

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΓΕΝΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Δίκαιο και Ευρωπαϊκή Ενοποίηση

Κατεύθυνση : Ποινικό Δίκαιο και Θεωρία του Δικαίου

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**Τίτλος : Το Φυσικό Δίκαιο στον HOBBS και στον
SPINOZA . Συγκριτική Θεώρηση.**

Υποβληθείσα από τον Χαράλαμπο ΠΑΛΑΙΟΘΟΔΩΡΟ

του Γεωργίου

(Α.Μ.: 0907 Μ 029)

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Καθηγητής κ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΤΡΑΓΓΑΣ

Καθηγητής κ. Θ. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ

Επίκουρος Καθηγητής κ. ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΧΑΝΟΣ

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2009

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I. Γενικά

II. HOBBS και SPINOZA

ΜΕΡΟΣ Α. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ HOBBS ΓΙΑ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΝΟΜΟΥΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

I. Γενικά για την έννοια της «φυσικής κατάστασης»

II. Η «φυσική κατάσταση» στο έργο του HOBBS

III. Φυσικό Δίκαιο και Νόμοι της Φύσης

ΜΕΡΟΣ Β. ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ SPINOZA

I. Η συνέχιση της φυσικής κατάστασης στην πολιτική
κοινωνία

II. Το Δίκαιο ως Δύναμη

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ – SUMMARY

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I. Γενικά

Η θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου» δεν έχει πάψει να είναι επίκαιρη καθώς ακόμη και στις μέρες μας τα ζητήματα που αυτή είχε θέσει συνεχίζουν να συζητούνται και να επαναξιολογούνται. Μάλιστα στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας Δικαίου και της Πολιτικής Φιλοσοφίας των τελευταίων δεκαετιών η σύγχρονη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, με κυριότερο εκφραστή της τον John RAWLS, επανέρχεται ως αντίληψη περί δικαιοσύνης, καθοδηγητική για τη διάρθρωση της κοινωνίας¹.

Οι απαρχές της θεωρίας αυτής βρίσκονται στην πλούσια φιλοσοφική παραγωγή του 17 ου και του 18 ου αιώνων, η οποία ανέδειξε ως κεντρικό ζήτημα τη δυνατότητα οργάνωσης και ρύθμισης της κοινωνίας στη βάση ενός συμφώνου ή ενός συμβολαίου, το οποίο θα αποτελούσε και το θεμέλιο της νομιμότητας της πολιτικής κοινωνίας².

Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου προϋποθέτει τη θεωρία του Φυσικού Δικαίου και τις αρχές που προκύπτουν από αυτό, όπως κυρίως η φυσική ισότητα των ανθρώπων.

Μία πρώτη διαμόρφωση της έννοιας του Φυσικού Δικαίου μπορεί να εντοπιστεί στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και ειδικότερα στην αντίθεση μεταξύ φύσης και νόμου³. Αυτή ανατρέχει σε μία φράση που

¹ Βλ. Άρη ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου : Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, εκδ. Πόλις, 2006, σ. 32.

² Βλ. Φρέντυ ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΡ, «Η παράδοση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και ο Σαμουήλ Πουφεντορφ», *Αξιολογικά*, τ. 21, 2009, (Εκδ. Νήσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα), σ. 75 – 96 (εδώ σ. 75).

³ Σύμφωνα με τον Κορνήλιο ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, (*Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, Εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2007, σ. 62) η αρχαία ελληνική φιλοσοφία σημαδεύεται από τρεις μεγάλες αντιθέσεις : *εἶναι* και *φαίνεσθαι*, *πληθείας* και *δόξης* και *φύσεως* και *νόμου*.

ούτως ή άλλως, όταν δε θῶνται διαφέρει»⁷. Ἦδη ἐδῶ ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ συνδέει το φυσικό δίκαιο με τη δύναμη, ένα ζήτημα με το οποίο θα ασχοληθούν τόσο ο HOBBS όσο και ο SPINOZA υποστηρίζοντας ότι το δίκαιο του καθενός εκτείνεται όσο και η δύναμή του.

Μέσω των στωικών φιλοσόφων, η διάκριση αυτή του ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ πέρασε στον ΚΙΚΕΡΩΝΑ, ο οποίος διέκρινε μεταξύ *lex scripta* και *lex nata*. Στο Μεσαίωνα εξάλλου η θεωρία του «Φυσικού Δικαίου» θα λάβει θεολογικό χαρακτήρα κυρίως με τους ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟ και ΘΩΜΑ ΑΚΙΝΑΤΗ. Ο μεν πρώτος υποστήριξε ότι ο Θεός έχει εγγράψει το φυσικό δίκαιο στις καρδιές των ανθρώπων, ενώ ο δεύτερος δίδασκε ότι ο κόσμος κυβερνάται από τη θεία πρόνοια αλλά διαμέσου μίας τριπλής διάκρισης του δικαίου σε αιώνιο (θείο) νόμο (*lex aeterna*), φυσικό νόμο (*lex naturalis*) και ανθρώπινο νόμο (*lex humana*), έτσι ώστε οι άνθρωποι να υπόκεινται βασικά σε δύο δικαιотаξίες : τη θείκη και την «κοσμική»⁸.

II. HOBBS και SPINOZA

Στη διάρκεια του 17^{ου} και του 18 ου αιώνα η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου υιοθετείται από σχεδόν το σύνολο των πολιτικών συγγραφέων και των φιλοσόφων, οι οποίοι ασχολούνται με έννοιες όπως «φυσική κατάσταση», «Φυσικό Δίκαιο» και «Φυσικός Νόμος».

Σε αυτή την συγκυρία η συνεισφορά του HOBBS (1588 – 1679) είναι κεφαλαιώδης καθώς με το έργο του επεδίωξε να εδραιώσει σε στέρεες βάσεις την αναγκαιότητα και τη χρησιμότητα του κοινωνικού

⁷ Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ε, 1134b, 15 – 20 : «Του πολιτικού δικαίου, τώρα, ένα μέρος είναι φυσικό και ένα άλλο νομικό, και είναι φυσικό αυτό που ισχύει παντού το ίδιο, ανεξάρτητα από τη γνώμη του ενός ή του άλλου · νομικό πάλι εκείνο ακριβώς που δεν έχει αρχικά σημασία, αν είναι έτσι ή αλλιώς, αλλά που αποκτά σημασία αφ' ότου θεσμοθετηθεί» (βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Ηθικά Νικομάχεια*, Αρχαίο κείμενο – μετάφραση – σχόλια, Εκδ. Κάκτος, Άπαντα Αριστοτέλη, τόμος 8 (Ηθικά Νικομάχεια, Βιβλία Ε', Ζ', Η', σ. 44 – 45), Αθήνα, 1993.

⁸ Βλ. Αριστόβουλο ΜΑΝΕΣΗ, *Συνταγματικό Δίκαιο Ι*, Εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1980, σ. 39.

συμβολαίου. Θωρητικοποιώντας την «φυσική κατάσταση» κατασκευάζει μια νομική θεωρία του συμβολαίου και της σύμβασης με την οποία περιγράφει λεπτομερώς της γένεση της πολιτικής κοινωνίας ⁹.

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που ο Άγγλος φιλόσοφος θεωρείται ο θεμελιωτής της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας ¹⁰. Φοίτησε στην Οξφόρδη όπου μελετά την αριστοτελική φιλοσοφία και θέτει ως στόχο του να την καταρρίψει. Από το 1610 αναλαμβάνει καθήκοντα ιδιωτικού δασκάλου στην οικογένεια ενός ευγενούς, του William GAVENSH, και συνδέεται μαζί τους με μακρόχρονη φιλία. Στα διάφορα ταξίδια του στην ηπειρωτική Ευρώπη γνωρίζεται με υποστηρικτές του DESCARTES ενώ εικάζεται ότι συναντά τον GALILEO. Ασχολείται, όπως και ο SPINOZA, με την οπτική.

Αναπτύσσει τη φιλοσοφική του θεωρία για το Κράτος σε μία ταραγμένη περίοδο για την Αγγλία. Η εικοσαετία 1640 – 1660 σημαδεύεται από το εκρηκτικό μίγμα των αξιώσεων του στέμματος, την πολιτική δύναμη των νέων οικονομικών στρωμάτων, την αναδιανομή των όρων της ευγένειας και της πολιτικής συμμετοχής, αλλά και τις εξάρσεις του ηθικολογικού πουριτανισμού και της σεκταριστικής θρησκευτικής δραστηριότητας, που επένδυσαν ιδεολογικά τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς του εμφυλίου πολέμου και οδήγησαν τελικά στο συμβιβαστικό διακανονισμό που οροθετείται με την Παλινόρθωση των Στούαρτ το 1660 και οριστικοποιείται με την «Ένδοξη Επανάσταση» το 1688.

Το σημαντικότερο έργο του, ο *Leviathan*, δημοσιεύεται το 1651, δύο χρόνια μετά την εκτέλεση του Καρόλου Α' και δύο πριν την αναγόρευση

⁹ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *όπ.π.*, σ. 36.

¹⁰ Βλ. στοιχεία της βιογραφίας του φιλοσόφου από τον Διονύση Γ. ΔΡΟΣΟ στον τόμο του ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ, *Αρετές και συμφέροντα. Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Μετάφραση – Επιμέλεια – Επίμετρο Διονύσης Γ. ΔΡΟΣΟΣ, Εκδόσεις Σαβάλας, σειρά *Κοινωνικές Επιστήμες*, Αθήνα, 2008, σ. 15 και 19 – 21.

του CROMWELL σε λόρδο προστάτη. Το έργο όμως αυτό δυσαρεστεί τους μοναρχικούς, αφού θεμελιώνει την κυριαρχία στο πρωταρχικό συμβόλαιο και όχι στην ελέω Θεού κληρονομική μοναρχία. Μάλιστα συγκροτείται και επιτροπή για να εξετάσει το βιβλίο, αλλά ίσως λόγω της γνωριμίας του HOBBS με τον μετέπειτα βασιλιά Κάρολο Β' η υπόθεση τίθεται στο αρχείο.

Ο SPINOZA (1632 – 1677) ¹¹ αποτελεί μία ξεχωριστή περίπτωση στη Φιλοσοφία του 17^{ου} καθώς απέρριπτε την αναγκαιότητα του κοινωνικού συμβολαίου ως βάσης για τη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας.

Γεννήθηκε στο Άμστερνταμ από γονείς Εβραίους που είχαν μεταναστεύσει από την Πορτογαλία. Σπούδασε θεολογία και στοιχεία εμπορίου στο σχολείο της εβραϊκής κοινότητας, αλλά η διαμόρφωση των φιλοσοφικών του απόψεων τον οδήγησαν σύντομα σε ρήξη με τη Συναγωγή που συνοδεύτηκε και από αφορισμό. Ο αποσυνάγωγος SPINOZA γίνεται απόκληρος της κοινωνίας και για να επιβιώσει αναγκάζεται να μάθει την τέχνη της λείανσης των φακών. Κατασκευάζει φακούς για μικροσκόπια και τηλεσκόπια. Μελετά τη φιλοσοφία του Καρτέσιου και ήδη από το 1661 ξεκινά το σχέδιασμα της *Ηθικής*, η οποία αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα βιβλία φιλοσοφίας, το οποίο όμως δεν δημοσιεύτηκε παρά μετά το θάνατό του.

¹¹ Βλ. βασικά στοιχεία της βιογραφίας του SPINOZA στον W. N. A. KLEVER, «Spinoza's life and works», σε Don GARETT (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, 9η ανατύπωση, 2005, σ. 13 – 60. Βλ. επίσης την Εισαγωγή του Γεωρ. ΒΩΚΟΥ στο SPINOZA, *Πολιτική Πραγματεία*, Μετάφραση Α.Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, εκδ. Πατάκης, σειρά *Ναυτίλος - Αναγνώσματα*, Αθήνα, 6^η έκδ., 2003, κυρίως σ. 10 επ. και σ. 32 επ. Βλ. επίσης Ζιλ ΝΤΕΛΕΖ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, (μετάφραση Κική ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ, Επιμέλεια Γεράσιμος ΒΩΚΟΣ – Παναγιώτης ΠΟΥΛΟΣ, εκδ. Νήσος, σειρά *Αναγνώσεις*, Αθήνα, 1996, σ. 11 - 30.

Στην πολιτική του φιλοσοφία επηρεάστηκε εμφανώς από τον HOBBS, εντούτοις αποτελεί την εξαίρεση στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας του 17^{ου} αιώνα, καθώς αν και αρχικά υιοθέτησε τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου ως θεμελίου της πολιτικής κοινωνίας στα τελευταία του έργα την απέρριψε ¹². Ο ίδιος αναγνώριζε ότι αυτό που κυρίως τον διέκρινε από τον HOBBS ήταν ότι θεωρούσε, σε αντίθεση με τον Άγγλο φιλόσοφο, ότι η πολιτική κοινωνία δεν διακρίνεται από τη φυσική κατάσταση αλλά ότι αποτελεί συνέχειά της. Η διαφοροποίηση όμως αυτή έχει καταλυτική σημασία για τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου καθώς αυτή παύει να είναι αναγκαία για την εξήγηση της ίδρυσης της πολιτικής κοινωνίας επειδή ο SPINOZA μετατόπιζε την ανάλυση από τη νομική έννοια του συμβολαίου στην δύναμη που συνιστά δίκαιο και παράγει την εξουσία.

Πιστεύουμε λοιπόν ότι η ενασχόληση με τις απόψεις των δύο φιλοσόφων και η ανάδειξη των ομοιοτήτων και των διαφορών τους αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον αν αναλογιστούμε ότι ο καθένας τους εκπροσωπεί τους δύο κυρίαρχους τύπους εξήγησης σε θεωρητικό και φιλοσοφικό επίπεδο της ύπαρξης του κράτους και της πολιτικής κοινωνίας : τον συγκρουσιακό από τη μια μεριά και τον συναινετικό από την άλλη ¹³.

Η εργασία μας χωρίζεται σε δύο Μέρη : στο Πρώτο παρουσιάζεται η θεωρία του HOBBS για το Φυσικό Δίκαιο και για τους Νόμους της Φύσης και στο Δεύτερο Μέρος παρουσιάζεται η θεωρία του SPINOZA για το Φυσικό Δίκαιο. Ακολουθούν τα Συμπεράσματα.

¹² Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, όπ.π., σ. 185 - 186.

¹³ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, όπ.π., σ. 212.

ΜΕΡΟΣ Α. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ HOBBS ΓΙΑ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΝΟΜΟΥΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

I. Γενικά για την έννοια της «φυσικής κατάστασης»

Στο ρεύμα ή στη Σχολή του Φυσικού Δικαίου ιδιαίτερη θέση αποδίδεται στην έννοια της «φυσικής κατάστασης». Η έννοια αυτή¹⁴ έχει δύο συνιστώσες και αντίστοιχες σημασίες. Στο λεξιλόγιο της θεολογίας η φυσική κατάσταση είναι η καθαρή, αθώα φύση πριν από την πτώση. Χρησιμοποιώντας στην πολιτική θεωρία αυτή τη θεολογική αντίληψη η τρέχουσα οργάνωση της κοινωνίας αντιπαραβάλλονταν με την κοινωνία που θα προέκυπτε αν ο άνθρωπος δεν είχε υποπέσει στην αμαρτία.

Σε αυτή όμως τη θεολογική προοπτική της φυσικής κατάστασης δεν υπάρχει ομοφωνία. Έτσι, λ.χ. στα πλαίσια της σχολαστικής θεολογίας που ακολουθεί τη φιλοσοφία του Θωμά του Ακινάτη, η ανθρώπινη φύση δεν έχει οριστικά διαστραφεί με το προπατορικό αμάρτημα. Η άποψη αυτή αντιτίθεται στην αντίληψη του Αυγουστίνου, ο οποίος θεωρεί ότι μετά την πτώση ο άνθρωπος δεν έχει καμία σχέση με τον άνθρωπο πριν από αυτή. Έτσι, ενώ ο Ακινάτης θα ανατρέξει στις αριστοτελικές πολιτικές κατηγορίες για να εξηγήσει τη «Γήινη Πολιτεία», αντίθετα το ρεύμα που επηρεάζεται από τον Αυγουστίνο θα θελήσει να υποτάξει τη Γήινη Πολιτεία στην Πολιτεία του Θεού.

Η παραπάνω διαφοροποίηση εκφράστηκε και στη διαμάχη μεταξύ Μεταρρύθμισης και Αντιμεταρρύθμισης. Οι Ισπανοί Νεοσχολαστικοί της Σαλαμάνκα ενισχύοντας την ανθρώπινη φύση, εναντίον της φανατικής καταδίκης της φύσης από το Λούθηρο, φτάνουν να υποστηρίξουν την

¹⁴ Για τη διαμόρφωση της έννοιας αυτής, βλ. Γεω. ΒΩΚΟ, *Εισαγωγή στο ΣΠΙΝΟΖΑ, Πολιτική Πραγματεία*, Μετάφραση Α.Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, εκδ. Πατάκης, σειρά *Ναυτίλος - Αναγνώσματα*, Αθήνα, 6^η έκδ., 2003, σ. 32 – 48.

πλήρη σχεδόν ανεξαρτησία του Δικαίου από το Θεό. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, το Δίκαιο είναι δυνατό να προκύψει από τη φύση των πραγμάτων και έτσι η αναφορά στη θεϊκή βούληση δεν αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση, ενώ η αναφορά στην ανθρώπινη βούληση είναι υποχρεωτική. Έτσι, υπερτονίζεται ο ρόλος της ελευθερίας του ανθρώπου που τον καθιστά υπεύθυνο για τη μορφή και την αριότητα της πολιτικής κοινωνίας. Σύμφωνα με τους οπαδούς της Αντιμεταρρύθμισης, η φυσική κατάσταση είναι αυτή στην οποία θα βρίσκονταν ο άνθρωπος αν υποθεθεί ότι ο Θεός θα του στερούσε τη χάρη ¹⁵.

Αντίθετα, οι οπαδοί της αντίληψης του Αυγουστίνου υποτάσσουν απολύτως την φθαρμένη ανθρώπινη φύση στην παντοδυναμία του Θεού, απορρίπτοντας την αυτονομία της ανθρώπινης φύσης και συνακόλουθα θα ταυτίσουν τη φυσική κατάσταση με την κατάσταση της αμαρτίας. Στην περίπτωση αυτή, οι άνθρωποι είναι καταδικασμένοι να ζήσουν χωρίς τον Θεό, εκτός κι αν τον αναζητήσουν με όλες τους τις δυνάμεις και αν βέβαια ο Θεός εισακούσει την ειλικρινή επιθυμία τους ¹⁶.

Στην κλασική εποχή στην παραπάνω διαφοροποίηση θα ενταχθεί και η πολιτική συνιστώσα, η οποία θα κυριαρχήσει στην πολιτική θεωρία κυρίως κατά το δεύτερο μισό του 17^{ου} αιώνα. Οι στοχαστές της εποχής, αν και δεν αγνοούν τη θεολογική καταγωγή της έννοιας της φυσικής κατάστασης θα την εμπλουτίσουν ανάλογα με τις ανάγκες τους είτε με εθνολογικές παρατηρήσεις (με αφορμή τις εξερευνήσεις στο Νέο Κόσμο) και της προσδίδουν μία νέα σημασία : της εκπροσώπησης μίας κατάστασης στην οποία ζούσαν οι άνθρωποι πριν τη γένεση της πολιτικής κοινωνίας. Η μετατόπιση είναι λοιπόν χαρακτηριστική : ενώ για τη Θεολογία, η φυσική κατάσταση δήλωνε την απουσία του Θεού, για την

¹⁵ Βλ. ΒΩΚΟ, *όπ.π.*, σ. 33 – 34 (με περαιτέρω παραπομπές)

¹⁶ Βλ. ΒΩΚΟ, *όπ.π.*, σ. 34.

πολιτική φιλοσοφία δηλώνει πλέον την απουσία της κοινωνίας. Γενικά θα λέγαμε ότι η Σχολή του Φυσικού Δικαίου αναπτύσσεται με αφετηρία την έννοια της φυσικής κατάστασης¹⁷.

II. Η «φυσική κατάσταση» στο έργο του HOBBS

Η έννοια της «φυσικής κατάστασης» αποτελεί την αφετηρία του HOBBS για τη μελέτη του τρόπου λειτουργίας της πολιτικής κοινωνίας.

Ο HOBBS ασχολείται με την έννοια της «φυσικής κατάστασης» αρχικά στο έργο του *De corpore politico or The elements of Law, Moral and Politick*¹⁸. Αφού πρώτα στο έργο του για την *Ανθρώπινη Φύση ή Τα Θεμελιώδη Στοιχεία της Πολιτικής (Humane Nature, or the Fundamental elements of Policy)* έχει εξετάσει τη φύση του ανθρώπου, στο *De corpore politico or The elements of Law, Moral and Politick* εξετάζει «σε ποια κατάσταση ασφάλειας μας έχει τοποθετήσει αυτή η φύση μας και τι πιθανότητες συνέχειας και συντήρησης μας έχει δώσει υπό συνθήκες γενικευμένης

¹⁷ Βλ. ΒΩΚΟ, *όπ.π.*, σ. 35.

¹⁸ Η έκδοση που χρησιμοποιούμε γι' αυτό το έργο είναι αυτή που περιλαμβάνει σε ένα ενιαίο βιβλίο τρεις μελέτες του Άγγλου φιλοσόφου με χωριστή αρίθμηση κεφαλαίων για κάθε μελέτη: Thomas HOBBS, *Hobbs Tripos In three discourses : The first, Humane Nature, or the Fundamental elements of Policy, The second : De corpore politico or The elements of Law, Moral and Politick, The third: Of Liberty and Necessity*, 3d edition, London, Matt. Gilliflower and Henry Rogers, 1684. Ορισμένα αποσπάσματα του *De corpore politico or The elements of Law, Moral and Politick* έχουν μεταφραστεί από τον Διονύση ΔΡΟΣΟ στον τόμο *Αρετές και συμφέροντα. Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, *όπ.π.*, σ. 22 – 43 (η μετάφραση αυτή είναι από την έκδοση T. Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic – Human Nature and de Corpore Politico*, Oxford University Press, 1994, όπου τα δύο έργα (*Human Nature and de Corpore Politico*) παρουσιάζονται με ενιαία αρίθμηση κεφαλαίων.

βίας»¹⁹. Εξάλλου στο έργο του *De Cive*²⁰ ο HOBBS περιγράφοντας τη φυσική κατάσταση (*ad naturalem*) ομιλεί για τον πόλεμο όλων με όλους (*bellum omnium in omnes*)²¹.

Στην παρούσα εργασία δεν θα ασχοληθούμε με τη διαμόρφωση της έννοιας της «φυσικής κατάστασης» και με τις διαφορετικές επεξεργασίες που της αφιέρωσε ο HOBBS στα διαφορετικά του έργα, αλλά θα ασχοληθούμε με την τελική της μορφή, η οποία παρουσιάζεται στο κορυφαίο και διασημότερο έργο του τον *Leviathan*²². Στο βιβλίο του αυτό που εκδόθηκε το 1651, ο HOBBS, για να προσδιορίσει το Φυσικό Δίκαιο, αναλύει πρώτα την κατάσταση που ονομάζει «φυσική». Πρόκειται για μία κατάσταση στην οποία δεν εφαρμόζονται οι φυσικοδικαϊκοί νόμοι αλλά ούτε και υπάρχει κάποια απόλυτη πολιτική εξουσία («οι άνθρωποι ζουν χωρίς μια κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε υποταγμένους»)²³,

¹⁹ Βλ. HOBBS, *Hobbs Tripos In three discourses : The first, Humane Nature, or the Fundamental elements of Policy, The second : De corpore politico or The elements of Law, Moral and Politick, The third: Of Liberty and Necessity*, όπ.π., σ. 98 και την ελληνική μετάφραση του αποσπάσματος από τον Δ. ΔΡΟΣΟ, όπ.π., σ. 28.

²⁰ Η έκδοση του *De Cive* στην οποία παραπέμπουμε στην παρούσα εργασία μας είναι η εξής: *Elementa Philosophica, De Cive, Auctore Thomas Hobbes Malmesburiensi, editio nova accuratior*, Amsterodami, 1760.

²¹ Βλ. *De Cive*, Κεφ Ι, παρ. XII, όπ.π., σ. 71.

²² Ο πλήρης τίτλος του έργου ήταν : *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. Στην παρούσα εργασία χρησιμοποιούμε την έκδοση Thomas HOBBS, *Leviathan*, revised student edition by Richard TUCK, Cambridge University Press, στη σειρά *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, New York κλπ., 10η ανατύπωση, 2007. Βλ. επίσης την ελληνική μετάφραση : Thomas HOBBS, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, Εισαγωγή : Αιμίλιος ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ, Μετάφραση : Γρηγόρης ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Αιμίλιος ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ, τόμοι Α και Β, Εκδόσεις Γνώση, σειρά: *Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη*, Αθήνα, 1989.

²³ HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 88 και ελληνική μετάφραση, όπ.π., τόμος Α' σ. 195.

παρόλο που υφίστανται κοινωνικές σχέσεις. Η κατάσταση αυτή είναι φυσική επειδή είναι προϊόν της φύσης του ανθρώπου ²⁴ χωρίς τη διαμεσολάβηση του Λόγου ²⁵.

Αυτή η κατάσταση αναλύεται από τον Άγγλο φιλόσοφο τόσο επιστημονικά ως μία υποθετική κατάσταση σφοδρών συγκρούσεων και ανασφάλειας, ως αποτέλεσμα των συστατικών της φύσης του ανθρώπου, όσο και εμπειρικά, ως μία πραγματική κατάσταση, μία ιστορική πραγματικότητα που ήταν γνωστή στον HOBBS και στους αναγνώστες του ²⁶. Ο Άγγλος φιλόσοφος αναλύοντας την υποθετική φυσική κατάσταση σκόπευε να αναδείξει τα αρνητικά στοιχεία της ιστορικής πραγματικότητας – τις συγκρούσεις και την ανασφάλεια – που όχι μόνο απειλούν με διάλυση την Πολιτεία αλλά και εμποδίζουν την πραγμάτωση των επιθυμιών του ανθρώπου και την προώθηση του πραγματικού του συμφέροντος και να ανιχνεύσει τις αιτίες που είναι υπεύθυνες για αυτή

²⁴ Ο HOBBS σημειώνει ότι σε αυτή «τη ζοφερή κατάσταση» («ill condition») τοποθετεί τον άνθρωπο από μόνη της η φύση του (βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 90 και ελληνική μετάφραση : Thomas HOBBS, *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, όπ.π., τόμος Α σ. 198).

²⁵ Ο HOBBS υποστηρίζει ότι «ο ορθός Λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία» και ότι οι όροι αυτοί ονομάζονται «Νόμοι της Φύσης» (βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 90 και ελληνική μετάφραση, όπ.π., τόμος Α' σ. 198).

²⁶ Βλ. Ιόλη ΠΑΤΕΛΗ, *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, εκδ. Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995, σ. 103. Είναι γνωστό ότι ο *Leviathan* γράφτηκε σε μία ταραγμένη πολιτική περίοδο για την Αγγλία που κατέληξε σε εμφύλιο πόλεμο. Ο ίδιος ο HOBBS άλλωστε σημείωνε χαρακτηριστικά : « Μπορούμε χωρίς άλλο να αντιληφθούμε τι είδους ζωή θα κάναμε, αν δεν υπήρχε μια κοινή εξουσία ικανή να μας φοβίζει, βλέποντας τον εκφυλισμό της ζωής όσων, έχοντας ζήσει στο παρελθόν υπό ειρηνική κυβέρνηση, βρίσκονται τώρα σε εμφύλιο πόλεμο» (βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 89-90 και ελληνική μετάφραση, όπ.π., τόμος Α' σ. 197).

την πραγματικότητα, δηλαδή τη φύση του ανθρώπου ²⁷. Ακόμη λοιπόν κι αν θεωρήσουμε ότι η φυσική κατάσταση αποτελεί κάποιο μοντέλο, κάποιο θεωρητικό σχήμα, όπως ακριβώς τα γεωμετρικά σχήματα που δεν υπάρχουν καθαρά στη φύση αλλά τα κατασκευάζει ο άνθρωπος, εντούτοις η φυσική κατάσταση αποτελεί τον διαρκή κίνδυνο που απειλεί την πολιτική κοινωνία ²⁸.

Ο Άγγλος φιλόσοφος στο παρακάτω απόσπασμα εξηγεί τον τρόπο προσέγγισης που επέλεξε για την ανάλυση της Πολιτείας :

« Όσον αφορά τη μέθοδο, θεώρησα ότι η τάξη του λόγου, όσο σαφής κι αν ήταν, δεν επαρκούσε, αλλά ότι θα έπρεπε να αρχίσω από την πρώτη ύλη της πολιτείας και να προχωρήσω κατόπιν στη γένεση και στη μορφή της, καθώς και στην πρώτη αρχή της δικαιοσύνης. Διότι, για να γνωρίσουμε με τον καλύτερο τρόπο ένα πράγμα, πρέπει να ξεκινήσουμε από τα πράγματα από τα οποία αυτό αποτελείται. Όπως σε ένα αυτόματο ρολόι, ή κάποια άλλη πολύπλοκη μηχανή, δεν μπορούμε να ξέρουμε ποια είναι η λειτουργία κάθε μέρους και κάθε εξαρτήματος αν δεν το διαλύσουμε και δεν εξετάσουμε πλήρως το υλικό, τη μορφή και την κίνηση του κάθε μέρους, έτσι και στην έρευνα σχετικά με το δίκαιο της πολιτείας και τα καθήκοντα των πολιτών είναι απαραίτητο, όχι φυσικά να διαλύσουμε την πολιτεία, αλλά να τη θεωρήσουμε σα να είχε διαλυθεί, δηλαδή να κατανοήσουμε καλά ποια είναι η ανθρώπινη φύση, ποια πράγματα την καθιστούν ικανή ή ανίκανη να σχηματίσει μια πολιτεία και

²⁷ Βλ. Ιόλη ΠΑΤΕΛΗ, *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, όπ.π., σ. 103.

²⁸ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, όπ.π., σ. 101.

πως πρέπει να φέρονται οι άνθρωποι μεταξύ τους, εάν θέλουν να ενωθούν»²⁹.

Αλλά και στην *Εισαγωγή* του *Leviathan* ο HOBBS θεωρεί την Πολιτεία ή το Κράτος ως έναν Τεχνητό Άνθρωπο (*Artificiall Man*) που αποτελείται από διάφορα μέρη τα οποία με τα Σύμφωνα (*Pacts*) και τις Συνθήκες (*Covenants*) τοποθετήθηκαν μαζί και ενώθηκαν, όπως αντίστοιχα ο Θεός είπε το «γεννηθήτω» ή το «ποιήσωμεν άνθρωπον» στη *Γένεση*. Για να περιγράψει λοιπόν τη Φύση αυτού του τεχνητού ανθρώπου (δηλαδή της Πολιτείας) ο HOBBS θα εξετάσει πρώτα το υλικό το οποίο είναι φτιαγμένος αλλά και τον τεχνίτη του που είναι αμφότερα ο Άνθρωπος³⁰. Γι' αυτό είναι μεθοδολογικά δικαιολογημένη η παρουσίαση των πρώτων δώδεκα κεφαλαίων του έργου τα οποία ασχολούνται με μία καθαρά ανθρωπολογική ανάλυση, η οποία είναι λογικό να προηγηθεί, ώστε να φανεί στη συνέχεια ποια θα ήταν η φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας, αν η πολιτική κοινωνία διαλυόταν στα εξων συνετέθη³¹.

Με βάση αυτή τη μέθοδο, ο HOBBS απεξάγει την έννοια της φυσικής κατάστασης από τα συστατικά της φύσης του ανθρώπου. Πρόκειται όπως λέει ο ίδιος για ένα «συμπέρασμα, που βγαίνει από την

²⁹ Βλ. *De Cive*, Præfatio (Η έκδοση του *De Cive* στην οποία παραπέμπουμε είναι η εξής: *Elementa Philosophica, De Cive*, Auctore Thomas Hobbes Malmesburiensi, editio nova accuratior, Amsterodami, 1760, σ. 20 - 21. Η μετάφραση του αποσπάσματος είναι του Άρη ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ (βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ, όπ.π.*, σ. 85 – 86).

³⁰ Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 9 – 10 και ελληνική μετάφραση : Thomas HOBBS, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας, όπ.π.*, τόμος Α' σ. 78).

³¹ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, όπ.π., σ. 92.

ανάλυση των παθών»³². Πράγματι, στον *Leviathan* ο HOBBS έχει ήδη ορίσει τα πάθη και έχει ασχοληθεί με αυτά σε προηγούμενα κεφάλαια του έργου.

Έτσι, στο Κεφ. VI το οποίο τιτλοφορείται «Περί των εσωτερικών απαρχών των εκουσίων κινήσεων, οι οποίες κοινώς αποκαλούνται πάθη, και περί των ομιλιών, μέσω των οποίων αυτές εκφράζονται»³³, ο HOBBS ξεκινά από την ανάλυση των δύο ειδών κινήσεως που διαθέτουν τα ζώα. Η πρώτη, την οποία ονομάζει «ζωτική κίνηση» («vitall motion») αρχίζει με τη γέννηση και συνεχίζεται αδιάλειπτα για όλη τη διάρκεια της ζωής. Εδώ εντάσσονται η κυκλοφορία του αίματος, ο σφυγμός, η αναπνοή, η πέψη κλπ και χαρακτηριστικό αυτών των κινήσεων είναι ότι δεν χρειάζονται τη βοήθεια της φαντασίας. Η δεύτερη κίνηση ονομάζεται από τον HOBBS «ζωϊκή κίνηση» («animall motion») ή «εκούσια κίνηση» («voluntary motion») και αναφέρει ως παραδείγματα τη μετακίνηση, την ομιλία, την κίνηση οποιουδήποτε μέλους του σώματός μας «και σύμφωνα με τον τρόπο που έχουμε ήδη φανταστεί με το νού μας». Επειδή όμως, συνεχίζει ο HOBBS, όλες αυτές οι εκούσιες κινήσεις «εξαρτώνται πάντα από την προηγούμενη σκέψη του κατά πού, από πού και τι, είναι προφανές ότι η φαντασία είναι η πρώτη εσωτερική απαρχή κάθε εκούσιας κίνησης»³⁴. Όπως υποστηρίζει ο Άγγλος φιλόσοφος, αυτές οι μικρές απαρχές της κίνησης μέσα στο ανθρώπινο σώμα, προτού εκδηλωθούν στις εκούσιες

³² Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 89 και ελληνική μετάφραση : Thomas HOBBS, *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, όπ.π., τόμος Α' σ. 196.

³³ Στο πρωτότυπο ο τίτλος του κεφαλαίου VI του *Leviathan* είναι ο εξής «Of the Interiour Beginnings of Voluntary Motions ; commonly called the PASSIONS. And the Speeches by which they are expressed», βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 37 – 46 και ελληνική μετάφραση, όπ.π., τόμος Α' σ. 121 - 133.

³⁴ Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 38 και ελληνική μετάφραση όπ.π., τόμος Α', σ. 121.

κινήσεις που προαναφέρθηκαν (λ.χ. περπάτημα, ομιλία, πίεση κ.λ.π. κοινώς αποκαλούνται ροπή (Endeavour) ³⁵.

Στη συνέχεια ο HOBBS διακρίνει : αν αυτή η ροπή κατευθύνεται προς το πράγμα που την προκαλεί, ονομάζεται «όρεξη» («appetite») ή «επιθυμία» («desire»), ενώ αν αντίθετα η ροπή είναι προς την απομάκρυνση από κάτι, τότε ονομάζεται «αποστροφή» («aversion»). Οι λέξεις λοιπόν appetite και aversion προέρχονται από τα λατινικά «και σημαίνουν την κίνηση της προσέγγισης και της απόσυρσης, αντίστοιχα». Ο HOBBS σημειώνει ότι οι αντίστοιχες ελληνικές λέξεις είναι «ορμή» και «αφορμή» ³⁶.

Εκείνο το οποίο επιθυμούν οι άνθρωποι, λέμε ότι το αγαπούν και εκείνο για το οποίο αισθάνονται αποστροφή, λέμε ότι το μισούν. Όμως εκείνο που επιθυμεί ή ορέγεται κάποιος «είναι και εκείνο το οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος, από τη σκοπιά του, αποκαλεί καλό», παρόμοια δε αυτό που μισεί και αποστρέφεται το ονομάζει κακό και αυτό που περιφρονεί το ονομάζει ευτελές και μηδαμινό. Όμως, λόγω του ότι το ανθρώπινο σώμα διαρκώς μεταβάλλεται «είναι αδύνατο τα ίδια πράγματα να προκαλούν πάντοτε τις ίδιες ορέξεις και αποστροφές· κι ακόμη δυσκολότερο είναι να επιθυμήσουν όλοι οι άνθρωποι από συμφώνου ένα και το αυτό αντικείμενο». Έτσι, αυτό που επιθυμεί ή ορέγεται ο καθένας είναι και αυτό που ο ίδιος άνθρωπος από τη σκοπιά του αποκαλεί καλό και παρομοίως αυτό που ο καθένας μισεί και αποστρέφεται το αποκαλεί κακό

³⁵ Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 38 και ελληνική μετάφραση όπ.π., τόμος Α', σ. 122. Πρόκειται για την έννοια του conatus, την οποία χρησιμοποιεί ο HOBBS στα λατινικά του κείμενα και η οποία έχει κεντρική σημασία στη φιλοσοφική θεωρία του SPINOZA. Για τις σχέσεις HOBBS και SPINOZA, ως προς το conatus, βλ. Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Εισαγωγή Κοσμάς ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Αθήνα, Εκδ. Αλεξάνδρεια, 1999, σ. 85 επ.

³⁶ Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 38 και ελληνική μετάφραση όπ.π., τόμος Α', σ. 122.

και αυτό που περιφρονεί το αποκαλεί ευτελές και μηδαμινό. Και ο HOBBS καταλήγει με τον ορισμό του Καλού (Good) και του Κακού (Evil):

«Αυτές οι λέξεις, κακό, καλό και αξιοκαταφρόνητο, αποκτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί. Διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση των ίδιων των αντικειμένων. Οι σχετικοί κανόνες ορίζονται είτε από τα άτομα προσωπικά (όταν δεν υπάρχει πολιτική κοινότητα) είτε (σε μια πολιτική κοινότητα) 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»³⁷.

Άρα, σύμφωνα με τον HOBBS, το καλό και το κακό είναι έννοιες σχετικές, δεν υπάρχει καθαυτό καλό ή κακό αλλά οι κανόνες με τους οποίους ορίζονται οι έννοιες αυτές προέρχονται είτε από το άτομο είτε από την πολιτική κοινότητα.

Περαιτέρω, ο HOBBS προχωρεί στη διάκριση των κατηγοριών του καλού και του κακού. Έτσι, υπάρχουν τρία είδη καλού : το καλό σε σχέση με τα προσδοκώμενα (λατινικά : *pulchrum*), το καλό ως αποτέλεσμα ή ως επιθυμητός σκοπός, το οποίο αποκαλείται ευχάριστο (λατινικά : *jucundum*) και το καλό ως μέσο που αποκαλείται επωφελές (λατινικά : *utile*). Αντίστοιχα, υπάρχουν ισάριθμα είδη κακού : το κακό σε σχέση με τα προσδοκώμενα (λατινικά : *turpe*), το κακό ως αποτέλεσμα και ως

³⁷ Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., σ. 39 και ελληνική μετάφραση όπ.π., τόμος Α', σ. 123.

σκοπός (λατινικά : molestrum), το δυσάρεστο, ενοχλητικό και το κακό ως μέσο που ονομάζεται ανώφελο, επιβλαβές (λατινικά : inutile) ³⁸.

Ας επιστρέψουμε όμως και πάλι στην έννοια της «φυσικής κατάστασης», όπως αυτής περιγράφεται από τον HOBBS.

Αυτό που κυρίως την χαρακτηρίζει είναι ότι πρόκειται για μία «κατάσταση πολέμου», ο οποίος μάλιστα είναι «πόλεμος των πάντων εναντίον πάντων». Χαρακτηριστικό όμως είναι ότι ο HOBBS ορίζει τον πόλεμο όχι απλώς ως έμπρακτη σύγκρουση αλλά ως «βούληση για ένοπλη αναμέτρηση (...) επαρκώς γνωστή» ³⁹. Έτσι, στην αντίληψη του φιλοσόφου, η κατάσταση του πολέμου των πάντων εναντίον πάντων είναι η κατάσταση όπου ο καθένας γνωρίζει ότι ο κάθε άλλος θέλει να τον πολεμήσει και όχι μία κατάσταση στην οποία ο καθένας μάχεται συνεχώς ⁴⁰. Περισσότερο όμως κι από αυτό σε αυτή την κατάσταση

³⁸ Βλ. HOBBS, *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. VI, σ. 39 - 40 και ελληνική μετάφραση όπ.π., τόμος Α', σ. 124.

³⁹ Ο HOBBS δικαιολογεί αυτή τη διεύρυνση του περιεχομένου της έννοιας του πολέμου εισάγοντας στον προσδιορισμό της φύσης του πολέμου την έννοια του χρόνου : «η έννοια του χρόνου πρέπει να ληφθεί υπόψη στον προσδιορισμό της φύσης του πολέμου, όπως λαμβάνεται υπόψη και στον προσδιορισμό της φύσης μιας κακοκαιρίας· όπως η φύση της κακοκαιρίας δεν έγκειται σε μια ή δυο νεροποντές, αλλά σε μια ευκρινή τάση να συνεχίζονται αυτές επί πολλές συναπτες ημέρες, έτσι και η φύση του πολέμου δεν έγκειται στη δεδομένη ένοπλη αναμέτρηση αλλά σε μια φανερή προδιάθεση αναμέτρησης, για όσο χρόνο δεν υφίστανται εγγυήσεις περί του αντιθέτου. Κάθε άλλος χρόνος είναι ειρήνη» (βλ. «*Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII , σ. 88 - 89 και ελλ. μεταφρ., τ. Α', όπ.π., σ. 196).

⁴⁰ Βλ. Gregory S. KAVKA, «Hobbes's War of All against All», στο *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, έκδοση του Christopher W. MORRIS, Εκδόσεις Rowan & Littlefield Publishers, σειρά : *Critical Essays*, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1999, σ. 1 – 22 (εδώ σ. 2).

πολέμου υπάρχει ελάχιστη ασφάλεια, η ατομική ιδιοκτησία δεν έχει νόημα και βασιλεύει ο διαρκής φόβος :

«Σε μια τέτοια κατάσταση δεν έχει θέση η εργατικότητα, αφού οι καρποί της είναι επισφαλείς, και κατ' επέκταση δεν έχει θέση η καλλιέργεια της γης, η ναυσιπλοΐα, η χρησιμοποίηση εμπορευμάτων που εισάγονται μέσω των θαλασσών, τα άνετα κτήρια, τα εργαλεία μετακίνησης όσων αντικειμένων απαιτούν μεγάλη δύναμη για να μετατοπισθούν, 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 κι ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς»⁴¹.

Για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η φυσική κατάσταση είναι μία κατάσταση πολέμου ο HOBBS, ξεκινά από πέντε προκείμενες, από τις οποίες οι δύο τελευταίες δεν εκφράζονται ρητά στην παρουσίαση της επιχειρηματολογίας του αλλά είναι προφανές ότι προϋποτίθενται⁴².

1.Φυσική ισότητα. Σε γενικές γραμμές όλοι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους ίσοι σωματικά και νοητικά και αυτό μπορεί να προκαλέσει τη σύγκρουση μεταξύ τους. Αυτό συμβαίνει επειδή «η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι τόσο αξιοσημείωτη που να μπορεί κανείς να αξιώσει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ωφέλημα το οποίο κάποιος άλλος να μη μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει». Έτσι, πρακτικά ο κάθε άνθρωπος μπορεί να καταστρέψει τον οποιοδήποτε άλλο, αφού ακόμη κι ο πιο

⁴¹ Βλ. *Leviathan*, Κεφ. XIII, όπ.π., σ. 89 και ελλ. μεταφρ.,τ. Α', όπ.π., σ. 196.

⁴² Βλ. KAVKA, «Hobbes's War of All against All», όπ.π., σ. 2 - 3.

αδύνατος «έχει τη δύναμη να σκοτώσει το δυνατότερο, είτε με δόλο, είτε συνασπιζόμενος μ' άλλους που διατρέχουν τον ίδιο κίνδυνο μ' αυτόν»⁴³.

2. *Αντικρουόμενες επιθυμίες.* Συχνά οι επιθυμίες διαφορετικών ανθρώπων συγκρούονται : ««αν δύο άνθρωποι (...) επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί». Και για να πετύχουν αυτό το σκοπό τους «προσπαθούν να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλο»⁴⁴.

3. *Προβλεπτικότητα.* Οι άνθρωποι, τουλάχιστον στο βαθμό που είναι λογικά όντα, ασχολούνται με την μακροπρόθεσμη ευημερία τους. Νοιάζονται για την ικανοποίηση των μελλοντικών αλλά και των παρούσων επιθυμιών τους και επιθυμούν σφόδρα να παρατείνουν τη ζωή τους. Έτσι, Ο HOBBS σημειώνει χαρακτηριστικά ότι δεν είναι δυνατόν «να ζήσει κάποιος χωρίς επιθυμίες περισσότερο τουλάχιστον από όσο είναι δυνατόν να ζήσει χωρίς αισθήσεις και φαντασίες». Μάλιστα «σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση · είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών διά παντός». Άρα, καταλήγει, «οι θεληματικές πράξεις και οι διαθέσεις όλων των ανθρώπων τείνουν όχι μόνο στην κατάκτηση, αλλά και στην εξασφάλιση μιας ευτυχισμένης ζωής»⁴⁵.

4. *Το πλεονέκτημα του να προκαταλάβει κάποιος τους άλλους.* Ο HOBBS παρατηρεί ότι «ο λογικότερος τρόπος για να εξασφαλιστεί κανείς» από την «αμοιβαία αβεβαιότητα» που προκαλείται από το ότι δύο άνθρωποι μπορεί να «επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να

⁴³ Βλ. *Leviathan*, Κεφ. XIII, όπ.π., σ. 86 – 87 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 193.

⁴⁴ *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII σ. και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 194.

⁴⁵ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XI, σ. 70 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 169.

μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν» είναι «να προκαταλάβει τους άλλους, το να κυριαρχήσει, δηλαδή, με τη βία ή με την κολακεία πάνω σε όσο το δυνατόν περισσότερους ανθρώπους, μέχρι που να πάψει να διακρίνεται κάποια άλλη δύναμη ικανή να τον θέσει σε κίνδυνο»⁴⁶.

5. *Περιορισμένη φιλαλληλία*. Τα άτομα αξιολογούν τη δική τους επιβίωση και ευημερία περισσότερο απ' ό,τι την επιβίωση και την ευημερία των άλλων και ενεργούν αναλόγως. Έπεται ότι εάν κάποιος πιστεύει ότι μία ορισμένη πράξη θα προάγει καλύτερα την προσωπική του ασφάλεια, είναι πολύ πιθανό ότι θα την επιχειρήσει ακόμη κι αν αυτή θέτει σε κίνδυνο την επιβίωση ή την ευημερία των άλλων.

Βασισμένος λοιπόν στις παραπάνω πέντε προκείμενες, ο HOBBS παρουσιάζει την φυσική κατάσταση ως μία κατάσταση πολέμου. Μπορεί λοιπόν κανείς να φανταστεί τους ανθρώπους να ζουν σε αυτή την κατάσταση, όπου απουσιάζει «μία κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους»⁴⁷. Εκεί δεν θα υπήρχε τιμωρία όταν αυτοί ληστεύουν, επιτίθενται ή φονεύουν αφού σύμφωνα με τον HOBBS «εκεί όπου δεν υπάρχει κοινή εξουσία, δεν υπάρχει νόμος· και εκεί όπου δεν υπάρχει νόμος δεν υπάρχει και αδικία»⁴⁸. Εξάλλου, αφού οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να προβλέπουν ότι είναι ευάλωτοι στο να πέσουν νεκροί από τους συνανθρώπους τους, είναι επόμενο ότι θα ανησυχούν για την μελλοντική τους ασφάλεια. Ελλείψει ενός συστήματος καταστολής δεν μπορούν να αναμένουν βέβαια ότι οι δυνητικοί επιτιθέμενοι θα αποτρέπονταν αποτελεσματικά από το φόβο της βίαιης απάντησης. Έτσι, λόγω του ότι οι άνθρωποι είναι λίγο πολύ ίσοι σωματικά και λόγω του

⁴⁶ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 87 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 194.

⁴⁷ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 88 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 195.

⁴⁸ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 90 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 198.

πλεονεκτήματος που έχει αυτός που χτυπά πρώτος, οι δυνητικοί επιτιθέμενοι μπορούν να συνειδητοποιήσουν ότι έχουν σημαντικές πιθανότητες επιτυχίας. Και βέβαια, επειδή οι δυνητικοί επιτιθέμενοι αισθάνονται περιορισμένη φιλαλληλία, δεν αναμένεται ότι θα συγκρατηθούν και δεν θα επιτεθούν από ενδιαφέρον για τα πιθανά θύματά τους.

Έτσι, κάθε άνθρωπος που ζει στη φυσική κατάσταση φοβάται τη βία των άλλων καθώς μπορεί να του επιτεθούν εξαιτίας τριών αιτιών : πρώτα, από ανταγωνισμό, δεύτερο από δυσπιστία και τρίτο από δόξα. Ο ανταγωνισμός, «ωθεί τους ανθρώπους να επιτίθενται για το κέρδος», η δυσπιστία τους ωθεί να επιτίθενται «για την ασφάλεια» και η δόξα για τη φήμη. Στην πρώτη περίπτωση, οι άνθρωποι «χρησιμοποιούν βία για να κατεξουσιάζουν τους άλλους, μαζί με τις γυναίκες, τα παιδιά και τα κοπάδια τους». Στη δεύτερη, τη χρησιμοποιούν για να υπερασπισθούν τα ίδια αυτά πράγματα. Στην τρίτη, καταφεύγουν σ' αυτή για μηδαμινότητες, όπως «μια λέξη, ένα χαμόγελο, μια διαφορετική γνώμη ή οποιοδήποτε άλλο σημείο υποτίμησης του προσώπου τους, είτε άμεσα είτε αντανακλαστικά, μέσω της υποτίμησης του γένους, των φίλων, του έθνους, του επαγγέλματος ή του ονόματός τους»⁴⁹.

Υπήρξε όμως στην πραγματικότητα ποτέ μία τέτοια γενικευμένη κατάσταση πολέμου ; Ο ίδιος ο HOBBS απαντά ότι κατά την προσωπική του γνώμη «κάτι τέτοιο δεν ίσχυσε ποτέ γενικά σε όλον τον κόσμο». Εντούτοις, επικαλείτο παραδείγματα που ήταν γνωστά στους ανθρώπους της εποχής του. Έτσι αναφέρει ότι υπάρχουν πολλοί άγριοι λαοί στην Αμερική όπου «δεν διαθέτουν άλλη κυβέρνηση, πλην εκείνης των μικρών οικογενειών, η ομόνοια των οποίων βασίζεται στον φυσικό πόθο και ζουν μέχρι τώρα με τον κτηνώδη τρόπο» που περιέγραψε. Εξάλλου,

⁴⁹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 88 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 195.

επικαλούνταν και το παράδειγμα της ύπαρξης κατάστασης πολέμου κατά τη διάρκεια της διάλυσης που προκαλεί στην κοινωνία ένας εμφύλιος πόλεμος, από το οποίο μπορεί κανείς εύκολα να αντιληφθεί τι είδους ζωή θα έκαναν οι άνθρωποι αν δεν υπήρχε μια κοινή εξουσία ικανή να τους φοβίζει⁵⁰.

Αλλά και σε εκείνον που ενδεχομένως θα δυσπιστούσε με τα συμπεράσματα που ο HOBBS συνήγαγε από τη μελέτη της ανθρώπινης φύσης και των ανθρωπίνων παθών, ότι δηλαδή «η φύση διαιρεί έτσι τους ανθρώπους και τους παρωθεί να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται» και θα επιθυμούσε να τα επαληθεύσει εμπειρικά, ο Άγγλος φιλόσοφος του προτείνει να αναλογιστεί ότι «όταν ο ίδιος ετοιμάζεται να ταξιδέψει οπλίζεται και επιδιώκει να έχει καλή συνοδεία· ότι όταν πέφτει να κοιμηθεί, αμπαρώνει τις πόρτες· κι ότι ακόμα και όταν βρίσκεται μέσα στο σπίτι του κλειδώνει τις κασέλες του». Μάλιστα, προσθέτει ο HOBBS, ο άνθρωπος αυτός λαμβάνει τις παραπάνω προφυλάξεις «γνωρίζοντας ότι υπάρχουν νόμοι και ένοπλοι δημόσιοι αξιωματούχοι για να εκδικηθούν την κάθε αδικία που θα υποστεί». Και ο Άγγλος στοχαστής απευθυνόμενος σε αυτόν τον δύσπιστο άνθρωπο του θέτει τα παρακάτω ερωτήματα : «Τι γνώμη έχει λοιπόν για τους συμπολίτες του, όταν ιππεύει ένοπλος και αμπαρώνει τις πόρτες του σπιτιού του ; Τι γνώμη για τα παιδιά του και τους υπηρέτες του, όταν κλειδώνει τις κασέλες του ; Δεν κατηγορεί μ' αυτές τις πράξεις του την ανθρωπότητα, τόσο, όσο την κατηγορώ εγώ με τα λόγια μου»⁵¹ ; Και ο HOBBS σημειώνει ότι παρουσιάζοντας έτσι τον άνθρωπο «δεν κατηγορεί την ανθρώπινη φύση αυτή καθεαυτή», αφού «οι επιθυμίες και τ' άλλα ανθρώπινα πάθη, δεν είναι αμαρτήματα καθεαυτά». Άρα, ούτε και οι

⁵⁰ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 89 - 90 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 197.

⁵¹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 89 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 196 - 197.

πράξεις που απορρέουν από αυτά τα πάθη είναι αμαρτήματα, μέχρι να δημιουργηθεί ένας νόμος που να τις απαγορεύει και ο οποίος να γίνει γνωστός. Θα πρέπει όμως προηγουμένως, να έχει συμφωνηθεί από κοινού ποιο πρόσωπο θα θεσπίσει τους νόμους ⁵².

Τελειώνοντας την παρουσίαση της «φυσικής κατάστασης» ως κατάστασης πολέμου των πάντων εναντίον των πάντων ο HOBBS παρατηρεί ότι συνέπεια αυτού του πολέμου είναι ότι «τίποτε δεν μπορεί να είναι άδικο». Σε μία τέτοια κατάσταση δεν έχουν θέση «οι έννοιες του ορθού και του σφάλματος, της δικαιοσύνης και της αδικίας», αφού όταν δεν υπάρχει κοινή εξουσία, δεν υφίσταται νόμος και άρα ούτε και αδικία. Σε κατάσταση πολέμου οι «ύψιστες αρετές είναι η δύναμη και η απάτη». Αντίθετα, «η δικαιοσύνη και η αδικία δεν συγκαταλέγονται ούτε στις πνευματικές ούτε στις σωματικές μας ιδιότητες», διότι «αν ανήκαν σε αυτές, θα ενυπήρχαν και σε κάποιον ο οποίος θα ζούσε μόνος του στον κόσμο, όπως ακριβώς ενυπάρχουν οι αισθήσεις και τα πάθη». Όμως, το δίκαιο και η αδικία είναι χαρακτηριστικά που σχετίζονται με ανθρώπους που ζουν μέσα στην κοινωνία και όχι κατά μόνας ⁵³.

Ο άνθρωπος λοιπόν από την ίδια τη φύση του έχει τοποθετηθεί μέσα σ' αυτή τη ζοφερή κατάσταση. Φαίνεται λοιπόν ότι αυτή η κατάσταση θα διαιωνίζεται σε ένα φαύλο κύκλο συγκρούσεων και ανασφάλειας. Εντούτοις, ο HOBBS υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι έχουν μία δυνατότητα να ξεφύγουν από την εμπόλεμη φυσική κατάσταση, και αυτή η δυνατότητα «εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στον Λόγο».

Έτσι, αν και στη σκέψη του HOBBS τα εγωιστικά πάθη ωθούν τον άνθρωπο στην εμπόλεμη κατάσταση, εντούτοις υπάρχουν από τη φύση

⁵² Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 89 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 197.

⁵³ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 90 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 198.

του στον άνθρωπο και πάθη που τον ωθούν προς την ειρήνη, κι αυτά είναι: «ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θα αποκτηθούν με την εργατικότητα». Και ο Λόγος προβάλλει τους «Κατάλληλους Όρους για Ειρήνη» («convenient Articles of Peace»), έτσι ώστε να μπορούν οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία. Αυτούς τους Όρους ο Άγγλος φιλόσοφος τους αποκαλεί «Νόμους της Φύσης» («Lawes of Nature») ⁵⁴ και στην παρουσίαση των οποίων αφιερώνει τα Κεφάλαια XIV - XVI του *Leviathan*.

Τα παραπάνω αναδεικνύουν τη σημασία της έννοιας της «φυσικής κατάστασης» στη σκέψη του HOBBS. Πράγματι, απαραίτητος όρος για τη σύναψη μιας ισότιμης συνθήκης μεταξύ εταίρων, είναι η θεωρητική ύπαρξη μιας προηγούμενης κατάστασης απόλυτης ατομικής ελευθερίας, έξω από οποιοδήποτε νομικό ή πολιτικό πλαίσιο, η «φυσική κατάσταση». Η σημασία της έννοιας είναι τεράστια «καθώς προσδιορίζει όχι μόνο το πρότερον αλλά και το έτερον της πολιτικής κατάστασης η οποία διέπεται από το φυσικό δίκαιο του αστικού Λεβιάθαν, του σύγχρονου κράτους»⁵⁵.

Πρότερον, επειδή δια της έννοιας της φυσικής κατάστασης δίνεται το πρωτείο στο άτομο και όχι στην κοινωνία : το άτομο ως ισότιμη μονάδα δημιουργεί την κοινωνία.

Έτερον, γιατί η φυσική κατάσταση όχι μόνο προσδιορίζει σε μεγάλο βαθμό τους κινδύνους που απειλούν το άτομο σε περιόδους κρίσης του

⁵⁴ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIII, σ. 90 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 198.

⁵⁵ Βλ. Φρέντυ ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ, «Η παράδοση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και ο Σαμουήλ Πουφεντορφ», *Αξιολογικά*, τ. 21, 2009, (Εκδ. Νήσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα), σ. 75 – 96 (εδώ σ. 75).

κράτους, αλλά αποτελεί και τη μόνη εναλλακτική στην κυριαρχία της Πολιτείας⁵⁶.

III. Φυσικό Δίκαιο και Νόμοι της Φύσης

Στα Κεφάλαια XIV - XVI του *Leviathan* ο HOBBS αφιερώνει λεπτομερείς αναλύσεις σχετικά με τους Νόμους της Φύσης. Όπως σημειώνει ο φιλόσοφος πρόκειται για τους «Νόμους της Φύσης, που επιτάσσουν την ειρήνη, ως μέσο επιβίωσης των ανθρώπων μέσα σε πολυπληθή σύνολα («multitudes»)⁵⁷. Έτσι, στα κεφάλαια αυτά του *Leviathan* διατυπώνονται και αναλύονται δεκαεννέα τέτοιοι Νόμοι. Από την ανάλυση του φιλοσόφου προκύπτει ότι αν εφαρμοστούν αυτοί οι Νόμοι, τότε οι συνθήκες της εμπόλεμης κατάστασης των πάντων έναντι πάντων θα μετατρέπονταν σε συνθήκες κοινωνικής ειρήνης.

Ο HOBBS ξεκινά την ανάλυσή του με τη διάκριση μεταξύ Φυσικού Δικαίου (*Jus Naturale*)⁵⁸ και Φυσικού Νόμου (*Lex Naturalis*). Σημειώνει ότι αυτό που ονομάζεται *Jus Naturale* είναι η ελευθερία του κάθε ανθρώπου «να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη φύση του, δηλαδή τη ζωή του, και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει οτιδήποτε που κατά την κρίση του και το Λόγο του θα θεωρήσει καταλληλότερο μέσο γι' αυτόν τον σκοπό». Απ' την άλλη μεριά, ως Νόμο

⁵⁶ Βλ. ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ, «Η παράδοση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και ο Σαμουήλ Πουφεντορφ», *όπ.π.*, σ. 76. Ο ίδιος συγγραφέας προσθέτει μάλιστα ότι η «φυσική κατάσταση» αποτελεί και «έναν τελεολογικό ορίζοντα αυτοκατάλυσης του κράτους, ο οποίος συνδέεται τόσο με τις χριστιανικές-εσχατολογικές όσο και τις φιλοσοφικές – εικοτολογικές καταβολές της παράδοσης του φυσικού δικαίου» (*όπ.π.*).

⁵⁷ Βλ. *Leviathan*, *όπ.π.*, Κεφ. XV, σ. 109 και ελλ. μεταφρ., *όπ.π.*, τ. Α' σ. 225.

⁵⁸ Στα ελληνικά ο αγγλικός όρος «Right» μπορεί να αποδοθεί είτε ως «Δίκαιο» είτε ως «Δικαίωμα». Στην ελληνική μετάφραση του Λεβιάθαν ο όρος *Natural Right* μεταφράζεται ως «Φυσικό Δικαίωμα» (βλ. *Leviathan*, Κεφ. XIV, σ. 92, ελλ. μεταφρ., τ. Α', *όπ.π.*, σ. 201.).

της φύσης (*Lex naturalis*) ο HOBBS ορίζει μία εντολή ή ένα γενικό κανόνα, ο οποίος «έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι, που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της· κι ακόμα του απαγορεύει να παραλείπει όσα ο ίδιος θεωρεί απαραίτητα για τη διατήρησή της». Έτσι, υποστηρίζει ο HOBBS, θα πρέπει να διακρίνουμε : το *Jus* αναφέρεται «στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν», ενώ η *Lex* «ορίζει και επιβάλλει ένα από τα δύο». Οι δύο αυτοί λοιπόν όροι «διαφέρουν τόσο, όσο η υποχρέωση και η ελευθερία, που είναι, αναφορικά με μια και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα»⁵⁹.

Όμως, στη φυσική κατάσταση, η οποία είναι όπως είδαμε μία εμπόλεμη κατάσταση, ο καθένας υπακούει στο δικό του Λόγο και μπορεί να χρησιμοποιήσει οτιδήποτε θα τον βοηθούσε να επιβιώσει από τους εχθρούς του. Άρα, σε μία τέτοια κατάσταση όλοι έχουν φυσικό δίκαιο (δικαίωμα) επάνω σε όλα που μπορεί να φτάσει ακόμη και στο σώμα ενός άλλου. Είναι λοιπόν προφανές ότι για όσο ισχύει αυτό το Φυσικό Δίκαιο όλων επάνω σε όλα, «κανείς δεν μπορεί να είναι σίγουρος, οσοδήποτε δυνατός ή σώφρων κι αν είναι, ότι θα εξαντλήσει την φυσιολογική διάρκεια του βίου του». Από εδώ λοιπόν προκύπτει ο πρώτος Νόμος της Φύσης ή όπως λέγει ο HOBBS, «εντολή ή γενικός κανόνας του Λόγου» : «Κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει. Εάν δεν μπορεί να την επιτύχει, πρέπει να επιδιώκει και να χρησιμοποιεί την αρωγή και τα πλεονεκτήματα του πολέμου». Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Άγγλος φιλόσοφος, στο πρώτο σκέλος αυτού του κανόνα περιέχεται ο «πρώτος και θεμελιακός νόμος της φύσης, δηλ. η επιδίωξη και διατήρηση της ειρήνης», ενώ «το δεύτερο σκέλος συνοψίζει το φυσικό δικαίωμα {δίκαιο}, που είναι η αυτοάμυνα με

⁵⁹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 91 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 199.

όλα τα δυνατά μέσα»⁶⁰. Ο θεμελιώδης αυτός Νόμος της Φύσης μπορεί να ερμηνευτεί ως προτροπή στον άνθρωπο να προσπαθήσει να αλλάξει τις συνθήκες της ζωής του, να στοχαστεί επάνω στις επιδιώξεις και τους στόχους του και να τους επαναπροσδιορίσει αναζητώντας το πραγματικό του συμφέρον⁶¹.

Από τον παραπάνω θεμελιώδη Νόμο συνάγεται ο δεύτερος Νόμος : «ένας άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα, όσο απαιτεί η ειρήνη και η αυτοάμυνα του και να αρκεστεί σε τόση μόνον ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του»⁶². Από τον Νόμο αυτό προκύπτει και η γενική εικόνα της πολιτικής κοινωνίας, όπως αυτή διακρίνεται από τη φυσική κατάσταση⁶³. Στην πολιτική κοινωνία υπάρχουν κανόνες και θεσμοί και όλοι οι άνθρωποι έχουν ίση ελευθερία σε αντίθεση με τη φυσική κατάσταση, όπου εκεί δεν ισχύουν οι Φυσικοί Νόμοι και ο καθένας συμπεριφέρεται όπως αυτός κρίνει ότι είναι σωστό. Στην άνομη όμως φυσική κατάσταση «κανείς δεν μπορεί να είναι σίγουρος, οσοδήποτε δυνατός ή σώφρων κι αν είναι ότι θα εξαντλήσει την φυσιολογική διάρκεια του βίου του»⁶⁴.

Είδαμε ότι ο δεύτερος Νόμος της Φύσης συνίσταται στην παραίτησή του κάθε προσώπου από το δικαίωμα που έχει σε όλα τα πράγματα. Ο HOBBS σημειώνει ότι η παραίτηση από ένα δικαίωμα γίνεται είτε με την

⁶⁰ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 92 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 200.

⁶¹Βλ. Ιόλη ΠΑΤΕΛΗ, *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, όπ.π., σ. 112.

⁶² Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 92 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 200.

⁶³ Βλ. ΠΑΤΕΛΗ, όπ.π., σ. 112.

⁶⁴ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 91 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 200.

απλή απεμπόληση είτε με την μεταβίβαση του σε κάποιον άλλο ⁶⁵. Κάθε φορά όμως που κάποιος απεμπολεί ή μεταβιβάζει το δικαίωμά του, προσδοκά είτε ότι κάποιο δικαίωμα θα μεταβιβαστεί σε ανταπόδοσή του είτε κάποιο άλλο αγαθό. Έτσι, «η αμοιβαία μεταβίβαση δικαιώματος είναι το λεγόμενο συμβόλαιο» ⁶⁶. Έτσι, ο τρίτος Νόμος της Φύσης είναι ότι «οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους» διότι διαφορετικά «οι συμβάσεις είναι μάταιες και λόγια άνευ περιεχομένου· το δικαίωμα όλων σε όλα διατηρείται και συνεπώς παραμένουμε σε κατάσταση πολέμου» ⁶⁷. Ο Άγγλος φιλόσοφος υπογραμμίζει ότι ο Νόμος αυτός αποτελεί το «θεμέλιο και την απαρχή της δικαιοσύνης» διότι χωρίς να έχει προηγηθεί μία σύμβαση, κανένα δικαίωμα δεν μπορεί να μεταβιβαστεί και έτσι όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα και άρα «καμία πράξη δεν μπορεί να είναι άδικη». Από τη στιγμή όμως που έχει συναφθεί μία σύμβαση τότε η παραβίασή της είναι άδικη. Άρα, καταλήγει ο HOBBS, «ο ορισμός της αδικίας είναι αποκλειστικά ο ακόλουθος : η μη τήρηση μιας σύμβασης» ⁶⁸.

Επειδή όμως, παρατηρεί ο HOBBS, «η δύναμη των λόγων είναι πολύ ασθενής για να επιβάλει στους ανθρώπους τον σεβασμό των συμβάσεών τους» ⁶⁹, για να προσλάβουν νόημα οι λέξεις «δίκαιο» και «άδικο», «πρέπει να υπάρξει μια εξαναγκαστική εξουσία, που να επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν να αποκομίσουν από την αθέτησή τους» ⁷⁰. Τέτοια εξουσία όμως δεν υπάρχει πριν τη

⁶⁵ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 93 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 202.

⁶⁶ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 94 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 202.

⁶⁷ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 100 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 213.

⁶⁸ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 100 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 213.

⁶⁹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 99 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 210.

⁷⁰ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 100 – 101 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 213.

συγκρότηση πολιτικής κοινότητας ⁷¹. Είναι λοιπόν σημαντικό ότι από τη σκέψη του HOBBS συνάγεται ότι στη βάση της συμβίωσης εντός της πολιτικής κοινότητας, οι σχέσεις των ανθρώπων διαμεσολαβούνται από τις συμβάσεις. Αυτό προσδίδει στις σχέσεις αυτές χαρακτήρα συνεργασίας και δημιουργεί αίσθημα ασφάλειας ⁷². Γι' αυτό το λόγο ο HOBBS τονίζει ότι είναι πάντα προς το συμφέρον του κάθε αντισυμβαλλομένου να εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του, γιατί έτσι θα παραμένει στην ασφάλεια της κοινωνίας, αφού οι άλλοι θα τον αποδέχονται ⁷³.

Στη συνέχεια ο HOBBS διαπιστώνει ότι όπως η δικαιοσύνη εξαρτάται από την ύπαρξη προγενέστερης σύμβασης, «έτσι και η ευγνωμοσύνη εξαρτάται από μια προγενέστερη εύνοια, δηλαδή από μια προγενέστερη δωρεά» και διατυπώνει τον *τέταρτο Νόμο της Φύσης* : «όποιος ωφελήθηκε από απλή εύνοια ενός άλλου, προσπαθεί να μη δώσει σ' αυτόν τον τελευταίο αφορμή που θα τον έκανε να μετανιώσει εύκολα για την καλή προαίρεσή του». Επομένως, επειδή κανείς δεν δίδει κάτι χωρίς να αποσκοπεί σε προσωπικό όφελος, «το οποίο άλλωστε, αποτελεί σκοπό κάθε εθελοντικής πράξης, άρα και της δωρεάς», αν διαψευστούν οι βλέψεις των ανθρώπων ως προς το προσδοκώμενο όφελος, τότε «δεν θα υπάρξει πια ούτε καλή προαίρεση (benevolence) ούτε εμπιστοσύνη, και επομένως ούτε αμοιβαία βοήθεια, ούτε συμφιλίωση μεταξύ τους». Έτσι, οι άνθρωποι θα παραμείνουν σε κατάσταση πολέμου, πράγμα όμως που παραβιάζει τον πρώτο και θεμελιώδη Νόμο της Φύσης, που επιτάσσει στους ανθρώπους να επιδώκουν την ειρήνη.

Όπως παρατηρεί η ΠΑΤΕΛΗ, ο Νόμος αυτός δεν επιτάσσει «να αισθανόμαστε ευγνωμοσύνη προς εκείνον που μας ωφέλησε οικειοθελώς», αλλά «προστάζει να συμπεριφερόμαστε σαν να αισθανόμασταν

⁷¹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 101 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 214.

⁷² Βλ. ΠΑΤΕΛΗ, όπ.π., σ. 113.

⁷³ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 102 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 216.

ευγνωμοσύνη προς αυτούς, διότι με αυτόν τον τρόπο θα αποκομίσουμε κάποιο όφελος». Ο HOBBS όμως προχωρεί τη συλλογιστική του θεωρώντας ότι η τήρηση αυτού του νόμου δεν είναι προς το συμφέρον του ανθρώπου, αλλά και ότι η τήρηση αυτή συμβάλλει στην άρση της εμπόλεμης κατάστασης γιατί δημιουργεί αισθήματα φιλαλληλίας και αλληλεγγύης⁷⁴.

Ο πέμπτος Νόμος της Φύσης επιβάλλει καθέναν «να προσπαθεί να συμβιβάζεται με τους υπόλοιπους» («διαλλακτικότητα»). Αυτό σημαίνει ότι δεν πρέπει κάποιος, «εξαιτίας της τραχειάς φύσης του» να προσπαθεί να κρατήσει για τον εαυτό του «όσα για τον ίδιο είναι περιττά, ενώ για τους άλλους απαραίτητα, και έχει επίμονα και αδιόρθωτα πάθη». Σύμφωνα με την ΠΑΤΕΛΗ⁷⁵, εδώ ο HOBBS υπονοεί ότι καθέναν θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη του και τις ανάγκες των άλλων συνανθρώπων του και να προσαρμόζεται σε αυτές, διαφορετικά «θα πρέπει να αφηθεί έξω ή να αποβληθεί από την κοινωνία, αφού εντός της καταντά φόρτωμα»⁷⁶.

Ο έκτος Νόμος της Φύσης επιτάσσει ότι ο καθέναν «πρέπει να συγχωρεί τις προσβολές όσων δείχνουν μετάνοια υποσχόμενοι ότι δεν θα τις επαναλάβουν», γιατί η παραχώρηση συγχώρησης δεν είναι παρά παραχώρηση ειρήνης⁷⁷. Από αυτόν το Νόμο πηγάζει και ο έβδομος Νόμος της Φύσης, ο οποίος επιτάσσει όταν εκδικούμαστε (ανταποδίδουμε δηλαδή το κακό με κακό) να μην λαμβάνουν υπόψη το παρελθόν κακό, αλλά το μέγεθος του καλού που θα επακολουθήσει. Άρα, κατά τον HOBBS, «ο

⁷⁴ Βλ. ΠΑΤΕΛΗ, *όπ.π.*, σ. 108.

⁷⁵ Βλ. ΠΑΤΕΛΗ, *όπ.π.*, σ. 110.

⁷⁶ Βλ. *Leviathan*, *όπ.π.*, Κεφ. XV, σ. 106 και ελλ. μεταφρ., *όπ.π.*, Τόμος Α', σ. 220 - 221.

⁷⁷ Βλ. *Leviathan*, *όπ.π.*, Κεφ. XV, σ. 106 και ελλ. μεταφρ., *όπ.π.*, Τόμος Α', σ. 221.

κολασμός επιτρέπεται μόνον όταν αποσκοπεί στο σωφρονισμό του ενόχου ή στη συμμόρφωση των υπολοίπων»⁷⁸.

Ο *όγδοος Νόμος της Φύσης* σχετίζεται με την απαγόρευση της εξύβρισης. Πηγάζει από το γεγονός ότι «όλες οι ενδείξεις μίσους ή περιφρόνησης προκαλούν σύγκρουση» και διατυπώνεται από τον HOBBS ως εξής : «δεν πρέπει με έργα, λέξεις, εκφράσεις του προσώπου ή χειρονομίες να εκδηλώνουμε μίσος ή περιφρόνηση για τους άλλους»⁷⁹.

Στη συνέχεια ο HOBBS ασχολείται με το θέμα της φυσικής ισότητας των ανθρώπων ασκώντας κριτική στον ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, ο οποίος υποστήριζε στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών* του ότι μεταξύ των ανθρώπων ορισμένοι είναι φύσει άξιοι να διατάζουν (εννοούσε τους σοφότερους) και ορισμένοι να υπηρετούν (εννοούσε αυτούς που είχαν σωματική ρώμη, όχι όμως και τη σοφία). Αντίθετα, ο HOBBS υποστηρίζει ότι είναι λανθασμένο να πιστεύει κανείς ότι «ο κύριος και ο υπηρέτης δεν καθιερώθηκαν με τη συναίνεση των ανθρώπων, αλλά εξαιτίας της διαφοράς της νοημοσύνης τους». Μία τέτοια πίστη θα ήταν αντίθετη στο Λόγο : «Αν (...) η φύση έχει φτιάξει τους ανθρώπους ίσους, τούτη η ισότητα πρέπει να αναγνωρισθεί. Αλλά και άνισους ακόμα να είχε

⁷⁸ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 106 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 221. Βλέπουμε ότι εδώ ο HOBBS ασχολούμενος με το πρόβλημα του δικαιώματος της τιμώρησης, υποστηρίζει ότι η ποινή δεν πρέπει να είναι απλή εκδίκηση αλλά πρέπει να εξυπηρετεί ορισμένους σκοπούς. Οι σκοποί αυτοί είναι κατά τον HOBBS, ο σωφρονισμός του εγκληματία και η συμμόρφωση των άλλων. Χρησιμοποιώντας ορολογία του σύγχρονου Ποινικού Δικαίου θα λέγαμε ότι εδώ ο HOBBS ασχολείται με την κοινωνική σκοπιμότητα της ποινής αφενός ως μέσου αποτροπής εκείνου που την υφίσταται από την τέλεση περαιτέρω αξιοποιώνων πράξεων (ειδική πρόληψη) και αφετέρου ως μέσου επηρεασμού των άλλων (θετική γενική πρόληψη). Βλ. για το θέμα γενικής και ειδικής πρόληψης στον Χρίστο Χ. ΜΥΛΩΝΟΠΟΥΛΟ, *Ποινικό Δίκαιο. Γενικό Μέρος I*, Εκδ. Δικαίο και Οικονομία Π. Ν. Σάκουλας, Αθήνα, 2007, σ. 33 – 36.

⁷⁹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 106 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 221.

φτιάξει τους ανθρώπους η φύση, επειδή όσοι θεωρούν εαυτούς ίσους δεν θα συνάψουν ειρήνη παρά μόνο επί ίσοις όροις, η ισότητα πρέπει και πάλι να γίνει παραδεκτή». Συνεπώς ο *ένατος Νόμος της Φύσης* διατυπώνεται από τον HOBBS ως εξής : «κάθε άνθρωπος πρέπει να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο». Την παράβαση αυτού του κανόνα την ονομάζει ο HOBBS «οίηση» («pride») ⁸⁰.

Από τον παραπάνω Νόμο πηγάζει, σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόσοφο, κι ένας άλλος, ο *δέκατος Νομος της Φύσης* : «κατά τη μετάβαση σε συνθήκες ειρήνης, κανείς δεν πρέπει να απαιτεί για τον εαυτό του τη διατήρηση όσων δικαιωμάτων δεν θα τον ευχαριστούσε να διατηρήσουν και οι υπόλοιποι». Όπως προαναφέρθηκε, ο Νόμος αυτός αποτελεί συνέπεια του προηγούμενου Νόμου, διότι πράγματι αν κατά τη σύναψη ειρήνης ορισμένοι απαιτούν για τον εαυτό τους πράγματα που δεν θέλουν να παραχωρηθούν και σε άλλους, παραβιάζουν τον προηγούμενο Νόμο, ο οποίος επιτάσσει την αναγνώριση της φυσικής ισότητας. Μάλιστα ο HOBBS, για να ονομάσει την παραβίαση αυτού του νόμου, χρησιμοποιεί την ελληνική λέξη «πλεονεξία» ⁸¹.

Στη συνέχεια ο HOBBS διατυπώνει και πραγματεύεται τους υπόλοιπους Νόμους της Φύσης, οι οποίοι σχετίζονται με το θεσμό της

⁸⁰ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 107 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 222. Παρόμοια κριτική στην άποψη του ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ότι οι άνθρωποι δεν είναι καθόλου φύσει ίσοι, αλλά ότι ορισμένοι γεννιούνται για να γίνουν δούλοι και άλλοι κύριοι, βρίσκουμε στον J.J. ROUSSEAU στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Ο Γάλλος στοχαστής γράφει με εμφανή δόση ειρωνείας : «Ο Αριστοτέλης είχε δίκιο, αλλά εξέλαβε το αποτέλεσμα ως αίτιο. Όποιος έχει γεννηθεί στη σκλαβιά γεννιέται για τη σκλαβιά αναμφισβήτητα. Οι σκλάβοι χάνουν τα πάντα μες τις αλυσίδες τους, ακόμα και την επιθυμία να τις αποτινάξουν» (βλ. ZAN – ZAK ΡΟΥΣΣΩ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Μετάφραση Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ – Αλφρέδος ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ, Επιμέλεια – Εισαγωγή – Σημειώσεις - Επίμετρο Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Εκδόσεις Πόλις, 2^η ανατύπωση, 2009, Βιβλίο Ι, κεφ. 2, σ. 50 - 51.

⁸¹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 107 - 108 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 222 - 223.

Δικαιοσύνης και το θεσμό της ιδιοκτησίας. Έτσι, ο ενδέκατος Νόμος της Φύσης είναι η ισονομία ή διανεμητική δικαιοσύνη του δικαστή : «όποιος ανέλαβε να κρίνει μεταξύ δύο ανθρώπων, οφείλει να τους αντιμετωπίσει ισότιμα» διότι διαφορετικά οι ανθρώπινες διενέξεις θα επιλύονταν μόνο με πόλεμο. Πράγματι, όποιος μεροληπτεί κλονίζει την εμπιστοσύνη των ανθρώπων στους δικαστές και στους διαιτητές και παρέχει αιτίες πολέμου, εναντιώνεται δηλαδή στον θεμελιώδη Νόμο της Φύσης. Για να ονομάσει την παραβίαση αυτού του Νόμου ο HOBBS, χρησιμοποιεί πάλι μία ελληνική λέξη : την «προσωποληψία» ⁸².

Από τα παραπάνω ο HOBBS συνάγει τον δωδέκατο Νόμο της Φύσης, ο οποίος διατυπώνεται ως εξής : «τα πράγματα που δεν είναι δυνατό να διαιρεθούν, πρέπει να απολαμβάνονται κατά το δυνατόν από κοινού· αν μάλιστα η ποσότητα του πράγματος το επιτρέπει, χωρίς περιορισμό· ειδάλλως αναλογικά, κατά τον αριθμό των δικαιούχων» ⁸³.

Παρόλα αυτά, συνεχίζει ο HOBBS, ενδέχεται ορισμένα πράγματα να μην μπορούν να διαιρεθούν αλλά ούτε και να απολαμβάνονται από κοινού. Τότε ο δέκατος τρίτος Νόμος της Φύσης επιτάσσει να προσδιορίζεται με κλήρο το δικαίωμα στο σύνολό του ή αλλιώς να ισχύει η πρώτη χρησικτησία. Στη συνέχεια ο HOBBS διακρίνει δύο είδη κλήρου, τον συμβατικό και τον φυσικό. Συμβατικός είναι ο κλήρος που ορίζεται μετά από συμφωνία των ανταγωνιζομένων ενώ φυσικός είναι είτε η πρωτοτοκία (ο HOBBS χρησιμοποιεί την ελληνική λέξη «κληρονομία») είτε η προτεραιότητα στην κτήση ⁸⁴. Αυτός είναι και ο δέκατος τέταρτος Νόμος της Φύσης.

Ο δέκατος πέμπτος Νόμος της Φύσης διατυπώνεται από τον HOBBS ως εξής: «στους μεσολαβούντες για ειρήνη πρέπει να παρέχεται

⁸² Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 108 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 223.

⁸³ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 108 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 223 - 224.

⁸⁴ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 108 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 224.

ασφάλεια μετακινήσεων». Πράγματι, εφόσον είναι Νόμος της Φύσης η επιδίωξη της ειρήνης, επιβάλλεται ως μέσο για την επίτευξή της η μεσολάβηση· «και μέσο της μεσολάβησης είναι η ασφαλής μετακίνηση»⁸⁵.

Στη συνέχεια ο HOBBS παρατηρεί ότι ακόμη και στην περίπτωση που οι άνθρωποι τηρούν με προθυμία τους Νόμους, είναι πιθανό να προκύψουν ερωτήματα σχετικά με το αν κάποια πράξη τελέστηκε ή όχι και σε περίπτωση που τελέστηκε, αν ήταν σύμφωνη ή αντίθετη με το νόμο. Όμως «αν τα δύο μέρη δεν συμφωνήσουν αμοιβαία να υπακούσουν στην ετυμηγορία ενός τρίτου, θα βρίσκονται τόσο μακριά από την ειρήνη όσο και οποτεδήποτε στο παρελθόν». Άρα, ο δέκατος έκτος Νόμος της Φύσης διατυπώνεται ως εξής : «οι ευρισκόμενοι σε διένεξη οφείλουν να υποβάλλουν τα δικαιώματα στην κρίση ενός διαιτητή»⁸⁶.

Εξάλλου, εφόσον οι άνθρωποι πράττουν αποβλέποντας στο προσωπικό όφελος, κανένας δεν μπορεί να είναι κατάλληλος διαιτητής της δικής του υπόθεσης (δέκατος έβδομος Νόμος της Φύσης). Πράγματι, αν δεχόμασταν ότι είναι ο καταλληλότερος, λόγω του ότι «η ισονομία επιτρέπει ίσα ωφελήματα σε κάθε ενδιαφερόμενο, αν γίνει δεκτός ως δικαστής ο ένας, τότε πρέπει να γίνει δεκτός και ο άλλος». Έτσι, όμως η διένεξη και η αιτία πολέμου συνεχίζουν να υπάρχουν⁸⁷.

Για τον ίδιο λόγο, δεν θα πρέπει να ορίζεται διαιτητής σε κάποια υπόθεση εκείνος που εμφανώς θα αποκομίσει μεγαλύτερη ωφέλεια ή ικανοποίηση από τη νίκη του ενός απ' τους αντιδίκους αντί του άλλου (δέκατος όγδοος Νόμος της Φύσης) : «Διότι έτσι δωροδοκείται (αναπόφευκτα έστω) και συνεπώς ουδείς υποχρεούται να τον εμπιστευθεί». Αυτό έχει ως συνέπεια η διένεξη και η κατάσταση πολέμου να παραμένουν, αντίθετα από τον θεμελιώδη Νόμο της Φύσης.

⁸⁵ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 108 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 224.

⁸⁶ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 108 - 109 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 224 - 225.

⁸⁷ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 109 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 225.

Τέλος, ο δέκατος ένατος Νόμος της Φύσης αφορά τους μάρτυρες. Όταν πρόκειται για διένεξη σχετικά με γεγονότα, δεδομένου ότι ο κριτής δεν μπορεί να εμπιστευθεί τον ένα αντίδικο περισσότερο από τον άλλο, θα «πρέπει να εμπιστευθεί κάποιον τρίτο ή και τέταρτο ή και περισσότερους». Διαφορετικά, η διαφορά θα παρέμενε άλυτη και θα επαφίονταν στη βία, κάτι όμως που αντίκειται στο (θεμελιώδη) Νόμο της Φύσης⁸⁸.

Τελειώνοντας την αναλυτική διατύπωση και ανάλυση των δεκαεννέα Νομών της Φύσης, ο HOBBS υπογραμμίζει ότι αυτοί οι νόμοι που επιτάσσουν την ειρήνη ως μέσο επιβίωσης των ανθρώπων μέσα σε πλήθη αφορούν αποκλειστικά τη θεωρία της πολιτικής κοινότητας. Ο φιλόσοφος παραδέχεται ωστόσο ότι η συναγωγή των Νόμων αυτών μπορεί να φαίνεται «υπερβολικά περίπλοκη για να γίνει κατανοητή απ' όλους τους ανθρώπους», επειδή «οι πλείστοι είναι πολύ απασχολημένοι με το πώς θα βγάλουν το ψωμί τους και οι υπόλοιποι πολύ απρόσεκτοι για να καταλάβουν». Παρόλα αυτά ο HOBBS τονίζει ότι ακόμη και «η ενδεέστερη νοημοσύνη» μπορεί να κατανοήσει την απλή σύνοψη αυτών των νόμων: «μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου». Ο Άγγλος φιλόσοφος χρησιμοποιεί εδώ μία ζωντανή μεταφορά για να δείξει πώς μπορεί ο καθένας να ενεργεί σύμφωνα με τους Νόμους της Φύσης: «όταν ζυγίζει τις πράξεις των άλλων σε σύγκριση με τις δικές του και του φαίνονται οι πρώτες υπερβολικά βαριές, να τις τοποθετεί στο άλλο σκέλος της ζυγαριάς, βάζοντας ταυτόχρονα τις δικές του εκεί όπου αυτές βρισκόνταν πριν, χωρίς να αφήνει τα πάθη και την αυταρέσκιά του να επηρεάσουν το ζύγι»⁸⁹.

⁸⁸ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 109 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 225.

⁸⁹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 109 - 110 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 225 - 226.

Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι οι παραπάνω Νόμοι της Φύσης βασίζονται στην κατανόηση του γεγονότος ότι η επιδίωξη της ειρήνης αποτελεί το καλύτερο μέσο για τον καθένα, προκειμένου αυτός να διατηρηθεί στη ζωή. Γι' αυτό ο HOBBS κάνει μία αναλυτική παρουσίαση των Νόμων της Φύσης, με την οποία επιχειρεί να αποδείξει ότι η ειρηνική συμβίωση των ανθρώπων πρέπει να θεμελιώνεται στο Δίκαιο και στη Σύμβαση ⁹⁰. Εξάλλου, η ίδια η επιλογή του φιλοσόφου να ονομάσει αυτές τις φυσικοδικαιικές επιταγές «Νόμους» τους προσδίδει αξιακό χαρακτήρα καθώς το Φυσικό Δίκαιο μπορεί να θεωρηθεί υπό δύο διαφορετικές επόψεις : σύμφωνα με την πρώτη, την ωφελμιστική, το Φυσικό Δίκαιο αποτελεί την καλύτερη εξασφάλιση των εγωιστικών συμφερόντων των ανθρώπων, αλλά σύμφωνα με την άλλη έποψη, το Φυσικό Δίκαιο μπορεί να ειπωθεί ως Ηθική ⁹¹. Και πράγματι η δεύτερη αυτή έποψη αναγνωρίζεται και από τον ίδιο τον HOBBS ο οποίος υπογράμμισε ότι :

«Η επιστήμη των νόμων της φύσης είναι η μοναδική και η αληθινή ηθική φιλοσοφία. Διότι η ηθική φιλοσοφία δεν είναι παρά η επιστήμη του τι είναι καλό και τι κακό για την αμοιβαία συναναστροφή και την κοινωνία του ανθρώπινου είδους» ⁹².

Η ισχυρά δεοντική διατύπωση των Νόμων της Φύσης, η ορολογία περί δεσμευτικότητας, υποχρέωσης ή καθήκοντος ενθάρρυναν ορισμένους σχολιαστές του έργου του να τον χαρακτηρίσουν ως πρόδρομο

⁹⁰ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, όπ.π., σ. 105 -106.

⁹¹ Βλ. ΠΑΤΕΛΗ, *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, όπ.π., σ. 117 – 118.

⁹² Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XV, σ. 110 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., Τόμος Α', σ. 227.

της ισχυρά δεοντικής σκέψης του KANT ⁹³ δεδομένου μάλιστα ότι και ο KANT είχε ασχοληθεί με την πολιτική φιλοσοφία του HOBBS χωρίς ωστόσο να την αποδέχεται ⁹⁴.

Ο HOBBS όμως παρατηρεί ότι οι Νόμοι της Φύσης «χωρίς το φόβητρο κάποιας εξουσίας που να επιβάλλει την τήρησή τους, αντίκεινται στα φυσικά πάθη μας, που μας εξωθούν στη μεροληψία, την οίηση, την εκδίκηση και τα παρόμοια». Έτσι, «οι συμβάσεις, δίχως το ξίφος, δεν είναι παρά λόγια, εντελώς αδύναμα να εξασφαλίσουν οποιονδήποτε ακόμα και στο παραμικρό» ⁹⁵. Εκτός λοιπόν από τη σύμβαση απαιτείται και μία κοινή εξουσία ικανή «να εμπνέει δέος» στους ανθρώπους «και να κατευθύνει τις πράξεις τους προς το κοινό όφελος». Ο μοναδικός τρόπος συγκρότησης αυτής της κοινής εξουσίας είναι η εκχώρηση ολόκληρης της δύναμης και της ισχύος όλων των ανθρώπων «σ' έναν άνθρωπο ή σε μια συνέλευση ανθρώπων στο πλαίσιο της οποίας είναι δυνατή, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία» ⁹⁶. Έτσι, το πλήθος που ενοποιείται σε ένα πρόσωπο ονομάζεται Πολιτική Κοινότητα (Αγγλικά : Commonwealth, Λατινικά: Civitas). Και στο σημείο αυτό δικαιολογείται η χρήση του μυθικού βιβλικού συμβόλου του Λεβιάθαν καθώς ο HOBBS παρουσιάζει τη γένεση του απόλυτου κράτους :

« Ίδού, λοιπόν, η γένεση εκείνου του μεγάλου Λεβιάθαν, ή μάλλον (για να μιλήσουμε με μεγαλύτερο σεβασμό) εκείνου του θνητού θεού, στον οποίο

⁹³ Βλ. Richard FLATHMAN, *Scepticism, individuality and chastened politics*, Sage Publications, σειρά : *Modernity and political thought*, Newbury Park, London, New Delhi, 1993, σ. 52 - 53.

⁹⁴ Βλ. την ειδική μελέτη για το θέμα των σχέσεων των δύο φιλοσόφων : Howard WILLIAMS, *Kant's critique of Hobbes*, University of Wales Press, 2002.

⁹⁵ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XVII, σ. 117 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 237.

⁹⁶ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XVII, σ. 120 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 240 - 241

οφείλουμε, ύστερα από τον αθάνατο Θεό, την ειρήνη και τη διαφέντεψή μας. Διότι χάρη στην εξουσιοδότηση, η οποία του δόθηκε από το κάθε μέλος της πολιτικής κοινότητας, έχει στη διάθεσή του τόση εξουσία και δύναμη, ώστε επισείοντάς τες να μπορεί να κατευθύνει τη βούληση όλων προς τους σκοπούς της εσωτερικής ειρήνης και της αμοιβαίας αρωγής έναντι των εξωτερικών εχθρών. Αυτό αποτελεί την ουσία της πολιτικής κοινότητας, η οποία μπορεί να ορισθεί ως ένα πρόσωπο, στις πράξεις του οποίου ένας μεγάλος αριθμός ατόμων, μέσω της αμοιβαίας σύμβασης του κάθε ενός με κάθε άλλον, καθιστά τον εαυτό του αυτουργό, με το σκοπό να διαθέτει το παραπάνω πρόσωπο τα μέσα και τη δύναμη όλων, ώστε να διασφαλίσει, κατά όποιον τρόπο θεωρεί κατάλληλο, την ειρήνη τους και την κοινή τους άμυνα»⁹⁷.

Σύμφωνα με όσα αναπτύξαμε παραπάνω, ο HOBBS αντιλαμβάνεται τη φυσική κατάσταση ως κατάσταση όπου απουσιάζει η κοινωνικότητα. Αυτή η αφαίρεση μπορεί να διευκολύνει το επιχείρημα για την αναγκαιότητα του Κράτους, εντούτοις στη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία δημιουργεί δυσχέρειες στην αντίληψη ότι τα άτομα εκχωρούν στον κυρίαρχο τα δικαιώματά τους⁹⁸. Έτσι, δύσκολα μπορεί να γίνει πιστευτό ότι τα άτομα συνέρχονται για να αποφασίσουν την εκχώρηση των δικαιωμάτων τους χωρίς να προϋποθέσουμε την ύπαρξη κοινωνικότητας και κάποιων οργανωτικών δομών της.

Είδαμε λοιπόν ότι ο HOBBS θεμελιώνει πάνω στη δύναμη του κυρίαρχου το απόλυτο κράτος, ότι ο μυθικός Λεβιάθαν είναι το κυρίαρχο πρόσωπο του κράτους, αυτός ο καθ' ομοίωση του Θεού, «θνητός Θεός». Όμως, ένας προσεκτικός αναγνώστης του *Leviathan* και δεδηλωμένα

⁹⁷ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XVII, σ. 120 -121 και ελλ. μεταφρ., τόμος Α', όπ.π., σ. 241 – 242 .

⁹⁸ Βλ. Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, όπ.π., σ. 165.

ένθερμος θαυμαστής του HOBBS⁹⁹, ο Carl SCHMITT, σημειώνει ότι στο αποκορύφωμα της κυρίαρχης εξουσίας όπου συναιρείται Θρησκεία και Πολιτική, ο ίδιος ο HOBBS δημιούργησε ένα ρήγμα «σε αυτή την κατά τα άλλα τόσο κλειστή, ακαταμάχητη ενότητα»¹⁰⁰ και αυτό γίνεται στο Κεφάλαιο XXXVII του *Leviathan* («Περί των θαυμάτων και της χρήσης τους») όπου ο Άγγλος φιλόσοφος ασχολείται με το ζήτημα του θαύματος και της φύσης και εξετάζει την τάση των ανθρώπων να πιστεύουν υποτιθέμενα θαύματα και το πώς πέφτουν θύματα εξαπάτησης.

Για τον HOBBS αυτό που πρέπει να ερευνάται είναι όχι πλέον «εάν ό,τι βλέπουμε να γίνεται είναι θαύμα, ούτε εάν το θαύμα για το οποίο ακούμε ή διαβάζουμε ήταν πραγματικό και όχι έργο της γλώσσας ή της πέννας» αλλά, απλώς «εάν η αφήγηση είναι αληθινή ή ψευδής». Εδώ ο Άγγλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η απάντηση στο ζήτημα αυτό «δεν πρέπει να κριθεί σύμφωνα με τον προσωπικό Λόγο ή τη συνείδηση του καθενός, αλλά σύμφωνα με τον δημόσιο Λόγο, δηλαδή τον Λόγο του υπέρτατου τοποτηρητή του Θεού» ο οποίος έχει καταστεί κριτής δεδομένου ότι του έχει δοθεί από τα μέλη της κοινότητας η κυρίαρχη εξουσία να κάνει ό,τι χρειάζεται για την ειρήνη και την προστασία τους¹⁰¹. Όπως σημειώνει ο SCHMITT¹⁰², ο HOBBS δεν απαγορεύει στο

⁹⁹ Ο SCHMITT στον επίλογο (σ. 173) του βιβλίου του *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, (μετάφραση – επιμέλεια Γιώργος Σαγκριώτης, εισαγωγή Δημήτρης Καρούδας, Γιώργος Σαγκριώτης, εκδόσεις Σαββάλα, σειρά: *Κοινωνικές Επιστήμες*, Αθήνα, 2009) σημειώνει : «(...) Ο Χομπς είναι για μας ο γνήσιος δάσκαλος μιας μεγάλης πολιτικής εμπειρίας· μοναχικός όπως ο κάθε πρωτοπόρος· παραγνωρισμένος, όπως ο καθένας του οποίου η πολιτική σκέψη δεν βρίσκει πραγμάτωση στον ίδιο το λαό του· δίχως να εισπράξει αμοιβή, σαν κάποιος που ανοίγει μια θύρα μέσα από την οποία παρελαύνουν άλλοι (...)».

¹⁰⁰ Βλ. SCHMITT, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, όπ.π., σ. 128.

¹⁰¹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XXXVII, σ. 305 – 306 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Β', σ. 82 - 83.

μεμονωμένο άτομο «να πιστεύει ή να μην πιστεύει όσες πράξεις έχουν παρουσιασθεί ως θαύματα, αναλόγως προς τα οφέλη που βλέπει να αποκομίζουν από την πίστη των ανθρώπων όσοι ισχυρίζονται ότι τα κάνουν ή όσοι τους υποστηρίζουν, και να καταλήγει στα δικά του συμπεράσματα, για το αν είναι θαύματα ή ψευδή», δεδομένου όμως ότι «η σκέψη είναι ελεύθερη». Αν τεθεί ζήτημα δημόσιας διακήρυξης της πίστης «τότε ο ιδιωτικός Λόγος πρέπει να υποτάσσεται στον δημόσιο» και αποφασίζει ο τοποτηρητής του Θεού, δηλ. ο κυρίαρχος ¹⁰³.

Ο SCHMITT υποστηρίζει ότι «οι διακρίσεις μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου, πίστης και ομολογίας» εισήχθηκαν έτσι, ώστε στη βάση τους κατά τον 18ο αιώνα έως και τη δημιουργία του φιλελεύθερου συνταγματικού κράτους δικαίου προέκυψαν : η νομικά κατοχυρωμένη ελευθερία της σκέψης και της συνείδησης και επομένως τα δικαιώματα ελευθερίας του μεμονωμένου ατόμου, αλλά και η πρωταρχή του «ουδέτερου και αγνωστικιστικού κράτους» του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα, το οποίο εμφανίζεται ως εξωτερική ισχύς «που δικαιολογείται στη βάση του ότι η γνώση της ουσιώδους αλήθειας είναι αδύνατη» ¹⁰⁴.

Ο SCHMITT ¹⁰⁵ υποστηρίζει ότι λίγα χρόνια αργότερα από τη δημοσίευση του *Leviathan*, ο SPINOZA αντιλαμβάνεται τη σημασία αυτής της ρωγμής στο οικοδόμημα του *Leviathan* και θα αντιστρέψει όλη τη σχέση δημοσίου – ιδιωτικού οικοδομώντας έτσι τη θεωρία του πολιτικού φιλελευθερισμού. Αυτή η αντιστροφή πραγματοποιείται στα Κεφάλαια XIX και XX της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* όπου ο SPINOZA ασχολείται με την υποχρέωση του κάθε πολίτη να προσαρμόζεται στην

¹⁰² Βλ. SCHMITT, *όπ.π.*, σ. 128.

¹⁰³ Βλ. *Leviathan*, *όπ.π.*, Κεφ. XXXVII, σ. 306 και ελλ. μεταφρ., *όπ.π.*, τόμος Β', σ. 82 - 83. SCHMITT, *όπ.π.*, σ. 129.

¹⁰⁴ Βλ. SCHMITT, *όπ.π.*, σ. 129.

¹⁰⁵ Βλ. SCHMITT, *όπ.π.*, σ. 130 -131.

εξωτερική θρησκευτική λατρεία, όπως αυτή ρυθμίζεται από την κυρίαρχη κρατική εξουσία. Ο SPINOZA όμως τονίζει ότι αναφέρεται μόνο στην εξωτερική λατρεία και όχι στις εσωτερικές πεποιθήσεις και την ίδια την ευσέβεια που ανήκουν στη σφαίρα του δικαιώματος του καθενός. Στη συνέχεια μάλιστα επεκτείνει τη σκέψη αυτή σε θεμελιώδη γενική αρχή της ελευθερίας του σκέπτεσθαι, του αισθάνεσθαι και της έκφρασης γνώμης. Έτσι, με αυτή την αντιστροφή «η ατομική ελευθερία της σκέψης καθίσταται η θεμελιώδης μορφοποιητική αρχή, ενώ οι αναγκαιότητες της δημόσιας ειρήνης καθώς και δικαίωμα της κυρίαρχης κρατικής εξουσίας μεταμορφώνονται σε απλές επιφυλάξεις»¹⁰⁶.

Η παρατήρηση αυτή του SCHMITT είναι ορθή στο μέτρο που η θεωρία που ονομάζεται κλασικός ή πολιτικός φιλελευθερισμός είχε ως αφετηρία του την προσπάθεια να απελευθερωθούν τα άτομα από τις αλυσίδες της δογματικής πίστης και του θρησκευτικού φανατισμού. Η θεωρία αυτή η οποία ορίστηκε εύστοχα από τον RAWLS ως «φιλοσοφία/θεωρία της ανεκτικότητας» συνδέθηκε με τις κοσμογονικές αλλαγές που συνέβησαν στην Ευρώπη σε μία μακρόσυρτη πορεία από τον 12^ο έως και τον 18ο αιώνα. Κοινωνικά αυτό που χαρακτηρίζει αυτή την περίοδο της ευρωπαϊκής ιστορίας είναι η ανάπτυξη και η εδραίωση της κεφαλαιοκρατίας και η εγκαθίδρυση του εθνικού κράτους¹⁰⁷.

Με τις παρατηρήσεις αυτές του SCHMITT σχετικά με τη δημιουργία του σύγχρονου φιλελευθερισμού μέσα από τη μετάβαση από τον HOBBS στον SPINOZA, μπορούμε να ασχοληθούμε τώρα με τη θέση που είχε το Φυσικό Δίκαιο στην φιλοσοφία του SPINOZA.

¹⁰⁶ Βλ. SCHMITT, *όπ.π.*, σ. 132.

¹⁰⁷ Βλ. Σπύρο ΜΑΚΡΗ, *Φιλελευθερισμός : Φιλοσοφικές αρχές και σύγχρονες τάσεις (από τον Αριστοτέλη στον John Rawls)*, ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΑΜΑΝΛΗΣ, Εκδ. Σιδέρη, Αθήνα, 2007, σ. 72 75 και 214 κ.ε.

ΜΕΡΟΣ Β. ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ SPINOZA

I. Η συνέχιση της φυσικής κατάστασης στην πολιτική κοινωνία

Στην επιστολή του της 2ας Ιουνίου 1674 προς τον Jarig JELLES, ο SPINOZA παρουσιάζει τις διαφορές που τον χωρίζουν από την πολιτική θεωρία του HOBBS.

« Με ρωτάτε ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στον Χομπς και σε μένα ως προς την πολιτική · η διαφορά αυτή συνίσταται στο ότι διατηρώ πάντα το φυσικό δίκαιο και, σε οποιαδήποτε πολιτεία, δεν αποδίδω δίκαιο στην ανώτατη αρχή επί των υπηκόων, παρά μόνο στο μέτρο που, λόγω δύναμης, υπερέχει ως προς αυτούς. Πρόκειται για την συνέχιση της φυσικής κατάστασης»¹⁰⁸.

Άρα, το βασικό σημείο που διακρίνει τον SPINOZA από τον Άγγλο φιλόσοφο σχετίζεται με το φυσικό δίκαιο : ενώ στην πολιτική θεωρία του SPINOZA το φυσικό δίκαιο διατηρείται μέσα στην πολιτεία, αντίθετα ο HOBBS το καταργεί θεωρώντας έτσι ότι υπάρχει ασυνέχεια μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης.

Πράγματι αυτή η ρήξη μεταξύ της φύσης και της θέσμησης του πολιτικού πραγματοποιείται από το δεύτερο μέρος του έργου *Elements of Law*, αλλά τροποποιείται στον *Leviathan*, όπου ο HOBBS παύει να μιλά για πολιτικό σώμα συγκρίνοντάς το με το φυσικό σώμα, όταν ασχολείται

¹⁰⁸ Βλ. Επιστολή L του SPINOZA, παραπέμπεται από τη Julie SAADA-GENDRON, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : SPINOZA et HOBBS », *Astérimon*, n °3, Ιούλιος 2005, σ. 9 – 52 (σ. 9) και Γεω. ΒΩΚΟΣ, *Εισαγωγή στο ΣΠΙΝΟΖΑ, Πολιτική Πραγματεία*, Μετάφραση Α.Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, εκδ. Πατάκης, σειρά *Ναυτίλος - Αναγνώσματα*, Αθήνα, 6^η έκδ., 2003, σ.79.

με τη γέννησή του, εκτός από την εισαγωγή στο κεφάλαιο XXIX το οποίο πραγματεύεται τις αιτίες διάλυσης της πολιτείας, οι οποίες γενικά συνίστανται στην κακή θέσμισή της ¹⁰⁹. Είναι όντως εντυπωσιακό ότι η έννοια του πολιτικού σώματος δεν εμφανίζεται πλέον σχεδόν καθόλου, μολονότι αποτελούσε τον ίδιο τον τίτλο του πρώτου έργου και αν και η σύγκριση μεταξύ του τεχνητού ανθρώπου και του φυσικού ανθρώπου είναι στο έργο του 1651 η πλέον εκτενής ¹¹⁰. Σύμφωνα με τη SAADA-GENDRON, αυτός ο εννοιολογικός περιορισμός θα μπορούσε να εξηγηθεί από τη μέριμνα του HOBBS να αποφύγει κάθε σύγχυση μεταξύ φυσικού και πολιτικού σώματος, καθώς το πολιτικό σώμα συνίσταται στη δημιουργία μίας τεχνητής δύναμης που προέρχεται από μία βούληση ή από μία συμβατική πράξη (σύμβαση). Μία από τις αξιοσημείωτες διαφορές των *Elements of Law* και του *Leviathan* είναι πράγματι ότι στο πρώτο έργο η μεταβίβαση του δικαίου καθορίζεται από ένα μηχανισμό παραίτησης του φυσικού δικαίου των ατόμων προς όφελος του κυρίαρχου, ενώ ο *Leviathan* δομεί μία θεωρία της νομικής αντιπροσώπευσης, ερχόμενος έτσι σε ρήξη με κάθε νατουραλιστική σύλληψη του Κράτους προκρίνοντας την αντίληψη περί του τεχνητού χαρακτήρα του Κράτους¹¹¹.

¹⁰⁹ Βλ. Julie SAADA-GENDRON, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : SPINOZA et HOBBS », *Astérior*, n °3, Ιούλιος 2005, σ. 9 – 52 (εδώ σ. 9 – 10).

¹¹⁰ Πράγματι όπως παρατηρεί η SAADA-GENDRON (όπ.π., σ. 10), γίνεται μνεία στο «πολιτικό σώμα» στην εισαγωγή του *Leviathan* και στο κεφάλαιο IX. Εξαφανίζεται σε όλη την αρχή του δευτέρου μέρους του έργου και επανεμφανίζεται στο Κεφάλαιο XXII κατά την πραγμάτευση των «Υπεξούσιων ενώσεων, πολιτικών και ιδιωτικών» («Of Systemes, Subject, Politicall, and Private»). Εκεί ο HOBBS αναφέρει ότι « Από τις υπεξούσιες ενώσεις άλλες είναι πολιτικές και άλλες ιδιωτικές. Πολιτικές, που ονομάζονται και πολιτικά σώματα (*Bodies Politique*) ή πρόσωπα εν τω δικαίω (*Persons in Law*), είναι όσες ιδρύονται με την εξουσιοδότηση της κυρίαρχης εξουσίας της πολιτικής κοινότητας» (Βλ. *Leviathan*, όπ.π., σ. 155 και ελλ. μεταφρ, τ. Α', όπ.π., σ. 289) .

¹¹¹ Βλ. SAADA-GENDRON, όπ.π., σ. 10.

Λόγω του ότι ο SPINOZA αρνείται την αντίθεση φυσικής κατάστασης και πολιτικής κοινωνίας και υποστηρίζει ότι το Δίκαιο καθορίζεται από τη δύναμη της φύσης του κάθε πράγματος, στη σκέψη του το φυσικό και το θετικό δίκαιο ταυτίζονται. Αυτό φαίνεται εναργέστερα στην *Πολιτική Πραγματεία* όπου ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι «το δίκαιο του κράτους ή το δίκαιο του ανώτατου άρχοντος δεν είναι άλλο από το ίδιο το δίκαιο της φύσης». Μέσα στο κράτος το δίκαιο αυτό καθορίζεται όχι πλέον από τη δύναμη του κάθε μεμονωμένου ατόμου, αλλά από τη δύναμη του πλήθους, «το οποίο καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα». Άρα, όπως στη φυσική κατάσταση το κάθε άτομο έχει τόσο δίκαιο όση και δύναμη, «έτσι και το σώμα και η ψυχή όλου του κράτους έχουν τόσο δίκαιο όση και δύναμη». Γι' αυτό και ένα πολιτικό σώμα που παραχωρεί σε κάποιο ή σε κάποια μεμονωμένα άτομα την εξουσία να ζουν σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία τους θα πάψει να υφίσταται και θα αυτοκαταστραφεί ¹¹².

Ας σημειώσουμε εδώ τη σημασία που έχει η άρνηση του SPINOZA να αποδεχτεί τη διάκριση μεταξύ πολιτικής και φυσικής κατάστασης. Αναγνωρίζει έτσι ως μοναδική πραγματικότητα την υπαρκτή Πολιτεία και όχι την αφηρημένη έννοια της πολιτείας που αποσπάται από τα δεσμά της φύσης ¹¹³.

II. Το Δίκαιο ως Δύναμη

Εντούτοις, εφόσον δεν διαπιστώνεται κάποια τομή μεταξύ φυσικής κατάστασης και πολιτικής κοινωνίας, το ερώτημα που τίθεται είναι σε τι

¹¹² Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. III, 2 - 3, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 112 - 113.

¹¹³ Βλ. ΒΩΚΟΣ, *Εισαγωγή στη μετάφραση της Πολιτικής Πραγματείας*, όπ.π., σ. 80.

διαφέρει η πολιτική κοινωνία από τη φυσική κατάσταση και το αντίστροφο ¹¹⁴.

Μία προσπάθεια να απαντηθεί αυτό το ερώτημα εκτίθεται στην *Πολιτική Πραγματεία*. Ο SPINOZA υποστηρίζει ότι «με τον όρο δίκαιο της φύσης» εννοεί «τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια τη δύναμη της φύσης» ¹¹⁵. Επιπλέον, όμως ο SPINOZA υποστήριξε ότι «το δίκαιο του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του»¹¹⁶.

Ο SPINOZA παρατηρεί ότι στη φυσική κατάσταση ναι μεν καθένας υπόκειται στο δικό του δίκαιο αλλά αυτό συμβαίνει «μόνο για όσο διάστημα μπορεί να προφυλάγεται από την καταπίεση των άλλων», πράγμα που καθιστά μάταιο να προσπαθεί ένας μόνος του να προφυλαχθεί από όλους. Έτσι, ο SPINOZA συμπεραίνει ότι «το φυσικό ανθρώπινο δίκαιο είναι χωρίς αντίκρισμα, εφόσον καθορίζεται από την δύναμη καθενός χωριστά : υπάρχει μάλλον στην φαντασία παρά στην πραγματικότητα, αφού τίποτε δεν το κατοχυρώνει με ασφάλεια». Από εδώ όμως προκύπτει ότι «το δίκαιο της φύσης που προσιδιάζει στο ανθρώπινο γένος δεν νοείται παρά μόνο όπου οι άνθρωποι έχουν κοινή νομοθεσία» ¹¹⁷. Και μάλιστα «όσο περισσότερα ενώνονται (...) τόσο περισσότερα δίκαιο έχουν» ¹¹⁸. Άρα, «Το δίκαιο που ορίζεται από την δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος· και τούτο εδώ το κατέχει κατά τρόπο απόλυτο εκείνος που, με κοινή συναίνεση, έχει την μέριμνα

¹¹⁴ Βλ. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, ό.π., σ. 167.

¹¹⁵ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. II, 4, ελλ. μεταφρ., ό.π., σ. 99.

¹¹⁶ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, στο ίδιο.

¹¹⁷ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. II, 15, ελλ. μεταφρ., ό.π., σ. 106.

¹¹⁸ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. II, 15, ελλ. μεταφρ., ό.π., σ. 107.

για την πολιτεία, δηλαδή να θεσπίζει, να ερμηνεύει και να καταργεί τους νόμους, να οχυρώνει τις πόλεις, να αποφασίζει σχετικά με τον πόλεμο και την ειρήνη κλπ.»¹¹⁹. Η συγκρότηση λοιπόν του Κράτους και του Δικαίου δεν γίνεται στη φιλοσοφική σκέψη του SPINOZA με την εκχώρηση δικαιωμάτων στον κυρίαρχο της πολιτικής κοινότητας, όπως στον HOBBS, αλλά με την ανάδειξη του Κράτους ως συλλογικότητας, ως συλλογικής δύναμης. Το Κράτος νομιμοποιείται όχι εξαιτίας της αποποίησης ή της εκχώρησης των δικαιωμάτων των ανθρώπων, αλλά χάρη στη συγκατάθεση του πολιτικού σώματος ¹²⁰.

Θα μπορούσε λοιπόν να υποθέσει κανείς ότι η ηγεμονική εξουσία υπερισχύει του υπηκόου, καθόσον έχει εξασφαλίσει τη συναίνεση των πολλών. Εντούτοις εφόσον αυτή η εξουσία ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους, έχει ως παραγωγική της αιτία την κοινή δύναμη και δεν αποτελεί μία αλλότρια δύναμη σε σχέση με το λαό. Αυτό σημαίνει όμως ότι το Κράτος μπορεί να ενισχυθεί από το «πλήθος» αλλά και να ανατραπεί ακόμη από αυτό ¹²¹.

Θα μπορούσε πάντως βάσιμα να υποστηριχθεί ότι ο SPINOZA σε ορισμένες απόψεις του για το Φυσικό Δίκαιο απηχεί αντιλήψεις του HOBBS. Έτσι, στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* ¹²² του διατυπώνει τη

¹¹⁹ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. ΙΙ, 17, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 107.

¹²⁰ Βλ. Δημήτρη ΚΟΤΡΟΓΙΑΝΝΟ, «Η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας στον Σπινόζα», εις *Σπινόζα : Προς την Ελευθερία* (Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες), επιμέλεια Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Άρης ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, ειδικό τεύχος περιοδικού ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ, Νοέμβριος 2002, σ. 113 – 124 (εδώ σ. 117).

¹²¹ Βλ. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, όπ.π., σ. 167.

¹²² Το έργο αυτό που γράφτηκε στα λατινικά και δημοσιεύτηκε ανώνυμα το 1670 δεν έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Στην παρούσα εργασία οι παραπομπές στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* γίνονται στην έκδοση Benedicti de Spinoza, *Opera Quae Supersunt*

θέση ότι το δίκαιο του κάθε ενός εκτείνεται όσο εκτείνεται και η δύναμή του ¹²³. Η ίδια άποψη διατυπώνεται στην *Ηθική* αλλά και στην *Πολιτική Πραγματεία* (*Tractatus politicus*)¹²⁴, το τελευταίο έργο που δούλεψε ο φιλόσοφος και έμεινε ημιτελές λόγω του θανάτου του.

Η παραπάνω θέση του SPINOZA απαιτεί την προσοχή μας ¹²⁵.

Όπως είδαμε αναλύοντας την έννοια της «φυσικής κατάστασης», όπως αυτή παρουσιάζεται από τον HOBBS στον *Leviathan*, ο Άγγλος φιλόσοφος είχε διατυπώσει παρόμοια άποψη σχετικά με τη σχέση Δικαίου και Δύναμης. Όπως είδαμε παραπάνω, στο Κεφ. XIII του *Leviathan* ο Άγγλος στοχαστής πραγματεύεται τη «Φυσική Κατάσταση της Ανθρωπότητας» (*The Naturall Condition of Mankind*) ¹²⁶. Είδαμε ότι στην κατάσταση αυτή οι άνθρωποι λόγω του συνεχούς ανταγωνισμού τους βρίσκονται σε συνεχή κατάσταση πολέμου του κάθε ανθρώπου εναντίον

omnia, στερεότυπη έκδοση από τον C.H. Bruder, vol. III, Λειψία, εκδ. Berth. Tauchnitz Jun., 1846.

¹²³ Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία (*Tractatus theologico-politicus*), Κεφ. XVI, 4 (“*ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit*”, όπ.π., σ. 207.

¹²⁴ Το έργο αυτό έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Βλ. Σπινόζα. *Πολιτική Πραγματεία*, Μετάφραση Α.Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, Εισαγωγή Γεωρ. ΒΩΚΟΣ, εκδ. Πατάκης, σειρά *Ναντίλος - Αναγνώσματα*, Αθήνα, 6^η έκδ., 2003.

¹²⁵ Η ανάλυσή μας στο ζήτημα αυτό ακολουθεί κυρίως την άποψη του Edwin CURLEY. Βλ. Edwin CURLEY, «Kissinger, Spinoza and Genghis Khan», σε Don GARETT (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, όπ.π., σ. 315 – 342 (ειδικά σ. 318 - 322).

¹²⁶ Όπως παρατηρεί ο ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ (βλ. Άρης ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου : Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, όπ.π., σ. 85 - 86) ο HOBBS χρησιμοποιεί την έννοια της φυσικής κατάστασης, ως απολύτως φυσικής προσκαλώντας τους αναγνώστες του να φανταστούν ότι η πολιτική κοινωνία στην οποία ζούν έχει κατακερματιστεί και διαλυθεί στα συστατικά που την αποτελούν. Με αυτή τη μέθοδο θα κατανοηθεί καλύτερα ο τρόπος λειτουργίας της.

όλων ¹²⁷. Σε μία τέτοια κατάσταση πολέμου ο κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα να κάνει ο,τιδήποτε¹²⁸ και βέβαια είναι επιτρεπτό να κάνει ο καθένας ό,τι είναι αναγκαίο για την αυτοσυντήρησή του και άρα είναι ορθό να λέγεται ότι δεν υπάρχει τίποτε που να μην επιτρέπεται ¹²⁹.

Ας σημειωθεί όμως ότι σ' ένα άλλο έργο του, το *De Cive* ¹³⁰, ο HOBBS ακολουθεί άλλη πορεία, περισσότερο θεολογική, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι το Δίκαιο ταυτίζεται με τη Δύναμη ¹³¹. Στο έργο αυτό ο Άγγλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το Δικαίωμα της Κυριαρχίας του Θεού επί του ανθρώπου προέρχεται από την παντοδυναμία του ¹³², την οποία συνάγει ο HOBBS από την ερμηνεία του Βιβλίου του Ιωβ, στο οποίο ο Θεός υπερασπίζεται τη δικαιοσύνη του μαρτυρίου του Ιωβ, όχι τονίζοντας κάποια αμαρτία που διέπραξε ο Ιωβ αλλά διακηρύσσοντας τη δύναμή Του¹³³. Μπορεί λοιπόν κανείς να υποστηρίξει ότι αφού η δύναμη του Θεού είναι ακαταμάχητη και του δίνει το δικαίωμα να συμπεριφέρεται με όποιο τρόπο επιθυμεί, ο άνθρωπος που κατέχει μία τέτοια δύναμη έχει ένα παρόμοιο δικαίωμα. Μία τέτοια

¹²⁷ «A warre (...) of every man , against every man», (βλ. HOBBS, *Leviathan*, Κεφ. 13, όπ.π., σ. 88 και ελλ. μεταφρ., τ. Α', όπ.π., σ. 195).

¹²⁸ «(...) in such a condition, every man has a Right to every thing» (βλ. *Leviathan*, Κεφ. 14, όπ.π., σ. 91 και ελλ. μεταφρ., τ. Α', όπ.π., σ. 200).

¹²⁹ Βλ. Edwin CURLEY, «Kissinger, Spinoza and Genghis Khan», όπ.π., σ. 319.

¹³⁰ Το έργο αυτό του HOBBS γράφτηκε στα λατινικά και δημοσιεύτηκε το 1642. Αποτελεί το τρίτο μέρος των *Στοιχείων Φιλοσοφίας (Elementa Philosophica)*. Τα άλλα δύο μέρη που όμως δημοσιεύτηκαν μεταγενέστερα ήταν το *De Corpore* (1656) και το *De Homine* (1658). Για τα παραπάνω βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, όπ.π., σ. 89. Η έκδοση του *De Cive* στην οποία παραπέμπουμε είναι η εξής: *Elementa Philosophica, De Cive, Auctore Thomas Hobbes Malmesburiensi, editio nova accuratior, Amsterodami, 1760*.

¹³¹ Βλ. CURLEY, όπ.π., σ. 319 – 320.

¹³² Βλ. *De Cive*, Κεφ 15, 5, : «Jus quo regnat Deus situm est in omnipotentia ejus», βλ. την έκδοση όπ.π., σ. 345 επ.

¹³³ Βλ. HOBBS, *De Cive*, Κεφ. 15, 6 (βλ. την έκδοση όπ.π., σ. 347 επ.).

ερμηνεία θα μπορούσε να συναχθεί ¹³⁴ από το αξίωμα που υποστηρίζει ο HOBBS ότι η ακαταμάχητη δύναμη εγκαθιδρύει ένα δικαίωμα κυριαρχίας και την υπακοή του κατακτημένου ¹³⁵.

Περνώντας τώρα στον SPINOZA, η επιχειρηματολογία πάνω στην οποία στηρίζει την άποψή του ότι το Δίκαιο του καθενός εκτείνεται όσο και η Δύναμή έχει κι αυτή θεολογική βάση, αλλά διαφέρει από αυτή του HOBBS λόγω της ιδιαίτερης μεταφυσικής του SPINOZA : Ο Θεός έχει απόλυτη κυριαρχία, ήτοι το ύψιστο δικαίωμα να πράττει τα πάντα, δηλαδή οτιδήποτε μπορεί να κάνει· όμως η δύναμη της φύσης (θεωρούμενη απόλυτα) είναι απλά η δύναμη του Θεού, συνεπώς, η φύση (θεωρούμενη απόλυτα) έχει το δικαίωμα να κάνει ό,τι μπορεί· η δύναμη όμως του συνόλου της φύσης δεν είναι τίποτε άλλο από τη δύναμη όλων των ατόμων που υπάρχουν στη φύση, άρα σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική το κάθε τι στη φύση έχει το δικαίωμα να πράττει ό,τι μπορεί να πράξει. Άρα, το δίκαιο εκτείνεται όσο και η δύναμη ¹³⁶.

¹³⁴ Βλ. CURLEY, *όπ.π.*, σ. 320.

¹³⁵ Βλ. HOBBS, *De Cive*, Κεφ. 1, 14 (βλ. την έκδοση *όπ.π.*, σ. 73 επ.).

¹³⁶ Βλ. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Κεφ. XVI, 3 - 4 *όπ.π.*, σ. 207 : « 3. Nam certum est, naturam absolute consideratam ius summum habere ad omnia, quæ potest, hoc est, ius naturæ eo usque se extendere, quo usque eius potentia se extendit. Naturæ enim potentia est ipsa Dei potentia, qui summum ius ad omnia habet. 4. Sed quia universalis potentia totius naturæ nihil est præter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum ius summum habere ad omnia, quæ potest, sive, ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit». Βλ. επίσης *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ II § 3, ελλ. μεταφρ, *όπ.π.*, σ. 99 : « Εφόσον λοιπόν η δύναμη των φυσικών πραγμάτων, χάρη στην οποία υπάρχουν και ενεργούν, είναι η ίδια η δύναμη του Θεού, κατανοούμε εύκολα τι είναι το δίκαιο της φύσης. Πράγματι, αφού το δίκαιο του Θεού απλώνεται σε όλα τα πράγματα και το δίκαιο του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την δύναμη του Θεού, στο μέτρο που αυτή θεωρείται απολύτως ελεύθερη, προκύπτει ότι κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη να υπάρχει και να ενεργεί· διότι η δύναμη κάθε φυσικού πράγματος, χάρη στην οποία αυτό

Βέβαια το θεολογικό αυτό επιχείρημα του SPINOZA θα μπορούσε να γίνει ή να μη γίνει δεκτό ανάλογα αν πιστεύει κανείς στην ύπαρξη του Θεού ή όχι, αλλά και ακόμη και κάποιος πιστός θα μπορούσε να μην το αποδεχθεί. Ο CURLEY ¹³⁷ υποστηρίζει σχετικά ότι ο SPINOZA έχει ένα ισχυρό επιχείρημα για την συνέκταση δικαίου και δύναμης, το οποίο δεν βασίζεται στην προϋπόθεση ότι το Δίκαιο του Θεού βασίζεται στην Παντοδυναμία Του. Αυτό το επιχείρημα βρίσκεται στο Κεφ. 4 της Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας, που τιτλοφορείται *Περί θεϊκού νόμου (De lege divina)*¹³⁸. Σύμφωνα με την ανάλυση του SPINOZA, αν υποτεθεί ότι υπάρχει ένας νόμος που μας επιβάλλει μία υποχρέωση, άρα μας περιορίζει στο τι επιτρέπεται να κάνουμε, θα πρέπει να τον εκλάβουμε ως προσταγή και όχι απλά σαν μία διαπίστωση για το πώς ενεργούν, λόγω της φύσης τους, μερικά ή όλα τα μέλη ενός είδους. Αυτό σημαίνει ότι κατά κυριολεξία ο νόμος δεν είναι απλά και μόνο μία προσταγή αλλά μία προσταγή στην οποία μπορεί να μην υπακούσει το πρόσωπο προς το οποίο αυτή απευθύνεται. Μία τέτοια προσταγή δεν μπορεί όμως παρά να είναι μία ανθρώπινη προσταγή διότι εάν ο Θεός προστάζει κάτι, τότε θα πρέπει να επακολουθεί η υπακοή διαφορετικά δεν θα ήταν Παντοδύναμος. Άρα, οποιοσδήποτε νόμος μας επιβάλλει κάποια προσταγή πρέπει να είναι ανθρώπινος νόμος, ο Θεός δεν μπορεί να είναι νομοθέτης. Αυτό το συμπέρασμα επιβεβαιώνεται από την εμπειρία, διότι ένας νομοθέτης ανταμείβει την υπακοή και τιμωρεί την ανυπακοή. Εξάλλου, και στη Βίβλο ο Σολομών λέει ότι η ίδια μοίρα τους περιμένει όλους : τον ενάρετο και τον ανήθικο, τον καλό και τον κακό. Άρα, όταν

υπάρχει και ενεργεί, δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια τη δύναμη του Θεού, η οποία είναι απολύτως ελεύθερη».

¹³⁷ Βλ. CURLEY, *όπ.π.*, σ. 321.

¹³⁸ Βλ. την έκδοση της Θεολογικο-πολιτικής πραγματείας στην οποία παραπέμπουμε, *όπ.π.*, σ. 62 – 78.

αναφερόμαστε στο Θεό ή στη Φύση, οτιδήποτε μπορούμε, επιτρέπεται και να το πράξουμε. Πιστεύουμε ότι με αυτή την ερμηνεία γίνεται περισσότερο κατανοητή και αποδεκτή η αντίληψη του SPINOZA, ότι το δίκαιο του καθενός εκτείνεται όσο και η δύναμή του. Με αυτή την έννοια στο Κεφ. 16 της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* ο SPINOZA αναφέρεται στα ψάρια τα οποία προορίζονται από τη φύση να κολυμπούν στο νερό και τα μεγάλα ψάρια να τρώνε τα μικρά ¹³⁹.

Όμως, στο ίδιο κεφάλαιο της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας*, ο SPINOZA μετά την ανάλυση της έννοιας του Φυσικού Δικαίου δίδει τον ορισμό της Δημοκρατίας ως του δικαίου που προκύπτει «όταν ο καθένας μεταβιβάζει όλη του τη δύναμη στην κοινωνία, η οποία έτσι έχει ένα υπέρτατο φυσικό δίκαιο σε όλα τα πράγματα, δηλαδή μία υπέρτατη κρατική εξουσία στην οποία ο καθένας πρέπει να υπακούει είτε ελεύθερα είτε από φόβο» ¹⁴⁰. Η χρήση του όρου «μεταβιβάζει» για το δίκαιο και τη δύναμη δείχνει ότι ο SPINOZA βρίσκεται ακόμη υπό την επιρροή της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου και του HOBBS την οποία θα

¹³⁹ «pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt». (βλ. *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία, όπ.π.,* Κεφ. 16, 2, σ. 207.)

¹⁴⁰ Βλ. *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία, όπ.π.,* Κεφ. 16, 25, σ. 211 : « Si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia, hoc est, summum imperium, sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur». Η μετάφραση του παραπάνω αποσπάσματος στα ελληνικά είναι του Άρη ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, από το άρθρο του «Ελευθερία και δημοκρατία : ο απόλυτος Σπινόζα», εις *Σπινόζα : Προς την Ελευθερία* (δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες), επιμέλεια Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Άρης ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, ειδικό τεύχος περιοδικού ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ, Νοέμβριος 2002, σ. 125 – 136 (εδώ σ. 129).

εγκαταλείπει ο φιλόσοφος στο τελευταίο ημιτελές έργο του, την *Πολιτική Πραγματεία* ¹⁴¹.

Ως προς το περιεχόμενο του Φυσικού Δικαίου, ο SPINOZA δεν το ορίζει ως αποκλειστικό προϊόν του Λόγου, αλλά κυρίως με αναφορά προς τις ορέξεις : «οι άνθρωποι καθοδηγούνται περισσότερο από την τυφλή επιθυμία παρά από το λόγο· γι' αυτό και η φυσική δύναμη ή το δίκαιο των ανθρώπων πρέπει να οριστεί όχι από τον λόγο, αλλά από τις ορέξεις που καθορίζουν την δράση τους και μέσω των οποίων προσπαθούν να αυτοδιατηρηθούν»¹⁴². Στην φιλοσοφία του SPINOZA όμως η *Ορεξη (Appetitus)* ¹⁴³ « δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί» ¹⁴⁴.

Επειδή ακριβώς οι άνθρωποι είτε μεμονωμένα είτε ως πλήθη «καθοδηγούνται περισσότερο από το πάθος παρά από τον λόγο» ¹⁴⁵ τελικά ο κύριος σκοπός του Κράτους είναι η ασφάλεια. Έτσι, αν στο Κράτος υπάρχει ασφάλεια τότε θα υπάρχει και πολιτική ελευθερία για τους ανθρώπους. Γι' αυτό ο SPINOZA τονίζει ότι «η ελευθερία, πνεύματος

¹⁴¹ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, «Ελευθερία και δημοκρατία : ο απόλυτος Σπινόζα», *όπ.π.*, σ. 129.

¹⁴² Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. II, 5, ελλ. μεταφρ., *όπ.π.*, σ. 99 – 100.

¹⁴³ «Με τον όρο τελικός σκοπός εξαιτίας του οποίου κάνουμε κάτι εννοώ την όρεξη» (Σπινόζα, *Ηθική*, Δ' Μέρος, Ορισμός 8, ελλ. μεταφρ., σ. 350), στο λατινικό πρωτότυπο : «Per finem cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo» (βλ. την έκδοση του λατινικού πρωτοτύπου, *όπ.π.*, σ. 204).

¹⁴⁴ Βλ. Σπινόζα, *Ηθική*, Γ' Μέρος, Πρόταση 9, Σχόλιο, ελλ. μεταφρ. σ. 247 - 248, βλ. και την έκδοση του λατινικού πρωτοτύπου, *όπ.π.*, σ. 140 : «appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia ex cuius natura ea quæ ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est».

¹⁴⁵ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. VI, 1, ελλ. μεταφρ., *όπ.π.*, σ. 136.

ή η ευψυχία» είναι ιδιωτικές αρετές, «ενώ η αρετή του κράτους είναι η ασφάλεια»¹⁴⁶. Η ασφάλεια, η ειρήνη και η ομόνοια διατυπώνονται από τον SPINOZA θετικά και όχι αρνητικά όπως όπως στον *Leviathan*, ως απλή προσπάθεια αποφυγής του βίαιου θανάτου¹⁴⁷. Ο SPINOZA το διατυπώνει χαρακτηριστικά :

«(...) όταν λέγω πώς το καλύτερο κράτος είναι εκείνο στο οποίο οι άνθρωποι περνούν τη ζωή τους με ομόνοια, εννοώ μια ζωή ανθρώπινη : εκείνη που ορίζεται όχι μόνον από την κυκλοφορία του αίματος και από άλλες κοινές σε όλα τα ζώα λειτουργίες, αλλά προπαντός από τον λόγο και από την αυθεντική ψυχική αρετή και ζωή»¹⁴⁸.

Συνοψίζοντας την παρουσίαση της θεωρίας του SPINOZA για το Φυσικό Δίκαιο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο φιλόσοφος αφενός αντιλαμβάνεται το Φυσικό Δίκαιο ως κοινό νομικό σύστημα εκεί όπου οι άνθρωποι ζουν με την κοινή συναίνεση και αφετέρου το ορίζει ως προς τις ορέξεις του ανθρώπου. Οι δύο αυτές εκφάνσεις του Φυσικού Δικαίου φαίνεται να αντιβαίνουν η μία προς την άλλη διότι το Φυσικό Δίκαιο αν και ορίζεται ως κοινό δίκαιο που συνίσταται σε κοινούς κανόνες, εντούτοις περιλαμβάνει και την τάση του κάθε ανθρώπου να υπερασπίζεται την ατομικότητά του. Έτσι, στη φιλοσοφία του SPINOZA το Φυσικό Δίκαιο οριζόμενο ως προς τις ορέξεις είναι ανοιχτό στη διαφοροποίηση και στα πάθη. Σύμφωνα λοιπόν με αυτή την αντίληψη, το Κράτος, ως εφαρμογή του Φυσικού Δικαίου, υποχρεώνεται να

¹⁴⁶ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. Ι, 6, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 97. Βλ. και ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, όπ.π., σ. 201.

¹⁴⁷ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, στο ίδιο.

¹⁴⁸ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. V, 5, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 133.

περιλαμβάνει εκτός από τους κανόνες που αφορούν όλους και εξασφαλίζουν τη συνοχή της κοινωνίας, και τις μορφές αντίστασης του ώστε να προστατευτεί η ύπαρξη του ως μοναδικότητα ¹⁴⁹.

Ο SPINOZA δεν θέτει το ζήτημα της γένεσης του Κράτους από τη φυσική κατάσταση αλλά αυτό που τον απασχολεί είναι η μετάβαση από το ένα πολιτειακό καθεστώς στο άλλο. Μάλλον φαίνεται να θεωρείται ως «φυσική κατάσταση» το δημοκρατικό καθεστώς το οποίο όμως εκπίπτει στην αριστοκρατία και στη μοναρχία ¹⁵⁰. Πράγματι, μιλώντας για το Κράτος το οποίο, όπως είδαμε, είναι το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους, αν η μέριμνα αυτού του κράτους «ανήκει σε μία συνέλευση που αποτελείται από το πλήθος στο σύνολό του, τότε το κράτος καλείται δημοκρατία» ¹⁵¹. Μάλιστα ο SPINOZA στο Κεφ. XVI της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* θεωρεί τη δημοκρατία το ορθολογικότερο πολίτευμα δεδομένου ότι είναι σχεδόν αδύνατο η πλειοψηφία μίας μεγάλης συνέλευσης να συμφωνήσει σε κάτι που είναι παράλογο ¹⁵². Στην ημιτελή όμως *Πολιτική Πραγματεία* το ενδιαφέρον του φιλοσόφου στρέφεται στην εξέταση της δημοκρατίας όχι απλώς ως ένα από τα συγκεκριμένα πολιτεύματα, αλλά ως μέτρο με το οποίο εκτιμώνται οι αρετές των πολιτευμάτων ¹⁵³. Έτσι, στο Κεφ. XI ο SPINOZA

¹⁴⁹ Βλ. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, όπ.π., σ. 168.

¹⁵⁰ Βλ. ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, όπ.π., σ. 170.

¹⁵¹ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. II, 17, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 107.

¹⁵² «Quibus accedit, quod in democratio imperio minus timenda sunt absurda ; nam fere impossibile est, ut maior unius coetus pars, si magnus est, in uno absurdo conveniat». (Βλ. την έκδοση της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* που χρησιμοποιούμε στο Κεφ. XVI, 30, σ. 212. Βλ. και ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, «Ελευθερία και δημοκρατία : ο απόλυτος Σπινόζα», όπ.π., σ. 129.

¹⁵³ Βλ. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, όπ.π., σ. 199.

χαρακτηρίζει τη δημοκρατία ως το «εντελώς απόλυτο κράτος», διότι σε αυτό όλοι οι πολίτες « απαιτούν για τον εαυτό τους, σύμφωνα με το δίκαιο, να ψηφίζουν στην ανώτατη συνέλευση και να συμμετέχουν στις ευθύνες του κράτους, χωρίς να επιτρέπεται να τους το αρνηθεί κανείς, εκτός αν έχουν εγκληματίσει ή ατιμωθεί »¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. XI, 1, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 242.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο HOBBS μέσα στη δίνη του εμφυλίου πολέμου της Αγγλίας παρέδωσε στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία μία συνεκτική και συστηματική θεωρία για το κράτος και την πολιτική εξουσία. Το Κράτος που στοχάζεται ο HOBBS είναι απόλυτο και δικαίως ο Leviathan έχει χαρακτηριστεί ως η «Βίβλος του φιλελεύθερου απολυταρχισμού και του απολυταρχικού κράτους, αλλά και το πλέον σημαντικό βιβλίο της πολιτικής φιλοσοφίας μετά την Πολιτεία του Πλάτωνα»¹⁵⁵. Το Κράτος όμως αυτό βασίζεται και οργανώνεται λόγω του φόβου που νιώθει ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση να πέσει νεκρός από κάποιον άλλο. Ο SPINOZA διαφοροποιείται σε σχέση με τον Άγγλο φιλόσοφο, καθώς η επιδίωξη της ασφάλειας μέσα στην κοινωνία αποτελεί και για τον SPINOZA στόχο της πολιτικής κοινωνίας αλλά ο SPINOZA διατυπώνει την ασφάλεια, την ειρήνη και την ομόνοια θετικά και όχι αρνητικά¹⁵⁶.

Άρα, ενώ η θεωρία του Άγγλου φιλοσόφου συνιστά μία θεωρία νομιμοποίησης της απόλυτης εξουσίας, αντίθετα σύμφωνα με τον SPINOZA, κάθε νόμιμη εξουσία μπορεί να οδηγήσει τον πολίτη στην ελευθερία της έκφρασης και της πράξης¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Βλ. Σπύρο ΜΑΚΡΗ, *Φιλελευθερισμός : Φιλοσοφικές απαρχές και σύγχρονες τάσεις* (από τον Αριστοτέλη στον John Rawls), ό.π., σ. 98.

¹⁵⁶ Σύμφωνα με τον SPINOZA, το καλύτερο κράτος είναι αυτό όπου οι άνθρωποι ζουν με ομόνοια, ζουν δηλαδή μία ζωή ανθρώπινη, δηλαδή μία ζωή «που ορίζεται όχι μόνον από την κυκλοφορία του αίματος και από άλλες κοινές σε όλα τα ζώα λειτουργίες, αλλά προπαντός από τον λόγο και από την αυθεντική ψυχική αρετή και ζωή» (Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. V, 5, ελλ. μεταφρ., ό.π., σ. 133).

¹⁵⁷ Βλ. Δημήτρη ΚΟΤΡΟΓΙΑΝΝΟ, «Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και στον Spinoza», *Αξιολογικά*, 1999, σ. 126 – 191 (εδώ σ. 100).

Ο HOBBS θέτει στο κέντρο του προβληματισμού του τη μετάβαση από τη «φυσική κατάσταση» στην πολιτική κοινωνία ενώ αντίθετα τον SPINOZA δεν τον απασχολεί το ζήτημα της γένεσης του Κράτους από τη φυσική κατάσταση αλλά εξετάζει τη μετάβαση από το ένα πολιτειακό καθεστώς στο άλλο.

Ο HOBBS ορίζει το Φυσικό Δίκαιο ως «την ελευθερία που διαθέτει ο κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη φύση του, και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει οτιδήποτε που κατά την κρίση του και το Λόγο του θα θεωρήσει καταλληλότερο μέσο γι' αυτόν τον σκοπό»¹⁵⁸. Η έννοια της ελευθερίας είναι καθοριστική και ορίζεται από τον Άγγλο φιλόσοφο «ως την απουσία εξωτερικών εμποδίων» τα οποία «συχνά μπορούν να αφαιρέσουν ένα μέρος της δύναμης του ανθρώπου να πράττει κατά βούληση, αλλά δεν μπορούν και να τον αποτρέψουν από τη χρησιμοποίηση του υπόλοιπου της δύναμής του κατά τις επιταγές της κρίσης και του Λόγου του»¹⁵⁹.

Εδώ βρίσκεται μία σημαντική θέση της φιλοσοφίας του HOBBS ότι στην φυσική κατάσταση το Φυσικό Δίκαιο του καθενός εξαρτάται από τη δύναμή του.

Τη θέση αυτή υιοθετεί και ο SPINOZA ο οποίος θα δηλώσει ρητά ότι εφόσον το δίκαιο της φύσης, το οποίο είναι η δύναμη του Θεού θεωρούμενη απόλυτα ελεύθερη, ώστε «κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη»¹⁶⁰.

Το σημαντικό στοιχείο όμως που διακρίνει τους δύο φιλοσόφους είναι ότι ενώ στον HOBBS έχουμε μία τομή ανάμεσα στη φυσική κατάσταση, όπου το φυσικό δίκαιο ταυτίζεται με τη δύναμη και πολιτικής κοινωνίας, όπου ο καθένας μετά τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου

¹⁵⁸ Βλ. *Leviathan*, όπ.π., Κεφ. XIV, σ. 91 και ελλ. μεταφρ., όπ.π., τόμος Α', σ. 199.

¹⁵⁹ Βλ. *Leviathan*, όπ.π..

¹⁶⁰ Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. II, 3, ελλ. μεταφρ., όπ.π., σ. 99.

έχει μεταβιβάσει το δίκαιο του στον κυρίαρχο για να ιδρυθεί το κράτος, στον SPINOZA, η φυσική κατάσταση συνεχίζεται και μέσα στην κοινωνία. Εδώ θα λέγαμε οι δύο φιλόσοφοι αποκλίνουν μεταξύ τους καθώς ο μεν HOBBS θέτει ως βάση για την κοινωνία την νομική έννοια του συμβολαίου και τη μεταβίβαση των δικαιωμάτων, αντίθετα ο SPINOZA εισάγει το στοιχείο της δύναμης στην πολιτική κοινωνία και αναδεικνύει την ιδέα της συλλογικότητας : το κυρίαρχο δίκαιο συγκροτείται με τη σύστασή του σε συλλογική δύναμη.

Έτσι, διακρίνουμε την κύρια διαφοροποίηση των δύο φιλοσόφων : ο HOBBS ως εκπρόσωπος της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου θεμελιώνει την Πολιτεία στη συναίνεση, στη σύμβαση ενώ αντίθετα ο SPINOZA, επικεντρώνοντας στο στοιχείο της δύναμης μέσα στην πολιτική κοινωνία ρίχνει το βλέμμα του στην ουσία του πολιτικού γίνεσθαι στον ανταγωνισμό και στη ρήξη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Έργα του HOBBS

Thomas HOBBS, *Hobbs Tripos In three discourses : The first, Humane Nature, or the Fundamental elements of Policy, The second : De corpore politico or The elements of Law, Moral and Politick, The third: Of Liberty and Necessity*, 3d edition, London, Matt. Gilliflower and Henry Rogers, 1684.

Elementa Philosophica, De Cive, Auctore Thomas Hobbes Malmesburiensi, editio nova accuratior, Amsterodami, 1760.

Thomas HOBBS, *Leviathan*, revised student edition by Richard TUCK, Cambridge University Press, στη σειρά *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, New York κλπ., 10η ανατύπωση, 2007.

Thomas HOBBS, *Λεβιάθαν ή Υλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, Εισαγωγή : Αμίλιος ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ, Μετάφραση: Γρηγόρης ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Αμίλιος ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ, τόμοι Α και Β, Εκδόσεις Γνώση, σειρά: *Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη*, Αθήνα, 1989.

B. Έργα του SPINOZA

Benedicti de Spinoza, *Opera Quae Supersunt omnia*, στερεότυπη έκδοση από τον C.H. Bruder, vol. III, Λειψία, εκδ. Berth. Tauchnitz Jun., 1846.

ΣΠΙΝΟΖΑ, *Πολιτική Πραγματεία*, Μετάφραση Α.Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, Εισαγωγή Γεωρ. ΒΩΚΟΣ, εκδ. Πατάκης, σειρά *Ναυτίλος - Αναγνώσματα*, Αθήνα, 6^η έκδ., 2003.

ΣΠΙΝΟΖΑ, *Ηθική*, μετάφραση Ν. ΚΟΥΝΤΟΥΡΙΩΤΗ, εκδότικός Οίκος Φέξη, Αθήνα, 1913 σε φωτομηχανική ανατύπωση από τις Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα, 2007.

ΣΠΙΝΟΖΑ, *Ηθική*, μετάφραση του Ευάγγελου ΒΑΝΤΑΡΑΚΗ με Εισαγωγή Βασιλικής ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Εκδ. Εκκρεμμές, σειρά *Ευμενείς έλεγχοι*, Αθήνα, 2009.

Γ. Άλλα έργα στα οποία παραπέμπουμε . Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Ηθικά Νικομάχεια*, Αρχαίο κείμενο – μετάφραση –σχόλια, Εκδ. Κάκτος, Άπαντα Αριστοτέλη, τόμοι 7, 8, 9 , Αθήνα, 1993.

ΒΩΚΟΣ Γεράσιμος, *Εισαγωγή στο ΣΠΙΝΟΖΑ, Πολιτική Πραγματεία*, Μετάφραση Α.Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, εκδ. Πατάκης, σειρά *Ναυτίλος - Αναγνώσματα*, Αθήνα, 6^η έκδ., 2003, σ. 9 – 88.

ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ Βασιλική, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Εισαγωγή Κοσμάς ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ, Αθήνα, Εκδ. Αλεξάνδρεια, 1999.

CURLEY Edwin, «Kissinger, Spinoza and Genghis Khan», σε Don GARETT (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 9η ανατύπωση, 2005, σ. σ. 315 – 342.

ΔΡΟΣΟΣ Διονύσης Γ. *Εισαγωγή στον τόμο του ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ, Αρετές και συμφέροντα. Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Μετάφραση – Επιμέλεια – Επίμετρο

Διονύσης Γ. ΔΡΟΣΟΣ, Εκδόσεις Σαβάλας, σειρά *Κοινωνικές Επιστήμες*, Αθήνα, 2008, σ. 13 -18 και ειδικά για τον HOBBS, σ. 19 -21.

FLATHMAN Richard, *Scepticism, individuality and chastened politics*, Sage Publications, σειρά : *Modernity and political thought*, Newbury Park, London, New Delhi, 1993.

ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ Κορνήλιος, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, Εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2007.

KAVKA Gregory S., «Hobbes's War of All against All», στο *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*, έκδοση του Christopher W. MORRIS, Εκδόσεις Rowan & Littlefield Publishers, σειρά : *Critical Essays*, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1999, σ. 1 – 22.

KLEVER W. N. A., «Spinoza's life and works», σε Don GARETT (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don GARETT (ed.), Cambridge University Press, 9η ανατύπωση, 2005, σ. 13 – 60.

ΚΟΤΡΟΓΙΑΝΝΟΣ Δημήτρης, «Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και στον Spinoza», *Αξιολογικά*, 1999, σ. 126 -191.

ΚΟΤΡΟΓΙΑΝΝΟΣ Δημήτρης, «Η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας στον Σπινόζα», εις *Σπινόζα : Προς την Ελευθερία* (Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες), επιμέλεια Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Άρης ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, ειδικό τεύχος περιοδικού ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ, Νοέμβριος 2002, σ. 113 – 124

ΜΑΚΡΗΣ Σπύρος, *Φιλελευθερισμός : Φιλοσοφικές απαρχές και σύγχρονες τάσεις (από τον Αριστοτέλη στον John Rawls)*, ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ

ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΑΜΑΝΛΗΣ, Εκδ. Σιδέρη, Αθήνα, 2007.

ΜΑΝΕΣΗΣ Αριστόβουλος, *Συνταγματικό Δίκαιο I*, Εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη, 1980.

ΜΥΛΩΝΟΠΟΥΛΟΣ Χρίστος Χ., *Ποινικό Δίκαιο. Γενικό Μέρος I*, Εκδ. Δικαίο και Οικονομία Π. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα, 2007.

ΝΤΕΛΕΖ Ζιλ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, (μετάφραση Κική ΚΑΨΑΜΠΕΛΗ, Επιμέλεια Γεράσιμος ΒΩΚΟΣ – Παναγιώτης ΠΟΥΛΟΣ, εκδ. Νήσος, σειρά *Αναγνώσεις*, Αθήνα, 1996.

ΠΑΤΕΛΗ Ιόλη, *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, εκδ. Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.

ΠΛΑΤΩΝ, *Πολιτεία*, (Τόμος Α' και Β'), Πρόλογος Ε. Παπανούτσος, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια : Ιωάννης Γρυπάρης, Εκδ. Ζαχαρόπουλος.

ΡΟΥΣΣΩ ΖΑΝ -ΖΑΚ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Μετάφραση Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ – Αλφρέδος ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ, Επιμέλεια – Εισαγωγή – Σημειώσεις - Επίμετρο Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Εκδόσεις Πόλις, 2^η ανατύπωση, 2009.

SAADA-GENDRON Julie, « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique : SPINOZA et HOBBS », *Astérior*, n °3, Ιούλιος 2005, σ. 9 – 52

SCHMITT Carl, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς. Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, (μετάφραση – επιμέλεια Γιώργος Σαγκριώτης, εισαγωγή Δημήτρης Καρύδας, Γιώργος Σαγκριώτης, εκδόσεις Σαββάλα, σειρά: *Κοινωνικές Επιστήμες*, Αθήνα, 2009).

ΣΤΑΪΝΧΑΟΥΕΡ Φρέντυ, «Η παράδοση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και ο Σαμουήλ Πουφεντορφ», *Αξιολογικά*, τ. 21, 2009, (Εκδ. Νήσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα), σ. 75 – 96.

ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ Άρης, «Ελευθερία και δημοκρατία : ο απόλυτος Σπινόζα», εις *Σπινόζα : Προς την Ελευθερία* (Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες), επιμέλεια Βασιλική ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ, Άρης ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ, ειδικό τεύχος περιοδικού *ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ*, Νοέμβριος 2002, σ. 125 – 136.

ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ Άρης, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2006,.

WILLIAMS Howard, *Kant's critique of Hobbes*, University of Wales Press, 2002.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΣΤΑ ΑΓΓΛΙΚΑ – SUMMARY

In this paper we examine the views of HOBBS and SPINOZA in the question of Natural Right and try to compare them.

HOBBS's aim was to show human beings how best to satisfy their desires by instituting mutually useful political and social constraints of their passions and so to maximize their chances for a relatively long and pleasant life. According to HOBBS we enter in a contractual relationship with our fellow men and erect a Sovereign after deciding to abandon the state of nature , an amoral state in which every man has a right to every thing.

As for SPINOZA he believed that the state of nature continues to exist in the political society denying not only the existence but also the necessity of a contract as a base of the State. On the contrary SPINOZA focused on the concept of power and he proclaimed that the right of each thing extends as far as its power does. So he focused on what one could name the essence of politics, that is competition and struggle.

