να επιμείνει στο περιεχόμενό της, αναιώντας όμως τη συμβολή της στη διατήρηση της καθεστηκυίας τάξης και της ειρήνης, είτε θα πρέπει να ευθυγραμμιστεί με την κυρίαρχη εξουσία, που είναι η μόνη υπεύθυνη για τις διδασκαλίες, αλλά να παραιτηθεί από την αλήθεια. Ο φορμαλισμός χάρη στον οποίον ο Hobbes έμοιαζε να ξεπερνά το σκόπελο της απόστασης που χωρίζει τη γενική θεωρία του κράτους από τις επιμέρους κρατικές οντότητες στις οποίες βρίσκει εφαρμογή δεν λυτρώνει τη θεωρία του από την αντίφαση της υπεράσπισης δύο διαφορετικών αληθειών, που μολαταύτα είναι γενετικά συνδεδεμένες μεταξύ τους: εκείνης της φιλοσοφίας και αυτής του κράτους. Ως αναπόφευκτη συνέπεια, ένα κράτος το οποίο θα απαξίωνε ή και θα απαγόρευε τη διδασκαλία του Hobbes, κάτι το οποίο σύμφωνα με την ίδια αυτή θεωρία το κράτος δικαιούται στο ακέραιο να πράξει, θυμίζει έντονα ό,τι έγραφε επιτιμητικά ο Hobbes σε ένα άλλο σημείο, παρουσιάζοντας τις ολέθριες συνέπειες της φιλοδοξίας: «Πράγματι, δεν αμφιβάλλω ότι εάν η πρόταση: οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου είναι ίσες με δύο γωνίες ενός τετραγώνου, αντιστρατεύονταν τα κυριαρχικά δικαιώματα κάποιων ή το συμφέρον εκείνων που ασκούν την εξουσία, τότε, αν δεν θα αποτελούσε αντικείμενο αμφισβήτησης, πάντως θα καταπνιγόταν με το κάψιμο όλων των βιβλίων γεωμετρίας, όσο θα μπορούσε να το καταφέρει αυτό ο ενδιαφερόμενός».¹⁰⁶ Στη δυνητική αντίθεσή της προς τη γεωμετρία, την επιστήμη των επιστημών, η ταυτότητα βασιλιά και φιλοσόφου γίνεται έρμαιο της φιλοδοξίας. Έτσι, περί το τέλος του δεύτερου μέρους του *Λεβιάθαν*, ο φιλόσοφος που έχει επενδύσει τα πάντα στην επικράτηση του ορθού Λόγου έναντι του εθίμου, των παραδεδομένων δογμάτων, της ρητορικής διαστροφής και του ατομικού συμφέροντος θα πληρώσει την απώτερη σύνδεση της αλήθειας με το τελευταίο με την απρόσμενη όσο και πικρή διαπίστωση: «[...] φθάνω στο σημείο να πιστεψω ότι η εργασία μου είναι τόσο άχρηστη όσο και η *Πολιτεία* του Πλάτωνα».¹⁰⁷

ΙΧ.6 Όταν το κράτος μπορεί να μετατρέψει, και μάλιστα ουσιαστικά, τη γνώμη σε αλήθεια, τότε ο φιλόσοφος πρέπει, χάριν του κράτους, να γίνει σοφιστής. Σε αυτή

τη διαλεκτική έχει τις ρίζες της η συχνά διαπιστώμενη αντίθεση ανάμεσα στην καταδίκη της ρητορικής και την εκτεταμένη χρήση των μέσων της στο έργο του Hobbes.¹⁰⁸ Θα μπορούσε, πράγματι κανείς να ρωτήσει με δυσπιστία σε τι χρησιμεύει όλος αυτός ο εκφραστικός πλούτος και η τροπικότητα, οι επαναλήψεις, τα σχήματα, οι ειρωνίες και κυρίως οι μεταφορές στις οποίες προσφεύγει ο συγγραφέας,¹⁰⁹ αν το θεωρητικό του επιχείρημα είναι τόσο ευκρινές και μονοσήμαντο όσο ζητά ο ίδιος από τη φιλοσοφία.¹¹⁰ Το ερώτημα, με το οποίο ο Hobbes φέρεται υπόλογος έναντι των δικών του κριτηρίων, ισχύει κατ' εξοχήν για την κεντρική έννοια της θεωρίας του, τον Λεβιάθαν (εξίσου ασφαλώς και για τον Βεεμώθ), που όχι μόνο συνιστά δάνειο από τη Βίβλο, αλλά επιπλέον παραμένει αινιγματική ως προς την ακριβή σημασία της.¹¹¹ Η αινιγματικότητα αυτή έχει αποτελέσει την αφορμή πληθώρας σχολίων ακόμη και γύρω από τη σκοπιμότητα και τη λειτουργία της γκραβούρας που κοσμεί την πρώτη έκδοση του *Λεβιάθαν*, και η οποία παριστάνει, μεταξύ άλλων, ένα γιγαντιαίο άνθρωπο, τον κυρίαρχο, ο οποίος συντίθεται από αναρίθμητα μικρότερα σώματα, αυτά των υπηκόων του.¹¹² Σε κάθε περίπτωση, ο Hobbes όχι μόνο επιστρατεύει γνωστές ρητορικές τεχνικές, για τις οποίες μέμφεται τους αντιπάλους του, αλλά προσφεύγει ακόμη και στο μύθο, προκειμένου να καταστήσει σαφείς τις επιταγές του Λόγου. Με αυτό το δεδομένο, είναι εξαιρετικά δύσκολο να θεωρηθεί ότι πίστευε πως οι δικές του μεταφορές δεν είναι εξίσου ανοιχτές σε ποικιλία ερμηνειών, όπως εκείνες των δημαγωγών, ή ότι δεν μπορούν να προκαλέσουν τον ανορθόλογο ενθουσιασμό των αναγνωστών, δίχως να αποκαλύπτουν με σαφήνεια τη σκέψη του συγγραφέα. Η μακροχρόνια ιστορία της ερμηνείας του χομπσιανού έργου, στο πέρας της οποίας δεν έχει επιτευχθεί κοινή συμφωνία ούτε καν ως προς το βασικό του επιχείρημα, αλλά και ο φανατισμός με τον οποίο συχνότατα πραγματοποιείται η θετική υποδοχή ή, ακόμη συχνότερα, η καταδίκη του αποτελούν μαρτυρίες περί του αντιθέτου. Σε κάθε περίπτωση, ο Hobbes δεν μοιάζει να επιθυμεί να συγκαλύψει ότι παρουσιάζεται ως αντίθεση. Ενάντια στους μεγαλύτερους ίσως εχθρούς του, τους πρεσβυτεριανούς, γράφει ότι ήταν οι πλέον κατάλληλοι να επιβάλλουν το δόγμα τους και να στιγματίσουν οποιαδήποτε αντίθετη άποψη ως άξια της σκληρότερης τιμωρίας αίρεση, διότι ήταν «[...] εκείνοι που, *ceteris paribus*, μπορούσαν να κάνουν την καλύτερη χρήση της ρητορικής και λογικής του Αριστοτέλη».¹¹³ Κι όμως, ο ίδιος δεν διστάζει, από την άλλη, να συγγράψει μια περιληπτική μετάφραση της αριστοτελικής *Ρητορικής*.¹¹⁴

Προκύπτει έτσι το ερώτημα αν η αντιθετική στάση του Hobbes απέναντι στη ρητορική δεν συνιστά απλώς επιτελεστική αντίφαση, αλλά έχει βαθύτερες αφορμές σε μια διφυΐα της θεωρίας του. Με αυτό το σκεπτικό έχει, π.χ., διατυπωθεί η άποψη ότι το παράδοξο έχει τις ρίζες του στη διαπλοκή Λόγου και παθών στο επίπεδο της ανθρωπολογίας.¹¹⁵ Ο περίπλοκος χαρακτήρας της συνάρτησής τους αντικατοπτρίζεται στην αμφύλογη σχέση μεταξύ φαντασίας και κρίσης. Οι δύο αυτές νοητικές δυνάμεις αντιδιαστέλλονται· η μεν φαντασία συνίσταται στην ανακάλυψη ομοιοτήτων, η δε κρίση στον εντοπισμό των διαφορών.¹¹⁶ Επειδή μόνο μέσω των διαφορών καθίσταται δυνατή η μεθοδική οργάνωση της σκέψης, η διάκριση μεταξύ φαντασίας και κρίσης αντιστοιχεί προς τη διαφορά της επιστημονικής από τη μη-επιστημονική σκέψη και θεμελιώνει το βασικό αντιρρητορικό επιχείρημα του Hobbes, τον εξοβελισμό της μεταφοράς από τη φιλοσοφία. Το σχετικό, κρίσιμο απόσπασμα από τον Λεβιάθαν, έχει ως εξής: «Στην απόδειξη, στη συμβουλή και σε κάθε συστηματική αναζήτηση της αλήθειας, όλα εξαρτώνται από την κρίση, εκτός από μερικές φορές, όπου η διευκόλυνση της κατανόησης απαιτεί κάποια κατάλληλη παρομοίωση, και σ' αυτό το μέτρο παρεμβαίνει η φαντασία. Όπως και να έχει όμως το πράγμα, αποκλείονται αυστηρά οι μεταφορές· διότι εφόσον αυτές φανερά υποθάλπουν την εξαπάτηση, το να χρησιμοποιούνται σε διαβουλεύσεις ή συλλογισμούς αποτελεί καθαρή τρέλα».¹¹⁷ Η κρίση, λοιπόν, είναι η δύναμη εκείνη που συνδέεται αναπόσπαστα με την άντληση έλλογων συμπερασμάτων, δηλαδή με την αλήθεια και επομένως με τη γλωσσική τάξη της σκέψης, της οποίας, σύμφωνα με τον Hobbes, η τελευταία αποτελεί ιδιότητα. Η φαντάσια, αντιθέτως, αντιστοιχεί στον νοητικό συνειρμό, όπου ελλείψει ορθολογικής οργάνωσης καθίσταται αδύνατη η συναγωγή ασφαλών συμπερασμάτων και η σκέψη μένει εγκλωβισμένη στο πεδίο της απλής γνώμης, ή της αμφιβολίας, η οποία με τη σειρά της αποτελεί συνέπεια της σχετικότητας των παθών.

Φαντασία και κρίση αντιδιαστέλλονται όπως δόξα και σοφία, σοφιστική και φιλοσοφία, κι όμως, παρ' όλα αυτά, το πεδίο της διάκρισής τους σκιαάζεται από ομοιότητες. Η προνομιακή σχέση της δύναμης της κρίσης με το συμπέρασμα επιβάλλει μια εννοιολογική μετατόπιση, ως συνέπεια της οποίας κρίση δεν ονομάζεται μόνο η ψυχική ικανότητα του κρίνειν αλλά και το προϊόν της, δηλ. η ετυμγορία. Καθώς, δηλαδή, το διανοητικό προσόν της κρίσης συνίσταται στην επιτελεστικότητά της, καθίσταται εφικτή η συνταύτισή του ενεργήματος της κρίσης με την αποτύπωσή του, έτσι ώστε υποστηρίζεται η αντιστοίχισή της προς τη

βούληση. «Όπως η καταληκτική όρεξη στη στάθμιση αποκαλείται βούληση, έτσι και η καταληκτική γνώμη στην αναζήτηση της αλήθειας του παρελθόντος και του μέλλοντος αποκαλείται κρίση ή τελική και σταθερή απόφαση εκείνου που λογίζεται».¹¹⁸ Τότε όμως γνώμη και αλήθεια δεν διαφέρουν μεταξύ τους ποιοτικά τόσο όσο φαινόταν προηγουμένως, αφού η κρίση δεν είναι παρά το όνομα για μια ειδική φαντασία. Βεβαίως το πεδίο της σύγκρισης έχει μ' αυτόν τον τρόπο μετατοπιστεί από τη δύναμη στην αποκρυστάλλωσή της.¹¹⁹ καθώς, όμως, η αποκρυστάλλωση είναι το διακριτικό γνώρισμα της κρίσης ως δύναμης, η μετάβαση αυτή είναι αναγκαστική και αντιστοιχεί στη μεταφορά των ελεύθερων νοητικών συνειρμών στη δεσμευτική μορφή της γλώσσας. Το ότι ο Hobbes μεταχειρίζεται εν προκειμένω την έννοια της μεταφοράς,¹²⁰ την ίδια δηλαδή που είχε χρησιμοποιήσει και για την περίπτωση των δικαιωμάτων, είναι διπλά ενδεικτικό για τη διαλεκτική στην οποία υπόκειται η στάση του έναντι της ρητορικής. Η μετάφραση της σκέψης σε γλώσσα, της φαντασίας σε κρίση, της όρεξης σε βούληση, της γνώμης σε αληθεία εκφράζει έναν δεσμό στο επίπεδο της γένεσης, συνάμα όμως μια αποδέσμευση στο επίπεδο της ισχύος· όπως και στην κατ' εξοχήν πολιτική θεωρία η μεταφορά εισάγει σε μια αντιπροσώπευση, η οποία είναι μια υποστασιοποίηση. Με αυτήν την έννοια σε κάθε τέτοια «μεταφορά» [transfer] με την οποία διαχωρίζεται η επικράτεια της αλήθειας, της σαφήνειας και της αντικειμενικότητας από την περιοχή της γνώμης, της ασάφειας και της υποκειμενικότητας, καθώς παράλληλα η μία γεννάται από την άλλη, λανθάνει και μια μεταφορά [metaphor], με την έννοια του τρόπου, μια λαθραία, όσο ταυτόχρονα και νομιμοποιούμενη υποκατάσταση, όπου στο *ύστερον* λησμονείται το *πρότερον*.¹²¹ Αυτό σημαίνει ότι η ευνοϊκή μεταχείριση της ρητορικής στο πλαίσιο μιας θεωρίας η οποία συγκροτείται στο θεμέλιο της απόρριψής της είναι προδιαγεγραμμένη από την ίδια την πράξη της συγκρότησής της, στην οποία ενυπάρχει η τάση της μετατροπής του Λόγου σε μύθο, της επιβλητικής μεταμόρφωσης του προϊόντος της συναίνεσης στην τρομερή φιγούρα ενός Λεβιάθαν.

Ασφαλώς, το ρητορικό πλεόνασμα της φιλοσοφίας του Hobbes κάνει την εμφάνισή του με πολύ πιο χαρακτηριστικό τρόπο στο ύστερο έργο του, συμπεριλαμβανομένου του *Λεβιάθαν*, απ' ό,τι συμβαίνει στα προηγούμενα κείμενα. Αδιέφευκτη μαρτυρία για αυτή την τομή αποτελεί η θεωρητική δικαιώση της ευφράδειας στο τελευταίο κεφάλαιο του συγκεκριμένου έργου, το οποίο επιγράφεται *Ανασκόπηση και συμπεράσματα*. Εκεί, ο Hobbes επαναλαμβάνει μεν την προτίμησή

του να απέχει από τη διάνοηση του λόγου του με παραθέματα «αρχαίων ποιητών, ρητόρων και φιλοσόφων», παρόλο που δεν αισθάνεται, όπως λέει σίγουρος, για την εκφραστική του τέχνη.¹²² Μολαταύτα οι δύο πρώτες παράγραφοι του ίδιου κεφαλαίου περιέχουν μια υπεράσπιση της δυνατότητας εναρμόνισης Λόγου και ρητορείας, η οποία θα ήταν αδιάνοκτη σύμφωνα με την πάγια ως τότε θέση του φιλοσόφου. Αν στα *Elements* η *ratio* και η *oratio* είναι μεταξύ τους ασύμβατες,¹²³ τώρα ο Hobbes διακηρύσσει ότι «[...] μπορούν να συνυπάρξουν η λογική και η ρητορική, αν όχι στις φυσικές, οπωσδήποτε στις ηθικές επιστήμες».¹²⁴ Ο Hobbes εμμένει βεβαίως εν προκειμένω στη διάκριση των επιστημών, το νέο ωστόσο αυτό κριτήριο, είναι ουμανιστικής προέλευσης και δεν αντιστοιχεί στο προβάδισμα που ο ίδιος εκχωρεί στις ηθικές επιστήμες λόγω του κατασκευαστικού, γεωμετρικού τους χαρακτήρα. Επίσης, αν στα προηγούμενα κείμενα η καλλιέπεια φάνταζε ως μέσο αντιστάθμισης των περιεχομενικών αδυναμιών, τώρα ο Hobbes έρχεται να υποστηρίξει το ακριβώς αντίθετο. «Πράγματι», συμπεραίνει, «όπου υπάρχει περιθώριο εξωραϊσμού της πλάνης, πολύ περισσότερο περιθώριο υπάρχει για να εξωραϊζεται και να προτιμάται η αλήθεια».¹²⁵

Το νέο επιχείρημα του Hobbes βασίζεται στη διάγνωση ότι η κρίση και η φαντασία μπορούν να συνυπάρχουν «στον ίδιο άνθρωπο [...]»¹²⁶ και τούτο παρόλο που πρόκειται για λειτουργίες αντίθετες. Η ανάγκη ενός τέτοιου συνδυασμού προκύπτει με τη σειρά της από μια διαπίστωση που και αυτή έρχεται σε αντίθεση με παλαιότερες τοποθετήσεις. Στα *Elements*, π.χ., ο Hobbes αντιμετωπίζει την πιθανότητα της δυσπιστίας των αναγνωστών απέναντι στη διδασκαλία του με την κυνική διατύπωση ότι στην περίπτωση αυτή «[...] το λάθος είναι δικό τους, όχι δικό μου. Διότι αν το δικό μου μερίδιο συνίσταται στο να καταδείξω τους λόγους, το δικό τους συνίσταται στο να επιδείξουν προσοχή».¹²⁷ Αυτή καθ' εαυτήν πάντως η έλλογη απόδειξη θα πρέπει να είναι αρκετή για να πείσει το αναγνωστικό κοινό. Στον *Λεβιάθαν*, αντίθετα, ο Hobbes επιδεικνύει πολύ μεγαλύτερη ελαστικότητα. Ισχύει βέβαια ακόμη ότι μόνο ένα είδος «τρέλας» μπορεί να εμποδίσει την αποδοχή της ορθής διδασκαλίας,¹²⁸ ωστόσο αυτή η «τρέλα», την οποία προκαλεί η υπερβολή των παθών, θεωρείται τώρα πως πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπ' όψη από μια θεωρία που αποσκοπεί στην εύρεση πρακτικής ανταπόκρισης. Στην κρίση αποδίδεται και πάλι υπεροχή έναντι της φαντασίας: «όσο εκπληκτική και αν είναι η φαντασία που αποκαλύπτουν κάποιες σκέψεις, αν τους λείπει η διακριτική ικανότητα, θα θεωρήσουμε ότι μαρτυρούν έλλειψη πνεύματος [...] Το πνεύμα δεν λείπει όταν λείπει

η φαντασία, αλλά όταν λείπει η διακριτική ικανότητα. Συνεπώς η κρίση χωρίς φαντασία είναι νοησύνη, αλλά η φαντασία χωρίς κρίση δεν είναι». ¹²⁹ Όταν όμως εισάγεται το κριτήριο της αποτελεσματικότητας, τότε έρχεται αντιθέτως στο προσκήνιο η ενότητα κρίσης και φαντασίας υπό την κοινή έννοια του πνεύματος. ¹³⁰ «Σε όλες [...] τις σταθμίσεις και τους ισχυρισμούς», θα σημειώσει ο Hobbes, «είναι αναγκαία η λειτουργία της ασυτηρής τυπικής λογικής σκέψης [...] Ωστόσο δίχως έντονη ευφράδεια, η οποία προκαλεί προσοχή και συναίνεση, το αποτέλεσμα της λογικής θα είναι μικρό». ¹³¹ Με την αποστροφή αυτή, η συναίνεση βρίσκεται ξαφνικά στην αντίθετη πλευρά από τον Λόγο, μολονότι είναι συνυφασμένη μαζί του. Καθώς όμως η συναίνεση δεν αναφέρεται απλώς στην εξωτερική επιδραση της διδασκαλίας του Hobbes, αλλά συνιστά την κομβική έννοια του περιεχομένου της πολιτικής του θεωρίας, η αλλαγή που συντελείται στον *Λεβιάθαν* σε σχέση προς τα *Elements* και το *De Cive*, δεν μπορεί να θεωρηθεί μόνο υπό το πρίσμα μιας όψιμης μεταστροφής του Hobbes στη [...] χαρακτηριστικά ουμανιστική υπόθεση ότι αν θέλουμε να πείσουμε τους άλλους να δεχτούν τα επιχειρήματά μας θα πρέπει να συμπληρώσουμε τα ευρήματα του Λόγου με την κινητήρια δύναμη της ευγλωττίας». ¹³² Αν ο Hobbes έφτασε να υιοθετήσει μια τέτοια στάση, ερχόμενος κατά αυτόν τον τρόπο σε αντίθεση με τον κύριο κορμό της μεθοδολογίας του, τούτο δεν μπορεί να οφείλεται μόνο στην ανάγκη να απευθυνθεί σε ένα ευρύτερο ακροατήριο, ¹³³ ή, στην αναγνώριση, κάποια στιγμή, του καθοριστικού ρόλου του ατομικού συμφέροντος και των παθών στο σχηματισμό της γνώμης. ¹³⁴ Η αναγνώριση αυτή υπαγορεύεται μάλλον εσωτερικά από την αναγκαστική αναφορά της θεωρίας στην πράξη, η οποία θεμελιώνεται ήδη στο επίπεδο της πρώτης. Ως γνώση των αιτιολογικών σχέσεων στη βάση της οποίας «γνωρίζουμε πώς να τις κάνουμε [τις αιτίες] να παραγάγουν παρόμοια αποτελέσματα», ¹³⁵ η επιστήμη συνεπάγεται πάντοτε την κατοχή ισχύος. Το αδιαφιλονίκητο των συμπερασμάτων της, σε αντίθεση με τις αμφίβολες αποφάνσεις της φρόνησης, εγγυάται η ασφάλεια της εφαρμογής της. Καθώς, με τη μορφή της αιτιοκρατίας, η δύναμη, ως στόχος της φιλοσοφίας, υπεισέρχεται στην ίδια τη δομή, ή την ουσία της, η εξωτερική χρησιμότητα της θεωρίας καθίσταται και μέτρο της εσωτερικής της αλήθειας: μια θεωρία, που δεν βρίσκει εφαρμογή, είναι τόσο ανορθολογική, όσο απέχουν οι πολιτικές ουτοπίες από την συντεταγμένη πολιτεία υπό την κυριαρχία του *Λεβιάθαν*. Η θεωρία της πολιτικής κινητοποιεί, με αυτή την έννοια, μια πολιτική της θεωρίας, η οποία οφείλει να λάβει υπ' όψη της το συσχετισμό των δυνάμεων στον οποίο η ίδια είναι εμπλεγμένη. Αλλά από αυτή την

άποψη το προνόμιο της σοφίας έναντι της φρόνησης, του Λόγου έναντι της ρητορείας εμφανίζεται ως μειονέκτημα. Ενώ «η ευγλωττία είναι ισχύς, επειδή εκλαμβάνεται ως σωφροσύνη», «οι επιστήμες είναι μικρή ισχύς, διότι δεν χαίρουν εκτιμήσεως και δεν αναγνωρίζονται σε κανένα, ούτε τις κατέχουν όλοι, παρά μόνο λίγοι κι αυτοί σε περιορισμένους τομείς. Διότι η φύση της επιστήμης είναι τέτοια ώστε κανείς δεν μπορεί να την καταλάβει εκτός από εκείνους που την έχουν κατακτήσει σε ικανοποιητικό βαθμό».¹³⁶

Αυτός ο βαθύς αριστοκρατισμός έρχεται σε αντίθεση με τον αστικό χαρακτήρα της επιστήμης, επιβάλλοντας τον αναπροσδιορισμό της σχέσης ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο. Σύμφωνα με τη βασική σύλληψη του Hobbes, μόνο στην ιδιωτική ζωή υπάρχει χώρος για την απελευθέρωση της γλωσσικής φαντασίας, ενώ «[...] σ' ένα κήρυγμα ή σε μια δημόσια ομιλία [...] κάθε παιχνίδι με τις λέξεις θα χαρακτηριστεί αφροσύνη».¹³⁷ Η «μικρή ισχύς», ωστόσο, της επιστήμης, που βασίζεται στην κρίση, στέκεται εμπόδιο στην επιβολή της κρίσης της, καθιστώντας, έτσι, αναγκαία τη διεμβολή του δημόσιου από αυτό που ανήκει στο ιδιωτικό, της δύναμης της κρίσης από τη δύναμη της φαντασίας. Η θεωρητική αυτή κίνηση εμφανίζεται στο επίπεδο της πράξης, όπου η ανθρώπινη επιστήμη εκδηλώνει τις οφέλειες της για την ανθρωπότητα. Στα *Elements* ο Hobbes επαινεί τα επιτεύγματα της ανθρώπινης νόησης με τον ακόλουθο γλαφυρό τρόπο: «Διότι οι άνθρωποι εκείνοι που ανέλαβαν να αφιερώσουν το στοχασμό τους στη σύγκριση των μεγεθών, των αριθμών, των χρόνων και των κινήσεων, καθώς και των μεταξύ τους αναλογιών, έγιναν οι πρωτοουργοί [authors] όλων εκείνων των υπέροχων επιτευγμάτων, χάρη στα οποία διαφέρουμε από τους άγριους ανθρώπους, όπως είναι σήμερα οι κάτοικοι διαφόρων περιοχών στην Αμερική και όπως υπήρξαν προηγουμένως οι κάτοικοι των χωρών εκείνων που στις μέρες μας ανθούν περισσότερο από οπουδήποτε αλλού οι τέχνες και οι επιστήμες. Διότι από τις μελέτες των ανθρώπων αυτών προήλθαν όλα όσα αποκτήσαμε ως στολίδια από τη ναυσιπλοΐα καθώς και ότι υπήρξε ωφέλιμο για την ανθρώπινη κοινωνία μέσω της διαίρεσης, της διάκρισης και της απεικόνισης της επιφάνειας της γης, όλα όσα έχουμε χάρη στην καταγραφή των καιρών και την πρόβλεψη της πορείας των ουρανών, χάρη στη μέτρηση των αποστάσεων, των σχημάτων και των στερεών σωμάτων κάθε λογής, αλλά και καθε κομψή ή οχρωματική κατασκευή, όλα εκείνα που αν υποθέσουμε πως έλειπαν, τότε δεν θα διαφέραμε από τους πλέον άγριους από τους Ινδιάνους».¹³⁸ Το εγκώμιο απευθύνεται εδώ στους εκπροσώπους των επιστημών στο πλαίσιο των οποίων δεν υπάρχει χώρος

για διαφωνίες, καθώς ακολουθούν μια μέθοδο ασφαλή η οποία λαμβάνει αφετηρία από τις «[...] κατώτερες και ταπεινότερες αρχές, που είναι προφανείς ακόμη και για εκείνους με τις μετριότερες ικανότητες [...]»¹³⁹, και βέβαια η νοητική δύναμη στην οποία αποδίδονται όλα αυτά τα θαυμαστά δεν μπορεί να είναι άλλη από εκείνη της κρίσης. Ο Hobbes παραδέχεται βέβαια ότι και σε αυτό το πεδίο «συνήθως η αλήθεια είναι με το μέρος των ολίγων, κι όχι με αυτό του πλήθους [...]».¹⁴⁰ Παρόλα αυτά, η μέθοδος αποτελεί εγγύηση της ομοφωνίας, κάτι το οποίο σύμφωνα με τον Hobbes δεν συμβαίνει στην περίπτωση των ηθικών διδασκαλιών, όπου κατά κανόνα λαμβάνονται «[...] ως αρχές οι γνώμες εκείνες που έχουν προσληφθεί με χυδαίο τρόπο [...]».¹⁴¹ Στη βάση αυτής της συλλογιστικής, αρκεί να υιοθετηθεί η μέθοδος της γεωμετρίας από τις ηθικές επιστήμες, όπως προβλέπει άλλωστε το κύριο πρόγραμμα του Hobbes, και τότε η ίδια βεβαιότητα και ομοφωνία μπορεί να επικρατήσει και όσον αφορά το πεδίο των ανθρώπινων σχέσεων. Ολότελα απρόσμενη φαντάζει έτσι η τροπή στον χειρισμό του ίδιου προβλήματος από τον Hobbes, όταν, αρκετά χρόνια μετά και με αφορμή το σχολιασμό ενός ποιητικού έργου, θα χρησιμοποιήσει χαρακτηριστικά παρόμοιες εκφράσεις με εντελώς αντίθετη σκοπιμότητα: «Αλλά στο μέτρο που η φαντασία έχει ανιχνεύσει τις οδούς της αληθούς φιλοσοφίας, έχει γεννήσει υπέροχα αποτελέσματα προς όφελος της ανθρωπότητας. Όλες οι όμορφες και οχυρωματικές κατασκευές ή οι θαυμαστές μηχανές και τα όργανα της κίνησης, όλα τα αγαθά που αποκτούν οι άνθρωποι από την παρατήρηση των ουρανών, απ' την περιγραφή της Γης, από την καταγραφή των καιρών, από τη διάβαση των θαλασσών και όλα όσα έχουν διακρίνει την Ευρώπη από τη βαρβαρότητα των Αμερικανών αγρίων είναι δημιουργήματα της φαντασίας, καθοδηγούμενης όμως από τις αρχές της αληθούς φιλοσοφίας. Αλλά όπου οι αρχές αυτές αποτυγχάνουν, όπως απέτυχαν ως τώρα όσον αφορά στη θεωρία της ηθικής αρετής, εκεί ο αρχιτέκτονας που λέγεται φαντασία θα πρέπει να αναλάβει εκείνος το ρόλο του φιλοσόφου [...]».¹⁴²

Παράδοξη είναι σφαλώς τόσο η τοποθέτηση της φαντασίας, έστω και υπό την καθοδήγηση της «αληθούς φιλοσοφίας» στη θέση που προηγουμένως κατείχε η κρίση, όσο και η χρέωση του φορέα της με τα καθήκοντα του φιλοσοφου. Κι ωστόσο δεν πρόκειται για μια μεταστροφή των απόψεων του Hobbes, ο οποίος άλλωστε, ακόμη και στο ύστερο έργο του επιμένει στην προτεραιότητα της ορθολογικής επιστήμης έναντι των μυθευμάτων των ρητόρων. Αν στο πρώτο απόσπασμα η κρίση φέρεται ως αυτουργός των πολιτισμικών επιτευγμάτων, ενώ στο δεύτερο η φαντασία ως εκτελεστής των αρχών, στον οποίον όμως περιέρχεται μέρος των καθηκόντων του

αυτουργού, τότε η μετάβαση από τη λογική του ενός αποσπάσματος στο δεύτερο είναι ομολογή της ανάληψης του φιλοσοφικού ρόλου από τον κυρίαρχο, η οποία αποτελεί συστατικό της πολιτικής θεωρίας του Hobbes στην πλέον ορθόδοξη εκδοχή και ερμηνεία της. Διότι η θεωρία εξουσιοδοτεί τον κυρίαρχο αντίστοιχα όπως πράττουν, σύμφωνα με την ίδια, η μελλοντικοί του υπήκοοι. Όπως οι τελευταίοι, πληρώνει τη γενεσιουργό δραστηριότητά της με σιωπή, απ' τη στιγμή που βρίσκεται στο κράτος την πραγμάτωσή της. Η γραφική διάσταση που προσλαμβάνει αυτή η παραίτηση, όταν, π.χ., ο Hobbes φαντάζεται τον «βασιλέα», εφόσον ο χρόνος του το επιτρέπει, «[...] να κάνει και ο ίδιος παραδόσεις» στα πανεπιστήμια,¹⁴³ είναι μόνο η εξωτερική πλευρά μιας αυτοκαταστολής του Λόγου χάριν της ίδιας τους της επιτέλεσης. Η περιστολή της φιλοσοφικής δραστηριότητας για τους σκοπούς της κρατικής προπαγάνδας, ούτως ώστε να μην πιστέψουν οι άνθρωποι «[...] κάποια στιγμή [...] ότι η υπακοή στην κυρίαρχη εξουσία θα τους βλάψει περισσότερο από την ανυπακοή [...]»¹⁴⁴ αποτελεί μάλλον εκδήλωση μιας βίας που είναι ενεργή στην ίδια τη συγκρότηση της θεωρίας, έτσι ώστε να είναι πρόσφορη για το μετασχηματισμό της σε πράξη. Η ρητορική επένδυση της θεωρίας και η θεωρητική δικαίωση της ρητορικής αποτελούν από την άποψη αυτή ενδείξεις μόνο της εσωτερικής προσαρμογής της θεωρίας της κυριαρχίας στις απαιτήσεις που θέτει η κυριαρχία ανεξάρτητα από τη θεωρητική της θεμελίωση.¹⁴⁵ Η στιγμή στην οποία καταδικάζεται η σκέψη από το έλλογο κράτος ως προϊόν της δεν επιβάλλεται μόνο στο πέρας του χρόνου με τη συγκρότηση του πραγματικού Λεβιάθαν, αλλά αφορά και στον Λεβιάθαν της θεωρίας, ο οποίος συγκροτείται κατά τρόπο που να επιτρέπει την πραγματοποίησή του. Προκειμένου, δηλαδή, να είναι δυνατή η επαλήθευση των ελπίδων που εκφράζονται στο τέλος του δεύτερου βιβλίου του έργου «[...] ότι κάποια στιγμή το σύγγραμμα [...] αυτό ενδέχεται να πέσει στα χέρια ενός κυρίαρχου ο οποίος [...] θα ασκήσει όλη του την εξουσία για να κατοχυρώσει τη δημόσια διδασκαλία του, μεταγγίζοντας αυτές τις θεωρητικές αλήθειες στη χρησιμότητα της πρακτικής»,¹⁴⁶ θα πρέπει, ακολουθώντας της μεταφορά του Hobbes, το αίμα της θεωρίας να ανήκει στην ίδια ομάδα με αυτό της πράξης. Κυριολεκτώντας, η υποχώρηση του Λόγου για χάρη της πολιτικής του εκμετάλλευσης θα πρέπει να προδιαγράφεται από το εσωτερικό της θεωρίας, αν όχι να συντελείται ήδη μέσα σε αυτήν.

Η αντίθεση, επομένως, ανάμεσα στην εμμενή κίνηση της σκέψης και την υποτέλεια στην εξωτερική στοχοθεσία της εκφράζεται και ως λογική απογύμνωση της πολιτικής θεωρίας ως τέτοιας. Η απογύμνωση αυτή πλήττει το κέντρο της

πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, το οποίο δεν είναι άλλο από τη θεμελίωση και δικαιολόγηση της πολιτικής κυριαρχίας. Διότι, όσο έλλογη παρουσιάζεται η διαδικασία μέσω της οποίας πραγματοποιείται η μετάβαση από το φυσικό χάος στην κρατική οργάνωση, άλλο τόσο η τελευταία αυτονομείται κατά την επίτευξή της από τα μέσα και τους λόγους που της έδωσαν ζωή. Με τον πλέον αυστηρό τρόπο η πολιτική θεωρία προσκομίζει τα επιχειρήματα που καθιστούν αναγκαία τη συγκρότηση της *civitas*, η οποία, ωστόσο, δεν σηματοδοτεί μόνο μια διαφορετική ιστορική συγκυρία σε σχέση με τη φυσική κατάσταση αλλά και μια διαφορετική λογική προοπτική, από την οποία η προσκόμιση έλλογων επιχειρημάτων παύει πλέον να είναι απαραίτητη. Οι λόγοι στους οποίους θεμελιώνεται η αναγκαιότητα της κυριαρχίας στοιχειοθετούν ταυτόχρονα την απαλλαγή του κυριάρχου από το *λόγον δίδοναι*, θεσπίζοντας ως μόνο κριτήριο την έμπρακτη αποτελεσματικότητα στην άσκηση του έργου του. Υπακούοντας στην εργαλειακή του αποστολή ως το βαθμό της ενσωμάτωσης του στόχου στον οποίο επενδύεται, ο Λόγος οργανώνει με περίτεχνη στρατηγική την απώθησή του, κατά τον τρόπο αυτό όμως αυτονομείται ως μέσο από τον σκοπό στον οποίο είχε αφιερωθεί και πλέον η ίδια η μορφή του νόμου, που συλλαμβάνεται ταυτολογικά ως διαταγή εκείνου που έχει το δικαίωμα να διατάσσει, καθίσταται επαρκής νομιμοποίηση. Η αυτοθέσπιση της δικαιοσύνης και της κρατικής εξουσίας κατά τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου επαναλαμβάνεται σε κάθε νομική πράξη του κυριάρχου, καθώς η τελευταία θεμελιώνει το δικαίωμά στη διαταγή ως γεγονός. Αυτή η κρυφή συμμαχία του λογικού τύπου με την ωμή πραγματικότητα, που στην πραγματικότητα είναι μια παράδοση του Λόγου στην αυθαιρεσία, του αντικειμενικού στην υποκειμενικότητα, υποκινεί τη διαλεκτική κίνηση από τη συμβατική και σκεπτικιστική αφετηρία στη ντεσιζιονιστική και δογματική απόληξη. Ο χαρακτηρισμός του «δογματικού»¹⁴⁷ τον οποίο ο Hobbes επιφυλάσσει στους ουμανιστές αντιπάλους του επιστρέφει στον ίδιο, κατά τον ίδιο τρόπο που, για να μείνει πιστός στις εσωτερικές απαιτήσεις της θεωρίας του, αναγκάζεται να τις παρακάμψει μολύνοντας την οριολογική καθαρότητα με το ρητορικό διάκοσμο. Διότι η ενσωμάτωση της ρητορικής στο ορθολογικό πρόγραμμα δεν είναι, ακόμη και αν συντελείται στην ύστερη φάση της θεωρητικής παραγωγής του Hobbes, παρά η εμφανέστερη εκδήλωση της ίδιας εκείνης λήθης χάρη στην οποία η γένεση της ισχύος ματαιώνει την ισχύ της γένεσης. Μπορεί βεβαίως η μνήμη να βρίσκεται στο επίκεντρο της θεωρίας του Hobbes, καθώς μέσω αυτής εξασφαλίζεται η σταθερότητα όλων των ορισμών, είτε αυτοί αφορούν στα ονόματα είτε στις άλλες

συμβάσεις που έχουν συναφθεί και δεν μπορούν να ακυρωθούν νομίμως κατ' ουδένα τρόπο. Προκειμένου, ωστόσο, να επιτευχθεί κατά αυτόν τον τρόπο η διαιώνιση εκείνου που έχει συντελεστεί σε μια ορισμένη χρονική στιγμή, η μνήμη φέρνει σε πέρας τη μεταφυσική της αποστολή μόνο στο μέτρο που περιλαμβάνει εξίσου εντός και την απώλειά της. Η αιώνια ισχύς των συμβάσεων διασφαλίζεται μόνο εφόσον λησμονείται η αφορμή της σύναψής τους, η οποία παραμένει χρονικά και περιεχομενικά φορτισμένη, παραχωρώντας τη θέση της στον συμπεφωνημένο τύπο, ο οποίος, μέσω της αυτόματης τήρησής του, αίρεται υπεράνω κάθε χρονικού ή άλλου όρου και συνεπώς απολυτοποιείται. Καθώς, λοιπόν η συγκρότηση του απολύτου, προϋποθέτει τη λήθη του σχετικού, συνεπάγεται τη λήθη του Λόγου του, και η απαίτηση επιβολής της αυτονομιοποιούμενης βούλησης του κυριάρχου δεν διαφέρει από την περίπτωση εκείνων που « [...] πιέζουν ώστε η γνώμη τους να περνά παντού για αλήθεια, δίχως εναργή απόδειξη [...]».¹⁴⁸ Ο δογματισμός επιστρέφει αυτή τη φορά μέσω των μαθηματικών, η σοφιστική μέσω της σοφίας, η φρόνηση μέσω της γνώσης, από την οποία έλκει το κύρος της χωρίς το περιεχόμενο. Έτσι, ακόμη και η πλάνη στην οποία μπορεί να περιπέσει η κυρίαρχη εξουσία, είτε ως προς το νομοθετικό ή ως προς το διαπαιδαγωγικό της έργο αναγορεύεται από τη θεωρία σε αλήθεια προς καθολική αποδοχή, μολοντί μπορεί να μην αντέχει σε οποιονδήποτε θεωρητικό έλεγχο.

IX. 7 Στην ίδια ακριβώς βάση πάνω στην οποία η πολιτική εξουσία καθίσταται νομικά αυθαίρετη, υποστηρίζει και η θεωρία τις δικές τις αντιφάσεις, επιχειρώντας μια παράδοξη ορθολογική δικαιολόγηση του ανορθολογισμού της. Στο κέντρο αυτού του παραδόξου βρίσκεται η έννοια της κρίσης, καθώς η μορφή της ανεξαρτητοποιείται από το περιεχόμενό της και δυνάμει αντιτίθεται σε αυτό. Το περιεχόμενο μιας κρίσης με την έννοια του συμπεράσματος μπορεί να είναι αληθές ή ψευδές, η ίδια όμως η μορφή της κρίσης ως ετυμηγορίας είναι αυτονομιοποιούμενη, διότι χωρίς αυτή δεν υπάρχει καν τρόπος για να κριθεί η εγκυρότητά της. Έτσι, όταν εξετάζεται το ενδεχόμενο της παρεκτροπής του κυριάρχου από το καθήκον του, η οποία μπορεί να συλληφθεί ως αμαρτία αλλά ουδέποτε ως αδικία, ο Hobbes απορρίπτει την όποια αντίδραση από τους υπηκόους με το επιχείρημα ότι αν υπάρχει ζήτημα κρίσης, τότε κανείς δεν μπορεί να κρίνει τον κυρίαρχο ως ύψιστο κριτή, διότι χωρίς αυτόν δεν υφίσταται καν κριτήριο.¹⁴⁹ Με άλλα λόγια, επειδή η ίδια η επιτακτικότητα της κρίσης είναι εκείνη που ματαιώνει τη δυνατότητα της κριτικής, ο

Hobbes μπορεί να θεωρεί ότι η απελευθέρωση της κυριαρχίας από τον Λόγο δεν συνιστά λογικό ολίσθημα. Η συγκάλυψη της αντίθεσης ανάμεσα στην απαίτηση του ορθολογικού ελέγχου και στο ανεξέλεγκτο της πολιτικής εξουσίας καθίσταται όμως δυνατή μόνο χάρη στο ότι ο Λόγος έχει εκ συστάσεως απορροφήσει την αντίθεση που στη συνέχεια αποκλείεται. Αυτό συμβαίνει διότι η στιγμή της αποδέσμευσης της πολιτικής από τη φιλοσοφία, τρόπον τινά η προτεραιότητα της εφαρμογής έναντι του Λόγου ο οποίος εφαρμόζεται, είναι παρούσα στην ίδια τη λογική δομή της κρίσης. Ο Λόγος δεν συλλαμβάνει απλώς την αιτιότητα αλλά τη μιμείται, καθώς συνάγει το συμπέρασμα από τις προκειμένες του συλλογισμού. Η μίμηση αυτή συντελείται σε πείσμα της ρητής αμφισβήτησης οποιωνδήποτε άλλων αιτίων πλην των ικανών και των υλικών.¹⁵⁰ Ο Hobbes στηλιτεύει τη χρήση του όρου «τυπικό αίτιο» για τη σχέση της προκειμένης προς το συμπέρασμα ως «παράλογη»,¹⁵¹ διότι χωρίς χρονική διαφορά δεν είναι επιτρεπτή η αναφορά σε οποιαδήποτε αιτιολογική συνάρτηση. Ένα τρίγωνο, σύμφωνα με το παραδειγμά του, δεν αποτελεί αιτία των γωνιών του, μολοντί από τη σχήμα του τριγώνου μπορεί να συναχθεί αυστηρά το άθροισμα των μοιρών των τριών γωνιών. Παρόλα αυτά η χρήση της ορολογίας «τυπικό αίτιο» γίνεται κατά παραχώρηση δεκτή, διότι η αιτιολογική σχέση που απουσιάζει μεταξύ των συναρτώμενων προτάσεων εμφανίζεται στο υποκείμενο της γνώσης τους: «[...] η γνώση του σχήματος προηγείται της γνώσης των ιδιοτήτων και η μια γνώση είναι πράγματι το αίτιο της άλλης γνώσης, και συγκεκριμένα ικανό αίτιο».¹⁵² Η γνωσιολογική υποκειμενοποίηση διαψεύδει τις ρεαλιστικές αξιώσεις της λογικής ως υποστασιοποιήσεις, πλαγίως όμως ανασυστήνει το ρεαλισμό, καθώς εγκαθιδρύει μια αυστηρή αντιστοιχία μεταξύ της αιτιώδους και της λογικής συνάρτησης, η οποία αντικατοπτρίζεται και στο επίπεδο της ορολογίας. Αν η έννοια του «τυπικού αιτίου» καθίσταται επιτρεπτή, έστω βεβαίως και οριακά, ασχολίαστη παραμένει μια άλλη εννοιολογική συνταύτιση· τόσο η λογική συναγωγή όσο και η αιτιολογική παραγωγή πραγματοποιούνται, σύμφωνα με τον Hobbes, κατ' αναγκαιότητα.¹⁵³ Βεβαίως, η αναγκαιότητα εκφράζει στις δύο περιπτώσεις κάτι διαφορετικό. Στη μεν αιτιακή παραγωγή γίνεται λόγος για «αναγκαίο αίτιο», με την έννοια ότι το αίτιο καθιστά αναγκαίο ένα ορισμένο αποτέλεσμα. Η αναγκαιότητα δηλώνει στο πλαίσιο αυτό πως ό,τι υπάρχει, υπάρχει κατ' ανάγκη, την ήδη, δηλαδή, συζητημένη τοποθέτηση του Hobbes σύμφωνα με την οποία «[...] δεν υπάρχει κάτι σαν ελευθερία από την αναγκαιότητα».¹⁵⁴ Μέσω αυτής της ντετερμινιστικής αποδοχής η έννοια της «ενδεχομενικότητας» υποβιβάζεται σε τρόπο του λέγειν, όταν το αίτιο ενός

αποτελέσματος είναι άγνωστο.¹⁵⁵ Διαφορετική είναι η περίπτωση της αναγκαιότητας που διέπει τη λογική συναγωγή. Εδώ, αναγκαία είναι μόνο η συναγωγή αυτή καθ' εαυτήν και όχι το συμπέρασμα ως γεγονός με ύπαρξη στον χώρο και το χρόνο. Γι' αυτό το λόγο η διάκριση μεταξύ αναγκαίων και ενδεχομενικών προτάσεων είναι ασύμμετρη προς εκείνη μεταξύ αναγκαίων και ενδεχομενικών δρώντων ή δράσεων. Ως αναγκαίες αναγνωρίζονται μόνο οι προτάσεις εκείνες που είναι «αιωνίως αληθείς» χάρη στη γραμματική τους δομή, ενώ ακόμα και προτάσεις που είναι αληθείς δεν λογίζονται ως αναγκαίες όταν δεν πρόκειται για απλές ταυτολογίες.¹⁵⁶ Σύμφωνα με το παράδειγμα του Hobbes, η πρόταση «όλοι οι άνθρωποι είναι ψεύτες» μπορεί να είναι αληθής, και ως εκ τούτου αναγκαία ως γεγονός, παρ' όλα αυτά δεν είναι αναγκαία ως πρόταση διότι δεν εκφράζει μια πάγια σχέση μεταξύ ονομάτων. Όπως είναι σαφές, μια τέτοια σχέση ονομάτων μπορεί να υφίσταται μόνο στις καθολικές προτάσεις, και πράγματι, ο Hobbes αντιλαμβάνεται την επιστήμη ως εκείνη τη μορφή γνώσης που ενδιαφέρεται για «[...] τα θεωρήματα, δηλαδή, [...] την αλήθεια γενικών προτάσεων».¹⁵⁷ Παρόλα αυτά το αντικείμενο της επιστήμης είναι οι σχέσεις αιτίου και αποτελέσματος, οι οποίες ως «αλήθειες», δηλαδή στην προτασιακή τους διατύπωση, αποτελούν «αλήθειες γεγονότων» και ως τέτοιες, δηλαδή ατομικές προτάσεις, εξορίζονται από το πεδίο της επιστήμης.¹⁵⁸

Η αντιστοίχιση μεταξύ της λογικής και της αιτιακής συνέπειας, όπως περιγράφηκε παραπάνω για την περίπτωση του «τυπικού αιτίου», εξηγεί μεταξύ άλλων τον τρόπο με τον οποίο η επιστήμη θεωρείται ότι μπορεί να ανταποκριθεί σε αυτή τη διπλή απαίτηση: της νομολογικής γενικότητας, από τη μια και της αιτιακής ατομικότητας από την άλλη. Η λογική συναγωγή μιας πρότασης Β από μια πρόταση Α μπορεί να είναι έγκυρη, και επομένως η πρόταση Β αληθής, ανεξάρτητα από το αν το Α ή το Β αντιστοιχούν σε γεγονότα που έχουν λάβει όντως χώρα, σε πραγματικές κινήσεις του φυσικού χώρου. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που κάθε αναγκαία, επιστημονική πρόταση μπορεί να εκφραστεί υποθετικά.¹⁵⁹ Ωστόσο η διατύπωση της λογικής συναγωγής αποτελεί ως τέτοια γεγονός, διότι θα πρέπει να υπήρξε ένα ανθρώπινο υποκείμενο που τη χρονική στιγμή τα γνώριζε το Α και κατά την ύστερη χρονική στιγμή τβ γνώριζε το Β. Αυτό, με τη σειρά του σημαίνει, ότι η γνώση του Α δεν είναι απλώς και μόνο το ικανό αίτιο της γνώσης του Β, σύμφωνα με το παράδειγμα του τριγώνου και των γωνιών του, αλλά επαρκές [sufficient] και άρα αναγκαίο αίτιο της γνώσης του Β, αφού ότι συνέβη είναι αποτέλεσμα ενός ενός αναγκαίου αιτίου, ειδικά δεν θα είχε συμβεί.¹⁶⁰ Με άλλα λόγια, χάρη στη

μεσολάβηση του υποκειμένου πραγματοποιείται η αναγωγή της υποθετικής, λογικής σε πραγματική, αιτιώδη συνάφεια, και αντίστροφα, η αιτιώδης συνάφεια αποκτά ένα πρόσθετο λογικό κύρος.¹⁶¹ Η αντιστοιχία της λογικής με την αιτιακή δομή γίνεται έτσι και αναγνώσιμη ως μια οδηγία του Λόγου προς την πραγματικότητα, καθώς ο Λόγος υπαγορεύει στο πραγματικό υποκείμενο που γνωρίζει το Α να γνωρίζει και το Β.

Πράγματι ο Hobbes ορίζει την αλήθεια των γενικών προτάσεων» ως ταυτόσημη με την «αλήθεια των συνεπειών»,¹⁶² έκφραση που αρμόζει τόσο τη λογική όσο και στην αιτιώδη συνάφεια. Αλλά αυτή η μετατροπή της αιτιώδους σε αιτιολογική συνάφεια γίνεται εφικτή μόνο χάρη στη συνδρομή του υποκειμενικού Λόγου, ο οποίος μετατρέπεται εν προκειμένω σε ενεργό αίτιο κάποιων αποτελεσμάτων. Αυτή όμως είναι ακριβώς η περίπτωση των συμβατικών επιστημών, και κατ' εξοχήν της γεωμετρίας, όπου τα αιτήματα των γεωμετρών αποτελούν οδηγίες κατασκευής. Στο *De Corpore* ο Hobbes εξαιρεί τη γεωμετρική μέθοδο από συζήτηση της επιστημονικής μεθοδολογίας, και μολοντί αλλού την αναφέρει ως «τη μόνη επιστήμη»,¹⁶³ εδώ ισχυρίζεται ότι οι αρχές της «[...] δεν είναι αρχές απόδειξης, παρά μόνο αρχές κατασκευής· δηλαδή, όχι της επιστήμης αλλά της δύναμης»¹⁶⁴. Ωστόσο η διάκριση αυτή μοιραία καταρρέει λίγες γραμμές μετά, όταν ο Hobbes εξηγεί τον λόγο για τον οποίο μόλις πιο πριν αξίωνε από τους ορισμούς να συμπεριλαμβάνουν «[...] ονόματα τέτοια που να εκφράζουν το αίτιο ή τον τρόπο γένεσης [των πραγμάτων]»¹⁶⁵: «Σκοπός της επιστήμης είναι η απόδειξη των αιτίων και της γένεσης των πραγμάτων, που αν δεν υπάρχουν στους ορισμούς, τότε δεν μπορούν να βρεθούν στο συμπέρασμα του πρώτου συλλογισμού που θα γίνει από αυτούς τους ορισμούς, και αν δεν υπάρχουν στον πρώτο συλλογισμό, δεν πρόκειται να βρεθούν σε κανένα από τα περαιτέρω συμπεράσματα που θα συναχθούν από αυτόν και, επομένως, προχωρώντας κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν πρόκειται να φτάσουμε ποτέ στην επιστήμη, κάτι το οποίο είναι αντίθετο στο στόχο και την πρόθεση της απόδειξης».¹⁶⁶ Τέτοιου είδους ορισμοί, που δηλώνουν με σαφήνεια τον τρόπο κατασκευής του πράγματος που ορίζεται, δεν διαφέρουν από κατασκευαστικές οδηγίες, όπως άλλωστε καταδεικνύει και το σχετικό παραδείγμα που δίνεται από τον Hobbes, «[...] όταν ορίζουμε έναν κύκλο ως ένα σχήμα το οποίο φτιάχνεται από την περιτύλιξη μιας ευθείας γραμμής σε ένα επίπεδο».¹⁶⁷ Η παραπομπή σε μια κατασκευή δεν συνάδει με τον ορισμό του Hobbes για τον ορισμό, σύμφωνα με τον οποίο ο ορισμός είναι «μια πρόταση, το κατηγορήμα της οποίας αναλύει το υποκείμενο [...]»,¹⁶⁸ καθώς αναφέρεται σε πραγματικές

κινήσεις και επομένως σε μια τάξη διαφορετική από την προτασιακή και εξωτερική προς αυτήν. Ακριβώς όμως επειδή αυτό το εξωτερικό, ο σκοπός της επιστήμης, δεν μπορεί να εξυπηρετηθεί παρά μόνο εφόσον ληφθεί υπ' όψη εσωτερικά, η διπλή εννόηση του ορισμού, η προτασιακή και η κατασκευαστική,¹⁶⁹ εκφράζει το σημείο όπου η επιστήμη αφομοιώνει το σκοπό της στην εσωτερική της συγκρότηση και μετατρέπεται η ίδια σε δύναμη. Αυτή είναι άλλωστε η περίπτωση του προηγούμενου παραδείγματος. Καθώς δηλαδή η διατύπωση μιας λογικής αλήθειας καθίσταται λογικός οδηγός πραγματικών κινήσεων και πράξεων, η άχρονη λογική σχέση που διατυπώνεται μια ορισμένη στιγμή του χρόνου αναγορεύεται σε πρώτο αίτιο μιας αλυσίδας συνεπειών οι οποίες πλέον δεν είναι απλώς και μόνο λογικές, ωστόσο κυρώνονται από τη λογική ως συνεπείς. Εξηγώντας τη «φύση του ορισμού» και τη σημασία του για την ορθότητα των αποδείξεων, ο Hobbes ανατρέπει στην ελληνική ετυμολογία «[...] αυτού που οι Λατίνοι αποκαλούν *demonstratio*», υποστηρίζοντας ότι το «αποδεικνύειν» σχετίζεται με το «δεικνύειν» [*to show*], με την τοποθέτηση αυτού που είναι προς απόδειξη «[...] σαν οι άνθρωποι να το είχαν μπροστα στα μάτια τους [...]».¹⁷⁰ Μπροστά στα μάτια όμως των ανθρώπων υπάρχουν μόνο σώματα. Ο ορισμός κατέχει, έτσι, τη μοναδική ιδιότητα να εγκαινιάζει τόσο λογικές όσο και αιτιακές αλληλουχίες και κατ' αυτόν τον τρόπο συνέχει τις δύο μεγάλες κατηγορίες στις οποίες διακρίνονται από τον Hobbes οι επιστήμες. Έτσι, η πολιτική και ηθική φιλοσοφία, που ανήκουν μεν στις συμβατικές επιστήμες αλλά συνάγονται επίσης στη βάση της φυσικής επιστήμης περί ανθρώπου, έχουν ως κομβικό σημείο έναν ορισμό, το κοινωνικό συμβόλαιο, το οποίο είναι ένα γεγονός στο χρόνο, ταυτόχρονα όμως και μια λογική αρχή η οποία εγείρει την απαίτηση της συμμόρφωσης σε αυτήν ανεξάρτητα χρόνου από τη στιγμή που διατυπώθηκε.

Το κατά πόσον ο κόμβος αυτός εγγυάται την ενότητα της επιστήμης είναι ένα θέμα που θα εξεταστεί λεπτομερέστερα στη συνέχεια. Προς το παρόν σημαντικό είναι ότι χάρη σε αυτή τη θεωρητική κίνηση καθίσταται νοητή η αποδέσμευση του δικαίου από το αγαθό, η οποία χαρακτηρίζει το ανεπτυγμένο πολιτικό μοντέλο του *Λεβιάθαν*. Αφού η συναγωγή της ανάγκης της κυριαρχίας, μολοντί λογική, επέχει θέση γεγονότος, απορροφά το αίτιο της διατύπωσής της, το φόβο του θανάτου και την επιθυμία της ευημερίας, και μπορεί να κατευθύνει στο εξής την πράξη ανεξάρτητα από το αρχικό της κίνητρο. Όπως ακριβώς σε ένα μηχανικό σύστημα μια σφαίρα που αλλάζει κίνηση έπειτα από την πρόσκρουση μιας άλλης ακολουθεί μια πορεία που πλέον μπορεί να υπολογιστεί ανεξάρτητα από την αρχική ώθηση, έτσι και η πολιτική

κοινωνία είναι μεν προϊόν της φυσικής κατάστασης αλλά απ'τη στιγμή της συγκρότησής της και μετά δεν υπόκειται στο κριτήριο του νόμου της φύσης διότι τον έχει ενσωματώσει, και η κυριαρχία είναι *a priori* ορθή ακόμη και όταν εκείνοι που τη συνέστησαν δεν είναι ικανοποιημένοι. Αυτή η *amihilatio* του παρελθόντος αποτελεί λειτουργία, όχι μόνο της πρωταρχικής σύμβασης, αλλά κατόπιν αυτής του κάθε νόμου, διότι όταν αυτός θεωρηθεί ως λογική συνέπεια, γίνεται ομόλογος της αιτιακής συνέπειας. Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να βρει εξήγηση και η αινιγματική θέση του Hobbes, όταν ο τελευταίος διατείνεται ότι το συμπέρασμα του συλλογισμού προκύπτει από την πρόσθεση των προκειμένων,¹⁷¹ ισχυρισμός ο οποίος είναι εμφανέστατα αόριστος και άστοχος, ταιριάζει ωστόσο απολύτως με το μοντέλο της μετάδοσης της κίνησης μέσω της αιτιότητας: «Εκείνο που λέω ότι καθιστά αναγκαία και καθορίζει κάθε δράση [...] είναι το άθροισμα όλων των πραγμάτων που όντας τώρα υπαρκτά, συντελούν και συμβάλλουν στην παραγωγή της μετέπειτα δράσης [...]».¹⁷² Ως άθροιση, η λογική συναγωγή όχι μόνο κερδίζει με τη διατύπωση της μια θέση στην χρονική τάξη του πραγματικού, αλλά αποκτά χρονική δομή η ίδια· οι προκειμένες και η λογική διαδικασία ανήκουν στο παρελθόν του συμπεράσματος ως κρίσης, όπως το αιτιακό αποτέλεσμα στο μέλλον του αιτίου. Αυτή η λήθη της διαδικασίας ενώπιον του πορίσματός της, στην οποία συμπυκνώνεται άλλωστε η αναγόρευση των μαθηματικών σε επιτομή της φιλοσοφικής μεθόδου,¹⁷³ είναι η στοιχειώδης έκφανση της διαλεκτικής στην οποία υπόκειται ο Λόγος, όπως αυτή συζητήθηκε ωρίτερα στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας. Διότι ο νόμος, που κατά τον Hobbes είναι ο ίδιος μια κρίση, αποτελεί τη μορφή με την οποία εμφανίζεται το αίτιο στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας· απο τη μια εξαφανίζει το παρελθόν του και από την άλλη ορίζει το μέλλον στον αιώνα. Εδώ θεμελιώνεται η απαγόρευση της ακύρωσης των συμβάσεων και της αμφισβήτησης των νόμων, αφού ο νόμος, ως σύμπτυξη λογικής και πραγματικότητας, δεν είναι παρά μια εισβολή του άχρονου μέσα στο χρόνο.

Δυνάμει αυτής τη εισβολής δικαιώνεται ο χαρακτηρισμός του Λεβιάθαν ως θνητού Θεού. Ο Hobbes είναι επομένως συνεπής όταν συλλαμβάνει την έννοια του Θεού εντός του αυστηρού πλαισίου της αιτιοκρατίας, παρατηρώντας: «Αυτή η συνάθροιση αιτίων, που όλα τους είναι προσδιορισμένα να είναι αυτά που είναι μέσω μιας παρόμοιας συνάθροισης προηγούμενων αιτίων, μπορεί να αποκληθεί (καθόσον όλα τους τέθηκαν και ταξινομήθηκαν από το αιώνιο αίτιο όλων των πραγμάτων, τον παντοδύναμο Θεό) ως διαταγή του Θεού».¹⁷⁴ Διότι η θεολογική διάσταση δεν είναι

άλλη από το λογικό χρίσμα που απολαμβάνει η αιτιότητα ως φορέας μιας αλήθειας. Όπως, λοιπόν, «η δύναμη του Θεού αποτελεί από μόνη της χωρίς άλλη βοήθεια επαρκή νομιμοποίηση κάθε πράξης στην οποία αυτός προβαίνει [...]»,¹⁷⁵ έτσι και ο νόμος αποτελεί επαρκές αίτιο της εφαρμογής του χωρίς την ανάγκη της όποιας άλλης, π.χ. ευδαιμονιστικής, νομιμοποίησης. Η δικαιοσύνη ορίζεται φορμαλιστικά ως υπακοή στον υπάρχοντα νόμο. Σε μια αποκαλυπτική ωστόσο διατύπωση ο Hobbes διευκρινίζει: «Η δημιουργία ενός νόμου σημαίνει επομένως τη δημιουργία ενός αιτίου της δικαιοσύνης, σημαίνει ότι η δικαιοσύνη καθίσταται αναγκαία [...]».¹⁷⁶ Το κομβικό σημείο της όλης λογικοπολιτικής κατασκευής του Hobbes έγκειται επομένως στο ότι η υπακοή συλλαμβάνεται παράλληλα ως πραγματική επίδραση, ως λογική και αιτιακή συνέπεια ταυτόχρονα. Η περίφημη έλλειψη διάκρισης μεταξύ δέοντος και υπάρχοντος στην φιλοσοφία του Hobbes δεν συνιστά απλό φιλοσοφικό έλλειμμα,¹⁷⁷ αλλά έχει την πηγή της σε αυτήν ακριβώς την ενότητα μεταξύ υπακοής και εφαρμογής, με την πρώτη να αποτελεί τη δεοντολογική και τη δεύτερη την περιγραφική εκδοχή της έννοιας του νόμου. Η υπακοή είναι το αίτημα της θεωρίας από την πράξη, η εφαρμογή ο ειδικός τρόπος με τον οποίο η θεωρία υλοποιείται ως αίτιο άλλων πράξεων. Στην ουσία, λοιπόν, δεν πρόκειται παρά για την ίδια παράδοση ταυτότητα μεταξύ της μεταφοράς και της εξουσιοδότησης, για την οποία έγινε λόγος στο πλαίσιο της πολιτικής σύμβασης. Διότι και στην περίπτωση εκείνη το ζήτημα ήταν η συγχώνευση μιας πραγματικής κίνησης, της γένεσης του κράτους με μια «μεταφορική» κίνηση στο επίπεδο του Λόγου, δηλαδή με τη νομιμοποίησή του.

Το όνομα για αυτή την ειδική μορφή συσχετισμού της θεωρίας με την πράξη, και εν προκειμένω της φιλοσοφίας με την πολιτική είναι αυτό της τάξης. Διότι η ίδια ενότητα από την οποία διέπεται η έννοια του νόμου, ορίζει και τη σύλληψη της φιλοσοφίας· η εγκυρότητά της δεν μπορεί να εννοηθεί χωρίς την αποτελεσματικότητά της. Το κριτήριο της εγκυρότητας της φιλοσοφίας είναι πραγματιστικό· συνίσταται στο μέτρο που μπορεί να χρησιμεύσει ως οδηγός της πράξης. Η εκμηδένιση της απόστασης μεταξύ Λόγου και πραγματικότητας, που συντελείται στο εσωτερικό της φιλοσοφίας, επιτρέπει την αντανάκλαση της υποκειμενικής, μεθοδολογικής τάξης, της μόνης που αποδέχεται αρχικώς ο μοντερνισμός του Hobbes, σε τάξη των πραγμάτων, με τρόπο τέτοιο ώστε η νομοτελειακή τάξη του Λόγου να προβάλλεται σε μια νομοτελειακή πράξη του κόσμου. Στο όριο της σύγκλισης μεταξύ Λόγου και Είναι, η θεωρία γίνεται νοητή ως νομοθέτης της πραγματικότητας. Αυτή η εσωτερική πολιτικοποίηση του Λόγου από τη μια παράγει και αναβαθμίζει σε σημασία τον

ειδικό κλάδο της πολιτικής φιλοσοφίας και από την άλλη προσδίδει στην πολιτική μια υπεραξία μέσω της οποίας την αναγορεύει την πολιτική τάξη ως πεμπτουσία της ανθρωπίνης ύπαρξης. Πριν από οποιαδήποτε άλλη επιμέρους απόδειξη, η μοντέρνα αυτή πολιτική φιλοσοφία εκφράζει το αίτημα της θεωρητικής καθοδήγησης της πράξης με την απαίτηση της νομικής σύνταξης των ανθρώπινων πραγμάτων. Η μοντέρνα αντιμεταφυσική γνωσιοθεωρία εμφανίζεται ως νέα πολιτική οντολογία, στο μέτρο που η σχέση της πολιτικής θεωρίας προς την πολιτική πραγματικότητα είναι η πρόταση ενός αιώνιου μοντέλου οργάνωσης των ανθρώπινων κοινωνιών. Η μοντέρνα πολιτική οντολογία διατηρεί βεβαίως χαρακτήρα αρνητικό· σε αντίθεση με την αρχαία πολιτική φιλοσοφία δεν πρόκειται για την κατάδειξη του ιδεώδους πολιτεύματος. Η φιλοσοφία του Hobbes αρνείται να συλλάβει έστω και μία χρονική στιγμή κατά την οποία θα έπαυε η αέναη κίνηση της ύλης και η αλληλουχία των μεταβολών δυνάμει των συντελούμενων αιτιακών επιδράσεων. Η πολιτική εξουσία αποτελεί τη σταθερά σε όλες αυτές τις διακυμάνσεις ή τις αποδεκτές εκδοχές της έλλογης πολιτικής συγκρότησης, καθώς προορισμός της είναι να γεφυρώνει διαρκώς το χάσμα που ανακύπτει ανάμεσα στη σχετικότητα των πραγμάτων και την απόλυτη αξίωση του Λόγου. Ο Hobbes είναι λοιπόν εντελώς συνεπής όταν θεσπίζει θεωρητικά το αδιαφιλονίκητο της κυριαρχίας, διότι η ύψιστη ορθολογική διαμεσολάβηση με την οποία αυτή είναι διαπιστευμένη ουδέποτε μπορεί να είναι αντίθετη στον Λόγο. Με τη διαφορά ότι αυτή η συνέπεια δεν μειώνει την αντίθεση στην οποία περιέρχεται ο Λόγος προς τον εαυτό του. Διότι η εμφάνιση του Λόγου ως πολιτικής εξουσίας, δεν αίρει την εμμένεια της πραγματικότητας, αλλά καλύπτει τη σχετικότητα με το υπερβατικό πέπλο του απολύτου. Σε πείσμα της περίτεχνης ορθολογικής οχύρωσης του βασικού της συμπεράσματος, η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes αφήνει την *civitas* έρμαιο των ανεξέλεγκτων διαθέσεων και σε τελική ανάλυση των όποιων περιβαλλοντικών και βιολογικών καθορισμών ενός, ή έστω περισσότερων προσώπων. Ο χομπσιανός απολυταρχισμός αποτελεί υπό αυτό το πρίσμα την καθαρή έκφραση της σύζευξης νέας μεθοδολογίας και νέας οντολογίας, την ίδια όμως στιγμή και την καθαρή της διάψευση, καθότι παράγει μια σειρά αντιφατικών ισχυρισμών και κινητοποιεί μια αλληλουχία ανατροπών όλων των διαφωτιστικών αξιώσεων.

X

X.1 Η κριτική αποτίμηση της φιλοσοφίας του Hobbes, προβαίνοντας σε αυτές τις διαπιστώσεις, κινδυνεύει να περιπέσει στην ίδια διαλεκτική με το το αντικείμενο της κριτικής της. Αν η υπεράσπιση της ανεξέλεγκτης κυριαρχίας είναι πράγματι η τελευταία λέξη αυτού του ορθολογικού πολιτικού προγράμματος, δεν παύει παρόλα αυτά να είναι μόνο η τελευταία. Το πόρισμα της θεωρίας δεν αίρει τη θεωρητική διαδικασία, η οποία με τη σειρά της θα πρέπει να είναι, επομένως, αναγνώσιμη ακόμη και στο πόρισμα που την ξεχνά. Πριν, λυγόν, από την απαρίθμηση και εξέταση των ανατροπών της αρχικής διαφωτιστικής έμπνευσης του Hobbes, είναι απαραίτητη η υπόμνηση των διαφωτιστικών ιχνών πάνω στην ίδια την απολυταρχική επιφάνεια. Την ψευδή λάμψη της τελευταίας μπορεί να αντέξει, χωρίς να τυφλωθεί, μόνο ένα βλέμμα το οποίο θα διέκρινε τόσο την έκπτωση του Λόγου σε αυθαιρεσία όσο και αντίστροφα, την εμμονή του ορθολογικού ελέγχου εντός της επικράτειας του ανορθολογισμού. Διότι ακόμη και από την πιο επικριτική ματιά στην εξουσιαστική σύνταξη του πολιτικού πεδίου, δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο ότι το θεωρητικό υπόστρωμα που εξυφαίνεται από τον Hobbes, έχει κυριολεκτικά δύο όψεις. Ζητούμενο από μια κριτική πολιτική θεωρία είναι να δει και τις δύο ταυτόχρονα.

Πράγματι, ο Hobbes δεν αξιώνει μόνο από το θνητό κυρίαρχο να αναχθεί σε Θεό, αλλά και από αυτόν τον κοσμικό Θεό να αναλογιστεί τη θνητότητά του. Οι «ασθένειες» που απειλούν το πολιτικό σώμα ξεκινούν πολλές φορές απ' την ψυχή του. Στον σχετικό ιατρικό κατάλογο που καταρτίζεται από τον Hobbes, την πρώτη θέση καταλαμβάνουν οι ασθένειες, τις οποίες ο ίδιος χαρακτηρίζει «εκ γενετής», και έχουν να κάνουν με την αποποίηση της απόλυτης δύναμης εκ μέρους του κυριάρχου.¹ Το παράδειγμα αυτό δεν είναι μεμονωμένο, διότι, στην πραγματικότητα, όλοι σχεδόν οι κίνδυνοί με τους οποίους απειλείται η σταθερότητα της κυριαρχίας και οι οποίοι προέρχονται από την επικράτηση εσφαλμένων παραστάσεων στους υπηκόους συνεπάγονται αντίστοιχες υποχρεώσεις εκ μέρους του κυριάρχου, ο οποίος καλείται να προλάβει τις απειλές όσο και υπήκοοι να μην τις δημιουργήσουν. Όπως ήδη έχει συζητηθεί, οι υποχρεώσεις του κυριάρχου αφορούν πρωτίστως στην αποτελεσματική διδασκαλία των ορθών αρχών και στην απαγόρευση δημόσιας προβολής των εσφαλμένων· ωστόσο δεν περιορίζονται εκεί. Αντίστοιχα συμβαίνει και με τους κινδύνους από την επιλογή ακατάλληλων συμβούλων,² από την υπερβολική συγκέντρωση ιδιωτικής περιουσίας ή από άλλες επίφοβες οικονομικές διεργασίες,³ ή

ακόμη από την υπερβολή της προσωπικής φιλοδοξίας, η οποία συχνά εκδηλώνεται ως «ακόρεστη όρεξη ή βουλιμία για τη διεύρυνση της επικράτειας»⁴. Ο κυρίαρχος δεν μπορεί βεβαίως να εξαναγκαστεί από τους υπηκόους του να διαχωρίσει το συμφέρον του φυσικού από το τεχνητό του πρόσωπο. Ωστόσο το δεύτερο στέκει αντιμέτωπο με τη ζοφερή προοπτική του θανάτου εξίσου με το πρώτο και από την άποψη αυτή καλείται να προχωρήσει σε ανασταλτικά μέτρα αντίστοιχα με εκείνα τα οποία λαμβάνουν οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση με στόχο τη συντήρησή τους. Όσον αφορά στην εξωτερική πολιτική, η αναλογία είναι αυστηρή: «Ο ίδιος νόμος που υπαγορεύει σ' όσους ανθρώπους δεν έχουν πολιτική διακυβέρνηση τι πρέπει να κάμουν και τι να αποφεύγουν στις μεταξύ τους σχέσεις, υπαγορεύει τα ίδια και στις πολιτικές κοινότητες», αφού, ελλείψει παγκόσμιας διακυβέρνησης, «ο νόμος των εθνών και ο νόμος της φύσης ταυτίζονται».⁵ Αλλά και ως προς την εσωτερική πολιτική, ο νόμος της φύσης επιβάλλει περιορισμούς στην κρατική αυθαιρεσία οι οποίοι δεν συνάγονται ασφαλώς από δικαιώματα των υπηκόων, αλλά συνιστούν τρόπον τινά θεωρήματα για την επιβίωση του δημοσίου προσώπου, τα οποία ανακαλούνται από την φυσική κατάσταση και το δίκαιό της. Επι παραδείγματι, η κυρίαρχη εξουσία οφείλει να μην εξαντλεί εκμεταλλευόμενη την ασύγκριτη ισχύ της, τα περιθώρια αυστηρότητας στην επιβολή των ποινών, αλλά να επιδεικνύει επιείκεια, όταν αυτή δεν θέτει σε κίνδυνο την δημόσια τάξη.⁶ Η ακόμη, συνίσταται στον κυρίαρχο να δρα με τρόπο τέτοιο ώστε όχι μόνο να κρατά τους υπηκόους υπό την εξουσία της σπάθης του, αλλά να κερδίζει την ειλικρινή αγάπη και συναίνεσή τους. «Αν ένας αρχιστράτηγος δεν είναι δημοφιλής, ο στρατός του δεν θα τον αγαπάει ούτε θα τον φοβάται όπως πρέπει, και επομένως δεν θα μπορεί να εκτελέσει το λειτουργημά του με μεγάλη επιτυχία».⁷ Μολονότι λοιπόν η προσωπική πίστη των υπηκόων στον κυρίαρχο ουδόλως αποτελεί προϋπόθεση για τη νομιμοποίηση του τελευταίου, η επιδίωξη της συνιστά εμμέσως υποχρέωση του κυριάρχου, εφόσον διευκολύνει την άσκηση του έργου του και επομένως εξυπηρετεί τη διατήρηση της ειρήνης, όπως ζητά ο θεμελιώδης νόμος της φύσης. Καθώς βεβαίως δεν πρόκειται για νόμο με την κυριολεξία του όρου, η υποχρέωση του κυριάρχου, αν και γενική, είναι άλλης τάξης από εκείνη των υπηκόων απέναντί του, στο μέτρο τουλάχιστον που δεν υφίσταται εγκόσμιος κριτής για να καταδικάσει την ενδεχόμενη αθέτησή της. Η αδιαφορία του ηγεμόνα για την αγάπη του λαού δεν είναι περισσότερο κολάσιμη απ' ό,τι, φερ' ειπείν, η οιοποσία,⁸ η οποία έχει μεν βεβαιωμένες βλαπτικές συνέπειες, αλλά δεν συνιστά αδίκημα αν η πολιτική εξουσία δεν έχει απαγορεύσει με νόμο τη

χρήση του οινοπνεύματος. Από την άλλη ωστόσο, φαίνεται ότι η ίδια η ελευθερία του κυριάρχου από το νόμο και ο απλώς και μόνο φρονησιακός χαρακτήρας όλων των θεωρητικών παραινέσεων που αφορούν στο πρόσωπό του εργάζονται εν τέλει για την επικράτηση αυτού που ορίζει ο Λόγος, ακόμη και υπό τη μορφή θεωρήματος, χωρίς δηλαδή τη χρήση βίας.

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό της ευθυδικίας, που όπως συζητήθηκε προηγουμένως, επαφίεται στην αποκλειστική αρμοδιότητα του κυριάρχου: «[...] το πρόσωπο στο οποίο δίνεται αυτή η εξουσία του ορισμού των ποινών δεν μπορεί να είναι άλλο, οπουδήποτε στον κόσμο, από το ίδιο πρόσωπο το οποίο κατέχει την κυριάρχη ισχύ [...]».⁹ Παρόλα αυτά ο Hobbes δεν διαφωνεί με τον αντικειμενικό κανόνα απονομής δικαιοσύνης: *«aequitas est perfecta quedam ratione, quae jus scriptum interpretatur et emendat, nulla scriptura comprehensia, sed solum in vera ratione consistens»*.¹⁰ Απλώς διευκρινίζει ότι, εφόσον η σκέψη κάθε ανθρώπου είναι διαφορετική, ως ορθός Λόγος, ως «*anima legis*» και «*summa lex*» μπορεί να αναγνωριστεί μόνο ο λόγος του κυριάρχου,¹¹ θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τη γυμνή υποκειμενικότητα ως εκπρόσωπο και άρα αποκλειστικό πλέον φορέα κάθε θεμιτής αντικειμενικότητας. Ταυτόχρονα όμως ο αντικειμενικός μανδύας με τον οποίο περιβάλλεται η αυθαιρεσία του ενός δεν είναι εντελώς ουδέτερος, καθότι βρίσκεται σε σχέση ανταπόκρισης προς ό,τι θεμελιώνει το απεριόριστο δικαίωμα του κυριάρχου ως ύψιστου κριτή. Χάριν του αντικειμενικού σκοπού για τον οποίο έχει συσταθεί η πολιτική κοινότητα, ο κυριάρχος καλείται να αποδόσει στο φυσικό νόμο τα δέοντα, ώστε να μην κινδυνεύσει ούτε η ασφάλεια μεμονωμένων πολιτών, ούτε όμως και η σταθερότητα του κράτους. Ο Hobbes προτρέπει έτσι τον κυριάρχο να δικάζει με κριτήρια ανεξάρτητα της κοινωνικής θέσης και ισχύος των θιγόμενων προσώπων, καθώς «οι συνέπειες της μεροληψίας απέναντι στους τρανούς ακολουθούν με την εξής σεφά: η ατιμωρησία δημιουργεί θρασύτητα, η θρασύτητα προκαλεί μίσος και το μίσος απολήγει στην προσπάθεια ανατροπής κάθε καταπιεστικής και υπεροπτικής μεγαλοσύνης προς καταστροφή εντέλει της πολιτικής κοινότητας».¹² Κατ' αυτόν τον τρόπο η απωθημένη αντικειμενικότητα του ορθού Λόγου επιστρέφει στο προσκήνιο. Επειδή η θετικότητα της βούλησης του κυριάρχου έχει συναχθεί στη βάση των αρνητικών συσχετισμών της φυσικής κατάστασης, γνωρίζει, παρά το απόλυτο της εγκυρότητάς της κάποια πρακτικά όρια, τα οποία έρχονται να συμπέσουν με τις θεωρητικές και μόνο απαιτήσεις του φυσικού νόμου και κατ' επέκταση των φυσικών αναγκών. Το αγαθό, που προηγουμένως έμοιαζε να

υποσκελίζεται από το δίκαιο, εμφανίζεται ξανά και μάλιστα ως επιταγή του τελευταίου, στο μέτρο που το καθήκον και το συμφέρον του κυρίαρχου ταυτίζονται, «[...] αφού διασφαλίζεται [...] το φυσικό του πρόσωπο από μια εξέγερση».¹³ Χάρη σε αυτή τη σύγκλιση μεταξύ των δύο διαφορετικών επιπέδων της χουμπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας, ο εμπνευστής της μπορεί να επαίρεται ότι η απολυταρχία δεν αντιβαίνει στην ωφελμιστική της θεμελίωση αλλά συνάδει με την αρχική διαφωτιστική ώθηση του ορθολογικού πολιτικού προγράμματος μέσω της συγκρότησης μιας, έστω απροσδιόριστης, έννοιας κοινού αγαθού. Ως προς τις νομικές υποχρεώσεις και τα δικαιώματα, οι θέσεις του κυρίαρχου και των πολιτών είναι διαμετρικά αντίθετες, από την άποψη ωστόσο του αγαθού, η απόσταση στην πράξη γεφυρώνεται, αφού: «είναι αδύναμος όποιος κυρίαρχος έχει αδύναμους υπηκόους, και αδύναμος ο λαός του οποίου ο κυρίαρχος στερείται της εξουσίας να τον κυβερνά κατά βούληση».¹⁴ Βάσει αυτής της αρχής, η αυθαίρετη βούληση του κυρίαρχου έρχεται αντιμέτωπη με ένα ενδογενές όριο, το οποίο δεν μπορεί να υπερβεί χωρίς να αρχίσει να υπονομεύει την ίδια της την υπόσταση. Αν ο κυρίαρχος απολαμβάνει πλήρη ελευθερία διαχείρισης των μέσων εξουσίας του, παραβιάζοντας ατιμώρητα κάθε επιταγή του φυσικού δικαίου, δεν μπορεί να μεταβάλλει το περιεχόμενο του δικαίου αυτού, ακόμη και αν το θετικό δίκαιο, που ο ίδιος ορίζει, είναι το μόνο έγκυρο. Ο σκοπός της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας ενδέχεται να μην υπηρετείται από τις νομικά αυτοκυρούμενες αποφάσεις του κυρίαρχου, ωστόσο για την πολιτική θεωρία δεν μπορεί να υπάρξει κανένας άλλος σκοπός από αυτόν που ορίζει το φυσικό δίκαιο, την επίτευξη και διασφάλιση της ειρήνης.¹⁵ Ανάμεσα στην χρονικά συγκεκριμένη ισχύ και πρακτική επιβολή των κρατικών νόμων και την άχρονη και θεωρητική μόνο ισχύ του νόμου της φύσης υπάρχει ένα υπόλοιπο, το οποίο, καθώς δεν είναι δυνατόν να προσλάβει μορφή νομικής κύρωσης, εκδηλώνεται στο επίπεδο του περιεχομένου· δεν θίγει τα δικαιώματα της κυριαρχίας αλλά εκδηλώνεται ως κανόνας της ορθής χρήσης τους προς το συμφέρον τόσο του τεχνητού όσο και του φυσικού προσώπου του κυρίαρχου. Ενσωματώνοντας το εν λόγω υπόλοιπό, το καλό του κυρίαρχου εμφανίζεται ως ο παράγοντας εκείνος χάρη στον οποίο επιτυγχάνεται η διαμεσολάβηση των μορφικών και των περιεχομενικών, των ορθολογικών και εμπειρικών, των απολυταρχικών και απελευθερωτικών όψεων της φιλοσοφίας του Hobbes, στο μέτρο που το καλό αυτό ταυτίζεται αφενός με το καλό των υπηκόων,¹⁶ το πολιτικό αγαθό και αφετέρου με το καθήκον της κυριαρχίας να μεριμνά για τη διαιώνισή της, δηλαδή με την πολιτική δικαιοσύνη.¹⁷

Ωστόσο, ως σύνθεση του αιωνίου με το χρόνο, αυτή η διαμεσολάβηση ανάμεσα στο δίκαιο και το αγαθό συντελείται στο πεδίο του δεύτερου. Ο κυρίαρχος δεσμεύεται μόνο από ό,τι είναι πρὸς συμφέρον του να δεσμευθεί και ο εξαναγκασμός στον οποίο υπόκειται δεν είναι παρά εσωτερικός: αφορά σε ό,τι προσδιορίζει τη διαμόρφωση της βούλησής του και όχι σε ό,τι θα μπορούσε να ματαιώσει την μετατροπή της ήδη διαμορφωμένης βούλησης σε δράση. Τούτο σημαίνει ότι ο μηχανισμός της διαμεσολάβησης είναι χρεωμένος με την αρνητικότητα για τη μετάβαση από την οποία στη θετική ισχύ εργάζεται η όλη χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία. Έτσι, οι περιορισμοί που αφορούν στην άσκηση της κυριαρχίας δεν υπεισέρχονται στην ουσία της και ο σεβασμός τους επαφίεται στη διακριτική ευχέρεια του κυριάρχου, όπως συμβαίνει με οποιαδήποτε άλλη συμβουλή. Σε αντίθεση βεβαίως με τις προτροπές των εκάστοτε συμβούλων του κυριάρχου, οι αρχές αυτές έλκουν την καταγωγή τους από το φυσικό δίκαιο, έχουν γενικό χαρακτήρα και δεν υποκρύπτουν ιδιοτελή συμφέροντα κάποιου ιδιώτη. Όσο όμως απέχουν από τους κινδύνους και τις ατέλειες των λοιπών προϊόντων της φρόνησης, άλλο τόσο αποδίδουν στη φρόνηση απρόσμενα καθοριστικό ρόλο εντός της αυστηρής επιστήμης της πολιτικής. Η απόσταση τών καθηκόντων του κυριάρχου από τις υποχρεώσεις των υπηκόων είναι ταυτόχρονα και η απόσταση της πολιτικής θεωρίας από την αλήθεια, την οποία η ίδια ως φιλοσοφία ζητά, σε αντίθεση με άλλες παλαιότερες πολιτικοθεωρητικές αντιλήψεις. Δεν είναι επομένως παρά αναμενόμενο ότι στη βάση αυτών ακριβώς των περιορισμών του κρατικού αυταρχισμού, ο φορέας της κρατικής εξουσίας οδηγείται στην καταστρατήγηση βασικών αρχών της θεωρίας. Έγινε ήδη λόγος για το καθήκον της διδασκαλίας των υπηκόων, μέσω του οποίου η ρητορική ανακτά το χαμένο έδαφος από την γεωμετρική ακρίβεια. Με το ίδιο σκεπτικό μπορεί να γίνει λόγος και για την επιστροφή πολλών αρχικά αποκηρυγμένων πεδίων, ανάμεσα στα οποία ξεχωρίζει εκείνο της θρησκείας. Στην εκκοσμικευτική μεθόδευση του Hobbes συμπεριλαμβάνεται, όχι μόνο η αποκήρυξη της διάκρισης της πνευματικής από την κοσμική εξουσία, αλλά και ο εξορθολογισμός των θρησκευτικών δοξασιών μέσω της αναγωγής τους στα γενεσιουργά τους αίτια. Ως «φυσικές ρίζες της θρησκείας» αναγνωρίζονται «[...] η πίστη στα φαντάσματα, η άγνοια των δεύτερων αιτιών, οι λατρευτικές εκδηλώσεις προς τα πράγματα που φοβόμαστε και η αναγωγή τυχαίων περιστατικών σε οιωνούς [...]»¹⁸, που όλα τους βρίσκονται σε κατάφορη αντίθεση με τους διαφωτιστικούς σκοπούς της επιστήμης. Ο Hobbes δεν διστάζει να απογυμνώσει μια σειρά από θρησκευτικές διδασκαλίες από

το πέπλο της ιερότητας τους, ειρωνευόμενος τους φορείς τους με τον πλέον ανοιχτό τρόπο και αντιδιαστέλλοντας emphatically τη γνώση στην πίστη.¹⁹ Τούτο όμως δεν τον εμποδίζει καθόλου να προτείνει την εκμετάλλευση της πίστης χάριν της ευδοκίμησης της κρατικής υπόστασης. Εφόσον ο θρησκευτικός φόβος μπορεί να αναστείλει τους ανθρώπους που βρίσκονται μπροστά στον πειρασμό να αθετήσουν τους λόγους τους,²⁰ κατάλληλα διοχετευμένος, αποτελεί πρόσφορο μέσο για όσους «[...] διαπίστωσαν την ύπαρξη αυτού του σπόρου της θρησκείας, προσπάθησαν να τον τροφοδοτήσουν, διαμορφώσουν και σχηματοποιήσουν σε νόμους, προσθέτοντας δικής τους εμπνεύσεως αντιλήψεις για τα αίτια των μελλοντικών γεγονότων, επειδή θεώρησαν ότι αυτό θα τους επέτρεπε άριστα να κυβερνούν τους άλλους και να ασκούν καλύτερα την ισχύ τους».²¹ Αυτού του τύπου η εκμετάλλευση της θρησκείας δεν αποτελεί άμεση συνέπεια της βαρύνουσας συστηματικής θέσης του Θεού στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes, στη βάση της οποίας καθίσταται δυνατός ο παραλληλισμός του θεϊκού με το εγκόσμιο βασίλειο. Διότι, όταν ο Hobbes επικαλείται τον φόβο της θεϊκής τιμωρίας κατά τον μετασχηματισμό των αμοιβαίων υποσχέσεων σε όρκους, τότε ούτε αυτό το μοναδικό άρθρο της πίστης «Ο Ιησούς είναι βασιλεύς» είναι αναγκαίο και ζητούμενη είναι απλώς η ορκοδοσία σε ό,τι ο εκάστοτε ορκιζόμενος αναγνωρίζει ως Θεό, ανεξάρτητα από το οποιοδήποτε θεολογικό περιεχόμενο.²² Από αυτή λοιπόν την άποψη ο Ιησούς και τα φαντάσματα προβάλλουν χρηστικά ισοδύναμα για την κυριαρχία, που ταυτοχρόνως νοείται παρόλα αυτά ως απόλυτη.

Στο σημείο αυτό αποκαλύπτεται ότι η ταύτιση της δικαιοσύνης με τη δύναμη λειτουργεί προς δύο κατευθύνσεις. Από τη μια συνεπάγεται την απόδοση δικαϊκής ισχύος σε όποια αυθαίρετη απόφαση εκείνου που κατέχει ασυναγώνιστη δύναμη· από την άλλη όμως, τοποθετώντας τη δύναμη στην καρδιά της δικαιοσύνης, φανερώνει ότι το απόλυτο της τελευταίας φέρει ανεξίτηλο το στίγμα της δυναμικής σχετικότητας της προπολιτικής κατάστασης. Δεν θα ήταν υπερβολή αν ισχυριζόταν κανείς ότι εδώ εκδηλώνεται η εκδίκηση του απεριόριστου εγωισμού από τον οποίο λαμβάνει αφετηρία η κατασκευή που εφευρίσκεται προς αντιμετώπισή του. Διότι αν η δικαιοσύνη πρέπει να είναι αποτελεσματική, τότε δεν είναι τόσο τυφλή όσο αρχικά μπορούσε να υποθεθεί, και η πολιτική κατάσταση δεν σημαίνει την οριστική άρση της αρνητικότητας που διέπει τη φυσική κατάσταση ως εκείνη του πολέμου, αλλά τη διαρκή αναστολή μιας έκρηξης, η οποία παραμονεύει κάθε φορά που αγνοείται το ωφελμιστικό υπόβαθρο. Με άλλα λόγια, ακόμα και η πολιτική υπεραξία, που θέτει

τέρμα στον χαώδη υποκειμενισμό των αξιών, παραμένει μια αξία ανάμεσα στις άλλες, στο μέτρο που η διαφορά που τη χωρίζει από αυτές, καθιστώντας την ασυναγώνιστη, είναι ποσοτική και άρα σχετική. «Η μεγαλύτερη ανθρώπινη ισχύς», γράφει ο Hobbes, «είναι εκείνη που συγκροτείται από την επιμέρους ισχύ πολλών ανθρώπων, οι οποίοι συνενώνονται σ' ένα πρόσωπο φυσικό ή πολιτικό, το οποίο διαθέτει την ισχύ του καθενός κατά τη βούλησή του, όπως συμβαίνει στην περίπτωση μιας πολιτικής κοινότητας».²³ Η πρόταση που ορίζει την ασύγκριτη ισχύ του Λεβιάθαν δεν μπορεί να αποφύγει, ούτε στο επίπεδο της διατύπωσης, την συγκριτική του θεώρηση. Και προκειμένου να αναδεικνύεται υπέρτερος σε κάθε ενδεχόμενη σύγκριση, ο Λεβιάθαν βρίσκεται υποχρεωμένος να κάνει χρήση όλων των δυνατών τρόπων απόκτησης ισχύος, οι οποίοι παρατίθενται στη συνέχεια ως δευτερεύοντες. Καθώς οι τρόποι αυτοί δεν αναφέρονται ειδικά στην πολιτική κατάσταση, δεν θίγονται από τη διάκριση μεταξύ ατομικού συμφέροντος και δημόσιου κανόνα, και ως εκ τούτου στο επίπεδο αυτό, δηλαδή όσον αφορά τον μη δικαϊκό δυναμικό συσχετισμό, δεν υφίσταται κριτήριο διαχωρισμού μεταξύ αντικειμενικά αναγνωριζόμενης αλήθειας και απλής γνώμης. Η διαφορά ανάμεσα στην ισχύ και στη φήμη της ισχύος είναι ανύπαρκτη.²⁴ Κατ' αυτόν τον τρόπο, η φρόνηση ανακτά χάρη στην επιστήμη μέρος της σημασίας που η ίδια της αφαίρεσε από την έλλογη θεμελίωση της εξουσίας. Για τον κυρίαρχο, ο οποίος όχι μόνο καλείται να ασκήσει τα δικαιώματά του, αλλά, προκειμένου να προασπίσει την άσκησή τους, προτρέπεται να ανταποκριθεί στις περιεχομενικές και ευδαιμονιστικές αξιώσεις των υπηκόων του, αρκεί απλώς και μόνο να δημιουργεί την εντύπωση αυτής της ανταπόκρισης, χρησιμοποιώντας την αλήθεια και το ψεύδος αδιακρίτως. Η εμμονή του σκοπού της κυριαρχίας, παρά την *a priori* δικαιολόγηση κάθε αυθαιρεσίας, επιδέχεται ως εκ τούτου διπλής ανάγνωσης. Από τη μία αναστέλλει την πλήρη αποδέσμευση του μέσου της κρατικής εξουσίας από τις αληθινές ανάγκες τις οποίες εξυπηρετεί και από την άλλη απαλείφει τη διαφορά μεταξύ της αλήθειας και του φαίνεσθαι, υπονομεύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την υπεροχή του δικαίου έναντι της σχετικότητας του αγαθού. Διότι σε τελική ανάλυση η ίδια η αντικειμενικότητα της αλήθειας και του δικαίου δεν είναι παρά προϊόν μιας σύμβασης η οποία, ως μέσο προς επίτευξη κάποιου σκοπού, δεν είναι στην πραγματικότητα η τελευταία λέξη. Ακόμη και το απόλυτο, καθώς πηγάζει από το αρνητικό, έχει όρια.

Η συνύπαρξη βουλευσιαρχικών, ντεσιζιονιστικών από τη μια και κανονιστικών από την άλλη στοιχείων σε ένα και το αυτό πολιτικό μοντέλο είναι μεν αντιφατική

αλλά, στο σύστημα του Hobbes, αναγκαία και βαθιά, διότι ό,τι εμφανίζεται ως κανονιστική ρύθμιση της αυθαίρετης εξουσίας σηματοδοτεί ταυτόχρονα μια επιστροφή στον πολιτικό μακιαβελλισμό. Ζωντανός είναι ο Machiavelli στην τέχνη την οποία οφείλει να ασκήσει ο κυρίαρχος –έστω κι αν το δικαίωμα του είναι απείρως πιο ευρύ–, ώστε να πείσει να γοητεύσει και να κερδίζει τη συναίνεση των υπηκόων του, όπως επίσης στη βαρύνουσα σημασία της διδασκαλίας, στη νομιμοποίηση της ρητορικής, στην πολιτική εκμετάλλευση της θρησκείας και σε όλες τις άλλες περιπτώσεις που η αποτελεσματικότητα παραλαμβάνει τα ηνία απ' την αλήθεια και ο πραγματικός Λεβιάθαν έρχεται σε σύγκρουση με τον θεωρητικό Λεβιάθαν, στο μέτρο που αλήθεια του τελευταίου εξαντλείται στην επικράτηση του πρώτου. Η χομπσιανή έννοια της κυριαρχίας, με τη *more geometrico* σύλληψη και κατασκευή δεν παύει βεβαίως να είναι διαφορετική και διακριτή από τη μακιαβελλική σύλληψη της ηγεμονίας, που εν όψει των απρόβλεπτων διακυμάνσεων της *fortuna* είναι αποκλεισμένη από το μεταφυσικό πεδίο της αιωνιότητας. Ωστόσο η ίδια η μεταφυσική της κυριαρχίας, που φιλοδοξεί να διατυπώσει μια για πάντα τους γενικότερους κανόνες της πολιτικής, γεννά έναν νέο μακιαβελλισμό, και ο κυρίαρχος καλείται να παίζει ταυτόχρονα το ρόλο ενός ηγεμόνα. Όπως έχει άλλωστε δείξει ο Gramsci η έννοια της ηγεμονίας δεν είναι αναγκαστικά ασυμβίβαστη προς την αποδοχή αδήριτων και καθαρών λογικών αρχών· αντίθετα, η ουσία της έγκειται στην σύμφυση καθαρής λογικής και ρεαλιστικού πολιτικού συμφέροντος το οποίο παρουσιάζεται με το ένδυμα του αληθούς.²⁵ Το ίδιο, τη φορά αυτή όμως αντίστροφα, συμβαίνει στην περίπτωση του Hobbes, στο μέτρο που η γυμνή αλήθεια χρειάζεται το ένδυμα της φρόνησης. Η σχέση αυτή μοιάζει τώρα να επιβεβαιώνει εκ των υστέρων τη θέση σύμφωνα με την οποία η ερμηνεία του ώριμου έργου του Hobbes θα πρέπει να λάβει υπ' όψη της τη λεγόμενη «προ-επιστημονική» του περίοδο, κατά την οποία οι ανθρωπιστικές επιρροές είναι τόσο ισχυρές, ώστε στις νεανικές του *Πραγματείες*, ο μετέπειτα οπαδός των γεωμετρικών αποδείξεων να «προσφέρει, μέσω της ανάλυσης του Τάκιτου, μια σειρά από μακιαβελλικές αρχές για τους θεμελιωτές της πολιτικής τάξης».²⁶ Η γενετική αναγωγή των κατευθύνσεων του ώριμου χομπσιανού έργο στον νεανικό αυτό μακιαβελλισμό του αποδεικνύεται ωστόσο αδύναμη στο πιο ισχυρό της σημείο διότι στο βωμό του διαφέροντος της ιστορίας των ιδεών παραβλέπει τη συστηματική συνάρτηση μεταξύ ηγεμονίας και κυριαρχίας στο ίδιο το ώριμο έργο. Προκειμένου να τονίσει ότι «στις *Πραγματείες*, ο Hobbes είναι πιο τολμηρός, καθότι δεν αποκλείει τη γλώσσα της ηθικής [...],²⁷ παραδέχεται μεν ότι στον *Λεβιάθαν*, «ο

νέος κυρίαρχος είναι εκείνος που θα πρέπει να πει στους ανθρώπους τι να σκέφτονται, όμως αφού δεν υφίσταται πλέον αλήθεια πέραν του λόγου του κυρίαρχου, ο λόγος αυτός δεν μπορεί πλέον να προσλάβει τον προσωπικό και ηθικό τόνο της λέξης 'προσποίηση [dissimulation]',²⁸ όπως, κατά χαρακτηριστικά μακιαβελλικό τρόπο χρησιμοποιείται στις *Πραγματείες*.²⁹ Πράγματι, ο Hobbes του *Λεβιάθαν*, δεν κάνει χρήση αυτής ή ανάλογων εκφράσεων· τούτο όμως δεν μειώνει στο ελάχιστο τη σημασία που έχει η ρητή παρότρυνση στον κυρίαρχο να μετέλθει οποιωνδήποτε ανάλογων μέσων ενδείκνυνται κάθε φορά για τη σταθεροποίηση της εξουσίας του, ούτε την αντίθεση μιας τέτοιας παρότρυνσης προς τις διαφωτιστικές προκείμενες του εγχειρήματος. Σύμφωνα με την κύρια γραμμή των διαφορών μεταξύ του νεανικού και του ώριμου έργου, στον *Λεβιάθαν*, «καθώς οι αρχές της θεμελίωσης της πολιτικής γενικεύονται, η μετατροπή από το χάος στην τάξη συντελείται χάρη στις προσπάθειες όλων. Δεν θα είναι ο ένας ηγέτης που χειραγωγεί, αλλά όλοι εκείνοι που έχουν διδαχθεί από τον Hobbes την αληθινή, αυθεντική πηγή της πολιτικής τάξης».³⁰ Κι όμως, το ζήτημα είναι πως ακριβώς επειδή ισχύει κάτι τέτοιο, η πορεία της συλλογιστικής αναδεικνύει μια στιγμή όπου το ηγεμονικό προνόμιο επιστρέφεται και ο κυρίαρχος ανακτά την πρωτοβουλία όσον αφορά στην εγκαθίδρυση της επιδιωκόμενης τάξης. Ολόκληρο σχεδόν το κεφάλαιο που επιγράφεται *Περι κυρίαρχου αντιπροσώπου* αναλώνεται σε οδηγίες φρονησιακού χαρακτήρα, νοητός αποδέκτης των οποίων δεν μπορούν να είναι «οι άνθρωποι», αλλά μόνο ο ίδιος ο κυρίαρχος. Πιο ζωντανός ακομή απ' ό,τι στο περιεχόμενο της θεωρίας μένει ο μακιαβελλισμός στον θεωρητικό τρόπο, στο βαθμό που μέσα στην αυτονομημένη επιστήμη επανακάμπτει η συμβουλευτική, ακόμη και κάτω από το μανδύα του ουδέτερου τρίτου προσώπου. Καθώς θεωρήματα του τύπου ότι ο νους των υπηκόων αποτελεί λευκό χαρτί για την εξουσία είναι αδύνατο να αφορούν τους υπηκόους, η ανατροπή της αφετηριακής θέσης ότι «ο Θεός έπλασε τους βασιλείς για τους ανθρώπους και όχι τους ανθρώπους για τους βασιλείς»,³¹ μέσα από την αυτοδικαιολόγηση των θεσπισμάτων του κυρίαρχου, συμπαρασύρει και τη δυνητική απεύθυνση της φιλοσοφικής κατασκευής. Η πολιτική φιλοσοφία, για άλλη μια φορά, δεν μπορεί να νοηθεί, σε τελευταία ανάλυση, παρά ως συμβουλευτική της εξουσίας.³²

X.2 Μοναδική ωστόσο στη φιλοσοφία του Hobbes έναντι των προδρόμων της
είναι όμως η θεωρητική εκείνη κίνηση που διατρέχει ολόκληρο τον *Λεβιάθαν*

εμφανίζοντας αυτή την ηγεμονική συμβουλευτική ως αληθή σύμφωνα με τα κριτήρια της επιστήμης και ως περιεχόμενο της θεωρίας του δικαίου. Η θεωρία που θεμελιώνει την πολιτική εξουσία απευθύνεται μεν στους υπηκόους από τη συναίνεση των οποίων εξαρτάται, αρχικώς άμεσα και μετέπειτα έμμεσα, η θέσπιση και η διατήρηση αντιστοίχως της πολιτικής τάξης· απευθύνεται όμως σε αυτούς μόνο στο μέτρο που μπορούν να κοιτάζουν από την πλευρά του πραγματικού ή δυνητικού κυριάρχου. Εάν νοητός αποδέκτης της χομπσιανής θεωρίας της κυριαρχίας είναι ο καθένας, και αν, ταυτόχρονα, η θεωρία αυτή περιλαμβάνει οδηγίες χειραγώγησης των υπηκόων εκ μέρους του κυριάρχου, τότε η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes αφαιρεί το συμβουλευτικό προνόμιο από την αριστοκρατία, για να υποβάλλει τη νοητή θέση του συμβούλου σε όλους ως αντικειμενική. Τούτο δηλώνει κάτι περισσότερο από την περιεχομενική νομιμοποίηση της κυριαρχίας στη βάση μιας επιχειρηματολογίας που εκκινεί από την προπολιτική κατάσταση· πρόκειται μάλλον για την αποτύπωση της πολιτικής γνωσιοθεωρητικής αρχής ότι ορθά σκέπτεται όποιος σκέφτεται προς το συμφέρον της κυριαρχίας, δηλαδή, δυνάμει ως σύμβουλος του ηγεμόνα. Ο Hobbes δεν συναντά δυσκολία να συνταιριάξει την εν λόγω μεταστροφή προοπτικής με την αρχικά παραδεκτή παντοκρατορία του ατομικού συμφέροντος. Όπως και στην περίπτωση των πραγματικών συμβούλων του κυριάρχου προσώπου «[...] η απαίτηση του δικαϊώματος να συμβουλευείς κάποιον δηλώνει βούληση [...] να επωφεληθείς κατά κάποιον [...] τρόπο, πράγμα που αποτελεί [...] τον ουσιαστικό αντικειμενικό σκοπό της βούλησης κάθε ανθρώπου».³³ Η γείτνιαση υπηκούτητας και συμβουλευτικής δεν έχει ασφαλώς το νόημα να δικαιολογήσει οποιαδήποτε παρόμοια πραγματική αξίωση απ'την πλευρά των υπηκόων.³⁴ Η σημασία της έγκειται μόνο στη λογική συγκρότηση μιας οπτικής γωνίας από την οποία καθίσταται δυνατή η έλλογη πολιτική σκέψη. Τούτο σημαίνει περαιτέρω ότι ο εσωτερικός αναπροσανατολισμός της θεωρητικής απεύθυνσης συνεπάγεται και τη μεταλλαγή της σκοπιάς της θεωρίας της ίδιας, η οποία φτάνει να οικειοποιηθεί την προοπτική του κυριάρχου την οποία και θεμελιώνει. Διότι η σύμπτωση του γενικού συμφέροντος με το ατομικό συμφέρον του κυριάρχου προσώπου, όπως επανειλημμένα βεβαιώνεται από τον Hobbes με φράσεις όπως «[...] στην ακμαιότητα [των υπηκόων] συνίσταται η ισχύς και η δόξα [των κυριάρχων]»,³⁵ συνιστούν πραγματιστικούς περιορισμούς των κυριαρχιακών δικαιωμάτων μόνο στο μέτρο κατά τον οποίο ο πραγματισμός της κυριαρχίας αναγορεύεται σε μοναδική ισχύουσα αντικειμενικότητα. Και έτσι ο Hobbes

κατορθώνει να ολοκληρώσει την ποθούμενη μετάβαση από το υποκειμενικό στο αντικειμενικό, από το ατομικό και μεμονωμένο στο καθολικό, εντοπίζοντας στην ηγεμονική οπτική γωνία το σημείο της μεταξύ τους ταυτότητας. Βεβαιώνοντας τη ταυτότητα μεμονωμένου και καθολικού, υποκειμένου και αντικειμένου, η μοντέρνα πολιτική θεωρία αποκαλύπτεται ως *πολιτική οντολογία*: όχι, ασφαλώς με την παροδοσιακή έννοια μιας φυσικής πολιτικής σύνταξης, αλλά στην ειδικά μοντέρνα εκδοχή, για την οποία δεν υφίσταται διαφορά μεταξύ της κατασκευής και του Είναι. Ό, τι τα υποκείμενα ορίζουν αυθαιρέτως ως αντικειμενικό, μετατρέπεται, δυνάμει της αντικειμενικότητάς του, από αντικείμενο σε υποκείμενο κάθε ορισμού. Το σημείο σύγκλισης των σχετικών ατομικών οπτικών γωνιών αναδεικνύεται ως απόλυτη οπτική γωνία. Η πολιτική θεωρία είναι οντολογία στη στιγμή κατά την οποία, το θεωρητικό κύρος και η κυρίαρχη πραγματικότητα, η τάξη του Λόγου και η τάξη του Είναι ταυτίζονται. Η έννοια της τάξης, γύρω από την κατασκευή και σταθερότητα της οποίας περιστρέφεται η φιλοσοφία του *Λεβιάθαν* μέχρι αυτοσκοπού, αποτελεί άλλωστε τον μόνο κοινό παρονομαστή μεταξύ του όντος και του Λόγου. Και κατ' αυτόν τον τρόπο η εσωτερική πολιτική απαίτηση της φιλοσοφίας για αξιοποίηση του Λόγου στην πράξη καθίσταται αναγνώσιμη ως το πρωταρχικό εκείνο ενέργημα μέσω του οποίου το πρωτείο της τάξης του Λόγου θέτει το φιλοσοφικό προνόμιο του Λόγου της τάξης, όπου η υποκειμενική και η αντικειμενική γενική ταυτίζονται όσο το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης.

Η μεταθεωρητική αυτή κίνηση δεν είναι παρά το μεταφυσικό πλαίσιο εντός του οποίου αρθρώνονται οι εντάσεις, οι αντιφάσεις και οι ανατροπές της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes. Διότι στο μέτρο που η τάξη υπερέχει *a priori* της αταξίας, οι όροι της τελευταίας οφείλουν να ανακληθούν. Τούτο συμβαίνει κατ' εξοχήν με την ισότητα στη βάση της οποίας εκκινεί η θεωρητική πορεία προς τη συγκρότηση μιας πολιτικής κοινωνίας.³⁶ Συλλαμβάνοντας την ισότητα αυτή ως ισότητα ελπίδων, ο Hobbes αποκλείει ευθύς εξ αρχής κάθε δυνατότητα εννοιολογικής αποσύνδεσής της από το χάος του πολέμου. «Αν δυο άνθρωποι, όποιοι κι αν είναι, επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί».³⁷ Η προοπτική αυτής της σύγκρουσης διατυπώνεται τόσο ριζικά, ώστε διατηρεί την ισχύ της ακόμη και στην περίπτωση που δεν θα υφίστατο σπάνη πόρων, καθώς το αντικείμενο των προσδοκιών, όπως προκύπτει από την ανθρωπολογική ανάλυση των παθών, δεν περιορίζεται σε ό,τι είναι άμεσα αναγκαίο για την επιβίωση. Η επικίνδυνη αυτή ισότητα ελπίδων δεν προκύπτει μόνο με βάση την ισότητα ως

προς τη σωματική δύναμη, εννοούμενη ως καθολική ικανότητα προς φόνο, αλλά και την ισότητα των νοητικών ικανοτήτων, που συνιστά το θεμέλιο της διαφωτιστικής αφετηρίας του Hobbes, ως προς την οποία ο ίδιος διαπιστώνει ότι είναι «[...] μεγαλύτερη ακόμη από την ισότητα σε σωματική δύναμη». ³⁸ Σε ευθεία αντίθεση προς την αριστοτελική διδασκαλία, την οποία ειρωνεύεται, ο Hobbes αρνείται συνεπώς κάθε φυσική ρίζα των ιεραρχικών σχέσεων και αποδίδει την «υφιστάμενη σήμερα ανισότητα» ³⁹ στους θετικούς νόμους. Το γεγονός ότι η διάκριση ανάμεσα στο «φύσει» και το «θέσει» προσλαμβάνει στη φιλοσοφία του Hobbes εντελώς αντίθετη σημασία απ' ό,τι στο πλαίσιο της σοφιστικής διαμαρτυρίας, καθώς μετατρέπεται σε επιχείρημα εναντίον της φύσης, οφείλεται στο ότι η θεωρία περί φυσικής ανισότητας συνιστά τμήμα της περιγραφής της ίδιας της φυσικής κατάστασης. «Εκείνο», γράφει, «που ίσως κάνει μια τέτοια ισότητα να φαίνεται απίστευτη, δεν είναι παρά η έπαρση κάποιων για τη σοφία τους». ⁴⁰ Αν και η οίηση αυτή αναγνωρίζεται ως φυσική, και ακριβολογώντας, ειδικά για αυτόν τον λόγο, προσκρούει στις επιταγές του νόμου της φύσης, ο οποίος συνιστά τη μόνη διορθωτική δύναμη των φυσικών δεινών. «Κάθε άνθρωπος», επιτάσσει ο ένατος νόμος της φύσης, «οφείλει να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο». ⁴¹ Επομένως, η ισότητα δεν συνιστά μόνο περιγραφικό, αλλά την ίδια στιγμή και κανονιστικό δεδομένο, καθώς παρέχει τον κανόνα της ορθής περιγραφής. Απ' τη στιγμή όμως που εμφανίζεται, έστω και στο επίπεδο αυτό, μια έννοια αντικειμενικής ορθότητας, η περιγραφή θα πρέπει να παραχωρήσει τη θέση της στον κανόνα, προσαρμοζόμενη σε αυτόν. Ο Hobbes προχωρά στη διατύπωση του ένατου νόμου της φύσης, στο ίδιο πνεύμα όμως και πολλών από τους επομένους, στη βάση ενός σκεπτικού όπου η φυσικά εννοούμενη ισότητα είναι ήδη περιττή: «Αλλά και άνισους ακόμη να είχε φτιάξει τους ανθρώπους η φύση, επειδή όσοι θεωρούν εαυτούς ίσους δεν θα συνάψουν ειρήνη παρά μόνο επί ίσοις όροις, η ισότητα και πάλι πρέπει να γίνει παραδεκτή». ⁴² Καθώς ο νόμος της φύσης, που προϋποθέτει την ισότητα, θεμελιώνει την παραδοχή της, το επιχείρημα του Hobbes εμφανίζεται ως κυκλικό. Η ολοκλήρωση ωστόσο του κύκλου έχει επιφέρει μια μεταβολή, όχι στο εννοιολογικό περιεχόμενο της ισότητας, αλλά στην προοπτική. Η φιλοσοφία, που σε πείσμα της φυσικής ανθρώπινης αλαζονίας, διαψεύδει τις υποκειμενικές αξιώσεις υπεροχής και, εξετάζοντας τη φυσική κατάσταση, αίρεται από αυτή, ανατρέπει την αλληλουχία μεταξύ ουδέτερης περιγραφής και κανονιστικού φορτίου, παρουσιάζοντας την πρώτη ως συνάρτηση του δεύτερου. Επειδή η απουσία κανόνα ανήκει στο περιγραφικό περιεχόμενο της φυσικής κατάστασης, η ίδια η περιγραφική

απαιτήση δεν ολοκληρώνεται παρά με τη συμπλήρωση αυτής της έλλειψης, δηλαδή με την εισαγωγή της κανονιστικότητας. Τούτο αποτελεί χαρακτηριστική έκφραση της σύνδεσης ανάμεσα στον αρνητικό και το θετικό συσχετισμό της πολιτικής θεωρίας του Hobbes προς την πραγματικότητα. Αρνητικός είναι ο συσχετισμός στο μέτρο που ο φιλόσοφος σκοπεύει να διορθώσει τα κακώς κείμενα και να απαλλάξει, μέσω του έργου του την ανθρωπότητα από τα δεινά του εμφυλίου πολέμου. Ταυτόχρονα όμως ο συσχετισμός είναι θετικός, διότι η νηφάλια θεωρητική ματιά, που προφυλάσσει από την ουτοπία όπως και από κάθε άλλη ψευδαίσθηση και παραλογισμό, δεν μπορεί να υπολογίζει σε ευδωχή του σχεδίου της παρά μόνο αν η ίδια πραγματικότητα δημιουργεί το δίκαιο, το οποίο η φιλοσοφία συλλαμβάνει ως μέθοδο εξόδου από τη φυσική κατάσταση. Η θεώρηση σύμφωνα με την οποία «ορισμένα στοιχεία της περιγραφικής θεωρίας [του Hobbes] επιλέχθηκαν, έχοντας κατά νου τις κανονιστικές τους εφαρμογές»⁴³ εκφράζει με απλό τρόπο αυτή τη διαλεκτική, συνάμα ωστόσο τη συσκοτίζει, καθώς, υπαινισσόμενη μια λαθροχειρία, αποκρύπτει ότι αντικειμενικός στόχος της θεωρητικής θεμελίωσης είναι ακριβώς αυτός: όχι μόνο η πορεία από τη φύση στο νόμο, αλλά, στο μέτρο που η πορεία αυτή είναι φυσική, και από το νόμο στη φύση η οποία τον ενσαρκώνει.

Λαμβανομένης υπόψη αυτής της διπλής σχέσης, η έννοια της ισότητας παρουσιάζεται στην θεωρία του Hobbes για την πολιτική κοινωνία υπό δύο διαφορετικές όψεις, οι οποίες όμως κατ' ανάγκη συνυπάρχουν. Αφενός η ισότητα της φυσικής κατάστασης επιβιώνει στην πολιτική κατάσταση, απονομιοποιώντας κάθε άλλη κοινωνική διαβάθμιση πλην εκείνης μεταξύ κυρίαρχου και υπηκόου και επιβάλλοντας ισότητα θέσεων μεταξύ όλων των υπηκόων προς τους νόμους που θεσπίζει η κυριαρχία. Αφετέρου η απαίτηση της πολιτικής και κάθε άλλης ισονομίας στην οργανωμένη κοινωνία έλκει την καταγωγή της από την ίδια την έννοια του νόμου, η ορθολογικότητα του οποίου έγκειται στη γενικότητά του. Αυτή η γενικότητα απουσιάζει ασφαλώς από την ατομιστικά δομημένη φυσική κατάσταση, η οποία ωστόσο εκτίθεται ως γενική θεωρία της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Η καθολικότητα του νόμου προϋπάρχει στο περιγραφικό σκέλος της φιλοσοφία του Hobbes ως ομοιομορφία της ανθρώπινης συμπεριφοράς, την οποία μπορεί να διαπιστώνει ο Hobbes δίχως να θίγει την ποικιλότητα που διέπει κατ' ανάγκη τις αποκλειστικά και μόνο υποκειμενικές προτιμήσεις. Κάνοντας λόγο για ομοιότητα παθών σε όλους τους ανθρώπους, ο Hobbes σπεύδει να διευκρινίσει: «και λέγω ομοιότητα παθών, δηλαδή της επιθυμίας, του φόβου, της ελπίδας κ.α., και όχι ομοιότητα των αντικειμένων

αυτών των παθών, [...] διότι τα τελευταία ποικίλλουν ανάλογα με τον ατομικό χαρακτήρα και την ιδιαίτερη μόρφωση καθενός». ⁴⁴ Ο γενικός κανόνας που επιτρέπει την περιγραφική εξομίωση των μορφών δεν διαταράσσει την ετερότητα των περιεχομένων που όλα τους προσέρχονται σ' αυτόν ως ίσα μεταξύ τους. ⁴⁵ Ομοιογένεια περιεχομένων, η οποία αποτελεί προϋπόθεση της κοινωνικής συνεργασίας και ολοποίησης, δεν μπορεί να αποδόσει επομένως η τυπική ισότητα που καλύπτει την κατάσταση της φύσης, παρά μόνο η τυποποίηση της ανισότητας, η αναγόρευση της ατομικής διαφοράς σε γενικό κανόνα της κοινωνικής οργάνωσης. Στο πρόσωπο του κυριάρχου ο ατομισμός ανυψώνεται από περιεχόμενο της φύσης σε μορφή του τεχνητού σώματος, το οποίο φέρει τη μοναδικότητα ως αναγκαίο κατηγορήμα. ⁴⁶ Η κανονιστική διάσταση της ισότητας πραγματώνεται επομένως ως άπειρη ανισότητα ανάμεσα στον αποκλειστικό φορέα της κρατικής εξουσίας και τους υπηκόους του, οι οποίοι, χαρή σε αυτήν ακριβώς την ιεραρχική του υποβάθμιση, εξασφαλίζουν τη δυνατότητα συντονισμού των ετερόκλητων και δυνητικά αντιτιθέμενων επιθυμιών.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πρωταρχική ισότητα στην ελευθερία μεταμορφώνεται σε ισότητα στην υπακοή, η οποία προϋποθέτει εξίσου την ανισότητα και την ανελευθερία. Τόσο στην θετική όσο και στην αρνητική εκδοχή των όρων, η διαπλοκή ισότητας και ελευθερίας αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της πολιτικής θεωρίας του Hobbes, η οποία δεν αναγνωρίζει τη δυνατότητα να τεθεί ερώτημα περί προτεραιότητας της μιας από τις δύο στις επιδιώξεις της πολιτικής οργάνωσης. Η σύνδεση αυτή που διέπει το όλο πνεύμα του *Λεβιάθαν*, καθίσταται ρητή όταν ο Hobbes θεμελιώνει τη θεωρία της εξουσιόδητησης στην αρχή πως «[...] όλοι είναι εκ φύσεως εξίσου ελεύθεροι». ⁴⁷ Η έννοια της ισότητας δεν έχει προφανώς νόημα χωρίς ένα μέτρο αναφοράς ως προς το οποίο διαπιστώνεται. Το μόνο όμως κοινό μέτρο που γνωρίζει η φιλοσοφία του Hobbes είναι η δύναμη, η οποία παραπέμπει ευθέως στην ελευθερία. Αλλά και η ελευθερία, όπως συλλαμβάνεται αναφορικά με την κατάσταση της φύσης, αποκαλύπτεται στον αλληλοσυσχετισμό των ατόμων ως εξισωτική. ⁴⁸ Μεταξύ ελευθέρων ανθρώπων, κατ' αρχήν δεν μπορεί να υπάρξει ζήτημα ανισότητας εφόσον «[...] όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα, ακόμη και στο σώμα ενός άλλου». ⁴⁹ Ο τόπος της ισότητας είναι επομένως το σημείο συνάντησης των εννοιών της ελευθερίας και της καθολικότητας, ταυτόχρονα όμως το βάραθρο στο οποίο η δεύτερη απειλεί να γκρεμίσει την πρώτη, καθώς αν «όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα», τότε φαίνεται εξίσου εύκολο να υποστηριχθεί ότι συνολικά κανείς δεν έχει δικαίωμα

σε τίποτα. Ο ίσκιος της καθολικότητας ως καταστροφής των ελευθεριών στο όλο της συνάρτησής τους ωθεί σε ισοδύναμες αρνητικές περιγραφές, όπως όταν ο Hobbes αναφέρει εναλλακτικά πως «[...] δεν υπάρχει τίποτα στο οποίο να μην έχει ο καθείς δικαίωμα εκ φύσεως».⁵⁰ Αν και τύποις ταυτόσημη, η τελευταία αρνητική διατύπωση του δικαιώματος όλων σε όλα, όχι μόνο εισάγει ως εννοιολογικά αναπόφευκτη τη σύγκρουση όλων με όλους, διαβάζοντας την ισότητα των φυσικών ανθρώπων στο καθολικό μηδενισμό των δικαιωμάτων, αλλά και εμφανίζει, αντίστροφα, ακόμη και αυτήν την τόσο «φυσική» φύση ως πεδίο καθολικά διαμεσολαβημένο από σχέσεις δικαίου. Ακριβώς επειδή το δίκαιο απουσιάζει, κάθε πράγμα και κάθε άνθρωπος αποτελεί απ' την πλευρά του κάθε άλλου ανθρώπου, παραδόξως, αντικείμενο δικαιώματος. Η διάσταση αυτή προσδίδει στην εννοιολογική προσέγγιση της ελευθερίας μια διαφορετική τροπή, καθώς η στιγμή της ισότητας μέσα στην ελευθερία δεν εκπροσωπεί μόνο την καθολικότητα αλλά και τον ποσοτικό χαρακτήρα της τελευταίας.⁵¹ Η γύμνια της φυσικής κατάστασης, αν και η πρωταρχή του θεωρητικού οικοδομήματος του Hobbes, προβάλλει ταυτόχρονα ως αποτέλεσμα μιας μαθηματικής απλοποίησης ίσων συντελεστών δικαίου στις δύο, ή περισσότερες, πλευρές μιας εξίσωσης, στην οποία βρίσκουν θέση οι ελευθερίες των ατόμων ως μετρήσιμες. Και αντίστροφα, η υπέρβαση της φυσικής κατάστασης δεν είναι παρά μια διαταραχή του συστήματος των εξισώσεων, όπου στο πέρας της απλοποίησης απομένουν δύο άνισες σταθερές. Αυτή η ανισότητα είναι το δίκαιο.

X. 3 Η παρουσία δικαϊκών συντελεστών στην κατάσταση της φύσης δεν έρχεται σε αντίθεση με τη μηχανιστική σύλληψη της ελευθερίας. Η διαφορά που αίρει τη φυσική ισότητα έχει αντιθέτως την πηγή της στον ανυσματικό χαρακτήρα της κίνησης, της ηδονής και εν τέλει της ίδια της ελευθερίας, καθώς ορίζεται αυστηρά ως ελευθερία κινήσεων. Αν η ελευθερία ενός ανθρώπου δεν έγκειται στη δυνατότητα απόσπασής του από την αιτιώδη συνάφεια αλλά στην ικανότητα πραγματοποίησης της αιτιακά καθορισμένης βούλησής του, τότε αποτελεί συνώνυμο του μέτρου στο οποίο μπορεί να υπερισχύσει σε έναν φυσικό συσχετισμό δυνάμεων. Με άλλα λόγια, αν η ελευθερία δεν αναφέρεται στο αντικείμενο της βούλησης αλλά στην πραγμάτωσή της, τότε συνιστά τον ποιοτικό όρο που δηλώνει μια αμιγώς ποσοτική σχέση, αυτήν της υπερίσχυσης σε έναν πραγματικό ή δυνητικό ανταγωνισμό μεταξύ αντιτιθέμενων δυνάμεων. Σε φυσικές συνθήκες ο ανταγωνισμός αυτός δεν γνωρίζει περιορισμό αλλά αφορά στο σύνολο των φυσικών σωμάτων, καθώς κανένα τους δεν

εξαιρείται από την καθολικότητα του δικαιώματος. Το σύνολο όμως των φυσικών δυνάμεων που μπορούν να ασκηθούν είναι πεπερασμένο, ενώ ως κίνηση εκδηλώνονται εκείνες μόνο οι δυνάμεις που στον εκάστοτε τοπικό συσχετισμό αποδεικνύονται μεγαλύτερες των άλλων. Υπό αυτούς τους όρους, καμιά διαφορά δεν υφίσταται ανάμεσα στην ατομική ελευθερία μιας ορισμένης κίνησης και στην αναστολή των δυνάμεων που αντιτίθενται σε αυτή. Ο Hobbes έχει επομένως κάθε δίκαιο όταν ταυτίζει την ελευθερία της πραγμάτωσης με την ελευθερία από εμπόδια. Αλλά με δεδομένο τον καθολικό πλαίσιο αναφοράς και τον ποσοτικά πεπερασμένο και σταθερό χαρακτήρα των συνολικών δυνάμεων, θα μπορούσε να ορίσει την ελευθερία και αντιστρόφως, δηλαδή ως θέση εμποδίων στην κίνηση των άλλων ατόμων. Πραγματικά, αν εκείνο που προσδιορίζει την ελευθερία είναι η θετική διαφορά της και όχι το απόλυτο μέτρο της, τότε η αύξηση της κινητικής δύναμης ενός ατόμου και η μείωση των ανταγωνιζομένων δυνάμεων των άλλων είναι ένα και το αυτό. Γι' αυτόν τον λόγο η έννοια του ορίου δεν αποτελεί απλώς αρνητικό προσδιορισμό της ελευθερίας, αλλά και θετικό, εφόσον η ελευθερία εννοηθεί ως σύστημα ελευθεριών. Ο κοινός τόπος «ότι η ελευθερία του ατόμου έχει το όριο της εκεί που αρχίζει η ελευθερία των άλλων» δεν αποτελεί στον Hobbes συντομογραφία του δικαίου, αλλά συνάγεται από την περιγραφή της δίχως ηθική κατάσταση της φύσης. Χάρη ωστόσο σε αυτό το αρνητικό δυναμικό της ελευθερίας ως θετικής πραγμάτωσης της ατομικής βούλησης, η συζήτηση περί της φυσικής κατάστασης είναι ήδη μια συζήτηση περί δικαίου. Η μαθηματική αντιστοιχία θετικού και αρνητικού αποτελεί μάλιστα μια από τις πρώτες επισημάνσεις του Hobbes στο 14^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, το οποίο εξετάζει τους δύο πρώτους νόμους της φύσης και στο οποίο εισάγεται η δυνατότητα απεμπόλησης ή μεταβίβασης ενός δικαιώματος μέσω συμφωνίας: «Το να παραιτηθεί κάποιος από το δικαίωμά του σε ένα πράγμα σημαίνει ότι στερεί τον εαυτό του από την ελευθερία να παρεμποδίσει κάποιον άλλο να επωφεληθεί του αντίστοιχου δικαιώματος σε ένα πράγμα [...] Άρα η συνέπεια που έχει για κάποιον η παραίτηση κάποιου άλλου από το φυσικό δικαίωμά του, δεν είναι παρά μια αντίστοιχη μείωση των εμποδίων στην άσκηση του δικού του πρωταρχικού δικαιώματος».² Μολονότι τέτοιου είδους κινήσεις δεν συντελούνται στη φυσική κατάσταση και η δυνατότητά τους πραγματώνεται μόνο στο πλαίσιο της πολιτικής κυριαρχίας και του νομικού περιορισμού, ο μηχανισμός είναι πανομοιότυπος με εκείνον που διέπει την ελευθερία ως φυσική κίνηση. Ακόμη και η έννοια του δικαιώματος, της οποίας κάνει χρήση η γλώσσα του δικαίου, αποτελούσε μέρος του

λεξιλογίου της απλής φύσης. Η μόνη διαφορά συνίσταται στο γεγονός ότι η σταθερά που κατανέμεται μέσω προσθαφαιρέσεων διαφορετικά στα άτομα ως μέρη του συνόλου δεν είναι τώρα η πραγματικά ασκούμενη δύναμη, αλλά η βούληση η ίδια. Το κέντρο βάρους έχει μετατοπιστεί από τη δυναμική εκδήλωση στην συγκεκρωμένη ενέργεια της ροπής.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, η έννοια του *conatus* επιτρέπει στον Hobbes τη διάβαση των κόμβων που απειλούν την ενότητα της θεωρίας του, και όπως συνδέει φυσική και γεωμετρία, έτσι διαμεσολαβεί και τη φυσική και την πολιτική κατάσταση. Όσο το πλαίσιο αναφοράς του ισοζυγίου ήταν οι ασκούμενες φυσικές δυνάμεις, ο προσδιορισμός της ανθρώπινης ελευθερίας ήταν η φυσικομαθηματική περιγραφή ενός δεδομένου, όπως ακριβώς και για όλα τα υπόλοιπα σώματα. Με το *conatus* όμως επιτυγχάνεται μια διαφοροποίηση, καθώς το άμεσο αίτιο αυτής της ελάχιστης κίνησης εντοπίζεται σε μια διαδικασία η οποία είναι μοναδική στα έμβια όντα. Αν η μείωση της ελευθερίας που συνεπάγεται η παραίτηση από κάποιο δικαίωμα δεν έγκειται στην αποτυχία πραγματοποίησης μιας επιθυμητής κίνησης, αλλά σε μια αναστολή της ίδιας αυτής της τελευταίας επιθυμίας, τότε υπεύθυνη για τον αναπροσδιορισμό της βούλησης είναι η διαδικασία της κρίσης που διεξάγεται αφανώς μέσα από ανεπαίσθητες κινήσεις στο εσωτερικό του ζωντανού σώματος. Όπως αντίστοιχα στη συνολική σφαίρα των σωμάτων, η αύξηση της ελευθερίας μπορούσε να επιτευχθεί μέσω του περιορισμού των ανταγωνιζόμενων ελευθεριών, έτσι και στο επίπεδο αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσω του περιορισμού της κρίσης που παράγει την ανταγωνιζόμενη βούληση. Όπως η ελευθερία κίνησης μπορούσε να εννοηθεί αρνητικά ως *οριόθετηση*, έτσι και η ελευθερία που προκύπτει από το δικαίωμα μπορεί να συλληφθεί ως *οροθέτηση*, ως θέση των όρων εκείνων που είναι ικανοί να μεταβάλουν και να προσανατολίσουν κατάλληλα τη στάθμιση, ώστε να παραγάγει ως βούληση το ίδιο περιεχόμενο με τη βούληση ενός ξένου ατόμου. Δίχως να αποκλίνει από τις αρχικές παραδοχές της, η θεωρία του Hobbes αναδεικνύει έναν διαφορετικό μηχανισμό κατίσχυσης στον ανταγωνισμό, όχι την αντίσταση σε μια εκδηλούμενη ενέργεια, αλλά τον έλεγχο στη διαδικασία λήψης ενεργητικών αποφάσεων, μηχανισμός ο οποίος διαθέτει μάλιστα σαφώς μεγαλύτερη σταθερότητα στο πέρασμα του χρόνου, η οποία είναι βεβαίως εφικτή κατ' εξοχήν στην περίπτωση του ανθρώπου, ο οποίος έχει το προσόν να τυποποιεί τα συμπεράσματά του σε παγιωμένους κανόνες. Ο εναλλακτικός αυτός ανταγωνιστικός μηχανισμός είναι αποφασιστικής σημασίας προπάντων διότι εξηγεί την ίδια τη διαφορά επιπέδων ως

συνέχεια μίας και της αυτής θεωρητικής αφετηρίας. Ο έλεγχος επί της διαμόρφωσης της βούλησης διαφέρει του ελέγχου επί της πραγμάτωσής της, το αποτέλεσμα όμως είναι κοινό: η αύξηση της ελευθερίας του ατόμου που επιτυγχάνει να περιορίσει ή να θέσει όρους στην ελευθερία κάποιου άλλου.⁵³ Ωστόσο η μεταβολή του μηχανισμού ελέγχου επιφέρει μια μετατόπιση στην έννοια της ελευθερίας. Καθώς η αντίσταση στην ελευθερία του άλλου να καθορίζει την κρίση του ατόμου που αντιτίθεται συνιστά, στο προσθαφαιρετικό μοντέλο, σχετική αύξηση της ελευθερίας αυτού του ατόμου, τότε ελεύθερος είναι κανείς στο μέτρο που διαθέτει τον αποκλειστικό έλεγχο πάνω στην κρίση του. Η ελευθερία αυτή προκύπτει μεν ως διπλή άρνηση της πρωταρχικής ελευθερίας, αλλά διαφέρει από αυτήν. Διότι το δικαίωμα του ατόμου να ορίζει μόνο του την κρίση του δεν είναι παρά η περιγραφή στο ατομικό επίπεδο της φυσικής κατάστασης ως παντελούς απουσίας νόμου. Με άλλα λόγια πρόκειται για την έννοια της πολιτικής ελευθερίας, όπως εξάλλου τη χρησιμοποιεί ο Hobbes ως γενικό τίτλο του πρώτου μέρους του *De Cive*.

Ο Hobbes αντιλαμβάνεται ότι η απόσταση που χωρίζει αυτήν από την αρχική έννοια της ελευθερίας είναι σημαντική. Ωστόσο, προκειμένου να θεμελιώσει το νόμο της φύσης ως διορθωτικό της φυσικής κατάστασης, εισάγει μια αντίθεση όπου η έννοια της ελευθερίας προσλαμβάνει αυτή την ειδική πολιτική απόχρωση: «[...] ο νόμος και το δικαίωμα διαφέρουν τόσο, όσο η υποχρέωση και η ελευθερία, που είναι, αναφορικά με μια και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα».⁵⁴ Αν η σωματική ελευθερία δεν αντιφάσκει προς την αναγκαιότητα, η πολιτική ελευθερία είναι αντίθετη της ηθικής αναγκαιότητας, με την έννοια της υποχρέωσης [*obligation*]. Προκειμένου να διατηρήσει τη μεθοδολογική διαφορά μεταξύ του ηθικού και του φυσικού επιπέδου, η ακύρωση της οποίας θα καθιστούσε αδύνατη κάθε ηθική και πολιτική φιλοσοφία, ο Hobbes εκφράζει την επιφυλακτικότητά του ως προς τη σύμπτωση των δύο εννοιών περί ελευθερίας. Η φυσική ελευθερία μονοπολεί, σύμφωνα με τη σχετική διευκρίνισή του, «την κυριολεκτική [*proper*] σημασία της λέξης»,⁵⁵ απ' όπου μπορεί κανείς να υποθέσει ότι η χρήση της έννοιας της ελευθερίας ως έλλειψης νόμου είναι μεταφορική. Όμως, είναι απίθανο σε ένα από τα κρισιμότερα σημεία της θεωρητικής κατασκευής να γίνεται συνειδητή προσφυγή σε μια μεταφορά, η οποία θα προκαλούσε, κάτι που ρητά απεύχεται ο Hobbes, μια σοβαρή σύγχυση. Όταν, στο 21^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, ο Hobbes επανέρχεται στο ζήτημα δηλώνει και πάλι ότι η «φυσική ελευθερία» «[...] είναι η μόνη στην οποία αρμόζει το όνομα ελευθερία».⁵⁶ Παρόλα αυτά, όπως καταδείχθηκε παραπάνω, η έννοια της πολιτικής ελευθερίας

αποτελεί προϊόν επεξεργασίας της «φυσικής» ή «σωματικής» ελευθερίας, καθώς τα όρια της τελευταίας αποκαλύπτονται αιτιακά εξαρτημένα από τους όρους της παραγωγής τους, και ο τομέας της συνειδητής παραγωγής των αιτίων είναι, όπως αναφέρθηκε, ο τομέας της τέχνης. Η διαφορά, επομένως, μεταξύ φυσικής και πολιτικής ελευθερίας δεν είναι παρά η διαφορά ανάμεσα στη νατουραλιστική και την κατασκευαστική θεώρηση των αιτιακών σχέσεων, γεγονός που εκφράζεται στην εισαγωγή της έννοιας των τεχνητών δεσμών του νόμου και, εκ του αντιθέτου, της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας, ευθύς μετά από την απόρριψη κάθε έννοιας ελευθερίας πλην της φυσικής. «Επειδή, όμως, οι άνθρωποι για την εξασφάλιση της ειρήνης και, χάρη σ' αυτή, της αυτοσυντήρησής τους κατασκεύασαν τον τεχνητό άνθρωπο που αποκαλούμε πολιτική κοινότητα, κατασκεύασαν επίσης τα τεχνητά δεσμά, τα αποκαλούμενα θετικό δίκαιο [...]».⁵⁷ Καθώς λοιπόν η ενότητα της φιλοσοφίας διαμεσολαβεί τις δύο βασικές κατευθύνσεις της, η έννοια της ελευθερίας αποκτά έναν διαφορούμενο χαρακτήρα, ο οποίος όμως είναι εκ των προτέρων δοσμένος στο παράδοξο της φυσικής άρσης της φυσικής κατάστασης. Διφορούμενη είναι ήδη η φαινομενικά απλοϊκή σύλληψη της ελευθερίας ως δυνατότητας του ατόμου να κάνει ό, τι θέλει. Διότι στο «κάνω ό,τι θέλω εγώ», η έμφαση μπορεί να βρίσκεται στο «κάνω», οπότε πρόκειται για την απλή σωματική ελευθερία· όταν, ωστόσο, ο τόνος πέσει στο «εγώ» (κάτι που όπως συζητήθηκε είναι δυνατό χωρίς να γίνει παραχώρηση στην αντίληψη περί ελεύθερης βούλησης), τότε πρόκειται για την ελευθερία ως διαμόρφωση της βούλησης χωρίς εκβιασμό, οπότε η εννοιολόγηση πραγματοποιείται στο πεδίο της πολιτικής. Η έννοια του εκβιασμού [*compulsion*] εξακολουθεί να εκφράζει μια φυσική διαδικασία μεταξύ σωμάτων, ταυτόχρονα όμως συνιστά τη βασική λειτουργία του νόμου ως πολιτικής υποχρέωσης, ενώ το «εγώ» είναι, αντίθετα με τα φαινόμενα, το πρωταρχικό πολιτικό *plus* της ατομικής, αρνητικής, όπως συνήθως λογίζεται, ελευθερίας.

Τούτο εξηγεί ακόμη πληρέστερα πώς στον θεμελιώδη τύπο του κοινωνικού συμβολαίου βρίσκεται θέση μια έννοια πολιτική όπως αυτή της αυτοκυβέρνησης, όπως επίσης εξηγεί λεπτότερες εκφραστικές αποχρώσεις στο ίδιο σημείο της θεωρητικής έκθεσης, οι οποίες συχνά περνούν απαρατήρητες και ασχολίαστες. Συγκεκριμένα, η διπλή εννόηση της ελευθερίας αντανακλάται στον δυϊκό χαρακτήρα της παραίτησης από το φυσικό δικαίωμα, όταν ο Hobbes ζητά από τους ανθρώπους να εκχωρήσουν «την δύναμη και την ισχύ τους» [*their power and strength*]⁵⁸ στον μελλοντικό κυρίαρχο. Αν η έννοια της *strength* παραπέμπει στη σωματική ρώμη και στην

αντίστοιχη ελευθερία, η *power*, μολονότι έννοια που προσφέρεται για τη μελέτη των φυσικών σωμάτων, θα πρέπει να αναφέρεται σε κάτι διαφορετικό, αν φυσικά η παράθεση του Hobbes δεν είναι ταυτολογική. Λίγο πιο κάτω, ωστόσο, η διατύπωση του Hobbes απαλείφει κάθε ανάλογη υποψία, καθώς η μετάβαση πραγματοποιείται, «[...] υποτάσσοντας ο καθένας τη βούλησή του στη βούληση του τελευταίου και την κρίση του στην κρίση του».⁵⁹ Όχι μόνο το αντικείμενο της υποταγής είναι και εδώ διπλό, αλλά, επιπλέον, η διαφορά ανάμεσα στην κρίση και τη βούληση αποτελεί, όπως εξηγήθηκε, το θεμέλιο ακριβώς του αναδυλασιασμού της ελευθερίας σε πολιτική και φυσική αντιστοιχώς. Οι μελλοντικοί υπήκοοι καλούνται αφενός να απέχουν από την αντίσταση στις πράξεις και τις οδηγίες του κυριάρχου, αφετέρου όμως να αποδεχθούν την κρίση του ως το μόνο έγκυρο κριτήριο της κοινωνικής του συνύπαρξης. Στην εσωτερική διαφοροποίηση της έννοιας της ελευθερίας καθίσταται επομένως αναγνωρίσιμη η βάση όχι μόνο της διαφοροποίησης και της παράλληλης συνταύτισης μεταξύ των μοντέλων της μεταβίβασης και της εξουσιοδότησης, με την πρώτη να αναφέρεται στη βούληση και τη μηχανική ελευθερία, ενώ τη δεύτερη στην κρίση και την ελευθερία ως απουσία νόμου, αλλά και ο πυρήνας της όλης πολιτικής διδασκαλίας του Hobbes, ο αναδυλασιασμός της πολιτικής κυριαρχίας σε *υπακοή και συναίνεση*. Διότι η πολιτική εξουσία, που συνιστά οπωσδήποτε ένα μηχανισμό εκβιασμού μέσω του τρόμου που εμπνέει, νοείται την ίδια στιγμή και ως φορέας ηθικών υποχρεώσεων, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι χωρίς την απειλή της βίας η τήρηση αυτών των υποχρεώσεων δεν θα ήταν επιτεύξιμη. Γι' αυτό άλλωστε ο Hobbes εξαιρεί από παρόμοιες υποχρεώσεις τους σκλάβους, ενώ αντίθετα αποδίδει στους πολίτες όχι μόνο το συμφέρον μα και την υποχρέωση συμμόρφωσης προς τις επιταγές της κυριαρχίας.⁶⁰ Η ένταση μεταξύ περιγραφής και κανονιστικότητας, μεταξύ γένεσης και ισχύος που διέπει την κατάσταση της φύσης στην προοπτική της αυθυπέρβασής της επιζεί και στην πολιτική κοινωνία, στο βαθμό που η νατουραλιστική σύλληψη της ελευθερίας, παράγοντας το υποκείμενο του εγώ, παράγει και το ηθικοπολιτικό πλεόνασμα του ατόμου έναντι του εαυτού του.

Αγνοώντας αυτή την εγγενή πολιτική διάσταση της φύσης, η Hampton απορρίπτει τη δυνατότητα επέκτασης της υπακοής σε συμφωνία με την κρίση του κυριάρχου. Αντίθετα με άλλες ερμηνείες, ισχυρίζεται ότι «αν ο Hobbes επιθυμεί την καταστροφή της ιδιωτικής κρίσης προκειμένου να διασφαλιστεί η επιβίωση της κοινότητας, θα πρέπει να επιμένει στην πλήρη συνομολογία στον σκοπό του κυριάρχου, κάτι το οποίο θα τον ανάγκαζε να τροποποιήσει ουσιαστικά τους

ψυχολογικούς και φυσιολογικούς του χαρακτηρισμούς των ανθρώπινων όντων, προκειμένου να καταστεί κάτι τέτοιο εφικτό». ⁶¹ Πράγματι, αφού η ψυχολογία και γενικότερα η ανθρωπολογία του Hobbes δεν γνωρίζουν ιστορικούς όρους αλλά αναφέρονται στους γενικούς όρους της ανθρώπινης φύσης ως μηχανικής ζωής και εφόσον η αυστηρή υποκειμενικότητα της κρίσης συνάγεται άμεσα από αυτό το μηχανισμό, η υπέρβαση της ιδιωτικότητας των κρίσεων παρουσιάζεται καταστατικά αδύνατη. Από την άλλη όμως η αίσθηση του καθήκοντος, την οποία η Hampton θέλει να εξορίσει από το χομπσιανό θεωρητικό πλαίσιο προς όφελος του ορθολογικού υπολογισμού του συμφέροντος, ⁶² παράγεται από την ίδια την ανθρώπινη φυσιολογία, όπως ακριβώς η ηθική από τη φυσική ανθρωπολογία και όπως η πολιτική από τη σωματική έννοια της ελευθερίας. Στην πραγματικότητα, λοιπόν, ο Hobbes δεν χρειάζεται να ανακαλέσει κανένα κομμάτι της αρχικής του περιγραφής, διότι είναι δυνάμει αυτής της ίδιας που ο άνθρωπος, ελεύθερος στο μέτρο που διαθέτει έλεγχο επί της προσωπικής του κρίσης, μπορεί και να τη μεταβιβάσει, παραχωρώντας αυτόν τον έλεγχο σε ένα άλλο υποκείμενο. Η ερμηνευτική αποκοπή μιας τέτοιας προοπτικής ισοδυναμεί μάλιστα με παρεξήγηση του όλου διαφωτιστικού στρατηγήματος στο οποίο προβαίνει η χομπσιανή φιλοσοφία, που ζητά όχι μόνο την έμπρακτη συμμόρφωση με την εκάστοτε εξουσία, αλλά και την αποδοχή αυτής της συμμόρφωσης ως επιθυμητής. Ο Hobbes δεν αποδίδει μόνο στη διατήρηση της ιδιωτικής κρίσης την ευθύνη για τη διάλυση της κοινωνικής τάξης, ⁶³ κάτι το οποίο είναι ασφαλώς πρόθυμη να δεχτεί και η Hampton, αλλά αντιλαμβάνεται τη συναίνεση στην κρίση του κυριάρχου ως συναισθηματικό γεγονός, όχι επομένως ως υπολογιστική παραχώρηση με την έννοια ενός αναγκαίου κακού: «[...] οι άνθρωποι τελικά εξαντλούνται από τους άτακτους αλληλοσπαραγμούς και αλληλοσκοτωμούς κι αρχίζουν ολόψυχα να επιθυμούν την κοινή τους εγκατάσταση σ' ένα στέρεο και διαρκές οικοδόμημα». ⁶⁴ Για το πόσο λίγο αδιάφορη είναι για τον Hobbes η ψυχική διάσταση της υπακοής μαρτυρά εξάλλου και η άρνησή του να απαλλάξει την απλή πρόθεση, χωρίς εκτέλεση, παράνομης πράξης από την επιβολή τιμωρίας, ⁶⁵ καθότι «αδικία είναι τόσο η φανυλότητα της βούλησης όσο και η ανομία της πράξης». ⁶⁶ Καθώς μάλιστα η πραγματική «εξάντληση από τους αλληλοσπαραγμούς» δεν αποτελεί ορθολογικό προαπαιτούμενο για την αποδοχή της χομπσιανής κατασκευής, εφόσον η εμπειρία του εμφυλίου πολέμου δεν είναι αναγκαία προκειμένου να πειστεί κανείς για την αλήθεια της θεωρίας, ο ψυχοσυναισθηματικός συγχρωτισμός των εγωιστικών ατόμων προς τις ανάγκες της κυριαρχίας, ώστε να επιδεικνύουν

«ταπεινοφροσύνη και υπομονή»,⁶⁷ παραπέμπεται σε ένα οργανωμένο πρόγραμμα διαμόρφωσης της συνείδησης. Το πρόγραμμα αυτό θεωρείται, σε πείσμα των ανθρωπολογικών σταθερών εφικτό, διότι «[...] η συνείδηση ενός ανθρώπου και η κρίση του είναι ένα και το αυτό [...]»,⁶⁸ και συνεπώς μπορεί να καταστεί αντικείμενο διευθέτησης και ελέγχου. Απ' τη στιγμή πάντως που μπορεί να γίνει λόγος για πολιτική συνείδηση, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι ο διαφωτισμός, όπως εννοείται από τον Hobbes, δεν εξαντλείται στην πάταξη των παθών ώστε να επιτραπεί ο απερίσπαστος υπολογισμός του προσωπικού συμφέροντος. Και αυτό είναι το όριο της επιστράτευσης της θεωρίας των παιγνίων προς ερμηνεία της όλης θεωρητικής σύλληψης: όχι βεβαίως διότι στο πλαίσιο του Hobbes είναι κένοι τέτοιοι πιθανολογικοί στοχασμοί, αλλά διότι ο Λόγος που τους επιστρατεύει βρίσκεται καταστατικά υπεράνω αυτών, ζητώντας τη διαμόρφωση της βούλησης ως προϊόντος συνείδησης. Ορθά λοιπόν, ισχύει κατ' επέκταση ότι «στο χομπσιανό θεωρητικό πρόγραμμα η σχέση προστασίας/υπακοής αναπροσδιορίζεται μέσω της πολιτικής διαπαιδαγώγησης, κατά τρόπο ώστε ο εξουσιασμός να αναπτυχθεί σε αυτοέλεγχο και ο φόβος να δώσει τη θέση του στη συνειδητή προσαρμογή».⁶⁹

Μολαταυτα η «μαθησιακή διάσταση»⁷⁰ του πολιτικού σχεδίου του Hobbes υπόκειται σε περιορισμούς, οι οποίοι δεν έχουν να κάνουν μόνο με τη μονοπώληση της διαπαιδαγώγησης από το κράτος ή τις εκπαιδευτικές μεθόδους που αυτό νομιμοποιείται να χρησιμοποιεί. Πολύ περισσότερο, η υποκατάσταση του φόβου από τη συνείδηση είναι δυνατή μόνο με τίμημα την προοικονομία του περιεχόμενου της τελευταίας, ούτως ώστε οι συνέπειες της μάθησης να είναι ταυτόσημες με εκείνες της τρομοκρατίας. Αυτή η ταυτότητα περιεχομένου μεταξύ της ωμής απειλής βίας και της συνειδησιακής διαμόρφωσης αντιστοιχεί στην εννοιολογική σύμπτωση μεταξύ ορθολογικής κρίσης και εκβιασμού, για τη διάκριση των οποίων η θεωρητική κατασκευή του Hobbes δεν προβλέπει ενδιάμεσες έννοιες. Μολονότι λοιπόν είναι σκόπιμη η διάκριση μεταξύ συμφεροντολογικού υπολογισμού και πολιτικής υποχρέωσης, και ο Gauthier έχει κάθε δίκαιο να επιμένει απέναντι στην «αναθεωρητική» ερμηνεία της Hampton ότι «[η εξουσιοδότηση] κάνει τον υπήκοο να αποδεχτεί την *κρίση* του κυριάρχου στη θέση της δικής του, ούτως ώστε, όταν ο κυριάρχος ζητά τη συνδρομή του υπηκόου, αυτός να υπακούει αμέσως και όχι μόνο αν ένας εγωιστικός υπολογισμός καταδεικνύει ότι η υπακοή είναι συμφέρουσα»,⁷¹ παραμένει αμφίβολο κατά πόσο η εν λόγω αποδοχή της κρίσης του κυριάρχου συνιστά πραγματικά υποκατάσταση της ατομικής κρίσης. Αντίθετα και επειδή η ίδια

υπέρβαση του στενά εννοούμενου ατομικού συμφέροντος επιτυγχάνεται μέσω συμφεροντολογικών στοχασμών, ή με άλλα λόγια, επειδή ακριβώς η συνείδηση δεν είναι παρά εναλλακτική ονομασία για την κρίση, η παιδαγωγική μεταστροφή της συνείδησης των υπηκόων δεν μπορεί να υπερβεί τη μορφή του εξαναγκασμού. Ακόμη, δηλαδή, και αν ο υπήκοος οικειοποιηθεί την κρίση του Λεβιάθαν, ανταποκρινόμενος με προθυμία στις κανονιστικές υποχρώσεις της πολιτικής συνύπαρξης, η αίσθηση του καθήκοντος αποτελεί έναν αναβαθμό της αυστηρά υποκειμενικής κρίσης· μέτεχει σε αυτήν, αλλά μόνο στο βαθμό που αίρεται ως διακριτή στιγμή. Αντίθετα από ό,τι θα υποστήριζε μια απογυμνωμένα μηχανιστική ερμηνεία του Hobbes, εγωιστικοί-φυσιοκρατικοί και συνειδησιακοί-ηθικοπολιτικοί παράγοντες, ατομικό συμφέρον και πολιτική υποχρέωση μπορούν και οφείλουν να συντεθούν εντός του κάθε ατόμου, αλλά, και τη φορά αυτή αντίθετα προς μια καντιανίζουσα ερμηνεία, η σύνθεσή τους δεν είναι πλήρης και κατά τούτο διατηρεί το στίγμα της βίας ή του ψεύδους. Επιτελούμενη με αφετηρία τη διχοτομική σύσταση της *civitas*, η οποία συγκροτείται από πολλά αντικείμενα και ένα υποκείμενο της κυριαρχίας, η ενότητα του ατομικού με το γενικό (το οποίο εκπροσωπείται από το πρόσωπο του κυριάρχου) δεν μπορεί παρά να αναπαράγεται το χάσμα, τη φορά αυτή στο εσωτερικό του εκάστοτε φυσικού προσώπου. Η θεατρική παραβολή στη βάση της οποίας περιγράφεται η σχέση μεταξύ φυσικού και τεχνητού προσώπου, προσώπου και εκπροσώπου, υπηκόου και κυριάρχου προσφέρεται και για την περιγραφή της ατομικής συνείδησης υπό συνθήκες πολιτικής διαπαιδαγώγησης. Η στιγμή του γενικού βρίσκει θέση στην ατομικότητα, αλλά με τη μορφή ενός προσωπίου. Το καθολικό ενσωματώνεται στο εγώ της ατομικότητας ως το *alter ego* του. Η απόσταση, επομένως, που χωρίζει τον κυρίαρχο από τους υπηκόους του μπορεί να καλυφθεί μέσω μιας διαδικασίας εσωτερίκευσης των πολιτικών κανόνων, με τίμημα ωστόσο την περαιτέρω διχοτόμηση της εσωτερικότητας σε μια πιο εσωτερική και μια πιο εξωτερική πλευρά, όπου η μεταξύ τους σχέση παραμένει κατ' ανάγκη πολιτικού χαρακτήρα. Διότι αυτή η σχέση της εσωτερικότητας στην υποκειμενική και την αντικειμενική της πλευρά δεν είναι παρά ο συσχετισμός της φυσικής ελευθερίας προς το πλεόνασμα της πολιτικής εκδοχής της, όπως αναπτύχθηκε παραπάνω ως δυνατότητα αυτοελέγχου. Η πρωταρχική αλλοτρίωση του ατόμου από την ελευθερία του χάρη στην οποία συγκροτείται ως πρόσωπο επιστρέφει με τη μορφή ενός εσωτερικού κύκλου υποκειμενικής αυθαιρεσίας, η οποία δεν αίρεται αλλά καταστέλλεται.

Χάρη στην αντανάκλαση του καταστατικού διχασμού του προσώπου στην πολιτική σχέση κυριαρχίας και την επαναπροβολή της τελευταίας στην έννοια της ηθικής υποχρέωσης, ο Hobbes κατορθώνει να ανυψώσει τις υποθετικού χαρακτήρα προσταγές του φυσικού νόμου⁷² σε κατηγορικές προστακτικές της ηθικής, η οποία βεβαίως προϋποθέτει τη συγκρότηση της πολιτικής εξουσίας. Και με τον ίδιο ακριβώς τρόπο η νατουραλιστική προσέγγιση των ανθρώπινων σχέσεων ως φυσικών γεγονότων και δυνάμεων αναβαθμίζεται σε θεωρία περί της ισχύος, αυτή τη φορά εννοούμενης ως *Geltung*, η οποία παρέχει το πλαίσιο κύρωσης των φυσικών κινήσεων. Αλλά η παραχθείσα κανονιστική ισχύς, καθώς προκύπτει ως αναβαθμός της περιγραφικότητας, παραμένει ξένη σε αυτή συνιστά υπέρβαση του φυσικού μηχανισμού που διέπει το μηχανικό σώμα μόνο στο μέτρο που διαχωρίζεται απέναντί του ως εξωτερική όψη της εσωτερικότητάς του. Ο αρνητικός συσχετισμός της ισχύος προς τα γεγονότα αποδίδει σε αυτήν ρόλο ελεγκτικό, ταυτόχρονα όμως αποκλείει την αυτονόμηση της ως μορφής από τα γεγονότα περιεχόμενα. Η ηθική υποχρέωση –ως υποκειμενικός αντιπρόσωπος της κυριαρχίας, η οποία βέβαια απ'την πλευρά της αποτελεί αντιπρόσωπο της αλλοτριωμένης βούλησης του υποκειμένου–, ασκεί μεν εξουσία επί των άμεσων φυσικών επιθυμιών, ο αναπροσανατολισμός τους όμως, τον οποίο επιτελεί, προσδιορίζεται τελεολογικά από τις ίδιες της φυσικές επιθυμίες. Οι σκοποί της ηθικής είναι εξαρτημένοι από τη φύση· περιεχόμενο κατηγορικής προστακτικής δεν μπορεί να είναι παρά το ενύπαρκτο τέλος της φύσης, δηλαδή η αυτοσυντήρηση. Χάρη στη γενετική προέλευση των κανόνων από τα γεγονότα, η φυσική κίνηση της αυτοσυντήρησης μετατρέπεται σε αρχή· χαρή όμως στην εμμονή αυτής της εξάρτησης η αυτοσυντήρηση αίρεται εν τέλει κάθε ηθικής και άρα πολιτικής υποχρέωσης. Αν και κατηγορικού χαρακτήρα, η υποχρέωση στην ηθική θεωρία του Hobbes γνωρίζει επομένως εξαιρέσεις.

Όπως η υποκειμενικότητα των κρίσεων αίρεται στην απόλυτη κρίση του κυριάρχου, έτσι και η άνευ όρων υποχρέωση υποταγής στο λόγο της κυριαρχίας εμφανίζεται τώρα να υπόκειται σε όρους. Το απεριόριστο δικαίωμα του κυριάρχου έναντι των υπηκόων του ισχύει μόνο ως το σημείο όπου δεν θίγει την αυτοσυντήρησή τους, τον σκοπό της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, η ετυμηγορία σχετικά με την ικανοποίηση του οποίου αποδίδεται κατά τα άλλα στην αποκλειστική αρμοδιότητα του κυριάρχου. Ο περιορισμός αυτός στοιχειοθετεί το δικαίωμα της αυτοάμυνας, το οποίο παραμένει απρόσβλητο κατά τη μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση μέσω σύμβασης. Διότι «σύμβαση που μου απαγορεύει να

αμύνομαι βίαια ενάντια στη βία είναι πάντα άκυρη». ⁷³ Εν προκειμένω το κριτήριο της αυτοσυντήρησης αποδεικνύεται υπέρτερο κάθε θετικής νομικής αξιολόγησης. Αφού «[...] κανείς δεν μπορεί να μεταβιβάζει ή να απεμπολεί το δικαίωμά του να αυτοπροστατεύεται από το θάνατο [...]», ⁷⁴ το δίκαιο της αντίστασης στην θανατική καταδική που ενδέχεται να επιβάλλει σε κάποιον ο κυρίαρχος μένει ανεπηρέαστο από την ορθότητα της ποινής που επιβλήθηκε. «Αν συνεπώς ο κυρίαρχος διατάξει κάποιον –ο οποίος ωστόσο είχε δικαίως καταδικασθεί– ν’ ακρωτηριάσει, να τραυματίσει ή να θανατώσει τον εαυτό του, να μην αντισταθεί σ’ εκείνους που του επιτίθενται, να απόσχει από την κατανάλωση τροφής, αέρα, φαρμάκου, ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος αναγκαίου για την επιβίωσή του, αυτός ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να μην υπακούσει». ⁷⁵ Ο θάνατος, ως το υπέρτατο κακό, προσφέρει τη βάση υπέρβασης της αναρχίας· τώρα όμως, δυνάμει αυτής του της αντικειμενικής διάκρισης, επαναφέρει την αναρχία εντός του συστήματος του κράτους. Ωστόσο, παρά τις υποψίες που μπορούν να διατυπωθούν περί του αντιθέτου, ο Hobbes δεν παρεκκλίνει από τις θεμελιώδεις αρχές της θεωρίας του. Εκείνο που προσφέρει τη θεωρητική δυνατότητα της υποταγής των άναρχων ατόμων είναι η ορθολογική θυσία της άμεσης ικανοποίησης εν όψει του επερχόμενου μεγαλύτερου κακού· η ίδια όμως η ζωή του ατόμου δεν μπορεί να θυσιαστεί, διότι συνιστά τον απώτερο σκοπό κάθε θυσίας. Ενώ, δηλαδή, μπορεί είναι κάλλιστα νοητή η βούληση της ανοχής μιας σειράς δεινών ως προτιμότερων της επαχθούς κατάστασης πολέμου, η βούληση του ατομικού θανάτου είναι από κάθε άποψη αδιανόητη και επομένως εξαιρείται από τη βουλησιαρχική θεμελίωση των δικαιώματων επιβολής εκ μέρους του κυρίαρχου. Κι ενώ, ως προς κάθε άλλο κακό, μπορεί κανείς να εκβιαστεί, αν και όχι να εξαναγκαστεί να θέλει να το θέλει, στην περίπτωση του φυσικού θανάτου κάθε μηχανισμός οικονομίας καταρρέει.

Παρόλα αυτά, με τη συνέπεια του στις αρχές της φυσιολογίας του ανθρώπου και της λογικής της σύμβασης, ο Hobbes διανοίγει μια προοπτική που απειλεί την ενότητα του θεωρητικού του οικοδομήματος. Καθώς το απόλυτο γεγονός του θανάτου συνδέεται άμεσα με τα από κανονιστική άποψη απλώς και μόνο σχετικά φαινόμενα της ζωής, ο θάνατος ως οριακή στιγμή ενός και του αυτού βιολογικού κυκλώματος, διαθέτει τη δύναμη να συμπαρασύρει υπό όρους κάποια από τα φαινόμενα αυτά στο προνομιακό καθεστώς που απολαμβάνει, εξαιρούμενος από την υποχρέωση. Πρόκειται αφενός για όσα συνδέονται άμεσα με την επιβίωση του ατόμου και την ευρέως εννοούμενη σωματική του ακεραιότητα, σύμφωνα με τη ρητή

μαρτυρία του αποσπάσματος που μόλις προαναφέρθηκε. Πρόκειται όμως αφετέρου και κατ' επέκταση και για ό,τι συνδέεται εμμέσως με την επιβίωση του ατόμου ή ό,τι ενέχει την πιθανότητα της μελλοντικής απειλής της. Σε αυτή τη βάση μπορεί να εξηγηθεί η δεύτερη και συναρτώμενη εξαίρεση από την ισχύ της σύμβασης, όπως αυτή εισάγεται από τον Hobbes όταν διατυπώνει τον ισχυρισμό ότι «σύμβαση, με βάση την οποία υποχρεούται κανείς να αυτοκατηγορηθεί, χωρίς εγγύηση αμνηστίας, είναι άκυρη». ⁷⁶ Έτσι ακριβώς όπως ισχύει ότι, «δίνοντας το δικαίωμα σε κάποιον να με σκοτώσει, δεν υποχρεούμαι να αυτοκτονήσω αν με διατάξει», ⁷⁷ ισχύει επίσης ότι από την παραχώρηση του δικαιώματος διατύπωσης νομικών κατηγοριών δεν συνάγεται καμιά υποχρέωση ομολογίας στις ανακριτικές αρχές. ⁷⁸

Οι εν λόγω εξαίρεσεις ⁷⁹ είναι ταυτόχρονα ενδεικτικές των ορίων στα οποία προσκρούει η εσωτερική διαμόρφωση των ατόμων από τη διδακτική της πολιτικής συνείδησης. Και γενικότερα όμως, χάρη στην έννοια του θανάτου, στον οποίο η επικράτεια της οικονομίας σταματά, η οικονομία του συμφέροντος επανακάμπτει εκεί όπου παρουσιαζόταν οριστικά ηττημένη. Ακόμη και το δικαίωμα του κυριάρχου στην κήρυξη πολέμου και στη κινητοποίηση των υπηκόων ως ενόπλων υπερασπιστών του κράτους βρίσκεται αντιμέτωπο με το αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα των ατόμων στην αυτοσυντήρησή τους. Επειδή η εύθραυστη ισορροπία μεταξύ συναίνεσης και υπακοής έχει ανάγκη και από τα δύο δικαιώματα, μιλώντας για τον πόλεμο, ο Hobbes εξαναγκάζεται σε αντιθετικές τοποθετήσεις. Από τη μια: «[...] όταν η άμυνα της πολιτικής κοινότητας απαιτεί άμεσα τη βοήθεια όλων όσοι είναι ικανοί να φέρουν όπλα, όλοι είναι υποχρεωμένοι να υπακούσουν, διότι είναι η μάταιη η ίδρυση μιας πολιτικής κοινότητας όταν λείπει η θέληση και το θάρρος για τη διατήρησή της». ⁸⁰ Από την άλλη: «[...] η αποφυγή της μάχης δεν αποτελεί αδικία αλλά δειλία» ⁸¹ και έτσι «[...] όταν λαμβάνει κανείς τη διαταγή να πολεμήσει ως στρατιώτης παρ' όλο που ο κυρίαρχος έχει δικαίωμα να τον τιμωρήσει με θάνατο αν αρνηθεί, αυτός μπορεί σε πολλές περιπτώσεις να αρνηθεί χωρίς να διαπράττει αδίκημα, στέλνοντας π.χ. κάποιον άλλον να πολεμήσει στη θέση του, καθώς σ' αυτή την περίπτωση δεν αρνείται να υπηρετήσει την πολιτική κοινότητα». ⁸² Καμιά σημασία δεν έχει εν προκειμένω αν η αξία της κυριαρχίας είναι ενσωματωμένη στην ατομική συνείδηση· αποφασιστικό, αντιθέτως, είναι το αν η πολιτική κοινότητα εξυπηρετείται πρακτικά ως προς τους σκοπούς που έχει θέσει. ⁸³ Καθώς όμως με αυτόν τον τρόπο η εμμονή της οικονομίας, που φτάνει εν προκειμένω στο σημείο της ανταλλαγής του ίδιου του προσώπου, ταυτίζεται με την πραγμάτωση των σκοπών στο επίπεδο της

πραγματικότητας, η τελεολογία της σύμβασης κερδίζει το πάνω χέρι έναντι της νομικής ισχύος του συμβολαίου. Τα απολυτοποιημένα μέσα επανυπάρχουν στο σκοπό τον οποίο υπηρετούν. Σε ένα από τα πλέον αμφιλεγόμενα χωρία του *Λεβιάθαν*, ο Hobbes εκφράζεται κατά συνέπεια ως εξής: «[...] η υποχρέωση [...] δεν απορρέει από τη δήλωση υποταγής [...] αλλά από την πρόθεσή της, που πρέπει να εννοηθεί με κριτήριο το σκοπό της. Όταν λοιπόν η ανυπακοή υπονομεύει τον σκοπό για τον οποίο εγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία, τότε δεν είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε. Σε κάθε άλλη περίπτωση είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε».⁸⁴ Αν είναι έτσι, τότε εμμέσως εκχωρείται στα μεμονωμένα άτομα, και μάλιστα στο κάθε ένα από αυτά ξεχωριστά, και το δικαίωμα της κρίσης αν μια πράξη υπονομεύει ή όχι το σκοπό για τον οποίο συγκροτήθηκε η πολιτική κοινότητα, εκχώρηση που είναι ολωσδιόλου ασύμβατη με το δικαίωμα έσχατης κρίσης που απολαμβάνει ο κυρίαρχος.⁸⁵

Η ανάλυση του Hobbes φαίνεται έτσι να περιέρχεται σε αντίφαση. Τα ίδια άτομα που έχουν μεταβιβάσει την κρίση τους στον κυρίαρχο, πρέπει ταυτόχρονα να διατηρούν, προκειμένου να διαπιστώνουν κατά πόσο θίγονται ή όχι ο σκοπός της κυριαρχίας. «Η *εκπλήρωση* αυτού του σκοπού είναι *όρος* για τη μεταβίβαση του δικαιώματος, ενώ τα *μέσα* που θα χρησιμοποιήσει [ο κυρίαρχος] για να τον επιτύχει δεν είναι. Το άνευ όρων συμβόλαιο αφορά μόνο στα μέσα».⁸⁶ Έστω και αν με αυτό το σκεπτικό μπορεί να αποκαλυφθεί μια διάσταση της χομπσιανής θεωρίας που συχνά συσκοτίζεται από την έμφαση στην απολυταρχία, μοιάζει απίθανο τόσο ότι ο Hobbes συνειδητά εννοούσε τον καθαγιασμό ενός ευρέως εννοούμενου δικαιώματος ανυπακοής, όσο και το να έμεινε τυφλός απέναντι σε μια τόσο σοβαρή αντίφαση στο κέντρο του θεωρητικού μοντέλου του. Διότι η θεμελίωση ενός δικαιώματος ανυπακοής στη βάση της ανωτερότητας του σκοπού έναντι των μέσων της κυριαρχίας δεν μπορεί τελικά να συνεπάγεται παρά τη διαμόρφωση ενός ηθικού κριτηρίου θεμιτότητας της εκάστοτε πολιτικής εξουσίας πέραν ακόμη των φρονησιακών δεσμεύσεων στην οποία αυτή υπόκειται προκειμένου να εξαγοράζει τη συναίνεση των υπηκόων. Ως ηθικό όμως, το κριτήριο αυτό δεν θα ήταν διαχειρίσιμο απ' την πλευρά του κυρίαρχου, ο οποίος θα παρουσιαζόταν ως άμεσα υπόλογος, όχι απλά εμμέσως εξαρτώμενος, από τα αισθήματα εκείνων που εξουσιάζει. Τότε θα ίσχυε πραγματικά πως «το χομπσιανό κράτος [...] είναι απολυταρχικό, αλλά όχι αυθαίρετο»,⁸⁷ ερμηνεία όμως η οποία παραπέμπει αυτολεξεί στο φιλελεύθερο μοντέλο του Locke, συφωνα με τον οποίο «ακόμη και η απόλυτη εξουσία [...] δεν είναι αυθαίρετη όντας απόλυτη [...] και καθορίζεται από τους σκοπούς που επέβαλαν

σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι απόλυτη».⁸⁸ Εκείνο που κρατά την απολυταρχία του Hobbes μακριά από την δεοντολογική σκοπιά του Locke είναι εν τέλει κρυμμένο υπό μορφή δόλου στην ίδια τη ριζικότητα με την οποία παραχωρεί στο μεμονωμένο άτομο δικαίωμα λόγου ως προς την ανταπόκριση της κυριαρχίας στους σκοπούς της. Πράγματι, ο κάθε μεμονωμένος υπήκοος δικαιούται να κρίνει αν οι απαγορεύσεις τις οποίες επιβάλλει η δημόσια εξουσία συμβάλλουν στη διατήρηση της ειρήνης και στην ευημερία του συνόλου, ωστόσο, από λογική άποψη, αυτό του το δικαίωμα δεν είναι σεβαστότερο από εκείνο του χειρότερου εγκληματία να υπερασπίζεται τον εαυτό του έναντι των δήμεων του. Ο Hobbes μπορεί να επιτρέψει την ανάκαμψη της υποκειμενικής κρίσης, διότι έχει ήδη καταδείξει ότι η ορθότητά της είναι καταστατικά αδιάφορη. Γι' αυτήν, αρμόδια σκοπιά δεν είναι παρά εκείνη της πολιτικής τάξης που συγκροτήθηκε μέσω συμβολαίου· κι ακριβώς επειδή το άνευ όρων συμβόλαιο αφορά μόνο στα μέσα, μόνο τα μέσα, δηλαδή ο έλεγχος επί των μέσων έχει τον τελευταίο λόγο. Ο έντιμος υπήκοος που σπληνιτεύει τις ατασθαλίες της εξουσίας και ο στυγνός εγκληματίας που επιμένει να επιδιώκει το άμεσο συμφέρον του με κάθε δυνατό μέσο σε πείσμα του ορθολογικά συνημμένου πολιτικού δεσμού δεν μοιράζονται μόνο το ίδιο έρεισμα ανυπακοής αλλά και τις ίδιες πιθανότητες επιτυχίας. Η ένοπλη συνοδεία που οδηγεί τον μελλοθάνατο στην αγχόνη, σύμφωνα με το επιχείρημα του Hobbes υπέρ του αυτονόητου της αυτοάμυνας, βρίσκεται δίπλα σε όποιον υπήκοο θελήσει να κρίνει διαφορετικά τη σχέση μέσων και σκοπών απ' ό,τι η επίσημη φωνή του κράτους.⁸⁹ Διότι κατά τη σύναψη του συμβολαίου οι άνθρωποι δεν παραχώρησαν μόνο την κρίση τους, κάτι το οποίο είναι μόνο μεταφορικά εφικτό, αλλά και τα μέσα στο κυρίαρχο, έτσι ακριβώς ώστε οι διαμαρτυρίες τους, δίκαιες ή άδικες ενώπιον του Θεού, να μην αναστέλλουν τη συνέχεια του κυριαρχικού έργου.

Γι' αυτό ακριβώς, το μόνο που μπορεί να δικαιώσει την ανυπακοή είναι η πραγματική κατίσχυση έναντι του κράτους, δηλαδή η μετατροπή της σε αληθινή εξέγερση, η θεμιτότητα της οποίας δεν μπορεί να κριθεί παρά εκ των υστέρων, αναλόγως προς την έκβασή της. Ο Hobbes αναγνωρίζει πρόθυμα στους επαναστάτες κάθε δικαίωμα υπεράσπισης της ζωής τους, «[...] πράγμα που μπορεί να κάνει τόσο ο ένοχος όσο και ο αθώος», «ακόμα κι αν αποσκο[πούν] στην υπεράσπιση της πράξης τους»⁹⁰. Και μολονότι «η προσφορά αμνηστίας [...] αφαιρεί τη δικαιολογία της αυτοάμυνας [...]»,⁹¹ μια τέτοια προσφορά είναι άσκοπη από τον κυρίαρχο στην περίπτωση που ο τελευταίος ηττηθεί απ' τους εξεγερμένους, διότι «αν ένας μονάρχης,

ηττημένος στον πόλεμο, γίνει υπήκοος του νικητή, οι υπήκοοί του αποδεσμεύονται από την προηγούμενη υποχρέωσή τους και δεσμεύονται έναντι του νικητή».⁹² Η ανάγνωση αυτών των αποσπασμάτων ήταν εκείνη που ώθησε τον Bramhall στη γνωστή ειρωνική του πρόταση: «Γιατί να μην μετονομάσουμε τον *Λεβιάθαν* σε *Κατήχηση του επαναστάτη*; [...] Ο Τ.Η. [Thomas Hobbes] επιτρέπει σε επαναστάτες και συνομώτες να δικαιώσουν τις άνομες πράξεις τους με τα όπλα. Πότε ακούστηκε ξανά ένας παρόμοιος κήρυκας της επανάστασης;».⁹³ Αλλά εκείνο που ο Bramhall αμέλησε να διευκρινήσει είναι ότι η εκ των υστέρων δικαιολόγηση της επανάστασης αποτελεί ταυτόχρονα προϋπόθεση για τη νομιμοποίηση της εκάστε κρατούσης εξουσίας. Ειδικά, ο Hobbes θα έπρεπε να επιτρέψει την αναμόχλευση του παρελθόντος κάθε συγκροτημένου κρατικού σχηματισμού, απονομιμοποιώντας κατ' αυτόν τον τρόπο κάθε σχεδόν υπαρκτό κράτος και υπονομεύοντας ως εκ τούτου τη θεμελιώδη στόχευση της θεωρίας του. Το ότι η ειρήνη αποτελεί έκβαση ενός πολέμου δεν συνιστά επιχείρημα εναντίον της και το ότι ο εμφύλιος πόλεμος είναι παράνομος δεν ακυρώνει την αξία της εκεχειρίας, έστω και αν η επιτευχθείσα συμφωνία ανατρέπει την παλιά ιεραρχία προς όφελος μια νέας. Ακόμη λοιπόν και αν η *de facto* επισφράγιση κυριαρχικών δικαιωμάτων συνιστά ακανθώδες σημείο της διδασκαλίας του Hobbes, όπως διεξοδικότερα θα συζητηθεί στη συνέχεια, τούτο δεν αναιρεί τη σημασία της χρονικής απόστασης ανάμεσα στο ξέσπασμα της εξέγερσης και τη νομιμοποίησή της. Η χρονική διαφοροποίηση της θεωρητικής ετυμολογίας είναι μεν σχετικιστική, αλλά ο σχετικισμός αυτός αποτελεί έκφραση, όχι μόνο της προτεραιότητας του μέλλοντος έναντι του παρελθόντος, αλλά και του θεωρητικού προνομίου που απολαμβάνει η τάξη έναντι των όποιων όρων της, αιτιακών ή περιεχομενικών. Με κάθε κυριολεξία, οι επαναστάτες αποκτούν την αναδρομική κύρωση των πεπραγμένων τους μόνο στη χρονική στιγμή κατά την οποία έχουν πάψει να επαναστατούν, και έχουν βρεθεί στην άλλη πλευρά της εξουσιαστικής σχέσης. Ανάμεσα στη «κατήχηση του επαναστάτη» και την αυτοδικαιολόγηση της τάξης υπάρχει ταύτιση: κάθε επιχείρημα ελέγχου της κυριαρχίας μετατρέπεται μέσα από το μηχανισμό της θεωρίας σε επιχείρημα δικαιώσεως της κυριαρχίας, καθώς η εξέγερση αποκλύπτεται ως όχημα της νέας τάξης, η οποία έρχεται να διαδεχθεί εκείνη που, όντως ανίσχυρη να υπερασπιστεί τον εαυτό της, προβάλλει αναδρομικά ως κεκαλυμμένη αναρχία.

Ωστόσο, η καταξίωση του μηχανισμού της θεωρίας ως ανώτερου των περιεχομένων της, όπως πιστοποιείται στην περίπτωση του δικαιώματος αντίστασης,

αποτελεί μαρτυρία για το υπέρβαρο του μηχανισμού εντός του ίδιου του θεωρητικού περιεχομένου. Η δυνατότητα νομιμοποίησης της παράνομης βίας εδράζεται στον εξωτερικό χαρακτήρα της σύνδεσης του νόμου ως μορφής με το άτομο ως υλικό. Η διαμεσολάβησή τους υπό τη μορφή της υπακοής, τόσο στο επίπεδο της ατομικής συνειδήσης, όσο και σε εκείνο της πολιτικής οργάνωσης ενέχει τη στιγμή της βίας, χάρη στην οποία η απλή μηχανική παραμένει ζωντανή ακόμη και εντός του βασιλείου του καθήκοντος. Ωστόσο, το ρήγμα το οποίο σηματοδοτείται από το σχήμα της υπακοής και υπερβαίνεται μόνο βιαίως δεν είναι απλώς συνέπεια κάποιας καταστατικής ετερογένειας και συνακόλουθης ασυνέχειας ανάμεσα στην οφειλόμενη υπακοή και την πραγματική συναίνεση των υπηκόων. Τόσο η αίσθηση του καθήκοντος όσο και η απαίτηση της άνευ όρων συμμόρφωσης προς τα κελεύσματα του κυριάρχου προκύπτουν, δίχως επίκληση υπερβατικών αρχών, από το δυναμικό συντονισμού που υπάρχει στην ίδια τη φυσική κατάσταση και απαιτείται με τη μορφή της συναίνεσης στην πολιτική κοινωνία, όπως το απόλυτο του κανόνα γεννιέται λόγω της ανεπάρκειας της κατάστασης που το γεννά και στο πλαίσιο της οποίας ο συντονισμός των δυνάμεων υπόκειται διαρκώς στους κινδύνους που δημιουργεί ο σχετικιστικός χαρακτήρας του μηχανισμού. Η γένεση του θνητού Θεού συνιστά επομένως υπέρβαση της σχετικότητας, αλλά σε πείσμα των θεολογικών ερμηνειών του *Λεβιάθαν*, αυθυπέρβασή της. Και ακριβώς επειδή η απόλυτη εξουσία δεν είναι εντελώς εξωτερική στη σχετικότητα των φυσικών διεργασιών, επειδή η υπακοή δεν είναι τελειώς ξένη στη συναίνεση, επειδή, με άλλα λόγια, η κανονιστική μορφή έχει ισχυρό έρεισμα στο υλικό της, γι' αυτό όχι μόνο δεν στέκει αδιάφορη απέναντί του, αλλά κληρονομεί ό,τι χαρακτηριστικότερο υπάρχει σε αυτό: την ίδια τη μηχανικότητα και εξωτερικότητα των συσχετισμών που αναπτύσσονται στο εδαφός του. Ο φορμαλισμός της εξουσίας, η σε τελική ανάλυση μηχανική σχέση του καθήκοντος προς το συμφέρον, του δημόσιου προς το ιδιωτικό, του έλλογου προς το παθολογικό, της μορφής προς την ύλη της εξουσίας είναι στο σύστημα του Hobbes προϊόν του γενετικού συσχετισμού τους. Η εξωτερικότητα είναι εν προκειμένω ο ειδικός τρόπος της διαμεσολάβησης. Διότι ο κατηγορικός χαρακτήρας που προσλαμβάνουν οι διαταγές του κυριάρχου, όντας άσχετος προς το περιεχόμενό τους και συνιστώμενος στο ανεξέλεγκτο του περιεχομένου αυτού, δεν είναι παρά προϊόν αναγκών που προκύπτουν στο πλαίσιο φυσικών και άρα υποθετικών συναρτήσεων, έτσι ώστε η υπεροχή της σφαίρας του «άνευ όρων», της πολιτικής, έναντι της σφαίρας των όρων, της οικονομίας, να είναι τελικά τμήμα της οικονομίας της ίδιας. Αυτό είναι εξάλλου

ακριβώς το μοτίβο μέσω του οποίου επιχειρεί ο Hobbes να δικαιολογήσει την αποδέσμευση του εξουσιοδοτούμενου από τον εξουσιοδότη ως αποτέλεσμα της εξουσιοδότησης· μόνο που επέρχεται η χρονική, μαζί και λογική, στιγμή κατά την οποία η πολιτική υποχρεούται να πληρώσει τα οφειλόμενα στην οικονομία. Καθώς η *auctoritas* αποτελεί την έμπρακτη απόδειξη της ενεργητικής δυνατότητας της *potestas* να αναβαθμίζεται, μεταβαλλόμενη σε ό,τι την ξεπερνά, δεν μπορεί να αναστείλει την εκ νέου εκδήλωση αυτής της ενεργητικότητας· η *potestas*, που είναι απλώς και μόνο σχετική, αναλαμβάνει έτσι υπό όρους τα ηνία έναντι του άνευ όρων, αλλά, με τη σειρά της δεν μπορεί να δημιουργήσει παρά μόνο έναν νέο φορέα κατηγορικών διαταγών, μια νέα *auctoritas*. Η παραχώρηση του δικαιώματος αντίστασης, για χάρη της αυτοσυντήρησης ή υπό τη μορφή του τετελεσμένου, αποτελεί έτσι τη δυναμική έκφραση του συσχετισμού των δύο πόλων του μοντέλου της κυριαρχίας, από την ένταση του οποίου δεν μπορεί να γίνει αφαίρεση. Διότι ούτε η βία της υπακοής ευσταθεί δίχως συναίνεση των υπηκόων, ούτε όμως, απ' την άλλη, η εξάρτηση της βίας από τη συμφωνία αναιρεί το ότι πρόκειται για βία και ωμή υπακοή. Ως προς την απαίτηση που θέτει αυτή η ένταση, κάθε διάκριση σε «προοδευτική» και «συντηρητική» κατανόηση του Λεβιάθαν, σε «λευκή» και «μαύρη» ερμηνεία του Hobbes αποδεικνύεται άστοχη.⁹⁴ Σκοτεινή γίνεται η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes δυνάμει της φωτεινότητάς της, αυταρχική χάρη στο φιλελευθερισμό της και αντίστροφα.

Ως φιλελεύθερος παρουσιάζεται ο Hobbes, όχι μόνο στο πλαίσιο ερμηνευτικών εγχειρημάτων βελτίωσης της θεωρίας του ή προσαρμογής της στα κανονιστικά δεδομένα της τρέχουσας πολιτικής συνείδησης, αλλά και στο πλαίσιο της αυστηρής αποτίμησης της δικής του επιχειρηματολογίας, ακόμη και σε ό,τι φαντάζει ως πυρήνας του απολυταρχισμού του. Τέτοια είναι κατ' εξοχήν η περίπτωση του πολιτικού νόμου, τον οποίον ο Hobbes ορίζει ως «[...] διαταγή εκείνου, του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον εκ των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει».⁹⁵ Εφόσον η υπακοή είναι δεδομένη από πριν, ο κυρίαρχος δεν γνωρίζει ούτε περιορισμό ως προς το εύρος της νομοθετικής του αρμοδιότητας, ούτε και υποχρέωση λογοδοσίας για την χρησιμότητα του νομοθετήματος σε σχέση με τους δεδηλωμένους και φυσικοδικαϊκά κατοχυρωμένους σκοπούς του κράτους. Αν και δεν αναγκάζεται να αποκαλύψει τη σκοπιμότητα της νομοθεσίας, αφού μοναδικό της δυνατός κριτής είναι αυτός ο ίδιος, οφείλει από την άλλη να δημοσιοποιεί την οσοδήποτε αυθαίρετή του βούληση. Η έκφραση του νόμου δεν εμπίπτει στην

κρυπτικότητα η οποία διέπει την παραγωγή του· το αντίθετο μάλιστα, ακριβώς επειδή η κρίση του κυριάρχου που νομοθετεί είναι αδιερεύνητη, η ανακοίνωσή της προβάλλει ουσιώδης. Καθώς ο προσδιορισμός του εκάστοτε νόμου ανατίθεται στην αποκλειστικότητα ενός προσώπου, το πρόσωπο αυτό (*persona civitatis*)⁹⁶ υποχρεούται να παράσχει εγγυήσεις για το ότι είναι αυτουργός της νομοθεσίας. Οι τυπικοί όροι που δεν έχουν ισχύ ως προς την προσωπική απόφαση του κυριάρχου, απαιτούνται ως προς τη διατύπωσή της. «[...] Οι διαταγές πρέπει να δηλώνονται με επαρκή σημεία, γιατί αλλιώς δεν μπορεί κανείς να τις υπακούσει».⁹⁷ Έτσι, η αξίωση της δημοσιότητας δεν συνιστά επιταγή της φρόνησης αλλά εμφοιλοχωρεί στον ίδιο τον ορισμό του θετικού νόμου: «[...] νόμος είναι μια διαταγή εκείνου ή εκείνων που κατέχουν την κυριάρχη εξουσία, απευθύνεται στους υπηκόους του ή στους υποκόους τους, δηλώντας δημόσια και απερίφραστα τι μπορεί ο καθένας να κάνει και από ποιες πράξεις θα πρέπει να απέχει».⁹⁸ Ο δημόσιος χαρακτήρας του νόμου προκύπτει επομένως από τον ίδιο εκείνο φορμαλισμό ο οποίος στοιχειοθετεί την αυθαιρεσία της κυριαρχίας. Η συναγωγή της εγκυρότητας του νομικού περιεχομένου από τη μορφή της διαταγής, η οποία με τη σειρά της ανάγεται στην δύναμη επιβολής, ο παραγκωνισμός, με άλλα λόγια, της *veritas* από την *auctoritas*, συνιστά και το *a priori* όριο της *auctoritas* της ίδιας. Ελεύθερη να διατάσσει ό,τι θέλει, μπορεί να ζητά υπακοή μόνο σε ότι έχει ρητά διατάξει. Ανεξάρτητη από οποιοδήποτε κανόνα, αυτοπεριορίζεται στην κανονιστική έκφραση της βούλησής της. Κατ' ουσίαν πρόκειται για την ύστατη συνέπεια του αρχικού σχετικισμού ως προς τον προσδιορισμό του αγαθού στη φυσική κατάσταση. Καθώς η αξιολόγηση κάποιου αγαθού ως ύψιστου θεωρείται αδύνατη, κάθε αξιολόγηση μπορεί να γίνει αποδεκτή. Δεσμεύοντας τον κυρίαρχο στη σαφή δήλωση της βούλησής του, οι υπήκοοι ανακτούν την ποιότητα εκείνης της ελευθερίας που απολάμβαναν υπό φυσικούς όρους. Με αυτό το σκεπτικό έχει διατυπωθεί άλλωστε και η εξής άποψη: «[...] Ενώ ο Hobbes δεν τονίζει την ανοχή ως πολιτική αρετή είναι, πιθανόν, πιο φιλελεύθερος και ανεκτικός από όλους τους άλλους ηθικούς και πολιτικούς φιλοσόφους, του Mill συμπεριλαμβανομένου».⁹⁹ Αυτή η ελευθερία δεν είναι όμως παρά η άλλη πλευρά του ντετερμινισμού στον οποίο υπόκειται η βούληση. Διότι στο πλαίσιο που ορίζει η απαγόρευση της αυτοαναφοράς της βούλησης, η αυθαιρεσία του ανθρώπου που απλώς θέλει ό,τι θέλει και η δέσμευσή του να θέλει αυτό που θέλει είναι ταυτόσημες. Αντίστοιχα δεσμεύεται ο αυθαίρετος κυρίαρχος από το προϊόν αυτής του της

αυθαιρεσίας· η ελευθερία του να διατυπώνει οποιονδήποτε νόμο συνεπάγεται την υποχρέωση του να τον διατυπώνει.

Η υποχρέωση αυτή δεν αναιρεί βεβαίως το δικαίωμα του κυριάρχου να τροποποιεί ή και να αντικαθιστά πλήρως τους νόμους που δημοσίευσε από άλλους νέους, περιορίζει ωστόσο την επιβολή των ποινών στο διάστημα ισχύος του εκάστοτε νομοθετήματος. «Κανένας νόμος μεταγενέστερος μιας πράξης δεν μπορεί να την καταστήσει έγκλημα», ενώ στον ίδιο όρο υπόκειται ακόμη και το μέγεθος της τιμωρίας.¹⁰⁰ Τούτο ισχύει προφανώς έστω και αν η έλλειψη σχετικού νόμου οφείλεται σε συμπτωματική παράλειψη ή αμέλεια της εξουσίας. Στην περίπτωση αυτή, η δημοσίευση του νόμου ανάγεται ρητά σε κριτήριο διαχωρισμού του θετικού νόμου από το νόμο της φύσης: «[...] Όταν πρόκειται για νόμο που δεσμεύει όλους ανεξαίρετως τους υπηκόους χωρίς να είναι γραπτός ή κατά άλλον τρόπο δημοσιευμένος σε περίοπτο για όλους μέρος, πρόκειται για νόμο της φύσης».¹⁰¹ Όμως καμία παραβίαση του νόμου αυτού από μόνη της, δηλ. κανένα αμάρτημα δεν μπορεί να θεωρηθεί αναδρομικά έγκλημα. Απέναντι σε έναν αδημοσίευτο θετικό (αντίθετα με το φυσικό) νόμο, ακόμη και οι νοήμονες υπήκοοι βρίσκονται στην ίδια θέση όπως «[οι] εκ γενετής ηλίθι[οι], [τα] παιδιά, [οι] τρελοί [...] και [...] τα άγρια θηρία».¹⁰² Η διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα, η οποία συνιστούσε τη βάση της αντιπαράθεσης προς την αριστοτελική διδασκαλία περί φυσικότητας της πολιτικής συνύπαρξης, συνεχίζει να ισχύει και στην πολιτική κατάσταση. Ναι μεν εντός του κράτους οι άναρχοι άνθρωποι τιθασεύονται, όχι όμως με τη μορφή που αυτό επιτυγχάνεται στα ζώα. Αν ήταν ζητούμενη η απλή συμμόρφωση των υπηκόων προς τα κελεύσματα του ανωτέρων τους, τότε η εκ των προτέρων γνώση της βούλησης του κυριάρχου θα ήταν ως τέτοια αδιάφορη, και σημασία θα είχε μόνο αν το περιεχόμενο των πράξεων τους συμπίπτει με το αντικείμενο αυτής της ανώτερης βούλησης. Τότε όμως δεν θα είχε νόημα η αρχή ότι η «έλλειψη δυνατότητας να γνωσθεί ο νόμος απαλλάσσει εντελώς»,¹⁰³ εφόσον η παράβαση μπορούσε να διαπιστωθεί ως γεγονός. Επομένως, η ειρήνη στην οποία αποσκοπεί το κράτος δεν μπορεί να παρασταθεί απλώς ως ένα σύστημα υλικών σωμάτων που πραγματοποιούν ρυθμισμένες κινήσεις, αλλά ως οργάνωση νοημών όντων τα οποία συνειδητά προσαρμόζονται στις ανάγκες μιας τέτοιας ρύθμισης. Όταν ο Hobbes αναρωτιέται πάνω στα αίτια της εγκληματικής συμπεριφοράς, δεν αναφέρει μόνο «[...] κάποια ξαφνική ένταση των παθών» αλλά και «[...] κάποιο ελάττωμα της νόησης ή κάποιο σφάλμα στο συλλογισμό [...]»,¹⁰⁴ κάτι το οποίο σημαίνει ότι η νομιμοφροσύνη είναι συμπεριφορά έλλογη. Καθώς ο

Λόγος, όπως συλλαμβάνεται από τον Hobbes, δεν υπερβαίνει τις φορμαλιστικές απαιτήσεις μιας γεωμετρικής κατασκευής, η συμμετοχή της συνείδησης δεν επεκτείνεται στο περιεχόμενο των θετικών νόμων, για το οποίο ούτε αυτή η ίδια η θεωρία του *Λεβιάθαν* μπορεί να αποφασίσει, αφού ανήκει στην αποκλειστική διάκριση του κυριάρχου προσώπου. Εξαιτίας αυτού του φορμαλισμού, η έννοια του νόμου συρρικνώνεται σε εκείνη μιας διαταγής, ωστόσο αυτή καθ' εαυτή η διαταγή δεν αποτελεί ικανό γνώρισμα του νόμου. «[...] Η διαταγή της πολιτικής κοινότητας αποτελεί νόμο μόνο για όσους την αντιληφθούν».¹⁰⁵ Δυνατότητα παρόμοιας αντιλήψης παρέχει όμως μόνο η δημοσίευση. Υπό αυτό το πρίσμα, η μέριμνα του Hobbes να συμπληρώσει ότι «δεν αρκεί [...] να γραφεί και να κοινοποιηθεί ο νόμος: πρέπει επίσης να υπάρχουν σαφή σημεία ότι απορρέει από τη βούληση του κυριάρχου»,¹⁰⁶ δεν συνιστά απόπειρα σχολαστικής σκιαγράφησης της νομοθετικής δραστηριότητας σε όλη της την τυπικότητα. Αν το μονόγραμμα με το οποίο κυριάρχος υπογράφει τα νομοθετήματα δεν έχει άλλο σκοπό παρά την «τεκμηρίωση της εξουσίας» και την «επιβεβαίωση των νόμων», αυτό δεν σημαίνει ότι είναι κενό, διότι μαρτυρά ότι ακόμη και αυτή η τυπική επιβεβαίωση συνιστά ένα πραγματικό «πρόβλημα».¹⁰⁷ Τη βαρύτητά του δεν αναιρεί η διευκρίνιση του Hobbes: «και λέγω [ότι οι νόμοι] επιβεβαιώνονται και όχι λαμβάνουν την ισχύ τους, διότι η επιβεβαίωση αποτελεί την μαρτυρία και καταγραφή, όχι την ισχύ του νόμου, που έγκειται αποκλειστικά στη διαταγή του κυριάρχου».¹⁰⁸ Διότι, από την άλλη, η διαταγή αυτή δεν έχει καμιά ισχύ σε περίπτωση που δεν καταστεί επαρκώς και σύμφωνα με το τυπικό γνωστή, αφού «[...] ο νόμος τον οποίο κάποιος αδυνατεί να πληροφορηθεί δεν είναι δεσμευτικός».¹⁰⁹ Η αμοιβαία εξάρτηση δεσμευτικότητας και δημοσιότητας καταδεικνύει ότι η επίκληση της πρωταρχικής σύμβασης δεν είναι κενό γράμμα ενώπιον της δύναμης που μεταβιβάζεται άνευ όρων στον κυριάρχο ή ακόμη που εξαναγκάζει εκ των προτέρων σε μια τέτοια συμφωνία. Δυνάμει της συμβατικής αφετηρίας, ο ανεξέλεγκτος κυριάρχος δεσμεύεται να διατυπώνει τις διαταγές του ως νόμους.

Η κανονική μορφή στην οποία συμπίπτει η ανεξέλεγκτη βούληση του κυριάρχου εκγαθιδρύει μια ανώτερη βαθμίδα ελέγχου της κυριαρχίας εξουσίας. Αλλά αυτή η ύστατη κανονιστικότητα του συστήματος του Hobbes, στην οποία παρουσιάζεται να υπόκειται κάθε αυθαίρετος πολιτικός κανόνας, δεν προσλαμβάνει και είναι αδύνατο να προσλάβει διακριτή θεσμική μορφή. Καθώς οι περιορισμοί που τίθενται στην διατύπωση του θετικού νόμου αφορούν στη νομική του μορφή καθ'

εαυτήν, επ' ουδενί λόγω όμως στο περιεχόμενο των νομοθετημάτων, ο έλεγχος στον οποίο υποβάλλονται τα νομοθετήματα και ο φορέας της έκδοσής τους παραμένει απολύτως εξωτερικός. Με άλλα λόγια, όσο πιο ουσιαστική αναδεικνύεται η κανονιστική δέσμευση του κυρίαρχου προσώπου, τόσο πιο εξαυλωμένη γίνεται η έσχατη δεσμευτικότητα που επιβάλλει η κριτική φιλοσοφική αρχή στην πολιτική. Ο έλλογος προσδιορισμός του νόμου και της κυριαρχίας αφορά βεβαίως στην ουσία τους, αλλά μόνο σ' αυτήν. Ζητούμενο είναι ο νομικός χαρακτήρας του νόμου, η νομικότητα του, η δε νομιμότητα του συνάγεται αμέσως από αυτή. Τύπος και ουσία συναντιούνται για μια ακόμη φορά. Όπως, σε δυναμική θεώρηση, η συμβατική ομοφωνία, παράγει την πέραν κάθε συμφωνίας, απόλυτη υποταγή, έτσι και η έλλογη απαίτηση που τίθεται στην κρατική διαταγή απελευθερώνει, σε στατική θεώρηση, τη νομική μορφή από οποιονδήποτε άλλο όρο. Ο προσδιορισμένος χαρακτήρας, η εξωτερική αναφορά της πολιτικής αυθεντίας, όπως εκδηλώνεται γενετικά στις συμβατικές και αιτιοκρατικές αρχές της και λογικά στη νομική μορφή, επιβιώνει στον πυρήνα της κυριαρχίας αλλά δεν δύναται πλέον να διακριθεί από αυτόν ως ξεχωριστή υπόσταση. Η εξωτερική, υπερβατική ως προς το κράτος στιγμή δεν αρθρώνεται ως ανώτερη αρχή αλλά ενσωματώνεται στην εμμένειά του υπό τη μορφή της διαδικασίας. Σε τηρητή της νομιμότητας του νόμου και της κυριαρχίας, σε εγγυητή της ουσίας τους, αναγορεύεται, επομένως, η ίδια η νομική και κυριαρχική λειτουργία ως τυπική διεργασία. Ο τρόπος με τον οποία η πραγματική πολιτική μπορεί να τύχει φιλοσοφικής έγκρισης δεν είναι πλέον η προσωποποίηση της αλήθειας σε μια σοφή βούληση και κρίση, αλλά η επιτέλεση της κρίσης με τη συνέπεια ενός συλλογισμού. Αποτελούσε ανέκαθεν μια από τις επιτακτικότερες μέριμνες της ερμηνευτικής και κριτικής βιβλιογραφίας για τον Hobbes η διακρίβωση της συνέπειας με την οποία στον *Λεβιάθαν* αλλά και τα υπόλοιπα έργα τα πολιτικά συμπεράσματα αντλούνται ορθά από τις προκειμένες που έχουν, λιγότερο ή περισσότερα ορθά και δικαιολογημένα επιλεγεί. Οι δυσκολίες και οι παλινδρομήσεις στη σχετική επιχειρηματολογία οφείλονται όμως, μεταξύ άλλων, στο γεγονός ότι ο Hobbes μεταφέρει τεχνέντως το ζήτημα της λογικής συνέπειας εντός της πολιτικής και του κράτους, διεκδικώντας την πιστοποίηση του επιχειρήματός του από την ίδια τη δομική ομολογία μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής. Το έλλογο στοιχείο της κατασκευής του οφείλει να αναζητηθεί όχι τόσο στη συλλογιστική ακρίβεια ενός θεωρήματος για την πολιτική αλλά στο βαθμό που επιτυγχάνει η παράσταση της

πολιτικής υπό μορφή θεωρήματος. Αλλά αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την μετατροπή της πολιτικής τέχνης σε τεχνολογία.

Η σχέση μεταξύ πολιτικής θεωρίας και πράξης προσλαμβάνει στον Hobbes τη μορφή μιας τεχνο-λογικής εφαρμογής, το δε κριτήριο δεν μπορεί να είναι άλλο από την εφαρμόσιμότητά της. Η λογική απαίτηση της τυποποίησης και δημοσιοποίησης της διαταγής ως νόμου, το φιλελεύθερο σπέρμα εντός του απολυταρχικού οργανισμού, αναπτύσσεται ως πρωτείο της εφαρμογής. Η *εφαρμογή των νόμων*, που, όπως ο Hobbes δεν κουράζεται να επισημαίνει, προϋποθέτει τη χρήση της απειλής και της βίας, δεν νοείται ως το Άλλο του Λόγου με το οποίο ο τελευταίος οφείλει να συμβιβαστεί και να συμμαχήσει, αλλά, ως *εφαρμογή των νόμων*, συνιστά το προϊόν της νομικής μορφής, την υλική παράσταση και υπόσταση της λογικής συνέπειας. Ανατίμηση και υποτίμηση του νόμου, κανονιστικότητα και κυνισμός, περσοναλισμός και μηχανισμός αποτελούν μεν δυο διαφορετικές όψεις, αλλά όψεις ενός και του αυτού νομίσματος. Η «λογική του *Λεβιάθαν*» είναι η πρακτική του.

Αυτός είναι ο Λόγος για τον οποίο οι φιλελεύθερες και αυταρχικές αποκλίσεις του μοντέλου του Hobbes από τη σημερινή πολιτική ορθοδοξία όσον αφορά το φιλελεύθερο κράτος δικαίου έχουν κοινή ρίζα. Για την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes δεν υφίσταται διαφορά ανάμεσα στο δικαίωμα του κυριάρχου να νομοθετεί και να πράττει χωρίς συμφωνία και λογοδοσία αντιστοίχως, εφόσον ασφαλώς κατορθώνει όντως να εγγυηθεί την πολιτική ενότητα στην πράξη, και στην αποτροπή της υπερβολικής ανάμιξης του κράτους σε ό,τι υπερβαίνει τον διακηρυγμένο στόχο της προστασίας. Έτσι, π.χ., ο Tuck διαπιστώνει την συνύπαρξη των δύο αντιτιθέμενων πολιτικών τάσεων στην πολιτική θεωρία του Hobbes, και ανάγοντας τη συνύπαρξη αυτή στην προτεραιότητα της αυτοσυντήρησης, που από τη μια επιβάλλει άνευ όρων υποταγή και από την άλλη καθιστά περιττό οτιδήποτε υπερβαίνει το σκοπό της επιβίωσης, παρατηρεί ότι «[...] η θεωρία του Hobbes ενσαρκώνει τα παράδοξα του πρώιμου ή κλασικού *φιλελευθερισμού*», καθώς για τον «κυρίαρχο [...], κάτοχο μεγάλων και φαινομενικά μη φιλελεύθερων δυνάμεων, υπάρχουν παρόλα αυτά κάποια πράγματα που δεν μπορεί (ή, ακριβέστερα, δεν θα έπρεπε) να κάνει που ένα μοντέρνο κράτος θα θεωρούσε αναμφισβήτητα θεμιτά».¹¹⁰ Και ο Strauss, που παρομοίως αποτιμά ως καθοριστικό το βάρος της αυτοσυντήρησης στη διαμόρφωση του συνολικού θεωρητικού οικοδομήματος του Hobbes, τονίζει τη φιλελεύθερη συνιστώσα του έργου του, αναγορεύοντας μάλιστα τον Hobbes σε «[...] ιδρυτή του φιλελευθερισμού».¹¹¹ Στον ίδιο όμως παράγοντα που θεωρεί υπεύθυνο για

το φιλελευθερισμό του Hobbes, την έννοια του ατομικού δικαιώματος ως καταστατική της πολιτείας, χρεώνει και την αντίθετη τάση. Επειδή ως προς την αδιαφορία τους «[...] για τον *actus*, και τούτο σημαίνει για τους σκοπούς τους οποίους [...]»¹¹² χρησιμοποιούνται, η *potentia*, ως «φυσική», και η *potestas*, ως «νομική» ισχύς εμφανίζονται ταυτόσημες, το κράτος του νόμου δεν διακρίνεται από το νόμο του κράτους, ως της μέγιστης φυσικής ισχύος. «Η ισχύς, σε αντιδιαστολή προς τον σκοπό για τον οποίο χρησιμοποιείται ή οφείλει να χρησιμοποιείται, γίνεται το κεντρικό θέμα των πολιτικών στοχασμών [...]».¹¹³ Θεωρούμενη στην αφαίρεσή της από περιεχομενικές αναφορές, η ισχύς αυτή είναι εξίσου αυθαίρετη με κάθε άλλο φυσικό δεδομένο. Ωστόσο, από την πλευρά της επιστήμης που μελετά αυτή τη νομική φύση, η εν λόγω αυθαιρεσία εξαλείφεται μέσω της ένταξής της σε ένα θεωρητικό πλαίσιο, δηλαδή σε έναν φυσικό νόμο ο οποίος την εξηγεί και επομένως τη θεμελιώνει, ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη περίπτωση εμφάνισής της. Η αυθαίρετη εμφάνιση ανάγεται έτσι σε καθολική εφαρμοσιμότητα, την οποία απολαμβάνει, δυνάμει της ακριβείας του, κάθε μαθηματικού τύπου μοντέλο. «[...] Η ακρίβεια», παρατηρεί ο Strauss, «σημαίνει εφαρμοσιμότητα, εφαρμοσιμότητα σε όλες τις περιστάσεις, εφαρμοσιμότητα στην ακραία περίπτωση».¹¹⁴ Η τεχνολογική σύλληψη της σχέσης μεταξύ πολιτικής θεωρίας και πράξης σημαίνει βεβαίως ότι «[...] η πολιτική φιλοσοφία μετατρέπεται σε τεχνική για τη ρύθμιση του κράτους»,¹¹⁵ ενώπιον της οποίας η πολιτική ενότητα χάνει κάθε ουσιώδη χαρακτήρα και προσδιορίζεται ως λειτουργική συνάφεια προς εξυπηρέτηση των μεμονωμένων ατόμων και των δικαιωμάτων τους. Η ίδια όμως τεχνολογική σύλληψη, αφαιρώντας τους ουσιώδεις σκοπούς της πολιτείας και περιοριζόμενη στα μέσα επιτέλεσης των λειτουργιών, αναβιβάζει τη φυσική ισχύ, την απλή δύναμη ως καθολικό μέσο, σε κατ' εξοχήν ζητούμενο, εφοδιάζει με άλλα λόγια το πρόσωπο του κυριάρχου με ακαταμάχητη εξουσία. Καθώς ο ορθολογικός χαρακτήρας αυτού του μέσου έγκειται ακριβώς στην καθολικότητά του, καμιά εξαίρεση δεν μπορεί να γίνει ανεκτή, αφού κάτι τέτοιο θα υπονόμει την αρχή του νόμου, δηλαδή του Λόγου. Επειδή επομένως η ωμή δύναμη καθίσταται φορέας του Λόγου, τα κανονιστικά και κατ' επέκταση φιλελεύθερα στοιχεία της χομπσιανής κατασκευής δεν στέκουν εμπόδιο στην απόλυτη συγκρότηση της κυριαρχίας. Η προτεραιότητα της τεχνικής εφαρμογής, θεωρητική και πρακτική συνάμα, διαμεσολαβεί τις δύο πολιτικές κατευθύνσεις, καθώς καθιστά εφικτή τη σύλληψη της κανονικότητας της πολιτικής λειτουργίας μόνο μέσω του αντιθέτου τους. Για αυτόν το λόγο, ο Strauss επιμένει στο ζήτημα της

ακραίας περίπτωσης: «Η πολιτική διδασκαλία του Hobbes θέλει να έχει καθολική εφαρμογή, και κατά συνέπεια και ειδική στις ακραίες περιστάσεις [...] Ως εκ τούτου ο Hobbes οικοδομεί την όλη ηθική και πολιτική του διδασκαλία πάνω σε παρατηρήσεις σχετικά με την ακραία περίπτωση».¹¹⁶

Κατ' αυτόν τον τρόπο, το αίτημα της κανονιστικότητας και το αίτημα του ντεσιζιονισμού τίθενται στον Hobbes ταυτόχρονα. Τούτη ακριβώς η διαπλοκή βρίσκεται στο υπόβαθρο της αμφίθυμης στάσης του Carl Schmitt, ο οποίος στην πολεμική του εναντίον του συνταγματικού κράτους δικαίου και του νομικού θετικισμού αντιλαμβάνεται τον Hobbes ως εμπνευστή, μα ταυτοχρόνως χρεώνει στη φιλοσοφία του την απώτερη ευθύνη για ό,τι την επικαλείται ως αντίποδα. Τη θετική πλευρά της αξιολόγησης του Hobbes από τον διάσημο θεωρητικό του απολυταρχικού κράτους στον 20^ο αιώνα εξηγεί επαρκώς η σύμπτωση ως προς την προαναφερθείσα ανατίμηση της οριακής περίπτωσης. Ό,τι συμπεραίνει εμμέσως ο Strauss για τη μέθοδο του Hobbes, επέχει στο Schmitt, ο οποίος ανατρέπει πρωτίστως στην καθολική χριστιανική θεωρητική παράδοση, θέση αφετηριακού ορισμού: «κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης».¹¹⁷ Μέ βάση τη σκέψη ότι «η απόφαση που αναφέρεται στην εξαίρεση συνιστά απόφαση κατεξοχήν»,¹¹⁸ ο Schmitt επιχειρεί να οικειοποιηθεί την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes προς υπεράσπιση του αγώνα εναντίον της *classa discuditorum*, τοποθετώντας τον μεγάλο Βρετανό αντιπαλικό στην ίδια σειρά με τον Donoso Cortés.¹¹⁹ Αποδίδοντας μάλιστα στην ανθρωπολογική θεμελίωση της πολιτικής καθοριστικό ρόλο ως προς τη διαμόρφωση της τελευταίας δεν περιορίζεται στον συγγενή, τηρουμένων των ιστορικών αναλογιών, αντικοινοβουλευτισμό του Hobbes, αλλά επεκτείνει το ενδιαφέρον του στην «απαισιόδοξη» χομπσιανή θεώρηση της ανθρώπινης φύσης. Με αυτόν τον τρόπο, ο Hobbes, που «[...] έμαθε αυτή την αλήθεια στους χαλεπούς καιρούς του εμφυλίου πολέμου [...]» παρουσιάζεται ως εμβληματική φυσιογνωμία του πολιτικού ντεσιζιονισμού, καθώς κατά την περίοδο του εμφυλίου πολέμου «[...] εξαφανίζονται όλες οι νομιμοποιητικές και κανονιστικές αυταπάτες, με τις οποίες σε εποχές ασυννέφιαστης ασφάλειας ευχαρίστως αυταπατούνται οι άνθρωποι αναφορικά με τις πολιτικές πραγματικότητες»¹²⁰ αλλά και ως πρόδρομος του αρμαγεδδονικής κλίμακας αγώνα της Αντεπανάστασης εναντίον του «σατανιστικού» προντονισμού και μακουνινισμού.¹²¹ Είναι, βεβαίως, εξαιρετικά αμφίβολο κατά πόσον το έργο του Hobbes παρέχει αληθινά ερείσματα για μια τέτοια «υπερδιόγκωση της υπερβατικότητας»¹²², όπως αυτή επιτελείται από τον

Schmitt, αλλά και από πολύ λιγότερο θεολογικά φορτισμένες και ιδεολογικοπολιτικά στρατευμένες ερμηνευτικές απόπειρες που, μολαταύτα, συρρικνώνουν τη θεωρητική πρόταση του Hobbes σε επιχείρημα εναντίον της αναρχίας.¹²³ Ο ίδιος ο Hobbes, σε πείσμα της μυθικοπολεμικής εικονοποιίας του Λεβιάθαν και του Βεεμώθ, δεν οργανώνει τόσο την κατασκευή του στον άξονα μιας μάχης ανάμεσα στις δυνάμεις του καλού και του κακού αλλά στη βάση της αντίθεσης ανάμεσα στην πολεμική και την ειρηνική κατάσταση. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Strauss, στην κριτική του στον Schmitt, «αν για τον μεν [τον Hobbes] ζητούμενη ήταν η υπέρβαση της φυσικής κατάστασης, για τον δε [τον Schmitt] ήταν η κατάφασή της, αν όχι ο εγκωμιασμός της».¹²⁴

Ωστόσο η κριτική αυτή δεν πλήττει αποφασιστικά το επιχείρημα του Schmitt για τον Hobbes, καθώς αυτό λαμβάνει την αρνητική τροπή του. Διότι η καταστατική πρόκριση της ειρήνης έναντι του πολέμου και η επιταγή της εξόδου από τη φυσική κατάσταση μπορούν κάλλιστα να βρούν μια θέση στο πλαίσιο της λειτουργικής και τεχνικής εννόησης του κράτους, την οποία ο Schmitt, σε συμφωνία τη φορά αυτή με τον Strauss, αν και με διαφορετικές θεωρητικές αφετηρίες και στοχεύσεις, αποδίδει στον *Λεβιάθαν*. Δανειζόμενος μια έκφραση του Hugo Fischer, ο Schmitt θα αποκαλέσει το κράτος του Hobbes «*machina machinarum*»,¹²⁵ διότι «η αξία του, η αλήθεια και η δικαιοσύνη του έγκεινται στην τεχνική του τελειότητα».¹²⁶ Το αίτημα της ειρήνης και της ασφάλειας μεταφράζεται έτσι στην «οργανωμένη κλειστότητα και προβλεψιμότητα» στην οποία συνίσταται η «τιμή και η αξιοπρέπεια του κράτους» που λειτουργεί «ορθολογικά ως μηχανισμός διαταγών».¹²⁷ Εξαιτίας αυτού του ορθολογισμού, τον οποίο ο Schmitt αντιδιαστέλλει στην προσδοκώμενη αποτελεσματικότητα του πολιτικού μύθου, με την έννοια του Sorel,¹²⁸ ο Λεβιάθαν υποβιβάζεται, σύμφωνα με την αξιολογία του Schmitt, σε θεωρητικό προάγγελο του του «συνταγματισμού»,¹²⁹ ο οποίος θεμελιώνεται στην ίδια πρωτοκαθεδρία του κανόνα έναντι των περιεχομένων του με την οποία ο Hobbes, αν και με την αντίθετη πρόθεση, επιχείρησε να καταρρίψει τα επιχειρήματα κατά της απόλυτης εξουσίας. Για τις ανάγκες της παρούσης συζήτησης, σημαντικότερη από την «τραγική» διάγνωση του πεπρωμένου του Λεβιάθαν ως πολιτικού μύθου, στην οποία προβαίνει ο Schmitt,¹³⁰ είναι σε κάθε περίπτωση η αντικειμενική συνάφεια που αναδεικνύεται ανάμεσα στις δύο όψεις της θεωρίας. Σύμφωνα με τον Schmitt, υπεύθυνη για την μετάπτωση της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας από την υπεράσπιση της «δικτατορίας»¹³¹ στις «αυταπάτες» της κανονιστικότητας, είναι η ίδια η

απολυτοποίηση της πολιτικής διαταγής, μέσω της οποίας το δίκαιο μετατρέπεται σε αυτοδύναμο νομικό σύστημα ψυχολογικού εξαναγκασμού. Ο Strauss και ο Schmitt συγκλίνουν μεν στην αποτίμηση του χομπσιανού κράτους ως επιστημονικά ουδέτερου μηχανισμού, που λειτουργεί φορμαλιστικά στη βάση επακριβώς μετρήσιμων συντελεστών, αλλά ενώ ο πρώτος συνάγει την αυταρχική προσφυγή στην έκτακτη ανάγκη από τις καθολικές αξιώσεις του μαθηματικού σκέπτεσθαι, ο δεύτερος αντλεί τη μαθηματικοποίηση από την απόλυτη απόφαση. Αν «όλες οι άλλες παραστάσεις περί αλήθειας και δικαιοσύνης απορροφώνται από την απόφαση της νομικής διαταγής», τότε πίσω από την κατάληξη ότι «[...] σύμφωνα με τον Hobbes κάθε σύστημα εξαναγκασμού που λειτουργεί νομικά προβλέψιμα αποτελεί κράτος [...]»,¹³² στη βάση της οποίας το κράτος θα έχανε κάθε ειδικά πολιτικό χαρακτήρα, βρίσκεται η ντεσιζιονιστική χειρονομία, που ο Schmitt ανάγει, κατά τα άλλα, σε ειδοποιό διαφορά του πολιτικού.

Ως εκ τούτου, είναι εκ μέρους του απολύτως συνεπές όταν παρουσιάζει την εγγεγραμμένη στο συμβατισμό φιλελευθεροποίηση του Λεβιάθαν ως ανάπτυξη ενός θανατηφόρου σπέρματος που ενυπάρχει στους όρους συγκρότησης του συστήματος.¹³³ Το εν λόγω σπέρμα, που ο Schmitt χαρακτηρίζει ως «σημείο ρωγμής» ή «εισβολής του φιλελευθερισμού»¹³⁴ εντοπίζεται στο διαχωρισμό μορφής και περιεχομένου του νόμου, διαχωρισμός ο οποίος επιδέχεται μια σειρά μετασχηματισμών και κορυφώνεται στη διάκριση ανάμεσα στη δημόσια σφαίρα επέμβασης της κρατικής εξουσίας και την εσωτερική σφαίρα της ιδιωτικής συνείδησης, η οποία παραμένει απρόσβλητη από κάθε ποινική παρέμβαση. Όσο αποφασιστικά ο Hobbes επιλύει τον ανταγωνισμό εξουσιών μεταξύ κοσμικής και εκκλησιαστικής αρχής, αναγορεύοντας την κρίση επί των θαυμάτων σε ζήτημα κρατικού ορισμού, αλλά τόσο διάπλata ανοίγει την πόρτα στα δικαιώματα της ιδιωτικής πίστης που, κατά το μέτρο που δεν εκδηλώνεται ως δημόσια ομολογία, απολαμβάνει την ελευθερία της φυσικής κατάστασης.¹³⁵ Ο Schmitt βασίζει την ανάλυσή του στο κεφάλαιο *Περί θαυμάτων* του *Λεβιάθαν* –μολονότι το ζήτημα μοιάζει σήμερα περιθωριακό σε σχέση με την εποχή της συγγραφής του έργου– όπου ο Hobbes αφαιρεί τη δικαιοδοσία απόφασης περί θαυμάτων από τον «προσωπικό Λόγο»¹³⁶ για να την αποδόσει στον τοποτητή του Θεού επί της γης, τον οποίον όμως ταυτίζει με το πρόσωπο του κυριάρχου. Στην ίδια όμως θεωρητική κίνηση είναι υποχρεωμένος να παραχωρήσει στην πίστη το προνόμιο της διατήρησής της μέσω της σιωπής και κατ' επέκταση να αποδεχτεί έναν καταστατικό δυισμό που διασπά την

ενότητα της πολιτικής ζωής. Ό,τι ο ύστερος φιλελευθερισμός θα θέσει ως διεκδίκηση, την προστασία της ιδιωτικής γνώμης, συνείδησης, πίστης κ.ο.κ. εμφανίζεται στη φιλοσοφία του Hobbes ως αυτονόητο, εφόσον όσο απόλυτο κι αν είναι το όριο που θέτει η *confessio* στην *fides*, δεν υπάρχει νοητός τρόπος εξάλειψης της τελευταίας. «Ένας ιδιώτης», παρατηρεί ο Hobbes, «είναι πάντοτε ελεύθερος, καθώς η σκέψη είναι ελεύθερη να πιστεύει ή να μην πιστεύει όσες πράξεις έχουν παρουσιασθεί ως θαύματα [...]».¹³⁷ Δεδομένης αυτής της ελευθερίας, ο κυρίαρχος θα μπορούσε να κρίνει, όπως ο Spinoza, ότι η απαγόρευση της ελευθερίας ακόμη και της έκφρασης της πίστης θα ήταν επιζήμια για τη δύναμη του κράτους και επομένως να προβεί σε υπό όρους κατοχύρωση της ελευθερίας της γνώμης,¹³⁸ ανασυστήνοντας τον πλουραλισμό. Μολονότι ο ίδιος ο Hobbes δεν προχωρά σε αυτό το βήμα, η διάκριση ανάμεσα στο έξω και το μέσα, την πίστη και την ομολογία αποτελεί θεμέλιο λίθο της πολιτικής θεωρίας του Hobbes, καθώς προϋποτίθεται τόσο για τη σωτηρία της ψυχής των υπηκόων ενός διεφθαρμένου βασιλείου, όσο και την ενότητα εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας. Όπως ο υπήκοος δεν μπορεί ορθολογικά να διαμαρτυρηθεί για τις πράξεις του κυριάρχου ή να τις θεωρήσει άδικες, εφόσον ο ίδιος τις έχει εξουσιοδοτήσει, έτσι και ο Θεός δεν μπορεί να τιμωρήσει τον υπήκοο για ασεβείς πράξεις, όταν αυτές επιτελέστηκαν καθ' υπαγόρευση της ανώτατης αρχής. Καθώς μέσω της πολιτικής εξουσιοδότησης πραγματοποιείται, όπως συζητήθηκε πιο πάνω, μια σιωπηρή αντιστροφή της σχέσης εντολέα και εντολοδόχου, ο υπήκοος μπορεί να αναζητήσει απαλλαγή ευθύνης με το εξής σκεπτικό: «Οι εξωτερικές ενέργειες που γίνονται καθ' υπαγόρευση των νόμων και χωρίς εσωτερη επιδοκιμασία είναι ενέργειες του κυριάρχου και όχι του υπηκόου, ο οποίος στην περίπτωση αυτή, δεν είναι παρά το όργανο, χωρίς καμιά απολύτως δική του συμμετοχή· διότι ο Θεός έχει δώσει εντολή να υπακούουμε στους κυριάρχους».¹³⁹ Η θεολογική αναφορά, που στη θεωρία της αντιπροσώπευσης χρησιμοποιείτο προς υποστήριξη των απολύτων αξιώσεων του κυριάρχου, καθότι ο Hobbes ερμηνεύει τη λέξη «άγιο» ως «[...] ό,τι οι άνθρωποι στα δικά τους βασίλεια συνηθίζουν να ονομάζουν 'δημόσιο' ή 'βασιλικό'»,¹⁴⁰ έρχεται τώρα προς αρωγή του υπηκόου, καθώς στον αναδιπλασιασμό της ιδιότητάς του σε άνθρωπο και πολίτη, η οποία είναι εγγενής στη διάκριση ιδιωτικού και δημοσίου, ο κυρίαρχος των κυριάρχων προσεταιρίζεται τον πρώτο.

Τούτο ισχύει εξίσου και για το προαναφερθέν αξίωμα της δημοσιοποίησης των νόμων, το οποίο σε συμφωνία με την αρχή *nullum crimen, sine lege*, δεσμεύει τον κυρίαρχο σε γνωστοποίηση της βούλησής του και κατ' αυτόν τον τρόπο

υπονομεύει την, μολαταύτα αποδεκτή, αυθαιρεσία της. Βεβαίως, η ίδια η διάκριση ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό είναι πολιτικά δομημένη, αφού «[...] ο ιδιωτικός Λόγος πρέπει να υποτάσσεται στον δημόσιο», «όταν [...] πρόκειται για την δημόσια διακήρυξη της σχετικής [...] πεποιθήσης [...]».¹⁴¹ Η ιδιωτική πίστη δεν διαθέτει καθεστώς ανώτερο της απλής γνώμης και είναι ως εκ τούτου εξ ορισμού κατώτερη της γνώσης, η μεταφυσική έννοια της οποίας στο σύστημα του Hobbes αντιστοιχεί στην πολιτική έννοια του νόμου τον οποίο ορίζει ο κυρίαρχος, καθότι η πράξη υπακοής στο νόμο ονομάζεται δίκαιη κατά τον ίδιο τρόπο που η γνώση ορίζεται ως «[...] ενάργεια της αλήθειας, στη βάση κάποιας αφετηρίας ή αρχής».¹⁴² Επειδή ωστόσο «[...] το αληθές και το ψευδές δεν αρμόζουν στα ζώα»,¹⁴³ τα οποία στερούνται γλώσσας, η αλήθεια, η γνώση και ο νόμος δεν διαθέτουν άμεση πρόσβαση σε αυτό που ο Hobbes ονομάζει λόγο του νου [*discursion of the mind*] ως «μετάφραση» του οποίου προκύπτει ο λόγος της γλώσσας [*discourse of the tongue*].¹⁴⁴ Η γενετική προτεραιότητα του ιδιωτικού λόγου του νου, που αντιστοιχεί στις μοναδικές κινήσεις που λαμβάνουν χώρα στο μυαλό του κάθε ατόμου, έναντι του δημόσιου λόγου της γλώσσας, ο οποίος προορίζεται για επικοινωνία, επανακάμπτει εντός της πολιτικής κατάστασης μέσω της προτροπής για γνωστοποίηση της νομοθεσίας, η γνώση της οποίας εκ μέρους των υπηκόων παραμένει μια γνώση του «ότι» και όχι του «διότι», σε αντίθεση με τον ιδιωτικό λογισμό. Όσο αδιάφορη είναι η έννοια της αλήθειας για τα ζώα, τόσο άσχετη εμφανίζεται και εκείνη του νόμου για τους ανθρώπους, θεωρούμενους στην ιδιωτικότητά τους. Η σφαίρα δικαιοδοσίας της τελευταίας μπορεί να περιοριστεί, ουδέποτε όμως να εξαλειφθεί ολοσχερώς διότι ο δημόσιος Λόγος αποτελεί προϊόν μιας «μετάφρασης» η οποία προϋποθέτει τον ιδιωτικό ως πρωτότυπο. Καθώς επομένως η αλήθεια, και συνεπώς και η πολιτική αλήθεια, εξορίζεται από την εσωτερικότητα στον χώρο της σύμβασης, γίνεται απλώς και μόνο μια σύμβαση, έναντι της οποίας η φύση διατηρεί την οριακή αυθεντικότητα. Εν ολίγοις, η θέση της γνώσης στον άξονα των δύο πόλων, της πίστης και της ομολογίας, αντιστρέφεται.¹⁴⁵ Ακόμη κι αν κάποιος γνωρίζει, με την αυστηρή έννοια, κάτι ως ιδιώτης, στην ακραία περίπτωση που η πολιτική εξουσία ορίζει διαφορετικά, είναι υποχρεωμένος σε δημόσια υποκρισία. Με αυτό το πνεύμα, ο Schmitt φαίνεται να καταλήγει βάσιμα στη θέση, που έρχεται σε αντίθεση με τα ως τώρα συμπεράσματα από την ανάλυση της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, ότι: «κατά τη στιγμή που αναγνωρίζεται η διάκριση του μέσα και του έξω, η ανωτερότητα του

εσωτερικού έναντι του εξωτερικού και επομένως του ιδιωτικού επί του δημοσίου έχει ήδη στον πυρήνα της κριθείν». ¹⁴⁶

Η διαλεκτική αυτή δεν εμφανίζει μόνο τον Hobbes σε απρόσμενη ταύτιση απόψεων με τον Locke όσον αφορά, π.χ., την αμφισβήτηση της αναδρομικής ισχύος των νόμων, ¹⁴⁷ αλλά παρέχει τη βάση για μια εσωτερική μεταλλαγή των θεμελιωδών αρχών της χορσιανής θεωρίας. Αν η ταύτιση δημόσιου Λόγου και συμφέροντος με την αλήθεια δεν πρέπει να έρχεται σε αντίφαση προς την υποβάθμιση του πολιτικού Λόγου σε *oratio*, όπως συμβαίνει ούτως ή άλλως κατά τη μετάφραση των νοητικών σε γλωσσικά περιεχόμενα, ¹⁴⁸ τότε η δημόσια εξουσία οφείλει να μεταφράζει όσο το δυνατόν πιστότερα τον Λόγο των ιδιωτών, μετασχηματιζόμενη στην πράξη από νομοθέτη σε εκτελεστή των ιδιωτικών συμφερόντων. Υπό τον όρο αυτό θα ήταν όντως ορθό ότι ο δυϊσμός μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου έχει το τέλος του σε έναν σπινοζιστικού τύπου μονισμό, ο οποίος όμως είναι αυτή τη φορά προς όφελος του ιδιώτη. ¹⁴⁹ Τηρώντας αποστάσεις από τις απαιτήσεις μιας συνεπούς κατά το γράμμα ερμηνείας του Hobbes και κάνοντας λόγο για εκ των έδον καταστροφή του Λεβιάθαν, ο Carl Schmitt καταδεικνύει μεν τον τρόπο μέσω του οποίου η κρατική απολυταρχία και η αποκλειστικότητα της ισχύος του κανόνα διολισθαίνει δυνάμει του formalισμού της στον αντίποδά της, θέτοντας τις βάσεις του μεταγενέστερου φιλελευθερισμού. Καθώς όμως εκκινεί ο ίδιος από ντεσιζιονιστικές προκείμενες αρνείται να παρακολουθήσει την αντίθετη κίνηση, μέσω της οποίας ο χορσιανός φιλελευθερισμός μετατρέπεται με τη σειρά του εσωτερικά σε κρατικό ολοκληρωτισμό. Τούτο θα μπορούσε να καταδειχθεί αρκετά απλά, αν ληφθεί υπ' όψη ότι η ερμηνεία του Schmitt συστηματικά παρακάμπτει αλλά συζητηθήκε διεξοδικά παραπάνω: ότι το θέατρο, η υποκρισία, το προσωπείο, η μετάφραση και όλες οι συναφείς έννοιες στη βάση των οποίων αρθρώνεται η διάκριση της πίστης από την ομολογία αποβλέπουν στην αναγνώριση της εξωτερικότητας ως μόνης εσωτερικότητας. Ο Schmitt βλέπει ότι ως *oratio*, και επομένως υποκείμενος στον κίνδυνο του ψεύδους, ο κρατικός Λόγος τελεί αντικειμενικά υπό τον κριτικό έλεγχο της *ratio*, που συλλαμβάνεται κατά ριζικά ατομικιστικό τρόπο. Δεν βλέπει όμως ότι ακριβώς επειδή η *ratio* αυτή είναι *μόνο* ατομική, είναι εκτεθειμένη στην επιρροή της *oratio*, η οποία επιχειρεί να τη διαμορφώσει, γεφυρώνοντας το χάσμα ανάμεσα στις δύο σφαίρες και ελαχιστοποιώντας του κινδύνους ανατροπής του καθεστώτος. Η ενεργητική διδακτική αποστολή του κυριάρχου, που εκπροσωπεί τη στιγμή της φρόνησης εντός της αλήθειας και τη στιγμή της τέχνης εντός της γεωμετρίας,

εκδηλώνεται και ως παθητικότητα της ιδιωτικού Λόγου, ο οποίος είναι εκ των πραγμάτων ελαστικός στις απόπειρες διανοητικής και ιδεολογικής χειραγώγησης εκ μέρους της κυρίαρχης και κατά προσδοκία αποτελεσματικής εξουσίας, ως έρεισμα πρόσβασης της αλήθειας του κράτους στην απιθάσευτη φρόνηση των υπηκόων. Τούτο δεν προϋποθέτει την υπερτίμηση των διαφωτιστικών στοιχείων του προγράμματος του Hobbes. Αντίθετα, επειδή ο διαφωτισμός αυτός έχει εκ προοιμίου εκμηδενίσει το κριτικό και αρνητικό δυναμικό εντός του, μπορεί να προσλάβει τη μορφή ενός οργανωμένου πειθαναγκασμού, ο οποίος μετατρέπει δυνητικά την ίδια την ιδιωτική κρίση σε φερέφωνο του δημόσιου Λόγου, από τον οποίο διατηρεί με κάθε θεωρητική εγγύηση το δικαίωμα αποστασιοποίησης. Ο φιλελευθερισμός που γεννάται από την απολυταρχία κυοφορεί, στο ίδιο ακριβώς μέτρο, τον ολοκληρωτισμό.¹⁵⁰

Η σχέση αυτή, όπως συγκροτείται ως δυνατότητα στο πλαίσιο των εντάσεων του χομπσιανού συστήματος, είναι ποιοτικά διαφορετική από την απλή διάγνωση της σύμπτωσης των αντιθέτων, όπως υπαινίσσεται ο Strauss, ειρωνευόμενος τον formalισμό που και ο ίδιος ο Schmitt μοιράζεται με τους φιλελεύθερους και υποστηρίζοντας ότι «η κατάφαση του πολιτικού ως τέτοιου», όπως αυτή αντιδιαστέλλεται στην ουδετεροποίηση του πολιτικού εκ μέρους του Hobbes, «αποδεικνύεται ως φιλελευθερισμός με αντίθετο πρόσημο».¹⁵¹ Πολύ περισσότερο, η διαπλοκή αυταρχικών και φιλελεύθερων στοιχείων στη θεωρία του Hobbes θα πρέπει να ερμηνευτεί συγκεκριμένα ως προς το δυναμικό που επιτρέπει αυτή την αντιστροφή των προσήμων. Για τον ίδιο λόγο ανεπαρκής είναι και η μετακριτική του Günther Maschke, όταν παρατηρεί ότι «[...] η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, η (επιτροπική) δικτατορία και αυτός ακόμη ο καισαρισμός δεν είναι κατ' αρχήν κάτι μη-φιλελεύθερο. Μπορούν κάλλιστα να χρησιμεύσουν ως *ultima ratio* ενός φιλελεύθερου συστήματος, στο κέντρο του οποίου βρίσκεται συνεχώς η ασφάλεια της αστικής ιδιοκτησίας».¹⁵² Το πρόβλημα έγκειται στη δεσμευτικότητα, όχι απλώς και μόνο τη δυνατότητα μιας τέτοιας σχέσης, και προς τούτο είναι αναγκαίο να καταδειχτεί όχι μόνο η ενδεχόμενη ύπαρξη δυο διαφορετικών όψεων σε ένα νόμισμα αλλά και η αρμονική τους συνύπαρξη στις διαφορετικές πλευρές ενός κοινού νομίσματος. Με άλλα λόγια το ζήτημα είναι το νόμισμα σαν τέτοιο, και τούτο δεν είναι άλλο από την έννοια του προσώπου, στην οποία η ανάλυση θα πρέπει να στραφεί για μια ακόμη φορά.

Την αποσύνθεση του Λεβιάθαν σε πεδίο εξισσορόπησης επιμέρους συμφερόντων συλλαμβάνει ο Schmitt υπό την έννοια της ανάκαμψης των αποκηρυγμένων εμμέσων εξουσιών οι οποίες «[...] απαιτούν υπακοή, χωρίς να μπορούν να προστατεύσουν, θέλουν να διατάσουν, χωρίς να αναλαμβάνουν τον κίνδυνο του πολιτικού και ασκούν εξουσία μέσω άλλων βαθμίδων στις οποίες αναθέτουν την ευθύνη».¹⁵³ Η τεχνική ουδετεροποίηση μπορεί να περιγραφεί και ως διαδικασία μέσω της οποίας οι λειτουργικές διαδικασίες υποκαθιστούν την ανάληψη ευθύνης, η οποία είναι σύμφωνη με ό,τι ο Schmitt αντιλαμβάνεται ως «ψυχή» του Λεβιάθαν, με την έννοια ότι δεν πρόκειται, για τη «[...] φιλοσοφία μιας θεμελιούμενης στον ελεύθερο ανταγωνισμό αστικής κοινωνίας», σύμφωνα με την παλαιότερη ανάγνωση του Tönnies ή και την πιο πρόσφατη του MacPherson, αλλά για τις «στοιχειώδεις προϋποθέσεις ενός ειδικά πολιτικού συστήματος σκέψης».¹⁵⁴ Πράγματι, η έννοια της ευθύνης δεν έχει θέση σε μια τεχνοκρατική σύλληψη της πολιτικής σχέσης, όπου το μόνο ζητούμενο είναι η διεκπεραίωση των λειτουργιών και η κάλυψη των αναγκών. Ωστόσο περί ευθύνης μπορεί να γίνει λόγος μόνο στο μέτρο που έχει γίνει δεκτή ως καταστατική η έννοια του προσώπου και μαζί με αυτήν η θεατρικότητα ως αναγκαία συνιστώσα του πολιτικού φαινομένου. Η απόπειρα να αντιτάξει κανείς στη νεότερη παράσταση του δυισμού εσωτερικότητας και εξωτερικότητας την αδιαμεσολάβητη ενότητά τους αποκαλύπτεται ως μάταιη,¹⁵⁵ διότι είναι δεσμευμένη στους ίδιους όρους που επιθυμεί να εξαφανίσει. Η ενότητα ιδιωτικού και δημόσιου μέσω της εμφαντικής προσωπικής ευθύνης δεν μπορεί να γίνει νοητή παρά ως *απόδοση* της ευθύνης, αλλά για να είναι εφικτή μια κάποια απόδοση θα πρέπει να υπάρχουν δύο διαφορετικοί τόποι μεταξύ των οποίων θα συντελείται η κίνησή της. Η ταυτότητά της είναι μόνο μια προσδωκώμενη αποκατάσταση της διαφοράς. Ως πρόταγμα, η προσωπική ακεραιότητα έρχεται πάντοτε εκ των υστέρων, ζητώντας την εξάλειψη των δυισμών, αλλά η εξάλειψη αυτή δεν μπορεί με τη σειρά της παρά να είναι και η ίδια τεχνητή, αν και βεβαίως μια τέχνη δευτέρου βαθμού, που αναλαμβάνει το ρόλο της φύσης. Το σημαντικό όμως είναι ότι για άλλη μια φορά πρόκειται για ρόλο. Ως ρόλος, όμως, πρέπει από κάποιον να αναληφθεί. Τούτο εξηγεί την εμμονή των αντιφιλελεύθερων πολιτικών θεωριών στο επιτακτικό ερώτημα «ποιος» (*quid judicabit*), στην απελευθέρωση της κρίσης από το μηχανισμό των ατομικών αναγκών και βουλήσεων. Αλλά ήταν αυτή η ίδια η διάκριση ανάμεσα στη βούληση και τη κρίση δυνάμει της οποίας ο άνθρωπος αποκτά την ανάγκη και την ικανότητα ένταξης στο πλαίσιο των συμβάσεων οι οποίες ορίζουν στον Hobbes την

πολιτική κατάσταση, που, ως συμβατική, παραμένει διακριτή από την πρώτη φύση και αναγνωρίζει σε αυτή δικαίωμα ύπαρξης. Ο νομικός θετικισμός, με τον οποίο χρεώνεται αναδρομικά η πολιτική σκέψη του Hobbes, ο αγνωστικισμός και ο μαθηματικός σχετικισμός της αποτελούν ήδη έκφραση της αρχής της προσωπικής ευθύνης, στη βάση της οποίας δομείται το σύστημα των ανταμοιβών και των τιμωριών. Κι αυτό σημαίνει, όπως συμβαίνει με κάθε απροβλημάτιστο ρομαντικό ή βιταλιστικό τόπο, ότι η κριτική της φιλελεύθερης διάστασης του έργου του στο όνομα της προνεοτερικής ενότητας, εσωτερικού και εξωτερικού, πίστης και ομολογίας, ατόμου και όλου δεν συνιστά άρση αλλά μετατόπιση του διχασμού. Στη μαθηματικά προβλέψιμη ισορροπία των δυνάμεων του *nulla poena sine lege* η κριτική αυτή μπορεί να αντιτάξει μόνο το *nullum crimen sine poena*,¹⁵⁶ δηλαδή έναν ακόμη υπολογισμό, με τη διαφορά ότι τώρα δεν συνάγεται το γεγονός από τον κανόνα αλλά ο κανόνας από το γεγονός. Η αδήριτη μαθηματική σχέση παριστάνεται υπό τη μορφή του αναπόδραστου πεπρωμένου.

Το σημαντικό εν προκειμένω είναι ότι αυτή η αντιστροφή δεν πραγματοποιείται μόνο στο πλαίσιο της αντινεοτερικής κριτικής του Hobbes, αλλά ότι ενυπάρχει στον νεοτερικό πυρήνα της, ο οποίος αποκτά έτσι τη δυνατότητα να απορροφήσει την κριτική του. Η απόλυτη διάκριση του ιδιώτη απ' τον πολίτη, στην οποία έγκειται η φιλελεύθερη ροπή της χομπσιανής θεωρίας, είναι ταυτόσημη με την απόλυτη διάκριση του κυριάρχου απ' τον υπήκοο, στην οποία έγκειται ο απολυταρχισμός του. Γι' αυτόν το λόγο το αρνητικό προνόμιο της *fides* έναντι της *confessio*, δεν αφορά μόνο σε μια συνειδησιακή και θεολογική συνάφεια, αλλά, πρωτίστως μάλιστα, στη διαμόρφωση της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας. Όπως αναλύθηκε παραπάνω, η έννοια του προσώπου δεν μεσολαβεί μόνο στη διάκριση της δημόσιας σφαίρας, ως *public stage*, από το πρωταρχικό πεδίο της φυσικότητας αλλά εγκαθιδρύει επίσης τη διάσπαση του ατόμου σε ένα πολιτικό και σε ένα φυσικό μέρος, με απότερη συνέπεια τον αναδιπλασιασμό της ελευθερίας σε δυνατότητα πραγμάτωσης και δυνατότητα αυτοκυβέρνησης και ακολούθως σε φυσική και πολιτική ελευθερία. Φέροντας το φορτίο του αναδιπλασιασμού από τον οποίο προέκυψε, η έννοια της πολιτικής ελευθερίας υποχρεωτικά τον επαναλαμβάνει στο εσωτερικό της. Κατ' αρχάς και σε αντιδιαστολή με τη φυσική ελευθερία, η οποία αναλύεται σε μετρήσιμες κινήσεις, η πολιτική ελευθερία συμπίπτει με τον χώρο της ιδιωτικότητας. Στην περίπτωση της θρησκευτικής ανοχής ο χώρος αυτός είναι μόνο εσωτερικός, καθότι το δημόσιο πεδίο της θρησκείας οφείλει να μονοπωλείται από την

κυριάρχη δύναμη. Σε ό,τι δεν ισχύει ένα παρόμοιο καταστατικό μονοπώλιο –ένα πεδίο το οποίο, στη βάση της άπειρης ποικιλίας των ανθρώπινων εκδηλώσεων, είναι αδύνατο να προσοικονομηθεί– την ιδιωτική σφαίρα συγκροτούν οι εσωτερικές αλλά και όλες εκείνες οι εξωτερικές πράξεις που δεν εμπίπτουν στην πρόνοια του νόμου. «[...] Σ' όσα αποσιωπά ο νόμος, οι άνθρωποι έχουν την ελευθερία να πράττουν κατά το συμφέρον τους».¹⁵⁷ Ο κυρίαρχος διατηρεί ασφαλώς το δικαίωμα να αναπροσαρμόσει κατά βούληση τη νομοθεσία, συρρικνώνοντας ή διευρύνοντας κατά βούληση ή σύμφωνα με τις ανάγκες το χώρο που χαρακτηρίζεται ως ιδιωτικός, ωστόσο η ελευθερία που παρέχει η σιωπή είναι εντελώς ανεξάρτητη από την πραγματική συμβολή της στην πραγμάτωση των σκοπών της πολιτικής κοινότητας. Η περιεχομενική απροσδιοριστία των ατομικών δικαιωμάτων, μέσω της οποίας μπορεί να καταδειχθεί η απόσταση που χωρίζει τον Hobbes από τον κλασικό φιλελευθερισμό, είναι έτσι, παρόλα αυτά, ένα υπόλοιπο ατομικισμού εντός του συγκροτημένου όλου και ο αναγκαίος εκπρόσωπος της φυσικής κατάστασης στην πολιτική κοινωνία. Ιδιωτικό και ελεύθερο, με την πολιτική έννοια του όρου, είναι όποιο κομμάτι του αρχέγονου εδάφους παραμένει εκτός των κηρυγμένων περιφράξεων στις οποίες, μεταφορικά, προβαίνει, σύμφωνα με την κρίση του και μόνο, ο κυρίαρχος. Η συνακόλουθη υποχρέωση του κυριάρχου να σημαίνει τη δημόσια «ιδιοκτησία» του, δηλαδή, με τους όρους που χρησιμοποιήθηκαν προηγουμένως, να δημοσιεύει τους νόμους του, όσο μικρή και αυτονόητη και αν είναι, αντανακλά έναν ουσιαστικό προσδιορισμό της νομοθετικής δραστηριότητας. Η απεριόριστη δικαιοδοσία του επί μιας εξίσου απεριόριστης κλίμακας, «δεδομένου ότι σε καμιά πολιτική κοινότητα στον κόσμο δεν είναι δυνατό να τεθούν κανόνες αρκετοί ώστε να ρυθμίζουν το σύνολο των ανθρώπινων πράξεων και λόγων [...]», στέκει αδύναμη μπροστά σε ένα όριο το οποίο προκύπτει «με λογική αναγκαιότητα».¹⁵⁸ Κάθε νομοθεσία είναι περιοριστική της ελευθερίας, αλλά μόνο περιοριστική· αρνητική όπως και ο χαρακτήρας της ελευθερίας στην οποία θεμελιώνεται. Ασφαλώς, ο κυρίαρχος διατηρεί το δικαίωμα να επιτάξει την τέλεση μιας ορισμένης πράξης. Το γεγονός, όμως, ότι ακόμη και οι θετικές διαταγές του κυριάρχου μπορούν να μεταφραστούν ως απαγορεύσεις αποχής από τις πράξεις που διατάσσονται δεν είναι απλό σχήμα λόγου, στο μέτρο που υποδηλώνει ότι δεν ισχύει και το αντίστροφο. Η ταυτότητα θετικής διαταγής και απαγόρευσης κινείται από την πλευρά της δεύτερης και τούτο στερεί από το πολιτικό σύνολο κάθε ολική αξίωση. Αν η τελευταία παραμένει διαρκής δυνατότητα, ουδέποτε μπορεί να μετατραπεί σε συντελεσμένη πραγματικότητα. Με

αυτή την έννοια το κράτος των δυνατοτήτων στερείται ένα μέρος της πραγματικής του δύναμης.

Ένα τέτοιο έλλειμμα πραγματικότητας, στο πλαίσιο μιας ριζικά υλιστικής φιλοσοφίας, όπως αυτή του Hobbes, δεν μπορεί να είναι χωρίς τίμημα. Όντως, στις ύστατες συνέπειές του δεν θίγει μόνο την καθολικότητα της παρουσίας του δημοσίου στο πεδίο της ανθρώπινης ζωής αλλά και το ίδιο το δικαίωμά του να επεκτείνει την αρμοδιότητά του, όπως αυτό μπορεί να προσδιοριστεί από τη γενική θεωρία, ανεξαρτήτως των ιδιαίτερων συνθηκών υπό τις οποίες βρίσκεται η εκάστοτε κρατική οντότητα. Δεν υπάρχει, πιθανόν, σημείο στο οποίο να αποτυπώνεται ευκρινέστερα η καταγωγή της πολιτικής δέσμευσης από τη σχετικιστική ηδονιστική αφετηρία της απ' ό,τι σε εκείνο στο οποίο ο Hobbes επιτρέπει στους σκοπούς της πολιτικής κοινότητας να ρυθμίζουν τις αποφάσεις του κυριάρχου σε βαθμό τέτοιο ώστε να απαξιώνουν όχι μόνο την ακατάλληλη αλλά και την περιττή νομοθετική δραστηριότητα: «Η χρησιμότητα των νόμων, δηλ. των εξουσιοδοτημένων κανόνων, δεν είναι να παρεμποδίζουν τις εκούσιες πράξεις των ανθρώπων αλλά να τους κατευθύν[ουν] και να συγκρατ[ούν] τις κινήσεις τους [...] Συνεπώς, νόμος που δεν είναι αναγκαίος δεν είναι καλός, αφού δεν ανταποκρίνεται στον πραγματικό σκοπό ενός νόμου» (404).¹⁵⁹ Έστω και αν το επιχείρημα του Hobbes κατά της περιττής πολυνομίας δεν στοιχειοθετεί δικαίωμα αντίστασης, όπως θα συνέβαινε σε μια αμιγώς φιλελεύθερη θεωρία, και δεν αίρει την τομή ανάμεσα σε άρχοντες και αρχομένους κατά το δημοκρατικό πολιτικό πρότυπο, είναι εμφανές ότι οδηγεί το όλο επιχείρημα του Hobbes εγγύτερα στους μεταγενέστερους αντιπάλους του. Ως αρνητική, η νομική διαταγή είναι πάντοτε στερητική της ελευθερίας, ενώ η συμβολή της σε αυτή προκύπτει μόνο ως αποτέλεσμα μηχανικών υπολογισμών. Όσο και αν το θετικό ορισμένο δίκαιο υπερβαίνει τους αρνητικούς προσδιορισμούς του προϋφιστάμενου φυσικού δικαίου, η ίδια η υπέρβαση αυτή παραμένει δέσμια της αρνητικότητας, παράγοντες νέες εσωτερικές αντιθέσεις. Συνεπώς, προς τη διαλεκτική χάρη στην οποία η φυσική ελευθερία εξαργυρώνεται ως πολιτική και κατά συνέπεια μειωμένη, ο Hobbes αποκλείει την επίκληση του πρωταρχικού σχετικιστικού ατομικισμού με στόχο την υπονόμηση της απόλυτης κυριαρχίας στην οποία οδηγεί και από την οποία υποκαθίσταται: «Το φυσικό δικαίωμα, [...] η φυσική ελευθερία του ανθρώπου, μπορεί να περικοπεί και να περιορισθεί από το φυσικό δίκαιο, καθόσον μάλιστα ο σκοπός της νομοθεσίας δεν είναι παρά ένας τέτοιος περιορισμός, ελλείψει του οποίου δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη».¹⁶⁰ Εφόσον όμως εκείνο που συμβαίνει στην φυσική

ελευθερία είναι ότι περικόπτεται και άρα μια ποσοτική μείωση, η πολιτική ελευθερία, που δεν είναι άλλη από την εκάστοτε μειωμένη φυσική ελευθερία, δεν διαφέρει ποιοτικά από την τελευταία. Προκειμένου να καταστήσει σαφή τον παραλογισμό που συνεπάγεται η αμφισβήτηση της δημόσιας εξουσίας στο όνομα της ελευθερίας την οποίας υπηρετεί, ο Hobbes είναι υποχρεωμένος να χρησιμοποιήσει και το αντίθετο επιχείρημα, αποδεχόμενος ότι στην πραγματικότητα η ατομική ελευθερία δεν μειώνεται από την πολιτεία διόλου. Απέναντι σε όποιον θα συνέχεε την ιδιωτική ελευθερία που απολαμβάνει υπό την αίρεση της εξωτερικής νομοθεσίας, ο Hobbes απαντά: «[...] αν αντιληφθούμε την ελευθερία με την ακριβή σημασία της, ως σωματική ελευθερία, δηλαδή ως ελευθερία από δεσμά ή φυλακή, είναι ανόητοι όσοι θορυβωδώς διεκδικούν μια ελευθερία που εμφανέστατα ήδη απολαμβάνουν».¹⁶¹ Ο κυνισμός του Hobbes εγκείται στο ότι στους οπαδούς της αδιαφοροποίησης φυσικότητας δικαιούται να παρουσιάσει την ίδια την πολιτική κατάσταση και βία ως φυσική, επανενεργοποιώντας την λανθάνουσα κυριολεκτική έννοια της ελευθερίας. Εφόσον όμως αυτό που ζητούν οι διεκδικητές του δικαιώματος αντίστασης δεν μπορεί να είναι μια τέτοια φυσική ελευθερία, που στη συμπτωσή της με τη φυσική αναγκαιότητα, δεν γνωρίζει κριτήριο, απομένει μόνο η πολιτική ελευθερία, η επίκληση της οποίας ουδέποτε μπορεί να γίνει εις βάρος του νόμου, αφού αυτός ορίζει το εύρος της. «Αυτή η ελευθερία είναι [...] αλλού μεγαλύτερη κι άλλοτε μικρότερη, ανάλογα με το τι θα θεωρήσει προσφορότερο ο εκάστοτε κυρίαρχος».¹⁶²

Επομένως η εσωτερική και ιδιωτική ελευθερία αποτελεί μεν υπόλειμμα της προπολιτικής φυσικής ελευθερίας, αλλά, εντός της πολιτικής κατάστασης, καθότι υπόκειται σε περιορισμό, είναι ως προς την ουσία της ελευθερία πολιτική. Το ελεύθερο έδαφος υπάρχει δυνάμει των νομικών περιφράξεων. Αν ο Schmitt, όπως και μια σειρά άλλοι κριτικοί του νεοτετικού φιλελευθερισμού, ερμηνεύει τη διάκριση ιδιωτικού και δημοσίου, εσωτερικού και εξωτερικού ως προτεραιότητα του εσωτερικού, τότε θα πρέπει να συμπληρωθεί ότι ακόμη και αυτή η προτεραιότητα του εσωτερικού είναι ενέργημα του εξωτερικού και του δημοσίου, στο οποίο αποδίδεται η έσχατη ατομικότητα την οποία τα άτομα έχουν αποποιηθεί ως φυσική μέσω της σύμβασης. Ο παραλογισμός της δίκαιης αντίστασης του ιδιώτη έναντι του δημοσίου οφείλεται σε ενός είδους λογική αποικιοποίηση της εσωτερικότητας από τις δυνάμεις του πολιτικού όλου, το οποίο, στο πλαίσιο αυτό, αναλαμβάνει εκείνο ως πρόσωπο το ρόλο της μοναδικής αληθινής εσωτερικότητας, όπως φανερώνεται σε ένα επόμενο διαλεκτικό βήμα της χομπσιανής έννοιας της ελευθερίας. Αφού πρώτα

αναπτύξει την ελευθερία των υπηκόων με τη διπλή έννοια της σωπής του νόμου και της ελευθερίας εκείνου «[...] που θανατώνεται [...] να προβεί στην πράξη για την οποία δικαίως θανατώνεται [...]»,¹⁶³ ο Hobbes αποφασίζει να αναμετρηθεί με την αρχαία έννοια της ελευθερίας, την οποία τη φορά αυτή δεν απορίπτει απλώς αλλά τη μεταφράζει στα συμφραζόμενα της νεοτερικής θεωρίας του: «Η ελευθερία που μνημονεύεται τόσο συχνά και τιμητικά στις ιστορίες και στη φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων και των Ρωμαίων καθώς και στα συγγράμματα ή στους λόγους των δασκάλων τους στην πολιτική δεν είναι η ελευθερία των επιμέρους ατόμων, αλλά η ελευθερία που έχει ο καθένας όταν δεν υπάρχει θετικό δίκαιο και πολιτική κοινότητα».¹⁶⁴ Με αυτή τη μετάφραση, ο Hobbes δεν έχει ανάγκη να ιστοριοποιήσει ή να κοινωνιολογικοποιήσει, όπως πολλά χρόνια μετά ο Benjamin Constant,¹⁶⁵ τις φιλοσοφικές του έννοιες καθώς ανάγει, ότι ο τελευταίος θα ονόμαζε πολιτική ελευθερία των αρχαίων, τα κυριαρχικά δικαιώματα μιας πολιτικής συλλογικότητας επί μιας ορισμένης εδαφικής επικράτειας, σε ιδιωτική ελευθερία, με τη μοντέρνα έννοια της ανεξαρτησίας, με μοναδική διαφορά ότι ως ιδιώτης παρουσιάζεται τώρα ο κυρίαρχος, δηλαδή το δημόσιο. Κάθε κυρίαρχο κράτος, εμφανίζεται έναντι του άλλου ως εάν επρόκειτο για ένα άτομο στη φυσική κατάσταση, όπου δεν υπάρχει «παρά μόνο πλήρης και απόλυτη ελευθερία».¹⁶⁶ Μέσω της ριζικής εξατόμικευσης των κυρίαρχων κρατών, ο πλουραλισμός που καταργήθηκε στο εσωτερικό της πολιτικής κοινότητας ανασυντίθεται και ο διεθνής συσχετισμός δυνάμεων διαμορφώνεται ως επισφαλής και διαρκώς επαπειλούμενη ισορροπία. Αλλά η φυσική κατάσταση πολέμου μεταξύ των ανεξάρτητων κρατών δεν είναι μια πρωτογενής πραγματικότητα, όπως εκείνη μεταξύ ατόμων διότι οι φορείς της είναι τα κράτη ως νομικά και όχι τα φυσικά πρόσωπα. Τα τεχνητά πρόσωπα δεν μοιράζονται με τα φυσικά τις ίδιες ψυχολογικές συντεταγμένες ούτε κινούνται μηχανικά προς την αυτοσυντήρηση κατά τον τρόπο που θεωρείται ότι το κάνουν οι ζωντανοί οργανισμοί. Η ασφάλεια του κράτους ως κράτους παραμένει εξαρτημένη από την ασφάλεια των υπηκόων του κράτους για χάρη της οποίας συγκροτήθηκε η *civitas*. Αποτελεί ως εκ τούτου ερώτημα για ποιο λόγο οι υπήκοοι είναι υποχρεωμένοι να συνδράμουν στις στρατιωτικές επιχειρήσεις που αποφασίζονται από τον κυρίαρχο ως αρχιστράτηγο,¹⁶⁷ αφού ακόμη και η ενδεχόμενη ήττα του στον πόλεμο δεν συνεπάγεται παρά την αντικατάστασή του από έναν καινούριο, ξένο κυρίαρχο.¹⁶⁸ Η θεωρία του Hobbes δεν διαθέτει ωστόσο γνώμονα διάκρισης ανάμεσα στην πάτρια και την αλλότρια κυριαρχία,¹⁶⁹ καθώς δεν περιλαμβάνει εθνικούς, φυλετικούς ή άλλους ιστορικούς ή

βιολογικούς όρους που θα μπορούσαν να ασκήσουν επιρροή στη συγκρότηση του πολιτικού μοντέλου. Επομένως, κάθε φορά που οι υπήκοοι εμπλέκονται στις στρατιωτικές δραστηριότητες του ηγεμόνα τους, αμυντικές ή επιθετικές, βρίσκονται σε μια ιδιαίτερη σχέση ταύτισης με τον κυρίαρχο αντιπρόσωπο, το ακριβές ανάλογο της οποίας στην κατάσταση ειρήνης δεν είναι εξίσου φανερό. Αδιάψευστη μαρτυρία περί αυτού παρέχει ο τρόπος με τον οποίο εισάγεται στον *Λεβιάθαν* το δικαίωμα της «διεξαγωγής πολέμου ή ειρήνης με άλλα έθνη και πολιτικές κοινότητες». «[...] Ο στρατός», γράφει ο Hobbes, είναι η δύναμη που θα υπερασπίσει το λαό και η ισχύς του συνίσταται στην ένωση της δύναμης των υπηκόων υπό μια διοίκηση [...]».¹⁷⁰ Η χρήση της λέξης «λαός» στη συγκεκριμένη συνάφεια, έρχεται σε σύγκριση τόσο με τη ρητή της αποκλήρυξη νωρίτερα όσο και με την λίγες σελίδες αργότερα διευκρινιζόμενη σημασία της έκφρασης «όλοι μαζί» ως συνώνυμης είτε του «κάθε ένας» είτε του κυρίαρχου αντιπροσώπου.¹⁷¹ Ο εξωτερικός ανταγωνισμός στον οποίο εμπλέκεται το κράτος ως άτομο δεν συνδυάζεται συμπτωματικά με την εμφύτευση του κράτους εντών των φυσικών ατόμων. Αντίθετα, αποτελεί ένδειξη μιας πολύ βαθύτερης σχέσης ανάμεσα στην αυτονομημένη υπακοή και τον ατομικισμό, την στρατιωτικοποίηση της πολιτικής οργάνωσης και τη διασφάλιση των υποκειμενικών συμφερόντων.

Πρωτότυπη στον Hobbes είναι η οικονομική εννόηση της ελευθερίας ως ικανοποίησης αναγκών, εκπρόσωπος της οποίας είναι η τελευταία όρεξη, η βούληση. Ελεύθερος χαρακτηρίζεται ο άνθρωπος που κατορθώνει να εξαργυρώσει αυτή τη βούληση, η οποία με τη σειρά της είναι προϊόν των υπολογισμών μιας εσωτερικής στάθμισης, στο αντικείμενο της βούλησης. Η ίδια η βούληση όμως δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ελεύθερη, όπως το νόμισμα με το οποίο πληρώνει κανείς για ένα αντικείμενο δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ιδιοκτήτη της του αντικειμένου. Η σχέση κατοχής ανάμεσα στη βούληση και το υποκείμενό της δηλώνει, ότι δεν μπορεί κανείς να θέλει μια ορισμένη βούληση, δεν έχει την ελευθερία να είναι ελεύθερος. Η διαμόρφωση των αναγκών ενός πρόσωπου αποτελεί έργο εξωτερικών παραγόντων, το ίδιο και πιθανότητες πραγμάτωσης της βούλησης στην πράξη που η τελευταία κινητοποιεί. Όλα αυτά έχουν ξανασυζητηθεί και συνοψίζονται εν πρώτοις στον ταύτιση ελευθερίας και αναγκαιότητας. Επειδή όμως η αναγκαιότητα αυτή είναι στα έμβια όντα, και ειδικά εν προκειμένω στους ανθρώπους, η αυτοσυντήρηση, δεν ισχύει μόνο πως κάθε ελεύθερη πράξη είναι ταυτόχρονα αναγκαία, αλλά και ότι η ελευθερία των πράξεων συνιστά, μακροπρόθεσμα τουλάχιστον, αναγκαιότητα. Αφού η

ελευθερία συνίσταται στην επιτυχή ικανοποίηση των αναγκών ενός υποκειμένου, υποκείμενο αποτελεί μόνο το ελεύθερο υπόκειμενο. Η ελευθερία ανάγεται με αυτόν τον τρόπο σε όρο της αυτοσυντήρησης, διέπεται επομένως από την ίδια λογική με την ειρήνη. Ο άνθρωπος οφείλει να την επιδιώκει και μόνο όταν η επίτευξή της είναι ανέφικτη, τότε θα πρέπει να προσφεύγει στα πλεονεκτήματα του νόμου. Η άρνηση της ελευθερίας της ελευθερίας δεν σημαίνει επομένως μόνο την απόρριψη της μεταφυσικής της ελεύθερης βούλησης, αλλά την ανακήρυξη της ίδια της ελευθερίας σε υποχρέωση. Και επειδή κάθε υποχρέωση είναι υποταγή σε ένα νόμο, οι δύο εναλλακτικές, ελευθερίας και νόμου, δεν διαφέρουν μεταξύ τους περισσότερο απ' ό,τι η φυσική κατάσταση στη σχέση κυριάρχου-υπηκόων, δηλαδή η ειρήνη, από τη φυσική κατάσταση του πολέμου, καταστάσεις οι οποίες βρίσκουν θέση στον ίδιο νόμο της φύσης, που είναι ο πρώτος στην απαρίθμηση του Hobbes. Ο αρχικός οικονομικός και σχετικιστικός προσδιορισμός της ελευθερίας αφήνει εν τέλει στο άτομο δύο ταυτόσημες επιλογές, με κοινό παρονομαστή την υπακοή σε έναν κύριο. Αυτό είναι το νόημα της δεύτερης απάντησης που δίνεται από τον Hobbes στους διεκδικητές μεγαλύτερης ελευθερίας από εκείνη που εκχωρεί η θεωρία του για την κυριαρχία. Αν η πρώτη απάντηση ήταν ότι, με την απλή σωματική έννοια της ελευθερίας, ακόμα και υπό πολιτική εξουσία είναι κανείς ελεύθερος, η δεύτερη έχει ως εξής: «Αν [...] θεωρήσουμε την ελευθερία ως εξαίρεση από τους νόμους, δεν είναι λιγότερο παράλογοι όσοι απαιτούν μια ελευθερία χάρη στην οποία ο κάθε άλλος μετατρέπεται σε αφέντη της δικής του ζωής».¹⁷² Η έννομη κυριαρχία, είτε προσφέρει ίση ελευθερία με τη φυσική κατάσταση, ή, μέσω υπακοής, καλύτερους όρους υποταγής. Η ίδια η παρουσία του κυρίου είναι το ίδιο αναπόφευκτη στο μεταφυσικό επίπεδο, όσο καταδείχθηκε να είναι και η εξουσία, με τη μορφή της διαδοχής, στο φιλοσοφικοϊστορικό.

Όλα τα παραπάνω οδηγούν με ασφάλεια στο συμπέρασμα ότι η αειθαλής εγκυρότητα της οικονομίας στο σύστημα του Hobbes, που είναι πυρήνας του λανθάνοντος ή έκδηλου φιλελευθερισμού του, συμπίπτει με το *a priori* της εξουσίας, και μάλιστα κατά το ίδιο μέτρο που η ελευθερία μεταφράζεται σε προστασία και αντιστροφή. Η αντιστροφή αυτή είναι αναγκαία, όσο και μάταιη. Διότι η ελευθερία που κερδίζεται χάρη στην προστασία παραμένει υποκείμενη σε όρους οι οποίοι δεν τίθενται από το φορέα της πρώτης και άρα ετερονομούμενη. Η θεμελίωση αυτής της ηθελεμένης ετερονομίας είναι βεβαίως η ορθολογική στιγμή εντός του απολυταρχικού ανορθολογισμού, αφού επιτρέπει τη διατύπωση της αυθαιρεσίας με

όρους σύμβασης: οι υπήκοοι έχουν συμφωνήσει να θεωρούνται οι πράξεις του κυριάρχου ως δικές τους και η εξουσία επί των θελήσεών τους ασκείται με τη δική τους θέληση. Πράγματι, αν το μόνο που χρειαζόταν ήταν το ξίφος, κάθε πολιτική φιλοσοφία, και επομένως και αυτή του Hobbes θα ήταν περιττή. Θα μπορούσε, ακόμη παραπέρα, να φανταστεί κανείς το όλο μοντέλο ως την έμμεση έκθεση ενός γιγαντιαίου εκπαιδευτικού προγράμματος, όπου τα αυτόματα-άνθρωποι προικίζονται με τεχνητή νοημοσύνη, η οποία τους επιτρέπει να κινούνται μεν αυτόνομα, υπό όρους όμως οι οποίοι διασφαλίζουν τον μεταξύ τους συντονισμό. Ο συντονισμός είναι απελευθερωτικός. Προσερχόμενοι στο σχολείο του Λεβιάθαν, οι μαθητεύοντες υπήκοοι μαθαίνουν ότι πρέπει να απαλλαγούν από τις προσωπικά ή ιστορικά τυχαίες αυθεντίες. Αυτή η μετάβαση από τη γνώμη στη γνώση δεν είναι όμως εφικτή παρά μέσω της αποδοχής μιας νέας αυθεντίας, που χάρη στη συναίνεση των μαθητών στη γνώμη της ορίζει ένα έγκυρο σύστημα γνώσης. Η συναίνεση των υπηκόων στην άσκηση της κυριαρχίας διαμεσολαβείται αναγκαία από τη συναίνεση τους στην τάξη της κυριαρχίας ως τέτοια, που ως φόρμα νομιμοποιεί κάθε περιεχόμενο. Ως εκ τούτου, η θεωρητική αποδοχή της πολιτικής εξουσίας συνιστά μεν απαραίτητο όρο της κυριαρχίας ως μορφής, όχι όμως κριτήριο του περιεχομένου της, και καθώς έλκει την καταγωγή της από τον σχετικιστικό ατομικισμό εξαντλεί τη θετικότητα της στον τύπο: με την κυριολεξία του όρου στη συμμόρφωση. Επειδή, δηλαδή, η εξωτερική, κρατική βία είναι παράγωγο μιας εσωτερικής βίας της οικονομίας, η υπακοή, η ελευθερία ως υποχρέωση, αναδυλασιάζεται στην υποχρέωση ως ελευθερία, στην ελευθερία της υποχρέωσης η οποία παρέχεται στους υπηκόους υπό τη μορφή της απαιτούμενης συναίνεσης. Αν οι άνθρωποι δεν είναι ελεύθεροι να είναι ελεύθεροι, πάντως είναι ελεύθεροι να μην είναι ελεύθεροι· ελεύθεροι να συναινούν και όταν συναινούν με την θεσπισμένη εξουσία αλλά όχι να διαφωνούν και όταν διαφωνούν με αυτή. Η διαλεκτική υποταγής και συναίνεσης είναι η κριτική διδασκαλία της άκριτης αποδοχής.

X.4 Με την καταφατική έννοια στην οποία συρρικνώνεται η φύση του Λόγου περί πολιτικής καθώς και την αναγωγή της κρατικής συγκρότησης στη φυσική ελευθερία των ανθρώπων, ο Hobbes επιχειρεί να δώσει την τελική λύση στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ πολιτικής και φιλοσοφίας. Η νεότερη πολιτική φιλοσοφία την οποία εγκαينάζει δεν δέχεται άκριτα την παραδεδομένη εξουσία, παρέχει ωστόσο στην εξουσία ως τέτοια το *a priori* της. Κάθε αντεπιχείρημα στον *Λεβιάθαν*

απαντάται με την ορθολογική του κατάρριψη. Αυτό συμβαίνει διότι η θεωρητική κύρωση του Λεβιάθαν παρουσιάζεται ως θεωρητική ανάγκη του ίδιου του Λόγου. Έχοντας καταρρίψει σκεπτικιστικά τις μεσαιωνικές βεβαιότητες, ο νεοτερικός Λόγος του Hobbes δεν γνωρίζει άλλη αφετηρία από την υποκειμενικότητά του, τις εσωτερικές νοητικές πράξεις των μεμονωμένων ατόμων, που συλλαμβάνονται με την ουδετερότητα και σχετικότητα η οποία αρμόζει σε οποιοδήποτε άλλο σώμα. Το ερώτημα που τίθεται είναι το εξής: ποιος είναι ο όρος υπό τον οποίο δύναται να αρθεί το σχετικό status των υποκειμενικών αυτών κινήσεων, ώστε να προσλάβουν το κύρος μιας έλλογης αναγκαιότητας; Η λύση της προσφυγής σε μια ουσιώδη εξωτερική αλήθεια είναι εκ των προτέρων αποκλεισμένη, καθώς θα σήμαινε την αποκατάσταση της αποκάλυψης στο θρόνο απ' όπου ο ανθρώπινος Λόγος την έχει καταρρίψει. Απομένει επομένως στον Hobbes μία και μόνη λύση. Θα πρέπει να ανακαλύψει τον πυρήνα του αντικειμενικού μέσα στο υποκειμενικό, της δέσμευσης μέσα στην ελευθερία και τελικά της αυταπόδεικτης αυθεντίας μέσα στον ίδιο το Λόγο, ο οποίος εγείρει πάντα την απαίτηση των αποδείξεων. Ο Hobbes δεν χρειάζεται να αγνοήσει αυτή την απαίτηση· αρκεί μόνο να την απολυτοποιήσει. Διότι η αναγόρευση της εξάρτησης από όρους στην οποία υπόκειται το καθετί –και επομένως κάθε άνθρωπος θεωρούμενος στη φυσικότητά του– σε γενική αρχή εμπεριέχει ήδη την έξοδο από το πλαίσιο των προσδιορισμών, καθότι υπαινίσσεται μια θέση υπό την οποία είναι αντιληπτή αυτή η καθολική προσδιορισμότητα. Ο ανθρώπινος Λόγος είναι ιδιότητα των ανθρώπινων υποκειμένων και ως εκ τούτου υποκείμενος στη σχετικότητα· ο Λόγος όμως που αποκτά την παράσταση αυτής της σχετικότητας ως καθολικής βρίσκεται ήδη πέραν του σχετικού, το οποίο διαπιστώνει δυνάμει του απόλυτου χαρακτήρα του. Ο υποκειμενικός Λόγος με τον οποίο είναι προικισμένος ο καθένας στέκει γι' αυτόν τον τελευταίο εμπόδιο στο να συμεριστεί τις κρίσεις των υπόλοιπων υποκειμένων. Αλλά ο Λόγος που διαπιστώνει, μέσα από τη σύλληψη της φυσικής κατάστασης ως πολεμικής, την καθολική ετερότητα των εγωιστικών υποκειμένων ταυτόχρονα τη διαψεύδει, υπάγοντάς την στην επιταγή της ειρήνης του. Η ίδια κίνηση που επιτρέπει στον Hobbes τη σύλληψη του φυσικού βίου ως ριζικά αναταγωνιστικού δημιουργεί την λογική προϋπόθεση για την εγκαθίδρυση ενός κοινού μέτρου των ανθρώπινων πραγμάτων, το οποίο συνάγεται από τις άναρχες ανθρώπινες ανάγκες αλλά την ίδια στιγμή ορθώνεται πέραν αυτών, ως νόμος της ανάγκης τους, ως η αναγκαιότητα των αναγκών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, και χωρίς να διαρραγεί το πλαίσιο της εμμένειας, έχει εισαχθεί ο υπερβατολογικός όρος κάθε

πολιτικής φιλοσοφίας· και τούτος είναι η στιγμή της τάξης που υπονομεύει λογικά την υποκειμενική φύση του Λόγου. Καθόσον οι άνθρωποι καλούνται να κρίνουν τι εξυπηρετεί τις ανάγκες του, όπως ούτως ή άλλως κάνουν ως φυσικά έμβια όντα, είναι έλλογοι, χωρίς ωστόσο να πραγματώνουν με τον βίο τους μια έλλογη τάξη. Όταν όμως, προς εξυπηρέτηση των αναγκών τους και πάλι, καλούνται να υποκαταστήσουν την αμεσότητα της επιθυμίας με την εμμεσότητα του δικαίου, τότε έλλογη είναι μόνο η τήρηση της σύμβασης, ακόμη κι όταν προσκρούει στις ανάγκες. Η διαφορά έγκειται στην υπακοή. Επειδή ο κοινός τόπος που εγείρει την απαίτηση της υπακοής δεν έλκει την καταγωγή του από την επίκληση μιας υπερβατικής αρχής, ενός αποκεκαλυμμένου Θεού κ.ο.κ. αλλά από την υπερβατολογική κατασκευή της πολιτικής συνύπαρξης, αυτή η υπακοή δεν μπορεί παρά να είναι προϊόν συναίνεσης. Και επειδή, αντιστρόφως, αυτή η συναίνεση τίθεται υπερβατολογικά –δεν περιέχεται δηλαδή στην εμμένεια των ανθρώπων, αλλά συνιστά τον όρο της συγκρότησής της–, δεν μπορεί να πραγματωθεί παρά μόνο μέσω εξωτερικού καταναγκασμού, μέσω της υπακοής σε μια στιγμή εκτός της φυσικής εμμένειας. Η απόλυτη εξουσία του κράτους είναι ενέργημα των ανθρώπων, αλλά οι άνθρωποι είναι ενεργοί μόνο στο μέτρο που δημιουργούν μια απόλυτη εξουσία έναντι της οποίας είναι καταδικασμένοι σε παθητικότητα. Δίχως τη σύμβαση που ορίζει την απόσυρση στο ρόλο του υπηκόου, καμιά άλλη σύμβαση και συνεπώς καμιά δικαιοσύνη δεν είναι εφικτή.

Κατά τούτο η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes είναι ανατρεπτική και απολυταρχική την ίδια στιγμή. Ο Λόγος δεν υποτάσσεται μεν σε καμιά αυτονόητη τάξη, αλλά μόνο ως αυτονόητη τάξη μπορεί ο ίδιος να πραγματωθεί. Ειδικά νεότερη είναι η έννοια αυτής της τάξης, διότι ο φιλοσοφία δεν ζητά απ' τους ανθρώπους να την αποδεχθούν ως θέσφατη και μη υποκείμενη σε όρους, αλλά να γίνουν οι ίδιοι ο όρος για ό,τι πλέον θα είναι καθ' εαυτό, ένας, έστω θνητός, Θεός. Ο Θεός που έχει εξοριστεί από τον ανθρώπινο Λόγο, δημιουργείται εκ νέου μέσω του Λόγου ο οποίος τον ανέτρεψε και η αναγωγή της υπακοής στη συναίνεση καθίσταται εφικτή μόνο με τίμημα τη μετάφραση της συναίνεσης σε υπακοή. Εξ ου και «η μεταφυσική ευαισθησία και οι θεολογικές παραξενιές»¹⁷³ αυτού του συμβατικού οικοδομήματος. Η μοντέρνα σύλληψη της πολιτικής τάξης, που φιλοδοξεί να αρθρωθεί ως απόλυτη εκκινώντας από το σχετικό, προσλαμβάνει τη φαντασμαγορική μορφή της παράστασης εκείνου που είναι εμμενές, δηλαδή του συντονισμού των ανθρώπων επιθυμιών και αναγκών, ως υπερβατικού, ως ενεργήματος ενός εξωτερικού τηρητή, από τη νοητή αντικειμενική θέση του οποίου καλείται κανείς να

σκεφτεί χάριν του συμφέροντος που υπαγορεύει η δική του υποκειμενική θέση. Η επιταγή αυτής της διπλής οπτικής είναι ισχυρή όσο και ο χωρισμός ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα: όσο πιο εξωτερικός είναι ο νόμος στην ελευθερία, τόσο επιτακτικότερη είναι η ανάγκη μεταφοράς σε μια σκοπιά όπου το υποκείμενο παρουσιάζεται ως αντικείμενο του αντικειμένου του. Σε αυτή τη βάση θα πρέπει να σχετικοποιηθεί η διαδεδομένη άποψη σύμφωνα με την οποία ο αυταρχισμός της εξουσίας που καθαγιάζεται απ' τον Hobbes δεν καθιστά το πολιτικό μοντέλο του ολοκληρωτικό, καθότι η κρατική ιεραρχία δεν αντιπροσωπεύει μια οντολογική τάξη αλλά παραμένει απλό μέσο για την εξυπηρέτηση ιδιωτικών αναγκών και συμφερόντων.¹⁷⁴ Όσο ορθή είναι η υπόμνηση της βασικής αρχής της ατομικής αυτοσυντήρησης, με τη στενή έννοια της επιβίωσης ή την ευρεία της ευδαιμονίας, ως ορίου της αυταξίας του κρατικού οργανισμού, άλλο τόσο κατ' αυτόν τον τρόπο αποκρύπτεται ότι η ίδια αυτή αρχή θεμελιώνει την προτεραιότητα της διατήρησης έναντι της δημιουργίας κι έτσι αναπόφευκτα το προνόμιο του δημιουργημένου μέσου της συντήρησης έναντι του δημιουργού που θέλει να συντηρηθεί. Σε αντίθεση με τις ολοκληρωτικές θεωρίες του κράτους, το κράτος του Hobbes δεν συνιστά αυτοσκοπό· αν όμως δεν αναχθεί σε αυτοσκοπό, τότε δεν εκπληρώνει το ρόλο του ως μέσο.¹⁷⁵ Στο μέτρο που η στιγμή της εκπλήρωσης είναι εσωτερική στη θεωρία, η αυταξία του κράτους καθίσταται περιεχόμενο της εργαλειακότητάς του, η οποία με τη σειρά της απογυμνώνεται ως απλός τύπος, όσο και η σύμβαση στην οποία πρωταρχικά θεμελιώνεται. Τελικά, η ανεκρίζωτη αμφιλογία του φιλοσοφικοπολιτικού συστήματος του Hobbes ανάμεσα στο φιλελευθερισμό και τον απολυταρχισμό συνιστά εκδήλωση αυτής της αναπόδρασης διπλής δέσμευσης, στο πλαίσιο της οποίας το επιμέρους άτομο καθίσταται μέρος ενός όλου μόνο στο μέτρο που αντιπαρά τίθεται στο όλο ως διαχωρισμένο και επικίνδυνο. Η αναγνώριση ατομικών δικαιωμάτων τα οποία θέτουν φραγμούς στο δίκαιο της πολιτικής ολότητας, όχι μόνο δεν αίρουν την διαφορά ανάμεσα στο όλο και τα μέρη που το συνθέτουν αλλά την επιβεβαιώνουν· η ένταξη του ανθρώπου στο κράτος σημαίνει την αναγνώριση του κράτους ως εξωτερικής δύναμης. Τούτο δεν απαλλάσσει ασφαλώς τον κυρίαρχο νομοθέτη από την υποχρέωση να νομοθετεί έτσι ώστε το περιεχόμενο των νόμων να υπηρετεί την ευτυχία των ατόμων που συγκροτούν τον Λεβιάθαν. Όμως η νομική υποχρέωση υπακοής δεν έγκειται διόλου στο περιεχόμενο ως τέτοιο, αλλά σε ό,τι παραμένει εξωτερικό ως προς αυτό, συμβολίζοντας το αναπαλλοτρίωτο της διαφοράς ανάμεσα στο φυσικό αγαθό και το πολιτικό δίκαιο: στη «δημόσια σφραγίδα».¹⁷⁶ Εν

τέλει, το μόνο που διακρίνει τον φυσικό συσχετισμό ισχύος από την κυριαρχική επιβολή είναι η καθαρή στιγμή της κύρωσης. Εξακολουθεί βεβαίως να ισχύει ότι η κύρωση αυτή δεν θα είχε απολύτως κανένα νόημα, στην περίπτωση που το υποκείμενό της δεν διέθετε παράλληλα τη μεγαλύτερη δυνατή ισχύ, προκειμένου να επιβάλλει την τήρηση των νόμων του. Αλλά εκείνο που διακρίνει τον νομικό από τον φυσικό κάτοχο ασυναγώνιστης ισχύος, την έλλογη από την άλογη δύναμη είναι ένα σύμβολο της πίστης που έχει εναποτεθεί στον κυρίαρχο φορέα της. Η ανάδειξη του τύπου σε καθοριστική στιγμή της ρεαλιστικής πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, μέλλει να καταδειχθεί επαρκέστερα στη συνέχεια. Προοικονομείται πάντως στη σκεπτικιστική αφετηρία συγκρότησης της έννοια της τάξης, καθώς ο φόβος του θανάτου εμφανίζεται αλληλένδετος με τον φόβο του μεταφυσικού κενού. Στη διαλεκτική του *horror vacui* ο Λόγος δεν κρίνει την πραγματικότητα αλλά της δίνει το χρίσμα του. Το χομπσιανό επιχείρημα γίνεται κυκλικό. Ξεκινά από την υπονόμηση όλων των αξιών και την μετατροπή τους σε αξιολογικά ουδέτερα φυσικά γεγονότα, για να καταλήξει στην αναγόρευση των απλών γεγονότων σε αξίες.

XI

XI.1 Η κυκλικότητα της εννοιακής κίνησης στη φιλοσοφία του Hobbes εκδηλώνεται με διαύγεια ήδη στο επίπεδο της μεθοδολογικής τάξης του συστήματος. Σύμφωνα με το πρόγραμμα της τριλογίας, είναι εφικτή η διακριτή πραγμάτευση των τριών μερών της φιλοσοφίας, όπως αυτά ανακοινώνονται στο *De Corpore*¹ το έργο αυτό αντιστοιχεί στη φυσική, το *De Homine* στην ηθική και το *De Cive* στην πολιτική φιλοσοφία.² Είναι αμφίβολο κατά πόσο ο Hobbes επιτυγχάνει τη σαφή διάκριση της πολιτικής από τη φυσική και κυρίως την ηθική, ακόμη και στο τελευταίο από τα προαναφερθέντα έργα, δεδομένου ότι η περιγραφή της φυσικής κατάστασης περιλαμβάνει την πραγμάτευση της ανθρώπινης παθολογίας, η οποία ανήκει στο ηθικό σκέλος της φιλοσοφίας.³ Στον *Λεβιάθαν*, πάντως, που ακόμη κι ο τίτλος του αναφέρεται στο κράτος, ο Hobbes θα θεωρήσει και πάλι αναγκαίο να αναπτύξει την πολιτική θεωρία του μόνον αφού πρώτα εκθέσει εν περιλήψει τις βασικές αρχές της ηθικής φιλοσοφίας του, και τούτο μολονότι ηθική και πολιτική φιλοσοφία ουδόλως διασταυρώνονται στον σχετικό πίνακα των κλάδων της επιστήμης που παρατίθεται στο 9^ο κεφάλαιο του έργου.⁴ Ο πίνακας αυτός ακολουθεί με

αυστηρότητα τη διάκριση μεταξύ φυσικών και συμβατικών επιστημών, όπως συζητήθηκε πιο πάνω, και κατά συνέπεια δεν παραπέμπει στη σχέση ανάμεσα στη φυσική και την πολιτική κατάσταση, μολονότι αυτή αποτελεί το κατ' εξοχήν αντικείμενο του *Λεβιάθαν*. Ακόμη και το τμήμα εκείνο της γνώσης που ασχολείται με την «Επιστήμη του δικαίου και του αδικού», δηλαδή τη «σύναψη συμβολαίων», βρίσκεται τοποθετημένο, αν και έσχατο στη σειρά, στην πλευρά των φυσικών επιστημών, καθότι η έννοια του δικαίου δεν «[...] δηλώνει κάτι άλλο από την ελευθερία που έχει ο καθένας να χρησιμοποιεί τις φυσικές του ιδιότητες σύμφωνα με τον ορθό Λόγο». ⁵ Μολαταύτα, στο *De Corpore* ο Hobbes επισημαίνει τη διαφορά που χωρίζει τη φυσική από την ηθική [*moral*] φιλοσοφία και υποδεικνύει την αναγκαία τους αλληλουχία, ενώ στο πρώτο κεφάλαιο του έργου, και σύμφωνα με το πρότυπο των *Elements*, ⁶ κάνει λόγο για δύο κύριους κλάδους, για τα φυσικά και τεχνητά σώματα αντιστοίχως, με την ηθική φιλοσοφία [*ethics*] να αποτελεί υποσύνολο του δεύτερου από αυτούς, της πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία φέρει το ίδιο όνομα τόσο στην ενότητά όσο και στη διαφορά της με την ηθική. ⁷

Ο Hobbes δεν διαλύει αυτή τη συστηματική ασάφεια, αλλά αντ' αυτού προβαίνει σε μια πολυσυζητημένη διατύπωση η οποία παρουσιάζει τη σχέση μεταξύ ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας ως ζήτημα εναλλακτικών επιλογών: «Η ηθική και η πολιτική δεν είναι τόσο αναπόσπαστα δεμένες μεταξύ τους ώστε να μην μπορούν να διαχωριστούν. Διότι τα αίτια των κινήσεων του νου δεν γίνονται γνωστά μόνο μέσω λογισμού αλλά και μέσω της εμπειρίας του καθενός ο οποίος θα κάνει τον κόπο να παρατηρήσει τις εν λόγω κινήσεις εντός του». ⁸ Ο Hobbes κάνει δεκτές και τις δύο δυνατότητες. Αφενός είναι εφικτή η συναγωγή των αρχών της πολιτικής κοινωνίας ως αποτελέσματος από τα πρώτα αίτια και σύμφωνα με ό, τι ο ίδιος αποκαλεί συνθετική μέθοδο. Στην περίπτωση αυτή, η πολιτική, ως τρίτο τμήμα του φιλοσοφικού συστήματος αποτελεί συνέπεια των αποδείξεων που λαμβάνουν χώρα στα δύο πρώτα μέρη. Αφετέρου, η μελέτη της πολιτικής φιλοσοφίας μπορεί να ακολουθήσει την αναλυτική μέθοδο, λαμβάνοντας ως δεδομένη την ύπαρξη πολιτικής κοινωνίας και συμπεραίνοντας την αναγκαιότητά της από την ταύτιση των κινήσεων του νου που προϋποτίθενται για την έννοια της κυριαρχίας με τις νοητικές κινήσεις τις οποίες παρατηρεί κανείς στο πλαίσιο της προσωπικής του εμπειρίας. Ο καθένας μπορεί να αναγνωρίσει στον εαυτό του τον άνθρωπο εκείνο, που αν δεν δεσμευόταν από το δίκαιο που επιβάλλει η εξουσία, θα βρισκόταν σε πόλεμο με τους υπολοίπους, κι αυτή η διαπίστωση είναι δυνατή ακόμη και χωρίς τη συνθετική παραγωγή

ανθρωπολογικών αρχών, οι οποίες από την άλλη θα οδηγούσαν ασφαλώς στο ίδιο ακριβώς συμπέρασμα.

Πράγματι, στην *Εισαγωγή* του *Λεβιάθαν*, ο Hobbes ανακηρύσσει ως ενδεδειγμένη τη δεύτερη μεθοδολογική πορεία, συμπυκνωμένη στο ρητό *nosce te ipsum*.⁹ Δίχως να ζητά τη συναίνεση του αναγνώστη στις πρώτες αρχές του, τον συμβουλεύει να δείξει υπομονή μέσα από την ακόλουθη παραίνεση: «[...] όταν θα έχω πλέον εκθέσει με τάξη και σαφήνεια πώς εγώ διαβάζω την ανθρώπινη καρδιά, μόνος κόπος που θα μένει για τον αναγνώστη θα είναι να διερωτηθεί μήπως τα ίδια ανακαλύπτει και εντός του», και σπεύδει να συμπληρώσει ότι «[...] θεωρίες τέτοιας υφής δεν επιδέχονται άλλη απόδειξη».¹⁰ Η παρατήρηση αυτή, μέσω της οποίας φαίνεται να δηλώνεται η αποκλειστικότητα της αναλυτικής μεθόδου και επομένως να ζητείται η προσφυγή στην εμπειρία, έρχεται σε αντίθεση με την προηγούμενη εναλλακτική τοποθέτηση, στοιχειοθετώντας σε κάθε περίπτωση κάτι παραπάνω από μια φιλική χειρονομία στον αναγνώστη ο οποίος θα ήθελε να διδαχθεί τα πολιτικά του καθήκοντα παρακάμπτοντας την μακρά οδό της πρώτης και της φυσικής φιλοσοφίας. Επομένως, η αναλυτική πορεία έρχεται να προσθέσει κάτι το οποίο απουσιάζει από τη συνθετική μέθοδο, μολοντί στόχος και των δύο είναι η σύζευξη της ελεύθερης φύσης με την πολιτική υποχρέωση. Αν η φιλοσοφία του Hobbes περιοριζόταν στην κατάδειξη της αιτιακής σχέσης που συνέχει τις στοιχειώδεις κινήσεις με την εναρμόνιση των δυνάμεων στο πλαίσιο της πολιτικής οργάνωσης, τότε θα κατεδείκνυε τον φυσικά αναγκαίο χαρακτήρα της ανάδυσης πολιτικών συσχετισμών, θα αρθρωνόταν συνεπώς ως αυστηρός ντετερμινισμός στο επίπεδο της ιστορίας, ανάγοντας κατά τρόπο θετικιστικό τους όρους της ανθρώπινης συμβίωσης στις φυσικές και βιολογικές προϋποθέσεις που διέπουν το ανθρώπινο είδος. Αλλά, κάθε άλλο παρά ανήκει στις προθέσεις του Hobbes να αποδείξει ότι στο μάκρος του χρόνου το ανθρώπινο είδος εξαναγκάζεται σε μια μορφή κοινωνικής συμπεριφοράς που είναι εξ αρχής δεδομένη στο είδος π.χ. των τερμιτών, οι οποίοι προβάλλουν ως υπόδειγμα του πολιτικού ζώου. Αντίθετα, στόχος της θεωρίας είναι να αναδείξει εκείνο το οποίο ουδέποτε μπορεί να λεχθεί για τους τερμίτες, τις μέλισσες και τα παρόμοια φυσικά όντα: να τεκμηριώσει την υποχρέωση στην οποία υπόκεινται οι άνθρωποι να συγκροτούν και να συντηρούν, στο μέτρο του εφικτού, τον πολιτικό συνασπισμό υπό τη συγκεκριμένη μορφή που σύμφωνα με τον Hobbes προβάλλει ως ορθή. Προκειμένου ο συλλογισμός να συμπεριλάβει την κανονιστική διάσταση του συμβολαίου, η οποία θα απουσίαζε από την απλή ένταξη του σε μια φυσική ιστορία

του κράτους, η πρόσφορη μεθοδολογία οφείλει να ξεκινήσει αντιστρόφως, από το γεγονός της υποχρέωσης, εκ της ανάλυσης του οποίου προκύπτει η φυσιολογική βάση που συνιστά προϋπόθεσή του. Το πρόβλημα είναι ότι η αναλυτική πρόοδος από το αποτέλεσμα στα αίτια δεν επαρκεί για την άντληση μιας βέβαιης γνώσης. Διότι, εφόσον έχει παραλειφθεί η φυσική επιστήμη του ανθρώπου, τίποτε δεν εγγυάται ότι τα ανθρώπινα πάθη είναι όντως τέτοια ώστε να καθιστούν αναγκαία την υποχρέωση της υπακοής στο νόμο της εκάστοτε πολιτικής εξουσίας. Στο σημείο αυτό επιστρατεύεται η τεχνική της ενδοσκόπησης. Κοιτώντας ή «διαβάζοντας» κανείς τον εαυτό του, αποκτά μια εμπειρική βάση ελέγχου της πιθανολογικής γνώσης, και διαπιστώνοντας τη σύμπτωση του προϊόντος της ανάλυσης με τα περιεχόμενα της «καρδιάς» του βεβαιώνεται παράλληλα για την αλήθεια της θεωρίας. Μέσω της τελικής αυτής επίκλησης στον εαυτό του αναγνώστη, η στιγμή της απλής φύσης έρχεται σε επαφή με την μεθοδολογικά αφετηριακή στιγμή του νόμου· ωστόσο, η σύνδεσή τους δεν είναι τόσο αυτονόητη όσο αρχικώς φαίνεται. Ο κάθε αναγνώστης προσκομίζει το τεκμήριο της δικής του καρδιάς, η ανάλυση όμως έχει οδηγήσει σε μια γενική απόφαση περί της ανθρώπινης ψυχολογίας. Το ατομικό και το γενικό γεφυρώνονται μόνο «[...] με δεδομένη την ομοιότητα μεταξύ των ανθρώπων στις σκέψεις και τα πάθη τους [...]».¹¹ Η ομοιομορφία μπορεί να γίνει ασφαλώς δεκτή ως υπόρρητη μεταφυσική αρχή της χομπσιανής φιλοσοφίας,¹² αλλά η αποδοχή αυτή δεν ξεπερνά το σκόπελο, καθώς παραμένει αναπάντητο το ερώτημα περί του τρόπου με τον οποίο το μεμονωμένο υποκείμενο καθίσταται γνώστης αυτής της αρχής. Στην πραγματικότητα, ο Hobbes δεν υποθέτει κάτι τέτοιο κι ούτε χρειάζεται καν αυτό να υποτεθεί, διότι η εμπειρία του εαυτού στην οποία προσφεύγει διαφέρει αποφασιστικά από οποιαδήποτε άλλη εμπειρία αισθητού σώματος. Η διαφορά λανθάνει στη φραστική επιλογή του Hobbes· δεν λέει στον αναγνώστη να γνωρίσει τον εαυτό του αλλά να τον *διαβάσει*. Η ανάγνωση όμως είναι ήδη ως τέτοια μια διαδικασία ερμηνευτική· προϋποθέτει τη χρήση ενός κώδικα ο οποίος δεν προοικονομείται πλήρως από το περιεχόμενο του αναγνώσματος αλλά υπονοεί την ένταξη αυτού του περιεχομένου σε μια γενικότερη συνάφεια. Ως αντικείμενο της ανάγνωσης εκ μέρους του εαυτού του, ο αναγνώστης έχει με αυτή την έννοια υπαχθεί ήδη σε μια γενική κατηγορία, και η προτροπή της ενδοσκόπησης δεν είναι τόσο μια επιστροφή στην ατομικότητα όσο μια έξοδος προς τα εκεί απ' όπου το άτομο είναι άτομο ενός είδους. Στο μέτρο που το άτομο υπάγεται στον κανόνα του είδους του, κατά την πράξη της

αυτανάγνωσης η φύση του ατόμου έχει ήδη πολιτικοποιηθεί ήδη αποτελεί το περιεχόμενο μιας μορφής, στη βάση της οποίας γίνεται νοητή η ομοιομορφία.

Αν μέσω της συνθετικής πορείας η φύση παρουσιάζεται ως αιτιώδης μήτρα της πολιτικής κοινωνίας, μέσω της αναλυτικής πορείας και της συνακόλουθης ενδοσκοπήσης η φυσική μήτρα γίνεται ηθική. Τα φυσικά περιεχόμενα που διαβάζει ο αναγνώστης στο βιβλίο της καρδιάς του έχουν υπαχθεί ως αναγνώσιμα σε έναν κανόνα ο οποίος υπερβαίνει το χάος της φυσικής κατάστασης. Ως αποδιδόμενη σε μια ατομικότητα, θεωρούμενη ως εξωτερική εκδήλωση μιας εσωτερικότητας, κάθε πράξη εμφανίζεται αναγκαστικά ως δίκαιη ή άδικη, ειδήλως θα επρόκειτο για γεγονός χωρίς προσωπικό φορέα. Ως ανάγνωση, η γνώση της εσωτερικότητας είναι νομολογική, και ο εγωιστικός προσανατολισμός του φυσικού ατόμου ανάγεται σε νόμο του εγωισμού. Εκκινώντας από τις πρώτες αρχές, ο Hobbes διαπιστώνει ότι όλοι άνθρωποι επιδιώκουν το προσωπικό τους αγαθό. Διαβάζοντας τον εαυτό του, ο αναγνώστης του *Λεβιάθαν* συμπεραίνει ότι είναι επιπλέον υποχρεωμένος να το επιδιώκει. Ως περιεχόμενο της νομικής μορφής, η φύση μετατρέπεται σε κανονιστικό αντικείμενο. Σύμφωνα με τον Habermas, ο εν λόγω μετασχηματισμός αποτελεί προϊόν εννοιολογικής σύγχυσης: «φυσικό νόμο ονομάζει ο Hobbes και τα δύο: το αιτιακό πλαίσιο των κοινωνικών ορμεμφύτων και την κανονιστική ρύθμιση της κοινωνικής τους συμβίωσης μετά τη συμβολαϊκή συγκρότηση της κοινωνίας και του κράτους».¹³ Τούτο είναι ακριβές: μόνο που η σύγχυση για την οποία γίνεται λόγος συνιστά προϊόν της κανονιστικής αναφοράς της φύσης στον εαυτό της, της υιοθέτησης μιας σκοπιάς από την οποία μπορεί να προσδιοριστεί ως φυσική. Με άλλα λόγια: τη στιγμή κατά την οποία τα φυσικά φαινόμενα προσδιορίζονται, ως σώματα και κινήσεις, σε μια τάξη της φύσης, έχει συγκροτηθεί το νοητό υποκείμενο της θέασης της τάξης, που όντας έξω από αυτήν μπορεί να τη ρυθμίσει. Από τη σκοπιά της τέχνης, η φύση (όπως ακριβώς διαπιστώθηκε προηγουμένως σχετικά με την ελευθερία) εμφανίζεται αναγκαστικά ως υποχρέωση.

Η έννοια της διπλής δέσμευσης του υπηκόου έναντι της ιδιωτικής του υπόστασης και έναντι του δημοσίου, χάρη στο οποίο μπορεί να αναγνωριστεί ως ιδιωτικό υποκείμενο, βρίσκει εδώ επιβεβαίωση στη διπλή θεωρητική απεύθυνση του *Λεβιάθαν*. Διότι η προσδοκία από τον αναγνώστη του έργου να διαβάσει στον εαυτό του το ομοίομορφο γένος στο οποίο υπάγεται συμπίπτει με την αρετή που αναλογεί κατ' αποκλειστικότητα στον πολιτικό άρχοντα. «Το να μπορεί κανείς», γράφει ο Hobbes. «με γνώμονα τις δικές του ενέργειες, να διαβάσει επακριβώς κάποιον άλλο,

δεν τον βοηθάει παρά μόνο σε σχέση με το ολιγάριθμο περιβάλλον του. Όμως για να κυβερνήσει ένα ολόκληρο έθνος, πρέπει να διαβάξει στον εαυτό του όχι απλά και μόνον κάποιο συγκεκριμένο άνθρωπο, αλλά όλη την ανθρωπότητα». ¹⁴ Η αυτονομότητα απαιτήση για την κατανόηση του *Λεβιάθαν*, την εκμάθηση δηλαδή των καθηκόντων του υπηκόου εντός της πολιτικής κοινότητας, ταυτίζεται με την υπέρτατη τέχνη της διακυβέρνησης που είναι «δυσκολότερ[η] κι απ' την εκμάθηση μιας γλώσσας ή επιστήμης». ¹⁵ Η ατομική καταγωγή της πολιτικής εξουσίας παρουσιάζεται έτσι ως επιταγή νοεράς υιοθέτησης της σκοπιάς του κυρίαρχου από το άτομο. Από αυτή τη γενική εξωτερική σκοπιά το φυσικό υποκείμενο εμφανίζεται στα ίδια του τα μάτια ως αντικείμενο μιας τέχνης, η οποία αναφέρεται στη φυσικότητά του. ¹⁶ Για να οργανώσουν τη φύση τους ως τάξη, οι δέκτες της πολιτικής θεωρίας του Hobbes οφείλουν να εκλάβουν την τάξη ως δεύτερη φύση τους.

Η μετατόπιση της θεώρησης από τον υπήκοο στον κυρίαρχο και η σύλληψη της θεσπισμένης τάξης ως φύσης συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο για τη ματαιώση του θεωρητικού, αλλά και πρακτικού, εγχειρήματος του Hobbes, στο μέτρο που αυτό μπορεί να γίνει κατανοητό από την οπτική γωνία του Διαφωτισμού. Στην αρχική χειρονομία της απαγκίστρωσης από κάθε ιστορικά νομιμοποιημένη παράδοση, στην επίκληση ενός δικαίου της φύσης ενάντια στο βασίλειο του σκότους, στην ορθολογική ερμηνεία της Βίβλου κ.ο.κ. είναι απαραγνώριστη η προαναγγελία της ανατροπής. Η φιλοσοφία του Hobbes τελεί με αυτή την έννοια και όπως αναλύθηκε εξ αρχής υπό το έμβλημα του «νέου». «Η επαναστατική αστική τάξη», γράφει ο Georg Lukács, «αρνείται να δει την πραγματικότητα μιας σχέσης δικαίου, τη γεγονικότητά της ως θεμέλιο για την εγκυρότητά της», για να παραθέσει αμέσως μετά μια φράση του Βολταίρου: «Κάψτε τους νόμους σας και φτιάξτε νέους [...] Από πού να τους πάρετε; Από τον Λόγο». ¹⁷ Αν και η θεωρία του Hobbes απέχει πολύ από την ανοιχτή απαξίωση της καθεστηκυίας τάξης, σίγουρα δεν ήταν αυτή ακριβώς η γνώμη των συγχρόνων του. Για τον παραδοσιακράτη υπέρμαχο της βασιλείας Filmer, που λίγα χρόνια αργότερα επρόκειτο να συγκεντρώσει όλα τα πυρά του επαναστατικού φιλελευθερισμού του Locke, οι διδασκαλίες του Hobbes «[...] είναι καταστροφικές για κάθε μορφή κυβέρνησης». ¹⁸ Όλα τούτα δείχνουν για μια ακόμη φορά πόσο απλοποιητική είναι κάθε απόπειρα αρνητικού ή θετικού συσχετισμού του Hobbes προς το αστικό φιλελεύθερο πρότυπο των χρόνων που ακολούθησαν. Πολύ δε περισσότερο δείχνουν ότι απογύμνωση του φυσικού δικαίου από την επαναστατική του αναφορά, δεν αποτελεί προϊόν μιας εξέλιξης η οποία δρομολογήθηκε, «απ' τη

στιγμή που η αστική τάξη είχε τουλάχιστον εν μέρει νικήσει [...]], όπως ακόμη και μια τόσο αυστήρα εννοιακή προσέγγιση όπως εκείνη του Lukács αποφαίνεται.¹⁹ Η μελέτη της φιλοσοφία του Hobbes καταδεικνύει ότι η συρρίκνωση των απαιτήσεων του φυσικού δικαίου στην ιδέα της «αδιάλυτης συνάφειας του τυπικού συστήματος δικαίου»²⁰ συντελείται πριν και όχι μετά από την εποχή του ηρωικού διαφωτισμού. Εφόσον στον *Λεβιάθαν* η μετάβαση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση θεμελιώνεται στον θεωρητικό αναδυλασιασμό της φυσικής σε πολιτική τάξη, ήδη στον Hobbes απαντά εκείνο που η νεότερη μαρξιστική φιλοσοφία διαπιστώνει για τον 19^ο αιώνα, η έλλογη θεμελίωση του κράτους ως πλήρωση ενός « 'χώρου που είναι κενός δικαίου', υιοθετώντας την ορολογία της φυσικής επιστήμης».²¹ Έναντι αυτού του φόβου του κενού, που συνιστά στη σκέψη του Hobbes την απαρχή κάθε πολιτικής κοινωνίας, η ορθολογική απαίτηση του νομικού συντονισμού και ανορθολογική αποδοχή κάθε νομικού περιεχομένου συνενώνονται. Ο θετικισμός του νόμου, που επιτάσσει τη θεώρηση των νομικών σχέσεων ως νόμων της φύσης, είναι ο φετιχισμός του, η τυφλή αποδοχή του ίδιου του νόμου ως φύσης.

Σε αυτή την προοπτική καθίσταται εμφανής μια διαφορετική συνάφεια μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης από εκείνη που επιτρέπει να διαφανεί η έκθεση της θεωρητικής κατασκευής ως εξιστόρησης. Μέσω της αρχής της ομοιομορφίας, που έλκει την καταγωγή της από τη θεώρηση της φύσης και χρησιμεύει για την εξισωτική περιγραφή της φυσικής κατάστασης, οι άνθρωποι δεν εξισώνονται μόνο μεταξύ τους αλλά και προς τον εαυτό τους. Αν η συμπεριφορά τους δεν είναι πανομοιότυπη, έχει τουλάχιστον ένα κοινό μέτρο, τον νόμο, δηλαδή την κρατικά θεσπισμένη δικαιοσύνη, η οποία στην πραγματικότητα είναι εκείνη που επιτρέπει τη σύγκριση και την ταύτιση. Διότι, όταν ο Hobbes ξεκινά από το ερώτημα αν μια ορισμένη πράξη είναι δίκαιη και, προχωρώντας αναλυτικά από την έννοια της δικαιοσύνης, καταλήγει στον προσδιορισμό της φυσικής κατάστασης ως πολεμικής μέσα από το αίτημα της αυτογνωσίας του κάθε ανθρώπου, δεν έχει μεν προσδιορίσει το περιεχόμενο του νόμου, έχει όμως δεχτεί ότι υπάρχει ένα τέτοιο νομικό κριτήριο και επομένως έχει υποβάλλει στον αναγνώστη την αναφορά προς ένα μέτρο, η απόσταση του ίδιου και των άλλων από το οποίο προσλαμβάνει την ποιότητα του χάους.²² Η διαφορά ανάμεσα στην ελευθερία και την υποχρέωση, τον άνθρωπο και τον υπήκοο, τη φυσική ιστορία και το Λόγο εμφανίζεται έτσι ως διαφορά ανάμεσα στο χάος και την τάξη, το δε αίτημα της ειρήνης αναγορεύεται στο αίτημα της σύνταξης. Το αίτημα αυτό δεν έχει πλέον χρονικές παραμέτρους, όπως το αρχικό πρόταγμα της απαλλαγής

από το βάρος του παρελθόντος, αλλά αρθρώνεται αποκλειστικά και μόνο στη χωρική διάσταση.²³ Η διαφορά του άναρχου αλληλοσπαραγμού, της ωμής φύσης, από την πολιτεία δεν είναι πλέον μια διαφορά στο χρόνο αλλά μια διαφορά από το χρόνο, η ακινητοποίηση του κοινωνικού γίνεσθαι στον στατικό χάρτη της πολιτικής δομής. Ο φορμαλισμός της κατασκευής του Hobbes δεν εγκείται εν τέλει παρά σ' αυτή την αυστηρή μεταγραφή των χρονικών σε χωρικούς συσχετισμούς. Ως χώρος, που διακρίνεται από τον φυσικό μέσω του αποτυπώματος που αφήνει πάνω του η δημόσια σφραγίδα, η *civitas* δεν μπορεί όμως πλέον να ανατιταραβληθεί περιεχομενικά στη φυσική κατάσταση, αφού η ειδοποιός διαφορά της τελευταίας είναι ακριβώς η απουσία χωρικής σύνταξης, η εγκατάλειψη στις βίαιες ανατροπές που εγκυμονεί το εκάστοτε μέλλον. Η είσοδος του Λόγου στο πεδίο της πολιτικής είχε αρχικώς ως στόχο τη ρήξη με το παρελθόν, τώρα όμως αποκαλύπτεται ότι επρόκειτο για τη ρήξη με την ιστορική μεταβλητότητα ως τέτοια. Μέσω της έλλογης απολυτοποίησης του, το *nonum* της αρχικής σύλληψης αυθυπονομεύεται. Αποκομμένος από την ιστορία, ο Λόγος της τάξης δεν έχει πλέον ούτε τρόπο ούτε ανάγκη να συγκρουστεί με τα ιστορικά περιεχόμενα. Ό,τι ρυθμίζει είναι νέο εξ ορισμού και παραμένει τέτοιο καθ' όσον είναι εφικτή η ορθολογική ρύθμιση. Αλλά ακριβώς ως «πάντα νέο», το «νέο» αυτοαναιρείται, και μαζί του αναιρείται και η διαφωτιστική απαίτηση. Ο θετικιστικός Λόγος συμμαχεί με τη θεολογία διότι αδυνατεί να συλλάβει αλλιώς το νέο παρά μόνο ως αιώνιο, κι έτσι απαλείφει τη διαφορά του προς το παλιό. Η εχθρότητα προς τη φυσική ιστορία οδεύει με συνέπεια προς την άνευ όρων παράδοση. Επειδή η εγκυρότητα, ως καθαρή τάξη, είναι ανεξάρτητη της γεγονότικης, κάθε γεγονότικη, παγιωνόμενη σε τάξη, μπορεί να κυρωθεί.

Κατ' αυτόν τον τρόπο υπονομεύεται πρώτα απ' όλα η εσωτερική εξέλιξη της σκέψης του Hobbes από την ουμανιστική ανατίμηση στην υλιστική και γεωμετρική υποβάθμιση της ιστορίας· το προϊόν του ανιστορικού Λόγου προορίζεται όπως και τα διδάγματα από τον Θουκυδίδη ως κτῆμα *ex aet.*²⁴ Πάνω απ' όλα όμως υπονομεύεται το ίδιο το νεύμα αλλά και το περιεχόμενο της ανατροπής που σηματοδοτούσε η συμβατική αφετηρία της πολιτικής οργάνωσης. Ως δεύτερη φύση, η τάξη που κατασκευάζεται είναι και πάλι φυσική, οπότε η σύμβαση ως τέτοια περιττεύει. Η χρονική προτεραιότητα της συναίνεσης μπορεί να αναιρεθεί ως μυθικό κατάλοιπό της θεωρίας, η οποία διατηρεί μεν το σχήμα της συναίνεσης αλλά μόνο ως καθαρό τύπο της ομοιογένειας. Με αυτή την αυτομυθοποίηση της θεωρίας ολοκληρώνεται η εκ

μέρους της απόδοση των οφειλομένων στην πράξη. Η αξία του όλου θεμελιωτικού εγχειρήματος εκμηδενίζεται, όταν στο συμπερασματικό κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* ο Hobbes εκφράζει την αμφιβολία του «[...] εάν υπάρχει έστω και μια πολιτική κοινότητα στον κόσμο, της οποίας η γέννηση να μπορεί να δικαιωθεί ηθικά». ²⁵ (330) Αν η χομπσιανή σύλληψη της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής, πολιτικής θεωρίας και πράξης είχε κριτικό χαρακτήρα, τότε η παραπάνω συνολική διαπίστωση, ή μάλλον αμφιβολία, θα ήταν αρκετή για να πυροδοτήσει μια καθολική αμφισβήτηση κάθε καθεστηκυίας τάξης. Αλλά το θεωρητικό προνόμιο της ειρήνης στο φιλοσοφικό σύστημα συνεπάγεται εκ των προτέρων την απαγόρευση κάθε τέτοια αμφισβήτησης και κατ' αυτόν τρόπο λειτουργεί ως αντικειμενική αυτοδιόρθωση της θεωρίας που έχει αναπτυχθεί στη βάση του. Έτσι, η έλλειψη ιστορικής νομιμοποίησης των υπαρχόντων κρατών δεν κλονίζει για τον Hobbes τη θεωρητική, πόσο μάλλον την πρακτική, τους θεμιτότητα αλλά μεθερμηνεύεται ως καθολική αποδοχή των τετελεσμένων κρατικών διαμορφώσεων, εφόσον βέβαια πρόκειται όντως για κράτη. Θα μπορούσε ασφαλώς να αποδοθεί κανείς τη συγκεκριμένη απαξίωση του ιστορικού κριτηρίου, που εκδηλώνεται με ειρωνικές αποστροφές του τύπου: «[...] λες και το δικαίωμα των βασιλέων της Αγγλίας π.χ. εξαρτιόταν από το δίκαιο του Γουλιέλμου του Κατακτητή και την ευθεία και άμεση καταγωγή από τον ίδιο», ²⁶ στο έλλειμα ισχύος του γενετικού παράγοντα, όπως τίθεται απ' την αρχή της μεθοδικής επιχειρηματολογίας του *Λεβιάθαν*. Ωστόσο, η καθολικότητα ισχύος που αξιώνεται από την χομπσιανή θεωρία έχει, όπως ήδη συζητήθηκε, αναγκαστικά ιστορική αναφορά, τόσο με την έννοια της ιστορικής-γενετικής δομής της συμβολαϊκής υπόθεσης, όσο και με εκείνη της εφαρμογής των θεωρητικών αρχών στην ιστορική-πολιτική πράξη. Αν ο ιστορικός τρόπος έκθεσης της θεωρητικής νομιμοποίησης των πολιτικών πράξεων και μορφωμάτων ήταν απλό σχήμα λόγου, τότε ο Hobbes θα μπορούσε να περιοριστεί σε μια απολύτως σταθερή θεώρηση, όπου δεν θα είχε θέση ο προβληματισμός περί τεχνητής γένεσης ή διαιώνισης του *Λεβιάθαν*. Το γεγονός ότι ο Hobbes δεν αρκείται απλώς στη διατύπωση ενός θεωρητικού κριτηρίου ελέγχου της πολιτικής πραγματικότητας, αλλά προβαίνει στη δυναμική ανάπτυξη ενός προτύπου κρατικού οργανισμού σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι εντάσσει την προοπτική του χρόνου στην καθαρότητα του ορθολογικού του συστήματος. Αν τώρα, η προοπτική αυτή, μπορεί να διαγράφεται κάθε φορά που η θεωρία διαπιστώνει την αναντιστοιχία της συντελεσμένης πραγματικότητας με τις επιταγές της, είναι διότι η ίδια η αυτή η χρονική προοπτική συγκροτείται στο πλαίσιο και υπό την προϋπόθεση της τάξης, και

άρα δεν μπορεί να επιστρατευθεί εναντίον της τελευταίας, όποια κι αν είναι αυτή. Με διαφορετική διατύπωση, αν, όπως επισημάνθηκε στην αρχή, ο Hobbes συγγράφει μεν υπό το βάρος της πολιτικής αναστάτωσης του καιρού του αλλά θεωρεί πως δεν μπορεί να προσφέρει διέξοδο από το πολιτικό τέλμα της χώρας του χωρίς να επιλύσει το πολιτικό πρόβλημα γενικά και ανεξάρτητα από ιστορικούς όρους, τότε η εν λόγω προσφυγή στη γενικότητα υπονοεί την προτεραιότητα της πολιτικής τάξης ως τάξης. Επειδή δεν μπορεί να μιλήσει για το σύγχρονο πρόβλημα χωρίς να πραγματευθεί το διαχρονικό ζήτημα της πολιτικής, επειδή δεν μπορεί να απευθυνθεί στους συμπατριώτες του χωρίς να απευθυνθεί στην ανθρωπότητα γενικά, δεν μπορεί και να νομιμοποιήσει μία μορφή κυριαρχίας, χωρίς να νομιμοποιεί ταυτόχρονα κάθε μορφή κυριαρχίας.

Αυτή η κατάληξη δεν συνιστά ασφαλώς προϊόν μηχανικής αναλογίας, αλλά διαμεσολαβείται από διαλεκτικά βήματα που ορίζουν της συντεταγμένες της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας. Διότι η αμετροεπής απαίτηση του ορθού Λόγου, όχι μόνο να φέρει την εκάστοτε πεπερασμένη ιστορική πραγματικότητα αντιμέτωπη με τη διυστορική του εγκυρότητα αλλά και να καταστήσει το πεπερασμένο απλή εφαρμογή της απειρότητας του Λόγου στο ιστορικό του υλικού καταδικάζει τον ίδιο τον ορθό Λόγο στον ύστατο εκείνο φορμαλισμό που μόνο χάρη σε αυτόν είναι σε θέση να εκπληρώσει αυτή του την αξίωση. Συρρικνωμένη σε τύπο, δηλ. ως Λόγος της τάξης, η φιλοσοφία αποβάλλει αφενός κάθε ιστορικό ή γεγονικό στοιχείο ως μίasma στην καθολικότητα της αναφοράς και του περιεχόμενου της και αφετέρου, μα για τον ίδιο ακριβώς λόγο, ουδετεροποιείται έναντι των όποιων τέτοιων γεγονικών παρεμβολών, τις οποίες μπορεί να κάνει δεκτές, αρκεί μόνο να τις ονομάσει τυπικές. Η διαλεκτική του φορμαλισμού που τίθεται έτσι σε λειτουργία γνωρίζει δύο διακριτές αλλά αλληλένδετες στιγμές. Πρώτον, αναγνωρίζοντας στα ιστορικά γεγονότα απλώς και μόνο τυπικό χαρακτήρα, οδηγεί στη σχετικοποίηση των ιστορικών στοιχείων της θεωρητικής έκθεσης. Και πρώτα απ' όλα της βαρύτητας του ίδιου του κοινωνικού συμβολαίου ως γεγονότος. «Αν κάποιος», θα συμπεράνει ο Hobbes στο τελευταίο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, «ενώ δεν έχει κληθεί να δώσει ρητή υπόσχεση [...] εντούτοις ζει υπό την προστασία της κυβέρνησης χωρίς να κρύβεται, τότε θεωρούμε ότι υποτάσσεται σε αυτή»,²⁷ είναι, με άλλα λόγια, σαν να έχει συνάψει συμβόλαιο με τους άλλους υπηκόους. Διαφορετικά απ' ό,τι στην περίπτωση της φυσικής κατάστασης, η ιστορική πραγματικότητα της οποίας ήταν διαπιστώσιμη, το πρωταρχικό συμβόλαιο εμφανίζεται εδώ ως καθαρά συμβολικό και άρα ως τέτοιο

παραλείψιμο. Εφόσον η ουσία του έγκειται στην κατάσταση που εγκαινιάζει δεν χρειάζεται το ίδιο να πραγματωθεί ως γεγονός και άρα «η υπόσχεση [...] μπορεί να είναι ρητή ή σιωπηρή [...]».²⁸ Με την εισαγωγή της εκδοχής μιας σιωπηρής συναίνεσης στην κυριαρχία νομιμοποιείται *de facto* κάθε εξουσία, στο βαθμό ασφαλώς που κατορθώνει να υφίσταται ως τέτοια, δηλαδή να συνιστά την υπέρτατη εκείνη δύναμη με την οποία καμιά άλλη δεν μπορεί να συγκριθεί. Ανάμεσα στη συντήρηση της εξουσίας και στη συναίνεση των υπηκόων σε αυτή δεν υφίσταται εννοιολογική διάκριση. Έναντι αυτής της ταυτότητας ο ιστορικός τρόπος συγκρότησης της αυτοεπικυρούμενης κυριαρχίας παραμένει αδιάφορος, όσο και οποιοσδήποτε περιεχομενικός προσδιορισμός έναντι της καθαρά τυπικά σύλληψης της κυριαρχίας.

Δεύτερον όμως, ο ίδιος λόγος για τον οποίο ο παράγοντας της ιστορίας εξοβελίζεται από το ενδιαφέρον της θεωρητικής νομιμοποίησης, επαναφέρει ταυτόχρονα την ιστορία στο προσκήνιο, από μια άλλη άποψη. Αδιάφορη είναι η ιστορία μόνο ως παρελθόν, ως το εκάστοτε παρόν ωστόσο γίνεται εκ προοιμίου δεκτή και αναγορεύεται σε δέσμευση της ίδιας της θεωρίας. Τούτο συμβαίνει διότι ο τυπικός και μόνο ρόλος της σύναψης του συμβολαίου ως παρελθόντος ιστορικού γεγονότος συνίσταται στην καθαρή περιεχομενικότητά του, στο ότι, δηλαδή, πρόκειται για μια απλή πράξη ως προς την οποία δεν μπορεί να τεθεί ζήτημα εγκυρότητας. Η κατάσταση όμως που διαμορφώνεται ως αποτέλεσμα αυτού του συμβολαίου, ή που θα μπορούσε να έχει προκύψει ως αποτέλεσμά του, δεν είναι διόλου αδιάφορη, διότι εκτός από γεγονός είναι ταυτόχρονα και σημείο ενός γεγονότος και άρα ενέχει την αξίωση της εγκυρότητας. Πράγματι, στο προηγούμενο παράδειγμα εκείνου που δεν έχει υποσχεθεί υπακοή αλλά ωστόσο την οφείλει, στο μέτρο που ζει στο δεδομένο πλαίσιο, η δημόσια ύπαρξη του ανθρώπου παρουσιάζεται από τον Hobbes ως «σημείο» της σιωπηρής συμφωνίας του.²⁹ Και όπως θεωρεί ο Hobbes για κάθε σημείο, πως δηλαδή η εγκυρότητά του δεν ανάγεται σε εκείνο που σημαίνει αλλά στη θέση του σε ένα σημειολογικό σύστημα, έτσι και όσον αφορά το σημείο της συμφωνίας, που είναι εν προκειμένω το ζητούμενο, δεν απαιτείται η αναγωγή σε μια πραγματική συμφωνία αλλά η ένταξή του σε μια λειτουργική συνάφεια. Έτσι, ο Hobbes κάνει λόγο για «υποθετική» σύμβαση, όταν οι άνθρωποι «[...] κάνουν χρήση του βασιλείου και των νόμων χάριν της προστασίας και της συντήρησής τους έναντι των άλλων. Διότι σε όποιου την κυριαρχία ζητούμε από τους συμπολίτες μας να υποταχθούν για το δικό μας καλό, αυτού την κυριαρχία

αποδεχόμαστε με αυτό το ίδιο μας το αίτημα».³⁰ Εδώ ο Hobbes ισχυρίζεται και τα δυο: τόσο την αμοιβαιότητα στην υποχρέωση, η οποία συνάγεται άμεσα από τη διάκριση φυσικής και πολιτικής κατάστασης, όσο και την υποχρέωση σε αυτή την αμοιβαιότητα, μέσω της οποίας η φυσική ύπαρξη υπάγεται στην πολιτική.

Το χομπσιανό «ως εάν» εκπροσωπεί, λοιπόν, τη δυνατότητα αυτοεξύψωσης της πραγματικότητας σε κανονιστικότητα, η οποία με τη σειρά της δεν διαφέρει από την πραγματικότητα με τους διαμορφωμένους συσχετισμούς δυνάμεων, όπως δηλαδή αυτή έχει εκάστοτε συντελεστεί. Έτσι, η κατ' αρχήν απωθημένη ιστορία επιστρέφει με τη μορφή της παγιωμένης ιστορικής κατάστασης που, αναγόμενη σε απλό τύπο, καταλαμβάνει τη θέση κανονιστικού περιεχομένου. Όποιος ζει σε έναν ορισμένο γεωγραφικό τόπο, που τώρα εμφανίζεται με την πολιτική μορφή της επικράτειας,³¹ οφείλει να υπακούει στην κατεστημένη εξουσία, όπως αυτή έχει προκύψει ως άνιστος συσχετισμός φυσικών δυνάμεων. Επομένως, η ιστορία αποκαθίσταται ως φύση και ως ανά πάσα στιγμή πραγμάτωση του δικαίου της τελευταίας, το οποίο όμως ορίζει την άρση της φυσικότητας. Άρα η συστημική αποκατάσταση της ιστορίας δεν είναι δυνατή παρά με τη μορφή της κυριαρχίας, η οποία, συνεπώς, δεν συνιστά απλώς το θεωρητικό πόρισμα που εξάγεται στη βάση αρχικών υποθέσεων αλλά και τον αναγκαίο και ικανό όρο θετικής αναφοράς της θεωρίας στην πραγματικότητα. Εν ολίγοις, η διαφαινόμενη απλή αναλογία στην καθολικότητα αναφοράς του πολιτικού μοντέλου και στην καθολικότητα αναγνώρισης των ιστορικών κρατών συνιστά στην πραγματικότητα έκφραση μιας πολύ ισχυρής δομικής ομολογίας ανάμεσα στη θεωρητική και την πολιτική νομιμοποίηση της πραγματικότητας. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις πρόκειται, στην κυριολεξία του όρου, για *νομιμοποίηση*, που, επειδή δεν γνωρίζει κανένα δεσμευτικό περιεχόμενο, αφορά αποκλειστικά και μόνο στη μορφή της: τόσο η γενική φιλοσοφική θεωρία όσο και η ειδική θεωρία της κυριαρχίας νομιμοποιούν αυτή καθ' εαυτήν τη νομιμότητα, με αποτέλεσμα η θεωρία της κυριαρχίας να αποκαλύπτεται ως θεωρία και μεταθεωρία του Hobbes ταυτόχρονα. Υπό αυτή την έννοια, δεν θα συνιστούσε λογοπαίγνιο η απόφαση ότι το κράτος του Λόγου, όπως αυτό συλλαμβάνεται από τον Hobbes, συνεπάγεται την αναγνώριση του έλλογου χαρακτήρα του κράτους *per se*.

Όπως είναι ευνόητο, η διαλεκτική αυτή συνάδει απόλυτα προς τη ριζοσπαστική απόπειρα του Hobbes να απονομιμοποιήσει την προαστική λογική των προνομίων. Η πρωταρχική ισότητα παραμένει ενεργή στην οργανωμένη πολιτική κοινωνία ως ισότητα απέναντι στο νόμο, ενώ οριακά πραγματώνεται και ως αξιακή

εξίσωση των πολιτευμάτων, των κυριάρχων μεταξύ τους, των ιστορικών δεδομένων της εξουσίας. Αν είναι έτσι όμως, τότε η ίδια διαλεκτική που αναγορεύει την ανισότητα της κυριαρχικής σχέσης σε ουσιώδη όρο της ισότητας μεταξύ των υπηκόων επιδρά και στον παράγοντα μέσω του οποίου εκφράζεται η ισότητα αυτή. Εφόσον, δηλαδή, όλες οι ιστορικές καταστάσεις οφείλουν, κατά τρόπο παραδειγματικά θετικιστικό, να αναγνωρίζονται ως ισότιμες μεταξύ τους, αρκεί μόνο η δυναμική διαφορά που αναπτύσσεται στο πλαίσιό τους να θεσμοποιείται επί ενός ορισμένου πληθυσμού και επί ενός ορισμένου εδάφους ως αποκλειστική κυριαρχία. Όλοι οι νόμοι που επικρατούν ή επικράτησαν ιστορικά είναι μεν δίκαιοι και ίσοι ανάμεσά τους, για αυτόν όμως το λόγο ακριβώς ο εκάστοτε δεσπότης νόμος δεν μπορεί να τεκμηριώσει την ισχύ του παρά στην αντιδιαστολή του προς τους νόμους που δεν επικρατούν ή που δεν επικράτησαν. Στο πλαίσιο του ιστορικού formalισμού, η ισοτιμία των νόμων είναι νοητή μόνο ως απόλυτη προτεραιότητα κάθε φορά του ενός μόνο από αυτούς. Επειδή λοιπόν ο κυρίαρχος έχει στη διάθεση του σε σχέση με ένα και το αυτό αντικείμενο μια πληθώρα δικαιών, αν και όχι κατ' ανάγκη καλών, νομοθετικών επιλογών, όμως στην πράξη μπορεί να επιλέξει μόνο μία από αυτές, επειδή η ιστορία μπορεί σε κάθε χωροχρονική ενότητα να αρθρωθεί πολιτικά με διαφορετικούς τρόπους, όμως μόνο ο ένας από τους τρόπους αυτούς εκδηλώνεται ως πραγματικότητα, ο νόμος ως τέτοιος επιδέχεται δυνητικά απείρων περιεχομένων, αλλά ως νομικό μπορεί να αναγνωριστεί μόνο το περιεχόμενο που έχει πράγματι επικρατήσει. Εφόσον, τώρα, ο Λόγος κυρώνει μεν αυτή την επικράτηση αλλά δεν τη δημιουργεί και δεν την επιλέγει ως συγκεκριμένη, ο νόμος που κυρώνεται (και τούτος είναι εκείνος που κατίσχυσε πραγματικά) εκμηδενίζει κάθε προνομιακή αξίωση που εγείρεται αυθαίρετα εναντίον της καθολικότητάς του, ο ίδιος όμως, ως ιστορικά αυθαίρετος, δεν συνιστά παρά ένα προνόμιο. Κυρίαρχος θεωρείται όποιος, σε έναν ορισμένο τόπο και χρόνο, έχει το προνόμιο της κυριαρχίας· ως νόμος γίνεται δεκτή η σχέση επιβολής που προνομιακά επιβλήθηκε εις βάρος κάθε άλλης θεωρητικά ισότιμης. Σε κατ' αρχάς απρόσμενη συμφωνία με ό,τι αιώνες αργότερα θα ισχυριστεί ο Nietzsche, ο Hobbes είναι αναγκασμένος, σε πείσμα του πάθους της εγγύτητας που διέπει την περιγραφή της φυσικής κατάστασης, να εξισώσει, ενώπιον του φόβου των «ιδεολόγων της επανάστασης», το δίκαιο και το προνόμιο.³² Σε τελική ανάλυση όμως προκειται για το προνόμιο που απολαμβάνει η σχέση της κυριαρχίας, ως σχέση νόμου, καθ' εαυτήν, και τούτο δεν είναι άλλο παρά το προνόμιο της τάξης, που εν προκειμένω εμφανίζεται με τον μανδύα της φύσης

Πουθενά δεν είναι σαφέστερη η ανάκαμψη αυτή απ' ό,τι στη θεωρία του περί δεσποτικής κυριότητας, μέσω της οποίας ο Hobbes προσφέρει μια ρεαλιστικότερη ιστορική εκδοχή της δημιουργίας των κρατών από εκείνη της θέσμησης. Στο σημείο αυτό ο Hobbes δεν πρωτοτυπεί ιδιαίτερα, καθώς, όπως έχει καταδειχθεί πειστικά, βρίσκεται στην ίδια γραμμή με τις θεωρίες περί *de facto* κυριαρχίας που είχαν αναπτυχθεί στο αιώνα του, «[...] της οποίας επαναδιατυπώνει πολλά χαρακτηριστικά επιχειρήματα [...]».³³ Εξ αυτού δεν συνεπάγεται ωστόσο ότι το συγκεκριμένο τμήμα του συστήματός του συνιστά απλώς και μόνο δάνειο από άλλες πηγές και κατά τούτο συνιστά «[...] διαταραχή», τουλάχιστον, «με τους όρους της ύστερης θεωρίας του».³⁴ Είναι βεβαίως αληθές ότι στον *Λεβιάθαν* το κεφάλαιο περί δεσποτείας καταλαμβάνει μικρότερη έκταση σε συγκριτικά με εκείνη που του αποδίδεται στο *De Cive* ή στα *Elements*, ενώ επιπλέον συγχωνεύεται με εκείνο πατρικής εξουσίας, που επίσης φαίνεται δευτερεύον έναντι του πρωταρχικού μελήματος του Hobbes, που είναι το δίχως άλλο η κατάδειξη της ορθολογικότητας της συναίνεσης. Ωστόσο, αυτή ακριβώς είναι η βάση του επιχειρήματος που χρησιμοποιείται από τον Hobbes για τη δικαιολόγηση της *de facto* κυριαρχίας. Το δικαίωμα του κατακτητή επί του ηττημένου δεν δίνει η νίκη καθ' εαυτή, αλλά η μια σύμβαση που συνάπτεται μετά τη λήξη των εχθροπραξιών και στη βάση της οποίας ο ηττημένος εξαγοράζει τη ζωή του που βρισκόταν στη διάθεση του νικητή.³⁵ Ο Hobbes επιμένει ιδιαίτερος στο σημείο αυτό, διότι ένα διαφορετικό επιχείρημα θα διέλυε την ενότητα της πολιτικής θεωρίας του. Αν όμως ο λόγος για τον οποίο η κατάκτηση μπορεί να οδηγήσει στη συγκρότηση νόμιμης εξουσίας είναι διότι ο ηττημένος «[...] προσήλθε και δήλωσε υποταγή στο νικητή»,³⁶ τότε η κυριαρχία μέσω κατάκτησης δεν συνιστά παρά υποπερίπτωση της κυριαρχίας μέσω θέσμησης, εφόσον και αυτή προϋποθέτει απαραίτητως ένα είδος συμφωνίας. Ασφαλώς, η συμφωνία αυτή είναι αρκετά διαφορετική από εκείνη του κοινωνικού συμβολαίου. Από μια πρώτη άποψη είναι μάλιστα ευκολότερη, καθότι δεν απαιτείται ο συντονισμός μεταξύ του συνόλου των συμβαλλομένων που απαιτούσε ο δεύτερος νόμος της φύσης. Η απλότητα της δήλωσης υποταγής ανταποκρίνεται στην ουσιαστική στόχευση του Hobbes, η οποία συνίσταται στην κατάδειξη του τρόπου με την οποία η επιβολή ενός κυριάρχου πάνω σε έναν άλλο συνεπάγεται αυτομάτως και την υποταγή των υπηκόων του ηττημένου στον νικητή. Παρ' όλα αυτά το πρόβλημα είναι μεγαλύτερο, διότι ενώ το συμβόλαιο στη φυσική κατάσταση συνάπτεται μεταξύ ίσων, εδώ η συμφωνία υποταγής προκύπτει στη βάση της μεγαλύτερης δυνατής ανισότητας.

Το γεγονός αυτό συνεπάγεται διαφορές και ως προς το δύο πλευρές. Από τη μια, φαίνεται ότι κατά αυτόν τον τρόπο ο ίδιος ο κυρίαρχος εμπλέκεται σε συμφωνία, αφού παραχωρεί τη ζωή που βρισκόταν στα χέρια του έναντι του ανταλλάγματος της απόλυτης υπακοής. Κάτι τέτοιο όμως θα ερχόταν σε αντίθεση με την έννοια της κυριαρχίας, που ως εξ ορισμού απόλυτη, δεν μπορεί να υπόκειται σε διαπραγματεύσεις. Έτσι, ο Hobbes διευκρινίζει ότι ο κυρίαρχος δεν φέρει καμιά υποχρέωση να παραμείνει σταθερός στη χάρη που προσέφερε στον αιχμάλωτο, αλλά το αν κάποια στιγμή τον θανατώσει ή όχι «[...] είναι κάτι που επαφίεται στην κρίση του, ανάλογα με το τι θα θεωρήσει σκόπιμο».³⁷ Αν όμως ο κυρίαρχος δεν μετέχει στη σύμβαση, τότε ο δεύτερος συμβαλλόμενος απουσιάζει και η συμφωνία επέχει θέση εθελοντικά ειλημμένης υποχρέωσης. Η αυτοναφορικότητα αυτής της παράδοξης σύμβασης καταδεικνύεται από την έμφαση στην έννοια της εμπιστοσύνης,³⁸ με την οποία περιβάλλει ο κύριος τον υπηρέτη και η οποία, στην περίπτωση του κανονικού συμβολαίου δεν χρειάζεται καθόλου. Διότι ενώ ο υπήκοος διατηρεί σε κάθε περίπτωση ένα μέρος της ελευθερίας που απολάμβανε στη φυσική κατάσταση και η οποία είναι τώρα επενδεδυμένη στη σιωπή του νόμου, ο υπηρέτης απολαμβάνει την ελευθερία αυτή ως χορηγία, καθότι ο κύριός του εκείνος ήταν που τον απάλλαξε από την κατάσταση των σωματικών δεσμών και του παραχώρησε ελευθερία κινήσεων υπό το κράτος του νόμου. Ο υπηρέτης καταλαμβάνει έτσι μια ενδιάμεση θέση μεταξύ υπηκόου και σκλάβου. Ο πρώτος υπόκειται στους όρους ενός συμβολαίου που έχει συνάψει με τους συνυποκόμους του, ενώ ο δεύτερος κρίνεται ανάξιος οποιασδήποτε συμφωνίας και κρατείται σιδηροδέσμιος, δίχως να είναι επομένως φορέας ηθικών υποχρεώσεων. Η ενδιάμεση αυτή θέση μπορεί να κατανοηθεί στον άξονα των τριών βασικών εννοιών που αναπτύσσει η Hobbes σε σχέση με τη συνάφεια της συμμόρφωσης. Η τελευταία μπορεί να είναι, πρώτον, μηχανικό προϊόν ωμού εξαναγκασμού, όπως στην περίπτωση του σκλάβου που εμποδίζεται να πραγματοποιήσει τις κινήσεις που θα επιθυμούσε, δεύτερον, προϊόν εκβιασμού, όπως εκείνος στον οποίο υποκύπτει ο ηττημένος ελπίζοντας στην ανταλλαγή της ζωής με τις υπηρεσίες του και, τρίτον, μπορεί να είναι καρπός μια ηθικής υποχρέωσης, που είναι η περίπτωση του υπηκόου ο οποίος οφείλει να τηρεί τη σύμβαση στην οποία κάποτε προχώρησε. Ακριβέστερα όμως, ο υπηρέτης υπόκειται σε όλους τους παραπάνω συσχετισμούς, διότι αφενός η καθυποταγή του συντελέστηκε μέσω της βίας και αφετέρου η υπακοή του οφείλεται «χάριν της σύμβασης».³⁹

Στο πρόσωπό του, λουπόν, οι τρεις διαφορετικές κατηγορίες αποκαλύπτονται ως συνδεόμενες, και μάλιστα με τρόπο που υπερβαίνει την απλή διαδοχή στο χρόνο. Σύμφωνα με τον Hobbes «αυτό το είδος κυριαρχίας διαφέρει από την κυριαρχία μέσω θέσμησης μόνον κατά το εξής: στην περίπτωση της θέσμησης, οι άνθρωποι που επιλέγουν τον κυρίαρχό τους το κάνουν επειδή φοβούνται ο ένας τον άλλο και όχι εκείνον που επιλέγουν· ενώ στην περίπτωση της απόκτησης υποτάσσονται σ' εκείνον που φοβούνται. Και στις δύο περιπτώσεις το κίνητρο είναι ο φόβος, γεγονός που θα πρέπει να προσεχθεί από όσους ισχυρίζονται ότι όποια σύμβαση συνάπτεται λόγω φόβου του θανάτου ή της βίας είναι άκυρη».⁴⁰ Φαινομενικά, η διευκρίνιση αυτή είναι γνωστή, καθότι ο φόβος ούτως ή άλλως συνιστά το σημαντικότερο κίνητρο για τη συγκρότηση πολιτικής κοινωνίας. Ωστόσο, η έννοια της βίας [*violence*] στο συγκεκριμένο απόσπασμα είναι σχετικώς διφορούμενη, τουλάχιστον ως προς τη σημασία της παράθεσής της σε εκείνη του θανάτου. Είναι σχεδόν, βεβαίως, πέραν αμφιβολίας ότι η διάζευξη «ή» αναφέρεται στα δύο πιθανά αντικείμενα του φόβου και όχι σε δύο διαφορετικούς λόγους σύναψης της σύμβασης, αφού η βία συνιστά σωματική απειλή και ως εκ τούτου η προοπτική της εμφανίζεται ως δυσάρεστη. Στην περίπτωση αυτή, ο φόβος της βίας δεν είναι παρά μια άλλη έκφραση για τον εκβιασμό. Όμως λίγο πιο πάνω ο Hobbes έχει ορίσει ως πολιτική κοινότητα μέσω απόκτησης ως «[...] εκείνη όπου η κυριαρχία εξουσία αποκτάται με τη βία [*force*]». Εδώ η έννοια της βίας είναι διαφορετική, και ακριβώς γι' αυτό είναι άλλος και ο αγγλικός όρος που χρησιμοποιείται από τον Hobbes. Πρόκειται προφανώς για την άμεση «φυσική βία»,⁴¹ δηλαδή την άσκηση δύναμης, η οποία αντιστοιχεί στην έννοια του εξαναγκασμού, που αφορά τόσο στα έμψυχα όσο και στα άψυχα όντα. Αν είναι όμως έτσι, τότε καθίσταται παράδοξη η αμέσως επόμενη πρόταση: «και αποκτάται με τη βία όταν οι άνθρωποι, από φόβο για το θάνατο ή για τα δεσμά εξουσιοδοτούν, είτε ατομικά είτε συλλογικά δια πλειοψηφίας, όλες τις πράξεις του ανθρώπου ή της συνέλευσης υπό την εξουσία των οποίων έχει περιέλθει η ζωή και η ελευθερία τους». Εδώ ο ορισμός της φυσικής βίας συνδέεται με το αποτέλεσμα της, δηλαδή τη μέσω εκβιασμού εξουσιοδότηση και την παρεπόμενη ηθική υποχρέωση των εξουσιοδοτών. Ο εκβιασμός, επομένως, διαμεσολαβεί, όχι μόνο εξωτερικά, αλλά και εσωτερικά, εξαναγκασμό και υποχρέωση, κάτι το οποίο γίνεται ακόμη σαφέστερο αν αναλογιστεί κανείς ότι αυτή τη φορά στον φόβο του θανάτου παρατίθεται ο φόβος των δεσμών, και όχι της βίας. Η ύπαρξη δεσμών είναι μεν το διαφοροποιητικό γνώρισμα του σκλάβου από τον υπηρέτη, ωστόσο όταν ο Hobbes έρχεται να εκφράσει ρητά αυτή τη

διαφορά, τότε χρεώνει στην κατάσταση του σκλάβου χαρακτηριστικά που πριν αποδίδονταν σε εκείνη του υπηκόου. «Πράγματι», γράφει, «οι σκλάβοι που εργάζονται σιδηροδέσμιοι ή στις φυλακές, δεν το κάνουν από καθήκον, αλλά για να αποφύγουν τη σκληρότητα των επιστατών τους»,⁴² επομένως διότι τελούν σε καθεστώς εκβιασμού, ο οποίος όμως, στην αντιπαράθεσή του προς τον εξαναγκασμό, φερόταν προηγουμένως ως το σχετικό προνόμιο του υπηρέτη. Προκειμένου επομένως, να διαχωρίσει τον υπήκοο από τον υπηρέτη ο Hobbes αναγκάζεται να φέρει τον τελευταίο εγγύτερα στον σκλάβο, ενώ για να διαχωρίσει τον σκλάβο από τον υπηρέτη, οδηγείται στην ταύτιση αυτού του τελευταίου με τον υπήκοο.⁴³ Τούτο γίνεται τόσο σε έμμεσο όσο και σε άμεσο επίπεδο. Ως προς την πρώτη εκδοχή είναι χαρακτηριστική η διατύπωση στο *De Cive*. Εκεί, ο Hobbes εισάγει τους όρους του υπηρέτη και του κυρίου, προλογίζοντάς τους με τον εξής ορισμό της σχέσης του: «[...] εκείνος που είναι υποχρεωμένος να υπακούει στις διαταγές κάποιου ανθρώπου προτού γνωρίσει τι πρόκειται να τον διατάξει είναι απλώς και χωρίς περιορισμό δεσμευμένος στην εκτέλεση των διαταγών, όποιες κι αν είναι αυτές».⁴⁴ Αλλά η ανεξαρτησία του περιεχομένου των διαταγών από την υποχρέωση υπακοής τους δεν αποτελεί διόλου διακριτικό γνώρισμα της δεσποτικής εξουσίας, αλλά, όπως ήδη εκτενώς συζητήθηκε, εκφράζει εξίσου την κυριαρχία μέσω θέσμισης. Πράγματι, λουπόν, και τη φορά αυτή ρητά, ο Hobbes θα αποφανθεί ότι «τα δικαιώματα [...] και οι συνέπειες της κυριαρχίας ταυτίζονται και στα δύο είδη πολιτικής κοινότητας»,⁴⁵ παραθέτοντας εν συντομία τον γνωστό κατάλογο των δικαιωμάτων του κυριάρχου αντιπροσώπου. Συνεπώς, η διαφοροποίηση του υπηρέτη από τον σκλάβο, αντανακλά εξισωτικά στη σύγκριση μεταξύ υπηρέτη και υπηκόου, η οποία στο φως αυτής της ανάλυσης μπορεί να διαβαστεί κατά δύο τρόπους. Κατά πρώτον, η αντιδιαστολή δουλείας και υπηρεσίας δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας γύρω από την παρουσία αξιακών στοιχείων, όπως της πίστης (ή εμπιστοσύνης), της ελευθερίας, της προσωπικότητας, ακόμη και στην περίπτωση της κατάκτησης, αναδεικνύοντάς τα σε σταθερές της κυριαρχίας εν γένει, ακόμη και της πλέον απόλυτης. Κατά δεύτερον όμως, η ίδια αυτή αντιδιαστολή εμφανίζει τα εν λόγω αξιακά στοιχεία στη συνάρτηση μιας σχέσης ωμής βίας, που μπορεί να μετονομαστεί σε προσωπική εξουσιοδότηση.

Έτσι, ο Hobbes εξηγεί την αντιστοιχία δικαιωμάτων κυριάρχου μέσω θέσμισης και μέσω απόκτησης στη βάση της κοινής αναφοράς τους σε ένα πρόσωπο: «Διότι εκείνος που μπορεί δικαίως να στερήσει το πρόσωπο ενός ανθρώπου μπορεί σίγουρα και να τού στερήσει οτιδήποτε αυτό το πρόσωπο θα μπορούσε να έχει».⁴⁶

Ουσιαστικά λοιπόν, πρόκειται για τη γνωστή έννοια της εκπροσώπησης, η οποία όμως στην παρούσα συνάφεια εμφανίζεται ευθύς εξ αρχής ως συνώνυμη της φυσικής βίας. «Αποκτούμε δικαίωμα πάνω στα άλογα πλάσματα κατά τον ίδιο τρόπο όπως και πάνω στα ανθρώπινα πρόσωπα: μέσω της ευφυΐας, της βίας [*force*] και της φυσικής δύναμης [*natural strength*]». ⁴⁷ Η δεσποτική κυριότητα οδηγεί επομένως στη θέσπιση κανόνων δικαίου, αλλά το δίκαιο αυτό αποτελεί μια άμεση θετικοποίηση του φυσικού δικαιώματος, η σημασία του οποίου εν προκειμένω εξαντλείται στο συσχετισμό ισχύος. Αυτός θα πρέπει να είναι εξάλλου ο λόγος για τον οποίο ο Hobbes παρασύρεται σε μια οριακά επιτρεπτή διατύπωση, όπου τα ζώα, έστω μεταφορικά, παρουσιάζονται ως φορείς δικαιωμάτων όσο και ο άνθρωπος: «Καθόσον λοιπόν συνάγεται από το δίκαιο της φύσης ότι ένα ζώο μπορεί να σκοτώσει έναν άνθρωπο, με το ίδιο και πάλι δικαίωμα μπορεί και ένας άνθρωπος να σκοτώσει ένα ζώο». ⁴⁸

Προβλήματα όπως το συγκεκριμένο δεν θα πρέπει να υπαχθούν τόσο στο ζήτημα της ρητορικής διάντισης των κειμένων του Hobbes (που, όπως αναλυθηκε, κι αυτή παραπέμπει με τη σειρά της σε προβλήματα περιεχομένου), όσο στη διττή σημασία της διατήρησης του φυσικού δικαίου εντός της πολιτικής κατάστασης. Η διατήρηση αυτή έχει τις περισσότερες φορές αποτιμηθεί ως επιχείρημα εναντίον της παραδοσιακής ερμηνείας που τονίζει την ποιοτική διαφορά μεταξύ θετικής πολιτικής νομοθέσιας και νόμου της φύσης, ο οποίος συλλαμβάνεται ως κατάσταση ριζικής ανηθικότητας. ⁴⁹ Αν όμως το δίκαιο της φύσης συνεχίζει να είναι στην *civitas* ενεργό, θέτοντας περιορισμούς και καθήκοντα στον εξουσιοδοτημένο κυρίαρχο, τότε η πολιτική θεωρία του Hobbes εμφανίζεται λιγότερο αυταρχική απ' ό,τι συνήθως, καθότι τότε τα δικαιώματα του κυριάρχου απέχουν τόσο από την ισχύ τους, όσο απέχει και η εγωιστική ψυχολογία από την δεοντολογία του, ανάμεσα στις οποίες η συγκεκριμένη ερμηνεία δεν βλέπει «λογικά αναγκαία σύνδεση». ⁵⁰ Ακριβώς όμως αυτό διαψεύδεται από τη λειτουργία του φυσικού δικαίου στο πλαίσιο της δεσποτικής διακυβέρνησης. Αν το φυσικό δίκαιο περιορίζει την αυθαιρεσία της συμβατικής διαμόρφωσης των πολιτικών σχέσεων, ταυτόχρονα αναστέλλει και τις εγγυήσεις που παρέχει ο συμβατισμός έναντι της επιστροφής στην ωμότητα της φυσικής κατάστασης. Ενσωματώνοντας τη δεσποτική διακυβέρνηση στους αποδεκτούς τρόπους συγκρότησης της πολιτικής εξουσίας, ο Hobbes επεκτείνει το πεδίο ισχύος του φυσικού δικαίου από την περιγραφική στη δεοντική διάσταση, με τίμημα ωστόσο την αναπαραγωγή της περιγραφικότητας, και άρα της φύσης, στο πεδίο της

σύμβασης. Η σύμβαση συλλαμβάνεται ως άρση αλλά την ίδια στιγμή και ως καθαγιασμός της φυσικότητας.

Μόνο αυτή η καταστατική διαπλοκή φυσικού και θετικού δικαίου καθιστά δυνατό έναν όρο όπως εκείνο που χρησιμοποιείται στο *De Cive* για τον χαρακτηρισμό της δεσποτικής κυριαρχίας, και συγκεκριμένα, όταν ο Hobbes κάνει λόγο για «φυσική κυβέρνηση». ⁵¹ Όλο όμως το θεωρητικό του εγχείρημα, καθώς και η αντιαριστοτελική κριτική του, συνίσταται στην κατάδειξη του συμβατικού χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας, κριτήριο έναντι του οποίου παρουσιάζεται τώρα εκτεθειμένος. Αλλά η αποτυχία αυτή έχει προδιαγραφεί από τους όρους επιδίωξης του θεωρητικού ζητουμένου. Επειδή η σύμβαση οφείλει να αρθρωθεί ως δεύτερη φύση, η ίδια η φύση αναπτύσσεται ως σύμβαση δευτέρου βαθμού. Η αντιστροφή αυτή ήταν παρούσα εξ αρχής στον αναδιπλασιασμό της φύσης σε φυσική κατάσταση και φυσικό δίκαιο, επιβεβαιώθηκε έπειτα στον αναδιπλασιασμό της υπακοής σε βία και συναίνεση και ολοκληρώνει τον κύκλο της με τον αναδιπλασιασμό της κυριαρχίας σε φύση και κυβέρνηση. Οι τρεις αυτές στιγμές αφήνουν ως ίχνος τρεις παραδειγματικές αντινομίες, οι οποίες θα πρέπει τώρα να εξεταστούν προτού η ανάλυση φτάσει στο τελικό βήμα της αποτίμησης.

Στο παράδειγμα της κυριαρχίας μέσω κατάκτησης ο Hobbes επιχείρησε να καταδείξει ότι η ειδική αυτή εκδοχή της σύστασης της *civitas* δεν διαφέρει ουσιαστικά σε τίποτα από την κανονική της σύλληψη ως θέσμισης. Η απόδειξη αυτή όμως δεν μπορεί να είναι επιτυχής παρά μόνο υπό τον όρο ότι ήδη η κυριαρχία μέσω θέσμισης ενέχει τη στιγμή της φυσικής βίας η οποία, κατά τα άλλα, διακρίνει τη δεσποτική παραλλαγή της. Τούτο θα μπορούσε να υποστηριχθεί πολύ εύκολα, μεταφράζοντας τη μυθοποιητική έκθεση του συμβολαίου στη ρεαλιστική της αναφορά. Σύμφωνα με τον Hobbes δεν υπάρχει κανένας τυπικός περιορισμός ως προς το συγκεκριμένο πρόσωπο στο οποίο οι συμβαλλόμενοι πολίτες θα αναθέσουν το αξίωμα του κυριάρχου. Ακόμη όμως κι αν φανταστεί κανείς μια τέτοια διαδικασία εξουσιοδότησης ως πραγματικό γεγονός, πολύ δύσκολα μπορεί να πιστέψει ότι η εκλογή του εκπροσώπου λαμβάνει χώρα τυχαία ή ανεξάρτητα από τον υπάρχοντα συσχετισμό των δυνάμεων. Ο Hobbes απαλείφει αυτή την προβληματική, ορίζοντας τη φυσική κατάσταση ως κατάσταση ισότητας και υπαινισσόμενος ότι ακόμη κι αν υπάρχουν μεταξύ των ανθρώπων φορείς ξεχωριστής ισχύος, η τελευταία δεν είναι επαρκής ώστε να εξασφαλίζει στον κάτοχό της προστασία από οποιαδήποτε απειλή εναντίον της ζωής του. Αλλά αν όλοι πλην του μελλοντικού κυριάρχου συνέρχονται

κάποια στιγμή προκειμένου να τον ανακηρύξουν δημόσιο άρχοντα, τότε η αυτή καθ' εαυτή η διάκρισή του από τη σύμβαση μαρτυρά τη διαμόρφωση μιας σχετικής, έστω ανεπαρκούς, ανισότητας στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης που πρέπει να αρθεί. Πολύ δε περισσότερο, αυτό μπορεί να συμβεί αν η δεδομένη ανισότητα είναι όντως επαρκής για να υποστηριχθεί μέσω της βίας μια κατάσταση κυριαρχίας, όταν δηλαδή ο εξουσιοδοτούμενος κυρίαρχος δεν είναι παρά ένας εσωτερικός κατακτητής. Παρά τη διαφορά μεταξύ κατάκτησης και θέσμιας, τίποτε δεν αποκλείει την τελευταία αυτή περίπτωση: στην πραγματικότητα καθιστά την εκλογή, την εξουσιοδότηση και τη θέσμια πολύ πιο εύλογες και πολύ πιο εύκολες, αφού ο λαός αποφασίζει να αποδεχθεί με τη μορφή της θετικής ανάθεσης, ό,τι ακριβώς υφίσταται ήδη με τη μορφή της φυσικής υπεροχής. Σε κάθε περίπτωση, ο Hobbes προοικονομεί αυτή την έκδοχή απεξαρτώντας την ισχύ της σύμβασης από το ποσό και το είδος της βίας που ασκείται για την αποδοχή της. Καθώς το κράτος του φόβου υπό το οποίο έχει συναφθεί μια σύμβαση δεν αίρει στο ελάχιστο τη δεσμευτικότητά της, ο Hobbes δεν διστάζει να ισχυρισθεί ότι: «ακόμη και στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινότητας, αν εξαναγκασθώ να υποσχεθώ χρήματα σε ένα ληστή για να με ελευθερώσει, είμαι δεσμευμένος να τα καταβάλω, έως ότου με αποδεσμεύσει ο νόμος». ⁵² Αλλά ως παρόμοιος ληστής μπορεί να θεωρηθεί κάλλιστα σε ορισμένες περιπτώσεις και ο κατόπιν ανακηρυσσόμενος κυρίαρχος, ο οποίος, απειλώντας τους υπολοίπους με τη χρήση φυσικής βίας (ή δεσμών) εκβιάζει την παράδοσή τους στη διάθεση του. Η αναλογία, εν προκειμένω, με την κυριαρχία μέσω κατάκτησης είναι τόσο εμφανής, ώστε εκδηλώνεται και στην αντίθετη όψη της, στη διάκριση από την κατάσταση δουλείας. Έτσι, όταν ο Hobbes, επεξηγώντας τους λόγους πάνω στους οποίους στη συνέχεια θα θεμελιώσει το δικαίωμα στην αυτοάμυνα ως όριο των συμβατικών υποχρεώσεων, προσκομίζει το παράδειγμα των βασανιστηρίων, δηλώνει ότι τα απορρίπτει ως αθέμιτα μέσα απόσπασης τυπικών ομολογιών. «Δεδομένου», υποστηρίζει, «ότι τα όσα ομολογούνται σ' αυτή την περίπτωση αποσκοπούν στην ανακούφιση του βασανιζόμενου κι όχι στην πληροφόρηση των βασανιστών, δεν θα πρέπει να τους αποδίδεται αξία βάσιμης μαρτυρίας». ⁵³ Η εξαίρεση από την αυθαιρεσία της κυριαρχίας νομιμοποιείται στη βάση του ίδιου πραγματισμού εξαιτίας του οποίου η δουλεία δεν κατατάσσεται στις συνθήκες που επιφέρουν πολιτικές υποχρεώσεις. Αλλά για όποιον απαλλάσσεται από τα δεσμά, τόσο στην περίπτωση της θέσμιας όσο και σε εκείνη της κατάκτησης, ισχύει το ίδιο: θεωρείται ότι έχει νομιμοποιήσει με τη βούλησή του την ανάληψη της κυριαρχίας, εκχωρώντας, κατά

την προοπτική, το σύνολο των δυνάμεων και των δικαιωμάτων του. Προκειμένου να είναι κανείς σε θέση να πραγματοποιήσει μια τέτοια εκχώρηση, θα πρέπει βεβαίως να θεωρείται εκ των προτέρων φορέας δυνάμεων και δικαιωμάτων, σε αντίθεση με το σκλάβο που στερείται και των δυο. Απ' τη στιγμή όμως που κανείς κατέχει δικαιώματα δεν μπορεί παρά να τα εκχωρήσει, διότι αυτός είναι μοναδικός όρος υπό τον οποίο εξακολουθεί να παραμένει κάτοχός τους, εφόσον ειδάλλως βρίσκεται ακόμη σε φυσική κατάσταση. Η αντίφαση αυτή αποτυπώνεται στον ισχυρισμό του Hobbes ότι «[...] σε οποιοδήποτε είδος πολιτικής κοινότητας [...] όσες υποσχέσεις αποσπώνται υπό την απειλή του θανάτου ή της βίας δεν αποτελούν συμβάσεις ή δεσμεύσεις»,⁵⁴ και τούτο σε κατάφωρη αντίθεση προς ό,τι προηγουμένως διακήρυττε σε σχέση με το παράδειγμα του ληστή. Το αίτιο της ακύρωσης τέτοιων συμβάσεων εντοπίζεται από τον Hobbes όχι στο φόβο υπό τον οποίο αποσπάθηκαν αλλά στο γεγονός ότι «[...] ο υποσχόμενος δεν είχε δικαίωμα πάνω στο πράγμα που υποσχέθηκε».⁵⁵ Με αυτόν τον τρόπο η αντίφαση εξαλείφεται, αναπαράγεται όμως σε ένα ανώτερο επίπεδο. Αν η πολιτική κοινωνία είναι, ως πραγμάτωση του δικαίου, η μόνη εγγύηση της δικαιοπρακτικής ικανότητας των ατόμων, ταυτόχρονα συνεπάγεται και την άρση κάθε τέτοιας ικανότητας. Με την αυστηρή έννοια δικαιώματα αντιστοιχούν μόνο σε όποιον έχει ήδη παραιτηθεί από αυτά.

Η αντίφαση ανάμεσα στην απόκτηση και την άρση των δικαιωμάτων προσλαμβάνει έτσι τη μορφή μιας χρονικής ανακολουθίας, η οποία βρίσκεται στο υπόβαθρο της σχέσης μεταξύ συμβατικής και φυσικής κυριαρχίας. Όπως το κοινωνικό συμβόλαιο προϋποθέτει λογικά, αλλά και χρονικά, τη νομική ουδετερότητα της φύσης, έτσι και η φύση προϋποθέτει ανά πάσα στιγμή τη σύναψη μιας προγενέστερης σύμβασης, ελλείψει της οποίας δεν μπορεί να οργανωθεί ως φυσική τάξη. Με αυτόν τον τρόπο οι διαμορφωμένοι εξουσιαστικοί σχηματισμοί ανάγονται, τόσο σε ατομικό όσο και σε διατομικό επίπεδο, σε μια ρητή ή άρρητη δήλωση υποταγής, και με τον ίδιο πάλι τρόπο παράγεται λογικά η συναίνεση ως αυτονόητη. Τούτο αφορά τόσο τη φιλελεύθερη όσο και την αυταρχική διάσταση του χομπσιανού μοντέλου. Με τα λόγια του Kaplan, «[...] η υποχρέωση υπακοής στον νόμο υφίσταται όσο υπάρχει υπακοή στον νόμο».⁵⁶ Και αντίστροφα, τα να ζει κανείς υπό μια ορισμένη εξουσία σημαίνει ότι την έχει αναγνωρίσει μέσω σύμβασης.⁵⁷ Η ίδια χρονική ανακολουθία βρίσκεται στον πυρήνα της αυτονομισμοποίησης του δικαίου κατά τη σύναψη του συμβολαίου και είναι ως εκ τούτου αναμενόμενο να εκδηλώνεται στο μηχανισμό μέσω του οποίου παρίσταται η επιτέλεσή της. Ως τώρα το

πρόβλημα αυτό εξετάστηκε από την πλευρά της εφικτότητας μιας συνέλευσης που, ενώ δεν είναι κυρίαρχη, δημιουργεί τους όρους της κυριαρχίας και ειδικότερα σε σχέση με το ζήτημα της πρωταρχικής δημοκρατίας, όπως αυτή εξυπνοείται τουλάχιστον στα *Elements*. Αλλά, ανεξάρτητα από τη λύση που δίνεται στον *Λεβιάθαν*, το ερωτηματικό σε σχέση με τη νομιμότητα της πλειοψηφικής απόφασης παραμένει. Η θεωρία του Hobbes έχει ανάγκη από την αποδοχή της αρχής της πλειοψηφίας, διότι όσο σχηματική κι αν προορίζεται να είναι η έκθεση της συμβατικής αφετηρίας του κράτους, όσο απίθανη κι αν είναι η ιστορική της τέλεση, δεν μπορεί να είναι έτσι αρθρωμένη ώστε η τέλεσή αυτή να καθίσταται λογικά αδύνατη. Όντως, αδύνατη θα ήταν η συμφωνία εξουσιοδότησης ενός συγκεκριμένου προσώπου, όπως προτρέπει ο νόμος της φύσης, αν απαιτείτο η πραγματική συνάντηση και ομοφωνία του συνόλου των επιδοξων υπηκόων. Αν μια τέτοια τέλεια συναίνεση της απαρτίας ήταν πράγματι εφικτή, τότε η ίδια η έκφρασή της θα περίττεινε ή θα είχε συντελεστεί από πριν, και άρα η κατάσταση στην οποία αναφέρεται ο μηχανισμός της συνέλευσης δεν θα ήταν η φυσική. Με αναμενόμενη την ύπαρξη διχογνωμιών, αντιρρήσεων, επιφυλάξεων κ.ο.κ. η συνέλευση είναι αδύνατο να λειτουργήσει ως τέτοια παρά μόνο εάν και εφόσον η συμμετοχή σε αυτή συνεπάγεται αυτομάτως την αποδοχή της πλειοψηφικής δικαιοδοσίας της. Έτσι, ο Hobbes, ερμηνεύοντας την καθολικότητα της εξουσιοδότησης, υποστηρίζει ότι το πρόσωπο του κυριάρχου έχει εξουσιοδότηση «[...] τόσο [...] από όσους τον υπερψήφισαν όσο και από όποιους τον καταψήφισαν».⁵⁸ Η πρακτική ανάγκη που υπαγορεύει την άρση αυτής της διάκρισης βρίσκει τυπικό έρεισμα στην αρχή ότι «[...] όποιος διαφωνούσε πρέπει τώρα να συμφωνήσει με τους υπόλοιπους [...] γιατί αν συμμετέσχε εθελοντικά στη συνάντηση όσων αποτέλεσαν τη συνέλευση, δήλωσε επαρκώς τη βούλησή του (και κατ' ακολουθία σιωπηρώς συμφώνησε) να συμμορφωθεί σε ό,τι διάταζε η πλειοψηφία».⁵⁹ Με αυτήν την έννοια η αρμοδιότητα διαταγής της συνέλευσης προϋπάρχει της απόφασης ορισμού μιας εξουσίας που θα έχει το δικαίωμα να διατάσσει και άρα προϋποτίθεται του νόμου, ο οποίος συνιστά μια τέτοιου τύπου διαταγή.⁶⁰ Για αυτόν λοιπόν το λόγο, η έννοια της «εθελοντικής» συμμετοχής δεν είναι καθόλου δεσμευτική, δεδομένου άλλωστε ότι η ελευθερία της δράσης δεν αίρεται από τη συμμετοχή βίαιων η εκφοβιστικών παραγόντων στη διαμόρφωση της συγκεκριμένης απόφασης. Έχοντας αποκλεισθεί τόσο από τη μεταφυσική προέκταση μιας ελευθερίας της βούλησης, όσο και από την υλική της εννόηση ως ουδέτερης κίνησης μέσα στο χώρο, η έννοια του «εθελοντικού» δεν έχει

κανένα νόημα παρά μόνο ως νομικός όρος, τον οποίο δεν μπορεί να επικαλεστεί όποιος στο όνομα του απεριόριστου δικαιώματός του στη φυσική κατάσταση αρνείται να προβεί στη θεμελίωση μιας έννομης κατάστασης. Η εσωτερική προτεραιότητα της πλειοψηφίας έναντι της μειοψηφίας των συμμετεχόντων εκφράζεται έτσι και ως εξωτερικό προνόμιο της συνέλευσης έναντι των απεχόντων, οι οποίοι καλούνται να δεχθούν την ετυμηγορία της ως εάν είχαν συμμετάσχει, κατά τον ίδιο τρόπο που οι μειοψηφίσαντες υποχρεούνται στην ίδια συμπεριφορά που θα είχαν αν είχαν υπερψηφίσει την απόφαση. Με κυνισμό ο Hobbes αποφαίνεται: «αλλά είτε πήρε είτε δεν πήρε μέρος στη συνάθροιση, είτε του ζητήθηκε είτε δεν του ζητήθηκε η συγκατάθεσή του, ή θα υποταχθεί στην απόφαση της ή θα εγκαταλειφθεί στην κατάσταση πολέμου, όπου βρισκόταν προηγουμένως και όπου ο καθένας μπορεί να τον εξοντώσει χωρίς να διαπράξει αδίκημα».⁶¹ Ελλείπει προϋπάρχουσα πολιτικής δέσμευσης, ο συλλογισμός αυτός δικαιολογεί την πραξικοπηματική σύσταση της πολιτικής κοινωνίας από την ομάδα ή τα άτομα εκείνα που θα είναι σε θέση να επιβάλλουν τη βούλησή τους. Όντως, όπως μαρτυρά το προαναφερθέν χωρίο από τον *Λεβιάθαν*, το τελικό θεωρητικό εργαλείο προς υποστήριξη της αρχής της πλειοψηφίας, τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά, είναι πρακτικό· πλειοψηφία σημαίνει πλειοψηφική ισχύς σε ένα σύστημα δυνάμεων που βρίσκονται από άποψη χώρου και χρόνου σε αμοιβαία συνάρτηση. Η φερόμενη ως δημοκρατική αρχή της πλειοψηφίας αντλεί τα στηρίγματά της από το ίδιο οπλοστάσιο όπως και το κανονικό πραξικόπημα, όταν βεβαίως κρίνεται από την πλευρά του τετελεσμένου.

Η πρώτη φυσική ώθηση που χρειάζεται η πολιτεία για τη γένεσή της εξακολουθεί παρ' όλα αυτά να αποτελεί εξωτερική στιγμή απέναντί της, έτσι ώστε, προκειμένου να την ενσωματώσει, θα πρέπει να επωμιστεί το αντίστοιχο κόστος. Αλλά η ανάγκη αυτή, μέσω της οποίας ο απόλυτος χαρακτήρας της σύμβασης σχετικοποιείται, προκύπτει αναγκαστικά στο πλαίσιο της πολιτικής κατάστασης, και μάλιστα εξαιτίας των προφυλάξεων που έχουν ληφθεί για τη διασφάλιση του απόλυτου χαρακτήρα της. Αν η φύση μολύνει την καθαρότητα της σύμβασης στο επίπεδο της σύναψής της, και αν το ίδιο συμβαίνει ως προς την ιδιαίτερη περίπτωση της δεσποτικής κυριαρχίας, από τη μόλυνση αυτή πλήττεται τελικώς και η λειτουργία της θεσμισμένης κυριαρχίας. Ως τώρα έγινε λόγος για δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις όπου το συμβατικό καθεστώς αποδεικνύεται κατώτερο των φυσικών ανταγωνισμών με τους οποίους βρίσκεται αντιμέτωπο. Τόσο στην περίπτωση της εκδηλούμενης ανυπακοής, όταν αυτή προσλαμβάνει την οριακή μορφή της

αυτοσυντήρησης του απειλούμενου ή της επιτυχίας των κατ' αρχήν παράνομων επαναστατικών εγχειρημάτων, όσο και σε εκείνη της διάλυσης του πολιτικού σώματος από εσωτερικά ή εξωτερικά αίτια, ο Hobbes ήταν υποχρεωμένος να αποδεχθεί, τηρουμένων των εκάστοτε αναλογιών, τη θεμιμότητα αυτών των αναπόφευκτων διαταραχών, υπό τον όρο ασφαλώς ότι δεν συνιστούν μακροχρόνια απειλή διασάλευσης της συνέχειας της τάξης. Καθότι οριακές, όλες οι προηγούμενες περιπτώσεις θα μπορούσαν να υπαχθούν στον κανόνα ως καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης, η ρύθμιση των οποίων λειτουργεί εν τέλει προς το συμφέρον του κανόνα από τον οποίο αποκλίνουν. Στο βαθμό δηλαδή που η θεωρία της κυριαρχίας έχει την ικανότητα να απορροφά στο ρυθμιστικό της πλαίσιο τις εκδοχές απορρύθμισης, αποδεικνύει ότι διαθέτει τα θεωρητικά εκείνα μέσα που απαιτούνται προκειμένου να διαψεύσει όσες ενστάσεις μπορούν να την κλονήσουν. Και, όπως εξηγήθηκε πιο πάνω, η ίδια η έννοια της τάξης παράγεται μέσω της πραγμάτευσης παρόμοιων εξαιρέσεων, παρέχοντας αφενός ολοκλήρωση στο σύστημα και αφετέρου ολοκληρώνοντας τις φιλελεύθερες τάσεις εντός του απολυταρχικού πλαισίου στο οποίο αναπτύσσονται.

Η αχίλλειος πτέρνα του όλου δεν βρίσκεται όμως τόσο στα ρήγματα που διανοίγονται όσο στο εσωτερικό του, όπου θα πρέπει να εντοπιστεί η δεύτερη βασική αντινομία του. Το πρόβλημα μπορεί να συνοψιστεί σε μια απλή διατύπωση: όσο ισχυρή είναι η πολιτική τάξη έναντι των ενδεχόμενων καταστάσεων εξαίρεσης, τόσο ανίσχυρη παραμένει απέναντι στην εσωτερική της συγκρότηση ως κατάστασης εκτάκτου ανάγκης. Και μάλιστα ακριβώς επειδή η απόλυτη συγκρότηση της κυριαρχίας οφείλεται στη μέριμνα πρόληψης έναντι της χαοτικής απειλής, που είναι διαρκώς παρούσα, ενέχει το σπέρμα του έκτακτου στο αποκορύφωμα της ομαλοποίησης και κανονικοποίησης που επιβάλλει. Τούτο συμβαίνει τόσο στο μακροεπίπεδο της γενικής θεωρίας όσο και στην μικροκλίμακα των θεσμικών μέτρων που προβλέπονται από τη θεωρητική σύσταση. Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, το πρόβλημα αφορά στην ίδια τη σύλληψη του διαφωτιστικού εγχειρήματος. Καθώς δηλαδή ο Hobbes εξισώνει την αρνητική κριτική στόχευση του έλλογου ελέγχου της πολιτικής πραγματικότητας με την εκπόνηση ενός σχεδίου σύνταξης του πολιτικού πεδίου, κάνει δεκτή εκ των προτέρων τη δυνατότητα έκφρασης της κοινωνικοπολιτικής κριτικής ως κοινωνικοπολιτικού προγράμματος. Με αυτόν όμως τον τρόπο η έλλογη στιγμή, που ως κριτική, συνιστά ένα *υστερον* έναντι της

πραγματικότητας αναγορεύεται σε *πρότερον*· ο διορθωτικός χαρακτήρας της μετατρέπεται σε συντακτικό και τελικά η έκτακτη λειτουργία της έναντι της παγιωμένης πραγματικότητας υπερεκτείνεται σε πάγια τάξη. Αυτή ακριβώς η υπερδιεύρυνση της κανονιστικής αρμοδιότητας του Λόγου, χάρη στην οποία η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης συλλαμβάνεται ως μόνιμη τάξη η ίδια, αποτρέπει την οριστική άρση της τυφλής φύσης. Αντίθετα μάλιστα, συνιστά αποκατάσταση της φυσικής αναρχίας εντός του κράτους και συνεπώς αυθυπονόμειυσή του. Η ίδια διαλεκτική επαναλαμβάνεται απαράλλακτη στο επίπεδο της θεσμικής έκφρασης. Διότι αν, χάριν της απολυτοποίησης του ύστερου, ο κυρίαρχος απαλλάσσεται από τη σύμπραξη στο πολιτικό σώμα, η κεφαλή του κράτους βρίσκεται στην πραγματικότητα εκτός αυτού, και σύμφωνα με την παραδοχή του Hobbes, τελεί έναντι των υπηκόων του σε φυσική κατάσταση. Σε αυτή την εξαίρεση στηρίζεται το δικαίωμα του κυρίαρχου, όχι μόνο να επιδιαιτητεύει αλλά και να τιμωρεί, δικαίωμα το θεμέλιο του οποίου παρουσιάζεται από τον Hobbes ως εξής: «οι υπήκοοι [...] δεν έδωσαν στον κυρίαρχο αυτό το δικαίωμα αλλά παραιτήθηκαν από το δικό τους, κι έτσι τον ενίσχυσαν να χρησιμοποιεί το δικό του, όπως νομίζει καλύτερα, για την επιβίωση όλων. Όστε αυτό το δικαίωμα δεν του εκχωρήθηκε, απλώς αφέθηκε αποκλειστικά σε αυτόν και μάλιστα τόσο ολοκληρωτικά (εξαιρώντας τα όρια που θέτει ο φυσικός νόμος) όσο και στην κατάσταση της φύσης και του πολέμου εναντίον του γειτονά τους».⁶² Η λογική αυτή δεν θίγεται φυσικά από τις διαφορές των τριών αποδεκτών πολιτευμάτων. Ακόμη και σε ένα δημοκρατικό πολίτευμα, όπου η κυριαρχία βρίσκεται στα χέρια μιας συνέλευσης των υπηκόων, η φυσική κατάσταση στη σχέση υπηκόου και κυρίαρχου παραμένει εξωτερική και μεσολαβείται από το μηχανισμό της πλειοψηφίας, όπως αυτός αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της πρωταρχικής σύμβασης.⁶³ Το σημαντικό είναι πολύ περισσότερο ότι σε κάθε περίπτωση το δικαίωμα της τιμωρίας είναι μεν αναγκαίο για τη συντήρηση της κυριαρχίας και την ευδόωση των σκοπών της, ταυτόχρονα όμως αντιστρατεύεται τους ίδιους σκοπούς, όταν αυτοί θεωρηθούν από την οπτική γωνία του μεμονωμένου ατόμου που ενδέχεται να βρεθεί στη θέση του παραβάτη. Για τους ίδιους λόγους που «κάθε ένας μεταβιβάζει ξεχωριστά στον κοινό αντιπρόσωπο την προσωπική του αυτεξουσιότητα»⁶⁴ έχει την απαίτηση από τον κυρίαρχο να μεριμνά τόσο για την επιβίωση όχι μόνο του συνόλου, αλλά πρωτίστως του ιδιαίτερου ατόμου του. Ο Hobbes θεωρεί ότι μπορεί να επιλύσει την προκύπτουσα αντινομία μεταξύ καθολικών και ατομικών αξιώσεων, αναλύοντας το καθολικό στις ατομικές στιγμές του. Ακόμη

κι αν ένα έγκλημα δεν θίγει τη ζωή και τα αγαθά κάποιου συγκεκριμένου ιδιώτη,⁶⁵ όπως μια εχθρική πράξη «[...] απέναντι στο εγκαθιδρυμένο της πολιτικής κοινότητας [...]», εμπίπτει στην εν λόγω ανάλυση καθώς εμμέσως «[...]» η ζημιά επεκτείνεται σε όλους»,⁶⁶ και θα μπορούσε κανείς να διευκρινήσει και στον καθένα χωριστά, εφόσον ο καθένας εξαρτάται από τα δικαιώματα του κυριάρχου. Εκείνο όμως που οφείλει να τονιστεί είναι ότι τίποτε δεν δικαιολογεί την αθροιστική αποτίμηση των μεμονωμένων ζημιών που υφίστανται οι μεμονωμένοι υπήκοοι, διότι σκοπός της κυριαρχίας δεν συνίσταται στην πραγματοποίηση του μεγαλύτερου δυνατού κέρδους ηδονής για το σύνολο όσων υπόκεινται σε αυτή, αλλά στην εξασφάλιση του κάθε μεμονωμένου ατόμου από τους κινδύνους της φυσικής κατάστασης. Έτσι, ο Hobbes δεν μπορεί να αρκεστεί στην επίκληση του ωφελμιστικού επιχειρήματος, αλλά είναι αναγκασμένος, χάριν της ατομικότητας, να αναζητήσει και ένα επιχείρημα δικαίου. Η απαλλαγή του κυριάρχου από οποιαδήποτε υποχρέωση θα του επέβαλλαν οι όροι μιας σύμβασης εξυπηρετεί αυτόν ακριβώς το σκοπό, καθώς από τη μια απαλλάσσει το κυρίαρχο πρόσωπο από αντιφάσεις δικαϊκού τύπου και από την άλλη συγκροτεί την καθολική εκείνη στιγμή στην οποία διατηρούν αναφορά όλες οι δικαϊκές ατομικότητες, χωρίς η ίδια να χρεώνεται την καταστρατήγηση της συμφωνίας αμοιβαίας προστασίας. Με αυτόν τον τρόπο ο Hobbes διακρίνει την τιμωρία, που είναι πάντοτε δημόσια, από τις ιδιωτικές πράξεις εκδίκησης, οι οποίες εμπίπτουν στην κατηγορία των εχθρικών πράξεων.⁶⁷ Οι εχθρικές πράξεις, δεν αποβλέπουν, όπως η τιμωρία, στον εκβιασμό του δράστη ή των παραδειγματισμό των υπολοίπων, δεν εντάσσονται επομένως στο πρόγραμμα της κυριαρχίας και αντιστοιχούν στην πολεμική κατάσταση. Στην ίδια κατηγορία όμως συγκαταλέγονται και οι τιμωρητικές ενέργειες του κυριάρχου που δεν εξυπηρετούν την παραπάνω σκοπιμότητα και ως εκ τούτου προσβάλλουν το φυσικό δίκαιο στο οποίο υπόκειται και ο ίδιος. Ο κυρίαρχος βρίσκεται μεν μονομερώς σε φυσική κατάσταση απέναντι στους υπηκόους του, αλλά αυτό δεν του χορηγεί το δικαίωμα να τιμωρεί αθώους, να τιμωρεί χωρίς νόμο, χωρίς «δημόσια καταδίκη», με υπερβολικές ποινές κ.ο.κ.⁶⁸ Με αυτή την έννοια, στους σκοπούς της διάκρισης μεταξύ εχθρικής ενέργειας και τιμωρίας, εμπεριέχεται η πρόθεση μετριασμού των αυθαίρετων πράξεων στις οποίες ενδέχεται να προβεί το κυρίαρχος αντιπρόσωπος, παρασυρμένος από την προσωπική παθολογία του και εις βάρος του ανώτερου σκοπού χάριν του οποίου του ανατέθηκε η κυριαρχία. Πέρα όμως από το γεγονός ότι απουσιάζει κάθε δικλείδα ασφαλείας για την πραγματική συμμόρφωση στους νόμους της φύσης από την πλευρά του, η φυσική θέση που

κατέχει απέναντι στους δυνητικούς τιμωρούμενους αλλοιώνει ήδη στο εννοιολογικό επίπεδο την καθαρότητα της διάκρισης μεταξύ των δύο τύπων βίαιων ενεργειών. Μολονότι, δηλαδή, η θεσμικά κατοχυρωμένη είναι μόνο η τιμωρία, το δικαίωμα τιμωρίας που αποδίδεται στον κυρίαρχο προϋποθέτει την εξαίρεσή του από το πλαίσιο ισχύος των θεσμών. Η φυσική κατάσταση του κυριάρχου, στη βάση της οποίας εξηγείται η προέλευση του τιμωρητικού δικαιώματος, εξισώνει κάθε τιμωρία με εχθρική πράξη, εφόσον ασκείται δυνάμει της ελευθερίας της φυσικής κατάστασης και των πολεμικών όρων που τη διέπουν. Η πολεμική ελευθερία που απολαμβάνει το κυρίαρχο πρόσωπο δεν περιορίζεται καν στις ενδεχόμενες άδικες (με κριτήριο το νόμο της φύσης) κρίσεις του, αλλά αφορά ακόμη και σε εκείνες που εναρμονίζονται πλήρως με τους σκοπούς της πολιτείας, εφόσον αυτοί μπορούν να εξυπηρετηθούν αποτελεσματικά μόνο εκ μέρους μιας αρχής η οποία έχει την ίδια θέση με έναν «εχθρικό γείτονα». Ως συνέπεια αυτής της καταστατικής αναγέννησης του φυσικού εν μέσω του πολιτικού, η δικαιοδοσία του κυριάρχου καθίσταται αχαλίνωτη, και μάλιστα δίχως αυτό να συνεπάγεται την πρόσκρουση σε άρθρα του νόμου της φύσης. Έτσι ο Hobbes, όχι μόνο αμφισβητεί ότι η ελευθερία της οποίας είναι μέτοχοι οι υπήκοοι λόγω του περιορισμένου πεδίου αναφοράς των νόμων «[...] καταργεί ή περιορίζει το δικαίωμα ζωής και θανάτου της κυριαρχίας εξουσίας»,⁶⁹ αλλά εξουσιοδοτεί τον κυρίαρχο με το δικαίωμα να τιμωρεί ακόμη και αθώους, όταν θεωρεί, με τρόπο *a priori* αδιερεύνητο, ότι κάτι τέτοιο μπορεί να εξυπηρετήσει το κοινό αγαθό. «[...] Η εκδίκηση ενάντια σε όσους υπηκόους αρνούνται συνειδητά την εξουσία της εγκαθιδρυμένης πολιτικής κοινότητας, επεκτείνεται όχι μόνο στους γεννητόρες αλλά και στην τρίτη και στην τέταρτη γενιά, μολονότι αυτές, όντας ακόμη ανύπαρκτες, είναι αθώες για το αδίκημα για το οποίο τιμωρούνταν»,⁷⁰ παρόλο που «[...] όποια βλάβη επιβάλλεται σε δηλωμένο εχθρό δεν εμπίπτει στην κατηγορία των τιμωριών».⁷¹

Συμβαίνει άρα όντως εκείνο που επιρρίπτει ο Schmitt στον Hobbes, πως, δηλαδή, ο κραταιός Λεβιάθαν μεταμορφώνεται ενδογενώς σε Βεεμώθ.⁷² Όχι όμως για τους λόγους που ο ίδιος ο Schmitt πιστεύει. Υπεύθυνος για αυτή την ανασύσταση της κατάστασης πολέμου δεν είναι ο ατομικισμός και η διάκρισης της εσωτερικότητας από την εξωτερικότητα αυτή καθ' εαυτήν, αλλά η παράδοση του ατόμου στην καθολική αρχή από την οποία αλλοτριώνεται. Σύμβολο αυτής της αλλοτρίωσης είναι το φυσικό χάσμα που ανοίγεται ανάμεσα στους υπηκόους και τον κυρίαρχο, η τήρηση του οποίου αποτελεί όρο διαχείρισης και ταυτοχρόνως κατάχρησης της εξουσίας. Η

αντινομική αυτή κατασκευή θα πρέπει να αποδοθεί στην αντιφατικότητα του εγχειρήματος να θεμελιωθεί από τη μια η πολιτική στην φυσική κατάσταση και από την άλλη να νομιμοποιηθεί η ανάκαμψη της φυσικής κατάστασης στη βάση των αναγκών και των σκοπιμοτήτων της πολιτικής κυριαρχίας. Σε τελική ανάλυση η μέθοδος συμβιβασμού που εφευρίσκεται από τον Hobbes για την παράλληλη ικανοποίηση των αντιτιθέμενων αξιώσεων μιας απόλυτης εξουσίας και μιας εκπλήρωσης των σκοπών της σύστασής της παραμένει τεχνητή. Αν το καίριο επιχείρημα είναι ότι «το δικαίωμα της πολιτικής κοινότητας, δηλαδή όποιων την αντιπροσωπεύουν, να τιμωρεί δεν θεμελιώνεται σε παραχώρηση ή δωρεά εκ μέρους των υπηκόων»,⁷³ αλλά στη διατήρηση του αμιγούς δικαιώματος της φυσικής κατάστασης, τότε η εκδοχή που απορρίπτεται και η εκδοχή που υιοθετείται είναι στην πράξη ταυτόσημες, και τούτο για τον εξής απλό λόγο. Αφού η φυσικότητα της φυσικής κατάστασης έγκειται στην ύπαρξη ενός συστήματος αντικρουόμενων δυνάμεων στις οποίες αντιστοιχούν ισάριθμα αντιτιθέμενα καθολικά δικαιώματα, τότε η εγκατάλειψη ενός δικαιώματος, μέσω πολιτικής δέσμευσης, και η εκχώρησή του είναι ένα και το αυτό, εφόσον και στις δύο περιπτώσεις έχει συντελεστεί μια ανακατανομή δυνάμεων η οποία κλονίζει το επικίνδυνο φυσικό ισοζύγιο στην κατεύθυνση της ιεραρχίας.

Σε αυτή την ιεραρχική ανακατανομή έγκειται η ουσία της πολιτικής σύστασης, όμως, ως ανακατανομή δυνάμεων, η σύσταση της πολιτικής κοινότητας παραμένει φυσική διεργασία. Αυτό σημαίνει ότι το κράτος, συμβατικό ή δεσποτικό, δεν συνιστά τη μοναδική εκδοχή πολιτικής σχέσης ή, με διαφορετική έκφραση, ότι η έννοια της κυριαρχίας είναι ευρύτερη εκείνης της *civitas*. Ως γενική θεωρία της κυριαρχίας, η πολιτική θεωρία χάνει, από μεθοδολογική άποψη, το ειδικό της αντικείμενο, καθώς επεκτείνεται δυνάμει στο σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων, που συλλαμβάνονται ως σχέσεις εξουσίας. Εξακολουθεί βεβαίως να ισχύει η ενότητα και η μοναδικότητα της κυριαρχίας όπως αναπτύσσεται στο πλαίσιο του κυρίαρχου κράτους, οι περιπτώσεις όμως εκείνες που δεν καλύπτονται από το ορθολογικό πλαίσιο νομιμοποίησης του τελευταίου υπάγονται σε διαφορετικούς εξουσιαστικούς σχηματισμούς. Τέτοια περίπτωση είναι κατ' εξοχήν εκείνη της κηδεμονίας, η οποία μεσολαβεί ανάμεσα στο έλλογο κράτος και την άλογη παιδική φύση. Η ακαταλληλότητα των ανηλίκων ως προς τη σύναψη συμβάσεων δεν τους απαλλάσσει εντελώς από οποιαδήποτε σχέση δικαίου. Από τη μια, μέσω των γονέων τους, υπάγονται στην κατεστημένη κυρίαρχη εξουσία του τόπου διαμονής τους, «διότι ο

κυρίαρχος κάθε χώρας έχει την κυριότητα πάνω σε όλους, όσοι κατοικούν σ' αυτήν»⁷⁴. Εκτός όμως από την έμμεση αυτή αναφορά ο Hobbes αναγνωρίζει μια σχετική αυτονομία στη σχέση μεταξύ γονέων και παιδιών, σε σχέση με την οποία παραμένει αδιευκρίνηστο αν αφορά στη φυσική ή και στην πολιτική κατάσταση. Καθώς το μοντέλο του Hobbes δεν περιλαμβάνει την προοπτική συγκρότησης οικουμενικής κυριαρχίας και αναπτύσσει μάλιστα την έννοια της κυριαρχίας ως προς επιμέρους εδαφικές μονάδες, η καθολικότητα της έννοιας παραμένει αναγκαστικά σχετική· γενική είναι η κυριαρχία πάντοτε ως προς το πλαίσιο αναφοράς της, σχετικά με την τάξη του οποίου δεν είναι δυνατή κάποια *a priori* απόφαση. Μοναδικό κριτήριο αποτελεί η πρακτική ικανότητα αυτοάμυνας και αυτοσυντήρησης, η οποία εξαρτάται από τις εκάστοτε πραγματικές συνθήκες.⁷⁵ Η σχέση μεγέθους και κυρίαρχης συγκρότησης αποτελεί μια ακόμη αντανάκλαση του γενετικού δεσμού μεταξύ κυριαρχίας και αυτοσυντήρησης, στη βάση του οποίου άλλωστε αναγνωρίζεται και το δικαίωμα της γονεϊκής κυριότητας. Αλλά, η επέκταση της έννοιας της κυριαρχίας στις ενδοοικογενειακές σχέσεις, έστω και στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης, θέτει φαινομενικά την χομπσιανή επιχειρηματολογία σε κίνδυνο άλωσης από την πατριαρχική συναγωγή του κυριαρχικού δικαιώματος. Εναντίον αυτής της προοπτικής, ο Hobbes, πρώτον, επικαλείται τον καθαρά συμβατικό χαρακτήρα του όρου «πατρική διακυβέρνηση»⁷⁶ και, δεύτερον, αποδίδει το πρωταρχικό φυσικό δικαίωμα στη μητέρα.⁷⁷ Αν και το επιχείρημα στη βάση του οποίου γίνεται η απόδοση αυτή έχει να κάνει με τους όρους της φυσικής συγγένειας αίματος, αφού «[...] στην αμιγή φυσική κατάσταση όπου λείπουν νόμοι για την έγγαμη συμβίωση, είναι άγνωστος ποιος είναι ο πατέρας [...]», το «δικαίωμα της κυριότητας μέσω γέννησης [...] δεν απορρέει τόσο από τη γέννηση καθ' εαυτή» αλλά από τη δεδηλωμένη βούληση ανατροφής, η οποία μπορεί να εκφράζεται από τη μητέρα, μπορεί όμως και όχι, διότι «αν [η μητέρα] το εγκαταλείψει [το παιδί] και κάποιος άλλος το βρει και το αναθρέψει, η κυριότητα ανήκει σε όποιον το ανέθρεψε».⁷⁸

Ο όρος «κυριότητα» [dominion] που στο *De Cive* φέρεται ως ταυτόσημος της κυριαρχίας [sovereignty],⁷⁹ χρησιμοποιείται στον Λεβιάθαν ειδικά για την περίπτωση της μη συμβατικά δημιουργημένης κυριαρχίας. Πράγματι, το θεμέλιο πάνω στο οποίο μπορεί να γίνει λόγος περί «πατρικής κυριότητας» είναι ακριβώς το ίδιο όπως και στην περίπτωση της «δεσποτικής κυριότητας», αφού σε αμφότερες τις περιπτώσεις απουσιάζει η συλλογική επίκληση ενός τρίτου στον οποίο αποδίδεται ο ρόλος του

κυριάρχου. Όπως, λοιπόν, και στην κυριαρχία που αποκτάται μέσω κατάκτησης, η σχέση πατρικής κυριότητας συγκροτείται μεταξύ δύο μόνο μερών, και μάλιστα κατά αντίστοιχο, συμβατικό τρόπο. Η δικαϊκή ανεπάρκεια του φυσικού γενετήσιου παράγοντα είναι ομολογή εκείνης της νίκης στον πόλεμο· ούτε στη μια, ούτε στην άλλη περίπτωση μπορεί να θεωρηθεί ότι υφίσταται σχέση δικαίου χωρίς «[...] τη ρητή ή με άλλον επαρκή τρόπο δηλωμένη συγκατάθεση», εν προκειμένω «του παιδιού».⁸⁰ Αλλά αν, όσον αφορά τη δεσποτική κυριότητα, η συγκατάθεση είναι το προϊόν ενός εκβιασμού που έχει διαστάσεις ζωής ή θανάτου, στην περίπτωση της πατρικής κυριότητας ο εκβιασμός είναι δοσμένος από τον τύπο της σχέσης, η οποία έχει ως αντικείμενο τη συντήρηση του παιδιού. Τούτο δεν παύει να επιτρέπει στον Hobbes την ίδια μετάφραση της απλής ύπαρξης σε συμφωνία, την αναγωγή δηλαδή της απαιτούμενης σύμβασης στο γεγονός της απόλυτης εξάρτησης. Έτσι, ακόμη και το ενδιάμεσο σημείο που επέχει θέση δήλωσης εν προκειμένω περιττεύει: «διότι το παιδί πρέπει να υπακούει σε εκείνον που το συντηρεί. Επειδή η συντήρηση της ζωής είναι σκοπός, για τον οποίο υποτάσσεται κανείς σε κάποιον άλλο, υποτίθεται ότι υπόσχεται κανείς και υπακοή σ' εκείνον από τον οποίο εξαρτάται η ζωή ή η καταστροφή του».⁸¹ Με κριτήρια τυπικού συλλογισμού, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει εδώ ο Hobbes είναι εσφαλμένο· η άρρητη δήλωση υποταγής του παιδιού έχει συνυπολογισθεί ως άρρητη προκείμενη η ίδια και επαναλαμβάνεται ως έχει στο συμπέρασμα. Το ολισθημα είναι τόσο οφθαλμοφανές ώστε δεν μπορεί να αποδοθεί σε παραδρομή του συγγραφέα, ο οποίος εκθέτει τη σκέψη του με αξιώσεις ταυτολογικής βεβαιότητας. Αλλά η συναγωγή της δήλωσης υποταγής του συντηρούμενου από την αναγκαιότητα της υπαγωγής για χάρη της συντήρησης παρουσιάζει υπό μορφή ταυτολογίας μια κίνηση που συνιστά αναδυλασιασμό. Η φυσική ανάγκη μετατρέπεται άμεσα σε φυσική, και άρα πολιτική, υποχρέωση. Ένα ερωτηματικό, όμως, συνοδεύει αναγκαστικά τον αυτοματισμό μιας τέτοιας ριζικής μετατροπής. Έτσι λοιπόν, ο συλλογισμός του Hobbes ενέχει ακόμη περισσότερες προϋποθέσεις, οι οποίες μάλιστα είναι διαφορετικής τάξης. Στο αθέατο υπόβαθρο της συναγωγής δεν βρίσκεται ένα ακόμη φυσικό γεγονός, αλλά το αίτημα της αναγωγής του φυσικού γεγονότος σε πολιτική υποχρέωση. Διότι, ακριβολογώντας, ο Hobbes δεν θεωρεί ότι το παιδί υπόσχεται υπακοή αλλά ότι είναι ως εάν έχει προβεί σε μια παρόμοια υπόσχεση [is supposed to], δεν υποστηρίζει ότι το παιδί έχει προχωρήσει σε κάποια πράξη δικαίου, αλλά ότι για τη θεωρία εμφανίζεται ως φορέας μιας τέτοιας πράξης. Ο αιτιακός συσχετισμός ανάμεσα στη φύση και τον νόμο παρουσιάζεται,

δηλαδή, στο σημείο αυτό ως υπερβατολογικός· οι όροι της δυνατότητας μιας φυσικής σχέσης είναι ταυτόσημοι με τους όρους της νομιμότητάς της, αντικείμενο της πολιτικής θεωρίας είναι η πολιτική αντικειμενικότητα του αντικειμένου της.

Ο επαναστατικός ρόλος που υποθετικά αποδόθηκε στην αρχή της παρούσης εργασίας στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes πιστοποιείται εδώ με τη μορφή μιας «επανάστασης του τρόπου του σκέπτεσθαι», η οποία επιβάλλεται σε πείσμα του πρωτόλειου χαρακτήρα της χομπσιανής γνωσιοθεωρίας και υλιστικής μεταφυσικής. Με αυτή την έννοια, τη θέση της πρώτης φιλοσοφίας στο σύστημά του δεν καταλαμβάνει η θεωρία των σωμάτων αλλά η πολιτική θεωρία του, η οποία παράγει τις καθολικές αρχές της μόνο στο μέτρο που μορφοποιεί εκ των προτέρων τα αντικείμενα της ως πολιτικά. Τόσο ως υποκείμενο στην κυβερνητική αναγκαιότητα της αυτοσυντήρησης όσο και ως υπαγόμενο στη γεωμετρική μέθοδο συναγωγής ασφαλών συμπερασμάτων, κάθε σώμα παρουσιάζεται ως πολιτικό. Το μυστικό της φιλοσοφίας του Hobbes έγκεται από αυτή την άποψη στην *a priori* πολιτικοποίηση της φύσης, η ο οποία συνιστά τη δική του κοπερνίκεια στροφή στην πολιτική μεταφυσική. «Στο πεδίο της γεωμετρίας, οι περιπτώσεις δεν υπάρχουν ως κάτι ξεχωριστό και αυτόνομο εκτός του νόμου αλλά προκύπτουν μόνο μέσα απ' τη συνείδηση του νόμου».⁸² Η φράση αυτή, που είναι γραμμένη για τον Kant, ισχύει επακριβώς και για τον Hobbes· η φιλοσοφία του θέτει τη φύση ως προϋπόθεση της σύμβασης, αλλά δεν αναγνωρίζει άλλη φύση εκτός από εκείνη που είναι προϊόν της σύμβασης. Σε αυτό συνίσταται η πρωτοκαθεδρία της πολιτικής.

Όπως είναι αυτονόητο, ο ίδιος ο πολιτικός χαρακτήρας αυτού του υπερβατολογισμού υπονομεύει τη συσχέτιση με την καντιανή επανάσταση, η οποία θα πρέπει σε ένα δεύτερο βήμα να σχετικοποιηθεί. Ακριβώς επειδή ο Hobbes κάνει χρήση υπερβατολογικών σχημάτων, χωρίς ωστόσο να τα αναγνωρίζει ως τέτοια, η κατεύθυνση της επαναστατικής στροφής είναι η αντίθετη. Η δυνατότητα της πολιτικής μεταφυσικής μπορεί να εννοηθεί μόνο ως οντολογία. Αν για τον Kant οι όροι της δυνατότητας της εμπειρίας είναι οι όροι της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας,⁸³ στον Hobbes ισχύει, αντίστοιχα αλλά και αντίστροφα, ότι οι όροι της δυνατότητας των σωμάτων που υπάγονται σε πολιτικές σχέσεις είναι οι όροι της δυνατότητας των πολιτικών σχέσεων. Η διαφορετικά, και ανεξάρτητα πλέον από τον παραλληλισμό με τη φιλοσοφία του Kant, η πολιτικοποίηση της φύσης, που πραγματώνεται με τη θεώρηση των φυσικών σχέσεων ως νομικοπολιτικών, εκδηλώνεται εν τέλει ως φυσικοποίηση της πολιτικής, η οποία αποκαλύπτεται μέσω

της παλινδρόμησης στον πολιτικό ρεαλισμό. Η νομικοπολιτική υπεραξία που παράγεται από τη φύση επανεπενδύεται στο μηχανισμό των γεγονότων της, τα οποία σε τελική ανάλυση ορίζουν την αξία των αξιών. Η όλη πολιτική φιλοσοφία του Hobbes επιχειρεί να καταδείξει ότι νόμιμη εξουσία είναι η εκάστοτε υπάρχουσα.

Ο διαλεκτικός χαρακτήρας αυτής της λογικής κίνησης αποκαλύπτεται κατά τον πλέον εναργή τρόπο και πάλι στην χαρακτηριστική περίπτωση της πατρικής κυριότητας. Πρώτα από όλα, η περίπτωση αυτή καταδεικνύει το βαθμό στον οποίο το πολιτικό μοντέλο της σχέσης κυριαρχίας βρίσκει εφαρμογή στο σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων και όχι μόνο στο ειδικό πεδίο της κρατικής εξουσίας. Η εν λόγω καθολικότητα αποτελεί άλλωστε έκφραση της ριζικής εννόησης της φυσικής κατάστασης, η οποία αποκλείει την ύπαρξη οιασδήποτε ανθρώπινων δεσμών. Διότι, ακόμη και στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης, όταν δηλαδή μια οικογένεια «[...] δεν αποτελεί τμήμα κάποιας πολιτικής κοινότητας [...]», γίνεται δεκτό πως «[...] μια μεγάλη οικογένεια είναι αυτή καθ' εαυτή, όσον αφορά τα δικαιώματα της κυριαρχίας, μια μικρή μοναρχία».⁸⁴ Αυτό, έστω και υπό περιορισμούς, θα πρέπει να ισχύει υποχρεωτικά, διότι ειδάλλως δεν είναι νοητή η υποταγή των τέκνων στην κυριότητα του «πατέρα ή αφέντη».⁸⁵ Από την άλλη όμως, με αυτόν τον τρόπο η φυσική κατάσταση αίρεται στην πράξη, εφόσον η έννοιά της και αυτή της κυριαρχίας είναι αλληλοαποκλειόμενες, και αρμόζει πλέον μόνο ως χαρακτηρισμός της σχέσης στην οποία βρίσκεται η εν λόγω οικογένεια προς το εξωτερικό της, τρόπον τινά προς τα υπόλοιπα κυρίαρχα κράτη. Δυνάμει της ίδια αρχής χάρη στην οποία η φυσική κατάσταση λαμβάνει εδώ ένα πολιτικό πρόσημο μπορεί και η πολιτική κατάσταση, με τη σειρά της, να παραστηθεί υπό τη μορφή ενός φυσικού συσχετισμού. Αν η οικογένεια είναι ένα μικρό κράτος, τότε και το κράτος είναι μια μεγάλη οικογένεια. Όντως, αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται απ' τον Hobbes η εξωτερική πολιτική των κυρίαρχων κρατών: «Κατά πως έπρατταν τότε οι μικρές οικογένειες, πράττουν τώρα (για την ασφάλειά τους) οι πόλεις και τα βασίλεια, που δεν είναι παρά μεγαλύτερες οικογένειες».⁸⁶ Η σύγκριση αφορά ασφαλώς και πάλι το εξωτερικό επίπεδο, το οποίο στη θεωρία του Hobbes διέπεται, όπως συζητήθηκε από πολεμικούς όρους. Κι όμως, το προαναφερθέν απόσπασμα βρίσκεται στο 16^ο και κρίσιμο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν, Περί των σκοπών, της γέννησης και του ορισμού μιας πολιτικής κοινότητας*, χρησιμοποιείται δε ως αλληγορία των διανθρώπινων σχέσεων εν γένει, ο χαρακτήρας των οποίων καθιστά επιβεβλημένη τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας. Αν επομένως η αναλογία του κράτους με την οικογένεια ισχύει

εξωτερικά, θα πρέπει κατ' ανάγκη να ισχύει κι εσωτερικά: η κρατική σύσταση, αν και συμβατική, είναι καθ' όλα παραλληλίσιμη με τη συγκρότηση μιας οικογένειας.

Η θεωρία του Hobbes περιγράφει μεν την ορθολογική λειτουργία του κράτους ως επιβολή ενός νομικού μηχανισμού θεσμοθέτησης τυπικών κανόνων και τιμωριών, και τούτο εντελώς ανεξάρτητα από τις χρονικά και κατά τόπους ιστορικά κι εθιμικά πιστωμένες συνθήκες· ωστόσο, κατά τον ίδιο τρόπο που η κυριαρχία μέσω θέσμισης και η κυριαρχία μέσω απόκτησης φέρουν κοινό παρονομαστή, κοινό είναι εν τέλει και το status όλων των οργανισμών που είναι σε θέση να επιβιώνουν, κρατικών, οικογενειακών, ατομικών και βιολογικών, έστω και αν δεν διαθέτουν όλοι τυπικο-γραφειοκρατικό μηχανισμό απονομής δικαιοσύνης. Η θεωρία της κυριαρχίας δεν αναγνωρίζει κανέναν απολύτως βιολογικό δεσμό, ούτε καν το μητρικό, ωστόσο, και στην πραγματικότητα για τον ίδιο λόγο, ακόμη κι η σχέση μητρότητας αλλά και εν γένει κάθε απολύτως φυσική-βιολογική σχέση νομιμοποιείται ως σχέση κυριαρχίας. Αυτός ο λανθάνων βιολογισμός μιας θεωρίας που κατά βάση στερεί από την ανθρώπινη ζωή κάθε βιολογικό έρεισμα συνιστά ταυτόχρονα το όριο της μεταφυσικής της αξίωσης. Η τάση αναγωγής των υπερβατολικών στρατηγημάτων σε μια υπερβατική ρεαλιστική τάξη, που έφερε στο φως η αντιπαραβολή με τον Kant, απειλεί τελικά να απογυμνώσει το ρεαλισμό από το μεταφυσικό του ένδυμα, υποβιβάζοντας την πολιτική φιλοσοφία σε τέχνη του ζην, δηλαδή σε τέχνη της διακυβέρνησης.

XI. 2 Αυτό είναι το έρεισμα της συγγένειας της χομπσιανής συστηματικής με τη διδασκαλία της *raison d' État*. Στη βάση των προηγούμενων, η εν λόγω συγγένεια μπορεί να εντοπιστεί σε πολλαπλά επίπεδα. Ως δεδομένη παρουσιάζεται πρώτα απ' όλα από την πλευρά της πολιτικής σύστασης του Λόγου, στο μέτρο δηλαδή που η σχέση κυριαρχίας αναγορεύεται σε καθολικό πρότυπο του συσχετισμού. Η ερμηνευτική αυτή θεώρηση αυτή μοιάζει αρχικώς αμφίβολη τόσο εξαιτίας της ιδιαίτερης θέσης που καταλαμβάνει η θεωρία της κυριαρχίας στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes όσο και, πολύ περισσότερο, δεδομένης της διάκρισης της πολιτικής θεωρίας από τους υπόλοιπους τομείς του φιλοσοφικού του συστήματος. Ωστόσο, ο ειδικός κανόνας της κυριαρχίας αποτελεί ταυτόχρονα την προϋπόθεση του γενικού Λόγου που επιτρέπει την εξειδίκευσή του. Το μυστικό αυτής της αντιστροφής μπορεί να συναχθεί, όπως και προηγούμενως, από τη θεωρία περί πατρικής κυριότητας, στο πλαίσιο της οποίας ο Hobbes υποχρεώνεται να αποκαλύψει

τους λόγους για τους οποίους αυτοματοποιεί την πολιτικοποίηση των φυσικών ή ηθικών σχέσεων. Προκειμένου να καταδείξει ότι η σχέση μητρότητας αρθρώνεται ως σχέση κυριότητας, και άρα κυριαρχίας, ο Hobbes χρεώνει τη μητέρα με την ωφελμιστική σκέψη ότι δεν τη συμφέρει να αναθρέψει κάποιον που όταν «[...] θα αποκτήσει με τα χρόνια δύναμη [...]» πρόκειται να μετατραπεί σε εχθρό της.⁸⁷ Η εν λόγω κρίση είναι βεβαίως συνεπής προς τη γενικότερη αποποίηση όσων ηθικών διδασκαλιών θα μπορούσαν να συσκοτίσουν τη σκληρή ηδονιστική λογική της «φυσικής αναγκαιότητας».⁸⁸ Όταν όμως ο Hobbes, στην αμέσως επόμενη πρόταση, εξηγεί τους λόγους για τους οποίους η εχθρότητα προβάλλει ως ενδεχόμενο, τότε δίνει μια εξήγηση που υπερβαίνει το πλαίσιο του τυπικού υπολογισμού συμφερόντων. «[...] Κάθε άνθρωπος», γράφει, «είναι εχθρός εκείνου τον οποίο ούτε υπακούει ούτε διατάσσει».⁸⁹ Κι αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι η σύσταση της κυριαρχίας αποτελεί προϋπόθεση της ειρήνης, αλλά ότι κάθε κενό εξουσίας πληρώνεται με την πλήρη διάλυση της σχέσης στην οποία αναφέρεται. Ό,τι, στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας, παρουσιάζεται ως θεώρημα ταυτότητας ειρήνης και κυριαρχίας, είναι ταυτόχρονα, και από την πλευρά της γνωσιοθεωρίας, αξίωμα ταυτότητας Λόγου και κράτους· ο Λόγος έχει ως μοναδικό του αντικείμενο τις σχέσεις, δίχως την κρατική μορφή, ωστόσο, καμιά σχέση δεν μπορεί να υπάρξει και επομένως ούτε να καταστεί αντικείμενο της έλλογης θεώρησης. Γι' αυτό, όσο περισσότερο το ειδικό κρατικό μοντέλο οικουμενοποιείται, τόσο εξυψώνεται σε μοντέλο του Λόγου γενικά, σε Λόγο του κράτους.

Αν, σύμφωνα με τον Oakeshott, η φιλοσοφία του Hobbes αποτελεί «φιλοσοφία της *δύναμης* [power]» και τούτο «σε όλα της τα μέρη»,⁹⁰ τότε η ίδια αυτή η φιλοσοφική σκοπιά οργανώνεται κρατικά, διότι «στην ουσία του κράτους ανήκει η δύναμη [Macht]».⁹¹ Παρά την εσωτερική σχέση που διαβλέπει ο Meinecke, ως ο κλασικός θεωρητικός της *raison d' État*, ανάμεσα στον Λόγο του κράτους και τον ιστορισμό, παρά την ανυπολόγιστη σημασία του ιστορικά συγκεκριμένου για τον πολιτικό που λειτουργεί έχοντας αυτόν τον Λόγο ως κριτήριο της δράσης του, θεμέλιο λίθο της σχετικής διδασκαλίας αποτελεί η καθολικότητα της αναφοράς του: «Με κάποιον τρόπο η διακυβέρνηση [...] ασκείται πάντοτε σύμφωνα με τον Λόγο του Κράτους». Η γενικότητα αυτής της αρχής, με την επισήμανση της οποίας ο Meinecke εισάγει στο κεφάλαιο για τον Machiavelli, ισχύει ακόμη περισσότερο για την περίπτωση του Hobbes· εδώ ό,τι επιβιώνει μετέχει αναγκαστικά σε σχέσεις διακυβέρνησης. Αυτός είναι ο απώτερος Λόγος για τον οποίο ακόμη και ο

αντιμακιαβελλικός νομικισμός του Hobbes βρίσκει πρόσβαση σε μια διδασκαλία, που ακολουθώντας ως προς τούτο τον Althusius, διακηρύττει ότι *necessitas legem non habet*.⁹² Καθώς η μακιαβελλική διάκριση ηθικής και πολιτικής ενσωματώνεται από τον Hobbes σε μια ενιαία θεωρία της κανονιστικότητας του κράτους, η διευρυμένη πολιτική θεωρία του κληρονομεί την αντίθεση κράτους και ήθους υπό τη μορφή μιας εσωτερικής έντασης. Έτσι, σαν να ήταν γραμμένες για τον Hobbes φαντάζουν διατυπώσεις περί της γενικής προβληματικής του Λόγου του κράτους όπως η ακόλουθη: «Το δίκαιο δεν μπορεί να τηρηθεί παρά μόνο εφόσον υπάρχει μια εξουσία που θα είναι ικανή και πρόθυμη να το τηρήσει».⁹³ Πράγματι, η ένταση μεταξύ των ηθικών σκοπών της πολιτικής και των μηχανικών μέσων που είναι υποχρεωμένη να μετέρχεται αποτελεί σταθερά των περισσότερων πολιτικών θεωριών της νεοτερικότητας. Αλλά ως διακριτή από άλλες θεωρήσεις της πολιτικής προβάλλει η *raison d' Êtat* μόνο στο μέτρο που ο μηχανισμός του κράτους αναδεικνύεται σε φορέα μιας οργανισμικής σχέσης, στο βαθμό, με άλλα λόγια, που η ένσκοπη εξωτερική αναφορά του μεταμορφώνεται σε εσωτερική τελεολογία. Για το πώς η κατασκευή του κρατικού θεσμού ως οργάνου εξυπηρέτησης ανώτερων σκοπών μπορεί να αναδειχθεί σε όχημα τελεολογικών σχέσεων είναι διαφωτιστικό ένα εκτενέστερο απόσπασμα από τον Meinecke, το οποίο αξίζει για αυτό το λόγο να παρατεθεί: «Το θαύμα και το αίνιγμα της διπολικότητας», υποστηρίζει, «ξεκινά άλλωστε εκεί όπου μέσα από τη συνήθη μηχανική συνάφεια αιτίου κι αποτελέσματος αναδύεται μια κλειστή ενότητα ζωής, στο πλαίσιο της οποίας μια [...] καθοδηγητική ιδέα συνέχει τα τμήματα σε ένα όλο και, χρησιμοποιώντας την αιτιώδη συνάφεια, αλλά και επιβαλλόμενη πάνω της όλο και πιο πολύ, προσπαθεί να αυτοπραγματοωθεί [...] Ο Λόγος του κράτους είναι η ιδέα της ζωής του, η εντελέχειά του».⁹⁴ Αυτό όμως είναι και το ουσιαστικό αποτέλεσμα της θεωρητικής ενοποίησης βιολογικών και πολιτικών οργανισμών στην οποία προβαίνει ο Hobbes. Η συμβατικότητα των τελευταίων δεν εξυπηρετεί τον σκοπό τους παρά μόνο αν γίνει δεκτή ως φυσική, και η μηχανική των νόμων δεν λειτουργεί στην προσδοκόμενη κατεύθυνση παρά μόνο εφόσον αναγνωριστεί ως εάν πρόκειται για τελεολογία. Η σημασία της πλασματικής υπόθεσης [*fictio*] στη φιλοσοφία του Hobbes αποδεικνύεται σε αυτό το πλαίσιο πολύ μεγαλύτερη απ' ό,τι κατά κανόνα εικάζεται. Ως πλασματική υπόθεση διαβάζει, π.χ., ο Vaihinger τις χομπσιανές έννοιες του ατόμου και του σώματος,⁹⁵ κατ' εξοχήν δε αλλά και σε συμφωνία με τη συνηθισμένη ερμηνευτική γραμμή, τη φυσική κατάσταση.⁹⁶

Αλλά ως *fictio* συγκροτείται πρώτα απ' όλα η ίδια η έννοια της πολιτικής κοινωνίας, και τούτο με δύο διαφορετικούς τρόπους.

Πλασματική είναι η *civitas* κατά το ότι συγκροτείται ως εάν όλοι είχαν εκχωρήσει την κρίση και τη βούλησή τους σε ένα άτομο, κατά το ότι ένα άθροισμα μεμονωμένων ατόμων εμφανίζεται ως ολοκληρωμένος και διαφοροποιημένος οργανισμός ο οποίος επιδιώκει την αυτοσυντήρησή του ως εάν επρόκειτο για τη συντήρηση του καθενός από τα μέλη του κι όλων μαζί. Αλλά πλασματική είναι η *civitas* και από μια δεύτερη και πιο σημαντική άποψη, στο μέτρο που αποτελεί την νομική επιτομή πραγματικών ιστορικών σχέσεων, στο μέτρο δηλαδή που η θεωρητική της σύσταση παρουσιάζει το εκάστοτε ιστορικό *factum* της κυριαρχίας, της υποταγής και της συναίνεσης ως εάν ήταν προϊόν συνειδητής κατασκευής, ως εάν ό,τι κάθε φορά συμβαίνει στο πλαίσιο των σχέσεων εξουσίας όφειλε επίσης να συμβαίνει με κριτήρια δικαίου. Επειδή επομένως η χομπσιανή έννοια της *civitas* συνίσταται από τη μια στην παρουσίαση της σύμβασης ως δεύτερης φύσης και από την άλλη στην έκθεση της τυφλής φύσης ως συνειδητής σύμβασης, η ηθικοπολιτική *fictio* αναδιπλασιάζεται σε *fictio fictionis*. Η τελευταία, αναδιπλασιασμένη εκδοχή είναι μάλιστα ευρύτερη και ισχυρότερη, στο βαθμό που η φιλοσοφική κατασκευή παραμένει, εξαιτίας του καταναγκασμού της εφαρμογής από τον οποίο διέπεται, υποτελής στην πραγματικότητα την οποία κατασκευάζει και η οποία ενίοτε προϋπάρχει. Ουσιαστικά όμως, πρόκειται για την ίδια ακριβώς διαλεκτική μέσω της οποίας το πρόσωπο, ο νομικά κατασκευασμένος ρόλος του υποκειμένου, ορίζεται μέσω της δευτεροβάθμιας κατασκευής του εκπροσώπου, που δεν είναι άλλος από τον πραγματικό κυρίαρχο. Η επιβολή του πραγματικού μέσω της αναδιπλασιασμένης πλασματικότητας είναι άλλωστε εκείνη που κατ' αρχήν διαφοροποιεί τη χομπσιανή σύλληψη της εντελέχειας του κράτους από την καντιανή ρυθμιστική προσέγγιση των οργανικών μορφωμάτων. Διότι αν ο πυρήνας της τελευταίας συνίσταται στο ότι η εσωτερική τελειότητα του οργανισμού «δεν μπορεί να νοηθεί και να εξηγηθεί σύμφωνα με καμιά αναλογία της οποιασδήποτε γνωστής σε εμάς φυσικής ικανότητας, δηλ. ικανότητας της φύσης, και μάλιστα, αφού και οι ίδιοι εμείς ανήκουμε στη φύση με την ευρύτερη έννοια, ούτε καν μέσω μιας ακριβώς ταιριαστής αναλογίας προς την ανθρώπινη τέχνη»,⁹⁷ στον Hobbes συμβαίνει το αντίθετο· ο οργανισμός νοείται πάντα ως προϊόν κάποιου τεχνίτη, επομένως όχι μόνο ρυθμιστικά αλλά και καταστατικά ταυτόχρονα.⁹⁸ Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο κυρίαρχος, ως ψυχή της πολιτικής κοινότητας, δεν αποτελεί μόνο «[...] μια ετερογενή αρχή η οποία βρίσκεται σε

κοινότητα [...]»⁹⁹ με την ύλη της αλλά είναι υλικός και ο ίδιος· η μορφοποιητική αποστολή του, όπως αναγγέλεται ήδη από τον υπότιτλο του *Λεβιάθαν*, διεμβάλλεται από την περιεχομενικότητα της παθολογίας του. Φορμαλιστική αυτοδιαιώνιση του κυριάρχου και ευδόωση των σκοπών της κυριαρχίας τελούν σε σχέση αμοιβαίου προσδιορισμού, έτσι ώστε η το έλλογο κράτος να συνυφαίνεται με τον Λόγο του κράτους ως τη «[...] συνείδηση της κρατικής ‘αναγκαιότητας’ η φωνή της οποίας λέει στον κυρίαρχο: είσαι υποχρεωμένος να πράττεις έτσι, προκειμένου να διατηρήσεις την εξουσία του κράτους που βρίσκεται στα χέρια σου και επιτρέπεται να πράττεις έτσι, διότι δεν υπάρχει άλλος δρόμος γι’ αυτό το σκοπό».¹⁰⁰ Σε πλήρη αντίθεση επομένως προς το υπερβατολογικό πρόγραμμα, η εστίαση στην πολιτική αντικειμενικότητα της φύσης, όχι μόνο δεν εξαφανίζει ως «φαίνεσθαι» το στοιχείο της υποκειμενικής αυθαιρεσίας,¹⁰¹ αλλά το επιβεβαιώνει, διότι η «[...] η υπερπροσωπική εντελέχεια [...] συγκαθορίζεται από προσωπικές εννομήσεις και συμφέροντα του πράττοντος».¹⁰²

Η φραστική αυτή σύγκλιση ανάμεσα στη θεωρία του Hobbes για την κυριαρχία και τη διδασκαλία περί της *raison d'État* παραμένει μολταυτά επιφανειακή, εάν δεν συμπληρώνεται από το χαρακτηριστικό της προσωπικής απεύθυνσης. Δεδομένης της σύμπλευσης της γενικής θεωρία του κράτους με την εκάστοτε ειδική εξουσιαστική πραγματικότητα, προβάλλει εύλογη η υπόθεση ότι η ριζική επίλυση του προβλήματος της νομιμοποίησης μεταθέτει τον προβληματισμό στην κατεύθυνση της διαχείρισης. Υποκείμενο όμως της διαχείρισης αυτής είναι μόνο ο κυρίαρχος εκπρόσωπος, που έτσι αναδεικνύεται εμμέσως σε δέκτη των θεωρητικών οδηγιών του φιλοσόφου. Έτσι, το 30^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, που είναι μάλιστα το τελευταίο πριν την πραγμάτευση της θεωρίας της κυριαρχίας στη βάση των Γραφών, αρθρώνεται, όπως ήδη επισημάνθηκε, ως σειρά οδηγιών προς τον κυρίαρχο με θέμα την επιτυχή άσκηση του λειτουργημάτων του.¹⁰³ Απαλλαγμένος από τη μέριμνα για την τυπική νομιμότητα της θεσμικής του έκφρασης, ο κυρίαρχος προτρέπει, πολύ φυσιολογικά, να ασχοληθεί με την αποτελεσματικότητα της δράσης του. Για άλλη μια φορά, ο Hobbes πλησιάζει τον Machiavelli, αφού, όπως ακριβώς «από τη σκοπιά της κρατικής λογικής», «[...] η αξία του πολιτεύματος είναι σχετική μόνο και μόνο επειδή αξία του κράτους είναι απόλυτη».¹⁰⁴ Αλλά, καθώς στην περίπτωση του Hobbes η κρατική απολυταρχία αποτελεί παράγωγο του συντονισμού των απόλυτων φυσικών, ατομικών αξιώσεων, καθώς η περιεχομενική απελευθέρωση του κυριάρχου συνάγεται από τη μορφική δεσμευτικότητα του ρόλου του, η σχέση

μεταξύ της θεωρίας και του δέκτη της υπόκειται σε αντίστροφη λογική. Αν αληθεύει, όσον αφορά τον Machiavelli, ότι «[...] το σύνολο του έργου του, εκτός από τον *Ηγεμόνα*, μας δείχνει ότι βαθύτερος σκοπός του δεν είναι ο ίδιος ο ηγεμόνας, παρά η αναγέννηση ενός διεφθαρμένου λαού [...]»,¹⁰⁵ τότε, ως προς τον Hobbes, μπορεί να διαπιστωθεί το αντίθετο. Η συναινετική του παραίνεση προς το σύνολο των ανθρώπων, τους οποίους επιχειρεί να πείσει σχετικά με το συμφέρον τους να υποταγούν στην καθεστηκυία πολιτική τάξη,¹⁰⁶ γίνεται το όργανο για την προσωπική απεύθυνση στον ίδιο τον κυρίαρχο, ο οποίος, σε πείσμα της τυπικής του εξαίρεσης από οποιοδήποτε νομικό έλεγχο, προτρέπει να μεριμνήσει για τους περιοχομενικούς όρους αυτής της δικαίκα απεριόριστης ελευθερίας. Η στιγμή της φρόνησης και η στιγμή της *raison d' État* συμπίπτουν. Παρά την απολυταρχική συγκρότηση του κράτους, οι σκοποί χάρη στους οποίους συστάθηκε η πολιτική κοινότητα παραμένουν ενεργοί, αλλά η αξίωση που θέτουν αφορά στο ένα και μοναδικό πρόσωπο του κυριάρχου και είναι ορατή αποκλειστικά και μόνο από τη δική του οπτική γωνία.

Εφόσον, λοιπόν, οι φρονησιακές επιταγές προς τον κυρίαρχο υπερβαίνουν τον λογικό τύπο της κυριαρχίας, τίποτε δεν μπορεί να περιορίσει την εξουσιαστική αυθαιρεσία παρά μόνο ο εαυτός της. Για αυτή την έμμεση ικανοποίηση των σκοπών χάρη στα ίδια τα αυτονομημένα μέσα τους, δικαίως, έχει προταθεί το ακόλουθο επιχείρημα που απάγει την απόλυτη προσωποποίηση των κρατικών συμφερόντων εις άτοπον: «Ο κυρίαρχος, βέβαια, ως η έκφραση της *raison d' État*, θα μπορούσε να στρέψει το πλαίσιο της ρύθμισης προς την ικανοποίηση των δικών του συμφερόντων. Τότε όμως θα υπονόμειε μαζί με το πλαίσιο αυτό και τη δική του θέση, διότι δεν θα μπορούσε να διαθέσει τη δύναμή του για τη διασφάλιση των όρων της ειρήνευσης».¹⁰⁷ Η διαλεκτική αυτή θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ο δόλος της σχετικότητας, η οποία χρησιμοποιεί το απόλυτο για τους δικούς της σκοπούς, επιτρέπει την αναγωγή της κρατικής υπόστασης σε αυτοσκοπό, αλλά κατ' αυτόν τον πλάγιο τρόπο εξυπηρετεί σε τελική ανάλυση τα δικά της σχετικά και ατομοκεντρικού χαρακτήρα συμφέροντα. Όταν όμως η αρχή της ατομικότητας, που στο πλαίσιο της *civitas* μεταμορφώνεται σε υπηκοότητα, απλώς υποδύεται το ρόλο του σχετικού, έτσι ώστε, λειτουργώντας εν είδει απολύτου Πνεύματος, να σχετικοποιεί τον απολυταρχικό χαρακτήρα που αναγνωρίζει το κράτος και να αυτοεπιβεβαιώνεται εν τέλει ως απόλυτη η ίδια, τότε πέφτει η ίδια θύμα αυτής της μεταμφίεσης. Διότι, ως σχετικά, τα ατομικά συμφέροντα δεν επιδέχονται άλλης ικανοποίησης παρά ατομικής

και σχετικής, η δε απολυτοποίηση τους ως έσχατου σκοπού της κυριαρχίας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά ενάντια σε αυτά. Ο ατομικισμός θριαμβεύει εις βάρος του εαυτού του, διότι το αόρατο χέρι που ρυθμίζει την οικονομία της κυριαρχίας προσφέρει την ειρήνη ως αντάλλαγμα του περιορισμού, δεν εξοφλεί όμως το μεμονωμένο άτομο, που χάριν του περιορισμού αλλά και χάριν της ειρήνης, παίρνει τη θέση του ανάμεσα στα τακτικά θύματα του πολέμου ο οποίος μαινεται στον ίδιο βαθμό κατά τον οποίο η φυσική κατάσταση επιβιώνει εντός της πολιτικής. Ως δόλος, η υπονομευτική στρατηγική παραμένει στο πλαίσιο της *raison d' État*, μοιραία οπότε και στον προνομιακό χώρο του κράτους. Διότι ο αυτοπεριορισμός της *raison d' État*, όχι μόνο δεν συνιστά υπέρβασή της αλλά συμπίπτει με τον ορισμό της: όταν «ο κυρίαρχος μετατρέπεται», όπως συμβαίνει κατά τον προαναφερθέντα τρόπο, «σε υπηρέτη της ίδια του της εξουσίας», όταν «οι σκοποί της εξουσίας αρχίζουν να περιορίζουν την προσωπική αυθαιρεσία»,¹⁰⁸ τότε, γράφει ο Meinecke, «η ώρα γέννησης», κι όχι θανάτου, «του Λόγου του κράτους έχει σημάνει». Ο δρόμος που διέρχεται από την *raison d' État* δεν έχει έξοδο. Τούτο καθιστά ακόμη πιο παράδοξο το γεγονός ότι ο ίδιος συγγραφέας έρχεται κάποιες σελίδες αργότερα να θέσει υπό αμφισβήτηση την ένταξη του Hobbes σε αυτή την παράδοση. Με τρόπο αντίστοιχο του Schmitt, διαπιστώνει την «εσωτερική συγγένεια» του «γιγαντιαίας δύναμης» Λεβιάθαν με το «αδύναμο κρατικό μόρφωμα του φιλελεύθερου και φιλανθρωπικού ορθολογισμού, το οποίο είθισται να αποκαλείται κράτος νυχτοφύλακας», για να καταλήξει ότι «ο Λεβιάθαν του Hobbes [...] δεν υπηρετεί κατά βάση την απολυταρχική ιδέα του κράτους χάριν αυτής της ίδιας, αλλά χάριν των πλεονεκτημάτων, που θα όφειλε να εξασφαλίσει στη μάζα των ατόμων».¹⁰⁹ Αυτή όμως ακριβώς η συνολική θεώρηση των ατόμων ως μάζας συνιστά την ύστατη προδοσία των ατομικών προσδοκιών από την κρατική σύσταση. Διότι κανένα από τα άτομα τα οποία, ρητά ή άρηρτα, συναίνεσαν στην κατασκευή ενός κυρίαρχου προσώπου δεν είχε ως σκοπό μια τέτοια αθροιστικού τύπου προστασία από τους κινδύνους της φυσικής κατάστασης, παρά μόνο την αυστηρά ατομική του αυτοσυντήρηση και ευημερία. Από την πλευρά ωστόσο του Λόγου του κράτους, ο οποίος περιορίζει την αυθαιρεσία του κυρίαρχου στη βάση ενός φρονησιακού υπολογισμού του πολιτικού κόστους, το άτομο δεν είναι αναγνωρίσιμο στην ατομικότητά του, ή μάλλον αντίθετα, δεν λαμβάνεται υπ' όψη παρά ως αρχή της ατομικότητας, ήδη επομένως ως κάτι γενικό, ουδέποτε όμως ως άτομο μοναδικό και συγκεκριμένο. Εκείνο, επομένως, που δεν βλέπει ο Meinecke είναι ότι, στο πέρασμα

από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση, από τη σκοπιά του ατόμου στη σκοπιά του κράτους, τα ατομικά πλεονεκτήματα χάριν των οποίων υπηρετείται ο απολυταρχισμός έχουν στο μεταξύ αλλάξει, και έχουν τα ίδια διαποτιστεί από το πνεύμα της *raison d'État*, το οποίο φέρεται ως ταπεινός υπηρέτης τους. Το ατομικό συμφέρον που υπηρετείται δεν είναι πλέον των ατόμων αλλά των υπηκόων. Τα φυσικά δικαιώματα, δεν είναι μόνο φυσικά αλλά και δικαιώματα· προσβάσιμα μόνο μέσω της κρατικής γλώσσας του δικαίου. Συνεπώς, η αντιπαραβολή του χομπσιανού φιλελευθερισμού στον χομπσιανό απολυταρχισμό αποτυγχάνει εξαιτίας των λόγων που η ίδια επικαλείται υπέρ της. Ακριβώς επειδή ο χομπσιανός φιλελευθερισμός αποτρέπει το μετασχηματισμό της ατομικής σε κοινοτική ύπαρξη, ακριβώς επειδή η ένταξη στην πολιτική κοινότητα δεν συνεπάγεται την κοινοτική αναμόρφωση του ατόμου, το οποίο πληρώνει την καθημερινή σιωπή του νόμου με την αστυνόμευση της νύχτας, γι' αυτό και η ατομική συναίνεση στο νόμο είναι εφικτή μόνο μέσω της άλωσης της ατομικής σκέψης από την κρατική μυθολογία. Ακριβώς επειδή το κοινωνικοποιημένο άτομο παραμένει εσωτερικά ακοινωνήτο, η κοινωνικοποίηση του προσλαμβάνει την εξωτερική μορφή της κρατικής ιδεολογίας. Έτσι το επιχείρημα στη βάση του οποίου ο κυρίαρχος καλείται να μην εξαντλεί το περιθώριο της αυστηρότητάς του, διότι σε αντίθετη περίπτωση ενοχοποιείται έναντι του νόμου της φύσης, και το επιχείρημα υπέρ της κρατικής κατήχησης, με το οποίο εξηγείται στον κυρίαρχο ότι οφείλει να διδάσκει εκείνος στους υπηκόους του ποιο είναι το συμφέρον τους, είναι στην πραγματικότητα κοινό. «Η αυστηρότητα προς το λαό σημαίνει τιμωρία μιας άγνοιας οφειλόμενης ίσως κατά μεγάλο μέρος στον κυρίαρχο, που είναι υπαίτιος αν ο λαός δεν είχε δασκαλευθεί καλύτερα».¹¹⁰ Εφόσον ο κυρίαρχος φέρει ευθύνη, υπάρχει μια λογική βαθμίδα έναντι της οποίας ακόμη κι εκείνος παρουσιάζεται υπόλογος. Η *raison d'État* εμπίπτει στην κριτική δικαιοδοσία του νόμου της φύσης, έστω κι αν δεν υπάρχει ανθρωπινος εκφραστής του. Αλλά η ύπαρξη ενός τέτοιου διακριτού εκφραστή περιτεύει, διότι η κάθε ιδέα παραβίασης του νόμου της φύσης από την πλευρά του κυρίαρχου έρχεται σε αντίθεση με τη λογική της κυριαρχίας, οπότε ο εκπρόσωπος της τελευταίας είναι αρκετός. Τότε όμως η πρόταση σύμφωνα με την οποία το φυσικό δίκαιο περιορίζει τον Λόγο του κράτους είναι ορθή, αλλά με την ειδική έννοια ότι ο ίδιος ο Λόγος του κράτους δομείται ως φυσικό δίκαιο και επιτάσσει ό,τι ακριβώς αξιώνει και αυτό.

Σε αυτή τη διαλεκτικού τύπου ενότητα μεταξύ ταυτότητας και διαφοράς ο Hobbes δίνει μια αναλυτική, και για τον λόγο αυτό παραδοξολογική έκφραση, με

αποτέλεσμα να δημιουργεί σύγχυση ως προς την πραγματική θεωρητική του θέση. Γράφει λοιπόν ότι «ο νόμος της φύσης και το θετικό δίκαιο περιέχουν το ένα το άλλο και είναι ίσου εύρους».¹¹¹ Η διατύπωση αυτή είναι ευθέως ομολογή προς την δομική και περιεχομενική ταύτιση μεταξύ νόμου της φύσης και Λόγου του κράτους, για την οποία έγινε λόγος πιο πάνω, και αρχικώς δεν αφήνει περιθώριο ηθικού ελέγχου των ρεαλιστικών πολιτικών επιλογών. Εφόσον μάλιστα οι νόμοι που αποτελούν το θετικό δίκαιο δεν είναι αναγκαίο να έχουν καθολική αναφορά, αλλά μπορούν κάλλιστα να εκπονούνται ως διατάγματα που απευθύνονται σε έναν και μόνο άνθρωπο,¹¹² απουσιάζει κατ' αρχήν κάθε ηθική οριοθέτηση της κρατικής αυθαιρεσίας. Ακόμη πιο σαφής καθίσταται η σύμπτωση θετικού δικαίου και Λόγου του κράτους χάρη στη ρεαλιστικού τύπου δικαιολόγηση που παρέχει ο Hobbes στον ισχυρισμό του. Όταν ο νόμος της φύσης δεν εκφράζεται ως θετικός νόμος, δεν μπορεί να θεωρηθεί καν ως νόμος με την ορθή σημασία του όρου, διότι «νόμοι υφίστανται πραγματικά μόνο μετά την ίδρυση πολιτικής κοινότητας και είναι διαταγές της, άρα το θετικό της δίκαιο: γιατί υπάρχει κυρίαρχη εξουσία, που επιβάλλει την υπακοή προς αυτό».¹¹³ Η αιτιακή-μηχανική συνάφεια μεταξύ του νόμου και της εφαρμογής του απορροφά κάθε άλλη ορθολογική αξίωση και νομιμοποιεί στο όνομα της αποτελεσματικότητας καθ' εαυτήν κάθε νομική αυθαιρεσία. Από την άποψη αυτή το σύστημα του Hobbes δεν συνιστά παρά μια περιτεπλεγμένη αλλά εν τέλει ευκρινή ομολογία πίστης προς την προτεραιότητα της *raison d' Etat*, «[...] στον γνώμονα του κρατικού πράττειν», στην «βαθιά και δύσκολη έννοια της κρατικής αναγκαιότητας».¹¹⁴

Παρ' όλα αυτά η ίδια η επιχειρηματολογία προσχώρησης στο δόγμα της *raison d' Etat* βρίσκεται πέραν του πλαισίου της τελευταίας. Ακόμη κι ίδια η αρχική διατύπωση περί «ίσου εύρους» δεν κάνει λόγο απλώς και μόνο για ταυτότητα αλλά για μια σχέση αλληλοεπικάλυψης ανάμεσα στο φυσικό και το θετικό δίκαιο, η οποία προφανώς εμπεριέχει τον υπαινιγμό της διαφοράς τους. Πράγματι, όπως εξηγείται λίγες αράδες μετά, η ρεαλιστική υπαγωγή του φυσικού στο θετικό δίκαιο συνιστά μόνο τη μία όψη της σχέσης τους, διότι «αντίστροφα [reciprocally], το θετικό δίκαιο αποτελεί μέρος των επιταγών της φύσης».¹¹⁵ Ούτε αυτή τη φορά ασφαλώς ο Hobbes επιτρέπει να υποτεθεί ότι το αιώνιο φυσικό δίκαιο ελέγχει τη δικαιοδοσία του θετικού νόμου του κράτος. Ωστόσο, αναγνωρίζοντάς του, ως προς τη συγκεκριμένη πλευρά της σχέσης τους, το μεγαλύτερο εύρος, υπάγει το θετό νόμο στο νόμο της φύσης και συμπληρώνει την αιτιακή μέσω της λογικής τους συνάφειας. Αλλά οι δύο αυτές συνάφειες αποτελούν για τον Hobbes, όπως αναλύθηκε στα προηγούμενα,

αλληλοεξαρτώμενες όψεις μιας ενιαίας αιτιο-λογικής σχέσης, στο πλαίσιο της οποίας η σχέση μεταξύ Λόγου του κράτους και φυσικού δικαίου παρουσιάζεται πολυπλοκότερη. Από τη μια, ως κρατική αιτιακή αναγκαιότητα, ο Λόγος του κράτους συνιστά το ύψιστο κριτήριο της πολιτικής σκέψης, από την άλλη όμως και ταυτόχρονα, ο πολιτικός αυτός ρεαλισμός συνιστά το λογικό περιεχόμενο του νόμου της φύσης κι απολαμβάνει προτεραιότητα έναντι του τελευταίου μόνο στο βαθμό που ικανοποιεί τις απαιτήσεις του. Αλλά ενώ ο Λόγος του κράτους αποτελεί την προνομιακή σκοπιά και γνώση του πολιτικού άνδρα και ταυτίζεται με το προσωπικό συμφέρον του, ο νόμος της φύσης αφορά στο συμφέρον των υπηκόων και είναι καθολικά γνωστός όσο και ο χρυσός κανόνας της ευαγγελικής ηθικής. Η αμφιλογία δεν αίρει την πρόσδεση του κυριάρχου στον κρατικό ρεαλισμό αλλά την αναδιπλασιάζει· για τον κυρίαρχο δεν είναι αρκετό να κάνει σεβαστό το *λόγο* του ως εκείνο του κράτους, αλλά χρειάζεται να τον κάνει επίσης σεβαστό ως *Λόγο* του κράτους. Οι ρεαλιστικές απαιτήσεις της πολιτικής οφείλουν να νομιμοποιούνται μέσω της αναγωγής τους στην λογική εγκυρότητα της ηθικής θεωρίας. Ο Hobbes αναδεικνύεται έτσι, όχι μόνο ως υπέρμαχος της *raison d' État*, αλλά και ως εκείνος ο οποίος ολοκλήρωσε την έννοια της, αναγώντας την πραγματικά σε *raison*, σε λογική, όχι μόνο ιστορική, αναγκαιότητα και αντικειμενικότητα του προνομίου του πολιτικού υποκειμένου. Κάτω από τη θεωρητική αιγίδα του μακιαβελλικού παραδείγματος, το προνόμιο αυτό παραμένει ένα ιδεολογικό μόρφωμα της ηγεμονίας στον Hobbes αντίθετα η ηγεμονική ιδεολογική λειτουργία αναγορεύεται σε αίτημα της φιλοσοφικής αλήθειας. Μετατρέποντας τη διδασκαλία περί της *raison d' État* σε θεωρία της *ratio*, ο Hobbes ανασυγκροτεί πραγματικά τον *λόγο* του Κράτους ως *Λόγο* του κράτους και αποδίδει τα περιεχόμενα της πολιτικής μυθολογίας στην εξουσία του ορθού Λόγου.

Σε τούτο συνίσταται το διαφωτιστικό νέυμα της πολιτικής φιλοσοφίας του, συνάμα όμως και η διαλεκτική στην οποία αυτή υπόκειται. Διότι η υποστηριζόμενη ενότητα κράτους και ήθους, ρεαλιστικής και λογικής αναγκαιότητας, ηγεμονίας και κυριαρχίας είναι εφικτή μόνο υπό την διεύθυνση του πρώτου πόλου, στη δικαιοδοσία του οποίου άλλωστε αποδίδεται. Η ταύτιση του κρατικού με το, γενικευμένο έστω, ατομικό συμφέρον αποτελεί ορθολογική ιδεολογική αποστολή του κυριάρχου, η οποία συνίσταται με τη σειρά της στη διδασκαλία της αληθούς πολιτικής φιλοσοφίας, δηλαδή στην έκθεση της *raison d' État* ως *Raison d' État*. Ό,τι, στην κλασική εκδοχή του όρου, διεκπεραιωνόταν μέσω της πολιτικής τέχνης καθίσταται τώρα αντικείμενο

πολιτικής τεχνολογίας, ενώ ό,τι αρθρωνόταν ως αναγκαίος μύθος του κράτους αναβιβάζεται σε μύθο του Λόγου, μύθος ο οποίος επιζεί χάρη αλλά και μέσα στον κοινωνικό αυτοματισμό του φιλελεύθερα εννοημένου ατομικού συμφέροντος, χάριν του οποίου πραγματοποιείται η παραίτηση από την ελευθερία. Σε αυτή τη διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού έγκεται η διαχρονική σημασία της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας, το μυστικό της οποίας αποκαλύπτεται στο πλαίσιο της περιγραφής μιας κατάστασης κατά αιώνες μεταγενέστερης της συγγραφής του *Λεβιάθαν*. Αναφερόμενος στην κοινωνικο-πολιτική επικαιρότητα του 20^{ου} αιώνα, ο H. Marcuse παρατηρεί: «Σήμερα η κυριαρχία διαιώνίζεται και διευρύνεται, όχι μόνο διαμέσου της τεχνολογίας, αλλά και ως τεχνολογία, κι αυτή προσφέρει στην επεκτατική πολιτική εξουσία τη μεγάλη της νομιμοποίηση. Σε αυτό το σύμπαν, η τεχνολογία προσφέρει επίσης τον μεγάλο εξορθολογισμό της ανελευθερίας του ανθρώπου και αποδεικνύει το 'τεχνικώς' αδύνατον τού να είναι κανείς αυτόνομος, να ορίζει τη ζωή του. Διότι αυτή η ελευθερία δεν εμφανίζεται ούτε ως ανορθολογική ούτε ως πολιτική, παρά μάλλον ως υποταγή στον τεχνικό μηχανισμό, ο οποίος προάγει τις ανέσεις της ζωής [...] Η τεχνική ορθολογικότητα, επομένως, μάλλον προστατεύει κατ' αυτόν τον τρόπο τη νομιμότητα της κυριαρχίας, αντί να την ακυρώνει, και ο εργαλειακός ορίζοντας του Λόγου διανοίγεται σε μια ορθολογικώς ολοκληρωτική κοινωνία».¹¹⁶

Με την εσωτερική και αναγκαία ιδεολογική αναδίπλωση της ορθολογικής επιστήμης, με την αποκατάσταση της πολιτικής φρόνησης ως πολιτικής σοφίας, ο εγκόσμιος ρεαλισμός, προστατευόμενος από την επιστήμη, ανακτά τα σκήπτρα από τον ιδεολογικό φανατισμό, εναντίον του οποίου είναι στραμμένη η πολιτική σκέψη του Hobbes στο σύνολό της. Ταυτόχρονα όμως η ίδια η πολιτική επιστήμη αποκτά ιδεολογική υφή, καθόσον, σε μια αντίστροφη κίνηση, ηθικοποιεί το ρεαλισμό και απολυτοποιεί τον κώδικα του τεχνικού συσχετισμού ως αποκεκαλυμμένη αλήθεια. Η ορθολογική μορφή καθαγιάζει ανορθολογικά περιεχόμενα στο μέτρο που τα άτομα συμφωνούν ότι η συμφωνία τους είναι περιττή και κρίνουν ότι η κρίση τους είναι επιζήμια. Με τη διεύρυνση της *raison d'Etat* σε επιστήμη πραγματώνεται τελικά η αυθυπερβάση της εμμένειας και το τελικό προϊόν του πολιτικού διαφωτισμού εμφανίζει το ίδιο πρότυπο με εκείνο της θεολογίας: «το έδαφος των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των πολιτών εγκαθιδρύεται [...] μέσω του Λεβιάθαν, όπως ακριβώς για τους χριστιανούς [...] μέσω του Χριστού».¹¹⁷ Αλλά αυτή η χρήση της πολιτικής θεολογίας ανήκε στις συνειδητές προθέσεις του Hobbes, ο οποίος θεωρούσε «[...] ότι η διαφωτισμένη πολιτική μπορεί να δείξει ότι το θεολογικό επιχείρημα που

χρησιμοποιούσε η παραδοσιακή θεωρία της νομιμοποίησης δεν είναι συμβατό με αυτήν αλλά με τον ορθό λόγο». ¹¹⁸ Η τυπική ομολογία των θεολογικών προς τα πολιτικοθεωρητικά σχήματα κάθε άλλο, επομένως, παρά αποτελεί απόδειξη της σύστασης της πολιτικής θεωρίας του Hobbes ως παραδοσιακής πολιτικής θεολογίας, αλλά αποκαλύπτεται ως στρατήγημα του Λόγου, ο οποίος χρησιμοποιεί τις δυνάμεις του εχθρού του υπέρ των δικών του διαφερόντων. Τη στιγμή όμως κατά την οποία προβαίνει στον στρατηγικό αυτό ελιγμό αναγκάζεται να κάνει χρήση ανορθολογικών μέσων τα οποία δεν προβλέπονται στη θεολογική του μεταμπίεση. Αν, όπως έχει υποστηριχθεί, η πανουργία του πολιτικού διαφωτισμού του Hobbes εκδηλώνεται μέσω του διαχωρισμού ανάμεσα σε μια εξωτερική διδασκαλία, η οποία χρησιμοποιεί τα παραδοσιακά θεολογικά επιχειρήματα, και μια εσωτερική η οποία υπονομεύει τη θεολογία θέτοντάς την στην υπηρεσία του ορθού Λόγου, ¹¹⁹ τότε ο πολιτικός διαφωτισμός μιμείται στη σχέση του προς τη θεολογία τη σχέση του Λεβιάθαν προς τους υπηκόους του και συγκροτείται ως Λόγος του κράτους ως ίδιος. Τότε όμως η ορθολογική συμφωνία των ατόμων υποβιβάζεται εκείνη σε εξωτερική διδασκαλία, μέσω της οποίας η μάζα των υπηκόων κατεχέεται στη συμμόρφωση προς το ανώτερο κρατικό διαφέρον, το οποίο αναδεικνύεται, από την πλευρά του, σε αληθινή εσωτερική διδασκαλία του Λεβιάθαν. Ο Λόγος του διαφωτισμού επιτυγχάνει έτσι μόνο μια πύρρειο νίκη επί της παραδοσιακής θεωρίας της νομιμοποίησης, καθώς αναγκάζεται να παράσχει στις θεολογικές της προκείμενες την δική του ορθολογική νομιμοποίηση. Η διαλεκτική του διαφωτισμού του Λεβιάθαν συνίσταται στο ότι ο ίδιος ο νεοτερικός Λόγος πέφτει θύμα της παγίδας την οποία έχει ετοιμάσει για την παράδοση, όπως ο Οδυσσεάς, που, απομακρυνόμενος από τον Πολύφημο, αποκαλύπτει το πραγματικό του όνομα κι έτσι ματαιώνει την απόσπαση του ονόματος από τη μαγική σφαίρα, υποτάσσοντας την πρόθεσή του στο φετίχ της λέξης. «Η πανουργία, η οποία συνίσταται, στο ότι ο έξυπνος προσλαμβάνει τη μορφή της βλακειας, μετατρέπεται σε βλακεία, μόλις η μορφή αυτή εγκαταλειφθεί». ¹²⁰ Η τραγωδία του Λεβιάθαν έγκειται στο ότι η μυθική μορφή του τέρατος φετιχοποιείται κατά τη στιγμή που η κυριαρχία αποκαλύπτει το διαφωτιστικό της έναυσμα. Διότι η αποκάλυψη αυτή μπορεί να γίνει μόνο με τις δυνάμεις του μύθου, δηλαδή της ιδεολογίας ενός *État de la raison*. Η αξίωση του ρεαλισμού που στη φιλοσοφία του Hobbes αρθρώνεται ως η απαίτηση της σκέψης να πραγματωθεί ως έλλογο κράτος, φετιχοποιεί την αυτονομία του Λόγου έναντι της πραγματικότητας, και εξισώνοντας

σκέψη και πραγματικότητα, χάνει την αναγκαία απόσταση από την οποία και μόνο η πρώτη αποκτά κριτική εξουσία πάνω στη δεύτερη.

XI. 3 Μέσω αυτής της διαλεκτικής αναδεικνύεται το περιεχόμενο αλήθειας των λεγόμενων θεολογικών ερμηνειών του Hobbes, οι οποίες, κυρίως κατά τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, αποπειράθηκαν να κλονίσουν τη διαδεδομένη πεποίθηση περί απόσχισης του Hobbes από την φυσικοδικαϊκή και γενικότερα προνεοτερική παράδοση. Σε αντίθεση, ωστόσο με την κατεύθυνση που υποδείχθηκε πιο πάνω, οι εν λόγω μελετητές του Hobbes δεν συλλαμβάνουν τη θεολογική συνιστώσα ως ανασύσταση του μύθου εν μέσω του νεοτερικού Λόγου και επομένως ως τεκμήριο αποτυχίας του προγράμματος του Hobbes, αλλά επιχειρούν αντιθέτως να αποκαταστήσουν τη χομπσιανή φιλοσοφία ως φιλοσοφική θεολογία. Σε μια από τις τελευταίες διάσημες παρόμοιες προσπάθειες, που από πολλές απόψεις είναι η θεωρητικά ασθενέστερη, ο Hood υποστηρίζει ότι η μηχανική σύσταση του κράτους εξαρτάται πλήρως από «[...] μια συνειδησιακή υποχρέωση η οποία δεν μπορεί με τη σειρά της να θεμελιωθεί νατουραλιστικά».¹²¹ Η εγκυρότητα μιας τέτοιας ερμηνείας προϋποθέτει την αποσύνδεση του φυσικού δικαίου από το περιγραφικό καθεστώς της φυσικής κατάστασης αλλά και από το περιεχόμενο αυτής της περιγραφής, στο βαθμό που αναφέρεται στα εγωιστικά συμφέροντα των ατόμων. Θα πρέπει δηλαδή να αποδειχθεί ότι η υποχρέωση που επιβάλλεται από το νόμο της φύσης, και την οποία ο Hood αποκαλεί φυσική [natural obligation] είναι πραγματική [real] υποχρέωση με την ηθική σημασία του όρου και ολοκληρωτικά ανεξάρτητη από τον φυσικό [physical] δυναμικό συσχετισμό.¹²² Το θεμέλιό της θα πρέπει επομένως να αναζητηθεί σε μια υπερβατική βάση, που είναι προσβάσιμη μόνο μέσω της πίστης, στην οποία, σύμφωνα με τον Hood, ο Hobbes προσαρμόζει εκ των υστέρων τη φυσική φιλοσοφία και τη γνωσιοθεωρία του.¹²³ Ως τέτοια βάση προσφέρεται κατά τον Hood μόνο η Αγία Γραφή, που κατά αυτόν τον τρόπο προβάλλει ως κανονιστικό θεμέλιο της πολιτικής θεωρίας.¹²⁴ Ο Hood λαμβάνει κατά γράμμα τον ισχυρισμό του Hobbes ότι «[...] είναι το ίδιο να πούμε λόγος Θεού και θεολογία»,¹²⁵ δεν συνυπολογίζει ωστόσο ότι το κείμενο που περιέχει το Λόγο του Θεού δεν παρέχει αυτοδύναμα την ερμηνεία του, η οποία συνιστά ζήτημα προσωπικής αυθεντίας.¹²⁶ Η αυθεντία αυτή αποτελεί μεν προϊόν εμπιστοσύνης, καθώς όμως η εμπιστοσύνη στον κυρίαρχο ερμηνευτή παράγεται από την ορθολογική σκοπιμότητα της συναίνεσης, δεν είναι ταυτοσημη με τη θρησκευτική πίστη, εννοούμενη ως πρώτη αρχή του συστήματος. Ο

προσδιορισμός των νόμων της φύσης ως έλλογων αρχών αποκλείει την καταχώρησή τους στη σφαίρα της πίστης, καθότι, όπως έχει επισημανθεί μέσω παραπομπής στο *Anti-White*, «'όταν μια απόδειξη μας πείθει για την αλήθεια οποιασδήποτε πρότασης, δεν είναι πλέον πίστη αλλά φυσική γνώση', επομένως όσο προοδεύει η φιλοσοφική απόδειξη, τόσο η θρησκεία εξασθενεί».¹²⁷ Το φυσικό δίκαιο θετικοποιείται, όμως δεν ανάγεται σε κάποιο θείο θετικό δίκαιο, και συνεπώς το επιχείρημα του Λόγου προηγείται λογικά εκείνου των Γραφών. Έτσι, ο Hood είναι υποχρεωμένος να εγκαταλείψει τη φιλοδοξία μιας εμμενούς ερμηνείας του Hobbes, περιοριζόμενος στην εκτίμηση ότι η θρησκευτική πεποίθηση διαλύει την επιστημονική συνάφεια μέσω της οποίας ο Hobbes θέλει να οργανώσει τη θεωρία του.¹²⁸ Αναμφίβολα ισχυρότερη είναι η παλαιότερη τοποθέτηση του Taylor, ο οποίος σε ένα άρθρο του, γραμμένο το 1938,¹²⁹ υποστηρίζει κι εκείνος τον ηθικό χαρακτήρα της υποχρέωσης στον Hobbes, εισηγούμενος την πλήρη διάκριση ανάμεσα στην «εγωιστική ψυχολογία» και την αυστηρή δεοντολογία του.¹³⁰ Σε αντίθεση με τον Hood, ο Taylor δεν προσφεύγει στην αυθεντία της Γραφής αλλά στην εννοιολογική διαφοροποίηση μεταξύ ζημίας [injury] και αδικίας [injustice] στο έργο του Hobbes. Ενώ η ζημία αναφέρεται «σε κάποιο πρόσωπο ή κάποιο νόμο», η αδικία δεν έχει προσωπική αναφορά αλλά αφορά μόνο «σε κάποιο νόμο».¹³¹ Μολονότι, η συγκεκριμένη διάκριση επιβεβαιώνει την αποσύνδεση της δικαιοσύνης από το εγωιστικό συμφέρον του ατόμου, η αποσύνδεση αυτή δεν λαμβάνει χώρα παρά στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας, και συνεπώς, αποτελεί προϊόν της θετικοποίησης του φυσικού δικαίου. Έτσι, το επιχείρημα του Taylor, σύμφωνα με τον οποίο «[...] η άνευ όρων υποταγή στον κυρίαρχο θεωρείται από τον Hobbes, όχι απλώς μια συμβουλή ασφάλειας, αλλά αυστηρή ηθική υποχρέωση»,¹³² είναι μεν ορθό, πιστοποιεί όμως μόνο την ηθική αυτονόμηση των μέσων επιδίωξης του ατομικού συμφέροντος. Η θεολογική παράμετρος εισέρχεται από τον Taylor στο επίπεδο του φυσικού δικαίου, με τον ισχυρισμό ότι η ενότητα του συστήματος του Hobbes μπορεί να διασφαλιστεί ερμηνευτικά μόνο «[...] υποθέτοντας ότι εννοούσε σοβαρά αυτό που λέει τόσο συχνά, πως, δηλαδή, ο 'νόμος της φύσης' αποτελεί διαταγή του Θεού, και οφείλεται σε αυτόν υπακοή διότι είναι διαταγή του Θεού».¹³³

Ανεξάρτητα από το πόσο συχνές είναι αυτές οι αναφορές, η βασική σύνδεση μεταξύ του νόμου της φύσης και του Θεού βρίσκεται στο τέλος του 15^{ου} κεφαλαίου του *Λεβιάθαν* όπου ο Hobbes ισχυρίζεται ότι οι νόμοι της φύσης δικαίως ονομάζονται νόμοι μόνο εφόσον «[...] θεωρήσουμε ότι αυτά τα θεωρήματα μας

παραδόθηκαν δια του Λόγου του Θεού, ο οποίος έχει δικαίωμα προσταγής επί των πάντων [...].¹³⁴ Αυτό είναι το κεντρικό σημείο της ανάλυσης του Warrender, ο οποίος δέχεται τις βασικές θέσεις του Taylor και προσφέρει μια πιο ολοκληρωμένη θεολογική ερμηνεία του Hobbes, η οποία έγινε γνωστή ως θέση Taylor-Warrender ανακινώντας έντονες θεωρητικές έριδες.¹³⁵ Στο επίκεντρο της θεωρητικής σύγκρουσης βρίσκεται το γεγονός ότι ο χαρακτηρισμός των νόμων της φύσης ως θείων διαταγών βρίσκεται στην ίδια παράγραφο, όπου ο Hobbes ισχυρίζεται και το αντίστροφο: «τούτες τις επιταγές του Λόγου οι άνθρωποι συνηθίζουν να τις αποκαλούν νόμους· αυτό όμως είναι ανακριβές, επειδή πρόκειται για συμπεράσματα ή μάλλον για θεωρήματα σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας».¹³⁶ Έτσι, οι περισσότεροι από τους κριτικούς του Warrender αποδοκίμασαν τη σύλληψη του Θεού ως νομοθέτη, με το επιχείρημα ότι μια τέτοια γνώση αποκλείεται στο μέτρο που το μόνο που μπορεί κανείς να γνωρίζει για το Θεό είναι η ύπαρξή του.¹³⁷ Όπως ωστόσο συζητήθηκε νωρίτερα αλλά και θα εξηγηθεί ειδικότερα παρακάτω (XI.4), η ύπαρξη κι η παντοδυναμία του Θεού είναι συναρτημένες μεταξύ τους με αποτέλεσμα την κατ' αρχήν δικαίωση του Warrender στο σημείο όπου ο Taylor επεδείκνυε τη μεγαλύτερη επιφύλαξη. Η νομοθετική ιδιότητα του Θεού συνάγεται από τον παντοδυναμία του.¹³⁸ Αλλά, όπως έχει παρατηρηθεί, το πραγματικό ζήτημα δεν είναι αν οι νόμοι της φύσης απορρέουν από τον παντοδύναμο Θεό, αλλά αν η απορροή αυτή συνιστά το θεμέλιο του υποχρεωτικού χαρακτήρα τους. Η διάκριση αυτή συνιστά άλλωστε τη βασική θέση του Warrender: «[...] ο λόγος για τον οποίο *μπορώ* να πράττω το καθήκον μου είναι ότι *μπορώ* [...] να το δω ως μέσο για την αυτοσυντήρησή μου· αλλά ο λόγος για τον οποίο *οφείλω* να το πράττω είναι ότι το διατάσσει ο Θεός».¹³⁹ Αλλά η διάκριση αυτή δεν είναι, όπως ισχυρίζεται ο Warrender, απλώς ανάλογη εκείνης μεταξύ συμβουλής και διαταγής.¹⁴⁰ Ισχύει βεβαίως για τον Hobbes ότι μόνο η συμβουλή «[...] αποσκοπεί στην ωφέλεια ενός άλλου»,¹⁴¹ και συνεπώς, στο βαθμό που οι νόμοι της φύσης δεν αποτελούν συμβουλές δεν αποτελούν ωφελισμιστικά θεωρήματα. Εξίσου όμως λίγο αποτελούν στη βάση του ίδιου ορισμού διαταγή, καθώς αυτή «αποσκοπεί στην προσωπική ωφέλεια» εκείνου που διατάσσει.¹⁴² Επομένως, η διαφορά μεταξύ συμβουλής και διαταγής έχει να κάνει μόνο με το πρόσωπο που οφείλεται, όχι όμως με τη δυνατότητα ύπαρξης προστακτικών που δεν έχουν αντικείμενο την ωφέλεια. Δικαίως λοιπόν έχει λεχθεί ότι «η παραδοχή [...] ότι κανείς δεν μπορεί ποτέ να πράττει εθελοντικά χωρίς να έχει ως αντικείμενο το προσωπικό του αγαθό

καταστρέφει κάθε απόπειρα επιβολής μιας αληθινά ηθικά κατασκευής στην έννοια του Hobbes για την υποχρέωση».¹⁴³ Αν δεν δεχθεί κανείς την καταστατική διαπλοκή ανάμεσα στην αδιερεύνητη βούληση του Θεού και το συμφέρον των ανθρώπων, τότε είναι πραγματικά ανεξήγητη η σύμπτωσή τους στο νόμο της φύσης.¹⁴⁴ Ακόμη όμως κι η υπακοή στη θεία βούληση μπορεί να ερμηνευθεί συμφεροντολογικά, αφού η κυριαρχία του Θεού δεν είναι νοητή χωρίς την απειλή της τιμωρίας.¹⁴⁵ Υπό αυτό το πρίσμα, η διάκριση συμβουλής και διαταγής προσλαμβάνει διαφορετικό χαρακτήρα: το ζήτημα δεν είναι αν ο σκοπός τους είναι συμφεροντολογικός αλλά το μέσο το οποίο εισάγουν προς εξυπηρέτηση του συμφέροντος. Ενώ, στην περίπτωση της συμβουλής, η σχέση μέσων και σκοπών είναι διαφανής –για τούτο εξάλλου είναι δυνατό να γίνει λόγος για συμβουλή καλή η κακή-,¹⁴⁶ όσον αφορά τη διαταγή η σχέση αυτή συσκοτίζεται για το δέκτη της, καθώς η εξυπηρέτηση του συμφέροντος επιβάλλει την υπακοή χωρίς προσωπική στάθμιση· ο ανυπάκουος, δηλαδή ο άδικος, είναι *a priori* ζημιωμένος. Αν λοιπόν η απουσία καθαρών ηθικών αρχών από τη φιλοσοφία του Hobbes όφειλε να ερμηνευθεί ως μονοπώληση του χώρου της ηθικής από τη συμβουλή, τότε θα πρέπει να συμπληρωθεί ότι αποτελεί συμβουλή να υπακούει κανείς στις διαταγές, εκείνων φυσικά που έχουν δικαίωμα να διατάσσουν. Τότε όμως ο λόγος περί συμβουλής χάνει κάθε αντόνομη σημασία, αφού το ίδιο το υπολογίσιμο συμφέρον επιβάλλει την άρση κάθε συμφεροντολογικού υπολογισμού.

Η σκέψη αυτή διαψεύδει μεν το ερμηνευτικό εγχείρημα του Taylor και του Warrander, εξίσου όμως και την αντιπρόταση των κριτικών τους. Ορθά οι τελευταίοι επισημαίνουν ότι η διαφορά ανάμεσα στην υποχρέωση *in foro interno* κι εκείνη *in foro externo*¹⁴⁷ δεν μπορεί να καλυφθεί από το σχήμα το οποίο προτείνει ο Warrander,¹⁴⁸ σύμφωνα με τον οποίο η εφαρμοσιμότητα του νόμου δεν αφορά στην ηθική υποχρέωση που συνεπάγεται αλλά συνιστά «επικυρωτική συνθήκη».¹⁴⁹ Καθώς όλοι οι νόμοι έχουν υποθετική μορφή «η διαφορά είναι μόνο λεκτική αν οι επικυρωτικές συνθήκες εκτίθενται χωριστά ή αν ενσωματώνονται στον ίδιο το νόμο».¹⁵⁰ Εκείνο όμως που στο πλαίσιο της εν λόγω αντίρρησης αγνοείται είναι ότι ακριβώς λόγω της απουσίας άλλης διαφορά πλην της λεκτικής η υποθετική μορφή του κανόνα υπονομεύεται, κάτι το οποίο στη πράξη σημαίνει ότι μόνο ένας κυρίαρχος μπορεί να κρίνει πότε οι επικυρωτικές συνθήκες πληρούνται και πότε όχι. Αν ακόμη και οι κατηγορικές διατυπώσεις μπορούν να εκφρασθούν υποθετικά, τότε η σχέση μεταξύ συμβουλής και διαταγής αντιστρέφεται. Η πρώτη αποκτά νόημα μόνο στο μέτρο που εκλαμβάνεται σαν να ήταν του είδους της δεύτερης. Όσο παραπλανητικό

είναι, ως προς τον Hobbes, να αντιπαραθέτει κανείς στις φρονησιακές επιταγές του συμφέροντος της ηθικής του καθήκοντος, άλλο τόσο είναι και το αντίστροφο. Χωρίς καθαρά ηθική υποχρέωση, ο λόγος περί φρόνησης είναι κενός. Γι' αυτόν τον λόγο η θέση του Warrender ότι η ηθική υποχρέωση που συνεπάγονται οι νόμοι της φύσης είναι η μόνη και κοινή για την πολιτική κατάσταση αλλά και πριν από αυτή έρχεται μεν σε αντίθεση προς τη σχετικιστική περιγραφή της φυσικής κατάστασης και προς τη θετική έννοια του δικαίου στην *civitas*, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η προσφυγή του Hobbes στο φυσικό δίκαιο έχει μόνο ρητορικό χαρακτήρα.¹⁵¹ Αντίθετα, σε αυτή την προσφυγή προοικονομείται η απολυτοποίηση των σχετικών αξιώσεων, στη μοναδική και κατηγορική κρίση του κυριάρχου.

Η αντινομική σχέση μεταξύ υπερασπιστών και πολεμίων της θέσης Taylor-Warrender, ματαιώνει, τέλος, την απόπειρα θεμελίωσης της θεολογικής ερμηνείας σε επιχειρήματα των αντιπάλων της, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Kodalle, ο οποίος επιχειρεί να τοποθετήσει τη συμβατική θεωρία του συμβολαίου στο πλαίσιο της προτεσταντικής θεολογίας. Παρόμοια με τον Warrender και τον Taylor, θα ισχυριστεί ότι «χωρίς τη θεολογική συνιστώσα η κατασκευή του κράτους στην οποία προβαίνει ο Hobbes θα κατάρρεε», διότι ο Θεός ανάγει τους φυσικούς νόμους της κίνησης σε νόμους με την κανονιστική σημασία του όρου.¹⁵² Αλλά προς επίρρωση αυτής της θέσης χρησιμοποιεί το επιχείρημα ότι το θεμέλιο της υποχρέωσης έγκειται στην αναγνώρισή της εκ μέρους όσων υπόκεινται σε αυτή, σε μια «προδιάθεση»,¹⁵³ ένα στοιχείο «προθετικότητας»¹⁵⁴, το οποίο αποτελεί «στιγμή της αναγκαίας εξήγησης της ίδρυσης του κράτους ως πράξης όπως επίσης και εξήγηση της 'νοοτροπίας' διατήρησης του κράτους, μιας υποκειμενικής στάσης, δίχως την οποία το κράτος θα εξαφανιζόταν τόσο ξαφνικά όσο εμφανίστηκε».¹⁵⁵ Η ερμηνευτική απόπειρα του Kodalle, ο οποίος συμμερίζεται το διαφέρον κατάδειξης των φρονησιακών ορίων της νομικής απολυτοποίησης της κυριαρχίας βούλησης,¹⁵⁶ πάσχει στο ίδιο σημείο όπου εμφανίζονται αδύναμες και οι αντιθεολογικές ερμηνείες. Προβάλλοντας τη συναινετική διάθεση των υποκειμένων, διαφωνεί με τον Plamenatz, όταν ο τελευταίος χρεώνει στον Hobbes τύφλωση έναντι της σημασίας της εμπιστοσύνης για την υποστήριξη της ισχύος,¹⁵⁷ συμφωνεί όμως μαζί του στο μέτρο που η κατανόει την εμπιστοσύνη ως εξωτερική έναντι της φυσικής δύναμης,¹⁵⁸ ενώ στην πραγματικότητα η εμπιστοσύνη που στηρίζει την ισχύ είναι, στο σύστημα του Hobbes, προϊόν της τελευταίας, η οποία και καθαγιάζεται μέσω του αναδιπλασιασμού της σε ιδεολογική *fictio*, από τη μια, και σε αυτονομιοποιούμενη εξουσία (*fictio*

fictionis) από την άλλη. Συνοψίζοντας, η πλήρης αναγωγή της ηθικής φιλοσοφίας του Hobbes στη φρονησιακή της διάσταση επιτυγχάνει να εξομαλύνει την ένταση ανάμεσα στον υποκειμενικό εγωισμό και το αντικειμενικό καθήκον, συγκαλύπτοντας όμως μέσα στη λειτουργική συνάφεια την αυτονομία και υποστασιοποίηση των μεθόδων εξυπηρέτησης του προσωπικού συμφέροντος. Αντίθετα, οι αναγνώσεις που κινούνται στο ευρύτερο πλαίσιο της θέσης Taylor-Warrender, αλλά και οι θεολογικές ερμηνείες του Hobbes εν γένει εκλαμβάνουν ως υπόσταση ό,τι είναι το τελικό προϊόν μιας θεωρητικής διαδικασίας υποστασιοποίησης.

XI. 4 Η απώλεια της δυναμικής διάστασης από το οπτικό πεδίο της ερμηνείας συνοδεύεται από την περιστολή του κριτικού χαρακτήρα της ερμηνευτικής διάγνωσης, που υπερεκτιμά τις κριτικές αρετές του χομπσιανού ηθικοπολιτικού συστήματος και απονέμει θετικό πρόσημο στην εγγενή τάση θετικοποίησης του διαφωτιστικού του προγράμματος η οποία έρχεται μέσω της συγκεκριμένης ερμηνείας στο φως. Ο στρατηγικός στόχος αυτής της ερμηνείας συνίσταται στην προβληματοποίηση της μετάβασης από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση μέσω της ανάδειξης του καθοριστικού ρόλου της φυσικοδικαϊκής στιγμής, η οποία με τη σειρά της επιτελεί έναν περιορισμό της κρατικής αυθαιρεσίας και των ντεσιζιονιστικών στοιχείων του πολιτικού μοντέλου του Hobbes. Για τον σκοπό αυτό είναι απαραίτητη η διάρρηξη της ενότητας μεταξύ του μηχανιστικού κοσμοειδώλου, το οποίο οι παραδοσιακότερες αναγνώσεις συλλαμβάνουν ως οντολογικό θεμέλιο της χομπσιανής σκέψης, και της πολιτικής οργάνωσης, οι συντεταγμένες της οποίας δεν θα πρέπει να συνάγονται πλέον από την τυφλή λειτουργία των παθών. Οι καθαρά κανονιστικές ωστόσο παρεμβολές στην παραπάνω ενότητα απειλούν την ομοιογενή θεώρηση του συστήματος και τείνουν να διασπούν τη θεωρία του Hobbes σε δύο ετερόκλητα μέρη, η συνάρτηση των οποίων παραμένει άγνωστη ή σε δύο ασύμβατες θεωρήσεις που διατρέχουν από κοινού το ενιαίο θεωρητικό σώμα. Μπροστά στον κίνδυνο αυτής της διάσπασης γίνεται επομένως και πάλι επιτακτική η ανάγκη υπαγωγής της των διακριμένων τμημάτων ή όψεων σε μια κοινή μήτρα. Με αυτόν όμως τον τρόπο, η ερμηνευτική γραμμή που θέτει ως καθήκον της να καταδείξει την ανεπάρκεια της θετικιστικής ένταξης της ηθικοπολιτικής φιλοσοφίας στην οντολογία των μηχανικά κινούμενων σωμάτων περιπίπτει στη θετικιστική ομοιογενοποίηση της χομπσιανής θεωρίας σε ένα τυπικό κανονιστικό πλαίσιο. Για να υπερβεί τις δεσμεύσεις του φυσικομαθηματικού θετικισμού, προσχωρεί σε ένα θετικισμό νομικού

τύπου, χάρη στον οποίο η πολιτική φιλοσοφία εμφανίζεται ως ένα σύστημα κανόνων οι οποίοι έλκουν την εγκυρότητά τους από μια ύψιστη κανονιστική αρχή, όποιο κι αν είναι το όνομα που αποδίδεται σε αυτή. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν πως όλες οι απόπειρες θεολογικής νομιμοποίησης της φιλοσοφίας του Hobbes εκκινούν από την υπόθεση μιας έσχατης κανονιστικής μήτρας, η οποία δεν συμπεριλαμβάνεται στη φυσική επίσημη και προσφέρει το απώτατο θεμέλιο της δικαϊκής και κρατικής σύστασης. Η υπεράσπιση του Hobbes μέσω της αντιθετικιστικής του ερμηνείας χρησιμοποιεί δηλαδή θετικιστικές προκείμενες: το επιχείρημα υπέρ της πολιτικής θεολογίας του Hobbes είναι το ίδιο με εκείνο του Kelsen: κάθε κανόνας, που δεν είναι αυταποδεδεικτός, έλκει την εγκυρότητά του από κάποιον άλλο κανόνα.¹⁵⁹ Ενώ βεβαίως για το νομικό θετικισμό ο έσχατος κανόνας παραμένει συμβατικός και σχετικός, οι υπέρμαχοι της φυσικοδικαϊκής ή θεολογικής ερμηνείας του Hobbes προσδίδουν στον κανόνα αυτό υποστασιακές διαστάσεις. Τούτο όμως έχει μικρή σημασία ως προς το ζήτημα της ερμηνείας του χομπσιανού έργου, διότι το πρόβλημα έγκειται στη λειτουργοποίηση της υπόστασης, η οποία επιτελείται σε κάθε περίπτωση, προκειμένου να είναι εφικτή η ενότητα του συστήματος. Διότι κάθε ερμηνεία του Hobbes που επιχειρεί να εξηγήσει ποια είναι η σχέση ανάμεσα στο διαχρονικό φυσικό δίκαιο και το θετικό δίκαιο που ορίζεται από το συγκεκριμένο κυρίαρχο οφείλει ταυτόχρονα να δείξει και τον τρόπο με τον οποίο το περιεχόμενα του θετικού δικαίου προσαρμόζονται *a priori* στις επιταγές του νόμου της φύσης. Με άλλα λόγια, ζητούμενη να εξηγηθεί είναι τόσο η σχέση της νομικής μορφής προς τα ιστορικά περιεχόμενα όσο και η σχέση αυτών των περιεχομένων προς τη νομική μορφή του κανόνα: όχι μόνο η σημασία του φυσικού για το θετικό δίκαιο αλλά κι εκείνη του θετικού για το φυσικό: από τη μια η λειτουργοποίηση της υποστάσης και από την άλλη η υποστασιοποίηση της λειτουργίας. Το μέγιστο που μπορούν όμως να καταδείξουν οι εν λόγω ερμηνείες είναι ότι «[...] η αναγωγή των νόμων της φύσης σε θεωρήματα δεν είναι πλήρης και ότι ο νόμος της φύσης διαθέτει κανονιστική αξία σε ένα τουλάχιστον σημείο του, που αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο περιστρέφεται το όλο σύστημα του Hobbes».¹⁶⁰ Αλλά για να γίνει κάτι τέτοιο δεκτό, δεν είναι διόλου ανάγκη να επικαλεστεί κανείς το Θεό, την πίστη ή οποιονδήποτε υπερβατικό παράγοντα, μπορεί μάλιστα να αμφισβητήσει οποιαδήποτε περιεχομενική σημασία του νόμου της φύσης ως προς τις υποχρεώσεις του κυριάρχου και των υπηκόων. Έτσι, ακολουθώντας ρητά τον Kelsen, ο N. Bobbio συμπεραίνει, ότι ο μοναδικός ρόλος του φυσικού δικαίου είναι να παράσχει το θεμέλιο εγκυρότητας του

θετικού δικαίου, το οποίο ρυθμίζει κατά αποκλειστικότητα τη λειτουργία του κράτους και ότι εν τέλει ο μόνος λόγος για τον οποίο ο Hobbes χρειάζεται το φυσικό δίκαιο είναι για να πείσει τους αναγνώστες του ότι το μόνο δίκαιο που οφείλει να γίνεται σεβαστό είναι το θετικό.¹⁶¹ «Κανένας θετικός νόμος, όποιος κι αν είναι αυτός, ο οποίος δεν τείνει να προσβάλλει τη θεότητα (σε σχέση με την οποία οι πόλεις δεν έχουν δικό τους δίκαιο και δεν μπορεί να λεχθεί ότι νομοθετούν) δεν μπορεί να αντίκειται στο νόμο της φύσης».¹⁶² Εφόσον είναι καταστατικά αδύνατος ο προσδιορισμός του τι θα αποτελούσε προσβολή για τη θεότητα αλλά και αφού η νομοθεσία επί του Θεού του ίδιου είναι ούτως ή άλλως αδύνατη, η επιφύλαξη που εκφράζεται στη παρένθεση δεν θέτει άλλους όρους στη φυσική νομιμότητα του θετικού δικαίου παρά μόνο εκείνον της συμβατότητάς του με το θείο νόμο, το περιεχόμενο του οποίου εξαντλείται όμως στην εκ των προτέρων επικύρωση των αποφάσεων εκείνου ο οποίος οφείλει να τον σεβαστεί. Είτε επομένως θελήσει να δει κανείς στην εμμονή του φυσικού δικαίου ένα αναγκαίο υπόλοιπο της θεολογικής νομιμοποίησης, είτε πάλι ερμηνεύσει κανείς αυτή την ίδια εμμονή ως πλήρη κενώση του φυσικού δικαίου προς όφελος της τυπικής-λειτουργικής σύλληψης του πολιτικού δεσμού, το συμπέρασμα είναι παραπλήσιο: ο Hobbes εκθέτει μια συμπλαγή φιλοσοφική θεωρία για το κράτος, την οποία μπορεί κανείς να υιοθετήσει ή να απορρίψει συλλήβδην. Κατά αυτόν τον τρόπο αποφεύγονται μεν τα προβλήματα της εκλεκτικής πρόσληψης μεμονωμένων επιχειρημάτων και θεωρημάτων του συστήματός του, ταυτόχρονα όμως εγκαταλείπεται και το εγχείρημα της κριτικής του, καθώς η ερμηνεία συγκλίνει με την προσδοκία του ίδιου του Hobbes από τη θεωρία του, όταν δήλωνε ότι έγραψε «[...] χάριν εκείνων μόνο που συμφωνούν μαζί του στους ορισμούς».¹⁶³ Διότι από τη συγκεκριμένη οπτική γωνία κατανόησης της φιλοσοφίας του, ό,τι «στην αρχή έμοιαζε αντίφαση ή παράξοδος [...]» συνειδητοποιεί κανείς τώρα ότι δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο.¹⁶⁴ Το τίμημα ωστόσο της σαφήνειας που παρέχει η λογική σύνδεση φυσικού και θετικού δικαίου συνίσταται στη υπερβολική απλοποίηση του προβλήματος. Σωστό είναι βεβαίως ότι το φυσικοδικαϊκό επιχείρημα του Hobbes έχει «πρακτικό χαρακτήρα», πως «[...] δεν στοχεύει απλώς στη θεμελίωση αυτών των φυσικοδικαϊκών αξιών αλλά και στη δημιουργία –μέσω αυτής της θεμελίωσης- της επιθυμίας να πραγματοποιηθούν αυτές οι αξίες».¹⁶⁵ Σωστό είναι με αυτή την έννοια επίσης το μια τέτοια πρακτική βλέψη δεν μπορεί να καλυφθεί από την περιγραφική συγκρότηση της θεωρίας της φυσικής κατάστασης ως μηχανικού συσχετισμού δυνάμεων, όπως σωστό είναι εξάλλου ότι η

ίδια πρακτική διάσταση της χομπσιανής θεωρίας εμποδίζει την αυτονόμηση του φυσικού δικαίου και των συναφών αξιών από τους υποκειμενικούς κι αντικειμενικούς όρους πραγμάτωσής τους. Το παράδοξο όμως κάθε άλλο παρά διαλύεται, διότι αν ο ρόλος του φυσικού δικαίου συνίσταται στην κανονιστική θεμελίωση της πολιτικής επιστήμης και πράξης, τότε η θεμελίωση αυτή δεν συνιστά απλώς και μόνο τη μετάβαση από το θεώρημα στην υποχρέωση, από τη φύση στο νόμο, αλλά και την αυτοαναφορική θεμελίωση της υποχρέωσης και του νόμου στον ίδιο τους τον εαυτό. Διότι το φυσικό δικαίο δεν προσφέρει θεμέλιο εγκυρότητας στο ένα ή στο άλλο νομικοκρατικό σύστημα αλλά στην αρχή της νομικής εγκυρότητας αυτήν καθ' εαυτήν, αντιστοιχεί επομένως στην παράδοση απόπειρα να συναχθεί η ισχύς της ισχύος, το δίκαιο του δικαίου.

Δικαιολογημένα λοιπόν, τόσο η προτεσταντική όσο και η φορμαλιστική ερμηνεία του φυσικού δικαίου εστιάζουν την προσοχή τους στη θεωρία της σύμβασης. Έτσι ο Kodalle υποστηρίζει ότι η χομπσιανή θεωρία της σύμβασης εξαρτάται από μια θεολογία της Διαθήκης, η οποία παραπέμπει στην ιστορική δράση του Θεού,¹⁶⁶ ενώ ο Bobbio θεωρεί ότι θεμέλιο λίθο του πολιτικού συστήματος του Hobbes αποτελεί η αρχή *pacta sunt servanda*, η οποία δεν μπορεί με τη σειρά της να αναχθεί σε συμφωνία μεταξύ συμβαλλομένων μερών.¹⁶⁷ Και για τις δύο ερμηνείες εμφανίζεται ένα τέτοιο οριακό σημείο, δίχως το οποίο παραμένει η ρητορική απορία που εξέφρασε ο Warrender, αμφισβητώντας την καθαρά συμβασιοκρατική ανάγνωση του Hobbes: «Αν ο κυρίαρχος είναι αναγκάσιος για την ύπαρξη έγκυρων συμβάσεων, πώς μπορεί τότε να εγκαθιδρυθεί μέσω σύμβασης;».¹⁶⁸ Η αρχή όμως που φαινομενικά επιλύει το παράδοξο είναι απορητική η ίδια. Η υποχρέωση τήρησης των συμβάσεων, όχι μόνο δεν λύνει το πρόβλημα, αλλά συνίσταται στην αναλυτική έκθεσή του. Η έκθεση αυτή λαμβάνει χώρα κατά την ανάπτυξη του τρίτου νόμου της φύσης «που ορίζει ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους», διότι, «χωρίς αυτόν οι συμβάσεις είναι μάταιες και λόγια άνευ περιεχομένου».¹⁶⁹ Η πρόταση παρουσιάζεται τόσο αυτονόητη, σαν κάθε περαιτέρω δικαιολόγησή της να στερείται σκοπιμότητας. Αν η σύναψη μιας σύμβασης δεν επέσυρε την παραμικρή υποχρέωση, αν δηλαδή δεν συνεπάγετο αυτομάτως την υποχρέωση τήρησής της, τότε ο χαρακτηρισμός της ως σύμβασης θα ήταν περιττός. Με αυτή την έννοια μπορεί να λεχθεί ότι η έννοια της υποχρέωσης προκύπτει αναλυτικά από την έννοια της σύμβασης και η συναγωγή είναι τόσο ασφαλής όσο είναι κάθε ταυτολογία. Αλλά μέσω αυτής ταυτολογίας έχει επιτευχθεί μια ουσιώδης μετάβαση. Διότι η εισαγωγή

της έννοιας της υποχρέωσης δεν θα είχε με τη σειρά της κανένα απολύτως νόημα αν ήταν ταυτόσημη με εκείνη της φυσικής αναγκαιότητας. Υποχρεωμένος σε μια πράξη ή στην αποχή από μια πράξη θεωρείται τόσο εκείνος που εκπληρώνει όσο κι εκείνος που δεν εκπληρώνει την υποχρέωση του, μολονότι οι ντετερμινιστικοί όροι του συστήματος του Hobbes δεν επιτρέπουν την αναγωγή της απόφασης στην ελεύθερη βούληση του δρώντος. Επομένως, η έννοια της υποχρέωσης αναφέρεται μεν σε φυσικά γεγονότα του μέλλοντος, όχι όμως υπό την προοπτική της φυσικής τους αναγκαιότητας αλλά της πρακτικής δέσμευσης των ανθρώπινων φορέων τους. Για αυτόν τον λόγο, ο Hobbes αναγορεύει τον τρίτο νόμο της φύσης σε «θεμέλιο και απαρχή της δικαιοσύνης»,¹⁷⁰ εφόσον η έννοια της σύμβασης αποκτά νόημα μόνο στο πλαίσιο συσχετισμών δικαίου. Τούτο δεν αναιρεί τον ταυτολογικό χαρακτήρα των εννοιολογικών μεταβάσεων, κι έτσι η σύνδεση της σύμβασης με το δίκαιο πραγματοποιείται σε επίπεδο ορισμού: «Ο ορισμός της αδικίας είναι αποκλειστικά ο ακόλουθος: μη τήρηση μιας σύμβασης».¹⁷¹

Όταν όμως η δικαιοσύνη επιτάσσει την τήρηση των συμβάσεων, τότε αιτείται κάτι στο επίπεδο του γεγονότος. Η ίδια η έννοια του δικαίου, καθώς συμπλέκεται αναλυτικά με εκείνη της σύμβασης, αποκτά το νόημά της στο βαθμό που η φυσική αναγκαιότητα, από την οποία διέπεται η ανθρώπινη πράξη όσο κι η κίνηση κάθε άλλου σώματος, έρχεται σε συμφωνία με εκείνο που υπαγορεύει η ηθική υποχρέωση. Επομένως, ο Hobbes πολύ λογικά μεθερμηνεύει τον τρίτο νόμο της φύσης ως επιταγή δημιουργίας των εκβιαστικών εκείνων όρων που μπορούν να εξασφαλίσουν τη διακαιοσύνη, δηλαδή την τήρηση των συμβάσεων. Έτσι το κράτος, ως ο μηχανισμός εκείνος που μπορεί «να επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν από την αθέτησή τους»¹⁷² αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της δικαιοσύνης και «[...] όσο δεν υφίσταται πολιτική κοινότητα, τίποτα δεν είναι άδικο».¹⁷³ Άρα ο τρίτος νόμος της φύσης συνιστά την οριστική απόδειξη της ηθικής αναγκαιότητας της κρατικής συγκρότησης, την ίδια όμως στιγμή αναγορεύεται σε όρο κάθε ηθικής και κάθε δικαίου, συμπεριλαμβανομένου και του φυσικού. Όσο εύκολη ήταν η αναλυτική παραγωγή του κράτους από την έννοια της σύμβασης, τόσο πιο δύσκολη γίνεται η λογική τοποθέτηση του πρίν ή μετά από αυτή. Διότι ενώ το κράτος αποτελεί προϊόν σύμβασης, «η εγκυρότητα [...] των συμβάσεων δεν αρχίζει παρά με τη σύσταση πολιτικής εξουσίας»,¹⁷⁴ ή με μια άλλη σαφή διατύπωση, «για να αποκτήσουν νόημα

[before (...) can have place] τα ονόματα δίκαιο και άδικο πρέπει να υπάρξει μια εξαναγκαστική εξουσία [...]».¹⁷⁵

Η αντίφαση αυτή είναι το τίμημα με το οποίο πληρώνεται από τον Hobbes η υπερφόρτωση της ταυτολογίας με τη λειτουργία της γεφύρωσης του κόσμου των γεγονότων με τον κόσμο των αξιών. Διότι, πίσω από την ταυτολογική μορφή του, ο νόμος αυτός ξεκινά από την έννοια ενός γεγονότος, όπως είναι η εκφρασμένη συμφωνία και υπόσχεση μεταξύ νοημόνων φυσικών σωμάτων για να καταλήξει σε μια έννοια δικαίου, την υποχρέωση αυτών των όντων να τηρούν τη συμφωνία, ή, ακριβέστερα, για να φτάσει στην έννοια του δικαίου ως τέτοιου. Έτσι, ο ίδιος ο τρίτος νόμος ελέγχεται από την πλευρά της σχέσης που θεσπίζει: αν είναι αυτός εκείνος ο οποίος θεμελιώνει κάθε κανονιστικότητα, τότε δεν μπορεί να έχει ο ίδιος κανονιστική μορφή. Το έλλειμμα αποτυπώνεται στη λεκτική διαφοροποίηση ανάμεσα στον ορισμό της δικαιοσύνης που ήδη αναφέρθηκε και στην αναδιατύπωσή του λιγές αράδες μετά, όταν ο Hobbes επαναλαμβάνει ότι «[...] η φύση [nature] της δικαιοσύνης [...] έγκειται στην τήρηση έγκυρων [valid] συμβάσεων».¹⁷⁶ Ενώ πριν γινόταν λόγος για δικαιοσύνη, τώρα η αναφορά γίνεται στη φύση της, και ενώ προηγουμένως μιλούσε για «συμβάσεις» τώρα κάνει λόγο για «έγκυρες συμβάσεις». Αυτό όμως ακριβώς είναι εκείνο το οποίο ο τρίτος νόμος της φύσης δεν μπορεί να αποδείξει. Μπορεί μεν να συνδέει την έννοια της σύμβασης με την υποχρέωση της τήρησής της, όχι όμως και το γεγονός της σύμβασης με την εγκυρότητά της. Για να είναι εφικτή μια τέτοια σύνδεση θα πρέπει να προϋποθετεί, όχι μόνο ότι συνάπτονται συμβάσεις, αλλά ότι συνάπτονται επιπλέον έγκυρες συμβάσεις, δυνατότητα η οποία προϋποθέτει όμως την ύπαρξη του κράτους, η ηθική αναγκαιότητα του οποίου συνιστά παρόλα αυτά το ουσιαστικό αντικείμενο της απόδειξης. Εκείνο, ωστόσο, που αποδεικνύεται είναι μόνο η εννοιολογική συνάρτηση μεταξύ κράτους και σύμβασης, ενώ εκείνο που χρειάζεται να αποδειχθεί είναι η πραγματική ύπαρξη του κράτους, η δικαιοσύνη ως υπαρκτικό γεγονός.¹⁷⁷

Κι όμως –και σε αυτό συνίσταται το έσχατο παράδοξο του συστήματος– ο Hobbes θεωρεί την υπαρκτική απόδειξη συντελεσμένη, παρέχοντας με αυτόν τον τρόπο στις απορίες της φιλοσοφίας του το ψευδεπίγραφο προνόμιο της βεβαιότητας. Η αδυναμία επαρκούς διαφοροποίησης μεταξύ πολιτικής και φυσικής κατάστασης που, όπως συζητήθηκε στα προηγούμενα, εκδηλώνεται ως αναπαραγωγή των πολεμικών σχέσεων εντός του Λεβιάθαν, ως αναγόρευση της άρρητης σε ρητή συμφωνία και ως απουσία διάκρισης μεταξύ θεμιτών και αθέμιτων κυριαρχικών

σχηματισμών, αποτελεί τη συστηματική έκφραση της υπέρμετρης αξίωσης από τη φιλοσοφία, όχι μόνο να θέσει τους κανονιστικούς όρους του πραγματικού αλλά και να διαγνώσει αυτή την κανονιστικότητα ως μορφή της πραγματικότητας, με άλλα λόγια να εκβιάσει την έννοια στην παραγωγή ενός Είναι. Η σημασία του τρίτου νόμου της φύσης για την ερμηνεία και κριτική του χομπσιανού προγράμματος έγκειται στο ότι ορίζει το πλαίσιο εντός του οποίου πραγματοποιείται μια διττή μετάβαση, η δυνατότητα της οποίας εδράζεται μάλιστα σε αυτήν της ακριβώς τη διττότητα. Αφενός επιχειρείται η διαμεσολάβηση του Είναι της σύμβασης με το δεόν της τήρησής της, αφετέρου η διαμεσολάβηση αυτή θεωρείται δυνατή και αυτονόητη, διότι λαθραία έχει στο μεταξύ πραγματοποιηθεί η αντίστροφη κίνηση από την έννοια της δικαιοσύνης στην ύπαρξή της, από το δεόν στο Είναι ή, διαφορετικά, από το Λόγο περί κράτους στο Λόγο του κράτους, στο πλαίσιο του οποίου υποκείμενο και αντικείμενο του Λόγου, έννοια και πραγματικότητα της πολιτικής περιέρχονται σε σχέση ταυτότητας. Η διαμεσολάβηση λόγων και πράξης, υπό τη μορφή της εξαργύρωσης της σύμβασης, ως μορφής, με την τήρηση των περιεχομένων της, παρουσιάζεται ως αυτονόητη στη βάση μιας αδιαμεσολάβητης ταυτότητας Λόγου και όντος, η οποία σκηνοθετεί τη συνάντηση των απαιτήσεων της θεωρίας με τα δεδομένα της εκάστοτε πραγματικότητας.

Την απερίφραστη απόδειξη για τη χρήση αυτής της ταυτότητας προσκομίζει ο ίδιος ο Hobbes όταν αναφέρεται στην έννοια της δικαιοσύνης με υπαρκτικό τρόπο, προδίδοντας έτσι την νομιναλιστική αφετηρία του στις αξιώσεις του ρεαλισμού. Για την έννοια της δικαιοσύνης ισχύει ό,τι είναι προς αποφυγήν για όλες τις υπόλοιπες γενικές έννοιες: εκείνο που πρέπει να αποδειχθεί είναι ότι δεν πρόκειται απλώς για ένα όνομα. Απευθυνόμενος στους πιθανούς αρνητές της θεωρίας του, ο Hobbes κατευνάζει της εντάσεις που παράγονται εντός της «[...] Υιοθέτησαν», λέει υποτιμητικά, «[...] ως αρχή και βάση της σκέψης τους ότι η δικαιοσύνη δεν είναι παρά κενή λέξη»,¹⁷⁸ ή πιο κάτω, «γνωρίζω», ισχυρίζεται, «ότι σύμφωνα με ορισμένους [as I have heard some say] η δικαιοσύνη δεν είναι παρά μόνο μια λέξη, χωρίς συγκεκριμένο περιεχόμενο [...]».¹⁷⁹ Ο μόνος τρόπος, όμως, για να διαψεύσει τους εχθρούς του είναι να αναστείλει τον αδυσώπητο μοντερνισμό της σκέψης του, τοποθετώντας τους στην ίδια θέση στην οποία τοποθετούσε η μεσαιωνική φιλοσοφία τους άπιστους. Ανάμεσα στην πληθώρα των βιβλικών ρήσεων που παρατίθενται από τον Hobbes, προκειμένου να καταδειχθεί η συμβατότητα της πολιτικής θεωρίας του Λεβιάθαν, με το γράμμα και το πνεύμα των Γραφών υπάρχει μία στην οποία

ανατίθεται μια ασύγκριτα υψηλότερη αποστολή· αμέσως μόλις ολοκληρώσει την πρώτη έκθεση της σχέσης μεταξύ των εννοιών της σύμβασης, της δικαιοσύνης και της κυριαρχίας, ο Hobbes παραφράζει σε αγγλική απόδοση ένα χωρίο από τους *Ψαλμούς του Δαβίδ*: «Ο μωρός είπε εν τη καρδιά αυτού ότι ουκ έστι δικαιοσύνη [...]» («The fool hath said in his heart, there is no such thing as justice»).¹⁸⁰ Με την ίδια ακριβώς όμως βιβλική φράση είχε εισαγάγει κι ο Ανσέλμος του Καντέρμπουρου την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού μέσω της εις άτοπον απαγωγής της ρήσης του άφρωνος.¹⁸¹ Όπως είναι γνωστό, ο Hobbes δεν κάνει χρήση του επιχειρήματος αυτού σε καμία εκδοχή του, υιοθετεί μια αγνωστικιστική φιλοσοφική θεολογία και συμμερίζεται την κριτική του Gassendi στην καρτεσιανή εκδοχή της οντολογικής απόδειξης. Το επιχείρημα όμως αυτό, ασφαλώς τροποποιημένο κατάλληλα θα μεταχειριστεί ο Spinoza,¹⁸² η πολιτική φιλοσοφία του οποίου παρουσιάζει σαφώς μεγαλύτερη συγγένεια με αυτή του Hobbes. Η ειδική πραγμάτευση του οντολογικού επιχειρήματος στην Ηθική του Spinoza καθώς και το είδος της σχέσης μεταξύ της σπινοζικής και της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας υπερβαίνουν τους σκοπούς αυτής της μελέτης.¹⁸³ Δύο στοιχεία ωστόσο είναι εν προκειμένω σημαντικά. Σύμφωνα με τον Tuck, ο Hobbes δεν φτάνει να ισχυριστεί όπως ο Spinoza πως «οτιδήποτε κάνουμε θα πρέπει να έχουμε το δικαίωμα να το κάνουμε»,¹⁸⁴ ωστόσο στο μέτρο που η έννοια της δικαιοσύνης αποκτά, έστω και ρητορικά, το κατηγορήμα της ύπαρξης, σηματοδοτεί το σημείο εισβολής της οντολογίας στο αντιμεταφυσικό σύστημα του Hobbes. Κατά δεύτερο λόγο, όπως έχει καταδειχθεί, ακόμη και στο σύστημα του Spinoza, η οντολογική απόδειξη προκύπτει ως εσωτερική ανάγκη της μεθόδου *ordine geometrico*, καθώς «[...] θα πρέπει να υπάρχει ένας τουλάχιστον ορισμός ο οποίος θα θεμελιώνεται άρρητα σε μια υπαρκτική υπόθεση και ως εκ τούτου δεν θα είναι με τη αυστηρή έννοια καθόλου ορίσμος». ¹⁸⁵ Αυτή είναι στον Spinoza η περίπτωση της έννοιας που είναι αίτιο του εαυτού της *causa sui* όμως είναι στον Hobbes μόνο η έννοια της δικαιοσύνης ή του κράτους, έννοιες οι οποίες εναλλάσσονται στη θέση του αιτίου και του αποτελέσματος. Όπως έδειξε η πραγμάτευση της συμβολαϊκής γέννησης της κυριαρχίας, το κοινωνικό συμβόλαιο με το οποίο συγκροτείται ο Λεβιάθαν αυτοθεμελιώνεται, το ίδιο ασφαλώς και η κυριαρχία, που για αυτόν ακριβώς το λόγο τελικά μπορεί να απαλλαγεί και από την πραγματική ύπαρξη του συμβολαίου, καθότι αυτό παράγεται οντολογικά από την έννοια. Έτσι η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes μπορεί να ονομαστεί *πολιτική οντολογία*, όχι διότι προϋποθέτει μια υφιστάμενη λογική ή θεολογική τάξη των όντων,

αλλά διότι η ορθολογική-εννοιολογική αξίωση υποστασιοποιείται ως πραγματικότητα. Στη φυσική τάξη των όντων, που δεν συνιστά προϊόν της έλλογης ανθρώπινης δραστηριότητας, αποδίδεται η δύναμη αναδιπλασιασμού της σε ηθική-δικαιική τάξη, έτσι ώστε η έλλογη ένσταση στο υπάρχον να μεταφράζεται σε κατάφαση. Προκειμένου να αποφευχθεί η σκεπτικιστική υπόσκαψη του κράτους και της υπακοής ως πλάσματος δικαίου, η έννομη τάξη και η συναίνεση αναγορεύονται σε πλάσματα της πραγματικότητας. Ο Λεβιάθαν προοικονομεί στην μορφή της ύπαρξης την επικύρωση του.

XII

Η προσφυγή του Hobbes στην οντολογία αποτελεί το πειστικότερο τεκμήριο της αδυναμίας υπέρβασης του σκεπτικισμού, η έξοδος από τον οποίο συνιστά σύμφωνα με ορισμένους ερμηνευτές, τον κινητήριο μοχλό του συνόλου της σκέψης του.¹ Εκκινώντας από την παραδοχή της αυστηρά υποκειμενικής συγκρότησης της θεωρητικής και κυρίως της ηθικοπρακτικής γνώσης, ουσιαστικά δεν υπάρχει περιθώριο έλλογης άρθρωσης του όλου. Όπως ήδη ο Hegel παρατηρούσε, το κράτος εδώ είναι το κενό όνομα «μιας άμορφης και εξωτερικής αρμονίας [...] στη σχέση κυριαρχίας».² Επειδή όμως η αρμονία αυτή, που παραμένει προσδιορισμένη από τη στιγμή της μηχανικής βίας, δεν είναι αρκετή, η θεωρία που επιδιώκει την ορθολογική παραγωγή της είναι αναγκασμένη να μιμηθεί το αντικείμενο της, συγκαλύπτοντας το βίαιο περιεχόμενο με τη βία της δικής της μορφής. Αυτή είναι η βία του οντολογικού επιχειρήματος, το οποίο αντιμέτωπο με την κενότητα της έννοιας επικαλείται αυθαίρετα την πραγματικότητά της και ταυτοχρόνως αποκρύπτει την αυθαιρεσία κάτω από το μανδύα του συλλογισμού. Ο Hobbes δεν χρησιμοποιεί ασφαλώς την τυπική μορφή του οντολογικού επιχειρήματος, ούτε θα μπορούσε άλλωστε να το κάνει χωρίς να εκθέσει ανεπανόρθωτα τις βάσεις της φιλοσοφίας του. Ωστόσο η σχέση ταυτότητας μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, φύσης και νόμου, αυθαιρεσίας και συνέπειας, που συνιστά το υπόβαθρο του *Λεβιάθαν*, αποκαλύπτεται στην κυκλική μορφή των μεταβάσεων: «αυτό στο οποίο θέλει κανείς να φτάσει προϋποτίθεται, προϋποτίθεται δηλαδή ότι το καλό ή εκείνο στο οποίο θα πρέπει να φτάσει κανείς είναι ο συντονισμός των στοιχείων που, ως χάος, βρίσκονται σε αμοιβαία σχέση αντίθεσης».³ Είναι βεβαίως δυνατό να αποτιμήσει κανείς εν τέλει την κυκλική σχέση χάους και τάξης ως τυπική λογική αδυναμία του συστήματος, ωστόσο

μια τέτοια αναγωγή στην τυπική λογική παραμένει στο επίπεδο της συμπτωματολογίας και αποκρύπτει με τη σειρά της το ειδικό βάρος της οντολογίας στη φιλοσοφία του Hobbes. Σε αντίθεση με την παλιά οντολογία, η μοντέρνα πολιτική οντολογία, στην οποία συνοψίζεται η παραδοξολογική δομή της χομπσιανής σκέψης, παράγεται αρνητικά. Αναφερόμενος στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνει το φαινόμενο της ζωής, ο Hobbes παρέχει ασυνείδητα μια αλληγορία του δικού του προγράμματος. Απελευθερωνόμενος από τα δεσμά της παραδοσιακής μεταφυσικής, ο Hobbes διανοίγει το δρόμο της διαρκούς επαναστατικοποίησης της πολιτικής φιλοσοφίας. «Διότι από τα αγαθά, τα πιο μεγάλο είναι να προχωρά κανείς πάντα προς ολοένα μακρύτερους σκοπούς με τη μικρότερη αντίσταση».⁴ Καθώς όμως στη διαδρομή αυτή η σταθερότητα υπονομεύεται ολοένα περισσότερο, ο φιλόσοφος εξαναγκάζεται σε αναδίπλωση. «Διότι η ζωή είναι διαρκής κίνηση, κι αυτό σημαίνει ότι όταν δεν μπορεί να προοδεύσει σε ευθεία γραμμή, μεταστρέφεται σε κυκλική κίνηση».⁵ Στον κύκλο, ο Hobbes λαμβάνει αφετηρία από την απολύτως φυσική κατάσταση και, διατρέχοντας τον κόσμο του δικαίου, έρχεται στο τέλος να δικαιώσει ως πολιτική κάθε φυσικοϊστορικά διαμορφωμένη σχέση εξουσίας, παρέχοντας στο απλώς ον τη σφραγίδα του Λόγου του.

Στο βαθμό που η παλινδρομική κίνηση του Hobbes, στην οποία συνίσταται τόσο η διαπλοκή φιλευθερισμού και απολυταρχίας όσο και η διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού του, είναι αποτέλεσμα αναστολής, η ανόρθωση της θεολογίας στη μοντέρνα φιλοσοφία του δεν μπορεί να αποδοθεί στην πρωτογενή οργάνωση της επιχειρηματολογίας του. Η θεολογική ανάγνωση της χομπσιανής φιλοσοφίας είναι κατά τούτο εσφαλμένη. Γι' αυτό και η ερμηνευτική έμφαση στην οντοθεολογική συνάφεια του *Λεβιάθαν*, μπορεί να αποτελέσει μόνο το έρεισμα της εμμενούς κριτικής, όχι όμως της εξωτερικής ανασυγκρότησης του φιλοσοφικού του συστήματος. Διότι η οντολογική στιγμή δεν είναι το *πρώτον*, αλλά το *ὑστερον* της φορμαλιστικής-νομιναλιστικής αξίωσης διάλυσης κάθε υπόστασης, η οποία καταλήγει στην υποστασιοποίηση της υποκειμενικότητας ως αλήθειας. Όπως ακριβώς η πολιτική ενότητα εκτίθεται ως τεχνητό αντιστάθμισμα αλλά και παράγωγο του χάους, έτσι η και η υποχώρηση του Hobbes από την απελευθερωτική αξίωση της εμμένειας στον αυταρχισμό της υπερβατικότητας συνιστά θετικοποίηση της πρώτης αρνητικής κίνησης. Υπό το φως αυτού του σχήματος, οι κλασικές αντιτιθέμενες ερμηνείες του Hobbes δικαιώνονται και διαψεύδονται ταυτόχρονα. Ορθά, εν μέρει ο

Strauss, επιρρίπτει στον Hobbes ότι «ταυτίζει τον Λόγο με το φόβο»⁶ και ορθά παράλληλα ο Kodalle υποσημαίνει ότι «ο φόβος» είναι μεν «η προπαιδευτική του Λόγου και της ειρήνης», αλλά ότι «η υπόθεση πως ο φόβος παράγει από μόνος του την ειρήνη αποτελεί πλάνη».⁷ Το όριο και των δύο ερμηνειών και η απώτερη αιτία της αντίθεσής τους έγκειται στην περιεχομενική συρρίκνωση της λειτουργίας του φόβου όσον αφορά το πέρασμα από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση. Αν όμως ο φόβος έρχεται να διαδραματίσει, στο έναν ή τον άλλο βαθμό, έναν τέτοιο καθοριστικό ρόλο, τούτο οφείλεται στο ότι προηγείται των περιεχομένων της θεωρίας, καθώς υπάρχει εκ των προτέρων ως φόβος του κενού από τη διάλυση των μεταφυσικών σταθερών. Η υποστασιοποίηση του υποκειμένου ως αντικειμένου, της ειρήνης ως τάξης, του Λόγου ως κυριαρχίας είναι η θετική έκφανση ενός πρωταρχικού *horror vacui*.

Στο πέρασ του συλλογιστικού κύκλου ο Hobbes παρουσιάζει το ίδιο κενό με αυτό από το οποίο ξεκίνησε. Όπως και πριν διαβάσει τον *Λεβιάθαν*, ο αναγνώστης του γνωρίζει ότι τα δεδομένα οργανωτικά μορφώματα ισχύος αξιώνουν την υποταγή του. Ωστόσο, μέσω της κυκλικής κίνησης αναδείχθηκε ότι η υπακοή στον εξαναγκασμό του μονοπωλίου της βίας δεν είναι μόνο αναγκαία αλλά και ορθολογική · δεν είναι αρκετό να υπακούει κανείς όταν δεν μπορεί να κάνει αλλιώς αλλά οφείλει επιπλέον να συναινεί στην υπακοή η οποία τού επιβάλλεται. Επιβεβαιώνοντας οντολογικά την εγκυρότητα της ισχύος ως *Geltung*, επιβεβαιώνεται και το κύρος της ισχύος ως δύναμης. Διαφορετικά απ' ό,τι θα υπαγόρευε μια παραδοσιακή πολιτική μεταφυσική, η συναίνεσή αυτή δεν εννοείται ως έκφραση της συμμετοχής σε μια κοσμική τάξη, που είναι ορατή από την οπτική γωνία του Θεού, αλλά προκύπτει ως ορθολογικός υπολογισμός ο οποίος πραγματοποιείται από την απολύτως υποκειμενική και μοναδική σκοπιά του κάθε ξεχωριστού ατόμου. Η αντικειμενικότητα του υπολογισμού εκδικείται όμως τον φορέα της, διότι, από τη στιγμή που αυτός αποφασίζει να υπολογίσει, ήδη βρίσκεται στη νοητή θέση ενός πανόπτη, για τον οποίο το κάθε επιμέρους άτομο είναι, όχι πλέον υποκείμενο αλλά και αντικείμενο του ορθολογικού υπολογισμού. Προκειμένου λοιπόν να γεφυρώσει την εμμενή με την υπερβατική σκοπιά στην οποία χάρη της εμμένειας εξωθείται, το άτομο θα πρέπει να προϋποθέσει ως δεδομένη την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, απαλείφοντας τη στιγμή της αντίθεσης εντός του τύπου της – μοντέρνας- τάξης. Η οντολογία του Hobbes είναι η συνεπής μετάφραση της αρνητικότητας σε θετικότητα, η πολιτική οντολογία του το κάθηκον αυτής της

μετάφρασης, η παράσταση του Είναι ως δέοντος. Διότι ό,τι υπάρχει δεν μπορεί να είναι άδικο, «[...] και ό,τι δεν είναι άδικο είναι δίκαιο».⁸

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Με την πραγμάτευση της λαθραίας οντολογικής διάστασης του έργου του Hobbes ως πυρήνα της καταφατικής τροπής του διαφωτιστικού του εγχειρήματος ολοκληρώθηκε η ανάλυση που είχε ως στόχο την ένταξη του έργου του Hobbes στη διαλεκτική του διαφωτισμού, την εμμενή κριτική του και, κατ' επέκταση, την ανάδειξή του ως προτύπου της νεοτερικής «παραδοσιακής πολιτικής θεωρίας». Όπως άλλωστε διευκρινίστηκε εξ αρχής (*Εισαγωγή*), η έννοια της παραδοσιακής πολιτικής θεωρίας δεν παραπέμπει εδώ σε κάποια ουσιώδη διαχρονική ενότητα της πολιτικής σκέψης. Το ρήμα που διάνοιξε η αρχή της υποκειμενικότητας στη φιλοσοφική συνέχεια δεν είναι γεφυρώσιμο. Το ίδιο ισχύει ασφαλώς και για τη φιλοσοφία της πολιτικής. Με τα λόγια του Hegel: «Παλιότερα προέβαλλαν ιδεώδη, τη Γραφή ή το θετικό δίκαιο· ο Hobbes προσπάθησε να αναγάγει τον κρατικό δεσμό, τη φύση της κρατικής εξουσίας σε αρχές που βρίσκονται μέσα μας, που όλοι μας αναγνωρίζουμε ως δικές μας».¹ Από μια ορισμένη άποψη, αυτή μοιάζει να υπήρξε και η φιλοδοξία του Πλάτωνα, όταν αμέσως μετά την έκθεση του μύθου του Σπηλαίου ο Σωκράτης τοποθετεί τη δύναμη της αληθινής γνώσης στην ψυχή του κάθε ξεχωριστού ανθρώπου.² Στο μεταξύ ωστόσο, τα «είδωλα του σπηλαίου» έχουν μετατραπεί σε «είδωλα του θεάτρου»· ο Bacon καταχωρεί την «ανάγνωση βιβλίων και την αυθεντία όσων κανείς θαυμάζει και τιμά» ως έναν από τους κύριους παράγοντες οι οποίοι προκαλούν ψευδείς παραστάσεις εντός του κάθε ανθρώπινου ατόμου.³ Η μετατόπιση αυτή από το σωκρατικό στον νεότερο διαφωτισμό επιφέρει μια μεταβολή τεράστιας βαρύτητας. Η σοφία, που στο πλατωνικό μοντέλο αναλαμβάνει μέσω των εκπροσώπων της έναν καθοριστικό παιδαγωγικό ρόλο εντός της πολιτικής κοινότητας, στη νεοτερικότητα κατ' αρχήν αποπολιτικοποιείται και, ως ουδέτερη και αντικειμενική γνώση, καθίσταται εντελώς ανεξάρτητη από τον προσωπικό της φορέα. Αναδιατυπώνοντας την περιφρόνηση του Bacon έναντι του φιλοσοφικού κανόνα του παρελθόντος, ο Hobbes θα διεκδικήσει για τον εαυτό του μια μοναδική θέση, ισχυριζόμενος ότι ως τις μέρες του «[...] δεν έχει συντελεστεί η παραμικρή πρόοδος ως προς τη γνώση της αλήθειας».⁴ Ο λόγος αυτής της θεωρητικής στασιμότητας θα πρέπει, κατά την άποψή του, να αναζητηθεί στο εσφαλμένο κύρος που απολαμβάνουν οι κλασικοί του «Έλληνες και Ρωμαίοι» πρόδρομοι, κύρος το οποίο οφείλουν «όχι τόσο στο Λόγο, αλλά στο μεγαλείο τους».⁵

Όσον αφορά το περιεχόμενο, η νεοτερική πολιτική φιλοσοφία αντιδιαστέλλεται στην κλασική, κατά κανόνα, μέσω του ρεαλισμού της. Ολοκληρώνοντας την ανάπτυξη της *Πολιτείας* του, ο Πλάτων θα αναρωτηθεί αν το πρότυπο εκείνης της άριστης πολιτικής οργάνωσης υπάρχει στον ουρανό, για να αποφανθεί τελικά ότι «δεν σημαίνει τίποτε αν υπάρχει ή αν θα υπάρξει κάποτε», και τούτο, «γιατί ο σοφός άνθρωπος μας μόνο σε μιας τέτοιας πόλης τα πολιτικά θα αναμιχθεί και σε καμιάς άλλης».⁶ Για τον Hobbes, μια τέτοια πολυτέλεια είναι αδιανόητη· εκείνο όμως που απαλείφει κάθε παρόμοιο ζήτημα επιλογής δεν είναι ο μετριασμός των απαιτήσεων από την πολιτική φιλοσοφία αλλά, εμμέσως, η μεγιστοποίησή τους.⁷ Απαλλαγμένη από τη διάσταση της προσωπικής σοφίας, η πολιτική θεωρία αναγορεύεται για πρώτη φορά σε «θεωρία», με την αυστηρή σημασία της έννοιας· ζητούμενη είναι η γνώση των αιώνιων αρχών που διέπουν το πεδίο της πολιτικής και η γνώση αυτή είναι ανεξάρτητη από το ήθος του φορέα της, προσιτή σε οποιονδήποτε έλλογο άνθρωπο, αρκεί μόνο να αποβάλλει το επικίνδυνο φορτίο της αυθεντίας. Καθώς κηρύσσει τον ανένδοτο αγώνα εναντίον της αυθεντίας, Hobbes αναφωνεί στον αναγνώστη του το δικό του *sapere aude*· η γνώση που καλείται ωστόσο να αποκτήσει έχει ως αντικείμενό της την ίδια την αυθεντία. Ενώ δηλαδή η συγκρότηση της πολιτικής ως φιλοσοφίας, ή επιστήμης, προϋποθέτει την απαγκίστρωσή του Λόγου περί της πολιτικής από την πολιτική πραγματικότητα και πράξη, η τελευταία συνιστά την αναγκαία και μοναδική αναφορά του. Καθώς η νεοτερική πολιτική φιλοσοφία του Hobbes εδράζεται στην αποπολιτικοποίηση της σοφίας, η οποία συλλαμβάνεται ως «η τέλεια γνώση της αλήθειας σε όλα αδιακρίτως τα ζητήματα»,⁸ το ειδικό της θέμα δημιουργεί εξ αρχής δυσχέρειες, ποιοτικά ασύγκριτες με εκείνες άλλων τομέων της γνώσης. Διότι αν ο Διαφωτισμός κατανοεί τη μετάβαση από το σκοτάδι στο φως ως χειραφέτηση από τα δεσμά της παραδεδομένης αυθεντίας, τότε πως μπορεί το απελευθερωτικό του πρόγραμμα να πραγματοποιηθεί μέσω της συγκρότησης μιας νέας, έλλογης τη φορά αυτή, πολιτικής αυθεντίας; Στις τελευταίες προτάσεις του *Λεβιάθαν*, ο Hobbes επιδεικνύει πλήρη αίσθηση της ιδιαίτερης δυσκολίας του πολιτικού διαφωτισμού. «[...] Επιστρέφω», γράφει «μετά από τούτη τη διακοπή στην εργασία μου την αφιερωμένη στη μελέτη των φυσικών σωμάτων, της οποίας η καινοτομία [*novelty*] [...] θα ευχαριστήσει ελπίζω, τόσο, όσο η καινοτομία των αντιλήψεών μου για το τεχνητό σώμα», δηλαδή για το κράτος, «συνήθως δυσαρεστεί».⁹ Και, σύμφωνα με την πάγια θέση του, σπεύδει να αποδόσει αυτή τη δυσαρέσκεια που αναμένει πως θα προκαλέσουν οι

πολιτικές του απόψεις στην αντίσταση την οποία συναντά η αλήθεια κάθε φορά που βρίσκεται αντιμέτωπη με τα «συμφέροντα των ανθρώπων».¹⁰ Αλλά είναι αυτά ακριβώς τα συμφέροντα, και μάλιστα στην εξατομικευμένη τους διάσταση, που στάθηκαν η απαρχή της θεωρίας του και το βασικό σημείο της διαφοροποίησης της ως προς τις κλασικές ιδεαλιστικές πολιτικές θεωρίες. Με αυτή την έννοια, η αντίθεση δεν είναι μόνο εξωτερική. Αν η καινοτομία της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας συναντά την αντίσταση των παθών, που η ίδια ταυτόχρονα επικαλείται, τούτο θα πρέπει να αποδοθεί πρωτίστως στην εσωτερική αναστολή του καινοτόμου χαρακτήρα της. Τη διάγνωση αυτής της εσωτερικής αντίθεσης, η οποία αφορά στον πυρήνα του διαφωτιστικού εγχειρήματος του Hobbes επιχείρησε να φέρει σε πέρας η παρούσα εργασία, εστιάζοντας στον τρόπο επαναπολιτικοποίησης του αποπολιτικοποιημένου Λόγου και συγκεκριμένα στην ανασύσταση του σχήματος της αυθεντίας μέσα από μια φιλοσοφία η οποία συγκροτείται ως κριτική κάθε ανορθολογικά εγκαθιδρυμένης ιεραρχικής τάξης.

Στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes πραγματώνεται παραδειγματικά εκείνο που ο Horkheimer γράφει για τον Διαφωτισμό εν γένει: «[...] ο αγώνας κατά της εξάρτησης από αυθεντίας [...]» μετατράπηκε «[...] αδιαμεσολάβητα σε εξύμνηση της αυθεντίας ως τέτοιας».¹¹ Το κενό που άφησε η παραδοσιακή εθιμική, θεολογική και προσωπική νομιμοποίηση, υποκύπτοντας στην απομυθοποιητική επίθεση του εκκοσμικευμένου Λόγου, καλύπτεται αυτομάτως από μέσω της ορθολογικοφανούς απολυτοποίησης της προσωπικής κρίσης του εκάστοτε κυριάρχου. Αλλά αν ο απολυταρχισμός του Hobbes οφείλετο απλώς στα ιδεαλιστικά υπόλοιπα που κληρονομεί η πολιτική θεωρία του, τότε θα μπορούσε κανείς τον εξηγήσει ως επιβίωση του «ιδεαλιστικού πνεύματος» το οποίο «ενσταλάζεται» στα νεοτερικά ηδονιστικά περιεχόμενα,¹² ως αδυναμία του πολιτικού διαφωτισμού να αναμετρηθεί σε όλο το εύρος με την παράδοση την οποία επιχειρεί να υπερβεί. Σύμφωνα με τον προγραμματικό στόχο αυτής της εργασίας, η αναδίπλωση του Hobbes δεν αρκεί να εντοπιστεί στο επίπεδο της πολιτικής συμπερασματολογίας, αλλά θα πρέπει όντως να εξιχνιαστεί στο πλαίσιο της φιλοσοφικής αξίωσης έναντι του αντικειμένου της πολιτικής. Αλλά η οντολογική συγκρότηση της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας, την οποία προσπάθησε να φέρει στο φως η ανάλυση που προηγήθηκε, δεν οφείλεται τόσο στην εμμονή των παλαιών ερωτημάτων όσο στην εκ νέου, τη νεοτερική παραγωγή τους. Αν ο Hobbes «σκοπεύει να δείξει 'τι είναι νόμος, όπως έκανε ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Κικέρων και διάφοροι άλλοι' [...]»,¹³ τούτο συμβαίνει διότι το Είναι

του νόμου έχει προηγουμένως προβληματοποιηθεί σε βαθμό ριζικής αμφισβήτησης. Ο φόβος του θανάτου μέσω του οποίου επιχειρείται η θεμελίωση της κυριαρχίας, αφορά στην ίδια τη φιλοσοφία, η οποία αισθάνεται την υπόσταση της να απειλείται εξαιτίας της δικής της υποκειμενοποίησης. Την αρνητική αυτή καταγωγή της οντολογικής υποστασιοποίησης της δικαιοσύνης, όπως αυτή εκφράζεται από την βούληση του κυριάρχου, προσπάθησε να καταδείξει το τελευταίο κεφάλαιο (XII) της εργασίας, αποδίδοντας την ανάκαμψη της οντοθεολογίας, διαφορετικά απ' ό,τι οι θεολογικές ερμηνείες του Hobbes (Taylor, Warrender, Hood, Kodalle), σε μια διαλεκτική κίνηση ανάκλησης της διαφωτιστικής αντι-μυθολογίας. Το αβυσσαλέο χάσμα ανάμεσα στα ανθρώπινα υποκείμενα και το δίκαιο που αυτά τα ίδια καλούνται να θεσπίσουν δεν συνιστά έκφανση μιας *a priori* κοσμικής τάξης και ιεραρχίας αλλά προϊόν απο-ξένωσης, με την οποία τα ίδια υποκείμενα καλούνται να πληρώσουν την εξουσία που απέσπασαν από τις δυνάμεις του μύθου. Κατά τούτο, η εμμενής κριτική του απολυταρχικού 'νεοτερισμού' του Hobbes δείχνει ότι ακριβώς ισχυρίζονταν ο Horkheimer και ο Adorno περί το τέλος του φρικτότερου πολέμου της παγκόσμιας ιστορίας: «[...] το αίτιο της παλινδρόμησης από το διαφωτισμό στο μύθο δεν θα πρέπει να αναζητηθεί τόσο στις επί τούτου, με στόχο την παλινδρόμηση επινοημένες εθνικιστικές, παγανιστικές και τις λουπές μοντέρνες μυθολογίες αλλά στον ίδιο το διαφωτισμό που παγώνει από τον φόβο του μπροστά στην αλήθεια».¹⁴

Η υποδειγματική θέση της φιλοσοφίας του Hobbes ως προς αυτή τη διαλεκτική του Διαφωτισμού ευνοείται από το πολιτικό αντικείμενο του ενδιαφέροντός του, δεν έγκειται όμως μόνο σε αυτό καθ' εαυτό. Αν η απόσπαση της πολιτικής εξουσίας από τα θεωρήματα του Λόγου, στα οποία οφείλει τη φιλοσοφική της θεμελίωση, επιτρέπει την ανασύσταση της καταρριφθείσης αυθαιρεσίας, η επανανομιμοποίηση του αυθεντίας δεν είναι δυνατή παρά μέσω του κυριαρχικού αναπροσδιορισμού του Λόγου που προδίδεται. Με αυτό το πνεύμα εξετάστηκε στην ενότητα XI.2 η αμφύλογη σχέση μεταξύ φυσικού δικαίου και Λόγου του κράτους και διατυπώθηκε η θέση ότι η πολιτική διδασκαλία του Hobbes αντιδιαστέλλεται μεν δυνάμει του ορθολογισμού της στη διδασκαλία περί *raison d'État*, την ίδια ωστόσο στιγμή κατανοεί το Λόγο εν γένει μόνο ως φιλοσοφική *Raison d'État* (XI.3). Καθώς ο Hobbes εμφυτεύει «την κυριαρχία στην ίδια τη σκέψη»,¹⁵ η διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού αναδεικνύεται σε πρότυπο της αυτομετατροπής της νεοτερικής κριτικής σε νεοτερική «παραδοσιακή» θεωρία, και αυτή είναι η έννοια με την οποία χρησιμοποιείται εδώ ο όρος και για την περίπτωση του

Hobbes. Μετατοπίζοντας το πεδίο της πολιτικής σκέψης από τον ηγεμονικό χώρο των πολιτικών ανδρών στο φυσικό φως του Λόγου, ο Hobbes παραδίδει το φυσικό προνόμιο της πολιτικής αντικειμενικότητας και σύνταξης στην ανθρώπινη ελευθερία· η μόνη έλλογη υποταγή είναι εκείνη που εδράζεται στη συναίνεση. Ταυτόχρονα όμως η συναίνεση αυτή προσοικονομείται ως δεδομένη από το γεγονός της υπακοής και οι αξιώσεις του Λόγου ταυτίζονται με τις απαιτήσεις της καθεστηκυίας πραγματικότητας. Χάρη σε αυτή την ταυτότητα, στην οποία άλλωστε συνίσταται ο οντολογικός χαρακτήρας της χομπσιανής φιλοσοφίας, «η ελευθερία [...] δεν έχει τίποτα να φοβηθεί»· το αίτημα της συναίνεσης αυτοακυρώνεται στο βαθμό που «[...] θεωρείται όντως ως η αληθινή ελευθερία [η] αποδοχή αυτού που έτσι κι αλλιώς συμβαίνει».¹⁶ Η εν λόγω ματαίωση του κριτικού ελέγχου της πραγματικότητας θεματοποιήθηκε στην ενότητα **XI.1** υπό τον τίτλο της «επιστροφής της φύσης». Ενοποιώντας την κυριαρχία μέσω θέσμησης με την κυριαρχία μέσω κατάκτησης, ο Hobbes αντιστρέφει ολοκληρωτικά τη σχέση νομιμοποίησης· η ιστορικά και βίαια διαμορφωμένη πραγματικότητα ανάγεται η ίδια σε ρυθμιστική αρχή της υποθετικής σύμβασης που τη δημιουργήσε. Η υπερβατολογική τάξη του Λόγου μιμείται την υπερβατική τάξη του όντος.

Αυτή η αντιστροφή αποτελεί το περιεχόμενο της *καταφατικότητας* (**X.4**) στην οποία συρρικνώνεται η λειτουργία του Λόγου στο χομπσιανό σύστημα, πραγματώνεται δε μέσω της υποστασιοποίησης της τάξης. Διαφορετικά από ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση της μεσαιωνικής *ordo*, η νεότερη τάξη της φιλοσοφίας του Hobbes διαμεσολαβείται από την ατομικότητα την οποία εντάσσει. Έτσι, αν το ψεύδος κάθε οντολογικού σχεδίου έγκεται στην «αλαζονία» της αξίωσης να θεθεί η υποκειμενικά σχεδιασμένη τάξη ως καθεστώς του ίδιου του Είναι,¹⁷ η διαλεκτική παράγωγή της *ordo* στη φιλοσοφία του Hobbes σημαίνει ταυτόχρονα την κατασκευή της ίδιας ταυτότητας από την αντίστροφη πλευρά. Ό,τι, μέσω της πολιτικοποίησης της ύπαρξης, αναγνωρίζεται ως τάξη του Είναι τίθεται από τη θεωρία ως ελεύθερη δημιουργία των υποκειμένων. Ο νεότερος χαρακτήρας της πολιτικής οντολογίας του Hobbes συνίσταται επομένως στο ότι η υποστασιοποίηση της τάξης συντελείται μέσω της υποκειμενοποίησης της· η πραγματικότητα συνωθείται στην τάξη του Λόγου μόνο στο μέτρο που η τάξη γίνεται φορέας ενός Λόγου δικού της (**X.2**). Κατ' αυτόν τον τρόπο οι ατομικές αξιώσεις παραμένουν μεν καθοριστικές στο πλαίσιο της πολιτικής ολοκλήρωσης αλλά η διεκδίκησή τους είναι εφικτή μόνο από την οπτική γωνία του όλου. Έτσι, η υποκειμενοποίηση της ολότητας, που κορυφώνεται με την

προσωπική σύλληψη της κυριαρχίας υποσκάπτει παράλληλα την υποκειμενικότητα των υποκειμένων. «Ό,τι το υποκείμενο βιώνει ως χαώδες είναι ένα έλλειμμα [...] ελευθερίας [...]»,¹⁸ ισχυρίζεται ο Adorno ενάντια σε κάθε πειθαρχική επιβολή της τάξεως, και το έλλειμμα αυτό αναγνωρίζεται και από τον Hobbes ως η αιτία που καθιστά αναγκαία την ειρηνική πολιτική συγκρότηση. Για τη συγκρότηση αυτή προσφέρονται όμως μόνο τα υποκείμενα εκείνα που είναι σε θέση να αποστασιοποιηθούν από την υποκειμενική εμπειρία τους και, μετατιθέμενα στην σκοπιά του κυριάρχου, να αντιληφθούν ως χάος, όχι πλέον το έλλειμμα, μα το πλεόνασμα της ελευθερίας. Για να περισώσουν την υποκειμενική τους υπόσταση, τα υποκείμενα αυτοαναγορεύονται σε αντικείμενα της τάξης, την ορθολογικότητα της οποίας αναγνωρίζουν αλλά μόνο στο μέτρο που ταυτόχρονα τη φετιχοποιούν. Χάρη σε αυτή την έλλογη φετιχοποίηση, τη συνειδητή παραίτηση από τη συνείδηση, η αυτονομημένη *ordo* διεκδικεί το όνομα της ελευθερίας, την οποία ταυτόχρονα περιστέλλει στα μέτρα που εξυπηρετούν τη δική της διαίωνιση. Με όσο μεγαλύτερη συνέπεια υπερασπίζεται ο Hobbes την αρνητική έννοια της ελευθερίας, τόσο πιο αδύνατη γίνεται η εννοιολογική της διάκριση από την *προστασία*. (X.3). Το αρνητικό δυναμικό της γνωσιοθεωρητικής σύμφυσης ελευθερίας και αναγκαιότητας (VI.1), που καταρripτεί τη θεολογική ελευθερία της βούλησης, εξουδετερώνεται μέσω μιας ανώτερης *coincidentia oppositorum*: η πολιτική υποχρέωση όχι μόνο είναι συμβιβασίμη με την ελευθερία αλλά νοείται η ίδια ως *υποχρέωση ελευθερίας*. Αυτό είναι το μερίδιο δικαίου που αντιστοιχεί αναγνώσεις του Hobbes ως φιλελεύθερου (Strauss, Schmitt), οι οποίες προβάλλουν την προτεραιότητα και διατήρηση των δικαιωμάτων της εσωτερικότητας έναντι του εξωτερικού και τυπικού και μόνο κρατικού εξαναγκασμού. Αλλά οι ερμηνείες αυτές παραμένουν τυφλές έναντι της τυποποίησης και εξωτερικεύσης την οποία υφίσταται η ίδια η εσωτερικότητα. Ακριβώς επειδή η ύστατη καταβολή της εξωτερικής δύναμης και κρίσης που συγκεντρώνεται στο δημόσιο πρόσωπο είναι εσωτερική, η εσωτερικότητα δεν έχει άλλο τρόπο να επιβεβαιώσει την ακεραιότητά της από τη διαμόρφωση της κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση του τμήματος από το οποίο έχει αλλοτριωθεί. Στη φιλελεύθερη διάκριση ανάμεσα στο μέσα και στο έξω, μεταξύ ιδιώτη και πολίτη, που θεμελιώνεται απερίφραστα στο σύστημα του Hobbes, διαγράφεται επακριβώς η διαλεκτική στην οποία υπόκειται υπό πιο σύγχρονες συνθήκες η ελευθερία του «ελεύθερου χρόνου» και ο πολιτισμός του πλουραλισμού: «Η κοινωνιολογική άποψη ότι η απώλεια του έρματος της αντικειμενικής θρησκείας, η διάλυση των τελευταίων

προκαπιταλιστικών υπολειμμάτων, η τεχνική και κοινωνική διαφοροποίηση και η εξειδίκευση έχουν προκαλέσει τη μετάβαση σε ένα πολιτιστικό χάος διαψεύεται. Ο πολιτισμός πλήττει σήμερα τα πάντα με ομοιότητα». ¹⁹ Με την πλέον αυστηρή έννοια, η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes προβλέπει μια βιομηχανία αντίστοιχη με εκείνη του πολιτισμού: την καθολική τεχνική χειραγώγησης της εσωτερικότητας.

Έχοντας ως στόχο την ανάδειξη της εσωτερικής χαλιναγώγησης της διαφωτιστικής κίνησης, η παρούσα εργασία δεν απομονώνει τον απολυταρχισμό από τις φιλελεύθερες συνιστώσες της πολιτικής σκέψης του Hobbes, αλλά επιχειρεί να αναδείξει τη γενετική και δομική τους αλληλεξάρτηση μέσα από τη συγκρότηση της έννοιας του *απολυταρχικού φιλελευθερισμού*. Σε αυτό το πλαίσιο θέτει σε αμφισβήτηση την υπερτίμηση των φρονησιακών περιορισμών στους οποίους υποκειται η άσκηση της κυριαρχίας, τους οποίους αντίθετα ερμηνεύει ως αναδυλασιασμό της κυριαρχίας σε *κυριαρχία και ηγεμονία*. Επιχειρεί έτσι να δείξει ότι η απόλυτοποιημένη κρατική εξουσία, στην αναμέτρηση της με τους σχετικούς ιστορικούς και ατομικούς όρους στους οποίους αναφέρεται, αυθυποβάλλεται σε μια διαδικασία σχετικοποίησης, χάρη στην οποία ωστόσο κατορθώνει να αποκτήσει έλεγχο πάνω στους ίδιους της τους όρους. Σε αντίθεση με τον Machiavelli, όλα τα ιστορικά υλικά εμφανίζονται έναντι της μορφής της κυριαρχίας ως ισοδύναμα και κατάλληλα, όμως, για αυτόν ακριβώς το λόγο, η καθολική της καταλληλότητα προϋποθέτει τον πολιτικό προσχηματισμό του εκάστοτε υλικού, ώστε αυτό να ανταποκρίνεται στο ρόλο που του ανατίθεται από την πολιτική σκηνοθεσία. Για αυτή την αντίστροφη επενέργεια της μορφής στο υλικό, της θεωρίας στην ιστορία επιλέχθηκε ο χαρακτηρισμός «ανάκαμψη του μακιαβελισμού» (X.1), η οποία φέρνει το αυστηρό ορθολογικό πρόγραμμα του Hobbes σε γειτνίαση προς την αρχικώς απορριφθείσα σύλληψη της πολιτικής ως *τέχνης* (III.2). Οι δυνάμεις της *ιδεολογίας* που αναβιώνουν μέσα στο κράτος του Λόγου δεν υπονομεύουν μόνο το διαφωτιστικό εγχείρημα εγκαθιδρύοντας το ψεύδος στο πεδίο της αλήθειας αλλά προκαλούν περιεχομενικές και επιτελεστικές αντιφάσεις στο ίδιο το έργο του Hobbes. Η γνωστότερη από αυτές έχει να κάνει με τη σταδιακή αποκατάσταση της ουμανιστικής ρητορικής (Skinner), στην οποία μολαταύτα χρεώνεται η έξαψη των πολιτικών παθών και η διακινδύνευση της ειρήνης του ορθού και ακριβούς Λόγου. Στην εργασία αυτή επιχειρήθηκε η απόσπαση αυτής της διαπίστωσης από το σύνθηες φιλολογικό της πλαίσιο και η απόδοσή της στη διαλεκτική της χομπσιανής σκέψης (IX.6). Αν ούτε ο ίδιος ο Hobbes μπορεί να παραιτηθεί από τη χρησιμοποίηση αγωνιστικών μέσων, μολονότι η φιλοσοφία του

στοχεύει στην κατάπαυση του αγώνος, αυτό οφείλεται στην ασυμμετρία ανάμεσα στις απαιτήσεις του Λόγου από την πολιτική και τις πολιτικές αξιώσεις που τίθενται έναντι του ίδιου του Λόγου. Η φιλοσοφία, που ελευθερώθηκε από το προνομιακό κύρος της αυθεντίας για να ορίσει ορθολογικά τις συντεταγμένες του πεδίου της πολιτικής, πολιτικοποιείται εκ νέου· χάριν της θεωρητικής αμεροληψίας μετατρέπεται σε μεροληπτικό φερέφωνο του λόγου του κράτους. Το πλατωνικό πρόβλημα της σύμπτωσης φιλοσοφίας και βασιλείας αναδύεται στον Hobbes με αντίθετα πρόσημα, καθώς μόνο ο βασιλεύς μπορεί να επικυρώσει το φιλοσοφικό Λόγο, ο οποίος θέτει τους όρους της έλλογης πολιτικής συγκρότησης (IX.5). Η διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού (IX.3) αποκτά σάρκα και οστά κατά τη στιγμή που ο θεωρητικός Λόγος περί του κράτους αποδίδει στην κρατική πράξη τη δικαιοδοσία να τον αποκηρύξει στο όνομα της ειρήνης, στην οποία συνίσταται ο πρακτικός του σκοπός. Η νεοτερική πολιτική φιλοσοφία επιστρέφει στο πρότυπο το οποίο είχε υπερβεί, καθώς η κριτική λειτουργία του Λόγου συρρικνώνεται στην ιδεολογική δικαιολόγηση της υπάρχουσας τάξης για χάρη της ίδιας της τάξης· η εκπαίδευση είναι δυνατή μόνο ως κρατική προπαγάνδα και ο φιλόσοφος που συγκαταβαίνει στους δεσμώτες έρχεται να πιστοποιήσει ότι ο μόνος ήλιος που μπορούν να δουν βρίσκεται μέσα στο σπήλαιο, η έξοδος από το οποίο είναι αδύνατη. Ως προς τούτο, είναι ορθή η άποψη σύμφωνα με την οποία η έννοια του ορθού Λόγου ουδέποτε απαλλάσσεται από το στίγμα του σκεπτικισμού με στόχο την υπέρβαση του οποίου συγκροτήθηκε (Tuck), γεγονός το οποίο επιτρέπει τον παραλληλισμό της ηθικοπολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes με την προσωρινή ηθική του Descartes στον *Λόγο περί της Μεθόδου*.²⁰ Ωστόσο, μέσω της ορθολογικής της αποκατάστασης, η σκέψις μεταμορφώνεται σε κάτι διαφορετικό από εκείνο που ήταν: η μέθοδος της κριτικής υπονόμησης κάθε δογματικού ισχυρισμού μετατρέπεται σε στρατηγική υπονόμησης κάθε κριτικής απόπειρας εναντίον των κυρίαρχων δογμάτων· ελλείπει άλλου κριτηρίου, έλλογο είναι μόνο το πραγματικό, ακόμη κι αν το πραγματικό δεν είναι έλλογο.

Στη κυνική αυτή τροπή της χομπσιανής σκέψης είθισται να αντιπαραβάλλει κανείς το κανονιστικό και αξιολογικό φορτίο της φιλοσοφίας του. Αλλά η έννοια της αξίας ή του κανόνα ως περιεχομένου του Λόγου προσλαμβάνει διαμετρικά αντίθετες τιμές, ανάλογα με την αρνητική ή την καταφατική της σύλληψη. Αν «η πραγματική κοινωνική λειτουργία της φιλοσοφίας έγκειται στην κριτική του υπάρχοντος»,²¹ ακόμη και η άρση της μονομέρειας έχει άλλη σημασία όταν αναφέρεται στην

μονομέρεια που αξιώνει καθολική κυριαρχία και και άλλη πάλι όταν ασκείται από την πλευρά της καθολικότητας με στόχο τη ματαίωση της κριτικής της. Η διαλεκτική σχετικισμού και δογματισμού στο έργο του Hobbes δεν συντελείται ερήμην της κανονιστικότητας του Λόγου αλλά διαμέσου αυτής. Ως ψευδής ταυτότητα του καθολικού και του ιδιαίτερου, η συντηρητική τροπή της χομπσιανής σκέψης, που εκδηλώνεται ανοιχτά μέσω της φυσικοποίησης του πολιτικού δεσμού και την αναγνώριση της *de facto* κυριαρχίας είναι ήδη παρούσα στη διατύπωση του σκεπτικισμού υπό τη μορφή του λογικού τύπου. Θετικοποιημένος σε κανόνα, ο συντονισμός υποβιβάζεται σε καθαρή λειτουργία, η οποία μονοπωλεί το κριτήριο της νομιμοποίησής της (IX.4). Ο λογικός φορμαλισμός στον οποίο προσφεύγει η χομπσιανή σκέψη για να απελευθερωθεί από τα αυθαίρετα περιεχόμενα της παραδοσιακής αυθεντίας, λειτουργεί υπέρ της εγκαθιδρυμένης εξουσίας, ακριβώς επειδή αδυνατεί να θέσει σε αυτήν έλλογα περιεχομενικά κριτήρια. Η προτεραιότητα της εφαρμογής (IX.1), η συρρίκνωση του Λόγου στην αποτελεσματικότητά του (IX.7) αποτελεί μόνο τη θετική όψη αυτής της έλλειψης. Η διαλεκτική του διαφωτισμού στην πολιτική θεωρία του Hobbes σημαίνει ότι η δομή της συμφιλώσης μεταξύ της φιλοσοφίας και της εξουσίας είναι παραδόξως προδιαγεγραμμένη στην ιδεαλιστική αξίωση του υποκειμενικού Λόγου να καταθέσει το αρχιτεκτονικό σχέδιο της πραγματικότητας. Τη στιγμή που πιστεύει ότι βάζει την πραγματικότητα να δουλεύει για λογαριασμό του, ο Λόγος έχει ήδη υποβιβαστεί σε εργαλείο της φύσης την οποία φιλοδοξεί να διατάσει. Στη χομπσιανή μετατροπή της φιλοσοφικής θεωρίας της κυριαρχίας σε συνήγορο της κυρίαρχης πράξης, η φράση του Adorno σύμφωνα με την οποία «η πολύθρύλητη ενότητα θεωρίας και πράξης έχει μια τάση να μεταβαίνει σε πρωτοκαθεδρία της πράξης»²² βρίσκει την ιδεώδη της επιβεβαίωση. Προκειμένου να κατευθύνει και να διαμορφώσει την πράξη, η θεωρία οφείλει να περιστεύει την ορθολογικότητά της σε καθαρή εφαρμοσιμότητα, η οποία ως αφηρημένη άρνηση της πραγματικότητας γίνεται εξίσου αδύναμη απέναντι της όπως και η ουτοπία· ο ιδεαλισμός πραγματώνεται ως ρεαλισμός. Ενώ ο παραδοσιακός πολιτικός ρεαλισμός αναπτύσσεται ως αντίθεση στην ιδεαλιστική μεταφυσική, ο νεότερικός ρεαλισμός του Hobbes αρθρώνεται ως *μεταφυσική της πραγμάτωσης* (IX.1). Για να αποστασιοποιηθεί από τα «είδωλα του θεάτρου», το φιλοσοφικό σύστημα του Hobbes συλλαμβάνει την πραγματικότητα ως *θέατρο του Λόγου*.

Η ομολογία μεταξύ πολιτικής και θεατρικότητας, που ασφαλώς αποτελεί κοινό τόπο της σχετικής φιλολογίας,²³ βρίσκεται στην καρδιά της μεταφυσικής

παλινδρόμησης της χομπσιανής αντι-μεταφυσικής. Γι' αυτό και επιστρατεύεται στο πλέον κρίσιμο σημείο της θεωρητικής θεμελιώσης του κράτους, στο περίφημο πρόβλημα της μεταβίβασης της κρίσης και της δύναμης των συμβαλλομένων ατόμων στον κυρίαρχο εκπρόσωπό τους. Ως προς την επιτυχία ή την αποτυχία του χομπσιανού επιχειρήματος έχουν εκφραστεί αντικρουόμενες απόψεις (Goldsmith, Gauthier, Hampton), με επίκεντρο την εννοιολογική και πρακτική διαφοροποίηση μεταξύ μεταφοράς και της εξουσιοδότησης. Αλλά, όπως αναλύθηκε στη σχετική ενότητα (VIII.2), οι δύο ερμηνείες δεν είναι αμοιβαία αποκλειόμενες. Διαβάζοντας το συμβολαϊκό πρόβλημα στον Hobbes ως μικρογραφία του ευρύτερου ζητήματος της σχέσης πολιτικής θεωρίας και πράξης, φιλοσοφίας και εξουσίας έρχεται στο φως η ίδια διόγκωση της μεταφορικής εξουσιοδότησης σε κυριολεκτική μεταβίβαση μέσω της οποίας οι δυνάμεις εφαρμογής αποκτούν το προβάδισμα έναντι των αρχών που καλούνται να εφαρμόσουν. Η μετουσίωση της ανάθεσης σε υπακοή πραγματοποιείται δυνάμει της ίδιας οντολογικής σύλληψης της δικαιοσύνης που επιβάλλει τη μετάφραση των συμβατικών-κατασκευαστικών σε υπαρκτικές κατηγορίες. Εν τέλει, η διαλεκτική αυτή είναι μόνη που μπορεί να εξηγήσει το θεμελιώδες πρόβλημα του χομπσιανού «απολυταρχικού φιλελευθερισμού»: την κατά βάση φιλελεύθερη εργαλειακή υποβάθμιση του κράτους σε όργανο εξυπηρέτησης ατομικών συμφερόντων μέσω της απολυταρχικής υποστασιοποίησης του κράτους σε μοναδική ακέραια υποκειμενικότητα.

Εκείνο όμως που εμποδίζει την αποσύνδεση (Kavka) των δύο αντιτιθέμενων αλλά συνθετικά διαπλεγμένων πτυχών της πολιτικής σκέψης του Hobbes και κατ' επέκταση την προσαρμογή τους στα standards της τρέχουσας πολιτικής αντίληψης, είναι ότι ο εκφυλισμός της εμπιστοσύνης [*trust*] σε πίστη [*faith*] προηγείται της στιγμής της μετάβασης στην πολιτική κοινότητα. Η απολυταρχική άλωση του φιλελεύθερης θεμελιωτικής οχύρωσης, η μυθική παλινδρόμηση του διαφωτισμού είναι η κατάληξη μιας επίθεσης που ξεκινά εντός των τειχών του φιλελεύθερου και διαφωτιστικού Λόγου, καθώς προϋποτίθεται της συγκρότησης του ατόμου, το οποίο φέρεται ως αντίβαρο της απολυταρχίας. Στη σύμβαση μέσω της οποίας συγκροτείται η κυρίαρχη εξουσία, τα υποκείμενα δεν προσέρχονται ως άτομα αλλά ως πρόσωπα, φορείς μιας εσωτερικής οικονομίας η οποία στη συνέχεια εκδιπλώνεται ως πραγματική αντιπροσώπευση (VIII.1). Ως πρόσωπα τα άτομα είναι τμητά: από τη μια φυσικές υποστάσεις και ενέργειες και από την άλλη κύριοι αυτών των υποστάσεων και ενεργειών, οι οποίες θεωρούνται δικές τους στο βαθμό που μπορούν να

αποσπαστούν ως η στιγμή της εκτέλεσης από το νόμο ο οποίος εκτελείται. Ο διχασμός αυτός θεμελιώνει την προσωπική ταυτότητα ως δικαίωμα του υποκειμένου επί του εαυτού του, κάτι το οποίο δεν είναι παρά η νομική έκφραση για την αυτοσυντήρηση. Η τελευταία μπορεί να παρουσιαστεί ως δικαίωμα στο μέτρο που ο νοητός εαυτός θεωρείται ότι έχει παραχωρήσει μέσω συμβάσης το όνομά του στη φυσική του ύπαρξη, και με τον τρόπο αυτό την έχει ονομάσει δική του. Καθώς συνάπτεται ανάμεσα στο όνομα και την ύπαρξη, το δίκαιο και τη φύση, το Λόγο και την πραγματικότητα, η περσοναλιστική σύμβαση είναι διακριτή ανάμεσα σε όλες τις άλλες συμβάσεις, των οποίων αποτελεί το πρότυπο· ως σύμβαση όμως πρέπει κι αυτή να τηρηθεί, ειδικά στερείται οποιουδήποτε νοήματος. Προκειμένου λοιπόν να επιβεβαιώσει την κυριότητά του επί της φύσης, ο Λόγος πρέπει να την ανακηρύξει εκπρόσωπό του, να αναγνωρίσει τις ενέργειές της ως εντολές του, ακριβώς όπως ο υπήκοος αναγνωρίζει στις αποφάσεις που λαμβάνει ο κυρίαρχος τη δική του κρίση και ευθύνη. Η αντιστοιχία αυτή καταδεικνύει, όχι μόνο πόσο άστοχη κι επιφανειακή είναι η συρρίκνωση του προβλήματος της μετάβασης σε ένα αναλυτικό πρόβλημα της θεωρίας των παιγνίων του τύπου του 'διλήμματος του φυλακισμένου' (Watkins, Gauthier, Hampton, Kavka), αλλά κυρίως πόσο η θεωρία της πολιτικής κυριαρχίας εδράζεται σε εκείνη της προσωπικής κυριαρχίας. Διότι στο πλαίσιο της τελευταίας θεμελιώνεται τόσο η δυνατότητα του διαχωρισμού του τεχνητού από το φυσικό σώμα που το εφαρμόζει, όσο και η προτεραιότητα της εφαρμογής έναντι και χάριν της *ratio* η οποία εφαρμόζεται, προτεραιότητα η οποία είναι εγγεγραμμένη στη σύμβαση μεταξύ του υποκειμενικού Λόγου και του αντικειμενικού Είναι. Η νομική τους ταυτότητα είναι η οντολογία, όπως η αυτοσυντήρηση η υπαρκτική ταυτολογία.

Η διαλεκτική του προσώπου και της εκπροσώπησης συνιστά το φιλοσοφικό κέντρο του «απολυταρχικού φιλελευθερισμού» του Hobbes, καθώς παρέχει το μεταφυσικό και λογικό πρότυπο όλων των αντινομιών του συστήματος. Ταυτόχρονα όμως υποδεικνύει σε μια κατεύθυνση η οποία υπερβαίνει την ειδική περίπτωση του Hobbes. Αν η πολιτική οντολογία είναι δοσμένη στην αρχή της προσωπικής ταυτότητας, στη βάση της οποίας αναπτύσσεται κάθε δίκαιο του ατόμου, τότε δεν είναι μόνο αδύνατη η αποσύνδεση των φιλελεύθερων από τα απολυταρχικά στοιχεία της χομπσιανής κατασκευής, αλλά και η αντιπαραβολή του φιλελευθερισμού, ως της δικαϊκής προτεραιότητας του ατόμου, στην απολυταρχία εν γένει: «[...] από την προσφυγή στις αρχές του, [το άτομο] δεν έχει να ελπίζει παρά μόνο την υποταγή στην αυθεντία [...],»²⁴ η οποία με τη σειρά της διαστρέφει την επιδίωξη της καθολικότητας

μέσα στην ψευδή ενότητα του εκπροσώπου. Η κριτική του περσοναλισμού είναι ως εκ τούτου κοινή, τόσο στην ατομικιστική όσο και στην κοινοτιστική εκδοχή της: «Το πρόσωπο, ως απόλυτο, αρνείται την καθολικότητα [...] και απονέμει στην αυθαιρεσία τον ισχύο της τίτλο δικαίου».²⁵ Μια εργασία με διαφορετικούς θεματικούς προσανατολισμούς από την παρούσα θα μπορούσε ενδεχομένως να εστιάσει στη συνάντηση του αντιμεταφυσικού φιλελευθερισμού με την οντολογία στην έννοια της αυθεντίας. Για τα πολιτικοθεωρητικά ενδιαφέροντα αυτής εδώ της μελέτης είναι αρκετός ένας υπαινιγμός στη σημασία του Hobbes για τη συζήτηση σχετικά με την ελευθερία. Ακόμη κι αν η κατάταξή του στη φιλελεύθερη παράδοση είναι αμφισβητούμενη, αυτονόητη είναι η σύνδεσή του με την έννοια της λεγόμενης «αρνητικής ελευθερίας». Ενώ ο Berlin, οπαδός ο ίδιος της ελευθερίας σε αυτή της τη συγκεκριμένη σύλληψη, αναγνωρίζει εν μέρει μόνο τη σημασία του Hobbes για την παράδοση που ο ίδιος προτιμά να παρουσιάσει μέσω του Mill,²⁶ ο Taylor, θεωρητικός αντίπαλος του Berlin και υποστηρικτής της «θετικής» έννοιας, αναγορεύει τον Hobbes σε ιδρυτική μορφή της αρνητικής σύλληψης: «Οι αρνητικές θεωρίες μπορούν [...] να εδράζονται σε μια έννοια δυνατότητας, σύμφωνα με την οποία το αν είμαστε ελεύθεροι εξαρτάται από το τι μπορούμε να κάνουμε [...] αυτό αντιστοιχεί σίγουρα στην απλή πρωταρχική σύλληψη του Hobbes. Η ελευθερία συνίσταται στην έλλειψη εμποδίων».²⁷ Όσο εύστοχη είναι η περιγραφή αυτή, άλλο τόσο παραβλέπει ότι η έννοια της δυνατότητας παραπέμπει εσωτερικά σε εκείνη της δύναμης. Η σημασία της παράβλεψης αυτής καθίσταται εμφανής στην παρουσίαση του αντίποδα: «Οι διδασκαλίες περί θετικής ελευθερίας», γράφει ο Taylor, «έχουν ως θέμα μια αντίληψη της ελευθερίας η οποία αφορά κατ' εξοχήν στην άσκηση ελέγχου επί της προσωπικής ζωής [...] η έννοια της ελευθερίας είναι εδώ μια έννοια πραγμάτωσης».²⁸ Αλλά η προτεραιότητα της πραγμάτωσης είναι ο πυρήνας της θεωρίας του Hobbes, ο οποίος με αυτή την έννοια διαθέτει τόσο μια θεωρία της αρνητικής όσο και μια θεωρία της θετικής ελευθερίας.²⁹ Και μάλιστα, σε αντίθεση τόσο με τον Berlin όσο και με τον Taylor, η δεύτερη συνιστά την προϋπόθεση της πρώτης: η αυτοκυριαρχία αποτελεί το λογικό και αιτιακό θεμέλιο της πολιτικής κυριαρχίας. Και αν η θετική ελευθερία συνυφαίνεται, κατά τον Berlin, με τον δεσποτισμό, ακόμη κι αν αυτός, «σαν τον ναό του Ζαράστρου στον Μαγικό Αυλό»,³⁰ εμφανίζεται ως έλλογος, τότε ο ίδιος δεσποτισμός εκδηλώνεται και στην αρνητική της μετάφραση: η αφηρημένη άρνηση της θετικής ελευθερίας, που στην πραγματικότητα προοικονομείται από την ίδια, είναι το βασίλειο της νύχτας, δηλαδή του σκότους.

Ο Hobbes επιφυλάσσει αυτόν τον χαρακτηρισμό, όχι στις παγανιστικές δυνάμεις της φύσης, αλλά στους θεολογούντες αντιπάλους του, ωστόσο η διαλεκτική δικαιώματος και φύσης, δυνατότητας και πραγμάτωσης λαμβάνει χώρα και στο δικό του έργο στο πλαίσιο μιας θεολογίας. Στη θεωρία για τα δύο βασίλεια του Θεού (VII.3), αντανakλάται τόσο η εσωτερική υπέρβαση της εμμένειας της φυσικής φιλοσοφίας του (VII.2), όσο και η μυστικιστικών αποχρώσεων αυτοθέσπιση της συμβολαιοκρατίας (VII.1). Η βία που διαμεσολαβεί τη σύμβαση με την επιταγή της τήρησής της είναι παρούσα στην πρωταρχική σύμβαση με τη μορφή της *de facto* νομομοποίησης του νόμου. Σύμφωνα με τον Derrida, η «ουσιαστική στιγμή της ίδρυσης ή της συγκρότησης [του δικαίου] [...] συνίσταται σε μια *coup de force*, σε μια επιτελεστική και ως εκ τούτου ερμηνευτική βία [...]».³¹ Ακόμη και «το βασίλειο του Θεού αποκτήθηκε δια τη βίαις».³² Αντί ωστόσο να υποβάλλει αυτή την οντοθεολογικά κινούμενη βία στην προσδιορισμένη κριτική της, ο Derrida, ακολουθώντας εν μέρει την κριτική του Levinas στην ολότητα καθώς και τη διάκριση μεταξύ ηθικής και οντολογίας,³³ θετικοποιεί την κριτική του διάγνωση με την επιταγή μιας πολιτικοποίησης ως «άπειρης διαδικασίας» αναθεώρησης του υπάρχοντος δικαίου στο όνομα της αλληλένδετης αλλά ασύμμετρης δικαιοσύνης.³⁴ Για μια κριτική πολιτική θεωρία η οποία θέλει να μένει πιστή στο απελευθερωτικό πρόταγμα του διαφωτισμού καταγγέλλοντας την αυτομετατροπή του σε μύθο, δεν είναι αρκετή μια ομολογία του τύπου: «τίποτε δεν μου μοιάζει λιγότερο πεπαλαιωμένο από το κλασικό χειραφετητικό ιδεώδες».³⁵ Η διαρκής επικαιρότητα του κλασικού διαφωτισμού δεν μπορεί να συναχθεί από τη σχετικοποίηση των αξιώσεων του στο άπειρο αλλά από τη συγκέντρωση του αρνητικού δυναμικού στα σημεία όπου η ολότητα αποκαλύπτεται ως αντιφατική. Για την κριτική πολιτική θεωρία ισχύει στο ακέραιο η προγραμματική αρχή της αρνητικής διαλεκτικής: «Η αντίφαση είναι η μη-ταυτότητα υπό την οπτική της ταυτότητας».³⁶ Η σπουδαιότητα του Hobbes βρίσκεται στον ολοκληρωτισμό του, όχι στη διόρθωση μέσω της αποκέντρωσής του· η άρνηση της ταυτότητας δεν είναι συνώνυμη της κατάφασης της ετερότητας.

Η προσδιορισμένη άρνηση του συστήματος του Hobbes θα σήμαινε μάλλον, παραφράζοντας μια γνωστή μεταφορά του Walter Benjamin, «να βουρτσώσει κανείς ανάτριχα»³⁷ την ιστορία της νομομοποίησης του νόμου. Να δείξει όχι μόνο πώς η οικονομία υπερβαίνεται με την πολιτική αλλά και πώς η πολιτική διαιωνίζεται ως οικονομία (VI.2), όχι μόνο πώς το φυσικό δικαίωμα θετικοποιείται ως δίκαιο αλλά και πώς το δίκαιο φυσικοποιείται ως δικαίωμα της κυριαρχίας (VI.1). Ενάντια στη

γνωστή θέση του Peters περί «νατουραλιστικής πλάνης», μια κριτική ανάγνωση του Hobbes μπορεί να καταδείξει ότι της συναγωγής του δέοντος από το Είναι προηγείται μια συναγωγή του Είναι από το δέον, της γένεσης της ισχύος η ισχύς της γένεσης (V.1). Ως προς την εσωτερική συστηματική της χομπσιανής φιλοσοφίας οι αντιστροφές αυτές εκφράζουν το μέτρο κατά το οποίο η αντίθεση μεταξύ υλιστικών και νομιναλιστικών παραμέτρων (IV) γεφυρώνεται με τίμημα την υποταγή των δυνάμεων της γεωμετρίας σε εκείνες της αρχικά απωθούμενης ιστορίας (III). Ως προς τη δυνατότητα όμως της υπέρβασης του συστήματος του Hobbes αναδεικνύονται, αντιστρόφως, μέγιστης σημασίας τα κενά της κατασκευής, η μάλλον τα σημεία που το διαφωτιστικό νεύμα της φιλοσοφίας του Hobbes ανθίσταται στην καταφατική του πραγμάτωση. Τέτοια είναι συναγωγή του μηδενός από τις αγωνιστικές συνθήκες της φυσικής πάλης (V.2-3), η ριζοσπαστική χειρονομία της εκμηδένισης (IV.4) που, απρόσφορη στην ένταξη της σε οποιαδήποτε κανονικότητα, σηματοδοτεί την ανεξίτηλη ένσταση του Λόγου έναντι της πολιτικής ως πεπρωμένου, και βέβαια το πρόταγμα του «νέου» (II), που σε πείσμα του αέναου κύκλου θέσης και διατήρησης των εξουσιών,³⁸ δικαιώνει την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes ενάντια στον εαυτό της. Μια κριτική πολιτική θεωρία θα επαναλάμβανε σε αναφορά προς τον πολιτικό ιδεαλισμό του Hobbes την ετυμολογία του Adorno για τον μεταφυσικό ιδεαλισμό του Hegel: «η αλήθεια του έγκειται στο σκάνδαλο [...]»,³⁹ στο αντίθετο της δυνατότητας ομαλοποίησης των αντιφάσεων στις οποίες εμπλέκεται ο φιλελεύθερος απολυταρχισμός του.

Οι, αναγκαστικά, συνθηματικές αυτές διατυπώσεις, σκιαγραφούν την αρνητική λογική στην οποία θα στηριζόταν η εκπόνηση μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας με βάση την εμμενή κριτική της παραδοσιακής, καθότι ανεσταλμένα διαφωτιστικής, θεωρίας του Hobbes. Αλλά η συστηματική ανάπτυξη μιας τέτοιας κριτικής πολιτικής θεωρίας υπερβαίνει το πλαίσιο των στόχων της παρούσης εργασίας, ο σκοπός της οποίας εξαντλείται στην ερμηνεία και κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes μέσω της έκθεσης της ως διαλεκτικής του πολιτικού διαφωτισμού. Μια ολοκληρωμένη παρουσίαση των καθηκόντων μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας θα προϋπέθετε, κατ' ανάγκη, την πραγμάτευση ενός θεωρητικού υλικού το οποίο δεν δίδεται εμμενώς από τη χομπσιανή σκέψη. Δεδομένης, ωστόσο, της αρνητικής στρατηγικής που θα ακολουθούσε μια τέτοια κριτική φιλοσοφία της πολιτικής, ο περιορισμός στην περίπτωση του Hobbes βρίσκει δικαίωση. Διότι ως έμβλημα της κριτικής πραγμάτευσης της χομπσιανής φιλοσοφίας μπορεί να

χρησιμεύσει η παλιά εκείνη θέση του L. Stephen, που, εν μέσω της διαδεδομένης προσέγγισης των κλασικών με στόχο την εποικοδομητική αξιοποίηση τους για τις λεγόμενες σύγχρονες συζητήσεις και ανάγκες, εύκολα προσπερνάται με αδιαφορία: αν η φιλοσοφία του Hobbes αξίζει ένα προνομιακό ενδιαφέρον, είναι «[...] διότι μπορεί να δώσει στους άλλους να συλλάβουν τα σημεία στα οποία το σύστημά του καταρρέει».⁴⁰

Φτάνοντας με τις σκέψεις αυτές στο τελικό σημείο της ανάδρομης επισκόπησης της ανάλυσης η οποία επιχειρήθηκε στο κυρίο μέρος της εργασίας, μπορεί να εξεταστεί τώρα κατά πόσον οι επιμέρους ερευνητικοί στόχοι, όπως αυτοί ανακοινώθηκαν στο κεφάλαιο I, είναι επαρκώς πραγματοποιημένοι:

α) η έννοια του πολιτικού ορθολογισμού συνάχθηκε αρχικώς (III) μέσω της αντίθεσης της χομπσιανής πολιτικής επιστήμης προς τη μακιαβελλική πολιτική τέχνη, αναλύθηκε ως προς τη νομιναλιστική και τη φυσικοεπιστημονική της διάσταση (IV) και προσδιορίστηκε ως προς την εσωτερική της υπονόμηση μέσω της προτεραιότητας της εφαρμογής, ώστε να εξηγηθεί το παράδοξο της «έλλοιψης» παραγωγής της αυθαιρεσίας (IX). Η διαλεκτική στην οποία υπόκειται ο πολιτικός ορθολογισμός του Hobbes, εντοπίστηκε τέλος, στην επιστροφή της διδασκαλίας περί *raison d' État*, την οποία η χομπσιανή συστηματική εμφυτεύει στην καρδιά της *ratio* (XI.1,2)

β) Τα κομβικά σημεία της πολιτικής κατασκευής του *Λεβιάθαν* αναπτύχθηκαν κυρίως σε σχέση με το πρόβλημα της μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινότητα (V, VI). Στην ιστορική δομή αυτής της κίνησης αντιστοιχεί η γνωσιοθεωρητική προβληματική της σχέσης γένεσης και ισχύος και η μεταφυσική προβληματική της σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, από την ενότητα των οποίων εξαρτάται η επιτυχία του φιλοσοφικοπολιτικού προγράμματος του Hobbes.

γ) Η αντινομική δομή στην οποία υποχρεώνεται η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes λόγω της μονιστικής της αξίωσης αναπτύχθηκε τόσο από την πλευρά της αντίθεσης μεταξύ πολιτικής εκκοσμίκευσης και θεολογίας (VII), όσο και από εκείνη της έντασης μεταξύ της θεωρίας του προσώπου και της θεωρίας της εκπροσώπησης (VIII). Καθώς από την επίλυση της τελευταίας εξαρτάται το κύρος του θεμελιώδους θεωρήματος της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes, της κυριαρχίας μέσω αντιπροσώπευσης, η ανάλυση επιχείρησε ταυτόχρονα να καταδείξει την αντινομική δομή που χαρακτηρίζει τις βασικές ερμηνευτικές γραμμές, διατυπώνοντας μια νέα

ερμηνεία του χομπσιανού επιχειρήματος έναντι του οποίου οι παραδεδομένες αναγνώσεις αποδεικνύονται ανεπαρκείς.

δ) Η εν λόγω ανεπάρκεια εκφράζεται με την αδυναμία σύλληψης της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes ως αναγκαία αντιθετικής ενότητας. Η κατάδειξη της τελευταίας επιχειρήθηκε μέσω του προσδιορισμού του ιδεολογικοπολιτικού στίγματος της χομπσιανής φιλοσοφίας ως απολυταρχικού φιλελευθερισμού (X). Στο πλαίσιο αυτό αναπτύχθηκε η μια από τις δύο βασικές θέσεις της παρούσης εργασίας, σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφική βαρύτητα του συστήματος του Hobbes συνίσταται στη συνεπή έκθεση του αλληλένδετου χαρακτήρα των δύο όρων της αντίθεσης, η οποία καθιστά αδύνατο τον αναλυτικό διαχωρισμό μεταξύ έλλογων-χειραφετητικών και ντεσιζιονιστικών-αυταρχικών όψεων.

ε) Το τίμημα αυτής της ενότητας, μέσω της οποίας επιλύονται βιαίως οι εσωτερικές εντάσεις του συστήματος, προσδιορίστηκε, στη βάση των αναλύσεων που προηγήθηκαν, μέσω της έννοιας της πολιτικής οντολογίας (XI.3), το πρόσφορο της οποίας αποτελεί την άλλη βασική θέση της διατριβής. Με υπόδειγμα την οντολογική θεμελίωση της δικαιοσύνης, χάρη στην οποία ο Hobbes λύνει τον φιλοσοφικό του Γόρδιο Δεσμό, αναδείχθηκε, σε ένα τελευταίο βήμα, η γενική οντολογική συγκρότηση της πολιτικής φιλοσοφίας του καθώς και η αρνητική προέλευση αυτής της οντολογίας από τον φόβο του κενού (XII), η αφηρημένη άρνηση του οποίου εκδηλώνεται ως «γυμνή κατάφαση αυτού που ούτως ή άλλως είναι: έγκριση της εξουσίας»⁴¹ (X.4).

στ) «Ο,τι θα ήταν διαφορετικό, γίνεται ίδιο»⁴². το σχήμα της διάψευσης των διαφωτιστικών επαγγελιών παρουσιάζεται ως εκ τούτου εγγεγραμμένο στην εμμενή κίνηση της φιλοσοφίας του Hobbes, που ξεκινά με την υπόσχεση του νέου (II) και ολοκληρώνεται ως ταυτολογική, νομιμοποιητική αναπαραγωγή του υπάρχοντος. Σε αυτή τη διαλεκτική του διαφωτισμού⁴³ επιχειρήθηκε, επιγραμματικά, να συνοψιστεί η αντιθετική ενότητα της χομπσιανής πολιτικής σκέψης

ζ) Το κατά πόσον όμως η ίδια διαλεκτική πλήττει το σύνολο της κλασικής νεοτερικής φιλοσοφίας δεν μπορεί να συναχθεί εμμενώς από την ερμηνεία και κριτική του συστήματος του Hobbes. Η υπόθεση αυτή, που θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση μιας διαφορετικής εργασίας, ή ενδεχομένως και περισσότερων, μπορεί στο παρόν πλαίσιο παρ' όλα αυτά να προσοικονομηθεί, στο μέτρο που οι εσωτερικές αντιθέσεις της χομπσιανής φιλοσοφίας αφενός επαναλαμβάνονται υπό διαφορετικούς όρους στις μείζονες μεταγενέστερες προσπάθειες υπέρβασης της και αφετέρου ορίζουν το

πλαίσιο των συγκρούσεων που αναπτύσσονται μεταξύ των αντιπάλων πολιτικών ρευμάτων, τα οποία, κατά τούτο, διαμορφώνουν μια ενιαία συστοιχία, η οποία αποκαλύπτεται στο φως που άναψε αυτός ο Προμηθέας της νεοτερικής πολιτικής σκέψης.

Η προσπάθεια τη μοντέρνας πολιτικής θεωρίας να θεμελιώσει την πολιτική δίχως την προσφυγή στην παραδοσιακή θεολογική ή τελεολογική νομιμοποίηση, να ακολουθήσει δηλαδή τον Hobbes, αποφεύγοντας όμως παράλληλα την έμμεση αποκατάσταση της θεολογικού τύπου αυθεντίας, όπως αυτή πραγματοποιείται μέσω της αυταρχικής διαλεκτικής της χομπσιανής φιλοσοφίας, βρίσκει τον κύριο εκφραστή της στον κλασικό φιλελευθερισμού του John Locke. Από την επιτυχή συγκρότηση του πολιτικοφιλοσοφικού του εγχειρήματος κρίνεται η δυνατότητα διάλυσης της ενότητας φιλελευθερισμού και απολυταρχισμού, εντέλει δε το αν και κατά πόσο τα ανθρώπινα δικαιώματα προσφέρονται ως εννοιολογικό όργανο του χειραφετητικού διαφωτιστικού προγράμματος. Η ίδια η προσωπική και διανοητική εμπλοκή του Locke στις επαναστατικές κινήσεις του τέλους του 17^{ου} αιώνα ενέχει το αίτημα της αντιπαράθεσης της έλλογης πολιτικής θεωρίας στον υπάρχοντα συσχετισμό δυνάμεων. Απαραίτητη επιστημολογική προϋπόθεση αυτής της απόσπασης είναι η αντιδιαστολή των δεοντικών ηθικοπολιτικών σχέσεων στις πραγματικά υφιστάμενες, οι οποίες εμπίπτουν στην αρμοδιότητα της φυσικής επιστήμης. Οικειοποιούμενος τη διάκριση του Pufendorf μεταξύ κίνησης και δράσης,⁴⁴ ο Locke θα αναπτύξει μια διπλή θεωρία της ανθρώπινης ελευθερίας,⁴⁵ αφενός ως σύμπτωσης επιθυμίας και πράξης,⁴⁶ αφετέρου όμως ως μιας «δύναμης αναστολής της εκτέλεσης και ικανοποίησης [*prosecution*] [...] των επιθυμιών».⁴⁷ Η σύλληψη αυτή παραμένει διακριτή από την αντίστοιχη χομπσιανή θεωρία περί αυτοκυριαρχίας, στο μέτρο που η δύναμη της ανθρώπινης ελευθερίας συλλαμβάνεται παράλληλα ως ανθρώπινο δικαίωμα,⁴⁸ ενώ η μαθηματικά αποδειξίμη ηθική ως ταυτόσημη ενός θεϊκά δοσμένου και εγγυημένου δικαίου.⁴⁹ Η περιεχομενική ταυτότητα του θεϊκού νόμου με την ανθρώπινη αυτοσυντήρηση παρέχει στον Locke το σταθερό κριτήριο ελέγχου και περιορισμού της κρατικής αυθαιρεσίας, καθώς, σε αντίθεση με τον Hobbes, το εύρος του θετικού δικαίου δεν είναι εξ ορισμού ιστορικά πάντοτε ίσο με εκείνο του φυσικού. Αλλά η κάλυψη της κριτικής απαίτησης αφήνει το σύστημα του Locke εκτεθειμένο έναντι της γενετικής: αν η φυσική κατάσταση διέπεται όντως από το νόμο της φύσης, και επομένως σε αντίθεση με την αντίστοιχη στον Hobbes, είναι βιώσιμη, τότε το κοινωνικό συμβόλαιο και η ίδρυση πολιτικής εξουσίας θα έπρεπε να

περιττεύουν.⁵⁰ Μια εμμενής κριτική ερμηνεία του Locke, θα όφειλε, χωρίς να εξομαλύνει την αντίθεση ανάμεσα στα δύο στάδια της φυσικής κατάστασης, να εξηγήσει την παρακμή της ως συνέπεια της ακμής της, τη διάλυση ως προϊόν της σύνθεσης.⁵¹

Η διαλεκτική αυτή σχέση αφορά πρωτίστως στην συνθετική απόπειρα ενοποίησης θεϊκού και ανθρώπινου Λόγου, θεϊκής και ανθρώπινης ηθικής. Στο ηθικοπολιτικό σύμπαν του Locke, η ανθρώπινη ελευθερία, την οποία δεν μπορεί να εγκαταλείψει κανείς, «[...] χωρίς να απεμπολήσει συγχρόνως την αυτοσυντήρηση και τη ζωή του»,⁵² συνιστά, θετικά, τον ύψιστο και αναπαλλοτρίωτο σκοπό και για τον λόγο αυτό, αρνητικά, το όριο κάθε αυθαιρεσίας.⁵³ Την αρνητική αυτή της δύναμη οφείλει όμως στην υπερκείμενη θετικότητα του φυσικού νόμου, ο οποίος πραγματώνεται μέσω αυτής. Κι αντίστροφα, από το φυσικό νόμο θα απουσίαζε, όπως συμβαίνει στον Hobbes, κάθε θετική ισχύς αν δεν παρεχωρείτο στους ανθρώπους τόσο η ελεύθερη διάθεση επί των προσώπων τους, όσο και, ταυτόσημα, η δικαιοδοσία καταστολής των παρεκλίσεων από το νόμο.⁵⁴ Η γενικότητα του νόμου της ισότητας και της ελευθερίας θέτει όρια στην ασυδοσία, αλλά ακριβώς προς τούτο ο νόμος θα πρέπει να εξειδικευθεί, να ερμηνευθεί και να εφαρμοσθεί. Με τη θετική της έννοια, η ατομική ελευθερία δεν είναι παρά η εκτελεστική δύναμη του νόμου της φύσης, ο οποίος αντλεί την αξία του από την εφαρμογή του αλλά δεν είναι ο ίδιος ο φορέας αυτής της εφαρμογής. Η διασύνδεση χριστιανικής θεολογίας και ατομικισμού στο φυσικό δίκαιο του Locke μπορεί επομένως να περιγραφεί μέσω μιας διτλής σχέσης: από τη μια, η γενικότητα του νόμου αναδιπλασιάζεται αναγκαία σε μια γενική-νομοθετική (Θεός/δέσμευση) και μια ειδική-εκτελεστική (άτομο/ελευθερία) στιγμή και, από την άλλη, η κάθε εκτέλεση, ως ελεύθερη, ενέχει τουλάχιστον τη δυνατότητα υπέρβασης του νόμου και καταστρατήγησης της γενικότητας την οποία υπηρετεί, την προοπτική αυτονόμησης των μέσων με τη μορφή της εκτελεστικής ή ερμηνευτικής αυθαιρεσίας. Και οι τρεις λόγοι στους οποίους αποδίδεται η ανάγκη πολιτικής σύμπραξης και άρσης της φυσικής κατάστασης⁵⁵ προκύπτουν μέσω ενός δεύτερου αναδιπλασιασμού, τη φορά αυτή των μέσων σε σκοπούς και σε μέσα ταυτόχρονα, του δικαστή ή ερμηνευτή σε εκτελεστή και σε νομοθέτη.⁵⁶

Η δυνατότητα προδοσίας του νόμου της φύσης και εμφάνισης της κατάστασης πολέμου ενεργοποιείται χάρη στην εργασιακή θεωρία της αξίας, στην οποία θεμελιώνεται η σύναψη ιδιοκτησιακών συμβάσεων και η εισαγωγή του χρήματος. Η εργασία, όμως ως, θεία επιταγή, αποτελεί μια άλλη ονομασία για την εφαρμογή και

αξιοποίηση του νόμου της φύσης.⁵⁷ Καθώς, την ίδια στιγμή, συνιστά πραγμάτωση της γενικής ανθρώπινης δύναμης, ως δικαιώματος, στο ιδιαίτερο υλικό της φύσης,⁵⁸ η αυτονόμηση της εκτέλεσης εκδηλώνεται εδώ ως τάση υπέρβασης της δικαϊκής ισότητας και υπαγωγής των υποκειμένων του δικαίου σε σύννομες μεν αλλά καινοφανείς και επικίνδυνες σχέσεις εξάρτησης, οι οποίες υποστασιοποιούνται μέσω της εφεύρεσης του χρήματος, το οποίο παρέχει φυσικοδικαϊκή έγκριση στις δυνάμεις διάλυσης του φυσικού δικαίου.⁵⁹

Ο αυτοπεριορισμός της ανθρώπινης ελευθερίας μέσω της συμβατικής συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας συνιστά επομένως την απόπειρα επαναπόδοσης στη γενικότητα της νομοθετικής αρμοδιότητας που σφετερίζεται η ειδική εφαρμογή του νόμου. Έτσι, μολονότι το κοινωνικό αυτό συμβόλαιο ακολουθεί το πρότυπο του Hobbes, έχει εντελώς αντίστροφο νόημα, καθότι, στρεφόμενο στη βάση της ίδιας του της σύστασης εναντίον της αδιαίρετης κατοχής εκτελεστικής και νομοθετικής εξουσίας, αποκλείει την απολύτη κυριαρχία ως επιστροφή στην κατάσταση πολέμου.⁶⁰ Αλλά το αρνητικό επιχείρημα έναντι του αδιαίρετου είναι συνάμα και μια θετική επιταγή διαίρεσης των ατόμων σε υποκείμενα και αντικείμενα του νόμου, η «περίφραξη»⁶¹ των ειδικών ανθρώπων ιδιοτήτων έναντι της γενικής ιδιότητας του ανθρώπου, η οποία αλλοτριώνεται μέσω της εκπροσώπησης της. Το σχήμα αυτό διαφέρει από εκείνο του Hobbes, καθώς η αλλοτρίωση του γενικού δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτική, για αυτόν όμως ακριβώς τον Λόγο επαναφέρει το πρόβλημα εξαιτίας του οποίου δημιουργήθηκε. Η πρωτογενής πολιτική κοινότητα των ανθρώπων χρειάζεται, όπως ο φυσικός νόμος, ένα μέσο εξειδίκευσης, προκειμένου να πραγματώσει το γενικό σκοπό της συντήρησης των ιδιαίτερων ιδιοκτησιών. Όπως ο κυρίαρχος Θεός θέτει τον άνθρωπο ως κυριο του προσώπου του,⁶² έτσι και η πολιτική κοινότητα νομοθετεί έναν νομοθέτη.⁶³ Η θεωρία του καταπιστεύματος [*trust*] αποσπά τη στίγμή της εξουσιοδότησης από τη στιγμή της αλλοτρίωσης, που στο μοντέλο του Hobbes ήταν συνδεδεμένες και κατά αυτόν τον τρόπο παρέχει μια σειρά περιεχομενικών και τυπικών κριτηρίων διαχωρισμού της νόμιμης από την τυραννική κυβέρνηση, που λειτουργούν ως θεματοφύλακες των αναπαλλοτριώτων ανθρώπινων δικαιωμάτων.⁶⁴ Παρόλα αυτά, τα εν λόγω δικαιώματα δεν έχουν νόημα και αξία, αν δεν πραγματώνονται, γεγονός το οποίο επιβάλλει κατ' αντιστοιχία με την πραγμάτωση του δικαιώματος αυτοσυντήρησης στην κατοχή των μέσω της συντήρησης, την εκτέλεση των θετικών νόμων. «Και έτσι η νομοθετική και εκτελεστική εξουσία συχνά καταλήγουν να διακρίνονται».⁶⁵

Μέσω του μοντέλου του καταπιστεύματος ο Locke επιτυγχάνει να θεμελιώσει μια έλλογη ιεραρχία των εξουσιών, η αλληλουπαγωγή των οποίων ακολουθεί με ακρίβεια την τεχνικά ορθολογική σχέση μέσων και σκοπών.⁶⁶ Εν τούτοις, στη διάκριση ενός μόνιμου σώματος, επιφορτισμένου με την εκτελεστική δύναμη του νόμου της φύσης, έναντι της στιγμιαίας αν και ανώτερης νομοθετικής λειτουργίας, ελλοχεύει ο ίδιος κίνδυνος αναδιπλασιασμού των μέσων της εκτέλεσης σε αυτοσκοπούς της εξουσίας, η ίδια απειλή απόσχισης των τυφλών και ασύδοτων φυσικών δυνάμεων από τον έλλογο νόμο της φύσης. Καθώς, λοιπόν, κάθε νέα πραγμάτωση του φυσικού νόμου δημιουργεί τους όρους της υπέρβασής του (και συνεπώς την ανάγκη θέσπισης ενός αδέκαστου τρίτου ως κριτή,⁶⁷ η κρίση του οποίου θα πρέπει και εκείνη με τη σειρά της να πραγματωθεί), το πρόβλημα της σύμφυσης αυθαιρεσίας και Λόγου που διέπει τη φιλοσοφία του Hobbes, εμφανίζεται στον Locke με τη μορφή ενός ατέρμονου φαύλου κύκλου εκδίπλωσης της μεταφυσικής της δύναμης. Αλλά, σε αντίθεση με τον Hobbes, στο κρίσιμο σημείο όπου ανακύπτει διάσταση μεταξύ της ερμηνείας του λαού και της κυβέρνησης, ο Locke παίρνει ευθέως το μέρος του πρώτου, αποδίδοντας τώρα σε αυτόν το δικαίωμα απάντησης με βία στη βία χωρίς δίκαιο, βάσει του δικαιώματος απόφασης που παρέχει η προσφυγή στον ουρανό.⁶⁸

Αν από αυτή την άποψη ο Locke παρουσιάζεται «φιλοσοφικά μετριοπαθέστερος και πολιτικά ριζοσπαστικότερος»,⁶⁹ η κατοχύρωση του δικαιώματος αντίστασης δεν ξεφεύγει διόλου από τη διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού. Ακριβώς ως «δικαίωμα»,⁷⁰ η αντίσταση υπόκειται, όπως κάθε νόμος, στους όρους της εφαρμογής της, οι οποίοι μπορούν να αυτονομηθούν έναντι των σκοπών που υπηρετούν. Καθώς η θεμιτότητα της αντίστασης ως απόφασης είναι ζήτημα εφαρμογής και ερμηνείας δεν διασφαλίζει το δικαίωμα του κάθε ατόμου αλλά της πλειονηφίας των ατόμων και μάλιστα μιας πλειονηφίας δύναμης, αφού το δικαίωμα αυτό δεν θα «[...] εμπλέξει εύκολα» κάποιους «σε μια διαμάχη στην οποία είναι βέβαιο ότι θα χαθούν».⁷¹ Μέσω των ντεσιζιονιστικών και νατουραλιστικών όρων άσκησής του, το δικαίωμα αντίστασης λειτουργεί εν τέλει υπέρ της τάξης, αποτελεί, σύμφωνα με τα λόγια του Locke, τον «καλύτερο φραγμό εναντίον των εξεγέρσεων και το πιο πιθανό μέσο αποτροπής τους».⁷² Έτσι, η υπαγωγή της πραγμάτωσης στην έλλογη κρίση, που επιστρατεύεται από τον Locke εναντίον της χομπσιανής προτεραιότητας της εφαρμογής, εργάζεται κρυφά προς όφελος της πραγματωμένης τάξης, διαλεκτική η οποία βρίσκει την κορύφωσή της στην αναβίωση

του επιχειρήματος περί σιωπηρής συγκατάθεσης⁷³ στην κυβέρνηση, στο πλαίσιο του οποίου ο Λόγος γίνεται υπηρέτης των δεδομένων κυριαρχικών σχηματισμών. Όπως η πρώτη συντηρητική φιλοσοφία του δικαίου του Locke προκαταλαμβάνει τον μετέπειτα φιλελευθερισμό του,⁷⁴ έτσι κι ο τελευταίος περιέχει στην επαναστατική του ύλη το δυναμικό της συντήρησης.

Η διαλεκτική επανάστασης και συντήρησης στον φιλελευθερισμό του Locke αποκαλύπτεται στο πολιτικό έργο του Hume υπό τη μορφή της ιστορικής συνείδησης, που πραγματώνεται ως συγγραφικό πρόγραμμα με την *Ιστορία της Αγγλίας*. Με γνώμονα την ιστορική πραγματικότητα, οι πολιτικές φιλοσοφίες που επιστρατεύονται στην πολιτική ζωή ελέγχονται ως ιδεολογίες.⁷⁵ Από τη ριζική κριτικής της ιδεολογίας συμπαρασύρεται αναγκαστικά ο κατασκευαστικός ορθολογισμός του νεοτερικού υποκειμένου και υπονομεύεται το πρόταγμα της διαφωτιστικής ανανέωσης: «Ας αγαπούμε και ας καλυτερεύουμε το αρχαίο πολίτευμά μας όσο γίνεται περισσότερο χωρίς να ενθαρρύνουμε ένα πάθος για τόσο επικίνδυνες καινοτομίες».⁷⁶ Παρόλα αυτά, ο πολιτικοθεωρητικός συντηρητισμός του Hume έχει, ως απομυθοποιητικός, διαφωτιστικά κίνητρα. Η κριτική της συμβολαιοκρατικής νομιμοποίησης του κράτους χρησιμοποιεί τη θεωρία της συμβατικής γένεσης του κρατικού δεσμού. Όπως στον Hobbes, αλλά και στον Locke, η εγκαθίδρυση της κρατικής εξουσίας εξηγείται μέσω των ανθρωπίνων συμφερόντων και αναγκών που την επιβάλλουν.⁷⁷ Ακολουθώντας με συνέπεια το χομπσιανό υπόδειγμα, ο Hume βρίσκεται ήδη πέρα από αυτό: ο νόμος της τήρησης των συμβάσεων δεν προϋποτίθεται της πραγματικής σύμβασης.⁷⁸ Απορρίπτοντας την ιεροποίηση των συμβάσεων, ο Hume, όχι μόνο εξαλείφει τη διάκριση μεταξύ ρητής και άρρητης συμφωνίας,⁷⁹ αλλά καθιστά τόσο τη μεταφυσική της ιδιοκτησίας όσο και την οντολογική απάντηση στον «άφρονα» ολοκληρωτικά περιττές. Ότι ο Hobbes και ο Locke επιτυχάνουν λαθραία, την αφομοίωση του θετικού στο φυσικό δίκαιο, στον Hume πραγματοποιείται εξ αρχής. «Έχοντας βρει ότι τόσο η φυσική όσο και η θετική δικαιοσύνη αντλεί την καταγωγή της από τις ανθρώπινες συμβάσεις, γρήγορα θα συλλάβουμε πόσο μάταιο είναι να ανάγει κανείς τη μια στην άλλη και να αναζητά στους νόμους της φύσης ένα ισχυρότερο θεμέλιο για τα πολιτικά μας καθήκοντα από το συμφέρον και τις συμβάσεις τη στιγμή που οι ίδιοι αυτοί νόμοι έχουν χτιστεί πάνω στο ίδιο ακριβώς θεμέλιο».⁸⁰ Καθώς η (ηθικο-)λογική δικαίωση του κράτους δεν μπορεί να συναχθεί από την αιτιακή του εξήγηση, η ιστορική κριτική της ιδεολογίας πραγματοποιείται ως διάκριση αυτών που στους προδρόμους του Hume ήταν ενωμένα, της υπακοής από τη συναίνεση, της ισχύος από

τη γένεση.⁸¹ Η ηθικοπολιτική φιλοσοφία του Hobbes προσλαμβάνει κατά συνέπεια τη μορφή γνωσιοθεωρίας. Ριζοσπαστικοποιώντας την εμπειριστική παράδοση και ταυτίζοντας άμεσα την ελευθερία με την τύχη,⁸² ο Hume έρχεται να αμφισβητήσει την έννοια της δύναμης που αποτελούσε τη συνθετική μήτρα μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας.⁸³ Με τη γνωσιοθεωρητική κατάρριψη του οντολογικού καθεστώτος της βούλησης,⁸⁴ ο Hume εκθέτει τόσο τη θεωρία της αντιπροσώπευσης όσο κι εκείνη του καταπιστεύματος ως μυθεύματα. Το πατροκτονικό εγχείρημα της υποκειμενικής νόησης εναντίον του Λόγου διαψεύδει μεν τη δικαίωση του υπάρχοντος ως υπάρχοντος, αφήνει ωστόσο εκκρεμές το ζήτημα της πολιτικής υποχρέωσης, η αποσπαση της δεοντολογικής σκοπίας της οποίας από τη γνώση των γεγονότων συνιστά το κομβικό διακύβευμα του ίδιου αυτού εγχειρήματος. Το βασικό γνωσιοθεωρητικό και πολιτικοθεωρητικό ζητούμενο του Hume είναι κοινό· έγκειται στην αυτονόμηση της υποχρέωσης από τα αίτια δημιουργίας του υποχρεωτικού πλαισίου: «μολονότι το καθήκον της υπακοής ενδέχεται να είναι αρχικάς μπολιασμένο πάνω στη δεσμευτικότητα των υποσχέσεων [...] ωστόσο γρήγορα αποκτά δική του αξία και φτάνει να έχει μια αυθεντική δεσμευτικότητα και κύρος ανεξάρτητα από οποιοδήποτε συμβόλαιο».⁸⁵ Η κατάδειξη αυτής της αυτονόμησης επιτυγχάνεται μέσω της συστηματικής διάκρισης της αντίληψης σε εντυπώσεις και ιδέες,⁸⁶ η οποία στοιχειοθετεί την ανικανότητα του Λόγου να προβεί σε ασφαλείς κρίσεις γύρω από τη σχέση των ιδεών, με εξαίρεση τις ταυτολογίες, και την απόδοση της σχετικής αρμοδιότητας στην υποκειμενική φαντασία. Αλλά στον πυρρώνειο σκεπτικισμό, όπου οδηγείται, ο Hume αναγνωρίζεται μια δύναμη αυτομετριασμού, η οποία πραγματώνεται μέσω της μιας μετάβασης εις άλλο γένος.⁸⁷ Όχι ο Λόγος αλλά η ανθρώπινη φύση αποτελεί το κλειδί του προβλήματος της ηθικής. Αν η ιδεολογική κριτική του Hume στηρίζεται στην καταγγελία της θεώρησης των υποκειμενικών κρίσεων της φαντασίας ως αντικειμενικών, οι ίδιες οι ψευδείς κρίσεις διέπονται από μια φυσική αναγκαιότητα. Με αυτή την έννοια, στο τέλος του κεφαλαίου περί του τεχνητού χαρκτήρα της δικαιοσύνης, ο Hume είναι σε θέση, με μια κίνηση αντίστοιχη του Hobbes, όταν εκείνος ταύτιζε το θεωρήματα του φυσικού νόμου με θείες διαταγές, να ονομάσει τους νόμους του δικαίου νόμους της φύσης.⁸⁸ Μολονότι η ηθική δεν είναι αποδείξιμη, διέπεται από τους ίδιους κανόνες συσχετισμού των ιδεών στη φαντασία οι οποίοι ορίζουν τη λογική δραστηριότητα του νου, και οι ίδιες πάλι αρχές περιγράφουν τις βασικές έννοιες της πολιτικής θεωρίας.⁸⁹ Η πρακτική φιλοσοφία καθίσταται έτσι δυνατή μέσα από την άρση κάθε τελεολογίας και τον

περιορισμό της από την αναζήτηση της αλήθειας στην αιτιολογική εξήγηση των ηθικών κρίσεων, με έσχατη βάση τα αισθήματα της ηδονής και του πόνου.

Μέσα από το λεγόμενο «Νόμο του Hume», ο Λόγος εκκενώνεται αξιολογικά και μετατρέπεται κυριολεκτικά σε «υπηρέτη των παθών».⁹⁰ Αυτή η ανατροπή της παραδοσιακής ιεραρχίας απελευθερώνει τον διαφωτιστικό ατομικισμό από την οντολογική υπεροχή του νόμου· ο Hayek φτάνει στο σημείο να υπερασπιστεί τον «συντηρητισμό» του Hume ως πραγματικότερο φιλελευθερισμό εκείνο του Locke και να αναγνωρίσει στην αντιμεταφυσική γνωσιοθεωρία του το θεμέλιο μιας ανοιχτής κοινωνίας.⁹¹ Αλλά το αρνητικό διάβημα του Hume, που χρησιμοποιεί την ανθρώπινη φύση ως μοχλό ενθρόνισης της υποκειμενικότητας σε μοναδική αντικειμενική αρχή, είναι, για αυτόν ακριβώς το λόγο, καταφατικά διεμβεβλημένο. Η διαμαρτυρία των παθών εναντίον της τάξης του Λόγου, έχει ως στόχο μόνο τον Λόγο όχι όμως την τάξη του. Η υποτροπή της θετικότητας εκφράζεται μέσω της θετικιστικής ενοποίησης των διαχωρισμένων πεδίων: καθώς η δικαιοσύνη είναι τεχνητή αρετή αλλά το αίσθημα της φυσικό, η αναγωγή της ηθικής στην ψυχολογία απαγορεύει στον Hume να καταλήξει όπως ο Mandeville σε έναν αναρχιστικό ωφελιμισμό⁹² και ωθεί στην κατασκευή μια ηθικής πολιτικής θεωρίας. Η κριτική προσέγγιση αυτής της θεωρίας του Hume θα πρέπει να αναδειξει ότι και οι δύο βασικές ερμηνευτικές γραμμές, εκείνη που αποκλείει κάθε ηθική δεοντολογία και εκείνη που δέχεται ότι οι εμπειριστικές παρατηρήσεις πάνω στα ανθρώπινα πράγματα, μπορούν να καταστούν το θεμέλιο μιας νέας δεοντολογίας, είναι μονόπλευρες, στο μέτρο που η πολιτική θεωρία του Hume αναπτύσσεται ως μια δεοντολογία του μη δεοντολογικού.⁹³ Χάρη στο μετριασμό του σκεπτικισμού, στον οποίο μπορεί άλλωστε να διαγνωστεί η εσωτερική πολιτική της γνωσιοθεωρίας του Hume, αποφεύγεται η αυτοσχετικοποίησή του. Αν τα πάθη δεν είναι ούτε έλλογα ούτε παράλογα, υπάρχει πάντως ένα πάθος που ανήκει *a priori* στη δεύτερη κατηγορία· είναι εκείνο που διεκδικεί για λογαριασμό του το χαρακτηρισμό του ελλόγου, σε πείσμα της καταξιωμένης εμπειρίας.⁹⁴ Ο νεωτερισμός, η ορθολογική ουτοπία αναγορεύεται σε έγκλημα της πολιτικής θεωρίας και πράξης.⁹⁵ Με αυτόν τον τρόπο η κριτική της σοφιστικής ιδεολογίας μετατοπίζεται στον ίδιο το φιλοσοφο· ο Σωκράτης εμφανίζεται μάλλον ως πρότυπο ενός τέτοιου εγκληματία.⁹⁶ Η αντιδογματική έγερση εναντίον του Λόγου πραγματώνεται με την απόδοση στη φιλοσοφία της αποστολής του κατευνασμού των παθών.⁹⁷ Δογματική δεν είναι μόνο η δεισιδαιμονία όσο προπάντων ο ενθουσιασμός, το πολιτικό σύστοιχο του οποίου είναι η άμεση

δημοκρατία, η οποία εξορίζεται από τον κατάλογο των νόμιμων πολιτευμάτων όσο και ο βάρβαρος μοναρχικός δεσποτισμός.⁹⁸ Με τη εγγενή αναδίπλωση του σκεπτικισμού σε επιταγή μετριοπάθειας, η κριτική του Λόγου της κυριαρχίας μετατρέπεται σε κύρηγμα υπέρ του πολιτικού συντηρητισμού. Αλλά αυτό είναι ακριβώς το σημείο στο οποίο ο Hume συναντά τους αντιπάλους του: από την απαγόρευση της δεοντολογίας εξαιρείται το δέον του υπάρχοντος. Στο τρίτο βιβλίο της *Πραγματείας* ο Hume διαβεβαιώνει ότι θα φτάσει στα ίδια συμπεράσματα με τους υποστηρικτές της θεωρίας του συμβολαίου μέσω καλύτερων αρχών.⁹⁹ Στη σύγκρουση ελευθερίας και εξουσίας το προνόμιο αποδίδεται στη δεύτερη, ωστόσο τα πολιτεύματα που αμβλύνουν τον αυθαιρεσία τους μέσω της αρχής της νομιμότητας θεωρούνται προτιμότερα. Η νομική σταθερότητα που τείνει στην τεχνική ομαλοποίηση της πολιτικής ζωής απολαμβάνει την εύνοια της θετικιστικής επιστήμης και η μοναρχία, που από πολλές απόψεις εμφανίζεται προτιμότερη της μοναρχίας, οφείλει να εμβολιαστεί με τη δημοκρατικό στοιχείο της ελευθερίας κάτω από νόμους.¹⁰⁰

Αν η πολιτική δικαίωση του νόμου ως τέτοιου έρχεται φαινομενικά σε αντίθεση με το ριζικό εμπειρισμό της ψυχολογικής γνωσιοθεωρίας του Hume, η ίδια η ψυχολογική διαδικασία έχει διανοίξει το έδαφος της σύμπλεξης τους μέσα από το θεωρία του μηχανισμού της συμπάθειας, ο οποίος επιτρέπει μια επικοινωνία συναισθημάτων μεταξύ των ανθρώπων.¹⁰¹ Διαφορετικά απ' ότι στη θεωρία των ηθικών συναισθημάτων του Shaftesbury, ο ίδιος ο εγωισμός μπορεί να εργαστεί προς όφελος του αλτρουισμού, μέσω της φανταστικής μετάπλασης των συλλογικών σε ατομικά συμφέροντα. Καθώς λοιπόν στις τεχνητές αρετές, όπως θεωρείται η δικαιοσύνη, το πέρασμα από το ειδικό και στιγμιαίο στο γενικό και το μακροπρόθεσμο αποτελεί προϋπόθεση *sine qua non*,¹⁰² η μεταξύ τους ιεραρχία αντιστρέφεται: το συγκεκριμένο πρέπει να θυσιάζεται στο αφηρημένο, το «δόγμα του συμφέροντος» στο «δόγμα του δικαίου».¹⁰³ Ενώπιον αυτής της σχέσης, τα ηδονιστικά θεμέλια της ηθικής και της δικαιοσύνης κλονίζονται. «Θα ήταν καλύτερα», γράφει ο Hume, «δίχως αμφιβολία να κατείχε ο καθένας ο,τι του ταιριάζει περισσότερο και είναι κατάλληλο γι' αυτόν να χρησιμοποιήσει [...] όμως ένας τέτοιος χαλαρός κι αβέβαιος κανόνας θα ήταν τελείως ασύμβατος με την ειρήνη της κοινωνίας των ανθρώπων».¹⁰⁴ Όπως στον Hobbes, η ειρήνη γίνεται ο πόλεμος εναντίον του δικαιώματος του συγκεκριμένου. Η διαδικασία της συνεννόησης μεταξύ των ατόμων δεν ολοκληρώνεται όμως, αν τα άτομα δεν υιοθετήσουν κάποιες κοινές «στέρεες και

γενικές οπτικές γωνίες».¹⁰⁵ Αλλά τέτοιες είναι μόνο εκείνες του εξωτερικού παρατηρητή, του φυσικού επιστήμονα απέναντι στην *res naturalis* και του δικαστή απέναντι στην *res moralis*. Καθώς φυσική και ηθική ενώνονται για άλλη μια φορά στην έννοια του νόμου, εντός της αντιμεταφυσικής ανακάμπτει η μεταφυσική της εφαρμογής του. «Κάθε άλλη υπόθεση είναι ολοκληρωτικά καταστροφική για τους νόμους ανθρώπινους και θείους [...] [αυτός ο τρόπος σκέψης] προϋποτίθεται της επιβολής κυρώσεων και της απονομής αμοιβών από τον νομοθέτη με στόχο να προκαλεί υπακοή».¹⁰⁶ Αν ο Hobbes εξέθετε την οντολογία του ως νομικό θετικισμό, ο Hume αναπτύσσει τον θετικισμό ως οντολογία του νόμου. Η εχθρότητα του στη μεταφυσική παίρνει και πάλι τη μορφή ενός *horror vacui*, εξ αιτίας του οποίου η πολιτική φιλοσοφία μεταμορφώνεται σε εγκληματολογία.

Ενώ ο σκότος σκεπτικιστής διαμορφώνει την πολιτική θεωρία μέσω της απόρριψης του φυσικού δικαίου, ο Rousseau ακολουθεί τον αντιστροφο δρόμο· απορρίπτει όλες τις προηγούμενες περιγραφές της φυσικής κατάστασης ως προβολές του πολιτισμού.¹⁰⁷ Χωρίς ανθρώπινες σχέσεις, χωρίς γλώσσα, χωρίς αξιολογήσεις και χωρίς αίσθηση του μέλλοντος, η ρουσσική φυσική κατάσταση παρουσιάζεται στατική και ζώωδης όπως και η χομπσιανή, αλλά, λόγω ακριβώς της ατομικής αυτάρκειας, λόγω της απουσίας δεσμών, εξ ορισμού ειρηνική.¹⁰⁸ Αντίθετα με τον Locke, η ειρήνη είναι πραγματική στο μέτρο που ο νόμος περιττεύει, καθώς βούληση και δύναμη, υποκείμενο και αντικείμενο της επιθυμίας, γενικό και ειδικό βρίσκονται σε αδιαμεσολάβητη ταυτότητα, η οποία παίρνει το όνομα της ελευθερίας.¹⁰⁹ Στη ριζικά φυσική κατάσταση, μαζί με το νόμο εκμηδενίζεται και η προοπτική του κοινωνικού συμβολαίου, και μόνο χάρη σε μια ικανότητα αυτοβελτίωσης, που αποδίδεται πλάι σε κάποια στοιχειώδη αισθήματα συμπάθειας στον άνθρωπο,¹¹⁰ είναι νοητή η μετάβαση σε μια διαφοροποιημένη φάση, η οποία αντιστοιχεί στη φυσική κατάσταση του Locke και διαρθρώνεται, όπως εκείνη, σε δύο στάδια. Με την έλευση του δεύτερου σταδίου επέρχεται, σύμφωνα με την *Πραγματεία περί Ανισότητας*, μια ολοσχερής ανατροπή,¹¹¹ που σηματοδοτείται κοινωνικά από την εισαγωγή, της συνεργασίας, της ιδιοκτησίας, του χρήματος και της ανισότητας και εσωτερικά από την διάσπαση της ενότητας επιθυμιών και ικανοτήτων, υποκειμένου και αντικειμένου και, κυρίως, Είναι και φαίνεσθαι. Μέσω της αντιδιαστολής των δύο καταστάσεων, στις οποίες αντιστοιχούνται δύο έννοιες του εγωισμού (η αθώα *amour de soi*, και η ματαιοδοξία *amour-propre*),¹¹² ο Rousseau αναπτύσσει μια ριζική κριτική του πολιτισμού, του Λόγου και του δικαίου, που εμφανίζονται μόνο μετά την

παρακμή της φυσικής ακεραιότητας, και ενέχουν τα σπέρματα της ηθικής, κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας και διαφθοράς. Η νομική ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων τείνει αναπόφευκτα στην εξυπηρέτηση του συμφέροντος των ισχυρών.¹¹³ Η αντιστροφή της αξιολόγησης μεταξύ Είναι και δέοντος, φυσικής και πολιτικής κατάστασης πραγματοποιείται ωστόσο με τα μέσα της θεωρητικής παράδοσης η οποία στηλιτεύεται ριζοσπαστικοποιώντας αντινοησιαρχικά τον εμπειρισμό και τον ηδονισμό που χαρακτηρίζει τη φιλελεύθερη σκέψη και με στόχο την αποκατάσταση της ελευθερίας έναντι της εξουσίας και του νόμου.¹¹⁴ Μολονότι ο ρουσσωικός ρομαντισμός δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά ως αυτοκριτική του διαφωτισμού, η ρουσσωική κριτική της ηθικής ματαιώσης της ηδονής και της ελευθερίας γίνεται στο όνομα μιας φύσης τόσο αξιολογικά αποκαθαρμένης, ώστε αδυνατεί να στοιχειοθετήσει η ίδια την αξιακή ανωτερότητά της. Έτσι, ως κριτική της πολιτισμικής εμμεσότητας και αλλοτρίωσης ο ακραίος ρουσσωικός φιλελευθερισμός προσλαμβάνει πλατωνικές διαστάσεις¹¹⁵ και η έσχατη αναγωγή του Λόγου στην εμπειρία αρθρώνεται ως ουσιοκρατία της αμεσότητας,¹¹⁶ η οποία αναβαπτίζεται ως ολότητα. Για να είναι δυνατή η σύγκριση της υγιούς ταυτότητας με την εκφυλισμένη κατάσταση των συγκρίσεων,¹¹⁷ η φυσική ανεξαρτησία εκλαμβάνεται ως το αρνητικό συνώνυμο μιας θετικής έννοιας της τάξης. Κατ' αυτόν τον τρόπο η ρήξη αθωότητας και ηθικής διαμεσολαβείται από μια οιωνεί οντολογική ηθική δευτέρου βαθμού, στη βάση της οποίας διατυπώνεται μια ανώτερη έννοια δικαιοσύνης η οποία λειτουργεί διορθωτικά προς το υπάρχον δίκαιο, το οποίο κρύβει μέσα στη νομική ισότητα τη ροπή προς την αυθαιρεσία. «[...] Η αγάπη της τάξης που παράγει τάξη καλείται *αγαθότητα* και η αγάπη της τάξης που διατηρεί την τάξη καλείται *δικαιοσύνη*».¹¹⁸

Στόχος της πολιτικής φιλοσοφίας του Rousseau είναι η αποκατάσταση αυτής της τάξης σε συνθήκες πολιτισμού. Σε αντίθεση ωστόσο, με την προσφιλή φιλελεύθερη καταδική του ρουσσωικού δεσποτισμού,¹¹⁹ το περιεχόμενο της πολιτικής τάξης είναι η ίδια εκείνη πλήρης ελευθερία, η πυρηνική μορφή της οποίας σκιαγραφήθηκε στην περιγραφή της φυσικής κατάστασης, και την οποία αντίθετα ο Locke υπέβαλε σε εμπορευματική ανταλλαγή και περιορισμό, όπως ο Hobbes, χάριν της αυτοσυντήρησης. Η ρουσσωική δημοκρατία διακρίνεται από τον φιλελευθερισμό ακριβώς χάρη στην εμμονή της ελευθερίας. Σύμφωνα με το πρόγραμμα του *Κοινωνικού Συμβολαίου*, το ζήτημα είναι «να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με

όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν»¹²⁰. Το κοινωνικό συμβόλαιο του Rousseau θέτει κατ' αυτόν τον τρόπο αυστηρότερα κριτήρια νομιμοποίησης των εξουσιαστικών σχηματισμών, στη θέση των φυσικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Καθώς, το κράτος δικαιώνεται μόνο ως ανασυγκρότηση της φυσικής ταυτότητας, το υποκείμενο και το αντικείμενο της νομοθεσίας θα πρέπει να ταυτίζονται και να είναι γενικά.¹²¹ Συνεπώς, το μόνο αποδεκτό πολιτεύμα είναι το δημοκρατικό, κάτι το οποίο σημαίνει ότι η παλιά διάκριση των πολιτευμάτων μεταφέρεται στην εκτελεστική εξουσία, η οποία σχετίζεται προς τη νομοθετική εξίσου εργαλειακά όσο και το κράτος προς την κοινωνία στο φιλελεύθερο μοντέλο.¹²² Η ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου της φυσικής κατάστασης ανασυγκροτείται μέσα από τον ιδεότυπο της γενικής βούλησης, υπό τον οποίο η ατομική ελευθερία, που στη διαλεκτική του φιλελευθερισμού γινόταν θύμα της νομικής τάξης, λυτρώνεται, στο μέτρο που το μεμονωμένο άτομο παραδίδεται ολοκληρωτικά στην κοινότητα¹²³ και η ομοιογένεια της ατομικότητας αναπαράγεται ως ομοιογένεια ενός πολιτικού οργανισμού, με δικό του «εγώ», «ζωή» και «βούληση».¹²⁴ Ωστόσο η διάσωση της αρνητικής μέσω της θετικής ελευθερίας, που επιστρατεύεται ως αντίδοτο των προβλημάτων του φιλελευθερισμού, αποτελούσε μέρος των ιδίων αυτών των προβλημάτων.¹²⁵ Ο Rousseau ελπίζει μεν ότι θα αποτρέψει την υποταγή της ηθικής στην πολιτική, μέσω της *a priori* ηθικοποίησης της τελευταίας, αλλά το φάρμακο εναντίον του νομικού φορμαλισμού είναι το ίδιο φορμαλιστικό. Δεδομένης της διαφθοράς της φύσης στην πολιτισμένη κοινωνία, ο Rousseau αναλαμβάνει μέσω του κράτους μια ιατρική επέμβαση,¹²⁶ η μόνη όμως θεραπευτική αγωγή που διατίθεται προς χορήγηση είναι ομοιοπαθητική· δεν έγκειται στην άρση αλλά στην γενίκευση της *amour-propre*.¹²⁷ Η λογική της ταυτότητας εκδικείται την υπεράσπιση της ελευθερίας, ζητώντας τον εξαναγκασμό της¹²⁸ και η προτεραιότητα της ολότητας αυτοαναιρείται με τη διάκριση σε ιδιώτη και πολίτη.¹²⁹ Καθώς η αλάνθαστη γενική βούληση προκύπτει διά αφαιρέσεως από τις επιμέρους βουλήσεις όλων, η θεωρία της αυτονομίας έρχεται να συμπέσει με το κυριαρχικό μοντέλο του Hobbes.¹³⁰ Μια κριτική θεωρία της πολιτικής θα έπρεπε να δείξει ότι οι αντιφάσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Rousseau δεν έγκεινται στην ηθικοποίηση της πολιτικής και την κοινοτικοποίηση του κράτους, αλλά στον αποκλεισμό κάθε άλλης ηθικής και κοινότητας πλην της τυποποιημένης κρατικής, παραδόξως δηλαδή, στον λανθάνοντα «απολυταρχικό φιλελευθερισμό» της προσπάθειας σωτηρίας του ατόμου μέσω της υπέρβασής του.

Όσο σαφέστερα η γενική βούληση, δίκην ιδέας, απόσπάται από τη βούληση όλων, τόσο περισσότερο η καθαρή εσωτερικότητα του οργανικού υποσκάπτεται από εξωτερικούς όρους, που αναβιώνουν τη βία του μηχανισμού. Επειδή η άρση της αλλοτρίωσης συλλαμβάνεται μέσω της γενικότητας του νόμου, ο ηθικός οργανισμός παραμένει εξαρτημένος από τη στιγμή της εφαρμογής: όταν «[...] δεν επιβάλλονται κυρώσεις, [...] οι νόμοι της δικαιοσύνης είναι μάταιοι για τους ανθρώπους».¹³¹ Διακρίνοντας βούληση και δύναμη, νομοθετική και εκτελεστική εξουσία, δημοκρατία και ρεπουμπλικανισμό, ο Rousseau επανυποτάσσει το ιδιαίτερο στο γενικό με τον ίδιο αυστηρό τρόπο όσο και ο Hobbes από τον αντίθετο δρόμο. Η προσαρμογή του ιδιώτη στον πολιτή προσλαμβάνει την εξαναγκαστική μορφή της υπαγωγής, η οποία απελευθερώνεται από τον τύπο του δικαίου, προκειμένου ακριβώς αυτός να περικλείσει στην απόλυτη μορφή του τα αποκλίνοντα περιεχόμενα. Όπως στον Hobbes, το δίκαιο αναδιπλασιάζεται σε δίκαιο και φρόνηση,¹³² ο πολιτικός Λόγος σε Λόγο και δόλο.¹³³ Η χρήση του τελευταίου κρίνεται απαραίτητη στην περίπτωση του μυθικού νομοθέτη, ο οποίος προσφεύγει στη χρήση «μαγικών» μέσων προκειμένου να επιτελέσει την αρχική διαμεσολάβηση του άχρονου κανόνα του δικαίου με την ιστορικά προσδιορισμένη ανθρώπινη φύση.¹³⁴ Αλλά, η χρονική προτεραιότητα του μακιαβελλισμού στο μοντέλο του Rousseau αποτελεί το λογικά ύστερο αποτέλεσμα της διάστασης μεταξύ νόμου και αμεσότητας, που συνοψίζονται στην ιδέα της τάξης. Γι' αυτόν τον λόγο η μακιαβελλική τέχνη επανέρχεται ως διοικητική τεχνική εντός της ίδιας της πολιτικής κοινότητας, μέσω της διατύπωσης μαθηματικοποιημένων κοινωνιολογικών σταθερών,¹³⁵ όπου βρίσκει κατ' εξοχήν έκφραση η σύμπτωση του Rousseau με τον Montesquieu. Συμμεριζόμενος έτσι την σύμπτυξη αρνητικής και θετικής ελευθερίας στην οποία προβαίνει ο τελευταίος,¹³⁶ ο ρουσσωικός ηθικισμός παράγει εσωτερικά τη στιγμή του ρεαλισμού, με αποτέλεσμα την αναβάθμιση του αρχικώς περιφρονήσιμου αγγλικού πολιτεύματος.¹³⁷ Η ρουσσωική κίνηση εξόδου από τη διαλεκτική του πολιτικού διαφωτισμού οδηγεί και πάλι στον κλοιό της, κατά τη λογική στιγμή που η επίθεση στο δεσποτισμό μεταφράζεται σε φόβο της αναρχίας. Μόνο στην αθεράπευτη ρουσσωική απαισιοδοξία, που αντιστέκεται στην προνοιακή δικαίωση του υπάρχοντος ως υπάρχοντος,¹³⁸ μπορεί να διαβλέψει η κριτική πολιτική θεωρία την ελπίδα του «νέου».

Αλλά η μετατροπή της ελπίδας σε φιλοσοφική κατηγορία συνιστά επίτευγμα της κριτικής φιλοσοφίας του Kant. Ως γνωστό η πολιτική φιλοσοφία του Kant προβαίνει στη σύνθεση των προηγούμενων ρευμάτων του πολιτικού διαφωτισμού, με

τη φιλοδοξία ωστόσο υπέρβασης των αδιεξόδων τους. Αν, σύμφωνα με το ερευνητικό πρόγραμμα στο οποίο βασίστηκε η πραγμάτευση της πολιτικής σκέψης του Hobbes αλλά και η σύντομη έκθεση της επιβίωσης των χομπσιανών αντιφάσεων στο έργο των επιγόνων του, η ενότητα της παραδοσιακής φιλοσοφίας συνίσταται στη συστοιχία των εσωτερικών και εξωτερικών αντιθέσεων των επιμέρους ρευμάτων και θεωριών, τότε η αναμέτρηση με την ηθική και πολιτική θεωρία του Kant αποτελεί τη λυδία λίθο του εγχειρήματος μιας κριτικής της παραδοσιακής πολιτικής θεωρίας. Φυσικά, στο πλαίσιο της παρούσης εργασίας η αξίωση αυτή δεν είναι επιτεύξιμη· οι συστηματικές-αρχιτεκτονικές απαιτήσεις του καντιανού έργου καθιστούν αδιάνοκτη ακόμη και την επιγραμματική σκιαγράφηση των κρίσιμων διαλεκτικών εντάσεων, όπως αυτή επιχειρήθηκε για την περίπτωση του Locke, του Hume και του Rousseau. Εν είδει, ωστόσο, κατακλείδας της αναφοράς στην κλασική νεοτερική πολιτική φιλοσοφία μετά τον Hobbes και στα σχετικά καθήκοντα της κριτικής έρευνας, θα πρέπει να επισημανθούν τουλάχιστον τρία θεμελιώδη σημεία όπου η κριτική της καντιανής φιλοσοφίας συναντιέται με την απόπειρα κριτικής επανεκτίμησης της πολιτικής θεωρίας του Hobbes.

α) Σύμφωνα με τις ίδιες τις προθέσεις, η καντιανή πολιτική φιλοσοφία θεματοποιεί την κριτική αναφορά στον Hobbes. Στο περίφημο δοκίμιο περί του «κοινού αποφθέγματος», ο Κάντ διατυπώνει την άποψη του για την ελευθερία της πένας ως «μοναδικού παλλαδίου των δικαιωμάτων του λαού»¹³⁹ σε αντιδιαστολή προς τη χομπσιανή ταύτιση του δικαίου με το δικαίωμα εξαναγκασμού.¹⁴⁰ Η διάκριση αυτή ουδόλως αντιστοιχεί προς το φρονησιακό μετριασμό της τυπικής αυστηρότητας του δικαίου, την επίκληση του οποίου ο Kant θα χαρακτηρίσει ως «*salto mortale*» προς τη γενίκευση της βίας.¹⁴¹ Αντλεί, αντιθέτως την ισχύ της, από την αποφασιστική πρόκριση της αληθούς, ηθικής πολιτικής η οποία «κόβει στα δύο» τον κόμπο που η εμπειρική πολιτική τέχνη δεν μπορεί να λύσει.¹⁴² Η διχοτομική εννοιολογική δόμηση της καντιανής θεωρίας της πολιτικής και του δικαίου ανθίσταται στην ταύτιση κράτους και Λόγου (*Ceasar non est supra grammaticos*)¹⁴³ μέσω της υπαγωγής του πρώτου στον δεύτερο. Επειδή η πράξη δεν διαθέτει άλλα κριτήρια από αυτά της εμπειρικής αυθεντίας, δηλαδή ουσιαστικά δεν διαθέτει καθόλου κριτήρια, λαμβάνει τον κανόνα της από την καθαρή θεωρία: «Ό,τι στη βάση του Λόγου ισχύει για τη θεωρία, ισχύει και για την πράξη».¹⁴⁴ Μολονότι λοιπόν ο Kant εμμένει στον διαχωρισμό του τεχνικού από το ηθικό πρόβλημα,¹⁴⁵ απαιτεί παράλληλα την ένταξη της τέχνης στην αλήθεια, ως καθοδηγητική αρχή της πολιτικής. Η νομιμότητα

[*Legalität*], που αφορά μόνο στην εξωτερική σύμπτωση της πράξης με τον νόμο, δεν μεταφράζεται σε ηθικότητα [*Moralität*],¹⁴⁶ που, ως συμμόρφωση στην κατηγορική προστακτική, παραμένει εμπειρικά ανεξιχνίαστη: η αρχή *pacta sunt servanda* δεν είναι θεμέλιο της ηθικής αλλά του δικαίου.¹⁴⁷ Παράλληλα ωστόσο, ηθικότητα και νομιμότητα υπαγορεύουν τα ίδια καθήκοντα, απλώς και μόνο μέσω διαφορετικής νομοθεσίας,¹⁴⁸ ενώ η εξωτερική εφαρμογή του καθαρού ηθικού νόμου επιτάσσεται από αυτόν τον ίδιο: «Το να καταστήσω το δίκαιο πράττειν υποκειμενική αρχή μου είναι μια απαίτηση που τίθεται σε μένα από την ηθική».¹⁴⁹ Κατ' αυτόν όμως τον τρόπο η εμπειρική βία που είχε εξοριστεί από το πεδίο του Λόγου ξαναβρίσκει τη θέση της: η ελευθερία, ως επιδεχόμενη εξωτερικής έκφρασης, οφείλει «στη βάση του Λόγου» να αποκρούσει βιάως ό,τι την εκβιάζει: «[...] η παρεμπόδιση ενός εμποδίου της ελευθερίας [...] είναι δίκαιη [...] σύμφωνα με την αρχή της αντίφασης [...]»,¹⁵⁰ η οποία διέπει εξίσου τη μηχανική των σωμάτων και την υπερβατολογική αρχή του δικαίου. «Το δίκαιο είναι αλληλένδετο με την δικαιοδοσία εξαναγκασμού».¹⁵¹ Η «σοφία του κράτους [...] θέτει τέλος σε κάθε επιτήδευση [...]», τηρεί ωστόσο τη «μνήμη της φρόνησης», ώστε να προσεγγίζει αδιάκοπα τον σκοπό «ανάλογα με τις ευνοϊκές περιστάσεις [...]».¹⁵² Τούτο όμως δεν σημαίνει παρά ότι η πρόοδος προς το καλύτερο μπορεί να αναμένεται: «όχι με την πορεία των πραγμάτων από κάτω προς τα πάνω, αλλά από πάνω προς τα κάτω».¹⁵³

β) Η προσδοκία της προόδου εναποτίθεται από τον Kant σε ένα «μυστικό σχέδιο της φύσης»,¹⁵⁴ το οποίο αξιοποιεί τον εμπαθή ανταγωνισμό για την επιβολή έλλογων σχέσεων δικαίου αλλά και την εγκαθίδρυση έλλογων πολιτικών σχέσεων ως μέσο προώθησης της ηθικότητας. Αυτή η διαδικασία του εκπολιτισμού δεν ταυτίζεται ασφαλώς με την πλήρη ηθικοποίηση, η οποία ενεργοποιείται ως ρυθμιστική ιδέα για τον προσανατολισμό της ανθρώπινης πράξης. Ωστόσο, στο περιεχόμενο αυτής της ιδέας ανήκει η ενότητα του εξωτερικού και εσωτερικού πολιτισμού, έτσι ώστε ο αναγκαίος καθοδηγητικός ρόλος του δεύτερου να ταυτίζεται με τον αναγκαίο προπαρασκευαστικό ρόλο του πρώτου: «Οι καλές τέχνες και οι επιστήμες, οι οποίες μέσω μιας ηδονής που μπορεί να κοινοποιηθεί καθολικά και μέσω μιας σμίλευσης και μιας εκλέπτυνσης για την κοινωνία, κάνουν τον άνθρωπο αν όχι ηθικά καλύτερο [*sittlicher*], πάντως χρησιμοθη [gesittet], αποδυναμώνουν πάρα πολύ την τυρρανία της αισθησιακής ροπής και προετοιμάζουν κατ' αυτόν τον τρόπο τον άνθρωπο για μια κατάσταση κυριαρχίας στην οποία μόνο ο Λόγος πρόκειται να έχει εξουσία».¹⁵⁵ Η

ιδέα της διάλυσης κάθε εξωτερικού όρου στην μη υποκείμενη σε όρους ηθικότητα είναι αναπαραστήσιμη με τη μορφή της κυριαρχίας, ενός κράτος του Λόγου.

γ) Όπως είναι πολύ γνωστό, η δομή του δικαίου χρησιμοποιείται από τον Kant ως αλληγορία του κριτικού του εγχειρήματος. Ανάμεσα στις αναρίθμητες άλλες μεταφορές που μετέρχεται ο Kant είναι και ο δικαστικός ρόλος της κριτικής μπροστά στους αντιτιθέμενους ισχυρισμούς (αντινομίες) του σκεπτικισμού και του δογματισμού, που παραλληλίζονται με την αναρχία και τον δεσποτισμό αντιστοίχως.¹⁵⁶ Η κριτική δεν μπορεί να θέσει τα όρια της δικαιοδοσίας χρήσης του Λόγου, παρά μόνο νομοθετώντας,¹⁵⁷ οριοθετώντας την στέρεα επικράτεια που παραμένει προστατευμένη από τον υπερβατικό ωκεανό. Αλλά η νομοθεσία του Λόγου, ακριβώς ως νομοθεσία, δεν μπορεί να είναι μόνο αρνητική, αλλά της αποδίδεται μια «πολύ θετική και σημαντική ωφέλεια».¹⁵⁸ Η επόμενη μεταφορά του Kant επαναφέρει εντός του κράτους του Λόγου το ζήτημα της εκτελεστικής εξουσίας: «Το να θέλει κανείς να αμφισβητήσει από την υπηρεσία της κριτικής αυτή τη θετική υπηρεσία, θα ήταν σαν να λέει ότι η αστυνομία δεν δημιουργεί θετική ωφέλεια [...]».¹⁵⁹ Είναι αυτό το υπέρβαρο του θετικού έναντι της κριτικής εργασίας μέσω του οποίου η φιλοσοφία του Kant, επαναλαμβάνει στην επίθεσή της εναντίον κάθε αυθεντίας το σχήμα της λαθραίας αποκτάστασης της αυθεντίας στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία, που έχει ως υπόδειγμα τον απολυταρχικό φιλελευθερισμό του Hobbes. Ακόμη και τα «τρία ερωτήματα» στα οποία καταλήγει η γιγαντιαία προσπάθεια της κριτικής του καθαρού Λόγου, αρθρώνονται σύμφωνα με το σχήμα του κανόνα και της εφαρμογής του. Το πρώτο, «τι μπορώ να γνωρίζω», είναι μόνο θεωρησιακό, το δεύτερο «τι οφείλω να πράττω» είναι μόνο πρακτικό, το τρίτο όμως, «τι δικαιούμαι να ελπίζω» είναι πρακτικό και θεωρητικό ταυτόχρονα,¹⁶⁰ εκφράζει την ελπίδα ότι ο κανόνας θα βρει την πραγμάτωσή του και περιβάλλει με την εμπιστοσύνη του Λόγου την πραγματικότητα, όπως αυτή είναι και μπορεί να γίνει. Αλλά η δυνατότητα μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας είναι εγγεγραμμένη στο αντίθετο: στην ενίσχυση του Λόγου και της πράξης μέσω της αμφισβήτησης της αρμοδιότητάς της θεωρίας να αποτελέσει το «βιβλίο οδηγιών» για την πολιτική εφαρμογή. Στο βαθμό που η καντιανή πολιτική φιλοσοφία συνεχίζει να τελεί υπό το έμβλημα του Hobbes, η κριτική της και μαζί η κριτική της συνολικής παραδοσιακής πολιτικής θεωρίας της κλασικής νεωτερικότητας, διδάσκεται αρνητικά από τον κυνισμό του Hobbes: *For where there is no hope, it is not to be called fear, but hate; and where no fear, not hope, but desire.*¹⁶¹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Εισαγωγή

¹ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., σ. 35.

² Βλ. *De Corpore*, σ. 36 (I.III.8).

³ Βλ. Kant, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Klostermann, Frankfurt a.M., σ. 56.

⁴ Skinner, Q., «The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation», στο Cranston, M. & Peters, R. S. (επ.), *Hobbes and Rousseau: A collection of critical essays*, Anchor, Garden City/ New York 1972, σ. 111 και 114.

⁵ Σύμφωνα με τον Skinner, την πρώτη χρονιά της δημοσίευσής του, ο *Λεβιάθαν* πραγματοποίησε τρεις εκδόσεις (βλ. *ό.π.*, σ. 112). Ωστόσο, σύμφωνα με τον S.P. Lamprecht, η αναλογία θετικών και αρνητικών κριτικών κατά τη διάρκεια της ζωής του Hobbes ήταν μόλις «μία προς πενήντα μία» (όπως παρατίθεται στο *ό.π.*, σ. 118).

⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 114 κ.ε. και σ. 127 κ.ε.

⁷ Βλ. Turnbull, W. H. (επ.), *The Correspondence of Sir Isaac Newton*, τ. III, Cambridge University Press, Cambridge 1977, σ. 280 (26/9/1693).

⁸ Για μια συνολική συζήτηση των βασικών ερμηνειών που εμπλέκονται στη συγκεκριμένη διαμάχη βλ. Kraus, J.S., *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1993. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι οι μέχρι σήμερα προσπάθειες τεχνικής-αναλυτικής ερμηνείας της πρωταρχικής σύμβασης δεν λαμβάνουν υπ' όψη τους την κανονιστική διάσταση της θεωρίας του Hobbes (βλ. *ό.π.*, κυρίως σ. 310 κ.ε.).

⁹ Βλ. Gaskin, J.C.A., «Introduction», στο Hobbes, Th., *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford/New York 1996, σ. xlii.

¹⁰ Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988, σ. 72.

¹¹ Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντανόμιες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 168.

¹² *Λεβιάθαν*, σ. 75.

¹³ Παρά την ποικιλία των ερμηνευτικών κατευθύνσεων καθ' όλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, από τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια ως σχεδόν στις μέρες μας είναι ορατή μια κλιμακούμενη μάλλον τάση αναθεώρησης της δεσποτικής εικόνας για την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes, μια τάση στην οποία συγκλίνουν μελετητές με διαφορετικές φιλοσοφικοθεωρητικές αφετηρίες. Για μια κριτική των υπερβολών αυτού του γενικού ερμηνευτικού ρεύματος, στηριγμένη ωστόσο σε αντίστοιχες υπερβολές από την αντίθετη άποψη, βλ. Tarlton, Ch. D., «The Despotical Doctrine of Hobbes, Part I: The Liberalization of *Leviathan*», στο *History of Political Thought*, XXII/4, 2001, σ. 587-618.

¹⁴ Πβλ. Wellmer, A., *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, σ. 13.

¹⁵ Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and other Essays*, Liberty Press, Indianapolis 1991, σ. 337.

¹⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 75/76.

¹⁷ Horkheimer, M., Adorno Th.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, στο Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, τ. 5, Fischer, Frankfurt a.M. 1987, σ. 59.

¹⁸ *Ο.π.*, σ. 62.

¹⁹ *Ο.π.*, σ. 17.

²⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 44, 27, 50, 53, 52 αντιστοίχως.

²¹ Βλ. Adorno, Th. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, σ. 333 (152).

²² Horkheimer, M., Adorno Th.W., *ό.π.*, σ. 55.

²³ Βλ. Locke, J., *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως. Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 155 (93) [Στο εξής: 2^η Πραγματεία].

²⁴ Horkheimer, Max, «Traditionelle und kritische Theorie», «Nachtrag (1937)», στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τ. 4: *Schriften 1936-1941*, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1987.

²⁵ Horkheimer, M., Adorno Th.W., *ό.π.*, σ. 21.

²⁶ Σχετικά με τις έννοιες της κριτικής και παραδοσιακής θεωρίας, στην πρωτότυπη σύλληψή τους από τον Horkheimer, βλ. Dahms, H.-J., *Positivismstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, σ. 155-166.

²⁷ Για την έννοια της προσδιορισμένης άρνησης, βλ. Hegel, G.W.F., *ό.π.*, σ.57.

²⁸ Για την έννοια της αφηρημένης άρνησης, βλ. Hegel, G.W.F., ό.π., σ. 150. Ως αφηρημένη άρνηση του πολιτικού διαφωτισμού του Hobbes μπορεί να χαρακτηριστεί η δαμονοποιητική κριτική του από ένα ορισμένο ρεύμα της σκέψης που τα τελευταία χρόνια εκκράστηκε στο πλαίσιο κυρίως των «κριτικών νομικών σπουδών». Βλ., π.χ., Δουζίνας, Κ., Warrington, R., *Ο Λόγος του νόμου. Ερμηνεία, αισθητική και ηθική στο δίκαιο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996, σ. 26.

²⁹ Βλ. Horkheimer, M., Adorno Th. W., ό.π., σ. 55.

³⁰ Cumming, R. D., *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, τ. 2, Chicago University Press, Chicago 1969, σ. 16. Πβλ. Strauss, L., *What is political philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1983, σ. 11/12.

³¹ Βλ. Burke, E., *Reflections on the Revolution in France*, Penguin, London 1986, ιδίως σ. 183 και 286/287.

³² Βλ., π.χ., την αποποίηση της φιλοσοφικής αλήθειας στην πολιτική από τον Donoso Cortés (*Letters to the Count of Montalambert*, στο *Selected Works of Juan Donoso Cortés*, Greenwood Press, Westport, Connecticut/London 2000, σ. 60. Στην εκδοχή αυτή, πάντως, στον φιλοσοφικό Λόγο δεν αντιπαραβάλλεται η φρόνηση αλλά η θεολογική αλήθεια.

³³ Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1968, σ. 241.

³⁴ Πλάτων, *Πολιτεία*, σ. 194 (394d).

³⁵ Χωρίς ασφαλώς να χρησιμοποιεί το ίδιο επιχείρημα, ο H. Dubiel ισχυρίζεται πάντως ότι στην κλασική εκδοχή της κριτικής θεωρίας, στην οποία ανατρέχει και η παρούσα εργασία, «[...] το πολιτικό δεν έχει καμιά θέση, ούτε μπορεί να έχει» [Dubiel, H., «Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse», στο *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, (herausgegeben vom Institut für Sozialforschung), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, σ. 71]. Οι σκέψεις που ακολουθούν αλλά και το συνολικό πρόγραμμα της διατριβής φιλοδοξούν να διαγενέσουν αυτή την άποψη.

³⁶ Για την αντι-ιδεαλιστική θεωρία της προτεραιότητας του αντικειμένου, βλ. Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

II

¹ Πβλ. Vaughan C. E., *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, τ. 1, Russel & Russel, New York 1960, σ. 37 και Sabine, G.H. *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, Ατλαντίς, Αθήνα χ.χ., σ. 495, όπου τονίζεται το συνθετικό επίτευγμα του Hobbes έναντι των προδρόμων του,

² Επικαλούμενος τη θέση του Sabine, ο Cerroni θα υποστηρίξει ότι: ο Hobbes υπήρξε «[...] ο πρώτος ανάμεσα στους μεγάλους φιλοσόφους που θέλησε να τοποθετήσει το πολιτικό δόγμα σε στενή σχέση με ένα σύστημα εντελώς μοντέρνας σκέψης» (Cerroni, U., *Η πολιτική σκέψη, από τις αρχές ως τις μέρες μας*, τομ. Γ', Παπαζήσης, Αθήνα 1983, σ. 17. Με ακόμη χαρακτηριστικότερο τρόπο έχει λεχθεί ότι: «Ο Thomas Hobbes [...] είναι ο πρώτος από τους πολιτικούς στοχαστές των νεότερων χρόνων, που επιχειρεί να εντάξει συστηματικά την ανάλυση των πολιτικών φαινομένων και των σχέσεων που απορρέουν από αυτά στο πλαίσιο της επιστημονικής επανάστασης της εποχής του. Συνειδητή επιδίωξη του είναι να μεταφέρει τις μεθόδους της ορθολογικής φιλοσοφίας και της νεότερης φυσικής επιστήμης στη μελέτη της πολιτικής ζωής. Θ μπορούσε συνεπώς να θεωρηθεί ως ο πρώτος σύγχρονος πολιτικός επιστήμονας [...]» (Κιτρομυλίδης, Π.Μ., *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Σάκκουλας, Αθήνα/Κομοτηνή 1996, σ. 5).

³ Βλ., π.χ., Lively, J & Reeve, A. (επ.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London/New York, 1989, ή, Hampster-Monk, I., *A History of Modern Political Thought*, Blackwell, Oxford 1992.

⁴ Το πρόβλημα επιστημάνει ο Α. Στυλιανού στο βιβλίο του *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 76.

⁵ Hampster-Monk, I., ό.π., σ. xiii.

⁶ Βλ. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2 τόμοι, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, τ. I, σ. 49. Η θεώρηση του Hegel αναπτύσσεται στη βάση της εναντίωσης του στην άποψη εκείνη σύμφωνα με την οποία η ιστορία της φιλοσοφίας οφείλει «[...] να εξηγήσει το πρόθεμα των φιλοσοφικών γνώμων [Meinungen], όπως αυτές προέκυψαν και εκτέθηκαν μέσα στο χρόνο» (ό.π., σ. 29), αγνοώντας έτσι την πλατωνική διάκριση μεταξύ δόξας και επιστήμης (βλ. ό.π., σ. 32).

⁷ Βλ. ενδεικτικά: Ρ. Ντεκάρτ, *Λόγος περί της μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, σ. 15 (Π. 17): «[...] το καλύτερο που είχα να κάνω, για όλες τις γνώμες που είχα παραδεχτεί ως τότε, ήταν να επιχειρήσω μια και καλή να τις βγάλω από μέσα μου [...]». Χαρακτηριστικός είναι επίσης ο ακαριαίος χαρακτήρας της έμπνευσης

στην οποία αποδίδει ο Ντεκάρτ την ανακάλυψη των θεμελίων «μιας θαυμαστής επιστήμης» τη 10^η Νοεμβρίου του 1619. Βλ. ό.π., σ. λε'.

⁸ Την έννοια του «νένου» (noumen), στη σχέση της αφενός με την ιστορική παράδοση και αφετέρου με τη νεωτερική θεωρία, θεματοποιεί ο Ernst Bloch. (*Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, σ. 187) Εν προκειμένω, η έννοια αυτή δεν χρησιμοποιείται σε αυτή την ειδική μαρξιστική εκδοχή της, ωστόσο αναφέρεται στους ίδιους άξονες και ζητήματα που θέτει η φιλοσοφία του Bloch, στο μέτρο της ένταξής της στην κριτική θεωρία της κοινωνίας.

⁹ Η ιστορία του νεότερου φυσικού δικαίου πριν από τον Hobbes ξεπερνά τα όρια της παρούσης μελέτης. Παρόλα αυτά τη ρηξικέλευστη διάσταση που προσλαμβάνουν οι εν λόγω έννοιες στο έργο του δύσκολα μπορεί να εντοπιστεί στους προδρόμους του. Ουδόλλως αρμόζει στον Hobbes ό,τι, π.χ., έγραφε ο L. Kofler για τον Grotius, πως δηλαδή «[...] παρέμεινε ένα αμύητο πνεύμα. Που ταλαντευόταν μεταξύ των πατριαρχικών-συντηρητικών τάσεων και της υποχωρηκότητας έναντι των νεωτερικών, αυθεντικά αστικών-ορθολογικών τάσεων», όπως παρατίθεται στο Peach, N., *Hugo Grotius, Argument*, Berlin 1985, σ. 10. Για μια ειδική καταγραφή των αποφασιστικών διαφορών του Hobbes από τον Grotius, προσανατολισμένη στη διάψευση των απόψεων περί κοινότητάς τους, βλ. Perez, Z., «Hobbes without Grotius», *History of Political Thought*, XXII/3, 2000, σ. 37 κ.ε.

¹⁰ Mill, J.S., *Considerations on Representative Government*, στο *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford/New York 1991, σ. 380

III

¹ Έτσι, για παράδειγμα, ο J. Buchanan αναρωτιέται κατά πόσο μπορεί ο σύγχρονος άνθρωπος, στη δυτική δημοκρατική κοινωνία, να δημιουργήσει ή να κατακτήσει επαρκή έλεγχο της ίδιας του της μοίρας, έτσι ώστε να επιβάλει περιορισμούς στην κυβέρνηση ή του, περιορισμούς που θα προλάβουν το μετασχηματισμό της σε αυθεντικό χιμπσιανό κυρίαρχο;», στο Buchanan, J., *The limits of liberty. Between anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1975, σ. 162. Από την άλλη ο P.-F. Moreau παρατηρεί: «[...] κι αν η mania με την οποία του επιτίθενται είναι τόσο έντονη, αυτό συμβαίνει γιατί χρησιμοποιούν, στα κρυφά, ένα μέρος του συτήματός του» (Μορό, Π.-Φ., *Χομπς: φιλοσοφία, επιστήμη, θρησκεία*, Πατάκης, Αθήνα 1999, σ. 150).

² Βλ. Machiavelli, N., «Διατριβές πάνω στην πρώτη Δεκάδα του Τίτου Λιβίου», στο Machiavelli, N., *Έργα*, Κάλβος, Αθήνα 1984, τ. Ι, σ. 298: «[...] οι άνθρωποι δεν κάνουν το καλό, αν δεν τους σφίξει ανάγκη· μόλις όμως βρεθούν λύτεροι να διαλέξουν και περνάει από το χέρι τους να κάμουν ό,τι παραλυσία θελήσουν, τότε σπέρνουν παντού την ανακατωσούρα και την αταξία». [Στο εξής οι παραπομπές από τη συγκεκριμένη έκδοση θα γίνονται είτε απευθείας με αριθμούς σελίδων είτε προτάσσοντας προσθέτως συντομογραφημένο τον τίτλο του κειμένου].

³ Βλ. ό.π., σ. 298/300: «Γι' αυτό λέμε ότι η πείνα και η φτώχεια κάνουν τους ανθρώπους φιλόπονους, ενώ καλούς τους κάνουν οι νόμοι».

⁴ Βλ. ό.π., σ. 438: «[...] και λέγοντας 'ξαναπάρσιμο του κράτους' εννοούσανε να ποτίζεις τους ανθρώπους με τον ίδιο τρόπο και φόβο όπως κι όταν το πρωτοπήρες στα χέρια σου, τσακίζοντας όσους πορεύονταν στραβά σε σχέση με τις πρώτες αρχές που μπήκαν».

⁵ Βλ. ό.π., σ. 380: «[...] αφού όλοι το ίδιο σφάλλυνε, όταν όλοι μπορούνε να σφάλλυνε άφοβα».

⁶ Για την ανθρωπολογία και κοινωνιολογία του Gehlen, βλ. Jonas, F., *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1966, κυρίως σ. 69 κ.ε.

⁷ Βλ. ό.π., σ. 332: «Γιατί όπως τα καλά ήθη έχουν ανάγκη από τους καλούς νόμους για να τηρηθούν, έτσι και οι καλοί νόμοι χρειάζονται τα καλά ήθη για να τηρηθούν». Βλ. επίσης ό.π., σ. 300.

⁸ Βλ. ό.π., σ. 437 και 482.

⁹ Machiavelli, N., «Ο Ηγεμόνας», ό.π., σ. 269.

¹⁰ «Διατριβές», ό.π., σ. 298.

¹¹ Μακιαβέλλι, Ν., *Ο Ηγεμόνας*, Γαλαξίας, Αθήνα, 1961, σ. 78.

¹² Βλ. Croce, B., *Theorie und Geschichte der Historiographie und Betrachtungen zur Philosophie der Politik*, στο *Gesammelte politische Schriften*, τ. Ι.4, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1930 (dritte, vermehrte Auflage), σ. 344: «Και είναι καθολικά γνωστό ότι ο Μακιαβέλι ανακάλυψε την αναγκαιότητα και την αυτονομία της πολιτικής, της πολιτικής πέρα από το ηθικό καλό και κακό, που έχει τους δικούς της αναγκαστικούς νόμους και η οποία δεν μπορεί να εξορκιστεί με αγιασμούς και να αφανιστεί από τον κόσμο. Αυτή είναι η βασική σκέψη ολόκληρου του έργου του».

¹³ Πβλ. Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg 1957, σ. 47.

¹⁴ Βλ. π.χ. «Διατριβές», ό.π., σ. 268: «Πόσο είναι αξιέπαινο σ' έναν ηγεμόνα να κρατεί το λόγο του και να ζει μ' ακεραιότητα, καθένας το καταλαβαίνει· ωστόσο η πείρα των καρών μας δείχνει πως, όσοι

ηγεμόνες κάμανε μεγάλα πράγματα, λίγο λογάρισαν το λόγο τους κι είχανε τον τρόπο τους να γυρίσουν με την πονηριά το νου των ανθρώπων».

¹⁵ Βλ. Weber, M., *Politik als Beruf*, Reclam., Stuttgart 1992, σ. 70 κ.ε.

¹⁶ Πβλ. Berlin, I., *Κόντρα στο ρεύμα. Δοκίμια στην ιστορία των ιδεών*, Scripta, Αθήνα 2003, σ. 200.

¹⁷ Έτσι, οι διαφορετικές ερμηνείες των Π. Κονδύλη, ο οποίος ισχυρίζεται ότι «οι περιοχές της ηθικής και της πολιτικής μένουν ως το τέλος αυστηρά ξεχωρισμένες» και Π. Νούτσου, σύμφωνα με τον οποίον «[...] η ηθική θα προσαρμοστεί προς την πολιτική» αποτελούν μάλλον τις δύο όψεις μιας περισσότερο πολυπλοκής σχέσης. Βλ. την «Εισαγωγή» του Π. Κονδύλη στο Machiavelli, N., *Έργα*, ό.π., σ. 44. και Νούτσος, Π., *Niccolò Machiavelli. Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της ιστορίας*, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1983, σ. 59.

¹⁸ Μακιαβέλλι, N., ό.π., σ. 90.

¹⁹ Πβλ. Berlin, I., ό.π., σ. 150 κ.ε.

²⁰ Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 293/94.

²¹ «Διατριβές», ό.π., σ. 443.

²² «Διατριβές», ό.π., σ. 439.

²³ Βλ. «Ο Ηγεμόνας», ό.π., σ. 269.

²⁴ Η διαφορά αυτή θα μπορούσε να αποδοθεί στη θεμελιώδη διάκριση μεταξύ αρχαίας και νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, όπως αυτή κωδικοποιείται από τον Habermas: «Αν η θεωρητικά θεμελιωμένη αφετηρία των αρχαίων ήταν πώς μπορούν οι άνθρωποι να ανταποκριθούν σε μια φυσική τάξη, η πρακτικά δεδομένη αφετηρία των μοντέρνων είναι πώς μπορούν οι άνθρωποι να αντιμετωπίσουν τεχνικά τα δεινά της φύσης που τους απειλούν» (Habermas, J., ό.π., σ. 57).

²⁵ Βλ. π.χ. «Διατριβές», ό.π., σ. 326 και 363. Αντίθετα έχει διατυπωθεί η άποψη ότι «στο σχεδιασμό του Machiavelli προηγείται ανάμεσα στον ηγεμόνα και το λαό ένα 'σύμβολο' που θα εγγυηθεί την πιστή τήρησης της συμφωνίας τους» (Νούτσος, Π., ό.π., σ. 68). Η έννοια του συμβολαίου θα πρέπει πάντως να νοηθεί εδώ ως μεταφορική, διότι δεν μπορεί να προσλάβει τυπική νομική διάσταση, κάτι το οποίο όμως συμβαίνει στην περίπτωση του Hobbes.

²⁶ Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 330, 337, 373, 470.

²⁸ Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 319.

²⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1252a

²⁹ «Ο Ηγεμόνας», ό.π., σ. 266.

³⁰ Χαρακτηριστική τέτοια προσπάθεια είναι αυτή του Gramsci, ο οποίος αφενός μεταφράζει τον ηγεμόνα σε πολιτικό κόμμα, αφετέρου διαβάζει τον Machiavelli ως εκφραστή της λαϊκής θέλησης. Αλλά όταν για παράδειγμα ισχυρίζεται ότι «[...] το διδακτικό και ορθολογιστικό στοιχείο προσωποποιείται σ' έναν αρχηγό, που αντιπροσωπεύει εύπλαστα και 'ανθρωπομορφικά' το σύμβολο της 'συλλογικής θέλησης'», δεν λαμβάνει καθόλου υπ' όψη του το ότι αυτός ο 'ανθρωπομορφισμός' αντανάκλα μια κοινωνική διαφοροποίηση που για τον Machiavelli υπήρχε απτονόητη και που μόνο ως αζεπέραστη δικαιολογεί την πολιτική συμβουλευτική του και την απελευθέρωσή της από τις παραδοσιακές ηθικές αναστολές. Βλ. Γκράμισι, Α., *Για τον Μακιαβέλλι, για την πολιτική και για το σύγχρονο κράτος*, Ηριδανός, Αθήνα, χ.χ., σ. 7 και 174/175.

³¹ Πβλ. Haug, W. F., *Theorien über Ideologie*, Argument, Berlin 1979, σ. 78

³² Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 293 και 296.

³³ Ως προς τούτο, διαφωτιστική είναι η σύγκριση με την αντίστοιχη επίκληση ενός ηγεμόνα ως νέου Θησέα από τον Hegel (βλ. Hegel G. W. F., *Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1966, σ. 139). Ο Hegel συμμερίζεται το ρεαλισμό του Machiavelli και τον υπερασπίζεται έναντι της ηθικιστικής «τύφλωσης» (ό.π., σ. 114). Ακόμη και αν, όπως ισχυρίζεται ο Habermas στο «Επίμετρο» του, κατά την εποχή της συγγραφής του κειμένου για το *Γερμανικό Σύνταγμα*, ο Hegel δεν έχει απορρίψει τη συμβολή της θεωρίας στην ορθή πράξη μέσω της επιρροής στους κυριάρχους (βλ. ό.π., σ. 356), η έννοια του πνεύματος που χρησιμοποιείται από τον Hegel παρασέμει, αντίθετα με τον Machiavelli, σε ένα πεδίο επέκεινα του πολιτικού πραγματισμού, με συστηματικές αξιώσεις.

³⁴ Πβλ. Sabine, G., ό.π., σ. 374 και 384.

³⁵ Βλ. Horkheimer, M., Adorno Th. W., ό.π., σ. 62.

³⁶ «Εμείς οι Ιταλοί χρωστάμε πρώτα-πρώτα στην Εκκλησία και το παπαδαριό το που καταντήσαμε άθρησκοι και κακοί: μα χρωστάμε κι ακόμα κάτι μεγαλύτερο, και τούτο είναι η δεύτερη αιτία της καταστροφής μας: το που η Εκκλησία κράτησε και κρατά τη χώρα μας διαπρεμένη», στο «Διατριβές», ό.π., σ. 323.

³⁷ Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 320 κ.ε.

³⁸ Horkheimer, M., «Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie» στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τ. 2., Fischer, Frankfurt a.M. 1987, σ. 185.

³⁹ «Διατριβές», ό.π., σ. 273.

⁴⁰ Πβλ. Berlin, I., ό.π., σ. 170.

⁴¹ «[...]το αποτέλεσμα είναι πως στέκει αδύνατο να συντάξεις πολιτείαν αιώνια, αφού η καταστροφή της έρχεται από χίλιους δρόμους που ούτε τους βάνεις με το νου σου», στο «Διατριβές», ό.π., σ. 482.

⁴² Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 295.

⁴³ Μακιαβέλλι, Ν., *Ο Ηγεμόνας*, ό.π., σ. 124 και σ. 127.

⁴⁴ Horkheimer, M., ό.π., σ. 190: «Ο Machiavelli υποστηρίζει την υποταγή κάθε μέριμνας στο σκοπό που στον ίδιο εμφανίζεται ως ύψιστος: την εισαγωγή και τη διατήρηση ενός συγκεντρωτικού κράτους στην Ιταλία ως όρο της αστικής ευημερίας. Αν θέλει κανείς να συνοψίσει το περιεχόμενο του *Ηγεμόνα* και των *Διατριβών* στην πρόταση πως ο σκοπός αγιάζει τα μέσα, τότε θα πρέπει να συμπληρώσει τουλάχιστον και το για ποιο σκοπό πρόκειται, τη δημιουργία της καλύτερης δυνατής συμβίωσης».

⁴⁵ Bacon, F., *The New Organon*, στο *The Works of Francis Bacon*, fromann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962, τ. IV, Aphorism III, σ. 47.

⁴⁶ Βλ. π.χ. «Διατριβές», ό.π., σ. 255.

⁴⁷ Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 256.

⁴⁸ Bacon, Fr., *On the Dignity and Advancement of Learning*, στο *The Works of Francis Bacon*, ό.π., τ. IV, Π.Χ, σ. 310 κ.ε.

⁴⁹ Benjamin, W., «Der Erzähler», στο Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, τ. II.1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, σ. 441/442.

⁵⁰ «Der Erzähler», ό.π., σ. 439.

⁵¹ Μια τέτοια διάσταση σημειώνει ο Π. Κονδύλης, κοιτώντας από τη σκοπιά μιας ιστορίας των ιδεών και φέρνοντας τον Machiavelli σε αντιδιαστολή με τους ανθρωπιστές συγγραφείς της εποχής του. Ακριβώς όμως επειδή «ο Μακιαβέλλι δε βλέπει και δε γράφει την ιστορία σαν ιστορικός, παρά σαν πολιτικός» η ρητορική μορφή καθίσταται μέρος του περιεχομένου. Βλ. Machiavelli, Ν., *Έργα*, ό.π., σ. 94.

⁵² «Πολύ συχνά μιλά για αυτήν [την πολιτική] σε τόνο θρησκευτικό, όπως εκεί όπου ισχυρίζεται ότι πρέπει να είναι κανείς έτοιμος για το καλό του κράτους να θυσιάσει όχι μόνο το καλό όνομα αλλά και τη σωτηρία της ψυχής [...]», στο Croce, B., ό.π., σ. 346.

⁵³ «Ο Ηγεμόνας», ό.π., σ. 310/311, ή και σ. 313: «... για να συντάξεις μια πολιτεία πρέπει να σασ μονάχος σου»

⁵⁴ Γκράμσι, Α., ό.π., σ. 8.

⁵⁵ «Διατριβές», ό.π., σ. 336.

⁵⁶ Βλ. J. Habermas, J., ό.π., σ. 65.

⁵⁷ «Ο Ηγεμόνας», ό.π., σ. 271.

⁵⁸ Η μεταφορά αυτή δικαιολογεί ενδεχομένως εν μέρει το ανιγματικό εκείνο κεφάλαιο των *Διατριβών*, όπου ο Machiavelli κάνει λόγο για «σημεία που προμηνύουν» και ανθρώπους που «προφητεύουν» [...] μεγάλα γεγονότα σε μια πολιτεία ή μια χώρα», βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 375 κ.ε.

⁵⁹ «Διατριβές», ό.π., σ. 286/87

⁶⁰ Μακιαβέλλι, Ν., *Ο Ηγεμόνας*, ό.π., σ. 7.

⁶¹ Βλ. π.χ. «Διατριβές», ό.π., σ. 345.

⁶² Βλ. π.χ. «Διατριβές», ό.π., σ. 309.

⁶³ Βλ. «Διατριβές», ό.π., σ. 309 και 386.

⁶⁴ Πβλ. π.χ. την έννοια της ελευθερίας ως κυρίαρχης πόλης ή κράτους και την έννοια της ελευθερίας ως απαλλαγής από τον εσωτερικό τυραννικό ζυγό, στο «Διατριβές», ό.π., 329, 333, 342, 352. Το σχόλιο του Π. Νούτσου: «[...] ο συγγραφέας των 'Διατριβών' αποφάνεται, με άμεσο και παραστατικό τρόπο, πως η ελευθερία δε σημαίνει την εναντίωση της αναγκαιότητας, αλλά την ορθή της κατανόηση» (Νούτσος, Π., ό.π., σ. 114) είναι ορθό από τη μεταγενέστερη εγγεληνή οπτική γωνία αξιοποίησης της μακιαβελλικής σκέψης, δεν αναρεί ωστόσο την πρωτότυπη ασάφεια του όρου, στην οποία καθρεφτίζεται η απόσταση από τις συστηματικές πολιτικές θεωρίες του κλασικού διαφωτισμού, συμπεριλαμβανομένης προφανώς και εκείνης του Hobbes.

⁶⁵ Πβλ. Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990, σ. 117.

⁶⁶ Βλ. Ρουσώ, Ζαν-Ζακ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο, ή αρχές πολιτικού δικαίου*, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 131 (III.6). Η άποψη αυτή διατυπώνεται ήδη από τον Spinoza, ο οποίος στην *Πολιτική Πραγματεία* [Πατάκης Αθήνα 1996, σ. 135 (5.7)] ισχυρίζεται ότι ο Machiavelli «[...] υπήρξε σπαδός της ελευθερίας και [...] έδωσε τις πλέον σωτήριες συμβουλές για τη διαφύλαξή της».

⁶⁷ Για μια επισκόπηση της πρόσληψης του Hobbes κατά τον 17^ο αιώνα, βλ. Skinner, Q, *Vision of politics*, τ. III: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2002, σ. 267 κ.ε.

⁶⁸ Βλ., π.χ., *Λεβιάθαν*, σ. 411 (II.XXXI.1): «Σε όσα έγγραφα απέδειξα επαρκώς [...]».

⁶⁹ Για αυτό το θέμα δεν είναι αναγκαία η προσφυγή σε δευτερογενή βιβλιογραφία. Υπάρχουν αναρίθμητα χωρία που μαρτυρούν πέρα από κάθε αμφισβήτηση την ιστορικοπολιτική αφετηρία της φιλοσοφίας του Hobbes. Ίσως από αυτά το πιο χαρακτηριστικό είναι η εξήγηση που δίνει ο Hobbes στον *Πρόλογο* της δεύτερης έκδοσης του *De Cive* το 1647 για την επιλογή του να δημοσιεύσει πρώτο το τρίτο μέρος του φιλοσοφικού του συστήματος: «[...] η χώρα μου, λίγα χρόνια πριν απ' το ξέσπασμα των εμφυλίων πολέμων, έβραζε από ερωτήματα γύρω από τα δικαιώματα κυριαρχίας και την υπακοή που οφείλουν οι υπήκοοι, ερωτήματα που ήταν οι αληθινοί προπομποί ενός πολέμου που πλησίαζε», [*De Cive*, σ. xx (The Preface to the Reader)]. Ενδεικτική είναι επίσης η εξάρτηση που αναγνωρίζει ο Hobbes ανάμεσα στη θεωρία του συμβολαίου και την αντίδραση στην «αναρχία» όπου «αυτή η χώρα βρισκόταν προσφάτως», ενώ μια άμεση ομολογία των «αναταραχών της εποχής» ως αφορμής της συγγραφής του *Λεβιάθαν* βρίσκεται στο τέλος του *Λεβιάθαν*, τ.Β', σ. 336 (A Review, and Conclusion, 17). Τέλος, το ύστερο έργο *Behemoth* φέρει το χαρακτηριστικό υπότιτλο *Επιτομή των εμφυλίων πολέμων της Αγγλίας* (*Behemoth*, σ. 163).

⁷⁰ Βλ. Hönigswald, R., *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Ernst Reinhard, München 1924, σ. 25.

⁷¹ Βλ. Oakeshott, M., ό.π., σ. 236.

⁷² Για τις διαφορετικές δυνατές εκδοχές της έννοιας του συστήματος σε σχέση ειδικά με το έργο του Hobbes βλ. Greenleaf, W. H., «Hobbes: The Problem of Interpretation», στο Cranston, M., Peters, R. S., ό.π., σ. 31 κ.ε.

⁷³ Πρόκειται για το πρώιμο σχέδιο του Hobbes (πριν από το 1640) να οργανώσει τις θεωρίες περί φύσης, ανθρώπου και πολιτικής ως διαδοχικά τμήματα των *Elementa philosophiae*, προσπάθεια η οποία ολοκληρώθηκε μόλις το 1658 με τη δημοσίευση του *De Homine* ως ενδιάμεσου τμήματος μεταξύ των *De Corpore* (1655) και *De Cive* (1642). Ήδη πάντως η πρώτη προσπάθεια κατέληξε στη δημοσίευση των δύο τελευταίων μερών σε συνέχεια υπό τον γενικό τίτλο *Elements of Law. Natural and Politic*. Στον κλασικό του πρόλογο στα *Elements*, ο Ferdinand Tönnies αμφισβητεί την ύπαρξη μιας τέτοιας προσπάθειας, γράφοντας: «Η αλήθεια είναι ότι το συνολικό αυτό έργο, τα *Elements of Law*, σχεδιάστηκαν ανεξάρτητα από το συστηματικό σχέδιο και χωρίς να λαμβάνεται αυτό καθόλου υπ' όψιν, καθώς πιθανότατα την εποχή που το έγραψε δεν απασχολούσε ακόμη τη σκέψη του φιλοσόφου», (*Elements*, σ. vii). Τα στοιχεία όμως πάνω στα οποία βασίστηκε η κρίση του Tönnies έχουν στη συνέχεια αμφισβητηθεί, κι έτσι έκτοτε έχουν αναληφθεί και πάλι προσπάθειες ερμηνείας του έργου του Hobbes ως συστήματος. Βλ. Wolf, F. O., *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit*, Friedrich Frommann, Stuttgart/Bad Cannstatt 1969, σ. 43.

⁷⁴ Ακόμα και στον *Λεβιάθαν*, όπου το αντικείμενο είναι ειδικότερο, ο Hobbes υποστηρίζει ότι: «Υπάρχει μια *philosophia prima*, από την οποία οφείλει να εξαρτάται κάθε άλλη φιλοσοφία», [*Λεβιάθαν*, τ. Β', σ. 297 (IV.XLVI.14)].

⁷⁵ Ο Y. Ch. Zarka ισχυρίζεται μάλιστα ότι: «Η πραγμάτευση στην οποία υπόκεινται ορισμένες έννοιες στην πρώτη φιλοσοφία του Hobbes παραμένει ατελής ώσπου ο Hobbes να επιστρέψει σε αυτές στην ηθική και την πολιτική», στο Zarka, Y. Ch., «First Philosophy and the Foundation of Knowledge», στο Sorrell, T. (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996, σ. 75.

⁷⁶ Για μια κάπως πιο εκτεταμένη συζήτηση των προβλημάτων της θεώρησης του έργου του Hobbes ως συστήματος βλ. Sorrell, T., «Hobbes's Scheme of the Sciences», στο του ιδίου (επ.), ό.π., σ. 58-60.

⁷⁷ Για τη μεταβολή των αρχών της βασιλικής πτέρυγας κατά την περίοδο του Εμφυλίου και μετά, καθώς και για την αντανάκλασή της στις απόψεις του Hobbes βλ. Sommerville, J., «Lofty Science and Local Politics», στο Sorrell, T. (επ.), ό.π., σ.259 κ.ε.

⁷⁸ *Λεβιάθαν*, τ. Β', σ. 326/327 (A Review, and Conclusion, 5).

⁷⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 287 (II.XXI.21).

⁸⁰ *Thucydides*, σ. vii.

⁸¹ Βλ. Strauss, L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1963, σ. xv.

⁸² Βλ. ό.π., σ. 5 & 29.

⁸³ *Πβλ.* *Thucydides*, ό.π., σ. xvi.

⁸⁴ Το κείμενο δημοσιεύθηκε από τον Tönnies ως παράρτημα στα *Elements*. (*A Short Tract on First Principles*, σ. 193-210). Η κλασική κριτική βρίσκεται στο Oakeshott, M., «Dr. Leo Strauss on Hobbes», *Politica* II, 1936-37, σ. 364-379. Πρόσφατα ωστόσο η απόδοση του εν λόγω χειρογράφου στον Hobbes προσέκρουσε σε έντονη αμφισβήτηση. Βλ. Tuck, R., «Hobbes and Descartes», στο Rogers G. A. J & Ryan, A. (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1988, σ. 17 κ.ε.

⁸⁵ Βλ. Hobbes, Th., *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified work of the Young Hobbes*. [Reynolds, N.B., Saxonhouse A.W. (επ.)], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1995.

⁸⁶ Saxonhouse, A.W., «Hobbes and the beginnings of modern political thought», στο Hobbes, Th., *ό.π.*, σ. 125.

⁸⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 145-154, όπου το επιχείρημα για τον αρχικό αριστοκρατισμό του Hobbes μάλλον διαγεύεται από την ίδια την ανάλυση που το στηρίζει.

⁸⁸ Βλ. *Elements*, σ. 24/25 (I.VI.1).

⁸⁹ Aubrey, J., «The brief life», στο Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford University Press, Oxford/New York, σ. 235.

⁹⁰ Σύμφωνα, π.χ., με τον Johnston, «[...] ο νέος ενθουσιασμός του [Hobbes] με την αξιωματική μέθοδο και το εξηγητικό δυναμικό της δεν αποτελεί άρνηση της ρητορικής παράδοσης που τον διαμόρφωσε. Οι ιδέες και τα ενδιαφέροντα που είχε κληρονομήσει από την παράδοση αυτή συνέχισαν να συνεισφέρουν στη διαμόρφωση της πολιτικής του σκέψης καθ' όλο το υπόλοιπο της ζωής του» (Johnston, D., *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1986, σ. 23).

⁹¹ Πβλ. επίσης Borot, L., «History in Hobbes's thought», στο Sorell, T. (επ.), *ό.π.*, σ. 312.

⁹² Η Victoria Silver παρατηρεί σχετικά: «... ο 'πολιτικός' τρόπος της ιστοριογραφίας του Θουκυδίδη επιβεβαιώνει και ταυτόχρονα αποδεικνύει το επιχείρημά της, όπως έκανε η Ευκλείδεια γεωμετρία στην εμπειρία του Hobbes», στο Silver, V., «Hobbes on Rhetoric», στο Sorell, T. (επ.), *ό.π.*, σ. 337.

⁹³ Πβλ. Borot, L., *ό.π.*, σ. 325.

⁹⁴ Για τη θέση της ιστορίας στην ουμανιστική παράδοση και την απόρριψή της εκ μέρους του Hobbes βλ. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, σ. 259-263.

⁹⁵ *Thucydides*, σ. xx.

⁹⁶ Πβλ. Sorell, T., *ό.π.*, σ. 52 και Skinner, Q., *ό.π.*, σ. 272.

⁹⁷ *De Corpore*, σ. 66 (I.CVI.1).

⁹⁸ *De Corpore*, σ. 10 (I.I.8).

⁹⁹ Πβλ. *Λεβιάθαν*, σ. 87 (I.II.2) και *De Corpore*, σ. 115 (I.VIII.19).

¹⁰⁰ Βλ. *De Corpore*, σ. 111 (I.VII.111).

¹⁰¹ Βλ. *De Corpore*, σ. 123/124 (II.IX.6).

¹⁰² Βλ. *De Corpore*, σ. 123 (II.IX.5).

¹⁰³ Σχετικά την δυσμενή γνώμη του Hobbes για τη δικηγορία πβλ. Borot L., *ό.π.*, σ. 320.

¹⁰⁴ *De Cive* σ. 138 (II.X.11).

¹⁰⁵ *Λεβιάθαν*, *ό.π.*, σ. 153 (I.IX.1).

¹⁰⁶ Silver, V., *ό.π.*, σ. 138.

¹⁰⁷ Βλ. *Elements*, σ. 177 (II.8.14).

¹⁰⁸ Για τη διαφορά μεταξύ παιθούς και παιθαναγκασμού, βλ. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* B840. Αντίστοιχα, στην αριστοτελική φιλοσοφία το πρόβλημα της παιθούς ανάγεται στο ζήτημα της ρητορικής απόδειξης και της πίστης. Βλ. Αριστοτέλης, *Ρητορική* 1355b κ.ε.

¹⁰⁹ Βλ. *Elements*, σ. 64/65 (I.XIII.2).

¹¹⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 99 (I.III.10).

¹¹¹ Βλ. *Elements*, σ. 16 (I.IV.10).

¹¹² Ορθότερη θα ήταν η ελληνική απόδοση «φρόνηση» [prudence], καθώς η σωφροσύνη [temperance] στα *Ηθικά Νικομάχεια* (vi.v.6) ορίζεται ως η «σφίζουσα τὴν φρόνησιν».

¹¹³ *Λεβιάθαν*, σ. 119 (I.VI.21).

¹¹⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 119 (I.VI.21) και τ. Β', σ. 291/92 (IV.XLVI.2): «[...] είναι φανερό ότι δεν μπορούμε να συμπεριλάβουμε στη φιλοσοφία, ως τμήμα της, την πρωταρχική εκείνη γνώση την οποία καλούμε εμπειρία και στην οποία έγκειται η φρόνηση [...] με τον ορθό λογισμό δεν παράγεται παρά μόνο η γενική, αιώνια και αμετάβλητη αλήθεια». Ας σημειωθεί ότι ο Hobbes δεν αναγνωρίζει καν τον ανθρώπινο χαρακτήρα της φρόνησης και είναι πρόθυμος να την αποδώσει ακόμη και στα ζώα, βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 99 (I.III.9).

¹¹⁵ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 322 και 323 (II.XXV.13): «Όταν για την κατασκευή οποιουδήποτε πράγματος υφίστανται αλόηστοι κανόνες (όπως οι κανόνες της γεωμετρίας στην περίπτωση των μηχανών και των κτηρίων), καμία εγκόσμια εμπειρία δεν είναι ικανή να αντισταθμίσει τη συμβουλή όσων γνωρίζουν ή ανακάλυψαν αυτούς τους κανόνες. Ελλείψει αναλόγων κανόνων, ο καλύτερος σύμβουλος είναι εκείνος, η κρίση του οποίου βασίζεται σε εξαιρετικά μεγάλη εμπειρία στο συγκεκριμένο είδος έργου».

- ¹¹⁶ Βεβαίως και ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ σοφίας και φρόνησης, διατηρώντας ωστόσο τη σύνδεση της τελευταίας με την αλήθεια [βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* (vi.v.6)], γεγονός που του επιτρέπει να την αντιστοιχήσει στην πολιτική επιστήμη: «Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις [...]» (ό.π., vi.viii.2).
- ¹¹⁷ Σύμφωνα μάλιστα με τον L. Strauss (ό.π., σ. 139), «η στροφή στον Ευκλείδη θα πρέπει να χαρακτηριστεί ως στροφή στον Πλάτωνα».
- ¹¹⁸ *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 282 (II.XXI.9). Και λίγο πιο κάτω: «...τίποτα δεν πληρώθηκε τόσο ακριβά όσο πλήρωσε η Δύση την εκμάθηση της ελληνικής και λατινικής γλώσσας».
- ¹¹⁹ Πβλ. Skinner, Q., ό.π., σ. 263.
- ¹²⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 174 (I.XI.21).
- ¹²¹ Βλ. τη διάκριση μεταξύ «δογματικών» και «μαθηματικών» στο *Elements*, σ. 67 (I.XIII.4). Πβλ. επίσης *Λεβιάθαν*, τ. Β', σ.334. (A Review, and Conclusion, 15).
- ¹²² Ο ίδιος ο Hobbes παραφράζει ένα γνωστό εδάφιο της Καινής Διαθήκης: «[...] είναι σαν να προσφέρω νεαρό κρασί, για να μπει σε καινούριο βαρέλι [...]», *Λεβιάθαν*, Β', σ. 334 (A Review, and Conclusion, 14).
- ¹²³ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 335 (A Review and Conclusion, 15).
- ¹²⁴ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 379 (II.XXIX.1).
- ¹²⁵ *Λεβιάθαν*, σ.395 (II.XXX.5).
- ¹²⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 276 (II.XX.19).
- ¹²⁷ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 408 (II.XXX.25).
- ¹²⁸ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 395 (II.XXX.6).
- ¹²⁹ Ο Hobbes χρησιμοποιεί μάλιστα το τυπικό διαφωτιστικό ρητορικό σχήμα της αντίθεσης μεταξύ φωτός και σκότους. Έτσι, κάνει λόγο για το «φως του ανθρώπου» και κατ' αντιδιαστολή «περί του βασιλείου του σκότους», υπονοώντας το εκκλησιαστικό κατεστημένο. Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 119 (I.VI.20) και Β', σ.235 (IV). Βλ. επίσης *Λεβιάθαν*, σ. 386 (II.XXIX.15) και *Λεβιάθαν*, Β', σ. 237 (IV.XLIV.1): «Οι εκκλησιαστικοί κατοικούν στο σκότος του δόγματος, στα μοναστήρια, στις εκκλησίες και στα νεκροταφεία».
- ¹³⁰ Βλ. Kant, I., ό.π., σ. 39.
- ¹³¹ *Λεβιάθαν*, σ. 276 (II.XX.19).
- ¹³² Πβλ. τη χαρακτηριστικά καντιανή ανάγνωση στο Forsyth, M., «Hobbes's contractarianism: a comparative analysis», Boucher, D., Kelly, P. (επ.), *The social contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London/New York 1994, σ. 48.
- ¹³³ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 385 (II.XXIX.14).
- ¹³⁴ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 252 (II.XVIII.20) και 257 (II.XIX.4).
- ¹³⁵ Βλ. *De Cive*, σ. 131/132 (II.X.6) και 133 (II.X.7): «Σε μια λαϊκή κυριαρχία μπορούν να υπάρχουν τόσο Νέρονες όσοι και ρήτορες που κολακεύουν τον λαό».
- ¹³⁶ *De Cive*, σ. xxii (The Preface to the Reader). Πβλ. επίσης *De Cive*, σ. 129 (II.X.3).
- ¹³⁷ Βλ. *Elements*, σ. 141 (II.V.3).
- ¹³⁸ Βλ. *Elements*, σ. 141 (II.V.3).
- ¹³⁹ Πβλ. τη «Νέα Εισαγωγή» του M. M. Goldsmith στο *De Cive*, σ. xiv κ.ε., καθώς και *Elements*, σ. 121 (II.Π.6): «...η δημοκρατία είναι στη θέσμιση η αρχή τόσο της αριστοκρατίας όσο και της μοναρχίας».
- ¹⁴⁰ Βλ. *Elements*, σ. 118 (II.Π.1).
- ¹⁴¹ Βλ. *De Cive*, σ.73/74 (III.VI.2) και σ. 99 (II.VII.8).
- ¹⁴² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ.246 (II.XVIII.5).
- ¹⁴³ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ.255/256 (II.XIX.2).
- ¹⁴⁴ Αντίθετα, βέβαια, με τα ύστερα έργα, η υποστήριξη της μοναρχίας έναντι της δημοκρατίας αποτελεί βασικό μοτίβο την εποχή της μετάφρασης του Θουκυδίδη. Το γεγονός, πάντως, ότι η περίοδος 1629-1631 σηματοδοτεί μια ριζική μεταστροφή στο ζήτημα της μεθόδου επιβεβαιώνει πόσο στενά εξαρτημένη είναι η πολιτική από τη μεθοδολογική αντίληψη. Στο πλαίσιο της τελευταίας, διαφορές όπως αυτές μεταξύ μοναρχίας και δημοκρατίας περιέρχονται, εκ των πραγμάτων, σε δεύτερη μοίρα. Πβλ. Watkins, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library, London 1973, σ. 17.
- ¹⁴⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 227 (I.XV.40).
- ¹⁴⁶ Nietzsche, Fr., *Der Antichrist Ecce Homo Dionysos-Dithyramben*, Goldmann, σ. 60 (§46). Ως προς τον τρόπο κατά τον οποίο η αντίθεση του φιλελευθερισμού στην χριστιανή θεωρία συνεντάγεται μια μια πολύ έντονη σχέση, χαρακτηριστική είναι η τοποθέτηση του Schocket: «Απέχοντας πολύ από τα να είναι 'φιλελεύθερος' ο ίδιος, ο Hobbes αντιπροσώπευε από που η ανεργόμενη φιλελεύθερη ιδιολογία θα είχε να υπερβεί [...] Είναι ένας στόχος που ακόμη κινητοποιεί το φιλελεύθερο πνεύμα.

Υστερα από [...] χρόνια, ο φιλελευθερισμός παραδέχεται ότι δεν έχει απαλλαγεί από τον Λεβιάθαν. Η σχέση τους επομένως δεν μπορεί να περιγραφεί ως απλή διαφορά ή αντίθεση» [Schocket, G.J., «Hobbes and the Voluntary Basis of Society», στο Dietz, M.G. (επ.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, University of Cansas Press, Cansas 1990, σ. 39].

IV

¹ Πβλ. σχετικά, J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, ό.π., σ. 56-57.

² Πβλ. S. Strömholm, *Kurze Geschichte der abendländischen Rechtsphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991, σ. 106-109.

³ Βλ. J. Habermas, ό.π., σ. 60.

⁴ Πβλ. Νούτσος, Π., *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα 1980, σ. 46, όπου αναδεικνύεται μάλιστα η συγγένεια πολιτικών απόψεων του Duns Scotus με την μετέπειτα φιλοσοφία του Hobbes.

⁵ Βλ. Cicero, *On Duties*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1991, σ.130 (III.81). Για την πολιτική και θεωρητική παρακμή του κικερώνιου ιδεώδους βλ. R. Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1989, σ. 6.

⁶ Πβλ. Κονδύλης, Π., *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Γνώση, Αθήνα 1983, σ. 41.

⁷ Για την έννοια του υποκειμενικού Λόγου, έτσι όπως αυτή αντιδιαστέλλεται σε εκείνη του αντικειμενικού και χαρακτηρίζει τη διαφωτιστική θεώρηση, Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, τ. 6, Fischer, Frankfurt a.M. 1987, σ. 28/29 κ.ε..

⁸ *De Corpore*, σ. 3 (I.I.2). Βλ. επίσης *Λεβιάθαν*, Β', σ. 291 (IV.XLVI.1).

⁹ *De Corpore*, σ. 7 (I.I.7)

¹⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 118 (I.V.17).

¹¹ Βλ. *De Corpore*, σ. 131-132 (II.X.7).

¹² *De Corpore*, σ. 3 (I.I.2). Πβλ. *Λεβιάθαν*, σ.113/114 (I.V.1).

¹³ Βλ. Horkheimer, M., ό.π., σ. 29.

¹⁴ Δεδομένου του οικοδομικού προτύπου της φιλοσοφίας του Hobbes [βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 379 (II.XXIX.1)], η αναφορά στο μύθο της Βαβέλ [βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 102 (I.IV.2)] δεν μπορεί να αποτιμηθεί ως τακτικός συμβιβασμός με το γράμμα της Παλαιάς Διαθήκης

¹⁵ Βλ. *De Corpore*, σ. 15 (I.II.2), σ. 80 (I.VI.11) και *Λεβιάθαν*, σ. 102-103 (I.IV.3).

¹⁶ *De Homine*, σ. 37 (X.1). Σύμφωνα με τον M.M Goldsmith, «Οι διαφορές ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα είναι δευτερεύουσες με εξαίρεση την ομιλία», στο Goldsmith, M.M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York, 1966, σ. 61.

¹⁷ Πβλ. *Elements*, σ. 17-18 (I.5.1) και *Λεβιάθαν*, σ. 102-103 (I.IV.3).

¹⁸ *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 107 (I.IV.14)..

¹⁹ Πβλ. F. de Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1979, σ. 99 κ.ε.

²⁰ Βλ. *Elements*, σ. 18 (I.5.2)· *De Corpore*, σ. 14 & 17 (I.II.2 & 5).

²¹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ.102 (I.IV.1).

²² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 101 (I.IV.1).

²³ Βλ. *Elements*, σ. 20 (I.V.6).

²⁴ *De Corpore*, σ. 18 (I.II.6).

²⁵ Βλ. *De Corpore*, σ. 17 (I.II.5)

²⁶ Βλ. Watkins, J. W. N., ό.π., σ. 104-109. Για μια υπεράσπιση του Hobbes, βλ. Peters, R., *Hobbes*, Harmondsworth/Penguin, London, σ. 129-132.

²⁷ Τον όρο αυτό για τον Hobbes έχει χρησιμοποιήσει ο Leibniz, όπως σημειώνεται στο Watkins, J. W. N., ό.π., σ. 104.

²⁸ *Λεβιάθαν*, ό.π., σ.118 (I.V.16).

²⁹ Βλ. *De Corpore*, σ. 55-64 (I.V).

³⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 107 (I.IV.13).

³¹ Αρετές και ελαττώματα της γλώσσας είναι αδύνατον να διαχωριστούν πλήρως. Βλ. *De Homine*, σ. 40 (X.3) και *Λεβιάθαν*, σ. 103 (I.IX.4).

³² Ενδεικτικά, σε ένα από τα κλασικότερα κείμενα του λογικού θετικισμού η αντίστοιχη θεματική ενότητα επιγράφεται: «Οι γλωσσολογικές συγχύσεις είναι οι πρωτογενείς πηγές της μεταφυσικής». Βλ. Ayer A.J., *Language, Truth and Logic*, Penguin, London 1990, σ. 24-27.

³³ Βλ. *De Corpore*, σ. 35 (I.III.7).

³⁴ *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 106. (I.IV.11).

³⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 106 (I.IV.12).

³⁶ Βλ. Hobbes, *De Corpore*, σ. 36 (I.III.8).

³⁷ Ο Hobbes απαριθμεί επτά τυπικές ιδιότητες του ορισμού [βλ. *De Corpore*, σ. 84-86 (I.VI.15)]

³⁸ Καθώς στη φιλοσοφία της γλώσσας του Hobbes η προϋπόθεση της σύμβασης συνεπάγεται ουσιαστικά την αμέριστη αποδοχή αυτού που επιβάλλεται, η απλή εργαλειακότητα παράγει το αντίθετο της, δηλ., το πρόσωπο που κάνει ένσκηνη χρήση του γλωσσικού εργαλείου. Αν δεν υπάρχουν παρά μόνο τεχνητοί ορισμοί, τότε οι κυρωμένες γλωσσικές συμβάσεις επέχουν θέση θεϊκών αποφάσεων και η θεωρία της γλωσσικής συθαιρεσίας αναδυσλώνεται ως ονοματοποιητική. Αντίστοιχα όπως στην περίπτωση του Leibniz, ο οποίος, μολονότι βεβαιώνει ότι η «[...] σημασία των λέξεων είναι [...] *ex instituto*», δεν διστάζει να παραλληλίσει την τεχνητή με την «αδαμιστική» γλώσσα, «για να μιλήσουμε όπως ο Jakob Böhme» [Leibniz, G. W., *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Meiner, Hamburg 1996, σ. 272/273 και 276 (III.2)]. Για τη διαλεκτική εργαλειακής και μαγικής γλώσσας, όπως επίσης την επάρρη του Leibniz στον γλωσσικό μυστικισμό του Hamann, βλ. Menninghaus, W., *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, σ. 205.

³⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 77 (Introduction).

⁴⁰ Βλ. κυρίως *De Corpore*, σ. 68 (I.VI.3).

⁴¹ Πβλ. Watkins, J.W.N, *ό.π.*, σ. 41 κ.ε.

⁴² Πβλ. *Λεβιάθαν*, σ. 116 (I.V.5).

⁴³ *Six lessons*, σ. 183/184.

⁴⁴ *Decameron*, σ. 88. Βλ. επίσης *Seven problems*, σ. 3.

⁴⁵ *De Corpore*, σ. 531 (IV.XXX.15).

⁴⁶ Βλ. *Six lessons*, σ. 184.

⁴⁷ Πβλ. Strauss, L., *ό.π.*, σ. 1: «Ο Hobbes ήταν ο πρώτος που ασθάνθηκε την αναγκαιότητα να αναζητήσει και κατόρθωσε να βρει μια πυονα scienza του ανθρώπου και του κράτους». Βέβαια, η απόφανση του Strauss έρχεται σε αντίθεση με την αναθεώρηση της στη δεύτερη έκδοση του τόμου.

⁴⁸ «Quare ista physicae, quae vi methodi geometricae obtenduntur vera, nonnisi verisimilia sunt, et a geometria methodum quidem habent, non demonstrationem: geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus», Vico, G. B., *De nostri temporis studiorum ratione*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963, σ. 40.

⁴⁹ Hobbes, Th., *Seven philosophical problems and two propositions of geometry*, στο *The English Works of Thomas Hobbes*, *ό.π.*, σ. 4.

⁵⁰ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 98 (I.III.7).

⁵¹ «Ένα ορισμένο είδος θεϊσμού είναι απολύτως απαραίτητο προκειμένου να λειτουργεί η θεωρία» (Taylor, A.E., «The Ethical Doctrine of Hobbes», στο Lively, J. & Reeve A. (επ.), *ό.π.*, σ. 32).

⁵² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 176 (I.XI.25). Πβλ. *Elements*, σ. 60 (I.II.2) και *Anti-White*, σ. 323.

⁵³ *Λεβιάθαν*, σ. 77 (Introduction).

⁵⁴ *Six lessons*, σ. 184.

⁵⁵ Βλ. *De Corpore*, σ. 4 (I. 1.3) όπου η έννοια του σώματος και η έννοια του «κάτω» ταυτίζονται.

⁵⁶ Βλ. *De Corpore*, σ. 11 (I.I.9). Ειδικά για τον τεχνητό χαρακτήρα του πολιτικού σώματος, σε αντίθεση με την φυσική συνύπαρξη των ζώων, βλ. την κριτική του Hobbes στον Αριστοτέλη έτσι όπως διατυπώνεται στο *Λεβιάθαν*, σ. 240 (II.XVIII.12) και νωρίτερα στα *Elements* σ. 102/103 (I.19.5) και *De Cive*, σ. 67 (II.V.5).

⁵⁷ Τον μεθοδολογικό χαρακτήρα της διάκρισης στον Hobbes τονίζει ο Oakeshott, γράφοντας «[...] έργο τέχνης είναι το προϊόν της νοητικής δραστηριότητας, θεωρούμενο από την οπτική γωνία του ατίου», στο Oakeshott, M., *ό.π.*, σ. 246/47.

⁵⁸ Vico, G. B., *ό.π.*, σ. 60.

⁵⁹ *Ο.π.*, π.χ. σ. 28

⁶⁰ *Ο.π.*, σ. 60.

⁶¹ Βλ. το «Παράρτημα» του Fritz Schalk στο Vico, G. B., *ό.π.*, σ. 175.

⁶² Branhall, J., *The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, στο Rogers G. A. J. (επ.), *Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Thoemmes Press, Bristol 1995, σ. 141.

⁶³ Oakeshott M., *ό.π.*, σ. 291.

⁶⁴ Stephen, L., *Hobbes*, Thoemmes, Bristol 1991, σ. 113.

⁶⁵ *Ο.π.*, σ. 245.

⁶⁶ Zarka Y. Ch, *ό.π.*, σ. 76.

⁶⁷ Oakeshott, M., *ό.π.*, σ. 246.

⁶⁸ Για τον όρο και το περιεχόμενό του, βλ. αναλυτικά Greenleaf, W.H., *ό.π.*, σ. 6 κ.ε.

⁶⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1253a.

⁷⁰ Λεβιάθαν, σ. 283 (II.XXI.10).

⁷¹ Adam, A., *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Alber, Freiburg/München, 2002, σ. 24.

⁷² Ockham, W. von, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, σ. 176. Βλ. επίσης σ. 204, υπ. 204 για τη διάλυση από τον Ockham του «error principis facit ius».

⁷³ «Εξάλλου, αν κάποιος ή κάποιοι ισχυρίζονται ότι ο κυρίαρχος αθέτησε τη σύμβαση της θέσμισής του, και κάποιος ή κάποιοι άλλοι ισχυρίζονται ότι κάτι τέτοιο δεν συνέβη, δεν υπάρχει κριτής για να διευθετήσει τη διαφωνία», στο Λεβιάθαν, σ. 245 (II.XVIII.4).

⁷⁴ Πβλ. την «Εισαγωγή» του Αμύλιου Μεταξόπουλου στο Λεβιάθαν, σ. 35, όπου υποστηρίζεται εν είδει υπόθεσης ότι «(...) στη ρίζα του επιστημολογικού συμβατισμού του Hobbes βρίσκεται ο πολιτικός «συμβατισμός» του (...)».

⁷⁵ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 89 (I.Π.4) και Elements, σ. 8(I.III.1).

⁷⁶ Πβλ. Κονδύλης, Π., ό.π., ιδίως σ. 35.

⁷⁷ Στηριζόμενος στην έννοια της «ομοιότητας» που χρησιμοποιείται από τον Hobbes, ο Watkins υποστηρίζει ότι εν προκειμένω υφίσταται μια ασυνέπεια, η οποία θέτει όριο στην αποκλειστικότητα της νομιναλιστικής αρχής στον Hobbes, ο οποίος αναγκάζεται εκ των πραγμάτων να υιοθετήσει και ρεαλιστικά κριτήρια, βλ. Watkins, J. W. N, ό.π., σ. 107. Πβλ. επίσης, Sorell, T., *Hobbes*, Routledge, London 1986, σ. 45-49.

⁷⁸ Πβλ. Wolf, F. O., ό.π., σ. 77.

⁷⁹ Ο Oakeshott, αντιθέτως, αμφισβητεί στη βάση των νομιναλιστικών επιρροών την επιστημονική-κατασκευαστική διάσταση της πολιτικής θεωρίας του Hobbes, παραβλέποντας ότι τη θέση του Θεού καταλαμβάνει εν προκειμένω το υποκείμενο της κατασκευής και της γνώσης. Για μια κριτική της θέσης του Oakeshott, βλ. Miller, T.H., «Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism», *Political Theory*, 29/6, 2001, σ. 817 κ.ε.

⁸⁰ *De Corpore*, σ. 91 (II, VII, 1).

⁸¹ Βλ. π.χ. Ντεκάρτ, Ρ., *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σ. 68 (I. 22).

⁸² Βλ. Descartes, R., *Key Philosophical Writings*, Wordsworth, Hertfordshire 1997, σ. 194.

⁸³ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 87 (I.Π.2).

⁸⁴ Λεβιάθαν, σ. 90 (I.Π.5).

⁸⁵ Βλ. Tuck, R., «Hobbes and Descartes», ό.π., σ. 36. Για τους όρους και τη σημασία της κριτικής στον Descartes, βλ. ό.π., σ. 37 κ.ε.

⁸⁶ *Elements*, σ. 7 (I.Π.10).

⁸⁷ «Σώμα είναι εκείνο που, μη έχοντας καμιά εξάρτηση απ' τη σκέψη μας, συμπίπτει ή έχει την ίδια έκταση με κάποια τμήμα του χώρου» στο *De Corpore*, σ. 102 (II. VIII, 1) [υπογράμμιση δική μου].

⁸⁸ Βλ. *De Corpore*, σ. 93 (I.VII.2) και σ. 94 (I.VII.3).

⁸⁹ *De Corpore*, σ. 92 (II. VII. 1).

⁹⁰ *De Corpore*, σ. 92 (II. VII. 1).

⁹¹ Για την ύστερη, νεοκαντιανή έννοια της *Geltung*, βλ. Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, σ. 201.

V

¹ *De Cive*, σ. 9,(I.I.10). Στα *Elements* ο Hobbes κάνει αντίστοιχα λόγο για «απλή» [mere] φύση [*Elements*, σ. 70 (I. XIV.2)].

² Λεβιάθαν, σ. 196 (I.XIII.13). Πβλ. *De Cive*, σ. 9/10 (I.I. 10).

³ Παράγεται στο Skinner, Q., «The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation», ό.π., σ. 117.

⁴ Βλ. Gauthier, D. P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford & New York 1969, σ. 14 & 164. Συγγενής είναι η μετριοπαθέστερη θέση του Kavka, ο οποίος προτείνει την αντικατάσταση του «ψυχολογικού» από έναν «δεσπόζοντα» εγωισμό, που στατιστικοποιεί τα εγωιστικά κίνητρα στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Βλ. Kavka, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton/ New Jersey 1986, σ. 64 κ.ε.

⁵ Βλ. *De Cive*, σ. xiv

⁶ Για την περίφημη αυτή ερμηνευτική θέση βλ. Peters, R., *Hobbes*, ό.π., σ. 170 κ.ε.

⁷ Gauthier, D. P., ό.π., σ. 2.

⁸ Βλ. *De Cive*, σ. iv.

⁹ Sorell, T., «The science in Hobbes's Politics», στο Rogers G. A. J & Ryan, A. (επ.), ό.π., σ. 75.

¹⁰ Macpherson, C.B., *Ατομικισμός και ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 38/39.

¹¹ Ό.π., σ. 43.

¹² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 197 (I.XIII.11).

¹³ Βλ. Sorell, T., ό.π., σ. 76.

¹⁴ Oakshott, M., ό.π., σ. 271. Κάπως διαφορετικά και με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στη λειτουργική-θεωρητική σκοπιμότητα του όρου, ο P. Johnson κάνει λόγο για «ιδεατή οριακή περίπτωση» και αντιστοίχως ο Tricaud για «οριακή έννοια». Και για τα δύο, βλ. Tricaud, Fr., «Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities», στο Rogers G. A. J. & Ryan A. (επ.), ό.π., σ. 111.

¹⁵ Strauss, L., ό.π., σ. 104.

¹⁶ Η διαπλοκή αυτή καθιστά αθέμιτη τη διακριτή πραγμάτευση της «περιγραφικής» από την «κανονιστική» θεωρία του Hobbes, όπως προτείνεται από τον Kavka, G., ό.π., σ. 19. Τη διάκριση αυτή δεν διορθώνει η επισήμανση ότι «τα δύο μέρη της κοσμοθεωρίας είναι στενά συνδεδεμένα» (ό.π., σ. 283) με την έννοια της «επίρρωσης» (ό.π., σ. 291). Αντίθετα, η ανάλυση που επιχειρείται εδώ δεν ξεκινά από τις διαφορές για να δείξει τις επιμέρους σχέσεις, αλλά επιχειρεί να εξηγήσει την ίδια τη διαφορά ως συστατικό της διασύνδεσης.

¹⁷ «Ο Grotius», παρατηρεί ο Tuck, «είχε μια κεντρική και απλή ιδέα: ότι ακριβώς επειδή ο σκεπτικισμός ήταν μια θεωρία για το δρόμο προς τη σοφία [θα μπορούσε να απαντηθεί] από μια θεωρία που προϋπέθετε ότι οι σοφοί ενδιαφέρονται πρωτίτως για την αυτοσυντήρησή τους» (Tuck, R., *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1993, σ. 347).

¹⁸ «Ο Hobbes, ωστόσο, έδωσε μια επιπλέον ώθηση στο επιχείρημα, βλέποντας ότι ο Grotius ήταν ανεπαρκώς σκεπτικιστής: αν και δεχόταν τον σκεπτικιστικό σχετικισμό σε μεγάλο βαθμό, δεν είχε σκεφθεί καθόλου πάνω στην επιστημολογική και φυσική του πλευρά» (ό.π., σ. 347). Το γεγονός ότι η φυσική κατάσταση στον Hobbes έχει φυσικοεπιστημονικές συντεταγμένες διαφοροποιεί αντιστοίχως και τη ριζοσπαστικότητα της πολιτικής του θεωρίας.

¹⁹ Πβλ. Tuck, R., «Hobbes and Descartes», ό.π., σ. 29 κ.ε.

²⁰ Βλ. *Thomas Hobbes Malesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omina*, (επιμέλεια: W. Molesworth), τ. II: *De Homine*, London 1845.

²¹ Πβλ. Αριστοτέλης, *Αναλυτικά πρότερα* i.iv.73a.

²² *Λεβιάθαν*, σ. 84 (I.I.4).

²³ *Elements*, σ. 5 (I.II.7).

²⁴ *Elements*, σ. 7 (I.II.10).

²⁵ *De Corpore*, σ. 104, (II.VIII.2).

²⁶ Ο Hobbes φαίνεται όντως να ισχυρίζεται ότι η συνέχιση της κίνησης προς την καρδιά πραγματοποιείται ούτως ή άλλως σε οποιαδήποτε ασηθητηριακή πρόσληψη. Βλ. π.χ. *Λεβιάθαν*, σ. 83 (I.I.4). Για τη συζήτηση γύρω από τη συμμετοχή της καρδιάς στην αίσθηση και συνεπώς την αναγκαία ανάμιξη των παθών σε όλες τις διεργασίες του εγκεφάλου βλ. Tuck, R., ό.π., σ. 23 κ.ε. (οπ. 30).

²⁷ Βλ. Watkins, J. W. N., ό.π., σ. 75, Tuck, R., *Hobbes*, ό.π., σ. 48 και Overhoff, J., *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Rowmann & Littlefield, Lanham 2000, σ. 25 κ.ε., με ιδιαίτερη αναφορά στην έκθεση της θεωρίας του Hobbes στο *Anti-White*.

²⁸ Για τα δύο είδη κίνησης στον Hobbes, βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 119 (I.VI.1).

²⁹ Βλ. *De Corpore*, σ. 404 (IV.XXV.10).

³⁰ Βλ. *Elements*, σ. 28 (I. VII.1), *De Corpore*, σ. 416 (IV.XXV.12), *Λεβιάθαν*, σ. 124/125 (I.VI.10).

³¹ Παρατίθεται στο Tuck, R., «Hobbes and Descartes», ό.π., σ. 37.

³² Βλ. *De Corpore*, σ. 401 (IV.XVII.6).

³³ *Λεβιάθαν*, σ. 123. Πβλ. *Elements*, σ. 29, (I.VII.III): «Διότι δεν υπάρχει κάτι σαν αγαθόν απλώς [...]»

³⁴ *De Homine*, σ. 47 (XI. 4)

³⁵ «[...] οι εκούσιες πράξεις όλων των ανθρώπων σκοπούν στο προσωπικό όφελος» (*Λεβιάθαν*, σ. 202 (II.XIV.8)).

³⁶ *Λεβιάθαν*, ό.π., σ. 111 (I.V.24).

³⁷ *Elements*, σ. 71 (I.XIV.6).

³⁸ Βλ. *Elements*, σ. 30 (I.VII.6) και *Λεβιάθαν*, σ. 169 (I.XI.I).

³⁹ *Elements*, σ. 30 (I.VII.7).

⁴⁰ *Elements*, σ. 30 (I.VII.7).

⁴¹ *Λεβιάθαν*, σ. 132 (I.VI.58).

⁴² McNeilly, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London/Melbourne, 1968, σ. 166.

⁴³ *De Cive*, σ. 8 (I.I.7).

⁴⁴ Καθώς η απόλυτη προοπτική του θανάτου εισάγει ένα περιεχομενικό κριτήριο, αίρει τον φορμαλισμό του αγαθού, γεγονός το οποίο μειώνει τη σημασία της διάκρισης μεταξύ «ψυχολογικού» και «ταυτολογικού» εγωισμού, ο οποίος προκύπτει από την αρχή ότι το αγαθό συμπίπτει κατ' ανάγκη με το αντικείμενο της εκάστοτε υποκειμενικής βούλησης, όπως τίθεται στο *De Cive*, σ. 10 (I.I.10). (Βλ. την «Εισαγωγή» του B. Gert στο *De Homine*, σ. 7 κ.ε., όπως επίσης και τις εργασίες του ίδιου «Hobbes, Mechanism and Egoism», *Philosophical Quarterly*, τ. 15, 1965, σ. 341-349 και «Hobbes and Psychological Egoism», *Journal of the History of Ideas*, τ. 28, 1967, σ. 503-520). Σε αντίθεση με την άποψη ότι ο ψυχολογικός εγωισμός δεν χρησιμοποιείται, διότι δεν χρειάζεται, στη συγκρότηση της ηθικής και πολιτικής θεωρίας του Hobbes (Βλ. McNeilly, *ό.π.*, σ. 150 κ.ε.), καταδεικνύεται πως μόνο ο μηχανισμός του εγωισμού μπορεί να εξηγήσει την προοπτική του «αιώνιου», που βρίσκεται μεν στον αντίποδά του, αλλά προκύπτει από αυτόν.

⁴⁵ *De Corpore*, σ. 108/109. (I.VIII.1).

⁴⁶ *De Corpore*, σ. 95 (II.VII.3).

⁴⁷ *De Corpore*, σ. 127/128 (II.X.1).

⁴⁸ *Elements*, σ. 34, (I.VII.3).

⁴⁹ *Elements*, σ. 34 (I.VII.4).

⁵⁰ Σε τούτο συνίσταται η θεμελίωση του θεωρούμενου συχνά ως αξιώματος ότι είναι «[...] γενική διάθεση του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του [η] αιώνια και ασίγηστη επιθυμία για ισχύ και ακόμη περισσότερη ισχύ, που σταματά μόνο με το θάνατο» [*Λεβιάθαν*, σ. 169/170 (I.XI.2)].

⁵¹ Βλ. Strauss, L., *ό.π.*, σ. 23.

⁵² *Λεβιάθαν*, σ. 194/195 (I.XIII.4). Βλ. επίσης σ. 170 (I.XI.2).

⁵³ *Λεβιάθαν*, σ. 195 (I.XIII.8).

⁵⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 196 (I.XIII.9).

⁵⁵ Π.-Φ. Μορό, *ό.π.*, σ. 86: «Ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν το ον, δηλαδή το σώμα, που έχει πρόσβαση στο χρόνο —και είναι το μόνο που έχει αυτή την πρόσβαση— το μόνο για το οποίο ο χρόνος δεν είναι ένα διαρκές παρόν, μια στιγμή που ξαναρχίζει αέναα και για την οποία δεν ξέρουμε καν ότι ξαναρχίζει».

⁵⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 148/149 (I.VIII.25).

⁵⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 127 (I.VI.35). Η σημασία της περιέργειας αναδεικνύεται ιδιαίτερα από τον Goldsmith, *ό.π.*, σ. 62/63 και 82.

⁵⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 127 (I.VI.35).

⁵⁹ Για τη διάκριση αυτή, βλ. *De Homine*, σ. 48 (XI.5). Στον *Λεβιάθαν* η έννοια «apparent» έχει ωστόσο πιο ουδέτερο χρωματισμό, καθώς δεν αντιδιαστέλλεται στο πραγματικό αγαθό αλλά αναφέρεται στον πιθανολογικό χαρακτήρα κάθε στάθμισης και σημαίνει μάλλον «διαφανόμενο» αγαθό. Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 132 (I.VI.41). Στο *De Corpore* [σ. 389 (IV.XXV.1)] ο Hobbes χρησιμοποιεί την έννοια apparition ως μετάφραση του ελληνικού φαίνεσθαι, ωστόσο μόνο αυτό το φαίνεθαι συνιστά αντικείμενο του ανθρώπινου Λόγου.

⁶⁰ *De Homine*, σ. 55 (XII.1).

⁶¹ *De Homine*, σ. 48 (XI.5).

⁶² H J. Hampton αναπτύσσει μάλιστα την έννοια της «υγιούς στάθμισης», η οποία επιτρέπει την ανακατασκευή της χομσιανής έκθεσης των δεινών της φυσικής κατάστασης, με τη σύγκρουση να πηγάζει στη βάση της κοντόφθαλμης λειτουργίας των ανθρώπων. Ο Hobbes, γράφει, μπορεί να διαπιστώσει ότι «η μη συνεργατική δράση των ανθρώπων προάγει την αυτοσυντήρησή τους μόνο περιορισμένα και βραχυπρόθεσμα, ενώ μακροπρόθεσμα θέτει τη ζωή τους σε σοβαρούς κινδύνους» (Hampton, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1988, σ. 82).

⁶³ *De Homine*, σ. 55 (XII.1).

⁶⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 130 (I.VI.51).

⁶⁵ Το χρονικό πρόνιομο του φόβου δεν θίγεται από την ένσταση του Goldsmith, όταν αυτός σημειώνει εναντίον του Strauss ότι «αφού όλες οι ορθές φαντασίες δεν είναι εκφοβιστικές και όλες οι εκφοβιστικές δεν είναι ορθές, τότε ο Λόγος δεν είναι αποτέλεσμα μόνο του φόβου» (Goldsmith, *ό.π.*, σ. 76).

VI

¹ Ο Hobbes αμφισβητεί βεβαίως ρητά τον όρο «έλλογη επιθυμία», όπως παραδίδεται από τη σχολαστική φιλοσοφία [βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 131 (I.VI.53)]. Ζητούμενο, ωστόσο, εδώ είναι ακριβώς να

καταδειχτεί πως το περιεχόμενο μιας ανάλογης έννοιας επανέρχεται άρρητα στη φιλοσοφία του Hobbes, συμβάλλοντας αποφασιστικά στο διαφορούμενο του χαρακτήρα της.

² «Εκούσιες είναι και όσες [ενέργειες] ξεκινούν από την αποστροφή ή το φόβο των επιπτώσεων που θα συνεπαγόταν η παράλειψη κάποιου πράγματος» [*Λεβιάθαν*, σ. 131(I.VI.54)]. Πβλ. επίσης Watkins, J. W. N, *ό.π.* σ. 95.

³ Pufendorf, S., *The Whole duty of man, according to the Law of nature*, Liberty Fund, Indianapolis 2003, σ. 31/32 (I.IX).

⁴ *Liberty*, σ. 248. Βλ. επίσης σ. 252.

⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 369 (II.XXVIII.1).

⁶ *Questions*, σ. 181.

⁷ *Liberty*, σ. 253.

⁸ *Liberty*, σ. 254.

⁹ *Questions*, σ. 192.

¹⁰ «[...] κίνηση παρελθούσα σημαίνει κίνηση κατεστραμμένη [...]» [*De Corpore*, σ. 94 (II.VII.3)].

¹¹ *Questions*, σ. 53.

¹² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 130 (I.VI.50), *Elements*, σ. 61/62 (I.XII.2), *Liberty*, σ. 273, *De Homine*, σ. 46 (XI.2).

¹³ *Liberty*, σ. 274.

¹⁴ *Elements*, σ. 63 (I.XII.5). Βλ. επίσης *Liberty*, σ. 240, *De Homine*, σ. 46 (XI.2). Για μια σύγχρονη εκδοχή αυτού του επιχειρήματος βλ. Ryle, Gilbert, *The concept of mind*, University of Chicago Press, , Chicago 1984.

¹⁵ Βλ. *Liberty*, σ. 266.

¹⁶ *Elements*, σ. 61 (I.XII.2).

¹⁷ *Questions*, σ. 177.

¹⁸ *Questions*, σ. 260.

¹⁹ Στην πραγματικότητα το λατινικό *delibero* (βουλεύομαι) προέρχεται από το *libro* (σταθμίζω).

²⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 130 (I.VI.50).

²¹ Βλ. *Questions*, σ. 266.

²² *Λεβιάθαν*, σ. 278 (II.XXI.4).

²³ *Λεβιάθαν*, σ. 278 (II.XXI.2).

²⁴ *Questions*, σ. 102.

²⁵ *Questions*, σ. 189.

²⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 278 (II.XXI.4).

²⁷ Βλ. *Questions*, σ. 144 και 211/212. Πβλ. την κριτική που ασκεί εν προκειμένω ο Leibniz στο G.W. Leibniz, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Meiner, Hamburg 1996, σ. 415 κ.ε.

²⁸ *Liberty*, σ. 249.

²⁹ Δικαίωση βρίσκει αυτή ή τροπή στο γεγονός ότι η πρόταση του Hobbes σύμφωνα με την οποία «[...] η βούληση, το βούλεσθαι και η όρεξη είναι ένα και το αυτό» (*Questions*, σ. 295) μπορεί να διαβαστεί όχι μόνο ως αναγωγή της επιλογής στη βούληση αλλά και της βούλησης στην επιλογή, όχι μόνο της δυνατότητας στο γεγονός αλλά και του γεγονότος στη δυνατότητα.

³⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 278 (II.XXI.3).

³¹ Βλ. *Questions*, σ. 39.

³² *Λεβιάθαν*, σ. 277 (II.XXI.1).

³³ *Λεβιάθαν*, σ. 277(II.XXI.2).

³⁴ *De Corpore*, σ. 137 (II.XI.7).

³⁵ *Questions*, σ. 265.

³⁶ Ένα παράδειγμα αποτελεί η απαλλαγή των φαντασιώσεων από την κατηγορία της αμαρτίας. «Πράγματι», γράφει ο Hobbes [*Λεβιάθαν*, σ. 351 (II.XXVII.1)], «το να απολαμβάνεις με τη φαντασία κάτι που θα αποτελούσε απόλαυση αν ήταν πραγματικό, είναι πάθος τόσο συνδεδεμένο με τη φύση του ανθρώπου και κάθε άλλου έμβιου πλάσματος, ώστε το να χαρακτηριστεί ως αμάρτημα θα ισοδυναμούσε με το να χαρακτηριστεί αμάρτημα το να είσαι άνθρωπος». Δεν είναι η επείκεια ή η κατανόηση της ανθρώπινης φύσης εκείνη που οδηγεί τον Hobbes στη εν λόγω άφεση. Απ' τη στιγμή που η φαντασία δεν μετουσιώνεται σε δράση, είναι λογικά αδύνατο να επισύρει οποιαδήποτε κύρωση, αφού το πεδίο της εσωτερικότητας είναι εξ' ορισμού το πεδίο της απεριόριστης ελευθερίας.

³⁷ Για μια πιο εκτετεμένη διερεύνηση της συγγένειας μεταξύ του Hobbes και του Leibniz στο σημείο αυτό πβλ. J.W.N. Watkins, *ό.π.*, σ. 88-94.

- ³⁸ Για την έννοια του *conatus* στον Leibniz βλ. κυρίως «Ad Specimen», στο G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, τ. I, Meiner, Hamburg 1996, σ. 198. Βλ. επίσης, «Gegen Descartes», ό.π., σ. 255/256.
- ³⁹ Βλ. κυρίως G.W. Leibniz, *Monadologie* (παρ. 15), στο G.W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*, Meiner, Hamburg 1996, σ. 33.
- ⁴⁰ Βλ. *De Corpore*, σ. 203-217 (III.XV).
- ⁴¹ Βλ. G.W. Leibniz, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, ό.π., σ. 123. Σημειωτέον ότι ο Leibniz, μολοντί δεν συμμερίζεται την άποψη του Hobbes περί αναγκαιότητας, μοιράζεται μαζί του την ίδια κριτική εναντίον της «βούλησης της βούλησης»: «Για την ίδια τη βούληση δεν μπορεί κανείς να πει ότι αποτελεί αντικείμενο της ελεύθερης βούλησης. Ορθά μιλώντας, θέλουμε να πράξουμε και όχι να θελήσουμε κάτι, ειδάλλως θα μπορούσαμε να πούμε ότι θέλουμε να έχουμε τη βούληση να θέλουμε και ούτως καθεξής ad infinitum» (ό.π.).
- ⁴² Βλ. χαρακτηριστικά, *Λεβιάθαν*, σ. 77 (Introduction, 1).
- ⁴³ Βλ. *De Corpore*, σ. 406-408 (III.XXV.12) και *De Homine* (XI.1), σ. 45.
- ⁴⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 121/122 (I.VI.1).
- ⁴⁵ *Elements*, σ. 28 (I.VII.2).
- ⁴⁶ Ο Hobbes προλαμβάνει την πιθανή ένσταση που θα εξαρούσε τις πράξεις εν θερμώ από την κατηγορία των εκκουσίων στα *Elements*, σ. 62 (I.XII.4).
- ⁴⁷ Πβλ. Martinich, A. P., *Hobbes*, Routledge, New York/London 2005, σ. 30.
- ⁴⁸ *De Cive*, σ. 8 (I.I.8).
- ⁴⁹ Riedel, M., «Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes», στο: Koselleck, R., Schnur, R (επ.), *Hobbes Forschungen*, Dunkler & Humblot, Berlin 1968, σ. 109.
- ⁵⁰ Βλ. Cohen, H., «[Kant]», στο: Rafael de la Vega (επ.), Hans Jörg Sandkühler, *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, σ. 73.
- ⁵¹ *Elements*, σ. 72 (I.XIV.10). Πβλ. *De Cive*, σ. 11 (I.I.10).
- ⁵² *De Cive*, σ. 10 (I.I.10 υπ.).
- ⁵³ *Elements*, σ. 72 (I. XIV. 10). Βλ. επίσης: *De Cive*, σ. 9 (I.I.10).
- ⁵⁴ Βλ. *Elements*, σ. 74 (I.XIV.13).
- ⁵⁵ Bloch, E., *Gesamtausgabe*, τομ. 6: *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, σ. 61/62.
- ⁵⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 200 (I.XIV.4).
- ⁵⁷ Βλ. *Elements*, σ. 73 (I.XIV.14) και *De Cive*, σ. 12 (I.I.13).
- ⁵⁸ *Elements*, σ. 71 (I.XIV.6).
- ⁵⁹ Σπινόζα Μπαρούχ, *Πολιτική πραγματεία*, Πατάκης, Αθήνα 1996, σ. 99 (2.4).
- ⁶⁰ Βλ. Strauss, L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, Γνώση, Αθήνα 1998, σ. 220.
- ⁶¹ Ό.π., σ. 219.
- ⁶² *De Cive*, σ. 16 (I.II.1).
- ⁶³ Στον *Λεβιάθαν* ο Hobbes επιλέγει έτσι την ενδιάμεση διατύπωση ότι η δυνατότητα εξόδου από τη φυσική κατάσταση «[...] εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στον Λόγο» [*Λεβιάθαν*, σ. 198 (I.XIII.13)].
- ⁶⁴ *Elements*, σ. 75 (I.XI.1).
- ⁶⁵ Ο R. Tuck διαπιστώνει αυτή τη μετακίνηση στο επίπεδο της ιστορίας των ιδεών, θεωρώντας την ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Hobbes «εσωτερική μεταμόρφωση» του σκεπτικιστικού ουμανισμού: «[...] ό,τι για τον Lipsius και τον Montaigne ήταν μια αναπόφευκτη και φυσική αρχή της ανθρώπινης συμπεριφοράς, δηλαδή η αυτοσυντήρηση, γίνεται στον Hobbes το θεμελιώδες δικαίωμα πάνω στο οποίο μπορεί να κατασκευαστεί ένα νέο είδος ηθικής» (Tuck, R., *Hobbes*, ό.π., σ. 11).
- ⁶⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 226 (I.XV.38).
- ⁶⁷ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 200 (I.XIV.5) και 226 (I.XV.35) αντιστοίχως. Πβλ. *Μαθάλος ζ', ιβ' και Λουκάς στ', λα'.*
- ⁶⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 200 (I.XIV.5).
- ⁶⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 383. (II.XXIX.10).
- ⁷⁰ *Behemoth*, σ. 168/169.
- ⁷¹ McPherson, C. B., ό.π., σ. 86. Τη θέση του McPherson ότι ο Hobbes δεν εννοεί «τον άνθρωπό αλλά τον αστό άνθρωπο» συμμερίζεται η H. Arendt στο *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, New York 1966, σ. 139.
- ⁷² Ryan, A., «Hobbes's Political Philosophy», στο Sorell, T. (επ.), ό.π., σ. 235. Ο συγγραφέας απαντώντας με βάση την υπόθεση αυτή τη θέση του McPherson, παραβλέποντας ότι ο τελευταίος δεν ισχυρίζεται επί του προκειμένου το αντίθετο. Βλ. McPherson, C.B., ό.π., σ. 86.
- ⁷³ *Λεβιάθαν*, σ. 313 (II.XXIV.9).

⁷⁴ Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του F. Toennies. Βλ. σχετικά, Tuck, R., ό.π., σ. 103.

⁷⁵ Λεβιάθαν, σ. 159 (I.X.16).

⁷⁶ Λεβιάθαν, σ. 248 (II.XVIII.10).

⁷⁷ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 310 (II.XXIV.5).

⁷⁸ McPherson, C.B., ό.π., σ. 93.

⁷⁹ Goldsmith, M.M., «Introduction to the second edition», στο *Elements*, σ. χ κ.ε.

⁸⁰ Βλ. *Elements*, σ. 89 (υπ.) (I.XVII.3). Ακόμη και ο Sommerville Παραδέχεται ότι στα *Elements* υπάρχει έλλειμμα τεκμηρίωσης από την πλευρά του Hobbes. Βλ. Sommerville, J., ό.π., σ. 258.

⁸¹ Λεβιάθαν, σ. 208 (I.XIV.27).

⁸² Λεβιάθαν, σ. 198 (I.XIII.13).

⁸³ Λεβιάθαν, σ. 248 (II.XVIII.10).

⁸⁴ Λεβιάθαν, σ. 214. (I.XV.3).

⁸⁵ Ασκώντας κριτική στο προηγούμενο φυσικό δίκαιο γενικά, ο Hegel σημειώνει το 1802 «[...] το δικαίωμα στην ιδιοκτησία είναι δικαίωμα στο δικαίωμα [Recht an Recht] [...]», Hegel, G.W.F., *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Meiner, Hamburg 2002.

⁸⁶ Με αυτή την έννοια μπορεί να βρει εμμέσως δικαίωση η άποψη του Tönnies, κατά τον οποίον «[...] η θεωρία του [Hobbes] για το συμβόλαιο, προϋποθέτει, αν όχι αληθινή ιδιοκτησία, πάντως την αναγνωρισμένη κατοχή πραγμάτων [...]» (Tönnies, F., Hobbes. *Der Mann und der Denker*. Stuttgart 1925, σ. 208). Τούτο όμως δεν οφείλεται τόσο στη διαφορά κατοχής και ιδιοκτησίας, αλλά στην κατασκευή μιας ιδιοκτησιακής δομής εντός της φυσικής κατάστασης.

VII

¹ Βλ. *Elements*, σ. 77 (I.XV.8), De Cive σ. 20, (I.II.9), Λεβιάθαν, σ. 202.

² Λεβιάθαν, σ. 203 (I.XIV.10).

³ Με τον πλέον σαφή τρόπο στα *Elements*, σ. 77-78 (I.XV. 8, 9).

⁴ Λεβιάθαν, σ. 208 (I.XIV.28).

⁵ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 203 κ.ε. (I.XIV.13).

⁶ Λεβιάθαν, σ. 103 (I.IV.5).

⁷ Πβλ. Μορό, Π.Φ., ό.π., σ. 91 κ.ε.

⁸ Πβλ. Adam, A., ό.π., σ. 50: «Η ταυτότητα Λόγου και παθών δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την – περιεχόμενη ως συστατικό της μηχανιστικής ανθρωπολογίας– προσαρμογή των παθών στον όρο της γενίκευσής τους».

⁹ Montaigne, M. de, «On experience», στο *The Complete Essays*, Penguin, London 1993, σ. 1216.

¹⁰ Βλ. Λεβιάθαν σ. 104 (I.IV.8).

¹¹ Πβλ. Derrida, Jacques, *Gesetzkraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., σ. 55.

¹² Πβλ. Adam, A., ό.π., σ. 23/24.

¹³ Ισχύει, δηλαδή, εν προκειμένω η γνωστή θέση του C. Schmitt περί της δημιουργίας πολιτειολογικών εννοιών μέσω της εκκοσμίκευσης θεολογικών εννοιών, Βλ. Schmitt, C., *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σ. 65.

¹⁴ «[...] οι συμφωνίες και οι συμβάσεις, με τις οποίες τα μέρη αυτού του πολιτικού σώματος αρχικά δημιουργήθηκαν, συστάθηκαν και συνενώθηκαν, μοιάζουν με το 'γεννηθήτω', ή το 'ποιήσωμεν άνθρωπον', που εξήγγειλε ο Θεός ση δημιουργίω» [Λεβιάθαν, σ. 78 (Introduction, 1)]

¹⁵ Πβλ. Wolf, F. O., ό.π., σ. 78.

¹⁶ Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1969, σ. 184. Όπως έχει παρατηρηθεί, ήδη για την εκμνηστευτική υπόθεση του Hobbes ισχύει το εξής: «Ο άνθρωπος καθίσταται με αυτόν τον τρόπο ένας *alter deus*, για τον οποίο καταληπτό 'Είναι' μπορεί ν αξιώνει μόνο ό,τι έχει προκύψει από το υποκείμενο» (Gawoll, H.-J., *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung von deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Canstatt 1989, σ. 14).

¹⁷ Wolf, F. O., ό.π., σ. 94.

¹⁸ Στην Εισαγωγή του Λεβιάθαν [σ. 77 (The Introduction, 1)], ο Hobbes γράφει χαρακτηριστικά: «Η τέχνη προχωρεί ακόμα παραπέρα, μιμούμενη εκείνο το έλλογο και ανυπέρβλητο έργο της φύσης, τον άνθρωπο».

¹⁹ Βλ. *Elements* σ. 102 (I.IX.5), De Cive s. 67 (II.V.5), Λεβιάθαν, σ. 239 κ.ε. (II.XVII.6). Βλ. αντίθετα Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1253a.

²⁰ Πβλ. Adam, A., ό.π., σ. 26.

²¹ Pacchi, A. «Hobbes and the problem of God», στο Rogers G. A. J & Ryan, A. (επ.), ό.π., σ. 182.

²² *Liberty*, σ. 246.

²³ *Λεβιάθαν*, σ. 417 (II.XXXI.20).

²⁴ Στις *Αντιρρήσεις* του στους *Στοχασμούς* του Descartes ο Hobbes σημειώνει: «[...] το να λέμε ότι ο Θεός είναι ανεξάρτητος (δηλ., χωρίς αίτιο) είναι απλώς σαν να λέμε ότι ο Θεός ανήκει στην τάξη των πραγμάτων για τα οποία δεν μπορώ να φανταστώ την καταγωγή τους. Παρομοίως, το να λέμε ότι ο Θεός είναι άπειρος είναι το ίδιο σαν να λέμε ότι ανήκει στην τάξη των πραγμάτων τα οποία δεν συλλαμβάνουμε ως τέτοια που έχουν όρια. Συνεπώς κάθε ιδέα του Θεού αποκλείεται. Διότι τι είδους ιδέα είναι αυτή που δεν έχει καταγωγή και όρια», όπως παρατίθεται στο Tuck, *ό.π.*, σ. 77. Πβλ. Pacchi, *ό.π.*, σ. 179.

²⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 418 (II.XXXI.28).

²⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 420 (II.XXXI.33).

²⁷ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 45 (III.XXXIV.25).

²⁸ «Σκοπός της λατρείας μεταξύ των ανθρώπων είναι η ισχύς. Όταν βλέπει κανείς πως κάποιος άλλος λατρεύεται, τον θεωρεί ισχυρό και είναι προθυμότερος να τον υπακούσει, κι αυτό ισχυροποιεί περισσότερο τον τελευταίο. Ωστόσο, ο Θεός δεν έχει τέτοιους σκοπούς. Η λατρεία που του προσφέρουμε, αποτελεί καθήκον, και κατευθύνεται, ανάλογα με την ικανότητά μας, από όσους κανόνες τιμής ο Λόγος υπαγορεύει στους αδυνάμους έναντι των ισχυροτέρων [...]» [*Λεβιάθαν*, σ. 417 (II.XXXI.13)].

²⁹ «[...] το δικαίωμα του κολασμού κατά βούληση ανήκει εκ φύσεως στον παντοδύναμο Θεό, και όχι επειδή είναι δημιουργός και φιλέσπλαχνος, αλλά επειδή είναι παντοδύναμος» [*Λεβιάθαν*, σ. 413 (II.XXXI.5)].

³⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 418 (II.XXXI.26).

³¹ *Λεβιάθαν*, σ. 418/419 (II.XXXI.28).

³² Σύμφωνα με την εύστοχη διατύπωση του R. W. Hepburn στο «Hobbes on the knowledge of God», στο Cranston, M/ Peters R. S (επ.), *ό.π.*, σ. 101.

³³ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 91 (III.XXXVIII.5), 55 (III.XXXV.19), 44 (III.XXXIV.24), 273 (IV.XLV.9).

³⁴ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 155 (III.XLII.37). Με μάλλον αυλουσταντικό τρόπο παρουσιάζεται αυτό από τον Wolin, ο οποίος διαβλέπει στη σύλληψη του Λεβιάθαν απλώς έναν μεταγλωττισμένο μονοθεϊσμό. «η νοοτροπία που υποστήριξε ο Hobbes περιγράφηκε στη γλώσσα μιας νέας μορφής δεσποτισμού, όπου η αλήθεια και η δύναμη είχαν απελευθερωθεί από τη θεολογική γλώσσα, όχι όμως και από τις προϋποθέσεις μιας μονοθεϊστικής απολυταρχίας [...] ο Λεβιάθαν θα γινόταν ένα δευτερονόμιο υπό τον μανδύα της πολιτικής γεωμετρίας» (Wolin, S.S., «Hobbes and the Culture of Despotism», Dietz, M.G. (επ.), *ό.π.*, σ. 18).

³⁵ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 105 (III.XXXIX.5).

³⁶ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 222 (III.XLIII.11).

³⁷ *Λεβιάθαν*, Β', 19 (III.XXXXIII.1).

³⁸ Πβλ. Hepburn, R. W., *ό.π.*, σ. 101 κ.ε.

³⁹ Πβλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 44 (III.XXXIV.24): «[...] διότι το να πιστεύει κανείς ότι δεν υπάρχουν στο χώρο, ισοδυναμεί με το να πιστεύει ότι δεν υπάρχουν πουθενά, δηλ. ότι δεν υπάρχουν». Η αντινομία της θεολογίας του Hobbes αντανακλάται και στη σχετική ερμηνευτική συζήτηση. Έτσι ο μ.ν. Martinich (Martinich, A.P., *The two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1992, σ. 93) ισχυρίζεται ότι η υποχρέωση της σύμβασης δεν μπορεί να εξηγηθεί, δεδομένης της αδυναμίας των ανθρώπων να δεσμευθούν ως προ τη μελλοντική συμπεριφορά τους, παρά μόνο μέσω της εγγυητικής δύναμης του Θεού, ενώ ο P.P. Cooke (Cooke, P.D., *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowmann & Littlefield, New York 1996, σ. 3) δέχεται ως μόνη εξήγηση το φόβο και αποδίδει στο Θεό μόνο την παρουσίαση του νόμου της αυτοσυντήρησης δήθεν ως υπερβατικού.

⁴⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 413 (II.XXXI.5).

⁴¹ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 19 (III.XXXXIII.1).

⁴² *Elements*, . 105 (I. IX. 11).

⁴³ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 50 (III.XXXV.7).

⁴⁴ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 54 (III.XXXV.16).

⁴⁵ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 47 (III.XXXV.2).

⁴⁶ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 228 (I.XV.41).

⁴⁷ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 49 (III.XXXV.2).

⁴⁸ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 52 (III.XXXV.11).

⁴⁹ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 52 (III.XXXV.11).

⁵⁰ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 207 (III.XLII.123).

⁵¹ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', κυρίως σ. 114/115 (III.XL.11).

- ⁵² Λεβιάθαν, Β', σ. 239 (IV.XLIV.4).
⁵³ Λεβιάθαν, Β', σ. 110 (III.XL.6).
⁵⁴ Λεβιάθαν, Β', σ. 161 (III.XLII.45).
⁵⁵ Λεβιάθαν, Β', σ. 113 (III.XL.6).
⁵⁶ Λεβιάθαν, Β', σ. 178 (III.XLII.71).
⁵⁷ Βλ. π.χ. Λεβιάθαν, Β', σ. 160 (III.XLII.43).
⁵⁸ Λεβιάθαν, Β', σ. 218 (III.XLIII.3).

VIII

- ¹ Λεβιάθαν, σ. 230 (I.XVI.4).
² Λεβιάθαν, σ. 229 (I.XVI.1).
³ Λεβιάθαν, Β', σ. 132 (III.XLII.3).
⁴ «Επομένως ένα πρόσωπο είναι το ίδιο με έναν υποδουόμενο, είτε στο θέατρο είτε στις κοινές συζητήσεις, κι η πράξη που παριστάνει ένα πρόσωπο είναι η υπόδυση ή η αντιπροσώπευση του εαυτού μας ή κάποιου άλλου» [Λεβιάθαν, σ. 229 (I.XVI.3)].
⁵ Λεβιάθαν, σ. 241 (II.XVII.13).
⁶ «Από τούτη την κατά γράμμα ερμηνεία του όρου 'βασιλείο του Θεού' συνάγεται και η αληθής ερμηνεία της λέξης 'άριο'. Διότι πρόκειται για λέξη που στο βασίλειο του Θεού αντιστοιχεί σε ό,τι οι άνθρωποι στα δικά τους βασίλεια συνηθίζουν να ονομάζουν 'δημόσιο' ή 'βασιλικό'» (Λεβιάθαν, Β', σ. 53 (III.XXXV.14)).
⁷ «[...] αφού κανένας ιδιώτης δεν έχει εδώ δικαίωμα ιδιοκτησίας» [Λεβιάθαν, Β', σ. 54 (III.XXXV.15)]
⁸ «[...] ό,τι γίνεται άγιο επειδή ο Θεός το οικειοποιείται ή το διαχωρίζει προς τη χρήση του [...]» [Λεβιάθαν, Β', σ. 54 (III.XXXV.17)]
⁹ Για τις διαφορές των εκδόσεων βλ. Goldsmith, M.M., «New Introduction», στο *Elements*, σ. xvi. κ.ε.
¹⁰ Πβλ. Strauss, L., *The political philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, ό.π., σ. 61.
¹¹ *De Cive*, σ. 96 (II.VII.5) Βλ., αντίστοιχα, *Elements*, σ. 118 (II.II.1).
¹² Βλ. π.χ. την εκτενή σχετική σημείωση στο *De Cive*, σ. 72 (II.VI.1)
¹³ *De Cive*, σ. 90 (II.VI.20).
¹⁴ *De Cive*, σ. 90 (II.VI.20).
¹⁵ Βλ. *De Cive* (II.VII.5), σ. 97.
¹⁶ Λεβιάθαν, σ. 241 (II.XVII.13).
¹⁷ Πβλ. τη σχετική συζήτηση στο Skinner, Q., *Vision of politics*, ό.π., σ. 177 κ.ε.
¹⁸ Λεβιάθαν, σ. 232 (II.XVI.13).
¹⁹ «[...] ο συγκεκριμένος άνθρωπος ή το συμβούλιο όπου τα επιμέρους μέλη έχουν δώσει αυτήν την κοινή δύναμη καλείται ΚΥΡΙΑΡΧΟΣ, και η ισχύς του κυρίαρχη ισχύς, αποτελούμενη από την ισχύ και δύναμη που τού έχει μεταβιβάσει μέσω συμβολαίου το καθένα από τα μέλη [...] το να μεταφέρει κάποιος άνθρωπος την ισχύ και τη δύναμή του δεν σημαίνει παρά το να απεμπολήσει το δικαίωμά του να αντιστέκεται σ' εκείνον στον οποίον την έχει μεταβιβάσει» (*Elements*, σ. 104 (I.DXX.10)). Σαφέστερα στο *De Cive* (II.VI.20): «Διότι κάθε πολίτης που συνάπτει συμφωνία με τον συμπολίτη του λέει τα εξής: Μεταβιβάζω το δικαίωμά μου σε αυτή τη μερίδα, υπό την προϋπόθεση ότι θα παραχωρήσεις το δικό σου στην ίδια» και με αυτόν τον τρόπο, το δικαίωμα που είχε ο καθένας προηγουμένως να χρησιμοποιεί τις ικανότητές του προς όφελός του έχει αποδοθεί πλέον σε κάποιον συγκεκριμένο άνθρωπο ή σε κάποιο συγκεκριμένο συμβούλιο προς το κοινό όφελος»
²⁰ Gauthier, D. P., ό.π., σ. 126/127.
²¹ Όπως σημειώνεται από τον M. M. Goldsmith (βλ. «Hobbes's "mortal god": Is there a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty?», στο Morris, Ch. W. (επ.), *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999., σ. 26), η χρονική απροσδιοριστία είναι εσωτερική στον ορισμό της κυριαρχίας, ήδη στον Bodin.
²² Η ελληνική απόδοση δεν φέρνει στην επιφάνεια το πρόβλημα, όπως αυτό αναδεικνύεται από τον Martinich (*Hobbes*, ό.π., σ. 119). Η πρωτότυπη αγγλική διατύπωση έχει ως εξής: «I authorize and give up my right of governing myself to this man [...]», όπου το συντακτικό αντικείμενο του «authorize» παραμένει αδιευκρίνιστο.
²³ Πβλ. Skinner, Q., ό.π., σ. 206.
²⁴ Βλ. Martinich, A.P., ό.π., σ. 116. Αντίστοιχα σε σχέση με τη θεωρία της πρωταρχικής δημοκρατίας βλ. Goldsmith M.M., «New introduction», ό.π., σ. xx.
²⁵ Την άποψη αυτή κάνει δεκτή η Jean Hampton στο βιβλίο της *Hobbes and the social contract tradition*, ό.π., σ. 139 κ.ε. Αρνούμενη ότι συντελείται μια αμετάκλητη μεταβίβαση δικαιωμάτων και ισχυριζόμενη ότι το κοινωνικό συμβόλαιο «όχι μόνο δημιουργεί πρόβλημα εγκυρότητας αλλά είναι

επίσης περιττό (ό.π. σ. 187), η Hampton θεωρεί ότι « [...] η χομπσιανή δικαιολόγηση της απόλυτης κυριαρχίας είναι άκυρη». («The failure of Hobbes' social contract argument», στο Morris, Ch. W. (επ.), ό.π., σ. 42).

²⁶ Αν και διαφωνεί με την Hampton (βλ. Gauthier, D., «Hobbes's social contract», στο Rogers, G. A. J., Ryan, A., ό.π., σ. 125), ο Gauthier πιστεύει ότι η εξουσιοδότηση μπορεί κάλλιστα να είναι περιορισμένη, απαλλάσσοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον Hobbes από την κατηγορία του ολοκληρωτισμού (βλ. Gauthier, D., *The logic of Leviathan*, ό.π., σ. 132-139), στην οποία θα έτεινε αναπόφευκτα η θεωρία του συμβολαίου ως θεωρία μεταβίβασης (ό.π., σ. 110). Σ' αυτή την απόπειρα αποκατάστασης του Hobbes, σύμφωνα με τα τρέχοντα κριτήρια πολιτικής ορθότητας, η Hampton αντιδρά με το εύλογο επιχείρημα ότι από τη μια «[...] μετατρέπει τον Hobbes σε ένα είδος Ουίγου» (*Hobbes and the Social Contract Tradition*, ό.π., σ. 117), όπου η διαφορά από την πολιτική θεωρία του Locke γίνεται δυσδιάκριτη, και από την άλλη ότι δεν μπορεί να υποστηριχθεί το διαχωρισμό μεταξύ υπηκόου και δούλου, δεδομένου ότι καμιά διαφορά δεν υφίσταται ανάμεσα στη δουλεία και την εξουσιοδότηση ως «μόνιμο δάνειο» (βλ. ό.π., σ. 126). Οριακά λοιπόν, «[...] αυτοί οι 'δούλοι' αποφασίζουν διαρκώς αν θα αφήσουν ή όχι τους αφέντες τους να κρατούν το μαστίγιο» («The failure of Hobbes's social contract argument», ό.π., σ. 49).

²⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 241 (II.XVII.13) (έμφαση δική μου)

²⁸ Βλ. Martinich, A.P., ό.π., σ. 118/119.

²⁹ Αναθεωρώντας την άποψη που είχε διατυπώσει στο *The Logic of Leviathan*, ο Gauthier δέχθηκε στη συνέχεια ότι «[...] μια πράξη εξουσιοδότησης μπορεί να περιλαμβάνει την παραίτηση από δικαιώματα» (ό.π., σ. 150). Εδώ θα υποστηριχθεί η πιο «ισχυρή» εκδοχή αυτής της θέσης, με την έννοια ότι η εξουσιοδότηση συνεπάγεται αλλοτρίωση δικαιωμάτων.

³⁰ Ο σχετικός ορισμός στον *Λεβιάθαν* είναι ο ακόλουθος: «Όταν θεωρείται ότι του ανήκουν [τα λόγια και οι πράξεις], αποκαλείται φυσικό πρόσωπο, και όταν θεωρείται ότι αντιπροσωπεύουν τα λόγια και τις πράξεις κάποιου άλλου, αποκαλείται προσποιητό ή τεχνητό πρόσωπο». Η διαμεσολάβηση των διακεκριμένων εκδοχών καθίσταται ωστόσο σαφέστερη στον αντίστοιχο ορισμό από το *De Homine* όπου ο Hobbes παραπέμπει στον Κικέρωνα: «πρόσωπο είναι εκείνος στον οποίο αποδίδονται τα λόγια και οι πράξεις των ανθρώπων, είτε τα δικά του ή κάποιου άλλου: αν είναι τα δικά του, τότε το πρόσωπο είναι φυσικό· αν είναι κάποιου άλλου, τότε είναι τεχνητό». [*De Homine*, σ. 83 (XV)].

³¹ *Λεβιάθαν*, σ. 159 (I.X.XVI).

³² Ορθά ο Adam (ό.π., σ. 34) παρατηρεί: «ότι στην έννοια του προσώπου διαλύεται κάθε φυσικότητα [...] Σ' αυτήν την επικράτεια της τεχνητότητας μιλούν και πράττουν μόνο ηθοποιοί [...]»

³³ Τούτο είναι μεν εύλογο αλλά όχι αυτονόητο στη θεωρία του Hobbes, καθώς στον *Λεβιάθαν* [σ. 231 (I.XVI.9)] ισχυρίζεται ότι «άνηχα πράγματα όπως μια εκκλησία, ένα νοσοκομείο, μια γέφυρα μπορούν να εκπροσωπηθούν από έναν εφημέριο, έναν προϊστάμενο ή έναν επιστάτη». Τούτο προσκρούει στον ορισμό που δίνει, υπερασπιζόμενος τον εαυτό του έναντι των κατηγοριών του Bramhall (*Answer*, σ. 310): «Το πρόσωπο [...] δηλώνει ένα νοήμον όν που πράττει κάτι στο όνομα του ή στο όνομα κάποιου άλλου, με δική του ή αυτουργία ή κάποιου άλλου». Είτε, λοιπόν, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι το νοσοκομείο κ.ο.κ. είναι νοήμον, κάτι το οποίο βεβαίως αποκλείεται, ή ότι κατ' ουσίαν το πρόσωπο είναι πάντοτε ένας εκπρόσωπος.

³⁴ Ας σημειωθεί ο παραλληλισμός του κυριάρχου με την ψυχή του πολιτικού σώματος στο *De Cive*, σ. 89 (II. VI. 19).

³⁵ Με την αντικατάσταση αυτή η νομική θεωρία του προσώπου προδίδει την κριτική αιχμή που διέθετε η έννοια όταν ο Hobbes την αντιπαρέβαλε σε εκείνη της υπόστασης, προκειμένου να διαφεύσει το τριαδικό δόγμα. Βλ. *Answer*, σ. 311.

³⁶ *De Homine*, σ. 84 (XV.3). Αντίστοιχα στον *Λεβιάθαν* [σ. 246 (II.XVIII.6)]: «Διότι όποιος ενεργεί με εξουσιοδότηση κάποιου άλλου δεν μπορεί να αδικοπραγήσει σε βάρος εκείνου ο οποίος τον εξουσιοδότησε. Εφόσον με τη θέσμιση της πολιτικής κοινότητας καθένas καθίσταται αυτεξούσιος εντολοδότης όλων των πράξεων του κυριάρχου, αν κανείς διαμαρτυρηθεί για αδικοπραγία εκ μέρους του τελευταίου, τότε διαμαρτύρεται ενάντια σε κάτι που έχει ο ίδιος κάνει».

³⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 246 (II.XVIII.6).

³⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 328 (II.XXVI.5).

³⁹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 303 (II.XXIII.2).

⁴⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 329 (II.XXVI.6).

⁴¹ *Λεβιάθαν*, σ. 383 (II.XXIX.9).

⁴² Την έννοια της μετάφρασης χρησιμοποιεί ο Gauthier (ό.π., σ. 124) κατά αναπιδιαστολή προς εκείνη της αποκήρυξης ή της μεταβίβασης, με στόχο να αποσυνδέσει τη θεωρία της εξουσιοδότησης από τον πολιτικό ολοκληρωτισμό. Εδώ, αντιθέτως, η έννοια της μετάφρασης ορίζει τη θετική σχέση μεταξύ

εξουσιοδότησης και μεταφοράς δικαιωμάτων, σε συμφωνία με τη ρητή πρόθεση του ίδιου του Hobbes. Για μια συζήτηση αυτών βλ. Martinich, A.P., *ό.π.*, σ. 214.

⁴³ *Λεβιάθαν*, σ. 327 (II.XXVI.2).

⁴⁴ Watkins, J. W. N., *ό.π.*, σ. 117.

⁴⁵ Πβλ. *Λεβιάθαν*, σ. 228 (I.XV.41).

⁴⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 240 (II.XVII.12).

⁴⁷ Έτσι, ενάντια στον Watkins (*ό.π.*, σ. 116), ο F.C. McNeilly (*ό.π.*, σ. 217) ισχυρίζεται ότι «δεν υπάρχει τίποτε 'απόκρυφο' στη μεταφορά της 'δυναμης, και η ιδέα ότι περιλαμβάνει μια κάποια κυκλοφορία ονομάτων, δεν είναι καλή λογική αλλά κακή μαγεία. Βεβαίως, ονόματα (με την έννοια των λέξεων) θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν, διότι κάτι πρέπει να γίνει δημόσια γνωστό, αλλά αυτό που μεταφέρεται δεν είναι ονόματα ούτε σημεία ονομάτων».

⁴⁸ Αυτό είναι το βασικό επιχείρημα του Adam, ο οποίος αναγορεύει τον συνδυασμό των δύο συλλογιστικών σε «μυστικοποίηση» και σε «μυστικό της επιτυχίας» της χρομισιανής έννοιας της κυριαρχίας (Adam, A., *ό.π.*, σ. 56/57).

⁴⁹ *Elements*, σ. 104 (I.IX.7).

⁵⁰ *De Cive*, σ. 75, (II.VI.5): «[...] το δικαίωμα επιβολής τιμωριών εννοείται επομένως ότι δίδεται σε κάποιον, όταν ο καθένας συναινεί μέσω συμβολαίου να μην παράσχει βοήθεια σε εκείνον που πρόκειται να τιμωρηθεί. Και αποκαλώ αυτό το δικαίωμα *ξίφος της δικαιοσύνης*».

IX

¹ *De Cive*, σ. 80 (II.VI.13).

² *Λεβιάθαν*, σ. 245 (II.XVIII.4).

³ Πβλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 238 (IV.XLIV.3). Ο Λεβιάθαν είναι με αυτή την έννοια ο μόνος «δαίμονας» που, μέσω της τέχνης αποκατά «φυσική υπόσταση».

⁴ *Elements*, σ. 108 (II.I.1).

⁵ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 243 (IV.XLIV.11).

⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 355 (II.XXVII.10). Βλ. επίσης *Questions*, σ. 148, όπου ο Hobbes αρνείται ότι η θεωρία του νομιμοποιεί όσες πράξεις «[...] έχουν γίνει από ανθρώπους οι οποίοι έχουν αρκετή δύναμη, ώστε να αποφύγουν τη τιμωρία».

⁷ *De Corpore*, σ. 8 (I.I.6). Ο Wolin σχολιάζει σχετικά: «Το *credo* του Bacon 'η γνώση είναι δύναμη' μετεγράφηκε ώστε να διαβάζεται: 'η γνώση είναι χάριν της δύναμης' (*scientia propter potentiam*)» (Wolin, S.S., *ό.π.*, σ. 19).

⁸ Βλ. Strauss, L., *ό.π.*, σ. 29.

⁹ *De Corpore*, σ. 84. (I.VI.15).

¹⁰ Βλ. *Dialogue*, σ. 5.

¹¹ *De Corpore*, σ. 12 (I.I.10).

¹² *Λεβιάθαν*, σ. 276 (II.XX.18).

¹³ Βλ., π.χ., *Λεβιάθαν*, σ. 383 (II.XXIX.9).

¹⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 331 (II.XXVI.10).

¹⁵ Πβλ. *De Cive*, σ. 156 (II.XII.5).

¹⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 384 (II.XXIX.12).

¹⁷ *De Cive*, σ. 96 (II.VII.4).

¹⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 331 (II.XXVI.10).

¹⁹ Η ιδιαίτερη πραγμάτευση της έννοιας υπερβαίνει το πλαίσιο της παρούσης εργασίας. Για περισσότερα βλ. την κλασική εργασία του F. Neumann, *The Rule of Law*, Berg, Heidelberg/Dover 1986. Για μια πιο σύγχρονη πραγμάτευση, βλ. Shklar, J., *Political Thought & Political Thinkers*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1998, σ. 21-36.

²⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 330 (II.XXVI.9).

²¹ *De Cive*, σ. 76 (II.VI.8). *Elements*, σ. 112 (II.I.9) και *Λεβιάθαν*, σ. 248 (II.XVIII.9).

²² *Λεβιάθαν*, σ. 345 (II.XXVI.38).

²³ *Λεβιάθαν*, σ. 332 (II.XXVI.11).

²⁴ *De Cive*, σ. 166 (II.XIII.1).

²⁵ *De Cive*, σ. 166 (II.XIII.1).

²⁶ Βλ. *De Cive*, σ. 165 (II.XIII.1).

²⁷ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 336 (II.XXVI.20).

²⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 332 (II.XXVI.11).

²⁹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 336 (II.XXVI.21).

³⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 332 (II.XXVI.11).

- ³¹ Λεβιάθαν, σ. 340 (II.XXVI.24).
- ³² Βλ. Λεβιάθαν, σ. 337 (II.XXVI.23).
- ³³ Λεβιάθαν, σ. 334 (II.XXVI.15).
- ³⁴ Λεβιάθαν, σ. 331 (II.XXVI.11).
- ³⁵ Λεβιάθαν, Β', σ. 208 (III.XLII.124).
- ³⁶ Schmidt-Biggemann, W., *Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, σ. 68.
- ³⁷ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 334 (II.XXVI.15).
- ³⁸ Η υποχώρηση από την αρχή της δημοσιότητας, θέμα που θα συζητηθεί διεξοδικά στη συνέχεια, ισχύει ασφαλώς και στην περίπτωση των ιερών κειμένων, που ο Hobbes, βεβαίως, εκλαμβάνει ως νομικά: «Από τότε που η Βίβλος μεταφράστηκε στα αγγλικά, κάθε άντρας, ή μάλλον κάθε αγόρι και κάθε υπηρέτρια που ήξερε να διαβάξει αγγλικά θεώρησε ότι μιλά με τον παντοδύναμο Θεό και κατανοεί τα λόγια Του [...] αυτή η άδεια ερμηνείας της Γραφής υπήρξε η αιτία της δημιουργίας τόσων πολλών σεκτών [...] που εμφανίστηκαν, διαταράσσοντας την πολιτική κοινότητα» (*Behemoth*, σ. 190-191).
- ³⁹ Λεβιάθαν, σ. 337 (II.XXVI.21).
- ⁴⁰ Henrich D., «Die Grundstruktur der modernen Philosophie», στο Ebeling, H. (επ.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, σ. 97.
- ⁴¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Περί ψυχής* 434 b.
- ⁴² Λεβιάθαν, σ. 199 (I.XIV.3).
- ⁴³ Βλ. Spinoza, *Die Ethik. Schriften und Briefe*, Körner, Stuttgart 1976, σ. 122 (III.7).
- ⁴⁴ Horkheimer, M., Adorno, Th.W., ό.π., σ. 31.
- ⁴⁵ Horkheimer, M., «Vernunft und Selbsterhaltung», ό.π., σ. 329.
- ⁴⁶ Ό.π., σ. 325.
- ⁴⁷ Horkheimer, M., Adorno, Th.W., ό.π. σ. 49.
- ⁴⁸ Βλ. Dilthey, W., *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert*, στο *Gesammelte Schriften* II, Teubner, Stuttgart 1960, σ. 246 κ.ε.
- ⁴⁹ Όπως παρατίθεται στο Spaemann, R., «Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie», στο Ebeling, H., ό.π., σ. 81.
- ⁵⁰ Για τη γενεαλογία αυτή πβλ. Spaemann, R., ό.π., σ. 80 κ.ε.
- ⁵¹ Blumenberg, H., «Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität», Ebeling, H., ό.π., σ.158. Πάνω στη σχετική ερμηνεία του Blumenberg θα επιχειρηθεί στη συνέχεια η κατάδειξη της αναπαράκτικότητας της θεωρίας της αυτοσυντήρησης στο έργο του Hobbes.
- ⁵² «[...] Για να συντηρηθεί οποιοδήποτε πράγμα σε κάθε μεμονωμένη στιγμή που διαρκεί, χρειάζεται την ίδια ισχύ και ενέργεια την οποία θα χρειαζόταν για να δημιουργηθεί εκ νέου αν δεν υπήρχε ακόμα» (Ντεκάρτ, Ρ. ό.π., σ. 121 [III.49]).
- ⁵³ Blumenberg, H., ό.π., σ. 165/166.
- ⁵⁴ Πβλ. Schmidt-Biggemann, ό.π., σ. 74.
- ⁵⁵ Σε ένα ανύποπτο σημείο του Λεβιάθαν (σ. 403)(II.XXX.19), ο Hobbes διαβλέπει με ρεαλιστικούς όρους έναν Αρμαγεδόνα: «Αλλά όταν ο κόσμος υπερπληρωθεί από κατοίκους, τότε η τελευταία λύση είναι ο πόλεμος, που εξασφαλίζει στον καθένα τη νίκη ή το θάνατο». Βλ. επίσης *De Cive*, σ. vi.
- ⁵⁶ Βλ. Nietzsche, Fr., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Goldmann, Augsburg 1994, σ. 19.
- ⁵⁷ Bacon, F., ό.π., σ. 228 (II.XLVIII).
- ⁵⁸ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 237 (II.XVII.1).
- ⁵⁹ Βλ. Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München 2004, σ. 24.
- ⁶⁰ Horkheimer, M., Adorno Th. W., ό.π., σ. 52/53.
- ⁶¹ Το «δύλημμα του φυλακισμένου», ως λογική ανακατασκευή μιας κατάστασης όπου ο ανταγωνισμός των εγωιστικών συμφερόντων αποβαίνει εις βάρος όλων των μερίδων, συζητήθηκε εκτεταμένα σε σχέση με τη θεμελίωση της πολιτικής συμφωνίας στον Hobbes από τον Watkins («Imperfect rationality», στο Borger, R., Cioffi, *Explanation in the behavioral science*, Cambridge University Press, Cambridge 1970) και τον Gauthier (ό.π., σ. 79-89). Πβλ. επίσης Καν'κα, G., ό.π., σ. 137 κ.ε., Hampton, J., ό.π., σ.132 κ.ε., Martinich A.P, *Hobbes*, Macmillan, London 1997, σ. 217.
- ⁶² Λεβιάθαν, σ. 404 (II.XXX.20). Βλ. ωστόσο *Dialogue*, σ. 9.
- ⁶³ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 399 (II.XXX.12).
- ⁶⁴ Λεβιάθαν, σ. 275 (II.XX.17).
- ⁶⁵ Horkheimer, M., Adorno Th. W., ό.π., σ. 31.
- ⁶⁶ *De Cive*, σ. 81 (νπ.) (II. VI.13). Πβλ. Λεβιάθαν, σ. 239 (II.XVII.4).

⁶⁷ Horkheimer, M., Adorno, Th. W., ό.π., σ. 31.

⁶⁸ «[...] ένας λογαριασμός δεν θεωρείται σωστά υπολογισμένος επειδή έχει εγκριθεί ομόφωνα από πολλούς [...] οι αντίδικοι πρέπει να προβάλουν ως ορθό Λόγο το Λόγο κάποιου διατητη ή κριτη, στην ετυμολογία του οποίου πρέπει να υπακούσουν αμφότεροι [...] το ότι κάποιος [...] διαμαρτύρονται και επικαλούνται ως κριτή τον ορθό Λόγο [...] είναι κάτι τόσο ανυπόφορο για την αθρόα κοινωνία όσο και σ' ένα χαρτοπαίγνιο να χρησιμοποιεί ένας παίκτης κάθε φορά ως μπαλαντέρ όποιο χαρτί τον βολεύει» (*Λεβιάθαν*, σ. 114) (I.III.3).

⁶⁹ *De Cive*, σ. iv. (The Epistle Dedicatory).

⁷⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 357 (II.XXVII.18).

⁷¹ *Λεβιάθαν*, σ. 219 (I.XV.14).

⁷² *Λεβιάθαν*, σ. 201 (I.XIV.7).

⁷³ *Λεβιάθαν*, σ. 247 (II.XVIII.9).

⁷⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 353 (II.XXVII.4).

⁷⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 216/217 (I.XV.7).

⁷⁶ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 403 (II.XXX.20).

⁷⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 215/216 (I.XV.5).

⁷⁸ Βλ. *De Cive*, σ. xxii (The Preface to the Reader): «[...] έθεσα στον εαυτό μου τον εξής κανόνα για όλη αυτή την πραγματεία. Πρώτον, να μην ορίσω τίποτα που αφορά στη δικαιοσύνη μεμονωμένων πράξεων αλλά να αφήσω να καθοριστεί αυτό από τους νόμους. Έπειτα, να μην θέσω υπό συζήτηση τους νόμους οποιασδήποτε κυβέρνησης ειδικά, δηλαδή, να μην επισημάνω ποιοι είναι οι νόμοι οποιασδήποτε χώρας, αλλά να διευκρινίσω ποιοι είναι οι νόμοι όλων των χωρών».

⁷⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 287 (II.XXI.21).

⁸⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 263 (II.XIX.15).

⁸¹ *Λεβιάθαν*, σ. 266 (II.XIX.23).

⁸² Χαρακτηριστικά στον *Λεβιάθαν*, σ. 319 (II.XXV.7): «Το ότι η συμβουλή [...] αποσκοπεί σε προσωπικό όφελος αποκαλύπτεται καθαρά από τις έντονες παροτρύνσεις [...] ή την περίτεχνη διατύπωσή της».

⁸³ Πατέλη, I., *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Τόρυνα Σάκη Κοράνηργα, Αθήνα 1995, σ. 11.

⁸⁴ *De Cive*, σ. xiii (The Preface to the Reader).

⁸⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 250 (II.XVIII.16).

⁸⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 247 (II.XVIII.9).

⁸⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 247 (II.XVIII.9).

⁸⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 248 (II.XVIII.9).

⁸⁹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 247 (II.XVIII.8).

⁹⁰ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 395 (II.XXX.6).

⁹¹ *Λεβιάθαν*, σ. 396 (II.XXX.6). Σύμφωνα με τον Hobbes, ο νους εμφανίζεται ως λευκό χαρτί όταν δεν έχει διαφθαρεί από στρεβλά δόγματα. Με το ίδιο σκεπτικό γίνεται λόγος για «λευκό χαρτί» και στα *Elements* (σ. 51 [I.X.8]). Σημειωτέον, ωστόσο, ότι στην τελευταία περίπτωση η απουσία προκαταλήψεων καθιστά τους ανθρώπους ικανούς να αποδεχθούν «[...] οτιδήποτε έχει την ορθή μέθοδο [...]», ενώ στον *Λεβιάθαν* οτιδήποτε διδάσκει ο κυρίαρχος.

⁹² *Λεβιάθαν*, σ. 398 (II.XXX.10).

⁹³ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 396 (II.XXX.6). Όπως παρατηρεί ο D. Johnston (ό.π., σ. 79), σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στα πηηγούμενα έργα, «στον *Λεβιάθαν* [...] η διαμόρφωση της κοινής γνώμης λαμβάνει τη μερίδα του λέοντος στη συζήτηση της υπηρεσίας ή των καθηκόντων του κυρίαρχου».

⁹⁴ Taubes, J., ό.π., σ. 10.

⁹⁵ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 385 (II.XXIV.14).

⁹⁶ Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία* 480b.

⁹⁷ Πλάτων, ό.π., 493b.

⁹⁸ Πλάτων, ό.π., σ. 474c κ.ε.

⁹⁹ Ο Hobbes σημειώνει ο ίδιος την αισιοχία, δίχως όμως να σχολιάζει την αντιστροφή. Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 422 (II.XXXI.41).

¹⁰⁰ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 335 (A Review, and Conclusion, 16).

¹⁰¹ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 334 (A Review, and Conclusion, 14).

¹⁰² Για μια σύντομη επισκόπηση της θέσης του Hobbes σε συνάρτηση με τις πολιτικές ανατροπές στην Αγγλία του 17^{ου} αιώνα, βλ. την ενότητα με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η ζωή ενός αρετικού» στο Tuck, R., ό.π., σ. 27-39.

¹⁰³ Βλ. ό.π., σ. 94.

¹⁰⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 247 (II.XVIII.9).

¹⁰⁵ Λεβιάθαν, σ. 337 (II.XXVI.22).

¹⁰⁶ Λεβιάθαν, σ. 175 (I.XI.21).

¹⁰⁷ Λεβιάθαν, σ. 422 (II.XXXI.41).

¹⁰⁸ Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση του F. G. Whelan («Language and its abuses in Hobbes' political philosophy», *American Political Science Review*, τ. 75, 1981, σ. 71): «[...] παρά την κραυγαλέα του πολεμική εναντίον των μεταφορών, ο Hobbes είναι ίσως ο πιο μεταφορικός από τους πολιτικούς φιλοσόφους».

¹⁰⁹ Για μια εμπειριστικωμένη παρουσίαση των ρητορικών μέσων του Hobbes στον Λεβιάθαν, βλ. Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, ό.π., σ. 376-425.

¹¹⁰ Πβλ. Kramer, M.H., *Hobbes and the Paradoxes of Political Origins*, palgrave Macmillan Houndmills/Basingstoke 1997, σ. 55.

¹¹¹ Στο πρώτο κεφάλαιο της μελέτης του για τον Hobbes, ο Carl Schmitt δίνει έναν κατάλογο των πιθανών συνεπειών που μπορεί να γεννήσει η εικόνα του Λεβιάθαν, ανάλογα με την πολιτισμική παράδοση στην οποία χρησιμοποιείται. Βλ. C. Schmitt, ό.π., σ. 9-45.

¹¹² Για μια σύγχρονη συζήτηση, βλ. Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002, σ. 200-233.

¹¹³ *Dialogue*, σ. 101.

¹¹⁴ Βλ. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scienta Verlag Aalen, Darmstadt 1966 τ. VI, σ. 419.

¹¹⁵ Πβλ. Prokhovnik, R., *Rhetoric and philosophy in Hobbes' Leviathan*, Garland, New York/ London, 1991, σ. 106 κ.ε.

¹¹⁶ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 139-140 (I.VIII.3) και *Elements*, σ. 50 (I.X.4)

¹¹⁷ Λεβιάθαν, σ. 141 (I.VIII.8).

¹¹⁸ Λεβιάθαν, σ. 135 (I.VII.2).

¹¹⁹ Πολύ χαρακτηριστική είναι μια σχετική μετατόπιση από τα *Elements* στον Λεβιάθαν. Στο πρώτο έργο ο Hobbes αντιπαραθέτει τη συμβουλή την οποία δέχεται κανείς στην αυτόνομη στάθμιση [*Elements*, σ. 67 (I.XIII.5)], ενώ στον Λεβιάθαν [σ. 131 (I.VI.57)] ως αντίθετος πόλος της συμβουλής παρουσιάζεται η προστακτική, το τελικό προϊόν της στάθμισης. Η διαλεκτική της ακινητοποίησης της κρίσης αντιτοίχει επικριβώς στην εννοιική κίνηση από την σκέψη στη διαταγή.

¹²⁰ «The general use of speech, is to transfer our mental discourse into verbal [...]» (υπογράμμιση δική μου). Η χρήση της λέξης «transfer» (μεταφέρει) δεν είναι εμφανής στην ελληνική απόδοση: «Γενικά η ομιλία χρησιμεύει στη μετατροπή του νοερού λόγου σε προφορικό [...]». Την ιδιαίτερη σημασία της λέξης στη συγκεκριμένη συνάφεια αναγνωρίζει η Prokhovnik, R., ό.π., σ. 108 και 115 κ.ε.

¹²¹ «Αλλά χωρίς σταθερότητα και προσήλωση σε κάποιο σκοπό μια μεγάλη φαντασία καταντά ένα είδος παρωφροσύνης, σαν εκείνο που χαρακτηρίζει όσους αρχίζουν να μιλούν για κάτι και μετά απομακρύνονται από τον στόχο τους και παρασύρονται από οπδήποτε τους έρθει στο νου με τόσες πολλές και σχινοτεχνείς παρεκβάσεις και παρενθέσεις, ώστε χάνονται εντελώς» (Λεβιάθαν, σ. 140) (I.VIII.3)

¹²² Βλ. Λεβιάθαν, Β', σ. 334 (A Review, and Conclusion, 15). Αντιστοίχως, στην επιστολή στον Δούκα του Νιούκαστλ, με την οποία προλογίζει τα *Elements*, ο Hobbes επισημαίνει: «Απ' την πλευρά μου, παρουσιάζω στην υψηλοτιτά σας το παρόν έργο, ως το αληθινό και μοναδικό θεμέλιο μιας τέτοιας [πολιτικής] επιστήμης. Όσον αφορά στο ύφος, είναι συνεπώς το χειρότερο, διότι έλαβα υπ' όψιν πιο πλού τη λογική παρά τη ρητορική» (*Elements*, σ. xvi).

¹²³ Βλ. *Elements*, σ. 23 (I.V.14).

¹²⁴ Λεβιάθαν, Β', σ. 326 (A Review, and Conclusion, 4).

¹²⁵ Λεβιάθαν, Β', σ. 326 (A Review, and Conclusion, 4).

¹²⁶ Λεβιάθαν, Β', σ. 326 (A Review, and Conclusion, 4).

¹²⁷ *Elements*, σ. 2 (I.I.3).

¹²⁸ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 140 (I.VIII.3).

¹²⁹ Λεβιάθαν, σ. 141/142 (I.VIII.9,10).

¹³⁰ Βλ. *Elements*, σ. 50 (I.X.4).

¹³¹ Λεβιάθαν, Β', σ. 325 (A Review, and Conclusion, 1).

¹³² Skinner, Q. ό.π., σ. 426.

¹³³ Σύμφωνα με τη βασική θέση του Johnston (ό.π., σ. 71-91)

¹³⁴ Σύμφωνα με τη βασική θέση του Skinner (ό.π., σ. 427). Πειστική είναι σε αυτή τη συνάφεια η κριτική του Skinner στον Johnston, ότι αν η επιστροφή της ρητορικής είχε να κάνει με την ανάγκη προσέγγισης ενός ευρύτερου κοινού, τότε δεν θα εμφανιζόταν, όπως συμβαίνει, και στη λατινική έκδοση του Λεβιάθαν (ό.π., σ. 426). Η ένσταση αυτή μπορεί, πιθανόν, να καλυφθεί από την ερμηνεία του G. M. Vaughan, ο οποίος θεωρεί ότι ο Hobbes προσέφευγε στη χρήση μυθικών στοιχείων για να

καλύπτει, πέρα από τους αναγνώστες του, εκείνους που θα μάθαιναν το έργο του μέσα από την εξιστόρησή τους. Βλ. Vaughan, G.M. στο «The Audience of *Leviathan* and the Audience of Hobbes's Political Philosophy», *History of Political Thought*, XXII/3, 2001, σ. 471.

¹³⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 118 (I.V.17).

¹³⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 158 (I.X.12,14).

¹³⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 142 (I.VIII.10).

¹³⁸ *Elements*, σ. 65/66 (I.XII.3).

¹³⁹ *Elements*, σ. 66 (I.XIII.3).

¹⁴⁰ *Elements*, σ. 65 (I.XIII.3).

¹⁴¹ *Elements*, σ. 66 (I.XIII.3).

¹⁴² *Gondibert*, σ. 449/450. Η δικαίωση του ουμανισμού στο σημείο αυτό καταδεικνύεται επίσης στο ίδιο κείμενο από την αντιστοίχιση της διάκρισης μεταξύ φιλοσοφίας και ποίησης σε εκείνη μεταξύ ευρυμάθειας και βάθους της γνώσης, όπου από την πρώτη «[...] πηγάζει η θαυμαστή ποικιλία και καινοτομία των μεταφορών και των παρομοιώσεων [...]» (*Gondibert*, σ. 455). Από την άποψη αυτή δεν έχει μόνο φιλολογικό ενδιαφέρον το γεγονός της εμφάνισης στον *Λεβιάθαν* του ονόματος του Sidney Godolphin, ο οποίος επαινείται χαρακτηριστικά για το συνδυασμό «διαύγειας κρίσεως» με «πλούτο φαντασίας» (*Λεβιάθαν*, Β', σ. 326) (A Review, and Conclusion, 4), καθώς και του αδελφού του, στην αφιέρωση μάλιστα του έργου.

¹⁴³ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 179 (III.XLII.73).

¹⁴⁴ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 175 (III.XLI.67).

¹⁴⁵ Πόσο ριζική είναι η ανατροπή που επιφέρει η ανατίμηση της ρητορικής στη σχέση θεωρίας και πράξης μαρτυρά η μεταφορά που είχε χρησιμοποιήσει παλιότερα ο Hobbes, παρομοιάζοντας την ευφράδεια με το σώμα και την αλήθεια με την ψυχή. (Βλ. *Thucydides*, σ. xx).

¹⁴⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 423 (II.XXXI.41).

¹⁴⁷ Βλ. *Elements*, σ. 67 (I.XIII.4).

¹⁴⁸ *Elements*, σ. 67 (I.XIII.4).

¹⁴⁹ Σε σχέση με το ζήτημα της διδασκαλίας, ο Hobbes γράφει: «Ας υποθέσουμε όμως ότι ένας Χριστιανός βασιλέας βγάλει κάποια εσφαλμένα συμπεράσματα από το θεμελιώδες άρθρο 'ο Ιησούς είναι Χριστός', δηλαδή στήνει πάνω του ένα εποικοδόμημα από σανό ή στάχυα και διατάσσει να διδάσκεται· ωστόσο δεδομένου ότι ο Αγ. Παύλος λέει ότι θα σωθεί, πολύ περισσότερο θα σωθεί όποιος τα διδάσκει κατ' εντολή του, και ακόμη περισσότερο όποιος δεν τα διδάσκει αλλά πιστεύει, απλώς, το νόμιμο διδασκαλό του. Σε περίπτωση που ο πολιτικός κυρίαρχος απαγορεύσει σε έναν υπήκοό του να διακηρύξει κάποιες από τις απόψεις του, πάνω σε ποια δίκαιη βάση μπορεί αυτός να δείξει ανυπακοή; Οι Χριστιανοί βασιλείς μπορούν να σφάλουν στην εξαγωγή κάποιου συμπεράσματος. Ποιος όμως θα τους κρίνει; Μπορεί ένας απλός ιδιώτης να κρίνει, όταν τίθεται θέμα υπακοής του;» (*Λεβιάθαν*, Β', σ. 232) (III.XLIII.22).

¹⁵⁰ Για τη διάκριση βλ. *De Corpore*, σ. 122 (II.9.4).

¹⁵¹ Βλ. *De Corpore*, σ. 43 (I.III.20).

¹⁵² *De Corpore*, σ. 44 (I.III.20). Βλ. επίσης σ. 132 (II.X.7).

¹⁵³ Βλ. *De Corpore*, σ. 42 (I.III.18) και 123 (II.IX.5) αντίστοιχα. Κοινή στα αντίστοιχα αποσπάσματα είναι φυσικά και η χρήση του ρήματος «έπομαι» [follow], κάτι το οποίο δεν μπορεί να αποτιμηθεί διεξοδικά στο παρόν πλαίσιο.

¹⁵⁴ *Liberty*, σ. 278.

¹⁵⁵ Βλ. *Questions*, σ. 189.

¹⁵⁶ Βλ. *De Corpore*, σ. 38 (I.III.10).

¹⁵⁷ *De Homine*, σ. 41 (I.X.4).

¹⁵⁸ Βλ. *De Homine*, σ. 42 (I.X.4).

¹⁵⁹ Βλ. *De Corpore*, σ. 39 (I.III.11).

¹⁶⁰ Βλ. *De Corpore*, σ. 122 (II.X.5).

¹⁶¹ Χαρακτηριστική για την προσέγγιση της αιτιακής στη λογική δομή είναι η θέση του Hobbes ότι «[...] όταν υποτίθεται πως όλα [τα αίτια] είναι παρόντα, τότε δεν μπορεί να εννοηθεί παρά ότι το αποτέλεσμα παράγεται την ίδια στιγμή [...]» [*De Corpore*, σ. 121/122 (II.IX.3)]. Σύμφωνα με την εισαγωγή στο Chappel, V (επιμ.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, σ. xviii: «Αν είναι έτσι, τότε η άποψη του Hobbes είναι ότι τα αποτελέσματα έπονται των αιτίων με λογική και όχι μόνο με αιτιακή αναγκαιότητα». Η αιτιακή επίδραση είναι βεβαίως μια διαδοχή στο χρόνο, όταν, ωστόσο η σχέση μεταξύ αίτιου και αποτελέσματος εξετάζεται απ' την πλευρά της λογικής εννοήσής της εκ μέρους του υποκειμένου, τότε η χρονική διαφορά συρρικνώνεται σε μία και μοναδική στιγμή. Η συρρίκνωση αυτή παρουσιάζεται ως

αναγκαία κάθε φορά που ο υλισμός των σωμάτων συναντάται με τη γεωμετρική μέτρηση, όπως ακριβώς συμβαίνει και στη θεωρία του *conatus*.

¹⁶² Βλ. *De Homine*, σ. 41 (X.4).

¹⁶³ *Λεβιάθαν*, σ. 106 (I.IV.10).

¹⁶⁴ *De Corpore*, σ. 82 (I.VI.13). Πβλ. σ. 89/90 (I.VI.19).

¹⁶⁵ *De Corpore*, σ. 81 (I.VI.13).

¹⁶⁶ *De Corpore*, σ. 82 (I.VI.13).

¹⁶⁷ *De Corpore*, σ. 81/82 (I.VI.13).

¹⁶⁸ *De Corpore*, σ. 83/84 (I.VI.14).

¹⁶⁹ Το πρόβλημα επισημαίνεται ευκρινώς και τεκμηριωμένα στο Martinich, A. P., *Hobbes*, Routledge, ό.π., σ. 165-166.

¹⁷⁰ *De Corpore*, σ.86 (I.VI.16).

¹⁷¹ Βλ. *De Corpore*, σ. 48 (I.IV.6).

¹⁷² *Liberty*, σ. 246. Βλ. επίσης *De Corpore*, σ. 121 (II.IX.3).

¹⁷³ Η πρακτική αναφορά και ο μαθηματικός χαρακτήρας της λογικής επισημαίνονται από κοινού όταν ο Hobbes ανακεφαλαιώνει τη διδακτική του συλλογισμού, γράφοντας: «Για την επίτευξη του αληθούς συλλογισμού οι αρχές δεν είναι τόσο αναγκαίες όσο είναι η πρακτική, ενώ αυτοί που μελετούν τις αποδείξεις των μαθηματικών θα μάθουν πιο γρήγορα την αληθινή λογική από εκείνους που αναλώνουν το χρόνο τους στην ανάγνωση των κανόνων του συλλογίζεσθαι που έφτιαξαν οι φιλόσοφοι της λογικής: όπως ακριβώς τα μικρά παιδιά δεν μαθαίνουν να περπατούν με οδηγίες αλλά ασκώντας τα πόδια τους» *De Corpore*, σ. 54/55 (I.IV.13).

¹⁷⁴ *Liberty*, σ. 246.

¹⁷⁵ *Liberty*, σ. 249.

¹⁷⁶ *Liberty*, σ. 253.

¹⁷⁷ Από αυτή την άποψη η εξέγηση της ενότητας μεταξύ περιγραφής και δεοντολογίας στο έργο του Hobbes μέσω της ιστορίας της φιλοσοφίας παραμένει εξωτερική. Είναι βεβαίως ορθό ότι «ο Hobbes έζησε πριν από τον Hume, και όπως οι περισσότεροι φιλόσοφοι πριν απ' τον Hume σκέφτονταν την αιτιακή σύνδεση ως λογικά αναγκαία σύνδεση» (*Mc Neilly*, ό.π., σ. 86), δεν είναι ωστόσο αρκετό για να δια φωτίσει το ειδικό φιλοσοφικό περιεχόμενο της εν λόγω ενότητας.

X

¹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 379-380 (II.XXIX.2).

² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 407 (II.XXX.25).

³ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 389 (II.XXIX.19).

⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 390 (II.XXIX.22).

⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 410 (II.XXX.30).

⁶ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 405 (II.XXX.23).

⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 409 (II.XXX.28).

⁸ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 146 (I.VIII.23).

⁹ *Dialogue*, σ. 122.

¹⁰ *Dialogue*, σ. 4. Σύμφωνα με την απόδοση του Hobbes: «Η ευθυδικία είναι εκείνος ο τέλειος Λόγος ο οποίος, όντας ο ίδιος άγραφος και συνιστάμενος μόνο στον ορθό Λόγο, ερμηνεύει και διορθώνει τον γραπτό νόμο».

¹¹ Βλ. *Dialogue*, σ. 15.

¹² *Λεβιάθαν*, σ. 402 (II.XXX.16).

¹³ *Λεβιάθαν*, σ. 396 (II.XXX.6).

¹⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 404 (II.XXX.21).

¹⁵ «Το λειτούργημα του κυριάρχου», ορίζει ο Hobbes (*Λεβιάθαν*, σ. 393) (II.XXX.1), «[...] αναφέρεται στο σκοπό, για τον οποίο του έχουν εμπιστευθεί την κυρίαρχη εξουσία [...]». Πβλ. επίσης Martinich, ό.π., σ. 169.

¹⁶ «[...] το καλό του κυριάρχου και του λαού είναι αδιαχώριστο» [*Λεβιάθαν*, σ. 404 (II.XXX.21)].

¹⁷ «[...] το λειτούργημα του κυριάρχου συνίσταται στην ολοκληρωτική διατήρηση αυτών των δικαιωμάτων» [*Λεβιάθαν*, σ. 393 (II.XXX.3)].

¹⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 183 (I.XII.11).

¹⁹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 115 (I.V.4).

²⁰ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 210 (I.XIV.31).

²¹ *Λεβιάθαν*, σ. 177 (I.XI.27).

²² Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 211 (I.XIV.32).

²³ .Λεβιάθαν, σ. 157 (I.X.3).

²⁴ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 158 (I.X.5).

²⁵ Σύμφωνα με τον Gramsci, η σύμφυση αυτή αγγίζει το σημείο όπου ο μοντέρνος ηγεμόνας, με τη στρατηγική αξιοποίησης του μύθου, φτάνει να «[...] καταλαμβάνει τη θέση της θεότητας ή της κατηγορητικής προστακτικής», που, ως γνωστόν, δηλώνει στον Καντ την καθαρά έλλογη έκδοχή της ηθικής υποχρέωσης. (A. Gramsci, *Gefängnishefte. Argument*, Berlin-Hamburg 1991 κ.ε., τετρ. 13, σ. 1540).

²⁶ Saxonhouse, A. W., ό.π., σ. 129.

²⁷ Ό.π., σ. 137.

²⁸ Ό.π., σ. 137.

²⁹ Βλ. Thomas Hobbes, *Three Discourses*, ό.π., σ. 285.

³⁰ Saxonhouse, A.W., ό.π., σ. 140.

³¹ *Dialogue*, σ. 13.

³² Μόνο όμως σε τελευταία ανάλυση, δηλαδή διαμεσολαβημένα και όχι άμεσα, όπως διαστρεβλωτικά παρουσιάζεται η απεικόνιση της θεωρίας του Hobbes από τον Shapiro, ο οποίος ισχυρίζεται: «Γράφοντας για τέτοια θέματα σημαίνει αναπόφευκτα ότι υιοθετεί κανείς μια πολιτική σκοπιά. Στην περίπτωση του Hobbes, σημαίνει ότι προσφέρει μια πρόταση στον κυρίαρχο ή τον δυνάμει κυρίαρχο, ο οποίος είναι τελικά ο αναγνώστης για τον οποίο προορίζεται ο *Λεβιάθαν*» (Shapiro, I., «Reading and Writing in the Text of Hobbes's *Leviathan*», *Journal of The History of Ideas*, 18, 1951, σ. 151). Το ζητούμενο του Hobbes δεν είναι όμως να συμβουλευθεί ευθέως τον κυρίαρχο αλλά τους υπηκόους, ώστε αυτοί να σκέφτονται από την πλευρά του κυρίαρχου. Σε τούτο ακριβώς συνίσταται ο Λόγος της συμβουλευτικής του.

³³ Λεβιάθαν, σ. 318 (II.XXV.4).

³⁴ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 408 (II.XXX.27).

³⁵ Λεβιάθαν, σ. 252 (II.XVIII.20).

³⁶ Σε ρητή αντίθεση προς τον Αριστοτέλη (Βλ. *Πολιτικά* 1252b)

³⁷ Λεβιάθαν, σ. 194 (I.XIII.3). Βλ. επίσης *Elements*, σ. 71 (I.XIV.5) και *De Cive* (I.I.6), σ. 8.

³⁸ Λεβιάθαν, σ. 193 (I.XIII.2).

³⁹ Λεβιάθαν, σ. 222 (I.XV.21).

⁴⁰ Λεβιάθαν, σ. 193 (I.XIII.2).

⁴¹ Λεβιάθαν, σ. 222 (I. XV.21).

⁴² Λεβιάθαν, σ. 222 (I.XV.21).

⁴³ Kavka, G., σ. 290.

⁴⁴ Λεβιάθαν, σ. 79 (The Introduction, 3)

⁴⁵ Με αυτό το σκεπτικό ο Goldmann επικρίνει τη θέση του Watkins (ό.π., σ. 72), κατά τον οποίο ο Hobbes υιοθετεί μια «αρχή ομοιομορφίας» η οποία παρουσιάζει τους ανθρώπους ως πανομοιότυπες μηχανές, που λειτουργούν απλώς με διαφορετική ταχύτητα. Η εικόνα αυτή είναι, όντως, υπερβολικά αλλοποιοτική, όπως ισχυρίζεται ο Goldmann (ό.π., σ. 77). Παρόλα αυτά η σχετική παρατήρησή του ότι «το να πούμε πως όλοι οι άνθρωποι επιθυμούν ισχύ δεν σημαίνει ότι όλοι επιθυμούν το ίδιο πράγμα, καθώς η ισχύς είναι ως όνομα γένους όσο και η επιθυμία» (ό.π., σ. 67) παραγνωρίζει το γεγονός ότι η δυνατότητα εξαγρύρωσης των πάντων σε ισχύ, που είναι έγκυρη ακόμη και υπό φυσικούς όρους, είναι εκείνη ακριβώς που καθιστά δυνατή την άμβλυνση των διαφορών στην πολιτική κατάσταση. Έτσι, αν και έχει δίκαιο ότι η ομοιομορφία των παθών δεν συνάγεται ευθέως από τη νομιναλιστική σύλληψη των γενικών εννοιών, καθώς η αυθαρεσία των ονοματοδοτήσεων επιτρέπει πολλαπλότητα ταξινομήσεων (ό.π., σ. 63), δεν έχει δίκαιο όταν με αυτόν τον τρόπο θέτει το ζήτημα του νομιναλισμού σε παρένθεση, διότι η ίδια η προτεραιότητα της ταξινόμησης έναντι των ταξινομούμενων συνεπάγεται ένα μεθοδολογικό αίτημα ομοιομορφίας, το οποίο επικρατεί στην πλειασία της ορθολογικής κατασκευής.

⁴⁶ Ακολουθώντας, τη θεωρία του νομικού θετικισμού των Kelsen και Hart, ο Goldmann διατυπώνει τον ισχυρισμό ότι η θεωρία της κυριαρχίας του Hobbes συγχέει την απαίτηση της ενότητας με τη μοναδικότητα του προσώπου που την ενσαρκώνει, τη στιγμή που θα ήταν νοητό ένα κλειστό σύστημα κανόνων χωρίς προσφυγή στην προσωπική απόφαση. (Βλ. Goldmann, M.M., «Hobbes's Mortal God: Is there a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty?», ό.π., σ. 27 κ.ε.). Αυτό θα σήμαινε ότι η πολιτική κατάσταση δεν θα ήταν παρά η απόδοση θετικού περιεχομένου στις μορφές του φυσικού νόμου, δίχως να αίρεται η ισοτιμία μεταξύ των ανθρώπων. Η διαφορά ωστόσο της *civitas* από την κατάσταση πολλές φορές δεν έγκειται στον ορισμό ενός νομικού πλαισίου, διότι ως τύπος ο νόμος υφίσταται ήδη κατά τη φυσική κατάσταση, αλλά στην εξουσία ερμηνείας και εφαρμογής του νόμου, η οποία δεν μπορεί να τυποποιηθεί χωρίς κενά. Στην ουσία, εδώ επαναλαμβάνεται το πρόβλημα που θέτει η θεωρία της γλώσσας. Οι δυνατότητες χρήσης ακόμη και των πλέον επεξεργασμένων πολιτικών

esperando δεν μπορούν να προσικονηθούν από κανένα λεξικό. Για μια ανεπτυγμένη κριτική της θέσης του Goldmann, βλ. Hampton, J., *ό.π.*, σ. 98 κ.ε.

⁴⁷ Λεβιάθαν, σ. 283 (II.XXI.10).

⁴⁸ Τούτο σχετικοποιεί εν προκειμένω την ακρίβεια αντιλήψεων οι οποίες δέχονται μεν τη συνύφανση και αμοιβαία παραποιητή μεταξύ ελευθερίας και ισότητας αλλά προβαίνουν στη διάκριση: «ο άνθρωπος ως 'πρόσωπο' [...] πρέπει, στο επίπεδο της μοναδικότητάς του, να είναι ελεύθερος. Ως κοινωνικό ον πρέπει να βρίσκεται σε σχέση ισότητας με τα άλλα άτομα» (Μπόμπο, Ν., *Ισότητα και Ελευθερία*, Πόλις, Αθήνα 1998, σ. 33). Η παρούσα ανάλυση επιχειρεί αντιθέτως να καταδείξει τον κοινωνικό χαρακτήρα της έννοιας της ελευθερίας στον Hobbes.

⁴⁹ Λεβιάθαν, σ. 200 (I.XIV.4).

⁵⁰ Λεβιάθαν, σ. 201 (I.XIV.6).

⁵¹ Έκδηλος είναι ο ποσοτικός χαρακτήρας της ελευθερίας στη λεκτική διατύπωση του δεύτερου νόμου της φύσης: «[...] να αρκестεί σε τόσο μόνον ελευθερία [...] όση θα επέτρεπε και στους άλλους [...]» [Λεβιάθαν, σ. 200 (I.XIV.5)].

⁵² Λεβιάθαν, σ. 201, (I.XIV.6).

⁵³ Πολύ ενδεικτικό είναι το ακόλουθο απόσπασμα: «Β: Όταν τα σπαθιά βρίσκονται στα χέρια των ανθρώπων, ποιο από τα δύο θα προτιμούσες να προστάξεις, τους ανθρώπους ή τα σπαθιά; - Α: Σε καταλαβαίνω. Διότι εκείνος που έχει τα χέρια των ανθρώπων, έχει και τη χρήση των σπαθιών τους και της δύναμής τους» (*Decameron* 77) [το κείμενο παραπέμπεται σε μετάφραση της Ιόλης Πατέλη].

⁵⁴ Λεβιάθαν, σ. 199 (I.IV.3).

⁵⁵ Λεβιάθαν, σ. 199 (I.IV.2).

⁵⁶ Λεβιάθαν, σ. 279 (II.XXI.4).

⁵⁷ Λεβιάθαν, σ. 279 (II.XXI.5).

⁵⁸ Λεβιάθαν, σ. 241 (II.XVIII.13).

⁵⁹ Λεβιάθαν, σ. 241 (II.XVIII.13).

⁶⁰ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 271 (II.XX.10).

⁶¹ Hampton, J., *ό.π.*, σ. 212.

⁶² *Ό.π.*, σ. 139.

⁶³ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 381 (II.XXIX.6).

⁶⁴ Λεβιάθαν, σ. 379 (II.XXIX.1).

⁶⁵ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 351 (II.XXVII.1).

⁶⁶ Λεβιάθαν, σ. 399 (II.XXX.13).

⁶⁷ Λεβιάθαν, σ. 379 (II.XXIX.1).

⁶⁸ Λεβιάθαν, σ. 381 (II.XXIX.5).

⁶⁹ Βλ. Αγγελίδης, Μ., «Κυριαρχία και απόφαση», *Αξιολογικά*, τ. 16, Αθήνα 2006, σ. 16 καθώς και την παραπομπή στο Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, *ό.π.*, σ. 152.

⁷⁰ Βλ., *ό.π.*, σ. 117.

⁷¹ Gauthier, D., «Hobbes' social contract», *ό.π.*, σ. 142.

⁷² Πβλ. Goldsmith, *ό.π.*, σ. 94.

⁷³ Λεβιάθαν, σ. 209 (I.XIV.29).

⁷⁴ Λεβιάθαν, σ. 209 (I.XIV.29).

⁷⁵ Λεβιάθαν, σ. 283/84 (II.XXI.12).

⁷⁶ Λεβιάθαν, σ. 209 (I.XIV.30).

⁷⁷ Λεβιάθαν, σ. 284 (II.XXI.13).

⁷⁸ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 284 (II.XXI.12).

⁷⁹ Βλ. επίσης Λεβιάθαν, σ. 360/61 (II.XXVIII.25/26).

⁸⁰ Λεβιάθαν, σ. 285 (II.XXI.16).

⁸¹ Λεβιάθαν, σ. 285 (II.XXI.16).

⁸² Λεβιάθαν, σ. 284 (II.XXI.16).

⁸³ Είναι πολύ ενδιαφέρον το γεγονός ότι, εντελώς ανεξάρτητα από την περίπτωση του Hobbes, η δυνατότητα αποφυγής της στράτευσης μέσω ανταλλαγής εξετάζεται από τον Simmel στο πλαίσιο της διάγνωσης ότι «[...] η ελευθερία που επιτρέπεται στην καθαρά ιδιωτική πλευρά δεν εμποδίζει ουδόλως την αποπληρωμή της στην πολιτική πλευρά», διότι «ο έξυπνος δεσποτισμός θα επιλέξει για τις αξιώσεις του εκείνη πάντα τη μορφή η οποία αφήνει στον υπήκοο τη μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία στις καθαρά ατομικές του σχέσεις» και επομένως ο δεσποτισμός μπορεί να βρεί «συμπλήρωση» στον φιλελευθερισμό. (Βλ. Simmel, G., *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, σ. 547/548). Η ανταλλακτική φύση του χορηγιστικού συμβατισμού επιτρέπει επομένως την ανίχνευση της διαλεκτικής φιλελευθερισμού και απολυταρχισμού που διέπει την πολιτική του θεωρία στο πλαίσιο μιας πολύ πιο σύγχρονης φιλοσοφίας του χρήματος.

- ⁸⁴ Λεβιάθαν, σ. 284 (II.XXI.15).
- ⁸⁵ Πβλ. Hampton, J., ό.π., σ. 203.
- ⁸⁶ Πατέλη, Ι., ό.π., σ. 24.
- ⁸⁷ Ό.π., σ. 20.
- ⁸⁸ 2^η Πραγματεία, σ. 194 (139).
- ⁸⁹ Όπως εύστοχα σημειώνει ο Noel Malcolm, στηριζόμενος στην ανάλυση του F. Viola (*Behemoth o Leviathan. Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milan 1979, σ. 88/89), «[...] το επιχείρημα του Hobbes στον Λεβιάθαν δεν είναι ότι οι άνθρωποι έχουν το δικαίωμα να αυτοσυντηρούνται, αλλά ότι έχουν δικαίωμα να επιχειρήσουν να αυτοσυντηρηθούν». [Malcolm, N., ό.π., σ. 33 (υπ. 2)].
- ⁹⁰ Λεβιάθαν, σ. 285 (II.XXI.17).
- ⁹¹ Λεβιάθαν, σ. 285 (II.XXI.17).
- ⁹² Λεβιάθαν, σ. 288. (II.XXI.25).
- ⁹³ Bramhall, J., ό.π., σ. 145/146.
- ⁹⁴ Bl. Kerstin, W., *Thomas Hobbes zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002, σ. 204 κ.ε.
- ⁹⁵ Λεβιάθαν, σ. 327 (II.XXVI.2). Πβλ. De Cive, σ. 185 (II.XIV.2).
- ⁹⁶ Bl. Λεβιάθαν, σ. 327 (II.XXVI.2).
- ⁹⁷ Λεβιάθαν, σ. 328 (II.XXVI.4).
- ⁹⁸ *Dialogue*, σ. 26. Πβλ. Λεβιάθαν, 327/328 (II.XXVI.3).
- ⁹⁹ Gert, B., «Hobbes's Psychology», στο Sorell, Tom (επ.), ό.π., 1996.
- ¹⁰⁰ Bl. Λεβιάθαν, σ. 354 (II.XXVII.9).
- ¹⁰¹ Λεβιάθαν, σ. 333 (II.XXVI.13). Bl. επίσης σ. 330 (XX.VI.4), όπου ο γραπτός ταυτίζεται με το θετικό και ο άγραφος με το φυσικό νόμο.
- ¹⁰² Λεβιάθαν, σ. 332 (II.XXVI.12).
- ¹⁰³ Λεβιάθαν, σ. 360 (II.XXVII.23).
- ¹⁰⁴ Λεβιάθαν, σ. 353 (II.XX.VII.4).
- ¹⁰⁵ Λεβιάθαν, σ. 332 (II.XXVI.12).
- ¹⁰⁶ Λεβιάθαν, σ. 334 (II.XXVI.16).
- ¹⁰⁷ Λεβιάθαν, σ. 335 (II.XXVI.16).
- ¹⁰⁸ Λεβιάθαν, σ. 335 (II.XXVI.16).
- ¹⁰⁹ Λεβιάθαν, σ. 360 (II.XXVII.23).
- ¹¹⁰ Tuck, R., ό.π., σ. 72/73.
- ¹¹¹ Strauss, L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, ό.π., σ. 220.
- ¹¹² Ό.π., σ. 235.
- ¹¹³ Ό.π., σ. 235.
- ¹¹⁴ Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes, It's Basis and It's Genesis*, ό.π., σ. 151.
- ¹¹⁵ Ό.π., σ. 152.
- ¹¹⁶ Strauss, L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, ό.π., σ. 235/236.
- ¹¹⁷ Schmitt, C., *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, ό.π., σ. 17.
- ¹¹⁸ Ό.π., σ. 17.
- ¹¹⁹ Bl. π.χ. Σμυττ, Κ., *Η έννοια του πολιτικού*, Κριτική, Αθήνα, 1988, σ. 95
- ¹²⁰ Ό.π., σ. 81.
- ¹²¹ Bl. Schmitt, C., *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, ό.π., σ. 84 κ.ε..
- ¹²² Benjamin, W., *Urpung des deutschen Trauerspiels*, στο *Gesammelte Schriften*, ό.π., τ. I.1, σ. 246.
- ¹²³ Έτσι, στο εισαγωγικό εγχειρίδιο πολιτικής φιλοσοφίας του D. Miller, η θεωρία του Hobbes χρησιμοποιείται ειδικά ως απάντηση «στις εναλλακτικές περί διακυβερνήσεως θέσεις των αναρχικών» (Miller, D. *Πολιτική φιλοσοφία. Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 2006, σ. 24).
- ¹²⁴ Strauß, L., «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1932, σ. 740. Αντίστοιχη είναι η θέση της Α. Λαβράνου στο άρθρο της «Παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τ. 16, Αθήνα 2006, σ. 173 κ.ε.
- ¹²⁵ Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, σ. 53.
- ¹²⁶ Ό.π., σ. 69.
- ¹²⁷ Ό.π., σ. 73
- ¹²⁸ Bl. Sorel, G., *Über die Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, σ. 138 κ.ε..
- ¹²⁹ Bl. Schmitt, C., ό.π., σ. 109.

¹³⁰ Βλ., ό.π., σ. 125.

¹³¹ Βλ. Schmitt, C., *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, ό.π., σ. 86.

¹³² Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, ό.π., σ. 105

¹³³ Ό.π., σ. 86.

¹³⁴ Ό.π., σ. 86.

¹³⁵ Βλ. ό.π., σ. 84.

¹³⁶ Βλ. *Λεβιάθαν*, Β', σ. 83 (III.XXXVII.13). Ο αγγλικός όρο είναι «private reason», όποτε θα έπρεπε μάλλον να αποδοθεί ως «ιδιωτικός Λόγος».

¹³⁷ *Λεβιάθαν*, τ. Β', σ. 83 (III.XXXVII.13).

¹³⁸ Πβλ. Malcolm, N., ό.π., σ. 50.

¹³⁹ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 199 (III.XLII.106).

¹⁴⁰ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 53 (III.XXXV.14).

¹⁴¹ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 83 (III.XXXVII.13).

¹⁴² *Elements*, σ. 26 (I.VI.4). Στο ίδιο έργο [σ. 27 (I.VI.7 και 8)], ο Hobbes ορίζει την πίστη ως γνώμη διαμορφωμένη βάσει εμπιστοσύνης και δεν αναγνωρίζει διαφορά ανάμεσα στη δοξολογική [belief] και τη δογματική εκδοχή της [faith]. Έτσι, μπορεί να ταυτίσει την πίστη με τη λεγόμενη (ηθική) συνείδηση [conscience], έννοια η οποία στον *Λεβιάθαν* [σ. 83, Β', (III.XXXVII.13)] φέρεται ως συνώνυμη του «ιδιωτικού Λόγου».

¹⁴³ *Elements*, σ. 22 (I.V.13).

¹⁴⁴ Βλ. *Elements*, σ. 23 (I.V.14). Για τη σημασία της φυσικής προτεραιότητας του ιδιωτικού έναντι του επικοινωνιακού Λόγου στον Hobbes, πβλ. Wolf, F. O., ό.π., σ. 87 κ.ε.

¹⁴⁵ Ο Hobbes παρουσιάζει τη διαδικασία μετάφρασης του «λόγου του νου» σε «λόγο της γλώσσας» ως μετατροπή της *ratio* σε *oratio*, συνεπώς, ως διαδικασία δυνητικής έκθεσης σε πλάνη, αφού στον χώρο της *oratio* η συνήθεια αποδεικνύεται ανώτερη της σκέψης, «όπως με τους ζηπιάνους που λένε το πάτερ ήμῶν [...]» [*Elements*, σ. 23 (I.V.14)]

¹⁴⁶ Schmitt, C., ό.π., σ. 94.

¹⁴⁷ Πβλ. ό.π., σ. 110.

¹⁴⁸ Βλ. *Elements*, σ. 23 (I.V.14).

¹⁴⁹ Πβλ. Schmitt, C., ό.π., σ. 86, με αφαίρεση, ασφαλώς, από τις αποκάλυπτες αντισημιτικές προεκτάσεις που δίνει ο συγγραφέας, ο οποίος συνέταξε τη μελέτη του κατά την περίοδο του εθνικοσοσιαλισμού.

¹⁵⁰ Είναι αδύνατο στο παρόν πλαίσιο να επιχειρηθεί ο επαρκής προσδιορισμός μιας έννοιας, που αφορά μάλιστα σε μια πολύ διαφορετική ιστορική συγκυρία. Για την προβληματική της έννοιας είναι πάντως ενδεικτικό το γεγονός, ότι μια κατ' εξοχήν πολέμιος του ολοκληρωτισμού όπως η Hannah Arendt προτείνει την προσέγγιση της πολιτικής, όχι μέσω της έννοιας της βούλησης, αλλά της κρίσης (πβλ. π.χ. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, σ. 71 κ.ε.). Στο σύστημα του Hobbes είναι όμως η ακριβώς η κρίση, στην αντιδιαστολή της προς τη βούληση, που ανοίγει το δρόμο για την άλωση της ιδιωτικότητας από την κρατική εξουσία.

¹⁵¹ Όπως παρατίθεται στο Noack, P., *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Ullstein, Frankfurt a.M./Berlin 1993, σ. 121.

¹⁵² Maschke, G., «Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts», στο Hanzen, K., Lietzmann, H. (επ.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske + Budrich, Leverkusen 1988, σ. 55.

¹⁵³ Schmitt, C., ό.π., σ. 127.

¹⁵⁴ Σμιττ, Κ., *Η έννοια του πολιτικού*, ό.π., σ. 99.

¹⁵⁵ Η κριτική αυτή δεν αποτελεί προνόμιο της άκρας δεξιάς, όπως στην περίπτωση του Schmitt. Πβλ. π.χ. την αριστερής εμπνεύσεως παράλληλο στο Baumann, Z, *Και πάλι μόνοι: Η ηθική μετά τη βεβαιότητα*, Έρασμος, Αθήνα 1998, σ. 17 κ.ε.

¹⁵⁶ Πβλ. Lauermann, M., «Versuch über Carl Schmitt im Nationalsozialismus», στο Hansen, K., Lietzmann, H. (επ.), ό.π., σ. 45.

¹⁵⁷ *Λεβιάθαν*, σ. 279 (II.XXI.6).

¹⁵⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 279 (II.XXI.6).

¹⁵⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 404 (II.XXX.21).

¹⁶⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 330 (II.XXVI.8).

¹⁶¹ *Λεβιάθαν*, σ. 279 (II.XXI.6).

¹⁶² *Λεβιάθαν*, σ. 285 (II.XXI.18).

¹⁶³ *Λεβιάθαν*, σ. 280 (II.XXI.7).

¹⁶⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 280 (II.XXI.8).

¹⁶⁵ Πβλ. Constant, B., «The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns», στο του ιδίου. *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, σ. 310 κ.ε.

¹⁶⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 280 (II.XXI.8).

¹⁶⁷ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 249 (II.XVIII.12). Πβλ. τη συζήτηση για τον δίκαιο πόλεμο λόγω αναγκαιότητας και ασφάλειας στο *Dialogue*, σ. 159.

¹⁶⁸ Το δικαίωμα αυτοσυντήρησης του κράτους δεν μπορεί να συναχθεί κατά τον ίδιο τρόπο όπως εκείνο των ατόμων, και ο θάνατος του πρώτου δεν συνεπάγεται το θάνατο των ατόμων που βρίσκονται υπό την κυριαρχία του. Πβλ. Beitz, C., *Political Theory and International Relations*, Princeton/New Jersey 1979, σ. 50

¹⁶⁹ Για το συναφές ζήτημα της δεσποτικής κυριαρχίας βλ. στη συνέχεια.

¹⁷⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 249 (II.XVIII.12).

¹⁷¹ *Λεβιάθαν*, σ. 251 (II.XVIII.18). Πβλ. σ. 255 (II.XIX.1), όπου ο Hobbes γράφει ότι ο κυρίαρχος «[...] αντιπροσωπεύει όλους όσους αποτελούν τον πληθυσμό και τον καθένα τους χωριστά» και άρα επαναφέρει τη διάκριση.

¹⁷² *Λεβιάθαν*, σ. 279 (II.XXI.6).

¹⁷³ Παραφράζοντας τη γνωστή φράση του Marx σχετικά με τον φετιχισμό του εμπορεύματος. (Marx, K., Engels, F., *Werke*, том. 23: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1*, Dietz, Berlin 1962, σ. 85) Σε αυτή τη βάση θα ήταν νοητή και η συστηματική απόπειρα προσδιορισμού της έννοιας ενός φετιχισμού του νόμου στην χαραυγή της νεοτερικής πολιτικής φιλοσοφίας, κάτι που υπερβαίνει ασφαλώς το πλαίσιο της παρούσης εργασίας.

¹⁷⁴ Πβλ., π.χ., Esfeld, M., ό.π., σ. 239: «Είναι επομένως εύστοχο να χαρακτηριστεί το κράτος του Hobbes, όχι ως ολοκληρωτικό, αλλά ως *ανταρχικό*», ή, Oakeshott, M., ό.π., σ. 282: «Μπορεί να λεχθεί ότι ο Hobbes δεν είναι απολυταρχικός ακριβώς επειδή δεν είναι ανταρχικός». Μολονότι οι δύο κρίσεις αντιφασκούν ως προς τη χρήση της έννοιας του ανταρχισμού, συγκλίνουν ως προς την αποτίμηση του υπολοίπου ατομικής ελευθερίας εντός της *civitas*. Πβλ. επίσης Kersting, W., ό.π., σ. 165/166.

¹⁷⁵ Συναφής είναι η εκτίμηση του Viola, ο οποίος ονομάζει τον Hobbes «πρόδρομο του ολοκληρωτικού ανθρώπου και του ολοκληρωτικού κράτους», εξαιτίας της συγκρότησης του τεχνικού προϊόντος ως δεύτερης φύσης (όπως παρτίθεται στο Esfeld, ό.π., σ. 239).

¹⁷⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 336 (II.XXVI.19).

XI

¹ Βλ. *De Corpore* (I.VI.6/7), σ. 72-73.

² Για τη δομή της τριλογίας βλ. επίσης *De Cive*, σ. xx (The Preface to the Reader).

³ Η δυνατότητα θεμελίωσης της πολιτικής φιλοσοφίας «στις δικές της αρχές», προοικονομείται ρητά στον πρόλογο του έργου. Βλ. *De Cive*, σ. xx (The Preface to the Reader). Το κυρίως κείμενο ξεκινά ωστόσο [(I.1), σ. 1] με μια απαρίθμηση των ανθρώπινων ιδιοτήτων η οποία ούτε αυταπόδεικτη είναι, ούτε συναγεται άμεσα από την εμπειρία, ωστόσο είναι αναγκαία για την περιγραφή της φυσικής κατάστασης ως κατάστασης πολέμου.

⁴ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 154/155 (I.IX.3).

⁵ *De Cive*, σ. 9 (I.I.7).

⁶ Βλ. *Elements*, σ. 1 (I.I.1).

⁷ Βλ. *De Corpore*, σ. 11 (I.1.8).

⁸ *De Corpore*, σ. 73 (I.VI.7).

⁹ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 78 (The Introduction, 3).

¹⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 79 (The Introduction, 4).

¹¹ *Λεβιάθαν*, σ. 78 (The Introduction, 3).

¹² Σύμφωνα με τη θέση του Watkins (ό.π., σ. 72 κ.ε.).

¹³ Habermas, J., ό.π., σ. 64/65.

¹⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 79 (The Introduction, 4).

¹⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 79 (The Introduction, 4).

¹⁶ Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο αποτελεί κρίσιμο στοιχείο ότι η ανάγνωση οφείλει να είναι αυτοαναφορική. Μόνο όταν το υποκείμενο και το αντικείμενο της συμπίπτουν είναι δυνατή η επιθυμητή αναγωγή της φύσης στη τάξη της, καθώς ο αναγνώστης πρέπει να αναγνωρίσει ότι ως φυσικό ον είναι ο ίδιος με το θεωρητικά κατασκευασμένο πρόσωπο του υπηκόου, ότι η εσωτερικότητά του είναι η εσωτερική πλευρά του ίδιου προσώπου του οποίου τις εξωτερικές πράξεις ελέγχει η ανώτατη εξουσία. Έτσι, ο Hobbes δεν είναι το ίδιο πρόθυμος να βεβαιώσει την εγκυρότητα της αρχής της ομοιομορφίας όταν η ανάγνωση αναφέρεται στις πράξεις των άλλων ανθρώπων: «Βεβαίως είναι δυνατόν ορισμένες φορές να ανακαλύψουμε τις επιδιώξεις των ανθρώπων με βάση τις πράξεις τους.

Εάν, ωστόσο, το κάνουμε δίχως να συγκρίνουμε τις πράξεις των άλλων με τις δικές μας ή δίχως να προσδιορίσουμε τις συνθήκες που ενδεχομένως τις κάνουν ν'αλλάζουν, είναι σαν να αποκυρτωγραφούμε χωρίς τον κώδικα [sic]· και θα απαιτηθούμε είτε από υπερβολική εμπιστοσύνη, είτε από υπέρμετρη δυσπιστία, ανάλογα με το αν εκείνος που διαβάζει είναι ο ίδιος καλός ή κακός άνθρωπος» [Λεβιάθαν, σ. 79 (The Introduction)].

¹⁷ Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1970, σ. 205.

¹⁸ Filmer, R., *Observations on Mr Hobbes's Leviathan: or his Artificial Man – A Commonwealth*, στο Rogers, G. A. J. (επ.), *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, ό.π., σ. 11.

¹⁹ Βλ. Lukács, G., ό.π., σ. 205.

²⁰ Lukács, G., ό.π., σ. 205.

²¹ Lukács, G., ό.π., σ. 205.

²² Βλ. *De Corpore*, σ. 74 (I.VI.7).

²³ Στο σχετικό κεφάλαιο από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ο Lukács προσδιορίζει το φαινόμενο της πραγματοποίησης μέσω της εκμηδένισης του χρόνου και τη μετατροπή της σε χώρο. (Lukács, G., ό.π., σ. 179) Με αυτή την έννοια, η συγκρότηση της *civitas* στον Hobbes μπορεί να θεωρηθεί ως πραγματοποίηση της κοινωνικής συμφωνίας η οποία προϋποτίθεται, και που γι' αυτόν ακριβώς τον Λόγο προσλαμβάνει την τυπική μορφή ενός συμβολαίου.

²⁴ Βλ. *Thucydides*, σ. Χxi.

²⁵ Λεβιάθαν, σ. 330 (A Review, and Conclusion, 8).

²⁶ Λεβιάθαν, σ. 329 (A Review, and Conclusion, 8).

²⁷ Λεβιάθαν, σ. 329 (A Review, and Conclusion, 7).

²⁸ Λεβιάθαν, σ. 328 (A Review, and Conclusion, 7).

²⁹ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 328/29 (A Review, and Conclusion, 7).

³⁰ *De Cive*, σ. 192 (II.XIV.12).

³¹ «Διότι ο κυρίαρχος κάθε χώρας έχει την κυριότητα πάνω σε όλους, όσοι κατοικούν σ' αυτήν» [Λεβιάθαν, σ. 270 (II.XX.7)]

³² Βλ. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Goldmann, Augsburg 1992, σ. 91 (202), όπου ο συγγραφέας εκδηλώνει τον αντιδημοκρατισμό του, επιτιθέμενος στους σοσιαλιστές, για τους οποίους θεωρεί ότι στρέφονται: «ενάντια σε κάθε [...] προνόμιο [*Vorrecht*] (κα αυτό σημαίνει σε έσχατη ανάλυση ενάντια σε κάθε δικαίωμα [*Recht*], διότι όταν όλοι είναι ίσοι κανένας πια δεν έχει ανάγκη από δικαιώματα [*Rechte*]) [...]».

³³ Βλ. Skinner, Q., *Vision of politics*, ό.π., σ. 287 κ.ε.

³⁴ Gauthier, D., ό.π., σ. 117.

³⁵ Βλ. *Elements*, σ. 128 (II.III.2) και Λεβιάθαν, σ. 271 (II.XX.11).

³⁶ Λεβιάθαν, σ. 271 (II.XX.11).

³⁷ Λεβιάθαν, σ. 271 (II.XX.11).

³⁸ Βλ. *De Cive*, σ. 110 (II.VIII.3): «Διότι κάθε υποχρέωση ανάγεται σε κάποιο συμβόλαιο· άλλα όπου δεν υπάρχει εμπιστοσύνη, δεν υπάρχει ούτε συμβόλαιο». Πβλ. επίσης σ. 113 (II.VIII.9) και Λεβιάθαν, σ. 271 (II.XX.10).

³⁹ *De Cive*, σ. 110 (II.VIII.4).

⁴⁰ Λεβιάθαν, σ. 267 (II.XX.2).

⁴¹ *De Cive*, σ. 108 (II.VIII.1).

⁴² Λεβιάθαν σ. 271 (II.XX.12).

⁴³ Ως προς τούτο το πλέον ενδεικτικό είναι το γεγονός ότι η περίφημη συζήτηση στον Λεβιάθαν σχετικά με την ελευθερία των υπηκόων εμφανίζεται στο *De Cive* ως συζήτηση για την ελευθερία των υπηρετών: «Απ' την πλευρά μου επομένως, δεν μπορεί να βρω κάποιο λόγο για τον οποίο ένας απλός υπηρέτης θα πρέπει να διαμαρτυρείται, αν οι διαμαρτυρίες του έχουν να κάνουν μόνο με έλλειψη ελευθερίας» [*De Cive*, σ. 121 (II.IX.9)]. Στη συζήτηση αυτή το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ ελευθερίας και σκλαβιάς εξετάζεται στο πλαίσιο της διάκρισης μεταξύ υπηρέτη και υποκόου, η οποία όμως κατ' ανάγκη συσκοτίζεται, στο μέτρο που κανείς από τους δύο δεν είναι σκλάβος, δηλαδή φυλακισμένος. Στο τέλος της ανάλυσης ο Hobbes εντοπίζει τη διαφορά στο προνόμιο του υπηκόου να αναλαμβάνει, ενδεχομένως, υψηλότερα αξιώματα και μεγαλύτερη περιουσία [βλ. σ. 121 (II.IX.9)]. Προηγουμένως όμως [σ. 111 (II.VIII.4)] είχε επισημάνει ότι η υποχρέωση του υπηρέτη απέναντι στον κύριο δεν του στερεί το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας, περισσότερο απ' ό,τι σε οποιονδήποτε άλλο υπόκειται σε κυριαρχία. Δεδομένης, λοιπόν της ανεπάρκειας, παρόμοιων κριτηρίων ο Hobbes κάλυπτε: «Και η διαφορά μεταξύ ενός ελεύθερου υπηκόου κι ενός υπηρέτη έγκειται μόνο στο εξής: ελεύθερος είναι εκείνος που υπηρετεί μόνο την πόλη του· αλλά υπηρέτης εκείνος που υπηρετεί και τον συνυπήκό του» [σ. 121 (II.IX.9)]. Η διατύπωση αυτή είναι σαφέστερη, ωστόσο η ισχύς της

περιορίζεται στη σχέση υπηρεσίας-κυριότητας που αναπτύσσεται στο πλαίσιο μιας ήδη θεσμισμένης κυριαρχίας. Αντίθετα, χάνει το νόημά της όταν κύριος δεν είναι ένας συνυπήκοος αλλά το ίδιο το δημόσιο πρόσωπο, δηλαδή η «πόλη».

⁴⁴ *De Cive* σ. 109 (Π.VIII.1).

⁴⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 268 (Π.XX.3).

⁴⁶ *De Cive*, σ. 111 (Π.VIII.4).

⁴⁷ *De Cive*, σ. 113 (Π.VIII.10).

⁴⁸ *De Cive*, σ. 114 (Π.VIII.10). Πβλ. *Λεβιάθαν*, σ. 207 (Π.XIV.22), όπου η δικαιοπρακτική ικανότητα των ζώων απορρίπτεται ως αδύνατη.

⁴⁹ Για τους βασικούς όρους της σχετικής διχογνωμίας βλ. Barry, B., «Warrander and his Critics», στο Lively, J. & Reeve, A., *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, ό.π., σ. 41 κ.ε.

⁵⁰ Taylor, A.E., «The Ethical Doctrine of Hobbes», ό.π., σ. 21.

⁵¹ *De Cive*, σ. 108 (Π.VIII.1).

⁵² *Λεβιάθαν*, σ. 208 (Π.XIV.27).

⁵³ *Λεβιάθαν*, σ. 209/210 (Π.XIV.30).

⁵⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 267 (Π.XX.2).

⁵⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 267 (Π.XX.2).

⁵⁶ Kaplan, M.A., «How sovereign is Hobbes's sovereign?», στο King P., Th. Hobbes. *Critical Assesments*, τ. 3, London 1993, σ. 745.

⁵⁷ Πβλ. Schelsky, H., *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1981, σ. 406 κ.ε.

⁵⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 243 (Π.XVIII.1).

⁵⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 246 (Π.XVIII.5).

⁶⁰ Στο σημείο αυτό ο Hobbes περιπίπτει σε αντίφαση, διότι αν η αρχή της πλειονοφίας έχει προγενέστερο χαρακτήρα, θα πρέπει να είναι φυσική. Αλλά, για διαφορετικούς λόγους, ο Hobbes είναι κατά τα άλλα υποχρεωμένος να διαψεύσει μια τέτοια εκδοχή: «[...] οι περισσότεροι άνθρωποι πιστεύουν ότι η συμφωνία όλων εμπεριέχεται στις ψήφους του μεγαλύτερου μέρους· κάτι το οποίο είναι στην πραγματικότητα ψεδός» [*De Cive*, σ. 90 (Π.VI.2)] Για το πρώτο παράθεμα πβλ. εδώ σ. 113. Παρόμοια είναι και η επιχειρηματολογία του *Λεβιάθαν* όσον αφορά το ζήτημα των υπεξουσιών ενόσεων και των πιθανών χρεών τους: «[...] όταν [...] ο αντιπρόσωπος είναι η συνέλευση και το χρέος είναι προς ξένο, υπεύθυνοι για το χρέος είναι μόνο όσοι υπερψήφισαν [...]» [*Λεβιάθαν*, σ. 292 (Π.XXIII.13)]. Το προνόμιο της απαλλαγής λόγω μειονοφίας περιορίζεται στην περίπτωση της κυριαρχίας συνέλευσης, όπου «τουτή η ελευθερία [...] δεν υφίσταται» [*Λεβιάθαν*, σ. 293 (Π.XXIII.15)].

⁶¹ *Λεβιάθαν*, σ. 246 (Π.XVIII.5). Πβλ., Schelsky, H., ό.π., σ. 406 κ.ε.

⁶² *Λεβιάθαν*, σ. 370 (Π.XVIII.2).

⁶³ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 233 (Π.XVI.15).

⁶⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 232/233 (Π.XVI.14).

⁶⁵ Στην πραγματικότητα ο Hobbes θεωρεί κάτι τέτοιο αδύνατο: «[...] δεν μπορεί κάποιος χωρίς να με βλάψει να πράξει κάτι που μέσω ενός συμβολαίου μαζί μου έχει δεσμευθεί να μην το πράξει» [*De Cive*, σ. 90 (Π.VI.2)].

⁶⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 365 (Π.XXVII.37).

⁶⁷ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 370 (Π.XVIII.3).

⁶⁸ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 370 (Π.XXVIII.5) κ.ε. και σ. 375 (Π.XXVIII.22).

⁶⁹ *Λεβιάθαν*, σ. 280 (Π.XXI.8). Πβλ. Itting, J.-H., «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit», *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 1964/65, σ. 100.

⁷⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 375/76 (Π.XVIII.23).

⁷¹ *Λεβιάθαν*, σ. 372 (Π.XVIII.13).

⁷² Για το σχήμα της μεταμόρφωσης του *Λεβιάθαν* σε Βεεμώθ, πβλ. Maschke, G., «Zum 'Leviathan' von Carl Schmitt», στο Schmitt, Carl, ό.π., σ. 216 κ.ε.

⁷³ *Λεβιάθαν*, σ. 369 (Π.XXVIII.2)

⁷⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 70 (Π.XX.7)

⁷⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 70 (Π.XX.15).

⁷⁶ *De Cive*, σ. 115 (Π.IX.1). Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 269 (Π.XX.4)

⁷⁷ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 269 (Π.XX.5), *De Cive*, σ. 118 (Π.IX.6), *Elements*, σ. 131 (Π.IV.1).

⁷⁸ *Λεβιάθαν*, σ. 269 (Π.XX.5).

⁷⁹ Εφόσον χρησιμοποιείται, κατ' αντιδιαστολή προς την ελευθερία, ως γενικός τίτλος του δεύτερου μέρους.

⁸⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 268 (Π.XX.4).

⁸¹ *Λεβιάθαν*, σ. 269 (Π.XX.5).

- ⁸² Cassirer, E., *Kants Leben und Werk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, σ. 169.
- ⁸³ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, ό.π., σ. 212/213 (B158).
- ⁸⁴ *Λεβιάθαν*, σ. 272 (II.XX.15).
- ⁸⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 272 (II.XX.15).
- ⁸⁶ *Λεβιάθαν*, σ. 238 (II.XVII.2)
- ⁸⁷ *De Cive*, σ. 116 (II.IX.3).
- ⁸⁸ Βλ. *De Cive*, σ. 116 (II.IX.3).
- ⁸⁹ *De Cive*, σ. 116 (II.IX.3).
- ⁹⁰ Oakeshott, M., ό.π., σ. 278.
- ⁹¹ Meinecke, F., ό.π., σ. 15.
- ⁹² Βλ. ό.π., σ. 32.
- ⁹³ *Ό.π.*, σ. 16.
- ⁹⁴ *Ό.π.*, σ. 11.
- ⁹⁵ Βλ. Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Meiner, Leipzig 1915, σ. 104 και 432.
- ⁹⁶ Βλ. ό.π., σ. 29.
- ⁹⁷ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 1990, σ. 238 (294).
- ⁹⁸ Βλ., κατά αντιδιαστολή, ό.π., σ. 238 (294/295).
- ⁹⁹ Βλ. ό.π., σ. 238 (293).
- ¹⁰⁰ Meinecke, F., ό.π., σ. 12.
- ¹⁰¹ Αυτό όμως ακριβώς συμβαίνει, κατά τον Cassirer, στην περίπτωση του Kant. Βλ. Cassirer, E., ό.π., σ. 162.
- ¹⁰² Meinecke, F., ό.π., σ. 12.
- ¹⁰³ Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 393 κ.ε (II.XXX).
- ¹⁰⁴ Βλ. την *Εισαγωγή* του Τ. Κονδύλη στο Machiavelli, N., *Έργα*, τ. α', ό.π., σ. 136.
- ¹⁰⁵ *Ό.π.*, σ. 148.
- ¹⁰⁶ Βλ. ενδεικτικά *Behemoth* σ. 219, 257, 282.
- ¹⁰⁷ Αγγελίδης, Μ., *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994, σ. 123.
- ¹⁰⁸ Meinecke, F., ό.π. σ. 11.
- ¹⁰⁹ *Meinecke*, ό.π., σ. 252/253.
- ¹¹⁰ *Λεβιάθαν*, σ. 406 (II.XXX.23).
- ¹¹¹ *Λεβιάθαν*, σ. 329 (II.XXVI.8).
- ¹¹² *Λεβιάθαν*, σ. 328 (II.XXVI.4).
- ¹¹³ *Λεβιάθαν*, σ. 329 (II.XXVI.8).
- ¹¹⁴ *Meinecke*, F., ό.π., σ. 1/2.
- ¹¹⁵ *Λεβιάθαν*, σ. 330 (II.XXVI.8).
- ¹¹⁶ Από τον *Μονοδιάστατο άνθρωπο* του H. Marcuse, όπως παρατίθεται στο Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, σ. 52/53.
- ¹¹⁷ Heath, E., 'Hobbes and the Equality of All under One', *Political Theory* 21/1, 1993, σ. 91.
- ¹¹⁸ Ψυχολαίδης, Κ., ό.π., σ. 154.
- ¹¹⁹ *Ό.π.*, σ. 154.
- ¹²⁰ Horkheimer, M., Adorno Th. W., ό.π., σ. 92.
- ¹²¹ Hood, F.C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of 'Leviathan'*, Clarendon Press, Oxford 1964, σ. 229/230.
- ¹²² Βλ. ό.π., σ. 116.
- ¹²³ Βλ. ό.π., σ. 4/5.
- ¹²⁴ Βλ. ό.π., σ. 4, 49, 227, 253.
- ¹²⁵ *Λεβιάθαν*, Β', σ. 57 (III.XXXVI.2).
- ¹²⁶ Πβλ. Oakeshott, ό.π., σ. 329/330.
- ¹²⁷ Πβλ. Gaskin, J.C.A., «Introduction», ό.π., σ. xxv (υπ.).
- ¹²⁸ Βλ. Hood, F.C., ό.π., σ. 137.
- ¹²⁹ Το πρωτότυπο κείμενο βρίσκεται στο *Philosophy*, Οκτώβριος 1938 και, εκτός της παραπομπής που χρησιμοποιείται εδώ, αναδημοσιεύθηκε στο Brown, K. C. (εκ.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- ¹³⁰ Βλ. Taylor, A. E., ό.π., σ. 21.
- ¹³¹ *De Cive*, σ. 31 (I.III.4) (υπ.)
- ¹³² Taylor, A.E., ό.π., σ. 27.

- ¹³³ Ο.π., σ. 31.
- ¹³⁴ Λεβιάθαν, σ. 228 (II.XV.41).
- ¹³⁵ Η πορούσα ανάλυση δεν μπορεί να υπεισέλθει σε όλες τις πτυχές της σχετικής συζήτησης και θα αρκεστεί, όπως και όσον αφορά την υπόλοιπη βασική βιβλιογραφία, στην συνοπτική αποτίμησή της χάρη των ιδιαίτερων ερμηνευτικών και κριτικών στόχων που τέθηκαν από την αρχή. Για μια σύντομη αναφορά στα βασικά σημεία της εν λόγω θεωρητικής διαμάχης, βλ. Δρίτσας, Θ., «Νόμος και δικαιοσύνη στις ερμηνείες του Hobbes». *Αξιολογικά*, ό.π., σ. 115 κ.ε.
- ¹³⁶ Λεβιάθαν, σ. 228 (II.XV.41).
- ¹³⁷ Πβλ. π.χ. Watkins, J.W.N., ό.π., σ. 64.
- ¹³⁸ Βλ. Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957, ιδίως σ. 92/93. Αντίθετα ο Taylor [ό.π., σ. 30 (υπ.)]: «Ομολογώ ότι βρίσκω πραγματική δυσκολία να κατανοήσω πώς ο Hobbes μπορούσε να θεωρεί ότι η απλή ακαταμάχητη δύναμη μπορεί να αποτελεί θεμέλιο πραγματικής υποχρέωσης».
- ¹³⁹ Warrender, H., ό.π., σ. 213.
- ¹⁴⁰ Βλ. ό.π., σ. 242, 269.
- ¹⁴¹ Λεβιάθαν, σ. 38 (II.XXV.4).
- ¹⁴² Βλ. Λεβιάθαν, σ. 38 (II.XXV.4).
- ¹⁴³ Nagel, Th., «Hobbes: His Concept of Obligation», στο Honderich, T. (επ.), *Philosophy through its Past*, Penguin, London 1984.
- ¹⁴⁴ Πβλ. Watkins, J.W.N., ό.π., σ. 62.
- ¹⁴⁵ Πβλ. Nagel, Th., ό.π., σ. 110/111.
- ¹⁴⁶ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 321, όπου εισάγεται η παρεμφερής διάκριση μεταξύ κατάλληλων και ακατάλληλων συμβούλων.
- ¹⁴⁷ Βλ. Λεβιάθαν, σ. 226 (II.XV.36).
- ¹⁴⁸ Πβλ. Oakeshott, M., ό.π., σ. 331 (υπ.).
- ¹⁴⁹ Warrender, H., ό.π., σ. 14.
- ¹⁵⁰ Watkins, J.W.N., ό.π., σ. 60.
- ¹⁵¹ Αυτό είναι το βασικό επιχείρημα των οπαδών της φρονησιακής θεωρίας. Έτσι, ο Watkins (ό.π., σ. 56) υποστηρίζει ότι «το να θεωρεί κανείς πως τέτοιου είδους παρατηρήσεις σημαίνουν ότι οι νόμοι αυτοί έχουν ηθικό, κατά αντιδιαστολή με το φρονησιακό χαρακτήρα, είναι σαν να θεωρεί ότι η χρήση της λέξης 'ανατολή' από τον Κοπέρνικο υποσημαίνει ότι έχει εγκαταλείψει την ηλιοκεντρική του υπόθεση», ενώ ο Gauthier (ό.π., σ. 80) ισχυρίζεται ότι «[...] το χρομπσιανό ηθικό σύστημα δεν είναι παρά ένα σύστημα κοινής ή οικουμενικής φρόνησης, ενώ αποδίδει την αντίθετη εντύπωση σε ζήτημα λεξιλογίου (σ. 70)
- ¹⁵² Kodalle, K.-M., *Thomas Hobbes - Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, C.H. Beck, München 1972, σ. 59.
- ¹⁵³ Βλ., ό.π., σ. 84.
- ¹⁵⁴ Βλ., ό.π., σ. 82.
- ¹⁵⁵ Ο.π., σ. 83.
- ¹⁵⁶ Βλ., ό.π., σ. 28.
- ¹⁵⁷ Βλ. Plamenatz, J., *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, τ. 1, Longmans, London 1963, σ. 135.
- ¹⁵⁸ Το επιχείρημα περί προτεραιότητας της εμπιστοσύνης του Kodalle (βλ. ό.π., σ. 76) αποτελεί ουσιαστικά αναδιατύπωση των ενστάσεων του Oakeshott (βλ. ό.π., σ. 328), του Barry (βλ. ό.π., σ. 51) του Gauthier (βλ. ό.π., σ. 41) και του Goldsmith (ό.π., σ. 95).
- ¹⁵⁹ Βλ. Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge 1945, σ. 110 κ.ε.
- ¹⁶⁰ Bobbio, N., *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1993, σ. 145.
- ¹⁶¹ Βλ., ό.π., σ. 147.
- ¹⁶² *De Cive*, σ. 190/191 (I. XIV.10).
- ¹⁶³ *De Corpore*, σ. 315/316 (IV.XXV).
- ¹⁶⁴ Βλ. Bobbio, N., ό.π., σ. 148.
- ¹⁶⁵ Πατέλη, Ι., *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, ό.π., σ. 124.
- ¹⁶⁶ Βλ. Kodalle K.-M., ό.π., σ. 90.
- ¹⁶⁷ Βλ. Bobbio, ό.π., σ. 146. Αντίστοιχα, ο Hood ισχυρίζεται ότι «[...] υπάρχει φυσική υποχρέωση τήρησης κάθε τεχνητής υποχρέωσης [...]» (Hood, F.C., ό.π., σ. 116).
- ¹⁶⁸ Warrender, H., ό.π., σ. 64.

¹⁶⁹ Λεβιάθαν, σ. 213 (II.XV.1).

¹⁷⁰ Λεβιάθαν, σ. 213 (II.XV.2).

¹⁷¹ Λεβιάθαν, σ. 213 (II.XV.2).

¹⁷² Λεβιάθαν, σ. 213 (II.XV.3).

¹⁷³ Λεβιάθαν, σ. 214 (II.XV.3).

¹⁷⁴ Λεβιάθαν, σ. 214 (II.XV.3).

¹⁷⁵ Λεβιάθαν, σ. 213 (II.XV.3).

¹⁷⁶ Λεβιάθαν, σ. 214 (II.XV.3).

¹⁷⁷ Στο σημείο αυτό μπορεί να αξιολογηθεί ενδεχομένως και η φραστική επιλογή του Hobbes, η οποία δεν φαίνεται στην ελληνική μετάφραση: το αγγλικό κείμενο, όχι μόνο τονίζει τη χρονική προτεραιότητα του κράτους έναντι της δικαιοσύνης [before], αλλά κάνει επίσης λόγο για θέση [place] των ονομάτων «δίκαιο» και «άδικο».

¹⁷⁸ Λεβιάθαν, σ. 355 (II.XXVII.10)

¹⁷⁹ Λεβιάθαν, σ. 394 (II.XXX.5).

¹⁸⁰ Λεβιάθαν, ό.π., σ. 214 (II.XV.4). Στην πραγματικότητα η ελληνική μετάφραση δεν είναι συνεπής προς το βιβλικό πρωτότυπο: «εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· οὐκ ἔστι Θεός» [Ψαλμοί γ' (18')], στο οποίο εμφανώς παραπέμπει ο Hobbes.

¹⁸¹ Βλ. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, σ. 84.

¹⁸² Βλ. Spinoza, *Die Ethik. Schriften und Briefe*, ό.π., σ. 9 (11).

¹⁸³ Μπορεί ωστόσο να σημειωθεί ότι, εν όψει του οντολογικού επιχειρήματος, η διαπίστωση του Malcolm, σύμφωνα με τον οποίο «μόνο από την ηθική μαθαίνουμε πόσο ριζικά διαφορετική ήταν η μεταφυσική του Spinoza από εκείνη του Hobbes και επομένως πόσο ολοκληρωτικά διέφεραν επίσης οι θεωρία του για το Λόγο και η θεωρία του για την ανθρώπινη ελευθερία από τις αντίστοιχες του Hobbes» (Malcolm, N., ό.π., σ. 51), εμφανίζεται αμφίβολη.

¹⁸⁴ Βλ. Tuck, ό.π., σ. 60.

¹⁸⁵ Rödl, W., *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, C.H. Beck, München 1992, σ. 89.

XII

¹ Βλ. Braun, D., *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, E.V.Z., Zürich 1963, σ. 138, Tuck, R., ό.π., σ. 51, Esfeld, M., ό.π., σ. 256.

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, σ. 447.

³ Ό.π., σ. 447.

⁴ *De Homine*, σ. 54 (XI.15).

⁵ *De Homine*, σ. 54 (XI.15).

⁶ Βλ. Strauss, L., ό.π., σ. 160.

⁷ Kodalle, K.-M., ό.π., σ. 43/44.

⁸ Λεβιάθαν, σ. 213 (II.XV.2).

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

¹ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ό.π., σ. 226.

² Πλάτων, *Πολιτεία* 518b κ.ε.

³ Βλ. Bacon, F., ό.π., σ. 54.

⁴ Βλ. *De Cive*, σ. v (The Epistle Dedicatory).

⁵ *De Cive*, σ. iii (The Epistle Dedicatory).

⁶ Πλάτων, *Πολιτεία*, 592b

⁷ Πβλ. Strauss, L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, ό.π., σ. 215.

⁸ *De Cive*, σ. iii (The Epistle Dedicatory).

⁹ Λεβιάθαν, B', σ. 336 (A Review and Conclusion, 17).

¹⁰ Βλ. Λεβιάθαν, B', σ. 336 (A Review and Conclusion, 17).

¹¹ Horkheimer, M., Fromm, E., Marcuse, H., *Αυθεντία και Οικογένεια*, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 58.

¹² Αυτή είναι η ερμηνεία του Strauss ο οποίος θεωρεί ότι «ο Hobbes απορρίπτει την ιδεαλιστική παράδοση επί τη βάσει μιας θεμελιώδους συμφωνίας μαζί της» (βλ. Strauss, L., ό.π., σ. 205)

¹³ Ό.π., σ. 215.

¹⁴ Horkheimer, M., Adorno, Th. W., ό.π., σ. 19.

- ¹⁵ Πβλ. ό.π., σ. 64.
- ¹⁶ Horkheimer, M., Fromm, E., Marcuse, H., *Αυθεντία και Οικογένεια*, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 56.
- ¹⁷ Βλ. Adorno, Th. W., *Ontologie und Dialektik* (1960/61), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, σ. 292.
- ¹⁸ Ό.π., σ. 293.
- ¹⁹ Horkheimer, M., Adorno, Th. W., ό.π., σ. 144.
- ²⁰ Βλ. Tuck, R., «Hobbes's Moral Philosophy», ό.π., σ. 191/192.
- ²¹ Horkheimer, M., «Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. 4, ό.π., σ. 344.
- ²² Adorno, Th. W., «Resignation», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe – Stichworte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, σ. 795.
- ²³ Πβλ. Lenk, K., «Politik als Theater», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 2, 1996, σ. 111.
- ²⁴ Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, σ. 274
- ²⁵ Ό.π., σ. 273.
- ²⁶ Βλ. Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford/New York 1969, σ. 161.
- ²⁷ Taylor, Ch., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, σ. 121.
- ²⁸ Ό.π., σ. 121.
- ²⁹ Πβλ. Skinner, Q., *Vision of Politics*, ό.π., σ. 214/215.
- ³⁰ Berlin, I., ό.π., σ. 153.154.
- ³¹ Derrida, J., ό.π., σ. 27. Πβλ. La Capra, D., «Gewalt, Gerechtigkeit und Gesetzeskraft», στο Haverkamp, A. (επ.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994, σ. 147.
- ³² Βλ. Ryan, A., «Hobbes's political philosophy», ό.π., σ. 230.
- ³³ Βλ. χαρακτηριστικά, Levinas, E., *Ολότητα κι άπειρο*, Εξάντας, Αθήνα 1989, σ. 37: «Η αρνητικότητα είναι ανίκανη για υπέρβαση».
- ³⁴ Βλ. Derrida, ό.π., σ. 58.
- ³⁵ Ό.π., σ. 58.
- ³⁶ Adorno, Th. W., ό.π., σ. 17.
- ³⁷ Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte*, στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. 1.2, ό.π., σ. 697.
- ³⁸ Βλ. Benjamin, W., «Zur Kritik der Gewalt», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. II.1, ό.π., σ. 202
- ³⁹ Adorno, Th. W., «Erfahrungsgehalt», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, σ. 320.
- ⁴⁰ Βλ. Stephen, L., ό.π., σ. 71/72.
- ⁴¹ Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, ό.π., σ. 136.
- ⁴² Horkheimer, M., Adorno, Th. W., ό.π., σ. 17.
- ⁴³ Για τη σύνδεση ταυτολογίας, επανάλιψης και κυριαρχίας στη διαλεκτική του διαφωτισμού, βλ. ό.π., σ. 49.
- ⁴⁴ Βλ. Pufendorf, S., ό.π., σ. 27 (I.I.2).
- ⁴⁵ Βλ. Πβλ. Dunn, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, σ. 193. Ο δυαδός ορισμός της ελευθερίας συνεπάγεται το διαχωρισμό του σε μια αρνητική και μια θετική πλευρά: «Η φυσική ελευθερία του ανθρώπου συνίσταται στο να είναι απαλλαγμένος από οποιαδήποτε επίγεια ανώτερη αρχή και στο να μην υπόκειται στη βούληση ή τη νομοθετική εξουσία [άλλου] ανθρώπου, αλλά να έχει ως μόνο γνώμονα των πράξεών του νόμο της φύσης» [2^η Πραγματεία, σ. 99 (22)] Αντίστοιχος είναι και ο ορισμός της πολιτικής ελευθερίας στην ίδια παράγραφο. Για την εσωτερική σχέση νόμου και ελευθερίας βλ. κυρίως 2^η Πραγματεία, σ. 126 (57).
- ⁴⁶ Βλ. Locke, J., *Essay on Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford 1975, σ. 248 (II.XXI.27).
- ⁴⁷ Ό.π., σ. 263. (II.XXI.47).
- ⁴⁸ Η επιστημολογική βάση αυτής της θεώρησης βρίσκεται στη σύλληψη της ελευθερίας ως τρόπου της δύναμης [mode of power] [Βλ. ό.π., σ. 237 (II.XXI.7)]. Δυνάμεις όμως είναι οι δευτερεύουσες ποιότητες των σωματών [secondary qualities], η αλλιώς ιδιότητες [properties] [Πβλ. ό.π., σ. 299 (II.XXIII.6) και σ. 449 (III.IX.19)]. Χάρη στην αμφιλογία της αγγλικής έννοιας μεταξύ ιδιότητας και ιδιοκτησίας, η σχέση της ελευθερίας προσλαμβάνει φυσική και νομική σημασία ταυτόχρονα (πβλ. Milam, M., «The Epistemological Basis of Locke's Idea of Property», στο Ashkraft, R. (επ.), *John Locke. Critical Assessments*, τ. III, Routledge, London 1991, σ. 406 κ.ε.) κατά το οποίο σημαίνει ότι εν προκειμένω η πραγματική και η ονομαστική υπόσταση [real and nominal substance] ταυτίζονται. [βλ. Locke, J., ό.π. σ. 418 (III.III.18)].
- ⁴⁹ Βλ., ό.π., σ. 516. III.XI.16, σ. 565 (IV.IV.7) κατά αντιπαραβολή προς σ. 74 (I.III.12), σ. 78 (I.III.18), σ. 87 (I.IV.8) και 2^η Πραγματεία, σ. 190 (135), όπου ο νόμος της φύσης θεωρείται ως «διακήρυξη της

βούλησης του Θεού». Το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ Θεού και Λόγου (παντοδύναμου-πανάγαθου Θεού) παραπέμπει βεβαίως στην αμφιλογία μεταξύ ηθικής νοσησαρχίας και ηδονισμού, καθώς στη δεύτερη περίπτωση η εξουσία του Θεού θεμελιώνεται στην τιμωρητική πρακτική του. (βλ. Locke, J., *ό.π.*, σ. 352 (II.XXVIII.6)).

⁵⁰ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 179 (123).

⁵¹ Η εξήγηση αυτή θα μετέτρεπε σε δευτερεύον ζήτημα τόσο την ημερομηνία συγγραφής της Δεύτερης Πραγματείας όσο και την οργανική ή όχι θέση του χρήματος στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης.

⁵² 2^η Πραγματεία, σ. 99 (23).

⁵³ «Έτσι ο νόμος της φύσης συνιστά έναν αιώνιο κανόνα συμπεριφοράς για όλους τους ανθρώπους, τόσο τους νομοθέτες όσο και τους υπολοίπους» [2^η Πραγματεία, σ. 190 (135)].

⁵⁴ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 85 (7).

⁵⁵ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 180 (124-126).

⁵⁶ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 197 (143).

⁵⁷ Βλ. 2^η Πραγματεία, κυρίως σ. 104 (26) και σ. 108 (34).

⁵⁸ Αξίζει εδώ να αναλυθεί η λανθάνουσα οντολογία της θεωρίας της εργασίας, στο πλαίσιο της οποίας η *property* μεταβάλλεται από έννοια σχέσης σε έννοια υπόστασης, όπως στο διάστημα χωρίο: «[...] το χορτάρι που έφαγε το άλογό μου, η χλόη που έκοψε ο υπηρέτης μου [...] μεταβάλλονται σε ιδιοκτησία μου χωρίς τηνεκχώρηση ή τη συναινέση οιαδήποτε» [2^η Πραγματεία, σ. 105 (28)].

⁵⁹ Βλ. 2^η Πραγματεία, κυρίως σ. 120/121 (51).

⁶⁰ Βλ. χαρακτηριστικά το κεφάλαιο III της 2^{ης} Πραγματείας, σ.93 κ.ε. (16 κ.ε.)

⁶¹ Για την επανάληψη της έννοια του φραγμού στην πολιτική φιλοσοφία του Locke, βλ. Tarkov, N., «Locke's Second Treatise and 'The Best Fence Against Rebellion'», *The Review of Politics*, 43/2, 1981, ιδίως σ. 217.

⁶² Η σχέση εφαρμογής διαμεσολαβεί την αντίθεση ανάμεσα στο: «όλοι οι άνθρωποι είναι κτήμα των χεριών ενός παντοδύναμου και πάνσοφου Δημιουργού [...] αποτελούν κτήμα εκείνου του οποίου είναι ποίημα των χεριών» [2^η Πραγματεία, σ. 85 (6)] και το: «[...] ο άνθρωπος, όντας κύριος του εαυτού του και ιδιοκτήτης του προσώπου του [...]» [2^η Πραγματεία, σ. 116 (44)].

⁶³ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 197 (143).

⁶⁴ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 188-196 (135-142).

⁶⁵ 2^η Πραγματεία, σ. 198 (144).

⁶⁶ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 201(149) και σ. 203 (152).

⁶⁷ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 95 (19).

⁶⁸ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 216 (168) και, σ. 96 (20).

⁶⁹ B. Ashcraft, R., *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hyman, London 1987, σ. 2.

⁷⁰ Ηδη στην γνωστοθεωρητική εκδοχή της, η ελευθερία που αφορά στη νοητική μας προτίμηση διαχωρίζεται στη βούληση [*Will*] και την εκτέλεση, την άσκηση [*exercise*] της, δηλαδή, το βούλεσθαι [*Willing*]. Καθώς ο αναδιπλούμενος αυτός λαμβάνει χώρα εντός του κάθε ξεχωριστού ατόμου, η σύλληψη της προσωπικής ταυτότητας γίνεται νομική. «Στην προσωπική ταυτότητα είναι θεμελιώμενο κάθε δίκαιο και κάθε δικαιοσύνη της αμοιβής και της τιμωρίας» [Locke, J., *ό.π.*, σ. 341 (II.XXVII.18)] και τούτο διότι το πρόσωπο «[...] είναι όρος δικαστικός, που ενσωματώνει τις πράξεις κι αυτό που τους αξίζει [...]». Η προσωπικότητα αυτοεκτείνεται πέρα από την παρούσα ύπαρξη σε ό,τι είναι παρελθόν μόνο διαμέσου της συνείδησης, οπότε αποκτά μέρη, γίνεται υπόλογη, κατέχει και αποδίδει στον εαυτό της τις προηγούμενες πράξεις, στην ίδια ακριβώς βάση και για τον ίδιο λόγο όπως και με τις τωρινές».

⁷¹ 2^η Πραγματεία, σ. 249 (208).

⁷² 2^η Πραγματεία, σ. 263 (226).

⁷³ Βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 174 (119) κατά αντιδιαστολή προς την αποδοχή του πρωταρχικού συμβολαίου ως μόνης νόμιμης απαρχής της εξουσίας [2^η Πραγματεία, σ. 159 (99)]. Η ανατροπή της αρχικής σύλληψης επιβεβαιώνεται επίσης στο κεφάλαιο περί σφετερισμού [βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 242 (198)]. Το ότι η έννοια της σωπηρίας συμφωνίας συνδέεται με μια υποτακτοποίηση της συμβασιοκρατικής λογικής πιστοποιείται από το γεγονός ότι εισάγεται αρχικώς ως προς τη θέσπιση του χρηματικού μέτρου [βλ. 2^η Πραγματεία, σ. 111 (36)].

⁷⁴ Βλ., ενδεικτικά, τη σύζευξη γεωμετρίας και ηθικής τόσο στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* (Locke, J., *ό.π.*, σ. 565 (IV.IV.6) όσο και στα πρώιμα *Δοκίμια για το νομο της φύσης* (Locke, J., *Essays on the Law of Nature*, Clarendon Press, Oxford 1954, σ. 199).

⁷⁵ «Αφού κανένα κόμμα, τούτη την εποχή δεν μπορεί να στηρίξει καλά τον εαυτό του χωρίς ένα φιλοσοφικό ή θεωρητικό σύστημα αρχών προσαρτημένο στο πολιτικό ή πρακτικό του [σύστημα], είναι επόμενο να διαπιστώνουμε ότι καθεμιά από τις πολιτικές παρατάξεις, στις οποίες διαιρείται τούτο εδώ το έθνος, έχει ορθώσει ένα οικοδόμημα του πρώτου είδους, για να προστατήσει και να σκεπάζει το

σχέδιο των πράξεων που επιδιώκει. Επειδή όμως οι άνθρωποι είναι γενικά πολύ αδέξιοι οικοδόμοι, ιδίως με αυτό το θεωρητικό τρόπο, και ειδικότερα ακόμη όταν ενεργούν με κομματικό ζήλο, είναι φυσικό να φανταζόμαστε ότι αυτό το κατασκευασμά τους θα είναι λίγο ασχημάτιστο, και να ανακαλύπτουμε φανερά σημάδια της βίας και της βιοσύνης με την οποία τούτο έχει γίνει» (Hume, D., *Δοκίμια. Οικονομικά – Ιστορικά – Πολιτικοκοινωνικά*, Παπαζήσης, Αθήνα 1979, σ. 73.)

⁷⁶ Ο.π., σ. 252.

⁷⁷ Βλ. Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, Penguin, London 1969, σ. 578 (III.II.VI), 602 (III.II.IX), αλλά και Hume, D., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975, σ. 205. (164) [Στο εξής *Treatise* και *Enquiries*, αντιστοίχως].

⁷⁸ Στην *Πραγματεία* ο Hume μοιάζει να συμφωνεί κατ' αρχήν με τον Hobbes και τον Locke: «[...] η κυβέρνηση, στην πρώτη εγκαθίδρυσή της, θα πρέπει να υποτεθεί ότι αντλεί τη δεσμευτικότητα της από τους νόμους εκείνους της φύσης και ειδικά από αυτόν που αφορά στην εκτέλεση των υποσχέσεων». [*Treatise*, σ. 593 (III.II.VIII)]. Ωστόσο, το αποφασιστικό κριτήριο έγκειται στην τήρηση και όχι στην υπόσχεση καθ' εαυτήν. Έτσι: «δύο άντρες που τραβούν τα κουπιά μιας βάρκας το κάνουν κατόπιν συμφωνίας ή σύμβασης, παρόλο που ποτέ δεν έδωσαν υποσχέσεις ο ένας στον άλλον» [*Treatise*, σ. 542 (III.II.II)]. Η προτεραιότητα αυτή μεταφράζεται έτσι στα *Δοκίμια* σε λογική προτεραιότητα της υπακοής έναντι της συμφωνίας: «Όταν με οποιοδήποτε μέσο ιδρύεται ένα νέο πολίτευμα, ο λαός δεν είναι συνήθως ικανοποιημένος με αυτό και πειθαρχεί πιο πολύ από φόβο και ανάγκη παρά από κάποια ιδέα πίστης, υπακοής ή ηθικής υποχρέωσης» (Hume, D., *Δοκίμια. Οικονομικά – Ιστορικά – Πολιτικοκοινωνικά*, ό.π., σ. 80). Πβλ. επίσης ό.π., σ. 74/75.

⁷⁹ Βλ. Hume, D., ό.π., σ. 83/84.

⁸⁰ Βλ. *Treatise*, σ. 594 (III.II.VIII).

⁸¹ Βλ. π.χ. *Treatise*, σ. 602 (III.II.IX) και «Το πρωταρχικό συμβόλαιο», ό.π., σ. 78/79

⁸² Βλ. *Treatise*, σ. 454 κ.ε. (II.III.1).

⁸³ Βλ. κυρίως Χιουμ, Ντ., *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, τ. α', σ. 306 κ.ε. (I.III.XIV) [Στην ελληνική μετάφραση του πρώτου βιβλίου της *Πραγματείας* θα παρασέμπεται στο εξής με τη συντομογραφία *Πραγματεία*].

⁸⁴ Πβλ. Kohn, H., «Hume as a political Philosopher», στο *Journal of the History of Ideas*, 1951/51, σ. 290.

⁸⁵ *Treatise*, σ. 593 (III.II.VIII).

⁸⁶ Βλ. *Πραγματεία*, σ. 83 (I.I.I).

⁸⁷ Πβλ. Popkin, R. H., *The High Road to Pyrrhonism*, Hackett, Indianapolis 1992, σ. 128.

⁸⁸ Βλ. *Treatise*, 536 (III.II.1)

⁸⁹ Πβλ. *Treatise*, σ. 556 κ.ε. (III.II.III) και σ. 607 (III.II.X)

⁹⁰ *Treatise*, σ. 462 (II.III.III).

⁹¹ Hayek, F.A., «The Legal and Political Philosophy of David Hume», στο Chappel, V.C. (επ.), *Hume*, Macmillan, London/Melbourne 1996, σ. 340.

⁹² Βλ. την Εισαγωγή του Kaye, στο Mandeville, B., *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, τ. 1, Liberty Fund, Indianapolis 1988, σ. lix.

⁹³ Για τη σχετική συζήτηση βλ. τις συνδρομές των A.C. Mac Intyre, R. F. Atkinson, A. Flew, G. Hunter και W. D. Hudson στο Chappel, V.C. (επ.), ό.π., σ. 240-307.

⁹⁴ Πβλ. Lauener, H., *Hume und Kant*, Francke, Bern/München 1969, σ. 205.

⁹⁵ Βλ. Hume, D., *Δοκίμια. Οικονομικά – Ιστορικά – Πολιτικοκοινωνικά*, ό.π., σ. 91.

⁹⁶ Βλ. ό.π., σ. 91 και σ. 338.

⁹⁷ Βλ. Hume, D., ό.π., σ. 129.

⁹⁸ Βλ. το δοκίμιο του Hume «Superstition and Enthusiasm», στο Hume, D., *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, σ. 46-50.

⁹⁹ Βλ. *Treatise*, σ. 601 (III.II.IX).

¹⁰⁰ Hume, D., *Political Essays*, ό.π., σ. 56.

¹⁰¹ Βλ. *Treatise*, σ. 374. (II.I.XI).

¹⁰² Βλ. *Treatise*, σ. 628 (III.II.I).

¹⁰³ Πβλ. Hume, D., *Δοκίμια. Οικονομικά – Ιστορικά – Πολιτικοκοινωνικά*, ό.π., σ. 248.

¹⁰⁴ *Treatise*, σ. 553 (III.II.III).

¹⁰⁵ *Treatise*, σ. 632 (III.III.1).

¹⁰⁶ *Treatise*, σ. 458 (II.III.II).

¹⁰⁷ Rousseau, J.-J., *Discourse on Inequality*, Oxford University Press, Oxford/New York 1994, σ. 24: «Μιλούν για τον πρωτόγονο άνθρωπο και περιγράφουν τον πολιτισμένο».

¹⁰⁸ Βλ. ό.π., σ. 48.

- ¹⁰⁹ Βλ. Rousseau, J.-J., *Emile, or on Education*, Penguin, London 1991, σ. 84 (II): «Ο αληθινά ελεύθερος άνθρωπος επιθυμεί μονάχα αυτό που μπορεί να κάνει και κάνει αυτό που τον ευχαριστεί. Τούτη είναι η θεμελιώδης μου αρχή».
- ¹¹⁰ Βλ. Rousseau, J.-J., *Discourse on Inequality*, ό.π., σ. 33 και 45. Για τα προβλήματα της θεωρίας της συμπάθειας και της αυτοβελτίωσης στον Rousseau, βλ. Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1976, σ. 73, 136 κ.ε., 151.
- ¹¹¹ Η ανατροπή αυτή είναι τόσο ρηξικέλευθη ώστε, χαρακτηριστικά, αποδίδεται σε ατύχημα, Βλ. Rousseau, ό.π., σ. 55.
- ¹¹² Βλ. ό.π., σ. 115.
- ¹¹³ Έτσι η οικειοποίηση μοτίβων και ρήσεων από τον Locke αποκτά στον Rousseau κατά κανόνα το αντίστροφο νόημα. Βλ., π.χ., ό.π., σ. 76 για το κοινωνικό συμβόλαιο και σ. 61 για την ιδιοκτησία, αντιστοίχως. Η αποδοχή του κοινωνικού συμβολαίου με τους όρους της φιλελεύθερης παράδοσης είναι στον Rousseau ταυτόχρονη με τη ματαίωσή του, «διότι τα λάθη που καθιστούν τους κοινωνικούς θεσμούς αναγκάσιους είναι τα ίδια με εκείνα που καθιστούν την κατάχρηση αυτών των θεσμών αναπόφευκτη» (ό.π., σ. 79). Ο Rousseau χρησιμοποιεί εν προκειμένω αντίστοιχα κυνικά επιχειρήματα με εκείνα του Hobbes και του Hume, όχι για να δικαιολογήσει την κρατική αυθαιρεσία ή τη φυσική σταθερά της εξουσίας, αλλά για να καταγγείλει κάθε κρατική βία ως κρατική αυθαιρεσία.
- ¹¹⁴ Για τη σφοδρότητα του ηδονισμού στον Rousseau, βλ. Rousseau, J.-J., *Emile, or on Education*, ό.π., σ. 80 (II). Όσον αφορά τον εμπειρισμό, χαρακτηριστική είναι η απόρριψη της νοσησαρχικής εκπαιδευτικής μεθόδου του Locke [βλ. ό.π., σ. 89 (II)] και το εγκώμιο του Codillac [ό.π., σ. 107 (II)].
- ¹¹⁵ Για την πλατωνική κριτική της μίμησης, βλ. επίσης ό.π., σ. 104 (II), 109 (II), 196 (III), 230 (IV), 236 (IV) και 263 (IV).
- ¹¹⁶ Πβλ. Derrida, J., *Περί Γραμματολογίας*, Γνώση, Αθήνα 1990, σ. 175 κ.ε.
- ¹¹⁷ Πβλ. Strauss, L., ό.π., σ. 326 και Masters, ό.π., σ. 151-153.
- ¹¹⁸ Rousseau, J.-J., ό.π., σ. 280 (IV).
- ¹¹⁹ Βλ. χαρακτηριστικά, Constant, B., ό.π., σ. 108.
- ¹²⁰ Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 61 (I.6).
- ¹²¹ Βλ. Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 81 (II.4).
- ¹²² Βλ. Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 112 (III.1).
- ¹²³ Βλ. Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 61/62 (I.6).
- ¹²⁴ Βλ. Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 62/63 (I.6).
- ¹²⁵ Η ελευθερία αυτή, που συνοψίζεται στο γνωστό τύπο της αυτονομίας [βλ. 68 (I.8)], συλλαμβάνεται όπωσ στον Hobbes και τον Locke ως αυτοκυριαρχία.
- ¹²⁶ Η Judith Shklar χρησιμοποιεί τον όρο «θεραπευτική εξουσία». Βλ. Judith Shklar, «Rousseau's Images of Authority», στο Cranston, M., Peters, R. S. (επ.), ό.π., τ. 2, σ. 348.
- ¹²⁷ Βλ. Rousseau, J.-J., *Emile, or on Education*, ό.π., 252 (IV).
- ¹²⁸ Βλ. Κοινωνικό συμβόλαιο, σ. 66 (I.7).
- ¹²⁹ Βλ. Κοινωνικό συμβόλαιο, σ. 80 (II.4).
- ¹³⁰ Βλ. Κοινωνικό συμβόλαιο, σ. 80. (II.4). Ό.π.: «[...] μονάχα ο κυρίαρχος κρίνει τι είναι σημαντικό».
- ¹³¹ Κοινωνικό συμβόλαιο, σ. 87 (II.6).
- ¹³² Πβλ. Masters, R.D., ό.π., σ. 260/261.
- ¹³³ Πβλ. την παιδαγωγική χρήση του δόλου στον Αιμίλιο [Rousseau, J.-J., *Emile, or on Education*, ό.π., σ. 332 (IV)].
- ¹³⁴ Βλ. Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 91 κ.ε. (II.7).
- ¹³⁵ Βλ., π.χ., Κοινωνικό Συμβόλαιο, σ. 123 κ.ε. (III.3).
- ¹³⁶ «Μέσα σε ένα κράτος, δηλαδή σε μια κοινωνία όπου υπάρχουν νόμοι, η ελευθερία δεν μπορεί παρά να συνίσταται στο να μπορούν οι πολίτες να κάνουν ό,τι οφείλουν να θέλουν και να μην εξαναγκάζονται να κάνουν ό,τι δεν οφείλουν να θέλουν» [Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, Γνώση Αθήνα, τ. α', σ. 243 (VIII.II)].
- ¹³⁷ Για το θέμα αυτό και τις σχετικές ερμηνείες βλ. την «Εισαγωγή» του Α. Α. Χρύση στο Ρουσσώ, Ζ.-Ζ., *Γράμματα από το βουνό*, Στάχυ, Αθήνα 2002, σ. 68 κ.ε.
- ¹³⁸ Πβλ. Cranston, M., *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau 1754-1762*, Penguin, London 1991, σ. 30/31.
- ¹³⁹ Kant, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sei, taugt aber nicht für die Praxis*, ό.π., σ. 57.
- ¹⁴⁰ Βλ. ό.π., σ. 56.
- ¹⁴¹ Βλ., ό.π., σ. 57.

- ¹⁴² Kant, I., «Zum ewigen Frieden», στο του ιδίου *Werkausgabe*, (herausgegeben von W. Weischedel), τ. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie und Pädagogik I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, σ. 243.
- ¹⁴³ Kant, I., «Was ist Aufklärung?», στο του ιδίου *Ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Hamburg 1963, σ. 7.
- ¹⁴⁴ Kant, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sei, taugt aber nicht für die Praxis*, ό.π., σ. 68.
- ¹⁴⁵ Βλ. Kant, I., , ό.π., «Zum ewigen Frieden», σ. 239.
- ¹⁴⁶ Βλ. Kant, I., *Werkausgabe*, τ. VIII: Die Metaphysik der Sitten, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1983, σ. 324 (AB 15).
- ¹⁴⁷ Βλ. ό.π., σ. 325 (AB 16).
- ¹⁴⁸ Βλ. ό.π., σ. 325 (AB 17).
- ¹⁴⁹ Ο.π., σ. 338 (B 34).
- ¹⁵⁰ Ο.π., σ. 338/339 (AB 35).
- ¹⁵¹ Ο.π., σ. 338 (AB 35).
- ¹⁵² Kant, I., «Zum ewigen Frieden», ό.π., σ. 240.
- ¹⁵³ Kant, I., *Der Streit der Fakultäten*, Reclam, Leipzig 1984, σ. 92.
- ¹⁵⁴ Βλ. Kant, I., «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», στο του ιδίου, *Ausgewählte kleine Schriften*, ό.π., σ. 39.
- ¹⁵⁵ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, ό.π., σ. 303 (παρ. 83, 395).
- ¹⁵⁶ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, ό.π., σ. 6 κ.ε. (A IX κ.ε.)
- ¹⁵⁷ Βλ. ό.π., σ. 755 (B868).
- ¹⁵⁸ Ο.π., σ. 25 (B XXV).
- ¹⁵⁹ Ο.π., σ. 25 (BXXV).
- ¹⁶⁰ Βλ. ό.π., σ. 728 (B 833).
- ¹⁶¹ *De Corpore*, σ. 399 (IV.XXV.13).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- **Adam, Arnim**, *Despotie der Vernunft? Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel*, Alber, Freiburg/München 2002.
- **Adorno, Theodor Wiesengrund**, «Resignation», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe – Stichworte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1977.
- **Adorno, Theodor Wiesengrund**, «Erfahrungsgehalt», στο του ιδίου *Gesammelte Schriften*, τ. 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.
- **Adorno, Theodor Wiesengrund**, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.
- **Adorno, Theodor Wiesengrund**, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.
- **Adorno, Theodor Wiesengrund**, *Ontologie und Dialektik* (1960/61), (herausgegeben von R. Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.
- **Αγγελίδης, Μανόλης**, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes – John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, Αθήνα 1994.
- **Αγγελίδης, Μανόλης**, «Κυριαρχία και απόφαση», *Αξιολογικά*, τ. 16, Αθήνα 2006.
- **Anselm von Canterbury**, *Proslogion*, (Untersuchungen. Latein-deutsche Ausgabe von P. F. Salesius Schmitt O.S.B.), frommann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995.
- **Arendt, Hannah**, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, New York 1966.
- **Arendt, Hannah**, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, (Enlarged Edition), Viking Press, New York 1968, σ. 241.
- **Arendt, Hannah**, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- **Aristotle [Αριστοτέλης]**, *The 'Art' of Rhetoric [Ρητορική]* (with an English Translation by J. H. Freese), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1926
- **Aristotle [Αριστοτέλης]**, *The Nicomachean Ethics [Ηθικά Νικομάχεια]* (with an English Translation by H. Rackham), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1934.
- **Aristotle [Αριστοτέλης]**, *Posterior Analytics. Topica [Αναλυτικά ύστερα. Τοπικά]*, (Translated by H. Tredennick and E. S Forster), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1960.
- **Αριστοτέλης**, *Πολιτικά*, Πάπυρος, Αμαρούσιον 1975.
- **Aristotle [Αριστοτέλης]**, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath [Περί ψυχής]*. (Translated by W.S. Hett), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 1975.
- **Ashkraft, Richard**, *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hyman, London 1987.
- **Aubrey John**, «The Brief Life», στο Thomas Hobbes, *Human Nature and De Corpore politico*, (edited and with an introduction by J.C.A. Gaskin), Oxford University Press, Oxford/New York 1994.
- **Ayer, A. J.**, *Language, Truth and Logic*, Penguin, London 1990.

- **Bacon Francis**, *The New Organon*, στο *The Works of Francis Bacon*, (Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis and Heath, London 1857-1874 in vierzehn Bänden), τ. IV: *Translations of the Philosophical Works, Vol. 1*, fromann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962.
- **Bacon Francis**, *On the Dignity and the Advancement of Learning*, στο *The Works of Francis Bacon*, (Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis and Heath, London 1857-1874 in vierzehn Bänden), τ. IV: *Translations of the Philosophical Works, Vol. 1*, fromann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1962.
- **Barry, Brian**, «Warrender and his Critics», στο Lively, Jack & Reeve, Andrew, *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London/New York 1989.
- **Baumann, Zygmunt**, *Και πάλι μόνοι: Η ηθική μετά τη βεβαιότητα*, (μετάφραση: Π. Μπενβερίστε - Κ. Χατζηκυριακού), Έρασμος, Αθήνα 1988.
- **Beitz, Charles**, *Political Theory and International Relationships*, Princeton University Press, Princeton/ New Jersey 1979.
- **Benjamin, Walter**, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, (herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser), τ. I.1: *Abhandlungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
- **Benjamin, Walter**, *Über den Begriff der Geschichte*, στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, (herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser), τ. I. 2: *Abhandlungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
- **Benjamin, W.**, «Zur Kritik der Gewalt», στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, (herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser), τ. II.1: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
- **Benjamin, Walter**, «Der Erzähler», στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, (herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser), τ. II.1: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
- **Berlin, Isaiah**, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford/New York 1969.
- **Bloch, Ernst**, *Experimentum Mundi. Fragen Kategorien des Herausbringens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975.
- **Bloch, Ernst**, *Gesamtausgabe*, τομ. 6: *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.
- **Blumenberg, Hans**, «Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität», στο Ebeling, Hans (επ.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.
- **Bobbio, Norberto**, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1993.
- **Μπόμπιο, Νορμπέρτο [Bobbio, Norberto]**, *Ισότητα και Ελευθερία*, (εισαγωγή: Θ. Γιωλκέτης), Πόλις, Αθήνα 1998.
- **Borot, Luc**, «History in Hobbes's thought», στο Sorell, Tom (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.
- **Bramhall, John**, *The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, στο Rogers, G. A. J. (επ.), *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Thoemmes Press, Bristol 1995.
- **Braun, Dietrich**, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, E.V.Z., Zürich 1963.

- **Buchanan, James M.**, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1975.
- **Cassirer, Ernst**, *Kants Leben und Werk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- **Cerroni, Umberto**, *Η πολιτική σκέψη από τις απαρχές ως τις μέρες μας*, (μετ. Α. Παπαζήσης), τόμος γ', Παπαζήσης, Αθήνα 1983.
- **Chappel, Vere** (επ.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- **Cicero, On Duties**, (Edited by M.T. Griffin, E.M. Atkins), Cambridge University Press, Cambridge/New York 1966.
- **Constant, Benjamin**, *Political Writings*, (Translated by B. Fontana), Cambridge University Press, Cambridge/New York 1988.
- **Cohen, Hermann**, «[Kant]», στο Vega, Rafael de la (επ.), Sandkühler, Hans Jörg, *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantischen Sozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
- **Cooke, Paul D.**, *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowmann & Littfield, New York 1996.
- **Cranston, Maurice**, *The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau 1754-1762*, Penguin, London 1991
- **Croce Benedetto**, *Theorie und Geschichte der Historiographie und Betrachtungen zur Philosophie der Politik*, στο *Gesammelte politische Schriften*, τ. I.4, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1930.
- **Cumming, Robert, D.**, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, τ. 2, Chicago University Press, Chicago 1969.
- **Dahms, Hans-Joachim**, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.
- **Ντεκάρτ, Ρενέ [Descartes René]**, *Λόγος περί της μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, (β' αναθεωρημένη έκδοση, εισαγωγή, μετάφραση σημειώσεις: Χρ. Χρηστίδης), Παπαζήσης, Αθήνα 1976.
- **Descartes, René**, *Key Philosophical Writings*, (Translated by Elizabeth S. Haldane and G. R.T. Ross, edited and with an Introduction by Enrique Chávez-Arrizo), Wordsworth, Hertfordshire 1997.
- **Ντεκάρτ, Ρενέ [Descartes René]**, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, Εκκρεμές, Αθήνα 2003.
- **Derrida, Jacques**, *Περί Γραμματολογίας, Γνώση*, (μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης) Αθήνα 1990.
- **Derrida, Jacques**, *Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, (übersetzt von A. G. Düttmann), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- **Dilthey, Wilhelm**, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihren Zusammenhang im 17. Jahrhundert*, στο *Gesammelte Schriften*, τομ. II, Teubner, Stuttgart 1962.
- **Donoso Cortés**, *Letters to the Count of Montalambert*, στο *Selected Works of Juan Donoso Cortés*, (Translated, Edited and Introduced by J.P. Johnson) Greenwood Press, Westport, Connecticut/London 2000.
- **Dubiel, H.**, «Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse», στο *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, (herausgegeben vom Institut für Sozialforschung), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

- Δουζίνας, Κώστας, Warrington, Ronnie, *Ο Λόγος του νόμου. Ερμηνεία, αισθητική και ηθική στο δίκαιο*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996.
- Dunn, John., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Δρίτσας, Θόδωρος, «Νόμος και δικαιώματα στις ερμηνείες του Hobbes», *Αξιολογικά*, τ. 16, Αθήνα 2006.
- Esfeld, Michael, *Mechanismus und Subjektivität in der Philosophie von Thomas Hobbes*, fromann-holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995.
- Feuerbach Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1969.
- Filmer, Robert, *Observations on Mr Hobbes's Leviathan: or his Artificial Man – A Commonwealth*, στο Rogers, G. A. J. (επ.), *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, Thoemmes Press, Bristol 1995.
- Forsyth, Murray, «Hobbes's contractarianism: a comparative analysis», Boucher, David., Kelly, Paul. (επ.), *The social contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London/New York 1994.
- Gaskin, J.C.A., «Introduction» στο Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford/New York 1996.
- Gauthier, D.P., *The Logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford/New York 1969.
- Gauthier, D.P., «Hobbes's Social Contract», στο Rogers G.A.J, Ryan, Alan (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1988.
- Gawoll, Hans-Jürgen, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, fromann-holzboog, Stuttgart/Bad Canstatt 1989.
- Gert, Bernard, «Hobbes, Mechanism and Egoism», *Philosophical Quarterly*, τ. 15, 1965.
- Gert, Bernard, «Hobbes and Psychological Egoism», *Journal of the History of Ideas*, τ. 28, 1967.
- Gert, Bernard, «Hobbes's Psychology», στο Sorell, Tom (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.
- Goldsmith, M.M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York 1966.
- Goldsmith, M.M., «Hobbes's 'Mortal God': Is there a Fallacy in Hobbes's Theory of Sovereignty», στο Morris Christopher W.(επ.), *The Social Contract Theorists, Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowmann @ Littlefield, Lanham 1999.
- Γκράμσι, Α. [Gramsci, Antonio], *Για τον Μακιαβέλι, για την πολιτική και για το σύγχρονο κράτος*, Ηριδανός, Αθήνα, χ.χ.
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, (Kritische Gesamtausgabe auf Grundlage der im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition von Valentino Gerratana [1975], hgg. v. Deutschen Gramsci-Projekt unter wissenschaftlicher Leitung v. K. Bochmann u. W. F. Haug) Argument, Berlin-Hamburg 1991-.
- Greenleaf, W.H., «Hobbes: The Problem of Interpretation, στο Cranston, Maurice, Peters, Richard S. (επ.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, τ. 1, Anchor Books, Garden City/New York 1972.
- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.

- **Habermas, Jürgen**, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990
- **Hampster-Monk, I.**, *A History of Modern Political Thought*, Blackwell, Oxford 1992.
- **Hampton, Jean**, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1986.
- **Hampton, Jean**, «The failure of Hobbes's Social Contract Argument», στο Morris Christopher W. (επ.), *The Social Contract Theorists, Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowmann @ Littlefield, Lanham 1999.
- **Haug, Wolfgang Fritz**, *Theorien über Ideologie*, Argument, Berlin 1979.
- **Hayek, F.A.**, «The Legal and Political Philosophy of David Hume», στο Chappel, V.C. (επ.), *Hume*, Macmillan, London/Melbourne 1966.
- **Heath, Eugene.**, «Hobbes and the Equality of All under One», *Political Theory* 21/1, 1993.
- **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**, *Politische Schriften*, (Nachwort: Jürgen Habermas), Suhrkamp, Frankfurt a.M 1966.
- **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, (Werke 20. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel), 2 τόμοι, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986.
- **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, (Werke 2. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.
- **Hegel Georg Wilhelm Friedrich**, *Phänomenologie des Geistes*, (Werke 3. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.
- **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, Meiner, Hamburg 2002.
- **Henrich, Dieter**, «Die Grundstruktur der modernen Philosophie», στο Ebeling, Hans (επ.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996.
- **Hepburn, Ronald W.**, «Hobbes on the Knowledge of God», στο Cranston, Maurice, Peters, Richard S. (επ.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, τ. 1, Anchor Books, Garden City/New York 1972.
- **[Hobbes, Thomas]**, *Thomas Hobbes Malesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omina*, (επιμέλεια: W. Molesworth), τ. II: *De Homine*, London 1845.
- **[Hobbes, Thomas]**, *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, (επιμέλεια: Reynolds, N.B., Saxonhouse, A.W.), The University of Chicago Press, Chicago/London 1995.
- **Hönigswald, Richard**, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Ernst Reinhard, München 1924.
- **Hood, F.C.**, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of 'Leviathan'*, Clarendon Press, Oxford 1964.
- **Horkheimer, Max**, «Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie», στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, τ. 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, (herausgegeben von G. Schmid Noerr), S. Fischer, Frankfurt a.M. 1987-.
- **Horkheimer, Max**, «Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie», στο του ίδιου, *Gesammelte Schriften*, τ. 4: *Schriften 1936-1941*, (herausgegeben von. A. Schmidt) S. Fischer, Frankfurt a.M 1987.-

- **Horkheimer, Max**, «Traditionelle und kritische Theorie», «Nachtrag (1937)», στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τ. 4: *Schriften 1936-1941*, (herausgegeben von A. Schmidt) S. Fischer, Frankfurt a.M 1987.-
- **Horkheimer, Max**, *Vernunft und Selbsterhaltung*, στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τ. 5: *'Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940-1950'*, (herausgegeben von G. Schmid Noerr), S. Fischer, Frankfurt a.M. 1987.-
- **Horkheimer, Max**, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τομ. 6: *'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft' und 'Notizen 1949-1969'*, (herausgegeben von A. Schmidt), S. Fischer, Frankfurt a.M., 1987.-
- **Horkheimer, Max, Adorno Th. W.**, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, στο του ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τ. 5: *'Dialektik der Aufklärung' und Schriften 1940-1950'*, (herausgegeben von G. Schmid Noerr), S. Fischer, Frankfurt a.M. 1987.-
- **Horkheimer, M., Fromm, E., Marcuse, H.**, *Αυθεντία και Οικογένεια* (επιμέλεια: Γ. Κουζέλης), Νήσος, Αθήνα 1996.
- **Hume, David**, *A Treatise of Human Nature* (edited and with an introduction by E.C. Mossner), Penguin, London 1969.
- **Hume, David**, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with an introduction, comparative table of contents, and analytical index by L.A Selby-Bigge. Third Edition, with text revised and notes by P.H. Nidditch), Clarendon Press, Oxford, 1975.
- **Hume, David**, *Δοκίμια. Οικονομικά – Ιστορικά – Πολιτικοκοινωνικά* (Πρόλογος – Μετάφραση – Σχόλια: Ε. Π. Παπανούτσος), Παπαζήσης, Αθήνα 1979.
- **Hume, David**, *Political Essays* (edited by K. Haakonssen), Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- **Χιουμ, Ντέιβιντ [Hume, David]**, *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, Βιβλίο πρώτο: *Για τη νόηση* (εισαγωγή, μετάφραση: Μ. Πουρνάρη), Πατάκης, Αθήνα 2005.
- **Itting, J.-H.**, «Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit», *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 1964/65.
- **Johnston, David**, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1986.
- **Jonas, Friedrich**, *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1966.
- **Kant, Immanuel**, «Was ist Aufklärung?», στο του ιδίου *Ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Hamburg 1965.
- **Kant, Immanuel**, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», στο του ιδίου *Ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Hamburg 1965.
- **Kant, Immanuel**, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1976.
- **Kant, Immanuel**, *Werkausgabe*, (herausgegeben von W. Weischedel), τ. VIII: *Die Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1983.
- **Kant, Immanuel**, *Der Streit der Fakultäten*, Reclam, Leipzig 1984.
- **Kant, Immanuel**, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 1990.
- **Kant, Immanuel**, «Zum ewigen Frieden», στο του ιδίου *Werkausgabe*, (herausgegeben von W. Weischedel), τ. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993

- **Kant, Immanuel**, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sei, taugt aber nicht für die Praxis*, Klostermann, Frankfurt a.M 1995
- **Kaplan, M.A.**, «How sovereign is Hobbes's sovereign?», στο King P., *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, τόμος 3, Routledge, London 1993.
- **Kavka, Gregory S.**, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1986.
- **Kelsen, Hans**, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge 1945.
- **Kersting, Wolfgang**, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002.
- **Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ.**, *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Σάκκουλας, Αθήνα.Κομοτηνή 1996.
- **Kodalle, Klaus-Michael**, *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, C. H.Beck, München 1972.
- **Kohn, Hans**, «Hume as a political Philosopher», στο *Journal of the History of Ideas*, 1951/51.
- **Κονδύλης Παναγιώτης**, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Γνώση, Αθήνα 2003.
- **Kramer, Matthew H.**, *Hobbes and the Paradoxes of Political Origins*, palgrave macmillan, Houndmills/Basingstoke 1997.
- **Kraus, Jody. S.**, *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1993.
- **Λαβράνου, Αλίκη**, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στους Χομπς και Σμιτ», *Αξιολογικά*, τ. 16, Αθήνα 2006.
- **La Capra, Dominick**, «Gewalt, Gerechtigkeit und Gesetzeskraft», στο Haverkamp, A. (επ.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994, σ.147.
- **Lauener, Henri**, *Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*, Francke, Bern/München 1969.
- **Lauermann, Manfred**, «Versuch über Carl Schmitt im Nationalsozialismus», στο Hansen, Klaus, Lietzmann, Hans (επ.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske + Budrich, Leverkusen 1988.
- **Leibniz, Gottfried Wilhelm**, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, (übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von E. Cassirer), Meiner, Hamburg 1996.
- **Leibniz, Gottfried.Wilhelm**, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, (übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Buchenau), Meiner, Hamburg 1996.
- **Leibniz, Gottfried Wilhelm**, «Ad Specimen», στο του ιδίου *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, (übersetzt von A. Buchenau, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von E. Cassirer), τ. I, Meiner, Hamburg 1996.
- **Leibniz, Gottfried, Wilhelm**, «Gegen Descartes», στο του ιδίου *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, (übersetzt von A. Buchenau, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von E. Cassirer), τ. I, Meiner, Hamburg 1996.
- **Lenk, Kurt**, «Politik als Theater», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 2, 1996.
- **Levinas, Emmanuel**, *Ολότητα κι άπειρο. Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, (μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης), Εξάντας, Αθήνα 1989.
- **Lively Jack, Reeve, Andrew** (επ.), *Modern Political Thought from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London/New York 1989.

- **Locke, John**, *Essays on the Law of Nature*, (The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, Together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676. Edited by W. von Leyden), Clarendon Press, Oxford 1954
- **Locke, John**, *Essay on Human Understanding*, (Edited and with an Introduction by P. H. Nidditch), Clarendon Press, Oxford 1975
- **Locke, John**, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως. Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, (εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Πασχάλης Κιτρομηλίδης), Γνώση, Αθήνα 1990.
- **Lukács, Georg**, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970.
- **Machiavelli Niccolò**, *Έργα*, 2 τόμοι (εισαγωγή, επιλογή μετάφραση: Τάκης Κονδύλης), Κάλβος, Αθήνα 1984.
- **Μακιαβέλλι Νικολό [Machiavelli Niccolò]**, *Ο Ηγεμόνας*, (μετάφραση: Ν. Καζαντζάκης), Γαλαξίας, Αθήνα 1961.
- **MacPherson, C.B.**, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, Γνώση, Αθήνα 1986.
- **Malcolm, Noel**, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- **Mandeville, Bernard**, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits* (with a commentary, critical, historical, and explanatory by F.B. Kaye), Liberty Fund, Indianapolis 1988
- **Martinich, Aloisius P.**, *The two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1992
- **Martinich Aloisius P.**, *Hobbes*, Macmillan, London 1997.
- **Martinich, Aloisius P.**, *Hobbes*, Routledge, New York/London 2005.
- **Marx, Karl, Engels, Friedrich**, *Werke*, том. 23: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1*, Dietz, Berlin 1962.
- **Maschke, Günther**, «Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts», στο Hansen, Klaus, Lietzmann, Hans (επ.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leske + Budrich, Leverkusen 1988.
- **Maschke, Günther**, «Zum 'Leviathan' von Carl Schmitt», στο Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (mit einem Anhang sowie einem Nachwort des Herausgebers), Klett-Cotta, Stuttgart 1982.
- **Masters, Roger D.**, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton/New Jersey 1976.
- **McNeilly, F.S.**, *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, London/Melbourne, 1968.
- **Meinecke, Friedrich**, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, (herausgegeben und eingeleitet von W. Hofer. 4. Auflage), Oldenbourg, München/Wien 1976.
- **Menninghaus, Walter**, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1995.
- **Milam, Max**, «The Epistemological Basis of Locke's Idea of Property», στο Ashkraft, Richard. (επ.), *John Locke. Critical Assessments*, τ. III, Routledge, London 1991
- **Mill, John Stuart**, *Considerations on Representative Government*, στο του ίδιου, *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford/New York 1991.
- **Miller, David**, *Πολιτική φιλοσοφία. Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, (μετάφραση: Μ. Κ. Μαντζανάς), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006.

- **Miller, Ted H.**, «Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism», *Political Theory*, 29/6, 2001.
- **Montaigne, Michel de**, «On Experience», στο *The Complete Essays*, (Translated by M.A. Screech), Penguin, London 1993.
- **Montesquieu**, Το πνεύμα των νόμων, (εισαγωγή: Π. Κονδύλης, Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης), Γνώση, Αθήνα 1994.
- **Μορό, Πιερ-Φρανσουά [Moreau, Pierre-François]**, *Χομπς: Φιλοσοφία, επιστήμη, θρησκεία*, (μετάφραση: Νίκη Μουντζούρογλου, επιμέλεια Ελένη Ποταμιάνου), Πατάκης, Αθήνα 1999.
- **Nagel, Thomas**, «Hobbes: His Concept of Obligation», στο Honderich, Ted (επ.), *Philosophy through its Past*, Penguin, London/New York 1984.
- **Neumann, Friedrich**, *The Rule of Law*, Berg, Heidelberg/Dover 1986.
- **Nietzsche, Friedrich**, *Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben*, Goldmann, Augsburg 1992.
- **Nietzsche, Friedrich**, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Goldmann, Augsburg 1994.
- **Noack, Paul**, *Carl Schmitt, Eine Biographie*, Ullstein, Frankfurt a.M./Berlin, 1993.
- **Νούτσος, Παναγιώτης**, *Niccoló Machiavelli, Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της ιστορίας*, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1983
- **Νούτσος, Παναγιώτης**, *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα 1980.
- **Paech Norman**, *Hugo Grotius, Argument*, Berlin 1985.
- **Oakeshott, Michael**, «Dr. Leo Strauss on Hobbes», *Politica II*, 1936-1937.
- **Oakeshott, Michael**, *Rationalism in Politics and other Essays*, Liberty Press, Indianapolis 1991.
- **Ockham, Wilhelm von**, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, (ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Miethke), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, σ. 176.
- **Otto, Rudolf**, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck, München 2004.
- **Overhoff, Jürgen**, *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Rowmann & Littlefield, Lanham 2000
- **Pacchi, Arrigo**, «Hobbes and the Problem of God», στο Rogers G.A.J, Ryan, Alan (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1988.
- **Πατέλη, Ιόλη**, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995.
- **Πατέλη, Ιόλη**, «Η επανάσταση στο έργο του Χομπς», *Αξιολογικά*, τ. 16, Αθήνα 2006.
- **Perez, Zagorin**, «Hobbes without Grotius», *History of Political Thought*, XXI/3, 2000.
- **Peters, Richard**, *Hobbes*, Harmondsworth/ Penguin, London 1956.
- **Plamenatz, John**, *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, τ. 1, Longmans, London 1963
- **Πλάτων**, *Πολιτεία*, (2 τόμοι, μετάφραση, σχόλια: Ι. Γρυπάρης), Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.
- **Popkin, Richard. H.**, *The High Road to Pyrrhonism*. Hackett. Indianapolis 1992.
- **Prokhovnik, Raia**, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, Garland, New York/London, 1991.

-
- **Pufendorf, Samuel**, *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, (Edited and with an Introduction by I. Hunter and D. Saunders. Two Discourses and a Commentary by J. Barbeyrac. Translated by D. Saunders), Liberty Fund, Indianapolis 2003.
 - **Riedel, Manfred**, «Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes», στο Koselleck, Reinhart, Schnur, Roman, (επ.), *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Berlin 1969.
 - **Rousseau, Jean-Jacques**, *Discourse on Inequality*, (Translated by F. Philip, Edited with an Introduction by P. Coleman), Oxford University Press, Oxford/New York 1994.
 - **Rousseau, Jean-Jacques**, *Emile, or on Education*, (translated with an Introduction and Notes by A. Bloom), Penguin, London 1991.
 - **Ρουσσώ, Ζαν-Ζακ**, *Γράμματα από το βουνό*, (μετάφραση: Κ. Κέη, εισαγωγή, επιμέλεια: Α.Α. Χρύσης), Στάχυ, Αθήνα 2002.
 - **Ρουσσώ, Ζαν- Ζακ**, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, (μετάφραση Β. Γρηγοροπούλου και Α. Σταϊνχάουερ, (επιμέλεια-εισαγωγή-σημειώσεις-επίμετρο: Βασιλική Γρηγοροπούλου), Πόλις, Αθήνα 2004.
 - **Ryle, Gilbert**, *The concept of mind*, (Reprint edition), University of Chicago Press, , Chicago 1984.
 - **Sabine, George H.**, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, (μετάφραση: Μ. Κρίστις), Ατλαντίς-Πεχλιβανίδης, Αθήνα χ.χ.
 - **Saussure, Ferdinand de**, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, (μετάφραση, σχόλια, προλογικό σημείωμα: Φ. Δ. Αποστολόπουλος), Παπαζήσης, Αθήνα 1979.
 - **Saxonhouse, Arlene W.**, «Hobbes and the Beginnings of Modern Political Thought», στο *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, (επιμέλεια: Reynolds, N.B., Saxonhouse, A.W.), The University of Chicago Press, Chicago/London 1995.
 - **Schelsky, Helmut**, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1981.
 - **Schmidt-Biggemann, Wilhelm**, *Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
 - **Schmitt, Carl**, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (mit einem Anhan sowie einem Nachwort des Herausgebers), Klett-Cotta, Stuttgart 1982.
 - **Σμιττ, Καρλ [Schmitt, Carl]**, *Η έννοια του πολιτικού*, (μετάφραση, εισαγωγή: Α. Λαβράνου, επιμέλεια: Γιώργος Σταμάτης), Κριτική, Αθήνα 1988.
Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.
 - **Schmitt, Carl**, *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, (μετάφραση, σημειώσεις επιλεγόμενα: Παναγιώτης Κονδύλης), Λεβιάθαν, Αθήνα 1994.
 - **Schocket, G.J.**, «Hobbes and the Voluntary Basis of Society», στο Dietz, M.G. (επ.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, University of Kansas Press, Kansas 1990.
 - **Shapiro, Ian**, «Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan», *Journal of The History of Ideas*, 18, 1951.
 - **Shklar, Judith**, *Political Thought & Political Thinkers*, (Foreward by G. Kateb, Edited by St. Hofmann), The University of Chicago Press, Chicago/London 1998.

- **Shklar, Judith**, «Rousseau's Images of Authority», στο Cranston, Maurice, Peters, Richard S. (επ.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, τ. 2, Anchor Books, Garden City/New York 1972.
- **Silver, Victoria**, «Hobbes in rhetoric», στο Sorell, Tom (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.
- **Simmel, Georg**, *Philosophie des Geldes*, (Gesamtausgabe, τομ. 6. Herausgegeben von D.P. Frisby und K.C. Köhnke), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989.
- **Skinner, Quentin**, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1998.
- **Skinner, Quentin**, «The context of Hobbes' theory of political obligation», στο
- **Skinner, Quentin**, *Vision of Politics*, τ. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2002.
- **Sommerville, Johann**, «Lofty Science and Local Politics», στο Sorell, Tom (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.
- **Sorel, George**, *Über die Gewalt*, (übersetzt von Ludwig Oppenheimer mit einem Nachwort von George Lichtheim), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981.
- **Sorell, Tom**, *Hobbes*, Routledge, London 1986.
- **Sorell, Tom**, «The science in Hobbes's Politics», στο Rogers G.A.J, Ryan, Alan (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1988.
- **Sorell, Tom**, «Hobbes's Scheme of the Sciences», στο Sorell, Tom (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.
- **Spaemann, Robert**, «Bürgerliche Ethik und nicht teleologische Ontologie», στο Ebeling, Hans (επ.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996.
- **Σπινόζα, Μπαρούχ [Spinoza, Baruch]**, *Πολιτική Πραγματεία*, (μετάφραση: Α.Ι. Στυλιανού, εισαγωγή: Γ. Βώκος), Πατάκης, Αθήνα 1996.
- **Spinoza [, Baruch]**, *Die Ethik. Schriften und Briefe* (übersetzt von Carl Vogl, herausgegeben von Friedrich Büllow), Kröner, Stuttgart 1976.
- **Stephen, Leslie**, *Hobbes*, [Reprint of the 1904 Edition], Thoemmes, Bristol 1991.
- **Strauß [Strauss], Leo**, «Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1932.
- **Strauss, Leo**, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1963.
- **Strauss, Leo**, *What is political philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1988
- Strauss, Leo**, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, (μετάφραση: Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκαρδόπουλος), Γνώση, Αθήνα 1998.
- **Strömholm, Stig**, *Kurze Geschichte der abendländischen Rechtsphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.
- **Στυλιανού Άρης**, Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ, Πόλις, Αθήνα 2006.
- **Tarkov, N.**, «Locke's Second Treatise and 'The Best Fence Against Rebellion'», *The Review of Politics*, 43/2, 1981.
- **Tarlton, Charles D.**, «The Despotical Doctrine of Hobbes, Part I: The Liberalization of *Leviathan*», στο *History of Political Thought*, XXII/4, 2001.
- **Taubes, J.**, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügen*, Merve, Berlin 1987.

-
- **Taylor, A.E.**, «The Ethical Doctrine of Hobbes», στο Lively, Jack, Reeve, Andrew, *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London/New York 1989.
 - **Taylor, Charles**, *Negative Freiheit?, Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, (übersetzt von H. Kocyba, mit einem Nachwort von A. Honneth), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992
 - **Tönnies, Ferdinand**, *Hobbes. Der Mann und der Denker*, Stuttgart 1925
 - **Tricauld, François**, «Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities», στο Rogers G.A.J, Ryan, Alan (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1988.
 - **Tuck, Richard**, «Hobbes and Descartes», στο Rogers G.A.J, Ryan, Alan (επ.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford 1988.
 - **Tuck, Richard**, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford/New York 1989.
 - **Tuck, Richard.**, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1993.
 - **Turnball, W. H.** (επ.), *The Correspondence of Sir Isaac Newton*, τ. III, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
 - **Vaihinger, Hans**, *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Dritte, durchgesehene Auflage), Meiner, Leipzig 1915
 - **Vaughan, C. E.**, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, τ. 1, Russel & Russel, New York 1960.
 - **Vaughan, Geoffrey M.**, στο «The Audience of *Leviathan* and the Audience of Hobbes's Political Philosophy», *History of Political Thought*, XXII/3, 2001.
 - **Vico, Gian Battista**, *De nostri temporis studiorum ratione. Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung* (Lateinisch-deutsche Ausgabe, Übertragung von Walter F. Otto mit einem Nachwort von C. Fr. von Weizsäcker und einem erläuternden Anhang von Fritz Schalk), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.
 - **Warrender, Howard**, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford 1957.
 - **Watkins, J. W. N.**, «Imperfect Rationality», στο Borger, R, Cioffi, F. (επ.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
 - **Watkins, J. W. N.**, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library (2nd Edition), London 1973. Weber, Max., *Politik als Beruf*, Reclam, Stuttgart 1992.
 - **Wellmer, Albrecht**, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.
 - **Whelan, F.G.**, «Language and its Abuses in Hobbes' Political Philosophy», στο *American Political Society Review*, τ. 75, 1981.
 - **Wolf, Friedrich O.**, *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit (Mit Hobbes' Essayes of 1. Arrogance 2. Ambition 3. Affectation 4. Detraction 5 Selfe-will 6. Masters and Servants 7 Expences 8. Visitations 9. Death 10. Readings of Histories)*, Friedrich Frommann (Günther Holzboog), Stuttgart/Bad Cannstatt 1969.
 - **Wolin, Sheldon S.**, «Hobbes and the Culture of Despotism», στο Dietz, M.G. (επ.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, University of Kansas Press, Kansas 1990.
 - **Ψυχοπαίδης, Κοσμάς**, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999.

- Zarka, Yves Charles, «First Philosophy and the Foundations of Knowledge», στο Sorell, Tom (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.

