

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ**

ΜΠΟΪΝΤΑΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ

**ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΑΞΙΩΝ ΠΡΑΞΕΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ
ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑΣ
ΣΤΗ
ΦΥΣΙΚΟΔΙΚΑΙΑΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ
ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ
ΤΟΥ THOMAS HOBBS**

ΑΘΗΝΑ 2020

στον δάσκαλο,
ο οποίος συμπύκνωσε στο πρόσωπό του
Το «φως του Λόγου»
και την
«ηδονή των παθών του νου»
Μανόλη Αγγελίδη

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	9
-----ΕΝΟΤΗΤΑ ΠΡΩΤΗ-----	31
ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΥΝΤΕΤΑΓΜΕΝΕΣ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣΙΑΝΟΥ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ	31
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΟΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΟΡΙΖΟΥΣΕΣ: ΓΕΝΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΘΕΣΕΙΣ.....	32
1.1. Φυσικομηχανιστική Θεώρηση, Θεωρία Κίνησης	32
1.2. Αντικείμενο Φιλοσοφίας, Σώμα	35
1.3. Αιτιότητα, Επιστήμη, Λόγος	40
1.4. Philosophia Prima, Γλώσσα, Γεωμετρία, Αναλυτικοσυνθετική Μέθοδος	47
1.5. Prudentia-Sapientia	52
1.6. Διχοτομία Επιστημών, Κονστρουκτιβισμός	56
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ	59
2.1. Εκμηδενιστική Υπόθεση, ή η Θεμελιωτική Αξία ενός Θεωρητικού Πειράματος: Μέθοδος vs Οντολογίας, Αλήθεια και Σύμβαση	59
2.2. Λόγος – Υπολογισμός και τα Αντικείμενά του. Λόγος και Υποκείμενο ή η Δύναμη επί του Αντικειμένου. Περί Χρησιμότητας ή ο Παρονομαστής της Ενότητας των Μερών σε Σύστημα	67
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ Ή Η ΝΟΜΙΝΑΛΙΣΤΙΚΗ ΠΑΡΑΚΑΤΑΘΗΚΗ – ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣΙΑΝΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ. ΤΟ ΓΛΩΣΣΟΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ: ΦΡΟΝΤΙΔΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΔΙΑΤΑΡΑΚΤΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ.....	75
3.1. Περί Ονομάτων ή τα Πρωταρχικά Σημεία.....	78
3.2. Νομιναλιστική Ετερότητα ή Γλώσσα και Πράγματα	80
3.3. Η Διάκριση των Ονομάτων ή Οι Μεθοδολογικές Αρχές και τα Γνωσιοθεωρητικά Όρια	84
3.4. Η Κατηγοριοποίηση των Ονομάτων ή Η Αξία της Φιλοσοφίας	91
3.5. Πρόταση, ή Σημασιολογικοί και Συντακτικοί Όροι και Όρια της Προτασιακής Δομής.....	94
3.6. Οι Διακρίσεις των Προτάσεων ή το Ζήτημα της Αλήθειας των Πρώτων Αρχών και του Ενδεδειγμένου Φιλοσοφικού Τρόπου	99
3.6.i. Η Αλήθεια, το Ψεύδος και η Γλώσσα	99
3.6.ii. Ορισμοί ή οι Πρώτες Αρχές	102
3.7. Περί του Συλλογισμού ή το Πλήρες Βήμα για τη Γνώση	109
3.8. Περί Λαθών/Πλανών, Αναληθειών και Επικρίσεων (Captions)	112
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ	117

4.1. Αιτιότητα ή η Κατηγορία του Ομιλούντος Ζώου και η Αγωνία της Αρχής	117
4.2. Περί της Μεθόδου ή η Υπερκείμενη Ενοποιητική Αρχή του Συστήματος	122
4.3. Η Μέθοδος της Απόδειξης ή η Μέθοδος της Διδασκαλίας	134
4.4. Συμπέρασμα	137
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΘΟΔΟ ΣΤΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Ή ΑΠΟ ΤΟ ΠΩΣ ΣΤΟ ΤΙ.....	143
5.1. Η Κατασκευή των Κατηγοριών Χώρος, Χρόνος	144
5.2. Περί του Σώματος και του Συμβεβηκότος	149
5.3. Συμπέρασμα	160
-----ΕΝΟΤΗΤΑ ΔΕΥΤΕΡΗ-----	163
Η ΧΟΜΠΣΙΑΝΗ ΠΛΗΡΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΗΣ: Η «ΑΛΗΘΕΙΑ» ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ Ή Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣΙΑΝΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΤΑΣ. Η ΚΙΝΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ: Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΗΣ ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΣΥΝΘΗΚΗΣ ΤΟΥ ΠΡΟ-ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΥ, ΠΡΟ-ΓΛΩΣΣΙΚΟΥ, ΠΡΟ-ΛΟΓΙΚΟΥ Ή ΤΟ ΑΤΕΛΕΣ ΑΛΛΑ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΤΗΤΑ	163
-----	163
Η ΜΕΓΑΛΗ ΑΠΟΔΡΑΣΗ: Η ΕΞΟΔΟΣ ΣΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ, ΓΛΩΣΣΙΚΟ, ΛΟΓΙΚΟ Ή ΤΟ ΕΜΜΕΝΕΣ ΤΟΥ ΜΕΤΕΩΡΟΥ ΑΛΜΑΤΟΣ.....	163
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	164
1. Η Ένταση Απόλυτο vs Σχετικό κατά την Εκβολή της στην Κατασκευή της Ανθρώπινης Φύσης	164
2. Περί της Μεθόδου	171
3. Βήμα Πρώτο: Η Κατασκευή του Τριμερούς της <i>Χομπσιανής Φυσιολογίας</i> . Μια Αντίστιξη προς το Τριμερές της <i>Αριστοτελικής Ψυχής</i>	174
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Η ΑΜΙΓΗΣ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ. ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΝΟΥ Ή ΟΙ ΠΡΩΤΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΤΙΚΗΣ, ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΗΠΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ, ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ, ΤΗΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΣ, ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ, ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ, ΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ, ΤΩΝ ΟΝΕΙΡΩΝ	189
1.1. Οι Αμιγώς Υλικές Προϋποθέσεις Εξόδου προς την Ανθρωπινότητα κατά την Προ-Συμβολική, Προ-Γλωσσική, Προ-Λογική Ανθρωπολογική Συνθήκη... ..	189
1.2. Η Μεθοδική Κατασκευή των Συνθετουσών τις Δυνάμεις της Αντίληψης και της Γνώσης Εννοιών. Η Θεωρία της Κίνησης Εφαρμοζόμενη επί της Ανθρώπινης Φύσης... ..	194
1.3. Η Παραγωγή του Φυσιολογικού Συγκροτητικά Μετέχοντος στα Πεδία του Κόσμου Ενύπαρξής του Υποκειμένου... ..	205
1.4. Λόγος του Νου ή Νοερός Λόγος: Τα Δύο Είδη του Συνειρμού των Σκέψεων ή οι Περαιτέρω Προϋποθέσεις της Απόδρασης... ..	209

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Η ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΤΟΥ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΚΟΥ ΜΕ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΟΙ ΕΜΠΑΘΕΙΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ Ή ΤΟ ΑΛΛΟ ΕΙΔΟΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ. Η ΧΟΜΠΣΙΑΝΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ.....	217
2.1. Η Γένεση των Παθών: Εκούσιες και Ζωτικές Κινήσεις, Ευχαρίστηση και Πόνος, Όρεξη και Αποστροφή. Η Κατασκευή της Χομπσιανής Ψυχής	217
2.2. Τα Δύο Είδη των Παθών: Η Κομβική Διάκριση, Αισθησιακές και Διανοητικές Ευχαριστήσεις-Δυσαρέσκειες. Πάθη του Νου ή το Ιδιαίτερο Χομπσιανό Τέχνασμα του Περάσματος στο Κοινωνικό	230
2.2.i. Η Φυσιολογική Έδραση	230
2.2.ii. Η Κοινωνική Εξακτίνωση	236
2.3. Το Σχεσιακά Διαμεσολαβημένο Εμπαθώς του Νου Πράττειν (Χαρακτηρολογικές Κατασκευές, Ανθρωπολογικοί Τύποι).....	242
2.4. Η Κατασκευή του Ενάρετου Πράττειν. Αριστοτέλης και Hobbes: Πάθη, Λόγος, Πράξη: Δύο Αντινομικά αλλά και Τεμνόμενα μεταξύ τους Παραδείγματα	268
2.5. Εν Είδει Επιμέρους Συμπερασμού: Το επί της Ισχύος έναντι του επί της Αρετής Εμπαθές Ερευνάν	286
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ & ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ: Η ΕΜΠΑΘΗΣ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑ	300
3.1. Η Εμπαθής Θεμελίωση της Φυσικής Νοημοσύνης	300
3.2. Η Ταξινομία των Διαφορών της Φυσικής Νοημοσύνης: : Αιτίες και Κριτήρια	307
3.3. Η επί της Φυσικής Νοημοσύνης Ταξινομική Κατασκευή Ανθρώπινων Τύπων.....	312
3.4. Φυσική Νοημοσύνη και Φρόνηση: Ταυτίσεις.....	318
3.5. Κατηγορία Μέλλον, Κατηγορία Παρελθόν: Η Ατελής Κατασκευή	322
3.6. Διανοητικές Αρετές: Ανταγωνισμός vs Ενότητα του Πράττειν. Δύο «Αντίπαλες» Προβληματικές	327
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4.....	337
Η ΜΕΓΑΛΗ ΑΠΟΔΡΑΣΗ: Η ΕΞΟΔΟΣ ΣΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ, ΣΤΟ ΓΛΩΣΣΙΚΟ, ΣΤΟ ΛΟΓΙΚΟ	337
4.1. Το Τέχνασμα της Δυνάμει Κατάκτησης του Λόγου	337
4.2. Υποκείμενα της Πολλαπλότητας και Θεωρία Παιδείας: Ο Κριτικός Χαρακτήρας του Χομπσιανού Έργου Εκβάλλων στην Πολιτειακή Παιδευτική Πράξη ως Τελεολογικά Καθορισμένη Κυριαρχική Πρακτική	352
ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ	382
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	401

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

T. HOBBS

<u>(DCR)</u>	<u>De Corpore</u>
<u>(EL)</u>	<u>The Elements of Law</u>
<u>(ABB)</u>	<u>An Answer to Bishop's Bramhall Book</u>
<u>(DCV)</u>	<u>De Cive</u>
<u>(DHM)</u>	<u>De Homine</u>
<u>(SL)</u>	<u>Seven Lessons</u>
<u>(SPP)</u>	<u>Seven Philosophical Problems</u>
<u>(QCLNC)</u>	<u>The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance</u>
<u>(DCM)</u>	<u>Decameron Physiologicum</u>
<u>(THUC)</u>	<u>The History of the Grecian War written by Thucydides</u>
<u>(LEV)</u>	<u>LEVIATHAN</u>
<u>(Λεβ, 121)</u>	<u>Λεβιάθαν, τ. Α'</u>
<u>(Λεβ Β')</u>	<u>Λεβιάθαν, τ. Β'</u>
<u>(PWDLO)</u>	<u>The Philosophical Works of Descartes, Letters – Objections</u>

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

<u>(HN)</u>	<u>Ηθικά Νικομάχεια</u>
<u>(ΠΟΛ)</u>	<u>Πολιτικά</u>
<u>(ΗΕΥ)</u>	<u>Ηθικά Ευδήμεια</u>
<u>(ΜτΦ)</u>	<u>Μετά τα Φυσικά</u>
<u>(ΦΥΣ)</u>	<u>Φυσικά</u>
<u>(ΑΝΥΣΤ)</u>	<u>Αναλυτικά Ύστερα</u>
<u>(Πζμ)</u>	<u>Περί ζώων μορίων</u>
<u>(ΡΗΤ)</u>	<u>Ρητορική</u>

ΠΛΑΤΩΝ

<u>(Πολ)</u>	<u>Πολιτεία</u>
<u>(Πολ/κός)</u>	<u>Πολιτικός</u>
<u>(Νόμ)</u>	<u>Νόμοι</u>
<u>(Φίληβ)</u>	<u>Φίληβος</u>
<u>(Μέν)</u>	<u>Μένων</u>
<u>(ΠερΔικ)</u>	<u>Περί Δικαίου</u>
<u>(ΠερΨυχ)</u>	<u>Περί Ψυχής</u>

ΔΙΑΦΟΡΕΣ

<u>(ΟιδΤυρ)</u>	<u>Οιδίπους Τύραννος, Σοφοκλέους</u>
<u>(Αντ)</u>	<u>Αντιγόνη, Σοφοκλέους</u>
<u>(Αΐας)</u>	<u>Αΐας, Σοφοκλέους</u>
<u>(Απομν)</u>	<u>Απομνημονεύματα, Ξενοφώντος</u>

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Γράφει ο Spinoza στην πρώτη παράγραφο της ημιτελούς λόγω του θανάτου του το 1677 *Πολιτικής Πραγματείας*: «Οι φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται τα πάθη που μας βασανίζουν ως διαστροφές, στις οποίες οι άνθρωποι ενδίδουν από δικό τους φταίξιμο· γι' αυτό και συνηθίζουν να τα περιγελούν, να τα οικτίζουν, να τα στηλιτεύουν ή (όσοι θέλουν να δείχνουν πιο ευσεβείς) να τα καταριώνται. Πιστεύουν ότι έτσι επιτελούν έργο θεάρεστο και αγγίζουν την υπέρτατη σοφία, εφόσον έμαθαν να εξυμνούν με χίλιους τρόπους μιαν ανθρώπινη φύση που δεν υπάρχει πουθενά και να κατακεραυνώνουν με τους λόγους των την πραγματική. Τούτο συμβαίνει επειδή αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι, αλλά όπως θα τους ήθελαν οι ίδιοι να είναι. Γι' αυτό και, ως επί το πλείστον, αντί για ηθική έγραψαν σάτιρα, και δεν συνέλαβαν ποτέ μια πολιτική που να μπορεί να εφαρμοστεί στην πράξη· αντίθετα, θεωρείται ότι η πολιτική τους αποτελεί χίμαιρα, ή ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει μόνο στο νησί της Ουτοπίας ή στον χρυσό αιώνα των ποιητών, δηλαδή ακριβώς εκεί όπου θα ήταν εντελώς άχρηστη»¹. Ο Rousseau έναν σχεδόν αιώνα αργότερα, το 1762, διατυπώνει την εναρκτήρια πρόταση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* ως εξής: «Σκοπεύω να διερευνήσω αν στην οργάνωση των πολιτικών πραγμάτων μπορεί να υπάρξει ένας νόμιμος και ασφαλής κανόνας διακυβέρνησης, εκλαμβάνοντας τους ανθρώπους όπως είναι και τους νόμους όπως μπορούν να γίνουν»². Ο Kant στη δημοσιευμένη το 1784 *Ιδέα μιας Γενικής Ιστορίας με Πνεύμα Κοσμοπολιτικό*, αναζητώντας μια πρόθεση της Φύσης «μέσα στην παράλογη πορεία των ανθρωπίνων πραγμάτων»³ ώστε με βάση αυτήν να ανακαλύψει «μια Ιστορία [αναπτυσσόμενη] σύμφωνα με ορισμένο πρόγραμμα της Φύσης»⁴, αναγνωρίζει στην Τέταρτη Πρόταση την ύπαρξη «μιας [φυσικής] καταβολής μέσα στην ανθρώπινη φύση»⁵, η οποία εκφράζεται ως *αντικοινωνική κοινωνικότητα* των ανθρώπων, δηλαδή «την τάση τους να ζουν μέσα σε μια κοινωνία, τάση όμως που συνδέεται με μιαν έμμονη αντίσταση που διαρκώς απειλεί να διαλύσει αυτήν την κοινωνία»⁶. Στην Έκτη Πρόταση, δε, θέτει το «πιο δύσκολο [πρόβλημα] και συνάμα εκείνο που θα λυθεί αργότερα από όλα από το ανθρώπινο γένος», από το «ζώο» εκείνο δηλαδή «που, όταν ζει μαζί με άλλα του είδους του,

¹ Βλ. Σπινόζα, Μπ. (1996: 93), (οι εμφάσεις δικές μας).

² Βλ. Ρουσσώ, Ζ. Ζ. (2004: 47), (η έμφαση δική μας).

³ Βλ. Kant, I. (1971: 25).

⁴ Βλ. ό.π., σ. 25, (η έμφαση δική μας).

⁵ Βλ. ό.π., σ. 28, (η έμφαση δική μας).

⁶ Βλ. ό.π., σ. 28.

χρειάζεται έναν κύριο»⁷. Αυτό συνίσταται στη δεοντολογική παραδοχή πως «η ανώτατη κορυφή θα έπρεπε να είναι για τον ίδιο τον εαυτό της δίκαιη και συνάμα άνθρωπος»⁸ και θεμελιώνεται στην πρώτη ύλη κατασκευής της ανθρώπινης φύσης, το «τόσο στραβό ξύλο [...] από το οποίο έχει γίνει ο άνθρωπος»⁹, από το οποίο «δεν μπορεί να κατασκευαστεί τίποτα εντελώς ίσιο»¹⁰. Τούτες είναι ενδεικτικές σταχυολογήσεις, σε μια μακρά περίοδο εντάσεων που έχει παγιωθεί να συμπτυκνώνεται με τον όρο Συνθήκη του Νεωτερικού, της αξίωσης, αφορμώμενων από διαφορετικές έως αποκλίνουσες ή και συγκρουόμενες μεταξύ τους θεωρητικές καταβολές, διανοητών/φιλοσόφων να απαντήσουν στο κύριο επίδικο της θεμελίωσης του Πολιτικού *επί τη βάσει της ακλόνητα εγνωσμένης ανθρώπινης φύσης*¹¹. Είναι παραδείγματα κρίκων των, σε μια μακρά αλυσίδα, αξιώσεων οριστικής επίλυσης/ξεκαθαρίσματος του, επανερχόμενου με ροή συνεχούς, προβλήματος-γρίφου της ανθρώπινης φύσης, πατώντας στη βεβαιότητα που το απόλυτο των μεταφυσικών όρων της γνώσης¹² διασφαλίζει.

⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 31, (η έμφαση δική μας).

⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 31.

⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 32, (η έμφαση δική μας).

¹⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 32.

¹¹ Βρισκόμαστε σε μια περίοδο (17^{ος} & 18^{ος} αιώνες) ηγεμόνευσης της πολιτικής φιλοσοφίας από τις συμβολαικές κοινωνικές θεωρίες, μια περίοδο «συμβολαικής επανάστασης [κατά την οποία] η συμβολαική θεωρία παίρνει διαστάσεις χιονοστιβάδας και επιβάλλεται ολοκληρωτικά στην πολιτική σκέψη της εποχής» Στυλιανού, Α. (2006: 25), σε βαθμό τέτοιο που ορίζει την agenda του διαλόγου έτσι, που και στοχαστές εκτός της συμβολαικής παράδοσης έλκονται από του όρους αυτής. Η ανθρώπινη φύση εντός του συγκεκριμένου πλαισίου λογίζεται ως το σημείο εκκίνησης, η πρώτη αρχή της όποιας κουβέντας περί του Πολιτικού, και επί του επιδικίου αυτής θεωρητικοί πολλαπλών ρευμάτων σπεύδουν να τοποθετηθούν. Είναι χαρακτηριστική η επισήμανση του Althusser, L. (2005: 26-27) στο πρώτο του έργο το αναφερόμενο στον Montesquieu πως από την έλξη της συμβολαικής προοπτικής κατά τη συγκεκριμένη περίοδο μόνο ο Vico και ο Montesquieu εξαιρούνται.

¹² Κατά τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα με την ανάπτυξη της μαθηματικής φυσικής, και μετά τις επιθέσεις που ήδη έχει δεχτεί τον 15^ο και τον 16^ο αι. με νομιναλιστικές, ανθρωπιστικές, γνωστικιστικές και σκεπτικιστικές εκφάνσεις (βλ. Κονδύλης, Π. (1983: 29-165), τα πυρά εναντίον της παραδοσιακής σχολαστικοαριστοτελικής σύλληψης της μεταφυσικής κορυφώνονται σε βαθμό που αυτή να ανασυγκροτείται πλήρως. Η μεταφυσική λαμβάνει πλέον αμιγώς γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα. Ο Κονδύλης, Π. (*ό.π.*, 13-16, 167 κ.ε.), προκειμένου να αναπτύξει την ιστορική διάταξη των τυπολογιών της κριτικής στην παραδοσιακή μεταφυσική, συνοψίζει (με έναν μεγάλο βαθμό αφαίρεσης) τα γενικά γνωρίσματα αυτής ως εξής: αφενός, «ως περιεχόμενο, [η] μεταφυσική στηρίζεται στη διάκριση ανάμεσα σε Υπερβατικό και Εμμενές, σε υπερεμπειρικό Εκείθεν και εμπειρικό Εντεύθεν» (*ό.π.*, 13-14), με τα πρώτα να θεωρούνται η «αληθινή», ανόθευτη πραγματικότητα, το όντως ον, η πηγή ηθικών κανονιστικών αρχών και τα δεύτερα να ταυτίζονται με την οντολογικά υποδεέστερη εμπειρική φύση, η οποία είναι «μεταβλητή, [φθαρτή], ασταθής και ανεπίδεκτη έλλογης νοητικής σύλληψης» (*ό.π.*, 14, 167). Επί της συγκεκριμένης διάκρισης θεμελιώνεται η ιεραρχία του όντος και κατ' επέκταση η ιεραρχία των επιπέδων της γνώσης, με τον όρο «μεταφυσική» να «αποδίδει με ακρίβεια τη διπλή τούτη ιεραρχική σχέση» (*ό.π.*, 14). Αφετέρου, «ως γνωστική μορφή, δηλαδή ως σύστημα προτάσεων δεμένων μεταξύ τους σύμφωνα με τους κανόνες της τυπικής λογικής κι ανεξάρτητα από το εκάστοτε περιεχόμενό της, η μεταφυσική επιδιώκει την έλλογη αποδεικτική σύλληψη του όντος ή των έσχατων αρχών του, [έτσι που αυτή να] εμφανίζεται ως η έμπρακτη απόδειξη της παντοδυναμίας του Λόγου» (*ό.π.*, 14). Βεβαίως, καθώς τα δύο αυτά γνωρίσματα των μεταφυσικών κατασκευών δεν αλληλεξαρτώνται κατ' ανάγκην ούτε λογικά ούτε ιστορικά, με ανάλογο τρόπο η νεώτερη φυσικομαθηματική επίθεση εναντίον της μεταφυσικής δεν λαμβάνει ούτε γραμμική ούτε ομότροπη διάταξη (χαρακτηριστικές είναι οι διακριτές τοποθετήσεις του Bacon, του Γαλιλαίου, αλλά και του Hobbes). Ωστόσο, είτε διά της αποδοχής είτε διά της απόρριψης της

Νωρίτερα των προαναφερθέντων, ωστόσο, ο Hobbes έχει θέσει τον προβληματισμό με όρους πρωταρχικής συστηματικής αρτιότητας. Γράφει στο *De Corpore*: «...τα πρωταρχικά μέρη της φιλοσοφίας είναι δύο. Γιατί, δύο κύρια είδη σωμάτων, και πολύ διαφορετικά το ένα από το άλλο, προσφέρονται για την έρευνα αυτή κατά τη γένεση και τις ιδιότητές τους· το ένα από αυτά, που είναι το έργο της φύσης, αποκαλείται *φυσικό σώμα*· το άλλο αποκαλείται *πολιτεία* και έχει φτιαχτεί από τις βουλήσεις και τη συμφωνία των ανθρώπων. Και από αυτά πηγάζουν τα δύο μέρη της φιλοσοφίας, που αποκαλούνται *φυσική* και *πολιτική*» (DCR, 11). Στη συνέχεια μάλιστα του ίδιου χωρίου κάνει ρητή αναφορά στο σχέδιό του για συστηματική ενότητα του συνόλου του έργου του επισημαίνοντας: «Αλλά βλέποντας ότι, για τη γνώση των ιδιοτήτων μιας πολιτείας, είναι ανάγκη πρώτα να γνωρίζουμε τις κλίσεις/ροπές, τα πάθη και τους τρόπους συμπεριφοράς των ανθρώπων, η πολιτική φιλοσοφία χωρίζεται σε δύο μέρη, εκ των οποίων το ένα που πραγματεύεται τα πάθη και τους τρόπους συμπεριφοράς των ανθρώπων αποκαλείται *ηθική*· και το άλλο που λαμβάνει γνώση για τα πολιτικά τους καθήκοντα αποκαλείται *πολιτική* (*politics*) ή απλά *πολιτική φιλοσοφία* (*civil philosophy*). Στο πρώτο μέρος, εξάλλου (αφού θέσω τις προκειμένες που υπάγονται στη φύση της φιλοσοφίας γενικά), θα πραγματευτώ τα *φυσικά σώματα*· στο δεύτερο, τα *πάθη και τους τρόπους συμπεριφοράς των ανθρώπων*· και στο τρίτο, τα *πολιτικά καθήκοντα των υποκειμένων*» (DCR, 11-12).

Οι συγκεκριμένοι εντοπισμοί κατατίθενται ως ενδεικτικοί της αφόρμησης του δικού μας πονήματος. Η εργασία αναπτύσσεται με άξονες τρεις διακριτές μεν, αλληλοσυμπλεκόμενες ωστόσο, θέσεις. Αφενός υποστηρίζουμε πως η ενότητα των μερών του χομπσιανού όλου

διάκρισης Εκείθεν-Εντεύθεν, με την εφαρμογή των μαθηματικών στη μελέτη των φυσικών φαινομένων η ιεραρχία της γνώσης και η παράλληλη ιεραρχία του όντος ανατρέπεται. Διά της μαθηματικοποίησής του ο φυσικός αισθητός κόσμος ανατιμάται οντολογικά, το μηχανιστικό κοσμοείδωλο καθίσταται ηγεμονικό, η φύση αναγνωρίζεται ως έλλογα δομημένη και δυναμένη «να αποτελέσει αντικείμενο καθαρά νοητικής σύλληψης» (ό.π., 168).

Οι συνέπειες είναι καταλυτικές. Η μεταφυσική «ως έλλογη επιστήμη, δηλαδή ως πορισμός των εσχάτων αληθειών με τα μέσα του Λόγου» (ό.π., 15), πλήττεται ανεπανόρθωτα. Η γνωστική παντοδυναμία του Λόγου μετατοπίζεται στο πεδίο αναφοράς «φυσικός κόσμος», η βεβαιότητα της εσωτερικής λογικότητας του οποίου πλέον υπαγορεύει και το ιδεώδες μιας αυστηρής επιστημονικής μεθόδου διά της οποίας τούτος μπορεί να γνωσθεί πλήρως. Ο όρος «μεταφυσική» στην περίπτωση αυτή «παίρνει καθαρά γνωσιοθεωρητική και επιστημολογική σημασία, [...] υποδηλώνει δηλαδή το σύνολο των έσχατων αξιωμάτων στα οποία στηρίζεται κάθε γνώση. Η διάκριση Εκείθεν και Εντεύθεν δεν αναφέρεται πια στη διαφορά των οντολογικών επιπέδων με την παραδοσιακή έννοια, παρά προκύπτει από την αντιδιαστολή του υπερεμπειρικού χαρακτήρα των παραπάνω αξιωμάτων προς την απλή εμπειρική γνώση· το νοητό Εκείθεν δηλαδή είναι εδώ το σύνολο των λογικομαθηματικών σχέσεων, το οποίο στέκει πίσω από τα εμπειρικά φαινόμενα, υποβαστώντάς τα κατά κάποιον τρόπο. Ακριβώς η τέτοια διαστολή Εκείθεν και Εντεύθεν δίνει τη δυνατότητα να γίνεται λόγος για «μεταφυσική», μολονότι έχει πια παραμεριστεί το παραδοσιακό της περιεχόμενο (ό.π., 15). Ο Kaulbach, F. (1972: 121) χρησιμοποιεί τον όρο «αντιμεταφυσική μεταφυσική» για να υποδηλώσει το ενιαίο νομοτελές κοσμοείδωλο της μαθηματικής φυσικής.

συνιστά *ενότητα συστήματος*,¹³ του οποίου το κάθε ένα από τα μέρη συγκροτείται σε διαρκή αναφορά προς τα υπόλοιπα με τρόπο που η θεμελίωση των παραδοχών στη διαδοχή των ενοτήτων του χομπσιανού έργου (επιστημολογία, φυσική, ανθρωπολογία, πολιτική επιστήμη) να προϋποθέτει, με όρους αναγκαιότητας μάλιστα, ως δομή αιτιότητας, την καταφυγή σε προηγηθείσες θεμελιώσεις και αυτό σε διαδρομές αλληλοσυμπλήρωσης. Η συμπλοκή των αναγκαστικών αιτιών στο χομπσιανό έργο, ακόμα και στις στιγμές συγκρότησης των αναβαθμών του επιχειρήματος στις οποίες διαπιστώνονται όροι αναδρομικότητας, προσανατολίζεται προς την παραγωγή τελικών αιτιών (δεοντολογιών) τελεολογικά συγκροτούμενων, κάτι που όχι μόνο δεν ακυρώνει τη συστηματική ενότητα των μερών του, αλλά αντιθέτως τη συσφίγγει σε αλληλοδιαπλοκές τέτοιες, ώστε η απουσία του ενός μέρους να καθιστά μετέωρη την ύπαρξη των υπολοίπων. Αυτό εκφράζεται ως θεωρητική στοχοθεσία και από τον ίδιο τον Hobbes (προς τούτο και η παράθεση του προηγούμενου αποσπάσματος), και επιχειρείται να πραγματοποιηθεί σε δύο επίπεδα: σ' αυτό της συγκρότησης, ως ανάπτυξη του επιχειρήματος, των δύο μερών της φιλοσοφίας του, της φυσικής και της πολιτικής (με την ανθρωπολογία-ηθική τον ενδιάμεσο

¹³ Για τη συστηματική ενότητα του χομπσιανού έργου βλ. Μορό, Π., Φρ. (2001: 38-43 κυρίως), όπου επιχειρείται η διερεύνηση τόσο της ταξινομικής λογικής των τμημάτων του έργου στην μεταξύ τους εξωτερική αναφορά, όσο και της εσωτερικής ενότητας της χομπσιανής σκέψης. Εντούτοις, η ενότητα του όλου χομπσιανού οικοδομήματος έχει αμφισβητηθεί από ένα μέρος των μελετητών. Παραδειγματικά αναφέρονται: η θέση του Leo Strauss (1963: 5, 29), ο οποίος, επιχειρώντας να διακρίνει τη συνάφεια ανάμεσα στον πρώιμο, επηρεασμένο από την ουμανιστική παράδοση, Hobbes και στο όψιμο έργο του διακηρύσσει ότι η θεωρία του, παρ' όλες τις μετατοπίσεις της, διακατέχεται από την ίδια ηθική στάση, η οποία αναπτύχθηκε ανεξάρτητα από τον ύστερο μεθοδολογικό προβληματισμό του. 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 τη θετική ή την αρνητική αντιπαράθεσή του προς την αριστοκρατική αξιολογία, κάτι που τον εξωθεί στη θέση ότι «για να κατανοήσουμε την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes πρέπει να ξεχάσουμε τη φυσική του φιλοσοφία» (1971: 169). Ο Leslie Stephen (1991: 113), ο οποίος, αμφισβητώντας την επάρκεια της υλιστικής θεμελίωσης του χομπσιανού οικοδομήματος αναφέρει χαρακτηριστικά: «αν ήταν να συναγάγουμε τη φύση της κυβέρνησης όπως και του καλού και του κακού από τη γεωμετρία και τη φυσική θα χρειαζόταν να περιμένουμε πολύ καιρό για να έχουμε ικανοποιητικά αποτελέσματα». Η πρόσφατη αναβίωση, βάσει της απόδοσης σ' αυτόν «Τριών Πραγματειών» (βλ. Hobbes, T. (1995), *Three Discourses*), της υπόθεσης της καθοριστικής επίδρασης του ουμανισμού στη διαμόρφωση της σκέψης του Hobbes και της συγγένειάς του με τη μακιαβελλική σκέψη, που οδηγεί τον A. W. Saxonhouse (1995: 125) να υποστηρίξει ότι «το ενδιαφέρον που αναπτύσσει αργότερα [ο Hobbes] 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 μέριμνες και τους προσανατολισμούς που ανέπτυξε ως νέος». Η θέση του J. Weinberger (1975: 1350), ο οποίος, παραγνωρίζοντας το επίπεδο στο οποίο κατασκευάζεται η «φύση του ανθρώπου», υποστηρίζει πως «το θεωρητικό ένδυμα του *Λεβιάθαν* είναι φτωχό και αποτελεί ανεπαρκή βάση για την επίθεση εναντίον της παραδοσιακής μεταφυσικής», δεδομένου ότι «η πολιτική επιστήμη του *Λεβιάθαν* εξαρτάται από μια ατελή διδασκαλία για την ανθρώπινη ομιλία και το Λόγο». Η ερμηνεία από τον μεταφραστή στα γαλλικά του *De Homine* P. M. Maurin (1974), ο οποίος τονίζει το διαχωρισμό της φυσικής και της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes και διακρίνει, στον πρόλογο του συγκεκριμένου έργου του, στην ίδια την αναφορά του Hobbes περί της «αβύσσου» που χωρίζει δύο απόψεις για τον άνθρωπο, την αντιλαμβανόμενη αυτόν ως φυσικό σώμα και την αντιλαμβανόμενη αυτόν ως πολίτη, την απόδειξη της ανυπαρξίας συστήματος στο έργο του. Για μια εκτενέστερη θεώρηση των προβλημάτων του χομπσιανού έργου ως σύστημα, βλ. Sorell, T. (1996: 58-60).

κρίκο τον συμπλεκόμενο και με τα δύο μέρη) σε διαρκή αναφορά προς τις επιστημολογικές συντεταγμένες που τα προϋποθέτουν και τα θεμελιώνουν μεθοδολογικά, και σ' αυτό της άρθρωσης των μερών μεταξύ τους. Θεωρούμε πως με τον συγκεκριμένο σχεδιασμό ο Hobbes επιχειρεί να απαντήσει στο πρόβλημα-κλειδί της σκέψης της κλασικής εποχής: πώς η φύση δημιουργεί το τέχνασμα. Και το απαντά ανάγοντάς το σε πρόβλημα διασύνδεσης της μιας επιστήμης με την άλλη, μέσα από την προοπτική του προβλήματος του θεωρητικού αντικειμένου *άνθρωπος* στη θεώρησή του ως φυσικό σώμα και ως πολίτη, χωρίς, βέβαια, η θεωρητική αυτή απόπειρα να αφίσταται εντάσεων ή αντινομιών, μέρος των οποίων θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε στην ανά χείρας εργασία.

Υπό τη συγκεκριμένη θεώρηση το χομπσιανό έργο συγκροτείται με συνεκτικότητα τέτοια που μόνο ως ενιαίο και αδιάσπαστο όλο μπορεί να διαβαστεί. Επιλέγουμε να σταθούμε και να αναπτύξουμε τις επιστημολογικές, τις φιλοσοφικές και τις θεωρητικές ορίζουσες του χομπσιανού κοσμοειδώλου, αντλώντας κατά κύριο λόγο από το *corpus* των δικών του έργων, για να δείξουμε πως η με όρους σχολαστικότητας περίσσια φροντίδα και επιμέλεια απόδοσης του θεμελιωτικού του έμπεδου δεν είναι αποτέλεσμα θεωρητικής κόπωσης όπως πολλοί ερμηνευτές του ισχυρίζονται¹⁴, αλλά τουναντίον συνιστά έμπρακτη κατάθεση θεωρητικής αγωνίας για την πληρότητα στερέωσης του συστήματος. Αυτή η αγωνία είναι που θα μετατοπίζει συνεχώς τον Hobbes από τη θέση του επιστήμονα ερευνητή σ' αυτή του φυσικού και ηθικού φιλοσόφου. Γνωρίζει ότι μόνο διά της αρτίωσης των μεθοδολογικών του προκειμένων θα παραχθούν με όρους αδιαμφισβήτητης βεβαιότητας τα χαρακτηριστικά (την ανάπτυξη των οποίων με όρους εμβριθούς παρακολούθησης των πρωτογενών πηγών¹⁵ θα εκθέσουμε στην εργασία μας) της

¹⁴ Ο Tuck, R. (2006: 42), καταγράφοντας τα σοβαρά προβλήματα υγείας του Hobbes, από το 1647 ήδη, συνδυαστικά προς τις δυσκολίες που επήλθαν από την επιστροφή του στην Αγγλία το 1651, εντοπίζει εδώ τα αίτια της καθυστέρησης συμπλήρωσης των ήδη από το 1638 επεξεργασθέντων *Στοιχείων Φιλοσοφίας*, των οποίων το Πρώτο Μέρος, ως *De Corpore*, εμφανίζεται μόλις το 1655 και το Δεύτερο Μέρος, ως *De Homine*, εκδόθηκε το 1658. Κι αυτό για να επισημάνει πιθανολογώντας: «Ο Hobbes πιθανώς είχε κουραστεί πνευματικά: τόσο το *De Corpore* όσο και το *De Homine* από πολλές απόψεις δεν ήταν ικανοποιητικά, και ουδέποτε ξεσήκωσαν τον ενθουσιασμό που είχαν προκαλέσει τα προηγούμενα έργα του. Τελικώς, η εξιστόρηση της συγκρότησης του φιλοσοφικού συστήματος του Hobbes είναι μία ιστορία συμβιβασμών και κόπωσης: η πρωτοτυπία των αρχικών φιλοδοξιών του μετατράπηκε στα εκδοθέντα έργα του σε ανησυχητικό δογματισμό».

¹⁵ Τα κύρια έργα του Hobbes, σε μια λογική εσωτερικής ταξινόμησης, όχι χρονολογικής, τίθενται ως εξής: *De Corpore* (1655) το οποίο αποτελεί το πρώτο μέρος, την ανάπτυξη των μεθοδολογικών παραδοχών και των επιστημολογικών προϋποθέσεων της φιλοσοφίας του, τα μαθηματικά, η λογική και η φυσική. *De Homine* (1658) το δεύτερο μέρος ουσιαστικά του χομπσιανού συστήματος, όπου αναπτύσσει την επιστήμη των αισθήσεων (ειδικά της όρασης) και του ανθρωπίνου σώματος και το οποίο συνιστά το σύνδεσμο ανάμεσα στο *De Corpore* και στο *De Cive* (1642) που είναι η επιστήμη της πολιτικής κοινωνίας. Νωρίτερα (1640) έχει συντάξει τα *Elements of Law*, το πρώτο σημαντικό του κείμενο, στο οποίο παρουσιάζει την ανθρωπολογία και την πολιτική του, ακολουθώντας την τάξη της έκθεσης που στο εξής θα αποτελέσει την τάξη του συστήματός του. Το αξιολογούμενο ως σημαντικότερο

φύσης του πυρήνα, της καρδιάς του συστήματός του: του ανθρώπου ή, αλλιώς, της ανθρώπινης φύσης.

Αυτή η ανάγκη της θεωρίας να συνδεθούν αδιάρρηκτα η μέθοδος με τα περιεχόμενα υπαγορεύει την κίνηση προς μια ανάλογης σημασίας αναγκαιότητα αναφορικά προς τη θεωρία την ίδια, κίνηση της θεωρίας προς τον εαυτό της δηλαδή, προκειμένου να κατοχυρωθεί ο συστηματικός χαρακτήρας του συνόλου έργου στο εσωτερικό της δικής του λογικής. Θα αναδειχθεί από μέρους μας κι ένα άλλο σημείο-κλειδί του συστήματος: είναι ο ζητούμενος ρόλος της θεωρίας ως *αυθεντίας* και *εγγυήτριας* των συναγόμενων ορθοπρακτικών συμπερασμών, των εγγεγραμμένων στη φύση του ανθρώπου ως δυνατότητες του πλάσματος εκείνου που τείνει συνεχώς προς την πλήρη ανθρωπινότητά του. Και όλα αυτά με το βλέμμα στραμμένο στον τελικό στόχο κατασκευής του όλου οικοδομήματος: στην πολιτική φιλοσοφία ως την πλήρως σταθερή πρόταση για τη συγκρότηση του εν ειρήνη κοινωνικού.

Η δεύτερη θέση μας, την οποία λογίζουμε ως πηγή και αφετηρία (κι αυτό συνιστά μία εκ των εκδοχών της συμπλοκής της με την προηγούμενή περί ενότητας συστήματος θέση μας) της θεωρητικής αγωνίας του Hobbes για συστηματικά άρτια και στέρεη απάντηση στις αντινομικές προκλήσεις του καιρού του, όπως αυτές είτε με κεκτημένη ταχύτητα φτάνουν από το παρελθόν στη σκέψη των συγκαιρινών του είτε ως καινοφανείς προτάσεις συγκροτούνται από τους ίδιους, είναι πως το χομπσιανό φιλοσοφικό οικοδόμημα θα θεμελιωθεί στη βάση μιας *έντασης* με ταυτόχρονα πολεμική και θεωρητική διάσταση· ένταση που λαμβάνει ταυτόχρονα ιστορικό και θεωρητικό χαρακτήρα. Αυτή βρίσκεται στην καρδιά του συστήματός του, αποδίδει τις καθοριστικές αφορμές του, αλλά και οριοθετεί την θεωρητική του στοχοθεσία.

Αναζητώντας τα ιστορικά συγκείμενα του έργου του, διαπιστώνουμε πως ο ίδιος ο Hobbes τοποθετεί τον εαυτό του στο κέντρο ενός κόσμου του οποίου οι αφετηρίες θεμελίωσης βρίσκονται σε βαθιά κρίση, πολιτική, κοινωνική και θρησκευτική, η οποία μετασχηματίζεται σε κρίση της ίδιας της σκέψης¹⁶. Η βιολογική ιστορική του παρουσία εκτείνεται σε μια μακρά

πόνημά του βέβαια, είναι ο *Λεβιάθαν* (1651), καθώς εδώ συστηματοποιεί σε ενιαία μορφή το τρίπτυχο των προσεγγίσεών του. Τα υπόλοιπα, τα αναφερόμενα στις βασικές του παραδοχές μετά την επιστημολογική στροφή του 40', έργα του (κυρίως επιστολές, παρεμβάσεις και διάλογοι) έρχονται να διευκρινίσουν υποστηρικτικά και να ενισχύσουν έτσι τις εκτιθέμενες στον βασικό κορμό των έργων του θέσεις.

¹⁶ Για το ιστορικό συγκείμενο της εποχής και το πνευματικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αναδύονται οι εντάσεις με τις οποίες έχει να αναμετρηθεί ο Hobbes βλ. ενδεικτικά Sommerville, J. (1992), Reik, M. (1977) και Skinner, Q. (1966).

περίοδο ζωής 91 ετών (1588-1679)¹⁷, της οποίας οι κοινωνικές χρονικότητες χαρακτηρίζονται από μεγάλες εντάσεις που επιτάχυναν το ρυθμό κίνησης του ιστορικού χρόνου. Ο 17ος αι. τόσο στη Βρετανία όσο και στην υπόλοιπη Ευρώπη σηματοδεύτηκε από γεγονότα που συνέβαλαν στη διαμόρφωση συγκυριών ραγδαίως μεταβαλλόμενων. Αυτές, ως συμπυκνώσεις αλλαγών στην αναπαραγωγή του κοινωνικού όλου και ως τομές στους κύκλους των συγκεκριμένων χρονικοτήτων, παρήγαγαν και ανέδειξαν ζητήματα-αιχμές μέσω των οποίων καθόρισαν τη μετατόπιση της κυριαρχίας, του τρόπου οργάνωσης των σχέσεων εξουσίας σε μια προοπτική ταχέως (με καταγιστικούς ρυθμούς για τα έως τότε μέτρα) κινούμενου ιστορικού χρόνου. Μια, σχηματική έστω, προσέγγιση για την κατανόηση του εύρους και του βάθους των μεταβολών στα διαφορετικά πεδία του κοινωνικού ψηφιδωτού¹⁸ θα μπορούσε να εστιάσει σε «τρία στοιχεία στα οποία αναφέρεται διαρκώς το έργο του Hobbes: την κλασική παράδοση, τη νεότερη επιστημονική παιδεία και τις πολιτικοθηρσκευτικές διαμάχες (διαμάχες πολιτικές και συνάμα θρησκευτικές, μια και στην αγγλική ιστορία του 17ου αιώνα οι δύο διαστάσεις συνδέονται άρρηκτα, συγκυρία που δίνει στην Αγγλική Επανάσταση διαφορετική όψη από τη Γαλλική, ενάμιση αιώνα αργότερα). Τα εξέχοντα γεγονότα στα τρία αυτά πεδία είναι που αποτελούν τις σημαντικές ημερομηνίες του χρονολογίου του Hobbes και όχι η ιδιωτική του ζωή, όπου δε συμβαίνει τίποτα το σημαντικό και στην οποία, άλλωστε, ό,τι συμβαίνει συνδέεται άμεσα με τα γεγονότα αυτά»¹⁹.

Εν μέσω των συγκυριών μιας κρίσης εκφραζόμενης ως διαρκείς εντάσεις που ο ίδιος βιώνει δραματικά, ο Hobbes λαμβάνει την αιτία, και την πηγή ταυτόχρονα, συγκρότησης του προσανατολισμού της δικής του παρέμβασης. Έρχεται να αναμετρηθεί σε μια προοπτική ζωντανής/ενεργούς και δρώσας σύνδεσης της θεωρίας του με την πράξη εντός ενός πεδίου συγκρούσεων από το οποίο θα αντλήσει το λόγο και τον στρατηγικό στόχο, συνάμα, για τη συγκρότηση του όλου θεωρητικού του πονήματος: και αυτός δεν είναι άλλος από την αντίστιξη

¹⁷ Στον μακρόχρονο και συνταρασσόμενο από πολλές αναταράξεις βίο του η πρώτη του κιόλας επαφή με τον κόσμο συνδέεται με τον φόβο. Είναι η παρουσία της Ισπανικής Αρμάδας στα βρετανικά παράλια που προκαλεί τους έμφοβους πόνους, το σπασίμο των νερών της εγκύου μάνας για τη γέννησή του. Το γεγονός αυτό δεν παύει ούτε στη δύση του βίου του να φέρνει στο μυαλό του τον τρόπο. Γράφει στο *Behemoth*: «έτσι γεννηθήκαμε μαζί ο φόβος και εγώ, οι δίδυμοι αδελφοί». Συνάμα, πρόλαβε να δει τον αποκεφαλισμό ενός βασιλιά, τη «φρίκη» (σύμφωνα με δική του διατύπωση) των εμφυλίων πολέμων, την κυριαρχία με όρους αβασίλευτης πολιτειακής διάρθρωσης του Cromwell, την παλινόρθωση των Stuart. Γεγονότα-συνταράξεις καθόλου αμελητέα για τον προσανατολισμό του στόχου της δικής του θεωρητικής παρουσίας και παρέμβασης.

¹⁸ Ενδιαφέρον για τον τρόπο πρόσληψης από τον ίδιο τον Hobbes των ιστορικών συμφραζομένων της εποχής του είναι το έργο του *Behemoth or the Long Parliament*, μια ιστορική διατριβή γραμμένη σε διαλογική μορφή, για την πορεία της Αγγλικής Επανάστασης από το 1640 έως την Παλινόρθωση.

¹⁹ Βλ. Μορό, Π. Φρ. (2001: 13-14).

πόλεμος vs ειρήνης. Γράφει ο ίδιος στο *De Cive* εκφράζοντας ρητά την αγωνία του, η οποία τον εξώθησε να αναπτύξει τις πολιτικές του ιδέες: «...η χώρα μου, λίγα χρόνια πριν από το ξέσπασμα των εμφυλίων πολέμων, έβραζε από ερωτήματα σχετικά με τα δικαιώματα κυριαρχίας και την υπακοή που οφείλουν οι υπήκοοι, ερωτήματα που ήταν οι αληθινοί προπομποί ενός επερχόμενου πολέμου» (*DCV*, xx). Οριοθετεί, έτσι, τον προσανατολισμό της τοποθέτησής του απέναντι στα διαλυτικά φαινόμενα της εποχής του, τα οποία έχουν πολιτικό και θρησκευτικό χαρακτήρα. Αυτά συνιστούν το πεδίο των άμεσων ιστορικά πρακτικών αναγκαιοτήτων για τον ίδιο, αυτά τον κινητοποιούν να παρέμβει. Το θρησκευτικό ζήτημα, που εκφράζεται ως πολυκερματισμός επιλογών και διεκδικήσεων με τους καθολικούς, τους αγγλικανούς και τους πρεσβυτεριανούς να υιοθετούν πολιτικές πρακτικές σύγκρουσης, το πολιτικό ζήτημα, εκφραζόμενο με τη σειρά του ως αντιπαράθεση χαρακωμάτων ανάμεσα στους βασιλικούς-μοναρχικούς και τους αντιβασιλικούς, αγγίζοντας την οριακότητά τους είτε ως δυνάμει είτε ως ήδη συντελεσμένο ξέσπασμα του εμφυλίου πολέμου κατά τη διάρκεια της ζωής του Hobbes, είναι αυτά που γίνονται οι πηγές και ορίζουν την ιδιαιτερότητα της πολιτικής πρακτικής του ίδιου, της πολιτικότητας της πράξης του²⁰. Τούτη εκφράζεται όχι ως συμμετοχή του στον πολιτικό στίβο, ούτε ως συγγραφή εν είδει μακιαβελλικής λειτουργιστικής καταλόγων χρήσιμων συμβουλών για την άσκηση της κυριαρχίας, επιτομών κυριαρχικών τεχνικών, αλλά ως συστηματική αναζήτηση και έλλογη θεμελίωση των προϋποθέσεων σύστασης και λειτουργίας της πολιτικής κοινότητας, των πηγών και των δεσμεύσεων της κυριαρχίας στην προοπτική των όρων της θεωρητικής νομιμοποίησής της. Η συμμετοχή λοιπόν στις διαμάχες της εποχής του δεν συνιστά παρέμβαση προτάσεων λειτουργιστικής διευθέτησης επί των ζητημάτων της συγκυρίας όπως αυτά τίθενται στην αγγλική πραγματικότητα του 17^{ου} αιώνα, αλλά αξίωση απάντησης στο πολιτικό ερώτημα γενικά. Το αγγλικό κράτος είναι δυνατόν να θεμελιωθεί μόνο μέσω της θεμελίωσης του κράτους ως τέτοιου²¹. Και αυτή είναι η ιδιαίτερη φυσιογνωμία της πολιτικότητας της παρουσίας του Hobbes στη βρετανική σκηνή της εποχής του. Αυτή είναι η ιδιαιτερότητα που, μη εξαντλούμενη σε συμμετοχή στο τυπικό πλαίσιο του πολιτικού ανταγωνισμού, διατρέχει, διαρρηγνύει και αποσταθεροποιεί τις ίδιες τις συντεταγμένες του ανταγωνισμού σε όλο το φάσμα του κοινωνικού, επανορίζει τα διακυβεύματα του ανταγωνισμού

²⁰ Ο Johnston, D. (1986), ενδεικτικά, διερευνώντας τη «ρητορική του *Λεβιάθαν*» σε αναφορά προς τους δέκτες στους οποίους ο Hobbes απευθύνεται, υποστηρίζει πως η δημοσίευσή του αποδίδει στο χομπσιανό εγχείρημα τον χαρακτήρα *μάλλον της πολιτικής πράξης παρά της πολιτικής θεωρίας*.

²¹ Δεν είναι τυχαίο πως ο Oakeshott, M. (1991: 291) αναφερόμενος στη χομπσιανή «πολιτική φιλοσοφία» αποστρέφεται: «είναι ο στοχασμός της σχέσης μεταξύ πολιτικής σχέσης και αιωνιότητας».

ως τέτοια. Ο ίδιος, δε, σε μια κίνηση τοποθέτησης του εαυτού του στην αιχμή της έντασης, την οποία προσλαμβάνει ως την απόλυτη ρήξη, ως την αυγή της νέας εποχής που με ωδίνες ανατέλλει στις μέρες του, και που σημαίνει σύγκρουση οδυνηρή με τους δογματισμούς και τις προκαταλήψεις του παραδοσιακού μαζί με τους κινδύνους που αυτή συνεπάγεται, θα γράψει στην αφιερωματική Επιστολή του *De Corpore*: «Ξέρω ήδη, από πείρα, πόσες μεγάλες ευχαριστήσεις μου οφείλονται παρά πληρωμές, επειδή θα πω στους ανθρώπους την αλήθεια για την ανθρώπινη φύση» (*DCR*, xii). Ωστόσο, παρά τις «περιφρονήσεις» και τις «κακοήθειες βλάβες» που προοικονομεί ότι θα αντιμετωπίσει από τους «αδέξιους ανθρώπους (*unskillful men*)», επιμένει: «θα φέρω σε πέρας το φορτίο που αναλαμβάνω, όχι προσπαθώντας να κατευνάσω, αλλά μάλλον να εκδικηθώ ο ίδιος το φθόνο, αυξάνοντάς τον» (*DCR*, xii). Και αυτή η χειρονομία είναι που μπερδεύει, ταραάζει και εξοργίζει τα υποκείμενα των δεδομένων αναγνώσεων, των δοσμένων βεβαιοτήτων στη Βρετανία του 17^{ου} αιώνα. Οι αντιδράσεις λοιπόν εναντίον του δεν είναι τυχαία λυσσαλέες²², δεν είναι τυχαία εκφραζόμενες σε όλο το εύρος των τόπων της ολοκλήρωσης του κοινωνικού στη Βρετανία της εποχής του. Στο πολιτικό, το θρησκευτικό, το πνευματικό οι επιμέρους διαφορές/αντιθέσεις εξατμίζονται προσωρινά στο όνομα της αντιμετώπισης του κοινού εχθρού. Κι αυτός μορφοποιείται σε ένα πρόσωπο, φέρει όνομα: Thomas Hobbes αυτοπροσώπως.

Το σε αδρές γραμμές σκιαγραφημένο εντασιακό έως πολεμικό ιστορικό περιβάλλον μέσα στο οποίο ο Hobbes τοποθετεί τον εαυτό του αποτελεί το πλαίσιο εντός του οποίου συγκροτεί το

²² Ήδη κατά τη διάρκεια της ζωής του ο Hobbes είναι ο αποδιοπομπαίος της βρετανικής φιλοσοφίας. Σε όλο το φάσμα του κοινωνικού οι καταλογισμοί εναντίον του για βλασφημία και διασάλευση της τάξης, για αθεΐα, αίρεση και προδοσία τον ανάγουν σε μια από τις πλέον επικίνδυνες πνευματικές μορφές της εποχής του. Πολιτικοί, κληρικοί, νομομαθείς, επιστήμονες, πανεπιστημιακοί (ιδίως από φιλομοναρχικούς και εκκλησιαστικούς κύκλους) συνέχονται διά του ξεκάθਾਰου κοινού τόπου: του αιρετικού χαρακτήρα της χομπσιανής παρουσίας. Χαρακτηριστικό είναι το προσαπτόμενο σ' αυτόν, μετά την έκδοση του *Λεβιάθαν*, προσωνύμιο: *τέρας του Malmesbury*, «μία φήμη που ουδέποτε ήρθη εντελώς και που οδήγησε σε μια μακρά περίοδο κατά την οποία δεχόταν απειλές από ανθρώπους που κάποτε ήταν φίλοι του» Tuck, R. (2006: 43). Ο υπουργός της κυβέρνησης της Παλινόρθωσης του 1660 κόμης του Clarendon δηλώνει κατηγορηματικά: «κάθε συντεταγμένη εξουσία πρέπει να τον συλλάβει». Η επεξεργαζόμενη το νόμο για «την αίρεση ως ποινικό αδίκημα» επιτροπή της Βουλής των Κοινοτήτων εξουσιοδοτείται ειδικά να στοιχειοθετήσει τις «αθεϊστικές υποδηλώσεις του *Λεβιάθαν*» Tuck, R. (2006: 52), με κίνδυνο φυλάκισης ή εξορίας του Hobbes για τις πεποιθήσεις του. Αν και ο ίδιος εν μέσω επανερχόμενων αποπειρών καταδίκης του γλιτώνει τελικά, δεν θα συμβεί το ίδιο και με τα έργα του. Τέσσερα χρόνια μετά το θάνατό του, στις 21 Ιουλίου 1683, το Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης αποκηρύσσει το *De Cive* και τον *Λεβιάθαν*, προσάπτοντάς τους «τη λαϊκή προέλευση της πολιτικής αρχής και την αναγνώριση της προσπάθειας αυτοσυντήρησης ως θεμελιώδους νόμου της φύσης» Μορό, Π. Φρ. (2001: 30). Αποκηρύσσεται η ίδια η θεμελίωση της χομπσιανής φιλοσοφίας δηλαδή, και τα βιβλία καίγονται πανηγυρικά στο προαύλιο του Πανεπιστημίου, βλ. και Τσακυράκης, Στ. (1992: 20-21). Η εικόνα του στυγνού και απολυταρχικού τέρατος *Λεβιάθαν* θα ακολουθεί έκτοτε το έργο του Hobbes έως και το λυκαυγές του 20^{ου} αιώνα.

επιστημολογικό του υπόστρωμα, χαράσσει τις εννοιολογικές και μεθοδολογικές του συντεταγμένες, ορίζει τις παραδοχές και τις αρνήσεις του, ταξινομεί και τοποθετεί τα συλλογιστικά του σχήματα έτσι, που να παράγει το, με αξιοσημείωτη συνέπεια και συνεκτικότητα, θεωρητικό του σύστημα. Κι από εδώ ακριβώς αφορμώμενοι συνθέτουμε τις μεθοδολογικές παραδοχές που συνιστούν την από μέρους μας προσέγγιση της χομπσιανής συστηματικής ενότητας. Θεωρούμε πως τούτη η πολεμική διάσταση της έντασης μετασχηματίζεται από τον Hobbes, στο δικό του θεωρητικό πρόγραμμα, στην *ένταση απόλυτο vs σχετικό*. Είναι αυτή που διατρέχει την ανάπτυξη του επιχειρήματος σε όλα τα επίπεδα κατασκευής του ως «πολιτική μέσα στις έννοιες», όπως οι δύο σε διάταξη υποκειμένου-κατηγορήματος θα μπορούσαν να αποδοθούν σε μια προτασιακή αναδιατύπωση της ελλειπτικής (ένεκα τίτλος) παραδοχής του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Γράφει ο ίδιος: «Το ότι πολιτική ασκείται και μέσα στις έννοιες φαίνεται εύλογο, αν αναλογιστεί κανείς ότι όποιος κατασκευάζει ή χρησιμοποιεί μια έννοια, τις περισσότερες φορές δεν θέλει μόνο να δηλώσει το περιεχόμενό της, αλλά παράλληλα να δείξει την εγκυρότητα μιας ερμηνείας, να πείσει ή να πάρει με το μέρος του αυτού στους οποίους απευθύνεται κάθε φορά. Υπό το πρίσμα αυτό ιδωμένες οι έννοιες δεν είναι αθώες, αλλά φορτισμένες με συμφέροντα, ως προς τα οποία και ενέχονται όσοι τις κατασκευάζουν ή τις χρησιμοποιούν»²³. Στόχος μας είναι να δείξουμε πως το θεωρητικό συμφέρον του Hobbes συνίσταται στην ανασκευή του συνόλου των παραδοχών εκείνων που, είτε με τη δυναμική της εμμονής του δοσμένου/παγιωμένου των βαθιά ριζωμένων πεπλανημένων καταβολών είτε με την ορμή των ατελών συγκαιρινών απαντήσεων, συντηρούν και αναπαράγουν το σκότος της «ανοησίας» και της «αναταραχής». Κι αυτό εκφράζεται ως θεωρητική ένταση/σύγκρουση, καθώς «πολιτική με τις και μέσα στις έννοιες δεν κάνει μόνο το υποκείμενο»²⁴ συγκροτώντας με το δικό του τρόπο το αντικείμενό του, αλλά «και το ίδιο το αντικείμενο», που στην περίπτωση του χομπσιανού παραδείγματος είναι «η κοινωνία, η εξουσιαστική δομή» εκείνη που διέρχεται την ιστορική στιγμή της έντασης ανάμεσα στην «επιδίωξη» «να συγκροτηθεί με [τον] συγκεκριμένο τρόπο» που οι μετατοπίσεις των κυριαρχικών δομών, των συστημάτων των σχέσεων εξουσίας εντός αναδυομένων ορθολογικών ηγεμονιών υπαγορεύουν, «ή να αποφύγει τη [διαφαινόμενη νέα] ιδιαίτερης μορφής

²³ Βλ. Ψυχοπαίδη, Κ. (1997: 13), (η έμφαση δική μας).

²⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

συγκρότηση»²⁵, της οποίας αιχμή εδώ είναι ο χαρακτήρας της στέρησης, ορθολογικά θεμελιωμένης γενικότητας vs της αστάθειας του επιμεριστικού, το οποίο επιμένει εκδηλώνοντας την απαρχή των έσχατων σπασμών του.

Ο Hobbes αφενός επιλέγει τη θεωρητική (που είναι και πολιτική ταυτόχρονα) τοποθέτησή του στο εσωτερικό της διάζευξης, αφετέρου ορίζει τους αντιπάλους του. Επιλέγει τον «τρόπο του πολιτεύεσθαι κατά την κατασκευή [των] εννοιών»²⁶ του θεωρητικού του προγράμματος, έτσι που αυτές να «αντανακλούν στον [ιδιαίτερο από μέρους του τρόπο] προσέγγισης της αξιακής φύσης του αντικειμένου [του]»²⁷, της ανθρώπινης φύσης, του κοινωνικού και του πολιτικού. Εδώ εντοπίζουμε τον πρώτο βαθμό γενίκευσης, ο οποίος συγκροτείται ως η «*θεωρητική προ-απόφαση*»²⁸, διά της οποίας θα επιλέξει να χειριστεί τις πρώτες ύλες για την κατασκευή της θεωρίας. Σε δεύτερο βαθμό κατασκευάζει τις έννοιες. Η κατασκευή οικοδομείται προοδευτικά ως «μεθοδική «έκθεση» των εννοιών (Darstellung, exposition)»²⁹ με όρους συστήματος. Τούτη, ως «πολιτική που ασκεί ο θεωρητικός με τις έννοιες»³⁰, υπάγεται στη θεωρητική προ-απόφαση, καθώς, εκδηλωνόμενη η Darstellung «στην αναγκαία διαπλοκή εννοιών με αξίες»³¹ (κατά την προοπτική της διαλεκτικής ανάγνωσής της τουλάχιστον³²), υπόκειται στην ταύτιση προ-απόφασης-αξίας αναφορικά προς τον προσανατολισμό ανάπτυξης του επιχειρήματος: «η ανάπτυξη των εννοιών (του επιχειρήματος) θα προχωρήσει προς μία κατεύθυνση (θα

²⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

²⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 25.

²⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 25.

²⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 14, (η έμφαση δική μας).

²⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

³⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

³¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

³² Βέβαια, με τον νεοκαντιανό χωρισμό μεταξύ φυσικών (νομοθετικών) και κοινωνικών (ιδιογραφικών) επιστημών, «η έννοια της μεθοδικής έκθεσης των εννοιών διαφοροποιείται» Ψυχοπαίδης, Κ. (1997: 15). Είναι χαρακτηριστική η υποβολή από τον H. Rickert (1921) «σε κριτικό έλεγχο της διαλεκτικής εκδοχής της Darstellung (αναγκαστική διαπλοκή και διαδοχή εννοιών και αξιών)» και η προσέγγισή της «ως τρόπο σύνθεσης των εννοιακών στοιχείων ενός αντικειμένου (τρόπο συγκρότησής του)». Και με τη συγκεκριμένη εκδοχή της Darstellung, ωστόσο, εφόσον το πεδίο αναφοράς της είναι ιστορικό αντικείμενο η διάσταση της αξίας δεν αφαιρείται. «Ο τρόπος συγκρότησης [του ιστορικού αντικειμένου] συμπίπτει με την ανακατασκευή της αξίας που το συγκροτεί, διά της οποίας ανακατασκευής εκδηλώνεται η στροφή του επιστημονικού ενδιαφέροντος προς την ιδιαιτερότητά του» Ψυχοπαίδης, Κ. (1997: 15). Από την ανάλυση του Rickert «αφενός [αναδεικνύεται η] «αξιακή σύσταση του ιστορικού, αφετέρου όμως [επιλέγεται] μια πρόσβαση προς το αξιακό, το οποίο [ο ίδιος] αναδεικνύει ως το πεδίο του ανθρωπολογικού». Διά της συγκροτούμενης κατ' αυτόν τον τρόπο νεοκαντιανής «φορμαλιστικής εκδοχής» της «ανθρωπολογικής αξιακής θεμελίωσης» το σύνολο των εννοιακών πλεγμάτων που αναφέρονται στις κοινωνικές επιστήμες είναι μεν πολιτικά, «η δε έννοια του πολιτικού συμπίπτει εδώ με την έννοια του ανθρωπολογικού» (*ό.π.*, 16). Με τη συγκεκριμένη τοποθέτηση «ο νεοκαντιανισμός ολοκληρώνει μια διαδικασία απαξίωσης του καντιανού διαφωτιστικού προγράμματος», έστω κι αν «παρουσιάζεται [ως] συνεχιστής [αυτού]» (*ό.π.*, 16). Η δική μας θεώρηση επιμένει/υιοθετεί στη διαλεκτική εκδοχή της Darstellung κι αυτήν αξιοποιούμε ως μεθοδολογική αρχή προσέγγισης του χομπσιανού έργου.

ακολουθήσει μια δυνατή σειρά συνεπειών) και όχι άλλη, θα δεσμευθεί από ορισμένες προϋποθέσεις και θα οδηγηθεί σε ορισμένα συμπεράσματα ως «σημαντικά» και όχι σε άλλα»³³.

Η ανάπτυξη του επιχειρήματος από τον Hobbes δεν είναι άλλη παρά αναβαθμοί αυτού σε τύπους σχετικοποίησης των παραδεδομένων απολυτοτήτων και απολυτοποίησης με όρους βεβαιότητας των παραδοχών της ίδιας θεωρητικής πρότασης. Σχετικοποιεί τις παραδοσιακές και τις συγκαιρινές ερμηνευτικές γραμμές, θέτει υπό διακινδύνευση δηλαδή το όλο θεωρητικό οικοδόμημα του σχολαστικοαριστοτελικού κόσμου και των συγκαιρινών (ως ατελών) επ' αυτού απαντήσεων. Ταυτόχρονα απολυτοποιεί, στερεώνοντας τις με όρους μεθοδολογικού και περιεχομενικού αδιαμφισβήτητου, τις βάσεις ή, αλλιώς, τις «αρχικά αποδεκτές προϋποθέσεις», οι οποίες, συγκροτούμενες ως τα επιστημολογικά, φιλοσοφικά και θεωρητικά έμπεδα του όλου συστήματος, «επιδιώκεται να «τεθούν» [έτσι που] να δικαιολογηθούν οι αξιολογήσεις που διαπλέκονται με την ανάπτυξη του επιχειρήματος»³⁴. Θεμελιώνεται ώστε να ξεκινά από εδώ και, αντιπαρατιθέμενη η χομπσιανή θεωρητική προοπτική σε «εννοιακά πλέγματα που αναφέρονται ουσιολογικά στην αξία»³⁵ με αιχμή της σύγκρουσης τον θεολογικό σχολαστικοαριστοτελικό δογματισμό, επεξεργάζεται «σχήματα που δίνουν βάρος στις αφαιρετικές διαδικασίες κατασκευής του αξιακού»³⁶. Επιλέγει ως «ορθή πολιτική» την «ένταξη [των] περιεχομένων εντός («ελλόγων») ορίων, καθώς και την ένταξη του ίδιου του σχετικισμού, που αντιπαρατίθεται στη δεσμευτικότητα των [από τις παραδοσιακές δογματικές ή τις ατελείς συγκαιρινές θεωρήσεις τιθέμενων] «ορθών» πλαισίων, σε ορθοκανονιστικά πλαίσια»³⁷.

Αυτή ακριβώς η κίνηση είναι που εντάσσει το θεωρητικό εγχείρημα στο εσωτερικό των Λόγων της νεωτερικότητας. Το χομπσιανό πρόγραμμα, με πρώτη την επιστημολογική του θεμελίωση δεν συγκροτείται χάριν του Λόγου και μόνο. Ο αγώνας για τη στερέωση του Συστήματος σε ακλόνητες βάσεις, ενώ σε πρώτο επίπεδο αναγιγνώσκεται ως θεμελίωση της Λογικής του «είναι», εμπεριέχει/κλείνει μέσα σε αυτήν, συνάμα, και τον υψηλότερο αναβαθμό της στόχευσής του, τον εξακτινώνόμενο στην ολότητα του οικοδομήματος ως τέτοιου: τον *κριτικό, ορθοπρακτικό χαρακτήρα* της θεωρητικής πράξης. Στο χομπσιανό εγχείρημα ενέχεται, κι έτσι θα μπορούσε να διαβαστεί ο τελεολογικός χαρακτήρας αυτού, η συνάρθρωση/σύζευξη των διακριτών πεδίων της θεωρίας και της πράξης. Εδώ βρίσκει την εκπλήρωσή της η σχέση

³³ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

³⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 14.

³⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 25.

³⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 26.

³⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 26.

υποκειμένου-κατηγορήματος, με αμοιβαία αντιμετάθεση των δύο, στην οποία με τόση σπουδή αφιερώνεται ο Hobbes κατά τη γλωσσική ανάλυση ως δομή αιτιότητας: *η θεωρία είναι πράξη*. Κι αυτή είναι η διάσταση της πράξης την οποία επιφυλάσσει για τον εαυτό του αναφορικά προς τη συμμετοχή του στις πολλαπλών εκδοχών κοινωνικές εντάσεις του ιστορικού χρόνου της δικής του βιολογικής παρουσίας.

Υπό τη συγκεκριμένη προοπτική «ορθό πλαίσιο είναι το πλαίσιο της κριτικής, και η ένταξη του σχετικισμού σε αυτήν γίνεται με το να ερμηνεύεται η διαβρωτική δράση του σχετικισμού ως δράση μηχανισμού σχετικοποίησης δογματικών θέσεων»³⁸. Κι αυτή ακριβώς είναι η επιλογή του Hobbes. Κρίνει τις παραδοσιακές δογματικές και τις ατελείς συγκαιρινές θέσεις ήδη κατά το επίπεδο/τη στιγμή της αφετηριακής συγκρότησης αυτών. Προς τούτο και η έμφασή του στην επιστημολογική θεμελίωση. Η κατάληξη σε βεβαιότητες κατά τους αναβαθμούς ανάπτυξης των μερών του συστήματος χτίζεται εξ υπαρχής, από την καταρχήν αφετηρία, από την πρωταρχική στερέωση. Αντλεί γι' αυτό ο Hobbes από το φυσικομηχανιστικό κοσμοείδωλο και τη γλωσσική ανάλυση, εντός των οποίων συγκροτεί τις *επιστημολογικές προϋποθέσεις* (στις οποίες θα σταθούμε διερευνώντας εμβριθώς τα πρωτογενή κείμενα) για τους όρους, τις δυνατότητες και το είδος της γνώσης του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου. Και αναπτύσσει το θεωρητικό του πρόγραμμα ως αναβαθμούς εντάσεων, σχετικοποιήσεις δογματισμών, βεβαιότητες έλλογων συναγωγών. Τα *επιστημολογικά θεμέλια* (σώμα vs πνεύμα, κίνηση vs ακινησία, γλωσσική ανάλυση vs γλωσσικός φετιχισμός, ορθή αναλυτικοσυνθετική μέθοδος vs εσφαλμένη μεθοδολογική αυθαιρεσία), η *ανθρώπινη φύση* (αμιγές υλικό σώμα vs πνευματικότητα άυλης ψυχής), η *πολιτειακή προοπτική* (συμβάσει vs φύσει), τα μέρη με άλλη διατύπωση του οικοδομήματος δεν συγκροτούνται παρά με όρους σύγκρουσης. Το απόλυτο vs σχετικό λαμβάνει το χαρακτήρα του διαρκούς παρόντος, του εμμενούς διακυβεύματος, του διατρέχοντος το θεωρητικό εγχείρημα από άκρου εις άκρον.

Επιλέγει, δε, να κατασκευάσει ο Hobbes τον *τύπο θεμελίωσης* εκείνον του οποίου «αφετηρία ανάλυσης είναι η μειωμένη αξιακότητα του κοινωνικού και η απαξία (καταστροφή και πόλεμος)»³⁹. Εδώ συγκροτείται η *φιλοσοφική προοπτική* (την οποία θα αναδείξουμε διά της εξαντλητικής μελέτης των πρωτογενών κειμένων), που, ενσωματώνοντας συγκεκριμένες «αξίες,

³⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 26.

³⁹ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 12).

θέτει περιορισμούς στα θεωρητικά αξιώματα»⁴⁰ (τα οποία αποτελούν επίσης μέρος του συστήματός του) και στις προοπτικές ανάπτυξης του επιχειρήματος. Ως τελεολογικός προσανατολισμός και αξία υπό τη συγκεκριμένη θεμελίωση τίθεται η κοινωνική συνοχή⁴¹ και η εξασφάλιση αυτής, κάτι που θα μετασχηματιστεί στη *θεωρητική μεροληψία, στην προ-απόφαση, στην «αξιολόγηση», στη «στρατηγική», στην «πολιτική μέσα στις έννοιες»* του θεωρητικού αναφορικά προς το μοντέλο που θα υιοθετηθεί ως «προς τα πού θα εξελιχθεί η σειρά των επιχειρημάτων»⁴². Είναι όμως η συγκεκριμένη αξιολόγηση αυτή που, «θέτοντας ως αξία την κοινωνική συνοχή και εξασφάλιση» με αφετηρία την «υπόθεση του ανταγωνισμού όλων εναντίον όλων» -η οποία συνιστά στο *επίπεδο της θεωρίας* (μέσα στα ίδια τα χομπσιανά κείμενα θα διερευνήσουμε τις ρητές και υπόρρητες συγκροτήσεις, τις συνέχειες και τις ασυνέχειες και σε αυτό το επίπεδο) την «ουσιαστική υπόθεση που δικαιολογεί και εξηγεί τα παρατηρούμενα γεγονότα, φαινόμενα, συμβάντα»⁴³ ή, αλλιώς, είναι η περιεχομενική εκδοχή κατασκευής των προκειμένων από τις οποίες θα συναχθούν με όρους λογικής αναγκαιότητας οι θεωρητικοί συμπερασμοί- αναπτύσσει το επιχείρημα έτσι που τούτο να οδηγείται «σε μοντέλο υποταγής όλων στον ισχυρότερο»⁴⁴. Δεχόμενοι πως η υιοθέτηση εναλλακτικών αξιακών προκριμάτων υποδεικνύει και ανάλογα εναλλακτικά υποδείγματα για την ανάπτυξη της θεωρητικής κατασκευής (για παράδειγμα η υιοθέτηση της «συμμετοχής ως αξίας» μπορεί να οδηγήσει σε «μοντέλα κατοχύρωσης συμμετοχικών δικαιωμάτων για όλους»⁴⁵), θεωρούμε πως, στο βαθμό που η θεωρητική προ-απόφαση λαμβάνει τη διάσταση της αξιακής κλειστότητας ως αγωνία για το τελεολογικά απόλυτο της σταθερότητας αυτής και εκφράζεται ως το μεταφυσικά αδιατάρακτο των έσχατων γνωσιολογικών αξιωμάτων, ο ελλοχεύων κίνδυνος του δογματικού στραβοπατήματος, της δογματικής εκτροπής από δυνάμει μετεξελίσσεται σε ενεργεία. Κι αυτή ακριβώς είναι η θεμελιώδης παγίδα του χομπσιανού επιχειρήματος, την οποία επιχειρούμε να αναδείξουμε στην ανά χείρας εργασία.

⁴⁰ Βλ. Glucksmann, M. (1996: 12).

⁴¹ Ο Ψυχοπαίδης, (2003: 118) αναγνωρίζει το ζήτημα της κοινωνικής συνοχής κατά το «ευρύτερα γνωστό ως “χομπσιανό πρόβλημα”, [το οποίο] αναφέρεται στη δυνατότητα εξασφάλισης κοινωνικού ελέγχου και κοινωνικής συνοχής υπό συνθήκες αβεβαιότητας, εξατομίκευσης και ανταγωνισμού». Αναμετράται ο Hobbes, προκειμένης της επίτευξης του πρωταρχικού θεωρητικού του σκοπού με τις έννοιες της *κυριαρχίας*, της *επιτυχούς επιβολής* της κυριαρχικής εξουσιαστικής σχέσης, της *συναίνεσης*, της *συνειδησιακής ανόρθωσης* των δρώντων, τις διαδικασίες *πολιτικής παιδείας*. Θα διαπιστώσουμε ότι οι συγκεκριμένες έννοιες συνιστούν κομβικά *συνεχώς επανερχόμενα επίδικα* κατά την ανάπτυξη του χομπσιανού επιχειρήματος.

⁴² Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (1997: 15).

⁴³ Βλ. Glucksmann, M. (1996: 12).

⁴⁴ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (1997: 14).

⁴⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 15.

Σε ένα επόμενο βήμα, για την ανάδειξη τόσο της κριτικής όσο και της δογματικής διάστασής του, παρακολουθούμε την οικοδόμηση του χομπσιανού όλου, τη μεθοδική έκθεση των εννοιών αυτού, τη μεταξύ και την αξιακή τους διαπλοκή, την επιλεγείσα (μεταξύ εναλλακτικών αυτής) κατεύθυνση του επιχειρήματος διά της *μεθοδολογικής σύνθεσης της προ-απόφασης με την προβληματική* του χομπσιανού θεωρητικού συστήματος. Η σημασία της «προβληματικής» υιοθετείται από μέρους μας με τον τρόπο που την αποδίδει ο L. Althusser⁴⁶, προκειμένου να δείξει ότι κάθε θεωρητικό σύστημα συνιστά ένα συνολικό σύστημα ιδεών, ένα δομημένο σύνολο εννοιών μέσα στο οποίο αποκτούν νόημα οι συγκεκριμένοι όροι που χρησιμοποιούνται και με βάση το οποίο μπορούν να εξεταστούν τα συγκεκριμένα κείμενα/έργα που το συνθέτουν. Η θεωρία αναπτύσσεται ως συλλογιστικό σύστημα, τα στοιχεία του οποίου νοηματοδοτούνται εντός του πλαισίου της δομής που τα εμπεριέχει με τρόπο που η όποια «μεταβολή, προσθήκη ή αφαίρεση ενός εξ αυτών επηρεάζει όλα τα άλλα, συνεπώς και τη δομή του πλαισίου εν συνόλω»⁴⁷. Στόχος μας είναι μέσα από τη διερεύνηση της «ιδιαιτέρας ενότητας»⁴⁸ του χομπσιανού θεωρητικού σχηματισμού να προσδιορίσουμε την ιδιαιτερότητα αυτού ως σύστημα και την «ειδοποιό διαφορά»⁴⁹ του από τις παραδοσιακές και συγκαιρινές θεωρήσεις με τις οποίες ο Hobbes επιλέγει να αναμετρηθεί. Ούσα η *προβληματική* η καθορισμένη θεωρητική δομή εννοιολογικού πλαισίου ή, με τα λόγια του ίδιου του Althusser, «η συγκεκριμένη και καθορισμένη δομή ενός στοχασμού και όλων των πιθανών συλλογιστικών περιοχών αυτού του στοχασμού»⁵⁰, αξιοποιείται από μέρους μας προκειμένου να κατανοήσουμε τη σκέψη του Hobbes διαβάζοντάς τον στην προοπτική του μη περιορισμού του «στο χώρο των αντικειμένων που πραγματεύεται», στο «αντικείμενο της σκέψης του» και στην «ύλη του στοχασμού» αυτής, καθώς δεν είναι αυτά που «καθορίζουν και χαρακτηρίζουν το στοχασμό», αλλά της διερεύνησης της «ιδιαιτέρας μορφικής διάστασης του στοχασμού, [καθώς αυτή είναι] η πραγματική σχέση που καλλιεργεί ο στοχασμός με τα αντικείμενά του, δηλαδή η βασική προβληματική, που είναι *αφετηρία του διαλογισμού των αντικειμένων αυτού του στοχασμού*»⁵¹. Υπό τη συγκεκριμένη

⁴⁶ Βλ. Althusser, L. (1978, 2003).

⁴⁷ Βλ. Glucksmann, M. (1996: 3).

⁴⁸ Βλ. Althusser, L. (1978: 28).

⁴⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 28.

⁵⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 66.

⁵¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 66. Βέβαια, ο ίδιος ο Althusser επισημαίνει: «Δεν ισχυρίζομαι πως η *ύλη του στοχασμού* δεν μπορεί να μετασχηματίσει την *ιδιαιτέρη μορφική διάταξη* του στοχασμού υπό ορισμένες προϋποθέσεις: [...] και σε κάθε περίπτωση αυτός ο μετασχηματισμός της ιδιαιτέρας μορφικής διάταξης ενός στοχασμού, αυτή η αναδόμηση της προβληματικής μιας ιδεολογίας, περνάει μέσα από πολλούς άλλους δρόμους απ' ό,τι η απλή, απευθείας σχέση του αντικειμένου προς το στοχασμό!», βλ. Althusser, L. (1978: 66).

θεώρηση μετασχηματίζεται η προβληματική (κι εδώ συναντάται με τη θεωρητική προ-απόφαση και οικοδομεί τη θεωρητική μεροληψία) στην προοπτική μέσα στην οποία τοποθετείται το «πρόβλημα των στοιχείων», και, αποδιδόμενη με διάσταση καθολικής εξηγητικής πληρότητας από τον ίδιο τον Althusser, ορίζει και οριοθετεί τη φυσιογνωμία του ίδιου του στοχασμού: «το παν εξαρτάται από ένα πρόβλημα που προηγείται των στοιχείων, το πρόβλημα της φύσης της προβληματικής που είναι αφετηρία του πραγματικού στοχασμού των στοιχείων, σε ένα δεδομένο κείμενο»⁵².

Αξιοποιώντας την καθολική εξηγητική δύναμή της για τις, από τον εκάστοτε στοχαστή, διαφορές/ιδιαιτερότητες προσέγγισης του αντικειμένου μελέτης του, διερευνούμε τις τροπικότητες με τις οποίες η χομπσιανή προβληματική αφενός προσδιορίζει τις μορφές διατύπωσης των (αναγνωριζόμενων διά αυτής) προβλημάτων, αφετέρου καθορίζει τα «ιδιαιτέρα στοιχεία»⁵³ που θεωρούνται σχετικά προς το εκάστοτε αναγνωριζόμενο πρόβλημα. Γράφει ο Althusser εκτείνοντας το εύρος της προβληματικής στην περιοχή της ίδιας της επιστήμης: «Έτσι έχουμε μπροστά μας ένα γεγονός που αποτελεί γνώρισμα αυτής καθαυτής της ύπαρξης της επιστήμης: η επιστήμη μπορεί να θέτει προβλήματα μονάχα στο έδαφος και στον ορίζοντα μιας ορισμένης θεωρητικής δομής, δηλαδή της προβληματικής της, η οποία αποτελεί την απόλυτα προσδιορισμένη συνθήκη εφικτότητας και επομένως τον απόλυτο καθορισμό των μορφών τοποθέτησης κάθε προβλήματος σε μια συγκεκριμένη στιγμή της επιστήμης»⁵⁴.

Συνάμα, συνδέουμε την προβληματική με την ίδια την ανάγνωση από τον Hobbes των κειμένων αναφοράς του, αλλά και την ανάγνωση της ανάγνωσης αυτών από μέρους μας με τον τρόπο που ο Althusser θέτει το ζήτημα/πρόβλημα της «όρασης» των ίδιων των κειμένων: «η όραση δεν είναι ένα γεγονός που αφορά το άτομο ως υποκείμενο προικισμένο με την ικανότητα να «βλέπει», ικανότητα που άλλοτε ασκεί προσεκτικά και άλλοτε απρόσεκτα. Η όραση είναι αποτέλεσμα των δομικών προϋποθέσεων της προβληματικής, η όραση είναι η εμμενής σχέση αντανάκλασης του πεδίου της προβληματικής στα αντικείμενά του και στα προβλήματά του»⁵⁵.

Δεχόμενοι πως τα θεμελιώδη ερωτήματα, οι θεμελιώδεις προσλήψεις, η γενική θεώρηση είναι το στοιχείο που καθορίζει τα αποτελέσματα και τα συμπεράσματα οποιασδήποτε μελέτης, αναζητούμε, ως προβληματική τους, τη «σύλληψη αυτού που αποτελεί τη βαθιά ενότητα των

⁵² Βλ. ό.π., σ. 66.

⁵³ Βλ. ό.π., σ. 66.

⁵⁴ Βλ. Althusser, L. (2003: 30).

⁵⁵ Βλ. ό.π., σ. 31.

[χομπσιανών] κειμένων, την εσωτερική ουσία του στοχασμού [τους]»⁵⁶. Στοχεύουμε να καταδείξουμε την, με όρους αλτουσεριανής «θεωρητικής εγκυρότητας», «καθορισμένη ενιαία δομή», την «*τυπική συστηματική δομή*», η οποία «ενοποιεί όλα τα στοιχεία του [χομπσιανού] στοχασμού», να ανακαλύψουμε συνεπώς «ένα καθορισμένο περιεχόμενο γι' αυτή την ενότητα, να συλλάβουμε ταυτόχρονα «το νόημα των «στοιχείων» της [χομπσιανής] ιδεολογίας και να *συσχετίσουμε την ιδεολογία* αυτή με τα προβλήματα που κληροδοτούνται ή θέτονται στον διανοητή [Hobbes] από την ιστορική εποχή που ζει»⁵⁷. Ο ίδιος ο Althusser λογίζει αυτήν ως «συνέπεια πολύ μεγάλης σημασίας»: «Αυτό που διακρίνει την έννοια *προβληματική* από τις υποκειμενιστικές έννοιες της ιδεαλιστικής ερμηνείας για την ανάπτυξη των ιδεολογιών είναι το ότι καταδεικνύει στο εσωτερικό ενός στοχασμού *το εσωτερικό αντικειμενικό σύστημα αναφοράς των δικών του θεμάτων*: το σύστημα των ερωτήσεων που κατευθύνουν τις απαντήσεις που δίνονται απ' αυτή την ιδεολογία. Πρέπει λοιπόν αρχικά να θέσουμε σε μια ιδεολογία την ερώτηση για τις ερωτήσεις της, για να κατανοήσουμε σ' αυτό το εσωτερικό επίπεδο το νόημα των απαντήσεών της»⁵⁸.

Δεχόμενοι ότι η ανακάλυψη του περιγράμματος μιας προβληματικής ισοδυναμεί με παραγωγή γνώσης και κατορθώνεται με την ανάπλαση του συστήματος εννοιών που κρύβεται πίσω από τις λέξεις με τη διεργασία που ο Althusser ονομάζει «*ενδεικτική/symptomale ανάγνωση*»⁵⁹ για να τη διαφοροποιήσει από την επιφανειακή ανάγνωση, επιχειρούμε να ανακαλύψουμε και τα στοιχεία που υπάρχουν σε λανθάνουσα μορφή μέσα στα κείμενα του Hobbes με γνώμονα τις επισημάνσεις του ίδιου του Althusser: «Πρέπει να προχωρήσουμε ακόμα πιο πέρα απ' τη μη-υπομνηματισμένη παρουσία των στοχασμών ενός ζωντανού συγγραφέα, πρέπει να προχωρήσουμε μέχρι την παρουσία των *πιθανών στοχασμών του*: μέχρι την *προβληματική* του, δηλαδή μέχρι την συστατική ενότητα των πραγματικών στοχασμών που συγκροτούν το χώρο του υπάρχοντος ιδεολογικού πεδίου, με το οποίο ένας μοναδικός συγγραφέας εξηγείται μέσα στον δικό του στοχασμό»⁶⁰.

Θεωρούμε, δε, πως στην περίπτωση του Hobbes βρισκόμαστε στη στιγμή της τομής ή, αλλιώς, στη «διαλεκτική κρίση της μεταβολής μιας θεωρητικής δομής», στην ιστορική στιγμή με άλλη διατύπωση κατά την οποία το «υποκείμενο» της θεωρητικής πράξης Hobbes, έχοντας

⁵⁶ Βλ. Althusser, L. (1978: 64).

⁵⁷ Βλ. *ό.π.*, σσ. 64-65.

⁵⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 65.

⁵⁹ Βλ. Althusser, L. (2003: 35).

⁶⁰ Βλ. Althusser, L. (1978: 64).

«πάρει τη νέα του θέση [...], έχοντας τοποθετηθεί και μάλιστα εν μέρει εν αγνοία του στο νέο πεδίο», ρίχνει «στο παλιό μη ορατό τη γυμνασμένη ματιά που [κατορθώνει να] κάνει ορατό το μη ορατό»⁶¹.

Οι συγκεκριμένες μεθοδολογικές παραδοχές, υποδεικνύοντας την έρευνα της οικοδόμησης του χομπσιανού όλου ως απομόνωση της θεωρητικής προ-απόφασης, της προβληματικής και της μεθοδικής έκθεσης των εννοιών αυτού, υπαγορεύουν ταυτόχρονα την παρακολούθηση εννοιών που είτε διατρέχουν το επιχείρημα σε όλους τους αναβαθμούς ανάπτυξής του, είτε υπάρχουν σε λανθάνουσα μορφή μέσα στο συνολικό χομπσιανό σύστημα και τη διερεύνηση των μεταξύ τους σχέσεων. Υπαγορεύουν συνάμα την ανάπτυξη ανεξάρτητων εννοιών που να εκφράζουν τα ουσιώδη και συγκροτητικά στοιχεία της χομπσιανής προβληματικής και προ-απόφασης. Ορίζουν, δε, την προϋπόθεση ενός τέτοιου εγχειρήματος που δεν είναι άλλη από τη λεπτομερή ανάλυση των χομπσιανών κειμένων, η οποία πραγματώνεται από μέρους μας ως παράλληλη κριτική μελέτη της ολικής δομής του χομπσιανού θεωρητικού συστήματος, των διαφορετικών επιπέδων και των τύπων των νοηματικών διεργασιών που το συνιστούν και των τρόπων της μεταξύ τους άρθρωσης.

Εδώ, και για τη θεμελίωση της κριτικής προσέγγισης, προσθέτουμε στις ήδη διατυπωμένες περί ενότητας συστήματος και έντασης θέσεις μας την τρίτη θέση μας, διά της οποίας δεχόμαστε πως με αφετηρία το χομπσιανό έργο εγκαινιάζεται η αρχή του μίτου μιας ιδιαίτερα σημαντικής θεωρητικής μεροληψίας που, ως συστατικό στοιχείο της θεωρητικής προ-απόφασης και της προβληματικής του, αποτελεί την ξεχωριστή χομπσιανή συμβολή στη συγκρότηση της νεωτερικότητας ως προς την ανάγνωση του ανθρώπινου, του πολιτικού και του δικαίου. Είναι η αναγωγή αυτών στη θεμελιωτική βαρύτητα της έννοιας ισχύς, η επικαθοριστική σημασία της οποίας, σε διαρκή αναφορά προς την, αντίστοιχα συγκροτητική, χομπσιανή δομή αιτιότητας, εξακτινώνεται τόσο στο επίπεδο της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης, σε αυτό των ορίων της φυσικής κατάστασης, αλλά και στο επίπεδο των όρων σύστασης και της ίδιας της συγκρότησης του πολιτικού και τη θετικοποίηση του δικαίου. Έτσι, καθίσταται αφενός θεμελιώδης, αφετέρου, σε ροή διαρκούς ανασυγκρότησής της ανά μέρος ανάλυσης, διατρέχουσα και συνέχουσα το όλον του έργου έννοια. Κάλιστα, το ίδιο το χομπσιανό οικοδόμημα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί

⁶¹ Βλ. Althusser, L. (2003: 34-35).

θεωρία ισχύος ή, με άλλη διατύπωση, θεωρία δυνάμεων⁶², υπό την αναγκαία διευκρίνιση, βέβαια, των όρων συγκρότησης αυτής/ών εντός πλαισίου και επί τη βάσει της δομής αιτιότητας, η οποία διατρέχει, με τη σειρά της, ως συγκροτητική αρχή αυτής, τη σημασιολόγηση και οριοθέτηση της ισχύος στα μέρη του έργου ή στους αναβαθμούς του επιχειρήματος που αυτή πυροδοτεί τη δυναμική της περαιτέρω ανάπτυξής του. Συνάμα, ωστόσο, δεχόμαστε πως η πλήρης ανάπτυξη της κατηγορίας της αιτιότητας, συνεπώς και η κτήση της απολυτότητας της ισχύος, επιφυλάσσεται μόνο για τη θεωρία και τα ατομικά υποκείμενα εκείνα που θα κατορθώσουν να αρθούν στο ύψος της, συναπτόμενη, δε, αναφορικά προς αυτά, με την πλήρη κατάκτηση της αντίληψης και των τριών επιπέδων της κατηγορίας χρόνος. Τοποθετούμε την έννοια σε σημείο-κόμβο, δηλαδή, στο οποίο προοικονομείται υπόρρητα η βαρύνουσα θεμελίωση της απολυτότητας της κυριαρχίας επί τη βάσει της θεωρίας της ανθρώπινης φύσης. Η συγκεκριμένη μεροληψία, δε, αναδεικνύει την ξεκάθαρη πολιτικότητα της θεωρητικής και

⁶² Καθώς θεωρούμε πως η διευκρίνιση της σημασιολογικής απόκλισης και συνάφειας των δύο όρων λαμβάνει ιδιαίτερη βαρύτητα κατά την προσπέλαση του χομπσιανού συστήματος προκειμένου να αναδειχτούν οι χρήσεις και οι εννοήσεις των εννοιών εντός του, αντλούμε καταρχάς τη σημασιολόγηση και τη συνάρθρωση αυτών από τη σύγχρονη Μηχανική Φυσική. Έτσι, *Δύναμη* (F) ονομάζεται «το διανυσματικό μέγεθος που χρησιμοποιείται για να περιγράψει οποιαδήποτε αλληλεπίδραση μεταξύ δύο ή περισσότερων σωμάτων. Αποτελεί αίτιο της μεταβολής/αλλαγής της κινητικής κατάστασης των σωμάτων ή της μεταβολής/αλλαγής της θέσης τους ή της κατάστασής τους». Η *σχέση των εννοιών Δύναμη, Κίνηση και Δυναμική* αποδίδεται ως εξής: «η *κίνηση* ενός σώματος είναι το κατευθείαν αποτέλεσμα των *αλληλεπιδράσεων* του με τα σώματα που βρίσκονται γύρω του. [...] Περιγράφουμε τις αλληλεπιδράσεις με μια έννοια που την ονομάζουμε *δύναμη*. Η *Δυναμική* βασικά είναι η ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στη δύναμη και τις αλλαγές της κίνησης ενός σώματος», βλ. Alonso, F. & Finn, E. (1980: 170). *Ισχύς* δύναμης, τώρα, ονομάζεται «το μονόμετρο μέγεθος το οποίο ισούται αλλά και εκφράζει το *ρυθμό* με τον οποίο ανταλλάσσεται ενέργεια μεταξύ των σωμάτων που αλληλεπιδρούν μέσω της δύναμης». Μέσω μιας δύναμης (F), η οποία ασκείται μεταξύ σωμάτων –π.χ. μεταξύ δύο σωμάτων A, B-, ανταλλάσσεται (αποδίδεται ή απορροφάται) ενέργεια μεταξύ αυτών, μετατρέπόμενη από μια μορφή της σε μια άλλη. Η ισχύς εκφράζει το πόσο γρήγορα (χρονικά) λαμβάνει τώρα η ανταλλαγή αυτή ενέργειας μεταξύ των σωμάτων. Συνδεόμενη, δε, με το *Έργο*, τη *Δύναμη* και την *Ταχύτητα*, η ισχύς «ορίζεται ως το έργο που παράγεται ανά μονάδα χρόνου» και «μπορεί ακόμα να οριστεί ως το εσωτερικό γινόμενο της δύναμης με την ταχύτητα», βλ. *ό.π.*, σσ. 230-231. Αναφερόμενη σε *μηχανές* «η έννοια της ισχύος είναι πολύ σημαντική, γιατί [...] εκείνο που έχει σημασία είναι ο ρυθμός με τον οποίο η μηχανή παράγει έργο μάλλον, παρά το συνολικό έργο που μπορεί να δώσει η μηχανή», βλ. *ό.π.*, σ. 231.

Η χρήση των συγκεκριμένων εννοιών από τον Hobbes κατά την ανάπτυξη των διαφορετικών μερών του συστήματος είναι βαρύνουσα ως ανάπτυξη σημασιολογικών αποκλίσεων και συγκλίσεων σημαντικών για το βαθμό άρθρωσης των μερών μεταξύ τους. Θα διαπιστώσουμε ότι χρησιμοποιεί ο ίδιος τις έννοιες σε *τρία διακριτά επίπεδα σημασιολόγησής τους*, ανάλογα της διάταξης των μερών του συστήματός του. Κατά τη μελέτη του φυσικού κόσμου και τη συγκρότηση της «Φυσικής του Φιλοσοφίας» η δύναμη και η ισχύς σημασιολογούνται (κατά τη μεροληψία μάλιστα της δικής του θεωρητικής προ-απόφασης) με *ακριβώς ανάλογο τρόπο* του νοήματος που τους αποδίδει η *σύγχρονη Μηχανική Φυσική* (κι αυτό είναι ένα περαιτέρω ενδεικτικό στοιχείο του βάθους των επιστημονικών του εντυπώσεων, αλλά και των επιστημονικών ενοράσεών του, ριζοσπαστικών και ιδιαίτερα καινοτόμων για την εποχή του όπως θα δούμε στη συνέχεια). Κατά την κατασκευή του «φυσικού ανθρώπου» και την τοποθέτηση αυτού στο εσωτερικό της «πρωταρχικής/απλής φυσικής κατάστασης» η σημασιολόγηση των εννοιών, εξαντλούμενη στις «φυσιολογικές δυνάμεις» του ανθρώπινου, λαμβάνει *αμιγώς φυσικομηχανιστικό χαρακτήρα*. Κατά την ανακατασκευή της ανθρώπινης φύσης ως κίνηση εξόδου από τη φυσική κατάσταση και περάσματος στη συνθήκη του πολιτικού, μεσολαβούμενες οι έννοιες από τις «συναντήσεις» των ανθρώπινων ατόμων και τη μεταξύ τους κοινωνική αλληλόδραση, μετατοπίζονται νοηματικά λαμβάνοντας τη σημασία της *κοινωνικο-οικονομικο-πολιτικής ισχύος/εξουσίας*.

πρακτικής συμβολής του Hobbes στον κοινωνικό και πολιτικό ανταγωνισμό κατά την ανάπτυξη αυτού σε όλες τις ιστορικές στιγμές της συνθήκης του νεωτερικού.

Εμβαθύνουμε ερευνητικά στο χομπσιανό κοσμοείδωλο προκειμένου να δείξουμε τον συστηματικό χαρακτήρα του θεωρητικού σχηματισμού και τον ορίζοντα της ιδιαίτερης ενότητάς του. Καθώς τούτη αποδίδει και την ειδοποιό διαφορά του συγκεκριμένου και καθορισμένου τρόπου αναγνώρισης και διατύπωσης των προβλημάτων, αλλά και των μορφών διερώτησης επί αυτών διά της δομής του χομπσιανού στοχασμού, επιχειρούμε να ανακατασκευάσουμε τη διάταξη των στοιχείων και τους επιλεγέντες μεθοδολογικούς όρους αυτής, ώστε να φωτίσουμε έννοιες, αξίες, θέσεις, συλλογιστικές μορφές και σχέσεις στην προοπτική της μεταξύ τους συνάρθρωσης. Διερευνούμε την αντανάκλαση επί αυτών του εσωτερικού συστήματος αναφοράς των χομπσιανών θεμάτων στην προοπτική ανάδειξης της προ-απόφασης και της προβληματικής της χομπσιανής «ορθής» πρότασης επί του πολιτικού ερωτήματος. Καθώς το ερευνητικό μας πρόγραμμα συγκροτείται ως κριτική ερμηνεία του χομπσιανού συστήματος, υιοθετούμε την εστίαση στο ίδιο το χομπσιανό έργο, την αυστηρά κειμενική προσέγγιση, η οποία επιβάλλει τη διαρκή αναφορά σε αποσπάσματα, άρα και την οργανική παράθεση αυτών, ώστε η τεκμηριωτική βαρύτητα της έρευνας να θεμελιώνεται στα ίδια τα πρωτογενή κείμενα. Επιλέγουμε, δε, στο πλαίσιο της συγκεκριμένης ερευνητικής προοπτικής να σταθούμε στις *επιστημολογικές, φιλοσοφικές και θεωρητικές προϋποθέσεις* παραγωγής των εννοιών, των συλλογιστικών σχημάτων και των θεμάτων της χομπσιανής φιλοσοφίας, κρίνοντας πως οι μελέτες οι αναφερόμενες στο μέρος της φιλοσοφίας του που ο ίδιος ο Hobbes ονομάζει *πολιτική (politics)* ή απλά *πολιτική φιλοσοφία (civil philosophy)* έχουν αρκούντως φωτίσει το συγκεκριμένο μέρος της φιλοσοφίας του.

Υπό τη συγκεκριμένη δική της «προβληματική» η εργασία αναπτύσσεται ως κριτική διερεύνηση και ανάδειξη των *επιστημολογικών συντεταγμένων* του χομπσιανού θεωρητικού συστήματος. Στη συνέχεια ερευνάται η κίνηση της θεωρίας προς τα *περιεχόμενα* προκειμένου να δειχτεί πώς η σημασιολόγηση του φυσικού κόσμου από τον Hobbes τίθεται ως η προϋποθετική συνθήκη κατασκευής των αναγκαίων εννοιών για το πέρασμα στην ανάπτυξη της καρδιάς του συστήματός του, της ανθρώπινης φύσης. Στο επόμενο βήμα παρακολουθείται η αντίστοιχη

κίνηση προς την κατασκευή του ανθρώπου μέσα από κριτική ανάλυση της διάταξης σε αναβαθμούς των όρων της ανθρωπινότητας, προκειμένου να δείξουμε τους όρους διά των οποίων το χομπσιανό ανθρωπολογικό πόνημα συνιστά *πλήρη θεωρία της ανθρώπινης φύσης*, με εντάσεις και αντινομίες, ωστόσο, τις οποίες καταδεικνύουμε. Στη συγκεκριμένη ενότητα, η οποία καταλαμβάνει το εκτενέστερο μέρος της εργασίας, επιλέγουμε να παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη του χομπσιανού επιχειρήματος της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης *διά της κριτικής αντιστικτικής παραβολής του προς «στοιχεία» της αριστοτελικής θεωρίας της φύσης του ανθρώπου*. Θεωρούμε πως έτσι φωτίζεται εναργώς ο αντινομικός χαρακτήρας *δύο ολόκληρων κόσμων*, αλλά και αναγνωρίζονται *σημεία συνάντησης και τομής των δύο θεωρητικών συστημάτων*. Περαιτέρω, διερευνούμε σε όλη την έκταση της εργασίας τις ρητές και τις υπόρρητες προϋποθέσεις σύνθεσης μιας ολοκληρωμένης *θεωρίας Παιδείας*, όπως αυτή δύναται να συγκροτηθεί ως προοπτική παραγόμενη στο εσωτερικό του χομπσιανού κοσμοειδώλου. Κι αυτό το επιχειρούμε, σε μεγάλο μέρος του, κατά την αντίστιξη προς την αριστοτελική (αντιστρόφως;) ανάλογή της. Συνάμα, σε αναφορά προς την ανάδειξη αυτών σε όλες τις επιμέρους ενότητες της εργασίας μας, μελετάμε *ζητήματα αξιών, κανόνων, σχέσεων και πράξης* όπως αυτά αναδύονται τόσο κατά την κατασκευή των όρων της ανθρωπινότητας, όσο και κατά την τοποθέτηση των ανθρωπίνων ατόμων στο εσωτερικό της *φυσικής κατάστασης* η οποία, κατασκευαζόμενη από τον Hobbes ως ανιστορικό αφήγημα, εγγράφει κατά τη θεωρητική της ανάπτυξη το σύνολο των προαναφερθέντων ζητημάτων ως επικαθορισμούς τόσο μορφής όσο και ουσίας της σύστασης του πολιτικού και της εκβολής του στον ιδεότυπο του χομπσιανού *Λεβιάθαν*.

-----ΕΝΟΤΗΤΑ ΠΡΩΤΗ-----

ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΥΝΤΕΤΑΓΜΕΝΕΣ

ΤΟΥ

ΧΟΜΠΣΙΑΝΟΥ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΟΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΟΡΙΖΟΥΣΕΣ: ΓΕΝΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΘΕΣΕΙΣ

Ο Hobbes, όντας συνεπής προς τις αρχές και τα μεθοδολογικά εργαλεία της ορθολογικής φιλοσοφίας και της νεώτερης φυσικής επιστήμης κατορθώνει μια πρωτοτυπία αξιοπρόσεκτη: όχι μόνο θεμελιώνει την επιστήμη της πολιτικής, αλλά επιπλέον αντλεί τα υλικά της θεμελίωσης αυτής από τη φυσική και την επιστήμη του ανθρωπίνου σώματος. Αναδιοργανώνει και ενοποιεί ταυτόχρονα το σύνολο της γνώσης, όπως αυτό προσλαμβάνεται από τον ίδιο μέσα από τις παραδόσεις του μηχανιστικού υλισμού, του νομιναλισμού και του ριζικού σκεπτικισμού⁶³ για να οικοδομήσει *την πιο αναγκαία γνώση: αυτήν του κράτους και της πολιτικής κοινωνίας*. Ορίζει τα πλαίσια ενός αυστηρού θεωρητικού προτύπου για να παραγάγει ένα σύστημα με αξιοσημείωτη συνέπεια και συνεκτικότητα. Στο εσωτερικό ενός θεωρητικού οικοδομήματος άριστα διαρθρωμένου εντοπίζεται και εξηγείται η θέση και το περιεχόμενο της πολιτικής του φιλοσοφίας. Αυτή τοποθετείται σ' ένα τόσο συνεκτικό εσωτερικά ορθολογικό σύστημα, έτσι που «η γνώση να παράγεται με επανάσταση, αλλά και η επανάσταση αυτή να μην είναι δυνατή παρά μόνο σε ένα και με ένα σύστημα γνώσης»⁶⁴.

1.1. Φυσικομηχανιστική Θεώρηση, Θεωρία Κίνησης

Το χομπσιανό φιλοσοφικό οικοδόμημα θα θεμελιωθεί στη βάση μιας έντασης με ταυτόχρονα πολεμική και θεωρητική διάσταση, (ένταση) η οποία βρίσκεται στην καρδιά του συστήματός του και αποδίδει τις καθοριστικές αφορμές του⁶⁵. Οι μεθοδολογικές συνιστώσες του έργου του προσλαμβάνονται καταρχάς μέσα από τη διύλιση της φυσικομηχανιστικής θεώρησης,

⁶³ Βλ. Μεταξόπουλος Αιμ. (1989: 11 κ.ε.), όπου επιχειρείται να αναδειχτούν και να διευκρινιστούν σημαντικά προβλήματα της χομπσιανής φιλοσοφίας μέσα από μια ερμηνεία ανασύνθεσης των δύο πρώτων παραδόσεων μαζί με αυτήν του νεοαριστοτελισμού από τον Hobbes, προκειμένου αυτός να δημιουργήσει το δικό του, ανατρεπτικό για την εποχή του, κατανοητικό και ερμηνευτικό υπόδειγμα. Βλ. επίσης και Tuck, R. (1989: 9-17) όπου παρουσιάζεται η σχέση του Hobbes με τη σκεπτικιστική παράδοση του νεώτερου ανθρωπισμού όπως αυτή διαμορφώθηκε κυρίως στην πρώτη περίοδο της ζωής του.

⁶⁴ Βλ. Μορό, Π. Φρ. (2001: 35).

⁶⁵ Η κρίση των αφετηριών θεμελίωσης ενός κόσμου, στο κέντρο της οποίας τοποθετεί ο Hobbes τον εαυτό του, κρίση πολιτική, κοινωνική και θρησκευτική, η οποία μετασχηματίζεται σε κρίση της ίδιας της σκέψης, είναι η αιτία και ταυτόχρονα η πηγή, ως διαρκής ένταση, παροχής των αφορμών προσανατολισμού και συγκρότησης του χομπσιανού έργου. Ένας από τους στόχους της συγκεκριμένης εργασίας είναι η ανάδειξη πτυχών αυτής της έντασης και η σύνδεσή τους με τις αφορμές τους σε μια προοπτική συζήτησης από τη μια του κριτικού-πρακτικού χαρακτήρα του χομπσιανού έργου, από την άλλη των αντινομιών που αυτό εμπεριέχει.

που, θεμελιωνόμενη στην Αναγέννηση⁶⁶, αποκτά κατά τον 17^ο αι. έναν όλο και πιο συστηματικό χαρακτήρα. «Η χομπσιανή γνωσιοθεωρία έχει ως θεμέλιο της μια κινητική θεωρία οι προϋποθέσεις της οποίας έχουν τεθεί ήδη από τη γαλιλαϊκή μηχανική των σωμάτων»⁶⁷. Σύμφωνα με τον ίδιο τον Hobbes ο Γαλιλαίος, «που στον καιρό μας με τη δική του συμβολή η φυσική φιλοσοφία έφτασε τόσο ψηλά όσο με κανέναν άλλον» (*DCR*, viii), αντιμετωπίζοντας το ζήτημα της πτώσης των βαρέων σωμάτων, «ήταν ο πρώτος που άνοιξε σε μας την πόρτα της γενικής φυσικής φιλοσοφίας, που είναι η γνώση της φύσης της κίνησης» (*DCR*, viii). Αυτή είναι και η ιδρυτική στιγμή της επιστήμης, μετά την οποία η ανάπτυξή της επιταχύνεται με τον πολλαπλασιασμό των ανακαλύψεων ο οποίος έρχεται σε αντίθεση με την προηγούμενη αδράνεια. «Πρόσφατα, η επιστήμη του ανθρωπίνου σώματος, το χρησιμότερο μέρος της φυσικής φιλοσοφίας, ανακαλύφθηκε εξ αρχής με θαυμαστή οξυδέρκεια από τον Dr Harvey στα βιβλία του “Η κίνηση του αίματος” και “Η γένεση των ζώντων πλασμάτων” [...] Αυτός είναι ο μόνος άνθρωπος που γνωρίζω, ο οποίος, υπερνικώντας το φθόνο, καθιέρωσε μια καινούρια αρχή ενόσω ζούσε» (*DCR*, viii). Οι δύο, θαυμαστοί από τον Hobbes, άντρες σηματοδοτούν την απόλυτη αρχή⁶⁸, «πριν από την οποία δεν υπάρχει τίποτα βέβαιο στη φυσική φιλοσοφία» (*DCR*, vii). Η γνώση της φύσης της κίνησης συνιστά μια ανακάλυψη συγκεκριμένη αλλά αρκούντως γενική ώστε να καταστεί μία εκ των θεμελιωτικών αρχών συγκρότησης της επιστήμης ως επιστήμης. Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι «η ιστορία που παρουσιάζεται εδώ είναι ολοφάνερα ασυνεχής: Η γνώση παράγεται με επανάσταση»⁶⁹. Η διδασκαλία του Γαλιλαίου συνιστά

⁶⁶ Βέβαια, «τα όσα υλιστικά ψιμύθια θα μπορούσε να διακρίνει κανείς στο μωσαϊκό της αναγεννησιακής φιλοσοφίας ήταν εμποτισμένα από αντιλήψεις πανθεϊστικές, πανψυχιστικές και, εν πάση περιπτώσει, ασυμβίβαστες προς το μηχανιστικό κοσμοείδωλο» (Μεταξόπουλος, 1989: 11) κι έτσι το πόνημα του Hobbes μπορεί να ενταχθεί, καταλυτικά μάλιστα, στις προσπάθειες αποκάθαρσης του ειδώλου από αυτές τις αντιλήψεις.

⁶⁷ Βλ. Αγγελίδης, Μ. (1994: 47).

⁶⁸ Σε μια κίνηση τοποθέτησης και του εαυτού του στην αιχμή της έντασης, την οποία ο ίδιος προσλαμβάνει ως την απόλυτη ρήξη, ως την αυγή της νέας εποχής που με ωδίνες ανατέλλει στις μέρες του, και που σημαίνει σύγκρουση οδυνηρή με τους δογματισμούς και τις προκαταλήψεις του παραδοσιακού μαζί με τους κινδύνους που αυτή συνεπάγεται, προλαμβάνει για τον ίδιο νωρίτερα στην αρχή του *De Corpore* ότι αναγνωρίζει, ως κατόρθωμα ατομικής έκθεσης «ενάντια στο φθόνο», στον Harvey «...ξέρω από πείρα πόσο θα με υποτιμήσουν, αντί να με ευχαριστήσουν, επειδή θα πω στους ανθρώπους την αλήθεια για την ανθρώπινη φύση» (*DCR*, xii). Συνάμα, στο θεωρητικό μέρος αφήνει και για τον εαυτό του χώρο στο πραγματοποιούμενο ριζοσπαστικό εγχείρημα «Η φυσική φιλοσοφία είναι νέα, αλλά η πολιτική φιλοσοφία είναι πολύ νεότερη, καθώς δεν είναι γρηαιότερη από το βιβλίο μου *De Cive*» (*DCR*, ix).

Ταυτόχρονα, στο επίπεδο της αυτοεννόησης, είναι χαρακτηριστική η διάσταση του συστήματος στη γραμμή/σειρά με την οποία τοποθετεί τους τρεις πρωτοπόρους: Γαλιλαίος φυσική φιλοσοφία – Harvey επιστήμη του ανθρωπίνου σώματος – Hobbes πολιτική φιλοσοφία. Γραμμή την οποία ο ίδιος θα επιχειρήσει να συστηματοποιήσει στο όλον του δικού του έργου.

⁶⁹ Βλ. Μορό, Π. Φρ. (2001: 33).

«κοσμοϊστορική πράξη»⁷⁰. «Η ομοιόμορφη και ευθύγραμμη κίνηση είναι η απλούστερη φυσική έννοια και η ακινησία και η κίνηση, αν τις δούμε στο σύνολό τους, πρέπει γενικά να θεωρηθούν σχετικές. Σύμφωνα με τον Γαλιλαίο δεν έχουμε να ερμηνεύσουμε την κίνηση σαν τέτοια, παρά την επιτάχυνση ή την επιβράδυνση και την αλλαγή της κατεύθυνσης»⁷¹. Έτσι, κάθε συμβαίνει ανάγεται στο συμβαίνει το μηχανικό, και μάλιστα σε κινήσεις ελάχιστων μορίων της ύλης. «Ακόμα και η πολυπλοκότερη πρόβαση, η μεταβολή μεγάλων μαζών, μπορεί, σύμφωνα μ' αυτόν, να αναχθεί στην κίνηση ατόμων»^{72, 73}.

Ο Hobbes υιοθετεί τον θεμελιωτικό χαρακτήρα της κινητικής θεωρίας εκτείνοντας τον και στις ηθικές επιστήμες. Στο *De Corpore* (Κεφ. 6) τοποθετεί την ηθική φιλοσοφία σε συνέχεια της φυσικής και, αφού αναφέρει ότι αντικείμενα των ηθικών επιστημών είναι οι κινήσεις του πνεύματος (επιθυμία, αποστροφή, αγάπη κτλ), οι αιτίες τους και τα αποτελέσματα τους (*DCR*, 72), ανατρέχει στη συνέχεια σ' αυτό που τα καθορίζει: «και ο λόγος για τον οποίο τούτα τα πράγματα πρέπει να εξεταστούν μετά τη φυσική, είναι επειδή οι αιτίες τους βρίσκονται στην ικανότητα αίσθησης και στη φαντασία, οι οποίες αποτελούν αντικείμενο των ερευνών της φυσικής» (*DCR*, 72-73)⁷⁴. αλλά «η φυσική (physics) δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά μόνο όταν γνωρίζουμε πρώτα ποιες κινήσεις βρίσκονται στα λεπτεπίλεπτα/ελάχιστα μέρη των σωμάτων· η κίνηση όμως αυτών των μερών δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά μόνο όταν γνωρίζουμε τι είναι αυτό που κάνει ένα άλλο σώμα να κινείται· και αυτό, με τη σειρά του, γίνεται γνωστό μόνο όταν εξεταστεί η ίδια η απλή κίνηση και τα αποτελέσματά της» (*DCR*, 73). Και στον *Λεβιάθαν* (Κεφ. III, 95-100) στοιχειοθετεί την «αλληλουχία ή συνειρμό σκέψεων» ως

⁷⁰ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 44).

⁷¹ Βλ. ό.π., σ. 44.

⁷² Βλ. ό.π., σ. 43.

⁷³ Βρισκόμαστε σε μια περίοδο που, απέναντι στην οντολογική «ακαμψία» της σχολαστικής παράδοσης, διαμορφώνονται αντιλήψεις που τις χαρακτηρίζει η επιδίωξη θεμελίωσης ενός ευρύτατου φάσματος φυσικών αλλά και κοινωνικών φαινομένων, αν όχι όλων, στην αρχή της κίνησης. Κατά τον Horkheimer (1989: 43-44) αυτό συνιστά ανατροπή της μεσαιωνικής αντίληψης που «ακόμα και σήμερα τη συναπαντάμε στη «φυσική» κοσμοεικόνα και που λέει ότι η ακινησία είναι η αρχική και κατά κάποιο τρόπο ταιριαστή κατάσταση όλων των πραγμάτων». Και συμπληρώνει, αναδεικνύοντας όχι μόνο τη σύγκρουση με αλλά και την απόρριψη της παραδοσιακής σχολαστικής διανόησης, πως «Έτσι ο Θεός του Αριστοτέλη, το ακίνητο κινούν τον κόσμο, η πρώτη ώθηση και συνάμα ο συντηρητής της κίνησης, τουλάχιστον στη φυσική φιλοσοφία έγινε περιττός» (1989 : 44). Ο Hobbes συμβάλλοντας αποφασιστικά σ' αυτή τη νέα τάση τοποθετείται αντίστοιχα απέναντι και στη θρησκεία και την εκκλησία, πεδία που θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

⁷⁴ Στην παραδοχή του Hobbes ότι η σκέψη αυτή καθαυτή ανάγεται σε υλικές διαδικασίες μηχανιστικού χαρακτήρα, ο Αμ. Μεταξόπουλος (1989: 12-13) αναγνωρίζει «μια καινοτομία» που «εκλύει δυναμική τόσο ανατρεπτική, ώστε να αιτιολογείται επαρκώς η φρίκη των συγκαρινών του Hobbes ότι το «πνεύμα» είναι προϊόν της μηχανιστικά θεωρημένης κίνησης των υλικών μορίων, απεκδεδυμένο όσων ευγενών ιδιοτήτων στην αναγεννησιακή κοσμοεικόνα καθιστούσαν τον άνθρωπο διάμεσο υλικού και θείου, κρίκο ενδιάμεσο και διαμεσολαβητικό της ιεραρχικά συγκροτημένης αλυσίδας των όντων».

«διαδοχή» που «δεν είναι τόσο τυχαία όσο φαίνεται» (Λεβ, 95). Προϋποτίθενται οι αισθήσεις ως αποτελέσματα εξωτερικών κινήσεων και έπονται οι «φαντασίες» ως «εσωτερικές σε εμάς κινήσεις» εντός του πλαισίου της αιτιώδους συνάφειας της «συννοχής της υπό κίνηση ύλης» (Λεβ, 95). Η φαντασία με τη σειρά της «είναι η πρώτη εσωτερική απαρχή κάθε εκούσιας κίνησης» (Λεβ, 121) που ως «ροπή» θα ορίσει τα πάθη και δια της ορέξεως (appetite) και της αποστροφής (aversion) την αιτιώδη βάση της χομπσιανής ηθικής φιλοσοφίας (Λεβ, Κεφ. VI, 121-133)⁷⁵.

1.2. Αντικείμενο Φιλοσοφίας, Σώμα

Συνακόλουθα, στην καινούρια αυτή θεώρηση ο Hobbes «έδωσε με ριζοσπαστικό τρόπο την κλειστή συστηματική της έκφραση»⁷⁶. Η χομπσιανή θεωρία της κίνησης στο πλαίσιο της αιτιώδους αλληλεπίδρασης σωματικών «υποστάσεων» έχει σημαντικές συνέπειες στη σύσταση του ίδιου του αντικειμένου της φιλοσοφίας και οριοθετεί την ίδια την επιστήμη. Το αντικείμενο της φιλοσοφίας

«ή το υλικό που πραγματεύεται είναι κάθε σώμα του οποίου μπορούμε να συλλάβουμε τη γένεση και το οποίο μπορούμε, εξετάζοντάς το, να το συγκρίνουμε με άλλα σώματα ή το οποίο προσφέρεται για ανάλυση-σύνθεση· δηλαδή κάθε σώμα για τη γένεση ή τις ιδιότητες του οποίου μπορούμε να έχουμε γνώση. Και αυτή μπορεί να συναχθεί από τον ορισμό της φιλοσοφίας, που δουλειά της είναι να αναζητά τις ιδιότητες των σωμάτων από τη γένεσή τους ή τη γένεσή τους από τις ιδιότητές τους· και γι' αυτό, όπου δεν υπάρχει γένεση ούτε ιδιότητα, δεν υπάρχει φιλοσοφία. Γι' αυτό αποκλείεται η Θεολογία, εννοώ το δόγμα του αιώνιου, αγέννητου και ασύλληπτου Θεού, στο οποίο δεν υπάρχει τίποτα ούτε να αναλυθεί στα μέρη του ούτε να συντεθεί ούτε η γένεσή του να συλληφθεί. Αποκλείεται το δόγμα των αγγέλων και όλων αυτών των πραγμάτων, καθώς αυτά θεωρούνται ότι δεν είναι σώματα ούτε ιδιότητες σωμάτων. Δεν υπάρχει σ' αυτά χώρος ούτε για ανάλυση και σύνθεση, ούτε χώρος για το περισσότερο ή το λιγότερο, δηλαδή δεν υπάρχει χώρος για το συλλογίζεσθαι. [...] Αποκλείεται η ιστορία, τόσο η

⁷⁵ Η σύνδεση της κινητικής θεωρίας με την ανθρωπολογία του είναι χαρακτηριστική στον Hobbes, καθώς από εδώ θα οριοθετήσει τη δομή του ανθρώπινου πράττειν ως θεμελιωτική βάση της πολιτικής του φιλοσοφίας. Σε μια ρητή αναφορά του, μάλιστα, στο *De Corpore* (Κεφ. 1) θα δηλώσει ο ίδιος το στόχο του, ο οποίος υποδηλώνει την πηγή εκπόρευσης της ανάγκης του για συστηματική ενότητα των τριών μερών της φιλοσοφίας του: «αφού, λοιπόν, η άγνοια της ηθικής επιστήμης, δηλαδή των καθηκόντων μας, δημιούργησε τους εμφύλιους πολέμους και τις μεγαλύτερες καταστροφές, βάσιμα αποδίδουμε στη γνώση αυτής της επιστήμης όλα τα καλά που είναι αντίθετα σε αυτά τα κακά» (DCR, 70).

⁷⁶ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 44).

φυσική όσο και η πολιτική, παρόλο που είναι ιδιαίτερα χρήσιμη (αν όχι απαραίτητη) στη φιλοσοφία· επειδή η γνώση αυτή δεν είναι παρά εμπειρία ή αυθεντία και όχι λογισμός [...] Αποκλείονται όχι μόνο τα δόγματα που είναι λάθος, αλλά επίσης όσα δεν είναι ορθά θεμελιωμένα· γιατί οτιδήποτε γνωρίζουμε διά του ορθού συλλογίζεσθαι δεν μπορεί να είναι ούτε λάθος ούτε αμφίβολο» (DCR, 10-11)⁷⁷.

Συνάμα επισημαίνει:

«...τα πρωταρχικά μέρη της φιλοσοφίας είναι δύο. Γιατί, δύο κύρια είδη σωμάτων, και ιδιαίτερα διαφορετικά το ένα από το άλλο, προσφέρονται για την έρευνα αυτή κατά τη γένεση και τις ιδιότητές τους· το ένα από αυτά, που είναι το έργο της φύσης, αποκαλείται *φυσικό σώμα*· το άλλο αποκαλείται *πολιτεία* και έχει φτιαχτεί από τις βουλήσεις και τη συμφωνία των ανθρώπων. Και από αυτά πηγάζουν τα δύο μέρη της φιλοσοφίας, που αποκαλούνται *φυσική* και *πολιτική*» (DCR, 11)⁷⁸.

Ως αντικείμενο συνεπώς της φιλοσοφίας τίθεται ό,τι είναι δυνατό να υπαχθεί στη μεθοδολογική αρχή της ανάλυσης/σύνθεσης. Στον, κατά την εφαρμογή της, δε, ορθοκανονιστικό προσανατολισμό αυτής, αντικείμενο λογίζεται ό,τι μπορεί να μετρηθεί ορθολογικά. Και τέτοια μπορούν να είναι μόνο τα «σώματα» στα οποία «υπάρχει γένεση και ιδιότητα».

Για τον Hobbes δεν υπάρχει τίποτα πραγματικό ως τέτοιο που να μην πιάνει θέση μέσα στο χώρο, ο οποίος μπορεί, με τη σειρά του, να οριστεί μόνο σε σχέση με τα σώματα και την κίνησή τους: «... αυτός που έχει αληθινή αντίληψη του σημείου/τόπου/θέσης δεν μπορεί να παραγνωρίσει τον ορισμό: σημείο/τόπος/θέση είναι ο χώρος που κατέχεται ή πληρούται επαρκώς από κάποιο σώμα· και γι' αυτό, όποιος αντιλαμβάνεται την κίνηση ορθά, δεν μπορεί παρά να γνωρίζει ότι κίνηση είναι η εγκατάλειψη ενός σημείου/τόπου/θέσης, και η κατάληψη ενός άλλου» (DCR, 70). Ό,τι μπορεί να ονομαστεί «υπόσταση» ή «πραγματικότητα» είναι σώμα.

⁷⁷ Βλ. επίσης και Hobbes, T. (1989), *Λεβιάθαν*, κεφ. IX «Περί των διαφόρων θεμάτων της γνώσης», σσ. 153-155 και ιδιαίτερα τη χομπσιανή κατάταξη των επιστημών στον πίνακα των σελίδων 154-155. Η σύγκριση του πίνακα αυτού με τον αντίστοιχο του χωρισμού των επιστημών από τον Fr. Bacon (1840: L. II, κεφ. 1) επιτρέπει να διακρίνουμε συνάψεις αλλά και αποκλίσεις των δύο φιλοσόφων.

⁷⁸ Στη συνέχεια μάλιστα του ίδιου χωρίου κάνει ρητή αναφορά στο σχέδιό του για συστηματική ενότητα του συνόλου του έργου του γράφοντας: «Αλλά βλέποντας ότι, για τη γνώση των ιδιοτήτων μιας πολιτείας, είναι ανάγκη πρώτα να γνωρίζουμε τις κλίσεις/ροπές, τα πάθη και τους τρόπους συμπεριφοράς των ανθρώπων, η πολιτική φιλοσοφία χωρίζεται σε δύο μέρη, εκ των οποίων το ένα που πραγματεύεται τα πάθη και τους τρόπους συμπεριφοράς των ανθρώπων αποκαλείται *ηθική*· και το άλλο που λαμβάνει γνώση για τα πολιτικά τους καθήκοντα αποκαλείται *πολιτική* (*politics*) ή απλά *πολιτική φιλοσοφία* (*civil philosophy*). Στο πρώτο μέρος, εξάλλου (αφού θέσω τις προκειμένες που υπάγονται στη φύση της φιλοσοφίας γενικά), θα πραγματευτώ τα *φυσικά σώματα*· στο δεύτερο, τα *πάθη και τους τρόπους συμπεριφοράς των ανθρώπων*· και στο τρίτο, τα *πολιτικά καθήκοντα των υποκειμένων*» (DCR, 11-12).

«...όλες οι μεταβολές είναι κινήσεις των μερών των σωμάτων. Και πρέπει να τα παρακολουθήσουμε σε όλο και ευρύτερες κινήσεις μερών. [...] Οι ύψιστοι νόμοι της κίνησης είναι ύψιστοι νόμοι του φυσικού κόσμου· άλλος κόσμος δεν υπάρχει»⁷⁹. Στα *Elements of Law* επισημαίνει πως

«... όποια συμβεβηκότα ή ιδιότητες/ποιότητες (qualities) μας κάνουν οι αισθήσεις μας να σκεφτούμε ότι υπάρχουν στον κόσμο, δεν είναι εκεί, αλλά είναι μόνο φαινόμενα (seeming) και απάτες (apparitions). Τα πράγματα που πραγματικά υπάρχουν στον κόσμο ανεξάρτητα από εμάς, είναι οι κινήσεις από τις οποίες προκαλούνται αυτά τα φαινόμενα. Κι αυτή είναι η μεγάλη εξαπάτηση (the great deception) των αισθήσεων, την οποία οι ίδιες οφείλουν να επανορθώσουν. Διότι, όπως η αίσθηση με πληροφορεί, όταν βλέπω άμεσα, πως το χρώμα μοιάζει να ανήκει στο αντικείμενο· η αίσθησή μου, επίσης, με πληροφορεί, όταν βλέπω εξ αντανάκλασεως, ότι το χρώμα δεν ανήκει στο αντικείμενο» (EL, 10).

Βέβαια, εδώ αναδύεται το ζήτημα/πρόβλημα των δυνατοτήτων γνωστικής πρόσβασης στα πράγματα/σώματα. Ο Hobbes, τοποθετούμενος απέναντι/ενάντια στην ανθρωπιστική παράδοση του ριζικού σκεπτικισμού της ύστερης Αναγέννησης⁸⁰ περί της αδυνατότητας γνώσης του κόσμου καθεαυτού⁸¹ και συμμετέχοντας στους προβληματισμούς των συγκαιρινών του⁸²,

⁷⁹ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 45).

⁸⁰ Ήδη κατά το ταξίδι του στην Ευρώπη το 1633 έχει έρθει σε επαφή στο Παρίσι με τον φιλοσοφικό κύκλο των Mersenne, Gassendi (επικοινωνία που εντείνεται κατά την περίοδο της αυτοεξορίας του το 1640-51) και παρακολουθεί στενά τις απόπειρες από μέρους τους, μη ικανοποιητικές ωστόσο, για απόρριψη του σκεπτικισμού του τέλους του 16^{ου} αιώνα ο οποίος αμφισβητούσε την πιθανότητα ύπαρξης μιας αληθούς και συστηματικής γνώσης τόσο του ηθικού όσο και του φυσικού κόσμου οι οποίοι θεωρούνταν ως απρόσιτοι στη γνώση. Για τη συσχέτιση των ιδεών του Hobbes και της προσωπικής του ιστορίας με τον ανθρωπιστικό σκεπτικισμό ως μέρος του πνευματικού πλαισίου που χαρακτηρίζει την εποχή του βλ. Reik, M. M. (1977), Sommerville, J. (1992), Skinner, Q. (1966) και (1972), Burgess, G. (1990).

⁸¹ Αξίζει να επισημανθεί πως η σκεπτικιστική αμφιβολία για τη δυνατότητα και το κύρος της γνώσης έχει αναζωπυρωθεί στα τέλη του 16^{ου} αιώνα θεμελιωνόμενη στις παραδοχές των αρχαίων σκεπτικών. Τόσο ο Lipsius όσο και ο Montaigne, οι οποίοι αντλούν στα έργα τους από τον Τάκιτο, τους Σκεπτικούς και τους Στωικούς, υιοθετώντας τη σκεπτικιστική στάση της «εποχής», της αναστολής δηλαδή κάθε δυνατότητας νοητικής πρόσβασης στα αντικείμενα, της ακατανοησίας, αλλιώς, των φυσικών πραγμάτων, στρέφουν την αμφισβήτηση στην εγκυρότητα/αξιοπιστία των ηθικών δεσμεύσεων/αρχών αυτών καθ' αυτών. Γράφει ο Montaigne στα *Δοκίμιά* του: «Τι είδους *αγαθότητα* είναι αυτή, η οποία χθες *έχαιρε* αξιοπιστίας και σεβασμού, ενώ σήμερα έχει χάσει κάθε φήμη και η ροή του ποταμού την έχει μετατρέψει σε *έγκλημα*; Τι *αλήθεια* είναι αυτή, στην οποία ακόμη και τα βουνά υποτάσσονται, αλλά είναι ψεύτικη για τον κόσμο που βρίσκεται πέρα από αυτά;». Εδώ συναντώνται με το πνεύμα/στάση των σκεπτικών, οι οποίοι, αρνούμενοι τη γνωστική δυνατότητα, αμφισβητούν ουσιαστικά την ίδια τη φιλοσοφία και την επιστήμη. Η, εκφραζόμενη από τον Πύρρωνα κυρίως, Αρχαία Σκέψη περί «ισοσθένειας λόγων» που καταλήγει στην «αρρενσία», στην «ακαταληψία» και την «εποχή» προκειμένης της «αταραξίας», εκτεινόμενη αφενός στα πράγματα αφετέρου στην περιοχή της ηθικής, όχι μόνο δεν απομακρύνει τους σκεπτικούς από την πρακτική ζωή, αλλά εκβάλλει στη θέση να ακολουθούμε στις φυσικές ανάγκες τη φυσική τάση μας και στα άλλα τη συνήθεια ή ό,τι μας φαίνεται πιο καλό. Γράφει ο Διογένης ο Λαέρτιος: «εφεκτικοί είναι όσοι αποφεύγουν να εκφέρουν κρίση για τα πράγματα, επειδή (πιστεύουν ότι) αυτά δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά (εφεκτικοί όσοι επέχουσι περί αυτών ως ακαταλήπτων)» (I, 16), και «διετέλουν δη οι σκεπτικοί τα των αιρέσεων δόγματα πάντ'»

απαντά διακρίνοντας στα σώματα τα συμβεβηκότα από την ουσία τους και συγκροτεί τη γνωσιολογία του με τρόπο που αξιοποιεί τόσο την εμπειρική-επαγωγική όσο και την απαγωγική-λογικοτυπική διαδρομή⁸³. Ωστόσο, το σημαντικό στο συγκεκριμένο απόσπασμα είναι ότι στην ανθρωπιστική και καρτεσιανή αμφιβολία ο Hobbes αντιπαράσσει μια *ζεκάθαρη βεβαιότητα*, αυτήν των κινήσεων οι οποίες «υπάρχουν ανεξάρτητα από εμάς» και οι οποίες είναι η αιτία των συμβεβηκότων και των ιδιοτήτων. Σε όλα τα μεταγενέστερα έργα του η συγκεκριμένη πεποίθηση, η οποία προσδίδει στη θεωρία της κίνησης τη θέση της αφετηριακής κατοχύρωσης του συστήματος, τίθεται ως η εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση, η πρώτη παραδοχή ως τέτοια από την οποία θα πηγάζουν όλες οι επόμενες. Είναι η αξιωματική θεμελιωτική απαρχή της συγκρότησης του συστήματός του, η ρυθμιστική/κανονιστική θεμελίωση των κοσμολογικών, οντολογικών και ευρετικών προοπτικών του, η πρώτη ορίζουσα, η μεταφυσική αφετηρία των συνεπαγόμενων αυτήν παραδοχών⁸⁴. Στο *De Corpore* (Κεφάλαιο 6, «Περί της Μεθόδου»)

ανατρέποντες, αυτοί δ' ουδέν ἀπεφαίνοντο δογματικώς» (IX, 74). Ο μεταγενέστερος Σέξτος Εμπειρικός, καταγράφοντας τα επιχειρήματα των Σκεπτικών, επισημαίνει στο έργο του *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις* (1, 21-24): «Ότι μένουμε προσκολλημένοι στα φαινόμενα, είναι φανερό από αυτά που λέμε για το κριτήριο του Σκεπτικισμού. Και κριτήριο λέγεται με δύο σημασίες, δηλαδή και αυτό που παίρνουμε για πιστοποίηση ύπαρξης ή ανυπαρξίας, [...] και αυτό που αναφέρεται στην πράξη και που ακολουθώντας το κατά το βίο άλλα πράττουμε και άλλα όχι [...]. Λέμε λοιπόν κριτήριο του σκεπτικισμού το φαινόμενο, ονομάζοντας έτσι δυνάμει την παράστασή του' [...] Μένοντας λοιπόν προσκολλημένοι στα φαινόμενα, ζούμε αδογμάτιστα κατά τον καθιερωμένο κανόνα ζωής, επειδή δεν μπορούμε να είμαστε τελείως άπρακτοι. Και αυτός ο καθιερωμένος κανόνας ζωής φαίνεται ότι αποτελείται από τέσσερα μέρη' το πρώτο αναφέρεται στην καθοδήγησή μας από τη φύση, το δεύτερο στις ανάγκες που αισθανόμαστε, το τρίτο στην παράδοση των νόμων και των εθίμων και το τέταρτο στην εκμάθηση των τεχνών. [...] και όλα αυτά τα δεχόμαστε αδογμάτιστα». Με αυτήν ακριβώς την, στην προαναφερθείσα βάση, αναβιωμένη σκεπτικιστική πλέον επίθεση έρχεται αντιμέτωπος ο Hobbes. Κι όσο κι αν χρωστάει στους σκεπτικιστές την αναγνώριση, κατά την πρώιμη ανθρωπιστική του περίοδο, του καθολικού στοιχείου της ανθρώπινης συμπεριφοράς, της *επιβίωσης*, με τη θεωρητική του στροφή στον αφηρημένο τύπο αναγκαιότητας τον θεμελιωνόμενο μαθηματικά και φυσικοεπιστημονικά εντός του πλαισίου της υλιστικής μεταφυσικής, γνωρίζει ότι *έχει να συγκρουστεί* και με τις σκεπτικιστικές ρητορικές αυθαιρεσίες, τις εκβάλλουσες στην υπεράσπιση ενός ιστορικοιστικού, επιμεριστικού και οργανισμικού, προνεωτερικού κατάλοιπου. Η προοπτική της σταθεροποίησης του πολιτικού με όρους αδιατάρακτου περνά και μέσα από αυτόν τον αγώνα εντός του γνωσιοθεωρητικού και του ηθικού στίβου.

⁸² Βλ. για παράδειγμα το διάλογο, τις διαμάχες και τις συγκλίσεις με τον Descartes, όπως αυτά συστηματοποιούνται στις *Τρίτες Αντιρρήσεις στους Μεταφυσικούς Στοχασμούς* του Καρτέσιου, όπου ο Hobbes αναπτύσσει την κριτική του παρακολουθώντας την τάξη των λόγων του καρτεσιανού συστήματος.

⁸³ Το συγκεκριμένο πεδίο θα το εξετάσουμε στη συνέχεια στα κεφάλαια για το ρόλο της γεωμετρίας, της αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου και της εμπειρίας στη χομπσιανή επιστημολογία και στα κεφάλαια περί της γνώσης, και το ρόλο της αναπαράστασης σ' αυτήν, από το ανθρώπινο υποκείμενο.

⁸⁴ Ο Gauthier, D. P. (1969: 2), με βάση τη θεμελιωτική σημασία της κίνησης στο χομπσιανό έργο, φτάνει στην οριακή διατύπωση πως «η κίνηση αποτελεί το εννοιολογικό κλειδί του Hobbes για τη σύλληψη κάθε πραγματικότητας». Βέβαια, οι ερμηνευτικές γραμμές της θέσης και του ρόλου της κίνησης στο χομπσιανό κοσμοείδωλο εκφράζονται ως δυναμικές διαφοροποίησης ή και διαστολής μεταξύ τους με αναφορά μάλιστα στη θεώρηση της επάρκειας της σύνολης κατασκευής σε σύστημα μερών ή όχι. Χαρακτηριστική είναι η θεώρηση από τον Stephen, L. (1991: 113) του ανεπαρκούς της υλιστικής θεμελίωσης της χομπσιανής σκέψης, με την ασυνέχεια των μερών της να επισημαίνεται δηκτικά: «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». Ο Oakeshott, M. (1991: 246) σε μια ανάλογη γραμμή (με απόπειρα μετατόπισης της

επαναλαμβάνει: «αλλά οι αιτίες των καθολικών πραγμάτων (εκείνων, τουλάχιστον, που έχουν οποιαδήποτε αιτία) δηλώνονται από μόνες τους, ή (όπως λέγεται κοινώς) είναι γνωστές στη φύση· γι' αυτό δε χρειάζονται καμία μέθοδο απολύτως· διότι όλα δεν έχουν παρά μία καθολική αιτία, η οποία είναι η κίνηση. Γιατί η ποικιλία όλων των μορφών πηγάζει από την ποικιλία εκείνων των κινήσεων από τις οποίες είναι φτιαγμένες· και η κίνηση δεν μπορεί να κατανοηθεί ως έχουσα καμία άλλη αιτία παρά την κίνηση· ούτε η ποικιλία των πραγμάτων που αντιλαμβανόμαστε από τις αισθήσεις, όπως χρώματα, ήχοι, μυρωδιές κλπ., έχουν άλλη αιτία από την κίνηση, η οποία ενυπάρχει κατά ένα μέρος στα αντικείμενα που επενεργούν πάνω στις αισθήσεις μας, και κατά ένα μέρος στους εαυτούς μας, με τέτοιο τρόπο, που δηλώνουν κάποιο είδος κίνησης, αν και εμείς δεν μπορούμε, χωρίς το συλλογίζεσθαι, να γνωρίσουμε ποιο είδος. Γιατί πολλοί δεν μπορούν να καταλάβουν, μέχρι να τους αποδειχτεί με κάποιο τρόπο, ότι όλες οι μεταβολές συνίστανται στην κίνηση» (DCR, 69-70). Οι κινήσεις και τα σώματα στη μεταξύ τους σχέση, λοιπόν, συγκροτούν το μηχανιστικό υλιστικό πρόταγμα βάσει του οποίου τα φυσικά φαινόμενα εξηγούνται ως «τοπικές», «εξ επαφής» κινήσεις υλικών σωματιδίων⁸⁵ εκτυλισσόμενες «εν είδει ωρολογιακού μηχανισμού σε ένα σύμπαν πλήρες»⁸⁶.

ερμηνευτικής εστίασης στον ύστερο σχολαστικισμό προκειμένου να αναζητήσει τις ρίζες της χομπσιανής φιλοσοφίας) αναγνωρίζει στον δικό του πρόλογο του *Leviathan* πως «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». Για τη θεώρηση του χομπσιανού έργου ως συστήματος, τα προβλήματα, τις εννοιολογήσεις και τον τρόπο επαναφοράς βασικών εννοιών στα εκάστοτε μέρη του βλ. Sorell, T. (1996: 58-60), Greenleaf, W. H. (1972: 31 κ.ε.), Zarka, Y. Ch. (1996:75).

Η δική μας εκτίμηση είναι πως μπορεί μεν ο ίδιος ο Hobbes στην *Αφιερωματική Επιστολή* στο *De Cive* (1839: iii-iv) να διακρίνει ρητά τους κλάδους της φιλοσοφίας τοποθετώντας την κίνηση στην φυσική, «Τώρα πρόσεξε, πόσα είδη πραγμάτων υπάρχουν, τα οποία υπάγονται στην αρμοδιότητα του ανθρώπινου λογισμού· σε τόσους κλάδους χωρίζεται το δέντρο της φιλοσοφίας. Και από την ποικιλία των ζητημάτων για τα οποία κατακτάται η γνώση, έχει δοθεί στους κλάδους εκείνους μια ποικιλία ονομάτων επίσης. Έτσι, η ενασχόληση με τα σχήματα ονομάζεται *γεωμετρία*· με την κίνηση, *φυσική*· με το φυσικό δίκαιο, *ηθική*· τοποθετούνται όλα μαζί και συστήνουν τη *φιλοσοφία*», ωστόσο η «τοποθέτηση όλων μαζί» δε συνιστά με κανένα τρόπο στεγανή αποκλεισιμότητα, αλλά ακριβώς την αντίθετη αλληλοαναφορά, αλληλοδιαπλοκή και αλληλοδιάχυση, μεθοδολογική και γνωσιολογική, του ενός στο άλλο, κάτι που θα συστηματοποιηθεί εναργώς στην ανάλυση των προϋποθέσεων του συστήματός του, ιδίως στο *De Corpore*. Και εδώ είναι που η *κίνηση* καθίσταται η κομβική μεταφυσική ορίζουσα καίριων στιγμών τόσο της ανθρωπολογικής, όσο και της ηθικής και πολιτικής του κατασκευής. Για τη θέση μας περί της θεμελιωτικής σημασίας της κίνησης στο χομπσιανό έργο βλ. στη συνέχεια: 2.2.vii. Περί της Μεθόδου ή η Υπερκείμενη Ενοποιητική Αρχή του Συστήματος, σ. 100.

⁸⁵ Ο Αιμ. Μεταξόπουλος υποστηρίζει πως έτσι «επιχειρείται να εξορκιστούν οι ερωτοτροπίες με το μυστικισμό που κρύβονται στην υιοθέτηση της «δράσης από απόσταση». Αυτό βέβαια δεν αναιρεί τα μεθοδολογικά προβλήματα της μη αποδοχής του «κενού» από την χομπσιανή θεωρία. Ο *a priori* αποκλεισμός της δράσης από απόσταση «όχι απλώς ως φυσικά αδύνατα αλλά και ως *α-νόητα*, *ακατάληπτα*» (Μεταξόπουλος, 1989: 14) γεννά δυσχέρειες ερμηνείας που επιφέρουν για παράδειγμα την «παράξενη» ερμηνεία του Hobbes για τη βαρύτητα. Για τη θεωρία της βαρύτητας του Hobbes, βλ. και Metaxopoulos, E. (1986).

⁸⁶ Βλ. Μεταξόπουλος, Α. (1989:13).

1.3. Αιτιότητα, Επιστήμη, Λόγος

Ταυτόχρονα η επιστήμη ορίζεται ως η γνώση των αιτιών των αλλαγών των σωμάτων⁸⁷ που ανάγονται στις κινήσεις των μερών τους. Στο *De Corpore*, στο κεφάλαιο 6 «Περί της Μεθόδου» προσδιορίζεται ότι

«σκοπός της είναι η απόδειξη των αιτιών και της γένεσης των πραγμάτων που αν δεν βρίσκονται στους ορισμούς δεν μπορούν να ανευρεθούν στο συμπέρασμα του πρώτου συλλογισμού που κατασκευάζεται με τους ορισμούς αυτούς· κι αν δεν βρίσκονται στο πρώτο συμπέρασμα, δεν πρόκειται να βρεθούν σε κανένα περαιτέρω συμπέρασμα που έχει παραχθεί από εκείνο και επομένως, προχωρώντας με τον τρόπο αυτό, δεν πρόκειται ποτέ να φτάσουμε στην επιστήμη» (*DCR*, 82-83).

Ενώ στο ίδιο κεφάλαιο, αφού επαναλάβει εμφαντικά ο Hobbes ότι «...φιλοσοφία είναι η γνώση που αποκτούμε, διά του ορθού συλλογίζεσθαι, των συμβεβηκότων ή των εμφανών αποτελεσμάτων, από τη γνώση που έχουμε της πιθανής παραγωγής ή της γένεσής τους· και η γνώση που αποκτούμε μιας τέτοιας παραγωγής όπως έχει συμβεί ή δύναται να συμβεί, από τη γνώση που έχουμε των αποτελεσμάτων» (*DCR*, 65-66)· διευκρινίζει «...τη μέθοδο, συνεπώς, στη μελέτη της φιλοσοφίας [η οποία] είναι ο πιο σύντομος δρόμος ανακάλυψης των αποτελεσμάτων από τις γνωστές τους αιτίες, ή των αιτιών από τα γνωστά τους αποτελέσματα. [...] Και αυτή είναι η επιστήμη των αιτιών, ή, όπως ονομάζεται, του *διότι*⁸⁸. Όλη η άλλη επιστήμη, η αποκαλούμενη του *ότι*⁸⁹, είναι είτε αντίληψη από την αίσθηση, είτε η φαντασία, είτε μνήμη που παραμένει μετά από τέτοια αντίληψη» (*DCR*, 66).

Αντίστοιχη είναι η αναφορά του και στον *Λεβιάθαν* όπου η επιστήμη ορίζεται ως τίποτε άλλο «από τη γνώση των συνεπειών και της εξάρτησης του ενός δεδομένου από το άλλο» (*Λεβ*, 118). Έτσι, ως γνώση των αιτιακών σχέσεων των πραγμάτων του φυσικού (και κοινωνικού κόσμου του ανθρώπου), συνιστά και αυτή ποιοτικό ίδιον του ανθρώπου ως προς το ζώο. «Δε γεννιέται με τον άνθρωπο όπως η αίσθηση και η μνήμη, ούτε αποκτιέται με την εμπειρία όπως η φρόνηση» (*Λεβ*, 118), αλλά, απεναντίας, με τη φιλοπονία/προσπάθεια ο άνθρωπος, αφού σε ένα πρώτο επίπεδο «υπερέχει των υπολοίπων ζώων χάρη στην ικανότητά του να διερευνά τις συνέπειες και τα πρακτικά αποτελέσματα των πραγμάτων που υποπίπτουν στην αντίληψή του»

⁸⁷ Κατά τον Horkheimer (1989: 45) ο Hobbes δεν ονομάζει «ύλη» παρά «σώμα» το εν χώρο εκτεινόμενο αντικείμενο γιατί «η «ύλη» ήταν έννοια τραβηγμένη και γενική στην αντίληψη του Hobbes και του θύμιζε πολύ τον Αριστοτέλη».

⁸⁸ Ελληνικά στο πρωτότυπο.

⁸⁹ Ελληνικά στο πρωτότυπο.

(Λεβ, 116), σε ένα ανώτερο «σκαλί» υπεροχής «μπορεί με λέξεις να ανάγει τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει σε γενικούς κανόνες που αποκαλούνται θεωρήματα ή αφορισμοί» (Λεβ, 116). Και για την πραγμάτωση αυτής της ικανότητας προϋποτίθεται η αυστηρότητα «πρώτον, για την κατάλληλη ονοματοθεσία, και δεύτερον, για την απόκτηση μιας καλής και συστηματικής μεθόδου μετάβασης από τα στοιχεία, δηλ. τα ονόματα, στις αποφάνσεις, δηλ. τις συνδέσεις των ονομάτων, και μετά στους συλλογισμούς, δηλαδή στις συνδέσεις των αποφάνσεων, έως ότου καταλήξουμε στη γνώση όλων των συνεπειών, όσες συνάγονται από τα ονόματα, τα οποία σχετίζονται με το εκάστοτε θέμα» (Λεβ, 118). «Αυτή η διαδικασία αποκαλείται επιστήμη». Και η αξία της, σε αντιδιαστολή προς την αίσθηση και τη μνήμη, οι οποίες δεν είναι παρά «η γνώση του γεγονότος, δηλ. ενός πράγματος παρελθόντος και αμετάκλητου» (Λεβ, 118), έγκειται στο ότι «χάρη σ' αυτήν, [εφόσον] είναι η γνώση των συνεπειών και της εξάρτησης ενός γεγονότος από ένα άλλο, με βάση ό,τι μπορούμε τώρα να κάνουμε, γνωρίζουμε πώς να κάνουμε κάτι άλλο ή και το ίδιο, όταν θελήσουμε». Και αυτό «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» (Λεβ, 118).

Συνάμα, προβαλλόμενη στην κατασκευή του ανθρωπίνου υποκειμένου, είναι η αιτιότητα αυτή που επικουρεί την αιτιακή σύνδεση παθών-Λόγου⁹⁰ σε ένα κυκλικό σχήμα στο οποίο το πάθος του θαυμάζειν, ως ανθρώπινο ίδιον, γίνεται αιτία για το Λόγο, του οποίου σκοπός είναι η ανακάλυψη της αιτίας «η χαρά της γνωριμίας με το καινοφανές αποκαλείται θαυμασμός, και είναι ίδιον του ανθρώπου, διότι διεγείρει την όρεξη για την ανακάλυψη της αιτίας» (Λεβ, 127). Έτσι, αναγνωρίζεται το πάθος εκείνο που «ανάμεσα σε όλα τα πλάσματα απαντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο» και αυτό είναι «η επιθυμία να γνωρίζουμε το γιατί και το πώς», αποκαλούμενο «περιέργεια» (Λεβ, 127). Η διάκριση και η υπεροχή του ανθρώπου «από τα άλλα ζώα» θεμελιώνεται στη χομπσιανή επιστημολογία σε μία διαλεκτική σχέση παθών-Λόγου⁹¹, «όχι μόνο χάρη στο Λόγο του, αλλά και χάρη σ' αυτό το μοναδικό πάθος» (Λεβ, 127), διαμεσολαβούμενη από την αιτιότητα, το συνθετικό αποτέλεσμα της οποίας συνίσταται στη

⁹⁰ Στο σημείο αυτό αναγνωρίζεται μια συγκεκριμένη διάσταση της σχέσης των συγκεκριμένων παθών με το Λόγο, η οποία υπάγεται στις διαφορετικές εκδοχές της αλληλοδράσης παθών-Λόγου, οι οποίες με τη σειρά τους συνθέτουν ένα πλαίσιο πολλαπλότητας, κάτι που συνιστά για τον Hobbes το βασικό εργαλείο για την ανακατασκευή/ανασυγκρότηση της φύσης του ανθρωπίνου υποκειμένου στην αιτιώδη σύνδεσή της με τις διαφορετικές εκδοχές του κοινωνικού όπως αυτή αναπτύσσεται στους αναβαθμούς του επιχειρήματός του.

⁹¹ Για τις «δομές» μετάβασης από το ένα στον άλλο βλ. *εδώ*, 2.2.2.i., σσ. 230-235.

«συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης». «Στα άλλα ζώα κυριαρχεί η μέριμνα για την τροφή και για τις άλλες ευχαριστήσεις της αίσθησης, που εκμηδενίζει το ενδιαφέρον για τη γνώση των αιτίων. Η γνώση των αιτίων είναι μια ηδονή του νου. Η διαρκής απόλαυση από τη *συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης* υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής απόλαυσης» (Λεβ, 127).

Παράλληλα, η πράξη του συλλογίζεσθαι ορίζεται ως η νοητική πράξη του «να συλλαμβάνει κάποιος ένα σύνολο αθροίζοντας μέρη ή να συλλαμβάνει ένα υπόλοιπο αφαιρώντας ένα σύνολο από ένα άλλο» (Λεβ, 113)⁹² και, καθώς «αυτή η διαδικασία (όταν γίνεται με λέξεις) συλλαμβάνει το όνομα του συνόλου με βάση τη λογική ακολουθία των ονομάτων όλων των μερών του ή το όνομα ενός από τα μέρη με βάση τα ονόματα του συνόλου και ενός άλλου μέρους», καθιστάμενη έτσι πράξεις πρόσθεσης, αφαίρεσης και των ομοίων τους πολλαπλασιασμού και διαίρεσης, σε συνδυασμό με το γεγονός πως αυτές «δεν αφορούν μόνο τους αριθμούς, αλλά και κάθε είδους πράγματα που μπορούν να αθροιστούν και να αφαιρεθούν το ένα από το άλλο» (Λεβ, 113), επιτρέπει τον προσδιορισμό της έννοιας «Λόγος», θεωρούμενου ως μία εκ των νοητικών λειτουργιών ως «υπολογισμός, δηλαδή πρόσθεση και αφαίρεση, των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί⁹³ για την υποσημάνση και τη δήλωση των σκέψεών μας» (Λεβ, 114).

Ωστόσο, το προνόμιο του Λόγου και της επιστήμης δε θεωρείται δεδομένο ούτε για όλους τους ανθρώπους, ούτε για τον ίδιο άνθρωπο σε διαφορετικές στιγμές εκδήλωσης της σκέψης του με «πλέον ευεπίφορους σ' αυτήν τους δασκάλους της φιλοσοφίας» (Λεβ, 116)⁹⁴, κι αυτό «γιατί μετριάζεται από ένα άλλο, εκείνο της μωρίας, η οποία δε δέρνει κανένα άλλο ζωντανό πλάσμα παρά μόνο τον άνθρωπο» (Λεβ, 116). Και η πρώτη αιτία των μωρών συμπερασμών έγκειται στην

⁹² Στο *De Corpore*, γραμμένο 11 χρόνια νωρίτερα και εκδοθέν 4 χρόνια αργότερα, η διατύπωσή του είναι σχεδόν ταυτολογική: «Με το συλλογίζεσθαι εννοώ υπολογισμό. Το να υπολογίζει κάποιος, είναι είτε να συλλέγει το άθροισμα από πολλά πράγματα που προστίθενται μαζί, είτε να γνωρίζει τι απομένει όταν ένα πράγμα αφαιρεθεί από ένα άλλο, το συλλογίζεσθαι, έτσι, είναι το ίδιο με την πρόσθεση και την αφαίρεση· κι αν κάποιος προσθέσει τον πολλαπλασιασμό και τη διαίρεση, δεν θα εναντιωθώ [...] Γι' αυτό κάθε πράξη του συλλογίζεσθαι κατανοείται σ' αυτές τις δύο λειτουργίες του πνεύματος, πρόσθεση και αφαίρεση» (DCR, 3).

⁹³ Προτυπώνεται ήδη στο σημείο αυτό η διάσταση του χομπσιανού επιστημολογικού συμβατισμού ο οποίος θα συγκροτηθεί στη βάση της θεωρίας της γλώσσας, των ονομάτων και της πρώτης φιλοσοφίας και θα ολοκληρωθεί υπό την επίρρωση της «ορθής» γεωμετρικής αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου, ώστε να κατασφραγιστεί η ορθολογική βεβαιότητα του χομπσιανού θεωρητικού συστήματος. Είναι χαρακτηριστική και εδώ η ενότητα της χομπσιανής σκέψης, κάτι που ενισχύει την αναγνώριση του συστηματικού χαρακτήρα αυτής. Για τη συστηματική παρουσίαση των συγκεκριμένων ζητημάτων βλ. *εδώ*, 1.2. Η Συστηματική Θεμελίωση, 1.3. Γλωσσική Ανάλυση, 1.4. Περί της Αιτιότητας και της Μεθόδου, σσ. 59-142.

⁹⁴ Είναι χαρακτηριστική εδώ η πολεμική διάθεση/στάση του Hobbes απέναντι στους εκφραστές της παραδοσιακής φιλοσοφίας, ως θεμελίωση της εναντίον τους κριτικής που στη συνέχεια του ίδιου έργου (*Λεβιάθαν*) θα οξυνθεί λαμβάνοντας καταγινετικό καταγγελτικό χαρακτήρα.

αμέλεια, σκοπίμως ή όχι, της αυστηρότητας στη φροντίδα για την κατάκτηση των όρων του Λόγου καθεαυτού: «την εντοπίζω στην έλλειψη μεθόδου· πολλοί δεν αρχίζουν τον συλλογισμό τους με ορισμούς, δηλ. με εδραιωμένες σημασίες των λέξεων, σα να μπορούσαν να κάνουν ένα λογαριασμό χωρίς να γνωρίζουν την τιμή των αριθμητικών λέξεων ένα, δύο και τρία» και «καθώς όλα τα σώματα μπορούν να εξεταστούν από διάφορες απόψεις [...] και καθώς αυτές οι απόψεις έχουν διαφορετικά ονόματα, πολλές μωρίες απορρέουν από τη σύγχυση και τον ακατάλληλο συνδυασμό αυτών των ονομάτων σε αποφάνσεις» (Λεβ, 116-117). Και από εδώ απορρέουν εντοπισμοί έξι ακόμα αιτιών (Λεβ, 117-118) «μωρών αποφάνσεων», σφάλματα τα οποία όποιος μπορεί να αποφύγει «δύσκολα υποπίπτει σε κάποιο παραλογισμό» διότι «όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως συλλογίζονται όμοια και ορθά, όταν διαθέτουν καλές αρχές» (Λεβ, 118)⁹⁵. Κι αυτό γιατί «ο Λόγος καθεαυτός είναι πάντα ορθός, όπως κι η αριθμητική είναι μία σίγουρη και αλάθητη μέθοδος, αλλά ο Λόγος ενός ή οσωνδήποτε ανθρώπων δε συνιστά βεβαιότητα- το ίδιο όπως και ένας λογαριασμός δε θεωρείται σωστά υπολογισμένος επειδή έχει εγκριθεί ομόφωνα από πολλούς. Συνεπώς, όταν υπάρχει μια *διένεξη* για κάποιο λογαριασμό, οι αντίδικοι πρέπει εκουσίως να προβάλλουν ως ορθό Λόγο *το Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή*⁹⁶, στην ετυμηγορία του οποίου πρέπει να υπακούσουν αμφότεροι, ειδάλλως η διένεξή τους είτε *θα καταλήξει σε βίαιη σύγκρουση* ή θα παραμείνει εκκρεμής, ελλείψει ενός ορθού Λόγου θεσπισμένου από τη Φύση. Το αυτό ισχύει και για κάθε είδους διαμάχη» (Λεβ, 114). Και, στη βάση της σύνδεσης του ιδίου τέλους με την εμπαθή του αφετηρία και την ορθολογική του αιτίαση-επικύρωση, η αποσταθεροποίηση μετασχηματίζεται σε εμμενή, μη υπερβάσιμη συνθήκη, εδραζόμενη στη βολή των υποκειμένων. «Το ότι κάποιοι, που θεωρούν την αφεντιά τους φρονιμότερη απ' όλους, διαμαρτύρονται και επικαλούνται ως κριτή τον ορθό Λόγο, ενώ δεν ζητούν άλλο τίποτε παρά να καθοριστούν τα πράγματα σύμφωνα με το δικό τους και μόνο Λόγο, είναι κάτι τόσο ανυπόφορο για την ανθρώπινη κοινωνία όσο και σ' ένα χαρτοπαίγνιο να

⁹⁵ Η σύνδεση του «ορθού συλλογίζεσθαι» με τις «καλές αρχές» και αυτών με την «εκ φύσεως» δυνατότητα κατάκτησής τους θεωρούμε ότι επιφέρει σημαντικές συνέπειες στη χομπσιανή θεωρία της κυριαρχίας σε σχέση με την παραδοσιακή ανάγνωση αυστηρότητας και κλειστότητας της κυριαρχικής ολοκλήρωσης. Συνδέει το «δυνάμει» της ανθρώπινης φύσης με τον μετασχηματισμό της σε υποκείμενο της εσωτερικά διαφοροποιημένης πράξης και τα δύο με μια θεωρία Παιδείας, σε μια προοπτική αυτοακύρωσης της κυριαρχικής αυθεντίας και μεταφοράς της στα χέρια των ιδίων των ατομικών υποκειμένων. Για τη σημασία των συγκεκριμένων προκειμένων σε μια δυναμική ανασυγκρότησης της προοπτικής του χομπσιανού επιχειρήματος αναφορικά προς την κατασκευή της ανθρώπινης φύσης βλ. *εδώ*, 2.4. σσ. 336-380.

⁹⁶ Στο σημείο αυτό προοικονομείται ήδη ο ρόλος του κυρίαρχου ως παράγοντα αποτροπής του μεγίστου κακού, του bellum που οδηγεί στο βίαιο θάνατο. Οι επιστημολογικές χομπσιανές συντεταγμένες δείχνουν ήδη το στόχο της συγκρότησής τους που δεν είναι άλλος από την ορθοκανονιστικότητα του πολιτικού.

χρησιμοποιεί ένας παίχτης κάθε φορά ως μπαλαντέρ όποιο χαρτί τον βολεύει. Διότι στις διενέξεις τους αυτοί δεν κάνουν άλλο παρά να προβάλλουν ως ορθό Λόγο το οποιοδήποτε πάθος τους διακατέχει, φανερώνοντας με την αξίωση που προβάλλουν την έλλειψη ορθού Λόγου» (Λεβ, 114-115)⁹⁷.

Υπό αυτήν την έννοια εφόσον, σημασιολογούμενη με αυτόν τον τρόπο, είναι πράξη των μαθηματικών (με αναφορά στους αριθμούς), των γεωμετρών (με αναφορά στις γραμμές, στα σχήματα κ.τ.ο.), αλλά και των διδασκάλων της λογικής οι οποίοι «διδάσκουν τα ίδια σε σχέση με αλληλουχίες λέξεων, προσθέτουν δηλαδή δύο ονόματα για να κάνουν μία απόφαση και δύο αποφάνσεις για να κάνουν έναν συλλογισμό, πολλούς συλλογισμούς για να κάνουν μία απόδειξη και από το άθροισμα ή συμπέρασμα ενός συλλογισμού αφαιρούν μία πρόταση για να βρουν μία άλλη» (Λεβ, 113), όπως και των συγγραφέων έργων περί πολιτικής οι οποίοι «προσθέτουν συμφωνίες για να βρουν τα καθήκοντα των ανθρώπων» (Λεβ, 113), ή των νομικών οι οποίοι «προσθέτουν τους νόμους και τα γεγονότα για να βρουν τι είναι ορθό και τι σφάλμα στις πράξεις των ιδιωτών» (Λεβ, 113), το πρόβλημα/ερώτημα που συνάγεται συνίσταται στο ποιες μπορεί να θεωρηθούν οι πρωταρχικές αφετηρίες, οι μήτρες ως πρώτες παραδοχές πάνω στις οποίες θα θεμελιωθεί η πράξη του συλλογίζεσθαι, ο Λόγος ως τέτοιος. Κι αν στα μαθηματικά οι αριθμοί και στη γεωμετρία οι γραμμές κ.τ.ο. είναι ξεκάθαρα ορισμένα, ποια είναι τα ονόματα, οι συμφωνίες και οι νόμοι που προσφέρονται για τη νοητική λειτουργία του Λόγου και για την πράξη του συλλογίζεσθαι αντίστοιχα; Σε μια «πιθανή διένεξη» σε ποιας αυθεντίας τον ορθό Λόγο «ως διαιτητή ή κριτή» θα πρέπει και θα μπορούν «εκουσίως και συναινετικά να καταφύγουν οι αντίδικοι ως φορέα του ορθού Λόγου του «θεσπισμένου από τη Φύση», ώστε να ακυρωθεί κάθε πιθανότητα κατάληξης σε «βίαια σύγκρουση ή σε εκκρεμότητα»⁹⁸;

⁹⁷ Στο σημείο αυτό ο Hobbes έχει ήδη εγγράψει τους όρους καθολικότητας, αλλά και μερικότητας στη σχέση κατάκτησης του Λόγου από το ανθρώπινο υποκείμενο. Είναι νοητική λειτουργία την οποία αφενός «όλοι οι άνθρωποι δύνανται εκ φύσεως να κατακτήσουν», αφετέρου, ως μη έμφυτη, κατακτώμενη με την προσπάθεια, καθίσταται το μέτρο της ταξινόμησης της πολλαπλότητας των υποκειμένων ως προς αυτήν την ίδια.

Θεωρούμε ότι η συγκεκριμένη επιστημολογική αφετηρία είναι σημείο-κλειδί στους αναβαθμούς των ανθρωπολογικών τύπων που θα κατασκευάσει στη συνέχεια του επιχειρήματός του, μετασχηματίζοντας τους στο επίπεδο κατασκευής των φυσικών νόμων αφενός σε όρους καθολικής αναγνωρισιμότητας αυτών, αφετέρου, στο επίπεδο της πράξης, μερικής εφαρμοσιμότητάς τους από τα ανθρώπινα υποκείμενα.

⁹⁸ Η ένταση της αυστηρότητας με την οποία επιχειρεί ο Hobbes να κατασκευάσει το Λόγο ως τυπολογικό χαρακτήρα με αναφορά στις περιεχομενικές αφετηρίες και στις μεθοδολογικές διατάξεις του υποδηλώνεται για μία ακόμα φορά από τον ίδιο σε σχέση με ποιο στόχο/τέλος επιδιώκει να συνδεθεί. Κι αυτός δεν είναι άλλος από τη σταθεροποίηση του πολιτικού σε βεβαιότητες που θα το καταστήσουν αδιατάρακτο. Ενδεικτική της ενότητας του νήματος που διατρέχει το όλον της σκέψης του ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 30', δέκα και πλέον χρόνια πριν τον *Λεβιάθαν*, είναι η ρητά εκφρασμένη τότε αγωνία του, η οποία τον εξώθησε να αναπτύξει τις πολιτικές του ιδέες: «...η χώρα μου, λίγα χρόνια πριν από το ξέσπασμα των εμφυλίων πολέμων, έβραζε από ερωτήματα σχετικά με τα

Γιατί, μπορεί μεν «ο Λόγος να κατασκευάζεται ως τύπος υπολογισμού που δεν συνδέεται με τα περιεχόμενά του»⁹⁹, ωστόσο η ορθότητά του δεν μπορεί παρά να εξαρτάται από την ορθότητα των περιεχομένων των πρώτων αρχών ή, με άλλη διατύπωση, να συνδέεται με την ορθότητα της αρχής ως πρώτη/αφετηριακή πράξη¹⁰⁰. Έτσι, μπορεί «ο Λόγος καθαυτός να είναι πάντα ορθός», όμως σε οποιοδήποτε «αντικείμενο του λογισμού» ελλοχεύει το σφάλμα και είναι δυνατόν «και οι πλέον ικανοί, προσεκτικοί και έμπειροι [...] να εξαπατηθούν και να βγάλουν λανθασμένα συμπεράσματα» (Λεβ, 114). Κι αυτό γιατί, καθώς «υπάρχει θέση για το Λόγο σε οποιοδήποτε θέμα στο οποίο υπάρχει θέση για πρόσθεση και αφαίρεση» (Λεβ, 114), «η χρήση και ο σκοπός του Λόγου δεν έγκειται στην εξεύρεση του αθροίσματος και της αλήθειας μίας μόνο ή έστω λίγων λογικών συνεπειών ανεξάρτητων από τους πρωταρχικούς ορισμούς και τις καθιερωμένες σημασίες των ονομάτων· έγκειται στη συναγωγή των διαδοχικών συνεπειών τους με αφετηρία τους ορισμούς και τις σημασίες. Διότι δεν μπορεί να υπάρχει βεβαιότητα για το τελικό συμπέρασμα, εάν δεν υπάρχει βεβαιότητα για όλες εκείνες τις αποφάνσεις και αρνήσεις, στη βάση των οποίων αυτό στηρίχτηκε και συνάχθηκε» (Λεβ, 115). Η ίδια, δηλαδή, η σύνδεση του Λόγου με τους ορισμούς και τις σημασίες, τις αποφάνσεις και τις αποφάσεις, τον τελικό συμπερασμό, καθιστά αυτόν, ως τύπο υπολογισμού, αδιαίρετο με την πράξη του συλλογίζεσθαι, η οποία επιβεβαιώνει την ορθότητά της μόνο εφόσον επιφέρει βεβαιότητα περιεχομενική, θέτοντας έτσι και το ζήτημα του ορθοπρακτικού συλλογισμού. Και «άπειροι», ακόμα και οι «πλέον σόφρονες» μπορούν να διαπράξουν «αυτό που αποκαλούμε σφάλμα» (Λεβ, 115), το οποίο σφάλμα «δεν είναι παρά μια πλάνη, όπως όταν υποθέτουμε ότι συνέβη ή πρόκειται να συμβεί κάτι το οποίο, αν και δεν έχει συμβεί στο παρελθόν ούτε και θα συμβεί, ωστόσο δεν μπορούσε και να αποδειχτεί αδύνατο. Μία γενική απόφαση όμως δεν είναι λογικά δυνατή παρά μόνο αν είναι αληθής» (Λεβ, 115-116)¹⁰¹. Και αυτό εκτείνεται και στις ίδιες τις λέξεις «των

δικαιώματα κυριαρχίας και την υπακοή που οφείλουν οι υπήκοοι, ερωτήματα που ήταν οι αληθινοί προπομποί ενός επερχόμενου πολέμου» (DCV, 19).

⁹⁹ Βλ. Αγγελίδης, Μ. (1994: 52).

¹⁰⁰ Στο σημείο αυτό η τυπολογία του χομπσιανού ορθολογικού υποδείγματος βρίσκεται μπροστά στην ανάγκη, προκειμένου να ολοκληρωθεί σε μια προοπτική παραγωγής βεβαιοτήτων αδιατάρακτων, να εκταθεί και στο πεδίο οικοδόμησης μιας *θεωρίας της αλήθειας*. Έτσι μπορεί να διασφαλιστεί η ενότητα του συστημικού όλου, ως ενότητα μεθοδολογική, περιεχομενική, εννοιολογική. Για τη συστηματική ανάπτυξη του συγκεκριμένου ζητήματος βλ. εδώ, 1.3.6., σσ. 99-109.

¹⁰¹ Σε μία σύνθεση της εμπειρικής με τη λογιτοτυπική τυπολογία ο Hobbes επιχειρεί να συνάψει την αλήθεια με τη βεβαιότητα. Η προοπτική της συγκεκριμένης θεμελίωσης εκβάλλει στον καθοριστικό ρόλο που αυτή πρόκειται να διαδραματίσει στην κατασκευή των ανθρωπίνων υποκειμένων (ως πολλαπλότητες στο πεδίο αναφοράς της κατακτημένης ή όχι αυτής δυνατότητας, η οποία λειτουργεί και ως ταξινομικός όρος), στη σχέση που μπορούν αυτά να έχουν με το κοινωνικό και το πολιτικό, αλλά και στην παραγωγή του ίδιου του πολιτικού, το οποίο, ως

οποίων δεν αντιλαμβανόμαστε παρά τον ήχο, [και] είναι εκείνες που αποκαλούμε μωρές, ασήμαντες και ανόητες» (Λεβ, 116). Με τη χρήση λέξεων όπως στρογγυλό τετράγωνο... ή τυρί με ιδιότητες άρτου... ή ασώματες ουσίες... ή ένα ελεύθερο υποκείμενο... ή ελεύθερη βούληση... ή οτιδήποτε ελεύθερο (εκτός αν ελεύθερο εννοεί ό,τι δεν παρεμποδίζεται από κάποια αντίσταση)... το όριο του σφάλματος υπερβαίνεται/ξεπερνάται, αγγίζοντας πλέον αυτό της ανοησίας «δε θα έλεγα ότι σφάλει αλλά ότι ο λόγος του στερείται νοήματος, είναι δηλαδή μωρός» (Λεβ, 116)¹⁰².

Συμπερασματικά, ο χομπσιανός συμπερασμός περί της σημασίας/αξίας του τριπτύχου Ευκρινείς Λέξεις/Ακριβείς Ορισμοί, Λόγος, Επιστήμη για την διακρίσιμότητα/ποιοτική αξία της ανθρώπινης ύπαρξης, αποδιδόμενη από τον ίδιο με την αναλογία του φωτός η οποία θα χαρακτηρίσει έκτοτε το κίνημα του Διαφωτισμού, εκφράζεται, σε μια σχέση μέσων-σκοπών, ως «το φως του ανθρώπινου νου [το οποίο] είναι οι ευκρινείς λέξεις, που έχουν πρώτα απαλλαχθεί και καθαρθεί από κάθε ασάφεια με ακριβείς ορισμούς. Ο Λόγος είναι το βήμα, η αύξηση της επιστήμης ο δρόμος και το όφελος της ανθρωπότητας ο στόχος» (Λεβ, 119). Και αυτό σε αντιδιαστολή προς τις «μεταφορές και τις ανόητες και ασαφείς λέξεις [που] είναι αντίθετα σαν ignes fatui και το συλλογισμό που βασίζεται σ' αυτές [ο οποίος] είναι μία περιπλάνηση σε αναρίθμητους παραλογισμούς, που καταλήγει σε διαφωνία, ανταρσία ή ασέβεια» (Λεβ, 119).

κυριαρχική αυθεντία πλέον, διεκδικεί για τον εαυτό του την, με όρους αιτιότητας και πλήρους γνώσης, άρση των αντινομιών που πηγάζουν από την απροσδιοριστία της γνώσης των ατομικών υποκειμένων, η οποία με τη σειρά της, επιφέροντας την καταστροφικότητα στο εσωτερικό του κοινωνικού, ακυρώνει την ίδια τη δυνατότητα κοινωνικής αναπαραγωγής.

¹⁰² Η σπουδή του Hobbes, όχι απλά να διαχωρίσει τη θέση του, αλλά να συγκρουστεί με τα φιλοσοφικά υποστυλώματα του Ancien Regime είναι χαρακτηριστική στη συστηματικότητα με την οποία επεξεργάζεται τις πρωταρχικές μεθοδολογικές συντεταγμένες του συστήματός του. Η πολεμική του στάση υποδηλώνεται ακόμα και στη συστηματική διάσταση της θεωρητικής του κατασκευής (πέρα από τις ευθείες επιθέσεις, και συνδυαστικά προς αυτές, από τις οποίες βρίθει, ως περιεχομενική εκδοχή, το έργο του).

Η φροντίδα του αυτή γίνεται το όπλο του και στην κατεύθυνσή του ενάντια στους συγκαταρκτικούς του πολιτικούς αντιπάλους, οι οποίοι τοποθετούνται κριτικά απέναντι στο παραδοσιακό σε μια προοπτική ριζοσπαστικότητας, στην οποία όμως, κατά τον Hobbes, ελλοχεύει ο κίνδυνος αναπαραγωγής των επιμερισμών του παραδοσιακού, άρα αναπαραγωγής των συνθηκών πολέμου, η αποτροπή του οποίου έχει τεθεί από τον ίδιο ως το πρωταρχικό του μέλημα. Χαρακτηριστική είναι η σύγκρουσή του με τους εκφραστές της νεορωμαϊκής ρεπουμπλικανικής θεωρίας τη δεκαετία του 50' (κυρίως) και του 60', η οποία επικεντρώνεται στη διαφορά αντιλήψεων για την ελευθερία, τη διακυβέρνηση και την πολιτική υποχρέωση. Η ιδέα των νεορωμαίων στοχαστών περί πολιτειακής ελευθερίας, η στρατηγική τους της ιδιοποίησης της υπέρτατης ηθικής αξίας της ελευθερίας και η εφαρμογή της σε ορισμένες ριζοσπαστικές μορφές αντιπροσωπευτικής διακυβέρνησης επικρίθηκαν σφοδρά από τον Hobbes στον *Λεβιάθαν*, ο οποίος καταλογίζει αμιγή σύγχυση στην υπόθεση οποιασδήποτε συσχέτισης ανάμεσα στη σύσταση ελεύθερων πολιτειών και στη διατήρηση της ατομικής ελευθερίας. Η ελευθερία των Ελλήνων και των Ρωμαίων συγγραφέων και των νεότερων θαυμαστών τους «δεν είναι η ελευθερία των μεμονωμένων ανθρώπων», είναι απλώς η «ελευθερία της πολιτείας (πολιτικής κοινότητας)» (Λεβ, 281). Το ζήτημα/πρόβλημα της ελευθερίας θα το εξετάσουμε διεξοδικά σε ξεχωριστή ενότητα στη συνέχεια της εργασίας. Για τις θέσεις των νεορωμαίων στοχαστών και την ιστορική τοποθέτηση του έργου και της δράσης τους βλ. Skinner, Q. (2002).

1.4. Philosophia Prima, Γλώσσα, Γεωμετρία, Αναλυτικοσυνθετική Μέθοδος

Η χομπσιανή απάντηση στο προκείμενο ερώτημα/ένταση θα δοθεί δια της κίνησής του σε δύο δρόμους, με τη χάραξη δύο διαφορετικών μεθοδολογικών προσανατολισμών, οι οποίοι, τέμνονται, αφενός στο περιεχομενικό επίπεδο του στόχου του ξεκαθαρίζουν με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια τα των ορισμών, σημασιών, αποφάσεων, αποφάνσεων και συμπερασμών, αφετέρου στο μεθοδολογικό επίπεδο του στόχου της κατασφάλισης της αποδεικτικής βεβαιότητας της πράξης του «συλλογίζεσθαι». Η ανάπτυξη της διττής αυτής κατεύθυνσης του επιτρέπει να εδραιώσει την πεποίθησή του ότι ο φυσικός και κοινωνικός κόσμος μπορεί να αποτελέσει ένα έλλογα δομημένο, συνεχές και νομοτελές όλο ως αντικείμενο μιας επιστήμης εξίσου έλλογης και απόλυτα αντικειμενικής, μόνο υπό τον όρο της σύνταξης της απειρότητας των δεδομένων του από τη δύναμη του Λόγου, με τρόπο τέτοιο και με σκοπό αυτόν, ως μέτρο βεβαιότητας, να ακυρώνει την όποια προοπτική μετασχηματισμού εκείνου σε πηγή αναληθειών, αποπροσανατολισμού και τελικά αποσταθεροποίησης, η οποία, εκβάλλοντας στο πολιτικό και το κοινωνικό, συνιστά την αιτία του μεγίστου κακού, του εμφυλίου πολέμου και των δεινών που ο ίδιος συνεπάγεται¹⁰³.

Στον πρώτο δρόμο επιστρατεύει τη γλωσσική ανάλυση με αφετηρία την «Πρώτη Φιλοσοφία»-«Philosophia Prima», η οποία, συνάπτοντας τα ονόματα στα αντίστοιχα ατομικά πράγματα (έστω κι αν η οικονομία της σκέψης επιβάλλει συντμήσεις και αφαιρέσεις), προτείνει τις ορθές σημασιολογικές έννοιες που αντιστοιχούν σ' αυτά: χώρος, χρόνος, σώμα, κίνηση, αιτία κ.ο.κ. (DCR, Μέρος II, Κεφ. VII, VIII κ.ε.), οι οποίες συγκροτούνται πλήρως συμμορφούμενες στις προδιαγραφές του μηχανιστικού υλισμού. Έτσι, οι ίδιες γίνονται ξεκάθαρες, αναφερόμενες σε σώματα, κινήσεις, παραστάσεις ή ονόματα, επιτρέποντας το ξεκαθάρισμα του τοπίου από τις πλάνες και τις προκαταλήψεις/στρεβλώσεις του παρελθόντος, και αυτό συνιστά την αρχή του ορθού λογισμού/της επιστήμης. Γράφει:

¹⁰³ Είναι εμφανές εδώ η συνάντησή του με τον Bacon στον κοινό στόχο της «νέας επιστήμης», του νέου θεωρητικού προτύπου, το οποίο από τον ίδιο τον Bacon θα εκφραστεί με την παραδειγματική ρήση «Nature to be commanded, must be obeyed», προκειμένου να εκβάλλει στη σύνδεση γνώσης-δύναμης: «tantum possumus quantum scimus» όταν αυτή συνδεθεί με τις αιτίες των φαινομένων: «vere scire per causas scire». Γράφει ο Bacon (1620: I, iii, 11): «η δύναμη του ανθρώπου είναι ανάλογη με τη γνώση του, γιατί η αιτία που τον κάνει να μην οδηγείται σε αποτέλεσμα είναι η άγνοια. Δεν κυβερνά κανείς τη φύση παρά μόνο υπακούοντας σ' αυτήν και αυτό που είναι στη θεωρία αιτία στην πράξη γίνεται μέσο».

«...Υπάρχει μια πρώτη φιλοσοφία, από την οποία κάθε άλλη φιλοσοφία οφείλει να εξαρτάται· και συνίσταται πρωταρχικά στον ορθό προσδιορισμό των σημασιών εκείνων των ονομασιών ή ονομάτων που είναι οι καθολικότερες μεταξύ όλων· αυτοί οι προσδιορισμοί χρησιμεύουν για να αποφεύγεται η ασάφεια και η πολυσημία στους συλλογισμούς· αποκαλούνται δε γενικά ορισμοί· [...] αναγκαίοι για να εξηγηθούν οι σχετικές με τη φύση και τη γέννηση των σωμάτων αντιλήψεις των ανθρώπων. Η εξήγηση (δηλαδή η περιχαράκωση του νοήματος) αυτών και των άλλων ανάλογων όρων, καλείται, κοινώς, από τους σχολαστικούς Μεταφυσική, ως μέρος της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη το οποίο έφερε τον ίδιο τίτλο. Με άλλη όμως έννοια σ' αυτόν, διότι δεν σήμαινε τίποτα πέρα από τα γραμμένα και τοποθετημένα ύστερα από τη φυσική φιλοσοφία βιβλία. Οι σχολαστικοί αντίθετα τα εκλαμβάνουν ως βιβλία υπερφυσικής φιλοσοφίας επειδή το όνομα Μεταφυσική επιδέχεται και τις δύο αυτές σημασίες» (Λεβ, Β', 297)¹⁰⁴.

Στο δεύτερο δρόμο εφαρμόζει προϋποθετικά τη γεωμετρία, τη μορφή του γεωμετρικού λογισμού στη μελέτη των έσχατων συστατικών στοιχείων του κόσμου, δηλαδή των σωμάτων και των κινήσεών τους. Κατά τον Hobbes «η επιστήμη της κατεύθυνσης των απλών κινήσεων, δηλαδή η γεωμετρία» (DCR, 71) προϋποτίθεται για την εξέταση της ίδιας της κίνησης. Η χομπσιανή φυσική φιλοσοφία αντλεί την αποδεικτική της βεβαιότητα από τη μορφή του γεωμετρικού λογισμού: «... Όσοι καταγίνονται με τη φυσική φιλοσοφία χωρίς να θεμελιώνουν τις έρευνές τους στη γεωμετρία κάνουν ανώφελες προσπάθειες· όσοι μιλούν ή γράφουν γι' αυτά τα θέματα χωρίς να ξέρουν γεωμετρία κάνουν κατάχρηση της υπομονής των ακροατών ή των αναγνωστών τους» (DCR, 73) αποστρέφεται ο Hobbes αναδεικνύοντας την σημασία της αναλυτικοσυνθετικής γεωμετρικής μεθόδου σε μια κατανοητική απόπειρα εντός της οποίας εγγράφονται νομιναλιστικά χαρακτηριστικά: «... δεν υπάρχει επομένως καμία μέθοδος, από την οποία ανακαλύπτουμε τις αιτίες των πραγμάτων, παρά μόνο είτε η *συνθετική* είτε η *αναλυτική*, ή *εν μέρει συνθετική*, και *εν μέρει αναλυτική*. Και η αναλυτική κοινώς αποκαλείται “*analytical*”, και η συνθετική “*synthetical*” μέθοδος» (DCR, 66). Έτσι, ενώ τοποθετείται κριτικά απέναντι στον υπερβατικό μεταφυσικό ουσιολογισμό (προτάσσοντας τη θεωρία της κίνησης και

¹⁰⁴ Κατά τον Αμ. Μεταξόπουλο (1989: 16) από εδώ συνάγεται μια μεταφυσική «χωρίς υπερφυσικό χαρακτήρα» στον Hobbes ως αποτέλεσμα της σύνθεσης του μηχανιστικού υλισμού και του νομιναλισμού στη στενή μεταξύ τους συνάφεια. Εμείς θα προσθέταμε πως έχουμε να κάνουμε με την επιβεβαίωση της, εναντιωματικής/συγκρουσιακής προς την υπερβατική μεταφυσική του εκείθεν, χομπσιανής μεταφυσικής του εντεύθεν, η οποία εδράζεται αποκλειστικά στην εγκόσμια υλιστική μηχανιστική αφετηρία και θεμελιώνει τους προεμπειρικούς όρους της γνώσης στη γλωσσική ανάλυση.

κατασκευάζοντας μια γνωσιοθεωρία ερμηνείας της ανθρώπινης νόησης στη βάση μιας θεωρίας των αισθήσεων), δεν θεμελιώνει κάποια εμπειριστική επαληθευτική θεωρία νοήματος, έστω κι αν τα εμπειρικά αισθητηριακά δεδομένα είναι η αρχή της γνώσης¹⁰⁵.

Μπορεί, δηλαδή, η γνώση για τον περιβάλλοντα κόσμο να προέρχεται από τις αισθητηριακές εντυπώσεις: «οι πρώτες αρχές της γνώσης είναι τα φαντάσματα της αίσθησης και της φαντασίας· και το ότι υπάρχουν τέτοια φαντάσματα το ξέρουμε αρκετά καλά από τη φύση» (DCR, 66), αλλά ο επιμερισμός των «σωμάτων»-πηγών δεν διασφαλίζει το αληθές των προτάσεων μας: «αλλά η γνώση γιατί υπάρχουν, ή από ποιες αιτίες προέρχονται, είναι δουλειά του συλλογίζεσθαι· η οποία συνίσταται σε σύνθεση, διαίρεση ή ανάλυση» (DCR, 66). Ο εμπειρισμός, συνεπώς, συρρικνώνεται στην αρχή του εμπειρικού ελέγχου των επιστημονικών θεωριών. Η προτεραιότητα της αισθητηριακής καταγραφής στη γενετική διαδικασία της γνώσης είναι αναμφισβήτητη, αλλά δε δίνει απάντηση στο ερώτημα για την επιστημολογική νομιμότητα των θεωριών. Η αισθητηριακή προέλευση παραστάσεων και σκέψεων δεν τις μετατρέπει, ως δια μαγείας, σε επιστημονικά έγκυρες θεωρίες. Ήδη από την εποχή των *Elements of Law* γράφει: «Η εμπειρία δεν καταδεικνύει τίποτε κατά τρόπο καθολικό» (EL, 18), καθώς η εμπειρία από μόνη της είναι διάσπαρτη. Ακόμα και η πειραματική μέθοδος πληροφορεί σχετικά με τον τρόπο αντίληψης του κόσμου από τους ανθρώπους, τίποτα περισσότερο. Και γι' αυτό η ερμηνεία των

¹⁰⁵ Ο Π. Κονδύλης (1983: 223), πραγματευόμενος τον τρόπο με τον οποίο εισάγει ο Hobbes τον γεωμετρικό λογισμό στο θεωρητικό του οικοδόμημα, επισημαίνει πως «έτσι τίθεται το πρόβλημα της ουσίας και μαζί το πρόβλημα μιας νέας, εκκοσμηκευμένης και φυσικομαθηματικά προσανατολισμένης μεταφυσικής ως γνώσης της «αληθινής» υπερεμπειρικής πραγματικότητας. [...] Η εισαγωγή της γεωμετρίας κάνει αναπόφευκτο το χωρισμό πρωτογενών και δευτερογενών ιδιοτήτων, διακρίνει ανάμεσα στο σώμα και στα συμβεβηκότα του. [...] Και αν ο Galilei, θεωρώντας την μαθηματική μορφή γνώσης σύμφυτη με την ιδιοσυστασία της νόησης, εξασφάλιζε, θεωρητικά τουλάχιστον, την απρόσκοπτη μετάβαση από τις αισθητές ποιότητες στο υπερεμπειρικό σύμπαν των μαθηματικών μεγεθών και όντων, ο αισθησιοκράτης Hobbes δυσκολεύεται να καταδείξει συγκεκριμένα ποιος δρόμος οδηγεί από την αντίληψη των συμβεβηκότων στην τελεσίδικη και σίγουρη οντολογική γνώση των σωμάτων –δηλ. όχι απλώς στη γνώση του ότι υπάρχουν σώματα πέρα από τα εκάστοτε συμβεβηκότα τους, παρά στη γνώση του τι είναι τα σώματα αυτά. Αντί να κατοχυρώσει γνωσιοθεωρητικά τη μετάβαση από το φαινόμενο στην ουσία, ο Hobbes αναπτύσσει δύο παράλληλες σειρές, από τις οποίες η πρώτη αποτελεί την επαγωγική συμπαράταξη των αισθητών δεδομένων, ενώ η δεύτερη είναι μια απαγωγική-γεωμετρική έκθεση ενός λογικά συνεκτικού κοσμοειδώλου. Ανάμεσα στις δύο τούτες σειρές δεν υπάρχει σχέση αντικατοπτρισμού, παρά μάλλον σχέση λειτουργική (δηλ. η μελέτη των λειτουργιών της μιας σειράς επιτρέπει λίγο-πολύ ασφαλή συμπεράσματα για τον τρόπο λειτουργίας της άλλης), όμως το χάσμα μεταξύ τους φανερώνεται στο γεγονός ότι, ενώ τα «φαντάσματα», δηλ. οι αντιλήψεις μας για τα πράγματα, παράγονται με αυστηρή αιτιότητα από τις διάφορες κινήσεις των σωμάτων, η (φυσικο)φιλοσοφική γνώση φαίνεται να διαμορφώνεται σε ένα καθαρά λογικό επίπεδο. Η αισθησιαρχική αφετηρία του Hobbes βρίσκει, έτσι, ένα νοησιαρχικό επιστέγασμα».

Βέβαια, θέση μας είναι, και θα την τεκμηριώσουμε στη συνέχεια, πως η γνωσιοθεωρητική στάση του Hobbes μόνο με μεγάλο βαθμό αφαίρεσης θα μπορούσε να θεωρηθεί αισθησιοκρατική. Το γνωσιολογικό του μοντέλο οικοδομείται κι αυτό στη βάση της έντασης. Ένταση ανάμεσα στην αισθητηριακή αφετηρία και τη λογική επικύρωση αυτής, ένταση στο πεδίο της μεθόδου μεταξύ της αναλυτικής και της συνθετικής προτεραιότητας. Υποστηρίζουμε ότι το χομπσιανό γνωσιολογικό υπόδειγμα προκρίνει μάλλον το δεύτερο μέρος της αντίστιξης.

πειραματικών δεδομένων υπαγορεύει την ένταξή τους πάντοτε σε μια θεωρία περί αντίληψης, η οποία με τη σειρά της πρέπει να εντάσσεται σε κάποια γενική μεταφυσική θεωρία από την άποψη των όρων της γνώσης. Η ορθότητα των θεωριών υπαγορεύει τη χρησιμότητα των πειραμάτων και όχι το αντίστροφο. Ακόμα και στις ύστερες γραφές του το 1662 εκφράζει την περιφρόνησή του για τα τεχνητά πειραματικά μέσα ως εξής: «... δεν είναι φιλόσοφος αυτός που φέρνει πέρα από τις θάλασσες ένα νέο μηχάνημα ή μία άλλη περίεργη συσκευή. Γιατί, αν έτσι αναγνωρίζεται ο φιλόσοφος, τότε όχι μόνο οι αποθηκάριοι και οι κηπουροί, αλλά και άλλοι εργάτες, θα μπορούσαν να αγωνιστούν για να πάρουν το βραβείο» (CRLMR, 437).

Η χομπσιανή μεθοδολογική γραμμή καταλήγει λοιπόν στην αξιοποίηση του δρόμου της εμπειρίας «περισσότερο ως μεθόδου επικύρωσης παρά ως μεθόδου υποκατάστασης»¹⁰⁶ και γι' αυτό η ανάγκη συγκρότησης της «πρώτης φιλοσοφίας» είναι η ανυπέρβητη πρώτη απαρχή του μεθοδολογικού σχεδιασμού. Ο *πρώτος λόγος* δίνεται στους ορισμούς «Από τη γνώση επομένως των καθολικών, και των αιτιών τους (που είναι οι πρώτες αρχές από τις οποίες γνωρίζουμε το *διότι* των πραγμάτων) έχουμε κατά πρώτο λόγο τους ορισμούς τους, (που δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εξήγηση των απλών μας αντιλήψεων)» (DCR, 70). Ο *δεύτερος* περνάει στη διαδικασία γένεσης «Κατά δεύτερο λόγο έχουμε την παραγωγή ή την περιγραφή τους» (DCR, 70), ώστε δια της συνθετικής μεθόδου της μελέτης των γραμμών να διευκρινιστεί η «απάτη των φαινομένων» με τελική αναγωγή στην πρώτη τους αιτία, στην κίνηση «τι κάνει ένα πράγμα που το βλέπουμε ή το ακούμε να βλέπεται ή να ακούγεται μερικές φορές με τον ένα τρόπο, και μερικές φορές με τον άλλο», και με τα μεθοδικά βήματα του συλλογίζεσθαι να βρεθούν τα αποτελέσματα των απλών κινήσεων «τι αποτελέσματα, τι μορφές, και τι ιδιότητες παράγουν» (DCR, 71) έτσι, που από αυτό το είδος της ενατένισης να πηγάζει «το μέρος της φιλοσοφίας που αποκαλείται *γεωμετρία*» (DCR, 71). Από εδώ, περνώντας στη μελέτη των κινούμενων σωμάτων και στα αποτελέσματα στα ίδια τα σώματα της αλληλεπιδρώσας μεταξύ τους κίνησης σκιαγραφείται «αυτό το μέρος της φιλοσοφίας που ασχολείται με την κίνηση» (DCR, 71-72). Ο *τρίτος* προχωρά στη μελέτη των κινήσεων των μερών των σωμάτων ώστε να εξηγηθούν τα «φαινόμενα» των αλλαγών τους «καθώς τα πράγματα ενώ μένουν τα ίδια, φαίνονται πια να μην είναι τα ίδια, αλλά *αλλαγμένα*» (DCR, 72) και οι αισθητές τους ιδιότητες «όπως φως, χρώμα, διαφάνεια, αδιαφάνεια, ήχος, οσμή, μυρωδιά, ζέστη, κρύο κ.τ.ο.», τοποθετούμενες μετά τη γνώση «των αιτιών της αίσθησης καθεαυτής» ως «θεώρηση των αιτιών της όρασης, της ακοής, της γεύσης,

¹⁰⁶ Βλ. Μορό, Π. (2001: 41).

της όσφρησης και της αφής» (DCR, 72). Και με τον *τέταρτο λόγο* τον αναφερόμενο στο σύνολο των ιδιοτήτων και των αλλαγών που μεθοδικά εντοπίστηκαν, «όλες εκείνες οι ιδιότητες και οι αλλαγές που αναφέρθηκαν παραπάνω» (DCR, 72), ολοκληρώνεται η μεθοδολογική διάταξη της *φυσικής φιλοσοφίας* «οι δύο αυτές θεωρήσεις καθιστούν κατανοητό το μέρος της φιλοσοφίας που αποκαλείται *φυσική* (physics)» (DCR, 72), η οποία περιλαμβάνοντας τους *ορισμούς*, τη *γεωμετρία*, την *κίνηση* και τη *φυσική* καθίσταται ικανή να εξηγεί διά της απόδειξης, «σε αυτά τα τέσσερα μέρη περιέχεται οτιδήποτε στη φυσική φιλοσοφία μπορεί να εξηγηθεί διά της απόδειξης» (DCR, 72), τις αιτίες των φυσικών φαινομένων διαλύοντας κάθε «αβέβαια εικασία» (DCR, 72).

Βέβαια, το υπόβαθρο της μεθόδου της νέας εμπειρικής θεωρίας όπως διατυπώθηκε από τον Fry. Bacon¹⁰⁷ προϋποτίθεται στον τύπο αυτό «της θεωρητικής κατασκευής, ο οποίος συγκροτείται ως κριτική στην κλασική μεταφυσική θεωρία»¹⁰⁸ και αντιστοιχεί στο «αίτημα της νέας εμπειρικής επιστήμης, το οποίο θα μπορούσε να διατυπωθεί ως αίτημα αναγνώρισης των ικανοτήτων της ανθρώπινης νόησης να «μετράει» τα συμβεβηκότα της φύσης και της κοινωνίας και να τα εντάσσει σε σχέσεις αιτιότητας»¹⁰⁹. Ωστόσο, στη χομπσιανή μέθοδο της ανακάλυψης οι δύο δυνατοί δρόμοι εκτείνονται και στην ηθική και στην πολιτική φιλοσοφία. Κι αν στην ηθική φιλοσοφία *κατά πρώτο λόγο* η ανακάλυψη των διαδρομών των «κινήσεων του πνεύματος»¹¹⁰ (DCR, 72), των «κινήσεων στα ελάχιστα μέρη των σωμάτων» (DCR, 73), του «τι προκαλεί την κίνηση σε ένα άλλο σώμα» (DCR, 73), των «αποτελεσμάτων της απλής κίνησης» (DCR, 73), των τροπικοτήτων της κίνησης καθεαυτής τελικά («the ways of motion simply» (DCR, 73)), *κατά δεύτερο* των τρόπων που καθίστανται εμφανείς και *κατά τρίτο* των διαδρομών των εσωτερικών και αόρατων κινήσεων είναι υπόθεση του γεωμετρικού λογισμού και της έρευνας των φυσικών φιλοσόφων (DCR, 73), στο βαθμό που «η ηθική και η πολιτική φιλοσοφία δεν είναι τόσο αρθρωμένες, αλλά μπορούν να χωριστούν, [...] οι αιτίες των κινήσεων του πνεύματος γίνονται γνωστές όχι μόνο μέσω του συλλογίζεσθαι αλλά και μέσω της εμπειρίας του καθενός που παρατηρεί τις δικές του κινήσεις» (DCR, 73) με εύρος εφαρμογής και στο πεδίο της πολιτικής επιστήμης. Έτσι, από τη μια, η γνώση των παθών και των κινήσεων του πνεύματος

¹⁰⁷ Βλ. Bacon, Fr. (1967).

¹⁰⁸ Βλ. Αγγελίδης, Μ. (1994: 43).

¹⁰⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 44.

¹¹⁰ Οι οποίες, διευκρινίζει ο Hobbes, δεν είναι άλλες από τις «όρεξη, αποστροφή, αγάπη, καλοκαγαθία, ελπίδα, φόβος, οργή, αντιζηλία, φθόνος κ.τ.ο.», παραπέμποντας στις αφετηρίες και τις εκφάνσεις των ανθρωπίνων εμπαθών δυνάμεων.

μπορεί να οδηγήσει, «δια της *συνθετικής μεθόδου* και από τις πρώτες αρχές της φιλοσοφίας» (DCR, 73), στις αιτίες και στην αναγκαιότητα σύστασης των πολιτειών, στη γνώση του φυσικού δικαίου, των πολιτικών καθηκόντων, των δικαιών της πολιτείας (ανεξαρτήτως του είδους διακυβέρνησης «in every kind of government» (DCR, 74)) και σε κάθε γνώση που προσιδιάζει στην πολιτική φιλοσοφία, σε μια πορεία αναβαθμών από τη γνώση της αίσθησης και της φαντασίας σ' αυτήν των κινήσεων του πνεύματος και από εκεί στις αρχές της πολιτικής. Από την άλλη, ακόμα και οι μη εξοικειωμένοι με τα πρώτα μέρη της φιλοσοφίας, τη γεωμετρία και τη φυσική, μπορούν, δια της *αναλυτικής μεθόδου*, να κατακτήσουν τις αρχές της πολιτικής φιλοσοφίας. Και γι' αυτό δεν προϋποτίθεται παρά το ερώτημα περί του δικαίου ή του αδίκου μιας πράξης έτσι, που το άδικο, αναλυόμενο σε *ενέργεια ενάντια στο νόμο*, και ο νόμος ως *εντολή* αυτού ή αυτών που έχουν τη *δύναμη του νόμου*, και η δύναμη ως *πηγάζουσα* από τις *θελήσεις* των ανθρώπων που τη συστήνουν ως τέτοια, να καταλήγει στο συμπέρασμα της δυνατότητας του «ζην εν ειρήνη», καθώς θα αναγνωριστεί ότι «οι ορέξεις των ανθρώπων και τα πάθη των πνευμάτων τους είναι τέτοια που, εφόσον δεν περιορίζονται από κάποια δύναμη, πάντοτε θα εξωθούν στο διαρκή πόλεμο του ενός ενάντια στον άλλον» (DCR, 74). Και αυτό μπορεί να κατακτηθεί ως γνώση «από την εμπειρία του καθενός, ο οποίος θα εξετάσει το δικό του πνεύμα» (DCR, 74). Έτσι, το δίκαιο και το άδικο μπορούν να αποδειχτούν με τη φιλοσοφική μέθοδο η οποία «είναι εν μέρει αναλυτική και εν μέρει συνθετική· δηλαδή, εκείνη που προχωρά από την αίσθηση στην ανακάλυψη των αρχών αναλυτική, και η υπόλοιπη (the rest) συνθετική» (DCR, 75).

1.5. Prudentia-Sapientia

Για την αποσαφήνιση της συγκεκριμένης αρχής ο Hobbes, εισάγοντας το δίπολο prudentia/sapientia, υπογραμμίζει τη διάκριση, ανάγοντάς την και σε κριτήριο εσωτερικής ταξινομίας της ανθρώπινης δράσης τόσο σε σχέση με τη βεβαιότητα που είναι δυνατό να ενέχουν οι ανθρώπινες κρίσεις, όσο και σε σχέση με το όριο της ειδοποιού διαφοράς ανθρώπου-ζώου. Γράφει: «Όπως η μεγάλη εμπειρία είναι φρόνηση, έτσι και η μεγάλη γνώση της επιστήμης είναι σοφία. Διότι, παρόλο που εμείς χρησιμοποιούμε τον όρο φρόνηση και για τα δύο, οι Λατίνοι πάντα διέκριναν ανάμεσα σε prudentia και sapientia, αποδίδοντας την πρώτη στην εμπειρία και τη δεύτερη στην επιστήμη» (Λεβ, 119). Η prudentia, περιοριζόμενη στην εμπειρία και προσανατολιζόμενη στην ορθοκρίσια επί του παροντικού, του καθημερινού, συγκροτείται ως

«εμπειρικά (και «άτυπα» επαγωγικά) συσσωρευμένη πρακτική σοφία»¹¹¹. Οριοθετείται από και υπάγεται αποκλειστικά στον ορίζοντα των παθών με εύρος συγκρότησής της την κίνησή της από τα απλά πάθη της όρεξης και της αποστροφής στα διαφοροποιημένα με κριτήριο είτε την προσδοκία επίτευξης της πρώτης, δηλαδή την ελπίδα, είτε την αναμονή μιας βλάβης που θα προκληθεί από το αντικείμενο της δευτέρας, δηλαδή το φόβο. Αυτά, εναλλασσόμενα στο νου ως καθημερινές φροντίδες επί του ίδιου πράγματος και απασχολώντας «διαδοχικά τη σκέψη ως πιθανές καλές και κακές συνέπειες της υλοποίησης ή της παράλειψής του» (*Λεβ*, 129-130), ως σωρευμένη εμπειρία συνάγουν την *prudentia* σε άμεση αναλογία προς το πάθος της στάθμισης. Η σημασία της είναι αξιοσημείωτη, καθώς, αναλογικά προς τη στάθμιση, από τη μια αποτρέπει τη «μάταιη» αναφορά των υποκειμένων της πράξης σε «παρελθόντα πράγματα που είναι αδύνατο να αλλάξουν ή σε πράγματα που είναι ή θεωρούνται αδύνατα», εφόσον «θέτει τέρμα στην ελευθερία που είχαμε να πράττουμε ή να παραλείπουμε σύμφωνα με την όρεξη ή την αποστροφή μας» (*Λεβ*, 130)¹¹². Από την άλλη, προσδιορίζει τη βούληση¹¹³ ως «πράξη και όχι ως ικανότητα» (*Λεβ*, 130), εφόσον «στη στάθμιση η τελική επιθυμία ή αποστροφή, που συνδέεται άμεσα με την εκτέλεση ή την παράλειψη μιας ενέργειας, είναι εκείνο που αποκαλούμε βούληση» (*Λεβ*, 130), κατανοούμενη έτσι ως «η τελευταία επιθυμία στη διαδικασία της στάθμισης» (*Λεβ*, 131). Ωστόσο, αν και περιλαμβάνει «υποθέσεις και τις συνέπειές τους, όπως λόγου χάρη: εάν γίνει αυτό, τότε θα ακολουθήσει εκείνο» (*Λεβ*, 131), αδυνατεί να υπερβεί το φάσμα των «ειδικών περιπτώσεων» (*Λεβ*, 130) και να αφορμηθεί από «γενικούς όρους» (*Λεβ*, 131). Γι' αυτό «αυτή η αλληλοδιαδοχή ορέξεων, αποστροφών, ελπίδων και φόβων συναντάται και σε άλλα πλάσματα εκτός από τον άνθρωπο, και συνεπώς ακόμα και τα κτήνη σταθμίζουν» (*Λεβ*, 130) και

¹¹¹ Βλ. Μεταξόπουλος, Α. (1989: 24).

¹¹² Είναι ενδιαφέρουσα εδώ η σημείωση του μεταφραστή της ελληνικής έκδοσης του *Λεβιάθαν* ο οποίος επισημαίνει ότι «ο Hobbes λογοπαίζει θυμίζοντας ότι η λέξη *deliberation* (στάθμιση) έχει κοινό θέμα με τη λέξη *liberty* (ελευθερία) και παράγοντας την πρώτη από αυτό το κοινό θέμα και το μόριο *de-*, που σημαίνει απομάκρυνση ή αφαίρεση» (*Λεβ*, 130).

¹¹³ Οι θέσεις του Hobbes για την ελευθερία της βούλησης σε αναφορά προς τη συγκρότηση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου αποτελούν σημείο αιχμής του θεωρητικού του συστήματος και έγειραν ήδη από τους συγχρόνους του σοβαρές αμφισβητήσεις (βλ. για παράδειγμα την μακροχρόνια αντιπαράθεσή του με τον επίσκοπο του Bramhall), αλλά κατέστησαν ταυτόχρονα και κεντρικό πεδίο έντασης για το σύνολο σχεδόν της μεταγενέστερης πολιτικής φιλοσοφίας. Χαρακτηριστικά αναφέρεται η αποστροφή του Μορό, Π. Φ. (1999: 80) «Είναι αδύνατον να διαβάσει κανείς τον Λοκ, τον Ρουσσώ, τον Καντ ή ακόμη τον Χέγκελ και τον Ρικάρντο χωρίς να αναγνωρίσει ότι προχωρούν στην περιοχή που οριοθέτησε ο Χομπς». Εμείς θα προσθέταμε ότι η επισήμανση αυτή μπορεί να επεκταθεί έως και την πολιτική σκέψη των ημερών μας.

«τα ζώα που διαθέτουν ικανότητα στάθμισης διαθέτουν κατ' ανάγκη και βούληση» (Λεβ, 130)¹¹⁴.

Η *sapientia*, αντιδιασταλτικά, συμπυκνώνοντας την επιστήμη ως ένα επίπεδο αφαίρεσης που επιτρέπει τον «παραγωγικό λογικοτυπικό χειρισμό συμβόλων (ονομάτων)»¹¹⁵, συνιστά την ποιοτική ανθρώπινη ιδιαιτερότητα. Στο *De Corpore* στο Κεφ. 1 «Περί Φιλοσοφίας» του πρώτου μέρους ο Hobbes, αφού ορίσει τη φιλοσοφία ως τη «γνώση των αποτελεσμάτων ή των συμβεβηκότων που την αποκτούμε δια του ορθού συλλογίζεσθαι από τη γνώση που έχουμε πρώτα των αιτιών ή της γένεσης· και αντίστροφα τη γνώση των αιτιών ή της γένεσης από τη γνώση πρώτα των αποτελεσμάτων τους» (*DCR*, 3), επιχειρεί αμέσως να διευκρινίσει τη διάκρισή της από την αίσθηση, τη μνήμη, την εμπειρία και τη φρόνηση: «για την καλύτερη κατανόηση του ορισμού της φιλοσοφίας, πρέπει να λάβουμε υπόψη, αρχικά, ότι, αν και η Αίσθηση και η Μνήμη των πραγμάτων, που είναι κοινές στον άνθρωπο και σε όλα τα ζώοντα πλάσματα, είναι γνώση, και όμως, επειδή δόθηκαν σε εμάς κατευθείαν από τη φύση, και δεν αποκτήθηκαν δια του συλλογίζεσθαι, δεν είναι φιλοσοφία. Κατά δεύτερο λόγο, βλέποντας ότι η Εμπειρία δεν είναι παρά μνήμη· και η Φρόνηση, ή η προοπτική στο μέλλον, δεν είναι τίποτε άλλο παρά προσδοκία/προσμονή πραγμάτων των οποίων έχουμε ήδη την εμπειρία, η φρόνηση

¹¹⁴ Είναι χαρακτηριστικό εδώ ότι η χομπσιανή *στάθμιση* σε αναλογία προς την *prudentia* και τη *βούληση* συναντάται με την αριστοτελική *προαίρεση* με τρόπο που να αντιστρέφει ή και να καταστρέφει ο Hobbes την αριστοτελική ηθική αξιολογία, την αρετολογία. Στον ορισμό της αρετής ως «ἐξῆς προαιρετικῆς, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν» (*HN*, 1106b, 36-1107a, 2) ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει τη σημασία της προαίρεσης (κάτι που επανειλημμένα πράττει στο έργο του) για την ύπαρξη της αρετής. Ο ίδιος την τοποθετεί (*προαιρούμενος*) σε ευθεία σύνδεση με τη συνείδηση της πράξης (*εἰδώς*), τη σιγουριά και τη σταθερότητα στην πραγματοποίησή της (*βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως*) ως αναγκαίους όρους για να χαρακτηριστεί μια πράξη ενάρετη. Ο κίνδυνος της απροσδιοριστίας, ωστόσο, συνεχίζει να υφίσταται και γι' αυτό η αναζήτηση του κανόνα θα συγκλίνει στο κοινόν της ανθρώπινης λογικής, τον ορθό λόγο (*μεσότητι ὠρισμένη λόγῳ, [...] τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον, [...] ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἐξῆς ἀρετὴ ἐστίν*). Το συγκεκριμένο κριτήριο, εντούτοις, δεν έχει ακόμα αυστηροποιηθεί στην πληρότητά του. Δεν είναι η κοινή ανθρώπινη λογική το μέτρο, αλλά η *λογικὴ μετὰ φρονήσεως*, στον φορέα των οποίων (*φρόνιμος ἄνθρωπος*) ενώνονται και συνυπάρχουν όλες οι αρετές. Είναι λοιπόν ο ηθικὰ *σπουδαῖος* αυτός που αποτελεί το κανονιστικό πρότυπο, το μέτρο σύγκρισης για τους άλλους, και έτσι η συγκρότηση-διάταξη των εννοιών-κλειδιών της αριστοτελικής τελεολογίας έχει ολοκληρωθεί με αφετηρία και φορά αντιστρόφως ανάλογη της χομπσιανής.

Στον Hobbes το τελεολογικό δοσμένο ενάρτετο δια του λόγου και της ελεύθερης βούλησής του αριστοτελικό ον, το μετέπειτα διάμεσο υλικού και θείου αναγεννησιακό υποκείμενο, ο μιραντόλειος *θεῖος χαμαιλέοντας* τοποθετείται, ως αποτέλεσμα μιας καταστροφικής θεωρητικής πράξης, στη θέση του κτήνους. Γράφει ο Pico Della Mirandola (1988: 7): «Ποιος μπορεί να μείνει ασυγκίνητος από τον χαμαιλέοντα που είναι ο άνθρωπος;». Στον Hobbes αφετηρία κάθε απόπειρας ανασύστασής του ανθρώπινου όντος είναι η ζωικότητά του, από την οποία θα ξεφύγει μόνο με την υλικότητα της πράξης και καθόλου μέσω της όποιας υπερβατικά δοσμένης ιδιότητας.

¹¹⁵ Βλ. Μεταξόπουλος, Α. (1989: 25).

επίσης δεν μπορεί να εκτιμηθεί¹¹⁶ ως φιλοσοφία» (DCR, 3). Η επιστήμη επομένως είναι επιστήμη χάρη στην παραγωγική-υπολογιστική υφή των συλλογιστικών διαδικασιών που την απαρτίζουν, με έκδηλη όμως την επισήμανση της αναγκαιότητας του εμπειρικού ελέγχου¹¹⁷. Το ιδιαίτερο στοιχείο, ωστόσο, που συνιστά και την ειδοποιό διαφορά ανθρώπου-ζώων, είναι το γεγονός ότι «η νόηση που είναι ιδιαίτερη στον άνθρωπο [...] είναι οι αντιλήψεις και οι σκέψεις του, ως ακολουθία και συνύφανση των ονομάτων των πραγμάτων, σε αποφάνσεις, αρνήσεις και άλλες μορφές του λόγου» (LEV, 115). Στη χομπσιανή προβληματική η γνώση έχει τη βάση της στις αισθήσεις, εφόσον συνδεθεί με τις ονομασίες¹¹⁸. Αυτές διατάσσονται σε προτάσεις, οι οποίες με τη σειρά τους μπορούν, διατασσόμενες ορθά, να οδηγήσουν στο πεδίο της επιστήμης¹¹⁹. Η ορθή ή η εσφαλμένη διάταξη σε προτάσεις καθορίζει την αλήθεια ή το ψεύδος και γι' αυτό ο Hobbes αναφέρεται στον ανθρώπινο νου με την προτροπή, αφού αναζητά «την ακριβή αλήθεια [...], να θυμάται τι αντιπροσωπεύει το κάθε όνομα που χρησιμοποιεί και να το τοποθετεί ανάλογα, αλλιώς θα βρεθεί μπλεγμένος στις λέξεις όπως το πουλί στις ξόβεργες, που όσο αγωνίζεται να ξεφύγει τόσο περισσότερο παγιδεύεται» (LEV, 23). Προκειμένου ο άνθρωπος να λογίζεται ορθά, οφείλει να «αρχίσει με τον προσδιορισμό της σημασίας των λέξεων [...]

¹¹⁶ Αξίζει να επισημανθεί η χρήση του ρηματικού τύπου “esteemed”, ο οποίος παραπέμπει στο ουσιαστικό «εκτίμηση/υπόληψη» και που σκοπίμως τίθεται εδώ από τον Hobbes προκειμένου να δηλώσει με ταξινομικούς όρους ιεράρχησης τη διάταξη των εννοιών «φιλοσοφία» και «φρόνηση».

¹¹⁷ Εδώ εντοπίζεται η διαφορά του Χομπς από τον ρασιοναλιστικό αντιεπαγωγισμό του Descartes καθώς απορρίπτει τη μεταφυσική των «έμφυτων ιδεών». Βλ. Ντεκάρτ, Ρ. (2003) και Descartes (1976).

¹¹⁸ Στην Αφιερωματική Επιστολή στο *De Cive* ο Hobbes συνδέει τη σοφία με τη φιλοσοφία σε αναφορά προς την αλήθεια, τα πράγματα, τα ονόματα και το Λόγο: «Η σοφία, όπως ονομάζεται, δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτό: η τέλεια γνώση της αλήθειας για όλα τα ζητήματα σε οτιδήποτε. Αυτή προέρχεται από τις καταχωρίσεις (registers) και τις εγγραφές (records) των πραγμάτων· και αυτό, καθώς έγινε πράξη μέσω της οδού βέβαιων σαφώς ορισμένων ονομάτων, δεν μπορεί να είναι η εργασία μιας ξαφνικής/αναπάντεχης διάνοιας (sudden acuteness), αλλά ενός καλά σταθμισμένου λογίζεσθαι· αυτού, που συνοψίζοντάς το σε μια λέξη, αποκαλούμε *φιλοσοφία*. Γιατί εξαιτίας αυτής/από αυτήν (by this) ένας δρόμος ανοίγεται σε εμάς, στον οποίο ταξιδεύουμε από τη θεώρηση (contemplation) των καθαρών/ιδιαιτέρων (particular) πραγμάτων στη συναγωγή ή στο αποτέλεσμα των καθολικών ενεργειών (universal actions)» (DCV, iii). Πάνω στην ιδιαιτερότητα του τρόπου και των διαδρομών διά των οποίων συμπλέκει τις θεμελιώδεις αυτές έννοιες θα δούμε στη συνέχεια ότι οικοδομεί ο Hobbes την ιδιαιτερότητα του δικού του φιλοσοφικού συστήματος.

¹¹⁹ Σε μία κριτική διά της νομιναλιστικής πρόσληψης/προσέγγισης ο Hobbes υποστηρίζει: «Στον πραγματικό κόσμο δεν υπάρχει τίποτα καθολικό εκτός από κάποια ονόματα, επειδή το κάθε ένα από τα ονομαζόμενα πράγματα είναι ατομικό και μοναδικό. Ένα καθολικό όνομα αποδίδεται σε πολλά πράγματα, λόγω της ομοιότητας που αυτά παρουσιάζουν σε κάποιες ιδιότητες ή κάποια συμβεβηκότα τους. Και ενώ ένα κύριο όνομα φέρνει στο νου μας ένα και μοναδικό πράγμα, τα καθολικά ονόματα φέρνουν στο νου μας ένα οποιοδήποτε από τα πολλά πράγματα που συνυποδηλώνουν» (Λεβ, 104).

δηλαδή με τους ορισμούς» και ακολουθώντας το πρότυπο του γεωμετρικού λογισμού «να τους τοποθετεί στην αφετηρία/αρχή κάθε υπολογισμού» (LEV, 24)¹²⁰.

Και, ολοκληρώνοντας την παρουσίαση της διάκρισης, ο Hobbes αξιοποιεί το διευκρινιστικό παράδειγμα της χρήσης των όπλων από τον «προικισμένο με μια εξαιρετική έμφυτη επιτηδειότητα» έναντι του έτερου που σ' αυτήν «έχει προσθέσει μιαν επίκτητη επιστημονική γνώση» (Λεβ, 120). Ανάγοντας τη σύγκριση της ικανότητας των δύο «στη σχέση που η φρόνηση έχει προς τη σοφία», διακηρύσσει ότι «και οι δύο είναι χρήσιμες, αλλά η δεύτερη είναι αλάνθαστη» (Λεβ, 120). Συνάμα, προβάλλοντας τη συγκεκριμένη ανάλυση στο πεδίο της βεβαιότητας στήνει μια διπλή διχοτομία. Συγκροτώντας ένα μείζον στοιχείο που τον διαφοροποιεί από την αριστοτελική παράδοση, αφενός, διακρίνει την επιστήμη/σοφία από τη φρόνηση, αφετέρου προοικονομεί την εσωτερική διάκριση/διχοτομία των επιστημών: «Ορισμένα από τα σημεία της επιστήμης είναι βέβαια και αλάνθαστα, ενώ ορισμένα άλλα είναι αβέβαια. [...] Τα σημεία που επικαλείται η φρόνηση είναι όλα αβέβαια, διότι είναι αδύνατο να παρατηρήσουμε εμπειρικά και να θυμόμαστε όλες τις περιστάσεις που μπορεί να επηρεάσουν ένα ορισμένο αποτέλεσμα» (Λεβ, 120). Ωστόσο, η διάκριση για να ολοκληρωθεί χρειάζεται, εκφραζόμενη ως ιεράρχηση, να περιλάβει τρία στοιχεία με σαφή, μάλιστα, διάταξη, προκειμένου να προληφθεί ο μέγιστος, ίσως, των κινδύνων που δεν είναι άλλος από την έξωθεν, δια ψευδο-αυθεντιών, χειραγώγηση της ατομικής πράξης σε προσανατολισμούς διαλυτικούς της ενότητας της κυριαρχικής ισχύος. Και αυτή είναι: επιστήμη/σοφία, φρόνηση, μωρία¹²¹.

1.6. Διχοτομία Επιστημών, Κονστрукτιβισμός

Το μεθοδολογικό αυτό υπόστρωμα γίνεται έμπεδο για τη χομπσιανή διχοτομία των επιστημών. Γράφει ο Hobbes:

¹²⁰ Ο ορθός λογισμός, ταυτόχρονα με τις πρώτες παραδοχές, αποτελεί και τον εσωτερικό όρο της επιστήμης, δεδομένου ότι «στον ορθό ορισμό των ονομάτων βρίσκεται η πρώτη χρήση του λόγου/ομιλίας, που είναι η κτήση της επιστήμης· και στον εσφαλμένο ορισμό ή στην απουσία του, βρίσκεται η πρώτη κατάχρησή του/της» (LEV, 24).

¹²¹ Είναι αξιοσημείωτο ότι και στο συγκεκριμένο παράδειγμα ο Hobbes δράττεται της ευκαιρίας να τονίσει τον καταστροφικό ρόλο της πεπλανημένης επιστήμης με ευθεία επίθεση ενάντια στις σχολαστικές α-νοησίες, ενάντια στην «αυθεντία των βιβλίων» με μια παραβολή των τυφλών που οδηγούν τυφλούς κατευθείαν στο θάνατο ή στην ταπείνωση. Η πεπλανημένη επιστήμη, δηλαδή, τοποθετείται σε υποδεέστερη θέση έναντι της φρόνησης: συγγενεύει με τη μωρία. Η διατύπωση του ίδιου είναι χαρακτηριστική: «Αλλά σε κάθε δραστηριότητα, όπου ο άνθρωπος δε διαθέτει μιαν αλάνθαστη επιστήμη για να την ακολουθήσει, το να παραμερίσει τη φυσική του κρίση και να αφήσει να τον οδηγήσουν αόριστες και επιδεχόμενες πολλές εξαιρέσεις γνώμες, παρμένες από συγγραφείς, αποτελεί ένδειξη μωρίας και αντικείμενο χλευασμού, αποκαλούμενο σχολαστικότητα» (Λεβ, 120).

«Από τις επιστήμες (arts) άλλες είναι αποδείξιμες και άλλες δεν είναι. Αποδείξιμες είναι εκείνες, η κατασκευή/συγκρότηση του αντικειμένου των οποίων βρίσκεται στην εξουσία του δημιουργού τους, και αυτός, κατά την απόδειξη, δεν κάνει τίποτα περισσότερο παρά να συνάγει τις συνέπειες της δικής του πράξης. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι η επιστημονική γνώση κάθε αντικειμένου πηγάζει από τη γνώση των αιτιών, της γένεσης και της κατασκευής/συγκρότησης αυτού του αντικειμένου. Και, επομένως, όπου οι αιτίες είναι γνωστές, υπάρχει χώρος για απόδειξη, αλλά όχι όπου οι αιτίες πρέπει να αναζητηθούν. Η γεωμετρία επομένως είναι αποδείξιμη εφόσον τις γραμμές και τα σχήματα, με αφετηρία τα οποία συλλογίζομαστε, έχουν περιγραφεί και σχεδιαστεί από εμάς τους ίδιους. Η πολιτική φιλοσοφία είναι επίσης αποδείξιμη αφού μόνοι μας φτιάχνουμε την πολιτική κοινότητα. Αλλά επειδή δεν γνωρίζουμε την κατασκευή/συγκρότηση των φυσικών σωμάτων και την ερευνούμε με σημείο εκκίνησης τα αποτελέσματά της, στο πεδίο αυτό αδυνατούμε να αποδείξουμε ποιες είναι ακριβώς οι ερευνώμενες αιτίες· αρκούμεθα να δείχνουμε απλώς ποιες θα μπορούσαν να είναι» (SL, 183-184).

Οι επιστήμες διαχωρίζονται σε συμβατικές και μη, και αυτό λαμβάνει κεντρικό χαρακτήρα, αφού έτσι μορφοποιείται και το κριτήριο βεβαιότητας των λογικών συμπερασμών. Η γεωμετρία, η λογική και η πολιτική επιστήμη αντιπαραβάλλονται προς την φυσική επιστήμη με σημείο αναφοράς τον τρόπο συγκρότησης του αντικειμένου. Και εδώ η κονστρουκτιβιστική προτεραιότητα είναι εμφανής: «γνωρίζουμε με βεβαιότητα μόνο ό,τι έχουμε οι ίδιοι δημιουργήσει»¹²².

Έτσι κατασκευάζεται το ορθολογικό επιστημονικό υπόδειγμα του Hobbes στη βάση της προτεραιότητας της απο/παραγωγικής πορείας της σκέψης για τη βεβαιότητα των συμπερασμών με θεμελιακό κριτήριο την ορθότητα των πρώτων ορισμών σε μια προοπτική

¹²² Ο Αιμ. Μεταξόπουλος (1989: 31-32) κωδικοποιεί τη χομπσιανή ταξινόμια της γνώσης ως εξής: α) επαγωγική, παθητική, εμπειρική γνώση χωρίς αξιώσεις αλήθειας υπέρτερης των απλών διαπιστωτικών προτάσεων· προσομοιάζει στην αριστοτελική «φρόνηση», β) η παραγωγική (λογικοτυπικά, ενεργητική, επιστημονική γνώση διαιρεμένη, με τη σειρά της, στις εξής υποκατηγορίες: β1) την προσδιορισμένη από συμβατικές «πρώτες αρχές», από τις οποίες με λογική αναγκαιότητα τεκμαίρεται το αληθές (ταυτισμένο με το μη-αντιφατικό, «το λογικά συμβατό») και το ψευδές (ταυτισμένο με το λογικά αντιφατικό)· στην υποκατηγορία αυτή ανήκουν τρεις θεμελιώδεις επιστήμες: η λογική, η γεωμετρία και η πολιτική, β2) την προσδιορισμένη από πρώτες αρχές οι οποίες μολονότι έχουν συμβατικά επίσης σημασιοδοτηθεί, λειτουργούν, κατά ρητή και γενική αποδοχή, ως υποθετικές «προβολές» φυσικού χαρακτήρα, με απώτερο στόχο την κατά προσέγγιση αλήθεια (με την έννοια της «αντιστοιχίας»), υφιστάμενες, απαραιτήτως, τη δοκιμασία των εμπειρικών ελέγχων με τη χρήση του *modus tollens*· στην υποκατηγορία αυτή ανήκουν οι φυσικές επιστήμες.

κατασκευαστική¹²³. Σκοπός είναι η κατάληξη «σε έναν τύπο αναλυτικής γνώσης που είναι ριζωμένος στην αισθητηριακή εμπειρία, αλλά τον οποίο οι αισθήσεις μόνες τους δεν μπορούν να προσφέρουν»^{124, 125}.

¹²³ Βλ. Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 35-43) όπου επιχειρείται να αναδειχτεί ο στενός δεσμός ανάμεσα στον επιστημολογικό και στον πολιτικό συμβατισμό του Hobbes.

¹²⁴ Βλ. Mintz, S. (1970: 24).

¹²⁵ Έχει σημασία εδώ η παρατήρηση ότι ο Hobbes (παρά τις δικές του βλέψεις) ελάχιστα έχει παρουσιαστεί ως καίριος θεωρητικός της σύγχρονης επιστήμης. Αυτό δείχνει μάλλον το ασύμπτωτο της ιστορικής σχέσης ανάμεσα στη σύγχρονη επιστήμη και στη διαδικασία εκκοσμίκευσης στο βαθμό που μια προσφερόμενη εγκόσμια επιστημονική θεώρηση (αυτή του Hobbes) απορρίπτεται, ενώ προτιμώνται αντ' αυτής περίπλοκες θεολογικές θεωρήσεις (στις οποίες και ο Νεύτωνας είχε ενδώσει) από μεγάλο μέρος των επιστημόνων του 17^{ου} αι του 18^{ου} αιώνα. Υπ' αυτήν την έννοια δεν εμφανίζεται άστοχη η επισήμανση του R. Tuck (1989: 75) ότι «... η θεωρία του Hobbes περί επιστήμης εμπεριείχε μια εξερεύνηση των πνευματικών δυνατοτήτων, η οποία δεν θα επιχειρείτο ξανά για άλλα διακόσια χρόνια». Θα προσθέταμε πως, πράγματι, ο Hobbes, χωρίς να έχει τα επιστημονικά εργαλεία, εκφράζει μια διορατικότητα που, αν και οι παραδοχές του περί της φυσικής διαψεύστηκαν από την επιστημονική εξέλιξη, το αντιμυστικιστικό πνεύμα της κοσμοθεώρησής του επί της ουσίας επιβεβαιώνεται.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ

2.1. Εκμηδενιστική Υπόθεση, ή η Θεμελιωτική Αξία ενός Θεωρητικού Πειράματος: Μέθοδος vs Οντολογίας, Αλήθεια και Σύμβαση

Το σχήμα στο οποίο παραδειγματικά και εν είδει παραβολής συμπυκνώνει ο Hobbes τις μεθοδολογικές του, γνωσιολογικές και οντολογικές, παραδοχές ως κορμό που διατρέχει και συγκροτεί ταυτόχρονα το σύνολο των μερών του θεωρητικού του συστήματος αλλά και οριοθετεί την μεταξύ τους άρθρωση, ενώ συγχρόνως γίνεται το πεδίο προβολής, ο ιδεότυπος για τη διερεύνηση και εύρεση του συνόλου των συνιστωσών της επιστημολογικής του θεμελίωσης, όπως και της παρουσίασης της πρώτης του φιλοσοφίας (*philosophia prima*), είναι αυτό της διαβόητης εκμηδενιστικής υπόθεσης. Είναι το αποκαλυπτικό της δομής του χομπσιανού στοχασμού, της φύσης της προβληματικής, εντός του/ης οποίου/ας θα διαλογιστεί τα αντικείμενά του, θα οριοθετήσει τις μορφές τοποθέτησης των αναγνωριζόμενων (διά της ίδιας της εκμηδενιστικής υπόθεσης) προβλημάτων. Συνάμα, είναι το νοητικό σχήμα διά του οποίου συγκροτείται η χομπσιανή «όραση». Αντανακλάται στα αντικείμενα και τα προβλήματα που αναγνωρίζει («βλέπει») η χομπσιανή συστηματική προοπτική και μετασχηματίζεται στο εσωτερικό σύστημα αναφοράς των ιδίων θεμάτων του χομπσιανού στοχασμού και στον γνώμονα, προσέτι, της προ-αποφασισμένης τοποθέτησης των ερωτημάτων και των απαντήσεων επί αυτών ως μεθοδική και συστηματική έκθεση/ανάπτυξη των εννοιών και των, συμπλεκόμενων με αυτές, αξιών. Τούτα, δε, θα διαπιστώσουμε πως τίθενται με μορφή έντασης, διαρκούς σύγκρουσης/αντίστιξης διπολικών ή εναλλακτικών προκριμάτων.

Γράφει ο ίδιος: «Στη διδασκαλία της φυσικής φιλοσοφίας δεν μπορώ να αρχίσω καλύτερα από την *έλλειψη*, δηλαδή από την υπόθεση ότι ο κόσμος έχει εκμηδενιστεί. Αλλά, εάν υποτεθεί μια τέτοια εκμηδένιση όλων των πραγμάτων, ίσως τεθεί το ερώτημα, τι θα απέμενε για τον έναν άνθρωπο (τον οποίο μόνο εξαιρώ από αυτήν την καθολική εκμηδένιση των πραγμάτων) να θεωρήσει ως το αντικείμενο της φιλοσοφίας ή να σκεφτεί λογικά πάνω σ' αυτό (to reason upon) ή να δώσει ονόματα για το σκοπό του συλλογίζεσθαι» (*DCR*, 91).

Εδώ ο Hobbes κατασκευάζει ένα νοητικό σχήμα στο οποίο κατά πρώτο λόγο οριοθετείται το γνωσιοθεωρητικό πλαίσιο του συστήματός του¹²⁶. Ο ένας, ο εναπομείνας άνθρωπος τοποθετείται σε έναν κόσμο πλήρως κατεστραμμένο, στο πραγματολογικό κενό του παρόντος. Η συγκεκριμένη συνθήκη έπεται ενός κόσμου που πριν την ολοκληρωτική του απουσία έχει προϋπάρξει. Το παροντικό απόν (μηδέν) κατασκευάζεται στη σχέση του με το παρελθοντικό παρόν. Και αυτή ακριβώς η προηγούμενη ύπαρξη είναι η πρώτη ύλη της σκέψης. Είναι το πρώτο βήμα της γνωστικής δυνατότητας σε μια καταρχήν εμπειρική αφετηρία της γνωσιακής και της συλλογιστικής πράξης. «Λέγω, επομένως, ότι θα απέμεναν σ' αυτόν τον άνθρωπο οι ιδέες του κόσμου κι όλων των σωμάτων όπως, πριν την εκμηδενισή τους, τα είχε δει με τα μάτια του ή τα είχε προσλάβει με όλες τις άλλες αισθήσεις» (DCR, 92)¹²⁷.

Ο κόσμος καταστρέφεται, το άτομο μένει μόνο του, ωστόσο, παρά την καταστροφή των πραγμάτων, παρά την *a priori* ακύρωση της δυνατότητας για όποια νέα αίσθηση και εμπειρία, συνεχίζει/μπορεί να σκέφτεται λόγω των φαντασιών που έχουν εντυπωθεί ως μνήμη, ως καταχώρηση των αισθητηριακών ερεθισμάτων, στη νόησή του, «... η μνήμη και η φαντασία των μεγεθών, των κινήσεων, των ήχων, των χρωμάτων κλπ., όπως και της σειράς και των μερών τους» (DCR, 92). Αυτό σημαίνει ότι το σκέπτεσθαι είναι ιδιότητα του υποκειμένου ανεξάρτητη από τα πράγματα, αφορμώμενη όμως από αυτά. Έστω κι αν αυτά εξαφανιστούν, παραμένουν τα συμβεβηκότα τους ως εσωτερικά δεδομένα του ενός, του υποκειμένου, τα οποία πλέον μόνο αυτά συνεχίζουν να είναι η πρώτη ύλη για τη σκέψη, «... όλα αυτά τα πράγματα, αν και δεν είναι τίποτε άλλο παρά ιδέες και φαντάσματα, συμβαίνουν εσωτερικά σ' αυτόν που φαντάστηκε» (DCR, 92).

¹²⁶ Το θεωρητικό υπόδειγμα της εκμηδενιστικής υπόθεσης το έχει εισαγάγει ο Hobbes στην απαρχή ήδη της μεθοδολογικής στροφής της ατομικής του θεωρητικής ιστορίας 15 χρόνια πριν την έκδοση του *De Corpore*. Στην εισαγωγή κιόλας των *Elements of Law*, προκειμένου να απαντήσει/τοποθετηθεί επί του ερωτήματος/ζητήματος της *γνωστικής δύναμης* (power cognitive), γράφει: «πρέπει να θυμόμαστε και να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχουν στο μυαλό μας συνεχώς ορισμένες *εικόνες* (images) ή *προσλήψεις* (conceptions) των έξω/πέρα από εμάς πραγμάτων» (EL, 2). Και συνεχίζει: «αν ένας άνθρωπος μπορούσε να επιβιώσει, και όλος ο υπόλοιπος κόσμος εκμηδενιζόταν, αυτός εντούτοις θα διατηρούσε την εικόνα (image) του κόσμου και όλων εκείνων των πραγμάτων που είχε πριν δει και αντιληφθεί (perceived) μέσα σε αυτόν» (EL, 2).

Για την αξιοποίηση του σχήματος της εκμηδενιστικής υπόθεσης κατά τη συσχέτιση της κατάκτησης της γνώσης με τις «δυνάμεις του νου (powers of the mind)» όταν ο Hobbes κατασκευάζει την ανθρώπινη φύση, βλ. *εδώ*, 2.1.2., σσ. 194-195.

¹²⁷ Εδώ ο Hobbes αναμετράται με τις έννοιες *αντίληψη* και *παράσταση* αναφορικά προς τη σχέση του υποκειμένου με τα πράγματα του εξωτερικού κόσμου. Βάσει αυτών διερευνά την αυτοτέλεια ή όχι των αντικειμένων σε σχέση με τη νοούσα συνείδηση, το γνωσιολογικό πρόβλημα της ουσίας δηλαδή, αλλά και το πρόβλημα της δυνατότητας και της πηγής συνάμα της γνώσης, για να καταλήξει στη δική του ιδιαίτερη πρόταση την οποία παρουσιάζουμε ευθύς αμέσως.

Ενώ όμως η πρώτη ύλη αυτή συνιστά την αρχή, ταυτόχρονα δεν είναι ικανή να παράσχει τα εχέγγυα του συλλογίζεσθαι. Είναι η αναγκαία, αλλά μη ικανή συνθήκη για την αναγνώριση του ανθρώπινου ιδίου στον άνθρωπο. Είναι το υλικό της *prudentia*, της εμπειρικής καταβολής της γνώσης, της προεπιστημονικής της αφετηρίας, η οποία εντούτοις απαιτεί το άλλο, το παραπάνω, για να αναβαθμιστεί σε καθαρά ανθρώπινη νοητική πράξη, σε επιστήμη, ειδάλλως θα εγκλωβιστεί στην πλάνη των φαινομένων, της επίφασης του πραγματικού, η οποία, εκλαμβάνομενη ως το πραγματικό το ίδιο, επιφέρει μόνο σύγχυση και αποπροσανατολισμό. Με την αξιοποίηση της συντακτικής δομής του «ως εάν» ο Hobbes αποδίδει εύγλωττα τον κίνδυνο: «Αυτά [οι ιδέες και τα φαντάσματα] εμφανίζονται *ως εάν* να ήταν εξωτερικά και όχι εξαρτώμενα εξολοκλήρου από την όποια δύναμη της σκέψης» (*DCR*, 92).

Και το σημείο αυτό είναι η τομή με την οποία ο Hobbes εισάγει την απάντησή του, ως μεθοδολογική ρήξη, στο ερώτημα περί της δυνατότητας γνώσης του κόσμου. Εισάγει την *αρχή της αδιαφορίας* ανακατασκευάζοντας το ερώτημα και μετατοπίζοντας έτσι το πεδίο του ενδιαφέροντος, το απορητικό ζητούμενο, το διακύβευμα. Η ολοκληρωτική εξαφάνιση του κόσμου έρχεται προς επίρρωση της αδυναμίας γνώσης των πραγμάτων καθεαυτών, κάτι που, σε τελική ανάλυση, οφείλει να γίνει αδιάφορο. Και τούτο θα καταφανεί με την κίνηση σύνθεσης του παρελθόντος με το παρόν στο χομπσιανό νοητικό πείραμα διά της επιλογής του Hobbes να αντιστρέψει τα δεδομένα της αρχικής υπόθεσης. Το παρόν επανέρχεται ως παρουσία για να δηλώσει το πραγματικό διακύβευμα της φιλοσοφικής ενατένισης: «Μετά την καταστροφή όλων των άλλων πραγμάτων, υποθέτω πως ό,τι σκέφτεται, φαντάζεται και θυμάται ο άνθρωπος που ακόμα απομένει, δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο γι' αυτόν να σκεφτεί παρά ό,τι είναι παρελθόν· όχι, αν παρατηρήσουμε προσεκτικά τι κάνουμε όταν θεωρούμε (*consider*) και σκεφτόμαστε λογικά, θα βρούμε ότι, αν και όλα τα πράγματα παραμένουν ακόμα στον κόσμο, εμείς δεν υπολογίζουμε τίποτε άλλο παρά τα δικά μας φαντάσματα» (*DCR*, 92).

Αυτό λοιπόν που ενδιαφέρει τη φιλοσοφία ως προς το αντικείμενό της, ή το αντικείμενο του λογίζεσθαι πάνω στην αιτιότητά του (*to reason upon*), ή του αποδίδειν ονόματα ως αφετηρία του συλλογίζεσθαι υπολογιστικά, γεωμετρικά (*for ratiocination's sake*) δεν είναι τα πράγματα καθεαυτά, ως τέτοια (οντολογία), αλλά τα αποτελέσματα που αυτά επιφέρουν, οι αιτίες τους και οι διαδρομές πραγμάτωσης αυτών. Αυτή ακριβώς η δυνατότητα¹²⁸ είναι που συνιστά και το ίδιο

¹²⁸ Και είναι η αιτιότητα, όπως θα εξετάσουμε στη συνέχεια, ως το πεδίο ορισμού της φιλοσοφίας («η επιστήμη των αιτιών» (*DCR*, 66)), ως η γνώση «δια του ορθού συλλογίζεσθαι» (*DCR*, 65), με μέθοδο τον «πιο σύντομο δρόμο

της ανθρωπινότητας, αυτή χρειάζεται να καλλιεργηθεί, αυτή μπορεί να παράσχει βεβαιότητες, αυτή επιτρέπει τον ορισμό της αλήθειας και τη διάκρισή της από το ψεύδος.

Και, εφόσον αιτία των πάντων είναι η κίνηση και αποτελέσματα είναι τα φαινόμενα, τα οποία μόνο αυτά μπορούν να γνωσθούν, τότε αναγκαιότητα, όρος και ορισμός της επιστημονικής πράξης καθίσταται η απόλυτη, ει δυνατόν, αποδεικτική βεβαιότητα. Και αυτή είναι αποκλειστικά υπόθεση της μεθόδου. Η επιστήμη και ο Λόγος κατοχυρώνουν έτσι την αξία τους ως νοητικές λειτουργίες διακριτά ανθρώπινες, αυτονομούμενες έναντι των εμπειρικών αφετηριών τους, χωρίς όμως να περιέρχονται ταυτόχρονα στη συνθήκη της καρτεσιανής αυτοτέλει¹²⁹. Η ολοκλήρωση της χομπσιανής περιδιάβασης στον πειραματισμό της υπόθεσής

ανακάλυψης των αποτελεσμάτων από τις γνωστές τους αιτίες ή των αιτιών από τα γνωστά τους αποτελέσματα» (DCR, 65) αυτή που, συνάπτοντας την Επιστήμη με το Λόγο («η Επιστήμη [...] του διότι» (DCR, 66)) εφαρμοζόμενη στο και συγκροτώντας το αντικείμενο *άνθρωπος*, τον κρίκο σύνδεσης με το πολιτικό, επιτρέπει τη θεώρησή του ως το πράγμα/σώμα εκείνο του οποίου η δομή μπορεί να γνωσθεί με όρους αποδεικτικής βεβαιότητας, ώστε, υπαγόμενο στον έλεγχο της υπερκείμενης αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου ως διάλυση και ανασυγκρότηση του πραγματικού, να θεμελιώσει τον κριτικό-πρακτικό χαρακτήρα της θεωρίας στην προοπτική του απώτερου στόχου αυτής, που δεν είναι άλλος από τη σταθεροποίηση του πολιτικού με όρους αδιατάρακτης γνωστικής ισχύος. Είναι ο άνθρωπος-πράγμα δηλαδή και η στέρεα γνώση των αιτιοτήτων της δομής, της συμπεριφοράς και της πράξης αυτού η απαρχή στερέωσης-σταθερότητας, ως μη δυνάμει αμφισβητήσιμου, του πολιτικού.

¹²⁹ Βρισκόμαστε στην αρχή της θεμελίωσης των σημαντικών θεωρητικών εντάσεων διά των οποίων αποδίδουμε τις τροπικότητες της «συνάντησης» της χομπσιανής με την καρτεσιανή κοσμοθεώρηση. Οι *Αντιρρήσεις* του Hobbes στον Καρτέσιο επί του επίδικου της έννοιας της *ιδέας* (η αφετηρία της μεθοδικής έκθεσης της οποίας συγκροτείται κατά την ανάπτυξη του σχήματος της εκμηδενιστικής υπόθεσης) είναι αποκαλυπτικές του εσωτερικού συστήματος αναφοράς των θεμάτων του χομπσιανού στοχασμού. Αποκαλύπτουν τη συγκρότηση της χομπσιανής «όρασης» όπως αυτή αναδύεται ως η εμμενής σχέση αντανάκλασης του πεδίου της προβληματικής στο αντικείμενο και το πρόβλημα *ιδέα*, η οποία προσανατολίζει, ως δεσμευτική προϋπόθεση αυτού, την ανάπτυξη του επιχειρήματος αναφορικά προς την κατασκευή της *ανθρώπινης φύσης* και των συναγόμενων εκδοχών της *πράξης* που αξιολογούνται ως «σημαντικές» έναντι άλλων. Επί του αντικειμένου *ιδέα* φαίνεται πως συγκροτούνται *δύο αντινομικά μεταξύ τους παραδείγματα*. Ο Hobbes, συνεπής στη θεμελίωση επί του μηχανιστικού υλισμού και επί της γλωσσικής ανάλυσης (όπως θα δούμε στη συνέχεια), εκθέτει τις αντιρρήσεις/ενστάσεις του παρακολουθώντας την τάξη του καρτεσιανού λόγου με τρόπο που και από τις απαντήσεις του Descartes να φωτίζεται το εντασιακά αντινομικό των δύο σύνολων θεωρητικών διαδρομών: από τη θεμελίωση έως και τα συμπεράσματα των επιχειρημάτων.

Ο Descartes, έχοντας κληρονομήσει τη διάκριση της *αντικειμενικής* (realitas objectiva) από τη *μορφική* (realitas formalis) *πραγματικότητα* από τη σχολαστική παράδοση [βλ. Ντεκάρτ, P. (2003: 233-235)], και μεσολαβώντας τη σχέση των δύο διά του υπάρχοντος *υπεροχικά* (eminenter) πράγματος (βλ. *ό.π.*, σ. 242), αναπτύσσει στον *Τρίτο Στοχασμό* τη θέση του περί της *ιδέας* ως το πράγμα που γίνεται αντικείμενο σκέψης καθόσον βρίσκεται αντικειμενικά στο νου, αποδίδοντας την καταρχάς ως απεικόνιση/αναπαράσταση του πραγματικού: «Ορισμένες [από τις σκέψεις μου], οι μόνες στις οποίες ταιριάζει κυριολεκτικά το όνομα *ιδέα*, είναι κάτι σαν εικόνες πραγμάτων: όπως όταν σκέφτομαι έναν άνθρωπο, μια Χίμαιρα, τον Ουρανό, έναν Άγγελο ή τον Θεό» (βλ. *ό.π.*, σ. 90). Χρησιμοποιώντας, δε, την *ιδέα* ως όχημα για την έξοδο του πνεύματος στον εξωτερικό κόσμο, αξιοποιεί την έννοια της *αιτιότητας* προκειμένου «να αποδείξει την ύπαρξη υποστάσεων στον εξωτερικό κόσμο» [βλ. Ποταμιάνου, Ε. (2004: § 6)]. Συνάμα, διά του σχήματος της «περισσότερης αντικειμενικής πραγματικότητας» [βλ. Ντεκάρτ, P. (2003: 99)] και διά της παραδοχής ότι η αιτία δεν μπορεί ποτέ να είναι υποδεέστερη του αποτελέσματός της («στο ολικό και ποιητικό αίτιο πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον τόση πραγματικότητα όση και στο αποτέλεσμα του», βλ. *ό.π.*, σ. 100) αποδεικνύει την ύπαρξη του Θεού διά της *ιδέας* Αυτού ως το ανώτερο έτερο του Εγώ και αίτιο της *ιδέας* Του («υπάρχω, άρα υπάρχει Θεός», [βλ. Descartes, R. (1974: 53)]).

της είναι χαρακτηριστική: «Τώρα τα πράγματα πρέπει να θεωρηθούν (to consider), δηλαδή να έρθουν σε λογαριασμό (be brought into account), είτε ως εσωτερικά συμβεβηκότα του μυαλού

Ο Hobbes, αφορμώμενος από την καταρχάς καρτεσιανή θεώρηση της ιδέας, παρατηρεί στην *Πέμπτη Αντίρρηση*: «Όταν σκέφτομαι έναν άνθρωπο, έχω την παράσταση μιας ιδέας ή εικόνας που συντίθεται από χρώμα και σχήμα, για την οποία μπορώ να αμφιβάλλω αν μοιάζει ή δεν μοιάζει με έναν άνθρωπο» (PWDLO, 67). Η ιδέα του ανθρώπου, δηλαδή, σημαίνει σχηματισμό συγκεκριμένης εικόνας που [διά των συμβεβηκότων του αντικειμένου] παραπέμπει στο ερώτημα της ομοιότητας: πόσο μοιάζει η ιδέα του ανθρώπου στον πραγματικό άνθρωπο; Αναφορικά όμως προς τα υποθετικά όντα *Άγγελος* και *Θεός* διαπιστώνεται η αδυνατότητα ορθής και συνεπούς ανταπόκρισης των εικόνων τους στην πραγματική τους μορφή. Συνεπώς δεν υπάρχει η ιδέα τους, δεν υπάρχει πραγματική μορφή τους, είναι ασύλληπτα. *Αφού δεν υπάρχει εικόνα του Θεού, δεν μπορούμε να συλλάβουμε καμιά ιδέα του* (PWDLO, 67). Προσέτι, με το αναπτυσσόμενο και στον *Λεβιάθαν* (*Λεβ*, 176) παράδειγμα του τυφλού και της φωτιάς (ο οποίος διά της αίσθησης της πηγάζουσας από τη φωτιά θερμότητας συμπεραίνει μεν ότι η φωτιά υπάρχει, αδυνατεί δε να συλλάβει την ιδέα της, καθώς δεν μπόρεσε ποτέ να δει το σχήμα ή το χρώμα της) στήνει την αναλογία της σκέψης της πρώτης αιτίας όλων των πραγμάτων, της μη αναγόμενης σε καμιά άλλη αιώνιας αιτίας, την οποία ονομάζουμε «Θεό», αν και δεν έχουμε καμιά ιδέα της. Προσκαλεί, λοιπόν τον Καρτέσιο να εξηγήσει περισσότερο την ιδέα του Θεού και τον προκαλεί να αποδείξει τη δημιουργία του κόσμου από Αυτόν.

Η απάντηση του Καρτέσιου δίνεται διά της διεύρυνσης της έννοιας της *ιδέας*, φωτίζοντας έτσι την απόκλισή του από την χομπσιανή σημασιολόγηση. Αυτή δεν ταυτίζεται με την εικόνα της σωματικής φαντασίας, αλλά είναι οτιδήποτε μπορεί να συλλάβει ο ανθρώπινος νους (PWDLO, 67-68). Με ευρύτερο και συνθετότερο ορισμό υποστηρίζει ότι και οι βουλήσεις και τα συναισθήματα μπορούν να ονομαστούν ιδέες. Γράφει στον ορισμό II των *Λόγων*: «Διά του ονόματος ιδέα εννοώ εκείνη τη μορφή καθεμιάς σκέψης διά της άμεσης αντίληψης της οποίας έχουμε συνείδηση της σκέψης αυτής, έτσι ώστε δεν μπορώ να εκφράσω τίποτε με λόγια, κατανοώντας τι λέω, χωρίς να είμαι βέβαιος ότι η ιδέα εκείνου που σημαίνεται από τα λόγια αυτά είναι μέσα μου. Έτσι δεν καλώ ιδέες μόνο τις εικόνες που είναι σχεδιασμένες στη φαντασία, και μάλιστα εδώ δεν τις καλώ καθόλου ιδέες καθόσον είναι στη σωματική φαντασία, τουτέστιν σχεδιασμένες σε κάποιο μέρος του εγκεφάλου, αλλά μονάχα καθόσον πληροφορούν το πνεύμα που στρέφεται σε εκείνο το μέρος» (PWDLO, 52).

Το ανάλογο διατυπωμένο στον *Τρίτο Στοχασμό* απόσπασμα -«Άλλες [σκέψεις] έχουν επιπλέον κάποιες άλλες μορφές: όπως όταν θέλω, όταν φοβάμαι, όταν βεβαιώνω ή όταν αρνούμαι, συλλαμβάνω μεν και τότε κάποιο πράγμα ως υποκείμενο της σκέψης μου, αλλά περιλαμβάνω επίσης στη σκέψη αυτή κάτι ευρύτερο από το ομοίωμα εκείνου του πράγματος. Από αυτές, άλλες ονομάζονται βουλήσεις ή συναισθήματα, ενώ άλλες ονομάζονται κρίσεις» [βλ. Ντεκάρτ, Ρ. (2003: 90-91)]- με το οποίο προσγράφονται και οι διαθέσεις στην ιδέα, γίνεται στόχος της *Έκτης Αντίρρησης* (PWDLO, 68) του Hobbes. Με το παράδειγμα του φόβου από το έτοιμο να επιτεθεί λιοντάρι υποστηρίζει πως διά του φόβου ή της επιθυμίας σχηματίζεται στο νου η εικόνα του πράγματος/αντικειμένου αυτών και συνοδεύεται από ένα ανάλογο αποτέλεσμα («πέταγμα») στην καρδιά. Αυτό είναι αίσθημα και δεν συνιστά σκέψη, παρά μόνο συνοδεύει την ιδέα του πράγματος/αντικειμένου. Επομένως ο φόβος δεν αποτελεί τρόπο του σκέπτεσθαι. Η μόνη σκέψη είναι η ιδέα, δηλαδή η εικόνα του αντικειμένου του φόβου ή της επιθυμίας.

Στην ίδια *Αντίρρηση* θα αναπτύξει ο Hobbes και παραμέτρους της γλωσσικής του ανάλυσης (την οποία θα εξετάσουμε ενδελεχώς στη συνέχεια της εργασίας) προκειμένου να διευκρινίσει τη συμπλοκή των εννοιών *ιδέα*, *σκέψη*, *κρίση*, *γλώσσα*. Επισημαίνοντας τη χρεία των ονομάτων, δηλαδή της γλώσσας (κάτι που τα ζώα δεν διαθέτουν και γι' αυτό φυλακίζονται στην αδυνατότητα βεβαιωτικών ή αποφαιτικών κρίσεων) εστιάζει στη διάκριση της γλωσσικής κρίσης από τη σκέψη. Η σκέψη του ανθρώπου και του σκύλου ως ιδέα/εικόνα του αντικειμένου *άνθρωπος που τρέχει* είναι κοινή. Η βεβαιωτική ή αποφαιτική ανθρώπινη κρίση, ωστόσο, δεν προσθέτει κάτι στο εύρος της σκέψης· αποτελεί μόνο γλωσσική έκφραση (PWDLO, 69). Άρα και κατά τον αποφαντικό λόγο η σκέψη περιλαμβάνει μόνο το απεικονιζόμενο αντικείμενο.

Ξεκαθαρίζει, λοιπόν, εδώ ο Hobbes την προβληματική του περί της ιδέας, της σκέψης, των παθών, της κρίσης και της διάκρισης μεταξύ τους ως αντιστικτική προς τη συστατική ενότητα των στοχασμών της καρτεσιανής θεωρητικής προοπτικής. Έχουμε να κάνουμε με δύο συγκρουόμενες μεταξύ τους προβληματικές, οι οποίες, αν και αντλούν από την ίδια ύλη για το στοχασμό τους, διαλογίζονται τα αντικείμενά τους, προκειμένου να καταλήξουν στην αλήθεια και στη βεβαιότητα, με όρους μεταξύ τους χάσματος. Δύο αποκλίνουσες μεταξύ τους προ-αποφάσεις υπαγορεύουν ριζικά διακριτή μεθοδική ανάπτυξη των εννοιών του εκάστοτε συστήματος, έστω κι αν χρησιμοποιούν τους ίδιους όρους. Το αντινομικό δυναμικό, δε, των δύο θεωρητικών σχηματισμών, *εδραζόμενο στο πρόβλημα του ορισμού της ιδέας*, εξακτινώνεται και στα επόμενα ζητήματα του διαλόγου των Αντιρρήσεων, εκφραζόμενο ως χάσμα αναβαθμών πλέον και ένταση σύγκρουσης Λόγων.

μας, με ποιον τρόπο τα θεωρούμε όταν το ερώτημα αφορά τη δυνατότητα του μυαλού· ή ως είδη εξωτερικών πραγμάτων, όχι όπως πραγματικά υπάρχουν, αλλά όπως εμφανίζονται, ή σαν να υπάρχουν ανεξάρτητα από εμάς¹³⁰. Με αυτόν τον τρόπο πρέπει να τα θεωρούμε τώρα» (DCR, 92).

Αρα η μέθοδος γίνεται το αντικείμενο/τρόπος, ως το συστατικό στοιχείο που προσδίδει την ειδοποιό διαφορά, της επιστημονικής πράξης, η οποία έχει ως αφετηρία της τους ορισμούς. Η πρώτη φιλοσοφία, η μεταφυσική απαρχή είτε δεν αναφέρεται στα πράγματα, τα οποία τοποθετούνται έτσι στη θέση του μη ενδιαφέροντος, είτε, όταν αναφέρεται σ' αυτά, περιορίζεται στα συμβεβηκότα τους ή στην ύπαρξή τους ανεξάρτητα από το υποκείμενο θεώρησής τους. Το πεδίο ανάλυσης μετατοπίζεται είτε στη συλλογιστική πράξη ως εσωτερική του μυαλού και πλήρως αυτονομημένη συνθήκη, είτε στα συμβεβηκότα των πραγμάτων των οποίων η αναζήτηση της ουσίας δεν έχει καμιά σημασία, είτε στα υπάρχοντα ανεξάρτητα από εμάς πράγματα τα οποία είναι και οι αιτίες, οι ποιητικές των φαινομένων, των μορφών και των συμβεβηκότων, των φαντασμάτων δηλαδή, δρώσες δυνάμεις. Η πρώτη φιλοσοφία καταλήγει έτσι να αναφέρεται στην κοινότητα των παραδοχών ως σύμβαση συναινετικά αποδεκτή από τα υποκείμενα που εμπλέκονται σ' αυτήν. Η αυστηρότητα λοιπόν έγκειται εν πρώτοις στις «ευκρινείς, καθαρμένες από ασάφειες λέξεις» (Λεβ, 119) και στους «ακριβείς ορισμούς» (Λεβ, 119). Αυτό είναι και το πρώτο καθήκον του φιλοσόφου, η πρώτη ανάγκη και το πρώτο βήμα για τη συγκρότηση της ορθής φιλοσοφίας, η οποία συγκροτείται πλέον ως *επιστημολογικός συμβατισμός*¹³¹, στη βάση του οποίου η *αλήθεια* μπορεί να ορισθεί ως συμφωνία όχι με τα πράγματα, αλλά με τα μεθοδικά βήματα παραγωγής της¹³².

¹³⁰ Είναι, δε, το τρίτο μέρος της διάζευξης η εκδοχή της θεώρησης αυτή που θα αξιοποιήσει ο Hobbes προκειμένου να επανασχεδιάσει με ρεαλιστικούς όρους το θεωρητικό του πείραμα, ώστε να συναγάγει, στο επίπεδο των περιεχομένων πλέον, τη σημασιολόγηση του «υπάρχοντος από μόνο του/αφεαυτού πράγματος» (DCR, 102), του «μη έχοντος καμιά εξάρτηση από τη σκέψη μας» (DCR, 102), του υπάρχοντος ανεξάρτητα από το υποκείμενο της γνώσης του δηλαδή, το οποίο δεν είναι άλλο από το *σώμα*.

Για τα Περί του Σώματος και του Συμβεβηκότος κατά τη σημασιολόγηση του φυσικού κόσμου, βλ. εδώ, 1.5.2., σσ. 149-159.

¹³¹ «Η αποδοχή του πρωτείου της μεθόδου ουσιαστικά αντανakλά το μεθοδολογικό πρωτείο της σύμβασης» επισημαίνει ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 65).

¹³² Δεν είναι τυχαίο πως για την αντιμετώπιση των δυσχερειών που δύνανται να ανακύψουν αναφορικά προς τους κινδύνους που επιφέρει η μετατόπιση της απάντησης του οντολογικού ερωτήματος, αλλά και προκειμένου να οριοθετηθεί το στέρεο έμπειρο των αφετηριακών παραδοχών, ώστε να μετατραπούν αυτές πλέον σε εφαλτήριο σταθερότητας, ήδη, στο πρώτο κεφάλαιο της Λογικής του *De Corpore*, το αφιερωμένο στον ορισμό και τις διευκρινιστικές αναλύσεις της ίδιας της Φιλοσοφίας, θα χρησιμοποιήσει ο Hobbes το *παράδειγμα του κύκλου* για να δείξει την ταξινομική διάταξη της σχέσης τόσο της εμπειρίας όσο και των αρχών/μεθόδων με τη βεβαιότητα της κατακτημένης γνώσης και της αληθούς παραπομπής στο αντικείμενο αναφοράς της. Η πρόσληψη από τις αισθήσεις του σχήματος του κύκλου ως συντελεσμένο σχέδιο δεν επιτρέπει σε αυτές να παράσχουν την ελάχιστη βεβαιότητα

Το πρωτείο της οντολογικής αναζήτησης έχει αναιρεθεί πλέον από τον Hobbes, μεταφερόμενο στο πεδίο της μεθόδου¹³³. Και οι συνέπειες/προεκτάσεις της συγκεκριμένης αρχής είναι καθοριστικές καταρχάς για τις επιστημολογικές συντεταγμένες του θεωρητικού του συστήματος, οι οποίες λαμβάνουν δυναμική αυτοθεμελιωτικής αυτονόμησης από τις εμπειρικές αναφορές τους, καθιστάμενες έτσι με τη σειρά τους αυτοτελείς όροι για τη συγκρότηση και τη συνάρθρωση του συνόλου των μερών του φιλοσοφικού του οικοδομήματος.

Ήδη λοιπόν η πολιτική, μέσα στις έννοιες και με τις έννοιες, ασκείται από την αφετηρία του χομπσιανού συστήματος, από την κατασκευή των επιστημολογικών προϋποθέσεων αυτού. Με την παραβολή της εκμηδενιστικής υπόθεσης συγκροτείται καταρχάς η θεωρητική προ-απόφαση

περί της αληθούς ιδέας του. «Αν τεθεί μπροστά μας ένα απλό σχήμα που να έχει, όσο εγγύτερα γίνεται, το σχήμα του κύκλου, δεν μπορούμε πιθανώς να προσλάβουμε διά των αισθήσεων εάν αυτός είναι αληθινός κύκλος ή όχι» (DCR, 6). Η ασφαλής γνώση του μπορεί να υπάρξει μόνο ως γνώση της διαδικασίας γένεσής του, «σ' αυτόν που γνωρίζει πρώτα τη διαδικασία γένεσης του παρουσιαζόμενου σχήματος» (DCR, 6), και αυτή θα γίνει η βάση για τη διάνοιξη του δρόμου, ώστε διά του συλλογίζεσθαι να γνωσθούν πραγματικά οι ιδιότητες του κύκλου, οι οποίες πλέον καθίστανται το μέτρο ελέγχου των εμπειρικών δεδομένων «γνωρίζουμε επομένως ότι από αυτή την διαδικασία γένεσης παράγεται ένα σχήμα [...] και με τον ίδιο τρόπο, από τη γνώση καταρχάς του τι σχήμα τοποθετήθηκε μπροστά μας, μπορούμε διά του συλλογισμού να φτάσουμε στη γένεση του ομοίου [...], δηλαδή στη διαδικασία τού πώς θα μπορούσε να έχει κατασκευαστεί» (DCR, 6). Είναι χαρακτηριστικό εδώ το αντιμετώπιση της χομπσιανής επιστημολογικής γραμμής, αναφορικά προς τους όρους της βεβαιότητας, με την αντίστιξη ανάμεσα στον *αυτουργό ή μη* του αντικειμένου της γνώσης. Στο βαθμό που η σκέψη έρχεται αντιμετώπιση με το συντελεσμένο γεγονός του οποίου αυτουργός δεν είναι το ίδιο το υποκείμενο δημιουργίας/γένεσης αυτού, κάτι που υπαγορεύει την ανακαλυπτική πορεία της σκέψης, η βεβαιότητα της αλήθειας περιορίζεται στο δυνάμει αυτής. Ο χομπσιανός τύπος της εκφοράς δηλώνεται (σε μία ακόμη παραδειγματική χρήση του) στον γραμματικό υποθετικό μέλλοντα: «θα μπορούσε να έχει (it might have been)» (DCR, 6).

Ταυτόχρονα, επιβεβαιώνεται η δυνατότητα του να μπορούν να τεθούν μόνο «τα σώματα που προσφέρονται για ανάλυση-σύνθεση» (DCR, 10) ως αντικείμενα της φιλοσοφίας, καθώς η γένεση πραγματώνεται «δια της κυκλικής οριοθέτησης (circumduction) ενός κινούμενου σώματος, του οποίου η μία άκρη παραμένει ακίνητη» (DCR, 6). Η σωματικότητα, λοιπόν, η κίνηση, και μόνο αυτά ως αλληλοαναφερόμενα δεδομένα, συνδέονται με τη γένεση του προς εξέταση αντικειμένου, κινητοποιούν το συλλογισμό «μπορούμε να συλλογιστούμε λογικά έτσι» (DCR, 6), επιτρέπουν τον ορισμό του «η περιφέρεια που διαγράφεται από ένα σώμα κινούμενο σε ίσου μήκους ακτίνα από το ίδιο σημείο» (DCR, 6), καθιστούν δυνατή τη σίγουρη γνώση του, «γνωρίζουμε, επομένως, ένα σχήμα» (DCR, 6). Με τον ίδιο τρόπο, σε αντίστροφη διαδρομή, και σε διάταξη ολοκλήρωσης της αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου, από τη γνώση του αντικειμένου και διά της κινητοποίησης πάλι του συλλογίζεσθαι δύναται να γνωσθεί η ίδια η διαδικασία γένεσης όχι μόνο του συγκεκριμένου, αλλά και κάθε όμοιου αντικειμένου, «με όμοιο τρόπο, γνωρίζοντας πρώτα τι σχήμα τοποθετείται μπροστά μας, μπορούμε να βρούμε διά του συλλογίζεσθαι (by ratiocination) τη γένεση του ίδιου (όμοιου)» (DCR, 6). Η γνώση λοιπόν των ιδιοτήτων του κύκλου, ο ορισμός του είναι αυτά που συνιστούν γνωσιακή βεβαιότητα παραγόμενα από το συλλογίζεσθαι, το Λόγο, που με μέθοδο την ανάλυση-σύνθεση καθίσταται νοητική λειτουργία, αναγόμενη σε επιστήμη ως απόδειξη αιτιοτήτων και γένεσης, μετασχηματιζόμενη σε γνώμονα σταθερότητας για τον μη αποπροσανατολισμό του μυαλού σε κάθε ανάλογη συνθήκη, «γιατί αυτός που γνωρίζει ότι ο κύκλος έχει τις ιδιότητες που παραπάνω δηλώθηκαν, εύκολα θα γνωρίζει εάν ένα σώμα μεταφερόμενο σε γύρο (carried about) θα γεννήσει έναν κύκλο ή όχι» (DCR, 6). Η αισθητηριακή/εμπειρική, επομένως, αφετηρία όχι απλά δεν είναι δεσμευτική για τη βεβαιότητα της γνώσης, αλλά, αντιθέτως, μόνο ο Λόγος, με την αποδέσμευσή του από τις εμπειρικές απαρχές των αισθητηριακών ερεθισμάτων, μπορεί να γίνει το μέσο για την κατάκτηση της γνώσης ως αλήθεια και βεβαιότητα.

¹³³ Έχει ολοκληρώσει πλέον ο Hobbes το πρώτο βήμα συγκρότησης του «συστήματος της φιλοσοφίας του», το οποίο «συνίσταται στην εκ μέρους του σύλληψη της φύσης της επιστημονικής γνώσης [μάλλον], παρά σε κάποιο δόγμα περί του κόσμου» (Stephen, L. (1991: 245).

που κατευθύνει τη μεθοδική ανάπτυξη των εννοιών, διά των οποίων αποδίδονται οι όροι, οι δυνατότητες και το είδος της γνώσης για τον φυσικό (και με ανάλογη προοπτική για τον κοινωνικό) κόσμο, με τρόπο που αυτές να αντανakλούν στον ιδιαίτερο χομπσιανό τρόπο προσέγγισης της αξιακής φύσης του αντικειμένου του. Εκφράζεται, δε, ως θεωρητική ένταση απέναντι στην πολιτική του παρηγμένου από την ιδιαίτερη ενότητα της χομπσιανής συλλογιστικής πράξης και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο θεματοποιημένου, αντικειμένου της, της εξουσιαστικής δομής εκείνης δηλαδή που επιδιώκει να αποφύγει τη νέα, ιδιαίτερης μορφής συγκρότηση και που θα ανασκευαστεί (και με ευθείες επιθέσεις μάλιστα στις επόμενες ενότητες της επιστημολογικής θεμελίωσης) ως δοσμένες πεπλανημένες καταβολές ή ατελείς συγκαιρινές απαντήσεις. Η επιλογή του Hobbes να εισαγάγει την αρχή της αδιαφορίας ως απάντηση στο ερώτημα περί του όντος και να μετατοπίσει έτσι το επίδικο της αποδεικτικής βεβαιότητας στο πεδίο της μεθόδου και της αιτιώδους συνάφειας, ώστε να θεμελιώσει με τον τρόπο αυτό τον, με αφετηρία το εμπειρικό υλικό, επιστημολογικό συμβατισμό, είναι η συγκροτητική, σε πρώτο βαθμό, κίνηση παραγωγής βεβαιοτήτων¹³⁴ επί των οποίων θα αποδοθεί η ανθρώπινη φύση και θα επιτευχθεί ο στόχος-τέλος του οικοδομήματος: η σταθεροποίηση του πολιτικού σε αδιατάρακτα ορθοπρακτικά έμπεδα¹³⁵.

¹³⁴ Υπό τη συγκεκριμένη ερμηνευτική γραμμή η θέση του Kavka, G. S. (1986: 8) πως η σύνολη χομπσιανή θεωρητική κατασκευή «θεμελιώνεται σε ένα πλήθος συγχύσεων» και η αναγωγή από μέρους του της αδυναμίας του Hobbes «να διακρίνει τις λογικές από τις εμπειρικές σχέσεις» στη σημαντικότερη εξ' αυτών, μάλλον ελέγχεται, έστω κι αν ο Αγγελίδης, Μ. (1994: 53) υπάγει την «προβληματική αυτή της “ανακάλυψης” των “συγχύσεων” της χομπσιανής θεωρίας» στον σκοπό της «διόρθωσής της, ώστε ν' αποτελέσει το ερμηνευτικό πλαίσιο σύγχρονης πολιτικής θεωρίας που θα δανείζεται από τη χομπσιανή θεωρία το φορμαλιστικό στοιχείο χωρίς ταυτόχρονα να δεσμεύεται από το εμπειρικό».

¹³⁵ Το σχήμα με το οποίο θα απαντήσει και διά του οποίου θα τοποθετηθεί απέναντι στις εντάσεις, θεωρητικές, πολιτικές και θρησκευτικές του καιρού του, δίνοντας ο ίδιος τη δική του προοπτική, έχει πλέον στηθεί. Η απάντησή του στους συγκαιρινούς του συνομιλητές, δηλαδή στην εμπειριστική, φαινομενιστική προσέγγιση του παρισινού κύκλου των Gassendi, Mersenne, Roberval, στην ριζική αμφιβολία και στο δυϊσμό του *res cogitans* και *res extensa* του Descartes, στον εμπειρισμό του Bacon, αλλά και στα αδιέξοδα του ριζικού σκεπτικισμού της ύστερης Αναγέννησης, δεν είναι η εμπλοκή του στον τύπο του ερωτήματος, ο εγκλωβισμός του στο πεδίο κίνησης της σκέψης που αυτοί οριοθετούν, αλλά η υπέρβασή τους με ριζικά διάφορο προσανατολισμό. Έχει συγκροτηθεί η θεμελίωση της δικής του απάντησης, την οποία μπορεί πλέον να ξεδιπλώσει ως ανάπτυξη του δικού του επιχειρήματος σε αύταρκες κοσμοθεωρητικό σύστημα, τα μέρη του οποίου συνιστούν και τις επιμέρους ολοκληρώσεις μιας ιδιοφυούς στάσης με καινοφανείς προοπτικές, οι οποίες, αναδυόμενες με χαρακτηριστικά πολεμικό/συγκρουσιακό χαρακτήρα, θα ορίσουν την απάντηση/στάση του Hobbes στα σκεπτικιστικά διλήμματα της εποχής του, αλλά και τους ορίζοντες της νεότερης πολιτικής σκέψης στο εύρος τόσο της φιλελεύθερης φυσικοδικαιικής συμβολαιακής παράδοσης, όσο και των κριτικών επ' αυτής.

Συνάμα, θεμελιώνεται και ο προσανατολισμός της τοποθέτησής του απέναντι στα διαλυτικά φαινόμενα της εποχής του, τα οποία έχουν πολιτικό και θρησκευτικό χαρακτήρα. Αυτά συνιστούν το πεδίο των άμεσων ιστορικά πρακτικών αναγκαιοτήτων για τον ίδιο, που κινητοποιούν την παρέμβαση του Hobbes και με αυτά έχει να αναμετρηθεί σε μια προοπτική ζωντανή/ενεργούς και δράσας σύνδεσης της θεωρίας του με την πράξη.

2.2. Λόγος – Υπολογισμός και τα Αντικείμενά του

Λόγος και Υποκείμενο ή η Δύναμη επί του Αντικειμένου.

Περί Χρησιμότητας ή ο Παρονομαστής της Ενότητας των Μερών σε Σύστημα

Στο ίδιο, το αφηγηριακό κεφάλαιο της Λογικής στο *De Corpore*, το αναφερόμενο στον ορισμό και τη διευκρίνιση των φιλοσοφικών αρχών του συστήματος, θα εστιάσει εμφαντικά ο Hobbes στη σημασιολόγηση του συλλογίζεσθαι ως υπολογισμό, τονίζοντας πως οι διαφορετικοί όροι με τους οποίους αποδίδεται η νοητική λειτουργία είναι ταυτόσημες δηλώσεις της ίδιας πράξης, αυτής του συλλογίζεσθαι ως πρόσθεση και αφαίρεση, «προσθέτοντας ή αφαιρώντας (*add or subtract*) τέτοια πράγματα, δηλαδή θέτοντάς τα σε λογαριασμό (*put into an account*), λέμε ότι θεωρούμε (*consider*), στην ελληνική γλώσσα «λογίζεσθαι» και «συλλογίζεσθαι» επίσης, κάτι που σημαίνει υπολογίζουμε (*compute*), σκεφτόμαστε λογικά (*reason*) ή εκτιμούμε (*reckon*)» (DCR, 5). Και η νοητική λειτουργία δεν λαμβάνει χώρα μόνο στους αριθμούς, αλλά μπορεί να θέσει ως αντικείμενό της κάθε αντικείμενο ικανό πρόσθεσης και αφαίρεσης: «γιατί το μέγεθος, το σώμα, η κίνηση, ο χρόνος, οι βαθμοί της ποιότητας, η δράση, η αντίληψη, η πρόταση, η ομιλία και τα ονόματα¹³⁶ (στα οποία συνίστανται όλα τα είδη φιλοσοφίας) είναι ικανά πρόσθεσης και αφαίρεσης» (DCR, 5)¹³⁷.

Ο Λόγος μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο ανάπτυξής του καθίσταται ιδιότητα των υποκειμένων, εγγράφει δηλαδή στο εσωτερικό του την αρχή της υποκειμενικοποίησης ως νοητική λειτουργία, ως μέθοδος ανεύρεσης αποτελεσμάτων και κατάληξης σε συμπερασμούς, εν τέλει ως λειτουργία υπολογισμού. Αποσπώμενος από τον κόσμο, τη φύση και την πρόσληψή του ως κατηγορήμα αυτών, εγγράφεται στον άνθρωπο ως αποκλειστική ικανότητα αυτού¹³⁸ και,

¹³⁶ Υπογραμμισμένα στο πρωτότυπο.

¹³⁷ Στον *Λεβιάθαν* η μεθοδολογικά κρίσιμη σύνδεση του Λόγου με την ομιλία και τα ονόματα θα αποδοθεί με ανάλογα εστιασμένη διατύπωση: «όνονα επιδέχεται οτιδήποτε μπορεί να συμπεριληφθεί ή να ληφθεί υπόψη σε ένα λογαριασμό, να προστεθεί σε άλλα δίνοντας ένα άθροισμα ή να αφαιρεθεί από άλλα αφήνοντας ένα υπόλοιπο» (*Λεβ*, 107).

¹³⁸ Η αντανάκλαση του πεδίου της χομπσιανής προβληματικής στο αντικείμενο Λόγος ενέχει χαρακτήρα ριζικά ανατρεπτικό της σχολαστικής, πρώιμης και όψιμης, θεολογίας, ανασυγκροτητικό της νομιναλιστικής θεώρησης και προσανατολιστικό των θέσεων του ίδιου του Hobbes για το πρόβλημα της ελευθερίας με όρους εμμενούς έντασης. Τόσο η θεμελιώδης αυγουστίνηαν αντίληψη της στήριξης της βεβαιότητας της πίστης (*certitudo fidei*) στην τριπλή αυθεντία (*auctoritas*) (Γραφή, Πατέρες, Εκκλησία), με την έλλογη επεξεργασία των άρθρων της πίστεως να επιβάλλεται ως *fidei ratio* ή *fidei intellectus*, δηλαδή Λόγος που ξεκινά από την πίστη για να οδηγήσει στην επίρρωσή της [βλ. Grabmann, M. (1909-11: 322-323)], όσο και η θωμιστική αρμονία ανάμεσα σε *lex aeterna*, *lex naturalis* και *lex humana* [βλ. Stromholm, S. (1991: 106-109)], που έχουν ήδη πληγεί από τον αναγεννησιακό στοχασμό [βλ. Habermas, J. (1988: 56-57)], ανατρέπονται πλήρως από τον Hobbes στην προοπτική της ριζικής ανακατασκευής του κλασικού φυσικού δικαίου με αντίστροφη κατεύθυνση.

έτσι, πέρα από την τοποθέτησή του ως το μέτρο της ανθρωπινότητας, γίνεται ο παράγοντας συγκρότησης της σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο ως σχέση υποκειμένου-αντικειμένου και ταυτόχρονα ο παράγοντας μετασχηματισμού της διάταξής της σε σχέση μέσων-σκοπών. Η ενεργοποίηση του λαμβάνει τη δυναμική της *συντακτικής πράξης* ενός κόσμου, του οποίου η συνοχή, εξαιτίας της «απειρότητας» στην ποικιλία των δεδομένων του και της «απάτης των φαντασμάτων του», μπορεί να προκύψει μόνο ως λογικό συμπέρασμα. Η δύναμη της «φύσης» λοιπόν μετατοπίζεται σε δύναμη της «τέχνης» και, μέσω των πρώτων αρχών υποκειμένων στον πλήρη έλεγχο του δημιουργού τους, είναι υπόθεση συνέπειας επί της μεθόδου η σύναψη της αλήθειας με τη βεβαιότητα¹³⁹, προκειμένου να απελευθερωθεί η δύναμη αυτή¹⁴⁰.

Έτσι, σε ένα περαιτέρω βήμα, η αξιοποίηση των αρχών της λειτουργίας του συλλογίζεσθαι, μέσα από την εργαλειακή πλέον σύλληψη του Λόγου, καθιστά αυτόν εργαλείο για τον έλεγχο της φύσης και του κόσμου, μια και η επιστήμη είναι αυτή που θα κατορθώσει την πρόβλεψη και

Συνάμα, η κριτική συνάντησή του με τη νομιναλιστική αντίληψη της ανεξέλεγκτης και απόλυτης ισχύος του Θεού (*potentia absoluta dei*), που, παραμένοντας ανώτερη κι αδέσμευτη από κάθε φυσικό, λογικό ή ηθικό νόμο, διακρίνεται αυστηρά από την διατεταγμένη ισχύ (*potentia ordinata*) Αυτού, και επιφέρει την τυχειότητα ή συντυχιακότητα (*contingentia*) της Δημιουργίας, η οποία εκφράζεται, όπως και ο κόσμος μας, από λογικούς ή ηθικούς νόμους που δεν είναι όμως αναγκαίοι με απόλυτη έννοια [βλ. Obermann, H. (1960: 54-55)], μετατοπίζοντας το βάρος της εγκυρότητας του ηθικού νόμου από αντικειμενικό νόμο της φύσης (εντός ενός με διαρρηχθείσα ενότητα κόσμου) σε απότοκο και του, συναινετικά ή συμφωνημένα παραχθέντος, Λόγου των ατομικών υποκειμένων (τα οποία βάσει της νομιναλιστικής κριτικής είναι οι μόνες γνωστικά αποδεκτές οντότητες), ανασυγκροτεί την προβληματική του φυσικού δικαίου «όχι ως αποδοχή μιας οικουμενικά και οντολογικά έγκυρης πραγματικότητας, αλλά μιας διυποκειμενικά αποδεκτής σύμβασης» βλ. Σαγκριώτης, Γ. (2007: 56).

Η *potentia absoluta dei*, προσέτι, θα αξιοποιηθεί από τον Hobbes κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματός του για την *ελευθερία της βούλησης*, ιδίως στο διάλογό του με τον Επίσκοπο του Bramhall, την οποία θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια.

¹³⁹ Το πρόβλημα, βέβαια, που συνάγεται στο σημείο αυτό, συναρτάται με τον αριθμό των αληθειών οι οποίες είναι δυνατό να γίνουν δεκτές από τη θεωρία. Στο βαθμό που η αλήθεια συνιστά αποτέλεσμα της μεθόδου θα μπορούσε να υποστηριχτεί πως, βάσει εναλλακτικών μεθοδολογικών παραδοχών-διαδρομών, δεν είναι μία αλλά πολλές οι δυνάμεις κατασκευαστές αλήθειες. Εναπόκειται στο υποκείμενο, με όργανο το δικό του Λόγο και με την επίκληση της βουλευσιαρχικά αυθαίρετης αρχής, να ξαναστήσει τις παραδοσιακές κατηγορίες, να επαναφέρει για παράδειγμα τη διχοτομία εντεύθεν-εκείθεν όχι ως *a priori* ουσιολογικά νοηματοδοτημένα πεδία πλέον, αλλά, αξιοποιώντας την ίδια τη χομπσιανή μεθοδολογική γραμμή, ως αποτέλεσμα κατασκευής του έλλογου υποκειμενικού νου. Ο ίδιος ο Hobbes, διακρίνοντας το φάσμα του κινδύνου πλαγιοκόπησης του επιχειρήματός του με τα δικά του όπλα, θα επιστρατεύσει τη γλωσσική ανάλυση προκειμένου μέσω αυτής να θωρακίσει την αρτιότητα των αληθειών του συστήματός του έτσι που, χαράσσοντας τα όρια του λογικά δυνατού των γλωσσικών χρήσεων, να εξορίσει στο χώρο του παραλόγου, του ανόητου κάθε εκτροπή από αυτά. Η συγκεκριμένη κίνηση, βέβαια, δεν αφίσταται αντινομιών, τις οποίες θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε στη συνέχεια της εργασίας. Για τη χομπσιανή Γλωσσική Ανάλυση βλ. *εδώ*, 1.3., σσ. 75-117.

¹⁴⁰ Βρισκόμαστε συνάμα και στο σημείο-τομή για την οριοθέτηση της χομπσιανής μεταφυσικής. Το ερώτημα που αναδύεται, συγκροτούμενο σε αναζήτηση των όρων θεμελίωσης της πρώτης ισχύος του υποκειμένου της πράξης, δεν καταργεί στη χομπσιανή θεώρηση τη μεταφυσική εν γένει, αλλά τη μεταφέρει από τη «φύση» στην «τέχνη». Και στο πλαίσιο της συμβατικής «πρώτης αρχής» το υποκείμενο-άνθρωπος τέμνει/συναντάται με το υποκείμενο-Θεός στην κοινή ενέργεια επί των κατασκευαστικών αντικειμένων τους: «η [ίδια η] φύση [δεν είναι παρά] η τέχνη με την οποία ο Θεός έφτιαξε και κυβερνά τον κόσμο» (*Λεβ*, 77), και η μίμηση αυτής από την «τέχνη του ανθρώπου [...] δημιούργησε αυτόν το μέγα Λεβιάθαν» (*Λεβ*, 77). Για τα όρια της χομπσιανής μεταφυσικής και την αναγκαία ή όχι παρουσία ενός «υπόρρητου θεϊσμού» στο σύστημά του, βλ. *εδώ*, 1.4.4., σσ. 137-142.

τον καθορισμό των γεγονότων στο βαθμό που «η πλήρης γνώση είναι δύναμη» (*DCR*, 7)¹⁴¹ και «ο σκοπός κάθε θεωρησιακής δραστηριότητας είναι η εκτέλεση μιας ορισμένης ενέργειας, ή ενός πράγματος που πρέπει κανείς να κάνει» (*DCR*, 7). Η σχέση επομένως υποκειμένου-αντικειμένου συγκροτείται με τρόπο που να επιτρέπει στο υποκείμενο, μοναδικό φορέα του Λόγου, να φέρει και την ενεργητική ισχύ της πράξης που απορρέει από τη χρήση του ως μέσο για την επίτευξη σκοπών σε μια διάταξη αναλογική/παράλληλη της δύναμης αναγνώρισης σχέσεων αιτιότητας, αιτίων-αποτελεσμάτων. Αυτό λοιπόν που αναδύεται ως γνωσιοθεωρητική προϋπόθεση και προσανατολισμός της πλήρους γνώσης με μια διάσταση τελεολογική¹⁴², είναι η *χρησιμότητα* δια της οποίας οριοθετείται, ήδη από το 1^ο κεφάλαιο της Λογικής στο *De Corpore*, και ο σκοπός της φιλοσοφίας. «Σκοπός ή ολοκλήρωση της φιλοσοφίας είναι ότι μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε προς όφελός μας τα αποτελέσματα που μόλις τώρα είδαμε, ή ότι, εφαρμόζοντάς τα σε διαφορετικά σώματα, μπορούμε να παραγάγουμε τα όμοια αποτελέσματα εκείνων που αντιλαμβανόμαστε στο μυαλό μας, στον μέγιστο βαθμό που η ύλη, η δύναμη και η εργατικότητα/φιλοπονία θα επιτρέψουν, για την άνεση της ανθρώπινης ζωής» (*DCR*, 7).

Ο προσανατολισμός αυτός, ο οποίος συγκροτείται και ως μια πρόσθετη παράμετρος αναγνώρισης της αξίας της Φιλοσοφίας/Επιστήμης/Λόγου μπορεί να διαυγαστεί τόσο στη φυσική, όσο και στην ηθική και την πολιτική φιλοσοφία, στη διάταξη μάλιστα αυτών σε μια προοπτική συστήματος, του οποίου τα μέρη συναρθρώνονται με βάση και το συγκεκριμένο κριτήριο.

Και σε ό, τι αφορά τη φυσική φιλοσοφία επιλέγεται η καταφατική διατύπωση. Η δύναμη της τέχνης του Λόγου έγκειται στη σύνδεση της γνώσης με τη *vita activa* ως επέμβαση δύναμης πάνω σε δυνάμεις, ως δύναμη γνώσης του ενεργά δρώντος υποκειμένου-άνθρωπος¹⁴³, ασκούμενη επί των δυνάμεων του προς σύνταξη αντικειμένου-φύση για την

¹⁴¹ Είναι χαρακτηριστική εδώ η συνάντηση της χομπσιανής διατύπωσης με τον αφορισμό του Bacon, με τη λεπτομέρεια, ωστόσο, της απόκλισης στο «πλήρες» της γνώσης. Απόκλιση εννοιακή δηλωτική και καταλυτική του εσωτερικού συστήματος αναφοράς του χομπσιανού στοχασμού ως προς τον προσανατολισμό του επιχειρήματος της κατασκευής του ανθρώπου, των όρων της πλήρους ανθρωπότητας και των βαθμών κατάκτησης αυτής από ένα έκαστο των ανθρωπίνων ατόμων.

¹⁴² Διαπιστώνουμε πως στο χομπσιανό γνωσιοθεωρητικό πλαίσιο η τελεολογία ενυπάρχει, κάτι που απορρίπτεται από τον ίδιο τον Hobbes κατά την ανάλυση των φυσικών σωμάτων, όπου αρνείται τη διάκριση αναγκαστικών και τελικών αιτιών (*DCR*, 131-132).

Για το ζήτημα της Αιτιότητας και τη θέση του Hobbes περί του αναγκαστικού και του τυπικού αιτίου, βλ. *εδώ*, 1.4.1., σσ. 117-122.

¹⁴³ Είναι ενδεικτικό πως στη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου η ιδιότητα του έλλογου αποδίδεται στο υποκείμενο με τρόπο που η γνώση, ως η μοναδική διάσταση της ισχύος του, να συμπαρασύρεται από αυτό εγγράφοντας (ενσωματώνοντας) έτσι και την ίδια την ενεργητικότητα στο είναι της.

αξιοποίηση/χρησιμοποίηση αυτών στην προοπτική των ανέσεων της ανθρώπινης ζωής. Και αυτή είναι η *χρησιμότητα* της φυσικής φιλοσοφίας: «αλλά, ποια είναι η χρησιμότητα της φιλοσοφίας, ειδικά της φυσικής φιλοσοφίας και της γεωμετρίας, θα κατανοηθεί τα μέγιστα διά της εκτίμησης των κύριων ανέσεων για τις οποίες το ανθρώπινο είδος είναι ικανό, και διά της εκτίμησης του τρόπου ζωής όσων απολαμβάνουν αυτές, έναντι όσων τις αποζητούν» (DCR, 7). Αυτή, δε, εκφράζεται πραγματωνόμενη ως πραγματική διαφορά ποιότητας της υλικότητας της ύπαρξης, ως πραγματικά πλεονεκτήματα της υλικής ζωής βιώνόμενα στην αμεσότητά τους («...πόσο μεγάλα πλεονεκτήματα/οφέλη λαμβάνουν οι άνθρωποι από τις επιστήμες είναι ευκολότερο να κατανοηθεί παρά να εκφραστεί» (DCR, 7)) από τους λαούς που ανέπτυξαν την επιστήμη. «Οι μέγιστες ανέσεις του ανθρώπινου είδους είναι οι τέχνες (arts)» (DCR, 7)¹⁴⁴. Γι' αυτό και όσοι δεν την/τις έχουν αναπτύξει, το «επιθυμούν διακαώς» (DCR, 8)¹⁴⁵. Ό,τι λοιπόν κάνει τη διαφορά είναι η φιλοσοφία, «η φιλοσοφία επομένως είναι η αιτία όλων αυτών των πλεονεκτημάτων/ωφελημάτων» (DCR, 8).

Για την ηθική και την πολιτική φιλοσοφία ο δρόμος διάταξης της αποδεικτικής ακολουθίας είναι αντίστροφος. Οι αποφαιτικές διαπιστώσεις εδώ είναι αυτές που θα κάνουν ευκρινέστερη την χρησιμότητα της φιλοσοφίας ως έλλειψη, ως μη πραγματωμένη δυνατότητα πλήρους γνώσης, στην απουσία της οποίας εδράζεται το «μέγιστο κακό», ο εμφύλιος πόλεμος, «... αλλά η χρησιμότητα της ηθικής ή της πολιτικής φιλοσοφίας μπορεί να εκτιμηθεί όχι τόσο από τις ανέσεις που έχουμε γνωρίζοντας αυτές τις επιστήμες, όσο από τις συμφορές που λαμβάνουμε από την άγνοια τους. Γιατί, όλες αυτές οι συμφορές καθώς μπορούν να αποφευχθούν από την ανθρώπινη εργατικότητα¹⁴⁶, πηγάζουν από τον πόλεμο, και πρωτίστως από τον εμφύλιο πόλεμο» (DCR, 8).

¹⁴⁴ Η διευκρινιστική, μάλιστα, κατονομασία τους είναι ενδεικτική της προσεγμένης επιλεκτικότητας από τον Hobbes των καίριων επιστημονικών κλάδων τόσο ως προς τη σημασία τους για τη λειτουργική αναβάθμιση των υλικών όρων της κοινωνικής ζωής, για τη θέση τους στο δικό του θεωρητικό κοσμοείδωλο, αλλά και για την ιστορική διάσταση του ρόλου τους ως τομές/ρήξεις με τις συνακόλουθες αναστατώσεις που επέφεραν στο ευρύτερο κοινωνικό έως την καθιέρωσή τους: «δηλαδή, η μέτρηση της ύλης και της κίνησης, η μετακίνηση βαρέων σωμάτων, η αρχιτεκτονική, η πλοήγηση, η κατασκευή οργάνων για όλες τις χρήσεις, ο υπολογισμός των κινήσεων των ουράνιων σωμάτων, οι εκδοχές των αστεριών, τα μέρη του χρόνου, η γεωγραφία κλπ.» (DCR, 7).

¹⁴⁵ Είναι ενδεικτική εδώ η πραγματολογική διάκριση, στις λίγες εκδοχές αυτού του τύπου εμπειρικών τεκμηρίων που επικαλείται ο Hobbes, ανάμεσα στους λαούς της Ευρώπης, μεγάλου μέρους της Ασίας και κάποιους της Αφρικής έναντι των Αμερικανών και αυτών που ζουν κοντά στους Πόλους, για να την επιστρατεύσει σε μια ακόμα διακήρυξη της παραδοχής του περί *ισότητας*, «... αλλά γιατί; Έχουν αυτοί πιο κοφτερό μυαλό από τους άλλους; Δεν έχουν όλοι οι άνθρωποι ένα είδος ψυχής και τις ίδιες φυσικές ικανότητες του μυαλού;» (DCR, 8).

¹⁴⁶ Η έννοια της *εργατικότητας* διαπιστώνουμε ότι χρησιμοποιείται ήδη από το 1^ο κεφάλαιο της 1^{ης} ενότητας της αφαίρεσης των επιστημολογικών προϋποθέσεων του χομπσιανού συστήματος. Η ισχύς της ως αξία τεκμηρίωσης συγκροτείται από τον Hobbes σε διττή κατεύθυνση. Από τη μια είναι όρος ανθρωπινότητας ως η συνθήκη για την

Και αυτές συγκεκριμενοποιούνται σε «αιματοχυσίες, σφαγές, ερημώσεις» που συγκλίνουν στην ανάδειξη του υποκειμένου ως το πλήρες ιδιοτέλειας αυτοαναφορικό άτομο το οποίο συγκροτείται μέσα από τη «βούληση για όλα τα πράγματα» (DCR, 8) και το οποίο καταλήγει σε αυτό που συνιστά κοινό τόπο, κοινή γνώση, στα «μέγιστα κακά» που δεν είναι άλλα από τη «φτώχεια και την απώλεια της ζωής» (DCR, 8). Ωστόσο δεν είναι η ιδιοτέλεια η αιτία του πολέμου, γιατί «η αιτία του πολέμου δεν είναι ότι οι άνθρωποι θέλουν να έχουν πόλεμο» (DCR, 8). Αν και η ιδιοτέλεια εγγράφεται από τον Hobbes στη φύση του ανθρώπου, σε μια κίνηση σύνδεσής της με την ανθρώπινη βούληση διευκρινίζεται πως «η βούληση δεν έχει τίποτε άλλο για αντικείμενό της παρά το καλό, τουλάχιστον το φαινομενικό καλό» (DCR, 8)¹⁴⁷. Όπως, ούτε μέσω της άγνοιας των καταστροφικών αποτελεσμάτων του μπορεί να αιτιολογηθεί ο πόλεμος, καθώς και αυτά λογίζονται ως κοινή γνώση, «οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι τα αποτελέσματα του πολέμου είναι καταστροφικά (evil)» (DCR, 8). Ο τόπος λοιπόν του ελλείμματος, το σημείο της άγνοιας θα εντοπιστεί από τον Hobbes στην αγνόηση των πραγματικών αιτιών τόσο του πολέμου όσο και της ειρήνης, καθώς «υπάρχουν ελάχιστοι στον κόσμο που τα έχουν μάθει/κατακτήσει» και αυτά δεν είναι άλλα από «τα καθήκοντα που ενώνουν τους ανθρώπους και τους κρατούν εν ειρήνη», δηλαδή «η επαρκής μάθηση των κανόνων της κοινωνικής ζωής» (DCR, 8)¹⁴⁸. Και εδώ εντοπίζεται η πλήρης γνώση, η οποία ισοδυναμεί και ορίζει ταυτόχρονα την ηθική φιλοσοφία, «η γνώση αυτών των κανόνων είναι η ηθική φιλοσοφία» (DCR, 8)¹⁴⁹.

κατάκτηση της επιστήμης από τον άνθρωπο, από την άλλη είναι έννοια-κλειδί στην ανάπτυξη του πολιτικού επιχειρήματος. Η θέση της είναι κομβική στην, κατά τον σκοπό, συγκρότηση της κυριαρχικής συνθήκης. Σκοπός της σύστασης της κυριαρχικής σχέσης, της ίδιας της πολιτικής κοινότητας (commonwealth), είναι η «προστασία» των υπηκόων, προκειμένης της ανεμπόδιστης πραγματοποίησης της εργατικότητάς τους στο πεδίο του ιδιωτικού/οικονομικού και της έκφρασης αυτής ως δημιουργικότητα που τα αποτελέσματά της επιφέρουν τις «ανέσεις του ανθρώπινου είδους» υπό την εγγύηση της *Λεβιάθαν* κυριαρχικής ισχύος. Κατασκευάζει, λοιπόν, ο Hobbes τις προϋποθέσεις της *διάκρισης δημόσιο-ιδιωτικό ως διάκριση πολιτικό-οικονομικό* και ξεκαθαρίζει τον ρόλο του πρώτου επί του δεύτερου: την προστασία και την εγγύηση του οικονομικού πράττειν «απολίτικων ιδιοκτητών» (Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 56) σε μια αγορά, της οποίας οι κανόνες με όρους σαφήνειας και γενικότητας έχουν γνωστοποιηθεί ως αδιαμφισβήτητοι από τον ίδιο τον κυρίαρχο.

¹⁴⁷ Στο σημείο αυτό διαπιστώνεται μια ακόμη χομπσιανή αναφορά στην προσδιορισμένη εντός του φυσικομηχανιστικού πλαισίου *βούληση*, η οποία παραπέμπει στην ενσωμάτωση στο επιχείρημά του της θεμελιώδους θέσης του Hobbes για την ελευθερία της βούλησης.

¹⁴⁸ Είναι ενδιαφέρον εδώ το ότι ο Hobbes δράττεται για μια ακόμη φορά της ευκαιρίας να εξαπολύσει σφοδρή επίθεση στους εκπροσώπους της παραδοσιακής φιλοσοφίας συνδέοντας την αδυναμία τους «για πειθώ του πλήθους περί των πολιτικών του καθηκόντων» με τη δική τους άγνοια ή μη κατανόηση αυτών, «και δεν θα μπορούσαν να πείσουν το αδέξιο (unskillful) πλήθος για τα πολιτικά του καθήκοντα, αν αυτοί οι ίδιοι τα είχαν καταλάβει;» (DCR, 9).

Έτσι, καθώς η άγνοια/αμάθεια του πλήθους εδράζεται σε μια ξεκάθαρη αιτία, στο ότι «κάνεις μέχρι τώρα δεν τους δίδαξε με μια καθαρή και ακριβή μέθοδο» (DCR, 8), μπορεί να διεκδικήσει για τον εαυτό του το ρόλο του θεμελιωτή, να αναλάβει ο ίδιος την ευθύνη του επιχειρήματος αφενός της συγκρότησης, αφετέρου διδασχής αυτού

Έτσι, σε κύριο ζητούμενο προκρίνεται η απαίτηση να «καταλάβουν ακόμα και οι πλέον κακόπιστοι άνθρωποι (wicked men) τις αρχές των πολιτικών καθηκόντων» (DCR, 9), κάτι που κατορθώνεται μέσα από «έναν αληθή και βέβαιο κανόνα των ενεργειών μας, δια του οποίου θα μπορούμε να γνωρίζουμε εάν ό,τι αναλαμβάνουμε είναι ορθό ή όχι (just or unjust)» (DCR, 9). Υπό αυτόν τον όρο αποκαλύπτεται το άσκοπο της πλειοδοσίας περί του σωστού πράττειν σε καθετί, πριν την ύπαρξη «βέβαιου κανόνα και σαφούς εκτίμησης του εδραιωμένου/καθιερωμένου δικαίου» (DCR, 9). Και καθώς «κανείς έως σήμερα δεν το έχει εδραιώσει» (DCR, 9), ήρθε η ώρα του εγχειρήματος της ηθικής επιστήμης, η οποία, ελκόμενη προς τη γνώση των πολιτικών καθηκόντων, ανατρέπει τον εμφύλιο πόλεμο και τις μέγιστες συμφορές για το ανθρώπινο είδος και παράγει «τις αντίθετές τους ανέσεις» (DCR, 10).

Η συμπλοκή της φυσικής με την ηθική φιλοσοφία αναδεικνύεται μέσω της συγκεκριμένης χομπσιανής προβληματικής/συλλογιστικής στο πεδίο της χρησιμότητας, με τρόπο που η συνάντησή τους στον τόπο των ανέσεων, τις οποίες αμοιβαία επιφέρουν, να ορίζει και τον προσανατολισμό της γνωσιακής ισχύος, τον προσανατολισμό της «εκτέλεσης των ενεργειών» (DCR, 7) ως ο σκοπός που θα ολοκληρωθεί, επιτρέποντας στη φιλοσοφία να βρει τον εαυτό της και στη γνώση να κατακτήσει την πληρότητά της¹⁵⁰, μόνο δια της πρόσθετης, αναγκαίας και

που μέχρι σήμερα συνιστούσε πεδίο διαρκούς στρέβλωσης ως αναπαραγωγή δοξασιών και γνωμών που «πράγματι ήταν εμφανώς (manifestly) εσφαλμένες και ανόητες (absurd)» (DCR, 9).

Η αυτοεννόηση και αυτοτοποθέτηση στη θέση του πρωτοπόρου, του οριοθετούντος την απαρχή της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας θα ολοκληρωθεί μάλιστα και δια της αντίστιξης της σύγχυσης/ασάφειας με την επάρκεια/σαφήνεια και αυτό δεν μπορεί να συμβεί παρά πάλι στο πεδίο οριοθέτησης της διακριτότητας αυτών, που δεν είναι άλλο από το πεδίο της μεθόδου. Στη μια όχθη συνωστίζονται «οι αμέτρητες και βροντερές φωνές» των αρχαίων δασκάλων της Ελλάδας, της Αιγύπτου, της Ρώμης και των υπολοίπων περί ηθικής (ethics) που έγινε αντικείμενο σκέψης (be thought) ανεπαρκώς και που κατέληξε σε γραφές που δεν ανέπτυξαν τίποτε άλλο παρά «λέξεις κενές», σε διδασκαλίες μόνο για «επίδειξη εξυπνάδας και ρητορείας», σε πλήρεις/ηθικές (wholesome) και διαλεχτές προτάσεις που, ενώ δεν περιέχουν καμία αλήθεια, ανακηρύχθηκαν καθολικά ως τέτοιες. Στην άλλη τοποθετούνται τα ελάχιστα σωζόμενα γραπτά των γεωμετρών που σκέφτηκαν επαρκώς για την απομάκρυνση όλων των αμφισβητήσεων στα ζητήματα με τα οποία καταπιάστηκαν και που κατέστησαν η στέρεα βάση για την ανάπτυξη της επιστήμης.

¹⁴⁹ Είναι χαρακτηριστική στο σημείο αυτό η υπόρρητη αναγωγή του κεντρικού προβλήματος που διατρέχει τη χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία, του προβλήματος του πολέμου, σε μια *θεωρία Παιδείας*, η οποία με τη σειρά της, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, κατέχει καίρια θέση στο όλον του θεωρητικού του κοσμοειδώλου ως μία εκ των θεωρητικών προ-αποφάσεων που κατευθύνει την ανάπτυξη του επιχειρήματος, την κατασκευή των εννοιών, την έκθεση και τη διαπλοκή τους με αξίες προκειμένης της κατασκευής των όρων της ανθρωπότητας και του βαθμού κατάκτησης αυτών. Στις συνιστώσες και τις εξακτινώσεις μιας θεωρίας της Παιδείας στο έργο του Hobbes αναφερόμαστε τόσο στα επιμέρους κεφάλαια της ανά χειράς εργασίας όσο και σε ιδιαίτερη, ξεχωριστή ενότητα στη συνέχεια αυτής.

¹⁵⁰ Κλείνοντας έτσι έναν κύκλο αδιέξοδης περιπλάνησης στους λαβύρινθους της ιστορίας, θα προσθέταμε εμείς με μια, καταχρηστικά χρησιμοποιούμενη, εγελιανή ορολογία. Είναι χαρακτηριστικό και εδώ το Διαφωτιστικό μοτίβο, του οποίου ο Hobbes είναι ένας από τους πρώτους εισηγητές, του άλματος προς το μέλλον, προς το φως, που δεν είναι άλλο από την κατάκτηση του Λόγου, της αιώνιας και οριστικής αλήθειας, των όπλων δηλαδή διά των οποίων θα καταστεί κατορθωτή η απάλειψη όλων των δεινών, των συνωνύμων του σκότους της πεπλανημένης επιστήμης.

ταυτόχρονης συνάμα συμπερίληψης και της πολιτικής φιλοσοφίας και της αναλογούσας σε αυτήν κανονιστικής διάταξης των πολιτικών καθηκόντων, με τα οποία θα ολοκληρωθεί το ψηφιδωτό των ιδιοτήτων της πολιτικής κοινωνίας.

Το σύστημα λοιπόν του χομπσιανού θεωρητικού κοσμοειδώλου έχει συγκροτηθεί με τα μέρη του διακριτά μεν, αλληλοσυμπληρωνόμενα και αλληλοεξαρτώμενα δε, ώστε να παραχθεί το συνολικό αποτέλεσμα με τρόπο αδιαμφισβήτητο και επαρκώς κατανοητό, «έτσι είναι αρκετά επαρκές, και θα έλεγα πως τίποτα δε χρειάζεται από τους επαίνους και τις άλλες ευχαριστήσεις (contentment) που προέρχονται από τη φιλοσοφία, για να επιτρέψουν σε κάποιον να δει τη χρησιμότητά της σε κάθε είδος εξ' αυτής της ίδιας» (DCR, 10). Και η κατάδειξη/επιβεβαίωση του προσανατολισμού της συστηματικής αυτής ενότητας θα αποδοθεί με περίσσια γλαφυρότητα από τον Hobbes στο περίφημο χωρίο του *Λεβιάθαν* για την φυσική κατάσταση του «πολέμου όλων έναντι όλων», τη συνθήκη της πλήρους έλλειψης της φιλοσοφίας δηλαδή, όπου «...δεν έχει θέση η εργατικότητα, αφού οι καρποί της είναι επισφαλείς, και κατ' επέκταση δεν έχει θέση η καλλιέργεια της γης, η ναυσιπλοΐα, η χρησιμοποίηση εμπορευμάτων που εισάγονται μέσω των θαλασσών, τα άνετα κτήρια, τα εργαλεία μετακίνησης όσων αντικειμένων απαιτούν μεγάλη δύναμη για να μετατοπιστούν, η γνώση της επιφάνειας της γης, η μέτρηση του χρόνου, οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνία. Και μόνο το υπέρτατο κακό έχει θέση, δηλαδή ο διαρκής φόβος και ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς» (Λεβ, 196)¹⁵¹.

Οι μεθοδολογικές ορίζουσες του τελεολογικού χαρακτήρα του χομπσιανού θεωρητικού οικοδομήματος έχουν πλέον τεθεί. Ο προσανατολισμός της πορείας προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης, αλλά και η αξιοποίηση αυτής στο πεδίο της χρησιμότητας ορίζουν τη θεωρητική σκοπιμότητα του εγχειρήματος. Συνάμα, έχει τεθεί με ξεκάθαρο τρόπο, η διακριτότητα των πεδίων ευθύνης του κάθε μέρους από το όλον του φιλοσοφικού συστήματος.

Είναι όμως ταυτόχρονα χαρακτηριστικός και ο ελλοχεύων κίνδυνος μιας δυνάμει μεταφυσικής κλειστότητας, υπονομευτικής της όλης αυτής διαφωτιστικής αισιοδοξίας. Ο Horkheimer, M. (1989: 71) επισημαίνει την *ανιστορικότητα* του συγκεκριμένου τύπου σύλληψης της ισχύος του Λόγου και την *εξομοίωσή του εν τέλει με τη θρησκευτική μεταφυσική*: «κοινό παραμένει σε όλες αυτές τις αντιλήψεις το ότι ο Λόγος μένει αιώνια ο ίδιος κι ότι εμείς μπορούμε εδώ και τώρα να συλλάβουμε μια για πάντα την αλήθεια, με όλη την ικανότητά της να πολλαπλασιάζεται. Ενόσω η αλήθεια είναι αντικείμενο, προς το οποίο κινούνται οι άνθρωποι ή από το οποίο ξεμακραίνουν, παραμένει *άθικτη από την ιστορία*, από το πρόσκαιρο πεπρωμένο των ανθρώπων. Έτσι, η θεωρία τούτη, που η προβληματική της πρωτογίνεται ξεκάθαρη στον Έγγελο, παρουσιάζει προς τη θρησκεία, την οποία η ίδια αντιμάχεται σαν ιδεολογία, την *ομοιότητα*, ότι κι αυτή υπόσχεται να δώσει απόλυτη και τελειωτική αλήθεια. Γι' αυτήν είναι βέβαιο ότι το χρονικό σημείο, στο οποίο εμφανίζεται η ίδια, *έχει ιδιοποιηθεί την αλήθεια*».

¹⁵¹ Κατά τον Π. Κιτρομηλίδη (1996: 24) «η περιγραφή αυτή της φυσικής ζωής στο XIII Κεφ. του *Λεβιάθαν* αποτελεί ένα από τα πιο φημισμένα χωρία σε ολόκληρη τη διαδρομή της πολιτικής φιλοσοφίας».

Έτσι, οριοθετείται σε περιεχομενικό επίπεδο το πεδίο αναφοράς της φυσικής, ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, και, ταυτόχρονα, αρθρώνονται τα σαφή όρια διάκρισης της μιας από την άλλη. Επιπρόσθετα, σκιαγραφείται και η μεταξύ τους σχέση, στην προοπτική της λογικής διάταξης των αναβαθμών του επιχειρήματος, με τη φυσική φιλοσοφία να αναλαμβάνει το ρόλο του θεμελιωτή του συστήματος, του παρόχου των εννοιολογικών και μεθοδολογικών εργαλείων, που, ως υπόστρωμα, θα συγκροτήσουν τις θεωρητικές συντεταγμένες, προκειμένου να αναπτυχθεί με συνέπεια το μέρος του επιχειρήματος που αντιστοιχεί στην πολιτική φιλοσοφία, προς την ολοκλήρωσή του στη θεωρία της κυριαρχίας εκείνη, την ικανή να αποτρέπει δια παντός το «μέγιστο κακό», τον εμφύλιο πόλεμο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ Ή Η ΝΟΜΙΝΑΛΙΣΤΙΚΗ ΠΑΡΑΚΑΤΑΘΗΚΗ –

ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣΙΑΝΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ

ΤΟ ΓΛΩΣΣΟΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝ: ΦΡΟΝΤΙΔΑ ΓΙΑ ΤΗΝ

ΑΔΙΑΤΑΡΑΚΤΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ

Η αναβάθμιση της μεθόδου υπαγορεύει και την επιστράτευση της γλωσσικής ανάλυσης από τον Hobbes προκειμένου να διασφαλιστεί η σταθερότητα των βημάτων ανάπτυξης του επιχειρήματος ως προς τις απαρχές και ως προς τους ενδιάμεσους σταθμούς του. Εδώ θα υφάνει την ιδιαίτερη ενότητα του θεωρητικού του σχηματισμού, θα συγκεκριμενοποιήσει και θα καθορίσει τη δομή του στοχασμού του. Θα αποδώσει σε αυτόν την ιδιαίτερη μορφική του διάσταση, έτσι που να τον καταστήσει αφετηρία του διαλογισμού των αντικειμένων του. Κι αυτό πραγματώνεται ως μεθοδικό ξεδίπλωμα του πλέγματος των εννοιών του συστήματος, διά των οποίων θα συγκροτήσει τις μορφές διατύπωσης των αναγνωριζόμενων προβλημάτων εντός αυστηρής οριοθέτησης των μεθοδολογικών όρων (οι οποίοι συνιστούν τους ίδιους τους αναβαθμούς συγκρότησης της γλώσσας σε δομές και μορφές υπαγωγής της στην υπηρεσία του Λόγου) ανόρθωσης των εννοιών, των θέσεων, των αφετηριών και των συμπερασμών στο ύψος των λογικά έγκυρων και όχι «εσφαλμένων και ανόητων» νοημάτων. Εδώ, δε, θα συγκροτήσει την τυπική συστηματική δομή του θεωρητικού του σχηματισμού και διά της ενοποίησης από αυτήν των στοιχείων του στοχασμού του θα προσανατολίσει το «ορθό πολιτεύεσθαι» της θεωρητικής του προοπτικής: την ιδιαιτερότητα των «έλλογων ορίων» μέσα στα οποία θα εντάξει τα περιεχόμενα και τον τύπο των ορθοκανονιστικών και ορθοπρακτικών πλαισίων μέσα στα οποία θα εντάξει τον σχετικισμό. Διά τούτων (κι αυτό το πράττει ρητά καθόλη την ανάπτυξη του γλωσσοθεωρητικού του προγράμματος) αντιπαρατίθεται (με όρους εντασιακής σύγκρουσης) στη δεσμευτικότητα των παραδοσιακών δογματικών και των ατελών συγκαιρινών θεωρήσεων. Από εδώ πηγάζει η ιδιαίτερη βαρύτητα του γλωσσοθεωρητικού προσανατολισμού του στην ανάγκη συστηματοποίησης και ξεκαθαρίσματος των αφετηριών και των προοπτικών του συστήματος. Η σημασία που λαμβάνει το μεθοδολογικής και σημασιολογικής τάξης γλωσσοθεωρητικό ενδιαφέρον του Hobbes καταδεικνύεται από την έκταση, την περίσσια φροντίδα και τη

διεξοδική συστηματικότητα σε διακριτές ενότητες στα μείζονα έργα του¹⁵², στις οποίες αναλύει και διευκρινίζει τα ζητήματα των ονομάτων, των ορισμών, της πρότασης, του συλλογισμού και των σφαλμάτων επ' αυτών σε μια προοπτική διερεύνησης της σχέσης Λόγου-Γλώσσας-Πραγμάτων, με αφετηρία που περιγραμματακά χαρακτηρίζεται νομιναλιστική, αλλά και με ιδιαιτερότητες που προσδίδουν το δικό του ιδιαίτερο στίγμα¹⁵³.

Η καταρχήν θεωρητική επιλογή συνίσταται στην απόδοση της κίνησης της κατάκτησης της γλώσσας από τον άνθρωπο ως προσανατολισμός ανακατασκευής της ανθρώπινης φύσης, έτσι που η γλωσσική κατάκτηση να συνδεθεί με την κατάκτηση του Λόγου, υπό τη σχέση του εργαλείου/οργάνου συγκρότησης και εκφοράς αυτού¹⁵⁴. Το σχήμα της διάταξης μορφοποιείται ως ακολουθία από τον *ενδιάθετο ή νοερό λόγο* («ratiocination of our mind [...] without the use of words» (DCR, 3) ή «internal ratiocination of the mind without words» (DCR, 5) -τον υποκείμενο στην τυχειότητα¹⁵⁵ ως αστάθεια, ασυνέχεια και διαρκώς αναπαραγόμενη εξασθένιση των σκέψεων (DCR, 13), κάτι που σημαίνει καθήλωση του νου στο συγκεκριμένο, που δεν είναι άλλο από το εμπειρικό και το παροντικό- στην, υπαγόμενη σε δομή αναγκαιότητας, εύρεση «βοηθημάτων» (DCR, 13) για τη σταθεροποίηση της ενδιάθετης συλλογιστικής πράξης και για τη διωποκειμενική διάχυση¹⁵⁶ των κατακτήσεων και των αποτελεσμάτων αυτής που δεν είναι

¹⁵² Βλ. *Λεβιάθαν* I, IV, *De Homine* X, *Elements of Law* I.5, *De Corpore* I.2, I.3, I.4, I.5.

¹⁵³ Επιλέγει ο Hobbes την ένταση της σύγκρουσης (ιστορικής και θεωρητικής) να τη μετασχηματίζει και σε «μάχη του νοήματος». Γνωρίζει πολύ καλά ότι κάθε ορθοκανονιστική και ορθοπρακτική πρόταση που θα συναχθεί από και ως μέρος της δομής του δικού του στοχασμού προϋποθέτει την πληρότητα της στερέωσής της και μεθοδολογικά και περιεχομενικά. Το γλωσσοθεωρητικό του εγχείρημα λοιπόν υπάγεται στην, απορρέουσα από την με όρους συστήματος έκθεση της κοσμοθεώρησής του, αναγκαιότητα πρόσθετης στερέωσης της πολιτικής του πρότασης από μια *θεωρία νοήματος* συστηματικά και ακλόνητα θεμελιωμένη. Η Πατέλλη, Ι. (1995: 21) παραπέμπει στον Sorell, T. (1986: 38), ο οποίος «πιστεύει ότι ο Hobbes ασχολείται με τη γλώσσα μόνο στο μέτρο που αυτή συνιστά προϋπόθεση για την επιστήμη», για να διαφοροποιηθεί επισημαίνοντας: «Εμείς υποστηρίζουμε ότι η ενασχόληση του Hobbes με τη θεωρία του νοήματος υπαγορεύεται πρωτίστως από τις απαιτήσεις της πολιτικής του θεωρίας, στις οποίες μπορούμε να συμπεριλάβουμε και την επιστήμη». Δική μας θέση είναι πως οι απαιτήσεις της συστηματικής ενότητας του χομπσιανού όλου προσανατολίζουν τη δυναμική της ανάπτυξης του επιχειρήματος σε όλα τα επιμέρους πεδία του, με όρους τελεολογίας μάλιστα, *στη στερέωση της πολιτικής του πρότασης με όρους θεωρητικού αδιαμφισβήτητου και αιωνίως ισχύοντος*, κάτι που προϋποθέτει κατ' ανάγκην και την ανάλογη θεωρία του νοήματος. Και αυτό υποστηρίζουμε σε όλη την ανάπτυξη της ανά χείρας εργασίας.

¹⁵⁴ Στην ενότητα της από μέρους μας μελέτης της χομπσιανής ανθρώπινης φύσης δείχνουμε διεξοδικά τις μεθοδολογικές τροπικότητες, διά των οποίων ο Hobbes, με πλήρη συνέπεια στις υλιστικές φυσικομηχανιστικές προκειμένες του, συγκροτεί την ανακατασκευή του ανθρώπινου ως κίνηση προς την κατάκτηση της πλήρους ανθρωπινότητας, η οποία εκτίθεται μεθοδικά ως *άλμα* από τη συνθήκη του προ-Συμβολικού, προ-Γλωσσικού, προ-Λογικού στη συνθήκη του Συμβολικού, του Γλωσσικού, του Λογικού.

¹⁵⁵ Σε επόμενη ενότητα θα αναπτύξουμε την ιδιαιτερότητα με την οποία προτείνει ο Hobbes την εισαγωγή της *τύχης* ως της παραμέτρου εκείνης που λαμβάνει στρατηγική σημασία στην χομπσιανή προοπτική εξόδου του όντος «άνθρωπος» από την κατάσταση του ζώου, στην κατάκτηση της ανθρωπινότητας.

¹⁵⁶ Και εδώ ανοίγει το πεδίο της διωποκειμενικής συνάντησης/ώσμωσης, της *επικοινωνίας*, το οποίο έχει στρατηγική σημασία στην ανάπτυξη του χομπσιανού επιχειρήματος με όρους-κλειδιά στο εσωτερικό του τη *σύμβαση* και τη *συναίνεση*.

άλλα από την επιστήμη και τα ωφελήματα της. Διά του μεθοδολογικού συνεχούς από τα *σημάδια* (marks) στα *σημεία* (signs), θα εισαγάγει ο Hobbes την *αυθαιρεσία του πλήρως συμβατικού και συμβολικού σημείου*, θα κατασκευάσει την *ανθρώπινη γλώσσα*, την «πιο αξιοθαύμαστη και ωφέλιμη επινόηση απ' όλες» (Λεβ, 101), την αποτελούμενη από «ονόματα ή ονομασίες και τη σύνδεσή τους» ώστε με την διά τούτων καταγραφή και επικοινωνήση των σκέψεών τους «να αποκομίζουν οι άνθρωποι αμοιβαίο όφελος» (Λεβ, 101)¹⁵⁷, και θα τη συνδέσει με τον Λόγο κατά την αναγωγή αυτής στο εργαλείο μεσολάβησης της σχέσης του Λόγου με τα πράγματα. Προβαίνει έτσι σε μια μεθοδολογική ρήξη που εκτείνει τη θεμελιωτική σημασία του συμβατισμού έως το πεδίο της κατασκευής του ανθρώπου, της εξόδου του από την κατάσταση του ζώου¹⁵⁸. Η γλώσσα είναι το τέχνημα που μεσολαβεί τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης¹⁵⁹, ο κύριος/πρωταρχικός παράγοντας άρθρωσης του Λόγου, ο αναγκαίος εκφραστής του με τη διάστασή της ως το ολοκληρωμένο/πλήρες πλέον όργανο, το οποίο παρέχει δυνατότητες ανάπτυξης της πράξης του συλλογίζεσθαι στον ύψιστο βαθμό της,

¹⁵⁷ Επιβεβαιωτικά προς τη μεθοδολογική του διάσταση με τον Αριστοτέλη αναφέρει: «χωρίς αυτά δε θα υπήρχε πολιτική κοινότητα, κοινωνική επικοινωνία, συμφωνία ή ειρήνη μεταξύ των ανθρώπων παραπάνω απ' ότι ανάμεσα στα λιοντάρια, στις αρκούδες και στους λύκους» (Λεβ, 101). Είναι χαρακτηριστική η βαρύτητα που αποδίδει ο Hobbes στην ομιλία, αναβιβάζοντάς την στο *κριτήριο διάκρισης της ανθρώπινης από τη ζωική κατάσταση*.

¹⁵⁸ Η μεθοδολογική συνέπεια του Hobbes στον υλιστικό χαρακτήρα της σκέψης του κατά την κατασκευή των αναβαθμών της ανθρώπινης φύσης εκλύει ενέργεια σφοδρών αντιπαραθέσεων σε όλο το φάσμα του κοινωνικού και πολιτικού ανταγωνισμού της εποχής του. Η αναβάθμιση της μεθόδου, η αυθαιρεσία του σημείου, η εισαγωγή της ομιλίας/κατασκευή της γλώσσας σε σχέση υπαγωγής και παραλληλίας αντίστοιχα μεταξύ τους οριοθετούν την ανθρωπινότητα ως οι μοναδικές αναφορές αυτής. Ο Λόγος-Υπολογισμός χρειάζεται, προϋποθέτει την αυθαιρεσία του σημείου για να ολοκληρώσει την πορεία προς την πλήρωσή του ως τέτοιος. Η γλώσσα-ομιλία λοιπόν είναι ο μοναδικός όρος της ανθρωπινότητας. Τίποτε άλλο υψηλής, ευγενούς, θεϊκής, υπερβατικής καταβολής.

¹⁵⁹ Στο σημείο αυτό προοικονομείται η θεωρητική *διχοτομία φύση-πολιτισμός* στην προοπτική παραγωγής του τελευταίου από τη βάση ενός συμβολικού συστήματος σημείων, αναγκαίου και ικανού για την υποκειμενική και διυποκειμενική νοητική πράξη, του συμβολικού συστήματος δηλαδή εκείνου που ολοκληρώνει τη δυναμική της μονόδρομης φοράς της σχέσης, στην οποία το έλλογο υποκείμενο δύναται πλέον, με όρους πληρότητας της γνώσης (κάτι που τίθεται ως πρόκληση προς κατάκτηση από τον καθένα και όχι ως δεδομένο) να ανεβεί έως το ύψος που η φιλοσοφία θέτει ως σκοπό της και ως προσδοκώμενα αποτελέσματά της, δηλαδή τη χρησιμότητα, το όφελος και τις ανέσεις της ανθρώπινης ζωής, και που στη σύνθεσή τους δεν είναι άλλα από τον πολιτισμό. Αυτά έχουν να κάνουν με το *χρόνο*, ο οποίος πλέον συγκροτείται από τον Hobbes ως κατηγορία της αντίληψης αναγκαία και επαρκής η ίδια για το σπάσιμο των αλυσίδων της καθήλωσης στο συγκεκριμένο, στο αιώνιο παρόν, στη ζωική συνθήκη της αφετηρίας πάντα από το μηδέν, στην ανύπαρκτη ιστορία, στη μη εξελισσιμότητα. Και ο χρόνος, με τη σειρά του, συγκροτείται σε αναφορά προς την *αιτιότητα* ως κατηγορία της αντίληψης, η οποία εδράζεται στη συστηματική παρακολούθηση της *κίνησης* των επακόλουθων από τα προηγούμενά τους και των προηγούμενων από τα επακόλουθά τους. Τα σημεία-κλειδιά της χομπσιανής υλιστικής φιλοσοφικής θεμελίωσης έχουν συγκροτηθεί με συνέπεια που απαγορεύει την όποια υπερβατική εμφιλοχώρηση και ταυτόχρονα γίνονται οι άξονες οικοδόμησης των μερών του χομπσιανού θεωρητικού συστήματος, της κοσμοθεωρητικής προοπτικής του. Και με την αισιοδοξία της δύναμης του Διαφωτιστικού φωτός προσβλέπει στη γραμμική ανάπτυξη του πολιτισμού, εφόσον πλέον οι εγγυήσεις γι' αυτό, οι οποίες είναι η πολιτική σταθερότητα και η κοινωνική ασφάλεια, καθίστανται και οι ίδιες αντικείμενα της φιλοσοφικής γνώσης.

στην Επιστήμη ως νοητική και επικοινωνιακή πράξη. Είναι αυτή, δηλαδή, διά της οποίας καθίσταται δυνατή η κατάκτηση του ύψιστου της ανθρωπινότητας, της Φιλοσοφίας.

3.1. Περί Ονομάτων ή τα Πρωταρχικά Σημεία

Τα δύο, αμιγώς υλικού χαρακτήρα, ειδολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου, ο Λόγος ως συλλογιστική-υπολογιστική δραστηριότητα και η γλώσσα ως το δυνάμει πλήρες και καθολικό όργανό του, προϋποθέτουν, προκειμένου να αρθρωθεί η συλλογιστική πράξη, τη μετατροπή των σκέψεων σε λέξεις, σε ονόματα. Αυτά γίνονται τα πρωταρχικά σημεία του κώδικα, δια του οποίου θα αναπαρασταθεί η πρόσληψη των πραγμάτων και η υπαγωγή τους στις αρχές του ορθού συλλογίζεσθαι, ενώ ταυτόχρονα θα διασφαλιστεί το επικοινωνιακό ενεργείν. Ο ίδιος ο Hobbes διατυπώνει ξεκάθαρα τη συγκεκριμένη χρησιμότητα ως εξής: «Γενικά η ομιλία χρησιμεύει στη μετατροπή του νοερού λόγου σε προφορικό, ή της αλληλουχίας των σκέψεων σε αλληλουχία λέξεων, με δύο ωφέλιμες συνέπειες. Πρώτη είναι η καταγραφή των συμπερασμάτων της σκέψης μας που αλλιώς ενδέχεται να διαφύγουν της μνήμης μας και να μας βάλουν σε νέους κόπους, ενώ τώρα μπορούν πλέον να ανακληθούν μέσω των λέξεων που τα υποδηλώνουν. Συνεπώς, η πρώτη χρήση των ονομάτων είναι να εξυπηρετούν ως σημάδια ή σημειώσεις της ανάμνησης. Δεύτερη ωφέλιμη συνέπεια είναι ότι οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τις *ίδιες λέξεις*¹⁶⁰ για να δηλώσουν (μέσω της σύνδεσης και ιεράρχησής τους) στους άλλους, τι αντιλαμβάνονται ή τι σκέπτονται για κάποιο θέμα, καθώς επίσης και για να ανακοινώνουν τι επιθυμούν, φοβούνται ή ό,τι άλλο πάθος αισθάνονται. Εξαιτίας αυτής της χρήσης τους οι λέξεις αποκαλούνται σημεία» (Λεβ, 102).

Συνάμα, επιβεβαιώνοντας το ανεξάρτητο της ονοματοθεσίας και της γλώσσας γενικότερα (ως μηχανισμού υπηρετούντος το πρωτείο της μεθόδου σε πλαίσιο αφετηριών συμβατικού χαρακτήρα) από τις όποιες αντικειμενικές ποιότητες, ορίζει το όνομα στο *De Corpore* ως εξής: «όνομα είναι μια λέξη που λαμβάνεται *κατά προτίμηση* (taken at pleasure) για να εξυπηρετήσει ένα σημάδι, το οποίο μπορεί να εγείρει στο μυαλό μας μια σκέψη όμοια με κάποια σκέψη που είχαμε πριν, και η οποία εκφέρεται/δηλώνεται στους άλλους, ως ένα σημείο σ' αυτούς τού ποια σκέψη ο ομιλητής είχε, ή δεν είχε πριν στη σκέψη του» (DCR, 16). Και για να διαλύσει κάθε αμφισβήτηση περί του αυθαίρετου του σημείου επισημαίνει: «και για να ακριβολογούμε,

¹⁶⁰ Εδώ εντοπίζεται για μία ακόμη φορά η διάσταση της σύμβασης ως κοινότητα παραδοχών, ως συμφωνία, ως αμοιβαιότητα στην αναγνωρισιμότητα των πρωταρχικών σημείων.

υποθέτω ότι η καταγωγή των ονομάτων είναι *αυθαίρετη* κρίνοντας ότι αυτό είναι κάτι που πρέπει να εκληφθεί ως αναντίρρητο» (DCR, 16)¹⁶¹. Ακόμα και η χρησιμοποίηση των αφηγημάτων της θεϊκής παρουσίας, της αδαμιαίας πρακτικής και του μύθου της Βαβέλ θα γίνει όχι ως παραχώρηση στο θεοκρατικό επιχείρημα, αλλά ως αξιοποίηση ενός επιπλέον τεκμηρίου υπέρ της συμβατιστικής αφετηρίας και του βολονταρισμού της αυθαιρεσίας του σημείου. Ενώ στον *Λεβιάθαν* περιορίζεται στη διατύπωση πως «ο πρώτος δημιουργός της ομιλίας ήταν ο ίδιος ο Θεός, που υπέδειξε στον Αδάμ πώς να ονομάσει τα δημιουργήματα που του παρουσίαζε. Η Βίβλος δεν αναφέρει τίποτα παραπάνω...» (Λεβ, 101), στο *De Corpore* κατηγορηματικά αποδίδει την αυθαίρετη ονοματοθεσία στο Θεό τον ίδιο: «αν και κάποια ονόματα ζωντανών πλασμάτων και άλλων πραγμάτων, τα οποία χρησιμοποίησαν οι πρώτοι μας γονείς, διδάχτηκαν από τον ίδιο το Θεό, ωστόσο *επιβλήθηκαν από αυτόν αυθαίρετα*» (DCR, 16). Στη συνέχεια, διατρέχει την πράξη εμπλουτισμού της πρωταρχικής γλώσσας του Θεού από τον Αδάμ, ώστε να κατασκευάσει ο ίδιος, ως διακριτή αδαμιαία πράξη, τη δική του γλώσσα με έμφαση στο κριτήριο της *ανάγκης* της άρθρωσης των σκέψεων και της επικοινωνίας: «Αυτά ήσαν αρκετά ώστε να οδηγήσουν τον Αδάμ να προσθέσει κι άλλα ονόματα, αξιοποιώντας την εμπειρία που αποκόμιζε από τη χρησιμοποίηση αυτών των δημιουργημάτων, και κατόπιν να συνδέσει αυτά τα ονόματα σταδιακά, με τρόπο ώστε να γίνεται κατανοητός. Έτσι, με το πέρασμα του χρόνου, μπόρεσε να σχηματίσει τη γλώσσα που του ήταν απαραίτητη για τις ανάγκες του, άσχετα αν δεν ήταν τόσο πλούσια όσο θα το ήθελαν ένας ρήτορας ή ένας φιλόσοφος» (Λεβ, 101-102). Το επιχείρημα ολοκληρώνεται με τη χρησιμοποίηση του παραδείγματος του Πύργου της Βαβέλ για να θεμελιωθεί πάνω και σε αυτό η αρχή της ποικιλίας των γλωσσών, που, όντας αποξενωμένες από την πρωταρχική τους θεϊκή αφετηρία, κατασκευάζονται «σύμφωνα με τις επιταγές της ανάγκης (μητέρας κάθε εφεύρεσης)» (Λεβ, 102), η οποία δεν είναι άλλη από την κατανοησιμότητα. Η σύμβαση, λοιπόν, ενθυλακωνόμενη στη γλώσσα, αποτελεί τον εκ των ων ουκ άνευ όρο (*conditio sine qua non*) για την κατανόηση και την επικοινωνία. Και διανθιζόμενη τούτη η διαδρομή της διαρκούς «ανακάλυψης και αποδοχής ονομάτων *κατ' επιλογή* από τους ανθρώπους» (DCR, 16) με τις ανάγκες και την ελευθερία των φιλοσόφων και των μαθηματικών για επινόηση

¹⁶¹ Και στα *Elements of Law* επισημαίνει με σχεδόν ταυτόσημη ορολογία: «Ένα *όνομα* ή μία ονομασία επομένως είναι η *φωνή* που επιβλήθηκε *αυθαίρετα* από έναν άνθρωπο, λειτουργούσα ως *σημάδι* για να φέρνει στο μυαλό του κάποια αντίληψη αφορούσα το πράγμα πάνω στο οποίο επιβλήθηκε» (EL, 20). Στο σημείο αυτό φαίνεται ότι προλαμβάνει τη θέση του F. D. Saussure περί της αυθαιρεσίας της σχέσης ιδέας-ακουστικής εικόνας, σημαινόμενου-σημαίνοντος, η οποία θεωρείται ιδρυτική στιγμή της σύγχρονης θεωρητικής γλωσσολογίας. Βλ. Μπαμπινιώτης, Γ. (1998) και Saussure, F. de, (1979: 99 κ.ε.).

καινούργιων λέξεων (DCR, 16), επιτρέπει την κατάληξη στην κατηγορηματική χομπσιανή απόφαση πως «κανείς δεν μπορεί να φανταστεί ότι τα ονόματα των πραγμάτων επιβλήθηκαν από τις φύσεις τους» (DCR, 16)¹⁶².

Επιπρόσθετα, στη ρητή αναφορά στον *Λεβιάθαν* των αντικειμένων που μπορούν να ονοματοθετηθούν, η σύναψη των ονομάτων με τους αριθμούς και τα πράγματα γίνεται με τρόπο που να υπόκεινται στο Λόγο ως υπολογιστική-αποδεικτική πράξη, ως διάταξη μεθοδολογικής συνέπειας δηλαδή: «όνωμα επιδέχεται οτιδήποτε μπορεί να συμπεριληφθεί ή να ληφθεί υπόψη σ' ένα λογαριασμό, να προστεθεί σε άλλα δίνοντας ένα άθροισμα ή ν' αφαιρεθεί από άλλα αφήνοντας ένα υπόλοιπο» (*Λεβ*, 107). Συνεπώς αποκλείεται οποιοσδήποτε ουσιώδης δεσμός ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα, καθώς «βλέποντας πως τα ονόματα που διατάσσονται στο λόγο είναι σημεία των προσλήψεών μας, είναι εμφανές ότι δεν είναι σημεία των πραγμάτων καθεαυτών» (DCR, 17).

3.2. Νομιναλιστική Ετερότητα ή Γλώσσα και Πράγματα

Η μεθοδολογική ολοκλήρωση της συμβατιστικής αφετηρίας γίνεται με μία ιδιαίτερη κίνηση νομιναλιστικής ετερότητας, η οποία, σε πρώτη διατύπωση, θα εκφραστεί με την παραδοχή πως

¹⁶² Το *αυθαίρετο* συνδυαστικά προς το *συμβατικά συναινετικό* της ονοματοθεσίας κατά την αναφορά τους προς την αναβαθμισμένη στο εσωτερικό της δομής του συστήματος *μέθοδο* επιφέρουν ως προς τη *δύναμη του Λόγου και του υποκειμένου-φορέα αυτού* καταλυτικές συνέπειες, ριζικά ανατρεπτικές της παραδοσιακής θεώρησης και ως προς τη συγκρότηση της *ηθικής της ίδιας*. Η αντικειμενικά δοσμένη και προϋποτιθέμενη οντολογικά από την εγκυρότητα του φυσικού κόσμου *ηθική τάξη*, η υπαγορευόυσα με όρους αντικειμενικού αδιαμφισβήτητου τις *ηθικές αρχές* ή, άλλως, το *ηθικό δίκαιο*, τον *ηθικό νόμο*, καταρρέει υπό την ανάγνωση της απειρότητας και της τυχαιότητάς του που πρέπει να συνταχθεί από το φέρον την ισχύ της ενεργητικής σχέσης του με αυτό(ν) υποκείμενο του Λόγου. Μεθοδολογικός όρος για το κατορθώνει τη συντακτική πράξη αυτή είναι η *γλώσσα*, η οποία έλκοντας στο εσωτερικό της την αρχή της σύμβασης *μετασχηματίζει και την ηθική*, υπό την αντίστροφη πλέον προ-απόφαση του φυσικού δικαίου, *σε αποτέλεσμα συμβατικής, συναινετικής πράξης* υπό τις αρχές του συλλογίζεσθαι του *ταυτιζόμενου* με τις αρχές έλλογης και όχι ανόητης γλωσσικής εκφοράς. Καθήκον λοιπόν της Επιστήμης/Φιλοσοφίας είναι η με αυστηρότητα, ακρίβεια και σαφήνεια συγκρότηση των έγκυρων και γι' αυτό κατ' ανάγκη καθολικά αποδεκτών *γλωσσικών αρχών* τόσο συντακτικών όσο και νοηματικών-περιεχομενικών.

Ο Hobbes έχει παραλάβει, βέβαια, την ήδη συντελούμενη παρακμή του εκφρασμένου από τον Κικέρωνα (βλ. *De Officiis*: 44 BCE-On Duty: 1887) ιδεώδους της συνέπειας στις ηθικές μας υποχρεώσεις εντός τρόπου ζωής και συμπεριφοράς εκφραζόμενης ως τήρηση των υπαγόμενων στην εντιμότητα και την αρετή καθηκόντων μας (βιβλ. Ι) υπό την καθολική σκέπη του φυσικού δικαίου/νόμου, ο οποίος κυβερνά παρόμοια τους ανθρώπους και τους θεούς (βιβλ. ΙΙΙ). Το κικερώνειο ιδανικό τούτο «στο τέλος του 16^{ου} αιώνα κατέληξε να αποτελεί αποκύημα φαντασίας» Tuck, R. (2006: 9). Πλέον, σε καταστάσεις «χειραγώγησης, εξαπάτησης και εκφοβισμού» της «μοντέρνας πολιτικής» του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα δεν επηρεάζεται μόνο η αντίληψη περί πολιτικής [(βλ. Lipsius, G. (1594), Machiavelli, N. (1513)], αλλά συμπαρασύρεται οδηγούμενη στα όρια της κατάρρευσής της η υπερβατική κατοχύρωση της εγκυρότητας των ηθικών αρχών ως τέτοιων. Στο εσωτερικό αυτού του περιβάλλοντος *ανασυγκροτεί ο Hobbes τις ηθικές θεμελιώσεις*, εντός *φυσικοδικαιικού πλαισίου ανεστραμμένα πλέον αναγνωσμένου*. Δεν είναι το έξωθεν αντικειμενικό αδιατάρακτο ο παραγωγός και ο εγγυητής της ηθικής αξιολογίας, αλλά το ίδιο το φέρον τη δύναμη του Λόγου του ενεργητικά πράττον υποκείμενο, το οποίο δύναται πλέον να παραγάγει συναινέσεις επί αρχών συμβατικά και βουλευσιαρχικά συγκροτημένων.

«δεν είναι αναγκαίο ότι κάθε όνομα θα έπρεπε να είναι το όνομα κάποιου πράγματος» (DCR, 17). Η επικυρωτική, δε, χρήση παραδειγμάτων -με πρώτο το παράδειγμα του *ονείρου* ως αναπαράσταση εικόνων που, αν και «δεν είναι πράγματα παρά μυθοπλασίες (fictions) ή φαντάσματα πραγμάτων, έχουν και αυτά στον ίδιο βαθμό, την αναγκαιότητα των ονομάτων που θα τα δηλώσουν και θα τα σημασιολογήσουν, όπως τα πράγματα τα ίδια» (DCR, 17), και στη συνέχεια με την εστίαση στο πεδίο του μη γενόμενου διά του παραδείγματος του όρου *μέλλον* ως όνομα αναφερόμενο σε πράγματα που «ακόμη δεν έχουν καμιά ύπαρξη» και στο πεδίο του μη υπαρκτού διά της ανάδειξης πως ο όρος *τίποτα*, *μηδέν* «δεν μπορεί να είναι όνομα κάποιου πράγματος» (DCR, 17)- αξιοποιείται για την υπαγωγή της γλώσσας στο Λόγο και τον επικαθορισμό από αυτόν της αλήθειας ως ζήτημα τυπικής-μεθοδολογικής τάξης, «όταν αφαιρούμε το 2 και το 3 από το 5 η λέξη *τίποτα* για τη δήλωση αυτής της αφαίρεσης στο μυαλό δεν είναι *άχρηστη* και για τον ίδιο λόγο λέμε *αληθώς* ότι απομένει *λιγότερο από το τίποτα*, όταν αφαιρούμε περισσότερα από λιγότερα» (DCR, 18). Είναι οι ανάγκες της θεωρίας δηλαδή αυτές που υπαγορεύουν την κατασκευή των ονομάτων ως σημασιολογικά ορθών σημείων και όχι τα πράγματα καθεαυτά, τα οποία για μια ακόμη φορά υποτάσσονται στο πρωτείο της μεθόδου, και είναι η συνέπεια προς τη θεωρία, ταυτόχρονα, αυτή που οριοθετεί τη δυνατότητα των αληθών αποφάνσεων, σε αντιδιαστολή προς τις λεκτικές αυθαιρεσίες στις οποίες ενέχεται η έννοια του ψεύδους. Έτσι, οι εσωτερικές ανάγκες της θεωρίας είναι αυτές που θα χαράξουν την προοπτική δυνατότητας διατύπωσης της νομιναλιστικά αιρετικής παραδοχής: «βλέποντας ότι κάθε όνομα έχει κάποια σχέση με αυτό που ονομάζεται, αν και αυτό που ονομάζουμε δεν είναι πάντοτε ένα πράγμα που έχει ύπαρξη (has a being) στη φύση, ωστόσο *είναι νόμιμο για τους σκοπούς της θεωρίας να εφαρμόσουμε τη λέξη πράγμα σε καθετί που κατονομάζουμε*, σαν να ήταν όλα ένα είτε το πράγμα υπάρχει πραγματικά, είτε είναι μόνο μυθοπλασία» (DCR, 18)¹⁶³. Το όνομα, λοιπόν, υπαγόμενο στις αρχές του ορθού συλλογίζεσθαι αποκτά προτεραιότητα έναντι του πράγματος, αλλά και ταυτόχρονα νομιμοποιεί τη δυνατότητα ύπαρξης (ως σημασιολογικά επιτρεπτή απόδοση) και χρήσης του (ως συντακτικά νομιμοποιημένη σύνδεση) μόνο σε εξάρτηση από τη θεωρία και τις ανάγκες της, που στο προκείμενο δεν είναι άλλες από αυτές της μεθοδολογικής

¹⁶³ Σύμφωνα με τον Watkins W. N (1973: 104-109) η συγκεκριμένη θέση συνιστά ασυνέπεια του Hobbes ως προς τον, κατά τα άλλα, ακραιφνή νομιναλισμό του στο βαθμό που σύμφωνα με τη δική του διατύπωση «τα ονόματα είναι σημεία των προσλήψεών μας κι όχι των ίδιων των πραγμάτων». Με βάση, μάλιστα, την «κάποια σχέση» που δηλώνεται από τον Hobbes, η ασυνέπεια, κατά τον Watkins, θέτει όριο στην αποκλειστικότητα της νομιναλιστικής αρχής στον Hobbes, ο οποίος αναγκάζεται εκ των πραγμάτων να υιοθετήσει και ρεαλιστικά κριτήρια. Αντίθετα ο Peters R. (1956: 129-132) υπερασπίζεται τη συγκεκριμένη επιλογή.

αρτιότητας της συλλογιστικής πράξης. Και αυτό γίνεται ως μέρος της χομπσιανής στρατηγικής ξεκαθαρίσματος της σχέσης Γλώσσας-Λόγου με μεθοδολογικό πρόταγμα την υπαγωγή των κανόνων λειτουργίας της πρώτης στις αρχές του δεύτερου και, σε πρόσθετο βήμα, αυτό να λειτουργήσει ως επιπλέον έμπεδο για τη θεμελίωση του τυπικού χαρακτήρα της αλήθειας¹⁶⁴.

Γιατί η γλώσσα, όντας το όχημα δια του οποίου θα ολοκληρωθεί ο Λόγος, δεν μετατοπίζεται από το ρόλο του οργάνου έκφρασης του Λόγου, κάτι που σημαίνει διακριτότητα των δύο σε μία σχέση μέσου-σκοπού. Ο Λόγος είναι η πραγματικότητα της ολοκληρωμένης/πλήρους έλλογης τάξης, είναι ο οδηγός της ορθότητας και η αρχή της ενότητας και της σταθερότητας, που, στις συνθήκες που δεν πληρούνται, η αιτία δεν αναζητείται στον Λόγο καθεαυτόν, όντας «καθεαυτός πάντα ορθός» (Λεβ, 114), αλλά στη σχέση του προς τα μέσα έκφρασής του, προς το «δυνατό» της γλωσσικής εκφοράς δηλαδή. Η επιλογή επομένως του Hobbes να προσδιορίσει το πράγμα σε εξάρτηση από την ονομασία του και αυτήν σε εξάρτηση από τις αρχές του Λόγου δεν γίνεται κατά παραχώρηση, αλλά σε πλήρη συνέπεια προς τις νομιναλιστικές αφετηρίες του, καθώς με το συγκεκριμένο βήμα οριοθετεί μια δική του εκδοχή «υπερνομιναλισμού»¹⁶⁵, ο οποίος επιτελεί έργο θεμελιωτικής απαρχής/στερέωσης στην αναζήτηση των όρων βάσει των οποίων η γλώσσα-μέσο δεν θα αντιτίθεται ή θα αντιφάσκει προς το Λόγο-σκοπό. Ο υπερνομιναλισμός, με άλλα λόγια, μετασχηματίζεται ο ίδιος σε μεταφυσική, που επιτρέπει από τη μια τη διάγνωση των κινδύνων που συνυφαίνονται με τη γλώσσα, των σφαλμάτων δηλαδή στη χρήση των λέξεων, των αλλοιώσεων «ως λήθη» της αρχικής τους σημασίας, των λαθών στη σύνταξη και τη συναγωγή των προτάσεων¹⁶⁶, και κατευθύνει ως φίλτρο και πεδίο ελέγχου από την άλλη τη συμπλοκή/σύνθεση του μέσου με το σκοπό ώστε να παραχθεί με όρους βεβαιότητας πλέον η πλήρης γνώση, η Επιστήμη, ως κορύφωση του συλλογιστικού και επικοινωνιακού ενεργείν.

¹⁶⁴ Είναι επιβεβαιωτικό, ταυτόχρονα, της μεθοδολογικής του αδιαφορίας για την ουσία των πραγμάτων. Η συνέπειά του στην αντιστροφή της σχέσης ον-μέθοδος υπαγορεύει/επιφέρει την πλήρη υπαγωγή των πραγμάτων στη γλώσσα στο βαθμό που τα πράγματα καθίστανται γλωσσικές κατασκευές, δηλαδή ονόματα που κι αυτά με τη σειρά τους λαμβάνουν τη σημασιολογική και συντακτική τους αξίωση, παύουν δηλαδή να είναι κενοί νοήματος ήχοι, ανόητες λέξεις, υπαγόμενα στις αρχές του Λόγου και συγκροτούμενα ως εργαλεία άρθρωσης αυτού.

¹⁶⁵ Το συγκεκριμένο όρο για τον Hobbes τον έχει χρησιμοποιήσει ο Leibniz. Βλ. Watkins, W. N. (1973: 104).

¹⁶⁶ Είναι χαρακτηριστικό εδώ πως η οργάνωση του συγκεκριμένου πεδίου ενδιαφέροντος στο *De Corpore* γίνεται με τρόπο που το κάθε επιμέρους πεδίο συστηματοποίησης της γλωσσικής ανάλυσης να καταλήγει με αντίστοιχη συνέπεια συστηματικότητας στην οργάνωση της πολεμικής ενάντια στην παραδοσιακή σχολαστική φιλοσοφία και στις ρητορικές γλωσσικές εκτροπές. Γι' αυτό δεν εμφανίζεται καθόλου ως παράξενο το γεγονός, το οποίο λαμβάνει και τη θέση πρωταρχικού μελήματος, της εμφαντικής, «σχολαστικής» εμμονής του Hobbes στη συγκεκριμένη ανάδειξη των «ανοησιών» ή των «κενών περιεχομένων» ονομάτων, προτάσεων και αποφάνσεων, πάνω στα οποία οικοδομήθηκε η μεταφυσική σχολαστική παράδοση. Επιλογή, δε, του Hobbes είναι η απόδοση αυτών με όρους θεωρητικής έντασης, αποκαλυπτικής της σύγκρουσης μιας καθορισμένης θεωρητικής δομής με αντινομικές/αντιστικτικές αυτής τόσο ως προς τη μορφή τοποθέτησης των ερωτημάτων/προβλημάτων τους όσο και ως προς την κατεύθυνση ανάπτυξης του επιχειρήματος για την απάντησή τους.

Γιατί η δυνατότητα πολλαπλών τρόπων χρήσης της γλώσσας υποκρύπτει -κάτι που έχει συμβεί ιστορικά και έχει εγκαθιδρύνει, μάλιστα, αντίστοιχες ηγεμονικές παραδόσεις- δυνατότητα συγκάλυψης ή και αλλοίωσης των αρχών του Λόγου έτσι, που, μέσα από «συγχύσεις των ονομάτων και ακατάλληλους συνδυασμούς τους σε αποφάνσεις» (*Λεβ*, 116-117), η γλώσσα να γίνεται, φετιχοποιούμενη¹⁶⁷, όργανο εξυπηρέτησης ρητορικών και σχολαστικών σκοπιμοτήτων, εργαλείο «διακόσμησης ή εξαπάτησης» και όχι όχημα γνήσιας σκέψης, «αλλά αυτή η διάκριση [σε μονοσήμαντα και αμφίσημα ονόματα] δεν ανήκει τόσο στα ονόματα, όσο σε εκείνους που χρησιμοποιούν τα ονόματα, γιατί μερικοί τα χρησιμοποιούν κατάλληλα και ορθά για την ανακάλυψη της αλήθειας· άλλοι τα απομακρύνουν από την κατάλληλη σημασία τους, για διακόσμηση ή εξαπάτηση» (*DCR*, 23). Είναι λοιπόν η δυνατότητα μετατροπής της γλώσσας σε φορέα δεινών αυτή που κινητοποιεί τη χομπσιανή εναντίωση στη μεταφυσική και στη ρητορική, καθώς τα γλωσσικά ατοπήματα, όταν δεν γίνονται εκ παραδρομής, είναι σκόπιμες κατασκευές στην υπηρεσία της βολής¹⁶⁸ των εκάστοτε ατομικών υποκειμένων σε μια προοπτική σύγχυσης των παθών με το Λόγο. Τα γλωσσικά ατοπήματα, συνδεδεμένα με τα πάθη, τα οποία με τη σειρά τους συνδέονται αποκλειστικά με το άμεσο, το «φαινομενικό αγαθό» (*DCR*, 8), συγκροτούνται σε πλέγμα-παράμετρο/παράγοντα διηγετικού αναπαραγωγής του επιμερισμού/ετερότητας. Ωστόσο, αν και αναπαράγουν τον επιμερισμό/ετερότητα του μεροληπτικά δοσμένου ίδιου συμφέροντος, εμπαθώς συγκροτημένου και γλωσσικά εκφρασμένου, μεταμφιέζονται/φτιασιδώνονται και εκφράζονται ως ορθός Λόγος σε

¹⁶⁷ Η δυσκολία διαχωρισμού των αρετών από τα ελαττώματα της γλώσσας υποδηλώνεται στον *Λεβιάθαν* (1989: 102-103) μέσα από την αντιστοίχιση των τεσσάρων ειδικών χρήσεων της ομιλίας με τις ισάριθμες καταχρήσεις, η διάκριση των οποίων απαιτεί ετοιμότητα φροντίδας συστηματικής. Έτσι, η πρώτη χρήση, που είναι η «καταγραφή τόσο εκείνου που, με το στοχασμό, ανακαλύπτουμε ότι αποτελεί την αιτία κάποιου πράγματος, παρόντος ή παρελθόντος, όσο κι εκείνου που ανακαλύπτουμε ότι μπορεί να παραχθεί ή να προκληθεί από παρόντα ή παρελθόντα πράγματα, δηλ. το αποτέλεσμα» και στο οποίο «συνίσταται, συνοπτικά, η εκμάθηση των τεχνών», μπορεί να μετασηματιστεί σε «εσφαλμένη καταγραφή των σκέψεων των ανθρώπων λόγω της ασταθούς σημασίας των λέξεών τους. Καταγράφουν έτσι έννοιες τις οποίες ουδέποτε κατανόησαν και συνεπώς εξαπατούν τους εαυτούς τους». Η δεύτερη, δηλαδή «να εκθέτουμε στους άλλους τις γνώσεις που έχουμε αποκτήσει, δηλαδή να συμβουλευεί και να διδάσκει ο ένας τον άλλο», αντιστοιχεί στη «χρησιμοποίηση των λέξεων μεταφορικά, όταν δηλαδή τις χρησιμοποιούν με διαφορετική από την προκαθορισμένη τους σημασία εξαπατώντας τους άλλους». Η τρίτη, δηλαδή «η γνωστοποίηση των θελήσεων και των σκοπών μας, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται η αλληλοβοήθεια», αλλοιώνεται όταν οι άνθρωποι με τις «λέξεις τους δηλώνουν ότι θέλουν πράγματα, τα οποία στην πραγματικότητα δεν επιθυμούν». Η τέταρτη, δηλαδή «η ευχαρίστηση και τέρψη που προκύπτουν για μας και για τους άλλους όταν παίζουμε με τις λέξεις έχοντας για σκοπό την αθώα διασκέδαση ή την καλλιέργεια», εκπίπτει σε χρήση των λέξεων «για να βλάψει ο ένας τον άλλο». Μέσα από τις συγκεκριμένες χρήσεις και καταχρήσεις καταδηλώνεται το ειδοποιό χαρακτηριστικό της γλώσσας ως δύναμη που παρέχει στον φορέα της ισχύ όπλου ικανού να προκαλέσει βλάβες παρά ωφέλειες: «Διότι η φύση έχει πλάσει άλλα πλάσματα με δόντια, άλλα με κέρατα και άλλα με χέρια, για να πλήττουν τους εχθρούς τους· έτσι, δεν είναι παρά κατάχρηση της ομιλίας το να βλάπτουμε και με τη γλώσσα...».

¹⁶⁸ Βλέπε στον *Λεβιάθαν* το παράδειγμα του χαρτοπαϊγνίου και το καταχρηστικό ή «ανυπόφορο» της αξίωσης του παίκτη να «χρησιμοποιεί κάθε φορά ως μπαλαντέρ όποιο χαρτί τον βολεύει» (*Λεβ*, 114).

μια προοπτική επικύρωσης της δύναμης των σοφισμάτων -δηλαδή των παραλογισμών με μεγάλη ισχύ πειθαναγκασμού- να αναπαράγουν τις προϋποθέσεις του επιμερισμού των ατομικών «Λόγων», που, προσανατολισμένοι πάντα προς το εμπαιχθώς αναγνωρισμένο ίδιο συμφέρον, είναι εμμενείς παράγοντες διαμάχης και συγκρούσεων, «διότι στις διενέξεις τους αυτοί δεν κάνουν άλλο παρά να προβάλλουν ως ορθό Λόγο το οποιοδήποτε πάθος τους διακατέχει, φανερώνοντας με την αξίωση που προβάλλουν την έλλειψη ορθού Λόγου» (Λεβ, 114-115).

3.3. Η Διάκριση των Ονομάτων ή Οι Μεθοδολογικές Αρχές και τα Γνωσιοθεωρητικά Όρια

Ο στόχος του ξεκαθαρίσματος της σχέσης Λόγου-Γλώσσας-Πραγμάτων εκτείνει περαιτέρω τη μεθοδική και συστηματική διερεύνηση των ζητημάτων που αναφέρονται στα ονόματα, στις προτάσεις, στους συλλογισμούς και στα λάθη περί αυτών, ώστε να ολοκληρωθεί το πλαίσιο οριοθέτησης των μεθοδολογικών αρχών βάσει των οποίων η γλώσσα μπορεί να καταστεί ορθός εκφραστής του Λόγου, αλλά και να διευκρινιστούν οι γνωσιοθεωρητικές παραδοχές-όρια εντός των οποίων η σύνδεση Λόγου-γλώσσας-πραγμάτων θα παραγάγει την πλήρη γνώση, την Επιστήμη.

Σε ό,τι αφορά τα ονόματα, η διάκριση και η κατηγοριοποίησή τους αποδίδει σ' αυτά ιδιότητες και χαρακτηριστικά που επιφέρουν ξεκαθάρισμα των δυνατοτήτων λογικής χρήσης τους, επιβεβαιώνοντας τις νομιναιλιστικές συντεταγμένες της χομπσιανής γλωσσικής ανάλυσης, ως μεθοδολογικές προϋποθέσεις συγκροτητικές του γνωσιολογικοθεωρητικού πλαισίου του όλου οικοδομήματος. Έτσι, η πρώτη διάκριση σε *θετικά ή καταφατικά* (positive or affirmative) και *αρνητικά ή στερητικά/ελλειπτικά ή αόριστα* (negative or privative or indefinite) ονόματα αποδίδει τη σειρά της τάξης εμφάνισής τους, «τα θετικά ονόματα προηγούνται των αρνητικών» (DCR, 18), και προσδιορίζει την πρωτογενή δυνατότητα χρήσης τους, καθώς «σε αντίθετη περίπτωση δεν θα μπορούσε να υπάρχει καμιά χρήση αυτών [των αρνητικών ονομάτων] παντελώς» (DCR, 18). Συνεπώς, τα θετικά ονόματα επιτρέπουν στη σκέψη να συγκροτήσει την κατηγορία της *έλλειψης και της απουσίας* (άνθρωπος-μη άνθρωπος, φιλόσοφος-μη φιλόσοφος, λευκό-μη λευκό) ή της *αντίστιξης και της διαφοράς* («οι άπειρες ανομοιότητες» (DCR, 19) των χρωματικών συμβεβηκότων με το λευκό) ως τη μόνη λογική διάταξη συγκριτικής κατανοησιμότητας των ονομάτων απόδοσής τους. Εφόσον τα ονοματοθετούμενα πράγματα είναι, από τη μια «τα αντικείμενα τα ίδια» (EL, 20), ή «η αντίληψη καθεαυτή για αυτά» (EL, 20),

και από την άλλη «κάποια άρνηση/στέρηση» (EL, 20), μέσω της συγκεκριμένης σχέσης μπορεί να ονοματοθετείται το πράγμα μέσω των ιδιοτήτων του, αλλά και οι ιδιότητες ως τέτοιες, έτσι που τα ονόματα να επιτελούν το ρόλο του εδάφους πάνω στο οποίο εκτυλίσσεται το συλλογιστικό ενεργείν. Επομένως, παρά το γεγονός ότι τα αρνητικά ονόματα «δηλώνουν ότι μια λέξη δεν είναι το όνομα του υπό συζήτηση πράγματος» (Λεβ, 109), αντλούν την αξία χρήσης τους από τον κομβικό τους ρόλο στη συλλογιστική/υπολογιστική πράξη. Οι λέξεις «τίποτα, κανένας, άπειρο, ανεπίδεκτος, τρία μείον τέσσερα κ.τ.ο.» (Λεβ, 109) συνιστούν κατασκευές απορρέουσες από και εξυπηρετούσες τις ανάγκες της υπολογιστικής διαδικασίας της ίδιας. Είναι η σαφής δήλωση της σχέσης υπαγωγής των ονομάτων στο Λόγο, της παραγωγής τους από και της χρήσης τους για τις ανάγκες του Λόγου με αξία πολλαπλής χρησιμότητας «είτε για να γίνονται υπολογισμοί, είτε για τη διόρθωση αυτών ή για την ανάκληση παρελθόντων συλλογισμών μας στη μνήμη, ή [πρώτιστα] για την απόρριψη ονομάτων χρησιμοποιούμενων ανακριβώς» (Λεβ, 109). Ταυτόχρονα, η διάκριση σε θετικά και αρνητικά ονόματα αποδίδει και τη σχέση τους, καθώς «τα θετικά και τα αρνητικά ονόματα είναι *αντιφατικά* (contradictory) το ένα στο άλλο, γι' αυτό δεν μπορούν να είναι και τα δύο ονόματα του ίδιου πράγματος» (DCR, 19). Η σημασία, μάλιστα, που αποδίδει ο ίδιος ο Hobbes στην αρχή της αντίφασης είναι τόσο μεγάλη που τον οδηγεί να υποστηρίξει πως «η βεβαιότητα αυτού του αξιώματος, δηλαδή *ανάμεσα σε δύο αντιφατικά ονόματα ένα είναι το όνομα του οποιουδήποτε αντικειμένου, το άλλο όχι*, είναι η καταγωγή και το θεμέλιο όλου του συλλογίζεσθαι, δηλαδή όλης της φιλοσοφίας» (DCR, 19)¹⁶⁹.

Συνάμα, η δεύτερη διάκριση σε *κοινά, καθολικά* (common to many things, universal) και *συγκεκριμένα, κύρια* (proper to one thing) ονόματα (DCR, 19-20 & Λεβ, 103-104)¹⁷⁰ γίνεται το πεδίο ξεκαθαρίσματος της πρωταρχικής νομιναλιστικής θέσης: «το καθολικό όνομα δεν είναι ποτέ το όνομα κάποιου πράγματος υπαρκτού στη φύση, ή κάποιας ιδέας ή φαντάσματος σχηματισμένου στο μυαλό, αλλά πάντα το όνομα μιας λέξης ή ενός ονόματος» (DCR, 20). Η

¹⁶⁹ Και εδώ ο Hobbes δράττεται της ευκαιρίας για άσκηση της πολεμικής του ενάντια στην παραδοσιακή μεταφυσική, επισημαίνοντας στο *De Corpore*: «γιατί αυτοί που λένε ότι το ίδιο πράγμα δεν μπορεί ταυτόχρονα και να υπάρχει, και να μην υπάρχει, μιλούν δυσνόητα· αλλά αυτοί που λένε, οτιδήποτε υπάρχει, είτε υπάρχει, είτε δεν υπάρχει, μιλούν ανόητα και γελοία. [...] Και, ενώ αυτό [το αξίωμα] θα έπρεπε να είναι καθαρό και διανγές σε όλους τους ανθρώπους, εντούτοις, όσο διαβάζω τις μακροσκελείς πραγματείες που γράφτηκαν πάνω σ' αυτό το αντικείμενο από τους συγγραφείς της μεταφυσικής (οι οποίοι πιστεύουν πως έχουν κάποια διακεκριμένη μάθηση), σκέφτομαι ότι δεν το καταλαβαίνουν, όταν γράφουν» (DCR, 19).

¹⁷⁰ Στο πεδίο της ορολογίας η συγκεκριμένη διάκριση στην πρώτη της συγκρότηση στα *Elements of Law* διατυπώνεται ως αντίστιξη ανάμεσα στα *ατομικά* (individual) ή *μοναδικά* (singular) και στα *καθολικά* (universal) ή *αόριστα* (indefinite) ονόματα (EL, 21-22).

καθολικότητα αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο των ονομάτων και όχι των οντοτήτων στις οποίες τα ονόματα αναφέρονται. Ο Hobbes εδώ ακολουθεί πιστά τη νομιναλιστική γραμμή της κριτικής στο σχολαστικισμό και αυτό επιβεβαιώνεται στον *Λεβιάθαν*, όπου θα δηλώσει κατηγορηματικά ότι «στον πραγματικό κόσμο δεν υπάρχει τίποτα καθολικό εκτός από κάποια ονόματα»¹⁷¹, επειδή το κάθε ένα από τα ονομαζόμενα πράγματα είναι ατομικό και μοναδικό. Ένα καθολικό όνομα αποδίδεται σε πολλά πράγματα, λόγω της ομοιότητας που αυτά παρουσιάζουν σε κάποιες ιδιότητες ή κάποια συμβεβηκότα τους» (*Λεβ*, 104). Ο ριζικός ατομισμός, λοιπόν, συγκροτείται μεθοδολογικά από τον Hobbes με βάση και τη γλωσσική ανάλυση και με τρόπο που να καθιστά εμφανείς τόσο τις εντάσεις όσο και τις οφειλές του. Από τη μια συγκροτεί την αντιπαράθεσή του απέναντι στην αριστοτελική προτεραιότητα του όλου¹⁷² και από την άλλη συναντάται με τις βασικές αρχές της νομιναλιστικής φιλοσοφίας του ύστερου Μεσαίωνα¹⁷³.

Ταυτόχρονα, στο πεδίο της μεθόδου, το συλλογιστικό ενεργεί συμπλέκεται με τις φυσικές ανθρώπινες ικανότητες στην προοπτική του οδηγού για τον μη αποπροσανατολισμό της σκέψης, μια και η παγίδα για το μυαλό είναι διαρκώς παρούσα και συμπυκνώνεται στη διαπίστωση ότι «η καθολικότητα ενός ονόματος σε πολλά πράγματα έχει γίνει η αιτία για την οποία οι άνθρωποι σκέφτονται πως τα πράγματα είναι καθεαυτά καθολικά» (*EL*, 22). Η μόνη φυσική ικανότητα για την κατανόηση του νοηματικού πλάτους και της ταξινομικής συσχέτισής τους είναι η φαντασία συνδυαστικά προς τη μνήμη, η ικανότητα εντύπωσης δηλαδή των ερεθισμάτων σε αναφορά προς αυτήν της ανάκλησής τους, ώστε να παραχθεί η σχέση διάταξής τους, «για την κατανόηση του νοηματικού πλάτους ενός καθολικού ονόματος, δεν χρειαζόμαστε καμιά άλλη φυσική

¹⁷¹ Ταυτολογική προς αυτήν στον *Λεβιάθαν* είναι η διατύπωση και στα *Elements of Law* οχτώ χρόνια νωρίτερα, όταν συγκροτεί τα πρώτα βήματα της μεθοδολογικής τάξης του συστήματός του: «... δεν υπάρχει τίποτα καθολικό παρά μόνο ονόματα, τα οποία γι' αυτό ονομάζονται *αόριστα* (indefinite)» (*EL*, 22).

¹⁷² Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά* (1252b-1253a), από όπου ενδεικτικά παραθέτουμε: «διό πάσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. Τέλος γάρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· [...] ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, [...] καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τό γάρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· [...] ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον».

¹⁷³ Βλ. για παράδειγμα την αντίληψη περί του αυθαίρετου δημιουργού του κόσμου του Duns Scotus (*Ordinatio* 1, d. 3, pars 1, q. 1-2, nn. 26-55) και τη συμβατιστική αντίληψη της γλώσσας του Ockham, W. von (1994). Ωστόσο, η ταύτιση του Hobbes με τις νομιναλιστικές θέσεις εξαντλείται στο πεδίο της πρώτης φιλοσοφίας, μετασχηματιζόμενη σε διάζευξη στο πεδίο της πολιτικής, καθώς η νομιναλιστική γλωσσοθεωρητική κριτική στον ρεαλισμό από μέρους του, πολιτικοποιώντας το συμβατισμό της, λαμβάνει ριζοσπαστικά καινοτόμο μεταφυσικό χαρακτήρα, εφόσον τα ισχύοντα ως προς τις έννοιες μεταφέρονται και στην πολιτική. Ενδεικτικά αναφέρουμε το δικαίωμα αντίστασης στον αυτοκράτορα του Ockham (1994: 176) «... Είναι μια γενική συμφωνία της ανθρώπινης κοινωνίας να αποδίδει εν γένει υπακοή στον αυτοκράτορα σε ό,τι υπηρετεί το κοινό καλό και όχι σε άλλα πράγματα [...]», το οποίο διαφοροποιείται σε αδυνατότητα στον Hobbes: «... Εξάλλου αν κάποιος ή κάποιιο ισχυρίζονται ότι ο κυρίαρχος αθέτησε τη σύμβαση της θέμισής του, και κάποιος ή κάποιιο άλλοι ισχυρίζονται ότι κάτι τέτοιο δεν συνέβη, δεν υπάρχει κριτής για να διευθετήσει τη διαφωνία» (*Λεβ*, 245).

ικανότητα παρά μόνο τη φαντασία μας, δια της οποίας θυμόμαστε ότι τέτοια ονόματα φέρουν στο μυαλό μας μερικές φορές ένα πράγμα, μερικές φορές ένα άλλο» (DCR, 20). Έτσι, σε ένα συνεχές κατηγοριοποίησης, συγκροτούνται οι κατηγορίες του *γένους* (genus) ή των *γενικών ονομάτων* (general name), του *είδους* (species) ή των *ειδικών ονομάτων* (special name) και η μεταξύ τους σχέση υπαγωγής σε διάταξη από τα *περισσότερο κοινά* (more common) στα *λιγότερο κοινά* (less common) ονόματα (DCR, 20), με ξεκάθαρη την επίγνωση της διάκρισης του *αόριστου* (indefinite) προς το *μοναδικό* (singular) όνομα, το οποίο είναι «ορισμένο και περιορισμένο (restrained) σε ένα από τα πολλά πράγματα που [το αόριστο όνομα] σημαίνει» (EL, 22)¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Εδώ ήδη προοικονομεί ο Hobbes αυτό που θα υποστηρίξει στη συνέχεια στην ενότητα περί Κατασκευής της Ανθρώπινης Φύσης και ειδικά στο κεφάλαιο Περί της Αίσθησης (βλ. *εδώ*, 2.1., σσ. 189-216) και που έχει κιόλας διατυπώσει στην 5^η *Αντίρρηση* του στον Καρτέσιο για τη *σύνδεση αντίληψης και ιδέας*. Συμπλέκει τη γλωσσική ανάλυση με την υλιστική φυσικομηχανιστική θεμελίωση, έτσι που να αποδείξει, σε δύο επίπεδα διάταξης, αφενός τα «πράγματα που πραγματικά υπάρχουν στη φύση» αφετέρου τις νοηματικά/περιεχομενικά επιτρεπτές ονοματοθεσίες vs τις στερούμενες νοήματος, «ανόητες» και αντινομικές αυτών. Κι αυτό το πράττει και κατά τη *θεωρητική σκοπιμότητα* των όρων της ορθής κατανοησιμότητας και κατά την *πολιτική σκοπιμότητα* ανάδειξης των μηχανισμών/φορέων και των τεχνικών αποπροσανατολισμού και χειραγώγησης που διαταράσσουν την πολιτική σταθερότητα έλκοντάς την, διά σχολαστικιστικών και ρητορικών γλωσσικών μεθοδεύσεων «υποκριτικής αρετολογικής επίκλησης» Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 117), σε υποκρυπτόμενα «ιδιοτελή συμφέροντα» (Λεβ, 111).

Είναι η υλιστική φυσικομηχανιστική θεώρηση αυτή που θα του επιτρέψει να προσδιορίσει -ταυτίζοντας αυτές/ά- τις *ιδέες*, τα *φαντάσματα*, τις *προσλήψεις*, τις *εικόνες* και τις *αναπαραστάσεις* των φαινομένων-ποιοτήτων-ιδιοτήτων-συμβεβηκότων των «πραγμάτων πέρα/έξω» (EL, 3) ως παραγόμενες/α αποκλειστικά από την *αίσθηση* και αποτυπώνόμενες/α καταρχάς στη *φαντασία*, προκειμένου να αποδώσει τις *αντιληπτικές/φαντασιακές/γνωστικές δυνάμεις* του ανθρώπινου νου (βλ. *εδώ*, 2.1.1, 2.1.2., σσ. 189-204). Είναι αυτή, δε, η σταθερή εδραία βάση, η μη αποπροσανατολίζουσα τον νου σε «παγίδες σύγχυσης» περί της μοναδικότητας των εξωτερικών πραγμάτων. Είναι, συνάμα, κι εδώ *συναρθρώνονται οι δύο περιοχές του στοχασμού*, η διάκριση των ονομάτων σε ατομικά και καθολικά αυτή που θα επιτρέψει στον νου να ανορθωθεί στο ύψος του γενικού, του καθολικού και του αφηρημένου (φωτίζοντας έτσι την αξία της γλωσσικής ανάλυσης για το άλμα στη συνθήκη του Συμβολικού και του Λογικού) σπάζοντας τα δεσμά της καθήλωσης στο στιγμιαίο, το συγκεκριμένο, το εμπειρικό. Είναι όμως, ταυτόχρονα και ο οδηγός του επιστημολογικού ξεκαθαρίσματος της φύσης των πραγμάτων και των ονομάτων, ώστε να αρθεί το όποιο περιθώριο σφάλματος του συλλογιστικού ενεργείν.

Η συγκεκριμένη θεωρητική κίνηση, πέραν του ότι αποδεικνύει τον συστηματικό χαρακτήρα και την αδιάρρηκτη ενότητα των μερών του χομπσιανού στοχασμού, *απελευθερώνει δυναμικές πολλαπλών εξακτινώσεων*: σε πρώτο βαθμό θα ξεκαθαρίσει (όπως θα δούμε στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο) τον κατά τη *σύνδεση παθών-ονομάτων κίνδυνο* αποσταθεροποίησης των σημασιών/νοημάτων (αντίδοτο στον οποίο είναι μόνο η συνέπεια στις γλωσσικές/Λογικές αρχές), έτσι που η χρήση τους να έλκεται προς τον κερματισμό vs ενότητα και το ίδιο vs κοινό συμφέρον. Σε δεύτερο βαθμό θα δείξει (με όρους πολεμικής μάλιστα στην οποία στεκόμαστε) πώς ο προηγούμενος κίνδυνος *αξιοποιείται αποπροσανατολιστικά* προς εξυπηρέτηση ιδιοτελών εξουσιαστικών σκοπιμοτήτων από φορείς της εκκλησιαστικής και της κοσμικής εξουσίας, οι οποίοι εκμεταλλεύονται τα ανθρώπινα πάθη, με πρώτιστο τον φόβο και την ελπίδα, καλλιεργώντας τα διά του όπλου των γλωσσικών ατοπημάτων προς κατασκευή και επίταση θρησκευτικών δοξασιών (βλ. *εδώ*, 2.4.2., σσ. 357-386). Σε τρίτο βαθμό *θα οργανώσει την άμυνα* ενάντια στις «πεπλανημένες» και «σκοταδιστικές» παραδόσεις και ως όπλο του θα αξιοποιήσει τόσο την ίδια τη γλωσσική ανάλυση, την με συστηματικότητα και μεθοδικότητα συγκροτούμενη σε *αυστηρή θεωρία νοήματος* (τα ονόματα άγγελος, Θεός είναι «ασύλληπτα» και γι' αυτό αποκλείονται από αντικείμενα της φιλοσοφίας (DCR, 10-11), μια και, κατά τη *συνάρθρωση της ρεαλιστικής/φυσικομηχανιστικής με τη νομιναλιστική αρχή*, δεν αντιστοιχούν σε πραγματικά υπάρχοντα στον κόσμο σώματα, άρα δυνάμενα να συλληφθούν και να μετασχηματιστούν σε γλωσσικά νοήματα/περιεχόμενα), διά της οποίας θα ξεκαθαριστεί η διάκριση των ανοήτων από τις νοηματικά ορθές

Η επόμενη διάκριση, αυτή ανάμεσα στα *πρώτης και δεύτερης προθετικότητας* (of the first and of the second intention) ονόματα, αποτελεί συνέχεια της προηγούμενης, αποδίδοντας αφενός τη σειρά της τάξης εμφάνισης τους, αφετέρου τη λειτουργική τους σημασία/αξία στην προοπτική διασαφήνισης, σε ένα περαιτέρω μεθοδολογικό βήμα, της σχέσης των ονομάτων με τα πράγματα. Έτσι, με τα ονόματα της δεύτερης προθετικότητας να ακολουθούν ως επιγενόμενα των της πρώτης και να εφαρμόζονται πάνω σ' αυτά με σκοπό την *υπηρετήση των αναγκών της επιστήμης*, ως λογική πράξη διερεύνησης και καταγραφής ιδιοτήτων, χαρακτηριστικών και σχέσεων, «τα μεν πρώτης προθετικότητας είναι τα ονόματα των πραγμάτων (όπως ένας άνθρωπος, μια πέτρα κ.τ.ο.)» (DCR, 21), ενώ «τα δεύτερης προθετικότητας είναι τα ονόματα των ονομάτων και των ομιλιών (όπως καθολικό, καθεαυτό, γένος, είδος, συλλογισμός κ.τ.ο.)» (DCR, 21). Δηλώνεται λοιπόν ως καταφανής η συνθήκη δημιουργίας των δεύτερης προθετικότητας ονομάτων ως «ονόματα λέξεων και ονομάτων μόνο» (DCR, 21), προκειμένου αυτά να σημασιολογούν τις διαδρομές της σκέψης επί της φύσης των πραγμάτων και όχι τη φύση τους καθεαυτή¹⁷⁵. Έτσι, η γνωσιολογική γραμμή του άθικτου της οντολογίας των πραγμάτων επικυρώνεται και μέσω της γλωσσικής ανάλυσης.

Η τέταρτη διάκριση ανάμεσα στα ονόματα με *βέβαιη/σίγουρη* (certain) και *καθορισμένη* (determined) έναντι αυτών με *αβέβαιη* (uncertain) και *απροσδιόριστη* (undetermined) σημασία θα συγκροτηθεί ως κριτήριο αναφοράς προς τα *ατομικά* (individual) ονόματα, των οποίων η βέβαιη σημασία οφείλεται στο ότι «ο δέκτης αντιλαμβάνεται το ίδιο πράγμα το οποίο ο ομιλητής

γλωσσικές εκφορές, όσο και την *αρχή της κατανοησιμότητας* τη συνυφαινόμενη με την *ορθή μέθοδο διδασκαλίας* που πραγματώνεται διά της αρχής της *απόδειξης* (βλ. *εδώ*, 1.4.3., σσ. 134-137), την οποία μπορεί να αναλάβει και κατ' ανάγκην το πράττει αυτό, τόσο ως εποπτική αρχή κρίσης και ελέγχου (*Λεβ*, 248) όσο και ως έμπρακτη «καθοδήγηση του λαού» (*Λεβ*, 396) vs των μηχανισμών αναπαραγωγής ιδεολογικών αυθαιρεσιών, των «πανεπιστημίων και των σχολών», ο κατέχων το *απόλυτο της παιδευτικής ισχύος κυρίαρχος* (βλ. *εδώ*, 2.4.2., σσ. 357-386).

Η χομπσιανή θεωρητική κίνηση λαμβάνει έτσι διττό χαρακτήρα: από τη μια διαφαίνεται ο ορίζοντας της *αντιδογματικής ανοιχτότητας*, καθώς «ο κάθε επιμέρους άνθρωπος μπορεί να αποφανθεί αν μια έκφραση έχει νόημα ή όχι» Πατέλλη, Ι. (1995: 25), εντός του πλαισίου του «φωτός του Λόγου» στο οποίο όλοι μπορούν να ανέλθουν «εφόσον διαθέτουν καλές αρχές» (*Λεβ*, 118) (κι εδώ αναδεικνύεται η σημασία της γλωσσικής ανάλυσης και της φυσικομηχανιστικής θεμελίωσης), πλαίσιο το οποίο υπάγει στο εσωτερικό του και την καθημερινή διυποκειμενική επικοινωνιακή φρονησιακή καθημερινότητα των κοινωνικά δρώντων ανθρώπων και την επιστημολογική πλήρως ορθολογική πράξη· από την άλλη ελλοχεύει ο κίνδυνος της *δογματικής κλειστότητας*, καθώς η αναγωγή του κυρίαρχου στην «αυθεντία» ερμηνείας και επιβολής των ορίων του Λογικά/γλωσσικά ορθού αφήνει στον πολιτικό άνθρωπο μόνο έναν ρόλο: αυτόν του υπηκόου-τηρητή, του οποίου το εύρος αυτοκαθορισμού, αντενέργειας, αυτοδιάθεσης και ελεύθερης-αυτόνομης κριτικής δημιουργικότητας λαμβάνει χαρακτήρα ασφυκτικό.

¹⁷⁵ Σε μια επιπλέον επίθεση στην παραδοσιακή μεταφυσική ο Hobbes ολοκληρώνει τη συγκεκριμένη διάκριση των ονομάτων επισημαίνοντας: «Επομένως το να θέτει κανείς το *γένος* και τα *είδη* στα πράγματα, και τον *ορισμό* στη φύση των πραγμάτων, όπως έχουν κάνει οι συγγραφείς της *μεταφυσικής*, δεν είναι σωστό, βλέποντας ότι αυτά είναι μόνο σημασιολογήσεις του τι σκεφτόμαστε για τη φύση των πραγμάτων» (DCR, 21).

θα προσδοκούσε από αυτόν να αντιληφθεί» (DCR, 21), έναντι των *καθολικών* (universal) ονομάτων, των *επιμέρους* (particular) ονομάτων, και των *αόριστων* (indefinite) ονομάτων (DCR, 21-22). Κοινό χαρακτηριστικό των δύο τελευταίων είναι το αβέβαιο των σημασιών που δηλώνουν (DCR, 22). Η μεθοδολογική σκοπιμότητα εδώ έγκειται στην ανάδειξη της σχέσης ισοδυναμίας των επιμέρους με τα αόριστα ονόματα, «επομένως στην ομιλία τα επιμέρους και τα αόριστα ονόματα πρέπει να εκτιμηθούν ως ισοδύναμα το ένα του άλλου» (DCR, 22) και στην ιχνογράφηση-οριοθέτηση των επικοινωνιακών ορίων χρήσης τους πέραν των οποίων γίνονται όργανα εξαπάτησης και φορείς πρόκλησης δεινών. Έτσι, ο Hobbes με τη συγκεκριμένη διάκριση εστιάζει μεθοδολογικά στη *σύνδεση των ονομάτων με την αρχή της διδασκαλίας*, η οποία, όντας συνυφασμένη με την αρχή της απόδειξης, απαιτεί αυστηρότητα και στο επίπεδο των ονομάτων, προκειμένου να επιτευχθεί ο στόχος της διωποκειμενικής συνάντησης, που δεν είναι άλλος από αυτόν της αμοιβαίας βέβαιης, αληθούς και σαφούς κατανοησιμότητας, «...για τη διδασκαλία και τη σημασιολόγηση των αντιλήψεών μας στους άλλους» (DCR, 22).

Η προηγούμενη μεθοδολογική σκοποθεσία υπαγορεύει τη διάκριση σε *μονοσήμαντα* (univocal) και *αμφίσημα* (equivocal) ονόματα. Γιατί, έστω κι αν τα μονοσήμαντα ονόματα «στις ίδιες συνθήκες επικοινωνίας σημασιοδοτούν πάντα το ίδιο πράγμα» (DCR, 22) ενώ τα αμφίσημα «μερικές φορές σημαίνουν ένα πράγμα και μερικές ένα άλλο» (DCR, 22), ωστόσο «είναι σπάνιο» -και εδώ με την επισήμανση περί των μεταφορών οι οποίες «όλες είναι by profession αμφίσημες» (DCR, 23 & EL, 23) εγγράφεται από τον Hobbes το εμμενές της δυνατότητας φетиχοποίησης της γλώσσας- «οποιαδήποτε λέξη να μην δρα αμφίσημα σε διαφορετικά συγκείμενα του λόγου, ή σε συνθήκη διαφορετικής προφοράς και χειρονομιών» (EL, 23). Είναι δηλαδή η αμφισημία των ονομάτων αυτή που «κάνει δύσκολη την επανάκτηση των αντιλήψεων εκείνων για τις οποίες επιδόθηκε το όνομα» (EL, 23). Και η δυσκολία αυτή αφορά τόσο τη δυνατότητα κατανόησης της γλώσσας του άλλου σε συνθήκη επικοινωνίας στην οποία πρέπει να συνυπολογίζονται «οι παραφθορές, οι ιδιαίτερες περιστάσεις, τα συγκείμενα της ομιλίας, όπως και οι λέξεις οι ίδιες» (EL, 23), όσο και το λόγο του ίδιου του υποκειμένου, ο οποίος μπορεί να «αντλείται από τη συνήθεια/έθος και την κοινή χρήση της γλώσσας¹⁷⁶ με τρόπο που να μην αναπαριστά στη σκέψη του τις δικές του ιδέες» (EL, 23). Έτσι, γίνεται εμφανές ότι η συγκεκριμένη διάκριση «δεν ανήκει τόσο στα ονόματα, όσο σε εκείνους που χρησιμοποιούν τα

¹⁷⁶ Ο ιστορικός και κοινωνικός τόπος συμπύκνωσης του αποπροσανατολισμού από την πλήρη γνώση επισημαίνεται για μια ακόμη φορά από τον Hobbes.

ονόματα» (DCR, 23), οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα να κατευθύνουν τη χρήση τους είτε στην ορθολογική πορεία ανακάλυψης της αλήθειας μέσω της ορθής χρήσης τους, είτε στη ρητορική της επίδειξης με την αξιοποίησή τους ως λεκτικά στολίδια, είτε στη μεταφυσική της εξαπάτησης με τη χρήση τους ως παραπειστικά τεχνάσματα (DCR, 23)¹⁷⁷. Είναι, επομένως, «μεγάλη ικανότητα/ευφυΐα για έναν άνθρωπο, πέρα από τις λέξεις, τα συγκεκριμένα και τις άλλες περιστάσεις της γλώσσας, να απομακρύνεται από την πολυσημία, και να ανακαλύπτει την αληθινή σημασία του ό,τι λέγεται· και αυτό είναι ό,τι αποκαλούμε *κατανόηση*» (EL, 23).

Η πρόσθεση της έκτης διάκρισης ανάμεσα σε *απόλυτα* (absolute) και *σχετικά* (relative) ονόματα, με τα μεν να «επιβάλλονται για κάποια σύγκριση» και τα δε να «μην σημαίνουν καμιά σύγκριση εξολοκλήρου» (DCR, 23), αξιοποιείται για την επέκταση της πρωταρχικής νομιναλιστικής θέσης «η καθολικότητα εφαρμόζεται σε λέξεις και ονόματα μόνο και όχι σε πράγματα» (DCR, 23) στη δυνατότητα να υποστηριχθεί το ίδιο και στις άλλες διακρίσεις των ονομάτων, «γιατί κανένα πράγμα δεν είναι είτε μονοσήμαντο ή αμφίσημο, είτε σχετικό ή απόλυτο» (DCR, 23).

Η τελευταία διάκριση σε *απλά* (simple) και *σύνθετα* (compounded) ονόματα είναι αυτή που θα αξιοποιηθεί για την εξήγηση της διαδικασίας σύνθεσης της σκέψης ως ανάλογης αυτής των ονομάτων. Έτσι, αφού διευκρινιστεί η διαφορά φιλοσοφίας-γραμματικής -καθώς το όνομα στη φιλοσοφία δε συγκροτείται όπως στη γραμματική ως μία λέξη, αλλά μπορεί να είναι ένας αριθμός λέξεων που τοποθετούνται μαζί για να σημασιολογήσουν ένα πράγμα (DCR, 23), και καθώς η διάκριση απλού-σύνθετου ονόματος δε γίνεται με γραμματικά αλλά με αναλυτικά κριτήρια- ως απλό λογίζεται το όνομα «που σε κάθε είδος (in every kind) είναι το πιο κοινό ή το πιο καθολικό» (DCR, 23) και ως σύνθετο αυτό που «διά της ένωσης ενός άλλου ονόματος σε αυτό, γίνεται λιγότερο καθολικό, και σημασιοδοτεί ότι περισσότερες της μιας αντιλήψεις βρίσκονταν στο μυαλό, κάτι για το οποίο προστέθηκε το δεύτερο όνομα» (DCR, 24). Η χαρακτηριστική διάκριση των αντιλήψεων των πραγμάτων *ζώο*, *άνθρωπος* και *σώμα* ως σύνθετα και απλό όνομα αντίστοιχα, στο βαθμό που το πρώτο είναι παράγωγο των αντιλήψεων σώμα-κινούμενο, το δεύτερο των αντιλήψεων σώμα-κινούμενο-έλλογο, άρα πιο σύνθετο, ενώ το τρίτο δηλώνει «την πρώτη απλή αντίληψη» (DCR, 24), γίνεται το παράδειγμα που επιτρέπει την

¹⁷⁷ Είναι χαρακτηριστικό ότι τη δυνατότητα άμυνας στη συγκεκριμένη αποπροσανατολιστική χρήση των ονομάτων ο Hobbes θα την αναζητήσει στο εσωτερικό της γλωσσικής ανάλυσης. Η αντίσταση στην εξαπάτηση δια της γλώσσας είναι δυνατή μόνο δια της ίδιας της γλώσσας ως όπλο πλέον, και αυτή θα αναπτυχθεί στο πεδίο των ορισμών. Για την ανάπτυξη του χομπσιανού μεθοδολογικού προσανατολισμού στο συγκεκριμένο πεδίο, του ρόλου και της θέσης των ορισμών στο χομπσιανό έργο βλ. *εδώ*, 1.3.6.ii., σσ. 102-109.

κατανόηση του «πώς η σύνθεση των αντιλήψεων στο μυαλό απαντάται στη σύνθεση των ονομάτων· γιατί, όπως στο μυαλό μια ιδέα ή φάντασμα προχωράει σε μια άλλη, και από αυτήν σε μια τρίτη, έτσι σε ένα όνομα προστίθεται ένα άλλο και ένα άλλο επιτυχώς, και από αυτά κατασκευάζεται ένα σύνθετο όνομα» (DCR, 24)¹⁷⁸. Η συσχέτιση των αρχών του Λόγου, ως υπολογισμού πραγματοποιούμενου διά των πράξεων της πρόσθεσης και της αφαίρεσης, με τη διαδικασία κατασκευής των ονομάτων, αποτυπώνεται εδώ, λοιπόν, από τον Hobbes σε διάταξη αναλογίας κυριολεκτικής, με απόλυτη αντιστοίχιση των χαρακτηριστικών του ενός και του άλλου μέρους.

3.4. Η Κατηγοριοποίηση των Ονομάτων ή Η Αξία της Φιλοσοφίας

Με το ξεκαθάρισμα των αρχών της διάκρισης των ονομάτων περιφράσσεται σε πρώτο και θεμελιακό επίπεδο/βαθμό το μεθοδολογικά επιτρεπτό εύρος της χρήσης τους, εντός του οποίου η νοηματοδότηση και οι αλληλοαναφορές τους παράγουν λογικά αποδεκτά αποτελέσματα και δεν εκτρέπονται στο πεδίο της ανοησίας. Αυτό θα ολοκληρωθεί με την κατηγοριοποίηση των ονομάτων, η οποία ορίζεται ως «η ταξινόμηση των ονομάτων όλων των ειδών των πραγμάτων σε συγκεκριμένες κλίμακες ή διαβαθμίσεις, δια της υπαγωγής σε συνεχές των λιγότερο κοινών ονομάτων στα περισσότερο κοινά ονόματα» (DCR, 25). Έτσι, μπορεί να παρασταθεί η κλίμακα των *σωμάτων* ή και η κλίμακα των *ποσοτήτων*, με την πρώτη να θέτει στην «πρώτη και υψηλότερη θέση το *απλό σώμα*» (DCR, 25) και στη συνέχεια, υπαγωγικά, τα λιγότερο κοινά αλλά περισσότερο περιορισμένα και προσδιορισμένα ονόματα, δηλαδή *κινούμενα* και *μη κινούμενα*, έως να φτάσει στα *άτομα* (individuals). Με τον ίδιο τρόπο η δεύτερη «αφιερώνει την πρώτη θέση στην *ποσότητα* και την επόμενη στη *γραμμή*, την *επιφάνεια* και τη *στερεότητα/πυκνότητα* που είναι ονόματα μικρότερου εύρους» (DCR, 25). Έτσι στήνονται οι *κατηγορίες* (predicament, categories), οι οποίες μπορούν να περιλάβουν «όχι μόνο τα θετικά αλλά και τα αρνητικά ονόματα» (DCR, 25). Η σκοπιμότητα της συγκεκριμένης διάταξης

¹⁷⁸ Και εδώ η πολεμική ενάντια στην παραδοσιακή μεταφυσική συγκροτείται ως ανάδειξη της σύγχυσης ανάμεσα στα πράγματα καθεαυτά, στα συμβεβηκότα τους και στα ονόματα που τα αποδίδουν, σύγχυση η οποία έχει θεμελιώσει αποπροσανατολιστικά την οντολογία των πραγμάτων καθεαυτών: «εντούτοις δεν πρέπει να σκεφτόμαστε ότι τα σώματα, *τα οποία υπάρχουν ανεξαρτήτως του μυαλού*, συντίθενται με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή, ότι υπάρχει στη φύση ένα σώμα, ή όποιο άλλο απεικονίσμο υπαρκτό πράγμα, το οποίο καταρχάς δεν έχει μέγεθος, και έπειτα, διά της πρόσθεσης του μεγέθους, αποκτά ποσότητα, και διά της περισσότερης ή της λιγότερης ποσότητας βρίσκεται εν αφθονία ή σπανιότητα· και πάλι, διά της πρόσθεσης γραμμών αποκτά σχήμα, και μετά από αυτό, διά της πρόσθεσης φωτός ή χρώματος, γίνεται φωτεινό ή έγχρωμο. Ωστόσο, *έτσι έχει δημιουργηθεί η μεταφυσική φιλοσοφία*» (DCR, 24).

έγκειται στη δυνατότητα κατανόησης των ονομάτων ανάλογα με το βαθμό απλότητας ή συνθετότητάς τους αναφορικά είτε προς τον εαυτό τους, είτε προς άλλα ονόματα, με τη συμβολή των οποίων και μόνο είναι δυνατόν να σημασιολογηθούν/κατανοηθούν και να συσχετιστούν. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα των ονομάτων *γραμμή*, *επιφάνεια*, *στερεότητα*, τα οποία, αναφερόμενα σε ποσότητες, είναι «πρωτογενώς (originally) και από την ίδια τους τη φύση ικανά απόδοσης σχέσεων ισότητας και ανισότητας» (DCR, 26) έναντι των ονομάτων *χρόνος*, *κίνηση*, *δύναμη*, στα οποία δεν μπορεί να αποδοθεί καμία σχέση ποσότητας ή «καμία ποσότητα εξολοκλήρου» (DCR, 26) χωρίς τη βοήθεια των ονομάτων *γραμμή* και *κίνηση* για το πρώτο, *γραμμή* και *χρόνος* για το δεύτερο, *κίνηση* και *στερεότητα* για το τρίτο¹⁷⁹. Κατά τον ίδιο τρόπο συγκροτούνται οι πίνακες των κατηγοριών της ποιότητας και των σχέσεων ανάμεσα στα ονόματα (DCR, 25-27). Αποδίδοντας ο Hobbes τις συγκεκριμένες κατηγοριοποιήσεις σε «απόπειρες των συγγραφέων της λογικής» (DCR, 25), μπορεί να τις περιδιαβάσει κριτικά, με την κριτική ανάγνωση/περιδιάβαση της κατηγοριοποίησης των ονομάτων να συγκλίνει στην ομολογία: «δεν έχω ακόμα διακρίνει καμιά μεγάλη χρήση των κατηγοριών στη φιλοσοφία» (DCR, 28). Η επιλογή του, λοιπόν, να το πράξει ο ίδιος¹⁸⁰ εξυπηρετεί «μόνο αυτόν τον σκοπό: ίσως κατανοηθεί τι είναι αυτή η διάταξη των λέξεων, και να μη λαμβάνεται αυτή ως αλήθεια, μέχρι να αποδειχτεί διά του καλού συλλογισμού ότι είναι έτσι» (DCR, 28). Συνεπώς, η σκοπιμότητα των κριτικών παρατηρήσεών του αναφορικά προς τις κατηγοριοποιήσεις των ονομάτων συγκλίνει στη μεθοδολογική αρτίωση της θεωρητικής στρατηγικής για υπαγωγή των πραγμάτων (και ως προς τη μελέτη των διαφορών τους) στη γλώσσα, και της τελευταίας στις αρχές του Λόγου (καθώς μόνο ο ολοκληρωμένος συλλογισμός μπορεί να καταστεί ο αδιαφιλονίκητος εγγυητής της αλήθειας).

Στον *Λεβιάθαν*, στο κεφάλαιο *Περί Ομιλίας*, με την ίδια μεθοδολογική σκοπιμότητα η θεωρία θα κατευθυνθεί στην κατηγοριοποίηση της ποικιλίας των ονομάτων υπό το πρίσμα των

¹⁷⁹ Είναι χαρακτηριστική εδώ η θεμελιωτική δύναμη της γλωσσικής ανάλυσης στην περιχαράκωση των όρων της σημασιολογικής ορθότητας χωρίς περιθώρια εκτροπής σε ανόητες, έξω από τα όρια του Λόγου, νοηματοδοτήσεις τριών κομβικών, για την ανάπτυξη του επιχειρήματος στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας, εννοιών. Ο *χρόνος*, η *κίνηση* και η *δύναμη* συνιστούν έννοιες-κλειδιά στη χομπσιανή ανθρωπολογία, την ηθική και την πολιτική επιστήμη και γι' αυτό δεν είναι μεθοδολογικά επιτρεπτό οι όροι θεμελιώσής τους να μην παραπέμπουν στη συνθήκη της βεβαιότητας ως παράγωγο/συνώνυμο της πλήρους γνώσης. Και το βάρος αυτού του έργου το επωμίζεται η γλωσσική ανάλυση.

¹⁸⁰ Εδώ η ευθεία αναφορά του στον Αριστοτέλη γίνεται ως μία επιπλέον ρητή επίθεση εναντίον του φιλοσόφου στο πεδίο της ονοματικής ταξινομίας και σε αναφορά προς το μεθοδολογικά λυσιτελές της δικής του χειρονομίας: «πιστεύω ότι ο Αριστοτέλης, όταν είδε ότι δεν μπορούσε να ταξινομήσει τα πράγματα καθεαυτά σε τέτοια ταξινομικά σχήματα/διατάξεις (orders), θα μπορούσε παρόλ' αυτά να επιθυμεί, έξω και πέρα από τη δική του εξουσία, να περιορίσει τις λέξεις σε τέτοιους τύπους/τάξεις, όπως έχω κάνει εγώ» (DCR, 28).

συμβεβηκότων των πραγμάτων δια της αναγωγής τους σε τέσσερις γενικές κατηγορίες (Λεβ, 108-109). Η κατηγοριοποίησή τους υπό την συγκεκριμένη θεώρηση επιτρέπει στον Hobbes να ξεκαθαρίσει τα ονόματα εκείνα που «δεν είναι παρά στερούμενοι νοήματος ήχου» (Λεβ, 109) και που είναι «όλα τα υπόλοιπα ονόματα», διακρινόμενα σε δύο είδη. Στο πρώτο περιλαμβάνονται «τα νεότευκτα ονόματα, των οποίων το νόημα δεν επεξηγείται από κάποιον ορισμό» (Λεβ, 109), στο δεύτερο «όσα ονόματα δημιουργούνται με τη σύνθεση δύο άλλων ονομάτων, των οποίων οι σημασίες είναι αντιφατικές και ασυμβίβαστες, όπως το όνομα ασώματο σώμα ή το παρόμοιο ασώματη ουσία και πολυάριθμα άλλα» (Λεβ, 109). Λαμβάνει, μάλιστα, τη μεθοδολογική λαβή να συνδέσει/συζεύξει την ονοματοθεσία με την προτασιακή δομή και τη συλλογιστική πράξη τονίζοντας πως «όταν μια απόφαση είναι ψευδής, η σύνθεση των δύο ονομάτων, που την αποτελούν ενωμένα σε ένα όνομα, στερείται εντελώς νοήματος» (Λεβ, 109)¹⁸¹.

Η κατηγοριοποίηση των ονομάτων θα ολοκληρωθεί από τον Hobbes σε αναφορά προς τα «είδη ομιλίας [που] δηλώνουν τις ορέξεις, τις αποστροφές και τα πάθη του ανθρώπινου νου» (Λεβ, 110). Εδώ περιλαμβάνονται «τα ονόματα των πραγμάτων που μας επηρεάζουν συγκινησιακά, δηλαδή μας ευχαριστούν ή μας δυσσαρεστούν» (Λεβ, 110). Με την επισήμανση ότι αυτά «έχουν ασταθή σημασία στην τρέχουσα λεκτική επικοινωνία των ανθρώπων» (Λεβ, 110), λαμβάνει αφορμή για να καταδείξει το *κομβικό σημείο της διακριτότητας των παθών έναντι του Λόγου*, που δεν είναι άλλο από τη *σταθερότητα vs της αστάθειας*. Διότι είναι «οι διαφορετικές σωματικές ιδιοσυστασίες» και «οι προκαταλήψεις» οι αιτίες της ποικιλομορφίας των προσλήψεων ακόμα και του φύσει ίδιου πράγματος, έτσι που, προσδίδοντας «σε κάθε πράγμα τη χροιά των διαφορετικών παθών μας» (Λεβ, 110), αποτυπώνουν τους συγκινησιακούς μας επηρεασμούς, οι οποίοι με τη σειρά τους, όντας αντιλήψεις, γίνονται οι αφετηρίες της ετερότητας, της απροσδιοριστίας. «Επειδή δεν επηρεάζονται όλοι όμοια από το ίδιο πράγμα ούτε

¹⁸¹ Η σκοπιμότητα της συγκεκριμένης εστίασης της θεωρίας για μια ακόμη φορά συνίσταται στην (μέσω της δικής της μεθοδολογικής αρτίωσης) ευθεία επίθεση κατά της Σχολαστικής μεταφυσικής. Σε ό,τι αφορά τα ονόματα του πρώτου είδους υποδεικνύονται άμεσα οι φορείς της ανοησίας καθώς «τέτοιου είδους ονόματα έχουν πλαστεί εν αφθονία από Σχολαστικούς και από αμήχανους φιλοσόφους» (Λεβ, 109), ενώ γι' αυτά του δεύτερου είδους η παραδειγματική αναφορά «εάν η απόφαση ένα τετράγωνο είναι κυκλικό είναι ψευδής, τότε η λέξη *κυκλοτετράγωνο* δεν σημαίνει τίποτε, είναι ένας σκέτος ήχος» (Λεβ, 109) ή «εάν είναι ψευδές ότι η αρετή μπορεί να εγχυθεί ή φυσηθεί προς τα πάνω ή προς τα κάτω, οι λέξεις *εγκεχυμένη αρετή*, *εμφυσημένη αρετή*, είναι εξίσου άνευ νοήματος και *παράδοξες*» (Λεβ, 109-110) έχει τους ίδιους αποδέκτες.

Περαιτέρω, η αιχμή της εναντίωσης/σύγκρουσης επεκτείνεται και στο πεδίο της διυποκειμενικής σχέσης, της επικοινωνίας, ως αδυνατότητα πραγμάτωσης αυτής, καθώς διά των «ψευδών και παράλογων αποφάνσεων» (Λεβ, 110) αναιρείται η *αρχή της κατανοησιμότητας*, ο πρώτος όρος δηλαδή για τη συνάντηση των ατομικών υποκειμένων και την κίνηση του συλλογίζεσθαι προς την ολοκλήρωσή του.

Στην αρχή της κατανοησιμότητας αναφερόμαστε στο κεφάλαιο για τη μέθοδο της Απόδειξης και της Διδασκαλίας στον Hobbes, βλ. *εδώ*, 1.4.3., σσ. 134-137.

ο ίδιος άνθρωπος με τον ίδιο τρόπο κάθε φορά» (Λεβ, 110), η σημασιολόγηση των λέξεων, διαμεσολαβούμενη από τα πάθη, υπερβαίνει ή και αλλοιώνει «ό,τι από τη φύση τους υποδηλώνουν» (Λεβ, 110-111), έλκοντάς τες προς σημασίες που «πηγάζουν από την ιδιοσυστασία, τη διάθεση και τα συμφέροντα του ομιλητή» (Λεβ, 111).

3.5. Πρόταση, ή Σημασιολογικοί και Συντακτικοί Όροι και Όρια της Προτασιακής Δομής

Η ολοκλήρωση των αρχών της διάκρισης και της κατηγοριοποίησης των ονομάτων σημαίνει την σε πρώτο βαθμό πλήρωση των όρων και των ορίων, εντός των οποίων η γλώσσα πράγματι επιτελεί τον απώτερο σκοπό κατασκευής της, που δεν είναι άλλος από την αξιοποίησή της στην υπηρεσία του Λόγου με βάση τις αρχές αυτού. Γι' αυτό και είναι θεμελιακού χαρακτήρα πράξη η, με ακρίβεια, σαφήνεια και νοηματική πληρότητα, συστηματοποίηση των μεθοδολογικών παραδοχών δια των οποίων τα πρωταρχικά σημεία αποκτούν δυνατότητα ύπαρξης λογικά συνεπούς προς τον στόχο, χάριν του οποίου διεκδικούν το ίδιο το δικαίωμα της ύπαρξής τους, δηλαδή τη χρήση τους ως τα πρωταρχικά όργανα του Λόγου στην προοπτική συγκρότησης του ίδιου καθεαυτού, αλλά και συγκρότησης της σχέσης αυτού προς τα πράγματα. Στο σημείο αυτό συγκροτείται ως αναβαθμός λογικής μεθοδολογικής τάξης το επόμενο επίπεδο συγκρότησης της γλωσσικής λειτουργίας, το οποίο αναφέρεται στη συντακτική διάταξη/διάσταση των ονομάτων στο βαθμό που «με την απόδοση ονομάτων ευρύτερης ή στενότερης σημασίας η διερεύνηση των ακολουθιών ανάμεσα στα πράγματα που φαντάζεται ο νους μετατρέπεται σε διερεύνηση των ακολουθιών που υφίστανται ανάμεσα στις ονομασίες» (Λεβ, 104), στο βαθμό που το ζητούμενο της αλήθειας «συνίσταται στην ορθή διάταξη των ονομάτων στις αποφάνσεις μας» (Λεβ, 106), και στο βαθμό που απαιτείται «η σταθεροποίηση των σημασιών», δηλαδή ο ορισμός, ο οποίος «αποτελεί την αφετηρία κάθε υπολογισμού» (Λεβ, 106).

Και αυτό το επίπεδο συγκροτείται καταρχάς «από τη σύνδεση (connection) ή τη συναρμογή/συνύφανση (contexture) των ονομάτων» (DCR, 29) με τρόπο που, από «τα διάφορα είδη των ομιλιών [που] αναδύονται» (DCR, 29)¹⁸², να επιλεγεί «το μοναδικό είδος ομιλίας που

¹⁸² Ο Hobbes διευκρινίζει τα είδη της ομιλίας που θεωρεί «επικίνδυνα» (Λεβ, 110-111) για τη φιλοσοφία. Αυτά είναι, αφ' ενός όσα «δηλώνουν τις επιθυμίες και τα πάθη των ανθρώπων» (DCR, 29) ή με ανάλογη διατύπωση στον Λεβιάθαν όσα «δηλώνουν τις ορέξεις, τις αποστροφές και τα πάθη του ανθρώπινου νου» (Λεβ, 110). Η αφετηρία του συγκεκριμένου είδους ομιλίας είναι «τα ονόματα των πραγμάτων που μας επηρεάζουν συγκινησιακά, δηλαδή μας ευχαριστούν ή μας δυσαρεστούν [και τα οποία] έχουν ασταθή σημασία στην τρέχουσα λεκτική επικοινωνία των ανθρώπων, επειδή δεν επηρεάζονται όλοι όμοια από το ίδιο πράγμα ούτε ο ίδιος άνθρωπος με τον ίδιο τρόπο κάθε

είναι χρήσιμο στη φιλοσοφία» και το οποίο «ορισμένοι αποκαλούν στα Λατινικά *dictum*, άλλοι *enuntiatum et pronunciatum*· όμως οι περισσότεροι το αποκαλούν *πρόταση* (proposition), και είναι η ομιλία όσων καταφάσκουν ή αρνούνται, και εκφράζουν την αλήθεια ή το ψεύδος» (DCR, 30). Έτσι, μετά τον ορισμό της πρότασης ως «μια ομιλία που αποτελείται από δύο ονόματα συνδεδεμένα, δια των οποίων αυτός που μιλάει, δηλώνει πως αντιλαμβάνεται ότι το δεύτερο (latter) όνομα είναι το όνομα του ίδιου πράγματος του οποίου το όνομα δηλώνει το πρώτο (former) όνομα· ή (κάτι που είναι το ίδιο) το πρώτο όνομα κατανοείται από το δεύτερο» (DCR, 30)¹⁸³, με το παράδειγμα της ομιλίας «(ο) άνθρωπος είναι ένα ζωντανό πλάσμα» (DCR, 30) εξηγείται ο λόγος για τον οποίο η συγκεκριμένη δομή σύνθεσης των δύο ονομάτων δια του ρήματος *είναι* συνιστά πρόταση, και αυτός δεν είναι άλλος από την αντίληψη του πομπού και την κατανόηση από τον δέκτη ότι «και τα δύο ονόματα *ζωντανό πλάσμα* και *άνθρωπος* είναι ονόματα του ίδιου πράγματος, ή ότι το πρώτο όνομα *άνθρωπος* γίνεται κατανοητό από το δεύτερο *ζωντανό πλάσμα*» (DCR, 30). Η απόδοση της ορολογίας στα συνιστώντα την προτασιακή δομή ονόματα [(«υποκείμενο (subject), ή προηγούμενο (antecedent), ή το όνομα που περιέχεται (the contained name), και κατηγορούμενο (predicate), ακόλουθο (consequent), ή το περιέχον όνομα (containing name, συνήθως το ρήμα *είναι*, είτε κάποια πτώση ή όρος μιας

φορά» (Λεβ, 110). Η αδυνατότητα μάλιστα της αναγωγής τους σε βάση επιστήμης συνδέεται με την αποκλειστικά συνδεόμενη με τα πάθη και αδιαμεσολάβητη από το Λόγο αντίληψη, η οποία, αν και αφετηρία αυτής, δεν μπορεί να αποτελέσει κριτήριο γνωστικής βεβαιότητας: «Πράγματι, εφόσον όλα τα ονόματα αποδίδονται για να δηλώσουν τις αντιλήψεις μας και όλοι οι συγκινησιακοί μας επηρεασμοί δεν είναι παρά αντιλήψεις, είναι αναπόφευκτο να ονομάσουμε διαφορετικά τα πράγματα, όταν τα αντιλαμβανόμαστε διαφορετικά» (Λεβ, 110). Σε αυτά προστίθεται οι «διαφορετικές σωματικές ιδιοσυστασίες», οι «προκαταλήψεις» που, ως αιτίες της «ποικιλομορφίας των προσλήψεων», προσδίδουν «σε κάθε πράγμα την χροιά των διαφορετικών παθών μας», και που στο επίπεδο των ονομάτων συγκροτούνται ως «σημασίες που πηγάζουν από την ιδιοσυστασία, τη διάθεση και τα συμφέροντα του ομιλητή» (Λεβ, 110). Ο λογικός συμπερασμός, έτσι, συγκλίνει στο ότι «τέτοια ονόματα [ή είδη ομιλιών] δεν μπορούν να είναι οι αληθινές βάσεις οποιουδήποτε λογικού συλλογισμού» (Λεβ, 110). Ανάλογη αδυνατότητα αφορά και στις «μεταφορές ή τα σχήματα λόγου, αν και αυτά είναι λιγότερο επικίνδυνα, διότι, σε αντίθεση με τα παραπάνω ονόματα, ομολογούν την αστάθειά τους» (Λεβ, 111). Αφετέρου, στο *De Corpore* λογίζει ως επικίνδυνες για την φιλοσοφία τις «ανόητες/παράλογες (absurd) και ακατανόητες (insignificant) ομιλίες» (DCR, 29). Και εδώ, με μια ευθεία επίθεση στους «συγγραφείς της μεταφυσικής», οι οποίοι «τις χρησιμοποιούν τόσο συχνά όσο και τις κατανοητές» (DCR, 29) διευκρινίζει ότι οι ανόητες ομιλίες συνίστανται σε μια «διαδοχή λέξεων, για τις οποίες δεν μπορεί να υπάρξει καμιά διαδοχή σκέψεων στο μυαλό που να τους αντιστοιχεί» (DCR, 29). Και σε αυτές προβαίνουν όσοι, ενώ «δεν καταλαβαίνουν σε κάποιο απαιτητικό ζήτημα», εν τούτοις πράττουν έτσι που «να κάνουν τους άλλους να πιστεύουν ότι καταλαβαίνουν μιλώντας γι' αυτό ασυνάρτητα» (DCR, 30). Έτσι εκφέρουν μια ομιλία που δεν κατορθώνει το στόχο της, ο οποίος δεν είναι άλλος από τη «σημασία (signification)» (DCR, 30).¹⁸³ Στα *Elements of Law*, δώδεκα χρόνια νωρίτερα, στην πρώτη επεξεργασία των μεθοδολογικών αρχών του συστήματός της, ο προσδιορισμός της πρότασης περιορίζεται σε μία σύντομη, σχεδόν συγκρητιστική ως προς το βάθος της συστηματικότητάς της παρουσίαση, η οποία εξαντλείται σε μια τυπική παράθεση του από τις Σχολές ορισμού της πρότασης με αναφορά στην κατάφαση και στην άρνηση ως τυπικές λειτουργίες αυτής: «με δύο ονόματα, διά της βοήθειας του μικρού ρήματος *είναι*, ή κάτι ισοδύναμου, κάνουμε μία *κατάφαση* ή μία *άρνηση*, ή αυτό που στα Σχολεία αποκαλούμε επίσης μία *πρόταση*, και συνίσταται σε δύο ονόματα που ενώνονται μαζί διά του προλεγόμενου ρήματος *είναι*» (EL, 23).

λέξης)» (DCR, 30)]¹⁸⁴ γίνεται το πρώτο βήμα για την ανάδειξη της συνύφανσης των γλωσσικών με τις λογικές αρθρώσεις σε συνέχεια της διερεύνησης της σχέσης υπαγωγής στις αρχές του Λόγου των πρωταρχικών σημείων, των ονομάτων, που τώρα εκτείνεται στη σύνδεση αυτών, δηλαδή στις προτασιακές δομές.

Η βάση, πάνω στην οποία θα οικοδομηθούν οι μεθοδολογικές και οι σημασιολογικές οριοθετήσεις της χομπσιανής γνωσιολογίας στο επίπεδο της συντακτικής άρθρωσης των ονομάτων, έχει ήδη στηθεί. Και η πρώτη χομπσιανή επισήμανση, επικεντρωνόμενη στην προτεραιότητα των ονομάτων έναντι του πράγματος, είναι πως, πέρα από το ότι «και τα δύο ονόματα εγείρουν στο μυαλό μας τη σκέψη του ενός και του ίδιου πράγματος» (DCR, 31), ταυτόχρονα «η σύνδεσή τους μας κάνει να σκεφτούμε *περί της αιτίας* για την οποία εκείνα τα ονόματα επιβλήθηκαν στο συγκεκριμένο πράγμα» (DCR, 31). Η αναζήτηση, επομένως, της σημασίας του *είναι* των πραγμάτων δεν είναι τίποτε άλλο από την αναζήτηση στα πράγματα των αιτιών των ονομάτων τους. Η οντολογική δηλαδή αιτιολόγηση των πραγμάτων αναφέρεται στα ονόματα, στα οποία εξαντλείται κιόλας.

Η συναρμογή των ονομάτων σε δομή πρότασης επιφέρει την ανάδυση μιας περαιτέρω διάκρισης ανάμεσά τους, αυτής σε *συγκεκριμένα* (concrete) και *αφηρημένα* (abstract) ονόματα. Η σκοπιμότητα του συγκεκριμένου μεθοδολογικού εγχειρήματος είναι η ρητή επιβεβαίωση ότι «τα αφηρημένα ονόματα δηλώνουν μόνο τις αιτίες των συγκεκριμένων ονομάτων και όχι τα πράγματα καθεαυτά» (DCR, 32). Το παράδειγμα του αντιληπτού δια της αίσθησης ή του συλληπτού στο μυαλό ορατού πράγματος, το οποίο συγκροτείται ως έχον μέρη διακριτά μεταξύ τους, όντας εκτατό και καταλαμβάνον συγκεκριμένο χώρο, και το οποίο αποκαλείται *σώμα*, έχει την αιτία του ονόματός του στο ότι «το συγκεκριμένο σώμα είναι εκτατό, ή στην εκτατότητα και στη σωματικότητά του» (DCR, 32).

Η ταυτότητα των αιτιών των ονομάτων με τις αιτίες των αντιλήψεών μας (DCR, 32), δηλαδή η αντιλαμβανόμενη δύναμη της ενέργειας ή της ορμής του πράγματος, που «πολλοί την αποκαλούν ως τον τρόπο δια του οποίου κάθε πράγμα ενεργεί πάνω στις αισθήσεις» (DCR, 33), επιτρέπει στον Hobbes να προχωρήσει στον προσδιορισμό των *συμβεβηκότων* (accidents) των πραγμάτων. Και αυτά αποδίδονται στα πράγματα όχι με τη σημασία του *τυχαίου* και της αντίθεσης στην αναγκαιότητα, αλλά, στο βαθμό που «δεν είναι ούτε τα πράγματα καθεαυτά,

¹⁸⁴ Επισημαίνει, δε, ο Hobbes ότι ακόμα και στις γλώσσες που δεν υπάρχει κάποια λέξη αντίστοιχη του ρήματος *είναι*, «η ίδια η σειρά των ονομάτων δείχνει επαρκώς τη σύνδεσή τους» (DCR, 31) και έτσι τα ονόματα γίνονται «τόσο αρμόζοντα και χρήσιμα στη φιλοσοφία, σαν να συνδέονταν δια του ρήματος *είναι*» (DCR, 31).

ούτε τα μέρη εξ αυτών» (DCR, 33), τα συμβεβηκότα «συνοδεύουν τα πράγματα με τέτοιο τρόπο, που, εκτός από την εκτατότητα (saving extension), θα μπορούσαν όλα να αφανιστούν και να καταστραφούν, ωστόσο δεν θα μπορούσαν ποτέ να διαχωριστούν» (DCR, 33). Η σύζευξη λοιπόν από τη θεωρία της γλωσσικής ανάλυσης με την υλιστική θεώρηση των σωμάτων εντός του πλαισίου αιτιότητας που τις συνέχει επιτρέπει την αντίστοιχη συμπλοκή των θεωρητικών αντικειμένων *σώμα, συμβεβηκός, όνομα, αντίληψη* με τρόπο που, συγκροτούμενα αυτά βάσει αιτιωδών σχέσεων, να διευκρινίζεται/εντοπίζεται η ακολουθία τους στη συλλογιστική πράξη. Τα συμβεβηκότα συνιστούν τις αιτίες των ονομάτων μορφοποιούμενα σε ονόματα, και τις αιτίες της αντίληψης ως ο τρόπος επενέργειας των σωμάτων στις αισθήσεις. Έτσι, το ερώτημα περί του *είναι* έλκεται από, μετατοπίζεται στο πεδίο του συμβεβηκότος του σώματος, του τρόπου δηλαδή αντίληψής του και απόδοσής του δια της ορθολογικά συγκροτούμενης γλωσσικής εκφοράς.

Η διερεύνηση της περαιτέρω διαφοράς ανάμεσα στα συγκεκριμένα και τα αφηρημένα ονόματα, αυτής της «επιβολής των μεν πριν τις προτάσεις» και «των δε μετά» (DCR, 33), θα αξιοποιηθεί για τη διευκρίνιση της «*μεγάλης χρήσης* (great use)» αλλά και «*της μεγάλης κατάχρησης* (great abuse)» των αφηρημένων ονομάτων «πρώτιστα/κυρίως στη φιλοσοφία» (DCR, 33). Πράγματι, «επειδή τα αφηρημένα ονόματα προέρχονται από την πρόταση, και δεν μπορούν να έχουν θέση εκεί που δεν υπάρχει κατάφαση» (DCR, 33), η χρήση τους «συνίσταται στο ότι χωρίς αυτά δεν μπορούμε, στο μεγαλύτερο μέρος, είτε να συλλογιστούμε (reason), είτε να υπολογίσουμε (compute) τις ιδιότητες των σωμάτων» (DCR, 33). Γιατί οι πράξεις της πρόσθεσης, της αφαίρεσης, του πολλαπλασιασμού και της διαίρεσης ως συνιστώσες του συλλογιστικού/υπολογιστικού ενεργείν θα ήταν αδύνατο να πραγματοποιθούν, καθώς δεν θα προστίθενταν ή θα αφαιρούνταν ιδιότητες στα σώματα, παρά θα αναδιπλασιάζονταν ή θα διαιρούνταν τα σώματα τα ίδια, κάτι που αλλοιώνει την ίδια την πράξη του συλλογίζεσθαι. Ωστόσο, το ζήτημα αιχμή που ανακύπτει από την κατάχρηση των αφηρημένων ονομάτων είναι αυτό «από το οποίο προέρχονται *τα μεγάλα λάθη των συγγραφέων της μεταφυσικής*» (DCR, 34). Γιατί η κατάχρησή τους προέρχεται από το ότι «μερικοί άνθρωποι βλέποντας ότι μπορούν να θεωρήσουν, δηλαδή να υπολογίσουν τις αυξήσεις και τις μειώσεις της *ποσότητας*, της *ζέστης* και άλλων συμβεβηκόντων, χωρίς να θεωρούν τα σώματά τους (στα οποία αυτά αναφέρονται) ή τα υποκείμενα (τα οποία αποκαλούν *διαχωρισμένα/αφηρημένα* (abstracting), ή κατασκευασμένα να υπάρχουν χωριστά διεαυτών (or making to exist apart by themselves), μιλούν περί συμβεβηκόντων *ως εάν* να μπορούσαν αυτά να διαχωριστούν από όλα τα σώματα» (DCR, 33). Ο

Hobbes αξιοποιεί εδώ για μια ακόμη φορά τη συντακτική δομή του *ως εάν* για να δείξει το ανεδαφικό της παραδοσιακής μεταφυσικής, καθώς «μπορούν [οι μεταφυσικοί συγγραφείς] να θεωρήσουν τη σκέψη χωρίς τη θεώρηση του σώματος, συμπεραίνοντας έτσι πως δεν υπάρχει καμιά ανάγκη ενός σκεπτόμενου σώματος» (DCR, 34)¹⁸⁵. Και σε συνέχιση της θεώρησης των ιδιοτήτων χωρίς τη θεώρηση των σωμάτων δέχονται ότι οι ιδιότητες μπορούν να υπάρχουν χωρίς τα σώματα και τα σώματα χωρίς τις ιδιότητες: «ποσότητα μπορεί να υπάρχει χωρίς σώμα, και σώμα χωρίς ποσότητα· και ένα σώμα έχει ποσότητα διά της πρόσθεσης ποσότητας σε αυτό» (DCR, 34). Από εδώ πηγάζουν αφενός «εκείνες οι ακατανόητες λέξεις *αφηρημένη ουσία* (abstract substance), *χωριστή ουσία* (separated essence) κ.τ.ο.» (DCR, 34), αφετέρου «αυτές οι συγχύσεις των λέξεων που αντλούν την προέλευσή τους από το λατινικό ρήμα *est*, όπως *ουσία* (essence), *τελειότητα* (essentiality), *οντότητα* (entity), *οντικό/υπαρκτικό* (entitative), *ουσία* (quidity) (DCR, 34), οι οποίες, καθιστώντας εμφανές το περιττό της αναγκαιότητάς τους στο παράδειγμα των γλωσσών που συνδυάζουν τα ονόματά τους χωρίς το ρήμα *είναι* κατορθώνοντας ωστόσο οι φορείς τους το υπολογίζουν και το συλλογίζεσθαι, επιτρέπουν στον Hobbes να υποστηρίξει πως «είναι φανερό ότι η φιλοσοφία δεν έχει καμιά ανάγκη των λέξεων *ουσία*, *οντότητα* και άλλων όμοιων βαρβαρικών όρων» (DCR, 34). Η οντολογία λοιπόν των σωμάτων δεν είναι απλώς αδιάφορη, αλλά καθίσταται πλέον και περιττή έως επικίνδυνη στον αγώνα για την κατάκτηση της φιλοσοφίας.

¹⁸⁵ Η αντίστιξη προς την καρτεσιανή θεώρηση είναι χαρακτηριστική στο σημείο αυτό. Στη διάκριση των νοητών από τα αισθητά πράγματα, την οποία θα επεξεργαστεί ο Καρτέσιος στον δεύτερο *Στοχασμό* (2003: 70-85) με το *cogito* και το παράδειγμα του κεριού, ο Hobbes (PWDLO, 61) θα απαντήσει. Ακριβώς για να απορρίψει τη διάκριση αυτή γράφει: «Είμαι ένα πράγμα που σκέφτεται. Η διατύπωση είναι πολύ ωραία. [...] Αλλά εκεί που ο συγγραφέας μας προσθέτει: δηλαδή *πνεύμα, ψυχή, νόηση, λόγος*, εκεί γεννιέται μια αμφιβολία [...]. Ότι οι φιλόσοφοι διακρίνουν το υποκείμενο από τις ιδιότητές του και τις πράξεις του. [...] Είναι, λοιπόν, δυνατόν ένα πράγμα που σκέφτεται να είναι υποκείμενο του πνεύματος, του λόγου ή του νου, και επομένως να είναι κάτι σωματικό». Στη συνέχεια η δυνατότητα αυτή μετατρέπεται σε αναγκαιότητα. Εφόσον δεν είναι δυνατόν να υπάρχει σκέψη χωρίς πράγμα που σκέπτεται, ούτε επιστήμη χωρίς πράγμα που γνωρίζει, ούτε περίπατος χωρίς πράγμα που περπατά, το συναγόμενο συμπέρασμα είναι πως όλα τα πράγματα που υπάρχουν είναι, στην πραγματικότητα, σώματα. Το *cogito*, δηλαδή, γίνεται παράμετρος της απόδειξης της ύπαρξης του σώματος ως πράγματος που σκέφτεται. Έτσι, η ριζική θεωρητική χειρονομία του Hobbes εδώ λαμβάνει διττό αντίκρισμα. Αφενός, αναφερόμενος στη σχολαστική διδασκαλία του υποκειμένου ως υπόβαθρου ικανοτήτων, την εξωθεί στη θέση που η ίδια δεν δίδαξε ποτέ: ότι η κάθε υπόσταση είναι σωματική. Αφετέρου, χρησιμοποιώντας την εναντίον του Καρτέσιου και προσαρμόζοντάς την στην ανάπτυξη ενός καρτεσιανού ζητήματος, αποκλείει την χρησιμοποίηση της αναίρεσής του προς όφελος της παράδοσης του σχολαστικισμού. Το αποτέλεσμα είναι ότι στο σχολαστικό ζήτημα της ψυχής ως μορφής του σώματος και στη θεωρία της αφαιρετικής γνώσης που συνδέεται με αυτήν, ενώ ο Καρτέσιος απαντά «με τη ριζική διάκριση της νοητικής από τη σωματική υπόσταση», ο Hobbes παρεμβαίνει «με την όχι λιγότερο ριζική συγχώνευσή τους» (Μορό, Π. Φ., 1999: 71). Για την αντιπαράθεση των θέσεων του Hobbes με αυτές του Καρτέσιου βλ. Μορό, Π. Φ. (1999: 70-77).

3.6. Οι Διακρίσεις των Προτάσεων ή το Ζήτημα της Αλήθειας των Πρώτων Αρχών και του Ενδεδειγμένου Φιλοσοφικού Τρόπου

3.6.i. Η Αλήθεια, το Ψεύδος και η Γλώσσα

Με τη διερεύνηση των διακρίσεων των προτάσεων επιχειρείται να ξεκαθαριστούν καίρια/κομβικά σημεία των γνωσιοθεωρητικών παραδοχών και του μεθοδολογικού προσανατολισμού της χομπσιανής θεωρητικής προοπτικής. Έτσι, αφού θέσει το πρώτο και το δεύτερο κριτήριο, αυτά της *ποσότητας* και της *ποιότητας*, προκειμένου να διακρίνει τις *καθολικές* (universal) από τις *επιμέρους* (particular) ή τις *αόριστες* (indefinite) από τις *οι απλές* (singular) προτάσεις σε πρώτο βαθμό και τις *καταφατικές* (affirmative) από τις *αρνητικές* (negative) σε δεύτερο, με την τρίτη διάκριση ο Hobbes επιχειρεί και δια της γλωσσικής ανάλυσης να διευκρινίσει και να ξεκαθαρίσει ταυτόχρονα τα πεδία αναφοράς και τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις παραγωγής των εννοιών *αλήθεια* και *ψεύδος*. Έτσι, «αληθής πρόταση είναι εκείνη της οποίας το κατηγορούμενο περιέχει ή συμπεριλαμβάνει το υποκείμενό του, ή της οποίας το κατηγορούμενο είναι το όνομα κάθε πράγματος, του οποίου το υποκείμενο είναι το όνομα» (DCR, 35). Το παράδειγμα, *(ο) άνθρωπος είναι ένα ζωντανό πλάσμα*, συνιστά επομένως μια αληθή πρόταση, επειδή οτιδήποτε αποκαλείται *άνθρωπος*, το ίδιο επίσης αποκαλείται *ζωντανό πλάσμα*. Όπως και το *κάποιος άνθρωπος είναι άρρωστος* είναι αληθές, επειδή *άρρωστος* είναι το όνομα *κάποιου ανθρώπου*. Αντίθετα, ψευδής πρόταση είναι εκείνη της οποίας το κατηγορούμενο δεν περιέχει το υποκείμενό του, όπως *(ο) άνθρωπος είναι μια πέτρα* (DCR, 35)¹⁸⁶. Στο επίπεδο, λοιπόν, της ανάλυσης της πρότασης η προτασιακή δομή είναι αυτή που καθορίζει την αλήθεια ή το ψεύδος βάσει συγκεκριμένων κανόνων γλωσσικής εκφοράς, οι οποίοι αφορούν στις ιδιότητες των ονομάτων και στη μεταξύ τους συναρμογή, και οι οποίοι, με τη σειρά τους, υπάγονται στο

¹⁸⁶ Στα *Elements of Law* η παρουσίαση είναι σχεδόν ταυτολογική με διαφοροποίηση απλώς των επιστρατευόμενων παραδειγμάτων, προκειμένου η θέση περί της σχέσης της πρότασης με την αλήθεια και το ψεύδος να υποστηριχτεί αντιστοίχως κατηγορηματικά: «Σε κάθε πρόταση, καταφατική ή αρνητική, το δεύτερο όνομα είτε περιλαμβάνει το πρώτο, όπως στην πρόταση, *η φιlanθρωπία είναι μια αρετή*, το όνομα *αρετή* περιλαμβάνει το όνομα *φιlanθρωπία*, και πολλές άλλες αρετές επίσης· και τότε λέγεται ότι η πρόταση είναι *αληθής*, ή *αλήθεια*· γιατί, *αλήθεια και αληθής πρόταση είναι το ίδιο*. Ή διαφορετικά το δεύτερο όνομα δεν περιλαμβάνει το πρώτο, όπως στην πρόταση, *κάθε άνθρωπος είναι δίκαιος*, το όνομα *δίκαιος* δεν περιλαμβάνει κάθε άνθρωπο, γιατί *άδικος* είναι το όνομα του μεγαλύτερου μέρους των ανθρώπων· και η πρόταση λέγεται ότι είναι εσφαλμένη ή λάθος· *λάθος και εσφαλμένη πρόταση είναι επίσης το ίδιο πράγμα*» (EL, 24-25). Στον *Λεβιάθαν* η σύνδεση των ονομάτων εκτείνεται τόσο στην απόφαση όσο και στον συμπερασμό προκειμένου να υποστηριχτεί η σύνδεση της γλωσσικής εκφοράς με την αλήθεια και το ψεύδος και, ταυτόχρονα, η αποσύνδεση αυτών από τα πράγματα: «Στην περίπτωση που δύο ονόματα συνδέονται σε έναν συμπερασμό ή μία απόφαση όπως «ο άνθρωπος είναι ζωντανό πλάσμα» ή όπως «εάν κάποιος είναι άνθρωπος, τότε είναι ζωντανό πλάσμα», εάν το δεύτερο όνομα, *ζωντανό πλάσμα*, σημαίνει όλα όσα σημαίνει και το πρώτο όνομα, *άνθρωπος*, τότε η απόφαση ή ο συμπερασμός είναι αληθής, ειδάλως είναι ψευδής» (Λεβ, 105-106).

συλλογιστικό/υπολογιστικό ενεργείν δίνοντάς του υπόσταση ως μορφή, περιεχόμενο και λογική διάταξη¹⁸⁷. Έτσι, μπορεί να υποστηριχτεί ότι «οι λέξεις αληθές, αλήθεια και αληθής πρόταση είναι ισοδύναμα το ένα του άλλου, γιατί η αλήθεια συνίσταται στην ομιλία/λόγο και όχι στα πράγματα, στα οποία αυτή αναφέρεται» (DCR, 35). Το αληθές και το ψευδές, δηλαδή, «είναι ιδιότητες της ομιλίας και όχι των πραγμάτων» (Λεβ, 106). Και γι' αυτό «αν και η αλήθεια είναι μερικές φορές αντίθετη στο προφανές (apparent) και στο έκδηλο (feigned), ωστόσο πάντα αναφέρεται στο αληθές της πρότασης» (DCR, 35). Το παράδειγμα της εικόνας ενός ανθρώπου σε ένα ποτήρι, ή το παράδειγμα του φαντάσματος είναι επιβεβαιωτικά της πλάνης, καθώς το μεν στερείται του να είναι γνήσιος άνθρωπος και μόνο, και ο λόγος εντοπίζεται στο ότι η πρόταση, *ένα φάντασμα είναι ένας άνθρωπος*, δεν είναι αληθής, ενώ στο δε «δεν μπορεί να υπάρξει άρνηση στο ότι ένα φάντασμα είναι ακριβώς ένα φάντασμα και μόνο» (DCR, 35). Επομένως, «αλήθεια ή πραγματικότητα δεν είναι κάποια δύναμη, ορμή ή ενέργεια του πράγματος, αλλά μόνο της πρότασης¹⁸⁸ που αναφέρεται σε αυτό» (DCR, 35)¹⁸⁹.

Η μεθοδολογική συναγωγή της συγκεκριμένης γνωσιολογικής παραδοχής συνίσταται στο ότι «από αυτήν είναι εμφανές πως η αλήθεια και το ψεύδος δεν έχουν θέση παρά ανάμεσα στα ζωντανά πλάσματα που χρησιμοποιούν την ομιλία» (DCR, 36)¹⁹⁰. Συνδυαστικά προς την

¹⁸⁷ Ο τύπος της σχετικοποίησης της αλήθειας και του ψεύδους από τον Hobbes είναι μέρος της στρατηγικής της επίθεσής του στις παραδεδομένες απολυτότητες. Αφενός *σχετικοποιεί την αλήθεια* αποσπώντας την από τα πράγματα καθεαυτά και τον υπερβατικό χαρακτήρα της γνώσης που τη θεμελιώνει ως έξωθεν δοσμένες αυθεντικές με όρους πίστης θρησκευτικές αποκαλύψεις· αφετέρου *απολυτοποιεί την αλήθεια* υπάγοντάς την στις αρχές της γλωσσικής (ονοματικής-προτασιακής-συλλογιστικής) εκφοράς, οι οποίες είναι ταυτόχρονα και αρχές του Λόγου, συγκροτούμενες σε αναφορά προς την πρώτη ύλη επεξεργασίας τους, τις αντιληπτικές προσλήψεις, και υπηρετώντας, ανορθώνοντάς το στο απόλυτο της κατάκτησής του, το συλλογιστικό και επικοινωνιακό ενεργείν/πράττειν. Κατασκευάζει λοιπόν ο Hobbes τους όρους βεβαιότητας των παραδοχών της ίδιας θεωρητικής πρότασής του και στο εσωτερικό της γλωσσικής ανάλυσης. Υπό τη συγκεκριμένη στρατηγική η αλήθεια έλκεται από τους όρους της συμβατικής κατασκευής της, *χωρίς, ωστόσο, να είναι αποκλειστικό παράγωγο σύμβασης* κατά την παραδοχή «όλη η αλήθεια είναι “αναλυτική”» Krook, D. (1956: 6-7), γιατί έτσι παραβλέπεται η *συναρμογή των αναλυτικών γλωσσικών με τα υλιστικά φυσικομηχανιστικά κριτήρια*.

¹⁸⁸ Η χομπσιανή μεθοδολογική αδιαφορία για την ουσία των πραγμάτων με την υπαγωγή αυτών στις αρχές του Λόγου και κατ' επέκταση στη γλωσσική ανάλυση ως όργανο αυτού είναι έκδηλη και στο επίπεδο της πρότασης πλέον.

¹⁸⁹ Στο σημείο αυτό η ευκαιρία επίθεσης στην παραδοσιακή μεταφυσική εμφανίζεται ξανά ως καταλογισμός λαθών παιδαριωδών στη μεταφυσική σκέψη: «αυτό που οι συγγραφείς της μεταφυσικής λένουν, ότι το πράγμα, ένα πράγμα και ένα γνήσιο πράγμα είναι ισοδύναμα το ένα του άλλου, δεν είναι παρά μηδαμινό (trifling) και παιδαριώδες (childish)· γιατί ποιος δεν γνωρίζει ότι ο άνθρωπος, ένας άνθρωπος και ένας γνήσιος άνθρωπος σημαίνουν το ίδιο» (DCR, 35-36).

¹⁹⁰ Η γνωσιολογική και μεθοδολογική γραμμή συγκρότησης της γλωσσικής ανάλυσης επιτρέπουν στη χομπσιανή προβληματική -και στο επίπεδο διερεύνησης της αλήθειας- να συστηματοποιήσει τις δύο κομβικές για την ανάπτυξη του όλου επιχειρήματος παραδοχές του. Αφενός, παράγει την ανθρωπινότητα διά του κριτηρίου-τομής της διάκρισης του ανθρώπου προς το ζώο, που είναι η κατάκτηση των κανόνων της γλώσσας σε αναφορά προς τις αρχές του Λόγου χωρίς μεταφυσικές υπερβατικές αναγωγές, αφετέρου, με το ίδιο κριτήριο, ως βαθμός πλέον κατάκτησης, επικυρώνει την εσωτερική διαφοροποίηση των ανθρωπίνων υποκειμένων και παράγει εξ αυτού την

αποφατική διατύπωση στον *Λεβιάθαν*, «όπου δεν υπάρχει ομιλία, δεν υπάρχει ούτε αλήθεια ούτε ψεύδος» (*Λεβ*, 106), η οποία υπονοεί το ακριβές αντώνυμό της της πράξης, όπου υπάρχει ομιλία, υπάρχει και αλήθεια και ψεύδος, χτίζεται η βάση και το κριτήριο της τριπλής διχοτομίας με αναφορά στο βαθμό κατάκτησης της γλώσσας, που δεν είναι άλλο από τον βαθμό κατάκτησης του Λόγου. Αυτή θα συγκροτηθεί σε ιεραρχική ταξινομία του ανθρώπου προς τα ζώα, αλλά και των ανθρωπίνων ατομικών υποκειμένων μεταξύ τους. Γιατί, «αν και μερικά άγρια πλάσματα, κοιτώντας την εικόνα ενός ανθρώπου σε ένα ποτήρι, ίσως επηρεαστούν/ παρορμηθούν από αυτή, σαν να ήταν αυτή ο άνθρωπος ο ίδιος, και γι' αυτόν τον λόγο τη φοβούνται ή τη γλείφουν μάταια (στο κενό)· ωστόσο δεν την καταλαβαίνουν ως αληθή ή ψευδή, παρά μόνο όπως φαίνεται· και σε αυτό δεν παραπλανώνται» (*DCR*, 36). Υπό το πρίσμα της πλήρους αδυνατότητας ανάπτυξης της ομιλίας, άρα του Λόγου, το ζήτημα της πλάνης δεν μπορεί να συσταθεί ως κατηγορία, είναι λοιπόν ανύπαρκτο. Εντούτοις, «όσο οι άνθρωποι οφείλουν το αληθές τους συλλογίζεσθαι στη σωστή κατανόηση της ομιλίας», άλλο τόσο «οφείλουν τα λάθη τους στην ακατανόησία της ίδιας» (*DCR*, 36). Και η αιτία γι' αυτό εντοπίζεται στα «εσφαλμένα ή ανόητα διδάγματα» (*Λεβ*, 106)¹⁹¹, που, ως πεπλανημένη επιστήμη, αποτρέπουν από την κατάκτηση της «αληθινής επιστήμης», της φιλοσοφίας. Η προοπτική, μάλιστα, της συγκεκριμένης στάσης συγκροτείται σε *ανοησία*, η οποία υπολείπεται πόρρω ακόμα και της *αμάθειας*, καθώς «η φύση η ίδια δεν μπορεί να σφάλλει, και μόνο εξαιτίας του πλούτου της γλώσσας τους οι άνθρωποι γίνονται πιο σοφοί ή πιο τρελοί από το συνηθισμένο» (*Λεβ*, 107)¹⁹². Έτσι, «όσοι υιοθετούν [τα εσφαλμένα ή ανόητα διδάγματα] και προτιμούν να αντλούν τις γνώσεις τους από την αυθεντία των βιβλίων και όχι από τον προσωπικό τους στοχασμό τοποθετούνται τόσο χαμηλότερα και από τους αμαθείς όσο υψηλότερα από αυτούς τους τελευταίους τοποθετούνται οι κάτοχοι της αληθινής επιστήμης» (*Λεβ*, 107). Οι διχοτομίες λοιπόν

πολλαπλότητα της πράξης, η οποία στους αναβαθμούς του επιχειρήματος θα αναχθεί σε κομβικό μέτρο οριοθέτησης της σχέσης ενός εκάστου των ατομικών υποκειμένων με το κοινωνικό και το πολιτικό, αλλά και παραγωγής του ίδιου του πολιτικού.

¹⁹¹ Η πολεμική ενάντια στην παραδοσιακή σχολαστική μεταφυσική και στη ρητορική παράδοση θα εκφραστεί και στο πεδίο διερεύνησης της αλήθειας και της αληθούς γνώσης ως ευθεία επίθεση, από τη μια στις σχολαστικές «εσφαλμένες διδασκαλίες» που αλλοιώνουν το Λόγο με την εσφαλμένη χρήση της γλώσσας, καθώς «οι λέξεις είναι οι μετρητές των φρονίμων ανθρώπων, αφού χάρη σ' αυτές λογαριάζουν. Είναι όμως και το νόμισμα των ανόητων, που τις αξιολογούν με κριτήριο την αυθεντία ενός Αριστοτέλη, ενός Κικέρωνα, ενός Θωμά ή όποιου άλλου φιλόσοφου, που κι αυτός άνθρωπος είναι» (*Λεβ*, 107)· από την άλλη στις ρητορικές φετιχιστικές γλωσσικές αλχημείες «των στολιδίων της φιλοσοφίας [που] προέρχονται μόνο από τον άνθρωπο, έτσι που μόνο από τον άνθρωπο να αντλούνται οι άσχημες ανοησίες των εσφαλμένων γνώμων» (*DCR*, 36).

¹⁹² Άλλωστε, «ο φυσικός νους και η φαντασία δεν κινδυνεύουν να παρασυρθούν σε παραλογισμούς», και γι' αυτό «η αμάθεια βρίσκεται στο ενδιάμεσο της απόστασης που χωρίζει την αληθινή επιστήμη από τις εσφαλμένες διδασκαλίες» (*Λεβ*, 107).

έχουν ολοκληρωθεί: άνθρωπος – ζώο, πλήρης επιστήμη – αμάθεια, αμάθεια – πεπλανημένη επιστήμη/ανοησία και μέσω αυτών έχει ολοκληρωθεί επίσης η ιεραρχική ταξινόμια των δυνατοτήτων κατάκτησης της αλήθειας ή, με άλλη διατύπωση, της αληθούς γνώσης. Η εικόνα, μάλιστα, της παραβολής της ομιλίας με τον ιστό της αράχνης μετασχηματίζεται σε δεοντολογικό πρόταγμα ή, αλλιώς, σε άξονα προσανατολισμού προς το δέον, γινόμενη το πλαίσιο αντιπαράθεσης/αντιπαραβολής των «μαλθακών» με τα «ισχυρά πνεύματα», «γιατί η ομιλία έχει κάτι μέσα της σαν τον ιστό της αράχνης (όπως έχει λεχθεί στους παλιούς νόμους του Σόλωνα), που, από τη διαπλοκή των λέξεων, τα μαλθακά και τα ευπαθή πνεύματα παγιδεύονται και σταματούν· όμως τα δυνατά πνεύματα περνούν εύκολα μέσα από αυτόν» (DCR, 36)¹⁹³.

3.6.ii. Ορισμοί ή οι Πρώτες Αρχές

Το γεγονός, βέβαια, της συνύφανσης της αλήθειας/αληθούς γνώσης με τη γλώσσα μόνο και την ανάπτυξη αυτής στα επίπεδα του ονόματος, της πρότασης και του συλλογισμού παραπέμπει στο ζήτημα του περιεχομένου της, για το οποίο ο Hobbes επαναλαμβάνει μια ακόμη φορά: «από τα προηγούμενα συμπεραίνεται ότι οι πρώτες αλήθειες τέθηκαν αυθαίρετα από εκείνους που πρώτοι από όλους επέβαλαν ονόματα στα πράγματα, ή τα παρέλαβαν από την επιβολή άλλων» (DCR, 36). Το παράδειγμα της αλήθειας της απόφασης *ο άνθρωπος είναι ζωντανό πλάσμα* αιτιολογείται όχι σε αναφορά προς τα πράγματα, αλλά από την προτίμηση ή την βούληση (pleased) των ανθρώπων «να επιβάλουν τα δύο αυτά ονόματα στο ίδιο πράγμα» (DCR, 36). Το πρόβλημα επομένως της αλήθειας και του ψεύδους ως ιδιότητες της ομιλίας και όχι των πραγμάτων υπό το πρίσμα της βουλευσιαρχικά συμβατικής πρώτης αυθαίρετης πράξης, εγκολπωνόμενο στο πλαίσιο του ανεξάρτητου της γλώσσας από τις όποιες αντικειμενικές ποιότητες, καθίσταται ταυτόσημο με το πρόβλημα των ορισμών. Αυτοί συνιστούν τις πρώτες αρχές, τις αφετηριακές θεμελιώσεις, που, σε συνθήκη διυποκειμενικής παραδοχής, γίνονται οι όροι για την «σταθεροποίηση των σημασιών και αποτελούν την αφετηρία κάθε υπολογισμού» (Λεβ, 106). Ζητούμενο πλέον γίνεται η αναίρεση κάθε δυνατότητας αμφισβήτησης ή διχογνωμίας επί των ορισμών και γι' αυτό, με στόχο τον εξοβελισμό των αμφισβητήσεων στο χώρο του παραλόγου, η μεθοδολογική γραμμή του χομπσιανού ορθολογικού πλαισίου

¹⁹³ Η Πατέλλη, Ι. (1995: 29), προβάλλοντας την ομιλία στην αναφορά της προς την αλήθεια και το ψεύδος και προς τις έλλογες ή μη «πραγματικότητες» της ανθρώπινης κατάκτησης, επισημαίνει: «με την ομιλία ο άνθρωπος είναι σε θέση να κατασκευάζει και κατασκευάζει, εκτός από την εμπειρική και την επιστημονική πραγματικότητα, και μια τρίτη “πραγματικότητα”, εκείνη που εμπεριέχει ασώματα σώματα και πνεύματα και που αντιστοιχεί στην α-νόητη γλώσσα της εκκλησίας και των πάσης φύσεως αυθεντιών».

συγκροτείται σε συστηματοποίηση της περαιτέρω διάκρισης των προτάσεων σε *πρωταρχικές* (primary) και *μη πρωταρχικές* (not primary) (DCR, 36), προκειμένου η προτασιακή δομή να επεκταθεί και στο πεδίο των σημασιών και να οριοθετήσει το πλαίσιο εντός του οποίου αυτές είναι συνεπείς προς τις αρχές του Λόγου, άρα δεν εκτρέπονται σε «απρόσεκτες», αυθαίρετες λογικά «διατυπώσεις» (Λεβ, 106). Ως πρωταρχικές λοιπόν ορίζονται «οι προτάσεις εκείνες των οποίων το υποκείμενο εξηγείται από ένα κατηγορούμενο πολλών ονομάτων, όπως η πρόταση *ο άνθρωπος είναι σώμα, κινούμενο, ορθολογικό*· γιατί ό,τι περιλαμβάνεται στο όνομα *άνθρωπος*, εκφράζεται ευρύτερα στα ονόματα *σώμα, κινούμενο και ορθολογικό*, συνδεδεμένα μεταξύ τους» (DCR, 36-37). Και η αιτιολόγηση της ορολογίας *πρωταρχική πρόταση* βρίσκεται στο ότι «αυτή είναι πρώτη στο συλλογίζεσθαι» (DCR, 37), καθώς «τίποτα δεν μπορεί να αποδειχτεί, χωρίς να κατανοηθεί πρώτα το όνομα του πράγματος σε διερώτηση (in question)» » (DCR, 37). Το μεθοδολογικό πλαίσιο συγκρότησης των ορισμών έχει πλέον ολοκληρωθεί και έτσι μπορεί να υποστηριχθεί πως «οι πρωταρχικές προτάσεις δεν είναι τίποτε άλλο παρά ορισμοί, ή μέρη ορισμών, και μόνο αυτοί είναι οι αρχές της απόδειξης, όντας αλήθειες που συστήθηκαν αυθαίρετα από τους δημιουργούς/επινοητές (inventors) της ομιλίας, και επομένως είναι μη αποδείξιμες» (DCR, 37). Με αυτή τους την ιδιότητα οι ορισμοί συνδέονται με την ομιλία και το Λόγο με σχέση πρωταρχικής θεμελίωσης, καθώς «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» (Λεβ, 107). Και γι' αυτό η σύνδεση της γλώσσας με την αλήθεια ως κατάκτηση της «αληθινής γνώσης» διαμεσολαβείται από τους ορισμούς ως αναγκαιότητα «για όποιον επιδιώκει την αληθινή γνώση, να εξετάσει τους ορισμούς που έχουν δοθεί από προηγούμενους συγγραφείς και είτε να τους διορθώσει, εάν έχουν διατυπωθεί απρόσεκτα, είτε να τους διατυπώσει ο ίδιος» (Λεβ, 106).

Με δεδομένα τον προσδιορισμό της αλήθειας στο επίπεδο της πρότασης ως «ορθή διάταξη των ονομάτων στις αποφάνσεις μας» (Λεβ, 106), τη σύνδεσή της στο επίπεδο των ονομάτων με τη μνήμη του «σε τι αντιστοιχεί το κάθε όνομα που χρησιμοποιεί» (Λεβ, 106) και τη συνύφανσή της στο επίπεδο του συλλογισμού με την ενεργητικότητα της πράξης «να το τοποθετεί [το κάθε όνομα] εκεί που πρέπει» (Λεβ, 106), σε σχέση μάλιστα με την αλληλοαναφορά της γλώσσας και της αλήθειας με το εμπρόθετο υποκείμενο της πράξης, το πρόσωπο/έλλογο υποκείμενο δηλαδή

που κάνει ένσकोπη χρήση του γλωσσικού εργαλείου¹⁹⁴ με προσανατολισμό που ορίζεται από τον στόχο της πλήρους γνώσης, της φιλοσοφίας, εγείρεται για τη θεωρία το ζήτημα του ξεκαθαρίσματος των μεθοδολογικών διατάξεων, βάσει των οποίων οι πρώτες αλήθειες λαμβάνουν γνωσιολογική εγκυρότητα σε συνέπεια προς τις αρχές του Λόγου με οδηγό τις οποίες συγκροτούνται, και δεν εκτρέπονται σε «ανόητες», «απρόσεκτες», «στερούμενες νοήματος» διατυπώσεις.

Το πρώτο βήμα στην κατεύθυνση αυτή είναι η διάκριση των ορισμών σε δύο είδη. Αφενός «των ονομάτων που δηλώνουν/σημαίνουν τα πράγματα εκείνα που έχουν κάποια αντιλήψιμη αιτία» (DCR, 81), αφετέρου «των ονομάτων εκείνων που δηλώνουν πράγματα των οποίων δεν μπορούμε να αντιληφθούμε καμιά αιτία απολύτως» (DCR, 81). Είναι, δε, τα παραδείγματα από τη μια των ονομάτων που «είναι κοινά σε κάθε ύλη» (DCR, 81), όπως *σώμα ή υλικό, ποσότητα ή έκταση, κίνηση* και *σώμα* από την άλλη αυτά θα αξιοποιηθούν για την αποσαφήνιση της λειτουργίας ενός εκάστου των ειδών του ορισμού. Η συγκεκριμένη διάκριση παρέχει στον Hobbes την αφορμή να ξεκαθαρίσει ότι «πέραν των ορισμών δεν υπάρχει καμία άλλη πρόταση που θα μπορούσε να αποκληθεί πρωτογενής, ή (σύμφωνα με την ακριβή αλήθεια) να προσμετρηθεί στον αριθμό των αρχών» (DCR, 82). Και αυτό γιατί «μερικοί έχουν προσθέσει στις πρωταρχικές προτάσεις και άλλες, τις οποίες αποκαλούν *πρωταρχικές και κοινές αντιλήψεις*

¹⁹⁴ Είναι χαρακτηριστικός στο σημείο αυτό ο μετασχηματισμός, διά της γλώσσας εργαλείου, της εργαλειακότητας του Λόγου σε πηγή παραγωγής του ακριβώς αντίθετού της, του έλλογου υποκειμένου, το οποίο συγκροτεί και χρησιμοποιεί το γλωσσικό εργαλείο μέσα από την ξεκάθαρη προοπτική/στόχο της ολοκλήρωσης του Λόγου και της κατάκτησης της πλήρους γνώσης, προκειμένου να φτάσει στον απώτατο στόχο που δεν είναι άλλος από την σταθεροποίηση του πολιτικού και τη διασφάλιση της ειρήνης. Συνάμα, το ίδιο (το έλλογο υποκείμενο) μετασχηματίζεται σε *παραγωγό συναίνεσης* στη βάση των βουλευσιαρχικά, αυθαίρετα και συμβατιστικά παρηγημένων πρώτων προτάσεων.

Ο Λόγος, έτσι, δεν περιορίζεται στη διάσταση του μέσου, αλλά γίνεται τόσο ο όρος, όσο και η ίδια η προοπτική της ολοκλήρωσης της φιλοσοφικής πράξης. Είναι ο ίδιος η δύναμη της κυριαρχίας, η οποία αποζητά πλέον μόνο το υποκείμενο-φορέα της και τη συνθήκη εντός της οποίας θα κατορθώσει να εκφραστεί/πραγματοωθεί στην πληρότητά της, είναι ο εγγυητής της συνοχής του κοινωνικού, η οποία αρχίζει/αφορμάται και τελειώνει/ολοκληρώνεται στο εσωτερικό του Λόγου ως κατάκτηση της πληρότητας/σταθερότητας αυτού. Υπό αυτήν του τη θεώρηση ο Λόγος μετασχηματίζεται στον διαρκή παρονομαστή τόσο κατά τη μετάβαση του επιχειρήματος στο πολιτικό, όσο και κατά την ανάπτυξη του εντός του πολιτικού. Με αυτή του τη διάσταση, ο παρονομαστής διατρέχει το επιχείρημα στα στάδια της ανάπτυξής του, ως εμμενώς παρούσα *θεωρία Παιδείας*, ζητούμενο της οποίας είναι ο προσφορότερος/αποτελεσματικότερος τρόπος κατάκτησης και εφαρμογής της πληρότητας του Λόγου εντός του κοινωνικού, ως προϋπόθεση κατάκτησης και διασφάλισης της σταθερότητας αυτού (του κοινωνικού). Κατά την ανάλυση, από μέρους μας, των αναβαθμών ανάπτυξης του πολιτικού μέρους της χομπσιανής φιλοσοφίας θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πώς, βάσει της συγκεκριμένης θεώρησης, είναι υπόθεση επιλογής μιας από τις πολλές προοπτικές οι οποίες μπορούν να συναχθούν από τον τύπο επιστημολογικής θεμελίωσης του Hobbes, και την οποία επιλογή κάνει, μεταξύ άλλων, ο ίδιος ο Hobbes, προκειμένου να παραγάγει την ιδιαίτερη τυπολογία της θεωρίας του της κυριαρχίας, συγκλίνουσα στην απόλυτη ισχύ του *Λεβιάθαν*. Εδώ, βέβαια, ενυπάρχουν και οι αντινομίες/αντιφάσεις, τις οποίες θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε.

(common notions), οι οποίες (αν και είναι τόσο εμφανές ότι δεν χρειάζονται καμία απόδειξη) ωστόσο, επειδή μπορούν να αποδειχτούν, *δεν είναι αληθινές αρχές*» (DCR, 37)¹⁹⁵.

Το επόμενο βήμα συνίσταται στη διευκρίνιση της φύσης του ορισμού, ώστε να καταστεί κατορθωτός ο ορισμός και του ίδιου με όρους πληρότητας ως προς τα αποδιδόμενα σε αυτόν χαρακτηριστικά. Έτσι, δεδομένου ότι οι ορισμοί είναι αρχές, ή πρωταρχικές προτάσεις, επομένως ομιλίες που χρησιμοποιούνται για την ανάδυση στο μυαλό του δέκτη μιας ιδέας κάποιου πράγματος, όποτε αυτό το πράγμα έχει όνομα, μπορεί πλέον να υποστηριχθεί ότι «ο ορισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εξήγηση του ονόματος δια της ομιλίας» (DCR, 83). Και εάν αυτό αφορά σε κάποια σύνθετη αντίληψη, ο ορισμός «δεν είναι τίποτε άλλο παρά η *ανάλυση* του ονόματος στα πιο καθολικά του μέρη» (DCR, 83), με τρόπο που οι ορισμοί αυτού του είδους να «συνίστανται πάντα στο γένος και την ειδοποιό διαφορά» (DCR, 83). Το παράδειγμα του ορισμού του *ανθρώπου* ως *σώμα, κινούμενο, εμπαθές και ορθολογικό* είναι διευκρινιστικό της λειτουργίας των *γενικών ονομάτων* ως μέρη του *πλήρους* (whole) *ονόματος, άνθρωπος*, το οποίο είναι η *διαφορά*. Ωστόσο, εάν κάποιο όνομα είναι το πιο καθολικό στο είδος του, τότε «ο ορισμός του δεν μπορεί να συνίσταται στο γένος και τη διαφορά, αλλά πρέπει να κατασκευαστεί δια περιφρασης τέτοιας που να εξηγείται με τον καλύτερο τρόπο η *επιβολή* (force) του συγκεκριμένου ονόματος» (DCR, 83). Συνάμα είναι πιθανό, και συμβαίνει συχνά, το γένος και η διαφορά να τοποθετούνται μαζί, και όμως να μην συνιστούν ορισμό. Το παράδειγμα, *ευθεία γραμμή*, αν και περιέχει και το γένος και τη διαφορά, δεν είναι ορισμός, καθώς θα συνιστούσε ταυτολογία, *ευθεία γραμμή είναι η ευθεία γραμμή*, γι' αυτό χρειάζεται να προστεθεί ένα άλλο

¹⁹⁵ Η αιχμή του Hobbes στο σημείο αυτό εστιάζει σε τρία σημεία αναφοράς: καταρχάς στις *αυθαιρεσίες της παραδοσιακής μεταφυσικής*, η οποία συγκροτείται με βάση «τις προτάσεις εκείνες που δεν είναι καταληπτές/συλληπτές (intelligible), και μερικές φορές είναι εμφανώς εσφαλμένες [και οι οποίες] επιβάλλονται σε εμάς υπό την ονομασία *αρχές* από τις κραυγές ανθρώπων, οι οποίοι επιβάλλουν με το ζόρι στους άλλους, ως προφανή, όλα εκείνα που οι ίδιοι νομίζουν αληθή» (DCR, 37). Στη συνέχεια ξεκαθαρίζει τη διακριτότητα των *ευκλείδειων αξιωμάτων* εκείνων, που, «δεδομένου ότι μπορούν να αποδειχτούν, *δεν είναι αρχές απόδειξης*, έστω κι αν από τη συναίνεση των ανθρώπων έχουν λάβει την αυθεντία αρχών, επειδή δεν χρειάζεται να αποδειχτούν» (DCR, 82). Στο ίδιο πεδίο υπάγονται και τα αιτήματα (petitions) ή postulata, τα οποία, «αν και είναι αρχές, ωστόσο δεν είναι *αρχές απόδειξης*, αλλά *κατασκευής μόνο*, δηλαδή δεν είναι *αρχές επιστήμης*, αλλά *ισχύος* (not of science, but of power), ή (κάτι που είναι το ίδιο) δεν είναι αρχή *θεωρημάτων*, που είναι εικασίες, αλλά αρχή *προβλημάτων*, τα οποία ανήκουν στην πρακτική, ή στο πράττειν κάτι» (DCR, 82). Το παράδειγμα, *μια ευθεία γραμμή μπορεί να χαραχτεί ανάμεσα σε δύο σημεία*, ως «αίτημα των συγγραφέων της γεωμετρίας», θα αξιοποιηθεί από τον ίδιο στη συνέχεια για να δείξει ότι δεν συνιστά ορισμό, αλλά ότι είναι «*πράγματι αρχή of art or construction*, αλλά όχι επιστήμης και απόδειξης» (DCR, 37). Τέλος επικεντρώνει στις *κοινές αντιλήψεις* (common received opinions), οι οποίες «δεν είναι ούτε προφανείς από μόνες τους, ούτε αποδείξιμες εξολοκλήρου, και οι οποίες είναι συχνότερα εσφαλμένες παρά αληθείς» (DCR, 82), άρα «δεν θα έπρεπε στο ελάχιστο να αναγνωριστούν ως αρχές» (DCR, 82). Παραδείγματα αυτού του τύπου είναι οι αποφάνσεις, *η φύση απεχθάνεται το κενό*, και (αναφερόμενος ευθέως στον Αριστοτέλη) *η φύση δεν κάνει τίποτα επί ματαίω* (DCR, 82).

όνομα που αποτελείται από διαφορετικές λέξεις και δηλώνει το ίδιο πράγμα με το οριζόμενο όνομα ώστε να αποτελέσει ορισμό. Οι προαναφερθείσες διευκρινίσεις επιτρέπουν πλέον τον ορισμό του ορισμού ως «μια πρόταση της οποίας το κατηγορούμενο αναλύει το υποκείμενο όταν αυτό είναι δυνατό, και όταν δεν είναι, το επεξηγεί (exemplifies)» (DCR, 84).

Το τρίτο βήμα για την ολοκλήρωση των μεθοδολογικών προϋποθέσεων ύπαρξης του ορισμού συνίσταται στη διευκρίνιση των *ιδιοτήτων* του. Εδώ ο Hobbes αποδίδει επτά ιδιότητες στους ορισμούς, έτσι που να ξεκαθαρίσει κάθε ασαφές σημείο της σχέσης του με τα ονόματα, αλλά και δι' αυτών να οριοθετηθεί το πλαίσιο πέρα από το οποίο συγκροτείται η συνθήκη του λογικού σφάλματος. Η μεθοδολογική σκοπιμότητα της συγκεκριμένης συστηματοποίησης συνίσταται στο αντίστροφο της προηγούμενης διατύπωσης: η αμφισβήτηση ενός δεδομένου ορισμού, στην περίπτωση ασφαλώς που αυτός δεν περιέχει λογικά σφάλματα, συνιστά παραλογισμό, στο βαθμό που βάσει συγκεκριμένων κριτηρίων επιλογής στο εσωτερικό αυθαίρετων επιλογών, η ύπαρξη του ορισμού μπορεί να καταστεί δυνατή μόνο δια της αποδοχής του. Συνεπώς, η *απομάκρυνση της αμφισημίας* είναι η πρώτη ιδιότητα του ορισμού (DCR, 84). Δεύτερη είναι η *απόδοση μιας καθολικής αντίληψης/ιδέας* (notion) του οριζόμενου πράγματος, «αναπαριστώντας μια αναμφίβολη καθολική εικόνα αυτού, όχι στα μάτια, αλλά στο μυαλό» (DCR, 84). Η τρίτη ιδιότητα είναι αυτή «του μη αναγκαίου των αμφισβητήσεων για το εάν οι ορισμοί πρέπει να γίνουν αποδεκτοί ή όχι» (DCR, 84). Το παράδειγμα της διδασκαλίας του δασκάλου στον μαθητή χρησιμοποιείται εδώ από τον Hobbes ως τεκμήριο πλήρους διασαφήνισης της συγκεκριμένης ιδιότητας. Γιατί, «εάν ο μαθητής κατανοήσει όλα τα μέρη του οριζόμενου πράγματος που αναλύεται στον ορισμό και, ωστόσο δεν αποδεχτεί τον ορισμό, τότε δεν υπάρχει κανένα περιθώριο αντιδικίας μεταξύ των δύο, μια και αυτό είναι το ίδιο με το να είχε αρνηθεί να διδαχθεί» (DCR, 84). Τέταρτη είναι η ιδιότητα της *προτεραιότητας των ορισμών έναντι των οριζόμενων ονομάτων*: «στη φιλοσοφία οι ορισμοί είναι πριν από τα οριζόμενα ονόματα» (DCR, 84-85). Και αυτό αιτιολογείται από το ότι «στη διδασκαλία της φιλοσοφίας¹⁹⁶, η αφετηρία είναι από τους ορισμούς» (DCR, 85). Και όλη η πρόοδος σ' αυτήν, μέχρι να φθάσουμε στη γνώση του σύνθετου πράγματος, είναι συνθετική. Η πέμπτη ιδιότητα συνίσταται στο ότι «σύνθετα ονόματα, που ορίζονται με συγκεκριμένο τρόπο σε ένα μέρος της φιλοσοφίας, μπορεί σε ένα άλλο μέρος αυτής να οριστούν διαφορετικά» (DCR, 85). Τα παραδείγματα της

¹⁹⁶ Στη συνέχεια θα δούμε ότι η μέθοδος της διδασκαλίας είναι συνυφασμένη στη χομπσιανή γλωσσική ανάλυση με τη μέθοδο της απόδειξης. Και αυτές, έχοντας αφετηρία τους ορισμούς, συνυφαίνονται με τη *συνθετική μέθοδο*, η οποία, με τη σειρά της, είναι η μέθοδος κατάκτησης της πλήρους γνώσης, της επιστημονικής βεβαιότητας.

παραβολής και της υπερβολής, οι οποίες έχουν διαφορετικό ορισμό στη γεωμετρία και τη ρητορική, αιτιολογούνται από το ότι «οι ορισμοί συστήνονται και χρησιμεύουν για την κατανόηση των θεωρητικών πεδίων στα οποία εμπλέκονται» (DCR, 85). Έτσι, η «ελευθερία» αυτή αφορά όλα τα μέρη της φιλοσοφίας, καθώς «η χρήση των ονομάτων είναι επιμέρους και αυθαίρετη» (DCR, 85). Η έκτη ιδιότητα συνίσταται στο «ότι κανένα όνομα δεν μπορεί να οριστεί δια μιας και μόνο λέξης, γιατί καμιά λέξη μόνη της δεν είναι επαρκής για την ανάλυση μιας ή περισσοτέρων λέξεων» (DCR, 85). Με την τελευταία ιδιότητα επισημαίνεται ότι «το οριζόμενο όνομα δεν μπορεί να επαναλαμβάνεται μέσα στον ορισμό» (DCR, 86). Γιατί, όντας το οριζόμενο όνομα η όλη σύνθεση, και όντας ορισμός η ανάλυση του σύνθετου σε μέρη, «δεν είναι δυνατό το όλον να είναι μέρος του εαυτού του» (DCR, 86)¹⁹⁷.

Οι μεθοδολογικές γραμμές των όρων ορθότητας των ορισμών στην αλληλοαναφορά τους με το πρόβλημα της αλήθειας έχουν πλέον χαραχτεί από τον Hobbes με τρόπο που επιφέρει διττό

¹⁹⁷ Η μεθοδολογική αυστηρότητα του ξεδιπλώματος της έκθεσης των εννοιών κατά την παρουσίαση της πρωταρχικότητας, των ειδών, της φύσης και των ιδιοτήτων του ορισμού είναι χαρακτηριστική της επιμέλειας με την οποία συγκροτεί ο Hobbes την *επιστημολογική του πρόταση* για τους όρους της «αληθινής γνώσης» και την «κατοχή της επιστήμης». Κατά τη συναρμογή, μάλιστα, φυσικομηχανιστικών και αναλυτικών, ρεαλιστικών και νομιναλιστικών κριτηρίων και κατά την απόκρουση υπερβατικών μεταφυσικών εμφιλοχωρήσεων συνιστά τόσο ισχυρή θεμελίωση, που ακόμα και σήμερα η βαρύτητά της παραμένει αξιοσημείωτη. Το «ελέγχειν» τους «απρόσεκτα» (Λεβ, 106) διατυπωμένους ορισμούς με αρχή το «θέτειν καταλλήλως τα ονόματα» (Λεβ, 118) και ακολούθως το «συνδέειν τούτα καλά και συστηματικά» προς το «τέλος/σκοπό της επιστημονικής γνώσης» (Λεβ, 118) θεμελιώνεται σε δύο επίπεδα. Το μεν *συμβατιστικό* των αρχών/κανόνων της ορθής γλωσσικής εκφοράς, το συμπλεκόμενο με την υπολογιστική ισχύ του Λόγου, συναρθρώνεται κατ' ανάγκην, εντός πλαισίου δομής αιτιότητας της σύνδεσης των δύο, με το *πραγματολογικό* των πηγών και των ερεθισμάτων του εξωτερικού κόσμου για το νοούν υποκείμενο. Το *αυθαίρετο* των ονομάτων και των πρωταρχικών προτάσεων κατά το αρθρωτό vs το ολοποιητικό της σημειακής πλέον ανθρώπινης γλώσσας, με τις *αντιληπτικές λειτουργίες*, την αίσθηση, τη φαντασία, τη μνήμη και την κρίση συμπλέκεται και, κατά τις *αντιληπτές ποιότητες/ιδιότητες* των εξωτερικών πραγμάτων, συγκροτεί «αντιστοιχίες» που χρήζουν «θύμησης» (Λεβ, 106), έτσι που να *εξοβελιστεί* η αποπροσανατολιστική ρυμούλκηση του έλλογα δρώντος υποκειμένου σε περιπλανήσεις υπερβατικών ουσιολογικών περί όντος αναζητήσεων.

Υπό τους συγκεκριμένους όρους η στέρεα και πλήρης γνώση, η επιστήμη, κατά πρώτον *υπάγεται στις συμβατικές λογικές αρχές* συγκρότησης και παραγωγής των συμπερασμάτων της και κατά δεύτερον *ελέγχεται-επικυρώνεται εμπειρικά/αντιληπτικά* τόσο ως προς την πρώτη ύλη της όσο και ως προς την αντοχή των συμπερασμάτων της. Η στάση του Hobbes απέναντι στα βασικά γνωσιολογικά ερωτήματα (της ουσίας, της δυνατότητας και της πηγής) είναι η *μεθοδική ανάπτυξη ενός ολοκληρωμένου συστήματος* στο οποίο συμπλέκονται τόσο η *αντιστοιχία* όσο και η *συναγωγή*, με μεγάλη δύναμη μάλιστα άρσης σημαντικών εκδοχών του ατελούς της εξηγητικής ισχύος τόσο της μιας όσο και της άλλης θεωρίας. Επισημαίνουμε, ενδεικτικά, τον βαθμό αντοχής του χομπσιανού συστήματος σε έναν (μεταχρονολογημένο βέβαια) ποπεριανού τύπου έλεγχό του. Γράφει ο Popper, K. (1959: 32): «Μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερα διαφορετικά στάδια κατά τη διάρκεια των οποίων πραγματώνεται ο έλεγχος μιας θεωρίας. Υπάρχει, πρώτα, η λογική σύγκριση των συγκρίσιμων συμπερασμάτων μεταξύ τους, με την οποία ελέγχεται η εσωτερική συνοχή του συστήματος. Κατά δεύτερο λόγο, πραγματοποιείται η διερεύνηση της λογικής μορφής της θεωρίας, που έχει ως αντικείμενο να προσδιορίσει αν η θεωρία αποτελεί επιστημονική πρόοδο, αν αντέχει στους διάφορους ελέγχους μας. Τέλος, η θεωρία δοκιμάζεται με τη διαδικασία της εμπειρικής εφαρμογής των συμπερασμάτων τα οποία μπορούν να συναχθούν από αυτήν». Η Πατέλλη, Ι. (1995: 29) επισημαίνει αναφερόμενη στην χομπσιανή επιστήμη: «στην περίπτωση της επιστήμης οι μεν προτάσεις της μπορεί να είναι αναλυτικές και αληθείς συνεπεία γλωσσικών συμβάσεων, οι συμβάσεις αυτές όμως υπαγορεύονται από την πραγματικότητα και δεν είναι γνωσιακά αυθαίρετες».

αποτέλεσμα. Από τη μια ολοκληρώνεται η επίθεση στην παραδοσιακή μεταφυσική των «ανόητων και εσφαλμένων διδαγμάτων» στο επίπεδο των πρώτων αληθειών. Από την άλλη η σκεπτικιστική-σχετικιστική επίθεση στην ίδια τη μεταφυσική αναφορικά προς τους όρους της γνώσης βρίσκει το όριό της, καθώς η αλήθεια, αναγόμενη σε ιδιότητα του Λόγου και της ομιλίας στον οποίο αυτή υπάγεται, και συγκροτούμενη πρωταρχικά στο επίπεδο των ορισμών ως βουλευσιαρχικά αυθαίρετες ως προς τα πράγματα συμβατικές κατασκευές, υπό τη συγκεκριμένη γραμμή προσπέλασης και προσδιορισμού της γίνεται η θεμελίωση του χομπσιανού προσανατολισμού εγκόλπωσης της αλήθειας στο εσωτερικό του Λόγου και της σύγκρουσης με τη σκεπτικιστική θέση ότι ο Λόγος είναι αδύναμος να συλλάβει την αλήθεια. Υπό τη θεώρηση αυτή η μεταφυσική δεν καταργείται, αλλά το πεδίο της μεταφέρεται από τη «φύση» στην «έλλογη κατασκευή», στην «τέχνη»¹⁹⁸.

Επανερχόμενος στις διακρίσεις των προτάσεων, προβαίνει ο Hobbes στην πέμπτη διάκριση, η οποία γίνεται ανάμεσα στις *αναγκαίες* (necessary) και στις *πιθανές* (contingent) προτάσεις, η οποία εξυπηρετεί τη μεθοδολογική σκοπιμότητα του ξεκαθαρίσματος της παραδοχής ότι «η αλήθεια συνάπτεται όχι στα πράγματα, αλλά στην ομιλία μόνο, γιατί κάποιες αλήθειες είναι αιώνιες» (DCR, 38). Τα παραδείγματα του αιώνια αληθούς, εάν *άνθρωπος - τότε ζωντανό πλάσμα*, έναντι του μη αναγκαίου της αιώνιας ύπαρξης του *άνθρωπος, ζωντανό πλάσμα*, είναι επιβεβαιωτικά. Η τελευταία διάκριση σε *κατηγορικές* (categorical) και *υποθετικές* (hypothetical) προτάσεις, σε συνέχεια και συνάφεια με την προηγούμενη διάκριση, θα γίνει η βάση υπόδειξης του στέρους φιλοσοφικού στοχασμού. Το κριτήριο της σχέσης περιεχομένου και περιέχοντος ονόματος ανάμεσα στο υποκείμενο και το κατηγορούμενο εντός της προτασιακής δομής είναι αυτό που, επιτρέποντας τη συναγωγή της θέσης πως «οποτεδήποτε μια υποθετική πρόταση είναι αληθής, η κατηγορική αντίστοιχί της, δεν είναι μόνο αληθής, αλλά αναγκαία επίσης» (DCR,

¹⁹⁸ Ο συγκεκριμένος «τρόπος του πολιτεύεσθαι [από τον Hobbes] κατά την κατασκευή [των] εννοιών» του θεωρητικού του προγράμματος δεν αποδίδει τίποτε άλλο παρά την ανάπτυξη του επιχειρήματός του σε αναβαθμούς τύπων σχετικοποίησης των παραδεδομένων απολυτοτήτων και απολυτοποίησης με όρους βεβαιότητας των παραδοχών της δικής του θεωρητικής πρότασης. *Αποσταθεροποιεί* αφενός το όλο θεωρητικό οικοδόμημα του σχολαστικοαριστοτελικού κόσμου και *απολυτοποιεί* αφετέρου, στερεώνοντας τις με όρους μεθοδολογικού και περιεχομενικού αδιαμφισβήτητου, τις βάσεις ή, αλλιώς, τις «αρχικά αποδεκτές προϋποθέσεις» του όλου δικού του συστήματος. Τις συγκροτεί, δε, ως τα επιστημολογικά, φιλοσοφικά και θεωρητικά έμπεδα αυτού και τις θέτει έτσι που να «δικαιολογούνται οι αξιολογήσεις που διαπλέκονται με την ανάπτυξη του επιχειρήματος». Θεμελιώνεται με τον τρόπο αυτό η αντιπαράθεση της χομπσιανής θεωρητικής προοπτικής σε «εννοιακά πλέγματα που αναφέρονται ουσιολογικά στην αξία» και, συνάμα, δύναται ο Hobbes να επεξεργάζεται «σχήματα που δίνουν βάρος στις αφαιρετικές διαδικασίες κατασκευής του αξιακού». Κατορθώνει λοιπόν ο Hobbes να συγκροτεί την «ορθή του πολιτική» από τη μια ως «ένταξη [των] περιεχομένων εντός («ελλόγων») ορίων, και από την άλλη να στερεώνει τα βάρη της ένταξης του ιδίου του «σχετικισμού», του αντιπαραιτήμενου στη δεσμευτικότητα των [από τις παραδοσιακές δογματικές θεωρήσεις τιθέμενων] «ορθών» πλαισίων, σε ορθοκανονιστικά πλαίσια».

39), επιτρέπει ταυτόχρονα και την επισήμανση εν είδει επιχειρήματος ότι «οι φιλόσοφοι μπορούν στα περισσότερα πράγματα να συλλογίζονται περισσότερο στέρα δια υποθετικών, παρά δια κατηγορικών προτάσεων» (DCR, 39)¹⁹⁹.

3.7. Περί του Συλλογισμού ή το Πλήρες Βήμα για τη Γνώση

Η σύναψη της αλήθειας με τη γλώσσα και το Λόγο, στον οποίο αυτή υπάγεται, (και) στο επίπεδο της προτασιακής δομής έχει πλέον ολοκληρωθεί από τον Hobbes ως το πρώτο πάτημα²⁰⁰ στην πρόοδο της φιλοσοφίας προς τη θεμελίωση του στόχου σύστασής της, της πλήρους γνώσης και της υπηρεσίας της στην ανθρώπινη ωφέλεια. Ένα πλήρες βήμα, ωστόσο, θα πραγματοποιηθεί με την πρόσθεση του επόμενου σκαλοπατιού, που είναι ο *συλλογισμός*, ο οποίος ορίζεται ως «μια ομιλία που αποτελείται από τρεις προτάσεις από τις δύο εκ των οποίων, οι οποίες ονομάζονται *προκειμένες* (premises), ακολουθεί/συνάγεται μια τρίτη που ονομάζεται *συμπέρασμα* (conclusion)» (DCR, 44-45). Με το παράδειγμα της ομιλίας: *κάθε άνθρωπος είναι ζωντανό πλάσμα, κάθε ζωντανό πλάσμα είναι σώμα, κάθε άνθρωπος είναι σώμα*, θα διευκρινιστεί η σχέση της συγκεκριμένης διάταξης ακολουθίας²⁰¹ των προτάσεων με την αλήθεια καθώς, «εφόσον οι δύο πρώτες θεωρηθούν αληθείς, και η τρίτη πρέπει επίσης να θεωρηθεί το ίδιο» (DCR, 45).

Στη συνέχεια, θα διευκρινιστούν βασικά ζητήματα της δομής ενός συλλογισμού, προκειμένου να ξεκαθαριστεί η σχέση του με το υπολογίζω ως συλλογιστική πράξη (DCR, 45). Εδώ, γίνεται εμφανές ότι οι αρχές του συλλογισμού συγκροτούνται σε κανόνες της τυπικής λογικής από τον Hobbes, σε αναφορά μάλιστα προς τις ιδιότητες των ονομάτων και των

¹⁹⁹ Η συγκεκριμένη μεθοδολογική παραδοχή θα γίνει στον *Λεβιάθαν* η αφετηρία του κεφαλαίου IX «Περί των Διαφόρων Θεμάτων της Γνώσης» και το κριτήριο της διάκρισης των δύο ειδών της: «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 γνώσης που απαιτείται σε μια μαρτυρία. Η δεύτερη αποκαλείται *επιστήμη* και είναι *υποθετική*, όπως όταν γνωρίζουμε ότι, εάν ένα σχήμα είναι κύκλος, τότε κάθε ευθεία γραμμή, που περνάει από το κέντρο του, το διαιρεί σε δύο ίσα μέρη. Αυτή είναι η γνώση που απαιτείται από ένα φιλόσοφο, από εκείνον δηλαδή που φιλοδοξεί να σκέφτεται ορθολογικά» (Λεβ, 153).

²⁰⁰ Ήδη γνωσιολογικά, μεθοδολογικά (και καταρχάς περιεχομενικά) έχουν συγκροτηθεί οι πρώτες βεβαιότητες, οι οποίες θα μετασχηματιστούν σε *αποδεικτικές βεβαιότητες* στον επόμενο αναβαθμό της γλωσσικής ανάλυσης που είναι ο συλλογισμός, το επιχείρημα.

²⁰¹ Βρίσκεται εδώ ο Hobbes στη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος εκείνη, κατά την οποία η μεθοδική έκθεση των συνθετικών του γλωσσοθεωρητικού του οικοδόμημα εννοιών προσανατολίζεται στον προσδιορισμό της *αρχής της ακολουθίας* ως θεμελιώδους μεθοδολογικής προκειμένης του όλου θεωρητικού συστήματος κατά τη σύναψη τούτης με την καρδιά του επιστημολογικού του σχεδιασμού, την *αρχή της αιτιότητας*. Η ακολουθία συγκροτείται ως αρχή εγγραφήμενη στο Λόγο, εκφραζόμενη διά της γλώσσας και αιτιολογούμενη με την παραδοχή: «Μία πρόταση που θεωρείται ότι ακολουθεί/συνάγεται από δύο άλλες προτάσεις, εφόσον σ' αυτές πληρούνται οι όροι της βεβαιότητας ώστε να είναι αληθείς, τότε αναντίρρητα και η ακολουθούσα/συναγόμενη πρόταση είναι αληθής επίσης» (DCR, 42).

προτάσεων, έτσι που η διάταξη των ακολουθιών και η λειτουργία του κάθε μέρους να είναι σαφώς ορισμένες. Συνάπτοντας, με άλλα λόγια, ο Hobbes τη γλωσσική ανάλυση στις αρχές του Λόγου, επιχειρεί να δώσει ολοκληρωμένα το τυπικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο ο συλλογισμός ταυτίζεται, ως έμπρακτη δήλωση αυτού, με το συλλογιστικό/υπολογιστικό ενεργείν. Ο ίδιος ο Hobbes θα υποστηρίξει πως «είναι εμφανές πλέον από ό,τι λέχθηκε ότι ο συλλογισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συλλογή του αθροίσματος δύο προτάσεων, ενωνόμενες δια ενός κοινού όρου» (DCR, 48). Και σε συνέχεια της πρότασης που «είναι το άθροισμα δύο ονομάτων» έτσι και «ο συλλογισμός είναι το άθροισμα μαζί τριών» (DCR, 48)²⁰².

Το τρίτο βήμα στη διερεύνηση της φύσης του συλλογισμού είναι η διάκριση του σε *μορφές* (figures) της οποίας κριτήριο είναι «η διαφορετική θέση του μέσου όρου» (DCR, 48) στο συλλογισμό. Η κάθε μορφή με τη σειρά της διακρίνεται περαιτέρω σε *ιδιαίτερες διαθέσεις* (certain moods) με κριτήριο «τις διαφορές των προτάσεων ως προς την ποσότητα και την ποιότητα» (DCR, 48). Έτσι, η πρώτη μορφή στην οποία «οι όροι τοποθετούνται ο ένας μετά τον άλλο σύμφωνα με το εύρος της σημασίας τους», αποκαλείται *άμεσος/ευθύς* (direct) συλλογισμός, «επειδή οι όροι τοποθετούνται σε ευθεία σειρά [...] ο ελάχιστων όρος πρώτος, ο μέσος μετά και ο μείζων στο τέλος» (DCR, 48). Η μορφή του άμεσου συλλογισμού διακρίνεται κατά ποσότητα και κατά ποιότητα σε *τέσσερις διαθέσεις*. Τα κριτήρια και των συγκεκριμένων διακρίσεων δεν είναι άλλα από τις ιδιότητες των ονομάτων και των προτάσεων και τις δυνατότητες συνδυασμών μεταξύ τους, ώστε να παράγονται λογικά δυνατά αποτελέσματα, προκειμένου μεθοδολογικά να παρουσιαστεί η αντιστοιχία του τρόπου δημιουργίας και της πορείας ανάπτυξης των σκέψεων στο μυαλό με τον άμεσο/ευθύ συλλογισμό. Καταρχάς γίνεται αντιληπτό ένα φάντασμα του ονομαζόμενου πράγματος με το συμβεβηκός ή την ποιότητα εκείνη για την οποία αυτό (το πράγμα) αποκαλείται με το όνομα εκείνο που είναι το υποκείμενο στην ελάχιστονα πρόταση. Έπειτα, το μυαλό έχει ένα φάντασμα του ίδιου πράγματος με το συμβεβηκός εκείνο, ή την ποιότητα, για τα οποία έλαβε το όνομα εκείνο που στην ίδια πρόταση είναι το κατηγορούμενο. Σε τρίτο βήμα η σκέψη επιστρέφει στο ίδιο πράγμα σαν να ενέχει εκείνο το συμβεβηκός, για το οποίο αποκαλείται με το όνομα που είναι το κατηγορούμενο στη μείζονα προκειμένη. Και τέλος, δια της ανάμνησης ότι όλα είναι συμβεβηκότητα του ενός και του

²⁰² Πλέον, η συλλογιστική πράξη ως Λόγος/συλλογίζεσθαι και οι κανόνες της γλωσσικής εκφοράς, κατά τη διεξοδική έκθεση των εννοιών που συνθέτουν την πλήρη σημασιολόγησή τους, *ταυτίζονται απόλυτα* στο υπολογίζεσθαι ως πράξη πρόσθεσης και αφαίρεσης, ως συλλογή *αθροισμάτων ονοματικών και προτασιακών*, σε ακολουθία υπό *δομή αιτιότητας* συγκροτούμενη στο εσωτερικό *αποκλειστικά* του γλωσσικού πεδίου, πάντα όμως σε αναφορά προς την *αντιληπτική πρόσληψη των αντικειμένων* του εξωτερικού κόσμου.

ίδιου πράγματος, συμπεραίνει ότι και τα τρία είναι ονόματα ενός και του ίδιου πράγματος. Δηλαδή, *το συμπέρασμα είναι αληθές*. Στο παράδειγμα του συλλογισμού *ο άνθρωπος είναι ζωντανό πλάσμα, το ζωντανό πλάσμα είναι σώμα*, επομένως *ο άνθρωπος είναι σώμα* είναι εμφανής η πορεία ανάπτυξης της σκέψης σε αναλογία προς την επιβολή των ονομάτων, τη διάταξη και το ρόλο των προτάσεων, με τρόπο που να γίνεται κατανοητή η αντιστοίχιση συμβεβηκότα-ονόματα-προτάσεις-διάταξή τους και να συμπεραίνεται λογικά ότι το ίδιο πράγμα, περιλαμβάνοντας τα τρία ονόματα *άνθρωπος - ζωντανό πλάσμα - σώμα*, επιτρέπει το συμπέρασμα, *ο άνθρωπος είναι ζωντανό πλάσμα*, ως λογικά δυνατή, άρα *αληθή πρόταση*²⁰³.

Οι υπόλοιπες μορφές του συλλογισμού δημιουργούνται είτε από *παρέκκλιση/καμπή* (inflection) ή από *ανα(αντι)στροφή* (inversion) του ευθέος/άμεσου συλλογισμού, και αυτό γίνεται «δια της αλλαγής της μείζονος, ή της ελάσσονος, ή και των δύο προτάσεων, σε μετασχηματισμένες προτάσεις ισοδύναμες με τις πρώτες» (DCR, 50). Από εδώ προκύπτουν οι *έμμεσοι συλλογισμοί* (indirect figures), οι οποίοι με κριτήριο τη θέση των όρων στη διάταξη της ακολουθίας αναλύονται σε τρεις μορφές, οι οποίες με τη σειρά τους αναλύονται περαιτέρω με κριτήριο τα ποιοτικά και τα ποσοτικά χαρακτηριστικά των προτάσεων και τις ιδιότητες των ονομάτων σε τριανταέξι *διαθέσεις* (moods) (DCR, 51-54), χρήζουσες συστηματικής διερεύνησης ως προς τη χρησιμότητα τους στη φιλοσοφία.

Η συστηματικότητα της διερεύνησης/ανάλυσης της φύσης του συλλογισμού θα ολοκληρωθεί με την εξήγηση της *ισοδυναμίας* των κατηγορικών με τους υποθετικούς

²⁰³ Και στο σημείο αυτό ο Hobbes θα αδράξει την ευκαιρία να επιβεβαιώσει ότι «τα ζωντανά πλάσματα που δεν έχουν κατακτήσει τη χρήση της ομιλίας δεν μπορούν να έχουν καμία αντίληψη ή σκέψη στο μυαλό που να αντιστοιχεί σε ένα συλλογισμό κατασκευασμένο από καθολικές προτάσεις» (DCR, 50). Και η αιτιολόγηση γι' αυτό, εστιάζοντας στη δύναμη της μνήμης και της λογικής ακολουθίας των ονομάτων, αναδεικνύει το αναγκαίο αλλά μη επαρκές της σκέψης επί των πραγμάτων, καθώς, πέραν αυτής, απαιτείται και η μνημονική ικανότητα ως τρόπος (διαρκούς) επιστροφής (turns to remember) «στα διαφορετικά ονόματα, τα οποία λόγω διαφορετικών θεωρήσεων εφαρμόστηκαν στο ίδιο πράγμα» (DCR, 50).

Είναι χαρακτηριστική εδώ η τυπολογία κινητοποίησης της μνήμης στην χομπσιανή της απόδοση. Η μνήμη κινητοποιείται ως αναγνώριση διάταξης δεδομένων σε διαδοχή επαναλαμβανόμενη. Η αναγνώριση αυτή συγκροτείται σε τρόπους θύμησης ως διαδρομές σύνδεσης φαντασμάτων και συμβεβηκότων/ποιότητων με το πράγμα-πεδίο αναφοράς τους. Ωστόσο, η, έως το σημείο αυτό, συνθήκη δεν επιτρέπει ακόμα κανενός είδους προγνώσεις βεβαιότητας, κάτι που θα είναι δυνατόν να συμβεί μόνο αφού αποδοθούν τα ονόματα και υπαχθούν και αυτά, με τη σειρά τους, στην αρχή της ακολουθίας, ως αυστηρώς συντακτικά προσδιορισμένη σύνδεσή τους, κάτι που, επιτρέποντας την αναγωγή σε καθολικότητες, επιτρέπει την αναγνώριση-κατασκευή αιτιωδών συσχετίσεων εντός της ίδιας της συνθήκης της επαναληψιμότητας, η οποία πλέον έχει συγκροτηθεί ως τέτοια μόνο εντός του πλαισίου που ορίζεται από και μεσολαβείται διά της γλώσσας. Ως απότοκο (ή σε σχέση με αυτήν) της *αιτιότητας* κατασκευάζεται/συγκροτείται η κατηγορία *χρόνος* ως διαδοχή/διάταξη της *κίνησης* του Λόγου στα σημεία του πριν, του τώρα και του μετά, τα οποία αντιστοιχούν στις εκδοχές: παρελθόν, παρόν, μέλλον, ως στιγμές της ακολουθίας των ονομάτων, των προτάσεων και των συλλογισμών. Οι έννοιες-κλειδιά, λοιπόν, αλλά και οι προϋποθέσεις των δυνατοτήτων λογικής ύπαρξής τους, ώστε να μην εκπίπτουν σε ανόητους, κενούς νοήματος ήχους, ταυτόχρονα προς την αντιστοίχισή τους με την *αλήθεια*, συγκροτούνται προοδευτικά στην χομπσιανή τυπολογία.

συλλογισμούς αντίστοιχα προς την ισοδυναμία των κατηγορικών και των υποθετικών αναγκαίων προτάσεων, για να καταλήξει ο Hobbes ότι δεν είναι οι κανόνες και οι οδηγίες (precepts) αλλά η πρακτική (practice) εκείνη που συγκροτείται ως αναγκαιότητα για την κατάκτηση του αληθούς συλλογίζεσθαι. Και με τα παραδείγματα, εν είδει δεοντολογικού προτάγματος, της μελέτης των μαθηματικών αποδείξεων, έναντι των κανόνων του συλλογισμού²⁰⁴, ως το «συντομότερο δρόμο για τη μάθηση της αληθινής λογικής σκέψης» (DCR, 55), και των παιδιών που μαθαίνουν να περπατούν «όχι δια οδηγιών, αλλά εξασκώντας τα πόδια τους» (DCR, 55), διατείνεται ότι, με την ολοκλήρωση της μελέτης/ανάλυσης των συλλογισμών, ολοκλήρωσε το «πρώτο χρήσιμο βήμα στο δρόμο για τη φιλοσοφία» (DCR, 55)²⁰⁵.

3.8. Περί Λαθών/Πλανών, Αναληθειών και Επικρίσεων (Captions)

Το ξεκαθάρισμα των αρχών γνωσιολογικής εγκυρότητας των γλωσσικών εκφορών, συνδυαστικά προς τη διευκρίνιση της σχέσης Λόγου, γλώσσας και πραγμάτων, επιτρέπουν πλέον, ως στέρεα κριτήρια ελέγχου, τη διερεύνηση/ανάλυση της φύσης και της μορφής των σφαλμάτων και των πλανών, στα οποία δύναται να υποπέσει η ανθρώπινη σκέψη. Και αυτά διακρίνονται σε δύο κατηγορίες²⁰⁶, καθώς «οι άνθρωποι υπόκεινται στο σφάλμα όχι μόνο κατά την επιβεβαίωση και την άρνηση, αλλά επίσης κατά την αντίληψη και κατά τον σιωπηλό

²⁰⁴ Το εμφανές της διαφοροποίησής του από την σχολαστικοαριστοτελική Λογική και της σύμπλευσής του με τη γαλιλαϊκή *ars inveniendi* γίνεται κατανοητό και στη συγκεκριμένη αποστροφή. Η γεωμετρία, η μαθηματική μέθοδος, έχοντας/λαμβάνοντας ως αφετηρία τα υπάρχοντα δεδομένα, σε μια αναλυτικοσυνθετική πορεία ανασυγκρότησης του όλου αντικειμένου της έλλογης πράξης, επιτρέπει τη γνώση από το έλλογο υποκείμενο τόσο των φαινομένων του φυσικού κόσμου ως αποτέλεσμα της ευρετικής αναλυτικής (καταρχάς) ανασύνθεσης αυτών, όσο και των κατασκευασμένων από το ίδιο το υποκείμενο γνωστικών πεδίων ως αναβαθμών αποδεικτικών βεβαιοτήτων με γεωμετρικό χαρακτήρα εξισώσεων σε αιτιακή σύνδεση, έχοντας ως αφετηρία τις πρωταρχικές προτάσεις.

Το σημαντικό πλέον είναι πως η παραδοσιακή ιεραρχική διχοτομία του κόσμου σε πρωτεύων υπερβατικό vs υποδεούς φυσικού διαρρηγνύεται ριζικά, σε συνέχεια του γαλιλαϊκού εγχειρήματος, και από τον ίδιο τον Hobbes. Με ένα βήμα, μάλιστα, παραπέρα από τον Hobbes, καθώς με αυτόν ο κόσμος δεν ενοποιείται οργανικά απλώς, δεν ομογενοποιείται με την ταυτόχρονη δυνατή παρουσία και των δύο μερών του, αλλά αντίθετα το ένα μέρος, αυτό της υπερβατικής μεταφυσικής οντολογικής παρουσίας εξαφανίζεται παντελώς. Για μια περαιτέρω αναλυτική παρουσίαση των συγκεκριμένων ριζικά ανατρεπτικών μεταβολών στη θεώρηση του κόσμου βλ. Κονδύλης, Π. (1983: 201 κ.ε.).

²⁰⁵ Στο σημείο αυτό ο Hobbes έχει ολοκληρώσει τη συναρμογή της γλώσσας, και στα τρία επίπεδα ανάπτυξής της (πρωταρχικά σημεία/ονόματα, πρόταση, συλλογισμός), με τις διαδρομές των νοητικών διεργασιών (ανάπτυξη στο νου των αντιλήψεων, σκέψεων) και με τα όρια πρόσβασης στα πράγματα (υπαγωγή αυτών στο συμβατικό, βουλευσιαρχικά κατασκευαστικό χαρακτήρα της γλώσσας, υπό τον όρο της υπαγωγής της ίδιας στο Λόγο μέσω της πλήρωσης των προϋποθέσεων μεθοδολογικής αρτιότητας της συλλογιστικής πράξης) στην προοπτική στερέωσης του τυπικού χαρακτήρα της φιλοσοφικής αλήθειας.

²⁰⁶ Στις δύο συγκεκριμένες κατηγορίες, όταν ο Hobbes θα αναλύσει την αρχή της απόδειξης, θα προσθέσει δύο επιπλέον: την «ονομαζόμενη κοινώς λήψη του ζητουμένου (*petitio principii*)» και αυτήν που συνίσταται «στην υπόθεση ενός εσφαλμένου αιτίου» (DCR, 88). Για την ανάλυσή τους, βλ. εδώ, 1.4.3., σσ. 134-137.

συλλογισμό» (DCR, 55). Η δεύτερη κατηγορία, τα ονομαζόμενα «Tacit errors», ή «τα σφάλματα της αίσθησης και του συλλογισμού» (DCR, 56), αφορούν κάθε ζωντανό πλάσμα και «είναι κοινά σε όλα τα πράγματα που έχουν αίσθηση» (DCR, 56), δημιουργούμενα «κατά το πέρασμα από μια φαντασία στη φαντασία ενός άλλου διαφορετικού πράγματος, ή κατά την επινόηση ενός πράγματος που υπήρχε στο παρελθόν ή θα υπάρξει στο μέλλον, το οποίο ποτέ δεν υπήρχε και ούτε πρόκειται να υπάρξει» (DCR, 56). Επομένως, κι επαναλαμβάνει εδώ ο Hobbes τη βασική του πρόταση για την ποιότητα της σκέψης, «ο καλύτερος τρόπος για την απελευθέρωση από τέτοια σφάλματα/πλάνες που προέρχονται από φυσικά σημεία, είναι, πριν αρχίσουμε να υπολογίζουμε αναφερόμενοι σε τέτοια συνακτέα/απεικαστικά (conjectural) πράγματα, να υποθέσουμε τους εαυτούς μας αδαείς, και έπειτα να χρησιμοποιήσουμε το συλλογισμό μας» (DCR, 57)²⁰⁷.

Η πρώτη κατηγορία των σφαλμάτων, αναφερόμενη στην ομιλία, αφορά στους ανθρώπους μόνο, καθώς «μόνο οι άνθρωποι μπορούν να τα κάνουν, διότι κανένα άλλο ζωντανό πλάσμα δεν χρησιμοποιεί ονόματα» (DCR, 56). Και σε αυτό το είδος των πλανών αντιστοιχεί η ονομασία *αναλήθεια/ψεύδος*, μια και αυτές αναδύονται «όχι από την αίσθηση, ή από τα πράγματα καθεαυτά, αλλά από την απερίσκεπτη άρθρωση/εκφορά του λόγου» (DCR, 56). Ενώ λοιπόν τα σφάλματα της δεύτερης κατηγορίας προέρχονται από την αδυναμία για συλλογισμό (from the want of ratiocination) τα λάθη της πρώτης, συνιστώμενα στην κατάφαση και την άρνηση (δηλαδή όντας ψεύδη προτάσεων), οφείλονται/προέρχονται μόνο στο/από το εσφαλμένο υπολογίζειν/συλλογίζεσθαι.

Η έκταση της χομπσιανής ανάλυσης των σφαλμάτων επί της γλώσσας θα επικεντρωθεί σ' αυτά της πρώτης κατηγορίας καθώς «αυτά είναι ασυνεπή και αντίθετα προς τη φιλοσοφία» (DCR, 57). Και η ανάλυση αυτή θα αναπτυχθεί με όχημα πάλι τις ασυνέπειες/αντιφάσεις στη χρήση των ονομάτων και στη σύνταξη και διαδοχή των προτάσεων κατά την πράξη του συλλογίζεσθαι. Καταρχάς εντοπίζονται δύο επιμέρους κατηγορίες σφαλμάτων, αυτά που συνίστανται στην αναλήθεια των προκειμένων προτάσεων και στην περίπτωση αυτή ο συλλογισμός θεωρείται αναληθής ως προς την *ύλη* του (matter), και αυτά που συνίστανται στην

²⁰⁷ Είναι χαρακτηριστική η υπονόηση, ως διαρκής υπόμνηση, και εδώ από τον Hobbes των κινδύνων του αποπροσανατολισμού σε δύο περιπτώσεις. Αφενός, στην περίπτωση καταφυγής στις αυθεντίες της παραδοσιακής μεταφυσικής, στα βιβλία με τα «κενά και ανόητα διδάγματα» των μεταφυσικών φιλοσόφων, αφετέρου, ως αποτέλεσμα της πρώτης, στην περίπτωση της ταύτισης των πραγμάτων με τις αντιλήψεις μας γι' αυτά, όταν μάλιστα τούτες θεμελιώνονται στις παραδοχές του καθιερωμένου, των κοινών δοξασιών. Γι' αυτό η αφετηρία του συλλογίζεσθαι γινόμενη εν κενώ με τη συστηματική αφετηριακή παρατήρηση μόνο του εαυτού μας, δηλώνεται ως προτιμότερη έναντι της παραπειστικά δοσμένης παράδοσης, στο δρόμο προς αληθή γνώση.

αναλήθεια του εξαγόμενου συμπεράσματος, περίπτωση στην οποία ο συλλογισμός θεωρείται αναληθής στη *μορφή* του (form)²⁰⁸. Αρχή για τον εντοπισμό της πρώτης εκδοχής των σφαλμάτων γίνεται η διερεύνηση του αριθμού των τρόπων με τους οποίους μια πρόταση μπορεί να είναι αναληθής, η ανάλυση δηλαδή των περιπτώσεων στις οποίες συνδυάζονται σε πρόταση ονόματα διαφορετικών πραγμάτων²⁰⁹. Έτσι, μέσα από την αφαίρεση των πραγμάτων στα οποία δίνουμε ονόματα σε τέσσερα είδη, δηλαδή *σώματα*, *συμβεβηκότα*, *φαντάσματα* και *ονόματα καθεαυτά* (themselves), και την παραδοχή της αναγκαιότητας του συνδυασμού, προκειμένου να είναι αληθής η πρόταση, ονομάτων μόνο του ίδιου είδους, ειδάλλως τα συνδεόμενα ονόματα είναι ασυνάρτητα/ακατανόητα (incoherent) και συνιστούν ψευδή πρόταση, συνάγονται επτά τρόποι ασυναρτησίας/ακατανοησίας των συνδεόμενων ονομάτων, άρα επτά εκδοχές αναληθών προτάσεων (DCR, 57-58)²¹⁰.

²⁰⁸ Δεν είναι τυχαίο ότι από τον τίτλο ήδη του *Λεβιάθαν* δηλώνεται πως τα ίδια πεδία αναφοράς θα γίνουν αντικείμενα συστηματικής προσπέλασης, έρευνας και ανάλυσης σε ό,τι αφορά μιαν Εκκλησιαστική και Λαϊκή Πολιτική Κοινότητα. Η ύλη και η μορφή της (της Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας) είναι τα κατεξοχήν αντικείμενα της φιλοσοφικής ενατένισης, αυτά μπορούν να ανασυγκροτηθούν στην προοπτική της πλήρους γνώσης τους, σε αυτά μπορούν να διαγνωστούν και από αυτά να αφαιρεθούν οι αναλήθειες και να διορθωθούν οι πλάνες, ώστε η στερεότητα της *εξουσίας* που θα κατασκευαστεί εντός της κοινότητας να είναι το ίδιο ακλόνητη με τη βεβαιότητα της γνώσης που την παρήγαγε.

²⁰⁹ Βλ. *εδώ*, 1.3.6.ι., Η Αλήθεια, το Ψεύδος και η Γλώσσα. Βέβαια, εν είδει υπόμνησης, υπογραμμίζει ο Hobbes και στη συγκεκριμένη ενότητα: «Είναι δεδομένο ότι αληθής είναι μόνο η πρόταση στην οποία συνδέονται δύο ονόματα ενός και μόνο πράγματος· και ψευδής πάντοτε αυτή στην οποία συνδέονται ονόματα διαφορετικών πραγμάτων» (DCR, 57).

²¹⁰ Ο έμμεσος (και σε κάποια σημεία άμεσος) καταλογισμός από τον Hobbes και στο επίπεδο ανάλυσης των σφαλμάτων του συλλογισμού και της πρότασης γίνεται στην παραδοσιακή μεταφυσική με αιχμή τον Αριστοτέλη. Έτσι, η πρώτη εκδοχή των αναληθών προτάσεων καταλογίζεται στην αριστοτελική (και όχι μόνο) οντολογία/ουσιολογία ως συνδυασμός αφηρημένων με συγκεκριμένα ονόματα, με τρόπο που να παράγουν αναλήθειες και ασυναρτησίες του τύπου *esse est ens, essentia es ens, το τι ην είναι*, ή αυθαιρεσίες διαχωρισμένων ουσιών όπως *το είναι (essence) είναι διαχωρισμένο, η ουσία είναι αφηρημένη* μέσα από το μεθοδολογικό σφάλμα απόδοσης ονόματος *συμβεβηκότος* στο υποκείμενό του, *το σώμα*, ή του σώματος σε ένα συμβεβηκός. Ο δεύτερος τρόπος, δια της αυθαίρετης μεθοδολογικά σύνδεσης ονομάτων φαντασμάτων με ονόματα σωμάτων, επιφέρει τις συγχύσεις των φαντασμάτων ως πράγματα υπάρχοντα χωρίς (πέρα από) εμάς, πέρα δηλαδή από το μυαλό που τα φαντάζεται, εκβάλλοντας σε διατυπώσεις του τύπου *ένα φάντασμα είναι σώμα, μια σκιά κινείται ή είναι σώμα, ο χώρος και ο τόπος είναι εκτατοί* κ.τ.ό. Το τρίτο είδος, συνδέοντας ονόματα ονομάτων με ονόματα πραγμάτων, παράγει εκφράσεις του τύπου *genus est ens, ή ο αριθμός είναι άπειρος*, συγχέοντας το άπειρο (infinite) με το αόριστο όνομα (indefinite name) *αριθμός* το οποίο συγκροτείται ως τέτοιο, όταν δεν υπάρχει προσδιορισμένος αριθμός που αντιστοιχεί σε αυτόν στο μυαλό» (DCR, 59). Στο τέταρτο είδος ανήκουν οι προτάσεις στις οποίες τα ονόματα συμβεβηκτών συνδυάζονται με ονόματα φαντασμάτων επιφέρουν τη σύγχυση της αντίληψης των φαντασμάτων ως συμβεβηκότα όπως στις προτάσεις *ένα αντικείμενο είναι τέτοιου μεγέθους και μορφής όπως εμφανίζεται στους παρατηρητές· το χρώμα, το φως, ο ήχος ενυπάρχουν (are in) στο αντικείμενο* κ.τ.ο. Ο πέμπτος τρόπος αναληθούς πρότασης είναι αυτός στον οποίο λέγεται ότι «ο ορισμός είναι η ουσία ενός πράγματος», παραβλέποντας ότι ο ορισμός είναι «μια ομιλία που δηλώνει τι αντιλαμβανόμαστε από την ουσία την ίδια» (DCR, 60). Στο έκτο είδος η αναλήθεια βρίσκεται στην παραδοχή ότι «η ιδέα οτιδήποτε είναι καθολική», καθώς παραγνωρίζεται ότι «κάθε ιδέα είναι ενός και μόνου πράγματος», κάνοντας το σφάλμα «της τοποθέτησης του ονόματος του πράγματος στη θέση της ιδέας της ίδιας» (DCR, 60). Στο σφάλμα του έβδομου είδους, το οποίο συνίσταται στη σύνδεση του ονόματος μιας πρότασης με το όνομα ενός πράγματος, συγχέοντας τα πράγματα με τις ιδιότητες και τη διάκριση των προτάσεων σε αναγκαίες και πιθανές, επιφέρει την αναλήθεια της πρότασης *από τα*

Πρόταση του Hobbes και στο επίπεδο αυτό ανάλυσης της πρότασης και του συλλογισμού είναι η επιστροφή στους ορισμούς, δια των οποίων μπορούν να ανακαλυφθούν οι αναλήθειες. Η διάλυση οποιασδήποτε αμφιβολίας, ακόμα και αν συνδέονται στις προτάσεις όμοια πράγματα, κατορθώνεται με την εύρεση του ορισμού και των δύο ονομάτων και από εκεί, σε ένα συνεχές ανάλυσης των ονομάτων του κάθε προηγούμενου ορισμού έως την κατάληξη στον ορισμό του απλού ονόματος, που είναι το πιο καθολικό όνομα στο είδος του. Εντούτοις, στην υπόθεση της εμμενούς αμφιβολίας περί του αληθούς ή του ψευδούς της πρότασης και στο σημείο αυτό, αυτό που προτείνεται είναι η καταφυγή στη φιλοσοφία και στο συλλογίζεσθαι, ο δρόμος των οποίων, σε ένα αντίστροφο συνεχές σύνθεσης, δεν έχει άλλη αφετηρία παρά τους ορισμούς. Γιατί «κάθε πρόταση, καθολικά αληθής, είναι είτε ένας ορισμός, είτε μέρος ορισμού, ή το προφανές αυτής εξαρτάται από τους ορισμούς» (DCR, 62).

Οι αναλήθειες ενός συλλογισμού που κρύβονται στη μορφή του βρίσκονται πάντα είτε στην ανάμιξη του συνδετικού με έναν από τους όρους, ή στην αμφισημία κάποιας λέξης. Το παράδειγμα, δε, που θα επικαλεστεί είναι αυτό της αμφίσημης χρήσης της λέξης *αρχή* (principle) από τον Αριστοτέλη, ώστε να γίνει κατανοητό σε τι έγκειται η αναλήθεια. Έτσι, στην αρχή της *Μεταφυσικής* του ο Αριστοτέλης γράφει: *Η ενασχόληση με τις αρχές ανήκει στην πρωταρχική επιστήμη*, και εδώ με τον όρο *αρχές* δηλώνονται οι αιτίες των πραγμάτων και οι βέβαιες υπάρξεις, τις οποίες αποκαλεί *πρωταρχικές*. Σε άλλο σημείο όμως γράφει: *Μια πρωταρχική πρόταση είναι μια αρχή*, και εδώ «με τον όρο *αρχή* εννοεί την αφετηρία και την αιτία της γνώσης, δηλαδή την κατανόηση των λέξεων, την οποία, εφόσον κάποιος αδυνατεί να κατακτήσει, είναι ανίκανος μάθησης» (DCR, 63)²¹¹.

πράγματα που έχουν ύπαρξη, μερικά υπάρχουν κατ' ανάγκη και μερικά κατ' υπόθεση, ενώ ταυτόχρονα γεννά τη σύγχυση των πολλών ιδεών για ένα πράγμα, παραβλέποντας ότι όσες ιδιότητες κι αν του αποδίδονται, η ιδέα του πράγματος είναι μία. Είναι χαρακτηριστικός και εδώ ο αντιουσιολογικός και, ταυτόχρονα, νομιναλιστικός προσανατολισμός του Hobbes.

Την ίδια ακριβώς τυπολογία θα αναπτύξει ο Hobbes στον *Λεβιάθαν*, στο Κεφάλαιο 5, «Περί Λόγου και Επιστήμης» (Λεβ, 116-118), τη φορά αυτή με αναφορά στην κικερώνεια ρητορική και με διαφορά στον τόνο της επιθετικότητας προς τη σχολαστική διανόηση, καθώς «οι επτά εκδοχές αναλήθειας, ασυναρτησιών και ακατανοησίας» του *De Corpore* αποδίδονται στον *Λεβιάθαν* ως «μωρίες» ή «επτά αιτίες μωρών συμπερασμών».

²¹¹ Με την αξιοποίηση της αμφισημίας στο αριστοτελικό παράδειγμα ο Hobbes επιλέγει να επιτεθεί, έχοντας τη νομιναλιστική ανάλυση ως όπλο του, στο θεμελιακό επιχείρημα της σχολαστικής Μεταφυσικής: «Ανήκει στη μεταφυσική η ενασχόληση με τις αρχές· αλλά η πρώτη αρχή όλων, είναι, ότι το ίδιο πράγμα δεν μπορεί ταυτόχρονα (both) να υπάρχει και να μην υπάρχει την ίδια στιγμή· και επομένως ανήκει στη μεταφυσική να πραγματευτεί εάν το ίδιο πράγμα μπορεί ταυτόχρονα να υπάρχει και να μην υπάρχει την ίδια στιγμή», καταλογίζοντάς του ασυναρτησία, σύγχυση και παραπλάνηση στην κατανόηση της σχέσης γλώσσας (ονομάτων) και πραγμάτων με «την αναλήθεια [να] έγκειται στην αμφισημία της λέξης *αρχή*» (DCR, 63).

Τέλος, τα αποφθέγματα (captions) των σοφιστών και των σκεπτικών με τα οποία αυτοί, από παλιά, ήθελαν να περιγελάσουν και να αντισταθούν στην αλήθεια, είναι αναληθή στο μέγιστο μέρος τους, όχι στη μορφή, αλλά στην ύλη του συλλογισμού» (DCR, 63). Το παράδειγμα του διάσημου επιχειρήματος του Ζήνωνα ενάντια στην κίνηση ανασκευάζεται από τον Hobbes (DCR, 63-64) δια του εντοπισμού της αναλήθειας της προκείμενης πρότασης, *οτιδήποτε μπορεί να διαιρεθεί σε μέρη, άπειρα στον αριθμό, το ίδιο είναι άπειρο*.

Το κλείσιμο, εν είδει συμπερασμού, της χομπσιανής γλωσσικής ανάλυσης, αναδεικνύοντας το συλλογισμό ως το πρώτο βήμα προς τη φιλοσοφία, διακηρύσσει τη σκοπιμότητα του επιχειρήματος, η οποία συνίσταται στην «αναγκαιότητα να διδαχτεί²¹² κάθε άνθρωπος από πού αντλεί τη δύναμη της όλη η αληθής επιχειρηματολογία» (DCR, 64). Ωστόσο, δεν παραλείπει ο Hobbes να επισημάνει ξανά ότι «η τέχνη του συλλογίζεσθαι δεν μαθαίνεται τόσο διά των αρχών όσο διά της πρακτικής και διά του διαβάσματος των βιβλίων εκείνων, στα οποία τα συμπεράσματα όλα είναι κατασκευασμένα δια αυστηρής απόδειξης» (DCR, 64). Θα μπορούσε, λοιπόν, να υποστηριχτεί ότι το βάρος που δίνει ο Hobbes στη γλωσσική ανάλυση είναι αντίστοιχο του ρόλου που η γλώσσα επιτελεί, ως πρωταρχική θεμελίωση, στο φιλοσοφικό του οικοδόμημα. Η αναγνώριση, από μέρους του, πως οι πρώτες δικές του μεθοδολογικές και γνωσιολογικές παραδοχές, συγκροτώντας δυναμική σύγκρουσης τόσο με την παραδοσιακή μεταφυσική σε μεγάλο εύρος εκδοχών της (σκεπτικιστική, υπερβατική, σχολαστική...) όσο και με εκδοχές των συγκαιρινών του ρευμάτων (Καρτέσιος, Bacon, Gassendi...), χρήζουν αυστηρής θεμελίωσης, τον οδηγεί σε συστηματική γλωσσική ανάλυση τέτοια, που, βάσει της έντασης και του βάθους της, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι λαμβάνει χαρακτήρα σχολαστικότητας²¹³.

²¹² Είναι χαρακτηριστικό το διαρκές επανέρχεται του Hobbes στην *αρχή της διδασκαλίας*, ως επαναλαμβανόμενη υπόρρητη υπόμνηση από τη μεριά του του ανοιχτού παραθύρου που αφήνει στο θεωρητικό του οικοδόμημα για την καθολική δυνατότητα κατάκτησης της πλήρους γνώσης, κάτι που υποδηλώνει, με τη σειρά του, τον κομβικό ρόλο που κατέχει μια *θεωρία Παιδείας* στο εσωτερικό του συστήματός του. Είναι αξιοσημείωτη, μάλιστα, η ταύτιση της αρχής της διδασκαλίας με την *αρχή της απόδειξης*, ως το υπόστρωμα εκείνο, πάνω στο οποίο μπορεί να στηριχτεί τόσο η βεβαιότητα της κατακτημένης γνώσης (συνυφαινόμενη με τη συνθετική μέθοδο), όσο και η δυνατότητα πλήρους κατανοησιμότητας (προσδεδεμένη στην ακρίβεια και τη σαφήνεια των πρώτων αρχών και στη σταθερότητα των ακολουθούμενων βημάτων).

²¹³ Ίσως αυτή η διάσταση του *De Corpore* να είναι ο λόγος για τον οποίο ο Tuck, R. (2006: 42) διατείνεται πως «τόσο το *De Corpore* όσο και το *De Homine* από πολλές απόψεις δεν ήταν ικανοποιητικά, και ουδέποτε ξεσήκωσαν τον ενθουσιασμό που είχαν προκαλέσει τα προηγούμενα έργα του. Τελικώς, η εξιστόρηση της συγκρότησης του φιλοσοφικού συστήματος του Hobbes είναι μια ιστορία συμβιβασμών και κόπωσης: η πρωτοτυπία των αρχικών φιλοδοξιών του μετατράπηκε στα εκδοθέντα έργα του σε ανησυχητικό δογματισμό», σε μια προσπάθεια να αποδώσει την, κατά τον ίδιο, «πνευματική κόπωση» του Hobbes και την απογοήτευση από το *De Corpore*, έναντι των προσδοκιών που αυτό είχε πυροδοτήσει, ως το πρώτο μέρος του ολοκληρωμένου φιλοσοφικού συστήματος, του οποίου το τρίτο μέρος είχε ήδη εκδοθεί και το δεύτερο θα εκδιδόταν τρία χρόνια αργότερα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

4.1. Αιτιότητα ή η Κατηγορία του Ομιλούντος Ζώου και η Αγωνία της Αρχής

Στο εσωτερικό της γλωσσικής ανάλυσης θα ενταχθεί από τον Hobbes και η αρχή της αιτιότητας. Η κατασκευή των πρωταρχικών σημείων, η σύνδεσή τους σε προτάσεις και αυτών σε συλλογισμούς υπηρετεί και το στόχο της διερεύνησης της συνάφειας αιτιών και αποτελεσμάτων στην προοπτική που έχει ήδη χαραχτεί από τον ίδιο τον ορισμό της «επιστήμης των αιτιών, [...] του διότι» (DCR, 66) και εντός του πλαισίου που ορίζει, ως γνωσιολογική συνθήκη/καθεστώς, η νομιναλιστική παραδοχή της προτεραιότητας της μεθόδου έναντι του όντος, των ονομάτων έναντι των πραγμάτων, που συγκροτεί την ανθρωπινότητα του ανθρώπου ως κατάκτηση του Λόγου με όργανο την ομιλία στη βάση των φυσικών ικανοτήτων της φαντασίας και της μνήμης και που εκβάλλει στο ξεκαθάρισμα του απώτερου στόχου, ο οποίος υπαγορεύει την ολοκλήρωση του συλλογίζεσθαι ως κατάκτηση της πλήρους γνώσης, της χρησιμότητας δηλαδή, ως το πεδίο τελεολογικής συνάντησης της φυσικής με την πολιτική φιλοσοφία. Είναι, λοιπόν, λειτουργία της ομιλίας «η εξυπηρέτηση της ανάγκης ανάμνησης της συνάφειας αιτιών και αποτελεσμάτων, με την επιβολή και τη σύνδεση των ονομάτων» (Λεβ, 103), έτσι που «με την απόδοση [σε πρώτο βήμα] ονομάτων ευρύτερης ή στενότερης σημασίας, η διερεύνηση [σε δεύτερο βήμα] των ακολουθιών ανάμεσα στα πράγματα που φαντάζεται ο νους [να] μετατρέπεται σε διερεύνηση των ακολουθιών που υφίστανται ανάμεσα στις ονομασίες» (Λεβ, 104)²¹⁴. Η ίδια η αιτιότητα,

²¹⁴ Είναι χαρακτηριστική εδώ η συμπλοκή στο χομπσιανό θεωρητικό κοσμοείδωλο των θεωριών της αντιστοιχίας (ρεαλιστικών κριτηρίων) και της συνοχής (κατασκευαστικό-συμβατιστικό κριτήριο) ως προς την Αλήθεια με τρόπο που η πρώτη να υπόκειται στη δεύτερη. Η αρχή της αδιαφορίας για την ουσία των πραγμάτων (καθώς μια τέτοια αναζήτηση είναι τόσο περιττή όσο και επικίνδυνη) επιτρέπει στον Hobbes, απεμπλεκόμενος πλέον από το ερώτημα περί της ουσίας (είτε με σχολαστικούς είτε με αγνωστικιστικούς όρους τιθέμενο) να συγκροτήσει την κατηγορία της αιτιότητας ως κατηγορία της φιλοσοφικής/επιστημονικής γνώσης της ίδιας, δυνάμενη να διαγνωστεί/εντοπιστεί με όρους γνωστικής πληρότητας, δηλαδή με όρους αδιαμφισβήτητης βεβαιότητας ενυπάρχουσα στο εσωτερικό του Λόγου και επικυρωνόμενη ή αναιρούμενη ως προς το αληθές της νοητικής πρόσληψής της διά του φίλτρου της γλώσσας/ομιλίας, του οργάνου/εργαλείου δηλαδή του συλλογιστικού ενεργείν. Η θεωρητική προτύπωση της εγγεγραμμένης συνοχής vs της αριστοτελικής αντιστοιχίας έχει ήδη κατατεθεί. Όπως και η απάντηση στη χιουμιανή εμπειριστική μη αιτιότητα έχει αναχρονιστικά συγκροτηθεί.

Το επερχόμενο από τη μοναδικότητα και την ατομικότητα των πραγμάτων αδιέξοδο για τη θεωρία ως προς την κατασκευή καθολικών κατηγοριών ξεπερνάται από τον Hobbes μέσω της αρχής της αδιαφορίας. Οι ακολουθίες αποσπώνται από τα πράγματα (καθώς εδώ είναι εμμενής η αδυνατότητα για πρόβλεψη επανάληψης του μοναδικού γεγονότος) και εγγράφονται στο εσωτερικό της γλώσσας και του Λόγου ως ακολουθίες ονομάτων. Αυτή ακριβώς είναι η θεωρητική διέξοδος, το χομπσιανό τέχνασμα, είναι ο όρος που επιτρέπει στην θεωρία την καθολική αφαίρεση, την προβλεψιμότητα επαναληψιμοτήτων, τη γενίκευση, άρα και τη διατύπωση νόμων γενικά και καθολικά ισχυόντων, τη συγκρότηση των κατηγοριών «αιτιότητα» και «χρόνος». Το αδιατάρακτο των βεβαιοτήτων

δηλαδή, είναι αυτή που συγκροτείται εντός της γλώσσας στα πεδία της διάκρισης των ονομάτων (σε συγκεκριμένα και αφηρημένα), της άρθρωσης της πρότασης ως σύνδεση ονομάτων αιτιακά δοσμένη (με το συγκεκριμένο όνομα, το υποκείμενο, να έχει την αιτία του στο αφηρημένο όνομα, το κατηγορούμενο), της θεμελίωσης της πρώτης αιτίας στο πεδίο των πρωταρχικών προτάσεων, των ορισμών (ως αρχές απόδειξης), της αρχής της ακολουθίας (ως συνεχές συμπερασμών), της ανάπτυξης του συλλογισμού (έως την ολοκλήρωση της πορείας για την κατάκτηση της πλήρους γνώσης). Και, με τον τρόπο αυτό, συγκροτούμενη ως νοητική/αντιληπτική κατηγορία μόνο σε αναφορά προς τη γλώσσα/ομιλία, αναφέρεται κατά συνέπεια στα ανθρώπινα πλάσματα που είναι ικανά αυτής.

Το παράδειγμα (Λεβ, 104-105) του αδυνατούντος να μιλήσει, του εκ γενετής κωφάλαλου, και της αδυνατότητάς του για κατάκτηση, ως καθολική, της γνώσης ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου είναι ίσες με δύο ορθές, έστω κι αν το κατορθώνει με το στοχασμό του κάθε φορά που αυτό του παρουσιάζεται ως επανερχόμενο πρόβλημα σύγκρισης των γωνιών ενός τριγώνου με δύο ορθές γωνίες δίπλα του, ξεκινώντας όμως πάντα από την αρχή, είναι ενδεικτικό για τον Hobbes των αποτελεσμάτων της άγνοιας της χρήσης των λέξεων, της μη κατακτημένης ομιλίας. Στο προκείμενο παράδειγμα εκφράζονται ως αδυνατότητα κατανόησης της αιτιακής διαδοχής/σύνδεσης του σχήματος με ευθείες πλευρές και τρεις γωνίες, που είναι οι λόγοι για την ονομασία του, με το όνομα *τρίγωνο*, βάσει των κανόνων συγκρότησης του ορισμού, ως αδυναμία συναγωγής του γενικού συμπεράσματος ότι «τούτη η ισότητα γωνιών ισχύει για όλα τα τρίγωνα» (Λεβ, 105), και ως αδυναμία καταγραφής της ανακάλυψής του με τους γενικούς όρους: *οι τρεις γωνίες κάθε τριγώνου είναι ίσες με δύο ορθές γωνίες*. Έτσι, η ανακάλυψη στην μία της περίπτωση δεν είναι παρά εύρημα της στιγμής, υποκείμενο στην τυχειότητα και στην καθήλωση στο αιώνιο παρόν του άχρονου υποκειμένου της αίσθησης και της μνήμης ως «γνώση του γεγονότος, δηλαδή ενός πράγματος παρελθόντος και αμετάκλητου» (Λεβ, 118). Αδυνατεί να αναγνωριστεί ως λογική ακολουθία αιτιώδους συνάφειας και σύνδεσης ονομάτων σε

επί αυτών δεν είναι έκθετο στον σκεπτικιστικό πυρετό του «μοναδικού γεγονότος, του ανεπανάληπτου φυσικού σημαδιού», αλλά διαφυλάσσεται από τη θεμελιωτική αρχή της συμβατιστικής αφηρησίας και του βολονταρισμού της αυθαιρεσίας του σημείου. Είμαστε βέβαιοι πλέον ότι ο ήλιος θα ανατείλει ξανά και ξανά, όχι γιατί κάτι τέτοιο είναι εγγεγραμμένο ως ουσιώδης σχέση στο εσωτερικό των πραγμάτων, αλλά γιατί βουλησιαρχικώς συναινετικά συναποδεχτήκαμε στη Λογική μας διάταξη, και στη γλωσσική εκφορά αυτής, τούτο ως δεδομένο/γεγονός. Η γένεση της συγκεκριμένης παραδοχής-Αλήθειας είναι αποτέλεσμα της δύναμης του Λόγου, και είναι η ισχύς του ίδιου που προσδίδει στην ισχύ του γεγεννημένου χαρακτήρα καθολικότητας και γενικευσιμότητας. Αυτή δύναται να αναιρεθεί μόνο ως αποτέλεσμα καταστατικής πράξης της ίδιας ισχύος: του Λόγου και του έλλογου υποκειμένου, φορέα αυτού.

αποφάνσεις και αυτών σε συλλογισμούς ως «γνώση των συνεπειών και της εξάρτησης ενός γεγονότος από ένα άλλο» (Λεβ, 118), έτσι που «καταγραφόμενο και καταχωρούμενο στη μνήμη ως καθολικός κανόνας» (Λεβ, 105)²¹⁵ σε μια πορεία «αναγωγής με λέξεις των συμπερασμάτων σε θεωρήματα ή αφορισμούς» (Λεβ, 116), σε Επιστήμη δηλαδή, να «απελευθερώσει τους υπολογισμούς [του υποκειμένου] από χρόνο και χώρο, απαλλάσσοντας [το] από κάθε πνευματικό κόπο πέραν του αρχικού και κάνοντας εκείνο, που βρέθηκε να ισχύει εδώ και τώρα, να ισχύει επίσης σε κάθε χρόνο και τόπο» (Λεβ, 105)²¹⁶, προκειμένου, σε μια προοπτική χρησιμότητας ως γνώση των αναγκαίων σχέσεων με σκοπό την επανάληψή τους και τη διαμόρφωση του μέλλοντος, να δύναται «όταν παρόμοιες αιτίες περιέλθουν στον έλεγχο [του], να γνωρίζει πώς να τις κάνει να παραγάγουν παρόμοια αποτελέσματα» (Λεβ, 118)²¹⁷.

Στο επίπεδο της πρότασης και του συλλογισμού συνάμα, είναι που θα τεκμηριωθεί η χομπσιανή θέση περί της αιτιότητας, *συνδεδεμένη με την αλήθεια*. Σε αναφορά προς την αλήθεια η αρχή της αιτιότητας λαμβάνει τη μοναδική διάσταση του *ποιητικού αιτίου* για τον Hobbes. Αξιοποιώντας την αρχή της ακολουθίας των προτάσεων, σύμφωνα με την οποία από δύο

²¹⁵ Έστω κι αν δεν χρησιμοποιεί ο Hobbes την ορολογία των *νόμων* που διέπουν τα (φυσικά και κοινωνικά) φαινόμενα ούτε των *δομών* που τα χαρακτηρίζουν, είναι χαρακτηριστική εντούτοις, κατά τη μεθοδική έκθεση των εννοιών συγκρότησης της κατηγορίας *αιτιότητα* και κατάκτησης της *Επιστήμης*, η έλξη τόσο της μεν κατηγορίας όσο και της δε Λογικής πράξης προς τη σύγχρονη επιστημολογική παραδοχή ότι «ο νόμος και η δομή είναι αντικειμενικά θεμελιωμένες –και επομένως έγκυρες– εννοιολογικές συλλήψεις της σχέσης ανάμεσα στα φαινόμενα και τις αιτίες που τα προκαλούν» Κατσίμάνης, Κ. Σ. (1996: 194). Καταγράφουμε ενδεικτικά, τις επισημάνσεις των Huisman, D.-Verger, A. (1969: 148-149) περί της επιστήμης ως υπέρβαση της άμεσης αντίληψης: «Σε αντίθεση με την άμεση αντίληψη η επιστημονική γνώση: μετατρέπει τις ποιότητες σε ποσότητες, [...] στην εμπειρική πολλαπλότητα η επιστήμη υποκαθιστά την ορθολογική ενοποίηση, [...] εκεί όπου η άμεση παρατήρηση έβλεπε όντα, η επιστήμη αναγνωρίζει σχέσεις». Και τα τρία επισημαινόμενα χαρακτηριστικά θα μπορούσαν κάλλιστα να αποδοθούν στη χομπσιανή αιτιότητα και επιστημονική πράξη.

²¹⁶ Είναι χαρακτηριστική και εδώ η ανάδυση, ως συμπλεκόμενες μεταξύ τους, των κατηγοριών *αιτιότητα* και *χρόνος* με τρόπο που η κατανόηση της μιας να προϋποθέτει και να προϋποτίθεται της άλλης, αλλά και η ταυτόχρονη αναφορά τους, ως συστηματική παρακολούθηση αυτών, προς την *κίνηση* και το *χώρο*, καθώς αναφορικά προς αυτές συγκροτούνται ως έννοιες. Η σημασία τους ως σημεία-κλειδιά της χομπσιανής εγκόσμιας υλιστικής φιλοσοφικής θεμελίωσης είναι τέτοια που τις ανάγει σε άξονες οικοδόμησης των μερών του θεωρητικού συστήματος.

²¹⁷ Η Πατέλλη, Ι. (1995: 48), αναδεικνύοντας τόσο την περιεχομενική διάσταση όσο και την εξηγητική ισχύ της χομπσιανής αιτιότητας, επισημαίνει: «η χομπσιανή αιτιότητα δεν επικεντρώνεται στον απλό συσχετισμό συμβάντων. Η χομπσιανή αιτία είναι μια περιεχομενική έννοια κύριο χαρακτηριστικό της οποίας είναι η εξηγητική της ισχύ: αντικείμενο της αιτιακής γνώσης είναι η κατανόηση συμβάντων και αλλαγών μέσω της γνώσης των τρόπων με τους οποίους παράγονται. Έτσι, η χομπσιανή έννοια εμπεριέχει μια αναφορά στον άνθρωπο, στις κατανοητικές του ικανότητες, που εκλείπει από τις περισσότερες σύγχρονες εκδοχές της». Και είναι η ίδια η εξηγητική ισχύς των αιτιών αυτή που επιτρέπει τη σύσταση της αιτίας «στον τρόπο παραγωγής του αντίστοιχου αποτελέσματος» (ό.π., 54), έτσι που να «συνδέει την επιστήμη ως γνώση αιτιών με τους σκοπούς της, δηλαδή τους σκοπούς που θέτουν οι άνθρωποι, και με την τεχνουργική διάσταση του ανθρώπου» (ό.π., 54). Εφόσον «σκοπός της επιστήμης [...] είναι να φέρει στο φως την έλλογη δομή που κρύβεται πίσω από την τυχαιότητα της φρόνησης και της εμπειρίας, προκειμένου να καταστήσει την πραγματικότητα *κατανοήσιμη* και *ελέγξιμη*» (ό.π., 54-55), η σύμπτωση ελεγχσιμότητας και κατανοησιμότητας συνεπάγεται ότι «η εξηγητική ισχύς μιας αιτιακής εξήγησης είναι προϊόν τόσο του ότι συνιστά έναν τρόπο παραγωγής του αντίστοιχου αποτελέσματος όσο και του ότι συνιστά έναν λογικό συμπερασμό του αποτελέσματος από την αιτία» (ό.π., 55).

αληθείς προτάσεις συνάγεται κατ' ανάγκη ορθή πρόταση, θεωρεί επιτρεπτή την κοινή διατύπωση ότι «οι δύο προηγούμενες προτάσεις είναι οι *αιτίες* της συναγόμενης πρότασης ή του συμπεράσματος» (DCR, 43). Ωστόσο, με αφορμή τη διατύπωση των δασκάλων της λογικής²¹⁸, *οι προκείμενες είναι οι αιτίες του συμπεράσματος*, την οποία αξιολογεί ως μη κατάλληλα δοσμένη, επιτιθέμενος στους αντιπάλους του, ξεκαθαρίζει το όριο πέραν του οποίου κάθε κουβέντα περί αιτιότητας λογίζεται ως παράλογη/ανόητη. Με τη διάκριση της πρότασης *η κατανόηση είναι η αιτία της κατανόησης* ως αληθούς πρότασης, έναντι της πρότασης *η ομιλία είναι η αιτία της ομιλίας* ως ψευδούς, επιχειρεί να δείξει τον παραλογισμό της παραδοσιακής μεταφυσικής θέσης: *η αιτία των ιδιοτήτων οποιουδήποτε πράγματος είναι το πράγμα το ίδιο*. Και εδώ αξιοποιεί το παράδειγμα του τριγώνου, ώστε, βάσει της ιδιότητας ότι *όλες οι γωνίες του σχήματος/μορφής αυτού/ης είναι ίσες με δύο ορθές γωνίες*, να δείξει τον παραλογισμό των δασκάλων της λογικής, οι οποίοι, γι' αυτόν τον λόγο, ισχυρίζονται ότι «το σχήμα/η μορφή είναι η αιτία της ισότητας» (DCR, 43). Ωστόσο, «δεδομένου ότι το σχήμα/η μορφή δεν κατασκευάζει μόνο του/της τις γωνίες του, επομένως, δεν μπορεί να λεχθεί ότι είναι το *ποιητικό αίτιο* (efficient cause), το αποκαλούν *μορφικό αίτιο* (formal cause), ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου αίτιο» (DCR, 43-44)²¹⁹.

Η σαφής, λοιπόν, θέση που εκφράζεται από τον Hobbes υπέρ της προτεραιότητας/μοναδικότητας του ποιητικού αιτίου ως σχέση αιτιότητας, σε αντιστοιχία προς τον επιστημολογικό του συμβατισμό στην προοπτική για την κατάκτηση της πλήρους γνώσης, θα συγκροτηθεί στη βάση της γλωσσικής ανάλυσης στο επίπεδο του εσφαλμένου συλλογισμού, ως προς τους τρόπους με τους οποίους τα διαφορετικά είδη πραγμάτων δύνανται να συνδυαστούν σε πρόταση, ώστε να μη συνδυάζονται τα ονόματα ασυνάρτητα, δημιουργώντας μια ψευδή πρόταση. Έτσι, με τη διατύπωση: «[όπως] το μορφικό αίτιο δε συνιστά αίτιο σε τίποτα, [έτσι και] η ιδιότητα της όποιας μορφής δεν ακολουθεί τη μορφή, αλλά έχει την ύπαρξή της την ίδια

²¹⁸ Η διαμάχη του εδώ έχει να κάνει τόσο με τη σχολαστική διάνοηση της παραδοσιακής μεταφυσικής, όσο και με συγκαιρινούς του, με τους οποίους αλληλοαναγνωρίζεται σε μια σχέση ταυτότητας και ετερότητας ταυτόχρονα. Ενδεικτική σε ό,τι σχετίζεται με το ζήτημα της αιτιότητας είναι η θεωρητική σχέση του με τον Bacon, στην οποία αναγνωρίζονται τόσο συγκλίσεις, όσο όμως και βαρύνουσες αποκλίσεις.

²¹⁹ Η θεμελίωση επί του μορφικού και του ποιητικού αιτίου της εναντίωσης του Hobbes στη σχολαστική παράδοση, αλλά και στην καρτεσιανή πρόσληψη και επεξεργασία αυτής είναι αποκαλυπτική της βαρύτητας της προβληματικής και της προ-απόφασης για τον προσανατολισμό ανάπτυξης του επιχειρήματος. Είναι ο ιδιαίτερος και καθορισμένος, ως αποτέλεσμα της χομπσιανής «όρασης», τύπος αιτιότητας αυτός, που, συγκροτούμενος αντινομικά προς τα αντίπαλα δέη του, θα γίνει μέρος της υπαγόρευσης *άλλης* σειράς συνεπειών, της δέσμευσης από *άλλες* προϋποθέσεις, της κατάληξης σε *άλλα* συμπεράσματα ως σημαντικά του επιχειρήματος ή, αλλιώς, του όλου θεωρητικού σχηματισμού.

στιγμή με αυτήν» (DCR, 44), αξιοποιώντας το συμβατικό χαρακτήρα της αλήθειας ως σχέση γνώσης-μεθόδου-πραγμάτων ενάντια στις αναληθείς προτάσεις συνδυασμού ονομάτων συμβεβηκότων με ονόματα φαντασμάτων, διευκρινίζει ότι «μόνο η γνώση της μορφής προηγείται της γνώσης των ιδιοτήτων», για να ξεκαθαρίσει τη σχέση γνώσης-αιτιότητας, διαμεσολαβώντας την με την αρχή της ακολουθίας, με την αλήθεια δηλαδή ως τον οδηγό για την πλήρη γνώση, ως εξής: «μια γνώση είναι αληθώς η αιτία μιας άλλης γνώσης, δηλαδή το *ποιητικό αίτιο*» (DCR, 44). Η αρχή της αιτιότητας, λοιπόν, με οδηγό τη γλωσσική ανάλυση, εγκολπώνεται στη γνώση ως γνώμονας της στερεότητας των βημάτων της αρχής της ακολουθίας των ονομάτων, στην πορεία της προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης με βάση την αλήθεια, ως ένα επιπλέον μεθοδολογικό όπλο στον αγώνα θεμελίωσης και παραγωγής βεβαιοτήτων, ώστε το φιλοσοφικό/θεωρητικό οικοδόμημα να καταστεί αδιατάρακτο²²⁰.

Στο πεδίο ανάλυσης των ορισμών η αιτιότητα γίνεται αντικείμενο αναφοράς σε σχέση με τους όρους για την κατασκευή στέρεων συλλογισμών και σε σχέση με την *αρχή της απόδειξης*, στην προοπτική στερέωσης του Λόγου σε αδιατάρακτο σύστημα λογικών ονοματικών και προτασιακών ακολουθιών. Και, μάλιστα, αυτό γίνεται με αποφατική υποθετική διατύπωση από τον Hobbes. Αναφερόμενος στους ορισμούς και στο λόγο για τον οποίο τους συνδέει με «την αιτία και τη γένεση των πραγμάτων αυτών, που έχουν οποιαδήποτε αιτία ή γένεση» (DCR, 82), παραπέμπει στο «σκοπό της επιστήμης» που δεν είναι άλλος από «την απόδειξη των αιτιών και της γένεσης των πραγμάτων, που αν δεν βρίσκονται στους ορισμούς, [...] δεν θα βρεθούν σε κανένα περαιτέρω συμπέρασμα που συνάγεται από αυτούς, και, επομένως, προχωρώντας με αυτόν τον τρόπο, δε θα φθάσουμε ποτέ στην επιστήμη» (DCR, 82). Και, με την αποστροφή «αυτό είναι ενάντιο στην ολοκλήρωση και στο σκοπό της απόδειξης» (DCR, 83), συνδέει το στόχο της πλήρους γνώσης ως κατακτημένη Επιστήμη και θρίαμβο του Λόγου με την αρχή της αιτιότητας ως συνθήκη της, εντός του πλαισίου των ορισμών, προχωρώντας ταυτόχρονα, για να αποδώσει μεθοδολογικά τη διάκριση των δύο ειδών του ορισμού, σε μια ριζική διάκριση, σ' αυτήν «των ονομάτων που δηλώνουν τα πράγματα αυτά που έχουν κάποια αντιλήψιμη αιτία» και «των ονομάτων αυτών των οποίων δεν μπορούμε να αντιληφθούμε καμιά αιτία παντελώς»

²²⁰ Η απογύμνωση του συστήματος από κάθε ρητό, τελεολογικά δοσμένο, τελικό αίτιο είναι μια από τις κύριες παραμέτρους της συγκρουσιακής δυναμικής του και αιτία ταυτόχρονα της πρόκλησης των μεγάλων αντιδράσεων από τους συγκαίρινούς του. Η απογύμνωση του ανθρώπινου από κάθε υψηλό και ευγενή στόχο, ως εγγενή/εμμενή ουσία του διαμέσου του Θεού και της φύσης όντος, του οποίου προορισμός είναι η κατάκτηση του υψηλού, η θέωσή του, αποδομώντας την αρετολογία του υπερβατικού προορισμού στο βαθμό τοποθέτησής της στο χώρο του παραλόγου, της ανοησίας, μόνο «φρίκη» Μεταξόπουλος, Αμ. (1989: 13) μπορεί να προκαλέσει στους συντηρητικούς κύκλους της σχολαστικής διάνοησης, και όχι μόνο.

(DCR, 81). Είναι η διάκριση αυτή που μετασχηματίζεται στο *σημείο-τομή* του μεταφυσικού γνωσιοθεωρητικού προσανατολισμού του Hobbes, καθώς η κίνηση της θεωρίας προς το πρώτο, το αρχικό αίτιο, σε αναφορά προς τα ονόματα και τα πράγματα, εγείρει για την ίδια το ζήτημα του status των επιστημών ως διακεκριμένων γνωστικών κλάδων, ανάλογα προς την αποδεικτική βεβαιότητα που παρέχουν. Εγείρεται, με άλλα λόγια, το ζήτημα της διχοτομίας των επιστημών, αναφορικά προς τη δυνατότητα ελέγχου/γνώσης του πρώτου αιτίου, με το ερώτημα της αποδειξιμότητάς τους ή όχι. Και για την πληρότητα της συμβατιστικής θεμελίωσης, άρα και προκειμένου να περιληφθεί σε αυτήν η απάντηση στο ερώτημα της θέσης των φυσικών επιστημών εντός της, δια της παραπομπής στην αρχή της απόδειξης για το ξεκαθάρισμα της πρώτης αρχής των ακολουθιών, παραπέμπει επί της ουσίας ο Hobbes στο ζήτημα της μεθόδου, και της θέσης της στο θεωρητικό σύστημα.

4.2. Περί της Μεθόδου ή η Υπερκείμενη Ενοποιητική Αρχή του Συστήματος

Η μέθοδος, βέβαια, αποσπάται από την γλωσσική ανάλυση, υπάγοντας αυτήν στο εσωτερικό της ως ένα από τα αναγκαία εργαλεία της, και επιτελώντας η ίδια τη λειτουργία του συνεκτικού ιστού του συστήματος. Αυτονομούμενη από τις επιμέρους μεθοδολογικές συνιστώσες του συστήματος, όχι όμως με όρους αυτοτέλειας προς αυτές, αλλά εγκολπωνόμενη αυτές ως τις επιμέρους παραμέτρους συγκρότησής της, λαμβάνει το χαρακτήρα του κάτι παραπάνω, του υπερκείμενου εποπτικού οργάνου, του οποίου η αποστολή καταμερίζεται σε διττή κατεύθυνση. Από τη μια είναι η λυδία λίθος, το μέτρο ελέγχου της συγκρότησης του επιχειρήματος στην πρόοδο των αναβαθμών του και στα διακριτά μέρη του συστήματος ως προς τη συνέπειά του στις αρχές του Λόγου, ενώ είναι ταυτόχρονα και η συγκροτητική αρχή του επιχειρήματος, όντας η ίδια η οδός εφαρμογής, ανάπτυξης και σύνθεσης των επιμέρους μεθοδολογικών προϋποθέσεων του φιλοσοφικού στοχασμού. Από την άλλη, πέρα από τον προσανατολισμό στο εσωτερικό του συστήματος, σε έναν εξωστρεφή προσανατολισμό γίνεται το μέτρο ελέγχου, το πεδίο διάγνωσης των ανακολουθιών και των αντιφάσεων, ως νοητικές προσλήψεις-αναπαραστάσεις και πρακτικές εκφράσεις ανοησίας και παραλογισμού, του δοσμένου πραγματικού, θεωρητικού και ιστορικού κοινωνικοπολιτικού, σε μια προοπτική ανασύστασής του, ώστε, καθαρόμενο από τα ημαρτημένα του στοιχεία, να πάψει να αποτελεί πεδίο συγκρούσεων και δεινών. Και αυτό ακριβώς είναι που προσδίδει στην εφαρμογή αυτής χαρακτήρα *ορθοπρακτικό*.

Έτσι, ούσα *αναλυτική* και *συνθετική*, η μέθοδος συγκροτείται καταρχάς αναφορικά προς «την επιστήμη των αιτιών, [...] του *διότι*» στη σχέση της με «τη γνώση του *ότι*», την «αντίληψη, δηλαδή, δια της αίσθησης, ή τη φαντασία, ή τη μνήμη που παραμένει μετά από μια τέτοια αντίληψη» (DCR, 66). Βάσει της παραδοχής ότι «είναι κοινό σε όλα τα είδη της μεθόδου να προχωρούν από τα γνωστά πράγματα στα άγνωστα» (DCR, 66), κάτι που είναι εμφανές ήδη από τον ορισμό της φιλοσοφίας, διαπιστώνεται η ιδιαιτερότητα της «γνώσης δια της αίσθησης», στην οποία «το όλον αντικείμενο είναι περισσότερο γνωστό από οποιοδήποτε μέρος αυτού» (DCR, 66). Με το παράδειγμα της θέασης ενός *ανθρώπου*, του οποίου «η αντίληψη ή η όλη ιδέα είναι πρώτη ή περισσότερο γνωστή από τις επιμέρους ιδέες της ύπαρξης του *μορφικός, κινούμενος, ορθολογικός*, δηλαδή πρώτα βλέπουμε τον άνθρωπο ως ολότητα και προσέχουμε την ύπαρξη του, πριν παρατηρήσουμε σ' αυτόν τα επιμέρους» (DCR, 66-67), επιβεβαιώνεται ότι «σε κάθε γνώση του *ότι*, ή του τι είναι οποιοδήποτε πράγμα, αφετηρία της έρευνας είναι η όλη ιδέα» (DCR, 67). Η μορφή αυτή της γνώσης αντιτίθεται στη «γνώση του *διότι*, ή των αιτιών οποιοδήποτε πράγματος, δηλαδή στις επιστήμες, [στις οποίες] έχουμε μεγαλύτερη γνώση των μερών από το όλον» (DCR, 67). Η αιτιολόγηση γι' αυτό συνίσταται στο ότι «η αιτία του όλου συντίθεται από τις αιτίες των μερών, και είναι αναγκαίο να γνωρίζουμε τα πράγματα που μπορούν (are to be) να συντεθούν, πριν μπορέσουμε να γνωρίσουμε την όλη σύνθεση» (DCR, 67). Σε ένα πρώτο επίπεδο ο υπαινιγμός της μεθόδου που αρμόζει στην επιστήμη έναντι της αρμόζουσας στη φρόνηση έχει ήδη γίνει.

Ωστόσο, προς αποφυγή των παρεξηγήσεων που αναφέρονται στο χαρακτήρα της γνώσης των πραγμάτων, χρειάζεται να διευκρινιστεί η σημασιολόγηση του *μέρους* (part). «Δια των μερών», επισημαίνει ο Hobbes, «δεν εννοώ εδώ μέρη του πράγματος καθεαυτού, αλλά μέρη της φύσης του» (DCR, 67). Στο παράδειγμα του *ανθρώπου* δεν είναι το κεφάλι, οι ώμοι, τα χέρια του, παρά η μορφή του, η ποσότητα, η κίνηση, η αίσθηση, ο λογισμός κ.τ.ο, δηλαδή «τα συμβεβηκότα [που] συντίθενται ή τοποθετούνται μαζί, *συστήνοντας έτσι την όλη φύση του ανθρώπου, αλλά όχι τον άνθρωπο τον ίδιο*» (DCR, 67). Και από εδώ πηγάζει η σημασιολόγηση της κοινής αναφοράς ότι «κάποια πράγματα είναι περισσότερο γνωστά σε εμάς, *άλλα στη φύση*» (DCR, 67). Η σημασία που αποδίδει ο Hobbes στη συγκεκριμένη διάκριση είναι όχι ότι κάτι που είναι γνωστό στη φύση δεν είναι γνωστό σε κανέναν άνθρωπο, αλλά ότι τα μεν περισσότερο γνωστά σε εμάς πράγματα «τα κατανοούμε παρακολουθώντας τα διά των αισθήσεων μας» (DCR, 67), ενώ στα δε περισσότερο γνωστά στη φύση «κατακτούμε τη γνώση τους διά του

συλλογισμού (by reason)» (DCR, 67)²²¹. Το κλείσιμο, μάλιστα, γίνεται με την παραπομπή στη γλωσσική ανάλυση και στη διάκριση των *καθολικών* από τα *μοναδικά* ονόματα με τα καθολικά να προηγούνται των μοναδικών (universals than singulars).

Ως προς τη σύνδεση τώρα της μεθόδου με τη φιλοσοφική μελέτη -στην οποία «οι άνθρωποι ερευνούν μετά την επιστήμη είτε απλά είτε αόριστα» (DCR, 68)- και τα αντικείμενα της, διευκρινίζονται τα ερωτήματα/ζητήματα εκείνα τα οποία αποτελούν πεδία της φιλοσοφικής έρευνας, ώστε να διαπιστωθεί η αρμόζουσα μέθοδος προσπέλασής τους. Έτσι, στόχος της φιλοσοφικής μελέτης είναι «η γνώση στο βαθμό που είναι δυνατόν, χωρίς την τοποθέτηση οριοθετημένων ερωτήσεων» (DCR, 68), ή η εξέταση των αιτιών κάποιων προσδιορισμένων φαινομένων, ή η προσπάθεια να ανακαλυφθεί η βεβαιότητα ενός ζητήματος υπό εξέταση, όπως ποια είναι η αιτία του φωτός, της θερμότητας, της βαρύτητας, μιας εκτιθέμενης μορφής κ.τ.ο., ή σε τι υποκείμενο ενυπάρχει κάποιο εκτιθέμενο συμβεβηκός, ή τι από πολλά συμβεβηκόντα μπορεί να συντελέσει τα πλείστα στη *γένεση* κάποιου αποτελέσματος, ή με ποιον τρόπο επιμέρους αίτια θα μπορούσαν να συντεθούν για την παραγωγή κάποιου βέβαιου αποτελέσματος (DCR, 68). Και η απάντηση²²² από τον Hobbes στον ζητούμενο τρόπο φιλοσοφικής διερεύνησης των συγκροτημένων πλέον ζητημάτων προς εξέταση είναι: «μερικές φορές πρέπει να χρησιμοποιηθεί η αναλυτική μέθοδος, και μερικές φορές η συνθετική» (DCR, 68).

Η συγκεκριμένη διάκριση, εδραζόμενη στην «ποικιλία των πραγμάτων προς εξέταση» (DCR, 68), επαναφέρει το ζήτημα των αρχών αναφορικά προς τη γνωσιοθεωρητική βεβαιότητα

²²¹ Οι μεθοδολογικές αναπτύξεις του Hobbes εδώ αναφορικά προς το πράγμα καθεαυτό, τη φύση του, τα συμβεβηκόντα του και τη διαδρομή κατάκτησης της γνώσης είναι επιβεβαιωτικές της τοποθέτησής του αναφορικά προς το *ζήτημα της ουσίας και του όντος*. Το πράγμα καθεαυτό δεν καθίσταται πεδίο φιλοσοφικής διερεύνησης. Αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι η *φύση του πράγματος*, όπως αυτή από τα συμβεβηκόντα του μπορεί να γίνει γνωστή/κατανοητή. Οι γνωσιολογικοί δρόμοι, δε, που επιφυλάσσονται για το ανθρώπινο υποκείμενο είναι αφενός ο αντιληπτικός εμπειριστικός δρόμος του «ότι», διά του οποίου γνωρίζουμε τα φαντάσματα ως «είτε αντίληψη, είτε φαντασία, είτε μνήμη που παραμένει μετά από μια τέτοια αντίληψη» (DCR, 66) και ο οποίος εξαντλείται στη φρονησιακή/εμπειρική *prudentia* σχέση με τον κόσμο· αφετέρου είναι ο δρόμος του «διότι», διά του οποίου γνωρίζουμε τις «εξαρτήσεις» (*Αεβ*, 118) των δεδομένων μεταξύ τους, ως διά του συλλογίζεσθαι ανακάλυψη της σχεσιακής ακολουθίας αίτια-αποτελέσματα ακολουθώντας τόσο την αναλυτική όσο και τη συνθετική μέθοδο είτε ως κίνηση ανακάλυψης των αρχών είτε αντίστροφα, κατά τη θεμελίωση της Επιστήμης-Φιλοσοφίας και κατάκτησης της *sapientia*. Η υπαγωγή της εμπειρικής-αντιληπτικής αναγνώρισης στη δύναμη της μεθόδου και στην, ταυτόχρονα εξηγητική και συντακτική, ισχύ του έλλογου υποκειμένου, του ικανού να διευθετεί υπάρχουσες και να παράγει ως τεχνουργήματα νέες πραγματικότητες, είναι χαρακτηριστική και κατά την έκθεση των «γνωστών σε εμάς» έναντι των «γνωστών στη φύση» πραγμάτων. Η δύναμη, γνωσιακή και κατασκευαστική, του Θεού καθίσταται πλέον, στο μέτρο που της αντιστοιχεί, *αναλογική ισχύς του μικρού θεού*.

²²² Απάντηση η οποία συνδέεται και με την επισήμανσή του στον ορισμό της μεθόδου: «Αλλά λέμε ότι γνωρίζουμε το όποιο αποτέλεσμα, όταν γνωρίζουμε ποια είναι τα αίτια του, και σε ποιο αντικείμενο τα αίτια εκείνα υπάρχουν (are), και σε ποιο αντικείμενο παράγουν εκείνο το αποτέλεσμα, και με ποιο τρόπο δρουν για το αποτέλεσμα αυτό» (DCR, 66). Η φιλοσοφία πλέον δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μεθοδική έρευνα και ανακάλυψη των *σχεσιακών διαδρομών σύναψης αιτιών-αποτελεσμάτων*.

που μπορεί να διασφαλιστεί για τις πρώτες αρχές, την πρώτη αιτία. Η σχέση όμως αρχών-γνωστικής βεβαιότητάς τους διαμεσολαβείται πλέον από τη μέθοδο, της οποίας το πρώτο μέρος, η αναλυτική μέθοδος, είναι ο δρόμος ανακάλυψης των αρχών. Συνιστά τον *ασαφή τρόπο* της φιλοσοφικής έρευνας, ο οποίος συνίσταται «στη γνώση των αιτιών όλων των πραγμάτων, όσο μακριά μπορεί αυτή να φτάσει» (DCR, 68). Και, εφόσον οι αιτίες των μοναδικών πραγμάτων συντίθενται από τις αιτίες των καθολικών ή απλών, ως αναγκαιότητα προβάλλεται «η γνώση των αιτιών των καθολικών πραγμάτων ή των συμβεβηκότων αυτών που είναι κοινά σε όλα τα σώματα, δηλαδή σε όλη την ύλη, πριν τη γνώση των αιτιών των μοναδικών πραγμάτων, δηλαδή των συμβεβηκότων εκείνων διά των οποίων το ένα πράγμα διακρίνεται από το άλλο» (DCR, 69). Ταυτόχρονα ο στόχος της γνώσης εστιάζει στο «τι είναι τα καθολικά πράγματα, πριν τη γνώση των αιτιών τους» (DCR, 68). Έτσι, στο βαθμό που «τα καθολικά πράγματα περιέχονται στη φύση των μοναδικών πραγμάτων» (DCR, 68-69), ο δρόμος για την κατάκτηση της γνώσης τους είναι «ο λογισμός δια της ανάλυσης» (DCR, 69). Το παράδειγμα του τετραγώνου συγκεκριμενοποιεί τα βήματα της μεθόδου σε ένα συνεχές ανάλυσης (by resolving continually) έως τη εύρεση/λήψη «των καθολικών ή συναντώμενων σε όλη την ύλη πραγμάτων [...] και των αιτιών αυτών» (DCR, 69), έτσι που, συντιθέμενα αυτά όλα μαζί, να συνιστούν την αιτία του τετραγώνου, «φέρονοντας μας με τον τρόπο αυτόν στη γνώση του μοναδικού πράγματος» (DCR, 69). Το συμπέρασμα επομένως του Hobbes είναι ότι «η μέθοδος για την κατάκτηση της καθολικής γνώσης των πραγμάτων είναι ξεκάθαρα αναλυτική (purely analytical)» (DCR, 69). Η πορεία, λοιπόν, της αναλυτικής κίνησης της σκέψης είναι αυτή από την άγνοια ή από τα φαντάσματα της αίσθησης και της φαντασίας στη γνώση των αιτιών, και έτσι σκιαγραφείται καταρχάς η αρμόζουσα στη φυσική φιλοσοφία μέθοδος. Εντούτοις, το ζήτημα του θεμελιωτικού πρώτου αιτίου παραμένει ανοικτό ακόμα, και η απάντηση του Hobbes συγκροτείται σε αξιωματική παραδοχή, σε μεταφυσική θεμελιωτική αφετηρία με την εισαγωγή από μέρους του της θεωρίας της κίνησης και την ανάδειξή της σε διακριτό μέρος της φιλοσοφίας²²³. Αναγόμενη αξιωματικά η κίνηση στη «μια καθολική αιτία των καθολικών πραγμάτων» (DCR, 69)²²⁴, που «είναι εμφανής από μόνη της [και] δεν χρειάζεται καμιά μέθοδο απολύτως» (DCR, 69), της

²²³ Για τη Θεωρία της Κίνησης ως διακριτό μέρος της θεωρητικής ενατένισης, βλ. και *εδώ*, 1.5.2., σσ. 149-159.

²²⁴ Σε μια πρώτη ανάγνωση, εδώ θα διαπιστώναμε αντίφαση στην ορολογία του Hobbes, εφόσον, κατά τον ίδιο, καθολικά μπορούν να είναι μόνο τα ονόματα. Ωστόσο, η νομιναλιστική ιδιαιτερότητα της θέσης του, η προτεραιότητα της μεθόδου έναντι του όντος του επιτρέπουν τέτοιες καταρχάς λεκτικές ακροβασίες, καθώς έχει ο ίδιος διευκρινίσει νωρίτερα πως «τα πράγματα εκείνα που έχουν καθολικά ονόματα, χάριν συντομίας, τα αποκαλώ *καθολικά*» (DCR, 67).

οποίας αιτία είναι μόνο ο εαυτός της, και η οποία είναι η ίδια αιτία «της ποικιλίας όλων των μορφών [και] των μεταβολών» των σωμάτων (DCR, 69-70), γίνεται ένα επιπλέον σημείο των ορίων της χομπσιανής σκεπτικιστικής επίθεσης στη μεταφυσική, αλλά και ταυτόχρονα της πρωταρχικής θέσης και ρόλου της κίνησης στην εγκόσμια υλιστική μεταφυσική του χομπσιανού κοσμοειδώλου²²⁵.

Από το σημείο αυτό, «από τη γνώση των καθολικών, και των αιτιών τους (που είναι οι πρώτες αρχές από τις οποίες γνωρίζουμε το *διότι* των πραγμάτων)» (DCR, 70) εκκινεί το δεύτερο μέρος της μεθόδου, αυτό που από τις ανακαλυφθείσες αρχές τείνει (tending) στην επιστήμη, και που δεν είναι άλλο από τη *συνθετική* μέθοδο. Η πρώτη θέση στην πορεία αυτή για την κατάκτηση της επιστήμης, η οποία συνιστά και πορεία συγκρότησης των μερών της και σαφούς οριοθέτησης και διακριτότητας μεταξύ τους, δίνεται στους ορισμούς, «οι οποίοι δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εξήγηση των απλών μας αντιλήψεων» (DCR, 70). Το δεύτερο βήμα/επίπεδο, περιλαμβάνοντας τη διαδικασία γένεσης, [*κατά δεύτερο λόγο έχουμε τη γένεση/παραγωγή ή την περιγραφή τους*] (DCR, 70), με παράδειγμα τη μελέτη των γραμμών, και την αναγωγή αυτών στην πρώτη τους αιτία, την κίνηση: «μια γραμμή φτιάχνεται δια της κίνησης από ένα σημείο, μια επιφάνεια από την κίνηση μιας γραμμής, και μία κίνηση από μια άλλη κίνηση. [...] Σε κάθε κινούμενο σώμα δεν θεωρούμε τίποτε άλλο παρά την κίνησή του» (DCR, 70-71)], σε μια συνθετική διαδρομή αναζήτησης διερευνά *το είδος της αιτίας*, «τι κίνηση επιφέρει/προκαλεί διαφορετικά (such and such) αποτελέσματα» (DCR, 71), *το είδος των αποτελεσμάτων*, «τι αποτέλεσμα επέρχεται από ένα κινούμενο σώμα, εφόσον θεωρούμε ότι δεν υπάρχει τίποτα σε αυτό πέραν της κίνησής του» (DCR, 71), *την απάτη των φαντασμάτων* «τι κάνει ένα πράγμα, το οποίο βλέπεται ή ακούγεται, να βλέπεται και να ακούγεται μερικές φορές με τον ένα, μερικές φορές με τον άλλο τρόπο» (DCR, 71), ώστε με τα μεθοδικά βήματα του

²²⁵ Πράγματι, η απάντηση του Hobbes στην αριστοτελική θεωρία του πρώτου αιτίου, του «ακίνητου κινούντος τον κόσμο», δηλώνεται ξεκάθαρα και κατηγορηματικά: «Γιατί πολλοί δεν μπορούν να καταλάβουν, μέχρι να τους αποδειχτεί με κάποιο τρόπο, ότι όλες οι μεταβολές συνίστανται στην κίνηση· ωστόσο αυτό συμβαίνει όχι από κάποια σκοτεινιά/δυσνοησία (obscuring) στο πράγμα καθεαυτό, (γιατί δεν είναι νοητό πως οτιδήποτε μπορεί να ξεκινά είτε από την ακινησία είτε από την κίνηση που έχει, παρά μόνο από την κίνηση), αλλά είτε, επειδή έχουν τον φυσικό τους λόγο (natural discourse) διεφθαρμένο/εσφαλμένο (corrupted) με προγενέστερες γνώμες που έλαβαν από τους δασκάλους τους, ή επειδή δεν κατευθύνουν το μυαλό τους στη διερεύνηση της αλήθειας» (DCR, 70).

Είναι, δε, η συγκεκριμένη θέση του Hobbes αυτή που οδηγεί τον Κονδύλη, Π. (1983: 216-217) να υποστηρίζει πως «Η ουσιαστική κατάργηση του Θεού συνέπεται εξίσου κι από τη θεωρία του Hobbes για την κίνηση. [...] αναζητώντας της αιτία της κάθε κίνησης σε μιαν αιώνια καθολική κίνηση κι όχι στο αιώνιο, αλλά ακίνητο κινούν, ο Hobbes αποκλείει την μεταφυσική έρευνα ως αναζήτηση κάποιας πρώτης αιτίας. Ο Θεός, από αυτοτελής και παντοδύναμη αρχή κι αιτία του κόσμου, μετατρέπεται σε αχνό φάντασμα, που βαθμιαία διαλύεται κι αυτό μέσα στο πλήθος των σωμάτων και των κινήσεων. Η θεμελιώδης μεταφυσική διάκριση ανάμεσα σε Εκείθεν και Εντεύθεν ατονεί, έτσι, μπροστά στις έσχατες θεωρητικές συνέπειες της νέας κοσμολογίας και κινησιοθεωρίας».

συλλογίζεσθαι, «την πρόσθεση, τον πολλαπλασιασμό, την αφαίρεση και τη διαίρεση αυτών των κινήσεων» (DCR, 71), να συγκροτηθεί «το μέρος εκείνο της φιλοσοφίας που αποκαλείται γεωμετρία» (DCR, 71)²²⁶, ως η επιστήμη των απλών κινήσεων και των αποτελεσμάτων τους, «και ούτω καθεξής, μέχρι να δούμε ποια είναι τα αποτελέσματα των απλών κινήσεων, [...] τι αποτελέσματα, τι μορφές και τι ιδιότητες παράγουν» (DCR, 71). Στο ίδιο επίπεδο, το πέρασμα από τη θεώρηση των απλών κινήσεων στη μελέτη των κινούμενων σωμάτων και στη θεώρηση των αποτελεσμάτων στα ίδια τα σώματα της αλληλεπιδρώσας μεταξύ τους κίνησης, «τι αποτελέσματα επιφέρει ένα κινούμενο σώμα σε ένα άλλο» (DCR, 71), συγκροτεί τη θεωρία της κίνησης σε εδραία και διακριτή επιστήμη, «το μέρος εκείνο της φιλοσοφίας που ασχολείται με την κίνηση» (DCR, 72). Το τρίτο επίπεδο αφορά στη μελέτη των κινήσεων των μερών των σωμάτων, «πρέπει να προχωρήσουμε στη διερεύνηση των αποτελεσμάτων αυτών που επέρχονται από την κίνηση των μερών οποιουδήποτε σώματος» (DCR, 72), ώστε να εξηγηθούν τα «φαινόμενα» των αλλαγών τους, «καθώς τα πράγματα ενώ μένουν τα ίδια, φαίνονται πια να μην είναι τα ίδια, αλλά αλλαγμένα» (DCR, 72), και οι αισθητές τους ιδιότητες «όπως φως, χρώμα, διαφάνεια, αδιαφάνεια, ήχος, οσμή, μυρωδιά, ζέστη, κρύο κ.τ.ο.», τοποθετούμενες μετά τη γνώση «των αιτιών της αίσθησης καθεαυτής» (DCR, 72) ως «θεώρηση των αιτιών της όρασης, της ακοής, της γεύσης, της όσφρησης και της αφής» (DCR, 72). Και με το τέταρτο επίπεδο, το αναφερόμενο στο σύνολο των ιδιοτήτων και των αλλαγών που μεθοδικά εντοπίστηκαν, «όλες εκείνες οι ιδιότητες και οι αλλαγές που αναφέρθηκαν/επισημάνθηκαν παραπάνω» (DCR, 72), ολοκληρώνεται η μεθοδολογική διάταξη της *φυσικής φιλοσοφίας* με τέταρτο μέρος της τη *φυσική* (physics), «οι δύο αυτές θεωρήσεις καθιστούν κατανοητό το μέρος της φιλοσοφίας που αποκαλείται φυσική (physics)» (DCR, 72). Η φυσική φιλοσοφία, λοιπόν, περιλαμβάνει ως μέρη της τους ορισμούς, τη γεωμετρία, την επιστήμη της κίνησης και τη φυσική θεώρηση των κινήσεων των μερών των σωμάτων, στα οποία «τέσσερα μέρη περιέχεται οτιδήποτε στη φυσική φιλοσοφία μπορεί να εξηγηθεί δια της απόδειξης» (DCR, 72), οι αιτίες δηλαδή των φυσικών φαινομένων, «ο λογισμός επί των οποίων πρέπει να σχεδιαστεί από τα

²²⁶ Η σημασία που δίνει ο Hobbes στην αξία της γεωμετρικής μεθόδου εντός της φυσικής φιλοσοφίας είναι χαρακτηριστική στην περίφημη αποστροφή του στο *De Corpore* «επομένως, αυτοί που μελετούν φυσική φιλοσοφία, μελετούν στο κενό, εκτός εάν αρχίζουν από τη γεωμετρία» (DCR, 73). Και εντοπίζοντας μία από τις θεμελιακές αιτίες της ανοησίας και του παραλογισμού της παραδοσιακής φιλοσοφίας, καταλογίζει: «τέτοιοι συγγραφείς και διαφωνούντες εξ αυτών, καθώς είναι αδαείς περί της γεωμετρίας, δεν κάνουν τίποτε άλλο παρά να εξωθούν τους αναγνώστες και τους ακροατές τους να χάνουν το χρόνο τους» (DCR, 73). Η συνάντησή του με το «μηδείς άγεωμέτρητος εισίτω» της πλατωνικής ακαδημίας είναι χαρακτηριστική εδώ, με ριζικά διάφορες όμως τόσο την αφετηρία όσο και την προοπτική του θεωρητικού κοσμοειδώλου.

μέρη των επιστημών που εντοπίστηκαν παραπάνω, ειδικά κανένας λογισμός παντελώς δεν θα δοθεί» (DCR, 72) και όλα θα εκπέσουν σε «αβέβαιες εικασίες» (DCR, 72).

Μετά τη φυσική (after physics) τοποθετείται η *ηθική φιλοσοφία*. Έχοντας ως αντικείμενά της τις κινήσεις του πνεύματος (επιθυμία, αποστροφή, αγάπη, καλοκαγαθία, ελπίδα φόβο, οργή, αντιζηλία, φθόνο κ.τ.ο.), τις αιτίες τους και τα αποτελέσματά τους, θεωρείται/μελετάται μετά τη φυσική για το λόγο ότι τα αντικείμενά της «έχουν τις αιτίες τους στην αίσθηση και στη φαντασία, οι οποίες αποτελούν αντικείμενο των ερευνών της φυσικής» (DCR, 73). Έτσι, δια της επέκτασης του θεμελιωτικού χαρακτήρα της κινητικής θεωρίας και στις ηθικές επιστήμες, ξεκαθαρίζεται ότι «η φυσική δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά μόνο όταν γνωρίζουμε πρώτα ποιες κινήσεις βρίσκονται στα λεπτεπίλεπτα/ελάχιστα μέρη των σωμάτων· η κίνηση όμως αυτών των μερών δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά μόνο όταν γνωρίζουμε τι είναι αυτό που κάνει ένα άλλο σώμα να κινείται· και αυτό, με τη σειρά του, γίνεται γνωστό μόνο όταν εξεταστεί η ίδια η απλή κίνηση και τα αποτελέσματά της» (DCR, 73). Η σειρά, επομένως διατάσσεται με τρόπο που «στην πρώτη θέση ερευνούμε τους δρόμους/τρόπους της απλής κίνησης (σ' αυτό συνίσταται η γεωμετρία)· έπειτα τους τρόπους των παραγόμενων κινήσεων όπως αυτές δηλώνονται/είναι εμφανείς· τέλος, τους τρόπους/δρόμους των εσωτερικών και αόρατων κινήσεων (που είναι η έρευνα των φυσικών φιλοσόφων²²⁷)» (DCR, 73). Η ηθική φιλοσοφία λοιπόν εντάσσεται στο πρώτο επίπεδο ανάπτυξης της συνθετικής μεθόδου, συγκροτούμενη ως η γέφυρα, η διάμεσος της φυσικής (physics) με την πολιτική (politics). Είναι μέρος της φυσικής φιλοσοφίας, αλληλένδετη με τα υπόλοιπα τέσσερα μέρη της, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί το πρώτο μέρος της πολιτικής φιλοσοφίας, το πεδίο της χομπσιανής ανθρωπολογίας, απαραίτητο για το πέρασμα στην πολιτική (politics).

Έτσι, τα μέρη του θεωρητικού συστήματος έχουν ήδη συγκροτηθεί, με απύσχα όμως την *πολιτική φιλοσοφία*, για την οποία ο Hobbes επιφυλάσσει τη δυνατότητα και των δύο

²²⁷ Έχει σημασία στη συγκεκριμένη διατύπωση του Hobbes η ανάδειξη της *αμιγούς υλιστικής-μηχανιστικής θεμελίωσης* της φυσικής και της *ηθικής* του φιλοσοφίας επί τη βάσει των *σωμάτων* και των *κινήσεων* αυτών και σε αναφορά προς την *εξηγητική ισχύ των αιτιών* στη θεωρία του της αιτιότητας. Τα «ελάχιστα μέρη» των σωμάτων, κινούμενα «αόρατα» και στο «εσωτερικό» αυτών, έστω κι αν μη γινόμενα αντιληπτά από τις μη δυνάμενες γι' αυτό λειτουργίες της αίσθησης, μπορούν ωστόσο να γίνουν κατανοητά υπό τη δύναμη της εξηγητικής ισχύος της δομής αιτιότητας στην οποία υπάγονται κατά τη λογική και όχι εμπειρική αιτιακή συσχέτιση των σωμάτων και των κινήσεών τους. Γι' αυτό για τον Hobbes η όποια παραπομπή/καταφυγή σε άυλες-ασώματες, υπερβατικές ή «απόκρυφες ποιότητες» Πατέλλη, Ι. (1995: 53) τοποθετείται στο πεδίο του «ανόητου», είτε σκόπιμα παραπλανητικού είτε αφέλως παραπλανώμενου. Είναι, βεβαίως, η συγκεκριμένη παραδοχή αυτή που επέφερε τα μεθοδολογικά προβλήματα όταν χρειάστηκε να αντιμετωπίσει το ζήτημα του *κενού* και τον οδήγησε στην αμηχανία όταν πραγματεύτηκε το ανάλογο της *δράσης, άσκησης δυνάμεων από απόσταση*. Για το συγκεκριμένο ζήτημα, βλ. *εδώ*, 1.1.2., σσ. 35-40.

μεθοδολογικών διαδρομών. Και αυτό γιατί «η πολιτική και η ηθική φιλοσοφία δεν συνάπτονται τόσο η μία στην άλλη, αλλά μπορούν να διαχωριστούν» (DCR, 73). Η ανάπτυξη της κατασκευής του θεωρητικού οικοδομήματος βρίσκεται εδώ ακριβώς στο σημείο-τομή και στο κριτήριο ταυτόχρονα της συμπλοκής αλλά και της διάκρισης/διαχωρισμού των δύο μερών που το ολοκληρώνουν, της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας. Είναι η διακριτότητα των δυνατών διαδρομών προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης και των μερών που της αναλογούν αυτή που τις διαχωρίζει, με τη μεν να καθίσταται δυνατή δια της συνθετικής μεθόδου και του γεωμετρικού λογισμού μόνο, ενώ η δε προσφέρεται ως ορίζοντας προς κατάκτηση τόσο δια του συνθετικού δρόμου της επιστήμης όσο και δια του αναλυτικού της εμπειρίας. Εγγράφεται δηλαδή η διάσταση της καθολικότητας στην πολιτική φιλοσοφία ως το μέρος εκείνο του θεωρητικού οικοδομήματος, το οποίο μπορεί να κατακτηθεί γνωστικά με όρους μη αποκλεισμού από όποιο ατομικό υποκείμενο το θελήσει είτε έχει φτάσει στο ύψιστο επίπεδο απαιτητικότητας της κατακτημένης Επιστήμης, του Λόγου, είτε βρίσκεται στη συνθήκη της *prudentia*, κατά την οποία με μόνο οδηγό την εμπειρία μπορεί να φτάσει στον ζητούμενο στόχο²²⁸. Έτσι, μπορεί, από τη μια, μέσα από το δρόμο της ηθικής φιλοσοφίας, τον συνθετικό, να κατακτηθεί η γνώση «των

²²⁸ Η σημασία της θεμελίωσης του μη αποκλεισμού ή, με άλλη διατύπωση, της καθολικής δυνατότητας για την κατάκτηση της γνώσης της πολιτικής φιλοσοφίας είναι χαρακτηριστική του πολιτικού ριζοσπαστισμού του Hobbes. Η μη πραγμάτωση της συγκεκριμένης δυνατότητας θα αξιοποιηθεί, μάλιστα, στον *Λεβιάθαν* ως βάση για τον ιστορικο-κοινωνιολογικό τύπο επίθεσης στη μεταφυσική (με όρους, ιστορικά, θεμελιωτικής πρωτοπορίας, όπως εκ των υστέρων μπορούμε να διακρίνουμε) μέσα από τη σύνδεσή της με τους κοινωνικούς όρους ύπαρξης των υποκειμένων, που παραπέμπουν είτε σε αδυναμία είτε σε σκοπιμότητες με αναφορά στα πάθη και τη μέθοδο: «Ούτε οι φτωχοί, που τους λείπει ο ελεύθερος χρόνος, αλλά ούτε κι εκείνοι που διέθεταν ελεύθερο χρόνο είχαν μέχρι τώρα την περιέργεια ή τη μέθοδο να ανακαλύψουν αυτούς τους κανόνες» (*Λεβ*, 276), «... Λέγεται όμως επίσης ότι, όσο και αν οι αρχές είναι σωστές, ο κοινός λαός δεν είναι σε θέση να τις καταλάβει, και ότι θα έπρεπε να είμαι ευχαριστημένος αν οι πλούσιοι και ισχυροί υπήκοοι ενός βασιλείου ή όσοι θεωρούνται πολυμαθέστεροι δεν είναι το ίδιο ανίκανοι. Μολοντούτο, όλοι γνωρίζουν ότι τα εμπόδια για μια τέτοια διδασκαλία δεν απορρέουν τόσο από τη δυσκολία του περιεχομένου της όσο από τα συμφέροντα των όσων οφείλουν να διδαχθούν» (*Λεβ*, 395). Η θεωρία, βέβαια, εντοπίζοντας το σκότος διά της ανάδειξης της σύνδεσης των σκοπιμοτήτων με τα παραδοσιακά προνόμια που οφείλουν να εκλείψουν, «... Αυτά τα προνόμια, όντας ασυμβίβαστα με την κυρίαρχη εξουσία, μπορεί να φαίνεται ότι διατηρούνται χάρη στην εύνοια του κυρίαρχου, αλλά όσοι τα διεκδικούν ως δικαίωμά τους θα πρέπει βαθμιαία να τα εγκαταλείψουν και τελικά να αρκούνται μόνο σε όσες τιμές αρμόζουν εκ φύσεως στις ικανότητές τους» (*Λεβ*, 408), είναι αυτή που θα αποκαταστήσει τη δυνατότητα και τον τρόπο, ώστε η γνώση των πολιτικών αρχών να απευθύνεται δυναμικά στους πάντες: «πώς δεν είναι οι άνθρωποι ικανοί, όταν η διδασκαλία και το κήρυγμά τους προστατεύονται από το νόμο, να κάνουν δεκτό κάτι τόσο σύμφωνο με το Λόγο, ώστε κάθε απροκατάληπτος μπορεί να το αφομοιώσει μόλις το ακούσει; Συμπεραίνω λοιπόν ότι δεν υφίσταται άλλη δυσκολία στη διαφώτιση του λαού ως προς τα ουσιώδη δικαιώματα που αποτελούν τους φυσικούς και θεμελιακούς νόμους της κυριαρχίας (εφόσον ο κυρίαρχος κατέχει το σύνολο της εξουσίας) εκτός εκείνης που απορρέει από σφάλματα δικά του ή των εμπιστών του στη διοίκηση της πολιτικής κοινότητας» (*Λεβ*, 396).

Με μια, καταχρηστικά δοσμένη, ερμηνευτική γραμμή, θα διακρίναμε εδώ τη βάση δημοκρατικών αρχών, με αιχμή το δικαίωμα συμμετοχής στα κοινά, το οποίο, αν και δεν εγγράφεται ούτε κατ' ελάχιστο στη χομπσιανή ρητή προοπτική, καθώς ακόμα και στις δυτικές αστικές κοινωνίες κατακτήθηκε πολύ αργότερα, εντούτοις η θεμελιωτική αρχή φαίνεται ότι αφήνει ανοιχτό παράθυρο προς έναν τέτοιο θεωρητικό ορίζοντα.

αιτιών και της αναγκαιότητας σύστασης των πολιτικών κοινωνιών, [...] του φυσικού δικαίου, των πολιτικών καθηκόντων, των δικαιών της πολιτείας (ανεξαρτήτως του είδους διακυβέρνησης), και όλης της άλλης γνώσης που προσιδιάζει στην πολιτική φιλοσοφία» (DCR, 74). Και αυτό κατορθώνεται ως κίνηση με αφετηρία «τις πρώτες αρχές της φιλοσοφίας» σε μια πορεία αναβαθμών προς «τη γνώση της αίσθησης και της φαντασίας» (DCR, 74), από εκεί στη «γνώση των κινήσεων του πνεύματος» (DCR, 74), έως την κατάληξη στη γνώση «των αρχών στις οποίες συνίσταται η πολιτική» (DCR, 74). Από την άλλη, ακόμα και οι μη εξοικειωμένοι με τα πρώτα μέρη της φιλοσοφίας, τη γεωμετρία και τη φυσική, μπορούν, δια της *αναλυτικής μεθόδου*, να κατακτήσουν τις αρχές της πολιτικής φιλοσοφίας. Και γι' αυτό δεν προϋποτίθεται παρά το ερώτημα περί του δικαίου ή του αδίκου μιας πράξης έτσι, που το άδικο, αναλυόμενο σε *ενέργεια ενάντια στο νόμο*, και ο νόμος ως *εντολή* αυτού ή αυτών που έχουν τη *δύναμη του νόμου*, και η δύναμη ως *πηγάζουσα* από τις *θελήσεις* των ανθρώπων που τη συστήνουν ως τέτοια, να καταλήγει στο συμπέρασμα της δυνατότητας του «ζην εν ειρήνη» (DCR, 74), καθώς θα αναγνωριστεί ότι «οι ορέξεις των ανθρώπων και τα πάθη των πνευμάτων τους είναι τέτοια που, εφόσον δεν περιορίζονται από κάποια δύναμη, πάντοτε θα εξωθούν στο διαρκή πόλεμο του ενός ενάντια στον άλλον» (DCR, 74). Και αυτό μπορεί να κατακτηθεί ως γνώση «από την εμπειρία του καθενός, ο οποίος θα εξετάσει το δικό του πνεύμα» (DCR, 74). Επομένως, από εδώ μπορεί να προχωρήσει *συνθετικά* στον «ορισμό του δικαίου και του αδίκου κάθε εκτιθέμενης ενέργειας (propounded action)» (DCR, 76)²²⁹. Γίνεται λοιπόν εμφανές ότι το δίκαιο και το άδικο μπορούν

²²⁹ Να επισημανθεί, βέβαια, εδώ πως η συγκεκριμένη στιγμή της ανάπτυξης του επιχειρήματος, κατά την οποία εγγράφεται η καθολικότητα στο ανθρώπινο για τη δύναμη κατάκτηση των αρχών της πολιτικής φιλοσοφίας, κατασκευάζει, συνάμα, και τις *μεθοδολογικές προϋποθέσεις για τη στερήωση του Λεβιάθαν τύπου πολιτικού απολυταρχισμού*. Το χομπσιανό τέχνασμα εδώ συνίσταται στην ίδια τη *διττότητα της ατραπού* για την ένταξη των «ίσων μεταξύ τους» ατόμων στο εσωτερικό της πολιτικής κοινωνίας, η οποία οριοθετεί (και κατανέμει συνάμα) τη σχέση τους με το πολιτικό. Είναι αφενός η *συνθετική* μέθοδος, η αντιστοιχούσα ως δυνατότητα σε όσους έχουν κατακτήσει την πλήρη γνώση, την Επιστήμη, αυτή που θα επιτρέψει την κατάληξη, διά της «όλης γνώσης», στη «γνώση των αρχών της πολιτικής». Στη συγκεκριμένη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με τα ανορθωμένα στο ύψος του Λόγου ατομικά υποκείμενα της πράξης, τα πρόσωπα εκείνα που, υπάγοντας τα πάθη τους στις «επίκτητα κατακτημένες έλλογες διανοητικές αρετές τους» (Λεβ, 139), έχουν μετασχηματίσει το δυνάμει της διάκρισης του «φαινομένου/προφανούς» από το «μακροπρόθεσμο/πραγματικό» καλό/αγαθό σε ενεργεία. Τα συγκεκριμένα πρόσωπα, ωστόσο, έχοντας αρθεί στο ύψος της αφαίρεσης του γενικού και του καθολικού, είναι σε θέση να δοκιμάζουν με όρους *διανοητικής και ηθικής αυτονομίας*, με όρους *συνέπειας* προς αυτές, τις στερεωμένες στη διάνοιά τους αρχές, κάτι που σημαίνει και την ταυτόχρονη άρση της όποιας αναγκαιότητας για έξωθεν όρους επιβολής της πράξης. Το συγκεκριμένο θεωρητικό σχήμα μάλλον σε δρόμους αυτοκαθορισμού, αυτενέργειας, αυτοδιάθεσης και αυτοοργάνωσης, αυτοδιεύθυνσης παραπέμπει, αίροντας την όποια ανάγκη της *Λεβιάθαν* κυριαρχίας. Διαβλέποντας *κριτικά*, ωστόσο, ο Hobbes τον *κίνδυνο εκτροπής σε αρετολογικά σχήματα* μη ρεαλιστικής και γι' αυτό ασταθούς θεμελίωσης του πολιτικού σε ανάλογα ασταθείς αξίες, ανοίγει για την κατάκτηση της αναγνώρισης της δυνατότητας του πολιτικά συμβιώνει «εν ειρήνη» τον *αναλυτικό δρόμο*. Αυτός αντιστοιχεί σε επίπεδα φρονησιακής ανόρθωσης των δρώντων τέτοια που τους καθιστούν ικανούς να αναγνωρίσουν το *δίκαιο* ως

να αποδειχτούν με τη φιλοσοφική μέθοδο η οποία «είναι εν μέρει αναλυτική και εν μέρει συνθετική· δηλαδή, εκείνη που προχωρά από την αίσθηση στην ανακάλυψη των αρχών αναλυτική, και η υπόλοιπη (the rest) συνθετική» (DCR, 75)²³⁰.

Στην αρχή της αιτιότητας υπάγεται, και σε σχέση με το ποιητικό αίτιο συγκροτείται, ως μέρος μάλιστα της μεθόδου, και το αίτημα του Hobbes για την αναζήτηση του *πλήρους αιτίου*. Και αυτό αφορά στη συνθήκη της αναζήτησης αιτιών από γνωστά αποτελέσματα, της πορείας δηλαδή της σκέψης προς κατάκτηση γνωστικού πεδίου τέτοιου, στο οποίο αυτουργός κατασκευής του είναι τρίτος, εξωτερικός παράγοντας²³¹. Η πρώτη προϋπόθεση για την πραγμάτωση αυτής της νοητικής διαδρομής είναι ο σχηματισμός στο μυαλό της ακριβούς ιδέας «αυτού που αποκαλούμε αίτιο», ο ορισμός του δηλαδή ως «το σύνολο ή το άθροισμα όλων εκείνων των συμβεβηκότων, τόσο στους δράστες/ενεργά αίτια (agents) όσο και στο πάσχον αντικείμενο/πάσχοντα (patient), όπως συμπράττουν στην παραγωγή του εκτιθέμενου αποτελέσματος· όλα αυτά υπάρχοντας μαζί, δεν μπορεί να κατανοηθεί τίποτε άλλο παρά ότι το αποτέλεσμα υπήρχε μαζί τους· ή ότι αυτό είναι πιθανό να υπάρχει, αν κάποιο από αυτά

θεσμική/νομική επιβολή (χωρίς να χρειάζεται η αναγωγή του στην αξία δικαιοσύνης), να αποδεχτούν τη διελκυστίνδα παθών-Λόγου ως μάχη καταστατικά χαμένη για το δεύτερο μέρος της ως προς τη δύναμη συνέπειας της τήρησής του, άρα να συναποφασίσουν και να συστήσουν με όρους καθολικής συναίνεσης την αναγκαιότητα της Λεβιάθαν τύπου απολυταρχικής κυριαρχικής ισχύος, αυτής που με τη «δύναμη του ξίφους» έχει συμπυκνώσει στο πρόσωπό της το σύνολο των «φυσικών δικαιωμάτων» ενός εκάστου των υπηκόων σ' αυτήν πλέον, ώστε, διά της ταυτόχρονα συμπυκνωμένης στο πρόσωπο του κυρίαρχου πλήρους γνώσης, να εγγυάται την τήρησή τους. Το θεωρητικό σχήμα της πλήρους γνώσης ως διακύβευμα έλξης της από το ποιο υποκείμενο θα σταθεί ικανό κατάκτησης αυτής, έτσι που σ' αυτό να αποδοθούν με όρους απολυτότητας και τα κυριαρχικά δικαιώματα είναι κομβικό στο χομπσιανό οικοδόμημα και με ενάργεια παρουσιάζεται και εδώ (η μεσολάβησή του, δε, από πολλαπλές δυνατότητες κατασκευής ανάλογα πολλαπλών θεωριών Παιδείας κατ' αναλογία προς τον τελεολογικά προ-αποφασισμένο θεωρητικό σκοπό είναι χαρακτηριστική). Το χομπσιανό τέχνασμα, βέβαια, αυτό, όντας οξυδερκής στη σύλληψή του, απελευθερώνει τόσο κριτική όσο και δογματική δυναμική, που θα καταστεί έκτοτε διαρκώς επανερχόμενο επίδικο της πολιτικής σκέψης. Θα θεμελιωθεί, δε, στην κατασκευή του ιδίου της ίδιας της ανθρώπινης φύσης κι αυτό ακριβώς θα ερευνήσουμε στην επόμενη ενότητα της ανά χείρας εργασίας.

²³⁰ Ενδεικτική της αναγνώρισης της σημασίας που λαμβάνει η αναλυτικοσυνθετική μέθοδος στο χομπσιανό έργο, ως δυναμική αποσύστασης και ανασύστασης του δοσμένου, σε μια προοπτική προσανατολισμού της θεωρίας προς το δέον, είναι η ερμηνεία από τον Sorell, T. (1988: 75) της ανάλυσης (resolution) ως διάλυση (dissolution) και της σύνθεσης (composition) ως ανακαίνιση (innovation), για να δείξει ότι η αναγωγή στη φυσική κατάσταση, ως τμήμα της πολιτικής και όχι της φυσικής φιλοσοφίας, συνιστά τη διάλυση που «οδηγεί στην ανακαίνιση», στην κατάσταση του κράτους δηλαδή.

²³¹ Η αναζήτηση από τον Hobbes εδώ αφορά, εντός του πλαισίου της διχοτομίας των επιστημών, τη συνθήκη της φυσικής επιστήμης, στην οποία το συμβατικό-κατασκευαστικό πρότυπο χρειάζεται να περιλάβει στο εσωτερικό του την εκδοχή του ήδη δημιουργημένου επιστημονικού αντικειμένου, η εξουσία κατασκευής του οποίου, όμως, δεν βρίσκεται στα χέρια του ίδιου του ανθρώπου. Έτσι, εφόσον το υποκείμενο της γνώσης δεν ταυτίζεται με το υποκείμενο της δημιουργίας, άρα οι πρώτες αρχές δεν είναι εκ των προτέρων δεδομένες και πλήρως ελέγξιμες, η δυσκολία και η πρόκληση ταυτόχρονα του χομπσιανού εγχειρήματος έγκειται στο μετασχηματισμό της αληθοφάνειας σε αλήθεια, της εικασίας σε βεβαιότητα. Και σ' αυτό του το εγχείρημα ο Hobbes θα επιστρατεύσει τη μέθοδο για να μετατρέψει την αδυνατότητα της γνώσης του «πώς το πράγμα παρήχθη» σε δυνατότητα απόδειξης του «πώς θα μπορούσε να παραχθεί» (SPP, 4).

απουσιάζει» (DCR, 77). Με βάση αυτή τη γνώση, στο επόμενο επίπεδο «εξετάζεται ένα προς ένα χωριστά κάθε συμβεβηκός που συνοδεύει ή προηγείται του αποτελέσματος, σε όποιο βαθμό αυτό φαίνεται να συμβάλλει με οποιοδήποτε τρόπο στην παραγωγή του» (DCR, 77), ώστε να διαπιστωθεί «εάν το εκτιθέμενο αποτέλεσμα θα μπορούσε να συλληφθεί ότι υπάρχει, χωρίς την ύπαρξη οποιουδήποτε από τα εξετασθέντα συμβεβηκότητα» (DCR, 77). Έτσι, μετά το διαχωρισμό όσων συμπράττουν από αυτά που δεν συμπράττουν, τοποθετούνται μαζί τα συμπράττοντα συμβεβηκότητα, ώστε να θεωρηθεί εάν μπορεί να γίνει νοητικά συλληπτό ότι με την παρουσία όλων το αποτέλεσμα θα ακολουθήσει ή όχι. «Εάν είναι εμφανές ότι θα ακολουθήσει, τότε το σύνολο αυτό των συμβεβηκώτων είναι το *πλήρες αίτιο*, ειδάλλως *όχι*» (DCR, 77). Η έρευνα βέβαια, προκειμένου να ολοκληρωθεί, υπαγορεύει την εξέταση και τη συμπλοκή (put together) και άλλων συμβεβηκώτων, ώστε η γνωστική βεβαιότητα να καταστεί αδιάψευστη²³². Στο παράδειγμα (DCR, 77-79) της αναζήτησης της αιτίας του φωτός η διάταξη της ακολουθίας των βημάτων έχει ως αφετηρία της την «εξέταση των πραγμάτων πέρα από εμάς (without us)», την εύρεση του «πρωταρχικού αντικειμένου», της «πηγής του φωτός», χωρίς το οποίο «δεν μπορούμε να έχουμε καμία αντίληψη του φωτός» και, επομένως, «η συμβολή του είναι αναγκαία στη γένεση του φωτός» (DCR, 78). Σε δεύτερο βήμα θεωρείται το μέσο για να βρεθεί ο όρος της «διαφάνειας αυτού», ειδάλλως «αν και το αντικείμενο παραμένει το ίδιο, το αποτέλεσμα δεν θα επέλθει» (DCR, 78). Στο τρίτο βήμα «παρατηρούμε το ίδιο μας το σώμα» (DCR, 78) για να διαπιστωθεί η αναγκαιότητα της ομαλής λειτουργίας των οργάνων, καθώς «όποια αδυναμία/δυσλειτουργία των οργάνων του σώματος να προσλάβουν τις εντυπώσεις [του φωτός]» (DCR, 78) φανερώνει το ρόλο τους ως «αναγκαίο μέρος της αντίληψης του αιτίου του φωτός» (DCR, 78). Στο επόμενο στάδιο διαπιστώνεται ότι «από όλα τα συμβεβηκότητα που ενυπάρχουν στο αντικείμενο, δεν υπάρχει κανένα που μπορεί να συμβάλλει στο αποτέλεσμα του

²³² Η δύναμη της εξακρίνωσης των μεθοδολογικών αρχών σε ένα έκαστο των μερών του χομπσιανού συστήματος αποδίδεται εναργώς, αναφορικά προς το πλήρες αίτιο, από την Πατέλλη, Ι. (1995: 49): «Η σημασία που αποδίδει ο Hobbes στην αιτιακή πληρότητα έχει το αντίκρουμά της στην πολιτική του φιλοσοφία: το απολυταρχικό κράτος είναι αιτία της ειρήνης· έτσι, για να υπάρξει ειρήνη πρέπει ο κυρίαρχος να έχει απόλυτη εξουσία· όταν του αφαιρεθεί οποιαδήποτε από τις εξουσίες του οι υπόλοιπες καθίστανται ανενεργές και δεν παράγεται ειρήνη». Τον ρόλο των συμπραττόντων συμβεβηκώτων που αθροιζόμενα επιφέρουν, εντός δομής αναγκαιότητας κατά την ιδιαίτερη αλλά αναγκαία «συμβολή» του καθενός, το παραγόμενο αποτέλεσμα αναφορικά προς τον φυσικό κόσμο και την αντίληψη των φαινομένων αυτού, κατά την προβολή/μετατόπιση του ρόλου τούτου στην έχουσα λειτουργία της τον ίδιο τον άνθρωπο *πολιτική κοινότητα*, τον επιτελούν *οι επιμέρους εξουσίες*. Αυτές μόνο αθροιζόμενες/συγκροτούμενες σε σύνολο στο πρόσωπο του ενός, του κυρίαρχου, συνιστούν το πλήρες αίτιο του, καθορισμένου εκ των προτέρων από τον αυτουργό της κοινότητας, αποτελέσματος, της ειρήνης. Έτσι μόνο συνεχεται η «ύλη» και επέρχεται η «μορφή» της «πολιτικής κοινότητας» με όρους αδιατάρακτου αυτών (δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος ο τίτλος του *Λεβιάθαν* αυτά ακριβώς περιλαμβάνει ως αντικείμενά του). Η χομπσιανή τελεολογία εδώ *υπάρχει* τη μέθοδο στη δική της δυναμική.

φωτός, παρά μόνο η ενέργεια/δράση (action) ή μια βέβαιη κίνηση, η οποία «είναι μόνο η κίνηση των μερών του αντικειμένου» (DCR, 78-79)²³³, έτσι που να καταστεί εύκολα αντιληπτό το είδος του συμβάλλοντος μέσου, «δηλαδή το συνεχές της κίνησης αυτής έως τα μάτια», και, τέλος, το είδος της συμβολής των ματιών και των υπολοίπων οργάνων του σώματος στη «συνέχεια της ίδιας κίνησης μέχρι το τελευταίο όργανο της αίσθησης, την καρδιά» (DCR, 79)^{234, 235}.

²³³ Εδώ ο Hobbes αποκρούει την ταυτολογία «ό,τι προκαλεί το φως είναι το φως που ενυπάρχει στο αντικείμενο» ως «ανόητη έκφραση».

²³⁴ Η συγκεκριμένη διάταξη της σχέσης των πεδίων ανάλυσης *κίνηση, όργανα του σώματος, αισθητήρια ερεθίσματα, σώμα* στο παράδειγμα της αιτιότητας του φωτός επιτρέπει στον Hobbes να διευκρινίσει τη σχέση/τρόπο μετασχηματισμού της φυσικής σε ζωτική κίνηση, καθώς «με τον τρόπο αυτόν το αίτιο του φωτός μπορεί να μετατραπεί από συνεχής κίνηση πηγάζουσα από το γενεσιουργό της, σε γενεσιουργό της ζωτικής κίνησης, όντας το φως τίποτε άλλο παρά ο μετασχηματισμός της ζωτικής κίνησης, που δημιουργήθηκε από την εντύπωση πάνω της της συνεχούς κίνησης του αντικειμένου» (DCR, 79). Επομένως, γίνεται φανερό ότι «στην αναζήτηση των αιτιών, χρειάζεται εν μέρει η αναλυτική, εν μέρει η συνθετική μέθοδος· η αναλυτική για την πρόσληψη του πώς οι περιστάσεις συμβάλλουν χωριστά στην παραγωγή των αποτελεσμάτων, και η συνθετική για την πρόσθεση μαζί (adding together) και τη σύνθεση των αποτελεσμάτων που η κάθε μια μεμονωμένα επιφέρει» (DCR, 79). Είναι η αναλυτικοσυνθετική μέθοδος λοιπόν ο ιστός συνοχής των επιμέρους αρχών και των μερών του συστήματος στον προσανατολισμό προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης και γι' αυτό «η χρησιμότητά της στη μέθοδο της επινόησης/εφεύρεσης είναι τεράστια» (DCR, 79).

²³⁵ Είναι χαρακτηριστική η επαναλαμβανόμενη τεκμηριωτική χρήση από τον Hobbes, κατά την ανάλυση της μεθόδου στο *De Corpore*, του παραδείγματος του φωτός. Πράγματι, ο ίδιος, έχοντας αρχίσει να ασχολείται από νωρίς, σε μια περίοδο μάλιστα της ζωής του που θεωρείται τομή για την στροφή του από τις ανθρωπιστικές ανησυχίες στα φιλοσοφικά του ενδιαφέροντα*, με ζητήματα φυσικής, οπτικής και βαλλιστικής (ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 30'), συγκροτεί τη θεωρία του για τη φύση του φωτός, για την οποία, σύμφωνα με τον Tuck, R. (2006: 71) «υπήρξε πολύ περήφανος, πιστεύοντας ότι, μαζί με την πολιτική θεωρία του, αποτελούσαν τη σημαντικότερη συμβολή του στο στοχασμό της εποχής του». Στην οπτική ως αντικείμενο επιστρέφει με επιμονή· είναι αυτή η έρευνα, άλλωστε, διά της οποίας αισθάνθηκε πως η αριστοτελική φυσική τον αφήνει ακάλυπτο (κάτι που νωρίτερα είχε συμβεί με την αριστοτελική ηθική), και είναι η θεωρία περί φωτός, ταυτόχρονα, ένα επιπλέον πεδίο αντιπαράθεσής του με τον Καρτέσιο. Ήδη, σε επιστολή του προς τον Κόμη του Newcastle το 1636, ασχολούμενος με το φως που περνά από μια στενή οπή, παρατηρεί: «εκφέροντας τις προτάσεις το φως περνά ή το χρώμα περνά ή διαχέεται από μόνο του, αυτό που εννοώ είναι ότι η κίνηση είναι μόνο το μέσο, ενώ το φως και το χρώμα δεν είναι παρά αποτελέσματα αυτής της κίνησης στον εγκέφαλο», για να λάβει ένα χρόνο αργότερα ένα αντίτυπο του *Λόγου Περί της Μεθόδου* του Καρτέσιου, στο οποίο ο Hobbes συνάντησε τη σκεπτικιστική εφαρμογή της ιδέας αυτής. Και είναι τα τέλη του 40' που, μετά από επεξεργασία τριών ετών, έχει ολοκληρώσει δύο προσχέδια του φιλοσοφικού του συστήματος, με το πρώτο, γραμμένο στα λατινικά και χωρισμένο σε τρία μέρη, να έχει στο Δεύτερο Μέρος του μια εκτενή μελέτη των αρχών της οπτικής, με τρόπο που, από το μικρό σωζόμενο σήμερα απόσπασμα αυτού του έργου, να διαπιστώνουμε ότι οι περί οπτικής απόψεις του Καρτέσιου επικρίνονται σχεδόν σε κάθε σελίδα. Είναι, συνάμα, η θεωρία του περί της φύσης και της μετάδοσης του φωτός αυτή που θα τον φέρει, σε μεγάλο βαθμό, κοντά (εντυπωσιαζόμενο μάλιστα) με τη θεωρία της κυκλοφορίας του αίματος του Harvey, με τη θέση και τη σημασία της κίνησης στη μεταφυσική του συστήματός του, με τα μηχανικά αποτελέσματα ως απότοκα υλικών πραγμάτων, με το πρόβλημα-γρίφο του κενού, η στριφνότητα του οποίου τον οδηγεί σε αναδιπλώσεις έως ανακολουθίες. Είναι, τέλος, η αγωνιώδης ενασχόλησή του με τη φύση και τη μετάδοση του φωτός αυτή που φέρνει τη φιλοσοφία του εγγύτερα στις προϋποθέσεις της σύγχρονης επιστήμης έναντι όποιας άλλης από τις φιλοσοφίες του 17^{ου} αιώνα, η ανάγκη του δηλαδή να στοχαστεί τον πραγματικό κόσμο ως κάτι διαφορετικό από τον τρόπο που εμείς τον αισθανόμαστε, κάτι που είναι κοινός τόπος ίσως τότε, η οποία όμως εκτείνεται σε αναζήτηση δυνατότητων ερμηνείας χωρίς επίκληση περίπλοκων θεολογικών αρχών, υπερβατικών εξωκοσμικών επικυρώσεων. Είναι, δηλαδή, και η θεωρία του περί της φύσης του φωτός μέρος της εγγύτητας του πνεύματος του Hobbes προς τη σύγχρονη επιστήμη, κάτι που, μάλλον, συμβαίνει σε μικρότερο βαθμό ακόμα και για τους μεγάλους επιστήμονες από την εποχή του έως και 200 χρόνια αργότερα.

*Είναι η περίοδος από το 1629 έως το 1640 περίπου, κατά την οποία ανακαλύπτει, εντυπωσιαζόμενος, ήδη από το 30' στα *Στοιχεία* του Ευκλείδη την αυστηρότητα των μαθηματικών, τον αφηρημένο τύπο αναγκαιότητας, τη

4.3. Η Μέθοδος της Απόδειξης ή η Μέθοδος της Διδασκαλίας

Με την ανάπτυξη της μεθόδου της Απόδειξης και της Διδασκαλίας αποδίδει και ξεκαθαρίζει ο Hobbes την τυπολογία της ανάπτυξης του επιχειρήματος και της Μεθόδου στα διαφορετικά επίπεδα συνθετότητας της θεωρητικής κατασκευής. Σε πρώτο βαθμό διακρίνονται οι δύο μέθοδοι, αυτή της *επινοήσης* (invention) από αυτήν της *απόδειξης* (demonstration) ή της *διδασκαλίας* (teaching) και τούτο σημαίνεται μέσα από την αντίστιξη του ρόλου των σημαδιών (marks) έναντι των σημείων (signs) σε σχέση με τη χρήση των λέξεων. Η λειτουργία των ονομάτων ως σημαδιών υποβοηθητικών της μνήμης, προκειμένου τόσο «οι επινοήσεις μας να μην αφανίζονται» όσο και «να καταστεί δυνατό για εμάς να προχωρούμε από τις αρχές πέρα από έναν συλλογισμό ή δύο» (DCR, 79), ώστε να αποφευχθεί ο σκόπελος της καθήλωσης στην ανάγκη «να ξεκινά διαρκώς η ενατένιση/διαλογισμός (countemplation) από την αρχή» (DCR, 80)²³⁶, είναι ο όρος στη μέθοδο της επινοήσης για να «καταχωρούμε στον εαυτό μας τις επινοήσεις μας» (DCR, 80). Ωστόσο, σε συνθήκη μη μετασχηματισμού των σημαδιών σε σημεία, αυτά συνιστούν δεδομένα μιας μοναχικής νοητικής πράξης του ανθρώπου που «είναι φιλόσοφος μόνος δια του εαυτού του, χωρίς κάποιον δάσκαλο» (DCR, 80)²³⁷, συνθήκη όμως που απαγορεύει τη διωποκειμενικότητα, η οποία ως επικοινωνιακή πράξη συνίσταται «στη διδασκαλία, δηλαδή στην απόδειξη» (DCR, 80), η οποία προϋποθέτει «τουλάχιστον δύο, και έναν συλλογιστικό λόγο/ομιλία» (DCR, 80). Έτσι, δεδομένου ότι «η διδασκαλία δεν είναι τίποτε

δυνατότητα επέκτασης της μαθηματικής αποδεικτικής διαδικασίας πέραν των μαθηματικών, την τομή της πριν και μετά το Θουκυδίδη πνευματικής του πορείας. Αγοράζει το Γενάρη του 34' το *Διάλογο για τα Δύο Συστήματα του Κόσμου* (1632), το θεμελιώδες έργο της σύγχρονης φυσικής του Γαλιλαίου. Κατά τη διάρκεια του 34' συζητά προβλήματα οπτικής και φυσικής με λόγιους συνδεδεμένους με τον Cavendish του Wellbeck. Το 33' έως το 36' ταξιδεύει (3^ο ταξίδι) στην Ευρώπη, όπου εμπλέκεται με και κατανοεί πλήρως τα τεκταινόμενα στους γαλλικούς φιλοσοφικούς κύκλους. Το 37' έως το 39' επεξεργάζεται το φιλοσοφικό του σύστημα, για το οποίο έως τα τέλη του 40' έχει κάνει δύο προσχέδια: το πρώτο, χαμένο στο μέγιστο μέρος του, και το δεύτερο, το οποίο εξέδωσε με τον τίτλο *Elements of Law, Natural and Politic*.

²³⁶ «Κάτι που δεν θα χρειαζόταν να κάνει κάποιος αν είχε κατακτήσει τη χρήση των ονομάτων, διότι κάθε καθολικό όνομα δηλώνει τις αντιλήψεις που έχουμε των απείρων μοναδικών πραγμάτων» (DCR, 80), υπογραμμίζεται ως διπλή αιτιολόγηση από τον Hobbes. Χαρακτηριστικό σημείο, επισημαίνουμε εμείς, της συνέπειας της θεωρίας προς τον εαυτό της, σε ό,τι αφορά την αυστηρότητα εφαρμογής των μεθοδολογικών αρχών για την παραγωγή των εννοιών και των περιεχομένων κατά τα βήματα συγκρότησης των αναβαθμών της: σχεσιακή συνύφανση (όρων), διασχεσιακή συνύφανση (σχέσεων), παραγωγή (εννοιών, περιεχομένων) εντός αναλυτικοσυνθετικού πλαισίου νομιναλιστικών παραδοχών ορθολογικής αιτιότητας. Η συστηματικότητα της θεωρητικής σύνθεσης κατά την ανάπτυξη της μεθόδου της απόδειξης ή της διδασκαλίας γίνεται ο οδηγός και το παράδειγμα και, ταυτόχρονα, αποδίδει και ξεκαθαρίζει την τυπολογία των όρων ανάπτυξης του όλου επιχειρήματος κατά τη μετάβαση στα διαφορετικά επίπεδα συνθετότητάς του.

²³⁷ Με ένα εκφραστικό σχήμα υπονοητικό της δυνατότητας ή της αδυναμίας γι' αυτό ο Hobbes αποστρέφεται: «ο Αδάμ είχε αυτή την ικανότητα» (DCR, 80).

άλλο παρά η καθοδήγηση του πνεύματος του διδασκόμενου, στη γνώση των επινοήσεών μας, μέσα από το μονοπάτι δια του οποίου φτάσαμε σ' αυτήν με το δικό μας μυαλό» (DCR, 80), αναγνωρίζεται η συνάντηση της μεθόδου για την επινόηση με τη μέθοδο της απόδειξης, με το σημείο της διάκρισης να έγκειται «στην παράλειψη [στη μέθοδο της απόδειξης] του πρώτου μέρους της μεθόδου, το οποίο προχωρά από την αίσθηση των πραγμάτων σε καθολικές αρχές, οι οποίες, ακριβώς επειδή είναι αρχές, δεν μπορούν να αποδειχτούν» (DCR, 80). Έτσι, οι καθολικές αρχές, όντας γνωστές από τη φύση, μη χρειαζόμενες απόδειξη παρά μόνο εξήγηση, εντάσσονται στις πρωταρχικές ή πλέον καθολικές προτάσεις, οι οποίες είναι εμφανείς/αποδεδειγμένες (manifest) από μόνες τους και οι οποίες λαμβάνουν τη θέση της αφετηρίας/αρχής στη διάταξη της ομιλίας που συνιστά την «όλη μέθοδο της απόδειξης» (DCR, 81) και η οποία είναι *συνθετική*. Προχωρά λοιπόν δια συνεχούς σύνθεσης των προτάσεων σε συλλογισμούς, μέχρι στο τέλος ο μαθητής να καταλάβει²³⁸ την αλήθεια του αναζητούμενου συμπεράσματος.

Η φύση της απόδειξης έχει πλέον αποδοθεί από τον Hobbes, η οποία, συνιστώμενη σε ακολουθία προτάσεων που είτε είναι πρωταρχικές, δηλαδή ορισμοί, είτε αποδεδειγμένα από ορισμούς συμπεράσματα, αποτελεί και οριοθετεί τη διαρκή ανάπτυξη της σκέψης σε αναβαθμούς βεβαιοτήτων, με τρόπο που η κατάκτηση της γνώσης να λαμβάνει χαρακτηριστικά στερεότητας, συγκροτούμενη σε αδιάλειπτη αναφορά προς την αιτιότητα και την αλήθεια, και συγκροτώντας ταυτόχρονα τη δυναμική του Λόγου στην έμπρακτη εκδήλωσή του. Έτσι, η απόδειξη μπορεί να οριστεί ως «ένας συλλογισμός, ή σειρές συλλογισμών, αντλούμενοι και συνεχιζόμενοι/εξακολουθούμενοι (continued), από τους ορισμούς των ονομάτων, μέχρι το τελευταίο συμπέρασμα» (DCR, 86)²³⁹. Και σ' αυτήν συνίσταται «όλο το αληθινό

²³⁸ Η αρχή της κατανοησιμότητας οριοθετεί τον ορίζοντα της γλώσσας, της ομιλίας, του Λόγου και της Επιστήμης για τον Hobbes. Είναι η προϋπόθεση και ο στόχος της πληρούσας τους όρους της έλλογης επικοινωνίας διυποκειμενικότητας, η πραγμάτωση του συλλογίζεσθαι στην ολοκλήρωσή του, ενώ ταυτόχρονα είναι και ο στόχος της θεωρίας της Παιδείας με τη σημασία της ακρίβειας, της σαφήνειας και της λογικής πληρότητας. Γράφει ο ίδιος στον *Λεβιάθαν* «... Όταν κανείς, ακούγοντας μια ομιλία, σκέπτεται εκείνα ακριβώς που οι λέξεις, όσες συναποτελούν αυτή την ομιλία, και οι μεταξύ τους συνδέσεις έχουν ταχθεί και συσταθεί να υποδηλώνουν, τότε λέμε ότι την κατανοεί. Η κατανόηση δεν είναι παρά αντίληψη προκαλούμενη από την ομιλία. Συνεπώς εάν (απ' όσο τουλάχιστον γνωρίζω) η ομιλία είναι ειδικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό, τότε και η κατανόηση είναι ειδικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Συνεπώς δεν είναι δυνατή η κατανόηση των ψευδών ή παράλογων αποφάνσεων, όταν αυτές έχουν καθολική μορφή, κι όσοι νομίζουν ότι μπορούν να τις καταλάβουν δεν κάνουν τίποτα άλλο παρά να τις επαναλαμβάνουν αφελώς ή να τις αποστηθίζουν» (*Λεβ*, 110).

²³⁹ Αναφερόμενος στην καταγωγή του όρου, ο Hobbes παραπέμπει στον ελληνικό όρο «ἀπόδειξις», «ἀποδεικνύειν», και στο λατινικό *demonstratio* για να δείξει ότι με αφετηρία τη χρήση του στο γεωμετρικό συλλογίζεσθαι, έτσι που να παράγονται βεβαιότερες συγκροτούσες την επιστήμη, επεκτάθηκε και στα υπόλοιπα επιστημονικά πεδία μέσα από την αναζήτηση «αληθινών αρχών», από τις οποίες θα μπορούσε να προέλθει/αντληθεί ο συλλογισμός συγκρότησής τους. Επομένως, «το υπολογίζειν δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο εάν αληθινοί ορισμοί τεθούν ως προκείμενες σε όλα τα είδη των θεωριών/διδασκαλιών, έτσι που οι αποδείξεις θα είναι επίσης αληθείς» (DCR, 87).

συλλογίζεσθαι», που «έχει την αφετηρία του στις αληθινές αρχές» και που «παράγει την επιστήμη» (DCR, 86)²⁴⁰.

Είναι η απόδειξη, επομένως, εκείνη που μέσω των ιδιοτήτων της οριοθετεί την ακολουθία/διάταξη των μερών του συστήματος, τη μεταξύ τους συμπλοκή, την ανάπτυξη της σχέσης τους από την πρώτη αρχή, τη *philosophia prima*, έως το τελευταίο μέρος του, την πολιτική φιλοσοφία, ως «η τάξη των πραγμάτων που πρέπει να αποδειχτούν» (DCR, 87). Έτσι, στη μεθοδική απόδειξη, αφού κατά πρώτο λόγο επιβάλλεται να υπάρχει μια αληθής ακολουθία (succession) από τον έναν λογισμό (reason) στον άλλο, σύμφωνα με τους ήδη εκτεθειμένους κανόνες του συλλογίζεσθαι (syllogizing)» (DCR, 87), και κατά δεύτερο λόγο υπαγορεύεται ως αναγκαιότητα «οι προκείμενες όλων των συλλογισμών να αποδεικνύονται από τους πρώτους ορισμούς» (DCR, 87), το τρίτο βήμα συνίσταται στο ότι «μετά τους ορισμούς, αυτός που διδάσκει η αποδεικνύει οποιοδήποτε πράγμα, προχωράει με την ίδια μέθοδο δια της οποίας το ανακάλυψε» (DCR, 87). Και εδώ η τάξη των πραγμάτων μπορεί να αποδοθεί πλέον ως σειρά αποδεικτικής ακολουθίας του όλου της θεωρητικής κατασκευής με την πρώτη θέση των πραγμάτων προς απόδειξη να επιφυλάσσεται σ' αυτά που «άμεσα ακολουθούν τους καθολικούς ορισμούς, και στα οποία συνίσταται το μέρος εκείνο της φιλοσοφίας που αποκαλείται *philosophia prima*» (DCR, 87). Η επόμενη αποδίδεται στα «πράγματα εκείνα που «μπορούν να αποδειχτούν δια της απλής κίνησης και στα οποία συνίσταται η *γεωμετρία*» (DCR, 87). Μετά τη γεωμετρία τοποθετούνται τα πράγματα εκείνα που «μπορούν να διδαχτούν ή να αποδειχτούν (shewed) δια μιας φανεράς κίνησης, δηλαδή δια της ώθησης ή της έλξης» (DCR, 87). Αυτών έπεται «η κίνηση ή η μεταβολή των αόρατων μερών των πραγμάτων, και το θεωρητικό πεδίο της αίσθησης και των φαντασιών και των εσωτερικών παθών (internal passions), ειδικά αυτά των ανθρώπων, στα οποία περιλαμβάνονται τα πεδία των πολιτικών καθηκόντων ή η πολιτική φιλοσοφία» (DCR, 87), η οποία καταλαμβάνει την «τελευταία θέση» (DCR, 87). Η μέθοδος,

²⁴⁰ Ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 319) επισημαίνει πως «στη φιλοσοφία της γλώσσας του Hobbes η προϋπόθεση της σύμβασης συνεπάγεται ουσιαστικά την αμέριστη αποδοχή αυτού που επιβάλλεται». Θεωρούμε ότι, εφόσον προβληθεί η συγκεκριμένη αναφορά στη σύνδεση των «πρώτων αρχών», των *ορισμών*, με τη μέθοδο της *απόδειξης* και της *διδασκαλίας*, επιβεβαιώνεται η ισχύς του χομπσιανού μεθοδολογικού συμβατισμού, η οποία εφαρμοζόμενη διά της γλώσσας στην απόδειξη και τη διδασκαλία εξωθεί τις δύο τελευταίες στο *απόλυτο της δικής τους ισχύος* (κάτι που επικυρώνεται και από τον ίδιο τον Hobbes στο παράδειγμα του δασκάλου και του μαθητή στο *De Corpore* (βλ. *εδώ*, 1.3.6.ii, σ. 106). Ακριβώς επειδή «οι κυρωμένες γλωσσικές συμβάσεις επέχουν θέση θεϊκών αποφάνσεων» (ό.π., σ. 319), με ανάλογη δύναμη και εφόσον τηρούνται οι μεθοδολογικές προϋποθέσεις εφαρμογής τους η απόδειξη και η διδασκαλία ανάγονται στο απόλυτο των πρακτικών της διυποκειμενικής διάχυσης/μετάδοσης του Λόγου. Οι όροι για τη δυνατότητα συγκρότησης μιας εξίσου βαρύνουσας ως προς την ισχύ της και την αποτελεσματικότητά της *θεωρία Παιδείας* είναι ορατοί κι εδώ.

μάλιστα, αυτή, ως προς την τάξη της ακολουθίας των πραγμάτων, θεωρεί ο Hobbes ότι πρέπει να τηρηθεί σε όλα τα είδη της φιλοσοφίας, γιατί «τα πράγματα αυτά που έχω πει ότι πρέπει να διδαχτούν τελευταία δεν μπορούν να αποδειχτούν, μέχρι να κατανοηθούν πλήρως αυτά που στην ακολουθία εκτίθενται πρώτα» (DCR, 88)²⁴¹. Η διάταξη λοιπόν της αιτιότητας, συγκροτούμενη σε αυστηρά νομοτελειακή ακολουθία, κατευθύνει τη διάταξη των ίδιων των μερών του φιλοσοφικού συστήματος με τρόπο που η αιτιακή αυστηρότητα η ίδια να γίνεται ο εγγυητής της στερεότητας της γνώσης που κάθε μέρος παράγει. Είναι δηλαδή η προσδοκία, το αίτημα του αδιατάρακτου αυτό που γίνεται ο λόγος της ενασχόλησης του Hobbes με το πολιτικό και το κοινωνικό και είναι ταυτόχρονα αυτό ο παρονομαστής της αρχής και του τέλους του θεωρητικού του σχεδιασματος.

4.4. Συμπέρασμα

Είναι η Μέθοδος λοιπόν αυτή που δίνει την απάντηση στο ερώτημα περί της αποδειξιμότητας των επιστημών. Όντας η υπερκείμενη συγκροτητική αρχή των μερών του συστήματος, υπάγει στο εσωτερικό της τις επιμέρους αρχές και ιχνογραφεί ταυτόχρονα τα όρια και τις δυνατότητες χρήσης τους σε ένα έκαστο των μερών, στη φυσική δηλαδή από τη μια και στην πολιτική φιλοσοφία από την άλλη, δια του παρονομαστή της συμβατιστικής θεμελίωσης

²⁴¹ Ενδεικτική της αυστηρότητας της ακολουθίας/διάταξης των μερών του συστήματος ως η «τάξη των πραγμάτων που πρέπει να αποδειχτούν» είναι η πρόσθεση από τον Hobbes στις δύο κατηγορίες σφαλμάτων/πλανών, τις οποίες ανέπτυξε κατά την ανάλυση του συλλογισμού, δύο επιπλέον κατηγοριών *παραλογισμών*, οι οποίοι «είναι συχνοί στην απόδειξη» (DCR, 88), και οι οποίοι «δεν παραπλανούν μόνο αδέξιους μαθητές, αλλά μερικές φορές τους δασκάλους τους ίδιους, κάνοντάς τους να λαμβάνουν για καλά αποδεδειγμένο ό,τι δεν αποδείχτηκε καθόλου» (DCR, 88). Αυτοί είναι: η «κοινώς ονομαζόμενη *λήψη του ζητουμένου* (*petitio principii*)» και η «υπόθεση ενός *εσφαλμένου αιτίου*». Η πρώτη κατηγορία είναι η παγίδα της κυκλικής πορείας της σκέψης και συμβαίνει «όταν το συμπέρασμα που πρέπει να αποδειχτεί μεταμφιέζεται (*disguised*) σε άλλες λέξεις, και τοποθετείται στη θέση του ορισμού ή της αρχής από την οποία πρέπει να αποδειχτεί· έτσι, τοποθετώντας το στη θέση της αιτίας του αναζητούμενου πράγματος, είτε στη θέση του πράγματος καθεαυτού ή κάποιου αποτελέσματος αυτού, κάνουν κύκλο κατά την απόδειξή τους» (DCR, 88). Τα παραδείγματα των λαθών για την κατηγορία τόσο της λήψης του ζητουμένου όσο και του εσφαλμένου αιτίου θα τα αντλήσει ο Hobbes από το πεδίο της *φυσικής*, αναφερόμενος σε ζητήματα που τον απασχόλησαν με μεγάλη ένταση. Στο μεν ανασκευάζει την απόδειξη όσων υποστηρίζουν ότι «η γη ίσταται ακόμα στο κέντρο του κόσμου» με τη «βαρύτητα να είναι η αιτία αυτού», ορίζοντάς την ως «την ποιότητα διά της οποίας κάθε βαρύ σώμα τείνει προς το κέντρο του κόσμου», αποδίδοντάς τους «μάταιο κόπο (*lose their labour*)» (DCR, 88). Ο ίδιος, μετατοπίζοντας το ερώτημα στο «ποια είναι η αιτία της ποιότητας αυτής στη γη», καταλογίζει σε όποιον υποθέτει πως «η βαρύτητα είναι η αιτία» ότι «τοποθετεί το ίδιο το πράγμα στη θέση της αιτίας του» (DCR, 88). Στο δε του εσφαλμένου αιτίου, το παράδειγμα λαμβάνεται από «μία πραγματεία όπου το πράγμα που πρέπει να αποδειχτεί είναι η κίνηση της γης» (DCR, 89). Εδώ, μέσω της διάταξης των διαδρομών των σχέσεων ανάμεσα στις έννοιες *γη*, *ήλιος*, *άνεμος*, *θαλάσσια ύδατα* σε αναφορά προς την *κίνηση*, εντοπίζεται ο παραλογισμός του συμπεράσματος πως «οι άνεμοι είναι η αιτία της εξαρχής κίνησης της γης» ως σχήμα προθύστερο ως προς την ύπαρξη του ήλιου και της γης σε σχέση με τους ανέμους, για να κλείσει το επιχείρημα ο Hobbes τονίζοντας ότι «παραλογισμοί αυτού του είδους είναι πολύ συχνοί ανάμεσα στους *συγγραφείς της φυσικής*» (DCR, 89).

και με ακρότατο σημείο/όριο τη δυνατότητα γνώσης των πρώτων αρχών. Αυτό θα γίνει και το κριτήριο της αποδεικτικής βεβαιότητας, άρα το κριτήριο ταξινόμησης των διακριτών επιστημονικών κλάδων ως διερεύνηση του βαθμού και των τρόπων συνάντησης, αλλά και διάκρισής τους συνάμα. Έτσι, είναι η αναλυτική πορεία κίνησης της σκέψης εκείνη που θα αξιοποιήσει την αρχή της ακολουθίας για την ανακάλυψη των σχέσεων αιτιότητας στη φυσική επιστήμη, με αφετηρία τα «γνωστά σε μας αποτελέσματα» ή «τα φαντάσματα αισθητών πραγμάτων» του αντικειμένου-κόσμος/φύση, η εξουσία δημιουργίας του οποίου βρίσκεται έξω από εμάς και η αφετηριακή πράξη του οποίου αναζητείται. Και είναι η ίδια μεθοδολογική διαδρομή αυτή που θα αναγάγει σε θεμελιωτικό πρώτο αίτιο την κίνηση των σωμάτων, εντός του πλαισίου της θεωρίας της κίνησης, στην οποία αυτή, προσδιοριζόμενη αξιωματικά ως «η μια καθολική αιτία», ως το μη αποδείξιμο αφετηριακό απώτατο, γίνεται το μέτρο χρήσης/αξιοποίησης από τον Hobbes του φυσικομηχανιστικού προτύπου ως η εξωεπιστημονική προκείμενη του μηχανιστικού υλισμού που δεν είναι ούτε επαληθεύσιμη ούτε διαψεύσιμη, όντας «εμφανής από μόνη της», «μη χρειζόμενη καμιά μέθοδο απολύτως». Συνάμα, στο βαθμό που η οντολογία των σωμάτων παραμένει άθικτη, είναι η γλωσσική ανάλυση, εντασσόμενη στη μέθοδο, αυτή που δια της βουλευσιαρχικής αυθαιρεσίας των πρωταρχικών προτάσεων, των ορισμών, θα αναλάβει το ρόλο της απόδοσης των σημασιών εκείνων, πάνω στα περιεχόμενα των οποίων και δια των γλωσσικών κανόνων που το ίδιο έχει προϋποθέσει θα γίνει πράξη ή, με άλλη διατύπωση, θα εφαρμοστούν οι πράξεις του συλλογικού/υπολογιστικού ενεργείν, του Λόγου, ώστε σε ένα πλέγμα συσχετισμού και αλληλοσυμπλοκής των επιμέρους αρχών να ολοκληρωθεί η κατάκτηση του στόχου της πλήρους γνώσης/αλήθειας, των βεβαιοτήτων στις φυσικές επιστήμες, με ένταξη πλέον στο εσωτερικό της και της συνθετικής ως της κατάλληλης μεθόδου για την κατάκτηση της βέβαιης γνώσης²⁴².

Κι ενώ στα αντικείμενα των οποίων η εξουσία δημιουργίας δε βρίσκεται στα χέρια μας πλανάται η σκιά της αμφιβολίας για την αποδεικτική βεβαιότητα που μπορούν να εξασφαλίσουν, η μετατόπιση στην πολιτική φιλοσοφία και στη γεωμετρία έρχεται να επιβεβαιώσει ότι το οντολογικό πρωτείο της τέχνης έναντι της φύσης λαμβάνει πρωταρχικά γνωσιολογικό χαρακτήρα. Εδώ, καθώς «η κατασκευή του αντικειμένου βρίσκεται στην εξουσία του ίδιου του τεχνίτη», η διαδρομή της σκέψης δεν μπορεί παρά να είναι συνθετική. Η ένταξη

²⁴² Οι χομπσιανοί όροι της βεβαιότητας, συνεπώς, υπαγόμενοι στη δύναμη της μεθόδου, επιτρέπουν τόσο την υπέρβαση του καρτεσιανού κριτηρίου της προφάνειας αφενός και συνάμα παρέχουν τη δυνατότητα κίνησης προς την αλήθεια μέσω της συναρμογής τόσο ρεαλιστικών όσο και συνεκτικών κριτηρίων.

των επιμέρους αρχών στη μέθοδο δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την υπαγωγή τους στην αρχή της απόδειξης, κατά την ανάπτυξη της οποίας ο τεχνίτης «δεν κάνει κάτι παραπάνω από το να συνάγει τις συνέπειες της ίδιας του της πράξης» (SL, 183-184). Οι πρώτες, οι καθολικές αρχές δεν συνιστούν ζητούμενο προς ανακάλυψη, με τη σκέψη να «προχωρά από την αίσθηση των πραγμάτων σε αυτές», αλλά είναι πρωταρχικές βεβαιότητες συγκροτούμενες σε ορισμούς, πάνω στις οποίες θα θεμελιωθεί ο Λόγος και από τις οποίες θα αφορμηθεί η συστηματική ανάπτυξη της μεθόδου, που, εγκολπωνόμενη το σύνολο των επιμέρους αρχών, θα συγκροτηθεί σε «αληθινό συλλογίζεσθαι» και «θα παραγάγει την επιστήμη» ως αδιαφιλονίκητες αλήθειες/βεβαιότητες μη επιδεχόμενες οποιασδήποτε αμφισβήτησης.

Ωστόσο, η γεφύρωση των διακριτών μερών του θεωρητικού οικοδομήματος θα πραγματοποιηθεί από τον Hobbes με την απόδοση στην φυσική γνώση, έστω κι αν η αβεβαιότητα τη συνοδεύει αναγκαστικά, ενός αξιοποιήσιμου πυρήνα βεβαιότητας. Μολονότι δε γνωρίζουμε πώς ένα δεδομένο αποτέλεσμα προέκυψε, δεδομένων των πιθανών άγνωστων τρόπων παραγωγής του: «διότι δεν υπάρχει αποτέλεσμα στη φύση του οποίου ο Αυτουργός της φύσης (Author of nature) δεν μπορεί να επιβάλλει με περισσότερους από έναν τρόπους» (SPP, 3 & DCM 88), 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» (SPP, 4). Η επανασύνδεση, βέβαια, των διακεκριμένων γνωστικών κλάδων διαμέσου της συγκεκριμένης υπόθεσης, έρχεται να επικυρώσει την προτεραιότητα της συμβατιστικής θεμελίωσης, αποδίδοντας έτσι την πρωτοκαθεδρία στον πρώτο, δηλαδή στο συμβατικό-κατασκευαστικό²⁴³.

Η διαμεσολάβηση, μάλιστα, της σχέσης της συμβατιστικής αρχής με τα πράγματα από τη γλώσσα-τέχνημα, αποσπώντας τη φυσική από την αγωνία της οντολογικής απόδειξης, την απορροφά σχεδόν εξολοκλήρου στο εσωτερικό του μεθοδολογικού συμβατισμού. Η γλώσσα-τέχνημα, εκφράζουσα το Λόγο και υπαγόμενη στην μέθοδο, επιτρέπει στις Επιστήμες, και με τον όρο εννοείται πλέον το σύνολο των μερών του θεωρητικού συστήματος, να συγκροτούνται από και να συγκροτούν τα αντικείμενά τους, λειτουργούσα με κανόνες διυποκειμενικά

²⁴³ Είναι άξια καταγραφής εδώ, βέβαια, η αμφισβήτηση από τον Oakeshott, M. (1991) της, νομιναλιστικών επιρροών, επιστημονικής-κατασκευαστικής διάστασης της πολιτικής θεωρίας του Hobbes, παραβλέποντας ότι τη θέση του Θεού καταλαμβάνει εν προκειμένω το υποκείμενο της κατασκευής της γνώσης. Για μια κριτική της θέσης του Oakeshott βλ. Miller, T. H. (2001: 817 κ.ε.).

αποδεκτούς, οι οποίοι, στερούμενοι κάθε ίχνους προηγούμενης εμμενούς δεσμευτικότητας, θεμελιώνονται ακριβώς λόγω της ρητής συναποδοχής τους, σε αναλογία προς τους κανόνες συγκρότησης του Λόγου, αλλά ταυτόχρονα ως δύο μεγέθη διακριτά μεταξύ τους, τα οποία κινούνται σε παράλληλες τροχιές. Ακόμα λοιπόν και στο εύρος εντός του οποίου η γλώσσα εμφορείται από τα πράγματα, συνυφαίνεται με το Λόγο και την επιστημονική γνώση ως το τέχνημα, το προϊόν σύμβασης που γίνεται όχημα για την πραγμάτωση του συλλογιστικού/υπολογιστικού ενεργείν σε διάταξη παραγωγική με εναρκτήρια σύμβασή του τους ορισμούς και με αποτέλεσμα τις βεβαιότητες που, αναβαθμιζόμενες σε πλήρη γνώση, σε Επιστήμη, θα επιτρέψουν την αποκρυπτογράφηση από τη μια πλευρά των αιτιωδών συσχετίσεων του τεχνήματος-Φύση η κατασκευή του οποίου βρίσκεται έξω από τη δικαιοδοσία του ανθρώπου, και από την άλλη θα γίνουν το μέτρο και το εργαλείο ταυτόχρονα για την κατασκευή του τεχνήματος-Πολιτική Κοινωνία.

Συνάμα, στο ερώτημα περί του αυτουργού των θεωρητικών αντικειμένων ο Hobbes θα παραμείνει συνεπής στον αντιουσιολογικό προσανατολισμό του, θα επιμένει στην αρχή της αδιαφορίας ως προς το ζήτημα του όντος, αναγνωρίζοντας ως το εσωτερικό μεθοδολογικό-συστηματικό όριο της επίθεσης στη μεταφυσική²⁴⁴ το πρωτείο της μεθόδου, αφετηρία της οποίας είναι για τον φυσικό κόσμο η πρωταρχικότητα της κίνησης. Έτσι, «έστω κι αν η επαλήθευση των προσδοκιών ονομάζεται φρόνηση [και] αυτή η τελευταία από τη φύση της είναι εικοτολογική, διότι η πρόγνωση του τι μέλλει να συμβεί, δηλαδή η πρόνοια, δεν είναι δυνατή παρά για εκείνον από τη θέληση του οποίου εξαρτάται το τι ακριβώς θα συμβεί» (Λεβ, 98), ο Θεός παραμένει εξορισμένος από τον κόσμο του Hobbes στη φυσική, και πολύ περισσότερο στην πολιτική του φιλοσοφία και η επίθεσή του εναντίον της ανορθολογικής πίστης, της θρησκείας και της εκκλησιαστικής εξουσίας παραμένει σφοδρή. Συνάμα, η συστηματική θέση του Θεού ξεκάθαρα υπονομεύεται έως διαλύεται, με το κλείσιμο της αιτιακής αλυσίδας να ολοκληρώνεται διά της τοποθέτησης της κίνησης στη θέση της αρχής των αρχών²⁴⁵.

²⁴⁴ Ξεκαθαρίζεται, επομένως, ότι το επίδικο ως προς τη μεταφυσική αναφέρεται στους προεμπειρικούς όρους της γνώσης, αποσυνδεδεμένη/απεγκλωβιζόμενη έτσι αυτή από το «υπερφυσικό» της μεσαιωνικής σχολαστικής διανόησης.

²⁴⁵ Έτσι, όσο κι αν ο Taylor, A. E. (1989: 32), στην προσπάθειά του να αναδείξει το όριο της σκεπτικιστικής κριτικής του Hobbes στην παραδοσιακή μεταφυσική, θα υποστηρίξει πως «ένα ορισμένο είδος θεϊσμού είναι απαραίτητο προκειμένου να λειτουργήσει η θεωρία», ο θεϊσμός αυτός συγκροτείται ως πλήρης και ριζική άρνηση του Θεού της σχολαστικής μεταφυσικής και συγκροτεί ταυτόχρονα την ιδιαιτερότητα της χομπσιανής εγκόσμιας υλιστικής μεταφυσικής.

Επομένως, με τη αναλυτική/διεξοδική ανάπτυξη των μεθοδολογικών οριζουσών των αφετηριακών γνωσιολογικών του παραδοχών έχει ολοκληρώσει ο Hobbes σε πλήρη εκτύλιξη, εν είδει συστήματος μέσα στο σύστημα, τις γνωσιοθεωρητικές του προοπτικές και τις απαντήσεις του στο ζήτημα του *όντος*. Κι αυτό με τρόπο που, ως κατάληξη πλέον, να δύναται με όρους επιστημολογικής ολοκλήρωσης να τοποθετηθεί σαφώς, ακριβώς και διακριτά στη *μάχη του νοήματος*²⁴⁶, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί στον καιρό της δικής του παρουσίας. Έχει ήδη συγκροτήσει με διάταξη πλήρους παρουσίας την ιδιαίτερη, βαθιά και συστατική ενότητα του στοχασμού του, τη φύση της προβληματικής και τη θεωρητική προ-απόφαση εντός των οποίων τοποθετεί τα στοιχεία και τα πεδία αναφοράς ως προς τους όρους, τις δυνατότητες και τα είδη της γνώσης του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου. Με τον τρόπο αυτό έχει συντελεστεί η οικοδόμηση του άξονα των «έλλογων» ορίων μέσα στα οποία θα εντάξει τα περιεχόμενα και έχει θεμελιωθεί ο τύπος του ορθοπρακτικού και ορθοκανονιστικού πλαισίου προς το οποίο προσανατολίζεται η κίνηση της σχετικοποίησης των παραδοσιακών δογματικών και των ατελών συγκαρινών θέσεων ως ανασκευή αυτών και αναίρεση της δεσμευτικότητάς τους. Και είναι η ίδια η συστηματικότητα της αφετηριακής θεμελίωσης αυτή, που, διασφαλίζοντας την πληρότητα του πρωταρχικού συστήματος μέσα στο όλο κοσμοθεωρητικό σύστημα, επιτρέπει στον Hobbes ή, με άλλη διατύπωση, γίνεται το εφελτήριο ώστε οι προοπτικές της παρέμβασής του στο δημόσιο διάλογο (της εποχής του) να εκφραστούν με δυναμική, όχι απλά μιας ακόμα (επιπλέον) θέσης ανάμεσα στις άλλες, αλλά μιας ρηγματικής και επιταχυντικής για τα δεδομένα του ιστορικού χρόνου παρουσίας, η οποία έκτοτε θα ορίσει την ίδια τη φιλελεύθερη προοπτική της νεωτερικής κυριαρχίας, είτε ως αποδοχή μερών του συστήματός του, είτε ως ανάγκη απάντησης, προκειμένης της αιτιολόγησής τους/στερέωσής τους, από τις όποιες μεταγενέστερες θεωρητικές φιλελεύθερες θέσεις²⁴⁷. Είναι δηλαδή η απαρχή αλλά και το διαρκές πεδίο αναφοράς, έκτοτε,

²⁴⁶ Αντλούμε τον όρο από τον Thompson, J. B., ο οποίος, μελετώντας, σε προοπτική ριζοσπαστικής ανατροπής τους, τις δομές της κυριαρχίας σε σχέση με τις ιδέες και τις αναπαραστάσεις που τις στηρίζουν, επισημαίνει: «*Η μελέτη της ιδεολογίας είναι ταυτόσημη με τη μελέτη των τρόπων με τους οποίους το νόημα -ή η σημασιοδότηση- εξυπηρετεί τη διατήρηση των σχέσεων κυριαρχίας*» (1984: 4). Και το νόημα που εξυπηρετεί την κυριαρχία δεν είναι το μόνο δυνατό. Σε μια σχέση δομής-υποκειμένου, μολονότι εμπεριέχεται η σημειολογική μετάθεση στο υποκείμενο ως τόπο κάθε νοήματος, έτσι που αυτό να μην αυτοπροσδιορίζεται αλλά να παράγεται εν μέσω πολλών προϋπαρχόντων περιορισμών, το νόημα με κανέναν τρόπο δεν αποτελεί έναν απ' αυτούς. Εξαιτίας του ανοιχτού και απροσδιόριστου χαρακτήρα του, το νόημα μπορεί να αποτελέσει πεδίο πολιτικής ή άλλου τύπου σύγκρουσης. Βέβαια, η μάχη δεν δίνεται με ίσους όρους. Ο κυρίαρχος ή ηγεμονικός λόγος θα είναι πάντα ικανός να εδραιώσει τη θέση του και, εκεί όπου οι όροι είναι αμφιλεγόμενοι, «*τα διάφορα άτομα η ομάδες έχουν διαφορετική ικανότητα να κάνουν κάποιο νόημα να επικρατήσει*» (ό.π., 132).

²⁴⁷ Η αναφορά του Schochet, G. J. (1990: 39) είναι ενδεικτική: «*απέχοντας πολύ από το να είναι “φιλελεύθερος” ο ίδιος, ο Hobbes αντιπροσώπευε αυτό που η ανερχόμενη φιλελεύθερη ιδεολογία έπρεπε να υπερβεί [...]. Είναι ένας*

του συνόλου των φιλελεύθερων (και όχι μόνο) θεωρήσεων της νεωτερικής κυριαρχικής και ηγεμονικής συνθήκης. Ταυτόχρονα έχουν τεθεί οι βάσεις, οι αρχικά αποδεκτές προϋποθέσεις δηλαδή, με τρόπο που να δικαιολογηθούν οι αξιολογήσεις που διαπλέκονται με την ανάπτυξη του επιχειρήματος κατά την κατασκευή και τη μεθοδική έκθεση των εννοιών στα μέρη του συστήματος, τόσο στη φυσική όσο και στην πολιτική φιλοσοφία²⁴⁸. Και σε πρώτο βήμα αυτό θα πραγματωθεί ως κίνηση της θεωρίας προς τα περιεχόμενα, προκειμένης της σημασιολόγησης του φυσικού κόσμου.

στόχος που ακόμη κινητοποιεί το φιλελεύθερο πνεύμα. [...] Ύστερα από [...] χρόνια, ο φιλελευθερισμός παραδέχεται ότι δεν έχει απαλλαγεί από τον *Λεβιάθαν*». Η αγωνιώδης, δε, διερώτηση του Buchanan, J. (1975: 162) περί της δυνατότητας του σύγχρονου ανθρώπου στη δυτική δημοκρατική κοινωνία αναφορικά προς τον επαρκή έλεγχο της ίδιας του της μοίρας, ώστε να επιβάλει περιορισμούς στην κυβέρνησή του, τέτοιους που «να προλάβουν τον μετασχηματισμό της σε αυθεντικό χομπσιανό κυρίαρχο», τη στοιχειωμένη παρουσία του Hobbes δύο αιώνες μετά επιβεβαιώνει.

²⁴⁸ Έχει αρχίσει να ξετυλίγεται, άλλως, το πρώτο μέρος του «μίτου της Αριάδνης», όπως αποδίδει ο Oakeshott, M. (1991: 236) τον συστηματικό χαρακτήρα της χομπσιανής σκέψης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΘΟΔΟ ΣΤΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ Ή ΑΠΟ ΤΟ ΠΩΣ ΣΤΟ ΤΙ

Οι μεθοδολογικές αρχές, οι προϋποθέσεις δηλαδή συγκρότησης του συστήματος έχουν πλέον, ως προς την παρουσίασή τους, ολοκληρωθεί. Οι όροι κατασφάλισης της βεβαιότητας, του αδιαμφισβήτητου της φιλοσοφικής Αλήθειας έχουν τεθεί στην πληρότητά τους, κάτι που επιτρέπει πλέον την κίνηση της θεωρίας στο επόμενο επίπεδο. Και αυτό συνίσταται στην απόδοση των σημασιών στις έννοιες εκείνες που αποτελούν το βάθρο στερέωσης του οικοδομήματος και ταυτόχρονα το διατρέχουν σε όλα τα επίπεδα ανάπτυξής του. Είναι οι έννοιες αυτές που συνιστούν τα «στοιχεία της φιλοσοφίας» (*DCR*, 88), «τις πρώτες βάσεις (the first grounds)» (*DCR*, 91) αυτής, η ορθή σημασιολόγηση των οποίων, όντας «οι καθολικότερες μεταξύ όλων» (*Λεβ Β΄*, 297), επιτρέπει την συγκρότηση της «πρώτης φιλοσοφίας (*philosophia prima*)» (*Λεβ Β΄*, 297 & *DCR* 87)¹, ώστε από τη μια η ίδια να καταστεί η εγγύηση και το εφελτήριο «για την αποφυγή κάθε ασάφειας και πολυσημίας» κατά την ανάπτυξη των συλλογισμών στο εσωτερικό του ίδιου του συστήματος/οικοδομήματος, και από την άλλη, ούσα αρχή Επιστήμης, να ξεκαθαρίσει το τοπίο από τις σοφιστικές πλάνες, τις προκαταλήψεις και τις ρητορικές στρεβλώσεις του παρελθόντος, αλλά και να θεμελιώσει την αναμέτρηση του φιλοσόφου-Hobbes με τους συγκαίρινους του φιλοσοφικούς γείτονες στην παράλληλη προσπάθειά τους για ριζικό επαναπροσδιορισμό ή και επαναθεμελίωση του συνόλου της παραδεδομένης γνώσης.

Το ζητούμενο πλέον είναι η αντιστοίχιση των εννοιών στη διάκριση των πεδίων ανάλυσης όπως αυτά έχουν κατανεμηθεί σε σχέση με τη συλλογιστική πράξη και την αναφορά της προς τα πράγματα, ως απότοκο των θεμελιωτικών μεθοδολογικών δεσμεύσεων, των απορρεουσών από το θεωρητικό πείραμα της εκμηδενιστικής υπόθεσης, τη συγκροτησιακή βαρύτητα της γλωσσικής ανάλυσης, τη δύναμη του Λόγου ως συγκροτητική αρχή, το υπόδειγμα του γεωμετρικού λογισμού και την εποπτεία της αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου. Το τρίπτυχο δηλαδή της θεώρησης των πραγμάτων «είτε ως εσωτερικά συμβεβηκότα του μυαλού», ή «ως είδη εξωτερικών πραγμάτων, όχι όπως πραγματικά υπάρχουν, αλλά όπως εμφανίζονται», ή «ως υπάρχοντα ανεξάρτητα από εμάς» (*DCR*, 92) μετασχηματίζεται σε σημασιολογικά ξεκάθαρες

¹ Και είναι αυτή, μάλιστα, «από την οποία οφείλει να εξαρτάται κάθε άλλη φιλοσοφία» (*Λεβ Β΄*, 297) επισημαίνει ο Hobbes, επιβεβαιώνοντας έτσι το αδιάρρηκτο της άρθρωσης των μεθοδολογικών αρχών και των περιεχομενικών παραγώγων αυτών.

εννοιακές αποδόσεις, σε περιεχομενικά σαφείς και ρητά αξιοποιήσιμες κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος εννοιακές/νοηματικές συγκροτήσεις. Και αυτό θα καταστεί το μέλημα της θεωρίας από το 2^ο μέρος έως και την ολοκλήρωση του *De Corpore*, θα καταλάβει δηλαδή τη μεγάλη έκταση του πρώτου μέρους της έκθεσης του συστήματος, αυτού της φυσικής φιλοσοφίας, η «πλήρης κατανόηση» (DCR, 88) του οποίου προϋποτίθεται στην τάξη ακολουθίας των πραγμάτων εκείνη στην οποία τα επόμενα μέρη, έως αυτά που «πρέπει να διδαχθούν τελευταία, δεν μπορούν να αποδειχτούν» παρά μόνο εφόσον «κατανοηθούν πλήρως αυτά που στην ακολουθία εκτίθενται πρώτα» (DCR, 88)².

5.1. Η Κατασκευή των Κατηγοριών Χώρος, Χρόνος

Επιλογή του Hobbes γίνεται καταρχάς το σημασιολογικό ξεκαθάρισμα των εννοιών του *χώρου* και του *χρόνου*. Και αυτό γιατί, πριν περάσει στα *σώματα* και στις *κινήσεις*, τις αληθινές αρχές που εξηγούν το σύνολο της φύσης, μπορεί να συναγάγει τις δύο πρώτες έννοιες, στην απλότητά τους ως φαντάσματα του μυαλού, ως απόρροιες της λογικής διάταξης του πρωταρχικού/θεμελιωτικού θεωρητικού πειράματος, της εκμηδενιστικής υπόθεσης. Γιατί, «εάν θυμόμαστε, ή έχουμε ένα φάντασμα οποιουδήποτε πράγματος το οποίο υπήρχε πριν την υποτιθέμενη εκμηδένιση αυτού· και εάν θεωρήσουμε όχι ότι το πράγμα ήταν το τάδε και το δείνα (such and such), παρά μόνο ότι υπήρχε πέρα από το μυαλό μας, έχουμε στο παρόν μια αντίληψη αυτού που αποκαλούμε *χώρο*» (DCR, 93)³. Και αυτός δεν είναι άλλος από «φαντασιακός/στικός (*imaginary*) *χώρος*, γιατί [είναι] ένα απλό φάντασμα» (DCR, 93), το οποίο ωστόσο συνιστά «ένα γνήσιο πράγμα που όλοι οι άνθρωποι αποκαλούν έτσι» (DCR, 93). Και, προκειμένου να αποδοθεί η σχέση του με τα σώματα και την κίνησή τους, καθώς μόνο σε σχέση με αυτά μπορεί να οριστεί, διευκρινίζεται η αδυνατότητα της απόδοσης της ονομασίας *χώρος*

² Για τη διάταξη των μερών του χομπσιανού συστήματος, βλ. και *εδώ*, 1.2.2., Περί Χρησιμότητας ή ο Παρονομαστής της Ενότητας των Μερών σε Σύστημα, σσ. 67-74 και 1.4.2., Περί της Μεθόδου, σ. 134-137. Στη διάταξη του συστήματος την πρώτη θέση κατέχει η φυσική φιλοσοφία και, αφού μεσολαβήσει η ηθική φιλοσοφία, τοποθετείται τελευταία η πολιτική. Η σειρά της συγκεκριμένης τάξης δεν έρχεται τυχαία, αλλά συγκροτείται στη δομή των αναβαθμών του επιχειρήματος, έτσι που το εκάστοτε προηγούμενο να συνιστά σε προοδευτική διάταξη τη θεμελίωση του επομένου. Βέβαια, η σαφής ακολουθία από την πλευρά του Hobbes δεν αναιρεί τα πεδία τελεολογικής πρόληψης στο χομπσιανό οικοδόμημα, κάτι που αναδεικνύουμε στις επιμέρους ενότητες της ανά χείρας εργασίας.

³ Το συγκεκριμένο χωρίο συνιστά σημείο-κλειδί για τη μεθοδική διάταξη των αντιληπτικών δεδομένων κατά τη συγκρότηση των αισθήσεων, της φαντασίας και της μνήμης, όταν η θεωρία θα κατασκευάσει τη ζωική και, προοδευτικά, την ανθρώπινη φύση. Η *πρώτη φαντασία*, της οποίας επέρχονται όλες οι υπόλοιπες, είναι ο *χώρος*. Αφορών το γενικά υπάρχον πέρα από το μυαλό μας πράγμα, συγκροτείται/γίνεται αντιληπτός όχι ως εμπεριέχων επιμέρους (το άλφα ή το βήτα) χαρακτηριστικά ή ιδιότητες, αλλά *ως μια γενική αντιληπτική εικόνα*.

για «κάτι που έχει ήδη πληρωθεί, παρά επειδή θα μπορούσε να πληρωθεί» (DCR, 93). Συνάμα, «κανείς δεν θα μπορούσε να σκεφτεί τα σώματα να μεταφέρουν τους χώρους τους μαζί τους, παρά μόνο ότι ο ίδιος χώρος περιέχει μερικές φορές ένα και μερικές φορές ένα άλλο σώμα» (DCR, 93). Και αυτό δεν θα μπορούσε να συμβεί εάν ο χώρος συνόδευε πάντα το σώμα που μια φορά είναι μέσα σε αυτόν» (DCR, 93)⁴. Έτσι, καθίσταται πλέον δυνατός ο ορισμός του χώρου ως εξής: «χώρος είναι το φάντασμα ενός πράγματος υπάρχοντος απλά πέρα από το μυαλό· δηλαδή το φάντασμα εκείνο, στο οποίο δεν θεωρούμε άλλο συμβεβηκός, παρά μόνο εκείνο που εμφανίζεται πέρα από εμάς (without us)» (DCR, 94)⁵.

Αντίστοιχα ο χρόνος συγκροτείται ως το απλό φάντασμα του νου (μόνο) σε αναφορά προς τις έννοιες *σώμα*, *κίνηση* και *γραμμή* και ως αποτέλεσμα της σύνδεσης αυτών δια του παρονομαστή, που μόνο ως ανθρώπινο ίδιον μπορεί να λογιστεί, του Λόγου, του συλλογίζεσθαι ως υπολογιστική πράξη. Διότι, «καθώς ένα σώμα αφήνει ένα φάντασμα του μεγέθους του στο μυαλό, έτσι και ένα κινούμενο σώμα αφήνει ένα φάντασμα της κίνησής του, δηλαδή μια ιδέα του διερχόμενου, από έναν χώρο σε έναν άλλο, σώματος δια μιας συνεχούς ακολουθίας» (DCR, 94). Και «αυτή η ιδέα ή το φάντασμα είναι ό,τι αποκαλώ *χρόνο*» (DCR, 94)⁶. Η υπαγωγή, μάλιστα, του *χρόνου* στη δύναμη της φαντασίας αντιδιασταλτικά προς το πράγμα καθεαυτό

⁴ Στο σημείο αυτό θα αδράξει ο Hobbes την ευκαιρία για να αναδείξει εκδοχές εσφαλμένων ορισμών και αντίστοιχων συμπερασμών, στους οποίους η σχολαστική παράδοση έχει υποπέσει. Από τη μια η συναγωγή του απείρου του κόσμου μέσα από την παραδοχή του χώρου ως της εκτατότητας των σωμάτων και της σκέψης ότι η εκτατότητα μπορεί να αυξάνεται συνεχώς, κάτι που συνεπάγεται πως «τα σώματα μπορούν να εκτείνονται στο άπειρο» (DCR, 93). Από την άλλη το «απερίσκεπτο συμπέρασμα» ότι «είναι αδύνατο ακόμα και στον Θεό τον ίδιο να δημιουργήσει περισσότερους του ενός κόσμους» (DCR, 93). Μέσα από τη θεώρηση ως δεδομένο ότι «δεν υπάρχει τίποτα πέρα από αυτόν τον κόσμο, και επομένως κανένας χώρος, εάν έπρεπε ένας άλλος κόσμος να κατασκευαστεί, αυτός ο νέος κόσμος πρέπει να τοποθετηθεί στο τίποτα. Εντούτοις *στο τίποτα τίποτα δεν μπορεί να τοποθετηθεί*. Και αυτό συνιστά μια θέση μόνο χωρίς να καταδεικνύει κάποια αιτία/λόγο του (reason)». Ο Hobbes, ωστόσο, υποστηρίζει πως το ακριβώς αντίθετο είναι η αλήθεια: εφόσον «τίποτα δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε έναν χώρο ήδη πλήρη», ο άδειος χώρος, παρά ο γεμάτος, «είναι ο πιο κατάλληλος για την υποδοχή καινούριων σωμάτων» (DCR, 93).

⁵ Η θεωρητική κίνηση κατασκευής της έννοιας *χώρος* ως *αντιληπτική κατηγορία αποκλειστικά του ανθρώπινου νου* ξεδιπλώνεται από τον Hobbes σε πλήρη συνέπεια προς τις μεθοδολογικές αρχές του. Στην απουσία του παρόντος της εκμηδενιστικής υπόθεσης ναι μεν τα πραγματικά υπάρχοντα στον κόσμο σώματα και οι κινήσεις τους δεν υφίστανται, έχουν εξαφανιστεί, το πρωταρχικό φάντασμα ωστόσο, το επιβεβαιώνον την πραγματική τους ύπαρξη κατά τη δομή τη σχέσης το μεν αποτέλεσμα τα δε αίτια του, δεν χάνεται μαζί τους. Η προτεραιότητα του ανεξάρτητου από τις εμπειρικές πηγές του νου, αλλά όχι βέβαια αυτοτελούς προς αυτές, του εδάφους δηλαδή επί του οποίου θα συγκροτηθεί το πρωτείο του Λόγου/συλλογίζεσθαι, ώστε ως μεθοδολογικά συμβατική πράξη να κατασκευαστούν διά της γλώσσας οι έννοιες του φυσικού κόσμου, επικυρώνεται κι εδώ. Ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 68) επισημαίνει την εισαγωγή από τον Hobbes της φιλοσοφικής διάκρισης μεταξύ *γένεσης και ισχύος*: «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 καθεαυτή ως προς τούτο και αρχικώς τουλάχιστον αδιάφορη».

⁶ Εδώ, μάλιστα, διευκρινίζει ο Hobbes ότι «λίγο απέχω από την κοινή γνώμη ή από τον ορισμό του Αριστοτέλη» (DCR, 94).

μπορεί να διευκρινισθεί μέσα από την κατασκευή της έννοιας *έτος*, *ημέρα*, *μήνας* κ.τ.ο. ως ορισμένα διαστήματα στη διάταξη της ακολουθίας κατά την κίνηση των σωμάτων, καθώς δεν είναι άλλο από «τα ονόματα υπολογισμών που έγιναν στο μυαλό μας» (DCR, 94-95). Και ενώ σε πρώτο βαθμό ο χρόνος μπορεί να αποδοθεί ως «ένα φάντασμα της κίνησης» (DCR, 95), ωστόσο η πλήρης ανάπτυξη της έννοιας μπορεί να γίνει από τη θεωρία μόνο με τη συμπλοκή/συνύφανση αυτής με τις έννοιες του *χώρου*, της *μνήμης*, της *γραμμής*, των *σημείων*, του *σώματος*, της *κίνησης* και της *ακολουθίας*, ώστε, με την ολοκλήρωση της συγκρότησής της, να συγκροτηθεί αυτή σε κατηγορία της οποίας η αντίληψη καθίσταται δυνατή μόνο από ανθρώπινα υποκείμενα ή, με άλλη διατύπωση, η ίδια ως κατηγορία αντίληψης να συνιστά κριτήριο ειδοποιού διακριτότητας του ανθρώπου από τα ζώα. Και αυτό γιατί, αναγνωριζόμενο το ανεπαρκές του ορισμού του χρόνου ως ένα φάντασμα της κίνησης, καθώς «η λέξη χρόνος περιλαμβάνει την έννοια του *πρώτου* (*former*) και του *δεύτερου* (*latter*), ή της *ακολουθίας* στην κίνηση ενός σώματος»⁷ σε συνδυασμό προς τη θέση αυτού, άρα την παρουσία του στο χώρο «πρώτα *εδώ*, έπειτα *εκεί*», ο *πλήρης ορισμός* αποδίδεται ως «χρόνος είναι το φάντασμα του πριν και μετά στην κίνηση» (DCR, 95). Εδώ μάλιστα δηλώνεται η συμφωνία προς τον αριστοτελικό ορισμό «χρόνος είναι η αρίθμηση της κίνησης σύμφωνα με το πρώτο και το δεύτερο» (DCR, 95), για να τονιστεί

⁷ Με τη συγκεκριμένη διατύπωση ο Hobbes επικυρώνει για μία ακόμα φορά τη συναρμογή των μεθοδολογικών του συνιστωσών ως συνάντηση/τομή της εμπειρικής αφετηρίας με την ορθολογικά συμβατική αφαίρεση προκειμένου να συγκροτηθεί, εφαρμοζόμενη στα αντικείμενα του φυσικού κόσμου, η *δομή/τύπος της αιτιότητας* και να παραχθεί από αυτήν η βέβαια/στέρεη γνώση και σε ό,τι αφορά την κατασκευή της *κατηγορίας χρόνος*. Είναι το φυσικομηχανιστικό υπόδειγμα, το οποίο, με αφετηρία την αντίληψη του «υφιστάμενου αφεαυτού πράγματος», του σώματος και της κίνησής του, θα συναρθρωθεί με την αρχή της ακολουθίας ως αρχή εγγραφόμενη στο Λόγο (για την ιδιαίτερη μεθοδολογική σημασία της αρχής της ακολουθίας βλ. *εδώ*, 1.3.7., Περί του Συλλογισμού και της Ακολουθίας, σσ. 109-112). Η δομή αιτιότητας, συγκροτούμενη ως η αναγκαιότητα της σύνδεσης των επιμέρους στιγμών της ανάπτυξής της, προϋποθέτει το πρότυπο του γεωμετρικού λογισμού ως «η επιστήμη της κατεύθυνσης των απλών κινήσεων», τη γλωσσική ανάλυση στη διάταξη της διαδοχής από την κατασκευή των «πρωταρχικών σημείων», των ονομάτων, έως την οριοθέτηση της συνεπούς προς τις αρχές του Λόγου συντακτικής διάταξής τους ως «η μετατροπή της διερεύνησης των ακολουθιών ανάμεσα στα πράγματα σε διερεύνηση των ακολουθιών ανάμεσα στις ονομασίες» (*Λεβ*, 104), προκειμένου να υπαχθούν τα δεδομένα του φυσικού κόσμου, διά της αναγωγής τους στις καθολικότητες της αναγνώρισής τους, στην έμπρακτη παρουσία του Λόγου από το ενεργητικό, (ικανό σύνταξης του κόσμου και υπέρβασης της σύγχυσης λόγω της ακατάστατης απειρότητας αυτού, άρα κατάκτησής του), υποκείμενο. Έτσι, παράγεται/κατασκευάζεται η κατηγορία *χρόνος* στη διάσταση του πριν, του τώρα και του μετά (του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος) εντός *δομής αιτιότητας*, εντός αναγκαιοτήτων δηλαδή παραγωγής αποτελεσμάτων από το αίτιο *κίνηση* των σωμάτων, η οποία (αιτιότητα) συγκροτείται με τη σειρά της ως διακριτή και θεμελιακή κατηγορία της αντίληψης/συνείδησης εδραζόμενη στη συστηματική παρακολούθηση και καταγραφή τής, με όρους επαναληψιμότητας, κίνησης των επακολουθών από τα προηγούμενά τους, και των προηγούμενων από τα επακόλουθά τους, σημείων/πραγμάτων, τα οποία ανάγονται και στα μοναδικά δυνατά ύπαρξης, ως τα φυσικά σώματα, αντικείμενα του φυσικού κόσμου. Η θεμελίωση, λοιπόν, ως σημείο τομής της διακριτότητας του ανθρώπινου από το ζωικό τείνει, υπό την ισχύ της πράξης του Λόγου, να ολοκληρωθεί ως πορεία ολοκλήρωσης της κατασκευής των κατηγοριών *αιτιότητα* και *χρόνος*.

πως «η αρίθμηση αυτή είναι μια ενέργεια/πράξη (act) του μυαλού» (DCR, 95), έτσι που ο χρόνος να κατασκευάζεται ως «ένα φάντασμα της αριθμημένης κίνησης» (DCR, 95)⁸.

Με αναφορά πλέον τα *σώματα*, τα *σημεία*, την *ακολουθία* της κίνησής τους στο *χώρο* και τη σχέση αυτών προς το αριθμούν, το μετρών, το υπολογίζον υποκείμενο, ο Λόγος του οποίου αναγνωρίζει την ακολουθία ως *δομή αιτιότητας*, συγκροτείται το τρίπτυχο της χρονικής νομοτέλειας. Και αυτό είναι το *πριν*, το *τόρα* και το *μετά* ή αλλιώς το *παρελθόν*, το *παρόν* και το *μέλλον*. Είναι το παράδειγμα των προγόνων που έφυγαν αυτό που συνδέει τη σκέψη με τη μνήμη, αυτό που δείχνει πως «η σκέψη των μετέπειτα για τους (περασμένους) προγόνους [βεβαιώνει] ότι οι καιροί τους δεν μπορεί να βρίσκονται πουθενά αλλού παρά στη *μνήμη* όσων τους θυμούνται» (DCR, 94), κάτι που αντιστοιχεί στην «παρελθούσα κίνηση» (DCR, 94) και στην ίδιας σημασίας «κατεστραμμένη κίνηση» (DCR, 94), και το οποίο σηματοδοτεί το διάστημα του παρελθόντος. Και αυτό συμπλέκεται σε αυστηρή σχέση ακολουθίας προς το διάστημα του μέλλοντος, καθώς τούτο αντιστοιχεί προς την «μελλοντική κίνηση» που δεν είναι άλλη από την «κίνηση που δεν έχει ακόμα ξεκινήσει» (DCR, 94). Και ενώ τα δύο (παρελθόν, μέλλον) δηλώνουν «αυτό που υπήρξε» (DCR, 94) το *μεν*, και «αυτό που θα υπάρξει» (DCR, 94) το *δε*, διαμεσολαβούνται ωστόσο από «αυτό που υπάρχει» (DCR, 94) και το οποίο αντιστοιχεί στο *παρόν* ως προς το υπολογίζον υποκείμενο⁹.

Σε αναφορά προς το *χώρο* και το *χρόνο*, δύναται πλέον η θεωρία, διά της αξιοποίησης των συλλογιστικών δρόμων της διαίρεσης και της σύνθεσης¹⁰, να διευκρινίσει και να αποδώσει με

⁸ Βέβαια, σπεύδει να διευκρινίσει ο Hobbes πως «ο άλλος ορισμός, *χρόνος είναι η μέτρηση της κίνησης*, δεν είναι τόσο ακριβής, γιατί μετράμε τον χρόνο από την κίνηση και όχι την κίνηση από τον χρόνο» (DCR, 95) έτσι, ώστε να διαλύσει κάθε ασάφεια ή αμφιβολία περί της σειράς ή της τάξης προτεραιότητας των πραγμάτων. Η αμεσότητα της αντίληψης αναφέρεται στα κινούμενα σώματα, όχι όμως και στην κίνησή τους *εντός* του χρόνου και του χώρου. Αυτές/ά είναι συναγόμενες/α από την κίνηση και τα σώματα κατηγορίες/μεγέθη.

⁹ Η σημασία που φέρει η πλήρης κατασκευή της *κατηγορίας χρόνος* από το υποκείμενο του Λόγου είναι τεράστια για την κατάκτηση της ίδιας της ανθρωπινότητας. Είναι το ίδιο εκείνο που επιτρέπει την έξοδο από την κατάσταση του ζώου, την μετάβαση από την κατάσταση της φύσης σε αυτήν του πολιτισμού. Στο συγκεκριμένο χωρίο του *De Corpore* ακροθιγώς μόνο ο Hobbes υπαινίσσεται ένα από τα μέγιστα πλεονεκτήματα που συνιστούν τη βάση για τη δημιουργία του πολιτισμού. Και αυτό είναι η δυνατότητα μέτρησης πλέον του χρόνου από την αρίθμηση της κίνησης από το υπολογίζον υποκείμενο, κάτι που υπαγορεύει και τα τεχνικά-πολιτισμικά μέσα για να κατορθωθεί αυτό: «γιατί αν θέλουμε να ξέρουμε τις στιγμές από τις οποίες διέρχεται ο χρόνος, αξιοποιούμε/χρησιμοποιούμε τη μια και την άλλη κίνηση, όπως αυτήν του ήλιου, του ρολογιού, της άμμου σε μια κλεψύδρα, ή σημειώνουμε μια *γραμμή* πάνω σε ό,τι φανταζόμαστε πως κάτι κινείται· δεν υπάρχουν άλλα μέσα δια των οποίων μπορούμε να παρακολουθήσουμε/σημασιολογήσουμε (take notice) τον όποιο χρόνο (συνολικά)» (DCR, 95).

¹⁰ Είναι χαρακτηριστική πλέον η προτεραιότητα της αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου και η εφαρμογή του συλλογιστικού ενεργείν, της πράξης του Λόγου έναντι των εμπειρικών δεδομένων ως πρόκριμα της θεωρίας, ως συγκρότηση της ίδιας της Επιστήμης για την κατανόηση των στοιχείων του φυσικού κόσμου.

σαφήνεια και «αληθές» σημασιολογικό φορτίο τις παράγωγες έννοιες αυτών, το μέρος¹¹ και το όλο¹², το ένα και τον αριθμό, το γειτνιάζον και το συνεχές, την αρχή και το τέλος, το πεπερασμένο και το άπειρο¹³.

¹¹ Κατά την συγκριτική και διαιρετική πράξη προκειμένης της παραγωγής της έννοιας του *μέρους* είναι αξιοσημείωτος ως προς τη μεθοδολογική του συνέπεια ο εμφαντικός τονισμός από τον Hobbes της διάστασης του φαντάσματος ως αντικειμένου επεξεργασίας του μυαλού: «διά της *διαίρεσης* δεν εννοώ το κομμάτιασμα ή το διαχωρισμό του ενός χώρου ή χρόνου από τον άλλον (γιατί κανείς δεν σκέφτεται ότι το ένα ημισφαίριο μπορεί να διαχωριστεί από το άλλο, ή η πρώτη ώρα από τη δεύτερη), αλλά μια ποικιλία (diversity) θεωρήσεων· γι' αυτό η *διαίρεση* δεν γίνεται διά της λειτουργίας των χεριών αλλά του μυαλού» (DCR, 96).

¹² Το ξεκαθάρισμα της σχέσης του όλου με τα μέρη επιτρέπει στη θεωρία να τοποθετηθεί και επί των αιτιάσεων *περί ψυχής*. Γιατί, καθώς είναι φανερό πως «τίποτα το οποίο δεν γίνεται αντιληπτό ότι μπορεί να συντεθεί από μέρη και να διαιεσθεί σε μέρη, δεν μπορεί σωστά να ονομασθεί *όλο*» (DCR, 97), η άρνηση πως «ένα πράγμα έχει μέρη» (DCR, 97) ισοδυναμεί με την άρνηση «αυτό να είναι ένα όλο» (DCR, 97). Η συγκεκριμένη λογική διάταξη συγκροτείται ως το πεδίο ελέγχου της διατύπωσης ότι «η ψυχή δεν μπορεί να έχει μέρη» (DCR, 97), καθώς έτσι «επιβεβαιώνεται ότι καμία ψυχή δεν μπορεί να είναι μια πλήρης ψυχή» (DCR, 97).

¹³ Διά της παραδοχής, κατά τη σημασιολόγηση του *πεπερασμένου* και του *απείρου*, πως «οτιδήποτε φανταζόμαστε είναι πεπερασμένο» (DCR, 100), θα ελέγξει ο Hobbes ως παραλογισμό τον παραδοσιακό συλλογισμό, ο οποίος επιχειρεί να αποδείξει το πεπερασμένο του κόσμου: «αν ο κόσμος είναι άπειρος, τότε μπορεί να ληφθεί σε αυτόν κάποιο μέρος του οποίου η απόσταση από εμάς είναι ένας άπειρος αριθμός διαστημάτων· αλλά κανένα τέτοιο μέρος δεν μπορεί να ληφθεί· επομένως ο κόσμος δεν είναι άπειρος» (DCR, 99), επισημαίνοντας το λάθος στην ακολουθία της μείζονος προκείμενης. «Στο σχεδιασμό της θέσης περί τούτου, βάζουμε ένα τέλος στο διάστημα εκείνο, του οποίου εμείς οι ίδιοι είμαστε η αρχή. Και οτιδήποτε κόβει ο άνθρωπος και με τους δύο τρόπους από το άπειρο, ταυτόχρονα το ορίζει, δηλαδή το κάνει περατό» (DCR, 99). Προτείνει, δε, τον δικό του αποδεικτικό δρόμο, συνάγοντας ότι «ο άπειρος χώρος και χρόνος δεν μπορεί να είναι ούτε *όλο*, ούτε *ένα*» (DCR, 99-100). Αφενός γιατί «δεν συντίθεται σε μέρη, μια και τα μέρη, τοποθετούμενα όλα μαζί, κάνουν το *όλο* πεπερασμένο» (DCR, 100), αφετέρου γιατί το ένα συγκροτείται μόνο εφόσον «υπάρχει ένα άλλο (το έτερο ένα) για να συγκριθεί μαζί του· δεν μπορεί όμως να γίνει αντιληπτό ότι υπάρχουν δύο χώροι ή δύο χρόνοι, άπειροι» (DCR, 100).

Στον *Λεβιάθαν* (1989: 100), δε, με αφετηρία την ίδια ακριβώς παραδοχή: «ό,τι φανταζόμαστε είναι πεπερασμένο», θα τοποθετηθεί ο Hobbes ως προς τα όρια της γνωστικής ισχύος του ανθρώπου κι από αυτά θα ανασκευάσει το παραδοσιακό σχολαστικό επιχείρημα *περί Θεού*. Ο πρώτος συμπερασμός του, δηλαδή, συνίσταται στο ότι «δεν υφίσταται καμιά ιδέα ή έννοια για κάτι που θα μπορούσε να αποκληθεί *άπειρο*. Κανένας δεν μπορεί να έχει στο νου του μια εικόνα απείρου μεγέθους, ούτε να εννοήσει μία άπειρη ταχύτητα, έναν άπειρο χρόνο, μία άπειρη ισχύ ή μία άπειρη δύναμη». Υπό αυτόν τον όρο η ονομασία ενός πράγματος ως άπειρο δηλώνει «μόνο ότι αδυνατούμε να γνωρίσουμε τα πέρατα και τα όριά του, καθώς αντιλαμβανόμαστε όχι το ίδιο το πράγμα αλλά την αδυναμία μας να το κατανοήσουμε». Από εδώ θα συναχθεί και η *δεύτερη σειρά συμπερασμών περί Θεού*, καθώς «και το όνομα του Θεού το χρησιμοποιούμε όχι για να τον αντιληφθούμε (αφού ο ίδιος είναι Ακατανόητος και το μεγαλείο και η δύναμή του ασύλληπτα), αλλά για να μπορούμε να τον τιμούμε». Μέσα, μάλιστα, από την αποδεδειγμένη σύνδεση της αίσθησης με την αντίληψη και τη διαδοχή των σκέψεων στο νου, κι αυτών με τα πράγματα του φυσικού κόσμου, θα επαναλάβει: «επειδή οτιδήποτε αντιλαμβανόμαστε έχει πρώτα προσληφθεί από τις αισθήσεις, είτε συνολικά είτε τμηματικά, κανείς δεν μπορεί να έχει μία σκέψη που αναπαριστά κάτι που δεν είναι αισθητό», και από τη συγκεκριμένη θεμελίωση θα ελέγξει τις θέσεις περί Θεού των «*παραπλανημένων φιλοσόφων ή παραπλανημένων και παραπλανούντων Σχολαστικών*» ως «*μωρολογίες* (στερούμενες νοήματος), οι οποίες παίρνονται τοις μετρητοίς». Δηλώνει, λοιπόν, κατηγορηματικά το *αδιανόητο του απειρομεγέθους και του υπερβαίνοντος τα όρια της λογικά επιτρεπτής/δυνατής σχέσης με το χώρο Θεού*: «κανένας λοιπόν δεν μπορεί να εννοήσει οτιδήποτε, παρά μόνον όταν αυτό βρίσκεται σε κάποιο χώρο και έχει συγκεκριμένο και διαιρέσιμο σε μέρη μέγεθος. Επίσης αδιανόητο είναι ότι κάτι βρίσκεται ταυτόχρονα σε δύο διαφορετικούς τόπους, ή ακόμα ότι δύο ή περισσότερα πράγματα μπορούν να καταλάβουν ταυτόχρονα τον ίδιο χώρο, διότι τίποτα τέτοιο δεν μπορεί να έχει υποπέσει ήδη ή να δύναται να υποπέσει στην αντίληψή μας».

Είναι, δε, τα συγκεκριμένα στοιχεία του χομπσιανού στοχασμού αυτά που, προστιθεμένης και της ξεκάθαρης διατύπωσης της θέσης του Hobbes στο *Answer to Bramhall* ότι «με τον όρο *σύμπαν* εννοώ το άθροισμα όλων των πραγμάτων που υπάρχουν καθ'αυτά (have being in themselves). Κι επειδή ο Θεός υπάρχει, έπεται ότι είναι *είτε όλο το σύμπαν, είτε ένα μέρος του*» (ABB, 349), οδηγούν τον Κονδύλη, Π. (1983: 215-216) να υποστηρίξει πως στον

5.2. Περί του Σώματος και του Συμβεβηκότος

Και ενώ ο χώρος και ο χρόνος συγκροτούνται ως κατηγορίες από τη δύναμη της φαντασίας, το θεμελιωτικό πείραμα της εκμηδένισης του κόσμου θα αξιοποιηθεί από τη θεωρία για τη συναγωγή της σημασιολόγησης «του πράγματος που υπάρχει από μόνο του/αφεαυτού (of itself)» (DCR, 102), του *σώματος* δηλαδή, αλλά και των *συμβεβηκότων* του. Και αυτό θα γίνει μέσω της αναφοράς αυτού προς τον «φανταστικό/σιακό χώρο», ο οποίος «έχει κατανοηθεί πλέον τι είναι» (DCR, 101), και μέσω της αντιστροφής της κίνησης της θεωρίας ως προς την αρχική διάταξη των δεδομένων της, επανασχεδιάζοντας *το παρόν σε παρουσία* και μετασχηματίζοντας την κατασκευή της σχέσης του με το παρελθόν, λογίζοντας αυτό πλέον σε *παρελθοντικό απόν*, σε *μηδενική αρχή*. Έτσι, έχοντας υποθέσει ότι «τίποτα δεν παραμένει πέρα/ανεξάρτητα από εμάς, αλλά όλα εκείνα τα πράγματα που καταστράφηκαν αφήνουν, από την μέχρι τώρα ύπαρξή τους, εικόνες των εαυτών τους στα μυαλά μας» (DCR, 101-102), η θεωρία προχωρά στην καινούρια υπόθεση ότι «κάποια από εκείνα τα πράγματα τοποθετούνται ξανά στον κόσμο, ή δημιουργούνται από την αρχή» (DCR, 102). Το αναγκαίο συμπέρασμα που προκύπτει από τη νέα υπόθεση σε μια προοπτική συσχέτισης του πράγματος με τον χώρο, ώστε να ξεκαθαριστεί η αυτοδυναμία του πράγματος έναντι του (λογίζοντος) υποκειμένου της φαντασίας, είναι πως «αυτό το νέο-δημιουργημένο ή επανατοποθετημένο πράγμα δε γεμίζει μόνο κάποιο μέρος του προαναφερθέντος χώρου, ή συμπίπτει και συνεκτείνεται με αυτόν, αλλά επίσης ότι *δεν έχει καμία εξάρτηση από τη σκέψη μας*» (DCR, 102). Και είναι «η εκτατότητα αυτού» για την οποία «το αποκαλούμε/ονομάζουμε *σώμα*» (DCR, 102), η μη εξάρτησή του από τη σκέψη μας που το καθιστά «πράγμα υφιστάμενο αφεαυτού» (DCR, 102), πράγμα «υπάρχον ανεξάρτητα από εμάς» (DCR, 102). Τέλος, επειδή τοποθετείται μέσα και υπόκειται/υφίσταται (subjected to) στον φανταστικό/σιακό χώρο, «ονομάζεται και *υποκείμενο (subject)*» (DCR, 102) και «μπορεί τόσο να γίνει κατανοητό δια του συλλογίζεσθαι όσο και να προσληφθεί δια της αίσθησης» (DCR,

Hobbes «η λέξη Θεός χάνει ολότελα το νόημά της» (ό.π., 215). Ναι μεν «ο Hobbes, για ευνόητους λόγους, μιλά συχνά για τον Θεό ως δημιουργό του κόσμου κ.τ.λ., [ωστόσο] διατυπώνει μέσα στα πλαίσια της φυσικής του φιλοσοφίας ορισμένες βασικές θέσεις, οι οποίες έμμεσα, αλλά –για τον προσεκτικό τουλάχιστον αναγνώστη– σαφέστατα, κάνουν την ύπαρξη του Θεού λογικά αδύνατη» (ό.π., 215). Με τον ορισμό του *κόσμου* ως «άθροισμα κινούμενων υλικών σωμάτων», την απόδοση «σωματικής υπόστασης» στο *σύμπαν* και την «ταύτιση του Θεού με αυτό ή το μέρος του», αφενός «η ύπαρξη του Θεού δεν έχει πρακτική σημασία, εφόσον δεν σημαίνει τίποτε για την ιδιοσυστασία του σύμπαντος, παρά μόνο για την ονομασία του, [αφετέρου] αν ο Θεός συμπίπτει με ένα μέρος του σύμπαντος, τότε δεν μπορεί να προϋπήρξε από το σύμπαν και να το δημιουργήσει, αφού το μέρος ως μέρος, δεν μπορεί να προηγηθεί χρονικά από το όλο, στο οποίο ανήκει» (ό.π., 216).

102)¹⁴. Ο ορισμός του λοιπόν μπορεί να συναχθεί ως εξής: «σώμα είναι εκείνο, το οποίο, μην έχοντας καμία εξάρτηση από τη σκέψη μας, συμπίπτει ή συνεκτείνεται με κάποιο μέρος του χώρου» (DCR, 102).

Βέβαια, τα *συμβεβηκότα* των σωμάτων, δια των οποίων προσλαμβάνονται αυτά από τη φαντασία, είναι «ευκολότερο να εξηγηθούν όχι από κάποιον ορισμό, αλλά δια παραδειγμάτων» (DCR, 102). Έτσι, συσχετιζόμενο το σώμα με το χώρο «τον οποίο γεμίζει ή με τον οποίο συνεκτείνεται», διευκρινίζεται πως «η συνέκταση δεν είναι το συνεκτεινόμενο σώμα» (DCR, 102). Κατά τον ίδιο τρόπο, το απομακρυνόμενο από τη θέση του ή το ευρισκόμενο σε ακινησία σώμα δε δηλώνει ότι «η απομάκρυνση [...] ή η ακινησία αυτή είναι το απομακρυνόμενο [...] ή το ακίνητο σώμα» (DCR, 102). Στο ερώτημα λοιπόν που αναδύεται «τι είναι τότε αυτά τα πράγματα» (DCR, 102), η απάντηση του Hobbes είναι σαφής: «Αυτά είναι *συμβεβηκότα* του συγκεκριμένου σώματος» (DCR, 102). Έτσι το ζήτημα που τίθεται σε διερώτηση αφορά στο «*τι είναι ένα συμβεβηκός*» (DCR, 102). Και για να τονίσει τη σαφή διάκριση του σώματος από τα συμβεβηκότα του επισημαίνει ότι «αυτό είναι ένα ερώτημα (enquiry) μετά από εκείνο που ήδη γνωρίζουμε, και όχι εκείνο το οποίο θα έπρεπε να ρωτήσουμε μετά» (DCR, 102)¹⁵. Και, προκειμένου να διασφαλιστούν οι όροι της γνωσιολογικής εγκυρότητας, ως όροι διάκρισης αλλά και συμπλοκής, της διερεύνησης των «με βεβαιότητα πραγματικά υπαρχόντων (ανεξάρτητα από εμάς) πραγμάτων» έναντι του «τρόπου εμφάνισης», των «φαινομένων» ή των «ιδιοτήτων» αυτών, αξιοποιούνται τα παραδείγματα της εκτατότητας, της κίνησης και της ακινησίας, ώστε να ξεκαθαριστεί πώς, ενώ η κατανοησιμότητα της φράσης «κάθε πράγμα είναι εκτατό, ή κινούμενο, ή μη κινούμενο» (DCR, 102-103) είναι καθολική, παντοτινή, ομοιότροπη, ωστόσο, «οι περισσότεροι άνθρωποι θα έχουν πει ότι *ένα συμβεβηκός είναι κάτι*, δηλαδή κάποιο μέρος από ένα φυσικό πράγμα, όταν, πράγματι, *δεν είναι καθόλου μέρος αυτού*» (DCR, 103). Έτσι, ο

¹⁴ Είναι χαρακτηριστική η διττή διαδρομή, διά της οποίας το «υφιστάμενο αφεαυτού πράγμα» μπορεί να γίνει αντιληπτό και να κατανοηθεί ως τέτοιο. Στην ενότητα περί της Κατασκευής του Ανθρώπου θα δείξουμε πώς το σημείο τομής των δύο προοπτικών είναι και το όριο διάκρισης της αμιγούς ζωικότητας από την ανθρωπινότητα μέσα από τη συσχέτιση των πραγμάτων σε διάταξη ακολουθίας αιτιακών συνδέσεων, την υπαγωγή τους στα γλωσσικά σημεία, την αφαίρεσή τους ως καθολικότητες αφηρημένων ονομάτων και την τοποθέτησή τους σε αλληλουχίες εντός της κατηγορίας χρόνος, σημεία που υποδεικνύουν τον ίδιο τον παρονομαστή της διακριτότητας του ανθρώπινου από το ζωικό και που δεν είναι άλλος από την πράξη του Λόγου, το συλλογίζεσθαι.

¹⁵ Με όρους μετασημσιολόγησης θα λέγαμε ότι ο Hobbes στο συγκεκριμένο χωρίο θέτει το ζήτημα της *μεταγνώσης* ως καίριο φιλοσοφικό πρόβλημα. Ένα πρόβλημα που με όρους αναφορικά προς τη σύγχρονη γνωστική ψυχολογία αφορά την περιγραφή της γνώσης μας για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε, θυμόμαστε, σκεφτόμαστε, με άλλα λόγια τι γνωρίζουμε για το τι γνωρίζουμε. Είναι χαρακτηριστικός ο ορισμός του Flavell για τη μεταγνώση, στην οποία δίνει τη δυνατότητα να αναφέρεται στη γνώση μας για τη γνωστική διαδικασία, στο αποτέλεσμά της και σε οτιδήποτε σχετικά με αυτό, βλ. Flavell, J. H. (1976: 4).

ορισμός του συμβεβηκότος ως «ο τρόπος δια του οποίου ένα σώμα γίνεται αντιληπτό» (DCR, 103), κάτι που είναι το ίδιο με τη διατύπωση: «ένα συμβεβηκός είναι η ιδιότητα εκείνη του οποιουδήποτε σώματος, δια της οποίας αυτό επενεργεί μέσα μας (works in us) μια αντίληψη του εαυτού του» (DCR, 103), συγκροτείται ως η κάλλιστη απάντηση στην ενδεδειγμένη πλέον τυπολογία των ερωτημάτων, των αφορούντων τα συμβεβηκότα των σωμάτων. Στο ερώτημα δηλαδή «για ποιο λόγο συμβαίνει ένα μέρος οποιουδήποτε σώματος να εμφανίζεται εδώ, ένα άλλο εκεί» (DCR, 103), η απάντηση προσδιορίζεται αιτιακά διά της εκτατότητας αυτού, «συμβαίνει από την εκτατότητα αυτού» (DCR, 103), ενώ ο ίδιος σε διάταξη αιτιότητας τύπος σύνδεσης αποδίδει τη σχέση της κίνησης ή της ακινησίας με τα σώματα δια των παραδειγμάτων των ερωταποκρίσεων: «πως συμβαίνει το όλον σώμα, διά της ακολουθίας, να παρατηρείται πότε εδώ και πότε εκεί» (DCR, 103) με απάντηση: «εξαιτίας/διά του συλλογίζεσθαι (by reason) την κίνησή του» ή «για ποιο λόγο οποιουδήποτε σώμα καταλαμβάνει τον ίδιο χώρο για κάποια ώρα» (DCR, 103), με την αιτία να εντοπίζεται στην ακινησία του: «επειδή δεν κινείται» (DCR, 103).

Συνάμα, η βεβαιότητα του αληθούς των συγκεκριμένων απαντήσεων θα επικυρωθεί στο πλαίσιο των όρων του συμβατικού χαρακτήρα της γνωσιολογικής εγκυρότητας της αλήθειας, κάτι που επιτρέπει στη θεωρία να κινηθεί προς την αξιοποίηση και της γλωσσικής ανάλυσης. Έτσι, εντός πλαισίου υποθετικού συλλογισμού, η διερεύνηση συγκροτείται ως συναρμογή ονομάτων σε δομή πρότασης, ώστε το αδιατάρακτο της βεβαιότητας ως προς τη φιλοσοφική αλήθεια να συναχθεί από τη θεμελιωτική μεθοδολογική αφετηρία της διάκρισης των ονομάτων και των προτάσεων. Υλικό, λοιπόν, προς αξιοποίηση από τη θεωρία γίνονται τα *συγκεκριμένα* έναντι των *αφηρημένων* ονομάτων σε αναφορά προς τις δυνατότητες λογικής χρήσης αυτών, αναφορικά δηλαδή προς τους επιστημολογικά συμβατικούς όρους της θεωρίας όπως αυτοί ήδη αναπτύχθηκαν ως όροι σύνδεσης του Λόγου με τη γλώσσα στην προοπτική ορθής έκφρασης/εκφοράς αυτού. Έτσι, «εάν σε σχέση με το όνομα ενός σώματος, δηλαδή αναφορικά προς ένα συγκεκριμένο όνομα, τεθεί το ερώτημα *τι είναι αυτό*; Η απάντηση πρέπει να δοθεί διά ορισμού» (DCR, 103). Και αυτό «γιατί η ερώτηση αφορά τη σημασία του ονόματος» (DCR, 103). Αλλά, «εάν τεθεί το ερώτημα αναφορικά προς ένα αφηρημένο όνομα, *τι είναι αυτό*; ό,τι ζητείται (is demanded) είναι η αιτία του γιατί ένα σώμα εμφανίζεται έτσι ή αλλιώς» (DCR, 103)¹⁶. Η διευκρίνιση της συγκεκριμένης διάκρισης επιτρέπει στη θεωρία την, με όρους

¹⁶ Στο συγκεκριμένο χωρίο ο Hobbes αξιοποιεί το πεδίο της γλωσσικής ανάλυσης που αφορά την όγδοη διάκριση των ονομάτων σε συγκεκριμένα και αφηρημένα, τον τρόπο της συντακτικά δυνατής συμπλοκής τους σε πρόταση,

κατάληξης, συναγωγή του ορισμού του συμβεβηκότος ως «ο τρόπος της αντίληψης ενός σώματος από μέρους μας» (DCR, 104).

Στο σημείο αυτό η θεωρία βρίσκεται σε θέση να διευκρινίσει με ακρίβεια τον *τρόπο συναρμογής των συμβεβηκότων με τα σώματα* ως τρόπο κατανόησης της σημασίας της διατύπωσης «το συμβεβηκός βρίσκεται μέσα στο σώμα» (DCR, 104). Και αυτό δεν μπορεί να κατανοηθεί «ως εάν οποιοδήποτε πράγμα να περιεχόταν μέσα στο συγκεκριμένο σώμα» (DCR, 104), όπως για παράδειγμα «η ερυθρότητα να ήταν μέσα στο αίμα με τον ίδιο τρόπο που το αίμα βρίσκεται σε ένα ματωμένο ύφασμα» (DCR, 104), γιατί κάτι τέτοιο θα δήλωνε ότι το συμβεβηκός είναι «μέρος του όλου» (DCR, 104), δηλαδή «θα ήταν κι αυτό ένα σώμα» (DCR, 104), κάτι που δεν ισχύει¹⁷. Έτσι γίνεται κατορθωτό από τη θεωρία να προβεί σε δύο καίριες διακρίσεις και να συγκροτήσει μια μεθοδολογική σταθερά. Αφενός τα συμβεβηκώτα διακρίνονται σε αυτά που «δεν είναι κοινά σε όλα τα σώματα, αλλά ιδιαίτερα (peculiar) σε κάποια μόνο» (DCR, 104) με παραδείγματα τα του βρίσκεσθαι σε ακινησία (to be at rest), σε κίνηση, του χρώματος, της σκληρότητας και τα όμοια, «τα οποία εξαφανίζονται συνεχώς και τα διαδέχονται άλλα [...] ενώ το σώμα ποτέ δεν αφανίζεται» (DCR, 104) έναντι αυτών που «δεν μπορούν ποτέ να εξαφανιστούν παρά μόνο με τον ταυτόχρονο αφανισμό του σώματος» (DCR, 104). Και εδώ εντοπίζεται η ιδιαιτερότητα της *εκτατότητας* (extension) και της *μορφής/σχήματος* (figure), «καθώς κανένα σώμα δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό ως υπάρχον χωρίς αυτά» (DCR, 104). Με αφετηρία, μάλιστα, την εκτατότητα του σώματος, η οποία «είναι το ίδιο πράγμα με το μέγεθος (magnitude) αυτού» (DCR, 105), οριοθετείται η επόμενη ιδιαίτερη διάκριση αναφορικά προς το χώρο. Από τη μια ο «φαντασιακός/στικός χώρος» (imaginary space), ο οποίος ήδη έχει διευκρινιστεί πως «εξαρτάται από το συλλογίζεσθαι» (DCR, 105) ως «αποτέλεσμα της φαντασίας μας» (DCR, 105), αντιδιαστέλλεται προς τον «πραγματικό χώρο» (real space), ο οποίος είναι η ίδια η εκτατότητα, το ίδιο το μέγεθος ως «η αιτία της φαντασίας» (DCR, 105) σε μια σχέση αντιστροφής της αιτιότητας πλέον¹⁸. Το μεν είναι «ένα συμβεβηκός του μυαλού, το δε

τις θέσεις (υποκειμένου ή κατηγορουμένου) που δύνανται να καταλάβουν, τις διαδρομές αναφοράς της σκέψης, των ονομάτων και των προτάσεων προς τα πράγματα, τη χρήση και, κυρίως, την (ιστορικά σημαντική) «μεγάλη κατάχρηση» των αφηρημένων ονομάτων. Για όλα αυτά βλ. *εδώ*, 1.3.6., σσ. 99-109.

¹⁷ Εδώ ο Hobbes, σε μια από τις λίγες φορές που δεν αναφέρεται σε αυτόν πολεμικά, θα καταφύγει στον Αριστοτέλη και στην αποφαιτική από μέρους του εξήγηση του συμβεβηκότος: «ένα συμβεβηκός βρίσκεται μέσα στο υποκείμενό του, όχι ως μέρος αυτού, αλλά ως αυτό που, ενώ θα μπορούσε να απομακρυνθεί, το υποκείμενο παραμένει ακόμα» (DCR, 104).

¹⁸ Στον συγκεκριμένο αναβαθμό ανάπτυξης της, μέσα από τη διευκρίνιση του τρόπου συναρμογής των σωμάτων με τα συμβεβηκώτα τους και τη διάκριση του φαντασιακού/στικού από τον πραγματικό χώρο, η θεωρία βρίσκεται σε θέση να ξεκαθαρίσει την *αρχή της αιτιότητας* ως προς τον τύπο/δομή συγκρότησής της αναφορικά και προς τα

ενός σώματος υπάρχοντος πέρα από το μυαλό» (DCR, 105)¹⁹. Συνάμα, στο επίπεδο της μεθόδου, και για την απάντηση της αμφιβολίας για το εάν το έκαστο των συμβεβηκότων είναι «συγκεκριμένες κινήσεις είτε στο μυαλό του αντιλαμβανόμενου, είτε στα σώματα τα ίδια που γίνονται αντιληπτά» (DCR, 105), η λύση της ανακάλυψης επαφίεται στο *συλλογίζεσθαι* το ίδιο, με την επισήμανση πως «στην έρευνα αυτού συνίσταται ένα μεγάλο μέρος της φυσικής φιλοσοφίας» (DCR, 105).

Σε αναφορά προς το φαντασιακό/στικό χώρο και το μέγεθος του όποιου σώματος συντίθεται/παράγεται/σημασιολογείται και η έννοια της *θέσης* (place) αυτού, ως «ο χώρος εκείνος ο οποίος συμπίπτει με το μέγεθος του συγκεκριμένου σώματος» (DCR, 105). Βέβαια, η θέση και το μέγεθος του *τοποθετημένου στο χώρο πράγματος* διαφέρουν, και αυτό μπορεί να συναχθεί από, επιβεβαιώνοντάς την ταυτόχρονα, τη διαφορετική φυσιογνωμία τους ως συμβεβηκότα. Καταρχάς, «ένα σώμα διατηρεί πάντα το ίδιο μέγεθος είτε βρίσκεται σε ακινησία είτε κινείται, ενώ όταν κινείται δε διατηρεί την ίδια θέση» (DCR, 105). Κατά δεύτερο λόγο «η θέση είναι ένα φάντασμα οποιουδήποτε σώματος με τη μία ή την άλλη ποσότητα και μορφή/σχήμα, ενώ το μέγεθος είναι το ιδιαίτερο συμβεβηκός κάθε σώματος» (DCR, 105). Γιατί ένα σώμα μπορεί σε διαφορετικές στιγμές να καταλαμβάνει διαφορετικές θέσεις, αλλά έχει πάντα το ίδιο και το αυτό μέγεθος. Κατά τρίτο, «η θέση δεν είναι τίποτα πέρα από το μυαλό,

φυσικά πράγματα και τα συμβεβηκότα τους σε σχέση προς την αντίληψή τους από το υποκείμενο του Λόγου. Ξεκαθαρίζεται, δηλαδή, ότι η πρώτη και μοναδική «αιτία της φαντασίας» είναι τα μόνα πραγματικά υπάρχοντα πράγματα στον κόσμο, τα σώματα, και η διάταξη της ακολουθίας αιτίας-αποτελέσματος, ως δομή αναγκαιότητας, έχει μονόδρομη φορά από τα σώματα προς τα φαντάσματα αυτών και ποτέ αντίστροφα/η. Συνάμα, εκτεινόμενο το πεδίο ανάλυσης στις αλλαγές/μεταβολές του τρόπου εμφάνισης των πραγμάτων, των συμβεβηκότων δηλαδή διά των οποίων αυτά γίνονται αντιληπτά, εισάγει την κίνηση αυτών ως το μοναδικό αίτιο. Και, στο βαθμό που η αυτοκίνηση των σωμάτων είναι αδύνατη (για την αδυνατότητα της αυτοκίνησης των σωμάτων βλ. *εδώ*, 2.2.3., σ. 25, σημ. 115), η μετάβαση από την ακινησία στην κίνηση και αντίστροφα ως μεταβολή κατάστασης, άρα ως μεταβολή (εξαφάνιση και εμφάνιση) γνωρισμάτων/συμβεβηκότων διά των οποίων τα σώματα γίνονται αντιληπτά, συγκροτείται στον τύπο/δομή αιτιότητας αυτόν, ο οποίος επιτρέπει τον προσδιορισμό της αρχής της αιτιότητας ως την μεταφορά σωματικών κινήσεων από το ένα σώμα στο άλλο. Και όλα αυτά, βέβαια, με τη σταθερή επισήμανση από τον Hobbes της αναγκαιότητας υπαγωγής των εμπειρικών αντιληπτικών δεδομένων στην πράξη του συλλογίζεσθαι, προκειμένου να γκρεμιστούν/αποφευχθούν οι όποιες πλάνες/προκαταλήψεις ως προς την αλήθεια/βεβαιότητα της γνώσης του φυσικού κόσμου.

¹⁹ Η ρητή διάκριση του πραγματικά υπάρχοντος σώματος, με κριτήριο την εκτατότητα/μέγεθος αυτού ως αιτία της αντίληψης/φαντασίας του, το οποίο συνιστά τον «πραγματικό χώρο», έναντι του «συμβεβηκότος του μυαλού», της φαντασιακής/στικής κατασκευής του «φαντασιακού/στικού χώρου», όπως και η κατηγορία *χρόνος* ως το κατασκευασμένο «φάντασμα της αριθμημένης κίνησης» με αιτία της αντίληψης/φαντασίας του την κίνηση των σωμάτων, υπαγορεύονται από τη μεθοδολογική αφετηρία και τους δρόμους συμπλοκής/συνάρθρωσης στη χομπσιανή θεωρία των εμπειρικών/αντιληπτικών δεδομένων, της πράξης του συλλογίζεσθαι, του Λόγου δηλαδή με όχημα τη γλωσσική ανάλυση, και της αρχής της αιτιότητας. Και ο εκπληκτικός, από μέρους του Hobbes, συμπερασμός πως *ο χώρος και ο χρόνος είναι ανύπαρκτοι*, καθώς δεν μπορεί να υπάρξει άμεση εμπειρία/αντίληψη αυτών παρά μόνο σε συνάρτηση με την εκτατότητα και την κίνηση των σωμάτων, είναι ένα από τα βήματα στερέωσης της ρηξικέλευθης πρότασής του για την παραγωγή της ανθρωπινότητας εντός αποκλειστικά υλιστικών, μη υπερβατικών, οριζουσών.

ούτε το μέγεθος κάποιο πράγμα μέσα σε αυτό» (DCR, 105). Τέλος «η θέση είναι επινενοημένη εκτατότητα (feign extension), ενώ το μέγεθος αληθινή (true extension). Και το τοποθετημένο σώμα δεν είναι εκτατότητα, αλλά ένα πράγμα εκτεινόμενο» (DCR, 105). Πέραν τούτου, διά της απαγωγής εις άτοπο, γίνεται κατανοητό το *αμετακίνητο της θέσης* έναντι του μετακινούμενου από θέση σε θέση σώματος. Κι αυτό γιατί «αν η θέση μετακινείται, θα έπρεπε να μεταφέρεται από θέση σε θέση, έτσι που μια θέση πρέπει να έχει μια άλλη θέση, κι αυτή μια άλλη στην προοπτική της απειρότητας, κάτι που είναι γελοίο/παράλογο (ridiculous)» (DCR, 105-106). Ταυτόχρονα, δια της αξιοποίησης της γλωσσικής ανάλυσης, και σε απάντηση στον ισχυρισμό (περί της φύσης της θέσης) πως «η *θέση* είναι της ίδιας φύσης με τον *πραγματικό χώρο*» (DCR, 106), από τον οποίο συνάγεται πως είναι αμετακίνητη, επιβεβαιώνεται ότι αυτή (αν και δε γίνεται αντιληπτό από όσους εκφράζουν τον προηγούμενο ισχυρισμό) *είναι ένα απλό φάντασμα*. Και αυτό γιατί, συναρτώμενη η ακινησία της με το χώρο γενικά, ξεχνά ότι «τίποτα δεν είναι γενικό ή καθολικό πέρα από τα ονόματα ή τα σημεία» (DCR, 106), κάτι που συνεπάγεται ότι «η θέση, θεωρούμενη γενικά, δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα φάντασμα, στο μυαλό ή στη μνήμη, ενός σώματος συγκεκριμένου μεγέθους και μορφής/σχήματος» (DCR, 106). Αλλά, και με την αξιοποίηση της κατανοησιμότητας ως αποτέλεσμα της πράξης του συλλογίζεσθαι, επιβεβαιώνεται, διά του παραδείγματος της συσχέτισης των τρεχούμενων νερών με την επιφάνεια ενός ποταμού, ότι αυτή «δεν είναι παρά ένα φάντασμα» (DCR, 106), αν και αυτό εκφράζεται από τη σχολαστική διάνοηση με «δυσνόητες και μπερδεμένες λέξεις» (DCR, 106).

Έχοντας πλέον ολοκληρώσει η θεωρία τη σημασιολόγηση των εννοιών *σώμα* και *συμβεβηκός* δύναται, διά της αξιοποίησης της συλλογιστικής πράξης κατά τη διάταξή της σε διαδρομές αιτιότητας, να ανασυγκροτήσει βασικές ιδιότητες και χαρακτηριστικά τους, να τις συσχετίσει τόσο μεταξύ τους όσο και με τα φαντάσματα του χώρου και του χρόνου και υπό τη συγκεκριμένη θεμελίωση να αποδώσει «αληθώς» και σαφώς σημασιολογικά τις επίδικες έννοιες *ουσία*, *ύλη* και *μορφή*, με τρόπο ώστε να καθαρθούν αυτές από τα όποια υπερβατικά «στολίδια» ή «κενολογίες», με τα οποία ο παραδοσιακός σχολαστικός και ρητορικός λόγος τις έχει φορτίσει. Περαιτέρω, διά της διάκρισης των εννοιών *όμορο/εφαπτόμενο* (contiguous) και *συνεχές* (continual), ως προς τα σώματα, τοποθετείται η θεωρία επί της έννοιας του *κενού*²⁰.

²⁰ Η έννοια του *κενού* και ο τρόπος ένταξής της στο εσωτερικό της θεωρίας του βασάνισε τον Hobbes για μακρό διάστημα ήδη από τα πρώιμα έργα συγκρότησης του συστήματός του μετά το 30' έως και την ολοκλήρωσή του (ως προς το συγκεκριμένο πεδίο) με τη συγγραφή του *De Corpore*. Ο προβληματισμός του εντάσσεται στις εργασίες του *Περί Οπτικής* για τη φύση, τον τρόπο διάδοσης και την πηγή του φωτός. Από το πρώτο κιόλας *Προσχέδιο* του

Η διάκριση του συνεχούς από το όμορο θα χρησιμεύσει για τον *ορισμό της κίνησης* ως «η συνεχής εγκατάλειψη μιας θέσης και η κατάληψη μιας άλλης» (DCR, 109). Το συνεχές, δε, της κίνησης συνιστά μια περαιτέρω τεκμηρίωση του ότι «δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό πως οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να κινείται χωρίς χρόνο» (DCR, 109-110). Αλλά και η συσχέτιση της κίνησης με το χώρο, τη θέση και το χρόνο επιτρέπει και τη συγκρότηση των εννοιών *παρελθόν* και *μέλλον*. Διά των θέσεων: πρώτον «οτιδήποτε κινείται, ήταν κινούμενο/έχει κινηθεί (have been moved)» (DCR, 110)²¹, δεύτερον «ό,τι κινείται θα κινείται» (DCR, 110), τρίτον «οτιδήποτε κινείται δεν είναι σε μια θέση κατά τη διάρκεια του όποιου χρόνου, όσο μικρός κι αν

φιλοσοφικού συστήματός του στα τέλη του 40', όπως διαπιστώνουμε στο μικρό σήμερα σωζόμενο απόσπασμα του Δεύτερου Μέρους του, μελετά εκτενώς τις αρχές της οπτικής σε διαρκή αντιπαράθεση προς αυτές του Καρτέσιου. Εδώ, βασιζόμενος (κατά δική του ομολογία) στον Harvey, στήνει την αναλογία της πηγής του φωτός (π.χ. του ήλιου) με την καρδιά, η συστολή και διαστολή της οποίας ενεργοποιεί την κίνηση των όμορων της σωμάτων, έτσι που, ως προς το φως, αυτό ως διαδοχή πιέσεων με αφετηρία την φωτεινή πηγή να φτάνει στα αισθητήρια όργανα καθιστάμενο αντίληψη/εντύπωση από τον παρατηρητή/δέκτη. Την ίδια θέση αναπτύσσει και στα *Elements of Law* διά του *παραδείγματος της φωτιάς* και της ανάλογης δράσης αυτής προς τον ήλιο: «αλλά ότι από όλα τα φωτισμένα, λαμπερά και φωτεινά σώματα υπάρχει μια παραγόμενη κίνηση προς το μάτι, και, μέσω του ματιού, προς το οπτικό νεύρο, και με τον ίδιο τρόπο προς τον εγκέφαλο, διά της οποίας επέρχεται το φάντασμα του φωτός ή του χρώματος, δεν είναι δύσκολο να αποδειχτεί. Κατά πρώτον, είναι προφανές ότι η φωτιά, το μόνο φωτεινό σώμα εδώ πάνω στη γη, επενεργεί διά της κίνησης με τον ίδιο τρόπο παντού· στο βαθμό που η κίνηση αυτής σταματάει ή περικλείεται, αυτή παροντικά σβήνει και δεν είναι πλέον φωτιά. Και, περαιτέρω, ότι η κίνηση αυτή, διά της οποίας η φωτιά επενεργεί, είναι διαστολή και συστολή της ίδιας κατ'εναλλαγή, αποκαλούμενη κοινώς φλόγα ή σπινθηρισμός, είναι εμφανές και διά της εμπειρίας. Από μια τέτοια κίνηση εντός της φωτιάς πρέπει να προκύπτει μια πίεση από την ίδια στο μέρος εκείνο του μέσου που είναι όμορο σ' αυτήν, το οποίο μέρος θα απωθήσει με τη σειρά του το επόμενο και ούτω καθεξής, και έτσι διαδοχικά το ένα μέρος απωθεί το άλλο μέχρι το μάτι. [...] Δεν έχουμε κανένα λόγο να αμφιβάλουμε ότι ο ήλιος, επίσης μια πηγή φωτός, λειτουργεί με παρόμοιο τρόπο με τη φωτιά, τουλάχιστον σ' αυτό το ζήτημα. Και έτσι η όλη όραση κατάγεται από μια τέτοια κίνηση όπως περιγράφηκε εδώ» (EL, 6-7).

Το επανερχόμενο ερώτημα, ωστόσο, στη χομπσιανή δομή αιτιότητας (το οποίο απασχολεί τον Hobbes συνεχώς) αφορά στην πρώτη αιτία της κίνησης, στον τρόπο ή στην ίδια τη συστολή-διαστολή της πηγής. Στο *Πρώτο Προσχέδιο* απαντάει με την υπόθεση του κενού στο εσωτερικό της ίδιας της πηγής, το οποίο επιτρέπει την κίνηση των μερών του σώματος/πηγής στα διάκενά τους (μια υπόθεση εκπληκτικά εύστοχη ως προς τη σημερινή επιστημονική ερμηνεία της παλμικής μετάδοσης του φωτός). Την συγκεκριμένη υπόθεση, όμως, σταδιακά εγκατέλειψε, καθώς συνιστούσε μια δυσεπίλυτη από τον ίδιο αντίφαση αναφορικά προς την αυτοκίνηση των σωμάτων, μια και το αναγκαίο εσωτερικό αίτιο της διαστολής-συστολής του σώματος/πηγής προϋποθέτει την μη αυτόβουλη κίνησή του (ειδάλλως έτσι θα κινούσε τον εαυτό του), αλλά μια άλλη υπόσταση εσωκλειόμενη σε αυτό, δηλαδή πιθανόν το κενό. Έτσι, καταλήγει στο *De Corpore* στη θέση περί κενού διά της εναντιωματικής διατύπωσης επί του: «το κενό είναι τίποτα, ή, όπως ονομάζεται, μη ον (non ens)» (DCR, 109). Η ερμηνεία πλέον της μετάδοσης του φωτός αποδίδεται αιτιακά διά της κίνησης του όλου φωτεινού σώματος/πηγής. Για την εξέλιξη των θέσεων του Hobbes περί Οπτικής και Φωτός βλ. Tuck, R. (2006: 71 κ.ε.) και *εδώ*, 1.4.2., σσ. 133-134, σημ. 234.

²¹ Το αριστοτελικό πρώτο ακίνητο κινούν, η πρωταρχική υπερβατική μεταφυσική αρχή, αποκαθλώνεται πλέον, γκρεμίζεται από το βάθρο του Υψηλού της τοποθέτησής του μετασχηματιζόμενο από την πρώτη στη *μη αιτία*. Επισημαίνει ο Κονδύλης, Π. (1983: 216-217): «Όπως δείχνει το γεγονός, ότι το πρώτο κινούν θεωρούνταν το ίδιο ακίνητο, η αριστοτελική θεωρία για την κίνηση πήγαζε από την πεποίθηση ότι η στάση, όντας τρόπος ύπαρξης του αναλλοίωτου και άφθαρτου, ήταν υπέρτερη από την κίνηση, ως πρόξενο αλλοίωσης και φθοράς. [...] Η αυτοδιαίωνηση της κίνησης, την οποία δέχεται από τους πρώτους ο Galilei, αλλάζει δραστηκά τον ρόλο του πρώτου κινούντος και μαζί τις σχέσεις Θεού και κόσμου [...] Ο Hobbes, τώρα, ο οποίος επαινεί τον Galilei, [...] προχωρά ακόμη παραπέρα. Γι' αυτόν δηλαδή παύει να υπάρχει η στάση ως αντίθετη προς την κίνηση· στάση και κίνηση είναι μονάχα αντίθετα ονόματα, αφού στην πραγματικότητα η κίνηση ανακόπτεται όχι με την στάση, παρά με μιαν άλλη κίνηση. Επομένως [...] ο Θεός [...] βαθμιαία διαλύεται».

είναι ο χρόνος αυτός» (DCR, 110)²². Επομένως η θεωρία, έχοντας θεμελιώσει τις συσχετίσεις/ακολουθίες τού στο παρόν κινούμενου σώματος με την προϋπόθεση της προηγούμενης και της επόμενης σε διάταξη ενιαίου συνεχούς κίνησής του, («ήταν κινούμενο και θα είναι κινούμενο» (DCR, 111)), δύναται να συμπεράνει ότι «δεν μπορεί να υπάρχει αντίληψη της κίνησης χωρίς την αντίληψη του παρελθόντος και του μέλλοντος χρόνου» (DCR, 111).

Η έκτασή της στους χώρους/πεδία της γεωμετρίας επιτρέπει στη θεωρία τον προσδιορισμό των διαστάσεων των σωμάτων και, σε ένα επόμενο βήμα, διά της συσχέτισής τους με την ταχύτητα της κίνησης, τον προσδιορισμό της έννοιας *ισχύς/δύναμη* (force). Έτσι, κατά τη διάρκεια της κίνησης ενός σώματος, μέσα από τη μη θεώρηση του μεγέθους του²³, «ο δρόμος

²² Με την επισήμανση της μη κατανόησης της τρίτης θέσης ο Hobbes, εδώ, επιχειρεί να ανασκευάσει το «σόφισμα ενάντια στην κίνηση». Ο υποθετικός συλλογισμός, «αν ένα σώμα κινείται, κινείται είτε στη θέση που είναι, είτε στη θέση που δεν είναι· και τα δύο είναι λάθος· επομένως τίποτα δεν κινείται» (DCR, 110), αξιολογείται ως προς το λάθος της μείζονος προκειμένης του: «γιατί αυτό που κινείται, ούτε κινείται στη θέση που είναι, ούτε στη θέση που δεν είναι· αλλά από τη θέση που είναι προς τη θέση που δεν είναι» (DCR, 110). Η γλωσσική ανάλυση δηλαδή αξιοποιεί τη διακριτή σημασιολόγηση των εννοιών *θέση* και *χώρος*, *όλον* και *μέρος*, έτσι που να δείχτει ότι «δεν μπορεί να αμφισβητηθεί πως οτιδήποτε κινείται, κινείται κάπου, δηλαδή μέσα σε κάποιον χώρο· αλλά τότε η θέση αυτού δεν είναι ο όλος αυτός χώρος αλλά ένα μέρος του» (DCR, 110-111).

²³ Βέβαια, εδώ ο Hobbes σπεύδει να τονίσει ότι «δεν υπάρχει σώμα το οποίο δεν έχει μέγεθος» (DCR, 111). Είναι χαρακτηριστική στο συγκεκριμένο πεδίο έρευνας/ανάλυσης η προτεραιότητα/θεμελιωτική αξία του επιστημολογικού συμβατισμού για τη συγκρότηση της ορθής φιλοσοφίας και σε αναφορά προς το «μέρος» της φυσικής φιλοσοφίας. Η αποδεικτική βεβαιότητα αυτής στερεώνεται στη γλωσσική ανάλυση και στο γεωμετρικό λογισμό και η αλήθεια ανευρίσκεται στη συμφωνία όχι με τα πράγματα (αν και αυτά συνιστούν την πηγή της αντίληψης, άρα της γνώσης), αλλά με τα μεθοδικά βήματα παραγωγής της και με το Λόγο ως υπολογιστική πράξη σε ρόλο διαρκούς παρονομαστή αυτών.

Γίνεται φανερός, βεβαίως, ταυτόχρονα, ο βαθμός επίδρασης και το βάρος του *Ευκλείδειου Προτύπου* ως το αὐταρκες και συμβατικό σύστημα, του οποίου οι αρχές, εκφραζόμενες/εφαρμοζόμενες μεθοδικά, διά της γλώσσας και της αντίστοιχης συνέπειας αυτής στις δικές της αρχές, στη μελέτη του φυσικού κόσμου, θα επιτρέψουν την πλήρη γνώση αυτού, την κατανόησή του με όρους Επιστήμης. Όπως, λοιπόν, ο Ευκλείδης εκκινεί από τον ακριβή καθορισμό της σημασίας των εννοιών *σημείο* και *γραμμή*, από τους ορισμούς των οποίων συνάγει τους περαιτέρω συμπερασμούς του, με ανάλογο δρόμο ο Hobbes, από τους ορισμούς τους, θα επεξεργαστεί και θα συναγάγει, οριοθετώντας το, το σημασιολογικό εύρος ενός εκάστου των στοιχείων του φυσικού κόσμου. Ο Tuck, R. (2006: 65), μάλιστα, υποστηρίζει πως κατά τον Hobbes «οι ευκλείδειοι όροι ανταποκρίνονταν, κατ' ουσίαν, στη συμπεριφορά ενός κινούμενου σώματος, την κατεύθυνση της κίνησης του οποίου μπορούμε να φανταστούμε ως μία γραμμή χωρίς πλάτος [...]. Ο Hobbes πίστευε ότι αυτή η προσέγγιση διέλυε τις σκεπτικιστικές ενστάσεις που είχαν προταθεί ακόμη και στην αρχαιότητα ως προς τη γεωμετρία· πίστευε ακόμη ότι μπορούσε να επιλύσει τα περίφημα «άλυτα» προβλήματα, όπως ο τετραγωνισμός του κύκλου, η υποτιθέμενη αδυνατότητα των οποίων του φαινόταν, και μάλλον δικαίως, ως μέρος των σκεπτικιστικών θέσεων».

Η σύζευξη των μεθοδολογικών αρχών και της εφαρμογής τους κατά την έρευνα για τη γνώση του φυσικού κόσμου θα επιφέρει καθοριστικές συνέπειες, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα, σε ό,τι αφορά την κατασκευή του ανθρώπινου *υποκειμένου της γνώσης* στο εσωτερικό του χομπσιανού συστηματικού σχεδιασμού. Επιβεβαιώνεται η κατοχύρωση της αξίας του Λόγου ως νοητική λειτουργία διακριτά ανθρώπινη δυνάμενον να αναχθεί στο ύψιστό του, την Επιστήμη, ως νοητική λειτουργία αυτονομούμενη έναντι των εμπειρικών αφετηριών της, χωρίς όμως να περιέρχεται ταυτόχρονα στη συνθήκη της καρτεσιανής αυτοτέλειας. Στο χομπσιανό υποκείμενο της γνώσης το νοεόν/συλλογίζεσθαι είναι ιδιότητα του υποκειμένου ανεξάρτητη από τα πράγματα, αφορμώμενη όμως από αυτά, σε αντίθεση προς τον καρτεσιανό νου, τον αποκομμένο από τα αντιληπτικά δεδομένα. Κι αυτό, αναγόμενο σε διαφορετικές τοποθετήσεις ως προς την πράξη του συλλογίζεσθαι την ίδια, παραπέμπει σε

που ακολουθεί ονομάζεται γραμμή (line), ή μια απλή διάσταση, το διάστημα από το οποίο διήλθε ονομάζεται μήκος (length) και το ίδιο το σώμα ένα σημείο (point)» (DCR, 111). Με αφετηρία την παραδοχή πως «όταν οποιοδήποτε σώμα κινείται, κάθε μέρος αυτού κινείται επίσης» (DCR, 114), θα επιχειρήσει ο Hobbes να συγκροτήσει την έννοια της ισχύος/δύναμης (force) ως «το μέγεθος της κίνησης²⁴ το υπολογιζόμενο με τρόπο», τον οποίο θα αποδείξει τόσο δια υποθετικού συλλογισμού, όσο και δια της τεκμηριωτικής χρήσης του παραδείγματος. Έτσι, από τη μια, υποθέτοντας πως «τα μέρη [του σώματος] είναι μισά, οι κινήσεις τους έχουν τις ταχύτητες ίσες το ένα του άλλου, και χωριστά ίσες προς αυτήν του όλου» (DCR, 114). Με δεδομένο, δηλαδή, πως «η κίνηση του όλου είναι ίση προς αυτές τις δύο κινήσεις, ή είναι ίσης ταχύτητας με αυτές» (DCR, 114), συνάγεται ότι «είναι ένα πράγμα για δύο κινήσεις να είναι ίσες η μία με την άλλη, και άλλο πράγμα γι' αυτές να είναι ίσης ταχύτητας» (DCR, 114). Η διασαφήνιση του συλλογισμού θα γίνει με το παράδειγμα των δύο αλόγων που τρέχουν δίπλα δίπλα στην ίδια κατεύθυνση και των οποίων «η κίνηση μαζί είναι ίσων ταχυτήτων με την κίνηση του καθενός μόνο του» (DCR, 114). Ωστόσο, «η κίνηση των δύο είναι μεγαλύτερη από την κίνηση του ενός, δηλαδή διπλή» (DCR, 114-115)²⁵. Από εδώ συμπεραίνεται πως «οι κινήσεις είναι απλά ίσες η μία με την άλλη, όταν η ταχύτητα της μιας, υπολογιζόμενη σε κάθε μέρος του μεγέθους της, είναι ίση με την ταχύτητα της άλλης υπολογιζόμενης επίσης σε κάθε μέρος του μεγέθους της».

διαφορετικές ανθρωπολογικές σταθερές κατά την κατασκευή της ανθρωπινότητας, όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα.

²⁴ Ο συσχετισμός της έννοιας της ισχύος/δύναμης με την κίνηση θα λάβει ξεχωριστή σημασία στην ανάπτυξη του επιχειρήματος ήδη κατά την κατασκευή της ανθρώπινης φύσης, καθώς διά αυτού θα εξηγηθεί η ιεραρχική ταξινόμηση των ανθρωπίνων υποκειμένων αναφορικά προς το βαθμό εξόδου από τη ζωικότητα και την απόδραση προς την ανθρωπινότητα. Συνάμα, λαμβάνουν κομβικό χαρακτήρα ως έννοιες-κλειδιά κατά την τοποθέτηση του ανθρώπου στη συνθήκη της φυσικής κατάστασης. Ο τρόπος συμπλοκής των δύο θα καταστεί ο πυρήνας βάσει του οποίου θα εκφραστούν και θα νοηματοδοτηθούν οι εμπαιθείς αφετηρίες των ατομικών συμπεριφορών και, συνάμα, θα αρθρωθούν οι κοινωνικές σχέσεις κατά την προοπτική του πρωταρχικού ζητουμένου, της αυτοσυντήρησης. Υπό το συγκροτηθέν από αυτές πλαίσιο θα συγκροτηθεί η ίδια η δομή συνάντησης των υποκειμένων στη φυσική κατάσταση. Αλλά και η ανασυγκρότηση αυτής ως έξοδος από τη φυσική κατάσταση και κίνηση προς τη σύσταση του πολιτικού πάλι στη βάση της ανασυγκρότησης αυτού του πυρήνα θα γίνει. Και αυτό συνιστά πεδίο το οποίο θα αναπτύξουμε διεξοδικά στην ενότητα *Περί της Ανθρώπινης Φύσης*.

²⁵ Ο αναδιπλασιασμός της κίνησης, με τον τρόπο που συγκροτείται στο συγκεκριμένο χωρίο, συνιστά το προοίμιο του κομβικού χαρακτήρα, τον οποίο αυτός θα λάβει κατά την κατασκευή της φυσικής κατάστασης σε σχέση τόσο με τη δομή του εμπαιθώς ανθρώπινου πράττειν, όσο και με την διαδικασία συγκρότησης των διατομικών συναντήσεων κατά την προοπτική της κοινωνικής σχέσης. Όταν ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 76-77) μελετά τη συνθήκη της *φυσικής κατάστασης* σε σχέση με την χομπσιανή «ευδαιμονία σ' αυτή τη ζωή» (Λεβ, 132) και τις συνδέσει με τα πάθη και την κίνηση, επισημαίνει: «η κίνηση δεν αποτελεί μόνο τον γενετικό παράγοντα του μηχανισμού των παθών αλλά και τον 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. [...] Ο στόχος της αυτοσυντήρησης, όπου συμπεκνώνεται 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».

και μεγαλύτερη από μία άλλη, όταν η ταχύτητα της μιας υπολογιζόμενη όπως παραπάνω, είναι μεγαλύτερη από την ταχύτητα της άλλης υπολογιζόμενης με τον ίδιο τρόπο· και μικρότερη όταν είναι μικρότερη» (DCR, 115), και αυτός ο τρόπος υπολογισμού συνιστά την *ισχύ/δύναμη*²⁶.

Αναφορικά προς την κίνηση αιτιολογούνται περαιτέρω ιδιότητες των σωμάτων και των συμβεβηκότων τους με ιδιαίτερη σημασία στο χτίσιμο των αναβαθμών του επιχειρήματος κατά την ανάπτυξη του θεωρητικού σχεδιασμού. Έτσι, «οτιδήποτε βρίσκεται σε ακινησία, θα είναι πάντα σε ακινησία, εκτός εάν υπάρχει κάποιο άλλο σώμα πέρα από αυτό, το οποίο, προσπαθώντας να μπει στη θέση αυτού δια της κίνησης, δεν του επιτρέπει να παραμείνει περαιτέρω σε ακινησία» (DCR, 115)²⁷. Και, προς αιτιολόγηση, επιστρατεύεται πάλι η εις άτοπον απαγωγή και ο υποθετικός συλλογισμός του μοναδικού υπάρχοντος στον κόσμο σώματος, με το ίδιο να βρίσκεται σε ακινησία και όλος ο χώρος πέρα από αυτό να είναι άδειος. Υποθέτοντας πως αυτό αρχίζει να κινείται, «θα κινείται αναμφισβήτητα σε μια κατεύθυνση· δεδομένου επομένως ότι δεν υπάρχει τίποτα σε αυτό το σώμα, το οποίο να μην το προδιέθετε σε ακινησία, ο λόγος γιατί κινείται σε αυτήν την κατεύθυνση βρίσκεται σε κάτι έξω από αυτό» (DCR, 115)²⁸. Και

²⁶ Η συγκεκριμένη έννοια θα διαπιστώσουμε ότι αποκτά ιδιαίτερη σημασία, όταν, εφαρμοζόμενη στον άνθρωπο, αφενός στη συνθήκη της φυσικής κατάστασης γίνεται η έννοια-κλειδί για τη θεμελίωση του *bellum omnia contra omnes*, αφετέρου στον αναβαθμό ανάδυσης των φυσικών νόμων και, περαιτέρω, του πολιτικού συμφώνου γίνεται, έλκοντας τελεολογικά χαρακτηριστικά, η έννοια-αναφορά για τη συγκρότηση της κυριαρχικής συνθήκης.

²⁷ Στον *Λεβιάθαν* η συγκεκριμένη θέση διατυπώνεται ως μια *εύκολα κατανοητή* και γι' αυτό «γενικά αποδεκτή αλήθεια»: «το ότι ένα πράγμα ακίνητο θα παραμείνει ακίνητο για πάντα, εκτός κι αν κάποιο άλλο το κινήσει, είναι μια γενικά αποδεκτή αλήθεια» (*Λεβ*, 87).

²⁸ Η *αδυνατότητα της αυτοκίνησης των σωμάτων* αποδεικνύεται από τον Hobbes στο σημείο αυτό μέσα από τη σύνθεση της φιλοσοφικής αρχής του *αποχρώντος λόγου* με αυτήν της *αρχής της αιτιότητας*. Ο επαρκής, για τη διασφάλιση της ακολουθίας του συλλογισμού, λόγος, ως ο από μόνος του αρκετός ώστε να οδηγήσει στην ακολουθία κατά τρόπο τυπικά έγκυρο και υποχρεωτικό κατά τη λογική της διάταξη, συναντάται κατά τη μελέτη του φυσικού κόσμου με τη σύνδεση του αιτίου με το αποτέλεσμα του, έτσι που να συντίθεται η σκέψη με την αντικειμενική πραγματικότητα.

Το πέρασμα από την κατάσταση της ακινησίας σε αυτήν της κίνησης και αντίστροφα συνιστά μεταβολή κατάστασης, η οποία, προϋποθέτοντας ένα νέο γνώρισμα προκειμένου να ερμηνευτεί η μεταβολή, καθιστά λογικά αδύνατη την προηγούμενη ύπαρξή του εντός του ίδιου του σώματος. Αυτό λοιπόν θα αναζητηθεί στο «σώμα πέρα από αυτό», κι όχι στην όποια υπερβατική ασώματη ουσία, η κίνηση του οποίου είναι η αιτία. Γράφει ο Hobbes στην *Κριτική στον T. White*: «μπορούμε να συλλάβουμε μόνο μία επαρκή αιτία η οποία θέτει σε κίνηση ένα αρχικά ακίνητο σώμα: την κίνηση ενός διπλανού σώματος. Καθώς η έναρξη μιας κίνησης συνεπάγεται την εγκατάλειψη μιας θέσης, μπορούμε να πούμε ότι ο μόνος λόγος που ένα σώμα εγκαταλείπει τη θέση του είναι ότι ένα διπλανό σώμα το αντικαθιστά ωθώντας το μπροστά». Εδώ εντοπίζουμε την καρδιά, τον σκληρό πυρήνα του χομπσιανού κοσμοειδώλου.

Οι συνέπειες της συγκεκριμένης θεμελιωτικής πράξης εκτείνονται σε μεγάλο εύρος του φιλοσοφικού σχεδιασμού. Καταρχάς, το ρευστό, ποικίλο, ευμετάβολο κι αντιφατικό του φυσικού κόσμου με τη σύλληψη του αιτίου ή ακριβέστερα της εκάστοτε καθολικής αρχής, του εκάστοτε νόμου που διέπει ένα έκαστο τα φαινόμενά του, οδηγεί στην έγκυρη γνώση, στη γνώση δηλαδή όχι των αποτελεσμάτων καθεαυτών, αλλά των αιτιών που τα προκαλούν. Εδώ ο Hobbes συναντάται με τη ρήση του Fr. Bacon «*vere scire per causas scire*» ως προς την ενεργητικότητα του Λόγου ως δυναμική συντακτικής πράξης και του φυσικού κόσμου, με αντίστροφη πορεία ωστόσο.

ενώ διά του ίδιου λόγου προσδιορίζεται η όποια κατεύθυνση της κίνησης, ωστόσο, δεδομένης της υπόθεσης πως τίποτε δεν υπάρχει πέρα από αυτό, «ο λόγος της κίνησής του σε μια κατεύθυνση θα ήταν ο ίδιος με το λόγο της κίνησής του σε οποιαδήποτε άλλη κατεύθυνση, επομένως θα κινείτο κατά τον ίδιο τρόπο σε όλες τις κατευθύνσεις διά μιας, κάτι που είναι αδύνατο» (DCR, 115).

Ανάλογα, «οτιδήποτε κινείται, θα κινείται πάντοτε, εκτός εάν υπάρξει κάποιο άλλο σώμα πέρα από αυτό, το οποίο έγινε η αιτία να ακινητοποιηθεί» (DCR, 115)²⁹. Κι αυτό γιατί η υπόθεση της κίνησής του ενόσω δεν υπάρχει τίποτε άλλο έξω από αυτό συνεπάγεται πως «δεν

Ταυτόχρονα, οι συνέπειες της συγκεκριμένης επιχειρηματολογικής γραμμής είναι καταλυτικές για τη συγκρότηση του *υποκειμένου της γνώσης* από τον Hobbes. Κατά πρώτον, στο οντολογικό ερώτημα περί της ουσίας (των όντων) η απάντηση δίνεται μετατοπιζόμενη σε μια αδιαμφισβήτητη βεβαιότητα. Κι αυτή είναι η *γνώση της διαρκούς μεταβολής* του κόσμου. Το φιλοσοφικό διακύβευμα, συνεπώς, μετατοπίζεται κι αυτό στο ερώτημα περί των αιτίων της μεταβολής ως τέτοιας, αλλά και των μεταβαλλόμενων εικόνων στην αντίληψη του γινώσκοντος υποκειμένου. Εδώ εντοπίζουμε μια περαιτέρω απόκλιση της χομπσιανής από την καρτεσιανή προοπτική της μιας και μόνο εικόνας του μυαλού έναντι των μεταβαλλόμενων εικόνων του Hobbes, η οποία επιφέρει ριζικές έως ασύμπτωτες μεταξύ τους διαφοροποιήσεις στους δύο κατά την κατασκευή του υποκειμένου της γνώσης όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα.

Κατά δεύτερον, στο ερώτημα περί της πηγής της γνώσης, η απάντηση ανευρίσκεται στα εξωτερικά υλικά πράγματα και στην κίνηση αυτών, τα οποία, προσπίπτοντα στους αισθητήριους υποδοχείς, προκαλούν διαρκώς μεταβαλλόμενες εντυπώσεις, οι οποίες με της σειρά τους συνιστούν την αφετηρία (αλλά όχι και την ολοκλήρωση) του ανθρώπινου διανοεΐσθαι, ενώ ταυτόχρονα τα εξωτερικά υλικά πράγματα/ερεθίσματα συγκροτούν και την αιτιώδη βάση των ανθρωπίνων παθών. Η παραδοχή πως η αντίληψη μπορεί να προκληθεί αφεαυτής, ως αυτοεντυπώσεις, είναι αδιανόητη στο χομπσιανό θεωρητικό σχήμα, μια και στο χομπσιανό σύστημα παραγωγής των αντιλήψεων μόνο «κάποιο άλλο σώμα πέρα» από το πάσχον υποκείμενο δύναται, μεταβαλλόμενο το ίδιο διά της κίνησης, να επιφέρει αλλοιώσεις/μεταβολές σε αυτό, δηλαδή να προκαλέσει την αλυσίδα των διαρκώς μεταβαλλόμενων αντιλήψεων. Και, βέβαια, το «σώμα πέρα» του πάσχοντος δεν μπορεί παρά να είναι *υλικό*, εφόσον τίποτε άλλο δεν μπορεί να επιφέρει την όποια μεταβολή/αλλοίωση σε οτιδήποτε.

Κατά τρίτον, στο ερώτημα περί της *ελευθερίας της βούλησης* και του βαθμού υπαγωγής αυτής στο εσωτερικό της ντετερμινιστικής αιτιότητας, οι θεμελιωτικές παραδοχές της αδυνατότητας της αυτοκίνησης και της συγκρότησης του εαυτού διά του συλλογίζεσθαι υπαγόμενου σε δρόμους υλικών ακολουθιών δεσμεύουν τον Hobbes σε κατηγορηματική άρνηση κάθε εκδοχής ελεύθερης βούλησης υπό τους όρους που είτε το παραδοσιακό είτε το συγκαιρινό του υπερβατικό επιχείρημα πρεσβεύουν. Ταυτόχρονα, αναπροσδιορίζει, ανατρέποντάς την συθέμελα, την παραδοσιακή ανθρωπιστική σημασιολόγηση της *πολιτικής ελευθερίας*. Τα συγκεκριμένα πεδία θα επιφέρουν σφοδρές και μακροχρόνιες διαμάχες με τους συγκαιρινούς του.

²⁹ Στον *Λεβιάθαν*, αντίθετα προς την προηγούμενη θέση περί ακινησίας των σωμάτων, η θέση περί της «αιώνιας κίνησης αυτών» παρουσιάζεται από τον Hobbes ως «*δύσκολα παραδεκτή*» (*Λεβ*, 87) από τους ανθρώπους. Η αιτιολόγηση της συγκεκριμένης στάσης γίνεται το έρεισμα για τον ίδιο προκειμένου να αναδείξει δύο τινά. Αφενός το *ανεπαρκές της κατανόησης ή, αλλιώς, το παραπλανητικό της εμπειρικής σχέσης με τον κόσμο*, αφετέρου τον «*παραλογισμό*» της *σχολαστικής διανόησης* κατά την ερμηνεία του κόσμου από μέρους της: «Ωστόσο, το ότι ένα πράγμα που κινείται θα είναι αιώνια εν κινήσει, εκτός κι αν κάποιο άλλο το σταματήσει, δηλαδή το ότι τίποτα δεν αλλάζει από μόνο του, δεν είναι και τόσο εύκολα παραδεκτό. Διότι οι άνθρωποι κρίνουν όχι μόνον τους άλλους ανθρώπους, αλλά και όλα τα άλλα πράγματα εξ ιδίων. Έτσι, επειδή οι ίδιοι αισθάνονται κόπο και κούραση μετά από κίνηση, νομίζουν ότι τα πάντα κουράζονται επίσης από την κίνηση και επιζητούν από μόνα τους ανάπαυση, χωρίς να διερωτώνται αν η επιθυμία ανάπαυσης, που οι ίδιοι αισθάνονται, δεν είναι παρά ένα άλλο είδος κίνησης. Ως εκ τούτου, οι Σχολαστικοί ισχυρίζονται ότι τα βαριά σώματα πέφτουν εξαιτίας της επιθυμίας τους για ηρεμία και για διατήρηση της φύσης τους στο ενδεδειγμένο γι' αυτά μέρος. Με αυτόν τον τρόπο αποδίδουν κατά παράλογο τρόπο σε άψυχα πράγματα επιθυμία και επίγνωση των όρων της συντήρησής τους (ιδιότητες δηλαδή που ούτε κι ο άνθρωπος δεν κατέχει)» (*Λεβ*, 87).

θα υπάρξει κανένας λόγος γιατί να σταματήσει τώρα και όχι μια άλλη στιγμή» (*DCR*, 116). Επομένως «η κίνησή του θα σταματούσε σε κάθε σημείο του χρόνου ομοiotρόπως, κάτι που δεν είναι διανοητό» (*DCR*, 116).

5.3. Συμπέρασμα

Έχει πλέον ολοκληρώσει ο Hobbes τη σημασιολόγηση των θεμελιωδών για τη φυσική φιλοσοφία εννοιών, έχει αποδώσει τους ορισμούς, δηλαδή, «ως εξήγηση των απλών μας αντιλήψεων» (*DCR*, 70) και τη «σταθεροποίηση των σημασιών» (*Λεβ*, 106). Από εδώ, δε, η θεωρία έχει κατορθώσει, και αυτό έχει προκρίνει στους αναβαθμούς της ανάπτυξής της, να τους αξιοποιήσει «ως αφετηρία υπολογισμών» (*Λεβ*, 106) προκειμένου να διασαφηνίσει με ακρίβεια νοηματικές εκδοχές απορρέουσες από τις πρωταρχικές σημασιολογήσεις, να διερευνήσει περιεχομενικές συσχετίσεις τους, έτσι που σε ένα δεύτερο επίπεδο να συνθέσει περαιτέρω έννοιες υπαγόμενες στο πλαίσιο της φυσικής φιλοσοφίας. Η σκοποθεσία δηλαδή συγκροτείται με σαφή προσανατολισμό, και αυτός συνίσταται στην αξιοποίηση των μεθοδολογικών αρχών, όπως αυτές αποτελούν το μεθοδολογικό υπόστρωμα του θεωρητικού υποδείγματος, με τρόπο ώστε να φωτιστεί η «αληθινή γνώση» (*Λεβ*, 106) του φυσικού κόσμου³⁰. Το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα είναι διττό. Αφενός ρητά καθίσταται διαυγής, ξεκάθαρη και κατανοητή η γνώση του πλέγματος του συνόλου των εννοιών εκείνων, από τις οποίες συντίθεται ο φυσικός κόσμος με ταυτόχρονη απομάκρυνση των «εσφαλμένων και ανόητων διδαγμάτων» (*Λεβ*, 107)³¹. αφετέρου στερεώνεται και ξεκαθαρίζει το πλαίσιο του φυσικού κόσμου, μέσα στο οποίο εντάσσεται και ο άνθρωπος, ως βάθρο ακριβές, σαφές και νοηματικά πλήρες. Βάσει αυτού θα κατακτηθεί η στέρεα γνώση της ανθρώπινης φύσης, της πρώτης ύλης δηλαδή και του κρίκου σύνδεσης του φυσικού με το πολιτικό.

Η κίνηση λοιπόν της θεωρίας από τους μεθοδολογικούς όρους συγκρότησής της στην εφαρμογή της επί των αντικειμένων της συνίσταται στο ξετύλιγμα του λογικού χάρτη της διάταξης και αλληλοάρθρωσης των εννοιακών αναφορών/αντικειμένων της φυσικής φιλοσοφίας

³⁰ Είναι χαρακτηριστική εδώ η συνέπεια του Hobbes, με όρους αυστηρότητας μάλιστα, της συνάρθρωσης των μεθοδολογικών/επιστημολογικών όρων του συστήματος με τη εφαρμογή αυτών επί του φυσικού κόσμου για την παραγωγή ακλόνητων σημασιών. Η γλωσσική ανάλυση, με θεμελιωτική τη σημασία των ορισμών, συμπλέκεται με την υπερκείμενη ενοποιητική αρχή της Μεθόδου για να στερεώσουν τα περιεχόμενα του φυσικού κόσμου και τις μεταξύ τους συναρμογές.

³¹ Πληρούται, με άλλα λόγια, στο πρώτο περιεχομενικό επίπεδο της συνάρθρωσης των θεμελιωδών σημασιών του φυσικού κόσμου η μεθοδολογική απαίτηση της θεωρίας, όπως αυτή κατά την ανάπτυξη των ορισμών έχει τεθεί.

σε πρώτο χρόνο, κι αυτό σε μια δυναμική εκτατικής παρουσίασης. Η απόδοση των σημασιών, η συγκρότηση των περιεχομένων, δηλαδή η μεθοδική έκθεση των εννοιών εκείνων που αποτελούν το βάθρο στερέωσης του θεωρητικού οικοδομήματος, των «στοιχείων της φιλοσοφίας», αποτελεί το πρώτο μέρος της έκθεσης του χομπσιανού κοσμοειδώλου σε διάταξη συστήματος πλέον. Κι αυτό γιατί οι οριοθετήσεις που ο ίδιος ο Hobbes έχει θέσει για τον εαυτό του και τον προορισμό του έργου του τόσο ως προς την πολιτική φιλοσοφία, στην οποία κατατείνει η όλη σκοπιμότητα της συγγραφής μέσα από την αυτοεννόησή του ως πρωτοπόρο, καθώς «η πολιτική φιλοσοφία δεν είναι γηραιότερη από το βιβλίο μου *De Cive*» (*DCR*, ix) και την προοπτική στερέωσης του πολιτικού σε βεβαιότητες αδιαμφισβήτητες προκειμένου να αντιμετωπιστεί ο δαίμονας «των εμφυλίων πολέμων και των μεγαλύτερων καταστροφών» (*DCR*, 70) των απορρεόντων/ουσών από τα αναπάντητα ή ανεπαρκώς και στρεβλώς απαντημένα «ερωτήματα σχετικά με τα δικαιώματα της κυριαρχίας και την υπακοή που οφείλουν οι υπήκοοι» (*DCV*, 19), όσο και ως προς τη «γνώση της ηθικής επιστήμης» (*DCR*, 70), της επιστήμης της ανθρώπινης φύσης δηλαδή, για την οποία «αναλαμβάνει το βάρος να πει την αλήθεια» (*DCR*, xii)³², μπορούν να υπάρξουν όχι ως έωλες, ξένες μεταξύ τους, αυτοαναφορικές ολοκληρώσεις, αλλά μόνο ως αλληλοάρθρωση μερών διατεταγμένων σε αυστηρότητα λογικής ακολουθίας με πρώτο και θεμελιακό εξ αυτών το μέρος της φυσικής φιλοσοφίας.

Το εγχείρημα, επομένως, της οριοθέτησης, ως σημασιολόγηση αυτού, του φυσικού κόσμου, στην προοπτική της ιχνηλάτησης και επανασχεδιασμού συνάμα του χάρτη της λογικής διάταξης και αλληλοάρθρωσης των δυναμένων να τεθούν στη θέση του αντικειμένου της φιλοσοφικής έρευνας πραγμάτων, εξυπηρετεί ένα τρίπτυχο συνέπειας της θεωρίας προς τον εαυτό της: Είναι οι μεθοδολογικές συντεταγμένες που, εφαρμοζόμενες στα «πράγματα», επιτρέπουν τη σημασιολογική καθαρότητα αυτών ως ακρίβεια, σαφήνεια και λογική πληρότητα της εννοιακής τους συγκρότησης και την αυστηρή με όρους αιτιώδους συνάφειας συμπλοκή/ακολουθία τους· είναι η αναγκαιότητα της διάλυσης των, με κεκτημένη ταχύτητα, ερχομένων από το παρελθόν προκαταλήψεων, στρεβλώσεων, πλανών, παράλληλα με την αγωνία αντιμετώπισης των αναπαραγωγικά διαλυτικών της κοινωνικής συνοχής αναθεμελιωτικών αποπειρών της εποχής του· είναι, τέλος, η αυστηρότητα, ως προς τη συνοχή των μερών του, της τάξης του Λόγου ενός

³² Γράφει ο ίδιος στην Αφιερωματική Επιστολή στο *De Corpore*: «Γνωρίζω ήδη από εμπειρία, παρά τις περιφρονήσεις και τις ευτελείς/κακοήθεις επιθέσεις/βλάβες μερικών αδέξιων ανθρώπων, πόση μεγαλύτερη ευγνωμοσύνη οφείλουν να μου αποδώσουν, επειδή λέγω στους ανθρώπους την αλήθεια του τι είναι οι άνθρωποι (περί της ανθρώπινης φύσης). Αλλά το φορτίο που έχω αναλάβει εννοώ να το φέρω εις πέρας· όχι προσπαθώντας να κατευνάσω, αλλά μάλλον να πάρω την εκδίκησή μου αυξάνοντας τη ζήλεια τους» (*DCR*, xii).

συστήματος που βρίσκεται στο κρίσιμο σημείο των πρώτων μεταφυσικών του προκείμενων, των αφετηριών και των βάσεων του, της συγκρότησης της πρώτης ύλης δηλαδή, ως προετοιμασία για την παραγωγή του ανθρώπου, για την κατασκευή της ανθρώπινης φύσης, για τη διακριτότητα της ανθρωπινότητας προς τη ζωικότητα σε πλαίσιο υλιστικών, χωρίς ίχνος της όποιας υπερβατικής εμφιλοχώρησης, οριοθετήσεων, προκειμένου ο κρίκος σύνδεσης του φυσικού με το πολιτικό να αρτιωθεί θεωρητικά, ακυρώνοντας τις όποιες αμφισβητήσεις.

-----ΕΝΟΤΗΤΑ ΔΕΥΤΕΡΗ-----

Η ΧΟΜΠΣΙΑΝΗ ΠΛΗΡΗΣ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΗΣ:

Η «ΑΛΗΘΕΙΑ» ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ

Ή

Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣΙΑΝΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ

ΠΟΛΛΑΠΛΟΤΗΤΑΣ

Η ΚΙΝΗΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ:

Η ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΗΣ

ΕΝΤΟΣ ΤΗΣ ΣΥΝΘΗΚΗΣ ΤΟΥ

ΠΡΟ-ΣΥΜΒΟΛΙΚΟΥ, ΠΡΟ-ΓΛΩΣΣΙΚΟΥ, ΠΡΟ-ΛΟΓΙΚΟΥ

Ή

ΤΟ ΑΤΕΛΕΣ ΑΛΜΑ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΤΗΤΑ

Η ΜΕΓΑΛΗ ΑΠΟΔΡΑΣΗ,

Η ΕΞΟΔΟΣ ΣΤΟ

ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ, ΓΛΩΣΣΙΚΟ, ΛΟΓΙΚΟ

Ή

ΤΟ ΕΜΜΕΝΕΣ ΤΟΥ ΜΕΤΕΩΡΟΥ ΑΛΜΑΤΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η Ένταση Απόλυτο vs Σχετικό κατά την Εκβολή της στην Κατασκευή της Ανθρώπινης Φύσης

Έχοντας ξεκαθαρίσει τα των φυσικών «πραγμάτων», των «φαντασμάτων/ιδεών», των «φαινομένων/ιδιοτήτων», έχοντας συγκροτήσει δηλαδή τις θεμελιώδεις κατηγορίες του φυσικού κόσμου κι έχοντας συνθέσει, συμπλέξει/συναρθρώσει τις «πρώτες βάσεις» της σε αρχικό επίπεδο αξιοποιώντας τις ως «αφετηρία υπολογισμών», ή, με άλλη διατύπωση, τις «πρώτες αρχές του συλλογίζεσθαι» (DCR, 388), ώστε να παραγάγει περαιτέρω εννοιακές ολοκληρώσεις εντός πλαισίου εφαρμογής του συνόλου των μεθοδολογικών εργαλείων και των επιστημολογικών προϋποθέσεων της, στην προοπτική του να φωτιστεί «η αληθινή γνώση» του φυσικού κόσμου, η θεωρία βρίσκεται μπροστά στην πρόκληση του επόμενου βήματος. Κι αυτό συνίσταται στην κατασκευή της ανθρώπινης φύσης ως παραγωγή αυτής εντός πλαισίου συστήματος, του οποίου η τάξη του Λόγου έχει προϋποθέσει πλέον τις βάσεις, τις αρχικά αποδεκτές λογικά έννοιες και τις μεθοδολογικές αρχές δηλαδή, από τη βεβαιότητα των οποίων θα συναχθεί, με όρους ακλόνητου της συνοχής και της συνεκτικότητας των μερών, η «αλήθεια» επί του ανθρώπινου¹.

Θεωρούμε πως και στο συγκεκριμένο επίπεδο ανάπτυξης ο Hobbes εκθέτει μεθοδικά τις έννοιες και τις διαπλεκόμενες με αυτές αξίες επιλέγοντας τη θεωρητική *ένταση* απόλυτο vs σχετικό. Η σχετικοποίηση των παραδοσιακών δογματικών και των συγκαρινών ατελών

¹ Η συνέπεια του Hobbes στον συστηματικό χαρακτήρα της άρθρωσης των μερών του θεωρητικού οικοδομήματος, εκφραζόμενη και ως συνέπεια στη μεθοδολογικά θεμελιωμένη ακολουθία, υπαγορεύει την τοποθέτηση της έρευνας περί της ανθρώπινης φύσης στη θέση του ενδιάμεσου, του κρίκου σύνδεσης των μερών της φυσικής και της πολιτικής φιλοσοφίας. Ο Νούτσος, Π. (2006: 71) αναφερόμενος στη «γνωσιοθεωρητική συλλογιστική» του Hobbes επισημαίνει: «η “τάξη του θεωρείν” θα είναι: “λόγος, ορισμός, χώρος, αστέρια, αισθητή ποιότητα, άνθρωπος” και, “μετά την ωρίμανσή του”, *civis*». Θεωρούμε πως η θεωρητική κίνηση προς την «ωρίμανση» αυτή δεν είναι παρά ο δρόμος προς την, υπαγόμενη σε δομή έντασης κατά το συνεχές των αναβαθμών και της αποσταθεροποίησής της συνάμα, κατάκτηση της *πλήρους γνώσης* από το ανθρώπινο. Το ανατιμημένο στη χομπσιανή κοσμοθεώρηση *επίδικο της γνώσης* λαμβάνει κομβικό χαρακτήρα στους αναβαθμούς κατασκευής της ανθρώπινης φύσης και επί των απαντήσεων που επιφυλάσσονται σ’ αυτό θα θεμελιωθεί και ο τύπος του προτεινόμενου ως λυσιτελούς *Λεβιάθαν* πολιτικού.

Ως προς τους όρους της «αλήθειας», δε, το καθήκον του «ηθικού φιλοσόφου» Hobbes είναι να υπερβεί τους προγενέστερους, οι οποίοι με «όσα μέχρι σήμερα έγραψαν δεν έχουν προσφέρει καμιά πρόοδο στη γνώση της αλήθειας» (DCV, v) κατά την εναντίον τους πολεμική. Γι’ αυτό η τάξη του φιλοσοφικού Λόγου, συστηματικά δοσμένη, αφού έχει θέσει την «κατάλληλη αρχή επιστημονικής Πραγματείας (*idoneous principle of tractation*)» (DCV, vi), με οδηγό το «βέβαιο στοιχείο του συλλογίζεσθαι» χαράσσει τα «βήματα της προόδου στην επιστήμη» ως κίνηση «από το σκοτάδι στο καθαρότερο φως» (DCV, vi) και αναφορικά προς τη «φυσική δικαιοσύνη» (DCV, vi) που αντιστοιχεί στην ανθρώπινη φύση. Έτσι δεν θα χαθεί ούτε στον «κατατεμαχισμό του συλλογίζεσθαι» ούτε στις ανεργάτιστες «περιπλανήσεις» σύγχυσης, απροσδιοριστίας, «αυθάδειας» και «φιλονικίας» (DCV, vi).

θεωρήσεων και η σταθεροποίηση των ιδίων παραδοχών εκφράζεται ως *πλήρης θεωρία της ανθρώπινης φύσης* στην προοπτική να διαυγαστεί με όρους αρτιότητας η «αληθής» γνώση αυτής. Σε συνέπεια προς την υλιστική φυσικομηχανιστική θεώρηση και με εργαλείο τη γλωσσική ανάλυση, τις αρχές του Λόγου και την αναλυτικοσυνθετική μέθοδο η ανάπτυξη του επιχειρήματος πραγματώνεται με τρόπο που οι διαπλεκόμενες με αυτό αξιολογήσεις, έχοντας ορίζοντα τη σταθεροποίηση με όρους αδιατάρακτου του πολιτικού διά της θεμελίωσής του επί της «πρώτης ύλης» αυτού, να δικαιολογηθούν σαφώς και ακριβώς. Γι' αυτό κατά την ακολουθία παραγωγής του ανθρώπινου φωτίζεται αφενός η ιδιαιτερότητα της χομπσιανής προ-απόφασης και προβληματικής ως η συγκεκριμένη και καθορισμένη «συστατική ενότητα» του στοχασμού του συστήματος, οριοθετείται αφετέρου η διακριτότητα αυτών ως αντινομικές προς τις εναλλακτικές τους προτάσεις αναφορικά προς την κατεύθυνση, τη σειρά συνεπειών και τα «σημαντικά» συμπεράσματα του επιχειρήματος² κατά την προοπτική του τελικού στόχου αυτού, του τύπου του παραγόμενου πολιτικού.

Υποστηρίζουμε πως ο Hobbes θα κατασκευάσει το *υποκείμενο της πολλαπλότητας* έλκοντας στο εσωτερικό του συστήματός του την ένταση που θέλει να υπερβεί. Η θεωρητική του μεροληψία να αναγάγει το ανθρώπινο, το πολιτικό και το δίκαιο στη θεμελιωτική βαρύτητα της έννοιας της *ισχύος* (μεσολαβούμενης τούτης βέβαια από τη χομπσιανή *δομή αιτιότητας* έτσι που να *μετριάζεται η απολυτότητα* της πρώτης από τους λογικούς όρους συγκρότησης της δεύτερης)

² Κατά την παρακολούθηση από μέρους μας της μεθοδικής έκθεσης των εννοιών στους αναβαθμούς κατασκευής της ανθρώπινης φύσης από τον Hobbes, προκειμένης της ανάδειξης σημείων της προβληματικής του θεωρητικού του συστήματος, στεκόμαστε συγκριτικά, επιλέγοντάς το ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αντινομικής προς τη χομπσιανή προβληματικής, σε στοιχεία του *αριστοτελικού αρετολογικού θεωρητικού υποδείγματος*. Εστιάζουμε ιδιαίτερα στα *Ηθικά Νικομάχεια*, έργο στο οποίο «έδωσε ο Αριστοτέλης την τελευταία και τελειωτική μορφή στις ηθικές του δοξασίες» Τσέλλερ-Νέστλε (2004: 241), και στα *Πολιτικά* κατά τη σχέση/σύνδεση των δύο υπό την αριστοτέλεια θεώρηση της ηθικής φιλοσοφίας ως μέρος της πολιτικής φιλοσοφίας, όπως χαρακτηριστικά δηλώνεται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη στο τέλος των *Ηθικών Νικομαχείων* υπό την προοπτική της ολοκλήρωσης της «περί τά ανθρώπεια» (HN, 1181b, 15) φιλοσοφίας του. Η μεθοδική ανάπτυξη των εννοιών από τον Αριστοτέλη, ως ακολουθία θεώρησης του *αγαθού*, της *ευδαιμονίας* και της *αρετής* αναφορικά προς την *ανθρώπινη φύση* εντός του πλαισίου του *τριμερούς της «διαίρεσης» της ανθρώπινης ψυχής* κατά την (ανάλογη προς τον Hobbes) προοπτική εδραίωσης της *πολιτικής επιστήμης* σε «θεμέλια ακλόνητα», έχει αποδοθεί ως το αντίπαλο του χομπσιανού θεωρητικού δέος (ενδεικτική είναι η επισήμανση του Ψυχοπαίδη, Κ. (2003: 11) ότι «η «νέα» πολιτική σκέψη του [...] Hobbes υπονόμει τις προσπάθειες θεμελίωσης των πολιτικών κανόνων στο αγαθόν και τους προσέγγισε ως μέσα που χρησιμοποιεί η εξουσία για να εξασφαλίσει την πολιτική σκέψη [συνοχή] της κοινωνίας»). Κατά τη διερεύνηση του χομπσιανού στοχασμού, με κατ' επιλογήν συγκριτική αναφορά στοιχείων αυτού προς τα του αριστοτελικού ανάλογα, θα διαπιστώσουμε πτυχές του θεμελιακά αντίστροφου προσανατολισμού των δύο υποδειγμάτων, θα εντοπίσουμε αποκλίσεις, αλλά θα αναγνωρίσουμε, ωστόσο, και συγκλίσεις, σημεία συνάντησης και τομές, στοιχεία στο σύνολό τους αποκαλυπτικά της «ιδιαιτέρας ενότητας», της «συγκεκριμένης και καθορισμένης δομής» ενός εκάστου των στοχασμών των δύο διανοητών. Συνάμα, θα καταδείξουμε το βάθος της εντρύφησης του Hobbes στο αριστοτελικό σύστημα, κάτι που δεν καθιστά αυτόν «ασαφής αντίπαλο μη διαβασμένο» Μορό, Π. Φ. (1999: 46-47), αλλά το ακριβώς αντίθετο.

υπαγορεύει την τοποθέτηση του δυνάμει μη ζώωδους ζώου στο κέντρο μιας *θεμελιώδους εσωτερικής πλέον θεωρητικής έντασης*, μιας *αντινομίας αναφορικά προς τη φύση του την ίδια*. Θα υπαγάγει το ανθρώπινο στο εσωτερικό μιας *διχοτομίας*, η οποία το χαρακτηρίζει κατά τρόπο ανυπέρβλητο. Κι αυτή συνίσταται στα δύο επάλληλα και αλληλοτεμνόμενα ταυτόχρονα επίπεδα κατασκευής της φύσης του: το φυσιολογικό και το επίκτητο. Η μεν φυσιολογία αναπτύσσεται εντός συνθήκης Προ-Συμβολικού, Προ-Γλωσσικού, Προ-Λογικού, το δε επίκτητο αναπτύσσεται ως η μεγάλη απόδραση: η Έξοδος στο Συμβολικό, στο Γλωσσικό, στο Λογικό, με όρους ατελούς, ωστόσο, κατάκτησής του ή, αλλιώς, με όρους *μετέωρου άλματος*.

Κατασκευάζει ο Hobbes την ανθρώπινη φύση με χαρακτήρα τελεολογικό. Στο μεν *φυσιολογικό μέρος* της συγκροτείται τόσο θεμελιωνόμενη όσο και εκβάλλουσα στην πλήρη θεωρία της ανάπτυξης των δυνάμεων εκείνων που συγκλίνουν στη διάκριση της ανθρωπινότητας ως σύμπλεγμα ικανοτήτων προσανατολισμένων στην κατάκτηση της *πληρότητας της γνώσης*³. Επί αυτού του πεδίου αναφοράς συγκροτείται εντός πλαισίου *θεωρίας της ισχύος*, με τρόπο που η συμπλοκή των δύο εννοιών *γνώση* και *ισχύς*, ως αποτέλεσμα της δύναμης επικαθορισμού όλων των μερών από το συγκεκριμένο θεωρητικό σχήμα, να διατρέχει το χομπσιανό όλον. Συμπληρώνεται, δε, κατά την τάση της πλήρους ανάπτυξης του φυσιολογικού προς την ανθρωπινότητα, διά της πρόσθεσης, σε σχήμα διαπλοκής των δύο, του *κοινωνικού μέρους* της. Διά της συναρμογής των δύο (φυσιολογικό-κοινωνικό) αναπτύσσεται πλήρως η διαφοροποίηση των παθών και των ικανοτήτων του νου, ώστε να συμπτυκνωθούν αυτά/ές στο ανταγωνιστικά ιδιοτελές ανθρώπινο άτομο, του οποίου λόγος και σκοπός ύπαρξης είναι η συσσώρευση δύναμης σε ένα ατελεύτητο συνεχές που η ολοκλήρωσή του συνίσταται στην απολυτότητα αυτής⁴. Σε αυτό το επίπεδο ανάπτυξής της η χομπσιανή θεωρία επικυρώνεται πλήρως σε *θεωρία ισχύος*.

³ Οι συνθέτουσες την ανθρώπινη φυσιολογία αντιληπτικές, εμπαιθείς και νοητικές δυνάμεις θα εκτεθούν μεθοδικά από τον Hobbes ως τα πρωταρχικά έμπεδα του διακυβεύματος της κατάκτησης της «πλήρους» ή της «μερικής γνώσης» κατά τον προσανατολισμό του επιχειρήματος, αναφορικά προς το κοινωνικό και το πολιτικό, ώστε «η μερική γνώση [να είναι αυτή] που αποκαθιστά τη συνοχή στο κοινωνικό επίπεδο» Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 12). Το χομπσιανό ίδιον της συγκεκριμένης θεωρητικής προ-απόφασης, κατά τη συνάρθρωση των εννοιών *γνώση-ισχύς*, δρα καταλυτικά στις *αξιακές, πραξιακές, σχεσιακές και κανονιστικές εξακτινώσεις* του επιχειρήματος, κάτι που θα ερευνήσουμε στη συνέχεια.

⁴ Όταν ο Hobbes στον *Λεβιάθαν* διατυπώνει τη θέση ότι «γενική διάθεση του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του [είναι] η αιώνια και ασίγαστη επιθυμία για ισχύ [...], που σταματά μόνο με το θάνατο» (*Λεβ*, 169-170), θεμελιώνει ταυτόχρονα και μια από τις *έννοιες-κόμβους* που εμμενώς (ρητά ή άρητα) υπομνηματίζει την παρουσία της στους *επιμέρους αναβαθμούς* κατασκευής της ανθρώπινης φύσης τόσο στη συνθήκη του προ-Συμβολικού όσο και σ' αυτή του Συμβολικού, αλλά και στους (παράλληλα αναπτυσσόμενους) *τόπους εκφοράς* των βαθμίδων του ανθρώπινου, σ' αυτούς της φυσικής κατάστασης, των όρων της υπέρβασής της και του περάσματος στο πολιτικό, της σύστασης της κοινοπολιτείας (commonwealth). Είναι η έννοια, δε, που συνδέεται ευθέως με τη σημασία που θα λάβουν οι επιμέρους ανθρώπινες *φυσιολογικές ικανότητες* (αντιληπτικές, εμπαιθείς, νοητικές), με την *τροπικότητα σύνδεσης*

Συνάμα, ωστόσο, έχει προ-καταλάβει τη *μεροληψία* στον προσανατολισμό της «όρασης» από την οποία δύνανται πλέον να ερμηνευτούν ανακύπτοντα, τόσο κατά τη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος στο πεδίο της φυσικής κατάστασης όσο και σε αυτό της ρύθμισης των όρων και της μορφής του πολιτικού, ζητήματα αξιακής θεμελίωσης, κανονιστικής ρύθμισης, πραξιακών ορίων των κοινωνικών σχέσεων. Και η συγκεκριμένη μεροληψία είναι το αίτημα της ειρήνης και η αναγκαιότητα της ρύθμισης προκειμένης της μη καταστροφής του κοινωνικο-πολιτικο-θεωρητικού αντικειμένου. Τούτη *επικαθορίζει τις επιλογές*, στους αναβαθμούς του επιχειρήματός της, της *θεωρίας*, οι οποίες θα εκφραστούν ως προοπτική *μετριασμού* της ισχύος ήδη εντός της συνθήκης του προ-συμβολικού, εντός της φυσικής κατάστασης δηλαδή, διά της και εμπιαθώς και έλλογα εξικνούμενης δυνατότητας απόδρασης από την καταστροφικότητα («υπάρχει όμως μια δυνατότητα να βγουν οι άνθρωποι από [την κατάσταση πολέμου/φυσική κατάσταση], δυνατότητα που εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στο Λόγο» (Λεβ, 198). Έτσι η θεωρία -έστω κι αν η ανοιχτότητα των υλιστικών φυσικομηχανιστικών και των γλωσσοθεωρητικών, υπό την αναλυτικοσυνθετική μέθοδο, θεμελιώσεών της αφήνει κι άλλες δυνατότητες/προοπτικές ανάπτυξης του επιχειρηματολογικού σχεδιασμού- υπό την εμμενή παρουσία της ισχύος στις προκείμενες της αδυνατεί να απεκδυθεί το ερμηνευτικό σχήμα του επιδιώκοντος αενάως την ισχύ (αν και με όρους μετριασμού αυτής) ανταγωνιστικά ιδιοτελούς ατομικού υποκειμένου. Η θεωρία της ισχύος με αναφορά στην κίνηση προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης, επομένως, συγκροτούμενη διά της υπαγωγής της δύναμης στην ακλόνητη μεθοδολογικά δομή αιτιότητας του χομπσιανού συστήματος και του μετριασμού τούτης από τους όρους της λογικής παραγωγής της, γίνεται η αρχή και το πλαίσιο συγκρότησης του τύπου

αυτών με τον επίκτητα κατακτώμενο Λόγο, με τον χαρακτήρα της σχέσης του ανθρώπου με τον *φυσικό κόσμο* κατά την προοπτική ελέγχου και χρησιμοποίησης αυτού ως δύναμη επί των φυσικών δυνάμεων, αλλά και της σχέσης των ανθρώπινων ατόμων *μεταξύ τους* κατά την προοπτική της σημασιολόγησής της ως κοινωνικο-οικονομικο-πολιτική εξουσία. Μεσολαβεί, συνάμα, και έλκει σε κριτικά ριζοσπαστικές σημασιολογήσεις τις έννοιες του *αγαθού* και της *ευδαιμονίας*, ενώ, αναπτυσσόμενη παράλληλα προς αυτήν της γνώσης ανάγεται στο κύριο μέτρο της *ιεραρχικής ταξινόμιας* των ανθρώπινων ατόμων αναφορικά προς την πλήρη ή την ατελή κατάκτηση της ανθρωπινότητάς τους. Ο ιδιαίτερος, μάλιστα, *χομπσιανός τρόπος* αξιοποίησής της στο επίχειρμα δρα καταλυτικά στη θεμελίωση/ αιτιολόγηση της *αναγκαιότητας εγκαθίδρυσης* του *Λεβιάθαν* απολυταρχικού τύπου του πολιτικού και όχι άλλου.

Το πλέγμα των συγκεκριμένων «στοιχείων» του χομπσιανού στοχασμού, υπό την ιδιαίτερη και καθορισμένη «προβληματική» του *πλαισίου ισχύος* εντός του οποίου εκτίθενται μεθοδικά, θεωρούμε πως αποδίδει την οξυδέρκεια του χομπσιανού «επιχειρηματολογικού τεχνάσματος», έτσι που τα στοιχεία αυτά «από τη μια μεριά [να] στηρίζουν το ορθολογικό επίχειρμα και από την άλλη [να] το υποχρεώνουν να λάβει υπόψη του το όριο, μέχρι το οποίο είναι δυνατόν να αναπτυχθεί» Αγγελίδης, Μ. (1994: 71), μετριαζόμενο κατά τη σκοπιμότητα του «να μην επιφέρει και το ίδιο αρνητικές συνέπειες στην κοινωνική συνοχή κατά τη σύσταση του πολιτικού (ό.π., 71). Κι αυτά ακριβώς τα «στοιχεία» ερευνούμε στη συνέχεια της ανά χείρας εργασίας.

της πολιτειακής μορφής ως η απολυτότητα της πλήρωσης αυτής στον απολυταρχικό ιδεότυπο⁵ του *Λεβιάθαν* πολιτικού.

Η δε έξοδος στον ορίζοντα του Συμβολικού, του Γλωσσικού, του Λογικού συγκροτείται διά της *τομής του επίκτητου*. Η ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου ζώου να «έχει παρατηρήσει και να θυμάται την αιτία του ελαττώματος [...] της έλλειψης της ανάμνησης» (*EL*, 21-22) των υπολοίπων εναίσθητων πλασμάτων μετασχηματίζεται στην τομή της *αυθαιρεσίας του πλήρους*

⁵ Εντός της συγκεκριμένης δομής θεμελιώνεται η χομπσιανή θεωρία ως *θεωρία φυσικού δικαίου* με τους μεθοδολογικούς όρους, τη σειρά διάταξης της έκθεσης των εννοιών, αλλά και τη συγκρότηση των μερών της να οικοδομείται με όρους συστήματος υπό τη δύναμη του ελέγχου (τόσο περιεχομενικά όσο και διαρθρωτικά/συνεκτικά) από το Λόγο της συνέπειας παραγωγής και της ελαχίστης εκάστης λεπτομέρειας. Υπό τη συγκεκριμένη θεώρηση, μετασηματολογήσεις εδραζόμενες στο αυθαίρετον της παραγωγής του *Λεβιάθαν* πολιτικού, διά του οποίου αναγιγνώσκεται και ως αυθαιρεσία η δύναμη του απολύτου της κυριαρχικής πράξης θεμελιωνόμενη αποκλειστικά στη «*γυμνή*» από κάθε έλλογο προσδιορισμό δύναμη της απόφασης, δεν συνιστά τίποτε άλλο παρά ανορθολογική ανακατασκευή του χομπσιανού υποδείγματος.

Αναφορικά προς το κεφαλαιώδες αυτό ζήτημα περί της *θεμελίωσης της νόμιμης κυριαρχίας σε ένα πλαίσιο ευρύτερο από την άμεση δύναμη* (κάτι που συνδέεται κατ' ανάγκη με τα ερωτήματα του αν αρκεί μόνο ο τύπος του χομπσιανού πολιτικού συμβολαίου που περιέχει ένα είδος συναίνεσης μεταξύ των δρώντων σε φυσική κατάσταση, και του αν θα μπορούσε το πλαίσιο αυτό να συστηματοποιηθεί ως ένα πλέγμα περιορισμών στις δυνατότητες της απολυτότητας των εξουσιών του κυρίαρχου) ενδεικτικές είναι δύο, αντιδιαστέλλόμενες μεταξύ τους, ερμηνευτικές καταευνόησεις: Η πρώτη, εκφραζόμενη από τον Schmitt, C. (1985 και 1988), η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί απολογητικά σε ιστορικές μορφές ανελεύθερων καθεστώτων, εντάσσει τη χομπσιανή θεωρία στο «ντεσιζιονιστικό τύπο» νομικής επιστήμης, που είναι «συνδεδεμένος με τον περσοναλισμό (Personalismus)» και «απορρίπτει κάθε απόπειρα να υποκατασταθεί η συγκεκριμένη κυριαρχία του κράτους από μια αφηρημένα έγκυρη τάξη» (1985: 33). Ως ουσιώδη εννοιολογικό προσδιορισμό του κυρίαρχου θέτει τη δυνατότητά του «να αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης» (1985: 5). Στις «στοιχειώδεις προϋποθέσεις ενός ειδικά πολιτικού συστήματος σκέψης» (1988: 99), στο πλαίσιο του οποίου είναι δυνατή η «αναγωγή των πολιτικών πράξεων και των πολιτικών κινήτρων [...] στη διάκριση Φίλου και Εχθρού», η οποία ορίζεται ως «η ειδικά πολιτική διάκριση» (1988: 46), αποδίδει την «απαισιόδοξη αντίληψη του [Hobbes] για τον άνθρωπο» (1988: 99). Το «πολιτικό» δεν είναι δυνατό να διαμεσολαβηθεί από κανονιστικό πλαίσιο που θα το νομιμοποιεί και έτσι δεν υφίσταται «κανένας ορθολογικός σκοπός, κανένας, όσο ορθός κι αν είναι, κανόνας, κανένα, όσο ωραίο κι αν είναι, κοινωνικό ιδεώδες, καμιά νομιμοποίηση ή νομιμότητα, τα οποία θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν το ότι οι άνθρωποι αλληλοθανατώνονται γι' αυτό» (1988: 77). Και, βέβαια, το διαρκές, στην ιστορία της συγγραφικής και επιστημονικής του δραστηριότητας, της ενασχόλησης του Schmitt με το χομπσιανό έργο «κάθε άλλο παρά αυθαίρετο μπορεί να θεωρηθεί», καθώς στη σκέψη του «ο Hobbes εκπροσωπεί όσο κανείς άλλος [...] το διακύβευμα της πολιτικής νεωτερικότητας» [Καρύδας, Δ.-Σαγκριώτης, Γ. (2009: 13)]. Μάλιστα, «ο *Λεβιάθαν*, το καταστατικό κείμενο, από πολλές απόψεις, τόσο του φιλελεύθερου όσο και του λεγόμενου «ολοκληρωτικού» ρεύματος στην πολιτική θεωρία, συνοψίζει με τη μορφή της *εσωτερικής έντασης* ό,τι στο έργο του Schmitt εκδιπλώνεται ως *ανοιχτή αντίθεση*» (ό.π., σ. 12).

Η άλλη, εκφραζόμενη από τον Bloch, E. (1987), υποστηρίζει ότι, παρόλο που «η πολιτική θεολογία του Hobbes συγκροτείται ως καθαρός “ντεσιζιονισμός” και παρότι «από την αντίληψή του για την αρχική κατάσταση απουσιάζει η καθαρότητα της φύσης [...] και συνεπώς ο καθαγιασμένος χαρακτήρας των κατευθυντήριων κριτηρίων της», τούτο συμβαίνει στο πλαίσιο της θεωρίας του «κλασικού φυσικού δικαίου του ίδιου και μάλιστα χάριν αυτού» (1987: 47). Τονίζεται ότι «η χομπσιανή θεωρία δεν συνιστά με κανένα τρόπο αντι-φυσικό δίκαιο με την κλασική έννοια, όπως εκήρυξε ο Carl Schmitt και οι άλλες πόρνες του απολυταρχισμού, που πήρε θανάσιμη μορφή με τον εθνικοσοσιαλισμό» (1987: 47). Τονίζει ταυτόχρονα, στο υποκεφάλαιο «Ο “ντεσιζιονισμός” του Carl Schmitt και το φασιστικό αντι-φυσικό δίκαιο» (1987: 149-152), ότι, παρόλο που η αφετηρία του Hobbes «ήταν ατομιστική, δηλαδή ότι το κράτος θεμελιώθηκε από τα άτομα για τη δική τους ευημερία» και παρά το ότι «η χομπσιανή έννοια του κράτους ήταν απηλλαγμένη κάθε πάθους και αποκλήθηκε ψυχρά *Λεβιάθαν*», ωστόσο τούτο «δεν εμπόδισε τον Schmitt να αξιώσει υπέρ του “ντεσιζιονισμού” την ορθολογική κατασκευή του δικαίου και να θέσει το φυσικό δίκαιο του Hobbes στην υπηρεσία της δικτατορίας και της απουσίας του δικαίου» (1987: 151).

συμβολικού και συμβατικού σημείου, στην παραγωγή «της πιο αξιοθαύμαστης και ωφέλιμης επινόησης απ' όλες» (Λεβ, 101), της ανθρώπινης γλώσσας. Με τη δύναμη του συμβολικού συστήματος σημείων αυθαίρετα κατασκευασμένων, συμβατικά, συναινετικά και διωποκειμενικά αποδεκτών, και διά της ανόρθωσης του ανθρώπινου στο ύψος της αντιληπτικής αναγνώρισης/ κατασκευής του *χώρου*, του *χρόνου* και της *αιτιότητας* σε αφηρημένες και καθολικές κατηγορίες, συγκροτείται το έμπεδο για την απόδοση αποκλειστικά στην ανθρωπότητα του χαρακτηριστικού του *Λόγου*, ο οποίος κατασκευάζεται ως η πλήρης/ολοκληρωμένη δύναμη υπολογισμού διά της μεθοδολογικά αρτίως και πλήρως αναπτυγμένης γλώσσας. Η πράξη του συλλογίζεσθαι, ο Λόγος, διά της γλώσσας-τεχνήματος/εργαλείου που συνιστά τον κύριο/ πρωταρχικό παράγοντα άρθρωσής της/ου, τον αναγκαίο εκφραστή της/ου ως το δυνάμει πλήρες και καθολικό όργανο αυτής/ού, εγγράφεται στο ανθρώπινο με δυνατότητες ανάπτυξής της/ου στον ύψιστο βαθμό της/ου, στην Επιστήμη ως νοητική και επικοινωνιακή πράξη. Δι' αυτής/ου, δηλαδή, καθίσταται δυνατή η κατάκτηση της Φιλοσοφίας, που, ταυτιζόμενη με την πλήρη γνώση, αποτυπώνει την *πληρότητα* και την *απολυτότητα* της κατάκτησης της ανθρώπινης ισχύος ως το ανυπέρθετο όριο αυτής.

Ωστόσο η θεωρία, με συνέπεια στην «ορθή πολιτική» της ένταξης του σχετικισμού, διά του οποίου αντιπαρατίθεται στη δεσμευτικότητα των (από τις παραδοσιακές δογματικές ή τις ατελείς συγκαρινές θεωρήσεις τιθέμενων) «ορθών» πλαισίων, σε ορθοπρακτικά/ορθοκανονιστικά πλαίσια, δείχνει την *ανεπίστρεπτη* θύρα εξόδου προς την ανθρωπότητα, καταδικάζοντας εντούτοις τα ανθρώπινα υποκείμενα να *μετεωρίζονται σε ένα ανολοκλήρωτο άλμα* προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης. Κατασκευάζονται ως τα *υποκείμενα της πολλαπλότητας*. Προκειμένου να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο προσανατολισμού των αναβαθμών του επιχειρήματος σε κλειστότητες-εκτροπές ανόρθωσης προς *αρετολογικά πλαίσια*⁶ -κάτι που

⁶ Επισημαίνοντας ο Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 81-83, 87) την αντίστιξη ανάμεσα στην αρχαία ελληνική και τη νεωτερική πολιτική σκέψη αναδεικνύει ως «ολοκλήρωση» της μεν την «πλευρά της ηθικής φύσης του ανθρώπου, η οποία εκδηλώνεται στην οργάνωση μιας πολιτείας», με τρόπο που «οι αρετές του πολίτη [να] αντικατοπτρίζουν τη διάταξη του πολιτικού αγαθού» (ό.π., 81-82), το οποίο συμπυκνώνεται στις αξίες ελευθερία, δικαιοσύνη, οργάνικότητα ενός όλου υπό νόμους μιας τέλει κοινότητας. Η σκοπιά της δε, αντίθετα, «σκέπτεται το πολιτικό ως κατασκευή», αναγιγνώσκει τις αρχαιοελληνικές θεωρίες ως περιγραφή μιας οργάνικότητας που «δεν έχει διαμεσολαβηθεί από την αρχή της ατομικότητας και του εγωισμού» και γι' αυτό η «μοντέρνα» κατασκευή της πολιτικής θεωρίας συνιστά «ένα πλέγμα *αμφισβητήσεων της ενότητας* αρετής, αντικειμενικής ηθικότητας, νόμου και ατομικότητας των αρχαίων» (ό.π., 82).

Εντός της συγκεκριμένης οπτικής ο Hobbes «επιδιώκει την αποκατάσταση μιας ιδέας αντικειμενικής ηθικότητας με νεωτερικούς όρους [σε] μια θεωρία που θα έχει εντάξει την αρχή της υποκειμενικής υπολογισιμότητας στο εννοιακό της πλαίσιο» (ό.π., 82). Με δεδομένη «την απροσδιοριστία και το επικίνδυνο της νεωτερικής κατάστασης η επίκληση της παραδοσιακής αρετολογίας δεν μπορεί πλέον να θεωρηθεί εκδήλωση μιας *ειλικρινούς* στάσης του

ενέχεται ως δυνατότητα και που θα μπορούσε να συναχθεί με συνέπεια σε μια *θεωρία Παιδείας* που θεμελιώνεται και συγκροτείται δυνάμει στο εσωτερικό της ίδιας της θεωρητικής προοπτικής- επιλέγει τη μεροληψία της δυναμικής του συνεχούς της ταξινομίας, με όρους ιεράρχησής τους, των ατομικών υποκειμένων αναφορικά προς το βαθμό ανάπτυξης των δυνάμεων κατάκτησης της πλήρους γνώσης, των δυνάμεων του συλλογίζεσθαι. Τη δυνατότητα αυτή, δε, την επιφυλάσσει μόνο για τη Θεωρία, προοικονομώντας έτσι και τις μεροληψίες επί τη βάσει των *ουσιωδών στοιχείων* του ατελώς συγκροτημένου ανταγωνιστικά ιδιοτελούς υποκειμένου, σκοπός ζωής του οποίου είναι η συγκέντρωση όλο και περισσότερης δύναμης, στην προοπτική του *απολύτου της Ισχύος*, κατά ειρωνικά αντιστικτική αναλογία του *απολύτου της Γνώσης*, προοπτική που *μεροληπτικά* κρίνεται ανέφικτη για τα ανθρώπινα άτομα, όχι όμως για την εκφρασμένη συμπύκνωση της θεωρητικής προοπτικής, το πρόσωπο του Κυρίαρχου. Γι' αυτόν ο όποιος μετριασμός συγκροτείται ως αντίφαση αρχών και εφαρμογής αυτών, στοιχείο που εμπεριέχει την ίδια την αυτοαναίρεση, την αυτοκαταστροφή του⁷.

Κι εδώ δεχόμαστε πως οι δομικές προϋποθέσεις της χομπσιανής προβληματικής καθιστούν, επί του αντικείμενου ανθρώπινη φύση, ξεκάθαρη την «όραση» και την προοπτική του θεωρητικού ορίζοντα. Αποτυπώνουν με σαφήνεια τη σχέση αντανάκλασης του πεδίου της προβληματικής στα αντικείμενά του και αναδεικνύουν συνάμα τα χομπσιανά όρια του «ορθού πολιτεύεσθαι» ως τα μεταφυσικά όρια του «έλλογου» μέσα στο οποίο θα ενταχθούν τα περιεχόμενα και του «ορθοπρακτικού/ορθοκανονιστικού» στο εσωτερικό του οποίου θα ενταχθεί ο, αντιπαρατιθέμενος στη δεσμευτικότητα του δογματικού και του ατελούς, σχετικισμός. *Πρώτο όριο* είναι το ατελές της λόγω ανόρθωσης του ανθρώπινου. *Δεύτερο όριο* είναι το αυστηρό υπό την ισχύ της λόγω κατασκευής του κανονιστικό, ώστε, ως αδιαμφισβήτητο

πολιτικού και του θεωρητικού, αλλά αποτελεί μάλλον εκδήλωση της *υποκρισίας* εκείνου που θέλει πολιτικά να ωφεληθεί παρουσιάζοντας τον εαυτό του ως θεματοφύλακα των παραδοσιακών ηθικών αξιών» (ό.π., 83).

Η χομπσιανή θεωρία συγκροτείται μάλλον ως «απόπειρα επανεξέτασης της κλασικής θεωρίας εν όψει της διαπίστωσης της αδυναμίας να σταθεροποιηθεί μια υποστασιακή αρετολογία σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από την *επιβολή των μερών στο όλο*, τη διάδοση της *δόξας αντί της γνώσης*, τη χειραφέτηση των ιδιαίτερων συμφερόντων από τον έλεγχο κάποιων αγαθών φυλάκων και τη μετατροπή των φυλάκων σε *τυράννους*. Υπό αυτές τις συνθήκες το ίδιο το αγαθό μετετρέπεται σε *εξουσιαστική αξίωση* των ηγεμόνων, της Εκκλησίας κλπ., οι οποίοι οικοδόμησαν μια *ιεραρχία αλλοτριωμένων αξιών* που απεδείχθη συνώνυμη με την *καταπίεση, την εξαπάτηση, την πλάνη και την πρόληψη*. Η *καταστροφή του αγαθού* οικοδομείται τώρα ως *ψευδής μίμησή του*» (ό.π., 87).

⁷ Όταν ο Hobbes στο XXIX κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* αναφέρεται στα πράγματα που εξασθενίζουν ή συντελούν στη διάλυση της πολιτικής κοινότητας τονίζει ως «ελάττωμα εκ γενετής» (*Λεβ*, 380), αποτέλεσμα «ατελούς θέσμησης» (ό.π., 379) το να «αρκείται [ο κυρίαρχος] σε εξουσία λιγότερη όσης απαιτείται για την ειρήνη και προστασία της πολιτικής κοινότητας» (ό.π., 380). Θα δείξουμε πως το *ατελές* εδώ συνίσταται στην *ανακολουθία* αναφορικά προς τους, υπό δομή αναγκαιότητας, λογικούς όρους παραγωγής του απόλυτου της κυριαρχικής ισχύος/εξουσίας, σε *ασυνέπεια* δηλαδή προς τις μεθοδολογικές αρχές που παρήγαγαν τον *Λεβιάθαν* τύπο πολιτικού.

και εγγυώμενο από τον *Λεβιάθαν* κυρίαρχο, να εγγυάται με τη σειρά του την εξασφάλιση της κοινωνικής συνοχής. Συγκροτείται, λοιπόν, στη συγκεκριμένη ενότητα κατασκευής της ανθρώπινης φύσης η ίδια η δομή αναγκαιότητας⁸ από την οποία θα παραχθεί ο τύπος του απολυταρχικού *Λεβιάθαν* πολιτικού.

2. Περί της Μεθόδου

Η πρώτη κίνηση συνίσταται στον προσδιορισμό «της αίσθησης και της ζωικής κίνησης (of sense and animal motion)» (DCR, 387) και των σωμάτων «των εχόντων την ιδιότητα της αίσθησης (are endued with sense)» (DCR, 393), ως διακριτή ενότητα του μέρους του φιλοσοφικού οικοδομήματος που από τον ίδιο τον Hobbes τιτλοφορείται «περί της ΦΥΣΙΚΗΣ ή τα Φαινόμενα της Φύσης» (DCR, 388). Κι αυτό προκειμένου να διευκρινιστούν τα διακριτά χαρακτηριστικά των ιδιαίτερων σωμάτων εκείνων που μπορούν να θεωρηθούν «ζωντανά πλάσματα» (DCR, 393), που είναι *σώματα εναίσθητα*, και συνιστούν τον ενδιάμεσο αναβαθμό στη λογική διάταξη των σωμάτων, τον κρίκο μεσολάβησης στην πορεία παραγωγής της περαιτέρω διακριτότητας της φύσης του συγκεκριμένου πλάσματος, του οποίου τα αποδιδόμενα (δια της γλωσσικής ανάλυσης σε τύπο συγκρότησης της αρχής της αιτιότητας ως σχέση υποκειμένου-κατηγορουμένου εντός προτασιακής δομής⁹) κατηγορήματα επιτρέπουν την ονομασία *άνθρωπος*.

⁸ Η ενότητα συστήματος του χομπσιανού όλου, συγκροτούμενη ως αναβαθμοί λογικής ακολουθίας κατά την άρθρωση των μερών του, επιφυλάσσει για την ανθρωπολογία του τη θέση της βάσης για την, τελεολογικά, κατά τον σκοπό αναπτυσσόμενη, δομή αιτιότητας, ώστε διά του ξετυλίγματος της χομπσιανής πλήρους θεωρίας της ανθρώπινης φύσης να προκύψει, κατά την αναγκαιότητα της παραγωγής του, ο ιδιαίτερος, συγκεκριμένος και καθορισμένος τύπος της ρύθμισης που συγκλίνει στο απολυταρχικό *Λεβιάθαν* πολιτικό. Ο Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 43) αναγνωρίζοντας τη συγκεκριμένη σχέση ανθρωπολογίας-πολιτικού στην χομπσιανή θεωρητική κατασκευή, επισημαίνει: «η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hobbes εσωμίζεται σε σχέση με την πολιτική θεωρία το ρόλο της *philosophia prima* για τη φυσική θεωρία».

Υπό τη συγκεκριμένη ερμηνευτική γραμμή θεωρούμε πως ερμηνείες, όπως αυτή του Taylor, A.E. (1938), οι οποίες επιχειρούν να συσχετίσουν το χομπσιανό θεωρητικό οικοδόμημα με την καντιανή θεωρία είναι μάλλον επισφαλείς. Γράφει χαρακτηριστικά ο Taylor: «η σχετικά ακριβής (proper) ηθική θεωρία του Hobbes, αποδεσμευμένη από μια εγωιστική ψυχολογία με την οποία δεν έχει καμιά λογικά αναγκαία σύνδεση, είναι μια πολύ αυστηρή δεοντολογία και, κατά περίεργο τρόπο υπαινικτική, αν και με ενδιαφέρουσες διαφορές, μερικών από τις χαρακτηριστικές θέσεις του Kant» (1938: 408). Θεωρούμε πως η κατασκευή των διαφορετικών επιπέδων των δυνάμεων της ανθρωπότητας από τον Hobbes, υπαγόμενη στη θεωρητική του προ-απόφαση έτσι που να εκτεθούν μεθοδικά οι έννοιες ώστε να διαπλέκονται κατ' ανάγκην με τις προ-αποφασισμένες αξίες στις οποίες υπάγονται, όχι μόνο συνδέεται λογικά με την ηθική και την πολιτική του θεωρία, αλλά τουναντίον συγκροτείται σε πλέγμα αλληλοσυσχετίσεων και αλληλοσυμπληρώσεων, που ελλείπει του ενός η ύπαρξη του άλλου καθίσταται παντελώς μετέωρη. Τη δομή του «πλήρους αιτίου», την οποία επιστημολογικά προκρίνει ο Hobbes ως κατανοητική προτεραιότητα των «φαινομένων» του κόσμου την εφαρμόζει καταρχήν στο δικό του σύστημα.

⁹ Και στην ενότητα διερεύνησης της ένζωσης φύσης (με ιδιαίτερη φροντίδα για την ανάδειξη των ιδιαιτεροτήτων του ζώου άνθρωπος) η συνέπεια του Hobbes στις επιστημολογικές προϋποθέσεις κατασκευής του συστήματός του δεν

Κι εδώ, με αντίστοιχο προς το Κεφάλαιο 6 “Περί της Μεθόδου” σημείο εκκίνησης, θα επικαλεστεί τον διττό δρόμο έρευνας των αντικειμένων της φιλοσοφίας, όπως αυτός προκύπτει από τον ορισμό αυτής ως θεμελιωτική θεωρητική πράξη¹⁰. Έτσι, από τις «δύο μεθόδους της φιλοσοφίας» (DCR, 387) στο συγκεκριμένο μέρος/ενότητα αυτής θα αξιοποιηθεί ο δρόμος ανακάλυψης «από τα αποτελέσματα ή τις εμφανίσεις των πραγμάτων στην όποια πιθανή γέννηση αυτών» (DCR, 388), δηλαδή «η ανακάλυψη από τις εμφανίσεις ή τα αποτελέσματα της φύσης¹¹ κάποιων δρόμων και μέσων διά των οποίων αυτά θα μπορούσαν να έχουν γεννηθεί» (DCR, 388)¹². Επομένως, το σημείο διάκρισης των προηγούμενων, ως διαδικασία σημασιολόγησης του φυσικού κόσμου και κατασκευής και σύνθεσης των θεμελιωδών κατηγοριών αυτού, μερών από το προς ανάπτυξη μέρος της *Φυσικής*, το οποίο οριοθετείται από το στόχο της «κατάκτησης κάποιας γνώσης των φυσικών αιτιών» (DCR, 388), συνίσταται στη διάκριση της ακολουθούμενης μεθόδου για τη στερέωση της αλήθειας με όρους αποδεικτικής βεβαιότητας και γνωσιολογικής εγκυρότητας. Από τη μια, στα προηγούμενα μέρη, «η αλήθεια των πρώτων αρχών του συλλογισμού μας, δηλαδή οι ορισμοί, φτιάχνονται και συστήνονται από εμάς τους ίδιους, καθώς συναινούμε και συμφωνούμε για τις ονομασίες των πραγμάτων» (DCR, 388) και, κατ’ επέκταση, ό,τι επιβεβαιώνεται πέρα από τους ίδιους τους ορισμούς συνιστά

μετριάζεται κατ’ ελάχιστο. Η εστίαση της θεωρίας εδώ έγκειται στην αναμέτρησή της, προκειμένης της πλήρους γνώσης αυτού, με το πεδίο αναφοράς του οποίου αυτοργός είναι ο πέρα από την ίδια Δημιουργός. Τούτο, ωστόσο, δεν μετριάξει το δυνάμει της πλήρους κατανόησής του. Η δύναμη της μεθόδου, εφαρμοζόμενη στο διττό της δρόμο πάνω στις ράγες της γλωσσικής ανάλυσης, είναι για μια ακόμη φορά ο οδηγός.

¹⁰ Με τον ίδιο τρόπο, τον ορισμό της καθολικότερης μεταξύ όλων, κατά τη θεωρητική, διανοητική και ερευνητική πράξη, έννοιας ξεκινά τόσο το 1^ο Κεφάλαιο “Περί Φιλοσοφίας” (DCR, 3), όσο και το 6^ο Κεφάλαιο “Περί της Μεθόδου” (DCR, 66) στο *De Corpore*. Η βαρύτητα της Μεθόδου αναφορικά προς την με συνέπεια ακολουθούμενη πορεία της σκέψης, η οποία θα παραγάγει την στέρεα θεωρητική γνώση, τη βεβαιότητα της θεώρησης των αντικειμένων αυτής είναι ορατή ήδη κατά την αφετηρία της διαδρομής.

¹¹ Εδώ, επιβεβαιωτικά προς τις μεθοδολογικές αρχές διάκρισης της εμπειρικής αφετηρίας/αφόρμησης της γνώσης έναντι της (διά του συλλογίζεσθαι και της αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου) εγκυρότητας αυτής, ως διάκριση της γνώσης του *ότι* έναντι αυτής του *διότι*, δηλαδή της γνώσης των φαντασμάτων (που είναι και οι πρώτες αρχές της) των προσλαμβανομένων από την αίσθηση και τη φαντασία και που η ύπαρξή τους είναι αρκετά καλά γνωστή από τη φύση, έναντι της γνώσης των αιτιών παραγωγής αυτών που είναι δουλειά του συλλογίζεσθαι και της αναλυτικοσυνθετικής μεθόδου στην οποία αυτό συνίσταται, ως διάκριση της *prudentia*, της Αίσθησης, της Μνήμης και της Εμπειρίας, της αναγκαίας αλλά μη ικανής συνθήκης, δηλαδή, για την αναγνώριση του ανθρώπινου ιδίου στον άνθρωπο έναντι της *sapientia*, της Επιστήμης και της Φιλοσοφίας ως συμπκνώσεις της ποιότητας της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας, διευκρινίζει ο Hobbes πως «αυτά τα γνωρίζουμε διά της αίσθησης» (DCR, 388). Αξιοποιεί έτσι τη διάκριση των «γνωστών σε εμάς» έναντι των «γνωστών στη φύση» πραγμάτων, που έχει ήδη κάνει κατά την ανάπτυξη της Μεθόδου, της ενοποιητικής αρχής του συστήματος.

¹² Είναι χαρακτηριστική στο σημείο αυτό η έμφαση του Hobbes στη συνέπεια στις μεθοδολογικές αρχές του της διχοτομίας των επιστημών και στην αντίστοιχη ταξινόμια της βεβαιότητας που τα διακριτά τους μέρη παρέχουν σε πλαίσιο προτεραιότητας του επιστημολογικού συμβατισμού. Σπεύδει να τονίσει ο Hobbes: «δεν λέγω έχουν γεννηθεί, [αλλά] θα μπορούσαν να έχουν γεννηθεί» (DCR, 388). Περί των ανάλογων τοποθετήσεων, βλ. *Six Lessons* 183-184, *Decameron* 88, *Seven Philosophical Problems* 3-4, *Λεβιάθαν* 98 και *εδώ*, 1.1.6., σ. 56-57, 1.2.1., σσ. 59-66, 1.4.4., σσ. 137-142).

συναγωγή «αυστηρής συνάφειας με τους ορισμούς που έχουν δοθεί» (DCR, 388) με όρους «επαρκούς αποδεικτικής ακολουθίας» (DCR, 388) αφορμώμενη από την «συμφωνία στη χρήση των λέξεων και των ονομάτων» (DCR, 388) και συγκροτούμενη εντός πλαισίου συνθετικής μεθόδου· από την άλλη, στο προς ανάπτυξη μέρος, «οι αρχές, από τις οποίες το discourse εξαρτάται, δεν είναι αυτές που εμείς οι ίδιοι φτιάχνουμε και αποφαινόμαστε σε γενικούς όρους, όπως οι ορισμοί· αλλά αυτές, όπως έχουν τεθεί στα πράγματα τα ίδια από τον Αυτουργό της Φύσης, και παρατηρούνται από εμάς σε αυτά» (DCR, 388). Γι' αυτό «δεν επιθέτουν σε εμάς την όποια αναγκαιότητα βασικών/θεμελιωδών θεωρημάτων» (DCR, 388). Η μεθοδολογική διαδρομή έρευνας στο συγκεκριμένο μέρος, επομένως, συγκροτείται σε σχέση αντιστροφής προς τα προηγούμενα: Η συνθετική μέθοδος κίνησης της θεωρίας «από τη γέννηση των πραγμάτων στα πιθανά τους αποτελέσματα» (DCR, 387) αντιστρέφεται στην αναλυτική εκδοχή της «επιστήμης» εκείνης που «έχει τις αρχές της στις εμφανίσεις της φύσης και σκοπεύει στην κατάκτηση της όποιας γνώσης των φυσικών αιτιών» (DCR, 388)¹³. Η χρησιμότητα των αρχών, λοιπόν, εδώ έγκειται στο «να δείξουν σε εμάς την πιθανότητα της όποιας παραγωγής ή γένεσης» (DCR, 388). Επομένως, η διαμεσολάβησή τους από τη γλωσσική ανάλυση (προκειμένου να πληρωθούν οι προϋποθέσεις μετασχηματισμού τους σε αντικείμενα της φιλοσοφικής έρευνας) υπαγορεύει τη «χρήση τους σε απλές κι επιμέρους, όχι καθολικές, προτάσεις» (DCR, 388)¹⁴. Άρα, η αφετηρία της φιλοσοφικής ανάλυσης εδράζεται στην ονοματοθεσία των φυσικών πραγμάτων «όπως εμφανίζονται ή δηλώνονται σε εμάς από τη φύση» (DCR, 389), στα οποία αποδίδονται τα ονόματα «φαινόμενα ή εμφανίσεις (phenomena or appearances)» (DCR, 389).

¹³ Ο Sabine, G. H. (χ.χ.ε.: 497) αναφερόμενος στη μέθοδο του Hobbes επισημαίνει: «Η μαρτυρία του δεν ήταν κατά καμιάν έννοια εμπειρική, ούτε κι ο ίδιος παρουσίαζε τα πορίσματά του σαν αποτέλεσμα συστηματικής παρατήρησης. Χωρίς αμφιβολία πάντως, τα θεωρούσε ως αληθινά και γι' αυτό *παρέπεμπε συχνά σε γεγονότα που τα επαλήθευαν, αλλά οι παραπομπές αυτές ήταν παραδείγματα μάλλον παρά αποδείξεις*». Πράγματι, θα διαπιστώσουμε πως ιδιαίτερα η ανάπτυξη της ενότητας της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης βρίθει παραδειγμάτων από τον Hobbes, τα οποία αξιοποιεί με διευκρινιστικό, επιβεβαιωτικό και επεξηγηματικό χαρακτήρα μάλλον *παρά αποδίδοντας τεκμηριωτικό ρόλο* σε αυτά, αν και ο ίδιος τα εκλαμβάνει ως «σημεία απόδειξης».

¹⁴ Βέβαια, στην αμέσως επόμενη απόφασή του ο Hobbes διευκρινίζει (αναφορικά προς τη χρήση των αρχών, τη συνάρθρωσή τους με τη μέθοδο και το σκοπό της αξιοποίησής τους) σε μια υπαινικτική/υποδηλωτική αποστροφή της ταξινόμιας των επιστημών ως προς την αποδεικτική βεβαιότητα, τη στερεότητα της αληθινής γνώσης με παρονομαστή τη γλωσσική ανάλυση στο επίπεδο της πρότασης και την προβολή της στη διάκριση της αναλυτικής από τη συνθετική πορεία της σκέψης) πως η χρήση και ο σκοπός τους, αν και εξαντλείται στην υπόδειξη της πιθανότητας της όποιας παραγωγής ή γέννησης, δεν μπορεί να γίνει «χωρίς γενικές προτάσεις όπως αυτές έχουν ήδη αποδειχτεί» (DCR, 388).

3. Βήμα Πρώτο: Η Κατασκευή του Τριμερούς της Χομπσιανής Φυσιολογίας. Μια Αντίστιξη προς το Τριμερές της Αριστοτελικής Ψυχής

Σε πρώτο βαθμό κατασκευάζεται η ανθρώπινη φυσιολογία εντός της συνθήκης του Προ-Συμβολικού, Προ-Γλωσσικού, Προ-Λογικού. Συγκροτείται σε *τρία επίπεδα* επαλληλώς δρωσών, αλλά και αλληλοτεμνόμενων δυνάμεων, που στη μεταξύ τους συμπλοκή συνθέτουν τη φυσιολογική ολότητα *άνθρωπος*: το επίπεδο των αντιληπτικών, το επίπεδο των εμπαθών και αυτό των νοητικών δυνάμεων¹⁵.

Η ανάπτυξη του *πρώτου επιπέδου*, του συγκροτούντος τις αντιληπτικές δυνάμεις του ανθρώπινου, *εξαντλείται εντός του φυσιολογικού*. Ο Hobbes κατασκευάζει τις δυνάμεις της Αίσθησης, της Φαντασίας, της Μνήμης και της Κρίσης του αντιλαμβανόμενου τον κόσμο υποκειμένου δίχως τη μεσολάβηση της όποιας συνθήκης αλληλόδρασης των ανθρωπίνων ατόμων, της όποιας συνθήκης του κοινωνικού δηλαδή. Αναπτύσσει μεθοδικά τις έννοιες στην μεταξύ τους διαπλοκή και στην προοπτική παραγωγής των αξιακών όρων επί των οποίων θα θεμελιωθούν τα υπόλοιπα μέρη του Συστήματος με τρόπο που οι, σε πρώτο επίπεδο,

¹⁵ Καταρχάς, στη βαθμίδα του φυσιολογικού τα ανθρώπινα άτομα κατασκευάζονται συγκροτούμενα ως αντιληπτικά/νοητικά *υποκείμενα της γνώσης* (EL, 2), ως *εμπαθή υποκείμενα* (DCR, 406 & EL, 31 & Λεβ, 124) και ως *υποκείμενα της πράξης* (DCR, 409). Η σχέση των επιμέρους επιπέδων αναπτύσσεται με τα δύο πρώτα να τέμνονται πολλαπλώς, αντίστοιχα με την πολλαπλότητα των δυνάμεων/κινήσεων στις οποίες συνίστανται, σε μια δομή αλληλόδρασης από την οποία προκύπτει το τρίτο, το υποκείμενο της πράξης ως σύνολη πραγμάτωση και έκφραση αυτής της δυναμικής. Τούτη, δε, λαμβάνει χώρα με τρόπο που να ορίζει καταστατικά το ανθρώπινο άτομο ως το δυναμικά κινούμενο ατομικό σώμα που σκέφτεται εν ζωή, την οποία προσανατολισμό του έχει να συντηρήσει κατά τη φυσικομηχανιστική αρχή της διατήρησης της κίνησης εντός του vs της ακινησίας, της ταυτιζόμενης με τον θάνατο. Αυτή είναι η πρωταρχή, ο πρώτος στόχος, το ελάχιστο δεοντολογικό αξιακό αιτιώδες της πράξης, η αναπαλλοτρίωτη αξία, την οποία λαμβάνει/δέχεται ο Hobbes ως *αδιάπτωτη ανθρωπολογική σταθερά*, και από την οποία θα ξεκινήσει, κατά το *απόλυτο της αρχής και του τέλους ταυτόχρονα* (τελεολογία), να οικοδομεί την ανθρώπινη φύση και τους όρους της κοινωνικής και πολιτικής ύπαρξης αυτής.

Ο ίδιος μετέρχεται πολλαπλών συναφών όρων για να αποδώσει τούτη την καρδιά της σκέψης του: «διατήρηση (preservation) του ατομικού προσώπου» (EL, 34) όταν αναφέρεται στις *αισθησιακές ευχαριστίσεις*, «συνέχιση (retaining) της κίνησης εντός» (DCR, 393) όταν αναφέρεται στο *ίδιον των ένζων σωμάτων*, «κατά τη συμβολή του στην αυτοσυντήρηση (to contribute towards his preservation)» (DCV, 10) όταν αναφέρεται στη σημασιολόγηση του *φαινομένου ή του πραγματικού αγαθού*, «αδιάκοπη/σταθερή διατήρηση της ζωής (constant preservation of life)» (DCV, 16) όταν αναφέρεται στον σκοπό των επιταγών του *νόμου της φύσης*, «αυτοσυντήρηση (self-preservation)» (DCV, 45) όταν αναφέρεται στους όρους της *συνειδητά δίκαιης πράξης* ακόμη και σε συνθήκη πολέμου εντός της φυσικής κατάστασης, «διατήρηση (preservation) του εαυτού» (DCV, 44, 46) όταν αναφέρεται στο *κριτήριο της σύμφωνης ή μη με τον φυσικό νόμο πράξης* και στη σύνδεση της *αναγκάιας με τη δίκαιη* πράξη εντός της φυσικής κατάστασης, «ο πρωταρχικός σκοπός, που είναι η αυτοσυντήρηση (their end, which is principally their own conservation)» (LEV, 111) όταν αναφέρεται στην *ισότητα* ικανοτήτων και ελπίδων κατάκτησης των σκοπών ενός εκάστου ατόμου ως όρου για την *εχθρότητα* κατά την *πρωταρχική διατομική συνάντηση* εντός της φυσικής κατάστασης.

Είναι, δε, η συγκεκριμένη παραδοχή η εδραία βάση της απόλυτα *ατομικιστικής θεμελίωσης* της χομπσιανής φιλοσοφίας αναφορικά προς το ανθρωπολογικό και το πολιτικό μέρος αυτής. Ο Αγγελίδης, Μ. (1994: 57) επισημαίνει την από μέρους του Hobbes «κατασκευή της δομής του κοινωνικού πράττειν ως αθροίσματος επιμέρους ατόμων» με δυναμική αφενός *κριτική* της παραδοσιακής οντολογίας, αφετέρου *δεσμευτική* «για τη θεωρητική προσέγγιση της κοινωνίας του 17^{ου} αιώνα».

αποδιδόμενες φυσιολογικές δυνάμεις στο ανθρώπινο, με πλήρη συνέπεια στην υλιστική φυσικομηχανιστική αφετηρία και στον ριζικό ατομικισμό, στην αφετηρία των ατομικών σωμάτων δηλαδή, να τοποθετούν αυτό στο εσωτερικό της ένζωσης φύσης, στο «κοινόν» ανθρώπου λοιπών ζώων. Ο Hobbes, ωστόσο, αφήνει να διαφανούν, άμεσα και έμμεσα, εκδοχές σημασιολόγησης των εννοιών-σημείων της ανθρώπινης φυσιολογίας επί του αντιληπτικού, που αποτελούν το εφελτήριο της απόδρασης από το ζωικό, της εξόδου στον κόσμο του ανθρώπινου ιδίου.

Στα δύο επόμενα επίπεδα, τα συγκροτούνται τις εμπαιθείς και τις νοητικές ανθρώπινες δυνάμεις, έστω κι αν η αφετηρία ενέχει αμιγώς φυσιολογικά χαρακτηριστικά, η πλήρης ανάπτυξη των συνθετουσών αυτά εννοιών προϋποθέτει τη μεσολάβηση του φυσιολογικού με τους όρους συνάντησης των ατομικών υποκειμένων. Προστίθεται, με άλλα λόγια, η διάσταση της κοινωνικής αλληλόδρασης των ανθρώπινων ατόμων, η οποία προσθέτει στην προοπτική παραγωγής του αξιακού στοιχείου καθοριστικά του προσανατολισμού του επιχειρήματος, των δυνατών συνεπειών αυτού και των θεωρούμενων ως «σημαντικών» συμπερασμάτων αναφορικά προς τους όρους ανάπτυξης των, σε ακολουθία τιθέμενων, τόπων εκφοράς των μερών του συστήματος, της φυσικής κατάστασης και, περαιτέρω, της σύστασης του πολιτικού.

Οι φυσιολογικές λειτουργίες συγκροτούνται και εκφράζονται καταρχήν στο πεδίο του ατομικού ως δυνάμεις και δυναμικές παραγωγής του βιολογικού όλου που συνιστά το φυσικό σώμα άνθρωπος. Είναι το πλέγμα αλληλοδιαπλοκών και αλληλεπιδράσεων των αντιληπτικών λειτουργιών, των εμπαιθών δυνάμεων και των νοητικών ικανοτήτων. Συνιστούν/ά την *κατηγορία του φυσικού* η οποία ως τέτοια εξαντλείται στη δυναμική παραγωγής και αναπαραγωγής του εαυτού της ως δυναμική αυτοσυντήρησης της ανθρώπινης ατομικής οντότητας. Τα ανθρώπινα άτομα είναι «εγωιστικά αυτόματα, μηχανές που κινούνται συνεχώς»¹⁶, ορμώμενα από την «πρωταρχική επιδίωξη της επιβίωσής τους και της ικανοποίησης των απεριόριστων επιθυμιών τους»¹⁷. Στο επίπεδο αυτό κατασκευής του «ο φυσικός άνθρωπος του Hobbes, απογυμνωμένος από κάθε αριστοτελική υποψία φυσικής κοινωνικότητας»¹⁸, τοποθετείται στην πρωταρχική «στοιχειώδη (bare)» (DCV, 9) ή, αλλιώς, «απλή (mere)» (EL, 82) φυσική κατάσταση, έχοντας δεσπόζουσες δυνάμεις του τις *εμπαιθείς*, κατά το σκοπό της *αυτοσυντήρησης*.

¹⁶ Βλ. Κιτρομηλίδης, Π. (1992: 75).

¹⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 75.

¹⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 75.

Το πεδίο του διατομικού συγκροτείται ως η δυναμική/διαλεκτική της συνάντησης και αλληλεπίδρασης των ατομικών οντοτήτων εντός του συνεχούς της ανασυγκρότησης των πρακτικών των ίδιων των συναντήσεων. Συνιστά το πλέγμα: ατομικές οντότητες εντός και διά των σχεσιακών τους ροών, μια έτερη δηλαδή κατηγορία, διακριτή και διάφορη του φυσικού, την *κατηγορία του κοινωνικού*. Το συνεχές των συναντήσεων μορφοποιείται καταρχάς ως καταστροφικότητα. Τα εμπαιχθώς πράττοντα, κατά την αμοιβαιότητα της «αλληλο-καταστροφής και αλληλο-υποταγής τους» (Λεβ, 194), άτομα «καταλήγουν αναπόφευκτα»¹⁹ στον «πόλεμο των πάντων εναντίον πάντων» (Λεβ, 195), συνθήκη στην οποία «δεν μπορεί να υπάρξει νικητής και η επιβίωση μόνο θαύμα μπορεί να θεωρηθεί» (DCV, 12). Στην *καταρχήν* κοινωνική αυτή συνθήκη της φυσικής κατάστασης, την καθολικά συγκρουσιακή ως απότοκο της «ανθρώπινης συμπεριφοράς», «βρίσκεται η αφετηρία της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes»²⁰. Βρίσκεται, ωστόσο, συνάμα και η αφετηρία του συνεχούς των χομπσιανών ανασυγκροτήσεων τόσο του ατομικού όσο και του σχεσιακού. Στο μεν λαμβάνουν τον χαρακτήρα της *γνωσιακής και φρονησιακής ανόρθωσης* σε συνεχές ανάλογο των δυνατοτήτων αναγνώρισης και εφαρμογής των νόμων της φύσης. Κι αυτό είναι το επίδικο επί του οποίου θα ανορθωθεί το δε κοινωνικό-σχεσιακό και θα μορφοποιηθεί στον αντιστοιχούντα στα όρια των γνωσιακών δυνατοτήτων της ανθρώπινης φύσης τύπο του πολιτικού. Το εμμενές της έντασης απόλυτο vs σχετικό είναι αδιάπτωτο.

Είναι, δε, αυτό το θεωρητικό τέχνασμα του Hobbes, κατά το οποίο η δυναμική της συνάντησης των ταυτοχρόνως αυτοτελών, ατελών και αλληλοδιαπλεκόμενων δύο κατηγοριών συγκροτείται και εκφράζεται ως το συνεχές της *διαδικασίας υποκειμενοποίησης* των ατομικών οντοτήτων, ή, με άλλη διατύπωση, ως το ατελεύτητο του μετασχηματισμού των φυσικών ατόμων σε *υποκείμενα*, ως το διαρκές της *παραγωγής υποκειμενικότητας*. Είναι μια διαδικασία που, εκτυλισσόμενη μόνο εντός, διά και υπό τον όρο των σχεσιακών ροών, εγγράφει την προϋπόθεση ανάδυσής της ως τέτοια, αλλά και το συστατικό στοιχείο της ίδιας της ύπαρξής της: την ταυτόχρονη και αδιαχώριστη από αυτήν *παραγωγή του νοήματος*. Το νόημα, δε, ως αδιαχώριστο από τη διαδικασία της υποκειμενοποίησης, άρα αδιαχώριστο από τη διαλεκτική/δυναμική σχεσιακή ροή παραγωγής του, συγκροτείται ως το *ανασυγκροτούμενο συνεχές*, ως το αενάως από-σταθεροποιούμενο συνεχές της ανοιχτότητας μιας ενδεχομενικής

¹⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 75.

²⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 75.

προοπτικής. Ο κριτικός χαρακτήρας του χομπσιανού επιχειρήματος παραπέμπει στα άτομα και στην «πράξη που μαθαίνει από τις εμπειρίες της»²¹.

Έτσι, η ίδια η δυναμική της συνάντησης των ατομικών φυσικών σωμάτων μετασχηματίζεται στη δυναμική της *μάχης των νοημάτων*. Κι αυτό ακριβώς είναι το κρίσιμο σημείο, το σημείο-τομή, το σημείο πλήρωσης των κενών της μεσολάβησης του φυσικού με το κοινωνικό. Η *μάχη του νοήματος* στον Hobbes, κατά την εφαρμογή των μεθοδολογικών αρχών του συστήματος στο αντικείμενο *άνθρωπος*, δεν είναι μόνο φιλοσοφική. Μεταφέρεται και στα ανθρώπινα άτομα αναγόμενη στον τρόπο απόδοσης σημασιών από αυτά στο φυσικό κατά την προβολή/αναπαράστασή του στο κοινωνικό, έτσι που η πρώτη κατηγορία να ανάγεται σε έδραση της δεύτερης κατά τρόπο *διαφωτιστικό* αλλά και *μεροληπτικά συσκοτιστικό των ιστορικά γεννημένων*, ως *συσχετισμός δυνάμεων εντός της, σχέσεων εξουσίας* που η τελευταία εμπεριέχει. Το *φυσικό* καταρχήν είναι *σημασιολογικά ουδέτερο*, επειδή συνίσταται ακριβώς σε *κενό νοήματος*, στην εκμηδενιστική του συνθήκη. Θα λάβει σημασίες, θα του αποδοθούν περιεχόμενα *μόνο* βάσει της νοηματοδότησης αυτού από τα, μετασχηματιζόμενα σε υποκείμενα πλέον, φέροντα την ενεργητική ισχύ της πράξης τους, μετέχοντα ενεργά στην ταξινομία και σύνταξη αυτού, ατομικά φυσικά σώματα, κατά τη σχέση *μέσων-σκοπού/ών* και σε μια διάταξη αναλογική/παράλληλη της δύναμης αναγνώρισης *σχέσεων αιτιότητας*, αιτιών-αποτελεσμάτων, εντός της προοπτικής της *χρησιμότητας*, της χρήσης κατά το ίδιον όφελος του *αντικειμένου-μέσου*. Αλλά και το *καταρχήν αδιάφορο*, μηδενικού ή μη νοήματος *ανθρώπινο φυσιολογικό* γίνεται *κοινωνικά ενδιαφέρον*, όταν επ' αυτού ως αποτέλεσμα των χομπσιανά ιδιαίτερων και καθορισμένων δομών συνάντησης/αλληλεπίδρασης ανθρώπινων ατόμων διακυβεύονται *σχέσεις ισχύος/εξουσίας* κατά την προοπτική της ατομικής διατήρησης. Έτσι όμως τα ατομικά φυσικά σώματα έχουν ήδη απωλέσει (ως αποτέλεσμα της ίδιας της σχεσιακής υπαγωγής τους) την ίδια την ατομική φυσικότητά τους. Το φυσικό και το κοινωνικό νοηματοδοτούνται, λαμβάνουν σημασίες, γίνονται «ενδιαφέροντα» μετά την αρχική εκμηδενιστική συνθήκη των μηδενικών νοημάτων τους, του αδιάφορού τους, από υποκείμενα, τα οποία συγκροτούνται ως τέτοια *ταυτοποιώντας και ταυτοποιούμενα, νοηματοδοτώντας και νοηματοδοτούμενα* στα επίπεδα των αξιών των παραγόμενων εντός της σχεσιακής πράξης. Με άλλα λόγια αποκτούν δυνατότητα ύπαρξης, αυτό και αλληλο-αναγνωρίζονται (ως διαδικασία πάλι αναγνωρισιμότητας) ως ταυτότητες διά του αποτελέσματος του συνεχούς της *έντασης* των αναδυόμενων από και εντός της σχέσης με τα

²¹ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 125).

έτερα υποκείμενα νοημάτων. Και αυτό εκφραζόμενο ως *ταυτοποιητικές διαδικασίες διά των ετεροτήτων* συνιστά το ατελεύτητο συνεχές του αποσταθεροποιητικού, του ενδεχομενικού, του ανοιχτού της νοηματοδότησης του φυσικού και κοινωνικού κόσμου. Σε κύριο επίδικο εδώ για την ίδια την κοινωνική θεωρία ανάγεται η *προ-κατάληψη/προ-απόφαση* διά της οποίας θα συσχετίσει τις καταρχήν διακριτές κατηγορίες *φυσικό-κοινωνικό* και η *όραση*, ουσιολογική ή μη, διά της οποίας θα «νομιμοποιήσει» επί της πρώτης επιλογές πολιτικής διευθέτησης της δεύτερης.

Κι εδώ το χομπσιανό σχήμα είναι ξεκάθαρο και συγκροτείται με την επιστράτευση του συνόλου των μεθοδολογικών εργαλείων του. Το αφετηριακό παροντικό απόν ταυτίζεται με την καταστροφή. Η πρώτη ύλη για την άρση της όμως έρχεται από το παρελθόν ως η εμμενής παρουσία των *δυνάμεων του φυσιολογικού*, των κατά το φυσικομηχανιστικό υπόδειγμα συγκροτημένων. Προορισμό τους έχουν τη συνάντηση με τις ερχόμενες από το μέλλον *δυνάμεις του επίκτητου*, του κατά το γλωσσοθεωρητικό υπόδειγμα συγκροτημένου. Τα (νοηματοδοτημένα ως τέτοια) ανταγωνιστικά προς την ακεραιότητα της ατομικής ύπαρξης φυσικό και κοινωνικό θα τιθασευτούν με πρωτεύουσα την σε αναβαθμούς κατακτώμενη *δύναμη της γνώσης* αυτών. Αναφορικά προς το μεν θα μετασχηματιστεί σε χρησιμοποίηση των δυνάμεών του για την «ωφέλεια και την ευημερία του ανθρώπινου γένους, [...] τις ανέσεις της ζωής» (*Λεβ*, 105 & *DCR*, 7) υπό την ισχύ της Επιστήμης. Αναφορικά προς το δε θα μετασχηματιστεί, κατά το εύρος και το ύψος της φρονησιακής ανόρθωσης των υποκειμένων της γνώσης, σε *καθολική αναγνωρισιμότητα* του όρου της εξόδου από το μηδενικό άθροισμα της ισχύος, των νόμων της φύσης. Κατά το ατελές όμως της εν σοφία ανόρθωσης αυτών, θα εξελιχθεί σε *μερική εφαρμοσιμότητα* αυτών («αδυνατότητα [...] αμοιβαίας [...] πράξης προς το πρόσφορο κοινό όφελος» (*Λεβ*, 239), θεμελιωμένη στη συνθετότητα του πλήρους αιτίου, κατά την εφαρμογή του κριτικά και σχετικιστικά επί της πολλαπλών πραξιακών εκδοχών ατομικής συμπεριφοράς. Προοικονομείται, έτσι, ο προσανατολισμός του επιχειρήματος στον τύπο της πολιτικής διευθέτησης εκείνης που εντάσσει στο εσωτερικό της την «αυθαιρεσία των δρώντων», ώστε να εξασφαλίζεται «το όφελος του ανθρώπου» χωρίς να αποκλείεται η «συνύπαρξη αντιτιθέμενων συμφερόντων ως συγκροτητική αξία»²² εντός του πλαισίου της. Η ένταση απόλυτο vs σχετικό είναι κι εδώ χαρακτηριστική.

Θεωρούμε πως η έννοια της *ισχύος*, ο παρονομαστής που διατρέχει σε όλη τους την έκταση τους αναβαθμούς κατασκευής του ανθρώπινου εντός της συνθήκης του Προ-Συμβολικού, Προ-

²² Βλ. *ό.π.*, σ. 123.

Γλωσσικού, Προ-Λογικού, είναι αυτή, επί της οποίας (και κατά τη συνθετότητα της συνάρθρωσής της με το φυσιολογικό και το κοινωνικό) συγκροτούνται και οι εντάσεις του θεωρητικού σχεδιασμού: *εσωτερικές* ως κίνηση μετριασμού αυτής (αναγνώριση καταστροφικότητας, αίτημα ειρήνης, ανάδυση επίκτητου, συνάρθρωση φυσιολογικού/προ-συμβολικού/εμπαθούς - επίκτητου/ συμβολικού/Λόγου), και *εξωτερικές* (κίνηση σχετικοποίησης των δογματικών ή των ατελών αντιπάλων θέσεων και στερέωσης, συνάμα, με όρους αδιαμφισβήτητου των ιδίων προτάσεων).

Θεωρούμε, προσέτι, πως η διάκριση από τον Hobbes των τριών μερών της ανθρώπινης φύσης (αντιληπτικές, εμπαθείς και νοητικές δυνάμεις) εμφανίζει *ικανές συγγένειες* με την κατ' αναλογίαν τριμερή διαίρεση της ψυχής (λόγον ἔχον μέρος, ἄλογον, μετέχον και του ἄλογου και του λόγον ἔχοντος μέρος) από τον Αριστοτέλη. Φαίνεται πως ο Hobbes παρακολουθεί την αριστοτελική θεωρητική προοπτική σε όλα τα στάδια και τους αναβαθμούς της κατασκευής αυτής. Αναπτύσσει, μάλιστα, και έναν ιδιότυπο *διάλογο* όχι μόνο ρητά αλλά και υπόρρητα με τον Αριστοτέλη, ενώ αξιοποιεί σε πολλά σημεία των αναπτύξεών του τα ίδια τα αριστοτελικά παραδείγματα υπάγοντάς τα στη δική του θεωρητική προοπτική. Ενώ λοιπόν το τριμερές της χομπσιανής φυσιολογίας υπακούει/παρακολουθεί μεθοδολογικά το τριμερές της αριστοτελικής ψυχής, η *καταστροφική* έναντι της *αρετολογικής προ-απόφασης* είναι αυτή που θα υπαγορεύσει τη διακριτή μεθοδική έκθεση των εννοιών, με τρόπο που να αποκαλύπτεται η εσωτερική συστηματική ενότητα του στοχασμού των δύο. *Η μεν παραπέμπει*²³ στο πλέγμα των αξιών το αποδιδόμενο στην ατομικιστικά συγκροτημένη ανθρώπινη φύση, της οποίας η σχεσιακή εκδήλωση είναι ο αδυσώπητος ανταγωνισμός ιδιοτελώς δρώντων, προκειμένης της αυτοσυντήρησής τους, ανθρώπινων ατόμων. *Η δε συγκροτείται*²⁴ ως ο τελεολογικά δοσμένος προσανατολισμός της κατ' ἀρετήν πράξης προς την κατάκτηση του ύψιστου αγαθού, της ευδαιμονίας, υπό τη δύναμη του λόγου, εντός πλαισίου αὐταρκειάς και εὖ ζῆν της πολιτικής κοινότητας-πόλεως κράτους, η οποία συνιστά το «τέλος», την *πιο αξιόλογη στιγμή* (ΜΤΦ, 1021b, 12-1023a, 3), την τελείωση, την ακμή και την ολοκλήρωση του ατομικού έργου κατά τον προορισμό του «φύσει πολιτικοῦ ζῶου» *ἄνθρωπος* (ΠΟΛ, 1252b, 28-1253a, 3).

²³ Προϋποθέτοντας, συνάμα, μια «κρυφή τελεολογική διάσταση» Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 130) κατά τον προσανατολισμό του επιχειρήματος αναφορικά προς τη σύσταση του πολιτικού.

²⁴ Υπάγει, δε, ο Αριστοτέλης το συγκεκριμένο σχήμα του στοχασμού του στη «διδασκαλία του για την ψυχή, [την οποία] εντάσσει στο τελεολογικό κοσμοείδωλό του» Düring, I. (1994a: 410). «Η ηθική του εναρμονίζεται πλήρως με τη φιλοσοφία του για το τέλος. [...] ούτε η λέξη «στόχος» ούτε η λέξη «σκοπός» αποδίδουν το πλήρες νόημα της λέξης, γιατί το τέλος συμπεριλαμβάνει και τη διαδικασία μέσα από την οποία φτάνει κάτι στην τέλεια μορφή του» (ό.π., 207).

Το σχήμα που ο Hobbes κατασκευάζει είναι το *τριμερές των δυνάμεων* της ανθρώπινης φυσιολογίας. Αναπτύσσει αυτές με συνέπεια στο μεθοδολογικό ατομισμό του, τοποθετώντας καταρχάς τα ανθρώπινα άτομα εντός της συνθήκης του προ-συμβολικού, προ-γλωσσικού, προ-Λογικού. Τούτη ταυτίζεται με τη θεωρητική αφαίρεση της *φυσικής κατάστασης* σε μια απόπειρα να αποτυπωθούν οι ανθρώπινες συμπεριφορές υπό τους όρους της ιστορικής συνθήκης αναδυόμενου κατακερματισμού και πολυδιάσπασης του κοινωνικού εντός πλαισίου συγκρούσεων και ανταγωνισμού αντιτιθέμενων συμφερόντων, εκφραζομένων ως ζοφερό σκηνικό εμφυλίων πολέμων²⁵. Η συγκεκριμένη συνθήκη συγκροτείται ως το πλαίσιο της απαξίας (της καταστροφής και του πολέμου), εντός του οποίου σκιαγραφούνται οι εκδοχές της ιδιοτελούς και ανταγωνιστικής συμπεριφοράς των ανθρώπινων ατόμων. Τούτες αφορμώνται από τη θεμελιωτική αρχή, τη λογιζόμενη από τον Hobbes ως αδιάπτωτη *ανθρωπολογική σταθερά* και τη μετασχηματιζόμενη στο ελάχιστο δεοντολογικό αξιακό αιτιώδες για τον προσανατολισμό της πράξης, την *αυτοσυντήρηση*²⁶. Εδώ η δεσπόζουσα θέση επιφυλάσσεται στις *εμπαθείς δυνάμεις*

²⁵ Ο Αγγελίδης, Μ. (1994: 99-100) πραγματευόμενος το «ζήτημα [...] του συσχετισμού της φυσικής κατάστασης με τον πραγματικό εμφύλιο πόλεμο» ως «αυτονόητη προϋπόθεση» κάθε ερμηνευτικής «προσέγγισης» της χομπσιανής θεωρίας να διερευνήσει «την επίδραση που δέχτηκε [ο Hobbes] από τις εμφύλιες συγκρούσεις του 17^{ου} αιώνα», αφού επισημάνει τις «ρητές» χομπσιανές αναφορές «στον εμφύλιο πόλεμο στην Αγγλία την ίδια ιστορική περίοδο» και τις ερμηνεύσει ως «δομές στήριξης του κυρίως επιχειρήματος», καθώς η κατάσταση του πολέμου «συνδέεται με την καταστροφή των προϋποθέσεων αναπαραγωγής του πράττειν», επισημαίνει ωστόσο: «Μολονότι με αφετηρία τις συνδέσεις αυτές θα ήταν δυνατό να επιλύσουμε με άμεσο τρόπο το πρόβλημα ένταξης της χομπσιανής θεωρίας σε ένα ιστορικό-ερμηνευτικό πλαίσιο, ωστόσο [είναι ατελές ερμηνευτικά να] ιδωθούν οι συνδέσεις αυτές από τη σκοπιά απλώς της ένταξης της θεωρίας σ' ένα τέτοιο πλαίσιο. [Ετσι] η ερμηνεία θα υποχρεωθεί να περιοριστεί [...] επιλέγοντας με κριτήριο τη σχετική σημασία τους [...] ορισμένα μόνο στοιχεία από τις ιστορικές δομές της κοινωνίας του 17^{ου} αιώνα, [κάτι που ως] μεθοδολογικός σχετικισμός [επιφέρει το] να μην τονιστεί επαρκώς η μακροϊστορική διάσταση των εν λόγω κοινωνικών δομών, από την άποψη των ουσιαστών σχέσεων που τις συγκροτούν [και το να μην] καθίσταται δυνατή η διερεύνηση και ερμηνεία θεμελιωδών πλευρών της θεωρητικής κατασκευής». Θεωρούμε, υπερθεματίζοντας τη συγκεκριμένη θέση, πως πράγματι η συνέπεια του Hobbes στους συστηματικούς και μεθοδολογικούς όρους οικοδόμησης του θεωρητικού του κοσμοειδώλου υπαγορεύει αφεαυτής την αφαίρεση από την ιστορική συνθήκη και την κοινωνική μορφή εντός της οποίας παρήχθη και την ταυτόχρονη απόδοση χαρακτήρα μακρο-ιστορικο-κοινωνικο-θεωρητικής αναφοράς σε αυτό, χωρίς εντούτοις να περιέρχεται την ίδια στιγμή σε συνθήκη αυτοτέλειας έναντι των κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών γέννησής του. Κι αυτό, θεωρούμε, είναι συνεπές με τη δική του μεθοδολογική αρχή της συναρμογής των εμπειρικών και των συμβατικών αρχών της επιστημολογικής του θεμελίωσης, κατά την προτεραιότητα βεβαίως των δεύτερων.

Αξίζει, παρόλα αυτά, να αναφερθεί και η επισήμανση του Skinner, Q. (1972: 80) πως η αρχόμενη στα τέλη του 40' θεωρητική διαμάχη σχετικά με το πρόβλημα της νομιμοποίησης της επαναστατικής εξουσίας μας «παρέχει το πλαίσιο μέσα στο οποίο είναι δυνατόν να κατανοηθούν καλύτερα οι κύριοι στόχοι και πολλές από τις χαρακτηριστικές θεωρίες της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes». Ο Αγγελίδης, Μ., ωστόσο, την αξιολογεί ως «προβληματική “απλής ένταξης”» (ό.π., 99).

²⁶ Να σημειωθεί ότι η συγκεκριμένη χομπσιανή θεωρητική κίνηση του *ελάχιστου αξιακού προαπαιτούμενου* της αυτοσυντήρησης, επί του οποίου θα θεμελιωθεί το ηθικό και το δίκαιο της πράξης εντός φυσικοδικαικού πλαισίου, έχει προηγούμενή της τη δημοσίευση από τον, σχεδόν συνομήλικό του Hobbes, Hugo Grotius το 1625 του *Δικαίου του Πολέμου και της Ειρήνης*. Εδώ τούτος περιλαμβάνει την παραδοχή: «όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν ένα βασικό δικαίωμα, να διατηρούν την ύπαρξή τους» Tuck, R. (2006: 34) ως τον «ελάχιστο κοινό πυρήνα ηθικότητας» εκείνο διά του οποίου απαντά στις σκεπτικιστικές και στις αριστοτελικές ορίζουσες της εποχής του, κάτι που

του ανθρώπινου, οι οποίες, μεσολαβώντας τις αντιληπτικές δυνάμεις, μετασχηματίζονται στην αιτιώδη αφετηρία και των δυνάμεων του νου. Αρτύονται, προσέτι, χαρακτηριστικά ουσιώδη, τα οποία, έστω και ως το *παραμένον υπολειμματικό εμπαθές* κατά την ανασυγκρότηση του ανθρώπινου εντός της συνθήκης του συμβολικού, γλωσσικού, Λογικού με την προσθήκη σ' αυτό των *επίκτητων δυνάμεων* της γλώσσας και του Λόγου, διατηρούν αμείωτο τον ηγεμονικό τους χαρακτήρα. Το επίκτητο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης, ο Λόγος-υπολογιστική πράξη, έλκεται από και υπάγεται στις απαιτήσεις των παθών σε *δομή σχέσης κυρίου-υπηρέτη*²⁷. Η δύναμη επικαθορισμού της πράξης είναι τέτοια και τόση που από αυτήν εγκαινιάζεται και οριοθετείται, ως συγκροτητική αρχή του νεωτερικού μάλιστα, το, αναφορικά προς την ανθρώπινη φύση *χομπσιανό επίδικο*: η κίνηση προς την κατάκτηση του ανθρώπινου αναπαρίσταται ως το *μετέωρο άλμα* από το προ-συμβολικό στο συμβολικό, από τα πάθη στο Λόγο, το άλμα της κίνησης προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης, το οποίο ποτέ δεν ολοκληρώνεται, δεν πληρούται ως τέτοιο. Υπαγορεύεται έτσι η ανάλογα εμμενής παρουσία των όρων της *prudentia* και κατά τη συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας, ώστε, διά της αναγωγής της *κοινωνικής συνοχής* στο κομβικό διακύβευμα της θεωρητικής έρευνας, να προοικονομείται ο προσανατολισμός του επιχειρήματος προς το τύπου *Λεβιάθαν* απολυταρχικό πολιτικό.

Ο Αριστοτέλης κατασκευάζει το σχήμα των *ενεργειών της ψυχής*, προκειμένου διά του *τριμερούς της διαίρεσης* αυτής να ερευνήσει τον τελεολογικά δοσμένο σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης, το *αγαθό*. Εγγράφει στην ανθρώπινη φύση την καθολικότητα της ζήτησης αυτού («τάγαθόν, οὔ πάντ' ἐφίεται» (*HN*, 1094a, 3). Προς αυτό προσανατολίζονται τόσο οι πρακτικές ενέργειες και οι προαιρετικές πράξεις, όσο και κάθε επιστημονική ζήτηση με όρους κίνησης

«ανταποκρινόταν αρκετά καλά και από πολλές απόψεις στο γενικό σχέδιο του Hobbes περί υπέρβασης του σκεπτικισμού» (ό.π., 32). Ωστόσο, «ο Hobbes έδωσε μια επιπλέον ώθηση στο επιχείρημα» Tuck, R. (1993: 347), καθώς μετατόπισε τον «σκεπτικιστικό σχετικισμό» του Grotius «στην επιστημολογική και φυσική του πλευρά» (ό.π., 347), στοιχείο που του επέτρεψε να αφαιρέσει από την αφετηρία της θεώρησης του ανθρώπου οποιοδήποτε προϋποτιθέμενο κανονιστικό πλαίσιο. Κι αυτή ακριβώς η κίνηση ενέχει τον ριζοσπαστισμό της κατ' ανάγκην στροφής στη *γνωσιοθεωρία*, καθώς η ίδια η τοποθέτηση του ανθρώπου στη γυμνή από προ-κανονισμένες υπερβατικές ή αρετολογικές ορθοπρακτικές δεσμεύσεις φυσική κατάσταση, υπαγορεύει την έρευνα των όρων της πράξης εντός της ίδιας της ανθρώπινης φυσιολογίας, έτσι που η αναγωγή αυτής στην *κατηγορία του ηθικού* να έλκεται, κατά τη σχέση των ατόμων μεταξύ τους και με τον φυσικό κόσμο, από τη γλώσσα των *φυσικών δικαιωμάτων* την καθαρμένη από υπερβατικές θεοκρατικές επικλήσεις και την αντιστοιχούσα στα ίδια τα θεμελιωτικά αυτής *ανθρώπινα άτομα*.

²⁷ Επισημαίνει ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 80) πως «εντός της ανθρώπινης φύσης αντιδιαστέλλεται στη σφοδρότητα των παθών η νηφαλιότητα του Λόγου, ακόμα κι αν αυτή η τελευταία δεν έχει άλλο στόχο παρά την εξυπηρέτηση των πρώτων». Είναι χαρακτηριστική εδώ η *αντιστροφή* από τον Hobbes της αριστοτελικής κυριαρχικής σχέσης των μερών της ψυχής (για την αριστοτελική διαίρεση της ψυχής και τον συστηματικό χαρακτήρα αυτής, βλ. *εδώ*, ευθύς αμέσως), κίνηση θεωρητική που θα διαπιστώσουμε ότι επιφέρει καταλυτικές, ριζικά ανατρεπτικές συνέπειες αναφορικά προς τη θεμελίωση του *αντινομικού χαρακτήρα* των δύο υποδειγμάτων.

προς την ολοκλήρωση της ανθρωπινότητας («Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δέ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινός ἐφίεσθαι δοκεῖ» (HN, 1094a, 2-3). Υπάγει, δε, το «ὑψιστον ἀγαθόν», το επιδιωκόμενο αυτό καθαυτό («εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτό βουλόμεθα, τᾶλλα δέ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα [...] δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθόν και το ἄριστον» (HN, 1094a, 18-22), το οποίο προσιδιάζει προ πάντων στη φύση του ανθρώπου, ως δρώσης και ενεργούσας ατομικότητας, η οποία ανήκει σε μια πολιτική κοινότητα ως αδιάσπαστο μέλος αυτής, στην κυριωτέρα των επιστημών, την προ πάσης άλλης έχουσα αρχιτεκτονικό/αρχηγικό χαρακτήρα («κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς» (HN, 1094a, 26-27), την *πολιτική επιστήμη*. Καθώς ο τελικός σκοπός αυτής δύναται να περιλαμβάνει και τους σκοπούς των άλλων επιστημών («ὀρῶμεν δέ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, [...] το ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων» (HN, 1094b, 2-3, 6), καταλήγει να ταυτίζεται τούτος με «τάνθρώπινον ἀγαθόν» (HN, 1094b, 7), το «τελειότερον δηλαδή και ἄξιον να επιδιώκεται χάριν αυτού του ιδίου, [...] το *τέλειον*, το οποίο προτιμάται πάντοτε χάριν του εαυτού του και ουδέποτε χάριν ενός άλλου» (HN, 1097a, 30-33)²⁸. Συγκροτεί, έτσι, την «περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία» (HN, 1181b, 15) του ο Αριστοτέλης ως *σύζευξη της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας* διὰ της «όρασης» της *ενότητος* αντικειμενικής ηθικότητας, νόμου και ατομικότητας εντός πλαισίου οργανικότητας που υπάγει το μέρος στο όλον, την υποκειμενικότητα στην αντικειμενική ηθικότητα²⁹, κατά την προοπτική της αξιολογικής εκτίμησης πως «το ἀγαθόν της πόλεως εἶναι μεγαλύτερο και τελειότερο ἀπὸ του ενός πολίτου και ως προς την ἀπόκτηση και ως προς τη διαφύλαξη αυτού» (HN, 1094b, 8-9) κι αν ακόμη «ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ και πόλει» (HN, 1094b, 7-8)³⁰. Η ερευνητική αναζήτηση λοιπόν λαμβάνει το χαρακτήρα της πολιτικής επιστήμης («ἢ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὔσα» (HN, 1094b, 11).

²⁸ Την τοποθέτηση της πολιτικής στη θέση της κατ' ἐξοχήν αρχηγικής, της «μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς», στην οποία υπάγονται όλες οι άλλες επιστήμες κατά τη σχέση ἄρχοντος-ἀρχομένου, την καθορίζει ο Αριστοτέλης «συμφώνως πρὸς τὴν διδασκαλίαν τοῦ Πλάτωνος, ὁ ὁποῖος τὴν πολιτικὴν ἐπιστήμην συνάπτει πρὸς τὴν φιλοσοφίαν ὡς ζήτησιν τῆς ἀληθείας» (Μαγγίνας, Σπ. (χ.χ.ε.Α.: 32). Η ἀνάλογη της αριστοτέλειας ἀπόδοση της πολιτικής ως «ἀρχιτεκτονικῆς» ἔχει ἤδη γίνει ἀπὸ τον Πλάτωνα στον *Πολιτικό* του ως «αὐτεπιτακτικὴν [τέχνην]» (*Πολ*, 260e). Ο Düring, I. (1994a: 206) επισημαίνει: «Η πεμπουσία ὁλων των ἀνθρώπινων δεξιότητων εἶναι η πολιτικὴ τέχνη, που, ὅπως η ἀρχιτεκτονικὴ, σχεδιάζει τη συμβίωση των ἀνθρώπων».

²⁹ Βλ. και Ψυχολαίδης, Κ. (2003: 81-82), Χέγκελ, Γ. (χ.χ.ε.: 256).

³⁰ Να σημειωθεί, ὅπως αναφέρει ο Düring, I. (1994a: 208) πως «το διανόημα ὅτι η ευτυχία του ἀτόμου πρέπει να θυσιάζεται για την ευτυχία της κοινότητας [διανόημα που ο Πλάτων αναφέρει πολλές φορές στο 4^ο βιβλίο της *Πολιτείας*] εἶναι εντελῶς ξένο στον Αριστοτέλη. [Αὐτός] θεωροῦσε την κοινότητα πεμπουσία των ἀτόμων. [...] Σύμφωνα με την ἀποψη του Αριστοτέλη το ἀγαθὸ για τον ἄνθρωπο μπορεί να υπάρξει μόνο σε μια κοινότητα οποιουδήποτε εἶδους, [...] ἀλλὰ μόνο στην κοινότητα της πόλης με τελειότητα».

Λογίζει, δε, ως ύψιστο αγαθό το οποίο επιδιώκουν με τις πράξεις τους οι άνθρωποι («τό πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν» (HN, 1095a, 16-17) την *ευδαιμονία*, έτσι που η αριστοτελική έρευνα να οργανώνεται πλέον ως απόπειρα καθορισμού της φύσης και του περιεχομένου αυτής³¹. Διερευνώντας τούτη σε αναφορά προς τους *τρεις κύριους τρόπους διαβιώσεως*, «τόν ἀπολαυστικόν, τόν πολιτικόν καί τόν θεωρητικόν» (HN, 1095b, 17-19), ταυτίζει τη *φύση* της με το *τέλειον* («τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γάρ αἰρούμεθα ἀεί δι' αὐτήν καί οὐδέποτε δι' ἄλλο» (HN, 1097a, 34-35) και το *αὐταρκες* («τό γάρ τέλειον ἀγαθόν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ»), για τον άνθρωπο τον «οὐκ αὐτῷ μόνω, τῷ ζώντι βίον μονώτην [ἀλλά τον] φύσει πολιτικόν» (HN, 1097b, 9-11). Έτσι, αξιολογούμενη ως η «πάντων αἰρετωτάτη, μή συναριθμουμένη» (1097b, 16-17), καθώς «αἰρετόν ποιεῖ τόν βίον καί μηδενός ἐνδεᾶ» (HN, 1097b, 15), καθίσταται «τῶν πρακτῶν οὓσα τέλος» (HN, 1097b, 21).

Για την αποσαφήνιση του *περιεχομένου* της ευδαιμονίας θα συνδέσει αυτήν ο Αριστοτέλης με το *έργο*³² του ανθρώπου («ἐναργέστερον τι ἐστίν [...] εἰ ληφθῇ το ἔργον τοῦ ἀνθρώπου» (HN, 1097b, 23-25). Καθώς , δε, «ζητεῖται τό ἴδιον [του ἀνθρώπου] ἔργον» (HN, 1097b, 34), τούτο ανευρίσκεται στην *πρακτική ζωή του λόγον ἔχοντος* μέρους της ψυχής («πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος» (HN, 1098a, 3-4)³³. Διαιρεμένου, προσέτι αυτού στο υπακούον το λόγο και στο ἔχον ἴδιον λόγον και διανοούμενον μέρος («τό μὲν ὡς ἐπιπειθές λόγῳ, τό δ' ὡς ἔχον καί διανοούμενον» (HN, 1098a, 4-5), ἔλκει σε ἀνάλογη *διττή διάκριση* και την πρακτική ζωή, έτσι που το προσίδιον στον άνθρωπο ἔργο να συνδεθῇ με την ενεργό κατάσταση της ψυχής κατά τις εκδηλώσεις και τις προς αυτήν αντανακλώσεις πράξεις με μέτρο αναφοράς τον *σπουδαίο*

³¹ «Στόχος της πολιτικής είναι η ευδαιμονία» Düring, I. (1994a: 206).

³² Οι Zeller-Nestle (2004: 241), φωτίζοντας την «οριστική ρήξη [του Αριστοτέλη] με τον πλατωνικό δυϊσμό, που κυριαρχούσε ακόμα στον *Προτρεπτικό* του, και τον «παραμερισμό» της άποψης της *«Εὐδαιμονικῆς Ἠθικῆς»* που έχει ως «κέντρο την έννοια της φρόνησης σα θέας της θεϊκής πρώτης αρχής, που αποτελεί επίσης τον ἀπόλυτο κανόνα για την ηθική», επισημαίνουν: «Ο Αριστοτέλης παίρνει τώρα τη θέση του σχεδόν ολότελα στην εδῶ ζωή κι αναλύει την ηθική ουσία του ἀνθρώπου, με την πρόθεση χωρίς ἄλλο και τα υπολογικά μέρη της ψυχής να τα περιλάβει στη λειτουργία της ηθικής τελείωσης. Αυτήν όμως δεν τη συνάγει από μίαν υπερβατική αρχή, παρά από την ουσία του ἀνθρώπου του ίδιου».

³³ Ο Bernhardt, J. (1989: 150), αναφερόμενος στην ενότητα των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και των *Πολιτικῶν* εντός πλαισίου συστήματος και προβάλλοντάς την στον *πρακτικό* χαρακτήρα της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη (η οποία «τά ἐνδεχόμενα» έχει ως αντικείμενά της που ταυτόχρονα αντικείμενα της πράξης και του «λογιστικού-βουλευτικού λόγον ἔχοντος μορίου» (HN, 1139a, 6-8) είναι, και όχι τα «αἴδια» των οποίων «αἱ ἀρχαί μη ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν» (HN, 1139a, 12-14) που αντικείμενα του «ἐπιστημονικοῦ», της «θεωρητικῆς διανοίας» είναι), και η οποία κατά τη σχέση υπαγωγῆς άτομο-κοινότητα συγκροτεῖται, επισημαίνει: «Και τα δύο ἔργα τοποθετούνται αρμονικά μέσα στο σύνολο του συστήματος, αφού η ἀνθρώπινη δράση εισδύει μέσα στον κόσμο του διχασμοῦ [...]. Οι ἀναλύσεις αὐτῶν των δύο ἔργων καθοδηγούνται από την ἴδια έννοια της σχετικότητας των επιπέδων και της διαφορᾶς των συνθηκών: τίποτα, ἢ σχεδόν τίποτα, δεν είναι καλό για οιοδήποτε πράγμα και για οποτεδήποτε, ἀδιάφορο αν πρόκειται για την ατομική συμπεριφορά ἢ για την συλλογική οργάνωση».

άνθρωπο³⁴. Επισημαίνει, συνεπώς, ο Αριστοτέλης: «ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, [...] ἀνθρώπου δε τίθεμεν ἔργον ζώῃν τινα, ταύτην δε ψυχῆς ἐνέργειαν και πράξεις μετά λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρός εὖ ταῦτα καί καλῶς» (*HN*, 1098a, 7-8, 12-14), αποδίδοντας ἔτσι την *αιτιώδη αφετηρία* ἢ, αλλιῶς, τη θεμελιακή αρχή της πράξης ως κίνησης προς το αγαθό και δη την ευδαιμονία, στη *δύναμη του λόγου* ἔχοντος μέρους της ψυχῆς. Κι αυτό σε αντίστιξη με τη χομπσιανή αφετηρία των εμπαθῶν δυνάμεων της ανθρώπινης φύσης. Εἶναι λοιπόν ἡ ἴδια, *η συγκροτούμενη ως διάζευξη* μεταξύ τους, *θεμελίωση*, αυτή που θα οριοθετήσει τον αντινομικό προσανατολισμό ανάμεσα σε δύο διακριτές προβληματικές, αυτή που θα καθορίσει την «άλλη» κατεύθυνση και σειρά συνεπειῶν, τα «άλλα» «σημαντικά» συμπεράσματα ενός ἐκάστου επιχειρήματος.

Υπό τη συγκεκριμένη θεμελίωση δύναται ο Αριστοτέλης να συνάψει το προσίδιον στην ανθρώπινη φύση αγαθόν και δη το τέλειον, την ευδαιμονία, με την *αρετή* («τό ἀνθρώπινον ἀγαθόν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δέ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ την ἀρίστην και τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ» (*HN*, 1098a, 16-18) ³⁵. Προστιθεμένων, προσέτι, στη

³⁴ Ο Düring, I. (1994a: 215) επισημαίνει ὅτι ἤδη στα *Ηθικά μεγάλα* «η συζήτηση σχετικά με αυτό που δίνει την κατεύθυνση εἶναι λογικά προσανατολισμένο· το σταθερό σημεῖο εἶναι ὅτι την κατεύθυνση την δίνει ο *σπουδαῖος*». Ο Αριστοτέλης, ὡστόσο, δεν καλύπτεται οὔτε ἀπό την πλατωνική θέση ὅτι «ο συνετός ἔχει τό κριτήριον ἐν ἑαυτῷ» (*Θεαίτ*, 178b), δηλαδή τη θέαση των ιδεῶν», οὔτε ἀπό την «απλή διδασκαλία του Σωκράτη ὅτι ἡ ἀρετή εἶναι γνώση». [...] Στα *Ηθικά μεγάλα* ο Αριστοτέλης δεν ξεπέρασε το πρόβλημα, ἀλλά διατυπώνει την προβληματική: [...] Σε κάθε κατάσταση κατὰ την οποία πρέπει να κάνουμε μια ἐπιλογή, ο ἠθικά ἐξοχος ἄνθρωπος ἐπιλέγει το καλύτερο δυνατό. [...] Ο ἴδιος ἄνθρωπος που θέτει τον τελικό στόχο πρέπει να βρει ποια μέσα οδηγούν σ' αὐτόν», βλ. (*Ηθμεγ*, 1190a, 18). Στα *Ηθικά Νικομάχεια* θα διαπιστώσουμε ὅτι ἡ προβληματική αὐτή βαθαίνει ἀκόμα περισσότερο.

Ο Bernhardt, J. (1989: 150-151) επισημαίνει: «στην ἠθική και στην πολιτική ἔχουμε να κάνουμε με υπερβολικά περίπλοκα προβλήματα που δεν εἶναι δυνατό να τα αναγάγουμε στην ἀκαμψία των βιβλιακῶν σχημάτων. Ὅπως και σε ἄλλα πεδία, και ἀκόμα περισσότερο, πρέπει να λογαριάζουμε πολύ τις τρέχουσες γνώμες και ἐκείνες των ἀναγνωρισμένων σοφῶν, χωρίς να πασχίζουμε να φτάσουμε μιαν μαθηματική ἀκρίβεια». Θεωρούμε πως υποδηλώνεται ἔτσι ἡ σημασιολόγηση της ἀριστοτελικῆς «ἀληθείας» (*HN*, 1139a, 30), ἡ ὁποία, ὡς ἔργο ἀμφοτέρων των «νοητικῶν μορίων», ταυτίζεται με «τάς ἀληθεύσασας ἕξεις ὡς ἀρετάς ἀμφοῖν» (*HN*, 1139b, 13) κατὰ τη διάκριση του ἐπιστημονικοῦ-θεωρητικοῦ ἀπό το λογιστικόν-βουλευτικόν μέρος του λόγου ἔχοντος μέρους της ψυχῆς με κριτήριο τα «ἐνδεχόμενα» ἐναντι των «μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν» πραγμάτων-πεδίων ἀναφοράς αὐτών. Ἡ συγκεκριμένη μεθοδολογική διάκριση, προβαλλόμενη στην ἀνάλογη διάκριση της «θεωρητικῆς» ἐναντι της «πρακτικῆς διανοίας καὶ ἀληθείας» (*HN*, 1139a, 21-1139b, 13) θα γίνει ἡ βάση για τη *διαίρεση της γνώσης* ὡς τέτοιας, προκειμένου ἐπὶ αὐτῆς να θεμελιωθεῖ το διακριτὸν των ἀναφερόμενων πεδίων του καθαρὰ λόγου ἔχοντος μέρους της ψυχῆς που (και με τους ὅρους της δευτέρας νεωτερικῆς ἐρευνητικῆς πράξης) ἀναλογεῖ στην καθαρὴ ἐπιστημονικὴ-«ἀποδεικτικὴ» γνώση, ἐναντι του περιέχοντος και το εμπαθές («ὀρεξίς») και το ἔλλογο («νοῦς-διάνοια») μέρους («τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ» (*HN*, 1139a, 30-31), του ὁποῖου ο ἀμιγῆς πρακτικὸς χαρακτήρας θα γίνει το ἔμπεδο στερέωσης των ἠθικῶν ἀρετῶν και της ἠθικῆς πράξης διὰ του ξεκαθαρίσματος της σημασίας και του ρόλου των ἀναδυόμενων ἀπὸ αὐτὸ διανοητικῶν ἀρετῶν.

³⁵ Μετά την ἐπισήμανση, δε, πως ἡ ἐνέργεια εἶναι *προϊόν της ἀρετῆς* («ταύτης γάρ ἐστὶν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια» (*HN*, 1098b, 31), και τη διευκρίνιση ἀντιστικτικὰ προς την *ἐξίν* (ψυχικὴ διάθεση) ὅτι ἡ μεν «ἐνδέχεται μὴδὲν ἀγαθόν ἀποτελεῖν (εκτελεῖ) ὑπάρχουσιν (καίτοι ὑπάρχει)», ἐνῶ «τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἶον τε· πράξει γάρ ἐξ

θεμελιακή «ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις» των *εξωτερικῶν αγαθῶν* («τῶν δέ λοιπῶν ἀγαθῶν τά μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τά δέ συνεργά καί χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς» (1099b, 27) ως ὁργάνων-μέσων-εργαλείων για την εκτέλεση και περάτωση των ὑπὸ την ἀρετὴ προσδιοριζόμενων πράξεων, μπορεί πλέον να αποκαλέσει ο Ἀριστοτέλης ως «εὐδαιμόνα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργούντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τὸν τέλειον βίον» (HN, 1101a, 14-16)³⁶.

Ἦδη το ερευνητικό ενδιαφέρον, μια και «ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν» (HN, 1102a, 5-6), «περί ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἶη» (HN, 1102a, 6). Ἡ συγκεκριμένη ἐξέταση, μάλιστα, εἶναι κατ' ἐξοχὴν *ἔργο του «κατ' ἀλήθειαν πολιτικού»*, ο οποίος «βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους» (HN, 1102a, 8-10). Καθὼς, δε, ἡ προσιδιάζουσα στον ἄνθρωπο ως τέτοιο ἀρετὴ *δεν εἶναι ἡ σωματικὴ ἀλλὰ ἡ ψυχικὴ*, ὅπως και ἡ εὐδαιμονία εἶναι «ἐνέργεια ψυχῆς», καθήκον του θεωρητικού ἀλλὰ και του πολιτικού εἶναι το «εἰδέναι πῶς τά περί ψυχῆς» (HN, 1102a, 19)³⁷. Το πρῶτο βήμα, συνεπῶς, για την κατάκτηση τῆς συγκεκριμένης γνώσης ἐγκτεται στη διαίρεση τῆς ψυχῆς στο «μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον» (HN, 1102a, 24). Με δεδομένο πῶς το ἄλογον «τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἁμοιον πέφυκεν» (HN, 1102b, 12), ἡ *ἀρχικὴ διμερὴς καταλήγει σε τριμερὴ διαίρεση*: στο *καθαρά ἄλογον* μέρος τῆς ψυχῆς το «κοινῶ και φυτικῶ, [...] το αἷτιον τοῦ τρέφεσθαι και αὔξεσθαι» (HN, 1102a, 32-33), το *μετέχον και του ἀλόγου και του λόγον ἔχοντος* μέρος («ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῇ λόγου» (HN, 1102b, 13-14), ἐντὸς του οὐοίου «ἄλλο τι παρά τον λόγον πεφυκός μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ» (HN, 1102b, 16-17), «ἐναντιούμενον τούτῳ και ἀντιβαῖνον» (HN, 1102b, 24-25), ὡστόσο «λόγου δε τοῦτο φαίνεται μετέχειν» (HN, 1102b, 25-26), και το *καθαρά λόγον ἔχον* μέρος, το ἔχον κυριαρχικὴ ἐξουσία και ὄντας ανεξάρτητο («τό μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ» (HN, 1103a, 2).

ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει» (HN, 1099a, 2-3), συνάγει καταρχὰς πῶς «ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἡδιστον ἡ εὐδαιμονία» (HN, 1099a, 24-25) με τους συγκεκριμένους χαρακτηρισμοὺς να περικλείονται «ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις» (HN, 1099a, 29).

³⁶ Ο Bernhardt, J. (1989: 151), αναρωτώμενος «πῶς θα μπορούσε [ο ἄνθρωπος] να εἶναι ἀληθινὰ ευτυχής;», ἀποφαίνεται: «Ὦντας “θεῖο ζῶο”, θα γνωρίσει την ευτυχία ἀν μπορέσει να ἀναπτύξει φυσιολογικά τις φυσικὲς και ἠθικὲς του ικανότητες, βασιζόμενος σε ἓνα καλὸ φυσικό, προσανατολισμένο ἀπὸ την κατάλληλη ἐκπαίδευση και ἐφόσον βέβαια δὲν του λείψουν, για την εξάσκηση των ικανοτήτων του, και κυρίως τῆς νοητικῆς του ικανότητας, οἱ ἀπαιτούμενες ἐξωτερικὲς συνθήκες».

³⁷ «Ὅλα ἀναπτύσσονται τείνοντας σε ἓνα σημεῖο κορύφωσης. [«ἀρετὴ τελειώσις τις-τότε γὰρ ἔστι μάλιστα κατὰ φύσιν» (ΦΥΣ, 246a, 13)] Στην περίπτωση τῆς ψυχῆς αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ δράση τῆς ἔχει μια ἀνώτατη βαθμίδα· αὐτὴ ἡ βαθμίδα εἶναι τὸ τέλος τῆς. [...] Ἐάν τὸ τέλος μας εἶναι τὸ ἀγαθόν, πρέπει να εἶναι τὸ ἀγαθόν για μας τους ἀνθρώπους. Και ἡ ἀρετὴ εἶναι στόχος, και ὄχι ιδιότητα. [...] στον Ὑμνο του ο Ἀριστοτέλης ονομάζει τὴν ἀρετὴ «τὸ ὠραιότερο θῆραμα που μπορούμε να πιάσουμε σ' ὅλη μας τὴ ζωὴ» Düring, I. (1994a: 207).

Το τριμερές της διαίρεσης συναρθρώνεται με μια *πρόσθετη διαιρετική τομή* από τον Αριστοτέλη, ώστε η μεθοδική διερεύνηση να ολοκληρωθεί και να διευκρινιστεί πλήρως. Το *ἄλογον* μέρος «διπτόν δὴ φαίνεται»: το μεν πρώτο, το *φυτικόν* «οὐδαμῶς κοινωνεῖ τοῦ λόγου» (HN, 1102b, 28-29) και, ἄμοιρον ἀρετῆς ἐκ φύσεως, αντιστοιχεί στο πρώτο του τριμερούς, το δεύτερο ονομαζόμενο αλλιῶς «ἐπιθυμητικόν καὶ ὁλως ὀρεκτικόν, μετέχει πως, ἢ κατήκοον ἐστὶν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν» (HN, 1102b, 29-31) και αντιστοιχεί στο δεύτερο του τριμερούς. Το *λόγον ἔχον* μέρος «διπτόν ἔσται»: το μεν «κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ» αντιστοιχεί στο τρίτο του τριμερούς, το δε «ὥσπερ τοῦ πατρός ἀκουστικόν τι» (HN, 1103a, 3), το μη ἔχον ανεξαρτησία ἐκδηλώσεων ἀλλά, υπαγόμενο/υπακούον στο κυρίως λογικόν, αντιστοιχεί στο δεύτερο του τριμερούς. Τα αναλογικά παραδείγματα ἐδῶ του Αριστοτέλη, προκειμένου να διευκρινίσει την ἀκριβή σύνδεση του τριμερούς με το ἄλογον και το λόγον ἔχον, εἶναι το διακριτό της υπακοῆς στις υποδείξεις του πατέρα και των φίλων (συνάρθρωση ἀλόγου-ἐλλόγου), ἐναντι της πειθούς της σκέψης στις μαθηματικές ἀποδείξεις (ἀμιγές ἐλλογο), και η ἀποτελεσματικότητα των συμβουλῶν, των ἐπιπλήξεων και των παροτρύνσεων («ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τό ἄλογον, μὴνύει καὶ ἡ νουθέτης καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις» (HN, 1102b, 33-35).

Ἔτσι, σε συμφωνία με την ξεκάθαρη πλέον «διαφορὰν ταύτην», *μπορεῖ να προσδιοριστεῖ καὶ ἡ ἀρετή*. Διακρίνει ο Αριστοτέλης τις *διανοητικές* (στις οποίες περιλαμβάνει τη σοφία, τη σύνεση και τη φρόνηση) ἀπὸ τις *ἠθικές* (στις οποίες περιλαμβάνει την ἐλευθεριότητα (γενναιοδωρία) και τη σωφροσύνη) ἀρετές. Η ἀναζήτηση λοιπὸν λαμβάνει το χαρακτήρα της *ἐρευνας περὶ της ἀρετῆς* με ξεκάθαρο προσανατολισμὸν την *πράξιν* σύμφωνα και με τη διαβόητη ρητὴ διατύπωση του Αριστοτέλη: «ἢ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἐνεκα ἐστὶν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γάρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδέν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς» (HN, 1103b, 25-28)³⁸.

Θεωρούμε, ἐν συμπεράσματι, πως τα δύο τριμερή, το μεν της χομπσιανῆς φυσιολογίας και το δε της ἀριστοτελικῆς ψυχῆς, συναντῶνται/τέμνονται στις προ-αποφάσεις της στρατηγικῆς της κατασκευῆς της ἀνθρώπινης φύσης, ὥστε αὐτὴ να υπαχθεῖ, ἀφενὸς στον τελεολογικὰ δοσμένο στόχο της κοινωνικῆς συνοχῆς και για τους δύο, ἀφετέρου στο συναγόμενο ἀπὸ αὐτὴν αὐστηρά

³⁸ Στα *Ἠθικά Ευδήμεια* ἡδὴ ο Αριστοτέλης περιλαμβάνει ἀνάλογο χωρίο (HEY, 1216b, 19-25). Ἐπισημαίνει, ὡστόσο, ο Düring, I. (1994a: 235) σε μια ἀπόπειρα να δείξει την κίνηση πρὸς την ἀριστοτελικὴ ωρίμανση της ἠθικῆς του θεωρίας κατὰ την «ἐκλέπτυνση της επιχειρηματολογίας και των νοητικῶν δομῶν, τη διαύγεια της κρίσης και την ἡρεμή, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ πικρόχολες ἐπιθετικές προσβολές περιγραφή»: «Και στα δύο χωρία ο Αριστοτέλης, ἔχοντας ὡς στόχο πολεμικῆς τον Πλάτωνα λέει: Δὲν μελετοῦμε την ἠθικὴ θεωρίας ἐνεκα. Στα *Ἠθικά Νικομάχεια* αὐτὸ ἔχει διατυπωθεῖ χωρὶς ἀιχμὴ πολεμικῆς».

κανονιστικό πολιτικό στον μεν και στο κριτήριο της, επί της ατομικής πράξης και της ηθικής ποιότητας του προσώπου, διάκρισης των ορθών από τα φαύλα πολιτεύματα, που είναι το από τους νομοθέτες ἐθίζειν στις αγαθές/ενάρετες πράξεις και το ποιεῖν τους πολίτας αγαθούς («οἱ γάρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς» (HN, 1103b, 3-4)³⁹ στον δε. Η μεθοδική έκθεση των εννοιών από τους δύο, αν και αποκαλυπτική του διακριτού-αντινομικού τρόπου του πολιτεύεσθαι ἐπὶ αὐτῶν ὥστε να αντανakλούν τον ανάλογα ιδιαίτερο τρόπο προσέγγισης της αξιακής φύσης των αντικειμένων τους -ανταγωνιστικά ατομικιστικό ἐντὸς πλαισίου κερματισμένου κοινωνικού στον μεν, αρετολογικά ευδαιμονιστικό ἐντὸς πλαισίου οργανικής ἐνότητος της πόλεως-κράτους στον δε- *υπάγεται στη μεταφυσική ἀρχή* που συνιστά και το *μεταφυσικό ὄριο* του «ἐλλογου» ἐντὸς του οποιῶν θα αναπτυχθούν τα περιεχόμενα και του ορθοπρακτικού-ορθοκανονιστικού μέσα στο οποιῶν θα ενταχθεῖ ο, αντιπαραιθέμενος στη δεσμευτικότητα των αντιπάλων δογματικῶν «ορθῶν» πλαισίων, σχετικισμός ἐνός ἐκάστου. Κι αὕτη δεν εἶναι ἄλλη παρά η αφορούσα *τα ὑπὸ τον λόγο ὅρια της δυνατότητας ἀνόρθωσης του ἀνθρώπινου* κατὰ τη συμπλοκή/συνάρθρωση αὐτοῦ με τις ἐμπαθεῖς δυνάμεις της ατομικής ὑπαρξης. Και στα δύο θεωρητικά ὑποδείγματα η ἀνθρώπινη φύση κατασκευάζεται ως *ἄλμα ἐν συνεχεῖ μετεωρότητα* αναφορικά προς την ἐλλογή πληρότητά της, με τον λόγο (που στην τελείωσή του εκφράζεται ως πληρότητα της γνώσης στον μεν και ως «κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ» στον δε) να ὑπάγεται στη *διελκυστίνδα* των δύο ἀπολύτων: του πλήρως ἐλλόγου και σταθεροῦ ρυθμιστικού ἀπὸ τη μια και του πλήρως ἀλόγου και ἀσταθούς-χαοτικού ἐμπαθούς ἀπὸ την ἄλλη. Μεταφυσική παραδοχή-αφετηρία και των δύο στοχαστῶν εἶναι η *ἀρχή της ὑπολειμματικότητας*

³⁹ Η σημασία της ἀπόδοσης «ποιᾷς τὰς ἐνεργείας» (HN, 1103b, 23) ὡς προς τις ἀκολουθούσες ἐξεις εἶναι τόσο μεγάλη που «τό οὕτως ἢ οὕτως εὐθύς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι» (HN, 1103b, 24), ὡς το μέγιστο παιδευτικό μέλημα του νομοθέτη, εἶναι «μᾶλλον δὲ τό παν» (HN, 1103b, 25), το πρωταρχικό «γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν» (HN, 1103b, 2-3). Το ἐθίζειν, μάλιστα, στις αγαθές/ενάρετες πράξεις και το ποιεῖν τους πολίτας αγαθούς («οἱ γάρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς» (HN, 1103b, 3-4) ἀνάγεται ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη σε *θεμελιώδες κριτήριο διττῆς πολιτικῆς ἀναφοράς*: Ο νομοθέτης και ο νόμος ἀξιολογούνται ὡς προς το ἐνάρετον ἢ το κάκιον αὐτῶν, τον βαθμό τελειώσεώς τους, τον βαθμό κατάρκτησης τοῦ ἐντὸς τους εὖ ἔχον καὶ τό ἔργον αὐτῶν εὖ ἀποδίδωσιν, το ἁμαρτάνεσθαι ἢ τό κατορθοῦν αὐτῶν, μια και «ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτό ποιοῦσιν ἁμαρτάνουσιν» (HN, 1103b, 5). Ἀλλά και για τὰς *πολιτείας* (τα πολιτεύματα) κατασκευάζεται το θεμελιώδες κριτήριο ἀξιολόγησης και διάκρισης αὐτῶν, καθὼς «τούτῳ διαφέρει πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης» (HN, 1103b, 6). Σε ἓνα σημείο, λοιπόν, της ἀνάπτυξης του ἐπιχειρήματος που δεν ἀνήκει *οργανικά* στο ζήτημα *διάκριση πολιτευμάτων* (Ο Λυπουρλής, Δ. (1986: 25-46) σε διακριτὴ ἐνότητα με τίτλο «καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης» ἀναλύει τη συγκεκριμένη ἐπιλογή του Ἀριστοτέλη και γλωσσικά και νοηματικά) ο Ἀριστοτέλης συναρθρώνει ἀδιάρρηκτα την παιδευτική με την πολιτική του πρόταση, θεμελιώνει την *ἀμφίδρομη σύζευξη της ηθικῆς ποιότητας των προσώπων με την ποιότητα του πολιτεύματος* και ἀποδίδει γενετικά την παραγωγή και του μεν και του δε μέρους με *ὅρους ουσίας*: η *ἀξιολογική διάκριση πολιτεύματος ἀπὸ πολίτευμα* στην ουσία δεν πρόκειται παρά για *διαφορά ὡς προς την πρόοδο των πολιτῶν στο πεδίο της ἀρετῆς*. Εἶναι το «ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν [που] καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται» (HN, 1103b, 7). Εἶναι, συνάμα, *τὰ αὐτὰ* που ἀπηχούν και ἀποδίδουν την *ποιότητα της πολιτείας, τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν αὐτῆς*.

του λόγου σε πρώτο βαθμό και των παθών σε δεύτερο, είναι η καταρχήν παραδοχή πως ο λόγος καθ' εαυτόν δεν έχει τη δύναμη του απολύτου -επί πάντων των ανθρώπων και επί πάσης εκδοχής των συμπεριφορών ενός εκάστου⁴⁰- να οδηγήσει στον «ὀρθόν» δρόμον του «τά ἐνάρετα πράττειν». Είναι αυτή που θα υπαγορεύσει την τοποθέτηση των παθών στο κέντρο της ανάλυσης και των δύο υποδειγμάτων, που θα εξωθήσει αντίπαλες δομές στοχασμών να αναπτυχθούν εντός των ίδιων συλλογιστικών περιοχών των στοχασμών αυτών, που θα οδηγήσει φαινομενικά ασύμβατα μεταξύ τους μοντέλα, το οργανισμικό και το ατομικιστικό, στην ταύτιση τόσο αφετηριακά στην επί της αρχής προ-απόφαση περί του ιδίου της ανθρώπινης φύσης αναφορικά προς το ἔλλογο και το εμπαθές μέρος αυτής, όσο και καταληκτικά στον επί του τέλους υπηρετούντα στόχο της συγκρότησης του πολιτικού και του αυστηρά κανονιστικού παιδευτικού, την κοινωνική συνοχή. Κι αυτό ἔστω κι αν οι τροπικότητες της, στα πολλαπλά επίπεδα ανάπτυξής τους, μεθοδικής έκθεσης των εννοιών αποκλίνουν μεταξύ τους, ούσες αναπτύξεις αντινομικών μεταξύ τους προ-αποφάσεων και προβληματικών.

⁴⁰ Επισημαίνει ο Düring, I. (1994α: 208) για το Αριστοτελικό κοσμοείδωλο: «Η κοινωνία, όπως και η φύση, είναι ένα στατικό σύστημα από έργα και τέλη ταξινομημένα το ένα επάνω ή κάτω από το άλλο [*Περί κινήσεως*, 703α, 29-36]. Απ' αυτό συνάγεται ότι το ποσό ευδαιμονίας που μπορεί να πετύχει ένα άτομο βασίζεται εξ ολοκλήρου στη θέση την οποία κατέχει αυτό το άτομο στην κοινότητα. Για τούτο μόνο οι αξιολογώτατοι άνθρωποι, οι φιλόσοφοι, μπορούν να φτάσουν στην ὑψιστη μορφή της ευδαιμονίας· για τον απλό άνθρωπο ή τον δούλο αυτός ο στόχος είναι εντελώς ανέφικτος [...] Απ' αυτή την άποψη, η ηθική του Αριστοτέλη είναι κατά βάση αριστοκρατική ηθική».

Ο Bernhardt, J. (1989: 151), αποδίδοντας, εκτιμούμε, την αριστοτελική τοποθέτηση της ανθρώπινης φύσης στο διάμεσο του Εντεύθεν και του Εκείθεν, υποστηρίζει: «δεν είναι πολύ εύκολο να κατακτήσουμε την ευτυχία, και ο ρόλος της τύχης (και της φρόνησης επίσης), όπως και να έχουν τα πράγματα, χαρίζει τις ανώτερες ολοκληρώσεις σε έναν πολύ μικρό αριθμό ανθρώπων, που η ενδιάμεση φύση τους δεν τους εξασφαλίζει ἄλλωστε την ἀπόλυτα γαλήνια και ἄχρονη ευτυχία της θεότητας». Υπαινισσόμενος, δε, και την αριστοτελική θεωρία περί του «φύσει δούλου», προσθέτει: «Όσο για την πλειονότητα των ἄλλων ανθρώπων, ...θα χρειαζόταν το ακατόρθωτο για να τους απαλλάξουμε από τα δουλικά έργα, θα ἔπρεπε “οι σαῖτες να κινούνται από μόνες τους”».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η ΑΜΙΓΗΣ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ

ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΝΟΥ Ή ΟΙ ΠΡΩΤΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΤΙΚΗΣ, ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΗΠΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ...

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ, ΤΗΣ ΑΝΤΙΛΗΨΗΣ, ΤΗΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΣ, ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ, ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ, ΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ, ΤΩΝ ΟΝΕΙΡΩΝ

1.1. Οι Αμιγώς Υλικές Προϋποθέσεις Εξόδου προς την Ανθρωπινότητα κατά την Προ-Συμβολική, Προ-Γλωσσική, Προ-Λογική Ανθρωπολογική Συνθήκη...

Με τη συστηματικότητα που αρμόζει στη μεθοδική ύφανση του πεδίου ανάλυσης εκείνου που καταλαμβάνει τη θέση της καρδιάς στο θεωρητικό του οικοδόμημα, και σε πλήρη ενότητα με τα υπόλοιπα, ο Hobbes κατασκευάζει το ζωντανό πλάσμα *άνθρωπος* με υλικά αντλημένα από το φυσικό εγκόσμιο σύμπαν και τον τοποθετεί εντός αυτού σε παράλληλη και αλληλοτεταγμένη διάταξη με τα υπόλοιπα ένζωα φυσικά σώματα. Με συνέπεια στις υλιστικές γνωσιοθεωρητικές ορίζουσες του επιστημολογικού του υποστρώματος δεν θα επιτρέψει την εμφιλοχώρηση της ελάχιστης υπερβατικής μεταφυσικής εκτροπής σε όλο το εύρος ανάπτυξης του επιχειρήματος. Κι αυτό συνιστά ήδη *ρήξη* προς το όποιο, έως τη δική του ιστορική παρουσία, καταγραφέν αφήγημα περί της ανθρώπινης φύσης⁴¹.

Το θεωρητικό εγχείρημα, ωστόσο, δεν ολοκληρώνεται εδώ. Το ζών άνθρωπος, παράλληλα προς τα χαρακτηριστικά που επικυρώνουν τις φυσικές του καταβολές και επιβεβαιώνουν την υπαγωγή του στην κατηγορία του ζώου ή, μάλλον, εξαιτίας αυτών και διά αυτών, θα προβεί σε *ρήξη* στο εσωτερικό του φυσικού, θα οριοθετήσει την ιδιαιτερότητά του ως το ξεχωριστό και διακριτό για τις ικανότητές του πλάσμα, με άλλη διατύπωση, θα αποδράσει από τα δεσμά της *ζωικότητας*. Η πρόκληση για τη θεωρία στο κομβικό αυτό σημείο ανάπτυξης του επιχειρήματος είναι η διασφάλιση της συνέπειας στις υλιστικές προκείμενες του κοσμοειδώλου της. Η έξοδος από την ειρκτή του πεπερασμένου κόσμου του ζώου θα γίνει με τα, μετασχηματιζόμενα σε μέσα, υλικά της ίδιας της ζωικής φύσης του, *θα αρνηθεί δηλαδή τη ζωική του φύση καταφάσκοντας σ'*

⁴¹ Ο Κονδύλης, Π. (1983: 214) επισημαίνει: «Ο Hobbes συνειδητοποιεί πολύ βαθύτερα [από πολλούς συγχαιρινούς του] ότι ένα αποφασιστικό γνώρισμα της νεότερης φυσικής επιστήμης είναι η ενότητα και η ομοιογένεια του κοσμοειδώλου της, η οποία [...] διέλυε το παραδοσιακό πλαίσιο της παραδοσιακής μεταφυσικής κι επομένως υπονόμει και την ίδια».

αυτήν⁴². Η ίδια η φυσιολογία του ζωντανού πλάσματος άνθρωπος εγγράφει στο εσωτερικό της, στις φυσικές της λειτουργίες, την εξελικτική δυναμική εκείνη που, σε πλαίσιο αμιγώς φυσικών, υλικών αναβαθμών, θα παραγάγει, ως άλμα εντός του ίδιου του φυσικού, το *δυνάμει εξαίρετο ζώο*, το ζώο εκείνο που υπερέβη την ορίζουσα γραμμή της ζωικότητας, το ζώο εκείνο που, για να οριστεί, χρειάζεται να κατασκευαστούν σημασίες-νοήματα που, αποδιδόμενες σ' αυτό, το τοποθετούν έξω και πέρα από την κατηγορία του ζώου. Κι αυτό ακριβώς είναι το *δυνάμει μη ζώωδες ζώον*, ο άνθρωπος αυτοπροσώπως.

Κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος ως λογική ακολουθία και μεθοδική έκθεση των εννοιών διά των οποίων συντίθενται οι αντιληπτικές δυνάμεις/λειτουργίες των ένζων σωμάτων ο Hobbes αφήνει να διαφανούν, φωτίζει, έμμεσα αλλά και άμεσα στην οξυδερκή ματιά, «στοιχεία» της ανθρώπινης φυσιολογίας, που, στο συγκεκριμένο επίπεδο των αναβαθμών της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης (παράλληλα βέβαια προς τα στοιχεία-τομές που θα προστεθούν κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος) ενέχουν τη δυναμική του μετασχηματισμού τους σε εφελκτρία εξόδου προς το ανθρώπινο, της μετατροπής τους σε ανθρώπινο ίδιον⁴³. Σε μια απόπειρα, επομένως, ανακατασκευής των συγκεκριμένων στοιχείων, αλλά και παρακολούθησης της ροής του επιχειρήματος στη δυναμική των προοπτικών που απελευθερώνει, ερευνούμε τη χομπσιανή μεθοδική έκθεση των συνθετουσών την αντίληψη εννοιών, την αφορμιζόμενη από τις ίδιες τις φυσιολογικές απαρχές.

Έτσι, στο βαθμό που ο ίδιος ο Hobbes επισημαίνει πως «εκτός από την αίσθηση, τη σκέψη και την αλληλουχία των σκέψεων (the train of thoughts), ο άνθρωπος νους δεν επιτελεί άλλες κινήσεις» (Λεβ, 99), το ερώτημα που αναδύεται αφορά στις διαφοροποιήσεις των συγκεκριμένων απαρχών, ώστε από αυτές να προκύψουν οι ιδιαιτερότητες του ξεχωριστού και διακριτού ζώου *άνθρωπος*. Η καταρχήν απάντηση δίνεται από τον ίδιο τον Hobbes στην αρχή του *Κεφαλαίου V* των *Elements of Law* μέσα από τη *σύνδεση της αίσθησης με την ακολουθία των προσλήψεων στο νου* και των δύο *με τη μνήμη*. Αφορμώμενος από το καταρχάς δεδομένο «της

⁴² Ο Μορό, Π-Φ. (1999: 80-81) παρατηρεί: «Σε όλους τους άλλους θεωρητικούς της κλασικής εποχής παρεισφρεί ήδη στην αρχή των στοχασμών τους για τον ανθρώπινο χαρακτήρα του ανθρώπου μια δεδομένη διαφορά: Αποσπών τον άνθρωπο από τη φύση γιατί είναι είτε πνεύμα ή ψυχή ή βούληση ή ελευθερία. Ο Hobbes όμως, με την ίδια δύναμη που αρνείται να εφαρμόσει τους νόμους της φύσης στο κράτος, αρνείται ότι ο άνθρωπος υπόκειται σε άλλους νόμους από τους νόμους της φύσης».

⁴³ Γράφει ο Μορό, Π-Φ. (1999: 79): «Ακόμη και η κατάσταση που προηγείται, τουλάχιστον λογικά, της σύστασης [των πολιτικών κοινωνιών], η “κατάσταση της φύσης”, δεν είναι αναγώγιμη στην απλή ζωότητα, δηλαδή στην αμιγή φύση. Ήδη παρεμβαίνουν συντελεστές που τοποθετούν στην απαρχή ολόκληρο το τέχνασμα που θα προκύψει στο τέλος».

ακολουθίας των προσλήψεων στο νου, η οποία έχει την αιτία της στην ακολουθία που αυτές είχαν κατά την παραγωγή τους η μία με την άλλη από τις αισθήσεις» (EL, 19) συνδυαστικά προς αυτό «της ανυπαρξίας οποιασδήποτε πρόσληψης που να μην έχει παραχθεί άμεσα πριν ή μετά από αμέτρητες/απειράριθμες (innumerable) άλλες διά των αμέτρητων/απειράριθμων δράσεων της αίσθησης» (EL, 19), συμπεραίνει πως «μία πρόσληψη ακολουθεί την άλλη όχι κατ' επιλογή δική μας και σύμφωνα με τις ανάγκες μας, αλλά όπως *έτυχε/συνέβη κατά σύμπτωση* (as it chanced) σε εμάς να ακούσουμε ή να δούμε τα πράγματα και να τα φέρουμε στο μυαλό μας» (EL, 19). Ωστόσο, το εμπειρικό δεδομένο που θα αξιοποιηθεί, και μέσω αυτού θα αναδειχτεί η διακριτότητα του ανθρώπινου, είναι το παράδειγμα «των *αγρίων ζώων* που, έχοντας την *πρόνοια* (providence) να κρύψουν τα υπολείμματα και το περίσσειμα της τροφής τους, *ελλείπει εντούτοις της ανάμνησης* (remembrance) του μέρους που την έκρυψαν, *δεν επωφελούνται* από αυτό (make no benefit thereof) όταν πεινάνε» (EL, 19-20). Ο άνθρωπος, όμως, ο οποίος «σ' αυτό το σημείο άρχισε να κατατάσσει τον εαυτό του *κατά τι υψηλότερα* από τη φύση των ζώων, *έχει παρατηρήσει* και *θυμάται* την *αιτία* αυτού του ελαττώματος» (EL, 20). Οι έννοιες-κλειδιά με τις οποίες αναμετράται εδώ ο Hobbes, προκειμένου να θεμελιώσει την αφετηρία της εξόδου του ανθρώπου από τη ζωικότητα, είναι η *αίσθηση*, η *τύχη*, η *πρόνοια*, ο *σκοπός*, η *χρησιμότητα*, η *παρατήρηση*, η *μνήμη* και η *αιτία*. Εντοπίζοντας το ελάττωμα στην «έλλειψη της ανάμνησης», προσγράφει ως ιδιότητα του ανθρώπινου την παρατήρηση και τη θύμηση της αιτίας του ελαττώματος.

Το ερώτημα, ωστόσο, είναι υπαρκτό: με δεδομένο πως στο σύνολο των εναίσθητων σωμάτων η φύση της αίσθησης δεν εξαντλείται στην αντίδραση μόνο αλλά προϋποθέτει τη «διατήρηση της κίνησης» (DCR, 393), άρα και των μέσων γι' αυτό, δηλαδή των οργάνων, αλλά και της μνήμης ως «θύμηση της συγκεκριμένης κίνησης» (DCR, 393), ώστε να κατασκευαστεί η αίσθηση ως τέτοια, τι το ιδιαίτερο προστίθεται επί της παρατήρησης και της μνήμης στο ανθρώπινο ώστε να ξεκινήσει η ποιοτική διαφοροποίηση αυτού; Τούτο μπορεί να ανευρεθεί στον χαρακτήρα της μνήμης, κατά τη σύνδεσή της με την αίσθηση, όταν αναζητήθηκαν οι αιτίες της αίσθησης. Μετασχηματιζόμενη η μνήμη στην ιδιαίτερη αίσθηση διά της οποίας «παρατηρούμε την αίσθηση» (DCR, 389), ανάγεται στην διακριτά ανθρώπινη λειτουργία εκείνη που είναι το πεδίο αναστοχασμού της ίδιας της αίσθησης. Αφορούσα τα αισθητά πράγματα και «παραμένοντας μέσα μας για λίγο χρόνο, αν και τα πράγματα τα ίδια παρέρχονται» (DCR, 389), προσμετράται ως η «*έκτη αίσθηση*, εσωτερική ωστόσο και όχι εξωτερική όπως οι υπόλοιπες»

(EL, 12), η οποία συνίσταται στην «*παρατήρηση με τον ένα ή τον άλλο τρόπο των προσλήψεών μας*» (EL, 12). Αιτιολογούμενη διά του σχήματος της επαναφοράς της πρόσληψης του ίδιου πράγματος ταυτόχρονα προς την παρατήρηση της επαναληψιμότητας της ίδιας, δηλαδή της δυνατότητας για αντίληψη του ότι «είχαμε την ίδια πρόσληψη *πριν*, κάτι που είναι το ίδιο με τη φαντασία ενός πράγματος *παρελθόντος*» (EL, 12), και που «είναι αδύνατο στην αίσθηση, η οποία αφορά/συνίσταται μόνο από παροντικά πράγματα» (EL, 12), και που εδράζεται στη θέση πως «αυτός που αντιλαμβάνεται ότι είχε αντιληφθεί, θυμάται» (DCR, 389), η μνήμη, διαρρηγνύοντας τον περιορισμό της αίσθησης, γίνεται *το πρώτο βήμα* απόδρασης του ανθρώπου από την τυραννία της στιγμής, από την καθήλωση στο αιώνιο παρόν, από τα δεσμά της τυχαιότητας. Διά της συγκεκριμένης λειτουργίας συγκροτείται σε πρώτο βαθμό η *κατηγορία του παρελθόντος χρόνου*.

Ωστόσο, η κατηγορία *χρόνος* δεν συγκροτείται αυτοαναφορικά, δεν εξαντλείται σε αναδιπλωμένη στον εαυτό της κατηγορία. Με δεδομένο πως, προκειμένου να κατασκευαστεί η κατηγορία χρόνος στην ολότητά της ως τέτοια⁴⁴, προϋποτίθεται, πέρα από τη μνήμη, η συνάρθρωση των εννοιών *χώρος, γραμμή, σημεία, σώμα, κίνηση και ακολουθία*, το «φάντασμα ή η ιδέα του διερχόμενου, από έναν χώρο σε έναν άλλο, σώματος δια μιας συνεχούς ακολουθίας» (DCR, 94), το «φάντασμα της κίνησης» (DCR, 94) δηλαδή, πληρούται ως προοπτική συγκρότησης της κατηγορίας χρόνος μόνο και καταρχάς διά της *παρατήρησης/αναγνώρισης της ακολουθίας* στην κίνηση του σώματος ως διάταξη «του πρώτου και του δεύτερου» (DCR, 95), ώστε να καταστεί δυνατός ο ορισμός του χρόνου ως το «φάντασμα του πριν και μετά στην κίνηση» (DCR, 95). Το «φάντασμα της αριθμημένης κίνησης» (DCR, 95), δηλαδή, δεν προϋποθέτει μόνο τη γενική αντιληπτική εικόνα, την πρώτη φαντασία, «το φάντασμα ενός πράγματος υπάρχοντος απλά πέρα από το μυαλό» (DCR, 94), τη *δομή στατικότητας* εκφραζόμενη διά της κατηγορίας *χώρος*, αλλά την *ακολουθία ως δομή αιτιότητας*. Είναι το νομοτελές των διαδοχών αυτό που θα αναχθεί στο τρίπτυχο της χρονικής νομοτέλειας. Κι αυτό είναι το *πριν*, το *ώρα* και το *μετά* ή αλλιώς το *παρελθόν*, το *παρόν* και το *μέλλον*. Συνεπώς, η μνήμη της «*παρελθούσας κίνησης*» ή της ομώνυμής της «*κατεστραμμένης κίνησης*» (DCR, 94), η οποία σηματοδοτεί το *διάστημα του παρελθόντος*, απαιτείται να συναρθρωθεί από την αντιληπτική πράξη σε αυστηρή σχέση ακολουθίας με την «κίνηση που δεν έχει ακόμα ξεκινήσει» ή, αλλιώς, τη «*μελλοντική κίνηση*» (DCR, 94) ώστε να οριοθετηθεί το *διάστημα του*

⁴⁴ Βλ. *εδώ*, 1.5.1., σσ. 144-149.

μέλλοντος, κατά τη διαμεσολάβηση των δύο, «αυτού που υπήρξε» και «αυτού που θα υπάρξει», με «αυτό που υπάρχει» (*DCR*, 94), το οποίο συνιστά το *παρόν* για το καταστατικά πλέον υπολογίζον υποκείμενο. Οι αντιληπτικές λειτουργίες, λοιπόν, θα εκτεθούν από τον Hobbes ως συμπλεκόμενες με την κατηγορία *χρόνος* και την, κατά την αυστηρότητα της ακολουθίας που εμπεριέχει αυτός ως τέτοιος, κατηγορία *αιτιότητα*, ενώ συνάμα θα συγκροτηθούν ως δυνάμεις των οποίων καταστατική συνθήκη είναι η *υπολογιστική ικανότητα*, η ισχύς του Λόγου δηλαδή, ο οποίος αναδύεται, έστω και εμβρυικά, μαζί με αυτές.

Όταν, επομένως, τοποθετεί ο Hobbes τον αμιγώς φυσιολογικά κατασκευασμένο άνθρωπο εντός της, αντιστοιχούσας στον συγκεκριμένο αναβαθμό της «φύσης» του, «στοιχειώδους ή απλής» (*DCV*, 9 & *EL*, 82) φυσικής κατάστασης αφαιρώντας «κάθε στοιχείο ορθολογικής κανονιστικής ρύθμισης»⁴⁵ και χωρίς καμιά αναφορά σε «ιστορικο-κοινωνικούς όρους παραγωγής σκοποθεσιών»⁴⁶, ήδη κατά την «πρωταρχή» της αντιληπτικής του φυσιολογίας τον «προικίζει» με τις δυνάμεις/ικές-όρους για την ανάδυση, ως ίδιον αυτού, τόσο του επίκτητου κατορθώματος – του συλλογίζεσθαι, όσο και του αντιληπτικού κατηγοριακού-πολιτισμικού κατορθώματος: της αναγνώρισης των όρων της ζωής του ως *ιστορικών όρων ύπαρξης*. Οι δυνάμεις, δε, αυτές δεν είναι άλλες από τις «κατασκευασμένες» μόνο από το ανθρώπινο ζώο κατηγορίες *χρόνος* και *αιτιότητα*. Κατασκευάζει με τον τρόπο αυτό ο Hobbes την αμιγώς «φυσιολογική» ανθρώπινη φύση, έτσι που τούτη να «κοιτάζει» προς το κανονιστικό κατά τους όρους «σύνταξης» της πράξης αναλογικά προς τη «σύνταξη» του κόσμου ενύπαρξής της, ενώ συνάμα προοικονομεί τον τύπο σύστασης του πολιτικού διά του τεχνάσματος της μεσολάβησης των δύο (αμιγώς φυσιολογικό/αντιληπτικό – πολιτικό) από τα συναρθρωνόμενα σε πλήρη ενότητα φυσιολογικό εμπαθές-κοινωνικό σχεσιακό κατά τον «καταστροφικό» χαρακτήρα της εκφοράς της ενότητας των τελευταίων. Υπάγει εν τέλει ο Hobbes το πράττειν σε ορθοπρακτικό πλαίσιο χωρίς καταφυγή σε έξωθεν υπερβατικούς προσδιορισμούς αυτού. Εισάγει όμως, συνάμα, και τη μεροληψία της συμπλοκής του φυσικού με το κοινωνικό κατά την επίκληση του πρώτου για νομιμοποίηση θεωρητικών επιλογών διευθέτησης του δεύτερου.

⁴⁵ Βλ. Αγγελίδης, Μ. (1994: 58).

⁴⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 58.

1.2. Η Μεθοδική Κατασκευή των Συνθετουσών τις Δυνάμεις της Αντίληψης και της Γνώσης Εννοιών. Η Θεωρία της Κίνησης Εφαρμοζόμενη επί της Ανθρώπινης Φύσης...

Προκειμένου να οριοθετηθεί η αφετηριακή στιγμή της χομπσιανής ερευνητικής πράξης⁴⁷, η θεωρία αξιοποιεί το πάθος του θαυμάζειν υπάγοντάς το σε τύπο εμπειρικής αναγνώρισης. Έτσι, επισημαίνεται πως «από όλα τα φαινόμενα ή τις εμφανίσεις που βρίσκονται κοντά μας, το πιο θαυμαστό είναι η εμφάνιση/φάντασμα (apparition⁴⁸) η/το ίδια/ο» (DCR, 389). Διά της αξιοποίησης του υποθετικού συλλογισμού, με αφετηρία την υπόθεση πως «τα φαινόμενα (appearances) είναι οι αρχές διά των οποίων γνωρίζουμε όλα τα άλλα πράγματα» (DCR, 389) συνάγεται η αναγκαιότητα της παραδοχής ότι «η αίσθηση είναι η αρχή διά της οποίας γνωρίζουμε τις αρχές εκείνες, και όλη η γνώση που έχουμε προέρχεται από αυτήν» (DCR, 389)⁴⁹. Βέβαια, στο σημείο αυτό γεννάται/αναδύεται το ερώτημα περί της αιτίας του αιτίου, στο

⁴⁷ Αφετηρία της ερευνητικής πράξης για τον Hobbes είναι η μελέτη των εναίσθητων πλασμάτων στο εσωτερικό των οποίων, πιστός στο μεθοδολογικό ατομισμό του, εντάσσει σε πρώτο επίπεδο και τα ανθρώπινα άτομα. Η φύση του ανθρώπου ανασυγκροτείται ως διάταξη των μερών της φυσιολογίας των ανθρώπινων ατόμων εντός πλαισίου αναγνώρισης, ως προσανατολισμού της ύπαρξης, του ατομικού αγώνα για διατήρηση της ζωής, ο ορισμός της οποίας, υπό τη σκέπη της κινητικής θεωρίας, ταυτίζεται με την κίνηση και τη διατήρηση αυτής ενώ η ακύρωσή της ισοδυναμεί με το θάνατο. Είναι η συνέπεια στις μεθοδολογικές ορίζουσες του φυσικομηχανιστικού προτύπου, λοιπόν, αυτή που υπαγορεύει την πρωταρχή της αναζήτησης στις δυνάμεις του νου, καθώς η συνύφανση αυτών με την κατάκτηση της γνώσης συνιστά και τον όρο παραγωγής της ατομικής πράξης. Έτσι, η πρώτη κιάλας θεωρητική στιγμή της αναφοράς στο ανθρώπινο θεμελιώνει την αντίστιξη με την αριστοτελική αρετολογική προοπτική. Για τον Αριστοτέλη η καταρχήν αναζήτηση συνίσταται στο «ίδιον έργον» της ανθρώπινης μοναδικότητας («καί ανθρώπου θείη τις αν έργον τι; τί ουν δή τοῦτ' αν ειη ποτέ;» (HN, 1097b, 32-33), στο θεϊκό δυνάμει («θειότερον τι καί βέλτιον» (HN, 1101b, 27) της φύσης του ανθρώπου. Γι' αυτό συγκρίνει με τη ζωική φύση: για να απορρίψει-εξοβελίσει. Γράφει χαρακτηριστικά προκειμένου να αφαιρέσει τη ζωή και τις αισθήσεις από το ερευνητικό του πεδίο και να θέσει αντίθετα το λόγο ως αφετηρία της θεωρητικής του κίνησης: «τό μέν γάρ ζῆν κοινόν εἶναι φαίνεται καί τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δε τό ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τήν τε θρεπτικήν καί τήν αἰσθητικήν ζώην. ἐπομένη δε αἰσθητική τις αν ειη, φαίνεται δε και αὐτή κοινή και ὑπω και βοῖ και παντί ζῶν. λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος» (HN, 1097b, 33-1098a, 4).

⁴⁸ Για τη σαφήνεια της χρήσης των όρων επιλέγεται από τον Hobbes η απόδοσή του και στα ελληνικά ως το «φαίνεσθαι».

⁴⁹ Στα *Elements of Law*, 15 χρόνια νωρίτερα, ήδη από την αρχή του 1^{ου} κεφαλαίου, ο Hobbes, με άλλη διατύπωση, συσχετίζει την κατάκτηση της γνώσης με τις δυνάμεις του νου (powers of the mind), (οι οποίες συνιστούν και το αντικείμενο της εργασίας του) και τις οποίες, αφού κατατάζει σε δύο κατηγορίες, στη γνωστική (cognitive), φαντασιακή (imaginative), ή αντιληπτική/προσληπτική (conceptive) και στην κινητική (motive), κατά την εστίαση στη γνωστική δύναμη επισημαίνει πως για την κατανόησή της «πρέπει να θυμόμαστε και να αναγνωρίσουμε ότι υπάρχουν στο μυαλό μας συνεχώς ορισμένες εικόνες (images) ή προσλήψεις (conceptions) των έξω/πέρα από εμάς πραγμάτων» (EL, 2). Θα χρησιμοποιήσει, μάλιστα, για πρώτη φορά το θεωρητικό υπόδειγμα της εκμηδενιστικής υπόθεσης για να δείξει πως διά της εξαφάνισης όλου του κόσμου ο ένας εναπομένων άνθρωπος «θα διατηρούσε την εικόνα (image) του κόσμου και όλων εκείνων των πραγμάτων που είχε πριν δει και αντιληφθεί (perceived) μέσα σε αυτόν» (EL, 2). Επί τη βάσει αυτή θα εισαγάγει καταρχάς τις έννοιες της φαντασίας (imagination), της αναπαράστασης (representation), της αντίληψης/πρόσληψης (conception), της ιδέας (ideas), της παρατήρησης (notice) και της γνώσης (knowledge), τις οποίες θα οριοθετήσει με ακρίβεια κατά την ανάπτυξη του όλου έργου/επιχειρήματός του, πεδίο που θα παρακολουθήσουμε ενδελεχώς κατά τη συνέχεια της εργασίας. Γράφει ο

οποίο ο Hobbes απαντά ταυτολογικά σε πρώτη ανάγνωση, κλείνοντας τους κρίκους της αλυσίδας των αιτιακών διαδοχών, με την αξιοποίηση της μεταφυσικής του φυσικομηχανιστικού προτύπου. Επομένως, σε ό,τι αφορά τις αιτίες της αίσθησης «δεν μπορούμε να αρχίσουμε την ερευνά μας για αυτές από κανένα άλλο φαινόμενο παρά από την αίσθηση την ίδια» (DCR, 389). Εντούτοις, το ταυτολογικό αδιέξοδο θα αναιρεθεί με την εισαγωγή στο επιχείρημα της επόμενης έννοιας-κλειδιού για την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας των εναίσθητων ζωντανών πλασμάτων, της *μνήμης*. Είναι αυτή που θα διαμεσολαβήσει τη σχέση της αίσθησης με τα φυσικά πράγματα, προκειμένου η τελευταία να θεμελιώνει τη λειτουργία της τόσο ως αρχή όσο και ως πεδίο αναστοχασμού της ίδιας/του εαυτού της⁵⁰. Συνεπώς, στο ερώτημα «διά ποιας αίσθησης θα παρατηρήσουμε την αίσθηση» (DCR, 389) η θεωρία απαντά «διά της αίσθησης της ίδιας» (DCR, 389), η οποία όμως, πλέον, έλκεται σημασιολογικά από τη μνήμη, έτσι που η διευκρίνιση: «διά της μνήμης των αισθητών πραγμάτων, η οποία παραμένει μέσα μας για λίγο χρόνο αν και τα

ίδιος: καθώς «η απουσία ή η καταστροφή των πραγμάτων που κάποτε φαντάστηκε [ο εναπομείναν άνθρωπος] δεν προκαλεί την απουσία ή την καταστροφή της φαντασίας της ίδιας, αυτές οι εικόνες (imagery) και οι αναπαραστάσεις των ποιητών των πραγμάτων πέρα/έξω, είναι αυτό που αποκαλούμε αντίληψη/πρόσληψη (conception), φαντασία (imagination), ιδέες (ideas), παρατήρηση (notice) ή γνώση (knowledge) αυτών. Και η ιδιότητα ή η δύναμη δια της οποίας είμαστε ικανοί αυτής της γνώσης, είναι αυτή που εδώ αποκαλώ *γνωστική δύναμη* (cognitive power), ή *αντιληπτική/προσληπτική* (conceptive), *δύναμη του γνωρίζειν* (power of knowing) ή του *προσλαμβάνειν/αντιλαμβάνεσθαι* (or conceiving)» (EL, 3).

Στον *Λεβιάθαν* η αίσθηση ως «πρωταρχή» θα αποδοθεί κι εδώ στην αφετηρία της ανάλυσης της “Περί του Ανθρώπου” Ενότητας, στο 1^ο Κεφάλαιο, συνδεδεμένη με τις έννοιες της *σκέψης*, της *αναπαράστασης*, του *σώματος/αντικειμένου*, των *συμβεβηκότων* του, των *φαινομένων* και της *αντίληψης*. Έτσι, ο προσδιορισμός των σκέψεων «μία προς μία, μεμονωμένα» (*Λεβ*, 83) συνίσταται στο ότι «κάθε μία από αυτές είναι η αναπαράσταση ή το φαινόμενο κάποιας ιδιότητας ή άλλου συμβεβηκότος ενός σώματος εξωτερικού προς το δικό μας, που κοινώς αποκαλείται αντικείμενο. Αυτό το αντικείμενο επιδρά στα μάτια, στα αυτιά και στα άλλα μέρη του ανθρωπίνου σώματος, παράγοντας, μέσω της ποικιλίας των επιδράσεων του μια ποικιλία φαινομένων» (*Λεβ*, 83). Η σύνδεση όλων αυτών με την πρωταρχικότητα της αίσθησης διατυπώνεται ρητά: «*πρωταρχή όλων αυτών είναι ό,τι αποκαλούμε αίσθηση*, διότι στον ανθρώπινο νου δεν υπάρχει αντίληψη που να μην έχει πρώτα, ολικά ή μερικά, αποτυπωθεί στα αισθητήρια όργανα. *Τα υπόλοιπα συνάγονται από τούτη την πρωταρχή*» (*Λεβ*, 83).

⁵⁰ Η συγκεκριμένη διάταξη της σχέσης αίσθηση-μνήμη θα αξιοποιηθεί από τον Hobbes κατά την ανάπτυξη της *Δεύτερης Αντίρρησης* του στους Μεταφυσικούς Στοχασμούς του Καρτέσιου. Εδώ επιχειρεί να ανασκευάσει την αναγνώριση από τον Descartes του κατηγορήματος μόνο της σκέψης στο σκεπτόμενο υποκείμενο και κανενός σωματικού κατηγορήματος: «Ακριβολογώντας λοιπόν, είμαι μόνο σκεπτόμενο πράγμα, τουτέστιν πνεύμα, έλλογη ψυχή, νους ή Λόγος», Ντεκάρτ (2003: 75). Διά της θέσης ότι «το υποκείμενο που ενεργεί και η ίδια η ενέργεια είναι δύο διαφορετικά πράγματα που δεν πρέπει να συγχέονται» (PWDLO, 61) προκειμένου (με την αναλογία «εφόσον περπατάω είμαι το περπάτημα») να ανασκευάσει την εγκυρότητα του συλλογισμού «εφόσον σκέπτομαι είμαι η σκέψη», δέχεται τη δυνατότητα να σκεφτεί κάποιος ό,τι σκέφτηκε στο παρελθόν με την υποστήριξη της μνήμης. Δηλαδή, να θυμάται. Έτσι διαχωρίζει το συλλογισμό από την αυτοαναφορικότητα του «σκέπτεσθαι τη σκέψη» και συνάγει τη διάκριση της προσδεδεμένης στο υποκείμενό της σκέψης από αυτό, το οποίο μπορεί να νοηθεί μόνο ως σωματικό, υλικό.

πράγματα τα ίδια παρέρχονται» (DCR, 389) είναι δυνατό να εδράζεται στο ότι «αυτός που αντιλαμβάνεται ότι είχε αντιληφθεί, θυμάται» (DCR, 389)⁵¹.

Πλέον, κατά την αναγκαιότητα προσδιορισμού της σημασίας των εννοιών που συνθέτουν τις «δυνάμεις του νου», είναι η *γενετική της κίνησης κατά την κινητική του θεωρία* το έδαφος πάνω στο οποίο θα εκθέσει μεθοδικά ο Hobbes την προβληματική του. Αφού προσδιορίσει την *αντίληψη* ως τις «ιδέες και τα φαντάσματα⁵² εκείνα που συνεχώς/αδιάκοπα γεννιούνται μέσα μας, ενώ χρησιμοποιούμε τις αισθήσεις μας» (DCR, 389), η πρώτη παρατήρηση που κάνει, επιβεβαιωτική της διαρκούς μεταβολής του κόσμου και των μεταβαλλόμενων εικόνων στην αντίληψη, προκειμένου να αναζητήσει τα αίτια αυτής, είναι πως «τα φαντάσματα ή οι ιδέες μας δεν είναι πάντοτε τα ίδια» (DCR, 389). Κατά το «αδιάκοπο της γέννησης και της εξαφάνισής τους, [...] ακολουθώντας την εφαρμογή των οργάνων της αίσθησης πότε στο ένα και πότε στο άλλο αντικείμενο» (DCR, 389), γίνεται εμφανές ότι «αυτά είναι κάποια αλλαγή ή μεταβολή στο *αισθανόμενο/αντιλαμβανόμενο υποκείμενο* (sentient)» (DCR, 389). Είναι, συνεπώς, το συνεχές της διαδοχής των κινήσεων η ακολουθία, διά της οποίας δύναται να υφανθεί από τη θεωρία η δυναμική της μετάδοσης της κίνησης στο εσωτερικό των ένζων σωμάτων ως η *πορεία του γίνεσθαι της αίσθησης και της αντίληψης*, των *ιδεών και των φαντασμάτων*. Οι κινήσεις (που είναι ταυτόχρονα και «αλλαγές») εντός του υποκειμένου συγκροτούνται σε πρώτο βαθμό ως οι ελάχιστες πρωταρχικές τάσεις/ορμές (endeavour) στα εσωτερικά μέρη του πράγματος⁵³ που

⁵¹ Την ανάλυση του συγκεκριμένου τύπου αιτιότητας την έχει κάνει ο Hobbes ήδη στα *Elements of Law* διά της θεώρησης της μνήμης ως «έκτης αίσθησης» (EL, 12) προκειμένου να αποδοθεί η διαμεσολάβηση από αυτήν της σχέσης της αίσθησης με τα φυσικά πράγματα. Γιατί, από το δεδομένο πως «διά των αισθήσεων παρατηρούμε (take notice of) τα αντικείμενα πέρα/έξω από εμάς» (EL, 12), η θεωρία προχωρά στην επόμενη θέση ότι «*παρατηρούμε επίσης με τον έναν ή τον άλλο τρόπο και τις προσλήψεις μας*» (EL, 12). Η αναστοχαστική δυναμική της έννοιας *μνήμη* που απελευθερώνεται εδώ από τη συγκεκριμένη γραμμή επεξεργασίας της είναι καταλυτική για την αφετηριακή συγκρότηση της ανθρωπινότητας. Εδώ εδράζεται η αντίληψη/κατασκευή της *κατηγορίας του παρελθόντος χρόνου*.

⁵² Είναι χαρακτηριστικό πως στη φάση του επιχειρήματος κατά την οποία αναπτύσσει τα της αίσθησης, της αντίληψης και των αιτιών αυτών ο Hobbes χρησιμοποιεί του όρους *φαντάσματα* (phantasms) και *ιδέες* (ideas) αποδίδοντάς τους την ίδια σημασία, ενώ στα *Elements of Law* την ίδια σημασία λαμβάνουν και οι *προσλήψεις* (conceptions) (EL, 2). Εδώ ακριβώς θεμελιώνονται η 4^η, η 5^η και η 6^η *Αντιρρήσεις* του (PWDLO, 65-69) στον Καρτέσιο.

⁵³ Με την επισήμανση ότι «και η πρωταρχική ορμή είναι κίνηση» (DCR, 389). Η πρωταρχικότητα της κίνησης και η αναφορά της προς τα σώματα θα αποδοθεί, κατά την απόδειξη των αιτιών της αίσθησης αφενός στον *Λεβιάθαν* διά της συσχέτισής της με το αντικείμενο και το υποκείμενο της αίσθησης: «όλες αυτές οι ιδιότητες, που αποκαλούνται αισθητές, ενυπάρχουν στο αντικείμενο που τις προκαλεί ως αντίστοιχες κινήσεις της ύλης, μέσω των οποίων αυτή πιέζει ποικιλόμορφα τα όργανά μας. Αλλά και μέσα σε εμάς, που υφιστάμεθα τις πιέσεις, αυτές οι ιδιότητες είναι πάλι διάφορες κινήσεις, διότι η κίνηση δεν παράγει παρά μόνον κίνηση. Η εμφάνισή τους όμως σε μας είναι *φαντασία*, παρόμοια μ' εκείνη του ονείρου» (Λεβ, 84). Θα αποδοθεί αφετέρου στα *Elements of Law* διά της συσχέτισής της με το υποκείμενο κατά την ανάλυση του φαντάσματος του φωτός: «εμφανίζεται μπροστά στα μάτια μας ένα φως, το οποίο δεν είναι τίποτα πέρα/έξω από εμάς, παρά ένα φάντασμα (apparition) μόνο, ενώ το μόνο

αλλάζει» (DCR, 389-390), κατά την αφετηρία από «το πρώτο όργανο της αίσθησης [που] αγγίζεται και πιέζεται» (DCR, 390) και κατά την αρχή του χομπσιανού οικοδομήματος πως «καμιά κίνηση δεν γεννάται, παρά μόνο από ένα σώμα όμορο/εφαπτόμενο και κινούμενο» (DCR, 390), έως την άφιξη «στην πηγή», σε αυτό δηλαδή «από το οποίο προέρχεται το φάντασμα ή η ιδέα που φτιάχνεται μέσα μας από την αίσθησή μας» (DCR, 390). Είναι εν τέλει οι «αλλαγές ή μεταβολές [...] στα «μέρη των οργάνων της αίσθησης» (DCR, 390) υπό την αρχή της δράσης και της αντίδρασης αναφορικά προς την πρωταρχική τάση/ορμή στο εσωτερικό των οργάνων του σώματος, όπως αυτή συγκροτείται σε σύνδεση με το αντικείμενο-πηγή, η αιτιώδης ακολουθία αυτή που θα οδηγήσει στην απόδοση από τη θεωρία του πλήρους ορισμού της αίσθησης ως «ένα φάντασμα, δημιουργηθέν από την αντίδραση και την πρωταρχική τάση/ορμή προς τα έξω στο όργανο της αίσθησης, που προκλήθηκε από μια πρωταρχική τάση/ορμή προς τα μέσα από το αντικείμενο, που παραμένει για λίγο χρόνο περισσότερο ή λιγότερο» (DCR, 391)⁵⁴.

Να τονιστεί, εδώ, πως η *πρωταρχική τάση/ορμή*, συμπεριλαμβανόμενη στις αρχές της θεωρίας κατά την αναφορά αυτής προς τη γεωμετρική μέθοδο, έχει ήδη οριστεί από τον Hobbes στην αρχή της ενότητας στην οποία αναλύει τις “Αναλογίες των Κινήσεων και των Μεγεθών” (DCR, 203), ως «η κίνηση που δημιουργείται στον λιγότερο χώρο και χρόνο που μπορεί να δοθεί, δηλαδή στον λιγότερο από όποιον μπορεί να υπολογιστεί ή να κατηγοριοποιηθεί διά

πράγματι αληθινό είναι η δόνηση ή η κίνηση των μερών του συγκεκριμένου νεύρου. Από την εμπειρία αυτή μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το φάντασμα του φωτός δεν είναι πράγματι τίποτα παρά κίνηση εσωτερική» (EL, 5-6). Είναι ξεκάθαρη στα συγκεκριμένα αποσπάσματα η θεμελιακή θέση του Hobbes πως η κίνηση, ως χαρακτηριστικό των σωμάτων, συνιστά την πρωταρχική αιτία του συνόλου των φυσικών φαινομένων, αλλά και πως οι μετασχηματισμοί αυτής στο εσωτερικό των αισθανόμενων/αντιλαμβανόμενων υποκειμένων συνιστούν την αίσθηση, την αντίληψη, τη φαντασία ως τέτοιες.

⁵⁴ Στον *Λεβιάθαν* ο *πλήρης ορισμός της αίσθησης* θα αποδοθεί ως «η πρωταρχική φαντασία που προκαλείται από την πίεση, δηλαδή από την κίνηση μέσω της οποίας τα εξωτερικά πράγματα επενεργούν πάνω στα μάτια μας, τα αυτιά μας και τα άλλα ανάλογα όργανα» (Λεβ, 84). Η διάταξη της ακολουθίας των φυσικών ενεργημάτων θα αποδοθεί, μάλιστα, και εδώ, βάσει του φυσικομηχανιστικού προτύπου, με σχεδόν ταυτόσημη ορολογία και παραδείγματα. Ωστόσο, θα αξιοποιήσει ο Hobbes τη συγκεκριμένη ανάλυση τόσο *εδώ* όσο και στα *Elements of Law* προκειμένου να αναμετρηθεί πολεμικά με τη σχολαστική διάνοηση και τον τρόπο που αυτή ανάγνωση τον Αριστοτέλη (βλ. ενδεικτικά *Περί Ψυχής*, (B, 12) για την κατασκευή της θεωρίας «της ύπαρξης ορατών και καταληπτών ειδών που πηγαινοέρχονται από και προς το αντικείμενο» (EL, 4), ώστε να αναδείξει την «πληθώρα των λόγων δίχως νόημα» (Λεβ, 85) ή αλλιώς εκδοχές απόψεων, όπως αυτή, που «είναι χειρότερη από κάθε παράδοξο, δεδομένου ότι κάτι τέτοιο είναι απλώς αδύνατο» (EL, 4). Συνδέοντας, μάλιστα, τις «ανοησίες των φιλοσοφικών σχολών και όλων των πανεπιστημίων της Χριστιανοσύνης» (Λεβ, 85) με τη στρατηγική σκοποθεσία της ανασκευής αυτών από μέρους του, η οποία δεν είναι άλλη από την πολιτικότητα του έργου του αναφορικά προς μια θεωρία Παιδείας εντός του πλαισίου της πολιτικής κοινότητας, θα ξεκαθαρίσει ρητά: «αυτά δεν τα λέω γιατί θέλω να αμφισβητήσω την αξία των πανεπιστημίων, επειδή όμως σκοπεύω να μιλήσω παρακάτω για το ρόλο τους στα πλαίσια μιας πολιτικής κοινότητας, πρέπει σε κάθε ευκαιρία να επισημαίνω ποια πράγματα σ’ αυτά πρέπει να διορθωθούν· ανάμεσά τους είναι και η πληθώρα των λόγων δίχως νόημα» (Λεβ, 85).

Στα *Elements of Law*, από την άλλη, η πράξη ανασκευής ξεκαθαρίζεται ότι θα γίνει επί τη βάση της «αποσαφήνισης τεσσάρων αρχών» (EL, 4) θεμελιωτικών της σχέσης του υποκειμένου με τα αντικείμενα/πράγματα και τα φαινόμενά τους, τις οποίες θα παρακολουθήσουμε ευθύς αμέσως στην εργασία μας.

παρουσίασης ή αρίθμησης, ήτοι κίνηση δημιουργημένη μέσω του μήκους ενός σημείου και σε μια στιγμή ή σημείο του χρόνου» (DCR, 206). Βέβαια, όπως σημειώνει ο ίδιος ο Hobbes, για την εξήγηση του συγκεκριμένου ορισμού χρειάζεται να ληφθεί υπόψη ότι με τη χρήση του όρου *σημείο* «δεν πρέπει να κατανοηθεί κάτι που δεν έχει ποσότητα ή που δεν μπορεί με κανέναν τρόπο/μέσο να διαιρεθεί, καθώς δεν υπάρχει κανένα τέτοιο πράγμα στη φύση» (DCR, 206). Αντίθετα, το σημείο λογίζεται ως «αυτό του οποίου η ποσότητα δεν θεωρείται καθόλου, δηλαδή του οποίου ούτε η ποσότητα ούτε όποιο μέρος υπολογίζεται στην απόδειξη» (DCR, 206). Υπό αυτήν την θεώρηση, συνεπή προς το ευκλείδειο υπόδειγμα, το *σημείο* «δεν πρέπει να ληφθεί ως ένα μη διαιρέσιμο (undivisible), αλλά ως ένα μη διαιρεμένο (undivided) πράγμα» αντίστοιχα προς τη *στιγμή*, η οποία συγκροτείται με τον ίδιο τρόπο αναφορικά προς το χρόνο. Κατά τον ίδιο τρόπο και η *πρωταρχική τάση/ορμή* «πρέπει να προσληφθεί ως κίνηση, αλλά με τρόπο που ούτε η ποσότητα του χρόνου ούτε της γραμμής εντός των οποίων έχει φτιαχτεί να είναι δυνατόν κατά την απόδειξη να συγκριθούν με την ποσότητα του χρόνου ή της γραμμής των οποίων είναι μέρος» (DCR, 206).

Η βαρύτητα της *endeavour* στο χομπσιανό κοσμοείδωλο είναι ανάλογη της θεμελιωτικής σημασίας της τόσο για την κατανόηση των φαινομένων του φυσικού κόσμου⁵⁵, όσο και για την κατασκευή του ζώου άνθρωπος κατά την κοινότητα αλλά και την ετερότητα αυτού από το λοιπό ένζωο σύμπαν. Εστιάζοντας από μέρους μας στους αναβαθμούς κατασκευής της ανθρώπινης φύσης, υποστηρίζουμε πως η συγκεκριμένη αρχή στη συγκεκριμένη στιγμή της ανάπτυξης του επιχειρήματος, στην οποία κατασκευάζεται η αίσθηση, σημασιολογείται με τρόπο που να καθίσταται η *θεμελιωτική* βάση, η *απαρχή* της κατασκευής του υπαγόμενου αμιγώς σε «βιο-χημικούς νόμους»⁵⁶ *μηχανικού αυτόματου άνθρωπος*. Κατά τη σημασιολόγησή της ως η

⁵⁵ Κατά την επισήμανση του Jesseph, D. (2006: 137), ο Hobbes «επιπρόσθετα των δύο νόμων της κίνησης, εισήγαγε τις έννοιες του *conatus* (ή *endeavour* στα αγγλικά) και *impetus* εντός των αρχών της μηχανικής του. Ανάμεσα σε άλλα πράγματα, αυτές επιτελούν τον βασικό ρόλο για την εξήγηση της μεταφοράς της κίνησης από το ένα σώμα στο άλλο κατά την πρόσκρουση αυτών, αλλά και του υπολογισμού φαινομένων όπως η *ισορροπία/σταθερότητα*». Προσέτι, γίνονται το μέτρο ορισμού της *ισχύος* αναφορικά προς κινήσεις και σώματα βρισκόμενα σε επαφή μεταξύ τους κατά την αντίθεση (*contrary*) την αντίσταση (*resistance*) και τη «σύγκριση σχετικών μεταξύ τους δυνάμεων που ασκούνται από κινούμενα σώματα» (ό.π., 137). Είναι χαρακτηριστική η επισήμανση του Hobbes ως προς τη *σύνδεση endeavour-ισχύος*: «όπως ένα σημείο μπορεί να συγκριθεί με ένα σημείο, έτσι και μια πρωταρχική τάση/ορμή μπορεί να συγκριθεί με μια άλλη, ώστε η μια ίσως βρεθεί μεγαλύτερη από την άλλη» (DCR, 206). Το μέτρο, μάλιστα, της σύγκρισής τους προσδιορίζεται ως «το μέτρο της ταχύτητάς τους», με τον Hobbes να αξιοποιεί το παράδειγμα της κίνησης, με κοινή αρχή και τέλος, μιας μολύβδινης σφαίρας και μιας μάλλινης μπάλας για να υποδειχτεί η μεγαλύτερη πρωταρχική τάση/ορμή της σφαίρας έναντι της μπάλας (DCR, 207). Για τη θεωρία του *conatus* στον Hobbes βλ. και Barnouw, J. (1992), Bertman, M. (2001), Bernstein, H. R. (1980) ο οποίος μελετά τη σύλληψη του *conatus* από τον Hobbes σε σχέση με την πρόωπη θέση του Leibniz για την κίνηση.

⁵⁶ Βλ. Lloyd, S. A. (2009).

ελάχιστη κίνηση στον ελάχιστο σημειακό χώρο και χρόνο και τη συγκρότησή της ως «οι απλές ακούσιες κινήσεις, τις οποίες θα ονομάζαμε αντανakλαστικές δράσεις (reflex actions)»⁵⁷ είναι η συγκροτητική της σε πρώτο επίπεδο αυθόρμητης, υπαγόμενης στην αιτιώδη μηχανική αντανάκλαση, σχέσης των ανθρώπινων ατόμων με τον κόσμο. Στη συγκεκριμένη πρωταρχή της κατασκευής τους οι άνθρωποι εξαντλούνται σε *αυτόματες μηχανές* με τις *endeavours* να είναι οι «αρχές των ακούσιων ενεργειών» του «σύνθετου/πολύπλοκου (complex) μηχανισμού» *ανθρώπινο σώμα*, χωρίς ακόμα να έχουν σκιαγραφηθεί από τον Hobbes οι *συντακτικές* του κόσμου δυνάμεις από το ενεργά δρών υποκείμενο. Τα ανθρώπινα άτομα υπάγονται ακόμα στην αμιγή τυχαιότητα της *σχέσης εξάρτησής τους* από τον κόσμο.

Μπορεί πλέον, στην προοπτική αφαίρεσης της ιδιότητάς του ως «ζωντανό πλάσμα» (DCR, 391), να ξεκαθαριστεί πως «το *υποκείμενο της αίσθησης* είναι το αισθανόμενο/αντιλαμβανόμενο υποκείμενο το ίδιο» (DCR, 391). Και, διά της αξιοποίησης της γλωσσικής ανάλυσης, διασφαλίζεται η ακρίβεια της λογικής διάταξης ως ακριβολογική γλωσσική εκφορά με το παράδειγμα του ορθού της διατύπωσης «ένα ζωντανό πλάσμα βλέπει» αντί του εσφαλμένου «το μάτι βλέπει» (DCR, 391). Συνάμα, στην προοπτική διάκρισης των πραγμάτων από τα φαντάσματά τους, διευκρινίζεται ότι «το *αντικείμενο* είναι το προσλαμβανόμενο πράγμα» (DCR, 391). Κι εδώ, ξανά εντός πλαισίου γλωσσικής ανάλυσης, κατατίθεται το παράδειγμα της διάκρισης ανάμεσα στην ακριβολόγα διατύπωση «βλέπουμε τον ήλιο» έναντι της ανακριβούς «βλέπουμε το φως» (DCR, 391). Η συγκεκριμένη αφετηρία, μάλιστα, επιτρέπει την επανάληψη της επισήμανσης του διακριτού των «αισθητών ποιοτήτων» (DCR, 392) όπως το φως, το χρώμα, η ζέστη και ο ήχος, δηλαδή «των φαντασμάτων στα υποκείμενα της αίσθησης/αντίληψης» (DCR, 392), από τα πράγματα καθεαυτά⁵⁸. Εφόσον, δε, «το φάντασμα έγινε σε μια στιγμή»

⁵⁷ Βλ. Horowitz, A. (2011).

⁵⁸ Στον *Λεβιάθαν* θα αξιοποιηθούν τα *παραδείγματα του τηλεσκοπίου και της ηχούς* για την επικύρωση της ίδιας θέσης: «Διότι, εάν αυτά τα χρώματα και οι ήχοι ενοικούσαν στα σώματα ή στα αντικείμενα που τα προκαλούν, δεν θα μπορούσαν να αποσυνδεθούν από τα τελευταία, όπως διαπιστώνουμε με το τηλεσκόπιο και την ηχώ, όπου γνωρίζουμε ότι το *πράγμα*, το οποίο βλέπουμε, και το *φαινόμενο* δεν συμπίπτουν. Και μολονότι από κάποια απόσταση το πραγματικό και 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» (Λεβ, 84).

Στα *Elements of Law* διά των παραδειγμάτων της «αντανάκλασης του ήλιου και των άλλων ορατών αντικειμένων στο νερό και στα τζάμια» (EL, 4) και των συναγόμενων από αυτή συμπερασμών: «το χρώμα και η εικόνα μπορούν να βρίσκονται εκεί που το ορατό πράγμα δεν βρίσκεται», «τα χρώματα και οι μορφές στις δύο αυτές εικόνες του ίδιου πράγματος *δεν μπορούν να είναι εγγενή σε αυτό*, επειδή το ορατό πράγμα δεν μπορεί να βρίσκεται σε δύο μέρη» (EL, 5), θα αποδείξει τις *δύο πρώτες ορίζουσες αρχές* της σχέσης του υποκειμένου με τα πράγματα: «το υποκείμενο στο οποίο το χρώμα και η εικόνα είναι εγγενή δεν είναι το αντικείμενο ή το ορατό πράγμα» (EL, 5), και «στην πραγματικότητα δεν υπάρχει τίποτα έξω/πέρα από εμάς, το οποίο ονομάζουμε εικόνα ή χρώμα» (EL, 5).

(DCR, 392), η συγχρονία μπορεί να δηλωθεί ρητά: «ενός φαντάσματος δημιουργηθέντος, η αντίληψη δημιουργείται μαζί με αυτό» (DCR, 392)⁵⁹.

Το συγκεκριμένο πλαίσιο ακολουθίας κατά τις «αντίθετες μεταξύ τους πρωταρχικές τάσεις/ορμές»⁶⁰ είναι αυτό διά του οποίου θα εξηγήσει ο Hobbes και τις «εξαπατήσεις των αισθήσεων» κατά τον συνδυασμό: δράση εξωτερικών αντικειμένων – δομή οργάνων σώματος⁶¹.

⁵⁹ Νωρίτερα, δε, στο κεφ. Ι, «Περί Φιλοσοφίας» του *De Corpore*, έχει διευκρινίσει ο Hobbes τη σχέση των σωμάτων με την αίσθηση και την αντίληψη παράλληλα προς τη διάκριση του υποκειμένου από το αντικείμενο της αίσθησης: «αλλά τα αποτελέσματα και τα συμβεβηκότα των πραγμάτων στις αισθήσεις είναι ιδιότητες ή δυνάμεις των σωμάτων, οι οποίες μας κάνουν να διακρίνουμε το ένα από το άλλο, δηλαδή αντιλαμβανόμεστε ένα σώμα όμοιο ή ανόμοιο, ίδιο ή διαφορετικό από ένα άλλο σώμα» (DCR, 5). Και, αναφορικά προς τη *διάκριση των λοιπών φυσικών από τα ζωντανά σώματα*, επισημαίνεται πως δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαφορά των κινήσεων όπως αυτές προσλαμβάνονται από τις αισθήσεις ως αποτελέσματα και συμβεβηκότα επί αυτών. Διά του παραδείγματος της αντίληψης του κινούμενου σώματος *άνθρωπος* ξεκαθαρίζεται: «προσλαμβάνουμε την κίνηση και το περπάτημα αυτού και εξαιτίας τούτου τον διακρίνουμε από ένα δέντρο, ένα μνημείο ή άλλα σώματα (fixed bodies). Και γι' αυτό εκείνη η κίνηση ή το περπάτημα είναι η *ιδιότητα* (property) εξ' αυτής, όπως κυριολεκτικά υπάρχει στα ζωντανά πλάσματα, και μια *ικανότητα* (faculty) εξαιτίας της οποίας μας κάνουν να τα διακρίνουμε από τα άλλα σώματα» (DCR, 5-6).

⁶⁰ Γράφει ο Hobbes: «Όταν αυτό συμβαίνει στο εσωτερικό όργανο, «η πρωταρχική τάση/ορμή προς τα έξω θα προχωράει σε στερεά γωνία (in a solid angle), που θα είναι μεγαλύτερη», κάτι που συνεπάγεται «τη μεγαλύτερη ιδέα» έναντι αυτής που θα δημιουργείτο «αν η εντύπωση ήταν πιο αδύναμη» (DCR, 405). Είναι χαρακτηριστική εδώ η εμφάνιση του Hobbes σε γεωμετρικές έννοιες με βαθμό απαιτητικότητας τέτοιο και τόσο που τις αξιοποιεί ως προκειμένες στο επιχείρημά του περί των εξαπατήσεων της αίσθησης. Ενδεικτική της συγκρότησης και του βαθμού οξυδέρκειας της εγκόσμιας χομπσιανής επιστημονικής θεώρησης, η οποία (σε αντίθεση με περίπλοκες θεολογικές μυστικιστικές ερμηνείες) εμπεριέχει εξερεύνηση πνευματικών δυνατοτήτων που «δεν θα επιχειρείτο ξανά για άλλα διακόσια χρόνια» [Tuck, R. (1989: 75)], είναι η, εγγύτατη στη χομπσιανή, σημασιολογία της solid angle από τη σύγχρονη αστρονομία: «Στερεά γωνία είναι το κλάσμα της επιφάνειας μιας σφαίρας που ένα συγκεκριμένο αντικείμενο καλύπτει, όπως φαίνεται από έναν παρατηρητή στο κέντρο της σφαίρας» <https://astronomy.swin.edu.au/cosmos/S/Solid+Angle>. «Στη γεωμετρία στερεά γωνία (Ω) είναι η δισδιάστατη γωνία στον τρισδιάστατο χώρο την οποία ένα αντικείμενο υποτείνει σε ένα σημείο. Είναι ένα μέτρο του πόσο μεγάλο εμφανίζεται το αντικείμενο σε έναν παρατηρητή που κοιτάζει από εκείνο το σημείο. [...] Ένα μικρό κοντινό αντικείμενο ίσως υποτείνει την ίδια στερεά γωνία με ένα μεγαλύτερο αρκετά μακρύτερα ευρισκόμενο. Για παράδειγμα, αν και το φεγγάρι είναι πολύ μικρότερο από τον ήλιο, είναι επίσης πολύ εγγύτερα στη γη. Πράγματι, όπως παρατηρούνται από όποιο σημείο πάνω στη γη, και τα δύο αντικείμενα έχουν κατά προσέγγιση την ίδια στερεά γωνία και το ίδιο φαινομενικό μέγεθος» https://en.m.wikipedia.org/wiki/Solid_angle. Γίνεται κατανοητός λοιπόν ο λόγος για τον οποίο μέσα στο σύμπαν το μάτι του παρατηρητή «συλλαμβάνει-αντιλαμβάνεται τις ίδιες ποσότητες» για Ήλιο και Σελήνη, καθώς προσεγγιστικά έχουν ίσες solid angles για τον ίδιο παρατηρητή από το συγκεκριμένο σημείο που τα παρατηρεί. Συνάμα, το μέγεθος της solid angle είναι απειροελάχιστο σε σύγκριση με τη σφαίρα του σύμπαντος. Συνεπώς, δύο πράγματα που τα αντιλαμβάνεται και τα ερμηνεύει το ίδιο ή νιώθει το ίδιο για αυτά το υποκείμενο μπορεί να είναι τελειώς διαφορετικά. Με αλλαγή του σημείου παρατήρησης για το καθένα καταφέρνει να δει κάτι διαφορετικό. Επίσης, κι αυτό είναι σημαντικό, αυτά που παρατηρεί ενδεχομένως να έχουν "απειροελάχιστη" σημασία αναφορικά προς το ευρύτερο που τα περιβάλλει.

⁶¹ Στα *Elements of Law* διά του παραδείγματος της «αποπληξίας» (EL, 5), της «ισχυρής βίας την οποία υπέστη το νεύρο» και της «εμφάνισης μπροστά στα μάτια ενός φωτός, το οποίο δεν είναι τίποτα πέρα/έξω, παρά ένα φάντασμα (apparition) μόνο» παραγόμενο ως «εσωτερική κίνηση» από τη «μόνη πραγματική ύπαρξη, τη δόνηση ή την κίνηση των μερών του νεύρου» (EL, 5), αλλά και διά του παραδείγματος της *λειτουργίας της φωτιάς* και του *ήλιου* ως πηγών φωτός σε συνδυασμό με τα παραδείγματα της *ηχούς* και της *καμπάνας* αναφορικά προς τον ήχο και της επέκτασης αυτών στις άλλες αισθήσεις, θα αποσαφηνιστούν η *τρίτη* και η *τέταρτη αρχή*, οι ορίζουσες τη σχέση του υποκειμένου με τα πράγματα: «η προαναφερθείσα εικόνα ή το χρώμα δεν είναι άλλα από ένα φάντασμα (apparition) σε εμάς της *κίνησης*, της αναταραχής ή της διαφοροποίησης, την οποία το αντικείμενο επενεργεί στο νου, ή στα πνεύματα ή σε κάποια εσωτερική ουσία του εγκεφάλου» (EL, 6) και «όπως στην όραση, έτσι και στις

Και, ενώ η λογική ακολουθία υπαγορεύει από εδώ ότι «τα οποιαδήποτε συμβεβηκότα (accidents) ή ποιότητες (qualities) που οι αισθήσεις μας κάνουν να σκεφτούμε πως υπάρχουν στον κόσμο, δεν είναι εκεί/δεν υπάρχουν (they be not there), παρά είναι φαινόμενα (seeming) και εντυπώσεις (apparitions) μόνο» (EL, 8), ωστόσο το ερώτημα που αναδύεται για τη θεωρία είναι διττό: αφενός τι πραγματικά υπάρχει στον κόσμο, αφετέρου πώς η εξαπάτηση αυτή των αισθήσεων μπορεί να αναιρεθεί. Η χομπσιανή απάντηση εδώ έρχεται να επικυρώσει τόσο την επιστημολογική θεμελίωση της αιτίας των αιτιών, την πρωταρχικότητα της κίνησης δηλαδή, όσο και το διττό δρόμο προσπέλασης του φυσικού κόσμου, τον αναλυτικό και το συνθετικό, με την ανάλογη βεβαιότητα που ο καθένας παρέχει. Έτσι, «τα πράγματα που πραγματικά υπάρχουν στον κόσμο πέρα/έξω από εμάς είναι εκείνες οι κινήσεις από τις οποίες αυτά τα φαινόμενα (seemings) προκαλούνται» (EL, 8). Και, καθώς «αυτή είναι η μεγάλη απάτη της αίσθησης», αυτή «μπορεί να διορθωθεί μόνο από την αίσθηση την ίδια» (EL, 8), γιατί «καθώς η αίσθηση μου λέει, όταν βλέπω απευθείας, ότι το χρώμα φαίνεται να υπάρχει στο αντικείμενο· έτσι και η αίσθηση μου λέει, όταν βλέπω εξ αντανάκλασεως, ότι το χρώμα δεν υπάρχει στο αντικείμενο» (EL, 8-9). Ο αναλυτικός δρόμος της εμπειρικής παρατήρησης είναι η απάντηση του Hobbes στις πρώιμες αναλύσεις του στα *Elements of Law*. Εντούτοις, στην ώριμη φάση του γνωρίζει ότι η βεβαιότητα θα επέλθει διά του συνθετικού δρόμου της επιστήμης, κάτι που θα τονίσει στο *De Corpore* όπου η διάκριση «του συμβεβηκότος του μυαλού έναντι αυτού του σώματος του υπάρχοντος πέρα από το μυαλό» είναι υπόθεση του συλλογίζεσθαι «στην έρευνα του οποίου συνίσταται ένα μεγάλο μέρος της φυσικής φιλοσοφίας»⁶².

Επιβεβαιωτικά, δε, του *πρωταρχικού ρόλου της κίνησης* εντός του πλαισίου της κινητικής θεωρίας, η σύνδεση κίνησης-αίσθησης εκφράζεται ως σχέση απολυτότητας, καθώς «επειδή οποτεδήποτε η δράση του αντικειμένου φτάσει στο σώμα του αισθανόμενου/αντιλαμβανόμενου υποκειμένου και αυτή η δράση διά κάποιων νεύρων μεταδίδεται στο μυαλό, εάν το νεύρο εκείνο που οδηγεί προς τα εκεί τραυματιστεί ή εμποδιστεί» (DCR, 392-393) τότε «η κίνηση δεν μπορεί να μεταδοθεί περαιτέρω και η αίσθηση δεν ακολουθεί» (DCR, 393). Είναι η κίνηση λοιπόν το σημείο-κλειδί, η ευκόλυνση ή η παρεμπόδιση της οποίας θα επιτρέψει ή όχι την αντίληψη του αντικειμένου. Και στο πεδίο της φυσιολογίας «η ανακοπή αυτής ανάμεσα στο μυαλό και την

προσλήψεις που αναδύονται από τις άλλες αισθήσεις, το υποκείμενο της ενύπαρξής τους δεν είναι το αντικείμενο, αλλά το αισθανόμενο/αντιλαμβανόμενο υποκείμενο» (EL, 4).

⁶² Για τη συγκεκριμένη ανάλυση βλ. εδώ, 1.5.2., σ. 155.

καρδιά» (DCR, 393) λόγω του ελαττώματος του οργάνου, ως αδυνατότητα μετάδοσης της δράσης, καθιστά μη δυνατή την αντίληψη και την αίσθηση την ίδια.

Ωστόσο, προκειμένου αυτή να ανασκευάσει τη θέση προηγούμενων αλλά και συγκαρινών φιλοσοφικών θεωρήσεων περί της καθολικότητας των εναισθητων σωμάτων⁶³, θα διακριθούν από τη θεωρία τα *δυνάμενα αίσθησης σώματα*. Εδώ θα επιχειρηματολογήσει ο Hobbes αναφερόμενος στη φύση της αίσθησης ως μη εξαντλούμενη στην αντίδραση μόνο, και εισάγοντας την προϋπόθεση της «διατήρησης της κίνησης» (DCR, 393), από την οποία θα εισαχθούν στο επιχείρημα περαιτέρω έννοιες αφορούσες τη φύση του αισθανόμενου/αντιλαμβανόμενου υποκειμένου, στο εσωτερικό αυτού. Η στιγμή, δηλαδή, του χρόνου συνιστά ανεπαρκή συνθήκη για την παραγωγή της αίσθησης και έτσι εισάγεται στο επιχείρημα η αναγκαιότητα του *έχειν τα όργανα*, τα κατάλληλα δηλαδή μέσα «για τη διατήρηση της κίνησης όπως αυτή δημιουργείται εντός τους» (DCR, 393), όρος αναγκαίος για την εισαγωγή της έννοιας της *μνήμης* ως «θύμηση της συγκεκριμένης κίνησης», ώστε να κατασκευαστεί η αίσθηση ως τέτοια⁶⁴. Και αυτό γιατί στο αμέσως επόμενο βήμα εισάγεται η έννοια της *κρίσης* (judgment) «επί των αντικειμένων από τα φαντάσματά τους», κάτι που ισοδυναμεί με «τη *σύγκριση* και τη *διάκριση* των φαντασμάτων αυτών» (DCR, 393). Η σειρά, λοιπόν, ως διαδοχή των στιγμών της ακολουθίας έχει συγκροτηθεί: κίνηση στο όργανο, δημιουργία του φαντάσματος, παραμονή του εκεί για λίγο χρόνο/μνήμη, επιστροφή του/κρίση. Άρα η αίσθηση συγκροτείται διά της αναγκαιότητας της «κάποιας μνήμης προσαρτώμενης σε αυτήν», ώστε να καθίσταται, ως συνέπεια αυτού, δυνατή «η σύγκριση του προηγούμενου με το επόμενο φάντασμα και η διάκριση του ενός από το άλλο» (DCR, 393).

⁶³ Ο ίδιος ο Hobbes αναφέρεται ρητά στη συγκεκριμένη φιλοσοφική παραδοχή με τη φράση: «γνωρίζω ότι έχουν υπάρξει φιλόσοφοι και διαβασμένοι/μορφωμένοι άνθρωποι οι οποίοι έχουν υποστηρίξει ότι όλα τα σώματα έχουν την ιδιότητα της αίσθησης» (DCR, 393).

⁶⁴ Θα διευκρινίσει, μάλιστα, ο Hobbes ότι η αίσθηση ως στιγμιαία αντίδραση μόνο «δεν έχει σε τίποτα να κάνει με την αίσθηση [που ο ίδιος θέτει] ως αντικείμενο της εργασίας του» (DCR, 393). Να επισημάνουμε ότι ένα ευρύτερο πεδίο οριοθέτησης των αντικειμένων της εργασίας του ξεκαθαρίζεται από τον Hobbes 15 χρόνια νωρίτερα, όταν στην έκδοση των *Elements of Law*, κατά την ανάλυση της ανθρώπινης φύσης ήδη από το 1^ο κεφάλαιο, αφού ορίσει τη φύση του ανθρώπου ως «το άθροισμα των φυσικών ιδιοτήτων και δυνάμεών του», που «περιέχονται στον ορισμό του ανθρώπου υπό τις λέξεις *ζώο* και *ορθολογικό* (rational)» και τις διακρίνει σε «δύο είδη/κατηγορίες, τις *ιδιότητες του σώματος* και τις *ιδιότητες του νου*», θα διευκρινίσει πως «η λεπτομερής και ακριβής ανάλυση των δυνάμεων του σώματος δεν χρησιμεύει σε τίποτα για το σκοπό της παρούσας εργασίας» και γι' αυτό «απλά θα τις αθροίσω σε τρεις κατηγορίες, στη θρεπτική (nutritive), κινητική (motive) και αναπαραγωγική (generative) δύναμη» (EL, 2). Η εργασία του, λοιπόν, εστιάζει στις «δυνάμεις του νου», τις οποίες αναπτύσσει και αξιοποιεί στο επιχείρημά του καθόλο το έργο του εφεξής.

Είναι η *αρχή της μεταβλητότητας*⁶⁵, συνεπώς, αναφερόμενη τόσο στον εξωτερικό κόσμο όσο και στον εσωτερικό του αισθανόμενου/αντιλαμβανόμενου υποκειμένου, συναρθρωνόμενη με την ίδια την αιτιώδη φυσική αρχή, την κίνηση, το πλαίσιο και η προϋπόθεση γέννησης των επιμέρους αντιληπτικών λειτουργιών του ανθρώπου, αλλά και των κατηγοριών που αυτός κατασκευάζει. Κι αυτή είναι η συνθήκη, λόγω της οποίας η ίδια η *αίσθηση*, προκειμένου να πληροί την αναγκαιότητα του «να έχει μέσα της μια συνεχή/αδιάκοπη ποικιλία φαντασμάτων, τα οποία μπορούν να διακριθούν το ένα από το άλλο» (DCR, 394)⁶⁶, έλκει και συμπλέκεται με τη *μνήμη* και τη *φαντασία*⁶⁷, λογιζόμενη αυτή ως «αίσθηση φθίνουσα ή αποδυναμωμένη, πρόσληψη που παραμένει, φθίνοντας σταδιακά από και μετά την ενέργεια της αίσθησης» (DCR,

⁶⁵ Η ανάπτυξη του επιχειρήματος ως λογική ακολουθία και μεθοδική έκθεση των συνθετουσών τις αντιληπτικές λειτουργίες εννοιών διατρέχεται από τον παρονομαστή της αρχής της μεταβλητότητας. Εδώ εντοπίζουμε την καρδιά του χομπσιανού κοσμοειδώλου αναφορικά προς την κατασκευή της φυσιολογίας των ένζων σωμάτων. Εδώ βρίσκεται συνάμα και η αιχμή της θεμελίωσης της υλιστικής φυσικομηχανιστικής αρχής, η βάση της σύγκρουσης του υλιστή Hobbes με τις υπερβατικές μεταφυσικές τοποθετήσεις των παραδοσιακών σχολαστικών και των συγκαιρινών ατελών. Γράφει ο Tuck, R. (2006: 67), πραγματευόμενος την «ενοχλητική θεώρηση που προκαλεί ίλιγγο» την παραγόμενη από την «εκπληκτική» θέση ότι «ο χώρος και ο χρόνος είναι ανύπαρκτοι» η οποία εκφράζει την άγνοια από το γινώσκον υποκείμενο «αν αυτό που προσλαμβάνει με τις αισθήσεις είναι φανταστικό ή όχι», που μπορεί να φτάσει μέχρι και «τη θεώρηση του εαυτού ως ον φανταστικό» και που συγκροτείται ως «ο μεταφυσικός αντίποδας του ριζικά ατομικιστικού πολιτικού κόσμου» που ο Hobbes επρόκειτο να απεικονίσει: «Στο σημείο αυτό ο Hobbes ανέσυρε ένα νέο επιχείρημα ώστε να υπερβεί το δίλημμά του. Κάτι που το γινώσκον υποκείμενο γνωρίζει είναι ότι οι σκέψεις του εκφράζουν τη *μεταβολή*: δεν θεάται απλώς νοητικά ένα αμετάβλητο περιβάλλον· αντίθετα του παρουσιάζεται η ίδια διαδοχή από εικόνες, ήχους κλπ, η οποία παρουσιάζεται και σε καθέναν από εμάς σε κάθε στιγμή της ζωής μας. Είναι φυσικό για το γινώσκον υποκείμενο να αναρωτηθεί πώς γίνεται να συμβαίνει κάτι τέτοιο: τι είναι εκείνο που το οδηγεί στο να έχει *μεταβαλλόμενες ή κινούμενες εικόνες* ενώπιόν του; Αυτό είναι ένα ερώτημα που ο σκεπτικιστής του Καρτέσιου δεν κατόρθωσε να θέσει στον εαυτό του· ο Καρτέσιος παρουσίασε τον σκεπτικιστή σαν να αντικρίζει μία μόνο εικόνα με το νου του, και όχι τις κινούμενες εικόνες που όρισε ο Hobbes».

⁶⁶ Στον Hobbes η ικανότητα της αίσθησης ενός και του ίδιου πράγματος πάντα ταυτίζεται με την «πλήρη αδυνατότητα αίσθησης του όποιου πράγματος» (DCR, 394).

⁶⁷ Αναφορικά προς τη *διάκριση της αίσθησης από τη φαντασία* είναι το κριτήριο του χρόνου προβαλλόμενο στην ακολουθία των κινήσεων ο παρονομαστής της. Καθώς «η κίνηση του οργάνου, διά της οποίας δημιουργείται ένα φάντασμα, δεν αποκαλείται κοινώς αίσθηση, εκτός κι αν το αντικείμενο είναι παρόν» (DCR, 396) ή, αλλιώς, «όταν η δράση [του πράγματος του ίδιου] είναι παρούσα, τότε η πρόσληψη (conception) που παράγει ονομάζεται *αίσθηση*» (EL, 3), προσδιορίζεται καταρχάς η *φαντασία* (fancy) ως «το φάντασμα που παραμένει αφού το αντικείμενο έχει μετακινηθεί ή έχει περάσει» (DCR, 396), ώστε στον πλήρη ορισμό της να αποδοθεί ως «*αίσθηση φθίνουσα*».

Στα *Elements of Law* η ασάφειά της, μάλιστα, στον ξύπνιο αποδίδεται στη συσχέτιση των αδύναμων με τη δεσπόζουσα κίνηση: «επειδή διάφορα αντικείμενα συνεχώς κατακλύζουν και αποσπούν τα μάτια και τα αυτιά μας, διατηρώντας το νου σε μία εντονότερη κίνηση, εξαιτίας της οποίας η ασθενέστερη δεν εμφανίζεται εύκολα». Αυτήν, λοιπόν, την «αόριστη/σκοτεινή (obscure) πρόσληψη ονομάζουμε *φαντασία* (phantasy or imagination)» (EL, 9). Στον *Λεβιάθαν* (1989: 87-88) η αιτιολόγηση της αποδυνάμωσης θεμελιώνεται στην αρχή της αιώνιας κίνησης του σώματος «εκτός κι αν κάτι άλλο το εμποδίσει» διά της επισήμανσης πως «το εμπόδιο αυτό θα μπορέσει να το σταματήσει μόνον μετά από κάποιο χρόνο και βαθμιαία, όχι στιγμιαία». Αξιοποιείται και εδώ το παράδειγμα των *κυμάτων της θάλασσας* αναλογικά προς την «κίνηση των εσωτερικών μερών του ανθρώπου, όταν αυτός βλέπει, ονειρεύεται κλπ.», για να δειχτεί ότι «ακόμα και μετά την απομάκρυνση του αντικειμένου ή το κλείσιμο των ματιών, συνεχίζουμε να διατηρούμε μία εικόνα του αντικειμένου, αν και κάπως πιο ασαφή απ' ό,τι όταν το αντικρίσουμε».

396 & *EL*, 9 & *Λεβ*, 87-88), καταρχάς, αλλά και με την *κρίση* ως διαρκή «επιστροφή του φαντάσματος» (*DCR*, 393), εκφραζόμενη «επί των αντικειμένων από τα φαντάσματά τους» (*DCR*, 393), κάτι που ισοδυναμεί με «τη *σύγκριση* και τη *διάκριση* των φαντασμάτων αυτών» (*DCR*, 393). Η συνάρθρωση, δε, αυτή υπαγορεύει και τη θεωρητική σκοπιμότητα της τάσης προς την ολοκλήρωσή της: η απειρότητα των δεδομένων του κόσμου, ο μετασχηματισμός τους στο «απειράριθμο των διαδεχόμενων η μία την άλλη προσλήψεων» (*EL*, 19) και στο «απειράριθμο των ενεργειών της αίσθησης» (*EL*, 19) *βαίνουν προς τη σύνταξή τους*, προς την κανονιστική τους διευθέτηση, προς την κατανόηση για τον έλεγχο και τη χρησιμοποίησή τους, και ο καταρχάς αποφασιστικός ρόλος αποδίδεται στις φυσιολογικές λειτουργίες ως αρθρωμένο όλον, εντός του οποίου από την ιδιαίτερη θέση της η κάθε μία αντλεί την ξεχωριστή σημασία της. Η *τυχειότητα*, λοιπόν, ως επαναλαμβανόμενη σύγχυση, ως διαρκές απροσδόκητο, ως άγνοια και αμνησία, ως καθήλωση στην παροντική στιγμή επιφυλάσσεται ως συνθήκη για τα άλλα ζώα. Το ζώο άνθρωπος τείνει στο ξεπέρασμά της, στη διάρρηξή της διά της συγκροτούμενης από τις αντιληπτικές λειτουργίες *αρχή της ακολουθίας*, διά της κατηγορίας του χρόνου και της αρχής της αιτιότητας δηλαδή. Δεν θα ήταν, λοιπόν, υπερβολή να υποστηριχθεί ότι, σπάζοντας τις αλυσίδες της τυχειότητας, *ο άνθρωπος καταρχήν είναι πλασμένος από χρόνο και αιτιότητα*.

Είναι, περαιτέρω, η αρχή της συνάντησης και της σύνθεσης των επιμέρους κινήσεων-δυνάμεων αυτή που ως φύση της αίσθησης οριοθετεί και *το πλήθος των πραγμάτων που μπορούν να διακριθούν σε μια στιγμή*. Γιατί, δεδομένου ότι αυτή «συνίσταται στην κίνηση», «δεν επιτρέπει σε έναν άνθρωπο να διακρίνει πολλά πράγματα αυτοστιγμεί» (*DCR*, 394). Κατά την εφαρμογή της στα όργανα της αίσθησης, συμπεραίνεται η αδυνατότητα «να δημιουργηθούν δύο διαφορετικά φαντάσματα από δύο αντικείμενα που επενεργούν μαζί, αλλά μόνο ένα φάντασμα συντιθέμενο από τη δράση και των δύο» (*DCR*, 394)⁶⁸.

⁶⁸ Είναι αξιοσημείωτο εδώ το παράδειγμα του «αφοσιωμένου μελετητή σε ένα αντικείμενο», που, κατά την αρχή της «δεσπόζουσας κίνησης» της επιδρώσας στα όργανα από την ισχυρή δράση κάποιου αντικειμένου, εξωθεί τον μελετητή να «διώχνει μακριά την αίσθηση των άλλων αντικειμένων προς το παρόν», καθώς η μελέτη «δεν είναι τίποτε άλλο από κατοχή του μυαλού, δηλαδή μια σφοδρή κίνηση δημιουργημένη από κάποιο αντικείμενο στα όργανα της αίσθησης, τα οποία είναι βλαμμένα (*stupid*) σε όλες τις άλλες κινήσεις καθόσον χρόνο αυτή διαρκεί» (*DCR*, 395). Συνεπώς «στον ένα και τον αυτό χρόνο δεν μπορούμε διά της αίσθησης να αντιληφθούμε περισσότερα του ενός μοναδικά/ατομικά πράγματα» (*DCR*, 395).

Η χομπσιανή ανάλυση του παραδείγματος του διαβάσματος έχει πολλά κοινά σημεία με τα ευρήματα της Γνωστικής Ψυχολογίας και της Νευροβιολογίας σήμερα ως προς τις διαδρομές πρόσληψης ενός τυπωμένου σε σελίδα, προς ανάγνωση, κειμένου. Ο ίδιος ο Hobbes υποστηρίζει πως «στο διάβασμα βλέπουμε τα γράμματα διαδοχικά ένα προς ένα και όχι όλα μαζί, αν και όλη η σελίδα είναι παρούσα μπροστά στα μάτια μας». Με κριτήριο τη διάκριση των τρόπων ανάγνωσης σε ενδεικτική, διαγώνια, βασική και αναλυτική (βλ. 6^ο Συνέδριο *Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία*, 1-3 Νοεμβρίου 2007,

1.3. Η Παραγωγή του Φυσιολογικού Συγκροτητικά Μετέχοντος στα Πεδία του Κόσμου Ενύπαρξής του Υποκειμένου...

Σε ένα επόμενο βήμα, αναφορικά προς τον τρόπο με τον οποίο τα φαντάσματα διαδέχονται το ένα το άλλο, ελέγχοντας και ανασκευάζοντας την αρχή της τυχαιότητας⁶⁹ «όπως πολλοί ίσως τη σκέφτονται» (DCR, 397), επισημαίνεται από τον Hobbes ότι «δεν είναι χωρίς αιτία ούτε τόσο συμπτωματική η μετάβαση των φαντασμάτων στη μεγάλη τους ποικιλία από το ένα στο άλλο» (DCR, 397), ούτε ότι «τα ίδια φαντάσματα φέρνουν στο νου άλλα φαντάσματα, μερικές φορές όμοια με αυτά κι άλλες εντελώς ανόμοια» (DCR, 397-398). Το συγκεκριμένο πεδίο ανάλυσης θα επιτρέψει να διευκρινιστούν από τη θεωρία καίρια χαρακτηριστικά και οι μεταξύ τους σχέσεις, εισαγομένων στη ροή του συλλογισμού, εννοιών κομβικών κατά την οικοδόμηση του θεωρητικού σχεδιάσματος, αυτών του *επιθυμούμενου σκοπού* (desired end), της *επιθυμίας* (appetite), της *κρίσης* (judgment), της *εμπειρίας* (experience), όπως και *σημαντικών διαφοροποιήσεων της μνήμης από τη φαντασία*. Υπό την αρχή της συνεκτικότητας ως προς τη σχέση σώματα-κινήσεις και των δεσποζουσών κινήσεων ως προς τη σύνθεσή τους, αυτές συνδέονται με τα δημιουργούμενα φαντάσματα κατά τρόπο που «καθώς στρέφουμε τα μάτια μας και τα άλλα όργανα διαδοχικά σε πολλά αντικείμενα, η κίνηση που δημιουργήθηκε από το κάθε ένα από αυτά παραμένει και τα φαντάσματα ανανεώνονται τόσο συχνά όσο η κάθε μια από

http://www.eleto.gr/download/Conferences/6th%20Conference/6th_07-34-KardouliMariaPaper_V03.pdf, M. Καρδούλη) ο Hobbes εστιάζει στον τρίτο τρόπο ανάγνωσης, κατά τον οποίο αυτή «απαιτεί χρόνο και κόπο και είναι η πλέον αποτελεσματική», βλ. *ό.π.* Στη συνέχεια υποστηρίζει, μάλιστα, πως «αν και κάθε διαφορετικό γράμμα είναι διακριτά γραμμένο εκεί [στην όλη σελίδα], ωστόσο όταν κοιτάμε την όλη σελίδα αυτοστιγμεί, δεν διαβάζουμε τίποτα» (DCR, 395). Βέβαια, εδώ αδυνατεί να διακρίνει τη συμβολή των πολλαπλών τρόπων επεξεργασίας της λεκτικής πληροφορίας από τον εγκέφαλο, τρόποι που απηχούν τη θεώρηση της γλώσσας ως σύστημα, ως όλον γλωσσικών σημείων [βλ. F. de Saussure (1979) και Μπαμπινιώτης, Γ. (1998)] και που επιτρέπουν τις πολλαπλές διαδρομές προσέγγισης ενός κειμένου, ώστε αυτό να κατανοηθεί σε βάθος.

Η στέρηση, δε, στο υποκείμενο της αίσθησης των άλλων φαντασμάτων θα αποδοθεί με το παράδειγμα του ήλιου, ο οποίος «στερεί από φως τα υπόλοιπα άστρα, όχι παρεμποδίζοντας τη δράση τους, αλλά συσκοτίζοντας και κρύβοντάς τα με το πλεόνασμα της λαμπρότητάς του» (DCR, 396). Το ίδιο ακριβώς παράδειγμα θα χρησιμοποιηθεί και στον *Λεβιάθαν* (1989: 88) προκειμένου να αιτιολογηθεί «η εξασθένιση της αίσθησης στους ξύπνιους ανθρώπους», η οποία «δεν οφείλεται στην εξασθένιση της κίνησης που επιτελείται στις αισθήσεις, αλλά στην επισκίασή της». Έτσι *οριοθετείται, εν αρχή, η διάκριση της αίσθησης από τη φαντασία*, καθώς «από τα πολλά πλήγματα που δέχονται τα μάτια, τα αυτιά και τα άλλα όργανά μας από εξωτερικά σώματα, μόνον τα επικρατέστερα είναι αισθητά, γι' αυτό και όταν επικρατεί το ηλιακό φως δεν επηρεαζόμαστε από την επίδραση των άστρων».

⁶⁹ Η αυστηρή οριοθέτηση της *δομής αιτιότητας* και κατά την εφαρμογή της στα ένζωα φυσικά σώματα υπομνηματίζεται σε κάθε ευκαιρία από τον Hobbes *αντιστικτικά προς το τυχαίον* του ασαφούς και απροσδιόριστου της ατελούς γνώσης. Η ένταση/αντίθεση της επιστημονικής βεβαιότητας προς την εμπειρική πιθανολογία διατρέχει και υπαγορεύει την με όρους σχολαστικότητας ανάπτυξη κάθε μέρους του συστήματος, εμφανιζόμενη μάλιστα ως *καθήκον* για τη Θεωρία/Επιστήμη την ίδια.

αυτές τις κινήσεις έρχεται να γίνει *δεσπόζουσα* πάνω στις άλλες» (DCR, 398)⁷⁰. Συνεπώς, η *γέννηση και η σειρά διάταξης των σκέψεων στο νου συνδέονται με αυτές των φαντασμάτων*, έτσι που όσο κι αν «φαίνεται αδιάφορο και τυχαίο πράγμα το ποια σκέψη θα ακολουθήσει ποια», εντούτοις «στο μεγαλύτερο μέρος του αυτό δεν είναι τόσο αβέβαιο στους ξύπνιους όσο στους κοιμισμένους ανθρώπους» (DCR, 398).

Στον *Λεβιάθαν* θα υποστηρίξει ο Hobbes την ίδια θέση: «όταν κάποιος σκέπτεται οτιδήποτε, η σκέψη που ακολουθεί μία άλλη δεν είναι τόσο τυχαία όσο φαίνεται. Η κάθε σκέψη δεν διαδέχεται αδιάφορα την όποια άλλη» (*Λεβ*, 95). Και, συνεπώς στις μεθοδολογικές του αρχές/ορίζουσες, θα την αιτιολογήσει βάσει του σχήματος *της συνοχής της υπό κίνηση ύλης*. Συνδέοντας τη φαντασία με τη σκέψη, και αυτές με την κίνηση των σωμάτων, επισημαίνει: «όπως δεν υφίσταται φαντασία εκείνου, του οποίου δεν είχαμε προηγουμένως, συνολικά ή τμηματικά, αίσθηση⁷¹, έτσι δεν υφίσταται και μετάβαση από τη μία φαντασία στην άλλη, αν μία

⁷⁰ Στη βάση του φυσικομηχανιστικού προτύπου και κατά τον προσανατολισμό της αξιοποίησης των παραγόμενων συμπερασμών για τη θεμελίωση της *κοινωνικοπολιτικής του κριτικής* ενάντια στους μηχανισμούς του «σκοτούς», η αρχή της σύνθεσης των κινήσεων θα αξιοποιηθεί στα *Elements of Law* προκειμένου να εξηγηθούν οι φαντασίες εκείνες που αναπαριστούν πράγματα μη βρισκόμενα «in rerum natura» (EL, 11). Το παράδειγμα του νερού που «αναταράσσεται ταυτοχρόνως από διαφορετικές κινήσεις» τίθεται σε μία κίνηση η οποία είναι *συνισταμένη* όλων των άλλων» δηλώνει την αναλογία με «τον νου ή το πνεύμα μέσα σε αυτόν, που, έχοντας διεγερθεί από διαφορετικά αντικείμενα, συνθέτει μια συνολική φαντασία των διαφορετικών προσλήψεων που εμφανίστηκαν χωριστά στην αίσθηση» (EL, 11). Το παράδειγμα της διαμορφωμένης στις αισθήσεις, τη μια στιγμή, εικόνας ενός βουνού και του χρυσού χρώματος μιαν άλλη χρησιμεύει για την κατανόηση του πώς «η φαντασία που ακολουθεί *εκλαμβάνει και τα δύο αυτά διά μιας ως ένα χρυσό βουνό*» (EL, 11). Με αυτήν την αιτία εξηγούνται οι *συνθέσεις* που κοινώς ονομάζονται *επινοήσεις/αποκνήματα του νου* (fictions of the mind), οι οποίες «εμφανίζουν σε εμάς κάστρα στον αέρα, χίμαιρες κι άλλα τέρατα που δεν υπάρχουν σε φυσική κατάσταση (in rerum natura), αλλά έχουν προσληφθεί από τις αισθήσεις τμηματικά σε διαφορετικές στιγμές» (EL, 11).

Στον *Λεβιάθαν* (1989: 89), διά της ίδιας δομής αιτιότητας, *θα κατηγοριοποιηθεί η φαντασία σε τρεις διαφορετικές εκδόχες*. Σε *πρώτο βαθμό*, με κριτήριο τη φαντασία την αφορούσα πράγματα που «έγιναν αισθητά είτε μία φορά συνολικά, είτε σε διαφορετικές στιγμές τμηματικά», θα συναχθούν, αφενός η *απλή φαντασία* «όταν φανταζόμαστε ολόκληρο το αντικείμενο όπως ακριβώς είχε παρουσιαστεί στις αισθήσεις –όπως όταν κάποιος φαντάζεται έναν άνθρωπο ή ένα άλογο που έχει δει στο παρελθόν–», αφετέρου η *σύνθετη φαντασία* «όπως όταν, έχοντας δει κάποια στιγμή έναν άνθρωπο και κάποιαν άλλη ένα άλογο, σχηματίζουμε στο μυαλό μας έναν κένταυρο. Έτσι, όταν κάποιος ενώνει την εικόνα του με την εικόνα των πράξεων κάποιου άλλου, όπως όταν κάποιος φαντάζεται τον εαυτό του ως Ηρακλή ή ως Αλέξανδρο (πράγμα που συμβαίνει συχνά σ' όσους συνεπαίρονται από την ανάγνωση μυθιστοριών), η φαντασία είναι σύνθετη, δηλαδή *καθαρή επινόηση*». Σε *δεύτερο βαθμό* «υπάρχουν επίσης φαντασίες που δημιουργούνται στον άνθρωπο (ακόμα και στην εγρήγορση) εξαιτίας μιας ισχυρής αισθητήριας εντύπωσης. Εάν αντικρίσουμε τον ήλιο, η εντύπωση αφήνει στα μάτια μας μία εικόνα του για αρκετή ώρα μετά. Επίσης, εάν κάποιος προσηλωθεί επί πολύ και έντονα σε γεωμετρικά σχήματα, θα μπορεί να δει τις εικόνες των γραμμών και των γωνιών ακόμα και στο σκοτάδι, όντας ξύπνιος». Στον *Λεβιάθαν* «αυτό το είδος φαντασίας δεν έχει *ιδιαίτερη ονομασία*, καθώς δεν συζητείται συχνά». Στα *Elements of Law*, ωστόσο, ονομάζονται *παραισθήσεις/φαντάσματα* (phantasms) (EL, 11-12).

⁷¹ Είναι χαρακτηριστική εδώ η επανάληψη του μοτίβου της εμπειριοκρατικής θεμελίωσης της σχέσης με τον κόσμο. Ο Hobbes επαναλαμβάνει αυτολεξεί την Ακυνάτια πρόταση: «δεν υπάρχει τίποτα στο νου που να μην υπήρχε προηγουμένως στις αισθήσεις (nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu)», την οποία λίγο αργότερα θα παραλάβει ο Locke στο *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση*, προκειμένου πάνω της να θεμελιώσει το δικό του εμπειριοκρατικό υπόδειγμα. Κατά την ανάπτυξη της χομπσιανής απάντησης, ωστόσο, στο πρόβλημα της Ουσίας

παρόμοια μετάβαση δεν υπήρξε προηγουμένως στις αισθήσεις μας» (Λεβ, 95). Συνεπώς, «κάθε φορά που θα επανέρχεται η μία και θα επικρατεί, θα ακολουθεί και η δεύτερη εξαιτίας της συνοχής της υπό κίνηση ύλης» (Λεβ, 95)⁷². Ο τρόπος λοιπόν διά του οποίου η γέννηση και η σειρά διάταξης των σκέψεων στο νου συνδέονται με αυτές των φαντασμάτων έχει αμιγή υλική φυσικομηχανιστική βάση.

Εντούτοις, το σχήμα αυτό «της συνοχής της υπό κίνηση ύλης» παραμένει ατελές για τη συγκρότηση του ανθρώπου ως υποκείμενο ή, αλλιώς, για την απόδοση της υποκειμενικότητας ως ουσιώδες, συγκροτητικό του εαυτού, στοιχείο. Φαίνεται να εξαντλείται στην αβεβαιότητα της σειράς της ακολουθίας των φαντασμάτων-σκέψεων διά της εξάντλησης στην αίσθηση την ίδια. Κι αυτό γιατί, έως τον συγκεκριμένο αναβαθμό κατασκευής της ανθρώπινης φύσης, η μηχανιστική γραμμή του επιχειρήματος αφαιρεί από τα χαρακτηριστικά του υποκειμένου στοιχεία λειτουργιών αντανakλαστικών, δυνάμει καθηλωτικών στην τυχαιότητα του απρόβλεπτου, στην ασάφεια του απροσδιόριστου, κάτι που διακυβεύει την ιδιαιτερότητά του ως ενεργού δρώντος, μη παθητικά λαμβάνοντος αλλά συγκροτητικά μετέχοντος στα πεδία του κόσμου ενύπαρξής του. Επομένως, κατ' ανάγκην θα ανασυγκροτηθεί, έτσι που, ως αποτέλεσμα της ισχύος της ενεργητικής πράξης του ίδιου του ανθρωπίνου υποκειμένου, όσο κι αν «φαίνεται αδιάφορο και τυχαίο πράγμα το ποια σκέψη θα ακολουθήσει ποια», εντούτοις «στο μεγαλύτερο μέρος του αυτό [να μην] είναι τόσο αβέβαιο» (DCR, 398). Για την αιτιολόγηση της βεβαιότητας εισάγεται ο *επιθυμούμενος σκοπός* και επισημαίνεται η συσχέτισή του προς τα μέσα για την

του Πραγματικού, της Δυνατότητας και της Πηγής της Γνώσης αυτού, οι αισθήσεις μπορεί να είναι η πηγή της γνώσης, εντούτοις δεν κατέχουν την πρωτοκαθεδρία στο επίπεδο της εγκυρότητας αυτής. Συναρθρώνεται, έτσι, στη δική του θεωρητική πρόταση (και αυτό συνιστά την ιδιαιτερότητα τούτης) η εμπειρική με την ορθολογική προσέγγιση (για την ανάπτυξη της χομπσιανής μεθοδολογικής πρότασης και επιστημολογικής θεμελίωσης, βλ. *εδώ*, 1.2, Η Συστηματική Θεμελίωση). Δεν είναι τυχαίο, δε, πως η, σε επόμενο χρόνο, θεμελίωση του Κριτικού Ορθολογισμού του Leibniz περί της ύπαρξης του προεμπειρικού στοιχείου, του πρωταρχικού οργανωτικού δυναμισμού του νου, της διάκρισης των *έμφυτων* («*verites de raison*») από τις περιορισμένους κύρους *εμπειρικές* («*verites de fait*») *αλήθειες*, συγκροτείται ως απάντηση στο συγκεκριμένο επίδικο. Γράφει: «Η ψυχή έχει παράθυρα; Μοιάζει με πινακίδες; Είναι σαν κερί; Είναι φανερό πως όλοι αυτοί που σκέπτονται κατ' αυτόν τον τρόπο σχετικά με την ψυχή τη θεωρούν κατά βάθος σωματική. Θα μου αντιτάξουν αυτό το αξίωμα, που έγινε δεκτό μεταξύ των φιλοσόφων: ότι δεν υπάρχει τίποτα στην ψυχή που να μην προέρχεται από τις αισθήσεις. Αλλά πρέπει να εξαιρέσουμε την ίδια την ψυχή και τις καταστάσεις της. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus* (δεν υπάρχει τίποτα στο νου που να μην υπήρξε στις αισθήσεις, εξαιρέσε: εκτός από τον ίδιο το νου). Η ψυχή κλείνει μέσα της το *ον*, την υπόσταση, το *ένα*, το *ίδιο*, την αιτία, την αντίληψη, το συλλογισμό και πολλά άλλα στοιχεία που οι αισθήσεις δεν θα μπορούσαν να τα δώσουν» (1896: II, 110-111).

⁷² Το παράδειγμα της κατεύθυνσης της κίνησης του ωθούμενου από το δάχτυλο νερού σε επίπεδο τραπέζι δρα επικυρωτικά, με τη διευκρίνιση, ωστόσο, της *αβεβαιότητας της σειράς της ακολουθίας* των φαντασμάτων-σκέψεων: «επειδή στην αίσθηση καθετί που γίνεται αντιληπτό ακολουθείται πότε από το ένα και πότε από το άλλο πράγμα, με την πάροδο του χρόνου ύστερα από μια φαντασία ενός πράγματος δεν υπάρχει πια σιγουριά για το ποιο θα φανταστούμε αμέσως μετά. Το μόνο βέβαιο είναι ότι θα πρόκειται για κάτι που είχε κάποια στιγμή ή άλλη διαδεχθεί εκείνο το πράγμα» (Λεβ, 95).

επίτευξή του, εφόσον «η σκέψη ή το φάντασμα του επιθυμούμενου σκοπού εισάγει όλα τα φαντάσματα, τα οποία είναι μέσα συμβάλλοντα σε αυτόν τον σκοπό, και αυτό σε σειρά προς τα πίσω από το τελευταίο προς το πρώτο και, αντίστροφα, προς τα εμπρός από την αρχή προς το τέλος» (DCR, 398). Με τον τρόπο αυτό συναρθρώνονται η *επιθυμία* και η *κρίση* διά της υπόθεσης της κοινής τους συμβολής, προκειμένου αμφότερες «να διακρίνουν ποια μέσα συμβάλλουν στο σκοπό» (DCR, 398), κι αυτό σε αναφορά προς την *εμπειρία*, καθώς «αυτό παρέχεται διά της εμπειρίας» (DCR, 398). Τούτη, δε, σημασιολογούμενη σε σχέση προς την έννοια του *βιώματος*, με το τελευταίο να προσδιορίζεται ως «η μνήμη/ενθύμηση (remembrance) της ακολουθίας ενός πράγματος στο άλλο, δηλαδή ό,τι ήταν προηγούμενο (antecedent), ό,τι επόμενο (consequent) και ό,τι συνακόλουθο (concomitant)» (EL, 16), κι αποδιδόμενη ως «η απόκτηση πολλών βιωμάτων, κάτι που δεν είναι παρά *μνήμη* του ποια προηγούμενα έχουν ακολουθηθεί από ποια επόμενα» (EL, 16), ή «η συσσωρευμένη μνήμη ή μνήμη πολλών πραγμάτων» (Λεβ, 89), ή «το απόθεμα των φαντασμάτων που αναδύονται από την αίσθηση πολλών διαφορετικών πραγμάτων» (DCR, 398), έρχεται, ως θεώρηση των ακολουθιών στο βάθος του ατομικού ιστορικού χρόνου, να υποστηρίξει έτι περαιτέρω την *αναστοχαστική και συντακτική*, των προσλήψεων/φαντασμάτων της αίσθησης, *μνημονική ισχύ* και να επικυρώσει τη διάκριση της φαντασίας από τη μνήμη στη μοναδιαία βάση τού ότι «η μνήμη υπέθεσε τον παρελθόντα χρόνο, ενώ η φαντασία όχι» (DCR, 398).

Βέβαια, αν και διακρίνεται η μνήμη από τη φαντασία βάσει της υπόθεσης του παρελθόντος χρόνου, κάτι που δεν συμβαίνει στη φαντασία (DCR, 398)⁷³, κι αυτό είναι σημείο που παραπέμπει στο θεωρείν της μνημονικής ισχύος, στο παρατηρείν και αναστοχάζεσθαι την αίσθηση ως κατασκευή της κατηγορίας του παρελθόντος χρόνου και της αιτιακής συνάφειας της διαδοχής των φαντασμάτων, άρα και στην υπεροχή του ανθρώπινου επί των έτερων ζωντανών πλασμάτων βάσει της δύναμης παρατήρησης του ελαττώματος αυτών, της αμνησίας τους, της καθήλωσης στην τυχειότητα του απειράριθμου των διαδοχών των προσλήψεων και των

⁷³ Στη μνήμη, επισημαίνει ο Hobbes, «θεωρούμε τα φαντάσματα *ως εάν* να ήταν καταπονημένα/εξασθενημένα με το πέρασμα του χρόνου», ενώ στη φαντασία «τα θεωρούμε όπως είναι» (DCR, 398). Είναι χαρακτηριστικό, δε, πως σε μια ακόμα στιγμή της ανάπτυξης του συλλογισμού επιβεβαιώνεται η επιστημολογική θεμελίωση της σχέσης του υποκειμένου με τα πράγματα στο θεωρητικό οικοδόμημα: «η διάκριση αυτή δεν είναι των πραγμάτων των ίδιων, αλλά των θεωρήσεων του αισθανόμενου/αντιλαμβανόμενου υποκειμένου» (DCR, 398). Κι εδώ, κατά την ανάπτυξη των κομβικών εννοιών της αντιληπτικής λειτουργίας, η θεμελιωτική φροντίδα από τον Hobbes διά της υπόμνησης των επιστημολογικών αρχών είναι αδιάπτωτη. Είναι αναλόγως έκδηλες, συνάμα, η θεωρητική προ-απόφαση και η προβληματική που κατευθύνουν τη μεθοδική ανάπτυξη των εννοιών και προοικονομούν τις διαπλεκόμενες με αυτές αξίες.

ενεργειών της αίσθησης, στη στιγμιαία συνθήκη του αενάως αναπαραγόμενου παρόντος δηλαδή, ωστόσο το ατελές της συγκρότησής της, το οποίο επιφέρει και το ατελές των κατασκευασμένων βάσει αυτής κατηγοριών *χρόνος* και *αιτιότητα*, είναι ακόμα χαρακτηριστικό της. Κατ' αναλογία προς την αναλυτική πορεία της σκέψης εξαντλείται στην εμπειρική σχέση με τα πράγματα, με δηλωτικό στοιχείο αυτής την εξασθένηση και την απώλεια της μνήμης σε αναφορά προς την απόσταση στο χρόνο και το χώρο⁷⁴.

1.4. Λόγος του Νου ή Νοερός Λόγος: Τα Δύο Είδη του Συνειρμού των Σκέψεων ή οι Περαιτέρω Προϋποθέσεις της Απόδρασης...

Διά του συνόλου των εννοιολογήσεων με τις οποίες παράγονται οι αντιληπτικές λειτουργίες θα εισαγάγει η θεωρία τον «λόγο του νου (discourse of the mind)» (DCR, 399), ο οποίος ορίζεται ως «η συνεχής/διαδοχική ανάδυση των φαντασμάτων σε αμφοτέρως την αίσθηση και την φαντασία» (DCR, 399)⁷⁵. Στις πρώιμες αναλύσεις του στα *Elements of Law* ο Hobbes θα

⁷⁴ Γράφει ο Hobbes στο *De Corpore*: «στη μνήμη υπάρχει κάτι όμοιο με αυτό που συμβαίνει όταν κοιτάζουμε τα πράγματα από μεγάλη απόσταση: τα μικρά μέρη του αντικειμένου δε διακρίνονται λόγω της απομάκρυνσής τους». Με ανάλογο τρόπο, στη μνήμη «πολλά συμβεβηκότα, θέσεις και μέρη των πραγμάτων, που νωρίτερα γίνονταν αντιληπτά διά της αίσθησης, εξαιτίας της διάρκειας/έκτασης του χρόνου εξασθένησαν και χάθηκαν» (DCR, 399).

Στα *Elements of Law* η ιδιαιτερότητα της σύστασης της μνήμης θα αποδοθεί διά της αντίστιξης της «ασαφούς πρόσληψης (obscure conception)» της αναφερόμενης στη φαντασία έναντι της «καθαρής (clear)» (EL, 12) της αναφερόμενης στην αίσθηση, σε αναφορά προς τις έννοιες της απόστασης και της εγγύτητας στο χώρο και το χρόνο και την εμπειρική σχέση με τα πράγματα, με την αξιοποίηση του παραδείγματος «του ανθρώπου σε μια ξένη πόλη» (EL, 12-13). Καθώς «μια ασαφής πρόσληψη αναπαριστά το όλο αντικείμενο συνολικά και κανένα από τα μικρότερα μέρη του αυτούσια», το «ξεκάθαρο» της «παραγόμενης από την αίσθηση πρώτης πρόσληψης» και της «λεπτομερούς αναπαράστασης των μερών του αντικειμένου» γίνεται ασαφές κατά την επαναφορά του καθώς «ανακαλύπτουμε να λείπει κάτι που προσδοκούσαμε» και έτσι «την κρίνουμε παρελθούσα και φθαρμένη» (EL, 12). Το παράδειγμα του ευρισκόμενου στην ξένη πόλη ανθρώπου, ο οποίος βλέπει δρόμους ολόκληρους και λεπτομέρειες και των επιμέρους σπιτιών ακόμα, κάτι που μετά την αναχώρησή του και με την πάροδο του χρόνου μετασχηματίζεται σε «επιστροφή της εικόνας της πόλης ως μια ακαθόριστη μάζα από κτήρια μόνο, σαν να έχει ξεχαστεί σχεδόν αυτή δηλαδή», επιτρέπει τον ισχυρισμό ότι «η μνήμη δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απώλεια των μερών, που όλοι οι άνθρωποι ανέμεναν ότι θα κατακτούσαν μετά την πρόσληψη του όλου» (EL, 13). Το κοινόν, λοιπόν, του οράν και του ενθυμείσθαι από απόσταση χώρου και χρόνου, αντίστοιχα, συνίσταται στην κοινότητα των αντιλήψεων του πράγματος ως έλλειψη διάκρισης των μερών είτε λόγω χωρικής απόστασης είτε λόγω χρονικής φθοράς.

Στον *Λεβιάθαν* (1989: 88-89) διά της εστίασης στην «απόσταση στο χρόνο και στο χώρο» που «έχουν ένα και το αυτό αποτέλεσμα εντός μας», διά της αναλογίας της «επισκίασης της παρελθούσας εικόνας από άλλα, πιο άμεσα, παρόντα αντικείμενα» κατά την πάροδο του χρόνου, άρα και της «προοδευτικής εξασθένησης της φαντασίας», και διά του επαναλαμβανόμενου παραδείγματος των δρόμων των πόλεων, καθίσταται δυνατή από τη θεωρία η *σαφής διάκριση της φαντασίας από τη μνήμη*: «αυτήν την φθίνουσα αίσθηση, όταν θέλουμε να εκφράσουμε το πράγμα, την αποκαλούμε *φαντασία*. Αλλά όταν θέλουμε να αναφερθούμε στην ίδια την εξασθένηση, εννοώντας ότι η αίσθηση είναι ξέθωρη, παλιά και περασμένη, την αποκαλούμε *μνήμη*. Η φαντασία και η μνήμη είναι λοιπόν το ίδιο πράγμα, που για διάφορους λόγους έχει διαφορετικά ονόματα».

⁷⁵ Αποδίδονται έτσι οι ιδιότητες της σκέψης καθώς «αυτός που σκέφτηκε, σύγκρινε τα φαντάσματα που πέρασαν, δηλαδή παρατήρησε την ομοιότητα ή την ανομοιότητα του ενός προς το άλλο» (DCR, 399). Διευκρινίζεται, δε, ότι η «καλή φαντασία», συνίσταται στην «άμεση παρατήρηση της ομοιότητας πραγμάτων διαφορετικής φύσεως ή της

προσδιορίσει το λόγο του νου αντιστικτικά προς τα όνειρα και το συλλογίζεσθαι (ratiocination). Έτσι, ως προς τα μεν όνειρα εστιάζει στην τυχαιότητα της μεταξύ τους σχέσης: «η ακολουθία των προσλήψεων στο νου, η σειρά και η αλληλουχία της μιας μετά την άλλη, μπορεί να είναι τυχαία και ασύνδετη, όπως, στις περισσότερες περιπτώσεις, στα όνειρα» (EL, 14). Ως προς δε το συλλογίζεσθαι αναδεικνύει τη διαμεσολάβηση της ακολουθίας από τη γλώσσα: «επειδή ο όρος λόγος (discourse) γίνεται κοινώς αντιληπτός ως η συνοχή και η αλληλουχία λέξεων, για να αποφύγω την αμφισημία (equivocation), θα τον ονομάσω συλλογιστική διαδικασία (discursion)» (EL, 14). Μετά τις συγκεκριμένες διευκρινίσεις ο λόγος του νου μπορεί να οριστεί ως: «η συντεταγμένη (orderly) [ακολουθία των προσλήψεων στον νου], όπως όταν η προηγούμενη σκέψη εισάγει την επόμενη» (EL, 14). Στον *Leviathan* εισάγει τον όρο νοερός λόγος (mental discourse) διακριτά προς το λόγο ως ομιλία (discourse in words) ορίζοντάς τον: «διά της αλληλουχίας ή του συνειρμού των σκέψεων εννοώ την ακολουθία από τη μια σκέψη στην άλλη, η οποία ονομάζεται νοερός λόγος (mental discourse)» (LEV, 11).

Κι ενώ η αιτιολόγηση στα *Elements of Law* της «συνοχής ή της αλληλουχίας από τη μια πρόσληψη στην άλλη» επισημαίνεται καταρχήν ότι συνίσταται στην αρχική τους συνοχή και αλληλουχία τη στιγμή εκείνη που παρήχθησαν από τις αισθήσεις» (EL, 14), ωστόσο σε έναν επόμενο αναβαθμό αναπτύσσεται εντός του πλαισίου της συσχέτισης του σκοπού προς τα μέσα. Κατ' αναλογία προς την αίσθηση στην οποία «η πρόσληψη της αιτίας και του αποτελέσματος μπορεί να διαδέχονται η μία την άλλη», επισημαίνει ο Hobbes πως το ίδιο συμβαίνει και στη φαντασία και «η αιτία αυτού συνίσταται στην όρεξη/επιθυμία αυτών που, έχοντας μιαν αντίληψη του σκοπού, σχηματίζουν ακριβώς δίπλα σε αυτήν μιαν αντίληψη των μέσων για την επίτευξη του σκοπού αυτού» (EL, 15). Το παράδειγμα του επιθυμούντος/ορεγόμενου τη δόξα ανθρώπου, ο οποίος φτάνει στη σκέψη της σοφίας ως μέσο και από εκεί στη μελέτη ως μέσο του μέσου έρχεται ως επιβεβαίωση και διευκρίνιση ταυτόχρονα. Έτσι, στο επόμενο βήμα, διακρίνονται ρητά τα «είδη της συλλογιστικής διαδικασίας», αφενός το υπαγόμενο στο σχήμα σκοπός-μέσα

απομάκρυνσης του ενός από το άλλο», και αντίστοιχα η «καλή κρίση στην ανακάλυψη της ανομοιότητας ή των διαφορών πραγμάτων που μοιάζουν το ένα με το άλλο» (DCR, 399). Στη συγκεκριμένη πράξη του νου υπεισέρχεται και η μνήμη «των διαφορών συγκεκριμένων φαντασμάτων που παραμένουν για λίγο χρόνο», καθώς «η παρατήρηση των διαφορών δεν είναι αντίληψη δημιουργημένη από ένα κοινό όργανο της αίσθησης, διακριτό από την αίσθηση ή την αντίληψη όπως αυτές ονομάζονται» (DCR, 399). Η επιστράτευση του παραδείγματος της διάκρισης ανάμεσα στο ζεστό και το φωτεινό επιβεβαιώνει πως αυτή «δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μνήμη αμφοτέρων ενός θερμού και ενός φωτεινού αντικειμένου» (DCR, 399).

έναντι αφετέρου της «κίνησης του νου από οτιδήποτε σε οτιδήποτε» (EL, 14)⁷⁶, με τον Hobbes πλέον να προβαίνει σε διακρίσεις των επιμέρους ειδών του πρώτου είδους⁷⁷.

Εδώ έχει αναπτύξει ο Hobbes μία ακόμα προϋπόθεση του προσανατολισμού της κατασκευής της ανθρώπινης φυσιολογίας προς την κατάκτηση τη γνώσης, του όρου της ανθρώπινης ισχύος δηλαδή, του όρου της δύναμης της συντακτικής πράξης επί του εξωτερικού πραγματικού και επί του εσωτερικού των σκέψεων, προκειμένης της εξασφάλισης του πρωταρχικού αγαθού, της αυτοσυντήρησης, και της σταθεροποίησης του κοινωνικού ως αποτέλεσμα της προοικονομούμενης ρύθμισης αυτού. Έστω κι αν στο *De Corpore* διατυπώνει ρητά το κοινόν «ανθρώπου και άλλων ζωντανών πλασμάτων» (DCR, 399) αναφορικά προς το λόγο του νου, η διεξοδική ανάλυση αυτού στα *Elements of Law*, στον *Leviathan* και στο ίδιο το *De Corpore* υπαγορεύει τα σημεία εκείνα που ενέχουν τη δυναμική του μετασχηματισμού τους σε εφελθρία εξόδου προς το ανθρώπινο, της μετατροπής τους σε ανθρώπινο ίδιον.

Η διαπλοκή των εννοιών αίσθηση, φαντασία, κρίση, μνήμη αναφορικά προς τις ιδιότητες της σκέψης παράγει το συντεταγμένον της ακολουθίας των προσλήψεων στον νου, ή αλλιώς «της αλληλουχίας ή του συνειρμού των σκέψεων, δηλαδή της ακολουθίας από τη μια σκέψη στην άλλη» (LEV, 11) ως τη φυσιολογική διάμεσο την αντιστικτική αφενός προς το τυχαίον που αποδίδεται από τη θεωρία διά της διάκρισης προς τα όνειρα, αφετέρου προς το πλήρες της κατάκτησής του, προς το οποίο ωστόσο τείνει, το συλλογίζεσθαι/Λόγο δηλαδή. Κι ενώ σε πρώτο βαθμό το σχήμα της συνοχής της υπό κίνηση ύλης φαίνεται κι εδώ να εξηγεί επί τη βάση των αισθήσεων τη «συνοχή ή την αλληλουχία από τη μια πρόσληψη στην άλλη» (EL, 14), το πλαίσιο, σε επόμενο βαθμό, διάρρηξης της αβεβαιότητας της ακολουθίας θα συγκροτηθεί ξανά

⁷⁶ Παράδειγμα της δυνατότητας του νου «να τρέξει σχεδόν από οτιδήποτε σε οτιδήποτε» είναι η κίνησή του «από τον Άγ. Ανδρέα στον Άγ. Πέτρο επειδή τα ονόματά τους διαβάζονται μαζί, από τον Άγ. Πέτρο σε μια πέτρα για την ίδια αιτία, από την πέτρα στα θεμέλια γιατί τα βλέπουμε μαζί, και για την ίδια αιτία από τα θεμέλια στην εκκλησία, και από την εκκλησία στους ανθρώπους, και από τους ανθρώπους στην οχλοβοή/αναταραχή (tumult)» (EL, 14).

⁷⁷ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 96-97), αφού έχει διακρίνει σε πρώτο επίπεδο, κατ' αντιστοιχία προς τις διακρίσεις του λόγου του νου στα *Elements of Law*, τα «δύο είδη» του νοερού λόγου ή συνειρμού σκέψεων, αφενός το πρώτο «ακαθοδήγητο, άσκοπο (without design) και ασταθές», αφετέρου, το δεύτερο «πιο σταθερό, καθώς διευθύνεται (being regulated) από κάποια επιθυμία ή στόχο (design)», θα προβεί στη θεμελιώδη, για τη διαφοροποίηση της ανθρωπότητας από την αμιγή ζωικότητα, διάκριση του δεύτερου είδους, του διευθυνόμενου συνειρμού (train of regulated thoughts), σε δύο υποείδη: «το πρώτο αφορά την αναζήτηση των αιτιών ή μέσων για την επίτευξη κάποιου αποτελέσματος παριστανόμενου στη φαντασία και απαντάται τόσο στον άνθρωπο όσο και στα ζώα. Το άλλο αφορά την αναζήτηση όλων των πιθανών αποτελεσμάτων που μπορούν να παραχθούν από ένα πράγμα που έχουμε στη φαντασία μας. Φανταζόμαστε, με άλλα λόγια, τι θα μπορούσαμε να κάνουμε με κάτι, όταν το αποκτήσουμε. Αυτό το είδος συνειρμού το έχω διακρίνει μόνο στον άνθρωπο». Η αιτιολόγηση της συγκεκριμένης αντιδιαστολής θα θεμελιωθεί στην ιδιαιτερότητα, ως κλειστότητα προοπτικής, των ζωικών παθών, καθώς «κάτι τόσο αξιοπερίεργο δύσκολα προσιδιάζει στη φύση πλασμάτων που τα μοναδικά τους πάθη είναι σαρκικά, όπως η πείνα, η δίψα, η λαγνεία και η οργή».

διά της εισαγωγής της αντίληψης του σκοπού αναφορικά προς την όρεξη/επιθυμία και την αρθρωνόμενη σε αυτά αντίληψη των μέσων. Συνεπώς, πέρα από το «ακαθοδήγητο, άσκοπο (without design) και ασταθές» (Λεβ, 96) είδος του «συνειρμού των σκέψεων» (Λεβ, 96)⁷⁸ το αντιστοιχούν στην «κίνηση του νου από οτιδήποτε σε οτιδήποτε» (EL, 14), συγκροτείται το «σταθερό, διευθυνόμενο (being regulated) από κάποια επιθυμία ή στόχο» (Λεβ, 97) δεύτερο «είδος της συλλογιστικής διαδικασίας» (EL, 14)⁷⁹, το οποίο λαμβάνει τη δυναμική της δραστικότητάς του ως ανθρώπινο ίδιον μέσα από την αλληλοάρθρωση των φυσιολογικών, εμπαιθών και αντιληπτικών, λειτουργιών που το παράγουν.

Η συμβαίνουσα και στη φαντασία, αναλογική της αίσθησης, «πρόσληψη της αιτίας και του αποτελέσματος [που] μπορεί να διαδέχονται η μία την άλλη» (EL, 14) υπερβαίνει την «απειθαρχη περιπλάνηση του νου» (Λεβ, 97) αιτιολογούμενη διά της συσχέτισης του σκοπού προς τα μέσα σε αναφορά προς την αρχή της δεσπόζουσας κατά την αίσθηση κίνησης, των ακολουθούντων δεσποζόντων φαντασμάτων και των προκαλούμενων «ισχυρών και μόνιμων» εντυπώσεων, εντός πλαισίου αιτιακής παραγωγής τους από την επιθυμία ή το φόβο υπό τον παρονομαστή της αρχής της επαναληψιμότητας/συνήθειας. Καθώς «η ισχυρή και μόνιμη εντύπωση η προκαλούμενη από όσα πράγματα επιθυμούμε ή φοβόμαστε» (Λεβ, 97) καθιστά την επιθυμία ή το φόβο την αιτιώδη δύναμη από την οποία «αναδύεται η σκέψη των μέσων που έχει

⁷⁸ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 96) θα επισημάνει: «Εδώ δεν υπάρχει κάποια έντονη σκέψη για να κυριαρχήσει και να κατευθύνει τις επόμενες, όπως, για παράδειγμα, ο σκοπός ή ο στόχος κάποιας επιθυμίας ή κάποιου πάθους. Σε αυτήν την περίπτωση λέμε ότι οι σκέψεις περιπλανώνται και φαίνονται ασύνδετες μεταξύ τους, όπως σ' ένα όνειρο».

Είναι η χρήση του παραδείγματος κι εδώ η διευκρινιστική μέθοδος του συγκεκριμένου είδους. Αξιοποιείται το παράδειγμα των σκέψεων των ανθρώπων «όταν κάθονται όχι μόνο χωρίς συντροφιά αλλά και αμέριμνοι». Βέβαια, «και σ' αυτές τις στιγμές οι σκέψεις είναι εξίσου δραστήριες με κάθε άλλη φορά, αλλά χωρίς αρμονία, σαν τον ήχο ενός ξεκούρδιστου λαγούτου στα χέρια του οποιουδήποτε ή ενός κουρδισμένου λαγούτου στα χέρια κάποιου που δεν ξέρει να το παίζει» (είναι χαρακτηριστική η μη τυχαία επιλογή της συγκεκριμένης αναλογίας, αν την συνδέσουμε με την παράμετρο της «μελέτης», της «σκληρής δουλειάς», της μάθησης «με εκπαίδευση και πειθαρχία» για την «απόκτηση των λειτουργιών που μοιάζουν αποκλειστικά ανθρώπινες», κάτι που παραπέμπει στην έμμεση σύνδεση με μια *θεωρία Παιδείας* στο χομπσιανό έργο). Ωστόσο, «ακόμα και μέσα σ' αυτήν την απειθαρχη περιπλάνηση του νου, μπορεί συχνά κανείς να κατανοήσει την πορεία του καθώς και την αλληλεξάρτηση των σκέψεων». Η φαινομενικά άσχετη ερώτηση «σε μια συζήτηση για το σημερινό εμφύλιο πόλεμό μας, ποια είναι η αξία ενός ρωμαϊκού αργυρίου;» μπορεί να ενταχθεί σε πλαίσιο «μιας αρκετά σαφούς συνάφειας». Κι αυτό γιατί «η σκέψη του πολέμου έφερε τη σκέψη της παράδοσης του βασιλιά στους εχθρούς του· αυτή η σκέψη προκάλεσε στη συνέχεια τη σκέψη της παράδοσης του Χριστού, κι αυτή με τη σειρά της τη σκέψη των τριάντα αργυρίων, που ήταν το τίμημα της προδοσίας. Από αυτή τη σκέψη εύκολα ακολούθησε η κακεντρεχής ερώτηση, κι όλα αυτά ακαριαία, διότι η σκέψη είναι γοργή».

⁷⁹ Τούτο θα αιτιολογηθεί διά της συσχέτισης του σκοπού προς τα μέσα, σε πλαίσιο σύνδεσης της επιθυμίας (desire) ή του φόβου (fear) (η εισαγωγή του οποίου συνιστά την πρόσθεση μιας επιπλέον σημαίνουσας παραμέτρου στην ακολουθία κατασκευής της ανθρώπινης φυσιολογίας) με την «ανάδυση της σκέψης των μέσων» (Λεβ, 97) σε αδιάπτωτο συνεχές.

διαπιστωθεί ότι προκαλούν αποτέλεσμα παρόμοιο με το επιθυμητό» (Λεβ, 97)⁸⁰, από εδώ η διάταξη του συνεχούς των προκυπτουσών σκέψεων ως προηγούμενων μέσων του εκάστοτε μέσου οδηγεί στην «κάποια αφετηρία που βρίσκεται μέσα στις δυνατότητές μας» (Λεβ, 97). Οριοθετείται, δηλαδή, το εύρος της προ-γλωσσικής/προ-συμβολικής/προ-Λογικής ανθρώπινης συνθήκης μέσα από την ανάδειξη του *στόχου* ως της παραμέτρου που, «χάρη στην ένταση της εντύπωσης» (Λεβ, 98), δρα κανονιστικά επί των σκέψεων, είναι η ρυθμιστική δύναμη επί αυτών, καθώς «επιστρέφει συχνά στο μυαλό, επαναδιευθύνοντας (reduced into the way) τις τυχόν παραστρατημένες σκέψεις» (Λεβ, 98). Το *ατελές*, βέβαια, της συγκεκριμένης συνθήκης είναι, για μια ακόμη φορά, υποδηλώνόμενο από τον Hobbes, μια και η «κάποια αφετηρία εντός των δυνατοτήτων μας» εξαντλείται στην εμπειρική σχέση με τον κόσμο, εφόσον, μην ακόμα διαμεσολαβημένη από τη γλώσσα και το Λόγο, αδυνατεί να αναχθεί στο καθολικό/συμβολικό των ατελεύτητων δυνατοτήτων.

Ωστόσο, ενώ ο κανόνας του *respice finem*, του αναλογίζεσθαι το επιθυμούμενον «ως το πράγμα η απόκτηση του οποίου κατευθύνει όλες τις σκέψεις σου» (Λεβ, 97)⁸¹ μπορεί να απαντάται «τόσο στον άνθρωπο όσο και στα ζώα» (Λεβ, 97) όταν αφορά το είδος του διευθυνόμενου συνειρμού που εξαντλείται στην «αναζήτηση των αιτιών ή μέσων για την επίτευξη κάποιου αποτελέσματος παριστανόμενου στη φαντασία» (Λεβ, 97), όταν παραπέμπει στο διαφοροποιημένο σε *ελπίδα* πάθος της επιθυμίας, στο αφετηριακό πάθος του νου δηλαδή, το οποίο μετασχηματίζεται σε *περιέργεια*, προσδιοριζόμενη επί του συγκεκριμένου στην «αναζήτηση όλων των πιθανών αποτελεσμάτων που μπορούν να παραχθούν από ένα πράγμα που έχουμε στη φαντασία μας, στο φαντάζεσθαι, με άλλα λόγια, τι θα μπορέσουμε να κάνουμε με κάτι, όταν το αποκτήσουμε» (Λεβ, 97), συγκροτεί το είδος του συνειρμού εκείνο που «*το έχω διακρίνει μόνο στον άνθρωπο*» (Λεβ, 97). Ανάγοντας, λοιπόν, η θεωρία την *αιτιότητα* σε ανθρώπινη αντιληπτική *κατηγορία/σχέση καθολικού χαρακτήρα* αναφορικά προς τα τρία επίπεδα του χρόνου, σε αντίληψή της ως δύναμης παραγωγής αποτελεσμάτων συναρθρώνοντάς την με τα αναφερόμενα στο μέλλον πάθη του νου⁸², παράγει, με όρους εμμένειας εντός του φυσικού,

⁸⁰ Επισημαίνει ο Hobbes: «η εντύπωση που προκαλούν όσα πράγματα επιθυμούμε ή φοβόμαστε είναι ισχυρή και μόνιμη ή, εάν παύσει για λίγο, γρήγορα επανέρχεται· μερικές φορές είναι τόσο ισχυρή ώστε παρεμποδίζει και διακόπτει τον ύπνο μας» (Λεβ, 96).

⁸¹ Είναι χαρακτηριστικό πως ο κανόνας του *respice finem*, διατυπωμένος από «έναν από τους επτά σοφούς» (Λεβ, 97), αποδίδεται από τον Hobbes στην παρατήρηση από αυτόν της διαδικασίας που ο ίδιος εδώ αναλύει.

⁸² Ήδη, προοικονομεί εδώ ο Hobbes την εισαγωγή στο επιχείρημα του «άλλου είδους αίσθησης» (DCR, 406), η οποία, διαφοροποιημένη στα πάθη του νου (κάτι που θα εξετάσουμε στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο), συνιστά τον προϋποθετικό εμπαθή παράγοντα κατά τη δομή αιτιότητας παραγωγής της ανθρώπινης «φυσικής νοημοσύνης»

την «υπεροχή» του ανθρώπινου, την τομή της απόδρασης από τα δεσμά του ζωικού. Κι αυτό γιατί η ιδιαιτερότητα, ως κλειστότητα προοπτικής, των «μοναδικά σαρκικών ζωικών παθών» (Λεβ, 97) είναι η παράμετρος/αιτία του φύσει αποκλεισμού τους από «αυτήν την εκδοχή της περιέργειας (this is a curiosity)» (Λεβ, 97) που «δύσκολα προσιδιάζει στη φύση τους» (Λεβ, 97).

Γίνεται κατανοητό πως η προβληματική του Hobbes, και στο επίπεδο παραγωγής της ανθρώπινης νοητικής ισχύος, αναπτύσσεται σε συνέπεια προς τις ατομικιστικές και τις υλιστικές φυσικομηχανιστικές προκείμενες του επιχειρήματος. Η, σε πρώτο βαθμό, κατασκευή του νοερού λόγου ή λόγου του νου αποτυπώνει τη, μη διαμεσολαβημένη σχεσιακά-κοινωνικά, συνάρθρωση των αντιληπτικών, εμπαθών και νοητικών λειτουργιών κατά την «όραση» της έκθεσης-ακολουθίας των αναβαθμών της ανθρώπινης φυσιολογίας στην προοπτική της ανάπτυξης των δυνάμεων αυτής, επί των οποίων *εδράζεται η συνολική ισχύς* του ανθρώπινου. Το τέχνασμα του Hobbes, και εδώ, συνίσταται στη διάταξη του *σχήματος μέσα-σκοποί* με τρόπο που η αμιγής υλική βάση να συγκροτείται κατά τον προσανατολισμό της κατάκτησης, *ατελούς βεβαίως ακόμα*, του *συμβολικού* και του *αφηρημένου*, χωρίς, ωστόσο, να αλλοιώνεται η υλικότητα της έδρασης ως τέτοια. Τα *πάθη του νου* καταλαμβάνουν την καίρια και κύρια θέση, οριοθετώντας αφενός τόσο την αμεσότητα του στόχου (επιθυμία-φόβο) όσο και την υποδηλούμενη έμμεση σκοπιμότητα (απόλαυση/ευχαρίστηση για τη διασφάλιση της κίνησης εντός του ανθρώπινου σώματος, της ζωής δηλαδή ως το πρωταρχικό ανθρωπολογικό δεδομένο), συνδέοντας αφετέρου τα τρία επίπεδα της κατηγορίας *χρόνος* και την κατηγορία *αιτιότητα* που τα μεσολαβεί με τη γνώση. Κι αυτό με τρόπο που η τελευταία να παράγεται ως απότοκο της *σκέψης* επί της σε δομή

(Λεβ, 139). Έχοντας κατασκευάσει ο Hobbes το πλέγμα των ακολουθιών γένεσης ενός εκάστου των επιμέρους παθών του νου ως διάταξη διαφοροποίησης των αφετηριακά τιθέμενων ευχαρίστησης-πόνου και όρεξης-αποστροφής υπό τον ορίζοντα της κατηγορίας *μέλλον* και υπό τη συγκροτητική αρχή των endeavours κατά την προοπτική της διατήρησης του εαυτού, διατάσσει αυτά σε αναφορά προς τα ερεθίσματα τόσο του φυσικού όσο και του κοινωνικού κόσμου. Η *ελπίδα* και ο *φόβος* τοποθετούνται στο πρώτο επίπεδο διαφοροποίησης των απλών παθών, είναι τα δύο πρωταρχικά σύνθετα πάθη, τα οποία κατασκευάζονται υπό αμιγείς φυσιολογικούς όρους, με τρόπο που καταρχάς να μην υπεισέρχεται *καμία αναφορά κοινωνικής διαμεσολάβησης* αυτών. Η όρεξη, διαμεσολαβούμενη από την κατηγορία *μέλλον* και την αντίληψη της προσδοκίας ή την άποψη/γνώμη (opinion) της επίτευξης του επιθυμούμενου σκοπού, του προσδοκώμενου καλού, μετασχηματίζεται σε *ελπίδα* (hope). Αντίθετα, η απόλυτη στέρηση (absolute privation) μιας τέτοιας προσδοκίας ή άποψης/γνώμης, της ελπίδας, γίνεται *απελπισία/απόγνωση* (despair) (Λεβ, 125 & EL, 44). Η εκβολή των δύο στη βαθμίδα της μονιμότητας είναι *αυτοπεποίθηση* (confidence of ourselves), και το αντίθετο *έλλειψη αυτοπεποίθησης/δυσπιστία στον εαυτό* (diffidence of ourselves) (Λεβ, 126 & EL, 44). Αντιστρόφως ανάλογος της ελπίδας είναι ο *φόβος* (fear) ως «προσδοκία του κακού» (EL, 44), ή ως «αποστροφή, με την άποψη/γνώμη - αναμονή (opinion) μιας βλάβης, από το αντικείμενο» (Λεβ, 126). Η αιτιολόγηση των δύο συγκροτείται διά της παραπομπής στην ελλειμματική γραμμικότητα του καλού ή του κακού των πραγμάτων, παράλληλα προς τη συγκρότηση της έννοιας γνώμη αναφορικά προς τη στάθμιση, τη βούληση και την πράξη, έτσι που «όταν υπάρχουν αιτίες που μερικές εξ αυτών μας κάνουν να προσδοκούμε το καλό και άλλες το κακό, δρώντας κατ' εναλλαγή στο νου μας», με κριτήριο ποιες υπερσχύουν, «επιφέρουν το όλο πάθος είτε ως ελπίδα είτε ως φόβο» (EL, 44).

αιτιότητας σύνδεσης των μέσων με τα μέσα κατά την προοπτική του σκοπού, ως της *πράξης του συντάσσειν* τα ευρισκόμενα σε *αδιάκοπη κίνηση* δεδομένα του εξωτερικού και του εσωτερικού κόσμου, προκειμένης της *επί του χρησίμου* αξιοποίησης αυτών. Η προετοιμασία της *ρύθμισης*, ως *δύναμη τάξης* επί του καταρχάς *χαοτικού φυσικού* η οποία θα προβληθεί και επί του καταρχάς *καταστροφικού ασύντακτου σχεσιακού-κοινωνικού* υποδηλώνεται και στο συγκεκριμένο επίπεδο ανάπτυξης του επιχειρήματος.

Εν συμπεράσματι, η χομπσιανή μεθοδική έκθεση των συνθετουσών τις «δυνάμεις του νου» εννοιών συγκροτείται υπό τον παρονομαστή της θεμελιωτικής αρχής και αξιακής δεοντολογικής αφετηρίας της αυτοσυντήρησης, διά της οποίας επιλέγεται η «όραση» θεώρησής τους. Εντός δομής αξιακού ελάχιστου: της διατήρησης της κίνησης της ταυτιζόμενης με την ακεραιότητα και την ενότητα του ατομικού σώματος και της αυθόρμητα εκφερόμενης επί του απειλούντος αυτήν *φυσικού*, εντός δομής συσχετισμού (εσωτερικών και εξωτερικών) δυνάμεων δηλαδή, συγκροτείται η θεωρητική προοπτική της ακολουθίας προς τη γνωσιακή του ανόρθωση του αντικειμένου της θεωρητικής έρευνας, της ανθρώπινης φύσης. Κι αυτή είναι η αφετηρία προς την ασθενή αξιογένεση και την μειωμένη αρετή⁸³ που, διά της πρόσθεσης στον αμέσως επόμενο αναβαθμό του εκούσιου και του κοινωνικού, ανασυγκροτείται στον στόχο *κοινωνική συνοχή*, η οποία μετασχηματίζεται στην παραγωγή του αυστηρά κανονιστικού, τύπου *Λεβιάθαν*, πολιτικού. Θα επικεντρώσει, συνεπώς, ο Hobbes στις φυσιολογικές λειτουργίες του ανθρώπου, αποκλείοντας μόνο από το πεδίο της έρευνάς του τις «δυνάμεις του σώματος». Κι αυτό γιατί στο αντικείμενο *δυνάμεις του νου* θα αποτυπώσει με σαφήνεια τη σχέση αντανάκλασης του φυσικομηχανιστικού πεδίου της προβληματικής του, έτσι που επί αυτού να θεμελιώσει τις συναγωγές τόσο της υπαγωγής του ανθρώπου στο υλικό ένζωο σύμπαν, όσο και τη δυναμική διάρρηξης των δεσμών, απόδρασης από τους όρους της ζωικότητας. Η μεθοδολογική του αρχή είναι αμιγώς υλιστική, μηχανιστική και αιτιοκρατική⁸⁴.

⁸³ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 91, 12).

⁸⁴ Η σύγκριση και στο συγκεκριμένο πεδίο ανάλυσης των δύο θεωρητικών υποδειγμάτων, του χομπσιανού και του αριστοτελικού, είναι αποκαλυπτική *αντινομικών*, ως προς τη θεμελίωση και την προοπτική τους, προ-αποφάσεων. Η αριστοτελική μεθοδική έκθεση των εννοιών, με *αντίστροφη της χομπσιανής φορά*, αφορμάται από το τέλειον και το αὐταρκες αγαθό, την *ευδαιμονία*, εγγράφοντας αυτήν ως την αρχή της πράξης, την κινητήρια δύναμη της καθολικά εγγεγραμμένης στο δυνάμει της ανθρώπινης φύσης, υπό τον παρονομαστή του *λόγου*, κατάκτησης. Καθώς συνδέει την ευδαιμονία με την *ενάρετη πράξη*, αποκλείει από το πεδίο της δικής του έρευνας το σύνολο σχεδόν των φυσιολογικών λειτουργιών του ανθρώπου. Γράφει χαρακτηριστικά (κι εδώ συναντάται εν μέρει με τον Hobbes) προκειμένου να ξεκαθαρίσει τη *σύγχυση* της ταύτισης της (διαχωρισμένης από την ενάρετη πράξη) ηδονής με τον απολαυστικό βίο καταλογίζοντάς την στους *απαίδευτους* ανθρώπους: «το γάρ ἀγαθόν και την εὐδαιμονίαν [...] εὐόικασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ και φορτικότατοι την ἡδονήν· διό και τον βίον ἀγαπῶσι τον

Δεν είναι, επομένως, τυχαίο ότι η *συνάρθρωση των αντιληπτικών λειτουργιών/δυνάμεων με τα πάθη/εμπαθείς δυνάμεις* προκύπτει ως *θεωρητική αναγκαιότητα* κατά τη διαδικασία παραγωγής της διακριτότητας του ανθρώπινου. Κι αυτή συγκροτείται ως περαιτέρω μεθοδική έκθεση και διαπλοκή μεταξύ τους εννοιών, εντός του πεδίου της παθολογίας πλέον, με τρόπο που, υπαγορευόμενη η ανάπτυξη του επιχειρήματος από τη χομπσιανή προ-απόφαση, να εκτείνει περαιτέρω την ιδιαίτερη και καθορισμένη χομπσιανή *θεωρία δυνάμεων* όπως αυτή εφαρμόζεται στην κατασκευή της ανθρώπινης φύσης. Αποδίδονται, έτσι, οι δομικές προϋποθέσεις και οριοθετείται το πεδίο της προβληματικής, επί του οποίου, ως εμμενής σχέση αντανάκλασης αυτού, «οράται» από τον Hobbes το αντικείμενο *άνθρωπος* και τα προβλήματα που ανακύπτουν αναφορικά προς αυτό.

ἀπολαυστικόν» (HN, 1095b, 14-16). Τούτος όμως ο τρόπος του *βίου των πολλών* είναι ταυτισμένος με τη *δουλικότητα* («οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδῶδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι» (HN, 1095b, 18-19). Αλλά και κατά το τριμερές της διάκρισης των αγαθών, τα έχοντα σχέση *προς το σώμα* σχεδόν *αμελητέα* της θεωρητικής έρευνας λογίζονται (HN, 1098b, 12-15). Είναι εύλογη, συνεπώς, και συνεπής με το επιστημολογικό του υπόδειγμα η παραδοχή του πως «εἰκότως οὖν οὔτε βοῦν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζῴων οὐδὲν εὐδαιμον λέγομεν· οὐδὲν γάρ αὐτῶν οἶον τε κοινωνῆσαι τοιαύτης ἐνεργείας» (HN, 1099b, 32-33 & 1100a, 1). Η θεμελίωση, δε, αυτού δεν εδράζεται αλλού παρά στη διαίρεση της ψυχής, της οποίας το *αμιγές ἄλογον μέρος*, ὄντας «ἀρετῆς ἄμοιρον», λαμβάνει *καθολικό χαρακτήρα* ως *κοινόν σε όλα τα ζῶα* και εξαντλείται στην αιτιώδη σχέση με τη διατροφή και την ανάπτυξη, ἄρα είναι *αδιάφορο θεωρητικής έρευνας* μια και αντικείμενο αυτής είναι το *ίδιον του ανθρώπου έργον* («τοῦ ἀλόγου δέ τό μὲν ἔοικε κοινῷ καί φυτικῷ, λέγω δέ τό αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καί αὔξεσθαι· τήν τοιαύτην γάρ δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐν ἅπασι τοῖς τρεφομένοις θεῖη τις ἄν» (HN, 1102a, 32-34 & 1102b, 1).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΤΟΥ ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΚΟΥ ΜΕ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΟΙ ΕΜΠΑΘΕΙΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ Ή

ΤΟ ΑΛΛΟ ΕΙΔΟΣ ΑΙΣΘΗΣΗΣ

Η ΧΟΜΠΣΙΑΝΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ

2.1. Η Γένεση των Παθών: Εκούσιες και Ζωτικές Κινήσεις, Ευχαρίστηση και Πόνος, Όρεξη και Αποστροφή. Η Κατασκευή της Χομπσιανής Ψυχής

Το συγκεκριμένο επίπεδο ανάπτυξης του επιχειρήματος συγκροτείται από τον Hobbes εντός συνθήκης Προ-Συμβολικού, Προ-Γλωσσικού, Προ-Λογικού. Εδώ, ωστόσο, προστίθεται από τη θεωρία το επιπλέον καταλυτικό στοιχείο της ιδιαιτερότητας του ανθρώπινου. Το φυσιολογικό μέρος της ανθρωπινότητας ολοκληρώνεται ως τέτοιο μόνο και διά της μεσολάβησής του από τους *όρους της κοινωνικής ύπαρξης* των ανθρώπινων ατόμων, οι οποίοι μεσολαβούνται, με τη σειρά τους, από την έννοια της *ισχύος*. Είναι, επομένως, το *στοιχείο της κοινωνικής σχέσης* αυτό που, αναγιγνωσκόμενο εντός του πλαισίου της χομπσιανής προ-απόφασης, συγκροτείται ως το πεδίο της προβληματικής του χομπσιανού στοχασμού, το οποίο αντανακλάται στον καθρέφτη της χομπσιανής «όρασης» επί του αντικειμένου ανθρώπινη φύση και των προβλημάτων αυτής. Είναι το περαιτέρω συγκροτητικό στοιχείο της βαθιάς ενότητας των χομπσιανών κειμένων, της εσωτερικής ουσίας του στοχασμού τους. Θα μας επιτρέψει, δε, να ανακαλύψουμε το καθορισμένο περιεχόμενο της ενότητας αυτής, να συλλάβουμε ταυτόχρονα εκδοχές του νοήματος των «στοιχείων» της χομπσιανής ιδεολογίας και να συσχετίσουμε την ιδεολογία αυτή με τα προβλήματα που κληροδοτούνται ή τίθενται στον διανοητή *Hobbes* από την ιστορική εποχή που ζει. Οι ιστορικές συνθήκες σύγκρουσης και διακινδύνευσης είναι αυτές που υπαγορεύουν στον Hobbes την ανάγνωση/αναγνώρισή τους διά του καθρέφτη της *αρχής της ιδιαιτερότητας* ως ιστορικά ανεπίστροφη πραγματικότητα. Από αυτήν η θεωρία μόνο υπό τους όρους της ένταξης των αρχών της *υποκειμενικής υπολογισιμότητας* και της *εγωιστικής ατομικότητας* στο εννοιακό της πλαίσιο⁸⁵, κάτι που θέτει ως αφετηρία της κίνησής της την *αξιακή φθορά* και τέλος την ανόρθωση του ατομικού και του σχεσιακού ως *κοινωνική συνοχή* και εξασφάλιση αυτής, θα διασφαλίσει την πληρότητα της συγκρότησης των όρων της

⁸⁵ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 82).

στόχευσής της: τη *διάσωση της πολιτείας* ως σταθεροποίηση και μη διαλυτική διακινδύνευση αυτής. Κι αυτό ακριβώς είναι το πλαίσιο που υπαγορεύει την τοποθέτηση των εμπαιθών δυνάμεων στο «*κέντρο της ανάλυσης*»⁸⁶. Η επί τούτων σύζευξη του φυσιολογικού με το κοινωνικό θα φωτίσει διαφορετικές προσδιοριστικές καταστάσεις του πράττειν καταρχάς συγκρουσιακές και αλληλοκαταστροφικές, οι οποίες, μόνο εντός πλαισίου αναστοχασμού τους από τους δρώντες ως διαδοχικά βήματα/στάδια επεξεργασίας των αρνητικών εμπειριών τους⁸⁷, θα συγκροτηθούν ως αιτιακή ακολουθία γνώσης και συνειδητοποίησης της αναγκαιότητας σύμπραξής τους για την αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας. Η συνειδητοποίηση τούτη, με τη σειρά της, διά της ταυτόχρονης αναγνώρισης των ορίων ανόρθωσης της αρετής που είναι *όρια μετριάσμου και μείωσης* αυτής, υπαγορεύει την αναγκαιότητα της κυριαρχίας ως συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας πλήρωσης των όρων *εγγύησης* της προστασίας των ατόμων και της ανεμπόδιστης δράσης για την ατομική ευημερία και προκοπή, κάτι που διασφαλίζεται μόνο εντός της τυπολογίας του απολυταρχικού *Λεβιάθαν* πολιτικού.

Αφετηρία ανάλυσης στη συγκεκριμένη ενότητα είναι η κίνηση της θεωρίας, πέρα από την αίσθηση διά της οποίας παράγονται τα «φαντάσματα του αισθανόμενου/αντιλαμβανόμενου υποκειμένου», στην οικοδόμηση του αναβαθμού συγκρότησης «ενός άλλου είδους αίσθησης», της «αίσθησης της ευχαρίστησης και του πόνου» (DCR, 406). Βρίσκεται, δηλαδή, στη φάση ανάπτυξης του επιχειρήματος κατά την οποία θα αποδώσει τη γενετική διαδρομή κατασκευής του πεδίου της *θεωρίας των παθών* ή, με άλλη διατύπωση, τη γένεση της *χομπσιανής παθολογίας*, όπως αυτή εγκολπώνεται και αρθρώνεται στο εσωτερικό της θεωρητικής προοπτικής, ώστε να κατασκευαστεί το χομπσιανά ιδιαίτερα καθορισμένο *ψυχικό υποκείμενο*. Αυτό θα κατορθωθεί διά της αξιοποίησης των μεθοδολογικών αρχών και των προκειμένων με τρόπο που να ερμηνευτούν οι εξελικτικές ακολουθίες γέννησης, μετασχηματισμού και αλληλοσυσχέτισης των δύο ειδών της κίνησης στο εσωτερικό των «ζωντανών πλασμάτων», της *ζωτικής και της ζωικής κίνησης*, ώστε τα κατ' ανάγκην συναγόμενα αποτελέσματα να συνιστούν την *τυπολογία της πολλαπλότητας των παθών* ως υπέρβαση, όμως, του χαρακτήρα της τυχαιότητας⁸⁸ αυτών. Η αίσθηση αυτή, συνεπώς, προέρχεται «όχι από την αντίδραση της

⁸⁶ Βλ. *ό.π.*, σ. 90.

⁸⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 91.

⁸⁸ Η *contingentia* των παθών, χρησιμοποιούμενη στρατηγικά από θεωρητικούς της ανθρωπιστικής παράδοσης, όπως ο Montaigne, ώστε επί αυτής να θεμελιώσουν το απροσδιόριστο της ανθρώπινης δράσης, αλλά και από τη θεωρία της τύχης ή του συμπτωματικού του Machiavelli προκειμένης της θεμελίωσης του πολιτικού του επιχειρήματος, συγκροτείται ως επιστημολογικά αντινομική της χομπσιανής αιτιοκρατικής ακολουθίας. Το θεωρητικό ιδεώδες του

καρδιάς προς τα έξω, αλλά από τη συνεχή δράση από το εξώτατο μέρος του οργάνου προς την καρδιά» (DCR, 406). Γιατί, δεδομένης της καταγωγής της ζωής στην καρδιά, «η κίνηση εκείνη στο αισθανόμενο/αντιλαμβανόμενο υποκείμενο, η οποία μεταδίδεται στην καρδιά, πρέπει κατ' ανάγκη να κάνει κάποια αλλαγή/μετατροπή (alteration) ή διαφοροποίηση/εκτροπή/διοχέτευση της ζωτικής κίνησης, δηλαδή επιταχύνοντας/διεγείροντας ή επιβραδύνοντας, βοηθώντας ή εμποδίζοντας/παρακωλύοντας την ίδια» (DCR, 406). Οι όλες αυτές μεταβολές επί της ζωτικής κίνησης συνιστούν τα ίδια τα πάθη, τα οποία συγκροτούνται σε πλαίσιο διπολικών αντιδιαστολών μεταξύ τους, καθώς «όταν [η ζωτική κίνηση] υποβοηθείται, είναι ευχαρίστηση (pleasure) και όταν εμποδίζεται, είναι πόνος (pain), ανησυχία (trouble), θλίψη/στενοχώρια (grief) κ.τ.ο.» (DCR, 406)⁸⁹. Σε μια σχέση, μάλιστα, αντίστροφης αναλογίας προς την αίσθηση γέννησης των

Hobbes της συστηματικής αναζήτησης και έλλογης θεμελίωσης των προϋποθέσεων σύστασης και λειτουργίας της πολιτικής κοινότητας ως τέτοιας, έχοντας συνδέσει την αρχή της αιτιότητας (για τη θέση και το ρόλο της Αιτιότητας και της Μεθόδου στο εσωτερικό του χομπσιανού συστήματος, βλ. *εδώ*, 1.4., σσ. 117-137) με την ίδια τη βεβαιότητα της διάταξης των ακολουθιών στο εσωτερικό του συστήματος εντός του πλαισίου της φυσικομηχανιστικής αρχής και της γλωσσικής ανάλυσης και με εργαλείο την αναλυτικοσυνθετική μέθοδο, αναζητεί τις πηγές και τις δεσμεύσεις της κυριαρχίας και στην αναγωγή του συντυχιακού και ατομικού χαρακτήρα των παθών στη συμβατική και συστηματική τυπολογία τόσο της γενετικής αυτών, όσο και των εξακτινώσεων των επιδράσεών τους στην όλη ανθρώπινη συμπεριφορά. Εντός του συγκεκριμένου πλαισίου, βέβαια, θα χρησιμοποιήσει ο Hobbes στρατηγικά το στοιχείο της απροσδιοριστίας και του σχετικισμού, σχετικοποιώντας παράλληλα το παραδοσιακό δογματικό θεολογικό επιχείρημα, προκειμένου να εντάξει τον φρονησιακό συγκροτούμενο εμπρόθετο ατομικό αναστοχασμό στην αιτιακή αλυσίδα των αναβαθμών της πράξης, ως όρο παραγωγής του πολιτικού. [(Για τη χομπσιανή ένταξη της τυχαιότητας των παθών σε μια *Hypothesis Annihilatoria* της χομπσιανής φιλοσοφίας, βλ. και Σαγκριώτης, Γ. (2007: 64-68). Για τη σύνδεση της τύχης με την προβληματική της φύσης των ανθρώπινων παθών στον Hobbes και τα συναφή επιστημολογικά προβλήματα, βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 125)].

⁸⁹ Στα *Elements of Law* ο Hobbes αποδίδει με ανάλογο τρόπο την αλληλόδραση της ζωικής με τη ζωτική κίνηση υπενθυμίζοντας, σε ό,τι αφορά την πρώτη πως «οι προσλήψεις και τα φαντάσματα (apparitions) είναι στην πραγματικότητα κίνηση σε κάποια εσωτερική ουσία του εγκεφάλου» (EL, 31), η οποία, ωστόσο, «δεν σταματά εκεί, αλλά προχωρά προς την καρδιά». Στη φάση αυτή συγκροτείται η συμπλοκή των δύο ειδών κίνησης, καθώς η ζωική κίνηση «πρέπει κατ' ανάγκη είτε να βοηθά είτε να εμποδίζει την αποκαλούμενη ζωτική κίνηση» (EL, 31). Διευρύνοντας, μάλιστα, και διευκρινίζοντας έτι περαιτέρω την ορολογία, επισημαίνει πως «όταν [η ζωική] βοηθά την ζωτική κίνηση, ονομάζεται απόλαυση (delight), ικανοποίηση (contentment) ή ευχαρίστηση (pleasure), ενώ όταν την εξασθενίζει ή την εμποδίζει ονομάζεται πόνος (pain)» (EL, 31). Εντοπίζει, συνάμα, τα φυσιολογικά μέρη ενός εκάστου των δύο ειδών της αίσθησης, με τα μεν πάθη να «είναι στην πραγματικότητα κίνηση περί της καρδιάς», την δε αντίληψη να «είναι κίνηση εντός του μυαλού» (EL, 31).

Παράλληλα, σε αναφορά προς τα αντικείμενα που προκαλούν το δίπολο των παθών, η μεν απόλαυση «αναφορικά προς το αντικείμενο ονομάζεται αγάπη (love) [...] και τα αντικείμενα που την προκαλούν ευχάριστα (pleasant) ή απολαυστικά (delightful) ή κάτι ανάλογο», ο δε πόνος «ονομάζεται μίσος (hatred)» (EL, 31). Επικαλούμενος τη λατινική ορολογία, καταγράφει το *jucundum, a juvando* [(«λέξη που δηλώνει βοήθεια ή ενίσχυση» (Λεβ, 124)] και τα αντίθετα *odium, taedium, molestum* «δηλαδή ενοχλητικά, επειδή παρεμποδίζουν και παρενοχλούν τη ζωική κίνηση», ως προς «τα προκαλούντα πράγματα» (Λεβ, 124). Επιπλέον, μέσα από τα πράγματα που «ούτε επιθυμούμε ούτε μισούμε» θα προσδιορίσει την έννοια της περιφρόνησης (contempt). Καθώς τα πράγματα αυτά «λέμε ότι τα περιφρονούμε», η περιφρόνηση συγκροτείται ως «τίποτε άλλο παρά η ακινησία ή η ισχυρογνωμοσύνη/απειθαρχία (contumacy) της καρδιάς, η οποία αντιστέκεται στην επενέργεια κάποιων πραγμάτων, και απορρέει από το ότι η καρδιά έχει ήδη κινηθεί διαφορετικά από πιο ισχυρά αντικείμενα ή από έλλειψη εμπειρίας τους» (Λεβ, 123).

Στον *Leviathan* η αλληλοσυσχέτιση της ζωικής με τη ζωτική κίνηση, με κοινή προς τα *Elements of Law* διατύπωση και ροή επιχειρήματος, θα αποδοθεί έτσι ώστε να δειχτεί το σημείο διάκρισης της ευχαρίστησης-πόνου προς την όρεξη-αποστροφή, το οποίο είναι «η εκδήλωση ή η αίσθηση (the apparence or sense) της κίνησης ή της

φαντασμάτων, «όπως τα φαντάσματα φαίνεται να είναι έξω/πέρα [από εμάς] (to be without) λόγω της πρωταρχικής τάσης/ορμής προς τα έξω, έτσι και η ευχαρίστηση και ο πόνος, λόγω της πρωταρχικής τάσης/ορμής του οργάνου προς τα μέσα, φαίνεται να είναι εντός (to be within)» (DCR, 406). Εκεί, δηλαδή, «όπου είναι η πρώτη αιτία της ευχαρίστησης ή του πόνου» (DCR, 406). Το παράδειγμα της αιτιώδους σύνδεσης από την πληγή στον πόνο είναι ενδεικτικό της σκέψης που κάνουμε πως «ο πόνος και η πληγή είναι και τα δύο στην ίδια θέση» (DCR, 407).

Βέβαια, προκειμένου να συγκροτηθεί το περιεχόμενο της ευχαρίστησης και του πόνου, της όρεξης και της αποστροφής, προϋποτίθεται η *σημασιολογική απόδοση της ζωτικής κίνησης* ως «η κίνηση του αίματος που συνεχώς κυκλοφορεί/ρέει στις φλέβες και τις αρτηρίες» (DCR, 407)⁹⁰. Υπό το σχήμα της παρακώλυσης ή της υποβοήθησης της πρώτης από τη δεύτερη καθίσταται δυνατή η *σύνδεση της ζωτικής με τη ζωική κίνηση*, στην οποία η προηγούμενη διαδικασία αναγνωρίζεται ως η «απόλυτα πρώτη (the very first) πρωταρχική τάση/ορμή». Επί τη βάση, δε, της «αμοιβαιότητας της δράσης και της αντίδρασης», που συγκροτείται ως σύνθεση συναντώμενων κινήσεων (της ίδιας κίνησης των οργάνων και της μεταδιδόμενης από τα αντικείμενα σ' αυτά), σημασιολογούνται από τον Hobbes οι *ζωικές κινήσεις* ως «συγκεκριμένες κινήσεις που προέρχονται από την αίσθηση» (DCR, 405)⁹¹, οι οποίες συμπλεκόμενες με τις

πρωταρχικής τάσης/ορμής» που επήλθε ως το «πραγματικό αποτέλεσμα» της επενέργειας του αντικειμένου, συνεχιζόμενης αυτής από τα όργανα προς την καρδιά» (LEV, 42).

Συνάμα, διευκρινίζει τη *σχέση επιθυμίας-αγάπης και αποστροφής-μίσους* με κριτήριο διάκρισης την «απουσία του αντικειμένου» στα πρώτα και την «παρουσία του» στα δεύτερα, έτσι που να μπορεί να υποστηριχθεί πως, εκτός της συγκεκριμένης διάκρισης, «η επιθυμία και η αγάπη, η αποστροφή και το μίσος είναι το ίδιο πράγμα» (LEV, 40).

⁹⁰ Εδώ, αποδίδοντας την ευθεία αναγνώρισή του στον Harvey, αναφέρει επιγραμματικά ο Hobbes: «[αυτό] έχει αποδειχτεί από πολλά αλάνθαστα σημεία και σημάδια από τον Dr Harvey» (DCR, 407).

Στον *Λεβιάθαν* (1989: 121) επισημαίνει ο Hobbes ότι η ζωτική κίνηση «αρχίζει με τη γέννηση και συνεχίζεται αδιάλειπτα καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής. Τέτοιο είδος κίνησης είναι η κυκλοφορία του αίματος, ο σφυγμός, η αναπνοή, η πέψη, η θρέψη, αφοδευση κ.α.». Διευκρινίζει πως «αυτές οι κινήσεις δεν χρειάζονται τη βοήθεια της φαντασίας» και τη συνδέει με τη ζωική κίνηση ως ένα από «τα δύο χαρακτηριστικά είδη κινήσεων που διαθέτουν τα ζώα».

⁹¹ Στον *Leviathan* η ζωική κίνηση «*αλλιώς αποκαλείται εκούσια κίνηση*» (LEV, 38) και ως παραδείγματά της φέρει ο Hobbes «το περπάτημα, την ομιλία, την κίνηση οποιουδήποτε από τα μέλη μας, με τέτοιο τρόπο όπως καταρχάς τα φανταστήκαμε στο μυαλό μας» (LEV, 38). Κατά την αιτιώδη σύνδεσή της με την αίσθηση και τη φαντασία, αφού επαναληφθεί ότι «*αίσθηση είναι η κίνηση στα όργανα και στα εσωτερικά μέρη του ανθρώπινου σώματος προκαλούμενη από τη δράση των πραγμάτων που βλέπουμε, ακούμε κοκ*», και «*φαντασία δεν είναι παρά τα κατάλοιπα της ίδιας κίνησης που διατηρούνται/παραμένουν μετά την αίσθηση*» (LEV, 38), η φαντασία αποδίδεται ως «*η πρώτη εσωτερική απαρχή των εκουσίων κινήσεων στο σύνολό τους*», επειδή «το περπάτημα, η ομιλία και οι άλλες εκουσίες κινήσεις εξαρτώνται πάντα από την προηγούμενη σκέψη του *προς τα πού* (whither), *από πού* (which way), και *τι* (what)» (LEV, 38-39). Επιτιθέμενος, μάλιστα, στη σχολαστική διάνοξη και «*στους απαιδευτους ανθρώπους που δεν αντιλαμβάνονται την ύπαρξη καμίας κίνησης εκεί όπου το κινούμενο πράγμα είναι αόρατο ή ο χώρος, όπου αυτό κινείται, είναι λόγω του μικρού του μεγέθους ανεπαίσθητος*», τονίζει ότι το δεδομένο αυτό «δεν εμποδίζει αυτές τις κινήσεις να υπάρχουν» (LEV, 39). Η αιτιολόγηση θεμελιώνεται στην αρχή της ακολουθίας, προκειμένου να σημασιολογηθεί έτσι και η *πρωταρχική τάση/ορμή*: «*διότι το αντικείμενο, που κινείται σε ένα μεγάλο χώρο, πρώτα περνάει απαραίτητα από τον οσοδήποτε μικρό χώρο, που είναι μέρος του μεγαλύτερου. Αυτές*

ζωτικές εντός του θεωρητικού πλαισίου της *endeavour* γίνονται η αφετηρία κατασκευής του χομπσιανού *ψυχολογικού υποκειμένου*.

Εδώ ο Hobbes αναβαθμίζει την αυτόματη μηχανή σε *ψυχικά συγκροτούμενο υποκείμενο*. Η *endeavour* νοηματοδοτείται πέραν της ελάχιστης, αντανakλαστικά ως δράση-αντίδραση συγκροτούμενης, «σημειακής κίνησης»⁹², προστιθεμένου σ' αυτήν περαιτέρω σημασιολογικού φορτίου. Τούτο απορρέει από τη σύνδεσή της με τον *επιθυμούμενο σκοπό*, όπως αυτός συνάγεται από τον πρωταρχικό καθολικό χαρακτήρα του της «διατήρησης της ζωής» και όπως *συγκεκριμενοποιείται* κατά την ανάγκη διατήρησης ή και ενίσχυσης της ζωτικής κίνησης όταν αυτή συμπλέκεται με τη ζωική ανάλογή της. Εκφράζεται, δε, ως η επικαθορίζουσα *καθολική συγκροτητική αρχή* των διεργασιών και των ενεργημάτων που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό των ατομικών σωμάτων με τρόπο που τούτες/α να εκβάλλουν στο *κατά τον σκοπό πράττειν*, όταν τα ατομικά υποκείμενα αλληλεπιδρούν με τα επιμέρους συντυχιακά συμβάντα κατά την έκθεσή τους στις επιδράσεις του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου. Κατασκευάζει, έτσι, ο Hobbes εντός μιας ιδιαίτερα καθορισμένης «υλιστικής ψυχολογίας»⁹³ το *έχον ψυχή υποκείμενο*. Και τούτο εδράζεται στην ως *«ορεκτικότητα»*⁹⁴ σημασιολογούμενη *endeavour* πλέον, η οποία σηματοδοτώντας το *εκούσιο* της πράξης λαμβάνει τη μορφή της «αποφυγής (avoiding) ή της επιδίωξης (pursuing)» (DCR, 407), της «όρεξης/ επιθυμίας (appetite/desire) ή της αποστροφής (aversion) ή της περιφρόνησης (contempt)» (DCR, 407 & LEV, 41 & EL, 32), της «απομάκρυνσης (flying from) ή της προσέγγισης (approaching)» (DCR, 407) αναφορικά προς τα επιδρώντα στο ατομικό σώμα αντικείμενα. Οι «μηχανές σε κίνηση» ανθρώπινες υπάρξεις, κατά τον αναβαθμό της βιο-χημικής τους σύστασης, μετασχηματίζονται από «ζήτημα της φυσιολογίας» σε «ζήτημα της ψυχολογίας»⁹⁵ πλέον.

οι μικρές απαρχές της κίνησης μέσα στο ανθρώπινο σώμα, προτού εκδηλωθούν στο περπάτημα, στην ομιλία, στην πίεση και σε άλλες ορατές ενέργειες, αποκαλούνται κοινώς *πρωταρχική τάση/ορμή* (*endeavour*)» (LEV, 39).

⁹² Βλ. Jesseph, D. (2006: 137).

⁹³ Βλ. Schmitter, A. M. (2010).

⁹⁴ Βλ. Αγγελίδης, Μ. (1994: 60).

⁹⁵ Βλ. Pike, J. (2000: 73). Ο Pike, J. (ό.π.: 73-74), αναφερόμενος στην «ιδιαίτερη δυσκολία» της χομπσιανής «υλιστικής θεώρησης του νου», εστιάζει στο ζήτημα «των σκέψεων και του είδους αυτών» που οι «ανθρώπινες υπάρξεις ως μηχανές σε κίνηση» δύνανται να έχουν. Στη «σημαντική λειτουργία των σκέψεων να αφορούν/σχετίζονται με κάτι (are about something), ενώ οι μηχανικές κινήσεις δεν μπορούν να κατανοηθούν ως σχετιζόμενες με οτιδήποτε» αναγνωρίζει την ιδιαιτερότητα της χομπσιανής θεώρησης κατά την παραδοχή πως κάθε «προηγούμενη σκέψη [μιας εκούσιας κίνησης] είναι μια κίνηση που ο Hobbes ονομάζει *endeavour*», η οποία κατά την «κατεύθυνση προς ή από το συγκεκριμένο πράγμα» υποδηλώνει πως κάθε «πάθος σχετίζεται με κάτι (is about something). Η «σχετικότητα/αναφορά προς (aboutness)» εισέρχεται λαθραία στο επιχείρημα όταν τα αντικείμενα των παθών θεωρούνται σε πρώτο βαθμό/ως τα καταρχήν (in the first place). Δεν προέρχεται τούτη από μια

Το επιχείρημα διατάσσεται έτσι που να μορφοποιείται πλέον η *χομπσιανή ψυχή* σε αντιδιαστολή προς το υπερβατικά δοσμένο αυτής. Η χομπσιανή συνεκτική του ατομικού σώματος δύναμη, η συνέχουσα αυτό σε *πρόσωπο* ως αυτοδύναμο υποκείμενο της πράξης συνιστάμενο σε αδιάσπαστη και αδιάρρηκτη αυτοτελή ενότητα, η αναγκαία συν-κρατούσα και συντονίζουσα τα μέρη του καθολική αρχή *endeavour*, ταυτίζεται με αμιγώς υλικές-μηχανικές κατά τον σκοπό της ενότητας του ατομικού όλου διεργασίες-κινήσεις. Η υπερβατική θεϊκά εμφυσημένη ψυχή του ενδιάμεσου, ιστάμενου μεταξύ του Εντεύθεν και του Εκείθεν ζώου *άνθρωπος*, υποσκάπτεται από τον Hobbes τόσο, που καταρρέει παταγωδώς. Τη θέση της, με την ίδια ισχύ συνοχής του όλου *ανθρώπινα άτομα*, καταλαμβάνουν οι σωματικές κινήσεις, που κατευθύνονται κατά τη φορά του «προς, από και πώς» επί των επιδρώντων στην ολότητα *άτομο* πραγμάτων, δομούνται εντός νομοτελούς αυστηρής αιτιακής ακολουθίας και προσανατολίζονται υπό τον παρονομαστή του συνεχούς της «διατήρησης της κίνησης εντός», του ταυτιζόμενου με το απόλυτο του σκοπού, τη *ζωή*.

Η εκφορά, δε, των επιμέρους διαδοχών του πολύπλοκου αυτού όλου, αμιγώς υλικά συγκροτούμενου, λαμβάνει συγκεκριμένη μορφή. Αφετηρία είναι η *σχέση* των ατομικών σωμάτων με τα εξωτερικά «πράγματα», στα οποία αναγνωρίζεται αποκλειστικά και μόνο «φυσική δραστηριότητα» και απολύτως καμία «ηθική» (QCLNC, 105)⁹⁶. Η σχέση υπάγεται στη δομή του *πλήρους αιτίου* εντός πλαισίου *αιτιακής πολυπλοκότητας*, της οποίας οι διαδοχές εκβάλλουν, με *όρους αναγκαιότητας* σε όλα τα στάδια ανάπτυξής της, στην ατομική πράξη (QCLNC, 105). Αναφορικά, δε, προς τα λαμβάνοντα χώρα στο εσωτερικό των ατόμων/σωμάτων ενεργήματα, τούτα υπάγονται στο απόλυτο του σκοπού *διατήρηση της εσωτερικής ενότητας/συνοχής*. Είναι χαρακτηριστικό πως η συνοχή ως «χομπσιανό πρόβλημα»⁹⁷ εγγράφεται ήδη, πριν την προβολή της στο κοινωνικό ζήτημα, καταρχήν στην ανθρώπινη φύση. Πρώτος σταθμός της ακολουθίας είναι οι «προκαλούμενες από τα εξωτερικά αντικείμενα προσλήψεις»

ουδέτερη θεώρηση της “κατεύθυνσης”». Με τη μέθοδο λοιπόν της *endeavour* «ο Hobbes πιστεύει ότι έχει μετατοπιστεί από την φυσιολογία στην ψυχολογία» (ό.π.: 73).

⁹⁶ Στον *Διάλογό* του με τον Bramhall, μάλιστα, όταν, απαντώντας, αναλύει την αιτιακή πολυπλοκότητα εντός της δομής του πλήρους αιτίου ως «όχι μια απλή αλυσίδα ή αλληλουχία, αλλά ένα αναρίθμητο πλήθος αλυσίδων που ενώνονται μεταξύ τους», έτσι που να δείξει πώς η «φυσική δραστηριότητα των αντικειμένων καθορίζει τους εκούσια δρώντες και καθιστά αναγκαία τη βούληση και κατά συνέπεια την πράξη» (QCLNC, 105), υιοθετεί μάλλον ειρωνικό τόνο ως προς την απόδοση από τον Bramhall διττής δραστηριότητας, φυσικής και ηθικής, των αντικειμένων: «αλλά για την ηθική δραστηριότητα, δεν καταλαβαίνω τι εννοεί με αυτήν» (QCLNC, 105). Υπάγει, δε, το θεολογικό επιχείρημα στη δική του θεωρητική προοπτική ισχυριζόμενος ότι «αυτή η σύμπραξη αιτιών [...] μπορεί κάλλιστα να ονομαστεί [...] προσταγή του Θεού» (QCLNC, 105).

⁹⁷ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 118).

(EL, 37), τις οποίες, κατά τα επερχόμενα «φαντάσματα ή σκέψεις» (DCR, 398), διαδέχονται εναλλασσόμενες «επιθυμίες ή φόβοι, ορέξεις ή αποστροφές στον νου» (DCR, 408 & Λεβ, 129 & EL, 67) που μορφοποιούνται ως «ελπίδες ή απελπισίες» (Λεβ, 130) αναφορικά προς την έκβαση της «επί του πράγματος πράξης» (Λεβ, 129). Η συνθήκη ανάδυσης της *στάθμισης* ως φυσική πράξη του νου σημασιολογούμενη ως «θεωρήσεις» (DCR, 408 & QCLNC, 357) του επερχόμενου, ως συνέπεια αυτής, ατομικού οφέλους ή ζημίας (DCR, 408 & Λεβ, 129 & QCLNC, 357) της πράξης, καθώς έχει ως όρο της την κατηγορία *χρόνος* μια και προϋποθέτει την επί του παρελθόντος συγκροτούμενη *εμπειρία* και προβάλλεται στην επί του μέλλοντος⁹⁸ *προσδοκία* (EL, 68) και *ελπίδα* (Λεβ, 130), κατασκευάζεται από τον Hobbes⁹⁹ ως *αδιαμεσολάβητη από τον Λόγο μεν προοικονομούσα αυτόν δε*, στο βαθμό που οι θεωρήσεις ως τέτοιες συγκροτούνται κατά τη συνάρθρωση «επιθυμίας και κρίσης» (DCR, 398) και κατά την προοπτική της «διάκρισης μέσων-σκοπού» (DCR, 398). Συγκροτούνται ενέχοντας αφετηριακά την *υπολογιστική ισχύ*

⁹⁸ Γράφει ο Hobbes αναφερόμενος στην ως προς την πράξη προϋπόθεση προκειμένου να υπάρξει η *στάθμιση*: «η εν λόγω πράξη να είναι *μελλοντική* (be future)» (EL, 68), καθώς «δεν υφίσταται *στάθμιση* παρελθόντων πραγμάτων, που είναι προφανώς αδύνατο να αλλάξουν» (Λεβ, 130). Εδώ συναντάται με τον Αριστοτέλη κατά την *σχεδόν ταυτολογική* απόδοση, αναφορικά προς τα *αντικείμενά* τους, των όρων του *σταθμίζειν* (deliberate), έναντι των όρων του υπό τόν λόγον *βουλεύεσθαι* ή *λογίζεσθαι* («οὐδείς δε βουλεύεται περί τῶν μη ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν» (HN, 1139a, 13-14). Είναι χαρακτηριστικό και στη συγκεκριμένη συλλογιστική περιοχή το συνεχές της βαθιάς εντύφησης του Hobbes, με όρους λεπτομερειακής φροντίδας, στην ανάπτυξη των αριστοτελικών εννοιών προκειμένης της ανακατασκευής αυτών.

⁹⁹ Η έκθεση από τον Hobbes του πλέγματος των εννοιών, διά των οποίων σημασιολογεί την έννοια της *στάθμισης* με όρους αμιγούς υλικής φυσικομηχανικής ακολουθίας στο εσωτερικό των ατομικών σωμάτων κατά την αλληλεπίδραση αυτών με τα εξωτερικά πράγματα, αποκαλύπτει την «ιδιαιτέρη ενότητα» του θεωρητικού του σχηματισμού και τους όρους, με τους οποίους θέτει το «ορθό πλαίσιο» της κριτικής ως διαβρωτική δράση σχετικοποίησης των δογματικών σχολαστικών, θεμελιωνόμενων στην αριστοτελική θεώρηση, θέσεων. Η ανάπτυξη της *στάθμισης* ως *αδιαμεσολάβητη από το Λόγο φυσική πράξη του νου* είναι ανασυγκροτητική της *αδιαμεσολαβημένης από το λόγο διανοητικής ενέργειας του αριστοτελικού βουλεύεσθαι* και γίνεται η βάση επί της οποίας θα χτιστεί η επιχειρηματολογική γραμμή σημασιολόγησης κατά τη μεταξύ τους συνάρθρωση των εννοιών *βούληση, πράξη, ελευθερία*. Είναι, δε, μία από τις κομβικότερες στιγμές ανακατασκευής/ανασυγκρότησης της αριστοτελικής αρετολογικής θεμελίωσης των εννοιών *πράξη, ιδία βούληση, υπεύθυνη επιλογή, ελευθερία*, όπως αυτή συγκροτείται κατά την ανάπτυξη από τον Αριστοτέλη των διανοητικών αρετών. Κατά τον Αριστοτέλη η ηθική αρετή είναι επερχόμενη της διανοίας και της *ορέξεως*, κατά τον μεταξύ τους συντονισμό. Ούσες «ή ηθική αρετή *ἔξιν προαιρετική*» και «ή δέ *προαίρεσις ὀρεξις βουλευτική*» (HN, 1139a, 22-23) κατά «τόν τε λόγον ἀληθῆ» και «τὴν ὀρεξιν ὀρθήν» υπό τον παρονομαστή του «ή *προαίρεσις σπουδαία*» (HN, 1139a, 23-26), συνιστούν την αριστοτελική θεωρητική διαδρομή που αναφέρεται στην, με αιτία την προαίρεση, *πράξιν* («πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις» (HN, 1139a, 31-32) και στην, με αιτία τη διάνοια και το ήθος, *εὐπραξίαν* («ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν» (HN, 1139a, 35). Κι αυτά κατά τον προσανατολισμό της *σύνθεσης νοῦ-διανοίας-ὀρέξεως* στην έννοια της *προαιρέσεως* ως «*ὀρεκτικός νοῦς*» ή «*ὀρεξις διανοητική*», ώστε να θεμελιωθεί η επί της πράξης *πρώτη αρχή* στον ίδιο τον *ἄνθρωπο* («καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος» (HN, 1139b, 4-5), στον έχοντα *ιδία ευθύνη, ελεύθερη επιλογή* και *κρίση* επί των πράξεών του. Δύο αντινομικές θεωρητικές προ-αποφάσεις και προβληματικές αναφορικά προς την αξιακή προσέγγιση των αντικειμένων τους *ανθρώπινη φύση* και του, συναγόμενου από τούτη τη θεμελιωτική αρχή, *τύπου του πολιτικού*, συναντώνται σε μια από τις κομβικές/καταλυτικές στιγμές της σύγκρουσής τους.

δηλαδή¹⁰⁰. Η ολοκλήρωση της στάθμισης ως συντελεσμένη «*άποψη/γνώμη*» (EL, 70)¹⁰¹ πλέον επιφέρει, κι έτσι σημασιολογείται η *εκούσια πράξη* από τον Hobbes, τη *βούληση* ως την «έσχατη όρεξη ή αποστροφή» (DCR, 409 & Λεβ, 130 & EL, 68), της οποίας αναγκαίο επακόλουθο είναι η *πράξη* (QCLNC, 105)¹⁰². Ολοκληρώνει έτσι ο Hobbes το πλέγμα της ακολουθίας των κινήσεων εντός του σύνθετου/πολύπλοκου μηχανισμού άτομο/σώμα με τρόπο που να συγκροτεί αυτό σε ενιαία και αυτοτελή οντότητα, *ψυχή* της οποίας είναι οι κατά το σκοπό της διατήρησής τους κινήσεις εντός του, έτσι που το συνέχεσθαι από αυτές όλον να συγκροτείται μεν κατά το «αλληλένδετο της επιλογής και της αναγκαιότητας» (QCLNC, 72), να δύναται ωστόσο να *ανορθωθεί ποιοτικά* στο ύψος των *κατηγοριών χρόνος και αιτιότητα*, τις οποίες πέρα από αντιληπτικές μετασχηματίζει ο Hobbes και σε *κατηγορίες της συνείδησης*, προοικονομώντας έτσι την εισαγωγή στο επιχείρημά του και την εγγραφή στις ίδιες του ανθρώπινου δυνάμεις τόσο των *παθών του νου* και του *λόγου του νου* όσο και του *επίκτητου Λόγου*. Αυτές είναι οι ικανές να καταστρέψουν αλλά και να οδηγήσουν στην με πολιτικούς εγκόσμιους όρους λύτρωση αυτού, εφόσον η εσωτερική-ατομική μετασχηματιστεί και σε σχεσιακή-κοινωνική συνοχή/ενότητα αντίρροπων και συγκρουόμενων μεταξύ τους δυνάμεων. *Ζητούμενο* για την πολιτική θεωρία γίνεται πλέον να διαγνωστούν οι όροι για την επίτευξη του σκοπού, και η *μέθοδος* γι' αυτό είναι

¹⁰⁰ Ο Horowitz, A. (2010) επισημαίνει ενδεικτικά: «οι πιθανές συνέπειες (consequences) κάθε επιμέρους δράσης την οποία βουλόμαστε βασίζονται στην πρόγνωση των αποτελεσμάτων της πράξης, ούσες αποτελέσματα υπολογισμών που λαμβάνουν χώρα όταν η αίσθηση και η μνήμη αλληλεπιδρούν με τον Λόγο. [...] Όλες οι εκούσιες πράξεις, σύμφωνα με τον Hobbes, είναι αυστηρά *προσδιορισμένες* (strictly determined) από υπολογισμούς σχετικούς με τα αποτελέσματα του φαντάζεσθαι. [...] εδώ ο Hobbes παίζει με τον όρο “στάθμιση” χρησιμοποιώντας τον για να σημειώσει αυτή τη διαδικασία του υπολογισμού που συνεχίζεται/εξελισσεται (is going on)».

¹⁰¹ Και η έννοια *άποψη/γνώμη* (opinion) υπάγεται στην ακολουθία, στη διάταξη αναγκαίων συνδέσεων, δηλαδή, των παθών, της στάθμισης, της βούλησης και της πράξης. Εντός δομής αιτιότητας «η *έκθεση/ανάπτυξη* (the propounding) των *ωφελειών και των βλαβών* (of the benefits and of harms), δηλαδή της ανταμοιβής και της τιμωρίας (of reward and punishment), ούσα η *αιτία της όρεξής μας και των φόβων μας*, επομένως και των *βουλήσεών μας*, στο βαθμό που πιστεύουμε (we believe) ότι οι ανταμοιβές και οι ωφέλειες, όπως εκτίθενται/αναπτύσσονται, θα φτάσουν σε εμάς» (EL, 69-70), οδηγούν στη συναγωγή ότι «οι *βουλήσεις μας ακολουθούν τις απόψεις/γνώμες μας* (our wills follow our opinions), όπως οι *πράξεις ακολουθούν τις βουλήσεις μας*» (EL, 70). Η χομπσιανή διατύπωση εδώ που επιβεβαιώνει το ατελές της λόγω ανόρθωσης των ανθρώπινων ατόμων είναι αποπλιστική: «είναι αληθής και σωστή η διατύπωση “ο κόσμος κυβερνάται από απόψεις/γνώμες”» (EL, 69).

¹⁰² Σημασιολογεί, έτσι, ο Hobbes και τη *βούληση* ως αμιγές παράγωγο φυσικομηχανικών διαδοχών και τη συνδέει, ως προϋπόθεση αυτής, με την *πράξη*, καθώς «η έσχατη όρεξη θέλει να πράξει, ο έσχατος φόβος θέλει να αποφύγει» (EL, 68). Στον *Λεβιάθαν* η συγκεκριμένη επιχειρηματολογική γραμμή θα αξιοποιηθεί για τη θεμελίωση της *διαφωνίας* του Hobbes με τη θέση των Σχολαστικών πως «η *βούληση είναι μια έλλογη επιθυμία* (rational appetite)», χαρακτηρίζοντάς την ως «μη σωστή» (Λεβ, 130). Κι αυτό γιατί «στην περίπτωση αυτή δεν θα μπορούσε να υπάρξει *εκούσια πράξη αντίθετη με το Λόγο*. Διότι εκούσια πράξη είναι μόνον εκείνη που απορρέει από τη βούληση» (Λεβ, 130-131). Μετατοπίζει, λοιπόν, τη διατύπωση «έλλογη επιθυμία» στη διατύπωση «*επιθυμία που προκύπτει από μία προηγούμενη στάθμιση*», *απογυμνώνοντας τη στάθμιση από κάθε έλλογο προσδιορισμό*, έτσι που να ταυτίσει τον ορισμό των Σχολαστικών με αυτόν που ο ίδιος δίνει για τη βούληση, συμπεραίνοντας με αυτόν τον τρόπο ότι «η βούληση είναι η τελευταία επιθυμία στη διαδικασία της στάθμισης» (Λεβ, 131).

η κατ' αναλογία προβολή τού από έτερο Αυτουργό κατασκευασμένου *φυσικού* σώματος στο με αυτουργό τον άνθρωπο κατασκευασμένο *τεχνητό* σώμα.

Είναι, συνάμα, η αρχή της διατήρησης της κίνησης, προβαλλόμενη στα ανθρώπινα σώματα κατά την προοπτική του καταρχήν σκοπού, της πρωταρχικής αξιακής θεμελίωσης, της αυτοσυντήρησης ως ταυτισμένης με τη ζωή την ίδια vs το θάνατο, και συνδεδεμένη με την αρχή του συνεχούς της μεταβλητότητας των πραγμάτων υπό τη σκέπη της χομπσιανής θεωρίας των παθών κατά τη συμπλοκή αυτών με τον Λόγο, αυτή που θα γίνει η *θεμελιωτική αρχή και του έτερου επίδικου* του χομπσιανού θεωρητικού οικοδομήματος, της *ελευθερίας*. Η σύνδεση της ελευθερίας με την ευκόλυνση ή την παρεμπόδιση της κίνησης ανασυγκροτεί στα διαφορετικά επίπεδα κατασκευής του επιχειρήματος τα πεδία αναφοράς και τη σημασιολόγηση αυτής κατά τη σχέση της με τη βούληση και την πράξη, ως το *αλυσιτελές* της αναφορικά προς το πρωταρχικό ζητούμενο, τη ζωή, εντός της ανάπτυξης του επιπέδου της φυσικής κατάστασης, και το αντιστρόφως *τελεσφόρο* της, όταν ανασημασιολογείται εντός της συνθήκης του ήδη ρυθμισμένου σχεσιακού, της τύπου *Λεβιάθαν* πολιτικής κοινότητας. Το συγκεκριμένο σχήμα είναι το υπόστρωμα ανάδυσης, σε μια αυστηρή, ως προς την εσωτερική της συνοχή, συγκροτησιακή δομή, της έννοιας της *ελευθερίας*, της οποίας η κεντρική θέση χαρακτηρίζεται από και χαρακτηρίζει την ιδιοτυπία του όλου χομπσιανού θεωρητικού κατασκευάσματος¹⁰³.

Πεδίο θεμελίωσης του συλλογιστικού σχήματος της φυσικομηχανιστικής εμπαθούς έδρασης του εμπρόθετου της πράξης γίνεται η δράση του ίδιου του *εμβρύου*. Μέσα από τον προσανατολισμό της *εκούσιας κίνησης* (voluntary motion), ως της πρώτης πρωταρχικής

¹⁰³ Οι σημασιολογικές οριοθετήσεις της *ελευθερίας* συγκροτούνται κατά τη σύνδεση αυτής με τις αμιγώς υλιστικά και φυσικομηχανιστικά συγκροτημένες και εμπαθώς διαμεσολαβημένες έννοιες *στάθμιση, άποψη/γνώμη, βούληση, και πράξη*. Καθώς είναι απότοκο της θεωρητικής μεροληψίας, κατά την προ-απόφαση αυτής αναφορικά προς την ιδιαίτερη και συγκεκριμένη συνάρθρωση παθών-Λόγου την οποία θα προκρίνει, ο δρόμος της σύναψης φυσιολογικού-πολιτικού, είναι συνάμα και το ίδιον της αναγνωρισθείσας ελευθερίας στα ανθρώπινα άτομα αυτό που θα επιτρέψει ή όχι την απόδοση συμμετοχικών πολιτικών δικαιωμάτων σε αυτά. Ο Hobbes διά της διαπλοκής των παθών με τη στάθμιση, η οποία, ολοκληρωνόμενη ως βούληση, επικαθορίζει την πράξη, αποδίδοντας σε αυτήν την ιδιότητα της εκούσιας ενέργειας προερχόμενης από τη βούληση, συγκροτεί τον επιχειρηματολογικό του σχεδιασμό με τρόπο που να ανάγει σε συνεχές επίδικο την εξάντληση ή όχι της πραγμάτευσης/ανάπτυξης των συγκεκριμένων εννοιών στο εσωτερικό της συνθήκης του προ-συμβολικού, προ-γλωσσικού, προ-Λογικού, κάτι που θα μπορούσε να ερμηνευτεί και ως *εγκλωβισμός* της ανάπτυξης της ανθρωπότητας στο πλαίσιο ακόμα του νοερού λόγου ή, αλλιώς, του λόγου του νου. Όσο η ανάπτυξη της απόδοσης των προσίδων σε αυτή ιδιοτήτων/δυνάμεων δεν έχει μεσολαβηθεί από τη γλώσσα, ώστε να μετασηματιστεί σε συλλογίζεσθαι, σε Λόγο ικανό να παράγει καθολικότητες, να βεβαιώσει προβλεψιμότητες, να σπάσει τα δεσμά της καθήλωσης στην εμπειρική συνθήκη της στιγμής του παρόντος, της αβεβαιότητας ως προς την κατηγορία της αιτιότητας, συνιστά ακόμα συνθήκη μη ωρίμανσης των όρων εξόδου του ανθρώπου από τη ζωικότητα, άρα και διαφοροποίησης των όρων απόδοσης της έννοιας *ελευθερία* σε αυτόν. Η *ελευθερία* σε αναφορά προς την *αναγκαιότητα* ανάγεται πλέον στο θεμελιώδες διακύβευμα.

τάσης/ορμής, των άκρων του, καθόσον βρίσκεται ακόμα μέσα στη μήτρα, είτε για την «αποφυγή του οτιδήποτε το ταράζει/ταλαιπωρεί/δυσκολεύει», εκφραζόμενη αυτή ως «αποφυγή του ενοχλητικού [πράγματος]», είτε για «τη συνέχιση (pursuing) του ό,τι το ευχαριστεί», εκφραζόμενη ως «τάση προς τα πράγματα αυτά που είναι γνωστό από την εμπειρία πως είναι ευχάριστα», συγκροτείται το *δίπολο της όρεξης (appetite) και της αποστροφής (aversion)*¹⁰⁴, ή αλλιώς της προσέγγισης (approaching) και της απομάκρυνσης (flying from it). Εντούτοις, η πλήρης ανάπτυξη του διπόλου εκφοράς της «πρώτης πρωταρχικής τάσης/ορμής», προβαλλόμενη και αρθρωνόμενη στην ίδια την πορεία της ζωής των ατομικών υποκειμένων, θα κατορθωθεί διά της σύνδεσής αυτού με την *εμπειρία*¹⁰⁵ και τη *μνήμη* υπό τον εμμενή παρονομαστή της *ζωικής κίνησης*, και με μέτρο εκτίμησης αυτής το βαθμό ανάπτυξης της *ποικιλίας* της. Έτσι, «τα έμβρυα, στην αρχή και μόλις γεννιούνται, έχουν όρεξη, όπως και αποφεύγουν πολύ λίγα πράγματα, λόγω της έλλειψης σε αυτά εμπειρίας και μνήμης» (DCR, 407). Επομένως, «δεν έχουν τόσο μεγάλη ποικιλία ζωικής κίνησης όπως βλέπουμε σε εκείνα που έχουν μεγαλώσει περισσότερο» (DCR, 407). Η συγκεκριμένη αδυνατότητα συνδέεται με την «έλλειψη γνώσης» όπως αυτή «προέρχεται από την αίσθηση» (DCR, 408), δηλαδή με την «έλλειψη εμπειρίας και μνήμης να γνωρίζουν τι θα αποδειχτεί ευχάριστο (pleasant) ή οδυνηρό (hurtful)» (DCR, 408).

¹⁰⁴ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 122) θα δώσει περαιτέρω διευκρινίσεις για το συγκεκριμένο δίπολο, στην ίδια γραμμή ανάλυσης βέβαια: «αυτή η πρωταρχική τάση/ορμή, όταν κινείται προς το πράγμα που την προκαλεί, αποκαλείται *όρεξη* (appetite) ή *επιθυμία* (desire): όπου επιθυμία είναι το γενικό όνομα, ενώ το όνομα *όρεξη* συνήθως περιορίζεται να δηλώνει την επιθυμία της τροφής, ήτοι πείνα και δίψα. Όταν αντίθετα η πρωταρχική τάση/ορμή είναι προς την απομάκρυνση από κάτι, αποκαλείται γενικά *αποστροφή* (aversion)». Διευκρινίζει, επίσης, ότι «τις συγκεκριμένες λέξεις τις έχουμε πάρει από τους Λατίνους, και σημαίνουν την κίνηση της προσέγγισης και της απόσυρσης αντίστοιχα», ενώ στην ελληνική ορολογία δηλώνονται ως «*ορμή* και *αφορμή* και δηλώνουν το ίδιο». Θα επιτεθεί, μάλιστα, για μια ακόμα φορά στη σχολαστική υπερβατική μεταφυσική, καθώς «οι αλήθειες», τις οποίες αυτοί «αναζητούν επέκεινα της φύσης», «βρίσκονται μπροστά τους» μέσα στη φύση. Αναδεικνύει ως «μωρία» την ονομασία ως «μεταφορικές κινήσεις» του είδους των κινήσεων που «χρειάζεται να αναγνωρίσουν» όταν αναφέρονται «στην απλή όρεξη για μετακίνηση ή για μετατόπιση», την οποία ωστόσο «δεν θεωρούν πραγματική κίνηση». Ο καταλογισμός του Hobbes, εδώ, έγκειται στο ότι «τα σώματα και οι κινήσεις, σε αντίθεση με τις λέξεις, δεν μπορεί να θεωρηθούν μεταφορικές».

¹⁰⁵ Σε ένα πρώτο επίπεδο ο Hobbes στον *Λεβιάθαν* (1989: 122-123) θα διακρίνει τις ορέξεις και τις αποστροφές σε *έμφυτες* και *εμπειριογενείς*. Παραδείγματα των μεν είναι «η όρεξη για τροφή, όρεξη για αφόδευση και εκκένωση (οι οποίες μπορούν επίσης, και μάλλον ορθότερα, να αποκληθούν αποστροφή από κάτι που αισθανόμαστε ενδοσωματικά), καθώς και μερικές άλλες». Οι δε «είναι ορέξεις για συγκεκριμένα πράγματα, απορρέουν από την εμπειρία και τη δοκιμή των επιπτώσεών τους στους εαυτούς μας ή στους άλλους».

Τα σημεία σύγκλισης του Hobbes και του Αριστοτέλη ως προς την επιλογή των επίδικων πεδίων αναφοράς των δύο είναι χαρακτηριστικά στη συγκεκριμένη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος. Οι «έμφυτες ορέξεις», διευκρινιζόμενες από τον Hobbes ως οι «δυνάμεις του σώματος» (EL, 2) και μη χρησιμεύοντας «σε τίποτα για το σκοπό της παρούσης εργασίας», αξιοποιούνται *μόνο* διά της αναφοράς τους ως μέρος του *μηχανισμού ανθρώπινη φυσιολογία*, καθώς η ανάπτυξη εστιάζει στις «δυνάμεις του νου» που εδώ επικεντρώνεται συγκεκριμένα στα *πάθη* και (όπως θα δούμε ευθύς αμέσως) στην ιδιαίτερη σημασία των *παθών του νου*. Με ανάλογο τρόπο ο Αριστοτέλης, έχοντας διακρίνει το *τριμερές των αγαθών*, έχει καταστήσει *αδιάφορα θεωρητικής έρευνας* τα, υπαγόμενα στο *αμιγές άλογο* μέρος της ψυχής, έχοντα *σχέση προς το σώμα αγαθά*..

Αυτό που μόνο υπάρχει είναι «κάποιο περιθώριο/χώρος για εικασία από τις όψεις ή τις πτυχές των πραγμάτων» (DCR, 408). Και από εδώ συμβαίνει, «αν και δεν γνωρίζουν τι θα τους προκαλούσε καλό (good) ή κακό (harm), ωστόσο μερικές φορές προσεγγίζουν και μερικές φορές απομακρύνονται από το ίδιο πράγμα, όπως η *αμφιβολία* τους τα παρακινεί» (DCR, 408). Είναι, λοιπόν, η *συνήθεια* που, εκφραζόμενη ως προοδευτική προσαρμογή του εαυτού («by accustoming themselves»), τους επιτρέπει «να γνωρίζουν άμεσα/εύκολα (readily) τι πρέπει να συνεχιστεί και τι να αποφευχθεί», αλλά και να έχουν «μια άμεση χρήση των νEURων και των άλλων οργάνων τους, για τη συνέχιση/διατήρηση ή την αποφυγή του καλού και του κακού» (DCR, 407). Το παράδειγμα, λοιπόν, του εμβρύου επικυρώνει πως «*η όρεξη και η αποστροφή είναι οι πρώτες πρωταρχικές τάσεις/ορμές της ζωικής κίνησης*» (DCR, 408)¹⁰⁶.

Είναι χαρακτηριστική εδώ η μεθοδική έκθεση από τον Hobbes των εννοιών *αίσθηση, γνώση, εμπειρία, μνήμη, εικασία, αμφιβολία* με αναφορά στη *συνήθεια* και με τρόπο που αυτές να αναφέρονται/συσχετίζονται με το *καλό* και το *κακό* εντός αμιγώς υλιστικού και φυσικομηχανιστικού πλαισίου κατά την προοπτική της διευκόλυνσης/συνέχισης ή της αποφυγής/παρεμπόδισης της ζωτικής από τη ζωική κίνηση ως αποτέλεσμα των προσλήψεων των εξωτερικών αντικειμένων και με παρονομαστή την απόλαυση/ευχαρίστηση-δυσaréσκεια/πόνος. Και είναι το συγκεκριμένο πλαίσιο αυτό που θα επιτρέψει στον Hobbes να *σχετικοποιήσει* τη γραμμικότητα και την ομογενοποίηση της αξιακής περιεχομενικής απόδοσης και της κανονιστικής φύσει διευθέτησης του καλού και του κακού με έδραση στη μεταβλητότητα και την πολλαπλότητα τόσο του ανθρώπινου σώματος όσο και των επιδρώντων πραγμάτων¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Στα *Elements of Law* η ζωική κίνηση, «στην οποία συνίσταται η απόλαυση ή ο πόνος» (EL, 31), είναι επίσης «μια *προτροπή* (solicitation) ή *πρόκληση* (provocation)» που, «προσελκύει προς το πράγμα που ευχαριστεί ή απομακρύνει από το πράγμα που δυσareστεί» (EL, 31). Η ίδια η προτροπή, αποδιδόμενη ως «η πρωταρχική τάση/ορμή ή η εσωτερική απαρχή της ζωικής κίνησης» (EL, 31), ονομάζεται *όρεξη* «όταν το αντικείμενο είναι απολαυστικό», *αποτροπή* «αναφορικά προς την παρούσα δυσaréσκεια» και *φόβος* «αναφορικά προς αναμενόμενη/επικείμενη (expected) δυσaréσκεια» (EL, 32).

¹⁰⁷ Γράφει ο Hobbes θεμελιώνοντας την κίνηση σχετικισμού επί των μεθοδολογικών και των επιστημολογικών όρων του συστήματός του: «Οι λέξεις καλό, κακό και αξιοκαταφρόνητο αποκτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί» (LEB, 123) κατά τη «διαρκή μεταβολή της συγκρότησης του σώματος του ενός ανθρώπου» (LEB, 123) και κατά τη «διαφορά στη συγκρότηση (in constitution) του ενός από τον άλλον άνθρωπο» (EL, 32), ώστε να «διαφέρουν επίσης και ως προς την κοινή διάκριση του καλού και του κακού» (EL, 32) ή, αλλιώς, «είναι ακόμα δυσκολότερο να συναινέσουν (consent) όλοι οι άνθρωποι στην επιθυμία ενός και του αυτού αντικειμένου» (LEV, 41). Αφετέρου, *αναφορικά προς τα πράγματα*, «σε ετούτον τον κόσμο υπάρχουν λίγα πράγματα που δεν αποτελούν *μήγμα* του καλού και του κακού ή που δεν είναι *αλυσίδα* αυτών· γι' αυτό κατ' ανάγκη συνδέονται αναπόσπαστα, έτσι που το ένα δεν μπορεί να ληφθεί χωρίς το άλλο» (EL, 33-34). Συνεπώς, ο μέγιστος βαθμός ομογενοποίησης μπορεί να συμβεί κατά τις περιπτώσεις που «το μεγαλύτερο μέρος της όλης αλληλουχίας είναι καλό, οπότε το όλον ονομάζεται καλό, ή, αντίθετα, όταν το κακό υπερσχύει, οπότε το όλον ονομάζεται κακό» (EL, 34). Υπό τους συγκεκριμένους όρους «δεν υπάρχει κανένα πράγμα απόλυτης καλοσύνης, θεωρούμενο πέρα από το πλαίσιο των σχέσεών του (considered without relation), ή δεν υπάρχει τίποτα που να είναι *αγαθόν απλώς*» (EL, 32),

Συνάμα, γίνεται το συγκεκριμένο πλαίσιο η βάση επί της οποίας θα θεμελιώσει την με όρους *prudentia* ατελή ενάρτη ανόρθωση του ανθρώπινου ακόμα και μετά την πρόσθεση του επίκτητου σε αυτό, κάτι που υπαγορεύει το εμμενές της αβεβαιότητας, το ανεδαιφικό της *sapientiae* βεβαιότητας, και κατά συνέπεια την ανάδειξη της *συνήθειας* και της *εμπειρίας* στις πρωτεύουσες παραμέτρους της σχέσης των ανθρώπινων ατόμων με τον (φυσικό και τον κοινωνικό) κόσμο. Τούτη συγκροτείται με όρους αναλυτικής-πιθανολογικής και όχι συνθετικής-βεβαιωτικής, σχετικής και όχι απόλυτης γνώσης-κατανόησης-πρόβλεψης-ελέγχου των παροντικών και των μελλούμενων αυτού. Καθώς, δε, η δυνατότητα αυτή επιφυλάσσεται μόνο για τη θεωρία και τα απολύτως (ως συμβατικά και κατασκευασμένα από την ίδια) γιγνωσκόμενα και ελεγχόμενα από αυτήν συστήματα, έχει προοικονομηθεί ήδη η τυπολογία του αιτιακά παραγόμενου πολιτικού, με αναφορά στην απολυτότητα της ισχύος του φορέα που θα συμπυκνώσει εντός του τη δύναμη αυτή (γνώση, απότοκο κατασκευής), του κυρίαρχου.

Το *σημείο συνάντησης-τομής*, εδώ, της χομπσιανής αφετηριακά αξιακά καταστροφικής προβληματικής με την αρετολογική του Αριστοτέλη έγκειται στην ανάδειξη και από τους δύο της παραμέτρου *συνήθεια* ως του όρου ανόρθωσης του ανθρώπινου. Και για τους δύο¹⁰⁸ ο λόγος καθ' εαυτόν δεν έχει τη δύναμη του απόλυτου στο εσωτερικό των ανθρώπινων ατόμων. Γι' αυτό η χομπσιανή *prudentiae* ανόρθωση έχει από τον Αριστοτέλη ήδη κατασκευαστεί ως «ἔθει ή ἔξει» κατάκτηση των ηθικών αρετών, έτσι που να αποδίδεται και από τους δύο η *κοινή βαθεία δομή* των προ-αποφάσεών τους, το συγκροτούμενο ως *άλμα ἐν συνεχεῖ μετεωρότητα* ως προς την ολοκλήρωσή του, υπόδειγμα της ανθρώπινης φύσης.

ή, με ανάλογη διατύπωση στον *Λεβιάθαν*: «δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο» (*Λεβ*, 123). Η στοχευμένη επίθεση στο αριστοτελικό «τάγαθόν, οὐδ' ἄντ' ἐφίεται» (*ΗΝ*, 1094a, 3) εκφράζεται εδώ άμεσα και ρητά από τον Hobbes. Το «ἀγαθόν», ως το ζητούμενο της όλης αριστοτελικής ερευνητικής πράξης κατά την προοπτική του «οὐ γάρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστίν ἡ ἀρετή σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοί γενώμεθα» (*ΗΝ*, 1103b, 25-26), πλέον δεν μπορεί να βρεθεί ούτε στο εσωτερικό της πολλαπλότητας των «διαφερόντων μεταξύ τους κατά τη συγκρότησή τους» (*ΕΛ*, 32) ανθρώπινων ατόμων, ούτε στο εσωτερικό των ετερόκλητων, κατά την αλύσωση της αλληλουχίας των καλών ή των κακών συνεπειών τους, πραγμάτων (*ΕΛ*, 33-34). Ξεκαθαρίζεται, λοιπόν, ότι «από τη φύση των αντικειμένων των ίδιων δεν μπορεί να συναχθεί κανένας κοινός κανόνας του καλού και του κακού», αλλά «οι σχετικοί κανόνες ορίζονται από τα ίδια τα άτομα προσωπικά» (*Λεβ*, 123). Ωστόσο, προοικονομώντας ο Hobbes την προτεραιότητα της κατασκευαστικής/συμβατιστικής επισημολογικής του παραδοχής για τη συγκρότηση του πολιτικού, τονίζει ότι αυτό ισχύει «όπου δεν υπάρχει πολιτική κοινότητα», ενώ «σε μια πολιτική κοινότητα ο κοινός κανόνας ορίζεται από το πρόσωπο που αντιπροσωπεύει αυτά τα άτομα είτε από έναν διαιτητή ή κριτή, τον οποίον θα ορίσουν οι αντίδικοι από κοινού, αποδεχόμενοι την ετυμηγορία του ως κανόνα» (*Λεβ*, 123). Ο κριτικός χαρακτήρας του χομπσιανού επιχειρήματος εδώ δεν είναι άλλη κίνηση παρά η «διαβρωτική δράση του σχετικισμού ως μηχανισμού σχετικοποίησης δογματικών θέσεων», βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (1997: 26).

¹⁰⁸ Κι αυτό θα το δούμε αναλυτικά στο επόμενο υποκεφάλαιο, 2.2.4.

Είναι, προσέτι, η αμιγώς φυσικομηχανιστική γενετική της κατασκευής των παθών από τον Hobbes αυτή που αποδίδει, με χαρακτηριστικό στο συγκεκριμένο επίπεδο ανάπτυξης του επιχειρήματος τρόπο, το *αντινομικό της αριστοτελικής τυπολογίας* υπόδειγμά του αναφορικά προς την τοποθέτηση του *ἡδεσθαι* στο εσωτερικό του επιχειρήματος. Στον Αριστοτέλη η αντίστροφη της χομπσιανής φορά της θεωρητικής κίνησης, με αφετηρία την *ευδαιμονία* ως την αρχή της πράξης υπό τον παρονομαστή του λόγου κατά τη σύνδεσή της με την *αρετή*, υπαγορεύει το αντινομικό της έκθεσης και της σημασιολόγησης των εννοιών κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος. Η αμιγώς υλιστική φυσικομηχανιστική απόδοση της ευχαρίστησης και του πόνου, της όρεξης και της αποστροφής και η σύνδεση αυτών με την εμπειρία, ως την προερχόμενη από τη γνώση με αρχή την αίσθηση και μεσολαβούμενη από τη μνήμη εντός του πλαισίου της προϋπόθεσης του ατομικού ιστορικού χρόνου κατά την προοπτική της «διατήρησης του εαυτού», της ζωής, δεν συνιστά τίποτε άλλο παρά ανασυγκρότηση/ανακατασκευή της αριστοτελικής κατασκευής του μετέχοντος και των παθών και του λόγου «ἡδεσθαι», της ηδονής/ευχαρίστησης. Με αφετηρία την τοποθέτηση της ευχαρίστησης στις *ψυχικές διαθέσεις* και διά της διευκρίνισης πως το *αντικείμενο του αγαπᾶν* είναι το *ευχάριστον* («τό μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστω δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος» (HN, 1099a, 7-9), θα συνδέσει ο Αριστοτέλης το καθολικό κατ' ἀρετὴν πράττειν με την ευχαρίστηση του αγαπώντος την ἀρετὴ κατ' ἀναλογία προς τα επιμέρους πραττόμενα («οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτόν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ» (HN, 1099a, 9-11). Διευκρινίζει, βεβαίως, ξεκάθαρα τον *ορθοπρακτικό* χαρακτήρα της πράξης, τη σύνδεση αυτής με το λόγο δηλαδή, έτσι που «καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καὶ κατὰ τὸν νόμον οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίνονται [καὶ] ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτόν ἡδύς» (HN, 1099a, 5-7). Έχοντας, συνεπώς, συνάψει ο Αριστοτέλης την ευδαιμονία προς το «εὖ πράττειν» με τις πράξεις να προέρχονται εκ της ενεργείας της ψυχῆς που δρα συμφώνως προς την ἀρετὴ, θεμελιώνει το *καθεαυτὸν καθολικό και μη σχετικοποιήσιμο της ηδονῆς* τόσο ως προς την πράξη και το υποκείμενο αυτής όσο και ως προς τα αντικείμενα στα οποία κατευθύνεται, εν αντιθέσει προς τις πεπλανημένες θεωρήσεις των πολλῶν ἀπαιδευτῶν «φορτικωτάτων τὴν ἡδονὴν καὶ παντελῶς ἀνδραποδώδων» (HN, 1095b, 16, 19-20) («τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. Οὐδὲν δὲ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν

ἐαυτῷ» (HN, 1099a, 12-16). Συγκροτεῖται, λοιπόν, η ἡδονή ως το *αὐταρκες* υπάρχον ἐν τῷ βίῳ τον συναπτόμενο με «ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις» που εκφράζονται ως «πράξεις ἡδεῖαι» και επιφέρουν τον ἄνθρωπο που «ἔστιν ἀγαθός [...] *χαίρων* ταῖς καλαῖς πράξεσιν, [...] δίκαιον τόν χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, [...] ἔλευθέριον τόν χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν· ὁμοίως δέ καί ἐπὶ τῶν ἄλλων» (HN, 1099a, 17-20). Το ἀρίστον και κάλλιστον και ἡδιστον των ἀγαθῶν, η *ευδαιμονία*, εἶναι ἐν κατακλείδι το *ἀπόλυτο μέτρο*, η *αρχή* και το *τέλος* της ὅλης ἀνθρώπινης συμπεριφοράς και των παραγόμενων ἀπό αὐτήν *αξιακῶν ταξινομιῶν*¹⁰⁹. Το ἀντινομικό της ἀριστοτελικῆς ἐναντι της χομπσιανῆς *αξιογενετικῆς πορείας* εἶναι ξεκάθαρο. Η κίνηση ἀπό το καθολικό και το ἀπόλυτο στα περιεχόμενά του μέρη *αντιστρέφεται* σε κίνηση ἀπό τη φθορά και το σχετικό στο *ἀπόλυτο* της *ἐξωθεν ἐγγύησης* των ὁρῶν της ἰδίας της ἀπολυτοποίησής του.

2.2. Τα Δύο Εἶδη των Παθῶν: Η Κομβικὴ Διάκριση, Αἰσθησιακές και Διανοητικές Ευχαριστήσεις-Δυσαρέσκειες. Πάθη του Νου ἢ το Ἰδιαίτερο Χομπσιανὸ Τέχνασμα του Πέρασματος στο Κοινωνικό

2.2.i. Η Φυσιολογικὴ Ἑδραση

Συνάμα, σε ἓνα ἐπόμενο ἐπίπεδο, η ευχαρίστηση και ο πόνος θα διακριθῶν ἀπό τον Hobbes σε «δύο εἶδη». Τα κριτήρια της συγκεκριμένης διάκρισης θα ἀποδοθῶν σε διττὸ ἀναβαθμὸ. Η καταρχὰς ἐστίαση ἐγκείται στο σημεῖο ἐντοπισμοῦ της προκαλούμενης διέγερσης: *αισθησιακὴ* (sensual) εἶναι η ευχαρίστηση που «φαίνεται να ἐπιδρά στα σωματικά ὄργανα της αἰσθησης» και το «μέγιστο μέρος» αὐτῆς συνίσταται στη «διαιώνιση του εἶδους» με ἀμέσως ἐπόμενο την «αὐτοσυντήρηση της ἀτομικῆς ὑπαρξης» και ἀντίστοιχὸ της ἔχει τον «σωματικὸ πόνον, ο οποίος ἐπιδρά στο σῶμα» (EL, 34). Αφετέρου, «το ἄλλο εἶδος της ἀπόλαυσης δεν σχετίζεται με κάποιον

¹⁰⁹ Οἱ Zeller-Nestle (2004: 241-242), ἀναφορικά προς τὴ *σύνδεση ευδαιμονίας-ἀπόλαυσης-ἡδονῆς*, ἐπισημαίνουν χαρακτηριστικά: «Ο σκοπὸς κάθε ἀνθρώπινης ἐνέργειας εἶναι γενικά (ὅπως δεν ἀμφιβάλλει γι' αὐτὸ κανένας Ἑλληνας ἠθικολόγος) ἡ *ευδαιμονία*, γιατί αὐτὴ μονάχα εἶναι κάτι που το ἐπιθυμοῦμε γιὰ χάρη του ἰδίου μόνο και ὄχι γιὰ χάρη κανενὸς ἄλλου. Το μέτρο ὅμως που ὀρίζει τους ὁρους της ευδαιμονίας ο Ἀριστοτέλης δεν το παίρνει ἀπὸ το ὑποκειμενικὸ συναίσθημα, παρὰ ἀπὸ τον αντικειμενικὸ χαρακτήρα των ἐνεργειῶν της ζωῆς: ἡ «ευδαιμονία» συνίσταται στην ομορφιά και τὴν τελειότητα της ὑπαρξης καθ'αυτήν. Η *ἀπόλαυση* που προκύπτει στον καθέναν ἀπὸ τὴν τελειότητα αὐτὴν εἶναι συνέπειά της μονάχα, ὄχι ὅμως ο τελευταῖος σκοπὸς οὔτε ο λόγος ἢ το μέτρο της ἀξίας της. [...] Το ἴδιο κ' ἡ *ἡδονή* δεν ἀποτελεῖ ἀνεξάρτητο συστατικὸ του υπέρτατου ἀγαθοῦ, στην ἐννοια να γίνεῖ αὐτὴ ἡ ἴδια σκοπὸς γιὰ τὴν ἀνθρώπινη πράξη. Γιατί, ὅσο κι αν ἡ ἡδονή, σα φυσικὴ συνέπεια κάθε ἐνέργειας που ἐφάρσεν στο σκοπὸ της, εἶναι ἀχώριστη ἀπ' αὐτὴν και δεν ἀξίζει τις κατηγορίες που της ἔκαναν ο Πλάτων και ο Σπεύσιππος, ὡστόσο ἡ ἀξία της ἐξαρτάται ολότελα ἀπὸ τὴν ἀξία της ἐνέργειας που τὴν κάνει να γεννηθεῖ. Εἶναι ἡ φυσικὴ συμπλήρωση κάθε ἐνέργειας, το ἀμέσῳ της ἀποτέλεσμα».

ιδιαίτερο μέρος του σώματος και ονομάζεται *απόλαυση του νου/πνεύματος* (delight of the mind), ούσα ό,τι αποκαλούμε *χαρά* (joy)», κι αντίστοιχό της έχει το αποκαλούμενο *θλίψη* (grief) είδος πόνου, δηλαδή τους πόνους αυτούς που *δεν* επιδρούν στο σώμα (EL, 34).

Στον επόμενο αναβαθμό, ωστόσο, ο οποίος λαμβάνει ιδιαίτερη σημασία στην προοπτική κατασκευής των όρων της ανθρωπινότητας, η διάκριση των δύο ειδών της ευχαρίστησης και του πόνου οριοθετείται με κριτήρια αναφερόμενα στην αντίληψη της κατηγορίας *χρόνος*, στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον δηλαδή. Έτσι, αφού *υπενθυμιστεί η σχέση των παθών με την αίσθηση και τη φαντασία*, καθώς «όπως όλες οι προσλήψεις που έχουμε άμεσα *διά της αίσθησης* είναι απόλαυση ή πόνος ή όρεξη ή φόβος, έτσι είναι και όλες οι *φαντασίες* μετά την αίσθηση», με τη διαφορά, βέβαια, «μια και οι φαντασίες είναι ασθενέστερες, αντίστοιχα ασθενέστερες είναι οι ευχαριστήσεις και οι πόνου» (EL, 32), ενώ ταυτόχρονα επισημανθεί η ύπαρξη *τριών ειδών αντιλήψεων* (of conceptions), «εκ των οποίων οι πρώτες αφορούν ό,τι είναι *παρόν* και είναι *αίσθηση*, οι δεύτερες ό,τι είναι *παρελθόν* και είναι *ανάμνηση* και οι τρίτες ό,τι είναι *μέλλον* και το αποκαλούμε *προσδοκία* (expectation)», οι οποίες «*όλες είναι υπαρκτή απόλαυση ή πόνος*» (EL, 35), θα διακριθούν τα πάθη και ταυτόχρονα «θα ερευνηθεί και θα εκτεθεί από ποια αντίληψη προέρχεται κάθε ένα από τα πάθη εκείνα που συνήθως παρατηρούμε» (EL, 34-35)¹¹⁰. Συνεπώς, από τις ευχαριστήσεις ή τις απολαύσεις «αυτές που αναδύονται *από την αίσθηση ενός παρόντος αντικειμένου* αποκαλούνται *ευχαριστήσεις της αίσθησης* (pleasure of sense)» (LEV, 42) και, ανάλογα, «οι δυσαρέσκεις στην αίσθηση ονομάζονται *πόνος*», ενώ «όσες άλλες αναδύονται από την *προσδοκία*, που προέρχεται από την *πρόβλεψη του τέλους/κατάληξης* (of the end) ή της *ακολουθίας των πραγμάτων*, ασχέτως του αν είναι ευχάριστα ή δυσάρεστα στις αισθήσεις, είναι *ευχαριστήσεις του νου/πνεύματος* (pleasures of the mind) σε αυτόν που σχεδίασε τις

¹¹⁰ Η απόπειρα στερέωσης της πολλαπλότητας vs της τυχαιότητας των παθών αναφορικά προς τα πράγματα που τα προκαλούν θα επισημανθεί κι εδώ από τον Hobbes με υπόρρητη, συνάμα, υπόμνηση του δικού του ρόλου ως πρωτοπόρου και στο πεδίο αυτό: «γιατί, δεδομένου ότι τα πράγματα που ευχαριστούν και δυσαρεστούν είναι αμέτρητα και επενεργούν με αμέτρητους τρόπους, οι άνθρωποι έχουν παρατηρήσει πολύ λίγα, εκ των οποίων πολλά δεν έχουν καν όνομα» (EL, 35). Είναι χαρακτηριστική εδώ η χρήση από τον Hobbes της *ίδιας ακριβώς διατύπωσης* με αυτήν του Αριστοτέλη («πολλά δ' ἐστὶν ἄνώνυμα» (HN, 1107b, 2), όταν ο τελευταίος πραγματεύεται το «διακείσθαι πως» επί των παθών, ώστε με αναφορά και κριτήριο το μέσον, την υπερβολή και την έλλειψη να προσδιορίσει το δέον του αρίστου του «καταρθομένου» *εναρέτου πράττειν* έναντι του «*ἀμαρτανομένου*» αυτού, και τις συνεπαγόμενες επί του προσώπου *ιδιότητες*, τις αντιστοιχούσες στην *ἀρετή* ή την *κακία* του, οι οποίες προσδιορίζουν μεν την *ηθική ποιότητα* του προσώπου, προβάλλονται δε στην *ιδιότητά του ως πολίτη* ικανού ή όχι να διασφαλίσει τους όρους της «*ἀγαθῆς πολιτείας*» έναντι της «*φάυλης*» τοιαύτης (τη μεθοδική έκθεση του συνόλου των συγκεκριμένων εννοιών από τον Αριστοτέλη θα παρακολουθήσουμε ευθύς αμέσως).

συγκεκριμένες ακολουθίες και γενικώς αποκαλούνται *χαρά*», και, ανάλογα, «οι δυσαρέσκειες κατά την αναμονή των ακολουθιών ονομάζονται *θλίψη* (grief)» (LEV, 43)¹¹¹.

Εδώ, η ανάπτυξη της οικοδόμησης του χομπσιανού συστήματος βρίσκεται σε μια από τις κομβικότερες στιγμές της κατά την παραγωγή της ιδιαιτερότητας του ανθρώπινου. Ο χομπσιανός και συγκεκριμένος τρόπος εισαγωγής των αναφερόμενων στις κατηγορίες *χρόνος* και *αιτιότητα* κριτηρίων, η εστίαση στην κατηγορία *μέλλον* και η συναρμογή της με τις διακριτά αντιστοιχούσες σ' αυτήν αντιληπτικές λειτουργίες, προκειμένης της παραγωγής του διακριτού των παθών του νου¹¹², επιτρέπουν στον Hobbes (κι εδώ αναγνωρίζουμε τον *κόμβο* και το *κλειδί* ταυτόχρονα) όχι απλά να μην αφίσταται, αλλά τουναντίον να εδραιώσει την πλήρη μεθοδολογική του συνέπεια στην αμιγώς υλιστική φυσικομηχανιστική επιστημολογική θεμελίωση της κίνησης απόδρασης του ανθρώπου από τα δεσμά του λοιπού ζωικού δίχως την εμφιλοχώρηση της ελάχιστης υπερβατικής μεταφυσικής εκτροπής. Η γενετική κατασκευή της *ιδιαιτέρης τροπικότητας των παθών του νου* είναι αυτή που θα επιτρέψει στη θεωρία το πέρασμα

¹¹¹ Στις μεν πρώτες ο Hobbes επισημαίνει πως ανήκουν όλες οι φορτίσεις και αποφορτίσεις του σώματος, καθώς επίσης και οτιδήποτε ευχάριστο στην όραση, την ακοή, την όσφρηση, τη γεύση ή την αφή. Συνάμα, διευκρινίζει πως «η λέξη *αισθησιακός* (sensual), όπως χρησιμοποιείται από εκείνους μόνο που καταδικάζουν τις αισθησιακές απολαύσεις, δεν υφίσταται μέχρι να θεσπιστούν νόμοι» (LEV, 42). Οι δε δεύτερες «αποκαλούνται γενικά *χαρά* (joy)» (LEV, 43).

¹¹² Ο υπόρρητος διάλογος του Hobbes με τον Αριστοτέλη είναι χαρακτηριστικός και κατά τη συγκεκριμένη κομβική στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος του πρώτου. Η μεθοδική έκθεση από τον Αριστοτέλη στο κεφάλαιο 10 του Βιβλίου Γ στο *Περί Ψυχής* των εννοιών «νοῦς» και «ὄρεξις» κατά τη μεταξύ τους σχέση είναι το ξεκάθαρο πεδίο αναφοράς και ανακατασκευής από τη χομπσιανή προβληματική. Γράφει ο Αριστοτέλης: «φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινούμενα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς» (*ΠερΨυχ*, 433a, 9). Αφού διευκρινίσει πως αναφέρεται στον πρακτικό νου σε αντίστιξη προς τον θεωρητικό με κριτήριο διαφοράς τον ηθικό σκοπό του πρώτου («νοῦς δὲ ὁ ἐνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει» (*ΠερΨυχ*, 433a, 12) και επισημάνει ότι και κάθε ὄρεξη ἔχει και κάποιο σκοπό («καὶ ἡ ὄρεξις <δ> ἐνεκά του πᾶσα» (*ΠερΨυχ*, 433a, 12-13) κατά τη διάταξη: αντικείμενο σκοπού = ἀρχὴ ὀρέξεως, ὄρεξις = ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τελικός σκοπός («τό δ' ἔσχατον» = ἀρχὴ τῆς πράξεως, συμπεραίνει ότι οι δύο δυνάμεις αυτές, «ὄρεξις και διάνοια πρακτική», είναι οι αιτίες της κινήσεως, με ἀρχὴ της διανοίας το αντικείμενο της ὀρέξεως («τό ὀρεκτόν»), το οποίο «κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ» (*ΠερΨυχ*, 433a, 15). Προσθέτει, δε, πως και η φαντασία (η οποία υπάρχει στα ἄλογα ζῶα, στα οποία «οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν» (*ΠερΨυχ*, 433a, 10-11), «ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως» (*ΠερΨυχ*, 433a, 16). Γιατί και η βούλησις (ως ὄρεξη διανοητική ἢ ὀρθὴ μετὰ λόγου) «ὄρεξις» είναι, και όταν το ἐμπνεύον «κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται» (*ΠερΨυχ*, 433a, 17). Όμως η ὄρεξη κινεῖ εἰς πράξιν και ἐναντίον του λόγου («ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν»), διότι «ἡ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν» (*ΠερΨυχ*, 433a, 17-18). Καταλήγει λοιπὸν ο Αριστοτέλης πως «νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή» (*ΠερΨυχ*, 433a, 20). Γι' αυτό το ὀρεκτὸ αντικείμενο «ἀεὶ κινεῖ μὲν» [...], ἀλλὰ «τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν» (*ΠερΨυχ*, 433a, 21). Τοῦτο, βέβαια, δεν είναι κάθε ἀγαθὸ («οὐ πᾶν»), ἀλλὰ «τό πρακτόν ἀγαθόν. πρακτόν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν» (*ΠερΨυχ*, 433a, 21-22). Ἐτσι, ἐνὸς η δύναμη της ψυχῆς, «ἡ καλουμένη ὄρεξις», εἶναι ἡ αἰτία της κινήσεως εἰς πράξιν, εἶναι δυνατόν ὡστόσο «ὀρέξεις [να] γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις» (*ΠερΨυχ*, 433b, 4), και αὐτὸ «συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντία ᾧσιν» (*ΠερΨυχ*, 433b, 4-5). Γίνεται, δε αὐτὸ μόνο στα ὄντα που ἔχουν αἴσθησις του χρόνου («ἐν τοῖς χρόνους αἴσθησιν ἔχουσιν» (*ΠερΨυχ*, 433b, 5). Κι αὐτὸ γιατί «ὁ μὲν νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἦδη· φαίνεται γάρ τὸ ἦδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθόν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄρᾶν τὸ μέλλον» (*ΠερΨυχ*, 433b, 5-7). Εἶναι ἐμφανὲς πως τις ἴδιες τις ἀριστοτελικές ἐννοιες λαμβάνει ο Hobbes, ἀνασυγκροτημένες ὡστόσο και ὡς προς το σημασιολογικὸ φορτίο που αὐτὲς φέρουν και ὡς προς την μεταξύ τους ἀρθρωση. Το ἀντινομικὸ των δύο θεωρητικῶν προ-αποφάσεων ἐκτίθεται μεθοδικὰ και ἐδῶ.

από την αμιγή υλική σωματικότητα στην πνευματικότητα όχι του «ανόητου» των σχολαστικών υπερβατικών εννοιών της «ψυχής» ή των «ασώματων ουσιών», αλλά στην, με παρονομαστή την απόλαυση/ευχαρίστηση, αναγνώριση/κατασκευή της αιτιότητας και του χρόνου ως *αφηρημένων* και *καθολικών* κατηγοριών, οι οποίες κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος θα μετασχηματιστούν στην καρδιά της παραγωγής της *γνώσης*. Τούτη στο απόλυτό της ταυτίζεται με το ανάλογα απόλυτο της ανόρθωσης του ανθρώπινου, με το πλήρες της ανθρωπινότητας, τον ιδεατό σκοπό άλλως, που, ωστόσο, βαίνει συνεχώς αποσταθεροποιούμενος. Είναι, δε, αυτή που, με τη σειρά της, συμπλεκόμενη με το συναρθρωμένο αντιληπτικό και εμπαθές, γίνεται η *θεμελιώδης κινητήρια παράμετρος παραγωγής*, σε συνεχές αναβαθμών, της φυσικής κατάστασης, της αναγκαιότητας της ρύθμισης, του πολιτικού και του τύπου αυτού.

Πρώτη εκδοχή της εμπαθώς μεσολαβημένης γνώσης είναι η «γνώση των αιτιών» (*Λεβ*, 127 & *EL*, 50) μεσολαβούμενη καταρχήν από τα πάθη του *θαυμασμού* (admiration) και της *περιέργειας* (curiosity). Τούτα, συγκροτούμενα στο *επίπεδο του αμιγούς φυσιολογικού*, και επί τη βάσει της ιδιαιτερότητας των δυνάμεων που είναι ξεκάθαρα διακριτές και αναπτύσσονται/απαντώνται μόνο στον άνθρωπο, επιλέγεται να καταστούν, όντας συμπληρωματικά μεταξύ τους, το οριακό σημείο, το σημείο-τομή της κατασκευής της ανθρωπινότητας, της εξόδου του ανθρώπου από τη ζωικότητα, ως το καταρχήν εμπαθές ειδοποιό στοιχείο ριζικής διάκρισης των ανθρώπων από τα υπόλοιπα ζωντανά πλάσματα. Η γενετική, ως φυσικομηχανιστικά εδραζόμενη ακολουθία των βημάτων, παραγωγή των συγκεκριμένων παθών μέσα από τη σύνδεση της εμπειρίας με τη γνώση, κι αυτών με την επιθυμία/όρεξη, τη χαρά, την ελπίδα και την προσδοκία εντός δομής συνάρθρωσης των τριών επιπέδων (παρελθόν, παρόν, μέλλον) της κατηγορίας *χρόνος*, θα επιτρέψει στη θεωρία να συναρθρώσει τη μνήμη με τα πάθη του νου σε προοπτική αφαίρεσης των κατηγοριών *μέλλον* και *αιτιότητα* με τρόπο που, σε αναφορά προς τις δύο αυτές κατηγορίες, οι εμπαθείς δυνάμεις να λάβουν την ιδιαίτερη εκείνη διαφοροποίηση, ως *θαυμασμός* και *περιέργεια*, διά της οποίας κατακτάται η ξεκάθαρα διακριτή από το λοιπό ζώωδες *δύναμη* και *δυναμική της γνώσης*.

Η θεωρία συνδέει την αναστοχαστική και συντακτική των προσλήψεων/φαντασμάτων *μνημονική ισχύ* ως θεώρηση των ακολουθιών στο βάθος του ατομικού ιστορικού χρόνου με τα *πάθη του νου* που συγκροτούνται προϋποθέτοντας την κατηγορία *μέλλον*, διαμεσολαβώντας τα δύο με την *κατηγορία της αιτιότητας* ως δύναμη παραγωγής αποτελεσμάτων, εντός του πλαισίου της *αρχής της επαναληψιμότητας*, προκειμένου να παραχθεί το *ζητούμενο της γνώσης*. Με

αφετηριακή προκείμενη πως «κάθε νέα εμπειρία είναι η αρχή νέας γνώσης, και η αύξηση της εμπειρίας η αρχή της αύξησης της γνώσης» (EL, 50)¹¹³, το παρελθόν και το παρόν συναρθρώνονται με το μέλλον διά της αναγωγής της αιτιότητας σε *κατηγορία/σχέση καθολικού χαρακτήρα* αναφορικά προς τα τρία επίπεδα του χρόνου. Συνεπώς, «οτιδήποτε καινούριο συμβαίνει σε έναν άνθρωπο, δίνει σε αυτόν *υλικό της ελπίδας για τη γνώση* κάποιου αντικειμένου που δεν ήξερε πριν» (EL, 50), δηλαδή η ίδια η αιτιότητα, αναγνωριζόμενη από τα ατομικά υποκείμενα, ανάγεται σε γνώση και υπαγορεύει την ανάδυση του πάθους του *θαυμασμού*, μια και τούτο δεν είναι άλλο από την ίδια την *«ελπίδα και την προσδοκία* της μελλοντικής γνώσης από ό,τι καινούργιο και παράξενο συμβαίνει» (EL, 50), το οποίο διαφοροποιείται σε *περιέργεια* διαμεσολαβούμενο από την επιθυμία, έτσι που τούτη να ορίζεται ως «η όρεξη της γνώσης» (EL, 50) και να λαμβάνει η ίδια τον χαρακτήρα της *κινητηρίου δύναμης* προς την κατάκτηση αυτής.

Η παρουσίαση στον *Λεβιάθαν* της διάταξης ακολουθίας των δύο παθών με ευθεία και αυστηρή αναφορά στην φυσιολογική ακολουθία των παθών της *επιθυμίας* και της *χαράς*, διαφοροποιεί τις απολαύσεις τις αναδύμενες από την προσδοκία που προέρχεται από την πρόβλεψη του τέλους/κατάληξης ή της ακολουθίας των πραγμάτων σε *αναγνώριση αιτιοτήτων επί μελλοντικών ενεργημάτων* και τις προβάλλει στη δύναμη/δυνατότητα που μόνο ως ανθρώπινο ίδιον μπορεί να θεωρηθεί, αυτήν της *γνώσης*. Με άλλα λόγια η σύνδεση των δύο (επιθυμία-χαρά) οργανώνεται ως δυναμική-διαλεκτική μετάβαση, διά του κοινού παρονομαστή της απόλαυσης/ευχαρίστησης και της διαφοροποίησης αυτής σε «γνώση των αιτιών», *από τη σωματικότητα στην πνευματικότητα*, και είσοδος στην κατηγορία της αιτιότητας ή, αλλιώς, στην κατασκευή αυτής σε καθολική κατηγορία ως προς τα τρία επίπεδα του χρόνου, χωρίς να αναιρείται ωστόσο η υλική της βάση. Το παρελθόν και το παρόν αποσυντίθενται ως δεσμά και συμπλέκονται με το μέλλον, ώστε η περιέργεια ως «η *επιθυμία της γνώσης του γιατί και του πώς*» (Λεβ, 127) και ο θαυμασμός ως «η *χαρά της γνωριμίας με το καινοφανές*» (Λεβ, 127) να συγκλίνουν στη σύνθεση της γνώσης και της αιτιότητας, ως «γνώση των αιτιών» πλέον, στο *αδιάσπαστο ενιαίο όλο* της βάσης για τη διακριτότητα του ανθρώπινου.

Διά της σημασιολόγησης, δε, αναλογικά προς τη σύσταση της περιέργειας ως απόλαυση, του «καινοφανούς ως απόλαυση» (EL, 51), υπαγορεύεται η θεωρητική σκοπιμότητα της

¹¹³ Αναδιατυπώνεται έτσι η σχέση αίσθησης (αρχής διά και από) - γνώσης (αποτελέσματος, παραγώγου) σε κυριολεκτικά ανάλογη *σχέση εμπειρίας-γνώσης*, έτσι που, μετατοπιζόμενη στην έννοια εμπειρία, η θεωρία να δύναται να περιλάβει στο εσωτερικό του επιχειρήματος κατασκευής των δύο παθών το σύνολο των συνθετουσών την ακολουθία της φυσιολογίας των εναίσθητων κι εμπαθών πλασμάτων εννοιών

συγκεκριμένης ανασυγκρότησης του ανθρώπινου που δεν είναι άλλη από την προοπτική «βελτίωσης της κατάστασής του (of bettering his own estate)» (EL, 51)¹¹⁴, εγγράφοντας στο εσωτερικό της θεωρίας για μια ακόμη φορά την *ιδέα της προόδου*. Το πάθος της περιέργειας, πλέον, γίνεται η *ρητή και ξεκάθαρη φυσιολογική βάση* της διάκρισης του ανθρώπου από το λοιπό του ένζωου σύμπαντος, συνιστά τη «λαγνεία/ηδονή του νου (lust of the mind)» (LEV, 44), η οποία «εξαιτίας της διάρκειας της απόλαυσης για τη συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης, υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής ευχαρίστησης» (LEV, 44-45) και, συναρθρωνόμενη αλληλοτροφοδοτικά με το θαυμασμό¹¹⁵ επιτρέπει στη θεωρία να εγγράψει στα δύο πάθη τη δύναμη και τη δυναμική για την απόδραση του ανθρώπου, *ατελή ωστόσο ακόμα*, από τα δεσμά της αχρονίας και της τυχαιότητας. Αφενός συνιστούν αυτά, σε συνέπεια προς το χομπσιανό γνωσιοθεωρητικό πλαίσιο των εμπειρικών αισθησιακών/αντιληπτικών δεδομένων ως αρχής-αναγκαίου όρου, το εφαλτήριο του μεγάλου άλματος καθώς «από το πάθος αυτό, του θαυμασμού και της περιέργειας, προέκυψε όχι μόνο η επινόηση των ονομάτων, αλλά και η υπόθεση επίσης των αιτιών όλων των πραγμάτων» (EL, 51), έτσι που τοποθετώντας ο Hobbes σε παράλληλη σειρά τον *Λόγο* (reason) (Λεβ, 127), την *επίθεση ονομάτων* (imposing names) (EL, 50) και το πάθος της *περιέργειας*, να επισημάνει *ρητά* πως εξαιτίας των τριών αυτών παραγόντων διακρίνεται ο άνθρωπος από τα άλλα ζώα¹¹⁶. Αφετέρου ανάγονται και σε ταξινομικό δείκτη «της

¹¹⁴ Κι αυτή αιτιολογείται διά της εισαγωγής του πάθους της *ελπίδας*, της διάρρηξης δηλαδή του δεσμού του παρόντος, και διαυγάζεται με το παράδειγμα του χαρτοπαίκτη: «γιατί, σ' αυτήν την περίπτωση, διακατέχονται από την ελπίδα (they stand affected with the hope) εκείνη που όλοι οι χαρτοπαίκτες έχουν ενώ ανακατεύεται η τράπουλα» (EL, 51).

¹¹⁵ Η σε δομή αιτιότητας μεσολάβηση του ενός στο άλλο τη σχέση των ατομικών υποκειμένων με τα εξωτερικά πράγματα επιτρέπει στη θεωρία να αποδώσει στο πάθος του *θαυμασμού*, τοποθετώντας αυτό στο εσωτερικό της δυναμικής αλληλοσυσχέτισης των δύο, τον χαρακτήρα του ως «ίδιον του ανθρώπου», επειδή «διεγείρει την όρεξη για γνώση της αιτίας» (LEV, 45).

¹¹⁶ Καταγράφει, ειδικά ως προς τον τρίτο παράγοντα, την περιέργεια, πως «ανάμεσα σε όλα τα ζωντανά πλάσματα απαντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο, έτσι που αυτός ξεχωρίζει και χάρη σε αυτό το μοναδικό πάθος» (Λεβ, 127) ή, αλλιώς, «σε αναφορά προς τις ικανότητες, ο άνθρωπος απέδρασε από την όλη κοινότητά του με τα κτήνη (leaved all community with beasts) [...] ξεπέρασε τη φύση τους (surmount their nature), χάρη και στο πάθος της περιέργειας» (EL, 50).

Η αιτιολόγηση συγκροτείται διά της αντιπαραβολής/αντιπαράθεσης του κτήνους με τον άνθρωπο αναφορικά, από τη μια, προς τη συμπεριφορά τους απέναντι στο νέο και το παράξενο, από την άλλη, σε συνάρτηση αιτιώδους σχέσης με το προηγούμενο, προς τις ευχαριστίσεις της αίσθησης έναντι αυτών του νου, αναφορικά δηλαδή προς την συγκρότηση των κατηγοριών *χρόνος* και *αιτιότητα*, αλλά και το βαθμό πληρότητας της συγκρότησης αυτής, αξιοποιώντας συνάμα τις έννοιες της *μνήμης* και της *χρησιμότητας*. Αφενός, «όταν ένα κτήνος βλέπει κάτι καινούριο και παράξενο, το θεωρεί στο βαθμό μόνο που διακρίνει εάν αυτό πιθανώς το εξυπηρετεί (serve his turn) ή το τραυματίζει/πονάει και, αναλόγως, το πλησιάζει ή τρέπεται σε φυγή» (EL, 50). Ο άνθρωπος αντίθετα, «ο οποίος στα περισσότερα συμβάντα (events) *θυμάται* με ποιον τρόπο αυτά προκλήθηκαν και ξεκίνησαν, *ψάχνει την αιτία και την αρχή* του κάθε πράγματος που εμφανίζεται για πρώτη φορά (arised new) μπροστά του» (EL, 50-51). Αφετέρου, ενώ «στα άλλα ζώα η κυριαρχούσα όρεξη για τροφή και για άλλες *ευχαριστίσεις της αίσθησης*, ακριβώς επειδή είναι δεσπόζουσα (by predominance), απομακρύνει/εκμηδενίζει (take away) τη φροντίδα/ενδιαφέρον για τη γνώση των

διαβάθμισης της γνώσης ανάμεσα στους ανθρώπους» (EL, 51)¹¹⁷. Ότι μένει πλέον είναι η σύναψή τους με το υπολογίζειν-εντοπίζειν τις αιτιώδεις ακολουθίες υπό τον παρονομαστή της γλωσσικής ανάλυσης, με το Λόγο-συλλογίζεσθαι δηλαδή ως πρόσθεση στον αναγκαίο και του ικανού όρου, ώστε να κατακτηθεί το μεγάλο ζητούμενο: «αυτή η αρχή είναι η πηγή όλης της φιλοσοφίας» (EL, 51)¹¹⁸.

2.2.ii. Η Κοινωνική Εξακτίνωση

Πλήρης ανάπτυξη πλέον της εμπιαθώς μεσολαβημένης γνώσης είναι η προβολή της στο μέλλον ως «πρόβλεψη της ακολουθίας των πραγμάτων» (LEV, 43), η αναγωγή δηλαδή στο, επιφυλασσόμενο μόνο για τον άνθρωπο και απόλυτα διακριτό αυτού, ίδιον της «αναζήτησης όλων των πιθανών αποτελεσμάτων που μπορούν να παραχθούν από ένα πράγμα που έχουμε στη φαντασία μας, [...] το είδος τουτέστιν συνειρμού που το έχω διακρίνει μόνο στον άνθρωπο» (Λεβ, 97). Η ίδια, λοιπόν, η φαντασία του «τι θα μπορέσουμε να κάνουμε με κάτι, όταν το αποκτήσουμε (when we have it)» (Λεβ, 97) δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συνάρθρωση των αντιληπτικών με τις εμπαιθείς του νου δυνάμεις σε διάταξη διαρκούς αναγνώρισης-αναζήτησης-εντοπισμού της σχέσης μέσα-σκοποί. Αυτή προβάλλεται στην προοπτική της, διά της αξιοποίησης των αποκτηθέντων εξωτερικών μέσων, «βελτίωσης της κατάστασης» (EL, 51) του ανθρώπου ως τον εμμενώς παρόντα στόχο και γίνεται η πρώτη αρχή γένεσης κατά πρώτον του κοινωνικού σχεσιακού, κατά δεύτερον της πολιτικής κοινωνίας ως του ρυθμισμένου για την τελεσφόρηση του συγκεκριμένου σκοπού κοινωνικού, κατά τρίτον του πολιτισμού ως τα πραγματικά ποιοτικά αποτελέσματα της πλήρωσης των όρων της ρύθμισης, καθώς όσο αυτή είναι ανύπαρκτη ή ατελής «...δεν έχει θέση η εργατικότητα, [...] οι τέχνες, τα γράμματα, η κοινωνία. [...] μόνο το υπέρτατο κακό έχει θέση, [...] ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς» (Λεβ, 196).

αιτιών» (LEV, 44-45), στον άνθρωπο το «μοναδικό αυτό πάθος της περιέργειας» ανάγεται στο συγκριτικά υπερέχον κατά την ταξινόμια «διαρκής απόλαυση-συνεχής και ακούραστη παραγωγή γνώσης-λαγνεία/ηδονή του νου» vs «σύντομη σφοδρότητα- σαρκική ευχαρίστηση» (LEV, 45).

¹¹⁷ Με τη συγκεκριμένη ταξινομική παραδοχή, η οποία «προέρχεται/προκύπτει από τον βαθμό της περιέργειας» (EL, 51), τα συγκεκριμένα πάθη μετασχηματίζονται, ως παράμετρος διαπίστωσης του βαθμού κατάκτησης της ανθρωπινότητας, σε ένα ακόμα κριτήριο εσωτερικής ταξινόμιας, εν είδει ιεραρχικής διάταξής τους, των ανθρώπινων ατομικών υποκειμένων.

¹¹⁸ Τα παραδείγματα που θα φέρει ο Hobbes προς επικύρωση της συγκεκριμένης θέσης είναι αυτό της Αστρονομίας που «έχει την αρχή της στο θαυμασμό των ουράνιων σωμάτων», και αυτό της Φυσικής Φιλοσοφίας που «έχει την αρχή της στις παράξενες επιδράσεις των στοιχείων και άλλων σωμάτων» (EL, 51). Δεν είναι τυχαία βέβαια η συγκεκριμένη επιλογή αναφορικά προς τον συστηματικό χαρακτήρα και τη στερέωση του δικού του επιστημολογικού υποδείγματος.

Είναι, επομένως, απότοκο και εκφορά της ίδιας της χομπσιανής προ-απόφασης (η οποία αποδίδεται υποδειγματικά από τον Hobbes στο προαναφερθέν διαβόητο στην ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας απόσπασμα) η συγκεκριμένη και καθορισμένη έκθεση των εννοιών που συνθέτουν τη φυσιολογία της αντίληψης, ώστε ο χαρακτήρας των παθών του νου να συγκροτηθεί ως το *τέχνασμα* των ιδιαίτερων επί του φυσιολογικού δυνάμεων που θα υπαγορεύσουν την, κατά την *ιδία κατοχή των εξωτερικών αντικειμένων-μέσων*, με όρους ανταγωνισμού συνάντηση των ανθρώπινων ατόμων επί του επίδικου της διατήρησης της ζωής, της αυτοσυντήρησης με όχημα την επιδίωξη της ατομικής απόλαυσης/ευχαρίστησης ή την αποφυγή της ατομικής δυσарέσκειας/πόνου. Είναι ο όρος, με άλλα λόγια, για την κατασκευή, εντός του πλαισίου του προ-Συμβολικού, προ-Γλωσσικού, προ-Λογικού, της συνθήκης της *φυσικής κατάστασης*. Βρισκόμαστε στην πρωταρχική στιγμή κατασκευής των *κοινωνικών όρων της φυσικής κατάστασης* κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος. Εδώ τα άτομα «συναντώνται»¹¹⁹ εντός πλαισίου «ισότητας» ως προς τις «ικανότητές τους και τις ελπίδες για κατάκτηση των σκοπών τους», δηλαδή την «αυτοσυντήρηση και μερικές φορές την ευχαρίστηση» (Λεβ, 194). Η «συνάντηση» στο *De Cive* μεσολαβείται από το πλαίσιο της «κοινότητας των αγαθών» υπό την υπόθεση ότι «η φύση αρχικά έθεσε αυτά από κοινού» (DCV, vi), και στον *Λεβιάθαν* της «σπάνης» αυτών υπό την υπόθεση της «επιθυμίας του ίδιου πράγματος από δύο ανθρώπους χωρίς να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν» (Λεβ, 194).

Κι εδώ ο Hobbes προβαίνει στη *ριζική θεωρητική κίνηση*. Μεσολαβεί περαιτέρω τη διττή υπόθεση με την πρωταρχική κατασκευή των παθών, εισάγει άλλως με όρους καταρχήν *μεταφυσικής* την επί των παθών θεωρία του στις διατομικές συναντήσεις, έτσι που οι σχέσεις να συγκροτούνται ως εμπεριέχουσες καταστατικά στο εσωτερικό τους τους όρους της «εχθρότητας» και της «αλληλοκαταστροφής», της «αλληλοϋπόταξης» και της «αλληλοκυριαρχίας», της «βίας ή της κολακείας» σε συνθήκη «αβεβαιότητας και φόβου» προκειμένης της «ατομικής εξασφάλισης» (Λεβ, 194), της «διαμάχης και των συμφορών» (DCV, vi), υπό τη σκέπη του πρωταρχικού «αποφθέγματος για την ανθρώπινη φύση», σύμφωνα με το

¹¹⁹ Η συγκεκριμένη στιγμή «δεν περιέχει τις λογικο-ιστορικές προϋποθέσεις για τη θεωρητική ανάπτυξη δομών “εξακρίβωσης της ταυτότητας” των δρώντων, παρά μόνο για την ανάπτυξη δομών μεταξύ τους “αναγνώρισης”, μέσω των συγκρούσεων» (Αγγελίδης, Μ. (1994: 80). Αυτές θα αναπτυχθούν μόνο κατά τον αναβαθμό ανόρθωσης των ανθρώπινων ατόμων στο ύψος του συμβολικού, το οποίο θα εκφραστεί ως καθολική αναγνώριση του καθολικού χαρακτήρα τόσο της καταστροφικότητας της συγκεκριμένης συνθήκης, όσο και της ειρήνης ως διεξόδου. Και είναι η ίδια η καθολικότητα της αναγνώρισης η καθιστάμενη ο όρος-πλαίσιο για την εισαγωγή των Φυσικών Νόμων σε πρώτο βαθμό, ως το ένα άκρο της γέφυρας για το πέρασμα στο πολιτικό, και του Συμβολαίου/Σύμβασης σε δεύτερο.

οποίο «από το λάνγνο/εμπαθές μέρος αυτής προκύπτει η επιθυμία σφετερισμού της χρήσης των πραγμάτων εκείνων στα οποία όλοι οι άλλοι έχουν ένα κοινό ενδιαφέρον» (DCV, vii). Κι αυτή κατά τη θεμελίωσή της στις «ανάγκες» που, με όρους αναπόφευκτου, συνεπάγονται «διαμάχη» ως προς τα μέσα υπό τον παρονομαστή του σχετικού των ατομικών κρίσεων επί «της μεγαλύτερης ή μικρότερης απόλαυσης» (DCV, vi) που αναλογεί στον καθένα, εντός του σχήματος συνάρθρωσης του πρωταρχικού φυσικού-φυσιολογικού των «παρορμήσεων/παθών» (DCV, vi) με το κοινωνικό-σχεσιακό και υπό την τελεολογικά δοσμένη θεωρητική αγωνία θεμελίωσης στην κατ' ανάγκην «συναίνεση και όχι στη φύση» (DCV, vi) της «ιδιοκτησίας και όχι της κοινότητας των αγαθών», της διάκρισης άλλως των εννοιών «δικό από το του άλλου» (DCV, vi)¹²⁰ χωρίς ταυτόχρονα να διαρρήξει κατ' ελάχιστον την *αρχή της ισότητας* σε όλους τους μετέπειτα αναβαθμούς κατασκευής της ανθρώπινης φύσης. Είναι εμφανές πως συγκροτεί εδώ ο Hobbes το επίπεδο ανάπτυξης του επιχειρήματος κατά το οποίο η συμπλοκή του φυσιολογικού με το κοινωνικό διαμεσολαβείται σε πρώτο βαθμό, έτσι που να παράγει τον συγκεκριμένο και καθορισμένο ανταγωνιστικό έως τα όρια της «αλληλοεξόντωσης» σχεσιακό τύπο, από τα *εξωτερικά μέσα* κατά τη *σχέση κατοχής* αυτών από τα ανθρώπινα άτομα σε αναφορά προς τη συμβολή τους στη «διαρκή αύξηση της ισχύος» στην οποία αυτά αποβλέπουν¹²¹.

¹²⁰ Ο Macpherson, C. B. (1986: 16-18) πραγματευόμενος τις «δυσχέρειες που παρουσιάζει η σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατική θεωρία», θεωρεί ότι αυτές «έχουν τις ρίζες τους βαθύτερα απ' όσο νομίστηκε», ότι «ο αρχικός ατομικισμός του 17^{ου} αιώνα εμπεριείχε την κεντρική δυσχέρεια, η οποία συνίστατο στον *κτητικό του χαρακτήρα*». Στέκεται στο θεώρημα του Bentham ότι «ο άνθρωπος στις πολιτικές σχέσεις του είναι και πρέπει να αντιμετωπίζεται ως υπολογιστής του ιδίου συμφέροντος και ότι η ιδιότητά του ως πολιτικού ανθρώπου έφτανε μόνον μέχρις αυτό το σημείο», το οποίο επιχειρεί να ανασκευάσει ο J. S. Mill κατά την προοπτική της «αναζωογόνησης της αίσθησης της ηθικής αξίας του ατόμου, για να την ανασυνδέσει με την αίσθηση της ηθικής αξίας της κοινότητας», αλλά και «πολλές προσπάθειες προς την κατεύθυνση αυτή [...], εκτεινόμενες από τον ιδεαλισμό του T. H. Green μέχρι τα διάφορα είδη σύγχρονου πλουραλισμού», οι οποίες, ωστόσο, «έχουν όλες προσκρούσει σε σοβαρές δυσχέρειες». Γι' αυτό ο ίδιος προτείνει μια σειρά από «*κτητικά θεωρήματα*» διά της παραδοχής/υπόθεσης του ότι «επειδή η *σχέση κυριότητας* είχε γίνει για όλο και περισσότερους ανθρώπους η σχέση αποφασιστικής σημασίας, που καθόριζε την πραγματική τους ελευθερία και την πραγματική προοπτική για την πραγματοποίηση όλων των δυνατοτήτων τους, *μεταφέρθηκε αναδρομικά μέσα στην ίδια τη φύση του ατόμου*». Θεωρεί ότι τα κτητικά θεωρήματα ενυπάρχουν και στη θεωρία της πολιτικής υποχρέωσης του Hobbes και αντιστοιχούν «στην ουσία των πραγματικών σχέσεων μιας κοινωνίας της αγοράς».

¹²¹ Βεβαίως, «δεν έχουν ακόμα διαφοροποιηθεί, στο εσωτερικό της θεωρητικής κατασκευής, τα επιμέρους στοιχεία της ανθρώπινης φύσης που προσιδιάζουν στην *κατοχή* (φιλοδοξία, φιλαργυρία κλπ) από τα γενικά και αφηρημένα στοιχεία που προσιδιάζουν στην *ιδιοκτησία*» Αγγελίδης, Μ. (1994: 79-80). Επισημαίνει ο Αγγελίδης, Μ. (1994: 80) ότι «η απουσία της διαφοροποίησης αυτής είναι εμφανής στην ίδια τη “φυσική κατάσταση”». Τοποθετούμενος, δε, κριτικά στη θεωρία του «κτητικού ατομικισμού» του C. B. Macpherson (1962, 1984, 1986, 1994), συνεχίζει: «[η φυσική κατάσταση] δεν κατασκευάζεται με αναφορά σε σχέσεις ανταλλακτικής αμοιβαιότητας μεταξύ των δρώντων, όπως αφήνει να εννοηθεί η ερμηνεία του «κτητικού ατομικισμού» (C. B. Macpherson), δεδομένου ότι οι έννοιες της ιδιοκτησίας, της σύμβασης και της δικαιοσύνης *έλκονται από την έννοια της δύναμης αναγκασμού* και

Είναι όμως, ταυτόχρονα, οι ίδιες αυτές δυνάμεις που, αναγνωρίζοντας/προβλέποντας, ως προβολή τους στην κατηγορία *μέλλον*, το δυνάμει γενέσθαι της ακολουθίας των πραγμάτων, υπαγορεύουν την *υπέρβαση της καταστροφικότητας* της συνθήκης αυτής, που προοικονομούν τη μετάβαση στο ρυθμισμένο σχεσιακό διά της αναγνώρισης του καθολικού χαρακτήρα και την προβολή του ως αίτημα του μοναδικού ικανού για τη διασφάλιση της αυτοσυντήρησης όρου, της *ειρήνης*. Το καταγραφέν στο *De Cive* «δεύτερο απόφθεγμα της ανθρώπινης φύσης», το προερχόμενο «από το έλλογο μέρος της (from the rational)» που «διδάσκει τον κάθε άνθρωπο να απορρίπτει τη φυσική φθορά της φύσης του ως το μεγαλύτερο κακό που μπορεί να υπάρξει στη φύση» (DCV, vii), και το οποίο αναδιατυπώνεται στον *Λεβιάθαν* ως «σύμπραξη παθών-Λόγου» (Λεβ, 198), υποδηλώνει την *υπολογιστική ισχύ* του ανθρώπινου τη συγκροτούμενη σε αναφορά προς τις κατηγορίες *χρόνος* και *αιτιότητα* ήδη κατά την *ανάπτυξη των δυνάμεων του φυσιολογικού* και έτσι που να κατασκευάζεται η εδραία βάση της «μεγάλης απόδρασης».

Η αμέσως προηγούμενος επισυναπτόμενη περιγραφή στον *Λεβιάθαν* της φυσικής ζωής από τον Hobbes σε «ένα από τα πιο φημισμένα χωρία σε ολόκληρη τη διαδρομή της πολιτικής φιλοσοφίας»¹²² ως της «εποχής πολέμου, όπου κάθε άνθρωπος είναι εχθρός κάθε άλλου ανθρώπου», ως της «εποχής, όπου οι άνθρωποι ζουν χωρίς άλλη ασφάλεια, πέραν εκείνης που τους παρέχει η δύναμη και η εφευρετικότητά τους» (Λεβ, 196), ως της κατάστασης δηλαδή του «πολέμου των πάντων εναντίον πάντων» (Λεβ, 195) ή, αλλιώς, της (σε σχήμα προοικονομίας) κατάστασης κατά την οποία «οι άνθρωποι ζουν χωρίς μία κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε

κατασκευάζονται στο ίδιο επίπεδο. Τούτο εμφανίζεται ιδιαίτερα από τη σύνδεση της ιδιοκτησίας με τη διάσπαση του πλαισίου του *jus in omnia*».

Ο Macpherson (1986: 17-18) από μέρους του, αναγνωρίζοντας στον «κτητικό του χαρακτήρα» την «κεντρική δυσχέρεια» του «αρχικού ατομικισμού του 17^{ου} αιώνα» θεωρεί πως τούτος «αποκαλύπτεται στην άποψη ότι το άτομο είναι κατά βάση *ο ιδιοκτήτης του εαυτού του και των ικανοτήτων του*, για τα οποία δεν οφείλει τίποτε στην κοινωνία. Το άτομο δεν θεωρήθηκε ως ηθική ολότητα, ούτε ως μέρος μιας ευρύτερης κοινωνικής ολότητας, αλλά ως κάτοχος του εαυτού του. [...] Το άτομο θεωρήθηκε ελεύθερο στον βαθμό που ήταν ιδιοκτήτης του εαυτού και των ικανοτήτων του. Η ουσία του ανθρώπου είναι η ελευθερία ως ανεξαρτησία από τις θελήσεις άλλων, και η ελευθερία είναι συνάρτηση της ιδιοκτησίας. Η κοινωνία γίνεται πλήθος ίσων, ελεύθερων ατόμων που συνδέονται μεταξύ τους ως *ιδιοκτήτες των δικών τους ικανοτήτων και των πραγμάτων που έχουν αποκτήσει* ασκώντας αυτές τις ικανότητες. Η κοινωνία συνίσταται σε σχέσεις συναλλαγής μεταξύ ιδιοκτητών. Η πολιτική κοινωνία γίνεται ένα υπολογισμένο μέσο για την προστασία αυτής της ιδιοκτησίας και την τήρηση της τάξης στις σχέσεις συναλλαγής».

Σε σχέση με το ζήτημα της διαφοροποίησης *κατοχής-ιδιοκτησίας* ιδιαίτερη σημασία έχει εδώ η παρατήρηση του Hegel, G. W. E. (1981: 44) [την οποία επισημαίνει ο Αγγελίδης, Μ. (1994: 80) από όπου και το ληφθέν απόσπασμα]: «Σε σχέση προς τα εξωτερικά πράγματα, η έλλογη πλευρά είναι ότι κατέχω ιδιοκτησία ενώ η ιδιαίτερη πλευρά περιλαμβάνει τους υποκειμενικούς σκοπούς, τις ανάγκες, την αυθαιρεσία, τις εξωτερικές περιστάσεις κ.ο.κ. Απ' αυτά εξαρτάται η απλή κατοχή ως τέτοια ενώ η ιδιαίτερη αυτή πλευρά δεν έχει ακόμη, στη σφαίρα αυτής της αφηρημένης προσωπικότητας, συσταθεί ως ταυτόσημη με την ελευθερία. Το τι και πόσο κατέχω είναι συνεπώς αδιάφορο σε ό,τι αφορά τα δικαιώματα».

¹²² Βλ. Κιτρομηλίδης, Π. (1996: 24).

όλους υποταγμένους» (Λεβ, 195), αναδεικνύει και το κυρίαρχο συναίσθημα των ανθρώπων στην προ-πολιτική φυσική κατάσταση: τον φόβο «από τον κίνδυνο του βίαιου θανάτου» που είναι «το υπέρτατο κακό» (Λεβ, 196). Πριν από τη θεωρητική κίνηση της ακολουθίας των βημάτων εξόδου από το απόλυτο της καταστροφής, της καθολικής αναγνώρισης των *Φυσικών Νόμων*, της *συναίνεσης προς τη Συμβατική Πράξη* επικύρωσής τους και της *Σύστασης της Πολιτικής Κοινότητας* όλοι διαβιούν υπό το κράτος του τρόμου και αυτό συνιστά θεμελιωτική αιτιακή βάση για τον Hobbes. Γράφει ο ίδιος στο *De Cive*: «γενεσιουργός αιτία των μεγάλων και ανθεκτικών κοινωνιών δεν πρέπει να υπήρξε η αμοιβαία συμπάθεια των ανθρώπων αλλά ο αμοιβαίος φόβος» (DCV, 16)¹²³. Θέση μας, ωστόσο, είναι πως η κατασκευή της ανθρώπινης φύσης από τον Hobbes και εντός της συγκεκριμένης συνθήκης είναι κατά τι *συνθετότερη*. Δεν αρκεί για την κατανόηση της δυναμικής της εξόδου-απόδρασης η εστίαση απλά στο δίπολο φόβος θανάτου – επιθυμία ζωής. Και τούτο επιβεβαιώνεται από την ίδια την παρακολούθηση της ακολουθίας με την οποία εκθέτει μεθοδικά ο Hobbes τις συγκροτητικές της ανθρώπινης φύσης έννοιες, προκειμένου να κατασκευάσει το ίδιο της ανθρωπινότητας επί της αναφοράς: συγκεκριμένο-αφηρημένο, επιμέρους-καθολικό, φυσιολογικό-σχεσιακό-επίκτητο, πολλαπλότητα της ταξινομικής διάταξης/ιεράρχησης των ανθρωπινων ατόμων με αιχμή τις αντιληπτικές κατηγορίες *χρόνος-αιτιότητα*, εκβολή αυτής στους όρους και τις προοπτικές της ρύθμισης.

Στην περιγραφή αυτή, συνάμα, αναδεικνύεται το δίπολο φύση/πολιτισμός, καθώς η φυσική ζωή παρουσιάζεται ως η ουσιαστική αντίθεση του πολιτισμού και «γίνεται ο υπαινιγμός ότι η καθολική σύγκρουση είναι η απόληξη της ανθρώπινης ψυχολογίας και των παθών που την εκφράζουν, σε τελευταία ανάλυση εκδήλωση της αντιφατικής δυναμικής της ίδιας της ζωής»¹²⁴. Είναι «η φύση [που] διαιρεί έτσι τους ανθρώπους και τους παρωθεί να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται» (Λεβ, 196). Και το «συμπέρασμα» αυτό δεν «συνάγεται» παρά «από την ανάλυση των παθών» (Λεβ, 196). Ωστόσο, το ίδιο το πλαίσιο θεμελίωσης της ανθρώπινης φύσης υπό το μοναδιαίο αξιακό ελάχιστο της «αυτοσυντήρησης» είναι αυτό που θα

¹²³ Ο Strauss, L. (1963: 15-16, 27) θεωρεί ότι «θέση κλειδί για τη χομπσιανή επιχειρηματολογία δεν είναι η επιθυμία για ζωή, αλλά ο φόβος του θανάτου. Κι αυτό διότι για τον Hobbes ο φόβος του θανάτου και όχι η επιθυμία για ζωή είναι η βάση του δικαίου και της ηθικής. Η επιθυμία για ζωή είναι μεν ορθολογική, ο φόβος του θανάτου όμως, αν και ανορθολογικό πάθος, έχει μεγαλύτερη δύναμη, κι έτσι επιφέρει πιο αποτελεσματικά τα κατάλληλα ορθολογικά αποτελέσματα». Ο Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 49) σημειώνει ότι «ο φόβος «πυροδοτεί» την εγγενή ορθολογικότητα: τη δυνατότητα, συνεπώς, στάθμισης όλων των παραγόντων και την πρόκριση της αποδοτικότερης, σε σχέση με τον υπέρτατο στόχο της αυτοσυντήρησης, λύσης. [...] Διαγράφεται έτσι μία εργαλειακή αντίληψη της ορθολογικότητας». Αλλά και ο Freud, S. (1974: 42 κ.ε., 50 κ.ε.) στη βάση αυτή επικαλείται τον Hobbes ως πηγή έμπνευσης της δικής του φιλοσοφίας του πολιτισμού.

¹²⁴ Βλ. Κιτρομηλίδης, Π. (1996: 24).

μετασχηματιστεί στον όρο της λογικής παραγωγής του πολιτικού, καθώς παράλληλα προς το αίτημα της ειρήνης κατασκευάζονται και οι προϋποθέσεις για την ανάδυση των αξιών της δικαιοσύνης και της ιδιοκτησίας. Μια και στην καθολικά πολεμική φυσική συνθήκη των ατομικών συναντήσεων «τίποτα δεν μπορεί να είναι άδικο [...] ο νόμος δεν υπάρχει [...] το ορθό και το σφάλμα, η δικαιοσύνη και η αδικία δεν έχουν καμιά θέση [...], [ενώ] η δύναμη και η απάτη είναι οι δύο ύψιστες αρετές» (Λεβ, 198), ό,τι μπορεί να διαπιστωθεί είναι πως «η δικαιοσύνη και η αδικία δεν συγκαταλέγονται ούτε στις πνευματικές ούτε στις σωματικές μας ιδιότητες» (Λεβ, 198)¹²⁵. Με την αξιοποίηση, δε, κατά τη γλωσσική ανάλυση του υποθετικού λόγου του μη πραγματικού βεβαιώνεται: «αν ανήκαν σ' αυτές, θα ενυπήρχαν και σε έναν άνθρωπο που θα ζούσε μόνος του στον κόσμο, όπως ακριβώς ενυπάρχουν οι αισθήσεις και τα πάθη». Περαιτέρω, βεβαιώνεται και η έτερη θεμελιωτική αρχή του νεωτερικού: εδώ «δεν υπάρχει ιδιοκτησία, ούτε κυριότητα, ούτε σαφής διάκριση ανάμεσα στο δικό μου και στο δικό σου» (Λεβ, 198). Η εφήμερη «αρπαγή» είναι ο μόνος όρος του ανήκειν-κατέχειν.

Κι όμως... μια δυνατότητα εξόδου από τη «ζοφερή κατάσταση στην οποία η φύση του, από μόνη της, τοποθετεί τον άνθρωπο» υπάρχει. Κι αυτή «εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στον Λόγο» (Λεβ, 198), έτσι που το τέχνασμα της απόδρασης από την αμιγή ζωικότητα και της προετοιμασίας εισόδου στο πολιτικό να συγκροτείται ως η (αναγκαία) λογική ακολουθία συνάρθρωσης του αξιακού, φυσιολογικού κοινωνικού και επίκτητου κατά τη μεθοδική έκθεση των εννοιών που τα συνιστούν. «Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου (αξία αυτοσυντήρησης), η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση (νεωτερική ανάγνωση της σχέσης κατοχής-ιδιοκτησίας των εξωτερικών μέσων αναφορικά προς τον σκοπό-ανέσεις), η ελπίδα ότι αυτά θα αποκτηθούν με την εργατικότητα (συμπλοκή κατηγοριών χρόνος-αιτιότητα). Ο ορθός Λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη (ανάδυση επίκτητου), έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία (συμβάσει και όχι φύσει παραγωγή του Δικαίου). Αυτοί οι όροι αποκαλούνται, αλλιώς, Νόμοι της Φύσης» (Λεβ, 198) (καθολικότητα αναγνώρισης ως «εντολή ή γενικός κανόνας του Λόγου» (Λεβ, 200).

¹²⁵ Ο Αγγελίδης, Μ. (1994: 70), αναγνωρίζοντας τη ρήξη που επιφέρει η κατασκευασμένη σε φυσική κατάσταση ανθρώπινη φύση, επισημαίνει ότι «η μη ιστορική φύση, που κατασκευάζεται χωρίς να διαθέτει τα χαρίσματα της δικαιοσύνης και της αδικίας ως σύμφυτα σ' αυτήν, αποσκοπεί στη διάρρηξη του αντικειμενικού πλαισίου των αρετών της παραδοσιακής θεωρίας και συνάμα υποβάλλει σε κριτική τα πολιτικοθεωρητικά εκείνα επιχειρήματα που συλλαμβάνουν το ιστορικά ή θεϊκά παραδεδομένο ως πηγή κοινωνικής συνοχής. Οι προϋποθέσεις συνοχής της κοινωνίας, προκειμένου να εξασφαλίζουν την ειρήνευση, είναι αναγκαίο, κατά τη νέα πολιτική επιστήμη, να ανακατασκευαστούν ορθολογικά ως εάν να μην υπήρχε κανένας δεσμός μεταξύ των δρώντων».

2.3. Το Σχεσιακά Διαμεσολαβημένο Εμπαθώς του Νου Πράττειν (Χαρακτηρολογικές Κατασκευές, Ανθρωπολογικοί Τύποι)

Ωστόσο, τα ουσιώδη ανταγωνιστικά χαρακτηριστικά των παθών λαμβάνουν χαρακτήρα εμμενούς παρουσίας σε όλα τα επίπεδα ανάπτυξης του επιχειρήματος. Συγκροτούνται κατά το συνεχές της διαμεσολάβησης της πράξης, το μη εκπίπτον ούτε κατά τους όρους ούτε κατά τη συνθήκη της ρύθμισης τόσο προκειμένης της εξόδου από τη φυσική κατάσταση όσο και εντός του πολιτικού, ενόσω δηλαδή έχει προστεθεί κατά την ανακατασκευή του ανθρώπινου το στοιχείο του επίκτητου, *η γλώσσα και ο Λόγος*. Είναι τα καθοριστικά στοιχεία της χομπσιανής «όρασης», τα δεσπόζοντα στην ιδιαίτερη και συγκεκριμένη συνάρθρωση παθών-Λόγου, τα κατέχοντα τη βαρύνουσα τεκμηριωτική σημασία κατά την ανάδυση των μορφών διατύπωσης από τη θεωρία των αναγνωριζόμενων και σχετιζόμενων με την αξιακή φύση του ανθρώπινου, του κοινωνικού και του πολιτικού προβλημάτων. Συνδεόμενα, δε, ως παράγοντες επικαθορισμού αυτής, με την ανάλογη χομπσιανή ιδιαιτερότητα της σύνδεσης *αναγκαιότητας-ελευθερίας-επιλογής* ανάγονται στις δυνάμεις τις καθοριζόμενες και καθορίζουσες συνάμα τον ιδιαίτερο χομπσιανό χαρακτήρα του διατομικού σχεσιακού, ώστε κατά την αναγκαιότητα της ευρυθμίας/ισορροπίας αυτού να επέλθει με όρους λογικής νομοτέλειας ο *Λεβιάθαν* τύπος του απολυταρχικού πολιτικού προκειμένου του αδιατάρακτου αυτού. Η μεθοδική ανάπτυξη των ακολουθιών του χομπσιανού επιχειρήματος είναι χαρακτηριστική και στη συγκεκριμένη στιγμή του.

Είναι χαρακτηριστικό πως στον αναβαθμό του επιχειρήματος, κατά τον οποίο θα αναπτύξει ο Hobbes το *δεύτερο επίπεδο* διαφοροποιήσεων των απλών παθών προκειμένης της ανάδυσης ενός εκάστου των ακολουθούντων παθών του νου, επιλέγεται από τη θεωρία, λαμβάνοντας η ίδια έτσι χαρακτήρα *τελεολογικό*, τούτο να αναπτυχθεί εντός πλαισίου *κοινωνικής αλληλόδρασης* των ανθρώπινων ατόμων. Κατασκευάζονται δηλαδή τα πάθη του νου διά της συνάρθρωσης της ανθρώπινης υλικής φυσιολογίας με τις ροές συνάντησης των ατομικών υποκειμένων, έτσι που να προλαμβάνεται αλλά και να προϋποτίθεται ταυτόχρονα ένα πραξακά, κανονιστικά και αξιακά ικανό πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων τα χαρακτηριστικά του οποίου προοικονομούνται ώστε, και πάνω σε αυτό, να θεμελιωθούν οι ιδιαίτερες αναγκαιότητες που επικαθορίζουν την

ιδιαιτερότητα του εν συστάσει πολιτικού¹²⁶. Οι έννοιες που διαμεσολαβούν και διαμεσολαβούνται από τα πάθη του νου, οι έννοιες-βάσεις¹²⁷ του γενικού πλαισίου της σύστασής τους¹²⁸, τα διαφορετικά κριτήρια θεώρησής τους αξιοποιούνται προκειμένου να οικοδομηθεί ο τύπος εκείνος της πράξης, της κανονιστικότητας και των αξιακών παραδοχών που υπαγορεύει αλλά και υπαγορεύεται από τις σχέσεις ανταγωνισμού ιδιοτελώς συγκροτούμενων ατομικών υποκειμένων. Και αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά και οι σχέσεις των ατομικών υποκειμένων είναι αναγνωρίσιμα και διακριτά μόνο στο εσωτερικό του ανθρώπινου ως αποτελέσματα της πολλαπλότητας των διαδρομών σύζευξης του φυσιολογικού με το κοινωνικό.

¹²⁶ Αναφορικά προς τους υπόρρητους κοινωνικούς όρους της χομπσιανής θεωρητικής προ-απόφασης επισημαίνουμε, ως σημαντική αλλά όχι μοναδιαία εκδοχή του ορίζοντα της χομπσιανή «ορισμένης θεωρητικής δομής» ως προς τις «μορφές τοποθέτησης του προβλήματος» των συστημάτων των σχέσεων εξουσίας όπως αυτά αναδύονται και αλληλοαρθρώνονται στο εσωτερικό της χομπσιανής προβληματικής, την παραδοχή/υπόθεση του Macpherson, C.B. (1986: 17-18): «επειδή η *σχέση κυριότητας* είχε γίνει για όλο και περισσότερους ανθρώπους η σχέση αποφασιστικής σημασίας, που καθόριζε την πραγματική τους ελευθερία και την πραγματική προοπτική για την πραγματοποίηση όλων των δυνατοτήτων τους, μεταφέρθηκε αναδρομικά μέσα στην ίδια τη φύση του *ατόμου*». Έστω κι αν το όλο πλαίσιο της θεώρησής του προϋποθέτει ισχυρά σημεία μετασημασιολόγησης των ιστορικών δεδομένων-αφετηριών του χομπσιανού θεωρητικού πονήματος που καταλήγουν να μετριάσουν την αποδεικτική ισχύ της μακφερσιανής ανακατασκευής του, θεωρούμε πως η ερμηνευτική γραμμή του Macpherson ενέχει σοβαρά τεκμηριωτικά στοιχεία, τα οποία αξίζει να λαμβάνονται υπόψη για την κατανόηση του χομπσιανού επιχειρήματος. Βέβαια, η κριτική του Αγγελίδη, Μ. (1994: 19-25), ο οποίος καταλογίζει «ιστορικοθεωρητικό αναχρονισμό» (ό.π., 20) στην ερμηνεία του Macpherson που «προκειμένου να αποφύγει τον θεωρητικό αναχρονισμό στρέφεται σε μια σειρά από ιστορικούς αναχρονισμούς» (ό.π., 21), έχει ανάλογα ισχυρή τεκμηρίωση. Για μια κριτική προσέγγιση της μακφερσιανής ερμηνείας, βλ. και Miller, D. (1982).

¹²⁷ Έχοντας εκθέσει μεθοδικά ο Hobbes τις έννοιες που συγκροτούν το πεδίο αναφοράς επί του οποίου η θεωρία μπορεί να θέσει το *γενικό πλαίσιο της σύστασης των παθών του νου*, μπορεί πλέον να αποδώσει ρητά τους *άξονες στήριξης* για την ανάπτυξη του πλέγματος των ακολουθιών γένεσης ενός εκάστου των παθών παράλληλα προς την χαρτογράφηση των μεταξύ τους διαπλοκών/αρθρώσεων, κάτι που επιτρέπει την ακριβή και σαφή αποτύπωση των σημείων διάκρισής τους. Κατά πρώτον επί τη βάσει της «κινητηρίου δύναμης του πνεύματος»: «είναι αυτή διά της οποίας ο νους (the mind) δίνει τη ζωική κίνηση στο σώμα εντός του οποίου υπάρχει, και της οποίας οι επερχόμενες ενέργειες είναι τα συναισθήματα και τα πάθη μας» (EL, 30). Κατά δεύτερον επί τη βάσει της ισχύος και των ενδείξεων τιμής ή ατίμωσης που αφορούν έναν έκαστο τους ανθρώπους: «η ευχαρίστηση ή η δυσαρέσκεια που νιώθουν οι άνθρωποι από τις ενδείξεις τιμής ή ατίμωσης που τους αφορούν συνιστά τη φύση των παθών του νου» (EL, 40). Κατά τρίτον επί τη βάσει της όρεξης και της αποστροφής: «όλα τα πάθη του νου συνίστανται στην όρεξη και την αποστροφή. [και] όταν η όρεξη και η αποστροφή διαδέχονται με ταχύτητα η μία την άλλη, η όλη σειρά που φτιάχτηκε από αυτές λαμβάνει το όνομά της μερικές φορές από τη μια και μερικές φορές από την άλλη» (DCR, 409). Κατά τέταρτον επί τη βάσει της στάθμισης: «γιατί η ίδια στάθμιση κλίνοντας μερικές φορές στη μία και μερικές φορές στην άλλη» (DCR, 409), λαμβάνει τις ονομασίες των παθών που τη δηλώνουν.

¹²⁸ Η συνάντηση με τον Αριστοτέλη κατά τη μεθοδολογική αρχή της διάταξης της έκθεσης των επιμέρους παθών είναι κι εδώ παρούσα ως κίνηση από το γενικό πλαίσιο, την καθολική συνθήκη παραγωγής τους στην καθ' έν έκαστον χωριστή εξέτασή τους. Γράφει ο Αριστοτέλης «δεῖ δέ τοῦτο μή μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καί τοῖς καθ' ἑκάστον ἐφαρμόζεσθαι» (HN, 1107a, 28-29), καθώς «οἱ μὲν καθόλου [λόγοι] κοινότεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπιμέρους ἀληθινότεροι» (HN, 1107a, 30-31), κάτι που υπαγορεύει την αναγκαioτητα συμφωνίας της γενικής φιλοσοφικής θεώρησης με τις ιδιαίτερες περιπτώσεις («δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν» (HN, 1107a, 32). Αυτήν ακριβώς τη μεθοδολογική διαδρομή ακολουθεῖ και ο Hobbes. Είναι χαρακτηριστική, λοιπόν, η αντίστιξη της κατασκευής των ιδίων (σε μεγάλο εύρος αυτών) παθών, συμπεριφορών και χαρακτηρολογικών τύπων, σημασιολογούμενων και αξιολογούμενων, ωστόσο, διά των αρετολογικά παραχθέντων κριτηρίων (μεσότητα, υπερβολή, έλλειψη) στον μεν, διά του φυσικομηχανιστικά, ανταγωνιστικά και ατομικιστικά συγκροτούμενου κριτηρίου της ισχύος στον δε.

Οι «δυνάμεις μέσα» (EL, 37) στα ανθρώπινα άτομα, οι συγκροτούμενες «συγκρουσιακά, αλληλοκαταστροφικά και διενεκτικά» (EL, 38) κατά τη ριζικά ατομικιστική προοπτική της «επίτευξης της μελλοντικής απόλαυσης» (EL, 37) προκειμένης της διασφάλισης του πρωταρχικού αξιακού και δεοντολογικού ζητούμενου εντός της δομής της αναγκαιότητας της ανθρώπινης πράξης, του «πρώτου φυσικού δικαιώματος της διατήρησης του εαυτού» (QCLNC, 153), μετασχηματίζονται στους όρους και τα παράγωγα ταυτόχρονα, σε κυκλική και αμφίδρομη ροή αιτιότητας, της -με παρονομαστή την «υπεροχή» (Λεβ, 157), το «πλεόνασμα της ισχύος» (EL, 38) ενός εκάστου ατομικού υποκειμένου έναντι των άλλων- συνάντησης των ατόμων, της κοινωνικής σχέσης. Τα πάθη του νου γίνονται η βάση της ανθρώπινης ισχύος, συγκροτούμενης τούτης επί της παραδοχής ως δεδομένου ότι «η ισχύς ενός ανθρώπου ανθίσταται και παρεμποδίζει τα αποτελέσματα της ισχύος ενός άλλου» (EL, 38), ώστε, κατά τη σύγκριση της ζωής με «αγώνα δρόμου» (EL, 52) του οποίου «σκοπός και επιβράβευση δεν είναι άλλος από την πρωτιά (being foremost)» (EL, 52), να θεμελιώνεται ο ανταγωνισμός ως η καταστατική συνθήκη των διατομικών συναντήσεων των ανθρώπινων υπάρξεων. Κι αυτό σε πλαίσιο κατοχύρωσης της ευδαιμονίας ως το συνεχές του ευημερείν ενός έμπλεου παθών υποκειμένου. Η αυγή του νεωτερικού, θεμελιωνόμενη στη φυσιολογική και κοινωνική κινητικότητα αλληλοϋποβλεπόμενων «ίσων αντίθετων δυνάμεων» (EL, 38), ανθρώπινων ατόμων δηλαδή, η διάρρηξη των δεσμών του παραδοσιακού, οργανισμικού και επιμεριστικού, έχει ήδη σημάνει¹²⁹.

Είναι τα μεσολαβημένα από την έννοια της ισχύος και της ανταγωνιστικής κοινωνικής σχέσης πάθη του νου, συνεπώς, αυτά που ανάγονται σε κομβικά «στοιχεία» της «φύσης της [χομπσιανής] προβληματικής», αυτά που θα αναδείξουν την «ιδιαιτέρη μορφική διάσταση» του χομπσιανού στοχασμού. Η ενδεικτική, δε, σταχυολόγηση «στοιχείων» της συγκεκριμένης περιοχής του στοχασμού είναι, κατά τη νοηματοδότηση αυτών από τον Hobbes, αποκαλυπτική

¹²⁹ Γράφει ο Sabine, G. H. (χ.χ.ε.: 497-498) αναφερόμενος στη σύνδεση του επιστημονικού υλισμού, της ανθρώπινης συμπεριφοράς και του πολιτικού στον Hobbes: «Η φιλοσοφία του Hobbes ήταν ένα σχέδιο εξομοίωσης της ψυχολογίας και της πολιτικής με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών. Η γνώση είναι μονοκόμματα και η μηχανική δίνει το πρότυπο. [...] η ίδια μέθοδος [με την οποία πίστευε ότι μπορούσε να αποδείξει το σύστημα] χρησιμοποιείται στα κεφάλαια εκείνα του συστήματος που αναφέρονται στην ψυχολογία και την πολιτική. [...] Μ' αυτόν τον τρόπο είχε συλλάβει ο Hobbes το σύστημα. Είχε τη δομή πυραμίδας. Η κίνηση είναι διάχυτη μέσα στη φύση. Η ανθρώπινη συμπεριφορά -συγκινήσεις, αισθήματα και σκέψη μαζί- είναι ένας τρόπος κίνησης. Και η κοινωνική συμπεριφορά, όπου στηρίζεται η τέχνη της διακυβέρνησης, είναι απλώς μια ειδική περίπτωση της ανθρώπινης αγωγής που προκαλείται όταν οι άνθρωποι δρουν έχοντας επίγνωση της παρουσίας των άλλων. Γι' αυτό η επιστήμη της πολιτικής είναι εδραιωμένη στην ψυχολογία και η μέθοδος της διαδικασίας είναι συμπερασματική. Επιδίωξη του Hobbes ήταν να δείξει όχι τι είναι η κυβέρνηση στην πραγματικότητα, αλλά τι θα έπρεπε να είναι για να ελέγχει με επιτυχία τα άτομα, που τα κίνητρα των ενεργειών τους ανάγονται στον ανθρώπινο μηχανισμό».

της ιδεολογίας αυτού και των ζητημάτων που του κληροδοτούνται από την ιστορική εποχή που ζει.

Έτσι, το πάθος που θα συνδεθεί ευθέως από τον Hobbes με την ισχύ και την ανταγωνιστική κοινωνική σχέση των ατομικών υποκειμένων είναι η *δόξα/υπερηφάνεια* (glory) ή *μύχια υπερηφάνεια* (internal gloriation) ή *θρίαμβος του νου* (triumph of the mind). «Προέρχεται από τη φαντασία ή την αντίληψη της υπερισχύουσας δύναμής μας έναντι αυτής του ανταγωνιστή μας» (EL, 40). Ή, αλλιώς, «είναι η αναδυόμενη χαρά, η αγαλλίαση του νου όταν ένας άνθρωπος φαντάζεται τη δύναμη και την ικανότητά του» (Λεβ, 128). Από αυτούς τους οποίους δυσαρεστεί ονομάζεται *υπερηφάνεια* (pride), και από όσους ευχαριστεί *δίκαιη αυτοεκτίμηση* (just valuation of himself). Συνδέεται με την *αυτοπεποίθηση* (confidence) (Λεβ, 128) και σ' αυτήν συνίσταται «η όρεξη που ονομάζουμε *φιλοδοξία* (aspiring), ή επιθυμία αναβάθμισης της ισχύος» (EL, 41). Το ίδιο πάθος διαφοροποιείται σε *ψευδή δόξα* (false glory), όταν προέρχεται από «αυταπάτη» (EL, 41). Το επακόλουθο, δε, αυτής είναι η *αποτυχία* (ill success). Περαιτέρω διαφοροποίηση του συγκεκριμένου πάθους είναι η *ματαιοδοξία* (vain glory) (Λεβ, 128), η οποία «είναι απολύτως μάταιη και ανώφελη» (Λεβ, 128 & EL, 41)¹³⁰. Αλλά και το «αντίθετο πάθος της υπερηφάνειας» με την υπό τον παρονομαστή της ισχύος σχεσιακή αλληλοαναγνώριση θα συσχετιστεί, όντας η θλίψη «από την επίγνωση της έλλειψης ισχύος» (Λεβ, 128), ή, αλλιώς, «από την κατανόηση της αδυναμίας μας» (EL, 42), ονομαζόμενο *ταπεινότητα* (humility) από «εκείνους που το επιδοκιμάζουν», *κατήφεια/δυσθυμία του νου* (dejection of mind) και *ανεπάρκεια* (poorness) από «τους υπόλοιπους» (EL, 42)¹³¹. Η μεθοδολογική γραμμή, ο διαφοροποιών παρονομαστής παραγωγής ενός εκάστου των επιμέρους παθών του νου είναι πλέον ξεκάθαρος.

¹³⁰ Τα παραδείγματα που φέρει εδώ ο Hobbes είναι αυτό του ανθρώπου «που φαντάστηκε τον εαυτό του να κάνει τις πράξεις αυτές που διάβασε σε μια νουβέλα, ή να μοιάζει με κάποιον άλλο τις πράξεις του οποίου θαυμάζει» (EL, 41), επισημαίνοντας, ωστόσο, πως «απαντώμενη η ματαιοδοξία συχνότερα στους νέους άνδρες και τρεφόμενη από τις ιστορίες ή τους μύθους για γενναίους ήρωες, διορθώνεται πολλές φορές με το πέρασμα των χρόνων και την αδιάκοπη απασχόληση» (Λεβ, 128). Το άλλο είναι του μύθου της μύγας «που κάθεται στον άξονα της άμαξας και λέει στον εαυτό της: πόση σκόνη σηκώνω!» (EL, 41).

Συνάμα, ως *ενδείξεις έκδηλης ματαιοδοξίας* επισημαίνει «τη μίμηση των άλλων, την προσποίηση και το σφετερισμό σημείων αρετής που δεν έχουν, τους επιτηδευμένους τρόπους, τις απόπειρες καταξίωσης από τα όνειρά τους και τις μικρές προσωπικές τους ιστορίες, από τη χώρα τους, τα ονόματά τους κ.τ.ο.» (EL, 41).

Παραλληλίζει, συνάμα, την έκφραση της ματαιοδοξίας με τον ευσεβή πόθο, τον οποίο «κάποιες από τις Σχολές εξέλαβαν *λανθασμένα* ως όρεξη διακριτή από τις υπόλοιπες και την ονόμασαν *ψευδή προδιάθεση* (velleity), κατασκευάζοντας έναν νέο όρο, σαν να έφτιαζαν ένα νέο πάθος που δεν υπήρχε πριν» (EL, 41).

¹³¹ Ο Hobbes τη διακρίνει σε *βάσιμη και αβάσιμη*, με την μεν «να παράγει φόβο για κάθε ασύνετη προσπάθεια» και την δε «να πτοεί έναν άνθρωπο σε βαθμό που ούτε τολμά να μιλήσει δημόσια, ούτε προσδοκεί επιτυχία σε όποια πράξη του» (EL, 42).

«Το ίδιο με αυτό της υπερηφάνειας/δόξας» είναι το πάθος της *μεγαλοψυχίας* (magnanimity), με την ιδιαιτερότητά της να συνίσταται στη «δόξα εκείνη την καλά θεμελιωμένη επί της συγκεκριμένης εμπειρίας μιας δύναμης ικανής να κατακτήσει το σκοπό της με φανερό τρόπο» (EL, 52) και εκφραζόμενη ως «περιφρόνηση των ασήμαντων ωφελειών και των εμποδίων» (Λεβ, 126). Πραγματωνόμενη, μάλιστα, σε συνθήκη «θανάσιμου κινδύνου ή τραυματισμού» (Λεβ, 126), διαφοροποιείται σε *ανδρεία* (valour) ή *ευψυχία* (fortitude), ενώ εφαρμοζόμενη «στη διαχείριση του πλούτου» σε *γενναιοδωρία* (liberality).

Αντίθετα, «η επιθυμία πραγμάτων που δεν συμβάλλουν παρά ελάχιστα στους στόχους μας και ο φόβος πραγμάτων που δεν είναι παρά μικρά εμπόδια» (Λεβ, 126) είναι *μικροψυχία* (pusillanimity). Συνίσταται στην «αμφιβολία» από το άτομο της δύναμής του να κατακτά το σκοπό του με φανερό τρόπο και, γι' αυτό *παραλληλίζεται με τη ματαιοδοξία*. Αναφερόμενη, δε, στη διαχείριση του πλούτου, διαφοροποιείται σε *κακομοιριά* (miserableness), *αθλιότητα/οικτρότητα* (wretchedness), ή *τσιγκουνιά/φιλαργυρία* (parsimony) «ανάλογα με την αρέσκεια ή την απάρεσκειά της» (Λεβ, 126).

Η επιθυμία για πλούτη είναι *πλεονεξία* (covetousness). Υπάγοντας το συγκεκριμένο πάθος στο πλαίσιο του ανταγωνισμού ο Hobbes αναφέρει ότι «πάντοτε χρησιμοποιείται επιτιμητικά (in signification of blame), επειδή οι άνθρωποι που «ανταγωνίζονται για τα πλούτη δυσχεραίνονται όταν ο άλλος τα αποκτά» (Λεβ, 126). Τοποθετούμενος ο ίδιος, ωστόσο, επισημαίνει πως «η επιθυμία η ίδια μπορεί να είναι μεμπτή ή επιτρεπτή *ανάλογα με τα μέσα με τα οποία επιδιώκονται τα πλούτη*» (Λεβ, 126). Πάθος το οποίο επίσης «για τους ίδιους λόγους» αποδίδεται επιτιμητικά είναι η *φιλοδοξία* (ambition), δηλαδή «η επιθυμία για αξιώματα ή για πρωτεία» (Λεβ, 126)¹³².

Η επιθυμία της ισχύος μετασχηματιζόμενη σε στόχο θριάμβου επί του ετέρου υποκειμένου διαφοροποιείται στο πάθος της *εκδικητικότητας* (revengefulness). Είναι η επιθυμία «να αναγκάσουμε κάποιον να καταδικάσει μια πράξη του, προκαλώντας του κάποια ζημιά» (Λεβ, 127) και πηγάζει «από μια προσδοκία ή φαντασία να κάνουμε αυτόν που μας πλήγωσε να βρει

¹³² Γίνεται φανερό πως ο τρόπος με τον οποίο συναρθώνει ο Hobbes τα πάθη της πλεονεξίας και της φιλοδοξίας σε αναφορά προς την επιθυμία «για πλούτη» και «για αξιώματα ή για πρωτεία» ενός εκάστου ανθρώπινου ατόμου, συνδυαστικά προς την τοποθέτηση του ίδιου επί του μεμπτού ή του επιτρεπτού αυτών αναφορικά προς τα μέσα επιδίωξής τους, είναι ένα από τα σημεία-λεπτομέρειες στο έργο του τα οποία υποδεικνύουν τη θέση του Hobbes στην κίνηση της ιστορίας των ιδεών. Είναι το σημείο υπόδειξης της *μεταιχμιακής τοποθέτησης της χομψιανής φιλοσοφίας στη φάση μετάβασης* από την προνεωτερική αριστοκρατική αξιολογία της τιμής στη διαμεσολαβημένη από το χρήμα νεωτερική αξιολογία, με τον ίδιο να κοιτάζει προς την *αυγή της νέας εποχής της ορθολογικής θεμελίωσης της χρηματικής αξίας-δύναμης*.

την πράξη του επιζήμια για τον εαυτό του, και να το αναγνωρίσει» (EL, 43). Κι αυτό ακριβώς είναι «το αποκορύφωμα της εκδίκησης». Επισημαίνει, δε, ο Hobbes πως το δύσκολο δεν είναι να αποδώσουμε τα όμοια, («κακό στο κακό»), στον αντίπαλο, δυσαρεστώντας τον για την πράξη του, αλλά το να τον κάνουμε να το ομολογήσει/αναγνωρίσει (acknowledge). Είναι, μάλιστα, τόσο δύσκολο που «πολλοί προτιμούν να πεθάνουν παρά να κάνουν κάτι τέτοιο» (EL, 43)¹³³. Η διαφοροποίηση, μάλιστα, της εκδίκησης από το μίσος (hate) εδραιώνεται πάνω στην έννοια του θανάτου: «να σκοτώσουν είναι ο σκοπός εκείνων που μισούν, για να απαλλαγούν από το φόβο τους. Η εκδίκηση αποσκοπεί στο θρίαμβο που δεν συντελείται επί νεκρών» (EL, 43).

Ένα άλλο πάθος σε ευθεία σύνδεση με την ισχύ, το οποίο «μερικές φορές αποκαλείται αγάπη» και που «είναι η επιθυμία του καλού στον άλλον» (LEV, 43), «πιο σωστά» (EL, 49) ονομάζεται *καλοκαγαθία* (benevolence), *καλοσύνη/καλή προαίρεση* (good will), *φιλανθρωπία/αγαθοεργία* (charity)». Η αιτιολόγησή του συγκροτείται διά της συσχέτισής του με την έννοια της ισχύος, καθώς «δεν μπορεί να υπάρξει μεγαλύτερη απόδειξη της ισχύος ενός ανθρώπου από το να βλέπει τον εαυτό του ικανό όχι μόνο να εκπληρώνει τις δικές του επιθυμίες, αλλά να βοηθά επίσης τους άλλους ανθρώπους στις δικές τους» (EL, 49). Και «αυτή ακριβώς είναι η αντίληψη στην οποία συνίσταται η φιλανθρωπία». Σε αυτήν περιλαμβάνονται «το φυσικό συναίσθημα των γονέων προς τα παιδιά τους, που οι Έλληνες αποκαλούν *στοργή*¹³⁴, καθώς επίσης και «το συναίσθημα που ωθεί τους ανθρώπους να βοηθούν (to assist) εκείνους που προσκολλώνται σ' αυτούς» (EL, 49)¹³⁵.

¹³³ Τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της εκδίκησης ως «σκοπεύουσας όχι στο θάνατο αλλά στην αιχμαλωσία ή στην υποταγή του εχθρού» θα τον αποδώσει ο Hobbes διά του παραδείγματος της αναφώνησης του Τιβέριου Καίσαρα στην πληροφόρησή του πως κάποιος «για να αποφύγει την εκδίκησή του αυτοκτόνησε στη φυλακή: *δηλαδή μου ξέφυγε; είπε*» (EL, 43).

¹³⁴ Ελληνικά στο κείμενο.

¹³⁵ Αντιπαράβαλλοντας και διακρίνοντας εδώ ο Hobbes τις έννοιες του *συμβολαίου* (contract) και του *Πλατωνικού έρωτα* (Plato love) από αυτήν της φιλανθρωπίας, θα αδράξει την ευκαιρία να τοποθετηθεί επ' αυτών. Αφενός, αναφορικά προς τα συμβόλαια, διευκρινίζεται πως «το συναίσθημα (affection) που ωθεί τους ανθρώπους πολλές φορές να παρέχουν τα προνόμιά τους στους ξένους δεν πρέπει να ονομαστεί φιλανθρωπία, αλλά είτε *συμβόλαιο* (contract) με το οποίο προσπαθούν να εξαγοράσουν *φιλία*, είτε *φόβος* που τους κάνει να εξαγοράζουν *ειρήνη*» (EL, 49).

Από την άλλη, θα αναφερθεί στην άποψη του Πλάτωνα για τον ενάρετο έρωτα στο *Συμπόσιο* (βλ. Πλάτωνος, *Συμπόσιον*, στ. 209-212) ως την αναζήτηση από το σοφό και τον ενάρετο άνδρα ενός ευειδούς ηλικιακά και νοητικά ατόμου, ώστε πέραν κάθε αισθησιακής απόλαυσης, να γίνει αυτό φορέας και παραγωγός ανάλογων αρετών, με ιδεότυπο τη σχέση του Σωκράτη με τον Αλκιβιάδη. Με την επισήμανση της επίκλησης πως, αντίθετα προς τον κοινό έρωτα στον οποίο οι άνθρωποι επιδιώκουν να ευχαριστήσουν και να ευχαριστηθούν, εδώ επιδιώκεται μόνο η ενστάλαξη της γνώσης, κάτι που αναλογικά παρουσιάζεται κατά τα φαινόμενα ως «φιλανθρωπία, ή επιθυμία κάποιου να βοηθήσει και να κάνει τους άλλους να προοδεύσουν» (EL, 49). Ωστόσο, ο Hobbes αναρωτιέται για τη σκοπιμότητα της συγκεκριμένης επιλογής, ώστε να καταλήξει: «στην περίπτωση αυτή, αν και ο Σωκράτης είναι ονομαστός για την εγκράτειά του, εντούτοις και οι εγκρατείς διακατέχονται από το ίδιο πάθος που έχουν και αυτοί

Η αγάπη για τα άλλα άτομα «με σκοπό την ευχαρίστηση των αισθήσεων μόνο» (*Λεβ*, 126) είναι το πάθος της *φυσικής λαγνείας* (natural lust). Στα *Elements of Law*, ωστόσο, επισημαίνει ο Hobbes πως «είναι μεν αισθησιακή απόλαυση, αλλά όχι μόνο· υπάρχει σ' αυτήν και μια απόλαυση του νου» (*EL*, 47). Η αιτιολόγηση έγκειται στο διττό χαρακτήρα των ορέξεων στις οποίες αυτή συνίσταται: «στο ευχαριστείν και στο ευχαριστείσθαι/ήδεσθαι» (*EL*, 47). Και «η ευχαρίστηση που παίρνουν οι άνθρωποι με/από το να ευχαριστούν δεν είναι αισθησιακή, αλλά μια ευχαρίστηση ή χαρά του πνεύματος» (*EL*, 47). Και αυτή συνίσταται «στη φαντασία της δύναμης που έχουν να δίνουν τέτοια και τόση ευχαρίστηση» (*EL*, 47-48)¹³⁶. Ωστόσο, διά της υπαγωγής του προσήμου του συγκεκριμένου πάθους στο πλαίσιο της κοινωνικής αξιολόγησης, επισημαίνει ο Hobbes το *κριτήριο διάκρισης της λαγνείας από την αγάπη*: «ο όρος λαγνεία χρησιμοποιείται όπου το πάθος αυτό είναι καταδικαστέο· ειδάλλως ονομάζεται με τον γενικό όρο αγάπη (love)» (*EL*, 48). Ο ίδιος, βέβαια, επισημαίνει πως το πάθος είναι «το ίδιο και το αυτό, η *αόριστη επιθυμία του διαφορετικού φύλου*, και είναι τόσο φυσική όσο η πείνα» (*EL*, 48).

Υπό μια παρεκβατική διάσταση της έρευνάς μας επισημαίνουμε πως είναι ενδεικτικός στο συγκεκριμένο χωρίο¹³⁷ ο τρόπος με τον οποίο κυριαρχικές δομές, συγκροτούμενες αμιγώς εντός του κοινωνικού σχεσιακού, ανάγονται στο πεδίο της ηγεμονίας των ιδεών, έτσι που να διαμορφώνονται υποκείμενα ως αποτέλεσμα ταύτισης με «κανονιστικά φαντάσματα»¹³⁸, τα οποία υποκείμενα «αναλαμβάνουν» με τη σειρά τους «κανονιστικές θέσεις»¹³⁹ επανεπιβεβαιώνοντας μέσω θεωρητικών και πρακτικών «λόγων» το «αυτονόητο» της «αλήθειας» που τα (μη αναγινωσκόμενα ως τέτοια) συστήματα σχέσεων εξουσίας αποτυπώνουν. Κι αυτό πραγματώνεται με όρους ουσίας, ως «φύσει» δοσμένες και γι' αυτό σταθερές και αδιατάρακτες, βεβαιότητες, θεμελιωμένες επί ενός αδιαμφισβήτητου «φυσικού»,

που ικανοποιούν ξανά και ξανά την όρεξή τους· τούτο με κάνει να υποπεύομαι αυτόν τον πλατωνικό έρωτα για αποκλειστικά αισθησιακό, με ένα αξιοτίμο πρόσχημα (with an honourable pretence) όμως για τον ηλικιωμένο να περιβάλλεται από ωραίους νέους» (*EL*, 49).

¹³⁶ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 126), δε, όταν το συγκεκριμένο πάθος διαμεσολαβείται από την αντίληψη του παρελθόντος διαφοροποιείται σε *απόλαυση* (luxury): «η αγάπη για τα άλλα άτομα που πηγάζει από αναπόληση, δηλαδή από τη φαντασία παρελθούσας ευχαρίστησης».

¹³⁷ Επιβεβαιωτικό της ιδιαίτερης και συγκεκριμένης χομπσιανής «όρασης» της έμφυλης διχοτομίας, στην οποία εστιάζουμε εδώ είναι και το χωρίο στο οποίο ο Hobbes αναπτύσσει κι «ένα άλλο είδος αγάπης», αυτό που «οι Έλληνες αποκαλούν *Έρως*» (*EL*, 48) και αυτό το πάθος *δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τη διαφορετικότητα των φύλων* (without diversity of sex). Συνεπώς βέβαια στην υλιστική του θεώρηση και προκειμένου να διαλύσει κάθε πιθανή υπερβατική μεταφυσική εκδοχή του, θα τονίσει πως «παρά τα εγκώμια σ' αυτό το πάθος, πρέπει το ίδιο να οριστεί διά του όρου *ανάγκη* (need)» (*EL*, 48). Κι αυτό γιατί «είναι μια *αντίληψη ανάγκης* που έχει ένας άνθρωπος για το ένα πρόσωπο που επιθυμεί». Στον *Λεβιάθαν*, δε, η απώλεια της ελπίδας μετασχηματιζόμενη σε «φόβο ότι η αγάπη δεν είναι αμοιβαία» (*Λεβ*, 127), διαφοροποιείται στο πάθος της *ζήλειας* (jealousy).

¹³⁸ Βλ. Butler, J. (2004: 184).

¹³⁹ Βλ. *ό.π.*, 197.

που, ακριβώς εξαιτίας του «αυτονόητου» της σύστασής του, καθίσταται αυταπόδεικτο μη χρήζον της όποιας συλλογιστικής διαδρομής τεκμηρίωσής του. Δεσπόζον στη συγκεκριμένη διάταξη είναι το πεδίο της *έμφυλης κυριαρχίας*, το οποίο συγκροτείται με θεμελιώδη πυλώνα τη *διχοτομία των φύλων*. Στο εσωτερικό του πλαισίου αυτού έλκεται και ο Hobbes, ο οποίος, αν και ιδιαίτερα συνεπής στη βαρύτητα της μεθόδου, στη συμβατιστική αρχή, στη διάκριση των πραγμάτων από τα συμβεβηκότα τους κατά την οικοδόμηση του θεωρητικού του συστήματος, στο συγκεκριμένο χωρίο επικυρώνει τη δύναμη του επιτελεστικού λόγου. Προσλαμβάνει ο ίδιος, ως αποτέλεσμα της έκθεσής του κατά τη διάρκεια της ατομικής ιστορικής του παρουσίας σε ιδιαίτερη και καθορισμένη συνθήκη επιτελέσεων του κοινωνικού και του συμβολικού εν είδει δεδομένης «φύσει» ουσίας *μια συγκεκριμένη ετεροφυλοφιλική σχέση* απογυμνωμένη από τους κοινωνικούς εξουσιαστικούς όρους συγκρότησής της, την υπάγει και την εκθέτει στο θεωρητικό του σύστημα ως μεταφυσική αρχή με όρους προεμπειρικής γνώσης άρα μη αποδεδειγτά και εκφερόμενη εν είδει αποστροφής απλώς, και, καθώς ο θεωρητικός του λόγος καταλαμβάνει, εξαιτίας της δύναμης του εκτοπίσματός του, δεσπόζουσα θέση στο εσωτερικό της συνθήκης του νεωτερικού, έρχεται να «επανεπιβεβαιώσει βίαια τα κανονιστικά πρότυπα και τα ρυθμιστικά ιδανικά» εκείνα που «υλικοποιούν»¹⁴⁰ την κατηγορία *φύλο*, που ως πρακτικές ρύθμισης «παράγουν σώματα» ελεγχόμενα και υπαγόμενα στον κανόνα της πατριαρχικής συνθήκης.

Γράφει η Butler με σκοπό να φωτίσει το σχήμα της «καταναγκαστικής ετεροφυλοφιλίας»¹⁴¹, το «ετεροφυλοφιλικό πρόταγμα»¹⁴² εκείνο που «επιτρέπει ορισμένες φυλετικές (sexed) ταυτίσεις και εμποδίζει και/ή αποδοκιμάζει άλλες»¹⁴³: «Η σεξουαλική διαφορά δεν είναι ποτέ απλώς μια συνάρτηση υλικών διαφορών οι οποίες να μη σημαδεύονται αλλά και να μη διαμορφώνονται με κάποιον τρόπο από πρακτικές λόγου»¹⁴⁴. Κι αυτές μορφοποιούνται με όρους *επιτελεστικότητας*, η οποία ορίζεται από την ίδια «ως επανεπιβεβαιωτική και παραπεμπτική πρακτική μέσω της οποίας ο λόγος παράγει τα αποτελέσματα που ονοματίζει»¹⁴⁵. Εκφράζονται, δε, στο εσωτερικό του κοινωνικού, το οποίο έτσι καθίσταται ο τόπος εκφοράς του «μηχανισμού λόγου και εξουσίας που κατασκευάζει και εδραιώνει το αυτονόητο της φυσικής θεμελίωσης και διπολικής οργάνωσης του υποκειμένου. Το «σύστημα του λόγου παράγει έμφυλες υποκειμενικότητες

¹⁴⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 182.

¹⁴¹ Βλ. Butler, J. (2009β: 217).

¹⁴² Βλ. Butler, J. (2004: 183).

¹⁴³ Βλ. *ό.π.*, σ. 183.

¹⁴⁴ Βλ. *ό.π.*, σσ. 182-183.

¹⁴⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 182.

ακολουθώντας τις προδιαγραφές της ετεροκανονικότητας»¹⁴⁶. Έτσι, καθώς το σώμα «δεν αποτελεί υλικότητα αυτή καθαυτήν, [...] δεν είναι απλώς ύλη, αλλά μια συνεχής και αδιάκοπη υλοποίηση δυνατοτήτων, [...] είναι μια υλικότητα-φορέας νοήματος, [...] είναι ιστορική κατάσταση»¹⁴⁷, υλικοποιείται ως *φύλο* μέσω του συνεχούς της «βίαιης επανεπιβεβαίωσής του»¹⁴⁸ από τα ρυθμιστικά κανονιστικά πρότυπα. Επισημαίνοντας κριτικά, δε, πως οι αναφορές σε ουσιώδεις βιολογικές-φυσικές διαφορές ανάμεσα σε έμφυλα υποκείμενα όποτε εκφέρονται μεγάλωνουν τις ανισότητες αυτών, προκρίνει συνάμα με όρους αντιουσιολογικής θεωρητικής προοπτικής: «Αν το να επιτρέπουμε στην άλλη ή στον άλλο να ζει αποτελεί μέρος κάθε ηθικού ορισμού της αναγνώρισης, τότε αυτή η εκδοχή της αναγνώρισης θα βασίζεται λιγότερο στη γνώση και περισσότερο σε μια κατανόηση των γνωσιακών ορίων»¹⁴⁹ (2009: 72). Ο Hobbes, θεωρούμε πως, με το διττό ρόλο του «αναλαμβάνοντος» ατομικού υποκειμένου και του παραγωγού θεωρίας που «επιτελεί» καταλυτικά επί του συμβολικού συστήματος αναπαραστάσεων στο κοινωνικό και το πολιτισμικό, κατέχει καίρια θέση, ως πρώιμος συνδιαμορφωτής, αυτού που ο Laqueur επισημαίνει ως «μοντέλο» της έμφυλης διχοτομίας: «το “μοντέλο των δύο φύλων” [ως] αντίθεση δύο ριζικά διαφορετικών φυσιολογιών, σωματικών μορφολογιών –της ανδρικής και της γυναικείας-, δεν αποτελεί παρά μια συγκεκριμένη εννοιολόγηση, [η οποία] επικρατεί στη Δύση από την εποχή του Διαφωτισμού και μετά, [έναντι του] μοντέλου του ενιαίου φύλου, της ενιαίας σάρκας που επικρατούσε από την αρχαιότητα έως το 18ο αιώνα»¹⁵⁰. Ο Hobbes θα μπορούσε να συγκαταλεγεί στους, πρώιμους έστω, εκφραστές της «μετάβασης στη νέα [αυτή] αντίληψη, [τη συνδεόμενη] με αλλαγές στο ευρύτερο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων του φύλου»¹⁵¹.

Η υπαγωγή της διαφοροποίησης του πάθους του *κλάματος* στον παρονομαστή της ισχύος επιτρέπει στην έρευνά μας (ξανά με παρεκβατική διάσταση) την εστίαση σε μια ιδιαίτερη και συγκεκριμένη «ανάγνωση» της *έμφυλης διχοτομίας* στο χομπσιανό έργο. Γράφει ο Hobbes: το *κλάμα* (weeping) είναι «η ξαφνική δυσαρέσκεια με τον εαυτό μας ή η αιφνίδια αντίληψη ενός ελαττώματος» (EL, 47), ή ονομάζεται *αιφνίδια κατήφεια* (sudden dejection) (Λεβ, 128), από την οποία «πηγάζει το κλάμα, και προκαλείται από συμβάντα όπως η ξαφνική διάψευση κάποιας

¹⁴⁶ Βλ. Butler, J. (2009β: 218-219).

¹⁴⁷ Βλ. Butler, J. (2006: 385-386).

¹⁴⁸ Βλ. Butler, J. (2004: 182).

¹⁴⁹ Βλ. Butler, J. (2009: 72).

¹⁵⁰ Βλ. Laqueur, T. (2003: 12).

¹⁵¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 12.

έντονης ελπίδας ή η απώλεια ενός στηρίγματος της δύναμής μας» (Λεβ, 128). Η κατηγοριοποίηση των υποκειμένων ως προς την επιρρέπεια στο κλάμα τοποθετεί στην *πρώτη θέση τις γυναίκες και τα παιδιά*, καθώς αυτές/ά «*βασίζονται κυρίως σε εξωτερική βοήθεια*» (Λεβ, 128), με τις μεν «να είναι και περισσότερο συνηθισμένες στο να έχουν τις *βουλήσεις τους αλλά και να μετρούν τις δυνάμεις τους με μέτρο τη δύναμη και την αγάπη των άλλων που τις προστατεύουν*» (EL, 47), και τα δε «να θεωρούν πως όποιο πράγμα επιθυμούν πρέπει να τους δίνεται, έτσι που κάθε απόρριψη να πρέπει κατ' ανάγκη να είναι ανάσχεση της προσδοκίας τους, ώστε να τα κάνει να εμπεδώσουν την υπερθετική αδυναμία τους να είναι τα ίδια κύριοι επί των όσων επιζητούν» (EL, 47). Εδώ, η εμπειρία, η συνήθεια και η επαναληψιμότητα ως αρχές επιτελεστικής επιβολής συμπεριφορών, συναντώμενες με το αριστοτελικό «έθος», θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι προσανατολίζουν τον Hobbes σε μια υπόρρητη κοινωνιολογικού τύπου, εδραζόμενη στη βάση του σχεσιακού και όχι του φυσιολογικού, ερμηνεία της *έμφυλης διχοτομίας*. Κι αυτή είναι συνεπής με την ανάλυσή του της κυριότητας που αποκτάται με τη γέννηση στο κεφάλαιο XX “Περί Πατρικής και Δεσποτικής Κυριότητας” του *Λεβιάθαν*. Εδώ επισημαίνει ο Hobbes πως «το δικαίωμα κυριότητας του γονέα επί των τέκνων του δεν απορρέει από τη γέννηση καθαυτή», αλλά, συνεπής προς τη συμβατιστική μεθοδολογική του αρχή που στη συγκεκριμένη περίπτωση εκφέρεται ως αρχή της συναίνεσης, «από τη ρητή ή με άλλον επαρκή τρόπο δηλωμένη συγκατάθεση του παιδιού» (Λεβ, 268). Η γυναίκα παρουσιάζεται ως «βοηθός του άνδρα στην τεκνοποιία» βάσει του θεοκρατικού επιχειρήματος της θεϊκής βούλησης και της υπερβατικής ανάθεσης των «φύσει» ρόλων σε ένα έκαστο των όντων· αυτό, ωστόσο, δεν εμποδίζει τον Hobbes να θεωρεί και τους δύο «ισότιμους γονείς», συμπεραίνοντας έτσι πως «η κυριότητα του τέκνου πρέπει να ανήκει εξίσου και στους δύο» (Λεβ, 268). Βεβαίως, πιστός στην αρχή του «οὐ δύνασθαι δυοῖν ἀφένταις δουλεύειν», τη διασφαλίζουσα την ενότητα της κυριαρχίας, τονίζει ότι ναι μεν «το παιδί θα πρέπει να υπάγεται εξίσου σε αμφοτέρους», όμως αυτό είναι αδύνατο «αφού δεν είναι δυνατό να υπακούει κανείς σε δύο αφεντικά» (Λεβ, 268). Εντούτοις, η απόδοση της κυριότητας «αποκλειστικά στον άνδρα» με όρους ουσιολογικής αναγνώρισης της ιεραρχικής ταξινόμιας των φύλων τον βρίσκει πολέμιο (κι εδώ είναι χαρακτηριστική αντινομική διάταξη του επιχειρήματος προς το ανάλογο αριστοτελικό): «όσοι αποδίδουν την κυριότητα αποκλειστικά στον άνδρα, επειδή το φύλο του είναι ανώτερο, σφάλλουν» (Λεβ, 268). Η αφετηριακή αρχή της ισότητας των ανθρώπινων ατόμων δεν μπορεί να αποσταθεροποιηθεί ούτε στο πεδίο της έμφυλης ανάλυσης από τον Hobbes: «η διαφορά δύναμης

και φρόνησης ανάμεσα στον άνδρα και στη γυναίκα δεν είναι πάντα τόση ώστε να είναι δυνατή η εκχώρηση αυτού του δικαιώματος χωρίς πόλεμο» (Λεβ, 268). Σε συνέπεια προς τη συμβατιστική αρχή θα δεχτεί ότι «το ζήτημα αυτό ρυθμίζεται από το αστικό δίκαιο» (Λεβ, 269). Μετατοπιζόμενος όμως από την αφαίρεση της θεμελιωτικής θεωρητικής του κίνησης της συγκρότησης του κράτους ως τέτοιου κατά την προοπτική της ανασυγκρότησης των ημαρτημένων στοιχείων του κοινωνικοπολιτικού, θα δεχτεί, ελκόμενος από την ιστορική διαπίστωση, ότι «στις περισσότερες περιπτώσεις, αλλά όχι πάντα, η απόφαση είναι υπέρ του πατέρα, επειδή οι πολιτικές κοινότητες έχουν, ως επί το πλείστο, ιδρυθεί από τους πατέρες και όχι από τις μητέρες των οικογενειών» (Λεβ, 269).

Θα επιμείνει, ωστόσο, στη θέση πως ακόμα και στη συνθήκη της αμιγούς φυσικής κατάστασης, στη συνθήκη της ανύπαρκτης νομοθεσίας δηλαδή για τους γάμους και την εκπαίδευση των παιδιών στην οποία «μόνον ο νόμος της φύσης και η φυσική έλξη των φύλων μεταξύ τους και προς τα τέκνα τους» (Λεβ, 269) ισχύει, είτε η σύμβαση μεταξύ των γονέων η οποία λαμβάνει εφόσον συναφθεί δεσμευτικό χαρακτήρα, είτε η μη σύμβαση μεσολαβεί την κυριότητα του παιδιού. Στην δεύτερη περίπτωση δέχεται ο Hobbes πως «η κυριότητα ανήκει στη μητέρα» (Λεβ, 269). Και η αιτιολόγηση του δικαιώματος στηρίζεται στα τεκμήρια της άγνοιας του «ποιος είναι ο πατέρας» και στην «αρχική εξάρτηση του παιδιού από τη μητέρα» (Λεβ, 269). Η κυριότητα, συνεπώς, της μητέρας επί του τέκνου ή, άλλως, η σχέση υπακοής του δεύτερου στην πρώτη επί διττής αφετηρίας, της «φύσει» και της «σχέσει», θεμελιώνεται. Η δεύτερη, δε, σε ευθεία αναλογία προς την τελεολογική θεμελίωση της πολιτικής κυριαρχία συγκροτείται, μια και «το παιδί ρέπει να υπακούει εκείνον που το συντηρεί» (Λεβ, 269), στο βαθμό που αντίστοιχα προς την πολιτική υποταγή «η συντήρηση της ζωής είναι ο σκοπός, για τον οποίο υποτάσσεται κανείς σε κάποιον άλλο» (Λεβ, 269)¹⁵².

¹⁵² Η συγκεκριμένη χομπσιανή επιχειρηματολογική γραμμή, ωστόσο, είναι αυτή που θα δώσει λαβή στη Βαρίκα, Ε. (2006: 529) να καταλογίσει στον Hobbes «μόνιμη υπονόμηση [από τον ίδιο] της εγκυρότητας της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης και του πολιτικού τεχνήματος». Κι αυτό γιατί, κατά τη θεωρητική προοπτική της έμφυλης ανάγνωσης από την ίδια, ο Hobbes δικαιολογεί την αναγκαιότητα «να είναι πάντα οι άνδρες οι αφέντες [...] εγκαταλείποντας εδώ τη λογική για χάρη μιας ιστορικής υπόθεσης». Ο Hobbes, σύμφωνα με τη Βαρίκα, σε ανακολουθία προς τη «μεθοδολογική μεροληψία» του των «ανθρώπων μανιταριών» εντός της φυσικής κατάστασης επί της οποίας θεμελιώνεται ο «εγωιστικός και ανταγωνιστικός ατομικισμός», κάτι που «επιτρέπει την εξάλειψη» της όποιας «στενής φυσικής εξάρτησης» στην προ-πολιτική συνθήκη, δέχεται ότι «οι οικογένειες συνιστούσαν “μικρά βασίλεια” που υπάρχουν εκ των προτέρων σε φυσική κατάσταση». Έτσι όμως [(κι εδώ ενσωματώνει η Βαρίκα στο δικό της επιχειρήμα το ανάλογο της Pateman, C. (1985, 1988)] «θα υπήρχαν άτομα φυσικά υποταγμένα σε “μικρούς άρχοντες”». Εγγράφοντας λοιπόν ο Hobbes, σε μια πρόδηλη επιχειρηματολογική ανακολουθία, στοιχεία του συμβάσει πολιτικού στο φύσει προ-πολιτικό διά της σύστασης του τελευταίου από «προ-πολιτικές οργανικές ομάδες», επιτρέπει στη Βαρίκα να υποστηρίξει ότι «αν αυτοί οι μικροί άρχοντες δημιούργησαν το

Ένα περαιτέρω στοιχείο της θεωρητικής προ-απόφασης του Hobbes αναφορικά προς τη φυσικοποίηση της διχοτομίας των φύλων, είναι στο συγκεκριμένο χωρίο η απόδοση στις γυναίκες χαρακτηριστικών εξομοίωσης ή ακόμα και ταύτισής τους με τα παιδιά. Και για τους δύο δεν επιφυλάσσεται το ελάχιστο περιθώριο αυτονομίας/αυτοκαθορισμού, καθώς η φύση τους συγκροτείται αποκλειστικά ως υπαγωγή τους στο εσωτερικό μιας δομής εξάρτησης με κυρίαρχη την παρουσία του Ανδρός, από τη βούληση και την πράξη του οποίου εξαρτάται η ίδια η φυσική ύπαρξη των έτερων υποκειμένων. Τα ίδια, δε, τα υποκείμενα αυτά συγκροτούνται ατελώς, καθώς τόσο η βούληση, αν και στη χομπσιανή δομή αιτιότητας συγκροτείται φυσικά, αναφορικά προς τις γυναίκες κατασκευάζεται διαμεσολαβούμενη κοινωνικά ως παράγωγο μη δυνάμενου να την παραγάγει αυτοτελώς υποκειμένου, υπαγορεύοντας έτσι την αναγκαιότητα παρουσίας του προστάτη-επικαθορίζοντος-ελεήμονος ανδρός επί της ευγνωμονούσης ανίκανης άλλης γυναικός, όσο και η ισχύς, συγκροτούμενη εξ αρχής ως παράγωγο κοινωνικής διαμεσολάβησης, αναφορικά προς τα υποκείμενα-γυναίκες λαμβάνει μηδενική τιμή, ούσες οι ίδιες ατελείς-ανίκανες, και γίνεται μετρήσιμη αξία ικανή αναγνώρισης μόνο διά του προστατεύοντος άλλου, που δεν είναι παρά ο άντρας. Τα δεσμά στα οποία εγκλωβίζει ο Hobbes τις γυναίκες, υπό τον παρονομαστή μάλιστα φυσικών, δηλαδή αμετακίνητων αιτιολογήσεων, είναι εμφανή.

Αλλά και αναφορικά προς τις προϋποθέσεις μιας θεωρίας Παιδείας φαίνεται να προκαταλαμβάνει ένα πλαίσιο αυστηρής κανονιστικότητας, μεταφραζόμενης σε παιδαγωγικές πρακτικές χωρίς ίχνος περιθωρίων αναστοχασμού των έμφυλων υποκειμένων της μόρφωσης, μια και αυτές εμφανίζονται να δρουν ως παράγοντες διαρκούς υπόμνησης της αδυναμίας των υποκειμένων αυτών υπό την προοπτική της εξωκατεύθυνσής τους, και όχι ως πολλαπλασιαστής διερευνητικών, ανακαλυπτικών οριζόντων αυτοκαθορισμού της ατομικής και κοινωνικής ύπαρξης. Είναι εμφανής, λοιπόν, η προδιάθεση από μέρους του Hobbes προς μια Παιδεία με χαρακτήρα ιδεολογίας μάλλον αναφορικά προς το έμφυλο ζήτημα παρά κριτικού αναστοχασμού, έστω κι αν αυτός εγγράφεται ως δυνάμει στοιχείο στο εσωτερικό της δικής του φυσιολογίας.

Με παρονομαστή τη χαρά και τη θλίψη ως ευχαριστήσεις ή δυσαρέσκειες του νου, συγκροτούμενες ως αντιλήψεις του μέλλοντος, που δεν είναι παρά υποθέσεις αυτού εδραζόμενες στην ανάμνηση του παρελθόντος και διαμεσολαβούμενες από την έννοια της δύναμης αναφορικά προς την κοινωνική αλληλόδραση των ατομικών υποκειμένων, αποδίδονται από τον

τέχνημα της δημοκρατικής πολιτείας, ετούτη δεν συνιστά εκούσιο προϊόν ελεύθερων και ίσων μεταξύ τους ατόμων, αλλά αποτελείται από προ-πολιτικές οργανικές ομάδες». Και να συμπεράνει εξ αυτού πως «εάν οι γυναίκες δεν συμμετείχαν με τη θέλησή τους στη δημιουργία του, ποιος ο λόγος να υπακούουν σ' αυτό;».

Hobbes τα πάθη της *μεταμέλειας*, της *αισχύνης*, της *άμιλλας*, της *αγανάκτησης*, του *οίκτου* και της *εμπιστοσύνης*.

Ενδεικτικά προς τον τύπο της κοινωνικής αναγνώρισης, η θλίψη «που προκαλείται από την επιτυχία ενός ανταγωνιστή στην απόκτηση πλούτου, τιμής ή άλλου αγαθού, εάν συνοδεύεται από προσπάθεια ενίσχυσης των ικανοτήτων μας, έτσι ώστε να τον φτάσουμε ή να τον ξεπεράσουμε» (*Λεβ*, 129 & *EL*, 45), ονομάζεται *άμιλλα* (emulation). Η ίδια θλίψη, «όταν συνοδεύεται από την προσπάθεια παραγκωνισμού ή παρεμπόδισης του ανταγωνιστή» (*Λεβ*, 129), ή «όταν συνοδεύεται από την ευχαρίστηση, αντίληπτη στη φαντασία, κάποιας συμφοράς που μπορεί να βρει τον αντίπαλο» (*EL*, 45), διαφοροποιείται σε *φθόνο* (envy).

Το πάθος που συνιστά αναβαθμό διαφοροποίησης του θυμού σε αναφορά προς το έτερο υποκείμενο στην περίπτωση που αυτός προκαλείται «εξαιτίας μεγάλης βλάβης σε κάποιον άλλον, όταν την αντιλαμβανόμαστε ως προκληθείσα αδίκως» (*LEV*, 43), είναι η *αγανάκτηση* (indignation). Είναι «η θλίψη εκείνη που συνίσταται στην από μέρους μας αντίληψη της επιτυχίας που συμβαίνει σε αυτούς τους οποίους θεωρούμε ανάξιους της» (*EL*, 45).

Συνδεόμενο με την αντίληψη της μελλούμενης συμφοράς σε αναφορά και προς το έτερο υποκείμενο, αναδύεται το πάθος του *οίκτου* (pity). Είναι «η φαντασία (imagination) ή η φαντασίωση (fiction) μιας μελλοντικής μας συμφοράς (calamity), προερχόμενης από την αίσθηση της συμφοράς ενός άλλου ανθρώπου» (*EL*, 44), ή, αλλιώς, «η θλίψη για τη συμφορά ενός άλλου από τη φαντασία ότι μια παρόμοια συμφορά μπορεί να συμβεί και σε εμάς» (*Λεβ*, 129). Για το λόγο αυτό «ονομάζεται επίσης *συμπόνια* (compassion) και, όπως λέμε σήμερα, *αλληλεγγύη* (fellow-feeling)» (*Λεβ*, 129). Η συμπόνια είναι μεγαλύτερη, όταν «η συμφορά πλήττει έναν άνθρωπο που δεν του άξιζε, καθώς το κακό που συνέβη σε έναν αθώο μπορεί να συμβεί στον καθένα, άρα και σε εμάς» (*EL*, 44). Αντίθετα, «για δυστυχίες που προκαλούνται από μεγάλη κακοήθεια (great wickedness)» (*Λεβ*, 129) ή «όταν ένας άνθρωπος υποφέρει για μεγάλα εγκλήματα» (*EL*, 44), οι άξιοι άνθρωποι «νιώθουν ελάχιστο οίκτο» (*Λεβ*, 129 & *EL*, 44), καθώς σκέφτονται ότι «δεν θα συμβεί σ' αυτούς», ότι «είναι ελάχιστα εκτεθειμένοι σε αυτές» (*Λεβ*, 129 & *EL*, 44). Κατά συνέπεια, «οι άνθρωποι *τείνουν να συμπάσχουν εκείνους που αγαπούν*», μια και «τους θεωρούν άξιους καλών και όχι συμφορών», και παράλληλα

«αισθάνονται οίκτο¹⁵³ για τις αδυναμίες ακόμα και ανθρώπων που δεν γνωρίζουν» (EL, 44-45)¹⁵⁴.

Το αντίθετο του οίκτου είναι η *σκληρότητα της καρδιάς* (hardness of heart), αιτιολογούμενη διά του τριπτύχου τόσο της βλακειάς όσο και της αλαζονείας και της αναισθησίας: «προερχόμενη είτε από τη βραδύτητα της φαντασίας, είτε από την εξαιρετικά ισχυρή γνώμη του δικού τους απυρόβλητου από τέτοιες συμφορές, είτε από μίσος για όλους ή τους πλείστους των ανθρώπων» (EL, 45). Στον *Λεβιάθαν* το ίδιο πάθος ονομάζεται *σκληρότητα* (cruelty), εκφράζεται ως «περιφρόνηση ή αναλγησία στη δυστυχία των άλλων» και απορρέει «από τη βεβαιότητα των ανθρώπων για τη δική τους τύχη» (Λεβ, 129). Υπάγεται, δε, στο πλαίσιο των ανταγωνιστικών κοινωνικών σχέσεων και της ατομικιστικής χρησιμοθηρίας, καθώς επισημαίνει ο Hobbes: «δεν αντιλαμβάνομαι ως πιθανό ο όποιος άνθρωπος να ευχαριστείται με τα δεινά των άλλων ανθρώπων χωρίς να έχει κάποιον άλλον δικό του σκοπό» (Λεβ, 129).

Η *εμπιστοσύνη* (trust) είναι «ένα πάθος που προέρχεται από την πίστη σ' αυτόν από τον οποίο κάποιος προσδοκεί ή ελπίζει το καλό, με τη *βεβαιότητα* (free from doubt) ότι δεν ακολουθεί διαφορετικό δρόμο για την κατάκτηση του ίδιου καλού» (EL, 44). Αντιστρόφως ανάλογη είναι η *δυσπιστία* (distrust) ή η *επιφυλακτικότητα* (diffidence), «η αμφιβολία, δηλαδή, που κάνει κάποιον να στηρίζεται σε άλλα μέσα κατά την προσπάθειά του». Η προφάνεια, δε, της διάκρισης των όρων εμπιστοσύνη και δυσπιστία θεμελιώνεται διά του εμπειρικού παραδείγματος πως «κανείς ποτέ δεν στηρίζεται σε κάποιο εναλλακτικό μέσο, παρά μόνο όταν δυσπιστεί για την αποτελεσματικότητα του πρώτου» (EL, 44).

Ενδεικτική της χομπσιανής προβληματικής είναι και η υπαγωγή τόσο της θρησκείας όσο και της δεισιδαιμονίας στην κατηγορία των παθών ως διαφοροποίηση της πρωταρχικής τάσης/ορμής του φόβου. Έτσι, «ο φόβος μιας αόρατης δύναμης, η οποία αποτελεί είτε φαντασίωση (feigned) του νου, είτε φαντασία (imagined) από μύθους δημόσια επιτρεπτούς» (Λεβ, 127)¹⁵⁵, ονομάζεται

¹⁵³ Ο Hobbes, από μια ακόμη αφορμή ανάδειξης του κοινωνικού ρόλου της ρητορείας, επισημαίνει πως «από όλα τα πάθη του νου η *αγανάκτηση* και ο *οίκτος* είναι αυτά που *αναδύονται και αυξάνονται τα μέγιστα από την ευφράδεια*». Κι αυτό γιατί «η επιδείνωση της συμφοράς και η άμβλυνση του σφάλματος αυξάνουν τον οίκτο, και η υποτίμηση της υπόληψης/αξίας ενός προσώπου, μαζί με την επίταση της επιτυχίας του, που είναι *κατορθώματα ενός ρήτορα*, μπορούν να μετατρέψουν αυτά τα δύο πάθη σε *μένος* (fury)» (EL, 45).

¹⁵⁴ Εδώ, σε μια έτερη *έμφυλη επισήμανση*, ο Hobbes αναφέρει το παράδειγμα «των γυναικών που συμπονούν κάθε άνδρα που οδηγείται στην *αγχόνη*» (EL, 45).

¹⁵⁵ Είναι χαρακτηριστικό εδώ το, συνεπές με το κατασκευαστικό συμβατιστικό επιστημολογικό του υπόδειγμα, κριτήριο διάκρισης της θρησκείας από τη δεισιδαιμονία, που δεν είναι άλλο από τον συμβατικά κατασκευασμένο/συγκροτημένο κανόνα του επιτρέπει και του απαγορεύει επί των, στο δημόσιο χώρο εκφερόμενων, μύθων. Κι, ενώ εδώ δεν προβαίνει στη διευκρίνιση του αρμοδίου να ορίσει τον συγκεκριμένο κανόνα υποκειμένου, ωστόσο,

θρησκεία (religion), ενώ η φαντασία από «απαγορευμένους μύθους (not allowed)» δεισιδαιμονία (superstition). Όταν, δε, «η δύναμη που φανταζόμαστε είναι όντως έτσι όπως τη φανταζόμαστε» (Λεβ, 127), τότε ο φόβος αποκαλείται *αληθινή θρησκεία* (true religion).

Από τη διαφοροποίηση του φόβου παράγεται κατά τη «μη επίγνωση της αιτίας ή του αντικειμένου του» το πάθος που ονομάζεται *πανικός* (panic terror) (Λεβ, 127)¹⁵⁶. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, «σ' αυτόν που φοβάται πρώτος υπάρχει πάντα κάποια επίγνωση της αιτίας», ενώ οι υπόλοιποι «τρέπονται σε φυγή ακολουθώντας απλώς το παράδειγμα των γύρω τους, υποθέτοντας ο καθένας πως ο διπλανός του γνωρίζει της αιτία». Συμπεραίνεται επομένως ότι «αυτό το πάθος δεν συμβαίνει παρά σε συνθήκη συνωστισμού ή πλήθους ανθρώπων» (Λεβ, 127).

Μια συγκριτική της χομπσιανής, της επί της ισχύος και της ανταγωνιστικής κοινωνικής σχέσης, γενετικής των παθών του νου με το αριστοτελικό υπό τον λόγον και επί των παθών «διακεῖσθαι πως» ενάρετο πράττειν, επί του οποίου ο τελευταίος παράγει τους κατά τη δική του προβληματική ιδιαίτερους και συγκεκριμένους χαρακτηριστικούς και ανθρωπολογικούς τύπους, είναι διαφωτιστική των τομών-συναντήσεων αλλά και των αντινομιών των δύο θεωρητικών υποδειγμάτων. Με ανάλογη του Hobbes λογική ακολουθία ο Αριστοτέλης συγκροτεί τη διάταξη του επιχειρήματος από το «καθόλου λέγεσθαι», το οποίο «δεῖ τοῦτο μή μόνον», προς «τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν» (HN, 1107a, 28-29). Έτσι, έχοντας προσδιορίσει καταρχήν (διά της γενικής και καθολικής αρχής *μεσότητα* την οποία θα ερευνήσουμε στη συνέχεια του κεφαλαίου) το ενάρετο πράττειν ως το υπό τον λόγον και επί των παθών «διακεῖσθαι πως» κάτι που επιβεβαιώνει ότι «ἐν τοῖς περί τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί εἰσιν» (HN, 1107a, 30), μπορεί πλέον να ξεκαθαρίσει τους περί τὰς πράξεις «ἐπὶ μέρους ἀληθινωτέρους» (HN, 1107a, 30-31) λόγους, ώστε κατά το δέον του «συμφωνεῖν ἐπὶ τούτων» να κατασκευάσει τους, με αναφορά τα *πράγματα*, τις *συνθήκες* και το *συμπεριφέρεσθαι* ἐπὶ αὐτῶν, επιμέρους *χαρακτηρολογικούς και ανθρωπολογικούς τύπους*. Τούτοι, ως αποτέλεσμα της εφαρμογῆς ἐπὶ του συγκεκριμένου του γενικού πλαισίου σύστασης του ενάρετου πράττειν, κατασκευάζονται ὑπὸ τον τύπο του πλέγματος τόσο των ακολουθιῶν γένεσής τους όσο και των

κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος, θα θεμελιώσει στη «βούληση του κυρίαρχου» την ισχύ μιας τέτοιας πράξης και στο «πρόσωπο της πολιτικής κοινότητας» την πηγή της.

¹⁵⁶ Επισημαίνει ο Hobbes ότι «ονομάστηκε έτσι από τον Πάνα, ο οποίος σύμφωνα με τους μύθους τον προκαλούσε» (Λεβ, 127).

μεταξύ τους συναρθρώσεων κατά την αρχή του προσεγγίζει ή αποκλίνει, του κατορθοῦσθαι ή ἀμαρτάνειν του εναρέτου πράττειν.

Πεδία αναφοράς γίνονται τα πάθη του φόβου και του θάρρους «περί μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη» (HN, 1107a, 33) των εκτιθεμένων στη συνθήκη «ἐν τοῖς δεινοῖς» (HN, 1103b, 16) πραττόντων προσώπων, οι «περί ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας» (HN, 1107b, 30-31) θυμικά εκφραζόμενες απολαύσεις και δυσარέσκειες («περί τᾶ ἐπιθυμίας καὶ περί τᾶς ὀργᾶς» (HN, 1103b, 4) κατά «τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις» (HN, 1104b, 4-5), τα πράγματα των οποίων κάνουμε χρήση («ὧν δ' ἐστὶ χρεία» (HN, 1120a, 4), συμπεριλαμβανομένου και του πλούτου σ' αυτά («ὁ πλοῦτος δ' ἐστὶ τῶν χρησίμων» (HN, 1120a, 5), η επιδίωξη ή η αποφυγή των τιμών («περί δὲ τιμὴν ἢ ἀτιμίαν» (HN, 1107b, 21-22). Σε αναφορά προς τούτα αξιοποιούνται από τον Αριστοτέλη τα κριτήρια της μεσότητας, της υπερβολής και της ελλείψεως ὥστε να αξιολογηθεῖ το «εὖ καὶ κακῶς τούτοις χρῆσθαι» (HN, 1120a, 4-5) στην πολλαπλότητα των εκδοχών τους και να παραχθούν τα αντίστοιχα πάθη, πράξεις και χαρακτηρισολογικοί τύποι κατά την αρετολογική προ-απόφαση «ἐκάστω δ' ἄριστα χρῆται ὁ ἔχων τὴν περί τοῦτο ἀρετὴν» (HN, 1120a, 5-6). Στεκόμαστε στις δύο κομβικές για την ανθρώπινη συμπεριφορά αριστοτελικές ηθικές αρετές, τις αφορούσες στα θεμέλια/πυλώνες ἀρθρώσεως του κοινωνικού σχεσιακού, την *ἀνδρεία* και τη *σωφροσύνη*.

Πρώτη στη σειρά διάταξης, ενδεικτική της σημασίας που αποδίδει ο Αριστοτέλης στην *ανεξαρτησία* της πόλεως ως την προϋποθετική των υπολοίπων επιδιώξεων, της *αυτονομίας* και της *αυτάρκειας*, σκοποθεσία της *οργανικής ενότητας πόλις-κράτος*, κατασκευάζεται, σε αναφορά προς τους φόβους και τα θάρρη («περί μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη» (HN, 1107a, 33 & 1115a, 7), «μεσότης» ούσα, η αρετή *ἀνδρεία* και ο χαρακτηρισολογικός τύπος του *ἀνδρείου* ανθρώπου¹⁵⁷. Εκ των «ὑπερβαλλόντων», δε, δύο τύποι συγκροτούνται: ο μεν με αναφορά την «ἀφοβίαν»

¹⁵⁷ Στο αριστοτελικό έργο το αρχαιοελληνικό *ιδανικό* του τριπτύχου των επιδιώξεων των πολιτών, ανεξαρτήτως της μορφής (του τρόπου λειτουργίας) του πολιτεύματος, όπως αυτές έχουν ήδη αναδυθεί κατά την αρχαϊκή περίοδο και αποτελούν παράλληλα και προϋποθέσεις ύπαρξης της πόλεως-κράτους, η *ελευθερία*, η *αυτονομία* και η *αυτάρκεια*, βλ. και Finley, M. (1999: 110 κ.ε.), εκφράζεται πλέον στην *πλήρη ωριμότητά του*. Οι «καλές πράξεις» των πολιτών, «χάριν των οποίων» συστήνεται η πολιτική κοινωνία («τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν» (ΠΟΛ, 1281a, 2-3), της οποίας «τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς» (ΠΟΛ, 1281a, 2) είναι ο τελικός στόχος («τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν» (ΠΟΛ, 1280b, 39) και για την επίτευξη του οποίου, ως την επιτυχία μιας *τέλειας* και *αυτάρκους* ζωῆς («ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους» (ΠΟΛ, 1280b, 34-35), *υἰάρχει* η πόλις («ἔσται πόλις» (ΠΟΛ, 1280b, 33) και γίνεται πράξη η ένωση συγγενικών ομάδων και κοινοτήτων («κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι» (ΠΟΛ, 1280b, 34), ἔχουν την αφετηρία τους, την προϋποθετική συνθήκη της πληρότητας έκφρασής τους, στη *δύναμη υπεράσπισης* της πολιτικής κοινότητας ως τέτοιας, της ακεραιότητάς της από ἐξωθεν επιβουλεύσεις. Τούτη συνιστά τον πρώτο όρο, τη βάση της *κοινωνικής συνοχής*. Δεν είναι τυχαία λοιπόν η τοποθέτηση της αρετής *ἀνδρεία* και του τύπου του *ἀνδρείου* ανθρώπου στην αρχή της διάταξης των ηθικών αρετών από τον Αριστοτέλη.

άνωνυμος είναι, ο δε «ἐν τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλον θρασύς» (HN, 1107b, 2-3). Ο συνδυάζων, προσέτι, την υπερβολή «ἐν τῷ φοβεῖσθαι» και την ἔλλειψη «τῷ θαρρεῖν» είναι ο δειλός ανθρώπινος τύπος κατά τον Αριστοτέλη. Πεδίο αναφοράς, ως προξενούντα το φόβο πράγματα, είναι τα «φοβερά», τα «ἀπλῶς εἰπεῖν κακά» (HN, 1115a, 8-9). Ἐτσι ο φόβος μπορεί να οριστεί ως «προσδοκία κακού» (HN, 1115a, 9). Η ταυτολογική χομπσιανή απόδοση στα *Elements of Law* του ορισμού του φόβου ως «προσδοκία κακού» (EL, 44) είναι ενδεικτική, κι εδώ, της βαθιάς εντύπωσης του Hobbes στο αριστοτελικό ἔργο.

Και είναι ο επιμερισμός των «κακῶν» ο μεθοδολογικός δρόμος που θα αξιοποιηθεῖ από τον Αριστοτέλη για το ξεκαθάρισμα της ιδιαιτερότητας του, ἐπὶ του συγκεκριμένου πεδίου αναφοράς, ἐν ἀρετῇ ἢ ἐν κακίᾳ πράττειν. Καθὼς ο φόβος αναφέρεται σε «πάντα τὰ κακά», ὅπως «ἀδοξίαν πενίαν νόσον ἀφιλίαν θάνατον», ο ἀνδρείος «οὐ περὶ πάντα εἶναι» (HN, 1115a, 10-12). Και γι' αὐτό διὰ της ἀρχῆς του αποκλεισμοῦ και της «κατὰ μεταφοράν» (HN, 1115a, 15) ὁμοιότητος («ἔχει γάρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ» (HN, 1115a, 15-16), καθὼς «ἄφοβος γάρ τις καὶ ὁ ἀνδρείος» (HN, 1115a, 16), αποκλείονται ἐπιμέρους πεδία του περὶ τον φόβον πράττοντος ἀνθρώπου. Τὴν ἀδοξίαν σε πρῶτο βαθμὸ ἐπισημαίνει ο Αριστοτέλης πως «καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν», ἐνὼ «τό δέ μή [φοβεῖσθαι] αἰσχρόν» (HN, 1115a, 12-13). Ο φοβούμενος, δε, ἐδῶ «ἐπεικῆς καὶ αἰδήμων» λέγεται κατ' ἀντίθεση πρὸς τον μὴ φοβούμενον ο οποίος «ἀναίσχυντος» (HN, 1115a, 13-14) εἶναι. Ο ὅρος της κοινωνικῆς ἀναγνωρισιμότητος ως ἐκδοχὴ της κοινωνικῆς σχέσης, ὅπως τίθεται ἐδῶ ἀπὸ τον Αριστοτέλη, ἀξιοποιεῖται ἀπὸ τον Hobbes κατὰ τὴν ἀντίστροφη, ὡστόσο, θεωρητικὴ προοπτικὴ - ἀπότοκο της ἀντινομικῆς προ-ἀπόφασης των δύο. Στον μὲν υπάγεται στον τελεολογικὸ προσανατολισμὸ του ἐναρέτου πράττειν, στον δε συνιστᾷ τὴν ἐκφραση της, με ὅρους ἀνταγωνιστικῆς «σύγκρισης καὶ υπεροχῆς» (Λεβ, 139) κοινωνικῆς «συνάντησης» των ἀνθρώπων ἀτόμων. Τὴν ἀξιοποιεῖ, μάλιστα, ρητὰ κατὰ τὴν ἀνάπτυξη ἀπὸ μέρους του των φυσικῶν διανοητικῶν ἀρετῶν¹⁵⁸ σε ἀναφορὰ πρὸς τους ἐπαίνους, τὴν τιμὴ καὶ τὴν ἐπιθυμία («τις ἱκανότητες ἐκεῖνες του νοῦ, που οἱ ἄνθρωποι ἐπαινοῦν, ἐκτιμῶν καὶ ἐπιθυμοῦν νὰ εἶχαν οἱ ἴδιοι» (Λεβ, 139), με τρόπο ἀποκαλυπτικὸ του «οράσθαι» τὰ ἀντικείμενά του. Εἶναι ἡ συγκεκριμένη καὶ καθορισμένη χομπσιανὴ «ὄραση» του ἀνθρώπινου φυσιολογικοῦ καὶ του κοινωνικοῦ αὐτῇ που ἀποκαλύπτει τὶς ριζικὰ διακριτὲς δομικὲς προϋποθέσεις δύο ἀντίπαλων μεταξύ τους προβληματικῶν, δύο ἐκδηλώσεων της «μεθοδικῆς ἐκθεσης των

¹⁵⁸ Για τὴν κατασκευὴ ἀπὸ τον Hobbes της ἐννοίας ἀρετῆς, τὴν ἀντιδιαστολὴ των φυσικῶν διανοητικῶν ἀρετῶν ἀπὸ τὶς ἐπίκτητες κατὰ τὴν υπαγωγὴ των συγκεκριμένων ἐννοιῶν στο ἐσωτερικὸ της δικῆς του προβληματικῆς, βλ. ἐδῶ, 3.3.2.i., σσ. 356-362.

εννοιών» υπαγομένων στη ριζικά αντινομική «αναγκαία διαπλοκή εννοιών με αξίες» κατά την ανάπτυξη των επιχειρημάτων.

Το ερώτημα, επομένως, που αναδύεται είναι «περί ποῖα οὖν τῶν φοβερῶν ὁ ἀνδρεῖος; ἢ περὶ τὰ μέγιστα;», καθώς «οὐθεὶς ὑπομενετικώτερος τῶν δεινῶν» (HN, 1115a, 25-26). Και απαντάται ξεκάθαρα από τον Αριστοτέλη: «φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος» (HN, 1115a, 26), μια και «πέρας γάρ, καὶ οὐδέν ἐτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὐτ' ἀγαθόν οὔτε κακόν εἶναι» (HN, 1115a, 26-27). Ο Hobbes συναντάται με τον Αριστοτέλη και στο κατά τη δική του διατύπωση «υπέρτατο κακό» (Λεβ, 196), που δεν είναι άλλο από τον «φόβο και τον κίνδυνο του βίαιου θανάτου» (Λεβ, 196). Η θεωρητική προοπτική, ωστόσο, απότοκο της αντινομικής προ-απόφασης και της δομής του στοχασμού των δύο, είναι *ριζικά διακριτή*. Το «πέρας» της κίνησης προς τον αρετολογικό προσανατολισμό τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ κακοῦ πράττειν του μεν είναι αυτό που ανασυγκροτεῖται ως το φυσικομηχανιστικά και ατομικιστικά προσανατολισμένο *τέλος της δύναμης* από τον δε κατά την αντιφατική της με το ανθρώπινο πράττειν σύναψη. Και αυτή τοποθετεῖται εντός της συνθήκης της φυσικής κατάστασης του «bellum omnia contra omnes» (Λεβ, 195). Είναι το θεωρητικό σχῆμα της «*ύψιστης αντίφασης*» από τον Hobbes αυτό που, αφορμώμενο από τον καθολικό χαρακτήρα του *υψίστου*, μοναδιαία αξιακού σκοπού, της «διατήρησης του εαυτού» (QCLNC, 153), της ζωής, μετασχηματιζόμενο στον καθολικό χαρακτήρα της *ύψιστης επιδίωξης της υπέρτερης δύναμης* (Λεβ, 169-170) εντός της φυσικής κατάστασης, εξωθεί το «δικαίωμα όλων σε όλα» (DCV, 11) στην κατάληξη να είναι «δικαίωμα όλων στο τίποτα» (DCV, 11), στο θάνατο ως την «απόλυτη καταστροφικότητα» δηλαδή, στο μετασχηματισμό της απόλυτης σε μηδενική δύναμη. Και είναι αυτό το σχῆμα της *αντιφατικής με τον εαυτό της, της αυτοακυρωνόμενης εν τη πράξει ανεξέλεγκτης δύναμης* εκ των θεμελιακών τεχνασμάτων¹⁵⁹ του

¹⁵⁹ Ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 79-80), εστιάζοντας στην «αντίφαση ανάμεσα στον καθολικό χαρακτήρα της επιδίωξης υπέρτερης δύναμης [εντός της φυσικής κατάστασης] και στον πληθωρισμό που συνεπάγεται η έννοια της δύναμης αυτή καθεαυτήν και απαγορεύει οποιαδήποτε καθολικότητα» (ό.π., σ. 79), επισημαίνει πως «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*. [...] 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» (ό.π., σσ. 79-80). Ό,τι απομένει λοιπόν για το θεωρητικό σχεδιασμό δεν είναι άλλο παρά η ανάδυση του Λόγου-υπολογισμού κατά την προοπτική της, αντιστικτικής προς την αδιέξοδη ισχύ, «*άλλης/έτερης*» δύναμης, εκείνης που προσαρτά στην ανθρωπινότητα τη συναπτόμενη με αυτόν ανάλογη προοπτική του χρόνου κατά τη σημασιολόγησή του πλέον ως ακολουθία: παρελθόν-παρόν-μέλλον. Και είναι, ακριβώς, η εργαλειακή-υπολογιστική διάστασή του αυτή που τον τοποθετεί «εξ ορισμού επέκεινα της φυσικής κατάστασης» (ό.π., σ. 80), που τον καθιστά το όχημα μετάβασης, αλλά και τον εγγυητή αυτής, στη σταθερότητα της «ειρηνικής συμβίωσης» και της κοινωνικής συνοχής, κατά την ανόρθωσή του στο ύψος της Επιστήμης-Φιλοσοφίας, στο ύψος της βεβαιότητας δηλαδή της λογικής πλέον ακολουθίας που,

Hobbes προκειμένου η ρύθμιση, η ανάδυση του πολιτικού και των ιδιαίτερων όρων αυτού να προκύψει ως αναγκαιότητα κατά τον *Λεβιάθαν* τύπο του.

Αλλά και η ίδια η προοπτική του θανάτου, κατά την υπαγωγή της στο *έν ανδρεία* *ενάρετο* πράττειν, θα επιμεριστεί από τον Αριστοτέλη. Κι αυτό γιατί ο ανδρείος «οὐκ εἶναι» προς τον υπό τις όποιες συνθήκες κίνδυνο θανάτου («οὐδέ περί θάνατον τόν *έν παντί*» (*HN*, 1115a, 28) -εδώ ο Αριστοτέλης φέρει ως παραδείγματα τον κίνδυνο του *έν θαλάττῃ* πνιγμού ή του *έξ άσθενείας* θανάτου («οἷον *έν θαλάττῃ ἢ νόσοις*»)- αλλά προς τον *ενδοξότερο όλων*, τον «έν τοῖς καλλίστοις» (*HN*, 1115a, 29-30). Και τόσο οι συνθήκες όσο και οι τρόποι «τοιούτου» δεν είναι άλλοι παρά «οἱ *έν πολέμῳ*», καθώς υπό τη συγκεκριμένη συνθήκη «έν μεγίστῳ καί καλλίστῳ κινδύνῳ» (*HN*, 1115a, 30-31) ο θάνατος επέρχεται. Δεν είναι, συνεπώς, τυχαία η *ομολογία* («όμόλογοι δέ») του *έν πολέμῳ ανδρείως* πράττειν με το *καθολικό* της απόδοσης των *τιμών* σε αυτό τόσο από τις *δημοκρατούμενες πόλεις* όσο και από τα *μοναρχικά καθεστώτα* («αἱ τιμαί αἱ *έν ταῖς πόλεσι καί παρά τοῖς μονάρχοις*» (*HN*, 1115a, 31-32). Το *απόλυτο* του «κατ' *ἀρετήν τελείαν ενεργοῦντος*» (*HN*, 1101a, 14) συγκεκριμενοποιείται εδώ από τον Αριστοτέλη και συνάπτεται με το ανάλογο *απόλυτο* του «μείζονος καί βελτίου τινός» (*HN*, 1101b, 21-22), της *τιμής* του «μακαρίου, εὐδαίμονος καί θειοτάτου τῶν ἀνδρῶν» (*HN*, 1101b, 23-25). Είναι, λοιπόν, ο ανδρείος «ό περί τόν καλόν θάνατον ἀδεής» (*HN*, 1115a, 33) και ο περί «ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγυια (αιφνίδια) ὄντα» (*HN*, 1115a, 34), τα οποία είναι «μάλιστα τά κατά πόλεμον» (*HN*, 1115a, 35). «Ἀνδρίζονται», δε, τα πρόσωπα εντός των περιστάσεων των *απαιτουσών θάρρος* και των επιφερουσών (κατά πως τους πολεμικούς κινδύνους) *θάνατον ωραίον* («έν οἷς ἐστίν ἀλκή ἢ καλόν τό ἀποθανεῖν» (*HN*, 1115b, 4-5). Στα παραδείγματα, δε, των «έν θαλάττῃ καί έν νόσοις» εκτίθεσθαι έν κινδύνῳ ο Αριστοτέλης θα διακρίνει το «ἀδεές» του ανδρείου έναντι του των ναυτικών («οὐχ οὕτω ὡς οἱ θαλάττιοι» (*HN*, 1115b, 1-2) με κριτήριο την *απώλεια κάθε ελπίδας* προς διάσωση («οἱ μέν γάρ ἀπεγνώκασιν τήν σωτηρίαν») και τη *στενοχώρια* για τον τέτοιου είδους θάνατο («καί τόν θάνατον τόν τοιούτον δυσχεραίνουσιν» (*HN*, 1115b, 2-3) στους μεν, κατ' αντιδιαστολή προς τους δε, τους έχοντες ελπίδες («οἱ δ' εὐέλπιδές εἰσι») λόγω της θαλασσινής τους εμπειρίας («παρά τήν ἐμπειρίαν»), ώστε να καταλήξει πως στις τέτοιου είδους περιστάσεις ούτε το κριτήριο της «ἀλκῆς» ούτε το «καλόν τό ἀποθανεῖν» πληροούνται. Ο

έλκοντας στο εσωτερικό της και τον χρόνο τον ίδιο, μετασχηματίζεται σε παράγοντα απόδρασης από την καθήλωση στην εμπειριογενή προφάνεια της χρονικής στιγμής. Το *απόλυτο* της καταστροφής *σχετικοποιείται*, για να επιστρέψει ξανά ως το *ετερογενώς ποιοτικό απόλυτο* της «προστασίας», της «ομόνοιας», της πολιτικής πλέον σταθερότητας.

διάλογος του Hobbes με το αρετολογικό αριστοτελικό επιχείρημα είναι χαρακτηριστικός κι εδώ, καθώς το ίδιο παράδειγμα των ἐν θαλάττῃ κινδύνων θα χρησιμοποιήσει και ο ίδιος όταν θα πραγματευτεί τη διάκριση των «εκουσίων» από τις «ακούσιες» πράξεις κατά την αναφορά τους προς τη «βούληση» και τη «φυσική αναγκαιότητα», υπάγοντάς τα, ωστόσο, στη θεωρητική προοπτική της υλιστικής φυσικομηχανιστικής προ-απόφασης.

Κατά τον επιμερισμό, δε, των προξενούντων φόβο πραγμάτων («τό δέ φοβερόν») επισημαίνει ο Αριστοτέλης πως αυτά δεν είναι σε όλους τα ίδια («οὐ πᾶσι μὲν τό αὐτό» (HN, 1115b, 7). Σε πρώτο βαθμό θα διακρίνει, ωστόσο, τα φοβερά πράγματα που υπερβαίνουν την ανθρώπινη φύση («λέγομεν δέ τι καί ὑπέρ ἄνθρωπον» (HN, 1115b, 7-8), τα οποία προξενούν φόβο «παντί τῷ γε νοῦν ἔχοντι (νουνεχή)» (HN, 1115b, 8-9) ἄνθρωπῳ, προκειμένου, στεκόμενος στα «φοβερά καί τὰ θαρραλέα» κατά το μέτρο της ανθρώπινης φύσης και επισημαίνοντας τη διαφορά μεταξύ τους «μεγέθει καί τῷ μᾶλλον καί ἥττον» (HN, 1115b, 9-10), να αναπτύξει την *ιδία* ἐπὶ των συγκεκριμένων πραγμάτων *στάση* του ανδρείου ανθρώπου. Ο ανδρείος, λοιπόν, ὑπὸ την ιδιότητά του ως ἄνθρωπος («ὡς ἄνθρωπος») *ἀφοβος* («ἀνέκπληκτος» (HN, 1115b, 11) είναι. Όταν, δε, αισθανθεῖ φόβο διὰ «τά τοιαῦτα», κατά τον *τρόπο που πρέπει*, καθώς ο λόγος υποδεικνύει και *προς χάριν του καλοῦ* θα υπομείνει τούτον («ὡς δεῖ δέ καί ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ τοῦ καλοῦ ἔνεκα» (HN, 1115b, 12-13). Κι αυτό γιατί το ίδιο το καλό είναι ο σκοπός της αρετῆς («τοῦτο γάρ τό τέλος τῆς ἀρετῆς» (HN, 1115b, 13). Πράγματι, ανδρείος είναι ο ὑπομένων, φοβούμενος και θαρρῶν *αυτά που πρέπει* («ἃ δεῖ»), *προς χάριν εκείνου που πρέπει* («οὗ ἔνεκα») και *κατά τον πρέπειντα τρόπο και χρόνο* («καί ὡς δεῖ καί ὅτε» (HN, 1115b, 17-18). Κι αυτό γιατί ο ανδρείος και υφίσταται ψυχικές διαθέσεις και προβαίνει σε πράξεις («πάσχει καί πράττει») αναλόγως προς την *αξία* του («κατ' ἀξίαν») και καθώς ο λόγος του υπαγορεύει («ὡς ἂν ὁ λόγος» (HN, 1115b, 19-20). Καθώς, δε, «τέλος πάσης ἐνεργείας» το «κατά τήν ἐξιν ἐστίν», κάτι που ισχύει και αναφορικά προς τον ανδρείο ἄνθρωπο, ανάγεται η ανδρεία στο «καλόν καί τό τέλος» (HN, 1115b, 21-22), ἔτσι που, ως αρετή πλέον οριζόμενη διὰ του καλοῦ τέλους της ὅπως και το κάθε επιμέρους («ὀρίζεται γάρ ἕκαστον τῷ τέλει» (HN, 1115b, 22), να συνιστά το «οὗ ἔνεκα» καλόν των, κατά την ίδια ως ιδιότητα, υπομενόντων και πραττομένων ὑπὸ του ανδρείου ανθρώπου.

Σε ὅτι αφορά τους *υπερβάλλοντες* και τους *ελλείποντες* περὶ των «φοβερῶν» και των «θαρραλέων», τούτοι «ἐν ἀμαρτίαις» (HN, 1115b, 15) τελούν, «ἢ μὲν ὅτι [δ] οὐ δεῖ, ἢ δέ ὅτι οὐχ ὡς δεῖ, ἢ δέ ὅτι οὐχ ὅτε, ἢ τι τῶν τοιούτων» (HN, 1115b, 16-17). Ἐτσι, ἀπὸ τους ἔχοντες σε

υπερβολικό βαθμό την αφοβία, το θάρρος και τη δειλία, ο υπερέχων κατά την αφοβία *άνωνυμος* μεν είναι, ωστόσο μπορεί να θεωρηθεί *μανιακός* («μαινόμενος») ή *αναισθητός* («ανάλγητος») (HN, 1115b, 26), αν δε φοβάται τίποτα (ούτε καν τις φυσικές καταστροφές επισημαίνει ο Αριστοτέλης («μήτε σεισμόν μήτε κύματα» (HN, 1115b, 27). Ο υπερβάλλων στο θάρρος «περί τά φοβερά» *παράτολμος* («θρασύς») είναι. Τούτος και *καυχηματίας* («άλαζών») και «προσποιητικός ανδρείας» είναι. Μόνον «βούλεται φαίνεσθαι» ανδρείος, «μιμείται» απλώς και γι' αυτό «οἱ πολλοὶ αὐτῶν *θρασύδειλοι*» είναι, όντες τολμηροί στα φαινομενικά φοβερά ενώ τα πράγματι τέτοια «οὐχ ὑπομένουσιν» (HN, 1115b, 29-33). Ο «ὑπερβάλλον τῷ φοβεῖσθαι» *δειλός* είναι. Αυτός φοβείται και *όσα δεν πρέπει* («ἄ μή δεῖ») και κατά τον *μη πρόποντα τρόπο* («ὡς οὐ δεῖ»), χαρακτηριζόμενη έτσι η όλη ψυχική του κατάσταση («καί πάντα τά τοιαῦτα ἀκολουθεῖ αὐτῷ» (HN, 1115b, 35). Υπολείπεται επίσης και στο θάρρος («τῷ θαρρεῖν»). Υπερβάλλει στις δυσαρέσκειες («ὑπερβάλλον ἐν ταῖς λύπαις»), *απελπισμένος* («δύσελπις») είναι, καθώς τα «πάντα φοβεῖται» (HN, 1116a, 3).

Σκιαγραφούνται, έτσι, από τον Αριστοτέλη οι καθ' ὑπερβολήν και ἔλλειψιν ως προς «τό μέσως ἔχει καί ὡς δεῖ» του ανδρείου ανθρώπινοι τύποι, οι αφιστάμενοι προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση της των ανδρείων πράξης, καθώς οι τελευταίοι «ἐν τοῖς ἔργοις ὀξεῖς, πρότερον δ' ἡσύχιον» (HN, 1116a, 9) είναι. Αφίστανται, προσέτι, ανδρείας, η οποία «*μεσότης* ἐστὶ περί θαρραλέα καί φοβερά» (HN, 1116a, 11-12), διότι το προτιμάν και υπομένειν αυτά («αἰρεῖται καί ὑπομένειν») είναι το «καλόν» ενώ «αἰσχρόν» είναι το αντίθετο («τό μή»). Στο εσωτερικό, δε, τη συγκεκριμένης συλλογιστικής περιοχής δράττεται της ευκαιρίας ο Αριστοτέλης να εντάξει την προβληματική του περί *αυτοκτονίας*. Η προτίμηση του θανάτου κατά την προσπάθεια αποφυγής της πενίας ή του έρωτα («τό δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρόν» (HN, 1116a, 12-13) δεν είναι γνώρισμα του ανδρείου ("οὐκ ἀνδρείου"), αλλά του δειλού ανθρώπου («μᾶλλον δειλοῦ» (HN, 1116a, 13-14). Και αυτό γιατί η προτίμηση του θανάτου ως αποφυγή των οδυνηρών πραγμάτων («τό φεύγειν τά ἐπίποννα») αδυναμία ψυχική («μαλακία») είναι και ο πράττων αυτά, ο αυτοκτονών δηλαδή, δεν προτιμά τον θάνατο διά το καλόν αλλά διά την αποφυγή του κακού («οὐχ ὅτι καλόν ὑπομένει, ἀλλά φεύγων κακόν» (HN, 1116a, 15). Είναι, λοιπόν, η *αρετολογική προ-απόφαση* αυτή που *υπαγορεύει* και την *αξιολογική αποτίμηση* της *αυτοκτονίας* από τον Αριστοτέλη. Κι εδώ ταυτίζεται κατά τη θέση του με τον Hobbes, υπό την «όραση», ωστόσο, ριζικά αντινομικών αντανakλάσεων του πεδίου της προβληματικής των δύο. Και ο Hobbes αρνείται κατηγορηματικά την αυτοκτονία, υπάγοντας όμως τη θέση του στο

εσωτερικό της, ατομικιστικής, καταστροφικής των αξιακών υψηλών βλέψεων, «όρασής» του, εντός της οποίας η μοναδιαία εναπομείνασα αξιακή αρχή, η «διατήρηση του εαυτού», η ζωή, είναι η εκ των ων ουκ άνευ αφετηρία, η οποία, ούσα απόλυτη, δεν είναι δυνατό να αποσταθεροποιηθεί σε καμιά στιγμή των αναβαθμών του επιχειρήματος¹⁶⁰. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο πως η της αυτοκτονίας άρνηση συνιστά και την απόλυτα δοσμένη στο χομπσιανό οικοδόμημα στιγμή της δυνατότητας αντίστασης στην απολυτότητα του *Λεβιάθαν* κυρίαρχου. Είναι η απόλυτη δυνατότητα αποσταθεροποίησης αυτής, όταν εκφραστεί ως προσταγή προς τον υπήκοο¹⁶¹. Αλλά και η ίδια η αιτιώδης αναγκαιότητα παραγωγής του *Λεβιάθαν* κυρίαρχου, η συμπτυνωνόμενη στους λόγους οφειλής της ύπαρξής του¹⁶², είναι το έδαφος της ακολουθίας κατά την οποία συνάγεται η *άρνηση της αυτοκτονίας*, προκειμένου η συλλογιστική διάταξη να μην περιπέσει σε *αντίφαση προς τον εαυτό της*. Οι ίδιοι οι όροι σύστασης της κυριαρχίας, ούσης

¹⁶⁰ Γράφει ο Hobbes, αποδίδοντας το *αναπαλλοτρίωτο* φυσικό δικαίωμα της ζωής ακόμα και μετά τη σύσταση της κυρίαρχης εξουσίας: «όταν ένας υπήκοος επικυρώνει την κυρίαρχη εξουσία με τις λέξεις “εξουσιοδοτώ ή αναλαμβάνω την ευθύνη για όλες τις πράξεις του”, δεν περιορίζει καθόλου την προγενέστερη φυσική ελευθερία του. Δίνοντας σε κάποιον το δικαίωμα να με σκοτώσει, δεν υποχρεούμαι να αυτοκτονήσω αν με διατάξει» (*Λεβ*, 284).

¹⁶¹ Ο *συστηματικός χαρακτήρας* του χομπσιανού έργου επικυρώνεται εδώ ως η *αιτιώδης ακολουθία* των μερών του επιχειρηματολογικού όλου εντός πλαισίου της, σε *τύπο αναγκαιότητας*, σύναψης του φυσικού, του φυσιολογικού και του πολιτικού υπό τον αδιάπτωτο παρονομαστή των μεθοδολογικών, φυσικομηχανιστικών και ατομικιστικών, προϋποθέσεων αυτής. Δεν είναι υπόθεση της *βούλησης* ούτε του ενός ή του άλλου μέρους εκ των συναπτόντων το σύμφωνο/συμβόλαιο/σύμβαση, ούτε του υποκειμένου της κυριαρχίας στο οποίο «παραχωρούνται τα δικαιώματα κατά την ίδρυση της κοινοπολιτείας» (*Λεβ*, 283) η *παραχώρηση ή όχι* του υπέρτατου «σκοπού της αυτοσυντήρησης» (*Λεβ*, 194), ο οποίος έχει μετασχηματιστεί ήδη εντός της φυσικής κατάστασης στο πρώτιστο «φυσικό δικαίωμα» (*Λεβ*, 199). Είναι αποτέλεσμα της αδήριτης *λογικής ακολουθίας*, της αιτιωδώς δοσμένης *αναγκαίας διάταξης* των βημάτων του θεωρητικού σχεδιασμού. Η πρώτη γενική χομπσιανή αρχή εντός του συγκεκριμένου πλαισίου, η *περί της ελευθερίας* είναι ότι «κάθε υπήκοος είναι ελεύθερος σε σχέση με όλα τα πράγματα, το δικαίωμα επί των οποίων δεν μπορεί να μεταβιβαστεί με σύμβαση» (*Λεβ*, 283). Κι από εδώ συνάγεται, ως *μη ανακατασκευάσιμη*, η παραδοχή πως «οι συμβάσεις που απαγορεύουν την αυτοάμυνα είναι άκυρες» (*Λεβ*, 283).

Βεβαίως, στο εσωτερικό της ίδιας της χομπσιανής δομής αιτιότητας, της αναγκαιότητας των ακολουθιών είναι που θα παραχθεί η κυριαρχία, είναι, ωστόσο, συνάμα που, αναφορικά προς τα *όρια της εξουσίας* του *Λεβιάθαν* κυρίαρχου και του *δικαιώματος αντίστασης* των υπηκόων, θα συμπλακεί με όρους *αμοιβαίας ολίσθησης* προς το ένα ή το άλλο μέρος το επίδικο της χομπσιανής θεωρητικής έντασης απόλυτο vs σχετικό. Γράφει ο Σαγκριώτης, Γ. (2006: 138) αναφερόμενος στον Λόγο του κράτους της χομπσιανής «όρασης»: «Ο κυρίαρχος δεν μπορεί να διατάξει κάποιον να αυτοκτονήσει, διότι κάτι τέτοιο αντίκειται στον φυσικό λόγο, ωστόσο, ο υπήκοος οφείλει να του προμηθεύσει προκαταβολικά τα μέσα για να τον θανατώσει, ανεξάρτητα από την πραγματική ή όχι ενοχή του». Στη δική της ερμηνευτική γραμμή επί τη βάσει δύο συναγόμενων αρχών από το χομπσιανό έργο (αρχή της αναγκαιότητας και της εγκυρότητας των συμβάσεων) επισημαίνει η Sreedhar, S. (2008: 798): «διατηρώντας το δικαίωμά μου στην αυτοάμυνα υπονοώ ότι αν δεν υπακούσω σε μια διαταγή για αυτοκτονία, θα το κάνω χωρίς να πράττω άδικα. Ο κυρίαρχος, ωστόσο, είναι ακόμη ικανός να με σκοτώσει δικαιολογημένα».

¹⁶² Γράφει ο Hobbes: «Ο τελικός λόγος στόχος ή σκοπός, για τον οποίο οι άνθρωποι [...] επιβάλλουν περιορισμούς στον εαυτό τους (περιορισμούς που χαρακτηρίζουν τη ζωή σε μια πολιτική κοινότητα), είναι η πρόνοια για την *αυτοσυντήρησή τους* και κατ' επέκταση για μια *πιο ευχάριστη ζωή*. [...] [να] ιδρυθεί μια εξουσία επαρκώς ισχυρή για την *προστασία* μας, [...] *προστασία και άμυνα* [...] απέναντι στον κοινό εχθρό [και] σε σχέση με τις μεταξύ τους αδικοπραγίες, [...] για την *ασφάλεια*, που οι άνθρωποι επιθυμούν να διαρκέσει για όλη τους τη ζωή» (*Λεβ*, 237, 238, 239).

συσταθείσης τούτης, επιβάλλουν την άρνηση της δυνατότητας αυτοκαταστροφής-αυτοθανάτωσης ως τη *συνέπεια προς τον σκοπό*¹⁶³ της σύστασής της.

Με πεδίο αναφοράς τις *ευχαριστήσεις* και τις *δυσaréσκειες* («περί ήδονάς δέ καί λύπας» (HN, 1107b, 4 & 1117b, 25), μεσότης ούσα, η αρετή *σωφροσύνη* (εγκράτεια) συγκροτείται από τον Αριστοτέλη. Προς το ίδιο, δε, πεδίο αναφοράς («έν τοῖς αὐτοῖς» (HN, 1117b, 26-27) η κακία «ἀκολασία φαίνεται», «ὑπερβολή» (HN, 1107b, 6) ούσα. Κατασκευάζονται έτσι οι τύποι του *σώφρονος* και του *ἀκόλαστου* ανθρώπου. Συνάμα επισημαίνεται πως άνθρωποι ελλειπείς σε σχέση προς τις ηδονές («ἐλλείποντες δέ περί τὰς ήδονάς») σπανίως υπάρχουν («οὐ πάνυ γίνονται» (HN, 1107b, 6-7) και γι' αυτό οι τέτοιου είδους («οἱ τοιοῦτοι») άνθρωποι «οὐδ' ὀνόματος τετυχήκασιν», με τον Αριστοτέλη να τους τοποθετεί στην κατηγορία των *ἀναισθήτων* (αδιάφορων) ανθρώπων. Τονίζει, βέβαια, εδώ τον *δεσπόζοντα ρόλο των ηδονών* αναφορικά προς την ενάρετη πράξη διά της επισήμανσης πως και η σωφροσύνη και η ακολασία «ἤττον περί τὰς λύπας [...] καί οὐχ ὁμοίως» (HN, 1107b, 5 & 1117b, 26) γίνονται. Προσέτι, θα διευκρινίσει πως όχι προς όλες («οὐ πάσας» (HN, 1107b, 4-5) τις ηδονές εκφράζεται το ενάρετον της πράξης έτσι, που, προσθέτοντας, κατά την κατάταξή τους στις ηθικές αρετές, πως «δοκοῦσι τῶν ἀλόγων μερῶν αὐταί εἶναι αἱ ἀρεταί» (HN, 1117b, 23-24), σε *ερευνητικό ζητούμενο* ανάγεται ο καθορισμός («ἀφορίσωμεν») του «περί ποίας οὖν τῶν ήδονῶν» (HN, 1117b, 27-28) έχουν σχέση η σωφροσύνη και η ακολασία.

Σε πρώτο βήμα θα *διαχωρίσει* ο Αριστοτέλης τις ηδονές σε *ψυχικές και σωματικές* («δηρήσθωσαν δὴ αἱ ψυχικάί καί αἱ σωματικάί» (HN, 1117b, 28-29). Με το παράδειγμα της *φιλοδοξίας* («φιλοτιμία») και της «*φιλομαθείας*» ξεκαθαρίζει πως η *χαρά* («ἐκάτερος τούτων χαίρει» (HN, 1117b, 29-30) από την απόκτηση του αντικειμένου της αγάπης («οὗ φιλητικός ἐστίν») δεν *συνιστά πάθος σωματικό αλλά διανοητικό* («οὐδέν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλά μᾶλλον τῆς διανοίας» (HN, 1117b, 30-31). Τοποθετεί, δε, τα διανοητικά πάθη *πέραν της ηθικής αρετής*, καθώς οι «περί τὰς τοιαύτας ήδονάς» σχετιζόμενοι «οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται» (HN, 1117b, 32). Κατ' αναλογία και οι *ρέποντες* «περί τὰς ἄλλας ὅσαι μή σωματικάί εἰσιν» (HN, 1117b, 33) διανοητικές ήδονές στην ίδια κατηγορία υπάγονται. Ως παραδείγματα

¹⁶³ Γράφει ο Hobbes: «κανείς δεν υποχρεούται με βάση τα ίδια του τα λόγια να σκοτώσει είτε τον εαυτό του είτε οποιονδήποτε άλλον· άρα η υποχρέωση, που μπορεί ενίοτε να έχει κάποιος, να εκτελέσει με εντολή του κυριάρχου ένα επικίνδυνο ή ατιμωτικό καθήκον, δεν απορρέει από τη δήλωση υποταγής του, 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» (Λεβ, 284). Η *αυστηρότητα της συνέπειας* στην αδιατάρακτη μεθοδολογική αρχή της δομής αιτιότητας, η οποία εκφράζεται εδώ διά του σχήματος του τελικού αιτίου, είναι χαρακτηριστική.

εδώ αξιοποιεί ο Αριστοτέλης τους «φιλομύθους καί διηγητικούς», τους «περί τῶν τυχόντων κατατρίβοντας τάς ἡμέρας» τους οποίους «ἀδολέσχας» (ανόητους φλύαρους) αλλά όχι «ἀκολάστους» λέγομεν, τους «λυπουμενους ἐπὶ χρήμασιν ἢ φίλοις» (*HN*, 1117b, 34 & 1118a, 1).

Ο *διάλογος του Hobbes με τον Αριστοτέλη* στη συγκεκριμένη συλλογιστική περιοχή σε ευθεία γραμμή παρά εμμέσως αναπτύσσεται. Η διάκριση των «παθῶν του νου» από τα «σωματικά πάθη», η σύνδεση των «απολαύσεων του νου» με τη «χαρά» κατά τον τρόπο που «δεν επιδρούν στο σώμα» (*EL*, 34 & *LEV*, 43) λαμβάνονται ευθέως από τον Hobbes από την αριστοτελική διαίρεση. Κι εδώ, ωστόσο, η επί του συγκεκριμένου συνάντηση των δύο είναι η αφετηρία της ανάπτυξης του επιχειρήματος και των εννοιῶν των συγκροτουσών την ανθρώπινη φύση κατά τον ριζικά διακριτό προσανατολισμό, τον οποίο οι αντινομικές θεωρητικές προ-αποφάσεις των δύο στοχαστῶν υπαγορεύουν. Ο *μεν πρώτος*, «ορών» την ανθρώπινη φύση κατά την προοπτική της κατάκτησης του εναρέτου πράττειν, προκειμένης της ανόρθωσης αυτής στο ύψος του «ὑψίστου καί μεγίστου ἀγαθοῦ», της ευδαιμονίας, συνθέτει το «ἄλογον» και το «λόγον ἔχον» μέρη της ψυχῆς με τρόπο που, κατά την «ἔξιν» μεθιστάμενα τούτα, να συγκλίνουν στον οργανισμικά, διά της παράδοσης και του ιδεοτύπου του «σπουδαίου» ανθρώπου, δοσμένο ενάρετο ἄνθρωπο, τον ικανό να αξιωθεῖ του «τέλους», του ἐν τῇ ἀγαθῇ πολιτείᾳ καὶ οὐ τῇ φαύλῃ πληρουμένου. Ο *δε δεύτερος* θα κατασκευάσει τα «πάθη του νου» προκειμένου, με παρονομαστή την ἀπόλαυση/ευχαρίστηση, να περάσει από την αμιγῆ υλική σωματικότητα στην πνευματικότητα με ἀπόλυτη συνέπεια στους υλιστικούς φυσικομηχανιστικούς μεθοδολογικούς ὅρους ἀνάπτυξης του επιχειρήματος και αναφορικά προς την ανθρώπινη φύση. Αξιοποιεί τα πάθη του νου συμπλέκοντάς τα με τη διάκριση των «τριῶν ειδῶν αντιλήψεων» (*EL*, 35) με τρόπο που, ἐπὶ της ἐδρασης σε αυτά, να κατασκευάσει ως αφηρημένες και καθολικές τις κατηγορίες του *χρόνου* και της *αιτιότητας*, ὥστε να προσανατολίσει το ἐπιχείρημα, διά της ἐμφασης την κατηγορία *μέλλον*, στους ὅρους κατάκτησης της *γνώσης* ἀπὸ τα ἀνθρώπινα άτομα. Τούτη, με τη σειρά της, ανασυγκροτούμενη στα διαφορετικά επίπεδα ἀνάπτυξης του επιχειρήματος, γίνεται το μέτρο ανασυγκρότησης της ἀνθρώπινης φύσης κατὰ το συνεχές της διάταξης *μέσων-σκοπῶν*, ὅπως αὐτή θα εκφραστεῖ τόσο κατὰ την τοποθέτηση των ἀνθρώπων ἀτόμων ἐντὸς της συνθήκης της φυσικῆς κατάστασης και κατὰ την ἀνάπτυξη των ὁρῶν υπέρβασης της ανταγωνιστικῆς καταστροφικότητος που αὐτή επιφυλάσσει, ὅσο και κατὰ την ἀνάδυση των ὁρῶν της ρύθμισης και της συγκρότησης του πολιτικού κατὰ το ατελές της ἐν φρονήσει ἐνάρετης ἀνόρθωσης των ἀνθρώπων ἀτόμων, ὥστε με ὅρους αναγκαιότητας να

παραχθεί το τύπου *Λεβιάθαν* απολυταρχικό πολιτικό. Δύο διακριτές θεωρητικές προ-αποφάσεις οδηγούν στην ανάλογα διακριτή διαπλοκή των εννοιών με τις αξίες τις αφορούσες την ανθρώπινη φύση, έτσι που τα «σημαντικά» συμπεράσματα επ' αυτής να είναι τα διακριτώς προβαλλόμενα στον τύπο του πολιτικού που αντιστοιχεί σε αυτά. Συνάμα αποκαλύπτονται δύο *ριζικά διακριτές προβληματικές*, η ιδιαίτερη ενότητα των θεωρητικών σχηματισμών των οποίων παραπέμπει στην αντινομική εσωτερική ουσία αυτών, την χαρακτηριστική της απόκλισης δύο ολόκληρων ιστορικών και κοινωνικών κόσμων.

Αποδίδοντας ο Αριστοτέλης τη σωφροσύνη προς τις τέρψεις του σώματος («περί δέ τάς σωματικές εἴη ἂν ἡ σωφροσύνη» (*HN*, 1118a, 2), και αφού διευκρινίσει πως *δεν αφορά τούτη σε όλες* αυτές («οὐ πάσας δέ οὐδέ ταύτας» (*HN*, 1118a, 2-3), ξεκαθαρίζει ότι ως προς «τάς ιδίους» των ηδονών «πολλοί καί πολλαχῶς ἁμαρτάνουσι» (*HN*, 1118b, 21-22). Τούτοι αισθάνονται ευχαρίστηση («τῷ χαίρειν») ἢ γι' *αυτά που δεν πρέπει* («οἷς μή δεῖ») ἢ *σε βαθμό μεγαλύτερο* απ' ὅ,τι οι ἄλλοι ἄνθρωποι («τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί») ἢ *κατά τον μη πρόποντα τρόπο* («ἢ μή ὡς δεῖ» (*HN*, 1118b, 23-24). Οι δε ἀκόλαστοι ἔχουν *όλα αυτά σε υπερβολικό βαθμό* («κατά πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν» (*HN*, 1118b, 24-25). Τούτοι αισθάνονται ευχαρίστηση για τα μη πρόποντα που είναι ἄξια μίσους («μισητά γάρ») και, ακόμα κι αν τέρπονται για τα κοινῶς πρόποντα, η τέρψη τους μεγαλύτερη του δέοντος («μᾶλλον ἢ δεῖ») και διάφορος των πολλών («ἢ ὡς οἱ πολλοί» (*HN*, 1118b, 26-27) είναι. Καταλήγει λοιπόν ο Αριστοτέλης («δῆλον») πως η ἀκολασία «περί τάς ἡδονάς ὑπερβολή καί ψεκτόν» (*HN*, 1118b, 28) είναι.

Συνοψίζει, πλέον, καταλήγοντας ο Αριστοτέλης, τα χαρακτηριστικά στοιχεία των, συγκροτούμενων περί τάς ἡδονάς καί τάς λύπας, *τριῶν ἀνθρώπινων τύπων*. Ο ἀκόλαστος *επιθυμεῖ όλα ὅσα παρέχουν ἡδονή* ἢ τα παρέχοντα *μόνο τις ισχυρότερες* («ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ τῶν μάλιστα» (*HN*, 1119a, 1-2). «*Ἄγεται*» σε τέτοιο και τόσο βαθμό «*ὑπό τάς ἐπιθυμίας*», ὥστε προτιμᾷ τα παρέχοντα την ἡδονή πράγματα ἀντί ὅλων των ἄλλων («ἀντί τῶν ἄλλων ταῦθ' αἰρεῖσθαι» (*HN*, 1119a, 2-3). Γι' αυτό η αἴσθηση της λύπης είναι χαρακτηριστικό του και ὅταν ἀποτυχαίνει να ικανοποιήσει τις ἐπιθυμίες του και ὅταν κατέχεται ἀπό αυτές («λυπεῖται καί ἀποτυγχάνων καί ἐπιθυμῶν» (*HN*, 1119a, 3-4). Ἐστω, δηλαδή, κι αν παράδοξο φαίνεται («ἀτόπῳ δ' ἔοικε») το λυπεῖσθαι «*δι' ἡδονήν*», *η ἐπιθυμία με τη λύπη συνυφαίνεται* («μετά λύπης γάρ ἡ ἐπιθυμία» (*HN*, 1119a, 4-5).

Ο δεύτερος περί τάς ἡδονάς καί τάς λύπας ἀνθρώπινος τύπος «*οὐ τέτυχε ὀνόματος*» (*HN*, 1119a, 10), γιατί *σπανίως* εμφανίζεται («διά τό μή πάνυ γίνεσθαι» (*HN*, 1119a, 11). Οι ἄνθρωποι

τούτοι υπολείπονται («ἐλλείποντες») τα περί τὰς ἡδονὰς και τέρπονται σε μικρότερο του δέοντος βαθμό («ἥττον ἢ δεῖ χαίροντες») (HN, 1119a, 5-6). Επισημαίνει, δε, ο Αριστοτέλης πως «ἡ τοιαύτη ἀναισθησία» δεν εἶναι φυσική ιδιότητα των ἀνθρώπων («οὐ ἀνθρωπική») (HN, 1119a, 6-7), καθώς ακόμα και «τά λοιπά ζῷα» διαχωρίζουν τις τροφές τους κατά την αἴσθησι της ἀπόλαυσης και της δυσἀρεσκείας. Κι αυτό επιβεβαιώνει ὅτι ο μη αἰσθανόμενος καμία ευχαρίστηση για κανένα πράγμα («τῷ μηδέν ἐστὶν ἡδύ») και μη εὐρίσκων καμιά διαφορά του ενός πράγματος ἀπὸ το ἄλλο («μηδέν διαφέρει ἕτερον ἑτέρου»), πολὺ ἀπέχει ἀπὸ το να εἶναι πράγματι ἀνθρώπος («πόρρω ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι») (HN, 1119a, 9-10).

Ο τρίτος τύπος ο σῶφρων εἶναι. «Μέσως μέν» περί τα των ἡδονῶν ἔχει, καθώς «οὔτε ἡδετα» με ὅσα «μάλιστα» ο ἀκόλαστος τέρπεται, τουναντίον δυσφορεῖ («μᾶλλον δυσχεραίνει») (HN, 1119a, 12-13), οὔτε γενικῶς («οὐδ' ὅλως») τέρπεται για ὅσα δεν πρέπει («οἷς μή δεῖ»), οὔτε σε υπερβολικό βαθμό για κανένα ἀπὸ αυτά («οὐδέ σφόδρα τοιούτῳ ουδέν»), οὔτε λυπεῖται αν δεν υπάρχουν («οὐτ' ἀπόντων λυπεῖται»), οὔτε τα ἐπιθυμεῖ παρὰ μόνο κατὰ το ὀρθό μέτρο («ἢ μετρίως»), οὔτε περισσότερο ἀπὸ ὅσο πρέπει («οὐδέ μᾶλλον ἢ δεῖ»), οὔτε ὅταν δεν πρέπει («οὐδ' ὅτε μή δεῖ»), οὔτε γενικῶς τίποτε ἀπὸ αυτά («οὐδ' ὅλως τῶν τοιούτων οὐδέν») (HN, 1119a, 13-15). Τα ἡδονικά τα «πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς εὐεξίαν», αυτά «μετρίως ὀρέζεται καὶ ὡς δεῖ» (HN, 1119a, 16-17). Απὸ τα ἄλλα ἡδονικά, δε, ἐπιθυμεῖ ὅσα πληροῦν τον ὅρο του «μή ἐμποδίων τούτοις ὄντων», τα πρὸς την εὐπρέπεια («παρὰ τό καλόν») και πρὸς την οικονομική δύναμη («ὑπὲρ τὴν οὐσίαν») (HN, 1119a, 18) συγκλίνουν. Κι αυτό γιατί ο ἀποβλέπων μόνο στις ἡδονές ἀποδίδει μεγαλύτερη της ἀξίας τους σημασία σ' αυτές («μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας»), ενώ ο σῶφρων ἀγαπᾷ «ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος» (HN, 1119a, 19-20) υπαγορεύει.

Σε ἓνα τελευταῖο, δε, βήμα ἀπόδοσης των ιδιοτήτων της ἀκολασίας καταλήγει με τις παιδικές παρεκτροπές («τό δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας») (HN, 1119a, 33-34) να τις παραλληλίζει. Αναγνωρίζοντας την ὁμοιότητα των δύο («ἔχουσι γάρ τινα ὁμοιότητα») (HN, 1119a, 34 & HN, 1119b, 1) και ἐπισημαίνοντας την ετυμολογική καταγωγή του ενός ἀπὸ το ἄλλο («πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου») (HN, 1119b, 1), ἐστιάζει σε και ἀναδεικνύει την αὐστηρά κανονιστική του θεωρητική προ-ἀπόφαση ἐπὶ των κατὰ τὰς ἡδονὰς ὀρέξεων τονίζοντας πως «κεκολλᾶσθαι γάρ δεῖ τό τῶν αἰσχροῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλήν αὐξήσιν ἔχον» (HN, 1119b, 3-4), προβάλλοντας, μάλιστα, την τέτοιας φύσεως ἐπιθυμία και στα παιδιά («τοιούτον δέ μάλιστα ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς») (HN, 1119b, 4-5). Παραλληλίζοντας το «κατ' ἐπιθυμίαν ζῆν» των παιδιῶν με αὐτό του ἀκόλαστου και τονίζοντας («καὶ μάλιστα») ὡς την

κατεξοχήν υπάρχουσα στα παιδιά σφοδρή ορμή και επιθυμία της ηδονής («ἐν τούτοις ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις» (HN, 1119b, 6-7), θεμελιώνει την αυστηρά κανονιστική, στα όρια του τιμωρητικού, πρότασή του επί της παιδευτικής πράξης.

Δεν είναι, επομένως, τυχαία η *προτροπή* του να καταστεί *πειθαρχικό* στο όριο της *υπακοής* και της *υποταγής* («ἔσται εὐπειθές καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον» (HN, 1119b, 7) το παιδί, καθώς «εἰ οὖν μή» στο δρόμο της ακολασίας θα προχωρήσει («ἐπὶ πολὺ ἤξει» (HN, 1119b, 7-8). Είναι λοιπόν η ίδια η *προ-απόφαση/μεροληψία του ἀνοήτου και παραλόγου πλάσματος* («τῷ ἀνοήτῳ» (HN, 1119b, 8-9) παιδιού αυτή που αναγνωρίζει σε τούτο μόνο την ἀκόρεστη ροπή προς τις ηδονές («ἅπληστος γάρ ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις» (HN, 1119b, 8), την προερχόμενη ἐξ ὅλων των μερών του σώματος («πανταχόθεν»), την ἐμφυτη τάση προς την ακολασία («τό συγγενές» (HN, 1119b, 9) η οποία αυξάνεται («αὐξέει») ἀπὸ την «τῆς ἐπιθυμίας ἐνεργείαν» σε βαθμό που και «τόν λογισμόν» διαταράσσουν («ἐκκρούουσιν») ἐάν «μεγάλαι καὶ σφοδραί» (HN, 1119b, 10) είναι. Και είναι αυτά τα στοιχεία που *πρέπει να μετριαστούν ἢ να ἐξαλειφθούν* («δεῖ μετρίας εἶναι αὐτάς καὶ ὀλίγας» (HN, 1119b, 11), ὥστε «τῷ λόγῳ μηθέν ἐναντιοῦσθαι» (HN, 1119b, 11-12). Και αυτό ακριβῶς ονομάζει *πειθαρχία και διαπαιδαγώγηση* ο Αριστοτέλης («τό δέ τοιοῦτον εὐπειθές λέγομεν καὶ κεκολασμένον» (HN, 1119b, 12-13) κατὰ το δέον του «ζῆν τὸν παῖδα κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ» (HN, 1119b, 13-14), κατὰ τον τρόπο δηλαδή που οι ἐπιθυμίες των ἀνθρώπων πρέπει με τον λόγο να συμφωνοῦν («οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν κατὰ τὸν λόγον» (HN, 1119b, 14-15). Και αυτό ακριβῶς είναι το «τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικόν», το οποίο «δεῖ συμφωνεῖν τῷ λόγῳ» (HN, 1119b, 15-16), καθώς και των δύο («ἄμφοιν») σκοπός «τό καλόν» είναι με τρόπο που «καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὥς καὶ ὅτε· οὕτω δέ τάττει καὶ ὁ λόγος» (HN, 1119b, 16-18).

2.4. Η Κατασκευή του Ενάρετου Πράττειν. Αριστοτέλης και Hobbes: Πάθη, Λόγος, Πράξη: Δύο Αντινομικά αλλά και Τεμνόμενα μεταξύ τους Παραδείγματα

Κι ἐδὼ φωτίζεται ἐτι ξεκάθαρα η χομπσιανή *προ-απόφαση* αναγινωσκόμενη σε ἀντίστιξη προς την ἀρετολογική ἀριστοτελική ἀντιστρόφως ἀνάλογή της. Το ἀριστοτελικό πολιτεύεσθαι με τις ἐννοιες, με ἀντινομική της χομπσιανής τόσο στην ἀφετηριακή της στιγμή ὅσο και στην καταληκτική ἐπὶ του σκοποῦ προβληματική του, υπαγορεύει τη μεθοδική ἐκθεση των ἐννοιῶν ἐντὸς στρατηγικοῦ πλαισίου συγκεκριμένης και καθορισμένης συνάρθρωσης του *πράττειν* με την *ἀρετή*, ὑπὸ τον τελεολογικά δοσμένο σκοπὸ της *ευδαιμονίας* κατὰ τη σύνδεσή της με το,

ανευρισκόμενο στην *πρακτική ζωή* του λόγον έχοντος μέρους της ψυχής, *έργο*, την «ζωήν τινά, [την] *ψυχῆς ἐνέργειαν* κατά λόγον ἢ μή ἄνευ λόγου, [τάς] πράξεις μετά λόγου [ἐπὶ του μέτρου αναφοράς του] *σπουδαίου* δ' ἀνδρός». Ωστόσο, καθώς η διαίρεση του τριμερούς της ψυχής προκύπτει και κατά την «διαφοράν» του λόγον έχοντος μέρους σε «ἐπιπειθές λόγῳ, [...] ἀκουστικόν τι» και σε «κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, [...] ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον», έχει συναγάγει ο Αριστοτέλης τη διάκριση των αρετῶν σε *διανοητικές* και *ηθικές*. Και είναι αυτό το συγκεκριμένο πλαίσιο μέσα στο οποίο *θα εντάξει τα πάθη*, προκειμένου να επικυρώσει και διὰ τούτων, ως *υλικό στερέωσης* αυτού, τον ιδιαίτερο τρόπο προσέγγισης της αξιακής φύσης των αντικειμένων του, της *ανθρώπινης φύσης*, του *κοινωνικού* και του *πολιτικού*.

Η ιδιαίτερη ενότητα του αριστοτελικού θεωρητικού σχηματισμού συγκροτείται ἐπὶ της *καταρχὴν παραδοχῆς* πως *ο λόγος καθ' εαυτὸν δεν ἔχει τη δύναμη του ἀπολύτου* -ἐπὶ πάντων των ἀνθρώπων και ἐπὶ πάσης εκδοχῆς των συμπεριφορῶν ενός ἐκάστου- να οδηγήσει στον «ὀρθόν» δρόμον του «τά ἐνάρετα πράττειν», ὥστε με ἰδία ἐπιλογή, βεβαιότητα και σταθερότητα -ἔστω κι αν αὐτά εἶναι τα κριτήρια του ορθοῦ πράττειν («εἰδώς, προαιρούμενος, βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως» (HN, 1105a, 31-33)- να κατακτήσει ἕνας ἕκαστος των ἀνθρώπων τον ἐπὶ της φύσης αὐτοῦ τελεολογικά δοσμένο/τιθέμενο προορισμό του ἀνθρώπινου, την τελειώσή του, το καταστῆναι ἀγαθός καὶ εὐδαίμων. Και ἐδῶ συναντώνται/τέμνονται η αριστοτελική με τη χομπσιανή προβληματική (αν και ἀντινομικές) στο κοινόν της υπαγόρευσης ἀπὸ τη θεωρητική προ-ἀπόφαση των δύο της μεθοδικῆς ἐκθεσης των ἐννοιῶν ἔτσι που *τα πάθη να τεθούν στο κέντρο της ἀνάλυσης*. Αντίπαλες, συνεπώς, δομές στοχασμῶν ἀναπτύσσονται ἐντὸς των ἰδίων συλλογιστικῶν περιοχῶν των στοχασμῶν αὐτῶν.

Οι ὅροι ἀνόρθωσης του ἀνθρώπινου ἀπὸ τον Αριστοτέλη συγκροτοῦνται *ὡς ὅροι κατάκτησης των ηθικῶν αρετῶν* ἀπὸ ἕνα ἕκαστο των ἀτόμων, ὡς συμπεριφορές, ἀλλιῶς, ἐντὸς συνθήκης διατομικοῦ σχεσιακοῦ ὑπὸ την ἰσχὺ του λόγου («λέγοντες γάρ περὶ τοῦ ἡθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφός ἢ συνετός ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων· ἐπαινοῦμεν δέ καὶ τὸν σοφόν κατὰ τήν ἔξιν· τῶν ἔξεων δέ τὰς ἐπαινετάς ἀρετάς λέγομεν» (HN, 1103a, 7-10). Υπάγοντας ὁμως τις ηθικές ἀρετές στο μετέχον και του ἀλόγου και του λόγον έχοντος μέρος της ψυχῆς, το οποίο περιλαμβάνει τόσο το ἄλογον «ἐπιθυμητικόν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν» μέρος ὅσο και το λόγον έχον «ὥσπερ τοῦ πατρός ἀκουστικόν τι», το μεν δηλαδή που «μετέχει πως ἢ κατήκοον ἐστὶ καὶ πειθαρχικόν» του λόγου και το δε το μη ἀνεξάρτητο, ὑποτεταγμένο και υπακούον στον «κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ» λόγο, παραπέμπει τη γένεση και τελείωση της ηθικῆς ἀρετῆς στο «ἔθος»

(αξιοποιώντας και την ετυμολογική γλωσσική ανάλυση της συγγένειας των όρων *ἦθος* και *ἔθος*), στη συνήθη άσκηση δηλαδή στις ενάρτεες πράξεις, προκειμένης της ανόρθωσης των (ως αποτέλεσμα της διπλής διαίρεσης) *καταρχήν τιθέμενων ως υπολειμματικών* δύο μερών των μερών των αφορούντων την ηθική αρετή. Κι αυτό κατ' αντιδιαστολή προς τη διανοητική αρετή, η οποία «το πλεῖον ἐκ διδασκαλίας»¹⁶⁴ ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν» (HN, 1103a, 12-13).

Το πλαίσιο, επομένως της ερευνητικής αναζήτησης συγκροτείται ως διαρκής θεωρητική αγωνία *ελέγχου* («εὐηκοώτερον, κατήκοον [τοῦ λόγου] το ἄλογον ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν μέρος, ἀκουστικόν τι [το δέ μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος]» (HN, 1102b, 27, 31 & 1103a, 3), *πειθάρχησης* («πειθαρχεῖ γοῦν, πειθαρχικόν, πείθεται πως ὑπὸ λόγου [το δέ τοῦ ἀλόγου μέρους] το φάναι λόγον ἔχειν» (HN, 1102b, 26, 31, 33 & 1103a, 1), *ρυμούλκησης/έλξης* προς το εσωτερικό του λόγου των *εμμενῶς διαφευγόντων-αποκλινόντων* από τον κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ λόγον μερών της ψυχῆς. Και τούτα δεν είναι άλλα από *το μεν μέρος του αλόγου* που «πείθεται πως ὑπὸ λόγου» καθώς «μετέχει πως» σ' αυτόν, ωστόσο «μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ, [...] ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον» (HN, 1102b, 17-18, 24-25), *το δε μέρος του λόγου* το «ὥσπερ τοῦ πατρός ἀκουστικόν τι» (HN, 1103a, 3). Είναι, δηλαδή, το αφενός *υπολειμματικό μέρος του λόγου* και το αφετέρου *ατελῶς πειθαρχημένο*, αν και λόγω μετέχον, *μέρος του εμπαθούς*. Γι' αυτό, μάλιστα, «καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις» (HN, 1102b, 34-35) εμφανίζονται τόσο ως αναγκαίες όσο και ως αποτελεσματικές θεωρητικές προτάσεις και παιδευτικές πρακτικές.

Μεταφυσική αρχή, αιχμή και εστίαση, προ-αποφασισμένη αφητηρία και μεροληπτική «όραση» των αντικειμένων της αριστοτελικῆς θεωρητικῆς ανάπτυξης, συνεπώς, αναφορικά προς την αξιακή φύση του ανθρώπινου, του κοινωνικού και του πολιτικού είναι το τιθέμενο ως *υπολειμματικό* του κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ *μέρος του λόγου*, το ευρισκόμενο ἐν συνεχεῖ αποσταθεροποίηση και διακινδύνευση αναφορικά προς την ἔλλογη πληρότητά του, το συγκροτούμενο ως *άλμα ἐν συνεχεῖ μετεωρότητα* ως προς την ολοκλήρωσή του, το υπαγόμενο στη *διελκυστίνδα* των δύο απολύτων: του πλήρως ελλόγου και σταθερού ρυθμιστικού από τη μια και του πλήρως αλόγου και ασταθούς-χαοτικού εμπαθούς του υποκειμένου στην ἡδονὴν ἢ την

¹⁶⁴ Εδώ διαφοροποιείται ο Αριστοτέλης από τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα, οι οποίοι δίδασκαν ότι κάθε είδος αρετῆς είναι ιδιαίτατα προϊόν μάθησης. Συναντάται, ωστόσο, με τον Πλάτωνα στο κοινόν της διδασκαλίας «κυριώτατον γάρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τό πᾶν ἦθος διὰ ἔθος» (Νόμ, 792e, 1-2). Το τότε, μάλιστα, λέγεται από τον Πλάτωνα για τον «ἀρτίως νεογενῆ» (Νόμ, 792e, 1), τον μόλις γεννημένο άνθρωπο, ακριβῶς για να δηλωθεῖ το πόσο ἐγκαιρα πρέπει να αρχίσει ἡ διὰ του ἔθους καλλιέργεια της ψυχῆς. Ἡ θεωρία της Παιδείας των δύο διανοητῶν συγκροτεῖται ἤδη με ἀπόδοση σ' αυτήν της μεγίστης/υψίστης σημασίας της για την ανόρθωση του ανθρώπινου.

λύπην (απόλαυση/ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια) την προσδεδεμένην/έπομένην «παντί δέ πάθει καί πάση πράξει» (HN, 1104b, 13) από την άλλη. Και αυτή ακριβώς είναι η καρδιά, το κοινό υπόστρωμα, η κοινή βαθεία δομή των θεωρητικών και παιδευτικών προτάσεων των δύο, του Αριστοτέλη και του Hobbes. Δύο φαινομενικά ασύμβατα μεταξύ τους θεωρητικά υποδείγματα, το οργανισμικό και το ατομικιστικό, ταυτίζονται μάλλον τόσο στην αφετηρία, την επί της αρχής προ-απόφαση περί του ιδίου της ανθρώπινης φύσης αναφορικά προς το έλλογο και το εμπαιθέ μέρος αυτής, όσο και στο τέλος της ανάπτυξής τους ως προς τον υπηρετούντα στόχο της συγκρότησης του πολιτικού και του παιδευτικού, την κοινωνική συνοχή. Κι αυτό έστω κι αν οι τροπικότητες της, στα πολλαπλά επίπεδα ανάπτυξής τους, μεθοδικής έκθεσης των εννοιών αποκλίνουν μεταξύ τους, ούσες αναπτύξεις αντινομικών μεταξύ τους προ-αποφάσεων και προβληματικών.

Με δεδομένο πως «οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται» (HN, 1103a, 16), καθώς αυτές «οὔτε φύσει οὔτε παρά φύσιν ἐγγίνονται [...], ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς» (HN, 1103a, 20-22), θα αξιοποιήσει ο Αριστοτέλης το, θεμελιώδες στο φιλοσοφικό του σύστημα, σχήμα *δυνάμεις-ἐνέργεια*, προκειμένου να αιτιολογήσει το «τελειούμενοις» των ηθικών ἀρετῶν «διὰ τοῦ ἔθους» (HN, 1103a, 22-23). Ενώ, «τάς δυνάμεις [τῶν φύσει ἡμῖν παραγινόμενων] πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δέ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν» (HN, 1103a, 23-25), κατ' ἀντίθεση «τάς ἀρετάς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον» (HN, 1103a, 28). Το παράδειγμα του «ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων [οἷον] ἰδεῖν ἢ ἀκοῦσαι», τις οποίες «οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα», ἐναντι του «ἐπὶ τῶν [ἀρετῶν] καί τῶν τεχνῶν, ἃ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, [...] ποιοῦντες μαθάνομεν» (HN, 1103a, 25-30), επιβεβαιώνει πως είναι αμιγῶς ἐκ φύσεως δυνάμεις καί ἐνέργειες οι μεν, *ψυχῆς ἐνέργειες μετέχουσιν πῃ λόγου* οι δε¹⁶⁵. Οι πρώτες, αναφορικά προς τις ηθικές ἀρετές, είναι *αδιάφορες* για τον Αριστοτέλη, ἐνεκα «κοινῆ

¹⁶⁵ Στα *Μετά τα Φυσικά* ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε τριών ειδῶν *δυνάμεις*: στις *συγγενεῖς* τις υπάρχουσες μέσα στον ἄνθρωπο με τη γέννησή του, στις *αποκτώμενες* με το *ἔθος*, δηλαδή με την ἀσκηση, και στις *αποκτώμενες* με τη *μάθηση*. Παράδειγμα της πρώτης κατηγορίας είναι οι *αἰσθήσεις*, της δεύτερης το *αὐλεῖν*, της τρίτης οι *τέχνες* (οι επιστημονικές γνώσεις). Αμέσως, δε, κάνει φανερό ο Αριστοτέλης ότι συνδέει τις δύο δευτερες κατηγορίες με το λογικό στοιχείο του ἀνθρώπου και την πρώτη με το ἄλογο (αντιπαραθέτοντας ἔτσι, στην ουσία τις δύο δευτερες στην πρώτη), κάτι δηλωτικό πως στο ἔθος ἐμπεριέχεται κάποιο στοιχείο λόγου («ἀπασῶν δέ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἷον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δέ ἔθει οἷον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δέ μαθήσει οἷον τῆς τῶν τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ, τὰς δέ μη τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη» (ΜτΦ, Θ5, 1047b, 31-35). Ο συσχετισμός αυτού με τη διδασκαλία του Αριστοτέλη ότι η ηθική ἀρετή προϋποθέτει το *ἔθος* καθιστά ορατή την πίστη του ότι οι ηθικές ἀρετές σχετίζονται με το *ἐπιθυμητικόν* μέρος της ψυχῆς, όπου συνδυάζεται το λογικό με το ἄ-λογο στοιχείο. Βεβαίως, το αριστοτελικό σχῆμα (*δυνάμεις: πρότερον, ἐνέργειαι: ὕστερον*) ἐνέχει ἐδῶ *χρονική* μόνο προτεραιότητα των δυνάμεων ἐναντι των ἐνεργειῶν· ο λόγος του Αριστοτέλη δεν είναι ἐδῶ οὔτε για *λογική* οὔτε για *οντολογική* προτεραιότητα, βλ. (ΜτΦ, Θ8, 1049b, 10-27).

τις ἀρετή καί οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται» (HN, 1102b, 3) και «τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκε» (HN, 1102b, 12). Οι δεύτερες είναι *ενδιαφέρουσες* σε σχέση με την *τοῦ λόγου μετέχουσα* διάσταση του *ἐπιθυμητικοῦ καί ὁλως ὀρεκτικοῦ* μέρους της ψυχῆς, του ἀλόγου μέρους τούτης δηλαδή, που, ρυμουλκούμενο διά της πράξης και «πειθόμενο πως ὑπό λόγου» (HN, 1102b, 33), μετασχηματιζόμενο σε ἔξιν εκβάλλει στην ἐνάρετη ποιότητα του προσώπου. Ἐτσι, «τά μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τά δὲ σώφρονα σώφρονες, τά δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι» (HN, 1103b, 1-2). Εἶναι, συνεπώς, η διάσταση του λόγου η *αιχμή* της αριστοτελικῆς ἀρετολογικῆς προοπτικῆς. Ηγεμονικό, δε, τούτου εἶναι το «κυρίως καί ἐν αὐτῷ» μέρος του λόγου, το εποπτεύον, υπάγον στο εσωτερικό του και ρυθμίζον τον προσανατολισμό τόσο του υπολειμματικῆς μέρους του («ἀκουστικόν [ὄντως] τι»), όσο και του μετέχοντος σ' αὐτό ἀλόγου μέρους («κατήκοον αὐτοῦ καί πειθαρχικόν [ὄντως]»). Και αὐτήν ακριβώς την ἀρετολογική προοπτική παρακολουθεῖ με εὐλάβεια ο *Hobbes*, προκειμένου, διά της ἀνάδειξης του *υποστασιακού* της χαρακτήρα ἐντός πλαισίου *οργανισμικῆς* συγκρότησης του ἀπόλυτου ἐνάρετου πράττειν, να ἀναδείξει το *ανεδαφικό*, το *ἔωλο* της προοπτικῆς της ως τον *ἐπὶ της ἀνθρώπινης φύσης εὐσεβή πόθο μάλλον παρά* ως την *ἐπὶ του πραγματικῆς ἀπόδοσης* αὐτῆς. Και ὅχι μόνο αὐτό. Ἐγινε τούτη, συνάμα, η βάση της οικοδόμησης μιας ιεραρχίας ἀλλοτριωμένων ἀξιών ἀπὸ την ιστορική χρησιμοποίησή της ἐντός πλαισίου σχολαστικῆς ηγεμονίας, που, διά της καταστροφῆς του ἀγαθοῦ ως ψευδούς μίμησης αὐτοῦ, ἀπεδείχθη συνώνυμη με την καταπίεση, την ἐξαπάτηση, την πλάνη και την πρόληψη¹⁶⁶. Η ἀνακατασκευή της, λοιπόν, ἀπὸ τον *Hobbes* ἐμφανίζεται τόσο ἀναγκαία, όσο ἀναγκαία εἶναι και η ἐμβριθὴς ἀπὸ μέρους του μελέτη αὐτῆς¹⁶⁷.

Εἶναι, επομένως, η *συνήθεια ἐν τῷ πράττειν* («πράττοντες καί ἐθιζόμενοι» (HN, 1103b, 16), η οποία θα ἀποδοθεῖ ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη ως *σύνδεση τύπου πράξης με τύπο συναισθήματος*, ἀλλὰ και *κατάστασης του θυμικοῦ με τροπικότητα ἐκτέλεσης της πράξης*, η καταστατική συνθήκη συνάρθρωσης του λόγου με την ἀνθρώπινη συμπεριφορά ἐπὶ του ἐνάρετου-ἠθικοῦ της

¹⁶⁶ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 87).

¹⁶⁷ Θεωρούμε πως η διάταξη των ἀκολουθιῶν του αριστοτελικῆς ἐπιχειρήματος ἀναφορικά πρὸς την ἠθική πράξη και τους «ἔξιν» ὅρους κατάρκτησης του ἐνάρετου ἀνορθῶνεσθαι των ἀνθρώπων προσώπων (τους οποίους παρακολουθοῦμε εὐθύς ἀμέσως), παρέχει *ικανές πρώτες ὕλεις* σε πρώτο βαθμό γενίκευσης ἀλλὰ και *ικανῶς κατασκευασμένες ἐννοιες* σε δεύτερο βαθμό, ἐπὶ των οποίων θα συγκροτήσουν την προβληματική τους και θα ἐκφραστοῦν στο ἐπίπεδο των πρακτικῶν και μέσων ἐπιβολῆς τους οι, σε ὕστερο χρόνο συγκροτούμενοι, *ιδεολογικοὶ λόγοι του καθολικισμοῦ* και η *δογματικὴ σχολαστικὴ ἐκδοχὴ του αριστοτελισμοῦ*. Και εἶναι αὐτή η «ἀνελεγκρινὴ στάση» (Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 83) της ἐπὶ κλησης της παραδοσιακῆς ἀρετολογίας, η «ἐκδήλωση της υποκρισίας» (ὁ.π., 83) των πολιτικά ωφελομένων, η μετασχηματισμένη σε «ἐξουσιαστική ἀξίωση των ἡγεμόνων, της Ἐκκλησίας...» (ὁ.π., 87) που *ἀνασυγκροτεῖται ἀπὸ τον Hobbes* ως ἀποδειχθεῖσα «συνώνυμη με την καταπίεση, την ἐξαπάτηση, την πλάνη και την πρόληψη» (ὁ.π., 87). Το κατεστραμμένο ἀγαθὸ «οικοδομεῖται τώρα ως ψευδὴς μίμησός του» (ὁ.π., 87).

ρυμούλκησης αυτής. Κι αυτό γιατί η τροπικότητα της εκφοράς των πράξεων («ἐκ τοῦ οὕτως» (HN, 1103b, 20-21) συγκροτείται από τον Αριστοτέλη *υπό την ισχύ του δέοντος*, ως υπαγωγή της σύνδεσης πράξης-συναισθήματος στην *πρώτη αιτία του ανθρώπινου*, την «ψυχῆς ἐνέργεια», η οποία, συναρθρωνόμενη δεοντολογικά (κατ' ἀνάγκην) με την *ποιότητα* των ενεργειών/πράξεων («διό δεῖ τάς ἐνεργείας ποιᾶς ἀποδιδόναι» (HN, 1103b, 22), την αποδιδόμενη σ' αυτές και την αποδίδουσα από αυτές στη σύνδεση θυμικού-πράξης, κατευθύνει την ίδια τη σύνδεση σε προσανατολισμό εμπέδωσης των ποιοτήτων επί των επερχομένων *υψίστης σημασίας* («οὐ μικρόν οὖν διαφέρει τό οὕτως ἢ οὕτως εὐθύς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλά πάμπολυ, μᾶλλον δε το πᾶν» (HN, 1103b, 23-25) μονίμων στοιχείων του χαρακτήρα, των ψυχικών διαθέσεων πλέον, δηλαδή των *ἔξεων* («καί ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται. [...] κατὰ γάρ τάς τούτων διαφοράς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἔξεις» (HN, 1103b, 21-23).

Γίνεται, δε, η συγκεκριμένη διάταξη της έκθεσης των εννοιῶν το πλαίσιο ένταξης από τον Αριστοτέλη της παραμέτρου των παθῶν στο επιχείρημα. Η *ἐν ταῖς πράξεσι τροπικότητα* της *διαχείρισης των κοινωνικών σχέσεων* επιφέρει τον δίκαιο ή τον άδικο άνθρωπο («πράττοντες γάρ τά ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δέ ἄδικοι» (HN, 1103b, 14-16). Η πρόσθεση στις σχέσεις του όρου της επικινδυνότητας των συνθηκών («πράττοντες δέ τά ἐν τοῖς δεινοῖς» (HN, 1103b, 16) επιφέρει διά της, από την τροπικότητα της πράξης, ενδιάμεσης *συνηθείας* («καί ἐθίζόμενοι») της *τροπικότητας των συναισθημάτων* («φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν) την *καταληκτική τροπικότητα της ηθικής ποιότητας* του προσώπου, την αρετή ή την κακία («οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δέ δειλοί» (HN, 1103b, 16-17). Κι εδώ είναι εμφανές το μη τυχαίο της προσεκτικής παρακολούθησης από τον Hobbes της αριστοτελικής τυπολογίας εισαγωγής των παθῶν του *φόβου* και του *θάρρους*, καθώς η ανακατασκευή αυτών στο δικό του κοσμοεῖδωλο θα ακολουθήσει την ίδια διάταξη κατά την έκθεση της δικῆς του ακολουθίας των παθῶν του νου, τοποθετώντας τα στη θέση των πρωταρχικών παθῶν, ανασυγκροτημένα ωστόσο.

Περαιτέρω, ο Αριστοτέλης εισάγει ως αφετηριακή στιγμή της πράξης τη *διαχείριση των καταστάσεων του θυμικού* από το ίδιο το άτομο, («τά περὶ τάς ἐπιθυμίας καί τά περὶ τάς ὀργάς» (HN, 1103b, 18). Ο «ὁμοίως ἔχει» τρόπος του συμπεριφέρεσθαι στα επί των ορμῶν συμβαινόντων («οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὕτως ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι, οἱ δέ ἐκ τοῦ οὕτως» (HN, 1103b, 20-21) υπαγορεύει/επιφέρει και την ανάλογη ηθική ποιότητα του προσώπου («οἱ μὲν γάρ σώφρονες καί πρᾶοι γίνονται, οἱ δ' ἀκόλαστοι καί ὀργίλοι» (HN, 1103b, 18-20). Και εδώ η τυπολογία εισαγωγής των πρωταρχικών ορμῶν από τον Αριστοτέλη είναι χαρακτηριστικά

παρακολουθούμενη από τον Hobbes, ανακατασκευασμένων βεβαίως από αυτόν ως «η όρεξη και η αποστροφή [που] είναι οι πρώτες πρωταρχικές τάσεις/ορμές της ζωικής κίνησης» (DCR, 408), προκειμένης της έκθεσης της δικής του παθολογίας.

Αναπτύσσει, επομένως, ο Αριστοτέλης τη διάταξη σύνδεσης *ψυχικές διαθέσεις/μόνιμα στοιχεία του χαρακτήρα* («ἔξεις») ως προϊόντα των *ψυχικών ενεργειών* («ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν»), οι οποίες πραγματοποιούνται *διὰ των πράξεων* («πράττοντες»), έτσι που να αισθητοποιεί σε πρώτο βήμα ως *ζεύγη αντίθετων ιδιοτήτων* (δίκαιος-ἄδικος, δειλός-ἀνδρείος, σώφρων-ἀκόλαστος, πρᾶος-ὀργίλος) την αλήθεια της διαπίστωσης της *ποιοτικής ομοιογένειας* αφετηρίας και αποτελέσματος, «ἐνεργειῶν» και «ἔξεων», «δυνάμεων» και «ἐνεργειῶν», της αρετής. Το χιαστό, δε, σχήμα του αντιστοιχίζει τα *απαρέμφατα* (δηλωτικά του συναισθηματικού εν τῷ πράττειν) «φοβεῖσθαι-θαρρεῖν» με τα *επίθετα* (δηλωτικά ιδιοτήτων) «ἀνδρείοι-δειλοί», τὰς «ἐπιθυμίας-ὀργάς» (απαρχές του θυμικού) με τους τρόπους συμπεριφοράς («οἱ μὲν οὕτως οἱ δὲ οὕτως») συνδυαστικά προς τις μετοχές «πράττοντες» (ενεργητική) - «ἐθιζόμενοι» (παθητική), και τον εμπρόθετο της αφετηρίας («ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν») με τη διαδικασία και την κατάληξη του γίνεσθαι («γίνονται σώφρονες-ἀκόλαστοι, πρᾶοι-ὀργίλοι»), τεκμαίρει τη σύνδεση ἐνέργειας-δύναμης, διαχείρισης/ελέγχου συναισθήματος-ιδιότητας, πράξεως-ἔξεως.

Λαμβάνοντας πλέον οι πράξεις τον *κυριαρχικό ρόλο* στην παγίωση της ιδιαίτερης ποιότητας των ψυχικών διαθέσεων («αὗται γὰρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἔξεις» (HN, 1103b, 31-32), η εξέταση προσανατολίζεται στο *δέον* αυτών («πῶς πρακτέον αὐτάς» (HN, 1103b, 31). Και εδώ η αριστοτελική απάντηση είναι ρητή και ξεκάθαρη τόσο ως κοινή πίστη όσο και ως βασική αρχή της έρευνας («τό μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινόν και ὑποκείσθω» (HN, 1103b, 32-33). Αποδεικτικό στοιχείο («σημεῖον»), δε, της συντελεσθείσας διαμόρφωσης των ἔξεων γίνονται, με ὅρους αναγκαιότητας και δεοντολογίας τους ως πεδίο αναφοράς, τα ίδια πάθη κατὰ τη σχέση τους προς τις πράξεις, επιτρέποντας έτσι στον Αριστοτέλη να εισαγάγει στο επιχείρημα την *απόλαυση/ευχαρίστηση ἢ τη δυσαρέσκεια* που συνοδεύουν/ακολουθούν τα έργα («σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἔξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις» (HN, 1104b, 3-5). Έτσι, καθὼς τίθεται ως δεδομένη η σύνδεση αρετής-παθῶν («περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ αρετὴ» (HN, 1104b, 8-9), με ελλοχεύουσα την προς την κακία ἑλξη ἀπὸ αὐτὰ ὑπὸ τον ὅρο της αδράνειας του λόγου κατὰ την πράξη («διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα» (HN, 1104b, 9-11), αλάνθαστο/ἀδέκαστο

κριτήριο της ήδη κατακτημένης αρετής καθίσταται η υπό την ισχύ του λόγου συγκροτημένη σύνδεση πράξης-αισθησιακών απολαύσεων-παθών-συναισθημάτων («ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σῶφρων, ὁ δ' ἄχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἄνδρεϊος, ὁ δὲ δειλός» (HN, 1104b, 5-8). Ενισχυτική, δε, της σύνδεσης αρετής-πράξης-παθών είναι η διαπιστωτική παρατήρηση της ακολουθίας κάθε πάθους (κάθε παθητικής συναισθηματικής κατάστασης δηλαδή) και κάθε πράξης (έχουσας ενεργητικό χαρακτήρα) από ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια «ἐτι δ' εἰ αἱ ἀρεταὶ εἰσι περί πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονή καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περί ἡδονάς καὶ λύπας» (HN, 1104b, 13-16). Είναι φανερό πως τόσο η ορολογία όσο και η διάταξη της έκθεσης των αριστοτελικών εννοιῶν *ὄχι μόνο εἶναι μελετημένη ἀπὸ τὸν Hobbes ἀλλὰ καὶ παρακολουθεῖται εὐλαβικά* ἀπὸ αὐτόν, προκειμένης της ανακατασκευῆς τους για τη μεθοδική έκθεση των εννοιῶν της δικῆς του παθολογίας ὑπὸ την, «έτερη» της αριστοτελικῆς, ατομικιστικῆ προ-απόφαση.

Λογίζεται, επομένως, ως δεδομένο ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ικανότητα εἶδους *πρὸς πραγματοποίηση τῶν ἀρίστων* σε σχέση με τις ἡδονές καὶ τις λύπες καὶ ἀντίθετῇ της ἔχει τὴν κακία («ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περί ἡδονάς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτικῇ, ἡ δὲ κακία τὸναντίον» (HN, 1104b, 27-28). Τεκμαίρεται, δε, τούτο αφενός ἀπὸ τὴν σε δομῇ αιτιότητας σχέση τῶν ἀπολαύσεων-δυσἀρεσκείων με τὴν γένεση τῶν φαύλων ἀνθρώπων («δι' ἡδονάς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται» (HN, 1104b, 21), οἱ οἱοί (κι ἐδὼ ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει γιὰ πρώτη φορά τις ἀπὸ τὸν λόγο ὀριζόμενες συνθήκες καὶ προϋποθέσεις τῆς σύνδεσης πράξης-παθῶν που θα τοῦ ἐπιτρέψουν νὰ ἀναπτύξει στὴ συνέχεια τὴ σημασία τῆς μεσότητος) ἐπιδιώκουν ἢ ἀποφεύγουν («τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν» (HN, 1104b, 21-22) τις βάσει τοῦ λόγου μὴ πρέπουσες (ἀντικείμενα), ὅταν δὲν πρέπει (χρόνος), κατὰ πῶς δὲν πρέπει (τρόπος) ἡδονάς ἢ λύπας («ἢ ἄς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὥς οὐ δεῖ ἢ ὅσαχῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα» (HN, 1104b, 22-24)¹⁶⁸. Τεκμαίρεται ἀφετέρου ἀπὸ τὰ τρία ἀντικείμενα τῆς προτίμησης καὶ τῆς ἀποφυγῆς («τριῶν γάρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς» (HN, 1104b, 30-31), ὡς ἀντιθετικά ζεύγη κι αὐτὰ δοσμένα («καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ» (HN, 1104b, 31-32). Σε ὅλα αὐτὰ ὁ ἀγαθός δύναται

¹⁶⁸ Ἀπὸ ἐδὼ λαμβάνει ἀφορμὴ ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ἐκφράσει τὴ διαφωνία τοῦ με τὸ Σπεύσιππο, ὁ οἱος προσδιόριζε τὴν ἀρετὴ ὡς *κατάστασις ἀπαθείας*, ὡς εἰρήνευσις δηλαδὴ τῆς ψυχῆς καὶ ἀποφυγὴ αὐτῆς ἀπὸ τὰ πάθη καὶ τις συγκινήσεις (θεωρία που ἀργότερα ἀναπτύχθηκε καὶ ἀπὸ τοὺς Στωικούς). Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει τὴ θεωρία αὐτή. Γράφει ἐδὼ χαρακτηριστικά: «διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας· οὐκ εὖ δέ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσι, ἀλλ' οὐχ ὥς δεῖ καὶ ὥς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα προστίθενται» (HN, 1104b, 24-26).

(έχει την ικανότητα) να επιτυγχάνει, ο κακός αποτυγχάνει («περί ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθός κατορθωτικός ἐστίν ὁ δὲ κακός ἀμαρτητικός» (HN, 1104b, 32-34). Η *έμφαση*, μάλιστα, δίνεται από τον Αριστοτέλη εδώ *στην ηδονή* («μάλιστα δὲ περί τήν ἡδονήν» (HN, 1104b, 34). Κι αυτό προκειμένου, τονίζοντας το *διττό χαρακτήρα* αυτής τόσο ως αισθησιακό πάθος όσο και του λόγου μετέχουσα, να αναδείξει από τη μια την «παρά τόν λόγον, ἄλογον» *καθολικότητα* τούτης στο ἐνζῶο σύμπαν («κοινή τε γάρ αὕτη τοῖς ζῷοις» (HN, 1104b, 34-35), να διακρίνει από την άλλη *το ἐντός του λόγου ανθρώπινο ἴδιον* υπό τη δύναμη της *επιλογής* («καί πᾶσι τοῖς ὑπό τήν αἴρεσιν παρακολουθεῖ» (HN, 1104b, 35), ενώ συνάμα υπάγει τα ἑτερα δύο των σκοπών της επιλογής στο εσωτερικό της («καί γάρ τό καλόν καί τό συμφέρον ἡδύ φαίνεται» (HN, 1105a, 1). Η *παρακολούθηση από τον Hobbes* τόσο της σύνδεσης παθών-ηδονής όσο και του διττού χαρακτήρα της ηδονής, διακρινόμενη τούτη σε αισθησιακή (παθών μετέχουσα) και διανοητική (λόγου μετέχουσα) από τον Αριστοτέλη, προκειμένου με αφετηρία τη δική του προ-απόφαση να εκθέσει μεθοδικά τις έννοιες, ώστε να επικυρώσει την *ατομικιστική και καταστροφική vs αρετολογική* προβληματική του, είναι χαρακτηριστική και εδώ.

Βεβαίως, η σύνδεση ἐνεργείας-δυνάμεως, πράξεως-ἔξεως-ἀρετῆς ἐνέχει το *παράδοξο* του «τά ἐνάρετα πράττοντες ἐνάρετοι γινόμεθα», το οποίο σε μια πρώτη ανάγνωση υπόκειται στον *έλεγχο της λήψης του ζητούμενου*. Πώς μπορούμε να πράττουμε αγαθά έργα, αν δεν είμαστε οι ίδιοι αγαθοί; Η μεθοδική έκθεση των εννοιών από τον Αριστοτέλη συγκροτείται και ως *προοπτική ἄρσης* του παραδόξου, διατυπώνοντάς το ο ίδιος ως απορία («ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τά μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γενέσθαι, τά δὲ σῶφρονα σῶφρονας» (HN, 1105a, 17-19) και αναπτύσσοντάς το διά της μερικής αναλογίας τέχνης-ηθικής ἀρετῆς («εἰ γάρ πράττουσι τά δίκαια καί σῶφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καί σῶφρονες, ὥσπερ εἰ τά γραμματικά καί τά μουσικά, γραμματικοί καί μουσικοί» (HN, 1105a, 19-21). Σε πρώτο βαθμό σπεύδει, με αναφορά στη δημιουργία του έργου τέχνης, να *αποκλείσει* τη διάσταση της *τύχης* και της *ἐξῶθεν ὑπόδειξης*¹⁶⁹ («ἐνδέχεται γάρ γραμματικόν τι ποιῆσαι καί ἀπό τύχης καί ἄλλου ὑποθεμένου» (HN, 1105a, 22-23) και να τονίσει, αντίθετα, την τροπικότητα της ἐνέργειας και την ποιότητα του αποτελέσματος τούτης («ἐάν καί γραμματικόν τι ποιῆση καί γραμματικῶς» (HN, 1105a, 24-25), η οποία ταυτίζεται με την ἐνέχουσα ἐντός του ποιότητα που του αναλογεῖ κατά την

¹⁶⁹ Επιβεβαιώνεται και κατά τη συγκεκριμένη στιγμή ἀνάπτυξης του επιχειρήματος ὅτι η *τύχη* και η *ἐξῶθεν υπερβατική παρέμβαση* (ως στοιχείο της αριστοκρατικής ἀντίληψης περί των ἀνθρώπων) ἐξοβελίζονται πλήρως ἀπό την αριστοτελική προβληματική, καθώς δρουν μόνο ἀποσταθεροποιητικά στην εσωτερική συστατική ἐνότητα των στοχασμών, προκειμένου του ἀδιατάρακτου του ἀρετολογικού ὑποδείγματος.

κατακτημένη προς ποίηση αυτού γνώση («τοῦτο δ' ἐστὶ τό κατὰ τήν ἐν αὐτῷ γραμματικήν [...] τὰ μὲν γάρ ὑπὸ τῶν τεχνῶν γινόμενα τό εὖ ἔχει ἐν αὐτοῖς» (HN, 1105a, 25-28). Αρκεί λοιπόν η ποιότητα εντός των έργων για το εὖ ἔχειν αυτών, και ὁρος για τον πράττοντα δεν είναι ἄλλος ἀπὸ τη γνώση («αὐτό τό εἰδέναι» (HN, 1105b, 2) του πραγματοποιούμενου έργου.

Απὸ το σημεῖο ὁμως τούτο ἀρχίζουν οι διαφορές ωστόσο τέχνης-αρετῆς («ἔτι οὐδ' ὁμοιον ἐστὶν ἐπὶ τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν» (HN, 1105a, 26-27) εἶναι ξεκάθαρες. Κι αὐτό γιατί τα πραγματοποιούμενα συμφώνως προς τις ἀρετές ἔργα ἐνέχουν μὲν την ποιότητα της ἀρετῆς στο ἐσωτερικό τους («αὐτά πως ἔχῃ» (HN, 1105a, 29), το εἰδικό, ωστόσο, βάρος βαραίνει το ὑποκείμενο της πράξης και την ποιότητα της πράξης αὐτῆς, την ψυχικὴ διάθεση και κατάσταση δηλαδή την ὁμοίαν προς τα ἔργα του («ἐάν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττει» (HN, 1105a, 30-31). Οι ἀριστοτελικοὶ ὅροι λοιπόν σύνδεσης ψυχικῆς διάθεσης-πράξης-αρετῆς εἶναι κατηγορηματικοὶ και σε *τρίπτυχο* συγκροτούμενοι: «πρῶτον μὲν ἐάν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐάν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τό δέ τρίτον ἐάν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ» (HN, 1105a, 30-33). Ἐκ των τριῶν, δε, η γνώση ελάχιστη ἢ μικρὴ σημασία ἔχει («πρὸς δέ τό τὰς ἀρετὰς τό μὲν εἰδέναι οὐδέν ἢ μικρόν ἰσχύει» (HN, 1105b, 2-3), κι αὐτό αἰτιολογείται διὰ της ἀπραξίας, η οποία, ὅταν ἐδραιώνεται ως η συνθήκη ἐκφοράς του λόγου και της φιλοσοφίας, τον/την καθιστᾷ *ατελέσφορους* για την κατάκτηση της ἀρετῆς¹⁷⁰ («ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δέ τον λόγον καταφεύγοντες οἷονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι, [...] οὐδ' οὗτοι (εὖ ἐξουσι) τήν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφοῦντες» (HN, 1105b, 12-14, 16-18). Τα ἕτερα δύο ὁμως λαμβάνουν σημασία ολοκληρωτικὴ («τά δ' ἄλλα οὐ μικρόν ἀλλὰ τό πᾶν δύναται» (HN, 1105b, 3-4), συγκροτούμενα ως ἀποτελέσματα του «πολλάκις πράττειν» τα ἐνάρετα. Η *ελεύθερη βούληση*, η *ἰδία ἐπιλογή/ἐκλογή* και μάλιστα *χάριν της ἰδίας* της ἐνάρετης πράξης/έργου («τά κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα» (HN, 1105b, 28-29) και το *σταθερόν και ἀμετάβλητον* -η συνέπεια ἐξω και πέρα ἀπὸ κάθε *συντυχία* ἢ *ἐξῶθεν ἐπιβολή* που μπορεῖ νὰ λάβει το χαρακτήρα της *ἀνάγκης* ἢ της *ἄλλοθεν πίεσεως*- συνιστοῦν την ἀριστοτελικὴ κορωνίδα της ποιότητας του ἐνάρετου προσώπου.

¹⁷⁰ Ο Düring, I. (1994a: 239) αναφερόμενος στη σύνδεση ἠθικοῦ πράττειν, ἀρετῆς και κανονιστικότητος ἐπισημαίνει: «Ο Ἀριστοτέλης δεν γράφει κανόνες για το ἠθικὸ πράττειν, το πολὺ πολὺ μπορούμε νὰ πούμε ὅτι δίνει συμβουλές πῶς νὰ διαπαιδαγωγηθούμε ὥστε νὰ ἀποκτήσουμε την ἠθικὴ γνώση. Εἰρωνεύεται ὅσους καταφεύγουν στη θεωρία και ἀκούν με ζήλο ἕναν ομιλητὴ, ἀλλὰ δεν κάνουν τίποτε ἀπ' ὅσα συνιστά. Επομένως, ἀν και ο Ἀριστοτέλης τονίζει ἐπανελημμένα ὅτι χωρὶς δίκαιο πράττειν κανεὶς δεν ἔχει την παραμικρὴ προοπτικὴ νὰ γίνῃ κάποτε ἠθικὰ ἀξιόλογος ἄνθρωπος, παρ' ὅλο τούτο η ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ εἶναι στην οὐσία μια θεωρητικὴ ἀνάλυση των ἐκφάνσεων του ἀγαθοῦ και της δομῆς του ἠθικοῦ πράττειν». Θεωρούμε πως η ἴδια η ἐναντίωση, ὅπως ἀποδίδεται ἀπὸ το λόγο του Düring, ὑποδηλώνει *μᾶλλον αὐστηρὴ παρά ἡπια κανονιστικότητα*.

Λύνει λοιπόν ο Αριστοτέλης το παράδοξο κατασκευάζοντας το *σχήμα της διπλής συνεπαγωγής*: ἐκ τε γάρ τοῦ τὰ ἐνάρετα πράττειν γινόμεθα ἐνάρετοι, καί γενόμενοι μάλιστα δυνάμεθα τὰ ἐνάρετα πράττειν (HN, 1104a, 33-1104b, 3). Πράττοντας τις ἐνάρετες πράξεις με αναφορά τον ἐνάρετο ἄνθρωπο ἐνάρετος γίνεται ο καθείς («εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καί ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων [...] ὡς οἱ δίκαιοι καί σώφρονες πράττουσιν» (HN, 1105b, 8-10). Το *πεφυκόσι ἡμῖν δέξασθαι τὰς ἀρετάς* μετασχηματίζεται *διά της πράξεως σε ἐνεργεῖα ιδιότητα*, ὥστε να καταλήξει στην ἔξιν του ἐνάρετου ἀνθρώπου. Ἀλλά και ἀντίστροφα ἡ ἔξις του ἐνάρετου ἀνθρώπου, *έχοντας ἀνορθώσει αὐτόν* στο ὕψος του ἀγαθοῦ, του ὑψίστου της εὐδαιμονίας, γίνεται ἡ *πηγή, ἡ δύναμις των ἐνάρετων πράξεων*¹⁷¹ («ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶη ἂν ἡ ἔξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καί ἀφ' ἧς εὖ τό ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει» (HN, 1106a, 22-24). Το τρίπτυχο των ἀριστοτελικῶν προϋποθέσεων της σύνδεσης ψυχικῆς διάθεσης-πράξης-ἀρετῆς παρακολουθεῖται ἀπὸ τον Hobbes με ἐμφαση τέτοια και τόση που θα ἀναχθεῖ σε κομβικὸ ἐπίδικο, δεσπὸζον πεδίο της θεωρίας του για την ἀνθρώπινη φύση, ἔτσι που να ἀναχθεῖ σε θεμελιωτικὸ στερέωμα του τύπου της ρύθμισης και του συναγόμενου τύπου του πολιτικού. Αἰχμὴ καθίσταται το διακύβευμα *ἐλευθερία vs ἀναγκαιότητα*, το οποίο θα πραγματευτεῖ ο Hobbes ὡς μεθοδικὴ ἐκθεση των ἐννοιῶν *στάθμιση, βούληση, ἐπιλογή, τύχη, πράξη*¹⁷².

Μένει πλέον ο προσδιορισμὸς ἀπὸ τον Αριστοτέλη του «τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ» (HN, 1105b, 19). Ἡ μεθοδικὴ ἐκθεση των ἐννοιῶν ἐδῶ θα γίνει *διά της ἀρχῆς του ἀποκλεισμοῦ*. Με δεδομένο ὅτι τα συμβαίνοντα εἰς την ψυχὴν εἶναι τρία («ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, *πάθη δυνάμεις ἔξεις*» (HN, 1105b, 19-20), δέχεται ὅτι μεταξύ τούτων κατατάσσεται ἡ ἀρετὴ («τούτων ἂν τι εἶη ἡ ἀρετὴ» (HN, 1105b, 21). Ἡ *πρώτη κίνησις* ἐλέγχου γίνεται *σε ἀναφορά πρὸς τα πάθη*. Ἀφοῦ τα ονομάσει ἐνδεικτικά («λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον» (HN, 1105b, 21-23) και ἀποδώσει το εἰδοποιό τους στοιχεῖο

¹⁷¹ Ο Ross, W. D. (1991: 274-275) σχολιάζοντας το «παράδοξο που ἐμπεριέχει ο ἰσχυρισμὸς του Αριστοτέλη», ἐπισημαίνει: «ἀναλαμβάνει κατόπιν να ἐξηγήσει τὴν διαφορὰ ἀνάμεσα στις πράξεις που προσδίδουν ἀρετὴ και σε αὐτές που ἀπορρέουν ἀπὸ την ἀγαθὴ φύση. Ἀκόμη και στις τέχνες ὑπάρχει ἓνα παράλληλο ἐν μέρει φαίνόμενο [...] Ἀλλά στις τέχνες ἐκεῖνο που ἔχει σημασία εἶναι ἡ ὀρθὴ πρακτικὴ, ἐνῶ δεν θα πούμε ποτὲ ὅτι ἓνας ἄνθρωπος εἶναι ἐνάρετος ἢ ἐνεργεῖ ἐνάρετα παρὰ μόνον ἀν ἐνεργεῖ (1) γνωρίζοντας τὴν πράττει, (2) ἐπιλέγοντας τὴν πράξιν χάριν της ἰδίας της πράξης και (3) ἀκολουθώντας μια σταθερὴ ψυχικὴ διάθεση. Ἐπομένως τὸ παράδοξο ἀναιρεῖται· οἱ πράξεις που προσδίδουν ἀρετὴ, *ἐξωτερικὰ μόνον* μοιάζουν με τὴν πράξιν που γεννᾷ ἡ ἀρετὴ, και *ὄχι στον ἐσωτερικὸν τους χαρακτήρα*. Ο Αριστοτέλης τονίζει ἐδῶ με ἀκρίβεια τὴν διάκριση ἀνάμεσα στα δύο στοιχεῖα που προϋποθέτει μια ἀπόλυτα ἀγαθὴ πράξις: (α) ὅτι ἡ δεδομένη πράξις εἶναι ἡ ὀρθότερη δυνατὴ στις συγκεκριμένους συνθήκες, και (β) ὅτι τα κίνητρά της εἶναι ἀγαθὰ».

¹⁷² Για τὴν ἀνάπτυξη των συγκεκριμένων ἐννοιῶν, ἀλλά και τὴν τοποθέτηση του Hobbes στο *Διάλογό* του με τον Bramhall, βλ. ἐδῶ, 3.4.3., σσ. 343-353.

(«ὁλως οἷς ἔπεται ἡδονή καί λύπη» (HN, 1105b, 23), αποκλείει από του να είναι τα πάθη οι αρετές και οι κακίες («πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι» (HN, 1105b, 28-29). Τούτο αιτιολογείται με τέσσερις ομάδες τεκμηρίων: «ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, [...] ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα [καθώς δεν επαινείται ούτε ψέγεται ο πάσχων αλλά ο τρόπος του πάσχειν («ἀλλ' ὁ πῶς»), ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινές ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. [...] κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι (ταραζόμεσθε) λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πῶς» (HN, 1105b, 29-33 & 1106a, 1-6). Σε δεύτερο βαθμό αποκλείει και τις δυνάμεις. Αφού τις προσδιορίσει ως τούτες ἔνεκα των οποίων γινόμαστε ικανοί να μετέχουμε των παθῶν («δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα» (HN, 1105b, 23-24), αιτιολογεί τον αποκλεισμό («οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν») με τρεις ομάδες τεκμηρίων: «οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὐτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα· ἔτι δυνατοὶ μὲν ἐσμέν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει» (HN, 1106a, 7-10). Εφόσον, συνεπώς, ούτε πάθη ούτε δυνάμεις είναι η αρετή, ὅ,τι απομένει εἶναι οἱ ἔξεις («λείπεται ἔξεις αὐτάς εἶναι» (HN, 1106a, 11-12).

Ξεκαθαρίζει ἔτσι ο Αριστοτέλης την *ιδιαιτερότητα/διακριτότητα* των από τη φύση δοσμένων χαρακτηριστικών της ανθρώπινης ύπαρξης, των *φύσει ἡμῖν ἐγγινομένων*, ἔναντι των *πεφυκότως ἡμῖν δεξαμένων*. Τα μὲν, τοποθετούμενα στο εσωτερικό της ανθρώπινης φυσιολογίας και υπάρχοντα καθεαυτά ως ανυπερβλήτως φύσει τεθέντα, λαμβάνουν ως τέτοια *ουδέτερο πρόσημο* κατὰ τη συμμετοχή τους στην ηθική αξιολογία της ποιότητας του προσώπου. Τα δε συγκροτούνται ως οι ενεργητικές δυνάμεις («ψυχῆς ἐνέργειαν») που βγάζουν τον άνθρωπο από τη συνθήκη της αμιγούς ζωικότητας, από τα δεσμά του φυσικού απόλυτου, και τον μετασχηματίζουν σε ενεργητικό υποκείμενο της πράξης ἔχον *βούληση ἐλεύθερη, ἐπιλογή υπεύθυνη, ἐλλόγως ἢ μὴ ἄνευ λόγου* συγκροτούμενες. Το σύνολο των στοιχείων αὐτῶν συγκλίνουν στον ἐνάρετο ἢ μη ἄνθρωπο, τον ικανό να ἀνέλθει στην κατάσταση του ἀγαθοῦ, του υψίστου του ευδαιμονούντος ὄντος. Το *πρόσημο*, λοιπόν, που λαμβάνουν κατὰ τη συμμετοχή τους στην ηθική αξιολογία της ποιότητας του προσώπου είναι *μόνο θετικό ἢ ἀρνητικό*. Ποτέ *ουδέτερο*. Ο *Hobbes* παρακολουθεῖ στενά το αριστοτελικό σχῆμα και τη μεθοδική ἐκθεση των ἐννοιῶν αὐτοῦ. Γνωρίζει καλά πῶς η ανακατασκευή του δεν συνιστᾷ ἀπλῶς και μόνο ἀσαφὴ και γενική, ἀπροσδιόριστη καταγγελία αὐτοῦ ἐπὶ του ὅλου της προ-ἀπόφασής του. Τουναντίον εἶναι βήμα-βήμα, λεπτομερὴς και προοδευτική ἀνάπτυξη των ἀναβαθμῶν του δικού του, ἀντινομικού

του αριστοτελικού στη δομή του, επιχειρήματος, ως λεπτή ύφανση της έκθεσης των *ιδίων*, στα λεπτά και κομβικά σημεία της αναφοράς του στην ανθρώπινη φύση, των *αριστοτελικών εννοιών*. Τόσο οι δυνάμεις όσο και τα πάθη είναι έννοιες-κλειδιά της χομπσιανής ατομικιστικής και καταστροφικής προ-απόφασης, αναφορικά προς την κατασκευή της ανθρώπινης φύσης. Συνδυαστικά, δε, προς τον συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο και το βαθμό μεσολάβησής τους από το επίκτητο του Λόγου, τον ιδιαίτερα χομπσιανό, διά της υπαγωγής αυτών στην προβληματική του θα αναδειχθούν σε κομβικά στοιχεία της «όρασης» από τον Hobbes της αξιακής φύσης και του κοινωνικού και του πολιτικού.

Η *έννοια-γένος* της αρετής έχει αποδοθεί πλέον από τον Αριστοτέλη, ωστόσο ο γενικός τούτος χαρακτηρισμός δεν αρκεί («δεῖ δέ μή μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἔξις» (HN, 1106a, 14-15) και γι' αυτό η εξέταση προχωρεί στη διερεύνηση του ειδοποιού *ποια είναι η ακριβής φύση* της αρετής («ἀλλά καί ποία τις» (HN, 1106a, 14-15). Αφού αποδώσει ο Αριστοτέλης τον *γενικό χαρακτήρα* της αρετής (τον αναφερόμενο και στα έμψυχα και στα άψυχα, και στα ζώα και στους ανθρώπους)¹⁷³ ως *η τελειοποιούσα και το πράγμα* στο οποίο ενέχεται και *η βοηθούσα να εκτελέσει το έργο του καλώς* («πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἦ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καί το ἔργον αὐτοῦ»¹⁷⁴ εὖ ἀποδίδωσιν» (HN, 1106a, 15-17), κάτι που αντιστοιχεί και στον άνθρωπο («καί ἡ τοῦ

¹⁷³ Ο Düring, I. (1994a: 240-241) επισημαίνει: «Εἶναι ἀπλό ἐμπειρικό γεγονός ὅτι στήν περιοχή τῶν ἐμβίων ὄντων ὅλα ἀναπτύσσονται πρὸς μία τέλεια μορφή, ἐφόσον ὑπάρχουν οἱ ἀπαραίτητες προϋποθέσεις. Ἡ πρώτη προϋπόθεση εἶναι μία καλή προδιάθεση, δεδομένη ἐκ φύσεως, ἡ *φυσική ἀρετή*· ἡ δευτέρα εἶναι ἡ φροντισμένη καλλιέργεια αὐτῆς τῆς προδιάθεσης. Ὅπως γιὰ παράδειγμα ἓνα φυτό πού το φροντίζει καί το καλλιεργεῖ ὁ κηπουρός ἀναπτύσσεται καί γίνεται ἀρτιότερο, ἔτσι συμβαίνει καί μέ τόν ἄνθρωπο».

¹⁷⁴ Εἶναι βασική ἀντίληψη τοῦ Αριστοτέλη ὅτι «οὐθέν [...] μάτην ἢ φύσις ποιεῖ» (ΠΟΛ, 1253a, 8). Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ φύσις ἀνέθεσε, κατὰ τόν Αριστοτέλη, σέ καθετί σ' αὐτόν τόν κόσμο ἓνα ἔργον, ἓναν συγκεκριμένο προορισμό. Ὑπάρχει λοιπόν ἔργον τοῦ ὀφθαλμοῦ, ἔργον τοῦ ἵππου, ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, ἔργον τοῦ χεριοῦ καί ἔργον τοῦ ποδιοῦ («οἷον ἢ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή τόν τε ὀφθαλμόν σπουδαῖον ποιεῖ καί το ἔργον αὐτοῦ· τῇ γάρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὀρῶμεν. ὁμοίως ἢ τοῦ ἵππου ἀρετή ἵππον τε σπουδαῖον ποιεῖ καί ἀγαθόν δραμεῖν καί ἐνεγκεῖν τόν ἐπιβάτην καί μεῖναι τούς πολέμιους» (HN, 1106a, 17-21).

Αλλά καί στόν Πλάτωνα, κατὰ τή διερεύνηση τῆς δεοντολογικῆς προοπτικῆς «ὁμῶς δ' ἔτι βέλτιον σκεπτέον· οὐ γάρ περί τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλά περί τοῦ ὄντα τρόπον χρῆσθαι» (Πολ, 352D, 33-35), διαβάζουμε: «οὐκοῦν καί ἀρετή δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστω, ὥπερ καί ἔργον τι προστέτακται;» (Πολ, 353B, 6-7) [...] «δοκεῖ τι σοι εἶναι ἵππου ἔργον;» (Πολ, 352E, 36) [...] «ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστιν ἔργον; [...] ἄρ' οὖν καί ἀρετή ὀφθαλμῶν ἔστιν [...] ὧτων ἦν τι ἔργον; [...] οὐκοῦν καί ἀρετή; Καί ἀρετή» (Πολ, 353B, 7-10). Κι αὐτά προκειμένου νά καταλήξει ὁ Πλάτωνας στήν ἰδίαν ἀνθρώπινη ἀρετή, τή δικαιοσύνη, ὡς ιδιότητα τῆς ψυχῆς: «οὐκοῦν καί ἀρετήν φαμέν τίνα ψυχῆς εἶναι; [...] ψυχῇ τά αὐτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς; [...] ἀδύνατον. Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καί ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δέ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν. [...] Οὐκοῦν ἀρετήν γε ξυνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δέ ἀδικίαν» (Πολ, 353D, 21-33).

Ἡ γενική αὐτή ἔννοια τῆς ἀρετῆς ὡς καλή χαρακτηριστική ιδιότητα τοῦ πράγματος προσιδιάζουσα ἐκ φύσεως σ' αὐτό δέν εἶναι ξένη στήν ἀρχαία ἐλληνική σκέψη. Αποδίδεται γιὰ παράδειγμα καί στή γῆ μέ τή σημασία τοῦ ἐδάφους σ' αὐτήν («Ἄττική γῆ ἐνάρετος (εὐφορος) ἐστίν». Ὁ Αριστοτέλης ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ ἐδῶ στό ἔργον πού ἐπιτελεῖ ὁ κάθε ἐπιμέρους τεχνίτης («ὥσπερ γάρ αὐλητῇ καί ἀγαλματοποιῷ καί παντί τεχνίτῃ» (HN, 1097b, 25-26) καί ἔχει διακρίνει, βεβαίως, τὸ τοῦ ἀνθρώπου «ἴδιον ἔργον» (HN, 1097b, 34), τὸ ὁποῖο «ἐστίν ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μή ἄνευ λόγου» (HN, 1098a, 7-8).

ἀνθρώπου ἀρετή εἶη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τό ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει» (HN, 1106a, 22-24), το ζητούμενο του τρόπου της πράξης του ἀποδίδειν εὖ το ἔργον θα καταφανεί μέσω της *θεώρησης της φύσης* της ἀρετῆς («πῶς δέ τοῦτ' ἔσται [...] ὥδ' ἔσται φανερόν, ἐάν θεωρήσωμεν ποία τις ἐστὶν ἡ φύσις αὐτῆς» (HN, 1106a, 24-26).

Και ἀπὸ ἐδῶ θα ἀναπτύξει ο Ἀριστοτέλης τὴ θεωρία του της μεσότητος, τὴν κατέχουσα κεντρικὴ/δεσποζούσα θέση στη φιλοσοφία του. Σε πρῶτο βαθμὸ, αξιοποιώντας τὴν *αναλογικὴ σχέση τῆς τριττῆς διαιρέσεως*, τὴν ισχύουσα γιὰ ὅλα τὰ δυνάμενα νὰ διαιρεθοῦν πράγματα («ἐν παντί δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῶ» (HN, 1106a, 26), διακρίνει «τό μὲν πλεῖον, τό δ' ἔλαττον, τό δ' ἴσον» (HN, 1106a, 27). Στὴ συνέχεια προβάλλει αὐτὰ σε δύο πεδία ἀναφοράς. Διευκρινίζει μὲν τὸ ἴσον (σε μιὰ γενικὴ πρῶτη κίνηση) ὡς τὸ μέσον ἀνάμεσα στὴν *υπερβολή* καὶ τὴν *ἐλλείψην* («τό δ' ἴσον μέσον τι «ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως» (HN, 1106a, 28-29), προσδιορίζει δὲ τούτα *κατὰ τὸ ἴδιο τὸ πράγμα* καὶ *σε σχέση με ἐμᾶς* τοὺς ἀνθρώπους («καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτό τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς» (HN, 1106a, 27-28). Εστιάζει ἔπειτα στὴ *διάκριση* «τοῦ μὲν πράγματος μέσον» (HN, 1106a, 29-30) ἀπὸ «τό δὲ πρὸς ἡμᾶς» (HN, 1106a, 36), προκειμένου νὰ δείξει ὅτι τὸ δεύτερο «οὐχ οὕτω ληπτέον» (HN, 1106a, 36) τοῦ πρῶτου. Κι αὐτὸ γιὰ τὸ «τοῦ μὲν πράγματος μέσον» *ισαπέχει* ἀπὸ ἕκαστα τὰ ἄκρα («τό ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων» (HN, 1106a, 30), κάτι ποὺ σημαίνει ὅτι εἶναι *ένα καὶ τὸ ἴδιο γιὰ ὅλους* («ἐν καὶ τό αὐτό πᾶσιν» (HN, 1106a, 31), ἐνῶ τὸ πρὸς ἡμᾶς «οὐχ ἐν οὐδέ ταῦτόν πᾶσιν» (HN, 1106a, 32). Κατασκευάζει, λοιπόν, ο Ἀριστοτέλης *σε πρῶτο ἐπίπεδο* τὸ νοηματικό-σημασιολογικὸ φορτίο τῆς διάκρισης τοῦ *υποκειμενικοῦ* καὶ τοῦ *αντικειμενικοῦ* μέσου¹⁷⁵ *σε διαδοχὴ* τριῶν ορολογικῶν δοκιμῶν γιὰ τὸ μὲν («κατ' αὐτό τὸ πρᾶγμα, τοῦ πράγματος, κατὰ τὸ πρᾶγμα»), τὸ ὁποῖο ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν ἴδιο *σε ἀναφορὰ* πρὸς τὴν ἐπιστῆμὴ τῶν μαθηματικῶν («κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν» (HN, 1106a, 35-36), καὶ μιᾶς ἐκφράσεως γιὰ τὸ δε («πρὸς ἡμᾶς») [(δὲν μετασχηματίζεται μάλιστα στὴν «πρὸς εαυτόν» ὅταν στὴ συνέχεια τὸ υποκείμενο θὰ εἶναι τρίτου ἐνικοῦ προσώπου («πᾶς ἐπιστήμων» (HN, 1106b, 5)], ἡ ὁποία ἀποδίδεται *σε ἀναφορὰ* πρὸς δύο *καταρχὰς μετέωρες* ὡς πρὸς τὴ νοηματικὴ

¹⁷⁵ Ο Ἀριστοτέλης τοποθετεῖται μεταξύ τῶν πρῶτων τῆς με ὅρους συστηματικότητας ἐρευνας τῶν φυσικῶν, ζωολογικῶν, κοσμολογικῶν, ἀλλὰ καὶ ἠθικῶν καὶ πολιτικῶν πραγμάτων, ἡ ὁποία λαμβάνει χαρακτηριστικὰ τέτοια ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ περιληφθοῦν στὴν με σημερινούς ὅρους σημασιολόγησι τῆς ἐπιστήμης. Εἶναι ὁ ἐπιστημονικὸς ἐρευνητὴς ὁ ἐρχόμενος ἀντιμέτωπος με τὴ *δυσχέρεια τῆς κατασκευῆς τῶν ὁρῶν* διὰ τῶν ὁποίων θὰ ἀποδώσει τὸ καινούργιο σημασιολογικὸ προϊόν, τὸ προκύπτον ὡς ἀποτέλεσμα τῶν συλληφθεισῶν νέων ιδεῶν ἢ καὶ τῶν ἐρευνητικῶν ευρημάτων. Εἰς ἐδῶ βρίσκεται μπροστὰ στὴν ἀνάγκη νὰ ἐκφράσει τὶς ἐννοιες ποὺ στὸ δικό μας λόγο ονοματοθετοῦνται ὡς *υποκειμενικὸ* καὶ *αντικειμενικὸ*, δίχως ὥστόσο νὰ ἔχουν συγκροτηθεῖ οἱ δύο ὅροι ἀκόμα ὥστε νὰ ἀντληθοῦν ἀπὸ τὴ σκευὴ τῆς ορολογίας γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ του ἐρευνα. Διαπιστώνουμε λοιπόν ὅτι προβαίνει *σε ορολογικὴς δοκιμὲς ἐνδεικτικὲς τῆς ἀγωνίας* του νὰ ἐκφράσει με πληρότητα τὴ δική του ἐρμηνευτικὴ γραμμὴ γιὰ τὴ μεσότητᾳ ἀναφορικά πρὸς τὴν ἀρετή.

τους πληρότητα συγκριτικές ρηματικές εκφορές («ὁ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει» (HN, 1106a, 31-32).

Σε δεύτερο επίπεδο το απροσδιόριστο του προς ἡμᾶς μέσου επιχειρεῖται να διευκρινιστεί διά της προβολῆς του στην επιστήμη/τέχνη, ως το ζητούμενο («οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται [...] πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται» (HN, 1106b, 13-14) της κατασκευῆς των ἔργων αὐτῆς («τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τό δέ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἰρεῖται, μέσον δέ οὐ τό τοῦ πράγματος ἀλλὰ τό πρὸς ἡμᾶς» (HN, 1106b, 5-7), αναγόμενο ἐτσι στο κριτήριό του «εὖ ἐπιτελεῖ πᾶσα ἐπιστήμη τό ἔργον [τούτης]» (HN, 1106b, 8). Καθίσταται, συνάμα, το κριτήριό και του «τοῖς εὖ ἔχουσιν ἔργοις» (HN, 1106b, 10), ολοκληρωνόμενο ἐτσι ως *το μέτρο του ἐναρέτου ἐν ταῖς τέχναις* και αποδεικνυόμενο διά της τελειότητος των ἔργων στα οποία «οὐτ' ἀφελεῖν ἔστιν οὔτε προσθεῖναι» (HN, 1106b, 10-11) με τα ἀπαρέμφата να ἀντιστοιχίζονται «τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως» της «φθειρούσης τό εὖ» κατ' ἀντίθεση «τῆς δέ μεσότητος σωζούσης» (HN, 1106b, 11-12). Με το πεδίο ἀναφοράς *τέχνη* να τοποθετεῖται στη θέση της πρώτης προκειμένης του συλλογισμού, προστίθεται σ' αὐτήν η παραδοχή του *ἀκριβεστέρου* και του *ανωτέρου* της *ἀρετῆς* και της *φύσεως* ἀπό κάθε *τέχνη*¹⁷⁶ («ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις» (HN, 1106b, 14-15), ὥστε να συναχθεῖ το συμπέρασμα πως η ἴδια

¹⁷⁶ Ἐπιστήμη ≈ Τέχνη – Ἀρετὴ – Φύσις: και οι τρεῖς ἔχουν τη δυνατότητα δημιουργίας κάποιας μορφῆς: η τέχνη μορφοποιεῖ το υλικό της, η φύση δημιουργεῖ ἐπίσης μορφές, η ἀρετὴ δίνει μορφή στην προσωπικότητα του ἀνθρώπου. Ο Αριστοτέλης συγκρίνει τις τρεῖς ἐννοιες μεταξύ τους: η ἀρετὴ εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ την τέχνη, γιατί μορφοποιεῖ στην οὐσία του τον ἀνθρώπο· η φύση εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ την τέχνη. Γράφει στο *Περὶ ζῶων μορίων*: «μᾶλλον δ' ἐστὶ τό οὗ ἔνεκα καὶ τό καλόν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης» (Πζμ, 639b, 19-21). Και συμπληρώνει: «τό γάρ μή τυχόντως ἀλλ' ἔνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὐ δ' ἔνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφε» (ο σκοπὸς και το μη τυχαῖο εἶναι, στην πραγματικότητα, αὐτά που κυριαρχοῦν στη φύση· και, πάλι, ο σκοπὸς για τον οποίο ἔχει οριστεῖ να ὑπάρχει κάτι ἐκ φύσεως, εἶναι αὐτό που λογαριάζεται ἀπ' ὅλους ως το ωραῖο) (Πζμ, 645a, 24-26). Γι' αὐτό «ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν» (ΦΥΣ, 194a, 21). Σύμφωνα με τον Ασπασίω, δε, «καὶ γάρ ἡ φύσις ἀμείνων τῆς τέχνης, μιμεῖται γάρ ἡ τέχνη τὴν φύσιν, ἡ δὲ ἀρετὴ ἐπὶ ἀμείνων, ἔστι γάρ ἡ ἀρετὴ τελειότης φύσεως καὶ κατωρθωμένη φύσις». Η ἀρετὴ μορφοποιεῖ στην οὐσία του τον ἀνθρώπο και ἀποτελεῖ ὑψίστη ἐκφάνση της μεσότητος. Ο Düring, I. (1994a: 200) γράφει ἀναφερόμενος στην ἀριστοτελική «ὄραση» της σχέσης των ἔργων του ἀνθρώπου με αὐτά της φύσεως: «Στο ἀριστοτελικό συγγραφικό ἔργο εἶναι θεμελιακό το διανόημα ὅτι ο ἀνθρώπος μιμεῖται τη φύση, ὅταν δημιουργεῖ κάτι ως τεχνίτης, καλλιτέχνης ἢ ἐιδικός. Ὅ,τι παράγει η φύση εἶναι καλύτερο ἀπ' ὅλα ὅσα παράγουν οι ἀνθρώποι. Αὐτὴ ἡ ιδιότητα της φύσεως, να παράγει πάντοτε το καλύτερο και το τέλειο, εἶναι για τον Αριστοτέλη *ἐμπειρικό δεδομένο*. Η φύση ἢ ξεδιπλώνει ἀβίαστα («ἐντελέχεια») τη μορφή που ἐνυπάρχει σ' αὐτήν ἢ, ἀπὸ ἐξωτερικὲς αἰτίες, ἀποτυγχάνει σ' αὐτό. Ορισμένες φορές ο ἀνθρώπος μπορεῖ να βοηθήσει τη φύση να ολοκληρώσει το ἔργο της. Το περιθώριο που ἀφήνει η φύση γι' αὐτό εἶναι ο τομέας των τεχνῶν, της ἀνθρώπινης δεξιότητος». Επισημαίνει, δε, ο Düring: «Ο Πλάτων το διατυπώνει αὐτό κάπως διαφορετικά στον *Σοφιστή* 265e *τά μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη, τά δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνῃ*· ἐπίσης, στο τέλος του μύθου στον *Πολιτικό* 274d γράφει *ὅς συμμιμούμενοι καὶ συνεπόμενοι*. Στον Αριστοτέλη ἔχει ἀναπτυχθεῖ με λογικὴ συνέπεια το διανόημα *ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν* στο B 14».

είναι μεσότητα, *στόχος της αρετής είναι το μέσον* («τοῦ μέσου¹⁷⁷ ἂν εἴη στοχαστική» (HN, 1106b, 15-16). Βεβαίως, ξεκαθαρίζει ο Αριστοτέλης πως μιλά για την *ηθική αρετή*, μια και αυτή αναφέρεται στα πάθη και τις πράξεις και σ' αυτά υπάρχουν η υπερβολή, η έλλειψη και το μέσον («λέγω δέ τήν ἠθικὴν· αὕτη γάρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δέ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον» (HN, 1106b, 16-18). Κι αυτό *σε αντιδιαστολή με τις διανοητικές αρετές* που δεν είναι μεσότητες, γιατί αυτές είναι *ασυμβίβαστες* με τις έννοιες υπερβολή και έλλειψη.

Κατασκευάζει, επομένως, ο Αριστοτέλης το *απόλυτο κριτήριο* του επί των παθών και των πράξεων ιδίου της αρετής χαρακτηριστικού¹⁷⁸. Καθώς τα μεν είναι δυνατό να εκφραστούν «καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον» (HN, 1106b, 20), τα οποία «ἀμφοτέρα οὐκ εὖ» (HN, 1106b, 20-21), το μέσον, σε προοπτική δεοντολογίας πλέον, ανάγεται στο *μέτρο* του *αρίστου* της αρετής: το αισθάνεσθαι τα πάθη *τη στιγμή* που πρέπει, *σε σχέση με τα πράγματα* που πρέπει, *σε σχέση με τους ανθρώπους* που πρέπει, *για τον λόγο* που πρέπει και *με τον τρόπο* που πρέπει («τό δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς» (HN, 1106b, 21-23). Το ανάλογο ισχύει και για τις δε («ὁμοίως δέ καὶ περὶ τὰς πράξεις» (HN, 1106b, 23). Το *μᾶλλον* και το *ἥττον*, το *πλεονάζει* και το *ἐλλείπει* αποσαφηνίζουν πλέον τη γενική συγκριτική τους. Και αυτή δεν είναι άλλη από την «τοῦ δέοντος», το «ἢ δεῖ»¹⁷⁹. Ἐτσι το μέσον, το σωστό κατά το σκοπό πράττειν και ο έπαινος πάνε μαζί με την αρετή, ενώ η υπερβολή και η έλλειψη, το σφάλμα κατά το σκοπό και ο ψόγος με την κακία («ἢ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστὶν, ἐν

¹⁷⁷ Η έννοια του μέσου, η οποία λαμβάνει κεντρική θέση στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη, προϋπάρχει στον Πλάτωνα. Τούτος, με παρόμοια σημασία, κάνει λόγο για το *μέτρον* και τη *συμμετρία* («μετριότης γάρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι» (Φίληβ, 64e)· όμως συστηματική αξιοποίηση και ισχυρή θεμελίωσή της γίνεται από τον Αριστοτέλη. Βεβαίως, είναι ισχυρή η πίστη πως η αριστοτελική διδασκαλία περί της αρετής ως «μεσότητας» έχει την *απότατη* αρχή της στην προσωκρατική διδασκαλία (κυρίως του κύκλου του Πυθαγόρα και των Πυθαγορείων) ότι αυτό που γεννάει και συντηρεῖ την υγεία στον άνθρωπο είναι η τήρηση του μέτρου και της αρμονίας, η ισορροπία των αντίθετων δυνάμεων, των αντιθέσεων δηλαδή που βρίσκονται στη βάση του κόσμου, οι οποίες όμως δέρονται τελικά σε μια «τάξη», σε μιαν αρμονία. Γίνεται δεκτός, συνάμα, και ένας σημαντικότερος, προς την ίδια κατεύθυνση, ενδιάμεσος σταθμός, που ήταν η ιπποκρατική ιατρική. «Μοιάζει δηλαδή ο Αριστοτέλης απλώς να μετέφερε τους όρους και τις προϋποθέσεις της σωματικής υγείας στην ηθική υγεία του ατόμου με την αναγωγή της έννοιας της μεσότητας σε γενική ηθική αρχή» Λυπουρλής, Δ. (1998: 234).

¹⁷⁸ Γράφει ο Τσάτσος, Κ. (1970: 236) αναφερόμενος στο μέσον ως τυπικό καθολικό της αρετής γνώρισμα: «Αν όμως σε όλες τις τέχνες γυρεῖται αυτή τη μεσότητα, πόσο περισσότερο στην αρετή που είναι ακριβέστερη και αξιότερη από κάθε τέχνη. Το μέσον πρὸς ἡμᾶς είναι ένας *καθαρός τύπος*, που κατά τον Αριστοτέλη ισχύει για κάθε ηθική αρετή· είναι από μιαν άποψη η ουσία της αρετής».

¹⁷⁹ Βρισκόμαστε στη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος που η αριστοτελική αρετολογική δεοντολογία φτάνει στην κορύφωσή της. Το *δέον* του επί των παθών πράττειν είναι η καταρχήν κατάληξη της «περὶ τὰ ἀνθρώπεια», τόσο αγωνιώδους όσο και σύνθετης αριστοτελικής έρευνας/εξέτασης. Είναι όμως, ταυτόχρονα, και η αρχή ενός εκ των πλέον «αγωνιωδών ερωτημάτων» με τα οποία έρχονται αντιμέτωποι «οι μελετητές του αρχαίου ελληνικού κόσμου», βλ. Λυπουρλής, Δ. (1998: 235). Κι αυτό, σε αναφορά προς τα ανάλογα εγείρομενα ερωτήματα του των χομπσιανών ερευνητή, θα αναπτύξουμε ευθύς αμέσως.

οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται» (HN, 1106b, 24-27).

Καθὼς ὁμῶς τὸ *σφάλμα* εἶναι πολύτροπο («πολλαχῶς ἔστιν» (HN, 1106b, 29) καὶ τὸ *κακὸ* τοῦ ἀπείρου γνῶρισμα («το γάρ κακὸν τοῦ ἀπείρου» (HN, 1106b, 29), ἐνῶ τὸ *σωστό* μονότροπο («τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς» (HN, 1106b, 31) καὶ τὸ *αγαθόν* τοῦ πεπερασμένου («τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου» (HN, 1106b, 30)¹⁸⁰, γι' αὐτὸ εἶναι τὸ μὲν *εύκολο* *στην ἀποτυχία* τοῦ σκοποῦ καὶ *δύσκολο* *στην ἐπιτυχία*, κατ' ἀντίθεση τοῦ δε («διὸ καὶ τὸ μὲν ῥᾶδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥᾶδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν» (HN, 1106b, 33-34). Ἡ κακία τὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη ἔχει γνωρίσματά της, τὸ σφάλμα καὶ ὁ ψόγος τὴ συνοδεύουν, ἐνῶ ἡ ἀρετὴ τὴ μεσότητά, τὸ σωστό κατὰ τὸ σκοπὸ πράττειν καὶ τὸν ἐπαινο ἔχει μαζί της («καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης» (HN, 1106b, 31-33).

Καὶ με τὸν ἀγνωστὴς προέλευσης στίχο: «ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί» (HN, 1106b, 35), καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης *να ὀρίζει τὴν ἀρετή*: «ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὅ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν» (HN, 1106b, 36-1107a, 2). Γι' αὐτὸ σε σχέσιν με τὴν οὐσία της καὶ σύμφωνα με τὸν ὀρισμὸ που καθορίζει τὴν ὑπόστασή της εἶναι *μεσότητά*, ὡς πρὸς τὸ ἀρίστον ὁμῶς καὶ τὴν τελειότητα εἶναι *ἀκρότητα*¹⁸¹ («διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἔστιν ἡ ἀρετὴ, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης» (HN, 1107a, 6-8). Συγκεκριμενοποιούνται, συνεπῶς, τόσο ἡ ἐννοια-γένος ὅσο καὶ τὰ στοιχεῖα της εἰδοποιού διαφοράς της ἀρετῆς. Καὶ αὐτὰ πάλιν σε διάταξιν ἀναβαθμῶν ἀνάλογη τῆς συστηματικότητος τοῦ ξεκαθαρίζεσθαι ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τῆς σημασίας τῶν ἐννοιῶν. Ἡ κίνησις τῆς σκέψεως καὶ στὸν ὀρισμὸ εἶναι ἀκολουθία ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικὸ στὸ αντικειμενικὸ, ἀπὸ τὸ «πρὸς ἡμᾶς» ἀπροσδιόριστο στὸ «κατὰ τὸ

¹⁸⁰ Παραπέμπει ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης («ὥς οἱ Πυθαγόρειοι εἵκαζον» (HN, 1106b, 29-30) *στην οφειλὴ τοῦ στη διδασκαλία τῶν Πυθαγορείων* γιὰ τὶς ἀντίθετες μεταξὺ τῶν δυνάμεις που κυβερνοῦν τὸν κόσμον. Στὸ πρῶτο βιβλίον, βέβαια, τοῦ *Μετά τα Φυσικά* κατὰ τὴν ἀναδρομὴ τοῦ στὸν παλαιότερους στοχαστές, ἐνόσω ἀναζητεῖ τὶς ἀρχές τῆς φιλοσοφίας, ἀναδεικνύει μὲν τὴν ἰδέαν τῆς μίας πρωταρχικῆς οὐσίας («στοιχεῖον») που εἶναι συγχρόνως καὶ ἡ ἀρχὴ πάντων, ἀνευρίσκοντάς τὴν στὸν Θάλη, τὸν Ἀναξίμανδρον καὶ τὸν Ἀναξίμενη, ἀφιερώνει δὲ ἰδιαίτερα τιμητικὸ λόγον στὸν Πυθαγόρειον (ΜτΦ, 985b, 23 ἐξ.), θυμίζοντας ὅτι γι' αὐτοὺς «ἀρχές τῶν ὄντων» ἦταν τὰ ἐναντία.

¹⁸¹ Γράφει ὁ Κατσιμάνης, Κ. Σ. (2001: 231) ἀναφερόμενος *στην ἀρετὴ ὡς μεσότητά τὴν ταυτιζόμενη με τὴν ἀξιολογικὴ κορύφωσι*: «Παρόλο που ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ μεσότητά μεταξὺ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἔλλειψης, ἡ ἴδια, ὡς μεσότητά, ἀποτελεῖ *ἀξιολογικὴ κορύφωσι*. Δὲν εἶναι μὴ «χρυσή μετρίότητα, που προκύπτει ὡς συμβιβασμὸς ἀντιτιθέμενων ροπῶν, ἀλλὰ ἡ δυναμικὴ σύνθεσις καὶ ἡ ὑπέρβασίς τους, δηλ. ἡ *ἠθικὴ τελειότητα*, καὶ γι' αὐτὸ δὲν ἐπιδέχεται οὔτε ὑπερβολὴ οὔτε ἔλλειψη».

πρᾶγμα» οριοθετημένο. *Προαιρετική*¹⁸² ἔξις καταρχάς η αρετή, με την απροσδιοριστία του προσδιορισμού να υπαγορεύει το πρώτο διευκρινιστικό βήμα: «ἐν μεσότητι τῇ πρὸς ἡμᾶς» που κι αυτό, υπαγόμενο με τη σειρά του στο σχετικό του υποκειμενικού, απαιτεί τον κανόνα εκφοράς του, το κοινόν της ανθρώπινης λογικής («ὥρισμένη λόγῳ»)¹⁸³. Ακόμα, εντούτοις, το συγκεκριμένο κριτήριο δεν έχει αυστηροποιηθεί στην πληρότητά του. Δεν είναι η κοινή ανθρώπινη λογική το μέτρο, αλλά η *λογική μετά φρονήσεως* («ὃ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν»), στον φορέα των οποίων (*φρόνιμος ἄνθρωπος*) ενώνονται και συνυπάρχουν όλες οι αρετές («ἢ δέ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι· τοῦ γάρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον [...] τό εὖ βουλευέσθαι» (HN, 1141b, 8-10). Είναι λοιπόν ο ηθικά *σπουδαῖος* αυτός που αποτελεί το κανονιστικό πρότυπο, το μέτρο σύγκρισης για τους άλλους. Έτσι, η συγκρότηση-διάταξη των εννοιών-κλειδιών της αριστοτελικής τελεολογίας έχει ολοκληρωθεί με αφετηρία και φορά αντιστρόφως ανάλογη της χομπσιανής.

¹⁸² Ο Ross, W. D. (1991: 283) αποδίδει την κατά τον Αριστοτέλη εξήγηση της *προαιρέσεως*: «Προφανώς η προαίρεση δεν είναι έννοια επάλληλη με την εκούσια πράξη. Οι πράξεις των παιδιών ή των κατώτερων ζώων ή οι πράξεις που γίνονται αιφνιδίως (*ἐξαίφνης*) είναι εκούσιες, αλλά όχι κατά *προαίρεσιν*. Ορισμένοι άλλοι στοχαστές είχαν ταυτίσει την προαίρεση με κάποια μορφή επιθυμίας – ὄρεξη, θυμό ή ἔλλογη επιθυμία (*βούλησιν*)– ή με συγκεκριμένο είδος γνώμης· ο Αριστοτέλης όμως δεν δυσκολεύεται να τη διαχωρίσει απ' όλες αυτές τις έννοιες. Η προαίρεση μοιάζει περισσότερο με ἔλλογη επιθυμία (*βούλησιν*), αλλά (1) μπορεί να επιθυμούμε το αδύνατο, ενώ δεν μπορούμε να το επιλέξουμε. (2) Μπορεί να επιθυμούμε κάτι που δεν εξαρτάται από τη δική μας δράση, αλλά δεν μπορούμε να το επιλέξουμε. (3) Η επιθυμία αφορά το τέλος, ενώ η προαίρεση αφορά το μέσο. Τέλος, υποδηλώνεται ότι το αντικείμενο της προαίρεσης έχει αποφασιστεί ύστερα από επισταμένη σκέψη (*μετά λόγου καὶ διανοίας*).

Αλλά η σκέψη αφορά μόνο όσα βρίσκονται στο πλαίσιο των δυνατοτήτων μας και μπορούν να πραγματοποιηθούν. Αφορά μέσα και όχι σκοπούς, προϋποθέτει έναν καθορισμένο σκοπό και εξετάζει πώς μπορεί αυτός να επιτελεσθεί».

¹⁸³ Ο Düring, I. (1994a: 252-253) διατρέχει και αξιολογεί ερμηνευτικές γραμμές του αριστοτελικού «λόγου»: «Ο *ορθός λόγος*. Ως γνωστόν, είναι δύσκολο να μεταφραστεί ικανοποιητικά η ελληνική λέξη λόγος. Με τον όρο *ορθός λόγος* ο Αριστοτέλης εννοεί την πνευματική δραστηριότητα που δίνει τις κατευθυντήριες γραμμές για το ανθρώπινο πράττειν. Στον *Προτρεπτικό* μιλάει για την ορθή κρίση και τη φρόνηση που έχει τη δύναμη να καθορίζει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να κάνουμε. Αυτό θα ήθελα να το θεωρήσω ως τη δική του «περιγραφή» της έννοιας του *ορθού λόγου*. Ο Burnet, ο Joachim και ο Ross μεταφράζουν “the right rule”, ο Gauthier “la droite regle”. Με όλο το σεβασμό γι' αυτούς τους μελετητές, μια τέτοια μετάφραση πρέπει να χαρακτηριστεί αποτυχημένη. Ο Αριστοτέλης με τον όρο *ορθός λόγος* δεν εννοεί έναν κανόνα ή μια αναλογία, αλλά μια δραστηριότητα του νου. Ο Stewart το αποδίδει καλύτερα, “the right reason”. Ο Jaeger δεν πρόσεξε αυτό το βασικό τμήμα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ο Dirlmeier, με λογική συνέπεια, λέει ο “ορθός σχεδιασμός”.

Η έννοια του *ορθού λόγου* είναι ακρογωνιαίος λίθος της αριστοτελικής ηθικής, απαντά και στις τρεις Ηθικές και είναι το βασικό διανόημα των *Ηθικών Νικομαχείων*. Ο ορθός λόγος είναι μία διανοητική ποιότητα, η οποία στην ηθική του Αριστοτέλη έχει την ίδια λειτουργία με τη γνώση των ιδεών στον Πλάτωνα. Το διανόημα, θα μπορούσε σχεδόν να πει κανείς, η πίστη, ότι υπάρχει ένας στόχος, στον οποίο στρέφει το βλέμμα του όποιος διαθέτει τον ορθό λόγο, για να εντείνει, ανάλογα, ή να χαλαρώσει έπειτα τις προσπάθειές του, ασφαλώς δεν βρίσκεται τυχαία στο κέντρο του ενδιαφέροντος των *Ηθικών Νικομαχείων* στην αρχή του βιβλίου Ζ. Αυτή η ικανότητα να βλέπουμε σωστά τα πράγματα, στον Αριστοτέλη, αντίθετα με τον Πλάτωνα, δεν έχει τίποτε μυστηριώδες, αλλά είναι κάτι έμφυτο που, καλλιεργούμενο με την αγωγή, γίνεται τελικά καρπός της εμπειρίας και της σοφίας. Θα μπορούσαμε ίσως να πούμε ότι εδώ συναντάμε μια σταθερά του αριστοτελικού στοχασμού».

Βεβαίως, η συνέπεια στις *μεθοδολογικές του αρχές* έχει υπαγορεύσει στον Αριστοτέλη την παραδοχή ότι «πᾶς ὁ περί τῶν πρακτῶν λόγος» (HN, 1104a, 1) χρειάζεται να γίνεται σε γενικές γραμμές και όχι με λεπτομερειακή ακρίβεια («τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι» (HN, 1104a, 1-2). Κι αυτό βάσει της ανάγκης για συμφωνία φιλοσοφικών λόγων και υπάρχοντος υλικού («κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέου» (HN, 1104a, 3). Στο βαθμό, λοιπόν, που «τά δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα» δεν ἔχουν τίποτα το σταθερό και το στατικό («οὐδὲν ἐστηκός ἔχει» (HN, 1104a, 4), ο περί των καθολικών («καθόλον λόγος») και, ακόμη περισσότερο, ο περί των καθ' ἑκαστον πραγμάτων («περί τῶν καθ' ἑκαστα») λόγος «οὐκ ἔχει τάκριβες» (HN, 1104a, 6-7). Και ακριβῶς επειδή δεν μπορεί τούτος να υπαχθεῖ σε καμιά επιστήμη και σε κανένα κανόνα («οὔτε γάρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει» (HN, 1104a, 7-8), μετατοπίζει ο Αριστοτέλης ἐν τη συγκυρία την ευθύνη της εξέτασης, της φροντίδας και της προσοχής, με ὁρους αναγκαιότητας μάλιστα στους *ιδίους τους πράττοντες* («δεῖ δ' αὐτούς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν» (HN, 1104a, 8-9)¹⁸⁴. Και αυτό κατ' αναλογία τόσο της ιατρικής όσο και της κυβερνητικής τέχνης («ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἱατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς» (HN, 1104a, 9-10).

2.5. Ἐν Εἴδει Επιμέρους Συμπερασμού: Το ἐπὶ της Ἰσχύος ἐναντί του ἐπὶ της Ἀρετῆς Εμπαθές Ερευνάν

Η ολοκλήρωση της μεθοδικῆς έκθεσης των καθ' ἑκάστων παθῶν ἀπὸ τον Hobbes και τον Αριστοτέλη σε αναφορά πρὸς τους ἐπὶ της πράξης χαρακτηρολογικούς τύπους, στους οποίους παραπέμπουν οι *εκφραζόμενες* ως *ὑπὸ τὸν λόγον διακεισθαι πως ἐπὶ των παθῶν* στον Αριστοτέλη

¹⁸⁴ Γράφει ο Μπαγιόνας, Α. (1997: 261) αναφερόμενος στη σύνδεση προαιρέσεως, μέσου και περίστασης: «...η ηθική αρετή, κατὰ το μέτρο που συνδέεται με την “προαίρεσιν”, ορίζεται ως η ικανότης του “τό μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι”. Το “μέσον” καθορίζεται ἀπὸ τον τρόπο, ἀπὸ τον χρόνο και τον “καιρὸ”, και αποτελεί τον σκοπὸ της ηθικῆς ἀξιέπαινης πράξης. Ἐχει καθαρὰ εξατομικευμένο και, κατὰ κάποιο τρόπο, περιστασιακό χαρακτήρα.

Ο χαρακτήρας αὐτὸς του “μέσου”, προκύπτει ἀπὸ το γεγονός ὅτι το “μέσον”, ως σκοπὸς της ἐνάρετης προαιρέσεως, εἶναι “πρὸς ἡμᾶς”, ποικίλλει δηλαδή ἀνάλογα με τη στιγμή και τις περιστάσεις κάτω ἀπὸ τις οποίες πραγματοποιεῖται η ηθικῆς ὀρθῆς πράξης σε ἀντιδιαστολή πρὸς το “ἀριθμητικὸν μέσον” ἢ το “μέσον τοῦ πράγματος”, [...] το μέσον “το πρὸς ἡμᾶς” μπορεῖ να θεωρηθεῖ και ως “ἄκρον” ἐφ' ὅσον προσεγγίζει το “ἀριστον”. Η ἐννοια αὐτὴ του μέσου θα ἦταν δυνατό να ἐρμηνευθεῖ ως η περιστασιακὴ ἢ η χρονικὴ μορφή του αγαθοῦ, ὅπως την συλλαμβάνει ο “φρόνιμος”».

Ο Ross, W. D. (1991: 280) αναφερόμενος στη σύνδεση συνθηκῶν και κανόνα επισημαίνει: «Σε τελικὴ ἀνάλυση ὁμως, κανένας γενικὸς κανόνας δεν μπορεῖ να μας βοηθήσει να γνωρίζουμε κάθε φορά τι οφείλουμε να πράξουμε· πρέπει να περιμένουμε ἕως ὅτου βρεθοῦμε στις συγκεκριμένες συνθήκες και να τις λάβουμε ὑπόψη στο σύνολο τους· “ἐν τῇ αἰσθήσει η κρίσις” ».

Η διάσταση της ατομικῆς ευθύνης ως αναγκαιότητα συνάρθρωσης του «τὴν λόγῳ προαίρεσιν» αφενὸς με «τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν» αφετέρου εἶναι χαρακτηριστικὴ και στις συγκεκριμένες ἐρμηνευτικὲς γραμμές.

κι ως καθ' *εαυτές εμπαιθείς* συμπεριφορές στον Hobbes, είναι αποκαλυπτική της ιδιαίτερης συστατικής ενότητας των στοχασμών ενός εκάστου, του στρατηγικού σχεδιασμού σημασιολόγησης, αξιολόγησης και χρησιμοποίησης των παθών ως «στοιχείων» θεμελίωσης της προβληματικής των δύο. Τούτη αντανακλάται στα αντικείμενα *πάθη* ως η συγκεκριμένη και καθορισμένη «όραση» αυτών και αποδίδει, συνάμα, τη διακριτή προ-απόφαση επί της αξιακής φύσης των αντικειμένων ανθρώπινη φύση, κοινωνικό, πολιτικό.

Ο Αριστοτέλης σε *πρώτο επίπεδο*, σ' αυτό των *δεοντολογικών αρχών*, έχει συντάξει τον χάρτη του ενάρτετου πράττειν, έχει ξεκαθαρίσει τους όρους κατάκτησης του «πάντων ακροτάτου τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν», του «τελείου» και «αὐτάρκους», της ευδαιμονίας, και έχει κατασκευάσει-συναγάγει λογικά τα κριτήρια της ιεραρχικής ταξινομίας των ανθρώπινων συμπεριφορῶν επί του πεδίου αναφοράς *πάθη*, ἡδοναί και λύπαι. Τα κριτήρια διαυγή και ακλόνητα: το μέσον, η ὑπερβολή και η ἔλλειψις, με *δεοντολογική αρμοδιότητα πλέον*, ανατέμνουν τὰς περί τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας κατορθουμένας και ἁμαρτανούσας ἐνεργείας κατά την προοπτική του ερευνᾶν την «ψυχῆς ἐνεργείαν τινά», την εκφραζόμενη ἐν τῷ πράττειν που, ως «κύριον τοῦ ποιᾶς γενέσθαι αὐτάς», μετασχηματίζεται σε *ἔξεις*, σε ψυχικές διαθέσεις δηλαδή «ἂφ' ὧν ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἂφ' ὧν εὖ τό ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει» ἢ κακός και κακῶς αναλόγως. Οριοθετεῖται, ἔτσι, το μέτρο του καλοῦ και του κακοῦ, της ἐναρέτου και ἐν κακίᾳ ἠθικῆς ποιότητος του προσώπου. Οι συνθήκες και οι προϋποθέσεις της σύνδεσης πράξης-παθῶν, μια και «παντί δε πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἔπεται ἡδονή καὶ λύπη» και η ἀρετή «περί ἡδονὰς καὶ λύπας ἂν εἴη», «ὑπὸ τοῦ λόγου διωρισμένα εἶσι», διὰ τοῦ *δεοντολογικοῦ προτάγματος* του «διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν» ἐντὸς τοῦ *κανονιστικοῦ σχήματος* του «ἄς δεῖ ἢ ὅτε δεῖ ἢ ὡς δεῖ ἢ ὅσα ὡς ἄλλως». Διὰ τοῦ «εἰδέναι πως τὰ περί ψυχῆς» συγκροτεῖται, συνεπῶς, ἀπὸ τον Αριστοτέλη η θεμελίωση της ἠθικῆς του φιλοσοφίας, η αφετηριακή στερέωση της πλήρους οικοδόμησής, ὅταν αὐτή θα συζευχθεῖ με την πολιτική του φιλοσοφία, της «περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφίας» του.

Εδῶ, στο *πρώτο επίπεδο* ἀνάπτυξής του, ἔχουμε να κάνουμε με ἕναν λόγο «*προτρεπτικό*»¹⁸⁵, *σωφρονιστικό, διδακτικό*, τα χαρακτηριστικά του οποιῶ ἔχουν ἀναδειχθεῖ κατὰ την κατασκευὴ και την ἐκθεση των ὁρῶν του ἐναρέτου πράττειν, προκειμένης της κατάκτησης της «τῶν πρακτῶν οὔσης τέλος», της ευδαιμονίας. Στο *δεύτερο επίπεδο* πλέον, κατὰ την ἐκθεση των καθ' ἐκάστων παθῶν, μετασχηματίζονται τούτα σε *στοιχεῖα λόγου αξιολογικοῦ*, γίνονται τα κριτήρια

¹⁸⁵ Βλ. Düring, I. (1994β: 207).

κατασκευής των διαφορετικών *χαρακτηρολογικών ανθρώπινων τύπων* και τοποθέτησης αυτών στην *κλίμακα διάκρισης-ιεράρχησης* των κατά την αρετή ή την κακία ηθικών ποιοτήτων των προσώπων. Κατασκευάζει, επομένως, σε πρώτο βαθμό ο Αριστοτέλης τα πάθη, τις πράξεις, τις ψυχικές διαθέσεις (ἔξεις) σε πλαίσιο δεοντολογικό, και επιλέγει σε δεύτερο βαθμό την *κατευθείαν προβολή* αυτών στην ηθική αξιολογική κλίμακα του θετικού και του αρνητικού, του καλού και του κακού, διά της κατασκευής των *ευθέως υπαγομένων* στις ηθικές κατηγορίες της αρετής και της κακίας ανθρώπινων τύπων. Είναι λοιπόν *η ένταξη του ανθρώπινου πράττειν στην υπό τον λόγον εξ' αρχής κατασκευασμένη ηθική αξιολογία-ιεράρχηση* το εκ των ων ουκ άνευ, το μη δυνάμενο διαφυγής αυτού.

Πλέον, στο δεύτερο επίπεδο ανάπτυξης της ηθικής του φιλοσοφίας, σ' αυτό των *αξιολογικών τοποθετήσεων*, είναι σε θέση ο Αριστοτέλης να εκθέσει τάς καθ' ἐκάστας επί των παθών ἔξεις και να κατασκευάσει τους *στοιχιζόμενους στην ιεραρχημένη διάταξη αρετές-κακίες ανθρώπινους τύπους*. Κι αν η πολλαπλότητα των πεδίων αναφοράς είναι αυτή που παράγει τις αντίστοιχα πολλαπλές συμπεριφορές και ανθρώπινους τύπους, είναι ωστόσο *η σταθερότητα των κριτηρίων η εμμενώς παρούσα και αδιατάρακτη αξιολογική κανονιστικότητα*. Η μεσότης, η ὑπερβολή και η ἔλλειψις διατρέχουν αξιολογικά («κατά τό μέσον καί τό μᾶλλον ἢ ἥττον», «τῆς μέσης ἔξεως ἀνθεκτέον», «ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετόν, τά δ' ἄκρα οὐτ' ἐπαινετά οὐτ' ὀρθά ἀλλά ψεκτά») κάθε εκδοχή του πράττειν, το ξεκάθαρο της *δεοντολογικής υπό τον λόγον αρχής της πράξης* είναι το αδιάλειπτα παρόν του «εὖ καί κακῶς», του «ἐφ' οἷς, οἷς, ὁθεν, ὅτε, ὅσα, ὅσον χρόνον, ὥς, ἐν ᾧ καί περί ᾧ ἡ ὁσαχῶς ἄλλως δεῖ» μέτρο, η ταύτιση της ψυχικής διαθέσεως («ἔξεως») με το ενεργούν πρόσωπο («τόν κατά τήν ἔξιν») συναρμόζει αδιάρρηκτα τα δύο μέρη, η σύνδεση θυμικού/συναισθημάτων-πράξης διά της υπό την ἀρετήν εκφορά της διαχείρισής τους («τῆς ἀρετῆς γάρ καί ἡδεσθαι καί λυπεῖσθαι ἐφ' οἷς δεῖ καί ὥς δεῖ») είναι το αδιάπτωτο επίδικο, η υπαγωγή των εξωτερικών αγαθών στο μετ' αρετής «δικαίως καί ὀρθῶς» πράττειν είναι σταθερά υπομνηματιζόμενη, η αρχή της αναλογίας στη σχέση πράττοντος-πραττομένου («ἄξια γάρ δεῖ τούτων εἶναι») είναι συνεχῶς επανερχόμενη, το ὄριο της αυταπάρνησης («οὐδενός ἔνεκα ὠφελείας τῆς αὐτοῦ», «καταλείπειν ἑαυτῷ ἐλάττω») συνάμα προς τα επακόλουθα της ατομικής πράξης στο κοινωνικό («βλαβεραί τῷ πέλας ἢ ὠφέλιμα [...] λίαν ἀσχήμονες [ἢ οὐ]») είναι το σταθερό μέτρο της κοινωνικής κριτικής («ὀνειδίη [ἢ οὐ] ἐπιφέρουσιν»). Και όλα αυτά με αδιάπτωτο παρονομαστή το κίνητρο της πράξης, το συμπυκνώνόμενο στη συνισταμένη πασών των αρετών, στο χαρακτηριστικό γνώρισμα του τέλειου ανθρώπου, την *καλοκαγαθίαν*, το

εκφερόμενο ως σκοπός του «οὐκ ἄξιον ὄν πάντως ζῆν», το αφορμώμενο «τοῦ καλοῦ ἔνεκα» και της δικαιοσύνης «ἐκατέρας μεσότητες». Και όλα αυτά υπό τη σκέπη της *παιδευτικής δύναμης* του «ἐθισθείη ἢ πως ἄλλως μεταβάλου», κατά την προοπτική αναίρεσης της όποιας συνθήκης «ἀπαιδαγωγήτου γενομένου», ώστε «τυχόν δ' ἐπιμελείας εἰς τό μέσον καί εἰς τό δέον ἀφίκοιτ' ἄν» ο καθείς.

Κατασκευάζει, επομένως, ο Αριστοτέλης ένα *σύστημα ηθικής ἐξ αφετηρίας*. Συστήνει την ἐξ αρχής εγκόλπωση της ανθρώπινης συμπεριφοράς σε *πλαίσιο δεοντολογικής υπαγωγής*. Η κανονιστικότητα του ανθρώπινου πράττειν *συγκροτεῖται αφετηριακά* και αυτό ακριβώς είναι που προσδιορίζει την *κλειστότητα της αυστηρότητάς του*, την αποτυπώνουσα το *ίδιον της οργανισμικής ολοκλήρωσης*. Κινητοποιείται ακόμα και ο *κοινωνικός έλεγχος*, ο οποίος προσλαμβάνει στην αριστοτελική προβληματική τη δυναμική του απόλυτου επιτηρητικού, αλλά και τιμωρητικού οργάνου/λειτουργίας. Η κατασχύνη, το καταφρονεῖν και το ὀνειδίζειν γίνονται η εκφορά στην πράξη του με διαυγή και ξεκάθαρα κριτήρια συνταγμένου αριστοτελικού «πινακίου» («ἐκ τῆς διαγραφῆς ληπτέον») ¹⁸⁶, έτσι που τα δεσμά του να αποικίζουν το ὅλο εύρος του ανθρώπινου πράττειν. Κι αυτά στο ὄνομα του ἐναρέτου πράττειν, του ὁρου για την κατάκτηση του «ἀκροτάτου πάντων τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν», του «τελείου» και «αὐτάρκους», του «θεϊκοῦ τινος», της ευδαιμονίας. Ο *στόχος του υψηλοῦ, της τιμίου και μακαρίου θέωσης* του ανθρώπινου έχει συγκροτηθεῖ ως ο κατευθυντήριος γνώμονας, η τροχιογραμμή ρυμούλκησης προς τον *θεϊκό προορισμό* αυτού.

Οι αρετές και οι κακίες, οι συμπεριφορές και οι ανθρώπινοι τύποι *υποστασιοποιούνται* πλέον στο αριστοτελικό σύστημα ηθικής. Γίνονται έτσι οι *εγγυήτριες της ενότητας* ενός κόσμου του οποίου τα χαρακτηριστικά είναι η σύμπτωση της αντικειμενικής ηθικότητας με την υποκειμενικότητα, η μη διαμεσολαβημένη από την αρχή της ατομικότητας και του εγωισμού οργανικότητα, η ενότητα αρετής, αντικειμενικής ηθικότητας, νόμου και ατομικότητας, η μη διασπασμένη από τη συνείδηση του ιδιαίτερου αντικειμενική βούληση, το ἔθιμο και η συνήθεια που δεν περιέχουν μέσα τους τον εχθρό της αμεσότητας, τη σκέψη και την υποκειμενικότητα της βούλησης, η βούληση της συγκεκριμένης ηθικότητας που δεν έχει αποσυρθεῖ στον εαυτό της

¹⁸⁶ Η ανάπτυξη του περιεχομένου των τριών βασικών ὀρων της αριστοτελικής ηθικής (μέσον, ὑπερβολή, ἔλλειψις) γίνεται κατά την ανάπτυξη του λόγου ἐπὶ τῶν καθ' ἐκάστων πράξεων, παθῶν, συμπεριφορῶν με αναφορά τα πεδία εκφοράς αὐτῶν. Η παρουσίαση του συγκεκριμένου θέματος φαίνεται πως γινόταν στην τάξη ἀπὸ τον Αριστοτέλη με τη βοήθεια ενός διαγράμματος, ἴσως αναγραμμαμένου στον πίνακα («ἐκ τῆς διαγραφῆς» (HN, 1107a, 33). Ενώ τη μορφή του διαγράμματος αὐτοῦ μόνο να τη συναγάγουμε μπορούμε ἀπὸ τα λεγόμενα στα *Ηθικά Νικομάχεια*, τη διδασκαλία αὐτή την ξαναδιαβάζουμε στα *Ηθικά Ευδήμια*: ἐκεῖ το διάγραμμα δηλώνεται με τον ὀρο *ὑπογραφή* («θεωρεῖσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς» (HEY, 1220b, 35) και ἔχει τη μορφή πίνακα.

στο απρόσιτο καταφύγιο της γνώσης και της συνείδησης, που δεν έχει συστήσει τον άπειρο χωρισμό του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, που δεν έχει μετασχηματιστεί σε υποκειμενική σκέψη, ιδία πίστη και γνώμη, εσωτερική πεποίθηση, απαρχή δηλαδή της ανεξάρτητης υποκειμενικής ελευθερίας, της διάσπασης αλλιώς της αντικειμενικής βούλησης σε συνείδηση του ιδιαιτέρου.

Το πλαίσιο αυτό κατασκευής της ανθρώπινης φύσης έρχεται να ανακατασκευάσει ο Hobbes. Και, ενώ εμφανίζεται ως ανακατασκευή της ανθρώπινης φυσιολογίας, δεν είναι τίποτε άλλο παρά *ανασυγκρότηση αυτής ως παραγωγή της ανθρώπινης συμπεριφοράς εντός ιστορικού κοινωνικού πλαισίου* κερματισμού vs ενότητας, υποκειμενικής υπολογισιμότητας vs αντικειμενικής ηθικότητας, ατομικιστικής vs οργανισμικής ολοκλήρωσης. Σε έναν κόσμο στον οποίο, με όρους ανεπίστρεπτου πλέον, τα μέρη έχουν επιβληθεί στο όλον, η χομπσιανή ανθρώπινη φύση *θα παραχθεί λογικά έτσι που να ανταποκρίνεται στην ιστορική συνθήκη* με την οποία έρχεται αντιμέτωπος ο Hobbes. Σκοπός είναι να θεμελιωθεί επ' αυτής ο τύπος του πολιτικού που θα απαντά, με προοπτική αδιατάρακτης εξισορρόπησης αυτών, στις αναταραχές που μαστιίζουν το ιδιαίτερο, συγκεκριμένο και καθορισμένο κοινωνικό στο οποίο ο Hobbes εκτίθεται. Και γι' αυτό ακριβώς το θεωρητικό του υπόδειγμα λαμβάνει *τελεολογικό* χαρακτήρα. Είναι *η προ-αποφασισμένη κοινωνική συνοχή αυτή που υπαγορεύει την αμιγή υλιστική φυσικομηχανιστική ανθρώπινη φυσιολογία* επί της οποίας «ορώνται» συγκεκριμένα και καθορισμένα αξιακά χαρακτηριστικά-στοιχεία που *αντανακλούν την ιστορικότητα* της κατασκευής της, έστω και αν η θεωρία διεκδικεί για τον εαυτό της *υπεριστορικές* αξιώσεις.

Η ανακατασκευή της αριστοτελικής αρετολογικής ηθικής αξιολογίας έγκειται στο τέχνασμα *αντιστροφή της απαρχής*. *Αφετηρία* για τον Hobbes είναι η *αξιακή φθορά*. Τοποθετούνται τα ανθρώπινα άτομα, ως εάν τα μανιτάρια που φύτρωσαν αίφνης («... Ας επιστρέψουμε πάλι στην κατάσταση της φύσης και ας θεωρήσουμε τους ανθρώπους ως εάν μόλις τώρα να ξεφύτρωσαν (sprung out) από τη γη, και ξαφνικά, όπως τα μανιτάρια, να φτάνουν στην πλήρη ωριμότητα, χωρίς κανενός είδους δέσμευση μεταξύ τους» (DCV, 108-109)¹⁸⁷ διά του θεωρητικού τεχνάσματος της άρνησης κάθε έμφυτης κοινωνικότητας, εντός της συνθήκης της φυσικής

¹⁸⁷ Έχουμε να κάνουμε με τη θεώρηση που καθιστά τον Hobbes πρωτεργάτη «από τον οποίο ελκύει τις καταβολές της η παράδοση του ατομικιστικού πολιτικού στοχασμού», Κιτρομηλίδης, Π. (1996: 22). Ο Macpherson, C. B. (1986: 16) επισημαίνει χαρακτηριστικά: «Οι απαρχές του ατομικισμού ως βασικής θεωρητικής τοποθέτησης, βρίσκονται τουλάχιστον στον Hobbes. Αν και το συμπέρασμά του μάλλον δεν μπορεί να χαρακτηριστεί φιλελεύθερο, πάντως τα αξιώματά του υπήρξαν σε υψηλό βαθμό ατομικιστικά. Παραμερίζοντας τις παραδοσιακές έννοιες της κοινωνίας, της δικαιοσύνης και του φυσικού νόμου, συνήγαγε τα πολιτικά δικαιώματα και την πολιτική υποχρέωση από το συμφέρον και τη θέληση των μεμονωμένων ατόμων».

κατάστασης, της συνθήκης του προ-συμβολικού, προ-γλωσσικού, προ-Λογικού. Η φυσικομηχανιστικά συγκροτημένη *δομή αιτιότητας* της ανθρώπινης συμπεριφοράς μεσολαβεί την κατασκευή και τη μεθοδική έκθεση των εννοιών *κίνηση, ζωή, αντιληπτικές δυνάμεις, εμπαιθείς δυνάμεις* με τρόπο που να κατευθύνει τη συνάρθρωση αυτών προς την κατάκτηση της *γνώσης*. Κι αυτό γιατί πρωταρχικό ζητούμενο, αξιακό και δεοντολογικό ελάχιστο της ανθρώπινης ύπαρξης κατά την *απαρχή* αυτής είναι μόνο η ίδια η *ζωή, η αυτοσυντήρηση*, η ταυτιζόμενη με τη *διατήρηση της κίνησης* εντός των ατομικών σωμάτων. Κανένας υψηλός στόχος, κανένας υπερβατικός μεταφυσικός, θεϊκά δοσμένος προορισμός.

Οι φυσιολογικές λειτουργίες συγκροτούνται ως *ανάπτυξη δυνάμεων* προκειμένης της επίτευξης του συγκεκριμένου σκοπού. Εισάγει, έτσι, ο Hobbes τις κατηγορίες *χρόνος* και *αιτιότητα*, που, αναγνωριζόμενες/κατασκευαζόμενες ως τέτοιες ήδη κατά την ανάπτυξη του φυσιολογικού, *συνδέονται με τη γνώση* εντός πλαισίου του αδιάπτωτα δοσμένου στόχου της αυτοσυντήρησης κατά τη *σχέση μέσο-σκοπός*. Η ανθρώπινη ζωή μεταβάλλεται σε «*βασιλείο των μέσων*»¹⁸⁸. Στο επίπεδο, δε, της ανάπτυξης των παθών του νου έχει συναχθεί λογικά η *γένεση του κοινωνικού σχεσιακού* ως η με όρους ανταγωνισμού συνάντηση των ανθρώπινων ατόμων επί του επίδικου της διατήρησης της ζωής, της αυτοσυντήρησης με όχημα την επιδίωξη της ατομικής απόλαυσης/ευχαρίστησης ή την αποφυγή της ατομικής δυσαρέσκειας/πόνου.

Είναι όμως ταυτόχρονα η ίδια αυτή, η παραχθείσα/γεννημένη από και απελευθερωμένη διά της ιδιαιτερότητας της σύστασης των παθών του νου, ως συνδεδεμένα με το γενικό και το καθολικό του χρόνου και της αιτιότητας, *δυναμική* που γίνεται το *τέχνασμα-έδραση* από τον Hobbes της *εξόδου* από τη φυσική κατάσταση. Τα πάθη του νου, συνδεδεμένα με το βίωμα, την εμπειρία, την επαναληψιμότητα και τη συνήθεια και συναρθρώνόμενα αιτιωδώς με τον λόγο του νου ή νοερό λόγο, ανάγονται από τον Hobbes στην αιτιώδη βάση εκτίμησης των δεδομένων του πραγματικού, των έξωθεν ερεθισμάτων, κατά την προοπτική της σύνδεσής αυτών με την απόλαυση/ευχαρίστηση ή τη δυσαρέσκεια/πόνο, έτσι που να υπαγορεύεται, από την εκ του φυσιολογικού με όρους *prudentia δύναμη εκτίμησης* πλέον, η υπέρβαση της καταστροφικότητας της συνθήκης της φυσικής κατάστασης. Κατασκευάζει, συνεπώς, ο Hobbes τα πάθη του νου ως τις φυσιολογικές δυνάμεις του ανθρώπινου, οι οποίες είναι οι καταρχήν (με αμιγώς φυσιολογικούς όρους) επιτρέπουσες-εξωθούσες τα ανθρώπινα άτομα να αναγνωρίσουν,

¹⁸⁸ Κατά τον Κιτρομηλίδη, Π. (1996: 22-23) «στη σύλληψη του Hobbes λείπει η εναργής ενόραση υψηλών τελικών στόχων που καταξιώνουν τη ζωή. Το χαρακτηριστικό αυτό γνώρισμα της κλασικής παράδοσης είναι ξένο προς την εμπειρική και υλιστική προβληματική του Hobbes».

καθολικά μάλιστα, την *αξία του αιτήματος της ειρήνης* ως του μοναδικού όρου εξασφάλισης του εν διακινδυνεύσει πρωταρχικού ζητουμένου, της ζωής.

Η *μετάβαση στο ρυθμισμένο σχεσιακό*, επομένως, προστιθεμένης (ως έξοδος στο συμβολικό, το γλωσσικό και το λογικό όπως θα δούμε στη συνέχεια) και της υπολογιστικής δύναμης του Λόγου στο ανθρώπινο, εδράζεται στην ίδια την ανθρώπινη φυσιολογία με αιχμή αυτής τα πάθη του νου. Κι η από τον Hobbes ανακατασκευή αυτή της παραδοσιακής δεοντολογικής αρετολογικής προοπτικής είναι που τον τοποθετεί στη θέση του πρωτοπόρου θεμελιωτή του ατομικιστικά συγκροτημένου εντός πλαισίου κερματισμένων συμφερόντων νεωτερικού.

Στο συγκεκριμένο επίπεδο κατασκευής της ανθρώπινης φύσης η χομπσιανή κατασκευή των παθών του νου και των ανθρώπινων τύπων που αντιστοιχούν σε ένα έκαστο αυτών δεν συνιστά παρά συνάρθρωση αντιλήψεων, ορμών, εκτιμώμενων πράξεων θεωρούμενων εντός καταρχήν συνάντησης των ανθρώπινων ατόμων, καταρχήν κατασκευής του κοινωνικού σχεσιακού, και εκφραζόμενων ως καταρχήν φυσιολογικά εδραζόμενες συμπεριφορές, οι οποίες διαφοροποιούνται προοδευτικά, διά της πρόσθεσης του παράγοντα διατομικές σχεσιακές συναντήσεις, σε κοινωνικές συμπεριφορές. Μέσα από ένα πρίσμα ψυχολογισμών, θεμελιωνόμενων στις δυνάμεις του φυσιολογικού και μετασχηματιζόμενων σε διατομική/ό σύγκρουση/ανταγωνισμό ισχύος, συγκροτείται, εντός αιτιώδους δομής αναγκαιότητας παραγωγής της ανθρώπινης πράξης, ο ορίζοντας του νεωτερικού επί τη βάσει της νομιμοποίησης των, ηγεμονικών πλέον, αξιών που θα το χαρακτηρίσουν.

Οι ψυχολογισμοί κατασκευάζονται ως *νεωτερική νομιμοποίηση της αξίας της ισότητας*. Η διάχυτη στη φύση κίνηση, η θεμελιωτική αρχή αλλιώς, προβάλλεται στην ανθρώπινη συμπεριφορά αλλά και στη σύσταση του κοινωνικού. Η μη υπάρχουσα στο παραδοσιακό αρχή της κινητικότητας παραπέμπει στη *διαρκή κίνηση ίσων στις δυνατότητές τους υποκειμένων*, αιτιολογούμενη εντός του ανταγωνιστικού πλαισίου κατασκευής των παθών. Το υποβλέπει τα κατέχοντα του άλλου (πλούτη, αξιώματα, αναγνωρίσεις) είναι ο όρος και το παράγωγο συνάμα της κινητικότητας των ίσων. Το διερωτάσθαι «γιατί αυτός και όχι εγώ» είναι η αφορμή. Πλέον, το αδιατάρακτο των καταλαμβανόμενων κοινωνικών θέσεων, το προκαθορισμένο της απόδοσης τιμών, γοήτρου και κύρους, το πλατωνικό δίκαιον-εύρυθμον του «περί τήν εντός ως ἀληθῶς *περί ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ*, μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια *πράττειν* ἕκαστον ἐν αὐτῷ» (Πολ., 443D, 4-6) ωχρία και χάνεται στην αχλύ του ιστορικού παρελθόντος.

Τα κατασκευασμένα ως έμπλεα παθών ανθρώπινα άτομα καταρχάς είναι γυμνά από κάθε αξιακό προσδιορισμό. Η δύναμη και η διαρκής αύξηση αυτής γίνεται το μέτρο διασφάλισης του ίδιου του ελάχιστου πρωταρχικού φυσικομηχανιστικού δεδομένου, της κίνησης, που ως διατήρηση της ζωής ανάγεται στον πρωταρχικό στόχο και καταλαμβάνει, έτσι, τη θέση της ανάλογα ελάχιστης αξιακής πρωταρχίας. Η ανιστορική συνθήκη της φυσικής κατάστασης έχει ήδη κατασκευαστεί. Η ίδια, συνεπώς, η επιλογή του Hobbes να εκθέσει τα πάθη με τρόπο που, σε αναφορά προς την ηθική της συνεργασίας έναντι του ανταγωνισμού, ενέχουν τόσο θετικό όσο και αρνητικό πρόσημο, είναι ενδεικτική της «όρασης» του πραγματικού από τη «νέα» ορθολογική επιστήμη. Τούτη ανασυγκροτεί την παραδοσιακή αρετολογική απόλυτα συγκροτημένη, με μέτρο το «τέλειον» της ευδαιμονίας αγαθόν, δεοντολογική δογματική προοπτική και επιφυλάσσει για τον εαυτό της το ρόλο της αδογμάτιστης καταγραφής των «πραγματικών» κινήτρων της ανθρώπινης συμπεριφοράς, καθιστώντας τα έτσι το κατεξοχήν αντικείμενο μιας ορθολογικής έρευνας του ανθρώπινου πράττειν. Υπό τη συγκεκριμένη θεώρηση *τα πάθη του νου τοποθετούνται στο κέντρο της έρευνας του «φυσικού επιστήμονα»*¹⁸⁹ Hobbes ως αιτίες της κίνησης του πραγματικού. Λαμβάνουν, μάλιστα, χαρακτήρα τέτοιο που κατά το ανακύπτον, σε συνθήκη κερματισμού και πολυδιάσπασης συμφερόντων, ζήτημα του ορθού πράττειν, εντός πλαισίου υποστήριξης εκ των μερών του ίδιου συμφέροντός τους ως του «ορθού και δικαίου», επιτρέπουν στην επιστήμη σε συνέπεια προς την «αντιδογματική σύστασή της» να τοποθετείται στη θέση του κριτή όχι διά αυθαίρετων κρίσεων, αλλά διά της πρότασης, ως έλλογης, η οποία εδράζεται στην ίδια τη σύσταση των παθών του νου καταρχάς, μιας διαδικασίας «ένταξης της αυθαιρεσίας των δρώντων σε ένα πλαίσιο που θα εξασφαλίζει το «όφελος του ανθρώπου» (ως προς το οποίο δεν θα πρέπει να αποκλείεται μια σχέση συνύπαρξης *αντιτιθέμενων συμφερόντων ως αξία που το συγκροτεί*)»¹⁹⁰.

Βεβαίως, αν και η «όραση» του ορθολογικού ερευνάν διεκδικεί αξιώσεις αντικειμενικότητας και καθολικότητας για τον εαυτό του, υπάγεται ωστόσο στην ιδιαίτερη μορφική διάσταση, στη συγκεκριμένη και καθορισμένη δομή του στοχασμού εκείνου που *εγκολπώνεται τα πάθη του νου ως κομβικά «στοιχεία» της προβληματικής του*, έτσι που να εκβάλλει στην ανάλογα *συγκεκριμένη και καθορισμένη τοποθέτηση* επί του «προβλήματος» τούτων. Η «αποδοχή των εγωιστικών και μεροληπτικών κινήτρων των δρώντων ως

¹⁸⁹ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 123).

¹⁹⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 123.

πραγματικών και νόμιμων κινήτρων που καθοδηγούν την ανθρώπινη συμπεριφορά»¹⁹¹ δεν παύει να είναι *παράγωγο της μεταφυσικής αρχής*, που συνιστά και το όριο του έλλογου και του ορθοπρακτικού-ορθοκανονιστικού στο εσωτερικό της θεωρητικής προοπτικής. Τούτη η αρχή, δε, συγκροτείται κατά την φυσικομηχανιστικά κατασκευασμένη ισχύ, κατά τη διενεκτική/αλληλοκαταστροφική συνάντηση δυνάμεων-ανθρώπινων ατόμων εντός πλαισίου σύγκρουσης/πολέμου για τη διασφάλιση του «πρώτου φυσικού δικαιώματος της διατήρησης του εαυτού» (QCLNC, 153), κατά το ατελές της ενάρετης ανόρθωσης των μετεωριζόμενων σε ένα ανολοκλήρωτο άλμα προς την κατάκτηση του Λόγου και της πλήρους γνώσης ανθρώπινων ατόμων.

Και είναι ακριβώς αυτό το μετριασμένον του ενάρετου ανορθώνεσθαι, το εξαντλούμενο στους *prudentia* όρους, που επιτρέπει στον Hobbes να εκθέτει μεθοδικά τα πάθη του νου *έξω και πέρα από την όποια υπαγωγή αυτών σε ηθικές ιεραρχικές ταξινομίες*, ως εκδοχές της πολλαπλότητας αλλά όχι της τυχειότητας της ανθρώπινης πράξης, ως απότοκα της φυσικομηχανιστικής αιτιακής ακολουθίας παραγωγής τους, εντός συνθήκης διατομικού αλληλοκαταστροφικού ανταγωνισμού δυνάμεων για την εξασφάλιση του μοναδιαίου αξιακού παρονομαστή: τη διατήρηση της κίνησης εντός των ατομικών σωμάτων, της ζωής.

Έτσι, εκθέτει ο Hobbes *τα πάθη του νου ως τις τροπικότητες κατασκευής των διαφορετικών ανθρώπινων τύπων* κατά την εκφορά αυτών στο, υπό τον όρο του ανταγωνισμού δυνάμεων, διατομικό σχεσιακό. Τόσο τα καταρχάς αδιαφοροποίητα από την κοινωνική διαμεσολάβηση πάθη του νου (η ελπίδα και ο φόβος, η απόγνωση και η αυτοπεποίθηση, το θάρρος και ο θυμός), όσο και τα σχεσιακά διαμεσολαβημένα (η φιλοδοξία και η ματαιοδοξία, η υπερηφάνεια και η ταπεινότητα, η μεγαλοψυχία και η μικροψυχία, η ανδρεία και η γενναιοδωρία, η φιλαργυρία και η πλεονεξία, η εκδικητικότητα και ο φθόνος, η καλοκαγαθία και η φιλανθρωπία, ο οίκτος η συμπόνοια και η αλληλεγγύη, η αγάπη και η ζήλεια, η εμπιστοσύνη και η επιφυλακτικότητα...) είναι στο μεγάλο τους μέρος *τα ίδια με τις αριστοτελικές αρετές και κακίες* και τους ανάλογους χαρακτηρολογικούς τύπους, *απεκδυμένα ωστόσο από κάθε (θετικό ή αρνητικό) πρόσημο ηθικής φύσης*, τοποθετημένα *έξω από το πεδίο της ηθικής αξιολογίας*, καταχωρημένα «με τα ίδια δικαιώματα» στις, εντός του ζητουμένου της αυτοσυντήρησης και της ατομικής προκοπής, εκδοχές του πράττειν.

¹⁹¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 123.

Είναι, συνάμα, το ίδιο μετριασμένον της ενάρκτης ανόρθωσης που, διά της καθολικής αναγνώρισης της καταστροφικότητας του άνευ όρων ανταγωνισμού της φυσικής κατάστασης θα γίνει η αφετηρία των, ως δομή αναγκαιότητας διατεταγμένων σε αιτιώδη ακολουθία, *διαδοχικών σταδίων επεξεργασίας των αρνητικών εμπειριών των δρώντων, του αναστοχασμού αυτών*. Είναι η αναγνώριση της *σχέσης μέσα-σκοποί* πλέον αυτή που θα υπαγορεύσει, με αφετηρία τη δομή των παθών του νου και κατά τη συμπλοκή αυτών με την αναδυόμενη δύναμη του Λόγου, την *υπέρβαση της καταστροφικότητας και τη μετάβαση στο ρυθμισμένο σχεσιακό* διά της καθολικής αναγνώρισης και προβολής της ως αίτημα, της μοναδικής ικανής για τη διασφάλιση της αυτοσυντήρησης προϋπόθεσης, της *ειρήνης*. Κι αυτή ακριβώς είναι η συγκροτητική διάταξη των όρων της *αιτιακής παραγωγής του πολιτικού*¹⁹².

Αυτή είναι και η στρατηγική επιλογή του Hobbes. Η ιδιαιτερότητα της σύνδεσης των παθών του νου με τις αφηρημένες και καθολικές κατηγορίες του χρόνου και της αιτιότητας, και η προβολή της στη *σχέση μέλλον-στόχος «βελτίωση της κατάστασης»* επιτρέπει στον Hobbes, με την επικουρία του Λόγου, να χαράξει το δρόμο της *«δυνατότητας εξόδου των ανθρώπων από τη ζοφερή κατάσταση, στην οποία η φύση τους, από μόνη της, τους τοποθέτησε»* (Λεβ, 198), αυτή του απόλυτα καταστροφικού *bellum omnia contra omnes*, κατά τη συνάντησή τους εντός της συνθήκης της *φυσικής κατάστασης*. Κατασκευάζει, λοιπόν, ο Hobbes επί τη βάσει των παθών του νου και με την επικουρική συνδρομή του Λόγου (κάτι που υποδεικνύει την αναστοχαστική δυνατότητα της φρόνησης, την κριτική επεξεργασία των εμπειριών τους από τους δρώντες), υπό αμιγείς υλιστικούς όρους και δίχως την εμφιλοχώρηση της ελάχιστης υπερβατικής μεταφυσικής εκτροπής, την καταρχήν *διατομική συνάντηση ως καταστροφικότητα*, τις *προϋποθέσεις εξόδου-μετάβασης προς το ρυθμισμένο κοινωνικό σχεσιακό* και, σε ένα περαιτέρω στάδιο φρονησιακής επεξεργασίας από τους δρώντες που είναι και αναβαθμός της αιτιώδους ακολουθίας της σχέσης παθών-Λόγου, τον χαρακτήρα της ρύθμισης, το τύπου *Λεβιάθαν* απολυταρχικό πολιτικό ως την *απόλυτη εγγύηση* της πλήρωσης της εν ειρήνη και προκοπή συμβίωσης.

Βρισκόμαστε εν τέλει αντιμέτωποι με την αντινομία της ιδιαίτερης δομικής συγκρότησης δύο κόσμων. Στο ένα μέρος στέκεται η προαλεξανδρινή ελληνική αρχαιότητα, στην οποία, όπως επισημαίνει ο Hegel, είναι «που για πρώτη φορά το πνεύμα, που έγινε ώριμο, αποκτάται το ίδιο,

¹⁹² Ο Gierke O. (1934: 46) υποστηρίζει πως κατέστη «εντελώς αδύνατο [για τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου] να ξεφύγει από τον κύκλο των ατομικιστικών ιδεών», εφόσον η συνοχή της κοινωνίας συλλαμβάνεται ως πρόβλημα αποκατάστασης των διερρηγμένων δεσμών μεταξύ των ατόμων και εφόσον, επιπλέον, η αποκατάσταση αυτή συνδέεται με μια «συμβατική πράξη».

σαν ύλη της βούλησής του και της γνώσης του, αλλά κατά τέτοιο τρόπο που το κράτος, η οικογένεια, το δίκαιο, η θρησκεία, να είναι επίσης *οι σκοποί της ατομικότητας και αυτή να μην είναι ατομικότητα παρά δυνάμει αυτών των σκοπών*. Απεναντίας ο άνθρωπος ζει μέσα στο μόχθο ενός *αντικειμενικού σκοπού* που επιδιώκει με συνέπεια, ακόμα και *ενάντια* στη δική του ατομικότητα»¹⁹³. Ένα από τα κυριότερα συστατικά γνωρίσματα αυτής της εποχής είναι η πόλις-κράτος. Τούτη «δεν πρόκειται για ένα διοικητικό, για ένα πολιτειακό μόνο φαινόμενο. Είναι η συγκεκριμενοποίηση, η συνισταμένη ενός *πνεύματος*»¹⁹⁴. Εδώ η διαφορά μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικής ηθικότητας δεν υπάρχει. Κι αυτό ακριβώς περιγράφουν η πλατωνική και η αριστοτελική θεωρία της ηθικής και της πολιτικής. Μια οργανικότητα που δεν έχει διαμεσολαβηθεί από την αρχή της ατομικότητας και του εγωισμού. Μια ενότητα αρετής, αντικειμενικής ηθικότητας, νόμου και ατομικότητας¹⁹⁵. Γράφει ο Hegel αναφερόμενος στην αντικειμενική βούληση, την αμεσότητα του νόμου, την αντικειμενική ηθικότητα σε αντίστιξη προς την υποκειμενικότητα της βούλησης και την υποκειμενική ελευθερία στον αρχαίο ελληνικό κόσμο: «Για το άτομο, *το ουσιώδες* είναι τότε η υπόσταση του δικαίου, η πολιτική, το γενικό συμφέρον· αλλά αυτό είναι, όπως συνήθως, κατά τον τρόπο της *αντικειμενικής βούλησης*, έτσι που η ηθικότητα με την καθαρή έννοια, η εσωτερικότητα της πεποίθησης και της πρόθεσης, δεν υπάρχει ακόμα. Ο νόμος είναι παρών, νόμος ελευθερίας και λογικός σύμφωνα με το περιεχόμενό του, και ισχύει γιατί αυτός είναι ο νόμος δυνάμει της *αμεσότητάς* του. [...] Το έθιμο και η συνήθεια συνιστούν τη μορφή κάτω από την οποία θέλουν και κάνουν το σωστό, είναι το γερό στοιχείο και δεν περιέχει ακόμα μέσα του *τον εχθρό της αμεσότητας*, τη σκέψη και την

¹⁹³ Βλ. Χέγκελ, Γ. (χ.χ.ε.: 227-228).

¹⁹⁴ Βλ. Λυπουρλής, Δ. (1998: 237).

¹⁹⁵ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 81-82). Ο Düring, I. (1994α: 206-207), δε, αναφέρεται στην ταύτιση ατομικής και κοινωνικής ηθικής στον Αριστοτέλη: «Σήμερα διακρίνουμε την ατομική και την κοινωνική ηθική, αναλόγως, αν η ηθική αναφέρεται σε ένα άτομο ή στην ανθρώπινη κοινωνία. Για τον Αριστοτέλη όμως ο στόχος του καθενός ξεχωριστά ταυτίζεται με το στόχο της κοινότητας και στην περίπτωση της κοινότητας εμφανίζεται πιο καθαρά: “Αξίζει ασφαλώς να προσέξουμε την περίπτωση κατά την οποία και ο καθένας ξεχωριστά κατορθώνει αυτόν το στόχο, αλλά είναι ωραιότερο και ανώτερο όταν το κατορθώνουν εθνότητες και κοινότητες”. Γι’ αυτό η ηθική του Αριστοτέλη είναι κοινωνική ηθική, φιλοσοφία της ανθρώπινης συμβίωσης. Σε κανένα από τα έργα του δεν υπάρχει έστω ένας υπαινιγμός ότι διέκρινε την ηθική (ως ατομική ηθική) από την πολιτική (ως κοινωνική ηθική). Μπορεί να μιλά για «ηθικές» προτάσεις και συχνά χρησιμοποιεί το επίθετο «ηθικός», αλλά ποτέ δεν μιλά για ηθική τέχνη. Τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη κι αυτά που έχουν συνενωθεί στα *Πολιτικά* του έχουν στενή σχέση μεταξύ τους από πραγματολογική άποψη. Στα ηθικά έργα το βασικό ερώτημα είναι πώς μπορούμε να πραγματώσουμε στη ζωή το αγαθό για μας τους ανθρώπους. Ιδιαίτερα τα *Ηθικά Νικομάχεια* έχουν σαφώς δηλωμένο προτρεπτικό χαρακτήρα. Η προτροπή του Αριστοτέλη είναι: Καλοί νόμοι, ήθη και συνήθειες της κοινότητας δημιουργούν καλούς χαρακτήρες με την παιδαγωγική τους επίδραση· το να διαθέτει κανείς τέτοιο χαρακτήρα είναι η προϋπόθεση για πράξεις που οδηγούν στην ευτυχισμένη ζωή. Στα *Πολιτικά* αυτή είναι η αφετηρία, για να πραγματευτεί ο Αριστοτέλης την οργάνωση της κοινότητας».

υποκειμενικότητα της βούλησης. [...] Το δημοκρατικό πολίτευμα είναι εδώ το μόνο δυνατό: οι πολίτες δεν έχουν ακόμα συνείδηση του ιδιαίτερου, ούτε κατά συνέπεια του κακού· σ' αυτούς δεν είναι διασπασμένη η αντικειμενική βούληση. [...] Εκεί βρίσκεται η αληθινή υπόσταση του δημοκρατικού πολιτεύματος· η δικαιολογία του και η απόλυτη αναγκαιότητά του στηρίζονται σ' αυτήν την ενυπάρχουσα ακόμα *αντικειμενική ηθικότητα*»¹⁹⁶.

Είναι, με άλλα λόγια, η *πρώτη νεωτερικότητα* που συγκροτείται ως *οργανικό όλον* αυτή που συγκρούεται με τη *δεύτερη νεωτερικότητα*¹⁹⁷ που συγκροτείται ως *το όλον των ανταγωνιζόμενων έως ασύμπτωτων μεταξύ τους κερματισμένων μερικοτήτων*. Ο Ψυχοπαίδης, Κ.¹⁹⁸ συμπληρώνει: Στις αναδύομενες μετασυνβατικές κοινωνίες στις οποίες η πραγματικότητα της «αρχής της ιδιαιτερότητας» έχει ήδη καταστεί «ιστορικά ανεπίστρεπτη», η νεωτερική θεωρία προβαίνει σε «τομές» απέναντι στην παραδοσιακή. «Δίκτυα συγκρούσεων και καταδολιεύσεων εισέρχονται στη θέση του ομοιογενούς πολιτικού αγαθού», κάτι που ακυρώνει το εξασφαλισμένον της στάσης που εκφράζει την πολιτική ενότητα. Το ενιαίο αρετολογικό πλαίσιο αριστοτελικού τύπου «διαρρηγνύεται» από τοπικές πλέον εκδηλώσεις του ενάρετου πράττειν, πολλαπλότητες δηλαδή που «αντιστοιχούν στο επίπεδο δύναμης το οποίο έχουν κατακτήσει οι δρώντες». Πολλαπλά συμφέροντα και πολλαπλές εκτιμήσεις τους από τους δρώντες και «εν όψει πολλαπλών “τελικών” στόχων» αλληλοσυντίθενται κατά τους όρους των καινοφανών καταστάσεων ισορροπίας. «Πλέγματα ενσωματωμένων στην πρακτική συνείδηση υπολογισμών των συνεπειών του πράττειν που εντοπίζουν με ακρίβεια τα πρακτικά οφέλη τα οποία μπορούν να προκύψουν για τους δρώντες από την επιλογή μη βλαπτικών για τους άλλους πράξεων» αντικαθιστούν την κλασική έννοια της αρετής.

¹⁹⁶ Βλ. Χέγκελ, Γ. (χ.χ.ε.: 256).

¹⁹⁷ Οι όροι *πρώτη νεωτερικότητα* και *δεύτερη νεωτερικότητα* χρησιμοποιήθηκαν από τον Beck, U. (2015) ως εννοιολογική κατηγορία, προκειμένου ο ίδιος να αποδώσει διά των συγκεκριμένων εννοιακών κατασκευών τη διάκριση, θεσμική και υπαρξιακή, της σημερινής κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης έναντι της νεωτερικής κοινωνίας του 19^{ου} έως και τα μέσα του 20^{ου} αιώνα. Στόχος του είναι η ανάδειξη των ασυνεχειών και των διαφορών μεταξύ των δύο υπό τον παρονομαστή των εννοιών του «ρίσκου» και της «διακινδύνευσης».

Εμείς αξιοποιούμε τις δύο συγκεκριμένες εννοιολογικές κατηγορίες υπό την «εξηγητική» προοπτική αναγνώρισης της «καθορισμένης ενιαίας δομής» του χομπσιανού και του αριστοτελικού έργου, ώστε με όρους «θεωρητικής εγκυρότητας» να ανασκάψουμε τα «στοιχεία»-τομές του αντινομικού χαρακτήρα του έργου των δύο στοχαστών κατά την ένταξη ενός εκάστου στη συγκεκριμένη και καθορισμένη κοινωνική μορφή και ιστορική συνθήκη εντός των οποίων αναδύθηκαν, αναγνωρίζοντας την έννοια του λ(Λ)όγου *ως συγκροτητική αρχή* των δύο εποχών. Έτσι θεωρούμε ότι εμβαθύνουμε στο και συλλαμβάνουμε το «νόημα των «στοιχείων» της [χομπσιανής και της αριστοτελικής] ιδεολογίας και συσχετίζουμε την ιδεολογία αυτή με τα προβλήματα που κληροδοτούνται ή θέτονται στους δύο διανοητές από την ιστορική εποχή που ζουν».

¹⁹⁸ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 82-83).

Θεωρούμε πως ο Hegel αποτυπώνει με ιδιαίτερη ενάργεια σε δύο επίπεδα, το πνευματικό και το κοινωνικό, τη συνθήκη με την οποία έρχεται αντιμέτωπος ο Hobbes και στην προβληματικότητα της οποίας καλείται να απαντήσει. Γράφει αναφερόμενος στους πνευματικούς όρους της καταστροφής της προαλεξανδρινής ελληνικής αρχαιότητας, θεωρώντας αρχή της την σοφιστική πνευματική κίνηση: «Οι σοφιστές, οι σοφοδιδάσκαλοι, υπήρξαν οι πρώτοι που εισήγαγαν την υποκειμενική σκέψη και τη νέα θεωρία, δηλαδή ότι ο καθένας έπρεπε να δρα σύμφωνα με τη δική του πίστη. Μόλις επέρχεται η σκέψη, ο καθένας έχει τη δική του γνώμη, αναζητεί, δεν μπορεί να βελτιωθεί, αντί να μένει σ' αυτό που υπήρχε, βρίσκει μέσα του την πεποίθηση και έτσι αρχίζει μια ανεξάρτητη υποκειμενική ελευθερία, όπου το άτομο είναι ικανό να τα θυσιάσει όλα στη συνειδήσή του, και εναντίον μάλιστα του υπάρχοντος πολιτεύματος. Ο καθένας έχει τις αρχές του, και καθώς είναι προσηλωμένος σ' αυτές, είναι επίσης πεπεισμένος πως αυτό εκεί είναι που αξίζει περισσότερο και πρέπει να διαμορφωθεί στην πραγματικότητα. Ο Θουκυδίδης μιλάει γι' αυτήν την παρακμή, όταν λέει πως καθένας είναι της γνώμης πως το κάθε τι πάει άσχημα στην απουσία του»¹⁹⁹. Η έμφαση του Hobbes στην θουκυδίδεια *Ιστορία*²⁰⁰ και η εκτίμησή του της ανάδειξης από αυτόν των σταθερών εμπαθών στοιχείων της ανθρώπινης συμπεριφοράς δεν είναι άμοιρη του συγκεκριμένου αποσπάσματος.

Κι εδώ είναι που ο Hobbes έρχεται, μεταξύ των πρώτων που το επιχειρούν, να αποκαταστήσει μιαν «ιδέα αντικειμενικής ηθικότητας με νεωτερικούς όρους», να αναπτύξει

¹⁹⁹ Βλ. Χέγκελ, Γ. (χ.χ.ε.: 257-258).

²⁰⁰ Βεβαίως, η ενασχόληση του Hobbes με τον Θουκυδίδη (το 1628 ολοκληρώνει τη μετάφραση του *Πελοποννησιακού Πολέμου* την οποία εκδίδει το 1629 και αυτό είναι το πρώτο εκδοθέν σύγγραμμά του) απηχεί την πρώτη περίοδο της χομπσιανής σκέψης, κατά την οποία επηρεάζεται από την «παράδοση του νεώτερου ανθρωπισμού, στην οποία είχε ενσωματωθεί ο Hobbes» (Tuck, R. (1989: 9-17). Το μεθοδολογικό ενδιαφέρον της συγκεκριμένης εργασίας έγκειται στον ιδιαίτερο «τρόπο αντίληψης από τον Hobbes της επιστήμης του ανθρώπου ακριβώς πριν ανακαλύψει τον Ευκλείδη» (Μορό, Π-Φ. (1999: 19), πριν την αφετηρία της ώριμης φάσης του έργου του δηλαδή, κατά την οποία η αυστηρότητα του γεωμετρικού λογισμού και ο αφηρημένος τύπος αναγκαιότητας καταλαμβάνουν τη δεσπόζουσα πλέον θέση. Ωστόσο, οι ανθρωπολογικές και πολιτικές θέσεις του «ώριμου» Hobbes δεν αντιδιαστέλλονται πλήρως αυτών της θουκυδίδειας περιόδου του. Βέβαια, στη νέα συστηματική τάξη του Λόγου η φιλοσοφία της ιστορίας εξοβελίζεται από τον θεωρητικό του ορίζοντα (γι' αυτό άλλωστε στο *De Corpore* την τοποθετεί σε ανάλογη θέση με τη «Θεολογία» και το «δόγμα των αγγέλων», τονίζοντας εντούτοις το «ιδιαίτερα χρήσιμο», το «απαιτητό» αυτής), όμως η βασική θέση του στον Πρόλογο για τους Αναγνώστες της θουκυδίδειας μετάφρασης ότι «το πρωταρχικό και κύριο έργο της ιστορίας είναι να διδάξει τους ανθρώπους και να τους καταστήσει ικανούς, διά της γνώσης των παρελθουσών πράξεων, να συμπεριφέρονται με φρόνηση στο παρόν και με πρόνοια για το μέλλον (providently towards the future)» (THUC, vii) παραμένει ο αδιάπτωτος παρονομαστής, ο συνέχων την τελεολογική σκοποθεσία του συστήματός του, την ιδιαίτερη και συγκεκριμένη πολιτική του πρόταση για τη σταθεροποίηση του πολιτικού και του κοινωνικού. Γι' αυτό λοιπόν τονίζει την ιδιαιτερότητα της ιστοριογραφικής μεθόδου του Θουκυδίδη, η οποία δεν συνίσταται σε ηθικού χαρακτήρα «υποθέσεις» αλλά στην «αφήγηση καθεαυτή» (THUC, viii). Είναι ο ιστορικός που «ποτέ δεν παρέκκλινε σε κήρυγμα ηθικό ή πολιτικό στο κείμενό του» (THUC, viii), είναι αυτός που «δεν εισήλθε στο εσωτερικό των ανθρώπων πέρα από όσο εμφανώς οι πράξεις αυτών τον καθύθυναν» (THUC, viii). Και γι' αυτό είναι «ο πιο πολιτικός ιστοριογράφος όπου και οποτεδήποτε» (THUC, viii).

«μια θεωρία που θα έχει εντάξει την αρχή της υποκειμενικής υπολογισιμότητας στο εννοιακό της πλαίσιο»²⁰¹. Αφετηρία του θέτει έναν αξιακά ουδέτερο, φυσικομηχανιστικά συγκροτημένο, ατομισμό, υπαγόμενο καταρχήν στο ελάχιστο αξιακό δοσμένο της αυτοσυντήρησης, επαναθέτοντας έτσι το πρόβλημα της θεμελίωσης του πραξιακού, σχεσιακού, αξιακού και κανονιστικού της πολιτικής θεωρίας υπό την «όραση» της προβληματικής και της προ-απόφασης ιδιοτελώς και ανταγωνιστικά συναντώμενων ανθρώπινων ατόμων με όρους απειλής για καταστροφή του ίδιου του κοινωνικοπολιτικού θεωρητικού αντικειμένου. Και αυτή ακριβώς υπαγορεύει τον ιδιαίτερο τρόπο του χομπσιανού πολιτεύεσθαι κατά την κατασκευή των εννοιών ως αποτέλεσμα του συγκεκριμένου και καθορισμένου τρόπου προσέγγισης της αξιακής φύσης του αντικειμένου του (ανθρώπινο, κοινωνικό, πολιτικό), ανάγοντας πλέον σε κεντρικό και τελεολογικά δοσμένο διακύβευμα την *κοινωνική συνοχή* και την εξασφάλιση αυτής. Το ιδεώδες δημόσιο αγαθό/αξία αναδιατυπώνεται πλέον, διαμεσολαβημένο τώρα από την *αρχή της εξατομίκευσης*.

²⁰¹ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 82).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ & ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ: Η ΕΜΠΑΘΗΣ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑ

3.1. Η Εμπαθής Θεμελίωση της Φυσικής Νοημοσύνης

Η έκθεση, στην μεταξύ τους αλληλοάρθρωση, της σαφούς σημασιολόγησης των θεμελιωδών εννοιών της ανθρώπινης φυσιολογίας και η συγκεκριμένη ανάδειξη των ιδιαιτεροτήτων μιας εκάστης των δύο ειδών της αίσθησης, στη γνωστική αφενός και στην κινητική αφετέρου διάστασή τους, με την *πρόσθεση*, ωστόσο, των *διατομικών συναντήσεων*, του *κοινωνικού σχεσιακού* δηλαδή, επιτρέπει στη θεωρία να αποδώσει, εντός της δομής αιτιότητας του επιστημολογικού της υποδείγματος, κι αναφορικά προς το λόγο του νου ή νοερό λόγο και τις εμπαθείς δυνάμεις του ανθρώπινου, τις διαφορές της πνευματικής κατάστασης των ατομικών υποκειμένων, αξιοποιώντας το συγκεκριμένο πεδίο ανάλυσης ως μία επιπλέον παράμετρο κατανομής αυτών εντός πλαισίου ιεραρχικής ταξινομίας με αναφορά στο βαθμό κατάκτησης των προϋποθέσεων της εξόδου προς την ανθρωπινότητα.

Το ερευνητικό ερώτημα που αναδύεται πλέον συνίσταται στο «ποια άλλα αίτια μπορούν να προκαλέσουν τόσο μεγάλες διαφορές και ανισότητες ικανοτήτων (*excess of capacity*), τις οποίες παρατηρούμε καθημερινά ανάμεσα στους ανθρώπους» (EL, 54) επί τη βάσει της ήδη αποδεδειγμένης φυσιολογίας της *φαντασίας* ως «προερχόμενης από την επίδραση των εξωτερικών αντικειμένων στο νου ή σε κάποια εσωτερική ουσία του εγκεφάλου» και των *παθών* ως «προκαλουμένων από την αλλοίωση που συμβαίνει πρώτα εκεί και εν συνεχεία στην καρδιά», και με δεδομένο ότι «η *διαφορά στις βαθμίδες γνώσης* μεταξύ των ανθρώπων είναι πολύ *μεγάλη για να αποδοθεί στη διαφορετική σύσταση του εγκεφάλου τους*» (EL, 54). Η συγκεκριμένη διερεύνηση συγκροτείται σε άμεση και ευθεία συνάφεια με τη διευκρίνιση της έννοιας *διανοητικές αρετές* (*virtues intellectual*) αναφορικά προς τη «γενική σημασία» της έννοιας *αρετή* (*virtue*) (Λεβ, 139)²⁰². Έτσι, η *αρετή* ως «κάτι που εκτιμάται επειδή δείχνει *υπεροχή* και η οποία συνίσταται σε *σύγκριση*», καθώς «εάν όλα τα πράγματα ήταν ίσα

²⁰² Εδώ εισάγει ο Hobbes για πρώτη φορά τον όρο «*αρετές*» στη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος εκείνη με αφετηρία την οποία θα προχωρήσει στη σημασιολόγηση της φυσικής νοημοσύνης διά της μεθοδικής έκθεσης των, αναφερόμενων τόσο στο *αμιγές φυσιολογικό* όσο και στο *διατομικό σχεσιακό* των ανθρώπινων ατόμων, εννοιών, και διασταλτικά προς την επίκτητη νοημοσύνη. Η *συγκριτική με την αριστοτελική κατασκευή των «διανοητικών αρετών»* προσέγγιση της χομπσιανής παρουσίας και επί του συγκεκριμένου συλλογιστικού πεδίου, θεωρούμε πως, φωτίζει τόσο το *αντινομικό* της προβληματικής των δύο στοχαστών όσο και το *συγκλίνον* το αφορούν στην προ-απόφαση των δύο. Κι αυτό ακριβώς θα πράξουμε στη συνέχεια.

κατανεμημένα σε όλους, τίποτα δεν θα μπορούσε να εκτιμηθεί», επιμεριζόμενη στο πεδίο του νου, περιλαμβάνει «τις ικανότητες εκείνες του νου, που οι άνθρωποι επαινούν, εκτιμούν και επιθυμούν να είχαν οι ίδιοι (as men praise, value, and desire should be in themselves)», αποκαλούμενες όλες μαζί κοινώς *υψηλή νοημοσύνη* (good wit) (Λεβ, 139).

Γίνεται εμφανές και στη συγκεκριμένη συλλογιστική περιοχή πως ό,τι ο Αριστοτέλης τοποθετεί στο πεδίο αναφοράς αρετή, πράξη, έργο και ευδαιμονία *το ανακατασκευάζει* ο Hobbes *αντιστρέφοντάς το*. Ο Αριστοτέλης αποδίδει με ιδιαίτερη φροντίδα επιστημολογικής θεμελίωσης τη σύνδεση των *επαίνων με την αρετή* ως τα κίνητρα της καλής πράξης και των *εγκωμίων με τα έργα* ως την επιβεβαίωση των προϊόντων της πράξης (HN, 1101b, 31-34), έτσι που να επικυρώνει ως προς την αρετή το *ερευνητικά και θεωρητικά αδιάφορον* της λογικής διάταξης του σχήματος «φύσει ἡμῖν παραγινόμεναι δυνάμεις πρότερον» → «ἐνεργείας ἀποδίδομεν ὕστερον» (ως το κοινόν ανθρώπου ζῶν με πρωτεύουσες τις αισθήσεις) σε αντιδιαστολή προς το *ενδιαφέρον* της κίνησης «ἐνεργήσαντες πρότερον» → «τάς ἀρετάς λαμβάνομεν» (HN, 1103a, 23-28), της κίνησης δηλαδή των «ψυχῆς ἐνεργειῶν μετεχουσῶν πη λόγου» (HN, 1102b, 14) προκειμένων των «ἐξέων», την πρόταξη με άλλα λόγια του «λόγου» ως αρχή της «ἐνεργείας» προς την ἀρετήν, και αυτό, μάλιστα, διακριτά προς το απόλυτο της «τιμῆς» της συνδεομένης με την ευδαιμονία και, γι' αυτό, αναγομένης στην αξιωνόμενη μακάρια θέωση των ανθρώπων (HN, 1101b, 23-1102a, 4), τον συντελεσμένο σκοπό άλλως. Ο Hobbes, με την ακριβώς αντίστροφη διάταξη, τοποθετεί καταρχήν τους επαίνους, την τιμή και την επιθυμία σε αναφορά προς το πεδίο του αμιγῶς φυσιολογικού, τα προβάλλει σε σχέση με τη φυσικά δοσμένη ικανότητα των ανθρώπινων ατόμων «φυσική νοημοσύνη» (όντας συνεπής έτσι στην υλιστική και ατομικιστική θεμελίωση) και τα σημασιολογεί σε αναφορά προς τις «βαθμίδες της γνώσης», συγκροτώντας έτσι το πεδίο αναφοράς της ταξινομικής ιεράρχησης των ανθρώπινων ατόμων, *τη γνώση*, η οποία θα συμπληρωθεί με την πρόσθεση του επίκτητου, του Λόγου. Ο Λόγος έρχεται *ως επιγενόμενο* της ανθρώπινης φυσιολογίας, της ἐδρασίς του δηλαδή. Με τη συγκεκριμένη διάταξη-τέχνασμα μπορεί ο Hobbes να *σχετικοποιήσει* αφενός το δογματικά απόλυτο της επί του αριστοτελικού θεμελιωμένης παραδοσιακής διανόησης, να υπαγάγει αφετέρου τη δύναμη του Λόγου σε *ορθοπρακτικά πλαίσια* παραγόμενα από την παραδοχή-αναγνώριση της *αδυνατότητας του απόλυτου αυτού*, όταν αναφέρεται στα ανθρώπινα άτομα, τα ατομικά υποκείμενα αλλιώς. Η προ-απόφαση της απόδοσης της αξιακής φύσης στα αντικείμενά του και η εσωτερική συστατική

ενότητα των στοχασμών του είναι εμφανής και στο επίπεδο κατασκευής των νοητικών δυνάμεων του ανθρώπινου.

Αφού ο Hobbes διακρίνει τις διανοητικές αρετές σε δύο είδη: τις *φυσικές* και τις *επίκτητες*, θα διευκρινίσει πως αντικείμενό του ως φυσική αρετή δεν θέτει την *αίσθηση*, καθώς αυτή δεν συγκαταλέγεται μεταξύ των αρετών, εφόσον «οι άνθρωποι την έχουν από τη γέννησή τους και ως προς αυτήν υπάρχουν ελάχιστες διαφορές τόσο ανάμεσα στους ανθρώπους όσο και ανάμεσα στους ανθρώπους και στα ζώα» (Λεβ, 139). Αντιθέτως, θέτει «τη νοημοσύνη εκείνη (that wit) που αποκτάται μόνον από την τριβή και την εμπειρία, χωρίς μέθοδο, καλλιέργεια ή διδασκαλία» (Λεβ, 139). Είναι χαρακτηριστική, δηλαδή, η αναλογική προς το λόγο του νου ή το νοερό λόγο και η αντιστικτική προς το συλλογίζεσθαι²⁰³ και τα όνειρα χρήση της έννοιας *φυσική νοημοσύνη* (natural wit), κάτι που επιβεβαιώνεται και κατά την απόδοση της σύστασής της σε «δύο πράγματα: *γοργή φαντασία*, δηλαδή ταχεία διαδοχή των σκέψεων, και *σταθερή κατεύθυνση προς έναν σκοπό* που έχει τεθεί» (Λεβ, 139). Αναγόμενη, ωστόσο, στη διακριτή ικανότητα εκείνη που δεν κατανέμεται ομοιόμορφα και ομογενώς στα επιμέρους άτομα, μετασχηματίζεται από τη θεωρία σε *μέτρο κατάταξης και ιεράρχησης* αυτών, σε *κριτήριο συγκρισιμότητάς τους ως προς το υπερέχειν ή το υπολείπεσθαι*, σημείο που υποδεικνύει και τη θεωρητική σκοπιμότητα εισαγωγής της.

Κι εδώ το *ερευνητικά αδιάφορον* των αισθήσεων για τον Αριστοτέλη αναφορικά προς την ηθική αρετή ως ανθρώπινο ίδιον *συναντάται* με το αδιάφορον του Hobbes για την αίσθηση αναφορικά προς τις φυσικές διανοητικές αρετές. Αιτιώδης βάση είναι η κοινότητα ανθρώπων-ζώων στο συγκεκριμένο ερευνητικό πεδίο. Η συνάντηση αυτή, ωστόσο, *υπάγεται στον διακριτό προσανατολισμό του επιχειρήματος ενός εκάστου*, κάτι που είναι απότοκο των ανάλογα διακριτών θεωρητικών προ-αποφάσεων τους. Η πολιτική που ασκεί ο Αριστοτέλης με τις έννοιες *εκδηλώνεται στη δέσμευση* της ανάπτυξης των εννοιών του επιχειρήματος από τις *προϋποθέσεις* της καθολικότητας της ζήτησης του αγαθού («τάγαθόν οὔ πάντ' ἐφίεται»), της ταύτισης αυτού με το «τέλειον καὶ αὐτάρκες εἶναι δοκεῖ», την ευδαιμονία. *Υπαγορεύει την κατεύθυνση*, τη δυνατή σειρά συνεπειών που θα ακολουθήσει το επιχείρημα κατά την προοπτική της τελεολογικής σύνδεσης της ευδαιμονίας με το ζητούμενον «ἴδιον [τοῦ ἀνθρώπου] ἔργον», διά της εύρεσής του στην πρακτική ζωή του λόγον έχοντος μέρους της ψυχής («πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος»).

²⁰³ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 143) θα ξεκαθαρίσει ρητά τη διάκριση επισημαίνοντας: «η *επίκτητη νοημοσύνη* (και εννοώ εκείνη που αποκτάται με μέθοδο και διδασκαλία) *είναι αποκλειστικά Λόγος*, που βασίζεται στην ορθή χρήση της ομιλίας και παράγει τις επιστήμες».

Οδηγείται στα «σημαντικά» συμπεράσματα της δεοντολογικής, εντός πλαισίου αυστηρής κανονιστικότητας, σύναψης του προσίδιου στην ανθρώπινη φύση αγαθού με την αρετή και στην «έν βίῳ τελείῳ» ολοκλήρωση «τῷ ζώντι βίον [...] φύσει πολιτικόν» ἄνθρωπῳ, κατά «τὰνθρώπινον ἄγαθόν», το «μειζον γε καί τελειότερον τό τῆς πόλεως», το «κάλλιον δέ καί θειότερον ἔθνει καί πόλεσιν» (HN, 1094b, 10), διά της «όρασης» της ενότητας αντικειμενικής ηθικότητας, νόμου και ατομικότητας εντός πλαισίου οργανικότητας. Στο εσωτερικό του συγκεκριμένου πλαισίου οι αισθήσεις, ως «κοινή τις ἄρετή καί οὐκ ἄνθρωπινή», δεν συμβάλλει στη θεμελίωση του ἀνθρώπινου εναρέτου, δυνάμει θεϊκού ιδίου και γι' αυτό εξορίζεται από την ερευνητική πράξη. Η πολιτική που ασκεί ο Hobbes με τις έννοιες εκδηλώνεται στη δέσμευση της ανάπτυξης των εννοιών του επιχειρήματος από τη μοναδιαία ατομικιστική υλιστική φυσικομηχανιστική προϋπόθεση της «διατήρησης του εαυτού». Υπαγορεύει την κατεύθυνση, τη δυνατή σειρά συνεπειών που θα ακολουθήσει το επιχείρημα κατά την προοπτική της ανάπτυξης των φυσιολογικών καταρχάς (αντιληπτικών, εμπαιθών, νοητικών) δυνάμεων προκειμένης της εξασφάλισης της κίνησης εντός των ατομικών σωμάτων σε αναφορά προς τον υπονομεύοντα αυτή εξωτερικό φυσικό και κοινωνικό κόσμος. Ο μεν χαοτικός, ο δε ανταγωνιστικός σε συνθήκη επιδίωξης του «προφανούς αγαθού», μετασχηματίζονται σε εφελτήρια κατάκτησης της γνώσης ως του όρου για την εξασφάλιση του «πρωταρχικού ζητουμένου» και σε κινητήρια δύναμη για την, με έδραση τις δυνάμεις του φυσιολογικού, ανάδυση του επίκτητου, της γλώσσας και του Λόγου ως επιπλέον «δύναμη υπολογισμού» με ορίζοντα τη «χρησιμότητα», το «ωφέλιμον». Οδηγείται στα «σημαντικά» συμπεράσματα της prudentiae/φρονησιακής ανόρθωσης της ατομικής αρετής, της εξαντλούμενης στην καθολικότητα μεν της αναγνώρισης του αναγκαίου της «εν ειρήνη συμβιώσεως» και των όρων αυτής, των Νόμων της Φύσης, στην μερικότητα δε της δυνάμει εφαρμοσιμότητας αυτών. Το «στοιχείο» τούτο με αιτιώδη λογική αναγκαιότητα επιφέρει τη ρύθμιση, τόσο με όρους λογικής παραγωγής αυτής όσο και υπό τη «δύναμη του ξίφους» εφαρμογή της, διά της καθολικής συναίνεσης των ανθρώπινων ατόμων. Ο τύπος του αυστηρά κανονιστικού Λεβιάθαν πολιτικού, εντός πλαισίου εξατομίκευσης, κερματισμού των μερικών συμφερόντων και ορθολογικής υπολογισιμότητας κατά το ίδιον όφελος, έχει συγκροτηθεί. Στο εσωτερικό του συγκεκριμένου πλαισίου της «συγκριτικής, υπεροχικής, διενεκτικής» και καταρχάς «αλληλοκαταστροφικής» συνάντησης των ανθρώπινων ατόμων, έως τον αναβαθμό της γνωσιακά και υπολογιστικά φρονησιακής, κατά τον σκοπό της ρύθμισης, ανόρθωσης αυτών, η αίσθηση, ως «μη διαφοροποιούσα» τόσο τους ανθρώπους μεταξύ τους όσο

και τους ανθρώπους με τα ζώα αναφορικά προς την προοπτική της (διανοητικής) ισχύος, εξοβελίζεται από τη θέση του ερευνητικού αντικειμένου.

Γίνεται κατανοητό πως αναφορικά προς την *εσωτερική ταξινόμια των ανθρώπινων ατόμων βάσει του βαθμού κατάκτησης από αυτά των ικανοτήτων του νου*, της, αναλογικής προς το λόγο του νου ή νοερό λόγο, *φυσικής νοημοσύνης* (natural wit) κατά την προ-γλωσσική/προ-συμβολική/προ-Λογική συνθήκη αντιδιασταλτικά προς την *επίκτητη νοημοσύνη* (acquired wit) που «είναι αποκλειστικά Λόγος» (Λεβ, 143), η αναζήτηση των κριτηρίων παραπέμπει στη φυσιολογία των *φυσικών διανοητικών αρετών*, με τρόπο που αυτές να συγκροτηθούν σημασιολογικά ως αποτέλεσμα *διττής διαδρομής*: αφενός συγκεκριμένες ροές αλληλοάρθρωσης του πλέγματος αντιληπτικές λειτουργίες - εμπαιθείς δυνάμεις, αφετέρου ροές συνάντησης ατομικών υποκειμένων συνεπάγονται διαφοροποίηση φυσιολογικών δυνάμεων/ ικανοτήτων εντός πλαισίου κοινωνικών σχέσεων.

Η καταρχήν σπουδή της θεωρίας να διευκρινιστεί η σημασία της έννοιας *διανοητικές αρετές* σε αναφορά προς τη «γενική σημασία» (Λεβ, 139) της έννοιας αρετή (virtue), προκειμένου να ξεκαθαριστεί το μέτρο κατάταξης και ιεράρχησης των επιμέρους ατόμων ως προς το βαθμό κατάκτησης της φυσικής νοημοσύνης, οικοδομείται διά της θεμελίωσης αυτού ως *κριτήριο ατομικής συγκρισιμότητας* ως προς το υπερέχειν ή το υπολείπεσθαι επί των *καταρχάς φυσιολογικών όρων* σύστασης της φυσικής νοημοσύνης. Δύναται, ωστόσο, τούτο να ολοκληρωθεί μόνο διά της υπαγωγής του σε *πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων*. Η εισαγωγή από τον Hobbes του όρου «*αιτία υπεροχής* (for eminence)» (Λεβ, 139), του δεδομένου της «*σύστασης της αρετής σε σύγκριση* (consisted in comparison)» (Λεβ, 139), του «*επαινετού, εκτιμητέου, επιθυμητού*» των ικανοτήτων, της από τρίτους αξιολόγησης δηλαδή του ατομικού πράττειν επί του υπερέχειν και του υπολείπεσθαι βάσει και της αρχικής μεταφυσικής προκείμενης πως «*εάν όλα τα πράγματα ήταν ίσα κατανεμημένα σε όλους, τίποτα δεν θα μπορούσε να εκτιμηθεί* (nothing would be prized)» (Λεβ, 139) θεμελιώνει από τη μια την ανθρώπινη φύση ως πεδίο ανάπτυξης δυνάμεων/ικανοτήτων και αναφορικά προς τις ικανότητες του νου, τη νοημοσύνη, παραπέμπει, συνάμα, από την άλλη και στους διατομικούς σχεσιακούς όρους συγκρότησης αυτής.

Αν και συγκροτείται τούτη διά της απόδοσης ουσιωδών χαρακτηριστικών στις φυσιολογικές λειτουργίες ως αποτέλεσμα της αναζήτησης των ανυπέρβλητα αμετάβλητων υποστάσεων-απαρχών αυτής, εντούτοις μπορεί να λάβει την πλήρη της εκφορά μόνο διά της κατ' ανάγκην

σύμπλεξής της με το πεδίο του κοινωνικού. Η «όραση» του Hobbes, μάλιστα, επιβεβαιωτική της θεμελιωτικής αρχής της κατασκευής της «επιστήμης» από μέρους του, συγκλίνει στην αποϊστορικοποίηση αυτού και αναφορικά προς την κατασκευή των δυνάμεων του νου. Οι τροπικότητες των διατομικών συναντήσεων αποδίδονται ως δοσμένες, καθολικές και διαχρονικές, εγγράφουν στο εσωτερικό τους «στοιχεία» ουσιώδη και δρουν τελεολογικά και υπαγορευτικά, με τη σειρά τους, επί των εκφορών του πράττειν και των αξιακών όρων τέλεσης αυτού. Η ιστορική συνθήκη μιας εποχής, ή, με άλλη διατύπωση, μια αναδυόμενη/κυοφορούμενη συγκεκριμένη κοινωνική μορφή νομιμοποιείται/επικυρώνεται και, καθολικοποιούμενη, μετασχηματίζεται στον στρατηγικό άξονα της επιτελεστικά δρώσας κοινωνικής θεωρίας, ώστε να παραχθεί η σύσταση του πολιτικού με όρους προοικονόμησης αυτού.

Τούτο γίνεται κατανοητό κατά την περαιτέρω ανάπτυξη του επιχειρήματος. Σε πρώτο βαθμό, σπεύδει ο Hobbes να αποκλείσει τον εντοπισμό των αιτιών της διαφοράς των πνευματικών ικανοτήτων στη «φυσική σύσταση του εγκεφάλου» (*Λεβ*, 143 & *ΕΛ*, 54) ή στην «ιδιοσυστασία των εξωτερικών ή των εσωτερικών οργάνων της αίσθησης» (*Λεβ*, 143). Κι αυτό θα στηριχτεί στον υποθετικό συλλογισμό της καταρχήν παραδοχής του συγκεκριμένου δεδομένου για την εκ του αντιθέτου απόδειξη διά του συμπερασμού πως «τούτο θα εκδηλωνόταν πρώτα και κυριότατα στις αισθήσεις» (*ΕΛ*, 54) ή, με άλλη διατύπωση, «τότε θα υπήρχε μεγάλη διαφορά στην όραση, την ακοή και τις άλλες αισθήσεις ανάμεσα στους ανθρώπους» (*ΛΕΒ*, 61), κάτι που η εμπειρική παρατήρηση δεν επιβεβαιώνει, καθώς αυτές «είναι όμοιες στους σοφούς και στους λιγότερο σοφούς ανθρώπους» (*ΕΛ*, 54) ή, αλλιώς, αυτές «δεν διαφέρουν ανάμεσα στους ανθρώπους όπως η φαντασία ή η διακριτική τους ικανότητα» (*Λεβ*, 143). Κι από αυτό συνάγεται/τεκμαίρεται «η *όμοια σύσταση σε όλους* του κοινού οργάνου (δηλαδή του εγκεφάλου) όλων των αισθήσεων» (*ΕΛ*, 54). Η ίδια η εμπειρική παρατήρηση, εντούτοις, επιβεβαιώνει ότι «οι άνθρωποι παρουσιάζουν αισθητές διαφορές στη σωματική τους σύσταση» (*ΕΛ*, 54), από τις οποίες «απορρέουν οι διαφορές μεταξύ των παθών» (*Λεβ*, 143) ή, αλλιώς, «η χαρά και η θλίψη δεν προέρχονται σε όλους τους ανθρώπους από τις ίδιες αιτίες, καθώς ό,τι υποβοηθά και ευνοεί την καλή φυσική κατάσταση (*furthered vital constitution*) σε κάποιον, και είναι επομένως ευχάριστο, την παρεμποδίζει σε κάποιον άλλον κι επομένως του προκαλεί δυσφορία/θλίψη» (*ΕΛ*, 54). Το τελικό συμπέρασμα, λοιπόν, είναι πως «η *διαφορά της πνευματικής κατάστασης έχει την καταγωγή της από τη διαφορά των παθών* και από τους σκοπούς στους οποίους η όρεξη κατευθύνει τα πάθη αυτά» (*ΕΛ*, 54). Στον *Λεβιάθαν*, δε, ο Hobbes, πέρα

από τη «διαφορετική συγκρότηση των σωμάτων (different constitution of the body)» ή, με άλλη διατύπωση, τη «διαφορετική ιδιοσυγκρασία (men's complexions)», θα προσθέσει και τη «διαφορά συνηθειών και παιδείας» (Λεβ, 143) ως πηγές του διαφορισμού των παθών.

Είναι εμφανές πως κατά την αναγωγή της φυσικής νοημοσύνης στη διακριτή ικανότητα εκείνη που δεν κατανέμεται ομοιόμορφα και ομογενώς στα επιμέρους άτομα, η απάντηση από τη θεωρία στο ερευνητικό ερώτημα περί των αιτιών των «τόσο μεγάλων διαφορών και ανισοτήτων στις ικανότητες (excess of capacity)» (EL, 54) προσανατολίζεται διττά: είναι αφενός το *φυσιολογικό μέρος* («η διαφορά των παθών και οι σκοποί στους οποίους η όρεξη κατευθύνει τα πάθη αυτά» (EL, 54), είναι αφετέρου το *κοινωνικό μέρος* («η διαφορά συνηθειών και παιδείας πέρα από τη διαφορετική σύσταση/συγκρότηση των σωμάτων» (Λεβ, 143) ως πηγές διαφορισμού των παθών. Με τη συγκεκριμένη αναφορά αποδίδει ο Hobbes το ατελές της παραγωγής του διαφορισμού των παθών όταν αυτό εξαντλείται στο εσωτερικό συμπαγούς πλαισίου αμιγώς φυσιολογικών απαρχών. Η πληρότητα της εκφοράς τους προϋποθέτει και κοινωνικές αναφορές των ατομικών υποκειμένων, οι οποίες παραπέμπουν ρητά σε *θεωρία Παιδείας*, αλλά και υπόρρητα, διά της παραπομπής στη «διαφορά συνηθειών», στους παιδευτικούς όρους καλλιέργειας του προσανατολισμού των παθών και καλλιέργειας των διανοητικών αρετών²⁰⁴. Κι αυτά σε αναφορά προς την απόδοση της σύστασης της φυσικής νοημοσύνης σε «δύο πράγματα: γοργή φαντασία, δηλαδή ταχεία διαδοχή των σκέψεων, και σταθερή κατεύθυνση προς έναν σκοπό που έχει τεθεί» (Λεβ, 139).

²⁰⁴ Η σύγκλιση της χομπσιανής με την αριστοτελική προβληματική εδώ είναι χαρακτηριστική της σημασίας που αποδίδεται και από τους δύο στην *αξία της παιδευτικής πράξης*. Είναι, δε, πλαίσιο σύγκλισης που εμφανίζει ικανές αναλογίες της σχέσης Αριστοτέλη-Πλάτωνα αναφορικά προς τη σημασιολόγηση και τους όρους κατάκτησης των αρετών. Το πλατωνικό «κυριώτατον τότε» της παραπομπής στον «άρτίως νεογενή» του «ἐμφυεσθαι πᾶσι τό πᾶν ἦθος διά ἔθος» (Νόμ, 792e, 1-2), έστω κι αν το όλον των αρετών, λαμβάνοντας γνωσιακό χαρακτήρα, παραπέμπει στη μάθηση, μια και «φρονήσεις είναι πάσας τὰς ἀρετάς», *διακρίνεται μεν αλλά και συναντάται ταυτόχρονα* με το αριστοτελικό «μικρόν μεταβῆναι» του «πράξιν» και «ἔξιν» «κατά τόν ὀρθόν λόγον» και «μετά τοῦ ὀρθοῦ λόγου» (HN, 1144b, 19-30) της αρετής σε αναφορά προς «τήν ἡδονήν καί τήν λύπην», το «ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ» (HN, 1105a, 3) πάθος σε βαθμό που «ἀναγκαῖον εἶναι περὶ ταῦτα τήν πᾶσαν πραγματείαν» (HN, 1105a, 5-6).

Ο Hobbes, κατ' αναλογία, θεμελιώνει μεν σε *αντίστροφη διάταξη* επί της φυσιολογίας των αντιληπτικών και των εμπαθών δυνάμεων την σε πρώτο βαθμό φυσική νοημοσύνη ώστε να ακολουθήσει επί της συγκεκριμένης έδρασης και η παραγωγή της επίκτητης, του Λόγου. Παραπέμποντας όμως στις πηγές διαφορισμού των κεντρικών στην ανάλυση φυσιολογικών δυνάμεων, των παθών, θα μεσολαβήσει την αιτιότητα και με τους όρους του κοινωνικού, του σχεσιακού δηλαδή, που, σε σύγκριση με τον Αριστοτέλη παραπέμπουν στο *έθος* («διαφορά συνηθειών») κάτι που και ο Πλάτωνας αναγνωρίζει, και σε σύγκριση με τον Πλάτωνα παραπέμπουν στη *μάθηση* («διαφορά παιδείας»), συμπλέκοντας με τον τρόπο αυτό και τα δύο πεδία της αρετής, και το ηθικό και το διανοητικό. Αντινομικές λοιπόν (υλιστική ατομικιστική vs δεοντολογική οργανισμική) προ-αποφάσεις *συναντώνται* στην κοινή επί της αρετής περιοχή του στοχασμού τους. Το μη τυχαίο, βεβαίως, της συνάντησης αυτής υπαγορεύεται από τον ίδιο το στόχο της επί του πολιτικού ρύθμισης, της *κοινωνικής συνοχής*, αλλά και από το κοινόν της προ-απόφασης επί της του λόγου ισχύος στο εσωτερικό των ατομικών υποκειμένων.

3.2. Η Ταξινόμια των Διαφορών της Φυσικής Νοημοσύνης: : Αιτίες και Κριτήρια

Συγκροτεί, πλέον, η θεωρία την ταξινομική κλίμακα των διαφορών της πνευματικής κατάστασης/νοημοσύνης, στη διάταξη της οποίας τοποθετούνται ένα έκαστο τα ανθρώπινα άτομα, σε τριττό πεδίο αναφοράς: σε πρώτο επίπεδο τοποθετούνται τα δύο είδη της ευχαρίστησης και του πόνου και ο διττός αναβαθμός των κριτηρίων της συγκεκριμένης διάκρισης: αφενός διά της εστίασης στο σημείο εντοπισμού της προκαλούμενης διέγερσης από την οποία συνάγονται η αισθησιακή ευχαρίστηση έναντι των ευχαριστήσεων του νου, αφετέρου διά της προβολής στην κατασκευή της κατηγορίας χρόνος, των τριών ειδών αντιλήψεων αναφορικά προς το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον και της ιδιαιτερότητας των σκοπών στους οποίους η καθεμία παραπέμπει: στην *αίσθηση* ως καθήλωση στην αισθησιακή τυραννία της στιγμής, στα δεσμά του παρόντος, στην *προσδοκία* ως πηγάζουσα από την πρόβλεψη του τέλους/κατάληξης ή της ακολουθίας των πραγμάτων και συναρθρωνόμενη με τα πάθη της ελπίδας, του θαυμασμού και της περιέργειας κατά τον σκοπό της γνώσης στην προοπτική μετάβασης από τη σωματικότητα στην πνευματικότητα, και στην *ανάμνηση/μνήμη* ως συγκροτούμενη σε εμπειρία όταν δρα σωρευτικά. Σε δεύτερο επίπεδο τοποθετούνται οι έννοιες της *φαντασίας* και της *κρίσης* ως προς το σκοπό της χρησιμότητας των πραγμάτων. Σε τρίτο επίπεδο (στο οποίο συμπεκνώνονται τα δύο προηγούμενα πεδία αναφοράς) αναφορά γίνεται η έννοια της *ισχύος* εκτιμώμενης τούτης ως *βαθμός κατάκτησης* της αντίληψης του μέλλοντος, της αντίληψης δηλαδή μιας δύναμης ικανής να παραγάγει κάτι ή, αλλιώς, ικανής να συμβάλει στην επίτευξη μιας μελλοντικής απόλαυσης, που δεν είναι άλλη από τα *πάθη του νου*. Κι αυτό θα επισημανθεί ρητά από τον Hobbes, καθώς «τα πάθη που προξενούν πρωτίστως τη διαφορά νοημοσύνης είναι η μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία ισχύος, πλούτου, γνώσης και τιμής» (Λεβ, 144). Βέβαια, *επικρατούσα αυτών είναι η επιθυμία της ισχύος*, στην οποία μπορούν να αναχθούν (εργαλειοποιούμενες) όλες οι υπόλοιπες, «διότι τα πλούτη, η γνώση και η τιμή δεν είναι παρά διάφορα είδη ισχύος» (Λεβ, 144)²⁰⁵. Είναι η επιθυμία της ισχύος, δηλαδή, ή, αλλιώς, η αναφορά

²⁰⁵ Η διάταξη της σχέσης σκοπός-μέσα είναι αποκαλυπτική, κι εδώ, του πλέγματος της λογικής αιτιώδους ακολουθίας της μεθοδικής έκθεσης των εννοιών από τον Hobbes. Το σχήμα της διάταξης αυστηρό και ξεκάθαρο: αδιάπτωτο ανθρωπολογικό δεδομένο και *πρωταρχικός σκοπός* είναι η *διατήρηση της κίνησης* στο εσωτερικό των ατομικών σωμάτων. Αυτός είναι η αρχή της παραγωγής των *μέσων* για τη διασφάλισή του. Επί αυτού κατασκευάζεται η ανάπτυξη των φυσιολογικών (και των επίκτητων στη συνέχεια της ακολουθίας) λειτουργιών, *ως δυνάμεις* που συγκλίνουν στη *μέγιστη δυνατή συνολική ισχύ* της ατομικής ύπαρξης, ώστε να εξασφαλιστεί η ίδια η

στην έννοια της *ισχύος* εκτιμώμενης τούτης ως *βαθμός κατάκτησης* της αντίληψης του μέλλοντος, της αντίληψης δηλαδή μιας δύναμης ικανής να παραγάγει κάτι ή, αλλιώς, ικανής να συμβάλει στην επίτευξη μιας μελλοντικής απόλαυσης, που δεν είναι άλλη από τα *πάθη του νου* και την *αντίληψη της αιτιότητας ως καθολική ως προς το χρόνο κατηγορία*, το συνολικό μέτρο εκτίμησης των φυσιολογικών και κοινωνικών δυναμικών του ατομικού πράττειν, ώστε βάσει αυτού να ιεραρχηθούν οι ανθρώπινες υπάρξεις και ως προς την πνευματική κατάσταση/νοημοσύνη τους.

Η θεωρητική σκοπιμότητα αναγωγής και της νοημοσύνης σε μέτρο ταξινομίας και σε κριτήριο συγκρισιμότητας των ανθρώπινων ατόμων ως προς το υπερέχειν ή το υπολείπεσθαι επί των «βαθμίδων γνώσης» (EL, 54) υποδεικνύεται έμμεσα αλλά και διαφωτιστικά συνάμα. Τα διαφοροποιημένα βάσει των κοινωνικών τους επικαθορισμών εντός πλαισίου σχέσεων ανταγωνισμού, εντός συγκρούσεων για την υπεροχή δηλαδή, ή, με άλλη διατύπωση, εντός συσχετισμού δυνάμεων, πάθη, συγκροτούμενα ως η «μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία ισχύος» (Λεβ, 144), συνδέονται (με σχέση παραγωγής αυτής) με τη νοημοσύνη επικαθορίζοντας τα *ταξινομικά σχήματα* και τους παραγόμενους *ανθρώπινους τύπους* αναφορικά προς τις δυνάμεις του νου. Οι όροι θεμελίωσης/παραγωγής αυτών συγκροτούνται επί τη βάσει του (προκαθορισμένου) τύπου των κοινωνικών σχέσεων. Εκτείνονται, δε, τόσο ως προς τους *αφετηριακούς προσδιορισμούς* τούτων (διαφοροποιημένα εντός του κοινωνικού πάθη συνεπάγονται ταξινομημένα εντός του φυσιολογικού σχήματα νοημοσύνης) όσο και ως προς την *κατάληξη της κατάταξης* των ανθρώπινων ατόμων (διαφοροποιημένοι φυσιολογικά τύποι

κίνηση, η ζωή. Το πεδίο αναφοράς των δυνάμεων αυτών είναι διττό: αφενός το *εξωτερικό φυσικό*, αφετέρου το *διατομικό σχεσιακό*, το κοινωνικό. Και στις δύο εκδοχές του ενέχει στοιχεία *διακύβευσης της ακεραιότητας* της ατομικής ύπαρξης και γι' αυτό λαμβάνει *ανταγωνιστικό* χαρακτήρα. Ζητούμενο, συνεπώς, είναι η *κατάκτηση των μέσων του μέσου* προκειμένης της ατελεύτητης ενίσχυσης της *ατομικής ισχύος*. Υπάρχει, έτσι, ο Hobbes τα εξωτερικά αποκτήματα (πλούτη, γνώση, τιμή) σε *σχέση εργαλειική* προς την ατομική ισχύ, ενώ συνάμα *στέκεται εμφαντικά στη γνώση* ως το ζητούμενο της ανάπτυξης και των φυσιολογικών (αντιληπτικών, εμπαιθών διανοητικών) και των επίκτητων στη συνέχεια (γλώσσα, Λόγος) δυνάμεων.

Ο *προσανατολισμός* και η *κατάληξη* της αιτιώδους ακολουθίας προοικονομείται: το όριο της γνωστικής ανόρθωσης των ατομικών υποκειμένων (κατά τη διάσταση της *φρόνησης* ή της *σοφίας* της ανόρθωσης) είναι αυτό που θα υπαγορεύσει και τον *τύπο της ρύθμισης*, προκειμένης της *μη καταστροφικότητας* της ατομικής ύπαρξης, της μη ακύρωσης δηλαδή του πρωταρχικού σκοπού. Το *απόλυτο* και το *σχετικό διαγκωνίζονται* αναφορικά προς τον *φορέα* ενός εκάστου. *Είτε* η γνώση θα λάβει την *απόλυτη τιμή* της στο εσωτερικό ενός εκάστου των ατομικών υποκειμένων, άρα θα συγκροτήσει και το *απόλυτο της ισχύος* αυτών καθιστώντας τα ικανά να *αυτορρυθμίζουν* τις σχέσεις τους κατά την προοπτική του «μακροπρόθεσμου και πραγματικού καλού» (DHM, 48), *είτε*, εφόσον τεθεί ως *αδυνατότητα* μια τέτοια κατάκτηση, το *απόλυτο θα μετατοπιστεί στον φορέα-εγγυητή* διασφάλισης του πρωταρχικού αγαθού, στον *κυρίαρχο* δηλαδή. Τούτος έλκει στο εσωτερικό του τη *δύναμη θετικοποίησης* και *επιβολής* των όρων της ειρήνευσης, αντλώντας τη *νομιμοποίησή του* από την ισχύ της γνώσης της ίδιας της θεωρίας, από την *αυθεντία* επί της οποίας εδράζεται η κατασκευή του.

νοημοσύνης συνεπάγονται κοινωνική ταξινόμια αυτών εντός (διά προκαθορισμένων τύπων) κοινωνικής αναγνωρισιμότητας, συγκρισιμότητας)²⁰⁶. Η νοημοσύνη, δηλαδή, συνδέεται με και παράγεται από τα διαφοροποιημένα, βάσει προκαθορισμένων (μεροληπτικά) κοινωνικών σχέσεων, πάθη, ώστε η διαφοροποίηση αυτής να συγκροτείται, με τη σειρά της, αναφορικά προς τις κοινωνικές σχέσεις ανταγωνισμού ιδιοτελώς συγκροτούμενων ατομικών υποκειμένων.

Ενδεικτική του συγκεκριμένου τύπου διαπλοκής θεωρούμε πως είναι η *αμφίδρομη ολίσθηση* της χομπσιανής ορολογίας από το φυσιολογικό στο κοινωνικό, έτσι που η επερχόμενη επικάλυψη των δύο πεδίων μεταξύ τους να εκφράζεται/αποτυπώνεται (σε χαρακτηριστικά σημεία ταξινομικής διάταξης των αρετών και των ελαττωμάτων του νου αναφορικά προς τις κοινωνικές συμπεριφορές, όπως θα διαπιστώσουμε ευθύς αμέσως) *με φυσιολογικούς όρους επί του κοινωνικού και με κοινωνικούς επί του φυσιολογικού*. Η μέθεξη, ωστόσο, των δύο πεδίων είναι αυτή που επιτρέπει την ανάγνωση *με αντίστροφη φορά* των σχέσεων αιτιότητας: η κίνηση από το φυσιολογικό στο κοινωνικό, αντιστρεφόμενη (από το κοινωνικό στο φυσιολογικό) φωτίζει σταθερές, συμπαγείς και αμετακίνητες ουσίες εγγεγραμμένες από τη χομπσιανή θεώρηση στη δομή και τον τύπο του κοινωνικού (σχεσιακός τύπος και δομή ανταγωνιστικού πράττειν), το οποίο επικαθορίζει ουσιαδώς, με σύνδεση αιτιακής ισχύος, τα (με όρους ουσίας πλέον αποδιδόμενα) χαρακτηριστικά του φυσιολογικού (ιδιοτελή ατομικά υποκείμενα ενεργούντα αλληλοκαταστροφικά εντός πλαισίου συνάντησης αντίρροπων/αντίθετων αποκλειστικά δυνάμεων στην προοπτική ενός, ευρισκόμενου υπό συνεχή διακινδύνευση, πλεονάσματος ισχύος).

Εντούτοις, ο ορίζοντας αποσταθεροποίησης των δοσμένων ουσιών κυοφορείται στο εσωτερικό του ίδιου του συνεχούς της αλληλόδρασης φυσιολογικό-κοινωνικό. Οι όροι ανοιχτότητας και ενδεχομενικότητας της προοπτικής και των δύο είναι δυνάμει παρόντες, προκειμένης της μη καταστροφής του ίδιου του κοινωνικο/πολιτικοθεωρητικού αντικειμένου.

²⁰⁶ Το συγκεκριμένο σχήμα της *αμφίδρομης ακολουθίας* από το φυσιολογικό στο κοινωνικό και τούμπαλιν θεωρούμε ότι εμφανίζει ικανά σημεία σύγκλισης αλλά και απόκλισης με την προβληματική των απαντήσεων του Macpherson, C. B. (1986: 34) στα ερωτήματα που ο ίδιος, θεματοποιώντας τη σύνδεση φυσικού-κοινωνικού στον Hobbes, θέτει: το «λιγότερο σημαντικό» καταρχάς «σε ποιο σημείο της επιχειρηματολογίας, που από τη φυσική κίνηση του ανθρώπου οδηγεί στην κοινωνική του κίνηση, παρενέβαλε ο Hobbes τα αναγκαία κοινωνικά θεωρήματα», και το δεύτερο «σημαντικό» από μέρους του «σε τι είδος κοινωνίας ανταποκρίνεται η κοινωνική κίνηση στην οποία καταλήγει». Δέχεται πως «το πρώτο επιδέχεται περισσότερες από μία απαντήσεις, ανάλογα με την ερμηνεία μερικών, *ίσως ασυνεπών*, αποφάνσεων του Hobbes για το τι είναι εγγενές και τι επίκτητο στη φύση του ανθρώπου» και ότι το δεύτερο «επιδέχεται μία μόνο απάντηση, όπως κι αν ερμηνεύσουμε τις σχετικές με το πρώτο ερώτημα περικοπές», προκειμένου να υποστηρίξει ότι «η θεωρία του Hobbes για τις αναγκαίες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων σε μια κοινωνία απαιτεί την παραδοχή ορισμένου είδους κοινωνίας».

Εντός του μεθοδολογικού και σημασιολογικού συνεχούς της έντασης/σύγκρουσης απόλυτο-σχετικό η απολυτότητα, μεθοδολογική και σημασιολογική, υπό αυτούς τους όρους τίθεται υπό άρση αντιφάσκουσα προς τις ίδιες τις προϋποθέσεις συγκρότησής της. Κι εδώ, θεωρούμε, βρίσκεται ένα ακόμη σημείο-κλειδί της πρόκλησης για την χομπσιανή θεωρία: από την πολλαπλότητα των δυνάμει επιλεγόμενων δρόμων προς την κατεύθυνση συγκρότησης του τύπου του Πολιτικού υπό τον διαρκή παρονομαστή μεσολάβησής τους από αντίστοιχα πολλαπλές θεωρίες Παιδείας, ώστε να κατορθωθεί η άρση της έντασης *καταστροφικότητα εν πολέμῳ* vs *δημιουργικότητα εν εἰρήνῃ*, είτε θα επιλεγεί ο δρόμος της απολυτότητας εκβάλλων στον τύπο συγκρότησης του *Λεβιάθαν* Πολιτικού, του απολυτοποιημένου κατέχοντος την πλήρη ισχύ (γνωσιακή και επιβλητική/κατασταλτική), ως απόλυτη δύναμη εξουσίας, κυρίαρχου, είτε η απολυτότητα θα σχετικοποιηθεί ελκόμενη από ανασυγκροτήσεις (κι εδώ ο ρόλος του επιλεγόμενου τύπου Παιδείας είναι καταλυτικός) τόσο του φυσιολογικού όσο και του κοινωνικού/σχεσιακού στην προοπτική ανόρθωσης αυτών, αφενός ως τάση καθολικοποίησης-διάχυσης της πλήρους γνώσης, της πλήρους/απόλυτης ισχύος δηλαδή, ως αρμονική συνάρθρωση παθών, νοητικών ικανοτήτων και Λόγου στο μέγιστο δυνατό εύρος των ατομικών υποκειμένων, αφετέρου ως τάση/προβληματική διάνοιξης ατραπών για σχέσεις σύνθεσης και όχι σύγκρουσης δυνάμεων με ορίζοντα την αμοιβαιότητα και την αλληλεγγύη υπό όρους ισότητας και ελευθερίας αμοιβαίως και καθολικά επωφελούμενων ατομικών υποκειμένων.

Ο δρόμος που επιλέγει ο Hobbes είναι σύνθετος. Ο κριτικός χαρακτήρας του επιχειρήματος υπαγορεύει την κατ' εναλλαγήν εισαγωγή του απόλυτου και του σχετικού στους επιμέρους αναβαθμούς του μέσα από την παραδοχή της «δυνατότητας συμφωνίας μεταξύ των ανθρώπινων ψυχοπνευματικών δυνάμεων, του Λόγου και των παθών»²⁰⁷ και διά της πρότασης ως «έλλογης» από την «επιστήμη» μιας διαδικασίας «ένταξης της αυθαιρεσίας των δρώντων σε ένα πλαίσιο που θα εξασφαλίζει το “όφελος του ανθρώπου”»²⁰⁸, το οποίο δεν αποκλείει τη συνύπαρξη αντιτιθέμενων συμφερόντων ως συγκροτητική αξία αυτού. Το ζητούμενο της εξισορρόπησης σε ένα θεωρητικά προσδιορίσιμο σημείο των φυσιολογικών δυνάμεων, του Λόγου και της κοινωνικά προσδιορισμένης ρητορικής κινητοποίησης της ανθρώπινης εμπάθειας προσεγγίζεται από τον Hobbes διά της απόδοσης κομβικού ρόλου στη γνώση κατά τη σύνδεση αυτής με τη *φρόνηση* και τη *σοφία*. Ελέγχεται μεν κριτικά ο δογματισμός της καθολικά αλάνθαστης εν σοφία

²⁰⁷ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 123).

²⁰⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 123.

βεβαιότητας, ελέγχεται ομοίως προσέτι ο μη αναστοχαζόμενος εμπειρισμός και «η πράξη που δεν «μαθαίνει από τις εμπειρίες της»²⁰⁹. Αναβιβάζεται, έτσι, ο ρόλος της φρόνησης. Τούτη λαμβάνει χαρακτήρα *αναστοχαστικό*, γίνεται το *σημείο συνάντησης* του φυσιολογικού με το επίκτητο, των παθών με το Λόγο. Εντάσσεται με τον τρόπο αυτό «η αβεβαιότητα στο πολιτικοθεωρητικό μοντέλο»²¹⁰. Η συνύπαρξη πολλαπλών πραξιακών εκδοχών, αποτελεσμάτων της συνθετότητας της δομής του πλήρους αιτίου επί της ατομικής συμπεριφοράς, επιφέρει τον, εκφραζόμενο ως απροσδιοριστία του πράττειν, *σχετικισμό*. Καθώς, δε, για τον Hobbes «δεν είναι πραγματοποιήσιμο το αξιακό ιδεώδες μιας πλήρως διαφωτισμένης κοινωνίας»²¹¹, η σπουδή του για απόδοση στο ανθρώπινο (ήδη κατά τη συνθήκη του φυσιολογικού προ-Λογικού που συμπληρώνεται διά του Λόγου) της δυνατότητας κατάκτησης της *αιτιότητας* και του *χρόνου* ως αφηρημένες κατηγορίες επιτρέπει στη θεωρία να αναγνωρίσει/αποδεχτεί το *ελάχιστο του καθολικά απολύτου* για τα ανθρώπινα άτομα: του αιτήματος της ειρήνης και των όρων αυτής. Η «αντιστοριστική στρατηγική» του Hobbes συγκλίνει έτσι στη *σύνθεση απόλυτου σχετικού*. Η «κλειστή αιτιακή αλυσίδα ως προς τους όρους συγκρότησης [του κοινωνικού]» συνυπάρχει με το «ανοικτό σύστημα ως προς την αποδοχή της διαφορετικότητας των γνώμων και της επιδίωξης εκπλήρωσης των προσωπικών επιθυμιών και της προσωπικής ευτυχίας εντός των όρων αυτών»²¹². Η μεγαλύτερη ή μικρότερη φρονησιακή ανόρθωση των ατομικών υποκειμένων επιτρέπει/οδηγεί πλέον στη σχεσιακή τους ανόρθωση ως δημιουργία μιας δύναμης «που να μπορεί να επιβληθεί στις άλλες, ή έτσι ώστε το σύνολο των επιμέρους βουλήσεων να μην ξεπερνά την αντίρροπη βούληση για υπακοή»²¹³. Η κίνηση, συνεπώς, της θεωρίας προβληματοποιείται ως προσδιορισμός των *όρων ισορροπίας* ατομικών, επιμέρους πολλαπλοτήτων και ως «μεθοδολογική παραγωγή του *ορθού θεσμικού πλαισίου* και της *ορθοπραξίας*, η οποία υποβαστάζει και υποστηρίζει αξιακά τη θεωρία των αιτιακών σχέσεων (*προδιαγράφει τις κατευθύνσεις* προς τις οποίες αναπτύσσονται οι αιτιακές αλυσίδες και θεμελιώνει τις αλυσίδες αυτές σε *τελικές αξιακές αιτίες*). Αποτελεί την *κρυφή τελεολογική διάσταση* που προϋποθέτει η χομπσιανή θεωρία της αιτιότητας στο χώρο του πολιτικού»²¹⁴.

²⁰⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 125.

²¹⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 126.

²¹¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 128.

²¹² Βλ. *ό.π.*, σ. 129.

²¹³ Βλ. *ό.π.*, σ. 129.

²¹⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 130.

3.3. Η επί της Φυσικής Νοημοσύνης Ταξινομική Κατασκευή Ανθρώπινων Τύπων

Οι όροι της ταξινόμιας των ανθρώπινων ατόμων και κατασκευής των πολλαπλών ανθρώπινων τύπων αναφορικά προς το βαθμό κατάκτησης της φυσικής νοημοσύνης έχουν συγκροτηθεί. Η αιτιώδης σύνδεση των παθών με τη φαντασία και την κρίση αναφορικά προς τους σκοπούς στους οποίους τα πρώτα παραπέμπουν υπό τους παιδευτικούς και εθιστικούς συγκροτητικούς όρους αυτών συγκροτεί τη *δομή αιτιότητας* για την παραγωγή των νοητικών λειτουργιών, συμπλεκόμενη με την αναγνωρισιμότητα από τα έτερα υποκείμενα, το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων δηλαδή, εντός του οποίου θα τύχουν της πλήρους εκδίπλωσής τους. Η σταχυολόγηση, δε, χαρακτηριστικών ανθρώπινων τύπων παραγόμενων επί του κριτηρίου της φυσικής νοημοσύνης φωτίζει την, υπό τη συνάρθρωση *ισχύς-φυσιολογικό-κοινωνικό*, «όραση» της χομπσιανής ταξινομικής πολλαπλότητας του ανθρώπινου.

Στη βάση της συγκεκριμένης κλίμακας τοποθετούνται οι άνθρωποι εκείνοι, των οποίων «σκοπός είναι η αισθησιακή απόλαυση και γενικώς εξαρτώνται από τις ανέσεις, το φαγητό, τις πληρώσεις και τις κενώσεις του σώματος» (EL, 55). Είναι αυτοί που, λόγω της συγκεκριμένης αιτίας «βρίσκουν ελάχιστη απόλαυση σε *φαντασίες* που δεν συμβάλλουν σε αυτούς τους σκοπούς, όπως είναι οι φαντασίες τιμής και δόξας, οι οποίες *αφορούν το μέλλον*». Καθώς «ο *αισθησιασμός* συνίσταται στην ευχαρίστηση των αισθήσεων», είναι αυτοί που φυλακίζόμενοι στην εξαντλούμενη «στον «παρόντα χρόνο ευχαρίστηση (please only for the present)», χάνουν την τάση παρατήρησης των πραγμάτων «όπως αυτά συμβάλλουν στις τιμές» και συνεπώς γίνονται «*λιγότερο περίεργοι και λιγότερο φιλόδοξοι*», κάτι που τους απομακρύνει από τη «θεώρηση είτε για τη γνώση είτε για άλλη δύναμη» (EL, 55). Έχουν απωλέσει, δηλαδή, τα δύο στοιχεία «στα οποία συνίσταται το όλο προσόν (all the excellency) της γνωστικής δύναμης» (EL, 55). Η κατάσταση αυτή είναι ό,τι «οι άνθρωποι αποκαλούν *αμβλύνοια* (dullness), *βραδύνοια* (stupidity) και μερικές φορές με άλλα ονόματα» (Λεβ, 139 & EL, 55), πηγάζει «από την όρεξη για αισθησιακές ή σωματικές απολαύσεις», έχει τις ρίζες της «στη χοντροκοπιά (grossness) και στη δυσκολία της κίνησης του πνεύματος περί της καρδιάς» (EL, 55), συνίσταται «στην *αργή φαντασία* η οποία προκαλεί το ομώνυμο ελάττωμα ή ατέλεια του νου» με το οποίο δηλώνεται «βραδύτητα ή δυσκολία κίνησης» (Λεβ, 139). Είναι χαρακτηριστική η εφαρμογή του φυσικομηχανιστικού μεθοδολογικού υποδείγματος της σύνδεσης της κίνησης με την ισχύ, όπως αυτό θεμελιώθηκε στο *De Corpore*, με την ισχύ να συνιστά «μέγεθος της κίνησης» (DCR, 114)

δυνάμενο υπολογισμού, για το φωτισμό των λειτουργιών της ανθρώπινης φύσης κατά τη σύνδεση των ζωτικών με τις ζωικές κινήσεις με τρόπο που, αναφορικά προς τις ικανότητες του νου, να παράγει όχι αταξινόμητες μεταξύ τους ετερότητες, αλλά ξεκάθαρες ιεραρχικές ταξινομίες. Ο ενδο και δι-ατομικός διαφορισμός ο εκφραζόμενος στην ανομοιογένεια των παθών ως αιτία της «διαφοράς της ταχύτητας» (Λεβ, 139) και τη στάση επί των αντικειμένων («αγαπούν και αντιπαθούν διαφορετικά πράγματα» (Λεβ, 139), στην επί της φυσικής κατάστασης (vital constitution) «υποβοήθηση-ευχαρίστηση» στο μεν έναντι της «παρεμπόδισης-δυσφορίας/θλίψης» (EL, 54) στο δε ατομικό σώμα από το ίδιο ερέθισμα, στην (ως αποτέλεσμα) διαφορετικότητα των «διαδρομών της σκέψης, της προσοχής και της παρατήρησης των πραγμάτων» κατά το σκοπό του «εξυπηρετείν» (Λεβ, 140) δεν συνιστά πλέον μια συγκεχυμένη και αόριστη παραπομπή σε ασαφείς διαφορές της «σωματικής σύστασης» των ατομικών υποκειμένων, αλλά κι αυτή συντάσσεται και ταξινομείται, έτσι που να επιδέχεται κανονιστικής ρύθμισης. *Αξιολογικό κριτήριο* καθίσταται η έννοια της *δύναμης/ισχύος*, η οποία, έλκοντας την κατηγορία του φυσιολογικού στο εσωτερικό του κοινωνικού και αντίστροφα, σημασιολογεί αμφίδρομα την μεν κατηγορία με όρους της δε, ενώ η ίδια η δύναμη/ισχύς έλκεται ξεκάθαρα από την κοινωνική-σχεσιακή κατηγορία *σημασιολογούμενη ως εξουσία*.

Περαιτέρω, είναι η ανυπαρξία «του μεγάλου πάθους» (Λεβ, 144) για ισχύ ή των αναγόμενων σε αυτή πραγμάτων, τα οποία για τον Hobbes είναι «η επιθυμία πλούτου, γνώσης και τιμής» (Λεβ, 144), που παραπέμπει στον «καλό άνθρωπο» μεν, ο οποίος «μπορεί ποτέ του να μην βλέπει τους άλλους» (Λεβ, 144), όμως ο άνθρωπος αυτός «αδυνατεί να διαθέτει είτε μεγάλη φαντασία είτε αναπτυγμένη κρίση» (Λεβ, 144), να συνδέει σκοπούς-μέσα, επιθυμίες-σκέψεις, στο βαθμό που «για τις επιθυμίες οι σκέψεις είναι ιχνηλάτες και κατάσκοποι, που αναζητούν και βρίσκουν το δρόμο που οδηγεί στα ποθητά αντικείμενα» (Λεβ, 144). Και αυτό, ως αδυνατότητα του πράττειν του επιβάλλεσθαι προερχόμενη από την απεμπόληση της «πηγής όλης της σταθερότητας και της ταχύτητας της κίνησης του νου» (LEV, 61), μετασχηματίζει την *καλοσύνη*, κατ' αναλογία της «έλλειψης επιθυμίας που ισοδυναμεί με θάνατο» (Λεβ, 144), σε *βλακεία* (dullness), με την οποία «ισοδυναμούν τα αδύναμα πάθη». Ακρότατη έκφραση, δε, τούτης είναι η *φυσική αφροσύνη* (natural folly) εκείνη που μπορεί να ονομαστεί *απάθεια* (stolidity). Είναι χαρακτηριστική η σύνδεση εδώ της έννοιας της ισχύος ως κοινωνική εξουσιαστική συνθήκη με τον αξιολογικό μετασχηματισμό των φυσιολογικών προϋποθέσεων, στις οποίες παραπέμπει, υπό τον προλαμβανόμενο παρονομαστή της εκδήλωσης αυτών, την ανταγωνιστική συνάντηση

ιδιοτελών ατόμων, με τρόπο που να καθίσταται το κοινωνικό μέρος (*καλοσύνη*) συνώνυμο του φυσιολογικού (*βλακεία*) όχι ως ουδέτερη αναφορά, αλλά υπό το απαξιωτικό πρόσχημο και των δύο πλέον.

Συνάμα, το «ελάττωμα των υπερβολικά κινητικών πνευμάτων» (EL, 56) τοποθετείται στον αντίποδα της *σοβαρότητας* (gravity) ή *σταθερότητας* (steadiness), «αρετή» πηγάζουσα από την επιτελικά κανονιστική επί των σκέψεων δύναμη του σκοπού, ο οποίος «όντας η μεγάλη και η κυρίαρχη ευχαρίστηση» (EL, 56), υπαγορεύει, «κατευθύνοντας και διατηρώντας στο δρόμο προς την κατάκτησή του όλες τις άλλες σκέψεις» (EL, 56), το *υπόδειγμα του ατομικού πράττειν ως προσήλωση και συνέπεια* κατά την πορεία προς την κατάκτηση των στόχων. Καθίσταται τούτο το υποδηλωτικό ταυτόχρονα υπόδειγμα της στρατηγικής μιας *θεωρίας Παιδείας* για τη διαμόρφωση πολιτών ικανών να συμβάλουν στη σταθεροποίηση του πολιτικού όπως η χομπσιανή θεώρηση την προσδιορίζει.

Ξεχωριστή σημασία για την ανάπτυξη του επιχειρήματος στο όλο χομπσιανό θεωρητικό οικοδόμημα λαμβάνει «το ελάττωμα εκείνο που οι Έλληνες αποκαλούσαν *Αμαθία*» (EL, 57)²¹⁵ και που είναι «η απειθαρχία ή η δυσκολία να *διδασχτεί* κάποιος». Η φυσιολογική απόδοση του συνεχούς των αιτιών παραγωγής της φωτίζει κι εδώ τους όρους συμπλοκής του φυσιολογικού με το κοινωνικό στο χομπσιανό θεωρητικό όλο, τις ρητές και υπόρρητες διαδρομές συγκρότησης των επικαθοριστικών σχέσεων του ενός στο άλλο ως σχέσεις αλληλόδρασης αμφίδρομων καθορισμών. Η *προκατάληψη* (prejudice) είναι αυτή που συνιστά το «άμεσο αίτιο της *απειθαρχίας*» (EL, 57), η οποία, με τη σειρά της, έχει ως άμεσο αίτιό της την «εσφαλμένη γνώμη επί των γνώσεών μας» (EL, 57), έτσι που η ίδια η αμάθεια να «αναδύεται από την *εσφαλμένη γνώμη των ανθρώπων ότι γνωρίζουν ήδη την αλήθεια* του επίδικου ζητήματος» (EL, 57).

Η απόδοση ενός «φυσιολογικού» ελαττώματος λαμβάνει αμιγώς κοινωνιογενή χαρακτήρα. Ο όρος που επιλέγεται από τον Hobbes ήδη κατά τον ορισμό, η *απειθαρχία*, υπαγορεύει συνθήκη κοινωνικού πράττειν μάλλον, το οποίο συγκροτείται εντός αμιγούς παιδευτικής σχέσης, της διδακτικής αλληλεπίδρασης. Συνδέεται, δε, με το κύριο ζήτημα της θεωρίας, την *αλήθεια*, που, τόσο στη μεθοδολογική όσο και στην περιεχομενική εκδοχή της, είναι το επιστέγασμα της πλήρους γνώσης, της απολυτότητας της κατάκτησης του Λόγου και άρα του συνεπούς, με όρους ανάλογης σταθερότητας για τη στερέωση του πολιτικού, πράττειν. Εδώ μετασχηματίζεται σε άγνοια με όρους ανεπίγνωστου, κάτι που την *αναδιπλασιάζει σε άγνοια της άγνοιας*, κι αυτό είναι

²¹⁵ Ελληνικά στο κείμενο.

το σημείο-κλειδί αδυνατοτήτων που αναγνωρίζει ο Hobbes, σε αιτιακή διάταξη, ωστόσο, με αμιγείς κοινωνικές θεμελιώσεις. Δεν είναι οι φυσιολογικές προϋποθέσεις η θεμελιώδης βάση της ανισότητας των ικανοτήτων («οι άνθρωποι είναι λιγότερο άνισοι στις ικανότητες» (EL, 57)· είναι η ανισότητα στο εσωτερικό της διδακτικής πράξης («ανισότητα των στοιχείων ανάμεσα σε ό,τι διδάσκεται από τους μαθηματικούς, και σε ό,τι καταγράφεται σε άλλα βιβλία» (EL, 57), η επερχόμενη ως αποτέλεσμα διυποκειμενικής σχέσης δηλαδή, αυτή που συγκροτείται ως όρος αποκλεισμού από το πεδίο της ισχύος του Λόγου («αδύνατο να μιλήσεις λογικά σ' αυτούς» (EL, 57)] όσων εκτέθηκαν και «συγκατατέθηκαν σε αναληθείς γνώμες και τις κατέγραψαν ως αυθεντικές στο μυαλό τους» (EL, 57). Αντιθέτως οι φυσιολογικές απαρχές συνιστούν αφετηρία ισότητας προοπτικών, κι εδώ ο Hobbes μετέρχεται της ορολογίας, διά υποθετικού συλλογισμού, του λευκού χαρτιού για τον καθαρό από κοινωνικές επιδράσεις νου («εάν ο νους των ανθρώπων ήταν λευκό χαρτί²¹⁶» (EL, 57), προκειμένου να συγκροτήσει, εφόσον αυτή δεν διαμεσολαβηθεί από τους έξωθεν επιβαλλόμενους παράγοντες αποπροσανατολιστικής/στρεβλής αυθεντίας, την «κοινή προδιάθεση αναγνώρισης του οτιδήποτε εντάσσεται στη σωστή μέθοδο και τους παραδίδεται διά του ορθού συλλογίζεσθαι» (EL, 57).

Ο Hobbes είναι πεισμένος πως η μεγάλη μάχη την οποία έχει να δώσει είναι ενάντια στις βαθιές ρίζες των παραδεδομένων θέσεων, όπως αυτές έχουν ενσταλαχτεί στα μυαλά των ανθρώπων εν είδει αυθεντιών από τη σχολαστική διανόηση και τον τρόπο ερμηνείας από αυτήν της ελληνικής φιλοσοφίας με αιχμή τον Αριστοτέλη. Γνωρίζει, συνάμα, τη δυσκολία διάδοσης της δικής του «αληθούς φιλοσοφίας», καθώς η σύγκρουση για την ηγεμονία δεν διαδραματίζεται μόνο στο πεδίο των παγιωμένων συμφερόντων που ως αυστηρές δομές στο κοινωνικό, το πολιτικό, το θρησκευτικό και το ιδεολογικό αναπαράγουν τις συνθήκες και τους όρους του εμφυλίου πολέμου, αλλά και στο πεδίο της κλειστότητας των πνευματικών οριζώντων ενός πληθυσμού, που, υποτασσόμενος στις αυθεντίες της φενάκης, έχει μετασηματίσει το δογματισμό σε κανόνα, ή, εγγύτερα στη χομπσιανή ορολογία, έχει περιπέσει στη «βραδύτητα ή τη δυσκολία της κίνησης της φαντασίας» (Λεβ, 139) και έχει αποποιηθεί το πάθος της περιέργειας, το δρόμο προς τη γνώση δηλαδή, κάτι που συνιστά μετριασμό της επιθυμίας της ίδιας, ή, αλλιώς, αδύναμα πάθη, άρα προϋποθέσεις μιας εύκολα χειραγωγήσιμης αμβλύνοιας, αιτιώμενης αυτής, μάλιστα, με αμιγώς κοινωνιογενή αίτια.

²¹⁶ Είναι αξιοσημείωτη εδώ η χρήση από τον Hobbes της ίδιας ακριβώς ορολογίας την οποία θα αναπτύξει αργότερα ο J. Locke (2016), προκειμένου να θεμελιώσει τον φιλοσοφικό εμπειρισμό.

Αλλά και η ανάδειξη των ποικίλων ειδών *τρέλας* (madness), «τόσων, όσα και τα είδη του πάθους» (Λεβ, 144), προς τον ίδιο θεωρητικό στόχο συντείνουν. Το «κύριο/πρωταρχικό (principal) ελάττωμα του νου» (EL, 57) που συνίσταται στο «έχειν πάθη με ένταση και σφοδρότητα πολύ μεγαλύτερη από την κοινή, όποιο κι αν είναι το αντικείμενό τους» (Λεβ, 144) αξιοποιείται για την ενίσχυση του επιχειρήματος συγκρότησης του υποκειμένου της πολλαπλότητας, καθώς «τα είδη της τρέλας είναι τόσα, όσα και τα είδη του πάθους» (Λεβ, 144) σε βαθμό πολλαπλότητας/επιμερισμού τέτοιον που, «όλα τα πάθη που προκαλούν παράξενη και ασυνήθιστη συμπεριφορά αποκαλούνται γενικά τρέλα» (Λεβ, 145), ώστε η όποια απόπειρα καταγραφής των ειδών της θα σήμαινε «καταγραφή ολόκληρης λεγεώνας από αυτά» (Λεβ, 145)²¹⁷. Εμφανιζόμενη, δε, ως μία «φαντασία τόσο δεσπόζουσα επί των υπολοίπων, ώστε δεν έχουμε άλλο πάθος πέραν αυτού» (EL, 57), παραπέμπει σε ό,τι ο Klossowski σε ύστερο χρόνο θα ονομάσει «μοναδικό σημείο»²¹⁸ και σημασιολογεί την τρέλα ως εμμονικές «υπερβολές» (Λεβ, 145) που συνδεόμενες με τα πάθη υπαγορεύουν τη διαπίστωση πως «χωρίς αμφιβολία τα πάθη τα ίδια, όταν τείνουν προς το κακό, είναι διαβαθμίσεις αυτής» (Λεβ, 145).

Η ταξινομία των ατομικών υποκειμένων και ως προς τη διαβάθμιση της τρέλας συγκροτείται ξανά ως συνάρθρωση του φυσιολογικού με το κοινωνικό. Η ακρότητα των παθών εκφράζεται με όρους «έξεως» (Λεβ, 144) και συναντάται με την, σε πρώτο βαθμό ασαφή, σημασιολόγηση του κακού, η οποία, ωστόσο, διευκρινιζόμενη διά εμπειρικών παραδειγμάτων, παραπέμπει στο στόχο της ενίσχυσης του πολιτικού μέρους του επιχειρήματος. Αυτά θα αξιοποιηθούν είτε ως ερμηνευτική γραμμή για την κατανόηση εκδοχών των αιτιών αναπαραγωγής στασιασμών και πολιτικών συγκρούσεων (Λεβ, 145-146), είτε ως κριτική της αυθαιρεσίας της υπερβατικής μεταφυσικής έναντι του Λόγου ως διερεύνηση των φυσικών αιτιών (Λεβ, 146-147), είτε ως κριτική του σχολαστικισμού (Λεβ, 150-151), είτε ως ορθολογική γραμμή

²¹⁷ Ωστόσο, εστιάζει σε δύο εκδοχές της ακρότητας των παθών, στη *μεγάλη ματαιοδοξία* (great vain-glory) που «κοινώς ονομάζεται *οίηση* (pride) και *έπαρση* (self-conceit)» και στην, αντίθετη αυτής, *μεγάλη κατήφεια/δυσθυμία του νου* (great dejection of mind) (LEV, 62 & EL, 58) που στα *Elements of Law* θα αποδοθούν αντίστοιχα ως «προσλήψεις από *υπερβολική ματαιοδοξία* (excessive vain-glory) ή *κατάθλιψη* (vain dejection)» (EL, 57), η «βιαιότητα ή η παράταση των οποίων προκαλεί τρέλα» (Λεβ, 144). Έτσι, η οίηση, υποβάλλοντας τον άνθρωπο στο θυμό, κατά την υπερβολή αυτού γίνεται η τρέλα που αποκαλείται *λύσσα* (rage) και *μανία* (fury). Συγκεκριμένα, η λύσσα μπορεί να προέρχεται «από την *υπερβολική επιθυμία για εκδίκηση* όταν αυτή γίνει έξη και βλάπτει τα όργανα, από την *πλεονάζουσα αγάπη* συνδυαζόμενη με τη *ζήλεια*, από τη *μεγάλη ιδέα* κάποιου για τη θεία έμπνευσή του, τη σοφία, τη μάθηση ή την ομορφιά του, που, ενώ αρχικά γίνεται σύγχυση και επιτολαιότητα, συνοδευόμενη από *φθόνο* γίνεται λύσσα, και από τη *σφοδρή γνώμη για την αλήθεια* όταν συγκρούεται με τις αντιρρήσεις των άλλων» (Λεβ, 144). Από την άλλη, η κατάθλιψη, «υποβάλλοντας τον άνθρωπο σε αναίτιους φόβους», επιφέρει την τρέλα που ονομάζεται κοινώς *μελαγχολία* (melancholy).

²¹⁸ Βλ. Klossowski, P. (2005: 9, 21, 22, 24-25, 26).

ερμηνείας της Βίβλου (Λεβ, 149-150), ή ακόμα και ως κριτική της *οινοποσίας* η οποία θα αξιοποιηθεί τόσο κατά την παρουσίαση της φυσικής κατάστασης, όσο και εντός της συνθήκης του πολιτικού.

Ιδιαίτερη σημασία λαμβάνει και το παράδειγμα της *οινοποσίας*, από τα αποτελέσματα της οποίας «μπορεί να συναχθεί ότι η τρέλα δεν είναι παρά υπέρμετρη εκδήλωση πάθους», καθώς αυτά «είναι τα ίδια με εκείνα της κακής λειτουργίας των οργάνων» (Λεβ, 146). Βάσει του εμπειρικού δεδομένου ότι «*η ποικιλία της συμπεριφοράς των μεθυσμένων είναι ίδια με εκείνη των τρελών*» (Λεβ, 146), καθώς η υπερβολή στην οργή, στην αγάπη, στο γέλιο είναι συμπτώματα του κάθε φορά επικρατούντος κυρίαρχου πάθους, τεκμαίρεται πως «το κρασί εξαφανίζει την προσποίηση στη συμπεριφορά και δεν μας αφήνει να δούμε τη δυσμορφία των παθών» (Λεβ, 146). Έτσι, κατ' αντιδιαστολή προς τους νηφάλιους ανθρώπους, οι οποίοι «όταν περπατούν μόνοι τους, αμέριμνα κι ανέμελα, δεν θα ήθελαν να είναι δημόσια ορατή η κενότητα και η υπερβολή των σκέψεων που κάνουν εκείνη την ώρα», συνάγεται «η ομολογία ότι *τα ακαθοδήγητα πάθη είναι κατά το πλείστον απλή τρέλα*» (Λεβ, 146). Αποδίδει εδώ ο Hobbes με χαρακτηριστική παραστατικότητα την κίνηση από το προ-συμβολικό στο συμβολικό που δεν είναι άλλη παρά κίνηση, εντός της *φυσικής κατάστασης* ήδη, από το «ακαθοδήγητο» των παθών στο κατευθυνόμενο αυτών, από την τρέλα στη λογική ή, αλλιώς, από το ασύντακτο χαοτικό στο συνταγμένο και ελεγχόμενο. Είναι η κίνηση αυτή που στην εικοστή θέση της ανάπτυξης των Νόμων της Φύσης στο *De Cive* θα υπαγορεύσει (καθόλου τυχαία) στον Hobbes να τοποθετήσει το «*αμάρτημα της οινοποσίας* ενάντια στο νόμο της φύσης» (DCV, 44). Είναι η συγκεκριμένη συμπεριφορά που «*βγάζει τον νου από τη φυσική του κατάσταση* (disturbs the mind from its natural state)», είναι αυτή που καταστρέφει δηλαδή την ίδια τη φυσιολογική θεμελίωση/βάση της «ικανότητας του συλλογίζεσθαι (reasoning faculty)», είναι αυτή που, στη διάταξη της αιτιακής αλύσωσης, ακυρώνει τον ίδιο τον όρο της, εν τη συγκεκριμένη επιχειρηματολογική στιγμή, συντελεσμένης ανθρωπινότητας, του οποίου εκφορά δεν είναι άλλη από το *καθολικόν* της πρωταρχικής εν τη καταρχήν συντελεσμένη ανθρωπινότητα «υπαγόρευσης» (DCV, 44). Είναι ο Λόγος ο όρος τούτος και οι Νόμοι της Φύσης η υπαγόρευση εκείνη, «καθώς οι *νόμοι της φύσης* δεν είναι άλλο παρά οι *υπαγορεύσεις του Λόγου* (dictates of reason)» (DCV, 44). Η χομπσιανή θέση, συνεπώς, είναι κατηγορηματική: «αυτός που εν γνώσει του (knowingly) και εκούσια (willingly) κάνει κάτι, σύμφωνα με το οποίο μπορεί να καταστραφεί ή να αποδυναμωθεί η λογική ικανότητα (rational faculty), τότε εν γνώσει του και εκούσια παραβαίνει

τον νόμο της φύσης» (DCV, 44). Κι αυτό γιατί *αδυναμία αναγνώρισης συνεπάγεται «αδυναμία τήρησης* (cannot observe the laws of nature)», αποποίηση αλλιώς των συνεπαγόμενων «καθηκόντων». Το βάρος, μάλιστα είναι τέτοιο και τόσο που, επί του εκτεινόμενου «ακόμα και σε καιρό πολέμου» (DCV, 45) παραδείγματος της *μέθης* ως συμπεριφοράς ενάντια στο «μελλοντικό καλό» (DCV, 45), θα θεμελιώσει ο Hobbes την καθολικότητα της ύπαρξης «ορισμένων φυσικών νόμων» επί τη βάσει της «ειρήνης και της αυτοσυντήρησης» (DCV, 45), έτσι που να υποστηρίξει ότι «στη φυσική κατάσταση το τι είναι σωστό και μη σωστό (just and unjust) δεν πρέπει να κρίνεται/εκτιμάται (esteemed) από τις *ενέργειες*, αλλά από τη *σκέψη* (counsel) και τη *συνείδηση* (conscience) του ενεργούντος (actor). Αυτό που γίνεται από ανάγκη, από προσπάθεια για ειρήνη, για τη συντήρηση του εαυτού μας, γίνεται σωστά· ειδικά όμως κάθε ζημιά που προκαλείται σε ένα άτομο αποτελεί παράβαση του φυσικού νόμου και μια βλάβη (injury) ενάντια στον Θεό» (DCV, 46)²¹⁹.

3.4. Φυσική Νοημοσύνη και Φρόνηση: Ταυτίσεις

Στο συγκεκριμένο επίπεδο ανάπτυξης του επιχειρήματος η ολοκλήρωση της γενεαλογίας των παθών, η έκθεση της μεταξύ τους αλληλοάρθρωσης και η σαφής σημασιολόγηση των θεμελιωδών εννοιών της ανθρώπινης φυσιολογίας σε αναφορά προς το διατομικό σχεσιακό, το κοινωνικό, παρέχουν στη θεωρία τη δυνατότητα να ξεκαθαρίσει τις *ικανότητες του νου*, τις ιδιαιτερότητες της *ανθρώπινης φυσικής νοημοσύνης* δηλαδή, των οποίων η ανασυγκρότηση επιτρέπει την αναγνώριση αφενός της διακριτότητας του ανθρώπινου από το λοιπό ζώδες ως

²¹⁹ Είναι, δε, η συγκεκριμένη περιοχή του στοχασμού του Hobbes αυτή που θα δώσει λαβή στους μετά-καντιανούς ερμηνευτές του να υποστηρίξουν πως ο Hobbes είναι και ηθικός φιλόσοφος, μη ουδέτερος αξιολογικά μάλιστα (βλ. ενδεικτικά Taylor, A. E. (1938) και τη σύνδεση Hobbes - Kant κατά τη σύνδεση φυσικών νόμων – ηθικής υποχρέωσης διά της εξορίας της ψυχολογίας). Βέβαια, ο Tuck, R. (2006: 152) υποστηρίζει (και θεωρούμε ορθώς) ότι η συγκεκριμένη ερμηνευτική τάση «που διαμορφώθηκε κατά τον 20^ο αιώνα» εκφράζει μια «ειδικότερη αντίληψη περί της ουσίας ενός ηθικού φιλοσόφου, [η οποία] είναι εντελώς παραπλανητική». Αλλά και ο Warrender, H. (1957) από τη συγκεκριμένη χομπσιανή συλλογιστική περιοχή αντλεί, την οποία συνδυάζει με τη διάκριση από τον Hobbes μεταξύ «δικαιώματος» και «νόμου» στο κεφάλαιο XIV του *Λεβιάθαν* για να υπονομεύσει κριτικά τη σύνδεση δικαιώματος – φυσικού νόμου/θεωρήματος ειρήνης, και να βρει τελικά την πηγή της υποχρέωσης είτε στις προσταγές του Θεού είτε στο φυσικό δικαίωμα της αυτοπροστασίας αποδεδειγμένα την έτσι (ατελώς κατά την εκτίμησή μας) από τα ίδια χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης.

Αξιοσημείωτη, δε, είναι η εναλλακτική της γουορεντιανής ερμηνείας του Tuck, R. (2006:153-154) για τη διάκριση μεταξύ δικαιωμάτων και νόμων, προκρίνοντας την «εστίαση στο μόνιμο ενδιαφέρον του Hobbes για τη διάκριση των κρίσεων από τις αντιλήψεις». Τότε, θεωρεί, «οι δυσκολίες της θέσης του Warrender αίρονται». Θεωρούμε πως, πράγματι, ο συστηματικός χαρακτήρας με τον οποίο κατασκευάζει ο Hobbes την ανθρώπινη φυσιολογία και τη συνδέει υπό δομή αιτιότητας με το επίκτητο του Λόγου/συλλογίζεσθαι, υπαγορεύει σε κάθε ερμηνευτική γραμμή αυτού τη φροντίδα να μην εγκλωβίζεται στην παγίδα του «ξεχειλώματος» της χρήσης των χομπσιανών «στοιχείων» πέρα από την ιδιαίτερη και καθορισμένη συστατική ενότητα των στοχασμών αυτού.

δυναμική υπέρβασης αυτού ή, αλλιώς, υπεροχής επ' αυτού, αφετέρου την εσωτερική ταξινόμια των ανθρώπινων υποκειμένων στην κλίμακα της κατάκτησης των όρων για την κατάταξή τους από τη μερική έως την πλήρη ανθρωπινότητα. Η απόδοση από τον Hobbes, με διαφορετικούς όρους στα διαφορετικά έργα του, των ικανοτήτων του νου είτε ως *φυσική νοημοσύνη* (natural wit), είτε ως *λόγος του νου* (discourse of the mind), ή ως *νοερός λόγος* (mental discourse) γίνεται υπό τον παρονομαστή της ένταξης αυτών και της παραγωγής τους εντός του πλαισίου της ανθρώπινης *φυσιολογίας* κατά την εκφορά της ως συμπεριφορές στο πεδίο των *κοινωνικών σχέσεων* και σε συνέπεια προς τη δομή αιτιότητας του επιστημολογικού του υποδείγματος, ώστε να τις συμπεριλάβει στις δυνάμεις/δυναμικές εκείνες που πυροδοτούν την, με φυσικούς όρους, έξοδο προς την ανθρωπινότητα. Συνάμα, θεμελιώνει στο εσωτερικό του πλαισίου της πλήρους θεωρίας του για την ανθρώπινη φύση τα υποκείμενα της πολλαπλότητας και κατασκευάζει, σε αναφορά και προς τις δυνάμεις του νου, το εύρος εκείνο των ανθρώπινων τύπων το θεμελιωτικό του πολιτικού προσανατολισμού του επιχειρήματος.

Κι αυτό γιατί, έστω κι αν η ανάπτυξη των πολλαπλών εκδοχών/εκφάνσεων της νοημοσύνης και των βαθμών κατάκτησης αυτής από τα ανθρώπινα άτομα παραπέμπει στις, διαφοροποιημένες στο εσωτερικό του ανθρώπινου, δυνάμεις-δυναμικές της απόδρασης από τη ζωικότητα, το *ατελές ακόμα* του άλματος γίνεται ξεκάθαρο από τον Hobbes και στο συγκεκριμένο πεδίο ανάλυσης μέσα από τη *σύνδεση των ικανοτήτων του νου με τη φρόνηση*. Με δεδομένο πως η φυσική νοημοσύνη συνίσταται στη γοργή φαντασία και τη σταθερή κατεύθυνση προς ένα σκοπό, «όταν οι σκέψεις ενός ανθρώπου που έχει έναν σκοπό (has a design in hand), τρέχοντας πάνω σε ένα πλήθος πραγμάτων, παρατηρούν πώς αυτά συμβάλλουν στο σκοπό ή σε ποιο σκοπό συμβάλλουν» (LEV, 60), όταν αναπτύσσεται δηλαδή στο νου η διάταξη της *σχέσης σκοπού-μέσων*, της οποίας το *υψηλό* προκειμένης της «κατάκτησης της ακριβούς και τέλειας γνώσης» (EL, 56) είναι η διακριτική ικανότητα και το *ύψιστο* συνίσταται στη συνδυαστική κατάκτηση των δύο, φαντασίας-κρίσης, στο βαθμό που «οι παρατηρήσεις αυτές δεν είναι ούτε εύκολες ούτε συνήθεις/κοινότοπες» (LEV, 60), αυτό είναι η *υψηλή νοημοσύνη*. Αλλά, αυτή ακριβώς η πνευματική ικανότητα (this wit) «αποκαλείται και *φρόνηση* (prudence)» (LEV, 60)²²⁰ επισημαίνει ο Hobbes σε μια κίνηση *ταύτισης σημασιολογικά* των δύο εννοιών.

²²⁰ Ο μεταφραστής του *Λεβιάθαν* στα ελληνικά επέλεξε να αποδώσει τον όρο *prudence* ως *σωφροσύνη*. Θεωρούμε, ωστόσο, πως στο βαθμό που η μεθοδολογική επιλογή του Hobbes, και κατά την κατασκευή του φυσιολογικού μέρους της ανθρώπινης φύσης, ανάγει την κίνηση προς την κατάκτηση της *γνώσης* στο «στοιχείο» καρδιά της προβληματικής του, το οποίο, διατρέχοντας το σύνολο των αναβαθμών του επιχειρήματος κατά την οικοδόμηση

Η αναλογική προς τη νοημοσύνη, που αποκτάται από την τριβή και την εμπειρία, παραγωγή της φρόνησης, η οποία «εξαρτάται από την ικανή εμπειρία και μνήμη παρόμοιων πραγμάτων και των συνεπειών τους» (Λεβ, 142), επιτρέπει στη θεωρία, συνυφαίνοντας τις έννοιες, να ικανοποιήσει διττή σκοποθεσία: αφενός, έως τον συγκεκριμένο αναβαθμό κατασκευής της ανθρώπινης φύσης εντός του πεδίου των «ενεργημάτων του νου» (Λεβ, 99) δίχως ακόμα την «ανακάλυψη των λέξεων και της ομιλίας» (Λεβ, 99), επικυρώνεται πως η εμπειρική σχέση με τον κόσμο/πράγματα δεν μπορεί παρά να εξαντλείται στην αναλυτική πορεία της σκέψης, στην *πιθανολογική* δηλαδή γνωστική προσπέλαση αυτού/ών. Κι αυτό, συνδυαστικά προς το ατελές της συγκρότησης των κατηγοριών αιτιότητα και χρόνος, συνεπάγεται, έστω κι αν οι δυναμικές έχουν αναπτυχθεί, το αντίστοιχα ατελές της κατάκτησης της *αλήθειας* και της *βεβαιότητας* που συνάπτεται με αυτήν, το ελλειμματικό ακόμα της *πλήρους γνώσης* που συνιστά και την πληρότητα της *ισχύος*, της ολοκληρωμένης δηλαδή, ως προς τη διάκρισή της από το ζωικό, ανθρωπινότητας.

των δυνάμεων του φυσιολογικού, γίνεται το πεδίο αναφοράς των θεμελιωδών ερωτημάτων, των θεμελιωδών προσλήψεων και της γενικής θεώρησης της αξιακής φύσης του ανθρώπινου, που, ως απότοκο της ίδιας της θεωρητικής προ-απόφασης, αποτυπώνει θεμελιακά «στοιχεία» της βαθιάς ενότητας του χομπσιανού στοχασμού, ευστοχότερη απόδοση του *prudence* στα ελληνικά θα ήταν ο όρος *φρόνηση*. Βέβαια, σε αναφορά προς την *αριστοτελική διάκριση της φρόνησης από τη σωφροσύνη*, η χρήση της *prudence* από τον Hobbes λαμβάνει *γενικευτικό χαρακτήρα*, με τρόπο που να διεμβολίζει τις δύο αριστοτελικές έννοιες απλωνόμενη στα νοηματικά πεδία και των δύο.

Να επισημανθεί πως ο Αριστοτέλης στο Ζ βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, αφού εκθέσει τις προϋποθέσεις για την ανάδυση της *φρόνησης* ως *διανοητικής αρετής*, τη σημασιολογεί θέτοντας πρώτη του αναφορά το *δεοντολογικό υπόδειγμα* του *φρονίμου* ανθρώπου («οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνες λέγομεν τοὺς φρονίμους» (HN, 1140a, 2-25). Και «φρονίμου είναι τό δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περί τά αὐτῷ ἀγαθὰ καί συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος [...] ἀλλά ποῖα πρὸς τό εὖ ζῆν ὅλως» (HN, 1140a, 25-28). Φρόνιμοι είναι αυτοί που «πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη» (HN, 1140a, 29-30). *Αντικείμενα* του φρονίμως βουλευέσθαι είναι ὄχι τα «περί τῶν αδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδέ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράττειν» (HN, 1140a, 31-33), ἀλλά (και αυτό διαφοροποιεί τη φρόνηση από την επιστήμη και την τέχνη) «αὐτὴν εἶναι ἐξὶν ἀληθῇ μετὰ λόγου πρακτικὴν περί τά ἀνθρώπων ἀγαθὰ καί κακά» (HN, 1140b, 4-6). «Τέλος» τούτης «αὐτὴ ἢ εὐπραξία ἔστι» (HN, 1140b, 7). Είναι ο Περικλής το παράδειγμα, ο δυνάμενος «θεωρεῖν τά αὐτῷ ἀγαθὰ καί τά τοῖς ἀνθρώποις» (HN, 1140b, 9-10)· είναι οι με την οικιακή οικονομία («τοὺς οἰκονομικούς») και με την πολιτική πράξη («τοὺς πολιτικούς») ασχολούμενοι. Και συνάπτει την ηθική αρετή *σωφροσύνη* με τη διανοητική αρετή *φρόνηση* κατὰ το σχῆμα του (ὅπως το ὄνομα της πρώτης δηλώνει) είναι η σωφροσύνη η «σώζουσα τὴν φρόνησιν» (HN, 1140b, 11). Διασώζει την «τοιαύτην ὑπόληψιν», αὐτὴν που δύναται να «διαφθείρει» και να «διαστρέφει τό ἡδὺ καί τό λυπηρόν» (HN, 1140b, 14), τὰς «περί τό πρακτόν» δηλαδή και ὄχι «ἅπασαν ὑπόληψιν», ὅπως την εκ της αποδείξεως γνώμη «ὅτι τό τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχει ἢ οὐκ ἔχει» (HN, 1140b, 14-15). Καθώς, δε, (κι ἐδὼ αποδίδεται με χαρακτηριστική γλαφυρότητα ο *τελεολογικός* χαρακτήρας του αριστοτελικού θεωρητικού προσανατολισμού) οι *βασικές αρχές* των πρακτῶν είναι ο *τελικός σκοπός* των δυνάμενων να πραγματοποιηθῶν («αἱ μὲν ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τό οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά» (HN, 1140b, 16-17), στον ἔχοντα διαφθαρεῖ λόγῳ ἡδονῆς ἢ λύπης («τῷ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην») οὔτε η βασική αρχὴ της πράξεως καθίσταται ἀμέσως φανερὴ («εὐθύς οὐ φαίνεται ἀρχή»), οὔτε το δέον χάριν αὐτῆς ὡς τελικοῦ σκοποῦ («οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν»), οὔτε το κατὰ τούτην ὡς αἰτία να ἐκλέγει και να πράττει πάντα ὅσα πράττει («οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν» (HN, 1140b, 17-19). Κι αὐτό γιατί είναι η κακία η καταστροφικὴ του αντιλαμβάνεσθαι την αρχή («ἔστι γάρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή») (HN, 1140b, 19-20). Καταλήγει λοιπόν ο Αριστοτέλης με αναγκαιότητα λογικῆς ἀκολουθίας («ὥστ' ἀνάγκη») στον *ορισμό* της φρόνησης ὡς «ἐξὶν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῇ περί τά ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν» (HN, 1140b, 20-21).

Αφετέρου, επιβεβαιώνεται πως η θεμελίωση του υποκειμένου της πολλαπλότητας προϋποθέτει τη συνύφανση σε ενιαίο πεδίο των φυσιολογικών με τους κοινωνικούς όρους της ύπαρξης, με τον Hobbes, μάλιστα, να διακρίνει με προσοχή τους *ποσοτικούς από τους ποιοτικούς όρους* των κοινωνικών επικαθορισμών αναφορικά προς τις φυσιολογικές λειτουργίες, επισημαίνοντας πως *δεν είναι η ποσοτική ανισότητα των εμπειριών το κριτήριο της διαφοροποίησης ανάμεσα στους συνομηλίκους* («η εμπειρία μεταξύ συνομηλίκων δεν είναι και τόσο άνιση ποσοτικά» (Λεβ, 142). Είναι, αντίθετα, η «*ποιοτική*» αντιμετώπιση από τον καθένα, διά «των φαντασιών και της κρίσης» (Λεβ, 142)²²¹, των «διαφορετικών περιστάσεων» (Λεβ, 142) εντός των οποίων «προσπαθεί να υλοποιήσει τους δικούς του ατομικούς στόχους»²²² (private designs)» (Λεβ, 142) η παράμετρος της διαφοράς. Το συνεχές του παρονομαστή της ποιοτικής διάστασης των «συνηθειών και της Παιδείας» δίνει κι εδώ το παρόν.

Εν συμπεράσματι, έχει διατάξει ο Hobbes στη λεπτομερή τους απόδοση, και σημασιολογικά μία έκαστη και συναρθρωτικά μεταξύ τους, τις *φυσικές διανοητικές αρετές και ανεπάρκειες*, όπως αυτές συγκροτούνται κατά την προ-συμβολική, προ-γλωσσική, προ-Λογική συνθήκη ανάπτυξης των φυσιολογικών δυνάμεων και των διατομικών συναντήσεων του ανθρώπινου. Έχει επισημάνει τη διάκριση των φυσικών από τις επίκτητες αρετές και, διά της μεθοδικής ανάπτυξης των πρώτων, υπηρετεί ένα κομβικό σημείο του μεθοδολογικού του σχεδιασμού: το ξεκαθάρισμα πως *οι επίκτητες αρετές έχουν την έδρασή τους στην φυσιολογία* του ανθρώπινου κατά τον τρόπο που κατασκευάζει αυτό ο Hobbes. Η διάσταση του *συστήματος* στο οικοδόμημά του, ιδιαίτερα

²²¹ Ως επικυρωτικά της συγκεκριμένης θέσης παραδείγματα θα αξιοποιήσει ο Hobbes τη σύγκριση «της καλής διακυβέρνησης μιας οικογένειας έναντι ενός βασιλείου» για να επισημάνει πως η μια δεν απαιτεί σε σχέση με την άλλη «διαφορετικό βαθμό φρόνησης αλλά διαφορετικά είδη εργασίας» [(ενδεικτικό κι εδώ «στοιχείο» της παρακολούθησης από μέρους του του διαλόγου Αριστοτέλη-Πλάτωνος και της συμπόρευσής του με τον Πλάτωνα μάλλον αναφορικά προς τās επιμέρους «ἀρχάς» και «τάς τέχνας/ἐπιστήμας» περί «πάντα [...] ταῦτα» (Πολ/κός, 259c, 3), και προς την αναγωγή των επιμέρους αρετών στη μία και καθολική («ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν» (Μέν, 72e) που «φρόνησις» είναι. Για τον συγκεκριμένο διάλογο βλ. και *εδώ*, 3.2.4.ii., σσ. 308-310)], το «ζωγράφημα μιας εικόνας σε διαστάσεις μικρότερες, ίδιες ή μεγαλύτερες από τις φυσικές» που «δεν απαιτεί διαφορετικό βαθμό τεχνικής ικανότητας», κι τη σύγκριση «ενός απλού αγρότη» με «έναν μυστικό σύμβουλο» με τον πρώτο να «είναι πιο φρόνιμος στις οικιακές του υποθέσεις» έναντι του δεύτερου «στις υποθέσεις κάποιου άλλου» (Λεβ, 142).

²²² Στο επίπεδο εκείνο που, αναφορικά προς τη χρήση των μέσων, προστεθεί η διάσταση του «ἀδίκου και του ανέντιμου (unjust or dishonest means)», και συνδυαστεί αυτή με τα αντίστοιχα *πάθη-πηγές* της που δεν είναι άλλα από «το φόβο ή την ανάγκη (fear or want), τότε προκύπτει «η διεστραμμένη φρόνηση (crooked wisdom) εκείνη που αποκαλείται *πανουργία* (craft)». Και, επειδή «η μεγαλοψυχία είναι η περιφρόνηση των άδικων ή ανέντιμων μέσων», αυτή συνιστά *ένδειξη μικροψυχίας*. Η «πιο κοντόθωρη», δε, πανουργία αποκαλείται *versutia* (Λεβ, 142) που στα αγγλικά μεταφράζεται σε *δολιότητα* (shifting). Επικαλείται, όπως είναι η προσφιλής του επιλογή, εδώ ο Hobbes τη λατινική ορολογία για να αποδώσει ακριβολογώντας τις σημασίες που επιδιώκει, επισημαίνοντας επί του συγκεκριμένου όρου *versutia* πως «είναι η αποτροπή ενός τρέχοντος κινδύνου ή δυσχέρειας με την εμπλοκή σε έναν μεγαλύτερο –όπως όταν κλέβουμε τον έναν για να ξεπληρώσουμε τον άλλο- [...] και προέρχεται από το *versura*, που σημαίνει το δανεισμό από τοκογλύφους για την εξόφληση άλλων τόκων που τρέχουν» (Λεβ, 142).

και εμφαντικά φροντισμένη στην ενότητα κατασκευής της ανθρώπινης φύσης κατά τους αναβαθμούς οικοδόμησης αυτής, είναι εμφανής και στο συγκεκριμένο επίπεδο κατασκευής της φυσικής νοημοσύνης. Οι αντιληπτικές, εμπαιθείς και διανοητικές δυνάμεις της ανθρώπινης φυσιολογίας εκτίθενται από τον Hobbes με προσανατολισμό (που αποτυπώνει την προβληματική του) ανάπτυξης όλων των στοιχείων εκείνων που προϋποτίθενται για την ανάδυση της δύναμης του επίκτητου, του γλωσσικού, του Λογικού. Το φυσιολογικό συνδέεται με το επίκτητο ως *η δύναμη έδρασης* αυτού.

3.5. Κατηγορία Μέλλον, Κατηγορία Παρελθόν: Η Ατελής Κατασκευή

Σε ένα επόμενο βήμα, προκειμένου να δειχτεί το *ατελές* της κατασκευής της κατηγορίας *μέλλον* και το συναρθρωμένο με αυτήν *ατελές της γνώσης*, ενόσω η συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης εξαντλεί την οριοθέτησή της εντός του πεδίου των «ενεργημάτων του νου» (Λεβ, 99) δίχως ακόμα την «ανακάλυψη των λέξεων και της ομιλίας» (Λεβ, 99), θα αναπτύξει ο Hobbes τις διαδρομές κατάκτησης αυτής σε αναφορά προς τον λόγο του νου ή νοερό λόγο. Γνωσιολογικά *επικυρώνεται η αβεβαιότητα του μέλλοντος*, καθώς η προσπέλαση αυτού συγκροτείται, στο συγκεκριμένο επίπεδο ανάπτυξης του επιχειρήματος κατά την ανάλυση της ακολουθίας των σκέψεων/προσλήψεων, με όρους αδυνατότητας της πληρότητας της σύλληψής του: «κανείς άνθρωπος δεν μπορεί να έχει στο μυαλό του μια πρόσληψη του μέλλοντος, γιατί το μέλλον δεν υπάρχει ακόμη» (EL, 16). Δεδομένου, δε, πως «μόνο το παρόν έχει πραγματική φυσική υπόσταση· το παρελθόν υφίσταται μόνο στη μνήμη μας, ενώ οτιδήποτε πρόκειται να συμβεί δεν έχει καμιά πραγματική υπόσταση τώρα, καθώς το μέλλον δεν είναι παρά μία νοητική κατασκευή (fiction of the mind), όπου τα επακόλουθα ενεργειών του παρελθόντος συνάπτονται με ενέργειες του παρόντος» (Λεβ, 98), είναι «οι προσλήψεις του παρελθόντος αυτές από τις οποίες φτιάχνουμε το μέλλον, ή, μάλλον, προσδιορίζουμε το μέλλον σύμφωνα με το παρελθόν» (EL, 16). Και, καθώς η διάταξη της ακολουθίας προϋποθέτει τη διαμεσολάβηση του παρελθόντος και του μέλλοντος από το παρόν, «οι άνθρωποι αποκαλούν μέλλον αυτό που το παρόν συνεπάγεται» (EL, 17) ως αποτέλεσμα του παρονομαστή, ο οποίος επικαθορίζει τη σχέση τους με τα πράγματα κατά τη διάρκεια και των τριών κατηγοριών του χρόνου, που δεν είναι άλλος από τη *συνήθεια*: «ένας άνθρωπος που έχει συνηθίσει να βλέπει όμοια προηγούμενα (antecedents) να ακολουθούνται από όμοια επόμενα (consequents), οποτεδήποτε βλέπει να συμβαίνουν τα ίδια

πράγματα με αυτά που είχε δει πριν, προσδοκεί τα ίδια επακόλουθα με αυτά που ακολούθησαν τότε» (EL, 16-17)²²³.

Κατ' αυτόν τον τρόπο το παρελθόν συνδέεται με το μέλλον διά «της ενθύμησης, η οποία καθίσταται *πρόβλεψη* (prevision) των πραγμάτων που θα έλθουν» (EL, 17), έτσι που η θεωρία δύναται να εισαγάγει τις έννοιες «της *προσδοκίας* (expectation) ή της *υπόθεσης* (presumption) του μέλλοντος» (EL, 17). Το εκάστοτε, μάλιστα, προηγούμενο ή επόμενο κατά την παρατήρηση της παρελθοντικής τους ακολουθίας ή κατά τη διαμόρφωση της προσδοκίας του μέλλοντος, ονομάζονται *ενδείξεις/σημεία* (signs) το ένα του άλλου (EL, 17) και συνιστούν το μέτρο της βεβαιότητας των εικασιών για το μέλλον ή το παρελθόν συνδεόμενα με την έννοια της *εμπειρίας*: «αυτή η λήψη των ενδείξεων από την εμπειρία είναι ο τρόπος με τον οποίο

²²³ Η διευκρίνιση της συγκεκριμένης θέσης θα γίνει τόσο στα *Elements of Law* όσο και στον *Λεβιάθαν* διά της αξιοποίησης του ίδιου παραδείγματος: «επειδή ένας άνθρωπος είχε δει συχνά τα αδικήματα να επιφέρουν κυρώσεις, όταν δει ένα αδικήμα στο παρόν, σκέφτεται πως η τιμωρία θα είναι το επακόλουθό του» (EL, 17) και στον *Λεβιάθαν* επί τη βάσει του ότι «ορισμένες φορές επιθυμούμε να γνωρίσουμε την έκβαση μίας ενέργειας, οπότε σκεπτόμαστε κάποια παρόμοια παρελθούσα ενέργεια και την έκβασή της, υποθέτοντας ότι παρόμοιες εκβάσεις έπονται παρομοίων ενεργειών», το παράδειγμα είναι ο άνθρωπος «εκείνος που προβλέπει την κατάληξη ενός εγκληματία, ανακαλεί ό,τι έχει δει στο παρελθόν να αποτελεί την απόληξη ενός εγκλήματος, σκεπτόμενος κατά σειρά το έγκλημα, τον αστυνόμο, τη φυλακή, το δικαστή και την αγχόνη» (Λεβ, 98).

Είναι χαρακτηριστικός εδώ ο ιδιαίτερος και ριζοσπαστικός συνάμα κριτικός χαρακτήρας του χομπσιανού ορθολογικού επιχειρήματος κατά την κίνησή του να σχετικοποιήσει τις παραδοσιακές δογματικές θέσεις ως προ-συγκρότηση του *χιουμμανού* εμπειριστικού επιχειρήματος και υπαγωγή του στη δική του προβληματική του ορθοπρακτικού και του ορθοκανονιστικού. Ο Hobbes προλαμβάνει τις ύστερες «δομές αμφισβήτησης του ορθολογικού κριτικού επιχειρήματος» (Αγγελίδης, Μ. (2008: 55), τις εκφραζόμενες είτε ως σκεπτικιστικές «σχετικοποιήσεις της δυνατότητας ορθολογικής θεμελίωσης της κανονιστικότητας» είτε ως «προβληματική που οδηγεί στην καταστροφή των όρων του ορθολογικού διαλόγου και αίρει τις θεσμικές μεσολαβήσεις των μορφών της κοινωνικής ζωής, με αναφορά στην «αμεσότητα» των διυποκειμενικών σχέσεων ως βιώματος» (ό.π., 55). Προκειμένου ο ίδιος να αντιμετωπίσει τις «πρακτικές συνέπειες από την άρση της κανονιστικότητας» (ό.π., 55) που θα επέρχονταν, από το εμμενές και εξαντλούμενο στην ίδια, της σχετικιστικής θεωρητικής κίνησης, έχει επιλέξει να εντάξει τον δικό του σχετικισμό στα «περιεχόμενα» εκείνα που οριοθετούνται από τα «έλλογα όρια», όπως με την αυστηρότητα της συμβατιστικής μεθόδου θεμελίωσης κατά την προτεραιότητα του λογικοτυπικού χαρακτήρα του συλλογίζεσθαι/Λόγου με όχημα τη γλωσσική ανάλυση για το «διότι» της βεβαιότητας της γνώσης και της αλήθειας ως Επιστήμη/Φιλοσοφία, έναντι του εμπειρικά ατελούς «ότι» περί των πραγμάτων, έχει ο ίδιος με περίσσια αφοσίωση κοπιάσει για να θεμελιωθεί. Έτσι, το «ορθοκανονιστικό πλαίσιο» θα παραχθεί διά της αναγνώρισης των «ορίων» της φρονησιακής, άρα και της ενάρετης, ανόρθωσης των δρώντων, με τρόπο που τελεολογικά να προοικονομεί το απολυταρχικό, τύπου *Λεβιάθαν* πολιτικό, το οποίο ωστόσο δεν συγκροτείται ως αυθαιρεσία του κυρίαρχου αλλά ως υπαγωγή αυτού στους έλλογους όρους της αιτιώδους παραγωγής του, ειδάλλως καταστρέφεται.

Βέβαια, να επισημάνουμε πως η *χιουμμανή εκδοχή* του νεωτερικού σκεπτικισμού «έχει αναπτύξει δομές αρνητικής κριτικής απέναντι στην παντοδυναμία και την ακαμψία του δογματικού ορθολογισμού του φυσικού δικαίου» (ό.π., 55-56), όμως όπως επισημαίνει και ο Αγγελίδης «η αρνητικότητα της σκεπτικής κριτικής δεν αναπτύσσεται ως το σημείο της πλήρους αποδόμησης του αντικειμένου της, δεδομένου ότι αναγνωρίζεται ο κίνδυνος της παντελούς διάλυσης και καταστροφής του ως πλαισίου της πράξης και του στοχασμού της» (ό.π., 56). Η *αντινομία*, ωστόσο, του *χιουμμανού* έναντι του *χομπσιανού* επιχειρήματος είναι αδιατάρακτη. Θεμελιωτική αρχή του μεν είναι το εμπειρικό πεδίο των «συλλογισμών του κοινού βίου» με φροντίδα του η κριτική, αυτοπεριοριζόμενη στο συγκεκριμένο πεδίο, να μην «οδηγήσει τις αμφιβολίες της τόσο μακριά, ώστε να καταστρέψει κάθε πράξη και στοχασμό» (Hume, D. (1986: 41). Η μεθοδολογική θεμελίωση του δε είναι η αφαίρεση στο ύψος των αρχών του Λόγου, με το εμπειρικό στοιχείο να λαμβάνει μόνο ενισχυτικό, επικυρωτικό χαρακτήρα.

σκέφτονται συνήθως οι άνθρωποι» (EL, 17)²²⁴. Το είδος αυτό των σκέψεων θα ονομαστεί στον *Λεβιάθαν* «προνοητικότητα (foresight) και φρόνηση (prudence) ή πρόνοια (providence), και μερικές φορές σοφία (wisdom)» (Λεβ, 98)²²⁵.

Ωστόσο, αν και «όσο περισσότερες εμπειρίες παρελθόντων πραγμάτων διαθέτει κανείς, τόσο πιο φρόνιμος είναι και τόσο πιο σπάνια διαψεύδονται οι προσδοκίες του» (Λεβ, 98), οι εικασίες εντός του συγκεκριμένου πλαισίου «μπορεί να αποδειχθούν πολύ εσφαλμένες λόγω της δυσκολίας συνυπολογισμού όλων των περιστάσεων» (Λεβ, 98) και γι' αυτό «τέτοιες υποθέσεις είναι δυνατόν να κάνει με μεγάλη, αλλά ποτέ αρκετή, βεβαιότητα, κάποιος που διαθέτει περισσότερη εμπειρία» (Λεβ, 98). Έτσι, όσο κι αν η «κοινή σκέψη των ανθρώπων» (EL, 17), στη βάση της σύνδεσης της εμπειρίας με τις ενδείξεις, κατατάσσει/ιεραρχεί αυτούς με κριτήριο τη σοφία (wisdom), κατανοούμενη διά αυτής «η συνολική ικανότητα ή η γνωστική ισχύς κάποιου» (EL, 17), ο Hobbes θα τονίσει το «λάθος» της σημασιολόγησης της έννοιας σοφία υπό το συγκεκριμένο συγκεκριμένο, «γιατί οι ενδείξεις δεν είναι παρά εικασίες» (EL, 17). Και, «σύμφωνα με το πόσο συχνά ή σπάνια αποτυχαίνουν, έτσι και η βεβαιότητά τους είναι μεγαλύτερη ή

²²⁴ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 98-99) η ένδειξη θα οριστεί με ανάλογο τρόπο και αντίστοιχα θα συνδεθεί από τον Hobbes με την εμπειρία, τη φρόνηση, την εικασία και το μέλλον: «ένδειξη αποτελεί το συμβάν που προηγείται του επακόλουθού του ή και αντίθετα, το συμβάν που ακολουθεί το προηγούμενο, αν έχουν ήδη παρατηρηθεί όμοιες αλληλουχίες. Όσο πιο συχνά έχουν παρατηρηθεί τέτοιες, τόσο λιγότερο αβέβαιη είναι η ένδειξη. Άρα, όποιος έχει περισσότερη εμπειρία, σε οποιοδήποτε είδους ενασχόληση, κατέχει περισσότερες ενδείξεις, με τη βοήθεια των οποίων θα εικάσει το μέλλον. Αυτός, συνεπώς, είναι ο πλέον φρόνιμος, ώστε να μην ισοσταθμίζεται αυτή τους η διαφορά από ενδεχόμενη υπεροχή του τελευταίου σε φυσική αυθόρμητη οξύνοια, αν και ίσως αρκετοί νέοι σκέφτονται το αντίθετο».

Βέβαια, στα *Elements of Law*, σε συμφωνία με τη θέση του περί «καλής φαντασίας» στο *De Corpore*, επισημαίνει πως «οι άνθρωποι με γρήγορη (quick) φαντασία, caeteris paribus, είναι περισσότερο φρόνιμοι από εκείνους των οποίων οι φαντασίες είναι αργές: γιατί παρατηρούν περισσότερα σε λιγότερο χρόνο» (EL, 18).

²²⁵ Στα *Elements of Law* με ανάλογο τρόπο θα ορίσει ο Hobbes τη φρόνηση (prudence): «δεν είναι τίποτε άλλο παρά εικασία σύμφωνα με την εμπειρία, ή σύμφωνα με τις ενδείξεις που λαμβάνονται προσεκτικά από την εμπειρία, δηλαδή κάποιος θυμάται όλα τα βιώματα από τα οποία λαμβάνονται οι ενδείξεις, καθώς οι περιπτώσεις που φαίνονται όμοιες δεν είναι πάντοτε» (EL, 18).

Η καθολική χρησιμοποίηση εδώ του όρου *prudence* από τον Hobbes γίνεται με τρόπο που καθιστά καταρχάς δυσδιάκριτη την προβολή του στη διάκριση της φρόνησης από τη σωφροσύνη στον Αριστοτέλη. Ενώ σε πρώτο βαθμό η υπαγωγή του όρου στις δυνάμεις του νου, στις «διανοητικές αρετές» αλλιώς, υπαγορεύει την περιχομενική διάσταση της αριστοτελικής φρονήσεως, κάτι που επικυρώνεται και κατά την αναφορά αυτής από τον Hobbes στη σύνδεσή της με τη γνώση των δεδομένων του φυσικού κόσμου (με ολίσθησή της βέβαια και προς την αριστοτελική σοφία και επιστήμη), είναι η ίδια η σύνδεση με την «επιθυμία ενός ανθρώπου να γνωρίσει την έκβαση μιας ενέργειας (to know the event of an action)» (LEV, 14) αυτή που, συμπλεκόμενη με το ανθρώπινο πράττειν κατά την αναφορά του και προς το κοινωνικό, έλκει τη σημασιολόγηση του όρου και προς την αριστοτελική σωφροσύνη ως την έννοια εκείνη που αποδίδει την ευθεία σύνδεση της πράξης με το τέλος αυτής, την αρετή και κατ' επέκταση την ευδαιμονία. Βέβαια, η ιδιαίτερη τροπικότητα της μεσολάβησης και των δύο εννοιών (φρόνηση, σωφροσύνη) από την προαίρεση προσανατολίζει και την ιδιαιτερότητα, σε σχέση με τον Hobbes, της αριστοτελικής προ-απόφασης και προβληματικής αναφορικά προς τη μεθοδική έκθεση των εννοιών. Είναι, συνεπώς, διεσταλμένη η σημασιολόγηση της *prudence* από τον Hobbes και αυτό δεν είναι άμοιρο της δικής του προ-απόφασης και προβληματικής υπό τις οποίες εκθέτει μεθοδικά την έννοια.

μικρότερη, αλλά *ποτέ πλήρης και προφανής*» (EL, 18)²²⁶. Υπαγορεύοντας, δηλαδή, τον όρο της καθολικότητας, ή αλλιώς τον όρο της πληρότητας της γνώσης, που δεν είναι άλλος από την κατάκτηση/κατασκευή «των λέξεων και της ομιλίας» (των ονομάτων), θα επικυρώσει την προτεραιότητα της Επιστήμης, του Λόγου στην κατασκευή της ανθρωπινότητας, ως γνωσιολογική κατάκτηση/συνθήκη, διά του τονισμού πως «*η εμπειρία δεν συμπεραίνει τίποτε καθολικά* (experience concluded nothing universally)» (EL, 18). Γι' αυτό, «μολονότι η επαλήθευση των προσδοκιών ονομάζεται φρόνηση, αυτή η τελευταία από τη φύση της είναι εικοτολογική. Διότι η πρόγνωση του τι μέλλει να συμβεί, δηλαδή η πρόνοια, δεν είναι δυνατή παρά για εκείνον από τη θέληση του οποίου εξαρτάται το τι ακριβώς θα συμβεί» (Λεβ, 98)²²⁷. Η έννοια της *αλήθειας*, συνεπώς, δεν είναι δυνατόν να συγκροτηθεί ακόμα σε συνθήκη εμπειρίας, ενδείξεων και έλλειψης ονομάτων: «αν οι ενδείξεις αποδειχτούν είκοσι φορές σωστές και μία λάθος, κάποιος μπορεί να στοιχηματίσει είκοσι προς ένα στο συγκεκριμένο γεγονός, αλλά *δεν μπορεί να το συμπεράνει για αλήθεια*» (EL, 18).

Μπορεί, επομένως, ο βαθμός εμπειρίας να είναι ανάλογος προς την επιτυχία των εικασιών, κι αυτό γιατί «έχουν περισσότερες ενδείξεις βάσει των οποίων μπορούν να εικάσουν» (EL, 18)²²⁸, ή, αντίστοιχα προς τις εικασίες, «είναι *φρόνηση* το να συμπεραίνει κανείς από την εμπειρία τι είναι πιθανό να συμβεί ή να έχει συμβεί ήδη», εντούτοις «είναι λάθος να συμπεραίνει κανείς ως εκ τούτου ότι κάτι είναι έτσι ή αλλιώς» (EL, 18). Και η αιτία δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά στο έλλειμμα της ανθρωπινότητας, που είναι έλλειμμα κατάκτησης/κατασκευής των ονομάτων και της καθολικότητας που αυτά συνεπάγονται: «δεν μπορούμε από την εμπειρία να συμπεράνουμε ότι κάποιο πράγμα μπορεί να ονομαστεί δίκαιο ή άδικο, αληθές ή ψευδές, ή να συμπεράνουμε οποιαδήποτε καθολική πρόταση, εκτός εάν αυτό γίνει από την ενθύμηση της

²²⁶ Στο σημείο αυτό, μάλιστα, προκαταλαμβάνοντας ο Hobbes το χιουμιανό εμπειριστικό επιχείρημα, αλλά και υπάγοντάς το, ταυτόχρονα, στο εσωτερικό της δικής του θεωρητικής προοπτικής ως προς τη δομή αιτιότητας και την αναφορά αυτής προς την εμπειρία, το λόγο του νου ή νοερό λόγο αφενός και το Λόγο ή συλλογίζεσθαι και την Επιστήμη αφετέρου, θα επισημάνει: «γιατί, όσο κι αν κάποιος βλέπει συνεχώς τη μέρα και τη νύχτα να διαδέχονται η μία την άλλη έως τώρα, ωστόσο δεν μπορεί εκ τούτου να συμπεράνει ότι αυτό θα συνεχίσει να συμβαίνει ή ότι συνέβαινε αιωνίως» (EL, 18).

²²⁷ Η σύνδεση, στο σημείο αυτό, των μελλούμενων συμβάντων με την παντοδυναμία του αυτουργού του κόσμου/πλαισίου μέσα στο οποίο αυτά λαμβάνουν χώρα θα επιτρέψει στον Hobbes να εισαγάγει και την έννοια της *προφητείας*: «από αυτόν μόνο, και μάλιστα υπερφυσικά, πηγάζει η *προφητεία*. Φυσικά, καλύτερος προφήτης είναι εκείνος που εικάζει καλύτερα, και εικάζει καλύτερα όποιος έχει ενδιατρίψει και μελετήσει, καλύτερα από κάθε άλλον, τα θέματα για τα οποία εικάζει, διότι αυτός διαθέτει τις περισσότερες ενδείξεις, με βάση τις οποίες θα εικάσει» (Λεβ, 98).

²²⁸ Για τη στήριξη της συγκεκριμένης θέσης ο Hobbes θα επικαλεστεί το παράδειγμα των μεγαλύτερων σε ηλικία ανθρώπων οι οποίοι «είναι περισσότερο φρόνιμοι (more prudent), δηλαδή εικάζουν καλύτερα, *ceteris paribus*, από τους νεώτερους: γιατί, όντας γέροι, θυμούνται περισσότερα». Ταυτόχρονα το ίδιο παράδειγμα θα γίνει η βάση για την ταύτιση της εμπειρίας με την ενθύμηση: «και η εμπειρία δεν είναι παρά ενθύμηση».

χρήσης των ονομάτων που έχουν τεθεί αυθαίρετα από τους ανθρώπους» (EL, 18)²²⁹. Το συγκεκριμένο πλαίσιο ανάλυσης θα επιτρέψει στον Hobbes, λοιπόν, να διατυπώσει κατηγορηματικά τη θέση: «δεν είναι η φρόνηση που διακρίνει τον άνθρωπο από τα κτήνη. Υπάρχουν κτήνη που σε ηλικία ενός έτους παρατηρούν περισσότερα και επιδιώκουν ό,τι είναι καλό γι' αυτά φρονιμότερα κι από ένα δεκάχρονο παιδί» (Λεβ, 99).

Μέσα στο ίδιο αναλυτικό πλαίσιο θα δειχτεί το *ατελές* της κατασκευής και της κατηγορίας *παρελθόν*. Στο επίπεδο συγκρότησης της ανθρώπινης φύσης κατά το οποίο για την άσκηση των «ενεργημάτων του ανθρώπινου νου» δεν απαιτείται άλλο «από το έχει κανείς γεννηθεί άνθρωπος και να έχει ζήσει χρησιμοποιώντας τις πέντε αισθήσεις του» (Λεβ, 99) δίχως ακόμα την «ανακάλυψη των λέξεων και της ομιλίας» (Λεβ, 99), η αναφορά στο παρελθόν εξαντλείται στη γνωστική αβεβαιότητα αυτού, την οποία ο Hobbes θα ονομάσει «εικασία (conjecture) του παρελθόντος ή υπόθεση ενός γεγονότος» (EL, 17). Και εδώ, αναλογικά προς τη φρόνηση, η οποία «είναι μία υπόθεση για το μέλλον, που συνάγεται από την εμπειρία του παρελθόντος» (Λεβ, 99), κατά αντίστοιχο τρόπο «υπάρχουν και υποθέσεις περί παρελθόντων πραγμάτων, που βασίζονται σε άλλα, επίσης παρελθόντα πράγματα» (Λεβ, 99), ή, με άλλη διατύπωση, «αν ένας άνθρωπος βλέπει στο παρόν ό,τι είχε δει στο παρελθόν, σκέφτεται ότι αυτό που ήταν προηγούμενο σε ό,τι είδε πριν είναι επίσης προηγούμενο κι αυτού που βλέπει τώρα» (EL, 17)²³⁰. Ωστόσο, η συγκεκριμένη σκέψη/πεποίθηση είναι αδύνατο να θεμελιωθεί ως βεβαιότητα, στο βαθμό που βάση στήριξής της έχει την εμπειρική σχέση με τα πράγματα, τις ενδείξεις και την εμπειρία δηλαδή, η οποία, συγκροτούμενη διά της μνήμης κατ' αναλογία προς την αναλυτική πορεία της σκέψης και την προοπτική της διάταξης/ακολουθίας των σκέψεων/φαντασμάτων επί των συμβεβηκότων των πραγμάτων που στο βάθος του χρόνου εξασθενούν και χάνονται, λαμβάνει χαρακτήρα μόνο πιθανολογικό και γι' αυτό μη ολοκληρωμένο: «αλλά αυτή η υπόθεση

²²⁹ Το επικυρωτικό της συγκεκριμένης θέσης παράδειγμα, εδώ, *αντιδιαστέλλοντας την εμπειρική αντίληψη προς την αφετηριακή πληρότητα του ορισμού αναφορικά με το δίκαιο ή το άδικο των ποινών*, θα αποδοθεί ως εξής: «έχοντας ακούσει μία ποινή δοθείσα στην όμοια περίπτωση, η ίδια ποινή χιλιάδες φορές δεν είναι αρκετή για να συναγάγουμε ότι η ποινή είναι δίκαια. Αν και οι περισσότεροι άνθρωποι με αυτόν τον τρόπο βγάζουν συμπεράσματα, ωστόσο είναι *αναγκαίο*, για την εξαγωγή ενός τέτοιου συμπεράσματος, να ιχνογραφήσουμε και να ανακαλύψουμε, διά πολλών εμπειριών, τι εννοούν οι άνθρωποι αποκαλώντας τα πράγματα δίκαιο και άδικο» (EL, 18-19). Ενώ, ταυτόχρονα, θα επαναλάβει και «έναν ακόμα περιορισμό» σχετικά με την εξαγωγή συμπερασμάτων από την εμπειρία: «δεν πρέπει να συμπεραίνουμε πως τα πράγματα έξω από εμάς είναι τα ίδια με αυτά που είναι εντός μας» (EL, 19).

²³⁰ Στον *Λεβιάθαν* (1989: 99) θα χρησιμοποιήσει ο Hobbes το παράδειγμα του ανθρώπου εκείνου «που έχει παρατηρήσει με ποια πορεία και βαθμιαία διαδικασία ενσκήπτει ο εμφύλιος πόλεμος σε ένα ανθρωπό κράτος και το καταστρέφει, ο οποίος βλέποντας τα ερείπια ενός άλλου κράτους θα εικάσει ότι και εκεί συνέβη ένας παρόμοιος πόλεμος κι εκτυλίχθηκε μια ανάλογη διαδικασία», και στα *Elements of Law* αυτού που «είχε δει τις στάχτες που απομένουν μετά τη φωτιά, ο οποίος, βλέποντας τώρα ξανά στάχτες, συμπεραίνει πάλι ότι υπήρξε φωτιά» (EL, 17).

είναι σχεδόν το ίδιο αβέβαιη με την εικασία του μέλλοντος, καθώς και οι δύο βασίζονται μόνον πάνω στην εμπειρία» (Λεβ, 99).

Βέβαια, εντός του συγκεκριμένου επιπέδου συγκρότησης της ανθρώπινης φύσης, του επιπέδου στο οποίο θεμελιώνεται και αναλύεται το κοινόν ανθρώπου-ζωντανών πλασμάτων, ο Hobbes τόσο με έμμεσες όσο και, κυρίως, με άμεσες αποστροφές, υποδεικνύει και προοικονομεί τα σημεία-κλειδιά, τους όρους της εξόδου του ανθρώπου από τη συνθήκη της ζωικότητας. Κι αυτό σε συμφωνία με τον υλιστικό κοσμοθεωρητικό του προσανατολισμό και με φροντίδα απόκρουσης της όποιας δυνατότητας για εμφιλοχώρηση υπερβατικών μεταφυσικών εκτροπών. Έτσι, και κατά την ανάπτυξη της συγκεκριμένης ενότητας θα τονίσει πως πέρα από «τα ενεργήματα του ανθρώπινου νου» των οποίων προϋπόθεση άσκησης είναι «το να έχει γεννηθεί κανείς άνθρωπος και να έχει ζήσει χρησιμοποιώντας τις πέντε αισθήσεις του» (Λεβ, 99), υπάρχουν και «λοιπές λειτουργίες που μοιάζουν αποκλειστικά ανθρώπινες, οι οποίες αποκτώνται, αντίθετα, και βελτιώνονται με τη μελέτη και την εργασία και οι περισσότεροι τις μαθαίνουν με εκπαίδευση και πειθαρχία» (Λεβ, 99). Συνδέοντας, δε, αυτές με την «ανακάλυψη των λέξεων και της ομιλίας» και, προσθέτοντας τη «μέθοδο», θα υποστηρίξει ο Hobbes ότι «οι μοναδικές κινήσεις του ανθρώπινου νου [που είναι] η αίσθηση, η σκέψη και η αλληλουχία των σκέψεων» (Λεβ, 99) μπορούν «με τη βοήθεια της ομιλίας και της μεθόδου, αυτές οι λειτουργίες να βελτιωθούν σε τόσο υψηλό βαθμό, ώστε να διακρίνουν τους ανθρώπους από όλα τα άλλα πλάσματα» (Λεβ, 99-100).

3.6. Διανοητικές Αρετές: Ανταγωνισμός vs Ενότητα του Πράττειν. Δύο «Αντίπαλες» Προβληματικές

Η σύγκριση, κι εδώ, του Hobbes με τον Αριστοτέλη είναι αποκαλυπτική των αντινομικών θεωρητικών υποδειγμάτων των δύο στοχαστών, αλλά και των τροπικοτήτων συνάντησης έως και σύγκλισης των δύο στις διαφορετικές συλλογιστικές περιοχές των στοχασμών τους. Ο Hobbes στη χαρακτηριστική πρώτη χρήση του όρου *αρετές* αποδίδει ξεκάθαρα την κίνηση της λογικής και αιτιώδους ακολουθίας της ατομικιστικής, αφετηριακά καταστροφικής αξιακά προ-απόφασης: σε πρώτο βαθμό κατασκευάζονται οι «φυσικές διανοητικές αρετές» έτσι που, σε συνέπεια με την υλιστική φυσικομηχανιστική θεμελίωση, να εκτεθούν μεθοδικά οι έννοιες που συνιστούν τις φυσιολογικές θεμελιωτικές απαρχές, και σε δεύτερο βαθμό θα κατασκευαστούν οι «επίκτητες διανοητικές αρετές», οι οποίες είναι «αποκλειστικά Λόγος». Η εσωτερική συστηματική ενότητα

του χομπσιανού στοχασμού και στη συλλογιστική περιοχή κατασκευής της διανοητικής ισχύος του ανθρώπινου έχει ως «στοιχεία»-κλειδιά τη συνάρθρωση των *αντιληπτικών* με τις *εμπαθείς* δυνάμεις, αυτών με την κινητήρια αρχή της πράξης, τη διατήρηση της *κίνησης* εντός των ατομικών σωμάτων, και όλων μαζί τούτων με την προοπτική κατάκτησης της *γνώσης* ως σωρευμένη *εμπειρία* αποτέλεσμα της *συνήθειας* κατά τη διάταξη της *επαναληψιμότητας* και του διαρκούς της *«προσαρμογής του εαυτού»* (DCR, 407) στις εκάστοτε συνθήκες. Οικοδομείται, δηλαδή, ο *prudentia* όρος των αναβαθμών της πράξης, η δυναμική του *πιθανολογικού* αλλιώς, και προετοιμάζεται ο *sapientia* όρος, η δυναμική της *βεβαιότητας* του Λόγου. Το όριο της ανάπτυξης του τελευταίου ως προς την ενάρετη διανοητική και ηθική ατομική ανόρθωση, αναφορικά προς την *ισχύ των ατομικών υποκειμένων* αφενός και την *κυριαρχική ισχύ* από την άλλη, υπάγεται στη χομπσιανή προ-απόφαση, συγκροτείται ως αποτέλεσμα της θεωρητικής μεροληψίας του Hobbes, και *επικαθορίζει* την αποδιδόμενη από αυτόν αξιακή φύση στο ανθρώπινο, το κοινωνικό και το πολιτικό κατά την υπαγωγή τους στον τελεολογικά δοσμένο στόχο της κοινωνικής συνοχής.

Ο Αριστοτέλης, προκειμένου να θεμελιώσει το οργανισμικό κοινωνικό και το επί του συγκεκριμένου πλαισίου σταθερό πολιτικό, θέτει τον *λόγο στην αφετηρία* του επιχειρήματος. Κατασκευάζει γι' αυτό τις *διανοητικές αρετές* κατά την προοπτική της *επί του δεοντολογικού* οικοδόμησης των ξεκάθαρων «*υπό τόν λόγον*» *κριτηρίων* αξιολόγησης και ρυμούλκησης της ανθρώπινης ατομικής πράξης στο *κατ' άρετήν πράττειν*, τον *όρο* για την κατάκτηση του καταρχήν τιθέμενου στόχου, του «*τιμιωτάτου καί θειοτάτου τινός*» αγαθού, της «*πρακτῶν οὔσης τέλος*», της *ευδαιμονίας*, κατά το ζητούμενο του «*ιδίου [του ανθρώπου] έργου*» (HN, 1097b, 34), το ανευρισκόμενο στην *πρακτική ζωή του λόγον έχοντος* μέρους της ψυχής («*πρακτική τις τοῦ λόγον έχοντος*» (HN, 1098a, 3-4).

Αυτή ακριβώς είναι και η αφετηρία του στο Βιβλίο Ζ των *Ηθικών Νικομαχείων* το πραγματευόμενο «*τάς τῆς διανοίας ἀρετάς*» (HN, 1139a, 1). Καθώς, αναφορικά προς την ηθική πράξη, έχει ήδη αποδειχτεί, σε σχέση με τα κριτήρια αυτής (μέσον, υπερβολή, ἔλλειψις), το δέον της προτιμήσεως («*δεῖ τό μέσον αἰρεῖσθαι*» (HN, 1138b, 15-16), το οποίο «*ἐστίν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός λέγει*» (HN, 1138b, 17), σε ζητούμενο πλέον ανάγεται, στο βαθμό που «*τό μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθές μὲν, οὐθέν δέ σαφές ἐστι*» (HN, 1138b, 22-23) κάτι που σημαίνει το ανεπαρκές της αορίστου γενικής γνώσης, η αποσαφήνιση-προσδιορισμός («*διωρισμένον*») τόσο του «*τις ἐστίν ὁ ὀρθός λόγος*», όσο και «*τούτου τις ὁρος (κανόνας)*» (HN, 1138b, 30-31). Η αριστοτελική

κανονιστικότητα, λοιπόν, ως *υπό τον λόγον δεοντολογία* συγκροτείται, και *επί των μεσοτήτων* εφαρμόζεται («τις ἔστιν ὁρος τῶν μεσοτήτων» (HN, 1138b, 20).

Η ερευνητική αναζήτηση, επομένως, εἰς τὰς ἀρετάς τῆς διανοίας εστιάζει. Αφού ο Αριστοτέλης θυμίζει τη διάκριση των μερών της ψυχῆς («τό τε λόγον ἔχον καί τό ἄλογον» (HN, 1139a, 4-5), προχωρά στην «περί τοῦ λόγον ἔχοντος» περαιτέρω διαίρεση («τόν αὐτόν τρόπον διαιρετέον»), διακρίνοντας αυτό στο «μέν ἐπιστημονικόν [...] ὃ θεωροῦμεν τά τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαί μή ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν» και στο «δέ λογιστικόν [...] ὃ τά ἐνδεχόμενα» (HN, 1139a, 6-8) το οποίο περιλαμβάνει το «ταῦτόν βουλευέσθαι καί λογίζεσθαι» που δεν γίνεται να εκφραστεί «περί τῶν μή ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν» (HN, 1139a, 12-14). Το αμετάβλητον και το μεταβάλλεσθαι των πραγμάτων εἶναι ἡ αναφορά του γένους δηλαδή και προς αυτά «τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τό πρός ἑκάτερον πεφυκός» (HN, 1139a, 9-10). Σε αναγκαιότητα, συνεπώς, («ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων») ἀνάγεται ο καθορισμός της «βελτίστης ἔξεως» ενός εκάστου, καθώς «αὕτη γάρ ἀρετή ἑκατέρου, ἡ δ' ἀρετή πρός τό ἔργον τό οἰκεῖον» (HN, 1139a, 16-17).

Γι' αυτό προβαίνει ο Αριστοτέλης, σε ἕναν ἐπόμενο βαθμό, στην *τρίτη περαιτέρω διάκριση* των «κυρίων πράξεως καί ἀληθείας» στοιχείων της ψυχῆς: «αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις» (HN, 1139a, 18). Αφού τοποθετήσει την αἴσθηση στο πεδίο του *ερευνητικά αδιάφορου*, μια και «ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχῇ πράξεως», κοινή οὐσα στα «θηρία» που «αἴσθησιν μέν ἔχειν πράξεως δέ μή κοινωνεῖν» (HN, 1139a, 20)²³¹, αποδίδει την επιβεβαίωση και την ἀρνηση στη διάνοια («ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καί ἀπόφασις» κατ' ἀναλογία της ἀπόδοσης της ἐπιδίωξης και της ἀποφυγῆς στην ἐπιθυμία («τοῦτ' ἐν ὀρέξει διώξις καί φυγή» (HN, 1139a, 21-22). Κι αυτό γιατί κατά τον μεταξύ τους *συντονισμό* ἐπέρχεται ἡ *ἠθική ἀρετή* σε ἀναφορά προς την *προαίρεση*,

²³¹ Η *σύγκλιση* του Αριστοτέλη με τον Hobbes αναφορικά προς την ἀξία της αἰσθήσεως για την κατασκευή των διανοητικῶν ἀρετῶν εἶναι χαρακτηριστική κι ἐδῶ. Η *ἀπόκλιση* των δύο, ωστόσο, αναφορικά προς την προοπτική του επιχειρήματος ἐντός του πλαισίου των διακριτῶν θεωρητικῶν προ-αποφάσεων τους προοικονομεῖται ἤδη. Ο Αριστοτέλης ἀναζητεῖ την «ἀρχήν πράξεως», την ἀφετηρία της ἀνθρώπινης ἠθικῆς συμπεριφοράς, την ὁποία θα ἀναγνωρίσει στον *συντονισμό* των στοιχείων της ψυχῆς *ὄρεξις* και *διάνοια*, ὥστε ἐπὶ τῇ βάσει τῆς «ἐναρέτου πράξεως» να θεμελιώσει την κανονιστικότητα του οργανισμικά συγκροτούμενου πολιτικού. Ο Hobbes, ἀντίθετα, ἀναζητεῖ τους, ἐπὶ τῆς δύναμης *φυσικῆ νοημοσύνης*, ὁρους ταξινομίας των ἀνθρώπων ἀτόμων. Το ἐκτιμητέον τῆς ἀρετῆς ἐπὶ τῆς «τῇν υπεροχή» δηλώσεώς τῆς, το «σε σύγκριση» συνίστασθαι αὐτῆς (Λεβ, 139), το ἀποκλειστέον τῶν «αἰσθήσεων» (EL, 54) και το κατάγεσθαι τούτης «ἀπὸ τῆς διαφορᾶς των παθῶν και ἀπὸ τῶν ὀρέξεως σκοποῦς» (EL, 54) (βλ. και ἐδῶ, 2.3.1., σσ. 305-311) κατασκευάζεται ὡς ἡ βάση των, κατὰ τὴν αιτιώδη σύνδεση παθῶν-νου, ἀναδυόμενων, ἐντὸς ἀνταγωνιστικοῦ πλαισίου, κοινωνικῶν σχέσεων ὑπὸ τον παρονομαστή τῆς ἐπιδίωξης τῆς ἀτομικῆς ἰσχύος. Ἐτσι, ἐπὶ τῇ βάσει του, ἐκφερόμενου σχεσιακά, ἀτομικιστικά συγκροτημένου ἀνθρώπινου φυσιολογικοῦ θεμελιώνεται το *Λεβιάθαν* τύπου αὐστηρά κανονιστικό πολιτικό. Βέβαια, ἐστὼ και ἐντὸς πλαισίου ἀποκλινουσῶν προβληματικῶν, ἡ *σύγκλιση* των δύο στο αὐστηρά κανονιστικό τῆς θεωρητικῆς τους πρότασης δηλώνει *διαφορετικὴς τροπικότητες* ἀνάγνωσης τῆς πράξης ὑπὸ κοινὸ παρονομαστή ὡστόσο, τον τελεολογικὰ δοσμένο στόχο τῆς κοινωνικῆς συνοχής.

καθώς «ή ήθική ἀρετή ἐξίς προαιρετική» και «ή δέ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική» (HN, 1139a, 22-23), ως αποτέλεσμα της δεοντολογικής συνάρθρωσης του λόγου με την αλήθεια («δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι»), της επιθυμίας με την ορθότητα («καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν») και των δύο μεταξύ τους («τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δέ διώκειν»), υπό τον παρονομαστή της αγαθής προαιρέσεως («εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία») (HN, 1139a, 23-26). Εντός του συγκεκριμένου σχήματος η διάνοια και η αλήθεια αποκτούν *πρακτικό χαρακτήρα* («αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική» (HN, 1139a, 26-27)²³². Βεβαίως, η *θεωρητική διάνοια*, ούσα «μὴ πρακτική μηδὲ ποιητική», καθώς «παντός διανοητικοῦ ἔργον τοῦτο», ως «τό εὖ καὶ κακῶς τάληθές καὶ ψεῦδος» ἔχει, ενώ της *πρακτικής διανοητικής ενεργείας* η συμφωνία λόγου επιθυμίας («ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ») (HN, 1139a, 30-31) είναι χαρακτηριστικό²³³.

Κατά το επόμενο βήμα, το διευκρινιστικό της *σχέσης των εννοιών προαίρεσις, πράξις, ὄρεξις, λόγος, αἰτία, σκοπός*, θα αποδοθεί η λογική διάταξη της σχέσης λόγου-ηθικής πράξης. *Αἰτία της πράξεως είναι η προαίρεση* («πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις»), εξ αυτής προέρχεται η κινητική ενέργεια προς την πράξη, αλλά δεν ἐγκείται σ' αυτήν ο τελικός σκοπός («ὁθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα» (HN, 1139a, 31-32). *Αἰτία*, δε, της *προαιρέσεως είναι η επιθυμία και ο λόγος*, η λογική πρακτική ενέργεια δηλαδή, η τείνουσα *προς κάποιο σκοπό* («προαιρέσεως δέ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκα τινός» (HN, 1139a, 32-33). Κι αυτό γιατί συγκροτητικοί της προαιρέσεως ὅροι είναι η *διανοητική ενέργεια* και η *σκέψη* μαζί με την *ηθική ψυχική διάθεση* («διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξωθεν ἡ προαίρεσις» (HN, 1139a, 33-34). Τόσο η καλή όσο και η κακή πράξη («εὐπραξία γάρ καὶ τό ἐναντίον ἐν πράξει») δεν μπορούν να υπάρξουν «ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους» (HN, 1139a, 35).

Η καθ' εαυτή, βεβαίως, διανοητική ενέργεια («διάνοια δ' αὕτη») ουδεμία άλλη πράξη θέτει σε κίνηση («οὐθέν κινεῖ»), παρά *μόνο εκείνη που αποβλέπει σε κάποιο σκοπό και έχει πρακτικό χαρακτήρα* («ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτική» (HN, 1139a, 36). Είναι, δε, αυτή (η πρακτική διανοητική ενέργεια) που *εξουσιάζει και την ποιητική* («αὕτη γάρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει»), καθώς «οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τό ποιητόν, ἀλλὰ τό πρακτόν», και γι' αυτό η «εὐπραξία» είναι το «τέλος», και η, δε, *επιθυμία αποβλέπει στον τελικό σκοπό* («ή δ' ὄρεξις

²³² Ο διά του συγκεκριμένου σχήματος αποδιδόμενος ορθός λόγος από τον Αριστοτέλη είναι αυτός από τον οποίο θα αντλήσει ο Kant, I. (2011) προκειμένης της απόδοσης από μέρους του, κατά την πραγμάτευση των αρχών της ηθικής πράξης, της δικής του *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*.

²³³ Η διάκριση, βεβαίως, από τον Αριστοτέλη της πρακτικής από τη θεωρητική διάνοια, ναι μεν ξεκαθαρίζει την ιδιαιτερότητα μιας εκάστης, ωστόσο δεν τις διαχωρίζει μεταξύ τους παρά μάλλον τις συνάπτει υπό τον παρονομαστή της *αλήθειας*. Ακολουθεί δηλαδή τη γραμμή του Πλάτωνα κατά κύριο λόγο ο Αριστοτέλης, προσαρμόζοντάς την όμως στη δική του θεωρητική προοπτική.

τούτου» (HN, 1139b, 1-4). Συνεπώς, διά του σχήματος της συμπλοκής των δύο (ὄρεξις-νοῦς) από τον Αριστοτέλη, η προαίρεση είναι είτε διανοητική ενέργεια εκφράζουσα επιθυμία («ὄρεκτικός νοῦς») είτε επιθυμία υπαγορευόμενη από τη διάνοια («ὄρεξις διανοητική»), ενώ η αιτία της προαιρέσεως είναι ο ίδιος ο άνθρωπος («καί ἡ τοιαύτη ἀρχή ἄνθρωπος» (HN, 1139b, 4-5). Αποκλείει, λοιπόν, ο Αριστοτέλης τους εξωτερικούς παράγοντες ως συγκροτητικές της προαιρέσεως παραμέτρους και αναδεικνύει την *ιδία ευθύνη* της ενεργούσης *κατ' ἐλευθέραν ἐκλογὴν και κρίσιν* ανθρώπινης ύπαρξης. Η ἔλλογη θεληματικότητα και η στέρη ηθικότητα ανάγονται στους διατρέχοντες ἄξονες συγκρότησης της ολότητας του προσώπου.

Η *καρδιά* της αριστοτελικής θεωρητικής προοπτικής και σκοπιμότητας αποτυπώνεται εμβληματικά στη συγκεκριμένη συλλογιστική του περιοχή. Η σχέση παθών - λόγου συγκροτείται ως ὁσμωση-αλληλοδιήθηση του ενός στο(ν) ἄλλο σε μια αμοιβαία *κίνηση διάχυσης ἕως αφομοίωσης* ενός εκάστου στο εσωτερικό του ετέρου ἔτσι που, ως αποτέλεσμα της κίνησης της ίδιας, η αμοιβαία ἀνόρθωση των μερών της ψυχῆς να εκφράζεται ως κατάκτηση του υπέρτατου, της θειότητας καθ' εαυτῆς, της πληρότητας του εναρέτου πράττοντος και γι' αυτό ευδαιμονούντος ἀνθρώπινου προσώπου. Το τέλος τι του ἀνθρώπινου «ιδίου ἔργου» ἔχει αποδοθεῖ στον πυρήνα του, ενώ συνάμα μπορεί να ξεκαθαριστεί πως «οὐδέν γεγονός ἔστι δέ προαιρετόν», καθώς *δεν διασκέπτεται κανείς περί πράγματος ἤδη γενομένου* («οὐδέ γάρ βουλεύεται περί τοῦ γεγονότος»), ἀλλά περί ἐκείνου το ὁποῖο *μέλλει και εἶναι δυνατό να γίνει* («περί τοῦ ἔσομένου καί ἐνδεχομένου» (HN, 1139b, 8)²³⁴.

²³⁴ Η *συνάντηση* του Αριστοτέλη με τον Hobbes είναι χαρακτηριστική στη συγκεκριμένη συλλογιστική περιοχή, όταν η διερεύνηση των ὁρων του ὑπὸ τὸν λόγον *βουλεύεσθαι* ἢ *λογίζεσθαι* του πρώτου αποδίδεται, αναφορικά προς τα *αντικείμενά* τους, *σχεδόν ταυτολογικά* από τον δεύτερο κατά την από μέρους του διερεύνηση των ὁρων του *σταθμίζειν* (deliberate). Επισημαίνει ο Hobbes αναφερόμενος στις προϋποθέσεις της σταθμιζόμενης πράξης προκειμένου να υπάρξει η στάθμιση ἡ ίδια: «ἡ ἐν λόγῳ πράξις *να εἶναι μελλοντική* (be future)» (EL, 68). Ὑπ' αὐτὴν την ἔννοια «δεν υφίσταται στάθμιση παρελθόντων πραγμάτων, που εἶναι προφανῶς ἀδύνατο να ἀλλάξουν» (Λεβ, 130). Με ἄλλα λόγια, «*στάθμιση πραγμάτων που εἶναι ἢ θεωροῦνται ἀδύνατα δεν ὑπάρχει*, ἐπειδὴ οἱ ἄνθρωποι γνωρίζουν ἢ θεωροῦν ὅτι μια τέτοια στάθμιση εἶναι μάταιη» (Λεβ, 130).

Ὡστόσο, ἀν και ταυτολογική ἐπὶ των ἀντικειμένων τους ἡ ἀπόδοση του *βουλεύεσθαι, λογίζεσθαι, προαιρεῖσθαι* (γράφει μάλιστα παραδειγματικά ο Αριστοτέλης: «οἷον οὐδεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκένα» (HN, 1139b, 6-7) του ενός και του *σταθμίζειν* του ἄλλου, κάτι που παραπέμπει και στον *πρακτικό* χαρακτήρα («πρακτική», «τό πρακτόν [...] τέλος», «ἡ ἐν λόγῳ πράξις») των συγκεκριμένων διανοητικῶν ενεργειῶν, ἡ, συγκροτητική για τις συγκεκριμένες, μεθοδική ἐκθεση των περὶ αὐτῶν ἐννοιῶν κατὰ την ἀνάπτυξη του ἐπιχειρήματος ενός εκάστου γίνεται ἡ *καρδιά* των ἀντινομικῶν προ-αποφάσεων και προβληματικῶν τους. *Ἡ μεν ἀρετολογικὴ οργανισμικὴ* τῆς μέθεξης «νοῦ, διανοίας καὶ ἠθικῆς ἐξέως» ἔχει ὡς συγκροτητικές της ἀρχές και στήν «εὐπραξίαν» ὡς «τέλος» καταλήγει. *Ἡ δε ατομικιστικὴ και αφετηριακὰ καταστροφικὴ ἀξιακὴ*, ἀδιαμεσολαβήτως του Λόγου, κατὰ τὴ συνθήκη τῆς «μετάπτωσης των ορέξεων και των αποστροφῶν» ὡς «σειρὰ σκέψεων» (DCR, 408), ἢ ὡς «το σύνολο αὐτῶν των ἐπιθυμιῶν, ἀποστροφῶν, ἐλπίδων και φόβων, που διαρκοῦν μέχρις ὅτου αὐτό το πράγμα εἴτε πραγματοποιηθεῖ εἴτε κριθεῖ ἀνέφικτο» (Λεβ, 130), ἢ ὡς «ἡ κατ' ἐναλλαγὴ ἀκολουθία τῆς ὀρέξεως και του φόβου κατὰ τὴ διάρκεια του ὅλου χρόνου που ἡ πράξις εἶναι ὑπὸ τὴν ἰσχύ μας να τὴν κάνουμε ἢ ὄχι» (EL, 68) συγκροτεῖται.

Η παρακολούθηση από τον Hobbes της αριστοτελικής θεμελίωσης της πράξης κατά την προοπτική της *ανασκευής/ανασυγκρότησης* αυτής βρίσκεται εδώ σε μια από τις κομβικότερες στιγμές της. Εδώ γίνονται ξεκάθαρα εμφανείς οι αντινομικές θεωρητική προ-απόφαση και προβληματική των δύο υποδειγμάτων αναφορικά τόσο προς την ανθρώπινη φύση όσο και προς τις, επί τη βάσει αυτής, συναγωγές του επιχειρήματος προκειμένης της με όρους αναγκαιότητας παραγωγής των, διακριτών στους δύο, τύπων του πολιτικού. Βρισκόμαστε στο σημείο-καρδιά, στη θεμελιωτική απαρχή-στερέωση, στον πυρήνα της σημασιολόγησης από τον Αριστοτέλη των εννοιών της *ελευθερίας*, της *υπεύθυνης επιλογής* και της *ιδίας βούλησης*. Κι αυτές συγκροτούνται κατά την αδιάσπαστη και γι' αυτό *μη σχετικοποιήσιμη ή αποσταθεροποιήσιμη* συνάρθρωση του λόγου με τα πάθη κατά την προοπτική της ηθικής πληρότητας του προσώπου, μεσολαβούμενων, δε, των δύο από την «προαίρεσιν σπουδαίαν» (HN, 1139a, 26), ώστε, *σε αναφορά προς τα μέσα* κατά τον σκοπό της αρετής και εν τέλει της ευδαιμονίας του αγαθού ανθρώπου, να μην αφήνεται η ελάχιστη ρωγή εμφιλοχώρησης του όποιου «άπό τύχης ἢ ἄλλου ὑποθεμένου» (HN, 1105a, 22-23) εξωτερικού παράγοντα αλλοίωσης αυτών. Αυτό ακριβώς το σχήμα είναι που θα ανασυγκροτήσει/ανασκευάσει ριζικά ο Hobbes. Όντας απόλυτα συνεπής στις υλιστικές φυσικομηχανιστικές μεθοδολογικές προϋποθέσεις του συστήματός του θα κατασκευάσει τις έννοιες *στάθμιση*, *βούληση*, *πράξη* και *ελευθερία*²³⁵ ως αδιαμεσολάβητα από τον Λόγο απότοκα της, σε δομή αναγκαιότητας, σχέσης του φυσικού, έμπλεου αντιληπτικών, εμπαθών και νοητικών δυνάμεων, σώματος *άνθρωπος* με τα «εξωτερικά αντικείμενα (external objects)» (EL, 67). Η συγκεκριμένη συλλογιστική περιοχή είναι η εμφαντικά αποκαλυπτική της δομής του στοχασμού του, είναι αυτή εντός της οποίας θα συγκρουστεί ευθέως με τη σχολαστική (ερμηνευτική του Αριστοτέλη) θέση «η βούληση είναι μια έλλογη επιθυμία» (Λεβ, 130), είναι αυτή επί της οποίας θα εμπλακεί σε δημόσιο (έστω και παρά τη θέλησή του αρχικά) διάλογο με τον Bramhall επί του διακυβεύματος ελευθερία και αναγκαιότητα (τον οποίο θα παρακολουθήσουμε ενδελεχώς στη συνέχεια).

Είναι με άλλα λόγια η, με αφετηρία τον «λόγον ἀληθῆ» και την «ὄρεξιν ὀρθήν», μέθεξ διανοίας και ἡθους, νοῦ και ὀρέξεως, η προ-απόφαση που προσανατολίζει προς το ακρότατο τέλος ευδαιμονία την δεοντολογικά ζητούμενη «εὐπραξίαν», αυτή με την οποία θα συγκρουστεί η γυμνή από κάθε ηθικό αξιολογικό προσδιορισμό αντιληπτικά και εμπαθώς εξικνούμενη με αναφορά στο μέλλον «προσδοκία μιας απόλαυσης» ή «αποστροφή από μια δυσαρέσκεια» «θεώρηση» (DCR, 408) των «εναλλασσόμενων ὀρέξεων και αποστροφών, ἐλπίδων και φόβων» (Λεβ, 129) για «το καλύτερο του πράττειν ἢ ὄχι» (QCLNC, 357) κατά την προοπτική εξασφάλισης του μοναδιαίου αξιακού ὅρου της «διατήρησης του εαυτού», της διατήρησης της κίνησης εντός του ατομικού σώματος, δηλαδή της ζωής.

²³⁵ Για τη διεξοδική παρουσίαση της θεωρητικής προοπτικής του Hobbes επί των συγκεκριμένων εννοιών και τη βαρύτητα που αυτές λαμβάνουν στο θεωρητικό του σύστημα, βλ. *εδώ*, 3.4.3., σσ. 304 κ.ε.

Έχοντας πλέον καταλήξει ο Αριστοτέλης στο έργο αμφοτέρων (και του θεωρητικού και του πρακτικού) των διανοητικών μερών της ψυχής («τῶν νοητικῶν μορίων») που είναι η «ἀλήθεια» (HN, 1139b, 12), επιβεβαιώνεται ότι «καθ' ὧς ἕξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐταὶ ἀρεταὶ ἀμφοῖν» (HN, 1139b, 13). Η αντίστιξη και εδώ του αριστοτελικού πρώτου νεωτερικού με τον χομπσιανό δεύτερο νεωτερικό κόσμο επί του πεδίου αναφοράς ἀλήθεια αποκαλύπτει περαιτέρω «στοιχεία» αποκλίσεων αλλά και συγκλίσεων κατά τον προσανατολισμό των επιχειρημάτων ενός εκάστου των δύο διανοητών, ως παράγωγα διακριτών προ-αποφάσεων και προβληματικών, όπως αυτά αναδύονται κατά την μεθοδική έκθεση των περί την ἀλήθεια εννοιῶν εντός των επιμέρους συλλογιστικών περιοχών. Η αριστοτελική «ἀλήθεια», ως έργο αμφοτέρων των «νοητικῶν μορίων», ταυτίζεται με «τάς ἀληθεύσασας ἕξεις ὡς ἀρετάς ἀμφοῖν» κατά τη διάκριση του ἐπιστημονικοῦ-θεωρητικοῦ από το λογιστικόν-βουλευτικόν μέρος του λόγον ἔχοντος μέρους της ψυχῆς με κριτήριο τα «ἐνδεχόμενα» έναντι των «μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν» πραγμάτων-πεδίων αναφοράς αὐτών. Η συγκεκριμένη μεθοδολογική διάκριση, προβαλλόμενη στην ανάλογη διάκριση της «θεωρητικῆς» έναντι της «πρακτικῆς διανοίας καὶ ἀληθείας» θα γίνει η βάση για τη διαίρεση της γνώσης ως τέτοιας, προκειμένου ἐπὶ αὐτῆς να θεμελιωθεῖ το διακριτὸν των αναφερόμενων πεδίων του καθαρὰ λόγον ἔχοντος μέρους της ψυχῆς που (και με τους όρους της δεύτερης νεωτερικής ερευνητικῆς πράξης) αναλογεῖ στην καθαρὴ ἐπιστημονικὴ-«ἀποδεικτικὴ» γνώση, ἐναντι του περιέχοντος και το ἐμπαθές («ὄρεξις») και το ἔλλογο («νοῦς-διάνοια») μέρους, του οποίου ο αμιγῆς πρακτικὸς χαρακτήρας θα γίνει το ἔμπεδο στερέωσης των ἠθικῶν ἀρετῶν και της ἠθικῆς πράξης διὰ το ἑκαθαρίσματος της σημασίας και του ρόλου των αναδύομενων ἀπὸ αὐτὸ διανοητικῶν ἀρετῶν.

Η χομπσιανή ανασυγκροτητικὴ του αριστοτελικού σχήματος προοπτικὴ, πιστὴ στη συμβατιστικὴ-κατασκευαστικὴ μεθοδολογικὴ προτεραιότητα του (λαμβάνοντος προοδευτικὰ ηγεμονικὴ/δεσπόζουσα θέση στο δεύτερο νεωτερικό) μαθηματικὸ και φυσικομηχανιστικὸ υποδείγματος παραγωγῆς της γνώσης, θα κατασκευάσει την «ἀλήθεια» σε ἀφαίρεση, αποσπώντας αὐτὴν ἀπὸ τα «πράγματα» του φυσικοῦ κόσμου και σε σύνδεση με τις γλωσσικὲς μεθοδολογικὲς προϋποθέσεις παραγωγῆς της ως «ιδιότητα της ομιλίας και ὄχι των πραγμάτων» (Λεβ, 121), κατὰ τη «σύστασή της στην ομιλία/λόγο και ὄχι στα πράγματα στα οποία αναφέρεται» (DCR, 35). Εκτείνεται, δε, το πεδίο αναφοράς της τόσο στον φυσικὸ ὅσο και στον κοινωνικὸ κόσμο κατὰ την προοπτικὴ του καθολικοῦ της ομοιότητος ἐφαρμογῆς της, ως στέρα και ἀδιαμφισβήτητη γνώση και (συναρθρωνόμενη με το Λόγο) δύναμη συντακτικῆς πράξης των

δεδομένων του κόσμου, στο σύνολο των πεδίων συγκρότησής του. Έτσι, επιτρέπει στην ίδια τη θεωρία να ανέλθει στο ύψος της αυθεντίας, διεκδικώντας για τον εαυτό της το αλάθητο της κατανόησης, άρα και παρέμβασης επ' αυτού κατά την προοπτική της *χρησιμότητας*, σε όλα τα πεδία του κόσμου που συνιστούν ταυτόχρονα και τα μέρη του συστήματός της: στον φυσικό κόσμο ως φυσική φιλοσοφία, στον ανθρώπινο ως ηθική και στον κοινωνικό-πολιτικό ως πολιτική φιλοσοφία²³⁶.

Αναφορικά, προσέτι, προς τη σημασιολόγηση της επιστήμης, εν αρχή, κατά το «ἀκριβολογεῖσθαι» δέον του «ἐπιστήμη τί ἐστίν», κοινή παραδοχή («πάντες γάρ ὑπολαμβάνομεν») είναι πως *αντικείμενό* της έχει το «μὴ δ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν» (HN, 1139b, 20-21), το «ἐξ ἀνάγκης» εἶναι, το «αἰδίδιον (αἰώνιο) ἄρα», διότι «τά ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τά δ' αἰδία ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα» (HN, 1139b, 23-24). *Τροπικότητα μετάδοσης*, δε, της επιστήμης είναι το «*διδασκτὴ ἅπανα δοκεῖ [...] καὶ τό ἐπιστητόν μαθητόν*» (HN, 1139b, 25-26). Πᾶσα διδασκαλία, δε, «ἐκ προγινωσκομένων» και διὰ της αξιοποίησης και των δύο μεθοδολογικών δρόμων της γνώσης («ἢ μὲν γάρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δέ συλλογισμῶ») (HN, 1139b, 26-28) γίνεται²³⁷. Κατάληξη, συνεπώς, είναι ότι «ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστίν ἐξ ἰσχυρῆς ἀποδεικτικῆς [...] ὅταν γάρ πως πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὧσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται» (HN, 1139b, 31-34). Η μεθοδολογικά αυστηρή, μάλιστα, επισήμανση «εἰ γάρ μή μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, *κατὰ συμβεβηκός* ἔξει τὴν ἐπιστήμην» (HN, 1139b, 34-35) είναι αυτή που οριοθετεῖ με ακρίβεια τους αριστοτελικούς όρους λογικῆς παραγωγῆς της επιστημονικῆς γνώσης.

Οι χομπσιανές συναντήσεις με την αριστοτελική «ἐπιστήμη» είναι επιβεβαιωτικές του χαρακτήρα, της σημασίας-αξίας και του προσανατολισμοῦ της «νέας» φυσικομηχανιστικά προσανατολιζόμενης και μαθηματικά θεμελιωνόμενης επιστήμης, όπως αυτή με πρότυπα τους Γαλιλαίο, Harvey και Ευκλείδη προσλαμβάνεται από τον Hobbes. Η αμιγῶς υλιστική, φυσικομηχανιστική και γεωμετρική χομπσιανή «αντιμεταφυσική μεταφυσική» *ανασυγκροτεῖ* τα «ἐξ' ἀνάγκης, αἰδία, ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα ὄντα» στα *μόνα πραγματικά υπάρχοντα* πράγματα

²³⁶ Για την επιστημολογική θεμελίωση του χομπσιανού θεωρητικού προγράμματος κατά τη διακριτότητα των μερών αυτού και κατά την αναφορά τους προς την Αλήθεια και τη Γνώση, βλ. *εδώ*, την 1^η ενότητα της εργασίας.

²³⁷ Η αδρή απόδοση της λογικῆς του εδώ από τον Αριστοτέλη (την οποία ταυτολογικά αναπαράγει από τα *Αναλυτικά* του *Υστερα* («ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν») (HN, 1139b, 26-27) εστιάζει: «ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαί ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἐστὶ συλλογισμὸς· ἐπαγωγή ἄρα» (HN, 1139b, 28-31). Προσθέτει, δε, στα *Αναλυτικά*: «ἐκ τῶν ἀσαφῶν φανερωτέρων δὲ γίνεταί τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον» (ANYST, 413a, 11).

στον κόσμο, τα υπάρχοντα πέρα από το μυαλό» (DCR, 105) *σώματα* και τις *κινήσεις* αυτών²³⁸, στο εσωτερικό των οποίων εντάσσει και το «φυσικό σώμα» *άνθρωπος* το οποίο μελετά ως τέτοιο ως προς τις ιδιότητες και τα χαρακτηριστικά του, ώστε με συνέπεια στις μεθοδολογικές του αρχές να συναγάγει κατά τους αναβαθμούς του επιχειρήματος την «πραγματικά αρμόζουσα» σ' αυτό φιλοσοφία του πολιτικού, που «δεν είναι γηραιότερη από το βιβλίο [του] *De Cive*» (DCR, ix). Αλλά και ως προς το «*μαθητόν*» του *έπιστητοῦ* η χομπσιανή φυσικομαθηματική «*ars inveniendi*» ως αναλυτικοσυνθετική πορεία κατάκτησης της *γνώσης* από το έλλογο υποκείμενο τόσο των φαινομένων του φυσικού κόσμου όσο και κατασκευασμένων από το ίδιο γνωστικών πεδίων με τους αριστοτελικούς επιστημονικούς μεθοδολογικούς δρόμους συναντάται. Η αριστοτελική αναφορά «*πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστί, καί ἡ δι' ἀποδείξεως ἢ δι' ὀρισμῶν· δεῖ γάρ ἐξ ὧν ὁ ὀρισμός προειδέναι καί εἶναι γνώριμα. ὁμοίως δέ καί ἡ δι' ἐπαγωγῆς*» (ANYST, 992b, 29-32) στη χομπσιανή αναγωγή της μεθόδου στην υπερκείμενη ενοποιητική αρχή του συστήματος και στη γλωσσοθεωρητική του ανάλυση ανευρίσκεται²³⁹. Ως προς το «*διδασκόν*» της *ἐπιστήμης*, δε, η αριστοτελική διδασκαλία «ἐκ προγιγνωσκομένων» σε ταύτιση «*διδασκαλίας και απόδειξης*» αναδιατυπώνεται από τον Hobbes, δρόμος της οποίας δεν είναι άλλος παρά «*η καθοδήγηση του πνεύματος του διδασκόμενου, στη γνώση των επινοήσεών μας, μέσα από το μονοπάτι δια του οποίου φτάσαμε σ' αυτήν με το δικό μας μυαλό*» (DCR, 80)²⁴⁰. Η αριστοτελική, προσέτι, «*γνώσις τῶν ἀρχῶν*» κατά τό «*ἐπίστασθαι*», σε αναγκαιότητα *γνώσεως των ορισμών* ανασυγκροτείται από τον Hobbes, σε *πρωταρχικές, επικυρωτικές* της προτεραιότητας του συμβατιστικού-κατασκευαστικού μεθοδολογικού του υποδείγματος, *προτάσεις* ούσες «*αρχές απόδειξης*» (DCR, 37), οι οποίες, διά του, εφαρμόζοντος την αρχή της ακολουθίας των ονομάτων, ορθού συλλογισμού, στον «σκοπό της επιστήμης» καταλήγει που δεν είναι άλλος από «*την απόδειξη των αιτιών και της γένεσης των πραγμάτων*» (DCR, 82)²⁴¹. Το αριστοτελικό, δε, «*μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος*» ως «*κατά συμβεβηκός*» επιστημονικόν, σε «*ανόητες*», «*απρόσεκτες*» και «*στερούμενες νοήματος*» (Λεβ, 106) διατυπώσεις κατά την αρχήν,

²³⁸ Για την υπαγωγή της ιδιαίτερης χομπσιανής «αντιμεταφυσικής μεταφυσικής» στο εσωτερικό του πλαισίου των ριζικών ανατροπών της «νέας» επιστήμης, όπως αυτή αναδύεται ιδίως τον 17^ο αι., βλ. και *εδώ*, εισαγωγή. Για την κίνηση, δε, του χομπσιανού προγράμματος από τη μέθοδο στα περιεχόμενα και ιδιαίτερα την «περί του σώματος» ανάλυσή του, βλ. *εδώ*, 1.5.

²³⁹ Για τη χομπσιανή γλωσσοθεωρητική ανάλυση και για τη Μέθοδο ως την υπερκείμενη ενοποιητική αρχή του Συστήματος, βλ. *εδώ*, 1.3. & 1.4.2.

²⁴⁰ Για τη χομπσιανή μέθοδο της Απόδειξης και της Διδασκαλίας, βλ. και *εδώ*, 1.4.3..

²⁴¹ Για τη χομπσιανή σύνδεση της Αλήθειας με τους Ορισμούς και τη βαρύτητα των τελευταίων στο συμβατιστικό-κατασκευαστικό μεθοδολογικό του υπόδειγμα, βλ. και *εδώ*, 1.3.6.i., και 1.3.6.ii.

σε «απόδειξη [...] στο πρώτο, εκ των ορισμών, συμπέρασμα, [ειδάλλως] δεν πρόκειται να βρεθούν σε κανένα περαιτέρω συμπέρασμα, [έτσι που να μην] πρόκειται να φτάσουμε ποτέ στην επιστήμη» (DCR, 82-83), στην αναλογία του «μπλεγμένου στις λέξεις όπως το πουλί στις ξόβερρες, που όσο αγωνίζεται να ξεφύγει τόσο περισσότερο παγιδεύεται» (LEV, 23)²⁴² αναδιατυπώνεται από τον Hobbes, επιβεβαιώνοντας τη συνάντηση των δύο στο επί της μεθοδολογικής αυστηρότητας απαιτητό τους.

²⁴² Περί του Συλλογισμού ως το πλήρες βήμα για τη Γνώση και περί των Λαθών/Πλανών επ' αυτού, βλ. και *εδώ*, 1.3.7., και 1.3.8. Περί της Αιτιότητας, δε, ως τον αποδεικτικό σκοπό της Επιστήμης, βλ. και *εδώ*, 1.1.3. και 1.4.1.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Η ΜΕΓΑΛΗ ΑΠΟΔΡΑΣΗ: Η ΕΞΟΔΟΣ ΣΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ, ΣΤΟ ΓΛΩΣΣΙΚΟ, ΣΤΟ ΛΟΓΙΚΟ

4.1. Το Τέχνασμα της Δυνάμει Κατάκτησης του Λόγου

Κι, ενώ κατά την ολοκλήρωση από τη θεωρία του επιπέδου συγκρότησης της ανθρώπινης φύσης ως δομημένη ολότητα αλληλεπιδρώσων φυσιολογικών και κοινωνικών δυνάμεων ενέχεται ακόμα, παρά τις αναπτυγμένες δυναμικές υπέρβασης αυτού, το κοινόν «ανθρώπου και άλλων ζωντανών πλασμάτων» (DCR, 399), το διαφαινόμενο θεωρητικό αδιέξοδο θα λυθεί με την εισαγωγή του, ρηξικέλευθου και στρατηγικής σημασίας για τη συνέπεια της θεωρίας προς την υλιστική φυσικομηχανιστική αρχή, *χομπσιανού τεχνάσματος της επινόησης*²⁴³. Η καθήλωση στο εμπειρικό, το συγκεκριμένο και το επαναλαμβανόμενο της αναγνώρισης της φυσικότητας των πραγμάτων και της παρατήρησης της ακολουθίας των φυσικών σημείων/ενδείξεων, στο ασυνεχές, το παροντικό και το τυχαίο των διαρκώς εξασθενούμενων σκέψεων, στο αβέβαιο, το πιθανολογικό και το ασταθές της αναλυτικά παραγόμενης/κατακτώμενης γνώσης, στο ασυγκρότητο της αλήθειας εντός της συνθήκης της *μερικότητας* της *prudentia* και του σωρευμένου ποσοτικού των εμπειρικών φυσικών δεδομένων, θα ξεπεραστεί με πλήρη συνέπεια, για μια ακόμη φορά, στις υλιστικές προκείμενες του θεωρητικού κοσμοειδώλου. Τα όρια των ατελώς κατακτημένων χρόνου, αιτιότητας και δύναμης της γνώσης, η αδυνατότητα για την αλήθεια, τη βεβαιότητα και τη σοφία, το φράγμα της συνθήκης του προ-συμβολικού, προ-γλωσσικού και προ-Λογικού θα διαρραγούν²⁴⁴ διά της μεσολάβησης της κατάφασης στη ζωική φύση και της ταυτόχρονης άρνησης αυτής με το τέχνασμα της «επινόησης».

²⁴³ Η μεθοδική έκθεση των αναβαθμών της κατάκτησης του Λόγου θα γίνει από τον Hobbes σε αναλογία προς τους αναβαθμούς της υπέρβασης της συνθήκης της φυσικής κατάστασης. Οι δύο συλλογιστικές περιοχές επικοινωνούν μεταξύ τους με όρους γεωμετρικής αντιστοίχισης κατά την οικοδόμησή τους. Κι αυτό, εκτιμούμε, πως είναι χαρακτηριστικό στοιχείο του συστηματικού χαρακτήρα του χομπσιανού έργου και το καταδεικνύουμε ως τέτοιο.

²⁴⁴ Έχει καταρχήν τοποθετήσει ο Hobbes τους ανθρώπους εντός της συνθήκης της «στοιχειώδους (bare)» (DCV, 9) ή, αλλιώς, της «απλής (mere)» (EL, 82) φυσικής κατάστασης, υπό ισχυρό πλαίσιο *ισότητάς* τους «ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου» (Λεβ, 193 & DCV, 7), ως προς τις αμιγείς φυσιολογικές τους δυνάμεις δηλαδή. Σ' αυτούς η «φρόνηση», συντιθέμενη από τα, δεσπόζοντα στο φυσιολογικό, πάθη του νου και τις νοητικές δυνάμεις ούσα τίποτε άλλο παρά «εμπειρία που σε ίσο χρόνο κατανέμεται εξίσου» (Λεβ, 193) σε όλους, κατευθύνει την ατομική πράξη «προς τον σκοπό της *αυτοσυντήρησης*» (Λεβ, 194), τον απόλυτο και μοναδιαίο αξιακά προϋποτιθέμενο στόχο της ατομικής ύπαρξης, τον ταυτιζόμενο με τη ζωή ως «διατήρηση της φυσιολογικής κίνησης» vs το θάνατο. Η «φυσιολογική» καθήλωση στο ατελές της γνώσης οριοθετεί την ανάλογη εμβέλεια των ατομικών οριζόντων της πράξης αποκλειστικά και μόνο στην αναζήτηση του «φαινομένου ή πιθανού καλού» (Λεβ, 132), που ταυτίζεται με το «ευχάριστο και την απόλαυση» (DCV, 5), η οποία, ακόμα και κατά την «οικειοθελή

Η απάντηση του Hobbes βρίσκεται στη συνέχεια της αφήγησης του *Κεφαλαίου V των Elements of Law*²⁴⁵. Το φυσιολογικό-κοινωνικό ανθρώπινο δυνάμει «κατατάσσειν τον εαυτό κατά τι ψηλότερα από τη φύση των ζώων» (EL, 20) γίνεται ενεργεία διά της «διόρθωσης (to amend) του ελαττώματος [της έλλειψης της ανάμνησης]» (EL, 20) με τη δύναμη της «φαντασίας και της επινόησης (devised), να θέσει ένα ορατό ή άλλο αισθητό σημάδι (mark), το οποίο, βλέποντάς το ξανά, να φέρνει στο νου τη σκέψη που είχε όταν το έθεσε» (EL, 20). Η απαρχή της ριζικής, με όρους ένταξης στον *κόσμο του συμβολικού*, τομής έχει συμβεί. Κι αυτό γιατί διά της τοποθέτησης του σημαδιού εγείρεται η καταρχάς διακριτότητα του ανθρώπινου σε δύο επίπεδα: αφενός το «στηθέν αισθητό αντικείμενο» είναι αποτέλεσμα *οικειοθελούς* πράξης («erected voluntarily to himself» (EL, 20)), κάτι που, παραπέμποντας στη δύναμη του τεχνήματος, υποδηλώνει το σπάσιμο των δεσμών εγκλωβισμού στη φυσικότητα των πραγμάτων και των εμπειρικών διαδρομών αντίληψης/αναγνώρισης αυτών. Αφετέρου συγκροτείται ως το *επινόημα*,

συναναστροφή» (DCV, 5) σε συνθήκη πρωταρχικής «συνάντησης» των ατόμων, μετασχηματίζεται, κατά τις φυσικομηχανιστικά συγκροτημένες ατομικές βουλήσεις, σε *δόξα* αναφορικά προς τον νου και σε *ανέσεις/οφέλη* (conveniences/gain) αναφορικά προς τις αισθήσεις (DCV, 5). Οι συμπλεκόμενες φυσική συνθήκη και ανθρώπινη φυσιολογία συγκλίνουν στην καθολική ατομική *ανταγωνιστική*, προκειμένης της ατομικής «εξασφάλισης από την αβεβαιότητα» (Λεβ, 194), «προσπάθεια των ανθρώπων να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλο» (Λεβ, 194), στην «επιθυμία και τη βούληση να βλάψουν (hurt)» (DCV, 7) κατά τον «αμοιβαίο φόβο τους» (DCV, 6), ο οποίος στο εύρος της «δυσπιστίας» (Λεβ, 195 & DCV, 6) εκτείνεται. Η ανθρώπινη ζωή, λοιπόν, εξαντλούμενη εντός της φυσικής συνθήκης του ηγεμονικά εμπαθούς προ-συμβολικού σε μια ατελεύτητη κίνηση για συσώρευση ατομικής δύναμης προκειμένης της εξασφάλισής της, στην *απόλυτη και ανυπέρβλητη αντίφαση* (εφόσον αυτή η συνθήκη διαρκέσει) περιπίπτει, που δεν είναι άλλη από την ακινησία, την καταστροφή της δηλαδή, μια και ο «πόλεμος πάντων εναντίον πάντων» (Λεβ, 195 & DCV, 11) καθίσταται το εμμενές χαρακτηριστικό της, έτσι που «μόνο θαύμα» (DCV, 12) μπορεί να θεωρείται η ευδόκηση ακόμα και της στοιχειώδους επιβίωσης.

Το τέχνασμα του Hobbes κατά την πρωταρχική κατασκευή και της ζωής και της κοινωνικότητας είναι εξαιρετικό. Κι αυτό τόσο κατά την ένταση του ριζοσπαστισμού που απελευθερώνει (ανατρέπει συθέμελα, αντιστρέφοντάς τις, όλες τις κατασκευές της φυσικής κατάστασης μέχρι τη δική του ιστορικο-θεωρητική παρουσία), όσο και κατά την οξυδέρκεια της σύνθεσης φυσιολογικές δυνάμεις-ανθρώπινες συναντήσεις. Κατασκευάζοντας το πλαίσιο του *jus in omnia*, του «δικαιώματος όλων σε όλα» (DCV, 11), το εξωθεί στο μη δικαίωμα, στο «δικαίωμα στο τίποτα» (DCV, 11). Η απόλυτη «ελευθερία στις πράξεις και τα μέσα» για την «κατά βούληση συντήρηση του εαυτού» (Λεβ, 199 & DCV, 9) γίνεται μηδενική ελευθερία, απόλυτη καταστροφικότητα. Το απόλυτο της ατομικής, αμιγώς φυσιολογικά εξικνούμενης, κρίσης/στάθμισης περί του «ορθού και του σφάλματος, της δικαιοσύνης και της αδικίας» (Λεβ, 198) μετασχηματίζεται σε κενό, σε ανυπαρξία τόσο του ενός όσο και του άλλου πόλου των δύο άκρων. Η ανάγκη λοιπόν της εξόδου από τη συγκεκριμένη συνθήκη είναι *απλώς αδήριτη*. Το ορθολογικό θεωρητικό οικοδόμημα του Hobbes, το κατατείνουν στην ορθή συγκρότηση του πολιτικού την οποία μόνο ο Λόγος μπορεί να εγγυηθεί, στο εναντιομερές του πλήρως ανορθολογικού χαστικού στήνει την αφετηρία του. Το μεθοδολογικό του εύρημα της εκμηδενιστικής υπόθεσης, κι εδώ, σε αντιστροφή των παραδοσιακών λόγων, το χάος θέτει ως αρχή. Ο Λόγος έπεται. Ο Peters, R. (1956: 170 κ.ε.) βέβαια, «φυσιοκρατική πλάνη» αναγνωρίζει στο συγκεκριμένο χομπσιανό λογικό σχήμα, κάτι που, εκτιμούμε, πως, ενώ δεν διαρρηγγύνει την ενότητα του χομπσιανού συστήματος, συνδέεται ωστόσο με το ζήτημα που ο Strauss, L. (1963: 104) αναδεικνύει «του θεμελιώδους μέρους [...] της [χομπσιανής] πολιτικής θεωρίας, [το οποίο] είναι μια ιστορία, μια γένεση και όχι μια τάξη αιώνια και τέλεια» όπως ο ίδιος ο Hobbes θα ήθελε να προσδώσει στο σύστημά του.

²⁴⁵ Στο συγκεκριμένο χωρίο της ανάπτυξης του χομπσιανού έργου αναγνωρίζει και ο Μορό, Π. Φρ. (2001: 83-86) το σημείο-τομή του *ταυτόχρονου αποκλεισμού και ένταξης* του ανθρώπου στη φύση. Για την απαρχή του συγκεκριμένου χομπσιανού χωρίου, βλ. *εδώ*, 3.1.5., σσ. 241-242, όπου ο Hobbes συμπλέκει μεθοδικά τις έννοιες *αίσθηση, τύχη, πρόνοια, σκοπό, χρησιμότητα, παρατήρηση, μνήμη και αιτία*, με αιχμή τη *μνημονική ικανότητα*.

το τεχνητά κατασκευασμένο πράγμα/αντικείμενο δηλαδή που, υπερβαίνοντας τη φυσικότητά του ως τέτοια, λαμβάνει χαρακτήρα *συμβόλου* και λειτουργεί στην υπηρεσία ενός προηγουμένως τεθέντος σκοπού, ενώ συνάμα υπηρετεί και τον όρο για την εκπλήρωση αυτού, την ενίσχυση της μνήμης («με σκοπό να θυμάται εξ' αυτού κάτι παρελθοντικό, όταν το ίδιο παρουσιάζεται ξανά στις αισθήσεις του» (EL, 20)). Το παράδειγμα του υφάλου και του τιθέμενου σημαδιού, προκειμένης της θύμησης του προηγούμενου κινδύνου και της κατά συνέπεια αποφυγής του επικυρώνει τις συγκεκριμένες λειτουργίες αυτού.

Η *βουλησιαρχική αφετηρία* για την ένταξη στον κόσμο του συμβατικού/κατασκευαστικού έχει ήδη κατακτηθεί/συντελεστεί. Στο *De Corpore*, δε, τα «*αισθητά moniments*» (DCR, 13), τα σημάδια, παράγονται/επινοούνται ως απότοκα της *ανάγκης* (are necessary), τα οποία, ωστόσο, χωρίς να ακυρώνεται η αυστηρότητα της χομπσιανής δομής αιτιότητας μετατοπιζόμενη όμως σε άλλο επίπεδο σε αυτό της σύνδεσης του φυσικού με το συμβολικό και το συμβατικό, επέρχονται ως αποτελέσματα της βούλησης και όχι της αισθητηριακής αντανakλαστικής αντίδρασης προς τα φυσικά πράγματα/ερεθίσματα²⁴⁶. Εδώ ακριβώς εγγράφεται από τον Hobbes το σημαντικό/κομβικό σημείο του καταρχάς περάσματος/άλματος από το φυσικό στο μη φυσικό. Η «παρατήρηση και η θύμηση του ελαττώματος» (EL, 20), η δυναμική της μνημονικής ισχύος δηλαδή, συμπλέκεται με την έτερη φυσιολογική λειτουργία, το λόγο του νου, με τρόπο που θα παραγάγει, ως επινόημα πλέον, το τεχνητό κατασκεύασμα. Η θύρα για την έξοδο από το ζωικό σύμπαν όχι μόνο έχει δημιουργηθεί, αλλά έχει ανοίξει κιόλας. Τα αισθητά *moniments*, ως επινοήματα, όχι μόνο βγάζουν σε πρώτο βαθμό τον άνθρωπο από την ενστικτώδη μηχανιστικά αντανakλαστική σχέση με τον κόσμο, από τον εγκλωβισμό στη φυσικότητα περνώντας τον στο πεδίο του τεχνητού, του επινοημένου, του συμβατικού, αλλά και γίνονται συνάμα ο *αναγκαίος διάμεσος* της σύνδεσης αλλά και της διάκρισης ταυτόχρονα του λόγου του νου (discourse of the mind) με/από το συλλογίζεσθαι (ratiocination).

Το δυνάμει του περάσματος προς την συλλογιστική πράξη μετασηματίζεται σε *στοιχειωδώς ενεργεία* μέσω της απόδοσης σε αυτά του ρόλου των *βοηθημάτων*, ώστε να κατορθωθεί η σε πρώτο βαθμό ελάχιστη στερεότητα αυτής. Το «ασταθές/ασυνεχές» (unconstant) και «εξασθενούν» (fading) των σκέψεων, η «επανάκτηση» των οποίων παραπέμπει

²⁴⁶ Βρισκόμαστε ακριβώς στη στιγμή της ανάδυσης του απόλυτα διακριτού της ανθρωπότητας, στην απαρχή του μετασηματισμού του κινούμενου στα όρια του μοχθούντος ζώου σε υποκείμενο τεχνουργό, στο ενσκόπως ενεργούν υποκείμενο της πράξης το δυνάμενο, όπως υποστηρίζει και ο Polin, R. (1953: κεφ. Ι), να κατασκευάζει το ίδιο την κοινωνική του φύση πλέον, κατασκευάζοντας τη γλώσσα, τον Λόγο και την επιστήμη.

στην «εξάρτηση αυτής από την *τύχη*» (DCR, 13), στην τυραννία της στιγμής και στην καθήλωση στο διαρκές παροντικό επανέρχεσθαι/επαναλαμβάνεσθαι, υπαγορεύει την *ανάγκη υπέρβασης* τους, κάτι που κατορθώνεται διά της *επινόησης* των αισθητών βοηθημάτων, ώστε «ό,τι ο άνθρωπος βάζει μαζί στο μυαλό του δια του συλλογίζεσθαι (by ratiocination) [να μην] του ξεφεύγει σύντομα (presently slip from him) έτσι που, για να το ανακαλέσει, να πρέπει να στήσει το συλλογισμό του από την αρχή» (DCR, 13). Η πρωταρχή κατασκευής των *σημείων αναφοράς* για την άρθρωση των συλλογισμών έχει ήδη συντελεστεί και η αναφορά του Hobbes στο σκοπό της συγκεκριμένης τομής είναι ρητή: «για την κατάκτηση της φιλοσοφίας» (DCR, 13). Έτσι «οι παρελθούσες σκέψεις όχι μόνο δεν απισχνούνται αλλά καταχωρούνται η κάθε μία στη δική της σειρά» (DCR, 13-14) ως αποτέλεσμα της βούλησης του ατομικού υποκειμένου, καθώς «τα αισθητά πράγματα λαμβάνονται *κατά προτίμηση* (taken at pleasure) με τρόπο που, από την αίσθηση αυτών, να ανακαλούνται στο νου οι ίδιες σκέψεις με αυτές για τις οποίες αυτά ελήφθησαν» (DCR, 14)²⁴⁷.

²⁴⁷ Εδώ, κατασκευάζει ο Hobbes, κατά τους όρους κατασκευής των *σημαδιών* (marks), το πλαίσιο της *πρωταρχικής ανάδυσης του Λόγου* στο ανθρώπινο. Κι αυτό κατά τη θεωρητική κίνηση *αντιστοίχισης της φυσιολογίας με τη συνθήκη των ατομικών συναντήσεων* εντός της «απλής» φυσικής κατάστασης, που αποδεικνύεται καταστροφική. Οι όροι του εμπειρικού της σχέσης με τον κόσμο, όντας ατελέσφοροι, μετασχηματίζονται στην ίδια την «ανάγκη» (DCR, 13), αναφορικά προς τις ατομικές φυσιολογικές δυνάμεις αφενός, διάρρηξης/υπέρβασης της, καθλωτικής στο άχρονο φυσικό, αντανakλαστικής σύνδεσης αίσθησης-σκέψεων, με τρόπο που, διά της συνάρθρωσης μνήμης-σκοπού, η ανασυγκροτημένη πλέον βούληση να αποτυπώνεται στα ίδια τα *σημάδια/σύμβολα* υποβοήθησης και στερέωσης του συνεχούς του χρόνου και της αιτιότητας, άρα του διαρκούς και καθολικού χαρακτήρα των ανακαλυφθέντων-επινοηθέντων όρων/μέσων της ατομικής ωφέλειας. Η συγκεκριμένη διάταξη της φυσιολογικής ακολουθίας δεν είναι άλλη από την *εδραία βάση ανάδυσης του Λόγου*, που, *αντιστοιχιζόμενη στην παρούσα «ζοφερή κατάσταση»* (Λεβ, 198), θα γίνει η πρόσθετη/επίκτητη παρουσία στο παρόν των παθών για τη «δυνατότητα της εξόδου» από τον ζόφο. Είναι η σύμπραξη των δύο, των παθών και του νεοφυούς ακόμα Λόγου (Λεβ, 198), αυτή που το αισθησιακά ήδη βιώνόμενο ανυπόφορο του πολέμου θα το μετατρέψει, υπό καταρχήν συνθήκη ατομικής κρίσης/στάθμισης, σε αναγνώριση της *ειρήνης* ως τον όρο για τη «μόνιμη διατήρηση (lasting preservation)» (DCV, 13) των ανθρώπινων ατόμων. Κι αυτό με όρους *καθολικής αναγνωρισιμότητας* (μόνο «τα παιδιά και οι ανόητοι» (DCV, 15) δύνανται να εξαιρεθούν), αναγόμενο, διά της πρόσθεσης αυτού, σε «εντολή ή γενικό κανόνα του Λόγου» (Λεβ, 200) που λαμβάνει πλέον τη μορφή του Νόμου της Φύσης.

Το τέχνασμα εδώ του Hobbes είναι πολλαπλό. Από τη μια εγγράφει τον «ορθό Λόγο (true reason)» στην ανθρώπινη φύση ως «εξίσου μέρος αυτής όσο και οποιαδήποτε άλλη λειτουργία ή συναίσθημα» (DCV, 16). Συνάμα, αποδίδει σ' αυτόν το χαρακτήρα του «νόμου» του ταυτιζόμενου με τη «φύση» (DCV, 16). Περαιτέρω, τον συμπλέκει με την ανθρώπινη φυσιολογία, με τρόπο που οι υποδεικνυόμενοι από αυτόν νόμοι να «συνδέονται [καθολικά] με μια επιθυμία τήρησής τους» (Λεβ, 226). Προσέτι, «αναδιατάσσει τα πάθη σε δύο ευρείες κατηγορίες: σε πάθη που προδιαθέτουν τον άνθρωπο στις συγκρούσεις [τα εξαντλούμενα στον «ανταγωνισμό, τη δυσπιστία και τη δόξα» (Λεβ, 195)] και σε πάθη που τον προδιαθέτουν να τις αποφεύγει [«ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θα αποκτηθούν με την εργατικότητα» (Λεβ, 227)]» Αγγελίδης, Μ. (1994: 66). Έτσι, *το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο*, αποσυνδεδεμένα από τις αποκλειστικές «ατομικές ορέξεις» (Λεβ, 227) και υπαγόμενα στους «αιώνιους και αμετάβλητους» (Λεβ, 226) νόμους της φύσης, καθίστανται η ξεκάθαρη αναφορά της «επιθυμίας και της προσπάθειας» (Λεβ, 226) όλων, κατέχοντας πλέον «θέση» (Λεβ, 198) ορατή και διαυγή από το ανθρώπινο, μετασχηματιζόμενα πλέον σε παρουσία με σαφές σημασιολογικό φορτίο.

Εντούτοις, έστω κι αν το πρώτο βήμα για την πράξη του συλλογίζεσθαι, άρα και για την είσοδο στον ριζικά διακριτό κόσμο της ανθρωπινότητας, έχει γίνει, αυτό παραμένει ανολοκλήρωτο. Η αιτιολόγηση από τον Hobbes αποδίδεται εδώ διά της αναγκαίας συνάρθρωσης των δύο επιπέδων, του υποκειμενικού και του διυποκειμενικού, του ατομικού και του κοινωνικού, προκειμένου να στηριχτεί η μη πλήρης κατάκτηση ακόμα της διά του Λόγου πληρότητας της ανθρωπινότητας και της εξ αυτής ωφέλειας για την ανθρωπότητα στο σύνολό της: αφενός, αναφορικά προς το ατομικό υποκείμενο και την πληρότητα του συλλογιστικού ενεργείν, σε ό,τι αφορά την ατομική εξέλιξη «ακόμη και ο εξυπνότερος των ανθρώπων [...] τα οφέλη που θα αποκόμιζε για τον εαυτό του θα ήταν ελάχιστα [...], εφόσον θα ξόδευε τον χρόνο του εν μέρει για να σκέφτεται λογικά, και εν μέρει για να ανακαλύπτει σημεία προς υποβοήθηση της μνήμης του και προαγωγής του στη μάθηση» (DCR, 14). Αφετέρου, αναφορικά προς τη διυποκειμενική διάχυση των κατακτήσεων και των αποτελεσμάτων αυτού που δεν είναι άλλα από την επιστήμη και τα ωφελήματα της, άρα και αναφορικά προς το ανθρώπινο είδος ως προς την προοπτική «της αύξησης του γενικού καλού» (DCR, 14), το όφελος θα ήταν μηδαμινό, καθώς ελλείπει ο εκ των ων ουκ άνευ όρος για να μην «χαθεί/αφανιστεί η επιστήμη μαζί με το θάνατο αυτού που την κατέκτησε» (DCR, 14), κι αυτός δεν είναι άλλος από την «επικοινωνία», από την «κοινοποίηση» και τη «διδασκαλία» (DCR, 14) δηλαδή των επιστημονικών ανακαλύψεων του ενός στους υπόλοιπους ανθρώπους.

Επέρχεται, επομένως, ως αναγκαιότητα για την κατάκτηση της φιλοσοφίας, άρα και για την πλήρωση της εξόδου στην ανθρωπινότητα, το επόμενο βήμα του εντοπισμού και της κατασκευής συγκεκριμένων σημείων (signs) με τα οποία «ό,τι ανακαλύπτει κάποιος μπορεί να δηλωθεί και να γίνει γνωστό στους άλλους» (DCR, 14). Ωστόσο, και κατά τον συγκεκριμένο

Βρισκόμαστε στη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος εκείνη, που η μεθοδική έκθεση των εννοιών κατά την πρωταρχική κίνηση εξόδου από τη φυσική κατάσταση αντιστοιχίζεται με την ανάλογη πρωταρχική κίνηση εξόδου στο συμβολικό και στο Λογικό, κατά τρόπο που να φωτίζει μια «διαίτερη», διά της ανακατασκευής της, σχέση Λόγου-παθών-στάθμισης-βούλησης, την οποία ο Σαγκριώτης, Γ. (2007: 81-82) θα ονομάσει «σκοτεινή πλευρά της φυσιοκρατικής ανάλυσης του Hobbes». Γράφει ο ίδιος: ««η μάχη του Λόγου εναντίον των παθών διεξάγεται ήδη εντός της παθολογίας, καθώς τα πάθη που ζητούν άμεση ικανοποίηση προσέρχονται από κοινού 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». Επισημαίνουμε, βεβαίως, πως ακόμα βρισκόμαστε στη στιγμή του νεοφουόζ Λόγου. Το συμβολικό έχει συγκροτηθεί ως ατελές τέτοιο. Είναι αναγνωρίσιμο και διαρκές στο επίπεδο των αρχών, με τα ανθρώπινα άτομα να βρίσκονται στο ένα άκρο της γέφυρας του περάσματος μορφοποιούμενα ως υποκείμενα, της αναγνώρισης όμως και όχι της πράξης. Τούτη βρίσκεται στο άλλο άκρο της γέφυρας, σ' αυτό της ανάδυσης και του γλωσσικού, το οποίο θα συνδεθεί/αντιστοιχιστεί ευθέως με τη συνθήκη της σύμβασης και, περαιτέρω, με τη δύναμη επιβολής της πράξης, το Λεβιάθαν πολιτικό.

αναβαθμό κατάκτησης της ανθρωπινότητας η αναγνώριση «από τα προηγούμενα των επακόλουθών τους και τα επακόλουθα των προηγούμενων τους» (*DCR*, 14) υπάγεται σε μια περαιτέρω *διχοτομία*. Κι αυτό γιατί, καθώς από τα σημεία αυτά στον ένα πόλο τοποθετούνται τα *φυσικά* (natural) που αντιστοιχούν στην *απλή αναγνωρισιμότητα του παρόντος* (χαρακτηριστική είναι εδώ η επανάληψη από τον Hobbes του παραδείγματος της σύνδεσης των συννέφων με τη βροχή), η θεωρία, προκειμένου να σπάσει τον εγκλωβισμό, προχωρεί και εισάγει στον άλλο πόλο την *αυθαιρεσία του πλήρως συμβολικού και συμβατικού σημείου* («others are arbitrary» (*DCR*, 14)) με αιχμή την κατασκευή των *λέξεων*, οι οποίες «συνδεόμενες μεταξύ τους, σημασιοδοτούν τους στοχασμούς και τις κινήσεις του νου» (*DCR*, 15). Προβαίνει έτσι σε μια μεθοδολογική ρήξη που εκτείνει τη θεμελιωτική σημασία του συμβατισμού έως το πεδίο της κατασκευής του ανθρώπου, της εξόδου του από την κατάσταση του ζώου²⁴⁸. Κι ενώ κατά την πρώτη ανάλυση στα *Elements of Law* συγκαταλέγει στα σημάδια (marks) τις «ανθρώπινες φωνές εκείνες που αποκαλούμε ονόματα (names) ή ονομασίες (appellations) των πραγμάτων, [...] τις επιτεθειμένες αυθαιρέτως ως σημάδια» (*EL*, 20), αποδίδοντας σ' αυτά μόνο τη λειτουργία της «ανάκλησης στο νου αντιλήψεων των πραγμάτων στα οποία δώσαμε τα ονόματα ή τις ονομασίες αυτές» (*EL*, 20), κατά τη συστηματικότερη ανάλυση στο ώριμο *De Corpore* οι λέξεις, συνδεόμενες μεταξύ τους, «καθώς γίνονται σημεία των σκέψεών μας» (*DCR*, 15), παραπέμπουν στην *Ομιλία* (Speech) και διαφοροποιούνται σε *Ονόματα* (names) ως «τα μέρη αυτής» (*DCR*, 15), με τα τελευταία να επιτελούν διττή λειτουργία: δρουν τόσο *ως σημάδια* έτσι που «για δική μας χρήση [...] να μπορούμε να θυμόμαστε τις σκέψεις μας» (*DCR*, 15), όσο *και ως σημεία* έτσι που «για τη χρήση των άλλων [...] να μπορούμε να γνωστοποιούμε τις σκέψεις μας σε αυτούς» (*DCR*, 15).

Είναι λοιπόν η σύνδεση των ονομάτων μεταξύ τους, διατασσόμενα (by being disposed) και τακτοποιούμενα (and ordered), αυτή που επιτρέπει στη θεωρία την κατασκευή του ιδίου εκείνου, της *ανθρώπινης Γλώσσας*, που πλέον είναι χαρακτηριστικό αποκλειστικά ανθρώπινο και συνιστά την απόλυτη ρήξη, την ολοκληρωμένη ριζική τομή της διακριτότητας του ζώου άνθρωπος προς

²⁴⁸ Ο Goldsmith, M. M. (1966:61) αναφέρει: «οι διαφορές ανάμεσα στους ανθρώπους και τα ζώα είναι δευτερεύουσες με εξαίρεση την ομιλία». Ενώ, βεβαίως, αυτή είναι η θεμελιωτική βάση, ωστόσο, επισημαίνουμε πως για να αποδοθεί/κατανοηθεί στην πληρότά της η βάση αυτή είναι ανάγκη να συμπεριληφθούν, κατά τη συνθετότητα της συγκρότησής της, οι αντιληπτικές κατηγορίες *χρόνος* και *αιτιότητα*, οι οποίες και αυτές υπάγονται στη συμβατιστική μεθοδολογική αρχή.

το λοιπό ένζωο σύμπαν²⁴⁹. Κι αυτό γιατί το αυθαίρετο πλήρως συμβολικό και συμβατικό σημείο εισάγεται παράλληλα με τον *φωνούμενο ή προφορικό λόγο, την ομιλία*, η οποία, με τη σειρά της, ανάγεται σε συγκροτητική της ανθρωπινότητας αφετηρία. Ο Hobbes χαράσσει την τομή -με αναφορά στην *κατασκευή της ανθρώπινης γλώσσας*, σημασιολογώντας την ως ένα σύστημα σημείων αυθαίρετα κατασκευασμένων, συμβατικά, συναινετικά και διωποκειμενικά αποδεκτών, δια του οποίου ολοκληρώνεται η πράξη του συλλογίζεσθαι ως υποκειμενική διαδικασία και κατορθώνεται η επικοινωνία ως διωποκειμενική αντίστοιχα- της ολοκλήρωσης της εξόδου του ανθρώπου από την κατάσταση του ζώου χωρίς την ανάγκη κανενός μεταφυσικού, υπερβατικού υποστύλωματος.

Δεν είναι, επομένως, καθόλου τυχαίος, αυθαίρετος ή ασυνεπής προς τις ορίζουσες του επιστημολογικού του συμβατισμού ο χαρακτηρισμός της ομιλίας στον *Λεβιάθαν* από τον Hobbes ως της «*πιο αξιοθαύμαστης και ωφέλιμης επινόησης απ' όλες*» (*Λεβ*, 101), η οποία, αποτελούμενη από «*ονόματα ή ονομασίες και τη σύνδεσή τους*» (*Λεβ*, 101), επιτρέπει στους ανθρώπους μέσω αυτών να «*καταγράφουν τις σκέψεις τους, [να] τις ανακαλούν όταν έχουν παρέλθει και [να] τις ανακοινώνουν για να συζητούν και να αποκομίζουν αμοιβαίο όφελος*» (*Λεβ*, 101). Η κατασκευή της γλώσσας ως αποτέλεσμα αναβάθμισης της μεθόδου, με τον τρόπο που κατέστη δυνατή διά του ενδιάμεσου της παραγωγής/εισαγωγής της αυθαιρεσίας του πλήρως συμβολικού σημείου και της ομιλίας, γίνεται το έμπεδο για την εγγραφή/απόδοση αποκλειστικά

²⁴⁹ Στο *De Homine* αποδίδεται με ρητή αναφορά στις πρακτικές των λοιπών ζώων η διαδρομή αυτή της διακριτότητας του αμιγώς ανθρώπινου πλέον από τη λοιπή ζωική φύση. Η δύναμη του τεχνήματος, ολοκληρωνόμενη με την ομιλία και τα αυθαίρετα, πλήρως συμβατικά και συμβολικά πρωταρχικά σημεία αυτής, τα ονόματα, δηλώνει και την ολοκλήρωση αντίστοιχα της διακριτότητας/αντιδιαστολής προς τα όρια του εξαντλούμενου στα ενστικτώδη, αντανakλαστικά, φυσικά, μη διαμεσολαβούμενα από τη βούληση, άρα πλήρως μη τεχνητά, μη συμβολικά *καλέσματα των ζώων*, τα οποία είναι και δηλωτικά της καθηλωτικής στην αμιγώς παροντική φυσικότητα της αντίληψης και της σχέσης με τα πράγματα και τον κόσμο ζωικής φύσης. Τα ζωικά καλέσματα είναι ριζικά διάφορα, δεν είναι καν ομιλία «γιατί, *όχι με τη βούλησή τους αλλά από ανάγκη της φύσης*, τα καλέσματα εκείνα με τα οποία η ελπίδα, ο φόβος, η χαρά και τα παρόμοια σηματοδοτούνται (*arte signified*), βγαίνουν εξαναγκασμένα από τη δύναμη αυτών των παθών. [...] τα καλέσματα αυτά δεν είναι ομιλία, καθώς *δεν συστήνονται από τη βούληση αυτών των ζώων, αλλά ξεσπούν από τη δύναμη της φύσης* από τους ιδιαίτερους φόβους, τις χαρές, τις επιθυμίες και τα άλλα πάθη του καθενός τους» (*DHM*, 37-38)· ή, αλλιώς εκφρασμένος ο εγκλωβισμός στο ενστικτώδες φυσικό, μη συμβατικό: «τα καλέσματα των ζώων του ίδιου είδους είναι σε όλες ανεξαιρέτως τις χώρες τα ίδια, ενώ εκείνα των ανθρώπων είναι διάφορα. [...] τα ζώα δεν γνωρίζουν ότι οι λέξεις κατασκευάζονται από τη βούληση των ανθρώπων με σκοπό να σηματοδοτούν» (*DHM*, 38)· ή αλλιώς διατυπωμένη η απόδραση από το φυσικό διά της επικύρωσης αυτού μέσω της αναγωγής της σχέσης υποκειμένου- αντικειμένου σε άλλο επίπεδο: από αυτό της ικανοποίησης της ανάγκης αποκλειστικά εντός της ενστικτώδους αντανakλαστικής αντίδρασης, σε αυτό εντός κατασκευαστικής, συντακτικής, πλαστικής, διά του τεχνήματος, ενεργητικής σχέσης με τον κόσμο: με τα καλέσματα τα ζώα «προειδοποιούνται για κίνδυνο ώστε να μπορέσουν να τραπούν σε φυγή, καλούνται σε τροφή, ξεσηκώνονται σε τραγούδι, προσκαλούνται σε έρωτα» (*DHM*, 37). Πλέον, το ένστικτο και οι ενστικτώδεις ανάγκες τοποθετούνται υπό της γλώσσας και του Λόγου, καθώς η υπαγωγή των ανθρώπινων φυσικών αναγκών στη γλώσσα και το Λόγο μετασχηματίζεται σε «άλλους», συντακτικούς και συγκροτητικούς του κόσμου, σκοπούς.

στην ανθρωπινότητα του χαρακτηριστικού του *Λόγου*²⁵⁰, ο οποίος κατασκευάζεται ως η πλήρης/ολοκληρωμένη δύναμη υπολογισμού διά της μεθοδολογικά αρτίως και πλήρως αναπτυγμένης γλώσσας. Η γλώσσα συγκροτείται ως το τέχνημα/εργαλείο εκείνο που συνιστά τον κύριο/πρωταρχικό παράγοντα άρθρωσης του Λόγου, τον αναγκαίο εκφραστή του ως το δυνάμει πλήρες και καθολικό όργανο αυτού²⁵¹, το οποίο παρέχει δυνατότητες ανάπτυξης της πράξης του συλλογίζεσθαι στον ύψιστο βαθμό της, στην Επιστήμη ως νοητική και επικοινωνιακή πράξη. Δι' αυτής, δηλαδή, καθίσταται δυνατή η κατάκτηση της Φιλοσοφίας, που, ταυτιζόμενη με την πλήρη γνώση, αποτυπώνει *την πληρότητα και την απολυτότητα* της κατάκτησης της *ανθρώπινης ισχύος* ως το ανυπέρθετο όριο αυτής.

Καθώς, δε, έχει ξεκαθαριστεί ότι αντικείμενο του συλλογίζεσθαι-υπολογίζεσθαι δεν είναι μόνο οι αριθμοί αλλά όλα τα πράγματα που επιδέχονται ανάλυσης-σύνθεσης, όλα δηλαδή εκείνα που μπορούν να τεθούν ως αντικείμενα της φιλοσοφίας²⁵², το εργαλείο της γλώσσας συγκροτείται στην προοπτική μεσολάβησης της σχέσης του Λόγου με τα πράγματα, ούσα το τέχνημα που μεσολαβεί τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης. Γίνεται ο παράγοντας που, ανορθωνόμενος στο ύψος των αρχών του Λόγου, μετασχηματίζει τον άνθρωπο σε *πλήρες υποκείμενο*, ή, αλλιώς, επιτρέπει την απόδοση σ' αυτόν του χαρακτηριστικού της *πλήρους υποκειμενικότητας* ως ουσιώδες, συγκροτητικό του εαυτού στοιχείο. Πλέον, ο άνθρωπος καθίσταται, ως αποτέλεσμα της κατακτώμενης πλήρους γνώσης, *υποκείμενο της πράξης* που, διά της υπαγωγής του γλωσσικού εργαλείου στις αρχές του Λόγου, αναφορικά προς τα πεδία του (φυσικού και κοινωνικού) κόσμου ενύπαρξής του αφήνει πίσω του την αντανakλαστική, παθητική, καθηλωτική στην τυχαιότητα του απρόβλεπτου και στην ασάφεια του απροσδιόριστου

²⁵⁰ Για τη σύνδεση *Μεθόδου-Λόγου-Γλώσσας* και τα χαρακτηριστικά ενός εκάστου εξ αυτών βλ. *εδώ*, 1.2.2., σσ. 67-75.

²⁵¹ Βεβαίως, η σχέση γλώσσας-Λόγου ως σχέση εργαλείου/μέσου της πρώτης προς τον δεύτερο, μεσολαβούμενη από το *δυνάμει* της πληρότητας της κατάκτησης των αρχών της άρα και της πληρότητας της έλλογης-γνωσιακής ανόρθωσης των ατομικών υποκειμένων, καθιστά σημαίνουσα την επισήμανση της Πατέλλης, Ι. (1995: 29): «με τη γλώσσα που κατασκευάζει ο ίδιος [ο άνθρωπος] και οριοθετεί με τα δικά του μέτρα αποδεσμεύεται από την κηδεμονία της φύσης στη γνωσιακή σφαίρα και γίνεται ο ίδιος υπεύθυνος για το τί πιστεύει. Η απόκτηση γλώσσας αποτελεί το πρώτο βήμα στη χειραφέτηση του ανθρώπου από την κηδεμονία της φύσης, του θεού και των συνανθρώπων του. Από μόνη της όμως δεν αρκεί για την πλήρη χειραφέτησή του· ο άνθρωπος χρειάζεται επιπλέον να γίνει ορθολογικός, προκειμένου να ελέγξει τις δοξασίες που του προτείνει η φύση μέσω της φρόνησης και ο θεός μέσω της εκκλησίας και που του προσφέρονται και του επιβάλλονται από τις διάφορες αυθεντίες, τους λαοπλάνους κ.ο.κ.». Επικαλείται, δε, και την αναφορά του Hobbes: «επομένως, με την ομιλία ο άνθρωπος δεν καθίσταται καλύτερος, αλλά απλώς του δίνονται μεγαλύτερες δυνατότητες» (*DHM*, 41). Να τονίσουμε, ωστόσο, πως η κίνηση της γλωσσικής και της έλλογης ανόρθωσης είναι *παράλληλα και ταυτόχρονα συντελούμενες*. Η σχέση τους *δεν είναι σχέση υπαγωγής κατά τη δομή προηγούμενου-επομένου*, αλλά *παράλληλης-ισοδυναμίας* αναφορικά προς τον βαθμό κατάκτησής τους από ένα έκαστο των ανθρώπινων ατόμων.

²⁵² Περί του Λόγου-Υπολογισμού και των Αντικειμένων του βλ. *εδώ*, 1.1.3., και 2.2..

σχέση του με αυτά και, με το Λόγο παράγοντα συγκρότησης της σχέσης του με τον κόσμο, μετατρέπεται στον *ενεργό δρώντα*, στον *συγκροτητικά μετέχοντα* και στον *συντακτικά πράττοντα* επί των δεδομένων του κόσμου, των οποίων η απειρότητα και η τυχαιότητα πλέον, κατανοούμενη, συντάσσεται και διευθετείται κανονιστικά προς έλεγχο και χρησιμοποίηση αυτών, καθώς μετασχηματίζεται σε συνοχή προκύπτουσα ως λογικό συμπέρασμα του δυνάμενου να απεγκλωβιστεί από τα φυσιολογικά αισθητηριακά αντιληπτικά δεσμά (χωρίς ωστόσο να τα παραγράφει ως «πηγές της γνώσης» (DCR, 66)) όντος. Και αυτή ακριβώς η ιδιαιτερότητα της γλώσσας είναι που νομιμοποιεί το από τον Hobbes ιδιαίτερο γλωσσοθεωρητικό ενδιαφέρον, το οποίο, ως διακριτό μέρος με περίσσεια φροντίδα συστηματικά και διεξοδικά αναπτυσσόμενο και τοποθετούμενο μεταξύ των μερών του θεωρητικού όλου, λαμβάνει το ρόλο του θεμελιωτικού αφέτη αλλά και του συνεκτικού ιστού για την αδιατάρακτη ενότητα του συστήματος²⁵³. Είναι η ανάγκη ανόρθωσης της γλώσσας στο ύψος του Λόγου διά του ξεκαθαρίσματος των αρχών αυτής, αυτή που κινητοποιεί τη θεωρία προς το συγκεκριμένο σκοπό²⁵⁴.

²⁵³ Για τη χομπσιανή γλωσσική ανάλυση, τις μεθοδολογικές παραδοχές, τους όρους και τα όρια της σύνδεσης γλώσσας-Λόγου-πραγμάτων, το εύρος και τη βαρύτητα των ζητημάτων που εγκολπώνεται και επιδικάζεται, παράλληλα προς τις εξακτινώσεις/διαχύσεις αυτών στα διαφορετικά μέρη του θεωρητικού όλου βλ. *εδώ*, 2.3., σσ. 75-117.

²⁵⁴ Η κατάκτηση της γλώσσας από το ανθρώπινο, το επίκτητα προστιθέμενο στοιχείο της φυσιολογίας του, δεν είναι άλλο παρά τα βήματα που χρειάστηκε αυτό να κάνει, ώστε να διαβεί την απόσταση της άφιξής του στο άκρο της γέφυρας του *συμβολαίου* (contract) και της *σύμβασης* (covenant). Η θεωρητική κίνηση πρόσθεσης στην ανθρώπινη φυσιολογία του συστήματος σημείων ως συμβατική, συναινετική και διυποκειμενική πράξη αντιστοιχίζεται από τον Hobbes, κατά τους όρους της «μονιμότητας» της ανακάλυψης και της «επικοινωνήσης» αυτής ως προϋποθετική φυσιολογική συνθήκη τους, στην πλήρωση των αναγκών και ικανών δυνάμεων που πλέον κατέχουν τα ανθρώπινα άτομα, ώστε να προβούν στη μεταξύ τους σύναψη των «συμβολαίων» και των «συμβάσεων». Πλέον, δεν «αναγνωρίζουν» μόνο την ανάγκη «εγκατάλειψης (is laid aside)», «απεμπόλησης (by renouncing)», «αποκήρυξης (ought to be relinquished)» ορισμένων από τα δικαιώματά τους στα πάντα (*Λεβ*, 201 & *DCV*, 17), αλλά και προχωρούν στην πράξη κύρωσης της αναγνώρισης αυτής και ταυτόχρονα «δέσμευσης και «υποχρέωσης» (*Λεβ*, 201) τήρησής της. Και είναι το σύστημα των σημείων ο όρος της ολοκλήρωσης της πράξης, καθώς ο «τρόπος» απεμπόλησης του δικαιώματος δεν μπορεί να είναι άλλος από τη «δήλωση ή υποδήλωση κάποιου εκούσιου και επαρκούς σημείου ή σημείων ότι το απεμπολεί» (*Λεβ*, 201). Τα σημεία αυτά, δε, είναι «και λέξεις και ενέργειες» (*Λεβ*, 202), των οποίων θεμελιώδες στοιχείο είναι η «εκουσιότητα» (*Λεβ*, 202). Θεμελιώνεται, έτσι, η ευθεία αντιστοίχιση του φυσιολογικού άλματος από το φυσικό στο συμβολικό και το συμβατικό με το ανάλογό του πέρασμα από την καταρχήν ανυπαρξία στην καταρχάς συγκρότησή τους ως κατηγορίες και στη συνέχεια στη συμβολαϊκή/συμβατική κύρωσή τους του *δικαίου* και του *ηθικού* ως αποτέλεσμα *οικειοθελούς* πράξης. Κι αυτή θεμελιώνεται όχι σε υπερβατικές μεταφυσικές εδράσεις αλλά στην αμιγώς υλική φυσικομηχανιστική βάση του σκοπού «ατομικό όφελος, [...] διασφάλιση της ζωής και των μέσων διατήρησής της» (*Λεβ*, 202).

Το τέχνασμα του Hobbes εδώ απελευθερώνει πολλαπλές δυναμικές. Κατά πρώτον η σύνδεση γλώσσας-σύμβασης επιτρέπει τη στερέωση με όρους *αμοιβαιότητας της πράξης*, πλέον, αυτών που ως γενικές αρχές είχαν σε πρώτο βαθμό ανακαλυφθεί από ένα έτερο των ανθρώπινων ατόμων. Το πρωταρχικό αποκλειστικά αντανακλαστικό *συναντᾶσθαι* των ανθρώπινων ατόμων, με όχημα τη φυσική ανάγκη και οδηγό την υπέρβαση-ποιοτική αναδιάταξη αυτής, μετασχηματίζεται σε βουλευσιαρχικά κατασκευασμένο, κατά την ταυτόχρονη μετοχή μάλιστα του εμπαιχτού και του έλλογου, *κοινωνεῖν*, το οποίο μορφοποιείται σε «εκχώρηση δικαιώματος» με «αναγκαία τη βούληση, όχι μόνο από αυτόν που το εκχωρεί αλλά και από αυτόν που το αποδέχεται» (*DCV*, 18), σε αμοιβαία πράξη δηλαδή.

Πλέον, αναγόμενη η γλώσσα στο ξεκάθαρο διακριτό ανθρώπινο χαρακτηριστικό, παραγόμενη και συναρθρωνόμενη σε δυνάμει αδιάσπαστη ενότητα με το Λόγο (εντός εκάστου ατομικού υποκειμένου έκπτωση ή ανύψωση του ενός συνεπάγεται αντίστοιχη κίνηση του άλλου και τούμπαλιν), συμπλέκεται ταυτόχρονα και γίνεται, συνάμα, το μέσο διά του οποίου η φυσιολογικά δοσμένη ανθρώπινη φύση ως δομημένη ολότητα εκδιπλώνόμενη πλήρως εντός του πεδίου του κοινωνικού *θα ανορθώσει* τα μέρη της σε ενεργεία ανθρωπινότητα, σε ζώσα πλήρη διακριτότητα του ζώου πέρα από το ζώο. Οι αφετηριακές για την αντίληψη και πηγές για τη γνώση αίσθηση και φαντασία, οι δυναμικές για την ανάταση προς το ανθρώπινο μνημονική ισχύς, κριτική ικανότητα, εμπαιθείς δυνάμεις και ικανότητες του νου, οι ατελώς κατασκευασμένες εντός του φυσιολογικού αντιληπτικού κατηγορίες χρόνος και αιτιότητα, το ανολοκλήρωτο της γνώσης εντός της συνθήκης της *prudentia*, το κατακτώμενο ως τάση, ασυγκρότητο ωστόσο, της αλήθειας, της βεβαιότητας και της σοφίας, *ανακατασκευάζονται* και μετασχηματίζονται σε οργανικά μέρη της πλήρως κατακτημένης ανθρωπινότητας υπαγόμενες/α

Κατά δεύτερον η τροπικότητα του κοινωνεῖν λαμβάνει τη μορφή της «σύμβασης του κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον άνθρωπο» (*Λεβ*, 241), οξυδερκής ιδιοτυπία του Hobbes. Κι αυτό γιατί διά τούτης αφενός τα ανθρώπινα άτομα μορφοποιούνται σε «*φυσικά πρόσωπα*» (*Λεβ*, 229), στα οποία «*ανήκουν τα λόγια και οι πράξεις τους*» (*Λεβ*, 229), άρα φέρουν την πλήρη ευθύνη του εαυτού τους και καθίστανται υποκείμενα ενεργά δρώντα, συγκροτητικά μετέχοντα και συντακτικά πράττοντα των όρων του κοινωνικού κόσμου ενύπαρξής τους. Αφετέρου, προοικονομείται από τη θεωρία ο τύπος της πλήρωσης της ιδιότητας του ατομικού προσώπου, που δεν είναι άλλος από την προβολή αυτού στο «*τεχνητό πρόσωπο*» (*Λεβ*, 229), στον «*θνητό θεό*» (*Λεβ*, 241) *Λεβιάθαν* κυρίαρχο. Κι αυτό γιατί η σύμβαση λαμβάνει τον χαρακτήρα του «*κάτι παραπάνω από απλή συγκατάθεση ή συμφωνία*», της «*πραγματικής ενοποίησης όλων σε ένα και το αυτό πρόσωπο*» (*Λεβ*, 241) κατά την ανάγκη της *διασφάλισης των εγγυήσεων* τήρησης αυτής. Στη συγκεκριμένη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος η συνάρθρωση φυσιολογικού-επίκτητου, παθών-Λόγου, δίνει την πρώτη θέση στον Λόγο, καθώς «*είναι αντίθετο στον Λόγο να εκπληρώνει κάποιος πρώτος μια σύμβαση, αν δεν είναι πιθανό ο άλλος να εκπληρώσει την υπόσχεσή του μετά*» (*DCV*, 21). Ωστόσο, οι όροι του φυσιολογικού, μια και «*το περιεχόμενο ή θέμα μιας σύμβασης είναι πάντοτε αντικείμενο στάθμισης* (διότι το συμβάλλεσθαι αποτελεί πράξη της *βούλησης* δηλαδή πράξη, και μάλιστα την τελευταία, της στάθμισης)» (*Λεβ*, 207), δεν παύουν να είναι εμμενώς παρόντες. Στο βαθμό, συνεπώς, που η σύμβαση συνάπτεται στο παρόν αλλά συνίσταται σε «*λόγια που αφορούν το μέλλον*» (*DCV*, 19) ή, αλλιώς, σε «*πράγματα που είναι δυνατά και πιθανά*» (*DCV*, 23), τίθεται το ζήτημα της *συνέπειας* στην τήρηση αυτής, με τους όρους του φυσιολογικού εμπαιθούς να είναι διαρκώς παρόντες προς αποσταθεροποίησή της. Το «*παραπάνω*», λοιπόν, των «*σημείων*» (*DCV*, 19), που παραπέμποντας στον γενικό χαρακτήρα της ρύθμισης ως «*διαταγές με επαρκή σημεία πρέπει να δηλώνονται*» (*Λεβ*, 328), και του εγγυητικού παράγοντα ως ανάγκη *αδήριτη* αναδύεται. Η διαπίστωση στον *Λεβιάθαν* δεν είναι παρά το επιστέγασμα: «*δεν είναι να απορεί κανείς που, εκτός από τη σύμβαση, χρειάζεται και κάτι άλλο για να αποκτήσει η συμφωνία τους διάρκεια και σταθερότητα. Τούτο είναι μια κοινή εξουσία, ικανή να τους εμπνέει δέος και να κατευθύνει τις πράξεις τους προς το κοινό όφελος*» (*Λεβ*, 240).

Κατά τρίτον με τη συγκεκριμένη μεθοδική ανάπτυξη των εννοιών διασφαλίζει ο Hobbes την επιστημολογική του συνέπεια στις μεθοδολογικές αρχές σύνταξης του επιχειρήματος. Ο τύπος του δικού του κοινωνικού συμβολαίου, αποκλείοντας το «*διμερές*» μεταξύ λαού και κυρίαρχου ή επιμέρους δρώντων και κυρίαρχου, αποφεύγει ταυτόχρονα τη σύνδεσή του «*με την ιδέα της *societas civilis*, η οποία κατασκευαζόταν ως ένα πλέγμα οργανικών δεσμών, σε σχέση με το οποίο συλλαμβανόταν η δομή του ανθρώπινου πράττειν, [κάτι που ενέχει τον κίνδυνο ότι] θα αναβίωναν στη δομή του πράττειν επιμεριστικά ή οργανικά στοιχεία, χαρακτηριστικά της προαστικής κοινωνίας, [τα οποία συνιστούν] εμπόδιο στην παραγωγή της γενικής ρύθμισης*» Αγγελίδης, Μ. (1994: 97). Αντίθετα, με το συγκεκριμένο χομπσιανό τέχνασμα διαφυλάσσεται η «*θεμελιώδης προϋπόθεση της φυσικής κατάστασης*» (Αγγελίδης, Μ. (1994: 97) και κατά την κίνηση παραγωγής και κατά τη σύσταση του πολιτικού.

στη δύναμη της μεθόδου²⁵⁵. Και εγγύηση γι' αυτό γίνεται η απόλυτη ισχύς της θεωρίας, η *αυθεντία* δηλαδή ανάπτυξης και απόδοσης των αδιαμφισβήτητων αρχών του Λόγου, εντός των οποίων οριοθετείται το συνεπές προς την ολοκληρωμένη ανθρωπινότητα πράττειν και διασφαλίζεται έτσι, κατ' επέκταση, ο στρατηγικός στόχος του όλου θεωρητικού πονήματος που δεν είναι άλλος από το όφελος της ανθρωπότητας εντός συνθήκης ειρηνικά σταθεροποιημένου πολιτικού που, υπερβαίνοντας «τις αιματοχυσίες, τις σφαγές και τις ερημώσεις» (*DCR*, 8), γίνεται, με τη σειρά του, ο όρος της απελευθέρωσης των δημιουργικών δυνάμεων της ανθρωπότητας, των δυνάμεων του πολιτισμού.

Εδώ συγκροτείται από τον Hobbes η καρδιά του *κριτικού* χαρακτήρα του επιχειρήματος κατά την αντιστοίχιση των ορίων της ανόρθωσης του ανθρώπινου με τους όρους παραγωγής του αναγκαίου τύπου του πολιτικού σε αναφορά προς την ένταση απόλυτο vs σχετικό. Η, ως προς την ανθρώπινη φυσιολογία, συνάρθρωση της γλώσσας με το Λόγο στα ανθρώπινα άτομα έχει γίνει το έμπεδο για την κατάκτηση της Επιστήμης ως νοητική και επικοινωνιακή πράξη και της Φιλοσοφίας ως πληρότητα της γνώσης. Κι αυτή είναι η, ως προς τη σύσταση του πολιτικού, βάση για την κατάκτηση των όρων του *απόλυτου της αυτορρύθμισης και της αυτοοργάνωσης* της κοινωνικής τους συνύπαρξης. Ωστόσο, η πρόκληση για τη θεωρία επανέρχεται ως το συγκρουσιακά και γι' αυτό αποσταθεροποιητικά συγκροτούμενο *δίπολο* ανάμεσα στον Λόγο [(και τον καθολικό χαρακτήρα των διά του υπολογισμού πορισμάτων/θεωρημάτων του που «ο καθένας δύναται να τηρεί» (*Λεβ*, 237)] και στα «φυσικά πάθη» [(από τα οποία κατ' ανάγκην απορρέει η άθλια κατάσταση του πολέμου» (*Λεβ*, 237)], με τρόπο, μάλιστα, τέτοιο, ώστε η δομή συνάρθρωσης των δύο να επιφέρει ανάλογα ή και χειρότερα ως προς την ακολουθία της εκφοράς τους καταστροφικά αποτελέσματα, αν δεν ιδρυθεί μια κοινή εξουσία «επαρκώς ισχυρή» (*Λεβ*, 237), που «θα τους κρατά όλους υποταγμένους» (*Λεβ*, 195) με τη «δύναμη του ξίφους» (*Λεβ*, 237). Είναι το εμμενές στο ανθρώπινο, ακόμα και μετά το οικειοθελώς προσέρχεσθαι για το συμβάλλεσθαι, του «ανταγωνισμού για τις τιμές και τα αξιώματα» άρα του «φθόνου και του μίσους», της «ευχαρίστησης από το συγκριτικά υπεροχικώς» σχετίζεσθαι, της από τον Λόγο οίησης περί της υπεροχικής «σοφίας» άρα της «διχόνοιας», του διά του φετιχισμού της γλώσσας Λόγου αλλοίωσης «του καλού και του κακού» άρα των

²⁵⁵ Για τη σημαντικότητα της μεθόδου, τους μεθοδολογικούς όρους συγκρότησης του χομπσιανού επιστημολογικού υποδείγματος αναφορικά προς την αποδεικτική βεβαιότητα και τη σύνδεση με τα εμπειρικά δεδομένα βλ. εδώ, 1.2.1., σσ. 59-66. Περί της μεθόδου ως υπερκείμενης ενοποιητικής αρχής του συστήματος βλ. εδώ, 1.4.2., σσ. 122-133.

«δυσανεστίσεων» που επιφέρει, της από τις ανέσεις «επιδειξιομανίας και αυθαιρεσίας» άρα της «σύγκρουσης» (Λεβ, 239-240), τεκμηριωτικό (vs το αμιγές ενστικτώδες ζωικό) πλαίσιο, αυτό που πάνω του θα θεμελιώσει ο Hobbes την, κατά την ιδιαιτερότητα της θεωρητικής του προ-απόφασης, *κριτική* του τοποθέτηση, επί τη βάσει των «διαίτερων-διαφορετικών ατομικών συμφερόντων» (Λεβ, 239), απέναντι στην υποκριτικά «επικαλούμενη αρετές και αξίες παραδοσιακή φιλοσοφικοθεολογική πολιτική σκέψη»²⁵⁶. Είναι, δε, το πλαίσιο αυτό η βάση που, στον συγκεκριμένο αναβαθμό της συγκρότησης της ανθρώπινης φύσης ως σύνθεση του φυσιολογικού με το επίκτητο, θα υπαγορεύσει την «επεξεργασία στρατηγικών ανασύνθεσης της δομής του πράττειν, κατά τρόπο ώστε να εξισορροπούνται εντελώς οι ανορθολογικές συνέπειες της εμπαθούς φύσης του ανθρώπου, από τις ορθολογικές αρχές που περιέχονται στην ίδια την ιδέα της πολιτικής»²⁵⁷.

Αναδύεται, συνεπώς, και στον συγκεκριμένο αναβαθμό ανάπτυξης του επιχειρήματος²⁵⁸ η *δυνατότητα αντιστροφής της ανάγνωσης της αιτιότητας*, άρα ανάδειξης του *τελεολογικού*

²⁵⁶ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 117).

²⁵⁷ Βλ. Αγγελίδης, Μ. (1994: 95).

²⁵⁸ Το τέχνασμα του Hobbes στη συγκεκριμένη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος επιφέρει αλυσιδωτά αποτελέσματα τόσο κριτικής ανοιχτότητας όσο και δογματικής κλειστότητας. Καταρχάς το σύμφωνο συνάπτεται ως «πράξη υποταγής» από τους δρώντες διά της «αμοιβαίας απεμπόλησης του δικαιώματος αυτοκυβέρνησής τους» (Λεβ, 241) και της «μεταβίβασης-εκχώρησης (ought to be transferred)» (Λεβ, 201 & DCV, 17) των δικαιωμάτων τους, κατά την «υποταγή της βούλησής τους» (DCV, 68) ως «καθολική εκχώρηση ολόκληρης της δύναμης, της ισχύος και των λειτουργιών τους σε έναν άνθρωπο ή σε μια συνέλευση ανθρώπων» (Λεβ, 241 & DCV, 68), έτσι που, «αναγόμενες όλες οι βουλήσεις σε μία» (Λεβ, 241), ο κυρίαρχος, συναθροίζοντας τις δυνάμεις όλων πλέον, «θα διαθέτει τόση δύναμη, που με τον τρόπο αυτής θα μπορεί να συναρμόσει τις βουλήσεις των διαφορετικών ανθρώπων σε ενότητα και ομόνοια» (DCV, 69) ή, άλλως, «θα διαθέτει τα μέσα και τη δύναμη όλων, ώστε να διασφαλίσει, κατά όποιον τρόπο κρίνει κατάλληλο, την ειρήνη τους και την κοινή τους άμυνα» (Λεβ, 241-242).

Η θεωρία δηλαδή, κατά το σκοπό της «απομάκρυνσης από τη δομή του πράττειν των ανορθολογικών και επιμεριστικών στοιχείων» Αγγελίδης, Μ. (1994: 95), συγκροτεί το συμβατιστικά, κατασκευαστικά και βουλευσιαρχικά παρηγμένο ορθολογικό πλαίσιο της πολιτικής πράξης και της σύστασης του πολιτικού ως κίνηση έλξης και απορρόφησης από τον Κυρίαρχο της, κατακτημένης από την Επιστήμη και τη Φιλοσοφία, πλήρους γνώσης, με τρόπο που να προσγράφεται σε αυτόν το *απόλυτο* τόσο των *δυνάμεων* του φυσιολογικού όσο και της εξουσιαστικής *ισχύος*. Η *αυθεντία* Επιστήμη-Φιλοσοφία μετατοπίζεται στον Κυρίαρχο, εγκολπωνόμενος τούτος το σύνολο των δυνάμεων που αυτή συμπυκνώνει, αλλά και προσποριζόμενος συνάμα την περαιτέρω δύναμη, την καταλυτική εντός του κοινωνικού, την *απόλυτη κυριαρχική εξουσιαστική ισχύ*. Μοναδική πηγή δέσμευσής του καθίσταται η συνέπειά του στις αρχές του Λόγου που τον παρήγαγαν (οι οποίες λαμβάνουν το χαρακτήρα του «θεμελιώδους νόμου» (Λεβ, 348) στο εγκαθιδρυθέν θετικό δίκαιο της συσταθείσης πολιτικής κοινότητας), ούσα αντιφατική κάθε ασυνέπεια των πράξεών του προς τον συναινετικά αποδεκτό μεθοδολογικό συμβατισμό του Λόγου, σε βαθμό που θα επιφέρει την «ολική διάλυση της πολιτικής κοινότητας» (Λεβ, 348 & κεφ. XXIX) και την «καταστροφή/αφανισμό του ίδιου [ως] κατάργηση/άρση της εξουσίας του και απώλεια των δικαιωμάτων του» (Λεβ, 391). Έτσι όμως ο κριτικός χαρακτήρας του χομπσιανού «φωτός του Λόγου» εκτρέπεται σε «νομομοποίηση μιας εξουσίας χωρίς έλεγχο» Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 168), με την *ελευθερία των υπηκόων* να συγκροτείται ως τέτοια και να εξαντλείται εντούτοις ταυτόχρονα σε μια και μόνη στιγμή: αυτή της *μιας διά παντός εθελούσιας επιλογής των δεσμών τους*. (Κι αυτή είναι μια στιγμή της ιδίας, συγκεκριμένης και καθορισμένης, αλλά και σύνθετης συνάμα πρότασης του Hobbes για την ελευθερία, την οποία ανακατασκευάζοντας σε «τύπους: σωματική, ορθολογική και ρυθμιζόμενη ελευθερία» αντιστοιχούντες σε «τύπους του πράττειν» (Αγγελίδης, Μ. (1994: 94) κατά την

χαρακτήρα του χομπσιανού έργου. Δεν είναι η ανθρώπινη φύση, με τη σημασία των εξαντλούμενων στην αυτοαναφορικότητά τους φυσιολογικών ικανοτήτων του ζώου-άνθρωπος, η αιτιώδης συνθήκη της διάρρηξης των δεσμών του φυσικού, της απόδρασης από την ειρκτή της αμιγούς ζωικότητας, του άλματος προς την πλήρη ανθρωπινότητα, έστω κι αν το σύνολο των στοιχείων του φυσιολογικού είναι η βάση για την κίνηση αυτή. Είναι, σε αντίστροφη πορεία μάλλον, η δύναμη του επίκτητου που ενεργοποιεί τα φυσιολογικά δεδομένα, τα μετασχηματίζει (αποδίδοντάς τους αυτόν τον χαρακτήρα) σε *δυνάμεις* κινούμενες από το λήθαργο της εν υπνώσει συνθήκης του προ-Συμβολικού, προ-Γλωσσικού και προ-Λογικού στην ενεργεία δυναμική, στην αναγκαία, με άλλη διατύπωση, έδραση επί της οποίας θα θεμελιωθεί και θα αναπτυχθεί το μη ζώωδες ζώο, ο *άνθρωπος εντελής*. Υπό τη συγκεκριμένη θεώρηση στο χομπσιανό οικοδόμημα η ανθρώπινη φύση κατασκευάζεται ως αιτία του πολιτικού σε *σχήμα πρωθύστερο*. Είναι η προοικονομημένη συνθήκη του ατελούς άλματος προς την ανθρωπινότητα, της εξάντλησης του ανθρώπινου στο ανυπέρβλητο της ορμητικότητας των παθών παρά τη μεσολάβησή τους από το Λόγο, η προλαμβάνουσα τον ήδη προ-αποφασισμένο *τύπο του απολυταρχικού/απόλυτου Λεβιάθαν πολιτικού*, η οποία κατασκευάζεται ως το αποτέλεσμα της συγκεκριμένης *προβληματικής και θεωρητικής προ-απόφασης*. Συνάμα, έλκει στο εσωτερικό της

ανασυγκρότηση της ανθρώπινης φύσης στα επίπεδα της φυσικής κατάστασης, του περάσματος προς και της σύστασης του πολιτικού, *συσφίγγει την ενότητα συστήματος* της όλης οικοδόμησης κατά τη δομή της αναγκαιότητας της πράξης, πεδίο που θα αναλύσουμε διεξοδικά στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο). Οι όροι του *καθολικού πολιτικού αποκλεισμού* κατασκευάζονται και δικαιολογούνται από τη θεωρία ως η νομοτελής συνθήκη πραγμάτωσης του έλλογου στις κοινωνικές σχέσεις. Το *αντιφατικό φορτίο* του απολύτου της πρόκρισης της κοινωνικής συνοχής, της εξαντλούμενης στην «προστασία και την ασφάλεια των υπηκόων», θεωρούμε πως είναι πρόδηλο/καταφανές.

Περαιτέρω, διά της προ-απόφασης (η οποία συνιστά την αφετηριακή στιγμή της συνάρθρωσης των εννοιών με τις αξίες, την επικαθοριστική του προσανατολισμού του επιχειρήματος) της «αδυνατότητας του ανθρώπινου είδους να συμπεριφέρεται με τρόπο αμοιβαίας αναγνώρισης αλλά και πράξης προς το πρόσφορο κοινό όφελος» (Λεβ, 239), ο, διά της ιδιαίτερης και καθορισμένης «όρασης» των «ατομικών κρίσεων και ορέξεων» (Λεβ, 239) ως εμμενώς συγκρουσιακών, χομπσιανός επιστημολογικός συμβατισμός συγκροτεί ταυτόχρονα τους όρους της *κλειστότητας* του επιχειρήματος αναφορικά προς την προοπτική *αυτοκαθορισμού* των δρώντων σε έναν ορίζοντα *συμμετοχικών δικαιωμάτων*. Συγκροτείται ως «αόρατος», μη αξίζων να θεματοποιηθεί ένας *παιδευτικός* χαρακτήρας αυτών, τέτοιος, που θα επέτρεπε τη *διαλεκτική της ανόρθωσης* των ανθρώπινων ατόμων κατά τον προσανατολισμό τους στο συνεχές της κίνησης προς την εγγύτητα-προσέγγιση της πληρότητας της γνώσης, της Επιστήμης και της Φιλοσοφίας ως ποιοτικές ενός/μιας ετέρου/ας των μετεχόντων/ουσών-δρώντων/σών κατακτήσεις, κι αυτό κατά την προβολή/αντανάκλασή του στο ανάλογα ποιοτικό ανορθώμεσθαι του κοινωνικού σχεσιακού. Το «δυνάμει» της «υπόθεσης» πως «πολύαριθμοι άνθρωποι συγκατατίθενται να τηρούν τη δικαιοσύνη και τους άλλους νόμους της φύσης χωρίς το φόβητρο μιας κοινής εξουσίας», το οποίο συνεπάγεται κατ' ανάγκην ότι «τότε θα ήταν δυνατό να υποθέσουμε ότι όλη η ανθρωπότητα μπορεί να κάνει το ίδιο», από το οποίο με τη σειρά του συνάγεται ότι «τότε ούτε θα υπήρχε ούτε θα ήταν αναγκαίο να υπάρχουν πολιτική κυβέρνηση ή πολιτική κοινότητα εν γένει, εφόσον η ειρήνη θα ήταν δυνατή χωρίς υποταγή» (Λεβ, 239) δεν μπορεί να υπάρξει ούτε ως ίχνος προσανατολιστικής αρχής στον χομπσιανό συμβατισμό. Ο κίνδυνος της αρετολογικής εκτροπής πρέπει να εξοβελιστεί εξ' ολοκλήρου. Ό,τι λοιπόν απαιτείται είναι «από την τεχνητή ζωή (*vita artificialis*) του μεγάλου αυτόματου (*homo artificialis*), [να] αναδυθεί ένα τεχνητό πρόσωπο (*persona artificialis*), [το οποίο] γίνεται το επίκεντρο του δημόσιου δικαίου» Gierke, O. (1934: 61), συγκροτούμενο με όρους απολυτότητας ως προς την εξουσιαστική ισχύ επιβολής του.

τον *τύπο του κοινωνικού* (ανταγωνιστικού, συγκρουσιακού, αλληλοκαταστροφικού και διενεκτικού), ο οποίος, αν και η θεωρία τον εμφανίζει ως παράγωγο της ανθρώπινης φύσης, δεν είναι παρά η θεωρητικά προ-αποφασισμένη προϋπόθεση-αιτία παραγωγής αυτής, ώστε να θεμελιωθεί το αντίστοιχα προ-αποφασισμένο πολιτικό²⁵⁹.

Αυτή ακριβώς η θεωρητική αντιστροφή καθιστά την *ένταση ανάμεσα στο απόλυτο και το σχετικό της ισχύος* με την οποία έρχεται διαρκώς αντιμέτωπη η χομπσιανή θεωρητική προοπτική ορατή κι εδώ. Και κατά την ολοκλήρωση της ανάπτυξης του πεδίου της γλώσσας και του Λόγου, με ολοκληρωμένη την ανάλυση δηλαδή όλων των πεδίων κατασκευής της ανθρωπινότητας, η συγκεκριμένη ένταση είναι εμμενής. Καθώς ο ρόλος της γλώσσας ως όργανο έκφρασης του Λόγου, κάτι που σημαίνει διακριτότητα των δύο σε μία σχέση μέσου-σκοπού, είναι αδιατάρακτος -με το Λόγο να είναι η πραγματικότητα της ολοκληρωμένης/πλήρους έλλογης τάξης, ο οδηγός της ορθότητας και η αρχή της ενότητας και της σταθερότητας, που, στις συνθήκες που δεν πληρούνται, η αιτία δεν αναζητείται στον Λόγο καθεαυτόν, όντας «καθαυτός πάντα ορθός» (Λεβ, 114), αλλά στη σχέση του προς τα μέσα έκφρασής του, προς το «δυνατό» της γλωσσικής εκφοράς δηλαδή- *όρος για την ανόρθωση* του ανθρώπινου έως την πληρότητα του Λόγου είναι η *καλλιέργεια* των ατομικών υποκειμένων για την κατάκτηση της, μη δοσμένης εξαρχής, σύναψης των αρχών του Λόγου και της γλώσσας. Κι αυτό γιατί η γλωσσική καλλιέργεια είναι η πρωταρχική «αποκλειστικά ανθρώπινη λειτουργία/ικανότητα (faculty)» (Λεβ, 99) που προϋποθέτει για την «απόκτηση (acquired) και βελτίωσή (increased) της» τη «μελέτη (study) και την εργασία (industry) [...] τη διδασκαλία/καθοδήγηση (instruction) και την πειθαρχία (discipline)» (Λεβ, 99). Είναι η επίκτητη συνθήκη για την «απόκτηση (is gotten)» (Λεβ, 139) τής, ανάλογα επίκτητης, νοημοσύνης εντός πλαισίου «μεθόδου (method), καλλιέργειας (culture) και διδασκαλίας/καθοδήγησης (instruction)» (Λεβ, 139). Είναι η πράξη η συνυφαινόμενη σε αδιάσπαστη ενότητα με την ανάδυση του, «μη γεννημένου με τον άνθρωπο» (Λεβ, 118) ως μια από τις φυσιολογικές λειτουργίες αυτού «όπως η αίσθηση και η μνήμη» (Λεβ,

²⁵⁹ Ο Βώκος, Γ. (2007: 58), εκκινώντας από τις παρατηρήσεις του Althusser, L. (1969: 21-25) στο έργο του για τον Montesquieu, επισημαίνει: «Το παράδοξο της θεωρίας έγκειται στο γεγονός ότι, στην απόληξη, που είναι η οργανωμένη κοινωνία, βρίσκει κανείς όλα τα χαρακτηριστικά με τα οποία η θεωρία είχε ήδη προικίσει τους απομονωμένους ανθρώπους πριν συνάψουν κοινωνικές σχέσεις. Με άλλα λόγια, στο τέλος βρίσκουμε αυτό που είχαμε υποθέσει την αρχή, ούτως ώστε η μεν θεωρία να μοιάζει με ρόδα που γυρίζει σε κενό χρόνο, η δε ιστορία να περιμένει τη θεωρία να τελειώσει τον κύκλο της, για να ξεκινήσει τον δικό της». Τα τελεολογικά χαρακτηριστικά των θεωριών του Φυσικού Δικαίου θεωρούμε πως βρίσκουν στον Hobbes τη σαφέστερη έκφραση του τρόπου με τον οποίο μια καθορισμένη θεωρητική δομή εννοιολογικού πλαισίου συγκροτείται σε «ιδιαίτερη ενότητα» πλήρως συστηματική.

118) και του «μη αποκτώμενου (nor gotten) από την εμπειρία μόνο όπως η φρόνηση» (*Λεβ*, 118), Λόγου που «αποκτάται (attained) με τη φιλοπονία και την προσπάθεια (by industry)» (*Λεβ*, 118).

Συγκροτώντας, συνεπώς, η θεωρία τις μεθοδολογικές της παραδοχές ως τους/τα σταθερούς/ά και αδιαμφισβήτητους/α *όρους* και *όρια* εντός των οποίων η γλώσσα ως σύστημα αρθρωνόμενων/συντασσόμενων μεταξύ τους πρωταρχικών σημείων πράγματι επιτελεί το σκοπό κατασκευής της που δεν είναι άλλος από την αξιοποίησή της στην υπηρεσία του Λόγου, προκειμένης της συγκρότησης του ίδιου καθεαυτού, αλλά και συγκρότησης της σχέσης αυτού προς τα πράγματα²⁶⁰, συγκροτεί ταυτόχρονα και στρατηγικό *κριτήριο* *τριπλής αξιολόγησης*: κατασκευάζει το *μέτρο* κατά πρώτον αναφορικά προς την *ταξινόμια* τοποθέτησης ενός εκάστου των ατομικών υποκειμένων εντός της πλήρους ανθρωπινότητας ή των εκδοχών απόκλισης ή ελλειπούς κατάκτησης αυτής, κατά δεύτερον αναφορικά προς τη *διάγνωση των συμπτωμάτων*, ιστορικών και συγχρονικών, ανεπαρκούς (ως προς το σκοπό κατασκευής του) χρήσης του γλωσσικού εργαλείου, κατά τρίτον αναφορικά προς τον *εντοπισμό των αιτιών* της ανεπάρκειας αυτής σε προοπτική συμπλοκής/συνάρθρωσης των φυσιολογικών με τις κοινωνικές εδράσεις. Και με τα τρία, δε, αυτά πεδία αναφοράς υποδηλώνονται άξονες προσανατολισμού μιας θεωρίας Παιδείας.

²⁶⁰ Η διάταξη του χομπσιανού τριμερούς ολοκληρώνεται εδώ και αναφορικά προς το αριστοτελικό του ανάλογο. Η αντιστοιχία του μεν φυσιολογικού και επίκτητου με το δε παιδευτικό και πολιτικό, ολοκληρώνεται ως πλήρης απόδοση μιας αντινομίας τόσο αφετηριακά όσο και καταληκτικά συντελεσμένης, υφαινόμενης ωστόσο με υλικά όχι απλά επικοινωνούντα ή συγκλίνοντα αλλά και ταυτόσημα στο μεγάλο εύρος τους.

Ο χομπσιανός Λόγος τον αντίστοιχο αριστοτελικό θα συναντήσει κατά την τροπικότητα της κατάκτησής του, με αντινομική ωστόσο τη μεθοδολογική αρχή γέννησής του. Είναι η εμπειρία και η συνήθεια οι αναλογούσες στο αριστοτελικό «ἔθος» που και στα δύο υποδείγματα παιδευτικό χαρακτήρα λαμβάνουν. Στο μεν άσκηση στην «ἀρετήν» είναι και στην «εὐδαιμονίαν» σκοπεύει, στο δε άσκηση στη «γλώσσα» και στην «υπολογιστική δεξιότητα» είναι και στην «πλήρη γνώση» αποβλέπει. Στο μεν τον ανορθωμένο, ικανό προς στερέωση του «ορθού» πολιτεύματος πολίτη, τελεολογικά υπηρετεί, στο δε τον ανορθωμένο ικανό «υπήκοο» του συμβατικά και συναινετικά κατασκευασμένου ορθολογικού πολιτικού τελεολογικά υπηρετεί.

Είναι, ωστόσο, η συγκεκριμένη διάκριση της κατά τη «γνώση» vs την «εὐδαιμονίαν» σκοποθεσία, παραγόμενη και σημασιολογούμενη από αντινομικές μεταξύ τους αφετηρίες, η μεν κατά «τάγαθόν οὐ πάντ' ἐφίεται» και δη το «ὑψιστον» η δε κατά την πρωταρχική και αξιακά μοναδιαία «διατήρηση του εαυτού/αυτοσυντήρηση» εγγραφόμενες αμφοτέρως στην ανθρώπινη φύση, αυτή που, κατά τη μεθοδολογική αντιπαράθεση δύο θεωρητικών συστημάτων, σε *ἀντίπαλες περιεχομενικές και συστηματικές του πολιτικού καταλήξεις* οδηγείται: ο μεν Αριστοτέλης, διά του εγχειρήματος της διόρθωσης των «πλανών» και άρσης των «διαφορῶν» ως προς «τά δέ καλά καί τά δίκαια, περί ὧν ἡ πολιτική σκοπεῖται», την εσφαλμένη γνώμη («δοκεῖ») του «νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δέ μή» (*ΗΝ*, 1094b, 14-16) ανασκευάζει, ο δε Hobbes, διά του συντακτικού σχήματος του «ως εἰν/λες και» την «επιπολαιότητα» της «φύσει και όχι συναινέσει» (*Λεβ*, 222 & *DCV*, 3) και μάλιστα «μη ἔξωθεν εγγυημένης» σύστασης του πολιτικού λαιδореῖ. Ο μεν το «ζῶον πολιτικόν» *ἄνθρωπος*, ο δε το «ζῶο ἄτομο» *ἄνθρωπος* ἔχουν ως θεωρητική τους προ-απόφαση, και επί αυτών συγκροτείται η «πολιτική που ασκούν μέσα και διά των εννοιῶν».

4.2. Υποκείμενα της Πολλαπλότητας και Θεωρία Παιδείας: Ο Κριτικός Χαρακτήρας του Χομπσιανού Έργου Εκβάλλων στην Πολιτειακή Παιδευτική Πράξη ως Τελεολογικά Καθορισμένη Κυριαρχική Πρακτική

Κατά την ανάπτυξη, επομένως, των όρων για την κατάκτηση της πλήρους ανθρωπότητας εντός της συνθήκης του γλωσσικού, συμβολικού και Λογικού η θεωρία εισάγει στο εσωτερικό και της συγκεκριμένης συνθήκης την πολλαπλότητα των ατομικών υποκειμένων με τρόπο που, ανάγοντας το βαθμό κατάκτησης των αρχών του Λόγου, που είναι και αρχές της γλώσσας, στο κριτήριο κατάκτησης της ανθρωπότητας, να εισάγει ταυτόχρονα κι εδώ την ένταση απόλυτο - σχετικό και να την μετασχηματίζει παράλληλα σε αντίστιξη τέλειας ή ατελούς, ολοκληρωμένης ή μερικής γλωσσικής καλλιέργειας, ή, αλλιώς, κατάκτησης των αρχών της γλώσσας. Κι από εδώ συνάγεται η εμμένεια, και εντός του πεδίου ανάπτυξης του Λόγου, της έντασης απόλυτο vs σχετικό τόσο ως προς την αντίληψη των κατηγοριών χρόνος και αιτιότητα, όσο και ως προς τη γνώση, δηλαδή την κατάκτηση της ισχύος του ανθρώπινου ως καθολική συνθήκη. Κι αυτό γιατί, και κατά την ανακατασκευή του ανθρώπου με προστεθειμένες στις ικανότητες/δυνάμεις αυτού τη γλώσσα και το Λόγο, το απόλυτο της κατάκτησης αυτών, άρα και της σύναψής τους, σχετικοποιείται παράγοντας *ταξινομίες καταρχάς διχοτομικές*, οι οποίες κατά την περαιτέρω ανάλυση τριχοτομούνται, επιφέροντας έτσι *τρεις διαφορετικούς χομπσιανούς ανθρωπολογικούς τύπους*.

Στη συγκεκριμένη στιγμή του το επιχείρημα έχει αναπτύξει την κριτική του δυναμική, έτσι που να παρέχει ικανά στοιχεία θεμελίωσης εναλλακτικών θεωριών Παιδείας κατά τον τρόπο της διαπλοκής των εννοιών με τις επιλεγείσες από τη θεωρία αξίες που αυτή προκρίνει. Οι κατευθύνσεις των παιδευτικών πρακτικών που μπορεί να ενέχονται στο ή, αλλιώς, θα μπορούσαν να συναχθούν από το χομπσιανό έργο συναρτώνται ευθέως με τη θεμελιωτικής σημασίας προ-απόφαση που κατευθύνει την ανάπτυξη του επιχειρήματος. Έχοντας ολοκληρωθεί από τη θεωρία η πορεία κατασκευής του ανθρώπου κι έχοντας αποδοθεί στις λεπτομέρειές του το πλέγμα των φυσιολογικών και επίκτητων δυνάμεων/ικανοτήτων σε αναφορά προς τη συμπλοκή αυτών με το πεδίο του κοινωνικού ως δομή αναγνωρισιμότητας του πράττειν ατομικών υποκειμένων από έτερα υποκείμενα και τούμπαλιν, έχουν πλέον αναπτυχθεί οι όροι υπό τους οποίους τα μέρη της δομημένης ολότητας ανθρώπινη φύση επιμερίζουν τις λειτουργίες τους και τις διαδρομές της μεταξύ τους αιτιακής αλληλεπίδρασης.

Αυτό, ωστόσο, γίνεται με τρόπο που, εξαιτίας της *συνθετότητας της δομής*, οι αιτιώδεις δυνάμεις, πέρα από το ότι δεν παράγουν συνάψεις με γραμμικό και, δη, μονόδρομο χαρακτήρα, υπαγόμενες στο χομπσιανό σχήμα του πλήρους αιτίου συγκλίνουν μάλλον προς την *αποσταθεροποίηση* και την *ενδεχομενικότητα* του παραγόμενου όλου, παρά προς την ενιαιότητα, το συμπαγές και το αδιατάρακτο αυτού. Κι εδώ ακριβώς έχει αναπτυχθεί από τη θεωρία το σύνολο των δεδομένων που επιτρέπουν, ανάλογα με την προ-απόφαση και την προβληματική της, την κριτική αναζήτηση των προοπτικών θεωριών Παιδείας που δύνανται να θεμελιωθούν επί τη βάσει του προσανατολισμού του επιχειρήματος κατά τις επιλεγείσες ή αποκλεισθείσες δυνατές συνέπειες, στις οποίες αυτό θα κατευθυνθεί. Γι' αυτό ακριβώς στο χομπσιανό έργο, όσο ρητά εκφράζονται, άλλο τόσο ελλοχεύουν υπόρρητα *πολλαπλές δυνατότητες παιδευτικών πρακτικών*. Στο βαθμό που για το παραγόμενο κάθε φορά αποτέλεσμα, το οποίο εδώ είναι η/οι πράξη/εις του εκάστοτε ατομικού υποκειμένου, συμπράττει ένα σύνολο στοιχείων η ελάχιστη διαφοροποίηση ή η απουσία ενός εκ των οποίων επιφέρει μετατοπίσεις, διαφοροποιεί και μετασχηματίζει το τελικό αποτέλεσμα, το ερώτημα που υφέρπει καθόλη την ανάπτυξη της κατασκευής της ανθρώπινης φύσης από τον Hobbes είναι σε ποιες στιγμές και σε ποια στοιχεία συγκρότησης αυτής, η Παιδεία, ως δύναμη επέμβασης επ' αυτών, θα μπορούσε να ανασυγκροτήσει την αιτιώδη συσχέτιση των μερών, συμβάλλοντας έτσι στην παραγωγή προβλέψιμων και συμβατών με τις προϋποθέσεις που η ίδια η θεωρία θέτει αποτελεσμάτων. Αυτό, βέβαια, με τη σειρά του προϋποθέτει κριτική ανακατασκευή των χομπσιανών ανθρωπολογικών τύπων διά του φωτισμού των επίδικων, στην προοπτική αυτή, σημείων.

Βέβαια, ο ίδιος ο Hobbes, κατά τη δική του θεωρητική προ-απόφαση, θα υπαγάγει την Παιδεία στο πλαίσιο της πολιτειακής παιδευτικής πράξης, δεχόμενος ότι η μείζων κατηγορία του ανθρώπινου, η αντιστοιχούσα στη συντριπτική πλειοψηφία των ατομικών υποκειμένων κατά τους όρους του «πραγματικού» κοινωνικού-ιστορικού είναι αυτή του μερικού της έλλειψης ή, αλλιώς, του μερικού της κατάκτησης του επίκτητου Συμβολικού, Γλωσσικού, Λογικού. Τα υπαγόμενα στη συγκεκριμένη κατηγορία ανθρώπινα άτομα, έστω κι αν πληρούν όλες τις φυσιολογικές προϋποθέσεις για την ανόρθωσή τους στη συνθήκη της πλήρους ανθρωπότητας, βρίσκονται στην κατάσταση του *συνεχούς μετεωρίζεσθαι*, του ανολοκλήρωτου άλματος δηλαδή προς την κατάκτηση της πλήρους γνώσης, του ελλείμματος που οφείλεται στο ανεπαρκές της σύναψης της γλώσσας με το Λόγο εξαιτίας κοινωνικών παραγόντων. Είναι οι όροι του επίκτητου με άλλα λόγια αυτοί που καθιστούν το βαθμό της (μη) κατάκτησης του Λόγου τον βαρύνοντα

παράγοντα κατασκευής των αποκλίσεων από την πληρότητα του ανθρώπινου. Κι εδώ είναι που αναδεικνύεται η ανάλογα βαρύνουσα σημασία της παιδευτικής πράξης, η οποία, ως λειτουργία αναπαραγωγής του κοινωνικού και η ίδια, συναντάται με τους όρους του κοινωνικού σχεσιακού ως πρακτικές στρέβλωσης μάλλον παρά συνεπούς προσανατολισμού προς τους στόχους που η θεωρία υποδεικνύει.

Είναι, συνάμα, το πεδίο στο οποίο, αναφορικά προς την ανθρώπινη φύση, επιλέγεται από τον Hobbes να δοθεί η μεγάλη έμφαση. Γνωρίζει πολύ καλά ότι κατά την ανάπτυξη της θεμελίωσης του πολιτικού οι όροι του αδιατάρακτου τελούν υπό συνεχή διακινδύνευση. Και αυτό είναι διακριτό τόσο στο πεδίο των ατομικών συμπεριφορών, του πράττειν/της πράξης των ανθρώπινων ατόμων, καθώς αυτά υπόκεινται τόσο στην *αμάθεια* όσο και στην *πλάνη* που είναι δυνατό να εκβάλλει στα ακρότατα της μωρίας υπαγορεύοντας έτσι συγκεκριμένες εκφορές έκφρασης των δυνάμεων του εμπαθούς εντός των διατομικών σχέσεων, όσο και στο πεδίο των μηχανισμών και λειτουργιών του κοινωνικού που, υποκείμενοι/ες σε συγκεκριμένα *συμφέροντα-σκοπιμότητες*, καθίστανται οι παράγοντες αναπαραγωγής της αποπροσανατολιστικής, διαλυτικής και καταστροφικής του κοινωνικού, πράξης. Ο δρόμος, λοιπόν, της χομπσιανής έρευνας κινείται ταυτόχρονα σε δύο κατευθύνσεις: στην ανάδειξη των *εκδοχών-συμπτωμάτων της πεπλανημένης πράξης*, και στο φωτισμό των *παραγόντων-αιτιών παραγωγής και παγίωσης* αυτής.

Οι αναφορές στον Λεβιάθαν είναι πολλαπλές και επαναλαμβανόμενες. Ήδη στο κεφ. I *Περί Αισθήσεως* την «πληθώρα των λόγων δίχως νόημα από τα πανεπιστήμια» (Λεβ, 85) καταγγέλλει ως αιτία των πλανών και του αποπροσανατολισμού. Στο κεφ. II *Περί Φαντασίας* τον «*παράλογο τρόπο* και το/τις μη πρόπον/ουσες *έργο/διδασκαλίες*» (Λεβ, 87, 92) των Σχολαστικών, την «*κακοήθεια των εκμεταλλευτών*» (Λεβ, 91), την «*αρχαία ειδωλολατρική θρησκεία*» (Λεβ, 91), το «*σκόπιμο της αντιεπιστημονικής διδασκαλίας*» (Λεβ, 92) από τους φορείς της εκκλησίας καταγγέλλει, τη «*δειλία και τις προλήψεις*» των «*με γεμάτο το νου τους από φοβερές ιστορίες*» (Λεβ, 91) ανθρώπων, τη σύγχυση αυτών που τα «*όνειρα*» από τα «*οράματα πνευμάτων και φαντασμάτων*» (Λεβ, 91) αδυνατούν να διακρίνουν και που όλα αυτά μεσολαβώντας τα με τον «*φόβο*», *σχεδόν πλήρως ανορθολογικοί*, ως «*πραγματικά νομίζουν*» (Λεβ, 91), και την «*απαιδευσία*» (Λεβ, 91) στιγματίζει, ενώ συνάμα τη *μόνη άμυνα* του «*σώφρονος ανθρώπου*», τη διαρκή χρήση του «*ορθού Λόγου*» (Λεβ, 92) τονίζει. Στο κεφ. III *Περί του Συνειρμού των Φαντασιών* στις «*μωρολογίες (στερούμενες νοήματος) παραπλανημένων και παραπλανούντων Σχολαστικών*» (Λεβ, 100) και στη *δύναμη της επιδραστικότητάς τους* («*παίρνονται τοις*

μετρητοίς» (Λεβ, 100) στέκεται. Στο κεφ. IV *Περί Ομιλίας* οι «στερημένοι νοήματος όροι των Σχολαστικών» (Λεβ, 102) γίνονται ο στόχος του, οι μεθοδολογικές «καταχρήσεις» (Λεβ, 103) των λέξεων, οι «στερούμενοι νοήματος ήχου» (Λεβ, 109), τα «σφάλματα των ορισμών που σε παραλογισμούς οδηγούν» (Λεβ, 106), η αφέλεια της «εμπιστοσύνης στα βιβλία» (Λεβ, 106) και η «απρόσεχτη χρήση των λέξεων βάσει της ιδιοσυστασίας, της διάθεσης και των συμφερόντων των ομιλητών» (Λεβ, 110-111) την ίδια ευθύνη των πραττόντων καταδεικνύει. Κι είναι το συγκεκριμένο κεφάλαιο στο οποίο λαμβάνει την ευκαιρία ο Hobbes, ώστε τη θέση του κατώτατου στην ιεραρχική κλίμακα του ανθρώπινου να αποδώσει στους «παρασυρμένους» από «τις εσφαλμένες διδασκαλίες» των «αυθεντιών»²⁶¹ (Λεβ, 107), με τις «λέξεις το νόμισμα των ανόητων» να γίνονται, ενώ «μετρητές των φρονίμων» (Λεβ, 107) θα μπορούσαν να είναι. Αποδίδοντας στην «αμάθεια» τη συνθήκη του «φυσικού νου και της φαντασίας» την τοποθετεί κάτω μεν από την «αληθινή επιστήμη» (Λεβ, 107), στο βαθμό όμως που οι ευρισκόμενοι στη συγκεκριμένη συνθήκη «δεν κινδυνεύουν να παρασυρθούν από παραλογισμούς» (Λεβ, 107), σε υψηλότερη θέση έναντι των υιοθετούντων «εσφαλμένα και ανόητα διδάγματα» (Λεβ, 107) βρίσκονται²⁶².

Στο κεφ. V *Περί Λόγου και Επιστήμης* η σύνδεση «παθών-ιδίου συμφέροντος» (Λεβ, 114-115, 120) στηλιτεύεται ως αιτία αλαζονικής άρνησης του Λόγου με το παράδειγμα του χαρτοπαιγνίου, ενώ η «εμπιστοσύνη στους συγγραφείς [και στην] αυθεντία των βιβλίων» (Λεβ, 115, 120) ως αφέλεια, αλλά και η *ολιγωρία* ακόμα και των «πλέον σωφρόνων» (Λεβ, 115) κίνηση προς τη «μωρία», την «πλάνη» είναι, στην οποία ρέπουν πλειόνως ακόμα και «οι δάσκαλοι της φιλοσοφίας» (Λεβ, 117), όταν τη «σωστή μέθοδο» παραβλέπουν. Εδώ διατυπώνει ρητά ο Hobbes τη θέση του ότι «οι περισσότεροι άνθρωποι σε μικρό μόνο βαθμό κατέχουν τη χρήση της έλλογης σκέψης» (Λεβ, 118), αποδίδοντας τόσο τα κοινωνιογενή («μη διδαχή τους των αρχών

²⁶¹ Αναφέρει, δε, ρητά τους Αριστοτέλη, Κικέρωνα, Θωμά που, καθώς «όποιος άλλος φιλόσοφος, κι αυτοί άνθρωποι είναι» (Λεβ, 107).

²⁶² Εδώ έχουμε να κάνουμε με την ακρότατη κατάσταση της ατελούς κατάκτησης και της περιορισμένης έως ελάχιστης χρήσης του Λόγου, με την κατηγορία των ανθρώπων δηλαδή στους οποίους ο Hobbes αναγνωρίζει τη μέγιστη προβληματικότητα. Οι άνθρωποι αυτοί στον παρασυρμένο από πλήρως ανορθολογικές αυθαιρεσίες τύπο του ανθρώπινου αντιστοιχεί και αυτούς θεματοποιεί ο Hobbes στο ώριμο έργο του, τόσο στον *Λεβιάθαν* όσο και στο *Behemoth*. Ο Johnston, D. (1986) και ο Holmes, S. (1990) παρουσιάζουν τον συγκεκριμένο ανθρώπινο τύπο ως μη έλλογο αλλά ανορθολογικό και δεισιδαίμονα, ανίκανο ακόμα και το ατομικό του συμφέρον να υπολογίσει. Είναι η κατηγορία των ανθρώπων εκείνων που βρίσκονται στην κατώτατη θέση του ατελούς της κατάκτησης του Λόγου, των ανθρώπων των αξιοποιούμενων ως εργαλεία λόγω του εμπαθούς και του φανατικού της πράξης τους από τους παραδοσιακούς φορείς κατεξουσιασμού, πρωτίστως από τους φορείς της εκκλησίας και τους αξιοποιούντες παραδοσιακές ανορθολογικές αιτιάσεις για την επιβολή μερικών συμφερόντων υπό την «υποκριτική» επίκληση της προστασίας και της ενάρετης σωτηρίας.

της επιστήμης», «εμπειρίες»), όσο και τα φύσει («ταχύτητα μνήμης, ροπές/κλίσεις»), αλλά και τα υπερβατικά («τύχη») αίτια.

Στο κεφ. VI *Περί Παθών* με την «απαιδευσία» (Λεβ, 121) ξεκινά, τους Σχολαστικούς καταγγέλλει για τις αυθαίρετες αιτιολογήσεις των παθών (Λεβ, 122-123), της σημασιολόγησης του «καλού και του κακού», αλλά και της σύνδεσης παθών-στάθμισης-βούλησης που στον «μη σωστό ορισμό» (Λεβ, 130) της τελευταίας εκβάλλει. Ως προς την ίδια ευθύνη, δε, στην ατελή σύναψη παθών-εμπειρίας-Λόγου αποδίδει τον εγκλωβισμό στο «φαινόμενο καλό» (Λεβ, 132). Στο κεφ. VII τον κίνδυνο της θεμελιωμένης όχι στις «αρχές του φυσικού Λόγου» (Λεβ, 138) αλλά στην «αυθεντία» τρίτων πίστης επισημαίνει, ενώ στο κεφ. VIII *Περί των Διανοητικών Αρετών*, αφού αποδώσει τη φυσιολογική σύσταση της «φυσικής νοημοσύνης» (Λεβ, 139), διά των φυσιολογικώς και κοινωνικώς εξικνούμενων «παθών και παιδείας» (Λεβ, 143) αιτιολογεί τις ταξινομικές της διαφοροποιήσεις, ενώ στα «εγκόσμια συμφέροντα» (Λεβ, 151) με αιχμή τους Σχολαστικούς ανευρίσκει την αιτία της «μωρίας» (Λεβ, 150).

Στο κεφ. X *Περί Ισχύος* με την πλάνη του «φαινόμενου αγαθού» (Λεβ, 157) συνδέει την ανάγκη για ατομική ισχύ, ενώ τις «μορφές» και τα «μέσα» αυτής στο ανταγωνιστικό κοινωνικό σχεσιακό εντοπίζει, με τρόπο που τα πάθη μάλλον παρά ο Λόγος να υπερισχύουν. Στο XI, δε, κεφάλαιο θα συνδέσει και την ευδαιμονία με την ισχύ κατά την «έλλειψη σιγουριάς για την ευζωία» (Λεβ, 170) που ξανά στο ανταγωνιστικό σχεσιακό εδράζεται, το οποίο συνδεόμενο με το ατελές ηγεμονικό εμπαθές μέρος της «επιθυμίας για άνεση και σαρκική απόλαυση» (Λεβ, 170) που έλκει κατά την απηύδηση της κούρασης/απόγνωσης την «επιθυμία για γνώση και ειρηνικά επιτεύγματα» (Λεβ, 171), στην «προδιάθεση» της «υποταγής» εκβάλλει.

Εδώ μάλιστα, κατασκευάζει ο Hobbes το σχήμα της «άγνοιας» που στην «ευπιστία» οδηγεί κι αυτή με τη σειρά της στην «ψευδολογία» (Λεβ, 175), έτσι που το έδαφος των έλλογα ολιγορούντων για τις «φυσικές αιτίες των πραγμάτων» (Λεβ, 176), συμπληρωνόμενο με τον «φόβο των αόρατων δυνάμεων» (Λεβ, 176), τον «σπόρο» των «προλήψεων» (Λεβ, 177) και των δεισδαιμονιών να τρέφει. Κι εδώ φωτίζει ο Hobbes μια ιδιαίτερα βαριά υποκατηγορία της έλλειψης του Λόγου, αυτή των φοβισμένων, δεισδαιμόνων και προληπτικών ανθρώπων, των ευκολότατα υπαγόμενων σε πρακτικές κατεξουσιασμού («άριστα κυβερνούν», «ασκούν καλύτερα την ισχύ τους» (Λεβ, 177) επί τούτων των τύπων), με όρους φανατισμού και πνευματικής κλειστότητας μάλιστα. Με ανάλογο, δε, τρόπο παρουσιάζει ο Hobbes τη σύνδεση άγνοιας-φόβου και στο κεφ. XII *Περί Θρησκείας*, αλλά και στο 3^ο αλλά και ιδίως στο 4^ο μέρος

του *Λεβιάθαν*, όπου το «βασίλειο του σκότους» στο οποίο καταδικάζονται οι άνθρωποι *συνδέεται αιτιωδώς* και με τη θρησκευτική «δαιμονολογία» (κεφ. XLV), και με την «κενή φιλοσοφία», τους «μύθους» και την «παράδοση» (κεφ. XLVI), και με τα «οφέλη/συμφέροντα» και τους «φορείς αυτών» (κεφ. XLVII).

Όταν λοιπόν αναζητήσει ο Hobbes τις «αιτίες της διαμάχης» (*Λεβ*, 195) στη «φύση του ανθρώπου» (*Λεβ*, 195), στον «ανταγωνισμό για το κέρδος, στη δυσπιστία για την ασφάλεια και στη δόξα για τη φήμη» (*Λεβ*, 195) θα τις βρει, *φυσιολογικά και κοινωνικά εδραζόμενες στους ατελώς κατακτήσαντες τον Λόγο ανθρώπους*. Κι αυτό ακριβώς το εύρημα είναι που θα οριοθετήσει τη φυσιогνωμία της συγκρουσιακής του παρέμβασης στις διαμάχες της εποχής του, αλλά και στις αναγνώσεις του πολιτικού εν γένει. Γνωρίζει καλά πλέον ότι ο εχθρός του είναι οι *βαθιά ριζωμένες στα συμφέροντά τους δυνάμεις του παραδοσιακού και του σύγχρονου του πλανεμένου κατεξουσιασμού, που ανάλογα βαθιά ριζώματα πλάνης/μωρίας έχουν ενσπείρει στο μέγιστο μέρος του «λαού»*. Και με όλα αυτά έχει να πολεμήσει.

Επιλέγεται, επομένως, η χομπσιανή πολιτειακή παιδευτική πράξη να συγκροτηθεί ως τελεολογικά καθορισμένη κυριαρχική πρακτική. Υπάγει τη σημασιολόγηση της Παιδείας ο Hobbes στη δική του θεωρητική προ-απόφαση και την αναπτύσσει εντός της προβληματικής που υπαγορεύει τη συγκεκριμένη και καθορισμένη προοπτική μέσα στην οποία τοποθετεί ο ίδιος το «πρόβλημα των στοιχείων». Τούτη εκφράζεται εναργώς κατά την πραγμάτευση στο XVIII κεφ. του *Λεβιάθαν* του έκτου δικαιώματος του κυρίαρχου εντός της συνθήκης της ήδη θεσμισμένης πολιτικής κοινότητας. Διά της «εξουσιοδότησης» του κυρίαρχου «από τον κάθε έναν», υπήκοο πλέον²⁶³, «για όλες τις πράξεις και τις κρίσεις του» (*Λεβ*, 243), προκειμένου να διασφαλιστεί ο ύψιστος «σκοπός: η ειρηνική συμβίωση και η προστασία έναντι άλλων» (*Λεβ*, 243), συμπεραίνει ο Hobbes ότι «ο κάτοχος της κυριαρχίας εξουσίας είναι αρμόδιος να κρίνει όλες τις απόψεις και τις διδασκαλίες ή να καθορίσει κριτές γι' αυτές» (*Λεβ*, 248). Και είναι η ίδια η σκοποθεσία, το τελικό αίτιο της σύστασης του πολιτικού [*«η εξασφάλιση της ειρήνης, και η αποτροπή της*

²⁶³ Το *τέχνασμα*, βεβαίως, του Hobbes –προκειμένου να διασφαλίσει το ανεξέλεγκτο της εξουσιαστικής ισχύος του κυρίαρχου σε αναφορά προς την όποια επίκληση των υπηκόων– συνίσταται στην *τροπικότητα της απόδοσης της εξουσιοδότησης στον κυρίαρχο*. Τονίζει ο Hobbes ότι «το δικαίωμα εκπροσώπησης των πάντων δίδεται σε όποιον επιλέγεται ως κυρίαρχος μέσω της σύμβασης του καθενός προς κάθε άλλον αποκλειστικά και όχι μέσω κάποιας *κυριαρχίας του κυρίαρχου με κάθε ένα από αυτούς*» (*Λεβ*, 244). Με τη συγκεκριμένη πρακτική *σύστασης της κυριαρχίας* διασφαλίζεται πως «είναι αδύνατο να συμβεί παραβίαση της σύμβασης εκ μέρους του κυρίαρχου· συνεπώς, κανείς από τους υπηκόους δεν μπορεί, προφασιζόμενος απώλεια δικαιωμάτων λόγω αθέτησης της σύμβασης, να αποδεσμευθεί από την υποταγή» (*Λεβ*, 244). Έτσι, ακυρώνεται εν τη γενέσει αυτής η όποια προοπτική αμφισβήτησης ή και άρνησης των κυριαρχικών επιλογών/πρακτικών, κάτι που θα καθιστούσε την «άσκηση της εξουσίας» του κυρίαρχου «υπό όρους» (*Λεβ*, 245) εκφερόμενη.

διχόνοιας και του εμφυλίου πολέμου» (Λεβ, 248)], η απόλυτη θεμελίωση του απόλυτου της παιδευτικής ισχύος²⁶⁴. Τούτη (η ειρήνη), μάλιστα, υπάγει στο εσωτερικό της και την αλήθεια κατά την χομπσιανή επιστημολογική θεμελίωση της σύνδεσης/ταύτισης ειρήνη/ομόνοια – νόμος της φύσης ως το απόλυτα αληθές (έλλογα και εμπαιθώς) συμβατιστικά/κατασκευαστικά παρηγμένο θεώρημα, έτσι που «η αλήθεια [...] σε θέματα θεωρίας [να μην] αντίκειται στη συμμόρφωση της θεωρίας με το στόχο της ειρήνης» (Λεβ, 247). Τουναντίον, η «εχθρική προς την ειρήνη διδασκαλία είναι [μόνον] αναληθής» (Λεβ, 247).

Έτσι, η χομπσιανή θεωρητική κίνηση διάκρισης του «ορθού» από τα «φαύλα» πολιτεύματα και ως προς την επί των υπηκόων παιδευτική αποτελεσματικότητα αυτών έχει ήδη οριοθετηθεί. Καθώς «οι πράξεις των ανθρώπων πηγάζουν από τις απόψεις τους· και η καλή διεύθυνση των πράξεων, με σκοπό την ειρήνη και την ομόνοια, απαιτεί την καλή διεύθυνση των σκέψεων» (Λεβ, 247), στο ορθό πολίτευμα αποδίδεται αποκλειστικά στον κυρίαρχο το δικαίωμα «να κρίνει ποιες απόψεις και θεωρίες υποβοηθούν την ειρήνη και ποιες την υπονομεύουν, και κατ' επέκταση σε ποιους θα ανατεθεί να πραγματοποιούν δημόσιες ομιλίες και σε ποιες περιπτώσεις, καθώς και ποιος θα εξετάζει τις διδασκαλίες που εμπεριέχονται σε όλα τα βιβλία προτού αυτά δημοσιευτούν» (Λεβ, 247).

Το απόλυτο της ισχύος της λογοκρισίας έχει θεμελιωθεί ήδη σε διττή προοπτική: αφενός στην καθολικά αναγνωριζόμενη δυνατότητα «όλων των ανθρώπων εκ φύσεως [να] συλλογίζονται όμοια και ορθά όταν διαθέτουν καλές αρχές» (Λεβ, 118). Και σ' αυτό έγκειται η ευθύνη του κυρίαρχου, με όρους πατερναλισμού συγκροτούμενη όταν το πολίτευμα λειτουργεί ορθά. Θεμελιώνεται, δε, τούτος στην ίδια τη δομή αιτιότητας (η οποία με όρους μεθοδολογικής και περιεχομενικής αυστηρότητας έχει αναπτυχθεί από τη θεωρία) κατά την οποία έχει παραχθεί

²⁶⁴ Υπάγει, μάλιστα, ο Hobbes τη σύνδεση των παιδαγωγικών πρακτικών του κυρίαρχου με την «κοινή ειρήνη και την προστασία» (Λεβ, 247) στη σχέση μέσα-σκοπός κατά την αρχή της υπαγωγής των μεν στον δε εντός του πλαισίου του απόλυτου της σύμπτωσης των δύο. Το δίπτυχο του σκοπού (ειρήνη, ασφάλεια) μετασχηματίζεται στο αξιακό απόλυτο που, υπάγοντας στο εσωτερικό του το σύνολο των έτερων αξιακών αφητηριών (ισότητα, ελευθερία) και μεσολαβούμενο από τον κυρίαρχο-εγγυητή, παρέχει στον τελευταίο το απόλυτο των, άνευ (εξωτερικών) όρων, μέσων διασφάλισής του. Δεχόμενος ο Hobbes ως «απλή αλήθεια» (Λεβ, 245), αναγκαία προς «κατανόηση» από όλους, το δεδομένο ότι «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 και έχει τις πράξεις του εγγυημένες απ' όλους, επιτελώντας τες με τη συνενωμένη σ' αυτόν δύναμη όλων» (Λεβ, 245), μπορεί πλέον να θεμελιώσει τη θέση πως «όποιος έχει δικαίωμα στον σκοπό, έχει δικαίωμα και στα μέσα, δικαιωματικά ο άνθρωπος –ή η συνέλευση ανθρώπων- που ασκεί την κυριαρχία, αποφασίζει για ό,τι αφορά τα μέσα, τα εμπόδια ή τις διαταραχές της ειρήνης και της προστασίας· και πράττει ό,τι θεωρεί αναγκαίο για τη διατήρηση της ειρήνης και της ασφάλειας –αποτρέποντας εσωτερικές διενέξεις και εξωτερικές επιθέσεις- ή για την επανάκτησή τους όταν έχουν απωλεσθεί» (Λεβ, 247).

«το λειτούργημα του κυρίαρχου» (Λεβ, 393)²⁶⁵, το οποίο «αναφέρεται στο σκοπό, για τον οποίο του εμπιστεύτηκαν την κυρίαρχη εξουσία, δηλαδή την εξασφάλιση της ασφάλειας²⁶⁶ του λαού» (Λεβ, 393). Ο σκοπός τούτος είναι και η απόλυτη πηγή «δέσμευσης» του κυρίαρχου με αιτιώδη βάση του «το νόμο της φύσης» (Λεβ, 393), ενώ συνάμα οριοθετείται και το πεδίο αναφοράς της «λογοδοσίας του», που είναι «μόνον ο Θεός, ο δημιουργός αυτού του νόμου» (Λεβ, 393). Η απολυτότητα της κυριαρχικής ισχύος λοιπόν, ενώ φαινομενικά εκφέρεται στο απόλυτο της «μη λογοδοσίας» επί των υπηκόων, μετριάζεται ωστόσο από τους ίδιους τους λογικούς όρους παραγωγής της δύναμης αυτής. Η πλήρωση, μάλιστα, τούτων είναι πρώτιστα για τον Hobbes υπόθεση *Παιδείας των υπηκόων*, η οποία, με τη σειρά της, ανάγεται στην *πρώτιστη υποχρέωση/καθήκον* του κυρίαρχου, ο οποίος επιφορτίζεται με το «καθήκον να ενεργεί για την καθοδήγηση του λαού» (Λεβ, 396), κάτι που είναι «όχι μόνο καθήκον αλλά και συμφέρον του» υπό την λογική αναγκαιότητα διασφάλισης της πολιτικής κοινότητας από τον, εξαιτίας εσωτερικών παθογενειών, θάνατό της, «αφού διασφαλίζεται από κίνδυνο που ενδέχεται να αντιμετωπίσει το φυσικό του πρόσωπο από μια εξέγερση» (Λεβ, 396). Αφετέρου, έδραση του απολύτου της λογοκριτικής ισχύος είναι το διαπιστωμένο γεγονός των *ιστορικά φαύλων πολιτευμάτων* και *ιδρυμάτων* εντός αυτών, που «λόγω αμέλειας ή ακαταλληλότητας των κυβερνητών και των διδασκάλων, έχουν με τον καιρό γίνει γενικώς αποδεκτές διδασκαλίες ψευδείς» (Λεβ, 247)²⁶⁷.

²⁶⁵ Είναι αδιάφορο για τον Hobbes αν «πρόκειται για μονάρχη ή για συνέλευση» (Λεβ, 393).

²⁶⁶ Ξεκαθαρίζει, μάλιστα, ο Hobbes εδώ ότι «λέγοντας ασφάλεια δεν εννοούμε την απλή επιβίωση, αλλά και όλες τις άλλες ανέσεις της ζωής που ο καθένας αποκτά με τη νόμιμη εργασία του χωρίς να θέτει σε κίνδυνο ή να βλάπτει την πολιτική κοινότητα» (Λεβ, 393).

²⁶⁷ Αναφερόμενος ο Hobbes, στο κεφ. XXIX του *Λεβιάθαν*, στα «πράγματα που εξασθενίζουν ή συντελούν στη διάλυση της πολιτικής κοινότητας», καθώς αυτή «είναι σχεδιασμένη να ζήσει τόσο, όσο οι άνθρωποι ή οι νόμοι της φύσης ή η ίδια η δικαιοσύνη, που της δίνει ζωή» (Λεβ, 379), άρα όσο «οι άνθρωποι διαθέτουν το Λόγο» που τη «διασφαλίζει από το θάνατο εξαιτίας εσωτερικών ασθενειών» (Λεβ, 379), ο οποίος (κι εδώ ο Hobbes αναδεικνύει τη σημασία της θετικοποίησης του φυσικού δικαίου, αλλά και του όρου των αναγκαίων συμπεριφορών των υπηκόων για τη λειτουργική αποτελεσματικότητα αυτού) ταυτίζεται με την «τέχνη να κάνουν κατάλληλους νόμους», συνδυαστικά όμως με την «εναρμόνιση των πράξεών τους προς αυτούς» παράλληλα προς την «ταπεινοφροσύνη και την υπομονή» ως συστατικά στοιχεία της απόσπασής τους από τις «βίαιες και επισφαλείς πτυχές του [όποιου] μεγαλείου τους [κατά την φυσική κατάσταση] των αλληλοσπαραγμών και αλληλοσκοτωμών» (Λεβ, 379), στέκεται σε μια «αδυναμία της πολιτικής κοινότητας [...] οφειλόμενη» σε μια εκδοχή *καταστατικά αποδιδόμενης* «ατελούς θέσμησης» (Λεβ, 379), η οποία υποδηλώνει την ανάλογα ατελή «υποβοήθηση [των ανθρώπων] από έναν πολύ ικανό αρχιτέκτονα» (Λεβ, 379) και παρομοιάζεται με «εκ γενετής ασθένεια [...] ενός φυσικού σώματος» (Λεβ, 380). Αυτή είναι η «εξέγερση ενάντια στη μοναρχία» (Λεβ, 384), την οποία συνδέει ο Hobbes με την *ανεπαρκή παιδευτική δράση/λειτουργία του κυρίαρχου* και *τις ιστορικά εδραιωμένες «ψευδείς διδασκαλίες»* (Λεβ, 247). Είναι «η ανάγνωση των πολιτικών και ιστορικών βιβλίων των αρχαίων Ελλήνων και Ρωμαίων» (Λεβ, 384) αυτή που, συμβάλλοντας στη «στέρξη των νέων και [πλείστων εκ των] όλων από το αντίδοτο του στέρους Λόγου» (Λεβ, 384) (καθόλου τυχαία εδώ η *σύμπλευση* του Hobbes με τον Αριστοτέλη ως προς τον *εμπαθή παρασυρμό των νέων*), διά της παρουσίας της «[λεγόμενης] τυραννοκρατίας [...] ως νόμιμης και αξιέπαινης πράξης» (Λεβ, 385) και της εμπέδωσης της

Από τη διττή αυτή προοπτική αφορμάται η ριζοσπαστική κριτική του Hobbes, και η υπαγωγή αυτής στη *δική του θεωρία Παιδείας*, τόσο στην παραδοσιακή σχολαστικοαριστοτελική μεταφυσική του υπερβατικού επέκεινα όσο και στις συγκαιρινές του ατελείς απαντήσεις. Τούτη θεμελιώνεται, μάλιστα, και θεμελιώνει, με όρους πρωταρχής στην κίνηση των ιδεών της νεωτερικότητας, και «τους τέσσερις βασικούς τύπους κριτικής στη μεταφυσική, όπως τους ξέρουμε ίσαμε σήμερα, δηλαδή τον γνωσιοθεωρητικό, τον γλωσσικό, τον ιστορικό-κοινωνιολογικό και τον ανθρωπολογικό»²⁶⁸.

Η σχέση του Hobbes με την παραδοσιακή σχολαστικοαριστοτελική θεοκρατική μεταφυσική της αυθεντίας συγκροτείται μέσα από το πρίσμα της ολοκληρωτικής απόρριψής της. Γνωρίζει ότι, για να κατορθώσει *το αδιατάρακτο της πολιτικής του πρότασης και το στέρεο των παιδευτικών όρων λυσιτέλειας* αυτής, οφείλει να κινηθεί σε δύο δρόμους, να ορίσει δύο διαφορετικούς μεθοδολογικούς προσανατολισμούς αντιπαράθεσης, ώστε να ξεκαθαρίσει με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια και να στερεώσει με τη μεγαλύτερη δυνατή συνέπεια την επιλογή του αυτή. *Ο πρώτος*, ο έμμεσος, αφορά στη φροντίδα του δικού του θεωρητικού συστήματος, στην μεθοδική ανάπτυξη του δικού του κοσμοειδώλου, έτσι, που να μην επιτρέψει να εμφιλοχωρήσει σε αυτό οποιοδήποτε στοιχείο υπερβατικότητας που θα μπορούσε να θέσει σε κίνδυνο την σταθερότητά του, που θα έθετε σε αμφισβήτηση την εγκόσμια υλιστική «θεωρητική του προ-απόφαση». *Ο δεύτερος*, ο άμεσος, αναφέρεται στην απόφασή του να αντιμετωπίσει ρητά την παραδοσιακή θεολογία, αξιοποιώντας τη θρησκεία ως ξεχωριστό πεδίο ανάλυσης, ώστε, χαράσσοντας τα όρια αυτής, να καταστήσει δυνατή την υπαγωγή της στη γνώση που θα συστήσει το κράτος, απομακρύνοντας έτσι τις θρησκευτικές αιτίες διαίρεσής του, αποπλίζοντας δηλαδή τις επικλήσεις όσων επιχειρούν να αντλήσουν από το λόγο του Θεού αφορμές οι οποίες υπονομεύουν τις συνέπειες της συμφωνίας που προέκυψε από τον ανθρώπινο Λόγο, αλλά και απαντώντας συνάμα στους δολιχοδρομούντες «νέους φιλοσόφους» που, αναπαράγοντας

«άποψης ότι οι υπήκοοι σε μια λαϊκή πολιτική κοινότητα απολαμβάνουν ελευθερίας, ενώ όσοι ζουν σε μοναρχία είναι όλοι σκλάβοι» (Λεβ, 385), εξωθεί τον Hobbes στην αποστροφή: «δεν μπορώ να φανταστώ πως υπάρχει κάτι πιο επιζήμιο για μια μοναρχία από το να επιτρέπεται η δημόσια ανάγνωση τέτοιων βιβλίων χωρίς την άμεση διόρθωσή τους από διακριτικούς δασκάλους, ώστε να τους αφαιρεθεί το δηλητήριό τους. Αυτό το δηλητήριο δεν θα διστάσω να το παρομοιάσω με το δάγκωμα ενός τρελού σκυλιού» (Λεβ, 385). Είναι οι «δημοκρατικοί συγγραφείς» αυτοί που «δαγκώνουν [εδώ] τη μοναρχία» (Λεβ, 385), πράξη που, σε συνδυασμό με την, θεοκρατικά εκπορευόμενη, «στερούμενη νοήματος και ασαφή [...] διάκριση μεταξύ εγκόσμιου και πνευματικού» (Λεβ, 386) η οποία οδηγεί στο «αδυνατούν να επιζήσει διαιρεμένο βασίλειο» (Λεβ, 386) διά της αρχής του «δυοῖν ἀφένταις ὑπόκεισθαι» (Λεβ, 386), λαμβάνει τη δύναμη της επίδρασής της στους υπηκόους για αποπροσανατολιστικές στασιαστικές πρακτικές *πρώτιστα από την παιδευτική και σε δεύτερο λόγο από την κατασταλτική* [(«δύναμη του ξίφους» (Λεβ, 237)] *ανεπάρκεια του κυρίαρχου* κατά τον Hobbes.

²⁶⁸ Την κατάταξη των συγκεκριμένων τύπων την λαμβάνουμε από τον Κονδύλη, Π. (1983: 22).

ανακολουθίες και ασυνέπειες, διαιωνίζουν τις συνθήκες σύγκρουσης και ανασφάλειας²⁶⁹. Θα έχει, με άλλα λόγια, θεμελιώσει το ακλόνητο, ως το αδιαμφισβήτητο, των, άρρηκτα συνδεδεμένων με τα και μετασχηματισμένων σε «λειτουργήματα» του κυρίαρχου πλέον, *αναγκαίων παιδευτικών πρακτικών*, οι οποίες, εξαιτίας ακριβώς του απρόσβλητου της αποδεικτικής ισχύος τους, συμβάλλουν τα μέγιστα και κατά την απολυτότητα του όρου αναγκαιότητας αυτής στην «ευπείθεια» των υπηκόων, προκειμένης της άριστης λειτουργίας και της «υγείας» του χομπσιανού «ορθού πολιτεύματος».

Είναι, επομένως, οι, κατά τον πρώτο δρόμο, γνωσιολογικές, γλωσσοθεωρητικές και ανθρωπολογικές ορίζουσες του έργου του αυτές που αξιοποιούνται από τον Hobbes και για την ριζική και τελειωτική τοποθέτησή του επί του τοπίου των αιματηρών συγκρούσεων του σε πολιτική και κοινωνική κρίση ευρισκόμενου κόσμου του, ώστε να *θεμελιώσει την πολιτική φιλοσοφία* με (ιστορικούς και θεωρητικούς) όρους απαρχής και με αξιώσεις απολυτότητας ως προς την στερεότητά της και έτσι να εξοστρακίσει μιας δια παντός κάθε πηγή διχόνοιας που οφείλεται σε αμφισβητήσεις της έλλογης στερέωσης του κράτους και του δικαίου. Είναι η υλιστική φυσικομηχανιστική θεώρηση, είναι η δύναμη της μεθόδου, η γλωσσική ανάλυση και η *philosophia prima* οι επιστημολογικές εδράσεις αυτές που, *τιθέμενες στην υπηρεσία της δικής του πολιτικής πρότασης* και των *παιδευτικών όρων εμπέδωσης της εφαρμογής αυτής σε πραγματικές συνθήκες*, θα του επιτρέψουν να ανακατασκευάσει τα ««διδάγματα της κενής φιλοσοφίας που προήλθε, στα πανεπιστήμια²⁷⁰ και από εκεί στην Εκκλησία, εν μέρει από τον Αριστοτέλη και εν μέρει από την τύφλα του νου» (Λεβ Β', 297). Η γνωσιοθεωρητική και γλωσσική πολιτική αντιμετώπισης του μεταφυσικού φαινομένου υπηρετεί και την αγωνία της στερέωσης του αδιαμφισβήτητου και αδιατάρακτου *της δικής του παιδευτικής και πολιτικής διεξόδου*, που τον

²⁶⁹ Ο Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 9-10) επισημαίνει πως την εποχή του Hobbes «το πεδίο της φιλοσοφικής διαμάχης είναι αδύνατον να περιγραφεί με τις αδρές και αδιαφοροποίητες κατηγορίες του «αριστοτελισμού» από τη μια, του «ορθολογισμού» και του «εμπειρισμού», ως δήθεν αρτισύστατων και ευκαιριακά συμμαχούντων φιλοσοφικών ρευμάτων από την άλλη. Ο ίδιος ο Hobbes, για παράδειγμα, επεξεργάζεται ένα σύστημα ιδεών ετερογενές τόσο προς τον καρτεσιανό ορθολογισμό και το θεμελιωτικό ιδεώδες της «βεβαιότητας» όσο και προς τον επαγωγιστικό, πρωτόγονο εμπειρισμό ενός Bacon διχασμένου μεταξύ αναζωπυρωμένων απόληχων της μαγικής παράδοσης και υποσχέσεων της καινοφανούς γνώσης».

²⁷⁰ Η πολεμική τοποθέτηση του Hobbes απέναντι στα *πανεπιστήμια* και τον ρόλο τους ως *μηχανισμών αναπαραγωγής* των ιδεολογικών θεμελιώσεων του Παλαιού Καθεστώτος αναπτύσσεται σε συνέχεια της πολεμικής του ενάντια στις *σχολές* και τις «ανοησίες» που αυτές έχουν επιβάλει. Επισημαίνει πως στο εσωτερικό των Πανεπιστημίων «η σπουδή της φιλοσοφίας παίζει το ρόλο της θεραπεινίδος της ρωμαϊκής θρησκείας. Και εφόσον η αυθεντία του Αριστοτέλη είναι η μόνη που ισχύει εκεί, η σπουδή αυτή *δεν είναι κανονικά φιλοσοφία* (η φύση της οποίας δεν κρέμεται από συγγραφείς), *αλλά αριστοτελισμός*. Όσο για τη *γεωμετρία*, μέχρι πολύ τελευταία *δεν είχε καμιά απολύτως θέση*, καθώς δεν υπηρετούσε παρά *μόνο την αυστηρή αλήθεια*. Και εάν κάποιος με τη φυσική του ιδιοφυΐα είχε φτάσει σε κάποιο βαθμό τελειότητας στο χώρο αυτό, περνούσε κοινώς *για μάγος* και η τέχνη του *για διαβολική*» (Λεβ Β', 296-297).

εξωθεί (με όρους σχολαστικής εμμονής σε σημεία του έργου του, την οποία και ο ίδιος αναγνωρίζει²⁷¹) να φωτίσει «τις πλάνες που εισήχθησαν στην Εκκλησία από τις οντότητες και τις ουσίες του Αριστοτέλη» (*Λεβ Β΄*, 301)²⁷².

Είναι, προσέτι, η, κατά τον δεύτερο δρόμο, αναγωγή της θρησκείας σε διακριτό, άμεσο και ρητό πεδίο κριτικής αντιμετώπισης, αυτή που θα συμβάλει στην περαιτέρω θεμελίωση της παιδευτικής ευθύνης του κυρίαρχου και στο ξεκαθάρισμα των παιδευτικής σημασίας «λειτουργημάτων» που αυτός οφείλει να αναλάβει με όρους δεσμευτικής αναγκαιότητας για τον ίδιο. Εδώ υιοθετεί ο Hobbes διττή μεθοδολογικά γραμμή προσέγγισης: από τη μια αναδεικνύει τον πολιτικό ρόλο της μεταφυσικής και της θρησκείας, με τρόπο που να διαπιστώνονται οι «πρώτες ενδείξεις μιας κοινωνικοπολιτικής αντιμετώπισης του μεταφυσικού φαινομένου πέρα από την ίσαμε τότε συνηθισμένη γνωσιοθεωρητική και γλωσσική»²⁷³. Από την άλλη τοποθετεί την ίδια τη θεολογική επιστήμη στη θέση του αντικειμένου προς ανασκευή με όπλο τις δικές της θεμελιώσεις που προέρχονται από τις πηγές άντλησης της γνώσης μας του Λόγου του Θεού. Ο στόχος και στις δύο περιπτώσεις είναι κοινός: ο αφοπλισμός της σχολαστικής διανόησης από κάθε υπερβατική επίκληση νομιμοποίησης διχαστικών επιλογών που μπορούν να οδηγήσουν στην καλύτερη περίπτωση σε μόνιμη αναταραχή, αλλά και, ακόμη χειρότερα, στον εμφύλιο πόλεμο.

Είναι ο πολιτικός θεωρητικός Hobbes αφενός, του οποίου η «πολεμική-απορριπτική σύνδεση μεταφυσικής και θρησκείας» με κοινωνικοπολιτικούς όρους θα επιχειρηθεί,

²⁷¹ Στην ερώτηση από τον ίδιο στο αναπτύσσον τα «περί του σκότους του προερχομένου από την κενή φιλοσοφία και τις μυθικές παραδόσεις» XLVI κεφ. του *Λεβιάθαν* «τι χρειάζεται όμως, θα μπορούσε να πει κανείς, τόση λεπτολογία σε ένα έργο τέτοιας φύσεως, όπου δεν γυρεύω να βρω τίποτε άλλο παρά ό,τι είναι αναγκαίο για τη θεωρία της κυβέρνησης και της υπακοής;» (*Λεβ Β΄*, 300), απαντάει: «χρειάζεται για να μην υπομένουν πλέον οι άνθρωποι να γίνονται αντικείμενο εκμετάλλευσης από όσους, χρησιμοποιώντας τη διδασκαλία των χωριστών ουσιών, που χτίστηκε επάνω στην κενή φιλοσοφία του Αριστοτέλη, θα τους τρομοκρατούσαν με κενές ονομασίες αποτρέποντάς τους από την υπακοή στους νόμους της χώρας τους, όπως φοβίζουν τα πουλιά και τα διώχνουν από το σιτάρι με ένα άδειο πανωφόρι, ένα καπέλο και ένα κυρτό ραβδί» (*Λεβ Β΄*, 300). Η θεωρητική σκοποθεσία συγκρότησης της επιστημολογίας του με τέτοια φροντίδα και τέτοια εννοιολογική και μεθοδολογική αυστηρότητα είναι ορατή: από τη μια το αδιατάρακτο και αδιαμφισβήτητο της πολιτικής του πρότασης, από την άλλη η ευχέρεια καταγγελίας της παραδοσιακής υπερβατικής μεταφυσικής για ιδεολογικό ρόλο, η ανάδειξη των ιστορικών, κοινωνικών και πολιτικών όρων της εξαπάτησης ως σκοπιμότητες για την καθυπόταξη και την εκμετάλλευση.

²⁷² Επισημαίνει, δε, επιχειρώντας να αποδώσει με όρους κοινωνικοπολιτικού συγκείμενου το «διότι» των «πλάνων» του Αριστοτέλη: «[Ο Αριστοτέλης] καθόλου απίθανο να γνώριζε ότι αυτά όλα ήσαν εσφαλμένη φιλοσοφία, αλλά τα έγραψε, επειδή συμφωνούσαν με την τοτινή θρησκεία και την επιβεβαίωναν και από φόβο για τη μοίρα του Σωκράτη» (*Λεβ Β΄*, 301).

²⁷³ Βλ. Κονδύλης, Π. (1983: 219). Και εδώ ο Hobbes διεκδικεί το ρόλο του πρωτοπόρου και του θεμελιωτή καθώς η προτύπωση κοινωνιολογικών και πολιτικών αξόνων προσέγγισης του θρησκευτικού φαινομένου ορίζει έναν καίριο πυλώνα συγκρότησης του ορίζοντα της ορθολογικής προοπτικής μέσα στην νεωτερικότητα, αυτόν των κοινωνικών επιστημών.

προκειμένης της «υπεράσπισης της υποταγής της εκκλησιαστικής εξουσίας στην κοσμική»²⁷⁴, ως έρευνα και αποκάλυψη της συνύφανσης της πρώτης με τη μεταφυσική για την αποτελεσματικότερη πραγμάτωση της *καθυπόταξης με όρους ιδεολογίας*²⁷⁵.

Στο ερώτημα περί του «τρόπου δημιουργίας των ηθικών, μεταφυσικών και θρησκευτικών ιδεών γενικά», περί της «κυριάρχησης για χιλιάδες χρόνια στους ανθρώπους της πεποίθησης για την ύπαρξη μη φυσικών και εκείθεν πραγμάτων», περί της «γέννησης και της συντήρησης αυτών των παράδοξων σφαλμάτων»²⁷⁶, ο Hobbes απαντά: «η εναπόθεση ελπίδων στο ιστορικό και υπερβατικό επέκεινα είναι ανάγκη έντρομης συνείδησης»²⁷⁷. Διά του *σχήματος του ατελούς του Λόγου και της γνώσης κατά τη συμπλοκή* αυτών με τα πρωταρχικά πάθη του νου, το φόβο και την ελπίδα, ερμηνεύει ο Hobbes το θρησκευτικό φαινόμενο και την επίδρασή του πάνω στους ανθρώπους. Στο πρώτο επίπεδο τοποθετείται η «άγνοια» όσων «διερευνούν λίγο ή καθόλου τις φυσικές αιτίες των πραγμάτων» για το «τι μπορεί να τους βλάψει ή να τους ωφελήσει πολύ» (Λεβ, 176), από την οποία επέρχεται ο «φόβος», που, με τη σειρά του, εξωθεί τους ανθρώπους στην τάση «να υποθέτουν και να επινοούν διάφορα είδη αόρατων δυνάμεων» (Λεβ, 176). Σε μια διάταξη κυκλικότητας, δε, ο φόβος επιστρέφει επί των ήδη κατασκευασμένων ιδεών («φοβούνται, έπειτα, τις ίδιες τις φαντασίες τους») έτσι που, κατά την προβολή τους στο πάθος της ελπίδας, «να τις επικαλούνται σε δύσκολες στιγμές» και, κατά τη συμπλοκή τους με τις έννοιες της ισχύος και της τιμής, «να τις ευχαριστούν για τις επιτυχίες», ανάγοντας και μετασχηματίζοντας πλέον «τα πλάσματα της φαντασίας τους σε θεούς τους» (Λεβ, 176). Το απειράριθμο, προσέτι, των φαντασιών είναι η παράμετρος «κατασκευής» από τους ανθρώπους

²⁷⁴ Βλ. Κονδύλης, Π. (1983: 219). Γράφει ο ίδιος ο Hobbes αναφερόμενος στο «ιδρυθέν από το Θεό [...] ιδιαίτερο βασίλειο», εκεί όπου «εμφυτεύει [ο Θεός] με την υπερφυσική αποκάλυψη τη θρησκεία»: «στο βασίλειο του Θεού η πολιτική και οι νόμοι του κράτους είναι μέρος της θρησκείας και συνεπώς η διάκριση μεταξύ εγκόσμιας και πνευματικής εξουσίας είναι άτοπη» (Λεβ, 188). Κατά την έρευνά του, δε (την οποία παρακολουθούμε ευθύς αμέσως), με την οποία φωτίζει το ρόλο των «αναξιόπιστων σοφών κηρύκων της θείας αποκάλυψης», επιβεβαιώνει με όρους πολεμικής τοποθέτησης τη *φυσικοδικαιϊκή θεμελίωση των πηγών της κυρίαρχης κοσμικής εξουσίας*: «αποκάλυψη μπορεί κανείς να δεχτεί για αρκετά πράγματα που στέκουν πάνω από το φυσικό Λόγο, για κανένα όμως που να τον αντιστρατεύεται» (Λεβ, 189).

²⁷⁵ Ο Horkheimer, M. (1989: 61) επισημαίνει πως «έτσι τίθεται καταρχήν το πρόβλημα της ιδεολογίας, που μ' αυτό πρωτοκαταπίεστηκαν με μέθοδο επαρκή στη μεταεγγελεϊανή εποχή. Βέβαια, η απάντηση του Hobbes και των διαδόχων του, που ήδη βρισκόταν κατατεθειμένη στον Μακιαβέλλι, ήταν απλή: όλες οι ιδέες, που αποκλίνουν από την ακριβή θεωρία της ανθρώπινης και εξωανθρώπινης φύσης, έχουν εφευρεθεί από ανθρώπους για την εξουσίαση άλλων ανθρώπων». Ο Κονδύλης, Π. (1983: 219) από τη μεριά του αναγνωρίζει πως «το πρόβλημα των (θετικών ή αρνητικών) σχέσεων θρησκείας και πολιτικής δεν ήταν διόλου άγνωστο, και μάλιστα ο Machiavelli του είχε αφιερώσει μερικές εξαιρετικά διεισδυτικές σελίδες, όμως ο Hobbes, συνδέοντας θρησκεία και μεταφυσική, εφιστά ειδικότερα την προσοχή στον πολιτικό χαρακτήρα της τελευταίας».

²⁷⁶ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 61).

²⁷⁷ Βλ. Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 59).

«αναρίθμητων ειδών θεών» (Λεβ, 176). Στον «φόβο», λοιπόν, «των αόρατων πραγμάτων» αναγνωρίζει ο Hobbes «τον φυσικό σπόρο εκείνου που ο καθένας αποκαλεί, για τον εαυτό του, θρησκεία» (Λεβ, 176).

Βέβαια, «το σπέρμα της θρησκείας ενυπάρχει μόνο στον άνθρωπο» (Λεβ, 179) ως αποτέλεσμα της σύνθεσης των στοιχείων της φυσιολογίας του με πρώτο το πάθος «της περιέργειας για τα αίτια των παρατηρούμενων γεγονότων, που είναι ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης» (Λεβ, 179), δεύτερο τις αντιληπτικές κατηγορίες του χρόνου και της αιτιότητας που μόνο οι άνθρωποι δύνανται να κατασκευάσουν κατά τη συμπλοκή, διά της «παρατήρησης», της «αφετηρίας [...] της αιτίας [...] και της απαρχής σε μια δεδομένη στιγμή και όχι σε κάποια άλλη [...] των εχόντων μια αφετηρία πραγμάτων» (Λεβ, 179), τρίτο την «ικανότητα παρατήρησης και τη μνήμη της τάξης, της ακολουθίας και της εξάρτησης των πραγμάτων που βλέπουν» (Λεβ, 179). Ωστόσο, κατά το χομπσιανό σχήμα του «μετέωρου άλματος» ή, αλλιώς, του ατελούς της ενάρετης ανόρθωσης των ανθρώπων είτε όταν τούτοι βρίσκονται στη συνθήκη του προ-Συμβολικού, προ-Γλωσσικού και προ-Λογικού ή όταν έχουν αναπτύξει τον Λόγο ατελώς, κατά το πλαίσιο δηλαδή της *prudentiae* εμπειρικής και αναλυτικής σχέσης με τον κόσμο και τα πράγματα, «δεν μπορούν να είναι βέβαιοι για τις αληθινές αιτίες των πραγμάτων [και άρα] τις υποθέτουν είτε όπως τους το υποβάλλει η φαντασία τους, είτε εμπιστευόμενοι την αυθεντία των άλλων» (Λεβ, 179). Η συγκεκριμένη συνθήκη σκιαγραφείται από τον Hobbes ως η αφετηρία του «*άγχους*» και της «*διαρκούς ανησυχίας για το μέλλον*» (Λεβ, 180)²⁷⁸ κατά τη συνεχή προσπάθεια ενός εκάστου «να προστατευτεί από τα δεινά που φοβάται και να εξασφαλίσει τα ποθητά αγαθά» (Λεβ, 180). Είναι ο «*διηνεκής φόβος*» λοιπόν το πάθος που «συνοδεύει πάντα την ανθρώπινη άγνοια των αιτιών», πάθος που «πρέπει να έχει κάτι ως αντικείμενο» (Λεβ, 180). Συνεπώς «επινοείται κάποιος αόρατος δράστης ή δύναμη», και έτσι κλείνει η χομπσιανή ερμηνευτική γραμμή της «δημιουργίας των πολυάριθμων θεών των ειδωλολατρών» (Λεβ, 180).

Η άγνοια, επομένως, γεννά «την ιδέα των *άυλων και ασώματων πνευμάτων*» που «δεν είναι δυνατόν να εμβληθεί στο μυαλό των ανθρώπων από την ίδια τη φύση» (Λεβ, 181), των «*φαντασμάτων*» που τα «θεωρούν πραγματικές και εξωτερικές υποστάσεις» (Λεβ, 181), των

²⁷⁸ Είναι παρομιώδης εδώ, ως προς τη γλαφυρότητα της απόδοσής της, η χομπσιανή *αναλογία της ανθρώπινης με την προμηθεϊκή κατάσταση*, κατά την αναφορά αυτής στην πρόνοια, τη φρόνηση και τη σωφροσύνη, προκειμένου να περιγραφεί «η καρδιά εκείνου που βλέπει πολύ μακριά μεριμνώντας για το μέλλον, [ο οποίος] κάθε μέρα κατατρώγεται από το φόβο του θανάτου, της φτώχειας ή όποιας καταστροφής, και δεν υπάρχει γι' αυτόν ανάπαυση, ούτε ανάπαυλα στην αγωνία του παρά μόνο τις στιγμές που αποκοιμείται» (Λεβ, 180).

«δεισιδαιμονιών» με τις οποίες «εναποθέτουν τις προσδοκίες τους για καλοτυχία και κακοτυχία σε πράγματα άσχετα με τις αιτίες τους» (Λεβ, 182), των μαγιών και των ζορκιών για τα οποία «φθάνουν να πιστέψουν ότι έχουν τη δύναμη να μετατρέψουν μια πέτρα σε άρτο, τον άρτο σε άνθρωπο ή οποιοδήποτε πράγμα σε οτιδήποτε άλλο» (Λεβ, 182), των λατρευτικών εκδηλώσεων «προς τις αόρατες δυνάμεις που δεν μπορεί να διαφέρουν από τις εκδηλώσεις σεβασμού που θα χρησιμοποιούσαν και έναντι των άλλων ανθρώπων» (Λεβ, 182), των τυχαίων περιστατικών «ως εσαεί οιωνούς απροσδόκητων συμβάντων» (Λεβ, 183), της πίστης «στις ανάλογες προγνώσεις άλλων, για τους οποίους κάποτε σχημάτισαν καλή γνώμη» (Λεβ, 183).

Η χομπσιανή ανθρωπολογική διαπίστωση είναι κατηγορηματική: «αυτά τα σπέρματα δεν μπορούν ποτέ να απαλειφθούν από την ανθρώπινη φύση» (Λεβ, 189). Ό,τι συμβαίνει ιστορικά είναι πως «νέες θρησκείες μπορούν να φυτρώσουν ξανά από τα ίδια [σπέρματα], όταν τα καλλιεργήσουν άνθρωποι που με αυτόν τον τρόπο αποκτούν φήμη» (Λεβ, 180). Γι' αυτό οι «φυσικές ρίζες²⁷⁹ της θρησκείας» (Λεβ, 183) καλλιεργήθηκαν με τρόπο, που «ορισμένοι από τους πολλούς που διαπίστωσαν τον σπόρο της θρησκείας» (Λεβ, 177) αποπειράθηκαν «να τον τροφοδοτήσουν, να τον διαμορφώσουν και να τον 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» (Λεβ, 177). Στο λίκνο λοιπόν της θρησκείας και των ιδεών περί αυτής ως «παράγωγα τρομοκρατημένης άγνοιας»²⁸⁰ «βρίσκεται η πονηρία και η απάτη»²⁸¹, με την αξιοποίησή τους ως εργαλεία εξανδραποδισμού και κατίσχυσης. «Αιτίες τους είναι η βούληση κυριαρχίας στη μια μεριά και η ελλιπής μόρφωση στην άλλη· σκοπός τους είναι η διατήρηση της ισχύος εκείνων που τις διαδίδουν»²⁸².

²⁷⁹ Τις κωδικοποιεί ο Hobbes σε «τέσσερα πράγματα»: «η πίστη στα φαντάσματα, η άγνοια των δεύτερων αιτιών, οι λατρευτικές εκδηλώσεις προς τα πράγματα που φοβόμαστε και η αναγωγή τυχαίων περιστατικών σε οιωνούς» (Λεβ, 183).

²⁸⁰ Βλ. Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 60).

²⁸¹ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 61).

²⁸² Βλ. ό.π., σ. 61. Ο Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 60) επισημαίνει πως «η υλιστική πτέρυγα του γαλλικού διαφωτιστικού κινήματος θα επαναλάβει, διανθίζοντάς τα απλώς με περισσότερο εκλεπτυσμένα ή και εντελώς χονδροειδή επιχειρήματα, τα όσα αναπτύσσει ο Hobbes ερμηνεύοντας τους μηχανισμούς γένεσης των θρησκειών και την πολιτική λειτουργία των τελευταίων». Και το κοινό που εντοπίζει ανάμεσα τους είναι πως «τόσο οι Γάλλοι υλιστές όσο και ο Hobbes έναν αιώνα νωρίτερα δεν εξωραΐζουν την πολεμική τους, όπως θα έκανε κάθε ντεϊστής, έτσι ώστε να μη θίγεται παρά η εκάστοτε Εκκλησία ως εκκοσμικευμένος διαχειριστής του θείου. Την εκφέρουν με όρους μειωτικούς για το κύρος των Εκκλησιών αλλά, παράλληλα, αποδίδουν την «πίστη» σε αίτια ικανά να αμαυρώσουν τελεσίδικα την αξιοπιστία της. Ο αθεϊσμός δεν βρίσκεται πλέον μόνο επί θύραις, έχει ήδη εισχωρήσει στην καρδιά του πολιτικού στοχασμού».

Ωστόσο η αμφισβήτηση προς τους «θεωρούμενους σοφούς, πασχίζοντες να εξασφαλίσουν την ευτυχία των ανθρώπων και άγιους» διαμεσολαβητές της «βούλησης του Θεού» και της, «θεμελιωτικής της πίστης», «φανέρωσής της» (Λεβ, 189) στους ανθρώπους μπορεί να εγερθεί. Μπορεί να αμφισβητηθεί «η σοφία, η ειλικρίνεια και η αγαθότητα των ιδρυτών [μιας] θρησκείας» (Λεβ, 189), με πρώτο παράγοντα «άρσης της υπόληψης προς τη σοφία τους» την «επιβολή πίστης σε αντιφατικά πράγματα» (Λεβ, 189). Συνιστά για τον Hobbes, και έτσι επιβεβαιώνει με όρους πολεμικής τη φυσικοδικαιϊκή θεμελίωση των πηγών της κυρίαρχης κοσμικής εξουσίας, «αναξιопιστία της μετοχής στη θεία αποκάλυψη» η απαίτηση πίστης σε «πράγματα που αντιστρατεύονται τον φυσικό Λόγο» (Λεβ, 189). Ανάλογος παράγοντας «άρσης του σεβασμού [...] προς τους ίδιους αυτούς ανθρώπους» είναι η «ανειλικρίνεια» αυτών, όταν «κάνουν ή λένε πράγματα που φανερώνουν ότι όσα ζητούν από τους άλλους να πιστέψουν δεν τα πιστεύουν οι ίδιοι» (Λεβ, 190). Συνάμα, είναι «η αποκάλυψη των ιδιοτελών κινήτρων τους» στοιχείο «άρσης της εκτίμησης για την αγαθότητά τους» (Λεβ, 190). «Απαιτούν πίστη από τους άλλους» και η «κατάληξη» δεν είναι άλλη από «την απόκτηση εξουσίας, πλούτου, αξιωμάτων ή σίγουρων ηδονών για τους εαυτούς τους» (Λεβ, 190). Αλλά και, κατά την «αδυναμία τους να προσπορίσουν [...] πραγματοποίηση θαυμάτων ή αληθείς προφητείες, [ως] μαρτυρία και επιβεβαίωση για τη θεϊκή τους εντολή [...] να προσθέσουν άρθρα πίστεως στα ήδη παραδεδομένα [αληθή]» (Λεβ, 190), καθίστανται αναξιόπιστοι σε βαθμό ανάλογο, κι εδώ ο Hobbes επιβεβαιώνει τις επιστημολογικές του ορίζουσες της «αληθούς» γνώσης vs της εμπειριογενούς ιστορικής θεμελίωσης, με την (αν)αξιопιστία «των εθίμων και των νόμων που εγχαράσσονται στους ανθρώπους, σε κάθε μέρος, μέσω της εκπαίδευσης» (Λεβ, 190).

Τα υποκείμενα αυτών των συμπεριφορών «που επί τόσα χρόνια καταδυνάστευαν το λαό στα μέρη αυτά της Χριστιανοσύνης με διδασκαλίες αντίθετες προς τις ειρηνικές κοινωνίες της ανθρωπότητας» (Λεβ Β', 313), ο Hobbes τα εντοπίζει «στους ιερείς» με πρώτο «τον Πάπα» και «στους διδασκάλους της Εκκλησίας» (Λεβ Β', 313) και, συνάμα, σε «όλους τους άλλους», οι οποίοι καταγγέλλονται ως «δημιουργοί του πνευματικού σκότους»²⁸³, [καθώς] προσπαθούν να βάλουν για τα καλά στο νου των ανθρώπων τη σφαλερή θεωρία ότι η παρούσα επίγεια Εκκλησία είναι η βασιλεία του Θεού, όπως αυτή αναφέρεται στην Παλαιά και στην Καινή Διαθήκη» (Λεβ Β', 317). Εγκόσμιο όφελός τους, σύμφωνα με τον κανόνα του *cui bono*, δεν είναι άλλο από «το αντληθέν, βάσει της πλανερής αυτής αντίληψης, δικαίωμά τους, ως δημόσιοι λειτουργοί του

²⁸³ Ο Hobbes αφιερώνει ολόκληρο το κεφ. XLVII του *Λεβιάθαν* στο «όφελος που αποφέρει τέτοιο σκότος».

Θεού, να διοικούν την Εκκλησία και συνεπώς, αφού Εκκλησία και πολιτική κοινότητα είναι τα ίδια πρόσωπα, να είναι *ιθύνοντες και κυβερνήτες της πολιτικής κοινότητας*» (Λεβ Β', 313).

Ο τρόπος επίτευξης του στόχου είναι η εισαγωγή από τους «Σχολαστικούς της φιλοσοφίας και της διδασκαλίας του Αριστοτέλη στη θρησκεία» (Λεβ, 191), από την οποία «προέκυψαν τόσες πολλές αντιφάσεις και παραλογισμοί» που συνέκλιναν στην αναγνώριση από το λαό «της άγνοιας και της δόλιας πρόθεσης των κληρικών» (Λεβ, 191), σε βαθμό τέτοιο που συνέστησαν «παρακίνηση» γι' αυτόν «να αποσκιρτήσει είτε ενάντια στη θέληση των ηγεμόνων του, όπως στη Γαλλία και την Ολλανδία, είτε με τη θέλησή τους, όπως στην Αγγλία» (Λεβ, 191-192). Τόσο οι «σχολές», στις οποίες «οι άνθρωποι συναντιούνται συχνά εκεί, για να πουν ανοησίες και να περάσουν την ώρα τους» (Λεβ Β', 294), όσο και η μετεξέλιξη αυτών, τα «Πανεπιστήμια», όπου «η σπουδή της φιλοσοφίας [είναι] αριστοτελισμός» (Λεβ Β', 296) και η γεωμετρία «δεν είχε καμιά απολύτως θέση» (Λεβ Β', 297), δεν είναι άλλο παρά φορείς κενότητας, παραλογισμών και ασυναρτησιών με «μηδενική χρησιμότητα»²⁸⁴. Η λογική τους «αντί να είναι μέθοδος λογισμού, όπως θα έπρεπε, δεν είναι παρά λόγια και επινοήσεις για το πώς θα φέρουν σε αμνηχανία όσους θα σκέπτονταν να τους προκαλέσουν» (Λεβ Β', 295)²⁸⁵. Η σχολαστικοαριστοτελική

²⁸⁴ Αναρωτιέται ο Hobbes: «Ποια όμως υπήρξε η χρησιμότητα των σχολών αυτών;». και απαντά: «Ό,τι έχουμε από τη γεωμετρία, που είναι η μητέρα όλων των φυσικών επιστημών, δεν το οφείλουμε στις σχολές. [...] Η ηθική φιλοσοφία τους δεν είναι παρά περιγραφή των δικών τους παθών. [...] εκείνοι τους κανόνες του καλού και του κακού τους ρυθμίζουν σύμφωνα με τις προσωπικές αρέσκειες και απαρέσκειές τους. Έτσι, μέσα από μια τόσο μεγάλη ποικιλία προτιμήσεων, δεν μπορεί να προκύψει γενική συμφωνία, παρά καθένας κάνει, όσο βέβαια το επιτρέπει η τόλμη του, ό,τι φαίνεται καλό με τα δικά του κριτήρια, προς υπονόμηση της πολιτικής κοινότητας» (Λεβ Β', 295).

²⁸⁵ Το απόλυτο της απορριπτικής τοποθέτησης του Hobbes ενάντια στις «σχολές», εκφραζόμενο μάλιστα στο XLVI κεφ. του Λεβιάθαν όπου τοποθετείται «περί του βασιλείου του σκότους και περί της κενής φιλοσοφίας», δεν είναι τυχαίο πως στην ακρότατη αποστροφή του έχει στόχο τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Γράφει: «Για να καταλήξω, δεν υπάρχει τίποτε τόσο παράλογο που να μην το υποστήριζε κάποιος από τους παλαιούς φιλοσόφους [...]. Και πιστεύω ότι σχεδόν τίποτα τόσο παράλογο δεν έχει ειπωθεί στην φυσική φιλοσοφία όσο εκείνο που σήμερα ονομάζεται *Μεταφυσική* του Αριστοτέλη· και τίποτε πιο αντίθετο προς την κυβέρνηση, όσο πολλά από όσα αναφέρονται στα *Πολιτικά* του· ούτε με τόση άγνοια, όσο μεγάλο μέρος από τα *Ηθικά* του» (Λεβ.: 295-296, τ. Β').

Ο Μορό, Π-Φ. (1999: 45-46) υποστηρίζει πως «στον *Λεβιάθαν* υπάρχουν κριτικές εναντίον του Αριστοτέλη, συχνά λεπτομερείς, συχνότερα όμως διατυπωμένες συνοπτικά, σαν να επρόκειτο για τον έλεγχο λιγότερο μιας φιλοσοφίας και περισσότερο μιας παράδοσης είτε του πανεπιστημίου που αναφέρεται σε αυτήν τη φιλοσοφία είτε της εκκλησίας που την προσάρτησε στη διδασκαλία της». Φαίνεται πως «το όνομα του Αριστοτέλη λειτουργεί συχνά όχι ως όνομα συγγραφέα, αλλά ως προμετωπίδα ενός θεσμού». Θεωρεί, δε, ο Π-Φ. Μορό πως στο σημείο αυτό «ο Hobbes δεν πρωτοτυπεί καθόλου. Η κλασική εποχή βρίθει όντως από επιθέσεις εναντίον του Αριστοτέλη, της φιλοσοφίας του και των υπερασπιστών της και η επαναλαμβανόμενη αυτή επίθεση, συχνά υπαινικτική, έχει σχεδόν διαφημιστικό χαρακτήρα. Όλα αυτά τείνουν να αποτελέσουν ένα είδος φιλοσοφικού εμβλήματος για όποιον θέλει να ενταχθεί στο στρατόπεδο της νέας φυσικής ή της νέας φιλοσοφίας. [...] Τέλος, σπάνια οι κριτικές προσπαθούν να ανασυστήσουν την αληθινή σκέψη του συγγραφέα του *Μετά τα Φυσικά*. Τούτη δω προσλαμβάνεται μέσω των μεταφραστών και των σχολιαστών, σαν να επρόκειτο περισσότερο για εκτόπιση των αριστοτελιστών παρά για οποιαδήποτε συζήτηση με τον Αριστοτέλη». Εμείς, βεβαίως, θεωρούμε πως ο Hobbes όχι μόνο μελετά διεξοδικά τον Αριστοτέλη, αλλά η ίδια η μεθοδική έκθεση των εννοιών κατά την οικοδόμηση του κοσμοειδώλου του συνιστά διαρκή ρητό και υπόρρητο διάλογο μαζί του.

μεταφυσική²⁸⁶, λοιπόν, «αναμιγνυόμενη με την Γραφή για να κάνει σχολαστική θεολογία», διδάσκοντας ότι «υπάρχουν στον κόσμο ορισμένες ουσίες αποχωρισμένες από σώματα, τις οποίες ονομάζουν αφηρημένες ουσίες και ουσιώδεις μορφές» (*Λεβ Β΄*, 297), δηλαδή «ασυναρτησίες» (*Λεβ Β΄*, 302), που αξιολογούνται ως «εάν μια τέτοια μεταφυσική και φυσική, όπως αυτή, δεν είναι κενή φιλοσοφία, τότε δεν υπήρξε ποτέ καμία» (*Λεβ Β΄*, 304-305), ενισχύει όλες εκείνες της διδασκαλίες που σκοπεύουν να υποτάξουν τις συνειδήσεις των ανθρώπων στην εκκλησιαστική εξουσία υπονομεύοντας την ισχύ του εκκοσμικευμένου κράτους. Η ιστορική και λογική διάταξη λοιπόν του Hobbes έχει ολοκληρωθεί: «πρώτα γεννιούνται ορισμένες δεισιδαίμονες αντιλήψεις, ύστερα αυτές, με τη συνδρομή κι άλλων στοιχείων, συναπαρτίζουν τη θρησκεία, και τέλος η μεταφυσική δίνει στην τελευταία φιλοσοφική επένδυση. Το θεολογικομεταφυσικό τούτο πλέγμα χρησιμεύει, με τη σειρά του, στην εμπέδωση ή ενίσχυση της εκκλησιαστικής εξουσίας»²⁸⁷.

Η ανάδειξη του ιδεολογικού ρόλου της θρησκείας και της σχολαστικοαριστοτελικής υπερβατικής μεταφυσικής θεμελίωσης της ως α-νοησία *δεν οδηγεί τον Hobbes στην συλλήβδην απόρριψη της ιδεολογίας ως τέτοια*. Αντίστοιχα προς τον προηγούμενό του Μακιαβέλλι και τον λίγο μεταγενέστερό του Σπινόζα θεωρεί ότι «καμιά πραγματική κυριαρχία, απ' όσες μπορούμε να διανοηθούμε, δεν μπορεί να στερηθεί αυτές τις μεθόδους, επομένως ούτε και το καινούργιο κράτος· τούτο εδώ μάλλον πρέπει να αρπάξει από τις παλιές δυνάμεις τα ιδεολογικά μέσα ισχύος και να τα εφαρμόσει, αν και με έξυπνους περιορισμούς»²⁸⁸. Γι' αυτό τοποθετεί τη θεολογική επιστήμη στη θέση του αντικειμένου προς ανασκευή, ώστε να την αξιοποιήσει θέτοντάς την στην υπηρεσία της δικής του θεωρητικής προ-απόφασης.

Έτσι, θα δηλώσει πως «η παραδοχή ενός μοναδικού, αιώνιου, άπειρου και παντοδύναμου Θεού μπορεί να εξηγηθεί ευκολότερα από την επιθυμία των ανθρώπων να γνωρίσουν τις αιτίες των φυσικών σωμάτων και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους μάλλον, παρά από το

²⁸⁶ Καταλογίζει ο Hobbes στις «σχολές» πως θεωρούν τα «γραμμένα ή τοποθετημένα απλώς μετά τη φυσική του φιλοσοφία» βιβλία του Αριστοτέλη ως «βιβλία υπερφυσικής φιλοσοφίας» (*Λεβ Β΄*, 297), μετατοπίζοντας έτσι τη σημασία του όρου «μεταφυσική», ως «μέρος της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη που τιτλοφορείται έτσι», από την «εξήγηση, δηλαδή τον καθορισμό της σημασίας [των ονομασιών ή ονομάτων που είναι τα καθολικότερα σε σχέση με όλα τα άλλα] και άλλων όμοιων όρων», η οποία αντιστοιχεί στη «philosophia prima» (*Λεβ Β΄*, 297). Με την συγκεκριμένη κίνηση, βέβαια, «ό,τι είναι γραμμένο εκεί απέχει τόσο από τη δυνατότητα να γίνει κατανοητό και είναι τόσο αποωθητικό στο φυσικό λόγο, ώστε όποιος νομίζει ότι εκεί μέσα υπάρχει κάτι που μπορεί να κατανοηθεί, θα πρέπει να το θεωρήσει, οπωσδήποτε, υπερφυσικό» (*Λεβ Β΄*, 297).

²⁸⁷ Βλ. Κονδύλης, Π. (1983: 220). Επισημαίνει, δε, ο Π. Κονδύλης: «το ίδιο ιστορικό σχήμα αναπτύσσουν αργότερα σε διάφορες παραλλαγές και επιφανείς εκπρόσωποι του Διαφωτισμού» (1983: 220).

²⁸⁸ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 62).

φόβο του τι τους επιφυλάσσει το μέλλον» (Λεβ, 180). Διότι, «παρά το γεγονός ότι πολλά πράγματα στο λόγο του Θεού είναι πάνω από το ανθρώπινο λογικό, πράγμα που σημαίνει ότι με το φυσικό Λόγο δεν μπορούν ούτε να αποδειχθούν ούτε να αναιρεθούν, ωστόσο δεν έρχονται σε αντίθεση μαζί του· όταν όμως φαίνεται να συμβαίνει αυτό, τότε το σφάλμα βρίσκεται είτε στην *αδέξια ερμηνεία* μας είτε σε κάποιο *λανθασμένο συλλογισμό*» (Λεβ Β', 11). Συνεπώς, εφόσον «η πολιτική κοινότητα χωρίς κυρίαρχη εξουσία δεν είναι παρά κενή λέξη και δεν μπορεί να σταθεί· και οι υπήκοοι οφείλουν στους κυριάρχους τους απλή υπακοή στα πάντα, όταν η υπακοή τους δεν αντίκειται στους νόμους του Θεού, το μόνο που λείπει για την ολοκληρωμένη γνώση του πολιτικού καθήκοντος, είναι να γνωρίσουμε ποιοι είναι αυτοί οι νόμοι του Θεού» (Λεβ, 411). Με τον τρόπο αυτό θα γνωρίζουν οι υπήκοοι «αν οι διαταγές της πολιτικής εξουσίας είναι αντίθετες με το νόμο του Θεού ή όχι, και έτσι ούτε θα προσβάλλουν τη Θεία Μεγαλειότητα με την υπερβολική πολιτική υπακοή, ούτε θα παραβαίνουν τις εντολές της πολιτικής κοινότητας από φόβο μήπως θίξουν το Θεό» (Λεβ, 411).

Το μεθοδολογικό υπόστρωμα της υποταγής της Εκκλησίας στην κοσμική εξουσία έχει στηθεί. Γράφει ο Hobbes: «ο Θεός ανακοινώνει τους νόμους του με τρεις τρόπους: με τις επιταγές του φυσικού Λόγου, με την αποκάλυψη και με τη φωνή κάποιου ανθρώπου, στον οποίο χαρίζει κύρος μεταξύ των υπολοίπων μέσω της επιτέλεσης θαυμάτων. Έτσι προκύπτει ο τριπλός λόγος του Θεού, ο έλλογος, ο αισθητός και ο προφητικός, στον οποίο αντιστοιχεί μια τριπλή ακρόαση, ο ορθός Λόγος, η υπερφυσική αίσθηση και η πίστη» (Λεβ, 412). Εφόσον «μέσω της υπερφυσικής αίσθησης, η οποία συνίσταται σε αποκάλυψη και έμπνευση, δεν δίδονται καθολικοί νόμοι», τότε «με βάση τη διαφορά των δύο άλλων ειδών θείου λόγου, του έλλογου και του προφητικού, μπορεί να αποδοθεί στο Θεό διττό βασίλειο: ένα φυσικό κι ένα προφητικό» (Λεβ, 412).

Τα δύο πεδία ανάλυσης έχουν μορφοποιηθεί. Για το μεν πρώτο, το φυσικό βασίλειο, ο Θεός «κυβερνά όσους αναγνωρίζουν την πρόνοιά του με τις φυσικές επιταγές του ορθού Λόγου» (Λεβ, 413). Εδώ «οι διαμάχες για τη φύση του Θεού αντίκεινται στην απότιση τιμής προς αυτόν, εφόσον είναι δεδομένο ότι στο φυσικό βασίλειο του Θεού ο μοναδικός τρόπος να γνωρίσουμε οτιδήποτε είναι με το φυσικό Λόγο, δηλαδή στη βάση των αρχών της φυσικής επιστήμης» (Λεβ, 419). Και «δεδομένου ότι η πολιτική κοινότητα είναι ένα μόνον πρόσωπο, πρέπει ως εκ τούτου να προσφέρει στο Θεό μια μόνο λατρεία. Κι αυτή τελείται όταν η πολιτική κοινότητα προστάζει τους ιδιώτες να εκδηλώσουν τη λατρείας τους δημόσια. Σε τούτο συνίσταται η δημόσια λατρεία,

χαρακτηριστικό της οποίας είναι η *ομοιομορφία*» (Λεβ, 420-421). Η θέληση της πολιτικής κοινότητας, βέβαια, εκφράζεται μέσω του θετικού δικαίου και «επειδή μια πολιτική κοινότητα δεν έχει θέληση, ούτε κάνει νόμους πλην όσων θεσπίζονται με τη βούληση του όποιου ή όποιων κατόχων της κυρίαρχης εξουσίας, συμπεραίνουμε ότι όσα κατηγορήματα ορίζει ο κυρίαρχος ως τιμητικά σημεία λατρείας του Θεού, πρέπει να τα υιοθετούν επίσης και να τα χρησιμοποιούν με τον ίδιο τρόπο οι ιδιώτες στη δημόσια λατρεία» (Λεβ, 421).

Στο δεύτερο πεδίο ανάλυσης, το προφητικό βασίλειο, που αντιστοιχεί σε μια χριστιανική πολιτική κοινότητα, «πολλά εξαρτώνται από τις υπερφυσικές αποκαλύψεις της θέλησης του Θεού» (Λεβ Β', 11) και γι' αυτό «θεμέλιο της ανάλυσης πρέπει να είναι όχι μόνο ο φυσικός λόγος του Θεού αλλά και ο προφητικός» (Λεβ Β', 11). Το σύνολο του τρίτου μέρους του *Λεβιάθαν* αφιερώνεται στη συστηματική οικοδόμηση από τον Hobbes «μιας θεολογίας [...] στην οποία τα λόγια του Θεού να μην προσφέρουν στους ανθρώπους ούτε βασιλείς ούτε νόμους»²⁸⁹. Και για τη διασφάλιση του κύρους της «θα παρουσιάσει τα θεμέλιά της, τις πηγές της και θα χαράξει τα όρια των πηγών αυτών»²⁹⁰. Γιατί οι αυθαίρετες ερμηνείες επιφέρουν πλήθος αναγνώσεων και αυτές πολλαπλές αιρέσεις, οι οποίες εγκυμονούν τις διαμάχες, την αναταραχή, τον πόλεμο.

Η μεθοδολογική επιλογή του Hobbes είναι ξεκάθαρη. Θα «χρησιμοποιήσει τις ίδιες βιβλικές αναφορές με τους εχθρούς του»²⁹¹ για να αποδείξει αντίθετα προς αυτούς ότι ούτε στην εβραϊκή θεοκρατία υπήρξε κυριαρχία της θρησκείας επί της κοσμικής εξουσίας· και ότι, κατά δεύτερο λόγο, ο χριστιανισμός δεν αποσκοπεί, ούτως ή άλλως, στην εγκαθίδρυση του βασιλείου του Θεού στη γη, αφήνοντας, κατά συνέπεια, στους άρχοντες όλες τις αποφάσεις για θρησκευτικά

²⁸⁹ Βλ. Μορό, Π-Φ. (1999: 99).

²⁹⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 99. Επισημαίνει, δε, ο Μορό, Π-Φ.: «το πρόβλημα των πηγών από τις οποίες γνωρίζουμε το θείο λόγο δεν αποτελεί ακαδημαϊκό θέμα [για τον Hobbes]. Πρόκειται για αναπόφευκτο πρόβλημα θεολογίας και πολιτικής και για το λόγο αυτόν η πολιτική δεν μπορεί να παρακάμψει τη θεολογία» (1999: 101). Έτσι, το πρόβλημα που τίθεται προς επίλυση καθίσταται «συνάμα επιστημολογικό και πολιτικό: Πώς θα συμφιλιωθούν σε μια ενοποιημένη γνώση οι διάφορες πηγές που ισχυρίζονται ότι αποκαλύπτουν το λόγο του Θεού;» (1999: 101).

²⁹¹ Γράφει χαρακτηριστικά ο Hobbes: «Βλέποντας ότι τα *θαύματα* έχουν τώρα εκλείψει, δεν έχουμε πια [...] την υποχρέωση να παίρνουμε στα σοβαρά οποιαδήποτε διδασκαλία δεν είναι σύμφωνη με την *Αγία Γραφή*, η οποία από τον καιρό του Σωτήρα μας αντικαθιστά και υποκαθιστά πλήρως την ανάγκη για κάθε άλλη *προφητεία*· και από αυτή μπορούν εύκολα να συναχθούν με *φρόνιμη* και *εμπεριστατωμένη ερμηνεία* και *προσεκτική συλλογιστική*, χωρίς ένθεη διάθεση ή υπερφυσική έμπνευση, *όλοι οι κανόνες και οι παραινήσεις*, που απαιτούνται για να γνωρίζουμε το καθήκον μας τόσο προς το Θεό, όσο και προς τον άνθρωπο. Η Γραφή είναι εκείνη *από την οποία θα αντλήσω τις βασικές αρχές* για τα όσα θα πω σχετικά με τα *δικαιώματα* αυτών, που είναι οι υπέρτατοι επί γης κυβερνήτες των χριστιανικών πολιτικών κοινοτήτων, και σχετικά με το *καθήκον* των Χριστιανών υπηκόων προς τους ηγεμόνες τους» (Λεβ Β', 16).

ζητήματα»²⁹². Ολοκληρώνοντας στο τρίτο μέρος του *Λεβιάθαν* την ανάλυσή του «περί της χριστιανικής πολιτικής κοινότητας» συμπεραίνει χαρακτηριστικά κατά την υπαγωγή αυτής στη δική του συμβολαιακή θεωρία: «[με] όσα ανέφερα σχετικά με τη βασιλεία του Θεού και την εκκλησιαστική πολιτική δεν προτίθεμαι να προωθήσω κάποια δική μου τοποθέτηση, παρά μόνο να δείξω ποια συμπεράσματα μπορούν κατά τη γνώμη μου να εξαχθούν από τις αρχές της χριστιανικής πολιτικής (και αυτές είναι η Αγία Γραφή), που να επιβεβαιώνουν την εξουσία του πολιτικού κυρίαρχου και το καθήκον των υπηκόων του»²⁹³. [...] προσπάθησα να αποφύγω όσα κείμενα επιδέχονται σκοτεινή ή αντιφατική ερμηνεία, [...] όχι το στενό γράμμα αλλά το πνεύμα του συγγραφέα δίνει το αληθινό φως, με το οποίο πρέπει να ερμηνεύεται κάθε γραπτό κείμενο. Και όσοι [...] ρίχνουν αποσπάσματα της Γραφής, σαν σκόνη στα μάτια των ανθρώπων, κάνουν τα πάντα σκοτεινότερα από ό,τι είναι. Συνηθισμένο τέχνασμα εκείνων, οι οποίοι δεν αναζητούν την αλήθεια, αλλά το δικό τους όφελος» (*Λεβ Β΄*, 233). Η αντίθεση του φωτός με το σκότος επιστρατεύεται για μια ακόμη φορά από τον Hobbes ως συνώνυμη του διπόλου αλήθεια - πλάνη/ίδιον όφελος, αναγόμενη σε πρόβλημα ερμηνείας²⁹⁴ ή, αλλιώς, στη μάχη του νοήματος τελικά. Ο στόχος του Hobbes και στο συγκεκριμένο επίπεδο ανάλυσης έχει αποδοθεί: «Αφού οι άνθρωποι, εξαιτίας της υφής των ορμών τους, είναι εύκολο να οδηγηθούν από ηθικές και θρησκευτικές δοξασίες, κι αφού εν πάση περιπτώσει, όπως δείχνει το παρελθόν, οι τέτοιες ιδεογενείς (ideellen) επήρειες είναι σημαντικό όπλο των κυρίαρχων, το καινούργιο κράτος πρέπει να τις αποσπάσει από τις δυνάμεις του παρελθόντος και να τις χρησιμοποιήσει με πλήρη συνείδηση για δικό του λογαριασμό»²⁹⁵.

²⁹² Βλ. Pachi, A. (1968: 84) [μτφρ. ληφθείσα από Μεταξόπουλο, Αιμ.. (1989: 60)].

²⁹³ Ο Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989: 61) επισημαίνει το, συμπτωκωμένα αποδιδόμενο στη συγκεκριμένη χομπσιανή διατύπωση «νόημα -και την άμεση πολιτική σημασία- του τρίτου μέρους του *Λεβιάθαν*. Ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών, όπου η αξιοποίηση των αγγλικανικών θεωριών αφενός ωθεί τις τελευταίες στα περίπου αυτοκαταλυτικά άκρα τους και αφετέρου προσφέρεται ως επιτυχές στρατηγικό τέχνασμα για την εδραίωση μιας πολιτικής θεωρίας απαλλαγμένης από οποιοδήποτε υπερβατικό μυστικισμό και εν κατακλείδι αθεϊστικής και λαϊκής».

²⁹⁴ Ο Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 157-158) σημειώνει πως η χομπσιανή «επικουρική στρατηγική [...] διάδοσης των αρχών του λόγου, όταν αυτές δεν γίνονται κατευθείαν κατανοητές από τους δρώντες (κυβερνώντες και κυβερνωμένους) ή εν όψει δρώντων που τις παραμελούν λόγω συμφερόντων, [...] επιδιώκει την ανακατασκευή του έλλογου πυρήνα των Γραφών μέσω της ερμηνείας τους. Η εργασία της ερμηνείας προϋποθέτει τον κίνδυνο της *παρερμηνείας* [...]. Η στροφή προς τα κείμενα των Γραφών (η ερμηνεία «υπό το φως των ιδίων των κειμένων») έχει πολιτικές προϋποθέσεις και οδηγεί σε πολιτικά αποτελέσματα [...]. Η αντιπαράθεση στο πρόβλημα της ερμηνευτικής έχει ως στόχο την αμφισβήτηση της πολιτικής αξίωσης του καθολικισμού, δηλαδή της αξίωσης του παπισμού να ηγείται των εθνικών-απολυταρχικών κοσμικών εξουσιών, συμπεριλαμβάνοντάς τις σε μια υπερκρατική/παγκόσμια εκκλησία. Η αμφισβήτηση αυτή παίρνει τη μορφή της υπονόμευσης της ουσιολογικής θρησκευτικοϊδεολογικής διδασκαλίας του καθολικισμού».

²⁹⁵ Βλ. Horkheimer, M. (1989: 64).

Το θεωρητικό-μεθοδολογικό υπόστρωμα για την ανάπτυξη των *παιδαγωγικού χαρακτήρα «λειτουργημάτων»* του κυρίαρχου, ώστε οι βάσεις του «ορθού πολιτεύματος» να καταστούν ακλόνητες διά της εμπέδωσης των αρχών και των πρακτικών στερέωσης αυτού από τους υπηκόους, έχει ήδη στηθεί. Η *θεωρητική αισιοδοξία*, μάλιστα, του Hobbes αναφορικά προς την *παιδευτική αποτελεσματικότητα* της κυριαρχικής πράξης εδράζεται στη δική του εκδοχή της θεωρίας του «*άγραφου χαρτιού (clean paper)*» (Λεβ, 396). Εφόσον ευθύνη και καθήκον της κυρίαρχης εξουσίας είναι η, κατά τη βάση της «εξουσιοδότησής της» (Λεβ, 243) και της «δέσμευσής της από το νόμο της φύσης» (Λεβ, 393), «εξασφάλιση της ασφάλειας του λαού» (Λεβ, 393) και η «ειρηνική συμβίωση» (Λεβ, 243), και επί της συγκεκριμένης αρχής-σκοπού έχουν συναχθεί «τα δικαιώματα που συνιστούν την *ουσία της κυριαρχίας*, [τα οποία γι' αυτό] είναι *ουσιώδη, αμεταβίβαστα και αδιαχώριστα*» (Λεβ, 250), συμπυκνώνόμενα στην «εξουσία της προστασίας των υπηκόων» (Λεβ, 250), έτσι που «ελλείψει ενός η κατοχή των υπολοίπων δεν συμβάλλει στη διατήρηση της ειρήνης και της δικαιοσύνης, που είναι ο σκοπός της θέσμησης κάθε πολιτικής κοινότητας» (Λεβ, 250), ο προσανατολισμός της *άσκησης πλέον της εξουσίας* του κυρίαρχου συνίσταται στην «γενική πρόνοια [...] για την επίτευξη της ασφάλειας» (Λεβ, 393), η οποία επιμερίζεται σε διττό προσανατολισμό: αφενός «εμπεριέχεται στη *δημόσια καθοδήγηση με τη διδασκαλία και το παράδειγμα*», αφετέρου «στη δημιουργία και την εφαρμογή *καλών νόμων*, στους οποίους τα μεμονωμένα άτομα μπορούν να προσανατολίζονται για να ρυθμίζουν τις δικές τους υποθέσεις» (Λεβ, 393).

Το ζήτημα/πρόβλημα, βέβαια, που αναδύεται (και που τίθεται από τον Hobbes πάλι με όρους πολεμικής τοποθέτησης) είναι η «*τάχα αδυναμία του κοινού λαού να καταλάβει τις αρχές, όσο κι αν αυτές είναι σωστές*» (Λεβ, 395), αλλά και ο καταλογισμός ενάντια στον ίδιο πως «θα έπρεπε να είναι ευχαριστημένος αν οι *πλούσιοι και ισχυροί* υπήκοοι ενός βασιλείου ή όσοι θεωρούνται *πολυμαθέστεροι* δεν είναι το ίδιο *άνικανοι*» (Λεβ, 395). Εδώ επιλογή του Hobbes είναι να προκρίνει –και έτσι τονίζει εμφαντικά τον κοινωνικοπολιτικό χαρακτήρα της θεωρητικής του παρέμβασης– την κατακεραύνωση των «οφειλόντων να διδαχθούν», οι οποίοι δεν το πράττουν εξαιτίας των «*ιδίων συμφερόντων τους*» (Λεβ, 395). Τα *υποκείμενα* των συγκεκριμένων πρακτικών υποδεικνύονται ρητά από τον Hobbes. Είναι «οι *ισχυροί* [οι οποίοι] δύσκολα αποδέχονται οτιδήποτε εμπεδώνει μια εξουσία που αναχαιτίζει τις επιθυμίες τους» (Λεβ, 395), είναι και «οι *μορφωμένοι* [που ανθίστανται σε] οτιδήποτε ξεσκεπάζει τα λάθη τους και έτσι μειώνει το κύρος τους» (Λεβ, 395-396). Γι' αυτό, συμπεραίνει ο Hobbes, «τα εμπόδια

για τη διδασκαλία [των αρχών]» δεν είναι υπόθεση «τόσο δυσκολίας του περιεχομένου της» (Λεβ, 395), όσο παγιωμένων δομών κυριαρχίας και συστημάτων σχέσεων εξουσίας αναπαραγωγικών των «συμφερόντων» των φορέων τους.

Την, σε πρώτο βαθμό, επίθεση εναντίον των φορέων του Παλαιού Καθεστώτος ακολουθεί, σε δεύτερο επίπεδο, η ρητά αισιόδοξη παιδευτική προοπτική της *«καταλληλότητας του νου των κοινών ανθρώπων, που είναι σαν λευκό χαρτί, να δεχθεί οτιδήποτε εντυπώσει σε αυτό η δημόσια εξουσία»* (Λεβ, 396). Το μοναδικό εμπόδιο που αναδεικνύει ο Hobbes είναι κοινωνιογενές: *«εκτός αν τον έχει διαφθείρει η εξάρτηση από τους ισχυρούς ή τον έχουν διαστρέψει οι απόψεις των θεολόγων τους»* (Λεβ, 396). Γι' αυτό επισημαίνει την αναγκαιότητα *«η διδασκαλία και το κήρυγμα να προστατεύονται από το νόμο»*, ώστε οι άνθρωποι όντας σε συνθήκη *«απροκαταληψίας»* να μπορούν να τα *«αφομοιώσουν μόλις τα ακούσουν»* (Λεβ, 396). Κι αυτό γιατί κατά τον Hobbes οι άνθρωποι *«είναι ικανοί να κάνουν δεκτή την τόσο σύμφωνη με το Λόγο διδασκαλία»* (Λεβ, 396) σε ανάλογο βαθμό με αυτόν των υπερ-φυσικών και μετα-φυσικών δοξασιών που κατίσχυσαν ιστορικά²⁹⁶. Κατάληξή του λοιπόν είναι ότι *«η διαφώτιση του λαού ως προς τα ουσιώδη δικαιώματα που αποτελούν τους φυσικούς και θεμελιακούς νόμους της κυριαρχίας» κινδυνεύει μόνο από τα «σφάλματα» της ίδιας της κυριαρχικής πράξης ως προς την «καθοδήγηση του λαού»* (Λεβ, 396).

Επομένως, πρώτο χομπσιανό μέλημα είναι το απόλυτο ξεκαθάρισμα της σημασίας-βαρύτητας των ουσιωδών δικαιωμάτων της κυριαρχίας. Τονίζει ο Hobbes την *ανάγκη της κατανόησης από τους υπηκόους, κατά την αιτιώδη ακολουθία της λογικής παραγωγής αυτού, του στοιχείου της «διάλυσης της πολιτικής κοινότητας και της επιστροφής κάθε ανθρώπου στην κατάσταση και στη δυστυχία του πολέμου με κάθε άλλον, το μεγαλύτερο δηλαδή κακό που μπορεί να συμβεί σε αυτή τη ζωή [...] αν καταργηθούν τα ουσιώδη δικαιώματα της κυριαρχίας»* (Λεβ, 393), αλλά και της *«σύστασης του κυριαρχικού λειτουργήματος»* που δεν είναι άλλη από την *«ολοκληρωτική διατήρηση αυτών των δικαιωμάτων»* (Λεβ, 393). Θέτει με άλλα λόγια τη *βάση* και τον ουσιώδη σκοπό της τελεολογικής παραγωγής της κυριαρχικής εξουσίας, στην *υπηρέτηση του οποίου συγκλίνει το παιδαγωγικό έργο του κυρίαρχου με όλες τις επιμέρους παιδευτικές πρακτικές του*. Γνωρίζει καλά την αναγκαιότητα *«της διδασκαλίας με επιμέλεια και*

²⁹⁶ Γράφει ο Hobbes χαρακτηριστικά: *«αφού ολόκληρα έθνη πείσθηκαν να προσηλυτιστούν στα μεγάλα μυστήρια της χριστιανικής θρησκείας, τα οποία υπερβαίνουν τον Λόγο, και εκατομμύρια ανθρώπων είναι πεπεισμένα ότι το ίδιο σώμα μπορεί να βρίσκεται ταυτόχρονα σε αναρίθμητα μέρη, πράγμα αντίθετο στον Λόγο, πώς δεν είναι οι άνθρωποι ικανοί [...] να κάνουν δεκτό κάτι τόσο σύμφωνο με τον Λόγο;»* (Λεβ, 396).

ειλικρίνεια των θεμελίων αυτών των δικαιωμάτων» (Λεβ, 394), αναγνωρίζοντας έτσι ότι η γυμνή κατασταλτική ισχύς, αλλά και το μη κατανοημένο ως προς τις φυσικές του αρχές θετικό δίκαιο δεν αρκούν για τη στερέωση του «ορθού» πολιτεύματος²⁹⁷. Συνεπώς, δεν είναι υπόθεση πρωτοβουλίας κατά την πολυτέλεια της επιλογής από μέρους του κυρίαρχου, αλλά ανάγεται στο βάρος των λογικά παραχθειςών υποχρεώσεων αυτού «να μην αφήνει το λαό αδαή ή παραπλανημένο για τα αίτια και τους λόγους των ουσιωδών του αυτών δικαιωμάτων» (Λεβ, 394). Μια τέτοια παράλειψη συνιστά «εναντίωση στο καθήκον του», μια και «στην περίπτωση τούτη οι άνθρωποι εύκολα θα ξεγελαστούν και θα πεισθούν να αντισταθούν, όταν η πολιτική κοινότητα απαιτήσει την χρήση και την άσκησή τους» (Λεβ, 394).

Συγκεκριμένα, ιδιαίτερη σημασία λαμβάνει ο όρος για την αποτελεσματικότητα της παιδαγωγικής του κυρίαρχου. Κι αυτός δεν είναι άλλος από τη «δημιουργία καλών νόμων», η οποία «εναποτίθεται στη μέριμνα του κυρίαρχου» (Λεβ, 403) και η οποία συνιστά το ουσιώδες «παράδειγμα» από μέρους των κυριαρχικών πρακτικών για τη «δημόσια καθοδήγηση» του λαού. Ξεκαθαρίζει, μάλιστα, ο Hobbes ότι «καλός» δεν σημαίνει «δίκαιος νόμος», καθώς «κανείς νόμος δεν είναι δυνατό να είναι άδικος» (Λεβ, 403)²⁹⁸. Γι' αυτό «καλός» είναι «ο αναγκαίος για το καλό του λαού και συνάμα ευκρινής [νόμος]» (Λεβ, 404). Κατά την πρόκριση, δε, της αρχής, στην οποία υπόκειται και ο ίδιος ο κυρίαρχος και τα λειτουργήματά του και η οποία συμπυκνώνεται στην «ωφέλεια του λαού» (Λεβ, 404), επισημαίνεται «ο πραγματικός σκοπός του νόμου», που δεν είναι να «ωφελεί τον κυρίαρχο, ενώ δεν είναι απαραίτητος για το λαό» (Λεβ, 404), αλλά τουναντίον (κι εδώ επιβεβαιώνεται το νομοτελές των ακολουθιών παραγωγής της κυριαρχικής εξουσίας) να «υπηρετεί το αδιαχώριστο καλό κυρίαρχου και λαού» (Λεβ, 404)²⁹⁹.

²⁹⁷ Γράφει ο Hobbes, προκειμένου να δείξει πως «το θετικό δίκαιο ή η απειλή νόμιμης τιμωρίας δεν διασφαλίζουν χωρίς επιμελή διδασκαλία τα θεμέλια των κυριαρχικών δικαιωμάτων»: «Πράγματι, ένα θετικό δίκαιο που απαγορεύει την εξέγερση (δηλαδή κάθε αντίσταση ενάντια στα ουσιώδη δικαιώματα της κυριαρχίας) δεν συγκροτεί, ως θετικό δίκαιο, υποχρέωση, παρά μόνο χάρη στο νόμο της φύσης, ο οποίος απαγορεύει την παράβαση της πίστης. Αν οι άνθρωποι δεν αναγνώριζαν την φυσική υποχρέωση, δεν θα αναγνώριζαν το δικαίωμα για κανέναν από όσους νόμους κάνει ο κυρίαρχος. Όσο για την τιμωρία, δεν την θεωρούν παρά εχθρική πράξη, και θα προσπαθήσουν να την αποφύγουν με εχθρικές πράξεις, όταν κρίνουν ότι διαθέτουν ικανή δύναμη» (Λεβ, 394).

²⁹⁸ Η αιτιολόγηση, δε, της συγκεκριμένης θέσης δεν θεμελιώνεται αλλού παρά στην χομπσιανή αρχή της εξουσιοδότησης. Γράφει ο Hobbes: «Ο νόμος γίνεται από την κυρίαρχη εξουσία και κάθε πράξη αυτής της εξουσίας είναι εξουσιοδοτημένη από κάθε υπήκοο και του ανήκει κι ό,τι δέχεται κανείς ως τέτοιο δεν μπορεί να το αποκαλέσει άδικο» (Λεβ, 403-404). Αξιοποιεί, προσέτι, την συμβατιστική αρχή επικαλούμενος την προσφιλή του αναλογία του χαρτοπαιγνίου: «Στους νόμους της πολιτικής κοινότητας συμβαίνει το ίδιο όπως και στους νόμους του χαρτοπαιγνίου, ό,τι δηλαδή συμφωνήσουν όλοι οι παίχτες δεν αποτελεί αδικία για κανέναν τους» (Λεβ, 404).

²⁹⁹ Ξεκαθαρίζει, δε, ο Hobbes ότι η δύναμη/ισχύς κυρίαρχου και λαού/υπηκόων ταυτίζεται: «Είναι αδύναμος όποιος κυρίαρχος έχει αδύναμους υπηκόους, και αδύναμος ο λαός του οποίου ο κυρίαρχος στερείται της εξουσίας να τον κυβερνά κατά βούληση. Οι μη αναγκαίοι νόμοι δεν είναι καλοί νόμοι, αλλά παγίδες για απόσπαση χρημάτων».

Το πλαίσιο της «χρησιμότητας» και της «αναγκαιότητας» των νόμων που τους καθιστά «καλούς» έχει πλέον οριοθετηθεί³⁰⁰.

Συνάμα, είναι και το «ευκρινές» του νόμου ό,τι τον καθιστά «καλό». Συνίσταται «όχι τόσο στις λέξεις του ίδιου του νόμου όσο στη *δήλωση των αιτιών και των προθέσεων*, για τις οποίες δημιουργήθηκε» (Λεβ, 404). Στόχος είναι «να καταδειχτούν οι σκοποί του νομοθέτη», κάτι που προϋποθέτει τη «γνώση» (Λεβ, 404) αυτών από τους υπηκόους. Μέλημα του Hobbes (το οποίο εναποθέτει στο λειτούργημα του κυρίαρχου) είναι η *αποφυγή των «αμφιλογιών»* των νομικών διαταγμάτων (κι εδώ γίνεται ορατή η οφειλή του στη σύγκρουση με τη σχολαστικοαριστοτελική και τη ρητορική παράδοση των «ανοησιών» και των «κενοτήτων» του λόγου), προκειμένης της «εύκολης κατανόησης» (Λεβ, 404) αυτών από τους υπηκόους. Ανάγεται σε ζητούμενο, συνεπώς, από μέρους του νομοθέτη «να κάνει πασίδηλο τον λόγο δημιουργίας του νόμου καθιστώντας, παράλληλα, το σώμα του όσο το δυνατόν συντομότερο, αλλά με κυριολεκτικούς και σαφείς όρους» (Λεβ, 405). Όσο κι αν, λοιπόν, τα κυριαρχικά δικαιώματα θεμελιώνονται στο απόλυτο της άσκησης των εξουσιών του κυρίαρχου, είναι εμφανές το *μη αυθαίρετο* αυτών. Είναι η ίδια η θεμελίωση της *ουσίας της κυριαρχίας* αυτή, από την οποία τα δικαιώματα του κυρίαρχου συγκροτούνται/υπάρχουν μόνο και ως *καθήκοντα* αυτού προς τους υπηκόους, ενώ συγχρόνως προϋποθέτουν τόσο την αφετηριακή όσο και τη συνεχή/διαρκή *συναίνεση* των τελευταίων. Στο χομπσιανό σύστημα η «γυμνή» ισχύς είναι μόνο καταστροφική του συστήματος του ίδιου. Γι' αυτό και η θετικοποίηση του δικαίου *υπηρετεί και προκρίνει συνάμα την παιδαγωγική σκοποθεσία* του κυρίαρχου, ούσα η ίδια και *παιδευτική πρακτική* κατά τους όρους και τις διαδικασίες παραγωγής της. Το μετριασμένο της κυριαρχικής απολυτότητας ως προς τις λογικές προϋποθέσεις παραγωγής της είναι ορατό και εδώ.

Το ταυτιζόμενο «δικαίωμα στο σκοπό [και] στα μέσα», το «πράττειν ό,τι θεωρεί αναγκαίο» του κυρίαρχου υπάγεται στην, *παιδαγωγικής διάστασης*, «κατανόηση» από τους υπηκόους των φυσικών αρχών και των «αναγκαιοτήτων» σύστασης της πολιτικής κοινότητας ως κοινότητας δικαίου από τις οποίες αντλούνται και τα κυριαρχικά δικαιώματα. Κι αυτή η χομπσιανή θεωρητική προ-απόφαση είναι το αξιακό πλαίσιο εντός του οποίου τα επιμέρους

περιτεύουν, επομένως, όπου αναγνωρίζεται το δικαίωμα της κυρίαρχης εξουσίας, και όπου αυτό δεν αναγνωρίζεται, αδυνατούν να προστατεύσουν το λαό» (Λεβ, 404).

³⁰⁰ Γράφει ο Hobbes, αποδίδοντας εδώ την ιδιαιτερότητα της θέσης του για τη *σχέση νόμου, ελευθερίας, βούλησης και πράξης*: «Η χρησιμότητα των νόμων, δηλαδή των εξουσιοδοτημένων κανόνων, δεν είναι να παρεμποδίζουν τις εκούσιες πράξεις των ανθρώπων αλλά να τις κατευθύνει και να συγκρατεί τις κινήσεις τους, έτσι ώστε να μη ζημιωθούν από τις ορμητικές επιθυμίες, την απερισκεψία ή την αδιακρισία τους, όπως οι φράκτες δεν τοποθετούνται για να σταματούν τους ταξιδιώτες, αλλά για να τους κρατάνε στο δρόμο τους» (Λεβ, 404).

«λειτουργήματα» λαμβάνουν *πρωτίστως παιδευτικό χαρακτήρα*, αφενός επικυρώνοντας «τα δικαιώματα του κυρίαρχου» (Λεβ, κεφ. XVIII), αφετέρου ακυρώνοντας «τα πράγματα που εξασθενίζουν την πολιτική κοινότητα ή συντελούν στη διάλυσή της» (Λεβ, κεφ. XXIX). Γνωρίζει ο Hobbes πως είναι, κατά την αναγκαιότητα της ακολουθίας παραγωγής της/του, υποχρέωση/καθήκον του κυρίαρχου «να διδάξει τα θεμέλια των ουσιωδών του δικαιωμάτων» (Λεβ, 394), πως είναι η *διδασκαλία* ο ουσιώδης όρος «διασφάλισης» αυτών και πως συνυφαίνεται τούτη με «τα θεμέλια και τις αρχές του Λόγου» (Λεβ, 394), τις βάσεις δηλαδή «υποστήριξης των ουσιωδών δικαιωμάτων που καθιστούν την κυριαρχία απόλυτη» (Λεβ, 394-395)³⁰¹. Είναι *διακύβευμα* πειθούς για τον κυρίαρχο, και επαφίεται στη διδακτική πράξη και στο «παράδειγμα» της ορθής άσκησης αυτών από μέρους του, η «κατανόηση» από τους υπηκόους του *αξιακού χαρακτήρα των «λειτουργημάτων»* της κυριαρχικής εξουσίας, ώστε, διά της αναγνώρισης του σκοπού της «υπηρεσίας του καλού του λαού» στον οποίο αυτά υπόκεινται, να διασφαλιστεί το αδιάπτωτο της συναίνεσης στο, κατά το τέλος της προστασίας, «αδιαχώριστο» απόλυτο της κυριαρχικής ισχύος.

Γι' αυτό είναι η *διδασκαλία* της αποσύνδεσης του τύπου του πολιτεύματος από την «ευμάρεια του λαού», άρα της «μη συμπάθειας μορφών διακυβέρνησης γειτονικών εθνών» στο όνομα της «τωρινής τους ευμάρειας» (Λεβ, 396), η εμπεδωτική των αξιών της «υπακοής και της ομόνοιας των υπηκόων» (Λεβ, 396) ως των πραγματικών αιτιών της «ευμάρειας», ώστε να μην «αποσυντεθεί» ή, αλλιώς, να «καταστραφεί» η πολιτική κοινότητα λόγω της «ανυπακοής» των υπηκόων με στόχο από μέρους τους την «αναμόρφωση αυτής» (Λεβ, 396-397). Είναι υπόθεση *διδασκαλίας* η κατ' αναλογία απόδοση τιμών ακόμα και στους πλέον «ενάρετους υπηκόους» (Λεβ, 397) με κριτήριο την υπαγωγή και την υποταγή των τελευταίων στην «κυρίαρχη εξουσία» (Λεβ, 397). Και αυτή συνυφαίνεται με την αναγκαιότητα φωτισμού του «*σφάλματος*» που εμπεριέχει η όποια «κακολογία [...], αμφισβήτηση της εξουσίας ή και ασέβεια» προς τον «κυρίαρχο αντιπρόσωπο» (Λεβ, 397).

Είναι *πεδίο παιδευτικής πράξης* το «*διδάσκειν τη δικαιοσύνη*» (Λεβ, 399). Κατά τη σύνδεσή της, δε, με την *ιδιοκτησία* συγκεκριμενοποιείται αυτή «στο να μην αφαιρείς από κανέναν ό,τι του

³⁰¹ Υποστηρίζει, μάλιστα, σε μια περαιτέρω αυτοεπιβεβαίωση του δικού του ρόλου ως πρωτοπόρου της πολιτικής φιλοσοφίας, πως ο «*φιλόπονος στοχασμός [του]*» επέτρεψε «*να βρεθούν αρχές του Λόγου που θα καταστήσουν τη συγκρότηση των πολιτικών κοινοτήτων άφθαρτη*», ώστε να πάνσουν τούτες να είναι «ατελείς [...] έτοιμες να ξαναπέσουν στην αταξία» (Λεβ, 395). Οι αρχές, δε, αυτές είναι «*όσες εξέθεσα σε αυτήν την πραγματεία*» (Λεβ, 395). Προς επίρρωση, μάλιστα, της βαρύτητας των αρχών επιστρατεύει και τη *θεοκρατική θεμελίωση*: «*Άλλωστε ακόμα κι αν αυτές οι αρχές δεν αποτελούν αρχές του Λόγου, είμαι βέβαιος ότι ως αρχές πηγάζουν από την αυθεντία της Γραφής*» (Λεβ, 395).

ανήκει» (Λεβ, 399), άρα στη «φροντίδα» από τον κυρίαρχο της «διδασχής» των ανθρώπων «να μην στερούν τους γείτονές τους βιαίως ή με απάτη από ό,τι τους ανήκει χάρη στην ύπαρξη κυρίαρχης εξουσίας» (Λεβ, 399)³⁰². Είναι υπόθεση δικαιοσύνης, συνεπώς, η «αναγκαιότητα διδασκαλίας» του λαού «να απέχει από τη βία ενάντια σε άλλα πρόσωπα προβαίνοντας σε ιδιωτικές αντεκδικήσεις» (Λεβ, 399)³⁰³, κάτι ωστόσο που συνυφαίνεται με την «αναγκαιότητα κατάδειξης των κακών συνεπειών της νόθας ετυμηγορίας που οφείλεται στη διαφθορά των δικαστών ή των μαρτύρων και οδηγεί στην εξαφάνιση των συνόρων της ιδιοκτησίας και στην αναποτελεσματικότητα της δικαιοσύνης» (Λεβ, 399).

Καθίσταται, έτσι, υπόθεση ορθού «παραδείγματος» από μέρους του κυρίαρχου και ορθής «δημόσιας καθοδήγησης» των υπηκόων η συνύφανση των «καλών νόμων» με την ορθή εφαρμογή αυτών, όπερ σημαίνει «ισότιμη απονομή δικαιοσύνης σε όλες τις τάξεις του λαού από όποιον ή όποιους κατέχουν την κυρίαρχη εξουσία» (Λεβ, 401). Είναι εμπεδωτική του αισθήματος της «ασφάλειας του λαού» η εφαρμογή της αρχής της «ευθυδικίας», η οποία συνίσταται στη δυνατότητα «των φτωχών και άσημων να δικαιωθούν για όσες αδικίες υπέστησαν το ίδιο καλά με τους πλούσιους και τους ισχυρούς» (Λεβ, 401) και στην οποία, ως «επιταγή του νόμου της φύσης», «υπόκεινται εξίσου [τόσο] ο κυρίαρχος [όσο και] ο ταπεινότερος υπήκοός του» (Λεβ, 401)³⁰⁴.

Οι επιμέρους εκδοχές πλέον της «ισότιμης απονομής δικαιοσύνης», οι οποίες συνιστούν παραδειγματικές και διδακτικές δράσεις του κυρίαρχου, είναι αποκαλυπτικές της προβληματικής του Hobbes, της συγκεκριμένης και καθορισμένης «όρασης» διά της οποίας συναρθρώνει τούτους

³⁰² Σε συνθήκη θεσμισμένης πολιτικής κοινότητας, διάκρισης δηλαδή της κατοχής από την ιδιοκτησία, καθώς η δεύτερη συγκροτείται ως αποτέλεσμα της θέσμησης κατά τον ουσιώδη χαρακτήρα αυτής που την ολοκληρώνει σε πράξη δικαίου υπό την εγγύηση της κυριαρχικής εξουσίας, μορφοποιείται η σύνδεση ιδιοκτησίας-δικαιοσύνης. Βεβαίως, σε συνέπεια προς την ακολουθία παραγωγής αυτών, τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα σχετικοποιούνται αναφορικά προς τους υπηκόους και απολυτοποιούνται αναφορικά προς τον κυρίαρχο. Γράφει ο Hobbes: «Συντελεί στη διάλυση μιας πολιτικής κοινότητας [...] η διδασκαλία [...] ότι κάθε ιδιώτης κατέχει την απόλυτη ιδιοκτησία των αγαθών του, έτσι ώστε να αποκλείει το δικαίωμα του κυρίαρχου σ' αυτά» (Λεβ, 383). Κι αυτό γιατί η «ιδιοκτησία» του καθενός, που «αποκλείει το δικαίωμα κάθε άλλου υπηκόου», αντλείται «μόνον από την κυρίαρχη εξουσία, χωρίς την προστασία της οποίας κάθε άλλος θα είχε το ίδιο δικαίωμα πάνω της» (Λεβ, 383). Επομένως, κάθε «αποκλεισμός του δικαιώματος του κυρίαρχου» θα συνεπαγόταν «αδυναμία αυτού να εκτελέσει το λειτουργήμα που του ανατέθηκε, δηλαδή να τους προστατεύει από τους ξένους εχθρούς και από τις αμοιβαίες αδικίες» (Λεβ, 383). Άρα «δεν θα υπήρχε πλέον πολιτική κοινότητα» (Λεβ, 383).

³⁰³ Ιεραρχεί, μάλιστα, εδώ ο Hobbes τα επίδικα των «ιδιωτικών αντεκδικήσεων» με πρώτα «τη ζωή και την αρτιμέλεια» ενός εκάστου υπηκόου, «στην αμέσως επόμενη θέση [...] τα συζυγικά αισθήματα» και «στη συνέχεια τα πλούτη και τα μέσα προς το ζην» (Λεβ, 399).

³⁰⁴ Η «μεροληψία απέναντι στους τράνους» (Λεβ, 402) αποκλείεται από τον Hobbes με όρους λογικής ακολουθίας: «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» (Λεβ, 402).

τον δημόσιο με τον ιδιωτικό χώρο, τα δικαιώματα αλλά και τα καθήκοντα του κυρίαρχου με τα ανάλογα των υπηκόων εντός του ιδιαίτερου χομπσιανού πλαισίου αναγνώρισης της σχέσης πολίτη-ιδιώτη υπό την πατερναλιστική νομοτελώς παραγόμενη «γενική πρόνοια για την ασφάλεια» και την «προστασία» των υπηκόων. Η «ίση επιβολή φόρων» ως «αναπόσπαστο μέρος της ισότιμης απονομής δικαιοσύνης» (Λεβ, 402) θα αιτιολογηθεί διά του σχήματος της διττότητας των υπηκόων στα επί των δημοσίων και των ιδιωτικών ζητημάτων διαχωριζόμενα άτομα. Με το παράδειγμα των Εβραίων, οι οποίοι «με το ένα χέρι επανοικοδομούσαν το ναό και με το άλλο κρατούσαν το ξίφος» (Λεβ, 402), αιτιολογούνται «οι φόροι που επιβάλλονται στο λαό από την κυρίαρχη εξουσία» ως «η οφειλόμενη αμοιβή σε όσους χειρίζονται το δημόσιο ξίφος, έτσι ώστε να υπερασπίζονται τους ιδιώτες όσο αυτοί ασκούν τα διάφορα επαγγέλματα και τα επιτηδεύματά τους» (Λεβ, 402). Η ιδιαίτερη χομπσιανή σύναψη και διάκριση ταυτόχρονα του δημοσίου-πολιτικού από το ιδιωτικό-οικονομικό πεδία του κοινωνικού εδώ γίνεται πρόδηλη. Συγκροτείται ως το πεδίο της ιδιωτικής φροντίδας και πράξης ο «αγώνας» ενός εκάστου των υπηκόων «για εξασφάλιση της εργασίας του» (Λεβ, 402), είναι ζήτημα δημόσιας ευθύνης η εξασφάλιση του απερίσπαστου των οικονομικών ενασχολήσεων των ατόμων-ιδιωτών. Κι αυτή πραγματώνεται με όρους ανάθεσής της στην κυρίαρχη εξουσία κατά την αρχή της «δέσμευσης/καθήκοντος» της μεν και «υπακοής» των δε³⁰⁵. Η χομπσιανή ατομικιστική θεώρηση εδώ, υπό τον παρονομαστή του τέλους της κοινωνικής συνοχής, μπολιάζεται με δανεισμένα από το οργανισμικό υπόδειγμα στοιχεία. Αποκαλυπτική, μάλιστα, της συγκεκριμένης «όρασης» είναι τόσο «η απαιτούμενη από τις ανάγκες της φύσης πρόβλεψη από τους νόμους της πολιτικής κοινότητας [για τους] καθιστάμενους εξαιτίας ατυχήματος ανίκανους να αυτοσυντηρηθούν από την εργασία τους», ώστε να μην «αφεθούν στην ιδιωτική φιλανθρωπία» (Λεβ, 403), όσο και η πρόβλεψη «εξαναγκασμού προς εργασία» των «σωματικά ικανών» με όρους «ενθάρρυνσης» της ενασχόλησης με «κάθε είδους τέχνης» (Λεβ, 403).

Η κυριαρχική παιδευτική πράξη έχει πλέον συγκεκριμενοποιηθεί ως προς τον καθολικό της σκοπό. Κι αυτός είναι το *ξερίζωμα της αδικίας* από το εσωτερικό της θεσμισμένης κοινότητας, κάτι που συνίσταται στην άρση «[τόσο] της φαυλότητας της βούλησης [όσο] και της ανομίας της πράξης» (Λεβ, 399). Το χομπσιανό υπόδειγμα της συμβατιστικής/κατασκευαστικής αρχής

³⁰⁵ Ο Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 56) επισημαίνει πως «σε θεωρητικές προσεγγίσεις της μαχόμενης αστικής θεωρίας για την άρση των αναμειξιών μεταξύ οικονομικού και πολιτικού πράττειν, όπως του Τ. Hobbes κατά τον 17^ο αιώνα, το πρόβλημα της συνοχής εμφανίζεται ως πολιτικό πρόβλημα: της κρατικής εγγύησης των συναλλαγών μεταξύ απολιτικών ιδιοκτητών στην αγορά».

αναφορικά προς τους όρους θεμελίωσης της πολιτείας δικαίου ως τέτοιας αποδίδεται εδώ με τον εναργέστερο τρόπο. Ο σκοπός της ειρήνης υπό συνθήκη «ορθά» θεσμισμένου Κράτους Δικαίου μπορεί να καταστεί ακλόνητος όταν η άσκηση της κυριαρχικής εξουσίας «*κοιτάζει*» σε δύο κατευθύνσεις. Από τη μια θετικοποιεί και εφαρμόζει το δίκαιο με τρόπο υποδειγματικό ως προς τις αρχές σύστασής του και το κοινοποιεί με την ενάργεια της εξήγησης της δομής αιτιότητας παραγωγής του στους υπηκόους, έτσι ώστε αυτοί να βαρύνονται με την «ανομία» της οποίας «πράξης» παράβασης αυτού, μια και στη συνείδησή τους έχει καταστεί «κατανοητό» το «άδικο» αυτής. Και εδώ ακριβώς αναδύεται η «ματιά» προς την έτερη κατεύθυνση του παιδαγωγικού-διδασκτικού προαπαιτούμενου, του κατ' ανάγκην συγκροτούμενου προκειμένου να θεμελιωθεί το ακλόνητο της πρώτης «έγνοιας». Η διδακτική-παιδευτική πράξη στοχεύει ευθέως στους όρους διαμόρφωσης της «βούλησης» των υπηκόων, ώστε να την «καθαρίσει» από τις πολλαπλές «φαυλότητες» που έχουν ενσταλαχθεί σε διάρκεια αιώνων «πλανών» και «προκαταλήψεων». Γι' αυτό η κυριαρχική παιδαγωγική «φροντίδα και καθήκον» ανάγεται στην *εκ των ων ουκ άνευ συνθήκη* σύστασης της κυριαρχίας της ίδιας.

Η κοινωνικοπολιτική κριτική του Hobbes ορθωνόμενη ενάντια στον «ριζωμό απόψεων αντίθετων με την ειρήνη, βασισμένων σε ασθενείς και ψευδείς αρχές» (Λεβ, 399-400)³⁰⁶, συνδέεται πλέον με τα «μέσα και τους αγωγούς» διά των οποίων «ο λαός θα δεχτεί την [κυριαρχική] καθοδήγηση» (Λεβ, 399). Αυτά δύνανται να καταστούν λυσιτελή μόνο εφόσον ανευρεθούν και κατανοηθούν «οι τρόποι με τους οποίους ριζώθηκαν αυτές οι απόψεις» (Λεβ, 400). Κι εδώ ο Hobbes έχει διττό προσανατολισμό στόχευσης. Αφενός τοποθετείται έναντι των ατομικών στάσεων των υπηκόων. Αναδεικνύει την «ανάγκη» και των «πλεονεξία» όσων «μένουν προσηλωμένοι στις απασχολήσεις και τις εργασίες τους», αλλά και την «*τρυφηλότητα*» και τη «*νωθρότητα*» όσων «εξωθούνται από τις αισθησιακές ηδονές» (Λεβ, 400) ως τους παράγοντες «αποστροφής της προσοχής από τον βαθύ διαλογισμό, τον οποίο απαιτεί η εκμάθηση της αλήθειας, όχι μόνο σχετικά με τη φυσική δικαιοσύνη αλλά και με όλες τις άλλες επιστήμες» (Λεβ,

³⁰⁶ Τις απαριθμεί, μάλιστα, ο Hobbes, ώστε να αναγνωρίζονται ακόμα και επιγραμματικά από τους υπηκόους: «Και εννοώ βέβαια όσες επεσήμανα στο προηγούμενο κεφάλαιο (XXIX: Περί των Όσων Εξασθενίζουν την Πολιτική Κοινότητα): ότι οι άνθρωποι θα κρίνουν τι είναι νόμιμο και τι παράνομο όχι σύμφωνα με το νόμο, αλλά με τη συνείδησή τους, δηλαδή τις ατομικές κρίσεις τους· ότι όποιος υπήκοος υπακούσει σε εντολές της πολιτικής κοινότητας, αμαρτάνει αν δεν έχει προηγουμένως κρίνει ότι είναι νόμιμες· ότι η ιδιοκτησία στα πλούτη είναι τόσο απόλυτη ώστε να αποκλείει την κυριότητα της πολιτικής κοινότητας πάνω τους· ότι είναι νόμιμο οι υπήκοοι να φονεύουν όσους αποκαλούν τυράννους· ότι η κυρίαρχη εξουσία επιδέχεται μερισμό και άλλα παρόμοια, τα οποία ενσταλάζονται στο λαό με αυτόν τον τρόπο» (Λεβ, 400).

400)³⁰⁷. Αφετέρου επισημαίνει τους παράγοντες αποπροσανατολισμού αυτού του «μεγαλύτερου μέρους της ανθρωπότητας», που είναι οι «ιεροκήρυκες» και οι «ικανοί να μιλούν με ευχέρεια και ευλογοφάνεια, οι φαινομενικά φρονιμότεροι και πολυμαθέστεροι σε θέματα νόμου και συνείδησης [...] γείτονες και γνωστοί» (Λεβ, 400), από τους οποίους οι πολλοί «αντλούν τις ιδέες τους για τα καθήκοντά τους» (Λεβ, 400). Η στόχευσή του είναι ξεκάθαρη: με δεδομένο πως είναι «τα πανεπιστήμια και νομικές σχολές» ή «τα βιβλία» τα προερχόμενα από τους φορείς αυτούς η πηγή άντλησης της γνώσης των «ιερέων» και των «πολυμαθών» (Λεβ, 400), ο φωτισμός των ενυπαρχουσών εντός των συγκεκριμένων ιδρυμάτων «πλανών», δηλαδή του «ανεπαρκούς της κατάρτισής τους» (Λεβ, 400), υπαγορεύει την ανάλογη *ανάγκη ανασυγκρότησής τους*. Πόσο μάλλον όταν έτσι καθίσταται «φανερό πως η καθοδήγηση του λαού εξαρτάται εξολοκλήρου από τη σωστή διδασκαλία των νέων στα πανεπιστήμια» (Λεβ, 400)³⁰⁸.

Η εμφαντική του, επομένως, εστίαση στην *αξία/σημασία της διδασκαλίας* οδηγεί τον Hobbes στην *πρόταση μεθόδευσης με όρους αυστηρής συστηματικότητας* αυτής. Είναι ανάγκη να «ξεχωριστούν από την καθημερινή εργασία [του λαού] ορισμένες ώρες, κατά τις οποίες θα παρακολουθεί όσους ορίστηκαν να τον διαφωτίσουν» (Λεβ, 398). Τοποθετείται μάλιστα η συγκεκριμένη πρόταση σε *παράλληλη σειρά* με την άσκηση των λατρευτικών καθηκόντων των υπηκόων προς τον Θεό: «είναι αναγκαίο να ορισθούν τέτοιες ώρες, κατά τις οποίες θα μπορεί να συνέρχεται και, αφού προσφέρει προσευχές και ύμνους στο Θεό, τον κυρίαρχο των κυριάρχων, θα παρακολουθεί την ανάγνωση και επεξήγηση των καθηκόντων του και όσων θετικών νόμων αφορούν τους πάντες, έτσι ώστε να του εντυπωθεί η εξουσία που δημιουργεί αυτούς τους νόμους» (Λεβ, 398). Το πεδίο της *συνάρθρωσης της παιδείας με την ιδεολογία* αποτυπώνεται εδώ από τον Hobbes με τον εναργέστερο τρόπο³⁰⁹. Το *αυστηρό κανονιστικό* της χομπσιανής

³⁰⁷ Τονίζει, μάλιστα, ο Hobbes, σε συνέπεια με τη φυσιολογική και την κοινωνική θεμελίωση του ατελούς της ενάρετης ανόρθωσης των ανθρώπινων ατόμων, πως «οι δύο αυτές κατηγορίες ανθρώπων συνθέτουν το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας» (Λεβ, 400).

³⁰⁸ Επισημαίνει ο Hobbes, ενισχύοντας την κριτική του τοποθέτηση επί των πανεπιστημίων που «υποστήριζαν την εξουσία του Πάπα ενάντια στην εξουσία της πολιτικής κοινότητας» (Λεβ, 400), ότι «τα πανεπιστήμια, μολονότι δεν ήσαν οι κατασκευαστές αυτών των ψευδών διδασκαλιών, ωστόσο δεν γνώριζαν πώς να εμφυτεύσουν τις αληθινές. Πράγματι, μέσα σε μια τέτοια σύγκρουση απόψεων είναι βέβαιο ότι όλοι αυτοί δεν καθοδηγήθηκαν επαρκώς και δεν θα ήταν άξιο απορίας, αν διατηρούσαν ακόμη την ευχάριστη θέση εκείνου του πανούργου πιστού, στο οποίο εξαρχής εθίστηκαν ενάντια στην πολιτική εξουσία» (Λεβ, 401).

³⁰⁹ Αξιοποιεί για μια ακόμη φορά το παράδειγμα των Εβραίων εδώ ο Hobbes, οι οποίοι «διέθεταν κάθε εβδομήμερα, το Σάββατο, για ανάγνωση και επεξήγηση του νόμου» (Λεβ, 398). Η συνθήκη της «ανάπαυσης από την εργασία τους» λειτουργούσε για να «εντυπώνει [...] την απόλυτη εξουσία του Θεού, και όχι μόνον ως Θεού, αλλά κι ως βασιλιά των Εβραίων ειδικά με βάση ένα συμβόλαιο». «Άρα», καταλήγει ο Hobbes, «μπορεί να φωτίσει όσους με τη συναίνεση του λαού αναλαμβάνουν την κυρίαρχη εξουσία, ώστε να κατανοήσουν ποιες θεωρίες πρέπει να διδάξουν στους υπηκόους τους» (Λεβ, 398).

παιδευτικής πράξης επικυρώνεται έτσι ως δύναμη προσανατολισμού της αντίληψης, της σκέψης και της πράξης των υπηκόων υπό την προ-απόφαση της πολιτικής επιλογής της χομπσιανής παιδαγωγικής, η οποία είναι η «στρατηγική οικειοποίησης της ιδεολογίας υπέρ του Λόγου»³¹⁰ υπό το πρίσμα της «πρακτικής» αποτελεσματικότητας ως «εξωτερική διδασκαλία (παραγωγή κρατικής πολιτικής ιδεολογίας) απέναντι στην εσωτερική διδασκαλία της θεωρίας του λόγου»³¹¹ που συνίσταται στο «τι να λέει [ο κυρίαρχος] στους υπηκόους του»³¹².

³¹⁰ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 154).

³¹¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 154.

³¹² Βλ. *ό.π.*, σ. 154.

ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

«Τι συμβαίνει τελικά με την ανθρώπινη φύση;» θα αναφωνήσει ο προβληματιζόμενος και αγωνιών για την πορεία του ανθρώπινου γένους άνθρωπος 2342 χρόνια μετά τον Αριστοτέλη και 341 χρόνια μετά τον Hobbes. Για να λάβει μάλλον τη σιβυλλική απάντηση από τους δύο φιλοσόφους: στον μεν συμπυκνώνεται στο *διπτό της προοπτικής*: «ὥσπερ γάρ καὶ τελειωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῶων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων» (*ΠΟΛ*, 1253a, 32-34). Στον δε ανάλογα διαφορούμενη θα ήταν η απάντηση: «τόσο ψηλά μπορούν να τοποθετηθούν οι άνθρωποι όσο διά του φωτός του ανθρώπινου νου και της κατοχής της αληθινής επιστήμης την καθολική ευημερία του ανθρώπινου γένους δύνανται να κατακτήσουν, αλλά και τόσο χαμηλά μπορούν να πέσουν όσο διά της καταστροφικότητας των παθών τους και των παραλογισμών της γλώσσας τους στο υπέρτατο κακό, τον πλήρη αφανισμό τους να κατέλθουν». *Το ἄριστον και το χείριστον* λοιπόν κλείνει μέσα της η φύση του ανθρώπου για τον Αριστοτέλη, την απόλυτη καταστροφή αλλά και τη δύναμη της εν ισότητα, ελευθερία και ειρήνη πολιτισμική ανόρθωσή της κλείνει μέσα της για τον Hobbes. Και οι δύο απαντήσεις *ρευστές, ενδεχομενικές και γι' αυτό ασταθείς* είναι.

Περιλαμβάνουν, ωστόσο, στον στοχασμό τους ένα *στοιχείο ευστάθειας* που κρατάει πάντα ανοιχτό το παράθυρο της αισιοδοξίας. Κι αυτό δεν είναι άλλο από τη *δικαιοσύνη*. Στον Αριστοτέλη «χαλεπωτάτη ἀδικία ἔχουσα ὄπλα» (*ΠΟΛ*, 1253a, 34-35) είναι, όμως «ἡ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις» (*ΠΟΛ*, 1253a, 38-40). Στον Hobbes στη συνθήκη του «υπέρτατου κακού», του «πολέμου», του «διαρκούς φόβου και του βίαιου θανάτου [...] οι έννοιες της δικαιοσύνης και της αδικίας δεν έχουν καμιά θέση», όμως στη συσταθείσα πολιτική κοινωνία «τα ονόματα δίκαιο και άδικο λαμβάνουν νόημα», η «δικαιοσύνη» παίρνει σάρκα και οστά. Και για τους δύο, λοιπόν, δύναται να κατακτηθεί από την ανθρώπινη φύση, μέτρο και οδηγός της πράξης μπορεί να γίνει η *εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση* της ατομικής και κοινωνικής/σχεσιακής ανόρθωσης: η *δικαιοσύνη*. Είναι και για τους δύο ο *ανυπέρθετος παρονομαστής*, η *έσχατη μη αποδομήσιμη* έννοια που πάνω της θα οικοδομηθεί η προοπτική για την *αυτοπραγμάτωση* του ανθρώπινου γένους, έστω κι αν η τελευταία ριζικά αντινομικά σημασιολογείται από έναν έκαστο.

Σε μια απόσταση 2063 ετών, σε ένα διάβα του χρόνου που πολλαπλές και ετερόκλητες μεταξύ τους κοινωνικές μορφές και ιστορικές συνθήκες αναδύθηκαν, το θεμελιώδες επίδικο και

μέγιστο ζητούμενο της θεωρίας και της πράξης *παραμένει αδιάπτωτο*, είναι *διαρκές παρόν*. Και από αυτό έλκεται, υπό την ομπρέλα αυτού επιχειρείται να διασωθεί, η όποια θεώρηση της ανθρώπινης φύσης, στοιχείο που και στους δύο μελετώμενους από μέρους μας στοχαστές συνιστά το *απόλυτο διακύβευμα* της προβληματικής, την *καρδιά* του όλου κοσμοθεωρητικού τους συστήματος. Από αυτό, δε, δεν μπόρεσε να διαφύγει καμιά θεωρητική κίνηση κατανόησης των προοπτικών του ανθρώπινου ούτε στο ενδιάμεσο της απόστασης των δύο, αλλά ούτε και μετά τη χομπσιανή παρουσία, ακόμα και στη συγχρονική συνθήκη του ύστερου νεωτερικού, στη συνθήκη της πολυφωνίας των αναγνώσεων της ανθρώπινης φύσης, η οποία σε μήτρα ετερόκλιτων έως ασύμβατων μεταξύ τους προτάσεων θεμελίωσης και κατάληξης με όρους καταγιγιστικούς έχει μετασχηματιστεί. Είναι αξιοσημείωτο, δε, πως το μέγιστο μέρος των «μεγάλων» θεωρητικών προτάσεων, ως απαντητικές σε ή αναμετρητικές με το μέγεθος των δύο «ογκόλιθων» συγκροτούνται είτε άμεσα είτε έμμεσα.

Όταν ο Rousseau θα κατασκευάσει τη δική του ριζοσπαστική θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, η επιχειρηματολογία του ενάντια σε κατασκευές «συμβολαίου υποταγής» αιχμή και τον Hobbes³¹³ θα έχει, υποβάλλοντάς τες «σε κριτική με το επιχείρημα ότι σε αυτές εκτίθενται πραγματικές σχέσεις καταπίεσης που δεν ανταποκρίνονται στη φύση του ανθρώπου»³¹⁴. Ο Kant στις δικές του επεξεργασίες, κατά τη σύζευξη κοινωνικού/σχεσιακού – ατομικού/ φυσιολογικού, της δύναμης του δικαίου να «διασφαλίζει την *εξωτερική* ελευθερία» τονίζει ότι η συνθήκη αυτή με τη σειρά της δρα ανασυγκροτητικά στο ίδιο το «στραβό ξύλο» με τρόπο που να «αναζωογονεί την *εσωτερική*, εκλεπτύνοντας την αρετή»³¹⁵. Η ανθρώπινη «φύση», στην οποία συμπεριλαμβάνονται και οι εγωιστικές-αισθησιακές καταβολές της, θα συζευχθεί με την τελεολογία των «προθέσεων της φύσης», έτσι που να θεσμοποιούνται τελικά δικαιοκτές καταστάσεις, κατά τις οποίες φυσικοδικαιικές έλλογες αρχές ως το αποτέλεσμα της φιλοσοφικής κριτικής, έχοντας τυπικό χαρακτήρα και ούσες δεσμευτικές για τη θεσμισμένη εξουσία και το πολιτικό πράττειν, θέτουν τους κανόνες προσανατολισμού του θετικού δικαίου³¹⁶. Βέβαια, διακρίνονται «απαράκαμπτα» από τον Kant τα δύο πεδία (εσωτερική-εξωτερική ελευθερία) και τα ρυθμιστικά πρότυπα επεξεργασίας ενός εκάστου: «η *δίκαιη* κοινωνία (πολιτεία ενωμένης

³¹³ Βλ. Ρουσσώ, Ζ. Ζ. (2004: 50), όπου περιλαμβάνει τον Hobbes μαζί με τον Grotius στους «κλίνοντες προς την άποψη» του δεσποτισμού.

³¹⁴ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 45). Βλ. και Ρουσσώ (2004: 61, 63, 73, 82, 112-113).

³¹⁵ Βλ. Μήτας, Στ. (2016: 197).

³¹⁶ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 46).

βούλησης και σύμμετρης αυτονομίας) [αφενός] και η *ενάρετη* κοινότητα (βασίλειο ανθρώπων αυτοσκοπών) [αφετέρου]»³¹⁷.

Αλλά και ο Hegel στην περίοδό του της Ιένας πριν τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* τους «επιστημονικούς τρόπους πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου και τη σχέση του με τις θετικές επιστήμες του δικαίου»³¹⁸ θέτει ως πεδίο της προβληματικής του. Κι αυτό κατά την προοπτική της δυνατότητας πραγματοποίησης του φυσικοδικαιοηθικού ιδεώδους διά της «άρσης της ανάμειξης» μεταξύ της σφαίρας της ιδιωτικής οικονομίας (την οποία οφείλει να αναγνωρίσει ο κόσμος της πολιτικής) ή, αλλιώς, «του συστήματος των ιδιωτικών συμφερόντων και της ιδιοκτησίας αφενός και της τάξης των πολιτικών και στρατιωτικών αφετέρου»³¹⁹, ώστε να διαφυλάσσεται η ενότητα του ανταποκρινόμενου στο φυσικό δίκαιο δημοσίου/πολιτικού κατά τον περιορισμό του ιδιωτικού στο επιμέρους πεδίο δικαιοδοσίας του ή, αλλιώς, κατά το προϋποθέτειν μεν την αστική κοινωνία, χωρίς να βρεθεί ωστόσο υπό τον έλεγχό της. Στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, δε, αναφέρεται ρητά στη χομπσιανή «πραγματική φυσική κατάσταση» του καθολικού πολέμου, προκειμένου να δείξει, αξιοποιώντας τη χομπσιανή θεώρηση ως το παράδειγμα που εξαντλείται στο «ατομικό στοιχείο και στο για το άτομο κατά φύσιν δίκαιο» έτσι που και η «πολιτική και κοινωνική κατάσταση μόνο ως μέσον να συγκροτείται για το εξατομικευμένο πρόσωπο που αποτελεί τον βασικό σκοπό», το «σύνηθες» της εκκίνησης «από την πλασματική κατασκευή μιας φυσικής κατάστασης, που βέβαια δεν είναι κατάσταση του πνεύματος, της έλλογης βούλησης, αλλά των ζώων αναμεταξύ τους». Κι αυτό κατά την αντίστιξη προς το «ουσιώδες, γενικό» πλατωνικό δικαϊκό θεμέλιο, το υπάγον στο εσωτερικό του, ως «δεύτερη φύση αυτού», το «επιμέρους άτομο»³²⁰.

Η καντιανή και η εγελιανή σχετικοποίηση της κριτικής του φυσικού δικαίου, κατά την αντίθεση «με την αντικειμενικότητα που εγγυάται η υπερβατολογική θεμελίωση στις φυσικές επιστήμες» προς την υποκειμενική αρχή των φυσικοδικαιικών θεμελιώσεων στον μεν και προς την ιστορικοποίηση του φυσικού δικαίου (κατά την αποφυγή του σχετικισμού ωστόσο διά της θεώρησης του αντικειμένου της θεμελίωσης ως «απόλυτο») στον δε, ανασυγκροτείται από τον Marx, ο οποίος ήδη στη *Γερμανική Ιδεολογία*³²¹ αποκρυπτογραφεί τις «κατηγορίες της παραδοσιακής φιλοσοφίας, όπως «ουσία» και «υποκείμενο», ως από τη θεωρία μη

³¹⁷ Βλ. Μήτας, Στ. (2016: 198).

³¹⁸ Βλ. Hegel, G. W. F. (2018).

³¹⁹ Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 46).

³²⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 47.

³²¹ Βλ. Marx, K. (1989, 1997).

διαγνωσθείσες εννοιακές εκφράσεις ιστορικών κοινωνικών σχέσεων»³²². Με αφετηρία την πραγματική παραγωγική διαδικασία αναπτύσσει μεθοδικά τις αντιφάσεις και την ιστορική εξέλιξη της ολότητας των κοινωνικών συνειδησιακών μορφών, έτσι που «αξιώματα του φυσικού δικαίου να είναι για τον Marx ιδεολογήματα, δηλαδή λανθασμένες θεμελιώσεις, οι οποίες έχουν «αναγκαίο» χαρακτήρα, στο βαθμό που οργανώνουν μέσω της συγκεκριμένης μορφής τους πρακτικές που αναπαράγουν τις υπάρχουσες ιστορικές σχέσεις και αντιφάσεις. Απέναντι στην υποστασιοποίηση εκ μέρους της θεωρίας του δικαίου της ανθρώπινης «φύσης», ο μαρξισμός τονίζει τον ιστορικό της χαρακτήρα»³²³.

Η αναρχική θεμελίωση, παραδοσιακή και σύγχρονη, την υποστασιοποίηση της «φύσης» του ανθρώπου αναδεικνύει ως *θεμελιώδη προϋπόθεση νομιμοποίησης* των συστημάτων των σχέσεων εξουσίας ως αιώνιων και αναλλοίωτων. Από τον Kropotkin³²⁴ και τη Goldman³²⁵ έως τον Bookchin³²⁶ -ο οποίος αναγιγνώσκει τα «επιστημονικά» ιδεολογήματα ως «διακριτική προώθηση των ιστορικά κατασκευασμένων ανθρώπινων αξιών» μέσα στη φύση, έτσι που σε ύστερη κίνηση οι θεωρίες της φύσης που δημιουργούνται για να «αποδείξουν» ότι «αξίες», όπως ιεραρχία, εξουσία, ανταγωνισμός..., είναι αιώνιοι νόμοι και αιτίες για την παρούσα κατάσταση, και επισημαίνει πως «ό,τι αυτή η διαδικασία πετυχαίνει είναι να ενισχύει την κοινωνική ιεραρχία, δικαιολογώντας την επιβολή σε άντρες και γυναίκες, ως έμφυτα χαρακτηριστικά της «φυσικής τάξης»- η αναρχική κριτική ως αποκάλυψη των ουσιολογικών νομιμοποιήσεων της εξουσίας και του «αδυνάτου» της υπέρβασης των εξουσιαστικών όρων της ανθρώπινης κοινωνικής συμβίωσης συγκροτείται.

Κατά τις αντιουσιολογικές αναλύσεις, δε, του φύλου ως αναλυτική κατηγορία που «στηρίζεται στην ουσιαστική σχέση δύο προτάσεων: ότι το κοινωνικό φύλο (gender) είναι

³²² Βλ. Ψυχοπαίδης, Κ. (2003: 47).

³²³ Βλ. *ό.π.*, σ. 48.

³²⁴ Γράφει ο Kropotkin, P. (1988), εστιάζοντας στη διάκριση των κατηγοριών «φύση-κοινωνία» ως ανθρωπογενετική συνθήκη: «Πράγματι, ένας από τους μεγαλύτερους μύθους για τον αναρχισμό είναι πως πιστεύουμε ότι η ανθρώπινη φύση είναι εγγενώς καλή (αντίθετα, πιστεύουμε πως είναι εγγενώς κοινωνική). Το πώς αυτή αναπτύσσεται και εκφράζεται εξαρτάται από το είδος της κοινωνίας που εμείς δημιουργούμε και κατοικούμε. Μια ιεραρχική κοινωνία θα διαμορφώσει τους ανθρώπους με ορισμένους (αρνητικούς) τρόπους και θα παραγάγει μία «ανθρώπινη φύση» ριζικά διαφορετική από μία ελευθεριακή».

³²⁵ Επισημαίνει δηκτικά η Goldman, E. (1911): «Κάθε ανόητος από το βασιλιά μέχρι τον αστυνομικό, από τον στενόμυαλο εφημέριο μέχρι τον τυφλωμένο ερασιτέχνη επιστήμονα, θεωρεί πως μιλάει με εγκυρότητα για την ανθρώπινη φύση. Όσο πιο σπουδαίος ο πνευματικός τσαρλατάνος, τόσο πιο σαφής η επιμονή του ως προς την κακία και την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης. Όμως, πώς μπορεί κανείς να μιλάει γι' αυτό σήμερα, με κάθε ψυχή φυλακισμένη, με κάθε καρδιά εγκλωβισμένη, λαβωμένη και ακρωτηριασμένη; Αλλάζτε την κοινωνία, δημιουργήστε ένα καλύτερο κοινωνικό περιβάλλον, και μετά θα μπορούμε να κρίνουμε τι είναι παράγωγο της φύσης μας και τι είναι παράγωγο ενός εξουσιαστικού συστήματος».

³²⁶ Βλ. Bookchin, M. (2016).

συστατικό στοιχείο των κοινωνικών σχέσεων που βασίζονται σε αντιληπτές διαφορές των φύλων και ότι το κοινωνικό φύλο αποτελεί πρωταρχικό τρόπο νοηματοδότησης των σχέσεων εξουσίας»³²⁷, το σύγχρονο φεμινιστικό κίνημα το ρόλο της επίκλησης της φύσης φωτίζει για την ανάδειξη της ιστορικής θεωρητικής δικαιολόγησης της καταπίεσης των γυναικών. Ενδεικτικά, η, κομβική στη φεμινιστική θεωρία διαφωνία/διαμάχη των Tilly-Scott για τους προσανατολισμούς και τους στόχους της ιστορίας των γυναικών³²⁸ αναφορικά προς τα «εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία που είναι πιο κατάλληλα για ένα τέτοιο εγχείρημα»³²⁹ ως πρόταση εστίασης στην «κοινωνική ιστορία» από τη μεν και στην «αποδόμηση» από τη δε ή ως «ψευδές δίλημμα»³³⁰ από τη Βαρίκα, την έννοια του κοινωνικού φύλου έχουν ως αντικείμενο και στην αναγκαιότητα «να αποτελέσει αυτή μια αυθεντική κατηγορία ανάλυσης μέσω μιας εννοιολόγησης ικανής να αμφισβητήσει τις κυρίαρχες έννοιες του γνωστικού πεδίου της ιστορίας»³³¹ συμφωνούν, αντιδιασταλτικά προς ουσιολογικές εννοιολογήσεις της γυναικείας «φύσης». Η ίδια η Βαρίκα, δε, στη μελέτη της για τη «νέωτερη πολιτική θεωρία, έτσι όπως διαμορφώθηκε από τον 16^ο αιώνα ως τις μέρες μας, η οποία στηρίζεται σε έναν αυστηρό διαχωρισμό του δημόσιου και του ιδιωτικού, του πολιτικού και του προσωπικού, [και προκειμένου η ίδια] να αμφισβητήσει έναν τέτοιο διαχωρισμό και να καταγγείλει τις σχέσεις εξουσίας τις οποίες υπηρετεί και αποκρύπτει»³³², κάτι που «θίγει τα ίδια τα θεωρητικά και ιστορικά θεμέλια της πολιτικής κοινότητας και της εξουσίας στο σύγχρονο δυτικό κόσμο»³³³, την έννοια της «μητρότητας» αξιοποιεί, όπως αυτή συγκροτείται ιστορικά διά της διαμάχης Hobbes-Filmer και σε δεύτερο βαθμό Locke-Filmer, προκειμένου να φωτίσει «τις πιο αυτονόητες και εσωτερικευμένες βεβαιότητες»³³⁴ που άπτονται, ωστόσο, του ίδιου «του περιεχομένου της πολιτικής κοινότητας και της φύσης των κοινωνικών δεσμών, των σχέσεων μεταξύ ανθρώπου και πολίτη, μεταξύ ατομικού και συλλογικού, τα θεμέλια δηλαδή πάνω στα οποία στηρίζεται η πολιτική κληρονομιά των νεώτερων χρόνων»³³⁵.

³²⁷ Βλ. Scott, J. W. (1988: 42).

³²⁸ Για μια κριτική προσέγγιση της συγκεκριμένης διαφωνίας βλ. Βαρίκα, Ε. (2000β: 269-290).

³²⁹ Βλ. *ό.π.*, σ. 271.

³³⁰ Βλ. *ό.π.*, σ. 290.

³³¹ Βλ. *ό.π.*, σ. 271.

³³² Βλ. Βαρίκα, Ε. (2000α: 41-56).

³³³ Βλ. *ό.π.*, σ. 41.

³³⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 42.

³³⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 42.

Ο Rawls, τέλος, ενώ αναγνωρίζει τις οφειλές του στον Locke, τον Rousseau και τον Kant ως προς τη δική του καινοτόμα θεωρία του Κοινωνικού Συμβολαίου, δεν παραλείπει να αναφερθεί στον Hobbes. Αναγνωρίζει την αξία του, διαφοροποιούμενος, ωστόσο, χαρακτηριστικά: «Παρά το μεγαλείο του, ο *Λεβιάθαν* του Hobbes εγείρει ειδικά προβλήματα»³³⁶. Μία *ροουλιανού τύπου* ανακατασκευή των όρων της ατομικής πράξης θα μπορούσε να συναχθεί, ωστόσο, ως γενετική παραγωγή αυτής από τα, με συνέπεια τηρούμενα αλλά μεθοδικά ανασυγκροτούμενα, χαρακτηριστικά της χομπσιανής ανθρώπινης φύσης. Γράφει ο Rawls στη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (2001), αναφερόμενος στο ρόλο της δικαιοσύνης και στα «προαπαιτούμενα για μια βιώσιμη ανθρώπινη κοινότητα» σε σχέση με τους νοητικούς και τους ηθικούς όρους του ατομικού προσέρχεσθαι σ' αυτήν: «Ένας βαθμός συμφωνίας μεταξύ αντιλήψεων περί δικαιοσύνης δεν είναι πάντως το μόνο προαπαιτούμενο [...]. Υπάρχουν και άλλα θεμελιώδη κοινωνικά προβλήματα [...]. Κατά συνέπεια τα σχέδια των ατόμων πρέπει να εναρμονισθούν μεταξύ τους, ούτως ώστε οι δραστηριότητές τους να είναι συμβατές η μία με την άλλη και να μπορούν να διεκπεραιώνονται όλες χωρίς να διαψεύδονται οικτρά οι θεμιτές προσδοκίες κανενός. Επιπλέον η εκτέλεση αυτών των σχεδίων πρέπει να οδηγεί στην επίτευξη κοινωνικών σκοπών κατά τρόπους αποτελεσματικούς και συνεπείς με τη δικαιοσύνη. Τέλος, το σχήμα της κοινωνικής συνεργασίας πρέπει να είναι σταθερό: πρέπει λίγο πολύ να τηρείται κανονικά και η συμμόρφωση με τους βασικούς του κανόνες να είναι εκούσια»³³⁷. Συνάμα, αναφερόμενος στο πεδίο της εμπαιχτικής στάσης, επισημαίνει: «η *δυσπιστία* και η *πικρία* διαβρώνουν τους δεσμούς της πολιτικής καλοπιστίας, ενώ η *καχυποψία* και η *εχθρότητα* ωθούν τους ανθρώπους να ενεργούν με τρόπους που άλλως θα απέφευγαν»³³⁸. Αλλά και, αποδίδοντας τη δική του κεντρική ιδέα της θεωρίας της δικαιοσύνης, αναπτύσσει: «η *καθοδηγητική ιδέα* είναι μάλλον πως το αντικείμενο της πρωταρχικής συμφωνίας είναι οι αρχές της δικαιοσύνης για τη βασική διάρθρωση της κοινωνίας. Πρόκειται για αρχές τις οποίες θα αποδέχονταν, σε μια αρχική κατάσταση ισότητας, *ελεύθερα και έλλογα πρόσωπα*, μεριμνώντας για την προαγωγή των συμφερόντων τους, ως καθοριστικές των θεμελιωδών όρων του συνεταιρισμού τους. Αυτές οι αρχές πρόκειται να διέπουν κάθε περαιτέρω συμφωνία· προσδιορίζουν τους *τύπους κοινωνικής συνεργασίας* στις οποίες μπορεί να προσχωρήσει κανείς, καθώς και τους *τύπους διακυβέρνησης* που μπορούν να εγκαθιδρυθούν. Αυτόν τον τρόπο θεώρησης των αρχών της δικαιοσύνης θα αποκαλώ δικαιοσύνη

³³⁶ Βλ. Rawls, J. (2001: 36).

³³⁷ Βλ. *ό.π.*, σσ. 30-31.

³³⁸ Βλ. *ό.π.*, σ. 31.

ως ακριβοδικία»³³⁹. Είναι χαρακτηριστικό στις συγκεκριμένες αναφορές πως τα πεδία που προβληματοποιεί ο Rawls με την καρδιά των ανάλογων χομπσιανών συναντώνται, με ριζικά ανασυγκροτημένη ωστόσο την προβληματική της θεώρησής τους.

Αυτό που επιχειρήσαμε να δείξουμε στην ανά χείρας εργασία είναι πως ο Hobbes άρχεται του ξετυλίγματος του μίτου της οικοδόμησης του συστήματός του με την παραδοχή πως είναι καθήκον της Φιλοσοφίας-Επιστήμης η άρση μιας διά παντός, διά της ισχύος του θεωρητικού απόλυτου, του -με ιδιαίτερο, συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο τιθέμενου- *επίδικου της κοινωνικής συνοχής*. Η *ειρήνη* επιβάλλεται να διασφαλιστεί όχι ως συνθήκη στιγμιαίου και εμπειριογενούς διαλείμματος, αλλά αξιώνοντας το αιωνίως διαρκές της κατάκτησής της. Κι αυτό θα εκφραστεί ως πολεμική ενάντια σε όλες τις πεπλανημένες παραδόσεις που έρχονται από τα βάθη των αιώνων και έχουν παγιωθεί ως δοσμένες πρακτικές, αλλά και ενάντια στους συγκαρινούς φιλοσόφους που αναπαράγουν τις πλάνες αυτές. Δεν είναι τυχαία λοιπόν η αυτοαναγόρευσή του, με τη γνωστή αποστροφή του στην αφιερωματική επιστολή του *De Corpore*, σε πρωτοπόρο και θεμελιωτή της πολιτικής επιστήμης, αλλά και δεν είναι τυχαίος συνάμα ο ρητός και υπόρρητος διάλογος, που σε όλη την έκταση του έργου του αναπτύσσει με τον Αριστοτέλη και τον Descartes.

Η κίνηση αυτή, ως στρατηγική θεωρητική σκοποθεσία και πραγμάτωση, εκλύει δυναμική τόσο ριζοσπαστική που θα καθορίσει έκτοτε όλη την μετέπειτα πολιτική σκέψη. Από τη μια, *θεμελιώνεται ο κριτικός χαρακτήρας* του χομπσιανού θεωρητικού προγράμματος έναντι του παραδοσιακού ως μία προοπτική καταρχάς αξίωσης από την ίδια τη θεωρία του αλάνθαστου της συγκρότησής της. Συγκροτείται, αν και όπως κάθε άλλη, ιστορικά, αλλά *ως ανιστορική θεωρία*. Συνάμα, επιχειρεί να *αποκόψει/διαχωρίσει τη φιλοσοφία από την ιστορία* σε μια προοπτική διχοτομίας της γεωμετρικής, αιτιακής, με αφετηρία την πρώτη φιλοσοφία αποδεικτικής επιστημονικής βεβαιότητας vs της εμπειρικής, φρονησιακής δόξας, της συνδεδεμένης με τη ρητορική ουμανιστική παράδοση και τις στρεβλώσεις και μεροληψίες που αυτή συνεπάγεται, άρα και της κίνησής της προς τη διασάλευση της πολιτικής τάξης μέσω του ανορθολογικού χειρισμού των παθών. Επιπλέον, η θεωρία κρίνει αυστηρά, απαλλασσόμενη από αυτούς, το *σχολαστικιστικό αριστοτελισμό* εκθρονίζοντας τη φρόνηση από την υψηλή θέση που κατείχε στην αριστοτελική ιεραρχία, τον *αρχαίο πρακτικό εμπειρισμό* που εμφανίζεται, κατά σύγχυση,

³³⁹ Βλ. ό.π., σ. 36.

συνδεδεμένος με δημοκρατικά κηρύγματα, τους *κοινούς τόπους των εθίμων* που προϋποθέτουν δεδομένες κοινωνικές πρακτικές ως καθιερωμένες, τους *παραδοσιακούς μύθους* τους αναφερόμενους στην ιστορία της δημιουργίας από το Θεό, ως αφηγημάτων του «ότι», πλείρων άγνοιας των αιτιών, των πρώτων αρχών και της μεθόδου, δεσμοτών της συνήθειας και της αυθεντίας που πρέπει να ξεριζωθούν. Κι αυτά χάριν των αρχών του Λόγου, ο οποίος δεν αναγνωρίζει δικαιώματα στο χρόνο, και που μόνο αυτός, μέσω της απόδοσης φυσικής υπόστασης στα χαρακτηριστικά της γενικότητας, μπορεί να εγγυηθεί τη μη επαναφορά των προνομίων του Ancien Regime, του προαστικού επιμερισμού, των οργανισμικών στοιχείων ανάμειξης του κοινωνικού με το πολιτικό ως παράγοντες παραγωγής συγκρουσιακών αποτελεσμάτων.

Για την επίτευξη του στόχου η μεθοδολογική στερέωση του συστήματος του χομπσιανού Λόγου θα συγκροτηθεί ως το επίδικο *απόλυτο vs σχετικό* με κίνηση προοδευτικής μεταφοράς της έντασης στο εσωτερικό της ανθρώπινης φύσης.

Κι αυτό θα πραγματωθεί ως οριοθέτηση της διακριτότητας του ορθού φιλοσοφικού προγράμματος, θεμελιωνόμενου στο πεδίο της *μεθόδου*, στη συστηματική φροντίδα για την αρτιότητα θεμελίωσης των επιστημολογικών αρχών. Είναι το φυσικομηχανιστικό υπόδειγμα της θεμελιωτικής αξίας των σωμάτων και της κίνησης, είναι η δύναμη του γεωμετρικού λογισμού, της γλωσσικής ανάλυσης και της *philosophia prima*, είναι η απόδειξη και η διδασκαλία οι ορίζουσες την υπερκείμενη ενοποιητική αρχή του συστήματος, τη μέθοδο, η οποία, πραγματωνόμενη στην αναλυτική και τη συνθετική εκδοχή της, συνάπτει την εμπειρική αφετηρία της γνώσης με τη λογικοτυπική επικύρωση αυτής, έτσι που να συνιστά τον εγγυητή της σύναψης της αλήθειας με τη βεβαιότητα σε προοπτική συμβατιστικής υπεροχής, ώστε να κατακτηθεί ο στόχος/τέλος του θεωρητικού σχεδιασμού: η σταθεροποίηση του πολιτικού σε βεβαιότητες που θα το καταστήσουν αδιατάρακτο.

Αποδιδόμενο από τον ίδιο τον Hobbes το αίτημα της πλήρους γνώσης, ως *απολυτότητα της ισχύος της Θεωρίας* ή ως εγγύηση από αυτήν του καθολικά ορθού, με την αναλογία του φωτός η οποία θα χαρακτηρίσει έκτοτε το κίνημα του Διαφωτισμού, εκφράζεται, σε μια *σχέση μέσων-σκοπών*, ως «το φως του ανθρώπινου νου» το οποίο έχοντας τον «Λόγο βήμα» και την «αύξηση της επιστήμης δρόμο» στο «όφελος της ανθρωπότητας στοχεύει». Η ηθική και η πολιτική φιλοσοφία, συνεπώς, «... η χρησιμότητα των οποίων μπορεί να εκτιμηθεί όχι τόσο από τις

ανέσεις που έχουμε γνωρίζοντάς τες, όσο από τις συμφορές που λαμβάνουμε από την άγνοια τους» και συγκεκριμενοποιούνται σε «αιματοχυσίες, σφαγές, ερημώσεις» έρχονται να αναδείξουν τον τόπο του ελλείμματος, το σημείο της άγνοιας, που έγκειται στην αγνόηση των πραγματικών αιτιών τόσο του πολέμου όσο και της ειρήνης, και αυτά δεν είναι άλλα από «τα καθήκοντα που ενώνουν τους ανθρώπους και τους κρατούν εν ειρήνη», δηλαδή «η επαρκής μάθηση των κανόνων της κοινωνικής ζωής» (DCR, 8). Η πλήρης γνώση, «η ηθική φιλοσοφία», είναι αυτή που μετασχηματίζεται σε αίτημα να «καταλάβουν ακόμα και οι πλέον κακόπιστοι άνθρωποι (wicked men) τις αρχές των πολιτικών καθηκόντων», να γνωρίσουν «τι είναι δίκαιο/ορθό ή όχι (just or unjust)».

Εντούτοις, στην κίνησή της αυτή, διεκδικώντας για τον εαυτό της την αλήθεια του αδιαμφισβήτητου, είναι που η ίδια η χομπσιανή θεωρητική κατασκευή αφενός μεν συγκροτείται ως κριτικός και ορθοπρακτικός συλλογισμός επί των δοσμένων κυριαρχικών μορφών, αφετέρου *έλκει στο εσωτερικό της την ένταση* που θέλει να υπερβεί. Η μεροληψία της αναγωγής του ανθρώπινου, του πολιτικού και του δικαίου στη θεμελιωτική βαρύτητα της έννοιας της *ισχύος* μεσολαβούμενης τούτης από τη χομπσιανή δομή αιτιότητας και εκτεινόμενης στα τρία μέρη/επίπεδα: ανθρώπινη φύση - όρια φυσικής κατάστασης - όροι σύστασης πολιτικού και συγκρότησης δικαίου, δρα καταλυτικά στην ίδια την προοπτική του επιχειρήματος.

Διά του παρονομαστή της *ισχύος* ως επικαθορίζοντος όρου των χομπσιανών επιστημολογικών συντεταγμένων, τα δύο, η ανθρώπινη φύση και ο χομπσιανός Λεβιάθαν, συνάπτονται σε συμπαγή ενότητα. Η πρώτη κατασκευάζεται εντός δομής αιτιακής διαπλοκής των μερών της, εντός προγράμματος ανάδειξης των όρων κατάκτησης του απόλυτου της ανθρωπινότητας, της συνθήκης εντός της οποίας η ανθρωπινότητα έχει καταστεί πλήρης. Αυτό, ωστόσο, καθίσταται αβέβαιο σε επίπεδο εξατομίκευσης, αναφορικά προς τα διαφοροποιημένα, ως προς αυτήν ακριβώς την κατάκτηση, *υποκείμενα της πολλαπλότητας*, και συνεπώς συνάγεται ως αντιστοίχως αβέβαιος ο όρος της καθολικότητας της απολυτότητας της *ισχύος*. Αποσταθεροποιούνται, δηλαδή, τόσο το καθολικό όσο και το απόλυτο της *ισχύος* όταν αυτά διερευνώνται εντός των διαφοροποιημένων μεταξύ τους ατομικών υποκειμένων. Έτσι, διά της εισαγωγής της *«απροσδιοριστίας στο εσωτερικό της γνώσης»* το συνεπές -με τους χομπσιανούς όρους της πλήρους γνώσης αυτού- πράττειν τίθεται υπό διακινδύνευση, κι αυτό ακριβώς, μετασχηματιζόμενο, με τη σειρά του, σε παράγοντα αποσταθεροποίησης του κοινωνικού ως διαμάχες και εμφύλιοι πόλεμοι, υπαγορεύει στη θεωρία τις, με όρους τελεολογίας, κατ' ανάγκην

επιλογές της πολιτικής διευθέτησης, που μεροληπτικά συγκλίνουν στο απολυταρχικό, τύπου *Λεβιάθαν*, πολιτικό.

Συγκεκριμένα, ο Hobbes κατασκευάζει το ζωντανό πλάσμα *άνθρωπος* με υλικά αντλημένα από το φυσικό εγκόσμιο σύμπαν, και το τοποθετεί εντός αυτού. Χωρίς να επιτρέψει την εμφιλοχώρηση της ελάχιστης υπερβατικής μεταφυσικής εκτροπής σε όλο το εύρος ανάπτυξης του επιχειρήματος, παράγει το ζώο εκείνο που *αποδρά από τα δεσμά της ζωικότητας* με τα, μετασχηματιζόμενα σε μέσα, υλικά της ίδιας της ζωικής φύσης του. Κατασκευάζει, δηλαδή, το *δυνάμει εξαίρετο ζώο*, το υπερβαίνον την ορίζουσα γραμμή της ζωικότητας με τρόπο που αυτό, *αρνούμενο τη ζωική του φύση, να καταφάσκει σ' αυτήν*.

Ωστόσο, αυτό το δυνάμει μη ζώωδες ζώο τοποθετείται ταυτόχρονα στο κέντρο μιας *θεμελιώδους έντασης, μιας αντινομίας αναφορικά προς τη φύση του την ίδια*. Υπάγεται στο εσωτερικό μιας διχοτομίας που το χαρακτηρίζει κατά τρόπο ανυπέρβλητο. Κι αυτή συνίσταται στα δύο επάλληλα επίπεδα κατασκευής της φύσης του: το φυσιολογικό και το επίκτητο. Η μεν φυσιολογία αναπτύσσεται εντός συνθήκης Προ-Συμβολικού, Προ-Γλωσσικού, Προ-Λογικού, με τρόπο που τα μέρη της να συναρθρώνονται σε πλέγμα αντιληπτικών λειτουργιών – εμπαθών δυνάμεων – δυνάμεων του νου, ώστε να εξαντλούνται στο ανολοκλήρωτο της ανθρωπινότητας. Το ζωντανό πλάσμα *άνθρωπος* πλάθεται από χρόνο και αιτιότητα, κατακτά τη δύναμη της γνώσης, με ατελή ωστόσο χαρακτήρα. Βρίσκεται στη συνθήκη της *Prudentia*. Κινείται, τείνει προς την αλήθεια, τη βεβαιότητα και τη σοφία χωρίς όμως τα, έως τον συγκεκριμένο αναβαθμό τους, όρια των οριζόντων του να μπορούν να τις συγκροτήσουν ως τέτοιες. Είναι εγκλωβισμένο στην εμπειρική σχέση της αναγνώρισης των πραγμάτων ως αμιγείς συγκεκριμένες φυσικότητες, στην τυραννία του συγκεκριμένου της στιγμής. Η κατηγορία της αιτιότητας ως σχέση ακολουθίας αναφορικά προς τη χρονική διαδοχή και ως δύναμη παραγωγής αποτελεσμάτων παραμένει ανολοκλήρωτη αντίληψη, η συνήθεια είναι ο επικαθοριστικός παρονομαστής της σχέσης με τον φυσικό και τον κοινωνικό κόσμο, η γνώση εξαντλείται στην αβεβαιότητα των ενδείξεων της εμπειρίας, η πρόβλεψη του μέλλοντος οριοθετείται εντός της πιθανολογικής εικασίας. Στη συνθήκη του προ-Συμβολικού το καθηλωμένο στην τυχαιότητα του απρόβλεπτου, στην ασάφεια του απροσδιόριστου ανθρώπινο άτομο συγκροτείται ως *ατελές υποκείμενο* αδυνατούν να κατακτήσει την ιδιαιτερότητά του ως ενεργού δρώντος, μη παθητικά λαμβάνοντος αλλά συγκροτητικά μετέχοντος στα πεδία του κόσμου ενύπαρξής του.

Οι δεσπόζουσες δυνάμεις του πράττειν είναι οι *εμπαθείς δυνάμεις*, οι οποίες, παραγόμενες εντός του πλαισίου των φυσιολογικών διπολικών αντιδιαστολών της ευχαρίστησης και του πόνου, της όρεξης και της αποστροφής, συγκλίνουν στον μοναδιαίο αξιακό στόχο: αυτόν της αυτοσυντήρησης. Τούτες, διαφοροποιούμενες στα πάθη του νου, λαμβάνουν την πλήρη εκδίπλωσή τους διαμεσολαβούμενες εντός πλαισίου κοινωνικής αλληλόδρασης. Πληρούνται ως ροές συνάντησης των ατομικών υποκειμένων, έτσι που, συγκροτούμενες επί τη βάση του διπόλου ελπίδα-φόβος, να συναρθρώνονται με την έννοια της ισχύος διά του παρονομαστή της υπεροχής, «του πλεονάσματος της ισχύος ενός ανθρώπου επί της ισχύος ενός άλλου». Προβάλλονται στη σκοπιμότητα της διασφάλισης και της διαρκούς αύξησης της ισχύος από μέρους των ατομικών υποκειμένων εντός δομής διαρκούς ανασυγκρότησης της σχέσης σκοποί-μέσα και πραγματώνονται εντός του τύπου θεώρησης «ως γενικής διάθεσης του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του την αιώνια και ασίγηστη επιθυμία για ισχύ και ακόμα περισσότερη ισχύ, που σταματά μόνο με το θάνατο». Γίνονται με άλλα λόγια ο όρος της κοινωνικής σχέσης ως χαρακτηριστικά που προσγράφονται στο εσωτερικό του ανθρώπινου, ως στοιχεία ανθρωπινότητας. Και είναι αυτά που επιτρέπουν στη θεωρία να προλαμβάνει, αλλά και να προϋποθέτει ταυτόχρονα, σε αναφορά προς το ίδιο της ανθρωπινότητας, αν και τα ίδια συνιστούν ξεκάθαρες πολιτισμικές-κοινωνικές εγγραφές, ένα πραξακά, κανονιστικά και αξιακά ικανό πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων τα χαρακτηριστικά του οποίου προοικονομούνται, έτσι που, και πάνω σε αυτό, να θεμελιωθούν οι ιδιαίτερες αναγκαιότητες που επικαθορίζουν την ιδιαιτερότητα του εν συστάσει πολιτικού. Αξιοποιούνται προκειμένου να οικοδομηθεί ο τύπος εκείνος της πράξης, της κανονιστικότητας και των αξιακών παραδοχών που υπαγορεύει αλλά και υπαγορεύεται από τις σχέσεις ανταγωνισμού ιδιοτελώς συγκροτούμενων ατομικών υποκειμένων.

Το, δε, *επίκτητο* αναπτύσσεται ως η μεγάλη απόδραση: η Έξοδος στο Συμβολικό, το Γλωσσικό, το Λογικό. Εγγράφοντας ως ίδιο του ανθρώπινου ο Hobbes τη δύναμη της *αυθαιρεσίας του πλήρως συμβολικού και συμβατικού σημείου*, χαράσσει την τομή, με αναφορά στην *κατασκευή της ανθρώπινης γλώσσας*, της δύναμει ριζικής ανθρωπινότητας. Συνδέοντάς την με το Λόγο ως το τέχνημα/εργαλείο εκείνο που συνιστά τον κύριο/πρωταρχικό παράγοντα άρθρωσής του, τον αναγκαίο εκφραστή του ως το δύναμει πλήρες και καθολικό όργανο αυτού, παρέχει δυνατότητες ανάπτυξης της πράξης του συλλογίζεσθαι στον ύψιστο βαθμό της, στην Επιστήμη ως νοητική και επικοινωνιακή πράξη. Δι' αυτής, δηλαδή, καθίσταται δυνατή η

κατάκτηση της Φιλοσοφίας, που, ταυτιζόμενη με την πλήρη γνώση, αποτυπώνει *την πληρότητα και την απολυτότητα της κατάκτησης της ανθρώπινης ισχύος* ως το ανυπέρθετο όριο αυτής. Το ανθρώπινο άτομο, ανορθωνόμενο στο ύψος των αρχών του Λόγου, μετασχηματίζεται σε *πλήρες υποκείμενο*. Πλέον, ο άνθρωπος καθίσταται, ως αποτέλεσμα της κατακτώμενης πλήρους γνώσης, *υποκείμενο της πράξης* που, διά της υπαγωγής του γλωσσικού εργαλείου στις αρχές του Λόγου, αναφορικά προς τα πεδία του (φυσικού και κοινωνικού) κόσμου ενύπαρξής του αφήνει πίσω του την αντανakλαστική, παθητική, καθηλωτική στην τυχαιότητα του απρόβλεπτου και στην ασάφεια του απροσδιόριστου σχέση του με αυτά και, με το Λόγο παράγοντα συγκρότησης της σχέσης του με τον κόσμο, μετατρέπεται στον *ενεργό δρώντα*, στον *συγκροτητικά μετέχοντα* και στον *συντακτικά πράττοντα* επί των δεδομένων του κόσμου, των οποίων η απειρότητα και η τυχαιότητα πλέον, κατανοούμενη, συντάσσεται και διευθετείται κανονιστικά προς έλεγχο και χρησιμοποίηση αυτών, καθώς μετασχηματίζεται σε συνοχή προκύπτουσα ως λογικό συμπέρασμα του δυνάμενου να απεγκλωβιστεί από τα φυσιολογικά αισθητηριακά αντιληπτικά δεσμά (χωρίς ωστόσο να τα παραγράφει ως «πηγές της γνώσης») όντος.

Κι αυτό σε αντίθεση με τον πιθανολογικό, ανεπαρκούς αποδεικτικής εγκυρότητας, χαρακτήρα της εμπειρικής σχέσης με τα πράγματα, η οποία επιφέρει *αδυνατότητες σε δύο επίπεδα*: στον προσανατολισμό της *ατομικής πράξης* αλλά και σ' αυτόν της *θεωρητικής* δεν παρέχει τεκμήρια αδιαμφισβήτητης αποδεικτικής βεβαιότητας, όταν αυτή εξαντλείται στην αναλυτική, χωρίς την πρόσθεση της συνθετικής, προσπέλαση του κόσμου. Η *ένταση ανάμεσα στο μεθοδολογικό και περιεχομενικό απόλυτο vs το σχετικό* είναι ορατή και στη συγκεκριμένη στιγμή ανάπτυξης του επιχειρήματος. Ένταση που προβάλλει ως κύρια πρόκληση προς επίλυση από τη θεωρία. Εφόσον, δε, η πληρότητα της γνώσης αποδίδεται στη θεωρία την ίδια, μετασχηματιζόμενη έτσι αυτή στον φορέα της απόλυτης ισχύος, στην *αυθεντία*, η πρόκληση πλέον μετατοπίζεται ελκόμενη από το διακύβευμα της απόδοσης ή μη των όρων καθολικότητας για την κατάκτηση αυτής από τα ατομικά υποκείμενα. Οι προοπτικές που προοικονομούνται είναι πολλαπλές και γι' αυτό μετασχηματίζεται η *θεωρητική μεροληψία στο κρίσιμο στοιχείο*, καθώς οι δυνατές αναγνώσεις επί του συγκεκριμένου διακυβεύματος είναι επικαθοριστικές του παραγόμενου τύπου του πολιτικού και του χαρακτήρα του δικαίου. Κριτική επιλογή της χομπσιανής θεωρητικής προοπτικής είναι το *τέχνασμα* που συγκροτείται ως *το εμμενές του υπολειμματικού ατελούς εντός του πλήρους, του ανορθολογικού εντός του έλλογου, η μειωμένη ανόρθωση της αρετής ή, αλλιώς η απροσδιοριστία της γνώσης*.

Υπό τη συγκεκριμένη προοπτική η ανθρώπινη φυσιολογία γίνεται ο βιολογικός τόπος πάνω στον οποίο χτίζεται ένα κοινωνικό αφήγημα. Αιχμή αυτού του τόπου είναι τα πάθη τα οποία συμπλέκονται (με δύναμη επικαθορισμού αυτών) με τις αντιληπτικές λειτουργίες και τις νοητικές ικανότητες, έτσι που η παραγόμενη φυσιολογική ολότητα να συναρθρώνεται με το κοινωνικό με όρους μονόδρομης φοράς αιτιότητας από το φυσιολογικό στο κοινωνικό ή, αλλιώς, υπολειμματικά αντίστροφης ή αμφίδρομης φοράς, έστω και κατά τους αναβαθμούς ανακατασκευής της ανθρώπινης φύσης όταν διαπιστώνεται το αδιέξοδο της καταστροφής του γνωσιοκοινωνικοθεωρητικού αντικειμένου. Διά της συγκεκριμένης θέασης τα, με ιδιαίτερο μεροληπτικό τρόπο, καθορισμένα *στοιχεία της ανθρώπινης φυσιολογίας* μετασχηματίζονται στις *εδράσεις-αιτιώδεις απαρχές* ήδη αναδυμένων ή και κυοφορούμενων *τύπων κοινωνικών σχέσεων*, οι οποίες αντιστοιχούν σε ανάλογα αναδυόμενες *κοινωνικές μορφές*. Οι νέες ιδιαίτερες συγκροτήσεις των κυριαρχικών δομών και των συστημάτων των σχέσεων εξουσίας στο εσωτερικό αυτών απαιτούν νέες ηγεμονίες (που στο επίπεδο του θεωρητικού προγράμματος έρχονται να δράσουν νομιμοποιητικά ή και επιτελεστικά), οι οποίες εδώ χαρακτηριστικό τους έχουν την γενική και καθολική ορθολογική θεμελίωση. Εντός αυτής της προοπτικής συγκροτείται και το χομπσιανό υπόδειγμα, του οποίου η συγκεκριμένη και καθορισμένη δομή υπαγορεύει τον ιδιαίτερο τύπο του παραγόμενου (ως αναγκαιότητα) Πολιτικού ως *Λεβιάθαν* απολυταρχισμός. Κι εδώ είναι που *διαπλέκονται δύο ασύμμετρες κατηγορίες*, οι οποίες παραπέμπουν στη «μάχη του νοήματος». Προβάλλονται επί του βιολογικού πολιτισμικές/ά-κοινωνικές/ά νοηματοδοτήσεις/νοήματα με τρόπο που μεταφορικές αναλογίες (οι οποίες δεν έχουν αξία λογικού επιχειρήματος) να παρουσιάζονται ως (κυριολεκτικές) αναλογίες ομοειδών μεγεθών/δεδομένων. Κατορθώνεται έτσι η απόδοση προ-αποφασισμένων κοινωνικών νοημάτων επί του βιολογικού, έτσι που, ως αντίστροφη αιτιότητα, το βιολογικό να νομιμοποιεί αυτά συγκροτούμενο ως η έδραση, το θεμέλιο, η αφετηρία αιτιολόγησης και παραγωγής αυτών.

Η συγκεκριμένη επιστημολογική, φιλοσοφική και θεωρητική μεροληψία γίνεται το προ-αποφασισμένο έμπεδο, η συγκεκριμένη και καθορισμένη προβληματική για την κατασκευή του ανιστορικού αφηγήματος *Φυσική Κατάσταση* και την παραγωγή του απολυταρχικού, τύπου *Λεβιάθαν*, Πολιτικού.

Οι προϋποθέσεις για την παραγωγή του πολιτικού από την θεμελιωτική «πρώτη ύλη» αυτού έχουν ήδη αναπτυχθεί πλήρως. Το πρώτο βήμα κατά τον αναβαθμό του επιχειρήματος είναι η

κατασκευή του ανιστορικού αφηγήματος της *φυσικής κατάστασης*. Αναλογικά προς την εκμηδενιστική υπόθεση της συμβατιστικής γνωσιολογικής αφετηρίας η υπόθεση της φυσικής κατάστασης γίνεται το θεμέλιο για τη συναγωγή του λογικού-πολιτικού οικοδομήματος. Συγκροτείται ως το επίπεδο αφαίρεσης που περιέχει τις προϋποθέσεις της διαρκούς διαμάχης των ατελών ως προς την κατάκτηση της πλήρους ανθρωπινότητάς τους ατομικών υποκειμένων. Γίνεται το πλαίσιο που παράγει το δεσμό της «εχθρότητας» σε συνθήκη αμοιβαίου κινδύνου, κατά την οποία η ισχύς μορφοποιείται σε δύναμη επιβολής ενάντια σε «όποια άλλη δύναμη ικανή να την θέσει σε κίνδυνο» (Λεβ, 194). Το πλαίσιο του «*jus in omnia*» (δικαίωμα όλων σε όλα) οριοθετεί την έννοια του *φυσικού δικαιώματος* «*jus natural*», της *ελευθερίας* ως το διαρκές της κίνησης προς τη μεγιστοποίηση της ισχύος, συνάμα όμως και το ζοφερό σκηνικό του *πολέμου όλων εναντίον όλων* «*bellum omnium contra omnes*» του οποίου κατάληξη είναι το μέγιστο κακό, ο θάνατος. Κι αυτά, καθώς εδώ «οι έννοιες του ορθού και του σφάλματος, της δικαιοσύνης και της αδικίας δεν έχουν καμία θέση», παράγονται εν τη απουσία δικαίου, τέχνασμα, καθώς χάρη σε αυτήν την απουσία είναι που το δίκαιο πρέπει να παραχθεί.

Η σκοπιμότητα, λοιπόν, της λογικής και όχι ιστορικής κατασκευής *φυσική κατάσταση* (έστω κι αν αντλεί από τα ίδια τα ιστορικά δεδομένα) αναδεικνύεται από τις ίδιες τις συναγωγές της, τις προκύπτουσες από την εξώθηση στο απόλυτο των όρων της ύπαρξης της σχετικοποιημένης ανθρώπινης φύσης. Η ισχύς εντός του ατελεύτητου της κατάκτησής της μετασχηματίζεται σε *μηδενική ισχύ*, η ελευθερία εντός του απόλυτου της εκφοράς της σε *μηδενική ελευθερία*, τα φυσικά δικαιώματα εντός του σχετικού της ατελούς ανθρωπινότητας σε *μη δικαιώματα*. Η τείνουσα στο άπειρο από το ένα μέρος της αξίωση της ισχύος αντιφάσκει, αυτοαναιρείται από το πεπερασμένο απόλυτο της αντίθετης ροπής της, το θάνατο. Η μεταφυσικά, λοιπόν, μεροληπτική από το φυσικομηχανιστικό πρότυπο λήψη της κίνησης ως συνισταμένη αποκλειστικά «ίσων και αντίθετων δυνάμεων», εφαρμοζόμενη στα ανθρώπινα σώματα επιφέρει το ακριβώς αντίθετό της: την ακινησία ως καταστροφή του γνωσιοκοινωνικοθεωρητικού αντικειμένου.

Η κατασκευασμένη εσωτερική αντίφαση, επομένως, των παθών χωρίς προοπτική ισχύος και του Λόγου δίχως υπολογιστική προοπτική καθιστούν τη φυσική κατάσταση προϋπόθεση λογικής παραγωγής του πολιτικού ως αναζήτηση του τύπου ρύθμισης, της κανονιστικότητας εκείνης, της αποτρεπτικής της σύγκρουσης. Ο αναβαθμός του επιχειρήματος, επομένως, ανασυγκροτεί την ανθρώπινη φύση, ώστε να αναδυθεί το *αίτημα της ειρήνης* ως «δυνατότητα που εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στο Λόγο». Οι Νόμοι της Φύσης παράγονται ως *έλλογα*

θεωρήματα που, επί τη βάσει του φόβου του θανάτου, εγγράφουν στο εσωτερικό τους ένα εντασιακά δυναμικό παράδοξο: ως γενικοί κανόνες λογικής εμπαθώς εδραζόμενοι, παραπέμπουν στο ανορθωμένο στην πλήρη ανθρωπινότητά του ζώο, το οποίο εισάγοντας αρχές κανονιστικότητας στο μη κανονιστικά συγκροτημένο, δύναται, ωφελιμιστικά έστω, να αναστοχαστεί με όρους σοφίας επί του καθολικού και αφηρημένου της ωφελιμότητάς του. Και αυτό συγκροτείται ως *δίκαιο*, αξιούμενο μάλιστα *καθολικής αναγνωρισιμότητας*.

Μετασχηματίζεται, δε, σε ελευθερία του προσέρχεσθαι με όρους καθολικής συναπόφασης στη σύναψη/κατασκευή του *συμβολαίου* εκείνου που, ως «η αμοιβαία μεταβίβαση δικαιώματος», είναι αποτέλεσμα «συμφωνίας τεχνητής και όχι φυσικής» και γίνεται το πέρασμα στην πολιτική κοινωνία, στον όρο δηλαδή ώστε, μέσω της ύπαρξης *συγκροτημένης εξουσίας*, να θετικοποιηθεί το κοινά αναγνωρισμένο δίκαιο, «να αποκτήσουν νόημα τα ονόματα δίκαιο και άδικο».

Ωστόσο, η καθολικότητα της αναγνώρισης επιστρέφει στη μερικότητα της εφαρμογής, ως επιστροφή του απόλυτου της *sapientiae* στο μερικό της *prudentiae* ανθρωπινότητας, όταν αναφέρεται στο επίδικο των όρων της *εφαρμοσιμότητας του δικαίου*. Η ελευθερία επιστρέφει στους όρους της αναγκαιότητας που την επικαθορίζουν. Τα ατομικά υποκείμενα συγκροτούνται ως τέτοια μόνο κατά τη μία και μοναδική στιγμή της μίας και μοναδικής απόφασης, εκφοράς της ελευθερίας τους. Είναι ελεύθερα να επιλέξουν τα, μιας διά παντός, δεσμά τους. Πλέον, το απόλυτο μετατοπίζεται στο πεδίο διευθέτησης του *Πολιτικού*, καθώς αυτό, έλκοντας την πλήρη γνώση της θεωρίας ως πλήρη γνώση του αντικειμενικά καλού και δικαίου (του όρου για την αναίρεση κάθε διαλυτικού φαινομένου επί του κοινωνικού), και εγγύηση, ως αυθεντία, ανάπτυξης και απόδοσης των αδιαμφισβήτητων αρχών του Λόγου, εγκολπώνεται και συμπυκνώνει στο πρόσωπο του *κυρίαρχου* την πλήρη ισχύ ως απόλυτη δύναμη εξουσίας και την εκφράζει είτε ως ισχύ επιβολής και καταστολής («η δύναμη του ξίφους»), είτε ως ισχύ υπαγωγής στο εσωτερικό της των αιρετικών φωνών. *Η θεωρία ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του κυρίαρχου*, έτσι που το απόλυτο της γνωστικής ισχύος να μετασχηματίζεται σε απόλυτο της επιβλητικής και κατασταλτικής ισχύος.

Το δίκαιο απολυτοποιείται ως προς τη δύναμη επιβολής του. Η ιστορία ωστόσο δεν τελειώνει εδώ. Το ίδιο το δίκαιο, εκδικούμενο τρόπον τινά τους όρους εξωτερικότητας της τήρησής του αναφορικά προς τα υποκείμενα αναφοράς του, σχετικοποιεί τη δύναμη ως τέτοια, μετατρέπόμενο σε αυτοαναφορική επικυρωτική ισχύ, καθώς έλκει στο εσωτερικό του, απορροφώντας τον, τον κυρίαρχο, ως αυτοδέσμευση αυτού διά της δύναμης του Λόγου, που,

εφόσον δεν τηρηθεί, επιφέρει με τους όρους της ίδιας της αναγκαιότητας που τον γέννησε τη διάλυση/καταστροφή του.

Βρισκόμαστε εν κατακλείδι αντιμέτωποι με μια από τις κυριότερες *αντινομίες της νεωτερικής πολιτικής σκέψης*: το φυσικό καθίσταται πεδίο ορισμού και όριο του πολιτικού, εκβάλλοντας στη *φυσικοποίηση της κυριαρχίας*, η οποία διαμορφώνει τον ορίζοντα της νεωτερικής φιλελεύθερης πολιτικής ηγεμονίας στο χώρο των ιδεών. Το πολιτικό επινοείται ξανά ως πεδίο ανθρώπινης ελευθερίας, επινοείται όμως ξανά και το φυσικό ως όριο αυτής της ελευθερίας, την οποία η θρησκεία και οι προνεωτερικές υπερβατικές μεταφυσικές θεμελιώσεις αδυνατούν πλέον να συγκρατήσουν³⁴⁰. Η νομιμοποίηση της κυριαρχίας μετατοπίζεται από το θρησκευτικό στο πεδίο της φύσης, από την οποία το δίκαιο επανασυγκροτείται και αξιούται. Κι αυτό κατορθώνεται με την κίνηση της θεωρίας προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση. Η ίδια η πολιτική θεωρία διατυπώνεται ως θεωρία της κυριαρχίας σε μια προοπτική υποκατάστασης του παραδοσιακού υπερβατικού Θεού με τον εγκόσμιο «θνητό θεό», σε μια προοπτική υποκατάστασης της παραδοσιακής υπερβατικής μεταφυσικής του «εκείθεν» με την εγκόσμια ορθολογική μεταφυσική του «εντεύθεν», σε μια προοπτική δηλαδή επαναθεοποίησης της έννοιας της πολιτικής κυριαρχίας υπό τη σκέπη της νέας αυθεντίας, της επιστημονικής ορθολογικής βεβαιότητας. Και ο όρος γι' αυτήν την κίνηση είναι ο «αφανισμός της ιστορικής προοπτικής και η ενσωμάτωση της πολιτικής σκέψης στο χώρο της ορθολογικής έρευνας»³⁴¹. «Η επιστήμη των νόμων της φύσης είναι η μοναδική και αληθινή ηθική φιλοσοφία» (Λεβ, 120) διακηρύσσει ο Hobbes και, εξορίζοντας από τη θεωρητική ανάγνωση την ιστορία ως πεδίο αδιάκοπων ανταγωνισμών και συγκρούσεων και την κοινωνία ως συσχετισμό δυνάμεων απότοκο της διαλεκτικής ιστορικής κίνησης, εξορίζοντας δηλαδή την ιστορία ως πολιτική ιστορία, χαράσσει έτσι το σημείο/στιγμή τομή, τη ριζική ρήξη που ως αντινομικό δυναμικό θα γίνει έκτοτε σημείο αναφοράς κάθε θεωρητικού συστήματος που απαιτεί για τον εαυτό του θέση και ρόλο θεμελιωτή στην πολιτική φιλοσοφία. Και σε αυτήν την απόπειρα σύζευξης των επιστημολογικών, των φιλοσοφικών και των θεωρητικών συντεταγμένων του «φυσικού» με το ανθρώπινο, την ηθική, την κοινωνία και το πολιτικό είναι που εδράζεται και η σύζευξη του

³⁴⁰ Για την αντινομική σύζευξη πολιτικού – φυσικού υπό τον παρονομαστή/διακύβευμα ελευθερία, έτσι που η νομιμοποίηση της κυριαρχίας να μετατίθεται από το θρησκευτικό πεδίο στο πεδίο της φύσης με αρχετυπική εκφορά της την φυσικοποίηση της ιεραρχίας των φύλων στον νεωτερικό κόσμο, βλ. Βαρίκα, Ε. (2006: 511-542).

³⁴¹ Βλ. Σαγκριώτης, Γ. (20007: 54).

κυνισμού με το φυσικό δίκαιο, του απολυταρχισμού με την πολιτική, της υποταγής με την ελευθερία. Η αντινομία που πάνω της εδράζεται η βασική απορία του χομπσιανού συστήματος έχει λάβει πλέον συγκεκριμένη μορφή που θα μπορούσε να αποδοθεί με τη διαύγεια που αντιστοιχεί στο λόγο του Κοσμά του Ψυχοπαίδη: «ενώ το «φως του λόγου» αντιπαράτίθεται, σύμφωνα με το χομπσιανό διαφωτιστικό ιδεώδες, κριτικά στο σκοταδισμό, το ιδεώδες αυτό χρησιμοποιείται για τη νομιμοποίηση μιας εξουσίας χωρίς έλεγχο, της οποίας οι «αναγκαστικές» αυτοδεσμεύσεις θεωρείται ότι θα οδηγήσουν αναπόφευκτα στην πραγμάτωση ορθολογικών σχέσεων στα νεωτερικά πολιτικά συστήματα»³⁴².

Κλείνοντας, υποστηρίζουμε πως η εμβέλεια της χομπσιανής φυσικοδικαιικής θεμελίωσης θέτει με όρους συνεχούς επανέρχεται, ακόμη και για ένα σημερινό εγχείρημα άρθρωσης κριτικού θεωρητικού λόγου, το κομβικό επίδικο/διακύβευμα των όρων της σχέσης απόλυτο vs σχετικό. Προβαλλόμενο, δε, αυτό στη διερεύνηση της ανθρώπινης «φύσης» αναφορικά προς τους όρους και τα όρια της κοινωνικής/σχεσιακής και ατομικής ανόρθωσης της θεμελιωτικής αρχής, εξωθεί την όποια απόπειρα κριτικού ανασυγκροτητικού σχεδιασμού του πολιτικού να απαντήσει στα ζητήματα που η ιστορική φυσικοδικαιική θεμελίωση έχει θέσει. Γι' αυτό, έστω κι αν «η σημερινή πνευματική πραγματικότητα μας δυσκολεύει να μιλήσουμε για φυσικό δίκαιο ως σημερινό θεωρητικό πρόβλημα»³⁴³, όσο κι αν «στις σημερινές κοινωνίες η σχετικοποίηση του αξιακού πλέγματος που είχε σταθεροποιηθεί παραδοσιακά ως «φύση του ανθρώπου» και ως «φυσικό δίκαιο» είναι αναπόφευκτη»³⁴⁴, τα ερωτήματα των όρων της γνώσης επί του ανθρώπινου και των όρων της βούλησης επί του τύπου του σχεσιακού που δύναται να επιλεγεί κατά την προοπτική της καθολικής διασφάλισης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ως προοπτική άρσης της εκμετάλλευσης και της καταπίεσης από ανορθωμένα στο ύψος της έλλογης θεληματικότητας και της στέρησης ηθικότητάς τους ικανά να αυτοδιαθέτουν και να αυτοκαθορίζουν τις υπάρξεις τους ατομικά υποκείμενα, δεν μπορεί παρά να επανέρχεται, «κατ' ελάχιστον» έστω, σε «κάποια υπολείμματα της κλασικής παράδοσης του φυσικού δικαίου»³⁴⁵. Μπορεί μεν να υποστηρίζεται πως «θα αποτελούσε μάλλον άκριτη, δογματικά μεταφυσική ελπίδα ότι, από αρετολογική σκοπιά, ο άνθρωπος θα βαδίσει σε παντελή ηθικοποίηση, ότι δηλαδή [με καντιανούς όρους] ο «νοούμενος-ηθικός» άνθρωπος θα απορροφήσει τον

³⁴² Βλ. Ψυχοπαίδη, Κ. (2003: 168).

³⁴³ Βλ. *ό.π.*, σ. 51.

³⁴⁴ Βλ. *ό.π.*, σ. 22.

³⁴⁵ Βλ. *ό.π.*, σ. 22.

«φαινόμενο-εμπειρικό», ή ότι, από δικαιική σκοπιά, θα εκλείψει κάποτε ο εν λόγω εξαναγκασμός του νόμου»³⁴⁶, εντούτοις δεν είναι φιλοσοφικά αβάσιμη η προοπτική της κίνησης του ανθρώπινου προς μια «αλληλέγγυα *norma agendi* μιας υπό χειραφέτηση κοινωνίας, [η οποία] θα συναντάει την αυτόνομη *facultas agendi* ενός υπό χειραφέτηση ανθρώπου»³⁴⁷, και η οποία θα πορεύεται χέρι-χέρι με την έλλογη κριτική αναστοχαστική σκέψη/φιλοσοφία εκείνη που, από τη μεριά της, κινείται προς τον τόπο που της ανήκει: την *ουτοπία* της «νοσταλγίας του μέλλοντος»³⁴⁸, τον τόπο τουτέστιν μεταξύ αυτού που δεν γίνεται πια ανεκτό και αυτού που δεν ήρθε ακόμη. Και είναι η επαναστατική *δημιουργικότητα* των πασχόντων ανθρώπων υποκειμένων αυτή που μπορεί να δείξει ότι «ο ύπνος του νοήματος δεν είναι ακατανίκητος· [τα υποκείμενα] πρέπει και μπορούν να τολμήσουν να κάνουν κάτι παραπάνω από το να ονειρεύονται»³⁴⁹.

³⁴⁶ Βλ. Μήτας, Στ. (2016: 198).

³⁴⁷ Βλ. *ό.π.*, σ. 198.

³⁴⁸ Βλ. Παντελίδου-Μαλούτα, Μ. (2002: 210).

³⁴⁹ Βλ. Cameron, D. (1988: 91).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

Hobbes

- Hobbes, T. (MDCCCXXXIX), Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. I, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXLI), Philosophical Rudiments Concerning Government and Society, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. II, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXXXIX), LEVIATHAN, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. III, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXL), Tripos; in Three Discourses: I. Human Nature or the Fundamental Elements of Policy, II. De Corpore Politico, or the Elements of Law, III. Of Liberty and Necessity, An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan", An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof, Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes, Answer to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert", Letter to the Right Honourable Edward Howard, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. IV, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXLI), The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. V, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXL), A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England, The

Whole Art of Rhetoric, The Art of Rhetoric, plainly set forth with Pertinent Examples for the more easy understanding of the same, The Art of Sophistry, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. VI, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.

- Hobbes, T. (MDCCCXLV), Seven Philosophical Problems, Decameron Physiologicum, Proportion of a Straight Line to Half the Arc of a Quadrant, Six Lessons to the Savillian Professors of the Mathematics, ΣΤΙΓΜΑΙ, or Marks of the Absurd Geometry etc. of Dr. Wallis, Extract of a Letter from Henney Stubbe, Three Papers Presented to the Royal Society against Dr. Wallis, Considerations on the Answers of Dr. Wallis, Letters and other Pieces, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. VII, Longman, Brown, Green, and Longmanns, Paternoster-Row, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXLIII), The History of the Grecian War written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. I, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. VIII, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXLIII), The History of the Grecian War written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. IX, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. IX, John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, London.
- Hobbes, T. (MDCCCXLIV), The Iliads and Odysseys of Homer, Translated out of Greek into English, by Thomas Hobbes of Malmesbury. With a Large Preface Concerning the Virtues of an Heroic Poem; Writing by the Translator, στο Sir William Molesworth (επιμ.), *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. X, Longman, Brown, Green, and Longmanns, Paternoster-Row, London.
- Hobbes, T. (1972), *Man and Citizen: ("De Homine" and "De Cive")*, B. Gert (ed.), C.T. Wood, T.S.K. Scott-Craig (transl.), Hackett Publishing Co, New York.
- *The Philosophical Works of Descartes, Letters – Objections*, volume II, (1954), μτφρ. E. S. Haldane & G. R. T. Ross, Dover Applications, USA.

- Hobbes, T. (1995), *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, N.B. Reynolds (επιμ.), A.W. Saxonhouse, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Hobbes, T. (1989), *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, τόμ. Α'-Β', (εις.) Αιμ. Μεταξόπουλος, (μετ.) Γ. Πασχαλίδης/Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα.
- Hobbes, T. (2015), *Περί του Πολίτη, ή Φιλοσοφικά στοιχεία για την κυβέρνηση και την πολιτική κοινωνία*, μτφρ. / σχόλ. Η. Βαβούρας, Εντ. Φιριπή, εισ. / μελ. Η. Βαβούρας, πρόλ. Α. Στυλιανού, Ζήτρος, Θεσσ/νίκη.

Αριστοτέλης

- I. Bywater, εκδ. 1894. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατ. 1962.
- Μτφρ. Δ. Λυπουρλής. 2002. *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Β'.* Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Μτφρ. Α. Δαλέζιος. [1949–50] 1975. *Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*. Αρχαίον κείμενον, εισαγωγή, μετάφρασις, σημειώσεις. Αθήνα: Πάπυρος.
- Μτφρ. Β. Μοσκόβης. 1993. *Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*. Ι–ΙΙ. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Μτφρ. Σπ. Μαγγίνας (χ.χ.ε.), *Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*, Ι–ΙΙ–ΙΙΙ, Γεωργιάδης, Αθήνα.
- W.D. Ross, εκδ. 1957. *Aristotelis Politica*. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατ. 1964.
- Μτφρ. Π. Λεκατσάς. [1939] χ.χ. *Αριστοτέλης. Πολιτικά*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Ι–ΙΙ. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
- Μτφρ. Β. Μοσκόβης. 1989. *Αριστοτέλους Πολιτικά*. Ι–ΙΙ. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη.
- Μτφρ. Σπ. Μαγγίνας. *Αριστοτέλους Πολιτικά*. Γεωργιάδης, Αθήνα.

- J.H. Freese, εκδ. 1926. *Aristotle. XXII, The "Art" of Rhetoric*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press· Λονδίνο: William Heinemann Ltd. Ανατ. 1967.
- Μτφρ. Δ. Λυπουρλής. 2002. *Αριστοτέλης. Ρητορική Βιβλίο Πρώτο*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Μτφρ. Η.Φ. Ηλιού. 1984. *Η Ρητορική του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Κέδρος.
- Μτφρ. Ν. Κυργιόπουλος. 2011. *Αριστοτέλους Ηθικά Ευδήμεια*. Γεωργιάδης. Αθήνα.
- Μτφρ. Σπ. Μαγγίνας. χ.χ.ε. *Αριστοτέλους Μετά τα Φυσικά*,. Γεωργιάδης. Αθήνα.
- Μτφρ. Β. Κάλφας. 2015. *Αριστοτέλους Φυσικά*. νήσος. Αθήνα.
- Μτφρ. Α. Παπανδρέου. 1999. *Αριστοτέλους Αναλυτικά Ύστερα*. Γεωργιάδης. Αθήνα.

Πλάτων

- Μτφρ. Μ. Ν. Σκουτερόπουλος. 2014. *Πλάτων Πολιτεία*. Πόλις. Αθήνα.
- Μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. 1993. *Πλάτων Πολιτικός*. Κάκτος. Αθήνα.
- Μτφρ. Α. Πετρίδου. 2017. *Πλάτων Νόμοι*. Ζήτρος. Θεσσ/νικη.
- Μτφρ. Ι. Ε. Πετράκης. 2016. *Πλάτων Μένων*. Εστία. Αθήνα.
- Μτφρ. Μ. Ανδρόνικος. 1990. *Πλάτων Φίληβος*. Δαίδαλος. Αθήνα.
- Μτφρ. Θ. Γ. Μαυρόπουλος. 2007. *Πλάτων Φαίδων (Περί Ψυχής)*. Ζήτρος. Θεσσ/νίκη.

Διάφορα

- Μτφρ. Γ. Λιγνάδης. 2019. *Σοφοκλή Οιδίπους Τύραννος*. Κάπα Εκδοτική. Αθήνα.
- Μτφρ. Δ. Δρακόπουλος - Κ. Ναστούλης - Χ. Γ. Ρώμας, 2016. *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. ΟΕΔΒ. Αθήνα.
- Μτφρ. Συλλογικό. 1998. *Σοφοκλή Αίας*. Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. Αθήνα.
- Μτφρ. Ε. Δ. Τσακαλώτος. 1912. *Ξενοφώντας Απομνημονεύματα*. Αθήνα.

Β. ΔΕΥΤΕΡΟΓΕΝΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελίδης, Μ. (1994), *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού, Προβλήματα Σύστασης του Πολιτικού σε Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου Hobbes-Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα.
- Αγγελίδης, Μ. (2008), *Δικαιώματα και Κανόνες στην Πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα.
- Alonso, F. & Finn, E. (1980), *Fundamental University Physics*, μτφρ./επιμ. Λ. Κ. Ρεσβάνης-Τ. Α. Φίλιππας, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, Massachusetts.
- Althusser, L. (1978), *Θέσεις*, Θεμέλιο, Αθήνα.
- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, J. (2003), *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφρ. Δ. Δημούλης, Χρ. Βαλλιάνος, Β. Παπαοικονόμου, επιμ. Δ. Δημούλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Althusser, L. (2005), *Μοντεσκιέ. Πολιτική και Ιστορία*, μτφρ. Φ. Σιατίστας, επιμ. Α. Στυλιανού, Πλέθρον, Αθήνα.
- Bacon, Fr. (1967), «The Great Instauration and Novum Organum», στο Edwin A. Burt (επιμ.), *The English Philosophers from Bacon to Mill*, The Modern Library, Ν. Υόρκη.
- Bacon, Fr. (MCMII), *Novum Organum*, ed. by J. Devey, P. F. Collier & Son, New York.
- Bacon, Fr. (1840), “De Dignitate et Augmentis Scientiarum”, στο *Euvres philosophiques, morales et politiques de Fr. Bacon*, μτφρ. Buchon, Παρίσι.
- Βαρίκα, Ελ. (2000α), “Μητρότητα, Πατρότητα, Συμβόλαιο και άλλοι Μύθοι της Κλασικής Πολιτικής Θεωρίας”, στο *Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Κατάρτι, Αθήνα.
- Βαρίκα, Ελ. (2000β), “Κοινωνικό Φύλο, Εμπειρία και Υποκειμενικότητα: η διαφωνία Tilly-Scott”, στο *Με Διαφορετικό Πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Κατάρτι, Αθήνα.
- Βαρίκα, Ελ. (2006), “Φυσικοποίηση της κυριαρχίας και νόμιμη εξουσία στην κλασική πολιτική θεωρία”, στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, νήσος, Αθήνα.

- Barnouw, J. (1992), “Le Vocabulaire du *conatus*”, in Y-Ch. Zarka (ed.), *Hobbes et son vocabulaire: Etudes de lexicographie philosophique*, J. Vrin, Paris.
- Beck, U. (2015), *Κοινωνία της Διακινδύνευσης: καθ’ οδόν προς μια άλλη νεωτερικότητα*, μτφρ. Ηρ. Οικονόμου, επιμ. Ν. Πατινιώτης, Πεδίο, Αθήνα.
- Bernstein, H. R. (1980), “Conatus, Hobbes, and the Young Leibniz”, *Studies in History and Philosophy of Science*, τ. 11, pp. 167-181.
- Bertman, M. (2001), “Conatus in Hobbes’s *De Corpore*”, *Hobbes Studies*, τ. 14, 25-39.
- Bloch, E. (1987), *Natural Law and Human Dignity*, μτφρ. D. J. Schmidt, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Bookchin, M. (2016), *Η Οικολογία της Ελευθερίας: Η Ανάδυση και η Διάλυση της Ιεραρχίας*, μτφρ. Ε. Κολοβού, Αντιγόνη, Αθήνα.
- Buchanan, J. M. (1975), *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago / London.
- Butler, J. (2004), “Σώματα που έχουν σημασία: σχετικά με τα όρια του «φύλου» σε επίπεδο λόγου”, στο *Τα Όρια του Σώματος*, σσ. 181-204, μτφρ. Κ. Αθανασίου, επιμ./εισαγ. Δ. Μακρυγιάννη, νήσος, Αθήνα.
- Μπάτλερ, Τζ. (2009α), *Λογοδοτώντας για τον Εαυτό*, μτφρ. Μ. Λαλιώτης, επιμ./επίμετρο Α. Αθανασίου, Εκκρεμές, Αθήνα.
- Butler, J. (2009β), *Αναταραχή Φύλου*, μτφρ. Γ. Καραμπελας, επιμ. Χρ. Σπυροπούλου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Βώκος, Γ. (2007), Εισαγωγή, στο *Σπινόζα Πολιτική Πραγματεία*, Πατάκης, Αθήνα (1996).
- Cameron, D. (1988), “Γλώσσα και Σεξουαλική Διαφορά”, στο *Δίνη*, τ. 3, σσ. 86-91, Αθήνα.
- Cicero, M. T. (1887), *On Moral Duties (De Officiis)*, transl.-intr.-notes by A. P. Peabody, Little, Brown, and Co., Boston, (44 BCE).
- Della Mirandola, G. P. (1988), *Disorso sulla Dignita dell’ Uomo*, La Scuola, Μπρέσα, (1496).

- Descartes, R. (1974), *Κανόνες για την Καθοδήγηση του Πνεύματος*, μτφρ. Γ. Δαρδιώτης, Θεσσαλονίκη.
- Descartes, R. (1976), *Λόγος περί της Μεθόδου*, (εισ.-μετ.-σχολ.) Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα.
- Ντεκάρτ, Ρ. (2003), *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, (μτφρ.-σχολ.) Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα.
- Διογένης Λαέρτιος (2012), *Φιλοσόφων Βίων και Δογμάτων Συναγωγή*, Τ. Α΄, Βιβλία Ι-V, επιμ. Λουκάς Ν., πρόλ. Δεληβογιατζής Σ., μτφρ. Μαυρόπουλος Θ., Ζήτρος, Αθήνα.
- Διογένης Λαέρτιος (2012), *Φιλοσόφων Βίων και Δογμάτων Συναγωγή*, Τ. Β΄, Βιβλία VI-X, επιμ. Λουκάς Ν., πρόλ. Δεληβογιατζής Σ., μτφρ. Μαυρόπουλος Θ., Ζήτρος, Αθήνα.
- Düring, I. (1994α), *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, Τ. Β΄, μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβελα, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα
- Düring, I. (1994β), *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, Τ. Α΄, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα.
- Finley, M. (1999), *Les Premiers temps de la Grece*, Flammarion, Paris.
- Flavell J. H. (1976). “Metacognitive aspects of problem solving”, in L.B. Resnick (ed.), *The nature of intelligence* (pp. 231-236), Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, NJ.
- Freud, S. (1974), *Ο Πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας*, Επίκουρος, Αθήνα.
- Glucksmann, M. (1996), “Η Προσέγγιση της Διαρθρωτικής και Δομικής Θεωρίας”, στο Μ. Πετμεζίδου (επιμ.) *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, ΠΕΚ, Ηράκλειο.
- Gierke, O. (1934), *Natural Law and the Theory of Society: 1500-1800*, τ. Α΄-Β΄, Cambridge University Press.
- Goldman, E. (1911), *Anarchism and Other Essays*, Mother Earth Publishing Association, New York-London.
- Goldsmith, M. M. (1966), *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, Ν. Υόρκη.
- Grabmann, M. (1909-11), *Die Geshichte der scholastischen Methode*, I-II, Freiburg i. B.

- Habermas, J. (1988), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Hampton, J. (1986), *Hobbes in the Social Contract Tradition*, Cambridge.
- Hegel, G. W. E. (1981), *The Philosophy of Right*, transl. T. M. Knox, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. E. (1982), *Natural Law. The Scientific Ways of Treating Natural Law, its Place in Moral Philosophy and its Relation to the positive Sciences of Law*, (transl.) T. M. Knox, (pref.) H. B. Acton, University of Pennsylvania Press. (Χέγκελ, Γκ. Β. Φ. (2018), *περί των επιστημονικών τρόπων πραγμάτευσης του φυσικού δικαίου, περί της θέσης του στην πρακτική φιλοσοφία, και περί της σχέσης του προς τις θετικές επιστήμες του δικαίου*, μτφρ. Ο. Σταθάτου, επιμ. Δ. Καρύδας-Γ. Σαγκριώτης-Α. Μπουκάλα, νήσος, Αθήνα).
- Horkheimer, M. (1989), *Απαρχές της Αστικής Φιλοσοφίας της Κοινωνίας*, μτφρ. Τ. Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα.
- Horowitz, A. (2010), *Perspectives on Politics*, http://www.yorku.ca/horowitz/courses/lectures/23_hobbes_central.html (τελευταία πρόσβαση 05/06/2020).
- Huisman, D. – Verger, A. (1969), *Court Traite de la Connaissance*, Fernand Nathan, Paris.
- Hume, D. (1986), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, P. H. Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford.
- Jesseph, D. (2006), “Hobbesian Mechanics”, in D. Garber / S. Nadler (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Vol. III, Clarendon Press, Oxford.
- Johnston, D. (1986), *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Kant, I. (1971), *Δοκίμια*, εισαγ./μτφρ./σχόλ. Ε. Π. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα.
- Καντ, Ι. (2011), *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, επιμ. Γ. Απ. Σαντορινάιος Εστία, Αθήνα.
- Καντ, Ι. (2008), *Η Θρησκεία Εντός των Ορίων του Λόγου και Μόνο*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Πόλις, Αθήνα.

- Καρδούλη, Μ. (2007), *Ένα συστημικό πρότυπο ανάγνωσης*, 6ο Συνέδριο «Ελληνική Γλώσσα και Ορολογία» Αθήνα, 1-3 Νοεμβρίου, στον διαδικτυακό τόπο: http://www.eleto.gr/download/Conferences/6th%20Conference/6th_07-34-KardouliMariaPaper_V03.pdf (τελευταία πρόσβαση 03/02/2020)
- Κατσιμάνης, Κ. Σ. (1996), “Γενική Θεωρία της Επιστήμης”, στο *Φιλοσοφία*, Κ. Σ. Κατσιμάνης – Ευ. Ρούσσος (επιμ.), ΟΕΔΒ, Αθήνα.
- Κατσιμάνης, Κ. Σ. (2001), *Πλάτων και Αριστοτέλης*, Gutenberg, Αθήνα.
- Kaulbach, F. (1972), *Einleitung in die Metaphysic*, Darmstadt.
- Kavka, G.S. (1986), *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Κιτρομηλίδης, Π. (1992), *Πολιτικοί Στοχαστές των Νεότερων Χρόνων*, Γνώση, Αθήνα.
- Κιτρομηλίδης, Π. (1996), *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή.
- Klossowski, P. (2005), *Πρόταση και Απόδοση*, μτφρ. / επιμ. Δ. Γκινοσάτης, Futura, Αθήνα.
- Κονδύλης, Π. (1983), *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, Γνώση, Αθήνα.
- Krook, D. (1956), “Thomas Hobbes’s Doctrine of Meaning and Truth”, in *Philosophy*, 31, pp. 3-22.
- Kropotkin, P. (1988), *Act for Yourself: Articles from Freedom 1886-1907*, N. Walter-H. Becker (ed.), Freedom Press, London.
- Laqueur, T. (2003), *Κατασκευάζοντας το Φύλο*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, πρόλ. Κ. Γιαννακόπουλος, Πολύτροπον, Αθήνα.
- Leibniz, G-W. (1896), *New Essays Concerning Human Understanding*, MacMillan, N. York-London. Leibniz, G-W. (2009), *Νέα Δοκίμια για την Ανθρώπινη Νόηση*, Δρόμων, Αθήνα.
- Lipsius, J. (1594), *Six bookes of politickes or ciuil doctrine, written in Latine by Iustus Lipsius; Done into English by William Jones Gentleman*, Printed by Richard Field for William Ponsonby, London, *Early English Books Online Text Creation Partnership*, 2011, <http://name.umd.umich.edu/A05583.0001.001> (τελευταία πρόσβαση 14/03/2020).

- Lloyd, S. A. (2009), *Morality in Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, New York.
- Locke, J. (2016), *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση*, πρόλ. / μτφρ. Χρ. Ξανθόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα.
- Λυπουρλής, Δ. (1986), *Αριστοτελικά Μελετήματα*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη.
- Λυπουρλής, Δ. (1998), *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο*, University Studio Press, Θεσσ/νίκη.
- Μαγγίνας, Σπ. (χ.χ.ε.Α), «Μετάφραση, Εισαγωγή, Σημειώσεις» σε *Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*, Γεωργιάδης, Αθήνα.
- Μαγγίνας, Σπ. (χ.χ.ε.Β), «Μετάφραση, Πρόλογος, Εισαγωγή, Σημειώσεις» σε *Αριστοτέλους Πολιτικά*, Γεωργιάδης, Αθήνα.
- Machiavelli, N. (2012), *Ο Ηγεμόνας*, μτφρ. Μ. Κασωτάκη, Πατάκης, Αθήνα, (1513).
- Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford New York.
- Macpherson, C. B. (1984), *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Οξφόρδη.
- Macpherson, C. B. (1986), *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία*, Γνώση, Αθήνα.
- Macpherson, C. B. (1994), *Η Ιστορική Πορεία της Φιλελεύθερης Δημοκρατίας*, Γνώση, Αθήνα.
- Martinich, A. P. (2005), *Hobbes*, Routledge, N. Υόρκη-Λονδίνο.
- Marx, K. (1989), *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τ. Β΄, μτφρ. Γ. Κρητικός, Gutenberg, Αθήνα.
- Marx, K. (1997), *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τ. Α΄, μτφρ. Κ. Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα.
- Maurin, P. M. (1974), *Thomas Hobbes, De Homine. Traité de l'Homme*, traduction et commentaire par Paul-Marie Maurin [préface par Vasco Ronchi], A. Blanchard, Paris.
- Metaxopoulos, E. (1986), “Metaphysique mecaniste materialiste – etude d’ une explication astronomique”, στο O. Bloch (ed.), *Epistemologie et materialisme*, Paris.
- Μεταξόπουλος, Αιμ. (1989), «Εισαγωγή», σε *Λεβιάθαν*, Γνώση, Αθήνα.

- Μήτας, Στ. (2016), *Η Αλληλεγγύη ως Θεμελιώδης Αρχή Δικαίου*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα.
- Miller, D. (1982), “The Macpherson Version”, *Political Studies*, Vol, XXX, No. 1, pp. 120-127.
- Mintz, S. I. (1970), *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press.
- Montaigne, M. de. (1979), *Δοκίμια*, μτφρ. Θ. Νάκας, Κάλβος, Αθήνα.
- Montaigne, M. de. (2004), *On Friendship*, transl. M. A. Screech, Penguin Books, London.
- Moreau, P. F. (1989), *Hobbes: Philosophie, science, religion*, PUF, Paris. (Μορό, Π., Φρ. (2001), *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφρ. Ν. Μουντζούρογλου, Πατάκης, Αθήνα).
- Μπαγιόνας, Α. Κ. (1997), “Διαλεκτικός συλλογισμός και αριστοτελική ηθική”, στο *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, εκδ. Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, Παπαδήμας, Αθήνα.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (1998), *Θεωρητική Γλωσσολογία*, Αθήνα.
- Νούτσος, Π. (2006), “Γνωσιοθεωρία και Πολιτική στη Σκέψη του Τ. Χομπς: Προβλήματα «Γνωσιοανθρωπολογίας»”, *Αξιολογικά*, τ. 16, νήσος, ΙΣΚ, Αθήνα.
- Oakeshott, M. (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays*, Liberty Press, Indianapolis.
- Obermann, H. (1960), “Some Notes on the Theology of Nominalism. With Attention to its Relation to the Renaissance”, in *HThR*, τ. 5, σσ. 47-78.
- Ockham, W. von (1994), *Dialogus. Auszüge zur Politischen Theory*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μ., (2002), *Το Φύλο της δημοκρατίας*, Σαββάλας Αθήνα.
- Πατέλλη, Ι. (1995), *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και Αιτιότητα στη Νέα Φυσική και Πολιτική Επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα.
- Pateman, C. (1985), *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Polity Press, Cambridge.

- Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge.
- Peters, R. (1956), *Hobbes*, Harmondsworth, Middlesex.
- Pike, J. (2000), “Thomas Hobbes: *Leviathan*”, in N. Warburton / J. Pike / D. Matravers (ed.), *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, Routledge – The Open University, London and New York.
- Polin, R. (1953), *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris.
- Popper, K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & Co., London.
- Ποταμιάνου, Ε. (2004), *Ο Σχηματισμός του Υποκειμένου στη Νεότερη Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Rawls, J. (2001), *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Κ. Βασιλογιάννης, επιμ. Α. Τάκης, Πόλις, Αθήνα.
- Reik, M. (1977), *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Wayne State University Press, Detroit, Michigan, USA.
- Ross, W. D. (1991), *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Ρουσσώ, Ζ. Ζ. (2004), *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου / Αλβ. Σταϊνχάουερ, επιμ. / εισαγ. / σημ / επίμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα.
- Sabine, G. H. (χ.χ.ε.), *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, μτφρ. Μ. Κρίσπης, Ατλαντίς, Αθήνα
- Σαγκριώτης, Γ. (2006), “Φυσικό δίκαιο και λόγος του κράτους στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς”, στο *Χομπς: Κυριαρχία και Κανονιστικότητα*, Αξιολογικά, τ. 16, Ίδρ. Σάκη Καραγιωργα, νήσος, Αθήνα.
- Σαγκριώτης, Γ. (2007), *Φιλοσοφικές Προϋποθέσεις μιας Κριτικής Πολιτικής Θεωρίας, Ο απολυταρχικός φιλελευθερισμός του Hobbes*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο ΠΚΠΕ, Αθήνα.
- Saussure, F. de. (1979), *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*, μτφρ. Φ. Αποστολόπουλος, Παπαζήσης Αθήνα.

- Saxonhouse, A.W. (1995), *Hobbes and the Beginnings of Modern Political Thought*, σε *Hobbes, T., Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, (επ.) N.B. Reynolds, A.W. Saxonhouse, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Schmitt, C. (1985), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, (μτφρ.) George Schwab, MIT Press.
- Schmitt, C. (1988), *Η Έννοια του Πολιτικού*, μτφρ. / εισ. Αλίκη Λαβράνου, Κριτική, Αθήνα.
- Schmitt, C. (2009), *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*, μτφρ. / επ. Σαγκριώτης, Γ., εισαγ. Καρύδας Δ. / Σαγκριώτης Γ., Σαββάλας, Αθήνα.
- Schmitter, A. M. (2010), “Hobbes on the Emotions”, in <https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD3Hobbes.html> (τελευταία πρόσβαση 21/04/2020).
- Schochet, G. J. (1990), “Intending (political) obligation: Hobbes and the voluntary basis of society”, in *Thomas Hobbes and Political Theory*, Dietz, M. G. (ed.), University of Kansas Press.
- Schofield, M. (1990), “Ideology and Philosophy in Aristotle’s Theory of Slavery”, in G. Patzing (ed.), *Aristotele’s Politik*, Goettigen.
- Scott, J. W. (1988), *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York.
- Scotus, J. D. (1950), *OPERA OMNIA*, Vatican Edition/VE, Civitas Vaticana.
- Σέξτος Εμπειρικός (1998), *Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις Α'-Β'*, μτφρ. Καραστάθη Αν., Κάκτος, Αθήνα.
- Skinner, Q. R. D. (1966), “Thomas Hobbes and his Disciples in France and England”, *Comparative Studies in Society and History*, τ. 8.
- Skinner, Q. R. D. (1972), “Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy”, in G. E. Almer (ed.), *The Interregnum: The Quest for Settlement 1646-1660*, Macmillan, London.

- Σκίννερ, Κ. (2002), *Η Ελευθερία Προτιμότερη από τον Φιλελευθερισμό*, Καρδαμίτσας, Αθήνα.
- Sommerville, J. (1992), *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, London, St Martin's Press, New York.
- Sorell, T. (1986), *Hobbes*, London/New York.
- Sorell, T. (1988), “The Science in Hobbes’s Politics”, *Perspectives on Thomas Hobbes*, G. A. J. Rogers / A. Ryan (ed.), Clarendon, Oxford.
- Sorell, T. (1996), “Hobbes’s Scheme of the Sciences”, *The Cambridge Companion to Hobbes*, T. Sorell (ed.), Cambridge University Press, Cambridge / New York.
- Σπινόζα, Μπ. (2007), *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, εισαγ. Γ. Βώκος, Πατάκης, Αθήνα (1996).
- Sreedhar, S. (2008), “Defending the Hobbesian Right of Self-Defense”, *Political Theory*, vol. 36, no. 6.
- Stephen, L. (1991), *Hobbes*, [reprint of the 1904 edition], Thoemmes, Bristol.
- Strauss, L. (1963), *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, πρώτη έκδ. 1936, University of Chicago Press, Chicago (1936).
- Stromholm, S. (1991), *Kurze Geschihte der abendlandischen Rechtsphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottigen.
- Στυλιανού, Α. (2006), *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα.
- Taylor, A.E. (1989), “The Ethical Doctrine of Hobbes”, in *Modern Political Theory from Hobbes to Marx. Key Debates*, Routledge, London/New York (1938).
- Thompson, J. B. (1984), *Studies in the theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge.
- Τσακυράκης, Στ. (1992), *Οι καταβολές του Συνταγματικού Φιλελευθερισμού στο έργο των Hobbes και Locke*, Σάκκουλας, Αθήνα.
- Τσάτσος, Κ. (1970), *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα.

- Τσέλλερ-Νέστλε (2004), *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδης, Εστία, Αθήνα.
- Tuck, R. (1988), “Hobbes and Descartes”, in Rogers G.A.J., Ryan, Alan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford.
- Tuck, R. (1989), *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York’ (2006), *Χομπς: Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, μτφρ. Γ. Αραμπατζής, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Tuck, R. (1993), *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge/ New York.
- Χέγκελ, Γ. (χ.χ.ε.), *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, μτφρ. Α. Βαγενάς, επιμ. Κ. Μετρινός, Αναγνωστίδης, Αθήνα
- Warrender, H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Οξφόρδη.
- Watkins, J. W. N. (1973), *Hobbes’s System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library (2nd ed.), London.
- Weinberger, J. (1975), “Hobbes Doctrine of Method”, στο *American Political Science Review*, τ. 69, No 4.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1997), *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, νήσος, Αθήνα.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1997), “Η Ενσωμάτωση της Νομιμοποίησης στη Χομπσιανή Θεωρία της Κυριαρχίας”, στο Κ. Αρώνη-Τσίχλη (επιμ.), *Αφιέρωμα στον Αντώνη Αντωνακόπουλο*, Παπαζήσης, Αθήνα.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (2003), *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα.

