

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟΝ ΛΕΒΙΑΘΑΝ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣ

Η οικειοποίηση του θεολογικού επιχειρήματος από τον λόγο της κρατικής σκοπιμότητας

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Β. ΓΙΑΡΜΑΚΟΣ

ΑΘΗΝΑ, 2021

Τριμελής Επιτροπή

Γ. Φαράκλας, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπων)

Στ. Δημητρίου, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Θ. Νουτσόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

Copyright © Δημήτριος Β. Γιαρμάκος, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσης διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη φύση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στην Άννα, τον Βασίλη, την Κωνσταντίνα, την Μαρία Χριστίνα, τον Γιώργο, την Ίριδα,
την Τζίλεια και τον Μανόλη.

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	8
Κεφάλαιο πρώτο	25
Εισαγωγικά σε μια ανάλυση της βιβλικής ερμηνευτικής του Hobbes	25
1.1 Γενικές παράμετροι της κριτικής της Θρησκείας στον <i>Leviathan</i>	25
1.2 Μεθοδολογικές προενοήσεις του Χομπσιανού Πολιτικο-Κοινωνικού στοχασμού	30
1.3 Η Χριστιανική Θρησκεία ως Πολιτικό Πρόβλημα στο Χομπς.....	39
1.4 Ποιος είναι ο στόχος της αβαθούς Θεολογίας του II Μέρους του <i>Λεβιάθαν</i> ; Τι επιδιώκει η χομπσιανή βιβλική ερμηνευτική;.....	48
1.5 Αρχή του Στρατηγικού Προληπτικού Αντι-κονφορμισμού	54
Κεφάλαιο δεύτερο.....	71
Ο Κοσμικός Κυρίαρχος και η Πολιτική Θεολογία του Χομπς	71
2.1 «Προκαταρκτικές Παρατηρήσεις επί της ακολουθούμενης επιχειρηματολογικής στρατηγικής στο 2ο Μέρος του <i>Λεβιάθαν</i> . Ασκήσεις Ρητορικής Αμφισημίας αναφορικά με την Ισότητα στην φυσική κατάσταση. Η Στράτευση του Θεολογικού Επιχειρήματος υπέρ της Πολιτικής Τάξης στο παράδειγμα της προέλευσης των Φυσικών Νόμων και η εσκεμμένα αμφίσημη πραγμάτευση της ισότητας στην Φυσική Κατάσταση της Ανθρωπότητας».....	71
2.2 «Το θεολογικο-πολιτικό ζήτημα ως το κατεξοχήν πρόβλημα την πρώτης νεωτερικότητας και η εκκοσμικευτική ρήξη της χομπσιανής προβληματικής».....	72
2.3 Η ρήξη με το Κλασικό Φυσικό Δίκαιο στον <i>Λεβιάθαν</i>	75
2.4 Η Επιστράτευση του Θεολογικού Επιχειρήματος υπέρ του Κοσμικού Κυρίαρχου, όπως αναπτύσσεται στο I Μέρος του <i>Λεβιάθαν</i>	81
2.4.1 Στο παράδειγμα της θέσης περί ισότητας των υποκειμένων. Ασκήσεις Ρητορικής αμφισημίας.	81
2.4.2 Μια ψευδεπίγραφη ισότητα.....	82
2.4.3 Κριτική της περί ισότητας θέσης.....	83
2.4.4 Επιχειρήματα υπέρ της Πνευματικής & Σωματικής Ισότητας στα <i>Στοιχεία Δικαίου και στο <i>Περί του Πολίτη</i> (<i>Elements of Law</i> και <i>De Cive</i>)</i>	84
2.4.5 Επιχειρήματα υπέρ της Πνευματικής & Σωματικής Ισότητας στον <i>Λεβιάθαν</i>	88
Συμπεράσματα δεύτερου κεφαλαίου.....	119
Κεφάλαιο τρίτο	122
Φυσικός Νόμος και Θέλημα Θεού	122
3.1 Οι Φυσικοί Νόμοι ως Υποθετικές Προστακτικές επί δευτεροβάθμιας εκτέλεσης συμφωνηθείσας σύμβασης	122
3.2 Συμπληρωματικός Σχολιασμός επί των Φυσικών Νόμων	127

3.3 Φυσικό Δίκαιο: Ορθολογικός Κανών με στόχο την αυτοσυντήρηση ή Θέλημα Θεού;..	134
Συμπεράσματα τρίτου κεφαλαίου	139
Κεφάλαιο τέταρτο	144
Ο Χομπς οικειοποιείται την Βίβλο	144
4.1 Η Θρησκεία εντός των ορίων του χομπσιανού λόγου	144
4.2 «Βλέποντες έβλεπον μάτην»: Η Μεγάλη Ψευδ-αίσθηση ή μια Επιστημολογία του Διαχωρισμού	147
4.3 Το Φυσικό Δίκαιο & οι παράγωγοι Φυσικοί Νόμοι σε ένταση με την Αποκεκαλυμμένη Βιβλική Γνώση	149
4.4 Εν Αρχή ην η ΑναΠαράσταση. Ψευδ-αίσθηση και Θρησκευτικά <i>Idola Tribus</i>	155
4.5 Θρησκεία – Ορισμός και Ανάλυση του Θρησκευτικού Φαινομένου	160
Συμπεράσματα τέταρτου κεφαλαίου	179
Κεφάλαιο πέμπτο	183
Ο Θεός ως Σώμα	183
5.1 Θεολογία ad Seculum. Κατάληψη, εκτροπή και ανανοηματοδότηση της αποσυντιθέμενης θεολογικής ορολογίας και αποσταθεροποίηση του φαντασιακού σχηματισμού του Ancien Regime. Απόσυρση του Θεού ως ενεργού παράγοντα από τον κτιστό κόσμο δια της ομογενοποίησης του νεωτερικού κοσμοειδώλου. Φαινόμενα εναντίον Ουσιών	183
5.2 Ο Θεός της αιτιότητας, εντός των ορίων του φυσικού Λόγου	187
5.3 Σχολιασμός της Χομπσιανής Αποδείξεως Υπάρξεως του Θεού	190
5.3.1 Αποδόμηση της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας και Αντιπερισπασμός δια της αλλαγής του θέματος της έρευνας.	190
5.3.2 Η συνοχή της απόδειξης της ύπαρξης του Θεού, στον <i>Λεβιάθαν</i>	192
5.4 Deus est corpus	199
5.5 Απόδειξη Ύπαρξης δια demonstratio	201
Συμπεράσματα πέμπτου κεφαλαίου	207
Κεφάλαιο έκτο	214
6.1 Sola Scriptura ή Sola Ratio; Η εξουδετέρωση του Προφητικού/Αποκαλυπτικού Λόγου και η εκτροπή-οικειοποίησή του κανονιστικού δυναμικού του υπέρ της Κρατικής σκοπιμότητας. Συγκέντρωση των σωτηριολογικών μέσων στον Κρατικό Μηχανισμό ως μέρος της Πρωταρχικής Συσσώρευσης.....	214
6.2 Ο Νέος Ορθολογισμός.....	220
6.3 Ο Λεβιάθαν, εις τόπον και τύπον Θεού, ενάντια στους Προφήτες	224
6.4 Η στρατηγική υπονόμησης του Προφητικού Λόγου. Διάβρωση της παλαιάς θεότητας	234
6.5 Υλιστική αναγωγή της προφητείας ad absurdum	241

6.6 Η διακρίβωση της αξιοπιστίας του Προφητικού Λόγου	246
6.7 Ελεγκτικός μηχανισμός Προφητικού Λόγου	249
6.8 Περί της ύπαρξης και χρήσης των Θαυμάτων	258
6.9 Αμφισβήτηση του αποκαλυπτικού περιεχομένου των Γραφών	270
6.10 Ενδείξεις παραποίησης. Ο Μωϋσής και η Πεντάτευχος.....	274
6.11 Η γνωσιμότητα, αξιοπιστία και μεταδοσιμότητα της Αποκάλυψης.....	293
Συμπεράσματα έκτου κεφαλαίου	298
ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ	303
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΠΗΓΕΣ	327

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο *Leviathan* του Thomas Hobbes θεωρείται, χωρίς σημαντικές εξαιρέσεις, ως εκ των σημαντικότερων έργων πολιτικής σκέψης της νεωτερικότητας, το σημαντικότερο έργο, ίσως, πολιτικής φιλοσοφίας που έχει γραφεί στην αγγλική γλώσσα και, last but not least, αστείρευτη πηγή ερμηνευτικού σχολιασμού. Ένα από τα προβλήματα που διαχρονικώς απασχολούν τους μελετητές του χομπσιανού corpus είναι η ακριβής φύση των θρησκευτικών πεποιθήσεων του συγκεκριμένου συγγραφέα και ιδιαιτέρως ο λόγος ύπαρξης και ο ρόλος που παίζουν εντός του γενικότερου πολιτικού στοχασμού του τα θεολογικώς προσανατολισμένα τα III & IV Μέρη του *Λεβιάθαν*, (το III με τίτλο *Περί Χριστιανικής Πολιτείας* και το IV με τίτλο *Περί του Βασιλείου του Σκότους*). Μάλιστα, η αμφισημία που φαίνεται να επικρατεί σε αυτά είναι ένας εκ των λόγων, ίσως ο κύριος, που συνήθως αγνοούνται από την κριτική. Όταν ο *Λεβιάθαν* βγήκε από το τυπογραφείο, το 1651, προκάλεσε μεγάλη εντύπωση και εξασφάλισε στον Χομπς την φήμη ότι ήταν άθεος, φήμη που τον ακολούθησε σε όλη την διάρκεια του βίου του. Για μεγάλο χρονικό διάστημα το έργο ήταν γνωστό ως η πρώτη γραπτή απόπειρα υπονόμευσης και αποκήρυξης της θρησκείας, διαχωρισμού της θεολογικής από την πολιτική σκέψη και θεωρήθηκε υπεύθυνο για την επικράτηση της εκκοσμίκευσης και της λογικής της κρατικής σκοπιμότητας έναντι της χριστιανικής θρησκείας και των απαιτήσεων της. Πάντως και ανεξαρτήτως του προβλήματος των προσωπικών θρησκευτικών πεποιθήσεων του συγγραφέα του *Λεβιάθαν*, είναι βέβαιο ότι, κατά την διάρκεια του ενεργού δημόσιου βίου του, ο Χομπς διακήρυττε ότι ακολουθούσε την επίσημη θρησκευτική πολιτική της Αγγλικανικής Εκκλησίας και *παραλλήλως και παραδόξως* επεδείκνυε την απέχθειά του για τους λειτουργούς της. Επίσης, αν και λεπτομέρειες της ανάλυσης του θρησκευτικού φαινομένου τροποποιήθηκαν μεταξύ των τριών κύριων πολιτικών πραγματειών του, *Elements of Law*, *On the Citizen* & *Leviathan*, η κύρια επιχειρηματολογική δομή και ο στρατηγικός σκοπός παραμένουν σταθεροί: να περιγραφεί μια πολιτική θεωρία καθολικής ισχύος, διατηρώντας μια μινιμαλιστική θρησκευτική δογματική¹.

Η κακή φήμη του Χομπς, από την έκδοση του *Λεβιάθαν* και έπειτα στηρίχθηκε στον υλισμό και νομιναλισμό που διέπνεαν το εν λόγω έργο. Εκεί ο Χομπς επεξεργάστηκε μια νομιναλιστική γνωσιολογία και μια υλιστική οντολογία, θέσεις που οπωσδήποτε, στα μέσα του 17^{ου} αιώνα, δεν προοιωνίζαν ενθουσιώδη υποδοχή του κειμένου από την καθεστηκυία τάξη. Αν και ο νομιναλισμός είχε ήδη αναπτυχθεί από τον William of Ocham και άλλους στοχαστές του ύστερου σχολαστικισμού, η Χομπς ώθησε την θεωρία σε ακραίο σημείο, εις τρόπον ώστε να αρνείται τελείως την ύπαρξη καθολικών εννοιών και, ως συνέπεια, ο προκύπτων γλωσσικός συμβατισμός να αρνείται την ύπαρξη *ανεξάρτητης τάξης αξιών* πέραν από αυτές που δημιουργεί εξ ιδίων μέσων ο άνθρωπος. Ως εκ τούτου η παραδοσιακή έννοια του *lex naturalis* ακυρώθηκε, εάν με αυτό εννοούνταν μια τάξη κανονιστικότητας που προέρχονταν από την μια υπερ-φυσική βούληση, ενείχε υπερχρονική ισχύ και ήταν ανεξάρτητη από τις αποφάσεις της κοσμικής εξουσίας. Με αυτή την κίνηση ο φυσικός νόμος εκκοσμικεύτηκε και του αφαιρέθηκε το υπερβατικό θεμέλιο, γεγονός που στο συγκεκριμένο της εποχής ισο-

¹ Springborg Patricia, *Hobbes on Religion* στο The Cambridge Companion to Hobbes, ed. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 347,349.

δυναμούσε με αθεϊσμό. Ομοίως, η σύγχρονη κριτική επιτέθηκε στον χομπσιανό υλισμό. Η θέση του Χομπς ότι το σύνολο του σύμπαντος είναι σώμα δηλαδή ύλη οδηγούσε στην ανυπαρξία το πνεύμα ή, κατ' ελάχιστον, το ανάγκαζε να παρασιτεί επί της ύλης, οδηγώντας, στο λογικό όριο, τον θιασώτη αυτής της θεωρίας στην άρνηση της ελεύθερης βούλησης και στον καθολικό ντετερμινισμό. Ο χομπσιανός υλισμός ήταν *σκάνδαλον* για την εποχή του διότι, επιπλέον, συσχετιζόνταν με υλιστικά ρεύματα σκέψης της αρχαιότητας και ιδιαιτέρως με την ατομική φιλοσοφία του Δημόκριτου, του Επίκουρου και του Λουκρήτιου, οι οποίες όλες ξεκινούσαν από πρώτες αρχές εχθρικές προς την χριστιανική κοσμολογία. Ακόμη και αν ο υλισμός δεν ταυτίζεται με τον αθεϊσμό είναι η *via regia* προς αυτόν και αυτό, εκτιμούσαν οι σύγχρονοι του Χομπς, είναι αρκετό για την καταδίκη του στοχαστή. Έτσι, η φιλοσοφία του Χομπς, ήδη από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα, είχε αποκτήσει μια φήμη αθεϊσμού και αυτή ήταν η επικρατούσα άποψη για τον άνθρωπο και το έργο του μέχρι και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα.

Η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση διαταράχθηκε, ως προς την μεθοδολογία αν και όχι ως προς τα συμπεράσματα όταν, το 1936, ένας νεαρός γερμανός πολιτικός φιλόσοφος, ο Leo Strauss, εξέδωσε το βιβλίο του με τίτλο *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Χομπς* (*The Political Philosophy of Hobbes*), στο οποίο παρέθετε την θέση του περί συγγραφής πολιτικών και φιλοσοφικών έργων με εσωτερικό τρόπο, όπου το πραγματικό μήνυμα προς τον αναγνώστη κρύπτεται από τον συγγραφέα από το λεγόμενο εξωτερικό κείμενο, είτε για λόγους δίωξης των σχετικών απόψεων είτε για παιδαγωγικούς λόγους και εφαρμόζε την συγκεκριμένη μέθοδο στο έργο του Χομπς. Ο Strauss διαπίστωνε ότι η εκτεταμένη ενασχόληση του Χομπς με την χριστιανική σκέψη υπέκρυπτε έναν έντονο σκεπτικισμό για την δυνατότητα ύπαρξης φυσικής θεολογίας που να παρέχει αμάχητη κανονιστικότητα και μια διάθεση αντικατάστασης της φυσικής θεολογίας από μια προσχηματική αποκεκαλυμμένη θεολογία. Η μάχη δόθηκε με όπλο την προτεσταντική αρχή της *sola scriptura* και με αυτό το εφόδιο ο Χομπς χρησιμοποιεί την Αγία Γραφή για να υποστηρίξει την θεωρία του, την ίδια στιγμή που η ερμηνεία που προσφέρει υπονομεύει την πίστη στα κείμενα που θεμελίωσαν τον χριστιανισμό. Πάντως, ο Strauss συμφωνεί ότι ο Χομπς θεωρούσε την θρησκεία και ειδικώς τον χριστιανισμό βαθύτατα προβληματικό καθότι πολιτικώς επικίνδυνο για την σταθερότητα της κρατικής τάξης. Επ' αυτής της θέσης πιστεύω ότι συμπίπτουν οι θέσεις της πλειονότητας των πολυάριθμων σχολιαστών του χομπσιανού έργου από την εποχή του *Λεβιάθαν* μέχρι σήμερα.

Άλλο έργο όπου ο συγγραφέας του διαπίστωνε ότι ο Χομπς επεδίωκε την ανατροπή του χριστιανισμού είναι το *Hobbes and Christianity* του Paul Cook, το οποίο εκδόθηκε το 1996. Εκεί ο Cook αναλύει πως, ενώ ο Χομπς επιχειρεί να ανατρέψει την χριστιανική θρησκεία, το κάνει με τρόπο που να είναι κατανοητός μόνο από τους καλλιεργημένους αναγνώστες του ενώ το μεγαλύτερο μέρος του ευρύτερου αναγνωστικού κοινού δεν είχε την ικανότητα αποκρυπτογράφησης του ανατρεπτικού μηνύματος. Ενδιαφέρον έχει ο εντοπισμός από τον Cook ενός έργου του 1870, με συγγραφέα τον Thomas Hunt και τίτλο *Η Θρησκευτική Σκέψη στην Αγγλία* (*Religious Thought in England*)². Στο έργο αυτό, αφού ο Hunt επαναλάβει τις περί αθεϊσμού κατηγορίες, ισχυρίζεται, παραταύτα, ότι ο Χομπς είναι πιστός χριστιανός και

² Βρίσκεται στο:

<https://archive.org/search.php?query=hunt%20Religious%20Thought%20in%20England>.

επιβεβαιώνει την θρησκευτικότητα που θεωρεί ότι τον χαρακτηρίζει, χωρίς όμως να μπορεί να αμφισβητήσει ότι στον *Λεβιάθαν* ο Χομπς θεμελιώνει τόσο την θρησκεία όσο και την ηθική στον δημόσιο λόγο του Πολιτικού Κυρίαρχου και όχι στον Θεό. Αυτή, εκτιμά ο Cook, είναι η χρονική στιγμή που διακόπτεται η ομοφωνία της παραδοσιακής άποψης για τον υλιστικό αθεϊσμό του Χομπς, ξεκινά μια νέα προσέγγιση στο έργο του και αρχίζει να αντιμετωπίζεται ως οπαδός ενός άλλοτε παραδοσιακού άλλοτε ετερόδοξου χριστιανισμού. Αυτή η θέση, δηλαδή ο Χομπς ως χριστιανός στοχαστής, υποστηρίχθηκε, ενδεικτικά, τον 20^ο αιώνα από έργα των F.C Hood και A.P. Martinich³. Η αντίθετη θέση υποστηρίζει ότι η χομπσιανή ενασχόληση με την χριστιανική θεολογία έχει ως στόχο την ριζική αναδόμηση της χριστιανικής θρησκείας καθώς απορρίπτει βασικά δόγματα όπως το Βασίλειο του Ουρανού, την Κόλαση, την άυλη και αθάνατη φύση της ψυχής και, ειδικώς, απορρίπτει διαρρήδην το ερμηνευτικό μονοπώλιο της Εκκλησίας, καθολικής και προτεστάντικής, επί του κειμένου το οποίο είναι ο λόγος ύπαρξής της⁴.

Η παρούσα εργασία πραγματεύεται την βιβλική ερμηνευτική του Χομπς στον *Λεβιάθαν* και υποστηρίζει ότι τα III και IV Μέρη του *Λεβιάθαν*, όπου αυτή κυρίως αναπτύσσεται, θα πρέπει να ληφθούν σοβαρά υπόψη αλλά όχι *τοις μετρητοίς*. Ο κύριος στόχος είναι να μετασχηματιστεί η συνείδηση των αναγνωστών ώστε να λειανθεί και θεωρηθεί «φυσική», στο μέτρο του δυνατού, η αποδοχή του υπό διαμόρφωση αστικού πλέγματος κοινωνικών σχέσεων. Η όλη πολεμική του *Λεβιάθαν* αποσκοπεί και φιλοδοξεί να είναι η αρχική απόπειρα αλλοίωσης του υπάρχοντος και συγκρότησης ενός νέου φαντασιακού σχηματισμού, ώστε να υπονομευτούν και αλλάξουν εκείνες οι πεποιθήσεις που ο Χομπς θεωρεί ότι είναι εχθρικές προς την «ορθή» πολιτική εξουσία με «πεφωτισμένες» θεωρήσεις του εαυτού, του κοινωνικού δεσμού, του Θεού και του σύμπαντος. Εφόσον, οι παλαιές και ημαρτημένεςπίστεις περιελίσσονταν ως επί το πλείστον γύρω από την χριστιανική βιο-κόσμοθεωρία, θα έπρεπε να σκοπευθεί το θρησκευτικό φαινόμενο ως τέτοιο. Θα διατηρηθεί η *ιερή αύρα* της πολιτικής εξουσίας καθεαυτής αλλά αυτή δεν θα ερείδεται πλέον, όπως στον Μεσαίωνα, επί μιας *θεο-κρατικής* βάσης που δικαιολογούνταν *ηθικώς*, αλλά τώρα η προσήκουσα στην νεωτερικότητα πολιτική μορφή, το Κράτος, θα νομιμοποιείται μηχανιστικώς, από την *πλασματική* συναίνεση *πλασματικών* οντοτήτων. Με δεδομένο ότι ο Χομπς είναι ο στοχαστής που θέτει τις βάσεις εννοιολόγησης και θεματοποίησης της πολιτείας υπό την κρατική μορφή, γεγονός που σημαίνει ότι αρνείται την αξία της φεουδαρχικής πολιτικής οργάνωσης και των θεσμών της, είναι βέβαιο ότι θα υπάρξει σύγκρουση με τον οργανωμένο χριστιανισμό, ως την κατ' εξοχήν υποστηρικτικό ιδεολογικό θεμέλιο του *status quo ante*. Η αντιπαράθεση είναι εξασφαλισμένη καθώς η υφιστάμενη εκκλησιαστική δομή θεωρεί εαυτήν ως τον αποκλειστικό νόμιμο κάτοχο του δικαιώματος λύειν και δεσμεύν *ratione peccati*, διότι θεωρεί αυτονόητη την λογική υπαγωγή της επίγειας στην υπερ-φυσική κανονιστικότητα που θεωρεί ότι εκπροσωπεί. Το αναπόφευκτο της σύγκρουσης οδηγεί τον Χομπς να επεξεργαστεί μια στρατηγική με σκοπό να συναρμόσει, άνευ υπερβολικής τριβής, τα πρότυπα θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής, εις τρόπον ώστε να ελκύσει το ποίμνιο στο εσωτερικό της νέας τυ-

³ Πρόκειται για τα έργα: F.C Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, 1964 & A.P.Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge U.P, 1992.

⁴ Υποστηρίζεται από Strauss, 2011. Επίσης, στο ίδιο μήκος κύματος ο Devin Stauffer, *Hobbes Kingdom of Light, A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 2018.

πολογίας εξαναγκασμού, αυτή της νομικής μορφής της σύμβασης. Η μεταστροφή αυτή επιχειρείται μέσω μιας απαισιόδοξης ανθρωπολογίας η οποία ενσταλάζεται στο νου των αναγνωστών μέσω του σκεπτικισμού ως προς την ικανότητα του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται αληθώς τον κόσμο και να εξυπηρετεί το συμφέρον του με υπεύθυνα έλλογο τρόπο που διαπνέει το σύνολο του κειμένου του *Λεβιάθαν*. Ο Χομπς επιλέγει τον υλισμό ως το προσήκον μεθοδολογικό εργαλείο κοινωνιολογικής εξέτασης του χριστιανισμού. Δια της υλιστικής ανάλυσης επιχειρείται *κατάληψις* της θεότητας μέσω της νοητικής της προβολής ενώ, ταυτοχρόνως αυτή η ουσία/Θεός παύει να είναι ένας προσωπικός δημιουργός, δηλαδή αποστερείται το *ποιεῖν* και το *ενεργεῖν*. Αυτό επιτρέπει στον νεότευκτο κρατικό μηχανισμό να άρει την ριζική οντολογική διαφορά μεταξύ Θεού και ανθρωπίνων εννοιών για τον Θεό, να απαξιώσει την απόλυτη οντολογική ετερότητα κτιστού και ακτίστου και να επιστρατεύσει το θεολογικό επιχείρημα υπέρ του λόγου της κρατικής σκοπιμότητας. Η συγκρότηση του πολιτικού υπό την κρατική μορφή σε συνδυασμό με την προτεινόμενη θεολογία προϋποθέτει την ακύρωση της χριστιανικής ανθρωπολογίας, ως δυνατότητα σωτηρίας μέσω της πίστης ή/και των έργων και την απόσυρση του προσωπικού Θεού του χριστιανισμού από τον δημόσιο χώρο. Λαμβάνεται μέριμνα δραστικής μείωσης της έντασης της πίστης και αντίστοιχης μείωσης των σωτηριακών αναγκών του ποιμνίου, (συμφέρον υπερ-αυτοσυντήρησης), μέσω του πλάσματος της φυσικής κατάστασης, όπου τα πάθη, διακηρύσσεται, ότι δεν συνιστούν αμαρτία. Αυτή η αντίληψη συνδυαστικώς με την θέση ότι η ανθρωπότητα αδυνατεί να δώσει *φυσική* λύση στην ενδογενή συγκρουσιακότητα των μερικοτήτων που την συγκροτούν *αναανοηματοδοτεί* το βασικό πολιτικό πρόβλημα. Πλέον, αναζητείται λύση στο εξής θεμελιώδες ερώτημα: με ποιο τρόπο θα καταστεί δυνατή η κοινωνική συμβίωση των εγωϊστικών μερικοτήτων, οι οποίες χειραφετημένες από την αλλοκόσμια ασκητική ηθική, επιδίδονται στην, πλέον απονενοημένη, επιδίωξη του ιδιωτικού τους συμφέροντος. Η αλλαγή της προβληματικής αλλοιώνει και τον λόγο ύπαρξης του θρησκευτικού φαινομένου. Πλέον, οι *natural seeds of religion* καλλιεργούνται με σκοπό να καταστήσουν τα άτομα δεκτικούς στην υπακοή στις εντολές του πολιτικού κυρίαρχου, που αναλαμβάνει την διακυβέρνηση της πολιτείας. Την ίδια στιγμή και με την ίδια κίνηση, το αρχαιοπρεπές αρετολογικό πρόγραμμα υπονομεύεται δραστικά, καθώς το σύνολο των παθών που καταγράφονται ως σημαντικά από την θεωρία τίθενται στο αυτό επίπεδο αξιολόγησης, χωρίς να διακρίνεται η αρετή από την φαυλότητα. Αντιθέτως, το χομπσιανό υποκείμενο κάπως προεικονίζει ή έστω προετοιμάζει τον *homo economicus*, στο βαθμό που κινητροδοτείται να εκφορτίσει την «ενέργειά» του αποκλειστικώς εντός του ιδιωτικού χώρου και μέσω της αενάως επιτυχούς συμμετοχής του στον κοινωνικό δεσμό, συσσωρεύοντας αδιαλείπτως ποσά ισχύος. Η περιγραφή της εμπαθούς κατάστασης της ανθρωπότητας αντίκειται στην παραδοσιακή χριστιανική θυμική κατάσταση ως εκ της φύσεως του ανθρώπινου επιθυμείν. Πράγματι, προκειμένου για την επίτευξη των σε συνεχή μετωπική μετάπτωση στοχοθεσιών του υποκειμένου, αυτό αδυνατεί να θέσει εαυτόν σε στάση, αλλά κινείται αενάως, άνευ ορατού τέλους, πλην του θανάτου-ως-τερματισμού-της-κινήσεως. Δηλαδή, τα χομπσιανά υποκείμενα έχουν εισέλθει σε μια ιδιόρρυθμη διεργασία απειρισμού των σωμάτων τους καθώς φύσει αδυνατούν να θεωρήσουν τον επίγειο βίο τους ως μια σύντομη προσκυνηματική περιήγηση, πριν την τελική ατομική αφθαρτοποίηση στον Ουρανό. Αυτό σημαίνει ότι, λαμβανομένης υπόψη της προτεινόμενης ψυχο-ανθρωπολογίας, ο παραδοσιακός χριστιανισμός είναι μεταφυσικώς ακατάλληλος για να εξυπηρετήσει την ανέλιξη μιας ανθρώπινης φύσης που προσεγγίζεται υπό το πρίσμα του πολιτικού ευδαιμονισμού, ο ο-

ποίος παράγει ένα κοινωνικό ιστό που καθιστά τις σχέσεις ιδιοκτησίας ως τον δεσπόζοντα τρόπο σύνδεσης και δεσμό συνοχής των μελών του ανθρώπινου είδους.

Η παρούσα εργασία υποστηρίζει ότι η χομπσιανή ανάλυση της Βίβλου, ενώ φαινομενικά υποτάσσεται στο γράμμα του κειμένου, υπορρήτως υπονομεύει το δόγμα ώστε να επιφέρει τον αργό θάνατο του πνεύματος λόγω ατροφίας, ώστε να ακυρωθεί η πολιτική επιρροή του χριστιανισμού και αλλοιωθεί η συνείδηση των ατόμων προς την αποδοχή της πολιτικής ιδεολογίας της νεωτερικότητας και των διαχωρισμών της και χωρίζεται σε έξι Κεφάλαια. Η ανάλυση εκκινεί με εισαγωγικές παρατηρήσεις και μεθοδολογικές προενοήσεις της χομπσιανής σκέψης. Διαπιστώνεται ότι η Μεταρρύθμιση διέλυσε το ενιαίο της χριστιανιστικής και αποκατέστησε την άμεση επαφή μεταξύ των πιστών και του βιβλικού κειμένου, χωρίς το χιλιετές φιλτράρισμα της εκκλησιαστικής παράδοσης, η οποία επέτρεπε ορισμένες και απαγόρευε άλλες ερμηνείες και αποθάρρυνε ή και παρεμπόδιζε την άμεση τριβή με την βιβλική διδασκαλία. Προκύπτει λοιπόν αλλαγή Παραδείγματος, όπου η Θεολογία υποχωρεί μπροστά σε μια Ανθρωπολογία για την οποία η φύση του ανθρώπου συγκροτείται ως πλέγμα Λόγου/Παθών που καταλήγουν σε δομές συγκρουσιακού πράττειν λογικών ατομικοτήτων, χωρίς αναφορά σε δομές κοινωνικότητας. Η εν λόγω ανθρωπολογία αντιτίθεται στο υπάρχον εκκλησιαστικό κανονιστικό πλαίσιο. Η θεωρία επομένως οφείλει να επεξεργαστεί μια στρατηγική που θα συναρμόσει τα πρότυπα θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής, εναρμονίζοντας διαφορετικού επιπέδου συνειδησιακά περιεχόμενα στο εσωτερικό της πολιτικής κοινότητας. Εφόσον ο Χομπς προενοεί το υποκείμενο όχι ως ημαρτημένο αλλά α-χρονική και α-χωρική λογική Μονάδα Ισχύος με τελικό προορισμό όχι την σωτηρία αλλά την βελτιστοποίηση της παρούσας ποσότητας ισχύος, οφείλει να οργανώσει την αποδόμηση του αντίπαλου κοσμοειδώλου και των μεταφυσικών του προϋποθέσεων. Εκ παραλλήλου, έπρεπε να δυσφημιστεί και το αρχαίο πολιτικό υπόδειγμα, όπου η πολιτική εξουσία ασκείται με ορισμένο βαθμό συμμετοχικότητας και συνδέεται με την κοινότητα και τις αξιακές της επιλογές. Αυτό το επιχειρεί μέσω του αξιακού πλουραλισμού που ανακαλύπτει ότι κυριαρχεί στην φυσική κατάσταση, πλην του κοινού στόχου όλων, ήτοι της επιθυμίας ειρήνευσης. Αυτό επιτυγχάνεται με την, κατόπιν μαθησιακής ανόρθωσης των αυτουργών, άσκηση του ορθού λόγου, που βρίσκει κατάλληλους όρους ειρήνης (φυσικοί νόμοι) και των παθών εκείνων που επιβοηθούν στην έξοδο από την φυσική κατάσταση. Με δεδομένη την χομπσιανή ψυχο-ανθρωπολογία η πολιτεία μπορεί να υπάρξει αποκλειστικώς υπό την κρατική μορφή και στο ενθάδε, αποκλεισμένου του επέκεινα. Αυτό σημαίνει την κατάλυση κάθε είδους υπερβατικού σωτηριολογικού συμφέροντος με αποτέλεσμα να αφήνεται το άτομο ενώπιό ενωπίω με την επιθυμία του και τον θνητό θεό, ως το μοναδικό μέσον ικανοποίησής της (και, μετα-συμβολαιακώς, ίσως και δημιουργίας της). Υπό αυτές τις ανθρωπολογικές, ψυχολογικές και πολιτικό-θεσμικές προσυλλήψεις η ενεργός παρουσία ενός προσωπικού αγαθού, δίκαιου και αιώνιου Θεού οφείλει να εγκαταλειφθεί. Τώρα, η θεότητα, δια της μηχανικής προσέγγισης, εκπροσωπεί απλώς την φυσική αναγκαιότητα και την πηγή και διαφορισμό της κινήσεως, που μόνη της είναι ικανή να εξηγήσει καθολικώς το υπαρκτό. Η βασική μετα-συμβολαιακή σχέση δεν είναι η αγαπητική, όπως διδάσκει ο χριστιανισμός, αλλά η συμβασιακή, η οποία συνιστά και την θεσμική/οργανωτική μορφή της πολιτικής επικοινωνίας των μονάδων ισχύος που συγκροτούν την πολιτεία. Ανθρωπολογικώς στατικά όντα, με σταθερή έκλυση ορέξεων συμβάλλονται με στόχο την αλληλοεξαρτώμενη ικανοποίηση των επιθυμιών τους. Άλλωστε, αυτή καθαυτή η μονιστική οντολογία του Χομπς, με

την ενοποίηση της υποσελήνιας με την υπερουράνια σφαίρα, ωθεί την θεότητα εκτός του ανθρώπινου κόσμου και της αποδίδει, θα λέγαμε, το status μιας οριακής ιδέας που εγγυάται την γενική δεσμευτικότητα και που η ύπαρξή της είναι ρυθμιστικά αποδεκτή στον βαθμό που δεν αξιώνει συγκεκριμένες περιεχομενικές δεσμεύσεις, πλην της τήρησης του θετικού δικαίου όπως εκφράζεται από τον κυρίαρχο. Ο Χομπς, εκμεταλλευόμενος τον ερμηνευτικό χώρο που είχε διανοίξει η Μεταρρύθμιση και ο αγγλικός εμφύλιος, με την κατάργηση της λογοκρισίας, ουσιαστικά θέλει τον Θεό να κυβερνά το σύμπαν φυσικώς και όχι υπερφυσικώς. Αυτή η κίνηση *εκκοσμικεύει* τον χριστιανισμό και είναι αυτός ο χριστιανισμός που προωθεί η χομπσιανή θεωρία για την ικανοποίηση των θρησκευτικών αναγκών των αυτουργών, όχι η ευχαριστιακή συμμετοχή στο εκκλησιαστικό corpus mysticum. Άλλωστε η εμμονή του Χομπς ως προς το ανεπίγνωστον του θείου αφήνει τον υπήκοο με την διαβρωτική της πίστης απορία: εάν ο Θεός είναι αληθώς και ουσιαδώς ακατανόητος ποιο το νόημα της οποιαδήποτε ενασχολήσεως μας μαζί του; Η επιλογή του τρόπου «απόδειξης» της ύπαρξης της θεότητας που επιλέγει ο Χομπς ενισχύει την θέση ότι στην πραγματικότητα επιδιώκει την καταστροφή του παραδοσιακώς νοούμενου χριστιανισμού. Αυτό συμβαίνει γιατί η απόδειξη ύπαρξης του θεού δεν συνιστά *τυπικό* τρόπο απόδειξης της αληθοτιμής συγκεκριμένης πρότασης αλλά *υπόθεση* στην οποία καταλήγει ο φυσικός λόγος για την αποφυγή της επ' άπειρον οπισθενεργούς αιτιακής αναγωγής, η οποία επιπλέον τίθεται με την *ζήτησιν* να διενεργείται εντός του *φυσικού* κόσμου. Τοιουτοτρόπως περιγράφεται μάλλον η ψυχολογική διαδικασία μέσω της οποίας οι άνθρωποι καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι υπάρχει μια Πρώτη Αιτία του κόσμου. Η μεταφορά, από τον Χομπς, αυτού του αποδεικτικού τρόπου στο εσωτερικό της θρησκευτικής σφαίρας συνιστά λαθροχειρία, καθώς η θεολογία ως τέτοια δεν εμπλέκεται στην επιστημονική έρευνα. Επιπροσθέτως, η μείωση των προϋποθέσεων σωτηρίας που κάνει ο Χομπς, συνδυαστικώς με την εξακόντιση της θεότητας στις εσχαιές του σύμπαντος, τείνει να μειώσει την βιωματική ένταση της πίστης, καθώς το ακατανόητον του θείου και η υποταγή της εκκλησιαστικής οργάνωσης στην λογική της κρατικής σκοπιμότητας και τις ερμηνευτικές της επιλογές θέτουν την ποιότητα του θρησκεύεσθαι σε κατάσταση περιεχομενικής απροσδιοριστίας.

Όμως, δεδομένων των *φυσικών* ριζών του θρησκευτικού φαινομένου, της παλαιότητας του χριστιανισμού αλλά και της αποδεδειγμένης ικανότητας απόσπασης κοινωνικής υπακοής είναι χρήσιμο και αποτελεσματικό εκ μέρους του Χομπς να επιτεθεί άμεσα και φανερά στην χριστιανική θρησκεία; Μάλλον όχι καθώς μια άμεση επίθεση σε υπαρξιακού τύπου πεποιθήσεις που από αιώνων συγκροτούν ατομικές και συλλογικές ταυτότητες είναι σφόδρα πιθανό να συναντήσει πείσμονα αντίσταση. Ακολουθείται, επομένως, στρατηγική έμμεσης προσέγγισης. Με αυτόν τον στρατηγικό στόχο υπόψη σχεδιάζεται μια θεολογία έτσι ώστε, ταυτοχρόνως, να γειτνιάζει με το κατεστημένο δόγμα, ώστε να αφήνει χώρο οπισθοχωρητικών ελιγμών, και να είναι αρκούντως αποστασιοποιημένη από τις όψεις του επίσημου χριστιανισμού που είναι εχθρικές προς την χομπσιανή πολιτική επιστήμη. Ήδη από την αφετηριακή κατάσταση της πολιτικής θεωρίας, δηλαδή την φυσική κατάσταση, είναι προφανής η βούληση αντικατάστασης των κομβικών θέσεων του χριστιανισμού από την διαφωτισμένη πολιτική επιστήμη. Στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης κυριαρχεί η ισότητα αλλά όχι προ των οφθαλμών του Θεού της αγαθότητας και της δικαιοσύνης αλλά με βάση την, θεωρούμενη ως, ίση ικανότητα του φονεύειν. Η μετά την Κρίση αιώνια αρμονία των ιεραποδημούντων έχει αντικατασταθεί από ένα περιβάλλον φύσει συγκρουσιακό. Σε αυτό το

περιβάλλον, αυτό που ενώνει τα άτομα είναι εν ταυτώ αυτό που απειλεί να τερματίσει την ζωή τους. Εφόσον, λοιπόν, η φυσική διάσταση του κοινωνείν είναι θανατηφόρα, επείγει η σύσταση μιας τεχνητής διάστασης, διασσωστικής του κοινωνικού δεσμού, η οποία και επιφορτίζεται να κανονικοποιήσει το χάος των διαδράσεων των εγωτιστικών Μονάδων Ισχύος που συνιστούν την αρχική κατάσταση του συστήματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο θεωρείται ότι ο κίνδυνος της φυσικής οριζόντιας παράθεσης των αυτοουργών εξαλείφεται μέσω της τεχνητής κάθετης σχέσης προστασίας-υπακοής. Το Πολιτικόν σε αυτού του τύπου τον κοινωνικό δεσμό είναι ουσιαστικώς εξαναγκασμένη κοινωνικότητα (α-κοινωνική κοινωνικότητα). Στο εσωτερικό της συγκεκριμένης κοινότητας και καθώς αυτή ανελίσσεται διαχρονικώς, ο Θεός έχει αποπροσωποποιηθεί και τίθεται μάλλον ως κοινωνιολογική παρά ως θεολογική έννοια.

Ουσιαστικώς, η χομπσιανή θεωρία φιλοδοξεί να υποκαταστήσει την οντο-θεολογική αρχή από την «επιστημονική» σύνθεση της πολιτείας υπό την κρατική μορφή. Αυτό το επιτυγχάνει, μεταξύ άλλων, αρνούμενη την γνωσιμότητα του αντικειμένου μέσω επίθεσης στον «αφελή» ρεαλισμό του κοινού νου και την εξ αυτού προκύπτουσα κρίση. Ο Χομπς αρνείται να παραχωρήσει στους ανθρώπους την ιδιότητα να έχουν παγίως κοινές αισθητηριακές εμπειρίες επί των οποίων να στηρίζουν κοινή μορφή ζωής. Το δεσπότην ήθος της αφετηριακής προϋπόθεσης της θεωρίας, της φυσικής κατάστασης, είναι αυτό της απελπισίας. Η βίωση της απόγνωσης από την πανταχού παρούσα φονικότητα θα εξαναγκάσει τα άτομα να απεκδυθούν την φυσική τους ύπαρξη εν ελευθερία για να μπορέσουν να συνυπάρξουν τεχνητώς εν υπακοή.

Το παραπάνω περιγραφόμενο πρόγραμμα προσκρούει, βεβαίως, στην υφιστάμενη πολιτική, κοινωνική και πνευματική δομή της αγγλικής κοινωνίας και ιδίως στην βιο-κοσμοεικόνα της χριστιανικής θρησκείας. Προκειμένου να επιτύχει την μετάπτωση της νομιμότητας και της νομιμοποίησης στους φορείς της νέας πολιτικής επιστήμης που εισηγείται, ο Χομπς χρησιμοποιεί ένα είδος *αντίστροφης ψυχολογίας* μέσω της ρητορικής του. Δηλαδή, γνωρίζοντας ότι οι θέσεις του σχετικά με «ορισμένα χωρία της Αγίας Γραφής»⁵ θα συναντήσουν αντίδραση, φροντίζει να τις επικαλύψει με έναν μετρίως ανθεκτικό υμένα, ώστε η ρήξη του να είναι επαρκώς ευχερής από τα καλλιεργημένα μέλη των προνομιούχων στρωμάτων κατά την κριτική εμπλοκή με το κείμενο. Η αναμενόμενη οργισμένη αντίδραση είναι αποτέλεσμα σχεδιασμού, ως μορφή καλυμμένης κολακείας, σε στόχο την χειραγώγηση των παθών των μορφωμένων στρωμάτων και αιχμαλωσίας της κρίσης τους, ώστε, κατά την απόπειρα αναίρεσης, να διαχέουν τον αρχικό πυρήνα ετεροδοξίας άρα και υπονόμησης του δόγματος. Η ήπια θρησκεία που εξάγεται από την χομπσιανή θεολογία δεν είναι υποχρεωτική παρά μόνο *in foro externo*. Ο υπήκοος διατηρεί μεν το προνόμιο να μην πιστεύει ούτε λέξη του δόγματος στη συνείδησή του αλλά ο κυρίαρχος, μέσω του εκπαιδευτικού μονοπωλίου διαθέτει δίαυλο πρόσβασης και στο εσωτερικό του υποκειμένου, και στοχεύει στον επηρεασμό επαρκούς ποσοστού του γενικού πληθυσμού υπέρ των αξιών/θεσμών και αποφάσεων του συστήματος για την διατήρηση της κυριαρχίας⁶. Προς τον ίδιο στόχο δρα και το κρατικό

⁵ Λ,Αφιερωτική Επιστολή,76.

⁶ Αυτό τουλάχιστον πρεσβεύει η χομπσιανή κριτική θεωρία, η οποία, σημειωτέον, αδυνατεί να εμφανιστεί εάν κάποιος δεν σκεφτεί εκτός των νοητικών παραμέτρων του *ancient regime*, άρα προαπαιτεί και στηρίζεται στην ικανότητα αναστοχασμού των ατόμων ως προς την πολιτική οργάνωση της

μονοπώλιο αιτιακής κινητικότητας. Πράγματι, από την στιγμή που ο Θεός, ως υπερ-φυσική πηγή της κινήσεως, αποχωρεί από τον αλγόριθμο της κινητικής εξισώσεως, το κινητικό γεγονός εξαρτάται και διοδεύεται αποκλειστικώς από τον πολιτικό κυρίαρχο, ο οποίος σφετερίζεται την ιδιότητα του Θεού να είναι η Μήτρα γένεσης και προσανατολισμού της κίνησης των υπηκόων. Με αυτό το βήμα, ο χριστιανισμός χάνει την δυνατότητα να συγκροτεί και συντηρεί δημόσιο χώρο και να συνιστά μορφή ζωής. Από την στιγμή που ο προσωπικός Θεός της Καινής Διαθήκης απωλέσει την ικανότητα να κοινοποιεί το θέλημα του, εκφέροντας γλωσσική εντολή προς το ποίμνιο, χάνει και το προνόμιο του ηθικώς κρίνειν, δηλαδή ουσιαστικώς εξαφανίζεται ως ηθική υπερ-οντότητα και πηγή κανονιστικότητας. Αυτό οδηγεί στην νέκρωση της εμπαθούς επαφής με τους πιστούς, οι οποίοι οδηγούνται προς τον μοναδικό εναπομείναντα αισθηματικό δέκτη, τον θνητό θεό και τους λειτουργούς του. Πλήρης, λοιπόν, καταστροφή του θρησκεύεσθαι; Όχι, θα έλεγε ο Χομπς. Στο σημείο αυτό εισέρχεται η πολιτική θεολογία. Η έλλογη πολιτική κοινότητα θα πρέπει να προστατευθεί περικλειόμενη εντός μιας «ανορθολογικής» αρχής, που όμως έχει την ικανότητα να προσφέρει την απαραίτητη συναισθηματική κοινωνική ζεύξη των συμβαλλομένων αυτοτελών, εξασφαλίζοντας την πολιτική σταθερότητα. Άλλωστε, μόνο εντός ενός κοινού αξιακού συστήματος μπορεί να λειτουργήσει ο υπολογισμός του ιδίου συμφέροντος. Η θρησκεία εργαλειοποιείται και το ζήτημα από τούδε και στο εξής είναι ο τρόπος χρήσης της στην διαδραστικότητα του κοινωνικού δεσμού. Το θρησκεύεσθαι περιορίζεται σε ένα ασυμπίεστο θεολογικό υπόλειμμα, το οποίο, ως εκ των φυσικών ριζών του θρησκευτικού φαινομένου, αδυνατεί να μειωθεί περαιτέρω και που αφορά πλέον την αδυναμία τελικής ολοκλήρωσης της έρευνας της φυσικής νομοτέλειας, ήτοι το γεγονός ότι η κίνηση των σωμάτων δεν μπορεί να γίνει εξαντλητικώς κατανοητή από τις αισθήσεις. Η ανεπάρκεια της επιστημονικής μεθόδου να καταστήσει το σύμπαν ολικώς και οριστικώς γνώσιμο οδηγεί στην ανάγκη υποθέσεων ολοκλήρωσης του αιτιακού κυκλώματος. Ο χομπσιανός Θεός είναι ακριβώς μια τέτοια υπόθεση και αναπαράγει τα βασικά γνωρίσματα του αριστοτελικού πρώτου κινούντος, χωρίς τις ηθικές ιδιότητες της χριστιανικής θρησκείας.

Στο 2^ο & 3^ο κεφάλαιο η εργασία επιχειρεί μια ανάλυση της περί ισότητας θέσης του Χομπς και των φυσικών νόμων σε σχέση με την θεολογία του. Η εξέταση της θέσης συμπεραίνει ότι η θέση είναι προβληματική και ότι μέσω αυτού του *γενναίου ψεύδους* ο Χομπς προτίθεται να καλύψει το γεγονός ότι οι αυτοτελείς, κατά την στιγμή σύμπτωσης του συμβολαίου σύστασης της πολιτείας, βρίσκονται μεν σε κατάσταση *admitted* ισότητας, δηλαδή αναγνωρίζουν ότι οφείλουν να θεωρούν τους άλλους ίσους, αλλά υπό την προϋπόθεση της σιωπηρής έγκρισης εγκατάλειψης της συμμετοχής τους στην πολιτική σφαίρα που από κοινού δημιουργούν. Η περί ισότητας θέση αναπτύσσεται από τον Χομπς στο πλαίσιο του πλέον διάσημου δημιουργήματός του: της φυσικής κατάστασης, ήτοι του νοητικού εκείνου πλάσματος που τα άτομα νοούνται ως προς την φύση και την διάδρασή τους στο προ-πολιτικό στάδιο ανέλιξης της ανθρωπότητας. Η φυσική κατάσταση, ως εκ της συλλήψεώς της, αρνείται την χριστιανική κοσμολογία και κοσμογένεση. Η αφήγηση της Γενέσεως αντικαθίσταται από μια ανθρωπολογία που την συγκροτούν αυτάρκειες λογικές ατομικότητες, οι οποίες προικοδοτούνται φύσει με ένα ιδιόμορφο φυσικό δικαίωμα, το οποίο ακυρώνεται άμα τη

κοινωνίας, την οποία και ενδιαφέρεται να διατηρήσει, έστω *in foro interno*. Βεβαίως, παραμένει ανοικτό και πρακτικό το ζήτημα των συμπεριφορικών συνεπειών μιας απόπειρας ακραίας κοινωνικοποίησης των ατόμων από την εκπαιδευτική θεσμικότητα του κυρίαρχου.

εμφανίσει. Η κύρια μέριμνα των μονάδων ισχύος που κατοικούν στο χομπσιανό σύμπαν αφορά στην αυτοσυντήρηση, ήτοι αφορά σε ανάγκες που κυρίως αναφέρονται στο μέλλον. Αυτό σε συνδυασμό με το γεγονός ότι το φυσικό δικαίωμα στερείται φυσικών ηθικών ορίων παράγει την αναπόφευκτη σύγκρουση των φορέων του δικαιώματος, ως εκ της αντιφατικής υφής του, κατά την αδιαμεσολάβητη ενεργοποίησή του από τα εμπλεκόμενα άτομα. Η φυσική κατάσταση συνιστά ριζική κριτική των προηγούμενων συλλήψεων της πηγής της Πολιτικής Αρχής και συγχρόνως την «φυσική» βάση συγκρότησης της Πολιτείας. Η δε κατασκευή συλλαμβάνεται έτσι ώστε η κίνηση να προκύπτει είτε από την φυσική κατάσταση προς την Πολιτική Κοινότητα είτε από την διάλυση της Πολιτικής Κοινότητας προς την φυσική κατάσταση, χωρίς να επιτρέπεται άλλη επιλογή. Αυτό είναι και το παράδοξο “*inference, made from the passions*”, όπου, καθώς η ισότητα ωθεί όλους να υπερασπίζονται το φυσικό δικαίωμα στα πάντα, ο φόβος γεννάται από μια θεμελιακή έλλειψη φόβου, που προκαλεί η αίσθηση της ισοδυναμίας. Στον βαθμό, επομένως, που ο φόβος κινητοποιεί την έλλογη συνιστώσα της ανθρώπινης φύσης, η σύσταση της Πολιτείας προκύπτει συμβασιακώς και είναι αποτέλεσμα μιας έλλογης στάθμισης, που όμως απλώς επιπροστίθεται στον εγωϊστικό αλγόριθμο αποτελεσματικής ικανοποίησης των επιθυμιών των ατόμων, χωρίς να μεταλλάσσει το ηθικό status τους, ενώ παραλλήλως οι φυσικοί Νόμοι παρέχουν την βάση του δέοντος τρόπου σύλληψης και διευθέτησης του συμβασιακού κοινωνικού δεσμού. Οπότε τίθεται αναποφεύκτως το ερώτημα: πόθεν οι φυσικοί νόμοι; Η παραδοσιακή απάντηση είναι θεόθεν. Όμως, για τον Χομπς «ο νόμος, εν γένει, δεν είναι συμβουλή αλλά διαταγή, και μάλιστα όχι διαταγή οποιουδήποτε προς οποιοδήποτε, αλλά ειδικά διαταγή εκείνου, του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον εκ των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει» (Λ,26,328). Άρα, τόσο το φυσικό δίκαιο όσο και η θετική εκδίπλωση του αντλούν την κανονιστική δεσμευτικότητά τους εκ του γεγονότος ότι συνιστούν γλωσσική εκφορά οντότητας που δικαιούται οι γλωσσικές εντολές της να είναι υποχρεωτικά εκτελεστές. Αρχικώς, φαίνεται ότι μόνον ο Θεός κατέχει αυτή την ικανότητα, λόγω της ιδιότητας της *potentia absoluta*. Εκ των σχετικών αναπτύξεων του I & II Μέρους του Λεβιάθαν η επιτακτικότητα των φυσικών νόμων επιδέχεται τριών δικαιολογήσεων: α) είναι εντολές Θεού, β) συνιστούν το απόλυτο μέσον επίτευξης μακροχρονίως επιτυχούς αυτοσυντήρησης και γ) επιβάλλονται λόγω φυσικής αναγκαιότητας. Ο Χομπς δηλώνει, βεβαίως, ότι εάν οι φυσικοί νόμοι θεωρηθούν ως εντολή Θεού δεσμεύουν απολύτως και ορθώς αποκαλούνται νόμοι, χωρίς όμως να θέτει ρητώς ότι αυτοί όντως ενέχουν το status θεϊκής εντολής.

Βεβαίως, τίθεται το εξής σημαντικό πρόβλημα: Γιατί να συναινέσω στην άνευ όρων υπακοή μου στον Κυρίαρχο, όταν αυτός μπορεί να διακινδυνεύσει το δικαίωμα υπέρ-αυτοσυντήρησης, ήτοι την σωτηρία της ψυχής μου; Ο Χομπς αρχικώς φαίνεται να συμφωνεί, όμως από την παρακολούθηση της επιχειρηματολογίας του εμφανίζεται ότι η διακρίβωση του περιεχομένου της εντολής Θεού, στην οποία αναμφισβήτητα οφείλει υπακοή ο πιστός, είναι επιστημολογικώς μη προσπελάσιμη από το σύνολο των ατόμων, πριν τη συγκρότηση της Πολιτείας, και από το σύνολο των υπηκόων πλην του Κυρίαρχου, μετά την συγκρότηση της Πολιτείας. Δηλαδή, την αρχική παραδοχή της προτεραιότητας της Θεϊκής εντολής ακυρώνει το τείχος των γνωσιολογικού τύπου εμποδίων που ο Χομπς επικαλείται για την διακρίβωση της. Μετά, δε, την συγκρότηση της Πολιτείας, η υποχρέωση του Κυρίαρχου να υπακούει στο θέλημα του Θεού αναδεικνύει ακριβώς το πρόβλημα: ποιος είναι ο λόγος του Θεού; Εφόσον ο λόγος του Θεού, μετα-συμβολαιακώς, οφείλει να ερμηνευθεί

από ανθρώπους και δη από τον κοσμικό κυρίαρχο, ως τον αυθεντικό ερμηνευτή της Βίβλου, τότε έπεται ότι ο κυρίαρχος οφείλει διαφορετικού τύπου υπακοή από τον υπήκοο στην θείκη εντολή, διότι κατέχει απόλυτο (θεωρητικώς) και ευρύτατο (πρακτικώς) ερμηνευτικό εύρος ενώ ο υπήκοος είναι υποχρεωμένος ή ακριβέστερα εκπαιδευμένος να κινείται εντός των ερμηνευτικών παραμέτρων που υποδεικνύει ο κυρίαρχος. Σε σχέση, λοιπόν, με το φυσικό δίκαιο, παρατηρούμε ότι ο Χομπς δημιουργεί την πρόσοψη τήρησης της χριστιανικής παράδοσης, ότι δηλαδή οι φυσικοί νόμοι είναι εντολές Θεού, αλλά ταυτοχρόνως υπονομεύει αυτή την παραδοχή μέσω του τρόπου που η γνωσιολογία του χειρίζεται την εξαποκαλύψεως γνώση. Εξάλλου, ο υπερβατικός λόγος μπορεί το πολύ να εγγυηθεί το *ανυπόθετον* της εγκυρότητας του νόμου καθ' εαυτόν όχι όμως και το περιεχόμενο του. Ως προς το αξιολογικό πλαίσιο που δημιουργούν οι φυσικοί νόμοι, φαίνεται ότι ο Χομπς επιχειρεί να συνδέσει το υφιστάμενο ηθικό πλαίσιο με τα νέα αιτήματα της αυτοσυντήρησης, της ειρήνης και της ασφάλειας. Ουσιαστικά, όμως, αυτό που κάνει είναι η αναδιάρθρωση του παραδοσιακού ηθικού πλέγματος με όρους μερικού συμφέροντος και ισχύος, δια της καταχωρήσεως του συνόλου των θυμικών καταστάσεων, που καταγράφει ως φυσικές, στο αυτό ηθικό-κανονιστικό επίπεδο.

Το χομπσιανό φυσικό δίκαιο είναι ασυμβίβαστο με τον χριστιανισμό ήδη εκ του γεγονότος ότι οι φυσικοί νόμοι θεμελιώνονται σε εμμενείς ιδιότητες του ανθρώπινου είδους και όχι στην θεία εντολή και την πιστή τήρησή της. Η βασική μονάδα ανάλυσης είναι το άτομο ενώ ως αρκτική θεωρείται μια κατάσταση έλλειψης που χαρακτηρίζεται από συγκρουσιακές δομές με την λύση να προέρχεται από την εύρεση μιας τεχνητής εξωτερικής σταθεράς που θα εξασφαλίσει τους όρους σύνδεσης φύσει αλληλοαναιρούμενων σωμάτων. Η κίνηση των ανθρωπίνων σωμάτων στην φυσική κατάσταση απορρέει μέσω υποθέσεως, ώστε μέσω ορολογίας που μεταφέρει εννοιακά σχήματα από τα πορίσματα της φυσικής μηχανικής της εποχής, να υποτυπωθεί στον νου των αυτουργών ότι αυτό που γίνεται αντιληπτό από την καθημερινή εμπειρία των αντικειμένων είναι φαντασίωση, ενώ το όντως αντικειμενικό είναι το αόρατο που υποθέτει ο διαχειριστής της Μεθόδου. Οι χομπσιανοί φυσικοί νόμοι δεν είναι, κυρίως ειπείν, αρχές ηθικού πράττειν, παρά την σχέση ομωνυμίας που ο συντάκτης τους φροντίζει να διατηρούν με το προ-αστικό αρετολογικό πλαίσιο, αλλά οι Αρχές Στρατηγικής Διάδρασης που απαιτούνται για την εκκίνηση και διεξαγωγή του συναλλακτικού παιχνιδιού από υποκείμενα που διαθέτουν την στον Λεβιάθαν περιγραφόμενη ψυχοανθρωπολογία. Επί του προκειμένου, η συμβολή της θρησκείας είναι ανύπαρκτη, καθώς γίνεται αντιληπτή ως πάθος άρα αφορά στην βιοψυχική σύσταση του υποκειμένου και όχι αποκεκαλυμμένη γνώση. Παράλληλα, η γραπτή της συμπύκνωση, η Αγία Γραφή, αδυνατεί να προσφέρει ανεξάρτητο των γλωσσικών εκφορών του Κυρίαρχου κανονιστικό πλαίσιο, διότι η χομπσιανή επιστημολογία υπονομεύει κάθε γλωσσική δίοδο προς την εύρεση και ερμηνεία της θείας θέλησης των ατόμων.

Επίσης η χομπσιανοί φυσικοί νόμοι εφαρμόζονται σε δευτεροβάθμιο ηθικό πράττειν, καθώς το χομπσιανό φυσικό δίκαιο κανονικοποιεί συμπεριφορά ήδη εν κινήσει και σε σχέση με την συμπεριφορά των λοιπών ατόμων και όχι πρωτοβαθμώς και απολύτως όπως η χριστιανική, ρυθμίζοντας την εκ της θεωρίας οφειλόμενη αντίδραση του 2ου δρώντος. Μάλιστα το κοινωνικό υπερ-παίγνιο που συγκροτούν οι χομπσιανοί φυσικοί νόμοι δεν ενέχει, ως εκ της αφετηριακής αξιωματικής, προβλεπτό τέλος καθώς, λόγω της απειρίας των μετωνω-

μικών μεταθέσεων του επιθυμείν, αδυνατεί να τερματίσει την συναλλακτική δυναμική του από ενδογενείς αιτίες, βρίσκοντας το όριο της σε χωρο-χρονικώς εντοπισμένη εξωτερική εξάντληση (δημιουργική καταστροφή). Αντιθέτως, η παραδοσιακή χριστιανική ηθική είναι απόλυτη (Ου κλέψεις) και όχι υποθετική, (εάν πράξει ο α το Χ, οφείλει να πράξει ο β το Ψ), δεν ενδιαφέρεται για βαθμούς ηθικής συμπεριφοράς και προσβλέπει σε ένα τέλος (Δευτέρα παρουσία και τελική Κρίση). Το Κράτος με όπλο το εργαλείο της μεθοδικής ανοχής (tolerantia) οφείλει πλέον να διευθετεί την νέα θρησκεία που συνίσταται στο σύνολο των ιδιωτικών θρησκευτικών πεποιθήσεων. Επίσης, εφόσον η αιτία της Αγίας Γραφής, ήτοι ο Θεός αποπροσωποεικάζεται και διαλύεται στο χάος των κινητικών συμβάντων του ενοποιημένου από τον μονιστικό υλισμό κοσμοειδώλου, το αιτιατό της, ήτοι η Εκκλησία οδηγείται στην απώλεια της ικανότητας της να αποτελεί δημόσιο χώρο και μορφή ζωής μετατρεπόμενη σε *intrumentum regni* απλώς.

Στο 4^ο Κεφάλαιο δίδεται έμφαση στις πολιτικές επιπτώσεις της χομπσιανής επιστημολογίας του διαχωρισμού. Πράγματι, ο τρόπος που ο Χομπς επιλέγει να χειριστεί την αντίληψη υποδηλώνει την διάκριση πραγματικού/πλασματικού ως ενσωματωμένη στην ανθρώπινη φύση και, συνεχίζοντας, πως αυτή η εγγενής ανθρώπινη ιδιότητα ευνοεί το πλασματικό σε βάρος του πραγματικού. Δηλαδή, ο άνθρωπος έχει, κατά τον Χομπς, την μοναδική ικανότητα να δημιουργεί μια πραγματικότητα σύνθετη, μείγμα των οντοτήτων του πραγματικού κόσμου και των πλασμάτων της φαντασίας του. Το σημείο εκκίνησης του στοχασμού περί της πολιτικής εξουσίας, υποστηρίζει ο Χομπς, είναι, παραδόξως, η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι μεταξύ του αντικειμένου και της αντίληψης του υποκειμένου περί του αντικειμένου, παρεμβάλλεται ο αισθητηριακός εξοπλισμός του ανθρώπινου είδους. Οι εγγενείς γνωσιολογικοί περιορισμοί των αισθητηρίων οργάνων προκαλούν, αν δεν εντοπιστούν εγκαίρως, την εμφάνιση και διάχυση πλασματικής πληροφορίας, εκ της οποίας μπορεί να στηριχθεί η γένεση και ανέλιξη ποικίλων κοινωνικών σχηματισμών. Αυτό το δεδομένο είναι οντολογικής τάξης και, συνδυαστικά με τον χομπσιανό υπερ-νομιναλισμό, ουσιαστικώς αντιλαμβάνεται το ανθρώπινο είδος ως μια σαθρή πολλαπλότητα σολιψιστών, η οποία αδυνατεί να δημιουργήσει φύσει μια κοινή εμπειρική τάξη πραγμάτων, επί της οποίας θα μπορούσαν να εδραστούν σύνθετες διωποκειμενικές σχέσεις. Η θεραπεία της κατάστασης απαιτεί αλλαγή μεθόδου, με την αρχή του μεθοδολογικού ατομικισμού να προτείνεται ως η πρέπουσα δίοδος αποκατάστασης του ορθοθεσμικού. Ο μεθοδολογικός ατομικισμός συνεπικουρούμενος από τον εμπειρισμό οδηγούν την ανακάλυψη της αρχής της κινήσεως ως της οντολογικής αρχής του κόσμου και της συγκρουσιακότητας ως της δέουσας μετάφρασης της κινητικής αρχής επί του κόσμου των ανθρώπων. Έχοντας υπόψη ότι, στην παρούσα φάση της ιστορίας, η άγνοια κυριαρχεί και η φύση διαχωρίζει τα άτομα, η οφειλόμενη ανασυγκρότηση της πολιτικής κοινότητας κατ' ανάγκη θα συμπεριλαμβάνει πολλαπλά γνωστικά επίπεδα πεπλανημένης συνείδησης, τα οποία η νέα πολιτική επιστήμη οφείλει να εντάξει ομαλώς σε ένα λειτουργικό όλον, εναρμονίζοντας τα πρότυπα θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής.

Η ανάγκη όμως αυτή παρακωλύεται από την υφιστάμενη ιεροκρατική αντίληψη της εγκόσμιας εξουσίας, η οποία αντιλαμβάνεται την κυριαρχία της ως *de jure divino* και της οποίας ο υλικός φορέας, η Καθολική Εκκλησία, αρνείται να υπαχθεί σε οποιαδήποτε άλλη επίγεια κανονιστική Αρχή. Προκειμένου να υπερκεραστεί το εμπόδιο της ισχύος και επιρροής του

εκκλησιαστικού θεσμού επί των συνειδήσεων και έχοντας υπόψη το δεδομένο της γενικευμένης δεισιδαιμονίας και άγνοιας, ο Χομπς επιλέγει την επιστράτευση του θεολογικού λόγου και την ιδιοποίηση και μεταστροφή του υπέρ του λόγου της νεοσύστατης κρατικής σκοπιμότητας, εγγράφοντας σε κάθε πλαίσιο εννόμων κανόνων ρύθμισης του πράττειν ένα θεολογικό υπόλειμμα κανονιστικότητας, για τη απαραίτητη σύνδεση της Θεολογίας με την Πολιτική.

Στο πλαίσιο της στρατηγικής ιδιοποίησης του θεολογικού επιχειρήματος, ο Χομπς αναπτύσσει μια υλιστική μεταφυσική περιορίζοντας το πεδίο του υπαρκτού στις οντότητες που ικανοποιούν τον έλεγχο της αισθητηριακότητας. Αυτό επιφέρει την ριζική μείωση της ανεξέλεγκτης υποστασιοποίησης εννοιών και όντων της ιεροκρατικής ιδεολογίας, με αποτέλεσμα το σοβαρό πλήγμα της παραδοσιακής νομιμοποίησης της κοσμικής εξουσίας, που συνίσταται στην μετατροπή του φόβου της δεισιδαιμονικής συνείδησης σε εξάρτηση από το υπερ-φυσικό και στην παραγωγή κανονιστικών και συμπεριφορικών αρχών από αυτό, δηλαδή, πρακτικώς, από τους επίγειους εκπροσώπους του. Η εκτροπή του θεολογικού επιχειρήματος, άλλωστε, είναι απαραίτητος όρος διάνοιξης του αναγκαίου θυμικο-γνωσιακού χώρου για την εξουδετέρωση των εκκλησιαστικών αναδιαπλασιασμών (επίγειος κόσμος-βασίλειο των ουρανών) και την εγκαθίδρυση των αναδιπλασιασμών της νεωτερικότητας (κράτος/κοινωνία των ιδιωτών). Βάσει της χομπσιανής ανθρωπολογίας, το δίπολο Πεπτωκία Φύσις-βασίλειο της Χάριτος στερείται νοήματος και η δεσπόζουσα μέριμνα της ανασυγκροτημένης πολιτικής επιστήμης είναι ο μετριασμός των εγωιστικών συμφερόντων των Μονάδων Ισχύος που προορίζονται να κατοικήσουν την Πολιτεία και η διάσωση τους από την βία που φύσει εκλύουν προς άλληλες για την ικανοποίηση των ατομικών σκοποθεσιών τους. Για την επίτευξη αυτού του στόχου η Θεολογία οφείλει να υποταχθεί στην Πολιτική και η χομπσιανή έκδοση του χριστιανισμού αποσκοπεί ακριβώς σε αυτό. Επίσης και εφόσον η θρησκεία θεωρηθεί ότι παράγεται από φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου οι οποίες επιδέχονται μεταβολής, έπεται λογικώς ότι ενδεχόμενη μεταβολή μέρους ή του συνόλου των ιδιοτήτων θα επιφέρει, κατ' ανάγκη και μεταβολή της θρησκείας.

Το 5^ο κεφάλαιο πραγματεύεται την χομπσιανή ανάλυση της θεότητας της αιτιότητας και της αποδοχής της αλλά εντός των ορίων του φυσικού λόγου και μόνον. Τον 17ο αιώνα αναπτύσσεται μια υλιστική θεολογία, που εκπροσωπεί τα ανερχόμενα αστικά στρώματα της εποχής. Ο Χομπς ανήκει σε αυτό το στρατόπεδο των υλιστών θεολογούντων, που αντιπροσωπεύουν την συνειδησιακή ωρίμανση των αστών, η οποία εκβάλλει στην ιδέα ότι ο κόσμος μπορεί να συλληφθεί ως αιτιακώς κατανοήσιμο όλον, μια *liber vinus*, με μόνη την έμφυτη έλλογη ικανότητα του ανθρώπου, χωρίς την ανάγκη καταφυγής στην *liber scriptus*, δηλ. της Βίβλου και των λειτουργιών της. Η αιτιοκρατία αντικαθιστά το πρωτείο της Θείας Θέλησης και η αρμόζουσα μεταφορά της φυσικής/νοητικής/κοινωνικής αιτιότητας είναι η έννοια της κινήσεως, στον βαθμό που μεταφράζει γλωσσικώς τον πλέον πρόσφορο τρόπο δια του οποίου ο ανθρώπινος νους οφείλει να νοηματοδοτήσει καθολικώς το υπαρκτό. Απαραίτητη προϋπόθεση της εγκυρότητας αυτής της νέας επιστημονικής μεθόδου είναι ο νους να διαχειρίζεται εμπειρικά δεδομένα θετικού μεγέθους. Ο Θεός, τονίζει επανειλημμένως ο Χομπς, δεν εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία και συνιστά μέγεθος απροσπέλαστο στην αντιληπτική εμπειρία του ανθρώπου. Μόνο η ύπαρξή του μπορεί να θεωρηθεί ως αναγκαία, με χρήση του πάθους της περιέργειας και δια της λογικής σχέσης οπισθενεργούς αιτιότη-

τας, ώστε, για να αποφευχθεί η επ' άπειρον αναγωγή, ώστε ο αιτιακός συλλογισμός να τερματίζει με την demonstratio της ύπαρξης μιας Πρώτης Αιτίας, την οποία οι άνθρωποι ονομάζουν Θεό. Στο επιχείρημα συμφύρεται ο Θεός της Βίβλου με τον Θεό των Φιλοσόφων, προσομοιώνοντας το κλασικό χριστιανικό επιχείρημα της δείξεως του ακτίστου δια των κτιστών ενεργειών του, με ένα συλλογισμό που παράγει την πεποίθηση της ύπαρξης θεότητας μέσω μιας ρητορικής αναπεριγραφής της ψυχολογικής διαδικασίας που γεννά το θρησκευτικό συναίσθημα στον άνθρωπο. Ο Χομπς μεταφέρει αυτή την ψυχολογίζουσα απόδειξη στο φιλοσοφικό πεδίο καθώς η απόδοση ύπαρξης στον Θεό με τον συγκεκριμένο τρόπο σημαίνει ότι εκτελούνται θρησκευτικές κινήσεις εντός φιλοσοφικού παιγνίου, οι οποίες όμως δεν προσιδιάζουν σε αυτό το επίπεδο. Επιπροσθέτως, ο Χομπς απογυμνώνει τον Θεό από το σύνολο των ηθικών ιδιοτήτων που παραδοσιακά του αποδίδονταν, μετατρέποντάς τον σε γυμνή αιτιακή παντοδυναμία. Η απώλεια της ιδιότητας του προσώπου απομακρύνει την θεότητα από την δια-προσωπική σχέση με τον άνθρωπο, αφήνοντας ανεξέλεγκτο τον ντετερμινισμό του κινητικού κυκλώματος να υπερκαθορίζει τον, πλέον υλιστικώς ενοποιημένο, κόσμο. Ομοίως, ο υπερ-νομιναλισμός του Χομπς εγκλείει τον Θεό εντός των ορίων του γλωσσικού μέσου και των προτασιακών του δυνατοτήτων, που, όμως ελέγχονται πλήρως από τον Πολιτικό Κυρίαρχο. Η συνεπαγόμενη απώλεια της θετικής αμφίδρομης σχέσης ημαρτημένης ανθρωπότητας-σωτήριας επέμβασης του υπερβατικού και η έμφαση στο ανεπίγνωστο του Θεού μετατρέπει την οποιαδήποτε μη τυπολατρική ενασχόληση με το θρησκευτικό στοιχείο σε κενή περιεχομένου τιμητική πρόταση. Το νέο status της θεότητας ως πανδιαχεόμενου ρευστού σώματος ανεπαίσθητης εκτασιακότητας, το οποίο διεισδύει ισομερώς στο ανθρώπινο είδος ακυρώνει κάθε δυνατότητα επικοινωνίας με το υπερ-εμπειρικό, αφήνοντας τον άνθρωπο ενώπιό ενωπίω με τον θνητό Θεό της Πολιτείας. Ο χομπσιανός ορισμός του Θεού συγκροτείται κατά παράδοξο τρόπο, ώστε εάν θεωρηθεί ως πρόσωπο δεν μπορεί να είναι η πρώτη κινητική αιτία, εάν θεωρηθεί ως η πρώτη αιτία αδυνατεί να είναι πρόσωπο. Στον βαθμό που ο Κυρίαρχος υιοθετήσει την ετερόδοξη θεολογία του Λεβιάθαν, εισάγεται ένας διπλός δεσμός στο δόγμα που μακροπροθέσμως δεν μπορεί παρά να μειώσει δραστικά την θυμικό-γνωσιακή απήχηση του παραδοσιακού προσωπικού Θεού της Βίβλου, εξαναγκάζοντας αυτούς που θα επιχειρήσουν να πιστέψουν ειλικρινώς σε αυτή την θεότητα είτε να την εγκαταλείψουν, λόγω της συνεχούς εκλυόμενης ψυχικής δυσφορίας από την αδυναμία επικοινωνίας, είτε να υποστούν μια ήπια αποδόμηση της προσωπικότητάς τους, η οποία θα μειώσει δραστικώς την ικανότητα του κρίνουν, λόγω της απόλυτης κυριαρχίας του ντετερμινισμού. Η θεολογία που παράγει η χομπσιανή δογματική έχει σχεδιαστεί ώστε να αυτοκαταστρέφεται άμα τη εκτυλίξει και προϋποθέτει μια γλωσσική πρωταρχική συσώρευση, που εκτυλίσσεται παράλληλα με την κλασική πρωταρχική συσώρευση ήτοι την απαλλοτρίωση των κοινόχρηστων γαιών από την αστική τάξη και τους συμμάχους της. Το όνομα \ΘΕΟΣ\, όπως χρησιμοποιείται από τον Χομπς, ουσιαστικά λύνει ένα σημαντικό πρόβλημα της χομπσιανής φυσικής επιστήμης. Δηλαδή, στον βαθμό που η κίνηση είναι η οντολογική Αρχή εκκίνησης του υπαρκτού, για το κλείσιμο του κινητικού κυκλώματος απαιτείται μια μη περαιτέρω αναγώγιμη πηγή κινήσεως. Αυτή την έσχατη κινητική origo ο Χομπς την ονομάζει Θεό. Η αιτιακή απόδειξη υπάρξεως της θεότητας προσκομίζεται ώστε να παραχθεί ένα είδος ψυχο-λογικής εγγυήσεως ότι η μηχανιστική σύλληψη του κόσμου που θέτει η scientia nuona διαθέτει εδραία οντολογικά θεμέλια.

Τέλος, στο 6^ο κεφάλαιο εξετάζεται η αποδόμηση των δογματικών θεμελίων του χριστιανισμού. Διαπιστώνεται ότι η εξήγηση του θρησκευτικού φαινομένου με όρους ψυχολογίας, ήτοι ως συνέπεια του φόβου του αγνώστου, καταστρέφει την ουράνια χριστιανική τοπολογία και προσγειώνει βιαίως την θρησκεία στην προβληματική των εγκοσμίων υποθέσεων. Η νέα πολιτική επιστήμη που εισηγείται ο Χομπς έχει ανάγκη μιας νέας Ηθικής, η οποία όμως οφείλει να φαίνεται ότι παρακολουθεί την παραδοσιακή χριστιανική ηθική ενώ στη ουσία την υπονομεύει και ανατρέπει. Προς τον σκοπό αυτό ο Χομπς παρουσιάζει την νέα ηθική ως αποκατάσταση της χριστιανικής ηθικής, από μια σειρά χρόνιων παρερμηνειών της Καθολικής Εκκλησίας. Αναλύονται τρία εκ των δογματικών θεμελίων του χριστιανισμού: Προφητεία, Θαύματα, Βίβλος.

Τα τρία αυτά δογματικά στοιχεία αλληλοενισχύονται σε μια κυκλική σχέση πιστοποίησης και εάν καταπέσει το ένα, αυτομάτως πλήττονται και τα άλλα δύο. Ο προφήτης είναι ο δέκτης της αποκαλυπτικής γνώσης, το θαύμα είναι ουσιώδες κριτήριο αναγνώρισης του αληθούς προφήτη και η Βίβλος είναι το έγκυρο αρχείο του συνόλου της προφητικής αποκάλυψης. Ο Χομπς ξεκινά την αποσυσκευασία της χριστιανικής θρησκείας ήδη από το I Μέρος του Λεβιάθαν, μέσω του χειρισμού του τρόπου αισθητηριακής πρόσληψης των εξωτερικών δεδομένων. Ο εκεί αναπτυσσόμενος μονισμός ενοποιεί την επίγεια με την ουράνια σφαίρα του επιστητού στην ίδια κοσμοεικόνα, επί της οποίας συνάπτεται μια μηχανιστική ψυχοανθρωπολογία που προσφέρει μια εναλλακτική ερμηνεία των συμβάντων που θεωρούνταν ως θαυματουργά και που, ως έργο μιας παντοδύναμης αγαθοεργού προνοίας στήριζαν το οικοδόμημα του παραδοσιακού χριστιανισμού (οράματα, όνειρα, οπτασίες). Ο Χομπς αναλύει αυτά τα συμβάντα με όρους του ανθρώπινου ψυχισμού, υποστηρίζοντας ότι παράγονται από γνωστούς παράγοντες που προσιδιάζουν στην ανθρώπινη ιδιοσυστασία, όπως φόβος, άγνοια, δεισιδαιμονία, έξεις, έθιμα, κλονίζοντας την *auctoritas* του αποκαλυπτικού προφητισμού και υποδεικνύοντας τον Πολιτικό Κυρίαρχο ως την μόνη πηγή κανονιστικότητας. Ο μονιστικός υλισμός του I/II Μέρους επιβάλλει την ακύρωση της σύμπλεξης φυσικής-μεταφυσικής αιτιότητας, θεωρώντας το σύμπαν ως αποκλειστικώς αποτελούμενο από σώματα, αποκλειόμενης κάθε υπερ-εμπειρικής επεμβατικής δυνατότητας. Το Κράτος αναλαμβάνει μονοπωλιακώς την ρύθμιση της κίνησης των ανθρωπίνων σωμάτων εκ των οποίων συγκροτείται, επιφορτίζοντας εαυτό ιδίως με την διαχείριση των υπερβατικών σωτηριακών συμφερόντων των μελών του.

Η Βίβλος συσχετίζεται όχι με τον συγγραφέα της (Θεός) αλλά με τον φορέα νομιμοποίησης της. Στο δε ερώτημα ποιος νομιμοποιεί, ο Χομπς έχει ήδη απαντήσει: ο Κυρίαρχος. Αυτή η θέση συζευκτικώς με την άλλη άποψη του Χομπς ότι όλοι οι νόμοι απαιτούν ερμηνεία, υποβάλλει το γραπτό κείμενο του αθάνατου Θεού στον έλεγχο του θνητού Θεού, μέχρι και καταργήσεώς του. Έπεται ότι ο προφητικός λόγος δεν διαθέτει αυτοδύναμη κανονιστική ισχύ. Αδιαπέραστα επιστημολογικά εμπόδια ανεγείρονται από τον Χομπς ως προς την γνωσιμότητα της θεότητας, η οποία στερείται κάθε κατηγορήματος, πλην εκείνων που πλησιάζουν το άπειρον, ώστε ο Θεός να κατοχυρωθεί από κάθε δυνατή επιστημική και ηθική επαφή από την πλευρά του κτιστού κόσμου. Τα αρχαία θαύματα γίνονται *bona fide* αποδεκτά, αλλά προκειμένου να πιστοποιηθεί ένα σύγχρονο συμβάν ως θαύμα τίθενται ιδιαιτέρως απαιτητικά κριτήρια και η τελική κρίση επαφίεται στον Κυρίαρχο. Η άρνηση της απόδοσης της συγγραφής της Πεντατεύχου στον Μωυσή είναι ένα, φαινομενικώς, μικρό αλλά ριζο-

σπαστικό βήμα αποκοπής της σχέσης Θεού-Ανθρώπου, καθώς ο ισχυρισμός αυτός στηρίζει σε αποφασιστικό βαθμό την εκ των υστέρων σύνδεση, από χριστιανούς απολογητές, των δύο Διαθηκών, όπου η ανάπτυξη του χριστιανισμού εξαρτάται από τον διπλό δεσμό που ιδρύει επί της εκ των υστέρων σύνδεσης των Διαθηκών. Εάν καταπέσει η σύνδεση, πίπτει και η σύνδεση της Καινής Διαθήκης με την Παλαιά, μέσω της φράσης *να πληρωθή η γραφή*, ήτοι ο τρόπος συσχέτισης της διδασκαλίας του Ιησού με μια θεωρούμενη ως αρχαία και νόμιμη θρησκεία από την οποία και μπορεί να αντλήσει νομιμοποίηση για την προσηλυτιστική του δράση. Ομοίως, η αποκάλυψη δείχνεται ότι είναι γνωσιολογικώς αδύνατη, με βάση την χομπσιανή φυσική των κινήσεων, εφόσον είναι αδύνατον να απαντηθεί το ερώτημα: πως γνωρίζω ότι έχω τύχει αποκαλυπτικής εμπειρίας; Ο Χομπς απαντά ότι είναι αδύνατον πέραν του άμεσου δέκτη της αποκάλυψης, ενώ ωθεί την έννοια της αποκάλυψης στο όριο της γελοιοποίησης δια της απαιτήσεως συνεχών διαδοχικών αποκάλυψεων σε αυστηρώς ατομικό επίπεδο, ώστε να στέρξει να αποδεχτεί την εγκυρότητα της αρχικής αποκάλυψης, με την διαδικασία να εκκινεί από την αρχή με κάθε νέο αίτημα επικοινωνίας της θεότητας προς τους ανθρώπους επ' άπειρον. Εν τέλει, ο Χομπς επιλέγει την αποδόμηση του θεολογικού επιχειρήματος, όπου αυτό παρακωλύει την επικράτηση της κυριαρχίας και την επιστράτευση του υπέρ της κρατικής σκοπιμότητας, όπου αυτό είναι φιλικό προς την πολιτική θεωρία του, ώστε να επιτευχθεί με την ολιγότερη δυνατή τριβή η απεξάρτηση της θεολογίας από κάθε υπερ-φυσική αιτιακή αλύσωση και ο Πολιτικός κυρίαρχος να άρχει χωρίς την ανάγκη επικύρωσης της εξουσίας του από την εντολή του ουρανού. Ο τελικός στόχος, θα τολμούσα να πω, είναι ήδη ορατός από το εξώφυλλο του *Λεβιάθαν*, όπου οι φιγούρες των υπηκόων τον γίγαντα που συμβολίζει τον θνητό θεό, *more theatrico*, ήτοι, υποδηλώνει η εικόνα, βρίσκονται σε αμετακλήτως *αμετάβλητη* σχέση με το, υποτίθεται, δημιουργημά τους. Συνδυαστικώς με την ερμηνεία του *nosce te ipsum* που δίνει ο Χομπς στην Εισαγωγή του έργου, ως *ανάγνου εαυτόν*, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι κάθε εαυτός οφείλει να αυτοκατανοηθεί ως *κείμενο*. Ο Χομπς ζητεί από τους αναγνώστες του να αναγνωρίσουν ότι οι αναλύσεις του *Λεβιάθαν* αντιστοιχούν επακριβώς στην φύση της ανθρώπινης κατάστασης: «όταν θα έχω πλέον εκθέσει με τάξη και σαφήνεια πως **εγώ διαβάζω** την ανθρώπινη καρδιά, **μόνος** κόπος που θα μείνει για τον αναγνώστη θα είναι να διερωτηθεί μήπως τα ίδια ανακαλύπτει και εντός του»⁷. Εδώ η συναίνεση είναι τετριμμένη και δευτερεύουσα, κυριαρχεί η απόσπαση της πειθούς *by any means*, ενώ τυχόν άρνηση ταύτισης με τα πορίσματα της ανάλυσης ισοδυναμεί με το προπατορικό αμάρτημα και επισύρει εξοστρακισμό⁸. Το πλάσμα *Λεβιάθαν* συνιστά, με αυτό τον τρόπο, το πολιτικό-φιλοσοφικό ισοδύναμο του Ιησού και απαιτεί, από την στιγμή της συστάσεώς του και εφόσον μας προστατεύει, την εγγραφή του λεξιλογίου και της γραμματικής του στις καρδιές των προστατευόμενων του. Οι λέξεις αυτές, φαίνεται να ισχυρίζεται ο Χομπς, είναι ήδη ριζωμένες στην καρδιά μας αλλά δεν είναι ορατές από αυτή. Θα γίνουν ορατές από την ανάγνωση των κειμένων του θετικού δικαίου του κυρίαρχου, αλλά η αποφασιστική στιγμή έχει ήδη επιτευχθεί. Ο Χομπς έχει κάνει τον κόπο να τις βρει και να τις καταγράψει. Εμείς θα κάνουμε μόνο τον

⁷ Λ, *Εισαγωγή*, 78-79, έντονη γραφή δική μου.

⁸ Βλ. τον 5^ο φυσικό νόμο: «Έτσι κι ένας άνθρωπος που εξαιτίας της τραχιάς φύσης του προσπαθεί να κατακρατήσει όσα για τον ίδιο είναι περιττά, ενώ για τους άλλους απαραίτητα, και έχει επίμονα και αδιόρθωτα πάθη, θα πρέπει να αφεθεί έξω ή να αποβληθεί από την κοινωνία, αφού εντός της καταστάσεώς του φόρτωμα» (Λ,15:221). Άρα, η χομπσιανή θέση ότι *all men agree peace is good* είναι μάλλον υπερβολική και ανακριβής. Υπάρχουν και κάποιοι που φαίνεται να διαφωνούν.

κόπο να τις αναγνωρίσουμε, τίποτε άλλο δεν απαιτείται από τους αυτουργούς. Αμέσως μετά πύπτουν στην καταστατική συνθήκη γένεσης της νεωτερικής πολιτείας, την *αδημία*⁹: «Υπάρχει **ένας και μοναδικός τρόπος** συγκρότησης κοινής εξουσίας [...] ο τρόπος είναι ο εξής: **όλοι** εκχωρούν ολόκληρη την δύναμή και την ισχύ τους σε ένα άνθρωπο ή σε μια συνέλευση ανθρώπων [...] **υποτάσσοντας** ο καθένας τη βούλησή τους στη βούληση του τελευταίου (ενν. του εκπροσώπου όλων) και τη κρίση του στη κρίση του»¹⁰. Δηλαδή, ο κυρίαρχος, υποστηρίζει ο Χομπς, *είμαστε εμείς* γιατί εκπροσωπεί αυτό που είναι στις καρδιές μας και αρνούμαστε να αντιληφθούμε και να αναγνωρίσουμε και που ο Χομπς το έχει κατανοήσει για λογαριασμό μας. Ο *Λεβιάθαν* είναι ο κωδίκελος ανάγνωσης του κειμένου-εαυτού μας, που εμείς είμαστε ανίκανοι ή απρόθυμοι να αναγνώσουμε. Είναι φύσει αδύνατον να αμφισβητηθεί διότι ενσαρκώνει κάθε αυθεντικό εαυτό, που όμως τις περισσότερες φορές ευχόμαστε να τον αποφύγουμε. Εδώ η νομιμοποιούσα κίνηση γίνεται εντός εκκοσμιευμένου πλαισίου αλλά ενέχει θεολογίζουσα δομή. Ο Ιησούς-ως-θεός είναι ανύπαρκτος και δεν παίζει κανένα ρόλο στο συγκεκριμένο όραμα/πρόγραμμα· άλλωστε δυνάμει της οντολογίας του Χομπς (συνεχής αιτιοκρατία) η απόλυτη διάκριση Δημιουργού-δημιουργήματος καταρρέει. Το κράτος είναι ο κατέχων όμως δεν ενδιαφέρεται για την αποτροπή των εσχάτων αλλά για την αποτροπή του εμφυλίου πολέμου, που απειλεί να ξεσπάσει κάθε φορά που οι υπήκοοι αρνούνται να ταυτιστούν με τις λεκτικές εντολές του κρατικού μηχανισμού και τις συνέπειές τους. Ο παραδοσιακός χριστιανισμός αποδομείται αλλά θα πρέπει να διατηρηθεί ένα *βιώσιμο υποκατάστατο θρησκείας* για τις ανάγκες της διατήρησης της πνευματικής κυριαρχίας και για όσο διάστημα θα αποδεικνύεται χρήσιμος για την διατήρηση της κρατικής ασφάλειας. Η απαίτηση αυτή εδράζεται επί των φυσικών ριζών του θρησκευτικού φαινομένου, όπου ο φόβος του αόρατου και η αιώνια καταδίκη, που συσχετίζονται με την θρησκεία, έχουν το δυναμικό να παραμερίζουν στόχους που υπολογίζονται με όρους ατομικού συμφέροντος. Αυτό σημαίνει ότι μάλλον η δεισιδαιμονία, η μαγεία, η προφητεία και οι άλλοι πεποιθήσεις είναι η φυσική τάση του ανθρώπου, παρά ο εργαλειώδης λόγος και το προσωπικό συμφέρον. Τα τελευταία οφείλουν να καλλιεργηθούν από τον διαφωτισμένο λόγο, ενώ η μη-φυσική αιτιότητα αποκηρύσσεται ως καταφύγιο άγνοιας. Το υλικό υπόστρωμα κανονιστικής ρύθμισης των Ευαγγελίων αφαιρείται από την Εκκλησία (γάμος, οικογένεια, διατροφή, φιλία, πένθος, ασθένεια, ίασις, διδασκαλία, φορολογία, φιλανθρωπία, τιμωρία, επιείκεια, συγχώρεση κ.ο.κ) και οι ουσιαστικές για κάθε κοινωνικό σχηματισμό *δραστηριότητες* και οι *θεσμοί* που τις υποστηρίζουν μεταπίπτουν στην αρμοδιότητα του κρατικού μηχανισμού. Ο Κυρίαρχος, επομένως, για να εκριζώσει τις μεταφυσικές πλάνες, έχει ανάγκη από μια πλήρως ελεγχόμενη κρατική θεολογία, στη οποία θα κατέχει τον απόλυτο έλεγχο επί του δόγματος, ώστε η πολιτική εξουσία να συμπληρώνεται από μια πηγή *auctoritas* που έχει την ανεκτίμητη ιδιότητα να κείται πέραν πάσης αμφιβολίας και ελέγχου. Το χομπσιανό *corpus*, θα μπορούσαμε να πούμε, εμφανίζεται στο στάδιο εκείνο όπου η αυτοσυνειδησία των αστικών στρωμάτων έχει πειστεί ότι έχει την δυνατότητα να προχωρήσει σε μια εκκοσμίκευση των πεποιθήσεων, όπου η θρησκεία υπηρετεί πλέον τους στόχους της πολιτικής και της ανθρωπολογίας. Εάν η συνέχεια της ζωής είναι το φυσικό τέλος κάθε ατόμου, τότε το εμμένειν στο είναι αποτελεί το υπέρτατο αγαθό, αποκλεισμένου κάθε

⁹ «Όλες οι αντινομίες της κλασσικής θεωρίας των πολιτικών κανόνων μπορούν να ανακατασκευαστούν σήμερα ως στοιχεία μιας θεωρίας της δημοκρατίας – ή μάλλον της αδυναμίας συγκρότησης δημοκρατικών θεσμών στον σύγχρονο κόσμο» (Ψυχοπαίδης, 2003:15).

¹⁰ Λ,17:241, έντονη γραφή δική μου.

άλλου *summum bonum*, ενώ η διακοπή της *elan vital* συνιστά το υπέρτατο κακό, κίνηση που μεταμορφώνει την ανθρωποπαθή θεότητα του χριστιανισμού στην απρόσωπη θεότητα της μηχανιστικής αιτιοκρατίας, με αρμοδιότητα απλώς να εξασφαλίζει την διατήρηση της κινήσεως του σύμπαντος. Εκεί που μέχρι τούδε το «αληθές» έλεγχε το επιθυμείν, τώρα και υπό τις χομπσιανές μεταφυσικές παραμέτρους, το επιθυμείν θα ελέγχει το «αληθές». Υπό αυτή την έννοια, της σύλληψης και παρουσίας ενός νέου τρόπου του κοινωνείν, ο Χομπς εγκαινιάζει την σύγχρονη κριτική του θρησκευτικού φαινομένου και την φιλελεύθερη νεωτερικότητα.

Κεφάλαιο πρώτο

Εισαγωγικά σε μια ανάλυση της βιβλικής ερμηνευτικής του Hobbes

1.1 Γενικές παράμετροι της κριτικής της Θρησκείας στον *Leviathan*

Ο Thomas Hobbes είναι ουσιαστικά ο πρώτος θεωρητικός της νεωτερικής αστικής κοινωνίας. Αυτός πρώτος θεμελίωσε το σύγχρονο τρόπο σύστασης του Πολιτικού υπό την Κρατική μορφή όπου προκύπτει «η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία»¹¹ εξωτερική βούληση, αρνούμενος τόσο την αντίληψη ότι η συλλογική πολιτική οργάνωση είναι εργαλείο της Κοινότητας για την επίτευξη σημαντικών στοχεύσεων, διότι έτσι η Κοινότητα δεν θα μπορούσε να ασκήσει καταναγκαστική βία επί συγκεκριμένης επιμέρους βούλησης, όσο και αυτή που θεωρεί το Πολιτικό ως αντιπροσωπευτική εικόνα μιας υπερ-ανθρώπινης τάξης πραγμάτων, μια μικροκοσμική *μίμησιν* του υπερ-φυσικού μακρόκοσμου, διότι έτσι αυτή η υπερβατική τάξη θα παρουσιαζόταν υπό την μορφή αναπόδραστης αναγκαιότητας επί των βουλήσεων των μερών της Κοινότητας και όχι ως έκφραση των βουλήσεων των μελών. Τοιουτοτρόπως, όμως, το κοινωνικό στοιχείο ερείδεται επί της βουλευτικής ενέργειας εκάστου ατόμου, η οποία και το χαρακτηρίζει εκ φύσεως, ήδη πριν αυτό προβεί σε οποιαδήποτε σκοποθεσία, ήδη πριν κατανοήσει την συνεκτικότητα του κόσμου. Αυτή η σύλληψη δεν παρήχθη όμως μέσω πολιτικής επιχειρηματολογίας αλλά δια μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας που αλλοίωσε αποφασιστικά το παραδοσιακό πολιτικό ιδεώδες.

Ο κύριος πολιτικός στόχος της θεωρίας που αναπτύσσεται στον *Λεβιάθαν* συνίσταται στην συγκρότηση και εδραίωση μιας Πολιτείας υπό την κρατική μορφή εξουσίας, η οποία και θεωρείται ότι συνάδει τα μέγιστα με τους πολιτικούς όρους της νεωτερικότητας, όπως αυτοί γίνονται αντιληπτοί από τα αστικά στρώματα, που φαίνεται πια να έχουν και την πρωτοβουλία των κινήσεων κατά την περίοδο συγγραφής του χομπσιανού *corpus*, δηλαδή το εγωιστικό συμφέρον ως την ανθρωπολογική σταθερά του κοινωνικού στοιχείου, την σύγκρουση ως το κατ' εξοχήν χαρακτηριστικό των διυποκειμενικών διαδράσεων και την διακινδύνευση ως μόνιμο χαρακτηριστικό του κοινωνικού δεσμού. Η θεμελίωση πολιτικής κοινότητας υπό αυτές τις συνθήκες τίθεται ως καταρχήν ανακατασκευάσιμη από την θεωρητική συνείδηση, αφού ακρίτως έχει ήδη γίνει ιστορικά δεκτή η κατάφαση της περιρρέουσας θεσμικής φαινομενικότητας, ως δομή διευθέτησης αρρύθμιστων συμβασιακών σχέσεων, εντός της οποίας εμπεριέχονται φύσει αλλά σε κατάσταση αδράνειας οι όροι σύστασης της αστικής κοινωνίας.

Η αφετηριακή προϋπόθεση της συγκρότησης της ορθής Πολιτείας, κατά τον Χομπς, είναι η αποδοχή μιας φυσικής κατάστασης, ως του κατάλληλου προσδιοριστικού πλαισίου εύρεσης των ορθών όρων σύστασης της πολιτικής κοινότητας. Με την προ-παραδοχή αυτή συγκροτείται και ο ατέρμων βρόχος της αστικής ιδεολογίας, θα μπορούσαμε να πούμε, καθώς η αποδοχή της φυσικής κατάστασης και της υποστηρίζουσας αυτήν ατομικιστικής ψυχο-

¹¹ Λ,17:241.

ανθρωπολογίας ως *αναγκαίας και ικανής* αληθειακής συνθήκης συγκρότησης των προσίδων στην αστική κοινωνία κατηγοριών έχει ως συνέπεια ότι κάθε απόπειρα ανατροπής των θεσμών της εγκατεστημένης αστικής κοινωνίας ρίπτει την κοινωνία πίσω στο προ-πολιτικό στάδιο της φυσικής κατάστασης, ενώ η μόνη δυνατή υπέρβαση της φυσικής κατάστασης συνίσταται στην εκ νέου συγκρότηση της αστικής κοινωνίας. Ο βρόχος είναι ατέρμων διότι εκτελείται αενάως, δεν περιέχει διαβαθμίσεις αληθείας των συνθηκών εισόδου (φυσική κατάσταση) και εξόδου (Πολιτική Κοινωνία υπό την Κρατική Μορφή) ούτε επιδέχεται αλλοιώσεις των προ-παραδοχών του, ώστε, εφόσον παραμένουν εν ισχύ οι αφετηριακές μεταφυσικές προ-συλλήψεις, η υπνώττουσα αυτοσυνειδησία των μεμονωμένων αυτοουργών της φυσικής κατάστασης δεν μπορεί παρά να εκβάλλει σε δράση που να επιφέρει τα ίδια αποτελέσματα.

Το πρόβλημα, όμως, της ίδρυσης της Πολιτείας, δηλαδή το πρόβλημα της «εξασφάλισης κοινωνικού ελέγχου και κοινωνικής συνοχής υπό συνθήκες αβεβαιότητας, εξατομίκευσης και ανταγωνισμού¹²» παρεμποδίζεται στην επίλυσή του από την υφιστάμενη επιρροή μιας θρησκευτικής δογματικής που εμφορείται από αξιώσεις ηγεμονίας και κυριάρχησής με έρεισμα ένα υπερφυσικώς αποκεκαλυμμένο κείμενο, επί του οποίου έχει εθιμικά κατοχυρώσει την ερμηνευτική αποκλειστικότητα καθώς και από τις κυριαρχούσες φεουδαρχικές παραγωγικές σχέσεις και θεσμικές ρυθμίσεις. Η ιστορική εμφάνιση και εξάπλωση του Χριστιανισμού έχει εκβάλλει σε ένα πολιτικό πρόβλημα στον 17^ο αιώνα, χάρη στην ανάδυση και δραστηριότητα των αστικών στρωμάτων. Το πρόβλημα αυτό είναι ότι ο υλικός φορέας της χριστιανικής θρησκείας, η Καθολική Εκκλησία, δια του βασικού αξιώματος ότι *πάσα εξουσία εκ Θεού* δια της μεσολαβήσεως του κλήρου, έχει ιεροποιήσει το Πολιτικό και έχει σφετεριστεί το προνόμιο της υπαγόρευσης και ελέγχου των πεδίων έννομης ρύθμισης. Η Καθολική Εκκλησία εκφράζει την ύψιστη βαθμίδα της ανθρώπινης υπάρξεως και εντός των κόλπων της και μέσω των κρίσεών της συμφύρεται το οντολογικό με το κανονιστικό στοιχείο, ενσαρκώνοντας το αληθές ον. Η υλοποίηση της ελευθερίας των εγκόσμιων πολιτικών κοινωνιών προαπαιτεί την εναρμόνισή τους με τις επιταγές της θείας δικαιοσύνης, όπως αυτή ερμηνεύεται από τους εκκλησιαστικούς λειτουργούς. Το κύριο επιχείρημα υπέρ της δυνατότητας λύειν και δεσμεύν της Εκκλησίας και της κατοχής πληρότητας εξουσίας έναντι των εγκόσμιων Αρχών βασίζεται στο μονοπώλιο της σωτηριολογίας που διαθέτει εκ της, θεωρούμενης ως, υπερφυσικής της συστάσεως και στην συνεπακόλουθη «αυτονόητη» υπεροχή του πνευματικού έναντι του κοσμικού στοιχείου. Η επί παντός του επιστητού δυνατότητα παρέμβασης της Εκκλησίας εδράζεται *ratione peccati*, δηλαδή ο εκκλησιαστικός θεσμός υποχρεούται και οφείλει αυτεπαγγέλτως να επεμβαίνει στις κοσμικές υποθέσεις εφόσον κρίνει ότι εμφανίζεται εκεί έκφραση της ανθρώπινης αμαρτίας, καθώς θεωρείται ως προφανής η λογική υπαγωγή του κτιστού και φθαρτού στο υπερφυσικό και αιώνιο.

Η Μεταρρύθμιση διέλυσε το ενιαίο της *Respublica Christiana* και μπορεί να θεωρηθεί, εκ των υστέρων, ως η πρώτη επίθεση ενάντια στην υπεραισθητή βαθμίδα δικαιοδοσίας που εξέφραζε ο εκκλησιαστικός θεσμός και ως μοχλός της ανατίμησης της Φύσης και της Ανθρωπολογίας. Προκύπτει αλλαγή Παραδείγματος, όπου η Θεολογία παραχωρεί τα πρωτεία σε μία ανθρωπολογία για την οποία η «η φύση του ανθρώπου συγκροτείται ως ένα πλέγμα ορθολογικών και ανορθολογιών δυνάμεων (οι οποίες) απολήγουν σε δομές ανθρώπινου

¹² Ψυχοπαίδης, 2003:118.

πράττειν με συγκροτησιακό τους στοιχείο το επιμέρους άτομο, απογυμνωμένο κατ'αρχάς από κάθε δεσμό που παραπέμπει σε δομές κοινωνικότητας»¹³. Και εφόσον αυτή η ανθρωπολογία αντιτίθεται εξ υπαρχής στο κανονιστικό πλαίσιο της Εκκλησίας, όπου κυριαρχεί η ύπαρξη του Θεού, η αποκεκαλυμμένη χριστιανική θρησκεία αποτελεί την ζωντανή άρνηση της αστικής κοσμοθεωρίας και των συγκροτητικών της κατηγοριών. Εν προκειμένω, ο χομπσιανός πολιτικός στοχασμός θέτει την ανθρωπολογική υπόθεση της φυσικής κατάστασης, ως του νοητικού πλάσματος που συνιστά την ορθή ερμηνευτική προσέγγιση της πηγής του κοινωνικού δεσμού. Η φυσική κατάσταση προικίζεται τοιουτοτρόπως με μια μη παραδοσιακή γενετική αφήγηση, ώστε να αμφισβητηθεί η παραδοσιακή αντίληψη της πολιτικής και αυτή να εννοηθεί ως διακριτή από τον κοινωνικό δεσμό και εξωτερική αυτού, με αποτέλεσμα η ρύθμιση της δράσης των αυτοργών που εξέρχονται από τη φυσική κατάσταση να πρέπει υποχρεωτικώς να διευθετείται από μια συγκεκριμένη πολιτική μορφή, το κράτος. Η χομπσιανή θεωρία εκκινεί με την υπόθεση του μεθοδολογικού ατομικισμού και επιδιώκει τον διαχωρισμό της τάξης του ιερού από την τάξη της φύσης και του ανθρώπου, ως την εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση της παρεμβατικής δράσης της αστικής θεωρίας επί του κοινωνικο-ιστορικού ρου. Η απολύτως απαραίτητη συνθήκη υπό την οποία ο Χομπς εκτιμά ότι θα πρέπει να συμβληθούν οι αυτοουργοί για την έξοδο από την φυσική κατάσταση είναι αυτή της ισότητας, η οποία «και ανίσους ακόμα να είχε φτιάξει τους ανθρώπους η φύση [...] η ισότητα πρέπει και πάλι να αναγνωριστεί»¹⁴. Η θέση της ισότητας συνιστά το απαραίτητο συμπληρωματικό πλάσμα ώστε να καταστεί πειστική η βούληση των αυτοργών να συμψήξουν το διατομικό πλέγμα συμβάσεων που συνιστούν το Κοινωνικό Συμβόλαιο, καθώς σε κάθε άλλη περίπτωση, η σύσταση συμβάσεως είναι αδιανόητη, τηρουμένων των ανθρωπολογικών σταθερών που θέτει η χομπσιανή αξιωματική. Ήδη με το αξίωμα της ισότητας, ως τον αναγκαίο όρο συμμετοχής στο Κοινωνικό Συμβόλαιο, αναδεικνύεται μια σημαντική διαφορά με τον θεσμικά οργανωμένο χριστιανισμό, όπου η ισότητα διακηρύσσεται μεν από τους Πατέρες αλλά αφορά την μεταθανάτια ζωή, το επέκεινα του εγκόσμιου βίου, όπου και ενεργοποιείται μετά την ιεραποδημία των δικαίων. Επί γης οι πιστοί οφείλουν να αποδίδουν τα οφειλόμενα στον εκπρόσωπο της κοσμικής εξουσίας. Η χριστιανική ισότητα αποδίδεται με το πασίγνωστο παύλειο απόσπασμα «Ουκ ἐνὶ ἄρσεν και θήλυ, δούλος ἢ ἐλεύθερος, Ἕλλην, βάρβαρος, Σκύθης ... ἀλλὰ πάντες εἰς ἐστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ»¹⁵. Πάντες είναι ἴσοι ὄχι μεταξύ τους ἀλλὰ ἐνώπιον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Αὐτοῦ τοῦ τύπου ἡ ἰσότητα εἶναι ἀ-νόητος λόγος γιὰ τὸν Χομπς καθὼς θεωρεῖ τὴν θεότητα ὡς ἀκατάληπτη. Βεβαίως, κάποιος θὰ ἀντέτεινε τὴν χρῆση τοῦ *unum necessarium*: Ἰησοῦς=Χριστός γιὰ νὰ δείξει τὴν προσήλωση τοῦ συγγραφέα στα νάματα τοῦ χριστιανισμοῦ. Ὅμως ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι, ἐὰν τὸ ἀνεπίγνωστο τοῦ Θεοῦ ληφθεῖ σοβαρὰ ὑπόψη καὶ ἡ ἀπόδοση ἰδιοτήτων στὸν ἴδιο, εἴτε ἀρνητικῶν (ἀπειρος, αἰώνιος) εἴτε ἀορίστων (καλός, δίκαιος, ἅγιος), δηλώνει ὅχι «τι εἶναι ὁ Θεός (διότι αὐτό θὰ τὸν περιέκλειε στὰ ὅρια τῆς φαντασίας μας), ἀλλὰ τὸ πόσο τὸν θαυμάζουμε καὶ πόσο πρόθυμοι εἴμαστε νὰ υπακούσουμε»¹⁶, τότε ἐπεταὶ λογικῶς ὅτι καὶ τὸ μοναδικὸ ἄρθρο πίστεως εἶναι ἐπίσης σημεῖο τιμῆς καὶ ὄχι ἐνδειξη ὑπαρχῆς τῆς θεότητας. Εἰδὼ ὁ Χομπς ἔχει, ἐκτιμῶ, ἀντιληφθεῖ ὅτι κάθε σημεῖο, συμπεριλαμ-

¹³ Αγγελίδης, 1994:13.

¹⁴ Λ,15:222, πλάγια δικά μου.

¹⁵ Γαλ.,Γ:28-πλάγια δικά μου.

¹⁶ Λ,31:418.

βανομένου και του σημείου <Θεός> απαιτεί την ύπαρξή δύο παραμέτρων: την *αγκυροβόληση* του σημείου εντός του αισθητηριακού μηχανισμού, ως την πρώτη παρουσία του σημείου, και την *επιβεβαίωση* του σημείου από μια δευτερογενή διαδικασία, διαπιστωτική της ενεστώσας παρουσίας του. Στο εσωτερικό του χριστιανικού θεολογικού ιδιώματος η επαληθευσιμότητα των προτάσεων μπορεί να πιστοποιείται μόνον εσχατολογικώς, μέσω της αενάως ελευσόμενης εισόδου του ακτίστου εις το κτιστό. Κάθε θεολογική πρόταση, επομένως, αιωρείται μεταξύ αυτής της χρονικής διαφοράς, μεταξύ της Πρώτης και της Δευτέρας Παρουσίας. Η συνεχής λεκτική ανανέωση της εσχατολογικής προσδοκίας, όμως, δύναται, ως εκ της μνημονεύσεως της θείας Παρουσίας σε κάθε Ευχαριστία να διαιωνίζει την προσδοκία. Θεσμικός εγγυητής αυτής της διαδικασίας και της αδιάκοπης ανανέωσής της είναι η Εκκλησία μέσω των Μυστηρίων. Τυχόν υπονόμηση της εγγυητικής διαδικασίας και απώλεια του ερμηνευτικού μονοπωλίου επί των θεμελιωτικών κειμένων και του τελετουργικού εποικοδομήματος δεν μπορεί παρά να μειώσει την ισχύ του εκκλησιαστικού μηχανισμού¹⁷. Σημειωτέον, δε, ότι ο Χομπς πουθενά, στον *Λεβιάθαν*, δεν φροντίζει να εξηγήσει, για την πληρότητα της ανάλυσης έστω, ότι η λέξη Θεός δεν καταχωρείται ως σημασιολογική πλάνη (signification error), ήτοι εσφαλμένη καταγραφή της σκέψης, που συνιστά κατάχρηση του λόγου και συμβαίνει όταν τα άτομα «καταγράφουν [...] έννοιες τις οποίες ουδέποτε κατανόησαν και συνεπώς εξαπατούν τους εαυτούς τους»¹⁸. Ακόμη, ο τρόπος απόδειξης της ύπαρξης του Θεού δεν είναι επιστημονικός, υπό την χομπσιανή έννοια, καθώς δεν παράγεται μέσω αισθητηριακών εισροών αλλά οπισθοχωρόντας από το αποτέλεσμα σε μια προηγούμενη αιτία, μέθοδος η οποία, προφανώς, εξαντλείται ευρετικώς στο σημείο όπου θα πρέπει, αναποφεύκτως, να γίνει η μετάβαση από την ακροτελεύτια φυσική στην πρώτη υπερ-φυσική αιτία (μετάβαση που δεν μπορεί παρά να είναι αποτέλεσμα πίστης και όχι επιστήμης). Η μέθοδος αυτή δεν ανήκει στον επιστημονικό λόγο διότι «Η χρήση και ο σκοπός το Λόγου δεν έγκειται στην εξεύρεση του αθροίσματος και της αλήθειας μίας μόνο ή έστω λίγων λογικών συνεπειών ανεξάρτητων από τους πρωταρχικούς ορισμούς και τις καθιερωμένες σημασίες των λέξεων· έγκειται στη συναγωγή των διαδοχικών συνεπειών τους με αφετηρία τους ορισμούς και τις σημασίες [...] η επιστήμη είναι η γνώση των συνεπειών και της εξάρτησης ενός γεγονότος από ένα άλλο [...] διότι, έχοντας διαπιστώσει πως παράγεται κάτι, ποιες είναι οι αιτίες της παραγωγής του και ποιος ο τρόπος, τότε, όταν παρόμοιες αιτίες περιέλθουν στον έλεγχο μας, γνωρίζουμε πώς να τις κάνουμε να παραγάγουν παρόμοια αποτελέσματα»¹⁹. Ο λόγος αυτής της παράλειψης αναφέρεται στο τέλος του έργου όταν ο Χομπς γράφει, δικαιολογώντας τον περιορισμό δεκαπέντε αιώνων χριστιανικής σκέψης στο *unum necessarium*, ότι «Στο μέρος όπου πραγματεύομαι τα σχετικά με μια χριστιανική πολιτική κοινότητα, εμφιλοχωρούν κάποιες νέες *θεωρίες*, και αυτές σε ένα κράτος,

¹⁷ Μανουσάκης Ι.Π., *Θεός φιλοσοφούμενος, Έξι προσεγγίσεις σύγχρονης φιλοσοφίας στο ερώτημα περί Θεού*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004, σελ.52.

¹⁸ Λ,4:103. Επιπροσθέτως, ο Χομπς, στην 3^η αντίρρηση επί των *Καρτεσιανών Στοχασμών* γράφει ότι: «I can construct a sort of image of creation from what I have seen, e.g. a man being born or growing from a single point (as it were) to the size and shape that he now has. That's the only sort of idea anyone has to go with the term 'creator'. But **our ability to imagine the world to have been created isn't an adequate proof of the creation!** Even if it had been demonstrated that there exists something infinite, independent, supremely powerful etc., it **still wouldn't follow that a creator exists**» (έντονη γραφή δική μου).

Πηγή: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1642_2.pdf, p. 49 (έντονα πλάγια δικά μου)

¹⁹ Λ,5:115, 118.

όπου οι αντίθετες θεωρίες είναι ήδη πλήρως εμπεδωμένες, θα ήταν ίσως σφάλμα να τις διαδίδει χωρίς άδεια ένας υπήκοος εφόσον κάτι τέτοιο θεωρείται σφετερισμός της θέσης των διδασκάλων. Στην εποχή μας όμως, όπου οι άνθρωποι απαιτούν όχι μόνο την ειρήνη αλλά και την αλήθεια, το να διδάσκω όσες θεωρίες νομίζω αληθινές [...] σε όσους ακόμα το σκέφτονται το πράγμα, είναι σαν να προσφέρω νεαρό κρασί, για να μπει σε καινούριο βαρέλι. Και υποθέτω ότι [...] οι άνθρωποι δεν είναι, γενικά, διατεθειμένοι να σέβονται την αρχαιότητα σε βαθμό ώστε να προτιμούν τα παλαιά σφάλματα από τη νέα και αποδεδειγμένη αλήθεια»²⁰.

Διαφοροποίηση με την παραδοσιακή χριστιανική βιοθεωρία προκύπτει και από την διασημότερη φράση του *Λεβιάθαν*, όπου ο ανθρώπινος βίος αποδίδεται ως *μοναχικός, ενδεής, βρώμικος, κτηνώδης και βραχύς*²¹. Το διάσημο αυτό *σχήμα ασύνδετο* δείχνει εμβληματικά την ανατίμηση της επίγειας ζωής, την οποία και θεωρεί ως αξία υπό διακινδύνευση και εκ του αντιθέτου καθοδηγεί τον αναγνώστη προς την αξιακή ανόρθωση, συνδέοντας όμως το πρόβλημα συγκρότησης αξιών με την αστική αρχή του ατομικισμού, όπως θα φανεί στα αμέσως επόμενα κεφάλαια του *Λεβιάθαν*. Παρεκβατικά, το σχήμα είναι υποδειγματικά αμφίσημο, καθώς δεν διευκρινίζεται: ο βίος είναι ενδεής, βρώμικος, κτηνώδης και βραχύς σε σχέση με τι; Με ποιο κριτήριο πλούτου, καθαρότητας, ευγένειας και μακροζωίας; Όσο για το μοναχικός, εάν ληφθεί κυριολεκτικώς και υπό την αυστηρή έννοια, είναι αμφίβολο εάν τα δίποδα όντα που κατοικούν σε ένα τέτοιο κόσμο μπορούν καν να νιώσουν το αίσθημα το φόβου ως εντεταγμένο σε μελλοντικό χρονικό ορίζοντα, ώστε να εξασφαλιστεί ένας εκ των δύο απαραίτητων όρων εξόδου από την φυσική κατάσταση. Αυτή η κατάφαση του εγκόσμιου δεν χαρακτηρίζει τον αυθεντικό χριστιανισμό του οποίου οι πιστοί έχουν αλλοκόσμιο προσανατολισμό: «οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν»²² και «καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ»²³. Πάντως, πρέπει να παρατηρηθεί ότι υπάρχει και σύγκλιση μεταξύ του χριστιανισμού και του χομπσιανού στοχασμού κατά το ότι η κατανόηση της αρχής του κόσμου και στους δύο είναι εξωτερική και κτισιολογική. Δηλαδή, και οι δύο πιστεύουν ότι ο κόσμος ο μεν και η Πολιτεία ο δε, *κατασκευάζεται και διατηρείται στο είναι* από εξωτερική πηγή. Όμως, ο Χομπς φροντίζει να μειώσει την σημασία της θεότητας της *Γενέσεως* καθώς ήδη από την *Εισαγωγή* του *Λεβιάθαν* δηλώνει εμμέσως πλην σαφώς ότι η γενική αποκάλυψη, δηλαδή η «φύση [ήτοι (η) τέχνη με τη οποία ο Θεός έφτιαξε και κυβερνά τον κόσμο]»²⁴ δεν συνιστά, *ως έχει*, το κατάλληλο πλαίσιο για την εκτύλιξη της ιστορίας του ανθρώπινου γένους. Μόνο μέσω μιας μιμήσεως του θεϊκού fiat και την δημιουργία ενός τεχνητού περιβάλλοντος ή μιας δεύτερης φύσης, η οποία θα επιτύχει, εκεί που απέτυχε η θεϊκή εντολή, να συγκροτήσει μια Πολιτεία που θα εναρμονιστεί προς την αληθή ανθρώπινη φύση, ώστε να εξασφαλισθεί η συνέχεια της ύπαρξης του είδους και η ευδαιμονία του. Ακόμη, η υλιστική μηχανιστική αιτιοκρατία, δια της οποίας ο Χομπς, στο I Μέρος του έργου φροντίζει να ερμηνεύσει το ον και τη γνώση,

²⁰ Λ,Ανασκοπήση & Συμπέρασμα: 334, πλάγια δικά μου.

²¹ Λ,13:196.

²² *Προς Εβραίους*, 13:14

²³ *Β' Πέτρου*, 3:14.

²⁴ Λ,Εισαγωγή, 77.

ουσιαστικώς ακυρώνει *per se* την έννοια της Θείας Πρόνοιας, καθώς, μέσω αυτής, ο Θεός κυβερνά τον κόσμο *φυσικά* και όχι *υπερφυσικά*.

Εν τέλει, η σύγκρουση της ανερχόμενης αστικής τάξης με την οργανωμένη χριστιανική θρησκεία είναι αναπόφευκτη εφόσον η υπάρχουσα θρησκευτική δομή θεωρεί εαυτήν ως μη αναγώγιμη σε ή ταυτόσημη προς οποιαδήποτε άλλη κοινωνική συσσωμάτωση και αρνείται να υπαχθεί σε οποιαδήποτε επίγεια κανονιστική Αρχή, εκλαμβάνοντας την ύπαρξή της ως απόρροια υπερκόσμιας εξουσίας. Βεβαίως, αυτή η σύγκρουση δεν μπορούσε να φθάσει έως του σημείου πλήρους εξοντώσεως των θρησκευτικών πεποιθήσεων του πλήθους, αλλά η αστική τάξη όφειλε οπωσδήποτε να επεξεργαστεί μια στρατηγική που θα συνάρμοζε άνευ υπερβολικής τριβής τα πρότυπα θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής, εναρμονίζοντας διαφορετικού επιπέδου συνειδησιακά περιεχόμενα στο εσωτερικό της Πολιτείας, ώστε να αποσπασθεί το ποίμνιο από τους παραδοσιακούς φορείς νομιμότητας και να ελκυσθεί στο εσωτερικό της νέας τυπολογίας εξαναγκασμού, όπου τα άτομα συσχετίζονται εντός του κοινωνικού δεσμού μέσω της νομικής μορφής της *σύμβασης* και όχι μέσω ένορκης προσωπικής εξάρτησης σε φορείς προνομίων γενεαλογικού τύπου. Επείγει, επομένως, μια στρατηγική υπαγωγής των παραδοσιακών τύπων φεουδαρχικής υποταγής στον (αστικό) κριτικό λόγο, μέσω της ανελέητης υπονόμευσης των εκκλησιαστικών *αναδιπλασιασμών* (επίγειος-επουράνιος κόσμος κ.λ.π). Παρατηρητέον είναι ότι η λύση του εξωτερικού διατητή που προκρίνει ως σωστική για την ερμηνεία των ιερών κειμένων είναι *τυπικώς ισότιμη* με την ύπαρξη της Εκκλησίας ως τελικού κριτή, η δε προτίμηση του Χομπς για ένα κοσμικό τελικό διατητή υποστηρίζεται, όπως αναφέρθηκε λίγο πιο πάνω, από ένα υλισμό που ακυρώνει την ουσία του κειμένου επί του οποίου εφαρμόζεται.

1.2 Μεθοδολογικές προεννοήσεις του Χομπσιανού Πολιτικο-Κοινωνικού στοχασμού

Είναι ήδη αντιληπτό ότι ο χομπσιανός στοχασμός, προκειμένου να κατασκευάσει το κυρίαρχο και αύταρκες έλλογο υποκείμενο και να το προικίσει με το απόλυτο φυσικό δικαίωμα, ως το μοναδικό εφόδιο που ο αυτουργός φέρει στην διαπραγμάτευση του Κοινωνικού Συμβολαίου, *οφείλει να προϋποθέσει και να οργανώσει* την αποδόμηση του παραδοσιακού εκκλησιαστικού οικοδομήματος εξουσίας, με μεθοδολογικό προαπαιτούμενο αυτής της ανάλυσης την διερεύνηση της φύσης του ανθρώπου. Θέτει την αρχή της κινήσεως ως το οντολογικό αίτιο της ύπαρξης του κόσμου και αναπτύσσει μια φιλοσοφική ανθρωπολογία όπου έκαστο άτομο συνιστά μια αυτόνομη οντότητα της οποίας η φυσική κατάσταση είναι αυτή της κίνησης. Ως εκ της αδιάπτωτης ανθρώπινης κινητικότητας συμβαίνει, σε τυχαία χρονική στιγμή, ένας άνθρωπος να τείνει να καταλάβει το χώρο ενός άλλου ανθρώπου με αποτέλεσμα την απειλή παύσης της κινήσεως του τελευταίου. Επί του προκύπτοντος ζητήματος της πάσει θυσία συνέχισης της κινήσεως επέρχεται σύγκρουση, ως αποτέλεσμα της βούλησης αυτοσυντήρησης που διαθέτει εμφύτως κάθε άτομο. Δηλαδή, ο Χομπς θέτει το άτομο ως μια α-χρονική και α-χωρική λογική Μονάδα Ισχύος, ήτοι προσημειώνει το τοιούτοτρόπως εννοούμενο υποκείμενο ως την στοιχειακή μορφή της επιχείρησης του καπιταλισμού, καθώς αυτό υποβιβάζεται στο επίπεδο εξαρτημένου μεγιστοποιητικού αυτομάτου, με φύσει ενσωματωμένο στόχο την βελτιστοποίηση της παρούσας ποσότητας ισχύος.

Αυτή, κατά τη γνώμη μου, είναι, συνοπτικά, η εμπειρική βάση της χομπσιανής προβληματικής για την σύσταση της Πολιτικής Κοινότητας. Είναι προφανές ότι η αξιωματική αυτή *προ-απαιτεί* την κριτική προς την θρησκεία, η οποία και διεξάγεται υπό την κάλυψη της κριτικής της Θεολογίας ως της εκ του λόγου ορθής ερμηνευτικής των ιερών κειμένων, καθώς η συγκρότηση του κυρίαρχου ελλόγου υποκειμένου προϋποθέτει την επίθεση στο νομικό-θεσμικό σύστημα του καθολικισμού και της ιδεολογίας του. Η μεταφυσική εικόνα του Θεού και η θεοκρατική σύλληψη της φύσης οφείλουν να αντικατασταθούν από την, σ' αλήθεια, εξίσου μεταφυσική, ιδέα του Ανθρώπου και την «πολιτική» θεολογία. Βεβαίως, παρατηρούμε ότι μεταξύ της θεοκρατικής και ανθρωπιστικής κοσμοεικόνας, παρά τις διαφορές σε περιεχόμενα, στόχους, μεθόδους, υφίσταται ομόλογος τρόπος συγκρότησης της εννοιακής τους δομής. Και οι δύο κοσμοεικόνες χαρακτηρίζονται από μεταφυσικές/ιδεολογικές προ-παραδοχές, ο Λόγος/θέλημα του Θεού έναντι του Νου/βούλησης του Ανθρώπου, η καθεμία εκ των οποίων απαιτεί το μονοπώλιο της νοηματοδότησης παντός του επιστητού.

Ο πυρήνας της χριστιανικής θρησκείας αφορά στην κάθοδο και ενσάρκωση του Θεού στον κόσμο και τη διδασκαλία του που ευαγγελίζεται την λύτρωση του ανθρώπου, ο οποίος αποδεχόμενος το σωτήριο κήρυγμα του ενανθρωπισμένου Θεού, αίρει το χάσμα που ο ίδιος δημιούργησε μέσω της Πτώσης του, συνεπεία της ανυπακοής του στο θείο θέλημα. Αποτέλεσμα της ανυπακοής αυτής είναι η αποξένωση του ανθρώπου από το Θεό, γεγονός που κάμπτεται τα αποτελέσματα της αρχικής θείας πνοής επί του ανθρώπου και εξασθενεί το καθ' ομοίωσιν. Λόγω της Πτώσης της ανθρωπότητας, η οποία και μεταδίδεται από τους πρωτόπλαστους με ένα, κατά Παύλο, *sui generis* βιολογίζοντα τρόπο, διαιωνίζοντας τη διαφθορά της κτιστής βούλησης, η ανθρώπινη φύσις είναι ασθενής και ημαρτημένη, αδυνατεί να εκτελέσει το θείο θέλημα και είναι βυθισμένη στο σφάλμα. Άρα, η πεπτωκυία ανθρώπινη φύσις είναι ανίκανη από μόνης της να επιτελέσει σωτηριολογικό έργο. Έχει απόλυτη ανάγκη προς τούτο την συνδρομή εξωτερικής και ισχυρότερης αυτής Αρχής. Αυτή είναι η Χάρις του Θεού που εκφράζεται στο σχέδιο της Θείας Πρόνοιας και ενεργοποιείται με την Σάρκωση και τα πάθη του Ιησού Χριστού. Η σωτηρία δεν επιτελείται πλέον λόγω της πιστής τήρησης συγκεκριμένου σώματος εντολών, όπως στον Ιουδαϊσμό, αλλά με την κατά χάριν συμμετοχή του πιστού στην σταυρική θυσία, που ενεργείται αποκλειστικά εντός της Εκκλησίας και δια των μυστηρίων της. Το κατ' εξοχήν μυστήριο είναι η Θεία Ευχαριστία, ταυτοχρόνως τελετουργική ανάμνηση της θυσίας του Υιού, οργιαστική μετοχή στο αίμα και το σώμα του θυσιασμένου Αμνού και προσφορά στον Πατέρα. Η συμβολική βρώση του Θεού κατατάσσει το χριστιανισμό στις μυστηριακές θρησκείες και εδώ είναι πρόδηλη η εξάρτησή του από τις μυστηριακές *ειδωλολατρικές* θρησκείες της μεσογειακής λεκάνης που ανθούσαν στην ρωμαϊκή εποχή²⁵. Η χριστιανική ηθική ανατρέπει το *αγωνιστικό* στοιχείο που επικρατούσε στον ελληνισμό, το οποίο και στήριζε μια ηθική αριστείας, τονίζοντας την αξία της αγάπης, της συμπόρευσης με τον πλησίον, μιας σχεδόν απεριόριστης αλληλεγγύης και της

²⁵ Αυτό το δεδομένο δεν διέφυγε του Χομπς: «Για την λατρεία [...] των αγίων, των εικόνων και λειψάνων [...] έχω να πω ότι [...] εν μέρει κληροδοτήθηκαν από τον πρώτο προσηλυτισμό των Εθνικών και μετά ευνοήθηκαν, επιρρώθηκαν και επαυξήθηκαν από τους επισκόπους Ρώμης» (Λ,45:284). «η ανακήρυξη αγίων είναι άλλο ένα υπόλειμμα της ειδωλολατρίας [...] είναι έθιμο τόσο παλαιό όσο και η ίδια η πολιτική κοινότητα της Ρώμης [...] είναι το ίδιο πράγμα όπως η αποθέωση των ειδωλολατρών» (Λ,45:287). «Η περιφορά των εικόνων σε λιτανεία είναι ένα άλλο υπόλειμμα της θρησκείας των Ελλήνων και των Ρωμαίων» (Λ,45:288). «Οι ειδωλολάτρες είχαν και αυτοί τον δικό τους aqua lustralis, δηλ. τον αγιασμό. Η Εκκλησία της Ρώμης τους μιμείται και στις εορτές τους» (Λ,45:289).

βιωματικής ανάληψης των παθών των άλλων. Πρόκειται για ένα αίσθημα που, στην κηρυσόμενη ένταση και έκταση, υπερβαίνει τις θυμικές δυνατότητες του ανθρώπου και τα φυσικά όρια που του είχε χαράξει η providential generalis, εντός των οποίων κυριαρχεί η libido dominandi, η έρις και το νείκος. Την χριστιανική αγάπη διαθέτει και μπορεί να παραχωρήσει μόνον ο Θεός, ως προϊόν της αστείρευτης Χάρης του. Αυτή η παραχωρητική πράξη όμως δεν συντελείται στον επίγειο κόσμο και εντός των φυσικών ορίων της παρούσης ζωής των ανθρώπων αλλά μετά την Ημέρα της Κρίσεως και κατά την υλοποίηση της Καινής Κτίσεως. Ως κύρια, λοιπόν, χαρακτηριστικά του χριστιανισμού θα θεωρήσουμε την Χάριν, την Εσχάτολογία και την Εξωκοσμικότητα. Είναι προφανές ότι αυτή η κοσμοεικόνα συνεπάγεται την *προσύλληψη* του μέλλοντος, το οποίο είναι δυϊστικά προκαθορισμένο: είτε η θέωση στους κόλπους του Θεού, είτε η Αιώνια Καταδίκη στην *γένεα του πυρός*²⁶. Πρόκειται για αντιλήψεις τις οποίες ο Χομπς οφείλει να υπονομεύσει, εάν θέλει να συγκροτήσει τον *Λεβιάθαν*, μια Πολιτεία που διέπεται από διαφορετικές αρχές και αξίες και όπου το *άπειρον* έχει αποσπασθεί από τις ιδιότητες της θεότητας και έχει προσγειωθεί στα εγκόσμια και συγκεκριμένα έχει μεταναστεύσει εντός των υποκειμένων που διαβιούν στην φυσική κατάσταση. Εκεί ευρίσκονται αυτάρκεις μονάδες θήρευσης ισχύος με απώτατο σκοπό την ασφάλειά τους. Οποιαδήποτε έξωθεν προερχόμενη υποχρέωση, προς τους άλλους ή προς τον Θεό, θα εξασθένιζε την όρεξη (endeavor) αυτοσυντήρησης επί της οποίας εδράζεται το Συμβόλαιο. Άρα το παραδοσιακό καθηκοντολογικό πλαίσιο που είχε επεξεργαστεί η Εκκλησία έπρεπε να απαξιωθεί, ο προσωπικός Θεός να αποδομηθεί και το σύνολο του πράττειν αναχθεί στους υπολογισμούς του πεφωτισμένου συμφέροντος, στο βαθμό που «όλες [...] οι επιθυμίες μπορούν να αναχθούν [...] στην επιθυμία της ισχύος», η οποία και επιζητείται με στόχο την γυμνή επιβίωση στη Φυσική Κατάσταση και την εμπλουτισμένη επιβίωση²⁷ στην Πολιτική Κατάσταση.

Συγχρόνως όμως έπρεπε να δυσφημιστεί το αρχαίο Πολιτικό Παράδειγμα, όπως αυτό αναδεικνυόταν στην αριστοτελική πολιτική σύλληψη, όπου η πολιτική εξουσία συνδέεται άμεσα με την κοινότητα και τις αξιακές της παραδοχές. Σε αυτό το καθεστώς της εν δημοκρατία ισομοιρίας ο πολίτης καταλήγει ιδιοκτήτης εξ αδιαιρέτου, ήτοι ουσιαστικός εταίρος του πολιτικού συστήματος και από κοινού με τους υπολοίπους πολίτες συνυπεύθυνος για την τύχη της πόλεως· γι' αυτό, εξάλλου, οι θουκιδίδειες δημηγορίες εισηγούνταν περί των δεόντων απευθύνοντας το λόγο προς το δήμο και όχι προς τον πολιτικό φορέα του κρατικού θεσμού, προς τους πολίτες και όχι προς τον πολιτικό²⁸. Έτσι, είναι η κοινότητα και το κυρίαρχο έθος της που απαιτεί από κάθε μέλος της, ως όρο του ευ ζην, να εναρμονίζει το ατομικό πράττειν του με την περιρρέουσα ηθική, πολιτική και νομική τάξη και τις αξιακές της ε-

²⁶ Ράγκος Σπύρος, *Η συνάντηση του Ελληνισμού με τον Χριστιανισμό από τον 1^ο έως τον 4^ο μ.Χ αιώνα*, εκδόσεις Ε.Α.Π, Πάτρα, 2000 σελ. 29-30.

²⁷ «Το θέαμα είναι ένας διαρκής πόλεμος του οποίου για να μας αναγκάσει να αποδεχθούμε την ταύτιση των αγαθών με τα εμπορεύματα και την ταύτιση της ικανοποίησης με την επιβίωση [...] Αν δεν υπάρχει τίποτε πέρα από την [...] επιβίωση [...] αυτό οφείλεται στο ότι η ίδια η επιβίωση δεν ξεπερνά την στέρηση, αλλά είναι η στέρηση εμπλουτισμένη» (Ντεμπόρ Γκυ, *Η Κοινωνία του Θεάματος*, μετφρ. Π. Τσαχαγέας-Ν. Αλεξίου, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1986, σελ.42, θέση 44).

²⁸ Κοντογιώργης Γιώργος, *Ο Θουκυδίδης και το διακύβευμα της ελευθερίας*. Ανάκτηση από: <http://ysterografa.gr/%CE%B3%CE%B5%CF%8E%CF%81%CE%B3%CE%B9%CE%BF%CF%82-%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CF%8E%CF%81%CE%B3%CE%B7%CF%82-%CE%BF-%CE%B8%CE%BF%CF%85%CE%BA%CF%85%CE%B4%CE%AF%CE%B4%CE%B7%CF%82-%CE%BA/>

πιλογές. Ο Χομπς επιτίθεται αποφασιστικά στην άνωθεν παράδοση, αποσυνδέοντας την άσκηση της πολιτικής εξουσίας από το αρετολογικό παράδειγμα. Πασχίζει να διαχύσει στον *δημόσιο χώρο* την αμφιβολία και την δυσπιστία ως προς την ύπαρξη κοινώς αναγνωρισμένου *summum bonum* και κυρίως της κυριάρχησης αυτού του αγαθού επί της Πολιτείας, διότι η παραμικρή διαφωνία περί της αξίας του αγαθού θέτει εν κινδύνω την επιβίωση της Πολιτικής Κοινότητας. Υπεισέχεται, στο σημείο αυτό, το αξίωμα της χομπσιανής θεωρίας ότι, κατ' αδήριτη ανθρωπολογική αναγκαιότητα, οι περί αγαθού αντιλήψεις είναι ριζικά έτερες μεταξύ των διαβιούντων στην φυσικής κατάστασης, πλην ενός σημείου: «all men agree» ότι επιθυμούν να αποφύγουν την γενικευμένη σύγκρουση όλων εναντίον όλων και τις εξ αυτής προερχόμενες φονικές συνέπειες, που γεννά η απουσία ρύθμισης των διυποκειμενικών σχέσεων του κοινωνικού δεσμού. Αυτό σημαίνει ότι η *ιδιωτική σφαίρα*, είναι η φυσική εκκίνηση της κανονιστικής αποκατάστασης του κοινωνικού ιστού και ο φυσιολογικός *τόπος* γένεσης των περί αγαθού αντιλήψεων και συγκρότησης του δημόσιου χώρου, όπου το ορθοθεσμικό αποκαλύπτεται ότι συνίσταται αποκλειστικά στο σημείο *τομής* των εγωϊστικών σκοποθεσιών· δηλαδή ο στόχος περιορίζεται στο μετριασμό του εγωϊσμού, ώστε η καταστροφική σύγκρουση των πάντων, διαλυτική του κοινωνικού δεσμού, να αντικατασταθεί από την μεροληψία, που εκτιμάται ότι διάκειται φιλικά προς τη διαιώνιση του *selfish system*²⁹. Έπεται ότι η κίνηση σύστασης του *Λεβιάθαν* από τον δημόσιο στον ιδιωτικό χώρο αφορά αυστηρώς την *ιστορική* γένεση της Πολιτείας, ενώ κατά τη λογική τάξη η πολιτική κοινότητα συγκροτείται ακολουθώντας την ακριβώς αντίστροφη οδό³⁰. Επειδή, δε, η εμπειρία αδυνατεί να παράσχει εδραία βάση συμπερασμών περί του πρακτέου, η τυπική λογική αναβαθμίζεται και επέχει θέση κριτηρίου του επιτρεπτού και ανεπίτρεπτου πράττειν, ο δε συμβατισμός παρέχει την πραγματιστική λύση του προβλήματος επιλογής αξιολογίας και ο ορθολογισμός, περιοριζόμενος στην επιλογή πρόσφορων μέσων για την επίτευξη στόχων που καθαυτοί κείνται πέραν πάσης ορθολογικής εξέτασης, μετατρέπεται σε παίγνιο πραγματιστικών διακανονισμών μεταξύ των μονάδων θήρευσης ισχύος που συγκροτούν την Πολιτεία. Ουσιαστικά, ο ορθός λόγος και οι φυσικοί νόμοι που αντλεί ο Χομπς από αυτόν συνιστούν *διαπραγματευτική τεχνολογία* για την διευθέτηση των αναπότρεπτων, κατά την προϋποτιθέμενη ανθρωπολογία, συγκρούσεων μεταξύ των εγωϊστικών υποκειμένων, μέσω του αναδιπλασιασμού του υποκειμενικού πράττειν σε, αφενός, αμιγώς εγωϊστικό και, αφετέρου, μετριασμένα εγωϊστικό, όπου, στο *οριακό* σημείο επικείμενης καταστροφής του κοινωνικού δεσμού, συμφωνείται (ακριβέστερα, θεωρείται ότι συμφωνήθηκε σε πρότερο χρόνο), από τους δρώντες να αποτελέσει κοινό πλαίσιο ενεργοποίησης και ανέλιξης του εγωϊσμού (στρατηγικός εγωϊσμός). Το θετικό δίκαιο παίζει το ρόλο των κανόνων του συναλλακτικού παιγνίου. Εν προκειμένω, η ανθρωπολογική θέση του Χομπς για την αδιόρθωτη διαφθορά της ανθρώπινης φύσης, που μπορεί να αναχαιτιστεί μόνο μέσω ισχύος/βίας και με δεδομένο την ενδοκόσμια υλιστική εννόηση του όντος, θεμελιώνει το αίτημα του απολυταρχισμού του *Λεβιάθαν*. Εάν η *γενική διάθεση του ανθρώπινου είδους* στο σύνολό του είναι η *ασίγαστη επιθυμία για ισχύ, που σταματά μόνο με το θάνατο*³¹, τότε, εκτός εάν η απόλυτη κρατική ισχύς επέμβει για την οριοθέτηση αυτής της, κατ' αρχήν

²⁹ Αγγελίδης Μανόλης, *Το πρόβλημα των ιστορικο-θεωρητικών προϋποθέσεων του Φιλελευθερισμού*, στο Αξιολογικά, τχ. 2, Απρίλης 1991, σελ. 47.

³⁰ Σούρλας, *Ηθική, Πολιτική και Δημόσιος Λόγος, Σκέψεις πάνω στον Χομπς και Καντ*, σελ. 19. Ανάκτηση από: <http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&pid=iid:13549&lang=en>.

³¹ Λ, 11:169-70,

απεριόριστης επιθυμίας, η κοινωνία θα υποχωρήσει στη φυσική κατάσταση του πολέμου των πάντων. Στο σημείο αυτό ο Χομπς, εφόσον προστεθούν συννομαδώσεις κοινών συμφερόντων στο ατομικιστικό του σχήμα, πλησιάζει εγγύς της ταξικής εξήγησης της ουσίας των αστικών επαναστάσεων. Για να φτάσει εκεί, μένει μόνο να αναδείξει τα υλικά συμφέροντα των διαφόρων παρατάξεων. Αλλά, δεν μπορεί να προβεί σε αυτή την αποκάλυψη των ειδικών συμφερόντων διότι έτσι θα υπονόμει την θέση περί του γενικού συμφέροντος της επιβολής του απολυταρχισμού. Δια της αφαίρεσης του κοινωνικού, η πραγματικότητα εξηγείται μέσω του *ψυχολογικού* γεγονότος της ατομικής ακατάλυτης επιθυμίας για ισχύ. Το ακατάσχετο της υποκειμενικής επιθυμίας για ισχύ είναι απολύτως απαραίτητο στο εξηγητικό σχήμα διότι άνευ αυτού ο Χομπς δεν μπορεί να στηρίξει επαρκώς τον λόγο ύπαρξης και το απόλυτο της εξουσίας του κρατικού μηχανισμού. Έτσι, το αρκτικό φυσικό δικαίωμα *jus in omnia* κατασκευάζεται ώστε να αδυνατεί να έχει πρακτικά αποτελέσματα, λόγω του *bellum omnium contra omnes*, ενώ το άτομο για να αποφύγει την καταστροφή του από τις συνέπειες της πρακτικής εφαρμογής του «πρώτου» δικαιώματος του και για να μπορέσει αυτό να πραγματοποιηθεί, οφείλει να αποδεχθεί ένα «δεύτερο» φυσικό δικαίωμα, που περιέχει την τυπική απεμπόληση του περιεχομένου του πρώτου, ώστε να το πραγματοποιήσει. Στο σημείο αυτό, εκτιμώ ότι μπορούμε να εντοπίσουμε μια αντίφαση στην επιχειρηματολογία υπέρ της μερκαντιλιστικής απολυταρχίας. Συγκεκριμένα, ο Χομπς θεωρεί ότι η απόλυτη ισχύς του κρατικού μηχανισμού και μόνο αυτή μπορεί να εξασφαλίσει την επιβίωση των υπηκόων και ότι η αντίθεση στην κρατική ισχύ συνιστά ανοησία ή αυτοκτονία. Όμως, ο πολιτικός κυρίαρχος δεν είναι υλικώς ισχυρότερος από τους αυτοουργούς που του μεταβίβασαν το δικαίωμα αυτοκυβέρνησής τους και την φυσική τους ανεξαρτησία και, συνεπώς, ανίσχυρος έναντι της έμπρακτης εφαρμογής της ασίγαστης επιθυμίας ισχύος, εξού και η ανάγκη διείσδυσης μέσω του εκπαιδευτικού μηχανισμού στο συνειδησιακό εσωτερικό των μελών της πολιτικής κοινότητας, ώστε να επιτευχθεί η σύγκλιση των πολιτικών *opinions*. Αλλά, η απολυταρχία φαίνεται να είναι *περιττή* εάν θα πρέπει να υποστηρίξει εαυτήν *πειθόντας* τους υπηκόους για την ανάγκη του κοινωνείν και την αποφυγή του πολέμου όλων εναντίον όλων, διότι βέβαια αυτή η πεποίθηση από μόνη της αρκεί. Μάλλον, κρίνοντας ότι, στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή, η επιβολή της *κρατικής μορφής* ως της προσήκουσας μορφής της αστικής εξουσίας είναι απολύτως απαραίτητο να επικρατήσει και στην προσπάθειά του να την θεμελιώσει υλιστικώς, ο Χομπς αρνείται την διαπάλη των τάξεων στο εσωτερικό της πολιτείας, θεωρώντας τη λογικώς αδιανόητη, ενώ το ιστορικό ίχνος δείχνει ότι ήταν προφανής για στοχαστές όπως ο Αριστοτέλης και ο Μακιαβέλλι³².

Αυτός ο ακραίος αναγωγισμός σε συνδυασμό με την αντίληψη ότι το πολιτικό σώμα που θα σχηματιστεί εκ της συμβολαιακής υπόσχεσης συγκροτείται από την οριζόντια συμπαράταξη οντολογικώς αυτόρκων λογικών ατομικοτήτων, οι οποίες διατηρούν αυτούσιες και αναλλοίωτες τις ιδιότητές τους³³, υπάγει την ηθική εν συνόλω στον απώτατο στόχο των Μονάδων Ισχύος που συνθέτουν τον κοινωνικό ιστό. Στο εσωτερικό του νέου κοσμοειδώλου, που δεν νοείται πια ως θεϊκή παρουσία αλλά ως αναπαράσταση, οι Μονάδες Ισχύος επικοινων-

³² Franz Borkenau, *The Sociology of the Mechanistic World-Picture*, p. 122-124 στο *Science in Context*, 1, pp.108-127.

³³ Πόθεν αυτός ο υπερ-ατομικισμός; Οπωσδήποτε, δεν προκύπτει από εμπειρικά δεδομένα και σημαίνει ότι κάθε θεσμός κάτωθεν του κράτους και άνωθεν του ατόμου συνιστά απλώς καύσιμη ύλη διατήρησης της σύγκρουσης. Μόνον ο Κυρίαρχος τίθεται υπεράνω του αδιεξόδου.

νούν μεταξύ τους μέσω δομών ιεραρχημένης αναγνώρισης, με την ιεραρχία να συνιστά κυμαινόμενο μέγεθος καθώς εγκαθίσταται σε σχέση με το ποσό ισχύος κάθε Μονάδος σε συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, δεδομένο που υπόκειται σε αλλαγές κατά την χρονική συγκυρία. Έπεται ότι ο σκοπός της χριστιανικής ηθικής: « Έσεσθε ουν υμείς τέλειοι ως ο πατήρ υμών ο ουράνιος τέλειος εστιν»³⁴ «μέχρις ου μορφωθή Χριστός εν υμίν»³⁵ έχει καταστεί ανεδαφικός και η κύρια αξίωση του χριστιανού: «ζητείτε δε πρώτον την βασιλείαν και την δικαιοσύνην αυτού, και ταύτα πάντα προστεθήσεται υμίν»³⁶ «Μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὐρίον, ἢ γὰρ αὐρίον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς»³⁷ έχει ευτελιστεί ως απολύτως εκτός θέματος και ανίκανη να αντεπεξέλθει στις απαιτήσεις της ιστορικά διαμορφούμενης και ταχέως ανελυσόμενης αστικής κοινωνίας της υποκειμενικής υπολογιστικής δράσης και των πολλαπλών εγωιστικών σκοποθεσιών. Την εποχή της πρωταρχικής συσσώρευσης είναι αδύνατον να αφεθεί η αύριον να μεριμνήσει τα εαυτής· η μέριμνα για το αύριο είναι το κατ' εξοχήν έργο των κατόχων εξιδεικευμένης γνώσης που η αστική κοινωνία τους χρειάζεται για να οργανώσει το μέλλον της.

Η ανάλυση της φυσικής κατάστασης έχει αναδείξει ένα νέο τύπο υποκειμενικότητας, όπου επικρατεί η ισότητα ως τρωτότητα έναντι της διακοπής της κίνησης-ζωής. Στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης ο μόνος τρόπος απόκτησης επαρκούς πλεονεκτήματος είναι η απόκτηση *απόλυτου* πλεονεκτήματος, που σημαίνει ότι όλοι οι υπόλοιποι πρέπει να ευρεθούν σε κατάσταση *απόλυτης* μειονεξίας. Συνεπεία αυτού του γεγονότος είναι ότι στην φυσική κατάσταση η ανθρώπινη συνθήκη διέπεται από μια ισχυρή αρνητικότητα. Αυτού του τύπου η εικαζόμενη ισότητα ανήκει στο πεδίο της καθαρής δυνατότητας. Η κύρια συνιστώσα της ισότητας των ατόμων στην φυσική κατάσταση είναι η *γνώση του θανάτου*. Ακριβέστερα: Γνώση = Θάνατος στο μέτρο που η ικανότητα θανάτωσης ισοδυναμεί με την ικανότητα επιβίωσης ή εμμένειν στο Είμαι. Η έξοδος από αυτή την επίγεια κόλαση είναι η συνειδητοποίηση ότι, ταυτοχρόνως με την δύναμει ισότητα, υφίσταται και ενεργεία ανισότητα, που μέλλει να πραγματοποιηθεί από το θετικό δίκαιο της επερχόμενης Πολιτείας. Πράγματι, μετά το Συμβόλαιο, οι αυτοουργοί βρίσκονται σε μια κατάσταση υποχρεωτικώς επιβαλλόμενης ανισότητας, ως το διασωστικό μέσον της συνέχισης της ένυλης κίνησης, την μόνη κατάσταση που τους επιτρέπει να επιβιώσουν. Το φυσικό δικαίωμα, με τον τρόπο που το διαχειρίζεται ο Χομπς, είναι μια αφαίρεση καθώς το πεδίο ενεργοποίησής του ταυτίζεται με την έλλειψη αυτού του δικαιώματος. Εντός της φυσικής κατάστασης προϋποτίθεται ότι: επικρατεί η ολική αποξένωση, η επικοινωνία μεταξύ των ατόμων είναι δομικώς συγκρουσιακή και η γενικευμένη αυτενέργεια των φυσικών ατομικοτήτων που διεκδικούν τα πάντα για να ζήσουν, αποκλείει την οποιαδήποτε μεταβίβαση/αντιπροσώπευση. Εκτός της φυσικής κατάστασης οι αυτοουργοί έχουν μεταβιβάσει τα πάντα – αυτενέργεια, ιδιοκτησία, βούληση, φυσικό δικαίωμα – και βρίσκουν τους εαυτούς τους, άνισους αλλά ασφαλείς, στο βασίλειο του ετεροκαθορισμού. Τώρα «ο διηνεκής φόβος που συνοδεύει πάντα την ανθρώπινη άγνοια των

³⁴ Ματθ. 5:48. Υπενθυμίζω την ρήση του Αβερρόη ότι ο χριστιανισμός είναι ο νόμος του αδύνατου (η ρήση του Αβερρόη αναφέρεται στο *Περί Τριών Απατεώνων, Μωυσής, Χριστός, Μωάμεθ, Πραγματεία αποδιδόμενη στον Βαρόνο του Χόλμπαχ*, μτφρ. Λία Βουτσοπούλου, εκδ. Αλεξάνδρεια, 2003, σελ. 102).

³⁵ Γαλ., 4,19.

³⁶ Ματθ. 6,33.

³⁷ Ό.π:6,34.

αιτίων»³⁸ έχει παροντοποιηθεί, στεγαστεί και μπορεί να εντοπιστεί χωρικώς, ήτοι έχει υποβιβαστεί στον, ψυχικώς διαχειρίσιμο, κίνδυνο που εκπροσωπεί ο Πολιτικός Κυρίαρχος και η δράση του. Τοιουτοτρόπως εννοείται ότι όποιος επιθυμεί την επιστροφή στο *status quo ante* αντιφάσκει με τον εαυτό του. Η περιγραφή της φυσικής κατάστασης δεν μπορεί να γίνει κατανοητή αν δεν γίνει αντιληπτό ότι η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση εξαρτάται από την εισαγωγή στοιχείων εκ των ιστορικών δομών του 17^{ου} αιώνα. Η διαπίστωση της έλλειψης εγείρει *ipso facto* αξίωση θεραπείας του προβλήματος της αστάθειας της φυσικής κατάστασης της ανθρωπότητας, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί από το θεϊκό *fiat*, το οποίο, μάλλον βεβιασμένα και αδικαιολογήτως, αν ακολουθηθεί η χομπσιανή αφήγηση, αυτόβαθμολογήθηκε ως «καλά λίαν».³⁹ Εκ του πλαισίου θεμελίωσης της ανθρωπίνης φύσης ευλόγως συνάγεται ότι ο παραδοσιακός χριστιανισμός είναι ακατάλληλος να υπηρετήσει αυτή την νέα ανθρωπίνη φύση του εγωϊσμού και της καταδολίευσης. Αντιθέτως, μάλιστα, εντός της κειμενικής συνιστώσας της *providentia specialis*, υπήρχαν άρθρα που ενείχαν την δυναμική ανάσχεσης της συσσώρευσης πλούτου (π.χ. *Ιερεμίας*, 22:16-17 & *Ησαίας*, 5:7-8).

«*Silete theologi in munere alieno*»⁴⁰. Αυτή είναι η μέριμνα του νέου τόπου εκπόρευσης της εξουσίας, του Κράτους και με στόχο την συγκρότηση και εδραίωση του κρατικού μηχανισμού ως *ανθρώπινου τεχνουργήματος* γράφει ο Χομπς. Αυτή ακριβώς η θέση του Χομπς ότι η πολιτική κοινότητα μπορεί να υπάρξει αποκλειστικά και μόνο ως κρατικώς οργανωμένη και ότι το θεμέλιο αυτής της οργάνωσης είναι ο άνθρωπος, άρα η πολιτική εξουσία δεν έχει υπερβατική προέλευση, καταστρέφει κάθε απόπειρα συμβιβασμού, σύνδεσης ή γεφύρωσης του Κράτους και της Εκκλησίας ως διακριτών μορφών εξουσίας. Η δε τολμηρή διακήρυξη του Χομπς ότι: «δεν υφίσταται κανένας *finis ultimus* και κανένα *summum bonum*»⁴¹ ακυρώνει αυτόν καθ'αυτόν τον υπερβατικό τελικό στόχο του χριστιανισμού, ήτοι της μετά θάνατον θεώσεως εις τους κόλπους του Θεού εκάστου χριστιανού, καταλύοντας στην ρίζα του κάθε έννοια υπερβατικού *συμφέροντος* και αφήνοντας το άτομο ενώπιό ενωπίω με την *διάρκη πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρά ο δρόμος για το επόμενο*⁴². Υπό αυτές τις ανθρωπολογικές, ψυχολογικές και πολιτικές προσυλλήψεις η ύπαρξη και ενεργός παρουσία ενός προσωπικού, δίκαιου, αγαθού και αιώνιου Θεού οφείλει να εγκαταλειφθεί διότι συνιστά άκρως αντι-παραγωγικό σύμπερασμό, εφόσον συνάπτεται οργανικώς με μια *φυσική* κατάσταση πραγμάτων που οφείλει *τεχνητώς* να υπερβαθεί. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις η Εκκλησία δεν μπορεί να συνιστά την οργανωτική δομή ούτε του φυσικού ούτε του Προφητικού Βασιλείου του Θεού. Του Φυσικού διότι αδυνατεί να συμβάλλει στις διεργασίες εξόδου από την φυσική κατάσταση και του Προφητικού διότι τελεί υπό αναστολή από την στιγμή που οι Ισραηλίτες απέρριψαν την εξουσία του Θεού και ζήτησαν έναν βασιλέα *καθά πάντα τα έθνη* και θα διατηρηθεί σε αναστολή έως την Δευτέρα Παρουσία. Ομοίως ο Θεός δεν μπορεί παρά να εκπροσωπεί την φυσική αναγκαιότητα και την πηγή/διαφορισμό της κινήσεως και όχι την αποκάλυψη, την προφητεία και το θαύμα. Άλλωστε η αναφορά στο *φόβο εξουσίας αοράτων δυνάμεων* του

³⁸ Λ,12:180

³⁹ Γεν.,1:31.

⁴⁰ «Σωπάστε Θεολόγοι για πράγματα που σας είναι ξένα». Φράση του Αλμπερίκο Τζεντίλι. Αναφέρεται από Γ.Βώκος, *Πολιτική και Θρησκεία στον Χομπς και τον Σπινόζα*, στο *Θρησκεία και Πολιτική*, επιμ. Στ. Ζουμπουλάκης, εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2016, σελ. 203.

⁴¹ Λ,11:169.

⁴² Ο.π.

Χομπς καταχωρεί την θρησκεία στα *πάθη*, χωρίς να απαιτείται συμμετοχή του υπερβατικού στοιχείου. Η θρησκεία αφορά θέμα που σχετίζεται με την βιοψυχική σύσταση των μελών του ανθρώπινου είδους και όχι κατερχόμενη υπερφυσική γνώση. Η θρησκεία δεν σχετίζεται με την αλήθεια αλλά συνιστά *φυσική* εκδήλωση, ως μορφή *περιέργειας*, που καθλώνεται σε πρώιμο στάδιο της αιτικής εξήγησης, λόγω πνευματικής κοπώσεως που παράγεται εκ της διανοητικής οκνηρίας και της καταφυγής στην ευχερέστερη άρα συντομότερη αιτιακή εξήγηση ή εκ της νοητικής μειονεξίας αδυναμία διατρέξεως του συνόλου της αιτιακής αλυσώσεως από τους αδαείς. Αλλά και η νέα αξίωση του χομπσιανού υποκειμένου για εξασφάλιση της ευδαιμονίας, όπου με τον όρο δεν εννοείται η απλή επιβίωση αλλά και οι «άλλες ανέσεις της ζωής που ο καθένας αποκτά με την νόμιμη εργασία του»⁴³ απαιτεί την συνεχώς διευρυνόμενη επέκταση των εμπορικο-βιομηχανικών διαδράσεων σε αδιευκρίνιστο αριθμό αγνώστων ατόμων. Εξ αυτής καθαυτής της ραγδαίας επέκτασης των, απελευθερωμένων από οποιαδήποτε μαγικά, ιερατικά, νομικοταξικά, παραδοσιακά δεσμά, συναλλαγών προκύπτει το πρόβλημα της δυσπιστίας μεταξύ αγνώστων συναλλασσόμενων. Ο Χομπς, θεωρώντας ότι «όλες οι διαφωνίες προκύπτουν από το ότι διαφέρουν οι γνώμες των ανθρώπων διαφέρουν σχετικά με τα «δικά μου» και τα «δικά σου», το δίκαιο και το άδικο, το συμφέρον και το αντίθετό του, το καλό και το κακό, το έντιμο και το αντίθετό του [...] τα οποία κάθε άνθρωπος εκτιμά σύμφωνα με τη δική του κρίση»⁴⁴ ακυρώνει την, αδύνατη άλλωστε να ικανοποιηθεί πλήρως⁴⁵, χριστιανική απαίτηση όπως «ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν»⁴⁶ με τη εγκαθίδρυση μιας λειτουργικής εμπιστοσύνης στον Άλλο που διαμεσολαβείται από ένα τεχνητώς κατασκευασμένο τρίτο μέρος. Αυτή η εξωτερική οντότητα επιτρέπει την αδιάκοπη άσκηση εμπορικών δραστηριοτήτων δια της εκδόσεως τριτεγγυημένων πιστοποιητικών προσώπων και αγαθών. Δηλαδή ο κρατικός μηχανισμός προσφέρει και εγγυάται την, καταπραϋντική, προοπτική ότι οι μελλοντικές κοινωνικές εμπειρίες θα είναι ίδιες με τις παρελθούσες, δημιουργώντας μια συνύπαρξη των μονάδων ισχύος που στερείται, στο μέτρο του δυνατού, τριβής, όπου ως τριβή εννοείται η άχρηστη σπατάλη ισχύος⁴⁷. Η εξίσωση κόστους/οφέλους που φύσει κάνει το χομπσιανό υποκείμενο πριν αναλάβει οποιαδήποτε δράση προεικονίζει τον *homo oeconomicus*⁴⁸. Αυτές οι αναπτύξεις είναι δε δυνατές, σημειωτέον, διότι ήδη υφίσταται ενεστώσα κοινωνική πραγματικότητα ό-

⁴³ Λ,30:394.

⁴⁴ Hobbes Thomas, *Περί του Πολίτη*, μτφρ. Η. Βαβούρας-Ε. Φιριτή, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 2015, σελ. 191 (VI,9).

⁴⁵ Διότι η επιτυχής συγχώνευση προϋποθέτει, στον υποσελήνιο κτιστό κόσμο και απουσιαζούσης της Θείας Χάριτος, την πλήρη εξαφάνιση του ενός εκ των δύο εαυτών. Ο Χομπς διατυπώνει την δική του, ομοίως αδύνατον να πραγματοποιηθεί αξίωση, όταν ζητεί την «αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία» (Λ,17:241). Πάντως, το Λευϊτικόν 19:18 θέτει: «καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν». Η διαφορά είναι ότι στο Λευϊτικόν, η εντολή εξηγούσε τον πλησίον ως τον ομόθρησκο και τον ομοεθνή ενώ ο Ματθαῖος κάνει μια διπλή αντιστροφή: πρώτον, ο πλησίον είναι πλέον ο κάθε άνθρωπος, ανεξαρτήτως φυλής, θρησκείας, φύλου, επαγγέλματος και δεύτερον και κυριότερο, μεταβάλλει το ερώτημα από παθητικό: *ποιος είναι ο πλησίον μου*, όπου το εγώ αναμένει παθητικά τον πλησίον, σε ενεργητικό: το εγώ οφείλει να κινηθεί *επεκτατικά* και να προεκτείνει τον εαυτό προς τον πλησίον.

⁴⁶ Ματθ.,22:39.

⁴⁷ Ισχύς = Ικανότητα κυριαρχίας/ελέγχου/χειραγώγησης των κινήσεων του κόσμου, ελαχιστοποιώντας τις συγκρούσεις με αντικείμενα που ενέχουν δυναμικό βλάβης και μεγιστοποιώντας τις συγκρούσεις με αντικείμενα που ενέχουν ωφέλεια.

⁴⁸ Sokolowski Azaf, *Metaphysical Problems, Political Solutions, Self, State and Nation in Hobbes and Locke*, Lexington Books, Lanham, Maryland, Plymouth, 2011 p. 34.

που τα μέλη του κοινωνικού δεσμού μπορούν να συμπεριφέρονται ανταγωνιστικά επειδή ήδη κατέχουν ειρηνικά και νόμιμα μέσα έναρξης και διαιώνισης του ανταγωνισμού.

Εύκολα θα γίνει αντιληπτή η τεράστια διαφορά της χομπσιανής από την χριστιανική ορθοπραξία και η σύστοιχη διαφορά βιο-κοσμοειδώλου. Περιορίζομαι στην εξής παρατήρηση: Στο κεφάλαιο 11, *Περί της διαφοράς των τρόπων*, ο Χομπς γράφει: «Το να δεχθούμε από κάποιον που θεωρούμε ισάξιο μας, ευεργετήματα μεγαλύτερα από όσα υπάρχει ελπίδα να ανταποδώσουμε, προδιαθέτει σε *επίπλαστη αγάπη* και, ουσιαστικά, σε κρυφό *μίσος*, διότι μας τοποθετεί στην κατάσταση ενός ανέλπιδου οφειλέτη [...] Τα ευεργετήματα υποχρεώνουν, η υποχρέωση είναι σκλαβιά, και η αξεπλήρωτη υποχρέωση είναι διαρκής σκλαβιά και επιπλέον *μισητή* όταν οφείλεται σε ίσους με εμάς» (Λ,11:171-πλάγια δικά μου). Δεν είναι κατανοητό γιατί τα ευεργετήματα υποχρεώνουν σε σκλαβιά εφόσον αυτά αφορούν ίσους. Εάν προκύπτει ζήτημα δουλείας λόγω υποχρέωσης, αυτό θα αναδυθεί λόγω της αδυναμίας ανταπόδοσης του ευεργετήματος από τον ευεργετηθέντα, όχι λόγω της αξίας των ατόμων που έχουν εμπλακεί στην εν λόγω ανταλλαγή. Εδώ ο Χομπς προαναγγέλλει την ισότητα ως θανατηφόρο σύγκρουση, διότι «το να μας ευεργετήσει [...] κάποιος που αναγνωρίζουμε ως ανώτερό μας, μας προδιαθέτει να τον αγαπήσουμε [...] και επιπλέον η άσμενος υποδοχή που αποκαλείται ευγνωμοσύνη [...] λαμβάνεται γενικά ως ανταπόδοση. Επίσης, η ευεργεσία που προέρχεται από κάποιον ισάξιο ή και κατώτερο προδιαθέτει σε αγάπη στο μέτρο που υπάρχει ελπίδα ανταπόδοσης» (Λ,11:171-172). Εάν η παραίνεση της Καινής Διαθήκης είναι να μην ζούμε *ἀλλήλους προκαλούμενοι και ἀλλήλοις φθονοῦντες* και η κύρια χριστιανική εντολή είναι αυτή της διπλής αγάπης προς το Θεό και τον πλησίον⁴⁹ τότε η *επίπλαστη αγάπη* και το *κρυφό μίσος* μεταξύ των ευεργετών και ευεργετημένων αυτοεργών, κάθε φορά που αυτές εκδηλώνονται υπό συνθήκες ισότητας, υποδεικνύουν την βαθύτατη διάβρωση, αν όχι διάλυση, της χριστιανικής ηθικής προς όφελος της εξυπηρέτησης των αναγκών της νέας αστικής υποκειμενικότητας. Εφόσον το αληθειακό status του χριστιανισμού καταπέσει, αδυνατεί να χρησιμεύσει ως κανονιστικός γνώμων για την διακρίβωση του καλού και του κακού. Πού λοιπόν, άμεσα προκύπτει το ερώτημα, θα πρέπει να εδράσουμε την αξιολογία του κοινωνικού δεσμού και το νέο πλαίσιο των καθολικών εννοιών: η επιθυμία, απαντά ο Χομπς, μπορεί να ληφθεί ως το ποιητικό αίτιο των αξιών. Λαμβάνει χώρα μετάβαση της *νομιμοποίησης* της κυριαρχίας από το θρησκευτικό στο «φυσικό» πεδίο, όπου η «φύση», απαλλαγμένη από θεολογικές συνδηλώσεις αναδύεται ως πεδίο νέου τύπου ιεροποίησης της εξουσίας, στο βαθμό που η προϊούσα εκκοσμίκευση διάβρωνε για πάνω από έναν αιώνα τον ιερό χαρακτήρα της υπακοής στον εκκλησιαστικό θεσμό. Η φύση κατέστη το προνομιακό πεδίο νομιμοποίησης της εξουσίας. Μπορούσε, επιπλέον, να προσφέρει μια *σταθερά*, ένα ακλόνητο βάθρο στην επικίνδυνη αστάθεια που είχε εισαγάγει στο κέντρο της εξουσιαστικής νομιμότητας ο πόλεμος των Θεών. Η βασική διωποκειμενική σχέση αυτής της *μετα-χριστιανικής* πολιτείας είναι η συμβασιακή (νομική μορφή). Ανθρωπολογικώς *στατικά* όντα με σταθερή έκλυση ορέξεων συμβάλλονται με στόχο την αλληλοεξυπηρετούμενη ικανοποίηση των επιθυμιών τους.

⁴⁹ Λουκ.,10:27.

1.3 Η Χριστιανική Θρησκεία ως Πολιτικό Πρόβλημα στο Χομπς

Ας παραθέσουμε τα ακόλουθα αποσπάσματα από τον *Λεβιάθαν* (τα πλάγια δικά μου):

- 1- «Οι Εθνικοί [...] ως τέκνα του Θεού λάτρευαν διαφόρους άνδρες και γυναίκες, για τους οποίους υπέθεταν ότι είχαν συλληφθεί από κάποια *αθάνατη θεότητα και κάποιο θνητό άνθρωπο* [...] ο Σωτήρας μας ήταν άνθρωπος, για τον οποίο *επίσης* πιστεύουμε ότι ήταν αθάνατος Θεός και Υιός του Θεού»⁵⁰.
- 2- «Για την λατρεία [...] *αγίων, εικόνων και λειψάνων* [...] έχω να πω ότι [...] εν μέρει κληροδοτήθηκαν από τον πρώτο προσηλυτισμό των Εθνικών και μετά ευνοήθηκαν, επιρρώθηκαν και επαυξήθηκαν από τους επισκόπους Ρώμης»⁵¹.
- 3- «Από την καθημερινή μας πείρα διαπιστώνουμε [...] ότι, σε όλες τις κατηγορίες των ανθρώπων, όσοι δεν ενδιαφέρονται για τίποτα πέραν από το φαγητό και την καλοπέρασή τους είναι ευχαριστημένοι να πιστεύουν οποιαδήποτε ανοησία παρά να μπουν στο κόπο να την ερευνήσουν, θεωρώντας την πίστη του ως κληροδοτήματα, που δεν μπορεί να απαλλοτριωθεί παρά μόνο από κάποιο *νέο νόμο*»⁵².
- 4- «Η ανακήρυξη αγίων είναι [...] *έθιμο τόσο παλιό, όσο και η ίδια η πολιτική κοινότητα της Ρώμης*»⁵³.
- 5- «Κανένας από τους αποστόλους δεν κήρυξε ότι ο ίδιος ή άλλος απόστολος ήταν ερμηνευτής της Γραφής, του οποίου όλοι, όσοι έγιναν Χριστιανοί, έπρεπε να εκλαμβάνουν την ερμηνεία ως νόμο»⁵⁴.
- 6- «Η πίστη [...] δεν έχει καμία σχέση και δεν εξαρτάται καθόλου από τον εξαναγκασμό και την επιβολή. Βασίζεται μόνο στη βεβαιότητα ή στην πιθανότητα επιχειρημάτων αντλημένων από το Λόγο ή από κάτι, *στο οποίο οι άνθρωποι ήδη πιστεύουν*»⁵⁵.
- 7- «Εάν εξετάσουμε τις απάτες που διαπράττονται συλλογικά, θα ανακαλύψουμε ότι δεν υπάρχει τίποτε, που να μην μπορεί να γίνει πιστευτό [...] *όταν [...] συνομωτήσουν πολλοί* [...] *θα εξαπατήσουν πολύ περισσότερους*»⁵⁶.
- 8- «Από αυτά τα ασυνάρτητα λόγια μπορούμε να κατασκευάσουμε ένα νόημα που να ταιριάζει σε *κάθε γεγονός*»⁵⁷.

Από τα παραπάνω χωρία εκτιμώ ότι μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι ο Χομπς έχει αντιληφθεί ότι σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή ο Ρωμαϊκός ιμπεριαλισμός, όπως συχνά συμβαίνει όταν προκύπτουν καταστάσεις πολιτικής ενοποίησης μείζονος κλίμακας στην Αρχαιότητα, ζήτησε να επιβάλλει μια συγκεντρωτική οικουμενική μοναρχία μέσω της σημειωτικής διάστασης του γλωσσικού μέσου χρησιμοποιώντας νοητικά πλάσματα θρησκευτικού περιεχομένου, αντλώντας από το άφθονο θρησκευτικό υλικό των κατακτημένων περιοχών. Σε αυτήν την εξέλιξη ο (ιουδαϊκός και στη συνέχεια ο χριστιανικός) μονοθεϊσμός μπορεί να παράσχει ανεκτίμητη βοήθεια στην απόπειρα πολιτικής ενοποίησης δια της εξουδετέρωσης της αυτενέργειας των υπηκόων της αυτοκρατορίας, δρώντας ως εσωτερι-

⁵⁰ Λ,45:281

⁵¹ Λ,45:284.

⁵² Λ,45:285.

⁵³ Λ,45:287.

⁵⁴ Λ,42:153.

⁵⁵ Λ,42:136.

⁵⁶ Λ,37:81.

⁵⁷ Λ,36:63.

κευμένος μηχανισμός οικονομίας της επιθυμίας μέσω της άρνησης του κόσμου των πραγμάτων αλλά και αποποίησης του ζητήματος που τίθεται από την ύπαρξη του μη-πλασματικού στο ενθάδε. Το κίνητρο της «μωσαϊκής» νομοθεσίας, ήτοι η δημιουργία μιας καθαρά πνευματικής και εύκολα αποδεκτής λατρείας ως δεσμό ενοποίησης μεταξύ των ισραηλιτικών φυλών και πάροχο αποφασιστικότητας και ομοιογένειας, ενείχε το δυναμικό, υπό τις κατάλληλες τροποποιήσεις, ιδεολογικής ενοποίησης των ποικίλων εθνοτήτων που είχε κατακτήσει η Ρώμη⁵⁸. Ειδικότερα, ο άτεγκτος μονοθεϊσμός εισάγει μια νέα διάκριση στο χώρο του θρησκευτικού φαινομένου. Η διάκριση αυτή υπονοεί μια κλίμακα συγχωνεύσεων μεταξύ οντο-γνωσιακών πόλων σε σχέση με την διαφοροποίηση ψευδούς-αληθούς και μιας δεοντικής σημασίας του αγαθού/κακού-δίκαιου/άδικου-ελευθερίας/δουλείας. Η ενεργοποίηση της διάκρισης ενέχει την λήψη μιας μεταφυσικής θέσης, επί της οποίας και βασίζεται αυτή η νέα μορφή θρησκείας, η οποία θέση με την σειρά της ερείδεται επί μιας ισχυρής πεποιθήσεως που εμπεριέχει την ριζική απόρριψη οποιουδήποτε στοιχείου που θα θεωρηθεί ασύμβατο με ότι κρίνεται ή τίθεται εκτός του πεδίου που καλύπτει η διάκριση. Ο μονοθεϊσμός απαιτεί, για την εδραίωσή του, ισχυρές έννοιες του Άλλου, για την δημιουργία των οποίων σφυρηλατεί νέα ορολογία (άθεος, παγανιστής, εθνικός, άπιστος, ειδωλολάτρης, αιρετικός). Η νέα υπαρξιακή στάση και η ένταση της υποστηρίζουσας πεποίθησης υποδηλώνουν το στοιχείο της βίας. Προφανώς, η βία υπήρχε ήδη και δεν την ανακαλύπτει ο μονοθεϊσμός, όμως ο συγκεκριμένος τύπος θρησκείας εισάγει ένα νέο τύπο βίας, ενάντια σε αυτούς που αρνούνται να αποδεχθούν τις συνέπειες της αρχικής υπαρξιακής διάκρισης. Ο νέος τύπος βίας συνίσταται ότι για πρώτη φορά η θρησκεία θεωρείται ως *κίνητρο* βίας (φόνος ή πόλεμος για το θέλημα Θεού). Ο νέος τύπος θρησκείας ενσωματώνει την απαίτηση να φονεύσεις ή να φονευθείς για αυτή. Δηλαδή, υπονοεί την ενεργητική ή παθητική *μισαλλοδοξία* και την *ζηλωτική* συμπεριφορά ως φυσικά συστατικά της. Ομοίως, και η *γραφή* της νέας θρησκείας είναι νέου τύπου. Στο εσωτερικό του ιστορικού μονοθεϊσμού υπάρχουν δύο τύποι γραπτού κειμένου: το πληροφοριακό (=απαιτεί την προσοχή των πιστών) και το επιτελεστικό (=απαιτεί την συμμόρφωση). Η Αγία Γραφή είναι κατεξοχήν επιτελεστικό κείμενο καθώς απαιτεί να πραγματοποιηθεί εντός του επίγειου βίου. Μάλιστα, μπορούμε να την παραλληλίσουμε με σενάριο: απαιτεί συγκεκριμένη συμπεριφορά των αυτουργών/ηθοποιών, ορίζοντας το λόγο και την δράση προσώπων. Τα προ-μονοθεϊστικά επιτελεστικά θρησκευτικά κείμενα δεν απαιτούσαν την εξαντλητική ρύθμιση του σύνολου του ανθρώπινου βίου αλλά περιχαράκωναν συγκεκριμένες σφαίρες δράσης και έδιναν έμφαση στο τελετουργικό. Η Τορά και η Καινή Διαθήκη καινοτομούν, απαιτώντας την ρύθμιση όλων των όψεων της κοινωνικής ζωής σε μια υπερ-φυσικής προέλευσης, αιώνιας διάρκειας και απόλυτης εγκυρότητας κανονιστικότητα. Αυτό ήταν αναγκαίο, καθώς άνευ της συγκεκριμένης αυταρχικού τύπου επιτελεστικότητας η προκαταρκτική διάκριση -ομόδοξοι/ετερόδοξοι- και οι εξ αυτής απορρέουσες πεποιθήσεις αδυνατούν να αναπαραχθούν διαγενεακά⁵⁹. Επίσης, αυτού του τύπου το κείμενο δεν επιδέχεται ριζικές τροποποιήσεις νοήματος και οφείλει να παραμείνει ερμηνευτικώς κλειστό, δεδομένο ότι συνεπιφέρει μια *πλήρη αναδόμηση της πολιτιστικής μνήμης*. Η διατήρηση της διάκρισης υποθέτει την αδυναμία αλλοίωσης της πιστιοκρατικής πεποίθησης δηλαδή προϋποθέτει τρόπον τινά μονοδιάστατο νοητικό ορίζοντα, γεγονός που οδηγεί και σε μια νέα αντίληψη περί ανθρώπου, πέραν της νέας

⁵⁸ Τερζάκης Φώτης, *Μελέτες για το Ιερό*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997, σελ. 298-303 .

⁵⁹ Assmann Jan, *The Price of Monotheism*, translated by Robert Savage, Stanford U.P, Stanford, California, 2010, p. 2-4 & 16.

αντίληψης περί Θεού. Εισάγεται ένα double bind στο εσωτερικό του υποκειμένου, μέσω της απόλυτης επιταγής του Δευτερονομίου να «ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου»⁶⁰ και της *Προς Γαλάτας* επιστολής να «ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν»⁶¹ καθώς η αγάπη προφανώς δεν παράγεται κατόπιν ἐξωθεν εντολής, ενώ η παράβαση της εντολής, στο άτομο που έχει παρασυρθεί στο εσωτερικό της διάκρισης, οδηγεί σε μια κατάσταση ψυχικής ατονίας και ηθικής και πολιτικής κατάπτωσης μέσω της ενοποίησης των πεδίων του Ιερού και του Νόμου της νέου τύπου θρησκείας. Στην χριστιανική της έκδοση, η νέα θρησκεία συνιστά μια ηθικοπρακτική διδασκαλία της οποίας η βασική μέριμνα είναι ο ορισμός της σχέσης και της στάσης του ανθρώπου προς το σώμα του, το Θεό, τους συνανθρώπους του, τον κόσμο και την πολιτική εξουσία. Ακριβώς για αυτό το λόγο ο χριστιανισμός στηρίζεται επί μιας δογματικής ανθρωπολογίας, της οποίας η αποκατασκευή αποτελεί όρο της υπονόμευσης της συγκεκριμένης θρησκείας και που, εν προκειμένω, είναι και ο κύριος στόχος του Χομπς στο *Λεβιάθαν*. Ο πυρήνας αυτής της ανθρωπολογίας είναι ο παύλειος αξιωματικός ισχυρισμός ότι το ανθρώπινο υποκείμενο είναι πρωτευόντως *βούληση*⁶², που την εννοεί ως αιχμάλωτη του κακού συνεπεία της Πτώσης. Ενδοβάλλεται τοιουτοτρόπως ο διχασμός στο εσωτερικό του υποκειμένου εφόσον η ανθρωπότητα κατά Παύλο ρέπει φύσει προς την αμαρτία. Η απελευθέρωση από τα δεσμά της αμαρτίας, ήτοι η ελευθερία του χριστιανού, είναι η ελευθερία από την εγκόσμια ύπαρξή του. Πριν την επέλευση αυτής της απελευθέρωσης, στο σύντομο διάστημα της επίγειας ζωής του, η πρόπευσα συμπεριφορική στάση του χριστιανού είναι η *απάθεια*⁶³. Ο τρόπος σύλληψης του κόσμου που επιβάλλει η καθολική Εκκλησία, από τα τέλη του 2^{ου} μ.Χ αιώνα και έπειτα, τείνει να επιβάλλει μια εκτροπή της αντίληψης της πραγματικότητας, η οποία ως αποτέλεσμα τείνει να γεννά μια κυκλοτερή εσωστρέφεια και γενική αποδιοργάνωση του χριστιανικού εαυτού. Η χριστιανική θρησκεία κατ' ουσίαν εγκυμονεί έναν προβληματικά αντιφατικό τρόπο σύλληψης και επεξεργασίας των εγκόσμιων δεδομένων μέσω της επιβολής καταστάσεων αυτοαντιφατικών εντολών. Αυτό επιτυγχάνεται κυρίως με την απαίτηση του δόγματος να εξαναγκάζει το ποίμνιο να βιώσει αισθήματα διαφορετικά από αυτά που όντως και εν τοις πράγμασι βιώνει, μέσω ενός *παράδοξου* ορισμού του εαυτού ή να απαιτεί συγκεκριμένη συμπεριφορά, η οποία εκ φύσεως μπορεί να εκδηλωθεί *μόνον* αυθόρμητα, στο εσωτερικό μιας μοναδικού τύπου συμπληρωματικής σχέσης⁶⁴.

⁶⁰ Δευτ.,6:5.

⁶¹ Γαλ.,5:14.

⁶² «ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ» «βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου». (Ρωμ.7:15, 23).

⁶³ «ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς» (Εβρ.11:13).

⁶⁴ Ὅσον αφορά στον παράδοξο ορισμό του εαυτού: «ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, 28 εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν» (Λουκ.,6:27-28) και σχετικά με τον αυθορμητισμό: «καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. 6 καὶ ἔσται τὰ ρήματα ταῦτα, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ψυχῇ σου» (Δευτ.,6:5-6). Συμπληρωματική είναι η σχέση όπου η συμπεριφορά ενός εταίρου συμπληρώνει τη συμπεριφορά του άλλου, διαμορφώνοντας ένα είδος συμπεριφορικής ολότητας που καλεῖται συμπληρωματική. Αυτή χαρακτηρίζεται από την μεγιστοποίηση της διαφοράς μεταξύ των εταίρων. Εν προκειμένω, η συμπληρωματική σχέση Θεού-κτίσματος είναι μοναδική κα-

Αυτή η κατάσταση οδηγεί σε *κομφορμισμό*, *εσωτερική εξορία* και η *υπερδραστηριότητα*. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι ο Χομπς θα φροντίσει για την το δυνατόν ομαλότερη μετακένωση αυτών των επικοινωνιακών προτύπων στην νέα *πολιτική* θεολογία που αναπτύσσει στο II Μέρος του *Λεβιάθαν*. Αυτό επιτυγχάνεται τόσο μέσω της φυσιολογίας των παθών, η οποία επιτείνει την απομόνωση του ανθρώπου από τα υπόλοιπα μέλη του είδους, καθώς όπως ήδη από την *Εισαγωγή* του έργου διευκρινίζει ο οι άνθρωποι μοιάζουν μεταξύ τους ως προς το *εμπαθές* στοιχείο και όχι ως προς την αντίληψη, διότι τα άτομα αδυνατούν να έχουν *κοινές* αισθητηριακές εμπειρίες αξιωματικώς. Και, την απομόνωση του υποκειμένου από τον κόσμο, μέσω μιας *πολιτικοποιημένης* φυσικής επιστήμης η οποία αρνείται την γνωσιμότητα του φυσικού όντος⁶⁵ δια της ακυρώσεως των μέχρι τούδε εννοιών γνωσιακής συλλήψεως της φύσης, εγκαταλείποντας το υποκείμενο στην φονικότητα της φυσικής κατάστασης.

Ποιοι είναι οι κανόνες του νέου τύπου κοινωνικού δεσμού και της νέας υποκειμενικότητας; Πώς οφείλουν να συμβιώσουν οι μονάδες ισχύος που συναποτελούν τον *Λεβιάθαν*; Μέσω της *in foro externo* υπακοής των υπηκόων στους φυσικούς νόμους που έχει ανακαλύψει ο Λόγος, ως τους κατάλληλους όρους αναδιάταξης του συγκρουσιακού πράττειν σε ορθώς υπολογισμένους όρους ειρήνης⁶⁶. Εδώ η θεωρία οφείλει, λαμβάνοντας υπόψη την ύπαρξη φορτισμένων με προλήψεις συνειδήσεων, να υποδείξει τρόπους πραγμάτωσης των ορθοπρακτικών αρχών που έχει εκ του λόγου ανακαλύψει, εξουδετερώνοντας τις συνέπειες της γενικευμένης άγνοιας ούτως ώστε να μην διακινδυνεύεται το ειρηνευτικό αποτέλεσμα που η σύμπραξη των αυτουργών επιδιώκει. Εφόσον η ύπαρξη μη διαφωτισμένων συνειδήσεων δεν μπορεί να αποφευχθεί⁶⁷, η θεωρία θα αναπτύξει μια επιχειρηματολογία που θα επιζητεί την προσαρμογή των αποκεκαλυμμένων αληθειών και των πολιτικών τους συνεπειών στην πολιτική λογική της κυριαρχίας, επιτυγχάνοντας *σύμπτωση* των αποτελεσμάτων που παράγονται από άγνοια και των πράξεων που παράγονται από γνώση⁶⁸. Για να επιτευχθεί το επιθυμητό αποτέλεσμα ο Χομπς θέτει 19 φυσικούς νόμους, τους οποίους και προσπαθεί να εξομοιώσει στο μέτρο του δυνατού με τις κύριες αρετές της αρχαιότητας, όπως είχαν ερμηνευθεί από την χριστιανική παράδοση. Οι φυσικοί νόμοι υπηρετούν την *utilitas* και όχι την δικαιοσύνη ή την μεταθανάτια σωτηρία, διαπνέονται από την λογική διαρρήξεως του *jus in omnia* και μεταβίβασης δικαιωμάτων και εισάγουν την έννοια της αμοιβαιότητας,

θώς η διαφορά απειρίζεται, εκ της παντοδυναμίας του πρωτεύοντος εταίρου (Watzlawck et.al., p. 94).

⁶⁵ Ο τρόπος που ο Χομπς αντιλαμβάνεται την ύλη είναι τέτοιος που αποκλείει την άμεση εμπειρία της. Την γνωρίζουμε μόνο δια συμπερασμού. «Η αιτία της αίσθησης είναι το εξωτερικό σώμα ή αντικείμενο», άρα υπάρχει μια αντικειμενική εξω-πραγματικότητα (αντικείμενο/object), αλλά «η εμφάνισή τους, (ενν. των ιδιοτήτων που ενοικούν στο αντικείμενο), όμως σε εμάς είναι φαντασία, παρόμοια με εκείνου του ονείρου» (Λ,1:83-84).

⁶⁶ Αγγελίδης, 1994:75.

⁶⁷ Θα διακινδυνεύα να υποστηρίξω ότι όχι απλώς γίνεται αποδεκτή αλλά ενεργώς υποστηρίζεται και επιδιώκεται η διαιώνιση και η εμβάθυνση τους από τον Κυρίαρχο και τους διαχειριστές της συμβολικής τάξης. Κειμενικώς, πιστεύω ότι αυτό μπορεί να στηριχθεί στην διαπίστωση ότι στην φυσική κατάσταση «οι δύο ύψιστες αρετές είναι η δύναμη και η απάτη» (Λ,13:198), συνδυαστικά με το δεδομένο ότι ο Κυρίαρχος παραμένει στην φυσική κατάσταση σε σχέση με τους αυτουργούς. Άρα, νομιμοποιείται όχι μόνο να τους θανατώνει, που είναι αντιπαραγωγικό και μπορεί να προκαλέσει εξέγερση, αλλά και να τους εξαπατά με χρήση *civil frauds* (σε αντικατάσταση των *pious frauds* των εκκλησιαστικών).

⁶⁸ Ψυχοπαίδης, 2003:155.

ώστε να επιτευχθεί ένα σταθερό σημείο ισορροπίας δια του μετριασμού του ακραίου εγωισμού, αφετηριακής προπαραδοχής της κοινωνικό-ιστορικής κατασκευής, στο σημείο όπου η ανεξέλεγκτη εκτύλιξη του απειλεί την ζωή καθώς και τις εμπράγματα ή ενοχικές σχέσεις των συναυτουργών του συναλλακτικού παιγνίου⁶⁹.

Στο ιστορικό συγκείμενο του 17^{ου} αιώνα, η εμπλοκή του Θεού, συνιστά ψυχικώς απαραίτητη συνδρομή στην παραγωγή μιας αντικειμενικής γενικής μορφής του τρόπου ύπαρξης της υποκειμενικής δεσμευτικότητας εκάστου ατομικού λόγου. Η δημόσια ισχύς του θετικού δικαίου αδυνατεί να θεμελιωθεί στην αυτοσχεσία εκάστης μονάδας ισχύος-προς-εαυτόν αλλά απαιτεί την ύπαρξη ανώτερης τάξης νομοθέτη ο οποίος και εγγυάται την τήρηση αλλά όχι αναγκαία και το περιεχόμενο του θετικού κανόνα. Ο Θεός τίθεται έτσι από τον Χομπς ως ρυθμιστική ιδέα, θα λέγαμε, ως εάν είχε εγγυηθεί την γενική δεσμευτικότητα, όντας ταυτοχρόνως ενήμερος ότι δεν υφίσταται τρόπος απόδειξης της ύπαρξης αυτής της οριακής έννοιας. Ο Θεός θεωρείται αναγκαία υπόθεση και η ύπαρξή του είναι ρυθμιστικά επιτρεπτή εφόσον δεν αξιώνει περιεχομενικές δεσμεύσεις παρά μόνον απαιτεί την τήρηση του νομικού κανόνα. Οι θρησκευτικές συνδηλώσεις στον *Λεβιάθαν*, όπως η συχνότατη εμφάνιση του όρου «Σωτήρας (Saviour)»⁷⁰ παρατάσσονται έμπροσθεν των τειχών της θεωρητικής κατασκευής για να καλύψουν την αβεβαιότητα της θεμελίωσης⁷¹ και, άλλωστε, η γνωσιοθεωρία που αναπτύσσεται υπονομεύει εξ υπαρχής την αποκεκαλυμμένη γνώση, ανυψώνοντας ανυπέρβλητα επιστημολογικά εμπόδια στην γνώση του Λόγου του Θεού.

Αλλά, σε ποιόν ακριβώς Θεό αναφέρεται ο Χομπς; Τι εννοεί όταν χρησιμοποιεί τον όρο «Θεός»; Και εννοεί το ίδιο καθ' όλη έκταση του έργου; Η υλιστική φιλοσοφία του ακυρώνει την έννοια της Θείας Πρόνοιας, καθώς ο Θεός κυβερνά τον κόσμο φυσικά και όχι υπερφυσικά. Βεβαίως, είναι η Μεταρρύθμιση και η *via anglicana* που του επιτρέπει αυτούς τους ελιγμούς καθώς οι 4 πρώτες Σύνοδοι της Αποστολικής Εκκλησίας, που είναι και αυτές που παραδέχεται η Αγγλικανική Εκκλησία και ο ίδιος ο Χομπς, σιωπούν ως προς τα συγκεκριμένα μεταφυσικά ζητήματα, δίδοντας το απαραίτητο ζωτικό χώρο για την υποστήριξη υλιστικών θέσεων, δεδομένο που εκμεταλλεύεται εις το έπακρον ο Χομπς⁷². Η νέα «χριστιανική ελευθερία» απορρίπτει την παπική δικανική θεολογία και απελευθερώνει τον πιστό από κάθε νόμο εκτός από αυτόν του Χριστού, ο οποίος όμως δέον όπως βιώνεται εσωτερικά και εντός του υποκειμένου. Ο χριστιανισμός, λοιπόν, εκκοσμικεύεται τρόπον τινά και είναι αυτός ο εκκοσμικευμένος χριστιανισμός που προορίζεται να καλύψει όλες τις όψεις της ζωής των ατόμων, όχι η συμμετοχή στα *Μυστήρια της Εκκλησίας*. Με αυτά τα υλικά, καθαυτά σεβαστά και αποδεκτά από την παράδοση, ο Χομπς κατασκευάζει την περί Θεού διδασκαλία του. Όμως, ο ακριβής τρόπος συνάρθρωσης και ο ρόλος που τους αποδίδει στο σύστη-

⁶⁹ Ψυχοπαίδης Κ., *Ο Adam Smith και η Κριτική Μέθοδος της Πολιτικής Οικονομίας*, στο *Αξιολογικά 1*, Νοέμβριος 1990, σελ. 16.

⁷⁰ Η λέξη εμφανίζεται 192 φορές στο ηλεκτρονικά διαθέσιμο αγγλικό κείμενο του *Leviathan*. Ανάκτηση από: <http://oll.libertyfund.org/titles/hobbes-leviathan-1909-ed>.

⁷¹ Stadler Michael, *Θρησκεία, Πολιτική και Κοινωνία στον Κάντ και Χέγκελ*, στο *Αξιολογικά*, τχ. 25, Άνοιξη 2011, σελ. 61.

⁷² Βεβαίως, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η αδιαφορία των 4 πρώτων Συνόδων ως προς το ζήτημα της υλικότητας/σωματικότητας του χριστιανικού Θεού επ' ουδενί δεν σημαίνει ότι ο θετικός ισχυρισμός του Χομπς ότι: *Deus est corpus* είναι, εκ της άνωθεν παρατηρηθείσης αδιαφορίας, ορθός. Η σιωπή των Πατέρων στο θέμα του σώματος του Θεού δεν υποδηλώνει ότι, εάν το ζήτημα ετίθετο επί τάπητος, θα γινόταν αποδεκτή η θέση του Χομπς.

μα φλερτάρουν επικίνδυνα με την αυτό-υπονόμηση, καθώς συνθέτουν μια ερμηνευτική που απαγορεύει στην χομπσιανή θεολογία να λάβει τον ρόλο θεμελίου του ηθικο-πολιτικού συστήματος της Πολιτείας.

Η επίμονη αναφορά στο ακατάληπτον του Θεού μας αφήνει με το αναπάντητο ερώτημα: εάν ο Θεός είναι τη αληθεία και ουσιωδώς ακατανόητος, τι νόημα έχει η *οποιαδήποτε* ενασχόλησή μας μαζί του (λατρευτική, τιμητική, θεολογική, φιλοσοφική), τόσο καθ' εαυτήν όσο και στα εκατοντάδες βιβλικά αποσπάσματα το II Μέρους; Εάν η θέση περί ακαταληψίας του Θεού ληφθεί σοβαρά, *μολύνει* κάθε άλλου είδους λόγου περί Θεού που θα αξιώσει αληθειακό κύρος, εφόσον, κατ' ελάχιστον, η αδυναμία αισθητηριακής πρόσβασης στο υπό έρευνα αντικείμενο, αδυνατεί να μας πληροφορήσει εάν η έμπροσθέν μας ακατανοησία αφορά όνομα ή πράγμα. Η αποδοχή ότι ο Θεός είναι σώμα (ή έστω ειδικού αιθεριακού τύπου σωματικό πνεύμα) σε συνδυασμό με τη συναποδοχή ότι δεν μπορεί να του αποδοθούν περεπερασμένες ιδιότητες, π.χ ότι δεν έχει σχήμα ή μέρη, οδηγεί αυτή την ειδικού τύπου ρευστή ενσώματη, αμερή, ασχήματη οντότητα στα όρια της *ανυπαρξίας*⁷³. Ο Χομπς διαπνέεται από δύο αντιφάσκουσες επιθυμίες ως προς το χειρισμό της Θεότητας. Από την μια πλευρά και προκειμένου να επιτεθεί στο φεουδαρχικό αντίπαλο, επιθυμεί την απομακρυνση του Θεού στις εσχαιές του υπερ-πέραντος και την συνεπαγόμενη μεγέθυνση της *ασυνέχειας* μεταξύ της εγκόσμιας και της υπερουράνιας σφαίρας, ώστε η απόσυρση του Θεού να τον καταστήσει πρακτικώς *αδιάφορο* ως πρόσωπο παρηγορίας και αισθηματικής επαφής και η απομάκρυνσή του από τα εγκόσμια να διανοίξει το απαραίτητο κενό για την ανάπτυξη μιας πολιτικής επιστήμης ανεξάρτητης από κάθε θεολογία. Από την άλλη πλευρά, όμως, στα πλαίσια της μηχανιστικής αντίληψης του σύμπαντος ως συνόλου αενάως κινουμένων σωμάτων, επιθυμεί την *προσέγγιση* του Θεού στην φύση, ώστε πρακτικώς να είναι αδιαχώριστος από αυτήν. Ως προς την μεν απομόνωση του Θεού, στον βαθμό που ο Θεός μίλησε και αποχώρησε εκ του κόσμου και η προφητεία και τα θαύματα έχουν τερματιστεί, σύνολη η πνευματική εξουσία συγκεντρώνεται στον Κυρίαρχο, άρα η Θρησκεία συνίσταται στο σύνολο των θετικών κανόνων που εκδίδει. Αυτό μετατρέπει την πίστη σε *νομικό* ζήτημα όπου το ζητούμενο είναι η ομοιομορφία της *δημόσιας* συμπεριφοράς των υπηκόων. Η δε συγχώνευση Θεού-Φύσης συνιστά *επιστημολογικό* αίτημα της ντετερμινιστικής κατασκευής, όπου κάθε σώμα κινείται μόνο εφόσον λάβει κίνηση από άλλο, ήδη κινούμενο, σώμα. Απαιτείται, επομένως, για το κλείσιμο του κινητικού κυκλώματος, μια μη περαιτέρω αναγνώγιμη πηγή κίνησης. Το ρόλο αυτό αναθέτει ο Χομπς στην Θεότητα της αιτιότητας, όπου το αιτιακό επιχείρημα στρατολογείται ώστε να προσκομίσει μια τρόπον τινά *ψυχολογική* εγγύηση ότι η μηχανιστική σύλληψη του φυσικού όντος, που θεμελιώνεται στο ντετερμινισμό της αιτιακής αναγκαιότητας διαθέτει εδραία οντολογικά θεμέλια. Ο τρόπος που επιλέγει ο Χομπς να «αποδείξει» την ύπαρξη του Θεού δεν συνιστά *τυπικό* τρόπο απόδειξης της αληθοτιμής συγκεκριμένης πρότασης αλλά *υπόθεση* στην οποία καταλήγει ο φυσικός λόγος ώστε να αποφύγει την νοητικώς κοπιώδη συνεχή αιτιακή οπισθοδρόμηση και λαμβάνεται κατόπιν έρευνας του *φυσικού* κόσμου. Διαμέσου της αιτιακής απόδειξης της ύπαρξης Θεού ο Χομπς περιγράφει μάλλον την *ψυχολογική* διαδικασία μέσω της οποίας οι άνθρωποι φθάνουν στο συμπέρασμα ότι υπάρχει μια Πρώτη Αιτία. Ο Χομπς *μεταφέρει* αυτό το ψυχολογίζον είδος οιονεί απόδειξης στη θρησκευτική σφαίρα, η οποία όμως ως τέτοια δεν εμπλέκεται στην

⁷³ R.W. Hepburn, *Hobbes on the Knowledge of God*, στο *Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays*, ed. M. Cranston & R. Peters, Anchor Books, N.Y, USA, 1972 pp. 87-98 σποράδην.

επιστημονική έρευνα. Εφόσον ισχύει τούτο, έπεται ότι το σύνολο των ονομάτων που επινοούμε και αποδίδουμε στην θεότητα στερούνται παντελώς γνωσιακού περιεχομένου και συνιστούν απλώς απονομή τιμής και μάλιστα για ιδιότητες ή χαρακτηριστικά που εμείς θεωρούμε τιμητικά, ενώ άλλα ονόματα παρέχουν γνώση. Υπονοείται περαιτέρω, ότι η απόδοση εκτασιακότητας στην θεότητα ή το να αποκαλείται ο Θεός ασώματη ουσία, σημαίνει ότι παίζουμε φιλοσοφικό και όχι θρησκευτικό παίγνιο και μάλιστα μέσω των κινήσεων του παιγνίου υποσκάπτεται όχι αποκλειστικά η καθολική θεολογία, όπως ισχυρίζεται ο Χομπς, αλλά η θεολογία in toto, καθώς η αναγκαστική μετακίνηση του Υπερβατικού στον υλικό κόσμο και η συγχώνευσή του με το φυσικό ον δημιουργεί προβλήματα που ο χομπσιανός αγνωστικισμός αδυνατεί να εξηγήσει. Με το Θεό συνταξιοδοτημένο από το χριστιανικό οικοδόμημα μένει η αυθεντία της Βίβλου ως λόγου του Θεού. Η πλήρης υπαγωγή, όμως, της Εκκλησίας στην εξουσία της Πολιτείας δηλώνει ότι η ύστατη αυθεντία και η Κεφαλή της Εκκλησίας δεν είναι ο Ιησούς αλλά οι αυτοιργοί που την συγκρότησαν. Αυτοί, όμως, δεν έχουν μαρτυρήσει τα θαύματα, δεν έχουν ακούσει το κήρυγμα του Χριστού, ούτε διαθέτουν κάποιο αλάνθαστο κριτήριο διάκρισης της πραγματικής από την παραπλανητική αποκάλυψη. Άλλωστε «τα υπό συζήτηση θέματα δεν αφορούν γεγονότα αλλά το δίκαιο, όπου δεν έχουν θέση οι μάρτυρες. Είναι ζήτημα εάν έστω και ένας από τους παλαιούς συγγραφείς δεν έρχεται σε αντίθεση τόσο με τον εαυτό του όσο και τους άλλους. Και αυτό καθιστά τις μαρτυρίες τους ανεπαρκείς [...] απόψεις εδραιωμένες μόνο στην όποια αξιοπιστία του προσδίδει η αρχαιότητά τους δεν εκφράζουν την προσωπική κρίση όσων τις παραθέτουν, αλλά είναι λέξεις που, όπως το χασμουρητό, μεταδίδονται από στόμα σε στόμα»⁷⁴. Αυτή και μόνη η παρατήρηση κινδυνεύει να ακυρώσει συλλήβδην όχι μόνον τη διδακτική αξία της αρχαίας ελληνο-ρωμαϊκής γραμματείας αλλά και την ίδια την Βίβλο, καθώς δεν λαμβάνεται μέριμνα εξαίρεσης έργων από την ανεπάρκεια.

Ο Χομπς επιτίθεται στο χριστιανικό δυϊσμό ως ρηματικό λόγο υπηρετούντα τα προνόμια της Εκκλησίας. Εάν, κατά την χριστιανική ανθρωπολογία, ο μεταπεπτωκός άνθρωπος είναι ένα ενδεές και αστάθμητα αμφιρρέπον ον που *τοτέ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει*⁷⁵ τότε εύλογη είναι η ανάγκη μόνιμης πειθαρχικής επιτήρησης από μια Αρχή που και γνωρίζει το καλό και το κακό και τις απαιτήσεις της ανθρωπίνης σωτηρίας. Εγγύηση, δε, της τελικής λύτρωσης είναι η αισιόδοξη πλευρά που διαβεβαιώνει ότι ο άνθρωπος πλάστηκε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού και το πεπρωμένο του είναι, εφόσον τηρούνται οι συμπεριφορικές προϋποθέσεις που θέτει η Αρχή, η αιωνία ανάπαυση κατά την τελική Κρίση *ὅταν [...] ἔλθῃ τὸ τέλειον*⁷⁶. Εύκολα γίνεται κατανοητό ότι ισχυρότατοι λόγοι πολεμικής ωθούν, ήδη από την εποχή της Λουθηρανής Μεταρρύθμισης, στον υπερτονισμό της απαισιόδοξης πλευράς της χριστιανικής ανθρωπολογίας, καθώς η υπονόμηση του σωτηριολογικού θεμελίου που λαμβάνει χώρα δια της ακαταληψίας του όντος που το εξασφαλίζει μεσολαβητικά, διαχώριζε εγγυήτρια Αρχή και σωτηριολογικό Θεμέλιο και καταρράκωνε τις αξιώ-

⁷⁴ Λ, Ανασκόπηση και Συμπέρασμα: 334-335.

⁷⁵ Σοφοκλής, *Αντιγόνη*: 366. Παρεμπιπτόντως, το περίφημο στάσιμο της Αντιγόνης μπορεί να είναι μία εκ των πηγών που χρησιμοποιεί ο Χομπς για την καταλογογράφηση των ελλείψεων που εντοπίζει ως απόρροια της φυσικής κατάστασης στην περίφημη παράγραφο που τελειώνει με τον απαισιόδοξο χαρακτηρισμό της ανθρωπίνης ζωής. Τρεις από αυτές τις ελλείψεις αναφέρονται και στα δύο κείμενα: οικοδομία, ναυσιπλοΐα, γεωργία.

⁷⁶ Α' Κορινθ., 13:10.

σεις ισχύος της Εκκλησίας. Προς αυτό το στόχο βοηθά τα μέγιστα και η ριζική συρρίκνωση των σωτηριακών προϋποθέσεων, μέσω της σύνδεσης του Λόγου του Θεού και της προβληματικής της κυριαρχίας. Εάν, όπως ισχυρίζεται ο Χόμπς η υπακοή στους νόμους και η πίστη στον Χριστό αρκούν για την εξασφάλιση της σωτηρίας, και αν όπως ήδη αναφέραμε, η πίστη στον Χριστό συνιστά, ουσιαστικά, τιμητική εκδήλωση, η χριστιανική πίστη καθαυτή έχει απωλέσει την ισχύ της επί των συνειδήσεων, καθώς κατά τη αποκοπή της από την προβληματική της κυριαρχίας πέφτει σε κατάσταση περιεχομενικής απροσδιοριστίας, με μόνη έξοδο από την κατάσταση αυτή την ανεξέταστη υπακοή στις ερμηνευτικές κατευθύνσεις του Κυρίαρχου⁷⁷. Συμπληρωματικά, έχοντας υπόψη το ιστορικό ίχνος της εποχής συγγραφής του *Λεβιάθαν* που είναι η πρωταρχική συσσώρευση, η ανάγκη ελαχιστοποίησης των απαιτήσεων σωτηρίας ήταν πειστική και λόγω του λαϊκού κινήματος, το οποίο ήδη από το Δεκέμβριο του 1640 ζητούσε, μέσω της Root and Branch Petition την κατάργηση του επισκοπικού συστήματος. Την αίτηση την είχαν υπογράψει 15.000 κάτοικοι του Λονδίνου και την υποστήριξαν με διαδηλώσεις. Έγινε αμέσως σαφές για τους προνομιούχους ότι εάν τυχόν πέσει το εξωτερικό οχυρό της επισκοπικής οργάνωσης, *μετά από επιθετική απαίτηση του πλήθους*, εάν δηλαδή ο λαός εξασφάλιζε μέσω δικών του ενεργειών *εκκλησιαστική* ισότητα τότε το λογικώς επόμενο βήμα ήταν η απαίτηση της κοσμικής ισότητας, δηλαδή η αναδιανομή της γης⁷⁸. Και προκειμένου να αλιευθούν επιχειρήματα για την υπεράσπιση της εγκόσμιας ισότητας αρκεί η ανάγνωση της Βίβλου επειδή «*whenever an equall division of Lands and Goods shall be desired, there will be as many places in Scripture found out, which seem to favour that*»⁷⁹. Η ύπαρξη ενός κειμένου από το οποίο μπορούσαν να αντληθούν ευνοϊκά αποσπάσματα για τον ίσο διαμοιρασμό της γης, η οποία και συνιστούσε τον κύριο πόρο μόχλευσης της πρωταρχικής συσσώρευσης, απαιτούσε επειγόντως την εξουδετέρωση της Αγίας Γραφής ως κειμένου ικανού να αξιώσει κανονιστικότητα επί του νομικού πεδίου, το μονοπωλιακό έλεγχο του οποίου ήδη απαιτούσαν ενόπλως τα αστικά στρώματα.

Ως προς το ζήτημα της γνησιότητας, λοιπόν, της Αγίας Γραφής ο Χόμπς γράφει ότι εφόσον «όλοι οι κανόνες της ζωής, όσους οι άνθρωποι συνειδητά δεσμεύονται να τηρούν, είναι νόμοι, το πρόβλημα της Αγίας Γραφής είναι το πρόβλημα του τι είναι νόμος»⁸⁰. Το έθιμο εξοβελίζεται και μαζί του κάθε αξίωση νομιμοποίησης εθιμικής κοινής κατοχής γαιοκτησίας από τα υπάλληλα στρώματα. Επιπροσθέτως «τα μυστήρια της θρησκείας μας είναι όπως τα φαρμακευτικά καταπότια για τους ασθενείς· αυτά, όταν καταπίνονται ολόκληρα, έχουν την δύναμη να θεραπεύσουν, αν όμως μασηθούν, τις περισσότερες φορές αποβάλλονται χωρίς αποτέλεσμα»⁸¹. Ένα εκ των καταποτίων αυτών, που ο πιστός πιστεύει ότι είναι αληθές άνευ κάποιας κριτικής εξέτασης είναι, υποθέτουμε, το υπερ-φυσικό status της Αγίας Γραφής, που ισοδυναμεί με την *προφητική* εκφορά ενός συνόλου προτάσεων ρυθμιστικών του ατομικού διάγειν και πράττειν, υπεράνθρωπης προέλευσης που απαιτούν να γίνουν αποδε-

⁷⁷ Ψυχοπαίδης, 2003:161 & Κονδύλης Τ., *Μελαγχολία και Πολεμική*, , Θεμέλιο, Αθήνα, 2002, σελ.188-189.

⁷⁸ Manning Brian, *The Nobles, The People, The Constitution*, p. 69-61 στο *Past and Present*, Issue 9, 1956, pp. 42-64.

⁷⁹ Waller Edmond, *A Speech made by Mr Waller Esquire, in the Honourable of House of Commons, concerning Episcopacy, whether it should be committed or rejected*.

Ανάκτηση από: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A67350.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext>

⁸⁰ Λ,33:20.

⁸¹ Λ,32:12.

κτές. Επί του ζητήματος της γνησιότητας αυτών των κειμένων ο Χομπς προτείνει ένα ιδιαίτερος πικρό καταπότιο στους πιστούς της χριστιανικής θρησκείας, αμφισβητώντας την αυθεντικότητα και των δύο Διαθηκών που συνθέτουν την Αγία Γραφή. Έτσι, σύμφωνα με τον Χομπς δεν υπάρχει ανεξάρτητη μαρτυρία της οποίας το κύρος μπορεί να εξασφαλίσει την γνησιότητα της Βίβλου, δεδομένο ότι μόνο αυτό «συνιστά την απόδειξη ενός γεγονότος»⁸². Εάν δεν μπορούμε να πιστοποιήσουμε τον συγγραφέα, μπορούμε, μέσω ενδείξεων, να πιθανολογήσουμε την εποχή συγγραφής. Η ανάλυση δείχνει, αναφορικά με την *Πεντάτευχο*, ότι αυτά τα βιβλία «είχαν γραφτεί μετά την εποχή»⁸³ του Μωϋσέως. Ήδη η ανατροπή της γνησιότητας της *Πεντατεύχου* εξαρθώνει εκ βάθρων το, υποτίθεται, ιστορικό οικοδόμημα της χριστιανικής ιερής γραφής. Ιδιαίτερως, η αναφορά στο, ήδη γνωστό πάντως, χωρίο της *Γενέσεως*, όπου δηλώνεται ότι «οἱ δὲ Χαναναῖοι τότε κατέκουν τὴν γῆν»⁸⁴, ενώ αυτοὶ κατοικοῦσαν στην γη Χαναάν καθ' ὅλο το βίο του Μωϋσέως, αμφισβητεί εκ των συμφραζομένων του 33^{ου} κεφαλαίου του *Λεβιάθαν* την πιθανότητα αποκάλυψης μελλοντικών γεγονότων στον Μωυσή από το Θεό, αφού το χωρίο μαρτυρεί *ἀγνοια ιστορικής κατάστασης*, μειώνοντας δραστικά το προφητικό κύρος του Μωυσή. Τελικώς, μετά από ανάλυση πολλών βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης ο Χομπς δέχεται την άποψη ενός *ἀπόκρυφου* παλαιοδιαθηκικού κειμένου, του *Έσδρα Δ*, ΙΔ:21 κ. επ., η οποία είναι ότι τα βιβλία του Νόμου είχαν χαθεί ή καταστραφεί και επαναγραφεί από τον *Έσδρα*, μετά την επιστροφή από την βαβυλωνιακή αιχμαλωσία. Αμέσως μετά ο Χομπς παραθέτει πάλι από το ίδιο απόκρυφο κείμενο το εξής απόσπασμα: «Όταν οι σαράντα μέρες συμπληρώθηκαν ο Ύψιστος είπε· τα πρώτα που έγγραφες δημοσίευσέ τα, να τα διαβάσουν άξιοι και ανάξιοι· όμως τα τελευταία εβδομήντα κράτησέ τα και δώσε τα μονάχα στους φρόνιμους μέσα στον λαό»⁸⁵. Αυτά τα 70 βιβλία θεωρείτο κατά την Αναγέννηση ότι αφορούσαν στην Καβάλα, σημείο επί του οποίου ο Χομπς παραμένει σιωπηλός, απλώς παραθέτοντας το άνωθεν απόσπασμα χωρίς να εξηγήει το λόγο της επιλογής του. Αφήνεται επομένως να εννοηθεί, από αναγνώστες που δεν γνωρίζουν τις λεπτομέρειες του κειμένου της Παλαιάς Διαθήκης και των ψευδεπίγραφων βιβλίων που την συνοδεύουν, ότι υφίστανται *επιπλέον* 70 κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης το οποία αγνοεί και τα οποία, ενώ είναι υπαρκτά, δεν έχουν δημοσιευθεί από τις αρμόδιες Αρχές. Αυτό οδηγεί κατευθείαν στο λογικό συμπέρασμα ότι κάθε ερμηνευτική απόπειρα της ιερής γραφής είναι προορισμένη να αποτύχει καθώς δεν επιχειρεί επί του πλήρους κειμένου αλλά επί επιλεγμένων αποσπασμάτων. Επίσης, εύλογο είναι το συμπέρασμα ότι ο Ύψιστος *πιστεύει* πως η ανάγνωση του κειμένου δεν είναι για τον καθένα και ότι μόνο μερικοί *φρόνιμοι* είναι ικανοί για πλήρη κατανόηση, και πάλι εμποδίζοντας κάθε ανάξιο να αξιώσει ίδια ερμηνεία του γραπτού. Μάλιστα, εάν εντυφλήσουμε λίγο βαθύτερα στους ισχυρισμούς του Χομπς προκύπτει ότι, εάν γίνει δεκτό ότι τα αυτόγραφα κείμενα του Μωυσή έχουν καταστραφεί και ο Έσδρας τα έχει αποκαταστήσει στην αρχική τους μορφή, τότε λογικώς τα χωρία που μόλις χρησιμοποίησε ο Χομπς για να τα αμφισβητήσει μάλλον δεν πρέπει να αποτελούσαν μέρος του αυθεντικού μωσαϊκού κειμένου. Αυτό οδηγεί αυτομάτως στο συμπέρασμα ότι ο Έσδρας δεν ήταν επαρκής ως αντιγραφέας και η Παλαιά Διαθήκη, στην παρούσα κατάσταση, είναι αθεράπευτα αλλοιωμένη. Η παραπάνω ανάλυση, κατ' ελάχιστον, ενσπείρει σοβαρές αμφιβολίες σχετικά με την αυθεντικότητα της Παλαιάς Διαθήκης άρα και

⁸² Λ,33:20.

⁸³ Λ,33:21.

⁸⁴ Γεν.,12:5.

⁸⁵ Λ,33:26.

σχετικά με την ικανότητα της Μεταρρύθμισης να παραγάγει και παραδώσει στο ποίμνιο αυθεντική βιβλική ερμηνευτική. Ήδη έχει αναφερθεί ότι η Παλαιά Διαθήκη στέκει σε κατάσταση διπλού δεσμού σε σχέση με το χριστιανικό φαντασιακό, καθώς συνιστά το απαραίτητο ιστορικό-δογματικό βάθρο άντλησης *auctoritas* για την διδασκαλία του Ιησού, ενώ, εν ταυτώ, οφείλει να ευρίσκεται σε παγία κατάσταση αναίρεσης *έως αφανισμού*⁸⁶ από την Καινή Διαθήκη, καθώς ακριβώς η διδασκαλία του Ιησού την ακυρώνει άμα τη εμφανίσει⁸⁷.

Παρόμοια συμπεράσματα προκύπτουν και από την ανάλυση των κειμένων της Καινής Διαθήκης. Σύμφωνα με την έρευνα του Χομπς, τα κείμενα της Καινής Διαθήκης έχουν συμπληρωθεί από *φιλόδοξους θεολόγους που θεωρούσαν εαυτούς απόλυτους κυβερνήτες*⁸⁸. Η απόσταση που παίρνει ο Χομπς από την πιθανότητα αλλοίωσης των κειμένων της Καινής Διαθήκης, γράφοντας ότι είναι *πεπεισμένος*⁸⁹ πως οι Γραφές δεν παραχαράχτηκαν θα πρέπει να φαίνεται ολίγον αφελής στον αναγνώστη που ήδη έχει αναγνώσει πλείστα όσα αποσπάσματα του *Λεβιάθαν* όπου αναδεικνύεται η τάση του Χομπς να χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως όν που πρωτίστως υπηρετεί το ίδιο συμφέρον του και την ευκολία με την οποία θεωρεί ότι φιλόδοξοι ισχυροί ψεύδονται σε σχέση με πνευματικά ζητήματα αλλά και την θέση του ότι «μεταξύ των πραγμάτων που η Εκκλησία της Ρώμης διακηρύσσει ως απαραίτητα για τη σωτηρία, υπάρχουν τόσο πολλά που ωφελούν εμφανώς τον πάπα»⁹⁰. Συνυπολογιζομένης και της άποψης ότι «Το όφελος της οικουμενικής μοναρχίας [...] είναι επαρκές ένδειξη ότι οι Πάπες [...] ήσαν και οι δημιουργοί της θεωρίας με την οποία την απέκτησαν, ότι δηλ., η τωρινή επίγεια Εκκλησία είναι η βασιλεία του Χριστού»⁹¹ το ερώτημα είναι: *cui buono*;. Η απάντηση του Χομπς: «να ασκούν πάνω στο λαό κυρίαρχη εξουσία»⁹². Και μάλιστα αυτό δεν αφορά αποκλειστικά στην Καθολική Εκκλησία «διότι εκτός από τον ρωμαϊκό κλήρο υπάρχουν και άλλοι που διατείνονται ότι η βασιλεία του Θεού είναι του κόσμου τούτου και, συνεπώς, διεκδικούν μέσα σ' αυτήν εξουσία χωριστή από εκείνη του κράτους»⁹³. Ο Χομπς με το απόσπασμα αυτό αρνείται σε οποιαδήποτε προτεσταντική σέκτα την διεκδίκηση και της παραμικρής θεσμικής, ιδεολογικής και οργανωτικής αυτονομίας εντός της Πολιτείας, προστατεύοντας το πνευματικό μονοπώλιο του κρατικού μηχανισμού.

1.4 Ποιος είναι ο στόχος της αβαθούς Θεολογίας του II Μέρους του *Λεβιάθαν*; Τι επιδιώκει η χομπσιανή βιβλική ερμηνευτική;

Εφόσον το θρησκευτικό φαινόμενο πηγάζει από την φύση των ανθρώπων, εφόσον οι *φυσικές ρίζες της θρησκείας*⁹⁴, εξ ορισμού αναλλοίωτες κατά τον Χομπς, η θρησκεία *per se* δεν είναι δυνατόν να εξαφανιστεί από την ανθρωπότητα. Η ανεξόριστη φύση της όμως οδηγεί

⁸⁶ «ἐν τῷ λέγειν καινήν πεπαλαίωκε τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ» (Εβρ.,8:13, πλάγια δικά μου)

⁸⁷ McClure, 2016:112-114.

⁸⁸ Λ,33:27.

⁸⁹ Ο.π.:27.

⁹⁰ Λ,12:192.

⁹¹ Λ,47:314.

⁹² Ο.π.:315.

⁹³ Ο.π.:323.

⁹⁴ Λ,12:183.

στο συμπέρασμα ότι το εσωτερικό της πολιτείας θα κατοικείται από ευρύτατα πληθυσμιακά στρώματα έμφορτα προλήψεων και στερούμενων πεφωτισμένης συνείδησης. Αυτού του τύπου η συνείδηση, που αφορά κυρίως στην πλειοψηφία των πληβείων, χαρακτηρίζεται από την ευκολία μετατροπής του φόβου του αγνώστου σε πίστη στο υπερ-φυσικό, εκ του οποίου, εν συνεχεία, παράγονται γνώμονες υποκειμενικού πράττειν. Στο βαθμό που τα φυσικά σπέρματα της θρησκείας στηρίζονται στην περιέργεια για τις αιτίες των πραγμάτων, λογικώς έπεται ότι εκκολάπτεται έμφοβη επιθυμία επηρεασμού του φυσικού όντος υπέρ ημών, η οποία οδηγεί στη πεποίθηση ύπαρξης και δράσης αοράτων αιτιακών παραγόντων, τους οποίους επιθυμούμε να επηρεάσουμε μέσω συμπεριφορικής ρύθμισης ευνοϊκής προς αυτούς. Η όλη διαδικασία διακρίνεται από την γένεση και διαιώνιση *υπερβατικών συμπε- ρόντων* των πιστών στο υπερ-φυσικό, οι οποίοι και τείνουν να υποβαθμίζουν τα του επίγειου βίου διαφέροντά τους προς όφελος της κατάκτησης της αιώνιας ζωής. Εάν ο Χομπς επιθυμεί να μετατρέψει την θεωρητική αλήθεια στη χρησιμότητα της πρακτικής⁹⁵ οφείλει να μειώσει την πολιτική σημασία, στο μέτρο του ανθρωπίνως δυνατού, αυτών των εσχατολογικού τύπου συμφερόντων επικεντρωνόμενος στην η *φυσική* τους ρίζα η οποία είναι ανεξάλειπτη. Είναι προφανές ότι δεν μπορεί να επιτεθεί απευθείας στο χριστιανικό φαντασιακό, τόσο λόγω της ισχύος του εκκλησιαστικού θεσμού, όμως επίσης, εκτιμών, *κυρίως*, διότι μια άμεση επίθεση σε υπαρξιακού τύπου πεποιοθήσεις που συγκροτούν ατομικές και διομαδικές ταυτότητες μοιραία θα γίνουν αντικείμενο πείσμονος αντιστάσεως. Η επίθεση, λοιπόν, πρέπει να είναι έμμεση και πολύπλευρη. Ένας άλλος λόγος για μια έμμεση *εσωτερική* προσέγγιση είναι ότι ο *Λεβιάθαν* είναι γραμμένος στα αγγλικά, άρα απευθύνεται σε όλους τους χρήστες της αγγλικής γλώσσας, ανεξαρτήτως ιεραρχικής θέσης στον κοινωνικό σχηματισμό των μέσων του 17^{ου} αιώνα. Μάλιστα, πιστεύω ότι ο Χομπς θα διατηρούσε το εσωτερικό-ειρωνικό στυλ γραφής του *Λεβιάθαν* ακόμα και εάν η Εκκλησία δεν παρουσίαζε αυξημένο κίνδυνο για την ελευθερία και την σωματική του ακεραιότητα, διότι ενόσω απευθύνεται σε όλους τους ομιλούντες την αγγλική η θεολογία του *Λεβιάθαν* έχει σχεδιαστεί έτσι ώστε, ταυτοχρόνως, να γειτνιάζει με το κατεστημένο δόγμα, δηλαδή να είναι επαρκώς συμπαθής προς τους φιλοσοφικά αδαείς, και να είναι αρκούντως αποστασιοποιημένη από τις όψεις της χριστιανικής θρησκείας που είναι ασύμβατες με την χομπσιανή πολιτική επιστήμη. Ο εσωτερικός χαρακτήρας, φρονώ, του έργου δεν προκύπτει τόσο από την διάθεση προστασίας του συγγραφέως από την μήνιν της Εκκλησίας, χωρίς καθόλου βεβαίως να υποτιμάται η πιθανότητα μιας δίωξης, όσο από την πρακτική ανάγκη αναπτύξεως μιας στρατηγικής κατά τη οποία ένα και το αυτό κείμενο οφείλει να πείσει φρονησιακώς και νοητικώς άνισα και ταξικώς ανταγωνιστικά αναγνωστικά κοινά κατά τον αυτό χρόνο. Το ετερογενές του αναγνωστικού κοινού του έργου φαίνεται στο ακόλουθο απόσπασμα: «Διότι οι λέξεις “κάνε αυτό” δεν χρησιμοποιούνται μόνον από όποιον διατάζει, αλλά και από όποιον συμβουλεύει, όπως και από όποιον προτρέπει. Πολύ λίγοι, ωστόσο, δεν αντιλαμβάνονται ότι πρόκειται για εντελώς διαφορετικά πράγματα ή δεν μπορούν να τα διακρίνουν, όταν γνωρίζουν τον ομιλητή, τον ακροατή και τις περιστάσεις. Όταν όμως συναντούν αυτές τις φράσεις σε γραπτά και δεν είναι σε θέση ή δεν θέλουν να λάβουν υπόψη τις περιστάσεις, ορισμένες φορές εκλαμβάνουν τις επιταγές των συμβούλων για επιταγές κάποιων που διατάζουν ή και αντι-στροφή, ανάλογα με τα συμπεράσματα που εξαγουν ή με τις πράξεις που εγκρίνουν»⁹⁶. Η

⁹⁵ Λ,31:423.

⁹⁶ Λ,25:317-πλάγια δικά μου.

προφανέστερη βάση της ετερογένειας του αναγνωστικού κοινού του *Λεβιάθαν* είναι η διαφοροποίηση των αντικειμένων των παθών των ατόμων καθώς και η διαφοροποίηση της εντάσεως των, κατά τα άλλα ομοιογενών⁹⁷, παθών σε διαφορετικά άτομα: «η φυσική νοημοσύνη συνίσταται κυρίως σε δύο πράγματα: γοργή φαντασία, δηλαδή ταχεία διαδοχή των σκέψεων, και σταθερή κατεύθυνση προς ένα σκοπό που έχει τεθεί. Η αργή φαντασία, αντίθετα, συνιστά εκείνο το ελάττωμα ή την ατέλεια του νου που αποκαλείται κοινώς βραδύνοια»⁹⁸ και «ο λόγος ενέχει κάτι που ομοιάζει με τον ιστό της αράχνης (όπως είχε ειπωθεί για την νομοθεσία του Σόλωνα), καθόσον εκ των λεκτικών συμφραζομένων ευπαθή και εύθραυστα πνεύματα εγκλωβίζονται και ακινητοποιούνται· ενώ τα ισχυρά πνεύματα εύκολα διαπερνούν τον γλωσσικό ιστό»⁹⁹. Έτσι αλλιώς διαβάζει ο προκατελημμένος αναγνώστης από τον απροκατάληπτο:

«Σε ότι [...] άπτεται της όλης θεωρίας μου [...] είμαι πεπεισμένος ότι, όποιος διαβάσει το βιβλίου μου με μόνο σκοπό την πληροφόρηση, θα βρει σ' αυτό τις πληροφορίες που θέλει. Όσοι όμως με γραπτά τους, με δημόσιες συζητήσεις ή με πασίδηλες πράξεις τους έχουν ήδη δεσμευθεί στην υποστήριξη αντιθέτων απόψεων, δεν θα ικανοποιηθούν τόσο εύκολα. Διότι στις περιπτώσεις αυτές είναι φυσικό οι άνθρωποι να διαβάζουν και την ίδια στιγμή να διασπούν την προσοχή τους προσπαθώντας να επινοήσουν αντιρρήσεις για όσα διάβασαν»¹⁰⁰.

Η διάσπαση της αναγνωστικής προσοχής και η προσπάθεια επινόησης αντιρρήσεων στην επιχειρηματολογική στρατηγική του έργου υποδηλώνει ότι ο Χομπς αναμένει από μέρος του αναγνωστικού κοινού να εμπλακεί ενεργά με το προ οφθαλμών γραπτό. Πράγματι, ο αναγνώστης εισέρχεται στο κείμενο διαθέτοντας έναν ορίζοντα προσδοκιών. Η κατανόηση του κειμένου, όμως, δυνάμει του υφισταμένου ορίζοντα προσδοκιών είναι διαλεκτική με συνέπεια η αναγνωστική πράξη να δημιουργεί ή τείνει δυνάμει να δημιουργήσει ένα νέο ορίζοντα προσδοκιών που, ενέχει την δυνατότητα να δημιουργήσει μια νέα διάθεση του αναγνώστη προς τον πραγματικό κόσμο. Υπό αυτή την έννοια το αρχικώς ανοίκειο ή και εχθρικό στοιχείο που φέρει το κείμενο προσλαμβάνεται από τον αναγνώστη ως οικείο· το γραπτό έχει δημιουργήσει έναν νέο κόσμο. Η αναγνωστική πράξη τοποθετεί τον αναγνώστη σε κατάσταση *αναδιάταξης*, ήτοι αναδιατάσσει τα συστατικά της ταυτότητας του αναγνώστη, όπως τονίζει ο Bogdanov¹⁰¹.

Ο Χομπς συνεχίζει: «*Το ίδιο ωραία μπορούν να συνυπάρξουν η λογική και η ρητορική, και αν όχι στις φυσικές, οπωσδήποτε στις ηθικές επιστήμες.* Πράγματι, *όταν υπάρχει περιθώριο εξωραϊσμού και προτίμησης της πλάνης*, πολύ περισσότερο περιθώριο υπάρχει για να εξωραϊστεί και να προτιμάται η αλήθεια, αν βέβαια αυτή χρειάζεται εξωραϊσμό»¹⁰². Το χωρίο δείχνει σαφώς ότι, ειδικώς στις ηθικές επιστήμες, χωρεί ο συνδυασμός λογικής-ρητορικής, που σημαίνει ότι στην ηθική φιλοσοφία ο γνώμων της (λογικής) αλήθειας επιδέχεται μείωσης, μέσω της *ευφράδειας*, μολοντί αυτή στηρίζεται όχι στις «αρχές της αλήθειας» αλλά

⁹⁷ Λ,Εισαγωγή:79.

⁹⁸ Λ, 8:139.

⁹⁹ E.W 1:I,3:8 (De Corpore).

¹⁰⁰ Λ,Ανασκόπηση και Συμπέρασμα: 333.

¹⁰¹ Bogdanov Bogdan, *Η Ανάγνωση και το Έργο της*. Ανάκτηση από : <http://bogdanbogdanov.net/pdf/94.pdf>.

¹⁰² Ο.π:326-πλάγια δικά μου.

«σε ήδη διαμορφωμένες απόψεις (opinions), αληθείς ή ψευδείς, καθώς και στα πάθη και στα συμφέροντα (interests) των ανθρώπων, που είναι διαφορετικά και ευμετάβλητα»¹⁰³. Στο βαθμό που πάθη και συμφέροντα διαφέρουν και μεταβάλλονται και ο σκοπός είναι η κατασκευή ενός πειστικού επιχειρήματος, που βασίζεται στην μεταβολή τους, δηλαδή απευθύνεται ταυτοχρόνως σε τμήματα πληθυσμού με άνισο θυμικό και γνωστικό status, μπορείς να ενσωματώσεις στη ρητορική σου αμφισημίες ή αντιφάσεις ή παραδοξολογίες, που, υπό μια αυστηρώς φιλοσοφική προοπτική, λογίζονται ως ψεύδη¹⁰⁴, ανεξαρτήτως του επιθετικού προσδιορισμού τους (γενναία, αναγκαία, ευγενή, σωστικά κ.ά).

Η κρυπτικότητα του *Λεβιάθαν* απορρέει από το γεγονός ότι ο Χομπς επιθυμεί να ανανοηματοδοτήσει τις κεντρικές χριστιανικές φιλοσοφικό-δογματικές αρχές, σε σημείο που η επιτυχία της επιχείρησης να αφήνει το χριστιανισμό χριστιανικό μόνο κατ' όνομα και, την ίδια στιγμή, να διατηρήσει ακέραιη την, ιστορικά αποδεδειγμένη, ικανότητα εξασφάλισης υποταγής των πιστών της συγκεκριμένης θρησκείας στην εξουσία, *πάσα εξουσία*¹⁰⁵, ως ένα εκ των απαραίτητων εργαλείων εγκαθίδρυσης της νέας πολιτείας. Ο διάχυτος ειρωνικός εσωτερισμός του έργου είναι ο, κατά την άποψη του Χομπς, προσφορότερος τρόπος επιτέλεσης της νέας «captivity of understanding»¹⁰⁶ του πολυκέφαλου πλήθους και μεταστροφής του προς το αστικό κοσμο-είδωλο¹⁰⁷. Το αίτημα της χομπσιανής «θεολογικής» σκέψης είναι η δημιουργία μιας θρησκείας των αισθήσεων, η οποία θα φέρει επιφαντικώς το όνομα του χριστιανισμού και της οποίας το καθήκον θα ήταν η υπερφαλάγγιση της θετικότητας της χριστιανικής θρησκείας από την «θρησκεία» της λογικής. Το υπερβατικό κρίνεται, σε εμπειριστική βάση, από το Δικαστήριο του Λόγου, το οποίο και απορρίπτει κάθε μεταφυσική τελεολογία, ανάγοντας κάθε εμπρόθετη ανθρώπινη σκοποθεσία στην αύξηση της ηδονής και μείωσης του άλγους, κατά την διάδραση των ατόμων μεταξύ τους και με την Φύση. Το νοητικό πλάσμα της φυσικής κατάστασης αποσκοπεί στην παραγνώριση των κοινωνικών ανισοτήτων, των ανίσων θέσεων και των ανίσων χρόνων εκκίνησης των αυτοργών που συναινετικώς κατασκευάζουν την πολιτεία. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω ο Χομπς δια της βιβλικής ερμηνευτικής του αποκόπτει ρητορικώς το, υπό διαμόρφωση, μοντέρνο υποκείμενο από την τάξη της Χάριτος και το εισάγει, επίσης ρητορικώς, σε μια τάξη όπου ο κοινός παρανομαστής του ανθρώπινου είδους είναι η ικανότητα του φονεύειν¹⁰⁸. Αυτή η τάξη, αυτή η νέου τύπου κοινωνική συσσωμάτωση εμπεριέχει ως συστατικό της στοιχείο το δώρο του θανάτου, στο βαθμό που, στο εσωτερικό αυτής της *novum ordo saeculorum*, αυτό που ενώνει τα άτομα είναι εν ταυτώ αυτό που απειλεί την βιο-ψυχική ταυτότητά τους. Εξ αυτού προκύπτει αναποφεύκτως το εξής: Εάν η επαφή με τον συνάνθρωπο είναι φύσει επικίνδυνη για την ακεραιότητα των μελλοντικών μελών του, επιβάλλεται η προ-ανοσοποίηση των υποψηφίων κοινωνών. Αυτή καθαυτή η απαραίτητη για την συγκρότηση της κοινωνίας ενέρ-

¹⁰³ Λ, Ανασκόπηση και Συμπέρασμα:325-πλάγια δικά μου-μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη από εμένα.

¹⁰⁴ Odzuck Eva Helena, *"I Professed to Write Not All to All"*, στο *Hobbes Studies* 30 (2017), pp. 123-155, p. 144.

¹⁰⁵ «αί δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν» *Ρωμ.*,13:1.

¹⁰⁶ «Therefore, when any thing therein written is too hard for our examination, we are bidden to *captive our understanding* to the Words » (Hobbes Thomas, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, xxxii, ed. E. Curley, Hackett Publ. Co., Inc, Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 246).

¹⁰⁷ Collins Jeffrey, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford U.P, Oxford/N.Y, U.S.A, 2005, pp. 32-34.

¹⁰⁸ Προσοχή: έχουν όλοι την ικανότητα του φονεύειν, άρα είναι ίσοι ως προς αυτή την ικανότητα, αλλά ο Χομπς πουθενά δεν διευκρινίζει ότι όλοι μπορούν να φονεύσουν με την ίδια ικανότητα.

γεια, προκαταβάλλει και προκαλεί την άρνηση των θεμελίων του κοινωνικού δεσμού, την άρνηση της ρίζας |κοιν-|. Πρέπει να χαλαρώσει η *φυσική* διάσταση του κοινωνείν (η φυσική κατάσταση) μέσω της θέσμησης μιας άλλης *τεχνητής* διάστασης, η οποία και να συμπίπτει με το μεθοδολογικό αρκτικό σημείο της θεωρίας ήτοι με την νομικώς «ιδιωτική» και λογικώς «ατομική» φιγούρα του Συμβολαίου. Ο κίνδυνος της *φυσικής οριζόντιας* παράθεσης, εξαφανίζεται δια της εξαλείψεως της ρίζας κοιν- (com-) από την λέξη και την πραγματικότητα και μοναδικός σύνδεσμος των κοινωνιών παραμένει η *τεχνητή κάθετη* σχέση προστασίας-υπακοής. Το Πολιτικόν σε αυτού του τύπου την κοινωνική συσσωμάτωση τείνει να είναι εξαναγκασμένη κοινωνικότητα. Η χομπσιανή θεότητα αδυνατεί να παρέχει οδηγίες ή να παράσχει παρηγορία και λύτρωση στα μέλη αυτού του τύπου κοινότητας, καθώς ο Θεός έχει αποπροσωποποιηθεί και πλέον δεν είναι *είς* αλλά, πλωτινικώ τω τρόπω, *έν*, δηλαδή μια έννοια, εν προκειμένω αυτή της κινήσεως, η οποία έχει καταλάβει το υπερβατικό σημαίνον. Ο συνεπαγόμενος δε ολικός ντετερμινισμός του χομπσιανού κινητικού κυκλώματος πίπτει επί των αυτουργών ως ειμαρμένη από την οποία δεν μπορεί να υπάρξει σωτηρία, καθώς έχει φυσικοποιηθεί η ιστορική διαδικασία. Σε αυτή την κοινότητα τα μέλη της ζουν δια και μέσω της αρνήσεως να ζήσουν από κοινού. Η κοινή ζωή διατηρείται υπό την απάραβη προϋπόθεση της αρνήσεώς της. Το σύνολο των αρνήσεων της κοινής ζωής συνθέτει την κυρίαρχη εξουσιοδότηση του εξωτερικού μέρους που έχει επιφορτιστεί την διαχείριση της τοιουτοτρόπως συγκροτημένης πολιτείας¹⁰⁹.

Η σκέψη του Χομπς δύναται να θεωρηθεί ως θεμελίωση της *υποκατάστασης* της οντοθεολογικής αρχής από την «επιστημονική» σύνθεση της πολιτείας υπό την κρατική μορφή (μορφή του διαχωρισμού). Η ανάπτυξη της χομπσιανής επιστήμης είναι, μεταξύ άλλων, και ευρετική αρνητικών όρων για την θετική εκτίμηση της ορατής πραγματικότητας, αφού το αφετηριακό της αξίωμα αρνείται την γνωσιμότητα του αντικειμένου της αισθητηριακής εμπειρίας μέσω απροκάλυπτης επίθεσης στον άμεσο «αφελή» ρεαλισμό και την εξ αυτής προκύπτουσα κρίση¹¹⁰. Ήδη από την εισαγωγή του *Λεβιάθαν* ο Χομπς αρνείται αξιωματικώς την δυνατότητα των ατόμων να έχουν *κοινές* αισθητηριακές εμπειρίες κατά πάγιο τρόπο, θέτοντας μεταξύ ατόμου και κόσμου ένα αντιληπτικό πέπλο ιδιωτικών μη φυσικών αναπαραστάσεων, προσιτών μόνο στο υποκείμενο ενώ σε λίγο, στο 13^ο Κεφάλαιο, θα ρίξει την ανθρωπότητα στην φονικότητα της φυσικής κατάστασης¹¹¹. Εκεί το δεσπόζον *έθος* είναι αυτό της *απελπισίας* και η αυτό-συντήρηση είναι η, κατά Χομπς, πρέπουσα αγωγή για την θεραπεία της απελπισίας. Οι άνθρωποι πρέπει να βιώσουν την απόγνωση ώστε να εξανα-

¹⁰⁹ Esposito Roberto, *Communitas, The Origin and Destiny of Community*, μτφρ. Campell Timothy, Stanford U.P, Stanford California, USA, 2011, p. 27 κ. επ. .

¹¹⁰ «Όταν απουσιάζει τελείως ο αναστοχασμός - συνεπώς κάθε αναδρομή, κάθε κριτική, κάθε απόσταση – ο λόγος αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της πραγματικότητας [...] Πώς να κάνω τη διάκριση ανάμεσα στην πραγματικότητα και στη θεωρία αν δεν κατέχω καμιά από τις δύο αυτές έννοιες; Μπορώ, βεβαίως, να κάνω τη διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και στο ψέμα, αλλά η αλήθεια για μένα δεν θα είναι σε τίποτε ξεχωριστή από την πραγματικότητα, η οντολογική αξία της οποίας δεν μπορεί να αμφισβητηθεί» (Farouki: 1996:124).

¹¹¹ Εδώ αρμόζει η σημείωση ότι η πολιτεία καθίσταται *προφανής* εναλλακτική της φυσικής κατάστασης μόνον στην οριακή περίπτωση, δηλαδή όταν: είναι αδύνατη η διαφυγή και η μάχη θεωρείται εκ των προτέρων χαμένη από την εκτίμηση του συσχετισμού ισχύος των αντιπάλων. Η κυριαρχία επιλέγεται κατόπιν λογικού συμπερασμού που πραγματοποιείται σε κατάσταση *απελπισίας*, άρα η «αμοιβαία συμφωνία των ανθρώπων να υποταχθούν *εθελοντικά*» (Λ,17:242) δεν μπορεί να λάβει το εθελοντικά στην κυριολεξία του.

γκαστούν να απεκδυθούν τις παλαιές σημασίες για να λάβουν την νέα τεχνητή μορφή τους. Στην θέση του παλαιού αφελούς ρεαλισμού της συνήθους καθημερινής εμπειρίας, ο οποίος κατεδαφίζεται μέσω του χομπσιανού υπερ-νομιναλισμού, ο νέος επιστημονικός Λόγος προτάσσει την *εικόνα* του κόσμου για να εξηγήσει την πραγματικότητα του κόσμου, ακρωτηριάζοντας ερμηνευτικά την μέχρι τούδε κοινή αντίληψη του εξωτερικού περιβάλλοντος και αναγκάζοντας τους πάντες να προσφεύγουν στην, φερόμενη ως, ήπια και αμερόληπτη επιστημονική κρίση, εγκαταλείποντας με αυξανόμενο βαθμό την δική τους, στο βαθμό που διαφέρει από αυτή. Η έφοδος της νέας επιστήμης απωθεί το Θεό στις εσχатиές του σύμπαντος ενώ η αποπροσωποποίησή του και η ακατανοησία του τον εξαναγκάζουν σε σιωπή. Εντός και λόγω της σιωπής του Θεού παράγεται η *ατομικοποίηση* του ανθρώπου, καθώς η φυσική κοινωνική σχέση ενέχει θανάσιμο κίνδυνο, και θεσμίζεται το *tertium* με το οποίο θα συνδεθεί κάθε εγώιστής, ώστε να αποφύγει την άμεση θανατηφόρα σύνδεση με τους υπόλοιπους εγώιστές. Μέσω της συγκρότησης αυτού του τύπου πολιτικής κοινότητας, ο άνθρωπος μιμείται την τέχνη του Θεού, απαλλοτριώνοντας την Δημιουργία¹¹². Σε αυτό μέγιστη βοήθεια ελήφθη από την Μεταρρύθμιση, μέσω της κατάλυσης της συνέχειας του κοινού *μνημονικού αποθετηρίου* των κοινοτικών ηθών, εθίμων και δικαϊκών ρυθμίσεων της χριστιανισμένης. Αυτό επετεύχθη δια της εμμονής των κρατικών προτεσταντικών εκκλησιών στην αρχή της *sola scriptura*. Δηλαδή, μέσω της αρχής της *sola scriptura*, ο προτεσταντισμός διαχωρίζει το ποίμνιο από το ιστορικό γίνεσθαι. Παράγεται *παύση συνειδητοποίησης της ιστορικο-κοινωνικής συνέχειας*, καθώς η θρησκευτική συνείδηση στερείται το ιστορικό περιεχόμενο που υπήρχε μεταξύ του θανάτου του τελευταίου Απόστολου και της έναρξης της Διαμαρτύρησης. Το προκύπτον κενό δημιούργησε μνημονικό κενό χιλιετούς διάρκειας με αποτέλεσμα την *αποξήρανση* της μνήμης του ποιμνίου, ώστε στην άρτι δημιουργηθείσα άγραφη δέλτο των «μεταρρυθμισμένων» συνειδήσεων να εντυπωθεί το νέο «λογισμικό» της αναδυόμενης αστικής κοινωνίας¹¹³.

Πως όμως θα επιτελεστεί αυτή η αποτύπωση; Το πρόβλημα έγκειται στην εύρεση ενός τρόπου επιτυχούς μακράς πνοής υπονόμησης του χριστιανικού βιο-κοσμο-ειδώλου. Ειδικότερα, η χομπσιανή ρητορική επιλέγει να ενσπείρει αμφιβολία αναφορικά με την ύπαρξη υπερβατικών συμφερόντων των ατόμων, η διάδοση των οποίων, δεδομένου του ιστορικού ίχνους, εξαρτά το ποίμνιο από τους λειτουργούς του εκκλησιαστικού θεσμού. Πράγματι, ο Χομπς διαβρώνει όλες τις μορφές αθανασίας και προωθεί ένα διάχυτο υπαρξιακό και ασφαλούς προέλευσης άγχος, που προορίζεται ως ο συνοδός και φύλακας της απώλειας της μεταθανάτιας ελπίδας. Ο Χομπς ρίχνει τον άνθρωπο σε μια *εξορία άνευ παλιννόστησης* καθώς του στερεί τόσο την μνήμη ενός απωλεσθέντος παραδείσου όσο και την ελπίδα μιας γης Χαναάν. Παράλληλα, το χομπσιανό υποκείμενο είναι φύσει αδύνατον να παραμείνει ικανοποιημένο στην εκάστοτε παρούσα θέση του στην συμβολική οικονομία της πολιτείας. Η νέα πολιτεία θα συγκροτηθεί λαμβάνοντας τον άνθρωπο όπως είναι, άρα, η θεωρία δεν απαιτεί την καλλιέργεια οποιασδήποτε αρετής, καμία επίδειξη ειλικρινούς ευσέβειας ή ασυνήθους πατριωτισμού. Η εξασφάλιση της άνετης επίγειας ζωής από τον Κυρίαρχο μειώνει το φόβο

¹¹² «Τη φύση (ήτοι την τέχνη με την οποία ο Θεός έφτιαξε και κυβερνά τον κόσμο) η τέχνη του ανθρώπου τη μιμείται [...] και ως προς το ότι μπορεί να κατασκευάσει ένα τεχνητό ζώο» (Λ,Εισαγωγή,77).

¹¹³ Rocha Biff and Morrow Jeffrey, *The Word of God Alone*, p.130.

Ανάκτηση από: https://www.academia.edu/13924356/The_Word_of_God_Alone.

της βίαιης θανάτωσης και αυτομάτως αναδεικνύει και ανυψώνει την περιωπή του εγκόσμιου βίου. Ήδη ο στόχος της αυτό-συντήρησης καθεαυτός συνιστά χωρο-χρονικώς *αόριστο* μέγεθος ωθώντας ισχυρώς προς την αντικατάσταση της *άπειρης θετικής utilitas*, που εξασφαλίζει η αιώνια ζωή, από φθαρτά αλλά διαρκώς ανανεώσιμα επίγεια υλικά αγαθά και υπηρεσίες, ενώ η επιθυμία υπερ-φυσικής συνέχισης του βίου θεωρείται ως περίπτωση ανορθολογικής παθολογίας που οφείλει να ελεγχθεί και θεραπευθεί από τις δυνάμεις τάξης και υγείας του Κυρίαρχου.

1.5 Αρχή του Στρατηγικού Προληπτικού Αντι-κονφορμισμού

Στον Λεβιάθαν ο Χομπς αναπτύσσει, φρονώ, μια αβαθή, ετερόδοξη και αυτό-καταστρεφόμενη θεολογία και αυτό θα προσπαθήσω να δείξω.. Αυτή η θεολογία, ιστορικά, δεν έπεισε σχεδόν κανέναν ότι είναι ειλικρινής, μάλιστα θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο συγγραφέας εθελουσίως προκαλεί τον αναγνώστη να αντιπαρατεθεί με την επιχειρηματολογία του κειμένου. Ο *πραγματικός* στόχος του Χομπς, φρονώ, είναι ακριβώς αυτός: επιθυμεί την διανοητική σύγκρουση και προσαρμόζει την ρητορική του στην δημιουργία της, ώστε ο αναγνώστης, ειδικώς ο υπερ-καλλιεργημένος αναγνώστης των προνομιούχων στρωμάτων, που αποτελούν και το κύριο κοινό-στόχο, να αισθανθεί ότι δεν έχει άλλη επιλογή από την αντιπαράθεση, με τρόπο που να ωθεί το αναγνωστικό κοινό να αντλεί συμπεράσματα που ο ίδιος δεν επιθυμούσε να εκθέσει ευθαρσώς, μεγιστοποιώντας την επιρροή του έργου μέσω της φήμης που εξασφαλίζει η γεωμετρικώς αυξανόμενη, μέσω του συνεχούς σχολιασμού του έργου και του σχολιασμού των σχολίων, αντιπαράθεση. Η *απόδειξη* των ιδεών που εκτίθενται στον *Λεβιάθαν* ήταν λιγότερο σημαντική από την αποτύπωσή τους στο νου των αναγνωστών με μόνιμο και έντονο τρόπο. Ο Χομπς χρησιμοποιεί ένα τρόπο διάχυσης των απόψεών του που θα ονομάσω *προληπτική αντι-κονφορμιστική στρατηγική*.¹¹⁴ Πρόκειται για έναν τρόπο χειρισμού της ρητορικής που εκτυλίσσεται έχοντας υπόψη ότι αναμένεται αρνητική αντίδραση από το στοχευόμενο αναγνωστικό κοινό. Έτσι, ο Χομπς απλώνει έναν λεπτό θεολογικό υμένα πάνω από ένα γραπτό που στην ουσία του συνιστούσε την άρνηση της αποκάλυψης, των θαυμάτων, της προφητείας. Ο υμένας, όμως, είχε τοποθετηθεί όχι μόνο για την προστασία του συγγραφέα αλλά και για την επαρκώς ευχερή ρήξη του από τους μορφωμένους προνομιούχους κατά την εμπλοκή τους με το κείμενο και την συνακόλουθη εξαγρίωση τους από την αποκρυπτογράφηση των υπόρρητων προθέσεων του γραπτού, στο βαθμό που «this kind of doctrine admitteth no other demonstration»¹¹⁵. Η πρόκληση αυτή ήταν μορφή καλυμμένης κολακείας διότι η αντεπίθεση εκ μέρους της εξοργισμένης ελίτ κατά των νέων ιδεών εδραζόταν μέχρι τότε στο, λόγω του υψηλού μορφωτικού της επιπέδου, αίσθημα νοητικής ανωτερότητας και εκτιμώμενης άνετης επικράτησης στο επιχειρηματολογικό πεδίο. Πρόκειται για χειραγώγηση των παθών των μορφωμένων στρωμάτων και για προσπάθεια *αιχμαλωσίας της κρίσης τους*. Αυτού του τύπου η αντίστροφη ψυχολογία δεν απαιτεί την επεξεργασία ενός ιδιαίτερος εκλεπτυσμένου και λογικώς άψογου συλλογισμού αλλά μια επιχειρηματολογία σχεδιασμένη να ανθέξει μεν, για

¹¹⁴ Πρβλ. MacDonald G.-Nail P.-Harper J., *Do People use reverse psychology? An exploration on Strategic Self-Anticonformity*, στο *Social Influence*, 2011. 6(1), pp. 1-14, p. 27 κ. επ. .

¹¹⁵ LL, p. 5.

μικρό χρονικό διάστημα δε, πριν αποσυσκευασθεί¹¹⁶. Η παγίδευση αυτή με στόχο την διάχυση της αρμόζουσας για την κρατική μορφή βιβλικής ερμηνευτικής ήταν ιστορικά επιτυχής· παραθέτω την άποψη του Clarendon¹¹⁷: «και καθώς κλονίζει τις Αρχές της Χριστιανικής Θρησκείας, με την νέα και τολμηρή ερμηνεία της Βίβλου, κανείς δεν μπορεί να αποφύγει να αντιληφθεί ότι δεν έχει Θρησκεία ή ότι δεν είναι καλός Χριστιανός· και να επιχειρήσει να αποκαλύψει και να εκθέσει το δηλητήριο που κείται κρυμμένο και μεταμφιεσμένο»¹¹⁸. Ο Χομπς επιτυγχάνει έτσι να εξαναγκάσει τους κριτικούς αναγνώστες του, ικανοποιημένους για την επιτυχία τους να διαρρήξουν το ημι-διαφανές πέπλο της ρητορικής του, και να δηλώσουν ευθέως αυτό που ο συγγραφέας απέφυγε: «Διότι εάν τα σημεία και οι προϋποθέσεις που θεωρεί πρέπει απαραίτητα να υπάρχουν για να χαρακτηριστεί ένας αληθινός Προφήτης, και άνευ των οποίων δεν πρέπει να πιστέψουμε σε αυτόν, ήταν όντως αναγκαία, ο Μωυσής δεν ήταν αληθινός Προφήτης»¹¹⁹. Ιδιαίτερος σημαντικό είναι, εν προκειμένω, το χάσμα που δημιουργεί η χομπσιανή γνωσιοθεωρία μεταξύ της αισθήσεως της οράσεως και του ορατού αντικειμένου, μεν και μεταξύ πάθους και αντικειμένου του πάθους δε. Η διάκριση αυτή διαλύει την έννοια της αισθητηριακής και θυμικής συν-αντίληψης, ήτοι την έννοια της κοινότητας όπως επίσης και την έννοια της γνωσιο-θυμικής χρονικής συνέχειας της εμπειρίας εκάστου ατόμου. Εδώ ο σκεπτικιστικός εμβολιασμός χρησιμεύει στην ενστάλαξη αμφιβολίας για το ίδιο κρίνουν¹²⁰. Στην θρησκευτική συνάφεια, ο χριστιανός ωθείται στην αμφισβήτηση της ίδιας του της πίστης και στην διερώτηση: είμαι τόσο βέβαιος για την πεποίθησή μου ώστε να εναντιωθώ στο δόγμα του Κυρίαρχου δια της μαρτυρικής ομολογίας πίστεως; Το παν έχει σχεδιαστεί ώστε να διχάσει το υποκείμενο, στο οποίο ως μόνη διέξοδο στην έλλειψη ψυχικής ενότητας προσφέρεται η ταυτότητα που παράγουν οι γλωσσικές εκφορές του Κυρίαρχου. Σε αυτό βοηθά τα μέγιστα η παράδοση δομή της χομπσιανής θεολογίας, η οποία είναι ταυτοχρόνως *υποχρεωτική και προσωρινή*. Υποχρεωτική στο βαθμό που ο Κυρίαρχος οφείλει να αποδεχθεί, τουλάχιστον, την *αρχική* θεολογική ερμηνευτική του Χομπς – γεγονός που μετατρέπει τον Χομπς και όχι τον Ηγεμόνα σε *locus* κυριαρχίας – ώστε να εξασφαλίσει το ερμηνευτικό του μονοπώλιο, το οποίο, σε επόμενο χρόνο, μπορεί να διατηρήσει ή αλλοιώσει. Προσωρινή, στο βαθμό που η σκέψη είναι ελεύθερη, βεβαίως βάσει της χομπσιανής ερμηνείας της Βίβλου και του νου. Η θρησκευτική ανοχή που ανιχνεύεται

¹¹⁶ McClure Christopher Scott, *Hobbes and the Artifice of Eternity*, p. 33-35, Cambridge U.P, N.Y, 2016.

¹¹⁷ Edward Hyde, 1st Earl of Clarendon (1609-1674). Ο E. Hyde ήταν πολιτικός που κατείχε την θέση του Λόρδου Καγκελάρου επί Καρόλου II, μετά την Παλινόρθωση των Stuart, το 1660. Έχασε την θέση του το 1667 και παρόλο που δήλωσε πίστη στον Βασιλέα πέρασε το υπόλοιπο του βίου του στην εξορία. Μέχρι την έναρξη του εμφυλίου πολέμου, το 1642, οι σχέσεις του με τον Χομπς ήταν φιλικές αλλά αυτό άλλαξε μόλις ο Χομπς άρχισε να τυπώνει τα έργα του. Η εργασία του με τίτλο *Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes* γράφτηκε προς το τέλος της ζωής του και δημοσιεύθηκε μετά θάνατον, το 1676 (Πηγή: Hobbes Thomas, *Leviathan*, A Norton Critical Edition, ed. R. Flathman & D. Johnston, W.W.Norton & Co., N.Y, London, 1997, p. 283)

¹¹⁸ «And when he shakes the Principles of Christian Religion, by his new and bold Interpretations of Scripture, a man can hardly avoid saying, He hath no Religion, or that He is no good Christian; and escape endeavouring to manifest, and expose the poison that lies hid and concealed». Ανάκτηση από: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A33236.0001.001?view=toc> (Introduction, p. 9-10).

¹¹⁹ «For if those marks, and conditions which he makes necessary to a true Prophet, and without which he ought not to be believed, were necessary, Moses was no true Prophet».

Ανάκτηση από: <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo;idno=A33236.0001.001> (III Part, Survey of Chapters 32,33,34, p. 196m πλάγια δικά μου).

¹²⁰ Garsten Bryan, *Saving Persuasion, A Defense of Rhetoric and Judgement*, Harvard U.P, Cambridge, Massachusetts, and London, England, USA, 2009, p. 52.

στο κείμενο ενεργοποιείται μόνον προϋποτιθέμενης της προ-παραδοχής της γενικής δογματικής που προσφέρεται στον *Λεβιάθαν*.

Η πολιτική θεωρία στον *Λεβιάθαν* καλείται από τον Χομπς επιστημονική, δηλαδή θεωρείται ότι βασίζεται σε διαυγείς αληθείς ορισμούς των «ονομάτων που είναι τα καθολικότερα σε σχέση με όλα τα άλλα»¹²¹. Σε συνδυασμό με την χρήση ρητορικής της οποίας η επιτυχία σημαίνει τον τερματισμό της σύγκρουσης στο πολιτικό πεδίο, η πολιτική επιστήμη οδηγεί στην υιοθέτηση της λογικής της απόλυτης εξουσίας. Το αφετηριακό σημείο της παραγωγής ιδεολογίας είναι η ανάλυση των παθών, η οποία παρουσιάζεται υπό επιστημονικό ένδυμα. Μέσω μιας επιστημονίζουσας ανάλυσης των παθών ο Χομπς επιχειρεί την έμμεση αλλοίωση του τρόπου που το αναγνωστικό κοινό έχει διδαχθεί να βιώνει το θάνατο και την αθανασία. Η τάξη της παρουσίας του επιχειρήματος περιγράφει τα πάθη που εν προκειμένω δομούν την *conditio humana* και, *εν ταυτώ*, κινητοποιεί τα ίδια πάθη που μόλις περιέγραψε¹²². Η απόδειξη της αλήθειας των ισχυρισμών του Χομπς δεν προκύπτει μέσω ενός συλλογισμού αλλά μέσω της ενδοσκοπήσης των αναγνωστών. Δεν προσφέρεται επιστήμη αλλά πίστη (*belief*). Εδώ θα πρέπει να θεωρηθεί ότι τα πάθη συνιστούν πρωταρχικά οντογενετικά δεδομένα και δεν ανάγονται σε πρότερες λογικές αρχές. Με χρήση δραματικής εικονολογίας και με την ρητορική επέχοντας την θέση της λογικής, ο Χομπς θέλει να πείσει τον αναγνώστη ότι έφθασε σε δικό του συμπέρασμα, εκ της κριτικής ανάγνωσης του κειμένου, και μάλιστα σε αντίθετο με τα συνηθισμένα. Γι αυτό τον λόγο συμπεριλαμβάνει τόσο παράγοντες έλξης (=υλικό που εκτιμάται θετικά από κάποιο σημαντικό τμήμα του πληθυσμού) και απώθησης (=υλικό που εκτιμάται αρνητικά από κάποιο σημαντικό τμήμα του πληθυσμού). Το μείγμα ορθοδοξίας-ετεροδοξίας που παρατίθεται πυροδοτεί τα πάθη του *θυμού*, της *αγανάκτησης*, της *εκδικητικότητας*, του *φθόνου* και, σε συνδυασμό με την βέβαιη απόπειρα δημοσιοποίησης της αναίρεσης των σκανδαλωδών θέσεων, χειραγωγεί αφανώς τον μορφωμένο αναγνώστη. Η αφανής χειραγωγή στηρίζεται, πέραν της ενεργοποίησης των παραπάνω παθών, και στην πνευματική απόλαυση¹²³ που βιώνεται από τον αναιρούντα και των δυνητικών αναγνωστών του, καθώς αποδεικνύει στο κοινό του ότι είναι ευφυέστερος του διάσημου φιλοσόφου (πάθος της φιλοδοξίας). Ιδιαίτερως, οι κριτικοί αναγνώστες της άρχουσας τάξης του *ancien regime*, αισθάνονταν υποχρεωμένοι να αποκρυπτογραφήσουν και να παρουσιάσουν στα μέλη της τάξης τους την κρυμμένη, την σκοτεινή, την σατανική πλευρά του *Λεβιάθαν*, παίζοντας έτσι το παιχνίδι του Χομπς, καθώς η αποκάλυψη αυτή όχι μόνο χρησιμοποιεί τα χομπσιανά μεθοδολογικά εργαλεία αλλά και συμπληρώνει τα κενά που έχουν εθελουσίως αφεθεί και συμπεραίνει ευθαρσώς αυτό που ο Χομπς ποτέ δεν δηλώνει απευθείας. Ο Χομπς δεν ενδιαφέρεται να ληφθεί η θεολογία του *Λεβιάθαν* σοβαρά, ενδιαφέρεται για την επικράτηση των αρχών που την υποτείνουν, ήτοι την συγκρότηση μιας κοινωνίας που θα χαρακτηρίζεται από μια χαλαρή και ήπια θρησκευτική δομή, με κύριο έρεισμα την πανταχού παρούσα υποστήριξη της αυτό-συντήρησης. Αυτή η δομή θα αναδυθεί από την βιβλική ερμηνευτική του Χομπς, η οποία θα καθιστά διακριτικά το χριστιανισμό

¹²¹ Λ,46:297.

¹²² McClure, 2016:41.

¹²³ «Ανάμεσα στις [...] απολαύσεις ορισμένες οφείλονται στην αίσθηση [...] ορισμένες άλλες στην προσδοκία που γεννά η πρόγνωση της κατάληξης ή του σκοπού των συμβάντων άσχετα από το αν αυτά είναι ευχάριστα ή δυσάρεστα στην αίσθηση. Αυτές είναι οι πνευματικές ευχαριστίσεις (*pleasures of the mind*) που αποκομίζει όποιος προέβλεψε αυτή την κατάληξη και αποκαλούνται γενικά *χαρά*» (Λ,6: 125).

κενό δογματικού περιεχομένου με το παραμένον δογματικό υπόλειμμα να παραδίδεται, ως νομικό κείμενο, στην διακριτική ευχέρεια του κυρίαρχου. Επιπροσθέτως, στο ιερό κείμενο επιβάλλεται μια αλλαγή προοπτικής, καθώς η προσφερόμενη θεολογία είναι ταυτοχρόνως *ενεργεία* υποχρεωτική, ως μέρος του θετικού δικαίου, και *δυνάμει* προσωρινή, ως εκ του ερμηνευτικού μονοπωλίου του Κυρίαρχου. Εάν ο Κυρίαρχος μπορεί να αλλοιώνει κατά το δοκούν το νόημα των γραφών, ποιος ο λόγος να πιστέψει κάποιος σε αυτές και όχι στον κυρίαρχο; Αυτή η στρατηγική *αφανούς* προσέγγισης ιστορικά αποδείχτηκε επιτυχημένη, παρόλο που εξασφάλισε στον συγγραφέα της μια φήμη αθεϊσμού, ανηθικότητας και εγωισμού. Γιατί ακριβώς η *φήμη* που προέκυψε από μισό αιώνα (το δεύτερο ήμισυ του 17^{ου} αιώνα) εχθρικής κριτικής, διατήρησε στην επιφάνεια και διέχυσε στο κοινωνικό σώμα την σύνδεση υλισμού-θεολογίας και μια σταθερή διαφήμιση των θέσεων του *Λεβιάθαν* στην Αγγλία. Μάλιστα, ο επιμελητής του έργου του, τον 18^ο αιώνα, πήγε ακόμη πιο μακριά και ισχυρίστηκε ότι οι κριτικοί του Χομπς είχαν καταφέρει, με την συνεχή προβολή των ριζοσπαστικότερων όψεων του έργου του, ακόμη πιο ολέθριο πλήγμα στην θρησκεία από ότι το ίδιο το έργο του:

«[they] perhaps have done more Hurt to the Christian Religion by their Surmises, and publishing atheistical Notions extracted, as they pretended, out of his Books, than ever he did by his Philosophy or Politicks, when read unaccompanied by such Comments»¹²⁴.

Η θεολογία που προσφέρεται στο II Μέρος του *Λεβιάθαν* αποσκοπεί, στην πραγματικότητα όπως θα φανεί, στην διασπορά αμφιβολιών για *οποιαδήποτε* ερμηνεία της Βίβλου που έχει αξιώσει ή ενδέχεται να αξιώσει αυθεντική εγκυρότητα. Από την στιγμή που η βεβαιότητα περί των *μη αδιάφορων* δογμάτων του χριστιανισμού θα έχει επιτυχημένα διαχυθεί σε κρίσιμη μάζα του πληθυσμού και ένας στοιχειώδης θρησκευτικός πλουραλισμός θα έχει ριζώσει, η συνεπακόλουθη μείωση της εντάσεως της πίστης θα επιτρέψει στους υπηκόους να διατηρούν τις πεποιθήσεις τους χωρίς να αισθάνονται την ανάγκη βίαιης επιβολής τους (=διατάραξη της ειρήνης) ή έκθεσής τους σε ενδελεχή κριτική έρευνα (=υπονόμευση του κύρους της κυριαρχίας)¹²⁵. Στην πολιτική θρησκεία που προτείνεται στον *Λεβιάθαν* η σκέψη θεωρείται από τον Χομπς πως είναι ελεύθερη, άρα ουδείς *υποχρεούται* να πιστέψει. Άλλωστε, μόνον επί αμφιβόλου και διαμφισβητούμενου θεμελίου μπορεί να οικοδομηθεί η θρησκευτική ανοχή. Έτσι, ενώ η απροσδιοριστία και η αβεβαιότητα, που ενδημούν στην φυσική κατάσταση, οφείλουν, επί ποινή θανάτου, να υπερκεραστούν από την πολιτική κατάσταση, ως φύσει διαλυτικές της εν ειρήνη ευημερίας, η θεολογία που αναπτύσσεται *επιβάλλει* την διασπορά αβεβαιότητας ως προς το κύρος των βασικών παραδοσιακών δογματικών θέσεων της χριστιανικής θρησκείας¹²⁶. Αυτό ενισχύεται από το γεγονός ότι η θρησκευτική δογματική του *Λεβιάθαν* περιορίζεται, από τον χομπσιανό υπερ-νομιναλισμό, στην ρύθμιση εξωτερικοτήτων (λέξεις/πράττειν). Μοιάζει δηλαδή με τις αρχαίες πολιτικές θρησκείες ως προς την εστίαση στην ορθή τήρηση του τελετουργικού και όχι των εσωτερικών όρων και προϋποθέσεων ειλικρινούς πίστης. Και ο Κυρίαρχος εν τέλει έχει πρόσβαση,

¹²⁴ Jon Parkin, *Taming the Leviathan, The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge U.P., Cambridge U.K, 2010, p. 411-412.

¹²⁵ Με αυτό τον τρόπο παράγεται και διαχέεται μαζικώς η *απάθεια* των υπηκόων, εκρηκτικά δείγματα της οποίας είναι εμφανή στην σύγχρονη συγκυρία.

¹²⁶ Αυτή η θέση, μπορεί, εκτιμώ, να προσφέρει μια ικανοποιητική εξήγηση για το εύρος και τον αριθμό των διαφορετικών ερμηνειών που ο *Λεβιάθαν* έχει τύχει από της εκδόσεώς του μέχρι σήμερα.

έστω μέσω της ρύθμισης της εκπαιδευτικής διαδικασίας, και στο εσωτερικό των ατόμων, διαθέτοντας ισχυρότατα μέσα επιρροής και κατεύθυνσης της βούλησης τους. Όταν, ενάντια στην ρήση του Ιησού ότι «ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ»¹²⁷ ο Χομπς γράφει ότι «Το να ονειρεύεσαι [...] τα πλούτη, τους υπηρέτες ή τη σύζυγο κάποιου άλλου [...] δεν αποτελεί παραβίαση του νόμου που λέει “οὐκ ἐπιθυμήσεις”. Επίσης δεν αποτελεί αμάρτημα το να αρέσει σε κάποιον να φαντάζεται ή να ονειρεύεται το θάνατο εκείνου, από τον οποίο, όσο βρίσκεται στη ζωή, μονάχα ζημία και στενοχώρια έχει να περιμένει» ουσιαστικά υπαγορεύει τον μύχιο τρόπο πίστεως, και ας φαίνεται ότι πράττει το αντίθετο¹²⁸. Το παράδειγμα δείχνει την ακύρωση της χριστιανικής ηθικής που επιφέρει η χομπσιανή γνωσιο-ανθρωπολογία. Πράγματι, αμέσως μετά την *Εισαγωγή* και την έκκληση για ενδοσκοπική εξέταση του ανθρώπινου υποκειμένου, η ανάλυση του ανθρώπινου νου, στα κεφάλαια που αμέσως ακολουθούν, παρουσιάζει ένα ον του οποίου η διάνοια εμφανίζεται ως ένα αχχογόνο χάος εισερχομένων και ταχέως αποσυντιθέμενων αισθητηριακών ροών, οι οποίες συγκρούονται τυχαία, ώστε να παράγουν την σκέψη, μνήμη και φαντασία του αισθητηριακού φορέα. Η εσωτερική ζωή του υποκειμένου είναι αποτέλεσμα του βομβαρδισμού εξωτερικών δεδομένων και σε κατάσταση διαρκούς αλλοίωσης από την συνεχή διείσδυση νέων raw data. Επί αυτού του στρώματος, επι-προστίθεται μια θυμική δομή της οποίας αγνοείται ή δεν θεματοποιείται η προέλευση και πηγή, άρα οφείλει -όπως φαίνεται- να γίνει δεκτή ως έχει άνευ κριτικής. Αυτό εκβάλλει στην αδυναμία ανακαλύψεως των λόγων προκλήσεως των παθών μας· ως προς την συναισθηματική μας διάσταση, είμαστε κατ' ουσίαν ένα μυστήριο που δεν δύναται να λυθεί από εμάς, ενώ η ακατανοησία του Θεού απαγορεύει ακόμη και την ελπίδα μιας μελλοντικής θεραπείας της έσω τυφλότητας του ανθρώπου, όπως αναφέρει ο Παύλος: «ἐκ μέρους δὲ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. ὅτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην· ὅτε δὲ γέγονα ἄνθρωπος, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη»¹²⁹. Ο ατομικισμός του Χομπς, ήτοι η θέση ότι φύσει κάθε υποκείμενο έχει προικοδοτηθεί με ἴδιο λόγο¹³⁰ σε συνδυασμό με την μεταρρυθμιστική θέση ότι το προτεσταντικό υποκείμενο είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένης σημειωτικής ιδεολογίας, η οποία συνίσταται σε ένα σύνολο δημόσιων διαδραστικών πρακτικών που εναποθέτουν το πυρήνα της σημειωτικής σημασίας στην εσωτερική αυθεντικότητα των ομιλιακών ενεργημάτων, τα οποία και ορίζουν τα όρια του υποκειμένου¹³¹ σημαίνει ότι οποιαδήποτε πεποίθηση για τη οποία ο λόγος μπορεί να δείξει πειστικά ότι είναι αμφισβητήσιμη δεν μπορεί να περιβληθεί με αξιώσεις κανονιστικότητας. Δηλαδή, εφόσον ισχύει ότι «δεν υπάρχουν ονομασίες πραγμάτων, αλλά σημεία, με τα οποία καθιστούμε γνωστό ότι συλλαμβάνουμε την συμφωνία ενός ονόματος ή κα-

¹²⁷ Ματθ.,5:28.

¹²⁸ Λ.,27:351.

¹²⁹ Α' Κορινθ.,13:9-13.

¹³⁰ «endued with Reason of his own» (Leviathan with Latin variants, p. 482).

¹³¹ Bialecki Jon, *What is an individual? The View from Christianity*, στο Journal of Ethnographic Theory 5 (1), pp. 271-294, p. 277.

τηγορήματος προς ένα άλλο»,¹³² εάν αναγνωρίσουμε μια ασάφεια ή αβεβαιότητα ή αντίφαση κατά τον έλεγχο συγκεκριμένης δογματικής θέσης τότε από μόνη την αναγνώριση αυτή σημαίνει ότι ο αναγνωρίζων έχει ήδη επιλέξει να ακολουθήσει την οδό της λογικής και όχι αυτή της πίστης. Η προσπάθεια του Χομπς, όπως ήδη αναφέρθηκε, συνίσταται κυρίως στην έλλογη ανα-νοηματοδότηση της χριστιανικής θρησκείας, την δραστική μείωση του θρησκευτικού ζήλου και την ευρύτερη δυνατή διασπορά αμφιβολίας επί των θεμελίων του δόγματος: αποκάλυψη, προφητεία, θαύματα, ανεξάρτητη της πολιτικής εξουσίας βιβλική ερμηνευτική. Άρα, το δικαίωμα του Κυρίαρχου να επιλέξει ελεύθερα την θρησκεία της πολιτείας βασίζεται στην ριζική αβεβαιότητα της αληθείας όλων των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Μάλιστα, είναι ακριβώς αυτή η αβεβαιότητα που υποστηρίζει την θρησκευτική επιλογή του κυρίαρχου, επιλογή ουσιαστικά *αυθαίρετη*, ως απολύτως απαραίτητη. Βεβαίως, παρόλο που ο κυρίαρχος μπορεί να επιλέξει όποια θρησκεία επιθυμεί, δεν είναι όλες οι θρησκείες το ίδιο κατάλληλες για την πολιτεία. Η κατάλληλη θρησκεία για τον τύπο υποκειμένου που περιγράφει ο Χομπς εκτιμώ ότι αφορά μια έλλογη μορφή θρησκευέσθαι, επαρκώς διαφωτισμένη και εχθρική προς ισχυρισμούς υπερ-φυσικής σοφίας και προς τα άτομα που τους εκφέρουν, η οποία δέον να είναι απολύτως φιλική προς τα κελεύσματα της πολιτικής εξουσίας και να επιζητεί την ειρήνη μέσω της πολιτικής ευπείθειας. Εδώ το κρίσιμο σημείο είναι η παραγωγή υποκειμένων με τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδει ο Χομπς στο Ι Μέρος του έργου. Στο βαθμό που η αστική πολιτεία επιτύχει να διαχύσει, μέσω της ανάληψης των τρόπων κοινωνικοποίησης των ατόμων, το φαντασιακό της σε κρίσιμη μάζα του πληθυσμού, δηλαδή θέσει την πρωταρχική καπιταλιστική απαίτηση κατασκευάζοντας μαζικά υποκείμενα ιδιοκτήτες του εαυτού τους, σε πάγια αναζήτηση της βέλτιστης αξιοποίησης των πόρων τους (=η στοιχειακή μορφή και το ανθρωπολογικό υπόβαθρο της επιχείρησης), και τους ενσταλάξει το έθος του ακόρεστου επιθυμείν προς ένα δυνάμει άπειρο αριθμό εμπορεύσιμων αντικειμένων, δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να ελκυσθεί από το παραδοσιακό περιεχόμενο της χριστιανικής θρησκείας, που διαπνέεται από την σπάνη και την εγκράτεια και είναι προσανατολισμένο προς τα επουράνια. Για να παραφράσουμε τον Μάρξ, σε αυτή την περίπτωση η θρησκεία θα εκφυλιστεί αφ' εαυτής, απλώς δια της ανεξίτηλης του συγκεκριμένου τύπου κοινωνικού δεσμού, εφόσον σε αυτόν τον κοινωνικό σχηματισμό προέχει όχι η σωτηρία αλλά ο εναρμονισμός της σχέσης πολιτικών κανόνων και ιδιωτικών συμφερόντων για την εξασφάλιση της πολιτικής συνοχής του κοινωνικού δεσμού. Αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος διακανονισμού της απειροποικιλίας των ατομικών εγωϊστικών πράξεων δεν μπορεί να είναι ο ποιμαντικός/σωτηριολογικός δογματικός κανόνας αλλά η νομοθετική ρύθμιση. Άλλωστε, ήδη δια της αντικατάστασής του μύθου της *Γενέσεως* από το μύθο της *φυσικής κατάστασης*, ήτοι την κατάλυση της αφήγησης της βαθμιαίας πτώσης του Ανθρώπου, άρα και την ακύρωση του προπατορικού αμαρτήματος, δεν απαιτείται διαδικασία λύτρωσης. Εάν δεν απαιτείται λύτρωση, προς τι η χριστιανική θρησκεία; Εντός της φυσικής κατάστασης το αυθεντικό αρκτικό δεδομένο είναι τα πάθη, για τα οποία ο Χομπς δηλώνει ότι *δεν είναι αμαρτία*. Το όχημα εξόδου από την φυσική κατάσταση είναι ο φυσικός νόμος, ήτοι η δημοσιευμένη γλωσσική εκφορά του κυρίαρχου. Δηλαδή, ο φυσικός νόμος δεν διατηρεί το status που απολάμβανε στην χριστιανική πολιτική σκέψη, ως μόνιμης ιδιότητας του πεπτωκότος έσω ανθρώπου, που καθοδηγεί ή κατηγορεί με βάση υπερφυσικά κριτήρια, υπερβαίνοντας τις ιδιαίτερες αξιώσεις κάθε εγκόσμιου πολιτικού φορέα ή

¹³² Λ,46:299.

ανθρώπινου θεσμού. Στην φυσική κατάσταση η πτώση και η απώλεια αφορούν στην παραβίαση του έλλογου και νομίμως δημοσιευμένου θετικού κανόνα δικαίου που απουσιάζει και απατείται να θεσπιστεί. Η φυσική κατάσταση περιγράφει ένα δομικώς συγκρουσιακό περιβάλλον που παράγεται από τις «γνωστές φυσικές προδιαθέσεις της ανθρωπότητας»¹³³ και όχι μια, συνεπεία της ανυπακοής στο θείο θέλημα, ημαρτημένη ανθρώπινη φύση, και το μόνο που στέκει ανάμεσα στη φυσική και στην πολιτική κατάσταση είναι μια κοινή εξουσία to *keep all in awe*, όχι η χάρις ενός υπερ-φυσικού όντος. Επίσης, οι *seeds of religion*, η άγνοια και ο φόβος, δεν έχουν τίποτε το ειδικώς θρησκευτικό και η θρησκευτική πίστις δεν έχει εγχυθεί υπερ-κοσμικώς στον πιστό και «δεν αφορά τόσο τα πράγματα αλλά τα ίδια τα πρόσωπα» οπότε «οι αποφάσεις μας αποκαλούνται πίστη και εμπιστοσύνη [...] με την έννοια ότι στην πίστη συνυπάρχουν δύο γνώμες, μια για τους λόγους του ανθρώπου και μια άλλη για την αρετή του [...] πρόκειται δηλαδή για γνώμες σχετικά με την φιλαλήθεια ενός ανθρώπου»¹³⁴. Έπεται ότι: πίστις = γνώμη που γεννάται από *auctoritas* ανθρώπινου προσώπου (γονείς, διδάσκαλοι, ιερείς, ηγέτες). Υπό αυτή την έννοια η πίστις δεν μπορεί να είναι ποτέ αποτέλεσμα *προσωπικής πρωτότυπης ή/και αυθεντικής επιλογής*, αλλά δημιουργείται επειδή το άτομο διδάσκεται να πιστεύει ως αληθές ότι του μεταβιβάζει το άτομο ή τα άτομα που διευθύνουν τις διάφορες φάσεις της μακράς διαδικασίας ενηλικίωσής του¹³⁵.

Εκ των προεκτεθέντων προκύπτει, έστω εμμέσως, ότι η πίστις δεν είναι δώρο Θεού αλλά αποτέλεσμα ανθρώπινης επέμβασης. Α *fortiori* συνάγεται ότι η ανεπίγνωστη χομπσιανή θεότητα, στερημένη των κατηγορημάτων της σοφίας, αγαθότητας, καλοσύνης και δικαιοσύνης και διατηρώντας το κατηγορήμα της γυμνής παντοδυναμίας δεν μπορεί να υποστηρίξει υπό καμία έννοια τα χαρακτηριστικά της βιβλικής θεότητας, ούτε μπορεί να συνδεθεί ευχερώς με το *είδος* της θρησκευτικής εμπειρίας που θεματοποιούν οι Γραφές. Ο δε τρόπος χειρισμού της θεότητας, δηλαδή η αιτιακή εξήγηση της υπάρξεως του Θεού, συμφύροντας καθ' όλο το εύρος του κειμένου το Θεό της Βίβλου με το Θεό της Φιλοσοφίας, πάσχει κατά το εξής: η θέση ότι ο Θεός είναι η αιτία του κόσμου είναι διαφορετικής υφής και αφορά άλλης τάξης οντολογικό επίπεδο από ανάλογες θέσεις που αφορούν στην αιτιότητα που εκτυλίσσεται εντός του φυσικού όντος. Επιλέγουμε, μάλλον αυθαιρέτως, την Πρώτη Αιτία και την υποστηρίζουσα αυτής σχέση ή πλέγμα σχέσεων αιτιώδους συνάφειας, χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα περαιτέρω αναπτύξεως του συλλογισμού, επειδή η ανθρώπινη νόηση, ως αισθητηριακώς εξαρτώμενη,¹³⁶ αδυνατεί να προσκομίσει την απαραίτητη ύλη για την έγκυρη ολοκλήρωση της συλλογιστικής αλύσωσης μη εμπειρικών δεδομένων. Άρα, ο Χομπς περιορίζεται εξ ανάγκης στην παροχή μιας *αφήγησης*, ήτοι ενός συλλογισμού κατωτέρου επιπέδου, αφού η ιδιοσυστασία του υπό έρευνα αντικειμένου απαγορεύει την πλήρη αιτιακή λογοδοσία, οπότε η προσφερόμενη αφήγηση νομιμοποιείται μόνο λόγω της ψυχικής

¹³³ Λ, Ανασκόπηση και Συμπέρασμα: 333-πλάγια δικά μου.

¹³⁴ Λ, 7:137 – πλάγια δικά μου.

¹³⁵ Milner Benjamin, *Hobbes on Religion*, στο *Political Theory* Vol. 16, No 3 (Aug. 1988), pp. 400-425, p. 412.

¹³⁶ Βεβαίως, ο Χομπς αναφέρει ότι υπάρχει η δυνατότητα γλωσσικής εισαγωγής νοητών αντικειμένων, για τα οποία δεν έχουμε εμπειρική πρόσβαση. Σχετικό είναι το παράδειγμα του τυφλού που έχει την εμπειρία της πυράς, (Λ, 11:176) χωρίς να μπορεί να την δει. Επί του προκειμένου, εκτιμώ, ότι το παράδειγμα είναι ατυχές και σοφιστικού τύπου, καθώς ο τυφλός έχει απωλέσει μία εκ των πέντε αισθήσεων και είναι εμπειρικώς γνωστό ότι οι εναπομείνουσες αισθήσεις μπορούν, δια της υπερανάπτυξής τους μέσω ασκήσεως, να υποκαταστήσουν σε ικανοποιητικό βαθμό την μείωση της ποιότητας των εισερχομένων αισθητηριακών ροών λόγω της απώλειας της οράσεως.

αναγκαιότητας εύρεσης ενός εσχάτου επιπέδου γνωσιολογικής δικαίωσης. Επιπροσθέτως, το ανεπίγνωστο της θεότητας, πέραν της ανάγκης δημόσιας απόδοσης τιμής, υποδηλώνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει «επιστημονική» θεολογία. Εξ αυτού προκύπτει ότι κάθε θεολογικού τύπου επιχείρημα που στοχεύει στη υπεράσπιση ενός δογματικού κανόνα θεωρείται ως παρά λόγον (*absurd speech*), αφαιρώντας μια σημαντική πηγή σύγκρουσης μεταξύ των αυτουργών, κατά την μετα-συμβολαϊκή κατάσταση.

Το ακατανόητο της *προσωπικής* θεότητας της Βίβλου και η απονομή στην θεότητα της Αρχής της κινητικής αιτιότητας, σε συνδυασμό με την μηχανιστική θεωρία αντίληψης του Χομπς και την λοιπή υλιστική προσέγγιση επιβάλλει τον έλεγχο, μετά την συγκρότηση της πολιτείας, της παραγωγής, κατεύθυνσης, αλλοίωσης και παύσης της κινητικής αιτιότητας των, πλέον, τεχνητών σωμάτων των κοινωνιών από τον κρατικό μηχανισμό. Εάν διατηρηθεί η βιβλική «ανθρωποπαθής» θεότητα, μια θεότητα που διαθέτει στον υπερθετικό βαθμό ανθρώπινα χαρακτηριστικά και ιδιότητες, σημαίνει ότι εντός της πολιτείας υφίσταται ανεξέλεγκτη πηγή υπερ-φυσικής αιτιότητας η οποία είναι σε θέση να επηρεάζει την γνωσιό-θυμική κατάσταση των μελών της πολιτείας, απειλώντας το κρατικό μονοπώλιο διόδευσης του κινητικού γεγονότος. Εάν διατηρηθεί ο Θεός της Αγίας Γραφής, τότε υπονομεύεται η δυνατότητα του *Λεβιάθαν* να παράγει, επιβάλλει και διαιωνίζει την κρατικώς προσήκουσα μορφή αιτιότητας, ας πούμε την *μονοδιάστατη μεταβατική αιτιότητα*. Πράγματι, στην φυσική κατάσταση η ισχύς, η κύρια μορφή αιτιότητας, ως ποιητικό αίτιο του εκάστοτε επιδιωκόμενου προφανούς αγαθού, είναι φύσει *κυκλοτερής*. Ο Α εισβάλλει στο Β, ο Β αμύνεται συμμαχώντας με το Γ, ο Δ απαλλοτριώνει αγαθά του Ε, ο Ζ υποδουλώνει τον Η, ο Γ ληλατεί μέρος της ιδιοκτησίας του Α, ο Β σκοτώνει το Γ κ.ο.κ. Στην φυσική κατάσταση οι προθέσεις των ατόμων δεν μπορούν να λάβουν το status ποιητικών αιτίων της επιθυμητής συμπεριφοράς έναντι άλλων μελών του είδους, ενώ ενέχουν status ποιητικού αιτίου αναφορικά με θέματα *stricto sensu* φυσικής αιτιότητας. Αυτό συμβαίνει διότι, εάν εξεταστούν οι βασικές μέθοδοι επηρεασμού του πράττειν άλλου ατόμου, δηλαδή η *βία*, η *πειθώ* και η *διαταγή*, φαίνεται ότι δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν με διαχρονικώς σταθερή επιτυχία στην φυσική κατάσταση. Κανείς δεν είναι επαρκώς ισχυρός, η πειθώ εξαρτάται από συνεχώς μεταβαλλόμενα συμφέροντα άρα είναι εγγενώς ασταθής και η διαταγή εξαρτάται από πρότερη αναγνώριση υποχρέωσης υπακοής, που δεν υφίσταται ακόμη. Στην πολιτεία η κατάσταση μεταβάλλεται άρδην. Τώρα «Όποιος κατέχει την κυριότητα επί του παιδιού, έχει επίσης την κυριότητα επί των παιδιών του παιδιού και επί των παιδιών τούτων εδώ. Διότι όποιος έχει κυριότητα επί του προσώπου κάποιου, έχει και την κυριότητα πάνω σε οτιδήποτε ανήκει στον τελευταίο»¹³⁷. Τώρα, ο Α κυριαρχεί επί του Β, ο Β κυριαρχεί επί του Γ άρα έπεται ότι ο Α κυριαρχεί επί του Γ, για αυτό θα πούμε ότι υπάρχει μεταβατική αιτιότητα. Η ισχύς = αιτιότητα μετασηματίστηκε σε *μονοδιάστατα* μεταβατική ιδιότητα εκεί που στην φυσική κατάσταση υπήρχε *πολυδιάστατα* μεταβατική ιδιότητα. Δηλαδή, ενώ η *φυσική* αιτιότητα, η αιτιότητα στην φυσική κατάσταση (που μεταφράζεται ως ισχύς) είναι και ως προς το αίτιο και ως προς το αιτιατό αποτέλεσμα ποικίλων παραγόντων και έχει ποικίλες συνέπειες, στην πολιτική κατάσταση αλλάζει σε ιδιότητα μονής κατεύθυνσης. Πράγματι, ο Κυρίαρχος έχει το δικαίωμα να διατάσσει και οι πάντες έχουν το καθήκον να υπακούουν εφόσον «όλοι εκχωρούν ολόκληρη την [...] ισχύ τους σ' έναν άνθρωπο ή μια συνέλευση ανθρώπων, στο πλαί-

¹³⁷ Λ,20:270.

σιο της οποίας είναι δυνατή [...] η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία»¹³⁸. Βεβαίως η βούληση του ατόμου δεν δύναται να αναχθεί σε βούληση άλλου, μηχανιστικά ή άλλως πως, οπότε αυτό που πραγματικά συμβαίνει είναι ότι τα άτομα αναγνωρίζουν και επωμίζονται, άλλα εκουσίως άλλα ακουσίως, τους ρόλους που τους έχουν ανατεθεί από τους διάφορους υπο-μηχανισμούς της πολιτείας, όχι επειδή έχει προκύψει μηχανιστική μεταφορά αιτιότητας αλλά ως εάν η πολιτική κυριαρχία έχει εισχωρήσει και κυριαρχήσει στις συνειδήσεις ως «ιδιώνυμη αρχή ηθικού καθήκοντος, καταλαμβάνοντας τη θέση που κατείχε παραδοσιακά η θρησκευτική πίστη και η προκατάληψη»¹³⁹. Η αιτιακή αλυσίδα στην πολιτεία βασίζεται στο *πλάσμα* που από κοινού μοιράζονται το σύνολο των μελών της αιτιακής ιεραρχίας. Παραφράζοντας ένα σοβιετικό ανέκδοτο της μπρεζνιεφικής εποχής, η κοινωνική ιεραρχία ορίζεται ως εξής: -Ο ανώτερος υποκρίνεται ότι έχει το δικαίωμα διαταγής, -Ο κατώτερος υποκρίνεται ότι έχει το καθήκον υπακοής¹⁴⁰. Το όλο σύστημα είναι σχεδιασμένο να λειτουργεί εφόσον τα μέρη του ή έστω μια κρίσιμη μερίδα τους αποδέχονται την *συμβολική*¹⁴¹ τάξη του και δέχονται να παίξουν τους ρόλους που τους αναθέτει¹⁴².

Η απόδοση αυτού του συστήματος εξαρτάται απολύτως από την κρατική κατοχή του μονοπωλίου αιτιακής κινητικότητας και οποιαδήποτε μορφή αμφισβήτησης της μονοπωλήσης της κινήσεως, ακόμη και μια υποτιθέμενα υπερ-φυσική μορφή αιτιότητας απειλεί την σταθερότητα της πολιτείας και πρέπει να εξουδετερωθεί. Καθώς το απολυταρχικό κράτος αναλαμβάνει να ομογενοποιήσει κέντρο και περιφέρεια και να αντικαταστήσει τις παραδοσιακές κοινοτικές βεβαιότητες από βεβαιότητες της κρατικής συλλογικότητας, λαμβάνει χώρα μια διαδικασία συγκέντρωσης των μέσων βίας (=στρατός) και πειθούς (=εκπαιδευτικό σύστημα) στο κρατικό κέντρο. Σε αυτή την διαδικασία είναι αδιανόητο να εξαιρεθούν της συγκέντρωσης και ελέγχου τα σωτηριολογικά μέσα. Επιπλέον, καθώς αυξάνεται αλματωδώς ο καταμερισμός της εργασίας και η κοινωνική διαφοροποίηση, ήταν απαραίτητη η αμετάκλητη απώλεια της υφιστάμενης επιρροής της Εκκλησίας επί των διαμορφούμενων νέων θεσμικών σφαιρών (οικονομία, δίκαιο, λογοτεχνία κ.ά) ως προαιτούμενο για την δραστική μείωση της εκκλησιαστικής επαφής με το γενικό πληθυσμό και της δια-θεσμικής εκκοσμίκευσης¹⁴³. Η απόρριψη μιας ανθρωπομορφικής, προσωποκρατικής και τελεολογικής θεότητας εκ μέρους του Χομπς, λαμβάνει την μορφή ενός μονιστικού υλισμού της εμμένειας όπου αποκλείεται η δυνατότητα παραγωγής ενός μεταφυσικού χώρου εντός του οποίου τίθεται μια αρχή και ένα τέλος. Ελλείψει ενός τέτοιου χώρου δεν είναι δυνατή η κατασκευή ενός συναφούς μεταφυσικού χρόνου, εντός του οποίου παράγεται το νόημα της διαδρομής μιας ενοποιημένης ιστορίας. Αυτή η καταστροφή του μεταφυσικού χωρο-χρόνου της αφήγησης τελεολογικού τύπου θεμελιώνει την κατάργηση της τελικής στιγμής αυτής της μετα-

¹³⁸ Λ,17:241.

¹³⁹ Δρόσος Διονύσης, *Αρετές και Συμφέροντα, Η Βρετανική Ηθική Σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, μτφρ. Δ. Δρόσος, Σαββάλας, Αθήνα, 2008, σελ. 420.

¹⁴⁰ Πρόκειται για ανέκδοτο που αφηγούνταν οι εργαζόμενοι στην μπρεζνιεφική ΕΣΣΔ: αυτοί κάνουν πως μας πληρώνουν και εμείς κάνουμε πως δουλεύουμε.

¹⁴¹ Άρα, είναι εξαιρετικά σημαντικό για τον Κυρίαρχο να μονοπωλήσει την εκπαιδευτική διαδικασία. Στο σημείο αυτό παρατηρείται μια κρίσιμη αδυναμία του *Λεβιάθαν*, κατά το ότι δεν προσφέρει ούτε ένα ατελές σκιαγράφημα του αρμόζοντος συστήματος εκπαίδευσης που οφείλει να υιοθετήσει η πολιτεία.

¹⁴² Read James, *Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society*, στο *Polity*, Vol. 23, No 4 (Summer, 1991), pp. 505-523, p. 513-518.

¹⁴³ Μουζέλης Νίκος, *Νεωτερικότητα και Θρησκευτικότητα*, Πόλις, Αθήνα, 2014, σελ. 34 κ. επ. .

φυσικής αφηγηματικής ροής, δηλαδή την ατομική μεταθανάτια κρίση από μια παντοδύναμη θεότητα ταυτισμένη με την Δικαιοσύνη¹⁴⁴. Υφίσταται, λοιπόν, ανάγκη μιας νέας μεταφυσικής της πολιτικής που να στηρίζεται στην αναστοχαστική αυτάρκεια του ανθρώπινου Λόγου. Τα μεγαλύτερα εμπόδια στην κυριάρχηση της νέας μεταφυσικής της πολιτικής παρουσιάζονται υπό την μορφή της Βίβλου. Όμως η βιβλική αποκάλυψη είναι στην ουσία το συμπύλημα διαφόρων προφητειών και θαυμάτων. Και η πηγή τους είναι η γλωσσική εκφορά του θελήματος του Θεού που αποτυπώθηκε εγγράφως. Εάν αυτή η προσωπική δικαϊκή ανθρωπομορφική θεότητα μεταλλαχθεί με επιτυχία στην Αρχή-Μήτρα του κινητικού κυκλώματος τότε θα έχει επιτευχθεί το ουσιώδες βήμα για την υπονόμηση της μεταφυσικής του θεολογικού αντιπάλου. Ο Χομπς προσφέρει λοιπόν το *ομοίωμα* μιας νέας θεολογίας, ενώ στην ουσία ασκεί κριτική στην θρησκεία, η οποία όμως ασκείται επιφαντικά, καθώς επιτελείται στη βάση υπαρχουσών προ-συλλήψεων φιλοσοφικού τύπου και περιεχομένου, που έχουν αντληθεί εκτός και πέραν της Αγίας Γραφής, η οποία καλείται σε επόμενο χρόνο και *επικουρικώς* απλώς να τις επιβεβαιώσει. Ουδέποτε ο Χομπς δεν έγραψε ένα σχόλιο για ένα έργο της Παλαιάς ή της Καινής Διαθήκης, ή προέβη σε συστηματική τριβή με κάποιο τμήμα της χριστιανικής σκέψης. Η χρήση των ιερών γραφών από μέρους του περιορίζεται στον εντοπισμό των αποσπασμάτων εκείνων που θεωρεί ότι θα βοηθήσουν θεολογικώς να καταστεί πειστικότερη μια φιλοσοφική του θέση. Συστατικά στοιχεία του ιερού κειμένου, όπως οι αποκεκαλυμμένες προφητείες και τα θαύματα υποβάλλονται σε ενδελεχή επιστημολογική βάσανο από την οποία προκύπτει ότι η μεν προφητεία είναι αναξιόπιστη, τα δε θαύματα εξαρτώνται από το βαθμό άγνοιας των φυσικών νόμων των αδαών. Ο πυρήνας της κριτικής της αποκάλυψης συνίσταται στο ότι αδυνατεί απολύτως να καταστεί αντικείμενο γνωστικής επικοινωνίας από το αρχικό άτομο/σημείο επαφής προς τους υπολοίπους, ενώ η επιχειρηματολογία που χρησιμοποιεί ο Χομπς για την αδυναμία διαβίβασης αποκαλυπτικής γνώσης ισχύει στο ακέραιο και για τον αρχικό δέκτη της. Η αδυναμία γνωσιμότητας της αποκάλυψης την διαβρώνει αποφασιστικά, διότι ποια η πρακτική χρησιμότητα ενός ευαγγελίου που είναι έγκυρο μόνον για τον ευαγγελιστή στον οποία που αποκαλύφθηκε αρχικά;¹⁴⁵.

Τυπική της ακολουθούμενης στρατηγικής μείωσης της έντασης και ποιότητας της πίστης είναι ο χειρισμός της Βίβλου καθεαυτής. Αφού αμφισβητήσει ότι ο Μωϋσής είναι ο συγγραφέας της Πεντατεύχου και ομοίως αμφισβητήσει πλείστα όσα εκ των υπολοίπων βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης, ο Χομπς μετακινείται στην πραγμάτευση της Καινής Διαθήκης. Εκεί αφού μας πληροφορήσει ότι τα αυτόγραφα της Καινής Διαθήκης έχουν απωλεσθεί, ότι δεν υπήρχαν επίσης πολλά αντίγραφα, ούτε ήταν όλα τα αντίγραφα συγκεντρωμένα σε ένα πρόσωπο, ότι ο χρόνος συνθεσής τους σε ένα κειμενικό σώμα δεν μπορεί να είναι παλαιότερος από την εποχή που οι επικεφαλής της Εκκλησίας τα συνέλεξαν, τα ενέκριναν και τα σύστησαν ως τα γραπτά κείμενα των αποστόλων και των μαθητών τους, ότι η εποχή που συνετελέσθη αυτό ήταν η Σύνοδος της Λαοδίκειας, το 364 μ.Χ., ότι την εποχή αυτή η φιλοδοξία είχε ήδη συνεπάρεi τους θεολόγους, οι οποίοι συμπεριφέρονταν ως απόλυτοι κυβερ-

¹⁴⁴ Πρέβε Κοστάντσο, *Η Δημοκρατία κατά του Φιλελευθερισμού*, στο *Θέσεις*, τχ. 76.

Ανάκτηση από: http://www.theseis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=750.

¹⁴⁵ Strauss Leo, *Hobbes Critique of Religion and Related Writings*, μτφρ. Bartlett Gabriel & Minkov Svetozar, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2011, p. 73-85 σποράδην.

νήτες, στη μηχανεύονταν απάτες για να κάνουν το λαό περισσότερο υπάκουο στις εντολές τους¹⁴⁶.

Μετά από αυτή την έντονη αμφισβήτηση, το συμπέρασμα που θεωρεί ότι πρέπει να αντλήσει ο Χομπς είναι ότι οι Γραφές δεν παραχαράχτηκαν και τα κείμενα είναι οι αληθείς καταγραφές των δύο Διαθηκών. Είναι εμφανές ότι οι προκείμενες οδηγούν οπουδήποτε αλλού εκτός από αυτό το, καταφανώς ειρωνικό, «συμπέρασμα». Σε συνδυασμό με την θέση του Χομπς ότι η Βίβλος ως έχει δεν συνιστά πρότυπο έννομης τάξης πριν την ανακηρύξει ως τέτοιο ο Κυρίαρχος, διότι «κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει ότι είναι λόγος του Θεού»,¹⁴⁷ προκύπτει ότι το κείμενο δεν διαθέτει την εξουσία λύειν και δεσμεύειν επί των συνειδήσεων πριν αποφασίσει σχετικά ο Κυρίαρχος. Έτι περαιτέρω, εάν καταστεί νόμος από κάποιον κυρίαρχο, αυτό που συνάγεται εκ του νομικού τούτου γεγονότος είναι μόνο ότι στο συγκεκριμένο κείμενο, όπως και στις υπόλοιπες έγγραφες διατυπώσεις του μονοπωλιστή της δημόσιας αφήγησης, δεν μπορεί να ασκηθεί κριτική που δεν εγκρίνει ο πολιτικός ηγέτης. Άρα, ακόμη και ως μέρος του θετικού δικαίου, η Βίβλος στερείται αυτογενούς κύρους. Μάλιστα, ήδη εκ του γεγονότος ότι ασκείται γνωσιολογική κριτική επί της εγκυρότητας αποκάλυψης, υπονοεί ότι δεν υφίσταται μη πολιτική εξουσία που να εγγυάται τη αξιοπιστία της Βίβλου και αυτό ανεξαρτήτως από το τελικό αποτέλεσμα της γνωσιολογικής έρευνας¹⁴⁸.

Η επίθεση του Χομπς είναι έμμεση αλλά επεκτείνεται επί του συνόλου του θεολογικού μετώπου:

-Ο Θεός-Προσωπικός Δημιουργός του παντός υποκαθίσταται από την αφηρημένη αρχή της κινήσεως, ως το πρωτογενές οντολογικό γεγονός, αποκόπτοντας το ποίμνιο από μια ζωτική πηγή παρηγορίας και ελπίδας, που θα μπορούσε να αντισταθμίσει την απελπισία που εκλύεται από όλους τους πόρους της φυσικής κατάστασης· σημειώνεται δε ότι η λύτρωση από την φονική αναρχία της φυσικής κατάστασης δεν δίδεται από την Θεία Πρόνοια αλλά από την ανθρώπινη επινοητικότητα. Η δε στάση έναντι του θανάτου είναι ριζικώς διαφορετική. Το χομπσιανό υποκείμενο καταφάσκει διαρρήδη την ζωή και η απώλεια της ελπίδας της μεταθανάτιας ζωής συνοδεύεται από την τάση συσσώρευσης εγκόσμιων αγαθών, η οποία τείνει στο άπειρο, καθώς ο στόχος της αυτο-συντήρησης συνιστά συνάρτηση αορίστου χρονικού μεγέθους. Η χριστιανική θέση επιτάσσει αντίθετη βιο-θεωρία: «κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ, ὡς πάντοτε, καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος»¹⁴⁹.

-Ο αποκεκαλυμμένος προφητικός λόγος δεικνύεται ότι αδυνατεί να περάσει το γνωσιολογικό έλεγχο και εγκαταλείπεται στην περιοχή του α-νόητου λόγου, όπου η χρήση των φωνημάτων που συνθέτουν τη λέξη χωρίς να υπάρχει το αντίστοιχο νοητικό αντικείμενο, και θεωρείται ως αποκύημα της άγνοιας της διάκρισης των ονείρων και των άλλων ισχυρών φαντα-

¹⁴⁶ Λ,33:26-27.

¹⁴⁷ Λ,33:29.

¹⁴⁸ Strauss. 2011:81.

¹⁴⁹ Προς Φιλιπησίους, 1:20-21.

σιών από το όραμα και την αίσθηση¹⁵⁰, δηλαδή εξηγείται με αναγωγή στην εσωτερική μηχανιστική δραστηριότητα του νου.

-Η κειμενική ακεραιότητα της Αγίας Γραφής τίθεται εν αμφιβόλω, η αποκάλυψη αδυνατεί να καταστεί αντικείμενο επικοινωνίας,

-Η χομπσιανή Αγία Τριάδα συνίσταται από τον Πατέρα-Θεό, εκπροσωπούμενο από τον Μωϋσή, τον Ιησού, που και αυτός εκπροσωπεί τον Πατέρα, και το Άγιο Πνεύμα, που με τη σειρά του εκπροσωπείται από τους αποστόλους και όσους δίδαξαν με εξουσιοδότησή τους. Ο Μωϋσής εξυψώνεται και εξ αυτής ταύτης της ανατίμησής του, υποτιμάται το κομβικό πρόσωπο του χριστιανισμού, ο Ιησούς Χριστός, ενώ το τρίτο πρόσωπο, το Άγιο Πνεύμα, εξαφανίζεται ως ανεξάρτητη οντότητα μέσα στην συνεχώς ανανεούμενη πολλαπλότητα των εκπροσώπων του¹⁵¹,

-η εποχή των θαυμάτων έχει λήξει και οι πιστοί καλούνται να μην πιστέψουν όσα σύγχρονα γεγονότα πιθανολογούνται ως θαύματα αλλά να εμπιστευτούν την κρίση του θνητού θεού, δηλαδή του Κυρίαρχου, ο οποίος θα αποφασίσει τελεσιδίκως βάσει του φυσικού λόγου.

-Η Κόλαση είναι μεταφορική έννοια, οι αμαρτωλοί θα πρέπει να συνυπολογίσουν και ένα δεύτερο αιώνιο θάνατο όπου όμως κανείς δεν θα βασανίζεται αιωνίως,¹⁵² «οι αμαρτωλοί [...] μπορούν κατά την ανάσταση να ζουν όπως ζούσαν, να νυμφεύονται [...] και να έχουν χονδροειδή και φθαρτά σώματα, όπως έχει τώρα ολόκληρη η ανθρωπότητα. Συνεπώς, μπορούν να αναπαράγονται συνεχώς μετά την ανάσταση»¹⁵³. «το διάστημα μεταξύ της ανάστασης και του δεύτερου και αιωνίου θανάτου τους είναι μια περίοδος τιμωρίας και βασάνου και θα διαρκεί, χάρη στη διαδοχή των αμαρτωλών, όσο χρονικό διάστημα θα αντέχει να αναπαράγεται το ανθρώπινο είδος· δηλαδή αιωνίως»¹⁵⁴.

-Το Βασίλειο των Ουρανών ανακαλύπτεται ότι είναι επίγειο και αφορά στην συσώρευση αγαθών και υπηρεσιών.

Θα έλεγε κανείς ότι το θρησκευτικό πρόγραμμα που αναπτύσσεται στον *Λεβιάθαν* ανανοηματοδοτεί το συμφέρον υπερ-αυτοσυντήρησης δια της επανερμηνείας της Βίβλου. Ο Χομπς αντιμετωπίζει την αποκάλυψη και την προφητεία ως πηγές θρησκευτικής γνώσης. Ο τρόπος μετάδοσης της θεϊκής θέλησης είναι το τρίπτυχο: όνειρο/όραμα/οπτασία. Η αναδιαβίβαση της είναι αδύνατη. Η *ad hominem* υπερ-φυσική γνωστοποίηση της θεϊκής βούλησης είναι ουσιαστικά ιδιωτική υπόθεση και δεν επηρεάζει το δημόσιο χώρο. Εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει καθολική αναγνώριση ενός συμβάντος ως θαύματος, είναι ως εάν τα θαύματα να έχουν παύσει από πάντα δηλαδή εξ ορισμού. Στη θεοκεντρική προοπτική, κάθε αναγγελία

¹⁵⁰ Λ,2:91.

¹⁵¹ Βλ. Λ,42:132.

¹⁵² Λ,44:256.

¹⁵³ Ό.π.

¹⁵⁴ Λ,44:257. Παραθέτω τα αποσπάσματα και υπογραμμίζω τις λέξεις: *αναπαραγωγή, συνεχώς, αντοχή*, διότι θεωρώ ότι συνιστά το βιαιότερο ειρωνικό χωρίο του *Λεβιάθαν*. Σε συνδυασμό με την επιλογή της λέξης *γόνιμο* για τον σχολιασμό του Λουκά,Κ:34-36, θεωρώ ότι εδώ η χομπσιανή σάτιρα των Γραφών εκρήγνυται, καθώς περιγράφεται με επιφανειακώς σεβάσματα γλώσσα η μετά του Τέλους των Ημερών αλλά εντός νομίμου γάμου εξ αεί γενική πλανητική συνουσία των καταραμένων (κατά γαμήλια ζεύγη).

της θείας θέλησης περνά αναγκαστικά από την αποκαλυπτική προφητεία. Ο προφήτης επέχει θέση επικοινωνιακού κόμβου μεταξύ υπερβατικού και εγκόσμιου, αποτελεί τον αναγκαίο μίαντα μετάδοσης που επιτρέπει στο μήνυμα να μεταβληστεί σε λόγο που ακούγεται και στη συνέχεια διαβάζεται. Ο Χομπς καταστρέφει αυτή την διαδικασία και από τις δύο πλευρές: ο Θεός είναι ακατάληπτος από την ανθρώπινη γνωστική ικανότητα, άρα ο πομπός του μηνύματος εξαναγκάζεται σε σιγή, και ο προφήτης ως τύπος και ανεξάρτητη πηγή θρησκευτικής γνώσης υποβάλλεται σε επιστημολογικό έλεγχο και βρίσκεται γνωσιολογικώς ελλιποβαρής ενώ αδυνατεί να μεταβιβάσει το θείο μήνυμα σε τρίτο, χωρίς ταυτόχρονη επικυρωτική αποκάλυψη του Θεού προς το συγκεκριμένο πρόσωπο¹⁵⁵. Γενικά, πρέπει να παρατηρηθεί, ο Χομπς σε κάθε περίπτωση που εγείρεται επιστημολογικό ζήτημα, το επιλύει όχι διαβουλευτικώς, επιχειρώντας να βρει μέσω διαλόγου σημείο συγκλίσεως, αλλά πρακτικώς, καταφεύγοντας στην τελεσιδικία του κυρίαρχου. Δηλαδή, σε ένα επιστημολογικό πρόβλημα, δίδεται εν τέλει πολιτική λύση.

Η χομπσιανή σκέψη θεμελιώνει την θεωρία της κρατικής κυριαρχίας στην ανάγκη των ατόμων να αλληλοπροστατευθούν από την νέα μορφή θρησκείας που συγκροτείται αποκλειστικά από το σύνολο των ιδιωτικών πεποιθήσεων. Ως αποτέλεσμα, ο χριστιανισμός χάνει την δυνατότητα να συγκροτεί και συντηρεί δημόσιο χώρο και μορφή ζωής. Η χομπσιανή μέθοδος ανάγνωσης της Αγίας Γραφής μέσω της ελαχιστοποίησης των σωτηριολογικών απαιτήσεων, εξαλείφει την θρησκευτική σύγκρουση ως δημόσια δράση και επιβάλλει θρησκευτική ειρήνη, στο μέτρο που ο Κυρίαρχος διατηρεί τον πλήρη έλεγχο της βιβλικής ερμηνευτικής και της δημόσιας αφήγησης. Η σύνδεση της μεθόδου με το μονιστικό υλισμό προσανατολίζει την ερμηνεία προς το συμπέρασμα ότι η Βίβλος είναι ανθρώπινο και όχι υπερ-ανθρώπινο έργο. Η μονιστική προσέγγιση υποβοηθά στην απώλεια του κύρους της υπερασπιζόμενης αιτιότητας και, συνακολούθως, στην δραστική μείωση της έντασης βίωσης των υπερβατικών συμφερόντων των πιστών, ενώ, ταυτοχρόνως και μέσω της ομογενοποίησης του κόσμου στο υλικό επίπεδο, στρώνει το έδαφος για την ανατίμηση της φυσικής αιτιότητας¹⁵⁶. Η χομπσιανή θεολογία κατασκευάζεται ως επί το πλείστον από, κατ' αρχήν, αποδεκτές δογματικές θέσεις. Όμως, ο ακριβής τρόπος συνάρθρωσης των θέσεων, σε συνδυασμό με την μικρή ποσότητα ετερόδοξων θέσεων που εισέρχονται στην ανάλυση, και ο ρόλος που παίζουν στην σύνθεση πλησιάζουν επικίνδυνα, θα έλεγε κανείς, στην αυτο-υπονόμηση του όλου συστήματος. Η πανταχού παρούσα αγνωστικιστική/σκεπτικιστική αύρα απαγορεύει στην θεολογία αυτή να αποτελέσει το ηθικο-πολιτικό θεμέλιο της πολι-

¹⁵⁵ Ο απόλυτος χομπσιανός ντετερμινισμός δίνει μια αρκούντως ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα των θαυμάτων. Ο κλασικός ορισμός του θαύματος είναι ότι πρόκειται για επέμβαση του Θεού επί των φυσικών νόμων. Όμως, με βάση αυτό τον ορισμό, εκ του αρκτικού θαύματος της δημιουργίας του κόσμου, ο Θεός επεμβαίνει, έστω αρνητικά, μέσω της σταθερής του Βούλησης για τη διατήρηση του κόσμου ως είναι, άρα όλες οι φυσικές εκδηλώσεις και φαινόμενα καθορίζονται από την θεία επέμβαση. Τι απομένει; Να θεωρηθεί το θαύμα εξαιρετική επέμβαση του Θεού επί της φύσης. Εξαιρετική για ποιόν; Για τους ανθρώπους βεβαίως, οι οποίοι, όμως διαθέτουν εξ ορισμού και φύσει εξαιρετικά περιορισμένη γνωστική ευρύτητα, καθιστώντας τα δυνάμει θαύματα άπειρα τον αριθμό, ισοδύναμα με το ποσό άγνοιας ανά δεδομένη στιγμή, άρα και εξαρτώμενα από το ποσό άγνοιας της λειτουργίας της φύσης. Εάν το παν οφείλεται στη θεία δύναμη, τότε και το σύννηθες και το έκτακτο οφείλεται σε αυτή και η γενίκευση αυτή επιτρέπει τόσο στο γενικευμένο όσο και στο εξαιρετικό να ενταχθούν στο πλαίσιο της φυσικής αιτιότητας (Farouki Nayla, *Πίστη και Λογική*, μετφρ. Φ.Κονδύλης, Εκδ. Οίκος Π. Τραυλός-Ε. Κωσταράκη, Αθήνα, 1997, σελ. 221).

¹⁵⁶ Κονδύλης Παν., *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, Γνώση, Αθήνα, 1983, σελ. 215.

τείας, καθώς η θεότητα στερείται το προνόμιο άμεσης γλωσσικής εκφοράς εντολής, ήτοι στερείται το προνόμιο του ηθικώς διακρίνειν, προς όφελος του κυρίαρχου. Σύμφωνα με τις χομπσιανές αναπτύξεις, η εξουσία της Εκκλησίας εξαρτάται απολύτως από την εξουσία της Πολιτείας. Από πού εξαρτάται η εξουσία της Πολιτείας; Από τους αρχικούς συμβαλλόμενους. Άρα, η *ύστατη* πηγή κύρους εντοπίζεται στους αυτουργούς, οι οποίοι, όμως, *δεν* έχουν μαρτυρήσει τα θαύματα, *δεν* διαθέτουν εν γένει εξειδικευμένη γνώση ή ιδιαίτερο κριτήριο διάκρισης αυθεντικών από παραπλανητικούς ισχυρισμούς αποκάλυψης, αλλά απλώς πιστεύουν ότι η Βίβλος είναι ο λόγος του Θεού. Όμως, «τα υπό συζήτηση θέματα δεν αφορούν γεγονότα αλλά το δίκαιο, όπου δεν έχουν θέση οι μάρτυρες», διότι ισχυρίζεται ο Χομπς, «απόψεις εδραιωμένες μόνο στην όποια αξιοπιστία τους προσδίδει η αρχαιότητά τους δεν εκφράζουν την προσωπική κρίση όσων της παραθέτουν, αλλά είναι *λέξεις που, όπως το χασμουρητό, μεταδίδονται από στόμα σε στόμα*»¹⁵⁷. Βάσει της χομπσιανής θεολογίας το *αντικείμενο* της πίστης είναι *πάντα πρόταση, ποτέ πρόσωπο* ενώ ο χομπσιανός Θεός, που συνιστά ουσιαστικά διαχειριστική έννοια της κινήσεως, τίθεται ως πιθανοφανής υπόθεση και όχι πρόσωπο και η επιβολή του οδηγεί στην νέκρωση κάθε συναισθηματικής σχέσης του χριστιανού με την έδρα του θρησκευτικού βιώματος και στον ψυχικό ακρωτηριασμό του, καθώς ο Σωτήρ δεν μπορεί πλέον να είναι θεραπευτικώς/παρηγορητικώς «μεθ' ύμῶν [...] πάσας τάς ημέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος»¹⁵⁸. Εντός του Λεβιάθαν η οριοθέτηση της πεποίθησης (belief) παράγεται από αποδεικτικά πλέγματα που οργανώνουν την εξήγηση που ερμηνεύει την αντιληπτική εμπειρία. Στο πλαίσιο αυτό, ο Θεός είναι μια οριακή έννοια που οργανώνει την ερμηνεία της αισθητηριακής ροής στο πλαίσιο της βασικής θέσης του Χομπς που είναι σχετικά ότι η θυμική διάσταση που υποστηρίζει το θρησκευτικό φαινόμενο ανάγεται στην άγνοια των μηχανισμών της φυσικής αιτιότητας.

Ο Χομπς αφήνει το άτομο δομικώς ανίκανο να αντιληφθεί μια αντικειμενική, τελική και πλήρη έννοια της πραγματικότητας και, συνακολούθως, να δημιουργήσει εδραίο νόημα προσωπικής ύπαρξης με αποτέλεσμα το χομπσιανό υποκείμενο να έχει εγκλωβιστεί στην υποκειμενικότητά του. Αυτή η κατάσταση έχει επιπτώσεις όχι μόνο στην επιστήμη αλλά και στην θρησκεία. Η λύτρωση μέσω της σταυρικής θυσίας του Υιού του Θεού έχει *a priori* αποκλειστεί από τον Χομπς. Το συμβάν «Ιησούς Χριστός» έχει αναχθεί σε αποκλειστικώς *ιδιωτικό* φαινόμενο, περιορισμένο στην σφαίρα της ατομικής συνείδησης, αδυνατώντας να θεμελιώσει *δημόσια* ηθική. Ο Ιησούς ακυρώνεται ως αυτός που «ἀνῆλθεν, ἔν' ἑλκύσῃ πρὸς ἑαυτὸν κάτω κειμένους ἐν τῷ τῆς ἁμαρτίας πτώματι»¹⁵⁹. Η ἑλλειψη του *summum bonum* παράγει μοναξιά, αστάθεια και άγχος απώλειας της υποκειμενικότητας, του μόνου εναπομείναντος νοηματικού πόρου του υποκειμένου. Η *προβολική* φύση του ανθρώπου, δηλαδή η ικανότητά του να προ-βλέπει το μέλλον, υπό τις συγκεκριμένες ψυχικές συνθήκες, τον καθιστά ανίκανο να βιώσει το παρόν, παράγοντας μια τάση αναχωρητισμού από την καθημερινή του ύπαρξη. Η φυσιολογία των παθών επιτείνει την απομόνωση των ατόμων τόσο μεταξύ τους όσο και μεταξύ αυτών και του κόσμου. Η χομπσιανή ψυχολογία ουσιαστικά στερεί το υποκείμενο από το *κέντρο ελέγχου* των παθών, καθώς υποβιβάζει το

¹⁵⁷ Λ, Ανασκόπηση και Συμπέρασμα:334-335, πλάγια δικά μου.

¹⁵⁸ Μτθ., 28:20.

¹⁵⁹ Γρηγορίου του Θεολόγου, *Λόγος Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα*.

Ανάκτηση από: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/paterikon/grhgorios_8eologos_logoi.htm.

λόγο σε υπηρέτη τους. Η ικανοποίηση της επιθυμίας είναι μια ανεπαρκής, αβέβαιη και μερική θεραπεία, καθώς είναι εύθραυστη και δεν είναι βέβαιο ότι μπορεί να εξασφαλιστεί διαχρονικώς. Η χομπσιανή Πολιτεία επιτρέπει ως μοναδικό τρόπο ύπαρξης του πληθυσμού της την ένταση μεταξύ υποκειμένου και κοινωνικού δεσμού, μέσω του ελέγχου της δημόσιας έκφρασης του εγωισμού των μελών της. Περαιτέρω, η δημόσια τάξη της Πολιτείας βρίσκεται πάντα υπό αίρεση από την αδυναμία επίλυσης ενός κρίσιμου μετα-συμβολαϊκού γνωσιολογικού ερωτήματος: «Η υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς που του δίνει το δικαίωμα να τους προστατεύει»¹⁶⁰. Ερώτημα: πώς ακριβώς γνωρίζει ή μπορεί να γνωρίσει κάποιος ότι η προστασία του κυρίαρχου αποσύρεται ή έχει ήδη καταργηθεί; Πρόκειται για υπολογισμό τεράστιας σημασίας στο χομπσιανό πολιτικό σύμπαν. Η ένταση που δημιουργείται από την δυσκολία υπολογισμού της ύπαρξης επαρκούς ποσού προστασίας, τόσο κατά την ιδρυτική πράξη μεταβίβασης του φυσικού δικαιώματος αλλά και διατήρησης της μεταβίβασης, αφού αυτή έχει συγκροτηθεί, αδυνατεί να σταθεροποιήσει την Πολιτεία. Απαιτείται, επομένως, μια πηγή εδραίωσης της πολιτικής ένωσης, πέραν του μηχανισμού του συμβολαίου. Αυτή δεν μπορεί να είναι ο Λόγος, έδρα του ερωτήματος για την διακρίβωση του καθεστώτος προστασίας, ούτε η βία, η οποία αδυνατεί να σταθεροποιήσει μακροπρόθεσμα. Αυτή την πηγή θα προσφέρει η πολιτική θεολογία. Ο χριστιανισμός, ριζικά επανερμηνευμένος, θα προμηθεύσει το υλικό αυτής της θεολογίας. Ο πολιτικός ορθολογισμός θα πρέπει να προστατευθεί, δια της περικλείσεως του σε μια «ανορθολογική» αρχή, η οποία όμως έχει αποδειχθεί ικανή να προσφέρει την απαραίτητη συναισθηματική κοινωνική ζεύξη των υποκειμένων, τουλάχιστον αυτών που δεν έχουν επαρκώς διαφωτιστεί. Μόνο στο εσωτερικό ενός κοινού αξιακού πεδίου μπορεί να λειτουργήσει ο υπολογισμός του ιδίου συμφέροντος¹⁶¹. Η θρησκεία μετατρέπεται έτσι σε *instumentum regni* και το καίριο πρόβλημα προς επίλυση είναι ο τρόπος χρήσης της στην διαδραστικότητα του κοινωνικού δεσμού. Άλλωστε, από την στιγμή εγκαθίδρυσης της θρησκείας και εξασφάλισης της επιτυχούς αναπαραγωγής της, οι *συνέπειές* της είναι απολύτως ανθρώπινες, ανεξαρτήτως της προελεύσεώς της. Η μακροπρόθεσμη σταθερότητα του συστήματος θα εξασφαλιστεί από το μονοπώλιο της εκπαιδευτικής διαδικασίας, καθώς η ορθή εκπαίδευση έχει την ικανότητα να επιλύει το πρόβλημα της αταξίας χωρίς χρήση βίας και στο σημείο γενέσεώς της, όντας ενός είδους προληπτική αντεπανασταση. Γι' αυτό το λόγο η χομπσιανή θρησκεία, εφόσον θεμελιωθεί και ξεκινήσει να ανελίσσεται σύμφωνα με την μινιμαλιστική δογματική του *Λεβιάθαν*, τείνει προς την αυτοκαταστροφή. Αυτό συμβαίνει επειδή ο Χομπς έλκει την θεότητα στον υλικό κόσμο, ενοποιώντας το σύνολο τις έλλογης γνώσης κάτω από αρχές που ισχύουν για όλη την έκταση της πραγματικότητας, δια της έννοιας του φυσικού νόμου, εις τρόπον ώστε ο Θεός να πραγματοποιεί τις προθέσεις του μέσω της φυσικής νομοτέλειας, όπως αυτή τέθηκε την στιγμή της *providential generalis*. Όμως, οι φυσικοί νόμοι, που θεμελιώνουν την πολιτική κοινότητα, δεν απαιτούν την ύπαρξη υπερβατικής οντότητας για να ευρεθούν ή για να πραγματοποιούν.

¹⁶⁰ Λ,21:287.

¹⁶¹ «Το είναι της κοινωνίας θα μπορούσε να αναχθεί σε άτομα μόνο αν αυτά δεν διέθεταν αρχικά ιδιότητες που μόνο κοινωνικά ζώντα άτομα μπορούσαν να κατέχουν. Δεν γίνεται όμως να έχουμε και τα δύο ταυτόχρονα: τόσο άτομα ως αυτοτελείς οντικές δομικές ενότητες της κοινωνίας όσο και άτομα με ένα εξοπλισμό τον οποίον μπορούν να αποκτήσουν μόνο σε μια ήδη υπάρχουσα κοινωνία» (Κονδύλης Παναγιώτης, *Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος, Βασικά Στοιχεία της Κοινωνικής Οντολογίας*, Τομ. Ια, μτφρ. Α. Αναγνώστου, Θεμέλιο, Αθήνα, 2007, , σελ. 269.

Τα άτομα δύνανται από μόνα τους, άνευ υπερ-φυσικής έγχυσης, να τους ανακαλύψουν και να αντιληφθούν ότι εξυπηρετούν τα μακροπρόθεσμα συμφέροντά τους. Το ακινάτειο *bonus et bonum convertitur* αντικαθίσταται από το *verum et factum convertuntur*. Η χομπσιανή θεολογία συγκροτείται ως αυτό-καταστρεφόμενη διότι η θρησκεία και η επιστήμη έχουν κοινή πηγή (αλλά όχι κατάληξη): το φόβο του αγνώστου/μέλλοντος, που επιτρέπει η προβολική φύση του γλωσσικού μέσου. Εφόσον, η δεισιδαιμονία και η πρόληψη είναι ουσιαστικά περιέργεια καθηλωμένη στα αρχικά στάδια του αιτιακού συλλογισμού, έπεται ότι, εάν επιτευχθεί η αποκόλληση των ατόμων από αυτό το αρχικό στάδιο, ταχέως γίνεται αντιληπτό ότι η αιτιακή γνώση ως τέτοια επιτρέπει την γνώση του μέλλοντος, άρα και την ενεργοποίηση του εκάστοτε κατάλληλου τρόπου δράσης. Άρα, η εις βάθος έρευνα της φυσικής αιτιότητας μπορεί να απαλύνει το φόβο του αγνώστου ώστε η πρό-γνωση που προσφέρει να μας επιτρέψει τον έλεγχο του μέλλοντος, μειώνοντας την υπαρξιακή αγωνία που δημιουργεί ο εγχρονισμός του ανθρώπινου σώματος¹⁶². Η υφιστάμενη θεσμική εκκλησιαστική οργάνωση γίνεται αντιληπτή ως ιστορικώς ενδεχομενική και στερείται ενδογενούς αξίας. Ο κύριος σκοπός που τις επιφυλάσσεται είναι να προσφέρει στον κυρίαρχο σημαντικά συμπληρωματικά μέσα ελέγχου επί των πιο ανυπότακτων τμημάτων της ανθρώπινης ψυχής. Η Κυριαρχία καλείται να αντικαταστήσει την Εκκλησία ως η ύστατη *auctoritas*. Η πολιτική θεωρία εκκοσμικεύεται και το αυστηρώς θρησκευτικό πεδίο περιορίζεται, εκ των *φυσικών* ριζών του θρησκευτικού φαινομένου, σε ένα ασυμπίεστο θεϊστικό υπόλλειμα,¹⁶³ που αφορά στην αδυναμία τελικής ολοκλήρωσης της έρευνας της φυσικής νομοτέλειας, ήτοι το γεγονός ότι η κίνηση των σωμάτων κατ' ανάγκη αδυνατεί να καταστεί εξαντλητικώς κατανοητή από τις αισθήσεις, δημιουργώντας την ανάγκη παραγωγής *υποθέσεων* για συμβάντα πέραν της αντιληπτικής εμβελείας· ο Θεός είναι μια τέτοια υπόθεση και συνιστά, τρόπον τινά, τον αρκτικό συντακτικό κανόνα της εμπειριοκρατίας και ένα τεχνητό φράγμα στην επ' άπειρον ευρετική αναδρομή της αιτιότητας για αυτό που είναι μεν εμπειρικώς γνώσιμο κατά τμήματα αλλά που αδυνατεί δε να καταστεί ολικώς γνώσιμο μέσω της επιστημονικής μεθόδου. Ο μη προνοητικός Θεός του Χομπς αναπαράγει τα βασικά γνωρίσματα του πρώτου κινούντος του Αριστοτέλη, αποψιλωμένου από τις χριστιανικές προσθήκες με τις οποίες το είχε επιβαρύνει ο Θωμάς. Θέμα με το οποίο θα πρέπει να ασχοληθούμε τώρα.

¹⁶² «Ο άνθρωπος είναι καταρχήν το *ον*, δηλαδή το σώμα, που έχει πρόσβαση στο χρόνο – και είναι το μόνο που έχει αυτή τη πρόσβαση· το μόνο για το οποίο ο χρόνος δεν είναι ένα διαρκές παρόν, μια στιγμή που ξαναρχίζει αέναα και για την οποία δεν ξέρουμε καν ότι ξαναρχίζει» (Μορό Πιερ-Φρανσουά, σελ. 86, μτφρ. Νίκη Μουντζούρογλου, Πατάκης, Αθήνα, 1999.)

¹⁶³ Δρόσος Διονύσης, *Αρετές και Συμφέροντα. Η Βρετανική Ηθική Σκέψη στο κατώφλι της Νεωτερικότητας*, Σαββάλας, Αθήνα, 2008, σελ. 422.

Κεφάλαιο δεύτερο

Ο Κοσμικός Κυρίαρχος και η Πολιτική Θεολογία του Χομπς

2.1 «Προκαταρτικές Παρατηρήσεις επί της ακολουθούμενης επιχειρηματολογικής στρατηγικής στο 2ο Μέρος του Λεβιάθαν. Ασκήσεις Ρητορικής Αμφισημίας αναφορικά με την Ισότητα στην φυσική κατάσταση. Η Στράτευση του Θεολογικού Επιχειρήματος υπέρ της Πολιτικής Τάξης στο παράδειγμα της προέλευσης των Φυσικών Νόμων και η εσκεμμένα αμφίσημη πραγμάτευση της ισότητας στην Φυσική Κατάσταση της Ανθρωπότητας»

Η παρούσα εργασία έχει ως θέμα της την ανάλυση της σχέσης της θρησκείας-ιδεολογίας και την παρουσίαση της ανάγκης αποδέσμευσης της πολιτείας από τη θεολογική νομιμοποίηση, όπως υποβάλλεται από τον Χομπς στο Δεύτερο Μέρος του *Λεβιάθαν* (Βιβλία III & IV). Ωστόσο, πριν ξεκινήσει η κύρια ανάλυση κρίνεται σκόπιμο να προταθεί μια εξέταση της υποστηρικτικής της περί ισότητας θέσης και της θυμικής κατάστασης της ανθρωπότητας, όπως περιγράφονται από τον Χομπς. Η προκαταρτική εξέταση κρίνεται σκόπιμη διότι θα χρησιμεύσει ως προπαρασκευαστικό στάδιο εξοικείωσης με την επιχειρηματολογική στρατηγική που μελετά το κύριο μέρος της εργασίας, δηλαδή η ανάλυση των Βιβλίων III & IV του *Λεβιάθαν*. Η ανάλυση θα δείξει, σε συνάφεια με τον βασικό χομπσιανό ισχυρισμό ότι η *φυσική κατάσταση* του ανθρώπου είναι δομικά συγκρουσιακή, ότι η *περί ισότητας* προκείμενη, επί της οποίας στηρίζεται η θέση του πολέμου των πάντων, άρα και της αναγκαιότητας συγκρότησης ανεξάρτητου της κοινωνίας ρυθμιστικού μηχανισμού, ελέγχεται ως προβληματική. Στόχος της εξέτασης θα είναι να αναδειχθεί το γεγονός ότι ακόμη και θεμελιώδη ζητήματα και έννοιες της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας, που, σε πρώτη όψη τουλάχιστον, δεν άπτονται του θρησκευτικού φαινομένου γενικά και της χριστιανικής θρησκείας ειδικότερα, αναπτύσσονται με σκοπό τη ρητορική χειραγώγηση του αναγνώστη, ώστε να αποδοχθεί την ορολογία που χρησιμοποιείται για την επίτευξη του στόχου. Η ανθρωποκεντρική θεώρηση του Χομπς δεν μπορεί να εγκαταλείψει την θρησκεία και την τεράστια ισχύ που ασκεί επί των συνειδήσεων στον εκκλησιαστικό θεσμό. Αναθέτει, λοιπόν, ο Χομπς στον εαυτό του τον στόχο της κριτικοθεωρητικής εξέτασης του θρησκευτικού φαινομένου και εναγκαλίζεται την χριστιανική θρησκεία. Πρόκειται, όμως, για ένα θανάσιμο εναγκαλισμό. Η μεθοδολογία που χρησιμοποιεί για να κατανοήσει τη θρησκεία επιφέρει σοβαρά πλήγματα στην οργανωμένη της συνιστώσα, από τα οποία η Εκκλησία δεν μπορεί, μακροπροθέσμως τουλάχιστον, να επιβιώσει, καθώς ο τρόπος χειρισμού της θέσης που διαπνέει τον χομπσιανό πολιτικό στοχασμό της στερεί το φυσικό ψυχικό χώρο ανάπτυξης και εξέλιξης. Η μεσαιωνική θεοκεντρική ταύτιση του απολύτου υποκειμένου με τον Θεό καταδικάζεται και αλλάζει ο τρόπος αυτο-επιβεβαίωσης του ατόμου, από τη εξαρτημένη σχέση με το εξωφυσικό και το υπερ-ιστορικό στοιχείο (Θεός), στην ελεύθερη σχέση με τον εαυτό του. Παράλληλα, το ανθρώπινο υποκείμενο, θεωρούμενο ως σταθερά, δηλαδή ως κατέχον μόνιμα και αναλλοίωτα χαρακτηριστικά, εκτινάσσεται στον κοινωνικο-ιστορικό στίβο προικισμένο με μια *αιώνια και ασίγηστη επιθυμία για ισχύ* της οποίας η φύση εξασφαλίζει ότι θα υπάρ-

χει μια συνεχής τιτάνια προσπάθεια για "acquisition of more"¹⁶⁴, ως ο μόνος τρόπος εξασφάλισης των ήδη κερκτημένων προφανών αγαθών, η οποία, βεβαίως, δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στον μηδενισμό, ίσως όχι ως επιθυμία του Χομπς, αλλά οπωσδήποτε ως στο όριο λογική συνέπεια του πνεύματος της θεωρίας του.

2.2 «Το θεολογικο-πολιτικό ζήτημα ως το κατεξοχήν πρόβλημα την πρώϊμης νεωτερικότητας και η εκκοσμικευτική ρήξη της χομπσιανής προβληματικής»

Το πρακτικό αποτέλεσμα της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης του 16^{ου} αιώνα ήταν η αμφισβήτηση του θεσμικού ρόλου της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ως του μηχανισμού συνοχής και ενοποίησης της δυτικής χριστιανοσύνης, καθώς και σημαντικών πλευρών του ρωμαιοκαθολικού δόγματος και των ιερών παραδόσεων που επείχαν θέση ελάχιστονος αποκάλυψης. Η ιδιομορφία της μετα-ρωμαϊκής και μεσαιωνικής ιστορικής εξέλιξης στον δυτικοευρωπαϊκό χώρο είχε αποδώσει στον παπικό εκκλησιαστικό μηχανισμό εξέχουσα ισχύ επί του πνευματικού πεδίου ενώ ταυτόχρονα αποτελούσε ιδιαιτέρως υπολογίσιμη συνιστώσα της κοσμικής εξουσίας. Η μεταρρυθμιστική τομή κλονίζει το παπικό πολιτικό οικοδόμημα, καθώς τα μετα-αναγεννησιακά δυναστικά κράτη της Δυτικής Ευρώπης επιβεβαιώνουν την αυτονομία τους από την ιεροκρατική εξάρτηση. Διαρρηγνύεται, επομένως, η συνοχή της παραδοσιακής κοσμοεικόνας και η νέα κοσμοθέωση, των ανερχόμενων αστικών στρωμάτων, στηρίζεται στην μαθηματικοποιημένη *scientia naturalis*, που ανατιμά οντολογικά τον κόσμο των αισθητών, εμφανίζοντάς τον ως «σύστημα αυστηρών νομοτελών σχέσεων»¹⁶⁵ οι οποίες μπορούν και πρέπει να τύχουν έλλογης διερεύνησης. Η όλη διαδικασία δρομολογεί μια τριπλή διαφοροποίηση του μέχρι τούδε ενιαίου κοσμοειδώλου:

1. Σε σχέση με τον Θεό, που ήδη βρίσκεται σε κατάσταση υποχώρησης δίνοντας μάχες οπισθοφυλακών, έχοντας μετατραπεί από μία ανθρωπομορφική πατρική φιγούρα στην πηγή της κοσμικής κίνησης.
2. Σε σχέση με τη Φύση, που έχει ήδη αυτονομηθεί από την ανεξέλεγκτη θεϊκή παρεμβατικότητα και παρουσία και υπόκειται στην επιστημονική διερεύνηση.
3. Σε σχέση με το Ανθρώπινο Υποκείμενο, ήδη σε διαδικασία απεξάρτησης από τον κλωβό της αποκεκαλυμμένης γνώσης και σε αναζήτηση μιας νέας κατανόησης της έννοιας της φυσικής αιτιότητας¹⁶⁶.

Οι παραπάνω εξελίξεις έχουν ως αποτέλεσμα την αδυναμία αρμονικής συμβίωσης του θρησκευτικού και του πολιτικού στοιχείου στο εσωτερικού ενός και του αυτού πολιτειακού προτύπου. Ειδικότερα, ο πολλαπλασιασμός των «ορθόδοξων» χριστιανισμών, μεταρρυθμισμένων ή αντι-μεταρρυθμισμένων, έθετε επιτακτικά την ανάγκη αποστασιοποίησης της Πολιτείας από την υφιστάμενη οργανωμένη εκκλησιαστική οργάνωση, καθώς η ύπαρξη δύο

¹⁶⁴ Λ, 11:170.

¹⁶⁵ Κονδύλης Παναγιώτης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στην Νεώτερη Σκέψη*, σ. 17, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1983.

¹⁶⁶ Γκότσης Γεώργιος, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, σ.77, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 1996.

ορθόδοξων αποκεκαλυμμένων πίστειν σήμαινε την ανυπαρξία πραγματικής ορθόδοξης πίστης, πόσο μάλλον η ύπαρξη δεκάδων αιρέσεων με αποκαλυπτικές αξιώσεις, ειδικά στο προτεσταντικό τμήμα της Ευρώπης. Η αστική ριζοσπαστική πολιτική σκέψη του 17^{ου} αιώνα επιχειρεί τη χειραφέτηση της από τον προ-αστικό κοινωνικό σχηματισμό των γενεαλογικών προνομίων και των νομοκατεστημένων τάξεων κατασκευάζοντας ένα νέο υπόδειγμα κοινωνικής οργάνωσης, αυτό του Κοινωνικού Συμβολαίου. Στα πλαίσια αυτού του υποδείγματος η πολιτική δραστηριότητα, κατά μίμηση του Δημιουργού Θεού-Πατρός, και μέσω των δύο αποκλειστικά ανθρωπίνων ειδολογικών ιδιοτήτων, της γλώσσας και της ικανότητας παραγωγικού συλλογισμού,¹⁶⁷ συγκροτεί ορθολογικά και κατά μίμησην¹⁶⁸ ένα τεχνούργημα, ένα νέο πολιτικό ον, έναν *Deus Mortalis* με βάση την πλειοψηφική συναίνεση ενηλίκων αρρένων: το Κράτος. Αυτό το νέο πολιτικό ον προικίζεται με (σχεδόν) απόλυτη εξουσία προκειμένου να επιτύχει την οριστική αποδέσμευση από τις προ-κρατικές στατικές κοινωνικές ιεραρχίες που απέτρεπαν τη συνειδητοποίηση του θεμελιώδους πολιτικού γεγονότος ότι η πηγή της κοινωνικής θέσμησης είναι ο άνθρωπος και όχι κάποια Υπερβατική υπερ-ανθρώπινη Αρχή. Φυσική απόρροια αυτού ήταν οι αρχικές προϋποθέσεις του συμβολαιακού πολιτικού υποδείγματος να αναζητούνται στην ανάλυση της φύσης του ανθρώπου. Ειδικότερα, και με στόχο την υπονόμευση και ανατροπή της ολοποιητικής θεολογικής συνάρθρωσης του κοινωνικού σχηματισμού και των αλληλοπεριχωρήσεων των επιμέρους νομιμοποιητικών εξουσιών, εισάγονται στον πολιτικό εννοιακό στίβο ως θεμελιώδεις καταστατικές αρχές, η ελευθερία και η ισότητα του συνόλου των πολιτών-μελών του πολιτικού σώματος¹⁶⁹. Στην επίτευξη αυτού του στόχου συνέβαλε αποφασιστικά, αντικειμενικά μιν, η ανάδυση της οικονομίας της αγοράς, επιτρέποντας τη μηχανική αυτορρύθμιση της κοινωνίας, νοουμένης πλέον όμως ως συνάθροισης ιδιοκτητών (εμπορευμάτων ή εργατικής δύναμης), υποκειμενικά δε, η δια της τυπογραφικής τεχνολογίας οργανωμένη έντυπη πολιτική

¹⁶⁷ Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Η Εισαγωγή στην ελλ. μετάφραση του Λεβιάθαν*, σ. 20, στο *Thomas Hobbes, Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989.

¹⁶⁸ «Τη Φύση (ήτοι την τέχνη με την οποία ο Θεός έφτιαξε και κυβερνά τον κόσμο) η τέχνη του ανθρώπου την μιμείται [...] και ως προς το ότι μπορεί να κατασκευάσει ένα τεχνητό ζώο [...] Πράγματι, με την τέχνη δημιουργήθηκε [...] (η) πολιτική κοινότητα ή κράτος, στα λατινικά *civitas*, που άλλο δεν είναι παρά τεχνητός άνθρωπος» (Λ,Εισαγωγή: 77). Ειρήσθω εν παρόδω ότι η απόδοση του λατινικού πολιτικού όρου «*Civitas*» με τον αγγλικό «*State*» συνιστά, εκτιμώ, μεταφραστική κατάχρηση και εννοιολογική φαλκίδευση καθώς μεταβιβάζει μια δεδομένη ιστορική πολιτική ποιότητα, αυτή της αυτόνομης πόλεως της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας, σε όλως διαφορετικές πολιτικές οντότητες. Η μίμηση πλέον δεν αφορά στην φύση αλλά σε ένα τρόπο κατασκευής· η θεολογία της δημιουργίας ευνοεί την αστική αποδέσμευση από την μίμηση της φύσεως.

¹⁶⁹ Προσοχή όμως, στην χομπσιανή έκδοση η ελευθερία εννοείται ως «απουσία εξωτερικών εμποδίων στην κίνηση» (Λ,21: 277) και αφορά κυρίως την ελευθερία των συμβάσεων (ακόμα και υπό καθεστώς φόβου) ενώ είναι συνεχώς υπό αίρεση, εάν ο κυρίαρχος κρίνει ότι απαιτείται περιορισμός της λόγω ανάγκης ή άλλου έκτακτου γεγονότος. Από την άλλη, η ύπαρξή της ισότητας, στην χομπσιανή προβληματική, θεωρείται υφιστάμενη στην φυσική κατάσταση αλλά ακριβώς η ύπαρξή της σημαίνει ότι όλοι οι δρώντες ενεργοποιούνται στο ίδιο επίπεδο φρονησιακού πράττειν, δημιουργώντας μια κατάσταση διαρκούς ανασφάλειας ως προς την επιβίωση τους. Η ισότητα, λοιπόν, είναι εκ των όρων συγκρότησης της Πολιτείας αλλά ο ρόλος της τερματίζεται με την σύμπληξη του Συμβολαίου συγκρότησης της Πολιτικής Κοινότητας. Στην μετα-συμβολαιακή πραγματικότητα η «ανισότητα είναι αποτέλεσμα των θετών νόμων» (Λ, 15: 222). (Ψυχοπαίδης, 2003: 126). Άλλωστε, ο Χομπς δηλώνει, στο ίδιο σημείο του 15^{ου} Κεφαλαίου, ότι «κάθε άνθρωπος πρέπει να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο» (Λ,15: 277). Η συγκρότηση πολιτικής κοινότητας, όμως, επιτρέπει το φύσει ίσο να μετατραπεί, μέσω εκπαίδευσης και διδασκαλίας, σε θέσει άνισο.

προπαγάνδα του κρατικού θεσμού, κορυφαίο παράδειγμα της οποίας είναι το γραπτό κείμενο υπό το όνομα *Λεβιάθαν*¹⁷⁰.

Η προ-νεωτερική πολιτική θεωρία ήταν μια μείξη του αρχαιοελληνικού και ρωμαϊκού πολιτικο-φιλοσοφικού στοχασμού με τις λατρευτικές και δογματικές απαιτήσεις της χριστιανικής θρησκείας. Η πολιτεία προσεγγίζεται υπό την έποψη της ηθικής φύσης του ανθρώπου, η οποία εκδιπλώνεται, ανελίσσεται και τελειούται στον τρόπο της από κοινού οργάνωσης των επιμέρους ηθικών προσώπων, την Πολιτική Κοινότητα. Η ηθική φύση του ανθρώπου πραγματώνεται μέσω της Δικαιοσύνης, η οποία συνιστά και την ιδιότητα που οφείλει να υπέχει θέση οργανωτικής Αρχής του κοινωνικού δεσμού, εξασφαλίζοντας την παραγωγή και αμερόληπτη διανομή του κοινού Πολιτικού Αγαθού στο σώμα των πολιτών. Η προαστική πολιτική φιλοσοφία αξιωματικά θεωρεί ότι υφίσταται μια *πολιτική τάξη* που προσιδιάζει φύσει στο ανθρώπινο είδος. Κυριαρχεί εδώ η αριστοτελική τελεολογία, όπου το *φύσει* θα πρέπει να εννοηθεί ότι κατασκευάζεται κανονιστικά και αφορά μόνον δευτερογενώς και περιφερειακά την ανθρώπινη φύση στην προ-κατεργασμένη, αρχέγονη μορφή της¹⁷¹. Στα πλαίσια της θωμιστικής προβληματικής η πολιτική κοινότητα οφείλει να προσανατολίζεται προς το κοινό αγαθό μέσω ηθικών και τελεολογικών κριτηρίων ενώ, παράλληλα, λαμβάνονται υπόψη και οι εκάστοτε πολιτικές αναγκαιότητες. Η φυσική έφεση του ανθρώπου προς συλλογική συμβίωση προϋποθέτει την χρήση του ορθού λόγου ενώ η απαίτηση των μελών της κοινωνίας για προσωπική αυτοπραγμάτωση οδηγεί στην ανάγκη συγκρότησης εννόμου κανονιστικού πλαισίου, ρυθμιστικού της από κοινού ζωής. Το ηθικό υπόδειγμα που ενσάρκωνε η μεσαιωνική πολιτική κοινότητα θεωρούνταν ότι πραγματοποιείτο μόνον από υπέρτερες του ατόμου οντότητες, σε σχέση με κοινοτικά ή και υπερ-κοινωνικά ενδιαφέροντα, τα οποία υποσημαίνουν μια *a priori* υπεροχή του κοινού Αγαθού έναντι των μερικοτέρων αγαθών των επιμέρους κοινωνιών. Αξίες αυτού του Υποδείγματος, σύμφωνα με την θωμιστική τελεολογική διδασκαλία, είναι ο σεβασμός της ζωής, ο γάμος, η φιλία, η αλληλεγγύη¹⁷².

Παράλληλα, εξασφαλίζεται η αυταξία του συνόλου του κτιστού όντος μέσω της έννοιας της συμμετοχής· έκαστο πεπερασμένο ον συμμετέχει στην λοιπή οντολογική αλυσίδα αποτελώντας αίτιο ή αιτιατό άλλων όντων. Με αυτόν τον τρόπο, δηλαδή της πυραμιδικής συνάρθρωσης, συλλαμβάνεται εντός ενός πλαισίου το συνολικό Είναι και εξασφαλίζεται η λογική συνέχεια της οντολογικής κλίμακας, από τα άψυχα όντα μέχρι τον Θεό. Η περικλειστη και αυστηρά ιεραρχημένη αυτή κατασκευή εξηγεί την απόσταση μεταξύ κτιστού και ακτίστου μέσω του τρόπου της αναλογίας (*analogia entis*), αποδίδει οντολογική αξία σε όλα τα όντα, αναλόγως της εντάσεως μετοχής στο Είναι, αλλά συνιστά, ουσιαστικά, μια ιεροκρατική ιδεολογία η οποία απαγορεύει την ανάπτυξη της κοινωνικής κινητικότητας, εφόσον οι όποιες διαιρέσεις του κοινωνικού δεσμού αντανakλούν μια αιώνια τάξη ιεραρχημένων αληθειών που απορρέουν ευθέως από τον Υπέρτατο Δημιουργό, άρα δεν δύνανται να καταλυθούν *ex*

¹⁷⁰ Γκότσης Γεώργιος, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, σ.77-78, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 1996.

¹⁷¹ Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, σ. 43, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2003, Τρίτη Έκδοση.

¹⁷² Ό.π., σ. 42.

αει.¹⁷³ Η Καθολική Εκκλησία είχε επιτύχει να της αναγνωρίζεται το προνόμιο της αποκλειστικής γνώσης της Αποκάλυψης, άρα και του τελικού κριτηρίου της αλήθειας, καθώς η σωτηριολογική της αποστολή υπερέβαινε τα χωρο-χρονικά όρια του παρόντος κόσμου, υπό την έννοια ότι η θεσμοποίηση της όποιας επίγειας κοσμικής εξουσίας, κατά αποκεκαλυμμένη θεο-λογική αναγκαιότητα, υποχρεωτικά συνιστά παράγωγο της υπερκόσμιας πνευματικής εξουσίας την οποία ο Κύριος των Δυνάμεων είχε εμπιστευθεί στον *Princeps Apostolorum*¹⁷⁴ και τον οργανωτικό του μηχανισμό.

2.3 Η ρήξη με το Κλασικό Φυσικό Δίκαιο στον Λεβιάθαν

Η σκέψη του Χομπς διαρρηγνύει τους δεσμούς με τον προ-νεωτερικό πολιτικό στοχασμό, στο οποίο το ζητούμενο είναι «η αναζήτηση των κριτηρίων που διέπουν την άριστη πολιτική οργάνωση»¹⁷⁵ και αναζητεί μια νέου τύπου οργανωτική μορφή που να είναι ικανή να στεγάσει την αχαλίνωτη ατομικότητα. Ο στόχος τώρα είναι η εύρεση των προϋποθέσεων της έννομης υποταγής, ενώ το φυσικό δίκαιο συνάπτεται με την ανθρώπινη επιθυμία, δηλαδή υποτάσσεται πρωτίστως στην ανθρώπινη και όχι στην θεϊκή βούληση. Αυτό σημαίνει ότι η νέα πολιτική επιστήμη οφείλει να σχηματισθεί λαμβάνοντας υπόψη ασύμπτωτες, κατ'αρχήν, μερικότητες τις οποίες θα πρέπει να εντάξει αρμονικά στο νέο κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο μέσω προσεκτικών υπολογισμών, σταθμίσεων και χειρισμών. Το παραδοσιακό αρετολογικό δίκτυο δεν ήταν δυνατόν να χρησιμεύσει σε αυτή την προσπάθεια για δύο λόγους. Πρώτον, αυτή καθαυτή η ιδιοσυστασία της κοινωνίας του 17^{ου} αιώνα αδυνατούσε να γίνει κατανοητή υπό το πρίσμα μιας προσέγγισης με γνώμονα την ηθική φύση του ανθρώπου ως κατόχου αρετών που ζει σε ένα περιβάλλον αντικειμενικής ηθικότητας το οποίο αντιπροσώπευε η πόλις ως «γινόμενη μεν του ζην ένεκεν, ούσα δε του εύ ζην»¹⁷⁶. Πράγματι, η εγωιστική αρχή, κατά την εκδίπλωση της συναλλακτικής δραστηριότητας του οικονομείν των ιδιωτών, δεν μπορεί να ελεγχθεί μέσω επίκλησης της παραδοσιακής αρετολογίας, καθώς αυτή αδυνατεί να εντάξει στο εννοιακό της πλαίσιο εκείνους τους όρους υποκειμενικής υπολογισιμότητας οι οποίοι φέρονται να έχουν ήδη ριζώσει στην ιστορική πραγματικότητα¹⁷⁷. Δεύτερον, η εγκαθίδρυση και εξάπλωση του Χριστιανισμού υπό την εκκλησιαστική θεσμική μορφή έχουν προσθέσει ένα εξαιρετικά δυσεπίλυτο πολιτικό πρόβλημα, το οποίο δεν είχαν αντιμετωπίσει οι κλασικοί πολιτικοί στοχαστές της αρχαιότητας. Συνίσταται αυτό δε στην ύπαρξη δύο παράλληλων πόλων προσανατολισμού, οι οποίοι αναφέρονται σε διακριτά οντολογικά επίπεδα. Δυνάμει συνεχώς και ενεργεία σε συνάρτηση με την ιστορική συγκυρία, ο πολίτης μιας χριστιανικής πολιτικής κοινότητας καλείται να επιλέξει μεταξύ δύο πρακτικά ισόκυρων οντοτήτων, οι οποίες διεκδικούσαν, στην οριακή περίπτωση, την *πληρότητα εξουσίας*, ήτοι την αποκλειστικότητα της ρυθμιστικότητας, της γενι-

¹⁷³ Luscombe David, *Η Μεσαιωνική Σκέψη*, σελ. 144-146, μετφρ. Γεμελιάρης Χρήστος, εκδ. Πολύτροπον, Αθήνα, 2007 & Παναγόπουλος Γεώργιος, *Εισαγωγή στη Ιστορία της Δυτικής Θεολογίας*, σελ. 174-180 σποράδην, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2012.

¹⁷⁴ Γκότσης Γεώργιος, *Εξουσία και Πολιτική Εκκλησιολογία στην Δυτικοευρωπαϊκή Μεσαιωνική Πολιτειολογική Σκέψη*, σ. 101-105, στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 11, Απρίλιος 1998.

¹⁷⁵ Γκότσης Γεώργιος, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, σ.77, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 1996.

¹⁷⁶ Αριστοτέλους, *Πολιτικά*: 1252β 27-29.

¹⁷⁷ Ψυχοπαίδης, 2003: 82-83.

κής εγκυρότητας και της αναγκαιότητας¹⁷⁸. Το πρόβλημα έγκειται στη δυνατότητα επιστράτευσης της υπαρκτικής τελεολογίας της πόλεως, κατά τα ιδεώδη της Αρετής και της Αλήθειας, από την Εκκλησία υπό τη μορφή αποκεκαλυμμένης γνώσης, η οποία στη συνέχεια απευθύνεται στους πιστούς ως συνένωση κανονιστικών και οντολογικών αρχών υπερβατικά θεμελιωμένων· αυτή άλλωστε είναι η ουσία της παραδοσιακής έννοιας του Θεού, ως προς την πολιτική του λειτουργία, των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών¹⁷⁹. Έτσι οι κανονιστικές αρχές αποκτούν ισχυρή δεσμευτικότητα, η οποία ενισχύει βεβαίως και κυρίως την κοινωνική θέση των στρωμάτων που έχουν επιτύχει να εδραιώσουν το μονοπώλιο της ερμηνείας της άνωθεν εγγυημένης αξιολογικής κλίμακας. Για τους δύο αυτούς λόγους δεν ήταν δυνατή, αλλά ούτε και επιθυμητή, μια επανερμηνεία της παραδοσιακής πολιτικής φιλοσοφίας με προσφυγή στο εσωτερικό της σφαίρας επιρροής του θεολογικο-πολιτικού προαναγεννησιακού υποδείγματος¹⁸⁰.

Εδώ αναδύεται ένα μείζον ζήτημα σε σχέση με τη θεμελίωση της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας στην αναζήτηση των προαπαιτούμενων της νόμιμης υπακοής στο Πολιτικό Κράτος, ζήτημα το οποίο ενέχει το δυναμικό να αποδιοργανώσει το ορθολογικά συγκροτημένο τέχνημα της Πολιτείας. Το ζήτημα αυτό προκύπτει από ένα *ιστορικό συμβάν*· την γένεση και επικράτηση της χριστιανικής θρησκείας η οποία επιτάσσει την προτεραιότητα της υπακοής στον επουράνιο Επικυρίαρχο και όχι στον επίγειο εκπρόσωπο του. Ο Χομπς αναγνωρίζει αυτό το πρόβλημα στο ακόλουθο απόσπασμα:

«Η πιο συχνή πρόφαση στάσης και εμφυλίου πολέμου στις χριστιανικές πολιτικές κοινότητες εδώ και πολλά χρόνια προέρχεται από τη δυσκολία, που δεν έχει ακόμη παρακαμφθεί επαρκώς, να υπακούσει κανείς συγχρόνως και στον Θεό και στον άνθρωπο, όταν οι εντολές των δύο αυτών συγκρούονται. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, όταν κάποιος δεχθεί δύο αλληλοσυγκρουόμενες εντολές και γνωρίζει ότι η μία από αυτές είναι του Θεού, οφείλει να υπακούσει σε αυτήν και όχι στην άλλη, έστω και εάν εκείνη είναι η εντολή του νόμιμου κυρίαρχο [...] Η δυσκολία εδώ έγκειται στο ότι, όταν οι άνθρωποι παίρνουν κάποια εντολή στο όνομα του Θεού, σε διάφορες περιστάσεις δεν γνωρίζουν εάν η εντολή προέρχεται από τον Θεό ή εάν όποιος διατάσσει εξαπατά στο όνομα του Θεού, για να επιτύχει κάποιους προσωπικούς του στόχους» (Λ, 43: 217). Στο εν λόγω απόσπασμα διαφαίνεται ευκρινώς το έρεισμα εκ μέρους του Χομπς για την υπαγωγή του χριστιανισμού στην πολιτική εξουσία.

Τώρα, όχι μόνο από τον πολλαπλασιασμό, από την Μεταρρύθμιση και τούδε, των χριστιανικών σεκτών, αλλά και από την εμπειρία ενός και πλέον αιώνα θρησκευτικών πολέμων, είναι προφανές ότι συμφιλίωση αντιτιθέμενων αποκαλύψεων σε μία και την αυτή πολιτική κοινότητα είναι από εξαιρετικά δυσχερές έως αδύνατη. Τόσο η στοιχειώδης ιστορική εμπειρία δείχνει, όσο και μια υποτυπώδης λογική υποδεικνύει ότι, το άτομο ή η κοινότητα που θεωρεί ότι έχει λάβει την αποκάλυψη, δηλαδή την κατ' εξοχήν *αληθινή γνώση*, τείνει, στο μέτρο του δυνατού και της ισχύος που διαθέτει, να την ευαγγελιστεί στο τμήμα της αν-

¹⁷⁸ Πρόκειται για τον ορισμό της plenitudo potestatis του Πάπα, όπως διατυπώθηκε από τον Huguccio. Αναφέρεται από Γκότσης Γεώργιος, *Βυζαντικός και Δυτικός Κόσμος, Τομ. Γ', Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση*, σ. 27, εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα, 2001.

¹⁷⁹ Κονδύλης Παναγιώτης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Ι τομ., σ. 420, Β' έκδοση, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998.

¹⁸⁰ Γκότσης, 1996:79-80.

θρωπότητας που δεν είχε αυτή την εξαιρετική τύχη. Επιπλέον, ο χομπσιανός στοχασμός, ο οποίος θέτει αξιωματικά τον βίαιο θάνατο από ανθρώπινο χέρι ως το υπέρτατο κακό, δεν μπορεί παρά να εναντιώνεται σε ένα σύστημα πεποιθήσεων το οποίο θεωρεί ότι στον άνθρωπο επιφυλάσσεται μια ακόμη χειρότερη μοίρα, αυτή της αιώνιας καταδίκης μετά θάνατον. Η αποκεκαλυμμένη χριστιανική θρησκεία, επομένως, διαφωνεί με το θεμέλιο της χομπσιανής πολιτικής σκέψης. Πολλώ δε μάλλον που έρχεται σε ευθεία και ασυμφιλίωτη αντίθεση με τη λογική του τρόπου εξόδου από τη φυσική κατάσταση και σύμπτυξης του τεχνήματος της πολιτικής κοινότητας. Η έξοδος από τη φυσική κατάσταση εδράζεται στη συνειδητοποίηση των υποψηφίων μελών της ελευσομένης πολιτείας ότι η δομικά συγκρουστική τους διάδραση μπορεί να υπερνικηθεί με αναφορά στον, κατά Χομπς, ελάχιστο κοινό παρανομαστή, στον κοινό εχθρό όλων, τον Θάνατο¹⁸¹. Αυτό σημαίνει ότι η χομπσιανή πολιτική είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένη με την κριτική οποιουδήποτε οργανωμένου εκκλησιαστικού μηχανισμού που ισχυρίζεται ότι κατέχει προνομιακή πρόσβαση στο Επέκεινα. Βεβαίως, θα παρατηρούσε κανείς, και η κλασική πολιτική παράδοση αρνείται ότι ο θάνατος είναι το μεγαλύτερο κακό. Στην περίπτωση αυτή, όμως, δεν τίθεται ως δεδομένη η ύπαρξη της μεταθανάτιας ζωής, κάτι που άλλωστε δεν μπορεί να παραγάγει ο φιλοσοφικός Λόγος. Μόνο η Αποκάλυψη μπορεί να εγγυηθεί την ύπαρξη ενός μεταθανάτιου υπερουράνιου κόσμου, έτσι η αποκεκαλυμμένη θρησκεία και όχι οποιαδήποτε μορφή θρησκείας είναι ο κατ'εξοχήν αντίπαλος του χομπσιανού πολιτικού προγράμματος. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Χομπς επιμένει στον απόλυτο διαχωρισμό του φυσικού λόγου και της φιλοσοφίας από τη θρησκεία. Θέλει να στερήσει από τον θεολογικό αντίπαλο την πρόσβαση σε κάθε πηγή γνώσης, πέραν της αποκαλυπτικής, καθώς αρνείται στον φυσικό λόγο τη δυνατότητα να θεωρηθεί ως έρεισμα της αποκάλυψης¹⁸². Αναφέρει δε σχετικά με τον ορισμό της φιλοσοφίας:

«Ως φιλοσοφία εννοούμε την γνώση που αποκτάται με τον λογισμό, είτε ξεκινώντας από τον τρόπο γένεσης ενός πράγματος και πηγαίνοντας προς τις ιδιότητες του είτε ξεκινώντας από τις ιδιότητες του και πηγαίνοντας προς τον τρόπο της γένεσής του, και με σκοπό να μπορέσουμε να παραγάγουμε, στο βαθμό που το επιτρέπει η ύλη και η ανθρώπινη δυνατότητα, τα αποτελέσματα που απαιτεί η ανθρώπινη ζωή [...] Στον ορισμό αυτό είναι φανερό ότι δεν μπορούμε να συμπεριλάβουμε στη φιλοσοφία ως τμήμα της, την πρωταρχική εκείνη γνώση, την οποία καλούμε εμπειρία [...] διότι αυτή δεν αποκτάται με τον λογισμό (reasoning) [...] και δεν είναι παρά μια μνήμη διαδοχικών γεγονότων, κατά το παρελθόν, όπου και η παράλειψη και του παραμικρού περιστατικού, όταν μεταβάλλει το αποτέλεσμα, ματαιώνει την προσδοκία [...] ενώ με τον ορθό λογισμό δεν παράγεται παρά μόνο η γενική, αιώνια και αμετάβλητη αλήθεια. Και δεν πρόκειται, βέβαια, να δώσουμε το όνομα της φιλοσοφίας σε οποιαδήποτε εσφαλμένα συμπεράσματα [...] ούτε σε ό,τι κάποιος γνωρίζει από υπερφυσική αποκάλυψη· διότι αυτό δεν αποκτάται με λογισμό. Ούτε σε ό,τι αποκτάται με τον λογισμό από την αυθεντία των βιβλίων· διότι δεν είναι αποτέλεσμα λογισμού, που οδηγεί από το

¹⁸¹ Εδώ βεβαίως θα πρέπει να επισημανθεί το παράδοξο ότι αυτό που ενώνει το ανθρώπινο είδος είναι αυτό που συνάμα το χωρίζει, χωρίς να αναφέρουμε το εκ του λόγου προερχόμενο συμπέρασμα ότι η γνώση του θανάτου μπορεί να είναι μόνο κοινωνική. Κανένα ανθρώπινο ον δεν έχει βιώσει ποτέ, ούτε και πρόκειται να βιώσει αυτή την μοναδική εμπειρία· γνωρίζουμε πως πεθαίνουμε επειδή βλέπουμε άλλους να έχουν πεθάνει και μας το έχουν διδάξει άλλοι.

¹⁸² Strauss Leo, *Hobbes's Critique of Religion & Related Writings*, p. 26-28, transl. & ed. By Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2011.

αίτιο στο αποτέλεσμα ούτε από το αποτέλεσμα στο αίτιο· και δεν είναι γνώση αλλά πίστη» (Λ, 46: 291-292-πλάγια δικά μου).

Αυτή η υπερφυσική τάξη πραγμάτων της σχολαστικής πολιτικο-θεολογικής σκέψης, που έχει παραχθεί ιστορικά σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο¹⁸³ μαζί με το θεωρητικό και ερμηνευτικό της corpus δεν μπορούν να παράσχουν το θεμέλιο της πολιτικής επιστήμης μιας εποχής στην οποία κυριαρχεί η συγκρουσιακότητα και η διακινδύνευση και στην οποία το κύριο χαρακτηριστικό είναι το κερδοφόρο συναλλάσσεσθαι α-πολιτικών εμπορευματοκατόχων στο εσωτερικό ενός κόσμου όπου λογίζεται ότι επικρατεί η σπάνη. Επιπλέον, ο χριστιανικός δογματισμός με την έμφαση που δίνει στην υπερφυσική αιτιότητα φράζει τη μοναδική οδό προς τη βέβαιη γνώση, αυτή της φυσικής νομοτέλειας, εμποδίζοντας με αυτόν τον τρόπο την παραγωγή των αποτελεσμάτων που απαιτεί η ανθρώπινη ζωή (όπως αυτά ερμηνεύονται από την νεωτερική πολιτική επιστήμη). Για αυτόν τον λόγο ο Χομπς εκκινεί την ανάλυσή του από το διαπλεκόμενο πρόβλημα: ίδιον συμφέρον και εμπαθές πράττειν, όπως αυτά εκδιπλώνονται στο status naturalis της ανθρωπότητας. Η φυσική κατάσταση είναι, κατά τη χομπσιανή ερμηνευτική προσέγγιση, το αρκτικό εκείνο στάδιο από το οποίο θα εξαχθεί, υπό τις κατάλληλες συνθήκες και κατόπιν στιγμιαίας έκλαμψης στους νόες των δρώντων, το μακροπρόθεσμο συμφέρον τους, η συγκρότηση πολιτείας απόλυτης κυριαρχίας¹⁸⁴. Η μετάπτωση από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση πραγματοποιείται ως ένα είδος ορθολογικής αποκάλυψης η οποία πυροδοτείται από τον φόβο¹⁸⁵ του θανάτου ως της κοινής μοίρας της ανθρωπότητας. Το τεχνούργημα που παράγεται από αυτή τη μεικτή διαδικασία (Λόγος + Πάθος = Πολιτεία), καθώς προκύπτει σε ρήξη με την τάξη του φυσικού δεδομένου, το κράτος, αναδιπλασιάζει τον δημιουργηθέντα κοινωνικό σύνδεσμο σε δύο μέρη, τον κρατικό μηχανισμό και την κοινωνία των ιδιωτών-υπηκόων. Η έννοια της κυριαρχίας, «αποτελεί την τεχνητή ψυχή αυτού του τεχνητού ανθρώπου, εμφυσώντας ζωή και κίνηση σ' ολόκληρο το σώμα» (Λ, Εισαγωγή: 77). Ο τεχνητός άνθρωπος που ιδρύθηκε από την συναινετική βούληση των ατόμων αντικαθιστά τον διηνεκή ανεξέλεγκτο φόβο που συνοδεύει πάντα την ανθρώπινη άγνοια¹⁸⁶ με έναν ποσοτικοποιήσιμο, άρα και διαχειρίσιμο, κίνδυνο που εκπροσωπείται από τον Κυρίαρχο¹⁸⁷.

Εκ των προεκτεθέντων καθίσταται σαφές πως η κλασική φιλοσοφικο-πολιτική σκέψη, τόσο εκ του αρετολογικού και τελεολογικού περιεχομένου¹⁸⁸ όσο και λόγω της ιδιοποίησης ευρυτάτων τομέων της από τον φεουδαρχικό/εκκλησιαστικό αντίπαλο, δεν μπορεί να παράσχει το αναγκαίο πλαίσιο νοηματοδότησης και αξιολόγησης του νεωτερικού κοινωνικού

¹⁸³ «Εάν κανείς αναζητήσει το αρχέτυπο της μεγάλης αυτής εκκλησιαστικής επικράτειας, θα αντιληφθεί εύκολα ότι ο παπισμός δεν είναι άλλο από το φάντασμα της νεκρής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, το οποίο εστεμμένο επικάθεται στο μνήμα της» (Λ, 46: 321).

¹⁸⁴ Ψυχοπαιδής, 2003: 117.

¹⁸⁵ «Το πάθος λοιπόν, όπου θα πρέπει να [...] στηριχθούμε, είναι ο φόβος» (Λ, 14: 210)

¹⁸⁶ Λ, 12: 180.

¹⁸⁷ Μπενιέ Ζαν-Μισέλ, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας, Φυσιогνωμίες και Έργα*, σ. 71-72, μεταφρ. Κ.Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 2001.

¹⁸⁸ Βεβαίως θα πρέπει να επισημανθεί ότι και η νεώτερη πολιτική φιλοσοφία δεν αγνοεί την τελεολογία. Ιδιαίτερως για τον Χομπς μπορεί να ειπωθεί ότι προκρίνει μια τελεολογία αξιακής γένεσης ασθενούς τύπου με κύριους σκοπούς την ειρήνευση, τη σταθερότητα, την ευδαιμονία μιας κοινότητας που θεωρείται ότι απειλείται συνεχώς από το εξατομικευμένο συμφέρον και τον διαπροσωπικό ανταγωνισμό, συνεπεία των οποίων βρίσκεται διαρκώς εγγύς της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης.

σχηματισμού. Το ιστορικό βάρος της αποκάλυψης, καθώς και η απαραίτητη κριτική των διανοητικών θεμελίων του βασισμένου στην αποκεκαλυμμένη γνώση κοινωνικού σχηματισμού, απαγορεύουν στον πολιτικό στοχασμό της νεωτερικότητας την ανεπιφύλακτη και ανεξέταστη χρήση της παραδοσιακής πολιτικής σκέψης. Ωστόσο δεν είναι ίσως περιττό να υπογραμμίσουμε σε αυτό το σημείο μια εκλεκτική συγγένεια του χριστιανικού συγκεντρωτικού μονοθεϊσμού, στην προοπτική της εβραϊζουσας χομπσιανής βιβλικής ερμηνευτικής, με το θεωρητικό υπόβαθρο της χομπσιανής *civil science*. Αναφέρομαι στην *πραγματιστική* πτυχή του ιουδαϊκού ενοθεϊσμού, αναφορικά με την επ' αμοιβαίο όφελος σχέση *προστασίας* του Ισραήλ με τον Γιαχβέ. Όμοιου τύπου αλλά, φυσικά, εντός διαφορετικών προσυλλήψεων και διακυβευμάτων, πραγματιστική σχέση προστασίας ιδρύει ο θνητός θεός-κυρίαρχος με το σώμα των πολιτών, σε αντάλλαγμα της υπακοής τους. Αυτό μπορεί να συναχθεί από το παρακάτω ενδεικτικό απόσπασμα:

«ενδέχεται να διατυπωθεί η αντίρρηση ότι η κατάσταση των υπηκόων είναι άθλια, αφού εξαρτάται από τους πόθους και τα ιδιότροπα πάθη εκείνου ή εκείνων που έχουν στα χέρια τους μια τόσο απεριόριστη εξουσία. Συνήθως όσοι ζουν υπό μονάρχη, θεωρούν υπεύθυνη για ό,τι δεν πάει καλά τη μοναρχία κι όσοι ζουν υπό δημοκρατική διακυβέρνηση ή άλλη κυρίαρχη συνέλευση αποδίδουν όλα τα κακά σε αυτή την μορφή πολιτικής κοινότητας – ενώ όλες οι μορφές εξουσίας, αν είναι τόσο καλές όσο χρειάζονται για να παρέχουν προστασία, είναι ίδιες -, χωρίς να παίρνουν υπόψη τους ότι είναι αδύνατο να ζήσει ο άνθρωπος δίχως την μία ή την άλλη δυσκολία: ότι και το χειρότερο που μπορεί να υποστεί ένας λαός από οποιαδήποτε μορφή διακυβέρνησης είναι ανεπαίσθητο σε σχέση με τα δεινά και τις τρομερές δυσκολίες που πηγάζουν από τον εμφύλιο πόλεμο ή από τις χαώδεις συνθήκες ζωής των αναρχούμενων ανθρώπων, όταν απουσιάζει η υποταγή στους νόμους και μια δύναμη πειθαναγκασμού ικανή να τους προστατέψει από τις αρπαγές και τις αντεκδικήσεις. Ούτε λαμβάνουν υπόψη τους ότι και οι μεγαλύτερες πιέσεις που ασκούν οι κυρίαρχοι κυβερνήτες [...] οφείλονται [...] στην απείθεια των υπηκόων, οι οποίοι απρόθυμοι καθώς είναι να συνεισφέρουν για την ίδια τους την προστασία, αναγκάζουν τους κυβερνήτες να τους αποσπούν όσα περισσότερα γίνεται σε καιρό ειρήνης, έτσι ώστε να έχουν τα μέσα, σε μια επείγουσα περίπτωση ή ξαφνική ανάγκη, να αντισταθούν ή να προκαταλάβουν τους εχθρούς τους. Γιατί όλοι οι άνθρωποι είναι προικισμένοι εκ φύσεως με ισχυρούς μεγενθυντικούς φακούς (τα πάθη τους δηλ. και τη φιλαυτία τους), χάρη στους οποίους κάθε μικρή πληρωμή παίρνει διαστάσεις μεγάλης επιβάρυνσης. Δεν διαθέτουν όμως τα τηλεσκόπια που απαιτούνται (δηλαδή την ηθική και πολιτική επιστήμη) ώστε να διακρίνουν από μακριά τις δυστυχίες που τους περιμένουν και που δεν μπορούν να τις αποφύγουν χωρίς αυτού του είδους τις πληρωμές»¹⁸⁹ (Λ, XVIII: 252-253).

¹⁸⁹ Διαφοροποιώ ελαφρά την μετάφραση της τελευταίας πρότασης. Στο αγγλικό κείμενο η φράση έχει ως εξής: «to see afar off the miseries than hang over them, and cannot without such payments be avoided» (Hobbes Thomas, *Leviathan (with selected variants from the Latin Edition of 1668*, p. 118, ed. Edwin Curley, Hackett Publishing Co. Inc., Indianapolis, 1994. Εκτιμώ ότι στην ελληνική μετάφραση δεν αποδίδεται ορθώς το νόημα, ότι δηλαδή είναι οι *μικρές πληρωμές* που θα επιτρέψουν την αποφυγή της επαπειλούμενης δυστυχίας και όχι *εν γένει οι πληρωμές*. Η έμφαση είναι στην ασήμαντη ποσότητα, η οποία όμως εξασφαλίζει την ποιότητα, δηλαδή την ειρηνευμένη και ασφαλή πολιτική κοινότητα.

Εκτιμώ ότι το απόσπασμα διαυγάζει την πραγματιστική μετακένωση, δημιουργικά αναπλάσμενη, της *πατρωνειακής/υποσχετικής*¹⁹⁰ σχέσης του Ισραήλ με τον Θεό του στον νεωτερικό κρατικό μηχανισμό. Άλλο σημείο σύνδεσης αφορά την *υπερβατικότητα* του Γιαχβέ, η οποία κληροδοτείται στον Λεβιάθαν με παράλληλη μεταφόρτωση της οντολογικής του ιδιαιτερότητας, καθώς τόσο ο αθάνατος όσο και ο θνητός θεός είναι διαχωρισμένοι από το φυσικό είναι διότι μόνο κατ' αυτόν τον τρόπο είναι δυνατός ο κατά βούληση, στο μέτρο βεβαίως του δυνατού, αυταρχικός μετασχηματισμός του ιστορικού ρου, ανάλογα με τα συμφέροντα, τις στοχοθεσίες και τους συσχετισμούς δυνάμεων της συγκυρίας. Ιδιαίτερως, ο ουσιολογικός διαχωρισμός της τάξης του ιερού από την τάξη της φύσης συνιστά προϋπόθεση της επεμβατικής δράσης επί του φυσικο-ιστορικού γίνεσθαι, σε αντίθεση με τις αποκαλούμενες φυσικές θρησκείες όπου, όντας ενσωματωμένες στην κοσμική τάξη, αρκούνται σε μια ψυχο-θεραπευτική μέσω του μυστηριακού οργιασμού, της έκστασης, της γιορτής και της καταδαπάνης, προκειμένου να απαλύνουν την οδύνη που προκαλεί ο φυσικός και κοινωνικός κόσμος. Ο δε τρόπος λειτουργίας των παραπάνω τελετουργιών νοείται ως η, χωροχρονικά περιορισμένη, παραβίαση της φυσικής τάξης πραγμάτων, δηλαδή ως ανατροπή και αντιστροφή της τάξης του νόμου, επιβεβαιώνοντας μέσω αυτού του οργιαστικού αντινομισμού το δαιμονικό χάος εκ του οποίου αναδύεται η κοσμική τάξη. Περαιτέρω, μια οντότητα της οποίας η σημασία γίνεται αντιληπτή σε *αναλογία* με το θνητό και πεπερασμένο ανθρώπινο ον μπορεί να εξαναγκαστεί να τεθεί στην υπηρεσία ανθρωπίνων σκοπών¹⁹¹. Αυτά τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των θρησκειών της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας ο ιουδαϊκός ενοθεισμός (και αργότερα, μονοθεισμός), τα αρνείται και, αντιστρέφοντας την προοπτική, αποστερεί το ιερό από τις παραβατικές του συμπαραδηλώσεις, ιεροποιώντας τον Νόμο¹⁹².

Το σύνολο των παραπάνω ιδιοτήτων της θρησκείας της Παλαιάς Διαθήκης-πατρωνεία, υπόσχεση, υπερβατικότητα, ουσιολογικός διαχωρισμός-όπως διασώθηκαν με τη συμπερίληψη τους στον χριστιανικό Κανόνα, αποδίδονται από τον Χομπς στον τεχνητό θεό είτε ως οντολογικά δεδομένα είτε ως απαραίτητα στοιχεία του κατάλληλου ορθοκανονιστικού πλαισίου που στις συνθήκες του 17^{ου} αιώνα θα διαφυλάξει την συνοχή και ασφάλεια της πολιτείας. Παρενθετικά, θα πρέπει να σημειωθεί, σε σχέση με το άνωθεν εκτεταμένο απόσπασμα του *Λεβιάθαν*, ότι η *άθλια* κατάσταση των υπηκόων εξαιτίας των ιδιοτροπιών του ηγεμόνα δεν μπορεί να συμβιβαστεί με την *μικρή πληρωμή* (little payments), η οποία λογικώς και με βάση τον στοιχειώδη κοινό νου δεν μπορεί να προκαλέσει *αθλιότητα*. Η φράση-κλειδί του αποσπάσματος αναφορικά με το κόστος της ειρήνευσης είναι το *αναγκάζουν τους κυβερνήτες να τους αποσπούν όσα περισσότερα γίνεται*, όπου αφήνει να εννοηθεί ότι μάλλον δεν πρέπει να πρόκειται για little payments. Επίσης, αξίζει να επισημανθεί το σόφισμα σύμφωνα με το οποίο, εκκινώντας από τον κοινό τόπο ότι *είναι αδύνατο να ζήσει ο άνθρωπος δίχως τη μια ή την άλλη δυσκολία*, γεγονός επί του οποίου ουδείς θα αμφέβαλε, εξομοιώνεται ως προς την ουσία της η διαμαρτυρία των υπηκόων και των τριών τρόπων διακυβέρνησης – μοναρχία, κυρίαρχη συνέλευση (=ολιγαρχία) και δημοκρατία. Το σόφισμα έγκειται στο ότι, στην περίπτωση της δημοκρατίας (και εδώ πρέπει να εννοηθεί η αρχαιοελ-

¹⁹⁰ Weber Max, *Οικονομία και Κοινωνία, Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, τομ. 3, μεταφρ.- σχόλια Θανάσης Γκιούρας, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2007, σ. 20.

¹⁹¹ Weber, 2007: 31.

¹⁹² Τερζάκης Φώτης, *Μελέτες για το Ιερό*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997, σ. 303-304 & 313-314.

ληνική άμεση δημοκρατία και πιθανότατα το αθηναϊκό καθεστώς), αυτοί που παραπονούνται δεν έχουν παρά να διαβουλευθούν οι ίδιοι, στον βαθμό που το σύνολο του πολιτικού σώματος κατέχει και ασκεί την κυριαρχία, σχετικά με τους τρόπους θεραπείας των προβλημάτων της περίπτωσης και η ποιότητα των αποφασισθέντων μέτρων, όπως και η αποκατάσταση των όποιων ανισοτήτων ή ελλείψεων, εξαρτάται από τη φρόνηση, τη φαντασία και την εφευρετικότητα αυτών των ιδίων. Στα άλλα δύο πολιτεύματα η διαβούλευση και απόφαση τόσο σχετικά με αν υφίσταται πρόβλημα και ποιο είναι αυτό (ήδη εξαιρετικά σημαντικό ως προϋπόθεση, τουλάχιστον το ίδιο σημαντικό με την απόφαση για τον τρόπο επίλυσης του προβλήματος), όσο και ο ενδεδειγμένος τρόπος επίλυσης δεν γίνεται από τους συγκεντρωμένους στην Εκκλησία του Δήμου πολίτες, αλλά από ένα υποσύνολο αυτών, είτε πρόκειται για αρχαία Αριστοκρατική Συνέλευση, είτε για Κοινοβουλευτική Συνέλευση είτε για τον Μονάρχη. Αυτή καθαυτή η αρχή του εν λόγω αποσπάσματος στην αναφορά της σε πόθους ή ιδιότροπα πάθη ατόμου ή ατόμων που διαθέτουν *μια τόσο απεριόριστη εξουσία* εντοπίζει με ακρίβεια το πρόβλημα: κατά την διαδικασία διαβούλευσης των ολίγων για τη λήψη απόφασης που θα αφορά, εμπλέκει και επηρεάζει το σύνολο, είναι δυνατόν αυτή να έχει ως συνέπεια την ζημία του υποσυνόλου αυτών που δεν συμμετείχαν.

2.4 Η Επιστράτευση του Θεολογικού Επιχειρήματος υπερ του Κοσμικού Κυρίαρχου, όπως αναπτύσσεται στο Ι Μέρος του Λεβιάθαν

2.4.1 Στο παράδειγμα της θέσης περί ισότητας των υποκειμένων. Ασκήσεις Ρητορικής αμφισημίας.

Η κύρια προσπάθεια του Χομπς στις αναπτύξεις του Β' Μέρους του *Λεβιάθαν* αποσκοπεί στη συμφιλίωση της ηθικής τάξης της Βίβλου με το πολιτικό πρόγραμμα του Α' Μέρους. Δηλαδή, το έργο που καλείται να επιτελέσει είναι να συμβιβάσει μια ηθική που αφορμάται από και αποσκοπεί στη υποστήριξη του πεφωτισμένου ιδιοτελούς συμφέροντος με την ηθική των Ευαγγελίων και της Πεντατεύχου. Ακριβέστερα, έπρεπε να εναρμονίσει το επικρατούν Θωμιστικό χριστιανικό φυσικό δίκαιο με τους από τον ίδιο θεωρούμενους ως *γενικούς κανόνες του Λόγου*¹⁹³ δηλαδή τους Φυσικούς Νόμους, όπως αυτοί αναπτύσσονται στα κεφάλαια 14 & 15 του Ι Μέρους του *Λεβιάθαν*.

Κρίνω σκόπιμο η όλη ανάλυση να εκκινήσει από την πραγμάτευση της θέσης περί της ισότητας των σε φυσική κατάσταση διαβιούντων ατόμων. Αν και, σε πρώτη όψη, αυτό φαίνεται εκτός θέματος, θεωρώ ότι η προσεκτική εξέταση της σχετικής επιχειρηματολογίας είναι χρήσιμη στο να επιστήσι την προσοχή στο γεγονός ότι ο *Λεβιάθαν* είναι κατασκευασμένος από περισσότερα του ενός ρητορικών επιπέδων και συχνά το κείμενο απαιτεί έναν ιδιαίτερος καλλιεργημένο αναγνώστη για να εξορυχθεί το νόημα που κυοφορεί, καθώς έχει, μεν, προσεκτικά κατασκευασθεί για χρήση αναγνωστών που *κατοικούν* σε διαφορετικά γλωσσικά υπο-παίγνια αλλά, οφείλει, δε, να τους *επισκεφθεί* ταυτόχρονα, να γίνει κατανοητό από αυτούς και να *εκμαιεύσει* τη συναίνεση τους στις σκοποθεσίες του, ακόμη και εναντίον σε αυτά που οι ίδιοι, ενδεχομένως, να θεωρούν ως καλώς εννοούμενα συμφέροντά τους. Η εκ του σύνεγγυς εξέταση της περί ισότητας επιχειρηματολογίας που αναπτύσσει ο Χομπς,

¹⁹³ Λ, 14: 200.

προκειμένου να πείσει τον αναγνώστη του για την απόλυτη λογική και εμπειρική αναγκαιότητα παραχώρησης της συνολικής ισχύος της υπό συγκρότηση πολιτείας στον κυρίαρχο, θα δείξει ότι η υποστηρικτική ρητορική της περί ισότητας θέσης παρουσιάζει προβλήματα.

2.4.2 Μια ψευδεπίγραφη ισότητα.

Η άποψη που επικρατεί, αναφορικά με τη χομπσιανή περί διανοητικής και σωματικής ισότητας των ατόμων θέση, τείνει να τη θεωρήσει ως τη λογικώς απαραίτητη θέση, από την οποία θα προκύψει η επιθυμία εγκατάλειψης της φυσικής κατάστασης και συγκρότησης πολιτικής κοινότητας. Έτσι, η ισότητα των σε φυσική κατάσταση διαβιούντων φυσικών προσώπων είναι η ιδιότητα που επιτρέπει την αέναη διαιώνιση του θανατηφόρου ανταγωνισμού και της προκύπτουσας ανασφάλειας που καθιστά τον ανθρώπινο βίο *μοναχικό, ενδεή, βρώμικο, κτηνώδη και βραχύ*¹⁹⁴. Σε αντίθετη περίπτωση, εάν δηλαδή οι άνθρωποι ήταν φύσει άνισοι, θα ήταν ζήτημα χρόνου η έμπρακτη επιβεβαίωση των ισχυροτέρων επί των ασθενεστέρων και η παγίωση μιας φυσικής ιεραρχίας και διαστρωμάτωσης που θα εξυπηρετεί τα συμφέροντα των πρώτων, εκμεταλλεζόμενη τις όποιες ικανότητες των δευτέρων. Υπό συνθήκες ανισότητας παύει η απειλή του πολέμου όλων εναντίον όλων, καθώς εξουδετερώνονται οι αιτίες των τριών πρωταρχικών αιτιών διαμάχης: του ανταγωνισμού, της δυσπιστίας και της δόξας¹⁹⁵. Πράγματι, εάν υποθέσουμε τα άτομα ως άνισα τότε, κατά λογική αναγκαιότητα, κίνητρο και συμφέρον για την επικράτηση της ειρήνης έχουν μόνο οι ασθενείς, οι οποίοι, όμως, είναι αυτοί ακριβώς που δεν μπορούν να επιβάλουν την επιθυμία τους, ακριβώς λόγω της φύσει επικρατούσης ανισότητας. Από την άλλη πλευρά, οι ισχυροί δεν θα αντιλαμβάνονταν, δικαίως από την σκοπιά τους, τον λόγο για τον οποίο θα πρέπει να συμπήξουν συμβόλαιο με τους ασθενείς, δηλαδή να δεχτούν όρους περιοριστικούς του πράττειν τους, όντας φύσει ικανοί να επιβάλλουν τους δικούς τους όρους. Η ερμηνευτική προσέγγιση του Χομπς, σχετικά με τον λόγο δημιουργίας της πολιτείας, δηλαδή το νοητικό πείραμα της γένεσης της πολιτικής από μια α-πολιτική ή/και προ-πολιτική κατάσταση κατά την οποία ο ανθρώπινος βίος είναι αβίωτος, απαιτεί την ισότητα ως αναγκαίο στοιχείο του λογικού συμπερασμού που οδηγεί στην ίδρυση της πολιτείας. Άλλωστε και ο ίδιος ο Χομπς, τρόπον τινά αυτό-ερμηνευόμενος, αναβιβάζει την ισότητα σε αίτημα του *φυσικού νόμου*:

«Ο ένατος νόμος της φύσης μπορεί συνεπώς να διατυπωθεί ως εξής: κάθε άνθρωπος πρέπει να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο» (Λ,15:222).¹⁹⁶

Εκτιμώ ότι η ανάλυση που θα ακολουθήσει θα δείξει ότι η περί ισότητας θέση δεν μπορεί να εξακολουθήσει να γίνεται αποδεκτή μετά τη βάσανο μιας προσεκτικότερης ανάλυσης του κειμένου και της υποστηρικτικής επιχειρηματολογίας.

¹⁹⁴ Λ, 13: 196.

¹⁹⁵ Ό.π.:195.

¹⁹⁶ Η ισότητα αναγνωρίζεται στο *De Cive*, κεφ. 1:3, στο Hobbes Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive*, μετ. Charled Wood, T.S.K Scott-Graig & Bernard Gert, επιμ. Bernard Gert, Hackett Publishing Co., Indianapolis/Cambidge, 3^η έκδοση, 1998. Ομοίως, στα *Elements of Law*, η ισότητα τίθεται στο I, 14: 2, 13,14. Βλ. Hobbes Thomas, *Human Nature and De Corpore Politico*, επιμ. J.C.A Caskin, Oxford University Press, Oxford, N.Y, 1999.

2.4.3 Κριτική της περί ισότητας θέσης.

Καταρχάς, είναι προφανές ότι η θέση περί φυσικής ισότητας όλων των συγκρούεται με την κλασική αριστοτελική διάκριση μεταξύ φύσει ελεύθερων και φύσει δούλων, η οποία και υποστήριζε την προ-αστική, ιεραρχημένη, στατική κοινωνική δομή που εδραζόταν στο γενεαλογικό προνόμιο και τους δεσμούς προσωπικής υποταγής.

«Γνωρίζω ότι στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών* του ο Αριστοτέλης για να θεμελιώσει τη διδασκαλία του υποστηρίζει ότι ανάμεσα στους ανθρώπους ορισμένοι είναι φύσει άξιοι να διατάζουν, εννοώντας τους σοφότερους [...] και ορισμένοι να υπηρετούν, λες και ο κύριος και ο υπηρέτης δεν καθιερώθηκαν με τη συναίνεση των ανθρώπων, αλλά εξαιτίας της διαφοράς της νοημοσύνης τους. Αυτό είναι ενάντιο όχι μόνο στο Λόγο αλλά και στην εμπειρία» (Λ,15:222).

Η θέση αυτή του Αριστοτέλη εμποδίζει, κατά Χομπς, την *πολιτική* συμφιλίωση των ανθρώπων. Το γεγονός ότι τα άτομα κρίνουν με διαφορετικά κριτήρια περί του πρακτέου, συνδυασμένο με το γεγονός ότι δεν υπάρχει *φυσικός* τρόπος επιλογής της εκάστοτε βέλτιστης λύσης του προβλήματος που παρουσιάζει η συγκυρία, οδηγεί το κάθε άτομο να επιμένει να θέτει το δικό του κριτήριο ως το ικανό να αποφασίσει για την ακολουθητέα δράση. Εφόσον ισχύει ότι:

1. Υφίσταται ως γενική διάθεση του ανθρώπινου είδους *per se* να επιδιώκει μια «αιώνια και ασίγηστη επιθυμία για ισχύ και ακόμη περισσότερη ισχύ, που σταματά μόνο με τον θάνατο».¹⁹⁷
2. Επέκταση και εξειδίκευση αυτής της γενικής επιθυμίας για ισχύ είναι η επιθυμία για *πολιτική* ισχύ.
3. Δεν υφίσταται καθαρό *πολιτικό δεδομένο*, *φύσει πολιτικό γεγονός* που να εμπεριέχει ενσωματωμένα *αδιάσειστα & αλάνθαστα κριτήρια απόφασης*.

Έπεται ότι η πολιτική εξουσία ή το δικαίωμα του άρχειν, από τη στιγμή που δεν μπορεί να προκύψει φυσικώ τω τρόπω, πρέπει να απορρέει *τεχνητά*, δηλαδή μέσω σύμβασης αυτών που ενδιαφέρονται να οργανώσουν την, ήδη υφιστάμενη αλλά δομικά επισφαλή, από κοινού ζωή σε νέες, σταθερότερες βάσεις, δημιουργώντας πολιτική κοινότητα. Ο Χομπς επιθυμεί να δείξει ότι αυτοί που «οικειοποιούνται για τους εαυτούς τους»¹⁹⁸ το δικαίωμα της διαταγής το πράττουν αυθαίρετα και χωρίς ουσιαστική δικαιολόγηση, πέραν της μακροχρόνιας συνήθειας. Η άρση των διαλυτικών της πολιτείας συνεπειών αυτής της εμπρηστικά ματαιόδοξης στάσης είναι η δυνατότητα διαπαιδαγώγησης του ανθρώπου (κλασική διαφωτιστική πεποίθηση) μέσω της διάχυσης των επιστημών και τον συνεπακόλουθο μετριασμό της ασίγηστης φιλοδοξίας για ισχύ, εν γένει, και πολιτική ισχύ, ιδιαιτέρως. Η επιμονή του Χομπς ότι *όλοι* οι άνθρωποι είναι *αξιωματικώς* φύσει ίσοι πνευματικά και σωματικά αντα-

¹⁹⁷ Λ,11:170.

¹⁹⁸ Hobbes Thomas, *Human Nature and De Corpore Politico*, I,17:1, ed. J.C.A Caslin, Oxford University Press, Oxford, N.Y, 1999.

νακλά την προσπάθεια εξουδετέρωσης του συγκρουσιακού δυναμικού που ενδημεί στην φυσική κατάσταση, η εμπειρία της οποίας αναμένεται να οδηγήσει τους δρώντες να ανανοηματοδοτήσουν το *bonum sibi* και να θεωρήσουν ότι, πλέον, αγαθό είναι η κατάργηση της κατάστασης διαρκούς διακινδύνευσης της ζωής και η επίτευξη της ειρήνης.¹⁹⁹ Ας δούμε με ποιόν τρόπο ο Χομπς επιχειρεί να αποδείξει την ισότητα και αν το επιτυγχάνει με πειστικότητα.

2.4.4 Επιχειρήματα υπέρ της Πνευματικής & Σωματικής Ισότητας στα Στοιχεία Δικαίου και στο *Περί του Πολίτη (Elements of Law και De Cive)*.

Η θέση αναφορικά με την πνευματική και σωματική ισότητα όλων των ανθρώπων αναπτύσσεται στο 13^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, όπου αναλύεται η φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας. Ειρήσθω εν παρόδω ότι ο Χομπς δεν τηρεί την υπόσχεση που δίνει στον τίτλο που επέλεξε για το συγκεκριμένο κεφάλαιο (*Περί της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου όσον αφορά την ευδαιμονία και τη δυστυχία του*). Το κεφάλαιο αφορά αποκλειστικά στη δυστυχία του ανθρώπου που ζει σε φυσική κατάσταση χωρίς αναφορά σε ενδεχόμενο ευδαιμονιστικό πλεονέκτημα της φυσικής σε σχέση με την πολιτική κατάσταση.

Ο Χομπς αρχίζει με έναν από τα αγαπημένα του ρητορικά τεχνάσματα: η *inventio* περιγράφεται σύντομα και με ωμή καθαρότητα. Από την στιγμή, όμως, που η θέση του έχει πληγεί τον νου του αναγνώστη, ακολουθούν διακριβωτικές αναπτύξεις και περιοριστικές τροποποιήσεις της αρχικής θέσης.

«Η φύση έχει κάνει σε τέτοιο βαθμό τους ανθρώπους ίσους ως προς τις ικανότητες του σώματος και του νου, ώστε [...] όταν συνυπολογισθούν όλα, η διαφορά μεταξύ των ανθρώπων δεν είναι τόσο αξιοσημείωτη που να μπορεί κανείς να αξιώνει για τον εαυτό του οποιοδήποτε ωφέλημα το οποίο κάποιος άλλος να μη μπορεί εξίσου καλά να αξιώσει» (Λ, 13: 193-πλάγια δικά μου).

Όστε, η θέση είναι ότι η φύση έχει κάνει τους ανθρώπους, *grosso modo*, ίσους σωματικά και πνευματικά. Ήδη στα *Στοιχεία Δικαίου (Element of Law Natural and Politic, εκδ. 1640)* ο Χομπς υποστηρίζει την ισότητα των ανθρώπων, γράφοντας τα εξής:

«And first, if we consider how little odds there is of strength or knowledge between men of mature age, and with how great facility he that is the weaker in strength or in wit, or in both, may utterly destroy the power of the stronger; since there needeth but little force to the taking away of a man's life; we may conclude that men considered in mere nature, *ought to admit* amongst themselves equality; and that he that claimeth no more, may be esteemed moderate» (EL, 14:1 – πλάγια δικά μου).

«Κατ' αρχάς, εάν λάβουμε υπόψη πόσο λίγη σωματική ή διανοητική διαφορά υφίσταται μεταξύ των ανθρώπων ώριμης ηλικίας, και με πόση ευχέρεια ο σωματικά ή διανοητικά, ή και τα δύο, ασθενέστερος μπορεί ολοκληρωτικά να εκμηδενίσει την δύναμη του ισχυροτέ-

¹⁹⁹ Herbert Gary, *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989, σελ. 129-131.

ρου, εφόσον απαιτείται λίγη δύναμη για να αφαιρεθεί μια ανθρώπινη ζωή· μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι άνθρωποι στην αμιγή φυσική κατάσταση, *πρέπει να παραδέχονται* ότι είναι μεταξύ τους ίσοι· και αυτός που δεν διεκδικεί κάτι παραπάνω μπορεί να θεωρείται μετριοπαθής»

Εδώ ο Χομπς διατείνεται ότι, επειδή ακριβώς είναι εύκολο να αφαιρέσεις μια ανθρώπινη ζωή, οι άνθρωποι *πρέπει* να παραδεχθούν ότι είναι φυσικώς ίσοι, τόσο ως προς τη φυσική ρώμη όσο ως προς τη διανοητική ικανότητα. Ωστόσο, ο Χομπς δεν ισχυρίζεται ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν *ίση* ικανότητα να αφαιρούν τη ζωή άλλων ανθρώπων. Στο παραπάνω χωρίο ο Χομπς λέει ότι οι άνθρωποι είναι ίσοι *in strength or knowledge*, σε φυσική δύναμη ή/και γνώση. Αυτή η ισότητα είναι σε πλήρη ανάπτυξη κατά την ώριμη ηλικία (η οποία δεν προσδιορίζεται) του ατόμου, και αποδεικνύεται από την ευκολία καταστροφής της δύναμης του ισχυρότερου. Ως προς την καταστροφή της φυσικής δύναμης, είναι λογική η υπόθεση ότι επιτυγχάνεται με την αφαίρεση της ζωής του στοχευθέντος ατόμου. Πως, όμως, επιτυγχάνεται η εξουδετέρωση της *γνώσης* του ισχυρότερου από τον ασθενέστερο; Τι μπορεί να ισοδυναμεί με γνωσιολογική εκμηδένιση του άλλου και πώς αυτή επιτυγχάνεται στη φυσική κατάσταση; Δύο δυνατότητες παρουσιάζονται:

Πρώτον, η δυνατότητα αντίκρουσης της επιχειρηματολογίας του άλλου μέσω παρουσίασης αναιρετικής αντι-επιχειρηματολογίας. Αυτό όμως θα σήμαινε ότι ο ασθενέστερος διαθέτει ισχυρές επιστημολογικές δυνάμεις. Ο Χομπς δεν μπορεί να εννοεί κάτι τέτοιο καθώς τα άτομα που κατέχουν αυτού του τύπου τις νοητικές δυνάμεις δεν έχουν λόγο να ανησυχούν από την πνευματική δραστηριότητα των κατωτέρων τους.

Δεύτερον, η καταστροφή της δυνατότητας δημιουργίας της γνώσης ή/και δυνατότητα κοινοποίησης, προφορικώς ή γραπτώς, της δημιουργηθείσης γνώσης. Ως προς την καταστροφή της δυνατότητας δημιουργίας γνώσης αυτή εξισούται με τη φυσική καταστροφή του υποκειμένου, άρα δεν ενδιαφέρει καθώς έχει ήδη καλυφθεί από την περίπτωση αφαίρεσης της ζωής. Όμως, η δυνατότητα παρακώλυσης της κοινοποίησης επιχειρηματολογικής αλληλουχίας σε σχέση με συγκεκριμένο θέμα ή θέματα στη φυσική κατάσταση δεν είναι δυνατή λόγω ελλείψεως του κατάλληλου προς τούτο φορέα ή μηχανισμού. Η μοναδική δυνατότητα που απομένει στον διανοητικά ασθενέστερο είναι απλώς η άρνηση να ακούσει το επιχειρήμα του άλλου ή να μην είναι σε θέση να το κατανοήσει και επηρεαστεί από αυτό. Επιπροσθέτως, και σύμφωνα με ρητές θέσεις του Χομπς, η φυσική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την πανταχού παρουσία της δυσπιστίας και του φόβου βίαιης θανάτωσης από άλλα άτομα. Τι κίνητρο ή διάθεση θα μπορούσε να οδηγήσει κάποιον στην προσεκτική παρακολούθηση ορθολογικής επιχειρηματολογίας υπό αυτές τις συνθήκες; Η ευγλωτία, επομένως, δεν είναι αποτελεσματικό εργαλείο κατίσχυσης στη φυσική κατάσταση. Αυτό, όμως, ενώ δείχνει ότι ο ασθενέστερος έχει την ικανότητα ακύρωσης της πνευματικής ανωτερότητας του διανοητικά ισχυρότερου, αρνούμενος να λάβει υπόψη ένα επιχείρημα που δεν είναι προς το συμφέρον του να αποδεχθεί ή λόγω αδυναμίας κατανόησης, δεν αποδεικνύει ότι όντως υφίσταται πνευματική ισότητα και μάλιστα αυτό προκύπτει ακριβώς εκ των προκειμένων δια των οποίων ο Χομπς υποστηρίζει ακριβώς το αντίθετο. Μάλιστα, σε αυτή την περίπτωση, ο γνωσιολογικά ισχυρότερος, άτομο ή ομάδα, έχει ισχυρό άμεσο συμφέρον στη δημιουργία *μιας κοινής εξουσίας που θα κρατούσε υποταγμένους* αυτούς που στη φυσική κατάσταση αποδεικνύονται ως πνευματικά χειραγωγήσιμοι αλλά επί των οποίων οι πνευματικά ισχυρότε-

ροι δεν μπορούν, επί του παρόντος και λόγω της γενικευμένης συγκρουσιακότητας, ανασφάλειας και κανονιστικής αστάθειας, να μετατρέψουν τη νοητική υπεροχή τους σε δίκαιο και τη νοητική κατωτερότητα σε καθήκον. Δηλαδή, το γεγονός ότι ο ασθενέστερος διατηρεί τη δυνατότητα να παρεμποδίζει τον ισχυρότερο να καταδεικνύει εμπράκτως την ισχύ του δεν αποδεικνύει ότι όντως δεν είναι ασθενέστερος. Αυτό άλλωστε διακρίνεται από την κανονιστική κατακλείδα του αποσπάσματος: το συμπέρασμα είναι ότι οι άνθρωποι πρέπει να συνομολογήσουν ότι είναι ίσοι (ought to admit), όχι ότι το επιχείρημα το έχει αποδείξει. Το απόσπασμα είναι, ταυτοχρόνως, πλεονασματικό και ελλειμματικό, επί του καταληκτικού συμπερασμού: πλεονασματικό διότι δηλώνεται ρητώς το δέον και ελλειμματικό διότι δεν αποδεικνύεται η φύσει ισότητα των μελών του ανθρωπίνου γένους ως τέτοιου. Το μόνο συμπέρασμα που θα μπορούσε να εξαχθεί από το απόσπασμα είναι το, ήδη γνωστό γεγονός, ότι ουδείς είναι απρόσβλητος από κινδύνους και απειλές, ασχέτως του ποσού ισχύος που έχει συσσωρεύσει καθώς και το τετριμμένο συμπέρασμα ότι ουδείς μπορεί να πείσει κάποιον που απολύτως αρνείται να πειστεί²⁰⁰.

Στο *Περί του Πολίτη* (*De Cive*, εκδ. 1642, αναθεωρημένη έκδοση 1647) για το ζήτημα της ισότητας αναφέρονται τα εξής:

«The cause of mutuall fear consists partly in the naturall equality of men, partly in their mutuall will of hurting: whence it comes to passe that we can neither expect from others, nor promise to our selves the least security: For if we look on men fullgrown, and consider how brittle the frame of our humane body is, (which perishing, all its strength, vigour, and wisdom it selfe perisheth with it) and how easie a matter it is, even for the weakest man to kill the strongest, there is no reason why any man trusting to his own strength should conceive himself made by nature above others: they are equalls who can doe equall things one against the other; but they who can do the greatest things, (namely kill) can doe equall things. All men therefore among themselves are by nature equall; the inequality we now discern hath its spring from the Civill Law» (DC, 1:3)²⁰¹.

«Η αιτία του αμοιβαίου φόβου συνίσταται εν μέρει στη φυσική ισότητα των ανθρώπων, εν μέρει στην αμοιβαία βούληση προξένησης βλάβης: οπόθεν προκύπτει ότι δεν μπορούμε να αναμένουμε έστω και την ελάχιστη παροχή ασφάλειας από τους άλλους, ούτε να την υποσχεθούμε στους εαυτούς μας: διότι εάν παρατηρήσουμε τους ανθρώπους στην πλήρη τους ανάπτυξη και αναλογιστούμε πόσο εύθραυστο είναι το ανθρώπινο σώμα (όπου εάν απολεσθεί η δύναμη, η ευρωστία και η σοφία του χάνεται και το ίδιο μαζί τους), και πόσο εύκολη υπόθεση είναι, ακόμη και ο ασθενέστερος να σκοτώσει τον ισχυρότερο, δεν υπάρχει λόγος για κάποιον που εμπιστεύεται τη δική του δύναμη να μην φαντάζεται ότι είναι φύσει ανώτερος των υπολοίπων: είναι ίσοι αυτοί που μπορούν να προκαλέσουν ίση βλάβη με αυτή που υπέστησαν από τους άλλους: αλλά αυτοί που μπορούν να πράξουν τα μέγιστα (δηλαδή να σκοτώσουν) μπορούν να πράξουν τα ίσα. Όλοι οι άνθρωποι, συνεπώς, είναι φύσει ίσοι

²⁰⁰ Herbert Gary, *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989, σελ. 133-134.

²⁰¹ Hobbes Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, transl. by Charled Wood, T.S.K Scott-Graig & Bernard Gert, ed. Bernard Gert, Hackett Publisng Co., Indianapolis/Cambridge, Third Printing, 1998.

μεταξύ τους· η ανισότητα που διακρίνουμε στη παρούσα συγκυρία, προέρχεται από το θετικό δίκαιο».

Καταρχάς, παρατηρούμε ότι ο Χομπς διατηρεί την υπόθεση ότι η πραγμάτευση της ισότητας αφορά τους ώριμους ενήλικες («men of mature age» στο *Elements of Law*, «men full-grown» στο *De Cive*) άρα υφίσταται σχέση αναλογίας ισότητας με την ηλικία ή/και ωριμότητα του υποκειμένου. Από αυτές τις παραμέτρους η πρώτη επιδέχεται μέτρησης, η δεύτερη είναι θέμα κρίσης. Πάντως, αυτή η υπόθεση είναι λογική, δεδομένης της χομπσιανής αντίληψης του ανθρώπου ως μηχανισμού πρόσληψης αισθητηριακών ερεθισμάτων. Έτσι, «όσο περισσότερες εμπειρίες παρελθόντων πραγμάτων διαθέτει κανείς, τόσο πιο σώφρων είναι και τόσο πιο σπάνια διαψεύδονται οι προσδοκίες του [...] Άρα, όποιος έχει περισσότερη εμπειρία [...] κατέχει περισσότερες ενδείξεις, με την βοήθεια των οποίων θα εικάσει το μέλλον. Αυτός, συνεπώς, είναι ο πλέον σώφρων, ώστε να μην αντισταθμίζεται αυτή τους η διαφορά από ενδεχόμενη υπεροχή [...] σε φυσική αυθόρμητη οξύνοια» (Λ,3: 98-99). Προκύπτει, λοιπόν, ότι οι νεώτεροι, ως έχοντες τις λιγότερες εμπειρίες, είναι σε μειονεκτικότερη θέση από τους μεγαλύτερους, γεγονός που δεν μπορεί παρά να τους τοποθετεί σε κατάσταση ανισότητας ως προς αυτούς. Αρκετές σελίδες πιο κάτω ο Χομπς το δηλώνει κατηγορηματικά:

«Η πνευματική ικανότητα κάποιου που έχει ένα σκοπό και σκέφτεται διάφορα πράγματα, εξετάζοντας πως αυτά συντελούν στο σκοπό ή σε ποιο σκοπό θα μπορούσαν να συντελέσουν και καταλήγοντας σε διαπιστώσεις ούτε ευχερείς ούτε κοινότοπες, αποκαλείται σωφροσύνη και εξαρτάται από την ικανή εμπειρία και μνήμη παρομοίων πραγμάτων και των συνεπειών τους. Ως προς αυτήν οι άνθρωποι δεν διαφέρουν τόσο πολύ όσο ως προς τη φαντασία και την κρίση τους, επειδή η εμπειρία μεταξύ *συνομηλίκων* δεν είναι τόσο άνιση ποσοτικά» (Λ, 8: 142-πλάγια γραφή δική μου). Συνάγεται ότι υφίσταται *ανισότητα* ως προς την σωφροσύνη κατά κλάση ηλικίας. Αλλά, ακόμη και μεταξύ *συνομήλικων* επίσης υφίσταται ανισότητα ως προς «τις διαφορετικές περιστάσεις που ο καθένας αντιμετωπίζει προσπαθώντας να υλοποιήσει τους δικούς του στόχους» (Ο.π.).

Συνεχίζοντας, λίγο παρακάτω, ο Χομπς γράφει τα εξής, ακριβώς ως προς την απόκλιση των διανοητικών αρετών μεταξύ των ανθρώπων:

«Οι αιτίες αυτής της διαφοράς των πνευματικών ικανοτήτων είναι τα πάθη, και οι διαφορές μεταξύ των παθών απορρέουν εν μέρει από τη διαφορετική συγκρότηση των σωμάτων και εν μέρει από τη διαφορετική παιδεία. Διότι εάν η διαφορά απέρρεε από την ιδιοσυστασία του εγκεφάλου και των εσωτερικών ή εξωτερικών οργάνων της αίσθησης, τότε η όραση, η ακοή και οι άλλες αισθήσεις των ανθρώπων θα διέφεραν τόσο, όσο διαφέρει η φαντασία και η διακριτική τους ικανότητα. Άρα απορρέει από τα πάθη που διαφορίζονται όχι μόνο λόγω της διαφορετικής ιδιοσυγκρασίας, αλλά και λόγω της διαφοράς συνηθειών και παιδείας» (Λ, 8: 143). Διαπιστώνουμε ότι ο Χομπς διαφορίζει τα άτομα ως προς τις πνευματικές ικανότητες, όχι βέβαια αναφορικά με τη διαφορετική σύσταση των αισθητηριακών οργάνων, αυτό θα ισοδυναμούσε με παραδοχή της βασικής κοσμοθεωρίας του φεουδαρχικού αντιπάλου, αλλά ως προς την ένταση βίωσης των παθών και ως προς τις συνήθειες και την παιδεία, δηλαδή σε συνάφεια και αναφορά με έναν ήδη *προϋπάρχοντα* κοινωνικό ιστό,

που είναι και η εκ των ων ουκ άνευ συνθήκη ύπαρξης και μετάδοσης συνηθειών, εθίμων, ηθών και εκπαίδευσης.

Ένα άλλο πράγμα που μαθαίνουμε από το απόσπασμα του *De Cive* είναι ότι η θανάτωση είναι η *μέγιστη* βλάβη που μπορεί να προξενήσει ο αντίπαλος κατά την ένοπλη αναμέτρηση. Επιπλέον, ο Χομπς υποστηρίζει ότι αυτό που ισχύει στην μείζονα περίπτωση ισχύει αυτοδικαίως και ανεπιφύλακτα και για όλες τις ελάσσονες περιπτώσεις. Ακόμη, το απόσπασμα ισχυρίζεται ότι η θανάτωση ενός ανθρώπινου όντος από ένα άλλο ανθρώπινο όν είναι *εύκολη υπόθεση* ως προς το εκτελεστικό της σκέλος λόγω της φυσικής ευπάθειας του ανθρώπινου σώματος. Όμως, εκ της ικανότητας επιτέλεσης ανθρωποκτονίας, δηλαδή επιτέλεσης της μέγιστης δυνατής βλάβης δεν αποδεικνύεται η ισότητα αλλά η θνητότητα του ανθρώπου. Το απόσπασμα αποτυγχάνει να αποδείξει την ισότητα αλλά μάλλον περιορίζεται στην περίτεχνη αναδιατύπωση ενός τετριμένου δεδομένου της έμβιας φύσης, της ταυτολογίας άνθρωπος=θνητός (η ιδιότητα της θνητότητας εμπεριέχει την ικανότητα φόνευσης, η ιδιότητα της αθανασίας την αποκλείει. Αντιθέτως, αυτό που προκύπτει από το χωρίο είναι ότι είναι εύκολο να θανατωθεί ένα ανθρώπινο όν και, επίσης, ότι είναι ευκολότερη η δολοφονία ενός αντιπάλου από την υποδούλωση ή την αναίρεση των επιχειρημάτων του²⁰².

2.4.5 Επιχειρήματα υπέρ της Πνευματικής & Σωματικής Ισότητας στον *Λεβιάθαν*.

Η υπεράσπιση της περί ισότητας θέσης καταλαμβάνει περισσότερο χώρο στον *Λεβιάθαν*. Εδώ ο Χομπς διαχωρίζει την σωματική από την πνευματική ισότητα και προσφέρει ξεχωριστά επιχειρήματα για κάθε τύπο ισότητας.

Σχετικά με την σωματική ισότητα, ο Χομπς αναπτύσσει περίπου το ίδιο επιχείρημα, προσθέτοντας όμως μια συνθήκη: «Σε ό,τι αφορά την σωματική δύναμη, ο πιο αδύναμος έχει τη δύναμη να σκοτώσει τον δυνατότερο, είτε με δόλο, είτε συνασπιζόμενος μ' άλλους που διατρέχουν τον ίδιο κίνδυνο μ' αυτόν» (Λ, 13:193). Η έννοια του συνασπισμού των ασθενεστερών, προκειμένου να διαφύγουν ένα επικείμενο κίνδυνο, εισάγεται με στόχο την ενδυνάμωση του επιχειρήματος, ενώ ουσιαστικά συμβάλλει στην εξασθενισή του. Το γεγονός ότι η κατάδειξη της τρωτότητας εκάστου υποκειμένου στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης εξάγεται από τη δυνατότητα σύμπραξης πολλών ατόμων ή μέσω καταδολίευσης καταφάσκει παρά αποφάσκει τη σωματική *ανισότητα*. Αυτό που, πάλι, αποδεικνύει ο Χομπς είναι ο κοινός τόπος ότι ο άνθρωπος είναι θνητό άρα και τρωτό όν. Δηλαδή, ξεκινώντας από το πασίδηλο γεγονός ότι οι άνθρωποι μπορούν να θανατωθούν ο Χομπς θεωρεί ότι μπορεί να συμπεράνει ότι είναι ίσοι. Επιπροσθέτως, εάν δεχθούμε τη βασική προϋπόθεση του Χομπς ότι ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση διάγει ένα *μοναχικό* βίο, τότε, εφόσον εισάγουμε την επιπλέον υπόθεση συνασπισμένης αποτελεσματικής άμυνας των ασθενεστερών, έπεται ότι η ισότητα που τοιουτοτρόπως συνάγεται δεν είναι, παραδόξως, φυσική αλλά *τεχνητή* ισότητα. Δημιουργείται, σύμφωνα με άλλη διατύπωση του Χομπς, «*ως εκ του μη-*

²⁰² Herbert Gary, *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, σελ. 136, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989.

δενός μέσω της ανθρωπίνης ευφυΐας»²⁰³. Η ισότητα, άρα, συνιστά αποτέλεσμα *κοινωνικής ή πολιτικής* εφευρετικότητας, συνεπώς υπορρήτως δεικνύεται ότι το δόγμα περί ισότητας αποτελεί ανθρώπινο τεχνούργημα με αναγκαίο ανάφορο τον κοινωνικό και πολιτικό δεσμό, όχι βιο-ψυχικό δεδομένο του ανθρώπινου είδους ως τέτοιου²⁰⁴.

Σε σχέση με την πνευματική ισότητα, ο Χομπς χρησιμοποιεί, για πρώτη φορά, μια παραλλαγή του επιχειρήματος που είχε χρησιμοποιήσει ο Ντεκάρτ στο *Λόγο περί της Μεθόδου*. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι:

«Ως προς τις νοητικές ικανότητες (αν εξαιρεθούν οι τέχνες που θεμελιώνονται στις λέξεις και ιδιαίτερα η δεξιότητα να βαδίζει κανείς σύμφωνα με γενικούς και αλάνθαστους κανόνες, η οποία καλείται επιστήμη και την οποία ελάχιστοι διαθέτουν και για λίγα μόνο θέματα, επειδή ούτε για έμφυτη ικανότητα πρόκειται, ούτε αποκτάται, όπως η σωφροσύνη, μέσω της παρατήρησης των πραγμάτων) διαπιστώνω ότι υφίσταται ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, *μεγαλύτερη* ακόμα από την ισότητα σε σωματική δύναμη. Πράγματι, η σωφροσύνη δεν είναι παρά εμπειρία που σε ίσο χρόνο κατανέμεται εξίσου σε όσους ανθρώπους ασχολήθηκαν εξίσου με τα ίδια πράγματα. Εκείνο που ίσως κάνει μια τέτοια ισότητα να φαίνεται απίστευτη, δεν είναι παρά η έπαρση κάποιων για τη σοφία τους. Κι αυτή όλοι σχεδόν νομίζουν ότι τη διαθέτουν σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ότι οι αγροίκοι, στους οποίους συμπεριλαμβάνουν όλους τους υπόλοιπους, εκτός από τον εαυτό τους και λίγους ακόμα που θαυμάζουν, είτε λόγω της φήμης του είτε επειδή τα πάνε καλά μαζί τους. Διότι η φύση των ανθρώπων είναι τέτοια, ώστε ακόμα και αν παραδεχθούν ότι υπάρχουν πολλοί πνευματώδστεροι ή ευφραδέστεροι ή πολυμαθέστεροι από τους ίδιους, δύσκολα θα πεισθούν ότι υπάρχουν πολλοί εξίσου φρόνιμοι με αυτούς. Και τούτο επειδή το δικό τους πνεύμα το γνωρίζουν από πρώτο χέρι, ενώ των άλλων από απόσταση. Αυτό όμως *αποδεικνύει* μάλλον ότι επί του προκειμένου οι άνθρωποι είναι ίσοι παρά ότι είναι άνισοι. Διότι κατά κανόνα η *ασφαλέστερη* ένδειξη για την ίση διανομή οποιουδήποτε πράγματος είναι ότι ο καθένας είναι ικανοποιημένος με το μερίδιό του» (Λ,13:194-πλάγια δικά μου).

Ως προς τις νοητικές ικανότητες, επομένως, ο Χομπς ισχυρίζεται ότι υφίσταται *μεγαλύτερη* ισότητα σε σχέση με αυτές του σώματος, καθώς εδώ διατίθεται *ασφαλέστερη* ένδειξη δια της οποίας *αποδεικνύεται* η πνευματική ισότητα των ανθρώπων. Βεβαίως, επισημαίνει σε πρώτο χρόνο, η ιδέα της νοητικής ισότητας *φαίνεται απίστευτη*, όμως, σπεύδει αμέσως να δηλώσει ότι αυτή η δυσπιστία *δεν είναι παρά η έπαρση κάποιων για τη σοφία τους*. Είναι τέτοια η φύση των ανθρώπων, σημειώνει, που δεν μπορεί να προσκομιστεί πειστήριο τέτοιο που να πείσει κάποιον ότι άλλο άτομο είναι ευφυέστερο αυτού. Αυτό το διαπιστωμένο, κατά τον Χομπς, γεγονός σε συνδυασμό με την ικανοποίηση εκάστου αναφορικά με την ίδια πνευματική ικανότητα αποδεικνύει τη διανοητική ισότητα όλων. Το γεγονός ότι όλοι είναι ικανοποιημένοι με την δική τους πνευματική ικανότητα είναι επαρκές τεκμήριο κατάδειξης της αλήθειας της θέσης ότι όλοι είναι εξίσου ευφυείς.

²⁰³ Hobbes Thomas, *Human Nature and Corpore Politico*, p. 109, ed. J.C.A Gaskin, OUP, Oxford, U.K, 1994. Το απόσπασμα απαντάται στο 1^ο Κεφ. του *De Corpore Politico* και έχει ως εξής: «there be two ways of erecting a body poliltic; one by arbitrary institution of many men assembles together, which is like a creation out of nothing by human wit». Το χωρίο ανήκει στο II, XX.:1 (πλάγια δικά μου).

²⁰⁴ Herbert Gary, *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989, σελ. 137 .

Στην πραγματικότητα, ο συγκεκριμένος συλλογισμός δεικνύει απλώς ότι οι άνθρωποι είναι ματαιόδοξοι και ανεπαρκώς σώφρονες ώστε να έχουν το θάρρος να μπορούν να αναγνωρίσουν ευφυΐα υψηλότερη από την δική τους. Επίσης, το επιχείρημα ότι: εάν σωφροσύνη=εμπειρία τότε υφίσταται πνευματική ισότητα μεταξύ εκείνων που ασχολήθηκαν ίσο χρονικό διάστημα με τα ίδια πράγματα, προκαλεί έκπληξη· τόσο η συνήθης καθημερινή εμπειρία όσο και μια απλή ανάγνωση ενός ιστορικού εγχειριδίου δείχνει ανθρώπους που δεν ήταν ικανοί να μάθουν από τα λάθη τους, τα οποία επαναλάμβαναν ακόμη και σε ώριμη ηλικία και τους οποίους, μάλιστα, ο Χομπς επιχειρεί να ανορθώσει μαθησιακά από το σκότος της κενής και ψευδούς φιλοσοφίας. Άλλωστε, ο ίδιος ο Χομπς στα *Στοιχεία Δικαίου*, μας πληροφορεί ότι:

«Τα άτομα με γοργή φαντασία, με τις υπόλοιπες συνθήκες σταθερές, είναι περισσότερο σώφρονα από αυτά των οποίων η φαντασία είναι αργή: διότι παρατηρούν περισσότερα σε λιγότερο χρόνο. Η σωφροσύνη δεν είναι παρά εικασία εκ της εμπειρίας, ή λήψη των σημείων της εμπειρίας με περίσκεψη, δηλαδή, οι δοκιμασίες από τις οποίες λαμβάνονται αυτά τα σημεία πρέπει να καταγράφονται όλες στην μνήμη· διότι πολλές υποθέσεις που ομοιάζουν μεταξύ τους είναι στην πραγματικότητα διαφορετικές».²⁰⁵

Και επιβεβαιώνει στον *Λεβιάθαν*:

«Οι διανοητικές αρετές είναι δύο ειδών: φυσικές και επίκτητες. Με τον όρο φυσική αρετή δεν εννοώ εκείνη που οι άνθρωποι έχουν από τη γέννησή τους, και που δεν είναι παρά αίσθηση [...] Εννοώ, αντίθετα, τη νοημοσύνη που αποκτάται μόνο από την τριβή και την εμπειρία, χωρίς μέθοδο, καλλιέργεια ή διδασκαλία. Αυτή η φυσική νοημοσύνη συνίσταται κυρίως σε δύο πράγματα: γοργή φαντασία, δηλαδή ταχεία διαδοχή των σκέψεων, και σταθερή κατεύθυνση προς ένα σκοπό που έχει τεθεί. Η αργή φαντασία, αντίθετα, συνιστά εκείνο το ελάττωμα ή την ατέλεια του νου που αποκαλείται κοινώς βραδύνοια, αμβλύνοια και μερικές φορές με άλλα ονόματα, που δηλώνουν βραδύτητα ή δυσκολία κίνησης [...] Αυτή η διαφορά στην ταχύτητα οφείλεται στη διαφορά μεταξύ των παθών των ανθρώπων [...] Κατά την διαδοχή των σκέψεων, δεν στεκόμαστε στην παρατήρηση των πραγμάτων αυτών καθ'αυτών· μας απασχολεί μάλλον είτε με το τι ομοιάζουν, είτε το σε τι διαφέρουν, είτε το τι εξυπηρετούν, είτε το πώς εξυπηρετούν ένα σκοπό. Εκείνοι που εντοπίζουν ομοιότητες [...] θεωρείται ότι διαθέτουν υψηλή νοημοσύνη [...] όσοι εντοπίζουν [...] ανομοιότητες [...] θεωρείται ότι διαθέτουν αναπτυγμένη κρίση» (Λ, 8: 139-140).

Με βάση τα παραπάνω αποσπάσματα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Χομπς θεωρεί ότι η εμπειρία αφορά την ικανότητα απόδοσης κατηγορημάτων. Αυτή δε προέρχεται από την ικανότητα του ανθρώπου να κατηγοριοποιεί ώστε να μπορέσει να προσανατολιστεί κατά την εκτύλιξη του πράτείν του. Αυτή την ικανότητα, ισχυρίζεται ο Χομπς, να μην τη διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι αλλά όχι στον ίδιο βαθμό. Αυτοί που έχουν προικιστεί με ταχύτερη φαντασία θα παρατηρούν περισσότερα στον αυτό χρόνο. Άρα, θα μπορούν να χειρίζονται μεγαλύτερες ποσότητες εμπειρικών δεδομένων και να ταξινομούν τις διάφορες αλληλουχίες συμβάντων στις προσήκουσες κατηγορίες. Αυτό σημαίνει ότι «όποιος έχει περισσότερη εμπειρία, σε οποιουδήποτε είδους ενασχόληση, κατέχει περισσότερες ενδείξεις, με τη βοή-

²⁰⁵ Hobbes Thomas, *Human Nature and Corpore Politico*, I,IV:10, ed. J.C.A Gaskin, OUP, Oxford, U.K, 1994, p. 33.

θεια των οποίων θα εικάσει το μέλλον. Αυτός, συνεπώς, είναι και ο πλέον σώφρων, ώστε να μην ισοσταθμίζεται αυτή τους η διαφορά από ενδεχόμενη υπεροχή του τελευταίου σε φυσική αυθόρμητη οξύνοια» (Λ,3: 99). Δηλαδή, όπου διαφέρουν η φαντασία και η κρίση, ως προς την ταχύτητα και την οξύτητα, κατ' ανάγκην θα διαφέρει και η εμπειρία. Έπεται ότι η ενασχόληση σε ίσο χρόνο για τα ίδια πράγματα δεν υποδεικνύει πνευματική ισότητα παρά με την επιπρόσθετη υπόθεση ότι αφορά άτομα με την αυτή ταχύτητα και οξύτητα φαντασίας και κρίσης, υπόθεση που δεν θέτει ο Χομπς. Πώς όμως μπορεί κάποιος να διακρίνει τέτοια άτομα αν δεν βρίσκεται ήδη στο ίδιο ή ανώτερο πνευματικό επίπεδο; Και ακόμα και αν τα διακρίνει, για ποιόν λόγο να προτιμήσει να συμβληθεί με το σύνολο της προ-πολιτικής κοινότητας επί ίσοις όροις και να μην συμπράξει με τους πνευματικώς ομοτίμους με στόχο το κοινό συμφέρον της συνομάδωσης των ευφυεστέρων, εις βάρος των βραδυνών να αποδεχθεί την αρκτική σύμβαση επί ίσοις όροις, με υπόρρητο στόχο την σε μεταγενέστερο χρόνο εκμετάλλευση της όποιας πνευματικής ανωτερότητας, σε συνεργασία με τους νοητικώς ομοτίμους, στο πλαίσιο των δυνατοτήτων και εντός των ορίων που υποδεικνύουν τα τεχνητά δεσμά του θετικού δικαίου του Κυρίαρχου;

Άλλωστε, στο δεύτερο μισό του άνωθεν αποσπάσματος του 8^{ου} κεφαλαίου *Λεβιάθαν* αναγνωρίζεται η ανισότητα μεταξύ των ατόμων που δεν έχουν αναπτύξει την νοημοσύνη τους μέσω *καλλιέργειας, μεθόδου ή διδασκαλίας*, δηλαδή των ανθρώπων που διαβιούν στην προ-πολιτική κατάσταση της ανθρωπότητας. Αυτή η *ανισότητα* πηγάζει από τη διαφορά των παθών των υποκειμένων. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί, ίσως, να μετριαστεί μέσω *καλλιέργειας, διδασκαλίας ή μεθόδου*, αλλά δεν μπορεί να εξαφανιστεί, καθώς εδράζεται στην βιοψυχική ιδιοσυστασία του ανθρωπίνου όντος καθαυτού.

Όμως, ο Χομπς επιχειρηματολογεί υπέρ της ισότητας των ανθρώπων και κατά την ανάλυση του 9^{ου} Φυσικού Νόμου, στο 15^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*. Ας παρακολουθήσουμε και αυτή την ανάλυση.

Ας αρχίσουμε με την παράθεση του αποσπάσματος με τροποποιημένη μορφή. Θα το παραθέσω αντίστροφα και θα τροποποιήσω ελαφρώς την μετάφραση. Αρχίζω με το πολιτικό συμπέρασμα που αντλεί ο Χομπς από την περί ισότητας θέση:

A. «Αν η φύση, συνεπώς, έχει φτιάξει τους ανθρώπους ίσους, τούτη (that) η ισότητα πρέπει να αναγνωρισθεί (acknowledged): ή εάν η φύση έχει φτιάξει τους ανθρώπους άνισους, μολαταύτα και επειδή όσοι θεωρούν εαυτούς ίσους δεν θα εισέλθουν στην συνθήκη της ειρήνης παρά μόνον επί ίσοις όροις, αυτή (such) η ισότητα πρέπει να γίνει αποδεκτή (admitted). Επομένως, ο ένατος νόμος της φύσης μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: κάθε άνθρωπος να αναγνωρίζει τον άλλο ως φύσει ίσο με τον ίδιο. Η παραβίαση αυτού του κανόνα ονομάζεται οίηση» (Λ, 15: 222 – μετάφραση αρκετά τροποποιημένη από εμένα²⁰⁶).

²⁰⁶ Τροποποιώ την μετάφραση της ελληνικής έκδοσης, θυσιάζοντας εν γνώσει μου την ροή της απόδοσης για να επιτύχω περισσότερη ακρίβεια. Οι κύριες παρεμβάσεις είναι: 1. το «or» αποδίδεται με το διαζευτικό «ή» αντί του «αλλά» και η εισαγωγή άνω τελείας αντί τελείας και νέας πρότασης, 2. το «yet because» αποδίδεται ως «μολαταύτα και επειδή», αντί «αλλά και», 3. προσθέτω το «αυτή» (η ισότητα) αποδίδοντας το «such equality» διότι εκτιμώ ότι έτσι γίνεται αρτιότερα κατανοητό ότι ο Χομπς αιτείται την αναγνώριση συγκεκριμένης αντίληψης περί ισότητας. Δέον όπως αναγνωριστεί αυτή και όχι άλλη ισότητα.

Επιπροσθέτως και σε σχέση με την διαύγαση της έννοιας της ισότητας στον *Λεβιάθαν*, έχει ενδιαφέρον η σύγκριση της αγγλικής με την λατινική έκδοση του έργου. Διαπιστώνεται ότι ο Χομπς, στην λατινική απόδοση του αρχικού αγγλικού κειμένου, αναδιατυπώνει κομβικές φράσεις που σχετίζονται με το ζήτημα της ισότητας:

Πρώτη Παραλλαγή – 14^ο Κεφάλαιο *Λεβιάθαν*:

«If a Covenant be made, wherein neither of the parties performe presently, but trust one another; in the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is Voyd; But if there be a common Power set over them bothe, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performeth first, has no assurance the other will performe after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, anger, and other Passions, without the feare of some coerceive Power; **which in the condition of meer Nature, where all men are equall**, and judges of the justnesse of their own fears cannot possibly be supposed» (LL,14:18)

Λατινική έκδοση: «Verum, si Contractus fiat, quo neuter Contrahentium statim praestare obligatur, sed ad diem certum Futurum, Pactum illud in mera conditione Naturae, id est in Bello, si quaecunque interveniat suspicio de praestando, invalidum est. In Civitate not item. Nam qui prior praestat, in casu priore incertus est, an praestinurus sit alter in Civitate certus est, quia est qui cogat. Itaque nisi Potentia communis aliqua sit coersiva, is qui prior praestat seipsum hosti prodit, preter Ius Naturale se & sua defendendi»

Μετάφραση της λατινικής παραλλαγής (η διαφορά αγγλικού-λατινικού με έντονη γραφή): «Εάν φαντασθούμε μια σύμβαση, την οποία οι συμβαλλόμενοι δεν εκτελούν αμέσως **αλλά αντιθέτως σε συγκεκριμένο μελλοντικό χρόνο**, αυτή η σύμβαση, στην αμιγή φυσική κατάσταση (που είναι κατάσταση πολέμου), σε περίπτωση υποψίας ως προς την εκτέλεσή της, η σύμβαση είναι άκυρη. Αυτό δεν ισχύει στην πολιτεία. Διότι, στην προηγούμενη περίπτωση το πρόσωπο που εκτελεί πρώτο βρίσκεται σε αβεβαιότητα ως προς την εκτέλεση του αντισυμβαλλομένου· στην πολιτεία είναι βέβαιο, επειδή υφίσταται κάποιος που μπορεί να επιβάλλει την εκτέλεση» (CLLev, 14:210-211).

Δεύτερη Παραλλαγή – 15^ο Κεφάλαιο *Λεβιάθαν*:

«the question of which is the better man has no place in the condition of mere Nature, where (as has been shewn before) all men are equall. The inequality that now is, has been introduced by the laws civill» (LLv, 15:21). «Το ερώτημα “ποιος είναι ο καλύτερος;” δεν έχει θέση στην αμιγή φυσική κατάσταση, όπου (όπως δείξαμε) όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι. Η υφιστάμενη σήμερα ανισότητα είναι αποτέλεσμα των θετών νόμων»

Λατινική έκδοση: «**Quaestio de Ordine inter Homines** in Conditione Naturali nulla est. **Distinctio** illa indroducta est a Lege Civilli» (CLLev, 15:234-235).

Μετάφραση της Λατινικής παραλλαγής: «Το ερώτημα της θέσης στην κοινωνική ιεραρχία μεταξύ των ανθρώπων δεν υφίσταται στη φυσική κατάσταση. Αυτή η διάκριση θεσπίστηκε από τους θετούς νόμους»

Διαπιστώνεται, τόσο από την εγκατάλειψη της φράσης «which in the condition of meer Nature, where all men are equal», όσο και από την αναδιατύπωση της φράσης «the question of which is the better man» και την αντικατάσταση της «inequality than now is» από την «Distinctio Ordine inter Homines», ότι ο Χομπς με την επιμονή στην ισότητα των ατόμων στοχεύει εμμέσως πλην σαφώς στην υπονόμηση της κοινωνίας των νομοκατεστημένων τάξεων και του γενεαλογικού προνομίου, δηλαδή δια του δόγματος της ισότητας αντιτίθεται στην κατ' έθος θεωρούμενη ως φυσική ιεραρχία μεταξύ των ανθρώπων της φεουδαρχίας. Γι' αυτό, φρονώ, επιμένει στην δυνατότητα φόνευσης των πάντων, αποσιωπώντας ακόμη και την δυνατότητα ύπαρξης άνισης ικανότητας φόνευσης (οι σωματικώς δυνατοί έναντι των αδύναμων, οι ευφυέστεροι έναντι των νοητικώς μειονεκτούντων, οι ώριμοι έναντι των εφήβων)²⁰⁷. Εάν επεκτεινόταν επί του προκειμένου, τότε ευλόγως θα ετίθετο το θέμα ότι άνιση ικανότητα φόνευσης παράγει διαφορετικές πιθανότητες επιβίωσης στην φυσική κατάσταση, δεδομένο ότι υπονομεύει την βασική χομπσιανή θέση περί ισότητας στην τρωτότητα²⁰⁸. Σύμφωνα με την στρατηγική της διάχυσης, που ακολουθεί ο Χομπς, ήτοι την διασπορά της κριτικής της επικρατούσης κοινωνικής τάξης σε διάφορα κεφάλαια του έργου, η θεματοποίηση των παραγράφων όπου αναλύει το θέμα της ισότητας θα πρέπει να συσχετίζεται με την θέση του για την γένεση της αριστοκρατίας, στο 10^ο Κεφάλαιο, *Περί Ισχύος, Αξίας, Αξιώματος, Τιμής και Αξιοσύνης*. Παραθέτω σχετικά αποσπάσματα:

«Οι θυρεοί και τα κληρονομικά οικοσχημα αποφέρουν τιμή **μόνον όταν** συνοδεύονται από προνόμια [...] Αυτό το είδος τιμής, που συνήθως αποκαλείται αριστοκρατία, έλκει την **καταγωγή του από τους αρχαίους Γερμανούς, Τίποτε παρόμοιο δεν ήταν γνωστό εκεί όπου ήταν άγνωστα τα γερμανικά έθιμα**. Ούτε τώρα απαντάται στα μέρη εκείνα όπου δεν έχουν κατοικήσει Γερμανοί [...] **Μεταξύ των λαών της Ασίας, της Αφρικής και της Αμερικής δεν υπάρχει, ούτε υπήρξε ποτέ κάτι τέτοιο. Μόνο οι Γερμανοί είχαν αυτό το έθιμο**, και από αυτούς μεταδόθηκε στην Αγγλία, Γαλλία, Ισπανία και Ιταλία, όταν εισέβαλλαν μαζικά στην Ιταλία ή όταν έκαναν τις κατακτήσεις τους σ'αυτές της δυτικές περιοχές του κόσμου» (Λ,10:164-165).

«η Γερμανία στην αρχαιότητα [...] ήταν διαιρεμένη μεταξύ αμέτρητων μικρών ηγεμονιών ή αρχηγών οικογενειών, οι οποίοι βρίσκονταν σε διαρκή πόλεμο μεταξύ τους. Αυτοί οι αρχηγοί ή ηγεμόνες, **κυρίως για να αναγνωρίζονται από τους οπαδούς** τους όταν καλύπτονταν από την πανοπλία τους και εν μέρει για την διακόσμηση, ζωγράφιζαν την πανοπλία ή το θυρεό ή το οικοσχημό τους με την εικόνα κάποιου θηρίου ή κάποιου άλλου πράγματος [...] Αυτή η διακόσμηση [...] κληροδοτούνταν στα παιδιά τους [...] σύμφωνα με τη θέληση του γέρου αρχηγού, δηλαδή, στα γερμανικά, του Herealt. **Όταν όμως πολλές τέτοιες οικογένειες συνενώνονται, ιδρύοντας μια μεγαλύτερη μοναρχία**, το καθήκον του Herealt να ορίζει θυρεούς γινόταν ιδιαίτερο, ξεχωριστό λειτούργημα. **Οι απόγονοι αυτών των ηγεμόνων αποτελούν τη μεγάλη και αρχαία αριστοκρατία** [...] αργότερα όχι μόνο οι βασιλείς αλλά και οι δημοκρατούμενες πολιτικές κοινότητες απένεμαν διάφορα είδη θυρών [...] **Όλα αυτά μπορεί να τα ανακαλύψει ο προσεκτικός αναγνώστης, στις αρχαίες ελληνικές και λατινι-**

²⁰⁷ Βλ. Hoekstra Kinch, *Hobbesian Equality*, p. 77, n. 3 & p. 85, στο *Hobbes Today, Insights for the 21st Century*, ed. S.A Lloyd, Cambridge U.P., Cambridge, 2013, pp. 76-112 .

²⁰⁸ Ό.π., 85.

κές ιστορίες, που αναφέρονται στο γερμανικό έθνος και στα έθιμά του κατά την εποχή εκείνη» (Λ,10:165).

«Τίτλοι τιμής, όπως δούκας, κόμης, μαρκήσιος και βαρόνος, είναι τιμητικοί διότι δηλώνουν την αξία που αποδίδει σε όσους τους κατέχουν η κυρίαρχη εξουσία της πολιτικής κοινότητας. Αυτοί οι τίτλοι ήσαν παλιά τίτλοι αξιωμάτων και διοικητικών θέσεων, προερχόμενοι κάποιοι από τους Ρωμαίους και άλλοι από τους Γερμανούς και τους Γάλλους [...] Με το πέρασμα του χρόνου, αυτά τα τιμητικά αξιώματα [...] μετατράπηκαν σε απλούς τίτλους που εξυπηρετούν κυρίως στην **διάκριση της προτεραιότητας, της θέσης και της τάξης** των υπηκόων στην πολιτική κοινότητα. Έτσι κάποιοι έγιναν δούκες, κόμητες, μαρκήσιοι και βαρόνοι περιοχών, τις οποίες **ούτε κατείχαν ούτε διοικούσαν**» (Λ,10:166).

«Αξίζει περισσότερο να γίνει στρατιωτικός διοικητής, δικαστής ή ν' αναλάβει οποιοδήποτε άλλο έργο, εκείνος που είναι ο **πλέον προικισμένος** με τις ιδιότητες που απαιτούνται για την καλή εκτέλεση του. Και **αξίζει περισσότερο τα πλούτη** εκείνος που διαθέτει τις απαιτούμενες ιδιότητες για την **καλή διαχείρισή τους**» (Λ,10:167). (έντονη γραφή δική μου σε όλα τα αποσπάσματα)

Πρόκειται για μια ευσύνοπτη επιτομή της αστικής κριτικής του φεουδαρχικού σχηματισμού. Δεν ύφισταται γενεαλογικό προνόμιο, η αριστοκρατία έλκει την καταγωγή της από έθιμα του Γερμανικού έθνους και όχι de jure divino, αυτό μπορεί να ανακαλυφθεί με έρευνα των αρχείων της ελληνικής και λατινικής αρχαιότητας, άρα είναι ζήτημα κριτικής έρευνας των ιστορικών πηγών όχι θεολογίας, οι τίτλοι ευγενείας δεν σημαίνουν έμφυτη ανωτερότητα των κατόχων τους και αυτός που αξίζει δεν είναι το μέλος της αριστοκρατίας αλλά ο πλέον προικισμένος με τις αρμόζουσες ιδιότητες για την εκτέλεση του όποιου έργου. Σε αυτές τις παραγράφους του 10^{ου} Κεφαλαίου συμπυκνώνεται η άρνηση της φεουδαρχικής κοσμοθέασης ως συστήματος *ανίσων και ποιοτικώς διαφόρων* στοιχείων κάθετης ιεράρχησης, των οποίων οι ιδιότητες εξαρτώνται από την ανυσματική απόσταση του εάστοτε στοιχείου από το ens realissimum et perfectissimum, το σημείο μέγιστης οντολογικής πυκνότητας και έδρας του Είναι, και η βούληση ανατροπής του ιστορικό-φιλοσοφικού εσχατολογικού σχήματος του χριστιανισμού από το, εξίσου εσχατολογικό, σχήμα της νομοτελειακής έλλογης προόδου του ανθρώπινου είδους και της αέναης βελτίωσης της ανθρωπότητας. Αντιθέτως, το χομπσιανό σύστημα συντίθεται από στοιχεία που τα χαρακτηρίζει η *ισότητα*, επί των οποίων κατηγορούνται *ιδιότητες ανεξαρτήτως της υπαρξεως του συστήματος*. Η ισότητα των συστημικών στοιχείων εδώ σημαίνει ότι οφείλει να δειχθεί ότι οι διαφορές μεταξύ της αριστοκρατίας, της αστικής τάξης και των πληβείακών μαζών, σε σχέση με τον κρατικό μηχανισμό, είναι *αδιάφορες και άνευ πολιτικών συνεπειών*. Αυτό ο Χομπς το επιτυγχάνει με την εισαγωγή της έννοιας της ισχύος, ως του θεμέλιου λίθου της εξασφάλισης της αυτοσυντήρησης και της οποίας ο ορισμός ως «τα μέσα που επί του παρόντος διαθέτει (ενν. ο άνθρωπος) για την απόκτηση κάποιου μελλοντικού προφανούς αγαθού»²⁰⁹ είναι χαρακτηριστικά *ουδέτερος* ως προς είτε την φεουδαρχική είτε ως προς την αστική κοινωνική τάξη πραγμάτων. Η θεματοποίηση της έννοιας της ισχύος με αυτό τον τρόπο και αυτό το σημασιακό εύρος εξαφανίζει την υποτιθέμενη διαφορά μεταξύ φεουδαρχικού προνομίου και αστικού πλούτου, ενώ, ταυτοχρόνως, χρησιμεύει ως κοινό μέτρο της αξίας του συνόλου των μελών

²⁰⁹ Λ,10:157.

του πολιτικού σώματος, ευγενών και commoners. Έτσι, η αναγωγή του τίτλου ευγενείας όχι στο γεγονός της καταγωγής αλλά στην ενεργή και παρούσα ποσότητα ισχύος και η εισαγωγή κοινού γνώμονα μέτρησης της ισχύος, τόσο για το γενεαλογικό προνόμιο όσο και για τον αστικό πλούτο, επιτρέπει στον Χομπς να εξισώσει τους δύο τύπους πολιτικής εξουσίας (αφήνοντας, προφανώς και ως μη όφειλε, εκτός της ανάλυσης τους στερούμενους ιδιοκτησίας). Η ισότητα του συστήματος, επομένως, δεν σημαίνει ότι όλοι οι αυτοουργοί είναι grosso modo ίσοι ως προς τις ικανότητες του σώματος ή του νου ή ότι όλοι ξεκινούν το ίδιο σημείο, αφού «το να έχεις διακεκριμένους γονείς επιφέρει τιμή διότι έτσι εξασφαλίζεις ευκολότερα βοήθειες και διατηρείς τους φίλους των προγόνων σου»²¹⁰, αλλά ότι όλοι είναι ίσοι υπό την έννοια ότι ουδείς εμποδίζεται προκαταβολικά να συμμετέχει ως ανεξάρτητος και με ικανότητα διακαιοπραξίας δρών στον υπό σύσταση κοινωνικό σχηματισμό, δεδομένο που «γεννά ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών»²¹¹ των παικτών του συναλλακτικού παιχνιδιού που χαρακτηρίζει την κοινωνία των συμβάσεων²¹². Η ισότητα δηλαδή προϋποτίθεται ως όρος του λογικού συλλογισμού που ολοκληρώνεται με την σύμπληξη του Συμβολαίου σύστασης της πολιτείας και τίθεται από την θεωρία ως ασθενής αξία ενάντια στην αριστοτελική οργανική τελεολογία.

Συνεχίζω με την επίθεση ενάντια σε αυτό που ο Χομπς ονομάζει “Aristotelity”:

Β. «Γνωρίζω ότι ο Αριστοτέλης (στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικών* του για να θεμελιώσει την διδασκαλία του), υποστηρίζει ότι ανάμεσα στους ανθρώπους ορισμένοι είναι φύσει άξιοι να διατάζουν, εννοώντας τους σοφότερους (στους οποίους συμπεριλαμβάνει τον εαυτό του χάριν της φιλοσοφίας του), και ορισμένοι να υπηρετούν (εννοώντας όσους είναι σωματικά δυνατοί αλλά δεν ήταν φιλόσοφοι, όπως ο ίδιος), ως εάν κύριος και υπηρέτης δεν καθιερώθηκαν (Σημ.: introduce=ρήμα που χρησιμοποιείται για να δείξει ότι κάτι νέο εισέρχεται στο εκάστοτε υπόψη πεδίο) με τη συναίνεση των ανθρώπων, αλλά εξαιτίας της διαφοράς της νοημοσύνης τους· το οποίο είναι ενάντιο όχι μόνο στον Λόγο αλλά και στην εμπειρία. Διότι πολύ λίγοι είναι τόσο ανόητοι ώστε να προτιμούν να τους κυβερνούν άλλοι παρά να κυβερνούν οι ίδιοι· ούτε όταν οι οηματίες σοφοί αντιμάχονται δια της βίας αυτούς που δυσπιστούν ως προς την σοφία τους, καθόλου βέβαιο δεν είναι ότι θα υπερισχύσουν πάντα, ή συχνά ή έστω κάποιες φορές» (Ο.π – μετάφραση τροποποιημένη από εμένα²¹³).

Τέλος, το απόσπασμα όπου τίθεται το διακύβευμα της συζήτησης:

Γ. «Η ερώτηση “ποιος είναι ο καλύτερος” δεν έχει θέση στην αμιγή φυσική κατάσταση, όπου (όπως έχει ήδη εκτεθεί) όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι. Η υφιστάμενη σήμερα ανισότητα

²¹⁰ Λ,10:163.

²¹¹ Λ,13:194.

²¹² Freudenthal Gideon, *Atom and Individual in the Age of Newton, On the Genesis of the Mechanistic Worldview*, μετφρ. Peter. MacLaughlin, D.Riedel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1986, p. 116, 123 κ.επ..

²¹³ Η σημαντικότερη μεταφραστική διαφορά είναι στην διαφορετική απόδοση της φράσης «do they always, or often, or almost at any time». Η συγκεκριμένη φράση στην ελληνική έκδοση αποδίδεται ως «καθόλου βέβαιο δεν είναι ότι θα υπερισχύσουν πάντα ή συχνά ή έστω τις περισσότερες φορές». Εκτιμώ ότι ο Χομπς εννοεί, κατά σειρά μειωνόμενης συχνότητας : πάντα, συχνά, σπάνια, άρα στο σημείο αυτό η ελληνική έκδοση χρήζει διόρθωσης.

είναι αποτέλεσμα του θετικού δικαίου» (Ό.π – μετάφραση ελαφρά τροποποιημένη από εμένα²¹⁴).

-Σχόλια επί του Α' Αποσπάσματος

Σε αναφορά με το Α απόσπασμα είναι προφανές ότι εάν η φύση έχει δημιουργήσει τους ανθρώπους ίσους αυτό το φυσικό γεγονός θα πρέπει να αναγνωριστεί προκειμένου να μπορέσει να εφαρμοστεί ο 1^{ος} φυσικός νόμος. Διότι, εάν η φύση δημιούργησε τους ανθρώπους ανίσους τότε απουσιάζει το κίνητρο που θα οδηγούσε τους ανθρώπους στην παντί μέσω επιδίωξη της ειρήνης, λόγω ακριβώς της ασυμμετρίας σωματικής ή/και πνευματικής ισχύος μεταξύ τους.

Αν δούμε την κατάσταση από τη σκοπιά του κατώτερου ατόμου, με την κατωτερότητα να συμπεριλαμβάνει οποιαδήποτε ιδιότητα ή κατηγορία που σχετίζεται με την εφαρμογή του 1^{ου} φυσικού νόμου, που γνωρίζει (πώς;) την κατωτερότητα του σε σχέση με άλλους, τους οποίους θεωρεί ανώτερους, τότε αμέσως προκύπτει ότι, υπό αυτές τις συνθήκες οι έχοντες την ελάχιστη γνώση ότι άλλα άτομα είναι ανώτερα, δεν θα επιθυμούσαν να συμβληθούν μαζί τους για τη συγκρότηση πολιτείας ώστε, τρόπον τινά, να θεσμοθετήσουν την αδυναμία τους στο εσωτερικό ενός μηχανισμού πολύ περισσότερο αυταρχικού και επικίνδυνου για αυτούς από την φυσική κατάσταση.

Αν πάρουμε την κατάσταση από τη σκοπιά του ανώτερου ατόμου, ενδέχεται όντως να γίνει αποδεκτή μια πρόταση ειρήνευσης και σύμπληξης συμβολαίου για τη δημιουργία πολιτείας με τους κατώτερους από αυτό, ως μη βλαπτική προς τα συμφέροντά του. Αλλά ποιο το όφελος του ανωτέρου; Μόλις συγκροτηθεί η πολιτεία η, πριν αδιευκρίνιστη, σωματική/πνευματική ασυμμετρία γίνεται εμφανής, οπότε καθίσταται πρόδηλο το γεγονός της αδυναμίας των κατωτέρων να υπερασπίσουν τα συμφέροντά τους και της ικανότητας των ανωτέρων να προωθούν τα δικά τους, ακόμα και εις βάρος των κατωτέρων.

Επίσης, εάν γίνει παραδεκτή η δυσσυμμετρία σωματικών και, κυρίως, πνευματικών ιδιοτήτων μεταξύ των ανθρώπων, καθίστανται προβληματικές και οι «τρεις πρωταρχικές αιτίες διαμάχης» που, υποτίθεται, είναι στη «φύση του ανθρώπου», δηλαδή ο ανταγωνισμός, η δυσπιστία και η δόξα²¹⁵. Από τη στιγμή που οι κατώτεροι έχουν έστω και την ελάχιστη συνείδηση της κατωτερότητας τους δεν είναι λογικό να αναμένεται να αισθανθούν την ανάγκη υπέρβασης του αδιεξόδου της φυσικής κατάστασης, διότι έχουν κάθε λόγο να συνεχίζουν να είναι δύσπιστοι και ανταγωνιστικοί προς τους φύσει ανωτέρους τους. Μάλιστα, η γνώση ότι υπάρχουν ανώτεροι θα πρέπει να ωθεί τους κατωτέρους στην απομάκρυνση από τους τόπους συνάντησης των εκλεκτών για την αποφυγή σύγκρουσης υπό φύσει δυσμενείς συνθήκες και πιθανότατης ήττας. Εάν, πάλι, οι κατώτεροι δεν έχουν ούτε και την ελάχιστη συνείδηση της μειονεκτικότητάς τους, τότε το όλο πρόβλημα της φυσικής κατάστασης εξαμίζεται και εκλείπει κάθε λόγος σύμπληξης συμβολαίου, τουλάχιστον κάθε λόγος που δεν ωθεί τους ανωτέρους να συμβληθούν επίσης με τα «λιοντάρια, (σ)τις αρκούδες και (σ)τους λυκούς²¹⁶»²¹⁷.

²¹⁴ Αποδίδω την φράση «laws civil» ως «θετικό δίκαιο» και όχι «θετοί νόμοι», όπως η ελλ. έκδοση.

²¹⁵ Λ, 13: 195.

²¹⁶ Λ, 4: 101.

Ίσως στην απάντηση θα μας βοηθήσει το Β απόσπασμα, όπου ο Χομπς επιτίθεται στην αριστοτέλεια άποψη ότι «εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἓνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν»²¹⁸. Ερμηνεύοντας την αριστοτελική διδασκαλία ο Χομπς δηλώνει ότι η υπακοή σχετίζεται με τη διαφοροποίηση της νοημοσύνης μεταξύ των ανθρώπων και δεν αποσπάται με όρους συναίνεσης. Η αριστοτελική θέση ότι υπάρχουν άτομα φύσει γεννημένα να υπακούουν και άλλα φύσει γεννημένα να διατάζουν, ισχυρίζεται ο Χομπς, αντιβαίνει και στον Λόγο και στην εμπειρία. Τον Λόγο διότι *πολύ λίγοι είναι τόσο ανόητοι ώστε να προτιμούν να τους κυβερνούν άλλοι παρά να κυβερνούν οι ίδιοι τους εαυτούς τους*. Την εμπειρία διότι, σε περίπτωση βίαιης σύγκρουσης μεταξύ των *οιηματιών σοφών* και αυτών που τους αρνούνται αυτή την ιδιότητα, οι σοφοί σπάνια αν ποτέ επικρατούν κατά την βίαιη αναμέτρηση. Ας εξετάσουμε τα δύο αυτά επιχειρήματα. Πρώτα, ας δούμε το επιχείρημα εκ του λόγου: κάθε άνθρωπος προτιμά να κυβερνά ο ίδιος τον εαυτό του ή πολύ λίγοι προτιμούν να τους κυβερνούν άλλοι και όχι να κυβερνούν οι ίδιοι. Εδώ, ο προσεκτικός αναγνώστης θα διακρίνει μια αμφισημία στην πρόταση, η οποία αποδίδεται από την ελληνική έκδοση. Στο αγγλικό πρωτότυπο ο Χομπς γράφει:

«For there are very few so foolish that had not rather govern themselves than be governed by others»²¹⁹.

Η έκφραση «govern themselves» επιδέχεται διπλής ερμηνείας και μπορεί να σημαίνει τόσο «εγώ κυβερνώ [τον εαυτό μου]» όσο και «ο εαυτός μου κυβερνά (άλλους)». Εδώ ο Χομπς, δια της σιωπηρής του άρνησης να αποσαφηνίσει, απευθύνει την πρόταση γνωρίζοντας ότι η λήψη της θα διαφέρει ποιοτικά ανάλογα με τον αναγνώστη· η αμφισημία δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή από άτομα που *εντοπίζουν τις διαφορές και τις ανομοιοότητες [...] ειδικά όταν αυτές είναι δύσκολο να παρατηρηθούν*²²⁰ σε συνδυασμό με τη νοητική ικανότητα που προκύπτει από την εξοικείωση των τεχνών *που θεμελιώνονται με τις λέξεις*²²¹. Πρόκειται όχι για τη φυσική αλλά για την επίκτητη νοημοσύνη, η οποία «βασίζεται στην ορθή χρήση της ομιλίας και παράγει τις επιστήμες»²²². Έπεται ότι τα άτομα που δεν διαθέτουν ανεπτυγμένη κρίση, *εξοικείωση με τη χρήση του γραπτού λόγου και δεν επιδεικνύουν σταθερά ισχυρή επιθυμία ισχύος*²²³ δεν αναμένεται να αντιληφθούν την ανάλυση του συγγραφέα. Το επιχείρημα είναι παραπλανητικό. Ως προς την πρώτη έννοια, ενώ είναι δυνατόν, υπό συγκεκριμένες κοινωνικό-ιστορικές συνθήκες και σε κάποιο βαθμό, να μπορεί άτομο ή ομαδώσεις ατόμων να έχουν μια εμπειρία αυτό-κυβέρνησης, ο μοναδικός τρόπος να προκύψει

²¹⁷ Kidder Joel, *Acknowledgement of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature*, p. 134, στο *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 131 (Apr. 1983).

²¹⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α,5:1254^a27-29, σελ. 80, μετφρ. Β. Μοσκόβη, εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1989.

²¹⁹ Hobbes Thomas, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, p. 96, I, 13:21, edited and introduced by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, USA, Indianapolis, 1994.

²²⁰ Λ,8:140.

²²¹ Λ,13:193, πλάγια δικά μου.

²²² Λ,8:143.

²²³ «Οι αιτίες [...] της διαφοράς των πνευματικών ικανοτήτων είναι τα πάθη, και οι διαφορές μεταξύ των παθών απορρέουν εν μέρει από τη διαφορετική συγκρότηση των σωμάτων και εν μέρει από την διαφορετική παιδεία» (Λ,8:143) & «Τα πάθη που προξενούν πρωτίστως τη διαφορά νοημοσύνης είναι η μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία ισχύος» (Λ,8:143-144, πλάγια δικά μου).

μαζική πρακτική εμπειρία της δεύτερης είναι το καθεστώς όπου ο κυρίαρχος είναι το σύνολο των πολιτών και η ανωτέρω εμπειρία θα αφορά αυτό το σύνολο και μόνο. Ακόμη, τι μπορεί να εννοεί ο Χομπς με την φράση *πολύ λίγοι είναι τόσο ανόητοι ώστε να προτιμούν να τους κυβερνούν άλλοι*; Όλη η ερμηνευτική προσέγγιση και ανάλυση των καταστροφικών μειονεκτημάτων της φυσικής κατάστασης προορίζεται να εκβάλλει και φιλοδοξεί να δείξει πέραν πάσης αμφιβολίας ότι, προκειμένου για την επίτευξη της ειρήνης και της ασφάλειας στην υπό ίδρυση πολιτεία, το σύνολο ή εν πάσει περιπτώσει μια σημαντική πλειοψηφία των φυσικών προσώπων που προετοιμάζονται να αυτό-μετασχηματιστούν σε τεχνητά πρόσωπα θα πρέπει να συναινέσει να *κυβερνάται από άλλον ή άλλους* στη νέα πολιτική διεύθυνση, καθώς *δεν είναι ικανοί να διαμορφώσουν ένα μακροπρόθεσμα βιώσιμο κοινωνικό δεσμό κατά το χρονικό διάστημα που εμπράκτως ασκούν την αυτό-κυβέρνηση των εαυτών τους*. Και μάλιστα, τα φυσικά πρόσωπα που το αντιλαμβάνονται αυτό και σπεύδουν να συγκροτήσουν πολιτεία υπό τους χομπσιανούς όρους και προϋποθέσεις θεωρούνται ότι είναι η επιτομή της ορθολογικότητας²²⁴.

Ίσως θα μπορούσαμε να διευκρινίσουμε ότι αυτό που θα πρέπει να εννοηθεί από τη φράση είναι ότι *πολύ λίγοι είναι τόσο ανόητοι ώστε να προτιμούν να τους κυβερνούν άλλοι όχι στην πολιτική κατάσταση αλλά στη φυσική κατάσταση*. Προφανώς ο Χομπς δεν θα μπορούσε να εννοεί πρόσωπο που μετά την ήττα στη μάχη και για να αποφύγει το «επικείμενο θανατηφόρο χτύπημα, υπόσχεται, είτε ρητά είτε με κάποια άλλη επαρκή δήλωση της βούλησής του, ότι η ζωή και η ελευθερία του θα είναι στη διάθεση του νικητή, εφόσον αυτός δεν του τις στερήσει» (Λ, 20: 270). Διότι, εδώ έχουμε την, έστω εξαναγκασμένη από τις συνθήκες, συναίνεση του ηττημένου, ο οποίος με τη σύναψη αυτής της δραστικά ετεροβαρούς συμβάσεως μετατρέπεται σε *υπηρέτη* με αντάλλαγμα τη διατήρηση της ζωής του, τη σωματική του ελευθερία και την εμπιστοσύνη του νικητή. Άρα, θα πρέπει να εννοεί τον ηττημένο που κρατείται σε ένα δεσμοκτήριο, «μέχρις ότου αποφασίσει για την τύχη του ο ιδιοκτήτης του, που είτε τον συνέλαβε είτε τον αγόρασε απ' όποιον τον είχε συλλάβει» (Ο.π). Δηλαδή, μιλούμε για φυσικά πρόσωπο που έχουν *υποδουλωθεί* και τα οποία «ονομάζονται [...] σκλάβοι και δεν έχουν καμία υποχρέωση· αντιθέτως μπορούν να σπάσουν τα δεσμά τους, να αποδράσουν, να φονεύσουν ή να αιχμαλωτίσουν τον αφέντη τους έχοντας το δικιο με το μέρος τους» (Ο.π). Παρεμπιπτόντως, αν θεωρήσουμε ότι στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης έχει εμφανιστεί και ανελιχθεί ο θεσμός της δουλείας και λειτουργεί δουλική αγορά, τότε δεν μπορούμε να ομιλούμε για ανειρήνευτο πόλεμο όλων εναντίον όλων. Η φράση *τον αγόρασε από όποιον τον είχε συλλάβει* (ενν. τον δούλο) εμπεριέχει ως προϋπόθεση και επάγει σε πολιτεία με ταξική διαστρωμάτωση, καταμερισμό εργασίας μεταξύ ελεύθερης, εξαρτημένης και ανελεύθερης εργασίας, ιδεολογία δικαίωσης της καταγωγής και διαιώνισης της ανελευθερίας μέρους του πληθυσμού, φυλακές και ειδικευμένα σώματα ενόπλων. Αυτό σημαίνει, βεβαίως, ότι έχει ήδη σχηματιστεί αυθορμήτως πολιτεία ατελούς μεν λειτουργούσης δε κυριαρχίας. Δηλαδή έχει υπονομευτεί η επαγωγική συγκρότηση του Κράτους ως «συμπέρασμα που βγαίνει από την ανάλυση των παθών»²²⁵, δηλαδή από την

²²⁴ Kidder Joel, *Acknowledgement of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature*, p.134 στο *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 131 (Apr. 1983), pp. 133-146.

²²⁵ Λ,13: 106.

λήψη του ανθρώπινου όντος στον κατώτατο δυνατό συντελεστή: *ως φύσει διπολικού ορεκτικού μηχανισμού επιθυμίας/αποστροφής*²²⁶.

Έστω ότι αυτή η δουλοκτητική πολιτεία ατελούς κυριαρχίας ενδιαφερθεί να μετασχηματιστεί στην χομπσιανή Πολιτική Κοινότητα, χωρίς να αλλάξει τις προηγούμενες πολιτικές και οικονομικές δομές· άρα χωρίς να απελευθερώσει τους συλληφθέντες ή πωληθέντες δούλους, με αποζημίωση των κυρίων τους. Σε αυτή την περίπτωση θα προέκυπτε ότι κάθε δουλοκτήτης θα ήταν ένας *ιδιώτης* κυρίαρχος, αφού θα διέθετε απόλυτη, στο μέτρο του ανθρωπίνως δυνατού και πάντως όχι λιγότερη από τον Δημόσιο Κυρίαρχο, εξουσία επί μέρους του πληθυσμού. Σε περίπτωση δε που εφαρμοστεί η -ρωμαϊκή- πρακτική της *manumissio*, οι απελεύθεροι θα τείνουν να σχηματίσουν έναν ιδιωτικό στρατό πελατών των πρώην κυρίων τους, ο οποίος θα τείνει να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα τους ακόμη και εναντίον των οδηγιών του Πολιτικού Κυρίαρχου. Από δε την σκοπιά των δούλων, είναι προφανές ότι θα θεωρούν κάθε πολίτη ως δυνάμει εχθρό τους και θα ήταν λογικό και αναμενόμενο να θεωρούν ότι ο διαζευτικός υποθετικός συλλογισμός του 1^{ου} φυσικού νόμου δεν ισχύει και, επομένως, ζώντας ακόμη στην φυσική κατάσταση έναντι του συνόλου των ελευθέρων πολιτών, έχουν το δικαίωμα να επιδιώκουν «την αρωγή και τα πλεονεκτήματα του πολέμου» (Λ,14:200). Βλέπουμε γιατί κάτι τέτοιο θα ήταν απαράδεκτο για τον Χομπς. Ουσιαστικά, ο θεσμός της δουλείας είναι η φεουδαρχία στο δικαϊκό της όριο· ο δούλος είναι ο άνθρωπος του αφέντη, ο αφέντης είναι ο άνθρωπος του κυρίαρχου αλλά ο κυρίαρχος γνωρίζει ότι σε περίπτωση σύγκρουσης συμφερόντων ή εντολών ο άνθρωπος του ανθρώπου του πιθανότατα θα υπακούσει τον άμεσο κύριο και όχι τον έμμεσο (κυρίαρχο). Αυτό, κατά τον Χομπς, συνιστά λόγο διάλυσης της πολιτείας καθώς διαπράττεται το σφάλμα να προσφέρεται «εξουσία λιγότερη από όσο απαιτείται για την ειρήνη και προστασία της πολιτικής κοινότητας» (Λ,29:380). Είναι αναγκαίο, λοιπόν, το σύνολο των ατόμων της υπό συγκρότηση κοινωνίας να εισέλθει στην πολιτεία έχοντας «παραιτηθεί από το δικαίωμα του πάνω σε όλα τα πράγματα»²²⁷ άρα και από το δικαίωμα της κατοχής *res vocales*. Σε αυτή την σχέση, διασαφηνίζει ο Χομπς, «Ο αφέντης του υπηρέτη είναι και αφέντης σε όλα, όσα αυτός κατέχει, τα αγαθά του, την εργασία του, τους υπηρέτες του, τα παιδιά του· μπορεί λοιπόν να απαιτήσει τη χρήση τους όποτε το θελήσει. Γιατί ο αφέντης του χάρισε τη ζωή με τη συμφωνία υπακοής, δηλ. τη συμφωνία να ορίζει και να εξουσιοδοτεί όλες τις πράξεις του αφέντη του. Και αν, σε περίπτωση ανυπακοής του, ο αφέντης του τον σκοτώσει, τον αλυσοδέσει ή τον τιμωρήσει με άλλο τρόπο, είναι ο ίδιος αυτεξούσιος εντολοδότης της τιμωρίας του και δεν μπορεί να κατηγορήσει τον αφέντη για αδικοπραγία. Συνοψίζοντας, τα δικαιώματα και οι συνέπειες της πατρικής και της δεσποτικής κυριότητας είναι ακριβώς τα ίδια μ' εκείνα της κυριαρχίας μέσω θέσμησης»²²⁸. Άρα, η υπηρετική σχέση κατέχει το ίδιο *status* και στις δύο πολιτείες και οι υπηρέτες επίσης, δεδομένου ότι τα δικαιώματα και οι συνέπειες της πατρικής, δεσποτικής και συναινετικής κυριαρχίας είναι ακριβώς τα ίδια.

Έχουμε δείξει ότι ο Χομπς παραδέχεται ότι υφίστανται διαφορές και μάλιστα διόλου ευκαταφρόνητες μεταξύ των ατόμων, τόσο σωματικές, που είναι μάλλον αδιάφορες στη συνάφεια μας, όσο και κυρίως διαφορές ως προς τις φυσικές ή/και επίκτητες διανοητικές αρε-

²²⁶ Λ,6:122.

²²⁷ Λ,14: 200.

²²⁸ Λ,20: 271-272.

τές· εφόσον ομολογουμένως «the combat of wits is the fiercest»²²⁹. Διαφορές που σχετίζονται με ανισότητες ως προς τη νοημοσύνη, την κρίση, τη συσχέτιση σκέψεων-σκοπών, τη σταθερότητα και την προσήλωση προς τον εκάστοτε στόχο. Αυτές οι ανισότητες εν μέρει μόνο οφείλονται στον βιο-ψυχικό μηχανισμό του ανθρωπίνου όντος. Επί της διαφοροποίησης των σωμάτων ως βιοφυσικών μονάδων με «διαφορετική συγκρότηση»²³⁰ άρα και διαφορετικής εντάσεως των παθών, επισυνάπτεται μια τεχνητή ανισότητα «λόγω της διαφοράς συνηθειών και παιδείας»²³¹. Ο Χομπς αναγνωρίζει την ύπαρξη τέτοιων διαφορών αλλά ισχυρίζεται ότι αυτές δεν μπορούν να επικυρώσουν το αίτημα των ευφυεστέρων/ισχυροτέρων ότι *φύσει* δικαιούνται να άρχουν επί των βραδυνώνων/ασθενεστέρων.

Παρενθετικά, δεν μπορούμε παρά να σημειώσουμε τον ανεπαίσθητα λεπτεπίλεπτο ειρωνικό τόνο της σχετικής ρητορικής ανάπτυξης: υπάρχουν διαφορές ως προς τη νοητική ή/και σωματική ιδιοσυστασία των ανθρώπων αλλά αυτές καθώς αυξάνεται η πληθυσμιακή συγκέντρωση τείνουν να χάνουν την σημασία τους συν το γεγονός ότι, εάν τα πράγματα ωθηθούν προς τα άκρα από τους ανωτέρους, αναφορικά με απαιτήσεις των τελευταίων ως προς ζητήματα περιορισμού, ελέγχου και υποχρέωσης, τότε, «όταν συνυπολογιστούν όλα»²³² εισέρχεται στο παίγνιο ο κίνδυνος του Μεγάλου Ισοπεδωτή, του Θανάτου και συγκεκριμένα του βιαίου θανάτου είτε με δόλο, είτε μέσω συνασπισμού αυτών των οποίων τα ζωτικά συμφέροντα θίγονται από την αυταρχική συμπεριφορά αυτών που θεωρούν ότι έχουν γεννηθεί για να κυριαρχούν αλλά δεν μπορούν να κυβερνήσουν χωρίς την συναίνεση των υπολοίπων. Η ειρωνεία συνίσταται στο ότι η χομπσιανή ρητορική ικανοποιεί τα αυτιά και των δύο στρατοπέδων. Οι *humiliores* τω σώματι ή/και πνεύματι είναι ικανοποιημένοι από το γεγονός ότι τους αναγνωρίζεται ότι έχουν την ικανότητα, τουλάχιστον, να θέσουν όρους και περιορισμούς στην ισχύ των εκλεκτών. Οι *potentiores* είναι ικανοποιημένοι από την αναγνώριση της ανωτερότητας τους, ενώ μπορούν πάντα να προσδοκούν τη σε ικανοποιητικό βαθμό προώθηση των συμφερόντων τους επί αντιπάλου που δομικά υστερεί ως προς αποφασιστικές ιδιότητες και χαρακτηριστικά που απαιτούνται για την υπεράσπιση των υλικών και άλλων αναγκών και επιθυμιών του εντός του συγκεκριμένου κοινωνικού δεσμού. Η αιχμή του δόρατος απευθύνεται, κατ'αρχάς, στο υπερήφανο μέλος της στρατιωτικά προσανατολισμένης ευζωϊστικής αριστοκρατίας, υπενθυμίζοντας ότι το ανθρώπινο δέρμα διαπερνάται με ιδιαίτερη ευκολία είτε από αγχέμαχα είτε από εκηβόλα όπλα. Μάλιστα δε, τα τελευταία, ευγενική προσφορά της αστικής κοινότητας προς το απολυταρχικό κράτος, έχουν την ικανότητα να διαπερνούν και την ισχυρότερη πανοπλία. Όσο για τα πρώτα, ήδη από τις αναμετρήσεις των πολέμων της Βουργουνδίας, την δεκαετία του 1470, το «ελβετικό πεζικό, αναπτυγμένο σε πυκνούς ρομβοειδείς σχηματισμούς απέδειξε την ικανότητα του να νικά εκπαιδευμένο ιππικό»²³³. Δηλαδή, ακόμη και στο κατ'εξοχήν πεδίο πρακτικής υπεροχής της φεουδαρχικής οίησης, ο τρόπος τακτικής ανάπτυξης και στρατηγικού σχεδιασμού των *συνασπισμένων* ασθενέστερων, ακύρωσε την ισχύ της πανοπλίας της ιππλάτης αριστοκρατίας. Ο Χομπς εφιστά την προσοχή στον ευγενικής καταγωγής ματαιόδο-

²²⁹ Hobbes Thomas, *Man & Citizen*, I,I:5, p. 114, ed. Bernard Gert, Hackett Publ. Co., Indianapolis/Cambridge, 3rd printing, 1997.

²³⁰ Λ,8: 143.

²³¹ Ό.π.

²³² Λ,13:193, έμφαση δική μου.

²³³ Tilly Charles, *Οι Ευρωπαϊκές Επανάστασεις 1492-1992*, Β' έκδοση, μετφρ. Κώστας Θεολόγου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998, σελ. 63.

ξο πολέμαρχο, του οποίου η πολυετής στρατιωτική εκγύμναση έχει εξοικειώσει με τον φόβο του θανάτου, επειδή θεωρεί ότι δεν μπορεί να τον αγγίξει μια συμμαχία ανεκπαίδευτων ανθρώπων του κινητού πλούτου:

«ας φανταστούμε κάποιον προικισμένο με μια εξαιρετική έμφυτη επιτηδειότητα στη χρήση των όπλων και κάποιον άλλο που σ' αυτήν την επιτηδειότητα έχει προσθέσει μια επίκτητη επιστημονική γνώση για το πώς μπορεί να πλήξει ή πως ενδέχεται να πληγεί από τον αντίπαλό του σε κάθε πιθανή θέση, επιθετική ή αμυντική. Η ικανότητα του πρώτου έχει ως προς την ικανότητα του δεύτερου τη σχέση που η σωφροσύνη έχει ως προς τη σοφία: και οι δύο είναι χρήσιμες, αλλά η δεύτερη είναι αλάνθαστη. Όσοι όμως εμπιστεύονται μόνο την αυθεντία των βιβλίων, ακολουθούν τυφλά τους τυφλούς, και μοιάζουν με κάποιον που, εμπιστευόμενος τους εσφαλμένους κανόνες ενός δασκάλου της οπλομαχίας, επιτίθεται με αλαζονεία στον αντίπαλο, με αποτέλεσμα να σκοτωθεί ή ταπεινωθεί» (Λ,5: 120).

Τοιουτοτρόπως, αποδεικνύεται ότι το αρχικό τακτικό ή/και στρατηγικό πλεονέκτημα εξωοικονομικής φύσεως του επαγγελματία πολέμαρχου μπορεί να αντικρουστεί από τον τεχνολογικό παράγοντα, (π.χ μακρύ τόξο, τοξοβαλίστρα, αρκεβούζιο), τερματίζοντας την κυριαρχία των συνασπισμένων ιπποτών επί του πεδίου της μάχης, στερώνοντας τους το σημαντικότερο μέρος της κοινωνικής τους επιρροής. Η δε στρατιωτική ήττα των επαγγελματιών πολεμιστών θα πρέπει να τους συνετίσει και στο πεδίο των πολιτικο-νομικών διεκδικήσεων διότι έχει αλλάξει και ο χώρος και ο τρόπος δημιουργίας ισχύος. Ο χώρος τείνει να μετατοπιστεί από το οχυρωμένο φρούριο και το φέουδο στο βιοτεχνικό δίκτυο της πόλης και της υπαίθρου, συσπειρωμένο γύρω από ένα τοπικό πόλο κεφαλαιακής συγκέντρωσης, ενώ ο τρόπος ολοένα και περισσότερο αφορά τους νόμους της εν τω γεννάσθαι αγοράς και όχι το γενεαλογικό προνόμιο της καταγωγής. Έτσι, ο Χομπς δείχνει στην τάξη που θεωρεί εαυτήν ότι φύσει προορίζεται να κατέχει το προνόμιο της διαταγής ότι η κυριαρχία της μπορεί να κλονιστεί από μια *επίκτητη επιστημονική γνώση*, ώστε μια *νέα παιδεία* να κατακρημνίσει την *συνήθεια* της υπακοής των θέσει ασθενεστερών.²³⁴

Άλλωστε, η προβληματική προσέγγιση της φυσικής ισότητας φαίνεται και από τον κάτωθι συλλογισμό:

Ο Χομπς, επιθυμεί να αποδείξει ότι :

«στην αμιγή φυσική κατάσταση [...] όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι» και ότι «η οίηση αποτελεί παράβαση αυτού του κανόνα» (Λ,15:222).

Ως γνώστης της κλασικής ρητορικής αρχίζει την αποδεικτική διαδικασία προσφέροντας τη διάζευξη:

-ΕΙΤΕ «η φύση έχει φτιάξει τους ανθρώπους ίσους» ΤΟΤΕ «τούτη η ισότητα πρέπει να αναγνωρισθεί (acknowledged)» (Ο.π).

²³⁴ Nerney Gayne, *The Hobbesian argument for human equality*, στο *The Southern Journal of Philosophy* (1986), Vol.XXIV, No. 4, p. 564-565.

-ΕΙΤΕ «και άνισους ακόμα να είχε φτιάξει τους ανθρώπους η φύση, επειδή όσοι θεωρούν εαυτούς ίσους δεν θα συνάψουν ειρήνη παρά μόνο επί ίσοις όροις» ΤΟΤΕ «η ισότητα πρέπει και πάλι να γίνει αποδεκτή (admitted)» (Ο.π).

Η ισότητα όχι μόνο έχει αποδειχτεί αλλά το συμπέρασμα προκύπτει από οποιαδήποτε προκείμενη. Η θεωρία και η εμπειρία συμπλέκονται με τέτοιο τρόπο ώστε εάν ο στόχος είναι η ειρήνη τότε η ισότητα συνιστά την άνευ όρων συνθήκη της επίτευξης του στόχου. Διότι, εάν πάρουμε το πρώτο σκέλος της διάζευξης τότε η στοιχειώδης διανοητική εντιμότητα θα μας οδηγήσει στην αναγνώριση του θεωρητικά προφανούς, ενώ, το δεύτερο σκέλος οδηγεί στην άρνηση του αληθούς και παραδοχή του ψευδούς μέσω των προστακτικών της φρόνησης, ώστε να επιτευχθεί ο τελικός στόχος της ειρήνευσης. Η αυθεντία της θεωρίας ενεργοποιείται υπό την προϋπόθεση ότι υποστηρίζεται ο *πολιτικά αναγκαίος* πρακτικός στόχος και η αυθεντία της εμπειρίας ενεργοποιείται προκειμένου να διαψεύσει μια ρητορικά αληθή πρόταση που όμως υπονομεύει το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα. Το ζητούμενο είναι οι άνθρωποι οφείλουν να παραδεχτούν ότι είναι φύσει ίσοι. Το συμπέρασμα, όπως εξάγεται, είναι ταυτοχρόνως ελλειμματικό και πλεονασματικό. Ελλειμματικό διότι δεν αποδεικνύεται, ούτε καν δηλώνεται, ότι οι άνθρωποι είναι φύσει ίσοι, πλεονασματικό διότι αναφέρει κατηγορηματικά τι ακριβώς πρέπει να αποδεχτούν τα άτομα, ακόμα και αν δεν ισχύει²³⁵. Εδώ το «αληθές» είναι το ημαρτημένο και η παραδοχή του αδυνατεί να θεμελιώσει πολιτεία ενώ το «ψευδές» είναι το ορθοκανονιστικό, του οποίου η παραδοχή (admitted²³⁶) συνιστά εκ των κρίσιμων όρων του λογικού συμπερασμού που θα επιτρέψει την σύσταση της πολιτικής κοινότητας.

Εδώ εκτιμώ ότι αξίζει να σημειώσουμε και το εξής: Το ρήμα αναγνωρίζω (acknowledge) ο Χομπς το χρησιμοποιεί σε σχέση με τους όρους γνώμη (opinion), δοξασία (belief) και πίστη (faith). Στο 7^ο Κεφάλαιο, *Περί των απολήξεων ή των αποφάνσεων του λογισμού*, ο Χομπς γράφει τα εξής:

«Κάθε λογισμός που κατευθύνεται από την επιθυμία της γνώσης έχει μια κατάληξη [...] εάν η βάση ενός τέτοιου λογισμού δεν είναι οι ορισμοί ή εάν οι ορισμοί δεν συνδέονται σωστά σε συλλογισμούς, τότε η κατάληξη ή το συμπέρασμα δεν είναι [...] παρά γνώμη (opinion)» (Λ,7: 135-136).

«Όταν ο λογισμός δεν έχει ως αφετηρία ορισμούς, τότε αρχίζει είτε με κάποιον ελεύθερο στοχασμό, οπότε αποκαλείται και πάλι γνώμη, είτε με τις απόψεις κάποιου, την ειλικρίνεια του οποίου και την ικανότητα του να γνωρίζει την αλήθεια δεν αμφισβητούμε. Σε αυτή την περίπτωση ο λογισμός μας δεν αφορά τόσο τα ίδια τα πράγματα όσο τα πρόσωπα, και οι αποφάσεις μας αποκαλούνται πίστη (belief) και εμπιστοσύνη (faith) – όπου η εμπιστοσύνη (faith) είναι προς τον άνθρωπο, ενώ η πίστη (belief) είναι και προς τον άνθρωπο και προς την αλήθεια των λόγων του. Άρα στην πίστη (belief) συνυπάρχουν δύο γνώμες, μια για τους λόγους του ανθρώπου και μια άλλη για την αρετή του» (Ο.π:137).

²³⁵ Herber Gary, *Thomas Hobbes's Counterfeit Equality*, p.273, στο *Southern Journal of Philosophy*, 1976, Vol. 14, Issue 3, pp. 269-282.

²³⁶ «If nature therefore have made men equal, that equality is to be **acknowledged**· or if nature have made men unequal, yet because men that **think** themselves equal will not enter into conditions of peace but upon equal terms, such equality must be **admitted**» (LL, 15:96).

«Αλλά με το πιστεύω σε, όπως συναντάται στη θρησκεία, δεν εννοείται εμπιστοσύνη στο πρόσωπο, αλλά ομολογία και παραδοχή (acknowledgment) του δόγματος» (Ο.π).

«Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι, όταν πιστεύουμε μια οποιαδήποτε άποψη [“when we believe any saying whatsoever it be”] στη βάση επιχειρημάτων που αντλούνται όχι από τα ίδια τα πράγματα ή από τις αρχές του φυσικού λόγου, αλλά από την αυθεντία εκείνου που τη διατύπωσε και από την εκτίμηση που του τρέφουμε, τότε αντικείμενο της πίστης μας είναι ο ομιλητής ή το πρόσωπο, το οποίο πιστεύουμε και θεωρούμε αξιόπιστο, παίρνοντας τον λόγο αυτού και μόνο αυτού τοις μετρητοίς» (Ο.π:138-μετάφραση ελαφρά τροποποιημένη).

Προκύπτει από τα παραπάνω ότι η αναγνώριση (acknowledgement) συσχετίζεται με την γνώμη (opinion), την πίστη (belief), την εμπιστοσύνη (trust), τα οποία αφορούν όχι την κατάλληλη διάταξη των ορθών ορισμών εντός εγκύρων συλλογιστικών ακολουθιών αλλά αναφέρονται στην πεποίθηση ως προς την ειλικρίνεια και εντιμότητα άλλου προσώπου, άρα σχετίζονται με την εξουσία ανθρώπων επί ανθρώπων. Συνάγεται ότι, ο ένατος φυσικός νόμος ενάντια στην οίηση, ο οποίος εντέλλεται: “that every man acknowledge other for his equal by nature” απορρέει φρονησιακώς, δηλαδή ορθοκανονιστικά, και όχι ως συμπέρασμα «των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί για την υποσημάνση και τη δήλωση των σκέψεών μας [...] έως ότου καταλήξουμε στη γνώση όλων των συνεπειών, όσες συνάγονται από τα ονόματα, τα οποία σχετίζονται με το εκάστοτε θέμα»²³⁷. «Αυτή η διαδικασία αποκαλείται επιστήμη (και) είναι η γνώση των συνεπειών και της εξάρτησης ενός γεγονότος από ένα άλλο, χάρη στην οποία, με βάση ότι μπορούμε τώρα να κάνουμε, γνωρίζουμε πώς να κάνουμε κάτι άλλο ή και το ίδιο, όταν θελήσουμε»²³⁸. Η ισότητα συνιστά μία εκ των αναγκαίων προϋποθέσεων συγκρότησης της πολιτείας, κατά την χρονική στιγμή της σύμπληξης του Συμβολαίου, και όχι φυσικό χαρακτηριστικό της ανθρωπότητας per se που είχε διαφύγει της προσοχής των παλαιότερων πολιτικών στοχαστών. Η επίκληση της φύσει ισότητας στοχεύει, ταυτόχρονα, τους εξής τύπους ατόμων:

- Τον υπερήφανο διανοούμενο. Σε αυτόν προσφέρεται το επιχείρημα ότι αδυνατεί να εμφανίσει πρακτικά αποτελέσματα χωρίς την βοήθεια των πνευματικώς κατωτέρων του. Η ήττα στο πεδίο της μάχης θα τον θέσει δε στην υπηρεσία των διανοητικώς υποδεεστέρων και από τον επικείμενο συγχρωτισμό των δύο κατηγοριών θα προκύψει αμοιβαία ωφέλεια.
- Τον υπερήφανο για την αριστοκρατική καταγωγή ευγενή. Σε αυτόν προσφέρεται το επιχείρημα του συνασπισμού των αδυνάτων. Η δυνατότητα αναζήτησης συμμάχων και σύναψης συμμαχίας συνιστά λειτουργική ισχύ που ενέχει θέση πολλαπλασιαστή ισχύος και μπορεί να υπερνικήσει τόσο τη σωματική δύναμη όσο και την πνευματική ανωτερότητα. Ενδεχομένως στο σημείο αυτό διακρίνεται πρώτο-διαλεκτική κυρίου & δούλου, υπό την έννοια μιας αρχικής και αρκτικής διαλεκτικής ισχύος-αδυναμίας, όπου, σύμφωνα με τη χομπσιανή εξισωτική επιχειρηματολογία, οι ασθενείς είναι το άλας της γης και οι σε τελευταία ανάλυση δημιουργοί του ανθρωπίνου πολιτισμού. Και αυτό διότι είναι οι ανίσχυροι ως τέτοιοι που έχουν το μεγα-

²³⁷ Λ,5:114, 118.

²³⁸ Λ,5: 118.

λύτερο κίνητρο διανοητικής ανόρθωσης καθώς εμπλέκονται υπό άνισους και ετεροβαρείς όρους στον στίβο της ανάγκης και της επιβίωσης, άρα είναι αυτοί οι οποίοι εξαναγκάζονται από την δολοφονική καθημερινότητα της εκμετάλλευσης να διδάξουν εαυτούς πώς να εξουδετερώνουν την ατομική ή συλλογική ισχύ των, υποτιθέμενων, ανωτέρων τους.²³⁹

Τελικά μπορούμε ίσως να πούμε ότι σε σχέση με τον 9^ο φυσικό νόμο, η δήλωση του Χομπς ότι «και άνισους ακόμη να είχε φτιάξει τους ανθρώπους η φύση [...] η ισότητα πρέπει και πάλι να γίνει παραδεκτή» πρακτικά ακυρώνει σύνολη την προηγηθείσα επιχειρηματολογία που αποσκοπούσε στην απόδειξη της φύσει ισότητας των ατόμων, της αντίστοιχης ισότητας δικαιωμάτων άρα και της ίσης συμμετοχής, κατά τη στιγμή σύμπληξης του συμβολαίου συγκρότησης της πολιτείας. Επίσης και κυρίως, το γεγονός ότι η αλήθεια επί του συγκεκριμένου ζητήματος είναι *πολιτικά αδιάφορη* ως προς τη γενική εγκυρότητα της αξιωματικής και των συμπερασμάτων της συνιστά μια *in medias res* αποδοχή ότι τα θεμέλια του φυσικού δικαίου, ως προς τουλάχιστον ένα φυσικό νόμο, είναι επισφαλή. Ερώτημα: το ότι ένας φυσικός νόμος αποδεικνύεται ότι στηρίζεται σε ένα *γενναίον ψεύδος* τι συνέπειες επιφέρει επί των υπολοίπων φυσικών νόμων; Εκ του γεγονότος ότι το γινόμενο της υποστηρικτικής επιχειρηματολογίας των φυσικών νόμων πολλαπλασιάζεται με ένα συντελεστή ψεύδους, ως προς ένα συγκεκριμένο και μάλιστα κρίσιμο νόμο, τι αληθειακά αποτελέσματα εξάγει ως προς την συνολική εγκυρότητα της προβληματικής; Εάν υπονομευτεί το αληθειακό *status* ενός νόμου δεν υπονομεύονται όλοι; Εάν δεν υπάρχει ισότητα μεταξύ του πληθυσμού της φυσικής κατάστασης, πώς μπορεί να αποτελεί «εντολή ή γενικό κανόνα του Λόγου ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει»²⁴⁰, αφού είναι «η ισότητα ικανοτήτων (που) γεννά και ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών μας»²⁴¹.

Μένει ακόμη ένα στρώμα ατόμων προς τα οποία απευθύνεται ο Χομπς και μάλιστα το πολυπληθέστερο, καθώς αφορά τους μετριοπαθείς ως προς την επιθυμία συνεχούς απόκτησης ισχύος και μειονεκτούντες ως προς την ικανότητα χειρισμού και σύνδεσης των ονομάτων, δηλαδή αυτούς που δεν είχαν την ευκαιρία να ασκηθούν στον μεθοδικά διευθυνόμενο συνειρμό που «κατευθύνεται από κάποιο σκοπό [...] και ισοδυναμεί με την ικανότητα της ανακάλυψης [...] (της) διερεύνησης(ς) δηλαδή των αιτιών κάποιου παρόντος ή παρελθόντος αποτελέσματος, ή των αποτελεσμάτων κάποιας παρούσας ή παρελθούσας αιτίας» (Λ,3: 97).

Αυτός ο τύπος ατόμου αναφέρεται στο περί της φυσικής κατάστασης 13ο κεφάλαιο ως εξής: «επειδή κάποιοι επιδιώκουν κατακτήσεις πέραν των όσων απαιτεί η ασφάλειά τους, για να απολαμβάνουν την αίσθηση ισχύος που αυτές τους προσφέρουν, αν οι υπόλοιποι που κατά τ' άλλα θα ήταν ευτυχείς και σε μετριοπαθέστερα όρια, περιορίζονταν στην άμυνα και δεν επέκτειναν επίσης με κατακτήσεις την ισχύ τους, σύντομα δεν θα ήταν σε θέση να επιβιώσουν» (Λ,13: 194-95). Σε αυτούς τους μετριοπαθείς μπορούμε να ανιχνεύσουμε

²³⁹ Nerney Gayne, *The Hobbesian argument for human equality*, p. 566 στο *The Southern Journal of Philosophy* (1986), Vol.XXIV, No. 4.

²⁴⁰ Λ,14:198.

²⁴¹ Λ,13:194.

την προέλευση: πρέπει να είναι αυτοί που κατέχουν περιορισμένη φυσική ισχύ, ήτοι περιορισμένη «υπεροχή των ικανοτήτων του σώματος ή του νου» και περιορισμένη *υπεροχή* σε εργαλειακή ισχύ, ήτοι πλούτη, υπηρέτες, φίλους, φήμη, ευγλωτία κ.λ.π.²⁴². Τέλος, θα πρέπει στην παραπάνω ομάδα να συμπεριλάβουμε και «εκείνους που είμαστε υποχρεωμένοι να κυβερνούμε»²⁴³ και οι οποίοι βρίσκονται σε κατάσταση επιστημολογικής μειονεκτικότητας καθώς «η έλλειψη γνώσης, δηλαδή η άγνοια των αιτίων, προδιαθέτει ή μάλλον υποχρεώνει κάποιον να βασίζεται στη συμβουλή και στην αυθεντία των άλλων»²⁴⁴ και εξ αυτής της άγνοιας των αιτιών «και της αρχικής εγκαθίδρυσης του δικαίου, της ευθυδικίας, του νόμου και της δικαιοσύνης, προδιαθέτει(ουν) τον (τους) ανθρώπο(ους) στο να κάνει(ουν) τα έθιμα και το παράδειγμα κανόνα των πράξεών του(ς) [...] σαν τα μικρά παιδιά, που δεν έχουν άλλο κανόνα καλών ή κακών τρόπων από τις νοθεσίες των γονέων και των δασκάλων τους» (Λ,11:174, έμφαση δική μου).

Στους αναγνώστες του *Λεβιάθαν* και έχοντας υπόψη την παραπάνω ανάλυση ο Χομπς προσφέρει, κατ' ουσίαν, την εξής αφήγηση: η προ-πολιτική κατάσταση της ανθρωπότητας είναι ένας ιδιαιτέρως επικίνδυνος «τόπος». Εάν υφίστανται ανισότητες ως προς το σώμα ή το πνεύμα, αυτές δεν είναι δυνατόν να ενεργοποιούνται μεσο-μακροπρόθεσμα ώστε να αποκομίσουν οι φορείς τους μια προνομιούχο θέση στην προ-συμβολαϊκή κοινότητα. Το συνολικό χάος της συνεχούς διαντίδρασης των εκεί ευρισκομένων υποκειμένων αδυνατεί να παγιωθεί σε μόνιμους εξουσιαστικούς μηχανισμούς λόγω της αδυναμίας μακροπρόθεσμα επιτυχημένης άσκησης της διαβουλευτικής ικανότητας του ανθρώπου. Πράγματι, «επειδή κατά την στάθμιση οι ορέξεις και οι αποστροφές καθορίζονται από την πρόβλεψη των καλών και των κακών συνεπειών και επακολουθούν της ενέργειας, την οποία σταθμίζουμε, η καλή ή κακή έκβαση της τελευταίας εξαρτάται από την πρόβλεψη μιας μακράς αλυσίδας συνεπειών, της οποίας το τέλος μόνον πολύ σπάνια μπορεί κάποιος να διακρίνει» (Λ,6:132). Στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης *όλοι*, εκ των πραγμάτων, *ίσοι* και *άνισοι*, ευφυείς και βραδύνοες, δυνατοί και ασθενείς, αδυνατούν να ενεργοποιήσουν τα όποια χαρίσματα τους επ' ωφελεία τους. Είτε είναι *ίσοι*, είτε είναι *άνισοι* η φυσική κατάσταση τείνει να τους εξισώσει καθώς εκ κατασκευής υποβαθμίζει το όποιο πνευματικό ή/και σωματικό πλεονέκτημα. Κάθε άτομο είναι καταδικασμένο, ανεξαρτήτως της οξύνοιας ή της σωματικής ρώμης που διαθέτει, να διακινδυνεύει κάθε φορά που δραστηριοποιείται συμφώνως προς το χάρισμά του καθώς, εξ αυτής καθαυτής της ενεργοποίησης του χαρίσματος, αποκαλύπτεται ως πιθανή απειλή σε αδιευκρίνιστο αριθμό δυνάμει αντιπάλων, οι οποίοι ευλόγως αναμένεται να αντιδράσουν. Η γνώση αυτής της αυτοκαταστροφικής διαλεκτικής αντιστροφής, συνεπεία της δραστηριοποίησης του φυσικού πλεονεκτήματος, υποχρεώνει τον κάτοχο του να ζει, εκών άκων, σε ένα αιώνιο παρόν, ορίζοντας αξιωματικώς ότι ο «σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας [...] δεν είναι μια μοναδική και στιγμιαία απόλαυση· είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών δια παντός» (Λ,11:169).

²⁴² Λ,10:158-159, έμφαση δική μου. Δεν είναι αυτό καθαυτό το ποσό διαθέσιμης ισχύος αλλά η διαφορά της από άλλα συγκρίσιμα τοπικά ή περιφερειακά μεγέθη ισχύος που μετράει στον συνολικό ισοζύγιο.

²⁴³ Λ,4:103.

²⁴⁴ Λ, 11:173.

Σύμφωνα με τον Χομπς η επικινδυνότητα της φυσικής κατάστασης θα πρέπει να κινητροδοτήσει το σύνολο των ατόμων που επηρεάζει να την εγκαταλείψουν. Σε αυτή την περίπτωση όμως η ασφάλεια και η ειρήνευση της νέας Πολιτείας δεν μπορεί παρά να ωφελήσει τα καθ' οιονδήποτε τρόπο χαρισματικά υποκείμενα καθώς θα τους διαθέσει έναν θεσμικό χώρο, εντός του οποίου θα έχουν την δυνατότητα να εκδιπλώσουν συστηματικά σε ικανό χρονικό βάθος και με παραμένοντα αποτελέσματα τις ικανότητές τους και να υπερισχύσουν στον αγώνα της κατάκτησης της εγκόσμιας ευδαιμονίας. Γιατί λοιπόν θα έπρεπε οι μη προικισμένοι να συναινέσουν σε αυτό που θα μπορούσε να περιγραφεί και ως εθελούσια αποδοχή της υστέρησής τους; Η μέχρι τούδε ανάλυση υπονοεί ότι τα συγκεκριμένα υποκείμενα πιθανώς θα αναλάβουν τον ρόλο εκτέλεσης των οδηγιών αυτών που κατέχουν «την πλήρη κατανόηση των λέξεων» και είναι ικανοί να αρχίσουν και φέρουν εις πέρας «μια μεθοδική έρευνα» (Λ,11: 174 & Λ,3: 97). Τι θα μπορούσε να αντισταθμίσει την απώλεια του αυτεξούσιου της φυσικής κατάστασης; Μόνο η σε απόλυτους αριθμούς αύξηση της *συνολικής* μετα-συμβολαϊκής ευδαιμονίας, ούτως ώστε η γενική αύξηση της ικανοποίησης όλων να αντανακλάται και στην ειδική αύξηση της ικανοποίησης των μειονεκτούντων.

Παραπάνω ανέφερα αρκετούς τύπους υποκειμένων σε σχέση με την ανάλυση περί φύσεως ισότητας των ατόμων του Χομπς, όπως ο ματαιόδοξος διανοούμενος, ο υπερήφανος ευγενικής καταγωγής φεουδάρχης, όπως επίσης και άλλα άτομα μειωμένου νοητικού ή/και κοινωνικού status, όμως εκτιμώ ότι θα πρέπει να εξετάσουμε ένα χωρίο του *Λεβιάθαν* όπου ο Χομπς αποτυπώνει, μάλλον ασυνείδητα, το ίχνος της ανισότητας ως του κατ'έξοχην όρου θεμελίωσης του αστικού κοινωνικού σχηματισμού. Το χωρίο αναφέρεται στην συντακτική πράξη της Κρατικής Πολιτικής Κοινότητας που ευαγγελίζεται η χομπσιανός πολιτικός στοχασμός. Σύμφωνα με τον Χομπς:

«Υπάρχει ένας και μοναδικός τρόπος συγκρότησης κοινής εξουσίας, ικανής να προστατεύσει τους ανθρώπους από τις έξωθεν επιβολές και τις μεταξύ τους αδικοπραγίες και να τους παρέχει ασφάλεια έτσι ώστε να ζουν ικανοποιημένοι, συντηρούμενοι από την εργασία τους και τους καρπούς της γης [...] ο τρόπος είναι ο εξής [...] αναθέτουν σ' ένα άτομο ή σε μια συνέλευση ατόμων να τους εκπροσωπεί» (Λ,17: 240-241, έμφαση δική μου). Το δε ομιλιακό ενέργημα δια του οποίου επιτελείται αυτή η ανάθεση έχει τον εξής τύπο, κατά Χομπς:

«Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμα μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμα σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο» (Λ,17: 241, έμφαση δική μου).

Κατ'αρχάς εκτιμώ ότι πρέπει να παρατηρηθούν τα κάτωθι:

Όπως διαπιστώνεται από το μέρος της αποσπάσματος που έχει σημειωθεί με πλάγια γραφή, υφίσταται αντίφαση στο λεκτικό επιτέλεσης των παράλληλων κοινωνικών συμβολαίων των αυτουργών. Εφόσον εξουσιοδοτείς δεν μπορείς να απεμπολείς και εάν απεμπολείς έχεις απωλέσει την ικανότητα εξουσιοδότησης. Επιπροσθέτως, το ρήμα «εξουσιοδοτώ» έχει ως αντικείμενο όνομα προσώπου ή προσώπων υπέρ του οποίου ή των οποίων μεταβιβάζεται η άσκηση δικαιώματος από τον κάτοχο. Αντιθέτως, το ρήμα απεμπολώ, έχει ως αντικείμενο δικαίωμα ή δικαιώματα τα οποία ο κάτοχος εκουσίως εγκαταλείπει και μια πρόθεση δια της οποίας προσανατολίζει υπέρ ποίου ή ποίων το δικαίωμα/δικαιώματα απεμπολούνται. Η πράξη της εξουσιοδότησης και η πράξη της απεμπόλησης είναι λογικά ανεξάρτητες

πράξεις και, υπό ομαλές τουλάχιστον συνθήκες, δεν χωρεί αλληλοπεριχώρησή τους. Άλλωστε, στο 21^ο κεφάλαιο *Περί της Ελευθερίας των Υπηκόων*, ο Χομπς δεν αναφέρει την έννοια της αλλοτρίωσης αλλά επιμένει στην εξουσιοδότηση:

«έχει ήδη καταδειχθεί ότι απ' όσα δύναται να κάνει ο κυρίαρχος αντιπρόσωπος σε έναν υπήκοο τίποτα και με οποιαδήποτε μορφή δεν μπορεί στην κυριολεξία να αποκληθεί αδικία ή αδικοπραγία, εφόσον κάθε υπήκοος είναι αυτεξούσιος εντολοδότης κάθε πράξης του κυρίαρχου» (Λ,21: 280, έμφαση δική μου). Καμία αναφορά σε απεμπόληση δικαιώματος αυτοκυβέρνησης αλλά τονισμός της έννοιας της εξουσιοδότησης και της σχέσης αντιπροσώπευσης. Και λίγες σελίδες πιο κάτω επαναλαμβάνει, κατά την ανάλυση της ελευθερία των υπηκόων:

«Κανείς δεν έχει οποιαδήποτε υποχρέωση που να μην απορρέει από κάποια δική του πράξη [...] τα όρια λοιπόν θα συναχθούν είτε από τη σαφή ρήση “Εξουσιοδοτώ όλες τις πράξεις του”, είτε από την πρόθεση όποιου υποτάσσεται σε μια τέτοια εξουσία (πρόθεση που πρέπει με τη σειρά της να κατανοηθεί ξεκινώντας από το σκοπό του υποτασσόμενου) [...] Επίσης, όταν ένας υπήκοος επικυρώνει την κυρίαρχη εξουσία με τις λέξεις “εξουσιοδοτώ ή αναλαμβάνω την ευθύνη για όλες τις πράξεις του” δεν περιορίζει καθόλου την προγενέστερη φυσική ελευθερία του» (Λ,21: 283 & 284). Και πάλι λείπει κάθε αναφορά σε απεμπόληση δικαιώματος ενώ η ερμηνευτική προσέγγιση αφορά αποκλειστικά το δίπολο εξουσιοδότηση/αντιπροσώπευση, προσέγγιση που άλλωστε επιβεβαιώνεται από την δήλωση του Χομπς ότι με την εκχώρηση εξουσιοδότησης δεν περιορίζεται η πρότερη φυσική ελευθερία του υπηκόου και, κατά συνέπεια, «κανείς δεν υποχρεούται με βάση τα ίδια του τα λόγια να σκοτώσει είτε τον εαυτό του είτε οποιονδήποτε άλλον» (Ο.π). Αυτή η διευκρίνιση δεν μπορεί να ισχύσει σε περίπτωση απεμπόλησης του φυσικού δικαιώματος αυτοκυβέρνησης διότι τότε ο Κυρίαρχος έχει το δικαίωμα να απαιτήσει την αφαίρεση ζωής από κάθε υπήκοο καθώς η διατήρηση ή διακοπή της εμπεριέχεται στο απεμπολημένο δικαίωμα. Φαίνεται ότι η πραγμάτευση του κεφαλαίου 17 δεν συνάδει με αυτή του κεφαλαίου 21.

Άλλο πρόβλημα με το ομιλιακό ενέργημα σύστασης της πολιτείας του κεφαλαίου 17 είναι η ασάφεια του κειμένου σχετικά με τα υπό παραχώρηση δικαιώματα. Σε πρώτη εξέταση φαίνεται να εγκαταλείπεται το σύνολο του φυσικού δικαιώματος αλλά κατ' αυτό τον τρόπο εγκαταλείπεται και το δικαίωμα αυτό-άμυνας. Αν πάλι θεωρήσουμε ότι το δικαίωμα προστασίας της ζωής και της σωματικής ακεραιότητας διατηρείται ανέπαφο τότε, κατά λογική αναγκαιότητα, θα πρέπει να διατηρούνται και όλα τα συμπληρωματικά δικαιώματα που κατά την κρίση του υπηκόου η άσκησή τους επιτρέπει την επίτευξη του στόχου της αυτοσυντήρησης διότι «όποιος έχει δικαίωμα στο σκοπό, έχει δικαίωμα και στα μέσα»²⁴⁵. Βεβαίως, υπάρχει τρόπος συμφιλίωσης των λογικώς και εμπειρικώς ασύνδετων εννοιών. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι, έχοντας υπόψη ότι στέκει λογικώς η άποψη ότι η απεμπόληση δικαιώματος συνιστά σχέση σκοπού-μέσων και «δεδομένου ότι σκοπός της θέσμισης της πολιτικής κοινότητας είναι η κοινή ειρήνη και προστασία [...] δικαιωματικά ο άνθρωπος – ή η συνέλευση ανθρώπων - που ασκεί την κυριαρχία, αποφασίζει για ό,τι αφορά τα μέσα, τα εμπόδια ή τις διαταραχές της ειρήνης και της προστασίας και πράττει ό,τι θεωρεί αναγκαίο για τη διατήρηση της ειρήνης και της ασφάλειας» (Λ,18: 247). Μπορούμε να συμπεράνουμε

²⁴⁵ Λ,18:247.

εκ των παραπάνω ότι, εφόσον ο σκοπός είναι η ειρήνη και η ασφάλεια, τότε ο κυρίαρχος αντιπρόσωπος θα πρέπει να έχει στην διάθεσή του τη δυνατότητα να κρίνει ποια δικαιώματα θα πρέπει να ζητήσει να παραχωρηθούν, προκειμένου να υπερασπίσει τον πλειοψηφικώς συμφωνηθέντα στόχο. Και ακριβώς όπως ο υπήκοος δεν μπορεί να γνωρίζει εκ των προτέρων ποια δικαιώματα θα απαιτηθούν για να καταστήσει εαυτόν ικανό να υπερασπίσει την ζωή και την σωματική του ακεραιότητα, ομοίως και ο κυρίαρχος δεν μπορεί να γνωρίζει ποια ακριβώς δικαιώματα θα πρέπει να διεκδικήσει από τους υπηκόους του για να υπερασπίσει τη δημόσια ειρήνη και ασφάλεια. Η πρόθεση των υπηκόων για σύμπραξη και συγκρότηση πολιτείας συμπεριλαμβάνει την μεταβίβαση δικαιωμάτων για την επίτευξη του σκοπού, πράξη που με την σειρά της συμπαρασύρει και το δικαίωμα του κρίνουν περί των δικαιωμάτων που χρειάζεται να ενεργοποιηθούν ή αδρανοποιηθούν σε κάθε περίπτωση που ο κυρίαρχος θεωρεί ότι τίθεται ζήτημα διατάραξης του δημόσιου αγαθού.

Υπό αυτή την προσέγγιση, η εξουσιοδότηση ενέχει και την απεμπόληση του δικαιώματος του ιδιωτικώς αποφασίζειν πότε διαταράσσεται η ειρηνική συνύπαρξη των κοινωνιών το οποίο και εγκαταλείπεται στον κυρίαρχο αντιπρόσωπο. Αυτό το δικαίωμα, όμως, δεν αναφέρεται στο προνόμιο του κυρίαρχου να αποφασίζει για την στιγμή διασάλευσης της τάξεως αλλά αφορά περισσότερο κρίση περί της κατάστασης ομαλότητας. Άρα, ο απολυταρχισμός του Χομπς αφορά τόσο την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης όσο και την κατάσταση κανονικής λειτουργίας της πολιτείας και βρίσκεται σε μόνιμη ενδημική κατάσταση χειμερίας νάρκης έτοιμος να ενεργοποιηθεί όταν ο κυρίαρχος κρίνει ότι η ανέλιξη συγκεκριμένου πράττειν μέρους της κοινότητας ενέχει τη δυναμική διασάλευσης της δημόσιας τάξης και ασφάλειας. Τίθεται τότε το ερώτημα: Είναι δυνατή η μακροπρόθεσμη ύπαρξη τέτοιου τύπου πολιτικής κοινότητας εάν δεχτούμε ότι η ανθρώπινη φύση έχει περιγραφεί ορθώς από τον Χομπς; Μπορούν να δεχθούν τα φυσικά πρόσωπα που συγκρότησαν την πολιτεία την πιθανότητα να απειληθούν η ζωή, σωματική ακεραιότητα και ιδιοκτησία τους, εις το διηνεκές, από μια οργανωμένη εξουσία που κατέχει τέτοιου τύπου διεσταλμένη διακριτική ευχέρεια απόφασης; Όταν μάλιστα, κατά την διαβίωσή τους στη φυσική κατάσταση, υπήρχε πάντα η δυνατότητα αναζήτησης συμμάχων για την αποτροπή των επιθέσεων των ενδρών ή των ματαιόδοξων, δυνατότητα που απεμπολήθηκε κατά την είσοδο στην πολιτική κοινότητα; Άλλωστε, εάν δεχθούμε τον ισχυρισμό του Χομπς ότι οι κάτοικοι της φυσικής κατάστασης δεν αναγνωρίζουν τα μακροπρόθεσμα συμφέροντά τους, διότι «είναι προικισμένοι εκ φύσεως με ισχυρούς μεγενθυντικούς φακούς (τα πάθη δηλ. και η φιλαυτία τους)»²⁴⁶ και ότι, ακόμη και αν «φανταστούμε μια σύμβαση, (ενν. στην φυσική κατάσταση) την οποία οι συμβαλλόμενοι δεν εκτελούν αμέσως, αλλά πάντως υφίσταται αμοιβαία εμπιστοσύνη. Στη φυσική κατάσταση [...] με κάθε εύλογη υποψία η σύμβαση ακυρώνεται» (Λ,14:206). Εάν κάθε εύλογη υποψία ακυρώνει την σύμβαση, γιατί όχι και την σύμβαση δημιουργίας της Πολιτικής Κοινότητας;²⁴⁷ Εάν το συμβόλαιο διακόπτει μια απειράριθμη σειρά συγκρουσιακών διυποκειμενικών διαδράσεων, δηλαδή μια σειρά που χαρακτηρίζεται από ομοιότητα πράττειν και συνεπειών άρα και της σύστοιχης βιωματικής εμπειρίας, τότε η εξ' αίφνης και

²⁴⁶ Λ,18:253.

²⁴⁷ Θα μπορούσε κάποιος να πει διότι είναι σύμβαση του καθένα με τον καθένα. Έστω, αλλά εάν η εύλογη υποψία δεν περιοριστεί σε ολιγάριθμη ομάδα αλλά επεκταθεί κλονίζεται η Πολιτεία διότι η προβλεπόμενη τιμωρία δεν θεωρείται παρά εχθρική πράξη και θα αντιμετωπιστεί από την παρεκκλίνουσα ομάδα με ομοίως εχθρικές πράξεις «όταν κρίνουν ότι διαθέτουν ικανή δύναμη» (Λ,30:394).

άπαξ αλλοτρίωση δικαιωμάτων, συνιστά εύλογη υποψία και λόγο ακύρωσης του συμβολαίου²⁴⁸.

Στα παραπάνω ο Χομπς έχει την δυνατότητα να απαντήσει ότι «όσο και αν ορισμένοι φαντάζονται [...] τις κακές συνέπειες μιας τόσο απεριόριστης εξουσίας, είναι γεγονός ότι οι συνέπειες της έλλειψης μιας τέτοιας δύναμης, δηλαδή ο αδιάκοπος πόλεμος του καθένα ενάντια στο γείτονά του, είναι πολύ χειρότερες» (Λ,20: 275). Όμως, είναι πολύ χειρότερες; Και, εν προκειμένω, μπορεί να γίνει τόσο εύκολα και αβασάνιστα δεκτή η σύνδεση υψηλής στατιστικής και γνωσιακής πιθανότητας, ώστε να γίνει επιπλέον δεκτό ότι η υψηλή στατιστική πιθανότητα αποτελεί *καθεαυτήν* πηγή ασφαλούς τεκμηρίωσης και δικαιολογημένης πεποίθησης; Στη φυσική κατάσταση τα άτομα δεν έχουν να φοβούνται παρά άλλα άτομα, τα οποία μάλιστα, όπως ισχυρίζεται ο Χομπς είναι *grosso modo* ίσα, ή, όπως δείχθηκε παραπάνω, είναι ποικιλοτρόπως άνισα αλλά ικανά να αντισταθμίσουν την ανισότητα μέσω συμμαχιών ή μέσω της όξυνσης του νου τους και την επίτευξη τεχνολογικής υπεροπλίας. Από την άλλη μεριά, ο κυρίαρχος βρίσκεται σε ριζικώς ασύμμετρη θέση ως προς κάθε μεμονωμένο άτομο ή ομάδα ατόμων της κοινότητας και έχει την ικανότητα να εξαπολύσει εξαιρετικά δυσανάλογο μέγεθος ισχύος εναντίον των ανυπάκουων, ιδιαιτέρως υπό την μορφή ενόπλων αποσπασμάτων. Ναι, αλλά αυτή η ισχύς εξαρτάται από την προθυμία υπακοής των υπολοίπων πολιτών στις εντολές του κυρίαρχου. Εάν αυτοί, κατά την επεξεργασία του υπολογισμού οριακής ωφέλειας που οφείλουν να κάνουν αναφορικά με τις συνέπειες υπακοής/ανυπακοής της εντολής, καθώς «η υποχρέωση που μπορεί ενίοτε να έχει κάποιος, να εκτελέσει με εντολή του κυρίαρχου ένα *επικίνδυνο* ή ατιμωτικό καθήκον, δεν απορρέει από τη δήλωση υποταγής του, αλλά από την πρόθεσή της, που πρέπει να εννοηθεί με κριτήριο τον σκοπό της»,²⁴⁹ κρίνουν ότι ο σκοπός υπονομεύεται, είναι ελεύθεροι να μην υπακούσουν. Επίσης και σε σχέση με τους κινδύνους έλλειψης μιας κοινής εξουσίας που «θα τους κρατούσε όλους υποταγμένους»,²⁵⁰ αξίζει να σημειωθεί το ακόλουθο απόσπασμα του *Λεβιάθαν*:

«*Ίδια*, συνεπώς, με τα *επακόλουθα* μιας εποχής πολέμου [...] είναι και τα *επακόλουθα* μιας εποχής, όπου οι άνθρωποι ζουν *χωρίς άλλη ασφάλεια*, πέραν εκείνης που τους παρέχει η δύναμη και η εφευρετικότητά τους» (Λ,13:196).

Εδώ παρατηρούμε ότι ο Χομπς φαίνεται να διακρίνει *εποχές* στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης και τις εξισώνει ως προς τις συνέπειές τους:

1) Την κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων, όπου «η βούληση για ένοπλη αναμέτρηση είναι επαρκώς γνωστή»,²⁵¹

2) Την κατάσταση όπου οι άνθρωποι ζουν με *μόνη* ασφάλεια αυτή που τους παρέχει η *δύναμη και η εφευρετικότητά τους*.

²⁴⁸ Hampton Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, U.K, 1986, p. 135.

²⁴⁹ Λ,21:284, έμφαση δική μου. Προφανώς η αντιπαράθεση ομάδων εκ των οποίων τουλάχιστον η μία, αυτή που έχει αποστείλει ο κυρίαρχος, είναι ένοπλη και η άλλη εννοεί να υπερασπίσει τον σκοπό σύστασής της είναι περίπτωση επικίνδυνου καθήκοντος.

²⁵⁰ Λ,13:195.

²⁵¹ Ό.π.

Η ανάγκη μιας απόλυτης εξουσίας στην πρώτη κατάσταση, εφόσον γίνει παραδεκτή πλήρως η χομπσιανή γνωσιο-ανθρωπολογία, είναι υπό συζήτηση. Στην δεύτερη περίπτωση, δεν είναι προφανές, τουλάχιστον χωρίς περαιτέρω ψυχολογικές υποθέσεις, γιατί υπό συνθήκες «ψυχρού πολέμου» και χωρίς κοινή εξουσία τα άτομα που θα έβρισκαν τον εαυτό τους στο εσωτερικό αυτής της κατάστασης θα έπρεπε οπωσδήποτε να αξιολογούν τον βίο τους, *παγίως και συζευκτικά*, ως *μοναχικό, ενδεή, θρωμερό, κτηνώδη και βραχύ*. Ακόμη λιγότερο σαφές είναι γιατί τα *επακόλουθα* της κατάστασης πολέμου είναι *ίδια* με τα *επακόλουθα* της κατάστασης όπου οι άνθρωποι ζουν *left on their own devices* και από την οποία απουσιάζει, τουλάχιστον ως άμεσα παρούσα προοπτική, η ένοπλη αναμέτρηση και ο θάνατος μέρους των εμπλεκόμενων στην διάρκεια της μάχης. Γιατί ο Χομπς διακρίνει μεταξύ διαφορετικών καταστάσεων και συνάγει ότι από διαφορετική εννοιολογική αφετηρία προκύπτουν ίδιες συνέπειες; Ακόμη, πρέπει να παρατηρηθεί και μια άλλη διάκριση που γίνεται στο 13^ο Κεφάλαιο· ο Χομπς διακρίνει μεταξύ Πολέμου (war) και Μάχης (Battle): «Διότι ο πόλεμος δεν συνίσταται *μόνο* σε μάχες ή στην έμπρακτη σύγκρουση· αλλά καλύπτει όλο το χρονικό διάστημα κατά το οποίο η βούληση για ένοπλη αναμέτρηση είναι επαρκώς γνωστή συνεπώς η έννοια του χρόνου πρέπει να ληφθεί υπόψη στον προσδιορισμό της φύσης του πολέμου» (Λ,13:195-196, έμφαση δική μου). Άρα, θεωρητικά, μπορεί να υφίσταται κατάσταση όπου η βούληση για ένοπλη αναμέτρηση είναι επαρκώς γνωστή αλλά δεν λαμβάνει χώρα καμία έμπρακτη σύγκρουση μεταξύ ενόπλων αποσπασμάτων με θανατηφόρες συνέπειες. Η χρονική διάσταση δηλώνει, επομένως, όχι την μάχη αλλά την κατάσταση «όπου δεν διακυβεύονται οι ίδιες οι δυνάμεις, αλλά η βούληση, μια βούληση επαρκώς γνωστή, η οποία [...] διαθέτει ένα λειτουργικό σύστημα αντιλήψεων και εκδηλώσεων [...] η κατάσταση αυτή – η οποία δεν είναι η μάχη [...] αλλά μια κατάσταση *συσχετισμού αλληλοσυγκρουόμενων αντιλήψεων*»²⁵².

Από την ανάγνωση του αποσπάσματος διαπιστώνουμε ότι η μόνη διαφορά είναι η απουσία της κατάστασης πολέμου, δηλαδή από τη φυσική κατάσταση όπου η ασφάλεια παρέχεται από τη *δύναμη και την εφευρετικότητα* των ατόμων απουσιάζει η ένοπλη αναμέτρηση. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω μπορούμε να δεχθούμε ότι τα δύο αυτά επίπεδα φυσικής κατάστασης, εκ των οποίων το ένα χαρακτηρίζεται από τη διεξαγωγή πολεμικών επιχειρήσεων και το άλλο από την απουσία τους, παράγουν ίδια επακόλουθα; Μάλλον το αντίθετο συμπέρασμα θα πρέπει να εξαχθεί. Εύλογο είναι το ερώτημα γιατί ο Χομπς χειρίζεται έτσι το κείμενο του, στο συγκεκριμένο σημείο ανάπτυξης, μειώνοντας την ισχύ του επιχειρήματος του Κεφ. 20 (βλ. παραπάνω) ότι, σε σύγκριση με την πιθανότητα κακής χρήσης της απεριόριστης εξουσίας του Κυρίαρχου, *ο αδιάκοπος πόλεμος του καθένα ενάντια στο γείτονα του, είναι πολύ χειρότερος*; Το επιχείρημα αυτό εξασθενίζει ως προς την πειστικότητά αφού, όπως ήδη έχουμε δει, υπάρχει, κατά Χομπς, επίπεδο της φυσικής κατάστασης όπου *δεν* συντρέχει σαφής ενεστώς κίνδυνος ένοπλης συμπλοκής, η οποία θα επέφερε την ενεργοποίηση του φόβου βιαίου θανάτου, και συνεπικουρούσης της λογικής θα έτεινε να εκβάλλει στην διαπίστωση της ανάγκης μιας απεριόριστης *εξωτερικής*, προς τα ενόπλιως εμπλεκόμενα μέρη, εξουσίας. Έχουμε εδώ περίπτωση *κρύψεως* του συμπεράσματος, λόγω της αποσιώπησης του Χομπς, στο κεφ. 20, ότι η απόφανση ότι οι συνέπειες της παρουσίας κυ-

²⁵² Foucault Michel, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σελ. 118-119, μετφρ. Τιτίκα Δημητρούλα, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα, 2002 (Πλάγια δικά μου).

ρίαρχου είναι χειρότερες από αυτές της έλλειψής του στηρίζεται σε ένα εκ των δύο επιπέδων φυσικής κατάστασης που ο ίδιος έχει διακρίνει στο Κεφ. 13.

Συνακολούθως και υπό το πρίσμα του ετέρου επιπέδου φυσικής κατάστασης, όπου όπως δηλώνεται από τον Χομπς, υπάρχει μεν «φανερή προδιάθεση αναμέτρησης»²⁵³ αλλά δεν είναι άμεσα ορατή η προοπτική της ένοπλης σύγκρουσης, είναι δυνατόν η παρουσία κυρίαρχου να καθιστά, κατ' αρχήν τουλάχιστον, τον βίο *χειρότερο* από την απουσία του. Αυτό γιατί, έχοντας ακριβώς υπόψη την «έννοια του χρόνου»²⁵⁴, δηλαδή ότι η παρέλευση ικανού χρονικού διαστήματος όπου δεν επισυμβαίνει η ένοπλη αναμέτρηση άρα επικρατεί μια, επισφαλής μεν αδιατάρακτη δε ειρήνη, δεν μπορεί παρά να επιτρέπει στα άτομα να ενισχύουν τις θέσεις τους, κάνοντας την προοπτική της μάχης λιγότερο πιθανή, λόγω των πιθανολογούμενων απωλειών σε ανθρώπινες ζωές. Τα αμέσως προεκτεθέντα αφορούν κατ'εξοχήν τις δύο από τις τρεις «πρωταρχικές αιτίες διαμάχης»²⁵⁵: τον ανταγωνισμό, που ωθεί στην επίθεση για το κέρδος και τη δυσπιστία, που ωθεί στην επίθεση για την ασφάλεια. Ουδείς, ή ελάχιστοι, θα ενδιαφέρεται να επιτεθεί, μετά από παρέλευση σχετικά μεγάλου χρονικού διαστήματος, για κέρδος ή ασφάλεια, εφόσον έχει ήδη φροντίσει και καθημερινά φροντίζει για την επιβίωσή του μέσω της ίδιας δύναμης και εφευρετικότητας και δεν θα θεωρεί αναγκαία τη διακοπή της αβέβαιης αλλά υπαρκτής ειρήνης με πιθανό τίμημα την απώλεια της ζωή του. Οι δε ελάχιστοι που θα ενδιαφερθούν να διακινδυνεύσουν μπορούν να αντιμετωπιστούν από τους υπολοίπους μέσω πρόσκαιρων συνασπισμών προστασίας (των οποίων, βεβαίως, η επιτυχία οδηγεί στην αλλοίωση της ψυχολογίας των ατόμων, καθώς βλέπουν τη βελτίωση που ο συνασπισμός μπορεί να επιφέρει στο ζήτημα της μείωσης του αισθήματος ανασφάλειας αλλά και της προοπτικής μελλοντικής επέκτασης της συναλλακτικής κερδοφορίας που δημιουργεί η ειρήνευση σε εκτεταμένη εδαφική περιοχή και σε βάθος χρόνου).

Έπεται ότι η *de facto* απόλυτη κυριαρχία είναι εμπειρικά αδύνατη, μπορεί να προσεγγιστεί μόνο στο συμβολικό σύμπαν· αφορά στην πειθώ που μπορεί να ασκήσει το κείμενο ή ο λόγος του ρήτορα επί των αναγνωστών/ακροατών. Όλοι οι τύποι κυριαρχίας ασκούν τη διοίκηση της πολιτικής κοινότητας, σε τελευταία ανάλυση, επιτρεπτικά και όχι εξουσιαστικά, μέσω σιωπηλής συναίνεσης, της οποίας σημαντικό μέρος αφορά την αδυναμία των υπαλλήλων στρωμάτων να φανταστούν βιώσιμη *εναλλακτική* πολιτική κοινότητα από αυτή στο εσωτερικό της οποίας συγκροτήθηκαν ως υποκείμενα. Αυτή η άποψη θεωρώ ότι υποστηρίζεται και από τη χομπσιανή ψυχολογία και από την περί ισότητας θέση, υπό την έννοια ότι κάθε ανισότητα είναι δυνατόν να υπερκεραστεί μέσω της κατάλληλης στρατηγικής, όπως τόσο ο Μαραθώνας όσο και οι Κάννες, μεταξύ άλλων, αποδεικνύουν. Στην δεύτερη δε περίπτωση πρέπει να σημειωθεί ότι ο Αννίβας στηριζόταν σε μισθοφόρους οι οποίοι, σε αντίθεση με τους αθηναίους οπλίτες, δεν μάχονταν υπέρ βωμών και εστιών, ούτε είχαν ενηλικιωθεί στο λίκνο της δημοκρατίας, παιδαγωγούμενοι από τον Όμηρο και νομοθετούμενοι από τον Σόλωνα. Η κοινωνιολογική δυνατότητα άρθρωσης εναλλακτικής πολιτικής λύσης εξαρτάται από την ηγεμονία που ο κυρίαρχος έχει επιτύχει επί των πνευμάτων των υπηκόων, όπως άλλωστε *a contrario* αναγνωρίζει ο Χομπς όταν, στο προ-τελευταίο κεφάλαιο

²⁵³ Λ,13:196.

²⁵⁴ 'Ο.π.

²⁵⁵ Λ,13:195.

του *Λεβιάθαν*, επιτρέπει να του διαφύγει το σημείο φυγής της προοπτικής του έργου, ομιλώντας για την *κατάκτηση, διατήρηση και κατοχή της πνευματικής κυριαρχίας*²⁵⁶. Το όλο ζήτημα επομένως αφορά την κατάκτηση και διατήρηση της πνευματικής κυριαρχίας και τη μετατόπισή της από την ηθικο-θρησκευτική στην νομικό-πολιτική σφαίρα. Αυτό είναι το πρόγραμμα του Χομπς και αυτό επιδιώκει στο μέτρο του δυνατού και των δυνάμεών του με τη συγγραφή και δημοσίευση των τριών πολιτικών πραγματειών του.

Πέραν, όμως, των προεκτεθέντων, το ομιλιακό ενέργημα συγκρότησης της πολιτείας, όπως το κατασκευάζει ο Χομπς, ενέχει, φρονώ, ενσωματωμένη στο συντακτικό του την αφετηρική ασυμμετρία των μελλοντικών μελών της Πολιτικής Κοινότητας ήδη εκ του λεκτικού του. Πριν εξηγήσω τι εννοώ θα πρέπει να παραθέσω εκ νέου το κείμενο, αυτή την φορά μεταφρασμένο με τη μέγιστη δυνατή ακρίβεια (προς έλεγχο της μετάφρασης παραθέτω και το αγγλικό πρωτότυπο):

«I Authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner».²⁵⁷

Ακολουθεί η δική μου απόδοση, τόσο από την άποψη της μετάφρασης όσο και της παρουσίας του χωρίου:

-Στα Αγγλικά:

«I Authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this man, or to this Assembly of men,

On this condition

That thou Authorize and give up your Right of Governing your selfe, to this man or to this Assembly of men, and Authorize all his Actions,

In like manner”

-Απόδοση στα ελληνικά (με έντονη γραφή αυτά που παραλείπει ο Χομπς αλλά εννοούνται εκ των συμφραζομένων):

«Εξουσιοδοτώ τις **(πράξεις αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης Ατόμων)** και Απεμπολώ το Δικαίωμα μου να αυτοκυβερνώμαι, υπέρ αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης ατόμων

Υπό τον όρο ότι

²⁵⁶ «οι πρόξενοι του σκότους στην θρησκεία είναι η Ρωμαϊκή Εκκλησία και οι πρεσβυτεριανός κλήρος. Εδώ συμπεριλαμβάνω [...] όλες εκείνες τις διδασκαλίες, οι οποίες τους βοηθούν να διατηρήσουν την κατοχή της πνευματικής κυριαρχίας, αφού πρώτα την κατακτήσουν» (Λ, 47:315). Έχει ενδιαφέρον να παρατηρηθεί ότι, όπως ακριβώς και στην περίφημη 11^η Θέση για τον Φοϋερμπαχ, η σχέση μεταξύ ερμηνείας και αλλαγής του κόσμου, στο μαρξικό κείμενο, και μεταξύ κατάκτησης και διατήρησης της πνευματικής κυριαρχίας, στο χομπσιανό κείμενο, παραμένει σκοτεινή, δυσνόητη και νεφελώδης.

²⁵⁷ Hobbes Thomas, *Leviathan Vol 2, The English and Latin Texts (i)*, ed. Noel Malcolm, *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, Impression I, 2012, page 260.

θα (Εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του ιδίου ατόμου ή Συνέλευσης ατόμων και) Απεμπολήσεις το Δικαίωμα σου να αυτοκυβερνάσαι (υπέρ του ιδίου ατόμου ή συνέλευσης ατόμων) κατά τον ίδιο τρόπο».

Υποστήριξα λίγες σελίδες παραπάνω ότι στον τρόπο εκφοράς του ομιλιακού ενεργήματος συγκρότησης της πολιτείας διαφαίνεται ότι, μεταξύ των φυσικών υποκειμένων που έχουν προσέλθει με σκοπό να συνομολογήσουν το πλέγμα των αλληπάληλων διμερών συμφώνων που θα αποτελέσουν το θεμέλιο της υπό σύσταση Πολιτικής Κοινότητας, υφίσταται μια ιδιόρρυθμη ασυμμετρία. Αυτή διαφαίνεται στην αναίτια και ανεξήγητη αντιστροφή της σειράς των επιτελεστικών ρημάτων δια των οποίων πραγματοποιείται η μεταβίβαση του φυσικού δικαιώματος στον Πολιτικό Κυρίαρχο. Δηλαδή, σύμφωνα με το χομπσιανό λεκτικό, φαίνεται πως το συγκεντρωμένο πλήθος (multitude) χωρίζεται στα δύο με ένα περιεργό και, κατ'αρχήν, ανεξήγητο τρόπο. Εκεί όπου θα έπρεπε να υπάρχει αναλογία, εμφανίζεται αντιστροφή. Ο τρόπος εκφοράς της συντακτικής σύμβασης της πολιτείας φαίνεται να κυοφορεί *«something rich and strange»*²⁵⁸. Η μία μερίδα των συγκεντρωμένων αυτοκατανοείται ως η μερίδα εκείνη δικαιούται πρώτα να Εξουσιοδοτήσει τις πράξεις του Κυρίαρχου και κατόπιν να Απεμπολήσει το δικαίωμα αυτοκυβέρνησης υπέρ του επιλεχθέντος Ατόμου ή Συνέλευσης. Η έτερη μερίδα των συγκεντρωμένων φαίνεται, παραδόξως, να αυτοκατανοείται ως το τμήμα εκείνο που οφείλει πρώτα να Απεμπολήσει το δικαίωμα αυτοκυβέρνησης και κατόπιν να Εξουσιοδοτήσει τον προκριθέντα Κυρίαρχο. ΕΓΩ εξουσιοδοτώ και απεμπολώ το Δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι, ΥΠΟ ΤΟΝ ΟΡΟ ότι ΕΣΥ θα απεμπολήσεις το ίδιο Δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του Κυρίαρχου. Εκτιμώ ότι, λαμβάνοντας υπόψη τις χομπσιανές αναλύσεις και την επιχειρηματολογική αλληλουχία των αμέσως προηγούμενων κεφαλαίων, είναι εύλογο και αναμενόμενο η σύνταξη του ομιλιακού ενεργήματος να περιέχει ακριβώς το ίδιο λεκτικό και για τα δύο υποθετικά πρόσωπα που συμβάλλονται και μάλιστα, όπως επιτάσσει ο 9^{ος} Φυσικός Νόμος, με αμοιβαία αναγνώριση της ισότητας τους. Αυτό σημαίνει ότι η προτασιακή μορφή που ακολουθεί τον συμβαλλόμενο θα πρέπει να αντανakλάται πιστά στην προτασιακή μορφή που ακολουθεί τον αντισυμβαλλόμενο, ακόμη και εάν υποτεθεί ότι οι δύο πράξεις λάμβάνουν χώρα ταυτοχρόνως, και αυτό δεν συμβαίνει. Αντιθέτως, ο Χομπς δηλώνει: ΕΓΩ Εξουσιοδοτώ - απεμπολώντας το δικαίωμα αυτοκυβέρνησης - υπό τον όρο - ΕΣΥ να Απεμπολήσεις - εξουσιοδοτώντας το δικαίωμα αυτοκυβέρνησης. Όπως το παραθέτει ο Χομπς, το πρώτο σκέλος της φράσης έχει κάποιο νόημα, το δεύτερο όχι. Η κατ' εμέ ορθή σύνταξη του ομιλιακού ενεργήματος, πάντα έχοντας υπόψη την περί ισότητας θέση, φαίνεται εάν στο χομπσιανό κείμενο προστεθούν οι φράσεις που έχω τοποθετήσει με έντονη γραφή και εντός παρενθέσεων. Όμως ο Χομπς αντιστρέφει την τάξη των δύο επιτελεστικών ρημάτων, Εξουσιοδοτώ και Απεμπολώ, δημιουργώντας ένα εξ υπαρχής ρηματικό ρήγμα μεταξύ των, υποτιθέμενα ίσων, αυτουργών. Οι μεν, έχοντας το προνόμιο να έχουν εξουσιοδοτήσει τις πράξεις του κυρίαρχου φαίνεται να διατηρούν πρόσβαση επί του διαχωρισμένου από την κοινωνία μηχανισμού, ενώ οι δε, έχοντας αποδεχθεί να απεμπολήσουν το δικαίωμα αυτοκυβέρνησης, άρα αδυνατώντας να εξουσιοδοτήσουν,

²⁵⁸ William Shakespeare, The Tempest, Act 1: Scene 2. Το πνεύμα Άριελ τραγουδά (Ariel's Song): «Full fathom five thy father lies/Of his bones are coral made/Those are pearls that were his eyes/Nothing of him that doth fade,But doth suffer a sea-change/Into something rich and strange/Sea-nymphs hourly ring his knell» (πλάγια δικά μου).

φαίνεται να στερούνται της νομίμου δυνατότητας ελέγχου επί του ίδιου μηχανισμού. Δηλαδή, οι συγκεντρωθέντες αυτοουργοί φέρονται²⁵⁹ να έχουν συμφωνήσει να συμπράξουν εν ισότητι αλλά όχι εν ισοτιμία. Ήδη, από το εσωτερικό της φυσικής κατάστασης διαφαίνεται ότι έχει προκύψει μια διαφοροποίηση των φυσικών προσώπων που την συναπαρτίζουν και ότι αυτό είναι αμοιβαία γνωστό και αποδεκτό από τους εμπλεκόμενους αυτοουργούς ή, τουλάχιστον, οφείλει να είναι, όπως υποδηλώνει ο συγκεκριμένος τρόπος εκφοράς των αλληπάλληλων δια-τομικών κοινωνικών συμβολαίων που επιλέγει ο Χομπς. Ήδη, τα άτομα που συμφωνούν να συμπράξουν στην σύσταση μιας πολιτείας υπό αυτές τις προϋποθέσεις, έχουν παραβεί, είτε λόγω καταδολίευσης είτε λόγω αποτελεσματικής ρητορικής πειθούς είτε λόγω αδυναμίας κατανόησης των μακροπρόθεσμων συμφερόντων τους, τρεις θεμελιώδεις Αρχές που διέπουν την μεταβίβαση δικαιωμάτων:

1. Παραβίαση της Αρχής της Ευλόγου Προσδοκίας. Η σύμβαση μεταβίβασης δικαιώματος δεν είναι έγκυρη, δηλώνει ο Χομπς, όταν «γενικά [...] εκείνος που εκτελεί πρώτος δεν έχει καμία εξασφάλιση ότι ο άλλος θα τον μιμηθεί [...] Συνεπώς εκείνος που εκτελεί πρώτος αυτοπαραδίδεται στον εχθρό του· και τούτο αντίκειται στο δικαίωμά του [...] να υπερασπίζεται την ζωή και τα μέσα προς το ζην του» (Λ,14:206). Δηλαδή, δεν μπορεί να συνομολογηθεί σύμβαση παρά μόνο εφόσον οι συμβαλλόμενοι ευλόγως αναμένουν ότι θα εκτελεστεί ως προς το γράμμα και το πνεύμα της. Η αποδοχή συμμετοχής στην πολιτεία ατόμων ή ομαδώσεων (τοπικοί ή περιφερειακοί συνασπισμοί) με διαφορετικά επίπεδα ισχύος συνιστούν αντικίνητρο για τους κατέχοντες μειωμένα επίπεδα ισχύος και θα έπρεπε να απαιτήσουν πρόσθετες εγγυήσεις ως προς την υπεραξία ισχύος των μελλοντικών συμπολιτών τους, εν όψει συγκροτήσεως της Πολιτικής Κοινότητας.
2. Παραβίαση της Αρχής της Πιστότητας. Η σύμβαση μεταβίβασης δικαιώματος δεν είναι έγκυρη παρά εάν η συγκεκριμένη μεταβίβαση δεν ακυρώνει ή υπονομεύει το μεταβιβαζόμενο δικαίωμα. Ισχυρίζεται ο Χομπς: «Κάθε φορά που κάποιος απεμπολεί ή μεταβιβάζει το δικαίωμά του, προσδοκά είτε ότι κάποιο δικαίωμα θα μεταβιβαστεί κατ' ανταπόδοση σ' αυτόν, είτε κάποιο άλλο αγαθό [...] Το κίνητρο ή ο στόχος που εξυπηρετούν η τέτοια απεμπόληση και μεταβίβαση δικαιώματος δεν είναι άλλος από τη διασφάλιση της ζωής και των μέσων διατήρησής της, έτσι ώστε να μην του είναι *επαχθή*. Κατά συνέπεια, αν κάποιος, μέσω λέξεων ή άλλων σημείων, φαίνεται να *απαρνείται τον σκοπό*, στον οποίο, ωστόσο αυτές οι λέξεις ή τα σημεία όφειλαν να κατατείνουν, δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι το κάνει *ηθελημένα* ή ότι το *εννοεί* πραγματικά, αλλά ότι *αγνοεί* την ερμηνεία που θα μπορούσε να δοθεί σ' αυτές τις λέξεις και ενέργειές του» (Λ,14:202-πλάγια δικά μου). Δηλαδή, εάν κάποιος μεταβιβάσει δικαίωμα υπό τον όρο ότι η *διασφάλιση της ζωής του και των μέσων διατήρησής της να μην του είναι επαχθή*, δικαιούται να αναμένει την συγκεκριμένη ανταπόδοση. Σε περίπτωση που όντως συμβληθεί υπό την προϋπόθεση τήρησης των παραπάνω όρων και οι όροι δεν τηρηθούν, ο συμβαλλόμενος δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι τους έχει *απαρνηθεί ηθελημένα* αλλά ότι είναι *θύμα* της

²⁵⁹ «Φέρονται» διότι, υπενθυμίζω, βρισκόμαστε εν τω μέσω διπλού υποθετικού συλλογισμού. Θεωρούμε τι *θα έκαναν* τα άτομα *εάν* βρίσκονταν σε μία υποθετική αρκτική κατάσταση, την οποία κατασκευάζει αφαιρώντας από μια φαινομενικότητα που προϋποθέτει ως αντικειμενική, ο στοχαστής που τα τοποθέτησε εκεί.

άγνοιάς του, κατά την στιγμή σύμπτυξης του συμβολαίου. Προφανώς, η είσοδος σε οργανωμένη θεσμική μορφή κρατικού τύπου, με εκ των προτέρων αποδεκτές διαφοροποιήσεις ισχύος, θέτει εν αμφιβολία τη μακροπρόθεσμη διατήρηση των μέσων της ζωής, τουλάχιστον ως προς το να μην είναι επαχθή και τουλάχιστον χωρίς περαιτέρω κατοχύρωση τους στο κείμενο της σύμβασης μεταβίβασης δικαιώματος.

3. Παραβίαση της Αρχής της Αναγκαιότητας. Κατά τη διαδικασία μεταβίβασης, μεταβιβάζονται *μόνον* το δικαίωμα ή τα δικαιώματα που είναι *αναγκαία* για την επίτευξη του στόχου της σύμβασης. Αυτή η Αρχή μπορεί να αλιευθεί στον 2^ο Φυσικό Νόμο: «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 αυτοάμυνά του και να αρκεστεί σε τόση μόνη ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του» (Λ,14:200). Επίσης, υποστηρικτικό της Αρχής είναι και ο 10^{ος} φυσικός νόμος: «κανείς δεν πρέπει να απαιτεί για τον εαυτό του τη διατήρηση όσων δικαιωμάτων δεν θα τον ευχαριστούσε να διατηρήσουν οι υπόλοιποι. Όσο *αναγκαίο* είναι για τους επιζητούντες την ειρήνη να εγκαταλείψουν κάποια φυσικά δικαιώματα [...] άλλο τόσο *αναγκαίο* είναι για τη ζωή του ανθρώπου η διατήρηση κάποιων άλλων δικαιωμάτων: της διάθεσης του ίδιου τους του σώματος, της απόλαυσης του αέρα ή του νερού, της κίνησης, της μετάβασης από τον ένα τόπο στον άλλο» (Λ,15:223). Σε σχέση με το ζήτημα της διατήρησης των ανισοτήτων ισχύος και ενσωμάτωσή τους στο θεσμικό πλαίσιο της πολιτείας, οι ασθενείς, εφόσον εισέρχονται σε κοινωνικό δεσμό του οποίου η ανέλιξη ισούται με την ανάπτυξη συνεργειών, θα έπρεπε να απαιτήσουν ενισχυμένες εγγυήσεις ότι δεν θα εξαναγκαστούν σε συγκεκριμένη συμπεριφορά από συνασπισμούς έντασης ισχύος καθώς και κριτηρίων διακρίβωσης και ελέγχου του κακώς εννοούμενου ιδιοτελούς πράττειν των κατόχων σημαντικής δύναμης. Το δημόσιο αγαθό της ασφάλειας, καθώς συνιστά αορίστου χρόνου συνάρτηση, δεν θα πρέπει να επιβάλλεται πέραν της απόλυτης αναγκαιότητας προστασίας της συνέχειας της ειρήνης και της ευημερίας, με παράλληλη συμφωνημένη θέσπιση κριτηρίων κρισιμότητας για την επιλογή των εμπειρικών κριτηρίων που επαληθεύουν την απειλή των παραπάνω δημοσίων αγαθών²⁶⁰.

Επί των άνωθεν αρχών θα μπορούσε να προβληθεί η αντίρρηση ότι δεν ισχύουν στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης, διότι δεν υφίσταται ακόμη αστικό δίκαιο με δεσμευτική ισχύ. Επί του προκειμένου, θεωρώ ότι η απουσία αστικού δικαίου στην ύστερη φυσική κατάσταση δεν είναι βέβαιη, εξετάζοντας τις σχετικές αναπτύξεις του Χομπς. Οι συγκεντρωμένοι αυτοιργοί, για να συντάξουν προτασιακώς το Συμβόλαιο, κάνουν χρήση όρων που προϋποθέτουν την ύπαρξη γλωσσικής συνέργειας υψηλής αφαίρεσης, ώστε το σύνολο των συγκεντρωθέντων να γνωρίζει την χρήση εννοιών όπως: *εξουσιοδότηση, συνέλευση, απεμπόλω δικαίωμα, αυτοκυβέρνηση, όροι συμβολαίου*. Η χρήση αυτών των *νομικών* όρων υποδηλώνει την ύπαρξη ανεπτυγμένου δικαίου συμβάσεων, σε κάποιο στάδιο εξέλιξης της φυσικής κατάστασης. Υποστηρικτικώς προς το παραπάνω επιχείρημα μπορεί να προσκομισθεί και η εξής δήλωση του Χομπς, κατά την ανάλυση του των τριών πρωταρχικών αιτιών διαμά-

²⁶⁰ Sreedhar Susanne, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, N.Y, U.S.A, 2010, p.41-52, σποράδην.

χης στην φυσική κατάσταση: «Στην πρώτη περίπτωση (ενν. ανταγωνισμός), οι άνθρωποι χρησιμοποιούν βία για να κατεξουσιάζουν τους άλλους, μαζί με τις γυναίκες τους, τα παιδιά και τα κοπάδια τους. Στη δεύτερη (ενν. δυσπιστία), τη χρησιμοποιούν για να υπερασπισθούν τα ίδια αυτά πράγματα. Στην τρίτη (ενν. δόξα), καταφεύγουν σ' αυτή για μηδαμνότητες, όπως μια λέξη, ένα χαμόγελο, μια διαφορετική γνώμη ή οποιοδήποτε άλλο σημείο υποτίμησης του προσώπου τους, είτε άμεσα είτε ανακλαστικά, μέσω της υποτίμησης του γένους, των φίλων, του έθνους, του επαγγέλματος ή του ονόματός τους»²⁶¹. Διαπιστώνεται ότι στο κεφάλαιο όπου ο Χομπς αναλύει την φυσική κατάσταση, αναφέρει την ύπαρξη: οικογένειας, οργανωμένης κτηνοτροφίας, οργανωμένης κοινότητας ή, έστω, διατηρήσιμες για υπολογίσιμο χρονικό διάστημα τοπικές ή περιφερειακές συμπυκνώσεις ισχύος, όπως φαίνεται από την δυνατότητα *υποτίμησης προσώπων, γενών, φίλων, εθνών, επαγγελλμάτων ή ονομάτων*. Υπορρήτως αναγνωρίζεται η ύπαρξη οργανωμένου κοινωνικού δεσμού, διότι μόνο εντός τέτοιου τύπου συσσωμμάτωσης είναι εννοιακώς συλληπτή και δυνατή η υποτίμηση ή ανατίμηση ατόμων που είναι μέλη του. Πρέπει να έχει συγκροτηθεί ένας *δημόσιος* χώρος *ανταλλαγών* (γνωμών, ιδεών, ανθρώπων, αγαθών) με κοινό γλωσσικό μέσο για να μπορέσει να υπάρξει υποτίμηση. Όμως, κάθε κοινή ομιλιακή κοινότητα, μεταπίπτει στο *status πολιτικής* κοινότητας διότι «όπου η σημασία της ομιλίας διακυβεύεται, τα ζητήματα γίνονται πολιτικά εξ' ορισμού»²⁶². Επίσης, στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί ένα μεθοδολογικό μειονέκτημα της συμβολαϊκής ερμηνευτικής του Χομπς: η ανάλυσης του τρόπου συγκρότησης της πολιτείας και σύνταξής του συμβολαίου δείχνει ότι, ανεξετάστως και αξιωματικώς, υφίσταται αδιάλλεπτη και αδιάρρηκτη εννοιολογική *συνέχεια* ανάμεσα στην κατάσταση του *ιδιώτη* κατοίκου της φυσικής κατάστασης και του *δημόσιου* υπηκόου της πολιτικής κοινότητας²⁶³. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο ίδιος ο Χομπς χειρίζεται την φυσική κατάσταση, τουλάχιστον εν μέρει ή κατά τόπους, *ως εάν* να υπήρχε αστικό δίκαιο στο εσωτερικό της, προκειμένου να διατηρήσει μια ελάχιστη επαφή με το ιστορικό ίχνος και εξασφαλίσει ένα αποδεκτό βαθμό κοινωνικό-ιστορικής πειστικότητας και, κυρίως, να κατοχυρώσει την νομική μορφή ως την προνομιούχο μορφή διωποκειμενικής επικοινωνίας (ανδρομική προβολή και αναγκαίο αφηγηματικό ζωτικό ψεύδος) στην εκκολαπτόμενη πολιτεία των συμβάσεων²⁶⁴.

Συνεχίζοντας, τι μπορούμε να εκμαιεύσουμε από τη συγκεκριμένη αντιστροφή; Η ανατέλλουσα αστική εποχή φαίνεται να επιχειρεί να οικοδομήσει την αυτό-συνειδησία της μέσω της ερμηνευτικής προσέγγισης του Κοινωνικού Συμβολαίου, προϋπόθεση του οποίου φαίνεται να είναι η υπόθεση μιας αρκτικής κατάστασης της ανθρωπότητας, της λεγομένης *status naturalis*. Η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση συνιστά διανοητικό πείραμα αλλά δεν στερείται και εμπειρικών σημείων αναφοράς. Εξού και η έμφαση στην εγωιστική φύση του μεμονωμένου υποκειμένου και στην ανάγκη εναρμόνισης των φύσει συγκρουσιακών ατομικών σκοποθεσιών τόσο μεταξύ τους όσο και μέσω ενός, ολοένα και περισσότερο αφηρημένου, γενικού κοινωνικού συμφέροντος, μέσω του νέου φυσικού δικαίου, το οποίο εκφρά-

²⁶¹ Λ,13:195.

²⁶² Arendt Hanna, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Στ. Ροζάνης-Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986, σελ. 14-15.

²⁶³ Δημούλης Δημήτρης, *Συνιστώσες και δομή της πολιτικής αντιπαράθεσης (β). Το πρόβλημα του «κοινωνικού συμβολαίου»*, σελ. 1, στο *Θέσεις*, Τεύχος 53, Περίοδος Οκτ.-Δεκ. 1995. Ανάκτηση από: http://www.theseis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=518.

²⁶⁴ Ό.π., σελ. 6.

ζει μια νέα κατάσταση πραγμάτων. Ακριβώς τον ίδιο στόχο, δηλαδή της αυτό-κατανόησης της αστικής τάξης, επιτελεί πιστεύω και η ιδιόμορφη αντίληψη περί του κοινωνικού δεσμού που αναπτύσσεται στο χομπσιανό έργο. Αναφέρομαι στον ιδιάζοντα στον αστικό σχηματισμό τρόπο κοινωνικοποίησης των υποκειμένων, δηλαδή σε αυτή την ιδιόμορφη α-κοινωνική κοινωνικότητα, διαμέσου της οποίας τα άτομα κοινωνικοποιούνται ως εάν ο κοινωνικός ιστός να συνιστά εξωτερικό δεσμό ανάγκης και όχι πια ενδιάθετο ορμέμφυτο του ανθρώπινου είδους.

Στην πολιτική γνωσιο-ανθρωπολογία του Χομπς:

-Έκαστο μέλος του ανθρώπινου είδους είναι οντότητα που χαρακτηρίζεται από την επιθυμία, η οποία με την σειρά της χαρακτηρίζεται ως ακόρεστη.

-Ο τρόπος ικανοποίησης της επιθυμίας είναι η ύπαρξη και άσκηση ισχύος.

-“Η ισχύς ενός ανθρώπου (αν οριστεί καθολικά) είναι τα μέσα που επί του παρόντος διαθέτει για την απόκτηση κάποιου μελλοντικού προφανούς αγαθού· και είναι είτε πρωτογενής είτε εργαλειακή” (Λ,10:157). Δηλαδή, τα μέσα ισχύος διακρίνονται σε πρωτογενή (ρώμη, σωφροσύνη, δεξιότητες κ.λ.π) και εργαλειακά (πλούτη, φίλοι, ομορφιά κ.λ.π).

-Η ευδαιμονία συνίσταται στην “διαρκή πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο (διότι) σκοπός της ανθρώπινης επιθυμίας δεν είναι μια μοναδική στιγμιαία απόλαυση· είναι αντίθετα η εξασφάλιση της ικανοποίησης και των μελλοντικών επιθυμιών δια παντός” (Λ,11:169). Άρα, οι τρεις αυτές κομβικές έννοιες της επιθυμίας, της ευδαιμονίας και της ισχύος ενδοσυσχετίζονται και ενδοδιαπλέκονται κατά δομικό τρόπο στην εκτύλιξη του νυχθημερήσιου πράττειν του χομπσιανού υποκειμένου.

-Η έννοια της ισχύος στο χομπσιανό στοχασμό δεν συγκεντρώνεται σε συγκεκριμένο σημείο (Εκκλησία του Δήμου, Σύγκλητος, Τύραννος, Μονάρχης κ.ά) αλλά διαχέεται στο σύνολο των φυσικών και, αργότερα, τεχνητών προσώπων που θα συγκροτήσουν την πολιτεία. Η ισχύς είναι Πανταχού Παρούσα ιδιότητα, έμφυτο χαρακτηριστικό του ατόμου και διασχίζει διαγωνίως τα υποκείμενα τόσο ως την ύλη όσο και ως τους τεχνίτες της Πολιτικής Κοινότητας, αδυνατώντας να κατασταλάξει σε κάποιο *εσωτερικό του κοινωνικού δεσμού* επιμέρους σώμα ή θεσμό, παρά μόνο σε εξωτερική του δεσμού συνεκτική δομή, ήτοι στην κρατική μορφή). Εκτιμώ ότι μπορούμε να θεωρήσουμε τα άτομα που συμμετέχουν τόσο στην φυσική όσο και στην πολιτική κατάσταση ως Μονάδες πρόσκτησης και διαχείρισης Ισχύος (Μ.Ι).

-Ο συνεκτικός δεσμός ατόμων που διαθέτουν τα παραπάνω χαρακτηριστικά δεν μπορεί να είναι παρά η εξισορρόπηση και εναρμόνιση του δικτύου παθών και συμφερόντων συν το στοιχείο της, ανά περίπτωση, αναγκαίας άσκησης βίας για την επίτευξη αυτής της αρμονίας.

Με βάση τα παραπάνω, το ομιλιακό ενέργημα συγκρότησης της πολιτείας, στην πλήρη ανάπτυξη του θα ήταν ως εξής:

1ο Μέρος (Σύμφωνο αμοιβαίας αναγνώρισης των Μονάδων Ισχύος που έχουν επαρκή Σύνθετη (πρωτογενή+εργαλειακή) δύναμη για την αποτροπή της χρήσης εξω-οικονομικής

βίας που ανατρέπει κάθε δυνατότητα εξισορρόπησης αντιτιθέμενων συμφερόντων και καταγραφή του στοιχειώδους κανονιστικού πλαισίου)

Εξουσιοδοτώ (αναγνωρίζοντας εαυτόν ως **M.I** διαθέτουσα επαρκή ισχύ για αυτόνομη κοινωνική δράση) τις (πράξεις αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης Ατόμων) και Απεμπολώ το Δικαίωμα μου να αυτοκυβερνώμαι, υπέρ αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης ατόμων

Υπό τον όρο ότι

Θα Εξουσιοδοτήσεις (ως αναγνωριζόμενη **M.I** επίσης διαθέτουσα επαρκή ισχύ για αυτόνομη κοινωνική δράση) τις πράξεις του ιδίου ατόμου ή Συνέλευσης ατόμων και) Απεμπολήσεις το Δικαίωμα σου να αυτοκυβερνάσαι (υπέρ του ιδίου ατόμου ή συνέλευσης ατόμων) κατά τον ίδιο τρόπο

ΚΑΙ ΑΠΟΔΕΧΟΜΑΙ ΤΗΝ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗ ΣΤΗΝ ΣΥΓΚΡΟΤΟΥΜΕΝΗ ΤΕΧΝΗΤΗ ΣΥΣΩΜΜΑΤΩΣΗ ΜΟΝΑΔΩΝ ΙΣΧΥΟΣ ΜΕ ΑΝΕΠΑΡΚΗ ΔΥΝΑΜΗ ΓΙΑ ΑΥΤΟΝΟΜΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΡΑΣΗ, ΠΡΟΣΦΕΡΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΕΥΡΕΙΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΚΙΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ, ΕΦΟΣΟΝ:

2ο Μέρος (Σύμφωνο των αμοιβαία αναγνωρισμένων υψηλής επιρροής M.I με το σύνολο των ανίσχυρων για την ενσωμάτωσή τους στο ήδη συμφωνηθέν κανονιστικό πλαίσιο, υπό όρους εξαναγκασμένης συναίνεσης)

Απεμπολώ (αναγνωρίζω εαυτόν ως **M.I** που διαθέτει συνολική ισχύ ανεπαρκή, την στιγμή σύμπτυξης του συμβολαίου, για αυτόνομη κοινωνική δράση) το δικαίωμα μου να αυτοκυβερνώμαι, υπέρ αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης ατόμων και εξουσιοδοτώ τις (πράξεις αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης Ατόμων)

Υπο το όρο ότι

Απεμπολήσεις (ως αναγνωριζόμενη **M.I** που επίσης διαθέτεις συνολική ισχύ ανεπαρκή, την στιγμή σύμπτυξης του συμβολαίου, για αυτόνομη κοινωνική δράση) το δικαίωμα σου να αυτοκυβερνάσαι, υπέρ του ίδιου ατόμου ή Συνέλευσης ατόμων και εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις αυτού του ατόμου ή Συνέλευσης Ατόμων, κατά τον ίδιο τρόπο²⁶⁵.

Ο Χομπς κατασκευάζει το Συμβόλαιο εμφανίζοντας ρητώς το *Εξουσιοδοτώ* του 1ου Μέρους και το *Απεμπολείς* του 2ου Μέρους και παρασιωπώντας το υπόλοιπο κείμενο της συντακτικής σύμβασης, αφήνοντας ημιτελές το ομιλιακό ένεργημα, εξού και η αντιστροφή των επιτελεστικών ρημάτων στο κείμενο του *ΛΕΒΙΑΘΑΝ*. Αν γενικώς "η αξία ενός ανθρώπου είναι [...] η τιμή του, δηλαδή το ποσό που θα προσφερόταν γαι τη χρησιμοποίηση της ισχύος του. Άρα δεν είναι απόλυτη, αλλά εξαρτάται από τις ανάγκες και την κρίση των άλλων" (Λ,10:159). Όμως, εάν αυτό ήταν το πραγματικό πρόβλημα του Χομπς τότε δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να *αντιστρέψει* τα επιτελεστικά ρήματα. Το δίλημμα υφίσταται ακόμη και εάν αυτά διατηρήσουν την ίδια σειρά: εξουσιοδοτώ και απεμπολώ υπό τον όρο ότι εξουσιοδοτείς και απεμπολείς. Η ανάγκη αναστροφής τους δεν προκύπτει από το, ομολογουμέ-

²⁶⁵ Η ποιότητα της αναγνώρισης των Μονάδων Ισχύος του 2^{ου} Μέρους δεν είναι απαραίτητο να είναι, και μάλλον δεν θα είναι, της αυτής ιστορικο-κριτικής και στοχαστικής επάρκειας και διαύγειας που δείχνουν οι Μονάδες Ισχύος του 1^{ου} Μέρους, που έλαβαν και την πρωτοβουλία σύμπτυξης του Συμβολαίου, υπαγορεύοντας τους όρους συμμετοχής των υπολοίπων Μονάδων Ισχύος.

νως πραγματικό, πρόβλημα ποια δικαιώματα πρέπει να διατηρήσει ο υπήκοος και ποια να διεκδικήσει ο κυρίαρχος. Το πραγματικό πρόβλημα είναι η εντός του κρατικού μηχανισμού ρύθμιση των παραμέτρων συμβίωσης αυτουργών διαφορετικών επιπέδων ισχύος με παράλληλη διευθέτηση της επιτρεπτής κοινωνικής κινητικότητας με στόχο την επίτευξη μακροπρόθεσμης λειτουργικότητας της Πολιτείας.

Η άνωθεν άποψη εκτιμώ ότι υποστηρίζεται και από το λεκτικό του ομιλιακού ενεργήματος σύστασης της Πολιτείας στο *Περί του Πολίτου*, το οποίο έχει ως εξής:

«I **convey** my right on this party, upon condition that you **pass** yours to the same» (De Cive, 6,20).

Γίνεται χρήση δύο ρημάτων, ο A conveys το φυσικό δικαίωμα, ενώ ο B passes το φυσικό δικαίωμα στον Πολιτικό Κυρίαρχο. Δεν αντιλαμβάνομαι κάποιον ιδιαίτερο λόγο, για τον οποίο το ίδιο ρήμα, convey ή pass, δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί από τον Χομπς κατά την συγγραφή του συγκεκριμένου αποσπάσματος. Αξίζει να σημειωθεί ότι σε έρευνα, για την χρήση των δύο αυτών ρημάτων, στο ηλεκτρονικώς διαθέσιμο αγγλικό κείμενο του *Λεβιάθαν* δεν απέδωσε αποτέλεσμα, ήτοι ο Χομπς εγκατέλειψε και τα δυο αυτά names στο κύριο πολιτικό του έργο. Αντιθέτως, στο *Περί του Πολίτη*, αντίστοιχη έρευνα με τα δύο ρήματα ως λέξεις-κλειδιά δίδει: Το ρήμα convey/conveys/convey'/conveyed και το ουσιαστικό conveyance χρησιμοποιείται 28 φορές, σχεδόν όλες σε σχέση με εκχώρηση ή μεταβίβαση δικαιώματος. Στον *Λεβιάθαν* δεν χρησιμοποιείται ούτε μία φορά, τόσο στην σύγχρονη εκδοχή του (convey) όσο και στην παλαιότερη (conveigh). Η παραπάνω ορολογία δεν εμφανίζεται στο αντίστοιχο ομιλιακό ενέργημα των *Στοιχείων Δικαίου*, όπου ο Χομπς χρησιμοποιεί το ρήμα oblige, (υποχρεώνω), για το σύνολο των αυτουργών, αδιακρίτως:

«The making of union consisteth in this, that every man by covenant **oblige** himself to some one and the same man, or to some one and the same council, by them all named and determined, to do those actions, which the said man or council shall command them to do· and to do no action which he or they shall forbid, or command them not to do» (*Elements of Law*, 1,19:7).

«Η δημιουργία μιας κοινής εξουσίας συνίσταται σε αυτό, ότι κάθε άνθρωπος μέσω συμβολαίου υποχρεώνει εαυτόν σε ένα και το αυτό άτομο ή σε μία και την αυτή συνέλευση ατόμων, ομοφώνως αναγνωρισμένο ή αναγνωρισμένη, να πράξει σύμφωνα με τις εντολές αυτού του ανθρώπου ή συνέλευσης και να μην κάνει ότι αυτός ή αυτή απαγορεύσουν ή διατάξουν να μην κάνει».

Συμπεράσματα δεύτερου κεφαλαίου

Η παραπάνω ανάλυση μας οδηγεί στα κάτωθι συμπεράσματα:

Ο Χομπς αποπειράται να αποσπάσει την πειθώ του αναγνώστη στο πολιτικό του πρόγραμμα με χρήση παραπειστικής επιχειρηματολογίας, ως προς το επιλεχθέν ζήτημα της ισότητας, όπου προσπαθεί να καλύψει το γεγονός ότι οι αυτοурγοί, κατά την στιγμή σύμπτυξης του συμβολαίου σύστασης της πολιτείας, βρίσκονται μεν σε κατάσταση admitted πολιτικής ισότητας αλλά υπό την προϋπόθεση της ριζικής εγκατάλειψης της άμεσης συμμετοχής στην

πολιτική σφαίρα που συμβασιακά δημιουργούν. Είναι πολίτες αλλά η ιδιότητα του πολίτη έχει απωλέσει την ιδιότητα του συναποφασίζεин που ενείχε κατά την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα. Το τίμημα που έπρεπε να πληρωθεί για την συγκρότηση της Κρατικής Πολιτικής Κοινότητας ήταν η διαφοροποίηση του πολιτικού από το οικονομικό στοιχείο και η απορρόφηση πλείστων και των πολιτικώς κυριοτέρων ιδιοτήτων του πολιτικού από την ιδιωτική οικονομική σφαίρα και τη δημόσια σφαίρα της πολιτικής μορφής που προσιδίαζε στον συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό. Στη συνάφεια της εργασίας μας αυτό σημαίνει ότι, από την στιγμή που στο θέμα της ισότητας, όπως ελπίζω ότι αναδείχθηκε, η σχετική ανάλυση που εκδιπλώνει ο Χομπς είναι προβληματική έχουμε τους αναγκαίους πόρους να υποστηρίξουμε ότι οι εκτενέστετες βιβλικές παραπομπές του Β' Μέρους (III & IV Ενότητες) ακολουθούν ίδιους ή παρόμοιους στόχους. Δηλαδή να θεωρήσουμε ότι στο Β' Μέρος ο Χομπς επιδίδεται σε μια εκτεταμένη κριτική του βασικού εννοιολογικού εξοπλισμού της χριστιανικής θρησκείας με σκοπό να αποδομήσει τον ισχυρισμό της Εκκλησίας ότι έχει αυθεντικά και οριστικά ανα-καλύψει την καθολικότητα και κατέχει κατ' αποκλειστικότητα τον κώδικα ερμηνείας του Πραγματικού και οι σχετικές παραπομπές δεν αποδεικνύουν μια γνήσια πίστη σε οποιαδήποτε χριστιανικό δόγμα της εποχής του, προτεσταντικό ή άλλο. Να δείξουμε, περαιτέρω, ότι ο πραγματικός στόχος της προτεινόμενης υλιστικής θεολογίας είναι η αντιστροφή του θεολογικού επιχειρήματος με τρόπο ώστε ο χριστιανός να υποχρεωθεί:

1) στη σιωπή ως προς το ουσιώδες θέμα της ύπαρξης του Θεού (ως πηγής κανονιστικής ρύθμισης), λόγω αδυναμίας επαφής με ένα ον που στερείται παντελώς κατηγορημάτων. Αυτή η *privatio* οδηγεί στην απόρριψη του Θεού επειδή η ακαταληψία του, συνδυαζόμενη με τον ακραίο νομιναλισμό του Χομπς, απαγορεύει εκ των προτέρων τη συγκρότηση του σημασιολογικού πυρήνα των προτάσεων δια των οποίων ο πιστός οφείλει, ως έγγλωση οντότητα, να απευθυνθεί στη Θεότητα, αίροντας τη δυνατότητα του ποιμνίου να προσανατολίζεται κατά βούληση, γνωσιακώς και θυμικώς, προς το Υπερβατικό για αρωγή, συγχώρηση, λύτρωση ή υποστήριξη.

2) να πειθαναγκαστεί στην ελαχιστοποίηση των σωτηριολογικών προϋποθέσεων της πολιτικής θρησκείας που προκρίνει ο κυρίαρχος. Η επιτυχία αυτού του στόχου θα υποχρεώσει τον αφοσιωμένο χριστιανό να μετεκενώσει την πίστη του στον επίγειο Θεό και να αποδεχθεί τη νομιμοποίηση του Κρατικού Μηχανισμού ως δημιούργημα του ανθρώπινου Λόγου, αναγνωρίζοντας ότι το διάστημα μεταξύ της Δημιουργίας και της Κρίσεως ανήκει νομίμως και αποκλειστικά στην Πολιτική Κοινότητα.

Εάν:

- «ο λογισμός δεν έχει ως αφετηρία ορισμούς, τότε αρχίζει είτε με κάποιον ελεύθερο στοχασμό, οπότε αποκαλείται και πάλι γνώμη, είτε με τις απόψεις κάποιου, την ειλικρίνεια του οποίου και την ικανότητα να γνωρίζει την αλήθεια δεν αμφισβητούμε»
- «Άρα στην πίστη συνυπάρχουν δύο γνώμες, μια για τους λόγους του ανθρώπου και μια άλλη για την αρετή του»
- «Αλλά με το πιστεύω σε, όπως συναντάνται στη θρησκεία, δεν εννοείται εμπιστοσύνη σε πρόσωπο, αλλά ομολογία και παραδοχή του δόγματος. Διότι [...] οι χριστι-

ανοί [...] πιστεύουν στον Θεό με τρόπο ώστε να θεωρούν τις ρήσεις του αληθινές, είτε τις καταλαβαίνουν είτε όχι»

- «Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι, όταν πιστεύουμε μian οποιαδήποτε άποψη στη βάση επιχειρημάτων που αντλούνται όχι από τα ίδια τα πράγματα ή από αρχές του φυσικού Λόγου, αλλά από την αυθεντία εκείνου που τη διατύπωσε και από την εκτίμηση που του τρέφουμε, τότε αντικείμενο της πίστης μας είναι ο ομιλητής ή το πρόσωπο το οποίο πιστεύουμε [...] Συνεπώς, όταν πιστεύουμε ότι η Αγία Γραφή είναι ο λόγος του Θεού, χωρίς να έχουμε άμεση αποκάλυψη από τον ίδιο τον Θεό, η πίστη και η εμπιστοσύνη μας είναι προς την Εκκλησία [...] το ίδιο ισχύει και με κάθε άλλη εξιστόρηση» (Λ,7:137-138, όλα τα πλάγια δικά μου).

Ουσιαστικά, πρόκειται για την οικειοποίηση και *πολιτική* αντιστροφή των εννοιών του θεολογικού αντιπάλου. Ο κρατικός Λόγος επιβάλλεται να θέσει ως πρώτη προτεραιότητα την αποτύπωση της κυριαρχίας του ως υπέρτατης εξουσίας, με θύμα την κατάληψη του αντιπάλου Λόγου και τη μεταστροφή του στην υπηρεσία της κρατικής σκοπιμότητας. Εκεί όπου η πίστη = η γνώμη περί των λόγων + η γνώμη περί της αρετής απονέμονταν στο πρόσωπο της Εκκλησίας, πρέπει τώρα να οφείλεται στο πρόσωπο του εκπροσώπου της Πολιτικής Κοινωνότητας, του Πολιτικού Κυριάρχου, ως εγγυητή του αγαθού της από κοινού ενεστώσας και μελλοντικής ασφάλειας, *είτε καταλαβαίνουν της ρήσεις του είτε όχι*. Και ακολουθεί η ισοπέδωση των θεολογικού-δογματικού τύπου ρήσεων, διότι *το ίδιο ισχύει για κάθε εξιστόρηση, άρα και για την εξιστόρηση της Αγίας Γραφής*.

Κεφάλαιο τρίτο

Φυσικός Νόμος και Θέλημα Θεού

3.1 Οι Φυσικοί Νόμοι ως Υποθετικές Προστακτικές επί δευτεροβάθμιας εκτέλεσης συμφωνηθείσας σύμβασης

Περνώντας στον Λεβιάθαν, ας εξετάσουμε πώς συνδέει σε αυτό το έργο ο Χομπς τους φυσικούς νόμους με τη χριστιανική θρησκεία; Πως, στο εσωτερικό μιας χριστιανικής κοινότητας, μπορεί να προσαχθεί κανονιστικό κύρος σε γραπτό κείμενο ώστε να προσκτήσει χαρακτηριστήρα γενικότητας και δεσμευτικότητας, υπό τον περιορισμό της απουσίας του από το σώμα των κειμένων της χριστιανικής αποκάλυψης; Ο Χομπς λύνει το πρόβλημα ισχυριζόμενος ότι, μολονότι οι φυσικοί νόμοι δεν περιλαμβάνονται αυτούσιοι στη Βίβλο, παραταύτα αυτοί «συνοψίζονται σε μια εύκολη περίληψη, κατανοητή και για την ενδεέστερη νοημοσύνη: μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου» (Λ, 15:226). Δηλαδή, ισχυρίζεται ο Χομπς ότι, εφόσον *ερμηνευθεί ορθώς* η Βίβλος, προκύπτει ότι οι φυσικοί νόμοι έχουν *συνοψισθεί* στον λεγόμενο χρυσούν κανόνα (βλ. Ματθ., 7:12 & Λουκ., 6:31). Θεωρεί ο Χομπς, επομένως, ότι η περίπλοκη ανάλυση των φυσικών νόμων, όπως αυτή αναπτύσσεται στα κεφάλαια 14 και 15 του *Λεβιάθαν*, απλώς επιβεβαιώνει αναδιατυπώνοντας αυτό που οι χριστιανική, τουλάχιστον, ανθρωπότητα *ήδη γνώριζε* από άλλη πηγή, και μάλιστα πηγή αποκεκαλυμμένης άρα απολύτως ασφαλούς, γνώσης.

Ο παραπάνω χομπσιανός ισχυρισμός ότι ο χρυσούς κανών, στην αρνητική του εκδοχή, συνιστά επαρκώς κατανοητή συμπερίληψη των φυσικών νόμων, αποδίδοντας πιστά το περιεχόμενό τους τόσο για αυτούς που «είναι πολύ απασχολημένοι με το πώς να βγάλουν το ψωμί τους» όσο και για αυτούς που είναι «πολύ απρόσεκτοι για να καταλάβουν»²⁶⁶ δεν ευσταθεί ενώπιον απλής αναγνώσεως της Καινής Διαθήκης. Ο Ιησούς απαντώντας στην ερώτηση *ποια εντολή μεγάλη εν τω νόμω*,²⁶⁷ αναφέρει δύο υποχρεώσεις του πιστού χριστιανού:

1. *Αγαπήσεις Κύριον τον Θεόν σου έν όλη τη καρδιά σου και έν όλη τη ψυχή σου και έν όλη τη διανοία σου.*
2. *Αγαπήσεις τον πλησίον σου ως σεαυτόν.*

Αν προσθέσουμε σε αυτές τις δύο εντολές και τον χρυσούν κανόνα, όπως δίδεται στην Κ.Δ, τότε ο πιστός έχει καθήκον: Πρώτον, ως προς τον Θεό να τον αγαπά με όλη την ψυχή και διάνοια του και και Δεύτερον, ως προς τους συνανθρώπους του, να κάνει *πάντα αυτά που επιθυμεί να του κάνουν οι άλλοι*. Διαπιστώνεται, επομένως, ότι ο χρυσός κανόνας δεν αποτελεί μια *ευκόλως κατανοητή συνοψιση* προς χάριν των εργαζομένων και απρόσεκτων αναγνωστών του *Λεβιάθαν*. Ο Χομπς ερμηνεύει με επιλεκτικό τρόπο, ιδιαιτέρως ευνοϊκό για

²⁶⁶ Λ,15:225-226.

²⁶⁷ Ματθ., 2: 36.

την επιχειρηματολογία του, τα σχετικά αποσπάσματα της Καινής Διαθήκης. Ο στόχος είναι η ταύτιση των φυσικών νόμων, που πηγάζουν από τον Λόγο, με τη θεϊκή εντολή, που αναγράφεται στην Καινή Διαθήκη. Εδώ ο Χομπς μιμείται τον τρόπο δράσης των *νομοθετών και ιδρυτών των ειδωλολατρικών πολιτικών κοινοτήτων*, οι οποίοι έχοντας «μοναδικό σκοπό την ευπείθεια του λαού και την ειρήνη, φρόντισαν: Πρώτον, να εμφυσήσουν στους ανθρώπους την πεποίθηση ότι οι θρησκευτικοί κανόνες που τους παρέδιδαν δεν έπρεπε να θεωρούνται δική τους επινόηση, αλλά επιταγή κάποιου θεού (και) [...] Δεύτερο, φρόντισαν να γίνει πιστευτό ότι τα πράγματα που δυσχερατούσαν τους θεούς ήσαν εκείνα που απαγόρευαν οι νόμοι» (Λ, 12:187). Επιπλέον, η απόδοση του χρυσού κανόνα στην αρνητική του μορφή εισάγει, κατ'ουσίαν, το δικαίωμα της ανεμπόδιστης απόλαυσης της ιδιωτικότητας, δια της αρνήσεως της σύστοιχης υποχρέωσης να αγαπάς και τον πλησίον ως σεαυτόν. Η διδασκαλία της Βίβλου προσαρμόζεται στην υπεράσπιση της Κρατικής Πολιτικής Κοινότητας, διατεταγμένης στο πρόταγμα καθυπόταξης της φύσης, συμπεριλαμβανομένης και της ανθρώπινης φύσης.

Η επιχείρηση σύνδεσης των φυσικών νόμων με το παραδοσιακό θεολογικό επιχείρημα της θεϊκής προέλευσης του νόμου ολοκληρώνεται, στα υπό εξέταση κεφάλαια, με τη δήλωση του Χομπς ότι «Αν [...] θεωρήσουμε ότι αυτά τα θεωρήματα (ενν. οι φυσικοί νόμοι) μας παραδόθηκαν δια του λόγου του Θεού, ο οποίος έχει δικαίωμα προσταγής επί των πάντων, τότε ορθώς αποκαλούνται νόμοι» (Λ, 15:228-πλάγια δικά μου). Όμως, λίγο πιο κάτω, ο Χομπς αναιρεί τις συνέπειες αυτής της δήλωσης, ισχυριζόμενος ότι: «Δεν έχουμε [...] με τα φυσικά μας μέσα, γνώση της μετά θάνατον κατάστασης του ανθρώπου, κι ακόμα λιγότερο γνωρίζουμε την ανταμοιβή που πρόκειται να εισπράξει τότε για την αθέτηση της υπόσχεσής του. Συνεπώς, η αθέτηση της υπόσχεσης δεν μπορεί να αποκληθεί επιταγή του Λόγου ή της φύσης» (Λ, 15:217). Εδώ θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι στη λατινική έκδοση ο Χομπς υποστηρίζει ότι για την *post mortem status humani* δεν υπάρχει επιστήμη (*scientia*-στο αγγλικό *Knowledge*) που να μας τη γνωστοποιεί. Επίσης, προσθέτει ότι υπάρχουν κάποιοι που υποστηρίζουν ότι η αθέτηση των υποσχέσεων συνιστά παραβίαση όχι του φυσικού αλλά του υπερ-φυσικού δικαίου. Σε αυτό το επιχείρημα ο Χομπς απαντά ότι γνωρίζουμε το υπερ-φυσικό δίκαιο μόνο μέσω της Αγίας Γραφής και εκεί αναφέρεται με μεγάλη συχνότητα η υποχρέωση υπακοής στους βασιλείς και τήρησης των υπεσχημένων²⁶⁸. Διαπιστώνεται εκ των προεκτεθέντων ότι για τον Χομπς η θεϊκή κύρωση των φυσικών νόμων επιπροστίθεται πλεονασματικώς στη σχετική επιχειρηματολογία, ως κατ'επίφαση παραχώρηση στον θεολογικό αντίπαλο. Διόλου, στο χομπσιανό σύμπαν της αέναης κίνησης, είναι απαραίτητη η επίγνωση της ύπαρξης του Θεού ως αναγκαίος όρος υπακοής στους φυσικούς νόμους, όπως αντίστοιχα «δεν χρειάζεται να γνωρίζουμε ότι υφίσταται μια πρώτη αιτία ώστε να πιστεύουμε άλλες αληθείς προτάσεις περί του κόσμου»²⁶⁹. Το άμεσο ενδιαφέρον είναι οι πρακτικές συνέπειες των φυσικών νόμων προς την κατεύθυνση της ειρήνευσης, εφόσον οι υφιστάμενοι τις καταστροφικές συνέπειες της φυσικής κατάστασης δρώντες αντιληφθούν την ειρηνοποιό δυναμική τους και ενεργοποιηθούν προς την κατεύθυνση της σύμπτυξης του συμβολαίου, υπό την προϋπόθεση ύπαρξης συνθηκών ασφαλείας. Η θεϊκή κύρωση ούτε προσθέτει ούτε αφαιρεί τίποτα από την όποια πειστικότητα του επιχειρήματος, το οποίο

²⁶⁸ LL, p. 93, note 9.

²⁶⁹ Tuck Richard, *Hobbes*, σ. 113, εκδ. Ελληνικά Γράμματα-Ειδική έκδοση για την εφημερίδα Το Βήμα, Αθήνα, 2005.

στηρίζεται στην τάξη του Λόγου και όχι της Αποκάλυψης, προκύπτει δε από τις διαδικασίες και διαδράσεις της ανθρώπινης ιδιοσυστασίας που συνάδουν στο φυσικό βασίλειο της αιτιότητας της κινήσεως και όχι στο προφητικό βασίλειο της ανθρωπόμορφης βιβλικής Θεότητας, όπως έχει υποστηρίξει ο Μ. Αγγελίδης²⁷⁰.

Επιπροσθέτως και άλλη μια ουσιώδη διαφοροποίηση των χομπσιανών φυσικών νόμων σε σχέση με την προ-νεωτερική θεολογική ηθική θα πρέπει να επισημειωθεί. Επί τούτω θα πρέπει να εξετάσουμε τη λογική μορφή των φυσικών νόμων σε σχέση με την αντίστοιχη των κλασικών χριστιανικών κειμένων όπου παραδίδεται το ορθοπρακτικό δέον προς τα μέλη της κοινότητας, ήτοι τον Δεκάλογο και τους Μακαρισμούς της επί του όρους ομιλίας.

Εάν συγκρίνουμε τα τρία παραπάνω κείμενα²⁷¹, παρατηρούμε ότι διαφέρουν ως προς τη λογική μορφή. Συγκεκριμένα, οι φυσικοί νόμοι θεωρούν την ειρήνη ως τον θεμελιώδη στόχο, αυτόν που δίδει περιεχόμενο και νόημα στους φυσικούς νόμους και μπορούν να τεθούν σε ισχύ υπό δύο προϋποθέσεις. Πρώτον, εκφέρεται ο δεοντικός προσανατολισμός και ζητείται συγκεκριμένη συμπεριφορά, που συσχετίζεται με παραδοσιακές ηθικές επιταγές. Ωστόσο, υφίσταται όρος ενεργοποίησης του ορισθέντος προσανατολισμού, ο οποίος αποδεσμεύει τον δρώντα από την επιδίωξη του δέοντος, εφόσον τα υπόλοιπα άτομα δεν πράττουν ομοίως. Δηλαδή, η μορφή τίθεται ως εξής:

Δέον όπως πραγματωθεί το Χ, υπό την προϋπόθεση ότι και οι άλλοι επίσης προσανατολίζονται να πράττουν τους προς την επίτευξη του Χ²⁷².

Έτσι, σε σχέση με τους 2 πρώτους νόμους έχουμε:

1^{ος} Νόμος: «κάθε άνθρωπος *πρέπει* (ought) να ορέγεται (endeavour) την ειρήνη [...] εάν δεν μπορεί να την επιτύχει, *επιτρέπεται* (he may) να επιδιώκει και να χρησιμοποιεί την αρωγή και τα πλεονεκτήματα του πολέμου»²⁷³ (Λ, 14:200-πλάγια δικά μου).

2^{ος} 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 [...] και να αρκεστεί σε τόση μόνον ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του» (Ο.π-πλάγια δικά μου).

Όπως ήδη έχουμε τονίσει, ο 1^{ος} Νόμος ζητεί τη σταθερή επιδίωξη της ειρήνης, χωρίς να αναφέρει τίποτα για τον ή τους τρόπους επίτευξης του σκοπού, εκτός από ότι η επιδίωξη δεν

²⁷⁰ Αγγελίδης Μανόλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού, Προβλήματα σύστασης του Πολιτικού σε θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Thomas Hobbes-John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994, σελ.81.

²⁷¹ Δηλαδή: τον Δεκάλογο, όπως αποδίδεται στην *Έξοδο*, 20:2-17 & *Δευτερονόμιον*, 5: 6-21, τους Μακαρισμούς της *Επί του Όρους Ομιλίας*, όπως αποδίδεται στο *Κατά Ματθαίον*, 5: 1-12 και τους 19 φυσικούς νόμους, όπως αποδίδονται στον *Λεβιθάνα*, Κεφάλαια 15 & 16.

²⁷² Kavka Gregory, *Right Reason & Natural Law in Hobbes's Ethics*, εις *Hobbes on Law*, Claire Finkelstein ed., Ashgate Publishing Ltd. Aldershot England & Burlington USA, 2005, p. 228.

²⁷³ Μετάφραση ελαφρά τροποποιημένη από εμένα. Το πρώτο «πρέπει» μεταφράζει ορθώς το αγγλικό ought, δηλωτικό δέοντος· το δεύτερο «πρέπει» της ελλ. μετάφρασης εκτιμώ ότι δεν μεταφράζει σωστά το «he may» του αγγλικού πρωτότυπου.

θα πρέπει να καθίσταται δυσχερής δια της απαιτήσεως επιστημονικού τύπου βεβαιότητας ως προς τις προθέσεις των υποψηφίων συναυτουργών. Ωστόσο, δεν έπεται ως λογικά αναγκαίο, από το περιεχόμενο του πρώτου νόμου, ότι η επιδίωξη της ειρήνης θα πρέπει να γίνεται αποκλειστικά μέσω μηχανισμού απεμπόλησης δικαιωμάτων· ούτε ότι οι τρόποι δια των οποίων μπορεί να επιτευχθεί ο σκοπός θα πρέπει να ενέχουν επίσης το status φυσικών νόμων. Επίσης, διαπιστώνουμε ότι η υποχρέωση να επιδιώκεις την ειρήνη και η προθυμία παραίτησης από το φυσικό δικαίωμα προσλαμβάνει τον χαρακτήρα της υποχρεωτικότητας εάν και μόνον εάν οι υπόλοιποι είναι διατεθειμένοι να πράξουν ομοίως. Ειδάλλως, επιτρέπεται ή μάλλον επιβάλλεται να επιδιώκεις την αυτό-συντήρησή σου χωρίς αναφορά σε ηθικούς περιορισμούς²⁷⁴. Βεβαίως, θα μπορούσε να παρατηρηθεί ότι οι υπόλοιποι φυσικοί νόμοι δεν έχουν αυτή τη λογική μορφή, τουλάχιστον ρητώς. Όμως, λίγο πριν το τέλος των δύο κεφαλαίων που αναλύουν του φυσικούς νόμους, ο Χομπς εισάγει την περίφημη διάκριση επιθυμίας τήρησης των νόμων από τις επαρκείς και αναγκαίες συνθήκες επιτυχούς εφαρμογής τους σε πραγματικές συνθήκες:

«Οι νόμοι της φύσης υποχρεώνουν in foro interno, συνδέονται δηλ. με μια επιθυμία τήρησής τους· δεν υποχρεώνουν όμως πάντοτε in foro externo, δηλαδή ως προς την εφαρμογή τους. Διότι, όποιος είναι μετριοπαθής και ευπειθής και εκτελεί όλες τις υποχρεώσεις του ενόσω κανείς άλλος δεν κάνει το ίδιο, το μόνο που επιτυγχάνει είναι να γίνει λεία των υπολοίπων και να προξενήσει τη σίγουρη καταστροφή του [...] όποιος όμως, διαθέτει επαρκείς εγγυήσεις ότι και οι άλλοι θα εφαρμόσουν τους νόμους απέναντί του και δεν τους τηρεί ο ίδιος, δεν επιδιώκει την ειρήνη αλλά τον πόλεμο» (Λ,15:226-πλάγια δικά μου).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αρχική λογική μορφή των νόμων τηρείται σε όλους, είτε σαφώς, όπως στους πρώτους δύο, είτε εμμέσως, όπως στους υπόλοιπους. Οι δρώντες είναι υποχρεωμένοι σε συγκεκριμένο πράττειν, υπό τον όρο ότι και οι υπόλοιποι θα πράξουν αναλόγως, αλλιώς αποδεδειγμένα από κάθε υποχρέωση. Επίσης, εκτιμώ ότι είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι ο υποθετικός τρόπος εκφοράς των ηθικών προστακτικών των φυσικών νόμων επιτρέπει στον αναγνώστη να συμφωνήσει ή διαφωνήσει με τον επιτασσόμενο σκοπό, δηλαδή να στοχασθεί ενδοσκοπικά εάν τον επιθυμεί ή όχι²⁷⁵. Επιπλέον, το υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να θέσει εις εαυτόν νέες προστακτικές, εάν, κατά την κοινωνικό-ιστορική εξέλιξη, αναδυθούν νέες ανάγκες οι οποίες προτάσσουν νέους σκοπούς ή νέους τρόπους ικανοποίησης των υπάρχοντων σκοπών²⁷⁶. Μάλιστα, εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο πρώτος και «θεμελιακός νόμος της φύσης»²⁷⁷ δεν συνάγεται ως αυτοσκοπός της recta ratio αλλά μετά από αξιολόγηση του ανθρώπινου πράττειν στη φυσική κατάσταση ως εγγενώς συ-

²⁷⁴ «Ένας νόμος της φύσης [...] είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας του, που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι, που θα καταστρέψει την ζωή του [...] κι ακόμα του απαγορεύει να παραλείπει όσα ο ίδιος θεωρεί απαραίτητα για τη διατήρησή της» Λ, 14:199.

²⁷⁵ Κάτι που είναι αδύνατον ή έστω κατά πολύ δυσχερέστερο στην περίπτωση εντολής που εκφέρεται ως κατηγορική προστακτική και μάλιστα από πανίσχυρο υπερανθρώπινο ον.

²⁷⁶ «Ότι είναι δυνατό να γίνει χάρη στις δυνάμεις ενός ελλόγου όντος, μπορεί να νοηθεί ως ενδεχόμενος σκοπός μιας θέλησης. Γι αυτό τα αξιώματα, που παρουσιάζουν μια πράξη ως αναγκαία για να επιτευχθεί ένας ενδεχόμενος σκοπός, είναι απέραντα πολλά» (Kant Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, σ. 62, παρ. 41, μετφρ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1984).

²⁷⁷ Λ, 14:200.

γκρουσιακού· δηλαδή ο στόχος της ειρήνευσης κατασκευάζεται ως *παράγωγο* μιας ερμηνευτικής γνωσιο-ανθρωπολογίας, ενώ ο ορίζοντας εγκυρότητας του πρώτου νόμου συσχετίζεται από τον Χομπς με την *ισότητα* των δρώντων στη φυσική κατάσταση και της εξ αυτής συνεπαγόμενες θλιβερές προοπτικές της ανθρωπότητας. Αυτό σημαίνει ότι, μετά τη συγκρότηση της πολιτείας και χωρίς να εγκαταλείπεται ο στόχος του πρώτου νόμου, τίποτε δεν αποκλείει ο κυρίαρχος να αποφασίσει να θέσει και άλλους στόχους υψηλής στρατηγικής σπουδαιότητας, οι οποίοι θα πρέπει με τη σειρά τους να εναρμονιστούν με τον σκοπό της ειρήνης, μέσω *ad hoc* δράσεων και θεσμών²⁷⁸. Αυτός ο τρόπος κατασκευής θεωρημάτων έλλογου πράττειν μέσω υποθετικών προστακτικών *δεν* έχει κάτι το κοινό με την παραδοσιακή θεολογική ηθική του 17^{ου} αιώνα. Τόσο οι εντολές του Θεού της Παλαιάς Διαθήκης, όσο και οι Μακαρισμοί του Ιησού στην επί του Όρους Ομιλία έχουν τον χαρακτήρα κατηγορικής προστακτικής: *Ού μοιχεύσεις· Μακάριοι οι πραείς*. Η εντολή εννοείται ότι πρέπει να τηρείται απολύτως και από όλους, όχι υπό όρους, όπως στις υποθετικές προστακτικές του χομπσιανού φυσικού δικαίου.

Η θέση, επομένως, του Χομπς ότι οι φυσικοί νόμοι συνοψίζουν τον Χρυσούν Κανόνα δεν ισχύει, ούτε ως προς την λογική μορφή, ούτε ως προς το περιεχόμενο. Στην πραγματικότητα συνοψίζεται μόνο η κύρια ηθική επιταγή, η οποία προκρίνει ηθική συμπεριφορά παραδοσιακού τύπου ή απαγορεύει ηθικά ανεπίτρεπτη συμπεριφορά παραδοσιακού τύπου. Η συνολική απαίτηση των φυσικών νόμων, δηλαδή συμπεριλαμβανομένης και της συνθήκης αμοιβαιότητας, να συμπεριφερόμαστε στους άλλους όπως *εμείς* επιθυμούμε να μας συμπεριφέρονται, εισάγει την Αρχή της Ανταποδοτικότητας, η οποία όμως πόρρω απέχει από την κλασική χριστιανική προτροπή της στροφής και της άλλης παρειάς ή της αγάπης των εχθρών μας και δεν συμβιβάζεται με την προ-αστική ιεραρχημένη ηθική κλίμακα των νομικοταξικών προνομίων. Αυτό που μας προτρέπουν οι φυσικοί νόμοι, καθ' υπερβολήν, είναι το εξής: *κάνε στους άλλους ό,τι σου κάνουν*. Επιπλέον τούτου, η παραδοσιακή ηθική θεμελίωσε τις επιταγές της με επίκληση της θείας πρόνοιας ή της γενικής κοινωνικής ωφέλειας. Η χομπσιανή ηθική ερείδεται σε γενικούς κανόνες που ανάγονται στην εξυπηρέτηση του ιδίου συμφέροντος του υποκειμένου, αν και, πρέπει να αναφερθεί, θεωρητικά και υπό τις απαιτήσεις της χρονικής συγκυρίας, ο πολιτικός κυρίαρχος έχει το δικαίωμα να θέσει σοβαρούς περιορισμούς ακόμη και στο πεφωτισμένο μακροπρόθεσμο συμφέρον των ατόμων, ανάλογα με τη σοβαρότητα των προβλημάτων που έχουν παρουσιαστεί. Η θεμελίωση των φυσικών νόμων, λοιπόν, προκύπτει από την ιδιοσυστασία της ανθρώπινης φύσης, αναφέρεται στην πρακτική ανθρωπολογία και παράγεται εκ του Λόγου ως «συμπύκνωση των ε-

²⁷⁸ Επί παραδείγματι, θα μπορούσε να επιδιωχθεί από τον Κυρίαρχο, στην βάση της ανάγκης βελτιστοποίησης της εξασφάλισης των ειρήνης και ασφάλειας, η θεσμική εξέλιξη των υπεξουσίων συντεταγμένων ιδιωτικών ενώσεων της Πολιτείας που ασχολούνται με την πρωτογενή παραγωγή και μεταποίηση ειδών διατροφής και των αντιστοίχων ενώσεων ιδιωτών που ασχολούνται με την μεταφορά και διανομή τους. Θα μπορούσε να επιδιωχθεί αυτές να έχουν συγκεκριμένο ρυθμιστικό πλαίσιο ώστε να είναι σε θέση να θρέψουν τον πληθυσμό σε καταστάσεις εκτάκτου ανάγκης (π.χ θα θαλάσσιος αποκλεισμός από ισχυρή ναυτική δύναμη με στόχο τον εξαναγκασμό σε συνθηκολόγηση από πείνα). Σχετικά ο Χομπς γράφει: «Από την διανομή των υλικών διατροφής πηγάζει η εγκαθίδρυση του δικού, του δικού σου [...] με μια λέξη της ιδιοκτησίας [...] η ιδιοκτησία είναι ενέργεια αποκλειστική του κυρίαρχου» (Λ,24:310). Δηλαδή, μια μεταρρύθμιση των ενώσεων θα μπορούσε να συνιστά μερική αναδιάταξη των γενικών σχέσεων ιδιοκτησίας της Πολιτείας με στόχο την εξασφάλιση της διαθεσιμότητας των στρατηγικών πηγών διατροφής.

μπειρικών προϋποθέσεων του πράττειν»²⁷⁹. Εν ολίγοις, παρότι ο Χομπς μεριμνά να ενσωματώσει στο περιεχόμενο των φυσικών νόμων σημαντικό μέρος της παραδοσιακής ηθικής, τόσο από την άποψη του περιεχομένου όσο και από την άποψη της λογικής που το διαπνέει, το χομπσιανό φυσικό δίκαιο έρχεται σε ρήξη με τις κύριες μεταφυσικές προϋποθέσεις της παραδοσιακής ηθικότητας, αναφερόμενο σε και νομιμοποιούμενο από αυτόνομα ηθικά υποκείμενα, προς τα οποία απευθύνονται εντολές οι οποίες, δια της λογικής και περιεχομενικής μορφής εκφοράς τους, τους επιτρέπουν σημαντικό εύρος ελιγμών, σε αντιστοιχία με τον βαθμό καλλιέργειας και μαθησιακής ανόρθωσης των μετά-συμβολαϊκών συσσωματώσεων της πολιτικής κοινότητας.

3.2 Συμπληρωματικός Σχολιασμός επί των Φυσικών Νόμων

Σύμφωνα με τον Χομπς ο 4^{ος} φυσικό νόμος θέτει:

«Όποιος ωφελήθηκε από απλή εύνοια άλλου, προσπαθεί να μην δώσει σ' αυτόν τον τελευταίο αφορμή που θα τον έκανε να μετανιώσει εύκολα για την καλή προαίρεσή του [...] Η παράβαση του τέταρτου νόμου της φύσης αποκαλείται αγνωμοσύνη» (Λ,15:220).

Με αφορμή τον συγκεκριμένο νόμο, περί ευγνωμοσύνης, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι φαίνεται πως μέρος των φυσικών νόμων αποσκοπούν στην ειδική ή γενική ρύθμιση της απόδοσης τιμής/ατιμίας, δηλαδή κείνται εκτός του πεδίου της *stricto sensu* ηθικής. Η έννοια της τιμής ορίζεται από τον Χομπς στο 20^ο κεφάλαιο ως εξής: «Η εκδήλωση της αξίας που αποδίδουμε ο ένας στον άλλο, είναι ό,τι αποκαλούμε κοινώς απόδοση τιμής ή έκφραση καταφρόνησης. Το να αξιολογείς κάποιον ψηλά σημαίνει ότι τον τιμάς, και το να τον αξιολογείς χαμηλά σημαίνει να τον καταφρονείς [...] Η *δημόσια αξία* ενός ανθρώπου, που συνίσταται στην αξιολόγησή του από την πολιτική κοινότητα, είναι ό,τι κοινώς αποκαλείται αξίωμα»²⁸⁰. Και πως ακριβώς υπολογίζεται η αξία ενός ανθρώπου; «Η αξία ενός ανθρώπου είναι, όπως και για όλα τ' άλλα πράγματα η τιμή του, δηλαδή το ποσό που θα προσφερόταν για τη χρησιμοποίηση της ισχύος του. Άρα δεν είναι απόλυτη, αλλά εξαρτάται από τις ανάγκες και την κρίση του άλλου [...] Και όπως και για τ' άλλα πράγματα, έτσι και για τους ανθρώπους δεν είναι ο πωλητής αλλά ο αγοραστής που καθορίζει την τιμή» (Λ,10:159). Οι φυσικοί νόμοι, εκτός του 4^{ου}, που φαίνεται πως ρυθμίζουν την απόδοση τιμής, δηλαδή της αξίας, δηλαδή του ποσού που θα προσφερόταν για τη χρήση της ισχύος των εμπλεκομένων ατόμων είναι:

-Ο 6^{ος}: «θα πρέπει κανείς να συγχωρεί τις προσβολές όσων δείχνουν μετάνοια υποσχόμενοι ότι δεν θα τις επαναλάβουν».

-Ο 10^{ος}: «κατά την 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 [...] Εκείνους που τηρούν αυτό τον νόμο τους αποκαλούμε μετρίοφρονες και

²⁷⁹ Αγγελίδης, 1994:75.

²⁸⁰ Λ,10:159.

τους παραβάτες υπεροπτικούς (arrogant men)» και «υπεροψία αποτελεί καταφρόνηση» (Λ,15:222-223 & Λ,10:160).

-Οι φυσικοί νόμοι από τον 11^ο έως τον 14^ο, όπου ρυθμίζεται η αμεροληψία, η ίση διανομή των μεριστών αγαθών καθώς αυτών που δεν επιδέχονται διαίρεση, η από κοινού απόλαυση των τελευταίων ή, σε περίπτωση που αυτή είναι τεχνικώς αδύνατη, η κλήρωση τους εν ισονομία, εν γένει ζητήματα διανεμητικής δικαιοσύνης και συναφή.

-Οι φυσικοί νόμοι από τον 15^ο έως τον 19^ο, όπου ρυθμίζονται θέματα διαίτησίας, ασφαλούς μετακίνησης των διαμεσολαβητών ειρήνευσης.

Όλοι οι παραπάνω φυσικοί νόμοι ουσιαστικά ρυθμίζουν δράση ή αντίδραση που αφορούν φυσικούς τρόπους απόδοσης τιμής ή άρνησης απόδοσης τιμής. Προκειμένου δε να γίνουν κατανοητοί, ιδιαιτέρως ο 2^{ος} και ο 3^{ος} φυσικοί νόμοι, είναι απολύτως απαραίτητη η πρότερη ύπαρξη ενός *forum externum* όπου κυριαρχεί ένα γλωσσικό παίγνιο, τουλάχιστον εάν γίνει αποδεκτό, όπως νομίζω ότι πρέπει να γίνει, ότι το Συμβόλαιο δεν μπορεί να συστήσει τη γλώσσα δια της οποίας θα εκφερθεί και κατανοηθεί από τους αυτουργούς. Εκ της φύσεως δε τόσο του ομιλιακού ενεργήματος συγκρότησης της πολιτείας όσο και του συνόλου των φυσικών νόμων, εννοώντας τις αυξημένες ορολογικές και εννοιακές απαιτήσεις που εγκλείονται και προϋποτίθενται για την εν επιγνώσει συναίνεση των αυτουργών στο εν όψει πολιτικό εγχείρημα, θα έλεγα ότι οι γλωσσικές απαιτήσεις της σύμπληξης του Κοινωνικού Συμβολαίου υποθέτουν την ικανότητα γένεσης, καταχώρησης και επικοινωνίας μακρών συλλογιστικών αλυσώσεων και σύνθετης επικοινωνίας. Επιπλέον, και κυρίως, στο παράδειγμα του 4^{ου} φυσικού νόμου περί ευγνωμοσύνης απαιτείται, τουλάχιστο, η ύπαρξη θυλάκων ήδη ενεργώς υφισταμένης ανάλογης θυμικής κατάστασης εν τω μέσω της φυσικής κατάστασης, η διάνοιξη των οποίων να επιτρέπει την εκτύλιξη αντίστοιχου εμπαθούς πράττειν καθώς και τη διατήρησή του στη μνήμη ώστε να γίνει κατανοητός ο οικείος φυσικός νόμος ως *εντολή ή γενικός κανόνας του Λόγου*. Ακόμη, θα πρέπει να σημειωθεί, πάλι στο παράδειγμα του 4^{ου} φυσικού νόμου, ότι δεν αναφέρεται φυσικός νόμος που να αφορά στον πρώτο εκτελέσαντα/δρώντα/πράττοντα. Δεν υπάρχει αναφορά στις αρκτικές συνθήκες επίδειξης ευγνωμοσύνης, όπως υπάρχει στον 2^ο φυσικό νόμο. Δεν δηλώνεται υπό ποιες αρχικές συνθήκες είμαστε φυσικώς υποχρεωμένοι να είμαστε ευγνώμονες. Ομοίως και για τους φυσικούς νόμους που αφορούν στην συγχώρεση (6^{ος}) και στην εκδίκηση (7^{ος}). Οι τρεις αυτοί νόμοι αφορούν αποκλειστικά διατομική δράση που έχει ήδη εκκινήσει και ρυθμίζουν την αντίδραση του δεύτερου πράττοντα. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Χομπς δεν παραθέτει νόμους ενάντια στην άδικη επίθεση, άδικη εκδίωξη, εξαπάτηση ή σε άλλες ζημίες, η επέλευση των οποίων θα ικανοποιούνταν με το περιεχόμενο των άνωθεν φυσικών νόμων. Λαμβανόμενοι συνολικά όλοι οι φυσικοί νόμοι φαίνεται να ζητούν από τους αυτουργούς να αποφεύγουν την αναίτια επιθετικότητα και να προσπαθούν να παράγουν περισσότερη ωφέλεια από ζημία, όμως πουθενά στις αντίστοιχες σελίδες του *Λεβιάθαν* δεν αναφέρεται έστω μια πρόταση ενάντια στην προξένηση εμπρόθετα άδικης βλάβης σε άλλο υπήκοο της πολιτείας. Η παράλειψη έχει λογική εφόσον, έχοντας υπόψη την προοπτική της ισότητας χομπσιανού τύπου, δηλαδή αρνήσεως φυσικής ανισότητας και αποδοχής της μετα-συμβολαϊκής ανισότητας, «το να δεχτούμε από κάποιον που θεωρούμε ισάξιο μας ευεργετήματα μεγαλύτερα από όσα υπάρχει ελπίδα να ανταποδώσουμε, προδιαθέτει σε επίπλαστη αγάπη και, ου-

σιαστικά, σε κρυφό μίσος, διότι μας τοποθετεί στην κατάσταση ενός ανέλπιδου οφειλέτη, που αποφεύγοντας να αντικρύσει τον πιστωτή του τον ξαποστέλνει σιωπηρά εκεί όπου ποτέ δεν θα μπορούσε πλέον να τον συναντήσει. Τα ευεργετήματα υποχρεώνουν, η υποχρέωση είναι σκλαβιά, και η αξεπλήρωτη υποχρέωση είναι διαρκής σκλαβιά και επιπλέον μισητή, όταν οφείλεται σε ίσους με εμάς» (Λ,11:171). Στον κόσμο αυτόν όποιος επιχειρήσει να ευεργετήσει διατρέχει κίνδυνο πρόκλησης *κρυφού μίσους*, διότι σε μια κοινωνία με υψηλό βαθμό κοινωνικής κινητικότητας όπως αυτή που περιγράφει στο Ι Μέρος του *Λεβιάθαν* ο Χομπς, είναι σφόδρα πιθανό ιδιαιτέρως μεγάλος αριθμός ανθρώπων να βρεθεί στην άνωθεν περιγραφόμενη κατάσταση, άρα με κάθε απόπειρα ευεργεσίας θα αυξάνει και το συνολικό φορτίο επίπλαστης αγάπης και κρυφού μίσους ενώ μετά από παρέλευση ενός αριθμού γενεών η εκ της συνολικής ευεργέτησης διαρκής σκλαβιά θα τείνει να πληρώσει όλο και μεγαλύτερο μέρος των θυμικών πόρων του κοινωνικού ιστού, προκαλώντας, πιθανώς, μια γενική ψυχική δυσφορία.

Η επιλογή του Χομπς, ως προς τους φυσικούς νόμους που αφορούν δεύτερους εκτελεστές, διευθετεί ήδη επιτελεσμένο πράττειν που χρήζει ανταποδοτικής αντίδρασης, σε ένα παίγνιο συνεχών επαναλήψεων που δεν γνωρίζει τελικούς νικητές καθώς δεν έχει προβλεπτό τέλος. Αντίθετα από τον νόμο που διέπει τις συνήθειες συμβάσεις, όπου η συναλλαγή λογικώς έχει αρχή και τέλος, οι υπόλοιποι φυσικοί νόμοι αφορούν ήδη ενεργοποιημένη δράση *κοινωνικοποιημένων* ατόμων, τα οποία στο σύνολό τους είναι πεπεισμένα ότι οι διαδράσεις τους θα λαμβάνουν χώρα ατελεύτητα. Πρόκειται για παίγνια που η σύγκρουση μειγνύεται με την αλληλοεξάρτηση, δηλαδή για παίγνια όπου η αμοιβαία εξάρτηση είναι μέρος της λογικής δομής του παιγνίου. Σε αυτού του τύπου τα παίγνια απαιτείται κάποιας μορφής συνέργεια, υφίσταται ανάγκη ανακοίνωσης προθέσεων ενώ υπάρχει αλληλεξάρτηση προσδοκιών. Εκεί που στα παίγνια μηδενικού αθροίσματος ο άλλος παίκτης είναι αντίπαλος και στα παίγνια συνεργασίας ο άλλος παίκτης είναι συνεργάτης, στα παίγνια αλληλεξάρτησης ή μεικτά παίγνια οι παίκτες είναι σύνθετοι, διαθέτοντας στοιχεία αντιπαλότητας και συνεργασίας, ταυτοχρόνως, τυπικό χαρακτηριστικό του συστήματος καταμερισμού εργασίας στις αστικές κοινωνίες. Αυτού του τύπου τα παίγνια στηρίζονται σε μια μοναδικού τύπου απροσδιοριστία: στην ανταποδοτική αβεβαιότητα, δηλαδή στη βασική συνθήκη της αγοράς καπιταλιστικού τύπου. Τα μεικτά παίγνια, τα οποία προορίζονται να ρυθμίσουν, κανονικοποιήσουν και οριοθετήσουν οι φυσικοί νόμοι, χαρακτηρίζονται από στρατηγικές κινήσεις και την ερμηνευτική τους, εκκινούν δε πάντα *in medias res* καθώς αφορούν ενεργές σχέσεις κοινωνικοποιημένων υποκειμένων. Ο δε βασικός τους στόχος δεν είναι η νίκη ή η ήττα αλλά η επίτευξη ενός σημείου, προσωρινής, ισοροπίας το οποίο και θα αμφισβητηθεί στο αμέσως επόμενο χρονικό διάστημα *es aei*²⁸¹. Οι φυσικοί νόμοι είναι οι κανόνες αυτού του μεικτού αενάως επαναλαμβανομένου παιγνίου, η λογική, όπως την συλλαμβάνει ο Χομπς παίζει τον ρόλο του διαιτητή και ο κυρίαρχος, ως τεχνητό πρόσωπο, τον αυθεντικό ερμηνευτή των κανόνων και της λογικής τους. Η κυριαρχία, ως έννοια, έχει επιφορτιστεί με την οργάνωση της συνολικής διαθέσιμης ισχύος της κοινωνίας, στοχεύοντας στη θεραπεία του κεντρόφυγου και αποδιοργανωτικού αντίκτυπου που γεννά η συνεχής άσκηση ισχύος των κύριων λογικών μονάδων του μεικτού παιγνίου ενάντια στις μακροπρόθεσμες προοπτικές του συνολικού συστήματος.

²⁸¹ Fisher Philip, *The Vehement Passions*, p. 129 κ. επ., Princeton U.Press, New Jersey, 2002.

Οι φυσικοί νόμοι δεν περιέχουν νοήμονα αναφορά ή συσχέτιση με τον Θεό, πλην της δηλώσεως ότι σύμβαση με τον Θεό είναι αδύνατη. Βεβαίως ο Χομπς επιχειρεί να συνδέσει τους φυσικούς νόμους με τη θεότητα και εφόσον κάποιος επιθυμεί να υποστηρίξει ότι ο Χομπς ειλικρινώς υποστηρίζει τη χριστιανική θρησκεία θα πρέπει, έστω και κατ'αρχάς, να αναγνωρίσει ότι το ηθικό κύρος των φυσικών νόμων πηγάζει, τελικώς, από τον Λόγο του Θεού, όπως αυτός έχει καταγραφεί στη γραπτή παράδοση της χριστιανικής θρησκείας. Ο Χομπς προβαίνει στη *λεκτική διαπίστωση* αυτού του γεγονότος αλλά *δεν προσφέρει επιχειρήματα* προς υποστήριξή του. Ήδη αναφέρθηκε ότι το ορθοκανονιστικό στοιχείο του χριστιανισμού, όπως αυτό έχει κωδικοποιηθεί στις 10 εντολές και στους Μακαρισμούς της Επί του Όρους Ομιλίας, είναι τύπου κατηγορικής προστακτικής και αφορά, τουλάχιστον κατ'αρχην, το σύνολο των ατόμων που ευρίσκονται εντός της σφαίρας επιροής της συγκεκριμένης θρησκείας. Η δράση ή η παράλειψη που προτείνεται θα πρέπει να τηρείται απολύτως και να συμβαδίζει η εσωτερική πεποίθηση με το εξωτερικό πράττειν. Οι φυσικοί νόμοι όμως επιβάλλουν όχι μόνο υποθετικές προστακτικές, αφήνοντας σημαντικό χώρο ελιγμών, αλλά δεν αναφέρουν τίποτα για τον εσωτερικό μετασχηματισμό του ατόμου προς τη συνειδησιακώς ειλικρινή τήρηση τους. Οι φυσικοί νόμοι εστιάζουν στον τρόπο εμφάνισης των ατόμων στα υπόλοιπα άτομα ώστε να εξασφαλίσουν την ειρήνη. Επί του προκειμένου ενδιαφέρον παρουσιάζει η υπόθεση του Μωρού. Με σκοπό να πείσει τον αναγνώστη ότι ποτέ δεν είναι προς το συμφέρον του να παραβεί μια σύμβαση στην οποία έχει οικειοθελώς εισέλθει, ο Χομπς εισάγει τον χαρακτήρα του Μωρού και τον βάζει να κάνει την επόμενη δήλωση (η οποία και συσχετίζεται και με τον κομβικό 3^ο φυσικό νόμο, οποίος ορίζει ότι «οι άνθρωποι οφείλουν να τηρούν τις συμβάσεις τους»²⁸²):

«Ο Μωρός είπε εν τη καρδιά αυτού ότι ουκ έστι δικαιοσύνη· και μερικές φορές το λέει κι ανοικτά, ισχυριζόμενος στα σοβαρά ότι, εφόσον η συντήρηση και η ικανοποίηση καθενός είναι αποκλειστικά δική του φροντίδα, δεν συντρέχει λόγος να μη μπορεί να κάνει οτιδήποτε θεωρεί πως θα του τις εξασφαλίσει· και συμπεραίνει ότι η σύναψη ή η μη σύναψη, η τήρηση ή η μη τήρηση των συμβάσεων δεν αντιφάσκει στον ορθό Λόγο, στον βαθμό που αποφέρει οφέλη. Οι μωροί [...] αναρωτιούνται μήπως το άδικο [...] συμπίπτει κάποτε με τον Λόγο [...] κι ιδιαίτερα όταν η αδικία αποφέρει τέτοια ωφελήματα, ώστε να επιτρέπει στους ανθρώπους να αγνοούν όχι μόνο την επιτίμηση ή τον διασυρμό, αλλά και την ίδια την ισχύ των άλλων [...] Με ένα τέτοιο συλλογισμό η *επιτυχημένη* κακοήθεια αποκτά το όνομα της αρετής» (Λ,15:214-πλάγια δικά μου).

Απαντώντας στο ερώτημά του ο Χομπς υποστηρίζει ότι ο συλλογισμός «εφόσον όλες οι εκούσιες πράξεις των ανθρώπων στοχεύουν στην αποκόμιση οφελημάτων, οι λογικότερες πράξεις είναι εκείνες που συντελούν τα μέγιστα σ' αυτόν τον σκοπό»²⁸³ είναι «ευλογοφανής» αλλά «εντούτοις λανθασμένος» (Λ,15:215). Διότι, συνεχίζει «το ζήτημα αφορά είτε την περίπτωση όπου ένας από τους συμβαλλόμενους έχει ήδη εκτελέσει τις υποχρεώσεις του είτε την περίπτωση όπου υφίσταται εξουσία ικανή να του επιβάλλει την εκτέλεση τούτη· και αναφέρεται στο κατά πόσο είναι αντίθετο στο Λόγο, αντίθετο δηλαδή στο συμφέρον του άλλου συμβαλλόμενου να εκτελέσει την υποχρέωση το ή όχι» (Ο.π). Ο Χομπς δηλώνει

²⁸² Λ,15:213.

²⁸³ Λ,15:215.

ότι δεν είναι αντίθετο στον Λόγο και υπό την προϋπόθεση ύπαρξης πολιτικής κοινότητας, διότι στο πολιτικό πλαίσιο «όλα τα μέλη [...] προσδοκούν τον ίδιο βαθμό προστασίας και, συνεπώς, όποιος θεωρεί λογικό να εξαπατήσει όσους τον βοηθούν, εξίσου λογικά δεν μπορεί να προσδοκά άλλες εγγυήσεις ασφάλειας πέραν όσων του παρέχει η ατομική του ισχύς. Όποιος λοιπόν αθετεί τις συμφωνίες και ακολούθως δηλώνει ότι είναι λογικό να πράττει κατ' αυτόν τον τρόπο δεν πρόκειται να γίνει δεκτός σε μια κοινωνία [...] εκτός και αν γελαστούν όσοι τον δέχονται· και αφού γίνει δεκτός δεν θα παραμείνει σ' αυτή χωρίς οι υπόλοιποι να αντιληφθούν τους κινδύνους που ενέχει το σφάλμα της αποδοχής του» (Λ,15:216). Εάν, παράταυτα, ο Μωρός εξακολουθεί να απολαμβάνει το status του μέλους της πολιτείας αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι αυτοί που «τον υπομένουν μόνο και μόνο επειδή αγνοούν τι τους ωφελεί»²⁸⁴ (what is good for themselves) (Ο.π.).

Αυτό που πρέπει να επισημανθεί αρχικά είναι η προθυμία του Μωρού να δημοσιοποιήσει την πρόθεσή του να μην τηρεί τις συμβάσεις του, εφόσον αυτό είναι επ' ωφελεία του, καθώς είναι μάλλον εύκολο να προτιμήσει να καλυφθεί πίσω από τη μάσκα του νομοταγούς πολίτη για να αποφύγει τις επίσης μάλλον εμφανείς συνέπειες της παραβατικής του συμπεριφοράς. Εδώ πιστεύω ότι ο Χομπς έχει αντιληφθεί ένα σημαντικό πρόβλημα της αστικής κοινωνικής μορφής, αυτό που είναι σήμερα γνωστό ως το πρόβλημα της λαθρεπιβασίας (free-rider problem). Ο συγκεκριμένος κοινωνικός δεσμός είναι ευάλωτος στο πρόβλημα της λαθρεπιβασίας ή, κατ' άλλη διατύπωση, το συγκεκριμένο πρόβλημα είναι λογική συνέπεια της ανθρωπολογικής του βάσης, όπως αυτή ανακοινώνεται από τον Χομπς. Το πρόβλημα συνίσταται στην πρόθεση συγκεκριμένων μελών του κοινωνικού ιστού να επωφεληθούν από τις ενέργειες των υπολοίπων μελών χωρίς ίδια συνεισφορά. Συμμετέχουν δηλαδή στο όφελος αλλά όχι στο κόστος μιας κοινής ενέργειας. Το πρόβλημα αναδύεται διότι, ακριβώς υπό τις γενικές ψυχολογικές χομπσιανές προκειμένες, κατ' αρχάς και υπό συγκεκριμένες λοιπές συντρέχουσες συνθήκες, η λαθρεπιβασία φαίνεται περισσότερο επωφελής από τη συμμόρφωση με το θετικό δίκαιο. Μάλιστα, υπό το πρίσμα της λαθρεπιβασίας μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι ο άνθρωπος είναι όντως α-κοινωνικό ζώο. Ο χαρακτηρισμός α-κοινωνικό ζώο, στο υπόψη συγκεκριμένο, δεν προκύπτει λόγω κάποιας έμφυτης επιθετικότητας, έλλειψης επιβιωτικών πόρων ή επιθυμίας απεριόριστης αύξησης της ιδίας ισχύος αλλά, αντιθέτως, οφείλεται στην επιδίωξη της ικανοποίησης ακόμη και του πεφωτισμένου μακροπροθέσμου ιδίου συμφέροντος, καθώς ο κοινωνικός σχηματισμός εντός του οποίου αναδύεται το ζήτημα έχει ως υλικό φορέα την «ελεύθερη» εργασία της οποίας τον καταμερισμό αυξάνει με ιλιγγιώδεις ρυθμούς. Στο εσωτερικό αυτού του γενικευμένου πλέγματος συνεργειών τα άτομα δεν αργούν να συνειδητοποιήσουν ότι είναι το διαφωτισμένο μακροπρόθεσμο τους που τους ωθεί στην λαθρεπιβασία, καθώς η ημερήσια τριβή με την καθημερινότητα αυτού του τύπου συσσωμάτωσης τους ωθεί να κατανοήσουν ότι η αυτή εμπειρία ουσιαστικά πλεονεκτήματα. Όμως, εάν ισχύουν τα παραπάνω, είναι τώρα το μακροπρόθεσμο πεφωτισμένο συμφέρον που διαχωρίζει συγκρουσιακά τα άτομα και όχι η φύση. Η κομβική δυσχέρεια της λαθρεπιβατικής συμπεριφοράς είναι ότι τα πλεονεκτήματά της μπορούν να πραγματοποιηθούν *εάν και μόνον εάν* ταυτοχρόνως επιτυγχάνεται και υψηλός επαρκής συνεχής βαθμός συνεργασίας. Δηλαδή, στη συνάφεια του προβλήματος, οι αυ-

²⁸⁴ Αντικαθιστώ το «συμφέρι» της ελλ. μετάφρασης με το «ωφελεί» που εκτιμώ ότι είναι πλησιέστερα προς το νόημα του πρωτότυπου. Εάν ο Χομπς ήθελε να χρησιμοποιήσει τον όρο «συμφέρον» θα έκανε χρήση λέξεων όπως profit ή utility ή interest.

τουργοί-μέλη του κοινωνικού ιστού είναι πρωτοβαθμίως κοινωνικά όντα και δευτεροβαθμίως α-κοινωνικά. Έπεται ότι σε κοινωνικό σχηματισμό που ερείδεται σε αυτού του τύπου, τις έμφυτες ψυχικές παραμέτρους, όπως τον παρουσιάζει ο Χομπς, η *ιδεολογία* οφείλει εξ ανάγκης να παίζει τον κυριότερο ρόλο συνοχής των μελών της κοινωνίας συνολικά όσο και της συνοχής του λαθρεπημβασιακού μέρους με το σύνολο των νομοταγών πολιτών. Τα πα-
ραπάνω συνδέονται με το δίδυμο πρόβλημα της πλάνης και της αβεβαιότητας. Εφόσον *reasoning* = *reckoning* υπάρχει πάντα το ενδεχόμενο του πλανηθέντος υπολογισμού, ο οποίος όμως δεν γίνεται αποδεκτός ως τέτοιος από το πλανηθέν υποκείμενο, το οποίο άλλωστε, ορθώς από την πλευρά του, επιδιώκει να διακανονίσει τα ζητήματα βάσει των δικών του συμφερόντων. Αυτό όμως οδηγεί στην αδυνατότητα προσδιορισμού του αληθώς ορθού, άρα αναδύεται η ανάγκη μιας διαδικαστικού τύπου εύρεσης του ουσιαδώς ορθού για τη συμφωνία όλων να ληφθεί, τελεσιδικώς, η κρίση συγκεκριμένου ατόμου ως η δίκαιη κρίση: «Συνεπώς, όταν υπάρχει μια διένεξη για κάποιο λογαριασμό (*account*), οι αντίδικοι πρέπει εκουσίως να προβάλλουν ως ορθό Λόγο τον Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή, στην ετυμηγο-
ρία του οποίου πρέπει να υπακούσουν αμφότεροι [...] *ελλείψει ενός ορθού Λόγου θεσπι-
σμένου από τη Φύση. Το αυτό ισχύει και για κάθε είδους διαμάχη*» (Λ,5:114-πλάγια δικά μου).

Για τον Χομπς η διαδικασία αυτή είναι η επιστήμη:

«Ο Λόγος δεν είναι έμφυτος [...] αλλά κατακτιέται με προσπάθεια. Πρώτο, για την κατάλλη-
λη ονοματοθεσία, και δεύτερο, για την απόκτηση μιας καλής και συστηματικής μεθόδου
μετάβασης από τα στοιχεία [...] στις αποφάνσεις [...] και μετά στους συλλογισμούς [...] έως
ότου καταλήξουμε στη γνώση όλων των συνεπειών, όσες συνάγονται από τα ονόματα, τα
οποία σχετίζονται με το εκάστοτε θέμα. Αυτή η διαδικασία αποκαλείται *επιστήμη*»
(Λ,5:118). «Συμπερασματικά, το φως το ανθρώπινου νου είναι οι ευκρινείς λέξεις, που έ-
χουν πρώτα απαλλαχθεί και καθαρθεί από κάθε ασάφεια με ακριβείς ορισμούς» (Λ,5:119).
Αμέσως τίθενται τα εξής ερωτήματα: Ποια είναι η κατάλληλη ονοματοθεσία και ποια η κα-
τάλληλη μέθοδος που οδηγεί στη γνώση των συνεπειών που συνάγονται από τα ονόματα;
Πως γνωρίζουμε ότι η τάδε ονοματοθεσία ή η δείνα μέθοδος δεν έχουν συλληφθεί για την
προβολή του επιμέρους συμφέροντος υπό την κάλυψη της αυθεντικής αλήθειας; Πως είναι
δυνατόν στον τομέα της επιστήμης εν γένει η ορθή μέθοδος να μπορεί να καθάρει τις λέξεις
από *κάθε ασάφεια* αλλά στον ειδικότερο επιστημονικό υποσύνολο του τομέα που καλύπτει
το θετικό δίκαιο να δηλώνεται ότι «Όλοι οι νόμοι, γραπτοί ή άγραφοι, απαιτούν ερμηνεία
[...] Οι γραπτοί νόμοι, αν είναι βραχύλογοι, παρερμηνεύονται *εύκολα λόγω της αμφισημίας
μιας ή δύο λέξεων*, ενώ, αν είναι μακροσκελείς, γίνονται ακόμη πιο ασαφείς λόγω της αμ-
φισημίας πολλών λέξεων» (Λ,26:337, πλάγια δικά μου). Εδώ δεν μπορεί να καθαρθούν από
την ασάφεια τους η μία ή δύο λέξεις που προκαλούν την ανάγκη ερμηνείας του νόμου; Ο
Χομπς υποστηρίζει αμέσως μετά ότι αυτό συμβαίνει «επειδή κανένας γραπτός νόμος [...] δεν
είναι πλήρως κατανοητός αν δεν κατανοηθούν στην εντέλεια τα τελικά αίτια για τα ο-
ποία έγινε και τα οποία γνωρίζει μόνο ο νομοθέτης» (Ο.π). Όμως, αμέσως προσθέτει ότι ο
νομοθέτης μπορεί είτε λύσει τον νομικό κόμπο είτε να τον κόψει, όπως ο Αλέξανδρος τον
Γόρδιο δεσμό. Στη δεύτερη περίπτωση δεν ισχύει ότι ο τελικός κριτής *δεν προβαίνει σε νο-
ηματική κάθαρση* αμφίσημου ονόματος *αλλά σε ab ovo* συγκρότηση νέας νομικής ύλης με
όλα τα κανονιστικά συμπαρομαρτούντα; Από τη στιγμή που επεμβαίνει το υποκείμενο που

νομοθέτησε και αυτό που εξ'ορισμού γνωρίζει τα τελικά αίτια του κρινόμενου νόμου, άρα αναμένεται ερμηνευτική αποκάθαρση των επίδικων ασαφών όρων από τον τελεσιδίκως αρμόδιο στο εσωτερικό του νομικού πεδίου, πως ενδέχεται να προκύψει εξω-νομικό γεγονός βιαίας απόδοσης σημασίας; Και γιατί αυτό να περιορίζεται στο πεδίο του Θετικού Δικαίου και να μην επεκτείνεται στο σύνολο του πραγματικού; Ακριβώς η απουσία φυσικώς θεσπισμένου Λόγου μετατρέπει κάθε υποκείμενο που εκτιμά ότι δύναται να προβεί σε ορθές κρίσεις επί οποιουδήποτε θέματος ύποπτο ότι υποκρύπτει βούληση εξουσιασμού. Το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση που υπάρχει εκούσια εκλογή διαιτητή, τίποτα δεν μπορεί να αποκλείσει ότι θα θελήσει να αλλοιώσει την κρίση του σύμφωνα με το ίδιο συμφέρον. Την κατάσταση επιτείνει το γεγονός ότι ο άνθρωπος και μόνον ο άνθρωπος αντισταθμίζει το προνόμιο της υπεροχής επί των ζώων από το επίσης ειδικώς στο ανθρώπινο είδος προσιδιάζον μειονέκτημα της μωρίας²⁸⁵. Η όποια απόφαση επί οποιουδήποτε ζητήματος εμπεριέχει πάντα την πιθανότητα του σφάλματος και είναι στο σημείο αυτό που η ιδεολογία θα πρέπει να επεμβαίνει, πάντα επί τούτω και πάντα εκ των υστέρων ώστε να αποκαθίσταται η εμπιστοσύνη των Μονάδων Ισχύος που περισσότερο θίγονται από τις αποφάσεις του κυρίαρχου στις μακροπρόθεσμες προοπτικές του συστήματος. Από αυτό φαίνεται η ισχύς και η αδυναμία του συγκεκριμένου συστήματος. Οι σχέσεις εξουσίας που εγκαθιστά προϋποθέτουν έναν βαθμό ελευθερίας των ενσωματωμένων Μονάδων Ισχύος, αλλιώς έχουμε γυμνή άσκηση βίας. Εφόσον όλες οι εμπλεκόμενες Μονάδες Ισχύος διαθέτουν έναν βαθμό ελευθερίας, δηλαδή μπορούν να αποφασίσουν πρωτοτύπως και αδεσμεύτως για την επίτευξη ενός στόχου οι σχέσεις εξουσίας αυτής της συσσωμάτωσης δεν μπορεί να είναι παρά ασταθείς, ευμετάβλητες και αναστρέψιμες. Ο απώτατος σκοπός της πολιτείας είναι η ειρήνη, η ασφάλεια αλλά και μια κάποια ευδαιμονία. Η ιδεολογία απαιτείται για τη συνεχή διόρθωση της συστημικής ισορροπίας καθώς, υπό τη χομπσιανή μηχανοκρατική λογική, οι επιμέρους Μονάδες Ισχύος, ενεργοποιούνται σε διαφορετικά επίπεδα πράττειν. Αυτή η ενεργοποίηση, σε συνδυασμό με τη συστημική αποδοχή των μεροληπτικών κινήτρων τους ως νομίμων κινήτρων δράσης, πολλαπλασιάζει με ένα συντελεστή αβεβαιότητας τις ατομικώς προβλεπόμενες συνέπειες και διαταράσσει, κατά περιόδους, την ομαλότητα της συνολικής εκροής του συστήματος. Η επελθούσα αταξία, παρότι παράγεται ενδογενώς και είναι εγγεγραμμένη στη δομή του συστήματος, πρέπει να αποκρύπτεται από τις ενεργούσες Μονάδες Ισχύος, απαίτηση που προκύπτει από την ίδια τη σχετικιστική λογική των μερικών συμφερόντων που η χομπσιανή πολιτεία εξ της συγκροτήσεως της επιχειρεί να εναρμονίσει. Κάθε φορά που παράγεται σοβαρή διατάραξη της απρόσκοπτης λειτουργίας της τοιούτοτρόπως συγκροτημένης πολιτείας θα πρέπει αυτή να αποκατασταθεί με ad hoc επεμβάσεις που, καταρχήν, τίποτα δεν εξασφαλίζει ότι θα είναι επιτυχημένες. Στρατηγικά, οι δυνατότητες μακράς διατήρησης της πολιτείας τέτοιου τύπου, θα εξαρτηθούν από την ικανότητα της να αναπαράγει το ανθρωπολογικό της τύπο σε όσο μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού της επικράτειας που ελέγχει καταστεί δυνατόν. Αυτό διότι ο ιδεατός τύπος της χομπσιανής Μονάδας Ισχύος, ως προς τη ψυχική της σύσταση, πρέπει να έχει συγκροτηθεί έτσι ώστε να μπορεί ταυτοχρόνως και παραλλήλως να είναι σε θέση να ασκεί την ανώτατη δυνατή ικανότητα αυτόνομης κινήσεως για την επίλυση των προβλημάτων που προκύπτουν από την εκτύλιξη των αντιφάσεων του συστήματος με την ανώτατη δυνατή ικανότητα συμμόρφωσης με τις νόρμες του συστήματος, χωρίς να τις αμφισβητεί. Οι παραπάνω συστημικές α-

²⁸⁵ Λ,5:116

παιτήσεις απαιτούν τη μέγιστη δυνατή ψυχική ευλυγισία, ιδιότητα που αδυνατούσε να παράσχει ο παραδοσιακός σχολαστικός ορθολογισμός «που επιχειρηματολογούσε από έννοιες των οποίων το κύρος ήταν μεταφυσικά εγγυημένο και δεν μπορούσαν να σχετικοποιηθούν, καθώς ως εκ του ορισμού τους εισάγουν προκαταβολικά τη βεβαιότητα του τελικού συμπεράσματος, επιβάλλοντας στην ανάλυση ασφυκτικό πλαίσιο ανάπτυξης το οποίο αντιφάσκει προς τα πραγματικά δεδομένα, όπως αυτά βεβαίως ερμηνεύονται από τον θεωρητικό στοχασμό της μηχανιστικής κοσμοαντίληψης²⁸⁶.

3.3 Φυσικό Δίκαιο: Ορθολογικός Κανών με στόχο την αυτοσυντήρηση ή Θέλημα Θεού;

Στην αρχή του 14^{ου} Κεφαλαίου, *Περί του 1^{ου} & 2^{ου} Νόμου της Φύσης και περί Συμβολαίου* ο Χομπς διακρίνει μεταξύ *jus & lex*, δικαίωμα και νόμο, ως εξής:

«το δικαίωμα συνίσταται στην ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν, ενώ ο νόμος ορίζει και επιβάλλει ένα από τα δύο» (Λ,14:199).

Περαιτέρω, στο 26^ο Κεφάλαιο, *Περί Θετικού Δικαίου*, γράφει ότι «σκοπός μου δεν είναι να δείξω τι είναι νόμος εδώ και εκεί, αλλά τι είναι νόμος γενικά» (Λ,26:327). Και προχωρεί στον εν γένει ορισμό του Νόμου:

«Κατ'αρχήν, είναι προφανές ότι ο νόμος, εν γένει, δεν είναι συμβουλή αλλά διαταγή, και μάλιστα όχι διαταγή οποιουδήποτε προς οποιονδήποτε, αλλά ειδικά διαταγή εκείνου, του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον εκ των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει. Στην περίπτωση του θετικού δικαίου προστίθεται απλώς και το όνομα του προσώπου που διατάζει, δηλ. της *persona civitatis*, του προσώπου της πολιτικής κοινότητας. Τούτων λαμβανομένων υπόψη, ορίζω το θετικό δίκαιο ως εξής: θετικό δίκαιο συνιστούν, για κάθε υπήκοο, οι κανόνες που η πολιτική κοινότητα τον διέταξε με λόγια, έγγραφα ή άλλο επαρκές σημείο της βούλησής της, να χρησιμοποιεί για να διακρίνει το σωστό και το εσφαλμένο, δηλαδή εκείνο που αντιτίθεται και εκείνο που δεν αντιτίθεται στον κανόνα» (Ο.π.).

Άρα, η διάκριση του σωστού και του εσφαλμένου είναι καθήκον, προνόμιο και λειτουργία του Νόμου, όπως εκφέρεται από την *persona civitatis*. Με βάση τους παραπάνω ορισμούς η Βίβλος, ως η κύρια πηγή της χριστιανικής βιο-κοσμοθεωρίας, αλλά και η παράδοση των Πατέρων της Εκκλησίας, ως δευτερεύουσα και συμπληρωματική παραδοσιακή πηγή, αδυνατεί να προσφέρει ανεξάρτητη των γλωσσικών εκφορών του κυριάρχου κανονιστικό γνώμονα. Ήδη ο νόμος ορίζεται ως η διαταγή του κυριάρχου. Επίσης, η διαταγή ορίζεται ως εξής: «Η διαταγή συνίσταται στο να λέει κανείς σε κάποιον άλλο «κάνε αυτό» ή «μη κάνεις αυτό», χωρίς να προβάλλει λόγο άλλο από τη βούλησή του. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, εμφανώς ότι όποιος διατάζει αποσκοπεί στο δικό του όφελος (*benefit*), διότι ο λόγος της διαταγής του είναι μόνον η βούλησή του και ο ουσιαστικός αντικειμενικός σκοπός της βούλησης κάθε ανθρώπου είναι η ωφέλειά (*Good*) του» (Λ,15:318). Δηλαδή, η διαταγή ορίζεται ως η βούληση εξυπηρετήσεως του ιδίου συμφέροντος του διατάσσοντος.

²⁸⁶ Ψυχοπαίδης, 2003:122.

Φαίνεται από τα παραπάνω ότι η πηγή των φυσικών νόμων είναι η επιθυμία αυτοσυντήρησης κάθε μονάδας ισχύος, όπως αυτή εστί και ευρίσκεται στην φυσική κατάσταση, κατά τη χομπσιανή περιγραφή. Επίσης φαίνεται ότι το θεμελιώδες ηθικό γεγονός είναι το φυσικό δικαίωμα, με το σύνολο των καθηκόντων να παράγονται από αυτό το βασικό και αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα κάθε μονάδας ισχύος να εμμένει στο είναι της. Όμως ο Χομπς φαίνεται να θέλει να δείξει ότι οι φυσικοί νόμοι είναι, εκτός από έλλογοι κανόνες επιβίωσης και «όροι αναδιάταξης του πράττειν [...] βάσει των οποίων ο αέναος αγώνας για υπεροχή μετατρέπεται σε ορθά υπολογισμένο όρο ειρήνης»²⁸⁷, και εντολές του Θεού, δηλαδή πρόκειται και για υπερβατικά επικυρωμένες εντολές:

«Τούτες τις επιταγές του Λόγου οι άνθρωποι συνηθίζουν να τις αποκαλούν νόμους· αυτό όμως είναι ανακριβές, επειδή πρόκειται μάλλον για συμπεράσματα ή θεωρήματα σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας τους. Νόμος, ακριβέστερα, είναι τα λεγόμενα όποιου έχει το δικαίωμα να διατάζει τους άλλους. Αν, ωστόσο, θεωρήσουμε ότι αυτά τα θεωρήματα μας παραδόθηκαν δια του λόγου του Θεού, ο οποίος έχει το δικαίωμα προσταγής επί των πάντων, τότε ορθώς αποκαλούνται νόμοι» (Λ,15:228).

Έχοντας υπόψη ότι νόμος είναι η διαταγή κάποιου ο οποίος έχει το δικαίωμα οι εκφορές του να είναι υποχρεωτικά εκτελεστές, τίθεται το ερώτημα: στην φυσική κατάσταση ποιος έχει το δικαίωμα του διατάζει; Η προφανής απάντηση θα ήταν: ο Θεός. Ο Χομπς, όμως, αν και διατυπώνει την ίδια απάντηση δεν φροντίζει να την τεκμηριώσει επιχειρηματολογικά, απλώς το αναφέρει περίπου ως αυταπόδεικτη διατύπωση. Όμως ήδη ορισμένα ρεύματα της ύστερης Σχολαστικής (Ockham, Duns Scotus) δια της διακρίσεως μεταξύ απόλυτης και διατεταγμένης δύναμης του Θεού, άρα και της συνακόλουθης σχετικοποίησης της υποσελήνιας αιτιότητας, όσο και ο Ακινάτης, στη θεολογία του οποίου η φύση των πραγμάτων δεν επιλέγεται από τον Θεό, είχαν διαβρώσει τα λογικά, άρα και τα πιστιοκρατικά, θεμέλια αυτού του τύπου των αντιλήψεων. Συναφές εδώ είναι το παρακάτω χωρίο από τον 4ο καρτεσιανό στοχασμό: «εκτιμώ ότι όλο εκείνο το γένος αιτιών που συνάγεται συνήθως από το τέλος δεν έχει καμία χρησιμότητα στα φυσικά πράγματα· διότι δεν νομίζω ότι μπορώ να εξιχνιάσω χωρίς προπέτεια τα τέλη του Θεού»²⁸⁸. Επί της απόρριψης της επιχειρηματολογίας κατά το τελικό αίτιο συμφωνεί ο Χομπς, ο οποίος αρνείται τη δυνατότητα επιστημολογικής γνώσης αποκαλυπτικού τύπου:

«Υπάρχουν κάποιοι που πάνε μακρύτερα θεωρώντας ότι ο νόμος της φύσης δεν έγκειται στους κανόνες που οδηγούν στην επίγεια επιβίωση των ανθρώπων, αλλά σ' εκείνους που οδηγούν στην αιώνια μεταθανάτια ευτυχία· και πιστεύουν ότι σ' αυτή την τελευταία δύναται να συμβάλλει και η αθέτηση των συμβάσεων, που ως εκ τούτου είναι δίκαιη και λογική [...] Δεν έχουμε, ωστόσο, με τα φυσικά μας μέσα, γνώση της μετά θάνατον κατάστασης του ανθρώπου, κι ακόμα λιγότερο γνωρίζουμε την ανταμοιβή που πρόκειται να εισπράξει τότε για τη αθέτηση της υπόσχεσης του. Μόνο μια πίστη διαθέτουμε, στηριγμένη στα λόγια όσων διατείνονται είτε ότι γνωρίζουν με υπερφυσικό τρόπο αυτήν την κατάσταση, είτε ότι γνωρίζουν εκείνους, οι οποίοι γνώριζαν άλλους, που γνώριζαν όσους κατείχαν την υπερφυ-

²⁸⁷ Αγγελίδης, 1994:75.

²⁸⁸ Ντεκαρτ Ρενέ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετφρ.- σχόλια Ε. Βανταράκης, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2003, σ. 132.

σική τούτη γνώση» (Λ,15:217). Ο παραπάνω τρόπος υπεράσπισης του υπερβατικού status των φυσικών νόμων θέτει ανυπέρβλητα επιστημολογικά εμπόδια στη διακρίβωση του περιεχομένου της υπερφυσικής γνώσης, καθώς ο Χομπς έχει υπονομεύσει το σύνολο των γνωσιολογικών διόδων προς τη θεϊκή θέληση. Όντας γνωσιολογικώς αδύνατον να πιστοποιηθεί με βεβαιότητα το μέρος της θεϊκής θέλησης ως προς την περίπτωση των φυσικών νόμων ο πιστός έχει απομείνει με το δόγμα της αυτοσυντήρησης ως τη μοναδική αποκεκαλυμμένη αλήθεια. Η επιστημολογική υπονόμευση, με διατήρηση της ονομαστικής αποδοχής, αρνείται ότι υφίσταται γνώσιμη πηγή υπερβατικής κανονιστικής υποχρέωσης ηθικού περιεχομένου καθώς και αντίστοιχη πηγή κολασμού των παραβατών. Αυτό σημαίνει ότι, με δεδομένο ότι ο χομπσιανός στοχασμός εκκινεί από τη βάση ατομικών ορέξεων/επιθυμιών, και εφόσον υποτεθεί ότι η αυτοσυντήρηση είναι αγαθό καθ'εαυτό και δι'εαυτό και επιπλέον υποτεθεί ότι οι φυσικοί νόμοι παρέχουν τον βέλτιστο τρόπο πραγματοποίησης του κοινού αγαθού, ΤΟΤΕ έπεται ότι μπορούμε να ισχυριστούμε πως υποχρεώνουν επειδή, μεταξύ άλλων, το απαιτεί ο Θεός ΑΛΛΑ η διαφύλαξη του πρωταρχικού αγαθού *αρκεί* για να παράξει υποχρέωση. Βεβαίως, εδώ δεν θα πρέπει να αγνοηθεί ότι, εάν η αυτοσυντήρηση ενέχει την ορεκτική γενικότητα/δεσμευτικότητα με την οποία την οπλίζει ο Χομπς, εάν πάντα και υπό οποιεσδήποτε συνθήκες το πρώτιστο μέλημα των ατόμων είναι η αυτοσυντήρηση, δεν έχει νόημα θα τίθεται αξιωματικώς ότι οφείλουμε να αυτοσυντηρηθούμε με τον τάδε ή τον δείνα τρόπο. Η τάση του ανθρώπινου σώματος να αυτοσυντηρηθεί είναι ανάλογη της τάσης της κίνησης να διατηρείται. Αυτή δε η τάση δεν είναι, σύμφωνα με τον Χομπς, μια συμπεριφορική έξη που τα άτομα διδάσκονται υπό την κανονιστική υφή δια της σταδιακής μαθήσεως των γλωσσο-πολιτιστικών μορφών που είναι εν χρήσει στην κοινωνία που έτυχε να γεννηθούν. Αντιθέτως, αυτή η τάση εμμονής στο είναι υπάρχει, ανιχνεύεται «ακόμη και στο έμβρυο το οποίο ακόμη και στο εσωτερικό της μήτρας κινεί εκουσίως τα μέλη του για να αποφύγει ότι το ενοχλεί και να αναζητήσει αυτό που το ευχαριστεί»²⁸⁹. Υπό αυτή την έννοια η κινητική αιτιοκρατία που θέτει ο Χομπς ως τη βάση εξήγησης του σύμπαντος συνδυαζόμενη με τον μεθοδολογικό ατομικισμό του δημιουργεί μια κατάσταση όπου τα προϊόντα των αισθητηριακών οργάνων εκάστου υποκειμένου να οδηγούν σε ακραία διάχυση νοήματος ώστε να προκύπτει μια κατάσταση επιστημολογικής απομόνωσης ακριβώς εκ των διαφορετικών χωρο-χρονικών ατραπών που δημιουργούνται από το γεγονός του ιδιοσυγκρασιακού τρόπου αντιλήψεως των μελών του είδους.

Εφόσον, λοιπόν, ο Χομπς θέλει να πείσει τους αναγνώστες του ότι οι φυσικοί νόμοι είναι και θεϊκές εντολές θα πρέπει να υποστηρίξει ότι η περί αυτοσυντήρησης αξιωματική του θέση είναι επίσης και εντολή του θεού. Όμως η προστακτική της *επίγειας* αυτοσυντήρησης δεν αντιστοιχεί στο πνεύμα και το γράμμα του χριστιανισμού, ο οποίος είναι προσανατολισμένος προς την ουράνια ζωή και την κατάσταση του ανθρώπου μετά το πέρας του επίγειου βίου του. Επιπλέον, η χομπσιανή ανάλυση ισχυρίζεται, βεβαίως, ότι οι φυσικοί νόμοι είναι «αμετάβλητοι και αιώνιοι»²⁹⁰, φράση που κατ'αρχήν θα μπορούσε να σημαίνει ότι είναι θεία εντολή αλλά το πρόβλημα είναι ότι ο Χομπς υποσκάπτει την φερεγγυότητα όλων των παραδοσιακών διόδων γνώσης των θείων εντολών, ιδιαιτέρως την πίστη στη Βίβλο. Εάν θεωρήσουμε ότι η αυτοσυντήρηση αποτελεί θεϊκή εντολή και είναι το σημείο που *all men*

²⁸⁹ De Corpore σε EW, vol. 1, IV.25.12, p. 407.

²⁹⁰ Λ,15:226.

agree, τότε η εκ της ανάγκης εξασφάλισης της προκύπτουσας μεταβίβαση του φυσικού δικαίωματος στον κυρίαρχο και η συγκρότηση πολιτείας θα πρέπει να αποδώσουν τη θρησκευτική εξουσία στον κυρίαρχο, ο οποίος δεν ερμηνεύει αυθεντικά τη Βίβλο εντός συγκεκριμένων ορίων, την ερμηνεύει *απολύτως και τελεσιδίκως*. Αυτό σημαίνει ότι το ιερό κείμενο της χριστιανικής θρησκείας, η Αγία Γραφή, δεν μπορεί να παράσχει κανονιστικό θεμέλιο στους φυσικούς νόμους διότι *πριν* τη συγκρότηση της πολιτείας ο, σε κατάσταση έλευσης, κυρίαρχος δεν έχει εξουσιοδοτηθεί να παράσχει τη συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση άρα και να δημιουργήσει την αντίστοιχη πεποίθηση. Μια λύση θα μπορούσε να προσφέρει το απόσπασμα όπου ο Χομπς γράφει για τις φυσικές τιμωρίες του Θεού:

«Αφού τόσο σύντομα αναφέρθηκα στο φυσικό βασίλειο του Θεού και τους φυσικούς του νόμους, θα προσθέσω σε τούτο το κεφάλαιο μια συνοπτική επεξήγηση των φυσικών τιμωριών του. Δεν υπάρχει ανθρώπινη πράξη, σ' αυτήν τη ζωή, που να μην αποτελεί αφετηρία μιας τόσο μακριάς αλυσίδας συνεπειών, ώστε καμιά ανθρώπινη πρόνοια να μην επαρκεί ώστε να προβλεφθεί το τέλος της. Στην αλυσίδα αυτή συναρμόζονται και ευχάριστα και δυσάρεστα γεγονότα, με τρόπο ώστε οποιοσδήποτε κάνει κάτι για την ευχαρίστησή του υποχρεώνεται να υποφέρει και όλα τα δεινά που συνδέονται μ' αυτήν. Τούτα τα δεινά αποτελούν φυσικές τιμωρίες για όσες πράξεις αποτελούν απαρχή μάλλον κακού παρά καλού. Έτσι φυσική τιμωρία της ασωτίας είναι η ασθένεια, της απερισκεψίας τα ατυχήματα, της αδικίας η βία των εχθρών, της οίησης η καταστροφή, της δειλίας η καταδυνάστευση, της απρόσεκτης διακυβέρνησης των ηγεμόνων η εξέγερση και της εξέγερσης η σφαγή» (Λ,31:422).

Εφόσον υποτεθεί ότι η εντολή του Θεού αποτελεί αναγκαία συνθήκη των φυσικών νόμων (αλλά όχι επαρκή, καθώς αυτοί θα πρέπει *επίσης* να εξυπηρετούν το συμφέρον των ατόμων) και εάν νόμος σημαίνει διαταγή και η παράβαση της διαταγής σημαίνει τιμωρία, τότε οι αποκαλούμενες από τον Χομπς ως φυσικές τιμωρίες δεν πληρούν τις προδιαγραφές καθώς, εάν ληφθούν όπως αναφέρονται άνωθεν, δεν μπορούν να διαχωριστούν είτε από την φυσική είτε από την συμπεριφορική αιτιότητα, οι οποίες απλώς μας υποδεικνύουν τις πιθανές συνέπειες της δράσης μας και δεν μας υποχρεώνουν. Χωρίς μια υποστηρικτική θεολογία και, ιδιαιτέρως, τη γνώση ότι υπάρχει μετά θάνατον ζωή, όπου θα αποδοθεί και η τελική κρίση, οι φυσικοί νόμοι αδυνατούν να θεωρηθούν διαταγή Θεού. Η πεποίθηση των ατόμων ότι οι φυσικοί νόμοι είναι θεικές εντολές προέρχεται ακριβώς από την πεποίθησή τους ότι υφίσταται μεταθανάτια ζωή. Τέτοιου είδους γνώση, όμως, ο Χομπς επιμένει ότι μπορεί να προέλθει με ασφάλεια και εγκυρότητα αποκλειστικά από τον κυρίαρχο. Ο θνητός Θεός της κρατικής σκοπιμότητας, δια της προνομίας της τελικής και αμετάκλητης ερμηνείας των ιερών κειμένων που του απονέμει ο Χομπς, έχει υποσκελίζει τον αθάνατο μεν αλλά επικοινωνιακώς καταδικασμένο στη σιωπή «ομοτιμό» του. Άλλωστε, η άρνηση του Χομπς να δώσει στον Λόγο την παραδοσιακή του θέση ως ρυθμιστή των σχέσεων θυμικού-ορεκτικού, άρα και η σύστοιχη αδυναμία υποστήριξης του Λόγου ως παγίου έμφυτου φορέα κανονιστικότητας, επιφέρει και την εξής λογική δυσχέρεια: ο Χομπς πρέπει να δείξει πειστικά ότι από το ενορμητικό αίτημα της αυτοσυντήρησης μπορούν να εξαχθούν λογικώς *μόνιμα καθήκοντα* των οποίων η *αδιάλειπτη* εκπλήρωση δύναται να εγγυηθεί εις το διηνεκές την πραγμάτωση του αξιακού Δέοντος (ειρήνη, ασφάλεια, ευημερία). Όμως, κατά την σχετική ανάλυση εξετάζεται μόνον η οριακή περίπτωση (ο Μωρός) σύμφωνα με την οποία

υφίσταται ευκρινής, άμεσος παροντικός κίνδυνος της επιβίωσης που οδηγεί στην παραβίαση υποχρεώσεων, υπό τον όρο ότι η συγκυρία επιτρέπει την αποτροπή των κυρώσεων. Διαπράττεται η λογική ολίσθηση ότι, από την καταρχήν αποδεκτή εν γένει ωφελιμότητα της ύπαρξης του κοινωνικού δεσμού, παράγεται η αναγκαιότητα της υποταγής εκάστου των κοινωνιών στο σύνολο των επιμέρους περιπτώσεων. Δεν γίνεται, ίσως, άμεσα κατανοητό ότι η σχετική έκκληση δεν μπορεί να απευθύνεται στον λόγο της ενορμητικής επιβίωσης αλλά σε άλλον υψηλότερης εξελικτικής βαθμίδας ο οποίος έχει πλουσιότερα μελήματα από αυτό της απλής αυτοσυντήρησης²⁹¹.

Όσον αφορά τον χαρακτηρισμό του Χομπς ότι οι φυσικοί νόμοι είναι αιώνιοι και αμετάβλητοι, πρέπει να σημειωθεί, πρώτον ότι, στο αντίστοιχο απόσπασμα του De Cive²⁹² προσθέτει αμέσως μετά ότι είναι *διαθέσεις του νου* (dispositions of the mind), διευκρίνιση που μειώνει αν δεν εξαφανίζει το στοιχείο της υπερβατικής διαταγής. Επιπροσθέτως, θα πρέπει να τονιστεί και το γεγονός ότι η απόδοση της πηγής των φυσικών νόμων στον Θεό γίνεται μέσω υποθετικής προστακτικής: *εάν* θεωρήσουμε ότι οι νόμοι αυτοί μας παραδόθηκαν δια του Λόγου του Θεού. Η δια αυτού του τρόπου απόδοση υπερβατικού status στους φυσικούς νόμους υποδεικνύει ότι ο συντάκτης αυτής της πρότασης μόνον επιφανειακά και κατά πλεονασμό δέχεται τον συμπερασμό. Ήδη εκ της λογικής δομής της υποθετικής πρότασης γίνεται δεκτό ότι αυτή εκφράζει απόφαση που δεν γίνεται κατηγορικά αλλά υπό όρους. Με μια υποθετική πρόταση βεβαιώνεται μια αναγκαία λογική συνάρτηση μεταξύ δύο προτάσεων-μελών μιας σύνθετης πρότασης. Αντιπροσωπεύουν, λοιπόν, μια *νεωτερική* αντίληψη του κριτικού αναστοχασμού, ήτοι τον *λογικό συσχετισμό* και προσφέρουν στη σύγχρονη επιστημονική διερεύνηση ένα ιδιαιτέρως πρόσφορο λογικό σχήμα για τη διατύπωση νομοτελειακού τύπου προτάσεων²⁹³. Πάντως, πιστεύω ότι επί του προκειμένου αξίζει να σημειωθεί η θέση του Σπινόζα στο 4^ο κεφάλαιο της *Θεολογικό-πολιτικής Πραγματείας*, ότι δηλαδή ο Θεός μπορεί να γίνει αντιληπτός ως Νομοθέτης ή Ηγεμόνας και να κατηγορηθεί ως δίκαιος ή ελεήμων μόνον λόγω της μειωμένης ικανότητας κατανόησης των ανθρώπων και της συνακόλουθης άγνοιας που τους χαρακτηρίζει. «Στην πραγματικότητα ο Θεός ενεργεί και κυβερνά τα πάντα εκ της φυσικής του αναγκαιότητας και τελειότητας και μόνον, και οι εντολές και το θέλημά του συνιστούν αιώνιες αλήθειες και πάντα συμπεριλαμβάνουν αναγκαιότητα»²⁹⁴. Δηλαδή, ο Θεός δεν μπορεί να είναι νομοθέτης με τη συνήθη ανθρωπομορφική έννοια, διότι εάν συνέβαινε αυτό οι όποιες εντολές του θα προσελάμβαναν αυτοδικαίως και αυτοστιγμεί τον χαρακτήρα της *necessitas*, αποκλείοντας κάθε δυνατότητα λογικό-ρητορικού χειρισμού των περιεχομένων των σχετικών διαταγών, όπως κατά κόρον κάνει ο Χομπς, ο οποίος, βεβαίως, ουδόλως είναι υποχρεωμένος να συμφωνήσει με την άποψη του Σπινόζα.

²⁹¹ Κονδύλης, 1998,Α:194-195.

²⁹² De Cive, I,III:29.

²⁹³ Παπανούτσος Ε.Π, *Λογική*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1985, σελ. 93-95.

²⁹⁴ Spinoza Benedict de, *Theologico-political Treatise*, p. 65, ed. J.Israel, translated by J. Israel & M. Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2007.

Συμπεράσματα τρίτου κεφαλαίου

Κατά την κωδικοποίηση του μεσαιωνικού φυσικού δικαίου, υπό τη μορφή που παίρνει με την ακινάτεια επεξεργασία, αυτό έχει ήδη σχετικοποιηθεί για την εξυπηρέτηση μιας τάξης πραγμάτων όπου η Εκκλησία κατείχε σημαντικό μέρος της εξουσίας. Η αγαπητική εντολή του χριστιανικού μηνύματος έπρεπε να υποβαθμιστεί και για αυτό τον λόγο έπρεπε να γίνουν εκτεταμένες νοητικές παραχαράξεις ώστε να διατυπωθεί ένα επαρκώς ελαστικό φυσικό δίκαιο για τις ανάγκες των κρατούντων. Προς τούτο ο Θωμάς διατηρεί τη σχέση φυσικού δικαίου και θεϊκού δικαίου, αλλά τώρα το φυσικό δίκαιο αποκαλύπτεται σε μια πεπτωκυία ανθρωπότητα, άρα πρόκειται για ένα σχετικό φυσικό δίκαιο, ένα δίκαιο μολυσμένο από την αμαρτία. Η προσέγγιση των εντολών του Θεού γίνεται υπό νομική ορολογία, όχι με την ιατρική θεραπευτική μορφή αλλά με τη μορφή της ποινής ως του αρμόζοντος σωτηριακού μέσου ενάντια στην αμαρτία. Είναι πλέον αναγκαίες διαμεσολαβήσεις και μεταβάσεις προκειμένου να διακριβωθεί η σχέση *lex divina* και *lex natura*. Στη σφαίρα του δικαίου η σύνδεση των δύο θα καταστεί δυνατή δια της συμμετοχής του αιώνιου νόμου στην ορθολογική φύση και τον κανονικοποιητικό ρόλο θα αναλάβει η δικαιοσύνη. Το βήμα που έκανε ο Χομπς ήταν να διαρρήξει, όπως θα πει ο Μπλοχ, το ασφυκτικό πλαίσιο της παραδοσιακής άσκησης του οικονομείν από τις προ-αστικές δεσμεύσεις ώστε το παραγωγικό κεφάλαιο να καταστεί ικανό να αποκτήσει προνομίον προέσβαση στη γενική νομική ρύθμιση και να στρέψει το όπλο της έννομης τάξης ενάντια στις θέσεις της εκκλησιαστικής και φεουδαρχικής τάξης πραγμάτων²⁹⁵.

Στη θέση της αγαπητικής σχέσης μεταξύ των πιστών ο Χομπς τοποθετεί την ατομική Μονάδα Ισχύος και στη θέση των παραδοσιακών αρετών της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας και των χριστιανικών τους προεκτάσεων, τοποθετεί την ακόρεστη διάθεση συνεχούς συσώρευσης ισχύος. Η ωφέλεια αντικαθιστά τη δικαιοσύνη ως την ύψιστη των αρετών, καταλύοντας έτσι την προ-αστική κοινωνική πολιτική και κοινωνική οντολογία. Οι φυσικοί νόμοι, οι οποίοι θα ισχυριζόμουν ότι θα πρέπει να εξετάζονται μαζί με τα φυσικά παθη, αναδιατάσσουν και αναδιαρθρώνουν τη θυμική και νοητική δομή των ατόμων σύμφωνα με την ιδεολογία των ραγδαία αναπτυσσομένων αστικών στρωμάτων και των συμμάχων τους. Η φυσική κατάσταση εκ της συλλήψεώς της αρνείται τη χριστιανική κοσμολογία και ανθρωπογένεση. Δια της συγκεκριμένης ερμηνευτικής προσέγγισης των ανθρώπινων πολιτικών αρχών αναλύεται εξ υπαρχής η σχέση *jus naturalis* και *lex naturalis*. Στην θέση της αφηγήσεως της *Γενέσεως* τώρα οι λογικές ατομικότητες, από τις οποίες τίθεται ότι συντίθεται το ανθρώπινο είδος, προικοδοτούνται με το φυσικό δικαίωμα, το οποίο αυτογενώς διατίθεται στο σύνολο του είδους. Καθώς η επιβίωση των ατόμων εξαρτάται, κυρίως, από ανάγκες που δεν αναδύονται στο παρόν αλλά στο μέλλον και το φυσικό δικαίωμα τίθεται από τον Χομπς ως στερούμενο ηθικών ορίων προκύπτει αναπόφευκτα σύγκρουση των φορέων του δικαιώματος λόγω της εκ κατασκευής αντιφατικής υφής του κατά την αδιαμεσολάβητη άσκησή του από τα εμπλεκόμενα άτομα. Κατά την ανάλυση του Χομπς, τα υποκείμενα που έχουν τις συγκεκριμένες θυμικές σταθερές συν το συγκεκριμένο φυσικό δικαίωμα θα πρέπει να συστήσουν μια οργανωμένη πολιτική κοινότητα με βάση τους συγκεκριμένους φυσι-

²⁹⁵ Bloch Ernst, *Φυσικό Δίκαιο και Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια*, μετφρ. Θ.Γκιούρας, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα, 2015, σελ. 81, 88-90.

κούς νόμους, οι οποίοι, κατά τούτο, είναι η λογική προέκταση του φυσικού δικαιώματος. Η φυσική κατάσταση συνιστά ριζική κριτική των προηγούμενων συλλήψεων της πολιτικής και ταυτοχρόνως τη «φυσική» βάση συγκρότησης της πολιτείας με όρους ευνοϊκούς για την ανάπτυξη του κεφαλαίου.

Για την άρση της φυσικής κατάστασης, δηλαδή της κατάστασης αδυναμίας συνύπαρξης των υποκειμένων που διαβιούν σε αυτή, η οποία οφείλεται στη «μηδαμινότητα των ίδιων τους των προσδιορισμών»²⁹⁶, «ο ορθός Λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους [...] έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία» (Λ,13:198). Με δεδομένο όμως το γεγονός ότι η έννοια του νόμου συσχετίζεται με αυτή της διαταγής από τον Χομπς, οι φυσικοί νόμοι θα πρέπει να αντλήσουν δεσμευτικότητα από την ικανότητα κάποιας οντότητας να απαιτεί οι γλωσσικές της εκφορές να είναι υποχρεωτικά εκτελεστές. Στο πλαίσιο της χομπσιανής ανάλυσης μόνον ο Θεός, υπό την ιδιότητα της παντοδυναμίας του, μπορεί να εννοηθεί ότι έχει τέτοιο δικαίωμα και ο Χομπς επιχειρεί να δείξει (αλλά όχι να αποδείξει) κάτι τέτοιο. Όμως, έχοντας υπόψη το σύνολο της προβληματικής του Ι Μέρους του *Λεβιάθαν* μπορεί να υποστηριχθεί ότι χωρούν ή επιτρέπονται τρεις δικαιολογήσεις για την κατανόηση της επιτακτικότητας των φυσικών νόμων:

1. Είναι εντολές Θεού
2. Συνιστούν το απόλυτο μέσον της αυτοσυντήρησης
3. Επιβάλλονται λόγω φυσικής αναγκαιότητας

(Σημειωτέον ότι το 2 και 3 ισχύουν ακόμη και για τους άθεους καθώς υπόκεινται στις ίδιες αναγκαιότητες).

Ο Χομπς προσφέρει ασθενή κειμενική υποστήριξη στο 1, δηλώνοντας ότι οι φυσικοί νόμοι είναι αιώνιοι και αναλλοίωτοι καθώς και ότι *εάν* θεωρηθούν ως παραδεδομένοι δια του λόγου του Θεού, ο οποίος έχει το δικαίωμα προσταγής επί των πάντων, τότε ορθώς αποκαλούνται νόμοι. Ως προς τον πρώτο ισχυρισμό, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ένας υποθετικός λόγος που αναφέρεται σε συμπεριφορά είναι δυνατόν να εξαχθεί και να λάβει επιτακτική χροιά εφόσον παράγεται από *έμφυτες* προδιαθέσεις και ενορμήσεις. Σε αυτό το πλαίσιο η επιτακτικότητα της υποθετικής προστακτικής δεν λαμβάνεται από πηγή παντοδυναμίας και της συνακόλουθης ικανότητας αξίωσης υπακοής αλλά εξ αυτής ταύτης της φύσεως του όντος επί του οποίου εφαρμόζεται. Σχετικός επ' αυτού είναι ο 5^{ος} φυσικός νόμος, όπου αναφέρεται ότι «Όποιος για πράγματα περίσσια αντιτίθεται στην προσπάθεια των άλλων να εξασφαλίσουν, βάσει όχι μόνο δικαιώματος αλλά και φυσικής ανάγκης (by necessity of Nature), τα απαραίτητα προς το ζην, είναι ένοχος για τον πόλεμο που θα επακολουθήσει» (Λ,15:221). Από τη στιγμή που εισάγεται στην συζήτηση η *necessity of Nature*, τόσο το φυσικό δικαίωμα όσο και η θεϊκή εντολή πλεονάζει αν και δεν περισσεύει. Αυτό διότι ο χριστιανός, έχοντας υπόψη ότι επιθυμεί την εξασφάλιση καθεστώτος υπερ-αυτοσυντήρησης ή σωματικής αφθαρτοποίησης, θα θέσει δικαίως το ερώτημα: Γιατί να συναινέσω στην απεμπόληση του φυσικού δικαιώματός μου και στην απόλυτη εξουσία του κυρίαρχου όταν αυ-

²⁹⁶ Νουτσόπουλος Θωμάς, *Η έννοια της Κυριαρχίας στους Hobbes & Hegel*, σελ. 51, στο *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοε. 2006, εκδ. Νήσος, Αθήνα.

τός μπορεί να μου εγγυηθεί μόνο την εγκόσμια ειρήνη και τη επίγεια αυτοσυντήρηση ενώ μπορεί κάλλιστα να πράξει με τρόπο που να διακινδυνεύσει την υπερ-αυτοσυντήρησή μου (μεταθανάτια κατάσταση); Η απάντηση του Χομπς είναι, αρχικά, ότι δεν έχει λόγο αλλά, αφού εγκύψουμε προσεκτικά στα ιερά κείμενα της χριστιανικής θρησκείας, θα διαπιστώσουμε ότι η απαίτηση υπακοής στον επίγειο ηγεμόνα είναι πανταχού παρούσα στη Βίβλο, ακόμα και εάν αυτός δεν ανήκει στο ποίμνιο των πιστών. Δηλαδή, η στρατηγική του Χομπς είναι να διακηρύττει ότι ο υπήκοος οφείλει υπακοή στον Κυρίαρχο εκτός από τις περιπτώσεις που η διαταγή του παραβιάζει θεϊκή εντολή και ότι δεν υπάρχει περίπτωση η διαταγή του κυρίαρχου να είναι αναντίστοιχη με κάποια θεία εντολή, λόγω των ανυπέρβλητων επιστημολογικών εμποδίων που έχουν οικοδομηθεί για τη διάγνωση του λόγου του Θεού, στο σύνολο των αυτοουργών πριν τη σύσταση της πολιτείας και στο σύνολο των αυτοουργών πλην του κυρίαρχου μετά τη σύσταση. Σε σχέση, δε, με το μετα-συμβολιακό χρονικό διάστημα, η υποχρέωση του κυρίαρχου να υπακούει στον λόγο του Θεού αναδεικνύει ακριβώς το πρόβλημα: ποιος είναι ο λόγος του Θεού; Εάν ο λόγος του Θεού μπορεί να τεκμηριωθεί μέσω ανθρώπων και εφόσον ο αυθεντικός ερμηνευτής του λόγου αυτού είναι ο κυρίαρχος τότε ο τελευταίος δεν υποχρεούται να υπακούει στη θεία εντολή με τον ίδιο τρόπο που υπακούει ο υπήκοος στον κυρίαρχο διότι ο κυρίαρχος διαθέτει απόλυτο (θεωρητικά) και ευρύτατο (πρακτικά) ερμηνευτικό εύρος ενώ ο υπήκοος είναι απλώς υποχρεωμένος να θεωρεί τις εντολές του Ερμηνευτικού Ηγεμόνα ως δικές του, χωρίς δικαίωμα αντίστασης, αφαιρουμένης της εντολής αυτοχειρίας.

Βλέπουμε, λοιπόν, πως ο Χομπς δημιουργεί απλώς την πρόσοψη μιας επιχειρηματολογίας η οποία φαίνεται να υποστηρίζει ότι οι φυσικοί νόμοι είναι διαταγές του Θεού αλλά εκ παραλλήλου ο ίδιος υπονομεύει αυτή του την προσπάθεια μέσω του τρόπου που η γνωσιολογία του χειρίζεται την εξ αποκαλύψεως γνώση, αλλά και από το γεγονός ότι επιχειρήματα πιστιοκρατικού τύπου, που είναι τα μόνα που θα είχαν τη δυνατότητα να θεμελιώσουν τον Θεό ως πηγή των φυσικών νόμων, περιορίζονται δραστικά έως εκμηδενίσεως από την κειμενική περιγραφή της συγκροτήσεως της πολιτείας, όπου η θρησκευτική διδασκαλία έπεται και δεν προηγείται αυτής της συγκροτήσεως. Άλλωστε, ο Θεϊκός λόγος μπορεί το πολύ να εγγυηθεί το ανυπόθετο της εγκυρότητας του νόμου καθ' εαυτού όχι όμως του περιεχομένου του. Αλλά δια της συμφύσεως που επιτελεί ο Χομπς μεταξύ του Θεού ως πρώτης αιτίας των φαινομένων και της κινήσεως ως αυταίτιου του κόσμου, ανέτως χωρεί η παράσταση του Θεϊκού Νομοθέτη να λάβει το status μιας ρυθμιστικής ιδέας, όπου μπορεί να θεωρηθεί ως εάν ότι η φυσικο-δικαιική υποχρέωση θεμελιώνεται στον Θεό χωρίς ωστόσο αυτός ο καταφατικός ισχυρισμός να τυγχάνει και αποδεικτικής προσεγγίσεως.

Οι φυσικοί νόμοι, όπως εκδιπλώνονται στο κείμενο του *Λεβιάθαν*, δεν φαίνεται, σε πρώτη ανάλυση, να δημιουργούν νέες ηθικές αξίες εκ του μηδενός αλλά να συνδέουν τις ήδη αναγνωρισμένες ως σεβάσμιες και ισχύουσες αξίες και αρετές με τα αιτήματα της αυτοσυντήρησης και της ειρήνης. Όμως, όπως αναλύουμε και στο παρόν κεφάλαιο, στην ουσία ο Χομπς αναδιαρθρώνει το παραδοσιακό ηθικό πλέγμα με όρους μερικού συμφέροντος και ισχύος δια της καταχωρήσεως των ιδίων δικαιωμάτων στο σύνολο των θυμικών καταστάσεων που καταγράφει, καταστρέφοντας το παραδοσιακό αρετολογικό υπόδειγμα. Ο Χομπς θέλει, δηλαδή, να μας πείσει ότι μεταξύ ατομικού συμφέροντος, ορθολογικού καθήκοντος και θελήματος Θεού δεν μπορεί να γίνει διάκριση και ότι όλα στέκουν στο αυτό ηθικό-

κανονιστικό επίπεδο. Η ρήξη φαίνεται και στο ότι οι φυσικοί νόμοι δεν ζητούν από τα άτομα να προβούν σε μια πράξη μιμήσεως αλλά να εμπλακούν με γνώμονα το ίδιο συμφέρον στην αναζήτηση επιτρεπτών διαπροσωπικών κανόνων συμπεριφοράς μέσω των εργαλείων του μεθοδολογικού ατομικισμού και της επαγωγής. Αυτό σημαίνει ότι πλέον και άτομα που δεν ανήκουν στα στρώματα των γενεαλογικών προνομίων μπορούν, εξοπλισμένα με το όπλο της Μεθόδου, να απορρίψουν ως σκοτεινή φιλοσοφία τις δομές διαμεσολαβήσεως των κατεστημένων νοητικών ιεραρχιών. Σε ενδεχόμενη αντίρρηση ότι υπό αυτές τις συνθήκες είναι περίπου βέβαιο ότι θα υπάρξουν περιπτώσεις που ο λόγος θα υποδείξει ότι δεν συμφέρει η τήρηση της σύμβασης (Πρόβλημα του Μωρού) ο Χομπς απαντά ότι ο Μωρός διαπράττει το εννοιακό σφάλμα να θεωρεί ότι η επιτυχημένη παράβαση σύμβασης υποδηλώνει λογικότητα. Το σφάλμα έγκειται στο γεγονός ότι ακόμη και όταν ο υποψήφιος παραβάτης του φυσικού νόμου είναι βέβαιος επί του επωφελούς αποτελέσματος κατά την παράβαση, ποτέ δεν μπορεί να εξασφαλίσει την τελική επικύρωση. Έπεται ότι, παρόλο που όχι μόνον είναι δυνατόν αλλά μάλλον βέβαιο ότι η συγκεκριμένη εντολή ή εντολές του κυρίαρχου θα έρχονται σε σύγκρουση με τον φυσικό νόμο ο Χομπς θέτει ότι σε αυτή την περίπτωση το επιθυμητόν πρακτέον θα ήταν να μη ληφθεί υπόψη η παράβαση καθαυτή αλλά να εστιαστεί η προσοχή του ή των θιγομένων στην ερώτηση: Ποιού η κρίση στο συγκεκριμένο ζήτημα θα εκτιμούσα/σαμε ότι οφείλει να φέρει δεσμευτικότητα, και να υποτασσόμαστε σε αυτή την κρίση²⁹⁷. Από την απάντηση του Χομπς, ανεξαρτήτως του κατά πόσον είναι ικανοποιητική, προκύπτει ότι η βέλτιστη επιλογή δεν εξαρτάται από το πραγματικό αποτέλεσμα της πράξης. Αυτό μας επιτρέπει να διακινδυνεύσουμε την άποψη ότι οι φυσικοί νόμοι και η συνεπούμενη ηθική που διακονούν δεν είναι ουσιαστικά παρά η σκιαγράφιση του αρμόζοντος συνόλου κανόνων, οι οποίοι ακολουθούμενοι επιλύουν επιτυχώς αναπόφευκτα προβλήματα συλλογικής δράσης της Πολιτικής Κοινότητας που θα συγκροτήσουν τα υποκείμενα που θα διαθέτουν τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδει η ψυχο-γνωσιο-ανθρωπολογία του Χομπς. Αυτά δε απέχουν κατά πολύ από τις παραδοσιακές αρετές τόσο της αρχαιότητας όσο και του χριστιανισμού, καθώς προϋποθέτουν και συνεπάγονται διαφορετικές δομές πράττειν.

Πράγματι στο εύλογο ερώτημα: γιατί να είμαι ηθικός, ή στο ισοδύναμο: γιατί να συνάπτω συμβάσεις και να τηρώ τις συμβάσεις μου, η χομπσιανή λογική θα πρέπει να απαντήσει, με βάση την προηγηθείσα ανάλυση, ότι είναι ορθολογικό, κατ'αρχήν, να συνάπτω συμβάσεις εν γένει. Επίσης, είναι ορθολογικό να τηρώ τις *ήδη υφιστάμενες* συμβάσεις που ικανοποιούν το συμφέρον μου, εφόσον είναι βέβαιον ότι ενδεχόμενη παράβαση θα επιφέρει κυρώσεις. Όμως, *δεν είναι ορθολογικό* να τηρώ τις συμβάσεις που μπορώ να παραβιάσω με βέβαιη ασυλία, καθώς και τις συμβάσεις οι οποίες παραβιαζόμενες θα αποφέρουν παρασιτικού τύπου περίσσειμα από την τήρηση της σύμβασης εκ μέρους των υπολοίπων συμβαλλομένων. Υπό το πρίσμα της Υψηλής Στρατηγικής είναι ορθολογικό να εισέρχεσαι σε σύμβαση με μια σιωπηρή *επιφύλαξη παράβασης* in foro interno. Ακόμη, δεν είναι ορθολογικό να αποφεύγεις να μετέχεις σε ευνοϊκές για το άτομό σου συμβάσεις, οι οποίες προσφέρουν ισχυρό προσωπικό πλεονέκτημα, του οποίου το κόστος διαμοιράζεται σε άλλα άτομα που δεν μετέχουν στη σύμβαση. Συμπερασματικά, οι χομπσιανοί φυσικοί νόμοι δεν είναι ηθικές

²⁹⁷ Lloyd Sharon, *Hobbes's Self-effacing Natural Law theory*, p.193 στο *Hobbes on Law*, ed. by Claire Finkelstein, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot, U.K., 2005.

αρχές, παρά τη σχέση ομωνυμίας που ο συντάκτης τους φροντίζει να διατηρούν με το προαστικό αρετολογικό πλαίσιο, αλλά *Αρχές Στρατηγικής Διάδρασης* που θα μπορούσαν να εφαρμοστούν ακόμη και από τη Μαφία²⁹⁸. Η θρησκεία, τόσο επί της θυμικής συγκροτήσεως των μονάδων ισχύος, όσο και επί του κανονιστικού πλαισίου (φυσικός νόμος) που ρυθμίζει τη συλλογική συμπεριφορά τους, δεν εμπλέκεται, καθώς γίνεται αντιληπτή ως «ο φόβος μιας αόρατης δύναμης, η οποία αποτελεί είτε κατασκεύασμα του νου είτε δημιουργήμα μύθων δημόσια επιτρεπτών»,²⁹⁹ δηλαδή καταχωρείται στο εμπαθές τμήμα του ψυχισμού των υποκειμένων. Αυτό κατατάσει το θρησκευτικό φαινόμενο ως ατομικό ζήτημα εκάστης Μονάδας Ισχύος και όχι ως αποκαλυπτικού τύπου κατερχόμενη υπερ-φυσική γνώση. Έπεται ότι οι θρησκείες δεν λαμβάνουν τη δισθενή διάκριση αληθούς/ψευδούς αλλά συνιστούν *φυσική εκδήλωση*, ως μορφή περιέργειας η οποία αποκρυσταλλώνεται σε πρώιμα στάδια αιτιακής εξήγησης. Συνάγεται εκ των ανωτέρω ότι, εφόσον η θρησκεία δεν σχετίζεται με την αλήθεια και η διδασκαλία της δεν μπορεί να θεμελιώσει κριτήριο του καλού/κακού, δεν μπορεί να έχει και τις συνεπαγόμενες κανονιστικές αξιώσεις. Συμπερασματικά, ο νέα πολιτική επιστήμη που πρεσβεύει ο Χομπς μπορεί και μάλιστα οφείλει να επανεξετάσει το αξιακό πλαίσιο σύστασης της πολιτείας και να αναθεμελιώσει σε στερεότερες βάσεις το πολιτικό οικοδόμημα.

²⁹⁸ Apel Karl Otto, «A Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics», στο *The Public Realm, Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. Reiner Shurmann, State University of N.Y Press, N.Y, USA, 1989, p. 114.

²⁹⁹ Λ,6:127.

Κεφάλαιο τέταρτο

Ο Χομπς οικειοποιείται την Βίβλο

4.1 Η Θρησκεία εντός των ορίων του χομπσιανού λόγου

Η περί θρησκείας βασική θέση του Χομπς, βάσει της οποίας και θα προβεί στις αναπτύξεις που θεωρεί απαραίτητες τόσο στο Α' όσο και στο Β' Μέρος του *Λεβιάθαν* είναι η εξής:

«Βλέποντας ότι δεν υπάρχουν σημεία ή καρποί της θρησκείας παρά μόνο στον άνθρωπο, δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλλουμε ότι και το σπέρμα της θρησκείας ενυπάρχει μόνο στο άνθρωπο σε κάποια ιδιαίτερη πυκνότητα ή τουλάχιστον σε κάποιον εξαιρετικό βαθμό της, που δεν απαντάται σε κανένα άλλο πλάσμα» (Λ,12:179).

Ας ξεκινήσουμε από μερικά, κομβικά για τη συνάφεια της εργασίας μας, αποσπάσματα, από του Αγίου Ευαγγελίου το ανάγνωσμα και συγκεκριμένα από την προς *Ρωμαίους* επιστολή του Παύλου:

«9 Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, 10 καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς, 11 οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν Θεόν· 12 πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν· οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός. 13 τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν· 14 ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει· 15 ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα, 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, 17 καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. 18 οὐκ ἔστι φόβος Θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. 19 Οἶδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ» (Ρωμ., 3:9-19)

«15 ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. 16 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. 17 νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 18 οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὐρίσκω· 19 οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. 20 εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. 21 εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, 23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου. 24 Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; 25 εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας» (Ρωμ., 7:15-25)

Αντιθέτως από το πνεύμα των ανωτέρω αποσπασμάτων, όπου το ζητούμενο είναι η σωτηρία του παλαιού ανθρώπου, εκ της μακροθυμίας του Κυρίου και η προσδοκούμενη έλευση ενός καινού ανθρώπου εντός καινού ουρανού και καινής γης³⁰⁰, ο χομπσιανός στοχασμός θέτει αξιωματικά ότι ο υπαρκτός άνθρωπος δεν μπορεί αλλά ούτε και πρέπει να μετασχηματίσει τη φύσιν του. Εκεί που ο ενσαρκωθείς Θεός κατανικά τον Θάνατο δια της αναστάσεως και δια της αναστημένης ανθρώπινης φύσης του ανακαινίζει τον άνθρωπο, καταργώντας τη λήξη του είδους, συγχωρώντας τις αμαρτίες αυτού (συν-χωρώ = συνύπαρξη με τους άλλους, δηλ. κατακρήμνιση του εγωισμού), ο Χομπς υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο είδος δεν πρέπει να αλλοιωθεί ούτε ως προς το σχετικό με τα πάθη ούτε ως προς το λογικό του τμήμα, αλλά πρέπει και οφείλει να διατηρήσει τα χαρακτηριστικά βιο-ψυχικά γνωρίσματα που του έχει αποδώσει, σε κομβικά κεφάλαια του Ι Μέρους του *Λεβιάθαν*. Επιπλέον, και πάλι σε αντίθεση με τη δυϊστική προσέγγιση του Παύλου, όπου ο κόσμος χωρίζεται σε δύο ποιοτικά έτερες περιοχές, η χομπσιανή προσέγγιση είναι ολιστικού τύπου και προσανατολίζεται στην ομοιογένεια των επιπέδων του πραγματικού, τις οποίες και επιχειρεί να θεμελιώσει επί κοινού γνωσιολογικού υποβάθρου (υλισμός-αιτιακή εξάρτηση). Αναπτύσσοντας μια οντολογία, όπου η κίνηση και η έκταση συνιστούν τα μεθοδολογικά αναλυτικά εργαλεία παραγωγής και εξήγησης του υπαρκτού, ο Χομπς εμμένει στην οντολογική πρωτοκαθεδρία του σώματος, καθώς λαμβάνει θέση στη θρησκευτική (μεταφυσική) διαμάχη που μαίνεται καθόλη την διάρκεια του 17^{ου} αιώνα στη χώρα καταγωγής του. Παρεμπιπτόντως, αξίζει να σημειωθεί η ενδοβολή του *διχασμού* εντός του ανθρώπινου υποκειμένου που επιτελείται από τον Παύλο (εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ) εισάγοντας την άποψη ότι αυτό *οφείλει* να βούλεται κάτι άλλο από αυτό που του υπαγορεύουν οι αυθόρμητες κλίσεις του, οι οποίες αξιολογούνται ως *ημαρτημένες* in toto. Διακρίνουμε εδώ τόσο τον ζόφο της αυγουστίνειας θεολογίας αλλά και τον μακρινό πρόγονο της φυσικής κατάστασης της ανθρωπότητας. Η ρητορική του Παύλου εν πλήρει συνειδήσει διαχωρίζει το υποκείμενο σε ένα αυθεντικό και ένα ημαρτημένο Εγώ, καθιστώντας την ενθαδική ύπαρξη του ανθρώπινου είδους, δια του τεχνάσματος του προπατορικού αμαρτήματος, ως προ πάντων των αιώνων *προσημειωμένη στην αμαρτία*. Τι εννοείται από τον Παύλο ως αμαρτία; Εννοείται αυτή καθαυτή η ύπαρξη του ανθρώπου εν κόσμω καθώς και κάθε μορφή αυτόνομου πράττειν που θα ενδυναμώνει το άτομο να εγκατασταθεί στον κόσμο ιδίοις αναλώμασιν. Άρα, η κομβική για την ύπαρξη κάθε ανθρώπινης συσωμμάτωσης έννοια της ελευθερίας λαμβάνει στον Παύλο, ως προς τη συλλογικότητα, το νόημα της ελευθερίας *από τον κόσμο* και, ως προς το καθ'έκαστον άτομο, την ελευθερία από τον *εαυτό του*. Αυτό που ζητείται είναι το άτομο να αποποιηθεί το σύνολο των κατηγορημάτων του· όχι μόνον τα κοινωνικά (status, καταγωγή, περιουσία, αξίωμα) αλλά και τα *φυσικά*. Η επίθεση αυτή του Παύλου στις φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου, υπό την έννοια των αναγκών, επιθυμιών, βιο-ψυχικών χαρακτηριστικών, ως τέτοιων και το συνεπακόλουθο *ρήγμα* που επέφερε στο εσωτερικό του ανθρώπινου ψυχισμού είναι τεράστιας σημασίας για τη μέχρι τούδε ανέλιξη της δυτικής ανθρωπότητας και δεν έχει αναιρεθεί. Το πρακτικό αποτέλεσμα αυτού του διαχωρισμού, πού μάλλον συνιστά τη μήτρα όλων των επόμενων, είναι, κάνοντας χρήση της ορολογίας του Κ.Καστοριάδη, πως με δεδομένο ότι ο μόνος σχηματισμός που έχει τη δυνατότητα να επιτεθεί επιτυχώς στην πρώτη φυσική στοιβάδα των ιδιοτήτων του ανθρώπινου είδους είναι το ριζικό φαντασιακό, η δυνατότητα απόσπασης της κοινωνίας από τη λαβή του θεσμικού της πλαισίου και ανά-

³⁰⁰ Β' Πέτρου, 3:13.

πτυξης μιας κοινότητας αυτόνομων υποκειμένων, που είχε εισέλθει στην ιστορία δια της ελληνικής στιγμής, να ακυρωθεί και η κοινωνία να επιστρέψει στην κατάσταση εγκλωβισμού των υποκειμένων στους ετερόνομους τρόπους κοινωνικής αναπαραγωγής³⁰¹. Ο επιτελεσθείς πρωτο-διαχωρισμός αυτός και τα ιστορικά αποτελέσματά του αναλαμβάνονται από τη μαχόμενη αστική τάξη τον 17^ο αιώνα, καθώς αυτή η πρόσδεση των ατόμων στους αφηρημένους όρους της κοινωνικής τους ύπαρξης, κατά τρόπο σχεδόν απόλυτο, αλλά και η από χλιετίας ενστάλαξη της ενοχής στα μέλη του πολυπλόκαμου τέρατος της *multitude*, ήταν κληρονομία ιδιαιτέρως πολύτιμη για τη νέα αστική ελίτ ώστε να επιδιωχθεί άμεση και ριζική κατάλυσή της. Αντιθέτως, η μετεκένωση αυτού του θυμικού δυναμικού *ετερονομίας* από τον εκκλησιαστικό στον κρατικό θεσμό κρίθηκε πως ήταν και επιθυμητή και δυνατή. Ο Λεβιάθαν εκτιμώ ότι απέδειξε το εφικτόν του πράγματος, στο μέτρο του ανθρωπίνως δυνατού.

Στην I Ενότητα-Περί Ανθρώπου (Κεφάλαια 1-16) και II Ενότητα-Περί Πολιτικής Κοινότητας (Κεφάλαια 17-31) του Λεβιάθαν, η ανάλυση ερείδεται επί της μεταφυσικής της αναπαράστασης και του φυσικού δικαιώματος. Στην III Ενότητα-Περί Χριστιανικής Πολιτικής Κοινότητας (Κεφάλαια 32-43) και IV Ενότητα (Κεφάλαια 44-47), η ανάλυση φαίνεται να εκκινεί εκ νέου, καθώς περιστρέφεται γύρω από την πολιτική σημασία της χριστιανικής θρησκείας και την κριτική της θεολογίας τόσο της Ρωμαιοκαθολικής όσο και της Προτεσταντικής Εκκλησίας, καθώς και των ιερών παραδόσεων των ιδρυτών Πατέρων του χριστιανισμού. Εν μέσω του αγγλικού εμφυλίου πολέμου και προκειμένου να διασφαλιστεί η συνοχή, αντοχή και μακροήμερευση της Πολιτικής Κοινότητας, ο Χομπς επιχειρεί μια κριτική ανάγνωση της Αγίας Γραφής και της παραδεδομένης Θεολογίας, υποβαθμίζοντας δραστικά το επιστημολογικό τους υπόβαθρο, άρα και τις εξ αυτού προκύπτουσες κανονιστικές αξιώσεις. Οι βασικοί άξονες ανάλυσης των I/II και III/IV Μερών βρίσκονται σε ένταση μεταξύ τους (εγγενές φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου/απόλυτη προτεραιότητα αυτοσυντήρησης/έλλογη συγκρότηση πολιτείας – αρχική παραδείσια συνθήκη/Πτώση/σωτηρία του πεπτωκότος ανθρώπου από τη Χάριν του Θεού/Θέωση για τους δίκαιους-Κόλαση για τους άδικους). Ο Χομπς χειρίζεται την ένταση αυτή μέσω της επανερμηνείας κομβικών όρων της παραδοσιακής χριστιανικής διδασκαλίας, ώστε αυτή να φαίνεται πλέον πως υποστηρίζει την υποτείνουσα την ανάλυση ιδέα του Α' Μέρους, ότι το ανθρώπινο ον είναι εμφύτως προικισμένο (=εκ Θεού) με το λεγόμενο φυσικό δικαίωμα και τον σύστοιχο αυτού βαθμό ελευθερίας και αυτονομίας. Στην ερώτηση εάν ο χειρισμός εστέφθη με επιτυχία νομίζω ότι για την απάντηση αρκεί η απλή ανάγνωση της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας των ΗΠΑ:

«Δεχόμαστε τις εξής αλήθειες ως αυταπόδεικτες, πως όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ίσοι, και προικίζονται από τον Δημιουργό τους με συγκεκριμένα απαραβίαστα Δικαιώματα».³⁰²

³⁰¹ Τερζάκης Φώτης, *Μελέτες για το ιερό*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997, σελ. 358 κ. επ..

³⁰² Ανάκτηση από: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

4.2 «Βλέποντες έβλεπον μάτην»³⁰³: Η Μεγάλη Ψευδ-αίσθηση³⁰⁴ ή μια Επιστημολογία του Διαχωρισμού

Ο Χομπς αρχίζει το *πολιτικό* μέρος της *κατήχησης* της Πολιτικό-θρησκευτικής Πραγματείας υπό το όνομα *Λεβιάθαν*, ισχυριζόμενος όχι ότι οι συμπατριώτες του δεν ήταν ικανοί να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν βιώσιμη Πολιτική Κοινότητα, αλλά ότι δεν μπορούσαν να επιτελέσουν την απλούστερη ζωική λειτουργία: να αντιληφθούν με ακρίβεια το περιβάλλον τους:

«Η αιτία της αίσθησης είναι το εξωτερικό σώμα ή αντικείμενο που πιέζει το όποιο όργανο αντιστοιχεί στην κάθε αίσθηση, είτε άμεσα, όπως στη γεύση και στην αφή, είτε έμμεσα, όπως στην όραση, στην ακοή στην όσφρηση. Αυτή η πίεση μεταδίδεται, μέσω των νεύρων και των άλλων ινών και μεμβρανών του σώματος, στον εγκέφαλο και στην καρδιά, προκαλώντας μια αντίσταση ή αντίδρομη πίεση ή ροπή (*endeavor*) της καρδιάς να απαλλαχθεί από αυτές. Επειδή αυτή η ροπή στρέφεται προς τα έξω, φαίνεται αυθυπόστατη. Ακριβώς αυτό το «φαίνεται» (*seeming*) ή φαντασία (*fancy*) αποκαλείται αίσθηση» (Λ,1:83).

Αυτό που θα πρέπει να λάβουμε, πριν από όλα υπόψη, προκειμένου να εξεταστεί η φύση της πολιτικής εξουσίας, είναι, παραδόξως, ότι μεταξύ του κόσμου και της αντίληψής του ανθρώπου για τον κόσμο, καιροφυλακτεί το αδιαπέραστο εμπόδιο του αισθητηριακού εξοπλισμού του είδους. Τα πράγματα του εξωτερικού κόσμου, όντως υπαρκτά³⁰⁵, μας επηρεάζουν αντικειμενικά μεν, υπό τον απαράβατο όρο της διαμεσολαβήσεως των αισθητηριακών οργάνων μας δε. Αυτό σημαίνει ότι κατά την ενεργοποίηση των οργάνων μας από την απειροποικιλία των εξωτερικών ερεθισμάτων, ο αισθητηριακός μας μηχανισμός επεμβαίνει ενεργητικά, παράγοντας ένα ενδιάμεσο επίστρωμα δεδομένων, δια του οποίου και μόνο δια του οποίου μπορούμε να αντιληφθούμε τα συμβάντα του περιβάλλοντος. Αυτό καθαυτό το γεγονός της ενεργητικής παρέμβασης του αισθητηριακού μηχανισμού σημαίνει ότι υπάρχει η δυνατότητα παραγωγής πληροφορίας που δεν αντιστοιχεί σε κάποιο πραγματικά υπαρκτό αντικείμενο του χωρο-χρονικού συνεχούς από το αισθανόμενο υποκείμενο. Το χωρίο, εκ των κομβικών του κειμένου, δομείται από δύο στοιχεία που υποτείνουν του σύνολο του έργου: το πρώτο είναι η διάκριση πραγματικού και πλασματικού ως εγγενούς στην ανθρώπινη φύση και το δεύτερο είναι η φυσική συνέργεια των ψυχο-νοητικών δομών του ανθρώπου στη δημιουργία υποθέσεων που ευνοούν το πλασματικό/φανταστικό έναντι του πραγματικού ή, κατ' άλλη διατύπωση, το ανθρώπινο είδος έχει τη μοναδική ικανότητα να δημιουργεί μια πραγματικότητα σύνθετη, μείγμα των οντοτήτων του πραγματικού κόσμου και των πλασμάτων της φαντασίας του. Οι άνθρωποι, θέτει ο Χομπς, ζουν *αγνοώντας* την πραγματικότητα, απωθώντας την, θα έλεγε ο Φρόυντ, στο εσωτερικό των φανταστικών τους κατασκευών, όπως αυτές δημιουργούνται από την ιδιοσυγκρασιακή αντίδραση του αισθητηριακού τους εξοπλισμού από τον βομβαρδισμό των δεδομένων του εξωτερικού κόσμου.

³⁰³ Προμηθέας Δεσμώτης, 449.

³⁰⁴ Hobbes Thomas, *Elements of Law*, I,II:10, p. 26, ed. J.C.A Caskin, Oxford Univ. Press, Oxford, 1999.

³⁰⁵ «The cause of sense is the external body, or **object**» (LLv, chapt. 1: 4, p. 6, έντονη γραφή δική μου). Άρα υφίσταται *αντικειμενικός κόσμος*, έξω και πέραν της ποιότητας της αισθητηριακής πρόσληψης του από το ανθρώπινο είδος.

Λογική συνέπεια της χομπσιανής γνωσιολογίας είναι ότι επιτείνει την απομόνωση, τον διαχωρισμό των ατόμων του είδους μεταξύ τους όσο και την απομόνωση του είδους εν γένει από τον κόσμο. Το άτομο έλκεται/απωθείται όχι από τα εξωτερικά αντικείμενα καθαυτά αλλά από τις *fancies* τους. Πλέον τούτου, η χομπσιανή ανθρωπολογία τόσο θέτει ότι ο άνθρωπος είναι μείγμα Παθών-Λόγου όσο και στερεί από το υποκείμενο το ρυθμιστικό κέντρο του εμπαθούς τμήματος, υποβιβάζοντας τον Λόγο στον ρόλο του *ιχνηλάτη και του κατάσκοπου* στην υπηρεσία της εύρεσης της βέλτιστης οδού ικανοποίησης της επιθυμίας της στιγμής³⁰⁶. Στη συνάφεια της εργασίας μας αυτό σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι ακόμη και η θεολογικά πιο καθημερινή και ουδέτερη συμβουλή του Ιησού, όπως οι απλές παρατηρήσεις: «ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ» [...] «καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ»³⁰⁷ δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν από χομπσιανού τύπου υποκείμενα, διότι, εάν ληφθεί υπό την αυστηρή έννοια η γνωσιοθεωρία του εν λόγω στοχαστή, τα άτομα *αδυνατούν* να σχηματίσουν μια *κοινή* εικόνα (*seeming, fancy, phantasm*) των πετεινών του ουρανού και των κρίνων του αγρού. Δηλαδή, ο Χομπς αρνείται την ισχύ του αντιληπτικού ρεαλισμού, επί του οποίου εδράζονται οι παραπάνω προτάσεις του *Κατά Ματθαίου Ευαγγελίου* και ο οποίος υποστηρίζει ότι οι αληθείς πεποισθήσεις αντιστοιχούν σε αντικειμενικά και ανεξάρτητα όντα και ότι η συνείδησή μας έχει την ικανότητα να συλλαμβάνει ισομορφικώς αυτή την αντικειμενική και ανεξάρτητη τάξη εμπειρίας³⁰⁸, και κατά συνέπεια αρνείται και τη σύστοιχη δυνατότητα αυθόρμητης δημιουργίας μιας κοινής εμπειρικής τάξης πραγμάτων επί της οποίας θα μπορούσαν να οικοδομηθούν πιο σύνθετες διυποκειμενικές σχέσεις. Πράγματι, εφόσον γίνει δεκτή η παραπάνω θέση του Χομπς, το ανθρώπινο είδος αναλύεται ως μια σαθρή πολλαπλότητα απομονωμένων υποκειμένων, τα οποία μπορούν να συνενωθούν σε κοινωνία μόνον ως αποτέλεσμα συντυχίας. Αλλά ακόμα και αν δεχθούμε ότι αυτή η συντυχία λαμβάνει χώρα, παραμένει η απορία τι θα μπορούσε να εξασφαλίσει τη συνοχή των ατομικευμένων εμπειριών αυτών των υποκειμένων ως δεκτών αισθητηριακών δεδομένων και συνειδήσεων οργάνωσης των σύστοιχων εμπειριών. Υπό τις προϋποθέσεις αυτές είναι αναγκαίο, πριν τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, να έχει συναφθεί από τις μονήρεις συνειδήσεις ένα οντολογικό συμβόλαιο, το οποίο να τις δεσμεύει, πριν τη θέσπιση του κυρίαρχου και ανεξάρτητου από τις εντολές του, να αλληλοαναγνωρίζονται ως υποκείμενα εμπειριών, οι οποίες θα είναι ουσιαστικά και όχι τυπικά συμβιβασίμες μεταξύ των. Επί του ζητήματος ο Χομπς έχει μια απάντηση: «Και αυτή είναι η μεγάλη πλάνη της αίσθησης, η οποία επίσης από την αίσθηση θα διορθωθεί. Διότι, όπως η αίσθηση μου λέει, όταν κοιτώ άμεσα, ότι το χρώμα φαίνεται να υπάρχει στο αντικείμενο, ομοίως η αίσθηση μου λέει, όταν κοιτώ αντανακλαστικά, ότι το χρώμα δεν υπάρχει στο αντικείμενο»³⁰⁹. Η διορθωτρία αίσθηση, εν προκειμένω, παραβλέπεται ότι είναι, κατ' ουσίαν, η πεπλανημένη αρχική αισθητηριακή εμπειρία, άρα πρόκειται για εμπειρία στο τετράγωνο και είναι εξίσου πιθανό να οδηγήσει, αντί σε διόρθωση του αρχικού λάθους, σε παραπέρα εμβάθυνση της πλάνης ως προς τα δεδομένα του κόσμου, όντας πρωτογενώς αναξιόπιστη³¹⁰. Ειδικότερα, και στο

³⁰⁶ Λ,8:144.

³⁰⁷ Ματθ., 6:26, 28.

³⁰⁸ Denkel Arda, *Το αίτιο της αισθητηριακής εμπειρίας*, σ.261, μετφρ. Δ. Γιοβανοπούλου, Ο. Κουτσού, στο *Δευκαλίων*, 12/3 Ιούνιος 1994.

³⁰⁹ *Elements of Law*, I,II:10.

³¹⁰ Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας*, μετφ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, εκδ. Κέδρος, 15^η έκδοση, Αθήνα, 1978, σ. 296.

παράδειγμα που δεσπόζει κατά τη σύμπληξη της πολιτείας στον *Λεβιάθαν*, αυτό του πάθους του φόβου, ο Χομπς πιστεύει ότι το συγκεκριμένο πάθος ενέχει απροϋποθετα επαρκή ομοιομορφία επί του συνόλου των αυτοουργών της φυσικής κατάστασης ώστε να επιτρέπει σε κάθε ένα υποκείμενο να αντιλαμβάνεται και να κατανοεί τον φόβο χωρίς επιπλοκές και αμέσως, τη στιγμή που τίποτε στη γνωσιοθεωρία του δεν το εξασφαλίζει. Αντιθέτως, η διαδικασία γένεσης του χομπσιανού μονιστικού υλισμού δημιουργεί εξ υπαρχής μια κατάσταση, όπου ο αισθητηριακός μηχανισμός εκάστου ατόμου, άρα και τα εκ της έξωθεν εμπέδησης του μηχανισμού αυτού προκαλούμενα πάθη, οδηγούν στη *διάχυση νοήματος και αντιλήψεων* στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης ώστε να εμποδίζεται αποτελεσματικά η ουσιώδης για το συμβόλαιο ανέλιξη *κοινής ονοματοθεσίας*. Όπως υποστηρίζει ο Χομπς: «Ότι, όπως στην έννοια που ανακύπτει μέσω της οράσεως, τόσο επίσης και στις έννοιες που ανακύπτουν από τις άλλες αισθήσεις, το υλικό ανάφορο δεν είναι το αντικείμενο αλλά ο αισθητηριακός δέκτης» (EL,I,II:4). Προκύπτει, δηλαδή, μια ασάφεια ως προς το γιατί ή πως ένα υποκείμενο θα παρήγαγε την *ίδια* εικόνα (*fancy*) στη συγχρονία (=με άλλα όμορα υποκείμενα) ή στη διαχρονία (= σε σχέση με την πρότερη δική του εικονοθεσία). Είναι προφανές από τα παραπάνω ότι ο Χομπς εκτιμά ότι έχει διαγνώσει την ασθένεια που εμποδίζει τη δημιουργία μιας πολιτικής κοινότητας που τα άτομα μπορούν να ζήσουν με ειρήνη και ασφάλεια και, παράλληλα, έχει ανακαλύψει και τον τρόπο ιάσεως. Η ασθένεια που έχει καθελώσει τον προ-νεωτερικό άνθρωπο στην υπηρεσία της φιλοσοφίας του σκότους είναι η αφελής πίστη του *populus vulgus* στη ρεαλιστική διάσταση της γλώσσας. Ο προ-αστικός άνθρωπος «βλέπει» τα πράγματα υπό το πρίσμα του αντιληπτικού ρεαλισμού, δηλαδή «σκέπτεται» με την όρασή του, άρα, κατά Χομπς, *δεν σκέπτεται*. Ο Χομπς, αναγνωρίζοντας τη δυσκολία αυτή σπεύδει να απαλλάξει από αυτό το βάρος και να τους αναλύσει τους κανόνες δημιουργίας και συντήρησης των πολιτικών κοινοτήτων, καθώς «Ούτε οι φτωχοί, που τους λείπει ελεύθερος χρόνος, αλλά ούτε κι εκείνοι που διέθεταν ελεύθερο χρόνο είχαν μέχρι τώρα την περιέργεια ή τη μέθοδο να ανακαλύψουν αυτούς τους κανόνες» (Λ,20:276). Η ανάλυση, όμως, που έχει ήδη γίνει στο Α' Μέρος του *Λεβιάθαν* θεμελιώνεται στον φυσικό λόγο, ο οποίος εκβάλλει αρχικά στο φυσικό δικαίωμα και κατόπιν, δια του φόβου και της ελπίδας, στην ανακάλυψη γενικών κανόνων που θα εξασφαλίσουν την ορθή συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας.

4.3 Το Φυσικό Δίκαιο & οι παράγωγοι Φυσικοί Νόμοι σε ένταση με την Αποκεκαλυμμένη Βιβλική Γνώση

Όπως ήδη αναφέρθηκε, στο Α' Μέρος του *Λεβιάθαν* η ανάλυση θεμελιώνεται στο φυσικό δίκαιο και τους εκ του λόγου παραγόμενους κανόνες εξασφάλισης της ειρήνης. Η ψυχολογική κυριαρχία του φυσικού δικαίου εγγυάται ότι όλα τα πρακτικά προβλήματα που προκύπτουν από τη σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο και τα υπόλοιπα μέλη του ανθρωπίνου είδους λαμβάνουν αναγκαστικώς τη μορφή: *Τι εμποδίζει την εκπλήρωση της επιθυμίας μου και πώς μπορώ να υπερβώ το εμπόδιο και να επωφεληθώ από τη χρονική συγκυρία;* Άρα, το πρωταρχικό ηθικό γεγονός είναι όχι ένα καθήκον («ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν Κύριον» Σοφία Σειράχ, 1:14) αλλά ένα δικαίωμα. Στο πλαίσιο αυτό η οντολογική δομή της επιθυμίας και της εξ αυτής προερχόμενης προαίρεσης όπως και της ακολουθούμενης δράσης, προηγείται από και είναι ανεξάρτητη από το κοινωνικό συγκείμενο αυτών των εμπρόθετων

δραστηριοτήτων. Τόσο το περιεχόμενο όσο και η δομή της επιθυμίας γίνεται κατανοητή ως εξωγενής³¹¹. Η χομπσιανή μέθοδος θεωρεί ότι τα δομικά στοιχεία της θεωρίας είναι αναλλοίωτα και δεν επηρεάζονται από τον κοινωνικό δεσμό. Εφόσον, λοιπόν, το άτομο είναι λογικώς και χρονικώς πρότερο της κοινωνίας, αυτή πρέπει να δικαιολογηθεί με όρους που να σχετίζονται με τους «φυσικούς» σκοπούς των ατόμων, τα οποία με τη σειρά τους συμπράττουν ώστε να αυξήσουν τις πιθανότητες ικανοποίησης αυτών των σκοπών. Δηλαδή, σε αυτό το σχήμα:

ΚΟΙΝΩΝΙΑ = το συνολικό άθροισμα ατομικών συμφερόντων των κοινωνιών.

ΚΥΡΙΑΡΧΟΣ = ο Διαιτητής του συνολικού αθροίσματος συμφερόντων.

Προκύπτει ότι η κοινωνία είναι *εργαλειακού* τύπου αγαθό για την ικανοποίηση των επιθυμιών των λογικών ατομικότητων που την συγκροτούν.

Αυτό σημαίνει ότι η κυριαρχία πηγάζει από τη συναίνεση των ατόμων και όχι από μια άνωθεν επιβαλλόμενη αμετάβλητη υπερ-ανθρώπινη τάξη. Ενώ υφίσταται *φυσικό* δικαίωμα, δεν υπάρχει *φυσική* υποχρέωση. Όλες οι υποχρεώσεις αναλαμβάνονται εκουσίως και μέσω συναίνεσης: «Κανείς δεν έχει οποιαδήποτε υποχρέωση που να μην απορρέει από κάποια δική του πράξη» (Λ,21:283). Έχοντας υπόψη ότι η εποχή της εκδόσεως του *Λεβιάθαν* είναι αυτή της αρκτικής πρωταρχικής συσσώρευσης και ότι ασκείται κριτική στην παραδοσιακή νομιμοποίηση της εξουσίας από την ανερχόμενη αστική τάξη, η οποία επιχειρεί «να αποκτήσει πρόσβαση στο επίπεδο παραγωγής των ρυθμίσεων, προκειμένου αυτές να προσλάβουν μεγαλύτερο βαθμό γενικότητας», το εν λόγω κείμενο στοχεύει:

1. Στην επισήμανση των ιστορικό-κοινωνικών όρων μετατροπής της δεσμευμένης εργασίας σε αδέσμευτη.
2. Στην εξασφάλιση της πρόσβασης της αστικής τάξης στην παραγωγή της κρατικής νομικής ρύθμισης ώστε να συσταθεί το δικαίωμα της απόλυτης ιδιοκτησίας (κατασκευή χαρακτηριστικής του υποκειμένου ως ιδιοκτήτη).
3. Στους τρόπους που θα μεθοδευτεί η μεταβίβαση των φυσικών δικαιωμάτων βίας των αυτουργών στον κυρίαρχο ώστε να διαθέτει το μονοπώλιο της βίας για την προστασία της απόλυτης ιδιοκτησίας. Το δικαίωμα πρόσβασης στην απόλυτη ιδιοκτησία είναι, κατ' αρχήν, δικαίωμα όλων των κοινωνιών υπό την απαραίτητη προϋπόθεση και τον απαραίτητο όρο της από κοινού αποδοχής της συσσωρευμένης ιδιοκτησίας της εργασίας των άλλων και συνιστά από τούδε και στο εξής την νέα βάση των κοινωνικών σχέσεων³¹².

Οι παραπάνω θέσεις δεν είναι συμβατές με τον παραδοσιακό τρόπο νομιμοποίησης της εξουσίας και ιδίως δεν συνάδουν με την παραδεδομένη ερμηνεία των ιερών κειμένων της χριστιανικής θρησκείας. Επί παραδείγματι, ο χριστιανισμός διδάσκει ότι το δικαίωμα αυτοδιάθεσης ή αυτοκυβέρνησης είναι το πρώτο πράγμα που θα πρέπει να εγκαταλειφθεί από

³¹¹ Wolf Paul Robert, *Notes for a Materialist Analysis of the Public and Private Realms*, ed. R. Schurman, SUNY, Albany, 1989, p. 141.

³¹² Αγγελίδης Μανόλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού*, εκδ. Ιδρ. Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1994, σ. 18,39.

τον πιστό ώστε να καταστεί άξιος για τη βασιλεία των ουρανών. Το *σημείον* της αληθούς πίστης είναι η εκούσια εξολόθρευση του δικαιώματος στην κατοχή αυτεξούσιου εαυτού:

«Ἐλεγε δὲ πρὸς πάντας· Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν, καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔνεκεν ἐμοῦ, οὗτος σώσει αὐτήν» (Λουκ., 9:23-24).

Βλέπουμε ότι η Βίβλος αναγνωρίζει ένα δικαίωμα που, τουλάχιστον, ομοιάζει με το φυσικό δικαίωμα του Χομπς αλλά καλεί τον προσήλυτο να πράξει το *αφύσικο* και να εγκαταλείψει το δικαίωμα του αυτό³¹³. Στο παράδειγμα της ελευθερίας, αυτή στο χομπσιανό πλαίσιο γίνεται κατανοητή ως ελευθερία των παθών από οποιαδήποτε υπερ-φυσική ρυθμιστική δέσμευση, πέραν αυτής της ικανοποίησης αυτού που προβάλλεται ή γίνεται αντιληπτό ως ίδιο συμφέρον (ορθώς ή λανθασμένα). Το άτομο οφείλει να σκέπτεται και να συμπεριφέρεται με τέτοιο τρόπο ώστε ο οικεία βουλήσει περιορισμός της ελευθερίας του να αντισταθμίζεται από την ικανοποίηση των παθών του. Το leitmotive που διαπνέει την Αγία Γραφή και το κύριο θέμα επί του οποίου περιελίσσεται το κείμενο και των δύο Διαθηκών δεν είναι, βεβαίως, το αυτόνομο άτομο αλλά ο Θεός. Η Βίβλος εστιάζει στον Άνθρωπο-σε-σχέση-με-τον-Θεό, όχι στον Άνθρωπο καθευατό. Αντιθέτως στη φιλοσοφία της πρώιμης νεωτερικότητας είναι ο Άνθρωπος που στέκεται ενώπιον του καθρέπτη και εξετάζει εαυτόν. Η ιδέα του Θεού προκύπτει ως *παράγωγο* της ενδοσκοπικής αυτό-εξέτασης του Εγώ. Αντιθέτως, στα ιερά κείμενα ο Άνθρωπος δημιουργήθηκε για την ευχαρίστηση του Θεού:

«22 Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, 23 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι 24 καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων» (Παροιμίες Σολωμόντος, 8:22-24).

Σύμφωνα με την παραδοσιακή διδασκαλία του συνόλου των *θεσμικού χριστιανισμού*³¹⁴ υφίσταται από την *προ-ανθρώπινη εποχή* σώμα κανόνων που ρυθμίζουν την από κοινού ζωή των μελών του ανθρώπινου είδους. Αυτό το κανονιστικό σώμα έχει επικοινωνηθεί στην ανθρωπότητα μέσω της *αποκάλυψης του Θεού*, με όχημα επιλεγμένα άτομα. Επιπλέον αυτό το ανεξάρτητο σώμα Αρχών έχει κωδικοποιηθεί δια παντός σε ένα γραπτό κείμενο το οποίο ονομάζεται Αγία Γραφή και το οποίο περιέχει την πρώτη συνόψιση των νόμων του Θεού, προκειμένου για τον τρόπο του βίου του περιούσιου λαού του Θεού και τη δεύτερη και τελική, μέχρι την Ημέρα της Κρίσεως, διατύπωση του βίου όλης της ανθρωπότητας. Δηλαδή, υπάρχει κείμενο θείας εμπνεύσεως που έχει κατέλθει από το υπερ-πέραν και το οποίο, διατηρημένο με την χάριν του Θεού, μπορεί να αποτελέσει το καθοδηγητικό νήμα προσανατολισμού και συμπεριφοράς του ανθρώπου. Συνελόντι ειπείν, *υπάρχει Νόμος* για τον άνθρωπο με τα χαρακτηριστικά που του έχει αποδώσει, προφανώς απολύτως ελεύθερα, ο Δημιουργός του.

³¹³ Cooke D. Paul, *Hobbes and Christianity, Reassessing the Bible in Leviathan*, p. 2, Rowman & Littlefield Pub. Inc., Lanham, Boulder, N.Y, London, 1996.

³¹⁴ Ενώ το δόγμα της Καθολικής Εκκλησίας και τα κύρια δόγματα των Προτεσταντικών Εκκλησιών (Λουθηρανοί, Καλβινιστές, Αρμινιανοί κ.λ.π). Δεν συμπεριλαμβάνω σέκτες με μικρή ιστορική επιρροή σε ευρύτερες μάζες (Αναβαπτιστές, οπαδοί της 5^{ης} Μοναρχίας κ.ά).

Πριν δούμε πως έχει η κατάσταση με το συγκεκριμένο θέμα στον *Λεβιάθαν*, πρέπει να σημειωθεί, παρενθετικώς, μια διαφορά μεταξύ αυτού του έργου και του *Περί του Πολίτη*, ως προς την πηγή της υποχρέωσης υπακοής στον Θεό. Συγκεκριμένα, στο *Περί του Πολίτη* και στο κεφάλαιο 15, ο Χομπς θεμελιώνει την υποχρέωση υπακοής στον Θεό στην ακαταμάχητη δύναμή του:

«Ο Θεός στη φυσική βασιλεία Του έχει το δικαίωμα από την ακαταμάχητη δύναμή του να κυβερνά και να τιμωρεί όσους παραβιάζουν τους νόμους του»³¹⁵ και «Τώρα, αν ο Θεός έχει το δικαίωμα της κυριαρχίας από τη παντοδυναμία Του, είναι προφανές ότι η υποχρέωση των ανθρώπων να παρέχουν υπακοή σε Αυτόν έγκειται στην αδυναμία τους»³¹⁶, ώστε καθώς υπάρχουν «δύο είδη φυσικής υποχρέωσης [...] όταν η ελευθερία αφαιρείται με σωματικά εμπόδια [...] το άλλο όταν η ελευθερία αφαιρείται από ελπίδα ή φόβο, σύμφωνα με το οποίο ο ασθενέστερος χωρίς ελπίδα ότι μπορεί να αντισταθεί, δεν μπορεί παρά να υποχωρήσει στον ισχυρότερο. Από αυτό το τελευταίο είδος υποχρέωσης, δηλαδή από φόβο ή τη συνείδηση της δικής μας αδυναμίας (σε σχέση με τη θεία δύναμη) απορρέει η υποχρέωσή μας να υπακούσουμε το Θεό στη φυσική βασιλεία του»³¹⁷.

Αντιθέτως, στον *Λεβιάθαν*, η υποχρέωση υπακοής στον Θεό εγκαταλείπεται από τον Χομπς μαζί με κάθε αναφορά στη φυσική υποχρέωση των ανθρώπων που προκύπτει από την ασθενέστερη, έναντι του Θεού, θέση τους. Κατά την λεβιαθανική άποψη το σύνολο των υποχρεώσεων των ατόμων ερείδεται στην συναίνεση, μέσω παραίτησης ή μεταβίβασης δικαιώματος. Η φυσική υποχρέωση, πλέον ισχυρίζεται ο Χομπς, αποκλείεται να πηγάζει από διαφορά ισχύος. Ομοίως, αλλάζει και ο ορισμός του νόμου από το ένα έργο στο άλλο. Στο *Περί του Πολίτη*, νόμος είναι «η διαταγή εκείνου του προσώπου (είτε ανθρώπου είτε συμβουλίου), του οποίου η προσταγή εμπεριέχει την αιτία της υπακοής»³¹⁸. Στον *Λεβιάθαν*, νόμος είναι «διαταγή [...] εκείνου, του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον εκ των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει»³¹⁹. Δηλαδή, στον *Λεβιάθαν*, ο νόμος ορίζεται ως η διαταγή ενός προσώπου προς ένα άλλο το οποίο έχει υποσχεθεί εκ των προτέρων να υπακούει τον διατάσσοντα, ενώ στο *Περί του Πολίτη* οι εντολές ενός ατόμου είναι νόμος εφόσον η ισχύς του συγκεκριμένου άτομο επικρατεί της αντιστάσεως των ατόμων που απευθύνει τις εντολές. Ο Χομπς ανανοηματοδοτεί τον ορισμό της υποχρέωσης διότι έχει αντιληφθεί ότι εάν αφήσει ως έχει τον ορισμό της υποχρέωσης του *Περί του Πολίτη*, οι φυσικοί νόμοι, δεδομένης της απόλυτης εξουσίας του Θεού, είναι κυρίως ειπείν και ουσιαστικώς νόμοι πριν την σύσταση της Πολιτείας, οπότε η ανάγκη αμοιβαίας υπόσχεσης των αυτουργών καθίσταται περριτή. Επίσης, στον βαθμό που το θετικό δίκαιο μπορεί να συμπληρώσει ή να ερμηνεύσει το φυσικό δίκαιο αλλά ποτέ να το ακυρώσει ή υπερισχύσει αυτού, εάν αφεθεί υφιστάμενος ο ορισμός της υποχρέωσης του *De Cive* στον *Λεβιάθαν*, το φυσικό δίκαιο έχει ήδη οριοθετήσει τελεσιδικώς τον περιορισμό της φυσικής ελευθερίας των αυτουργών και εντός της πολιτικής κοινότητας. Επιπλέον και συναφώς με το αντικείμενο της παρούσης εργασίας, η αλλαγή του τρόπου παραγωγής της πολιτικής υποχρέωσης στον Λε-

³¹⁵ DC,15:5, σελ. 292.

³¹⁶ DC,15:7, σελ. 294.

³¹⁷ Ό.π.

³¹⁸ DC, 14:1, σελ. 272.

³¹⁹ Λ,26:327.

βιάθαν αφαιρεί τον Θεό από την εξίσωση, λαμβάνοντας ως θεμέλιο της υποχρέωσης τις αμοιβαίες υποσχέσεις των αυτουργών να εγκαταλείψουν την φυσική κατάσταση και να συγκροτήσουν Πολιτεία, επιλέγοντας ένα συγκεκριμένο άτομο ως Κυρίαρχο. Τοιουτοτρόπως, ο Χομπς επιτυγχάνει, αφενός, να θωρακίσει την προς σύσταση πολιτική κοινότητα από τυχόν αμφισβητήσεις που θα προέλθουν από τους υπηκόους περί παραβίασης του θέοθεν προερχομένου φυσικού δικαίου από την ερμηνευτική δραστηριότητα του Κυρίαρχου και, αφετέρου, να εξοβελίσει το πρόσωπο της θεότητας, υπό την ιδιότητα του υπερβατικού συντακτικού νόμοθέτη, από τα νομικό-πολιτικά δρώμενα της Πολιτείας, καταστρέφοντας την δυνατότητα των υπηκόων να εκπέμψουν έκκληση στον ουρανό σε περίπτωση γενικευμένης αδικίας εκ μέρους του Κυρίαρχου. Βεβαίως, η κίνηση αυτή, αν και απαραίτητη, ως ένα είδος προληπτικής αντεπανάστασης, καθιστά προβληματική την δημιουργία υποχρέωσης κατά τη έξοδο από την φυσική κατάσταση. Αυτό συμβαίνει διότι, ο Χομπς γράφει ότι «συνέπεια του πολέμου όλων εναντίον όλων είναι ότι τίποτα δεν μπορεί να είναι άδικο [...] οι έννοιες [...] της δικαιοσύνης και της αδικίας, δεν έχουν εδώ καμιά θέση»³²⁰ και «αν δεν προηγηθεί μια σύμβαση, κανένα δικαίωμα δεν μεταβιβάζεται [...] κατά συνέπεια καμιά πράξη δεν μπορεί να είναι άδικη»³²¹. Αυτό, όμως, σημαίνει ότι τα άτομα που κατοικούν στην φυσική κατάσταση δεν μπορούν να δημιουργήσουν υποχρεώσεις, διότι η παραβίαση τους δεν συνιστά αδικία. Η θέση αυτή και δεν συμβαδίζει με την ανυπαρξία της δικαιοσύνης στην φυσική κατάσταση αλλά επίσης αντιτίθεται στην δήλωση του Χομπς ότι «οι συμβάσεις που συνάπτονται στην αμιγή, φυσική κατάσταση, υπό το κράτος του φόβου, είναι δεσμευτικές»³²², δημιουργώντας σύγχυση ως προς την θεμελίωση της υποχρέωσης κατά την συγκρότηση της Πολιτείας. Εκτιμώ, ότι ο Χομπς θεωρούσε ότι δεν θα γίνονταν αντιληπτές παρά μετά από προσεκτική συγκριτική ανάγνωση των δύο έργων, που την εποχή της συγγραφής τους ήταν μάλλον σπάνιο, τουλάχιστον για την συντριπτική πλειονότητα των εγγράμματων αγγλόφωνων και ότι, σε κάθε περίπτωση, ο εξοβελισμός του ανθρωποπαθούς προσωπικού Θεού του παραδοσιακού χριστιανισμού από το κανονιστικό του θεμέλιο και η συνοδεύουσα κατάλυση του πιστιοκρατικού φαύλου κύκλου αμαρτία-μετάνοια μαζί με την παραίτηση από την φιλαλληλία, που άνοιγε την δίοδο για την επικράτηση του homo economicus, άξιζε τον κόπο.³²³

Τώρα, συνεχίζοντας, στον *Λεβιάθαν* υπάρχει επίσης ένας τόπος όπου ο συγγραφέας του κειμένου αυτού θεωρεί ότι οι αναπτύξεις του αφορούν τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου-ως-ανθρώπου με επαρκή καθαρότητα και ευκρίνεια – η φυσική κατάσταση είναι ο τόπος όπου ο άνθρωπος κατά Χομπς φαίνεται ως γυμνή φύση, καθώς το σύνολο των διαφορών των εμπειρικών ανθρώπων που έχει επισωρευθεί από τον πολιτισμό έχει, ισχυρίζεται, αφαιρεθεί και το ανθρώπινο ον παρουσιάζεται στην φυσική του καθαρότητα. Τι μας πληροφορεί για τον Νόμο που επικρατεί στην φυσική κατάσταση ο Χομπς; «Εκεί όπου δεν υπάρχει κοινή εξουσία, δεν υπάρχει νόμος» (Λ,13:198). Και συνεχίζει: «Η δικαιοσύνη και η αδικία δεν συγκαταλέγονται ούτε στις πνευματικές ούτε στις σωματικές μας ιδιότητες (Faculties). Αν ανήκαν σ' αυτές, θα ενυπήρχαν και σε ένα άνθρωπο που θα ζούσε μόνος του στον

³²⁰ Λ,13:198.

³²¹ Λ,15:213.

³²² Λ,14:208.

³²³ John Deigh, *Hobbes's Philosophy in De Cive and Leviathan*, p. 203-204, στο *Hobbes Studies*, 25 (2012), pp. 199-208.

κόσμο, όπως ακριβώς ενυπάρχουν οι αισθήσεις και τα πάθη. Ωστόσο, πρόκειται για χαρακτηριστικά που σχετίζονται με τους ανθρώπους μέσα σε μια κοινωνία και όχι κατά μόνους [...] υπάρχει όμως μια δυνατότητα να βγούν οι άνθρωποι απ' αυτήν (ενν. την φυσική κατάσταση), δυνατότητα που εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στον Λόγο» (Ο.π). Η δε θρησκεία ορίζεται όχι ως η αποκεκαλυμμένη αλήθεια του Θεού αλλά ως πάθος: «Ο φόβος μιας αόρατης ισχύος, η οποία αποτελεί είτε κατασκευάσμα του νου είτε δημιούργημα μύθων δημόσια επιτρεπτών, αποκαλείται θρησκεία» (Λ,6:127-πλάγια δικά μου).

Βλέπουμε ότι για τον Χομπς *δεν υπάρχει πρότερος Νόμος* και μάλιστα πρότερος *Βιβλικός Νόμος*. Η προσέγγιση δεν είναι αυτή της *Γενέσεως* αλλά του Μεθοδολογικού Ατομικισμού, στο πλαίσιο του οποίου πριν την εγκαθίδρυση της Κυριαρχίας η κατάσταση της ανθρωπότητας είναι η Κόλαση των άλλων. Σε αντίθεση με την Ηρακλείτεια θέση: *Εάν μεν κοινωνήσομεν αληθεύομεν, εάν δε ιδιωτεύσομεν ψευδόμεθα* και την αριστοτελική άποψη ότι *το αληθεύειν εστί κοινωνείν* τώρα η αλήθεια του υποκειμένου είναι αυτόφυτος, οι ουσιαστικές ιδιότητες του ατόμου *θα ενυπήρχαν και σε ένα άνθρωπο που θα ζούσε μόνος του στον κόσμο*. Το Κοινωνικό Γεγονός επικάθεται ως εποικοδόμημα επί της πρωτοταγούς βιοφυσικής συστάσεως του ανθρώπου και η σύνδεση μεταξύ των βιο-φυσικών ατομικών οντοτήτων επιτελείται μέσω του μηχανισμού των δικαιωμάτων/υποχρεώσεων, όπως αυτά ορίζονται από την νομικο-τεχνητή οντότητα που εξωτερικώς συναρμώνει τα άτομα - το Κράτος³²⁴. Η καταχώρηση της θρησκείας στα πάθη και η αναφορά στον *φόβο αόρατης ισχύος* αρνούνται κατάφωρα τη συμμετοχή του υπερβατικού στοιχείου στην εμφάνιση του θρησκευτικού φαινομένου. Η θρησκεία αφορά θέμα που συσχετίζεται με τη βιο-ψυχική σύσταση των μελών του ανθρώπινου είδους και όχι κατερχόμενη υπερ-φυσική γνώση. Επέρχεται τοιουτοτρόπως ρήγμα στον παραδοσιακό συσχετισμό (χριστιανικής) θρησκείας-αλήθειας. Δηλαδή, στη συνάφειά μας, η Βίβλος, ως υπερ-φυσικά υπαγορευμένο κείμενο δεν ενέχει αυτοδικαίως αμάχητη κανονιστικότητα και *δεν προσφέρει α-χρονικό και ανεξάρτητο του εκάστοτε συγκεκριμένου κοινωνικό-ιστορικού συγκεκριμένου κανονιστικό υπόδειγμα*, ούτε ίδια επικύρωση. Αλλά ακόμη και αν θεωρηθεί ότι εκ του περιεχομένου της μπορούν να αντληθούν δεσμευτικές αρχές ρυθμιστικές του βίου των ανθρώπων, προαπαιτούμενο της έγκυρης άντλησης αυτών των αρχών είναι η τακτοποίηση του γνωσιολογικού προβλήματος, ήτοι της εγκαθίδρυσης ενός αυθεντικού ερμηνευτικού φορέα τελεσιδίκης ερμηνείας των γλωσσικών εκφορών του ιδίου και των υπολοίπων ατόμων, πρωτίστως, και, στη συνέχεια, τακτοποίηση των επιμέρους επιστημολογικών προβλημάτων που δημιουργούνται από την ανάγκη ερμηνείας του περιεχομένου της Αγίας Γραφής. Δεδομένου ότι αναντίρρητα ο φορέας αυτός δεν μπορεί να είναι άλλος από τον Πολιτικό Κυρίαρχο είναι προφανής η ενδο-συσχέτιση επιστημικών και πολιτικών αξιώσεων του χομπσιανού στοχασμού. Δηλαδή, ακόμη και εάν γίνει αποδεκτό ότι ο Θεός έχει αποκαλύψει το θέλημά του στην Βίβλο, το ακριβές περιεχόμενο αυτού μπορεί να γίνει γνωστό μόνον δια της *ερμηνείας* της Βίβλου. Όμως, η Βίβλος είναι ένα γραπτό κείμενο που αποτελείται από ονόματα, προτάσεις, συλλογισμούς. Πράγμα που σημαίνει ότι απαιτείται μια ορθή ερμηνευτική μέθοδος. Αυτή δεν μπορεί να προέλθει παρά μόνον από τον Πολιτικό Κυρίαρχο, διότι κάθε ερμηνεία εντός της Πο-

³²⁴ Ξυδιάς Βασίλης, *Πρόσωπο και Κοινότητα, Ο Άνθρωπος και το Κοινωνικό Γεγονός*, σ. 161-162 στο *Λεβιάθαν*, τχ. 11 (1991).

λιτείας επιτελείται από τον κατέχοντα την πολιτική εξουσία. Ο Κυρίαρχος, λοιπόν, έχει το αναφαίρετο δικαίωμα να ορίσει δεσμευτικά τι συνιστά και τι όχι το θέλημα του Υψίστου. Όπως γίνεται αντιληπτό ο θνητός θεός έχει τη δυνατότητα να ερμηνεύσει αυθεντικά και τελεσιδίκως τον θάνατο, κατά τις ανάγκες της πολιτικής συγκυρίας.

4.4 Εν Αρχή ην η ΑναΠαράσταση. Ψευδ-αίσθηση και Θρησκευτικά *Idola Tribus*

Η ανάλυση του περί θρησκείας κεφαλαίου του *Λεβιάθαν* αρχίζει από τις τελευταίες παραγράφους του προηγούμενου κεφαλαίου *Περί της διαφοράς των τρόπων*. Ο Χομπς αρχίζει το κεφάλαιο δηλώνοντας ότι «Όταν λέω τρόποι, δεν εννοώ εδώ την ευπρεπή συμπεριφορά [...] Αναφέρομαι στις ιδιότητες του ανθρώπινου είδους που αφορούν τη συμβίωση σε ειρήνη και ενότητα» (Λ,11:175). Υπό αυτή την έννοια ο όρος *τρόποι* (manners) συμπεριλαμβάνει σχεδόν το σύνολο του ανθρώπινου πράττειν. Το κεφάλαιο, περισσότερο μια χαλαρή συμπαρατάξη *repensees* υπό έναν μερικώς παραπλανητικό τίτλο παρά ένα αυστηρώς δομημένο κείμενο, ενταγμένο οργανικά σε ευρύτερο πλαίσιο, τελειώνει κάπως απότομα με μια συζήτηση περί θρησκείας που αρθρώνεται γύρω από το θέμα της άγνοιας και της αιτιότητας, σε μια, θα λέγαμε, μικρο-πραγματεία περί αγνωσίας και των συνεπειών της.³²⁵ Αναγκαστικά θα παραθέσω δια μακρών:

«Η έλλειψη γνώσης, δηλαδή η άγνοια των αιτίων, προδιαθέτει ή μάλλον υποχρεώνει κάποιον να βασίζεται στη συμβουλή και στην αυθεντία των άλλων. Διότι εκείνοι που ενδιαφέρονται για την αλήθεια, αν δεν βασιστούν στη γνώμη τους, κατ' ανάγκη θα βασιστούν στη γνώμη κάποιου άλλου, τον οποίο θεωρούν σοφότερο από τους ίδιους, πιστεύοντας ταυτόχρονα ότι δεν έχει λόγους να τους εξαπατήσει» (Λ,11:174).

«Η άγνοια της σημασίας των λέξεων, δηλαδή η έλλειψη κατανόησης, ωθεί τους ανθρώπους να παίρνουν τοις μετρητοίς όχι μόνον αλήθειες που αγνοούν αλλά και σφάλματα [...] διότι ούτε το σφάλμα ούτε η ανοησία μπορούν να επισημανθούν χωρίς την πλήρη κατανόηση των λέξεων» (Ο.π)

«Η άγνοια των αιτίων και της αρχικής εγκαθίδρυσης του δικαίου, της ευθυδικίας, του νόμου και της δικαιοσύνης, προδιαθέτει τον άνθρωπο στο να κάνει τα έθιμα και το παράδειγμα κανόνα των πράξεών του» (Ο.π)

«Η άγνοια των απομακρυσμένων αιτίων κάνει τους ανθρώπους να αποδίδουν όλα τα γεγονότα σε αιτίες αμέσως προσεχείς και εργαλειακές, διότι αυτές είναι οι μοναδικές που αντιλαμβάνονται» (Λ,11:175).

«Η άγνοια των φυσικών αιτίων ωθεί τον άνθρωπο στην ευπιστία, έτσι ώστε πολλές φορές να πιστεύει πράγματα αδύνατα. Διότι, μη γνωρίζοντας τίποτα που να αντιφάσκει σ' αυτά θεωρεί πιθανόν να είναι αληθή, ανίκανος καθώς είναι να αντιληφθεί την αδυνατότητα

³²⁵ Cantalupo Charles, *A Literary Leviathan, Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1991, p.83.

τους. Ακριβώς επειδή η άνθρωποι κολακεύονται όταν γίνονται πιστευτοί, η ευπιστία υποθάλλπει την ψευδολογία. Έτσι η άγνοια, μολονότι καθευατή δεν είναι κακόβουλη, είναι ικανή να κάνει κάποιον και να πιστεύει σε ψέματα και να τα λέει· μερικές φορές, μάλιστα, ακόμα και να τα επινοεί» (Ο.π.).

«Η ανησυχία για το μέλλον ωθεί τους ανθρώπους στη διερεύνηση των αιτίων των πραγμάτων, διότι μια τέτοια γνώση τους καθιστά ικανότερους στη διαχείριση του παρόντος κατά τον πλεονεκτικότερο τρόπο» (Λ,11:176).

«Η περιέργεια [...] για τη γνώση των αιτίων μας οδηγεί από την εξέταση του αιτιατού στην αναζήτηση του αιτίου [...] έως ότου καταλήξουμε κατ' ανάγκην στη σκέψη, ότι υπάρχει μια αιτία, η οποία δεν οφείλεται σε καμία προηγούμενη αιτία, αλλά είναι αιώνια. Αυτήν οι άνθρωποι την αποκαλούν Θεό» (Ο.π.).

«Όσοι διερευνούν λίγο ή και καθόλου τις φυσικές αιτίες των πραγμάτων, εξαιτίας του φόβου που απορρέει από την άγνοιά του τι μπορεί να τους βλάψει ή να τους ωφελήσει πολύ, τείνουν να υποθέτουν και να επινοούν διάφορα είδη αοράτων δυνάμεων. Και να φοβούνται, έπειτα, τις ίδιες τις φαντασίες τους [...] Με αυτόν τον τρόπο, χάρη στην απεριόριστη ποικιλία των φαντασιών τους, οι άνθρωποι έχουν κατασκευάσει αναρίθμητα είδη θεών. Τούτος ο φόβος των αοράτων πραγμάτων είναι ο φυσικός σπόρος εκείνου που ο καθένας αποκαλεί για τον εαυτό του, θρησκεία, ενώ όσοι λατρεύουν ή φοβούνται αυτήν τη δύναμη με διαφορετικό τρόπο από το δικό του ονομάζουν πρόληψη [...] Και ορισμένοι από τους πολλούς που διαπίστωσαν την ύπαρξη αυτού του σπόρου της θρησκείας, προσπάθησαν να τον τροφοδοτήσουν, διαμορφώσουν και σχηματοποιήσουν σε νόμους [...] επειδή θεώρησαν ότι αυτό θα τους επέτρεπε άριστα να κυβερνούν τους άλλους και να ασκούν καλύτερα την ισχύ τους» (Λ,11:177).

Εύκολα διαπιστώνεται ότι ο Χομπς, προπαρασκευάζοντας το δωδέκατο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, όπου θα αναλύσει το θρησκευτικό φαινόμενο, δίνει ιδιαίτερη έμφαση σε ζητήματα γνωσιολογίας. Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, στο παρόν αλλά και σε προηγούμενα κεφάλαια της παρούσης εργασίας, ο Χομπς διατείνεται ότι αυτή καθαυτή η αισθητηριακή εμπειρία του ανθρώπινου είδους συνίσταται στην πρόσληψη εικόνων ή φαντασμάτων. Το γλωσσικό μέσο δεν ακολουθεί φύσει καθαυτή την ουσία του Είναι, δεν αντιλαμβάνεται το πραγματικό γεγονός αλλά μια πολλαπλότητα αναπαραστάσεων. Δηλαδή, εν προκειμένω, η αναπαράσταση είναι το εναρκτήριο δεδομένο, το Προσωπείο είναι το Πρόσωπο, το Είδωλο είναι το Πρωτότυπο³²⁶. Πέραν και έξωθεν της αναπαραστατικής *σκηνοθεσίας* είναι κυριολεκτικώς αδύνατη η σύλληψη του πράγματος καθεαυτού. Ήδη μπορεί να αντληθεί ένα πρώτο συμπέρασμα: η μονοπώληση της ερμηνείας των αισθητηριακώς προκυπτόντων αναπαραστάσεων συνιστούν, ως των μοναδικών τρόπων πρόσβασης στον κόσμο, περίπου αμάχητο έρεισμα ισχύος σε αυτόν ή αυτούς που θα καταφέρουν να την ελέγξουν έναντι των υπολοίπων, εντός συγκεκριμένης χωρο-χρονικής συγκυρίας.

³²⁶ Τερζάκης Φώτης, *Η Φύση ως Γραφή: Θάνατος και παρουσία μέσα στη γλώσσα*, σελ. 1. Ανάκτηση από: http://fotisterzakis.gr/Keimena/10_h_fysh_ws_grafh.htm.

Εφόσον, λοιπόν, μπορούμε να γνωρίσουμε αποκλειστικώς τα φαινόμενα και αυτά μέσω των απεικασμάτων που εντυπώνουν στον νού μας, εφόσον δηλαδή ζούμε εντός και διαμέσου ενός τύπου σχέσης με το φαίνεσθαι, εφόσον η γνώση μας συνίσταται σε μια προσωπική εμπειρία θέασης του πραγματικού, πρέπει κατ' αρχήν να γνωρίσουμε την αληθή φύση αυτών των βιωμένων εικονικών εμπειριών ως προς τις συνέπειες που έχουν στην εκτύλιξη του ανθρώπινου βίου.

Η εμπίεση των κινήσεων των σωμάτων του εξωτερικού κόσμου επί των αισθητηρίων οργάνων προκαλεί μια αντίστροφη κίνηση. Αυτή η κίνηση φαίνεται σε εμάς όχι ως κίνηση αλλά ως φάντασμα/εικόνα/είδωλο. Δηλαδή, η εξερχόμενη κίνηση φαίνεται όχι ως αυτό που είναι (=κίνηση) αλλά ως αυτό που δεν είναι (=φάντασμα). Η πηγή των πληροφοριών του εξωτερικού περιβάλλοντος, κατά Χομπς, εμφανίζεται ήδη ως ανακριβής, ο τρόπος αισθητηριακής αντίληψης εκδηλώνεται στο ανθρώπινο είδος *παρά φύσιν*, ως νοητικό ενέργημα μειωμένης προσληπτικής ακριβείας, λαμβανομένων υπόψιν των θεμελιακών οντολογικών θέσεων της δυτικής μεταφυσικής ότι Είναι = Παρουσία και Είναι = Καθορισμένο Είναι: «So that sense in all cases, is nothing else but original fancy»³²⁷. Ενώ η εισερχόμενη κίνηση υφίσταται πραγματικά, η εξερχόμενη κίνηση διαστρεβλώνεται ως προς την αρχική της φύση και μεταπίπτει στην κατηγορία του μη-όντος. Άρα, η παρουσία του εξωτερικού αντικειμένου *simpliciter* ποσώς σημαίνει ότι αυτό όντως έχει δοθεί ως τέτοιο στον αισθητηριακό μηχανισμό του υποκειμένου. Η εισερχόμενη πραγματική κίνηση και η εξερχόμενη φαινομενικότητα συνιστούν αλληλοσυγκρουόμενες όψεις του ίδιου εξωτερικού αντικειμένου: «the object is one thing, the image or fancy another»³²⁸. Κατά τη διαδικασία, επομένως, της αισθητηριακής πρόσληψης αυτό που προσλαμβάνει το υποκείμενο είναι *ιδιότητες* όχι αντικείμενα. Επιπλέον, ενώ το αντικείμενο, σύμφωνα με τον μονιστικό υλισμό του Χομπς είναι κατά την είσοδο του κίνηση, κατά την έξοδο μεταστοιχείωνεται σε *πάθος*. Έπεται ότι συνολικώς και οριστικώς η γνωσιακή δραστηριότητα του ανθρώπινου είδους θα αφορά και είναι αδιανόητο να μην αφορά φαντάσματα/εικόνες/είδωλα, όχι πράγματα και, υπό αυτό το πρίσμα, δεν έχει βαρύνουσα σημασία εάν τα πράγματα υφίστανται ως πράγματα ή όχι: ως εκ της φύσεως του είδους τα επιμέρους μέλη του προσλαμβάνουν αποκλειστικώς συμβεβηκότα³²⁹.

Διαπιστώνεται από τα παραπάνω ότι, για τον Χομπς, η πραγματική ύπαρξη του εξωτερικού αντικειμένου είναι *αδιάφορη*. Το πραγματικό όχημα επιβίβασης στον κόσμο είναι η γλώσσα. Η αλήθεια, στο φιλοσοφικό σύστημα του Χομπς, είναι ιδιότητα της γλώσσας και της λογικής, όχι της σχέσης γλώσσας και κάποιας εξω-γλωσσικής πραγματικότητας: «Διότι αληθές και ψευδές είναι ιδιότητες της ομιλίας και όχι των πραγμάτων» (Λ,4:106). Οδηγούμαστε στο δεύτερο συμπέρασμα: Υπό την ανωτέρω έποψη η χομπσιανή θέαση του κόσμου δεν είναι ούτε «αντικειμενική» ούτε «επιστημονική», τόσο ως προς την πρόσκτηση εμπειρικής όσο και ηθικής γνώσης. Από τη στιγμή που «η αλήθεια συνίσταται στην ορθή διάταξη των ονομάτων στις αποφάνσεις μας»³³⁰ και ο τρόπος σύλληψης του υπαρκτού διενεργείται μέ-

³²⁷ Hobbes Thomas, *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*, p. 7, edited and with an introduction by E. Curley, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis, Cambridge, 1994.

³²⁸ Ο.π.

³²⁹ Schuhmann Karl, *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, p. 19 στο *Rivista di storia della filosofia*, n. 1, 2004, pp. 15-31.

³³⁰ Λ,4:101.

σω λέξεων/εννοιών, αυτές είναι οι θεμέλιοι λίθοι συγκρότησης της πραγματικότητας των δρώντων υποκειμένων και αυτές θα χρησιμοποιήσουν για να κατανοήσουν τον κόσμο και τον κόσμο τους. Άρα ο κοινωνικός κόσμος είναι κατασκευάσιμος και κατασκευασμένος από τις πεποιθήσεις των υποκειμένων, τα οποία, ενεργώντας σύμφωνα με αυτές, ως *αυτουργοί του πράττειν τους, δημιουργούν την αλήθεια* των πεποιθήσεων δια των οποίων οργανώνεται γλωσσικώς η συγκεκριμένη πραγματικότητα³³¹. Εάν μια γλωσσική εκφορά θεωρηθεί προτασιακώς αληθής, μεταξύ υποκειμένων που έχουν, με οποιοδήποτε τρόπο, προεννοήσει συγκεκριμένο σύνολο σημειωτικών διαμεσολαβητικών όρων γλώσσας-πραγματικότητας, τότε αυτή αυτοδικαίως για το συγκεκριμένο σύνολο υποκειμένων θα θεωρηθεί αληθής. Ευλόγως προκύπτει ότι η γλώσσα, υπό αυτούς τους όρους, είναι ουσιαστικά πολεμικό πεδίο όπου συγκρούονται αενάως οι ποικίλες ερμηνευτικές απόπειρες των υποκειμένων. Τρίτο συμπέρασμα: έχοντας υπόψη τη διάκριση που κάνει ο Χομπς σε σχέση με τη διαφορά ταχύτητας και σταθερής κατεύθυνσης της φυσικής νοημοσύνης των ανθρώπων³³² σε συνδυασμό με το γεγονός ότι «Η φαντασία δεν είναι [...] παρά φθίνουσα αίσθηση»³³³ και «η φαντασία και η μνήμη είναι [...] το ίδιο πράγμα»³³⁴, προκύπτει ότι στο γλωσσικό πολεμικό πεδίο οι ευάλωτοι υφίστανται *νοητική αποστέρηση*, ως μειονεκτούντες στη διαδικασία της κριτικής αποτίμησης των συνεχώς συσσωρευόμενων αισθητηριακών ερεθισμάτων και περιπίπτουν σε κατάσταση *μνημονικής ένδειας* διευκολύνοντας ιδιαιτέρως τυχόν απόπειρες νοητικής χειραγώγησης τους από οργανωμένες μειοψηφίες. Η δε περίπτωση όπου υποτίθεται ότι οι αντίπαλοι στον πόλεμο των λέξεων είναι εξίσου ευάλωτοι, στην φυσική κατάσταση, ο Χομπς τη χαρακτηρίζει ως επίγεια κόλαση και συγκεντρώνει όλη του τη ρητορική δεινότητα για να πείσει τους ανθρώπους να την εγκαταλείψουν και να μην επιστρέψουν ποτέ, μέχρι Δευτέρας Παρουσίας, σε αυτή.

Έχουμε λοιπόν δύο πηγές διαστρέβλωσης της πραγματικότητας: Η πρώτη συμβαίνει κατά την πρόσληψη αυτών καθ'αυτών των αισθητηριακών δεδομένων και η δεύτερη προκύπτει από την εγγενή πολυσημία των ονομάτων του γλωσσικού μέσου. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει έδαφος επί του οποίου να αγκυροβολήσει σταθερά η σημαίνουσα αλυσίδα, αποδίδοντας ακριβές νόημα σε κάθε γλωσσική εκφορά: «Διότι οι σημασίες όλων σχεδόν των λέξεων είναι, είτε καθαυτές είτε κατά τη μεταφορική χρήση τους, αμφίλογες και μπορεί να πάρουν πολλές έννοιες, αν κάποιος αρχίσει να τις ψιλοκοσκινίζει» (Λ,26:340). Ο Χομπς είναι ξεκάθαρος εδώ: δεν υπάρχει όνομα που να μην μπορεί να *ψιλοκοσκινιστεί* δηλαδή να μην διαστρεβλωθεί ή αλλοιωθεί η αρχική ή κύρια ή κοινή σημασία του. Ευτυχώς όμως το παραισθητικό αποτέλεσμα των δύο αυτών πηγών μπορεί να αναχθεί μέσω του λογισμού πίσω στο αρχικό του στάδιο: «Απ' αυτό φαίνεται πόσο αναγκαίο είναι [...] να εξετάσει τους ορισμούς που έχουν δοθεί [...] Διότι τα σφάλματα των ορισμών πολλαπλασιάζονται καθώς εξελίσσεται ο υπολογισμός [...] τους οποίους οι άνθρωποι [...] δεν μπορούν να αποφύγουν χωρίς να ξαναρχίσουν τον υπολογισμό, επειδή, ακριβώς, στην *αφετηρία* βρίσκεται το θεμέλιο

³³¹ Williams Michael, *The Realist Tradition and the limits of International relations*, p. 23, Cambridge University Press, Cambridge, N.Y., 2005.

³³² «Οι διανοητικές αρετές είναι δύο ειδών: φυσικές και επίκτητες. Με το όρο φυσική αρετή εννοώ [...] τη νοημοσύνη που αποκτάται μόνον από την τριβή και την εμπειρία, χωρίς μέθοδο, καλλιέργεια ή διδασκαλία. Αυτή η φυσική νοημοσύνη συνίσταται κυρίως σε δύο πράγματα: γοργή φαντασία [...] και σταθερή κατεύθυνση» (Λ,8:139).

³³³ Λ,2:88.

³³⁴ Λ,2:89.

των σφαλμάτων τους» (Λ,4:106-πλάγια δικά μου). Είναι δυνατόν λοιπόν, εάν οδηγηθούμε στην αφετηρία των λανθασμένων ορισμών, να αποκαθάρουμε τα ονόματα και, εφοδιασμένοι πλέον με τους ορθούς ορισμούς, εφόσον «η πρώτη χρήση της ομιλίας έγκειται στον ορθό ορισμό των ονομάτων»³³⁵ να αντιστρέψουμε την παραισθητική διαδικασία. Άρα, η *ενσωματωμένη παρέκκλιση* του αισθητηριακού μας εξοπλισμού μπορεί, κατάλληλα χειριζόμενη, να ποδηγητήσει ένα δέκτη φυσικών δεδομένων που δεν ενδιαφέρεται να προβεί σε κριτικό αναστοχαστικό έλεγχο του τρόπου πρόσληψης των δεδομένων αυτών.

Εκ του γεγονότος ότι οι εικόνες (phantasms) παράγονται μόνον ως επακόλουθο της εισερχομένης κινήσεως του εξωτερικού σώματος, αντανakλαστικά φαίνεται ότι η εικόνα υπάρχει εκτός του υποκειμένου. Κατά συνέπεια οι εικόνες φαίνονται να είναι πλήρως ανεξάρτητες από τον νου, δηλαδή φαίνονται να είναι τα ίδια τα πράγματα. Λογικό αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας είναι τα άτομα που δεν στοχάζονται επαρκώς και με τον ορθό τρόπο την κοιτίδα της παραγωγής αυτών των εικόνων, δηλαδή σχεδόν όλοι, να μην έχουν άλλη επιλογή από το να πιστεύουν ότι οι εικόνες, που στην κυριολεξία είναι συμβεβηκότητα του νού, είναι εξωτερικές ουσίες. Αυτού του τύπου η πεποίθηση, κατά Χομπς, είναι γενικευμένη και συνιστά τύπο *φυσικής προκατάληψης* (πλάνη της υποστασιοποίησης). Αυτή η εξάρτηση του νου από τα περιεχόμενα της αισθητηριακής εμπειρίας εμπλέκει ακόμη και τα όνειρα στην υποστασιοποιητική πλάνη. Αυτό διότι «η φαντασία αφορά πράγματα που έχουν γίνει αισθητά είτε μια φορά συνολικά, είτε σε διαφορετικές στιγμές τμηματικά [...] Έτσι όταν κάποιος ενώνει την εικόνα του με την εικόνα των πράξεων κάποιου άλλου [...] η φαντασία είναι σύνθετη» (Λ,2:89). «Οι φαντασίες κατά τον ύπνο αποκαλούνται όνειρα. Όπως και οι υπόλοιπες φαντασίες, έτσι και αυτές βρίσκονται πρώτα, συνολικά ή τμηματικά στις αισθήσεις. Και επειδή κατά τη διάρκεια του ύπνου ο εγκέφαλος και τα νεύρα [...] είναι ναρκωμένα [...] δεν είναι δυνατή καμία φαντασία και συνεπώς κανένα όνειρο, παρά μόνον αν προκληθεί από την κίνηση των εσωτερικών οργάνων του ανθρώπινου σώματος» (Ο.π.). «Οι φαντασίες που δημιουργούνται μ' αυτόν τον τρόπο εμφανίζονται σαν να ήταν ο άνθρωπος ξύπνιος [...] Ως εκ τούτου, έφτασε να θεωρείται δύσκολη, και από πολλούς αδύνατη, η ακριβής διάκριση μεταξύ αίσθησης και ονείρου» (Λ,2:90). Έπεται, τουλάχιστον για τον Χομπς, ότι οι άνθρωποι τείνουν να πιστεύουν ότι οι φωνές που ακούν ή τα συμπλέγματα που βλέπουν στα όνειρά τους είναι όντα του πραγματικού κόσμου, δηλαδή οι εικόνες μετατρέπονται σε είδωλα:

«Από αυτήν ακριβώς την άγνοια της διάκρισης των ονείρων και των άλλων ισχυρών φαντασιών από το όραμα και την αίσθηση προέκυψε το μεγαλύτερο μέρος της αρχαίας ειδωλολατρικής θρησκείας [...] καθώς και η σημερινή αντίληψη των *απαιδευτων* ανθρώπων για τις νεράιδες, τα φαντάσματα, τα δαιμόνια και τη δύναμη των μαγισσών» (Λ,2:91).

Η αδυναμία των *απαιδευτων*, δηλαδή περίπου όλων των ανθρώπων, να προβούν στο κατάλληλο είδος αναστοχαστικής αποτίμησης της φύσης του προεκτεθέντος μηχανισμού αλλά και η φύση αυτών των ονειρικών πλασμάτων του νου που δυσχερώς διαχωρίζονται από τα δεδομένα των αισθήσεων, συνεργούν στην παγίωση αυτής της *προβολικής αυταπάτης* και στη χρησιμοποίησή των αποτελεσμάτων της για παραγωγή γενικευμένης *πολιτικής* υπα-

³³⁵ Λ,4:107.

κοής στα άτομα που μπορούν να την κατανοήσουν και την εκμεταλευθούν. Εν προκειμένω, να αποδώσουν σε ένα ονειρικού τύπου είδωλο την ισχύ να επηρεάζει ευνοϊκά ή δυσμενώς τις τύχες των ανθρώπων. Συνέπεια των παραπάνω είναι ο επηρεασμός της συμπεριφοράς των αδιαφώτιστων ανθρώπων, οι οποίοι θεωρούν ότι είναι λογικό και νόμιμο να αντιμετωπίζουν αυτά τα είδωλα όπως αντιμετωπίζουν και τα μέλη των κυρίαρχων στρωμάτων: να τα λατρεύουν και να τα υπακούουν επειδή φοβούνται την, άγνωστη, άρα επομένως πιθανώς απεριόριστη, ισχύ τους:

«Όσοι διερευνούν λίγο ή και καθόλου τις φυσικές αιτίες των πραγμάτων, εξαιτίας ενός φόβου που απορρέει από την άγνοια του τι μπορεί να τους βλάψει ή να τους ωφελήσει πολύ, τείνουν να υποθέτουν και να επινοούν διάφορα είδη αοράτων δυνάμεων. Και να φοβούνται έπειτα τις ίδιες τις φαντασίες τους, να τις επικαλούνται σε δύσκολες στιγμές, να τις ευχαριστούν για τις επιτυχίες, μετατρέποντας τα πλάσματα της φαντασίας τους σε θεούς τους» (Λ,11:176).

Οι πολιτικές συνέπειες τέτοιων εκδηλώσεων είναι προφανείς. Σε περίπτωση σύγκρουσης στο εσωτερικό της κοινότητας τα μέλη της θα υπακούσουν όποιο άτομο έχουν τη γνώμη ότι εκπροσωπεί τη φωνή του είδωλου της κοινότητας, συνήθως αλλά όχι αποκλειστικά τον Ηγεμόνα της κοινότητας ή την κυβερνούσα ολιγαρχία: «εάν είχε επιτραπεί στον λαό να λατρεύει εικόνες και να προσεύχεται σε αυτές, που είναι απεικονίσεις των πλάσμάτων της φαντασίας, δεν θα είχε πια καμιά εξάρτηση από τον αληθινό Θεό, του οποίου δεν μπορεί να υπάρξει ομοίωμα, ούτε και από τους αρχidiaκόνους του, τον Μωυσή και τους αρχιερείς, αλλά καθένας θα κυβερνούσε εαυτόν κατά την επιθυμία του και αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα την παντελή ανατροπή της πολιτικής κοινότητας και την αυτοκαταστροφή τους από έλλειψη ενότητας» (Λ,45:274-275).

4.5 Θρησκεία – Ορισμός και Ανάλυση του Θρησκευτικού Φαινομένου

Στο 6^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* ο Χομπς ορίζει την θρησκεία ως ακολούθως: «Ο φόβος μιας αόρατης δύναμης (power), η οποία αποτελεί είτε κατασκεύασμα (feigned) του νου είτε δημιουργήμα μύθων δημόσια επιτρεπτών, αποκαλείται θρησκεία. Όταν όμως προέρχεται από απαγορευμένους μύθους, αποκαλείται δεισιδαιμονία. Και όταν η δύναμη που φανταζόμαστε (imagined) είναι όντως όπως τη φανταζόμαστε (imagine), τότε ο φόβος αποκαλείται αληθινή θρησκεία» (Λ,6:127).

Το πρώτο που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι συνολικά ο ορισμός περιελίσσεται γύρω από ένα πάθος, τον φόβο, τον οποίο εναγκαλίζεται η έννοια της ισχύος (power). Στον ορισμό τόσο η θρησκεία όσο και η δεισιδαιμονία σχετίζονται με τον φόβο αοράτων δυνάμεων, δηλαδή δεν διακρίνονται μεταξύ τους στο ψυχολογικό επίπεδο. Η θρησκεία είναι είτε φόβος αοράτων δυνάμεων που κατασκεύασε ο νους είτε δημιουργήμα μύθων δημόσια επιτρεπτών. Η δεισιδαιμονία ορίζεται σε αντιδιαστολή με τον δεύτερο ορισμό της θρησκείας. Δηλαδή η δεισιδαιμονία διακρίνεται από τη θρησκεία σε σχέση με τον δημόσιο χαρακτήρα της. Ο ορισμός ενέχει αμφισημία ως προς το ποια ακριβώς λέξη αναφέρεται στη φράση

«δημόσια επιτρεπτών». Δεν μπορεί να αναφέρεται στον φόβο, καθώς αυτός είναι πάθος, άρα δεν είναι δυνατόν να είναι αντικείμενο αδειοδότησης ή απαγόρευσης, εφόσον συνιστά εγγενές βιολογικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου είδους. Η φράση αναφέρεται στη λέξη «μύθους» διότι αυτό που ορίζει τη θρησκεία είναι η δημόσιος χαρακτήρας των μύθων που τη συνθέτουν, είτε αυτοί έχουν κατασκευαστεί από τον νου είτε είναι δημόσια επιτρεπτές μυθοπλασίες. Σημειωτέον ότι η διάκριση δεν γίνεται στη βάση του όρου κατασκευάσμα («feigned»), το οποίο μπορεί να σημαίνει είτε κάτι το πλαστογραφημένο είτε κάτι το κατασκευασμένο από την ανθρώπινη φαντασία³³⁶. Η έμφαση του ορισμού είναι στο δημόσιο status της θρησκείας. Ως προς την πηγή των μύθων, αυτή θα πρέπει να αναζητηθεί στις εικόνες και τη σύνθετη φαντασία των ανθρώπων. Αυτή είναι η εσωτερική, ψυχολογική προοπτική και στο σημείο αυτό δεν έχει γίνει διάκριση θρησκείας-δεισιδαιμονίας. Αυτή προκύπτει μόλις η εσωτερική εξελιχθεί και αναδυθεί η δημόσια προοπτική της θρησκείας. Τότε γίνεται η διάκριση θρησκείας – δεισιδαιμονίας και αποκλειστικά ως προς τον δημόσιο/νομικό χαρακτήρα τους. Δηλαδή, η θρησκεία ορίζεται διττώς, ως προς το ψυχολογικό-νομικό της status, ενώ η δεισιδαιμονία ως προς το νομικό της status και μόνον. Έπεται από αυτό ότι ο νομοθέτης οφείλει να ρυθμίσει τους όρους άσκησης της θρησκείας όχι ως ιδιωτικών εικόνων του νου αλλά ως μέρος του δημοσίου δικαίου. Εναπόκειται στον νομοθέτη, δηλαδή στον Κυρίαρχο, να διακρίνει μεταξύ θρησκείας και δεισιδαιμονίας³³⁷.

Φόβος/Ισχύς. Αυτά είναι τα δύο χαρακτηριστικά του θρησκευτικού φαινομένου. Φόβος είναι η αποστροφή σε συνδυασμό με τη γνώμη πρόκλησης βλάβης από το αποστρεφόμενο αντικείμενο³³⁸. Συνδυαζόμενο με τον ορισμό της θρησκείας, αυτή μπορεί να οριστεί ως η αποστροφή προς αόρατη ισχύ που συνδυάζεται με τη γνώμη πρόκλησης βλάβης από την ισχύ αυτή. Τι προκαλεί αυτό τον φόβο; Ήδη έχουμε αναφερθεί εκτεταμένα: η άγνοια της φυσικής αιτιότητας. Και επειδή «οι πράξεις των ανθρώπων πηγάζουν από τις απόψεις (opinions) τους και η καλή διεύθυνση των πράξεων, με σκοπό την ειρήνη και την ομόνοια, απαιτεί την καλή διεύθυνση των σκέψεων»³³⁹, η προστασία της ειρήνης απαιτεί την απαγόρευση όποιων θέσεων κρίνει, το άτομο ή η συνέλευση στο οποίο το πολιτικό σώμα εμπιστεύτηκε την κυριαρχία, ότι την υπονομεύουν. Δηλαδή ο κυρίαρχος έχει το δικαίωμα και το προνόμιο να αποφασίζει ποια μέρη του δόγματος θα πρέπει να επιτρέπονται και ποια να απαγορεύονται, με κριτήριο που υπερβαίνει, άρα δυνάμει *καταργεί*, το κληρονομημένο δόγμα της επικρατούσης θρησκείας, αποκεκαλυμμένης ή μη. Η περίφημη αρχή της *sola scriptura* έχει κατάφωρα καταστρατηγηθεί, η αρχή της *sola fides* έχει περιοριστεί στη *fides* του Πολιτικού Κυρίαρχου, η *fides* του Κυρίαρχου είναι ο σκοπός σύστασης της πολιτείας, «όποιος έχει δικαίωμα στον σκοπό, έχει δικαίωμα και στα μέσα»³⁴⁰ η μέριμνα εξασφάλισης της επίγειας ειρήνης, ασφάλειας και ευδαιμονίας των υπηκόων είναι ο σκοπός, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις μπορούν να υπονομεύσουν τον σκοπό άρα πρέπει να ρυθμίζονται από τον Φρουρό του σκοπού, άρα έχουν υποβιβαστεί σε μέσα επίτευξης του σκοπού με τελικό

³³⁶ Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan, Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 51-52.

³³⁷ Chen Jianhong, *On the Definition of Religion in Hobbes's Leviathan*, p. 180-183 στο *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 67 (2), pp. 180-194.

³³⁸ Λ,6:126.

³³⁹ Λ,18:247.

³⁴⁰ Ό.π.

αποτέλεσμα οι ερμηνευτικές αρχές της Μεταρρύθμισης να έχουν καταλυθεί και μαζί με αυτές να έχει μετοικήσει εις τόπον χλοερών και ο υποτιθέμενος προτεσταντισμός του Χομπς.

Όμως, το κύριο πρόβλημα του ορισμού της θρησκείας έγκειται στο ότι στηρίζεται στη φαντασία για να επαληθευτεί. Τι είναι η φαντασία για τον Χομπς; Φθίνουσα αίσθηση. Και επειδή στην παρούσα συνάφεια ο επιθετικός προσδιορισμός παρέλκει: φαντασία=αίσθηση: «Η φαντασία αφορά πράγματα που έχουν γίνει αισθητά» (Λ,2:89). Και αίσθηση=εικόνα (fancy, phantasm). Έχοντας υπόψη τον χαρακτήρα της φαντασίας είναι, τουλάχιστον, ανεπαρκές να οριστεί η αληθής θρησκεία με κριτήριο την περίπτωση που η φαντασία μας, δηλαδή η αίσθησή μας, θα συλλάβει αληθώς μια ανεπίδεκτη αληθούς αισθητηριακής συλλήψεως οντότητα. Το 1668, στην λατινική έκδοση του *Λεβιάθαν* ο Χομπς δίνει μια παραλλαγή του ορισμού:

«Fear of invisible powers, whether those are feigned or publicly allowed from tales, is religion; if they are not publicly allowed, superstition. Moreover, when those powers are really such as we have allowed, true religion» (*Latin Leviathan*-Curley, p. 31, note 3)

«Ο φόβος αοράτων δυνάμεων, είτε αυτές είναι κατασκευασμένες είτε αφορούν μύθους δημόσια επιτρεπτούς, αποκαλείται θρησκεία· εάν δεν είναι δημόσια επιτρεπτοί, αποκαλείται δεισιδαιμονία. Επιπροσθέτως, όταν αυτές οι δυνάμεις που έχουν επιτραπεί είναι όντως όπως έχουν γίνει επιτρεπτές, τότε ο φόβος αποκαλείται αληθής θρησκεία»

Όπως διαπιστώνεται το ρήμα «imagine» έχει αντικατασταθεί από το ρήμα «allow». Η διάκριση μεταξύ των δύο τρόπων κατανόησης του θρησκευτικού φαινομένου παραμένει. Η θρησκεία είναι ο φόβος αοράτων δυνάμεων, είτε αυτές είναι κατασκευασμένες είτε είναι δημόσια αποδεκτές από μύθους. Επίσης, ο ορισμός της δεισιδαιμονίας γίνεται κατ' αντιπαράθεση του δεύτερου νοήματος της θρησκείας ως μύθοι δημόσια αποδεκτοί. Ο ορισμός της αληθούς θρησκείας όμως έχει αλλάξει, μέσω της αλλαγής των ρημάτων. Η αμφισημία του τι ακριβώς πρέπει να γίνει κατανοητό από τη φράση «όταν οι δυνάμεις που έχουν επιτραπεί είναι όντως όπως έχουν γίνει επιτρεπτές» παραμένει. Τι μπορεί να εννοεί ο Χομπς με το *όταν οι δυνάμεις είναι όντως όπως έχουν γίνει αποδεκτές*; Υπό ποιους όρους και προϋποθέσεις ισχύει το *όντως* (really); Στον βαθμό που ο Λόγος το επιτρέπει, μήπως; Ο Χομπς δεν παρέχει διευκρινίσεις επί του θέματος, αλλά η νομική πραγμάτευση του θέματος είναι βέβαιο ότι έχει αφαιρέσει τη δικαιοδοσία επί των ψυχών από τον εκκλησιαστικό και την έχει αποθέσει στον κρατικό μηχανισμό.

Σύμφωνα με τον Χομπς ο άνθρωπος διακρίνεται από το υπόλοιπο έμβιο κόσμο από δύο γεγονότα: τον Λόγο-Λογική και τη Θρησκεία. Ωστόσο αυτά τα δύο διαφέρουν ως προς το εξής σημείο: η θρησκεία πηγάζει αυθορμήτως από την ψυχο-βιολογική ιδιοσυστασία του ανθρώπου άνευ άλλου τινός ενώ η λογική ικανότητα, ως προς την *ορθή* άσκηση της, απαιτεί προσπάθεια: «ο Λόγος (Reason) δεν είναι έμφυτος, όπως η αίσθηση και η μνήμη, ούτε αποκτάται μόνον από την εμπειρία, όπως η σωφροσύνη, αλλά αποκτάται με προσπάθεια. Πρώτο για την κατάλληλη ονοματοθεσία, και δεύτερο, για την απόκτηση μιας και συστηματικής μεθόδου μετάβασης από τα στοιχεία [...] στις αποφάνσεις [...] και μετά στους συλλογισμούς [...] έως ότου καταλήξουμε στη γνώση όλων των συνεπειών, όσες συνάγονται από

τα ονόματα, τα οποία σχετίζονται με το εκάστοτε θέμα. Αυτή η διαδικασία αποκαλείται «επιστήμη» (Λ,5:118). Δύο είναι τα σημεία-κλειδιά εδώ: η κατάλληλη ονοματοθεσία και η κατάλληλη μέθοδος. Στο ζήτημα της μεθόδου είναι που διαφέρουν λόγος και θρησκεία. Η θρησκεία συνιστά ένα *αμέθοδο* τρόπο έρευνας αιτίων. Βεβαίως, κατευθύνει την αιχμή της κριτικής του ενάντια στην ειδωλολατρία, αποφεύγοντας κάθε ευθεία σύνδεση των ευρημάτων του με τη γένεση και ανέλιξη της χριστιανικής θρησκείας. Ωστόσο, ήδη πριν την πραγμάτευση της θρησκείας στο 12^ο κεφάλαιο ο Χομπς έχει φροντίσει να αγγίξει ζητήματα που αφορούν θεμελιώδη γνωρίσματα της παραδεδομένης χριστιανικής παράδοσης. Ας δούμε δύο από αυτά.

Θα αρχίσουμε από τη φύση της πίστης (faith). Στο 7^ο κεφάλαιο με τίτλο *Περί των απολήξεων ή των αποφάνσεων του λογισμού*, ένα σύντομο κεφάλαιο (3 σελίδες στην ελληνική μετάφραση) το οποίο αρχίζει με τη φράση «κάθε λογισμός που κατευθύνεται από την επιθυμία της γνώσης» και όπου συζητούνται θέματα επιστήμης, ο Χομπς κάνει μια σύντομη ανάλυση του όρου: πίστη:

«Όταν ο λογισμός δεν έχει ως αφετηρία ορισμούς, τότε αρχίζει είτε με κάποιον ελεύθερο στοχασμό, οπότε αποκαλείται και πάλι γνώμη, είτε με τις απόψεις κάποιου, την ειλικρίνεια του οποίου και την ικανότητα του να γνωρίζει την αλήθεια δεν αμφισβητούμε. Σε αυτή την περίπτωση ο λογισμός μας δεν αφορά τόσο τα ίδια τα πράγματα όσο τα πρόσωπα, και οι αποφάσεις μας αποκαλούνται πίστη (belief) και εμπιστοσύνη (faith) – όπου η εμπιστοσύνη είναι προς τον άνθρωπο, ενώ η πίστη είναι και προς τον άνθρωπο και προς την αλήθεια των λόγων του. Άρα στην πίστη συνυπάρχουν δύο γνώμες, μία για τους λόγους του ανθρώπου και μια άλλη για την αρετή του [...] Μπορούμε να συμπεράνουμε λοιπόν ότι, όταν πιστεύουμε μian οποιαδήποτε άποψη στη βάση επιχειρημάτων που αντλούνται όχι από τα ίδια τα πράγματα ή από τις αρχές του φυσικού Λόγου, αλλά από την αυθεντία εκείνου που τη διατύπωσε και από την εκτίμηση που του τρέφουμε, τότε αντικείμενο της πίστης μας είναι ο ομιλητής ή το πρόσωπο το οποίο πιστεύουμε και θεωρούμε αξιόπιστο, παίρνοντας τον λόγο του τοις μετρητοίς» (Λ,7:137-138).³⁴¹

Για τα παραπάνω φροντίζει να δώσει ένα παράδειγμα: «Όταν ο Λίβιος λέει ότι οι θεοί έκαναν κάποτε μια αγελάδα να μιλήσει και εμείς δεν το πιστεύουμε, δεν δυσπιστούμε προς τον θεό, αλλά προς τον Λίβιο» (Λ,7:137). Ο Χομπς επιθυμεί να συζητήσει το θέμα της πίστης/εμπιστοσύνης. Εκτιμά ότι «κανένας δεν μπορεί να καταλήξει στην απόλυτη γνώση [...] Διότι με τη λογική ανάλυση δεν γνωρίζουμε ότι κάτι συμβαίνει ή θα συμβεί ή δεν έχει συμβεί, πράγμα που αποτελεί απόλυτη γνώση. Γνωρίζουμε μόνον ότι, ένα κάτι υφίσταται, τότε θα υφίσταται και κάτι άλλο [...] και αυτό αποτελεί υποθετική γνώση» (Λ,7:136). Τι γίνεται στις περιπτώσεις, οπωσδήποτε τις πιο πολυάριθμες, που ο λογισμός δεν ξεκινά από ορθούς ορισμούς; Κάνει δεκτούς τους ορισμούς κάποιου άλλου, στον οποίον δείχνει εμπιστοσύνη και πίστη ότι τον παραπλανεί και φέρνει ως παράδειγμα την ομιλούσα αγελάδα του Λίβιου: « Πέραν του γεγονότος ότι ο Λίβιος δεν ισχυρίζεται ότι η αγελάδα όντως μίλησε αλλά ότι

³⁴¹ Stauffer Devin, "Of Religion" in *Hobbes's Leviathan*, p. 870 στο *The Journal of Politics*, Vol. 72, No. 3, July 2010, pp. 868-879.

πιστεύτηκε ότι μίλησε³⁴² αναδύεται ένα άλλο θέμα σχετιζόμενο με ομιλούντα μέλη του ζωικού βασιλείου. Παραθέτω από *Αριθμούς*, 22:28-30:

«28 καὶ ἤνοιξεν ὁ Θεὸς τὸ στόμα τῆς ὄνου, καὶ λέγει τῷ Βαλαάμ· τί ἐποίησά σοι ὅτι πέπαικάς με τρίτον τοῦτο; 29 καὶ εἶπε Βαλαάμ τῇ ὄνῳ· ὅτι ἐμπέπαιχάς μοι· καὶ εἰ εἶχον μάχαιραν ἐν τῇ χειρί, ἥδη ἂν ἐξεκέντησά σε. 30 καὶ λέγει ἡ ὄνος τῷ Βαλαάμ· οὐκ ἐγὼ ἡ ὄνος σου, ἐφ' ἧς ἐπέβαινες ἀπὸ νεότητός σου ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας; μὴ ὑπεροράσει ὑπεριδοῦσα ἐποίησά σοι οὕτως; ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί»

Ὡστε, στο επεισόδιο αυτό των *Αριθμών* ομίλησε ο όνος στον Βαλαάμ. Ερώτηση (που δεν κάνει ο Χομπς αλλά φροντίζει να εντυπώσει στο νου των αναγνωστών του που έχουν ήδη ασχοληθεί με την Βίβλο): Στο σημείο αυτό προς ποιόν πρέπει να δυσπιστήσουμε; Στον θεό ή στον συγγραφέα της *Πεντατεύχου*, που μετά από λίγο ο Χομπς θα ισχυριστεί ότι δεν ήταν ο Μωϋσής. Και ποια θα πρέπει να είναι η πρόποσα στάση μας ως προς το πλήθος τέτοιων υπερφυσικών επεισοδίων που αφηγούνται οι τέσσερις ευαγγελιστές;

Στο επόμενο κεφάλαιο, το 8^ο με τίτλο *Περί των αρετών που αποκαλούνται κοινώς Διανοητικές και περί των αντιθέτων τους ελαττωμάτων*, ο Χομπς ασχολείται με το ζήτημα της τρέλας. Σε ένα σημείο του κεφαλαίου αυτού ο Χομπς υποστηρίζει ότι: «Η οίηση κάνει τον άνθρωπο επιρρεπή στο θυμό, ο υπερβολικός βαθμός του οποίου οδηγεί στην τρέλα που αποκαλείται λύσσα και μανία [...] Για παράδειγμα, τα αποτελέσματα της τρέλας ενός ατόμου που κατέχεται από την ιδέα ότι έχει λάβει τη θεία επιφοίτηση, όταν αυτός δρα μεμονωμένα, δεν είναι πάντα εμφανή στους άλλους [...] όταν όμως αυτός συμπράττει με πολλούς ομοίους του, η εξαλλοσύνη αυτού του πλήθους, στο σύνολό του, είναι εμφανής με το παραπάνω [...] Εάν κανένα άλλο στοιχείο δεν αποκαλύπτει την τρέλα τους, τότε ο ίδιος ο ισχυρισμός της θεοπνευστίας τους αποτελεί επαρκή απόδειξη» (Λ,8:145-146 πλάγια δικά μου). Μετά από τα παραπάνω ο Χομπς εξετάζει τα αίτια της τρέλας. Δηλώνει ότι οι γνώμες στους αρχαίους διχάζονταν ως προς αυτό το ζήτημα: «άλλοι τα εντοπίζουν στα πάθη και άλλοι στους δαίμονες [...] οι πρώτοι αποκαλούν αυτούς τους ανθρώπους τρελούς, αλλά οι δεύτεροι τους αποκαλούν [...] δαιμονισμένους [...] και [...] ενεργούμενους» (Λ,8:147). Το στρατόπεδο που έχει επιλέξει ο Χομπς προκειμένου να εξηγήσει το φαινόμενο της τρέλας δεν χρειάζεται ιδιαίτερη συζήτηση, είναι αυτό της επιστήμης. Το κρίσιμο ερώτημα όμως είναι ποια η θέση της Βίβλου στο ζήτημα της τρέλας;³⁴³ Ο Χομπς πάλι προσφέρει παραδείγματα που αντλούνται από την ειδωλολατρική αρχαιότητα, αναφέροντας δύο παραδείγματα συμπεριφορών που θεωρήθηκαν ότι εμπίπτουν στην κατηγορία της τρέλας (αφορά στην παράσταση της τραγωδίας *Ανδρομέδα* στα Άβδηρα και την εκ της τραγωδίας και της ζέστης προκληθείσα ποιητική μανία των θεατών και μια σειρά αυτοκτονιών νεαρών παρθένων σε μη κατονομαζόμενη ελληνική πόλη) και φροντίζει να δηλώσει τα εξής:

«Και ως προς αυτό οι Ρωμαίοι είχαν την ίδια γνώμη με τους Έλληνες, αλλά και με τους Εβραίους. Οι τελευταίοι αποκαλούσαν τους τρελούς προφήτες ή, ανάλογα με το αν θεωρούσαν τα πνεύματα καλά ή κακά, δαιμονισμένους. Κάποιοι αποκαλούσαν τρελούς και τους

³⁴² LL, p. 37, note 4.

³⁴³ Stauffer, 2010:870-871.

προφήτες και τους δαιμονισμένους, κι άλλοι αποκαλούσαν τον ίδιο άνθρωπο δαιμονισμένο και τρελό» (Λ,8:148).

Και σπεύδει να προσθέσει:

«Το γεγονός όμως ότι οι Εβραίοι είχαν παρόμοια άποψη, είναι κάπως παράξενο [...] διότι [...] δεν υπάρχει τίποτα στον εβραϊκό ηθικό ή τελετουργικό νόμο, που να διδάσκει ότι υφίσταται ένα τέτοιο είδος έκστασης ή φρενίτιδας [...] Πως λοιπόν κατέληξαν οι Εβραίοι σ' αυτή την άποψη περί θεοληψίας; Δεν μπορώ να φανταστώ άλλο λόγο από εκείνον που ισχύει για όλους τους ανθρώπους, δηλ. την έλλειψη περιέργειας για τη διερεύνηση των φυσικών αιτιών και την αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ευδαιμονία έγκειται στην ικανοποίηση των χυδαίων ηδονών των αισθήσεων και την απόκτηση όσων πραγμάτων συμβάλλουν άμεσα σ' αυτόν τον σκοπό. Γιατί εκείνοι που παρατηρούν τις παράξενες και ασυνήθιστες ικανότητες ή ελαττώματα ενός ανθρώπου, αλλά δεν διακρίνουν ταυτόχρονα τις πιθανές αιτίες τους, δεν μπορούν να τις θεωρήσουν φυσικές. Κι αν δεν είναι φυσικές, τότε πρέπει να θεωρηθούν υπερφυσικές και, συνεπώς, τι άλλο μπορεί να συμβαίνει εκτός από το ότι εντός του ανθρώπου αυτού κατοικεί είτε ο Θεός είτε ο Διάβολος» (Λ,8,148-149).

Εάν, κατά παραδοχή και του Χομπς, οι Εβραίοι είχαν παρόμοια άποψη και, επιπροσθέτως και ευλόγως, η αυτή άποψη ήταν η επικρατούσα την εποχή της φερόμενης ως πρώτης έλευσης του Ιησού, είναι από δύσκολο έως αδύνατο να μην εκτιμηθεί ότι την ίδια άποψη πρέπει να είχε και ο Ιησούς. Όμως ο Χομπς το αρνείται: «Διότι ο Μωυσής και ο Αβραάμ δεν διατείνονταν ότι προφήτευαν διαμέσου ενός πνεύματος που τους είχε κυριεύσει, αλλά έπειδή τους ενέπνεε η φωνή του Θεού, ένα όραμα ή ένα όνειρο [...] Αναφερόμενες στο Θεϊκό Πνεύμα μέσα στον άνθρωπο, οι Γραφές εννοούν ένα ανθρώπινο πνεύμα που τείνει στη θεοσέβεια [...] Ούτε και οι άλλοι προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης διατείνονται ότι διατελούν εν εκστάσει ή ότι δι'αυτών ομιλεί ο Θεός· λένε απλώς ότι Αυτός επικοινωνεί μαζί τους δια φωνής, οράματος ή ονείρου, καθώς και ότι ο Λόγος του Κυρίου είναι εντολή και όχι θεοληψία (Λ,8:148). Η άρνηση αυτή ενέχει έστω και ψιχία ειλικρίνειας; Είναι δύσκολο να απαντηθεί θετικώς η ερώτηση όταν στο ίδιο κεφάλαιο γράφονται τα εξής, για τον τρόπο χειρισμού του συγκεκριμένου ζητήματος από τον Ιησού: «Γιατί όμως ο Σωτήρας μας τους θεραπεύει ως επίληπτους κι όχι ως τρελούς;» (Λ,8:149). Πρόκειται για τα εξής χωρία της Καινής Διαθήκης: *Ματθαίος, Η:26* (επιτίμηση των ανέμων), *Λουκάς, Δ:39* (επιτίμηση του πυρετού), *Ματθαίος, ΙΒ:43* (κυριαρχία ανθρώπου από ακάθαρμο πνεύμα). Βλέπουμε εν δράσει την διπλή ρητορική στρατηγική του Χομπς. Επανερμηνεία επιλεγμένων χωρίων της Βίβλου με στόχο την υποστήριξη ήδη ειλημένου συμπεράσματος με παράλληλη εμφιλοχώρηση ενδείξεων της εντάσεως μεταξύ της χομπσιανής θέσης και του παραδοσιακού νοήματος των σχετικών αποσπασμάτων χωρίς όμως ολοκλήρωση των συμπερασμάτων που κυοφορεί η αρχική ερμηνευτική προσέγγιση. Αυτή αφήνεται στη διακριτική ευχέρεια του αναγνώστη και εξαρτάται από την ευφυΐα, την καλλιέργεια και τις ερμηνευτικές του ικανότητες. Αυτή η στρατηγική του *εσωτερικού μηνύματος* φαίνεται διαυγέστερα εάν παραθέσουμε και το παρακάτω απόσπασμα από το 45^ο Κεφάλαιο με τίτλο *Περί Δαιμονολογίας και άλλων υπολειμμάτων της ειδωλολατρικής θρησκείας*: «Εάν όμως δεν υπάρχει άυλο πνεύμα ούτε οποιαδήποτε κατοχή των σωμάτων των ανθρώπων από κάποιο σωματικό πνεύμα, μπορεί και πάλι να αναρωτηθεί κανείς για ποιόν λόγο ο Σωτήρας μας και οι απόστολοι δεν το δίδαξαν

αυτό στον λαό [...] Όμως οι ερωτήσεις αυτές είναι μάλλον φιλοπερίεργες παρά αναγκαίες για τη σωτηρία του Χριστιανού. Με την ίδια λογική θα μπορούσε κάποιος να ρωτήσει γιατί ο Χριστός, ο οποίος θα μπορούσε να χαρίσει σε όλους τους ανθρώπους πίστη, ευσέβεια και κάθε είδους ηθικές αρχές, τις έδωσε σε ορισμένους μόνο και όχι σε όλους· και γιατί την αναζήτηση των φυσικών αιτίων και επιστημών την άφησε στη φυσική λογική και φιλοπονία των ανθρώπων και δεν την αποκάλυψε σε όλους ή σε κάποιον με τρόπο υπερφυσικό [...] Γιατί, όπως ο Θεός, όταν έφερε τους Ισραηλίτες στη γη της επαγγελίας, δεν τους ασφάλισε μέσα σ' αυτή [...] έτσι και ο Σωτήρας μας, οδηγώντας μας προς το ουράνιο βασίλειο του, δεν εξάλειψε όλες τις δυσκολίες, όσες πηγάζουν από τα προβλήματα της φύσης, αλλά τις άφησε, για να ασκήσει τη φιλοπονία και τη λογική μας» (Λ, 45:272-πλάγια & έντονα δικά μου). «Δύσκολες ερωτήσεις»³⁴⁴ καθ' ομολογία του συγγραφέως τους, όμως, επίσης από την ίδια γραφίδα έρχεται και η απάντηση: «όποιος βλέπει τι κάνω εύκολα θα αντιληφθεί και τι σκέπτομαι» (Λ,30:401).

Ας δούμε, λοιπόν, πως εξηγεί την ύπαρξη του θρησκευτικού φαινομένου, το οποίο περιορίζει αποκλειστικά στο ανθρώπινο είδος: «Βλέποντας ότι δεν υπάρχουν σημεία ή καρποί της θρησκείας παρά μόνο στον άνθρωπο, δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλλουμε ότι και το σπέρμα της θρησκείας ενυπάρχει μόνο στον άνθρωπο σε κάποια ιδιαίτερη ποιότητα ή τουλάχιστον σε κάποιον εξαιρετικό βαθμό της, που δεν απαντάται σε κανένα άλλο πλάσμα» (Λ,12:179). Ποιο είναι αυτό το ιδιαίτερο σπέρμα (πάθος) που ενυπάρχει σε μια ιδιαίτερη ποιότητα στον άνθρωπο και πώς παράγεται; Ο Χομπς παράγει αυτό το ιδιόρρυθμο είδος φόβου από τη σύνθεση του, επίσης μοναδικώς ανθρώπινου, χαρακτηριστικού της περιέργειας «για τα αίτια των παρατηρούμενων γεγονότων (που) σε όλους [...] είναι αρκετή ώστε να ενδιαφέρονται να διερευνήσουν τα αίτια της καλής ή κακής τύχης τους», του χαρακτηριστικού της παρακολούθησης της αιτιακής αλυσίδας μέχρι την αρχική πηγή και των ικανοτήτων παρατήρησης, ταξινόμησης, ακολουθίας και εξάρτησης που διακατέχουν το είδος. «Από τα δύο πρώτα χαρακτηριστικά πηγάζει το άγχος. Διότι όντας βέβαιος ότι όλα όσα έχουν ήδη συμβεί ή επίκεινται, είχαν τις αιτίες τους, είναι αδύνατο ο άνθρωπος, καθώς προσπαθεί συνεχώς να προστατευθεί από τα δεινά που φοβάται και να εξασφαλίσει τα ποθητά αγαθά, να μην βρίσκεται σε διαρκή ανησυχία για το μέλλον. Έτσι, κάθε άνθρωπος, και ειδικά όσοι είναι υπερπρονοητικοί, βρίσκονται σε κατάσταση παρόμοια με τον Προμηθέα» (Λ,12:180-πλάγια δικά μου).

Η συζήτηση για τη θρησκεία εκκινεί με μια γενικού τύπου αιτιακή ανάλυση: εφόσον κάποιο αποτέλεσμα είναι αποκλειστικά μοναδικό σε μια οντότητα, η αιτία του θα πρέπει ομοίως να είναι αποκλειστική. Πάντως, εκ του προτασιακού περιεχομένου εξάγεται ότι, υπό την προϋπόθεση ότι θα παρατηρηθούν *σημεία ή καρποί* και αλλού, *υπάρχει λόγος αμφιβολίας*, αλλιώς η φράση παρέλκει. Η έρευνα για τη θρησκεία, λοιπόν, είναι η έρευνα των αιτίων της. Αμέσως ο Χομπς παρουσιάζει ένα *ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης*: την περιέργεια. Αυτό που στη συγκεκριμένη συνάφεια θα πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι, όπως αμέσως θα δείξουμε, η περιέργεια θα πρέπει, προκειμένου να παράξει ωφέλιμα αποτελέσματα, να συνοδεύεται, επί ποινή στειρότητας, από τον *υποθετικό συλλογισμό*: «Ο διευθυνόμενος συνειρμός είναι δύο ειδών. Το πρώτο αφορά την αναζήτηση των αιτίων ή

³⁴⁴ Λ,30:400.

μέσων για την επίτευξη κάποιου αποτελέσματος [...] το άλλο αφορά την αναζήτηση όλων των πιθανών αποτελεσμάτων που μπορούν να παραχθούν από ένα πράγμα που έχουμε στη φαντασία μας [...] αυτό το είδος συνειρμού το έχω διακρίνει μόνο στον άνθρωπο» (Λ,3:97). Ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να οδηγεί τη φαντασία του προς διαφορετικές χωρο-χρονικές κατευθύνσεις, κατά τη βούληση της στιγμής, ώστε να δημιουργεί στον νου του πιθανά αποτελέσματα, εκ των οποίων επί του παρόντος ο Χομπς ερευνά την παραγωγή της θρησκείας (όπως άλλοι ερευνούν μια οικονομία πλήρους απασχόλησης, τη Μεγάλη Έκρηξη, το ιδανικό επίπεδο επιτοκίου κ.λ.π). Και στην παραγωγή του θρησκευτικού φαινομένου, όπως προκύπτει από τα παραπάνω, αν και δεν τονίζεται από τον Χομπς, παίζει ουσιαστικό και ανεξόριστο ρόλο η φαντασία και δη η σύνθετη φαντασία του ανθρώπου. Ο συνδυασμός των δύο αυτών χαρακτηριστικών: περιέργεια (+υποθετικός συλλογισμός) + έρευνα αιτιακής αλύσωσης με αξιώσεις αποδεικτικότητας, παράγουν μια *suī generis* νοητικό-συναισθηματική κατάσταση, το *άγχος*.

Το *άγχος* στον Χομπς είναι μια ειδικού τύπου θυμική/γνωσιακή κατάσταση που προσιδιάζει στα μέλη του ανθρώπινου είδους και μόνο. Σε αντίθεση με τα μέλη του ζωϊκού βασιλείου, που διάγουν τον βίο τους με «μηχανισμούς που λειτουργούν από μόνοι τους, χωρίς τη διαμεσολάβηση ούτε του δικαιώματος ούτε της υποχρέωσης ή της υπόσχεσης, ούτε οποιουδήποτε άλλου πράγματος που οργανώνεται μέσω αυτών»³⁴⁵, η θεμελίωση της ανθρώπινης κοινότητας δεν αγκυροβολεί εξ' ολοκλήρου στη *φύσιν*. Επίσης, όπως δείχνει και η περιγραφή της φυσικής κατάστασης από τον Χομπς, και η προ-κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου, τουλάχιστον ως προς τη λογική τάξη, δεν ανάγεται πλήρως και απλώς στην γυμνή ζωϊκότητα (*meer nature*). Ήδη από το σημείο μηδέν της συστάσεως του ανθρώπινου είδους, κατά τον Χομπς, έχουν υπεισέλθει ειδικοί *έμφυτοι* παράγοντες, των οποίων οι μόνιμες παρεμβάσεις τρόπον τινά προκαταλαμβάνουν το τεχνητό αποτέλεσμα που είναι η συγκρότηση της Πολιτικής Κοινότητας. Ταυτοχρόνως, ο μονιστικός υλισμός του Χομπς θέτει αξιωματικώς ότι «η λέξη σώμα, στη γενικότερη εκδοχή της, σημαίνει αυτό που πληροί ή καταλαμβάνει ένα συγκεκριμένο χώρο ή μια υποθετική θέση· και δεν εξαρτάται από τη φαντασία αλλά αποτελεί πραγματικό τμήμα αυτού που αποκαλούμε σύμπαν. Διότι εφόσον το σύμπαν είναι το σύνολο όλων των σωμάτων, δεν υφίσταται κανένα τμήμα του που να μην είναι επίσης σώμα» (Λ,34:33). Το σύμπαν είναι σύνολο σωμάτων και η κίνηση είναι η οντολογική Αρχή που το διέπει, άρα «όποιος θέλει να θεμελιώσει την επιστήμη των πολιτικών κοινωνιών πρέπει να αποδεχθεί ότι η σωματικότητα είναι ο γενικός κανόνας του όντος και του προς γνώση όντος».³⁴⁶ Εντεύθεν της διαχωριστικής γραμμής έμβιας και ανθρώπινης φύσης κείται η μοναδική ιδιότητα του ανθρώπου να μπορεί να εγχρονίζεται εντός του κόσμου, σε αντίθεση με τα ζώα τα οποία ζουν σε ένα αιώνιο παρόν, το οποίο και πληρούται από την «απόλαυση της καθημερινής τροφής, ανάπαυσης και ηδονής» (Λ,12:179).

Παρά την ελάχιστη παρουσία του *άγχους* στο κείμενο του *Λεβιάθαν*, η σημασία της εν λόγω κατάστασης είναι κομβική για την κατανόηση της *conditio humana*. Διότι «αυτός ο διηνεκής φόβος που συνοδεύει πάντα την ανθρώπινη άγνοια των αιτίων [...] πρέπει να έχει κάτι ως αντικείμενο» (Λ,12:180). Ο από πάντα και δια παντός ανησυχών για το μέλλον, το οποίο

³⁴⁵ Μορό Πιερ-Φρανσουά, *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, σελ.78, μετφρ. Νίκη Μουντζούρογλου, επιμ. Ελένη Ποταμιάνου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 1999.

³⁴⁶ Μορό:83.

«δεν είναι παρά μια νοητική κατασκευή»³⁴⁷, θα πρέπει να ενεργοποιήσει τις δυνάμεις του στο παρόν, το οποίο «έχει πραγματική φυσική υπόσταση»³⁴⁸. Ο για το μέλλον περίφροντις άνθρωπος βρίσκει τον εαυτό του να κείται μεταξύ «a fiction of the mind» και «a being in nature»³⁴⁹, κατάσταση της οποίας η εκλυόμενη οντολογική ένταση κλονίζει τη μεταφυσική της αισθητηριακότητας που μέχρι τούδε διέπνεε την ανάλυση του *Λεβιάθαν*, όπου το σύνολο της ανθρώπινης γνώσης εδραζόταν στη μεταφυσική της αντίληψης. Το άγχος διαταράσσει αυτή τη μεταφυσική καθώς εντοπίζεται, ταυτοχρόνως, εντός και εκτός του αντιλαμβανεσθαι. Το άγχος είναι το σημείο του ρήγματος που απομακρύνει τη σφαίρα της αντίληψης από αυτή της γνώσης. Ρήγμα που *ex hypothesi* αδυνατεί να συνδεθεί με τη χρήση αναπαραστάσεων, εφόσον αυτές παράγονται μόνο μετά την εισροή αισθητηριακών δεδομένων. Είμαστε στο εσωτερικό μιας κατάστασης όπου το άτομο έχει άγχος για το μέλλον και όχι για το παρόν. Για να θεραπεύσει το άγχος, όμως, αναζητεί αιτιακές συνδέσεις ώστε να ελέγξει το παρόν, όχι το μέλλον. Στο κόσμο αυτών των υποκειμένων που στο σύνολό τους είναι «famished [...] by future hunger»³⁵⁰ αναπτύσσεται το παράδοξο της αιτιακής λογικής. Η λογική ικανότητα του ανθρώπου οδηγεί τα άτομα στη συγκρότηση εννοιακού εξοπλισμού, η *ad hominem* χρήση του οποίου δημιουργεί πεποιθήσεις σχετικά με το μέλλον που καθοδηγούν το πράττειν του παρόντος. Έτσι το υποκείμενο συμπεριφέρεται με τρόπο που, υπό τη σκέπη του μεθοδολογικού ατομικισμού, παράγει τις συνθήκες που επιθυμεί να αποφύγει, εφόσον το παροντικό πράττειν λαμβάνει υπόψη όχι τις παροντικές και άμεσα παρούσες υλικό-νοητικές συνθήκες αλλά τις πιθανές μελλοντικές. Με αυτό τον τρόπο κατασκευάζεται το μέλλον που όλοι επιθυμούν να αποτρέψουν, ως μια σειρά παράλληλων συγκρουσιακών αυτοεκπληρούμενων προφητειών, λόγω της θετικής ανάδρασης μεταξύ πεποίθησης και συμπεριφοράς (σύνδρομο του Οιδίποδα). Η λογική παράγει το παράλογο, το φαντασιώδες ελέγχει το πραγματικό. Στη συνάφειά μας, η δυνατότητα της γλώσσας να δημιουργεί και να επικοινωνεί *ονόματα ονομάτων*, αφηρημένες ιδέες και πεποιθήσεις ωθεί τα άτομα να κανονικοποιούν τη σκέψη τους και την πράξη τους βάσει αυτών των υπερ-εμπειρικών ιδεών³⁵¹. Η φαντασία των ατόμων μπορεί να παράγει άπειρο αριθμό αντικειμένων φόβου. Από αυτά ο Χομπς επιτίθεται, καθώς τα θεωρεί ανεξέλεγκτα, στα μη αντιληπτά αντικείμενα, καθώς εκτιμά πως το κράτος μπορεί να λειτουργήσει μόνον με υπηκόους ικανούς προς χειραγώγηση και τέτοιοι μπορεί να είναι μόνο αυτοί που φοβούνται απτά υλικά αντικείμενα και όχι αόρατες δυνάμεις, εκτός της ελεγκτικής εμβέλειας του κυρίαρχου.

Ας επιστρέψουμε στο κείμενο του 12^{ου} κεφαλαίου. Η δυσφορία που προκαλεί το άνευ υλικού ανάφορου άγχος κατευθύνει τα άτομα να πιθανολογήσουν την ύπαρξη αόρατου δράστη ή δύναμης³⁵².

«Πιθανότατα μ' αυτήν την έννοια κάποιοι παλαιοί ποιητές είπαν ότι οι θεοί δημιουργήθηκαν αρχικά από τον ανθρώπινο φόβο, πράγμα πολύ αληθινό όταν αφορά τους θεούς, δηλ. τους πολυάριθμους θεούς των ειδωλολατρών. Αλλά η παραδοχή ενός μοναδικού, αιώνιου,

³⁴⁷ Λ,3:98.

³⁴⁸ Ό.π.

³⁴⁹ LL, 3:7, p. 14.

³⁵⁰ Hobbes Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, ed. Bernard Gert, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1991, p. 40.

³⁵¹ Williams, 2005: p. 25-27.

³⁵² Λ,12:180.

άπειρου και παντοδύναμου Θεού μπορεί να εξηγηθεί ευκολότερα από την επιθυμία των ανθρώπων να γνωρίσουν τις αιτίες των φυσικών σωμάτων και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους μάλλον, παρά από τον φόβο του τι τους επιφυλάσσει το μέλλον. Διότι εκείνος που παρατηρώντας ένα οποιοδήποτε αποτέλεσμα επάγει την αμέσως προηγούμενη αιτία του και μετά την αιτία αυτής της αιτίας, εγκύπτοντας στην αναζήτηση αιτίων, θα υπερβάνει τελικά, όπως ακόμα και οι ειδωλολάτρες φιλόσοφοι ομολογούσαν, ότι υπάρχει ένα πρώτο κινούν, δηλ. μια πρώτη και αιώνια αιτία όλων των πραγμάτων· εκείνη δηλαδή που οι άνθρωποι υπονοούν με το όνομα Θεός. Αλλά όλη αυτή την αναζήτηση δεν την παραινεί η μέριμνα για τη μοίρα μας – η ανησυχία για την οποία μας εξωθεί στον φόβο και μας εμποδίζει να αναζητήσουμε τις αιτίες των άλλων πραγμάτων, δίνοντας έτσι την αφορμή για την επινόηση τόσων θεών όσοι είναι και οι άνθρωποι που τους επινοούν» (Λ,12:180-181 - πλάγια δικά μου).

Από το κείμενο αναδεικνύεται μια περαιτέρω διάκριση: Η περιέργεια για τα αίτια μπορεί να λάβει δύο διαφορετικές μορφές, οι οποίες ακολουθούνται για διαφορετικούς λόγους. Στην πρώτη περίπτωση που αφορά στη μεγάλη πλειονότητα των ατόμων ο στόχος είναι καθαρά πρακτικός/ωφελιμιστικός και προσανατολισμένος στον βραχυχρόνιο ορίζοντα προσδοκιών των δρώντων. Είναι κατ' ουσίαν ένα μέσον για ένα σκοπό: αυτόν την προσωπικής ευημερίας και ασφάλειας. Μόλις αυτές εξασφαλισθούν η περιέργεια ικανοποιείται και η αναζήτηση ανακόπτεται. Η αναχαίτιση αυτή εξηγείται λόγω «της διαφοράς των πνευματικών ικανοτήτων (που είναι) τα πάθη, και οι διαφορές των παθών απορρέουν εν μέρει από τη διαφορετική συγκρότηση των σωμάτων και εν μέρει από τη διαφορετική παιδεία»³⁵³. «Τα αδύναμα πάθη ισοδυναμούν με βλακεία»³⁵⁴. Έτσι, οι περισσότεροι άνθρωποι αφήνουν να σβήσει το αδύναμο φως της περιέργειας για την περιέργεια λόγω της αδιαφορίας τους, μόλις εξασφαλίσουν την καλή ή αποτρέψουν την κακή τύχη, για τα *απομακρυσμένα αίτια*, καθώς προσανατολίζονται αποκλειστικά στις αμέσου ενδιαφέροντος *προσεχείς και εργαλειακές αιτίες*³⁵⁵ «διότι αυτές είναι οι μοναδικές που αντιλαμβάνονται» (Λ,11:175). Υπό αυτές τις συνθήκες τα άτομα με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, δηλαδή περίπου όλοι, ικανοποιούν το άγχος για το μέλλον με υποκατάστατα της πραγματικής αιτιακής αλυσίδας. Προτιμούν μια ψευδαίσθηση από την αληθή κατανόηση της φύσεως των πραγμάτων, εφόσον αυτή η ψευδαίσθηση επιτυγχάνει να αποκαταστήσει τη ψυχική ισορροπία που είχε διαταράξει ο ψυχικός κάματος από το ατελεύτητον της διαρκούς αναζήτησης αιτιωδών συναφειών, μέσω υποθετικών συλλογισμών, για τον έλεγχο του μέλλοντος³⁵⁶. Ακριβώς εκ της δραματικής αύξησης της δυνατότητας ατομικού αυτοκαθορισμού αυξάνεται επίσης γεωμετρικά και ο κίνδυνος εξολόθρευσης του πυρήνα του ψυχικού οργάνου εκάστου υποκειμένου, το οποίο εν γένει δεν προδιατίθεται *φύσει* να αναλάβει το βάρος της *παρά φύσιν* διαρκούς παραγωγής και επαλήθευσης αιτιακών βεβαιοτήτων, οι οποίες προορίζονται να καλύψουν το αβυσσαλλέο γνωσιακό κενό που έχει εγκαταστήσει στο κέντρο της ψυχής και της κοινωνίας ο απειρισμός του μέλλοντος.

³⁵³ Λ,8:143.

³⁵⁴ Λ,8:144.

³⁵⁵ Λ,11:175.

³⁵⁶ Graig Leon Harold, *The Platonic Leviathan*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2013, σ. 37.

Μέσω του άνωθεν περιγραφόμενου μηχανισμού ο άνευ ορατού αντικειμένου φόβος έχει εξωθήσει, *φύσει*, τα άτομα στη δημιουργία άπειρων θεών, οι οποίοι χαρακτηρίζονται από την ανθρωπομορφικότητα τους, δηλαδή τη ψυχική και συμπεριφορική συγγένεια τους με αυτούς οι οποίοι τους δημιούργησαν. Αυτή είναι η *δεισιδαιμονική via regia* την παραγωγή του θρησκευτικού φαινομένου. Σε αυτή την περίπτωση η ύλη/υπόσταση των αοράτων δυνάμεων «που οι άνθρωποι επινοούν αν συλλογίζονταν φυσικά [...] είναι ίδια με την υπόσταση της ανθρώπινης ψυχής» (Λ,12:181). Σε σχέση με τη θρησκεία αυτού του τύπου «που αποτελείται από τις σχετικές με τη φύση των αοράτων δυνάμεων πεποιθήσεις, δεν υπάρχει σχεδόν κανένα αντικείμενο με όνομα που να μη θεωρήθηκε από τους απανταχού ειδωλολάτρες είτε θεός είτε διάβολος, ή ακόμα που να μην το φαντάστηκαν οι ποιητές τους έμψυχο, κατοικημένο ή κυριαρχημένο από κάποιο πνεύμα» (Λ,12:183-4). Ακολουθεί ένας εντυπωσιακός κατάλογος ονομάτων (Χάος, ουρανός, ωκεανός, πλανήτες, φωτιά, γη, άνεμος, πτηνά, ζώα, υπερφυσικά όντα κ.ά.) που κατά καιρούς είχαν θεοποιηθεί κατά την παγανιστική αρχαιότητα. Το συμπέρασμα του Χομπς είναι ότι:

«Αυτά τα τέσσερα πράγματα, η πίστη στα φαντάσματα, η άγνοια των δεύτερων αιτιών, οι λατρευτικές εκδηλώσεις προς τα πράγματα που φοβόμαστε και η αναγωγή τυχαίων περιστατικών σε οιωνούς, αποτελούν τις φυσικές ρίζες της θρησκείας, οι οποίες, εξαιτίας των διαφορετικών φαντασιών, κρίσεων και παθών των ανθρώπων, καταλήγουν σε τόσο ανόμοια αναμεταξύ τους τελετουργικά, ώστε εκείνα που υιοθετεί ο ένας να φαίνονται, ως επι το πλείστον, γελοία σ' έναν άλλο» (Λ,12:183).

Εδώ πρέπει να παρατηρηθεί ότι από τον κατάλογο των φυσικών ριζών της θρησκείας λείπει κάθε ένδειξη κάποιας συγγένειας ή σχέσης μεταξύ του εγκόσμιου και του θεϊκού στοιχείου. Δεν υπάρχει εδώ ούτε κατ' εικόνα ούτε καθ' ομοίωσιν. Επίσης, λείπει κάθε αναφορά στην ύπαρξη κάποιου είδους ειδικώς ανθρώπινης *ευσέβειας-pietas* προς οποιαδήποτε *power invisible*. Το σημαντικότερο στοιχείο που λείπει όμως είναι η παντελής απουσία αναφοράς στην πιθανότητα οι όποιες φυσικές ρίζες της θρησκείας να έχουν τοποθετηθεί εκεί από την οντότητα στο άκρο της αιτιακής αλυσίδας, την Πρώτη Αιτία που οι άνθρωποι αποκαλούν Θεό. Μάλιστα, αυτός καθαυτός ο τρόπος πραγμάτευσης του θρησκευτικού φαινομένου, με την πολλαπλότητα *φαντασιών, κρίσεων, παθών, τυχαίων περιστατικών* περίπου αποκλείει μια *κοινή* φυσική θρησκευτική ρίζα όλων των ανθρώπων, ακριβώς λόγω της υπερβάλλουσας ανομοιογένειας των νοητικών εμπειριών τους. Αυτό διότι, στην περίπτωση *κοινής* ρίζας είναι δύσκολο να ερμηνευθεί η εμπειρικώς διαπιστωμένη ποικιλία εκδηλώσεων του κοινού παράγοντα, εκτός εάν υποτεθεί ότι ο Θεός επέβαλε τον θρησκευτικό πλουραλισμό λόγω κάποιου ανεξιχνίαστου στους θνητούς λόγου, όπου όμως τα πάντα διαλύονται στις ιδιοτροπίες της υπερβατικότητας. Επίσης, ο μακρός κατάλογος των πραγμάτων που θεοποίησαν οι ειδωλολάτρες οδηγεί τον αναγνώστη να αναρωτηθεί μήπως ο πολυθεϊσμός ή ο πανθεϊσμός δεν συνιστά τη φυσική θρησκεία της ανθρωπότητας, με δεδομένη την τάση ανθρωπομορφισμού που είναι ήδη γνωστή από την αρχαιότητα³⁵⁷. Σε αυτή την περίπτωση η μονοθεϊστική τάση θα ήταν η παρέκκλιση από τη φυσική ρίζα της θρησκείας και αυτή θα

³⁵⁷ «Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε Θρηκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φάσι πέλεσθα>» (Ξενοφάνης-B16) & «ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ> ἢ ἑλέοντες ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίᾳς» (B15). Ανάκτηση από: <http://www.fysis.cz/presokratici/xenofanes/bgr.pdf>.

ήταν που θα έχρηζε της θεραπευτικής επεμβάσεως του Πολιτικού Κυρίαρχου³⁵⁸. Επίσης, άξιο παρατήρησης είναι ότι ο Χομπς δεν αναφέρει αιτίες δημιουργίας της αληθούς θρησκείας, όπως ο Θεός, άγγελοι, προφήτες, αποκάλυψη, θαύματα, παρόλο που τυγχάνουν εκτεταμένης επεξεργασίας στο δεύτερο μέρος του *Λεβιάθαν* (III και IV Ενότητας). Αλλά ούτε και η Αγία Γραφή κατονομάζεται ως σπόρος (seed) της αληθούς θρησκείας, παρόλο που αναγνωρίζεται (ή άκριβέστερα, *καταγράφεται ως εάν να αναγνωρίζεται*) ότι ο «Θεός ο ίδιος εμφύτεψε (planted) με την υπερφυσική αποκάλυψη τη θρησκεία, εκεί ίδρυσε επίσης κι ένα ιδιαίτερο βασίλειο» (Λ,12:188). Δηλαδή, η Παλαιά Διαθήκη δεν αναγνωρίζεται ούτε ως σπόρος ούτε ως αιτία δημιουργίας θρησκευτικού σχηματισμού. Καθ' όλη την έκταση του 12^{ου} κεφαλαίου ακολουθείται μια στρατηγική, όπου η υποτίμηση του χριστιανισμού προβάλλεται μέσω της υπερβολικής γελοιοποίησης της ειδωλολατρίας. Τοιουτοτρόπως, σχεδόν δεν γίνεται αντιληπτό ότι ο Χομπς δεν έχει να πει τίποτα το ευνοϊκό για τη χριστιανική θρησκεία και η όποια ανάδειξή της γίνεται δια της πλαγίας οδού της υπερ-κριτικής του θρησκευτικού αντιπάλου και προκατόχου της όχι επειδή αυτή ως σύστημα πεποιθήσεων ενέχει αδιαμφισβήτητη την αλήθεια, μόνο την αλήθεια και πάσα αλήθεια. Άλλωστε, φροντίζει να αναφέρει ότι και στην περίπτωση των ιδρυτών των ειδωλολατρικών κοινοτήτων υπήρχαν οι ισχυρισμοί ότι «οι θρησκευτικοί κανόνες που [...] παρέδιδαν δεν έπρεπε να θεωρούνται δική τους επινόηση (ενν. των ιδρυτών) , αλλά ως επιταγή (dictated) κάποιου θεού» (Λ,12:187). Ο Χομπς προσέχει και δεν χρησιμοποιεί το βεβαρυμένο στον χριστιανισμό ρήμα «reveal» αλλά το «dictate», όμως, εν προκειμένω, το νόημα δεν διαφοροποιείται από τη χρήση του dictate. Θεός μεταβιβάζει γνώση προς τους πιστούς του υπό τη μορφή επιταγών και νομοθετικών διατάξεων = αποκάλυψη.

Ωστόσο, ο Χομπς θέτει και δεύτερη οδό προς τη θρησκεία και δη τη μονοθεϊστική, αυτή της *επιθυμίας γνώσεως των αιτίων των φυσικών σωμάτων και των διαφόρων ιδιοτήτων και λειτουργιών τους*. Εδώ ο φόβος του μέλλοντος είναι σημαντικά εξασθενημένος αν όχι ανύπαρκτος. Τα άτομα που ακολουθούν αυτή την οδό, είναι αυτά τα οποία επιδιώκουν τη νοητική από τη σωματική ηδονή, ελκόμενοι από τη «συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης».³⁵⁹ Είναι γνωστό ότι ο Χομπς ακολουθεί τον F. Bacon και υποστηρίζει ότι γνώση=ισχύς. «Τα πάθη που προξενούν πρωτίστως τη διαφορά νοημοσύνης είναι η μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία ισχύος, πλούτου, γνώσης και τιμής. Όλες αυτές οι επιθυμίες μπορούν να αναχθούν στην πρώτη, δηλαδή στην επιθυμία της ισχύος» (Λ,8:144). Το άτομο που περιγράφεται στα αμέσως προηγούμενα δεν δίνει τον ορισμό του πιστού συγκεκριμένου θρησκευτικού δόγματος αλλά τον ορισμό του φιλοσόφου: «Ως φιλοσοφία εννοούμε τη γνώση που αποκτάται με τον λογισμό, είτε ξεκινώντας από τον τρόπο γένεσης ενός πράγματος και πηγαίνοντας προς τις ιδιότητες του είτε ξεκινώντας από τις ιδιότητές του και πηγαίνοντας προς τον τρόπο γένεσής του, και με σκοπό να μπορέσουμε να παραγάγουμε, στο βαθμό που το επιτρέπει η ύλη και η ανθρώπινη δραστηριότητα, τα αποτελέσματα που απαιτεί η ανθρώπινη ζωή» (Λ,46:291). Η ακούραστη αναζήτηση αιτίων οδηγεί στο συμπέρασμα, αναγνωρισμένο *ακόμα και από τους ειδωλολάτρες φιλοσόφους*, ότι υπάρχει μια Πρώτη και Αιώνια Αιτία όλων των πραγμάτων, την οποία οι άνθρωποι αποκαλούν Θεό. Τι μας δηλώσει εδώ ο Χομπς: Η αγνή και ασίγαστη αιτιακή έρευνα οδηγεί στον *φιλοσοφικό ντεϊσμό*, ως την πραγ-

³⁵⁸ Graig, 2013:37-38.

³⁵⁹ Λ,8:127.

ματική True Religion της ανθρωπότητας. Βεβαίως, λίγες παραγράφους πιο πριν ήταν πιο συγκρατημένος: «Έτσι είναι αδύνατο να επιχειρήσουν οποιαδήποτε ενδελεχή διερεύνηση των φυσικών αιτίων χωρίς ως εκ τούτου να τείνουν να πιστέψουν στη ύπαρξη ενός αιώνιου Θεού, όσο κι αν δεν μπορούν να έχουν στο νου τους γι' αυτόν μια ιδέα ανάλογη με τη φύση του»³⁶⁰. Στη μεθεπόμενη σελίδα η προδιάθεση, η ροπή, η τάση (incline) προς πίστη (belief) στην ύπαρξη ενός Πρώτου Κινούντος έγινε βεβαιότητα: «shall at last come to this: that there must be [...] one first mover»³⁶¹. Ή μάλλον, φαίνεται ότι έγινε βεβαιότητα. Γιατί; Διότι ο συλλογισμός «εκείνος που παρατηρώντας ένα οποιοδήποτε αποτέλεσμα επάγει την αμέσως προηγούμενη αιτία του και μετά την αιτία αυτής της αιτίας [...] θα συμπεράνει τελικά [...] ότι υπάρχει ένα πρώτο κινούν»³⁶² δεν είναι λογικώς αμάχητος και εμπεριέχει προβλήματα. Προϋποθέτει ότι ισχύει αυστηρός ντετερμινισμός και ότι κάθε αιτία έχει μια προηγούμενη αιτία, προτάσεις που τίποτα, εκτός από υπερφυσική αποκάλυψη, δεν μπορεί να εξασφαλιστεί ότι είναι καθολικώς έγκυρες και αληθείς. Εάν κάποια από αυτές δεν ισχύει καταρρέει και το συμπέρασμα. Επίσης, το συμπέρασμα οδηγεί σε μια πρώτη *αυταίτια αιτία*, πρόταση που είναι θέμα πίστης και όχι γνώσης, καθότι δεν μπορεί να εξαχθεί με τα μέσα της ανθρώπινης διάνοιας ως *factum* παρά υποθετικώς για να τερματιστεί η αέναη αιτιακή επαγωγή. Ακόμη, το συμπέρασμα δεν ισχύει εάν υποθέσουμε το σύμπαν αιώνιο³⁶³. Ο Χομπς απολύτως γνωρίζει αυτή τη δυνατότητα: «Για να γνωρίσουμε τι είδους λατρείας το Θεού διδάσκει το φυσικό φως, θα αρχίσουμε από τις ιδιότητές του [...] Τρίτον, το να πούμε ότι ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε, αλλά είναι αιώνιος, στο μέτρο που το αιώνιο δεν έχει αιτία, δηλαδή δεν έχει Θεό» (Λ,31:417). Παρεμπιπτόντως, εάν κάποιος επιχειρήσει μια έρευνα με το όρο «cause» ως λέξι-κλειδί στην ηλεκτρονική έκδοση του *Λεβιάθαν* του 1909 θα επιστραφούν 165 σημεία αναφοράς του όρου. Αυτό που δεν θα δείξει η έρευνα είναι ο *ορισμός* του όρου *αιτία* (cause). Αυτή η έλλειψη είναι, τουλάχιστον, περιέργη στον βαθμό που ο όρος αποτελεί την κομβική έννοια του χομπσιανού φιλοσοφικού στοχασμού. Θα περίμενε κανείς να υπάρχουν, έστω περιληπτικά, πέραν του ορισμού του, τα πιθανά είδη στα οποία αναλύεται, πώς ορίζεται κάθε είδος, πού και πώς συσχετίζονται τόσο με το φυσικό όν όσο και με τη λειτουργία του ανθρώπινου νου. Τίποτε από αυτά δεν υπάρχει σε ένα κείμενο 700 σελίδων και πλέον. Ορισμός του όρου *αιτία* δίδεται στο *De Corpore* :

«Αλλά αιτία απλώς, ή σύνολη αιτία, είναι το ολικό άθροισμα όλων των ιδιοτήτων τόσο των φορέων όσοι και εάν είναι, και του δέκτη, από κοινού· όπου όταν υποτεθεί ότι είναι όλες παρούσες, δεν μπορεί παρά να νοηθεί ότι το αποτέλεσμα παράγεται στιγμιαίως· και αν οποιαδήποτε από αυτές τις ιδιότητες λείψει, δεν μπορεί παρά να νοηθεί ότι το αποτέλεσμα δεν θα παραχθεί»

«But a cause simply, or an entire cause, is the aggregate of all the accidents both of the agents how many soever they may be, and of the patient, put together· which when they are all supposed to be present, it cannot be understood but that the effect is produced at the

³⁶⁰ Στο υπογραμμισμένο μέρος του χωρίου η μετάφραση είναι δική μου διότι εκτιμώ ότι δεν δίδεται ορθώς η φράση «without being inclined thereby to believe»³⁶⁰ του πρωτοτύπου από την ελληνική μετάφραση.

³⁶¹ Leviathan-Curely, 12:6, p. 64.

³⁶² Λ.12:180.

³⁶³ Graig, 2013:41-42.

same time instant· and if any of them be wanting, it cannot be understood but that the effect is not produced» (DeCorpore, II,9:3, EW, 1:122).

Θα περιοριστώ να σημειώσω ότι ο παραπάνω ορισμός του όρου *αιτία* είναι απολύτως ασυμβίβαστος με τις επτά *αιτίες των μωρών αποφάνσεων* του 5^{ου} Κεφαλαίου, όπου όλες οι αιτίες προκύπτουν από ακατάλληλους ή λανθασμένα χρησιμοποιούμενους ορισμούς *ονομάτων*, δηλαδή περιορίζονται στην ανεπαρκή ή δόλια χρήση του γλωσσικού μέσου. Μετά από αυτό θα πρέπει μάλλον να διαγνώσουμε, κατ' ελάχιστον, έλλειψη αιδούς στη δήλωση του συγγραφέα ότι «όσοι άνθρωποι αγνοούν τι σημαίνει γίνομαι αιτία (δηλαδή, σχεδόν, όλοι) δεν έχουν άλλον κανόνα για να το εικάσουν από την παρατήρηση και τη μνήμη του τι προηγήθηκε ενός ορισμένου αποτελέσματος μια μόνο ή περισσότερες φορές. Αλλά δεν διακρίνουν απολύτως καμία εξάρτηση ή συνάφεια μεταξύ του γεγονότος που προηγείται και εκείνου που ακολουθεί. Αναμένουν, συνεπώς, από όμοια πράγματα που συνέβησαν στο παρελθόν όμοια επακόλουθα και στο μέλλον κι εναποθέτουν, *δειδιδαιμονούντες*, τις προσδοκίες τους για καλοτυχία ή κακοτυχία σε πράγματα άσχετα με τις αιτίες τους» (Λ,12:182). Δεν είναι δε περιττή η παρατήρηση ότι πουθενά στον *Λεβιάθαν* ο Χομπς δεν θέτει ότι η λατρεία της Θεότητας της αιτιότητας εντέλλεται από τον φυσικό νόμο. Αυτό γίνεται κατανοητό από τη διάκριση που κάνει μεταξύ Πρώτης και Δεύτερης Λίθινης Πλάκας του Νόμου:

«Το μέρος της Γραφής, που πρώτο έγινε νόμος, ήταν οι Δέκα Εντολές. Αυτές γράφτηκαν επάνω σε δύο λίθινες πλάκες και παραδόθηκαν από τον Θεό στον Μωϋσή [...] πριν από την εποχή αυτή δεν υπήρχε γραπτός νόμος του Θεού, ο οποίος [...] δεν είχε δώσει στους ανθρώπους άλλον νόμο εκτός από τον νόμο της φύσης [...] η πρώτη περιείχε τον νόμο της κυριαρχίας: 1. ότι δεν έπρεπε να υπακούουν ούτε να τιμούν τους θεούς άλλων εθνών [...] Ορισμένοι νόμοι ήσαν, πραγματικά, νόμοι της φύσης, όπως *ολόκληρη η δεύτερη πλάκα* [...] Παραμένει όμως το ερώτημα σχετικά με τις εντολές που αφορούσαν ειδικά τους Ισραηλίτες, όπως οι *εντολές της πρώτης πλάκας*» (Λ,42:155-156). Η εντολή λατρείας του ενός Θεού προς τους υπολοίπους, εκτός των Ισραηλιτικών, έχει δοθεί ως μέρος του Θετικού Δικαίου των Πολιτικών Κυριάρχων και όχι εκ της αποκαλυφθείσας βουλήσεως του Υψίστου: «Πέραν όμως του ότι αμέσως μετά την ανακοίνωση των νόμων από μέρους του Μωϋσή δεσμεύτηκαν να τον υπακούουν [...] δεν υπήρχε εκτός από τον Μωϋσή και, μετά από αυτόν, τους αρχιερείς [...] άλλος επί της γης που να διαθέτει την εξουσία να καταστήσει τη σύντομη αυτή γραφή του Δεκαλόγου νόμο της πολιτικής κοινότητας του Ισραήλ» (Λ,42:156). Υπενθυμίζω ότι ο Πολιτικός Κυρίαρχος έχει ως σκοπό της υπάρξεώς του «την εξασφάλιση της ασφάλειας του λαού» (Λ,30:393). Και επειδή «όποιος έχει δικαίωμα στον σκοπό, έχει δικαίωμα και στα μέσα»³⁶⁴ το θρησκευτικό δόγμα οφείλεται να επιλέγεται ως μέσον της ασφάλειας ανάλογα με την κρίση του Κυριάρχου και δεν προκύπτει ως άνωθεν προερχομένη αυτό-ερμηνευόμενη αποκαλυπτική γνώση.

Αυτό που εδώ φαίνεται, σε πρώτη ή μη κριτική ανάγνωση, ως αναγνώριση της χριστιανικής θεότητας είναι, μέσω του ιδιοφυούς ρητορικού χειρισμού του Χομπς, τίποτε περισσότερο από την αναγνώριση μιας αλληλοεπικάλυψης μεταξύ ενός φιλοσοφικού συμπεράσματος και ενός θεολογικού δόγματος. Αναγνωρίζεται δηλαδή η ύπαρξη μιας πρώτης αιτίας, η ο-

³⁶⁴ Λ,28:247.

ποία δεν μπορεί να τύχει νοητικής επεξεργασίας από τα ανθρώπινα όντα και αυτή ταυτίζεται με τον χριστιανικό τριαδικό Θεό. *Εκ των υστέρων* και έχοντας υπόψη τη γενεαλογία της χριστιανικής θρησκείας μπορεί να γίνει κατανοητό ευρέως αυτό που στον καιρό του Χομπς θα απαιτούσε πολύχρονο μόχθο, πολυγλωσσία και φιλοσοφική μελέτη, δηλαδή ότι ο συγκεκριμένος τρόπος σύνδεσης δεν γεννάται ως ευφυής ερμηνευτική προσέγγιση του Χομπς, αλλά τρόπον τινά είναι ενσωματωμένος στον χριστιανισμό από τις πλατωνικές καταβολές του, ήτοι ότι εδώ έχουμε απλοποιημένη, προς χρήση των αμαθεστέρων, την πλατωνική κατασκευή του *Τίμαιου*, όπου η Ιδέα, συμπυκνωμένη στη μέγιστη δυνατή αφαίρεση, τίθεται ως έσχατο υπερ-αισθητό θεμέλιου του *κόσμου*, που εννοείται ως *τέχνημα* ενός *Δημιουργού-τεχνίτη*, ο οποίος και επιτυπώνει αποβλεπτικότητα και σκοπούς στα κατασκευασμένα προϊόντα. Το σύνολο του υπαρκτού θεωρείται ως συγκροτημένη ιεραρχία, κατά φθίνουσες κλίμακες οντολογικής εντάσεως, έως τη βάση της κλίμακος όπου τοποθετείται ο κόσμος των αισθητών, της γενέσεως και φθοράς, κινήσεως και αλλοιώσεως. Η κλίμαξ οριοθετεί και τον βαθμό ενεργητικότητας των υπαρκτών· καθώς κατερχόμεθα προς το επίπεδο των αισθητών αυξάνει ο βαθμός παθητικότητας των όντων που ενοικούν σε εκάστη βαθμίδα. Ο Αριστοτέλης, μολονότι ασυγκρίτως ευνοϊκότερος προς την *φύσιν* από τον δάσκαλό του, διατηρεί το δυϊστικό αυτό σχήμα, στο μέτρο που μια «έλλογη, ευγενής και ενεργητική αρχή διαμορφώνει ακατάπαυστα ένα παθητικό και χυδαίο υλικό, μεταγγίζοντας του μορφή και σημασία που το ίδιο εκ φύσεως στερείται»³⁶⁵. Στην πραγματικότητα, το στοιχείο που «ανακάλυπτε» ο Χομπς ως επικαλυπτική επαφή θρησκείας-φιλοσοφίας ήταν ήδη παρόν στο στοχαστικό DNA, αν επιτραπεί η παρομοίωση, και των δύο επικαλυπτόμενων μερών.

Σε αυτό τον Θεό η παράδοση απέδιδε, όπως και ο Χομπς, πανταχού παρουσία, παντογνωσία και παντοδυναμία. Όμως του απέδιδε επίσης και τις ιδιότητες της δικαιοσύνης, της αλήθειας και της αγαθότητας και της αγάπης [(«ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α Ιωαν.,4:8)], για τις οποίες ο Χομπς δεν γράφει ούτε λέξη (λογικό, εφόσον η ιδεολογία απωθεί τα πράγματα που δεν την ενδιαφέρουν). Ο τρόπος που ο Χομπς καταλήγει στο μονοθεϊστικό συμπέρασμα, κατευθύνοντας μια ιδιότητα, την παντοδυναμία, εναντίον των υπολοίπων έχει το αποτέλεσμα να αφαιρεί από τους πιστούς της χομπσιανής πολιτικής θρησκείας τη δυνατότητα προσευχιακής καταφυγής στη θεία δικαιοσύνη, καθώς αφαιρεί από τη θεότητα τις ηθικές και πολιτικές ιδιότητες που της έχουν παραδοσιακά αποδοθεί για να τις αποδώσει στον κυρίαρχο και τον κρατικό μηχανισμό, ευνουχίζοντας τη δυνατότητα εκκλήσεως στον ουρανό άρα και άντλησης συναισθηματικού δυναμικού προς την ενεργοποίηση αυτόνομης δράσης πέραν ή ενάντια στο Κράτος και τους εκπροσώπους του. «Και επειδή όλοι οι κανόνες της ζωής [...] είναι νόμοι, το πρόβλημα της Αγίας Γραφής είναι το πρόβλημα του τι είναι νόμος [...] μέσα στη Χριστιανοσύνη ολόκληρη» (Λ,33:21). Με δεδομένο ότι η Βίβλος, όπως έχουμε ήδη υποστηρίξει, δεν ρυθμίζει έννομη τάξη παρά με την έγκριση του κυρίαρχου, αυτό που προκύπτει ως αποτέλεσμα είναι, *μόνον*, ότι στο συγκεκριμένο κείμενο *δεν* μπορεί να ασκηθεί κριτική που δεν εγκρίνει ο κυρίαρχος. Δηλαδή, *ακόμη και ως μέρος του θετικού δικαίου*, η Αγία Γραφή δεν διαθέτει εξουσία επί των συνειδήσεων και τα διαλαμβανόμενα σε αυτή δεν εμπεριέχουν ίχνος αυτεξούσιας κανονιστικότητας. «Το φώς του ανθρώπινου νου είναι οι ευκρινείς λέξεις, που έχουν πρώτα απαλλαχθεί και καθαρθεί από κάθε ασάφεια με ακρι-

³⁶⁵ Τερζάκης Φώτης, *Αποσπάσματα μιας Φιλοσοφίας της Φύσης*, εκδ. Futura, Αθήνα, 2003, σελ. 52-53.

βείς ορισμούς. Ο Λόγος είναι το βήμα, η αύξηση της επιστήμης ο δρόμος και το όφελος της ανθρωπότητας ο στόχος» (Λ,5:119). Το φώς του ανθρώπινου νου είναι οι καθαρμένες και ευκρινείς λέξεις, οι οποίες, υπενθυμίζω, είναι το όχημα δια του οποίου κάποιος «is properly said to reign»³⁶⁶. Η ρήση του Ιησού «ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ»³⁶⁷ δεν ισχύει πλέον· η οδός και η αλήθεια και η ζωή αλλά και η ασφάλεια, η ειρήνη και η ευδαιμονία είναι η επιστήμη.

Επιστρέφοντας στο *Περί Θρησκείας* κεφάλαιο και την ανάλυσή του παρατηρούμε ότι οι τέσσερις αιτίες θρησκειογένεσης φαίνονται να περιορίζονται στις ποικίλες ειδωλολατρικές θρησκείες, αποκλειόμενης της χριστιανικής. Όμως ο Χομπς δεν το δηλώνει απερίφραστα και μάλιστα θα έλεγα ότι υπαινίσσεται ότι και ο χριστιανισμός συμπεριλαμβάνεται, όταν ισχυρίζεται πως «κάποιοι άνθρωποι αποδίδουν την τύχη τους [...] σ' ένα τυχερό ή άτυχο μέρος [...] ή σε κάποια λόγια [...] φτάνοντας να πιστέψουν ότι αυτά έχουν τη δύναμη να μετατρέψουν μια πέτρα σε άρτο, τον άρτο σε άνθρωπο ή οποιοδήποτε πράγμα σε οτιδήποτε άλλο» (Λ,12:182). Η μετατροπή του άρτου, δηλαδή το μυστήριο της ευχαριστίας, υποδεικνύει ότι ο στόχος είναι ευρύτερος από τον παγανισμό της ύστερης αρχαιότητας. Η εντύπωση αυτή απαλύνεται όταν, λίγες προτάσεις παρακάτω δίδεται μια διάκριση μεταξύ χριστιανισμού/παγανισμού η οποία φαίνεται να διασώζει τον πρώτο από την αναγωγή του σε άλλη μια μορφή ειδωλολατρίας:

«Πράγματι, οι σπόροι της θρησκείας καλλιεργούνται από δύο είδη ανθρώπων. Στο πρώτο είδος ανήκουν όσοι τους καλλιέργησαν και τους έβαλαν σε τάξη κατά το δοκούν. Στο άλλο είδος, όσοι τους καλλιέργησαν σύμφωνα με την εντολή και την καθοδήγηση του Θεού. Και τα δύο είδη, ωστόσο, το έκαναν με σκοπό να καταστήσουν όσους εξαρτιόνταν απ' αυτούς περισσότερο δεκτικούς στην υπακοή, στους νόμους, στην ειρήνη, στη φιλανθρωπία και στην πολιτική κοινωνία. Συνεπώς, η θρησκεία του πρώτου είδους είναι μέρος της ανθρώπινης πολιτικής, και διδάσκει ορισμένα από τα καθήκοντα που οι επίγειοι βασιλείς επιβάλλουν στους υπηκόους τους. Η θρησκεία του δεύτερου είδους είναι θεία πολιτική και περιέχει κανόνες για όσους γίνονται υπήκοοι της βασιλείας του Θεού. Στο πρώτο είδος ανήκουν όλοι οι θεμελιωτές πολιτικών κοινοτήτων και οι νομοθέτες των ειδωλολατρών. Στο δεύτερο είδος ανήκει ο Αβραάμ, ο Μωϋσής και ο ευλογημένος Σωτήρας μας, μέσω του οποίου μας παραδόθηκαν οι νόμοι της βασιλείας του Θεού» (Λ,12:183).

Υπάρχει, λοιπόν, μια καθοριστική *διάκριση* μεταξύ ειδωλολατρείας και χριστιανισμού, αυτή μεταξύ *ανθρώπινης* και *θείας* πολιτικής. Όμως, υπάρχουν και ομοιότητες, καθώς οι *σπόροι της θρησκείας* είναι οι ίδιοι και στις δύο περιπτώσεις. Πάντως, το απόσπασμα φαίνεται να θέτει τη διάκριση ως τη βαρύνουσα διαφορά υπέρ του χριστιανισμού, καθώς η θεία πολιτική καλλιεργήθηκε υπό την καθοδήγηση του Θεού ενώ η ανθρώπινη κατά το δοκούν και τις ανάγκες θνητών ατόμων, οι οποίοι, όπως είδαμε, θεοποίησαν σχεδόν ότι μπορούσε να ονομαστεί. Αυτή η αναφορά στις ακρότητες του πολυθεϊσμού, εκτιμώ, τοποθετήθηκε με στόχο να απαλύνει την έμφαση στην *άγνοια των αμαθεστέρων* «που αποτελούν άλλωστε την πλειοψηφία ή και το σύνολο του λαού» (Λ,12:185). Μετατοπίζοντας την προσοχή του

³⁶⁶ LL, 31:2, p. 234, πλάγια δικά μου.

³⁶⁷ Κατά Ιωαν., 14:6

αναγνώστη στη μωρία της παγανιστικής θεοποίησης, εισάγει ένα συμπέρασμα σχετικά με τη φύση των ανθρώπων ανεξαρτήτως των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων: «Τόσο εύκολο είναι να πειστούν οι άνθρωποι να πιστέψουν *οτιδήποτε*, όταν το λένε εκείνοι που απολαμβάνουν της εμπιστοσύνης τους και αφού επιτύχουν, με προσοχή και επιδεξιότητα να χειραγωγήσουν τον φόβο και την άγνοιά τους»³⁶⁸. Αυτή η άγνοια και ο φόβος αφορούν αποκλειστικώς τους ειδωλολάτρες; Πλέον του παραδείγματος της μεταστοιχειώσεως του άρτου και του οίνου, που αναφέρονται στο 12^ο κεφάλαιο, ιδού δύο άλλα παραδείγματα, βολικά τοποθετημένα σε μεγάλη απόσταση μεταξύ τους:

«ολόκληρα έθνη πείσθηκαν να προσηλυτιστούν στα μεγάλα μυστήρια της χριστιανικής θρησκείας, τα οποία υπερβαίνουν τον Λόγο, κι εκατομμύρια άνθρωποι είναι πεπεισμένοι ότι το ίδιο σώμα μπορεί να βρίσκεται ταυτόχρονα σε αναρίθμητα μέρη, πράγμα αντίθετο στον Λόγο» (Λ,30:396).

«Εκτός από τις δύο κυρίαρχες εξουσίες, τη θεία και την ανθρώπινη [...] στη Γραφή αναφέρεται και μια άλλη, με την επωνυμία [...] βασιλεία του Σατανά [...] Όστε το βασίλειο του σκότους, όπως παρουσιάζεται [...] σε [...] χωρία της Γραφής, δεν είναι τίποτε άλλο από μια σπείρα απατεώνων, οι οποίοι, για να κυριαρχήσουν στους ανθρώπους μέσα στον παρόντα κόσμο, επιχειρούν με σκοτεινές και σφαλερές θεωρίες να σβήσουν μέσα τους το φως, τόσο της φύσης όσο και του Ευαγγελίου, και έτσι να τους καταστήσουν ανέτοιμους για τη μέλλουσα βασιλεία του Θεού» (Λ,44:237

«Πως εξηγείται το γεγονός ότι στη Χριστιανοσύνη, από την εποχή σχεδόν των αποστόλων, παρατηρήθηκαν τόσες διαμάχες κι αλληλοφαγωμοί τόσο με εξωτερικούς όσο και με εμφύλιους πολέμους; [...] Πως εξηγείται ότι τόσο πολλοί και ποικίλοι δρόμοι οδηγούν στο ίδιο σημείο, την ευτυχία, εάν δεν υπάρχει ανάμεσά μας η νύχτα ή τουλάχιστον η ομίχλη; Άρα είμαστε *ακόμη* στο σκοτάδι» (Λ,44:238 –πλάγια δικά μου).

Ο *καλλιεργημένος* αναγνώστης, αυτός που έχει την ικανότητα να ελέγχει τους διευθυνόμενους συνειρμούς του και να γνωρίζει όλες τις συνέπειες που συνάγονται από τα ονόματα³⁶⁹, είναι δύσκολο να μην κάνει τις απαραίτητες συσχετίσεις με το περιεχόμενο μέρους της χριστιανικής δογματικής. Πλέον τούτου, όμως, από το άνωθεν χωρίο μπορεί να εξορυχθεί και ένα άλλο ερώτημα. Μήπως, παρά τα φαινόμενα, η παγανιστική μανία θεοποίησης των πάντων ενέχει μόριο πολιτικής λογικής; Οι ιδρυτές των ειδωλολατρικών πολιτικών κοινοτήτων φρόντισαν, κατά τον Χομπς να «εμφυσήσουν στους ανθρώπους την πεποίθηση ότι οι θρησκευτικοί κανόνες που τους παρέδιδαν δεν έπρεπε να θεωρούνται δική τους επινόηση, αλλά ως επιταγή κάποιου θεού [...] ότι αυτοί οι ίδιοι ήσαν ανώτεροι από τους κοινούς θνητούς [...] φρόντισαν να γίνει πιστευτό ότι τα πράγματα που δυσαρεστούσαν τους θεούς ήσαν εκείνα που απαγόρευαν οι νόμοι [...] Με αυτούς και με παρόμοιους θεσμούς επιτύγχαναν σε σχέση με τον σκοπό τους (ο οποίος η ειρήνη της πολιτικής κοινότητας) να αποδίδουν οι

³⁶⁸ Λ,12:187. Η μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη από εμένα. Στο πρωτότυπο η πρόταση είναι μία, ενώ στη ελληνική μετάφραση έχει χωριστεί σε δύο, με σημείο διαχωρισμού το «εμπιστοσύνης τους». Το πρωτότυπο χωρίο έχει ως εξής: «So easy are men to be drawn to believe anything from such men as have gotten credit with them and can with gentleness and dexterity take hold of their fear and ignorance» (LL, 12:19, p.69).

³⁶⁹ Λ,3:97 & Λ,5:118.

κοινοί άνθρωποι την αιτία των δυστυχιών τους σε παραμέληση ή σφάλμα κατά τις ιεροτελεστίες ή στην απείθειά τους προς τους νόμους, και συνεπώς να μειώνεται η διάθεσή τους να *εξεγερθούν ενάντια στους κυβερνήτες τους*» (Λ,12:188 – πλάγια δικά μου). Στον τρόπο παρουσίασης της *ανθρώπινης πολιτικής* υποφώσκει μια αίσθηση πολιτικού ρεαλισμού, ο οποίος, όπως το παραθέτει ο Χομπς, ενείχε αγαθές προθέσεις και ήταν εν γένει επιτυχής στους στόχους που έθετε. Πάντως, είχε εξασφαλιστεί μια ελάχιστη ανοχή του θρησκευτικού πλουραλισμού, καθώς, στο παράδειγμα των Ρωμαίων τουλάχιστον, δεν υπήρχε κανένας δισταγμός «να ανεχθούν οποιαδήποτε θρησκεία [...] εκτός κι αν περιείχε κάτι ασυμβίβαστο με την πολιτική κυβέρνησή τους. Και δεν γνωρίζουμε να απαγορεύτηκε ποτέ εκεί κάποια θρησκεία εκτός από εκείνη των Ιουδαίων, οι οποίοι (ως το ιδιαίτερο βασίλειο του Θεού) το θεωρούσαν παράνομο να αναγνωρίσουν υποταγή σε οποιονδήποτε θνητό βασιλέα ή κράτος» (Λ,12:188). Αμέσως μετά την παράγραφο που μόλις παραθέσαμε ο Χομπς επιστρέφει σε περαιτέρω ανάλυση της διαφοράς ανθρώπινης και θεϊκής πολιτικής. Όμως, πριν επιστρέψει έχει φροντίσει να προτείνει έναν προσανατολισμό, να δείξει μια κατεύθυνση, εισάγοντας μια πληροφορία στο επίπεδο της κειμενικής ύφανσης. Η *μοναδική* θρησκεία που απαγορεύτηκε επί Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, και υπενθυμίζω αυτό που σπανίως γίνεται πλήρως συνειδητό, ότι η *χριστιανική ιστορία είναι ρωμαϊκή ιστορία*, είναι η μήτρα, κατά την παράδοση πάντα, εντός της οποίας γεννήθηκε ο χριστιανισμός. Γιατί αυτοί, που «είχαν κατακτήσει το μεγαλύτερο μέρος του τότε γνωστού κόσμου»³⁷⁰ απαγόρευαν την ιουδαϊκή θρησκεία; Όπως το αφηγείται ο Χομπς, η απαγόρευση δεν επήλθε λόγω κάποιας ανεξήγητης προκατάληψης των Ρωμαίων αλλά επειδή διέβλεψαν στη θρησκεία του Ισραήλ *κάτι ασυμβίβαστο με την πολιτική κυβέρνησή τους*. Τι ήταν αυτό; Ο Χομπς το δηλώνει: η ιουδαϊκή θρησκεία θεωρούσε παράνομο να δηλώσει υποταγή σε οποιονδήποτε θνητό, πρόσωπο ή εξουσία, καθώς υπάκουε απευθείας στον Γιαχβέ ως ο περιούσιος λαός του. Το άτομο που είναι συμβεβλημένος υπήκοος υπερανθρώπινου όντος λογικό είναι να αρνείται να συμβληθεί με οτιδήποτε ιεραρχικά κατώτερο. Το άτομο που πιστεύει ότι κατέχει αποκεκαλυμμένη γνώση δεν μπορεί να υποταχθεί σε άτομα που δεν έχουν λάβει γνώση του αυτού επιπέδου. Εδώ ο Χομπς προσπαθεί να υποβοηθήσει τον αναγνώστη να αντιληφθεί ότι η *θεία πολιτική*, ως εκ της φύσεως της αποκεκαλυμμένης γνώσης, είναι εν τοις πράγμασι η περισσότερο προβληματική μορφή πολιτικής. Γι αυτό άλλωστε σε αυτήν δεν περιορίζεται να συμπεριλάβει τους Αβραάμ και Μωυσή αλλά και τον *ευλογημένο Σωτήρα μας*. Όστε και ο Ιησούς ανήκει σε αυτούς που καλλιέργησαν τη θεία πολιτική ή τη θρησκεία ως μορφή πολιτικής. Και βεβαίως το *Βασίλειο του Θεού* είναι το ίδιο σημαντικό, αν και διαφέρει ως προς το περιεχόμενο, στον Ιουδαϊσμό και στον Χριστιανισμό. Και, βεβαίως, οι Ρωμαίοι δεν περιορίστηκαν στην απαγόρευση της εβραϊκής θρησκείας. Η ιστορία της επικράτησης του χριστιανισμού, η *επίσημη* εννοώ, δεν χρειάζεται να παρατεθεί στον *Λεβιάθαν*. Ο ευλογημένος Σωτήρας σταυρώθηκε υπό Ρωμαϊκή διοίκηση, από Ρωμαίους αυτοκρατορικούς λειτουργούς μετά από δίκη με συμμετοχή και Ρωμαίου αξιωματούχου, ο οποίος και συμφώνησε στην εκτέλεση της επιβληθείσας ποινής, καθώς το Σανχεντρίν δεν μπορούσε να επιβάλλει θανατική ποινή παρά μόνο με την συναίνεση του Κυρίαρχου, δηλαδή της Ρώμης. Μετά έρχονται οι διωγμοί, οι μάρτυρες, μέχρι την επικράτηση τον 4^ο αιώνα. Άρα, η Ρώμη απαγόρευσε *και τη χριστιανική θρησκεία*. Παρεκβατικώς, η απαγόρευση αυτή είναι εύλογη καθώς η πίστη σε έναν Θεό υπονομεύει εξ αυτής της υπάρξεώς της το ημι-θεϊκό status που

³⁷⁰ Λ,12:188.

απολάμβαναν οι Ηγεμόνες της Ελληνιστικής και Ρωμαϊκής εποχής, εξασθενίζοντας τη θέση τους. Ο Μονοθεϊσμός δεν έγινε αποδεκτός από τη Ρώμη παρά μόνον αφού εξασφαλίστηκε ότι ο Ηγεμόνας ήταν σε θέση να αξιώσει επιτυχώς την αποκλειστικότητα της εκπροσώπησης της τριαδικής Θεότητας επί της γης. Πως; Μέσω της επίκλησης αποσπασμάτων από ένα γραπτό κείμενο, υποτίθεται υπερανθρώπινης προέλευσης, τα οποία υποστήριζαν ότι «οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ» (Ρωμ., 13:1). Εάν η Θρησκεία δημιουργείται από ανθρώπινες ανάγκες, όπως υποστηρίζει ο Χομπς, τότε το γεγονός αυτό καθαυτό εμπεριέχει μια δυναμική αλλοίωσης της εκάστοτε επικρατούσης θρησκείας, καθώς, εάν υποτεθεί ότι αλλάξουν οι ανάγκες, τότε έπεται λογικώς ότι θα ακολουθήσει και η θρησκεία. Η σκέψη ότι στο πλαίσιο των αναγκών της ύστερης ρωμαϊκής αυτοκρατορίας (κρίση του 3^{ου} αιώνα, βαρβαρικές εισβολές, εξάντληση της δουλοκτητικής οικονομίας), η προνομιούχος ολιγαρχία ή μέρος της, εξαιτίας μιας κρίσης που απειλούσε να διαλύσει το αυτοκρατορικό μόρφωμα, επέλεξε την οδό της πολιτικό-θρησκευτικής συγκέντρωσης, αντιλαμβανόμενη ότι ο πολυθεϊσμός και η θρησκευτική ανοχή δεν βοηθούν όταν το παν καταρρέει, δεν είναι παρά ένα ή δύο βήματα μακριά και από τη στιγμή που αυτή η πιθανότητα γίνει ιστορικώς σκεπτή, η αύρα του αποκεκαλυμμένου μονοθεϊσμού έχει εξατμιστεί συμπαρασύροντας το σύνολο των κανονιστικών του αξιώσεων και επιταγών. Έχει πλέον διανοιχθεί η οδός υπέρβασης τόσο του θρησκευτικού ανθρωποκεντρισμού όσο και του θεολογικού υπερβατισμού από τη νεωτερική επιστήμη.

Ο Χομπς δηλώνει με την υψηλή ρητορική τεχνική που τον διακρίνει ότι η βιβλική θρησκεία καθεαυτή, ιουδαϊσμός και χριστιανισμός, εμπεριέχουν εκ της συστάσεώς τους το σπέρμα της δυσαρμονίας με τη πολιτική εξουσία, την οποιαδήποτε πολιτική εξουσία³⁷¹. Πλέον των προεκτεθέντων, πρέπει να τονισθεί και το εξής: Η διάκριση που κάνει ο Χομπς μεταξύ των *ιδρυτών της ειδωλολατρικής θρησκείας που βρήκαν την ευκαιρία να γεμίσουν το κενό της άγνοιας με ένα είδος δεύτερων και εκτελεστικών θεών*³⁷² και *εκεί που ο Θεός ο ίδιος (God himself) εμφυτεύει με την υπερφυσική αποκάλυψη τη θρησκεία*³⁷³ είναι κενή ουσιαστικού περιεχομένου και, εκτιμώ, σφόδρα ειρωνική διότι, έχοντας υπόψη τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζει τον Θεό ως ακατάληπτο και την ανθρώπινη γνώση να ερείδεται στην πρόσληψη αισθητηριακών δεδομένων, η φράση *God Himselfe [...] planted religion* στερείται νοήματος. Υπό τον χομπσιανό τρόπο αντίληψης του κόσμου ο Θεός είναι ότι *ονειρεύεται ή πιστεύει κάποιος ότι είναι και αποκαλύπτει ότι ονειρεύεται ή πιστεύει κάποιος ότι αποκαλύπτει ή εμφυτεύει*³⁷⁴: «Το να πει κανείς ότι του έχει μιλήσει σε κάποιο όνειρο (ενν. ο Θεός) δεν είναι τίποτε περισσότερο από το να πει ότι *ονειρεύτηκε* πως ο Θεός του μίλησε· πράγμα που δεν αρκεί για να πείσει κανέναν από όσους γνωρίζουν ότι τα περισσότερα όνειρα είναι φυσιολογικά και μπορεί να προέρχονται από προηγούμενες σκέψεις. Και τέτοια όνειρα, όπως αυτά όπου ο Θεός ομιλεί, μπορεί να προέρχονται από αλαζονεία και ανόητη υπεροψία [...] Το να πει κανείς ότι έχει δει ένα όραμα ή έχει ακούσει μια φωνή σημαίνει ότι ονειρεύτηκε μεταξύ ύπνου και εγρήγορσης· γιατί συχνά στις περιπτώσεις αυτές ένας άνθρωπος εκλαμβάνει φυσιολογικά το όνειρό του ως όραμα, καθώς δεν έχει συνειδητοποιήσει πλή-

³⁷¹ Stauffer, 2010:875-876.

³⁷² Λ,12:184-185.

³⁷³ Λ,12:188.

³⁷⁴ Oakeshot Michael, *Hobbes on Civil Association*, p. 76.

Ανάκτηση από: <http://oll.libertyfund.org/titles/oakeshott-hobbes-on-civil-association>.

πως ότι κοιμάται [...] Έτσι, παρόλο που ο Παντοδύναμος Θεός μπορεί να απευθύνεται σε κάποιον άνθρωπο με όνειρα, οράματα, φωνή και έμπνευση, ωστόσο δεν υποχρεώνει κανέναν να πιστεύει όποιον το ισχυρίζεται, αφού αυτός, όντας άνθρωπος, μπορεί να σφάλει και – το χειρότερο – να ψεύδεται» (Λ,32:13). Ο Θεός είναι ακατανόητος και μπορούμε να του αποδώσουμε ύπαρξη και μόνον αλλά, παρεμπιπτόντως, μπορεί να απευθύνεται στους ανθρώπους μέσω ονείρων, οραμάτων, φωνών και εμπνεύσεως, αλλά η πληροφορία που έχει τοιουτοτρόπως μεταδοθεί είναι καταδικασμένη, υποστηρίζει ο Χομπς, να μείνει ελλειμνισμένη στον αρχικό δέκτη, αποκλειόμενης της δυνατότητας διάχυσης σε άλλα άτομα διότι, ο Χομπς το γνωρίζει θετικώς αυτό παρότι το *θείον ακατάληπτον*, ο Θεός της αιτιότητας δεν υποχρεώνει κανέναν να πιστέψει την γνώση που είχε μεταβιβάσει στο επιλεχθέν άτομο και, αν προσέξουμε το κείμενο, ούτε καν το ίδιο δεν έχει τέτοια υποχρέωση. Πώς λοιπόν προέκυψε ο προσηλυτισμός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας; Εάν λάβουμε υπόψη το άνωθεν χωρίο η διδασκαλία, ενδεχομένως και το παράδειγμα, των αποστόλων και των μετα-αποστολικών πατέρων θα πρέπει να μετέστρεψε προς τον χριστιανισμό τις ειδωλολατρικές μάζες. Τότε, όμως, γιατί η διαδικασία πήρε σχεδόν μισή χιλιετία; Και γιατί η μεταστροφή πήρε καταιγιστικές διαστάσεις τον αιώνα (4^{ος}) που η *επίσημη πολιτική εξουσία της αυτοκρατορίας* αποφάσισε να γείρει την πλάστιγγα υπέρ της νέας θρησκείας; Η επί 200-250 έτη διδασκαλία των πατέρων του πρώιμου χριστιανισμού δεν ήταν επαρκής για την ολοκλήρωση του προσηλυτισμού, ώστε να επέμβει ο πολιτικός μηχανισμός του *Dominatio*; Και εάν δεν επενέβαινε; Εάν οι αυτοκράτορες δεν στήριζαν με το κύρος του νομικού εξαναγκασμού την αποκεκαλυμμένη θρησκεία αλλά αυτή παρέμενε ως απλή ακρόαση του κηρύγματος των ιερών της; Θα είχε μεταστραφεί η αυτοκρατορία; Αυτές είναι, πιστεύω, κάποιες από τις ερωτήσεις που μπορούν να εξορυχθούν από τον τρόπο που χειρίζεται ο Χομπς την επικοινωνία Θεού-ανθρώπων.

Συμπεράσματα τέταρτου κεφαλαίου

Εάν, σύμφωνα με τον Παύλο «τὰ γὰρ ὁψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος», για τον Χομπς η έννοια του Θεού της χριστιανικής παράδοσης είναι το καταφύγιο της άγνοιας. Αυτή η άγνοια υπονομεύει την πραγμάτωση του ιδανικού μιας διαφωτισμένης πολιτείας καθώς η άγνοια εκάστου αυτουργού κατευθύνει τη συνολική εκροή των παράλληλων δραστηριοτήτων των δρώντων προκαλώντας ριζική επιστημική ανισορροπία. Με δεδομένο τον μεθοδολογικό ατομικισμό, η προς συγκρότηση πολιτική κοινότητα αναγκαστικά θα συντίθεται από πολλαπλά γνωσιολογικά επίπεδα πλουραλιστικής δράσης. Άρα η νεοσύστατη πολιτική επιστήμη, που εκτιμά ότι έχει συγκροτήσει ο Χομπς, πρέπει να προσδιορίσει τους όρους ισορροπίας ενός συστήματος πράττειν ποικίλων επιπέδων συνειδησιακής ωρίμανσης ή πλάνης, (των οποίων δεν ερευνά την γενεαλογία), σε ένα πολιτικό όλον. Με σημείο συνάθροισης ένα γνήσια ηθικο-πολιτικό αίτημα, αυτό της ασφάλειας, απαιτείται μια διαδικασία άρσης επιζήμιων συνεπειών και ανόρθωσης της ανθρωπίνης φύσης. Αυτή η διαδικασία παράγει *επιγενόμενες ιδιότητες* που προκύπτουν εκ του λόγου ως προφανείς όροι αποτροπής του πολέμου. Η παραγωγή αυτών των ιδιοτήτων-αρετών έχει ως αναγκαία και επαρκή προϋπόθεση τη συγκρότηση του κράτους ως εξωτερικού όρου ενεργοποίησης των εν λόγω ιδιοτήτων-αρετών των ελλόγων υποκειμένων που προορίζονται να αποτελέσουν τους υπηκόους του κρατικού μηχανισμού. Η υπάρχουσα θρησκευτική δομή, όμως, αντιλαμβάνεται εαυτή

ως μη αναγώγιμη σε ή ταυτόσημη προς οποιαδήποτε άλλη προϋπάρχουσα κοινωνική συσσωμάτωση και αρνείται να υπαχθεί σε οποιαδήποτε άλλη επίγεια κανονιστική Αρχή. Αυτό συμπεριλαμβάνει, εκτός από την Καθολική Εκκλησία, και τις Καλβινιστική, Πρεσβυτεριανή και Πουριτανική εκκλησίες, άρα επεκτείνεται και σε προτεσταντικά πληθυσμιακά στρώματα. Οι πεπλανημένες αντιλήψεις των εν αγνοία ευρισκομένων μερίδων του πληθυσμού τείνουν να διαβρώσουν την ομαλή λειτουργία των θεσμών της πολιτείας, άρα τίθεται το αίτημα εξόδου από τη δεισιδαιμονία, την πλάνη και την ανωριμότητα, που είναι και το κεντρικό αίτημα του Διαφωτισμού. Ο χομπσιανός στοχασμός έθεσε, επομένως, ως στόχο, με δεδομένη την αναγκαστική συνύπαρξη διαφοροποιημένων γνωσιολογικών επιπέδων, τη συγκρότηση μιας πολιτικής θρησκείας και της αντίστοιχης θεολογίας, ώστε να επιτυγχάνεται η συνεχής συνάρθρωση θρησκείας και πολιτικής, δια του εναρμονισμού των προτύπων θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής. Κρίνοντας ότι η παραγωγή πεπλανημένης συνείδησης είναι εγγενές χαρακτηριστικό του ανθρώπινου είδους, ο Χομπς επιλέγει να ιδιοποιηθεί τη χρήση της υπέρ του (κρατικού) λόγου. Αυτό σημαίνει, στη συνάφειά μας, ότι σε κάθε πλαίσιο εννόμων επιταγών ρύθμισης του ατομικού διάγειν θα πρέπει να εγγραφεί ένα θεολογικό υπόλειμμα κανονιστικότητας, το οποίο να φροντίζει να συνδέει, προς τη χρεία ικανώς, το παραδοσιακό θεολογικό επιχείρημα με το νεότευκτο λόγο της κρατικής σκοπιμότητας.³⁷⁵

Ακριβώς στο πλαίσιο αυτής της στρατηγικής οικειοποίησης του ιδεολογικού στοιχείου, ο Χομπς αναπτύσσει μία υλιστική μεταφυσική περιορίζοντας το πεδίο των υπαρκτών σε οντότητες που ικανοποιούν τον έλεγχο της αισθητηριακότητας, ήτοι σε σώματα και νοητικά συμβάντα. Η αρχή της οντολογικής απλότητας χρησιμοποιείται για τον εξοβελισμό των φυσικών ριζών της θρησκείας, μειώνοντας δραστικά τη μέχρι τούδε ανεξέλεγκτη υποστασιοποίηση εννοιών και όντων, δηλαδή ακυρώνοντας τον παραδοσιακό τρόπο νομιμοποίησης της εξουσίας, ήτοι τη μετατροπή του φόβου της ανώριμης συνείδησης σε πίστη στο υπερφυσικό και, κατόπιν, την αναζήτηση κανονιστικών και συμπεριφορικών αρχών από αυτό. Με αυτό τον τρόπο εκτιμάται ότι το ποίμνιο θα αποσπασθεί από την προσκόλληση του στους παραδοσιακούς φορείς νομιμότητας και θα ελκυσθεί στο εσωτερικό τυπολογιών εξαναγκασμένης συναίνεσης που σχετίζονται με την (αστική) νομική μορφή της σύμβασης και θα απορρίψει τη μορφή της ένορκης προσωπικής εξάρτησης του φεουδαρχισμού. Το θρησκευτικό φαινόμενο ανάγεται από τον Χομπς σε ζήτημα ιδεολογικής κυριαρχίας και γίνεται κατανοητό σε δύο επίπεδα:

-Σε σχέση με το επιστημολογικό ερώτημα της επαρκούς γνώσης.

-Σε σχέση με το ευρύτερο ζήτημα της συγκρότησης του πολιτικού, όπου η θρησκεία, θεωρούμενη ως έμφυτο δεδομένο της ανθρώπινης φύσης οφείλει να παίζει σημαντικό ρόλο.

Εάν, όπως υποστηρίζει ο Χομπς, το ανθρώπινο υποκείμενο συγκροτείται γλωσσικώς, άρα η όποια δημιουργία τεχνουργημάτων, όπως το κράτος, δεν μπορεί να νοηθεί παρά με τη διαμεσολάβηση του γλωσσικού μέσου και, επιπροσθέτως, εάν κάθε εμπρόθετη κοινωνική δράση είναι σχεσιακή υπό όρους κατανομής ισχύος και ο καταμερισμός γνώσης/άγνοιας θα ακολουθεί τον καταμερισμό εργασίας, τότε η γνώση θα τείνει εγγράφεται στον κοινωνικό

³⁷⁵ Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Γ' έκδοση, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2003, σ. 128-137 σποράδην.

σχηματισμό ως ο κύριος εξουσιαστικός πόρος³⁷⁶. Έπεται ότι οι προλήψεις αυτών που διαβιούν «βάσει της νοητικά ακατέργαστης εμπειρίας»³⁷⁷. Θα πρέπει να ουδετεροποιηθούν ώστε να εξουδετερωθούν οι προ-νεωτερικοί εκκλησιαστικοί αναδιπλασιασμοί (επίγειος-επουράνιος κόσμος) για να ανοιχθεί ο αναγκαίος θυμικός και εννοιακός χώρος για τους αναδιπλασιασμούς της αστικής νεωτερικότητας (κράτος-κοινωνία ιδιωτών). Έτσι, όπως το περιγράφει ο Χομπς, ανάμεσα στη φυσική και την πολιτική κατάσταση δεν στέκει η άβυσσος της Πτώσης αλλά μια κοινή εξουσία³⁷⁸ που να διασφαλίζει την ιδιοκτησία «που, με αμοιβαίο συμβόλαιο, αποκτούν οι άνθρωποι ως αντάλλαγμα της απεμπόλησης του καθολικού τους δικαιώματος»³⁷⁹. Σε αυτή την κοινή εξουσία η Χάρις ενός υπερφυσικού όντος στερείται παντός ρόλου. Άλλωστε οι σπόροι της θρησκείας, δηλαδή ο φόβος και η άγνοια δεν έχουν τίποτα το *ειδικώς θρησκευτικό* αλλά συνιστούν μέρος μιας ανθρωπολογικής διάγνωσης που κάνει ο Χομπς ως προς τα αίτια της επικράτησης της Πολιτείας του Σκότους. Αυτό που επείγει δεν είναι η διακρίβωση της Χάριτος αλλά η μέριμνα μετριασμού των ατομικών συμφερόντων, των οποίων η αποενοχοποίηση από την παλαιά ασκητική ηθική απειλεί την ομαλότητα της γενικής κοινωνικής συμβίωσης. Η βία που εκλύεται από την εξατομικευμένη απόπειρα εκάστης εγωιστικής ατομικότητας να συσσωρεύσει ισχύ επιτάσσει την υποταγή του υφισταμένου εκκλησιαστικού θεσμικού πλαισίου στον ορθοπρακτικό γνώμονα και στον θεσμικό ενδιάμεσο που είναι το Κράτος και που μόνο αυτό μπορεί να εγγυηθεί τη μακροπρόθεση επιβίωση των υποκειμένων από τη βία της ίδιας τους της φυσικής ύπαρξης. Από τη στιγμή που η γλώσσα επιτρέπει την *προβολή* ενός ανοικτού μέλλοντος, η προβολική αυτή δυνατότητα καθιστά οδυνηρά προφανές το γεγονός της λήξης του βίου του ατόμου, εμπειρία που παράγει μια ριζική ανασφάλεια άρα και την ανάγκη εξασφάλισης του μέλλοντος. Ως εκ τούτου το υποκείμενο που βιώνει αυτή την εμπειρία θα τείνει να συσσωρεύει ισχύ ώστε να διασφαλίσει τις μελλοντικές του ανάγκες, στο μέτρο του δυνατού. Όμως, το συσσωρεύον υποκείμενο ταχύτατα αντιλαμβάνεται ότι και η *ίδια η διαδικασία συσσώρευσης* πρέπει να κατασφαλιστεί, διαπίστωση που εκτινάσσει τις σωρευτικές ανάγκες και προϋποθέσεις, εκλύοντας τεράστιες ποσότητες άγχους που δεν αγκυροβολεί σε αντικείμενα καθώς αφορά *a fiction of the mind*. Μέχρι την εποχή συγγραφής του *Λεβιάθαν* ο τρόπος αντίδρασης στον παραπάνω μηχανισμό ήταν δια της υπόθεσης αόρατων οντοτήτων, επί των οποίων τα άτομα εναπόθεταν τις ελπίδες τους. Υπό το αστικό κοσμοείδωλο, που έχει ήδη καταλάβει κύριες θέσεις στο νομικό, πολιτικό, πολιτειακό πεδίο, συνεπεία της σχετικής κυριαρχίας στην παραγωγή, αυτή η διαδικασία βραχυκυκλώνεται διότι είναι ήδη σε εξέλιξη και διαρκώς επιταχύνεται η διάλυση του μεσαιωνικού ιεραρχικού σύμπαντος και των μεταφυσικών του βεβαιοτήτων. Η εξέλιξη αυτή οδηγεί στη δραματική αύξηση των δυνατοτήτων αυτοκαθορισμού που όμως συνοδεύεται από εξίσου δραματική αύξηση του κινδύνου αυτοκαταστροφής λόγω λανθασμένης δράσης, απόφασης, πράξης. Η ένταξη του θεολογικού στο πολιτικό, υπό την αιγίδα του τελευταίου, με όχημα την αληθή φύση της αισθητηριακής λειτουργίας συνιστά το μεθοδολογικό προαπαιτούμενο για την επιτυχή μετάπτωση της ανθρωπότητας από την ερεβώδη στη διαφωτισμένη εποχή. Μέσω αυτής της υπαγωγής διευκολύνεται η συγκρότηση του υπολογιστικού υποκειμένου που κατασκευάζεται για να κατοικήσει την νεωτερική πολιτική κοινότητα. Ο περιορισμός του υπαρκτού στον φαινόμε-

³⁷⁶ Λίποβατς Θ. – Δεμερτζής Ν., *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*, Β' έκδοση, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1998.

³⁷⁷ Λ, 46:292. σελ. 14-15.

³⁷⁸ Υπό αυτή την έννοια η χομπσιανή ανθρωπολογία είναι ιδιαιτέρως *αισιόδοξη*.

³⁷⁹ Λ, 15:213-214

νο κόσμο, που επιτελεί ο νομιναλιστικός εμπειρισμός του Χομπς, αποβλέπει στη μέγιστη δυνατή μείωση της εκ του άγχους προκαλούμενης ψυχικής δυσφορίας και επιτρέπει την απελευθέρωση του ελλόγου στοιχείου που υπνώττει στον άνθρωπο, καθώς καταλύεται το σύνολο των μη εμπειρικών ψυχικών βαρών που είχαν συγκεντρώσει αιώνες αυταίτιας ανωριμότητας. Αυτή η υλιστική κατανόηση του υποκειμένου και η πολιτική θρησκεία που ο Χομπς οικοδομεί επί αυτής της κατανόησης καθιστά δυνατές μια σειρά πολιτικών πρακτικών που βασίζονται στον ορθολογικό και μετρήσιμο κίνδυνο του κυριάρχου και όχι στον φυσικό φόβο και την άγνοια που παρέχει βάση πολιτικής νομιμοποίησης στις δυνάμεις του σκότους, ενώ η ρύθμιση της απρόσκοπτης επιδίωξης της ατομικής ευδαιμονίας προσανατολίζει τα άτομα προς τη συσσώρευση εμπορευμάτων απόλαυσης και αναπαραγωγής της ζωής, ουδετεροποιώντας το μέλλον άρα και το εξ αυτού προερχόμενο άγχος, καθιστώντας το μέλλον, τρόπον τινά, *τυποποιημένο*.

Κεφάλαιο πέμπτο

Ο Θεός ως Σώμα

5.1 Θεολογία ad Seculum. Κατάληψη, εκτροπή και ανανοηματοδότηση της αποσυντιθέμενης θεολογικής ορολογίας και αποσταθεροποίηση του φαντασιακού σχηματισμού του Ancien Regime. Απόσυρση του Θεού ως ενεργού παράγοντα από τον κτιστό κόσμο δια της ομογενοποιήσεως του νεωτερικού κοσμοειδώλου. Φαινόμενα εναντίον Ουσιών

Τον 17^ο αιώνα παρατηρείται το φαινόμενο της ανάπτυξης μιας πρωτότυπης προσέγγισης του Υπερφυσικού, μια *κοσμική* Θεολογία, η οποία είχε μια σχετικά σύντομη αλλά ιδιαίτε-
τως επιτυχημένη σταδιοδρομία. Η ιδιαιτερότητα αυτού του τύπου *υλιστικής* θεολογίας ή-
ταν ότι επωάστηκε και εκδηλώθηκε από κοσμικούς για κοσμικούς. Οι πρωταγωνιστές της,
εκ των οποίων βεβαίως ο Χομπς είναι από τους σημαντικότερους, δεν ήταν μέλη του κλή-
ρου, μάλιστα συνήθως ανήκαν στο ακραίο αντικληρικαλιστικό στρατόπεδο, αλλά παραταύ-
τα γνώριζαν εις βάθος τα ιερά κείμενα της χριστιανικής θρησκείας και ζητούσαν να τα ερ-
μηνεύσουν εντός κοσμικού πλαισίου, στο μέτρο του δυνατού. Τα έργα όπου ανέλυαν τις
θεολογικές τους απόψεις δεν μπορούν να χαρακτηριστούν συστηματικές θεολογικές πραγ-
ματείες και δεν ενδιαφέρονταν να εισδύσουν εις βάθος σε κάποιο συγκεκριμένο κείμενο
του Κανόνα (επιστολές Παύλου, Γένεση, η επί του όρους Ομιλία, Αποκάλυψη). Όμως ασχο-
λήθηκαν εκτεταμένα και με ριζοσπαστικό προσανατολισμό με κλασικά θεολογικά θέματα,
όπως η φύση και οι ιδιότητες του Θεού, η Αγία Τριάδα, οι Άγγελοι, οι Δαίμονες, η μετά θά-
νατον ζωή, η Ευχαριστία, η Σωτηρία κ.ά.

Η παραχθείσα αυτή Θεολογία μπορεί να χαρακτηριστεί χωρίς αμφιβολία *κοσμική* έχοντας
υπόψη το απλούστερο κριτήριο: είχε γραφτεί από λαϊκούς και απευθυνόταν αποκλειστικά
σε λαϊκούς, ακριβέστερα σε εγγράμματους, ενήλικες άρρενες κατόχους επαρκούς εργαλει-
ακής ισχύος ώστε να έχουν την δυνατότητα αυτοκαθορισμού της πορείας του βίου τους.
Αυτού του τύπου η δραστηριότητα, η ενασχόληση λαϊκών με θεολογικά ζητήματα δεν ήταν
πάντα επιτρεπτή από το θεσμικό πλαίσιο των κοινωνιών της δυτικής Ευρώπης. Τον 12^ο
αιώνα δημιουργείται στα Πανεπιστήμια η Θεολογία ως γνωστικό αντικείμενο που αφορά
την *υπερφυσική* γνώση³⁸⁰ και προστατεύεται, ταυτοχρόνως, από επικίνδυνες διαβρώσεις
από το προνόμιο ότι επιτρέπεται να διδάσκεται αποκλειστικά από κληρικούς εφοδιασμέ-
νους με το κατάλληλο πτυχίο. Αυτή η προστατευτική ζώνη γύρω από την Θεολογία φθίρει-
ται ανεπαισθήτως αλλά σταθερά ήδη από τον 14^ο αιώνα. Ο 14^{ος} αιώνας είναι η απάντηση
της διανόησης στον προβληματικό γάμο Πίστης και Λόγου που ονομάστηκε Σχολαστικισμός.
Η απάντηση κομίζεται δια του Νομιναλισμού, ο οποίος πλέον διδάσκει ότι δεν μπορούν να
εξάγονται συμπεράσματα εμπειρικής ή λογικής υφής σε σχέση με πράγματα που υπερβαί-
νουν την εμπειρία ή/και τον Λόγο, διανοίγοντας μια πλάγια δίοδο προς τον αγνωστικισμό.

³⁸⁰ Δηλαδή, να διδαχθούν και να σχολιάσουν το κλασικό εγχειρίδιο, που ήταν οι *Προτάσεις*, του Πέ-
τρου του Λομβαρδού, οι οποίες ήταν χωρισμένες σε 4 Κεφάλαια: 1. Ο Θεός, 2. Η Δημιουργία (προ
Χριστού), 3. Η Ενσάρκωση και η Λύτρωση, 4. Τα Μυστήρια. (Ασημακόπουλος Μ.-Τσιάντουλας Α., *Η
Ιστορία και η Θεωρία των Επιστημών κατά τον Μεσαίωνα*, ΕΑΠ, Πάτρα, 2001, σελ. 93).

Η διάβρωση εντείνεται τον πρώτο αιώνα της Μεταρρύθμισης, καθώς όλο και περισσότερα γνωστικά αντικείμενα διδάσκονται από λαϊκούς. Επιπροσθέτως, το Πανεπιστήμιο θα απωλέσει το προνόμιο να είναι ο μοναδικός ή ο κύριος χώρος διανοητικής δραστηριότητας. Οι Νέες Μοναρχίες και οι Αυλές τους, οι Ακαδημίες ακόμη και οι Εκδοτικοί Οίκοι μετατρέπθηκαν σε πεδία συγκεντρώσεως και συζητήσεως θεμάτων φυσικής και υπερφυσικής γνώσης³⁸¹. Η συνεχής ανάπτυξη της ιατρικής και της παιδαγωγικής οδηγούσε στη συνεχή και συνεχώς αυξανόμενη παραγωγή ατόμων εξειδικευμένης γνώσης, κυρίως του μεσαιού αστικού χώρου, των οποίων η επιστημονική δραστηριότητα επίσης διεμβόλιζε το πεδίο της Θεολογίας. Εντός αυτού του πεδίου, η μεσαιωνική αντίληψη περί Θεού τον θεωρούσε πανίσχυρο, πανάγαθο και ενεργά παρεμβατικό επί της Δημιουργίας του, με μοναδικό κώλυμα της παντοδυναμίας του την υιοθέτηση λογικών αντιφάσεων. Υποστηρίζεται ότι η ανάπτυξη του αραβικού αριστοτελισμού και η αυξανόμενη επιρροή του στη δυτική διανόηση εξανάγκασε την λατινική χριστιανοσύνη να εισαγάγει μια έλλογη μέθοδο δικαιολόγησης της πίστης, η οποία, στην αντιπαράθεσή της με έναν αντίπαλο για τον οποίο η χριστιανική αποκάλυψη δεν είχε νόημα, δεν μπορούσε να υποστηριχθεί αποτελεσματικά με μόνα τα μέσα της βιβλικής αυθεντίας και της Εκκλησίας³⁸². Επικουρικώς της εκκλησιαστικής *auctoritas* έρχεται να συντρίξει η *ratio* ως ο λόγος που εκκινεί από την πίστη ώστε να οδηγήσει τη θετική της αξιολόγηση. Δεν διαφωνώ με την προσέγγιση αυτή, ως προς την άμεση παρούσα αιτία της ανάπτυξης της κριτικής της μεταφυσικής από το κίνημα που ονομάστηκε Σχολαστικισμός, επισημαίνω όμως ότι συνιστά παρανόηση ότι η αριστοτελική φιλοσοφία ήταν το κύριο διανοητικό ρεύμα του Σχολαστικισμού. Ο Πλατωνισμός παρέμενε ισχυρός πόλος σκέψης και μπορούσε να χρησιμοποιηθεί επίσης για την καταπολέμηση του αλλόθρησκου αντιπάλου. Η επιλογή του αριστοτελικού *corpus* και η γοητεία που ασκούσε σε μεγάλο αριθμό στοχαστών της εποχής οφείλεται στις επιλογές που έδινε και τις δόδους που άνοιγε στην νεότευκτη αστική τάξη να καταπολεμήσει τον ρεαλισμό της Καθολικής Εκκλησίας εντός του νέου τρόπου οργάνωσης, παραγωγής και διάδοσης της γνώσης, του Πανεπιστημίου (της Εκκλησίας της αστικής τάξης). Η λέξη *universitas* στον μεσαίωνα σήμαινε το όλον, το σύνολο. Αυτός είναι δε και ο επιλεχθείς, αντί του *collegium*, όρος των αστών για την ονομασία των εμπορικών και βιοτεχνικών τους ενώσεων. Η πρώτη πανεπιστημιακή *universitas* συμπήχθηκε στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού από τους εκεί καθηγητές και τον κανονισμό της αντέγραψε σχεδόν το σύνολο των υπολοίπων Πανεπιστημίων. Στο Πανεπιστήμιο της Μπολόνια η πρωτοβουλία δημιουργίας *universitas* ανήκε στους αλλοδαπούς φοιτητές της Σχολής με στόχο την προστασία των συμφερόντων και δικαιωμάτων τους. Αυτή καθαυτή η επιλογή συγκρότησης *universitas* υποδηλώνει την προσέλκυση καθηγητών και φοιτητών στο σύμπαν της αστικής τάξης καθώς οι ευγενείς και η Εκκλησία δεν συγκροτούσε συλλόγους. Έδρα της αστικής ενδο-θεολογικής αντιπολίτευσης στη Ρωμαϊκή Εκκλησία ήταν καθόλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα το Πανεπιστήμιο του Παρισιού³⁸³. Πριν, επομένως, πραγματευθούμε το status του Θεού στον *Λεβιάθαν*, κρίνω σκόπιμο να εκθέσω εν συντομία μερικούς κομβικούς σταθμούς της πορείας του σηματοδοτούμενου «Θεός» από την απαρχή της Σχολαστικής σκέψης μέχρι της εποχής εκδόσεως του αναλυόμενου κειμένου. Θα περιοριστώ

³⁸¹ Funkenstein Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the 17th century*, Princeton University Press, Princeton N.J, 1986, p. 3-6.

³⁸² Κονδύλης Τάκης, *Η κριτική της Μεταφυσικής στη Νεώτερη Σκέψη*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1983, σελ. 31.

³⁸³ Δρακόπουλος Π, *Μεσαίωνας - Ελληνικός και Δυτικός*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 2002, σελ. 204.

αυστηρώς στην πραγμάτευση των στοιχείων εκείνων που, κατά την εκτίμησή μου, συμβάλουν στην κατανόηση του χειρισμού που ζητήματος της ύπαρξης της (χριστιανικής;) Θεότητας από τον Χομπς στη συνάφεια της παρούσης εργασίας.

Η αντίληψη ότι η θρησκεία εφευρέθηκε από τους ισχυρούς της εποχής με αποκλειστικό σκοπό τη διασφάλιση της υπακοής των μαζών είναι ιστορικά ανακριβής, καθώς το θρησκευτικό φαινόμενο είναι ιδιαίτερος περίπλοκος και πολυσύνθετος ολικό κοινωνικό γεγονός για να αναχθεί σε αυτή τη μάλλον απλουστευτική υπόθεση. Όμως η αντίληψη αυτή είναι απολύτως απαραίτητο συστατικό της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας, η οποία επείγεται να απομυστικοποιήσει το Πολιτικό, δείχνοντας πειστικά ότι η συγκρότηση Πολιτικών Κοινοτήτων ήταν απολύτως ανεξάρτητη από οποιαδήποτε υπερφυσική δραστηριότητα και ότι το υπερβατικό στοιχείο δεν μπορούσε να συνεχίσει να είναι η βάση της πολιτικής υπακοής και της κρατικής νομιμότητας. Αυτό που είναι σημαντικό για τον Χομπς δεν είναι η ακρίβεια της ιστορικής περιγραφής αλλά ο κατατεμαχισμός και η θραυσματοποίηση των βασικών ιδιοτήτων του υποκειμένου του φεουδαρχικού φαντασιακού σχηματισμού, ώστε να εκκαθαριστεί, στο μέτρο του ανθρωπίνως δυνατού, το ψυχικό έδαφος για τη θέσμιση, ως εάν επί άγραφης δέλτου, μιας άλλου τύπου και διαφορετικής σύνθεσης υποκειμενικότητας. Η άποψη ότι «I count religion but a childish toy [...] Might first made kings»³⁸⁴ είναι βαθύτατα πολεμική και αποσκοπεί στην ουδετεροποίηση των ποιοτικώς διαφορετικών ιεραρχικών σφαιρών της φεουδαρχίας, όπου το πνευματικό ipso facto προηγούνταν και ρύθμιζε το κοσμικό.

Όπου βάλλεται η θεία νομοθεσία η ανθρώπινη, φυσικά, δεν μπορεί να μείνει στο απυρόβλητο: «οι νόμοι διατηρούν την εγκυρότητά τους, όχι γιατί είναι δίκαιοι αλλά γιατί είναι νόμοι. Αυτό είναι το μυστικό θεμέλιο της εξουσίας τους· δεν έχουν κανένα άλλο [...] Είναι συχνά φτιαγμένοι από ανόητους και πολύ πιο συχνά από ανθρώπους που, από μίσος προς την ισότητα, χάνουν την ισονομία· πάντα [...] φτιάχνονται από ανθρώπους με κούφια αρχές [και εξουσίες], που δεν είναι σε θέση να δώσουν λύση σε τίποτα. Δεν υπάρχει άνθρωπος που να διαπράττει εγκλήματα τόσο χονδροειδώς, ευρέως και κανονικώς από εκείνα που διαπράττουν οι νόμοι. Όποιος τους υπακούει επειδή είναι δίκαιοι, δεν τους υπακούει, όπως θα όφειλε, για δίκαιο λόγο»³⁸⁵. Διαπιστώνεται η απόπειρα γενικής ανοικείωσης τόσο της θρησκείας όσο και της νομοθεσίας μέσω της μολυσματικής εμβάπτισης και των δύο αυτών συνιστωσών του κοινωνικού δεσμού σε ένα ρεύμα ριζικού σχετικισμού που επιχειρεί να αποσυνθέσει τους συνδετικούς ιστούς του ancient regime. Με όπλο την αρχή της οντολογικής απλότητας η μαχόμενη αστική προβληματική επιχειρεί να υποσκάψει την ιδεολογική ισχύ των πυρηνικών φαντασιακών σημασιών της φεουδαρχίας ως προς τη δυνατότητα να εγκαλεί τα υποκείμενα στην αποδοχή μιας μεταφυσικής και πολιτικής τάξης και της σύστοιχης οργάνωσης και ιεράρχησης των δομών εξουσίας που συνιστά υπερβατικά εντεταλμένο αιώνιο και ανυπέρβλητο Όλον³⁸⁶. Σε αυτή την έγκληση ενότητας υπό το πρίσμα της αναλ-

³⁸⁴ Marlow Christopher, *The Jew of Malta*, Prologue. Πηγή: <https://gutenberg.org/files/901/901-h/901-h.htm>

³⁸⁵ Μονταίνι ντε Μισέλ, *Δοκίμια, Βιβλίο 3^ο*, (Περί της εμπειρίας), μετφρ. Φ. Δρακονταειδής, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2005, σελ. 373, (πλάγια δικά μου).

³⁸⁶ Dollimore, 2004:15.

λοίωτης υπερφυσικής τάξης αντιπαράκειται το πολυσύνθετο της πραγματικότητας και η πολυμορφία του μερικού:

«Απέχω τόσο από το να αγριεύομαι, βλέποντας πως υπάρχει διάσταση ανάμεσα στις κρίσεις μου και στις κρίσεις των άλλων και από το να μη βρίσκω πεδίο συμβιβασμού με την κοινωνία των ανθρώπων, επειδή έχουν διαφορετικές αντιλήψεις και βουλές από τις δικές μου, ώστε αντιθέτως, όπως το γενικό πρόσταγμα της Φύσης είναι η ποικιλία – περισσότερο μάλιστα στα μυαλά παρά στα σώματα [...] βρίσκω πολύ πιο σπάνιο να δούμε να συγκλίνουν οι διαθέσεις και τα σχέδιά μας [...] Το πλέον κοινό χαρακτηριστικό είναι η ανομοιότητα»³⁸⁷.

Η άποψη για τη ύπαρξη ενός γενικού και καθολικώς ισχύοντος δικαιοῦ συστήματος αποδεικνύεται ότι συνιστά πράξη παραπειστικής παραγνώρισης του τοπικού νόμου ως οικουμενικής νόρμας κανονιστικότητας:

«We may dispute as much as we please, that moral virtues are in the human mind by habit, not by nature; that generous spirits are led by reason, but the herd by reward and punishment; that the mind must be set straight, like a crooked stick, by bending it the contrary way»³⁸⁸.

Όμως, ποιος ωφελείται από την παραπάνω ενέργεια;

«ειλικρινά, σα σκέφτομαι αυτά τα συστήματα που ευδοκμούν παντού στις μέρες μας, δεν βλέπω τίποτα περισσότερο από μια συγκεκριμένη συνομωσία των πλουσίων, που μεριμνούν για τα συμφέροντά τους υπό το όνομα και το σχήμα της πολιτείας. Επινοούν παντός είδους τεχνάσματα και απατεωνιές, πρώτα για να διασφαλίσουν τα άνομα κέρδη τους και δεύτερο για να εκμεταλλευτούν τον μόχθο και τη δουλειά των φτωχών αγοράζοντάς την όσο πιο φτηνά μπορούν. Όταν οι πλούσιοι αποφασίζουν πως αυτά τα τεχνάσματα πρέπει να λάβουν την ευλογία της κοινωνίας – της κοινωνίας που περιλαμβάνει και τους φτωχούς – τα βαφτίζουν νόμους»³⁸⁹.

Βλέπουμε εδώ τον ίδιο τύπο κριτικής που κυριαρχεί στην πραγμάτευση του θρησκευτικού φαινομένου στο δεύτερο μέρος του *Λεβιάθαν*, όπου ο Χομπς αποδομεί «όλες εκείνες τις διδασκαλίες, οι οποίες τους βοηθούν (ενν. την Εκκλησία και τους λειτουργούς της) να διατηρήσουν την κατοχή της πνευματικής κυριαρχίας, αφού πρώτα την κατακτήσουν»³⁹⁰. Να αναγνωρίσεις ότι το Δίκαιο και η Ηθική πηγάζουν από το έθιμο, αντί από τη θέληση ενός υπερφυσικού και πανίσχυρου όντος είναι να αντιστρέψεις τη φορά του ιδεολογικού πειθαναγκασμού, διότι «όπως υφαίνονται οι επινοήσεις των ανθρώπων, έτσι και ξηλώνονται. Ο τρόπος είναι ο ίδιος, αλλά η τάξη είναι αντεστραμμένη»³⁹¹. Παρενθετικά, δεν είναι νομίζω περιττό να σημειωθεί ότι εδώ, λίγες σελίδες πριν το τέλος ενός κειμένου 700 υψηλής πυκνότητας σελίδων, ο Χομπς αφήνει να διαφανεί ο κύριος στόχος και το διακύβευμα του έρ-

³⁸⁷ Μονταίνι ντε Μισέλ, *Δοκίμια, Βιβλίο 2^ο*, (Περί της ομοιότητας των παιδιών προς τους Πατέρες), μετφρ. Φ. Δρακονταειδής, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2005, σελ. 586, (πλάγια δικά μου).

³⁸⁸ Bacon Francis, *The Advancement of Learning*, p. 156.

Ανάκτηση από: http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1433/Bacon_AdvancementLearning0414.pdf.

³⁸⁹ More Thomas, *Ουτοπία*, σελ. 156 στο *Τρία κείμενα για τη Ουτοπία*, (Ουτοπία, Νέα Ατλαντίς, Νήσος των Παιν), μετφρ. Γρ. Κονδύλης, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007.

³⁹⁰ Λ,47:315.

³⁹¹ Ό.π.:319.

γου: η απόκτηση και διατήρηση της «spirituall Sovereignty»³⁹² Αυτή δε είναι και η *μόνη* περίπτωση που η έννοια της κυριαρχίας κοσμεύεται με τον επιθετικό προσδιορισμό *πνευματική* στο σύνολο του *Λεβιάθαν*. Συνεχίζοντας το νήμα που έχουμε υφάνει μέχρι εδώ, γίνεται αντιληπτό από τα αμέσως προεκτεθέντα η ισχυρή πεποίθηση που διακατείχε κομβικούς στοχαστές της πρώιμης νεωτερικότητας για αυτό που μάλλον άνετα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, με σύγχρονη ορολογία, φαινόμενο της ψευδούς συνείδησης, υπό την έννοια της ισχυρής εσωτερίκευσης αμφισβητήσιμων πεποιθήσεων και πίστεων τα οποία προκαλούσαν το δέος και τον φόβο των ατόμων, εμποδίζοντας μια νηφάλια και απροκατάληπτη σκέψη και συνειδητοποίηση των αντιφάσεων υπό τις οποίες ήταν εξαναγκασμένα να εκδιπλώνουν το νυχθημερήσιο πράττειν τους. Νομίζω ότι έχει δειχθεί ότι η αναγεννησιακή και μετααναγεννησιακή αστική κριτική σκέψη διαθέτει, αν όχι τον όρο, τουλάχιστον μια αρκούντως επεξεργασμένη αντίληψη της έννοιας της ιδεολογίας, την οποία και χρησιμοποιεί κατά το δοκούν εναντίον του θεολογικού αντιπάλου. Η επίθεση ενάντια στη θέση ότι υφίσταται μια αιώνια προνοιακή τάξη πραγμάτων ήταν ταυτόχρονα και άρνηση της αναγκαιότητας και χρησιμότητας των ιδεολογικών και μεταφυσικών κατηγοριών αυτής της τάξης στη δικαιολόγηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Ως αποτέλεσμα αυτή καθαυτή η ύπαρξη της πραγματικότητας ετέθη σε αγκύλες, όπως δείχνει η εμμονή της εποχής με τη διχοτομία πραγματικό – φαινομενικό. Οι αντιφάσεις του φεουδαρχικού κοινωνικού σχηματισμού εκβάλλουν και αίρονται στο και από το μυστήριο της πίστης, που ενοικεί πέραν και έξωθεν του Λόγου. Κατά το χρονικό διάστημα του βίου του Χομπς (1588-1679) το άλμα από την αγγογόνο συνειδητοποίηση της αντίφασης στην ηρεμία της πιστιοκρατικής επίλυσής της γινόταν διαρκώς δυσχερέστερο. Με τα λόγια του Μονταίν: «Το πραγματικό πεδίο και αντικείμενο της παραπλάνησης είναι τα *άγνωστα* πράγματα: πρώτον επειδή το *παράδοξο* τους προσδίδει *κύρος*· δεύτερον, επειδή δεν υπακούουν στους συνηθισμένους μας συλλογισμούς, μας αφαιρούν τα μέσα να τα καταπολεμήσουμε [...] Έτσι, συμβαίνει τίποτα να μη γίνεται τόσο *σταθερά* πιστευτό από ό,τι ξέρουμε λιγότερο»³⁹³. Και επιβεβαιώνει ο Bacon: «the more absurd and incredible any divine mystery is, the greater honor we do to God in believing it; and so much the more noble the victory of faith»³⁹⁴. Το χωρίο είναι αμφίσημο καθώς δεν μπορεί κανείς εύκολα να αποφασίσει αν πίσω από τις γραμμές εντοπίζεται ευσεβής φόβος θεού ή ανεπαίσθητη δηλητηριώδης ειρωνεία. Be that as it may, ας προχωρήσουμε στο κυρίως θέμα του κεφαλαίου: την θέση του Θεού στον στοχασμό του Χομπς, όπως αυτός αναπτύσσεται στον *Λεβιάθαν*.

5.2 Ο Θεός της αιτιότητας, εντός των ορίων του φυσικού Λόγου

«Για να γνωρίσουμε τι είδους λατρείας του Θεού *διδάσκει το φυσικό φως*, θα αρχίσουμε με τις ιδιότητές Του. Προφανώς, η πρώτη που θα πρέπει να του αποδοθεί είναι η ύπαρξη. Διό-

³⁹² Άρα, η πρόταση «εφόσον το σύμπαν είναι το σύνολο όλων των σωμάτων, δεν υφίσταται κανένα τμήμα που να μην είναι επίσης σώμα» επιδέχεται εξαιρέσεων (Λ,34:33).

³⁹³ Μονταίνι ντε Μισέλ, *Δοκίμια, Βιβλίο 1^ο*, (Ότι πρέπει μετρημένα να φροντίζει κανείς να κρίνει τις θείες επιταγές), μετφρ. Φ. Δρακονταειδής, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2005, σελ. 288, (πλάγια δικά μου).

³⁹⁴ Bacon Francis, *The Advancement of Learning*, p. 218.

Ανάκτηση από: http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1433/Bacon_AdvancementLearning0414.pdf.

τι δεν είναι δυνατόν να επιθυμεί κανείς να τιμήσει κάτι που θεωρεί ανύπαρκτο»³⁹⁵. Άρα, ο Θεός, σύμφωνα με την παραπάνω θέση, υπάρχει. Γιατί; Διότι είναι αδύνατον να *επιθυμεί κανείς να τιμήσει ένα ον που θεωρεί ανύπαρκτο*. Ναι αλλά το ζήτημα δεν είναι εάν κανείς επιθυμεί να τιμήσει έναν ανύπαρκτο θεό αλλά εάν ο θεός, που θεωρεί ως υπαρκτό ον, όντως υπάρχει. Διότι, όπως ο ίδιος ο Χομπς γράφει: «Από [...] την άγνοια της διάκρισης των ονείρων και των άλλων ισχυρών φαντασιών από το όραμα και την αίσθηση προέκυψε το μεγαλύτερο μέρος της αρχαίας ειδωλολατρικής θρησκείας, που περιελάμβανε τη λατρεία σατύρων, φαύνων, νυμφών κ.ο.κ, καθώς και η *σημερινή* αντίληψη απαίδευτων ανθρώπων για τις νεράιδες, τα φαντάσματα, τα δαιμόνια και τη δύναμη των μαγισσών [...] Όσον αφορά τις νεράιδες και τα περιφερόμενα φαντάσματα, η αντίληψη για αυτά έχει νομίζω *σκοπίμα* διδαχθεί ή απλά επιτραπεί, έτσι ώστε να κρατηθεί *αξιόπιστη* η χρήση του εξορκισμού, των σταυρών, του αγιασμού και άλλων τέτοιων *επινοημάτων* των αγίων ανθρώπων. Παρόλ' αυτά, ο Θεός μπορεί αναμφίβολα να προκαλέσει υπερφυσικές οπτασίες, αλλά η αντίληψη ότι το κάνει τόσο συχνά, ώστε οι άνθρωποι να τις φοβούνται περισσότερο απ' ό,τι την επίσχεση ή την ανατροπή της φυσικής πορείας (πράγμα που αυτός μπορείς επίσης να προκαλέσει) δεν είναι σύμφωνη με τη χριστιανική πίστη. Μολοντούτο, *κακοί* άνθρωποι, με την *πρόφαση* ότι ο Θεός μπορεί να κάνει τα πάντα, έχουν το θράσος να λένε οτιδήποτε τους *εξυπηρετεί*, ακόμα κι αν δεν το πιστεύουν. Το καθήκον του σώφρονος ανθρώπου είναι να τους πιστεύει *μόνον μέχρι το σημείο εκείνο όπου τα λεγόμενά τους επιβεβαιώνονται από τον ορθό λόγο*. Εάν διαλυόταν αυτός ο προληπτικός φόβος για τα πνεύματα και μαζί του η ονειρομαντία, η ψευδοπροφητεία και όλα εκείνα τα συμπαρομαρτούντα τους, με τα οποία κάποιοι *επιδέξιοι και φιλόδοξοι* εξαπατούν τους *απλοϊκούς*, οι άνθρωποι θα ήσαν πιο κατάλληλοι απ' ό,τι τώρα για πολιτική υπακοή» (Λ,2:92, πλάγια δικά μου).

Το απόσπασμα ενέχει με ευσύνοπτο τρόπο το πρόβλημα που καλείται να λύσει ο Χομπς καθώς και τη στρατηγική επίλυσης που έχει επιλέξει. Ο Χομπς επιθυμεί να κατασκευάσει ένα θεωρητικό πλαίσιο που να προσφέρει μια εναλλακτική θεολογία της ιστορικής χριστιανικής ορθοδοξίας. Αυτή η εναλλακτική θεωρία δεν μπορεί να φαίνεται ότι αντιτίθεται στις βασικές δογματικές θέσεις της επικρατούσης *religion pretendue reformee* της εποχής του και της χώρας του. Η απόρριψη επιλεγμένων θέσεων της παραδοσιακής θεολογικής σκέψης θα πρέπει να γίνει προσεκτικά και ανεπαισθήτως. Έτσι, ο Χομπς αναγνωρίζει, ως οφείλει και ως μέρος της έμμεσης στρατηγικής προσέγγισης που ακολουθεί, την ύπαρξη του Θεού. Τη συνδέει όμως με την αδυνατότητα της επιθυμίας απόδοσης τιμής σε ον που θεωρείται ανύπαρκτο. Στο δεύτερο απόσπασμα όμως, όπως άλλωστε και στο κεφάλαιο 12 *Περί Θρησκείας*, παραθέτει οντότητες (φαύνοι, νύμφες, σάτυροι) που ο χριστιανισμός τις θεωρεί ανύπαρκτες χωρίς αυτό να εμποδίσει διόλου ανθρώπους άλλων χρονικών περιόδων (εδώ της Αρχαιότητας) να τους αποδίδουν και ύπαρξη και τιμές, πράγμα που θα φαινόταν ως η μέγιστη ασέβεια στους οπαδούς της χριστιανικής θρησκείας, τον 17^ο αιώνα. Άρα η αποδοχή της ύπαρξης του Θεού περικλείεται εντός των ορίων του φυσικού λόγου και της δυνατότητας του να παραγάγει έλλογη δικαιολόγηση της πρότασης αυτής. Άλλωστε, ο Χομπς δεν περιορίζεται να παραθέσει ανύπαρκτα όντα άλλων εποχών αλλά φροντίζει να υποδείξει και οντότητες που και στη εποχή του θεωρούνταν υπαρκτές. Μάλιστα, παραθέτει μαζί *νεράιδες, φαντάσματα, δαιμόνια και μάγισσες*. Δηλαδή, συμπαρατάσσει όντα που παραδέχεται η Εκκλησία (δαιμόνια, μάγισσες) και ο λαός (νεράιδες, φαντάσματα), συμπλέκοντας το απο-

³⁹⁵ Λ,31:417, πλάγια δικά μου.

τέλεσμα της άγνοιας με αυτό της φιλοδοξίας. Ακόμη, το χωρίο διακρίνει σαφώς το ανθρωπολογικό υλικό επί του οποίου θα δοθεί η μάχη της επικράτησης του Διαφωτιστικού προγράμματος: από τη μια πλευρά είναι οι απαίδευτοι, οι κακοί, οι φιλόδοξοι, οι επιδέξιοι, οι ονειρομάντες, οι ψευδοπροφήτες, οι διακινητές του πεπλανημένου και παραπλανητικού λόγου και από την άλλη πλευρά στέκεται ο επαίτων, ο σώφρων άνθρωπος του κριτικού στοχασμού και του ορθού λόγου, αυτός που οφείλει να διαλύσει τον *προληπτικό* φόβο ώστε να εκκαθαριστεί το έδαφος για την αναγνώριση του πραγματικού φόβου, αυτού του βίαιου θανάτου, που μαζί με την ορθή χρήση του Λόγου είναι η μοναδική διέξοδος από τη χαοτική και θανατηφόρα συνύπαρξη των *φύσει* διαχωρισμένων ατόμων προς την ειρηνευμένη Πολιτική Κοινότητα υπό την καθοδήγηση του Κυρίαρχου. Στον βαθμό που η κλασική πολιτική και μεταφυσική θεωρία πρόσφερε στον θεολογικό αντίπαλο μερικά από τα πιο πειστικά, άρα και πιο επικίνδυνα, όπλα του και στο μέτρο που η πίστη στην Αποκάλυψη συνιστά την ιδεοτυπική περίπτωση παρεμπόδισης των ατόμων να έχουν πρόσβαση στην επιστημονική αλήθεια που φέρεται να κομίζει ο Χομπς και εφόσον οι *natural seeds of religion* είναι εγγεγραμμένες φύσει στο ανθρώπινο ψυχισμό, η κριτική της θρησκείας είναι το υποχρεωτικώς αναγκαίο προαπαιτούμενο της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας. Εν προκειμένω, λοιπόν, η φαινόμενη πεποίθηση του Χομπς ότι ο Θεός υπάρχει, εδράζεται επί του λεγομένου κοσμολογικού επιχειρήματος με σύντομη αναφορά στο επιχείρημα του ευφυούς σχεδιασμού. Ας δούμε πως το διατυπώνει ο Χομπς:

1. «Η περιέργεια ή η αγάπη για τη γνώση των αιτίων μας οδηγεί από την εξέταση του αιτιατού στην αναζήτηση του αιτίου, και μετά στην αιτία του αιτίου, έως ότου καταλήξουμε κατ' ανάγκη στη σκέψη, ότι υπάρχει μια αιτία, η οποία δεν οφείλεται σε καμιά προηγούμενη αιτία, αλλά είναι αιώνια. Αυτή η άνθρωποι την αποκαλούν Θεό. Έτσι είναι αδύνατο να επιχειρήσουν οποιαδήποτε ενδελεχή διερεύνηση των φυσικών αιτίων και να μην οδηγηθούν (*without being inclined thereby to believe*), μέσα από αυτήν, στην πεποίθηση ότι υπάρχει ένας αιώνιος Θεός, όσο κι αν δεν μπορούν να σχηματίσουν στο νου τους γι' αυτόν μια ιδέα ανάλογη με τη φύση του. Όπως ακριβώς και ένας εκ γενετής τυφλός, ακούγοντας ότι οι άνθρωποι ζεσταίνονται με τη φωτιά και νιώθοντας κι ο ίδιος ζέστη όταν κάθεται κοντά της, μπορεί εύκολα να αντιληφθεί και να βεβαιωθεί ότι υπάρχει κάτι που αποκαλείται φωτιά και που είναι η αιτία της ζέστης που αισθάνεται. Ωστόσο δεν μπορεί να φανταστεί με τι μοιάζει, ούτε να την αναπαραστήσει νοητικά όπως εκείνοι που βλέπουν. Το ίδιο και από τα ορατά φαινόμενα αυτού του κόσμου και τη θαυμαστή τάξη τους μπορεί κανείς να συναγάγει ότι υπάρχει και μια αιτία τους, εκείνη δηλ. που οι άνθρωποι αποκαλούν Θεό – χωρίς να έχει στο νου του ούτε την ιδέα ούτε την εικόνα του» (Λ,11:176).
2. «Διότι εκείνος που παρατηρώντας ένα οποιοδήποτε αποτέλεσμα επάγει την αμέσως προηγούμενη αιτία του και μετά την αιτία αυτής της αιτίας, εγκύπτοντας στην αναζήτηση των αιτιών, θα συμπεράνει τελικά, όπως ακόμα και οι ειδωλολάτρες φιλόσοφοι ομολογούσαν, ότι υπάρχει ένα πρώτο κινούν, δηλ. μια πρώτη και αιώνια αιτία όλων των πραγμάτων· εκείνη δηλαδή που οι άνθρωποι υπονοούν (*mean*) με το όνομα Θεός» (Λ,12:180).
3. Και συμπληρωματικά:

- «Εκείνος που θα αποδώσει στον Θεό αποκλειστικά ό,τι υπαγορεύει ο φυσικός Λόγος, πρέπει να χρησιμοποιήσει είτε αρνητικά κατηγορήματα, όπως άπειρος, αιώνιος, ακατανόητος, είτε υπερθετικά, όπως ύψιστος, άγιος, δημιουργός, και μάλιστα όχι με τον σκοπό να δηλώσει τι είναι ο Θεός (διότι αυτό θα τον περιέκλειε μέσα στα όρια της φαντασίας μας), αλλά το πόσο πολύ τον θαυμάζουμε και πόσο πρόθυμοι είμαστε να τον υπακούσουμε» (Λ,31:418).
- «Οι διαμάχες για τη φύση του Θεού αντίκεινται στην απότιση τιμής προς αυτόν, εφόσον είναι δεδομένο ότι στο φυσικό βασίλειο του Θεού ο μοναδικός τρόπος να γνωρίσουμε οτιδήποτε είναι με τον φυσικό Λόγο, δηλαδή στη βάση των αρχών της φυσικής επιστήμης. Αυτές όχι μόνο απέχουν τα μέγιστα από το να μας διδάξουν οτιδήποτε για τη φύση του Θεού, αλλά δεν μπορούν να μας φωτίσουν ούτε για τη δική μας φύση, ούτε για τη φύση του ασημαντότερου έμβιου όντος. Όταν λοιπόν οι άνθρωποι συζητούν τις ιδιότητες του Θεού στη βάση των αρχών του φυσικού Λόγου, τον ατιμάζουν, διότι στα κατηγορήματα που αποδίδονται στο Θεό δεν μετρά η σημασία της φιλοσοφικής αλήθειας, αλλά η σημασία της ευσεβούς πρόθεσης να του απονεμηθεί η ύψιστη δυνατή τιμή» (Λ,31:419-420).
- «Και επειδή οι λέξεις³⁹⁶, και επομένως οι ιδιότητες του Θεού, αντλούν το νόημά τους από τις συμφωνίες και τις αποφάσεις των ανθρώπων, δηλωτικά τιμής κατηγορήματα είναι όποια θα ορίσουν οι άνθρωποι» (Λ,31:421).
- «Το αναφερόμενο στις Γραφές ότι είναι καλύτερο να υπακούς το Θεό παρά τον άνθρωπο, έχει θέση στο βασίλειο του Θεού μετά από συμφωνία και όχι εκ φύσεως» (Ο.π).

5.3 Σχολιασμός της Χομπσιανής Αποδείξεως Υπάρξεως του Θεού

5.3.1 Αποδόμηση της Χριστιανικής Ανθρωπολογίας και Αντιπερισπασμός δια της αλλαγής του θέματος της έρευνας.

Το δεύτερο μέρος του *Λεβιάθαν* προφανώς έχει ως στόχο την αποσυσκευασία της παραδοσιακής πολιτικής θεολογίας – καθολικής και μεταρρυθμισμένης, ως την εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση για τη βιώσιμη εφαρμογή του αστικού προγράμματος, όπως αυτό διαμορφώνεται στην мерκαντιλιστική φάση της εξέλιξής του. Όμως, παραδόξως, για να το επιτύχει θεωρεί πως πρέπει να ξεκινήσει την απόπειρα με την ανάλυση της κατ' αίσθηση αντίληψης με έμφαση στην αίσθηση της όρασης. Στην πρώτη παράγραφο του 1^{ου} κεφαλαίου συνδέει

³⁹⁶ Μεταφράζω την φράση «And because words (and consequently the attributes of God)» ως «Και επειδή οι λέξεις, και επομένως οι ιδιότητες του Θεού» αντί της ελληνικής μετάφρασης «Επειδή οι λόγοι ...» διότι η μετάφραση του κειμένου δεν δίνει την πρέπουσα έμφαση στο γεγονός ότι, στα πλαίσια του χομπσιανού υπερ-νομιναλισμού, «αληθής και ψευδής είναι ιδιότητες της ομιλίας και όχι των πραγμάτων» (Λ,4:106), άρα των λέξεων δια των οποίων εκφέρεται το ομιλιακό ενέργημα και η «κατανόηση δεν είναι παρά αντίληψη προκαλούμενη από την ομιλία» (Λ,4:110). «Γι' αυτό, όταν μιλάμε, πρέπει να προσέχουμε τις λέξεις, γιατί αυτές [...] αποκτούν [...] μια σημασία που πηγάζει από την ιδιοσυστασία, τη διάθεση και τα συμφέροντα του ομιλητή» (Λ,4:110-111).

τη σκέψη με την αναπαράσταση ιδιοτήτων των φαινομένων αντικειμένων³⁹⁷. «Πρωταρχή όλων αυτών είναι ό,τι αποκαλούμε αίσθηση, διότι στον ανθρώπινο νου δεν υπάρχει αντίληψη που να μην έχει πρώτα, υλικά ή μερικά, αποτυπωθεί στα αισθητήρια όργανα. Τα *υπόλοιπα* συνάγονται από τούτη την πρωταρχή»³⁹⁸. Εδώ υποφώσκει μια συγκεκριμένη, πιστιοκρατικού τύπου, θέση: για να κατανοηθεί η θρησκεία ή η πολιτική, εν γένει το ανθρώπινο πράττειν και σκέπτεσθαι, *δεν απαιτείται η πρότερη κατανόηση αποκεκαλυμμένης γνώσης ή της φύσης και των ιδιοτήτων του Θεού*, αλλά αρκεί η εμβάθυνση στη λειτουργία του ανθρώπου όπως είναι και ευρίσκεται, ήτοι ένα σώμα μείγμα πάθους-λόγου, σε κατάσταση απομόνωσης από τον κόσμο και το είδος του.

Ο Χομπς σκιαγραφεί το ανθρώπινο νοεόν ως αποτέλεσμα σύγκρουσης φυσικών δυνάμεων. Ο κόσμος βομβαρδίζει τον νου με εικόνες που πιέζουν τον οφθαλμό (πρωτίστως αλλά όχι αποκλειστικά), δημιουργώντας νοητικά απεικασματα που αποθηκεύονται στη μνήμη. Ο νους ανακαλεί συνεχώς από το μνημονικό αποθετήριο εικόνες, επί των οποίων προσκολλώνται ιδέες επί των οποίων επικάθονται ονόματα, ώστε να καταστεί δυνατή η εκφορά τους, στον έσω εαυτό και στους συνομιλητές μας. Δηλαδή, η διαδικασία λογισμού απέχει αρκετά βήματα από την καθαρή, την καθαυτό άμεση βιωματική εμπειρία των εξωτερικών αντικειμένων: παράγουμε και συνδυάζουμε ονόματα, που εκπροσωπούν ιδέες, που εκπροσωπούν φαντασιώσεις, που εκπροσωπούν μνήμες, που εκπροσωπούν φθίνουσες αισθητηριακές προσλήψεις, που εκπροσωπούν αντικείμενα. Το σημείο-κλειδί δεν είναι η εισερχόμενη πίεση που αενάως ασκεί ο κόσμος αλλά το ποιόν της ενεργητικής και δημιουργικής απάντησης του νου κατά την εξερχόμενη κινητική δραστηριότητα. Τότε ο νους παράγει ροπή που, μεγεθυνόμενη καθώς εκπέμπεται από τα αισθητήρια όργανα, μετατρέπεται σε πάθος, που είτε ελκύει είτε απωθεί από το αντικείμενο που αναφέρεται. Η αρχαία σκέψη, φιλοσοφική και εκκλησιαστική, επικάλυπτε αυτή τη φυσική διαδικασία με τη χρήση ευγενούς ορολογίας (ψυχή, ευδαιμονία, αρετή, τιμή, αξιοπρέπεια κ.λ.π) ενώ τώρα μόλις αυτή άρχισε να περιγράφεται και να αξιολογείται ορθώς και με την πρέπουσα νηφαλιότητα, υποστηρίζει εμμέσως ο Χομπς. Στο σημείο αυτό, ο απολυταρχικός Χομπς είναι ο ριζοσπαστικότερος των Ισοπεδωτών (Levellers). Και αυτό που ισοπεδώνει, από την πρώτη παράγραφο του 1^{ου} Κεφαλαίου του *Λεβιάθαν* είναι η χριστιανική σύλληψη του ανθρώπου. Η Βίβλος απεικονίζει τον Άνθρωπο ως πλάσμα που δημιουργήθηκε κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού, ο οποίος και του ενέπνευσε ζωή εκ του μηδενός. Όμως ο Άνθρωπος παρακούει τον Θεό και ακολουθεί η απώλεια της παραδείσιας κατάστασης, η Πτώση. Κατά τη μετα-πεπτωκτική κατάσταση ο Άνθρωπος είναι ένα ον που άγεται και φέρεται από το βάρος του προπατορικού αμαρτήματος, ανίκανος να λυτρωθεί παρά μόνον με την επέμβαση της Θείας Χάριτος/Πρόνοιας. Σύνολη η χριστιανική θεολογία στηρίζεται σε αυτή την, αξιωματικώς δεκτή, ικανότητα που πεπτωκτός Ανθρώπου, σύμφωνα με την οποία, αν και υπαίτιος για την Πτώση του μολαταύτα διαθέτει τη δυνατότητα να αναγνωρίσει και κατανοήσει τον Λόγο του Θεού και να δεξιωθεί τη Θεία Χάριν για να λυτρωθεί από τα *οψώνια της αμαρτίας*. Αυτό το αξίωμα ο Χομπς υποστηρίζει ότι είναι λανθασμένο. Ερωτά: τι ακριβώς αναγνωρίζει και κατανοεί ο άνθρωπος όταν υποστηρίζει ότι έχει αναγνωρίσει και κατανοήσει τον Λόγο του Θεού; Η κατεδαφιστική απάντηση, για το εκκλησιαστικό οικοδόμημα, είναι: αναγνωρίζει και κατανοεί τον εαυτό του, τη δική του εμπειρία. «Βλέποντας ότι δεν υπάρχουν σημεία ή

³⁹⁷ Λ,1:83.

³⁹⁸ Ό.π – πλάγια δικά μου.

καρποί της θρησκείας *παρά μόνο στον άνθρωπο*, δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλλουμε ότι το πνεύμα της θρησκείας ενυπάρχει μόνο στον άνθρωπο» (Λ,12:179). Το συμπέρασμα δεν προκύπτει από τις προκείμενες. Το γεγονός ότι τα σημεία της θρησκείας υπάρχουν μόνο στον άνθρωπο και όχι στα δελφίνια, δεν σημαίνει ότι αναγκαστικά η θρησκεία ενυπάρχει αποκλειστικά στον άνθρωπο. Άλλωστε, έχοντας υπόψη την έμφαση που δίνει ο Χομπς στην παντοδυναμία του Θεού, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ένα τέτοιο όν, εφόσον υπάρχει, μπορεί να φυτέψει το πνεύμα της θρησκείας όπου επιθυμεί. Όμως το ζήτημα εδώ δεν είναι το *non sequitur* της πρότασης, αλλά η προσεκτική ρητορική προετοιμασία του νου του αναγνώστη, ώστε όταν φθάσει στο περί θρησκείας κεφάλαιο να έχει προϋδεασθεί ότι το θρησκευτικό φαινόμενο είναι ανθρώπινο – πολύ ανθρώπινο και είναι αποτέλεσμα ουσιαστικά της άγνοιας της φυσικής επιστήμης, που ο ίδιος εισηγείται ως την ύστατη εγγύηση της επίγειας ευδαιμονίας. Ο αντιπερισπασμός έχει *μετατοπίσει το κυρίως θέμα*, από τη φύση, τις ιδιότητες και το θέλημα του Θεού, την παραδοσιακή ενασχόληση της θεολογίας, στην *ειδικώς θρησκευτική φύση* του ανθρώπου και τα προβλήματα που αυτή θέτει στη συγκρότηση μιας βιώσιμης Πολιτικής Κοινότητας.

5.3.2 Η συνοχή της απόδειξης της ύπαρξης του Θεού, στον *Λεβιάθαν*.

Το δεδομένο της ύπαρξης του Θεού, γεγονός που ο Χομπς πάντα αποδέχεται και ποτέ δεν αρνείται, προκύπτει μέσω *a posteriori* συλλογισμού που ερείδεται στο αυταπόδεικτο της υπάρξεως αιτιοκρατούμενης κινήσεως εντός του παρατηρούμενου κόσμου. Η απόδειξη αρχίζει με τον όρο *curiosity*/περιέργεια, η οποία ορίζεται ως «η επιθυμία να γνωρίσουμε το γιατί και το πώς»³⁹⁹ και χαρακτηρίζεται ως «ηδονή του νού» και πάθος «μοναδικό»⁴⁰⁰ στον άνθρωπο και εξοπλίζεται με την ιδιαιτερότητα το αποτέλεσμά της, δηλαδή «η διαρκής απόλαυση από την συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης»⁴⁰¹, να «υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής ευχαρίστησης».⁴⁰² Αυτό το μοναδικό πάθος, που φύσει προκαλεί τη διαρκή και ακατανίκητη ανάγκη παραγωγής γνώσης, οδηγεί τον άνθρωπο στη συνεχή ζητητική οπισθοχώρηση στην κλίμακα της αιτιακής αλύσωσης, ώσπου να καταλήξει σε μια πρώτη αιτία που δεν οφείλεται σε καμία προηγούμενη αλλά είναι η απολύτως Πρώτη της σειράς και, ισχυρίζεται ο Χομπς, «αιώνια» (Λ,11:176). «Αυτήν η άνθρωποι την *αποκαλούν Θεό*» (Ο.π.). Προσοχή: όχι είναι ο Θεός, *αποκαλείται* έτσι από τους ανθρώπους. Στη δε λατινική έκδοση η φράση απομακρύνεται ακόμη από την περιοχή της χριστιανικής θεολογίας: «ότι υπάρχει μια αιώνια αιτία, δηλ. μια αιτία της οποίας δεν προηγείται καμία αιτία»⁴⁰³. Το όνομα «Θεός» έχει απομακρυνθεί από το κείμενο, προς όφελος μιας θωμιστικού/αριστοτελικού τύπου ορολογίας. Η συμπαράταξη των *έγχρονων εγκόσμιων αιτίων* με την *αιώνια υπερκόσμια αιτία* που τίθεται ως η απολύτως αρχική είναι προβληματική. Η μετάβαση, από την τελευταία κοσμική αιτία προς την αμέσως προηγούμενη υπερφυσική, που δεν οφείλεται σε καμία προηγούμενη, ούτε εντοπίζεται ούτε γίνεται απόπειρα ανάλυσης της μάλλον διότι πρόκειται για κατεξοχήν άλμα πίστης όπου εμπλέκονται φυσική φιλοσοφία με μεταφυσική, μη επιδεχόμενο απόδειξης που εμπλέκει εμπειρικά δεδομένα. Άλλο

³⁹⁹ Λ,6:127.

⁴⁰⁰ Ο.π.

⁴⁰¹ Ο.π.

⁴⁰² Ο.π.

⁴⁰³ LL, p. 62, note 4.

πρόβλημα της χομπσιανής απόδειξης είναι ότι, ακόμη και αν γίνει δεκτή ως έχει, τίποτα δεν εξασφαλίζει ότι η Πρώτη Αιώνια Αιτία είναι ακόμη ενεργώς παρούσα στον κόσμο. Μπορεί να παρατηρηθεί ότι το ζήτημα λύνεται εάν η πρώτη αιτία δεν θεωρηθεί υπό τη γραμμικώς χρονική οριζόντια αλλά υπό την καθέτως δημιουργική οντολογική της διάσταση⁴⁰⁴. Έστω, αλλά έτσι, όπως ακόμη και ο Ockham παρατηρεί, πλήττεται η ενικότητα της Πρώτης Αιτίας. Έτσι, στο ερώτημα: «μπορεί να αποδειχθεί μέσω του φυσικού λόγου ότι υπάρχει μόνο ένας Θεός», ο Όκκαμ, αφού σημειώσει ότι το «όνομα Θεός επιδέχεται ποικίλες περιγραφές», όπως «ο Θεός είναι ένα πράγμα πιο ευγενές και πιο τέλειο από οποιοδήποτε άλλο εκτός από αυτόν παρατηρεί, σε αναφορά προς την πρώτη έννοια της λέξης «Θεός», ότι η ύπαρξη ενός και μόνο ενός όντος που να πληροί την περιγραφή είναι αδύνατη, διότι δεν μπορεί να αποδειχθεί ότι ένα τέτοιο όν υπάρχει, διότι: «Η πρόταση “ο θεός υπάρχει” δεν είναι αυταπόδεικτη, εφόσον πολλοί την αμφισβητούν· ούτε μπορεί να αποδειχθεί από αυταπόδεικτες προτάσεις, στον βαθμό που σε κάθε επιχείρημα κάτι αμφιλεγόμενο ή κάτι που προέρχεται από την πίστη θα προϋποτίθεται· ούτε, προφανώς, μπορεί να γνωσθεί δια της εμπειρίας»⁴⁰⁵.

Αντιθέτως, μπορεί να αποδειχθεί η ύπαρξη του Θεού υπό τη δεύτερη περιγραφή, εάν γίνει δεκτή η αδυνατότητα της επ’ άπειρον αναδρομής για την εύρεση ενός όντος πιο τέλειου και ευγενούς από τον Θεό, «αλλά από αυτό δεν έπεται ότι υπάρχει μόνο ένα τέτοιο ον. Αυτό το παραδεχόμαστε μόνο εκ πίστεως»⁴⁰⁶. Επίσης, μπορεί και αυτή καθαυτή η εμπειρική πρώτη προκείμενη να αμφισβητηθεί. Τίποτα δεν μας αναγκάζει να παραδεχθούμε ότι, λογικώς, καθώς οπισθοχωρούμε προς αίτια του απώτατου χωρο-χρονικού ορίζοντα, για τα οποία δεν διαθέτουμε αισθητηριακή εισροή άρα έχουμε πρόσβαση αποκλειστικά μέσω νοητικού ενεργήματος, αυτά θα ομοιάζουν με τα πλησιέστερα αίτια, για τα οποία διαθέτουμε ικανό εμπειρικό έλεγχο. Δεν υπάρχει το γνωσιοθεωρητικό έδαφος που θα μας επιτρέψει να βεβαιώσουμε ότι η φύση λειτουργεί ακριβώς με τον ίδιο τρόπο τόσο για τις περιπτώσεις που γνωρίζουμε όσο και για αυτές που αγνοούμε. Μάλιστα, εφόσον προχωρήσουμε και ισχυριστούμε ότι η παραπάνω πρόταση είναι αληθής, έχουμε πορισθεί γνώση που εδράζεται επί εσφαλμένης χρήσης της επαγωγικής αρχής. Εν προκειμένω έχουμε κάνει χρήση της αριστοτελικής *καταριθμούσας επαγωγής*, ενός κατά τον F. Bacon προβληματικού τύπου επαγωγής, σύμφωνα με τον οποίο, αμέσως μετά τη συλλογή ελαχίστου εμπειρικού υλικού πραγματοποιεί το άλμα προς τη γενίκευση, οικοδομώντας μια μεταφυσική σε ιδιαιτέρως ασθενές πραγματολογικό έδαφος. Αυτό έχει ως συνέπεια την αποκοπή του νου, άρα και της συνέχειας της ζητητικής έρευνας, από τη φύση και, μέσω της ενοικούσας δογματικής τυπικής λογικής, τη διαιώνιση λεκτικών τύπων κενών περιεχομένου με στόχο τον εξαναγκασμό σε υποταγή αυτών που θα πιαστούν «στις λέξεις, όπως ένα πουλί στις ξόβεργες»⁴⁰⁷, δηλαδή των αμαθών που αποτελούν και την πλειονότητα του πληθυσμού⁴⁰⁸. Η εμμονή μας δε να προβάλλουμε τάξη και κανονικότητα στον κόσμο συνολικά, επειδή παρατηρούμε τάξη και αρμονία σε ένα ελάχιστο τμήμα του παρατηρούμενου περιβάλλοντος ή του εαυτού μας

⁴⁰⁴ Palmer Michael, *The Question of God*, Routledge, N.Y, 2001, p. 53 κ. επ.

⁴⁰⁵ William of Ockham, *Philosophical Writings, A Selection*, trnsl. Philotheus Boehner, The Bobbs-Merrill Company Inc., Indianapolis-N.Y, 1964, p. 139.

⁴⁰⁶ Ό.π, p. 140, πλάγια δικά μου.

⁴⁰⁷ Λ,4:106.

⁴⁰⁸ Βαλλιάνος Περικλής, *Η Επιστημονική Επανάσταση και η Φιλοσοφική Θεωρία της Επιστήμης. Ακμή και Υπέρβαση του Θετικισμού*, ΕΑΠ, Πάτρα, 2001, σελ. 94-95.

συνιστά ανεξέταστη πίστη και ανήκει στα *είδωλα του σπηλαίου*. Δηλαδή, ο ισχυρισμός κάθε αιτία έχει μια προηγούμενη υποστηρίζεται ουσιαστικά από τον, σιωπηλό, ισχυρισμό ότι η φύση είναι εν χώρω και εν χρόνω ομοιόμορφη. Αυτός ο ισχυρισμός είναι αναπόδεικτος. Ομοίως και ο ισχυρισμός ότι είναι αδύνατη η εις άπειρον αναδρομή μπορεί να αμφισβητηθεί. Όπως γράφει ο Χομπς: «το να πούμε ότι ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε, αλλά είναι αιώνιος, στο μέτρο που το αιώνιο δεν έχει αιτία, σημαίνει ότι αρνιόμαστε την ύπαρξη του Θεού»⁴⁰⁹. Εφόσον ο κόσμος υποτεθεί αιώνιος τίποτα δεν εμποδίζει την αιτιακή σειρά να συνεχίζει αιωνίως. Η Λογική δεν μπορεί να μας προσφέρει έγκυρη ενημέρωση για τη *φύση* του χρόνου. Τέλος, δεν μπορεί να αποδειχθεί ότι οι ποικίλες αρκτικές αλυσώσεις αιτιότητας που παρατηρούνται εμπειρικά, εν τέλει συγχωνεύονται σε μία και την αυτή τελική Πρώτη Αιτία. Δεν μπορεί να αποκλειστεί η ύπαρξη περισσοτέρων της μίας από τέτοιες αλυσίδες, όπως, επί παραδείγματι, μια που να τελειώνει στην Πρώτη Αιτία των *grosser bodies*⁴¹⁰ και άλλη που να τελειώνει στην Πρώτη Αιτία των *fluid bodies*.

Η απόδειξη που προσφέρει ο Χομπς εκκινεί από ένα κοινώς αποδεκτό εμπειρικό δεδομένο, την ίδια την άμεση εμπειρία μας ότι υφίστανται σχέσεις αιτιότητας. Από την αρχική αυτή προκειμένη επιχειρεί να μεταβεί στην ύπαρξη μιας αναίτιας Πρώτης Αιτίας, όπερ αδύνατο λόγω της αδυναμίας απόδειξης της μετάπτωσης από την ενδοκόσμια στην αλλόκοσμη αιτιότητα. Η αρχή της αιτιότητας δεν μπορεί να εκστρατεύσει πέραν του προσίδιου οντολογικού της πεδίου, αυτού της αισθητηριακής εμπειρίας. Εκτός του πεδίου αυτού αδυνατεί να παραγάγει αποδεικτική γνώση, έστω και πιθανοκρατικού τύπου. Κάθε απόπειρα απόδειξης της ύπαρξης του Θεού με βάση το πραγματολογικό σώμα των αισθητηριακών δεδομένων είναι προορισμένη να αποτύχει, υπό το πρίσμα της έγκυρης επιστημολογικής απόδειξης και για όσους αυτή έχει νόημα και για όσους είναι ικανοί για τους απαιτούμενους νοητικούς χειρισμούς. Τι θα επιτύχει με τους υπόλοιπους εξαρτάται από τη ρητορική ικανότητα των υπερμάχων της εν λόγω απόδειξης, της διανοητικής κατάστασης των ακροατών τους και του επιπέδου του κοινού νου. Επομένως, η αποδοχή ή απόρριψη μιας επιχειρηματολογίας απόδειξης της ύπαρξης του Θεού εξαρτάται από τη ψυχο-συναισθηματικο-νοητική κατάσταση των αυτών στους οποίους απευθύνονται, παρά από τη χρησιμοποιούμενη λογική ισχύ της επιχειρηματολογίας.

Σοφιστικού τύπου είναι και η αναλογία του εκ γενετής τυφλού μπροστά στην φωτιά. Αυτό που γράφει εδώ ο Χομπς κινείται στα όρια του παράλογου. Ένας εκ γενετής τυφλός έχει απολέσει το 1/5 των αισθητήριων οργάνων του, ομολογουμένως το σημαντικότερο εξ αυτών, όμως αυτό διόλου δεν τον εμποδίζει να γνωρίσει την φωτιά και τις πιθανές βλαβερές συνέπειες της για τον άνθρωπο με την χρήση των υπολοίπων 4 αισθήσεων. Μάλιστα, εάν συγκρίνουμε έναν εκ γενετής τυφλό, ο οποίος έχει εμπειρία της φωτιάς, με έναν υγιή, ο οποίος την αγνοεί, ο εκ γενετής τυφλός γνωρίζει καλύτερα τη συγκεκριμένη φυσική διαδικασία ακόμη και από αυτόν που διαθέτει την πλήρη λειτουργία του συνόλου των αισθητηρίων οργάνων του. Προφανώς, η χρήση της αναλογίας αφορά στον ρητορικό *εξαναγκασμό*

⁴⁰⁹ Λ,31:417.

⁴¹⁰ Η διάκριση στο Λ,34:39 («Εάν όμως ο χαρακτηρισμός “υλικά” εκληφθεί με τον πιο κοινό τρόπο, δηλ, προκειμένου για ουσίες αντιληπτές με τις εξωτερικές μας αισθήσεις, τότε η άυλη ουσία δεν είναι κάτι το φανταστικό, αλλά πραγματικό, δηλαδή μια λεπτή, αόρατη ουσία, με διαστάσεις ίδιες όπως των πιο χονδροειδών σωμάτων») (αντικαθιστώ το «χοντροφτιαγμένων» με «χονδροειδών» στη μετάφραση του «grosser»).

στην πειθώ γιατί «ο σκοπός της ρητορικής είναι να νικήσεις· και αυτό συνίσταται στο να κερδίσεις την συγκατάθεση»⁴¹¹. Άλλωστε σε αυτό τον πειθαναγκασμό αποσκοπεί και η *more geometrico/mathematico* εμμονή του Χομπς, καθότι ένα εκ των ιδιαιτέρων χαρακτηριστικών της μαθηματικής είναι η ικανότητά τους να πειθαναγκάζουν ως προς τους ορισμούς, ομογενοποιώντας το κρίνουν. Για να προκύψει βιώσιμη διαφωνία πρέπει στον ορισμό να αντιπαρατεθεί άλλος ορισμός, εξίσου πειστικός ή/και αποτελεσματικός με αυτόν που πρόκειται να αντικαταστήσει. Για να καταστεί ικανός όμως κάποιος να δίνει ορισμούς οφείλει πρώτα να περάσει από μια μακρά μαθησιακή διαδικασία με συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ήδη αυτή η διαδρομή μειώνει δραστικά τους πιθανούς αντιπάλους της κατεστημένης *nomenclatura*, αφού ο υποψήφιος αιρετικός θα πρέπει να αποδεχθεί να υποβληθεί σε μια μακροχρόνια διαδικασία γνωσιακής *υπόκρισης* (*dissimulation*), όπου τρόπον τινά θα προσποιείται ότι δέχεται ένα επιστημονικό Παράδειγμα και την Αξιωματική του, ενώ στην ουσία το απορρίπτει και ταυτοχρόνως θα πρέπει να αποκρούει τις δυνατότητες ευημερούσας αφομοίωσης που προσφέρει σε ικανές ποσότητες η «κανονική» επιστήμη της εποχής του. Στον βαθμό που το ψυχολογικό προφίλ, που έχει περιγραφεί στο 1^ο κεφάλαιο της παρούσης εργασίας, που σκιαγραφεί ο Χομπς έχει ενσαρκωθεί σε ικανό αριθμό υποκειμένων, άρα έχει αποκηρυχθεί το αγαθό της ελευθερίας (υπό την αρχαία έννοια) και της δικαιοσύνης (ως αποκλειστικό πεδίο δραστηριότητας του Κυρίαρχου) και ενεργητικά καλλιεργείται το αγαθό της ασφάλειας (*protect=oblige*) ώστε ο υπήκοος να οφείλει να *επιλέξει ελεύθερα την υποταγή*, ο αριθμός ατόμων που λογικώς αναμένεται να επιτύχουν να διαπεράσουν τα αλληπάλλληλα πλέγματα επιλογής προσωπικού του θεσμικού μηχανισμού του Πολιτικού Κυρίαρχου, όντας σιωπηροί επιστημολογικοί αντίπαλοι του και διατηρώντας παραλλήλως μια «αλτρουιστική» κοσμοεικόνα, θα είναι ελάχιστος.

Το σοβαρότερο *φιλοσοφικό* ερώτημα που μπορεί να απευθύνει κάποιος στην απόδειξη που προσφέρει ο Χομπς για την ύπαρξη ενός ακατάληπτου θεού είναι αυτό που ο ίδιος ο Χομπς καταγράφει στο *Περί Σώματος*:

«But the knowledge of what is infinite can never be attained by a finite inquirer. Whatsoever we know [...] we learn it from our phantasms· and of infinite whether magnitude or time, there is no phantasm at all· so that it is impossible either for a man or any other creature to have any conception of infinite. And though a man may from some effect proceed to the immediate cause thereof, and from that to a more remote cause, and so ascend continually by right ratiocination from cause to cause· yet he will not be able to proceed eternally, but

⁴¹¹ Χομπς Τομας, *Η Τέχνη της Ρητορικής*, σελ. 20, μετφρ. Γ. Καραμπελας, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα, 2016. Το αγγλικό κείμενο γράφει: «Because the end of rhetoric is victory; which consists in having gotten belief». Θα υποστήριζα ότι η φράση ενέχει μια επιθετική στρατηγική που δεν διαβλέπω στο πρωτότυπο κείμενο της *Ρητορικής*, στον βαθμό που αφήνεται να ίπταται μια αμφιβολία σχετικά με τους θεμιτούς τρόπους απόσπασης της πειθούς. Ο Αριστοτέλης γράφει για τον σκοπό της Ρητορικής: «ου το πείσαι έργον αυτής, αλλά το ιδείν τα υπάρχοντα πιθανά περί έκαστον [...] προς δε τούτοις ότι της αυτής το τε πιθανόν και το φαινόμενον ιδείν πιθανόν» και συνεχίζει «η γαρ σοφιστική ουκ εν τη δυνάμει αλλ' εν τη προαίρεσει· πλην ενταύθα μεν έσται ο μεν κατά την επιστήμην ο δε κατά την προαίρεσιν ρήτωρ, εκεί δε σοφιστής μεν κατά την προαίρεσιν, διαλεκτικός δε ου κατά την προαίρεσιν αλλά κατά την δύναμιν» (Αριστοτέλης, *Ρητορική*, 1355b10-11 & 15-19, μετφρ. Π.Μπασιάκος, Νήσος, Αθήνα, 2016, σελ. 79-81).

wearied will at last give over, without knowing whether it was possible for him to proceed to an end or not» (E.W, Vol. I, p. 410-411, IV:26,1).

Όπως διαπιστώνεται, δηλώνεται ευθαρσώς ότι ένας πεπερασμένος παρατηρητής δεν μπορεί να συναγάγει συμπεράσματα για το ενεργεία άπειρον και ότι, σε περίπτωση που επιχειρηθεί η αιτιακή οπισθοδρόμηση προς την αρκτική και αιώνια Πρώτη Αιτία, το αποτέλεσμα δεν είναι η απόδειξη της υπάρξεως του Θεού με τις δυνάμεις του Φυσικού Λόγου αλλά η αναπόφευκτη διανοητική κόπωση, και μάλιστα εδώ δεν γίνεται η συνήθης διάκριση μεταξύ αμαθών και φιλοσόφων, άρα υπονοείται σαφώς ότι το εγχείρημα είναι μάταιο ως υπερβαίνον, μάλλον, τα όρια του natural reason. Συνεπώς, καταλήγει ο Χομπς «δεν μπορώ να επιδοκιμάσω αυτούς που θριαμβολογούν ότι έχουν αποδείξει (demonstrated) [...] ότι ο κόσμος είχε αρχή» (E.W, Vol. I, p. 412-413). Διαπιστώνεται ότι ο Χομπς διατυπώνει εδώ έναν βαθύτατο σκεπτικισμό σχετικά με την δυνατότητα γνωσιμότητας των ύστατων κοσμολογικών ερωτημάτων, κυρίως λόγω του αναγκάσιου άλματος της επιχειρηματολογίας από το εμπειρικό στο υπερ-εμπειρικό επίπεδο. Ο Λόγος δεν μπορεί να αποφασίσει μεταξύ «μίας ή πολλών αιώνιας αιτίας ή αιτιών» (Ο.π, 411). Βεβαίως, μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι ο Χομπς στο σημείο αυτό δεν είναι περισσότερο σκεπτικιστής από τον Θωμά Ακινάτη, ο οποίος επίσης αρνείται ότι μπορούμε να γνωρίσουμε με μόνο τον φυσικό λόγο εάν ο κόσμος είχε χρονική αρχή. Αυτή τη γνώση την παρέχει αποκλειστικά η Αποκάλυψη. Ο Χομπς αρνείται να επικαλύψει μέσω κομψής κειμενικής διαχείρισης τις σαφέστατα σκεπτικιστικές τάσεις της αρχής του 26^{ου} Κεφαλαίου του *Περί Σώματος*, ως προς την συνοχή της κοσμολογικής απόδειξης που έχει ήδη προσφέρει στον *Λεβιάθαν*, αλλά και δεν επιχειρεί να συμπληρώσει τις ανεπάρκειες της αιτιακής απόδειξης, π.χ προωθώντας στη πρώτη γραμμή της πολεμικής την απόδειξη του ευφυούς σχεδιασμού⁴¹², επιχειρηματολογώντας, π.χ, ότι ακόμη και εάν υποτεθεί ο κόσμος αιώνιος, άνευ της υπάρξεως και ενσκόπου δράσεως του Θείου Παράγοντα θα ήταν σε κατάσταση αιώνιας οντικής έλλειψης⁴¹³.

Από τα παραπάνω διαπιστώνεται μια αμφισημία ως προς την ικανότητα του φυσικού λόγου να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού. Ο Χομπς τότε περιορίζει το εύρος του φιλοσοφικού λόγου σε ότι παράγεται («generated»)⁴¹⁴ περιορισμός που αποκλείει τη θεολογία, τότε επιτρέπει στη φιλοσοφία να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού: «by the light of nature it may be known that there is a God»⁴¹⁵. Ίσως η καλύτερη προσέγγιση θα ήταν αυτή που παραδέχεται ότι η φύση του Θεού είναι ακατανόητη αλλά η ύπαρξή του συμπίπτει με τα όρια του φυσικού λόγου. Είναι όμως ικανοποιητική; Πώς μπορούμε να αποδώσουμε ύπαρξη σε μία οντότητα περί της οποίας αγνοούμε τα πάντα; Ο χομπσιανός σκεπτικισμός δεν περιορίζεται στην άγνοια της φύσης του Θεού αλλά επεκτείνεται και σε άλλα όντα, για τα οποία δέχεται ότι ο λόγος δεν μπορεί να μας δια φωτίσει ως προς τη φύση τους, στη «βάση των αρχών της φυσικής επιστήμης. Αυτές [...] δεν μπορούν να μας φωτίσουν ούτε για τη δική μας φύση, ούτε για τη φύση του σημαντικότερου έμβιου όντος» (Λ,31:419). Ο Χομπς σε κάποια σημεία του

⁴¹² Αν και προφανώς, η απόδειξη του ευφυούς σχεδιασμού είναι επίσης ευάλωτη σε αντιρρήσεις ίδιου τύπου με την αιτιακή, κυρίως πώς να αποφευχθεί η επ' άπειρον αναδρομή ευφυών νοών, μόλις το εγχείρημα υπερβεί το όριο του εμπειρικού κόσμου.

⁴¹³ Hepburn Ronald, *Hobbes on the Knowledge of God*, p. 95 στο *Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays*, ed. M. Cranston & R. Peters, Anchor Books, N.Y., 1972.

⁴¹⁴ E.W, I,I:8, p. 10.

⁴¹⁵ De Cive, 2:21.

έργου του δείχνει να αμφιβάλλει βαθύτατα ως προς την ύπαρξη των απαιτούμενων νοητικών πόρων κατασκευής ενός επαρκούς συλλογισμού απόδειξης της ύπαρξης του Θεού μέσω του φυσικού λόγου.

Σε άλλα πάλι δείχνει ότι δεν θεωρεί ότι υπάρχει αντίφαση μεταξύ της ύπαρξης του Θεού, γνωστής εκ του λόγου, και των ακατάληπτων ιδιοτήτων του. Η ύπαρξη υπολαμβάνεται ως ιδιότητα και η αντίθεση είναι μεταξύ γνώσιμων και αγνώστων ιδιοτήτων του Θεού: «Για να γνωρίσουμε τι είδος λατρείας του Θεού διδάσκει το *φυσικό* φως, θα αρχίσουμε με τις ιδιότητές του. Προφανώς, η πρώτη ιδιότητα που πρέπει να του αποδοθεί είναι η ύπαρξη» (Ο.π:417). Στην ελληνική έκδοση του *Λεβιάθαν*, τα προηγούμενα δύο αποσπάσματα τα χωρίζουν δύο σελίδες. Μέσα σε δύο σελίδες ο Χομπς ισχυρίζεται ότι *προφανώς ο Θεός υπάρχει εκ της διδασκαλίας το φυσικού φωτός* και ότι *ο φυσικός λόγος δεν μπορεί να μας φωτίσει ούτε για το πλέον ασήμαντο έμβιο ον*. Φαίνεται πως ο Χομπς αιωρείται μεταξύ μιας περιεκτικής διευκρίνισης μιας κλασικής πρότασης της φυσικής θεολογίας του Θεϊσμού για τον Θεό και του κοσμολογικού επιχειρήματος όπου ο Θεός γίνεται αντιληπτός ως η Αρχή της Αιτιότητας. Μπορεί όμως ένα όν που εμπλέκεται στην οντολογική τύρβη της αιτιακής αλυσίδας, έστω ως η αρκτική Αιτία του κόσμου, να διατηρήσει την υπερβατικότητα που ενέχει και απαιτεί ο Θεός του Θεϊσμού;

Επίσης, εύλογο είναι το ερώτημα: εάν ο Θεός είναι γνωσιακώς ακατάληπτος ποιο το νόημα της οποιασδήποτε ενασχόλησής μας μαζί του, είτε αυτή είναι λατρευτική, τιμητική, θεολογική, φιλοσοφική ή άλλου τύπου; Εάν, δηλαδή «δεν υπάρχει παρά μόνο ένα όνομα για να δηλωθεί η αντίληψή μας για τη φύση του και αυτό είναι το «ΕΓΩ ΕΙΜΑΙ»⁴¹⁶ τι θα μπορούσαμε να πούμε για τη θεότητα, είτε αντλώντας από το κείμενο της Βίβλου είτε από οποιαδήποτε άλλη πηγή; Τι σημασία έχει ένα όνομα κενό νοηματικού περιεχομένου; Ο Χομπς δίνει μια απάντηση, διακρίνοντας την κατανόηση της λέξης από την κατανόηση του πράγματος: «Όταν η φύση του πράγματος είναι ακατανόητη, συμφωνώ με την Αγία Γραφή, αλλά όταν η σημασία των λέξεων είναι ακατανόητη, δεν μπορώ να συμφωνήσω στην αυθεντία ενός Σχολαστικού» (E.W IV, p. 314). Συμπληρωματικά, ο Χομπς διακρίνει μεταξύ αυτού που είναι ενάντια στο Λόγο και αυτό που είναι υπεράνω του Λόγου: «Παρά το γεγονός ότι πολλά πράγματα στον λόγο του Θεού είναι πάνω από το ανθρώπινο λογικό, πράγμα που σημαίνει ότι με τον φυσικό Λόγο δεν μπορούν ούτε να αποδειχθούν ούτε να αναιρεθούν, ωστόσο δεν έρχονται σε αντίθεση μαζί του» (Λ,32:11). Έτσι, στο παράδειγμα της ομιλίας του Θεού στο όρος Σινά, ο Χομπς παρατηρεί: «Από τους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης, όσους ασκούσαν μόνιμα την προφητική λειτουργία, ορισμένοι ήταν ανώτεροι και άλλοι υποδεέστεροι. Ανώτερος ήταν κατ' αρχήν ο Μωυσής και μετά από αυτόν οι αρχιερείς [...] για όσο χρόνο η αρχιερατεία ήταν βασιλική [...] Αφότου ο λαός των Εβραίων απέρριψε τον Θεό ως βασιλέα, όσοι βασιλείς υποτάχθηκαν στη διακυβέρνηση του Θεού ήσαν και οι κυρίως προφήτες του [...] επομένως ο Μωυσής, οι αρχιερείς και οι ευσεβείς βασιλείς [...] ήσαν όλοι κυρίαρχοι προφήτες. *Δε γνωρίζουμε όμως με ποιόν τρόπο τους μιλούσε ο Θεός*» (Λ,36:66-67-πλάγια δικά μου). Μετά από λίγο ο Χομπς εκκαθαρίζει το έδαφος με τους υπόλοιπους πομπούς του προφητικού λόγου: «Στην εποχή της Καινής Διαθήκης δεν υπήρχε κανένας ανώτατος προφήτης, εκτός από τον Σωτήρα μας [...] (και) δεν βρίσκω κανένα χωρίο, που να

⁴¹⁶ Λ,31:418-9, πλάγια δικά μου.

αποδεικνύει ότι ο Θεός μιλούσε σε υποδεέστερους προφήτες» (Ό.π.:68). Η προφητική λειτουργία, δηλαδή η άμεση και ευθεία επικοινωνία του Θεού με τους θνητούς έχει περιοριστεί στον χρόνο των δύο Διαθηκών, δίνοντας τη δυνατότητα στον κρατικό μηχανισμό να ασκεί απρόσκοπτα τις κατασταλτικές του λειτουργίες επί των ατόμων που θα τολμούσαν να ισχυριστούν ότι έτυχαν θείας εμπνεύσεως. Εδώ ο Χομπς ακολουθεί τη δική του συμβουλή ότι «όταν κάτι γραμμένο μέσα εκεί (ενν. την Βίβλο) είναι πολύ δύσκολο να εξεταστεί από εμάς, τότε απαιτείται να περιορίσουμε τη νόησή μας στις λέξεις και να μη μοχθούμε να εκμαιεύσουμε με τη λογική μια φιλοσοφική αλήθεια από τέτοια μυστήρια, που δεν μπορούν να κατανοηθούν ούτε εμπίπτουν σε οποιοδήποτε κανόνα της φυσικής επιστήμης» (Λ,31:12, πλάγια δικά μου). Άνευ του περιορισμού αυτού τίποτε δεν εμποδίζει τον Χομπς να επιχειρηματολογήσει με την αυτή πειστικότητα ότι το συγκεκριμένο βιβλικό απόσπασμα είναι *εναντίον* του Λόγου όσο και η σύνθετη φράση *incorporeal substance* ή όποιο από τα πολλά σχολαστικιστικά λεκτικά παράδοξα στα οποία τόσο αποφασιστικά αντιτίθεται. Παραμένει, βεβαίως, και το ερώτημα: Πώς είναι δυνατόν να αναγνωριστεί ως ενάντια στο λόγο κάτι το οποίο είναι υπέρ λόγον; Με ποιο κριτήριο θα πραγματοποιηθεί το συγκεκριμένο κριτικό ενέργημα; Η διάκριση μεταξύ ακαταληψίας του πράγματος και της λέξης δεν μπορεί να βοηθήσει. Πως θα γίνει πρακτικά ο διαχωρισμός; Πως γνωρίζουμε ότι η προ οφθαλμών ακατανοησία οφείλεται σε όνομα ή πράγμα; Για να επιτευχθεί μια έγκυρη διάκριση θα πρέπει να έχουμε κάποιου τύπου *ανεξάρτητη και απολύτως έγκυρη* πρόσβαση ή εμπειρία στο πράγμα καθαυτό, βάσει της οποίας εκ των υστέρων θα μπορούσε να επέλθει μια κρίση ουσίας επί του εν λόγω πράγματος. Εντός της Σχολαστικής κοσμοεικόνας, όπου ο κόσμος συλλαμβάνεται ως μια κατιούσα ιεραρχία, φθινόντων ως προς την οντολογική ένταση όντων, κάτι τέτοιο είναι μάλλον εφικτό. Αλλά στο εσωτερικό του χομπσιανού σύμπαντος της συνεχούς φρενιτιώδους άμορφης κίνησης, ακόμη και εάν γίνεται δεκτή η ύπαρξη του Θεού, η ασυνέχεια που προβάλλεται μεταξύ αυτού και των κτιστών όντων είναι τόσο ριζική και οι βαθμίδες που παρεμβάλλει η επιστημολογία του Χομπς μεταξύ του πράγματος και της κατ' αίσθησιν αντίληψης του ανθρώπινου είδους τόσο πολλές, που η εμπειρία του πραγματικού κόσμου καθίσταται εξαιρετικά δυσχερής, επισφαλής και υπό διαρκή διακινδύνευση για τους φιλοσόφους και απολύτως αδύνατη για τους υπολοίπους. Εάν οφείλουμε να περιορίζουμε τη νόησή μας στις λέξεις και μόνο στις λέξεις, τότε κάθε λόγος περί Θεού προορίζεται να αποσυντεθεί, εγκαταλελειμμένος στην εγγενή του έλλειψη νοήματος. Ο Χομπς θα μπορούσε να δώσει τη συνήθη απάντηση που έχει προκειμένου για τέτοιου τύπου επιθέσεις και να ισχυριστεί ότι οι επιθετικοί προσδιορισμοί με τους οποίους κοσμούμε τον Θεό αφορούν την τιμή που οφείλουμε να του αποδίδουμε και όχι ιδιότητες που όντως διαθέτει διότι «η λατρεία που του προσφέρουμε, αποτελεί καθήκον, και κατευθύνεται [...] από όσους κανόνες τιμής ο Λόγος υπαγορεύει στους αδύνατους έναντι των ισχυροτέρων» (Λ,31:417). Όμως, αυτή η οφειλόμενη τιμητική ενέργεια, η οποία βεβαίως έχει εντελώς συγκεκριμένο τελετουργικό και ορολογία άρα δεν είναι μορφολογικά και περιεχομενικά αδιάφορη ώστε να μπορεί να τελείται από τον οποιονδήποτε και οποτεδήποτε, προσφέρεται στη βάση ποιάς λογικής ακριβώς; Η απάντηση δεν μπορεί παρά να μας επιστρέψει στη βιβλική αφήγηση. Αυτή αποτελείται από λέξεις, δια των οποίων οι συγγραφείς των επιμέρους κειμένων παραθέτουν τα έργα του Θεού. Πού και πώς θα ευρεθεί το κριτήριο σύμφωνα με το οποίο θα επιλέξουμε ποια τιμητικά επίθετα είναι τα αρμόζοντα; (και αυτό χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη το πρόβλημα του κριτηρίου ως τέτοιο).

Ο τρόπος που ο Χομπς πραγματεύεται το θέμα της ύπαρξης και φύσης του Θεού οδηγεί τη θεότητα στην οδό προς το υπερ-πέραν, καθώς έχει σχεδιαστεί για να αυξήσει την αίσθηση της *ασυνέχειας* Θεού-Κόσμου και την *απόσταση* Θεού-Ανθρώπου, ώστε πρακτικά ο Θεός να είναι για τη (δυτική) ανθρωπότητα *αδιάφορος* και εκτός πάσης νοητικής/θυμικής εμβέλει-ας. Ταυτοχρόνως, όπως θα δούμε παρακάτω, επιχειρεί, παραδόξως, και την αντίθετη κίνη-ση. Δηλαδή, επιχειρεί την *προσγείωση* του Θεού στον πλανήτη Γη, μέσω της έμμεσης, στην αγγλική έκδοση του 1651 και της ευθείας παραδοχής στην λατινική του 1668 ότι ο Θεός είναι Σώμα/έχει σωματικότητα. Η προσγείωση της θεότητας οφείλει να επιτευχθεί από τη χομπσιανή «θεολογία» διότι πρέπει να τεκμηριωθεί λογικώς η αναγκαία συμπλοκή των πα-ρακάτω νοηματικών συνδέσεων:

-Ο Θεός διαθέτει σωματικότητα.

-Ο Κόσμος είναι μια ντετερμινιστική μακρό-δομή με τον Θεό ως την Πρώτη Αιτία.

-Η χομπσιανή εσχατολογία που προορίζεται να αντικαταστήσει την παραδοσιακή εκτυλίσ-σεται σε επίγεια χωρο-χρονική διάσταση.

-Έπεται από τις άνωθεν προτάσεις ότι υπάρχει επαφή Θεού-Κόσμου, άρα η ριζική ασυνέ-χεια που επιχειρείται να οικοδομηθεί, σχετικοποιείται, για την ικανοποίηση άλλων εξίσου θεμελιωδών όψεων της πολεμικής θεωρίας του Χομπς⁴¹⁷.

5.4 Deus est corpus

Στο 34^ο Κεφάλαιο του Β' Τμήματος του *Λεβιάθαν*, ο Χομπς γράφει, ακολουθώντας τη γλωσ-σική του φιλοσοφία και επιχειρώντας να αναδιατυπώσει κρίσιμους όρους της Αγίας Γραφής ώστε να χρησιμοποιήσει το νέο νόημα για να στηρίξει πολιτικά συμπεράσματα: «Η λέξη σώμα, στη γενικότερη εκδοχή της, σημαίνει αυτό που πληροί ή καταλαμβάνει ένα συγκεκριμένο χώρο ή μια υποθετική θέση· και δεν εξαρτάται από τη φαντασία, αλλά αποτελεί πραγματικό τμήμα αυτού που αποκαλούμε σύμπαν. Διότι εφόσον το σύμπαν είναι το σύνολο όλων των σωμάτων, δεν υφίσταται κανένα τμήμα του που να μην είναι επίσης σώμα [...] την ποικιλία της εμφάνισής τους, (ενν. των σωμάτων) που είναι αποτέλεσμα της ποικιλίας των τρόπων επενέργειας των σωμάτων επί των αισθητηρίων οργάνων μας, την αποδίδουμε σε μεταβολές των επενεργούντων σωμάτων και την ονομάζουμε συμβεβηκότα των σωμά-των αυτών. Σύμφωνα με αυτήν την *εκδοχή* (acceptation of the word), υπόσταση (substance) και σώμα (body) σημαίνουν το ίδιο πράγμα· επομένως το “ουσία άυλη” είναι λέξεις που, εάν συνδεθούν, αλληλοαναιρούνται» (Λ,34:33, πλάγια δικά μου). Σε συνδυασμό με το ακό-λουθο απόσπασμα: «Όλα τα υπόλοιπα ονόματα δεν είναι παρά στερούμενοι νοήματος ή-χοι, και είναι δύο ειδών. Το πρώτο είδος περιλαμβάνει τα νεότευκτα ονόματα, των οποίων το νόημα δεν εξηγείται από κανένα ορισμό [...] Το άλλο είδος περιλαμβάνει όσα ονόματα δημιουργούνται με τη σύνθεση δύο άλλων ονομάτων, των οποίων οι ονομασίες είναι αντι-φατικές και ασυμβίβαστες, όπως το όνομα ασώματο σώμα ή το παρόμοιο ασώματη ουσία [...] όταν μια απόφαση είναι ψευδής, η σύνθεση των δύο ονομάτων, που την αποτελούν ενωμένα σε ένα όνομα, στερείται παντελώς νοήματος» (Λ,4:109).

⁴¹⁷ Hepburn, 101-102.

Έπεται εμμέσως αλλά σαφέστατα ότι, εφόσον, όπως αναγνωρίζει ο Χομπς, ο Θεός υπάρχει, είναι σώμα. Στο λατινικό κείμενο του Παραρτήματος του *Λεβιάθαν* που εκδόθηκε το 1668, η φράση είναι «Affirmat quidem Deum esse Corpus»⁴¹⁸. Εδώ πρέπει να επισημανθεί η εξής αμφισημία. Η λατινική γλώσσα δεν διαθέτει οριστικό ή αόριστο άρθρο άρα η φράση μπορεί να αποδοθεί ως «Ο Θεός είναι σώμα» αλλά και ως «Ο Θεός είναι ένα σώμα». Εάν προτιμηθεί η πρώτη μετάφραση ο Χομπς είναι πανθεϊστής, εάν προτιμηθεί η δεύτερη τότε συνδυαστικά με την αντίληψη ότι το σύμπαν είναι άθροισμα κινούμενων υλικών σωμάτων, η λέξη «Θεός» χάνει ολοκληρωτικά το παραδοσιακό νόημά της, χωρίς να λησμονούμε επίσης ότι, εάν ο Θεός είναι ένα σώμα δηλαδή μέρος του σύμπαντος, «τότε δεν μπορεί να προϋπήρξε από το σύμπαν και να το δημιουργήσει, αφού το μέρος, ως μέρος, δεν μπορεί να προηγηθεί χρονικώς του όλου στο οποίο ανήκει»⁴¹⁹. Η έμμεση παραδοχή της σωματικότητας του Θεού προκύπτει από τον συλλογισμό:

α. ότι υπάρχει είναι σώμα

β. ο Θεός υπάρχει,

μαζί με την παρόμοια:

α1. ότι είναι υπόσταση είναι σώμα

β1. Ο Θεός είναι υπόσταση,

άρα από α+β και α1+β1 συνάγεται ότι ο Θεός είναι σώμα. Βεβαίως, η αποδοχή αυτού του συμπεράσματος προϋποθέτει την εξίσωση υπόστασης και σώματος, προϋπόθεση που οι αντίπαλοι του Χομπς ανέτως θα μπορούσαν να την αρνηθούν, ισχυριζόμενοι ότι υπάρχουν υποστάσεις που δεν είναι σώματα. Αλλού, γράφει ότι με το όνομα «πνεύμα» κατανοούμε ένα φυσικό σώμα αλλά τέτοιας λεπτότητας που δεν γίνεται αντιληπτό από τις αισθήσεις αλλά αυτό που συλλαμβάνεται είναι σχήμα χωρίς χρώμα, όπου εκ της υπάρξεως του σχήματος συνάγεται η ύπαρξη διαστασιακότητας, άρα η ύπαρξη πνεύματος σημαίνει την ύπαρξη ενός πράγματος που ενέχει διαστάσεις⁴²⁰. Εδώ ο Χομπς παίζει με τις λέξεις, επιβοηθούμενος από την τεχνική εξέλιξη της εποχής, όπου το μικροσκόπιο και το τηλεσκόπιο είχαν ανακαλύψει κόσμους απείρως μακριά και απείρως μικρούς για να γίνουν αντιληπτοί δια γυμνού οφθαλμού. Άλλωστε και η, κομβική για τη φιλοσοφία του, έννοια της ορεκτικότητας (endeavour) ακριβώς με τον ίδιο τρόπο θεμελιώνεται, ως εύλογη υπόθεση εκ του λόγου βάσει ορισμών των βασικών όρων του συστήματος που τίθενται αξιωματικώς και δεν αποδεικνύονται. Ως μάρτυρα υπερασπίσεως της θέσης περί σωματικότητας του Θεού ο Χομπς προσκομίζει τον Τερτυλλιανό, ο οποίος, όμως, είναι ο μόνος μεταξύ των μετα-αποστολικών Πατέρων ο οποίος συνηγορεί υπέρ της θέσης αυτής, και μάλιστα πολύ πριν την Σύνοδο της Νίκαιας (325 μ.Χ). Σύνολη η εκκλησιαστική παράδοση, οι Πατέρες και οι Σύνοδοι των Εκκλησιών αλλά και το πρώτο⁴²¹ από τα 39 Άρθρα της ομολογίας της Αγγλικανικής Εκκλησίας

⁴¹⁸ Hobbes Thomas, *Leviathan*, Vol. 3, The English and Latin Texts (ii), The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. V, p.1229, ed. Noel Malcolm, Clarendon Press-Oxford U.P, Oxford, 2012.

⁴¹⁹ Κονδύλης, 1983:216.

⁴²⁰ «By the name of spirit we understand a body natural but of such subtilty that it worketh not on the senses [...] Our conception therefore of spirit consisteth of figure without colour: and in figure is understood dimension: and consequently, to conceive a spirit, is to conceive something that hath dimension» (*Elements of Law*, 1.11:4)

⁴²¹ Article I «Of faith in the Holy Trinity»: «There is but one living and true God, everlasting, without body, parts, or passions; of infinite power, wisdom, and goodness; the maker and preserver of all

(1562) δέχονταν τον Θεό ως την κατεξοχήν άυλη υπόσταση (substance incorporeal). Επί της θέσης αυτής συμφωνεί και ένας αριθμός σημαντικών φιλοσόφων του 17^{ου} αιώνας, διαφόρων τάσεων (ρασιοναλιστές, εμπειριστές, πανθειστές, ντεϊστές) τόσο ώστε να διαμορφώνεται μία σαφής εκλεκτική συγγένεια που τείνει να αποδώσει στον Θεό, αν όχι σωματικότητα, τουλάχιστον διαστασιακότητα ή εκτασιακότητα. Εκτιμώ πως μια σύντομη αναφορά στο εν λόγω θέμα είναι οφειλόμενη ώστε να βελτιστοποιηθεί το κοινωνικό-ιστορικό συγκείμενο της πραγμάτευσης της ιδέας του Θεού από το «τέρας του Malmesbury».

5.5 Απόδειξη Ύπαρξης δια demonstratio

Μέχρι τώρα έχουμε δείξει ότι ο Χομπς ισχυρίζεται ότι ο Θεός υπάρχει και αυτή η πρόταση απόδοσης ύπαρξης είναι το μέγιστο που μπορεί ο ανθρώπινος νους να πει για το συγκεκριμένο θέμα. Πριν ολοκληρωθεί το κεφάλαιο πρέπει να διευκρινιστεί σε ποιόν Θεό ακριβώς αναφέρεται ο Χομπς και να διακριβωθεί εάν μπορούμε να συναρμόσουμε ευχερώς την γενικότερη φιλοσοφία του με την ύπαρξη και τις ιδιότητες του ειδικώς ιουδαιοχριστιανικού Θεού. Θα επιχειρηθεί να δοθεί απάντηση στο ερώτημα: πιστεύει ο Χομπς στον Θεό και εάν ναι σε ποιον Θεό ακριβώς και ποιος είναι ο ρόλος που παίζει ο Θεός στη σκέψη του Χομπς; Το ερώτημα αυτό είναι και το σημείο επαφής της αντίδρασης στο έργο του Χομπς, ιδίως στον *Λεβιάθαν*, κατά τον 17^ο αιώνα: «Αμφιβάλλω ότι ο θεϊσμός του Χομπς ήταν ένα πέπλο που εκδιπλώθηκε για την ασφάλειά του. Είναι δύσκολο να πιστέψεις μια τέτοια θεωρία εάν θυμηθείς ότι ο Χομπς ανοικτά καθομολόγησε απόψεις για τη φύση του Θεού που ήταν βαθιά ανορθόδοξες και που ξεσήκωσαν την πιο έντονη αντίθεση στον καιρό τους. Ο Χομπς θα πρέπει να ήξερε ότι η διαχωριστική γραμμή μεταξύ της δικής του έκδοσης του θεϊσμού και αυτού που θεωρούνταν αθεϊσμός τον 17^ο αιώνα ήταν λεπτή και ότι για πολλούς από τους συγχρόνους του ήταν ανύπαρκτη [...] Ο αθεϊσμός ήταν στην καρδιά της αντιπαράθεσης για τον Χομπς [...] Φοβούμενοι την εξάπλωση του αθεϊσμού και παρατηρώντας την ευκρινώς στο έργο ενός ιδιαιτέρως οξυδερκούς στοχαστή, οι εχθροί του Χομπς στάθηκαν ικανοί να παραμερίσουν τις πολιτικές και κομματικές διαφορές τους και να ενωθούν σε αυτό που κατανοούσαν ως την από κοινού υπεράσπιση της χριστιανικής πίστης»⁴²².

Ως πρώτο και κύριο λόγο του φερόμενου ως αθεϊσμού του Χομπς προσκομίζεται η υλιστική μεταφυσική του: τα πάντα είναι σώμα, άρα και ο Θεός. Ο ίδιος χαρακτηρίζει τον Θεό ως «infinitely fine Spirit» (απείρωσ λεπταίσθητο Πνεύμα) ή «a most pure, simple, invisible spirit corporeal» (ένα απολύτως καθαρό, απλό, αόρατο σωματικό πνεύμα)⁴²³. Το δε όνομα πνεύμα σημαίνει ένα «thin, fluid, transparent, invisible body» (ένα λεπτό, ρευστό, διαφανές αόρατο σώμα)⁴²⁴. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω προκύπτει ότι, ακόμα και εάν γίνει δεκτή η έννοια ενός σωματικού Θεού ως επαρκώς συνεκτική ιδέα της θεότητας, η παραδοχή αυτή

things both visible and invisible. And in unity of this Godhead there be three Persons, of one substance, power, and eternity; the Father, the Son, and the Holy Ghost». Ανάκτηση από: <https://www.churchofengland.org/prayer-worship/worship/book-of-common-prayer/articles-of-religion.aspx>.

⁴²² Mintz Samuel, *The Hunting of Leviathan*, p. 44-46, Cambridge U.P, Cambridge, U.K, 2010.

⁴²³ Hobbes, E.W, 4: 310, 313).

⁴²⁴ Ό.π.: 309.

δεν συνάδει με άλλους ισχυρισμούς του Χομπς για τον Θεό. Εν πρώτοις, τι είδους θεότητα θα ήταν αυτή; Ο Χομπς έχει ήδη χαρακτηρίσει τον Θεό επίσης ως άπειρο, αιώνιο, ακατανόητο⁴²⁵, αρνητικοί όροι που είναι, μαζί με τους αόριστους όρους, όπως καλός, δίκαιος, άγιος, οι μόνοι χαρακτηρισμοί που μπορεί να δώσει ο φυσικός Λόγος. Όμως, σύμφωνα με τον ίδιο, τα αρνητικά ονόματα όπως οι λέξεις τίποτα, κανένας, άπειρο, «δηλώνουν ότι μια λέξη δεν είναι το όνομα του υπό συζήτηση πράγματος» αλλά διατηρούν τη χρησιμότητά τους επειδή βοηθούν «στους υπολογισμούς ή στη διόρθωση των υπολογισμών μας και στην ανάκληση παρελθόντων συλλογισμών μας στη μνήμη, αν και δεν είναι τα ονόματα κανενός πράγματος, διότι μας βοηθούν να απορρίπτουμε ονόματα χρησιμοποιούμενα ανακριβώς»⁴²⁶. Έπεται ότι, από τη γνωσιολογική σκοπιά, ονόματα όπως άπειρος, αιώνιος ή ακατανόητος εφόσον στερούνται εμπειρικής αναφοράς στερούνται εκ του λόγου αυτού και ασφαλές κριτήριο νοήματος και, σύμφωνα με το πνεύμα της γλωσσικής ανάλυσης του Χομπς στον *Λεθιάθαν* και αλλού, η απουσία *πραγματικής* αναφοράς έκφρασης *προδικάζει* τον *πολιτικά* επικίνδυνο χαρακτήρα οποιουδήποτε νοήματος αποδίδεται σε αυτή, εφόσον η απόδοση εκφεύγει του ελέγχου του Πολιτικού Κυρίαρχου. Πέραν τούτου, όμως, έστω ότι δεχόμαστε την σωματικότητα του Θεού και τις προεκτεθείσες ιδιότητές του. Τι είδους ον συνάγεται εξ αυτών; Ένα αιώνιο, άπειρο, ακατανόητο, αόρατο, λεπτό, ρευστό, διαφανές, καθαρό σώμα. Η ακατανοησία του Θεού, βεβαίως, δεν είναι αιρετική θέση στην ιστορία του χριστιανικού δόγματος. Η αποφατική θεολογία έχει ήδη δείξει την ανικανότητα του φυσικού λόγου και της μοναδικής πηγής εισροών που διαθέτει, την κατ' αίσθησιν αντίληψη, να κατανοεί, αναλύει ή ανάγει τον Θεό σε αισθητηριακά δεδομένα. Πρόκειται για μια απολύτως ορθόδοξη θέση. Όμως ο *τρόπος* που ο Χομπς επιλέγει να αναπτύξει το θεϊκό ακατάληπτο ως ένα ακατανόητο άπειρο σώμα δεν έχει νόημα στο εσωτερικό της θεωρίας του και δυσχεραίνει τον όποιο θελήσει *bona fide* να πιστέψει ότι ο Χομπς ειλικρινώς πιστεύει σε μια τέτοιου είδους θεότητα.

Ήδη η απαίτηση της σωματικότητας, συνδυαζόμενη με αυτή της ακατανοησίας, συναντά εννοιακά αδιέξοδα στην αντίληψη μιας σωματικής θεότητας με τα χαρακτηριστικά της ιουδαιοχριστιανικής παράδοσης. Κατ' αρχήν, η χομπσιανή επιστημολογία μπορεί να ανθέξει το βάρος ενός ακατανόητου άπειρου σώματος; Όπως ήδη αναφέρθηκε ο Χομπς ορίζει τον όρο *σώμα* (body) ως αυτό που πληροί ή καταλαμβάνει ένα συγκεκριμένο χώρο ή μια υποθετική θέση και αποτελεί πραγματικό τμήμα του σύμπαντος⁴²⁷. Εφόσον, κατά Χομπς, μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως μόνο αυτό που οι ίδιοι κατασκευάζουμε και η επιστήμη δεν εξάγει παρά υποθετική γνώση, τότε πώς στο εσωτερικό αυτής της αξιωματικής μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι ο Θεός είναι *άπειρο ακατανόητο σώμα*; Σε ποιο *πραγματικό* τμήμα του *πραγματικού* σύμπαντος θα τοποθετούσαμε ένα τέτοιο σώμα και ποιες οι συνέπειες ως προς την απόλυτη ετερότητα Θεού-κόσμου της χριστιανικής θεολογίας; Ως προς τον *τόπον* του Θεού, η κατηγορήσή του ως απείρου απαγορεύει να του απονεμηθεί θέση στον κόσμο. «Ότι φανταζόμαστε είναι πεπερασμένο. Άρα δεν υφίσταται καμία ιδέα ή έννοια για κάτι που θα μπορούσε να αποκληθεί άπειρο»⁴²⁸. Υπό αυτή την έννοια δεν υπάρχει θέση για ένα άπειρο και ακατανόητο σώμα στη φιλοσοφία του Χομπς. Και επειδή ο νούς δεν μπορεί να

⁴²⁵ Λ,31:418.

⁴²⁶ Λ,4:109.

⁴²⁷ Λ,34:33.

⁴²⁸ Λ,3:100.

συλλάβει μια έννοια που στερείται ανάφωρου και επειδή αυτό το ον δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε κανένα πραγματικό τμήμα του σύμπαντος. Όπου με το όνομα *σύμπαν* ο Χομπς εννοεί «όλο το πλήθος των υπαρκτών πραγμάτων» το οποίο είναι «υλικό δηλ. σώμα και έχει διαστάσεις μεγέθους, δηλ. μήκος, πλάτος και βάθος»⁴²⁹. Η μοναδική οδός που παραμένει ανοικτή είναι αυτή της ταύτισης κόσμου και Θεού, δηλαδή ο πανθεισμός, για τον οποίο ο Χομπς υποστηρίζει τα εξής: «όσοι φιλόσοφοι είπαν ότι ο Θεός είναι ο κόσμος ή η ψυχή του κόσμου τον υποτίμησαν και αρνήθηκαν την ύπαρξή του. Διότι ο Θεός νοείται ως αιτία του κόσμου· το να πούμε λοιπόν ότι ο κόσμος είναι ο Θεός, σημαίνει ότι ο κόσμος δεν έχει αιτία, δηλαδή δεν έχει Θεό»⁴³⁰. Ο ίδιος ομολογεί ότι ο πανθεισμός είναι λεκτική αμφίεση του αθεϊσμού. Ναι, αλλά πως η παραδοσιακή θεολογία έχει αναλύσει το ίδιο πρόβλημα της τοποθέτησης του Θεού; Εντός της κυριαρχούσας στην εκκλησία θωμιστικής προβληματικής ο πανθεισμός αποφεύγεται με τη χρήση της διάκρισης μεταξύ περιγραφικής (*circumscriptive*) και κανονιστικής (*definitive*) θέσης/τόπου. Δηλαδή, ένα σώμα κατέχει τόπο περιγραφικώς στον βαθμό που περιορίζεται από ένα μέρος του χώρου αλλά μια άυλη υπόσταση (όπως η ψυχή) κατέχει τόπο κανονιστικώς όταν είναι εξ ολοκλήρου τοποθετημένη σε κάθε θέση του χώρου διαμέσου της πραγμάτωσης της δυνατότητάς της εντός του χώρου. Έτσι, η ψυχή είναι κανονιστικώς τοποθετημένη εντός του σώματος επειδή ασκεί την πνευματική της δραστηριότητα επί του σώματος που κατέχει. Αυτή η διάκριση επιτρέπει τον ισχυρισμό ότι ο Θεός είναι πανταχού παρών κανονιστικώς χωρίς να απαιτείται, ταυτοχρόνως, η ταύτισή του με συγκεκριμένο τμήμα του χώρου ή με τον χώρο καθαυτόν περιγραφικώς. Η απάντηση του Χομπς σε αυτή την θέση είναι ότι «οι όροι αυτοί, που δεν είναι παρά λέξεις μόνο – και στην περίπτωση αυτή χωρίς σημασία – κυκλοφορούν μόνο στα λατινικά, ώστε να αποκρύβεται η κενότητά τους. Διότι η περιγραφή ενός πράγματος δεν είναι άλλο από τον καθορισμό ή τον ορισμό του χώρου του· άρα και οι δύο όροι της διάκρισης είναι οι ίδιοι»⁴³¹. Έστω, αλλά αυτό σε ποιον ακριβώς χώρο αφήνει τον χομπσιανό θεό, εφόσον «κάθε μέρος του σύμπαντος είναι σώμα και ό,τι δεν είναι σώμα δεν είναι μέρος του σύμπαντος»⁴³²; Βεβαίως, ο Χομπς δηλώνει αμέσως μετά ότι «Απ' αυτό δεν συνέπεται ότι τα πνεύματα είναι τίποτα. Διότι έχουν *διαστάσεις*, και για τον λόγο αυτό είναι πραγματικά σώματα, μολονότι το όνομα τούτο στον καθημερινό λόγο χρησιμοποιείται μόνο για σώματα *ορατά ή απτά*, που έχουν δηλ. κάποια *αδιαφάνεια*»⁴³³. Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση όμως η διάσταση κατέχει κάποιο τμήμα του πραγματικού κόσμου, του υλικού κόσμου, οπότε το ερώτημα παραμένει.

Εάν προσπαθήσει κάποιος, με βάση τις προεκτεθείσες απόψεις του Χομπς να κατανοήσει τον Θεό που επικαλείται ότι έχει δείξει ότι υπάρχει θα αντιληφθεί ότι η ιδέα στερείται συνοχής. Άλλωστε, ο ίδιος ο Χομπς γράφει ότι «το να αποδοθεί στον Θεό μορφή δεν του περιποιεί τιμή εφόσον κάθε μορφή είναι πεπερασμένη [...] ούτε το να του αποδίδουμε μέρη ή ολότητες, ιδιότητες πεπερασμένων πραγμάτων και μόνο. Ούτε να δεχόμαστε ότι βρίσκεται στον έναν ή στον άλλον τόπο, αφού ότι βρίσκεται στον χώρο είναι περιορισμένο και πεπερασμένο»⁴³⁴. Πως θέλει τον Θεό του ο Χομπς; Ακατανόητο, άπειρο, αιώνιο, διάφανο, ρευ-

⁴²⁹ Λ,46:298.

⁴³⁰ Λ,31:417.

⁴³¹ Λ,46:301.

⁴³² Λ,46:298.

⁴³³ Λ,46:298.

⁴³⁴ Λ,31:417-8.

στό, αόρατο, αμερές σώμα άνευ μορφής. Αυτό δεν είναι περιγραφή ούτε εμπειρικού δεδομένου ούτε νοητικού συμβάντος ή ιδέας, είναι απλώς, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του ίδιου του Χομπς, *absurd speech*⁴³⁵.

Συναφές είναι και το ερώτημα: πώς ο Θεός δρά επί του κόσμου; Σύμφωνα με τη *Philosophia Prima* του Χομπς, ένα σώμα που διαθέτει διαστάσεις είναι μεταφυσικώς αδύνατον να αυτό-κινηθεί, πρέπει να το κινήσει ένα άλλο ήδη κινούμενο σώμα, αφού:

«Όταν ένα σώμα τεθεί σε κίνηση, θα κινείται αιώνια, εκτός κι αν κάτι άλλο το εμποδίζει»⁴³⁶.
«κίνηση είναι αλλαγή θέσης»⁴³⁷.

«δεν μπορεί να υπάρξει αιτία κινήσεως σε ένα σώμα παρά από ένα σώμα όμορο και κινούμενο»⁴³⁸.

«Οτιδήποτε βρίσκεται σε στάση, θα βρίσκεται πάντα σε στάση, εκτός εάν υπάρχει ένα άλλο σώμα πλησίον του, το οποίο, έχοντας τη όρεξη να καταλάβει τη θέση του μέσω της κινήσεώς του, το αναγκάσει να μην παραμείνει σε στάση»⁴³⁹.

Έπεται ότι, εάν ο Θεός επιθυμεί να κινήσει οτιδήποτε οφείλει να το πράξει αυτό-κινούμενος και αποκτώντας επαφή με το σώμα του οποίου επιθυμεί να αλλοιώσει την κινητική κατάσταση. Όμως, διαθέτοντας εκτασιακότητα δεν μπορεί να είναι η πηγή της ίδιας αυτού κινήσεως. Συνάγεται τότε ότι, είτε υπάρχει κάτι εξωτερικό του Θεού το οποίο τον ωθεί σε κίνηση είτε ο ίδιος είναι εν κινήσει από πάντα, δια παντός και αναίτιως. Η πρώτη περίπτωση καταρρίπτει κάθε θεϊστικού τύπου επιχειρηματολογία, η δεύτερη θέτει τον Θεό ως το αεί κινούμενο κινούν. Αυτή καθαυτή η έννοια δεν στερείται συνοχής όμως δεν συναρμόζεται με τον ορισμό της κίνησης που δίδει ο Χομπς, δηλαδή ότι «κίνηση είναι η διαρκής παραχώρηση (*relinquishing*) ενός τόπου και κατάληψης ενός άλλου»⁴⁴⁰. Πώς είναι (μεταφυσικά) δυνατόν ένα ον που δεν έχει τόπο να κινήθει έτσι; Εφόσον μάλιστα δεν μπορούμε να πούμε «ούτε ότι κινείται ή αναπαύεται, διότι και οι δύο αυτές ιδιότητες τον συνδέουν με την έννοια του τόπου»⁴⁴¹, αυτό το ον απλούστατα δεν μπορεί, εντός των χομπσιανών παραμέτρων, να δράσει επί του κόσμου του οποίου υποτίθεται ότι είναι η Αρχή και η Αιτία, διότι αυτό θα σήμαινε ότι είναι ένα άτοπον σώμα με αδιευκρίνιστο κινητικό status το οποίο επιφέρει αποτελέσματα επί του πραγματικού κόσμου μέσω επαφής με σώματα αυτού του κόσμου και αλλαγής της κινήσεώς τους.

Επιπροσθέτως, υπό τις εκτασιακές προκείμενες του Χομπς, ένας θεός που είναι ένα αιώνιο υλικό σώμα και που δημιουργεί εκ του μηδενός τον Κόσμο τότε σημαίνει ότι κατ' αναγκαιότητα ο κόσμος θα έχει δημιουργηθεί από την ίδια αιώνια ύλη με τον Θεό, δεδομένο που

⁴³⁵ Εναλλακτικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για μία μοναδικού τύπου *sui generis* οντότητα στην οποία συσσωρεύονται όλες αυτές οι ιδιότητες αλλά αυτό είναι απλώς λήψη του ζητούμενου.

⁴³⁶ Λ,2:88.

⁴³⁷ Λ,46:301.

⁴³⁸ E.W, 1: 124 (*De Corpore*, 2,9:7).

⁴³⁹ E.W, 1: 115 (*De Corpore*, 2,8:19).

⁴⁴⁰ E.W,1:109 (*De Corpore*, 2,8:10).

⁴⁴¹ Λ,31:418.

καθιστά την ύπαρξη ενός τέτοιου Θεού *αδιάφορη* για την ανθρωπότητα⁴⁴². Επιπλέον η πρόκριση του θεμελιώδους δόγματος της *ex nihilo* δημιουργίας ως εκ της φύσει προϋποτιθέμενης ριζικής α-συνέχειας μεταξύ θεού-κόσμου, τοποθετεί τον Θεό σε άμεση διαρκή σχέση με κάθε κτιστή οντότητα. Η θέση ότι ο Θεός ενεργεί υπό συνθήκες απόλυτης ελευθερίας, χωρίς η βούλησή του να προσδιορίζεται από προϋπάρχοντα δεδομένα, όπως π.χ πάθη, ως απαθής, εισάγει μια εξίσου ριζική απροσδιοριστία στον κόσμο και τον σκεπτικισμό στον φιλοσοφικό στοχασμό. Η μόνιμη έμφαση στην ακαταληψία και παντοδυναμία του Θεού βοηθά τον Χομπς να αποφύγει σκοπέλους που μια συστηματικότερη και εμβριθέστερη θεολογία που θα στηριζόταν στα ίδια στοιχεία θα δυσκολευόταν να επιλύσει επιτυχώς. Ιδιαίτερως η θέση είναι ευάλωτη και προβληματική εφόσον ο Χομπς πιεσθεί στο σημείο του κενού μεταξύ της εκ του μηδενός δημιουργίας και μιας έννοιας αιτιότητας ως επιρροής κατόπιν επαφής σώματος προς σώμα.

Η εκ του μηδενός δημιουργία αντιφάσκει ως προς την όποια απόπειρα ενσωμάτωσης του Θεού και του κόσμου στο αυτό σύστημα αιτιότητας και συνιστά αίρεση από την χριστιανική σκοπιά⁴⁴³. Ο ισχυρισμός του Χομπς ότι μπορεί ο φυσικός Λόγος να αποδείξει την ύπαρξη (αλλά μόνο την ύπαρξη) του Θεού υπερβαίνει τα όρια της επιστημολογίας του. Βεβαίως, ως ικανότατος ρήτωρ ο Χομπς χρησιμοποιεί, προκειμένου να υποστηρίξει αυτή τη θέση του τον όρο «demonstration» (επίδειξη), και όχι τον όρο «proof» (απόδειξη), ως έσχατη γραμμή αμύνης. Στη χομπσιανή σκέψη κάθε demonstration είναι απόδειξη (proof) αλλά δεν είναι κάθε απόδειξη demonstration. Μια επίδειξη είναι μια απόδειξη η οποία αποτελείται μόνο από αναγκαίες προκειμένες και όλες οι αναγκαίες προκειμένες είναι αληθείς δυνάμει του νοήματος των όρων τους. Έτσι, η πρόταση «ο άνθρωπος είναι ζώο» είναι αληθής επειδή η λέξη ζώο εμπερικλείει και συμπεριλαμβάνει ότι νοείται ως άνθρωπος. Μια πρόταση έχει επιδειχθεί ως αληθής όταν, μέσω ορισμών ή περιγραφών των όρων που τη συνθέτουν, είναι ευκρινές ότι το υποκείμενο εμπεριέχεται στο κατηγορήμα. Ως εκ τούτου η επιδεικτική αλήθεια εδράζεται στον λογικό συμπερασμό, έχοντας όμως υπόψη ότι το συμπέρασμα που έχει ούτως επιδειχθεί αναφέρεται στο όνομα και όχι σε εμπειρική οντότητα εν τω κόσμω ή εν τω νου⁴⁴⁴. Το συμπέρασμα, επομένως, φέρει υποθετικό και όχι υπαρξιακό φορτίο επειδή «ο Λόγος δεν είναι παρά [...] η πρόσθεση και αφαίρεση των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί για την υποσήμανση και τη δήλωση των σκέψεών μας· μιλώ για υποσήμανση των σκέψεων, όταν υπολογίζουμε μόνοι μας, και για δήλωση των σκέψεών μας, όταν αποδεικνύουμε (demonstrate) ή παρουσιάζουμε τους υπολογισμούς μας στους άλλους»⁴⁴⁵. Εν προκειμένω, ομοίως συμπεραίνεται από τον Χομπς όχι μόνο η ύπαρξη του Θεού αλλά και η ύπαρξη νοητικών αντικειμένων επί των οποίων δεν μπορούν να προσκομιστούν αισθητηριακού τύπου δεδομένα, όπως η ύπαρξη της έρροπης απειροελάχιστης κίνησης (conatus). Καθόσον, επομένως, είναι αδύνατη η πλήρης απόδειξη θα πρέπει να αρκεστούμε σε μια κατωτέρου επιπέδου επιδεικτική διατύπωση μιας λει-

⁴⁴² Jesseph Douglas, *Hobbes's Atheism*, p. 147-148, στο *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), pp.140-166.

⁴⁴³ Glover Willis, *God and Thomas Hobbes*, στο *Hobbes Studies*, ed, K.C Brown, Oxford-Basil Blackwell, U.K, 1965, p. 144 .

⁴⁴⁴ Martinich A.P, *The Two Gods of Leviathan, Thomas Hobbes on Religion and Politcs*, Cambridge U.P, Cambridge, U.K, 1992 p. 348 .

⁴⁴⁵ Λ,5:114 (πλάγια δικά μου).

τουργίας/σχέσης, στον βαθμό που η ιδιοσυστασία του αντικειμένου και η φύση της επιστημονικής γνώσης ως υποθετικής απαγορεύει μια πλήρη εξήγηση με όρους αιτίου-αιτιατού, της ύπαρξης του Θεού και της δράσης του στην φυόμενη φύση. Αυτή δε η demonstration παρακολουθεί την επιστήμη που είναι «δεν είναι απόλυτη αλλά υποθετική» δηλαδή «γνώση όχι των ακολουθιών που συνδέουν τα πράγματα αναμεταξύ τους, αλλά των ακολουθιών που συνδέουν το όνομα κάποιου πράγματος με ένα άλλο όνομα του ίδιου πράγματος»⁴⁴⁶ ώστε, με βάση τη θέση ότι η γλώσσα είναι σύμβαση και η παραγωγική δομή της επιστήμης είναι ομολογία προς τη συμπεφωνημένη γλωσσική δομή, η αλήθεια των προτάσεων που εκφέρονται στο εσωτερικό της εν προκειμένω συμβατικής γλώσσας «εμπίπτουν στη δικαιοδοσία της εναρκτήριας σύμβασης, δια της οποίας συστάθηκαν τόσο αυτές όσο και το αντικείμενό τους»⁴⁴⁷.

Αυτό που επιδιώκει ο Χομπς δεν είναι τόσο να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού όσο να παρουσιάσει μια ρητορικώς πειστική περιγραφή της *ψυχολογικής* διαδικασίας μέσω της οποίας οι άνθρωποι φθάνουν στο συμπέρασμα για την ύπαρξη μιας αρχικής Αιτίας και να μεταφέρει αυτούσια την υποστηρικτική συλλογιστική στη θρησκευτική σφαίρα, η οποία όμως δεν εμπλέκεται ως τέτοια στην επιστημονική έρευνα. Εν πάσει περιπτώσει, από τη στιγμή που έχουμε *ψυχολογικώς επιδειξί* την ύπαρξη του Θεού, χωρίς να διαθέτουμε την παραμικρή ιδέα για το περιεχόμενό της τότε όλα τα ονόματα που αποδίδουμε σε αυτόν δεν είναι γνωσιακές προτάσεις που αφορούν τη φύση του αλλά επιτελεστικός λόγος που προορίζεται για την απόδοση τιμής. Αυτό έχει ως συνέπεια, στον βαθμό που η θεολογία θεωρούνταν ως η πειθαρχία που ασχολείται με τη φύση και τις ιδιότητες του Θεού, όχι την απόρριψη ειδικώς της σχολαστικής θεολογίας αλλά της *θεολογίας in toto*, καθόσον η μόνη εναπομείνασα θεολογική ενασχόληση, η μελέτη και ερμηνεία της Αγίας Γραφής, είναι πρακτικό ζήτημα και αποκλειστική προνομία του Κυρίαρχου (μέχρι του σημείου της καταργήσεώς της, εφόσον κριθεί πολιτικώς πρόσφορο και μακροπροθέσμως γόνιμο). Άλλωστε η ερμηνεία της Βίβλου δεν αφορά τη φύση του Θεού αλλά τον αποκεκαλυμμένο λόγο του με απaráβατο στόχο τη διδασχά στον υπήκοο της θετικής αξίας του δίπολου υπακοή-προστασία⁴⁴⁸. Πρέπει να τονισθεί στο σημείο αυτό ότι *υπάρχει σημαντική διαφορά μεταξύ του να λαμβάνεις σοβαρά υπόψη το θρησκευτικό δεύτερο μέρος του Λεβιάθαν και το να το λαμβάνεις υπόψη στη κυριολεξία του*. Εκεί ο Χομπς δεν εκθέτει κάποιου είδους ετερόδοξη προτεσταντική θεολογία, αντιθέτως η περιγραφόμενη ως προσήκουσα στον χριστιανισμό θεσμική οργάνωση στερείται παντελώς ενδογενούς αξίας καθώς παρακολουθεί τις εντολές του Κυρίαρχου ο οποίος αποφασίζει με βάση τις πολιτικές συγκυρίες της στιγμής. Ο κύριος σκοπός της είναι να προσφέρει αποτελεσματικά μέσα ελέγχου στον Κυρίαρχο επί των, κατά τη χομπσιανή γνωσιοανθρωπολογία, ανυπότακτων τμημάτων του ανθρώπινου ψυχικού οργάνου και για λόγους κρατικής σκοπιμότητας. Η θρησκεία διεαυτή και καθαυτή είναι απλώς *δείκτης άγνοιας*.

⁴⁴⁶ Λ, 7:135-136.

⁴⁴⁷ Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Λεβιάθαν, Εισαγωγικά στην ανάγνωση του Hobbes*, p. 348, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, p. 348.

⁴⁴⁸ Leijenhorst Cees, *Hobbes, Heresy and Corporeal Deity*, στο *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, ed. J. Brooke & I. Maclean, Oxford U.P, Oxford U.K, 2005, p. 201-3.

Συμπεράσματα πέμπτου κεφαλαίου

Είναι γεγονός αναμφισβήτητο, εκτιμώ, ότι η φιλοσοφική δραστηριότητα, τουλάχιστον στα δυτικά μέρη του κόσμου και από την αρχή της εμφάνισής της στη Ιωνία τον 6^ο αιώνα π.Χ, δεν εκδηλώνεται υπό το ίδιο καθεστώς πολιτικής ελευθερίας. Ο Χομπς εργάστηκε, έγραψε και δημοσίευσε στη διάρκεια μιας εποχής που ακόμη υπήρχαν βαρύτατοι θεολογικοί περιορισμοί στη διάδοση του δημόσιου λόγου και εγγενείς περιορισμοί ως προς την ευρύτητα πνεύματος και νοητικής εμβάθυνσης στο στοχευόμενο αναγνωστικό κοινό του *Λεβιάθαν*, καθώς η έκδοσή του κειμένου στην καθομιλουμένη αγγλική διαπλάτυνε τους αναγνώστες του κειμένου στο σύνολο, δυνάμει, του αγγλικού πληθυσμού. Στο σημείο της ύπαρξης και λειτουργίας του Θεού μπορούμε να πούμε, κατ' αρχήν, ότι ακολουθεί τη γενική τάση του 17^{ου} αιώνα, η οποία τείνει να αποστέλλει τη θεότητα στα άκρα του σύμπαντος, συνταξιοδοτώντας τον Θεό με αντάλλαγμα την απονομή πληθώρας τιμητικών ονομάτων άνευ ουσίας και περιεχομένου. Για τον Χομπς η γνώση του Θεού, στον *Λεβιάθαν* τουλάχιστον, προκύπτει αιτιακά. Όμως ο ίδιος υποστηρίζει σε μεταγενέστερα εκδοθέν έργο του⁴⁴⁹ ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να διατρέξει στο σύνολό της την αιτιακή αλυσίδα μέχρι του αρχικού κρίκου, δηλαδή είναι αδύνατη η απόδειξη (determine) ότι η χρονική συνέχεια ενδοκοσμικών συμβάντων ενέχει μια απολύτως πρώτη Αρχή, δια της μεθόδου αναζήτησης και εντοπισμού προγενεστέρων αιτιοτήτων, διότι είναι πάντα νοητικώς δυνατό να συλληφθεί μια κατάσταση πραγμάτων η οποία να προηγείται της αμέσως προηγούμενης, λόγω της φύσης του γλωσσικού μέσου. Δηλαδή, η γλώσσα επιτρέπει μια ενδοκόσμια κατάσταση πραγμάτων να μπορεί να περιγραφεί υπό μορφή που να υπονοεί ότι υφίσταται πιθανότητα ύπαρξης μιας πρότερης κατάστασης πραγμάτων, ανεξαρτήτως από τον όποιο *αυθαίρετο τερματισμό* που έχει παρεισαχθεί στην εν λόγω περιγραφή⁴⁵⁰.

Η χομπσιανή επιχειρηματολογία για την *demonstratio* της ύπαρξης του Θεού κατασκευάστηκε, όπως άλλωστε και σύνολη η θεολογία του, ως επί το πλείστον με ήδη υπάρχοντα υλικά. Αυτό που την καθιστά τόσο ιδιόρρυθμα ετερόδοξη είναι ο τρόπος συνάρθρωσης των από αιώνων σεβαστών δογμάτων με τα λίγα αλλά κρίσιμα καινοτόμα στοιχεία που εισάγει ο Χομπς. Έτσι, τότε διαπιστώνεται αμφισημία ως προς την ικανότητα του φυσικού Λόγου να δείξει με επαρκή βαθμό πειστικότητας την ύπαρξη του Θεού. Πότε το εύρος του φυσικού Λόγου περιορίζεται σε ότι παράγεται: «Το αντικείμενο της Φιλοσοφίας [...] είναι κάθε σώμα του οποίου μπορούμε να νοήσουμε την παραγωγή (generation) και το οποίο μπορούμε, μέσω οποιαδήποτε μελέτης, συγκρίνουμε με άλλα σώματα, ή το οποίο έχει την ικανότητα σύνθεσης και ανάλυσης»⁴⁵¹. Αλλού, ο φυσικός Λόγος έχει τη δυνατότητα να μας γνωρίσει ότι ο Θεός υπάρχει: «μέσω του φυσικού φωτός μπορεί να γνωσθεί ότι υπάρχει ένας Θεός»⁴⁵². Αλλού, πάλι, είναι ο *ορθός* Λόγος που επιφορτίζεται να εξαγάγει το συμπέρασμα: «Συμφωνούμε μεταξύ μας ότι ο ορθός λόγος υπαγορεύει: υπάρχει ένας Θεός»⁴⁵³. Ενδέχεται η φύση του Θεού να είναι ακατανόητη αλλά η ύπαρξή του να εμπίπτει εντός των

⁴⁴⁹ E.W, 1, pp. 412-3.

⁴⁵⁰ Brown K.C, *Hobbes grounds for belief in a Deity*, p. 340 στο *Philosophy*, Vol. 37, 142 (1962) pp. 336-340.

⁴⁵¹ E.W, 1, p. 10.

⁴⁵² De Cive, II, 21 «there is a God», πλάγια δικά μου.

⁴⁵³ E.W, 4, p. 293 «there is a God», πλάγια δικά μου.

ορίων του φυσικού λόγου: «all men by nature had an opinion of God's existency»⁴⁵⁴. Πώς όμως μπορείς να θεωρείς κάτι ως υπαρκτό έχοντας ταυτοχρόνως πλήρη άγνοια της φύσης του; Στον *Λεβιάθαν* ο Χομπς συμπλέκει, σε δύο σύντομες παραγράφους το κοσμολογικό επιχείρημα μαζί με αυτό του ευφυούς σχεδιασμού: «από τα ορατά φαινόμενα αυτού του κόσμου και τη θαυμαστή τάξη τους μπορεί κανείς να συναγάγει ότι υπάρχει και μια αιτία τους»⁴⁵⁵. Μέσα στην ίδια πρόταση και με θαυμαστή λεκτική οικονομία συγχρωτίζονται τα δύο επιχειρήματα. Πώς όμως συνάγεται η αιτία τους; Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι η διανοητική κόπωση θα καταβάλλει αργά ή γρήγορα αυτόν που θα αναλάβει να διατρέξει καθ' όλο το μήκος της, μέχρι και την υποτιθέμενη Αρχική Αιτία, την αιτιακή αλυσίδα, πριν φθάσει σε ένα συμπέρασμα με αξιώσεις εγκυρότητας. Βεβαίως, εδώ μπορεί ευλόγως να τεθεί το ερώτημα σε ποια σχέση θα βρίσκονται αυτοί που έχουν ενδιαφέρει επί μακρόν στον λαβύρινθο της αιτιακής ατραπού «από την επιθυμία [...] να γνωρίσουν τις αιτίες των φυσικών σωμάτων και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους» από αυτούς που αρκούνται στα 2-3 πρώτα βήματα παρακινούμενοι «από τον φόβο που τους επιφυλάσσει το μέλλον»⁴⁵⁶. Στον βαθμό που οι πρώτοι, σύμφωνα με τον Χομπς, ωθούνται από το πάθος της περιέργειας (*curiosity*) να εγκύψουν «στη αναζήτηση των αιτίων» θα συμπεράνουν «ότι υπάρχει ένα πρώτο κινούν, δηλ. μια πρώτη και αιώνια αιτία όλων των πραγμάτων»⁴⁵⁷. Αντιθέτως, όταν η κύρια μέριμνα δεν είναι η άδοση και καθαρή περιέργεια, αλλά η παρακίνηση γίνεται από την «ανησυχία (η οποία) μας εξωθεί στον φόβο και μας εμποδίζει να αναζητήσουμε τις αιτίες των άλλων πραγμάτων», τότε δίνεται έτσι «η αφορμή για την *επινόηση* τόσων θεών όσοι είναι και οι άνθρωποι που τους επινοούν» (Λ,12:180-181). Ο Χομπς μας πληροφορεί με το άνωθεν χωρίο ότι η έμφοβη μοιρολατρική παρακίνηση προς την αναγνώριση θεότητας συνιστά μια ουσιαστικά *ειδωλολατρική* προσέγγιση του θρησκευτικού στοιχείου, καθώς αρκείται σε μια πεπλανημένη και αμέθοδη σύλληψη της αιτιότητας και παράγει μια ανορθολογική, παράλογη και ψευδή αντίληψη του κοινωνείν.

Για τον Χομπς η κίνηση είναι η δεσπόζουσα μεταφορά της αιτιότητας, φυσικής/κοινωνικής/νοητικής, δηλαδή του ονόματος που εκφράζει γλωσσικώς τον πρόσφορο τρόπο που ο ανθρώπινος νους οφείλει να νοηματοδοτήσει καθολικώς το υπαρκτό. Όμως, ο φιλοσοφικός στοχασμός μπορεί να προβεί στις δέουσες εννοιολογήσεις μόνον σε περιπτώσεις που εμπλέκονται αισθητηριακά ή νοητικά δεδομένα θετικού μεγέθους. Ο Θεός δεν εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία και συνιστά μέγεθος απροσπέλαστο στην ανθρώπινη εγκόσμια εμπειρία, καθώς δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο της κατ' αίσθηση αντίληψης. Η θέση ότι ο Θεός είναι σώμα ή εν πάση περιπτώσει ενέχει κάποιου τύπου ρευστή και πανταχού παρούσα διαστασιακότητα ή εκτασιακότητα ακυρώνει, κατ' αρχήν, κάθε ασώματη ή άυλη ελευθερία δράσης. Εντός του χομπσιανού σύμπαντος τα σώματα που το συνθέτουν μπορούν να κινηθούν μόνο εάν λάβουν κίνηση από άλλα σώματα. Στον βαθμό που η έναρξη του κινητικού κυκλώματος έχει ικανοποιητικώς περιγραφεί και προκύπτει φαινομενολογικώς από τον συνεχή βομβαρδισμό του αισθητηριακού μηχανισμού από την απειροποικιλία των εξωτερικών ερεθισμάτων, απαιτείται για το *κλείσιμο του κινητικού κυκλώματος* μια μη περαιτέρω αναγώγιμη πηγή κινήσεως. Αυτή την πηγή κινήσεως ο Χομπς την ονομάζει

⁴⁵⁴ Ό.π.

⁴⁵⁵ Λ,11:176.

⁴⁵⁶ Λ,12:180.

⁴⁵⁷ Ό.π.

Θεό. Η σύντομη αναφορά στη απόδειξη ύπαρξής του στον *Λεβιάθαν* και η συμπλοκή, εντός μιας προτάσεως, του κοσμολογικού επιχειρήματος και του επιχειρήματος του ευφυσούς σχεδιασμού ανασύρεται μεν από το παραδοσιακό οπλοστάσιο της καθολικής θεολογίας αλλά προσαρμόζεται στην υπηρεσία μη παραδοσιακών στόχων. Η αιτιακή απόδειξη δεν προσκομίζεται ώστε να αποδειχθεί ότι ο Λόγος υποστηρίζει ένα κομβικό άρθρο πίστης *contra gentiles*, όπως π.χ στον Ακινάτη. Αντιθέτως, το επιχείρημα στρατολογείται για να παράγει ένα είδος ψυχο-λογικής εγγύησης ότι η μηχανιστική σύλληψη της φύσης που κομίζει η *scientia* *nuona* που θεμελιώνεται στον ντετερμινισμό της αιτιακής αναγκαιότητας έχει εδραία οντολογικά θεμέλια. Η αιτιακή απόδειξη στον Χομπς συνιστά *υπόθεση* στην οποία καταλήγει ο φυσικός λόγος κατόπιν προσεκτικής έρευνας του φυσικού κόσμου. Ο τρόπος που ο Χομπς επιδεικνύει την ύπαρξη του Θεού είναι μάλλον μια επιστημονίζουσα παράφραση της *ψυχολογικής* διαδικασίας δια της οποίας γεννούνται στον άνθρωπο οι ρίζες του θρησκευτικού φαινομένου, η οποία αποτελεί διεργασία αναπόφευκτη και ανεξόριστη από τον ανθρώπινο ψυχισμό και, ως εκ τούτου, θα πρέπει να τύχει ειδικού χειρισμού. Αυτή την οιοιεί απόδειξη ο Χομπς τη μεταφέρει στη θρησκευτική σφαίρα, η οποία όμως δεν εμπλέκεται ως τέτοια στην επιστημονική έρευνα. Η απόδοση ύπαρξης στο Θεό σημαίνει ότι εκτελούμε θρησκευτικού τύπου κινήσεις εντός ενός φιλοσοφικού γλωσσικού παίγνιου το οποίο ως εξ ορισμού δεν επιδέχεται τον συγκεκριμένο τύπο κινήσεων εκτός εάν υποτεθεί/συμφωνηθεί εξαρχής ότι το σημαίνον «θεός» στο παίγνιο θα στερείται σημασίας (κενό σημαίνον).

Παραλλήλως, ο Χομπς φροντίζει για την απογύμνωση του Θεού από το σύνολο των ηθικών χαρακτηριστικών του, δίνοντας αποκλειστική έμφαση στην, παντελώς στερούμενης αποβλεπτικότητας και σκοποθεσίας, παντοδυναμία του. Γιατί; Ο Θεός της Βίβλου δεν είναι μονάδα αλλά *τριάδα προσώπων*. Εφόσον πρόσωπο είναι κάποιος στον βαθμό που αντιμετωπίζει ένα άλλο πρόσωπο σε σχέση κοινωνίας, ο Θεός της Αγίας Γραφής είναι *προσωπικός* Θεός καθώς αποτελεί τριάδα προσώπων που βρίσκονται σε σχέση αγαπητικής κοινωνίας μεταξύ τους. Δηλαδή, ο χριστιανικός θεός είναι προσωπικός όχι στο μέτρο που σχετίζεται με τον άνθρωπο αλλά καθ' εαυτόν. Εάν ο βιβλικός θεός ήταν μονάδα θα έπρεπε, προκειμένου να μετάσχει σε σχέση προσωπικής κοινωνίας με τον κτιστό κόσμο, να δημιουργήσει κάποιο όν, έξω και πέραν του εαυτού του, με το οποίο και συγκροτούσε τη δια-προσωπική σχέση. Ο χριστιανικός Θεός όμως είναι εξαρχής μια *κοινωνία προσώπων*. Καθόσον ο Θεός είναι η Αλήθεια και η Οδός, άρα η αλήθεια δεν είναι προτασιακά εκφρασμένη αληθής δόξα μετά λόγου γνώσεως αλλά *ένα πρόσωπο*, τότε προκύπτει ότι η αλήθεια δεν παράγεται στον χώρο της σκέψης αλλά στον χώρο της προσωπικής σχέσης, όχι αντικειμενικά αλλά από αλληλεπίδραση, έστω ασυγκρίτως άνιση, *υποκειμένων*, γεγονός που επιτρέπει την πρόσβαση σε αυτή τη σχέση σχεδόν όλων όσων επιθυμούν να εισέλθουν. Επιπροσθέτως, εάν ο Θεός γίνεται αντιληπτός ως πρόσωπο που διαθέτει αποβλεπτικότητα και είναι ο εκ του μηδενός δημιουργός του κόσμου, δηλαδή η παρατηρούμενη φυσική και η φιλοσοφούμενη υπερφυσική τάξη, είναι το αποτέλεσμα αυτής της αποβλεπτικότητας, η βούληση αυτής της οντότητας γίνεται το κατ' εξοχήν κρίσιμο γεγονός. Αυτό διότι όποιος/α γίνει δέκτης του θείου θελήματος διαθέτει αυτοδικαίως ενισχυμένη ικανότητα ελέγχου της συμπεριφοράς των υπολοίπων που τυχαίνει να πιστεύουν τον ισχυρισμό του. Αυτό δε είναι το σημείο εισόδου της *πολιτικής* θεολογίας στο προσκήνιο του κοινωνικού δεσμού.

Η χομπσιανή θεώρηση διαταράσσει αυτό τον τύπο αντίληψης του Υπερβατικού, καθιστώντας τον Θεό *αντικείμενο* του φιλοσοφικού στοχασμού που εγκλείεται εντός αναλύσεων προτασιακού λογισμού και τονίζοντας την ακατανίκητη ισχύ του. Επιμένει, βεβαίως, ότι η προσήκουσα μορφή ομιλίας για τον Θεό είναι η τιμητική. Όμως με βάση ποιο σκεπτικό; Εάν, ταυτοχρόνως, ο Θεός τίθεται ως ακατάληπτος από τις γνωστικές δυνάμεις του ανθρώπου τι νόημα έχει η οποιαδήποτε ενασχόληση μαζί του, είτε αυτή είναι λατρευτική, τιμητική, θεολογική, φιλοσοφική ή άλλη; Αναπόδραστο αποτέλεσμα αυτής της προσέγγισης είναι η απομάκρυνση του Θεού από τη συναισθηματική γειτνίαση με το ανθρώπινο γένος, επιτελώντας μια τρόπον τινά θεοκτονία καθώς ο Θεός, υπολαμβάνοντας τον ρόλο του Πρώτου Κινούντος στο μηχανοκρατικό σύμπαν, δεν απαιτείται παρά να δώσει την πρώτη ώθηση προς κίνηση και να εγκαταλείψει το πεδίο λίκνυντας σε κατάσταση τιμητικής αποστρατείας (ακριβώς όπως και ο Μονάρχης της Συνταγματικής Μοναρχίας). Υπό αυτή την προσέγγιση η θεότητα τείνει στην ακραία απομάκρυνση από τον άνθρωπο (αρνητικό άπειρο). Αυτή είναι η μία πλευρά της χομπσιανής προσέγγισης της φύσης της Θεότητας.

Από την άλλη πλευρά, η απόδοση έκτασης σε μια πανταχού παρούσα αιώνια και παντοδύναμη θεότητα, χωρίς να συνυποτεθεί και μια οντολογική ιεραρχία φθίνουσας εντασιακής μετοχής στο υπερβατικό στοιχείο, άρα αξιωματικώς θέτοντας ότι σύμπασα η ενδοκόσμια τάξη πραγμάτων συμμετέχει απροϋποθέτως της θεϊκής ουσίας, εάν δηλαδή ο Θεός, ο κόσμος και η ανθρωπότητα, ως μέρος του κόσμου, είναι υλικές οντότητες τότε η θεϊκή ελευθερία της εναρκτήριας πράξης που θέτει τον κόσμο σε κίνηση *εξισώνεται* με την έλλογη αυτονομία του ανθρώπινου είδους δηλαδή την ικανότητα του ανθρώπου να επιλέγει και κατευθύνει το πεπρωμένο του. Η κατ' ισότητα, ποιοτικώς και ποσοτικώς, μετοχή του συνόλου του είδους στη θεότητα ή η κατ' ισότητα διείσδυση της ρευστής πανδιαχεόμενης θεϊκής διαφανούς εκτασιακότητας στην ανθρωπότητα αφαιρεί τη δυνατότητα *προνομιούχου* επικοινωνίας αυτού του τύπου Θεού με οποιοδήποτε μέλος του ανθρώπινου είδους. Αυτό διότι η *υλιστικά* πανθεϊστική θεώρηση του Θεού ως ισομετέχοντος σε όλα τα άτομα αλληλοακυρώνει τις όποιες τέτοιες διακηρύξεις, αφού όλοι διαθέτουν την αυτή δυνατότητα. Υπό αυτή την προσέγγιση η θεότητα τείνει στην ακραία εγγύτητα εφόσον συναποτελεί μέρος εκάστου ανθρώπινου υποκειμένου (θετικό άπειρο).

Το άτομο που, μετά την εγκατάσταση της άνωθεν περιγραφόμενης θεότητας, επιθυμεί να συνεχίσει να έχει γνώση του υπερβατικού πρωτίστως ως *προσωπικής σχέσεως* «η οποία τελεσιουργείται στο χώρο της προσευχής, της άσκησης, των εκκλησιαστικών μυστηρίων, της μετοχής στις άκτιστες ενέργειες του Θεού»⁴⁵⁸ θα βρεθεί ενώπιον ενός επικοινωνιακού παράδοξου. Θα πρέπει, ταυτοχρόνως και παραλλήλως, να βρίσκεται εντός μιας σχέσης που μέρος της ενοικεί στον ίδιο του τον εαυτό και να αντιμετωπίζουν αυτό το μέρος του εαυτού τους ως ανεπίγνωστο διότι δεν έχει τίποτε ουσιαστικά ανθρώπινο, είναι απλώς η εναρκτήρια κίνηση της μηχανής του σύμπαντος. Ο ορισμός του Θεού με τον παραπάνω τρόπο συγκροτείται με τέτοιο τρόπο ώστε εάν γίνει αντιληπτός ως πρόσωπο δεν είναι η πρώτη κινητική αιτία, εάν γίνει αντιληπτός ως η πρώτη κινητική αιτία δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός ως πρόσωπο. Αλλά για να είναι πλήρης ο ορισμός πρέπει να είναι και τα δύο, χωρίς να

⁴⁵⁸ π. Δημήτριος Μπαθρέλλος, *Ο Θεός στην Πατερική Θεολογία*, στο *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων*, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012, σελ. 247 .

μπορεί να είναι. Εκτιμώ ότι έχουμε εδώ ένα είδος διπλού εξαναγκαστικού δεσμού (double bind). Διπλό δεσμό έχουμε όταν δύο ή περισσότερα πρόσωπα εμπλέκονται σε μια υψηλού βαθμού ζωτικότητα και υπαρξιακής αξίας σχέση και στο πλαίσιο αυτής της σχέσης δίδεται ένα μήνυμα που δομείται ώστε:

-Να ισχυρίζεται κάτι, -Να ισχυρίζεται κάτι σε σχέση με τον ισχυρισμό αυτό, -Οι δύο αυτοί ισχυρισμοί να αλληλοαποκλείονται, -Στην περίπτωση που ο διπλός δεσμός έχει μακρά χρονική διάρκεια τείνει να μετατραπεί σε μια αυτοτροφοδοτούμενη έξη αναφορικά με την αναμενόμενη φύση των σχέσεων μεταξύ υποκειμένων και υποκειμένου και κόσμου. Η παράδοξη συμπεριφορά που επιβάλλεται από τον διπλό δεσμό οδηγεί σε αυτοδιαϊωνιζόμενο πρότυπο επικοινωνίας ενώ το πλήρες σύνολο των συστατικών του διπλού δεσμού παύει να είναι απαραίτητο από τη στιγμή που το άτομο έχει εισαχθεί στο παραδοξιακό μαθησιακό πλαίσιο και προσλαμβάνει τα πράγματα υπό σχήματα αντιφατικής εντολής. Ουσιαστικής σημασίας είναι το γεγονός ότι ο δέκτης του επικοινωνιακού μηνύματος παρακωλύεται να εξέλθει του επικοινωνιακού πλαισίου, είτε μέσω μιας μετα-επικοινωνιακής κίνησης όπως ένας κριτικός αναστοχασμός επί του παραδόξου είτε μέσω απόσυρσης. Αυτή η κατάσταση διαφέρει από τους ποικίλους εξαναγκασμούς που επιφέρει η καθημερινή ζωή σε όλα τα άτομα, όπου υπάρχει η δυνατότητα επιλογής μεταξύ αλληλοαποκλειόμενων εναλλακτικών λύσεων σε διάφορα προβλήματα. Εκεί η επιλογή μπορεί να αποδειχθεί λανθασμένη ή να μην γίνει καθόλου, με αποτέλεσμα το άτομο να υπομένει τις όποιες συνέπειες. Ενώπιον μιας αντιφατικής επιλογής, η επιλογή είναι λογικώς εφικτή. Αντιθέτως, ο εν προκειμένω παράδοξος ορισμός *καταλύει την ίδια την επιλογή* με συνέπεια την ανικανότητα λύσης του δεσμού και την εισδοχή σε μια αέναη ταλάντωση του υποκειμένου που βιώνει τον διπλό δεσμό. Οι δυνατές πραγματολογικές αντιδράσεις σε αυτή την κατάσταση είναι περιορισμένες από τη στιγμή που το άτομο έλθει ενώπιος ενώπιω με έναν αφόρητο διαρκή εξαναγκαστικό παραλογισμό και δεν διαθέτει την ικανότητα εξόδου:

1. Το υποκείμενο τείνει να συμπεράνει ότι παρακάμπτει ή αγνοεί σημαντική πληροφορία που είτε είναι σύμφυτη με την κατάσταση είτε κατέχει και αποκρύπτει από σημαντικούς Άλλους συμπαίκτες του ίδιου γλωσσικού παιγνίου. Και στις δύο περιπτώσεις θα γεννηθεί μια ανάγκη που θα ωθεί το άτομο να ανακαλύψει τις ενδείξεις αυτές, εξαναγκάζοντάς το, καθώς ενεργητικώς και εμπροθέτως στερείται της δυνατότητας επίγνωσης της αντιφατικής κατάστασης που έχει περιέλθει, να επεκτείνει αυτή την ιχνηλασία αναζήτησης ενδείξεων στο σύνολο των βιοτικών του εμπειριών.

2. Το υποκείμενο τείνει να συμπεράνει ότι η καλύτερη δυνατή επιλογή είναι η άμεση και κυριολεκτική συμμόρφωση κάθε εισερχομένου μηνύματος ή εντολής και η αποχή από κάθε απόπειρα ανεξάρτητου στοχασμού. Αυτή η επιλογή θα το οδηγήσει να απορρίψει *a priori* τη δυνατότητα πολυσύνθετων και πολυεπίπεδων διυποκειμενικών σχέσεων ή δράσεων και να εμμένει στην πιο επιφανειακή όψη των πραγμάτων, αρνούμενο να διακρίνει μεταξύ σημαντικού και ασήμαντου, ευλόγου και αβάσιμου, δηλαδή να συμπεριφέρεται ως άτομο μειωμένης διανοητικής ικανότητας.

3. Το υποκείμενο μπορεί να επιλέξει την απομόνωση, σφραγίζοντας τους διαύλους εισερχομένης επικοινωνίας απλώς ή/και αναπτύσσοντας μιαν υπερ-δραστήρια συμπεριφορά ώστε η ένταση της δράσης να καταπνίγει τα εισερχόμενα μηνύματα⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Watzlawick P.-Beavin Bavelas J.-Jacson John, *Ανθρώπινη Επικοινωνία και οι επιδράσεις της στην συμπεριφορά*, μετφρ. Α. Γκολέμη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004, σελ. 265-273 .

Το άτομο ή η ομάδα που ειλικρινώς θα επιχειρήσουν να γνωρίσουν και πιστέψουν σε μια θεολογία που ερείδεται σε μια τέτοια αντίληψη της θεότητας, δηλαδή σε μια θεότητα της οποίας ο ορισμός τους εμπλέκει σε ένα διπλό δεσμό είτε θα εγκαταλείψουν αυτή τη θεότητα για να σώσουν, κυριολεκτικώς, τη ψυχή τους (τη ψυχική τους υγεία) είτε θα εμπλακούν σε μια κατάσταση μερικής αποσύνθεσης της προσωπικότητας που οδηγεί στην άκριτη συμμόρφωση προς αυτούς που έχουν επιτυχώς επιλύσει το επικοινωνιακό παράδοξο. Πρόκειται ουσιαστικά για μια προσεκτικά σχεδιασμένη *αυτοκαταστροφική και αυτοκαταστρεφόμενη θεολογία* που επιτυγχάνει να παραγάγει αυξημένη αναλογία υπακοής ανά λογική ατομικότητα-υπήκοο με ευφυή χρήση του οργανωμένου ρηματικού λόγου (discourse) που επιφέρει πραγματολογικές συνέπειες επί του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου. Εφόσον, στη χομπσιανή φιλοσοφία, η εξωγλωσσική πραγματικότητα υποστασιοποιείται μέσω της γλωσσικής της προδιάρθρωσης, ώστε η γενικότητα να παράγεται μέσω της διαμεσολάβησης εννοιών που έχουν αφαιρετικά προέλθει από την σωρευτική απόσταξη περιεχομένων των εξωτερικών δεδομένων, έπεται ότι τα άτομα που εντός του συγκεκριμένου κοινωνικού δεσμού καλλιεργούν την ικανότητα παραγωγής γλωσσικών σημείων *καινού νοήματος* (άρα και διπλών δεσμών) διαθέτουν ισχυρό πλεονέκτημα έναντι αυτών που δεν μπορούν ή δεν ενδιαφέρονται να το πράξουν. Η *Συμβολική* αυτή τάξη, δηλαδή άτομα που παράγουν και διαχέουν *σημεία* είναι η προνομιάς τάξη αυτής της κοινωνίας, επειδή η παραγωγή νέου νοήματος είναι αυτόχρονα ικανότητα ελέγχου *υπό την απαραίτητη προϋπόθεση ότι συγκεκριμένες σκέψεις έχουν κατ' οποιονδήποτε τρόπο απαγορευθεί να πραγματώνονται* από τα εκτός της τάξης άτομα⁴⁶⁰. Η παραγωγή νέων σημείων, δηλαδή η *γλωσσική πρωταρχική συσσώρευση*, αυτοδικαίως συνδέεται με την *αναγκαστική* περιαγωγή των χρηστών των παλαιότερων σημείων σε κατάσταση γλωσσικής/νοητικής ανεπάρκειας. Ακριβώς λόγω της προνομιάς θέσης της η συμβολική τάξη αυξάνει την ποσότητα επικοινωνίας που επιβιβάζει τη θετικότητα της παρουσίας της και επιτίθεται μέσω θορύβου, παρενόχλησης ή παραπληροφόρησης στην αποκωδικοποίηση και κυκλοφορία της επικοινωνιακής δραστηριότητας που την ακυρώνουν. Τα άτομα που είναι ευάλωτα ως εμμένοντα στη χρήση της παλαιάς σημαίνουσας αλυσίδας δεν έχουν επιλογή, καθώς στερούνται των απαραίτητων γνωσιακών πόρων, παρά να αποδέχονται ανεξέταστα ως δικαιολογημένες αληθείς πεποιθήσεις τα μηνύματα που διαχέει η συμβολική τάξη⁴⁶¹. Η παραδοξότητα εδώ σημαίνει ότι το έλλογο περιεχόμενο του ορισμού είναι ασήμαντο και δεν επιδιώκεται η μετάδοση γνώσης αλλά στοχεύεται ο νους μέσω της πρόκλησης καταπληξίας και σύγχυσης. Το παράδοξο συνιστά *σύμπτωμα γλωσσικής διεισδυτικότητας*, όπου το γλωσσικό μέσο διαπερνά το κέλυφος του λόγου οδηγώντας σε συνάψεις που δεν μπορούν να ελεγχθούν ούτε νοηματικώς ούτε αληθειακώς. Αυτό, στον βαθμό που το στοχευόμενο κοινό δεν αρθεί επιτυχώς υπέρνω της καθ' ἑξιν διανοητικής συνήθειας που από μακρού χρόνου ακολουθεί άκριτα, έχει ως συνέπεια την αδυναμία αποκρυπτογράφησης της αθέατης πλευράς του κόσμου, στην οποία το παράδοξο το εισάγει μέσω του γλωσσικού κώδικα, ώστε να παραμένει δέσμιος των νοητικών παραμέτρων της ομάδας που εμπράκτως αποδεικνύει ότι βρίσκεται στη συγκυρι-

⁴⁶⁰ Αυτό επιτυγχάνεται μέσω του ελέγχου του εκπαιδευτικού συστήματος.

⁴⁶¹ Bjerre Joker Henrik, *The original linguistic accumulation*, p. 543-4 στο *Philosophy Social Criticism* 2008, Vol. 34, No 5, pp. 537-555.

ακώς προσήκουσα ιδεολογική ετοιμότητα ληλατώντας προς το ίδιο συμφέρον της το υφιστάμενο νοηματικό αποθετήριο⁴⁶².

Ο Χομπς κατασκευάζει τον Θεό του με υλικά που είναι ήδη γνωστά και αποδεκτά από κάποιο τμήμα τού, διαιρεμένου πλέον, χριστιανικού στρατοπέδου. Όμως, ο ακριβής τρόπος συνάρθρωσης των οικοδομικών υλικών, ήδη σεβαστών από την παράδοση, και ο ρόλος που επιμένει ότι παίζουν στο σύστημα πλησιάζει επικίνδυνα στην αυτό-γελοιοποίηση και την αυτό-υπονόμηση. Η προκύπτουσα *αμφισημία*, μάλλον επιθυμητή, εμποδίζει τα στοιχεία μιας υλιστικής φυσικής θεολογίας να εναρμονιστούν σε ένα πειστικό όλον. Η ομολογούμενη πίστη του στον Θεό συναρτάται από την επιθυμία γνώσης των αιτίων των *φυσικών σωμάτων*, δηλαδή συμφύρει την επιστημονική προσέγγιση με το θρησκευτικό συναίσθημα, ενώ στερεί από τη θεότητα αυτή, σύνθεση βιβλικού και φιλοσοφικού Θεού, όλες τις ιδιότητες ενός ανθρωπομορφικού προσώπου και εμμένοντας στα χαρακτηριστικά της ύπαρξης, της απειρίας και της παντοδυναμίας, που εξίσου μπορούν να κατηγορηθούν σε απρόσωπο και προσωπικό Θεό. Εξάλλου, σύμφωνα με τη χομπσιανή μεθοδολογία η demonstration μιας πρότασης παράγεται συνθετικά, από τα αίτια προς τη κατασκευή του αποτελέσματος. Στην περίπτωση του Θεού, όμως, η προσήκουσα μέθοδος προκύπτει αναλυτικά, από παρατηρούμενα αποτελέσματα προς τις αιτίες. Για τον Χομπς τέτοιου είδους επιχειρηματολογία είναι υποχρεωτικώς υποθετική και δεν ενέχει βεβαιότητα. Ο Χομπς κατασκευάζει μια θεότητα που, μόλις το επιτρέψει ο *καιρός* μπορεί να αποσυρθεί στο ρόλο της μήτρας της φυσικής αιτιότητας. Άλλωστε, η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Χομπς αξιώνει ότι η θέση του ανθρώπου στον κόσμο είναι φύσει τέτοια που, όποτε δύο ή περισσότερα μέλη του είδους συγχρωτίζονται, παράγεται αυτομάτως και αναπόφευκτα η φυσική κατάσταση, λόγω του δομικού εγωκεντρισμού των εμπλεκομένων λογικών ατομικότητων. Αυτό τον εγωισμό ο Χομπς δεν τον καταδικάζει ποτέ και πουθενά, παρά μόνο επιχειρεί να δώσει λογικά επιχειρήματα για τον στρατηγικό μετριασμό του. Η παραγόμενη ανθρωπολογία *δεν είναι χριστιανική*. Μια χριστιανική θεώρηση δεν θα συσχέτιζε καθαυτές και διεαυτές ανθρώπινες φύσεις μεταξύ τους αλλά τον *ratione peccati* πεπτωκότα Άνθρωπο με τον Θεό και το θέλημά του.

⁴⁶² Ζήκας Γιάννης, *John Wisdom, Από την ανακάλυψη του Παράδοξου, στη Μεταμόρφωση της Φιλοσοφίας*, σ. 131-2,134 στο *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 10 (1993)131-146.

Κεφάλαιο έκτο

6.1 Sola Scriptura ή Sola Ratio; Η εξουδετέρωση του Προφητικού/Αποκαλυπτικού Λόγου και η εκτροπή-οικειοποίησή του κανονιστικού δυναμικού του υπέρ της Κρατικής σκοπιμότητας. Συγκέντρωση των σωτηριολογικών μέσων στον Κρατικό Μηχανισμό ως μέρος της Πρωταρχικής Συσσώρευσης

Εφόσον ο φόβος και η άγνοια της φυσικής αιτιότητας αποτελούν, κατά Χομπς, τις *φυσικές* ρίζες της θρησκείας και εφόσον η ορθή μορφή της Πολιτικής Κοινότητας, όπως έχει επισημάνει η *recta ratio*, είναι αυτή της Κυριαρχίας, τίθεται θέμα νομιμοποίησης της κυριαρχίας με όρους πεφωτισμένης συνειδητοποίησης του σκοπού του διωποκειμενικού πράττειν των, κατ'αρχάς φύσει διασπασμένων, δρώντων. Η εν λόγω συνειδητοποίηση εκτιμάται, από τον Χομπς, ότι θα συμβεί μόνο από την στιγμή που: πρώτον, συγκροτηθεί ο αναγκαίος και επαρκής εξωτερικός όρος ενεργοποίησης του ενάρτου πράττειν, δηλαδή το Κράτος, και, δεύτερον, το σύνολο της ορθολογικά προσανατολισμένης συμπεριφοράς των δρώντων υπερβεί αποφασιστικά και μόνιμα την έμφοβη συμπεριφορά, που συνάδει στην και συντηρεί την φυσική κατάσταση. Η χομπσιανή σκέψη θεωρεί δεδομένη και ανεξόριστη την ύπαρξη πεπλανημένης και προληπτικής συνείδησης, αποτέλεσμα της γενικευμένης άγνοιας και απαιδευσίας των αυτοργών. Αυτού του είδους η συνείδηση μετατρέπεται, προκειμένου να χειριστεί μια ψυχικώς αφόρητη κατάσταση, τον φόβο του αγνώστου σε, ανεξέταστη και αφίλοσόφητη, πίστη στο υπερφυσικό, από το οποίο πλέον η φαντασία του ατόμου αντλεί υποκειμενικές αρχές πράττειν που ενέχουν ορθολογικότητα μεν, από την πλευρά του ατομικού δρώντος και μόνον, δε. Αυτού του τύπου το ιδιοτελές πράττειν ουσιαστικά βλάπτει τόσο τον ατομικό δρώντα, καθώς υπονομεύει την ασφάλεια του, όσο και το σύνολο των δρώντων, καθώς οδηγεί στην επέκταση του αδιέξοδου συγκρουσιακού πράττειν και στην γενικευμένη έλλειψη συλλογικής συνοχής⁴⁶³.

Ο φεουδαρχισμός ακριβώς αυτή την πηγή παραγωγής φόβου, που ριζώνει στην ανθρώπινη συνθήκη, χρησιμοποίησε, εκμεταλλεύτηκε και εμπλούτισε ώστε να εδράσει σε ασφαλή θεμέλια την εξουσία της αριστοκρατίας και του κλήρου. Ο Χομπς έχει τη γνώμη ότι αυτή η νομιμοποίηση, καθαυτή ανορθολογική, μπορεί να διαβρωθεί προς το ορθοθεσμικό εάν δειχθεί πειστικά ότι ο ορθός λόγος, ήδη ανεπτυγμένος, αυτόρκης και ανεξάρτητος από το θεολογικό επιχείρημα, είναι απολύτως συμβατός με τους όρους και τις συνθήκες πραγμάτωσης της πολιτείας. Ο Χομπς εκτιμά ότι το ιδεολογικό στοιχείο είναι τρόπον τινά έμφυτο στον άνθρωπο, άρα είναι αδύνατη και η καταστροφή του, εφόσον αυτό τροφοδοτείται από το εμπάθος μέρος του ανθρωπίνου υποκειμένου – τα πάθη του [(από τα οποία η χομπσιανή θεωρία έχει αποστερήσει το παραδοσιακό κέντρο ελέγχου τους, τον Λόγο, ο οποίος πλέον θεωρείται ως εξατομικευμένο και εξατομικεύσιμο μέγεθος⁴⁶⁴ και προϊόν του, οι σκέψεις είναι για τα πάθη «ιχνηλάτες και κατάσκοποι, που αναζητούν και βρίσκουν τον δρόμο που

⁴⁶³ Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, , Γ' Έκδοση, Πόλις, Αθήνα, 2003, σελ. 137,154 .

⁴⁶⁴ «όταν υπάρχει μια διένεξη [...] οι αντίδικοι πρέπει *εκουσίως* να προβάλλουν ως ορθό Λόγο το Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή [...] *ελλείψει ενός ορθού Λόγου* *θεσπισμένου από τη Φύση*» (Λ,5:114-πλάγια δικά μου).

οδηγεί στα ποθητά αντικείμενα» (Λ,8:144)]. Καθόσον, επομένως, το Ιδεολογικόν (υποπερίπτωση του οποίου είναι το θρησκευτικό) παράγεται κατ' αναγκαιότητα στον άνθρωπο, η εναλλακτική λύση είναι η επιστράτευση του υπέρ του Ορθού Λόγου της Κρατικής Κυριαρχίας, ως του μόνου επεξεργάσιμου, άρα και του μόνου ικανού, εκ των δύο όρων συνειδητοποίησης του αναγκαίου ενάρετου πράττειν, για την ειρήνευση και ευημερία της υπό σύσταση Πολιτικής Κοινότητας. Η έξωθεν διδασκαλία του θνητού Θεού-Κυρίαρχου οφείλει να αντικαταστήσει την άνωθεν (υποτίθεται) διδασκαλία του Υπερφυσικού-Αθάνατου Θεού⁴⁶⁵. Γίνεται, επομένως, αποδεκτή η ένταξη της πλάνης, της πρόληψης και της άγνοιας στο πλέγμα βιοσυντηρητικών σχέσεων της πολιτείας, στον βαθμό που η ένταξη τους αυτή δεν διακινδυνεύει, μέσω του κυοφορούμενου ανορθολογισμού που εκλύεται από την ενεργοποίησή τους, το τελικό ορθοπρακτικό διακύβευμα που επιδιώκεται μέσω της συγκρότησης του Λεβιάθαν. Η επίτευξη αυτού του στόχου, εφόσον το ιδεολογικό στοιχείο θεωρείται ότι φύσει ενοικεί στο ανθρώπινο είδος, δεν μπορεί παρά να πραγματοποιηθεί από ένα πρόγραμμα που θα επιτύχει να προσαρμόσει τα ιστορικά αποκαλυψιακά δεδομένα καθώς και τις εξ αυτών προκύπτουσες πολιτικές συνέπειες στον χομπσιανό ρηματικό λόγο. Μόνον έτσι τα αποτελέσματα της ιδεολογικής συνείδησης μπορούν να εναρμονιστούν με τα αποτελέσματα της πεφωτισμένης συνείδησης. Έτσι ο Χομπς γράφει ότι «σε όσα [...] θα διαπραγματευθώ στη συνέχεια [...] όπου πολλά εξαρτώνται από τις υπερφυσικές αποκαλύψεις της θέλησης του Θεού, *θεμέλιο της ανάλυσής μου* πρέπει να είναι όχι μόνο ο φυσικός λόγος του Θεού αλλά και ο προφητικός. Δεν πρόκειται, πάντως, να αποκηρύξουμε ούτε τις αισθήσεις μας ούτε την εμπειρία, αλλά ούτε και τον αναμφισβήτητο λόγο του Θεού, δηλ. τη φυσική μας λογική. Διότι αυτά είναι τα εφόδια που μας δόθηκαν για να πορευόμαστε ως την επάνοδο του ευλογημένου Σωτήρα μας· και για το λόγο αυτό δεν πρέπει να τα καλύπτουμε κάτω από το πέπλο μιας υπονοούμενης πίστης, αλλά να τα χρησιμοποιούμε κατά την αναζήτηση της δικαιοσύνης, της ειρήνης και της αληθινής πίστης»⁴⁶⁶. Ο φυσικός λόγος, λοιπόν, θα είναι ο οδηγός μας κατά την απόπειρα οικοδόμησης ενός κόσμου ασφάλειας και ευδαιμονίας. Όμως, σύμφωνα με τη γνωσιοανθρωπολογία που αναπτύσσεται στο Ι Μέρος του *Λεβιάθαν* συνδυαστικά με τον χομπσιανό υπερ-νομιναλισμό, ο Λόγος «δηλαδή η πρόσθεση και η αφαίρεση των λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί για την υποσήμανση και τη δήλωση των σκέψεων μας»⁴⁶⁷ είναι «πάντα ορθός [...] αλλά ο Λόγος ενός ή οσωνδήποτε ανθρώπων δεν συνιστά βεβαιότητα»⁴⁶⁸. Άρα ο χομπσιανός τύπου φυσικός λόγος είναι ιδιότητα που μας επιτρέπει να ιχνηλατήσουμε διόδους βελτιστοποίησης της επιθυμίας μας, όχι όμως την καθοδήγηση, έλεγχο ή χειραγώγησή της. Συζητητικά, η χομπσιανή επιστήμη αρνείται τη δυνατότητα γνωσιμότητας της λειτουργίας του φυσικού όντος, θέτοντας υπό ολική αμφισβήτηση το *αντικείμενο* της γνωστικής διαδικασίας. Η συνήθης, τότε και σήμερα, «αφελής» αντιμετώπιση του περιβάλλοντος το αντιλαμβάνεται ως συγκροτημένο από καθόλου, αποκλεισμένων των απολύτως ατομικών ή πλήρως αναλωσίμων αντικειμένων. Η ρεαλιστική αντιμετώπιση των καθόλου εναρμονίζεται ευλόγως και ευχερώς με τη συνήθη καθημερινή αισθητηριακή εμπειρία και συναρμόζει αναλυτικώς την αντίληψη στη δομή της κοινής, φυσικής γλώσσας. Ο Χομπς επιτίθεται με ένταση σε αυτό τον ρεαλισμό, στην κοινή αισθητηριακή εμπειρία και στο εξ αυτής παραγόμενο

⁴⁶⁵ Ό.π., 154.

⁴⁶⁶ Λ,33:11-12.

⁴⁶⁷ Λ,5:114.

⁴⁶⁸ Ό.π.

κρίνουν. Αυτό δηλώνεται ευθαρσώς στην *Εισαγωγή* του *Λεβιάθαν*, όταν αναφέρεται στην *ομοιότητα των παθών των ανθρώπων*⁴⁶⁹ και στην *ανομοιότητα των αντικειμένων των παθών*. Δηλαδή, οι άνθρωποι ομοιάζουν ως προς το εμπραθέως τμήμα τους αλλά όχι ως προς την αντίληψη του εξωτερικού κόσμου, καθώς υποστηρίζεται, *αξιωματικώς και αναποδεικτως*, ότι τα άτομα,⁴⁷⁰ δεν δύνανται να έχουν παγίως κοινές αισθητηριακές εμπειρίες. Ειρήσθω εν παρόδω ότι αυτή η θεώρηση, μεταξύ άλλων, παρεισάγει στο ανθρώπινο ψυχικό όργανο ένα νέο σύνολο («διαφωτισμένων») παθών, που δημιουργούν ένα νέο σύνολο ψυχολογικών χαρακτηριστικών, παράγοντας νέες υποκειμενικότητες, καθώς, άλλωστε, ορίζονται ως το ηγεμονεύον στοιχείο της ανθρώπινης προσωπικότητας. Η ένταση της επίθεσης στον κοινό ρεαλισμό των μαζών εμφανίζεται από την εκμηδενιστική υπόθεση, που εκλείπει στον *Λεβιάθαν*, αλλά που κυριαρχεί στα *Στοιχεία Δικαίου*. Η υπόθεση αυτή συνίσταται, στην πραγματικότητα, στην εξάλειψη του σημαντικότερου ιδεολογικού προμαχώνα του φεουδαρχικού αντιπάλου, στην καταστροφή των καθολικών εννοιών του χριστιανικού φανταστικού. Δηλαδή, η αντίληψη από πιστή αντανάκλαση των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου μετατρέπεται σε επεξεργασία αποκρυπτογράφησης αισθητηριακών εισροών. Ταυτοχρόνως, αναγνωρίζεται ότι το ίδιο αιτιατό μπορεί να παραχθεί από πολλαπλότητα αιτίων, γεγονός που θεμελιώνει μια πιθανοκρατική πραγμάτευση του φυσικού όντος. Όμως, η πιθανοκρατική θέση αδυνατεί να στηρίξει βάση για *αποδεικτική βεβαιότητα*, επομένως μας απομένει μόνο η *υποθετική πρόταση*. Οι υποθέσεις μας δεν απαιτείται να αντιστοιχούν στην πραγματική λειτουργία του κόσμου, υπό την προϋπόθεση ότι περιγράφουν προς τη χρεία ικανώς την παραγωγή ή την παρεμπόδιση παραγωγής αιτίων. Έπεται ότι η *υποθετική πρόταση* είναι αυτή που πραγματοποιεί τη βέλτιστη προσέγγιση της γνωστικής ισχύος του Θεού, καθοδηγώντας μας όχι ως προς αυτό που υπάρχει αλλά ως προς αυτό που είναι εφικτό να υπάρξει, δίνοντας τη δυνατότητα ανακατασκευής του κόσμου ανάλογα με τη βούληση αυτού που κυριαρχεί επί της παραγωγής και διάχυσης των υποθέσεων⁴⁷¹. Σε σχέση με αυτό το ζήτημα γράφει ο Χόμπς:

«Μόνο το παρόν έχει πραγματική φυσική υπόσταση. Το παρελθόν υφίσταται μόνο στη μνήμη μας ενώ οτιδήποτε πρόκειται να συμβεί δεν έχει καμία πραγματική υπόσταση τώρα, καθώς το μέλλον δεν είναι παρά μία νοητική κατασκευή, όπου τα επακόλουθα ενεργειών του παρελθόντος συνάπτονται με ενέργειες του παρόντος. Τέτοιες *υποθέσεις* είναι δυνατόν να κάνει με μεγάλη, αλλά ποτέ αρκετή, βεβαιότητα, κάποιος που διαθέτει περισσότερη εμπειρία. Και μολονότι η επαλήθευση των προσδοκιών ονομάζεται σωφροσύνη, αυτή η τελευταία από τη φύση της είναι εικοτολογική. Διότι η πρόγνωση του τι μέλλει να συμβεί, δηλ. η πρόνοια, δεν είναι δυνατή παρά για εκείνον από τη θέληση του οποίου εξαρτάται το τι ακριβώς θα συμβεί. Από αυτόν μόνο, και μάλιστα υπερφυσικά, πηγάζει η προφητεία. Φυσικά, *καλύτερος προφήτης είναι εκείνος που εικάζει καλύτερα*, και εικάζει καλύτερα όποιος έχει ενδιατρίψει και μελετήσει, καλύτερα από κάθε άλλον, τα θέματα για τα οποία εικάζει, διότι αυτός διαθέτει τις περισσότερες ενδείξεις, με βάση τις οποίες θα εικάσει» (Λ,3:98, πλάγια δικά μου).

⁴⁶⁹ Λ, *Εισαγωγή*:79.

⁴⁷⁰ Εννοείται, μιας κοινής μορφής ζωής.

⁴⁷¹ Gillespie Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2008, p. 232.

Βλέπουμε τη θέση του Χομπς σχετικά με τον προφητικό λόγο, την προφητεία και τους προφήτες. *Καλύτερος προφήτης είναι αυτός που εικάζει καλύτερα, και εικάζει καλύτερα αυτός που έχει μελετήσει τα θέματα επί των οποίων καλείται να εικάσει.* Επίσης, το μέλλον είναι μια νοητική κατασκευή όπου συμπλέκονται επακόλουθα ενεργειών με παροντικές σχεδιαζόμενες ενέργειες. Προκύπτει πλήρης ακύρωση της χριστιανικής εσχατολογικής προοπτικής, καθώς εντός αυτής το μέλλον είναι απολύτως προβλεπτό και σταθερό: μετά την Ημέρα της Κρίσεως όπου ο Θεός θα κρίνει ζώντες και νεκρούς, οι δίκαιοι θα θεωθούν στις αγκάλες του Πανάγαθου και οι άδικοι θα καταδικασθούν στο αιώνιο σκότος. Και ποιος μας ενημερώνει ο Χομπς είναι αυτός που, στον υποσελήνιο κόσμο, μπορεί να προγνώσει καλύτερα: αυτός που μελετά, δηλαδή αυτός που (κυρίως αλλά όχι αποκλειστικώς) αναγιγνώσκει κείμενα που ασχολούνται με το προς εικασία θέμα. Αυτό μας υπενθυμίζει την *Εισαγωγή* του *Λεβιάθαν* όπου ο Χομπς θέτει ότι γνώση=ανάγνωση:

«Υπάρχει μια παροιμία που [...] λέει ότι η φρόνηση αποκτάται με την ανάγνωση όχι βιβλίων αλλά ανθρώπων [...] Υπάρχει όμως και μια άλλη παροιμία, και όχι από τις πιο πρόσφατες, η οποία θα τους βοηθούσε πραγματικά να μάθουν να διαβάζουν τους άλλους, εάν βέβαια λάμβαναν τον κόπο. Κι αυτή λέγει *nosce te ipsum*, διάβασε τον εαυτό σου» (Λ,Εισαγωγή:78).

Είναι προφανές ότι ο Χομπς, που γνωρίζει άριστα την λατινική, παρερμηνεύει ηθελημένα το γνωμικό, από «γνώθι σεαυτόν» σε «ανάγνου εαυτόν», εξισώνοντας γνώση και ανάγνωση καθώς και το αναγκαίο παρελκόμενο της αναγνωστικής διαδικασίας, την κατανοητική ερμηνεία του ανά χείρας γραπτού. Δηλαδή, στον κειμενικά προσανατολισμένο κόσμο της Αναγέννησης, ο Χομπς απορρίπτει την αυθεντία των βιβλίων εν γένει, διατηρώντας όμως τη μεταφυσική του γραπτού κειμένου. Το δε κείμενο που κατεχοχήν αναλαμβάνει να επανερμηνεύσει ο Χομπς είναι, βεβαίως, η Βίβλος ώστε να δειχθεί ότι η παραδοσιακή ερμηνευτική προσέγγιση του σχολαστικού ορθολογισμού, ο οποίος επιχειρηματολογούσε με χρήση θεολογικώς εγγυημένων και αμετάβλητων εννοιών, που προκαταλαμβάνουν το τελικό συμπέρασμα, συνιστούσε πεπλανημένη ερμηνεία του βιβλικού κειμένου, ενώ η ορθή διαδικασία συνίσταται στην υπέρβαση της πλάνης μέσω μιας διαδικαστικού τύπου εγγύησης βεβαιότητας, δια της προσφυγής στην κρίση ενός διαιτητή, στρατηγική που επιτρέπει την απόρριψη δογματικών βεβαιοτήτων μέσω μιας θεωρίας της πλάνης που θα εντοπίζει την ελαττωματική χρήση του λόγου μέσω της σύγχρονης ένσκοπης ορθολογικότητας και θα προβαίνει στις απαραίτητες διορθώσεις⁴⁷². Σε όλο τον *Λεβιάθαν* ο Χομπς συνδέει συστηματικά το θέμα της ερμηνείας με αυτό της εξουσίας, το δε κύριο εκπαιδευτικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Κυρίαρχος στον *Λεβιάθαν* είναι ακριβώς η ερμηνεία ενός συγκεκριμένου κειμένου: της Αγίας Γραφής. Εκ του γεγονότος ότι κάθε θρησκευτικό κείμενο ενέχει δυνάμει πολιτικό δυναμικό και από το ιστορικό δεδομένο της ποικιλίας των ερμηνειών της Βίβλου, ο Χομπς συμπεραίνει ότι ο ερμηνευτικός πλουραλισμός παράγει, ήδη από την εποχή των Αποστόλων, πολιτική αστάθεια: «Ό,τι συνέβαινε στους αποστολικούς χρόνους μπορεί να ισχύσει και όποτε ιερείς εξουσιοδοτούν κάποιον ως ερμηνευτή και στην ερμηνεία του οφείλουν να βασίζονται. Αυτό όμως δεν είναι δυνατόν εκτός εάν οι βασιλείς γίνουν ιερείς και οι ιερείς βασιλείς» (Λ,42:154-πλάγια δικά μου).

⁴⁷² Ψυχοπαίδης,2003:121.

Βεβαίως, ο ορθολογισμός που υποστηρίζει ο Χομπς δεν αφορά παρά την άμεμπτη χρήση της τυπικής λογικής σε συνδυασμό με τη λογική μέσου-σκοπού για την επικράτηση συγκεκριμένης κοσμοεικόνας, η οποία, καθαυτή κείται πέραν πάσης έλλογης δικαιολόγησης, διότι «των πρώτων όρων και των έσχων νους έστι και ου λόγος»⁴⁷³ και όχι τον ορθολογισμό της κοσμοεικόνας καθαυτής. Ισχυρώς συνάπτεται εδώ το ζήτημα της ιδεολογίας καθώς κανένα κοσμοείδωλο δεν μπορεί να εξοβελίσει κάποιο άλλο, αντίπαλο κοσμοείδωλο χωρίς να επιτύχει στην πράξη να διαμορφώσει τη χωρο-χρονική διάσταση, την ηγεμονία της οποίας διεκδικεί από τον αντίπαλο, έτσι ώστε να διασφαλίσει πρωτίστως την *παραγωγή* και κατόπιν την ικανοποίηση των αναγκών που δημιούργησε στον κοινωνικό σχηματισμό που πλέον καθοδηγεί⁴⁷⁴. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω ο προφητικός λόγος, δηλαδή ο λόγος που επικρατεί στο κείμενο-στόχο του II Μέρους του *Λεβιάθαν*, οφείλει να υποταχθεί στην ερμηνευτική εξουσία του Κυρίου της Ανάγνωσης, του Πολιτικού Κυρίαρχου, ο οποίος έτσι συγκεντρώνει στο πρόσωπό του την τελική ρύθμιση της Ανάγνωσης, της Γραφής, της Ερμηνείας και της Λογοκρισίας (δηλαδή τις κύριες λειτουργίες που σχετίζονται με τη δημιουργία και διαχείριση γραπτών κειμένων). Έτσι, οι σύνθετες ρητορικές στρατηγικές δια των οποίων ο Χομπς επιχειρεί να ερμηνεύσει τα βασικά δόγματα και τελετουργίες της χριστιανικής θρησκείας φαίνονται ως ο θεμέλιος ερμηνευτικός λίθος εγκαθίδρυσης της ερμηνευτικής αυθεντίας του Κυρίαρχου. Στον βαθμό που αυτό ισχύει, συνιστούν *μετα-ερμηνευτικούς γνώμονες*, βάσει των οποίων τίθενται τα ερμηνευτικά όρια εντός των οποίων θα ελίσσεται η ερμηνευτική εργασία. Τυχόν δε πλήρης απελευθέρωση της δυνατότητας βιβλικής εξήγησης θα οδηγούσε, κατά τη λογική του χομπσιανού στοχασμού, στην κατάλυση της κυριαρχίας λόγω της αποσύνδεσης μεταξύ της κρατικής ισχύος και της κρατικά εγγυημένης ανάγνωσης. Ένα παράδειγμα μιας τέτοιας ανάγνωσης μας παρέχεται από την ερμηνεία των λόγων του Ιησού: «τούτο μου εστί το σώμα» και «τούτο μου εστί το αίμα», όπου σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία «ο άρτος χάνει την δική του φύση και γίνεται το ίδιο το σώμα του Χριστού· κι αυτό μολονότι στην όραση ή στις άλλες αισθήσεις του θεατή δεν υποπίπτει τίποτε άλλο από ότι συμβαίνει ενώπιόν του κατά τον καθαγιασμό [...] Ο λόγος “τούτο μου εστί το σώμα” *ισοδυναμεί* με τον λόγο “τούτο υποδηλώνει ή εκπροσωπεί το σώμα μου» και αποτελεί συνηθισμένο σχήμα λόγου, και γίνεται κατάχρηση όταν επαναλαμβάνεται κατά λέξη»⁴⁷⁵. Εδώ ο Χομπς μας δίδει ένα ισχυρό παράδειγμα μιας ερμηνευτικής προσέγγισης που θα προωθούσε ως αποκλειστικό προνόμιο της κρατικής αναγνωστικής ισχύος ο Κυρίαρχος, κατεδαφίζοντας μία εκ των ουσιωδεστέρων τελετουργικών παραμέτρων θυμικής σύνδεσης μεταξύ του ποιμνίου και της οργανωμένης Εκκλησίας⁴⁷⁶.

Εφόσον η χομπσιανή σκέψη απελευθερώνει το μέλλον και εφόσον η γλώσσα επιτρέπει την προβολή προς ένα απροσδιόριστο μέλλον, το χομπσιανό υποκείμενο διακρίνει αναπόφευκτα τη βεβαιότητα της λήξης του βίου του. Αυτή η εμπειρία παράγει μια ριζική αβεβαιότητα και έλλειψη ασφάλειας, έλλειψη που με τη σειρά της οδηγεί στην παραγωγή αναγκών εξασφάλισης του μέλλοντος. Ως εκ τούτου, πάντα εντός της χομπσιανής ανθρωπολογίας,

⁴⁷³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, κεφ. 6:12, μετφρ. Βασίλη Μοσκόβη, εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1993 σ. 318, .

⁴⁷⁴ Τάκης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμος Α', Τρίτη έκδοση, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998 σελ. 63, .

⁴⁷⁵ Λ,44:244, πλάγια δικά μου.

⁴⁷⁶ Shapiro Gary, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, p. 152-3 στο *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 18, No 2, April 1980, pp. 147-157.

εκάστη λογική ατομικότητα που συνθέτει το ανθρώπινο είδος ωθείται και τείνει να συσσωρεύει όση ισχύ είναι δυνατόν να συσσωρευτεί εντός του χώρου ζωτικής εμβέλειας του. Ταχέως, όμως, το συσσωρεύον υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι η ίδια η διαδικασία συσσώρευσης οφείλει να προστατευθεί και η μακροπροθέσμως αποτελεσματική προστασία της εκτινάσσει τις σωρευτικές ανάγκες και προϋποθέσεις, εξαναγκάζοντας το υποκείμενο, που βιώνει αυτή την κατάσταση ως το άκρον άωτο της απροσδιοριστίας, να τη διαχειριστεί μέσω της γνώσης του μέλλοντος, ώστε να επιλέγει τον εκάστοτε αρμόζον τρόπο δράσης για την ασφάλειά του. Όστε ο φόβος του μέλλοντος (=θανάτου) οδηγεί στην έρευνα της φυσικής αιτιότητας που μας δίδει τη δυνατότητα προσαρμογής της δράσης. Τώρα, κατά Χομπς, είτε επιτύχουμε σε αυτή την αιτιακή έρευνα είτε όχι, οδηγούμαστε ευθύς στην θρησκεία. Η μεν επιτυχία, μάλλον σπάνια και αφορώσα μικρό αριθμό επαϊόντων, οδηγεί στην αναγνώριση μιας πρώτης αιτίας, εκ της οποίας συνάγονται οι επιπλέον ιδιότητες της ύπαρξης: η αναγκαιότητα που εντοπίζεται στο κινητικό φυσικό γίγνεσθαι, και ο ντετερμινισμός, ως πηγή του συνόλου του αιτιατού. Σε περίπτωση αποτυχίας, που είναι και η συνήθης, υποτίθεται η ύπαρξη αόρατων/ασώματων οντοτήτων ως φορέων υπερ-εμπειρικής δράσης, η ύπαρξη των οποίων επιτρέπει τον χειρισμό με ψυχικώς ωφέλιμο τρόπο της γνώσης του θανάτου. Επομένως, το θρησκευτικό φαινόμενο πρέπει να γίνει κατανοητό αποκλειστικά υπό το πρίσμα της ανθρώπινης συνθήκης ως πεπερασμένης και υπό το πρίσμα της εξασφάλισης της αυτοσυντήρησης. Επίσης, η θρησκεία μπορεί να εδράζεται τόσο σε ορθολογικό όσο και σε ανορθολογικό έδαφος (με την έννοια του χομπσιανού ορθού λόγου). Αυτό που είναι σημαντικό για τον Χομπς δεν είναι τόσο η πηγή της θρησκείας όσο η έκταση της επιρροής που ασκεί στην κοινωνία. Αυτό δε που πρέπει να γίνει κατανοητό στη συνάφεια μας είναι ότι, από τη στιγμή της εγκαθίδρυσης της θρησκείας και της επιτυχημένης μετάδοσής της στο ποίμνιο, οι *συνέπειές* της είναι *απολύτως ανθρώπινες*, ανεξαρτήτως από το αν προέρχεται ή όχι από αποκεκαλυμμένη πηγή. Επιπροσθέτως, δεν είναι δυνατόν να προσκομισθούν αληθώς έγκυρες αποδείξεις του περιεχομένου της πίστης καθώς αυτή ερείδεται σε συνδυασμό της ορμής της αυτοσυντήρησης και του φόβου του αγνώστου και του θανάτου, επί των οποίων το υποκείμενο στερείται ικανότητας ρύθμισης και ελέγχου. Το κύριο ζήτημα της θρησκείας ανακαλύπτεται πως είναι η χρήση της στη διαδραστικότητα του κοινωνικού δεσμού⁴⁷⁷.

Παρεκβατικά, πρέπει να παρατηρηθεί ότι ο Χομπς προβαίνει σε άλλη μία αμφιλεγόμενη γνωστική παραδοχή. Υποθέτει ατεκμηρίωτα ότι η βιολογίζουσα ορμή της αυτοσυντήρησης σημαίνει *ακριβώς* το ίδιο στο σύνολο του ανθρώπινου είδους. Όμως έτσι είναι υποχρεωμένος, από την επιλεχθείσα οντολογία, να αναθέσει σε έναν εξω-λογικό παράγοντα εξορθολογιστική λειτουργία και ορθολογικό περιεχόμενο (ενορμητική ορθολογικότητα). Όμως, εκ της χομπσιανής φαινομενολογικής περιγραφής ψυχικών συμπεριφορών που προκύπτουν από την ενόρμηση της επιβίωσης, και δεν παράγεται δεοντολογικό πρόταγμα αλλά και τίθεται ζήτημα διαχρονικής σταθερότητας της περιγραφόμενης γενίκευσης. Η θέση της ανθρωπολογίας ως αξιωματικής αφετηρίας πάσχει, διότι προκειμένου να δειχθεί η ανθρωπολογική προτεραιότητα πρέπει, κατ' ανάγκη και παραδόξως, να προταχθεί η γνωσιολογική ανάλυση που θα καταδείξει, *εκ των υστέρων*, το ανθρωπολογικό προβάδισμα. Το πρωτεύον

⁴⁷⁷ Spindler Fredrika, *An unresolved ambiguity – Politics, Religion, Passion in Hobbes and Spinoza*, p. 3 και επ. Ανάκτηση από: <http://www.diva-portal.se/smash/get/diva2:686181/FULLTEXT01.pdf>.

ερώτημα, επομένως, είναι επιστημολογικό και μάλιστα σχετιζόμενο με το πάντοτε ανοικτό ερώτημα των ορίων και της εγκυρότητας της γνώσης⁴⁷⁸.

Το πλέγμα των χομπσιανών ρητορικών γυμνασμάτων υψηλής δεξιοτεχνίας αποσκοπεί στη συρίκνωση της εμβέλειας του προφητικού λόγου, μέσω της συνεχούς διεύρυνσης των συνόρων του φυσικού λόγου. Η ανάλυση του προφητικού λόγου, υπό το πρίσμα της χομπσιανής *recta ratio*, θα καταδείξει την εγκυρότητα του φυσικού λόγου με παραδείγματα που αντλούνται από το κατ' εξοχήν έδαφος του θεολογικού αντιπάλου: το προνομιούχο αυτό συμπίλημα κειμένων που είναι γνωστό ως Βίβλος. Ο φυσικός λόγος θα δείξει, πέραν πάσης αμφιβολίας, το ορθόν των συμπερασμάτων του και των κανονιστικών του αξιώσεων τόσο στους πεπλανημένους όσο και στους ιδιοτελείς. Η ανανοηματοδότηση του βιβλικού κειμένου, ώστε να δειχθεί η συμπόρευσή του με τα κελεύσματα του πεφωτισμένου Λόγου, θα αναδείξει το έλλογο περιεχόμενο της Αγίας Γραφής μέσω της ορθής ερμηνευτικής προσέγγισης. Τα μέγιστα σε αυτή την προσέγγιση θα βοηθήσει το ίδιο του βιβλικό γραπτό, που άλλωστε ρητώς δεικνύει τη δυνατότητα ύπαρξης ψευδοπροφητών αλλά και τη δυνατότητα εκφοράς προφητικού λόγου τόσο από αγαθούς όσο και από υστερόβουλους προφήτες. Αυτή η παραδοχή της Βίβλου σημαίνει ότι ο εκεί περιγραφόμενος προφητικός λόγος πάσχει από αβεβαιότητα και χρήζει, κατ' αρχήν, της καρτεσιανής μεθοδολογικής αντιμετώπισης (*deus malignus*). Ο όλη ανάλυση αποσκοπεί στην προληπτική και αναδρομική αποκοπή του πιστού από κάθε υπερ-γήινη και υπερ-άνθρωπη σωτηριολογική συνδρομή, αφήνοντας τον *θνητό Θεό* ως την ύστατη δικαιοδοτική βαθμίδα ρύθμισης της από κοινού ζωής της λεβιθανικής κοινότητας⁴⁷⁹.

6.2 Ο Νέος Ορθολογισμός

Η νέα επιστήμη του 17^{ου} αιώνα υποστήριζε ότι το φυσικό ον και η ανθρώπινη αισθητηριακή εμπειρία εμφορούνταν από την ίδια οργανωτική Αρχή, άρα η τάξη του κόσμου μπορούσε να ανακαλυφθεί και περιγραφεί επιτυχώς με μόνο και μόνα τα ειδικώς ανθρώπινα χαρακτηριστικά, χωρίς να προϋποτίθεται πρόσβαση του νου στη θεία ουσία. Ένας νέος ορθολογισμός και μια νέα έννοια της αλήθειας ήταν αναγκαίες για την καινή σύλληψη του ανθρώπου και του σύμπαντος. Εκ του περιεχομένου της νέας ορθολογικότητας εξάγεται ότι ο κόσμος δεν αποτελείται από φυσικώς δεδομένες τάξεις/κατηγορίες αλλά μάλλον συντίθεται από ένα κυκλώνα μερικότητων. Η κοσμική τάξη, προκύπτει άμεσα, δεν είναι μία, αντικειμενική και αναλλοίωτη· είναι μάλλον αποτέλεσμα *inventio* του ανθρώπινου νου. Άρα, στον άμορφο κυκλώνα των λογικών ατομικότητων που συναπαρτίζουν αυτό το σύμπαν δεν υφίσταται *φυσική βάση αντικειμενικής συμφωνίας* περί του αισθητού, του νοητού και του πρακτέου. Στο εσωτερικό αυτού του κόσμου η ατομική συνείδηση ασχολείται, κατ' αρχήν, αποκλειστικά με την αναγνώριση και κατηγοριοποίηση των αισθητηριακών εισροών ως ωφέλιμων ή βλαπτικών και των δράσεων που μπορούν να βελτιστοποιήσουν την πρόσβαση στην ηδονή ή στην αποφυγή της οδύνης. Τα πάθη είναι το κατ' εξοχήν συστατικό της συνείδησης και ο λόγος είναι ο ιχνηλάτης της οδού ικανοποίησης ή αποστροφής. Αυτοδικαίως αυτή η κατανόηση του ανθρώπου ως μείγματος πάθους-λόγου συνεπάγεται την ανανοημα-

⁴⁷⁸ Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Πολιτικός Σκεπτικισμός, Ο Μύθος του Θεμελίου*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 199, σελ. 75-76.

⁴⁷⁹ Ψυχοπαίδης, 2003: 159.

τοδότηση του συνόλου του ηθικού λεξιλογίου, με παράλληλη απόρριψη της ηθικής ορολογίας της *via antiqua*, της οποίας η ονοματοδοσία ανάγεται σε ήχους που συμβολίζουν «a tale Told by an idiot, full of sound and fury, Signifying nothing» (Μακβέθ, Πράξη 5, Σκ. 5, 26-28). Η ανθρώπινη κατάσταση που αντιστοιχεί σε αυτή την βιο-κοσμοθεωρία αντιλαμβάνεται την ανθρωπότητα ως *perpetuum mobile* που αδυνατεί να οριοθετήσει και τοποθετήσει τη δέσμη επιθυμιών από την οποία και συγκροτείται. Σε αυτό το πλαίσιο οι Άλλοι μπορούν να κατέχουν μία από μόνο δύο καταστατικές θέσεις: Να είναι *εμπόδια* ή *μέσα* στην αέναη μετωπική αναζήτηση ευδαιμονίας. Σε αυτή τη νέα κοσμολογία και ανθρωπολογία η παλαιά θεολογία δεν έχει ούτε θέση ούτε νόημα. Έπρεπε να αντικατασταθεί μια νέα Θεολογία που συμβάδιζε με τους καιρούς⁴⁸⁰.

Η προεκτεθείσα λογική, όπως αναπτύσσεται από τον Χομπς στο I Μέρος του *Λεβιάθαν*, σημαίνει ότι:

-Ο άνθρωπος δεν καθοδηγείται από τίποτε άλλο παρά από τον λόγο του.

-Αυτός ο λόγος κατανοείται ως ιδιότητα που ενέγραψε στον ανθρώπινο νου ο ιουδαιο-χριστιανικός Θεός, νοούμενος ως η μεταφυσική Αρχή της αιτιακής αναγκαιότητας και διαιώνισης της κινήσεως (ως της δεσπόζουσας μεταφοράς της έννοιας της αιτιότητας)

Έπεται ότι ο άνθρωπος, ως τεύχος του σύμπαντος, είναι φύσει υποχρεωμένος να περιοδεύει ατελεύτητα και άνευ σκοπού εντός ενός απολύτως ψυχρού και μυστηριώδους κόσμου και να κινείται οπουδήποτε τον ωθεί η φαντασία του. Εάν ισχύουν τα παραπάνω, τότε δεν υπάρχει λόγος τα περιεχόμενα της φαντασίας κάθε ατόμου να μην διαφέρουν πλήρως και στο διηνεκές από κάθε άλλου ατόμου. Τίθεται *αξιωματικώς* λοιπόν η θέση περί της *φυσικής αλλοτρίωσης του ανθρώπινου είδους* από τον Χομπς. Κάθε υποκείμενο συνιστά μια λειψιτιανή Μονάδα, μια ατομική φυσική υπόσταση δίχως παράθυρα επικοινωνίας με τις υπόλοιπες, φυλακισμένη στο εσωτερικό απομονωτήριο των γνωσιακών και θυμικών της ενεργημάτων. Ερώτηση: αυτές οι μονάδες μπορούν να πιστεύουν σε θεότητες; Η απάντηση είναι να μπορούν, εκ των επίσης *φυσικών* ριζών της θρησκείας. Στο σημείο αυτό ο Χομπς πρέπει να παρέμβει και να εισαγάγει τη νέα θεολογία, καθώς η ανάλυση σκοντάφτει σε αυτό το σημείο στο εμπόδιο που συνιστά η εγκατεστημένη θρησκεία με τη μορφή της Αγίας Γραφής και της παραδοσιακής της ερμηνείας, και όχι μόνο από μέρους της Καθολικής Εκκλησίας. Θα πρέπει λοιπόν η χομπσιανή σκέψη να αποδώσει ένα *μόνιμο κοινό νόημα στα ονόματα που συγκροτούν αυτή την ειδική συλλογή κειμένων* και αυτό το κοινό νόημα θα πρέπει να αποδοθεί με χρήση του νέου τύπου ορθολογισμού, όπου ο «Λόγος κατασκευάζεται ως τύπος λογισμού και η επιστήμη ορίζεται ως τύπος μεθοδικής σύνδεσης των δεδομένων»⁴⁸¹ εις τρόπον ώστε να επέλθει σύγκλιση του πράττειν των μεμονωμένων Μονάδων Ισχύος προς τη σύναψη κοινωνικού δεσμού με όρους συναίνεσης και όχι γυμνού αυθαίρετου εξαναγκασμού.⁴⁸² Η λογική παραγωγή της πολιτείας, επί του σημείου που άπτεται της ανανοηματο-

⁴⁸⁰ Letwin, 1976: 9-13.

⁴⁸¹ Αγγελίδης, 1994:38.

⁴⁸² Προτάσσεται δηλαδή μια συναινετική αντίληψη όπου η αλήθεια και η ορθότητα μιας θέσης/αρχής/κανόνα/απόφασης εξαρτάται καταρχήν από την δυνατότητα γενικής αποδοχής από τα άτομα που επηρεάζει. Η παραδοχή της συναινετικής αντίληψης πάσχει, ήδη στο σημείο αφετηρίας, διότι κρίνει την αλήθεια/ορθότητα της θέσης από την συναίνεση που έχει την ικανότητα να προκαλέσει. Αυτό που συγκροτεί την αλήθεια ή ορθότητα μιας θέσης είναι η αντιστοιχία του περιεχομένου

δότησης της επικρατούσης θρησκείας, πρέπει τόσο να μετεκενώσει όσο το δυνατόν αποτελεσματικότερα το, από αιώνες αποδεδειγμένο, δυναμικό υπακοής του ιουδαιοχριστιανικού θρησκευτικού μορφώματος προς τον Κρατικό Μηχανισμό, όσο και να εμποδίσει τους πιστούς να αντιληφθούν ότι *ανεπαισθήτως* υπέστησαν ένα είδος ιδεολογικής λοβοτομής και ενεργοποιήσουν ανεξέλεγκτες μορφές αντίδρασης.

Το όχημα αυτής της μετάβασης είναι η χομπσιανή φυσική κατάσταση, εντός της οποίας λαμβάνεται μέριμνα να δειχθεί πειστικά ότι απουσίας της Πολιτείας οι μονάδες ισχύος που τη συνθέτουν έχουν πρόσβαση μόνο στη δική τους εσωτερική βούληση και βρίσκονται σε συνθήκες ενδημικής σύγκρουσης που παράγεται λόγω της δομής διωποκειμενικότητας που θέτει η χομπσιανή σκέψη. Η Μηχανιστική Ψυχολογία είναι το εννοιακό εργαλείο που επιτρέπει την *απόσπαση* του ποιμνίου από την παλαιά θεότητα και τη μεταστροφή του προς τη νέα θεότητα, στο μέτρο του ανθρωπίνως δυνατού. Αυτό συμβαίνει μέσω της λήψης του Θείου ως Αρχής της φυσικής (=κινητικής) αιτιότητας, πράγμα που μετατρέπει και τη Δημιουργία του Κόσμου σε μηχανικού τύπου, ενώ το κτιστό σύμπαν είναι έμπλεο ατομικοτήτων που κινούνται χαοτικώς και άνευ κατευθύνσεως εντός των πλαισίων που επιτρέπουν οι νόμοι της κίνησης. Οι έμβιες οντότητες που παράγει αυτό το μηχανικό σύμπαν είναι επίσης χαοτικές, ως παράγωγα του χάους. Δεν υπάρχει αρχέγονη τάξη που να εκφυλίζεται σε Χάος με προοπτική τελικής επανόρθωσης στην αρχική κοσμική αρμονία. Το Χάος είναι το αδιαπραγμάτευτο πρωταρχικό και πρωτογενές δεδομένο και η Τάξη επιβάλλεται εκ των υστέρων από εξωτερική Αρχή. Καμία ένδειξη, επίσης, για μια αρχική παραδείσια κατάσταση, που ακολουθείται από την Πτώση, που παράγει Αμαρτία, την οποία θα θεραπεύσει σε μελλοντικό χρόνο μια επέμβαση Θείας Χάριτος. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, εκτιμώ ότι η νέα πίστη που απαιτεί η Πολιτική Επιστήμη του Χομπς δεν είναι *εγκόσμια* αλλά θεολογική, υπό την έννοια ότι είναι απλώς αντίθετη στη χριστιανική κατανόηση του Θεού και της Δημιουργίας. Χρήζει παρατήρησης, στο σημείο αυτό, το γεγονός ότι η Φυσική Κατάσταση θα παραγόταν εάν η κυρίαρχη επιβιωτική στρατηγική των μονάδων ισχύος δεν ήταν η απεριόριστη σύγκρουση με τις άλλες μονάδες ισχύος αλλά η *απεριόριστη υποχώρηση των πάντων στις αξιώσεις των πάντων*. Εάν διεξαγάγουμε το ίδιο νοητικό πείραμα υποθέτοντας τη γενικευμένη άνευ όρων συνθηκολόγηση όλων στις απαιτήσεις όλων, χωρίς την ύπαρξη εσωτερικού ή εξωτερικού μηχανισμού ικανού να αντισταθμίσει την πανταχού παρούσα τάση αμοιβαίας υποχώρησης των Μονάδων Δειλίας έναντι όλων των όμοιων Μονάδων, τότε εκ της διαρ-

της προς τις ουσιώδεις πτυχές του προβλήματος που έχει αναδυθεί. Όμως, έτσι έχουν ξεπεραστεί τα τυπικά πλαίσια λόγου και σκέψης και έχουν υπερκεραστεί οι *διαδικαστικές* προϋποθέσεις, επί των οποίων εδράζεται η περί συναίνεσης αντίληψη. Ουδόλως είναι απαραίτητο η αλήθεια και ορθότητα των θέσεων να εξαρτάται από την δυνατότητα απόσπασης συναίνεσης επ'αυτών, παρόλο που αυξημένο ποσοστό συναίνεσης είναι ένδειξη μιας εύλογης θέσης ή ερμηνείας. Η συναίνεση όμως καθαυτή δεν εξασφαλίζει τον *έλλογο* χαρακτήρα μιας θέσης, ώστε το έλλογον των πρακτικών κρίσεων δεν στηρίζεται σε διαδικαστικές προϋποθέσεις αλλά απαιτεί την δημόσια ελεύθερη χρήση του πρακτικού Λόγου και την παροχή πολυμερούς και χειραγώγητης πληροφόρησης, ώστε κατόπιν δημόσιας διαβούλευσης να παρθεί μια εν επιγνώσει απόφαση περί του πρακτέου. Δηλαδή απαιτείται αντιστροφή της συνήθους διαδικασίας λήψης αποφάσεων, ήτοι κάθοδος των πληροφοριών-άνοδος των αποφάσεων (Σταμάτης Κώστας, *Η Συναίνεση ως εχέγγυο της ορθότητας: Σκέψεις με αφορμή τον Εχθρό του Λαού του Ίψεν*, σελ. 131-132 στο Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τχ. 30, Νοε.2007, σσ. 131-140).

κούς ατελεύτητης αυτοθυσιαστικής λογικής και πάλι παράγεται η ίδια χαώδης απροσδιοριστία της χομπσιανής Φυσικής Κατάστασης⁴⁸³.

Η υπηρετικά ιχνηλατική φύση του χομπσιανού ορθού λόγου προς τα πάθη, συνδυαστικά με την αντιληπτική του θεωρία, σημαίνει ότι η ύλη του εξωτερικού αντικειμένου πιέζει το αντίστοιχο αισθητήριο όργανο και προκαλεί αιτιακά την πράξη της αναγνώρισης του εν λόγω αντικειμένου από την πράξη της αντιληπτικής κατανόησης. Αντιθέτως, η αριστοτελική άποψη, θέτει ότι η νοητική πράξη της κατανόησης σημαίνει την ενεργό εμπλοκή του νου στην αναγνώριση μιας εσωτερικής πραγματικότητας, της οποίας την ανάδυση έχει προκαλέσει το παρατηρούμενο και αφορά στην αναγνώριση της ύπαρξης του αντικειμένου, των ιδιοτήτων του καθώς και στην πρόκληση αισθημάτων θετικών ή αρνητικών. Η χομπσιανή θεωρία οδηγεί αναγκαστικά σε μια άνα-περιγραφή του Βιβλικού κειμένου υπό το πρίσμα της νέας άποψης περί αντίληψης. Εν προκειμένω, η υλιστική προσέγγιση επιτρέπει, αν δεν επιβάλλει, μια κατάσταση πραγμάτων όπου, κατά την μετα-συμβολαική περίοδο, πρακτικά το σύνολο της αιτιακής αλυσίδας (=πράττειν) ελέγχεται από τον κρατικό μηχανισμό. Μόνον εφόσον το αντικείμενο ανήκει στο υλικό σύμπαν μπορεί να υπόκειται σε εμπρόθετη αλλοίωση κινήσεως κατόπιν ασκήσεως δύναμης. Αυτό είναι η κατ' εξοχήν αρμοδιότητα του Κράτους και για αυτό τον λόγο αποκλείεται η διατήρηση του παραδοσιακού δόγματος της εκ του μηδενός Δημιουργίας του κόσμου από έναν ανθρωπόμορφο Θεό: εάν γίνει αποδεκτή θα σημαίνει ότι απειλείται το κρατικό μονοπώλιο ανακατεύθυνσης της κίνησης, προσανατολισμού και ανασύνθεσης του κινητικού γεγονότος. Η πίστη στους προφήτες, στον προφητικό λόγο και στα θαύματα επιτρέπει την ύπαρξη και επιρροή *μεταφυσικής αιτιότητας*, ανεξέλεγκτης από την πολιτεία και πρέπει να εξοβελιστεί από τον πολιτικό στοχασμό. Ήδη στο I Μέρος έχει προετοιμαστεί με την καταχώρηση της θρησκείας στα *πάθη* χωρίς να απαιτείται αναφορά στο υπερβατικό στοιχείο. Το θρησκευτικό φαινόμενο αφορά και συσχετίζεται οργανικά αποκλειστικά σε θέμα βιο-ψυχικής σύστασης των μελών του ανθρωπίνου είδους και δεν προέρχεται από άνωθεν κατερχόμενη υπερ-φυσική γνώση. Υπό αυτή την προσέγγιση η θρησκεία έχει αποστερηθεί το αληθειακό της κύρος άρα έχει απωλέσει τη δυνατότητα σύνδεσης οντολογικού και κανονιστικού στοιχείου, συνιστώντας *φυσική εκδήλωση* της ανθρωπίνης ιδιότητας του ειδέναι, ιδιότητα που ως γνωστόν *πάντες φύσει ορέγονται*, η οποία και αποκρυσταλλώθηκε σε πρώιμο στάδιο αιτιακής εξήγησης λόγω νοητικής αδυναμίας πλήρους προσπελάσεως της αιτιακής αλυσώσεως. Αυτομάτως, ο κύριος τρόπος γνωριμίας και διάδοσης της ιστορικά επικρατούσης θρησκείας, της χριστιανικής, ήτοι το γραπτό κείμενο της Βίβλου αλλοιώνεται διπλά: αρνητικά, καθώς της αφαιρείται το status του κανονιστικού γνώμονα αναφορικά με το πρόβλημα θεμελίωσης των αξιών, και θετικά, καθώς είναι απολύτως κρίσιμο, παρόλη τη θανατηφόρα για την επιβίωση της απώλεια κανονιστικής ισχύος, να συνιστά τον *νόμιμο* λόγο του Θεού στις συνειδήσεις, διότι η ρητορική επιχείρηση του *Λεβιάθαν* απαιτεί την αρχική αυτή νομιμότητα, ώστε να φέρει εις πέρας την αναίρεσή της⁴⁸⁴.

⁴⁸³ Letwin, 1976:17. Αυτή η φυσική κατάσταση μπορεί, επίσης, να εκβάλλει στην κυριαρχία ενός εξωτερικού παράγοντα ρύθμισης, επίσης αυταρχικής νομιμοποίησης, αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει, π.χ και μεταξύ άλλων, τον ιμπεριαλισμό, ως επιθετική επέκταση του Κράτους των Δειλών *urbi et orbi*.

⁴⁸⁴ Σχετική στο σημείο αυτό είναι η ακροτελεύτια σημείωση του 5^{ου} κεφαλαίου. Στην πραγματικότητα ο Χομπς θέτει την Βίβλο υπό τον ίδιο τύπο διπλού δεσμού που οι γεννήτορες του χριστιανισμού είχαν θέσει τον ιουδαϊσμό και για παρόμοιους ιστορικο-κοινωνικούς λόγους. Έχω την αίσθηση ότι ο

6.3 Ο Λεβιάθαν, εις τόπον και τύπον Θεού, ενάντια στους Προφήτες

«Οί Προφῆται ὡς εἶδον, οἱ Ἀπόστολοι ὡς ἐδίδαξαν, ἡ Ἐκκλησία ὡς παρέλαβεν, οἱ Διδάσκαλοι ὡς ἐδογματίσαν, ἡ Οἰκουμένη ὡς συμπεφώνηκεν, ἡ χάρις ὡς ἔλαμψεν, ἡ ἀλήθεια ὡς ἀποδέδεικται, τὸ ψεῦδος ὡς ἀπελήλαται, ἡ σοφία ὡς ἐπαρρησιάσατο, ὁ Χριστὸς ὡς ἐβράβευσεν»⁴⁸⁵.

Ὅπως διαπιστώνεται, ἐκ του Συνοδικοῦ της 7^{ης} Οἰκουμενικῆς Συνόδου, που συνεκλήθη στην Νίκαια το 787 μ.Χ και αναγνωρίζεται ἀπὸ την Καθολικὴ Ἐκκλησίαν⁴⁸⁶, ο ἀποκαλυψιακὸς προφητικὸς λόγος ἐρχεται πρῶτος σε σημασία σε σχέση με τὴν χριστιανικὴ δογματικὴ και ἐπονται οἱ Ἀπόστολοι, ἡ Ἐκκλησία με τοὺς Πατέρες. Αυτό δείχνει τὴν πρωτοκαθεδρία του προφητικοῦ λόγου στην εγκαθίδρυση και ἀνάπτυξη της χριστιανικῆς κοσμοθέωσης. Ἐνάντια σε αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν ἀποκαλυψιακὸ προφητισμὸ ο Χομπς ἐπιστρατεύει *the natural word of God*, τὸν ὁποῖο κατευθύνει ἐναντίον του ἀποκεκαλυμμένου λόγου του Θεοῦ, ὡς πολιορκητικὸ κριτὴ ἀποδόμησης του τελευταίου, με τελικὸ στόχο τὸν ἀποκλεισμὸ των πάντων πλην του Κυριάρχου ἀπὸ τὴν πρόσβαση στὸν ὀρισμὸ και τὴν ρύθμιση του δημόσιου Ἀγαθοῦ. Ἢδη στὸ 29^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* ο Χομπς εἶχε θεωρήσει ὡς αἰτία ἐσωτερικῆς ἐξασθένησης της πολιτείας τὴν *προσποίηση λήψης υπερφυσικῆς ἐμπνευσης* (*pretence of Inspiration*⁴⁸⁷):

«Διδάσκεται ἐπίσης γενικὰ ὅτι ἡ πίστη και ἡ ἀγιότητα ἐπιτυγχάνονται ὄχι με τὴν μελέτη και τὸν Λόγο, ἀλλὰ με υπερφυσικὴ ἐμπνευση ἢ μετάδοση. Ἀν του παραδεχτοῦμε αὐτό, τότε δεν βλέπω γιατί πρέπει κανεὶς να δικαιολογῇ με επιχειρήματα τὴν πίστη του ἢ γιατί κάθε χριστιανὸς δεν εἶναι και προφήτης ἢ γιατί οφείλει ο ὁποιοσδήποτε να δέχεται τὸν νόμο της χώρας του, παρά τὴν ἐμπνευση του, ὡς κανὸνα για τὴν πράξη του. Ἐτσι υποπίπτουμε πάλι στὸ σφάλμα να ἐπωμιζόμαστε οἱ ἴδιοι τὴν κρίση του καλοῦ και του κακοῦ ἢ να ἀναγορεύουμε ὡς κριτὲς του ὅσα άτομα διατείνονται ὅτι εἶναι υπερφυσικά ἐμπνευσμένα, με ἀποτέλεσμα να διαλύεται κάθε πολιτικὴ διακυβέρνηση. Ἡ *πίστη* ἐρχεται ἀκούγοντας κάτι, και τὸ ἀκουσμα πάλι οφείλεται στις συντυχίες που μας κάνουν να στραφούμε πρὸς ὅσους μας ομιλοῦν [...] Ἡ πίστη και ἡ ἀγιότητα [...] δεν εἶναι θαύματα, παρά ἀποκτιοῦνται με τὴν ἐκπαίδευση, τὴν πειθαρχία, τὸν σωφρονισμὸ και ἄλλους *φυσικοὺς* τρόπους, με τοὺς ὁποίους ο Θεὸς τὴν μεταδίδει στους ἐκλεκτοὺς του, ὅποτε θεωρήσει σκόπιμο. Αὐτὲς οἱ τρεῖς ὁλότητες για τὴν εἰρήνη και διακυβέρνηση ἀπόψεις στα μέρη μας γεννήθηκαν ἀπὸ τὰ λόγια και τὴν *γραφίδες* ἀμαθῶν ἱερωμένων, που συνδυάζοντας τὰ λεγόμενα της Ἀγίας Γραφῆς κατὰ τρόπους ἀσύμφωνους με τὸν Λόγο κάνουν ὅ,τι μποροῦν για να νομίσουν οἱ ἄνθρωποι ὅτι ἡ ἀγιότητα εἶναι ἀσυμβίβαστη με τὸν φυσικὸ Λόγο» (Λ,29:382-πλάγια δικά μου).

Χομπς δεν τὸ κάνει αὐτὸ ἀσυνειδήτως ἀλλὰ κατόπιν μακρᾶς μελέτης της ἱστορίας της ἐμφάνισης και ἐπικράτησης της χριστιανικῆς θρησκείας, ὅπως αὐτὴ μπορεῖ να ἐξορυχθῇ ἀπὸ τὴν κλασικὴ ἀρχαίαν ἐλληνικὴν και λατινικὴν πηγὴν, ἐάν αὐτὲς ἀναγνωσθοῦν “out of the box” της ἀνεξέταστης πίστεως.

⁴⁸⁵ Ἡ ἀρχὴ του Συνοδικοῦ της 7^{ης} Οἰκουμενικῆς Συνόδου της Νίκαιας, το 787 μ.Χ (πλάγια δικά μου).

Ἀνάκτηση ἀπὸ: <http://www.imaik.gr/?p=7350>.

⁴⁸⁶ Βλ. στὸ ἐπίσημο ιστοτόπο της Καθολικῆς Ἐκκλησίας: <http://www.catholic.org/prayers/councils.php>, ὅπου ἀναγνωρίζεται ἡ Σύνοδος ὡς Οἰκουμενικὴ.

⁴⁸⁷ Εἶναι ὁ ἐσωτερικὸς τίτλος της συγκεκριμένης παραγράφου. Ἡ ἐλληνικὴ ἐκδοσὴ παραλείπει τὸ σύνολο του συγκεκριμένου μέρους του *Λεβιάθαν*, με ἀντίτιμο τὴν ἀντίστοιχη ἀπώλεια νοήματος.

Κατ' αρχήν και σε σχέση με τον υποτιθέμενο καλβινιστικό προσανατολισμό του Χομπς, ιδού τι λέει ο Καλβίνος για το θέμα της υπερφυσικής εμπνεύσεως:

«Θα πρέπει λοιπόν να θεωρήσουμε σαν αναμφισβήτητη αλήθεια ότι εκείνοι που έχουν διδαχθεί εσωτερικά από το Πνεύμα, απαιτούν μια τέλεια προσαρμογή στις Γραφές, ότι οι Γραφές φέρουν εντός τους τη βεβαίωσή τους. Δεν υπόκεινται σε αποδείξεις και επιχειρήματα προερχόμενα από τη λογική αλλά οφείλουν την πλήρη βεβαίωση με την οποία πρέπει να τις δεχτούμε στη μαρτυρία του Πνεύματος [...] Φωτισμένοι, λοιπόν, από Αυτόν, πιστεύουμε τώρα στη θεία προέλευση των Γραφών, όχι από τη δική μας κρίση ή την κρίση των άλλων, αλλά με ένα τρόπο ανώτερο από κάθε ανθρώπινη κρίση, αισθανόμαστε απόλυτα βεβαιωμένοι [...] ότι τα ρήματα ήλθαν κατ' ευθείαν σε εμάς από το στόμα του Θεού δια της διακονίας ανθρώπων. Δεν ζητούμε αποδείξεις ή πιθανότητες πάνω στις οποίες να στηρίξουμε την κρίση μας, αλλά υποτάσσουμε τη διάνοιά μας και την κρίση μας σ' αυτές, σαν κάτι που ολότελα ξεπερνά τη δική μας κρίση [...] Τέτοια είναι λοιπόν η πεποίθηση που δεν απαιτεί επιχειρήματα που να στηρίζονται στη λογική, τέτοια είναι η γνώση καθώς στηρίζεται στην ύψιστη λογική, στην οποία πραγματικά ο νους επαναπαύεται με την πιο μεγάλη βεβαιότητα και σταθερότητα από οποιαδήποτε λογική, είναι, τέλος, ένα τέτοιο αίσθημα που δεν ημπορεί να παραχθεί παρά από μια ουράνια αποκάλυψη» (Θεσμοί, Ι, 7:5)⁴⁸⁸.

Δεν τονίζω κάποια κομβικά σημεία με πλάγια γραφή, διότι το σύνολο του κειμένου του *Καλβίνου* θα έπρεπε να εμφανισθεί σε αυτή τη μορφή, καθώς συνολικά αντιτίθεται στο πνεύμα και το γράμμα του προεκτεθέντος χωρίου του *Λεβιάθαν*. Επιστρέφοντας στο ζήτημα της υπερφυσικής έμπνευσης, δηλαδή της προφητείας, θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι, σε αντίθεση με την προτεσταντική θέση περί παύσεως των θαυμάτων, γενικά η αγγλική Μεταρρύθμιση είχε περισσότερες αμφιβολίες ως προς την πλήρη απόρριψη της προγνωστικής προφητείας. Μέσω της επιρροής του βιβλίου του John Fox, *Acts and Monuments*, όπου περιέγραφε σε αρκετές περιπτώσεις την πρόρρηση του θανάτου πολλών προτεσταντών μαρτύρων του 16^{ου} αιώνα, η αντίληψη της μέσω θείας επέμβασης γνώσης του μέλλοντος ήταν ευρέως διαδεδομένη στους άγγλους προτεστάντες. Επίσης, ήταν κοινή πρακτική να αποδίδεται προφητική σημασία σε διάφορες καθημερινές ρήσεις των μελών των βασιλικών οικογενειών των Τυδώρ και Στούαρτ. Μάλιστα, κατά τη βασιλεία της Ελισάβετ είχε παρουσιαστεί στην Αγγλία ένας μικρός στρατός ψευδο-Μεσσιών ή αυτό-αποκαλούμενων προφητών. Η έκρηξη του εμφυλίου πολέμου επιδείνωσε την επίκληση ειδικού προφητικού χαρίσματος αλλά και γενικότερα αυξήθηκε ο αριθμός αυτών που υπερηφανεύονταν ότι έτυχαν απευθείας αποκάλυψης από τους Ουρανούς, χωρίς να ισχυρίζονται ότι επικοινωνήσαν με συγκεκριμένη οντότητα της ιουδαίο-χριστιανικής θρησκείας. Ιδιαίτερως, αυξήθηκαν οι προφήτες θηλυκού γένους, καθώς η άνωθεν υπερ-φυσική αποκαλυψιακή γνώση ήταν, εν μέρει, το καλύτερο όχημα διαβίβασης των απαιτήσεων των γυναικών, εφόσον οι δίοδοι διεκδίκησης που αντιπροσώπευαν ο άμβωνας και το βιβλίο ήταν κλειστές για το ήμισυ του πληθυσμού. Κατά τον εμφύλιο πόλεμο ήταν σύνηθες το φαινόμενο να υπάρχουν τρόπον τινά «λόμπυ» προφητών, τόσο στο βασιλικό όσο και στο κοινοβουλευτικό στράτευμα, τα οποία και εφοδίαζαν και τα δύο μέρη με θεϊκές ρήσεις που σχετιζόνταν με τις πολιτικές προτιμήσεις του Κυρίου των Δυνάμεων. Σε αρκετές περιπτώσεις, μεταξύ 1647-1654 οι δια-

⁴⁸⁸ Ιωάννου Καλβίνου, *Θεσμοί Χριστιανικής Θρησκείας*, μτφρ. Α. Κουλούρη, Έκδοσις της Γενικής Συνόδου της Ελληνικής Ευαγγελικής Εκκλησίας, Αθήναι, 1983 σελ. 100.

βουλεύσεις του Όλιβερ Κρόμβουελ και των συνεργατών του διακόπηκαν από την εμφάνιση κάποιου προφήτη ο οποίος και ανακοίνωνε το περιεχόμενο του θεϊκού μηνύματος προς τους παρευρισκόμενους. Στο βαθμό που οι θεωρίες περί Θεϊού Δικαίου Μοναρχίας διατηρούσαν ισχυρό έρεισμα επί μέρους του πληθυσμού, ήταν απολύτως απαραίτητο να αντισταθμιστούν με βιβλικά αποσπάσματα που είχαν προσεκτικά επιλεχθεί ώστε να αντικρούουν το *jure divino* δικαίωμα του Καρόλου II. Αυτή η πρακτική επιχειρηματολογίας μέσω χωρίων της Βίβλου ήταν από καιρό διαδεδομένη και αποδεκτή και κανείς δεν διανοούνταν να τη χαλιναγωγήσει, απαγορεύοντας τη χρήση βιβλικών ρήσεων, ιστοριών ή διδαγμάτων για πολιτικούς λόγους. Όμως, η αποκαλυψιακή προφητεία διάνοιγε τον πιο επικίνδυνο δρόμο όταν ζητούσε να εκτοπίσει πλήρως το παραδεδομένο κείμενο του θεϊκού Λόγου και να εισάγει *καινά ρήματα*, συχνά αλλά όχι πάντοτε, ριζοσπαστικού περιεχομένου. Σε αυτή την περίπτωση και στο μέτρο που ήταν προ-εξασφαλισμένη η προσοχή μερίδας του πληθυσμού και η προφητεία δεν διαλυόταν μέσα στη γενική απάθεια, δεν υπήρχε τίποτα που θα μπορούσε να την αντικρούσει, εκτός από μια αντι-προφητεία. Ευχερώς γίνεται αντιληπτή η μείωση του κύρους του προφητικού λόγου σε περίπτωση αλληπάλληλων αλληλοαποκλειόμενων προφητειών καθώς και η σύγχυση που αυτές θα διασκορπούσαν στο ποίμνιο, παρακλύοντας τον εντοπισμό ενός αδιαμφισβήτητου κέντρου αποφάσεων, αυξάνοντας τη σύγχυση ως προς το ορθό δόγμα και μειώνοντας το γενικό επίπεδο υπακοής. Η μετάφραση της Βίβλου στην καθομιλουμένη από τους Προτεστάντες επέτρεψε την πρόσβαση των μαζών στα αποκαλυπτικού περιεχομένου βιβλία του Δανιήλ και της Αποκάλυψης του Ιωάννου, ενώ η ερμηνευτική αρχή της κατά κυριολεξίας μετάφρασης, σε αντίθεση με την πιο αλληγορική προσέγγιση του σχολαστικισμού, οδηγούσε στην κατά γράμμα λήψη του περιεχομένου αυτών των βιβλίων από μέλη των υπάλληλων στρωμάτων. Γενικευμένη ήταν και η αίσθηση του τέλους των ημερών και της Πτώσης του Αντίχριστου, ο οποίος συχνά αναγνωρίζονταν στο πρόσωπο του Πάπα. Το 1649 ήδη είχαν κυκλοφορήσει στην Αγγλία 80 περίπου βιβλία για την πρόβλεψη της τελικής Κρίσης, γραμμένα από θεολόγους και απευθυνόμενα στο εγγράμματο μέρος του ποιμνίου. Κατά την διάρκεια του εμφυλίου πολέμου, όμως, το ενδιαφέρον του υπολογισμού του τέλους του Κόσμου επεκτάθηκε και στους αναλφάβητους, οι οποίοι ανέμεναν την έλευση της Χιλιετούς Βασιλείας του Χριστού όπου οι πρώτοι έσονται έσχατοι και οι έσχατοι πρώτοι. Το γεγονός του εμφυλίου καθαυτού, η πρωτοφανής εκτέλεση νομίμου εστεμμένου Μονάρχη από τους υπηκόους του και η συνακόλουθη αίσθηση ότι βιώνεται μια εποχή ανεπανάληπτης πολιτικής καινοτομίας οδήγησαν στην απόρριψη της γνώμης που μέχρι τότε κυριαρχούσε, ότι για οποιαδήποτε κοινωνική αλλαγή θα πρέπει να ευρεθεί ένα προηγούμενο με βάση το οποίο και θα δικαιολογηθεί. Έπεται ότι το παρελθόν και το σύνολο της κληρονομιάς του μπορούσε να απορριφθεί ως αδιάφορο, όπως και τεράστιο μέρος του παραδοσιακού χριστιανικού τελετουργικού⁴⁸⁹.

Είναι προφανές εκ των άνω ότι πέραν και εκτός της επίγειας αυτοσυντήρησης για μεγάλο μέρος του πληθυσμού ετίθετο θέμα *υπερβατικών σωτηριολογικών συμφερόντων*, η διασφάλιση των οποίων διέφευγε της εξουσίας του Κυρίαρχου, καθώς η Εκκλησία διατηρούσε σε μεγάλο βαθμό τη θέση του σωτηριολογικού μονοπωλητή. Στον βαθμό που η χομπσιανή πολιτική θεωρία θέτει αξιωματικώς ότι «ο άνθρωπος γνωρίζει και πράττει μόνον ό,τι έχει σχέση με τη φυσική διαδικασία (και) εκτός των ορίων της διαδικασίας αυτής δεν είναι δυ-

⁴⁸⁹ Thomas Keith, *Religion and the Decline of Magic, Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th century England*, Penguin, London England, 1991 pp. 151-170 σποράδην.

νατόν να τεθεί ζήτημα γνώσης» έπεται ότι η «χομπσιανή προβληματική [...] ανάγει κάθε διαδικασία σε φυσική, ώστε να εντάσσει τα επιστημονικά αντικείμενα σε τυπικό ορθολογικό πλαίσιο κριτηρίων, προκειμένου να εξασφαλιστεί η ορθή γνώση τους»⁴⁹⁰. Εντός αυτού του πλαισίου και λαμβάνοντας υπόψη τη χομπσιανή ανθρωπολογία είναι αδιανόητη η ύπαρξη υποκειμένου ή θεσμού που είτε εκφεύγει της φυσικής αιτιότητας είτε διαθέτει δυνατότητα έναρξης ή επηρεασμού αιτακού πράττειν ανεξάρτητα από τη βούληση του Κυριάρχου. Σε σχέση με την παρούσα συνάφεια αυτό σημαίνει ότι ο κρατικός μηχανισμός οφείλει να θεωρεί ως θανάσιμο εχθρό του τη δυνατότητα προσωπικής αποκάλυψης που δυνάμει ισοδυναμεί με αξίωση άσκησης εξουσίας μέσω της επιτελεστικότητας της αποκεκαλυμμένης γνώσης. Άρα, η προφητεία, η μαγεία και τα θαύματα, όλα παραδείγματα *υπερφυσικής αιτιότητας* έπρεπε να διαβρωθούν και να υπαχθούν στον λόγο της κρατικής εξουσίας διότι «η δημοτικότητα ενός ισχυρού υπηκόου είναι μια επικίνδυνη ασθένεια [...] επειδή ο λαός, ο οποίος θα πρέπει να κατευθύνεται (receive their motion) από το κύρος του Κυριάρχου, έλκεται από τις κολακείες και τη φήμη ενός φιλόδοξου κι απομακρύνεται από την υπακοή προς τους νόμους, ακολουθώντας κάποιον για τις αρετές και τα σχέδια του οποίου δεν γνωρίζει τίποτα»⁴⁹¹.

Επειδή το ζήτημα της προφητείας είναι απολύτως θεμελιώδες για τη χριστιανική θρησκεία, το σύνολο της δογματικής της οποίας έχει παραδοθεί μέσω κάποιου τύπου αποκαλυπσιακής προφητείας, ο Χομπς διασπείρει την κριτική του προφητικού λόγου εντός του κειμένου του *Λεβιάθαν* σε συχνά απομονωμένα χωρία, ώστε να αποφευχθεί η εντύπωση μιας συγκεκριντρικής επίθεσης στον πυρήνα του χριστιανισμού. Ακολουθείται μια ασυνεχής, φαινομενικά ασύντακτη και μη γραμμική στρατηγική με στόχο την αργή αλλά συντριπτική συσώρευση αποδείξεων ενάντια στον προφητισμό, ώστε να διατηρεί την επίφαση, προς εαυτόν και αλλήλους, ότι εξετάζει το θέμα «χωρίς μεροληψία, χωρίς εφαρμογή σε συγκεκριμένες καταστάσεις και χωρίς οποιαδήποτε άλλη σκοπιμότητα»⁴⁹².

Η αρχική κριτική του προφητικού λόγου αρχίζει ακριβώς από το 1^ο Κεφάλαιο του έργου, *Περί Αισθήσεως*. Εκεί ο Χομπς παρατηρεί ότι «για την παρούσα μας εργασία δεν είναι αναγκαίο να γνωρίζουμε τη φυσική αιτία της αίσθησης [...] ωστόσο θα αναφερθώ [...] εδώ εν συντομία σ' αυτό το θέμα, διότι θέλω να μην αφήσω κανένα κενό στη μεθοδική μου τούτη έκθεση»⁴⁹³. Η σκηνή έχει τεθεί για την κριτική εξέταση της διδασκαλίας που κυριαρχεί στις «φιλοσοφικές σχολές σε όλα τα πανεπιστήμια της Χριστιανοσύνης»⁴⁹⁴. Αυτή η κριτική δεν γίνεται, γράφει ο Χομπς «γιατί θέλω να αμφισβητήσω την αξία των πανεπιστημίων, επειδή όμως σκοπεύω να μιλήσω για τον ρόλο τους στα πλαίσια μιας πολιτικής κοινότητας, πρέπει με κάθε ευκαιρία να επισημάνω ποια πράγματα σ' αυτά πρέπει να διορθωθούν» (Λ,1:84). Ομοίως και στο 2^ο Κεφάλαιο, *Περί Φαντασίας*, όπου τα εξασθενημένα υπολείμματα των αισθητηριακών εισροών συνιστούν τη μνήμη και είναι τα περιεχόμενα των ονείρων και των οραμάτων: «Η φαντασία [...] δεν είναι παρά φθίνουσα αίσθηση» και «όταν κάποιο αντικείμενο απομακρύνεται από τα μάτια μας, ενώ η εντύπωση που μας δημιούργησε παραμένει, άλλα, πιο άμεσα παρόντα αντικείμενα το διαδέχονται και, καθώς επιδρούν πάνω μας, η

⁴⁹⁰ Αγγελίδης, 1944:88.

⁴⁹¹ Λ,29:389.

⁴⁹² Λ, Ανασκόπηση & Συμπέρασμα: 336.

⁴⁹³ Λ,1:83.

⁴⁹⁴ Λ,1:84.

παρελθούσα εικόνα επισκιάζεται και αδυνατίζει [...] ώστε η απόσταση στο χρόνο και στο χώρο να έχουν ένα και το αυτό αποτέλεσμα εντός μας»⁴⁹⁵. «Οι φαντασίες στον ύπνο αποκαλούνται *όνειρα*. Όπως και οι *υπόλοιπες* φαντασίες, έτσι και αυτές βρίσκονταν πρώτα, συνολικά ή τμηματικά, στις αισθήσεις [...] κατά τη διάρκεια του ύπνου [...] δεν είναι δυνατή καμία φαντασία και συνεπώς κανένα *όνειρο*, παρά μόνο αν προκληθεί από την κίνηση των *εσωτερικών* οργάνων του ανθρώπινου σώματος [...] οι φαντασίες που δημιουργούνται μ' αυτόν τον τρόπο εμφανίζονται σαν να ήταν ο άνθρωπος ξύπνιος, αλλά καθώς τα αισθητήρια όργανα είναι ναρκωμένα [...] το όνειρο μέσα σε αυτή την σιωπή των αισθήσεων, είναι πιο καθαρό από τις σκέψεις που κάνουμε ξύπνιοι. Ως εκ τούτου, έφθασε να θεωρείται δύσκολη, και από πολλούς αδύνατη, η ακριβής διάκριση μεταξύ αίσθησης και ονείρου»⁴⁹⁶.

Ο Χομπς σε αυτά τα αρχικά κεφάλαια του *Λεβιάθαν* φροντίζει να εισαγάγει τη μηχανική θεωρία και να την εφαρμόσει στο σύνολο του ανθρώπινου είδους, δίδοντας μια πλήρως νατουραλιστική εξήγηση για την προέλευση των ονείρων και των συναφών εμπειριών (οράματα, οπτασίες). Επίσης, συναρτά το είδος των ονείρων από τον βαθμό έλλειψης φόβου ή/και άγνοιας του ονειρευομένου: «όσοι βρίσκονται σε πλήρη εγρήγορση, αν είναι δειλοί και προληπτικοί, με γεμάτο το νου τους από φοβερές ιστορίες και μόνοι στο σκοτάδι, είναι ευεπίφοροι σε παρόμοιες φαντασίες και πιστεύουν ότι βλέπουν πνεύματα και φαντάσματα»⁴⁹⁷. Δηλαδή, εξηγεί ο Χομπς, *ακόμη και κατά τη διάρκεια του εν εγρηγόρσει βίου τους* οι άνθρωποι, υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις, όπως φόβος και έλλειψη γνώσης, χαρακτηριστικά όμως που φροντίζει να τα διαχύσει στο σύνολο σχεδόν του πληθυσμού των προνεωτερικών κοινωνικών σχηματισμών, έχουν την τάση να συγχέουν την κατάσταση εγρήγορσης με αυτή του ύπνου και να πιστεύουν ότι βλέπουν ως πραγματικές/αληθείς οντότητες που συνθέτει η φαντασία τους. Από αυτόν ακριβώς τον συνδυασμό φόβου/άγνοιας «της διάκρισης των ονείρων και των άλλων ισχυρών φαντασιών από το όραμα και την αίσθηση προέκυψε το μεγαλύτερο μέρος της αρχαίας ειδωλολατρικής θρησκείας [...] καθώς και η *σημερινή* αντίληψη των απαίδευτων ανθρώπων για τις νεράιδες, τα φαντάσματα, τα δαιμόνια και τη δύναμη των μαγισσών»⁴⁹⁸. Όπως βλέπουμε ο Χομπς δεν συμπεριλαμβάνει στα είδωλα του νου που παρατάσσει παραπάνω τα βασικά πρόσωπα της ιουδαιο-χριστιανικής θρησκείας αλλά η γενίκευση της φυσικο-μηχανικής αντίληψης πρόσληψης και επεξεργασίας των ερεθισμάτων του εξωτερικού περιβάλλοντος στο σύνολο του *genus hominis* επιτελεί αφανώς το έργο για λογαριασμό του. Άλλωστε τα δαιμόνια και μάλιστα ο επικεφαλής Δαίμων, ο Εωσφόρος, αναφέρονται ονομαστικά στον κατάλογο των φανταστικών πλασμάτων και είναι γνωστό ότι εάν αποδομηθεί η μία πλευρά ενός διπόλου, *ipso facto* καταρρέει και η άλλη, αφού ο αρχί-δαίμων Διάβολος, ως το ριζικά έτερον της θεϊκής τάξης μπορεί να προσδιοριστεί μόνον μέσω του Θεού (*determinatio est negatio*) και αντιστρόφως· η πτώση του ενός επιφέρει αυτοδικαίως την πτώση του άλλου. Εδώ ο Χομπς θέλει να μας κάνει να πιστέψουμε ότι ο Σατανάς μπορεί να θεωρείται είδωλον δηλαδή Μηδέν (κατά Παύλο), *πριν την ημέρα της Κρίσεως*, και ο Πανάγαθος να παραμένει οντολογικώς ανέπαφος από την καταστροφή του μοναδικού αντιπάλου του. Λίγες σειρές παρακάτω ο Χομπς φροντίζει για τη φαινομενική αποκατάσταση του Θεού: «Παρόλ' αυτά ο Θεός μπορεί α-

⁴⁹⁵ Λ.2:88.

⁴⁹⁶ Λ.2:89-90, πλάγια δικά μου.

⁴⁹⁷ Λ.2:91, πλάγια δικά μου.

⁴⁹⁸ Ό.π., πλάγια δικά μου.

ναμφίβολα να προκαλέσει *υπερφυσικές* οπτασίες, αλλά η αντίληψη ότι το κάνει τόσο συχνά, ώστε οι άνθρωποι να τις φοβούνται περισσότερο απ' ό,τι την επίσχεση ή την ανατροπή της φυσικής πορείας [...] δεν είναι σύμφωνη με τη χριστιανική πίστη. Μολοντούτο, κακοί άνθρωποι, με την πρόφαση ότι ο Θεός μπορεί να κάνει τα πάντα, έχουν το θράσος να λένε οτιδήποτε τους εξυπηρετεί, ακόμα κι αν δεν το πιστεύουν. Το καθήκον του *σώφρονος* ανθρώπου είναι να τους πιστεύει μόνον μέχρι το σημείο εκείνο όπου τα λεγόμενά τους επιβεβαιώνονται από τον ορθό Λόγο. Εάν διαλυόταν αυτός ο προληπτικός φόβος για τα πνεύματα, και μαζί του η ονειρομαντία, η ψευδοπροφητεία κι όλα εκείνα τα συμπαρομαρτούντα τους, με τα οποία κάποιοι επιδέξιοι και φιλόδοξοι εξαπατούν τους απλοϊκούς, οι άνθρωποι θα ήταν πιο *κατάλληλοι* απ' ό,τι τώρα για πολιτική υπακοή»⁴⁹⁹.

Στο άνωθεν απόσπασμα ο Χομπς θέτει ζήτημα ερμηνείας, εφόσον καλεί τους *καλούς* ανθρώπους να πιστεύουν *μόνον μέχρι του σημείου επιβεβαιώσεως των λεγομένων άλλων από τον ορθό Λόγο*. Άρα, ο γνώμων της πίστης εν γένει και, έπεται λογικώς, της υπο-περίπτωσης που αφορά στην θρησκευτική πίστη φαίνεται να είναι ο *ορθός Λόγος* (απαίτηση για άσκηση κρίσης που απαγορεύεται προκειμένου για τον λόγο της κυριαρχίας, εφόσον αυτός *είναι ο ορθός λόγος* εξ υποθέσεως, που δείχνει ότι είμαστε μάρτυρες σύγκρουσης μεταφυσικών κοσμοειδώλων). Έχει να προσθέσει κάτι άλλο ο Χομπς στο θέμα της πίστης που να συσχετίζεται με το θέμα που αφορά στην πίστη που εδράζεται επί της συλλογής *προφητικών* κειμένων (λόγος του Θεού) που συνιστά το πιστιοκρατικό θεμέλιο της Εκκλησίας; Βεβαίως και έχει:

«Ένα πρόβλημα που πολύ συζητήθηκε μεταξύ των διαφόρων αιρέσεων της χριστιανικής θρησκείας, είναι η *πηγή της αυθεντίας των Γραφών*· το ίδιο πρόβλημα κάποτε εκφράζεται και με άλλους όρους, όπως: “πως γνωρίζουμε ότι είναι ο λόγος του Θεού” ή “γιατί πιστεύουμε ότι είναι”. Και η δυσκολία να επιλυθεί το ζήτημα απορρέει κυρίως από την ακαταλληλότητα των λέξεων, με τις οποίες διατυπώνεται. Διότι όλοι πιστεύουν ότι ο πρώτος και αρχικός συγγραφέας της Γραφής είναι ο Θεός και, συνεπώς, δεν έγκειται εκεί το επίμαχο πρόβλημα. Είναι εξάλλου προφανές ότι κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει ότι είναι λόγος Θεού (μολονότι όλοι οι αληθινοί χριστιανοί το πιστεύουν) εκτός από αυτούς, στους οποίους το αποκάλυψε ο Θεός ο ίδιος με υπερφυσικό τρόπο. Επομένως δεν είναι ούτε θέμα γνώσης. Τέλος, όταν το ερώτημα τίθεται σε σχέση με την πίστη, επειδή οι άνθρωποι ωθούνται στην πίστη από διαφορετικά αίτια, είναι αδύνατο να δοθεί μια γενική απάντηση σε όλους. Η σωστή διατύπωση του ερωτήματος είναι λοιπόν: με ποιάν εξουσία καθίστανται νόμοι;»⁵⁰⁰ και προσθέτει λίγες παραγράφους μετά: «Διότι, οποιοσδήποτε έχει νόμιμη εξουσία να αναγορεύει οποιοδήποτε γραπτό κείμενο σε νόμο, έχει επίσης και την εξουσία να εγκρίνει ή να απορρίπτει την ερμηνεία του»⁵⁰¹.

Τίθεται, λοιπόν ερμηνευτικό του γραπτού κειμένου των Γραφών ζήτημα, το οποίο ανάγεται στην απόφαση του Δικαστηρίου του ορθού Λόγου, ο οποίος όμως διακριβώνεται αυθεντικά από αυτόν που έχει την εξουσία να καταστήσει τις Γραφές νόμο. Τι λέει επί του ζητήματος του θετικού δικαίου ο Χομπς; Ιδού:

⁴⁹⁹ Λ,2:92, πλάγια δικά μου.

⁵⁰⁰ Λ,33:29, πλάγια δικά μου.

⁵⁰¹ Λ,33:31.

«Οι νομικοί μας συμφωνούν ότι ο νόμος δεν μπορεί να είναι ποτέ αντίθετος με τον Λόγο, καθώς και ότι ο νόμος δεν είναι το γράμμα (δηλαδή κάθε επιμέρους διατύπωση) αλλά η πρόθεση του νομοθέτη. Αυτό είναι αλήθεια, αλλά το πρόβλημα είναι **ποιανού ο Λόγος εκλαμβάνεται ως νόμος**. Δεν μπορεί να πρόκειται για τον όποιο ιδιωτικό Λόγο, διότι τότε θα υπήρχε τέτοια αντίφαση στους νόμους όση υπάρχει και στους Σχολαστικούς, ούτε, καθώς θεωρεί ο sir Edward Coke [...] για μια τεχνητή τελειοποίηση του Λόγου μέσω μακροχρόνιας μελέτης, παρατήρησης και εμπειρίας (όπως ήταν ο δικός του). Διότι η μακροχρόνια μελέτη είναι πιθανό να επαυξήσει και να επιβεβαιώσει εσφαλμένες κρίσεις, και εκεί όπου οι άνθρωποι κτίζουν πάνω σε σαθρές βάσεις, όσο περισσότερο κτίζουν τόσο μεγαλύτερη θα είναι η καταστροφή. Αλλά και όσων οι μελέτες και οι παρατηρήσεις είναι εξίσου μακρές και επιμελείς, οι αιτιολογήσεις και τα πορίσματα *είναι και πρέπει να παραμείνουν σε διάσταση μεταξύ τους*. Συνεπώς, τον νόμο δεν τον κάνει η *juris prudentia*, η σοφία των υπεξουσίων δικαστών, αλλά ο Λόγος του τεχνητού ανθρώπου, δηλαδή της πολιτικής κοινότητας και οι επιταγές του [...] Το γεγονός ότι ο νόμος είναι διαταγή και η διαταγή συνίσταται στη δήλωση ή στην ανακοίνωση της βούλησης όποιου διατάζει [...] σημαίνει ότι η διαταγή της πολιτικής κοινότητας αποτελεί νόμο μόνο για όσους μπορούν να την αντιληφθούν»⁵⁰².

Δηλαδή, ο ορθός Λόγος είναι ο πρωτοβάθμιος γνώμων της πίστης, ο νόμος είναι ο δευτεροβάθμιος γνώμων του ορθού Λόγου και η διαταγή της πολιτικής κοινότητας ο τριτοβάθμιος γνώμων του δευτεροβάθμιου γνώμονος. «Δεδομένου ότι η φύση του νόμου συνίσταται όχι στο γράμμα του, αλλά στην πρόθεση ή την έννοιά του, δηλαδή στην *αυθεντική ερμηνεία* του, έπεται ότι η ερμηνεία όλων των νόμων εναπόκειται στην κυρίαρχη εξουσία [...] όλοι οι νόμοι, γραπτοί ή άγραφοι, απαιτούν ερμηνεία»⁵⁰³. Επιπροσθέτως, ο Χομπς, σε μια σπάνια πραγματοκρατική εξαίρεση στη υπερ-νομιναλιστική του τοποθέτηση, υποστηρίζει ότι «σκοπός μου δεν είναι να δείξω τι είναι νόμος εδώ και εκεί, αλλά τι είναι νόμος γενικά».⁵⁰⁴ Επί του προκειμένου ερωτάται: Πώς μπορεί να δείξει κάποιος τη *γενική* δηλαδή καθολική σημασία του Χ, όταν δεν πιστεύει σε *ουσίες*, δηλαδή δεν πιστεύει στην ύπαρξη εξωγλωσσικών οντοτήτων πλήρως προσβάσιμων στον νου; Ποιο το αρχιμήδαιο σημείο από το οποίο ο ορισμός του Νόμου που θα δοθεί θα θεωρηθεί *δόξα αληθής μετά λόγου γνώσεως*; Η άποψη ότι «όποιος συλλογίζεται ορθά, χρησιμοποιώντας λέξεις που κατανοεί, δεν μπορεί ποτέ να βγάλει εσφαλμένο συμπέρασμα»⁵⁰⁵ είναι προβληματική ως προς τη δικαιολόγηση του αρκτικού σημείου εκκίνησης του λογισμού καθώς και ως προς τους διαδικαστικούς κανόνες χρήσης του. Έστω ότι η παραγωγή γνώσης αρχίζει με την εξακρίβωση ενός προβλήματος στο εσωτερικό της φυσικής ή κοινωνικό-ιστορικής κατάστασης πραγμάτων, εν προκειμένω το πρόβλημα της σύστασης της Πολιτικής Κοινότητας τύπου *Λεβιάθαν*. Πως θα οικοδομηθεί η εμπειρική βάση δεδομένων, επί των οποίων θα στηθεί η πολιτεία; Δεν υφίσταται ουδέτερο σώμα γυμνών αυτό-ενοσημένων δεδομένων προς ανακάλυψη από τον απροκατάληπτο παρατηρητή, ούτε η παρατήρηση είναι μια απολύτως πρωταρχική διαδικασία εισροής data στους αισθητηριακούς δείκτες του ανθρώπινου είδους, τα οποία εισέρχονται προικισμένα με κρυπτογραφικό κώδικα συν το κλειδί αποκρυπτογράφησης. Εάν ο παρατηρητής, στην περίπτωση μας ο Χομπς, δεν διαθέτει κάποια υπόθεση εργασίας που προ-καταλαμβάνει

⁵⁰² Λ,26:331-332-πλάγια δικά μου.

⁵⁰³ Λ,26:336-πλάγια δικά μου.

⁵⁰⁴ Λ,33:327-πλάγια δικά μου.

⁵⁰⁵ Λ,46:292-πλάγια δικά μου.

και προσανατολίζει την οδό που θα ακολουθήσει, δεν μπορεί καν να ξεκινήσει την διατύπωση της θεωρίας. Όμως, εάν ισχύει, με τα λόγια του ίδιου του Χομπς, ότι *δεν υπάρχει φύσει ορθός Λόγος*⁵⁰⁶ τότε, συνακολούθως, το τι συνιστά παρατήρηση εξαρτάται από ήδη υπάρχουσα θεωρία και το σύνολο των θεωρητικών της παραδοχών, πράγμα που σημαίνει ότι υπό το αυτό σώμα παρατηρησιακών δεδομένων μπορούν να εξαχθούν περισσότερες της μίας θεωρίες αλλά το ίδιο μπορεί να συμβεί και υπό την ίδια θεωρία με χρήση διαφορετικών μεθοδολογικών προϋποθέσεων. Σημειωτέον ότι το παραπάνω πρόβλημα δεν μπορεί να λυθεί μέσω του μηχανισμού του Συμβολαίου, όπου υποτίθεται ότι υφίσταται γλωσσικώς ομοιόμορφη επικοινωνιακή κοινότητα ή υπάρχει γλωσσικό παίγνιο διότι η «φυσικότητα» της κοινής φυσικής γλώσσας προκύπτει από καταστάσεις όπου η κατανόηση είναι ήδη διασφαλισμένη και αυτό σημαίνει ότι «Στην κατανόηση που έχει τη γλώσσα ως μέσο της ανήκει όχι μονάχα ή ομοφωνία σχετικά με τούς ορισμούς, αλλά και ή ομοφωνία στις κρίσεις»,⁵⁰⁷ γεγονός που απολύτως αρνείται ο Χομπς, στηρίζοντας τη θεωρία του σε ακριβώς το αντίθετο αξίωμα. Αντιθέτως, η συμφωνία των κρίσεων είναι η πρακτική της γλωσσικής κοινότητας η οποία μοιράζεται την ίδια μορφή ζωής, κατανοώντας τους κανόνες της. Η άποψη του Χομπς ότι όποιος συλλογίζεται ορθώς μέσω κατανοητής ορολογίας προϋποθέτει μια πλήρως φυσικό-μηχανική γνωσιο-ανθρωπολογία που συνοδεύεται από μια παραπειστικά αποπροβληματικοποιημένη θεωρία αιτιότητας όπου η αίσθηση και η εκάστοτε σύστοιχη παράσταση συγχωνεύονται, συμφύροντας πεποίθηση και αλήθεια, και παρουσιάζονται ως φυσικοί κρίκοι ενός πανταχού παρόντος και πανίσχυρου ντετερμινισμού, θεμελιώνοντας μια θεολογικού τύπου εννοιολογία που εμφανώς αποδίδει συντριπτικό πλεονέκτημα στους έχοντες το γενικό πρόσταγμα της συγκρότησης και διαχείρισης της εν λόγω εννοιολογίας⁵⁰⁸.

Τι μπορούμε να διαπιστώσουμε από τα προεκτεθέντα; Ο Χομπς έχει ανεπαισθήτως μετατοπίσει την αρμοδιότητα επικύρωσης του προφητικού λόγου από την Εκκλησία, από αιώνων καθ' ύλην αρμόδια της ερμηνείας του, στην πολιτεία, διαμέσου της ανθρωπολογίας του, ήτοι επιβεβαιώνοντας ότι:

-Η υποχρέωση υπακοής στον Κυρίαρχο βασίζεται σε μια θεωρία μεθοδολογικού ατομικισμού, εντός της οποίας η αντιφατικότητα του θεμελίου του, του ίδιου συμφέροντος, οδηγεί στη συνειδητοποίηση της ανάγκης σύστασης ενός υπερ-ορθολογικού Συμβολαίου μεταξύ των εγωτιστών, κατόπιν αιφνίδιας ορθολογικής αποκάλυψης. Το Κράτος, ως αποτέλεσμα του Συμβολαίου, αναλύεται σε μονάδες ισχύος και κατόπιν συντίθεται στη συσσωμάτωση που θα προέκυπτε εάν αυτές οι μονάδες ισχύος αποφάσιζαν να ενωθούν υπό συνθήκες που θα προσιδίαζαν στην ανθρωπολογία τέτοιου τύπου Μονάδων. Οι επιταγές του χριστιανισμού υποτάσσονται στο σύνολό τους στην *auctoritas* του Κυρίου των (ορθολογικών) Δυνάμεων της πολιτείας, ως η μοναδική Αρχή που μπορεί να δώσει μορφή και τάξη στις εμπαθείς θυμικές ροές που είναι τα καθέκαστα επιμέρους υποκείμενα.

⁵⁰⁶ «ελλείπει ενός ορθού Λόγου θεσπισμένου από τη Φύση» (Λ,5:114).

⁵⁰⁷ Βιτγκενσταйн Λούντβιχ, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, παραγρ. 242, μετφρ. Π. Χριστοδουλίδης, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 1977 σελ. 119.

⁵⁰⁸ Μεταξόπουλος, 1991:129 κ.έπ.

-Οργανωμένος προφητικός λόγος με κανονιστικές αξιώσεις στο εσωτερικό της φυσικής κατάστασης δεν υφίσταται και ο Χομπς στις σχετικές περιγραφές δεν συμπεριλαμβάνει τη Βίβλο ως γραπτό κείμενο που ρυθμίζει ή έστω επηρεάζει τις σχέσεις των μονάδων ισχύος της φυσικής κατάστασης. Η Βίβλος εισάγεται σε δεύτερο χρόνο και στο μετα-συμβολαϊκό επίπεδο αφαίρεσης και αφού έχει προηγηθεί η λογική σύσταση του Κράτους.

-Όλοι οι νόμοι απαιτούν ερμηνεία, «λόγω της αμφισημίας μίας ή δύο λέξεων, ενώ, αν είναι μακροσκελείς, γίνονται ακόμα πιο ασαφείς λόγω της αμφισημίας πολλών λέξεων»⁵⁰⁹. Αυτό ισχύει afortiori για το μακροσκελέστατο κείμενο της Βίβλου.

-Αντικειμενική ερμηνεία γραπτού κειμένου, ειδικώς κανονιστικού περιεχομένου είναι αδύνατο να επιτευχθεί εκ των έndon. Αυτό σημαίνει απόρριψη των αυτό-ερμηνευόμενων κειμένων, απόρριψη που αφορά ειδικώς την Βίβλο. Ομοίως, απορρίπτεται η αρμοδιότητα μας επαγγελματικής κοινότητας εξειδικευμένων ερμηνευτών, που κατέχουν a priori το μονοπώλιο της αυθεντικής ερμηνείας. Έτσι, εξοβελίζεται και η Εκκλησία, και όχι μόνο η Καθολική, το ίδιο ισχύει για κάθε Εκκλησιαστικό θεσμό με φιλοδοξίες οργανωμένης πρόσβασης στις συνειδήσεις του ποιμνίου. Προκρίνει επί του προκειμένου μια προνομιούχο εκκοσμικευμένη έμπυξη οντότητα που κατέχει κατόπιν υποθετικής συμφωνίας το προνόμιο της τελεσιδικίας· τον Πολιτικό Κυρίαρχο ως την οιονεί ιεροκηρυγματικού χαρακτήρα προνομιούχο υποκειμενικότητα. Αυτό σημαίνει ότι η τελική ερμηνεία του νόμου, ερμηνεία που συμπαρασύρει την τελική ερμηνεία της Βίβλου, ενοικεί σε συγκεκριμένο Υποκείμενο καθώς, κατά Χομπς, είναι αδύνατη η ύπαρξη της rule of law not men, καθώς αρνείται ότι μπορεί να υπάρξει αντικειμενική ερμηνευτική προσέγγιση εντός των φετιχοποιημένων κειμενικών αντικειμένων που ονομάζονται δικαστικές αποφάσεις. Ο Χομπς υποστασιοποιεί τη διαδικασία του ορίζειν, αποσπώντας το από κάθε δυνατή αποβλεπτική στόχευση, διευρύνοντας σε τεράστιο βαθμό το πεδίο αποφάσεων του Κυρίαρχου. Στην ουσία ο Κυρίαρχος μπορεί να επιτελέσει πάν ό,τι μπορεί να επιτελεστεί στη δεδομένη χωρο-χρονική περίοδο βάσει του δεδομένου επιπέδου τεχνικής εξειδίκευσης, συμπεριλαμβανομένης και της διαρρήδην απορρίψεως της χριστιανικής θρησκείας⁵¹⁰. Μέσω αυτής της διολισθήσεως ο προφητικός λόγος, δηλαδή ο αποκεκαλυμμένος λόγος του Θεού παύει να παρέχει τα βασικά δομικά υλικά για την κανονιστική-ηθική ρύθμιση του ανθρώπινου βίου, θραύοντας το θεμέλιο της φεουδαρχικής ιδεολογίας, την a priori και μέχρι τούδε απρόσβλητη σύνδεση οντολογίας και κανονιστικότητας, αποφορτίζοντας παραλλήλως τη φύσιν από κάθε έννοια ιερότητας και καταστρέφοντας τον αόρατο χώρο που δρούσε ως συμπλήρωμα δικαίωσης του ορατού σύμπαντος, γελοιοποιώντας τους κατοίκους του (θεούς, δαίμονες, ψυχές) και γεμίζοντάς τον με φυσικά ή τεχνητά σωματίδια εν κινήσει ύλης χωρίς ενδιάθετους σκοπούς πέραν την αξίας της αέναου διατήρησης της κινητικής τους κατάστασης.

Ας ξαναπιάσουμε το νήμα από εκεί που το αφήσαμε λίγο πιο πάνω, δηλαδή από τα πρώτα κεφάλαια, όπου ο Χομπς επιτελεί το έργο της ανάλυσης, βάσει της οποίας θα εξηγηθεί η κριτική της Βίβλου, στο II Μέρος του έργου. Στο 3^ο κεφάλαιο, *Περί αλληλουχίας ή συνειρμού των φαντασιών*, ο Χομπς μας δείχνει τα όρια της σύνθετης φαντασίας μας και αυτά συ-

⁵⁰⁹ Λ,26:337.

⁵¹⁰ Boyle James, *Thomas Hobbes and the Invented Tradition of Positivism: Reflections on Language, Power, and Essentialism*, p. 393-395, στο University of Pennsylvania Law Review, Vol. 135, No. 2 (Jan., 1987), pp. 383-426.

μπεριλαμβάνουν την αδυνατότητα αντίληψης του Θεού όπως και κάθε φερόμενης ως άυλης ή ασώματης ουσίας (ψυχή, άγγελοι, δαίμονες, πνεύματα κ.ά):

«Ό,τι φανταζόμαστε είναι πεπερασμένο. Άρα δεν υφίσταται καμία ιδέα ή έννοια για κάτι που θα μπορούσε να αποκληθεί άπειρο [...] όταν αποκαλούμε ένα πράγμα άπειρο, δηλώνουμε μόνο ότι αδυνατούμε να γνωρίσουμε τα πέρατα και τα όριά του, καθώς αντιλαμβανόμαστε όχι το ίδιο το άπειρο αλλά την αδυναμία μας να το κατανοήσουμε. Άρα και το όνομα του Θεού το χρησιμοποιούμε όχι για να τον αντιληφθούμε [...] αλλά για να μπορούμε να τον τιμούμε [...] κανείς δεν μπορεί να έχει μια σκέψη που αναπαριστά κάτι που δεν είναι αισθητό. Κανένας λοιπόν δεν μπορεί να εννοήσει οτιδήποτε, παρά μόνον όταν αυτό βρίσκεται σε κάποιο χώρο και έχει συγκεκριμένο και διαιρέσιμο σε μέρη μέγεθος. Επίσης αδιανόητο είναι ότι κάτι βρίσκεται ταυτόχρονα σε δύο διαφορετικούς τόπους, ή ακόμα ότι δύο ή περισσότερα πράγματα μπορούν να καταλαμβάνουν ταυτόχρονα τον ίδιο χώρο⁵¹¹.

Στη συνέχεια ο Χομπς δίνει τον απαράβατο όρο πρόσκτησης νέας γνώσης, αμέσως μετά τον ορισμό της αλήθειας ως «ορθή διάταξη των ονομάτων στις αποφάνσεις μας»⁵¹² μέσω σταθερών ορισμών. «Από αυτό φαίνεται πόσο αναγκαίο είναι, για όποιον επιδιώκει αληθινή γνώση, να εξετάσει τους ορισμούς που έχουν δοθεί από προηγούμενους συγγραφείς και είτε να τους διορθώσει [...] είτε να τους διατυπώσει ο ίδιος. Διότι τα σφάλματα των ορισμών πολλαπλασιάζονται καθώς εξελίσσεται ο υπολογισμός, οδηγώντας σε παραλογισμούς».⁵¹³ Άξιο παρατήρησης είναι το γεγονός ότι οι παλαιοί ορισμοί κρίνονται οριστικώς και αμετακλήτως ως ανάξιοι διατήρησης, εφόσον οι επιλογές είναι τύπου ΤΙΝΑ: ή αποσύρονται ολοκληρωτικά ή επινοούνται νέοι - *tertium non datur*, ήτοι η γνώση των προηγούμενων γενεών είναι απολύτως άχρηστη, βλαβερή και ανεπίδεκτη έστω και ελαχίστου διορθωτικής παρεμβάσεως. Και από τα παραπάνω εξάγεται το εξής πόρισμα: «το φως του ανθρώπινου νου είναι οι ευκρινείς λέξεις, που έχουν πρώτα απαλλαχθεί και καθαρθεί από ασάφεια με ακριβείς ορισμούς [...] οι μεταφορές και οι ανόητες και ασαφείς λέξεις είναι αντίθετα σαν *ignes fatui* και ο συλλογισμός που βασίζεται σε αυτές είναι μια περιπλάνηση σε αναρίθμητους παραλογισμούς, που καταλήγει σε *διαφωνία, ανταρσία ή ασέβεια*»⁵¹⁴. Ακολούθως, ο Χομπς εισάγει την θυμική διάσταση της ανθρωπολογίας του, στο τελευταίο εκ των κεφαλαίων που ασχολούνται με θέματα μηχανικής των ανθρωπίνων σωμάτων, το κεφάλαιο περί των παθών. Επισημαίνω ότι τα πάθη ενέχουν γνωσιακά στοιχεία και διαφοροποιούνται από τιςπίστεις, γνώμες ή πεποιθήσεις που τα συνοδεύουν ή ακριβέστερα που τα συναπαρτίζουν. Ακριβώς επειδή τα πάθη συγκαθορίζονται και συνεξαρτώνται από πεποιθήσεις ο Χομπς γράφει ότι «οι διαφορές μεταξύ των παθών απορρέουν εν μέρει από τη διαφορετική συγκρότηση των σωμάτων και εν μέρει από τη διαφορετική παιδεία»⁵¹⁵ για να προσθέσει λίγες γραμμές παρακάτω στην παιδεία και τις συνήθειες. Και γιατί σχετίζεται αυτό με την θρησκεία; Διότι κάθε φορά που τα πάθη συνδέονται με πεπλανημένες ή παράλογες πεποιθήσεις ή όταν είναι ιδιαιτέρως ενισχυμένης εντάσεως τείνουν να προκαλούν εξεγέρσεις. Αυτή η ανάλυση συσχετίζεται κατ' εξοχήν με το πεδίο των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Από την άνωθεν σύντομη εξέταση των πρώτων κεφαλαίων του *Λεβιάθαν* γίνεται

⁵¹¹ Λ,3:100.

⁵¹² Λ,4:106.

⁵¹³ Ό.π.-πλάγια δικά μου.

⁵¹⁴ Λ,5:119-πλάγια δικά μου.

⁵¹⁵ Λ,8:143.

κατανοητό ότι, εκτός από την ανάπτυξη της προβληματικής της χομπσιανής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, αυτά εμπεριέχουν και αποσπασματικές επιθέσεις εναντίον λανθασμένων πεποιθήσεων ή πίστεων, κυρίως *θρησκευτικών δογμάτων της χριστιανικής θρησκείας*, οι οποίες εμφανίστηκαν και διαιωνίζονται μέσω συγκεκριμένων λανθασμένων γλωσσικών πρακτικών⁵¹⁶. «Διότι όταν ο λογισμός δεν έχει ως αφετηρία ορισμούς, τότε αρχίζει είτε με κάποιον ελεύθερο στοχασμό, οπότε αποκαλείται και πάλι γνώμη, είτε με τις απόψεις κάποιου [...] σε αυτήν την περίπτωση ο λογισμός μας δεν αφορά τόσο τα ίδια τα πράγματα όσο τα *πρόσωπα*, και οι αποφάσεις μας αποκαλούνται πίστη (belief) και εμπιστοσύνη (faith) [...] άρα στην πίστη συνυπάρχουν δύο γνώμες, μία για τους λόγους του ανθρώπου και μία άλλη για την αρετή του [...] Συνεπώς, όταν πιστεύουμε ότι η Αγία Γραφή είναι ο λόγος του Θεού, χωρίς να έχουμε άμεση αποκάλυψη από τον ίδιο τον Θεό, η πίστη και η εμπιστοσύνη μας είναι προς την Εκκλησία, της οποίας τον λόγο δεχόμαστε αναντίρρητα. Επίσης, όσοι πιστεύουν τα πράγματα που τους λέει ένας *προφήτης* εν ονόματι του Θεού, δέχονται τον λόγο του, τον τιμούν, τον εμπιστεύονται και τον πιστεύουν, δεχόμενοι την αλήθεια αυτών που λέει, είτε είναι αληθινός είτε είναι ψεύτικος προφήτης. *Το ίδιο ισχύει για κάθε άλλη εξιστόρηση*»⁵¹⁷. Έπεται ότι εάν κλονισθεί η πίστη, μέσω μιας στρατηγικής ρητορικής αμφισβήτησης των δύο πυλώνων του χριστιανισμού, ήτοι του εκκλησιαστικού θεσμού και του αποκαλυπτικού προφητισμού, τότε αυτοδικαίως θα κλονιστεί και η πίστη και εμπιστοσύνη του χριστεπώνυμου πλήθους προς τις διαμεσολαβητικές αυτές δυνάμεις μεταξύ Θεού και ποιμνίου άρα θα κλονιστεί κατ'αναγκαιότητα και η ίδια χριστιανική θρησκεία, τουλάχιστον ως δημόσιος θεσμός ικανός να αξιώνει υπακοή στις κανονιστικές του επιταγές και θα υπαχθεί στην εξουσία του μηχανισμού οργάνωσης του εξωοικονομικού καταναγκασμού, δηλαδή του απολυταρχικού κράτους, στη μερκαντιλιστική του φάση ανέλιξης.

6.4 Η στρατηγική υπονόμησης του Προφητικού Λόγου. Διάβρωση της παλαιάς Θεότητας

Σύμφωνα με τον Χομπς «οι αιτίες [...] της διαφοράς των πνευματικών ικανοτήτων είναι τα πάθη»⁵¹⁸ και «τα πάθη που προξενούν πρωτίστως τη διαφορά νοημοσύνης είναι η μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία ισχύος»⁵¹⁹. Στην ιεράρχηση των παθών που θέτει ο Χομπς «η έλλειψη επιθυμίας ισοδυναμεί με θάνατο [...] και τα αδύναμα πάθη ισοδυναμούν με βλακεία [...] ενώ το να έχουμε πάθη με ένταση και σφοδρότητα πολύ μεγαλύτερη από την κοινή [...] είναι αυτό που οι άνθρωποι αποκαλούν *τρέλα*»⁵²⁰. Αμέσως μετά ο Χομπς, αφού εκτιμήσει ότι η καταγραφή των ειδών τρέλας θα «μπορούσε να καταγράψει ολόκληρη λεγεώνα από αυτά»⁵²¹ εξαπολύει μία εκ των πολλών τμηματικών επιθέσεων στον προφητικό λόγο, γράφοντας ότι «τα αποτελέσματα της τρέλας ενός ατόμου που κατέχεται από την ιδέα ότι έχει λάβει τη θεία επιφοίτηση, όταν αυτός δρα μεμονωμένα, δεν είναι πάντα εμφανή στους άλλους [...] ωστόσο, όταν αυτός συμπράττει με πολλούς ομοίους του, η εξαλλοσύνη αυτού

⁵¹⁶ S.A Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan, The power of mind over matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, p. 249.

⁵¹⁷ Λ,7:137-138-πλάγια δικά μου.

⁵¹⁸ Λ,8:143.

⁵¹⁹ Λ,8:144.

⁵²⁰ Ό.π.

⁵²¹ Λ,8:145.

του πλήθους, στο σύνολό του, είναι εμφανής και με το παραπάνω»⁵²². Ως προς την πηγή της τρέλας ο Χομπς γράφει ότι «δύο ήταν οι γνώμες του κόσμου για τα αίτια της τρέλας, τόσο στους αρχαίους όσο και στους ύστερους χρόνους. Άλλοι τα εντοπίζουν στα πάθη (επιστήμη) και άλλοι στους δαίμονες (δεισιδαιμονία)»⁵²³. Και λίγες γραμμές μετά έρχεται η αμφισβήτηση: «όσον αφορά τους ειδωλολάτρες, δεν είναι περίεργο που είχαν αυτήν τη γνώμη, εφόσον όριζαν και λάτρευαν τους δαίμονες. Επιπλέον, το γεγονός όμως ότι οι Εβραίοι είχαν παρόμοια άποψη, είναι κάπως παράξενο. Διότι, ο Μωϋσής και ο Αβραάμ δεν διατείνονταν ότι προφήτευαν διαμέσου ενός πνεύματος που τους είχε κυριεύσει, αλλά επειδή τους ενέπνεε η φωνή του Θεού, ένα όραμα ή ένα όνειρο. Επιπλέον δεν υπάρχει τίποτα στον εβραϊκό ηθικό ή τελετουργικό νόμο, που να διδάσκει ότι υφίσταται ένα τέτοιο είδος έκστασης ή φρενίτιδας»⁵²⁴. Όμως, ο ισχυρισμός αυτός του Χομπς, για τον Μωϋσή δεν συναδει με αυτό που γράφει στο 36^ο Κεφάλαιο, *Περί του Λόγου του Θεού και των Προφητών*, όπου λέει ότι «η ομιλία αυτή του Θεού προς τον Μωϋσή έγινε με τη μεσολάβηση ενός αγγέλου ή αγγέλων [...] άρα ήταν όραμα, αλλά όραμα ευκρινέστερο από εκείνα των άλλων προφητών»⁵²⁵. Η δεύτερη περιγραφή αντικρούει την πρώτη, απορρίπτοντας την άμεση θεϊκή επαφή ως μία εκ των μεθόδων επικοινωνίας του Θεού με τους θνητούς, άρα αποκόπτοντας τον Θεό από κάθε υπόνοια εγγύτητας με το ανθρώπινο γένος. Και συνεχίζει γράφοντας ότι «Γενικώς, οι εξαιρετικοί προφύτες της Παλαιάς Διαθήκης μάθαιναν τον λόγο του Θεού αποκλειστικά μέσα από τα όνειρα και τα οράματά τους, δηλ. από τις φαντασιώσεις που ζούσαν στον ύπνο τους ή όταν βρίσκονταν σε έκσταση· αυτές στον κάθε πραγματικό προφήτη ήταν υπερφυσικές, ενώ σε ψευδοπροφήτες ήσαν είτε υπερφυσικές είτε προσποιητές»⁵²⁶. Εδώ, ενώ επιφανειακά γίνεται αποδεκτή η υπερφυσική επικοινωνία, επαναλαμβάνεται ουσιαστικά το στρατήγημα του ορισμού της Θρησκείας στο 6^ο Κεφάλαιο, *Περί Παθών*, όπου, όπως ήδη αναφέρθηκε, «όταν η δύναμη που φανταζόμαστε είναι όντως έτσι όπως τη φανταζόμαστε, τότε ο φόβος αποκαλείται αληθινή θρησκεία»⁵²⁷. Και στις δύο περιπτώσεις απαιτείται κάποιος, άτομο ή θεσμός, που να έχει το δικαίωμα και το προνόμιο της τελεσίδικης απόφασης περί του τι είναι και τι δεν είναι προσποιητό ή φανταστικό.

Η πραγματική άποψη του Χομπς περί των αγγέλων παρεισφρύνει στην αρχή του 34^{ου} Κεφαλαίου: «Τα είδωλα όμως αυτά του εγκεφάλου, τα οποία αναπαριστούν σε εμάς σώματα εκεί όπου δεν υπάρχουν, όπως σε ένα καθρέπτη, σ' ένα όνειρο ή σ' έναν διασαλευμένο εγκέφαλο σε εγρήγορση, είναι [...] ένα τίποτε· απολύτως τίποτε, λέγω, εκεί όπου φαίνονται να υπάρχουν· και στον ίδιο εγκέφαλο τίποτε άλλο δεν υπάρχει εκτός από αναταραχή, προερχόμενη είτε από τη δράση των αντικειμένων είτε από την άτακτη ενεργοποίηση των οργάνων των αισθήσεών μας. Όσοι δεν γνωρίζουν πώς να ερευνήσουν τις αιτίες τους, δεν γνωρίζουν και πώς να τα ονομάσουν»⁵²⁸. Άγγελοι δεν υπάρχουν, τελεία και παύλα. Ο Χομπς, μέσω της υλιστικής του θεολογίας τους αποκόπτει από κάθε ρόλο που θα μπορού-

⁵²² 'Ο.π.

⁵²³ Λ,8:146-7.

⁵²⁴ Λ,8:148-πλάγια δικά μου.

⁵²⁵ Λ,36:65-66.

⁵²⁶ Λ,36:66

⁵²⁷ Λ,6:127.

⁵²⁸ Λ,34:34.

σαν να παίξουν στο εσωτερικό της προφητικής εξίσωσης. Μάλιστα στη λατινική έκδοση του *Λεβιάθαν* στο αμέσως παραπάνω απόσπασμα προστίθενται τα εξής:

«Διότι δεν υπάρχει καμία αναφορά ασωμάτων ουσιών στις γραφές των Εβραίων. Αυτό το δόγμα στο σύνολό του προέρχεται από την ελληνική φιλοσοφία. Παραταύτα, δεν θα γίνει αντικείμενο άρνησης ότι κάποιες εμφανίσεις (apparitions) μπορούν να έχουν υπόσταση (γιατί τι είναι αυτό που ο Θεός δεν μπορεί να επιφέρει;), ούτε ότι υπάρχουν άγγελοι τόσο συχνά όσο ο Θεός χρησιμοποιεί τα έργα τους. Μολαταύτα, έχουν διαστάσεις και είναι πεπερασμένοι, πληρούν χώρο και μπορούν να κινούνται· δεν είναι ασώματοι, δηλ. δεν είναι *πουθενά*, ούτε όταν φαίνονται να είναι κάτι, είναι *τίποτε*»⁵²⁹.

Επιπροσθέτως, στο ίδιο κεφάλαιο και στη λατινική έκδοση ο Χομπς προσθέτει τα εξής (η πρόσθεση του Χομπς με πλάγια έντονη γραφή): «ουσία και σώμα σημαίνουν το ίδιο πράγμα· επομένως το “ουσία άυλη” είναι λέξεις που, εάν συνδεθούν, αλληλοαναιρούνται, ως εάν έλεγε κανείς “άυλο σώμα” **(διότι) ούτε αυτός ο όρος (άυλη ουσία) ούτε ο όρος ασώματος, εμφανίζονται στις ιερές Γραφές**»⁵³⁰. Εφόσον, λοιπόν, ο σύνθετος όρος ασώματη ουσία δεν εμφανίζεται στις Γραφές δεν μπορεί να παρεισαχθεί στις Γραφές, διότι αυτό θα ήταν ευκρινής παράβαση της ερμηνευτικής αρχής της *sola scriptura*, την οποία ο Χομπς, όπως ήδη είδαμε, την χειρίζεται κατά το δοκούν. Αξίζει εδώ να παρατεθεί το κάτωθεν χωρίο από το *Advancement of Learning* του Francis Bacon, για να δειχθεί η γενεαλογία της κριτικής της θρησκείας:

«for if any man shall think, by his inquiries after material things, to discover the nature or will of God, he is indeed spoiled by vain philosophy; for the contemplation of God’s works produces knowledge, though, with regard to him, not perfect knowledge, but wonder, which is broken knowledge»⁵³¹.

Στον βαθμό που η μοναδική βέβαιη γνώση που μπορούμε ή οφείλουμε να αποκτήσουμε προέρχεται από τον αισθητό κόσμο, η γνωσιολογική επιδίωξη της ουσίας και των ιδιοτήτων της Θεότητας οδηγεί στο απορητικό δέος (wonder) δηλαδή δεν συνιστά αληθή αλλά ατελή (broken) γνώση. Ας επαναλάβουμε την θέση του Χομπς, στο κεφάλαιο περί θρησκείας για να τεκμηριώσουμε την ομοιότητα: «Αλλά η παραδοχή ενός μοναδικού, αιώνιου, άπειρου και παντοδύναμου Θεού μπορεί να *εξηγηθεί ευκολότερα* από την επιθυμία των ανθρώπων να γνωρίσουν τις αιτίες των φυσικών σωμάτων και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους [...] διότι εκείνος που παρατηρώντας ένα οποιοδήποτε αποτέλεσμα επάγει την αμέσως προηγούμενη αιτία του και μετά την αιτία αυτής της αιτίας [...] θα συμπεράνει τελικά [...] ότι υπάρχει ένα πρώτο κινούν, δηλ. μια πρώτη και αιώνια *αιτία* όλων των πραγμάτων [...] Αλλά όλη αυτή την αναζήτηση δεν την παρακινεί η μέριμνα για τη μοίρα μας – η ανησυχία για την οποία μας εξωθεί στο φόβο και μας *εμποδίζει* να αναζητήσουμε τις αιτίες των άλλων πραγμάτων, δίνοντας έτσι την αφορμή για την επινόηση τόσων θεών όσοι είναι και οι άνθρωποι που τους επινοούν»⁵³².

⁵²⁹ LL, 266, σημ. 8.

⁵³⁰ LL, 261, σημ. 2.

⁵³¹ Bacon Francis, *The Advancement of Learning*, p. 24.

Ανάκτηση από: http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1433/Bacon_0414_EBk_v6.0.pdf.

⁵³² Λ, 12:181, πλάγια δικα μου.

Αρχικώς, θα πρέπει να σημειωθεί ότι για να είσαι σε θέση να αναγνωρίσεις τον Θεό ως Πρώτη Αιτία και συνακολούθως να εγκύψεις ανεμπόδιστος στην έρευνα της αιτιακής αλυσίδας πρέπει να είσαι, κατ' ελάχιστον, υλικώς ανεξάρτητος δηλαδή να μην απαιτείται η καθημερινή κοπιώδης και μακροχρόνια πάλη εξασφάλισης του άρτου του επιούσιου. Ήδη ο Χομπς έχει περιορίσει την διαφωτισμένη ανθρωπότητα σε συγκεκριμένο και ολιγάριθμο τμήμα του συνολικού πληθυσμού της χώρας του. Οι υπόλοιποι θα πρέπει να αρκεστούν να τρέφονται – υλικώς και πνευματικώς – από την τράπεζα των κατεχόντων τα μέσα αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής και της επιστήμης που θα δημιουργούν. Επίσης, διχοτομείται η ιστορία της δυτικής ανθρωπότητας: από τη μια μεριά οι αδαείς, έμφοβοι και δεισιδαίμονες ειδωλολάτρες και από την άλλη οι χριστιανοί που εμφορούνται από το ορθό επιστημονικό πνεύμα. Στο παράθεμα υποφώσκει η θέση ότι κάθε σοβαρή απόπειρα επιστημικής προσέγγισης του Θεού υπονοεί την οπισθοδρόμηση στην ειδωλολατρεία. Εξού και η πλήρης και ανεπιφύλακτη απόρριψη από τον Χομπς της αναλογικής πρόσβασης από το πεδίο του κτιστού σε αυτό του ακτίστου καθώς και κάθε ανθρωπομορφικής και ανθρωποπαθούς αντίληψης του Θεού, απόρριψη η οποία συνιστά τη θεμελιώδη του προκείμενη στην εκστρατεία του κατά της αποκάλυψης. Και πράγματι, βαθμιαία και υπορρήτως, ο Χομπς ανάγει το σύνολο των θρησκευτικών θεμάτων στην ολοκληρωτική υποταγή στην εξουσία του Κυριάρχου. Αφού έχει υποστηρίξει ότι η πρόταση «ο Ιησούς είναι ο Χριστός» είναι το μοναδικό αναγκαίο άρθρο χριστιανικής πίστης, γράφει: «έχοντας δείξει τι είναι αναγκαίο για τη σωτηρία δεν είναι δύσκολο να συμβιβάσουμε την υπακοή μας στον Θεό με την υπακοή μας στον πολιτικό κυρίαρχο, ο οποίος είναι Χριστιανός ή άπιστος [...] Επειδή είναι Κυρίαρχος, απαιτεί υπακοή σε κάθε τι δικό του, δηλ. σε όλους τους πολιτικούς νόμους, στους οποίους περιέχονται επίσης όλοι οι νόμοι της φύσης, δηλ. όλοι οι νόμοι του Θεού. Διότι, εκτός από τους νόμους της φύσης και τους νόμους της Εκκλησίας, οι οποίοι είναι *τμήμα του πολιτικού νόμου* [...] *δεν υπάρχουν άλλοι θείοι νόμοι*»⁵³³. Η ταύτιση του Θεού με την πηγή της φυσικής αιτιότητας επιτρέπει στον Χομπς να μεταφέρει σχεδόν το σύνολο του δυναμικού υπακοής που είχε συσσωρεύσει η παλαιά θεότητα στο αποθεματικό της νέας ντετερμινιστικής θεότητας χωρίς να διατηρήσει τις ανθρωπομορφικές της ιδιότητες και τα αξιολογικά τους παρακολουθήματα (δικαιοσύνη, αγαθότητα, σοφία, ευσέβεια, λύτρωση, ανακούφιση). Το σύνολο του Δικαίου υποτάσσεται αναγωγικά σε μια και μόνη Αρχή εναντίον της οποίας δεν υφίσταται θεσμικός, δηλαδή μόνιμος, ασφαλής και αποτελεσματικός, μηχανισμός αντίδρασης. Έστω η εξής εύλογη υπόθεση: θεωρούμε πως σε συγκεκριμένο στάδιο της ανθρώπινης πολιτισμικής ανέλιξης το σύνολο των μελών του ανθρωπίνου είδους διαπνέεται από ένα μείγμα αισθημάτων αναφορικά με τον κόσμο: ένα αίσθημα ελευθερίας και ένα αίσθημα εξάρτησης, όπου η ελευθερία αντιστοιχεί στην εποικοδομητικού ή βλαπτικού τύπου δράση των υποκειμένων επί του κόσμου και η εξάρτηση αντιστοιχεί στην υποδοχή της εποικοδομητικής ή βλαπτικής δράσης του κόσμου επί των υποκειμένων⁵³⁴.

Εκκινώντας από την άνωθεν υπόθεση νομίζω ότι μπορούμε να επεκταθούμε ως κάτωθι: Μόλις ο νους απομακρυνθεί πλήρως και ολοκληρωτικά από το εγκόσμιο πεδίο, το αίσθημα ενεργητικής δράσης επί του κόσμου εξαφανίζεται ενώ αυτό της εξάρτησης μεγεθύνεται και

⁵³³ Λ,43:231.

⁵³⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Emotions in the Christian Tradition*, p. 2. Ανάκτηση από: <https://plato.stanford.edu/entries/emotion-Christian-tradition/>.

μετατρέπεται, έμπροσθεν του απολύτου Επέκεινα, σε αίσθημα ολικής υποτέλειας στο αχανές και ανεξερεύνητο Εκείθεν, καθώς αδυνατεί να αντιληφθεί και τον ελάχιστο τρόπο επηρεασμού του ή ακόμη και νοητικής προσπελάσεως της αβύσσου που κείται πέραν του κόσμου και του κόσμου του. Ο χειρισμός και ημερήσια διαχείριση των θυμικό-γνωσιακών επιπτώσεων αυτής της αίσθησης ωκεάνιας αδυναμίας, στην περίπτωση των μονοθεϊστικών θρησκειών και ειδικότερα της χριστιανικής, γίνεται μέσω των θρησκευτικά προσανατολισμένων συναισθημάτων, όπως η χαρά, η ευγνωμοσύνη, η μεταμέλεια, η ευσπλαχνία, η θλίψη. Αυτά τα συναισθήματα δεν ενέχουν εξ' υπαρχής θρησκευτικό περιεχόμενο αλλά μετατρέπονται σε θρησκευτικά εφόσον συγκαθορίζονται από το αίσθημα της απόλυτης εξάρτησης. Η ένταση αυτού του συναισθήματος, αφόρητη αφ' εαυτής, υπόκειται σε συνεχείς διαπραγματεύσεις εκ μέρους των εξαρτημένων υποκειμένων με στόχο την εύρεση μηχανισμών ψυχικής ανακούφισης και συνδιαλλαγής, ώστε το, κατ' αρχήν, τρομακτικά ανοίκειο Επέκεινα να προσεγγίσει κάπως τον καθημερινό βίο των πιστών, χάνοντας μέρος της ζοφερής εξωκεντρικότητάς του. Λυσιτελείς αλλοιώσεις του πεπερασμένου κόσμου μπορούν να πυροδοτήσουν το αίσθημα ευγνωμοσύνης, καθώς αποδίδονται αιτιακώς στην επέμβαση του Εκείθεν. Ομοίως, επιβλαβείς πράξεις και οι συνέπειες τους, όπως το ψεύδεσθαι, μπορούν να απαλυνθούν κατόπιν ειλικρινούς μεταμέλειας που απευθύνεται προς το εκάστοτε σύμβολο του Εκείθεν, το οποίο θεωρείται ότι έχει προσβληθεί από την ανάξια συμπεριφορά του πιστού. Με αυτό τον τρόπο το Απόλυτο εισέρχεται βαθμηδόν στο Εντεύθεν, επιδεικνύοντας ή υποθέτοντας ότι επιδεικνύει, μια αιτιώδη συμπεριφορά, η οποία και κατευνάζει το ποίμνιο, καθώς πλέον και δια της μεθόδου της *analogia entis* έχει επιτύχει μια κάποια οικείωση με την Άβυσσο, δια της προσευχής και της συμμετοχής στην αναπτυχθείσα τελετουργία. Αυτό που επιχειρεί ο Χομπς, στο σύνολο του κειμένου του *Λεβιάθαν* είναι να αποστερήσει το μονοθεϊστικό απόλυτο, ήτοι το σημαίνον «Θεός», από κάθε δυνατό κατηγορήμα, πλην κατηγορημάτων που τείνουν στο άπειρο (άπειρη ισχύς, αιωνιότητα) τα οποία όμως ουσιαστικά είναι αρνητικά μεγέθη καθώς «όταν αποκαλούμε ένα πράγμα άπειρο [...] αντιλαμβανόμαστε όχι το ίδιο το πράγμα αλλά την αδυναμία μας να το κατανοήσουμε»⁵³⁵. Με αυτό επιτυγχάνει να το προστατεύσει από κάθε επιρροή, ειδικώς από κάθε δυνατότητα επιστημικής και θυμικής επαφής, από την πλευρά του περατού κόσμου.

Αυτή η ενέργεια πλήρους απογύμνωσης της θεότητας από θετικές ιδιότητες, πέραν του στυγνού ντετερμινισμού που αυτομάτως της προσάπτει, ακυρώνει κάθε θυμικο-λογική σύγκλιση του εγκόσμιου υποκειμένου με το Εκείθεν. Η αναγνώριση της απόλυτης αδυναμίας επικοινωνίας οδηγεί στην επανάκαμψη του αισθήματος ολικής ανεπάρκειας που, λογικώς, οδηγεί σε αισθήματα σύγχυσης και αναζήτησης υποκατάστατων προσανατολισμού. Αυτή η εξέλιξη συνεπάγεται, με τη συνεπικουρία της προνομίας του επίγειου Κυρίαρχου σε σχέση με την τελεσίδικη ερμηνεία των γλωσσικών εκφορών του ουράνιου Επικυρίαρχου, τη γέννηση και διαιώνιση του φαντασιακού της ετερονομίας, σε αυτούς που στερούνται επαρκούς λειτουργικής ισχύος ώστε να είναι σε θέση να δράσουν με κάποιο βαθμό ανεξαρτησίας κατά την εκτύλιξη του βίου τους εντός της κοινωνικής σχέσης. Η έλλειψη πρακτικών δυνατοτήτων αυτόνομου πράττειν, από την πλευρά του φυσικού υποκειμένου, λόγω ελλείψεως επαρκούς δυναμικού ισχύος, υποκαθίσταται, μερίμνει του κρατικού μηχανισμού, με την καταπραϋντική σκέψη-εγγύηση ότι οι μελλοντικές κοινωνικές εμπειρίες θα είναι ίδιες

⁵³⁵ Λ,3:100.

με τις παρελθούσες, ομοιομορφία που επιτρέπει το συνανήκειν μονάδων ισχύος ριζικώς ανίσων ως προς τον βαθμό ισχύος, επιτρέποντας μιας μειωμένης τριβής συνύπαρξη. Η τριβή εννοείται εδώ ως περιττή σπατάλη ισχύος. Αυτή η εξίσωση κόστους/οφέλους (ισχύος) καθιστά τον χομπσιανό υποκείμενο ένα είδος πρώϊμου *homo economicus* και, εκτιμώ, συνιστά την ανθρωπολογική βάση στηρίξεως και ανεξίξεως του συγκεκριμένου ανθρώπινου τύπου κατά τους επόμενους αιώνες. Εφόσον ισχύει ο άνωθεν συλλογισμός, προκύπτει ότι η κοινωνία οφείλει να συγκροτηθεί ως *αικίνητο*. Ποια είναι η μοναδική αικίνητη οντότητα που γνωρίζει (=έχει φανταστεί) η ανθρωπότητα: ο Θεός. Ο Χομπς επιθυμεί, επομένως, να κατασκευάσει ένα κοινωνικό αικίνητο υποκατάστασης = το Κράτος. Για να επιτύχει το κατασκευαστικό αυτό εγχείρημα, δηλαδή για να επιτύχει το κράτος το στόχο του, ο οποίος είναι η εγγύηση της διαχρονικής ομοιότητας της κοινωνικής εμπειρίας απαιτεί, μέσω της κατασταλτικής/ιδεολογικής του δύναμης, μόνιμη ενεργοποίηση ορθολογικής συμπεριφοράς, τείνοντας επίσης στη μείωση της αυτονομίας των υπηκόων του, αυτή τη φορά από την πλευρά του τεχνητού υπερ-υποκειμένου (=Κράτος). Η ενοποίηση των δύο κεφαλών του Αετού, η σωματικοποίηση της Θεότητας και η αφαίρεση κάθε ανθρωποπαθούς χαρακτηριστικού της ακυρώνουν την πλήρη α-σώματη ελευθερία κινήσεων της παλαιού τύπου θεότητας ενώ ο σφετερισμός της πνευματικής εξουσίας από τον *Λεβιάθαν* διοχετεύει το σύνολο της ενσώματης κινητικής δυνατότητας στο εσωτερικό του διαφυλακτικού της ειρήνης κρατικού μηχανισμού. Εάν ο κόσμος, η ανθρωπότητα και ο Θεός έχουν από κοινού το κατηγορήμα της σωματικότητας, δηλαδή είναι *υλικές οντότητες*, τότε η θεϊκή ελευθερία να θέσει τον κόσμο σε κίνηση *εξισώνεται* με την ορθολογική αυτονομία του ανθρώπινου είδους, δηλαδή την ικανότητα του ανθρώπου να κατευθύνει κατά το δοκούν την κίνηση του πεπρωμένου του, *υπό την προϋπόθεση ότι κατέχει την απαραίτητη ισχύ*⁵³⁶.

Όταν ο Θεός, υπό την παραδοσιακή έννοια, εκτοπίζεται από τη θέση της ερμηνευτικής τελεσιδικίας και απορρίπτεται ως η βασική αρχή συγκρότησης της υποκειμενικά σημαίνουσας πραγματικότητας, η απομάκρυνση αυτή ενέχει σοβαρές συνέπειες για το νεωτερικό υποκείμενο. Η εξορία της θεότητας και η ρίψη του ατόμου εκτός του θεολογικά οργανωμένου σύμπαντος οδηγεί μεν στη δραματική αύξηση των δυνατοτήτων αυτοκαθορισμού αλλά επίσης αυξάνει δραματικά τους κινδύνους αυτοκαταστροφής, γεγονός που εκτινάσσει την έκλυση άγχους των ατόμων. Η *scientia nuova* του 17^{ου} αιώνα επιτείνει την αγχογόνο αίσθηση καθώς «το σύμπαν είναι πλέον βουβό [...] (και) καμιά οντολογική βεβαιότητα δεν απορρέει πλέον από την ροή του κόσμου [...] οι θετικές επιστήμες προκαλούσαν ένα αίσθημα οντολογικής ή “υπαρξιακής” άγνοιας, η ένταση του οποίου θα αποδειχθεί ευθέως ανάλογη με την γνώση»⁵³⁷. Ταυτοχρόνως, ο χομπσιανός φιλοσοφικό-πολιτικός στοχασμός είναι αποφασιστικά προσανατολισμένος προς την διάσταση του μέλλοντος, την οποία και διανοίγει στις ευδαιμονιστικές σκοποθεσίες των ατόμων που προορίζει να κατοικήσουν τον *Λεβιάθαν*. Στην παλαιού τύπου χριστιανική θεότητα όμως και οι τρεις διαστάσεις έχουν καλυφθεί περιεχομενικώς: το παρελθόν είναι Αποκάλυψη του σχεδίου σωτηρίας, το παρόν είναι ευχαριστιακή προσευχή από την πλευρά των παρεπιδήμων του κόσμου τούτου και αναμονή του μέλλοντος αιώνας και το μέλλον είναι η προδιαγεγραμμένη αφθαρτοποίηση

⁵³⁶ Sokolowski Azaf, *Metaphysical Problems, Political Solutions*, Self, State and Nation in Hobbes and Locke, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2011, p. 34. Θα προσέθετα και να *γνωρίζει ότι κατέχει την απαραίτητη ισχύ*.

⁵³⁷ Παπαϊωάννου, 1992:120.

του ανθρώπινου είδους, κατά τη θέωση που θα ακολουθήσει την Κρίση και η Κόλαση για τους απορριφθέντες. Η διάλυση αυτού του σχήματος δημιουργεί τεράστια ψυχολογικά κενά που θα πρέπει να πληρωθούν, αλλά ενάντια στον παραδοσιακό λόγο δικαιολόγησης τους, όπως εκφράζεται από την Εκκλησία. Πρέπει να διατηρηθεί η θρησκεία, καθώς είναι προφανές ότι η βοήθειά της είναι υπερπολύτιμη στην ανακούφιση του υπαρξιακού άγχους που εκλύεται από τη δημιουργία των τεραστίων οντολογικών και γνωσιακών κενών που διανοίγει η αστική νεωτερικότητα αλλά υπό *πολιτική* μορφή. Ειδικώς, ο ψυχρός αιτιακός ντετερμινισμός που προωθεί η χομπσιανή επιστήμη προκαλεί ιδιαίτερα προβλήματα ψυχικής δυσφορίας διότι η αιτιακή σκέψη, εμπλεκόμενη διαρκώς σε πολύπλοκες και αλληλένδετες αλυσώσεις αιτίων/αιτιατών προκαλεί υπερεπέκταση του διαθέσιμου χρονικού ορίζοντα, πολύ πέραν της ενεστώσας αισθητηριακής εμπειρίας. Ουδείς μπορεί να γνωρίζει εκ των προτέρων ποιο μπορεί να είναι το ανθρωπίνως αποδεκτό όριο αυτής της χρονικής υπερ-επέκτασης. Αναποφεύκτως, από ένα σημείο και μετά κάθε απόπειρα πλήρωσης του γνωσιακού κενού καταρρέει καθώς αναποδράστως η δυνατότητα γνωσιακής πρόβλεψης παρεισφρύνει και διαχέεται στη σφαίρα της άγνοιας. Νομίζω πως και εδώ έχουμε ένα φαινόμενο διπλού δεσμού: το μέλλον προκαλεί άγχος και παρακινεί στην έρευνα των αιτιών για τον κατευνασμό του αγχογόνου παράγοντα, ενώ η έρευνα των αιτιακών συνδέσεων, φύσει αδύνατον να περατωθεί επιτυχώς, επίσης παράγει άγχος, παγιδεύοντας το υποκείμενο ανάμεσα σε δύο αδιέξοδα που το ένα οδηγεί στο άλλο. Παράγεται, λοιπόν, το παράδοξο της modernity, ήτοι η καθήλωση του υποκειμένου μεταξύ της έλλειψης γνωσιακού ελέγχου του μέλλοντος, λόγω του ατελεύτητου ορίζοντα προβολής που το ίδιο ιδρύει, και των περιορισμένων γνωσιακών πόρων, οι οποίοι αδυνατούν να επιτελέσουν το έργο που τους έχει αναθέσει η χειραφετημένη από τη θεοδικία σύγχρονη υποκειμενικότητα. Το αποτέλεσμα είναι, καθώς η παραπάνω εξέλιξη έρχεται σε ευθεία αντίθεση με το *υπερβατικό σωτηριολογικό συμφέρον* των ατόμων, πρόκληση έντονης ψυχικής δυσφορίας, υπό την έννοια μιας αγχογόνου περιμετρικής παραλύουσας ανησυχίας που προκαταρκτικώς τείνει να νεκρώσει κάθε δυνατότητα ατομικής ή ιστορικής πρωτοβουλίας. Το πρόβλημα που προκαλούν τα υπερβατικά συμφέροντα που επιτείνεται από τον ανεξέλεγκτο πολλαπλασιασμό των προσωπικών αποκαλύψεων, που κατακλύζουν τον αγγλικό 17^ο αιώνα, και που υπονομεύουν το κύρος της κρατικής κυριαρχίας αντιμετωπίζεται από τον Χομπς με τη ριζική αποδόμηση του αποκαλυπτικού λόγου, ως του κυρίου αντιπάλου διότι αυτή η μορφή λόγου υποστηρίζει δομές υπερ-αισθητής αιτιότητας που εκ της φύσεως τους αδυνατούν να τεθούν υπό τον έλεγχο του Πολιτικού Κυρίαρχου. Για τους ίδιους λόγους καταδιώκονται όντα (άγγελοι) και έννοιες (πνεύμα, ιδιαιτέρως το Άγιο Πνεύμα) που συνδέουν τον άκτιστο Δημιουργό με τα κτιστά δημιουργήματα και με επιμονή ο Θεός ανάγεται στη φυσική αιτιότητα. Με αυτή την κίνηση η θεότητα αδειάζει αργά αλλά σταθερά από τη νοηματική ουσία του αρχαιοπρεπούς ιουδαιοχριστιανισμού για να χαθεί βαθμιαία στο σύνολο των συμπαντικών κινήσεων. Ο αρχαίος κόσμος συγκροτείται από το ορατό συμπαν και ένα αόρατο χώρο που κατοικείται από Θεούς, δαίμονες, ψυχές ηρώων και ανθρώπων. Η διάδραση αυτών των οντοτήτων εκφράζεται μέσω μυθικών αφηγήσεων και τελετουργικών ιεροπραξιών, ενώ η πολιτική διαπνέεται είτε από μια «ποιμενική» πρακτική διασφάλισης του κοινού αγαθού είτε από μια δυναμική «ιεραρχική» προσέγγιση με τους αόρατους παράγοντες να παίζουν σημαντικό ρόλο και στις δύο περιπτώσεις. Η σύγχρονη δομή, όπως ήδη εκφράζεται π.χ στην Νέα Αντλαντίδα του F. Bacon και στον *Λεβιάθαν* εκφράζεται με τη ακαταμάχητη τεχνοεπιστημονική πρόοδο και την εμπορευματοποίηση του συνόλου των ορατών. Αυτό, βεβαί-

ως, δεν σημαίνει ότι ο αόρατος παράγοντας λείπει από τη νεωτερικότητα. Αντιθέτως, είναι πανταχού παρών και εκφράζεται όχι από νύμφες αλλά από φυσικά σωματίδια (κβάντα), τεχνητά δημιουργήματα (νανοτεχνολογία) και ανθρώπινες συνέργειες που εξυπηρετούν αθροίσεις συμφερόντων μονάδων ισχύος, ή άλλες αόρατες οντότητες που καταδυναστεύουν την ανθρωπότητα (τόκος, κόμμα, τράπεζα, κράτος κ.ά).

6.5 Υλιστική αναγωγή της προφητείας *ad absurdum*

Η άρνηση της αναλογικού τύπου συνέχειας Δημιουργού-δημιουργήματων είναι η εδραία βάση της εκστρατείας εναντίον στον προφητισμό, που διεξάγει ο Χομπς. Η επίμονη αναγωγή του συνόλου των θρησκευτικών προβλημάτων στην ανεπιφύλακτη και άνευ εξαίρεσης υποχρέωση υποταγής στην ερμηνεία του Κυρίαρχου είναι η στρατηγική επιτυχίας της εκστρατείας. Η εξίσωση του Θεού με τη Φύση και η αναγωγή του φυσικού όντος σε πολύπλοκα απειριζόμενες αιτιώδεις συνδέσεις προσφέρουν στον Χομπς τη δυνατότητα να εκδιώξει την θρησκεία, συμπαρασύροντας και τις υποστηρικτικές τις δομές, ιδίως την Αγία Γραφή και δευτερευόντως την μετα-αποστολική εκκλησιαστική παράδοση, ακυρώνοντας έτσι το ανατρεπτικό της δημοσίας τάξεως δυναμικό που εμπεριέχει. Μέσω αυτού του στρατηγήματος ο Χομπς διατηρεί την οργανωμένη εκκλησιαστική ιεραρχία ως μηχανισμό συνειδησιακού και συμπεριφορικού ελέγχου, μέσω μιας συλλογής κενών περιεχομένου τελετουργικών λειτουργιών και μιας πειθαρχικής δομής που έχει σχεδιαστεί με σχεδόν αποκλειστικό στόχο τον έλεγχο του πλήθους και έχει αποδείξει ότι είναι ιδιαιτέρως επιτυχημένη σε αυτό. Η Βίβλος, αποκαθαρμένη από όλα τα αποσπάσματα που απάδουν ή αντιτίθενται στη διατήρηση της δημόσιας ασφάλειας, διανέμεται σε μικρές και ανώδυνες δόσεις στον πληθυσμό, από κρατικά εκπαιδευμένους και ελεγχόμενους λειτουργούς. Υπό αυτές τις συνθήκες το *unum necessarium* «ο Ιησούς είναι ο Χριστός» καταλήγει να είναι απλώς ένα εκ των διαφόρων ρυθμιστικών εργαλείων του δημόσιου βίου, έχοντας εκκενωθεί από κάθε συναισθηματική φόρτιση και σημασία, καθώς η ερμηνεία του εξαρτάται απολύτως από τη χρονική συγκυρία και την απόφαση του Κυρίαρχου, ο οποίος δεν απαιτείται να είναι χριστιανός:

«Ας υποθέσουμε [...] ότι ένας Χριστιανός βασιλέας βγάζει κάποια εσφαλμένα συμπεράσματα από το θεμελιώδες άρθρο “ο Ιησούς είναι ο Χριστός”, δηλαδή στήνει πάνω του ένα ποικοδόμημα από σανό ή στάχια και διατάσσει να διδάσκεται· ωστόσο, δεδομένου ότι ο Αγ. Παύλος⁵³⁸ λέει ότι θα σωθεί, πολύ περισσότερο θα σωθεί όποιος τα διδάσκει κατ’ εντολή του, και ακόμη περισσότερο θα σωθεί όποιος δεν τα διδάσκει αλλά πιστεύει, απλώς, το νόμιμο δάσκαλό του»⁵³⁹.

⁵³⁸ «11 θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. 12 εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον τοῦτον χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, 13 ἐκάστου τὸ ἔργον φανερόν γενήσεται· ἢ γὰρ ἡμέρα δηλώσει· ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι τὸ πῦρ δοκιμάσει. 14 εἰ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὁ ἐποικοδόμησε, μισθὸν λήψεται· 15 εἰ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός» (Α΄ Κορ., 3:11-15).

⁵³⁹ Λ,43:232.

Εφόσον ο Χριστιανός μονάρχης είναι ο νόμιμος δάσκαλος, οι υπήκοοι δεσμεύονται να υπακούσουν στους συμπερασμούς που επιλέγει να καταλήξει, ανεξαρτήτως της ακρίβειας και της ποιότητάς τους. Η μεταφορική σύμπλεξη του, υποτιθέμενα, ακλονήτως διαυγούς *unum nessesarium* με το, υποτιθέμενα σαθρό, εποικοδόμημα από σανό ή στάχυα που δικαιούται να ορθώσει ο Κυρίαρχος, επιτρέπει στον Χομπς να καλύψει όλα τα πιθανά σενάρια εξεγερσιακής ανυπακοής ενώ ταυτοχρόνως τους αφαιρεί προληπτικά κάθε βαρύτητα που θα μπορούσαν να περιέχουν, ως προς τη σοβαρότητα των θεμάτων που θα μπορούσαν να προκαλέσουν την αντιστασιακή δράση των υπηκόων. Αυτή δε η ρητορική προ-ακύρωση κάθε δυνατής εξέγερσης θεμελιώνεται επί της επαγωγής ότι οι υπήκοοι υποχρεούνται να υπακούν στις εντολές του Κυρίαρχου, μη λαμβάνοντας υπόψη την ηθική τους εγκυρότητα, μέσω της, υποτιθέμενης, βεβαίωσης ότι αυτή τους η συμμόρφωση εξασφαλίζει συνθήκες ατομικής και συλλογικής σωτηρίας, εδραζομένης στο άρθρο πίστης «ο Ιησούς είναι ο Χριστός», η υιοθέτηση του οποίου, μέσω μιας ευφυούς αντιστροφής προοπτικής, *υποχρεώνει* στην ανεπιφύλακτη αποδοχή της κρίσης του Πολιτικού Ηγεμόνα. Δηλαδή, είναι ο *Θνητός* θεός που συνιστά τον εκ των ων ουκ άνευ όρο παροχής του σωτηριακού αγαθού στον μεμονωμένο χριστιανικό υποκείμενο, μέσω του προνομίου της τελικής ερμηνείας του λόγου του *αθάνατου* Θεού. Αποχωρισμένο από τα πλέγματα αφηγήσεων που παραδοσιακώς το συνοδεύουν και του προσφέρουν προκατασκευασμένες φόρμουλες διάχυσης νοήματος και περιορίζοντας αυστηρώς τις σημασιολογικές παραλλαγές του⁵⁴⁰, το μοναδικό άρθρο πίστης στερείται της νοηματικής του βάσης και μετατρέπεται σε ένα αιωρούμενο σημαίνόμενο, ικανό να προσλάβει όποια σημασία αποφασίσει να του προσδώσει ο Κυρίαρχος, αναλόγως με την τρέχουσα κρατική σκοπιμότητα. Αυτό το προνόμιο δε, της ανεξέλεγκτης ερμηνευτικής εξουσίας επί των βασικών, τουλάχιστον, όρων του γλωσσικού παιγνίου, ο Χομπς το παραδίδει σε όλους ανεξαιρέτως τους κρατικούς ηγέτες και όχι μόνο στους χριστιανούς, όπως θα έκανε κάποιος που θεωρεί πως ο Ιησούς = ο Χριστός = «ή όδός καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή»⁵⁴¹: «Όταν ο πολιτικός κυρίαρχος είναι *ἀπιστος*, όποιος υπήκοός του αντιστέκεται αμαρτάνει απέναντι των νόμων του Θεού (γιατί τέτοιοι είναι οι νόμοι της φύσης) και απορρίπτει την παραίνεση των αποστόλων, οι οποίοι νουθετούν όλους τους Χριστιανούς να υπακούουν στους ηγεμόνες τους και όλα τα παιδιά και τους υπηρέτες να υπακούουν στους γονείς και στους δασκάλους τους για όλα τα πράγματα. Και όσο για την πίστη τους, αυτή είναι εσωτερική και αόρατη»⁵⁴². Στο χωρίο αυτό και παρόλη την υποτιθέμενη πίστη του στην αγγλικανική θρησκευτική ρύθμιση, ο Χομπς επιτρέπει ελευθερία θρησκευματος στον Κυρίαρχο ενώ απαγορεύει κάθε σκέψη για ανυπακοή του χριστεπώνυμου πλήθους. Κατ' αυτόν η πίστη είναι *εσωτερική και αόρατη* δηλαδή μια αφαίρεση στερούμενη απολογιστικής δυνατότητας, άρα ανύπαρκτη. Επιπλέον, εφόσον το ζήτημα της θρησκευτικής συνείδησης του χριστιανού υπερκαθορίζεται από την υποχρέωση υπακοής στον Κυρίαρχο, αποτρέπεται η άσκηση επιρροής της χριστιανικής πίστης στον νου και τη συμπεριφορά των υπηκόων, στον βαθμό που απάδει με τις εντολές του Κράτους: «Εφόσον λοιπόν σε κάθε χριστι-

⁵⁴⁰ Κατάσταση που αναφέρεται από τον Orwell στο 1984, όπου το *New Speak* ουσιαστικώς αφορά στην κατάργηση των συνωνύμων, τον ριζικό σημασιολογικό περιορισμό του λεξιλογίου και τον ασφυκτικό έλεγχο του μοναδικού νοήματος που έχει απομείνει στα αποκαθαρμένα ονόματα από τον ολοκληρωτικό κυβερνητικό μηχανισμό, ώστε η εκφορά της φράσης «big brother is un-good» να είναι κυριολεκτικά αδύνατον να μπορεί να γίνει σκεπτή εντός του νου του υποκειμένου και συνταχθεί προς εκφώνηση.

⁵⁴¹ Κατά Ιωάννη, 14:6.

⁵⁴² Λ, 43:232.

ανική πολιτική κοινότητα ο πολιτικός κυρίαρχος είναι ο ανώτατος ποιμήν και στην κηδεμονία του υπάγονται ως ποίμνιο όλοι οι υπήκοοι του, άρα και χάρη στη δική του εξουσία ορίζονται οι υπόλοιποι ιερείς με δικαίωμα να διδάσκουν και να τελούν όλα τα υπόλοιπα ποιμενικά τους καθήκοντα, συμπεραίνουμε ότι όλοι οι ιερείς αντλούν από τον πολιτικό κυρίαρχο το δικαίωμα να διδάσκουν, να κηρύσσουν και να ασκούν γενικά το λειτούργημά τους»⁵⁴³ και «Για εκείνους [...] στους οποίους ούτε ο πατήρ Θεός ούτε ο Σωτήρας μας μίλησαν ποτέ, δεν μπορεί να λεχθεί ότι το πρόσωπο, στο οποίο πίστεψαν ήταν ο Θεός [...] έτσι η πίστη των Χριστιανών από την εποχή του Σωτήρα μας είχε πάντοτε ως βάση πρώτα το κύρος των ιερέων τους και μετά την εξουσία όσων επέβαλαν να γίνει αποδεκτή η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη ως κανών πίστεως. Και αυτό δεν μπορούσε να το κάνει κανείς άλλος παρά μόνο οι Χριστιανοί κυρίαρχοι [...] Εφόσον, λοιπόν, η εξέταση των δογμάτων ανήκει στον ανώτατο ιερέα, το πρόσωπο, στο οποίο πρέπει να πιστεύουν όλοι, όσοι δεν έχουν κάποια ιδιαίτερη αποκάλυψη, είναι σε κάθε πολιτική κοινότητα ο ανώτατος ιερέας, δηλ. ο πολιτικός κυρίαρχος»⁵⁴⁴. Η πίστις, το ειδικό αυτό συναίσθημα που αναδύθηκε μαζί και από τον χριστιανισμό, απογυμνώνεται από κάθε ανατρεπτικό δυναμικό που, έστω και υπολειμματικά, περιέχει, καθώς εξαρτάται από τη γνώση της ύπαρξης ειδικής αποκάλυψης. Ο Χομπς επαναλαμβάνει τη σύμφυση Θεού-Φύσης, μέσω της συγχώνευσης των νόμων τους, δηλαδή ακόμη μια φορά ο όρος «θεός» ορίζει ένα μηχανικό σύμπαν, κενό από κάθε θεολογική σημασία και ανίκανο να παράσχει έδαφος για αντίσταση στην κυρίαρχη εξουσία. Αφού οι νόμοι του Θεού δεν είναι παρά οι νόμοι της φύσης⁵⁴⁵ αυτό που οφείλουμε είναι να τηρούμε την υπόσχεσή μας και να υπακούμε τους πολιτικούς κυρίαρχους, «τους οποίους θεσπίσαμε να μας κυβερνούν με αμοιβαία συμφωνία»⁵⁴⁶.

Η πίστη στον Ιησού και στη σωτηριακή του παρέμβαση προς όφελος των ανθρώπων που θα τον δεχθούν μετουσιώνεται ρητορικά σε ένα αμοιβαίο σύμφωνο υπακοής στον Κυρίαρχο. Μέσα από μια σειρά μεταπτώσεων, ο Θεός μετασχηματίζεται σε Φύση και η Πίστη μεταλλάσσεται σε μια υπόσχεση τήρησης της αμοιβαίας συμφωνίας – η γλώσσα της θεολογίας μετεκενώνεται στην γλώσσα του κοινωνικού συμβολαίου. Το θεολογικό στοιχείο αποψιλώνεται από κάθε λατρευτική υπερβατικότητα και η Κυριαρχία θεμελιώνεται κοινωνιολογικά, δηλαδή εξαρτάται αποκλειστικώς από το πράττειν των ατόμων που θα τηρήσουν την αμοιβαία συμφωνία τους. Παρά τις επανειλημμένες καταφάσεις ως προς την ύπαρξη των προφητών, με διατήρηση αμφιβολιών σε σχέση με τη, βιβλικά πιστοποιημένη, δυνατότητα ύπαρξης ψευδο-προφητών, η προφητική ικανότητα αμφισβητείται, ήδη από την αρχή του έργου: «Φυσικά, καλύτερος προφήτης είναι εκείνος που εικάζει καλύτερα, και εικάζει καλύτερα όποιος έχει ενδιατρίψει και μελετήσει, καλύτερα από κάθε άλλον, τα θέματα για τα οποία εικάζει, διότι αυτός διαθέτει τις περισσότερες ενδείξεις, με βάση τις οποίες θα εικάσει»⁵⁴⁷. Διότι, «ο νοερός λόγος [...] δεν είναι παρά αναζήτηση και ισοδυναμεί με την ικανότητα της ανακάλυψης»⁵⁴⁸. Η δε ικανότητα αναζήτησης και ανακάλυψης είναι φυσικό χαρακτηριστικό των ανθρώπων, υπάρχει, μάλιστα, ακόμη και στο ζωϊκό βασίλειο: «Μερικές φο-

⁵⁴³ Λ,42:177.

⁵⁴⁴ Λ,43:220-221.

⁵⁴⁵ Λ,43:219.

⁵⁴⁶ Ό.π.

⁵⁴⁷ Λ,3:98.

⁵⁴⁸ Λ,3:97.

ρές κάποιος γνωρίζει τον συγκεκριμένο τόπο, στο εσωτερικό του οποίου πρόκειται να πρόκειται να ψάξει. Τότε οι σκέψεις του διατρέχουν όλα τα τμήματα του χώρου, με τον ίδιο τρόπο που κάποιος σκουπίζει ένα δωμάτιο για να βρει ένα κόσμημα ή που ένα σπάνιελ διατρέχει τους αγρούς μέχρι να εντοπίσει μια μυρωδιά ή που κάποιος άλλος ανατρέχει την αλφάβητο για να κάνει μια ομοιοκαταληξία»⁵⁴⁹. Ο Χομπς συγκρίνει την προφητική ικανότητα με τις κοινότερες των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και αναλογικοποιώντας τη ζητητική δραστηριότητα του ανθρώπινου νου με τη φυσική δραστηριότητα ενός σκύλου, υπαινίσσεται ότι το σύνολο των διασκεπτικών διαδικασιών του ανθρώπινου γένους, άρα και οι σχετιζόμενες με το θρησκευτικό φαντασιακό, είναι, τουλάχιστον στην αρκτική τους φάση, ενστικτώδεις και ανακλαστικές και, φυσικά, δεν προέρχονται από *ειδική αποκάλυψη* που να τους προσδίδει το προνόμιο της έκδοσης διαταγών κανονιστικού περιεχομένου.

Περαιτέρω μείωση του προνομιακού status που κατείχε ο προφήτης λαμβάνει χώρα στο *Περί Θρησκείας* κεφάλαιο του έργου (κεφ. 12). Εκεί ο Χομπς, στο σημείο που «αφορά το μέρος της θρησκείας που αποτελείται από τις σχετικές με τη φύση των αοράτων δυνάμεων πεποιθήσεις, δεν υπάρχει σχεδόν κανένα αντικείμενο με όνομα που να μη θεωρήθηκε από τους απανταχού ειδωλολάτρες είτε θεός είτε διάβολος»⁵⁵⁰ καταθέτει μακροσκελή κατάλογο όντων και εννοιών τα οποία έχουν θεοποιηθεί κατά καιρούς. Σε αυτό τον κατάλογο, όμως, παραθέτει, λίγες παραγράφους παρακάτω, και την «πρόγνωση του μέλλοντος που, στη φυσική της διάσταση, δεν είναι παρά *εικασία* βασισμένη στην εμπειρία του παρελθόντος και, στην υπερφυσική της διάσταση, *Θεία Αποκάλυψη*»⁵⁵¹. Αποδέχεται ότι υφίσταται υπερφυσικής διάστασης πρόγνωση του μέλλοντος, που είναι ακριβώς η λειτουργία του προφήτη, αλλά αμέσως μετά μειώνει ειρωνικά όλες τις παγανιστικές σχετικές τελετουργίες, οι οποίες «δημιούργησαν [...] στους ανθρώπους την πεποίθηση ότι μπορούν να μάθουν τη τύχη τους άλλοτε «στις αμφίλογες ή ανόητες απαντήσεις των ιερέων των Δελφών, της Δήλου, του Άμμωνα και άλλων φημισμένων μαντείων [...] άλλοτε *στις ανοητολογίες των τρελών, που θεωρούνταν κυριευμένοι από κάποιο θείο δαιμόνιο – αυτή η κατακυρίευση ονομαζόταν ενθουσιασμός – και οι προγνώσεις τους λογίζονταν για θεομαντείες ή προφητείες* [...] Τόσο εύκολο είναι να πειστούν οι άνθρωποι και να πιστέψουν οτιδήποτε, όταν το λένε εκείνοι που απολαμβάνουν της εμπιστοσύνης τους. Κι αυτοί οι τελευταίοι μπορούν με προσοχή και επιδεξιότητα να χειραγωγήσουν τον φόβο και την άγνοιά τους»⁵⁵². Ο ενθουσιασμός, ως προσωπική αποκάλυψη, είχε ταλαιπωρήσει ιδιαίτερος την Αγγλία κατά το διάστημα του εμφυλίου πολέμου, όπου πολλά άτομα και των δύο φύλλων διακήρυξαν ότι υπήρξαν δέκτες *ειδικής ατομικής αποκάλυψης*, άρα κατά συνέπεια, απαίτησαν από τον υπόλοιπο πληθυσμό να υπακούσουν στη φωνή του Θεού που τους οδηγεί στην ευτυχία «διότι όποιος διατείνεται ότι διδάσκει στους ανθρώπους τον δρόμο που οδηγεί σε τόσο μεγάλη ευδαιμονία, έχει την αξίωση και να τους κυβερνήσει, δηλαδή να τους διοικήσει και να βασιλεύσει· και εφόσον **όλοι οι άνθρωποι αυτό εκ φύσεως επιθυμούν**, τούτο ακριβώς είναι ο λόγος που τους καθιστά υπόπτους φιλοδοξίας και εξαπάτησης. Κατά συνέπεια ο προφήτης θα έπρεπε να εξετάζεται και να δοκιμάζεται από τον **καθένα**, πριν δεχθεί να του παράσχει υπακοή [...] Αν η εξέταση αυτή των προφητών και των πνευμάτων δεν επιτρεπόταν στο **κάθε μέλος του**

⁵⁴⁹ Λ,3:97-98.

⁵⁵⁰ Λ,12:183-184.

⁵⁵¹ Λ,12:186.

⁵⁵² Λ,12:186-187.

λαού, τότε δεν θα υπήρχε λόγος να αναφερθούν τα σημεία, με βάση τα οποία μπορεί κανείς να διακρίνει μεταξύ όσων θα έπρεπε να ακολουθήσει και όσων δεν έπρεπε να ακολουθήσει»⁵⁵³. Διαπιστώνεται ότι μαζί με τις *absurd opinions of Gentilisme*⁵⁵⁴ ο Χομπς πλήττει θανάσιμα, μέσω φωτογραφικής περιγραφής, και την ουσία της χριστιανικής αποκαλυπτικής προφητείας χαρακτηρίζοντας τους φορείς της *ανοητολόγους και τρελούς*. Αξίζει να παρατηρηθεί ότι στο σημείο της πιστοποίησης του αληθούς προφήτη του Θεού, ο προφήτης του Κράτους, της εξουσιοδότησης άνευ ανακλήσεως και της αντιπροσώπευσης επιμένει να *εξετάζει και δοκιμάζει κάθε μέλος του λαού* τα διαπιστευτήρια του υποψηφίου προφήτη και όχι να ακολουθεί τυφλά τη σχετική απόφαση του Κυρίαρχου, ως του τελεσιδίκως αυθεντικού ερμηνευτή των θεολογικών ζητημάτων. «Βλέποντας, λοιπόν, ότι *κάθε προφητεία προϋποθέτει όραμα ή όνειρο* (που είναι το *ίδιο πράγμα*, όταν είναι φυσιολογικά) ή κάποιο ιδιαίτερο χάρισμα του Θεού, που *τόσο σπάνια* παρατηρείται σε άνθρωπο [...] βλέποντας επίσης ότι παρόμοια χαρίσματα, όπως τα εξαιρετικά όνειρα και οράματα, *μπορεί να προέρχονται όχι μόνο από την υπερφυσική και άμεση ενέργεια του Θεού, αλλά και από τη φυσική, με τη διαμεσολάβηση των δεύτερων αιτίων*, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι χρειάζεται λογικό και κρίση για να διακρίνουμε μεταξύ φυσικών και υπερφυσικών χαρισμάτων και μεταξύ φυσικών και υπερφυσικών οραμάτων ή ονείρων»⁵⁵⁵. Σε αυτή την περίπτωση δεν ισχύει ο μεθοδολογικός ατομικισμός και η υποστηρίζουσα αυτόν και διασήμως απαισιόδοξη χομπσιανή φιλοσοφική γνωσιο-ανθρωπολογία; Εάν απαιτείται «*reason and judgment*»⁵⁵⁶ για τη διάκριση μεταξύ φυσικών και υπερφυσικών χαρισμάτων, οραμάτων ή ονείρων, γιατί δεν απαιτείται για τη διάκριση μεταξύ, έστω, κατάλληλου και ακατάλληλου κυρίαρχου; Ή μεταξύ κατάλληλων και ακατάλληλων νόμων; Εάν δεν συμφωνήσουν όλα τα μέλη του λαού ως προς το προφητικό status ενός αυτοαποκαλούμενου προφήτη, ποιος θα αποφασίσει; Ένας διαιτητής; Και πως θα κριθεί ότι ένας προφήτης είναι αληθής ή όχι; Με ομοφωνία, με πλειοψηφία, με ενισχυμένη πλειοψηφία, με κλήρωση; Δεν είναι προαπαιτούμενο της απόφασης η απόφαση περί του τρόπου λήψης της απόφασης; Πως θα ληφθεί αυτή; Και εάν μπορεί να ληφθεί απόφαση για ένα τέτοιο ζήτημα τι εμποδίζει τον λαό να ασκεί την εξουσία της πολιτείας αυτοπροσώπως και όχι μέσω αντιπροσώπων ή έστω μέσω αντιπροσώπων άμεσα ανακλητών και υπεύθυνων σε τακτική λογοδοσία των πεπραγμένων τους; Παρεμπιπτόντως, υπάρχει ακόμη ένα σημείο όπου ο μεθοδολογικός ατομικισμός του Χομπς κάμπτεται, στο 22^ο *Περί Υπεξουσιών Ενώσεων* Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, όπου και γράφει τα εξής:

«Σ' ένα πολιτικό σώμα που ασχολείται με την καλή ρύθμιση του εξωτερικού εμπορίου, ο καταλληλότερος αντιπρόσωπος είναι η συνέλευση όλων των μελών του. Όποιος, δηλαδή, διακινδυνεύει τα χρήματά του, μπορεί, αν θέλει, να συμμετέχει σε όλες τις συνελεύσεις και τις αποφάσεις του σώματος. Για να το αποδείξουμε αυτό, πρέπει να αναλογιστούμε για ποιόν σκοπό οι έμποροι [...] συνενώνονται [...] σε ένα σωματείο [...] ο σκοπός της συνένωσης των εμπόρων είναι η αύξηση των κερδών τους. Αυτό επιτυγχάνεται με δύο τρόπους: με

⁵⁵³ Λ,36:71, πλάγια/έντονα δικά μου.

⁵⁵⁴ Είναι ο εσωτερικός τίτλος της παραγράφου που στην ελληνική έκδοση αρχίζει με την φράση «Και σ' ότι αφορά το μέρος της θρησκείας...», στην σελ. 183 του Α' Τόμου. Παραλείπεται από την ελληνική έκδοση του *Λεβιάθαν*.

⁵⁵⁵ Λ,36:70-71, πλάγια δικά μου.

⁵⁵⁶ LL, p. 290. Στην λατινική έκδοση ο Χομπς γράφει «**natural** reason and judgment».

την αποκλειστική αγορά και την αποκλειστική πώληση τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό. Η εκχώρηση, λοιπόν, σε μια εταιρεία εμπόρων του δικαιώματος να αποτελεί σωματείο ή πολιτικό σώμα, είναι εκχώρηση του δικαιώματος ενός διπλού μονοπωλίου [...] και οι δύο αυτές αποκλειστικότητες είναι επικερδείς για τον έμπορο [...] Εφόσον σκοπός ενός τέτοιου σώματος εμπόρων δεν είναι το κοινό όφελος όλου του σώματος [...] το οποίο στερείται κοινού αποθεματικού [...] αλλά το προσωπικό κέρδος κάθε επιχειρηματία, είναι λογικό ο καθένας απ' αυτούς να λαμβάνει γνώση των υποθέσεων που το αφορούν. Κάθε ένας, δηλαδή, πρέπει να ανήκει στην συνέλευση που αποφασίζει για τις επιχειρήσεις του καθώς και να γνωρίζει για τους λογαριασμούς της» (Λ,22:295-297 σποράδην).

Ωραία διατυπωμένο: η διακινδύνευση του επενδυμένου κεφαλαίου εκάστου κεφαλαιούχου μερκαντλιστή είναι επαρκής όρος συμμετοχής του στην κοινή σωματειακή επιχείρηση, τόσο διαβουλευτικώς όσο και ως προς τη λήψη αποφάσεων. Πως αποδεικνύεται, κατά Χομπς; Απλούστατον: αρκεί να αναλογιστούμε, λέει, τον σκοπό σύστασης του εμπορικού σωματείου, δηλαδή την αύξηση των κερδών, όπου, εφόσον δεν υφίσταται κοινό αποθεματικό άρα και κοινό συμφέρον, είναι λογικό κάθε ένας να ανήκει στην αποφασίζουσα συνέλευση και να είναι σε γνώση της οικονομικής της διαχείρισης. Δεν θα πρέπει να ισχύει *a fortiori* το αυτό και για αυτόν που διακινδυνεύει το σύνολο του βίου του καθώς και των απογόνων του, όπως προφανώς το διακινδυνεύει ο κάθε εντολέας εξ αυτών που συστήνουν την πολιτεία καθώς εξέρχονται από την φυσική κατάσταση; Δεν είναι αρκετά σοβαρή αυτή η διακινδύνευση ώστε να εκχωρηθεί και σε αυτόν το δικαίωμα συμμετοχής στις αποφάσεις που θα ρυθμίζουν την ποιότητα της ζωής (και του θανάτου) του; Ας κλείσουμε εδώ όμως αυτή την σύντομη παρέμβαση για να συνεχίσουμε την εργασία μας.

6.6 Η διακρίβωση της αξιοπιστίας του Προφητικού Λόγου

Στην αρχή του 32^{ου} Κεφαλαίου του *Λεβιάθαν, Περί των Αρχών της Χριστιανικής Πολιτικής*, ο Χομπς ρωτά πως οι άνθρωποι που πιστεύουν ότι υπάρχει Θεός και ότι ενδιαφέρεται για αυτούς μπορούν να γνωρίσουν το περιεχόμενο αυτού του ενδιαφέροντος μέσω ενός θνητού όντος, του αποκαλούμενου προφήτη; Γράφει σχετικά: «Όταν ο Θεός ομιλεί στον άνθρωπο, αυτό πρέπει να γίνεται ή άμεσα ή με τη μεσολάβηση ενός άλλου ανθρώπου, στον οποίο εκείνος είχε προηγουμένως απευθυνθεί άμεσα. Ο τρόπος, με τον οποίο ο Θεός ομιλεί άμεσα σε κάποιον, μπορεί να γίνει αρκούντως κατανοητός από εκείνους, στους οποίους έχει απευθυνθεί με τον τρόπο αυτό. Πώς όμως θα μπορούσε κάποιος άλλος να κατανοήσει τα ίδια λόγια είναι δύσκολο – αν όχι αδύνατο – να το γνωρίζουμε. Γιατί, αν κάποιος ισχυριστεί σε μένα ότι ο Θεός του έχει μιλήσει με τρόπο υπερφυσικό και άμεσο, και εγώ το αμφισβητήσω, δεν μπορώ εύκολα να φανταστώ τι επιχείρημα μπορεί να παρουσιάσει για να με υποχρεώσει να το πιστέψω. Είναι αλήθεια ότι, εάν είναι ο κυρίαρχος μου, μπορεί να με εξαναγκάσει σε υπακοή, έτσι ώστε να μη διακηρύσσω με λόγια ή πράξεις ότι δεν τον πιστεύω· δεν μπορεί όμως να με υποχρεώσει να σκέπτομαι με οποιονδήποτε άλλο τρόπο από εκείνον που μου υπαγορεύει η λογική μου. Εάν όμως κάποιος, που δεν ασκεί παρόμοια εξουσία επάνω μου, ισχυρισθεί το ίδιο, τότε δεν υπάρχει τίποτε, που θα μπορούσε να επι-

βάλλει την πίστη ή την υπακοή μου»⁵⁵⁷. Ο τρόπος που επιλέγει τη φρασεολογία του υποδηλώνει μια δυσπιστία προς το σύνολο της σύγχρονης του προφητείας αλλά, αν κοιτάξει κάποιος προσεκτικότερα, προς το σύνολο του προφητικού λόγου του *court*. Επιτρέπει, πάντως, μία εξαίρεση, αυτή του Κυρίαρχου. Αυτός μπορεί και να δηλώνει αυθεντικώς το λόγο του Θεού και να ερμηνεύει τον λόγο των προφητών. Αυτό το προνόμιο πηγάζει μέσα από τη συμβασιακή φύση της πολιτικής ένωσης των ατόμων που επέλεξαν να διαφύγουν από τη θανατηφόρο απροσδιοριστία της φυσικής κατάστασης εξουσιοδοτώντας ένα άτομο ή συνέλευση ατόμων, δηλαδή προκύπτει από αυτό που ο Χομπς ονομάζει *φυσικό λόγο* του Θεού. Για να υποστηρίξει αυτό τον ισχυρισμό του, όμως, προσφεύγει στον *αποκεκαλυμμένο λόγο* του Θεού. Μάλιστα, χρήζει προσοχής η λεπτομέρεια ότι αυτό δηλώνεται στο κείμενο *πριν* την ανάλυση περί αληθών και ψευδών προφητών και των σημείων που τους διαχωρίζουν, ως δεδομένο το οποίο *εκ των υστέρων* θα έλθει να υποστηρίξει επιλεκτικά ο αποκεκαλυμμένος λόγος του Θεού στην Βίβλο.

Πάντως, όποτε στη Βίβλο γράφεται ότι «ο Θεός μίλησε σε κάποιον, δεν εννοείται ότι ο Θεός του μίλησε άμεσα, αλλά με τη μεσολάβηση των προφητών ή των αποστόλων ή της Εκκλησίας»⁵⁵⁸. Ποιο το γνωσιολογικό status τέτοιου τύπου γλωσσικών εκφορών; Η απάντηση του Χομπς είναι ότι «το να πει κανείς ότι του έχει μιλήσει σε κάποιο όνειρο δεν είναι τίποτε περισσότερο από το να πει ότι ονειρεύτηκε πως ο Θεός του μίλησε· πράγμα που δεν αρκεί για να πείσει κανέναν από όσους γνωρίζουν ότι τα περισσότερα όνειρα είναι φυσιολογικά και μπορεί να προέρχονται από προηγούμενες σκέψεις. Και τέτοια όνειρα [...] μπορεί να προέρχονται από *αλαζονεία και από λανθασμένη αντίληψη για την ίδια τη θεοσέβεια* [...] Το να πει κανείς ότι έχει δει ένα όραμα ή έχει ακούσει μια φωνή σημαίνει ότι ονειρεύτηκε μεταξύ ύπνου και εγρήγορσης· γιατί συχνά στις περιπτώσεις αυτές ένας άνθρωπος εκλαμβάνει φυσιολογικά το όνειρό του ως όραμα, καθώς ακόμη δεν έχει συνειδητοποιήσει πλήρως ότι κοιμάται. Όταν ισχυρίζεται ότι ομιλεί με τη βοήθεια υπερφυσικής εμπνεύσεως αυτό σημαίνει ότι κατέχεται από *διακαή επιθυμία να μιλήσει ή ότι έχει μεγάλη ιδέα για τον εαυτό του*, πράγμα για το οποίο δεν μπορεί να επικαλεστεί κανένα φυσικό ή επαρκή λόγο. Έτσι, παρόλο που ο Παντοδύναμος Θεός μπορεί να απευθύνεται σε κάποιον άνθρωπο με όνειρα, οράματα, φωνή και έμπνευση, ωστόσο δεν υποχρεώνει κανέναν να πιστεύει όποιον το ισχυρίζεται, αφού αυτός ο άνθρωπος μπορεί να *σφάλλει και – το χειρότερο – να ψεύδε-ται*»⁵⁵⁹. Η αιχμή του σκεπτικιστικού δόρατος δείχνει τις πολυάριθμες αποκαλυψιακές προφητείες της 20ετίας 1640-1660, όπου διαφόρων κοινωνικών τάξεων άτομα υποστήριζαν ότι έτυχαν υπερφυσικής έμπνευσης αλλά, πάλι, δεν υπάρχει τίποτε στον άνθρωπο αναφερόμενο κατάλογο των λόγων για τους οποίους κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι του κοινοποιήθηκε η θεία θέληση που αποκλείει ρητώς τους προφήτες των δύο Διαθηκών. Διαπιστώνεται, λοιπόν, ότι ο Χομπς θέτει θέμα κριτηρίων εγκυρότητας του προφητικού λόγου, καθώς να μεν ποτέ δεν αποκαλεί έναν προφήτη ψεύτη αλλά όμως υποστηρίζει ότι όποιοι ισχυρίζονται ότι είναι προφήτες αλλά και οι ίδιοι οι προφήτες, *ψεύδονται* και σε αυτό μάλλον δεν είναι μόνος καθώς το ίδιο λέει, όπως θα δούμε, και η Βίβλος. Έτσι, ο Χομπς φαίνεται να υποστηρίζει, ταυτοχρόνως, ότι η προφητεία πρέπει να αντιμετωπίζεται με δομική καχυποψία και ότι

⁵⁵⁷ Λ,32:12-13.

⁵⁵⁸ Λ,32:13.

⁵⁵⁹ Ό.π.-πλάγια δικά μου.

οι χριστιανοί μπορούν να γνωρίσουν αληθινούς προφήτες του Θεού. Η επιχειρηματολογία του δείχνει να υποθέτει ότι υφίσταται αληθής προφητεία αλλά η διακρίβωσή της παρουσιάζει δυσχέρειες. Μεταξύ των γραμμών όμως διακρίνεται μια αμφισβήτηση της ακρίβειας της αφήγησης των Γραφών ως προς το προφητικό τους τμήμα. Αυτό φαίνεται διαυγέστερα από την ερμηνεία που προσφέρει ο Χομπς σε δύο βιβλικά αποσπάσματα της επιλογής του που ομιλούν ακριβώς για το ζήτημα του αληθούς και του ψευδούς προφήτη. Έτσι, κατά την ερμηνεία του Χομπς «το γεγονός, ότι υπήρχαν πολύ περισσότεροι ψευδείς παρά αληθινοί προφήτες, φαίνεται π.χ. όταν από τους τετρακόσιους προφήτες, που συμβουλευθήκε ο Αχάβ (Βασιλειών Γ', ΚΒ'), όλοι ήταν ψεύτες και απατεώνες εκτός από έναν, τον Μιχαία. Λίγο πριν την αιχμαλωσία οι προφήτες γενικά ήταν ψεύτες. Λέγει ο Κύριος στο βιβλίο του *Ιερεμία* (ΙΔ', 14): “ψευδή οι προφήται προφητεύουσιν επί τω ονόματί μου, απέστειλα αυτούς και ουκ ενετειλάμην αυτοίς και ουκ ελάλησαν προς αυτούς· ότι οράσεις ψευδείς και μαντείες και οιωνίσματα και προαιρέσεις καρδίας αυτών αυτοί προφητεύουσιν υμίν” [...]. Βλέποντας, λοιπόν, ότι κατά την εποχή της Παλαιάς Διαθήκης ξεσπούσαν τόσες φιλονικίες μεταξύ των οραματιζόμενων προφητών, και ο ένας ανταγωνιζόταν τον άλλο ρωτώντας “πό-τε ανεχώρησε το Πνεύμα από εμέ δια να υπάγει εις σε;”, όπως στην περίπτωση του Μιχαία και των τετρακοσίων προφητών, και ότι απέδιδαν τα ψεύδη ο ένας στον άλλο (*Ιερεμίας*, ΙΔ', 14)· και βλέποντας παρόμοιες φιλονικίες ακόμη και στην Καινή Διαθήκη μεταξύ των πνευματικών προφητών ίσαμε σήμερα, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι *κάθε άνθρωπος – τότε όπως και τώρα – είναι υποχρεωμένος να χρησιμοποιεί τον φυσικό του Λόγο και να εφαρμόζει σε κάθε προφητεία τους κανόνες που μας έδωσε ο Θεός για να διακρίνουμε το αληθές από το ψευδές*»⁵⁶⁰. Το απόσπασμα με τη περίπτωση του Μιχαία δεν επιλέχθηκε τυχαία από τον Χομπς. Οι στίχοι 21-23 των *Βασιλειών Γ, ΚΒ'* αναφέρουν ότι ο ίδιος ο Γιαχβέ εξαπατά ή επιτρέπει την εξαπάτηση του Βασιλέα Ισραήλ από πνεύμα *ψευδές*: «21 καὶ ἐξῆλθε πνεῦμα καὶ ἔστη ἐνώπιον Κυρίου καὶ εἶπεν· ἐγὼ ἀπατήσω αὐτόν. 22 καὶ εἶπε πρὸς αὐτόν Κύριος· ἐν τίνι; καὶ εἶπεν· ἐξελεύσομαι καὶ ἔσομαι πνεῦμα ψευδὲς εἰς τὸ στόμα πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ. καὶ εἶπεν· ἀπατήσεις καὶ γε δυνήσῃ, ἔξελθε καὶ ποιήσον οὕτως. 23 καὶ νῦν ἰδοὺ ἔδωκε Κύριος πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν σου τούτων, καὶ Κύριος ἐλάλησεν ἐπὶ σὲ κακὰ»⁵⁶¹. Δηλαδή, ενώ το εμφανές επιχείρημα είναι η ύπαρξη εκατοντάδων ψευδοπροφητών το αφανές είναι ότι ούτε ο Γιαχβέ είναι απολύτως αξιόπιστος στην επικοινωνία του με τους επιλεχθέντες αγγελιοφόρους του θελήματός του. Πρόκειται για ένα ισχυρό πλήγμα ενάντια στην εγκυρότητα του μηνύματος κάθε ατόμου που ισχυρίστηκε ή θα ισχυρισθεί στο μέλλον ότι αληθώς μεταφέρει *ρήμα του Κυρίου*.

Ο Χομπς δείχνει με το προσεκτικά επιλεγμένο βιβλικό χωρίο ότι όχι μόνο υπάρχουν αναρίθμητοι ψευδοπροφήτες αλλά ότι ακόμη και ο Γιαχβέ μπορεί να μετατραπεί σε *deus malignus*. Τι απομένει από αυτή την κατεδάφιση του προφητικού status; Η καταφυγή στον φυσικό λόγο είναι η λιγότερο επισφαλής λύση, λύση της οποίας η υιοθέτηση βεβαίως θέτει την ανθρώπινη λογική ικανότητα υπεράνω της αποκάλυψης και της προφητείας. Ποιες οι συνέπειες της παραπάνω ανάλυσης για την κατάσταση των βιβλίων των δύο Διαθηκών; Ο Χομπς, βεβαίως, αρνείται να προχωρήσει ως το λογικό τέρμα τον συλλογισμό που υποτείνει

⁵⁶⁰ Λ,36:71-72.

⁵⁶¹ Ανάκτηση από: <http://www.myriobiblos.gr/bible/ot/chapter.asp?book=11&page=22>.

η άνωθεν ανάλυση, αναμένοντας, ίσως, ο αναγνώστης να κάνει ο ίδιος το τελικό βήμα χειραφέτησης από τον προφητικό λόγο. Πάντως, κάθε λογικό επιχείρημα που υπονομεύει τον προφητισμό αναπληρώνεται με λεκτικές επιβεβαιώσεις αναγνώρισης των προφητών και υπακοής στον κυρίαρχο προφήτη τοποτηρητή του Θεού επί της γης⁵⁶², στο πρόσωπο του οποίου αίρονται οι όποιες αμφιβολίες έχουν προκύψει ως προς το κύρος της προφητικής λειτουργίας. Άλλωστε μας έχει ήδη πει ότι «τα δικαιώματα της κυριαρχίας εξουσίας και το καθήκον των υπηκόων»⁵⁶³ συνιστούν τον *φυσικό λόγο του Θεού* και στο ΙΙ Μέρος του *Λεβιάθαν* θα επιχειρηθεί η εξήγηση ορισμένων χωρίων «της Αγίας Γραφής για λόγους⁵⁶⁴ διαφορετικούς από εκείνους, για τους οποίους τα χρησιμοποιούν συνήθως οι άλλοι» καθώς «αυτά είναι τα προκεχωρημένα οχυρά του εχθρού». Δηλαδή, λαμβάνουμε την πληροφορία ότι η Βίβλος θα επανερμηνευθεί με βάση τα αξιώματα, θεωρήματα και πορίσματα του Ι Μέρους του έργου, τα οποία θεωρούνται προφανώς ως ερμηνευτικώς ανώτερα από την παραδοσιακή βιβλική ερμηνεία των χωρίων που θα επιλεγούν για αυτό τον σκοπό («Σε όσα έγγραφα απέδειξα επαρκώς» (Λ,31:411). Ευκρινώς συνάγεται ότι η χομπσιανή *science of natural justice* και η προβληματική της προϋποτίθεται ως αληθής και έγκυρη μέθοδος ερμηνευτικής προσέγγισης των ιερών κειμένων, θέτει τον κανόνα βιβλικής εξήγησης και αποφασίζει τελεσιδικώς για όλα τα ερωτήματα που ήθελε προκύψουν σε σχέση με τον προφητικό λόγο του Θεού. Άρα ο φυσικός λόγος του Θεού υπερισχύει και ερμηνεύει τον υπερφυσικό λόγο του Θεού. Δέον όπως καταστραφεί η Καρχηδών, επέμενε σε κάθε λόγο του ο Κάτων ο Πρεσβύτερος· Δέον όπως αυτό-καταστραφεί η Βίβλος είναι το leitmotive που υποτείνει το κείμενο του *Λεβιάθαν*.

6.7 Ελεγκτικός μηχανισμός Προφητικού Λόγου

«Πως μπορεί τότε αυτός, στον οποίο ο Θεός ποτέ δεν αποκάλυψε τη θέλησή του άμεσα [...] να γνωρίζει πότε να υπακούει και πότε να μην υπακούει στον λόγο του, όταν αυτός κηρύσσεται από όποιον ισχυρίζεται πως είναι προφήτης; [...] Εάν ένας προφήτης μπορεί να εξαπατά έναν άλλο, ποια βεβαιότητα υπάρχει ότι θα μάθουμε το θέλημα του Θεού με άλλον τρόπο από αυτό του Λόγου; Σ' αυτό απαντώ, βασιζόμενος στην Αγία Γραφή, ότι υπάρχουν δύο σημάδια, ο συνδυασμός των οποίων – και όχι καθένα χωριστά – μας γνωρίζει τον αληθινό προφήτη. Το ένα είναι η τέλεση θαυμάτων· το άλλο είναι να μη διδάσκει καμιά άλλη θρησκεία εκτός από αυτή, που έχει ήδη καθιερωθεί»⁵⁶⁵. Την απάντηση στο ερώτημα, το γνωσιολογικό ερώτημα (πως γνωρίζω ότι...), θα την δώσει η Αγία Γραφή, της οποίας όπως μόλις διαπιστώσαμε αμφισβητείται, ούτε λίγο ούτε πολύ, αυτή καθαυτή η μαρτυρική αξιοπιστία των διαλαμβανομένων εντός των βιβλίων της. Και συνεχίζει με την παράθεση των δύο σημείων του αληθούς προφήτη. Ως προς το πρώτο, την τέλεση θαυμάτων, ο Χομπς βάζει περιορισμούς: «ο Θεός δε δέχεται τα θαύματα ως το μόνο επιχείρημα για τη γνησιότητα

⁵⁶² Λ,32:73.

⁵⁶³ Λ,32:11.

⁵⁶⁴ Λ, Αφιερωτική Επιστολή, 76.

⁵⁶⁵ Λ,32:14.

του προφήτη, αλλά [...] ως ένα πείραμα⁵⁶⁶ για τη σταθερότητα της πίστης μας προς αυτον»⁵⁶⁷. Η τέλεση θαυμάτων από μόνη της απορρίπτεται διότι, όπως γράφει, «οι πράξεις των Αιγυπτίων μάγων, αν και όχι τόσο σπουδαίες όσο εκείνες του Μωυσέως, ήσαν ωστόσο μεγάλα θαύματα»⁵⁶⁸. Το δεύτερο σημείο, στη συνέχεια του κειμένου, αλλοιώνεται περαιτέρω καθώς «όσο σπουδαίο και αν είναι ένα θαύμα, ωστόσο εάν τείνει να υποδαυλίζει εξέγερση ενάντια στο βασιλέα, ή σε όποιον κυβερνά με εντολή του, τότε όποιος πραγματοποιεί τέτοιο θαύμα δεν μπορεί να θεωρηθεί παρά ως σταλμένος για να δοκιμάσει την πίστη προς τον βασιλέα. Διότι στην περίπτωση αυτή τα λόγια “πλανήσαι, (**revolt** στο πρωτότυπο), σε από της οδού, ής ενετείλατο σοι Κύριος ο Θεός σου” είναι ισοδύναμα με τα λόγια⁵⁶⁹ “πλανήσαι, (**revolt** στο πρωτότυπο), σε από της οδού, ής ενετείλατο σοι ο σος βασιλεύς”». Το χωρίο είναι από το *Δευτερονόμιο*, 13:2-6. Παραθέτω για λόγους που θα γίνουν κατανοητοί την μετάφραση των Ο΄, την μετάφραση της King James Bible του 1611 και το αγγλικό κείμενο του *Λεβιάθαν*:

«2 ἂν δὲ ἀναστῇ ἐν σοὶ προφήτης ἢ ἐνυπνιαζόμενος τὸ ἐνύπνιον καὶ δῶ σοι σημεῖον ἢ τέρας 3 καὶ ἔλθῃ τὸ σημεῖον ἢ τὸ τέρας, ὃ ἐλάλησε πρὸς σε λέγων· πορευθῶμεν καὶ λατρεύσωμεν θεοῖς ἑτέροις, οὓς οὐκ οἶδατε, 4 οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων τοῦ προφήτου ἐκείνου ἢ τοῦ ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο, ὅτι πειράζει Κύριος ὁ Θεός σου ὑμᾶς εἰδέναι, εἰ ἀγαπᾶτε τὸν Θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς ὑμῶν. 5 ὀπίσω Κυρίου τοῦ Θεοῦ ὑμῶν πορεύσεσθε καὶ τοῦτον φοβηθήσεσθε καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσεσθε καὶ αὐτῷ προστεθήσεσθε. 6 καὶ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἢ ὁ τὸ ἐνύπνιον ἐνυπνιαζόμενος ἐκεῖνος ἀποθανεῖται· ἐλάλησε γὰρ **πλανῆσαι** σε ἀπὸ Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου τοῦ ἐξαγαγόντος σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, τοῦ λυτρωσαμένου σε ἐκ τῆς δουλείας, **ἐξῶσαι** σε ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, ἧς ἐνετείλατό σοι Κύριος ὁ Θεός σου πορεύεσθαι ἐν αὐτῇ· καὶ ἀφανιεῖς τὸ πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν»

KJB1611: «1If there arise among you a prophet, or a dreamer of dreams, and giveth thee a sign or a wonder,2 And the sign or the wonder come to pass, whereof he spake unto thee, saying, Let us go after other gods, which thou hast not known, and let us serve them;3 Thou shalt not hearken unto the words of that prophet, or that dreamer of dreams: for the LORD your God proveth you, to know whether ye love the LORD your God with all your heart and with all your soul.4 Ye shall walk after the LORD your God, and fear him, and keep his commandments, and obey his voice, and ye shall serve him, and cleave unto him. 5 And that prophet, or that dreamer of dreams, shall be put to death; because he hath spoken to **turn you away** from the LORD your God, which brought you out of the land of Egypt, and redeemed you out of the house of bondage, **to thrust thee out of the way** which the LORD thy God commanded thee to walk in. So shalt thou put the evil away from the midst of thee»

⁵⁶⁶ Ο Χομπς χρησιμοποιεί προς απόδειξη το *Δευτερονόμιο*, 13:4: «ὅτι πειράζει Κύριος ὁ Θεός σου ὑμᾶς εἰδέναι, εἰ ἀγαπᾶτε τὸν Θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς ὑμῶν»

⁵⁶⁷ Ο.π.

⁵⁶⁸ Ο.π.

⁵⁶⁹ Λ,32:15.

«If a Prophet rise amongst you, or a Dreamer of dreams, and shall pretend the doing of a miracle, and the miracle come to passe; if he say, Let us follow strange Gods, which thou hast not known, thou shalt not hearken to him, &c. But that Prophet and Dreamer of dreams shall be put to death, because he hath spoken to you to **Revolt** from the Lord your God»⁵⁷⁰.

Ο Χομπς αναλύει το παρατεθέν απόσπασμα ώστε να συνδυάσει εξομοιώνοντας Βασιλέα και Θεό, θνητό και αθάνατο κυρίαρχο, σύνδεση που, όπως δείχνουν τα παρατεθέντα χωρία των Ο' και της KJB1611, η Αγία Γραφή δεν κάνει. Όπως επίσης το αυθεντικό κείμενο δεν χρησιμοποιεί την λέξη «revolt» που σημαίνει εξεγείρομαι, στασιάζω και ούτε κατά διάνοια δεν μπορεί να αποδώσει τα «πλανήσαι» και «εξώσαι» της μετάφρασης των εβδομήκοντα ή τα «turn away» και «thrust out of the way» της KJB1611. Η εκβιασμένη αυτή σύνδεση απονομιμοποιεί κάθε προφήτη που ομιλεί ενάντια στον Κυρίαρχο και στην εγκατεστημένη θρησκεία, που είναι και ο στόχος του Χομπς. Είναι ακριβές βεβαίως ότι τα τέκνα Ισραήλ «είχαν κάνει με σύμφωνο βασιλέα τους στους πρόποδες του όρους Σινά τον Θεό, ο οποίος τους κυβέρνησε μόνο μέσω του Μωυσέως, αφού μόνο αυτός συνομιλούσε με τον Θεό και από καιρού εις καιρόν διακήρυττε τις εντολές του Θεού στο λαό»⁵⁷¹ και είναι ομοίως ακριβές ότι, *στην περίπτωση αυτή*, εξέγερση ενάντια στον Θεό ισοδυναμεί με εξέγερσή ενάντια στον βασιλέα.⁵⁷² Όμως ο νεωτερισμός του Χομπς, που υπενθυμίζω στηρίζεται εξολοκλήρου σε μεταφραστική *λαθροχειρία*, είναι το συμπέρασμα ότι ουδείς προφήτης θα ομιλήσει ες αεί ενάντια στην καθιερωμένη θρησκεία ή ενάντια στη βασιλική εξουσία, δηλαδή η γενίκευση με βάση το βιβλικό κείμενο της απαγόρευσης οποιασδήποτε φωνής που θα είχε την πρόθεση να εναντιωθεί σε οποιαδήποτε εγκατεστημένη πολιτική εξουσία. Κατ' ουσίαν καθιστά ισότιμο τον προφητικό με τον φυσικό λόγο του Θεού, που σημαίνει ότι ακυρώνεται ο προφητικός λόγος επ' ωφελεία της φυσικής κατάστασης, των φυσικών δικαιωμάτων και της Κυριαρχίας, όπως οι θεματικές αυτές έχουν αναλυθεί στο I Μέρος του έργου.

Όμως, είναι ορθό το συμπέρασμα του Χομπς ότι ουδείς αληθής προφήτης θα ομιλήσει ποτέ ενάντια στην καθιερωμένη θρησκεία, εάν το αντιπαραθέσουμε με τις βιβλικές αφηγήσεις; Στην Βίβλο υπάρχει, άραγε, απόσπασμα που να υποδεικνύει ότι κάποιος ομιλεί ενάντια στην εγκατεστημένη θρησκεία και είναι συγχρόνως αληθής προφήτης; Υπάρχει και είναι αυτός ο ίδιος ο Μωυσής. Παραθέτω από την κριτική που άσκησε στον *Λεβιάθαν* ο Edward Hyde, κόμης του Clarendon:

«Διότι εάν αυτά τα σημεία και όροι, που θέτει ως αναγκαίους για έναν αληθή προφήτη, και χωρίς τα οποία δεν πρέπει να τον πιστέψουν, ήταν αναγκαία, ο Μωυσής δεν ήταν αληθής προφήτης, ούτε είχαν τα τέκνα Ισραήλ κανένα λόγο να τον πιστέψουν και να τον ακολουθήσουν, ώστε να τους οδηγήσει εκτός της Αιγύπτου [...] καθώς ο Μωυσής δεν διέθετε καμία άλλη πηγή κύρους με τον λαό, παρά αυτή των θαυμάτων που είχε επιτελέσει εν τη παρουσία του και προ των οφθαλμών του· και δια των οποίων τους έπεισε να εξεγερθούν και να αποσύρουν την εμπιστοσύνη τους από τον Φαραώ, ο οποίος ήταν, κατά την διάρκεια της παραμονής τους στην Αίγυπτο, ο μόνος βασιλεύς που ήξεραν και αναγνώριζαν. Άρα κατά την κρίση του κ. Χομπς, ο λαός θα μπορούσε κάλλιστα να αρνηθεί να τον πιστέψει, και όλοι

⁵⁷⁰ LL, p. 248.

⁵⁷¹ Λ, 32:15.

⁵⁷² Βλ. σχετικά *Έξοδος*, κεφάλαια 19 & 32.

οι κατοπινοί Προφῆτες, οι οποίοι προφήτευσαν εναντίον αρκετών Βασιλέων θα έπρεπε να θανατωθούν»⁵⁷³.

«For if those marks, and conditions which he makes necessary to a true Prophet, and without which he ought not to be believed, were necessary, Moses was no true Prophet, nor had the Children of Israel any reason to believe, and follow him, when he would carry them out of Egypt [...] whereas Moses had no other credit with the People, but by the Miracles which he wrought in their presence, and in their sight; and that which he did persuade them to, was to revolt and withdraw themselves from the obedience of Pharaoh, who was, during their abode in Egypt, the only King they knew and acknowledged. So that in Mr. Hobbes's judgment the People might very well have refused to believe him; and all those Prophets afterwards who prophesied against several of the Kings, ought to have bin put to death»

Άρα, εξάγεται ευλόγως το συμπέρασμα ότι η ερμηνεία του Χομπς ως προς τα αναγκαία δύο συνδυαζόμενα σημεία για τη διακρίβωση του αληθούς προφήτη είναι βιβλικά ανακριβής, πόσο μάλλον που εδράζεται επί καταφανώς λανθασμένης μετάφρασης του αρχικού κειμένου. Η εξήγηση ορισμένου χωρίου της Βίβλου είναι ένα πράγμα, το να γράφεις όμως τη δική σου έκδοση τμημάτων των ιερών κειμένων ώστε να εξασφαλίσεις ότι θα προσανατολίζονται προς την υπεράσπιση των θέσεων σου νοθευμένα χωρία είναι κάτι τελείως διαφορετικό. Μάλιστα, η ερμηνεία που προσφέρει ο Χομπς στο 13^ο Κεφάλαιο του *Δευτερονομίου* καθιστά τον Κυρίαρχο άτρωτο από κάθε προφητική εκφορά, καθώς τον μετατρέπει σε αυθεντικό ερμηνευτή κάθε λόγου που ισχυρίζεται ότι έχει λάβει και οφείλει να κοινοποιήσει τη θεϊκή θέληση. Στην πραγματικότητα, εντός της Παλαιάς Διαθήκης υπάρχουν περιπτώσεις όπου ένας προφήτης λόγω και έργω εναντιώθηκε στην εξουσία των βασιλέων του Ισραήλ και του Ιούδα. Ένα παράδειγμα είναι ο Σαμουήλ, ο οποίος έχρισε βασιλέα τον Δαβίδ ενώ ο θρόνος ακόμη τύποις ανήκε στον Σαούλ⁵⁷⁴. Το χωρίο από το *Δευτερονόμιο* που επέλεξε ο Χομπς αφορά αποκλειστικά την περίπτωση ατόμου ή ατόμων που θα επιχειρήσουν να απομακρύνουν τα τέκνα Ισραήλ από την λατρεία του Γιαχβέ ή του αντιπροσώπου του Μωϋσή και δεν αφορά γενικά το σύνολο των ατόμων, ανεξαρτήτως των θρησκευτικών πεποιθήσεων που γίνονται αποδεκτές από τις πολιτικές κοινότητες που ανήκουν, που θα μπορούσαν να θέσουν θέμα ανυπακοής στη θρησκευτική ή πολιτική Αρχή της κοινότητάς τους. Εάν γίνει δεκτή η υπερ-γενίκευση του Χομπς τότε θα πρέπει να συνομολογηθεί ότι, στο σύνολο των μετα-γιαχβικών πολιτικών καθεστώτων οι λαοί έχουν συνάψει σύμφωνο ανάλογο με αυτό που συνήφθη μεταξύ Γιαχβέ-Μωϋσή-υιών Ισραήλ, όπου ο λαός αποδέχεται την κυριαρχία του Γιαχβέ μέσω του εκπροσώπου του Μωϋσή, ως του μόνου που έχει τη δυνατότητα επικοινωνίας με τον Θεό και κοινοποιήσεως της θελήσεώς του.

Επιπροσθέτως, προκύπτει εμμέσως πλην σαφώς ότι ο Πολιτικός Ηγέτωρ που τα άτομα συμφώνησαν να εκλέξουν, εξ αυτής μόνης της εκλογής απολαμβάνει, έναντι τυχόν διεκδικήσεων του εκλεκτορικού σώματος, της προνομιακής προστασίας ενός οιονεί συμφώνου

⁵⁷³ Edward, Earl of Clarendon, A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan, p. 196 (The Third Part, Survey of Chapters 32,33,34). Ανάκτηση από: <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A33236.0001.001/1:7.1?rgn=div2;view=fulltext>.

⁵⁷⁴ Cooke Paul, *Hobbes and Christianity, Assessing the Bible in Leviathan*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham/Boulder/N.Y/London, 1996 p. 144.

ασυλίας με τριτεγγυητή υπερφυσική οντότητα, προνομία που, επιπλέον, δεν γίνεται ρητή στους εκλογείς κατά τη διεξαγωγή της πλειοψηφικής επιλογής του Κυρίαρχου⁵⁷⁵. Είναι ακριβές και δεν αρνείται κανείς ότι η Αγία Γραφή περιέχει σαφή και ευκρινή χωρία όπου απαγορεύεται η εξέγερση των πιστών ενάντια στους άρχοντες της κοινότητας και συνίσταται στο ποίμνιο να αποδίδει τα του Καίσαρος τω Καίσαρι και τα του Θεού στον Θεό και επ' αυτού συμφωνούν οι περισσότεροι θεολόγοι τόσο της Καθολικής όσο και της Διαμαρτυρόμενης Εκκλησίας. Όμως, η χομπσιανή ερμηνευτική υπορρήτως μετατρέπει τον Ιησού σε ένα είδος υπερανθρώπινου ιμάντα μεταδόσεως εντολών του εκάστοτε Κυρίαρχου ο οποίος *από καιρού εις καιρόν (θα) διακηρύττει τις εντολές του στο λαό*. Εάν η υπακοή στις επίγειες εξουσίες είναι θέληση Θεού, το βασιλικό καθήκον είναι: «Υποτάγητε οὖν πάση ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν μὲν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν»⁵⁷⁶. Ο άρχων της Πολιτείας τιμάται διότι έχει εξουσιοδοτηθεί εκ Θεού να τιμωρεί τα κακοποιά στοιχεία και να επιβραβεύει τα αγαθοποιά, δηλαδή να τηρεί την τάξη εντός του χώρου δικαιοδοσίας του, όχι να γίνεται αντιληπτός ως άλλος Μωϋσής, δηλαδή ως η φωνή του Θεού προς τον λαό: «πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε»⁵⁷⁷. Και ο Παύλος επιβεβαιώνει: «3 οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἀλλὰ τῶν κακῶν. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· 4 Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν εἰς ὀργήν, ἐκδικὸς τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. 5 διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν»⁵⁷⁸.

Εν προκειμένω ο Κυρίαρχος δεν μπορεί να διατάξει την *ποίησιν κακού*, όπως αυτό ορίζεται στην Αγία Γραφή. Σε εναντία περίπτωση αυτό που διδάσκεται δεν είναι η άδεια του Νααμάν αλλά το μαρτύριο εν ονόματι του Ιησού Χριστού Σωτήρα. Βεβαίως, αυτή καθαυτή η μαρτυρική οδός εξόδου από το δίλημμα: υπακοή στις εντολές του επίγειου ή υπακοή στις εντολές του ουράνιου Κυρίου, δείχνει προς την κατεύθυνση ότι η ζωή του χριστιανού, δυνάμει μάρτυρα της πίστης, δεν ποδηγετείται απολύτως και εξ ολοκλήρου, όπως θέλει ο Χομπς, από τον επίγειο Κυρίαρχο, ο οποίος, έπεται, δεν επικάθεται στον θρόνο όπως ο Μωϋσής με απευθείας εντολή Θεού, όπως ομοίως τον τοποθετεί ο Χομπς υπό την ερμηνεία του επιλεγέντος αποσπάσματος του *Δευτερονομίου*. Πάντως, ο Χομπς αφήνει διστακτικά χώρο παθητικής αντίστασης: «Τι θα γίνει όμως [...] εάν κάποιος βασιλέας, μια σύγκλητος ή άλλο κυρίαρχο πρόσωπο μας απαγορεύσει να πιστεύουμε στον Χριστό; Σ' αυτό απαντώ ότι μια τέτοια απαγόρευση δεν θα είχε αποτέλεσμα· διότι η πίστη και η απιστία δεν ακολουθούν ποτέ τις διαταγές των ανθρώπων. Η πίστη είναι δώρο του Θεού, που ο άνθρωπος δεν μπορεί ούτε να δώσει ούτε και να αφαιρέσει με υπόσχεση ανταμοιβών ή με απειλές βασάνων»⁵⁷⁹. Αναρωτιέται κανείς πως τότε καθολικοί γονείς εξέθρεψαν διαμαρτυρόμενους απο-

⁵⁷⁵ Ο.π.:144-145.

⁵⁷⁶ 1 Πέτρου 2:13-14.

⁵⁷⁷ Ο.π.:17.

⁵⁷⁸ Ρωμ., 13:3-5.

⁵⁷⁹ Λ,42:137.

γόνους ή πως οποιαδήποτε αλλαγή θρησκείας είναι δυνατή στον κόσμο των ανθρώπων. Επίσης θα μπορούσε κάποιος να υπενθυμίσει στον Χομπς την εικοσαετή σταυροφορία της Καθολικής Εκκλησίας (1209-1229) ενάντια στους Καθαρούς, την πρώτη σταυροφορία ενάντια σε έναν χριστιανικό λαό, η οποία μετερχόμενη όντως ακραίως βίαια μέσα εξάλειψε πρακτικά την αίρεση από τη νότια Γαλλία. Έστω, συνεχίζει ο Χομπς ότι λαμβάνουμε τη σχετική διαταγή: «θα πρέπει να υπακούσουμε σε τέτοια εντολή;»⁵⁸⁰. «Η προφορική ομολογία δεν είναι παρά κάτι εξωτερικό και τίποτε περισσότερο μια χειρονομία, με την οποία εκδηλώνουμε την υποταγή μας· και εδώ ο χριστιανός [...] έχει την ίδια ελευθερία, που ο προφήτης Ελισαίε επέτρεψε στον Σύρο Νααμάν»⁵⁸¹. Θα πρέπει, λοιπόν, να συμμορφώνεται εξωτερικώς έχοντας υπόψη του ότι «η πράξη αυτή δεν επιτελείται από τον ίδιο αλλά από τον κυρίαρχο»⁵⁸². Το επεισόδιο αναφέρεται στο 5^ο Κεφάλαιο των *Βασιλειών Δ'* και αφορά στο γεγονός ότι ο προφήτης Ελισαίε θεραπεύει τον Ναϊμάν από λέπρα και του επιτρέπει να θυσιάσει στο είδωλο Ρεμμάν, μολονότι είχε πιστέψει στον Γιαχβέ μετά τη θεραπεία του. Και πάλι ο Χομπς υπερ-γενικεύει από ένα επεισόδιο της Παλαιάς Διαθήκης και επιτρέπει σε όλους τους υπηκόους να διαφοροποιούν εσωτερική πεποίθηση με εξωτερική συμπεριφορά, ακόμη και έως του σημείου αρνήσεως του θεμελιώδους άρθρου πίστεως «ο Ιησούς είναι ο Χριστός». Εδώ διαπιστώνεται, όμως, και σοβαρότερη αντίφαση σε σχέση με τα βασικά θέσμια της Πολιτικής Κοινότητας, όπως ο Χομπς τα αναπτύσσει στο Ι Μέρος του έργου. Η άδεια του Νααμάν ορίζει ότι «εφόσον οποιοσδήποτε υπήκοος [...] είναι υποχρεωμένος, για να είναι συνεπής προς τους νόμους της χώρας και όχι από δική του διάθεση, να υπακούει στον κυρίαρχο, η πράξη αυτή δεν επιτελείται από τον ίδιο αλλά από τον κυρίαρχο»⁵⁸³. Όμως στο 17^ο Κεφάλαιο ο Χομπς υποστηρίζει άλλη θέση: «Υπάρχει ένας μοναδικός τρόπος συγκρότησης κοινής εξουσίας [...] ο εξής: όλοι εκχωρούν ολόκληρη την δύναμή και την ισχύ τους σ' έναν άνθρωπο ή σε μια συνέλευση ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας είναι δυνατή, με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, η αναγωγή όλων των βουλήσεων σε μία. Με άλλα λόγια, αναθέτουν σ' ένα άτομο ή σε μια συνέλευση ατόμων να τους εκπροσωπεί, έτσι ώστε ο καθένας να ορίζει και να αναγνωρίζει τον *εαυτό του* ως αυτεξούσιο εντολοδότη οποιασδήποτε *ενέργειας* επιτελεί ή προκαλεί ο εκπρόσωπος όλων για θέματα σχετικά με την κοινή ειρήνη και ασφάλεια»⁵⁸⁴. Και λίγες παραγράφους μετά: «Λέμε ότι μια πολιτική κοινότητα έχει θεσπιστεί όταν ένα πλήθος ανθρώπων συμφωνεί και ο καθένας συνάπτει με κάθε άλλον σύμβαση, σύμφωνα με την οποία όποιος άνθρωπος ή συνέλευση ανθρώπων λάβει από την πλειονότητα το δικαίωμα να εκπροσωπεί το πρόσωπο όλων τους [...] έχει εξουσιοδότηση για όλες τις πράξεις και τις κρίσεις του από τον κάθε ένα [...] σαν να ήταν οι δικές του πράξεις και κρίσεις»⁵⁸⁵. Και ολοκληρώνει τη θέση του: «αν όποιος επιχειρήσει να ανατρέψει τον κυρίαρχο του θανατωθεί ή τιμωρηθεί για τούτο το εγχείρημά του, *είναι ο ίδιος αυτεξούσιος εντολοδότης της τιμωρίας του*, εφόσον από τη στιγμή της θέσμισης της πολιτικής κοινότητας έγινε αυτεξούσιος εντολοδότης όλων των πράξεων του κυρίαρχου»⁵⁸⁶. Εδώ έχουμε άμεση αντίφαση μεταξύ των προεκτεθέντων χωρίων καθώς ότι συνιστά πράξη και

⁵⁸⁰ Λ,42:137.

⁵⁸¹ Λ,42:138.

⁵⁸² Ό.π.

⁵⁸³ Λ,42:138.

⁵⁸⁴ Λ,17:241-πλάγια δικά μου.

⁵⁸⁵ Λ,18:243-πλάγια δικά μου.

⁵⁸⁶ Λ,18:244-πλάγια δικά μου.

κρίση του ίδιου του εντολοδότη-αυτουργού στο I Μέρος συνιστά, αντιθέτως, πράξη και κρίση του κυρίαρχου το II Μέρος με πρακτικό αποτέλεσμα τη θέσμιση και διαιώνιση μιας χαρακτηριστικής υποκειμένου όπου τείνει να κυριαρχήσει μια δομική υποκρισία και διπροσωπία που διαχέεται, δυνάμει, επί του συνόλου του πληθυσμού επιτείνοντας τη σύγχυση και καθιστώντας όλες τις, άνωθεν του μονήρους υποκειμένου και κάτωθεν του Κράτους, συσσωματώσεις ψυχικώς ασταθείς με λογικό επακόλουθο, τηρουμένων σταθερών των υπολοίπων παραμέτρων του συστήματος, τη μοναδική πηγή *διαδικαστικής* βεβαιότητας και καταφύγιο συνεκτικότητας να προσφέρει αυτός καθαυτός ο κρατικός μηχανισμός, δηλαδή η πηγή έκλυσης αστάθειας προσφέρει και την θεραπευτική ίαση, διαιωνίζοντας το πρόβλημα.

Επιστρέφοντας στο θέμα του μάρτυρα της πίστης, ο Χομπς περιορίζει αμέσως δραστικά την εμβέλεια της επιλογής κάνοντας τη διάκριση μεταξύ αυτών που ανέλαβαν την αποστολή να κηρύξουν το μοναδικό άρθρο πίστεως και των υπολοίπων⁵⁸⁷. «Όποιος δεν ανέλαβε την αποστολή να κηρύξει το θεμελιώδες αυτό άρθρο πίστεως [...] δεν είναι [...] υποχρεωμένος να υποστεί τον θάνατο για τον λόγο αυτό»⁵⁸⁸. Διότι, εξηγεί αμέσως ο Χομπς, «Ο Χριστός έστειλε τους αποστόλους του και τους εβδομήκοντα μαθητές του με εντολή να κηρύξουν· δεν έστειλε όλους του πιστούς»⁵⁸⁹. Αυτή η θέση όμως έρχεται σε αντίφαση τόσο με τη Παλαιά Διαθήκη (σχετικά Δανιήλ, κεφ. 3 και 6) όσο και με την Καινή Διαθήκη: «Κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες, μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι, καὶ ὁμολογήσαντες ὅτι **ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς**»⁵⁹⁰ και «1 Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς, τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἀμαρτίαν, δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, 2 ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρὸν, αἰσχύνῃς καταφρονήσας, ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ κεκάθικεν»⁵⁹¹.

Ο περιορισμός που θέτει ο Χομπς, ότι δικαίωμα μαρτυρικού θανάτου έχουν μόνο οι επισήμως εντεταλμένοι να κηρύττουν το μοναδικό άρθρο πίστεως μειώνει δραστικά, σε αντίθεση με τα παραπάνω αποσπάσματα όπου, ως *ξένοι και παρεπίδημοι*, οι χριστιανοί εν συνόλω έλκονται *πίστει*⁵⁹² εις «Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίῳ»⁵⁹³ για τη δια της θεώσεως αφθαρτοποίησης του είδους. Ο Χομπς εδώ παρεισαγάγει το *φυσικό δικαίωμα* των ατόμων να μην υπακούουν στις διαταγές του Κυρίαρχου, πληρώνοντας το τίμημα της ανυπακοής τους. Η λύση λειτουργεί μόνο εφόσον οι διαθέσιμοι να θανατωθούν προς μαρτυρία του Ιησού είναι ένα απειροελάχιστο τμήμα του πληθυσμού, αυτοί που εκλήθησαν να «προσηλυτίσουν απί-

⁵⁸⁷ Λ,42:140.

⁵⁸⁸ Ό.π, πλάγια δικά μου.

⁵⁸⁹ Λ,42:141, πλάγια δικά μου.

⁵⁹⁰ Εβρ.,11:13, έντονη γραφή δική μου.

⁵⁹¹ Εβρ., 12:1-2.

⁵⁹² Η λέξη «πίστει» επαναλαμβάνεται πολλές φορές στο 11^ο κεφάλαιο της *Προς Εβραίους* επιστολής.

⁵⁹³ Εβρ.,12:22.

στους»⁵⁹⁴ αλλά και αυτοί «δεν είναι υποχρεωμένος (οι) να υποστεί(ουν) τον θάνατο για τον λόγο αυτό»⁵⁹⁵, εξού και ο δραστικός περιορισμός του Χομπς. Εδώ ο Χομπς εκτιμά ότι η ερμηνεία του θα αποθαρρύνει όλους εκτός από τους πιο φανατικούς από την επιθυμία ομολογίας μέχρι θανάτου της χριστιανικής θρησκείας, από τη στιγμή που άλλες περισσότερο εγκόσμιες υποθέσεις υποσχόνται μεγαλύτερη και ευχερέστερη ευδαιμονία. Ο Χομπς ισχυρίζεται δια των προεκτεθέντων ότι τα αξιώματα και η προβληματική της «επιστήμη(ς) της φυσικής δικαιοσύνης είναι η μοναδική αναγκαία για τους κυρίαρχους και τους κύριους λειτουργούς τους»⁵⁹⁶ και ότι απλώς η Βίβλος έρχεται δευτερογενώς να υποστηρίξει την αρχή του φυσικού δικαιώματος, και αυτό το κάνει, όπως είδαμε, *γράφοντας τη δική του Βίβλο* και όχι ερμηνεύοντας το *textus receptus* όπως είναι και ευρίσκεται. Αυτό του επιτρέπει να εναρμονίσει φυσικό και προφητικό λόγο του Θεού, δηλαδή να ερμηνεύσει τον προφητικό λόγο με όρους της ανθρώπινης διάνοιας και σε σχέση με τον λόγο των φυσικών δικαιωμάτων και της αυτό-συντήρησης. Το αποτέλεσμα αυτής της προσέγγισης είναι η εσωτερική κατάρευση της λογικής του προφητικού λόγου όπως αναπτύσσεται στο ιερό κείμενο και η προνομιακή ανάθεση του προφητισμού στον Κυρίαρχο, ο οποίος καλύπτει τη ριζική αυθαιρεσία των αποφάσεων του επί θρησκευτικών θεμάτων πίσω από την οργανωμένη Εκκλησία, υποχείριο της εξουσίας του, η οποία επιπλέον είναι υποχρεωμένη, εκούσα άκουσα, να εφευρίσκει, *εκ των υστέρων*, επιχειρήματα δικαιολόγησης ακόμη και των πιο ακραίων πολιτικών επιλογών, όπως π.χ η κατάργηση του μοναδικού άρθρου πίστης, περαιτέρω μειώνοντας το όποιο κύρος της είχε απομείνει μετά την απώλεια της ερμηνευτικής αποκλειστικότητας των ιερών κειμένων υπέρ του Ηγεμόνα. Άλλωστε, ο κύριος θεσμικός εξοπλισμός της επιτιθέμενης αστικής τάξης ήταν και είναι ριζικά ετερογενής και εχθρικός με τις εντολές του Ιησού, οι συνέπειες των οποίων, εαν υποθεθεί η γενίκευσή τους υπό τη μορφή θετικού δικαίου, ιδιαιτέρως κωλύουν το αέναο της σωρευτικής διαδικασίας του κεφαλαίου, αρχής γενομένης από την αρκτική πρωταρχική συσσωρευση:

«οι διδασκαλίες του Ιησού, οι αρχές του, τελικά ήσαν κατάλληλες για τη μόρφωση μεμονωμένων ανθρώπων και εκεί απέβλεπαν. Π.χ. όταν λέγει στο νεανία που τον ρωτάει: “Ραβί, τι να κάνω για να είμαι τέλειος;” να πουλήσει τα αγαθά του και να τα μοιράσει στους φτωχούς, αυτό ακόμη κι αν κανείς το θεωρούσε πραγματοποιήσιμο για μια μικρή κοινωνία ή χωρίο, θα οδηγούσε σε άτοπες συνέπειες αν επεκτεινόταν σε ένα ολόκληρο λαό»⁵⁹⁷. «Έτσι, πολλές εντολές του Χριστού είναι *αντίθετες προς τις βασικές αρχές της νομοθεσίας των αστικών κοινωνιών*, προς τα θεμέλια της ιδιοκτησίας, της αυτοάμυνας κ.λ.π. Ένα κράτος, που θα εισήγε σήμερα στη νομοθεσία του τις εντολές του Χριστού, εκτός του ότι θα μπορούσε να το κάνει μόνο ως προς το εξωτερικό μέρος, αφού το εσωτερικό πνεύμα δεν επιτάσσεται, θα *διαλυόταν σίγουρα*»⁵⁹⁸.

Ωστόσο, υπάρχει μια προφητική στάση, υπό την έννοια της *απάτης* (*imposture*⁵⁹⁹) που ο Χομπς επιθυμεί να τελεσφορήσει και δικαιώνει, αυτή της επιβολής Κυριαρχίας εκεί που

⁵⁹⁴ Λ,42:140.

⁵⁹⁵ Ό.π.

⁵⁹⁶ Λ,31:422.

⁵⁹⁷ Χέγκελ Γκέοργκ, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*,, μετφρ. Στ. Γιακουμής, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα, 2011, σελ. 93.

⁵⁹⁸ Ό.π.:92.

⁵⁹⁹ Βλ. Λ,36:63-πλάγια δικά μου. («Όταν αναφερόμαστε στη προφητεία εννοώντας την πρόβλεψη ή πρόρρηση, πρέπει να γνωρίζουμε ότι εκτός των προφητών [...] υπήρχαν και απατεώνες [...] οι οποίοι

πριν αυτή δεν υφίσταται. «οι νομοθέτες και ιδρυτές των ειδωλολατρικών πολιτικών κοινοτήτων [...] φρόντισαν: [...] να εμφυσήσουν στους ανθρώπους την πεποίθηση ότι οι θρησκευτικοί κανόνες που τους παρέδιδαν δεν έπρεπε να θεωρούνται δική τους επινόηση, αλλά ως επιταγή κάποιου Θεού [...] την πεποίθηση, με άλλα λόγια, ότι αυτοί οι ίδιοι ήσαν ανώτεροι από τους κοινούς θνητούς, έτσι ώστε οι νόμοι τους να γίνονται ευχερέστερα αποδεκτοί»⁶⁰⁰. Εδώ όμως εντοπίζεται ένα πρόβλημα. Εάν η προφητεία ή ειδική πρόσβαση στην προφητεία μεταβιβάζει κυριαρχική εξουσία, πως μπορεί να περιοριστεί η ικανότητα του πανίσχυρου Θεού να επιλέγει το οποιοδήποτε άτομο επιθυμεί ως μέσον αποκαλυπτικής προφητείας; Για αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Χομπς αποφεύγει να αναφέρει το θεϊκό προνόμιο του βασιλικού θεσμού και στηρίζεται στον φυσικό λόγο, ερμηνεύοντας καταλλήλως και την Αγία Γραφή, την οποία επικαλείται βεβαίως αλλά δεν ισχυρίζεται ότι ο Θεός ομιλεί διαμέσου του Κυρίαρχου, ο Κυρίαρχος δεν είναι *voce Dei* αλλά η υπακοή στις διαταγές του είναι θέλημα του Θεού. Έχοντας υπόψη ότι «στον πόλεμο οι δύο ύψιστες αρετές είναι η δύναμη και η απάτη»⁶⁰¹ και ότι ο Κυρίαρχος *παραμένει* στη Φυσική Κατάσταση σε σχέση με τους υπηκόους του, άρα μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η ψευδαισθηση, η χειραγώγηση και η εξαπάτηση είναι φυσικοί τρόποι επιβίωσης της κυριαρχίας. Αυτό σημαίνει ότι ψευδείς προρρήσεις θεϊκής προέλευσης και ανακριβείς ισχυρισμοί λήψης υπερ-φυσικής έμπνευσης είναι θεμιτές στρατηγικές κυριάρχησης στη Φυσική Κατάσταση αλλά και, στον βαθμό που το επιτρέπει το θετικό δίκαιο του Κυρίαρχου, στην πολιτική κατάσταση. Έχοντας, επιπλέον, υπόψη ότι ο Χομπς προκρίνει ή έστω δεν αντιδρά στη χρήση συγκεκριμένου είδους εξαπάτησης, δηλαδή αυτής που χρησιμοποιείται για τη συγκρότηση κυριαρχίας εκεί που πριν επικρατούσε η Φυσική Κατάσταση, έτσι ώστε ο υπήκοος οφείλει να θεωρεί τον λόγο του Κυρίαρχου ως προερχόμενο από τον Θεό, το πρόβλημα είναι το εξής: Αληθεύει ότι ο Θεός απευθείας και αδιαμεσολάβητα απαιτεί να υπακούμε τον λόγο του Κυρίαρχου ως δικό του ή και αυτή η απαίτηση επίσης διαμεσολαβείται από τον Κυρίαρχο; Εάν πρόκειται για άμεση απευθείας εντολή Θεού τότε λογικώς πάντα υπάρχει η δυνατότητα να δοθούν εντολές που συγκρούονται με αυτές του Κυρίαρχου. Εάν υπάρχει διαμεσολάβηση του Κυρίαρχου, εάν γνωρίζουμε αυτή την εντολή *μόνον* κατόπιν ερμηνείας του Κυρίαρχου και όχι εξ άμεσου αποκαλύψεως τότε λογικώς το συγκεκριμένο άτομο ή συνέλευση δεν φαίνεται να διαθέτει εγγενώς το απαραίτητο ανεξάρτητο status απόδοσης εξουσίας στον Κυρίαρχο, διότι ο Κυρίαρχος είναι η πηγή της ούτω ερμηνευομένης εντολής⁶⁰². Το πάν εδώ φαίνεται να εξαρτάται όχι από την εσωτερική δυναμική του φυσικού λόγου αλλά από την ικανότητα απόσπασης ή και πειθαναγκασμού στην πειθώ. Υπό αυτό το πρίσμα η σύσταση της Κυριαρχίας φαίνεται ως είδος αυτό-εκπληρούμενης προφητείας, υπό την έννοια προβλέψεως, η οποία εγγράφεται ως αιτία πρόκλησης των εσομένων καθώς «συχνά τυχαίνει να βγει κάτι από το τίποτε·

στην αντίληψη του *κοινού* ανθρώπου αποκτούν φήμη προφήτη [...] επομένως η γυναίκα του Εδώρ [...] δεν ήταν προφήτις. Διότι δεν κατείχε κάποια γνώση [...] παρά απλώς έφερε τα πράγματα έτσι, ώστε η απάτη (imposture) [...] να γίνει το μέσον τρομοκράτησης του Σαούλ, πράγμα που είχε ως συνέπεια την κατατρόπωση και εκθρόνισή του»).

⁶⁰⁰ Λ,12:187.

⁶⁰¹ Λ,13:198.

⁶⁰² Hoekstra Kinch, *Disarming the Prophets, Hobbes and predictive power*, pp. 126-130 στο *Rivista di storia della filosofia*, n. 1, 2004.

διότι τα ψέματα είναι αρκετά για να γεννήσουν μια καλή γνώμη, και η καλή γνώμη φέρνει την ουσία»⁶⁰³. διότι «εκ της γνώμης για την ύπαρξη ισχύος πραγματική ισχύς αποκτάται»⁶⁰⁴.

6.8 Περί της ύπαρξης και χρήσης των Θαυμάτων

Στη συζήτηση περί προφητείας δεν εξετάσθηκε το ζήτημα των θαυμάτων, που είναι τα σημεία, σύμφωνα με τον παραδοσιακό χριστιανισμό, δια των οποίων πείσθηκαν να ασπασθούν τη νέα θρησκεία τόσο μέρος των Ισραηλιτών όσων και πλείστοι των εθνικών. Ο Χομπς αφιερώνει το 37^ο Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* στην ανάλυση των θαυμάτων. Θα προχωρήσω ως εξής: πρώτα θα περιγράψω εν τάχει το κεφάλαιο και τους δύο ορισμούς που προσφέρει ο Χομπς για το τι ακριβώς είναι ένα θαύμα μαζί με σύντομες παρατηρήσεις επί του κειμένου και κατόπιν θα σχολιάσω τους ισχυρισμούς του συγγραφέα.

Ο Χομπς επιλέγει να ξεκινήσει ως εξής: «Ως θαύματα νοούνται τα θαυμαστά έργα του Θεού»⁶⁰⁵. Τι συνιστά όμως θαυμαστό έργο; Ποια έργα αποκαλούνται θαυμαστά από τους ανθρώπους (και *ποιους* ανθρώπους); «Για να κατανοήσουμε επομένως τι είναι το θαύμα, θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε (*we*) ποια έργα θαυμάζονται από τους ανθρώπους [...] Για δύο, λοιπόν, πράγματα οι άνθρωποι θαυμάζουν κάποιο γεγονός: το ένα είναι το παράδοξο του γεγονότος, ότι δηλ. κάτι παρόμοιο δεν έχει συμβεί ποτέ ή μόνο πολύ σπάνια· το άλλο είναι ότι γίνεται κάτι και αδυνατούμε (*we*) να φανταστούμε ότι μπορεί να πραγματοποιήθηκε με φυσικά μέσα, παρά μόνο με τη άμεση επέμβαση του Θεού».⁶⁰⁶ Επίσης τα θαύματα ονομάζονται σημεία διότι «ως επί το πλείστον μαρτυρούν την εντολή του (Θεού) σε περιπτώσεις που, εάν δεν υπήρχαν αυτά, οι άνθρωποι θα έτειναν να την αμφισβητήσουν ακολουθώντας τον προσωπικό τους λόγο»⁶⁰⁷.

Παραθέτω και το πρωτότυπο για λόγους που θα γίνουν αμέσως προφανείς:

«To understand therefore what is a Miracle, **we** must first understand what works they are, which men wonder at, and call Admirable. And there be but two things which make men wonder at any event: The one is, if it be strange, that is to say, such, as the like of it hath never, or very rarely been produced: The other is, if when it is produced, **we** cannot imagine it to have been done by naturall means, but onely by the immediate hand of God. But when **we** see some possible, naturall cause of it, how rarely soever the like has been done; or if the like have been often done, how impossible soever it be to imagine a naturall means thereof, we no more wonder, nor esteem it for a Miracle».

Άρα, σε ένα πρώτο στάδιο έχουμε ότι οι άνθρωποι θαυμάζουν ένα γεγονός όταν:

α) είναι παράδοξο

β) δεν μπορούμε να *φανταστούμε* (προσοχή: όχι γνωρίζουμε) ότι πραγματοποιήθηκε με φυσικά μέσα

⁶⁰³ Bacon Francis, *Δοκίμια*, (Για την Μάταιη Δόξα), μετφρ. Σπ. Φέγγος, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2000 σελ. 248-249.

⁶⁰⁴ DC, p. 297 (XV:13).

⁶⁰⁵ Λ,37:75.

⁶⁰⁶ Ό.π.

⁶⁰⁷ Ό.π.

γ) μαρτυρούν την εντολή Θεού

Οι συνθήκες (α)+(β) πρέπει να συναληθεύουν για να χαρακτηριστεί ένα συμβάν ως θαύμα. Ο όρος *ως επί το πλείστον* υποδεικνύει ότι η συνθήκη (γ) συνήθως αλλά όχι υποχρεωτικά συνοδεύει ένα θαύμα. Αμέσως μετά ο Χομπς παραθέτει παραδείγματα γεγονότων που θα ικανοποιούσαν τις άνωθεν συνθήκες:

Θ1: «Εάν [...] μιλούσε ένα άλογο ή μια αγελάδα».

Θ2: «Εάν βλέπαμε μια παράδοση εκτροπή της φύσης στην παραγωγή κάποιας νέας μορφής έμβιου πλάσματος».

Θ3: «Όταν όμως, ένας άνθρωπος ή ζώο γεννά το όμοιό του, παρόλο που δε γνωρίζουμε πως συμβαίνει αυτό, δεν το θεωρούμε θαύμα, επειδή είναι συνηθισμένο φαινόμενο».

Θ4: «ένα ένας άνθρωπος μεταμορφωθεί σε πέτρα ή σε στήλη».

Θ5: «Εάν όμως μεταλλαχθεί με παρόμοιο τρόπο ένα κομμάτι ξύλου, τότε αυτό δεν είναι θαύμα, διότι το βλέπουμε συχνά».

Θ5: «Το πρώτο ουράνιο τόξο που παρατηρήθηκε στον κόσμο».

Θ6: «Σήμερα (17^{ος} αιώνας) [...] επειδή τα ουράνια τόξα παρατηρούνται συχνά δεν είναι θαύματα ούτε για όσους γνωρίζουν τα φυσικά τους αίτια ούτε για όσους δεν τα γνωρίζουν»⁶⁰⁸.

Σύμφωνα με το Χομπς τα Θ1, Θ2, Θ4 και Θ6 είναι θαύματα επειδή πληρούν τις συνθήκες (α)+(β), ενώ τα Θ3, Θ5 και Θ7 δεν είναι επειδή αποτυγχάνουν να ικανοποιήσουν μία ή περισσότερες εκ των τριών άνωθεν επικυρωτικών συνθηκών. Καθώς ο ορισμός του θαύματος που δίδει ο Χομπς ακολουθείται από δεύτερο ορισμό, θα ονομάσω τον πρώτο ορισμό *προσωρινό ορισμό θαύματος* (ΠΟΘ). Αυτό που θα πρέπει να παρατηρηθεί σε σχέση με τον ΠΟΘ είναι η προσεκτικά σχεδιασμένη αμφισημία τόσο του ορισμού καθαυτού όσο και της επιχειρηματολογίας που οδηγεί σε αυτόν. Δεν γίνεται κατανοητό εάν πρόκειται για απόλυτο ή σχετικό ορισμό του θαύματος. Ως προς την συνθήκη (α): Πόσοι εκ των παρόντων θα πρέπει να θεωρήσουν το συμβάν παράδοξο; Το σύνολο των αυτοπτών μαρτύρων ενός θαυμαστού γεγονότος; Οι περισσότεροι και σε ποιο ποσοστό; Μια μικρή μειονότητα ή έστω και ένα μόνο άτομο; Έτι περαιτέρω, έστω ότι το σύνολο των παρευρισκομένων θεωρεί το συμβάν και παράδοξο και φυσικώς ανεξήγητο, ικανοποιώντας τις δύο συζευκτικά απαραίτητες συνθήκες. Αρκεί αυτή η μαρτυρία; Αρκεί δηλαδή να θεωρηθεί το γεγονός παράδοξο και ανεξήγητο από τους παριστάμενους μάρτυρες και μόνο; Εάν υποθέσουμε ότι άλλη ομάδα μαρτύρων το θεωρεί παράδοξο αλλά όχι ανεξήγητο, θεωρείται ακόμη ως θαύμα; Για ένα κάτοικο των τροπικών περιοχών το βόρειο σέλας δεν είναι παράδοξο και φυσικώς ανεξήγητο, ενώ για ένα κάτοικο της Λαπωνίας ένα συνηθισμένο γεγονός. Πως ορίζεται και ποιος θα κρίνει την παραδοξότητα ενός φυσικού συμβάντος; Είναι απόλυτο ή σχετικό μέγεθος; Ποιο το κριτήριο και πως εξασφαλίζεται η αντικειμενικότητά του (π.χ από ποια συχνότητα εμφάνισης και μετά ένα συμβάν παύει να χαρακτηρίζεται παράδοξο, μετά την 5^η, την 28^η, την 117^η);

Ως προς τη συνθήκη (β) το πρώτο που θα πρέπει να σημειωθεί είναι ότι ο Χομπς δεν διευκρινίζει ποιοι ακριβώς είναι αυτοί (we) στους οποίους αναφέρεται ότι αδυνατούν να φανταστούν ότι ένα γεγονός μπορεί να πραγματοποιήθηκε με φυσικά μέσα. Ο ίδιος γράφει στην αμέσως επόμενη παράγραφο ότι «βλέποντας ότι ο θαυμασμός και η έκπληξη εξαρτώ-

⁶⁰⁸ Λ,37:75-76.

νται από τη γνώση και την εμπειρία των ανθρώπων, η οποία σε άλλους είναι μεγαλύτερη και σε άλλους μικρότερη, επόμενο είναι ότι κάτι μπορεί να είναι θαύμα για έναν άνθρωπο και όχι για κάποιον άλλο [...] Έτσι οι κοινοί άνθρωποι εξέλαβαν ως υπερφυσικά έργα τις εκλείψεις του ηλίου και της σελήνης»⁶⁰⁹. Μια έκλειψη, επομένως, θα ήταν θαύμα για έναν κοινό άνθρωπο αλλά όχι και για έναν αστρονόμο. Το ερώτημα του αριθμού των ατόμων που θεωρούν ένα συμβάν ως αφύσικο παραμένει και για τη συνθήκη (β). Πόσοι εκ των μαρτύρων πληρούν τη συνθήκη; Εάν ακολουθήσουμε τη συντριπτική πλειονότητα, έχοντας υπόψη ότι ο *θαυμασμός εξαρτάται από την γνώση*, εξασφαλίζουμε ότι ως θαύμα θα θεωρείται κάθε γεγονός που οι πολλοί αδαείς αγνοούν τον τρόπο παραγωγής του. Εδώ, περίπου πάντα είναι δυνάμει θαύμα ή, εναλλακτικώς, το θαύμα εξαρτάται από το επίπεδο άγνοιας των κοινών ανθρώπων και πως μετριέται η άγνοια; Εάν, από την άλλη, έστω και ένας μάρτυρας εκτιμήσει ότι το προ οφθαλμών συμβάν είναι φυσικώς εξηγήσιμο, τότε το εύρος των θαυμάτων περιορίζεται δραστικά. Η τρίτη επιλογή, αυτή των περισσοτέρων, είναι η περισσότερο ασαφής. Ποιο ποσοστό ακριβώς θα πρέπει να θεωρήσει ότι το συμβάν είναι εξηγήσιμο βάσει της γνωστής φυσικής νομοτέλειας; Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο προσωρινός ορισμός (ΠΟΘ) είναι σχετικιστικός ορισμός των θαυμάτων και εξαρτάται από παραμέτρους όπως η γνώση της φυσικής αιτιότητας, οι κλιματολογικές συνθήκες, το επίπεδο μορφώσεως κ.λ.π. Από την άλλη πλευρά, όμως, οι συνθήκες επικύρωσης θαύματος (α)+(β) σε σχέση με τα παραδείγματα Θ1-Θ6 δεν είναι σχεσιακή αλλά φαίνεται απόλυτη (το βλέπουμε συχνά άρα δεν είναι θαύμα, όλα τα άλλα είναι)⁶¹⁰.

Στην αμέσως επόμενη παράγραφο του 37^{ου} Κεφαλαίου, ο Χομπς εισάγει νέο κριτήριο (δ): «Είναι στη φύση ενός θαύματος να προξενείται για να προσδώσει αξιοπιστία στους αγγελιοφόρους, λειτουργούς και προφήτες το Θεού, έτσι ώστε οι άνθρωποι να γνωρίζουν ότι αυτοί έχουν κληθεί, σταλεί και χρησιμοποιηθεί από τον Θεό, και έτσι να είναι περισσότερο διατεθειμένοι να τον υπακούσουν. Για τον λόγο αυτό, παρόλο που η δημιουργία του κόσμου και κατόπιν η καταστροφή όλων των ζώντων πλασμάτων στον παγκόσμιο κατακλυσμό ήσαν θαυμαστά έργα, δεν είθισται, ωστόσο, να λέγονται θαύματα, εφόσον δεν έγιναν για να προσδώσουν αξιοπιστία σε κάποιον προφήτη ή άλλο λειτουργό του Θεού»⁶¹¹. Το παράδοξο του συμβάντος και ο θαυμασμός, οι συνθήκες (α)+(β) δεν είναι πλέον οι επαρκείς αλλά μόνο αναγκαίες για την ταξινόμηση του συμβάντος ως θαύματος. Ο Χομπς προσθέτει μια συνθήκη (δ), πλέον της σχετικής συνθήκης (γ), ότι δηλαδή το υπό έρευνα συμβάν πρέπει να προσδίδει αξιοπιστία σε έναν κλητό αγγελιοφόρο, λειτουργό ή προφήτη ώστε οι άνθρωποι να κατανοήσουν ότι έχει αυτό το άτομο επιλεχθεί εκ Θεού και να υπακούσουν στις εντολές του εφόσον ο πομπός τους είναι ο Θεός. Εν όψει της νέας συνθήκης, ο κατακλυσμός δεν μπορεί να ταξινομηθεί στα θαύματα καθώς δεν ικανοποιεί την (δ). Τότε όμως τα Θ1,Θ2,Θ4 μάλλον επιτόλαια και βιαστικά θεωρήθηκαν ως παραδείγματα θαυμάτων από τον Χομπς καθώς ο συγγραφέας σιωπά για αυτά ως προς την ενεργοποίηση ή μη ενεργοποίηση της συνθήκης (δ). Στο σημείο αυτό ο Χομπς επιλέγει να εισαγάγει το δόγμα του διπλού προκαθορισμού, δηλαδή την άποψη ότι η ασύμμετρη ιεραρχική διάρθρωση των ανθρώπινων κοινωνιών δεν περιορίζεται στην επίγεια αλλά συμπεριλαμβάνει και την ουράνια

⁶⁰⁹ Λ,37:76.

⁶¹⁰ Whipple John, *Hobbes on Miracles*, p. 112-122 στο *Pacific Philosophical Quarterly*, 89 (2008), pp. 117-142.

⁶¹¹ Λ,37:77-πλάγια δικά μου.

σφαίρα εις τους αιώνας των αιώνων: «Μπορούμε ακόμη να παρατηρήσουμε στη Γραφή ότι σκοπός των θαυμάτων δεν ήταν να προκαλέσουν την πίστη όλων γενικά των ανθρώπων, εκλεκτών και διεφθαρμένων, αλλά μόνον των εκλεκτών, εκείνων δηλ. για τους οποίους ο Θεός είχε αποφασίσει ότι θα γίνουν υπήκοοί του»⁶¹². Έτσι, στο παράδειγμα του Μωϋσή, εκτός των Ισραηλιτών, μάρτυρες των θαυμάτων του Θεού ήταν και ο Φαραώ, η οικογένειά του, η αυλή του, οι μάγοι του κ.ο.κ, χωρίς όμως αυτοί να θεωρήσουν τις πληγές που επέφερε ο Θεός θαύματα και να μεταστραφούν στη λατρεία του Γιαχβέ. Μετά τις παραπάνω διευκρινήσεις ο Χομπς προχωρά στον δεύτερο ορισμό του θαύματος: «Από όσα αναφέρθηκαν για τη φύση και τη χρήση ενός θαύματος, μπορούμε να καταλήξουμε στον εξής ορισμό: “θαύμα είναι ένα έργο του Θεού (πέραν της ενέργειάς του διαμέσου της φύσης, όπως κανονίστηκε κατά τη δημιουργία) που πραγματοποιείται για να γνωστοποιήσει στους εκλεκτούς του την αποστολή ενός εξαιρετικού λειτουργού του για τη σωτηρία τους»⁶¹³. Αυτός είναι και ο τελικός ορισμός του θαύματος. Στον τελικό ορισμό ο Χομπς περιπλέκει, ως μη όφειλε, τα πράγματα. Η συνθήκη (α) της παραδοξότητας, συνθήκη αναγκαία εκ του ΠΟΥ, εγκαταλείπεται πλήρως καθιστώντας τους δύο ορισμούς αντιφατικούς μεταξύ τους. Επιπλέον, δια της αναφοράς στους εκλεκτούς και μόνο αυτούς ο Χομπς ουσιαστικά λέγει ότι ο σκοπός των θαυμάτων δεν είναι να πείσουν οποιονδήποτε ότι ένα συγκεκριμένο συμβάν είναι θαύμα αλλά αποκλειστικά αυτούς που *εκ των προτέρων* έχουν επιλεχθεί από τον Θεό για να σωθούν. Άρα, δεν αναμένεται ούτε απαιτείται να πεισθεί το σύνολο των μαρτύρων ενός συμβάντος ότι είναι θαύμα, επομένως η δυσπιστία κάποιων δεν αποτελεί σοβαρό λόγο απόρριψης ενός συμβάντος ως θαύματος. Επί του προκειμένου ο Χομπς και στα πλαίσια του δόγματος του προκαθορισμού σημειώνει ότι «Και για τον Σωτήρα μας αναφέρεται [...] (Κατά Ματθαίον, ΙΓ΄, 58⁶¹⁴) ότι δεν έκανε πολλά θαύματα στην ίδια του την χώρα εξαιτίας της απιστίας των κατοίκων της· στο δε Κατά Μάρκον (κεφ. ΣΤ΄, 5⁶¹⁵) αναγράφεται ότι “ουκ εποίησε πολλά” παρά “και ουκ ηδύνατο εκεί ουδεμίαν δύναμιν ποιήσει” [...] Αυτοί που ερμηνεύουν στο Κατά Μάρκον Ευαγγέλιον το “ουκ ηδύνατο” με το “δεν μπορούσε”, δεν έχουν υπόψη τους την ελληνική γλώσσα, όπου η έκφραση “δεν ήθελε” χρησιμοποιείται μερικές φορές αντί του “δεν μπορούσε” για πράγματα άψυχα, χωρίς θέληση· ποτέ όμως η έκφραση “δεν μπορούσε” δεν αντικαθιστά την έκφραση “δεν ήθελε”. Μ’ αυτήν την ερμηνεία στήνουν ένα εμπόδιο μπροστά στους αδύναμους Χριστιανούς, σα να μην μπορούσε ο Χριστός να κάμει θαύματα παρά μόνο μεταξύ των πιστών»⁶¹⁶. Ο Χομπς εξηγεί ως εξής αυτή την αδυναμία ποίησης θαυμάτων από τον Ιησού στην Ναζαρέτ: «Ο σκοπός όλων των θαυμάτων του Μωϋσέως, των προφητών, του Σωτήρα μας και των αποστόλων του ήταν να προστεθούν καινούριοι άνθρωποι στην Εκκλησία, αλλά όχι όλοι οι άνθρωποι, παρά μόνο όσοι έπρεπε να σωθούν, δηλαδή όσοι είχαν επιλεγεί από τον Θεό. Εφόσον, λοιπόν ο Σωτήρας μας είχε σταλεί από τον Πατέρα του, δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει τη δύναμή του για τον προσηλυτισμό όσων είχαν απορριφθεί από τον Πατέρα του»⁶¹⁷. Τα χωρία που επιλέγει από τον Μάρκο και τον Ματθαίο δεν έχουν σχέση με το δόγμα του προκαθορισμού, όπως το

⁶¹² Λ,37:78.

⁶¹³ Λ,37:79.

⁶¹⁴ «καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν».

⁶¹⁵ «καὶ οὐκ ἠδύνατο ἐκεῖ οὐδεμίαν δύναμιν ποιῆσαι, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν».

⁶¹⁶ Λ,37:78-έντονη γραφή δική μου.

⁶¹⁷ Ό.π.

προαναφερθέν εδάφιο του 4^{ου} κεφαλαίου της *Εξόδου*⁶¹⁸ όπου ο Θεός έχει επιλέξει το Ισραήλ αλλά όχι την Αίγυπτο για τη σωτηρία. Ο Χομπς εξαναγκάζει τρόπον τινά τα συγκεκριμένα χωρία να συσχετισθούν με τον καλβινιστικό προκαθορισμό ώστε να εξηγηθεί «στους αδύναμους χριστιανούς»⁶¹⁹ ένα μάλλον μυστηριώδες απόσπασμα των Ευαγγελίων, όπου ο Ιησούς φαίνεται να αδυνατεί να κάνει θαύματα στην γενέτειρά του. Η εξήγηση του Χομπς είναι περίεργη. Υποστηρίζει ότι ο Ιησούς είχε τη δύναμη να τελέσει θαύματα στη Ναζαρέτ αλλά δεν μπορούσε να την ενεργοποιήσει διότι οι κάτοικοι της Ναζαρέτ δεν είχαν προκαθοριστεί για τη σωτηρία τους από τον Θεό-Πατέρα, άρα η τυχόν επιτέλεση θαύματος ερχόταν σε αντίθεση με τον σκοπό για τον οποίο η σχετική ισχύς είχε δοθεί από τον Πατέρα στον Υιό. Ιδού πως σχολιάζει ο Clarendon το σχετικό χωρίο του *Λεβιάθαν*:

«Αυτό είναι ένα νέο δόγμα και, εκτός της βαρβαρότητάς του, είναι παράλογο να θεωρήσεις ότι όλοι οι κάτοικοι της Ναζαρέτ, όπου ο Σωτήρας μας είχε καταδεχθεί να ζήσει πέραν των τριάντα ετών της ζωής του, θα είχαν απορριφθεί από τον Θεό στην αιωνία καταδίκη [...] και θα ήταν κατά πάσα πιθανότητα πιθανό κάποιος εκ των Μαθητών του, αν όχι εκ των Αποστόλων του, προέρχονταν από την γενέτειρά του. Η απόρριψη κάθε ωφέλειας εκ των λύτρων της σωτηρίας του Ιησού, φαίνεται να αντικρούει τόσο στην κυριολεξία όσο και το διακηρυγμένο στόχο των Παθών του και της υποσχέσεως του Πατέρα του».

«which is a new Doctrine, and besides the barbarity of it, is irrational to think, that all the People of Nazareth, where our Saviour had vouchsafed to live, and converge above thirty years of his life, should be reprobated by God to everlasting damnation [...] and it may very probably be believ'd, that some of his Disciples, if not of his very Apostles, were of his own Country. Surely the making it incapable of receiving any benefit by the ransom he paid, seems to be against the literal and declar'd end of his Suffeerings, and the Promise of his Father»⁶²⁰.

Το σχόλιο του Clarendon δεν φαίνεται άστοχο, πόσο μάλλον που στα άτομα αυτά που, υποτίθεται, είχε καταδικάσει ο Θεός συμπεριλαμβάνεται η μητέρα του Ιησού που είναι γνωστή η σημασία της στη χριστιανική θεολογία. Ακόμη χειρότερα, η ερμηνεία που προσφέρει ο Χομπς στηρίζεται σε μια ιεραρχική διάκριση μεταξύ Πατρός και Υιού που εκτιμώ ότι δεν μπορεί να συμβιβαστεί με το τριαδικό δόγμα των 4 Πρώτων Συνόδων της Εκκλησίας, που υποτίθεται τις αποφάσεις τους ακολουθεί η επίσημη Αγγλικανική Εκκλησία και σέβεται ο Χομπς. Σε αυτές ο άκτιστος Θεός-Πατήρ γεννά τον Υιόν-Λόγον και εκπορεύει το Άγιον Πνεύμα *προ πάντων των αιώνων*, ενώ ο Ιησούς κατήλθε «δι' ημάς τους ανθρώπους και δια την ημετέραν σωτηρίαν [...] εκ των ουρανών». Όπως βλέπουμε το Σύμβολο της Πίστεως, όπως συντάχθηκε από την Α' Οικουμενική Σύνοδο και συμπληρώθηκε από την Β' Οικουμενική Σύνοδο, και σε αντίθεση με το άνωθεν χωρίο της *Εξόδου* δέχεται τη, δυνάμει, σωτηρία όλων ημών άνευ θέοθεν προκαθορισμένων εξαιρέσεων. Επιπλέον, ποιοι είναι *Αυτοί* που διαβάζουν το *δεν μπορούσε* ως *δεν ήθελε* και σκανδαλίζουν τους αδύναμους χρι-

⁶¹⁸ «28 καὶ ἀνήγγειλε Μωυσὴς τῷ Ἰσραὴλ πάντας τοὺς λόγους Κυρίου, οὓς ἀπέστειλε, καὶ πάντα τὰ σημεῖα, ἃ ἐνετείλατο αὐτῷ. 29 ἐπορεύθη δὲ Μωυσὴς καὶ Ἰσραὴλ καὶ συνήγαγον τὴν γερούσιαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ. 30 καὶ ἐλάλησεν Ἰσραὴλ πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα, ἃ ἐλάλησεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωυσῆν, καὶ ἐποίησε τὰ σημεῖα ἐναντίον τοῦ λαοῦ. 31 καὶ ἐπίστευσεν ὁ λαὸς καὶ ἔχαρη, ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ Θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ ὅτι εἶδεν αὐτῶν τὴν θλίψιν· κύψας δὲ ὁ λαὸς προσεκύνησε»

⁶¹⁹ Λ,37:79.

⁶²⁰ Ανάκτηση από: <http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A33236.0001.001/1:7.3?rgn=div2;view=fulltext>.

στιανούς; Εδώ ο Χομπς σαφώς υποστηρίζει ότι αυτού του είδους η εκ των υστέρων λείανση περικοπών διαστρεβλώνει το νόημα του *textus receptus* και κατ' ουσίαν υποστηρίζει, καλυπτόμενος πίσω από το αόριστο *αυτοί*, ότι η ικανότητα τέλεσης θαυμάτων του Ιησού είναι σε ευθεία άμεση εξάρτηση από την αφέλεια και την ευπιστία του ακροατηρίου του. Σε κάθε περίπτωση ο Χομπς έχει υποβάλλει στο αναγνωστικό του κοινό την ιδέα ότι το θαύμα συσχετίζεται με την αφελή μωροπιστία. Άλλο παράδειγμα εύκολα αποτρεπόμενης αντίφασης είναι η άποψη του Χομπς ότι «κανείς άγγελος, διάβολος ή άλλο δημιουργημένο πνεύμα δεν μπορεί να κάνει θαύμα» καθώς «σε όλα τα θαύματα το επιτελούμενο έργο [...] είναι αποτέλεσμα άμεσης επέμβασης του Θεού»⁶²¹. Στην αμέσως επόμενη παράγραφο αντικρούει το συμπεράσμά αυτό: «Υπάρχουν ορισμένα κείμενα στη Γραφή, τα οποία φαίνεται να αποδίδουν τη δύναμη επιτέλεσης θαυμάτων (ακόμη και *ισάξιων* με τα άμεσα θαύματα που πραγματοποιεί ο ίδιος ο Θεός) σε κάποια μορφή μαγείας ή μαγγανείας»⁶²². Φέρνει δε ως παραδείγματα τα θαύματα των μάγων του Φαραώ μπροστά στον Μωυσή (*Έξοδος*, 7:11,22). Αντί να υποστηρίξει, με βάση τα αμέσως προηγηθέντα σχόλια του ως προς τα συμπεράσματα που μπορούν να εξαχθούν με βάση τον ορισμό του οριστικού ορισμού θαύματος (ΟΟΘ) που μόλις έδωσε, και άρα να ισχυριστεί ότι οι μάγοι αυτοί χρησιμοποιήθηκαν εκ Θεού ως *δευτερεύουσα αιτία* προκειμένου να πιστεύσουν τα τέκνα Ισραήλ, ο Χομπς εξηγεί ότι η επιτέλεση αυτών των θαυμάτων από τους *σοφιστάς και φαρμακούς* του Φαραώ, αν και ήταν *εφάμιλλη σε αξία* των θαυμάτων των Μωυσή-Ααρών, ήσαν: «τόσο απομακρυσμένη από το υπερφυσικό, ώστε να μην χρειάζεται να μελετήσουν οι απατεώνες τόσο τα φυσικά αίτια, όσο τη *συννηθισμένη* άγνοια, βλακεία και δεισιδαιμονία των ανθρώπων [...] Διότι είναι προφανές ότι τα λόγια δεν έχουν αποτέλεσμα, παρά σε όσους τα καταλαβαίνουν· και το αποτέλεσμα δεν είναι άλλο από τη δήλωση των προθέσεων ή των συναισθημάτων των ομιλητών, που με τα λόγια τους *γεννούν* ελπίδα, φόβο ή άλλα συναισθήματα και αντιδράσεις στον ακροατή [...] έτσι ώστε όλο το θαύμα να συνίσταται στο ότι ο μάγος εξαπάτησε έναν άνθρωπο, κι αυτό δεν είναι θαύμα, άλλα κάτι πολύ *εύκολο*»⁶²³. Η έμφαση είναι στη *γένεση* του πρωταρχικού βιο-ψυχικού ανθρώπινου χαρακτηριστικού, δηλ. των παθών, και τα παραδείγματα που προσφέρει ο Χομπς δεν είναι τυχαία: φόβος και ελπίδα. Υποφώσκει στο κείμενο ότι υπάρχουν άτομα τα οποία με βάση την ανώτερη γνώση τους της φυσικής αιτιότητας⁶²⁴ και μετερχόμενα «απάτη και πλάνη απεργασμένη με φυσιολογικά μέσα»⁶²⁵ μπορούν να εξαπατήσουν άλλους γνωσιακώς μειονεκτούντες ή νοητικώς ενδεέστερους αυτών⁶²⁶. Κατά τη μέχρι τούδε ανάλυση του ο Χομπς δεν έχει ρητώς αμφισβητήσει κανένα εκ των θαυμάτων που περιγράφονται στη Βίβλο, πλην αυτών της μάγισσας του Ενδόρ και των Αιγυπτίων μάγων. Αντιθέτως, στην προσπάθειά του να προειδοποιήσει ενάντια στην «τάση

⁶²¹ Λ,37:79.

⁶²² Ό.π:79.

⁶²³ Λ,37:80-πλάγια δικά μου.

⁶²⁴ Υπενθυμίζω ότι «η παραδοχή ενός μοναδικού, αιώνιου, άπειρου και παντοδύναμου Θεού μπορεί να εξηγηθεί ευκολότερα από την επιθυμία των ανθρώπων να γνωρίσουν τις *αιτίες των φυσικών σωμάτων* και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους μάλλον, παρά από το φόβο του τι τους επιφυλάσσει το μέλλον [ενώ] η ανησυχία [η] οποία μας εξωθεί στο φόβο [...] μας εμποδίζει να αναζητήσουμε τις αιτίες των άλλων πραγμάτων» (Λ,12:180).

⁶²⁵ Ό.π:80.

⁶²⁶ Edwin Curley, *I Durst Not Write So Boldly*, p. 40 (η σελιδοποίηση ακολουθεί την εκτύπωση του αρχείου όπως αυτό μεταφορτώθηκε από τον ιστοτόπο του Edwin Curley). Ανάκτηση από: https://docs.google.com/document/d/1dZ2hUU_HHcqDB5Hla4DhyZhg5epJ-79U8l8G9LTPBTg/edit

των ανθρώπων να σπεύδουν να πιστεύουν υποτιθέμενα θαύματα»⁶²⁷ επαναλαμβάνει το κριτήριο του *Δευτερονομίου* (κεφ. 13 & 18) ότι δεν πρέπει να θεωρούμε «προφήτες όσους διδάσκουν οποιαδήποτε άλλη θρησκεία εκτός της καθιερωμένης από τον εκπρόσωπο του Θεού [...] ούτε να πιστεύουν όσους οι προρρήσεις τους δεν πραγματοποιούνται, ακόμη και αν διδάσκουν την ίδια θρησκεία»⁶²⁸. Η τέλεση θαυμάτων *τω καιρώ εκείνω*, όπως βλέπουμε, δεν αμφισβητείται. Αμφισβητείται, όμως, κάθε συμβάν που χαρακτηρίζεται ως θαύμα στη σύγχρονή του εποχή, δεδομένης της συχνότατα παρατηρούμενης ευπιστίας που χαρακτηρίζει την πλειονότητα των πιστών, ώστε «ο κυρίαρχος κυβερνήτης του λαού του Θεού [...] πρέπει πάντοτε να λαμβάνονται υπόψη σχετικά με το καθιερωμένο δόγμα, προτού πιστέψουμε ένα υποτιθέμενο θαύμα ή προφήτη. Και, αφού γίνει αυτό, πρέπει ότι χαρακτηρίζουν ως θαύμα να το δούμε στην πράξη και να χρησιμοποιήσουμε όλα τα δυνατά μέσα για να εξακριβώσουμε εάν πράγματι έγινε και εάν κανένας δεν μπορεί να κάνει το ίδιο με τη φυσική του δύναμη, παρά μόνο με την άμεση επέμβαση του Θεού. Αλλά και γι' αυτό θα πρέπει να προσφεύγουμε στον εκπρόσωπο του Θεού»⁶²⁹. Άρα, στη περίπτωση που δούμε ένα γεγονός που χαρακτηρίζεται ως θαύμα οφείλουμε να μην το πιστέψουμε και να εξετάσουμε εάν πραγματοποιήθηκε με φυσικά ή υπερφυσικά μέσα. Κατόπιν, θα πρέπει να εξετάσουμε το κήρυγμα αυτού που πραγματοποίησε το θαύμα εάν συνάδει με την καθιερωμένη θρησκεία. Εμείς που θα το κάνουμε αυτό είναι, σύμφωνα με την μεταφυσική της εξουσιοδότησης/εκπροσώπησης, ο Κυρίαρχος, ο οποίος θα προβεί στην τεχνο-επιστημονική ανάλυση του συμβάντος όσο και θα ερμηνεύσει εάν το άτομο που το τέλεσε διδάσκει σύμφωνα με το καθιερωμένο θρησκευτικό δόγμα (το οποίο σημειωτέον μπορεί, οριακά, να είναι και ο μωαμεθανισμός, με την άδεια του Ναιμάν). Για να είναι ικανός να επιτελέσει επιτυχώς τα παραπάνω ο Κυρίαρχος θα πρέπει να είναι, ταυτοχρόνως, επαίτων τόσο σε θέματα φυσικής αιτιότητας όσο και βαθύς γνώστης της ερμηνευτικής θεολογίας των ιερών Γραφών. Δεν απαιτείται ιδιαίτερη διεισδυτική ικανότητα για να γίνει αντιληπτό ότι η σχετική απόφαση θα ληφθεί μεν από τον Κυρίαρχο αλλά μετά από συσκέψεις με επιλεγμένο αριθμό ειδικών, οι οποίοι και θα φέρουν το βάρος της τελικής απόφασης της πολιτικής κορυφής. Άρα, ο Κυρίαρχος, κατ' όνομα ο κατέχων την απόλυτη εξουσία, είναι γνώστης όσων γνωρίζουν οι σύμβουλοί του και είναι τόσο αποτελεσματικός όσο και οι συμβουλές τους, άρα η πραγματική *seat of power* εν τέλει μάλλον εντοπίζεται στα στρώματα των κατόχων εξειδικευμένης γνώσης παρά στον θνητό θεό που επέλεξαν οι αυτουργοί κατά την σύμπληξη του Συμβολαίου.

Επιπροσθέτως, προκύπτει ο εξής φαύλος κύκλος: στο 37^ο Κεφάλαιο *Περί των Θαυμάτων και της χρήσης* τους, ένα συμβάν χαρακτηρίζεται ως θαύμα εκ της απόφασης εάν το δόγμα που υποστηρίζει είναι αποδεκτό από την εγκατεστημένη θρησκεία, ενώ στο 36^ο Κεφάλαιο *Περί του Λόγου του Θεού και των Προφητών*, ο ισχυρισμός του προφήτη ότι ομιλεί το θέλημα του Θεού εξαρτάται από την τέλεση θαυμάτων. Ο Χομπς, φυσικά, δεν κάνει την παραμικρή αναφορά για αυτή την κυκλικότητα και είναι πιθανό να αφήνει στον προσεκτικό αναγνώστη την εξαγωγή των δεόντων συμπερασμάτων. Μάλιστα, ο Χομπς επιτείνει το πρόβλημα της πιστοποίησης ενός θαύματος θέτοντας βραχυχρόνιο χρονικό περιορισμό για την επαλήθευση της πρόρρησης: «μπορεί να ρωτήσει κάποιος, όταν ο προφήτης προείπε κάτι, πως

⁶²⁷ Λ,37:81.

⁶²⁸ Λ,37:81.

⁶²⁹ Λ,37:82.

μπορούμε να γνωρίζουμε εάν θα συμβεί ή όχι; Διότι μπορεί να προβλέψει ως κάτι που θα συμβεί μετά από πολύ καιρό, περισσότερο από τον χρόνο της ζωής ενός ανθρώπου· ή και απροσδιόριστα, ότι κάποια στιγμή θα συμβεί. Στην περίπτωση αυτή τούτο το γνώρισμα του προφήτη είναι άχρηστο και επομένως όσα θαύματα μας υποχρεώνουν να πιστέψουμε έναν προφήτη θα έπρεπε να επιβεβαιώνονται από ένα γεγονός *άμεσο ή προσεχές*⁶³⁰. Εδώ υ-
φέρει μια κατεδαφιστική κριτική ενάντια σε αυτή καθαυτή την αφηγηματική βάση της χριστιανικής θρησκείας. Διότι υπάρχει μια προφητεία η οποία *υπερβαίνει τον χρόνο ζωής ενός ανθρώπου* και προλέγει ότι θα συμβεί κάτι σε *απροσδιόριστο χρόνο*: η πρώτη έλευση του Μεσσία, την οποία και *ερμήνευσαν* ως εάν έγινε *ίνα πληρωθεί* η τάδε ή η δείνα προφη-
τεία της Παλαιάς Διαθήκης, που πραγματοποιήθηκαν αιώνες πριν την κατά τα Ευαγγέλια και τους Πατέρες έλευση του Ιησού. Η οποία έλευση, δεν πρέπει να μας διαφεύγει, *δεν έγι-
νε αποδεκτή* από τους υποτιθέμενους πιστούς της θρησκείας που την προφήτευσε αλλά από άλλη *καινή* θρησκευτική κίνηση, η οποία *αναδρομικά* ερμήνευσε πλείστα όσα χωρία της τρόπον τινά μητρικής θρησκείας *ως εάν* αφορούσαν τη νέα θεότητα. Υποστηρικτικό της παραπάνω θέσης είναι τα ακόλουθα αποσπάσματα της χομπσιανής θεολογικό-πολιτικής πραγματείας:

«σε ό,τι αφορά στην Παλαιά Διαθήκη μπορούμε να συμπεράνουμε ότι όποιος είχε την κυ-
ριαρχία στην πολιτική κοινότητα των Εβραίων, ο ίδιος ήταν και ανώτατη αρχή σε θέματα
εξωτερικής λατρείας του Θεού και εκπροσωπούσε το πρόσωπο του Θεού, δηλαδή το πρό-
σωπο του Θεού Πατρός, *μολονότι δεν αποκαλούνταν Πατήρ έως ότου έστειλε στον κόσμο
τον Υιόν του Ιησού Χριστό*»⁶³¹.

«ούτε η λέξη πρόσωπο ούτε η λέξη Τριάς αποδίδονται σ' αυτόν (ενν. τον Θεό) στην Βί-
βλο»⁶³².

«Η Παλαιά Διαθήκη [...] δεν αναφέρει **τίποτε άλλο** για τον Χριστό εκτός από τα σημεία από
τα οποία θα τον αναγνώριζαν οι άνθρωποι όταν θα ερχόταν»⁶³³.

Πέραν της οράσεως, ο Χομπς πραγματεύεται και την ακοή⁶³⁴: «Αλλά ακόμη και εάν δεν
δούμε, αλλά ακούσουμε μόνον για ένα θαύμα, πρέπει πάλι να συμβουλευθούμε τη νόμιμη
Εκκλησία, δηλαδή τη νόμιμη αρχή της, κατά πόσο πρέπει να πιστέψουμε όσους το αφηγού-
νται· και αυτή είναι κυρίως η περίπτωση των ανθρώπων εκείνων που στις μέρες μας είναι
υπήκοοι Χριστιανών ηγεμόνων. Διότι στην εποχή μας δεν γνωρίζω ούτε έναν άνθρωπο, που
να είδε ποτέ θαύματα να πραγματοποιούνται με τις γητειές, τα λόγια ή τις προσευχές κά-
ποιου και να τα θεωρήσει υπερφυσικά, αν διέθετε έστω και μέτριες πνευματικές ικανότη-
τες. Το ερώτημα, λοιπόν, [...] είναι [...] εάν η αφήγηση είναι αληθινή ή ψευδής. Και το ερώ-
τημα 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

⁶³⁰ Λ,32:16.

⁶³¹ Λ,40:118.

⁶³² Λ,42:132.

⁶³³ Λ,43:225.

⁶³⁴ «άμεση αιτία της πίστης είναι η ακρόαση» (Λ,43:222). Πρβλ. *Προς Γαλάτας*, 3:1-2-πλάγια δικά μου («1 Ὁ ἀνόητος Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανε τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι, οἷς κατ' ὄφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος; 2 τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν· ἐξ ἔργων νόμου τὸ Πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως»).

Θεού»⁶³⁵. Στην περίπτωση της όρασης για τη επαλήθευση ενός συμβάντος ως θαύματος διεξάγεται έρευνα για να διαπιστωθεί εάν το συγκεκριμένο συμβάν μπορεί να κατανοηθεί δια της φυσικής αιτιότητας. Στην περίπτωση της ακοής το ερώτημα είναι *εάν η αφήγηση είναι αληθής ή ψευδής* με επαληθευτή τον Κυρίαρχο. Γνωρίζουμε περίπτωση αφήγησης που να εξιστορούνται θαύματα; Φυσικά, είναι η Καινή Διαθήκη. Σύμφωνα με τον Χομπς, επομένως, η επαλήθευση ή διάψευση των θαυμάτων που εμπεριέχονται στις διηγήσεις της εξαρτάται από τις αποφάσεις του Κυρίαρχου και είναι δύσκολο να κατανοήσει κανείς τι θα έπειθε τον Κυρίαρχο, με δεδομένο ότι «οι εκούσιες πράξεις όλων των ανθρώπων σκοπούν στο προσωπικό όφελος»⁶³⁶, εκουσίως να χαρακτηρίσει ως θαύμα οτιδήποτε κρίνει ότι μπορεί, βραχυπρόθεσμα ή μακροπρόθεσμα, να θέσει σε κίνδυνο την εξουσία του.

Ας εξετάσουμε τώρα διεξοδικότερα το πρόβλημα των δύο ορισμών που προσφέρει ο Χομπς ως προς την λέξη θαύμα. Η ανάγκη παροχής δύο ορισμών, οι οποίοι μάλιστα αλληλοαντι-κρούονται, φαίνεται να προκύπτει από την ανάγκη συμφιλίωσης δύο διαφορετικών κοσμο-θεωρήσεων: της παραδοσιακής θρησκευτικής και της νέας επιστημονικής. Ο Χομπς δεν μπορεί να μην αποδεχθεί ότι έχουν συμβεί θαύματα και οφείλει να δώσει μια επιστημονική εκτίμηση της έννοιας του θαύματος η οποία να συμβιβάζεται, έστω οριακά, με τις βιβλικές αφηγήσεις. Το πρόβλημα που η έννοια του θαύματος θέτει στον Χομπς είναι ότι δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω της μηχανικής των κινήσεων που συνιστά και το εξηγητικό υπόβαθρο της επιστήμης του. Τα θαύματα παρουσιάζουν το πρόβλημα ότι εξηγούνται μέσω *υπερφυσικής* αιτιότητας και δεν είναι κατανοητά στο σωματιδιακό σύμπαν του Χομπς. Αυτού του τύπου η εξήγηση όμως αφήνει σε ευάλωτη θέση τον Κυρίαρχο, ο οποίος μπορεί κάλλιστα να ανα-τραπεί από τις διαθέσεις ατόμου που είναι σε θέση να επιτελέσει συμβάντα που οι αδαείς και δεισιδαίμονες να θεωρήσουν ότι είναι θαύματα, πράγμα που πιθανότατα θα προκαλέ-σει μετατόπιση της υποχρέωσης υπακοής σε άλλο πρόσωπο διαφορετικό από τον Κυρίαρχο. Ο Χομπς επιχειρεί να αντιμετωπίσει και εξουδετερώσει την υπερφυσική αιτιότητα μέσω του σχετικισμού που εισάγει στον αρχικό ορισμό του θαύματος: το ότι «γίνεται κάτι και *αδυνατούμε να φανταστούμε* ότι μπορεί να πραγματοποιήθηκε με φυσικά μέσα»⁶³⁷ επ' ου-δενί δεν σημαίνει ότι το συμβάν αυτό προκλήθηκε αναγκαστικά με υπερφυσικά μέσα, κα-θώς πάντα θα υπάρχει απόσταση μεταξύ της γονιμότητας της φαντασίας των ανθρώπων και της γεγονικής πραγματικότητας. Ο δεύτερος ορισμός, ο τελικός ορισμός του θαύματος, αφήνει περιθώριο ύπαρξης υπερφυσικής αιτιότητας καθώς αναφέρει ότι το θαύμα είναι έργο Θεού *πέραν της ενέργειας διαμέσου της φύσης, όπως κανονίστηκε κατά τη δημιουργία*. Προς αναπλήρωση του χαμένου «επιστημονικού» εδάφους και της παραχώρησης που ο ορισμός δίδει στην υπερφυσική αιτιότητα, ο Χομπς εισάγει τη διάκριση μεταξύ άμεσων και έμμεσων έργων του Θεού. Έμμεσα έργα είναι αυτά που λαμβάνουν χώρα κατά τον τρόπο λειτουργίας της φύσης όπως κανονίστηκε κατά τη δημιουργία, ενώ άμεσα έργα είναι αυτά που λαμβάνουν χώρα πέραν της κανονικής λειτουργίας της φύσης. Υπάρχει ένα κενό εδώ καθώς ο ορισμός αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο υπερφυσικής αιτιότητας μέσω άμεσης ε-πέμβασης του Θεού στη φυσική κανονικότητα. Παραταύτα, ο τελικός ορισμός φαίνεται ότι καλύπτει την ανάγκη παραμονής εντός ενός αποδεκτού θεολογικού πλαισίου στο θέμα των θαυμάτων.

⁶³⁵ Λ,37:82-83.

⁶³⁶ Λ,14:202.

⁶³⁷ Λ,37:75.

Εδώ ο Χομπς ελίσσεται σε κινούμενη άμμο καθώς ο αρχικός ορισμός, ενώ ικανοποιεί την επιστήμη, αφήνει δυσαρεστημένη τη θεολογία. Εφόσον η Αγία Γραφή ισχυρίζεται ότι ο Θεός δια χειρός Μωϋσή τέλεσε θαύματα, αυτά δεν μπορεί να νοηθούν ως αληθή σε σχέση με κάποιον ή κάποιους εκ των παρόντων αλλά απολύτως. Από την άλλη πλευρά, ο τελικός ορισμός ικανοποιεί τη θεολογία αλλά φαίνεται να μην καλύπτει τον μηχανικισμό. Ο Χομπς μάλλον έχει συνείδηση της δυσκολίας και επιχειρεί να την υπερβεί με το παράδειγμα του ουράνιου τόξου. Αυτό παρουσιάζεται ως θαύμα, κατά την πρώτη του όμως εμφάνιση στη γη καθώς «σήμερα [...] επειδή τα ουράνια τόξα παρατηρούνται συχνά, δεν είναι θαύματα για όσους γνωρίζουν τα φυσικά τους αίτια, ούτε για όσους δεν τα γνωρίζουν»⁶³⁸. Η συχνότητα του φαινομένου το έχει αποκαταστήσει ως φυσικό φαινόμενο στους μη γνωρίζοντες ενώ το γεγονός ότι «Ο χρόνος και η εργασία παράγουν καθημερινά νέα γνώση»⁶³⁹ έχει ήδη φροντίσει να εξηγήσει τα φυσικά αίτια του φαινομένου. Η απόπειρα μάλλον μένει ημιτελής καθώς το παράδειγμα δεν μπορεί να ικανοποιήσει το κριτήριο (δ), εφόσον το πρώτο ουράνιο τόξο δεν προοριζόταν για να γνωστοποιήσει στους εκλεκτούς την αποστολή ενός εξαιρετικού λειτουργού του Θεού για τη σωτηρία τους, άρα τυπικά δεν αποτελεί θαύμα. Μπορούν εκ προκειμένου να σωθούν τα φαινόμενα; Ας παραθέσουμε το εξής απόσπασμα: «η βάση κάθε αληθούς συλλογισμού είναι η σταθερή σημασία των λέξεων, η οποία στη διδασκαλία που ακολουθεί δεν εξαρτάται [...] από τη θέληση του συγγραφέα, ούτε [...] από την κοινή χρήση, αλλά από το νόημα που φέρουν οι λέξεις στη Γραφή, είναι απαραίτητο [...] να καθορίσω το νόημα όσων λέξεων της Βίβλου μπορούν, εξαιτίας της ασάφειάς τους, να καταστήσουν δυσνόητα ή αμφισβητήσιμα τα συμπεράσματα, που θα στηρίξω σε αυτές»⁶⁴⁰. Σε όλο το II Μέρος του *Λεβιάθαν* ο Χομπς θα χρησιμοποιήσει τους ορισμούς κομβικών βιβλικών όρων, αποκαθαρμένους από την όποια αμφισημία τους, προκειμένου να στηρίξει τους συμπερασμούς του. Με βάση την παραπάνω δήλωση του Χομπς, μπορούμε να προχωρήσουμε σε μια ερμηνεία των πρώτων παραγράφων του 37^{ου} Κεφαλαίου, όπου καταγράφεται ο αρχικός ορισμός του θαύματος και παρέχεται υποστηρικτικό υλικό, διακρίνοντας τη *ψυχολογική* ανάλυση των προϋποθέσεων υπό τις οποίες κάποιο άτομο αποκαλεί ένα συμβάν θαύμα και τον ορισμό του θαύματος που εδράζεται επί της εν λόγω αναλύσεως (σημειωτέον ότι ο Χομπς δεν προβαίνει στη διάκριση αυτή). Προπαρασκευάζει τον αρχικό ορισμό εισάγοντας λέξεις που τις θεωρεί ως συνώνυμες του όρου θαύμα: *ως θαύματα νοούνται τα θαυμαστά (admirable) έργα του Θεού· και, συνεπώς, αποκαλούνται επίσης και αξιοθαύμαστα (wonders)*⁶⁴¹. Και συνεχίζει: *για να κατανοήσουμε επομένως τι είναι θαύμα, θα πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε ποια έργα θαυμάζονται από τους ανθρώπους και καλούνται αξιοθαύμαστα*. Ο αρχικός ορισμός, λοιπόν, θα στηριχθεί επί μιας ψυχολογικής ανάλυσης. Η κατανόηση του ορισμού (αρχικού) του θαύματος υποχρεωτικώς θα πρέπει να προ-εννοήσει

⁶³⁸ Λ,37:76.

⁶³⁹ Λ,30:395.

⁶⁴⁰ Λ,34:33.

⁶⁴¹ Η ελληνική μετάφραση της 1^{ης} παραγράφου του 37^{ου} κεφαλαίου πάσχει κατά το ότι έχει πλήρως παραλείψει την πρόταση που ακολουθεί μετά την άνω τελεία, μάλλον λόγω της δυσκολίας να βρεθούν δύο όροι που να αποδίδουν ικανοποιητικά τις λέξεις *admirable* και *wonders* στην ελληνική. Εδώ το *wonder* πρέπει να γίνει κατανοητό ως πρόκληση κατάπληξης και δέους. Αποδίδω, χωρίς να είμαι απολύτως ικανοποιημένος, το *wonders* με το «αξιοθαύμαστα» για να γίνει κατανοητή η ανάλυση που θα ακολουθήσει. Το πρωτότυπο δίδει: «By *miracles* are signified the admirable works of God· and therefore, they are also called *wonders*» (πλάγια γραφή του Χομπς) (LL, p. 293).

τον λόγο για τον οποίο τα άτομα (άνευ περαιτέρω διακρίσεως) *αποκαλούν* ένα συμβάν αξιοθαύμαστο ή προκλητικό δέους ή θαύμα. Ο ορισμός που ακολουθεί αμέσως λέει ότι θαύμα, δηλαδή αξιοθαύμαστο γεγονός ή γεγονός προκλητικό δέους, είναι ένα συμβάν που δεν έχει συμβεί ποτέ ή εξαιρετικά σπάνια, συνδυαστικώς με το ότι αδυνατούμε (πάλι άνευ διακρίσεως) να *φανταστούμε* ότι πραγματοποιήθηκε με φυσικά μέσα. Ο αρχικός ορισμός συνίσταται στην κατηγοριοποίηση συμβάντων ως θαυμάτων με βάση την ψυχική προδιάθεση αδιευκρίνιστου αριθμού μαρτύρων του γεγονότος, καθώς ο Χομπς δεν αναφέρεται καθόλου στο ποσοστό των ατόμων που είναι αυτόπτες μάρτυρες ενός συμβάντος που εκτιμά ότι απαιτείται για να ταξινομηθεί ως θαύμα. Οι δύο πρώτες παράγραφοι του 37^{ου} κεφαλαίου, όπου προσφέρεται ο αρχικός ορισμός του θαύματος είναι, θα έλεγα με ειρωνική διάθεση, *αξιοθαύμαστα ασαφείς* κατά το ότι η τάξη συμβάντων που κατηγορείται ως θαύματα σύμφωνα με τον αρχικό ορισμό είναι συνεκτατή με την τάξη συμβάντων των οποίων αδιασάφητος αριθμός αυτοπτών μαρτύρων εκτιμά ότι μπορούν να θεωρηθούν ως τέτοια. Άρα, ο αρχικός ορισμός δεν προορίζεται να ερμηνεύσει το *νόημα που φέρει η λέξη θαύμα στη Γραφή* αλλά παρέχεται ως ένα προσχέδιο ορισμού το όρου εντός των ιερών κειμένων, στην ανάλυση που αμέσως θα ακολουθήσει.

Αυτή η τακτική επιτρέπει στον Χομπς να εισαγάγει τον ψυχολογικό παράγοντα στη συζήτηση περί των θαυμάτων, ώστε σε δεύτερο χρόνο να αντιπαραθέσει την τάξη συμβάντων που ανακριβώς *αποκαλούνται* θαύματα με την τάξη συμβάντων που η αληθής ερμηνεία του όρου στην Βίβλο μας δίδει το δικαίωμα να τα αποκαλέσουμε θαύματα μετά λόγου γνώσεως. Δηλαδή, ο Χομπς έχει επιτύχει να διαχωρίσει το σύνολο των υποψηφίων συμβάντων που ενέχουν το δυναμικό να αποκληθούν θαύματα σε δύο κατηγορίες: α) αυτή των συμβάντων που κάποιοι, αδιάφορο πόσοι, αποκαλούν θαύμα επειδή τα δύο κύρια κριτήρια του αρχικού ορισμού, ήτοι ο θαυμασμός (admiration) και το δέος (wonder), «εξαρτώνται από τη γνώση και την εμπειρία των ανθρώπων» και β) αυτή που υπακούει στην αληθή βιβλική ερμηνεία του όρου «θαύμα», ερμηνεία που δίδεται από τον ηγέτη της Εκκλησίας δηλαδή τον Κυρίαρχο. Έτσι, προκύπτει, από τη μια πλευρά, ότι όσο αυξάνεται η γνώση της αιτιακής αλυσίδας του φυσικού όντος, άρα και η γνώση και η εμπειρία (=διάχυση του Διαφωτιστικού εκ-παιδευτικού προγράμματος), τόσο θα μειώνονται τα γεγονότα που θα εμπίπτουν στην κατηγορία του θαύματος, ενώ, από την άλλη, το προνόμιο του Κυρίαρχου να αποφασίζει τι είναι και τι όχι θαύμα, εφόσον κατέχει ήδη το προνόμιο της ερμηνείας της Βίβλου, άρα και των λέξεων της, μειώνει μέχρι εξαφανίσεως την πιθανότητα εμφανίσεως θαυμάτων, τουλάχιστον αυτών που θα μπορούσαν, κατά την εκτίμηση του, να κλονίσουν τους σκοπούς συγκροτήσεως και λειτουργίας της πολιτείας. Επιπλέον, η συσχέτιση των θαυμάτων με τη γνώση και εμπειρία ρητώς δίνει τη δυνατότητα στον Κυρίαρχο να επικαλείται την άποψη επαϊόντων σε ζητήματα που αφορούν τη γνώση φυσικών διαδικασιών *ενάντια* στους πολλούς που στερούνται εξειδικευμένων γνώσεων και που θα ήταν διατεθειμένοι να αποκαλέσουν κάπως αβασάνιστα ένα γεγονός ως θαύμα, διαιρώντας τοιουτοτρόπως τον γενικό πληθυσμό των αυτοργών σε πρώτης και δεύτερης κατηγορίας αξιοπιστίας μάρτυρες της καθημερινής εμπειρίας του φυσικού και θεσμικού γίνεσθαι, με τις γνωστές από καιρό συνέπειες τέτοιου τύπου κοινωνικών διαχωρισμών εις βάρος των humiliores του κοινωνικού δεσμού.

Προς αυτή την κατεύθυνση, δηλαδή της παροχής διευκολύνσεων στον Κυρίαρχο για να αποφασίσει ποια συμβάντα μπορούν να θεωρηθούν ως θαύματα, κινείται ο τελικός ορισμός του θαύματος. Εκεί ο Χομπς εισάγει ως κρίσιμο το κριτήριο για την κατηγορήση γεγονότος ως θαύματος αυτό της γνωστοποίησης τους εκλεκτούς και μόνο στους εκλεκτούς την αποστολή ειδικού αγγελιοφόρου για τη σωτηρία τους. Και αυτό το επιπλέον κριτήριο (δ), που δεν αναφέρεται στον αρχικό ορισμό, φαίνεται να είναι και το αποφασιστικό για την τελεσίδικη απόφαση ότι ένα συμβάν συνιστά θαύμα. Τι επιδιώκει να επιτύχει ο Χομπς με αυτή την ομολογουμένως πολύπλοκη ρητορική; Έχω την άποψη ότι η ταλάντευση του κειμένου προκαλείται από προβλήματα που ταλαιπωρούν τη Μεταρρύθμιση από τη γένεσή της. Ειδικότερα, είναι γνωστό ότι συνιστά δογματική θέση της Μεταρρύθμισης ότι η εποχή των θαυμάτων τερματίστηκε με τον θάνατο των Αποστόλων. Αρχικά ήταν απολύτως απαραίτητα για τη φύτευση των σπόρων της πίστης στη νέα θρησκεία, διότι επικεντρώσαν την προσοχή στην επίγεια σωτηριολογική και λυτρωτική αποστολή του Μεσσία. Τα θαύματα ήταν το μητρικό γάλα το οποίο, ενώ είναι απαραίτητο για τη θρέψη του νεογέννητου, καθίσταται περιττό, ενδεχομένως και επιβλαβές εάν λαμβάνεται ως η μόνη τροφή, κατά και πέραν της ενηλικίωσης του ατόμου. Τη χρονική στιγμή της συγγραφής και κυκλοφορίας του *Λεβιάθαν* η άποψη του τερματισμού της εποχής των θαυμάτων ήταν κοινός μεταρρυθμιστικός τόπος, ευρέως διαδεδομένος στον γενικό πληθυσμό της αγγλικής επικράτειας. Παραταύτα, ο όρος «θαύμα» και τα παράγωγα, συνθετικά και συνώνυμα του δεν επέπεσαν σε γλωσσική αχρηστία, ούτε σβήστηκαν από τη συλλογική μνήμη των προτεσταντών γενικά και των άγγλων προτεσταντών ειδικότερα. Βεβαίως, τα θαύματα που επικαλούνταν η Καθολική Εκκλησία γίνονταν στόχος σάτιρας, ειρωνείας και γελοιοποίησης, αρχής γενομένης από τον Καλβίνο: «κατασκευάζουν θαύματα (ενν. η Καθολική Εκκλησία) [...] τα οποία είναι τόσο γελοία, μαρτυρούν τόση κουφότητα, ή είναι ψευδή και μάταια»⁶⁴². Ήδη από τον καιρό του Ερίκου του 8^{ου} και την κατάσχεση των μοναστηριακών γαιών ο αγγλικός προτεσταντισμός δείχνει ιδιαίτερη σπουδή στην ανάδειξη των ψευδο-θαυμάτων των Καθολικών, ώστε, τον καιρό του ελισαβετιανού αγγλικανικού συμβιβασμού, το τέλος του καιρού των θαυμάτων να συνιστά μέρος της κρατικής ιδεολογίας. Το τεράστιο πλεονέκτημα αυτής της αντιμετώπισης των θαυμάτων της Καθολικής Εκκλησίας ήταν ότι δια της ολικής γελοιοποίησης των θαυμάτων ως είδος συμβάντος, οι μεταρρυθμιστές και απαλλάσσονταν από ένα ιδιαιτέρως επιβλαβές για τη δογματική τους κατήχηση εμπόδιο αλλά και απέφευγαν μια εις βάθος έρευνα εκάστου συμβάντος που αποκαλείτο θαύμα από τους θεολογικούς τους αντιπάλους, όπου, προφανώς, δεν ήταν πάντοτε απολύτως βέβαιο ότι θα μπορούσαν να αποδείξουν ότι το συμβάν ήταν έργο ανθρώπων και όχι Θεού, με συνέπεια την ενδυνάμωση της καθολικής και εξασθένηση της προτεσταντικής υπόθεσης. Όμως, εδώ παρουσιάζεται ένα πρόβλημα, που σύντομα έγινε αντιληπτό από τους υπέρμαχους της Μεταρρύθμισης. Η emphaticκή διακήρυξη του *οριστικού και αμετάκλητου* τέλους της εποχής των θαυμάτων μείωνε δραστικά την ισχύ του Θεού και η θεϊκή ισχύς ήταν, επίσης, εκ των θεμελιωδών δογματικών θέσεων της Μεταρρύθμισης, όπως επίσης κατέχει εξέχουσα θέση και στη χομπσιανή βιβλική ερμηνευτική. Η θεότητα της Μεταρρύθμισης ήταν πανίσχυρη, παντογνώστρια και δυναμικά εμπλεκόμενη στην πραγμάτωση κάθε αιτιατού. Είχε την ικανότητα να εργασθεί είτε εντός είτε εκτός των πλαισίων που η ίδια έθεσε κατά τη στιγμή της Δημιουργίας. Αυτό το σχήμα

⁶⁴² Ιωάννου Καλβίνου, *Θεσμοί της Χριστιανικής Θρησκείας*, Τομ. Ι, Πρόλογος, Έκδοσις της Γενικής Συνόδου της Ελληνικής Ευαγγελικής Εκκλησίας, Αθήναι, 1983, σελ. 24.

σημαίνει ότι τα θαύματα δεν είναι αυθόρμητες ενέργειες του Θεού, που προκύπτουν αιφνιδιαστικά κατά την ενεργητική εμπλοκή του στα ανθρώπινα, αλλά προ-σχεδιασμένα γεγονότα που η άπειρη σοφία Του είχε προ-εννοήσει από την Αρχή του Χρόνου για την κατά προνοιακή οικονομία υποστήριξη του γενικότερου σωτηριολογικού σχεδιασμού. Ένα πρόβλημα, όμως, που ενείχε αυτή η προσέγγιση ήταν η αυξανόμενη δυσκολία διάκρισης μεταξύ των πραγματικών θαυμάτων και των φαινομενικών θαυμάτων, μεταξύ *miranda* και *miracula*. Στο σημείο αυτό συμπλέκονται θρησκευτική δοξασία και φυσική επιστήμη, καθώς η εξήγηση αναγκαστικώς θα ενεργοποιήσει είτε τον αριστοτελικό σχολαστικισμό είτε τη μηχανοκρατία, είτε την *via antiqua* είτε την *via moderna*.

Η πηγή του προβλήματος ήταν βέβαια η συνεχής αύξηση της γνώσης των εσώτερων λειτουργιών των φυσικών διαδικασιών, που αργά αλλά σταθερά, πίεζε το όριο μεταξύ αξιοθαύμαστου και θαύματος, αφαιρώντας ζωτικό χώρο από το κυρίως ειπείν θαύμα. Η κατάρρευση του ορίου ήταν ιδιαιτέρως επιθυμητή για τους μεταρρυθμιστές μάλιστα, καθώς επιβοηθούσε σημαντικά στη συμφιλίωση της θέσης περί τέλους της εποχής των θαυμάτων, της θέσης περί της θεϊκής παντοδυναμίας και της θέσης περί της σωτηρίας εξ επιλογής (η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί ως μερικό θαύμα, καθώς γίνεται κατόπιν απολύτως αυθαιρέτου επιλογής του Θεού, εντός του γενικότερου θαύματος της Δημιουργίας). Στο σημείο αυτό οι μεταρρυθμιστές μπορούν να επικαλεστούν τον Αυγουστίνο, ο οποίος λέει τα εξής: «πως ό,τι γίνεται από την θέλησιν του Θεού, εφ'όσον η θέλησις ενός τούτου δημιουργού είναι η φύσις πάσης δημιουργίας, δύναται να αντίκειται προς την φύσιν;» και «όπως λοιπόν δεν υπήρξεν αδύνατον εις τον Θεόν να δημιουργήσει την φύσιν, κατά το δοκούν Αυτώ, ούτω δεν Του ήτο αδύνατον να μεταβάλη τα υπ'Αυτού δημιουργηθείσας φύσεις κατ'ἀρέσκειαν»⁶⁴³. Εκ των αποσπασμάτων αυτών αντλήθηκε το συμπέρασμα ότι αυτή καθαυτή η Δημιουργία είναι το μέγιστο των θαυμάτων ενώ τα υπόλοιπα συνιστούν τρόπο τινά ελάσσονα θαύματα. Επιπροσθέτως, δόθηκε ιδιαίτερη προσοχή στο ενδοψυχικό θαύμα που είναι η συνεχής παρουσία του Αγίου Πνεύματος στη ψυχή των εκλεκτών, μειώνοντας την επιρροή των υλικών θαυμάτων που αφορούσαν στην πιθανή παραβίαση της συνήθους λειτουργίας της φύσης⁶⁴⁴. Όπως βλέπουμε ο Χομπς έπρεπε να κινηθεί με τη μέγιστη δυνατή προσοχή ανάμεσα στη Σκύλλα μιας αποτελεσματικής υπονόμησης των θαυμάτων, που ενείχε τον κίνδυνο απώλειας ενός αποδειγμένα δραστικού τρόπου κοινωνικού ελέγχου, και τη Χάρυβδη της επιβεβαίωσης της καρποφορίας της υπερφυσικής αιτιότητας που και πλησίαζε επικίνδυνα σε αυτή που αιώνες διέδιδε ο Καθολικισμός και διάβρωνε την επιστημονίζουσα βάση επί της οποίας είχε στηρίξει στο Ι Μέρος του *Λεβιάθαν* το πολιτικό του πρόγραμμα.

6.9 Αμφισβήτηση του αποκαλυψιακού περιεχομένου των Γραφών

Στο 33^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, με τίτλο *Περί του Αριθμού, της Αρχαιότητας, του Σκοπού, της Αυθεντίας και των Ερμηνευτών των Βιβλίων της Αγίας Γραφής*, ο Χομπς υποβάλλει σε κριτική ανάλυση το περιεχόμενο και την πηγή της Αγίας Γραφής. Ήδη στα κεφάλαια αφιε-

⁶⁴³ Αυγουστίνου, *Η Πολιτεία του Θεού*, Βιβλίο 21, κεφ. 8, μετφρ. Α. Δαλεζίου, χ.εκδ., χ.χ. (διατηρώ την απόδοση του μεταφραστή).

⁶⁴⁴ Alexandra Walsham, *Miracles in Post-Reformation England*, p. 273-286 σποράδην, στο *Studies in Church History*, Vol. 41, 2005, pp. 273-306.

ρωμένα στην ανάλυση του προφητικού λόγου και των θαυμάτων, έχουν αναπτυχθεί επιχειρήματα που αμφισβητούν τόσο την ύπαρξη γνήσιων επικοινωνιακών διαύλων μεταξύ ανθρώπων και Θεού όσο και την αυθεντική ύπαρξη συμβάντων έξωθεν και άνωθεν των αιτιακών αλυσώσεων του φυσικού γίνεσθαι. Στο υπό εξέταση κεφάλαιο, όπως θα δούμε, αμφισβητούνται και οι δύο Διαθήκες, μέσω μιας γλωσσολογικής, λογικής και ιστορικής ανάλυσης των επιμέρους κειμένων τους, τα οποία, προκειμένου να υποβληθούν σε αυτή την ανάλυση, υποβιβάζονται στο status ενός συνήθους γραπτού κειμένου που έχει κληροδοτηθεί από την Αρχαιότητα, επιλογή που ήδη δείχνει, πριν καν την εκκίνηση της υποστηρικτικής επιχειρηματολογίας, τις προϋποθέσεις και την κατάληξη του εγχειρήματος.

Τι εννοεί ο Χομπς όταν εκφέρει τις λέξεις «Αγία Γραφή»; Η απάντηση είναι ότι εννοούμε «τα βιβλία [...] τα οποία πρέπει να αποτελούν τον κανόνα, δηλ. τους κανονισμούς της χριστιανικής ζωής».⁶⁴⁵ Άρα, η έρευνα αφορά κανονιστικό θέμα, πράγμα που σημαίνει ότι το θέμα έχει ήδη τακτοποιηθεί εκ των διαλαμβανομένων στα κεφάλαια 1-31 του I και II τμήματος του έργου, όπου ο Κυρίαρχος έχει δείχθει επί τη βάση του φυσικού λόγου ότι συνιστά την κανονιστική *fons et origo* της Πολιτείας. Έπεται ότι το περιεχόμενο του κεφαλαίου υποχρεωτικά θα αποτελεί εκ των υστέρων *ειδική συνηγορία* επί προειλημένου συμπεράσματος. «Και επειδή όλοι οι κανόνες της ζωής, όσους οι άνθρωποι συνειδητά δεσμεύονται να τηρούν είναι νόμοι, το πρόβλημα της Αγίας Γραφής είναι το πρόβλημα του τι είναι νόμος, τόσο φυσικός όσο και πολιτικός, μέσα στη Χριστιανοσύνη ολόκληρη»⁶⁴⁶. Με μια πρόταση ο Χομπς ακυρώνει την κανονιστικότητα του εθιμικού δικαίου, (άρα επιτρέπεται η συνένχιση των περιφράξεων, καταπατώντας τα *εθιμικά* δικαιώματα των γαιοκατόχων, από την έχουσα ήδη προνομιακή πρόσβαση στην νομική ρύθμιση αστική τάξη) και καταργεί το προφητικά αποκεκαλυμμένο δίκαιο του Δεκαλόγου και της επί του Όρους Ομιλίας [καθώς ο νόμος διακρίνεται αποκλειστικά σε *φυσικό και πολιτικό* (natural and civil)]. Κατά δε τη συνήθη πρακτική του που συνίσταται σε ένα βήμα εμπρός, ενάμισυ βήμα πίσω, κάθε επιχείρημα εναντίον του θεολογικού αντιπάλου ακολουθείται από άμεση ή έμμεση υπαναχώρηση δια της αρνήσεως άντλησης του συμπεράσματος στο οποίο οδηγούν οι προκείμενες. Στην αμέσως επόμενη φράση, λοιπόν, ο Χομπς φροντίζει να αποκαταστήσει το πλήγμα στο κύρος της Βίβλου λέγοντας ότι «μολονότι δεν καθορίζεται στην Αγία Γραφή τι νόμους πρέπει να θεσπίσει κάθε Χριστιανός βασιλέας στη χώρα του, όμως προσδιορίζεται τι νόμους δεν πρέπει να θεσπίσει»⁶⁴⁷. Ωστε το ιερό κείμενο υπέχει κανονιστικό ρόλο, έστω και αρνητικά, πάντως επηρεάζει απολύτως την κανονιστική ρύθμιση κατά το ήμισυ αυτής, ήτοι ορίζει τι δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο ρύθμισης από τον Κυρίαρχο. Η επόμενη πρόταση, όμως, ισχυρίζεται ότι «Αφού λοιπόν ήδη αποδείξαμε ότι οι κυρίαρχοι είναι οι *μόνοι* νομοθέτες στις χώρες τους, *μόνον εκείνα τα βιβλία είναι έγκυρα* (canonical), δηλαδή νόμος (law) για κάθε έθνος, *τα οποία καθιερώνονται ως τέτοια από την κυρίαρχη εξουσία*»⁶⁴⁸. Η Αγία Γραφή προσδιορίζει τι νόμους δεν μπορεί να θεσμίσει ο Κυρίαρχος στην επικράτειά του αλλά την εγκυρότητα της Αγίας Γραφής την προσδιορίζει ο Κυρίαρχος, ο οποίος φυσικά μέσω του προνομίου αυτού απελευθερώνεται από τον περιορισμό της νομοθετικής πρωτοβουλίας ως προς τους νόμους που δεν πρέπει να θεσπίσει. Ο προτεστάντης Χομπς εδώ θέ-

⁶⁴⁵ Λ,33:19.

⁶⁴⁶ Ό.π.

⁶⁴⁷ Ό.π. – πλάγια δικά μου.

⁶⁴⁸ Ό.π. – πλάγια δικά μου.

τει εαυτόν ενάντια στην, ίσως, χαρακτηριστικότερη δογματική θέση της Μεταρρύθμισης, αυτή της *sola scriptura*, δηλαδή της θέσης ότι η Βίβλος είναι αυτό-επικυρούμενο κείμενο και ο Νόμος ορίζεται εκ του περιεχομένου της και όχι εκ της ερμηνείας του. Επί του προκειμένου ο Λούθηρος γράφει, στα Σμαλκανδικά Άρθρα: «Δεν είναι ικανοποιητικό να διαρρυθμίζεις άρθρα πίστεως εκ των έργων ή των λόγων των ιερών Πατέρων· ειδάλλως θα πρέπει να εισαγάγεις ως άρθρο πίστεως τη δίαίτά τους, την ένδυσή τους, την οικία τους κ.λ.π, όπως γινόταν και με τα λείψανα των αγίων. Εμείς έχουμε, εν τούτοις, άλλον κανόνα, ήτοι: Ο Λόγος του Θεού θα διαπιστώσει τα άρθρα της πίστεως και κανείς άλλος, ούτε ακόμη και ένας άγγελος»⁶⁴⁹. Και ο Καλβίνος επί του ιδίου θέματος: «Αφού δεν έχουμε ευνοηθεί με καθημερινές ουράνιες αποκαλύψεις και αφού μόνο στις Γραφές ο Κύριος ευαρεστήθηκε να διαφυλάξει την αλήθεια Του σε μια διηνεκή ενθύμиси, αυτές αποκτούν για τους πιστούς πλήρη πίστη και αυθεντία»· «σε τι εμπαιγμούς είναι εκτεθειμένη η πίστη μας εκ μέρους των ασεβών [...] αν πιστευθεί ότι οι Γραφές κατέχουν ένα αβέβαιο κύρος που εξαρτάται από την καλή διάθεσι των ανθρώπων»· «Θα πρέπει λοιπόν να θεωρήσουμε σαν αναμφισβήτητη αλήθεια ότι εκείνοι που έχουν διδαχθεί εσωτερικά από το Πνεύμα, απαιτούν μια τέλεια προσαρμογή στις Γραφές, ότι οι Γραφές *φέρουν εντός τους τη βεβαίωσί τους*»⁶⁵⁰.

Στην επόμενη πρόταση οι προτεραιότητες ανατρέπονται εκ νέου: «Είναι αληθεια ότι ο Θεός είναι ο κυρίαρχος των κυριάρχων· και γι' αυτό, όταν απευθύνεται σε οποιονδήποτε υπήκοό του, θα πρέπει αυτός να τον υπακούει παρά την αντίθετη εντολή κάποιου ισχυρού επί της γης. Όμως, το ζήτημα δεν είναι η υπακοή στον Θεό, αλλά το *πότε και το τι είπε ο Θεός*, πράγμα το οποίο όσοι υπήκοι *δεν διαθέτουν υπερφυσική αποκάλυψη δεν μπορούν να γνωρίζουν* παρά μόνο μέσω εκείνου του φυσικού Λόγου, που τους οδηγεί να υπακούουν στις αρχές των πολιτικών κοινοτήτων τους, δηλ. στους νόμιμους κυριάρχους τους για την εξασφάλιση της ειρήνης και της δικαιοσύνης»⁶⁵¹. Έτσι, ενάντια σε στοιχειώδεις αρχές της Μεταρρύθμισης, ο Χομπς βεβαιώνει ότι: Αγία Γραφή = Κανονισμός της Χριστιανικής ζωής = Φυσικός και Πολιτικός Νόμος = Προνόμιο του Κυρίαρχου. Με απάλειψη των ενδιαμέσων έχουμε: Αγία Γραφή = ο Λόγος του Κυρίαρχου. Μέχρι τώρα, κάθε πρόταση που γράφει ο Χομπς αντικρούεται από την επόμενη και ο αναγνώστης έχει ήδη βρεθεί σε σύγχυση και δεν μπορεί να κατανοήσει ευκρινώς ποια ακριβώς είναι η θέση του συγγραφέα ως προς το ζήτημα που έχει θέσει ως υπό εξέταση στο συγκεκριμένο κεφάλαιο. Κάθε παραχώρηση προτεραιότητας στο βιβλικό κείμενο αναιρείται αυτοστιγμεί, για να επαναβεβαιωθεί στην επόμενη πρόταση, προκειμένου να ματαιωθεί επίσης αμέσως μετά. Επιπλέον, για να γίνει κατανοητό το περιεχόμενο αυτών των δύο πρώτων παραγράφων του 33^{ου} κεφαλαίου, απαιτείται η γνώση μεγάλου αριθμού ορισμών, που ο Χομπς έχει παραθέσει στο 1^ο Μέρος

⁶⁴⁹ Άρθρα της Σμαλκάνδης, II,II:15. Ανάκτηση από: <http://bookofconcord.org/smalcald.php>. «For it will not do to frame articles of faith from the works or words of the holy Fathers; otherwise their kind of fare, of garments, of house, etc., would have to become an article of faith, as was done with relics. [We have, however, another rule, namely] The rule is: *The Word of God shall establish articles of faith, and no one else, not even an angel*»

⁶⁵⁰ Ιωάννου Καλβίνου, *Θεσμοί της Χριστιανικής Θρησκείας*, I,7, μετφρ. Α. Κουλούρη, Έκδοσις της Γενικής Συνόδου της Ευαγγελικής Εκκλησίας, Αθήναι, 1983, σελ. 93-97, (διατηρείται η πρωτότυπη γραφή).

⁶⁵¹ Λ,33:19.

του έργου, αυξάνοντας δραματικά τις αναγνωστικές απαιτήσεις.⁶⁵² Είναι μάλλον βέβαιο ότι μεγάλος αριθμός αναγνωστών απλώς θα αποδεχθεί το συμπέρασμα για λόγους αδυναμίας ή απροθυμίας διατρέξεως της μακράς και νοητικής επίπονης διεργασίας που απαιτούν οι συνεχείς παλινδρομήσεις του χομπσιανού κειμένου.

Έπεται ότι το ερώτημα που θέτει ο Χομπς ως αυτό το οποίο προορίζεται να απαντηθεί στο εν λόγω κεφάλαιο, μάλλον παραπλανητικώς και ψευδωνύμως αναφέρεται ως *το πρόβλημα της Αγίας Γραφής* (the question of the Scripture). Από τη στιγμή που ο Χομπς εκθέτει στον *Λεβιάθαν* τα δικαιώματα της κυριαρχίας και τις υποχρεώσεις των υπηκόων και επιμένει στην θέση του, στο 33^ο κεφάλαιο θα πρέπει να δείξει πειστικά πως αυτά τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις εξάγονται εκ της Αγίας Γραφής, επιπλέον της λογικής παραγωγής του εκ του φυσικού Λόγου της ανθρωπότητας. Και εφόσον ο Χομπς προτάσσει το δικαίωμα του Κυρίαρχου να ορίζει το περιεχόμενο των ιερών κειμένων και αρνείται το αντίστροφο, ως καταστροφικό της ειρήνης και της ασφάλειας της πολιτείας, το πραγματικό *πρόβλημα* είναι πως η Βίβλος θα ερμηνευτεί ώστε να αποδείξει ότι ο Πολιτικός Κυρίαρχος της πολιτικής κοινότητας είναι ο τελικός αυθεντικός κριτής του περιεχομένου της.

Ακριβώς για αυτό, δηλαδή επειδή το ερώτημα που απαντάται στο 33^ο κεφάλαιο δεν είναι αυτό που ρητώς θέτει ο Χομπς, αναφέρει σχεδόν αμέσως ότι *το ζήτημα δεν είναι η υπακοή στον Θεό*, που υποτίθεται ότι είναι προ-δεδομένη, αλλά *το πότε και τι είπε ο Θεός*, πράγμα που άμεσα μπορεί να το γνωρίζει κάποιος μόνο κατόπιν *προσωπικής υπερφυσικής αποκάλυψης*, η οποία, μας πληροφορεί⁶⁵³, ακόμη και εάν αληθώς πραγματοποιηθεί, αδυνατεί να διαχυθεί στον γενικό πληθυσμό χωρίς να επικυρωθεί εκ νέου από τον Θεό, με μια νέα μετα-αποκάλυψη σε δεύτερο άτομο η οποία να πιστοποιεί σε αυτό την εγκυρότητα της πρώτης, κατόπιν σε τρίτο κ.ο.κ. Εξαίρεση εδώ είναι ο Κυρίαρχος, ο οποίος σε αυτό το σημείο είναι κριτής της ίδιας αυτού υπόθεσης ως προς την εγκυρότητα υπερφυσικής επικοινωνίας με το υπερβατικό. Άρα το πρόβλημα είναι αυτό και μόνο αυτό: *ποιος άρχει* στην χριστιανική πολιτεία; Εντοπίσαμε χωρία των Λουθήρου και Καλβίνου που υποδεικνύουν ότι η θέση του Χομπς, ως προς την άρνηση της Βίβλου ως αυτό-ερμηνευομένου κειμένου είναι άκρως ετερόδοξη, τουλάχιστον. Επιπλέον, η απόρριψη από το περιεχόμενο του νόμου του υπερφυσικού ή/και προφητικού Λόγου του Θεού, ο Χομπς παραβλέπει την κατά Ιησού μεγίστη εντολή: «καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν, νομικὸς, πειράζων αὐτόν καὶ λέγων· 36 Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; 37 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη αὐτῷ· Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· 38 αὕτη ἐστὶ πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή»⁶⁵⁴. Εδώ ο Χομπς πιστεύω ότι ορθῶς σιωπά ως προς το χωρίο του Ματθαίου, λαμβανομένης υπόψη της θέσης του περί του ακατάληπτου της ουσίας της Πρώτης Αιτίας. Πράγματι, ο φυσικός λόγος μπορεί να οδηγήσει τα άτομα στην αναγνώριση μιας ανεξερεύνητης και πανίσχυρης οντότητας, ενδεχομένως να μπορεί να τα υποδείξει να την λατρεύουν αλλά δεν μπορεί να τα διατάξει να την *αγαπούν*. Όμως ότι κερδίζει σε συνέπεια, αναφορικά με το ακατανόητο της

⁶⁵² Ο αναγνώστης πρέπει να ανατρέξει στους ορισμούς του: νόμου, φυσικού νόμου, θετικού δικαίου, κυρίαρχου, προνομίων της κυριαρχίας, αποκάλυψη και οι περιορισμοί της.

⁶⁵³ Στο αμέσως προηγούμενο κεφάλαιο: Λ,32:12.

⁶⁵⁴ Ματθ., 22:35-38.

πρώτης αιτίας, χάνει σε πειστικότητα σε σχέση με τις ρητές δηλώσεις του για το status της Βίβλου ως λόγου του Θεού, καθώς στο σημείο αυτό ο Χομπς υποτάσσει το κείμενο που έχει παραγάγει ο προφητικός λόγος, την Αγία Γραφή, στο κείμενο που έχει παραγάγει ο φυσικός λόγος, το φυσικό και θετικό δίκαιο, με αποτέλεσμα το θεϊκό δίκαιο σιωπηρώς να απορροφάται από το θετικό δίκαιο. Προκύπτει ότι τόσο το Δίκαιο όσο και Αγία Γραφή βρίσκονται *έργω και λόγω υποτελή* στην ανεξέλεγκτη δόξα του Κυρίαρχου (ή των συμβούλων του). Είναι ο Λόγος και όχι η Αποκάλυψη που οφείλει να ρυθμίζει το Πολιτικό Στοιχείο.

6.10 Ενδείξεις παραποίησης. Ο Μωϋσής και η Πεντάτευχος

Μέχρι και τα μέσα του 17^{ου} αιώνα ήταν κυρίαρχη η αντίληψη ότι τα πέντε πρώτα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης είχαν γραφεί από τον Μωϋσή. Ο Χομπς επιλέγει αυτό ακριβώς τον χριστιανικό κοινό τόπο ως το αδύνατο σημείο της γραμμής Μαζινό του αντιπάλου για την επιθετική του ενέργεια. Αρχίζει λέγοντας ότι «Δεν έχει αποδειχθεί από καμιά επαρκή μαρτυρία άλλης ιστορίας, που συνιστά τη *μόνη* απόδειξη ενός γεγονότος, ποιοι ήσαν οι αρχικοί συγγραφείς των διαφόρων βιβλίων της Αγίας Γραφής· ούτε μπορεί να αποδειχθεί με επιχειρήματα του φυσικού Λόγου. Διότι ο Λόγος χρησιμεύει στο να επαληθεύει όχι το γεγονός αλλά τη συνέπειά του. Ο μίτος, συνεπώς, που πρέπει να μας οδηγήσει στο ζήτημα αυτό, πρέπει να προσφέρεται από τα *ίδια τα βιβλία*· και ο μίτος αυτός, μολονότι δεν μας οδηγεί στον συγγραφέα κάθε βιβλίου, είναι παρ' όλα αυτά χρήσιμος, καθώς μας γνωρίζει την *εποχή* στην οποία γράφτηκαν τα βιβλία αυτά»⁶⁵⁵. Η παράγραφος, επιφανειακά αποδεκτή ή έστω συζητήσιμη, υποκρύπτει μια εκρηκτική μεθοδολογική καινοτομία. Ο Χομπς ρητώς *απορρίπτει* τόσο το αλάθητο της εκκλησιαστικής ερμηνευτικής, και όχι μόνο του καθολικισμού, όσο και την έσω μαρτυρία του Αγίου Πνεύματος, ως τριτεγγυητές της αλήθειας της αποκάλυψης των δύο Διαθηκών. Μάλιστα, εμμέσως απορρίπτει και την *ιστορική-ορθολογική* μέθοδο των ριζοσπαστικότερων προτεσταντικών σεκτών, προκρίνοντας την *ιστορικό-κριτική* μέθοδο ανάλυσης της Βίβλου. Αυτό στην εποχή του είναι πρωτοφανές καθώς ο Χομπς, προτείνοντας να υποβληθεί το ιερό κείμενο του χριστιανισμού στον τρόπο ανάλυσης οποιουδήποτε άλλου κειμένου που έχει κληροδοτηθεί από την Αρχαιότητα, σιωπηρώς αρνείται το προφητικό-αποκαλυπτικό περιεχόμενο του. Εκ μόνης της μεθοδολογικής επιλογής και ανεξαρτήτως των πορισμάτων της έρευνας, ο Χομπς έχει αποποιηθεί τον υπερφυσικό χαρακτήρα της Αγίας Γραφής.

Ο τρόπος ανάλυσης του κειμένου που έχει επιλεγεί μπορεί, στην καλύτερη περίπτωση, να υποδείξει *πιθανότητες*, ενώ η αποκάλυψη θάλλει *εντός της απόλυτης βεβαιότητας* (ή *πεποίθησης*). Η παραμικρή αμφισβήτηση της αξιοπιστίας της είναι δυνάμει θανατηφόρο πλήγμα στην εγκυρότητά της που ερείδεται στην πεποίθηση (belief). Από τι όμως εξαρτάται η πίστη; Ας αρχίσουμε από τι *δεν* εξαρτάται: δεν εξαρτάται από την έγχυση ή εμφύσηση Πνεύματος εντός του ανθρώπου από τον Θεό «διότι η κυριολεκτική χρήση της λέξης “εγχύθηκε”, όταν αναφερόμαστε στη χάρη του Θεού, είναι *κατάχρηση* της λέξης, εφόσον η χάρη αυτή είναι αρετή και όχι κάτι σωματικό, που μπορεί να μεταφέρεται από δω και από κει και

⁶⁵⁵ Λ,33:20-21-πλάγια δικά μου.

να χύνεται στους ανθρώπους όπως σε βαρέλια»⁶⁵⁶. Αποκλειομένης της υπερφυσικής παρέμβασης του Αγίου Πνεύματος, ποιο είναι το θεμέλιο της πίστης των χριστιανών; «Η πίστη των χριστιανών από την εποχή του Σωτήρα μας είχε πάντοτε ως βάση πρώτα τη *φήμη* (reputation) των ιερέων τους και μετά την *εξουσία* όσων επέβαλαν να γίνει αποδεκτή η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη ως κανών πίστης»⁶⁵⁷. Διαπιστώνεται ότι το βάθρο της πίστης είναι η φήμη και η εξουσία, έννοιες και πραγματικότητες ανθρώπινες-πολύ ανθρώπινες. Ουσιαστικά, το θεμέλιο της πίστης είναι ο *φυσικός λόγος*. Οι άνθρωποι πιστεύουν επειδή «στις χριστιανικές πολιτικές κοινότητες οι άνθρωποι *διδάσκονται* τη χριστιανική πίστη από τη νηπιακή τους ηλικία, ενώ σε άλλα μέρη *διδάσκονται άλλα*»⁶⁵⁸. Δηλαδή η διαδικασία ένταξης στον χριστιανικό πολιτισμό είναι απολύτως φυσική και εδράζεται στο επίσης απολύτως φυσικό δεδομένο της γέννησης, ενηλικίωσης και ανάγκης κοινωνικοποίησης (=διδασκαλίας) των μελών του ανθρώπινου είδους. Εδώ, εάν θέλουμε να μιλήσουμε αυστηρά, η παραδοχή του Χομπς ότι ο άνθρωπος δεν δημιουργείται ενήλικος με προδιαγεγραμμένα πάθη και λογική, αλλά οικοδομείται σταδιακά μέσω διεπαφών με άλλα μέλη του είδους, επιφέρει βαρύτατο πλήγμα τόσο στον μεθοδολογικό ατομικισμό όσο και στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Χομπς, ιδιαιτέρως καθιστώντας το αφήγημα της Φυσικής Κατάστασης προβληματικό καθώς του στερεί την επιστημική του βάση. «Είναι λοιπόν φανερό ότι οι Χριστιανοί *δεν γνωρίζουν, αλλά πιστεύουν μόνο* ότι η Γραφή είναι ο λόγος του Θεού. Επίσης φανερό είναι ότι το *μέσον*, το οποίο τους κάνει να πιστεύουν, ο Θεός ευαρεστείται να το παρέχει συνήθως στους ανθρώπους από τον *δρόμο της φύσης*, δηλ. των δασκάλων τους»⁶⁵⁹. Το συμπέρασμα που οφείλει να εξαχθεί από τον Χομπς και *δεν εξάγεται* αλλά αφήνεται να αιωρείται είναι προφανές: η βάση της πίστης είναι: φήμη, εξουσία, διδασκαλία, άρα έπεται λογικώς ότι όποιος έχει προνομιούχο πρόσβαση σε αυτά μπορεί να παραγάγει *νέα πίστη* στα νήπια επί των οποίων ασκεί κηδεμονία ή επηρεάζει⁶⁶⁰.

Μετά την επιλογή της μεθόδου ανάλυσης του κειμένου της Πεντατεύχου, ακολουθεί η κριτική εξέταση. Ο Χομπς αρχίζει ως εξής: «Και για την Πεντάτευχο, κατά πρώτο λόγο, το γεγονός ότι *αποκαλείται* τα πέντα βιβλία του Μωϋσέως *δεν αποτελεί επαρκές επιχείρημα, ότι τα έγραψε ο Μωϋσής*»⁶⁶¹. Εάν γίνει αποδεκτό το επιχείρημα ότι η γλωσσική απόδοση ενός γραπτού σε συγκεκριμένο άτομο δεν συνιστά απόδειξη ότι το άτομο αυτό έχει εκπονήσει το κείμενο, σε συνδυασμό με την άποψη ότι δεν έχει αποδειχθεί από *επαρκή άλλη μαρτυρία* η πατρότητα των βιβλίων της Αγίας Γραφής, έχει αποδομηθεί το σύνολο των βιβλίων και των δύο Διαθηκών και έχουμε περίπου τελειώσει με την Αποκάλυψη. Βεβαίως, ο Χομπς δεν εξάγει το παραπάνω συμπέρασμα και προχωρά στην εξέταση συγκεκριμένων χωρίων της Παλαιάς Διαθήκης. «Διαβάζουμε στο τελευταίο κεφάλαιο του *Δευτερονομίου*,

⁶⁵⁶ Λ,34:46-πλάγια δικά μου.

⁶⁵⁷ Λ,43:220-πλάγια δικά μου. Η ελληνική μετάφραση αποδίδει το «reputation» με το «κύρος». Εκτιμώ ότι αρμόζει καλύτερα το «φήμη» και τροποποιώ ελαφρώς την μετάφραση. Η λέξη «reputation» απαντάται πολλές φορές στον *Λεβιάθαν*. Δικαιολογώ, ομολογουμένως κάπως δογματικά, την επιλογή δια της φράσης «Reputation of power, is Power» που η ελληνική μετάφραση αποδίδει ως «Η φήμη της ισχύος είναι ισχύς» (Λ,10:158).

⁶⁵⁸ Λ,43:222-πλάγια δικά μου.

⁶⁵⁹ Λ,43:221-πλάγια δικά μου.

⁶⁶⁰ Strauss Leo, *Hobbes's Critique of Religion and Related Writings*, ed. & translated by G. Bartlett & S. Minkov, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2011 p. 72-76.

⁶⁶¹ Λ,33:21.

εδάφιο έκτο, σχετικά με τον τάφο του Μωϋσέως, ότι “καὶ οὐκ εἶδεν οὐδείς τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης” [...] Είναι λοιπόν προφανές ότι τούτα τα λόγια γράφτηκαν μετά τον ενταφιασμό του. Πράγματι, θα ήταν παράδοξη μια ερμηνεία που θα υποστήριζε ότι ο Μωϋσής μίλησε για τον ίδιο του τον τάφο προφητικά [...] Θα μπορούσε ίσως να υποστηριχθεί ότι όχι όλη η Πεντάτευχος, αλλά μόνο το τελευταίο κεφάλαιο είχε γραφεί από κάποιον άλλο, ενώ το υπόλοιπο είχε γραφεί από τον Μωϋσή»⁶⁶². Αυτή ακριβώς ήταν η ιουδαϊκή παράδοση⁶⁶³, οποία είχε αποδεχθεί αυτή την άποψη ως τη μεγίστη των παραχωρήσεων που μπορούσε να ομολογηθεί χωρίς την πρόκληση ζημίας στο κύρος της ιουδαϊκής αποκάλυψης.

Ο Χομπς τότε στρέφεται σε άλλα χωρία της Πεντατεύχου για να τεκμηριώσει την άποψή του ότι ο Μωϋσής δεν είναι ο συγγραφέας της. «Ας εξετάσουμε για τον λόγο αυτό το εδάφιο που βρίσκουμε στο βιβλίο της *Γενέσεως* (ΙΒ΄,6): “καὶ διώδευσεν Ἀβραμ τὴν γῆν εἰς τὸ μῆκος αὐτῆς ἕως τοῦ τόπου Συχέμ, ἐπὶ τὴν δρυὶν τὴν ὑψηλὴν· οἱ δὲ Χαναναῖοι τότε κατῴκουν τὴν γῆν”, και που πρέπει να είναι λόγια κάποιου, που έγραψε όταν οι Χαναναίοι δεν κατοικούσαν στη γη, άρα όχι του Μωϋσέως, ο οποίος πέθανε προτού πατήσσει το πόδι του σ’αυτήν. Το ίδιο και στους *Αριθμούς* (ΚΑ΄, 14) ο συγγραφέας αναφέρεται σε άλλο ένα αρχαιότερο ακόμη βιβλίο με τον τίτλο “Το βιβλίο των Πολέμων του Κυρίου”⁶⁶⁴, όπου είχαν καταγραφεί οι πράξεις του Μωϋσέως στην Ερυθρά Θάλασσα και στο χείμαρρο των Αρνών. Είναι λοιπόν προφανές ότι τα πέντε βιβλία του Μωϋσέως είχαν γραφεί μετά την εποχή του, μολοντί δεν φαίνεται καθαρά πόσο αργότερα είχαν γραφεί»⁶⁶⁵. Όπως βλέπουμε ο Χομπς αντιστρέφει τις μέχρι τούδε παραδοχές, αποδεχόμενος μόνο μικρό τμήμα της Πεντατεύχου να έχει γραφεί από τον Μωϋσή, τα κεφάλαια ΙΑ έως ΚΖ του *Δευτερονομίου*, και το υπόλοιπο να μην ανήκει σε αυτόν. Με παρόμοια επιχειρηματολογία, δηλαδή που στηρίζεται σε πρόδηλους αναχρονισμούς των κειμένων, ο Χομπς προχωρεί και δηλώνει ότι πολλά βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης έχουν γραφεί σε μεταγενέστερο χρόνο (*Ιησούς του Ναυή, Κριταί, Σαμουήλ, Βασιλειών, Παραλειπομένων, Έσδρας, Νεεμίας, Παροιμίες*)⁶⁶⁶. Το αποτέλεσμα αυτής της κριτικής της Παλαιάς Διαθήκης είναι ότι «αποδεικνύεται επαρκώς ότι η όλη γραφή της Παλαιάς Διαθήκης ολοκληρώθηκε, στη σημερινή της μορφή, μετά την επιστροφή των Εβραίων από την αιχμαλωσία τους στη Βαβυλώνα και πριν από την εποχή του Πτολεμαίου του Φιλάδελφου, ο οποίος παράγγειλε να μεταφραστεί στα ελληνικά από τους Εβδομήκοντα»⁶⁶⁷. Προσοχή: όχι η Πεντάτευχος, όλη η Παλαιά Διαθήκη, είναι μεταγενέστερο συμπλήρωμα της μετα-αιχμαλωσιακής εποχής. Βάσει ποιās μαρτυρίας; Εδώ ο Χομπς παραθέτει ως απόδειξη ένα εκ των απόκρυφων κειμένων του ιουδαϊκού Κανόνα, τον Β΄ Έσδρα, ΙΔ:21-22 κ.έ. Το συγκεκριμένο βιβλίο έχει γραφεί στα τέλη του 1^{ου} μ.Χ αιώνα από μάλλον Ιουδαίο συγγραφέα που όμως παραμένει άγνωστος. Οι Εβραίοι δεν το θεωρούν ως ανήκον στην Παλαιά Διαθήκη και δεν υπάρχει καμία έκδοση του στα εβραϊκά. Ο συγγραφέας ενδεχομένως να επιχειρεί να παρηγορήσει τους Ιουδαίους μετά την καταστροφή του Ναού

⁶⁶² Ό.π.:21.

⁶⁶³ Malcolm Noel, Hobbes, *Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea*, p. 405 στο *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-N.Y., 2002.

⁶⁶⁴ «διὰ τοῦτο λέγεται ἐν βιβλίῳ πόλεμος τοῦ Κυρίου» (Αριθμοί, 21:14).

⁶⁶⁵ Λ,33:21-πλάγια δικά μου.

⁶⁶⁶ Η επιχειρηματολογία και τα υποστηρικτικά χωρία στα Λ,33:22-25.

⁶⁶⁷ Λ,33:26, πλάγια δικά μου.

από τον Τίτο το 70 μ.Χ τονίζοντας τις αναγεννητικές και παλινορθωτικές δυνάμεις του Γιαχβέ. Επί του αρχικού κειμένου επήλθαν προσθέσεις από χριστιανούς συγγραφείς τον 2^ο και 3^ο αιώνες μ.Χ με αποτέλεσμα να οριστικοποιηθεί ένα περίεργο υβρίδιο που μεν αναφέρει τον Ιησού Χριστό (μία φορά) αλλά που θεωρείται από τους χριστιανούς ως απόκρυφο της Παλαιάς Διαθήκης⁶⁶⁸. Επ' αυτής της επισφαλέστατης βάσης ο Χομπς τεκμηριώνει την άποψή του για τον χρόνο συγγραφής της Παλαιάς Διαθήκης. «Και εάν θεωρηθούν αξιόπιστα στο σημείο αυτό τα *Απόκρυφα*, τα οποία μας συνιστά η Εκκλησία όχι ως κανονικά, πάντως ως χρήσιμα βιβλία για την κατήχησή μας, τότε η Γραφή συντάχθηκε στην σημερινή της μορφή από τον Έσδρα»⁶⁶⁹. Ποια η άποψη του Ιησού για τον συγγραφέα της Πεντατεύχου; Ιδού μερικά αποσπάσματα από την Καινή Διαθήκη:

-«Μωϋσῆς γὰρ εἶπε· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου» (Ματθ., 7:10).

-«εἶπε δὲ αὐτῶ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται» (Λουκ.,16:31).

-«ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη» (Ιωαν.,1:17).

-«τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας ὅτι Ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λαλοῦντος ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν Θεόν· 12 συνεκίνησάν τε τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς, καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον, 13 ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται ῥήματα βλάσφημα λαλῶν κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου· 14 ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. 15 καὶ ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν ἅπαντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὥσεί πρόσωπον ἀγγέλου» (Πράξεις, 6:11-15).

Εκ των αποσπασμάτων δεν προκύπτει να υπάρχει αμφιβολία για το ότι ο Μωϋσής συνέγραψε την Πεντάτευχο. Δηλαδή, τόσο ο ορθόδοξος ιουδαϊσμός, ο καθολικός και προτεσταντικός χριστιανισμός θεωρούν ως συγγραφέα της Πεντατεύχου τον Μωϋσή. Σύμμαχος του Χομπς στην άρνηση αυτού του δεδομένου είναι μόνον ένα απόκρυφο κείμενο της Παλαιάς Διαθήκης και μάλιστα υποθετικώς (εάν θεωρηθούν αξιόπιστα τα *Απόκρυφα*). Η πραγματολογική και λογική βάση του ισχυρισμού του Χομπς είναι ισχνότατη, ιδιαιτέρως στη γενίκευση ότι το σύνολο της Παλαιάς Διαθήκης έχει γραφεί σε μεταγενέστερη από την παραδεδομένη εποχή και δύσκολα συμβιβάζεται με την ανεπιφύλακτη αποδοχή του ιστορικού χριστιανισμού, μάλλον τοποθετεί τον θεμέλιο λίθο της υπονόμευσής του. Πράγματι, το βήμα της αμφισβήτησης της πατρότητας της Πεντατεύχου είναι μικρό αλλά απολύτως κρισιμο: το μωσαϊκό κείμενο είναι το πρώτο κείμενο όπου υποστηρίζεται η πραγματικότητα της αποκάλυψης. Εάν δειχθεί ότι αυτό δεν ισχύει, εάν ο αρχικός σύνδεσμος Θεού-ανθρώπου καταλυθεί, εάν ο Μωϋσής δεν είναι ο άμεσος λήπτης του θελήματος του Θεού, το συνολικό ιουδαίο-χριστιανικό οικοδόμημα τίθεται υπό αίρεση και φυλλορροεί. «Εάν αφαιρεθεί από τη Γένεση η πεποίθηση ότι ο Μωϋσής είναι ο συγγραφέας, επί της οποίας και μόνο στηρίζεται η περίεργη πεποίθηση ότι είναι ο λόγος του Θεού, και τίποτε δεν απομένει από τη Γένεση εκτός από ένα ανώνυμο βιβλίο ιστοριών, μύθων ή κατασκευασμένων ανοησιών ή κατάφω-

⁶⁶⁸ Malcolm, 2002:299-400.

⁶⁶⁹ Λ,33:26-πλάγια δικά μου.

ρου ψεύδους»⁶⁷⁰. Δρυός πεσούσης πας ανηρ ξηλεύεται ή η πτώση της Πεντατεύχου, δηλαδή η πτώση της αρκτικής υπερφυσικής επαφής πεπερασμένου-υπερβατικού δεν μπορεί παρά να οδηγήσει την έρευνα, τηρουμένων των μεθοδολογικών προϋποθέσεων του πρώτου πλήγματος, στην αποσυσκευασία των βιβλίων της Παλαιάς και κατόπιν των Ευαγγελίων και των Επιστολών της Καινής Διαθήκης. Ο Χομπς, βεβαίως, είναι προσεκτικός και αφήνει περιθώριο υποχώρησης σε περίπτωση επίθεσης του θεολογικού αντιπάλου καθώς επιτρέπει μέρος της Πεντατεύχου να έχει γραφεί από τον Μωϋσή, άρα διατηρώντας plausible deniability ότι αρνείται τον ιερό χαρακτήρα της Παλαιάς Διαθήκης, σε περίπτωση που τα πράγματα έπαιρναν ιεροεξεταστική κατεύθυνση.

Ως προς την Καινή Διαθήκη, ο Χομπς γράφει: «Οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης έζησαν όλοι σε διάστημα μικρότερο μιας γενιάς από την ανάληψη του Χριστού και είχαν όλοι δει το Σωτήρα μας ή υπήρξαν μαθητές του, εκτός από τον Απόστολο Παύλο και τον Άγια Λουκά. Συνεπώς, οτιδήποτε είχε γραφεί από αυτούς ανήκει στην εποχή των αποστόλων»⁶⁷¹. Αμέσως μετά, όμως, διανοίγεται έδαφος για την αμφισβήτηση και της Κ.Δ καθώς «δεν είναι όμως και τόσο παλιά η εποχή, κατά την οποία έγιναν αποδεκτά και αναγνωρίστηκαν από την Εκκλησία ως γνήσια τα βιβλία της Καινής Διαθήκης»⁶⁷². Δηλαδή, ο Χομπς προτίθεται, κατ'αρχήν, να αναγνωρίσει τα πρόσωπα που φέρονται ότι έχουν γράψει τα βιβλία της Καινής Διαθήκης ως αυτόπτες μάρτυρες της παρουσίας και διδασκαλίας του Ιησού. Καλώς, τι γίνεται όμως με τα κείμενα που αυτά τα πρόσωπα φέρονται ότι έγραψαν; «Όπως τα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης προέρχονται από εποχή όχι παλαιότερη εκείνης του Έσδρα [...] έτσι και αυτά της Καινής Διαθήκης, των οποίων δεν υπήρχαν πολλά αντίγραφα και ούτε μπορούσαν εύκολα να είναι όλα συγκεντρωμένα στα χέρια ενός προσώπου, δεν μπορεί να προέρχονται από εποχή παλαιότερη εκείνης, κατά την οποία οι επικεφαλής της Εκκλησίας τα συνέλεξαν, τα ενέκριναν και τα σύστησαν σε εμάς ως γραπτά των αποστόλων και μαθητών, με τα ονόματα των οποίων είναι γνωστά»⁶⁷³. Δηλαδή, τα γραπτά μνημεία των μαρτύρων της διδαχής του Ιησού, όπως και αυτά του Μωϋσή, δεν έχουν επιβιώσει ως αυτόγραφα αλλά ως αντίγραφα και μάλιστα αντίγραφα από εποχή νεώτερη της εποχής του Ιησού. Επίσης, η συλλογή των αντιγράφων αυτών απαιτούσε τη συνέργεια πολλών ατόμων καθώς φαίνεται να ήταν εγκατασπαρμένα στις διάφορες χριστιανικές κοινότητες που ζούσαν σε καθεστώς ημι-παρνομίας εντός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Θρυλείται ότι ο πρώτος που συνέλεξε, αριθμήσε και ταξινόμησε τα βιβλία της Καινής Διαθήκης ήταν ο Κλήμης, ο πρώτος μετά τον Πέτρο επίσκοπος της Ρώμης, «όμως αυτό είναι μια υπόθεση την οποία αμφισβητούν πολλοί»⁶⁷⁴. Η πρώτη βεβαιωμένη μαρτυρία που διαθέτουμε για τη συλλογή των βιβλίων που απετέλεσαν την Καινή Διαθήκη προέρχεται από τη Σύνοδο της Λαοδικείας, το 364 μ.Χ, δηλαδή τρεις αιώνες μετά την εποχή του Πέτρου και του άμεσου διαδόχου του Κλήμη⁶⁷⁵. Δυστυχώς, όμως, «τον καιρό [...] εκείνο η φιλοδοξία είχε τόσο συνεπάρει τους μεγάλους θεολόγους της Εκκλησίας, ώστε να μην θεωρούν τους αυτοκράτορες, μολονότι

⁶⁷⁰ Thomas Paine, *The Writings of Thomas Paine*, Vol. IV, p. 87 (The Age of Reason, Second Part, Chapter 1). Ανάκτηση από: http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1083/Paine_0548-04_EBk_v6.0.pdf.

⁶⁷¹ Λ,33:26.

⁶⁷² Ό.π:26.

⁶⁷³ Λ,33:26-27, πλάγια δικά μου.

⁶⁷⁴ Ό.π:27.

⁶⁷⁵ Ό.π:27.

ήσαν Χριστιανοί, ως ποιμένες του λαού αλλά ως ποιμνιο· και όσους αυτοκράτορες δεν ήσαν Χριστιανοί, ως λύκους. Και προσπαθούσαν να εκλαμβάνεται η διδασκαλία τους όχι ως συμβουλή [...] αλλά ως νόμοι, σαν να ήσαν απόλυτοι κυβερνήτες· και *μηχανεύτηκαν απάτες για να κάνουν τον λαό περισσότερο υπάκουο* στο χριστιανικό δόγμα παρά περισσότερο ευσεβή»⁶⁷⁶. Όστε, διαπιστώνει ο Χομπς, ο κατ'έξοχήν φιλόσοφος της ισχύος, τύποις μόνο ασκούσαν την εξουσία ακόμη και οι *χριστιανοί αυτοκράτορες*, αυτή ουσιαστικά ανήκε στους *μεγάλους θεολόγους* της χριστιανικής θρησκείας, οι οποίοι την υπεράσπιζαν μηχανευόμενοι απάτες προκειμένου να καταστήσουν τον λαό υπάκουο όργανο τους. Τίνι τρόπω; «Με την κατάχρηση»⁶⁷⁷ της Γραφής»⁶⁷⁸ απαντά ο Χομπς. Και «η μεγαλύτερη και κύρια κατάχρηση της Γραφής, από την οποία απορρέουν όλες σχεδόν οι υπόλοιπες ή την υποβοηθούν, είναι η διαστροφή της, για να αποδειχθεί ότι η βασιλεία του Θεού [...] είναι η παρούσα Εκκλησία»⁶⁷⁹ ενώ «το βασίλειο του Θεού ιδρύθηκε για πρώτη φορά από τον Μωϋσή και περιελάμβανε μόνο τους Εβραίους, οι οποίοι και επονομάστηκαν για τον λόγον αυτό ο περιούσιος λαός του, *έπαψαν* όμως να είναι αργότερα, κατά την εκλογή του Σαούλ, όταν αρνήθηκαν να κυβερνώνται από τον Θεό και απαίτησαν βασιλέα κατά το πρότυπο των εθνών [...]. Μετά την εποχή εκείνη δεν υπήρξε άλλο βασίλειο του Θεού στον κόσμο»⁶⁸⁰. Το Βασίλειο του Θεού θα εγκατασταθεί εκ νέου όταν εκπληρωθεί η υπόσχεση του Θεού, η οποία έγινε γνωστή «μέσω των προφητών του»⁶⁸¹, «να στείλει στον κόσμο τον Υιό του, για να [...] λυτρώσει όλους από τις αμαρτίες τους με τον θάνατό του και για να τους προετοιμάσει με τη διδασκαλία του να τον δεχθούν κατά τη δεύτερη έλευσή του. Εφόσον λοιπόν η δεύτερη έλευσή του δεν έχει ακόμη συντελεστεί, δεν έχει έλθει ακόμη ούτε η βασιλεία του Θεού, και τώρα με συνθήκη δεν βρισκόμαστε παρά μόνο κάτω από την εξουσία των πολιτικών κυριάρχων μας»⁶⁸². Έχοντας, επομένως, την αποκλειστική ερμηνεία μιας συλλογής κειμένων, που θεωρούνταν από όλους ως θεόπνευστα, ο επικεφαλής της Εκκλησίας κατόρθωσε να επιβάλλει κανόνες, αρχικά απλώς προαιρετικούς, ως υποχρεωτικούς στους Αυτοκράτορες της μετά τον Κωνσταντίνο εποχής. Το δε γενικό επίπεδο καλλιέργειας είχε τόσο υποβαθμιστεί, μετά την πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, που, ενάντια στο συμφέρον τους, οι Αυτοκράτορες «για να αποφύγουν μεγαλύτερα κακά, στα οποία μπορούσε να οδηγηθεί ο τυφλωμένος λαός, υποχρεώθηκαν να τους αφήσουν (ενν. τους Πάπες) να λειτουργούν ως νόμοι»⁶⁸³.

Και μετά από αυτή την έμμεσα γενικευμένη ενστάλαξη αμφιβολίας για την αυθεντικότητα των κειμένων που κυκλοφορούν ως η Αγία Γραφή, ο Χομπς θεωρεί ότι μπορεί να εξαγάγει το εξής συμπέρασμα: «Ωστόσο είμαι πεπεισμένος ότι δεν παραχάραξαν τις Γραφές, αν και αντίτυπα των βιβλίων της Καινής Διαθήκης είχε στην κατοχή του μόνο ο κλήρος, διότι, εάν είχαν τέτοια πρόθεση, θα τις είχαν ασφαλώς καταστήσει περισσότερο ευνοϊκές για την εξουσία τους επί των Χριστιανών ηγεμόνων και επί της πολιτικής εξουσίας από ό,τι είναι τώ-

⁶⁷⁶ Ό.π.:27, πλάγια δικά μου.

⁶⁷⁷ Η «κατάχρηση» δεν συνιστά περίπτωση «παραποίησης» και αντιστρόφως; (και οι δύο λέξεις έχουν επιλεγεί από τον Χομπς).

⁶⁷⁸ Λ,44:239.

⁶⁷⁹ Ό.π.:239.

⁶⁸⁰ Ό.π.:239,

⁶⁸¹ Ό.π.:239.

⁶⁸² Λ,44:239-240-πλάγια δικά μου.

⁶⁸³ Λ,44:242.

ρα»⁶⁸⁴. Είναι πεπεισμένος ότι ο κλήρος δεν παραχάραξε τις Γραφές, μολονότι ήταν αποκλειστική ιδιοκτησία του. Τότε γιατί το αναφέρει; Εάν ήταν αληθώς πεπεισμένος δεν θα ανακινούσε το ζήτημα και μάλιστα μετά από αρκετές σελίδες όπου έχει φροντίσει να υπονομεύσει την Μωσαϊκή πατρότητα της Πεντατεύχου και έχει μετακινήσει αρκετούς αιώνες προς τα εμπρός την συγγραφή και άλλων βιβλίων της Παλαιάς Διαθήκης Επίσης, άξιο προσοχής, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι και τούτο: Ο Χομπς διακρίνει μεταξύ *οτιδήποτε είχε γραφεί*⁶⁸⁵ και ανήκει στην εποχή των Αποστόλων και των γραπτών κειμένων που *την εποχή του (όπως τις έχουμε σήμερα)* ήταν διαθέσιμα ως φερόμενα να έχουν γραφεί στην εποχή των Αποστόλων⁶⁸⁶. Διακρίνει, δηλαδή, μεταξύ της *ύπαρξης* των φερομένων ως συγγραφέων και των *περιεχομένων* των ευαγγελίων, πράξεων και επιστολών, μεταξύ των *προσώπων* που υποτίθεται ότι έγραψαν τα κείμενα και των *κειμένων* καθ'αυτών, όπως αυτά ευρίσκονται την εποχή κυκλοφορίας του *Λεβιάθαν*. Μάλιστα, όπως φαίνεται και από τη φρασεολογία του σε αυτή τη διάκριση συμπεριλαμβάνει και την Παλαιά Διαθήκη, παρότι η ανάλυση στο σημείο αυτό αφορά την Καινή Διαθήκη. Δηλαδή, ο Χομπς αφήνει να επικρέμεται αμφιβολία για τη διάσωση της ακεραιότητας των κειμένων και των δύο Διαθηκών, όπως αυτά διατίθενται στο ποίμνιο την εποχής του. Επιπροσθέτως, και για να γίνει περαιτέρω αντιληπτή το βάθος και η έκταση της κριτικής που ασκείται σε όλες τις όψεις της αποκάλυψης, πρέπει να αναφερθεί ότι ακόμη και εάν υποθέσουμε ότι ο Χομπς παραδεχθεί την *αυθεντικότητα* των εν λόγω γραπτών μνημείων, επ' ουδενί αυτό δεν σημαίνει ούτε συνυποθέτει ότι οφείλει να παραδεχθεί και τον αποκεκαλυμμένο χαρακτήρα τους, δεδομένης της θέσης του περί αδυναμίας διάχυσης της αποκάλυψης λόγω των ανυπέρβλητων γνωσιολογικών περιορισμών που προσιδιάζουν στη φύση του αποκαλυψιακού γεγονότος⁶⁸⁷. Έτι περαιτέρω, έστω ότι ο Χομπς ομολογεί, εκτός από την *αυθεντικότητα*, και την υπερ-φυσική, ήτοι αποκαλυψιακή, φύση των δύο Διαθηκών. Αρκούν αυτές οι παραδοχές για να αλλοιώσουν τα *πολιτικά* συμπεράσματα του Ι Μέρους του *Λεβιάθαν*; Η απάντηση είναι αρνητική, εφόσον διατηρηθεί η ανθρωπολογία/ψυχολογία του Ι Μέρους, η οποία επιβάλλει, λόγω αδυναμίας *φυσικής* *εναρμόνισης των παθών*, στον βαθμό που «**η φύση διαιρεί [...] τους ανθρώπους** και τους παρωθεί να αλληλοσυγκρούονται και να αλληλοεξοντώνονται», *έναν και μοναδικό τρόπο συγκρότησης κοινής εξουσίας*⁶⁸⁸, τη συγκρότηση κρατικής πολιτικής κοινότητας, όπου ο Πολιτικός Κυρίαρχος θα «εκπροσωπεί το πρόσωπο όλων»⁶⁸⁹ και θα εγγυάται την «απλή επιβίωση, αλλά και όλες τις άλλες ανέσεις της ζωής»^{690,691}.

Σε σχέση με την πεποίθηση του Χομπς ότι ο κλήρος δεν παραποίησε τις Γραφές και πάλι διαπιστώνουμε το διφορούμενο που ενέχει η επιλεχθείσα διατύπωση του συγγραφέα. Γράφει ότι είναι πεπεισμένος ότι δεν παραχαράχθηκαν διότι, εάν είχε συμβεί, οι εκκλησια-

⁶⁸⁴ Λ,33:27.

⁶⁸⁵ «Συνεπώς, οτιδήποτε είχε γραφεί από αυτούς ανήκει στην εποχή των αποστόλων» (Λ,33:26).

⁶⁸⁶ «Δεν έχω, λοιπόν, κανένα λόγο να αμφιβάλλω ότι η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη, *όπως τις έχουμε σήμερα*, είναι οι αληθινές καταγραφές των όσων έπραξαν και είπαν οι προφήτες και οι απόστολοι» (Ο.π.:27).

⁶⁸⁷ Paul Cooke, *Hobbes and Christianity, Reassessing the Bible in Leviathan*, p. 164-165, Rowman & Littlefield Publishing, Inc, Lanham, Boulder, N.Y, London, 1996.

⁶⁸⁸ Λ,17:240.

⁶⁸⁹ Λ,18:243.

⁶⁹⁰ Λ,30:394.

⁶⁹¹ Strauss,2011:76.

στικοί θα τις είχαν *ασφαλώς καταστήσει περισσότερο ευνοϊκές για την εξουσία τους*. Με βάση το 33^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, είναι αυτό το κατάλληλο ερώτημα; Οφείλουμε πράγματι να πιστέψουμε ότι ο κλήρος, διαθέτοντας τα μέσα, το κίνητρο και την ευκαιρία, δεν αλλοίωσε τις Γραφές επειδή, εάν το έπραττε, θα τις είχε καταστήσει ευνοϊκότερες για την εξουσία του; Το γεγονός ότι *δεν παραχάραξε τις Γραφές για αυτόν τον λόγο* οδηγεί ανεπιφύλακτα στο συμπέρασμα ότι η Αγία Γραφή *δεν έχει παραχαράχθει simpliciter*; Δεν θα μπορούσε, επί παραδείγματι, να έχουν παραποιηθεί οι αναφορές περί θαυμάτων του Ιησού και των Αποστόλων, οι οποίες εξαπολύόμενες επί αμαθούς και δεισιδαίμονος πληθυσμού να δημιουργήσουν τη ψυχική ανάγκη της πίστης στους εκπροσώπους αυτών των υπεράνθρωπων οντοτήτων; Αυτή η εξέλιξη δεν ισοδυναμεί με το να καταστήσει τις Γραφές ευνοϊκότερες στην εξουσία των ιερέων; Είναι συμβιβάσιμη η άποψη ότι οι ιερείς *μηχανεύτηκαν απάτες για να κάνουν τον λαό περισσότερο υπάκουο στο χριστιανικό δόγμα*⁶⁹² με τη θέση, στην αμέσως επόμενη πρόταση, ότι οι Γραφές δεν παραχαράχθηκαν επειδή δεν είναι ευνοϊκές για την εξουσία των ιερέων επί των πολιτικών ηγεμόνων; Ο Χομπς δεν διευκρινίζει, ως όφειλε, τι ακριβώς εννοεί με τον όρο «ευνοϊκές» (*favourable*) αλλά αφήνει τη λέξη να αιωρείται σημασιολογικώς, τη στιγμή που το νόημα της πρότασης εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το πώς την αντιλαμβάνεται. Ομοίως δεν συμβιβάζεται η *αρνητική* πρόθεση να καταστήσουν τις Γραφές ευνοϊκές για την εξουσία τους με τη *θετική* πρόθεση να μηχανευτούν απάτες για να καταστήσουν το ποίμνιο περισσότερο υπάκουο στο χριστιανικό δόγμα, δηλαδή στο *δόγμα τους*. Ας εξετάσουμε αυτές τις προτάσεις έχοντας υπόψη την ανάλυση του Χομπς στο I Μέρος του *Λεβιάθαν*. Επαναλαμβάνω το υπό ανάλυση απόσπασμα για να διευκολύνω τον αναγνώστη:

«Τον καιρό [...] εκείνο η **φιλοδοξία** είχε τόσο συνεπάρει τους μεγάλους θεολόγους της Εκκλησίας, ώστε να μην θεωρούν τους αυτοκράτορες, μολονότι ήσαν Χριστιανοί, ως ποιμένες του λαού αλλά ως ποίμνιο· και όσους αυτοκράτορες δεν ήσαν Χριστιανοί, ως λύκους. Και **προσπαθούσαν** να εκλαμβάνεται η διδασκαλία τους όχι ως συμβουλή και πληροφόρηση, εφόσον ήσαν ιεροκήρυκες, αλλά ως νόμοι, σαν να ήσαν απόλυτοι κυβερνήτες· και **μηχανεύτηκαν απάτες** για να κάνουν τον λαό περισσότερο υπάκουο στο χριστιανικό δόγμα παρά περισσότερο ευσεβή. Ωστόσο είμαι **πεπεισμένος** ότι δεν παραχάραξαν τις Γραφές αν και αντίτυπα των βιβλίων της Καινής Διαθήκης είχε στην κατοχή του μόνο ο κλήρος, διότι, εάν είχαν τέτοια πρόθεση, θα τις είχαν *ασφαλώς καταστήσει περισσότερο ευνοϊκές για την εξουσία τους επί των Χριστιανών ηγεμόνων και επί της πολιτικής εξουσίας από ό,τι είναι τώρα*. Δεν έχω, λοιπόν, **κανέναν λόγο** να αμφιβάλλω ότι η Παλαιά και Καινή Διαθήκη, όπως τις έχουμε σήμερα, είναι οι αληθείς καταγραφές των όσων έπραξαν και είπαν οι προφήτες και οι απόστολοι»⁶⁹³.

Ο Χομπς στην παράγραφο αυτή ρητώς αποδίδει στους ιερείς τη βούληση να μηχανευτούν απάτες για την προώθηση της υπακοής του ποιμνίου στο δόγμα τους. Η βούληση (*deliberation*) είναι, όπως εξηγεί ο Χομπς, η «τελική επιθυμία ή αποστροφή, που συνδέεται άμεσα με την εκτέλεση ή την παράλειψη μιας ενέργειας» και «τελειώνει, όταν το αντικείμενο της είτε πραγματοποιείται είτε θεωρείται αδύνατο»⁶⁹⁴. Επίσης, αυτοί οι άνδρες ήσαν φιλόδοξοι

⁶⁹² Λ,33:27.

⁶⁹³ Λ,33:27.

⁶⁹⁴ Λ,6:130.

και όχι απλώς φιλόδοξοι, τους είχε συνεπάρει το πάθος της φιλοδοξίας, ήτοι τους είχε συνεπάρει «η επιθυμία για αξιώματα ή για πρωτεία»⁶⁹⁵, που είναι ο ορισμός της φιλοδοξίας που δίνει ο Χομπς στο 6^ο κεφάλαιο. Για την ικανοποίηση αυτής της φιλοδοξίας, οι άνθρωποι αυτοί δεν δίστασαν να εξαπατήσουν τους πιστούς για να τους πειθαναγκάσουν να υπακούουν στις εντολές τους ως νόμους, φθάνοντας μέχρι της αντιποιήσεως αρχής. Δηλαδή, οι ιερείς διέθεταν παρόντα μέσα «για την απόκτηση κάποιου μελλοντικού προφανούς αγαθού»⁶⁹⁶, που είναι ο χομπσιανός ορισμός της ισχύος. Ο Χομπς διακρίνει δύο είδη ισχύος: τη φυσική και την εργαλειακή. Προφανώς, εδώ έχουμε να κάνουμε με εργαλειακή ισχύ⁶⁹⁷. Ποια είναι η μεγαλύτερη ανθρώπινη ισχύς; «είναι εκείνη που συγκροτείται από την επιμέρους ισχύ πολλών ανθρώπων»⁶⁹⁸. Επιπλέον της εργαλειακής ισχύος που είχαν συσσωρεύσει οι ιερείς, είχαν, εκ της θέσεώς τους ως διδάσκαλοι του ποιμνίου, στο οποίο συμπεριελάμβαναν και τους επικεφαλής της πολιτικής εξουσίας, και τις εξής μορφές ισχύος, όπως προκύπτει από την αναλυόμενη παράγραφο:

-Φήμη, διότι «η φήμη της ισχύος είναι ισχύς, επειδή ελκύει όσους χρειάζονται προστασία»⁶⁹⁹.

-Μεγάλη επιτυχία, διότι «η μεγάλη επιτυχία αποτελεί ισχύ, επειδή δημιουργεί φήμη φρόνησης ή καλής τύχης, πράγμα που κάνει τους ανθρώπους είτε να φοβούνται είτε να βασιζονται σε κάποιον»⁷⁰⁰.

-Ευγλωτία, διότι «η ευγλωτία είναι ισχύς, επειδή εκλαμβάνεται ως σωφροσύνη»⁷⁰¹.

Ερώτημα: αυτοί οι φιλόδοξοι άνθρωποι, που είχαν σταθμίσει και αποφασίσει (deliberate), κατά τον ίδιο τον Χομπς, να εξαπατήσουν το ποίμνιο τους για να αυξήσουν την εξάρτησή του από τις εντολές τους και που είχαν κίνητρο (=εξουσία), ευκαιρία (=οι μόνοι που είχαν αντίτυπα της Καινής Διαθήκης) και μέσα (=αλλοίωση χειρογράφων ή δημιουργία νέων ως μέλη της εγγράμματης ελίτ), για να το κάνουν, αρνούνται τελικώς να το πράξουν; Σύμφωνα με τη χομπσιανή ανθρωπολογία αυτό είναι ψυχο-νοητικώς αδύνατον. Από τη στιγμή που η deliberation οριστικοποιείται το υποκείμενο δρα προς την κατεύθυνση της επιθυμίας εφόσον «αποκαλείται στάθμιση (deliberation), διότι θέτει τέρμα στην ελευθερία που είχαμε να πράττουμε ή να παραλείπουμε σύμφωνα με την όρεξη ή την αποστροφή μας»⁷⁰² και «Στη στάθμιση η τελική επιθυμία ή αποστροφή [...] είναι εκείνη που αποκαλούμε βούληση. Και τούτη είναι η πράξη, κι όχι η ικανότητα του βούλεσθαι». Άρα εκτιμώ ότι μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η *πραγματική* γνώμη του Χομπς, που υποφώσκει κάτω από τις γραμμές του χωρίου είναι ότι είναι *πεπεισμένος* ότι έχει παραποιηθεί το γραπτό κείμενο των Γραφών και επιλέγει να το μεταδώσει μέσω ενός αποσπάσματος το οποίο, εξεταζόμενο με προσοχή, δείχνει ότι έχει κατασκευασθεί για να μεταδίδει διπλό νόημα, αναλόγως του επιπέδου κριτικής ανάλυσης του αναγνώστη.

⁶⁹⁵ Λ,6:126.

⁶⁹⁶ Λ,10:157.

⁶⁹⁷ Τουλάχιστον κυρίως, αν και ενδεχομένως είδη φυσικής ισχύος μπορεί να παίζουν ελάσσονα ρόλο, όπως μια φυσική μορφή ιερέως που αποπνέει ευσέβεια ή σωφροσύνη.

⁶⁹⁸ Λ,10:157.

⁶⁹⁹ Λ,10:158.

⁷⁰⁰ Ό.π.:158.

⁷⁰¹ Ό.π.:158.

⁷⁰² Λ,6:130.

Υποστηρικτικώς προς την παραπάνω εκτίμηση θα πρέπει να γίνει και η εξής παρατήρηση. Ο Χομπς με βάση μερικά λόγια του Μωϋσή, τα οποία δεν θα μπορούσε λογικώς (αλλά όχι υπερ-λογικώς) να έχουν γραφεί από τον ίδιο, αμφισβητεί ότι ο Μωϋσής είναι ο συγγραφέας της Πεντατεύχου. Δεν ήταν ο πρώτος που το είχε παρατηρήσει, η διαπίστωση είχε ήδη γίνει τον 12^ο αιώνα από τον εβραίο λόγιο Abraam Ibn Ezra, είχε επαναληφθεί από τον ισπανό θεολόγο και εβραϊστή Alfonso Ribera de Madrigal (Tostatus), τον 15^ο αιώνα, τον φλαμανδό καθολικό εβραϊστή Andreas Masius, το 1574 και είχε εκτεταμένα σχολιαστεί από τον φλαμανδό λόγιο της Βίβλου Cornelis van den Steen (Cornelius a Lapide), στα σχόλια του επί της Πεντατεύχου, τα οποία είχαν ανατυπωθεί 10 φορές μεταξύ 1617-1661 και που έχαιρε την εκτίμηση καθολικών και προτεσταντών λογίων για την επιμονή του στην κυριολεξία του βιβλικού κειμένου⁷⁰³. Έτσι, είτε από προσωπική κριτική έρευνα, είτε μέσω των παραπάνω ειδικευμένων λογίων, είτε συνδυαστικώς, ο Χομπς γνώριζε για τις αντιφάσεις αυτές και στηριζόμενος σε αυτές έκρινε ότι ο Μωϋσής δεν έγραψε παρά μικρό μέρος της Πεντατεύχου. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι είχε πλήρη γνώση ότι υπάρχουν αντιφάσεις, τουλάχιστον σε κάποια έργα της Αγίας Γραφής και επίσης είχε επαρκέστατη γνώση της ίδιας της Αγίας Γραφής, όπως άλλωστε φαίνεται εκ των χωρίων που παραθέτει και που στο II Μέρος δίδονται σε υπεραφθονία. Έχοντας υπόψη, λοιπόν, την εξαιρετική οικειότητα του Χομπς με το βιβλικό κείμενο και την επιμονή του να αρνείται στον Μωϋσή την πατρότητα της Πεντατεύχου λόγω λογικών προβλημάτων, δεν είναι κατά το μάλλον ή ήττον ανεξήγητη, για έναν στοχαστή του βεληνεκούς του, η παράλειψη του Χομπς να επισημάνει παρόμοιες λογικές αντιφάσεις στα παρακάτω αποσπάσματα;

Εκ του αγίου ευαγγελίου το ανάγνωσμα:

«32 Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανῆ, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· Καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι. 33 καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μεθ' ἑαυτοῦ, καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν 34 καὶ λέγει αὐτοῖς· Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου· **μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε.** 35 καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστι, παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα, 36 καὶ ἔλεγεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι, παρένεγκε τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ τοῦτο· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλ' εἴ τι σύ. 37 **καὶ ἔρχεται καὶ εὗρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας,** καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι; 38 γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. 39 καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών. **40 καὶ ὑποστρέψας εὗρεν αὐτοὺς πάλιν καθεύδοντας·** ἦσαν γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ. 41 καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς· **Καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε!** ἀπέχει ἤλθεν ἡ ὥρα· ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἀμαρτωλῶν· 42 ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικε» (Μαρκ., 14:32-42).

Επίσης:

⁷⁰³ Noel Malcolm, *Leviathan, The Pentateuch, and the origins of Modern Biblical Criticism*, στο *Leviathan after 350 years*, ed. T. Sorell & L. Fousneau, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 243-245.

«5 καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς, περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν. 6 ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· Μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρενὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἡγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. 7 ἀλλ' ὑπάγετε εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. 8 καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου· εἶχε δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ» (Μαρκ., 16:5-8).

Και:

«18 καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 19 πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, 20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Ἀμήν» (Ματθ., 28:18-20)

Σε σχέση με την αντίδραση του Πέτρου να ευαγγελίσει τους ακαθάρτους:

«ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελε γεύσασθαι· παρασκευαζόντων δὲ ἐκείνων ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν ἔκστασις, 11 καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον ἐπ' αὐτόν σκευὸς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην, τέσσαρσιν ἀρχαῖς δεδεμένον καὶ καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, 12 ἐν ᾧ ὑπῆρχε πάντα τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἔρπετα καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. 13 καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· Ἀναστάς, Πέτρε, θύσον καὶ φάγε. 14 ὁ δὲ Πέτρος εἶπε· Μηδαμῶς, Κύριε· ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον. 15 καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· Ἄ ὁ Θεὸς ἐκαθάρισε σὺ μὴ κοίνου [...] καὶ τῇ ἐπαύριον εἰσῆλθον εἰς τὴν Καισάρειαν. ὁ δὲ Κορνήλιος ἦν προσδοκῶν αὐτοὺς συγκαλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους. 25 Ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, συναντήσας αὐτῷ ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν. 26 ὁ δὲ Πέτρος αὐτὸν ἤγειρε λέγων· Ἀνάστηθι· κἀγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι. 27 καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσῆλθε, καὶ εὕρισκε συνεληλυθότας πολλούς, 28 ἔφη τε πρὸς αὐτούς· Ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· καὶ ἐμοὶ ὁ Θεὸς ἔδειξε μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον» (Πράξεις, 10: 10-15 & 24-28).

Στις δύο περιπτώσεις έχουμε την ίδια αν όχι χειρότερη λογική αντίφαση και στην τρίτη δεν βγαίνει νόημα από τη συνεξέταση των χωρίων. Πως ο Μάρκος γνώριζε τι έγινε όταν ο Ιησούς, όπως ο ίδιος παραδέχεται, ήταν μόνος του στον κήπο της Γεσθημανή και οι απόστολοι *εκάθευδαν*; Ομοίως, πως ο Μάρκος γνωρίζει τι έγινε στον τάφο του Ιησού κατά την επίσκεψη των γυναικών από τη στιγμή που αυτές, τρομαγμένες από την εμφάνιση του νεανίσκου, *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*; Και στην τελευταία περίπτωση, πόθεν η αντίρρηση του Πέτρου να επεκτείνει τον ευαγγελισμό και στους εθνικούς, δηλαδή στον Κορνήλιο και τους περί αυτό, εάν η εντολή του Ιησού ήταν *μαθητεύσατε πάντα τα ἔθνη*; Εάν θελήσει κάποιος να αρχίσει

την εκτύλιξη τους νήματος αυτών και άλλων αντιφάσεων της Καινής Διαθήκης, ευκόλως και ευλόγως, τηρουμένων κάποιων προϋποθέσεων του κοινού νου, συμπεραίνει τον *λογοτεχνικό χαρακτήρα της αφήγησης* και αντιλαμβάνεται ότι δεν βρίσκεται ενώπιον ιστορικών αφηγήσεων που καταγράφονται όπως τα θυμούνται τα πρόσωπα που, (υποτίθεται ότι), τις βίωσαν αλλά διαβάζει ή ακούει θεολογική κατήχηση που καλύπτεται όπισθεν κάποιου εκ των υστέρων εισαχθέντος επιχρίσματος ιστορικότητας.

Θα μπορούσε κανείς να αναφέρει το παρακάτω απόσπασμα της ελληνο-ρωμαϊκής γραμματείας που αφορά εξαφάνιση νεκρού σώματος, ανάληψη στους ουρανούς και κενό τάφο για να καταδειχθούν κάποιες από τις πηγές από όπου αντλούν οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης:

«Ἐνταῦθα δὲ θυσίαν ἐπιτελῶν ἀπέστειλε Λίχαν τὸν ὑπηρέτην εἰς Τραχίνα πρὸς τὴν γυναῖκα Δηιάνειραν· τούτῳ δὲ προστεταγμένον ἦν αἰτῆσαι χιτῶνα καὶ ἱμάτιον, οἷς εἰώθει χρῆσθαι πρὸς τὰς θυσίας. ἡ δὲ Δηιάνειρα πυθομένη τοῦ Λίχα τὴν πρὸς Ἰόλην φιλοστοργίαν καὶ βουλομένη πλέον ἑαυτὴν ἀγαπᾶσθαι, τὸν χιτῶνα ἔχρισε τῷ παρὰ τοῦ Κενταύρου δεδομένῳ πρὸς ἀπώλειαν φίλτρῳ. ὁ μὲν οὖν Λίχας ἀγνοῶν περὶ τούτων ἀπῆνεγκε τὴν ἐσθῆτα πρὸς τὴν θυσίαν· ὁ δ' Ἡρακλῆς ἐνδὺς τὸν κεχρισμένον χιτῶνα, καὶ κατ' ὀλίγον τῆς τοῦ σηπτικοῦ φαρμάκου δυνάμεως ἐνεργούσης, περιέπεσε συμφορᾷ τῇ μεγίστῃ. τῆς γὰρ ἀκίδος τὸν ἐκ τῆς ἐχίδνης ἰὸν ἀνειληφύας, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ χιτῶνος διὰ τὴν θερμασίαν τὴν σάρκα τοῦ σώματος λυμαιομένου, περιαλγῆς γενόμενος ὁ Ἡρακλῆς τὸν μὲν διακονήσαντα Λίχαν ἀπέκτεινε, τὸ δὲ στρατόπεδον ἀπολύσας ἐπανῆλθεν εἰς τὴν Τραχίνα. αἰεὶ δὲ μᾶλλον τῇ νόσῳ βαρυνόμενος αὐτὸς μὲν ἀπέστειλεν εἰς Δελφοὺς Λικύμνιον καὶ Ἰόλαον ἐπερωτήσοντας τὸν Ἀπόλλωνα τί χρὴ περὶ τῆς νόσου πράττειν, Δηιάνειρα δὲ τὸ μέγεθος τῆς Ἡρακλέους συμφορᾶς καταπεπληγμένη, καὶ συνειδυῖα ἑαυτῇ τὴν ἁμαρτίαν, ἀγχόνη τὸν βίον κατέστρεψεν. ὁ δὲ θεὸς ἔχρησε κομισθῆναι τὸν Ἡρακλέα μετὰ τῆς πολεμικῆς διασκευῆς εἰς τὴν Οἶτην, κατασκευάσαι δὲ πλησίον αὐτοῦ πυρὰν εὐμεγέθη· περὶ δὲ τῶν λοιπῶν ἔφησε Διὶ μελήσειν. τῶν δὲ περὶ τὸν Ἰόλαον ποιησάντων τὰ προστεταγμένα καὶ ἐκ διαστήματος ἀποθεωρούντων τὸ ἀποβησόμενον, ὁ μὲν Ἡρακλῆς ἀπογνοὺς τὰ καθ' ἑαυτόν, καὶ παρελθὼν εἰς τὴν πυρὰν, παρεκάλει τὸν αἰεὶ προσιόντα ὑφάψαι τὴν πυρὰν. οὐδενὸς δὲ τολμῶντος ὑπακοῦσαι μόνος Φιλοκτήτης ἐπέισθη· λαβὼν δὲ τῆς ὑπουργίας χάριν τὴν τῶν τόξων δωρεὰν ἤψε τὴν πυρὰν. εὐθύς δὲ καὶ κεραυνῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος πεσόντων, ἡ πυρὰ πᾶσα κατεφλέχθη. **μετὰ δὲ ταῦτα οἱ μὲν περὶ τὸν Ἰόλαον ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ὀστολογίαν, καὶ μηδὲν ὅλως ὀστοῦν εὐρόντες, ὑπέλαβον τὸν Ἡρακλέα τοῖς χρησμοῖς ἀκολουθῶς ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μεθεστάσθαι**»⁷⁰⁴.

Διόδωρου Σικελιώτου, *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, Δ, 4:38. Ανάκτηση από:

https://el.wikisource.org/wiki/%CE%99%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%92%CE%B9%CE%B2%CE%BB%CE%B9%CE%BF%CE%B8%CE%AE%CE%BA%CE%B7/%CE%94.

Επίσης, ως προς τις αντιφάσεις ή αποσιωπήσεις των κειμένων της Καινής Διαθήκης, ένα ζήτημα που μάλλον ευχερώς θα μπορούσε να διαπιστωθεί είναι οι διαφορετικές αφηγήσεις των Λουκά και Ματθαίου για τα γεγονότα που ακολούθησαν την γέννηση του Ιησού. Ο *μεν Ματθαίος* θέλει τον Ιωσήφ και την Μαρία να πηγαίνουν τον Ιησού στην Αίγυπτο (Ματθ.,2:13) Ο δε *Λουκάς* αγνοεί τον θανάσιμο κίνδυνο που εκπροσωπεί ο Ηρώδης και έχει τον Ιησού, λίγες ημέρες μετά την γέννηση να πηγαίνει στα Ιεροσόλυμα (Λουκ.,2:21-22).

Ακόμη, ο Χόμπς γράφει ότι «έτσι όπως υφαίνονται οι επινοήσεις των ανθρώπων, έτσι και ξηλώνονται. Ο τρόπος είναι ίδιος αλλά **η τάξη είναι αντεστραμμένη** [...] για αυτό και η ανάλυση [...] γίνεται κατά τον ίδιο τρόπο, αρχίζει όμως με την θηλειά που δέθηκε τελευταία»⁷⁰⁵. Εδώ έχουμε περίπτωση εφαρμογής αντίστροφης μηχανολογίας (reverse engineering). Εάν επιλέξουμε να εφαρμόσουμε την ίδια αρχή στα κείμενα που συγκροτούν την Καινή Διαθήκη σε σχέση με το περιεχόμενο τους θα παρατηρήσουμε ότι, αφήνοντας κατά μέρος την *Αποκάλυψη*, υφίσταται το εξής δυσεξήγητο δεδομένο. Υπάρχει δυσαρμονία περιεχομένου, τουλάχιστον, μεταξύ των κειμένων των Ευαγγελίων και των κειμένων των Επιστολών. Συγκεκριμένα, η βασικές δομές του ιστορικού Ιησού, του Ιησού ως επίγειο πρόσωπο με συγκεκριμένη δράση απουσιάζει από τις επιστολές. Αυτά τα 21 κείμενα δεν αναφέρουν τα θαύματα του Ιησού, τις προφητείες του, το γεγονός της διδασκαλίας του, η αποστολή των μαθητών να διδάξουν πάντα τα έθνη. Ομοίως λείπουν τα βασικά *dramatis personae* των ευαγγελίων: ο Ιωσήφ, η Μαρία, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, ο Ιούδας. Επίσης, λείπει και η τοπολογία των χώρων που ο Ιησούς φέρεται να έζησε και δίδαξε (Ναζαρέτ, Βηθλεέμ κλπ). Εάν σκεφθούμε δε ότι, ανεξαρτήτως του προβλήματος της χρονολόγησης κάθε γραπτού της Καινής Διαθήκης, η έρευνα τείνει να θεωρεί ότι το στρώμα των πηγών των επιστολών είναι παλαιότερο από αυτό των ευαγγελίων, η έλλειψη αυτή είναι τόσο κραυγαλέα όσο και ανεξήγητη και είναι δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι ένα τόσο ογκώδες πρόβλημα διέφυγε της κριτικής εξέτασης του Χόμπς. Οι αναφορές των επιστολών στον Ιησού είναι με μυθικούς όρους. Εκεί ο Ιησούς είναι ένα ισχυρό αιώνιο ουράνιο ον που λατρεύεται διότι θα κρίνει δίκαια τον κόσμο όταν έλθουν τα έσχατα, ένα όν που έχει υπερβεί τον θάνατο και που θα βραβεύσει με αιώνια ζωή τους δίκαιους και με αιώνια καταδίκη τους αμαρτωλούς. Ελάχιστα χωρία των επιστολών δείνουν την εντύπωση ότι αφηγούνται την ζωή ενός προσώπου που έζησε επί 30 και πλέον χρόνια στην γη και η κύρια προσφώνηση που χρησιμοποιούν για τον ον αυτό είναι *Κύριος* (βλ. 1Κορ.1:7, 2Κορ.,4:5, 2Θεσ.,2:8, Κολ.,1:3, Εφ.,3:11, Γαλ.,6:14, Εβρ.,13:20, Ιακωβ.,2:1, Ιουδ.,1:4, Φιλημ.,1:25, Φιλιπ.,2:11, Ρωμ.,5:21). Η έννοια του *Ιησού* προκύπτει από τα ευαγγέλια. Δηλαδή, έχουμε τον παράδοξο ισχυρισμό της Εκκλησίας ότι η πρωτο-χριστιανική κοινότητα γνώριζε την ζωή και διδασκαλία του Ιησού Χριστού ως πραγματικού ιστορικού προσώπου, αυτή η διδασκαλία δεν διατηρήθηκε στην προφορική παράδοση ή εάν διατηρήθηκε κάποια στιγμή απωλέσθη, αφού χρησιμοποιήθηκε για την συγγραφή των ευαγγελίων την *ίδια στιγμή* που η αυτή κοινότητα παρήγαγε έναν αρκετά μεγάλο αριθμό γραπτών κειμένων για τον ουράνιο Κύριο Ιησού⁷⁰⁶.

Ας το δούμε και στα παραδείγματα των επιστολών *Ιακώβου* και *Ιούδα*. Η επιστολή *Ιακώβου*, αδυνατεί να παράξει δεδομένα που να υποστηρίζουν επίγεια ιστορική παρουσία του Ιησού,

⁷⁰⁵ Λ,47:319, έντονη γραφή δική μου.

⁷⁰⁶ Πηγή: <http://www.decipheringthegospels.com/index.html>. Ενότητα: Beyond the Book. Πρόκειται για τον ιστότοπο που αναλύεται το βιβλίο του Robert Price, *Deciphering the Gospels*.

υποθέτοντας ότι είχε οποιαδήποτε συγγενική εξ αίματος ή αγχιστείας σχέση με αυτόν. Το όνομα του Ιησού αναφέρεται μόνο δύο φορές. Ο συγγραφέας ασπάζεται διδασκαλίες που όμως δεν αποδίδει στον Ιησού. Σε αντιπαράθεση με την παύλειο διδασκαλία ότι η πίστη σώζει, θεωρεί ότι «η πίστις συνήργει τοις έργοις αυτού, και εκ των έργων η πίστις ετελειώθη» (2:22). Αναφέρονται πάθη πλην δεν σχετίζονται με αυτά του Ιησού αλλά με των *προφητών* των αρχαίων χρόνων (5:10). Παράδειγμα της δύναμης της προσευχής δίνεται ο *Ηλίας άνθρωπος ομοιοπαθής ημίν* (5:17-18) ενώ οι αδελφοί παρακαλούνται όπως «μακροθυμήσατε και υμείς, στηρίξατε τας καρδίας υμών, ότι η παρουσία του Κυρίου *ήγγικε*» (5:8). Η επιστολή *Ιούδα* ομοίως κατά παράδοση θεωρείται ότι εγγράφη «εκ των νομιζομένων αδελφών του Κυρίου» από τον δεύτερο γάμο του Ιωσήφ, άρα επίσης πρόκειται για έναν εξ αγχιστείας συγγενή ενός ιστορικού προσώπου, κατά τας γραφάς⁷⁰⁷. Ήδη από τον πρώτο στίχο της επιστολής ο συγγραφέας συστήνεται ως *δούλος Ιησού Χριστού, αδελφός δε Ιακώβου* (1:1). Είναι ανεξήγητο, εάν ο Ιησούς ήταν πραγματικό πρόσωπο, για τον συγγραφέα της εν λόγω επιστολής να συστηθεί ως αδελφός ενός λιγότερο σημαντικού προσώπου, του Ιακώβου, αντί του Ιησού. Αυτό ισχύει ακόμη και εάν θεωρήσουμε την επιστολή ως ψευδεπίγραφη. Προφανώς, εάν κάποιος θέλει να εμφανίσει ένα γραπτό κείμενο στο όνομα κάποιου άλλου για να το καταστήσει μέρος δογματικού κανόνα, θα ενδιαφερθεί να το συσχετίσει άμεσα με τον *salvator mundi* και όχι με κάποιο εκ των μαθητών ή συγγενών του. Και πάλι απουσιάζουν τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του επίγειου Ιησού, αντιθέτως ο συγγραφέας πληροφορεί τους αναγνώστες του: «μνήσθητε των ρημάτων των προειρημένων υπό των αποστόλων του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού, ότι έλεγον υμίν ότι εν εσχάτω χρόνω έσονται εμπαίκεται κατά των εαυτών επιθυμίας, πορευόμενοι των ασεβειών» (1:17-18) για να πει λίγο παρακάτω «εαυτούς εν αγάπη Θεού τιμήσατε, προσδεχόμενοι το έλεος του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού εις ζωήν αιώνιον» (1:21) ώστε το μήνυμα της αιωνίου ζωής δεν προέρχεται από τον Ιησού αλλά από τους αποστόλους του.

Ο Χομπς, βεβαίως, δεν αναλύει τις αντιφάσεις των παραπάνω χωρίων, τα οποία, επαναλαμβάνω, δεν είναι δύσκολο να εντοπιστούν, εφόσον η αρχή έχει ήδη γίνει από τον Μωϋσή. Γιατί δεν το κάνει; Η απλή απάντηση είναι για να αποφύγει τη σχεδόν βέβαιη καταδίκη του από τον ακόμη ισχυρότατο εκκλησιαστικό μηχανισμό. Μόνο γι αυτό; Έχω την γνώμη ότι όχι μόνο θεωρεί ότι δεν είναι ώριμη η ώρα για τέτοιες αποκαλύψεις, που θα πρέπει, ίσως, να περιμένουν τον *καιρό* τους αλλά επίσης δεν είμαι πεπεισμένος ότι θα ήθελε μια ταχύτατη διάβρωση του χριστιανισμού ή την ολοκληρωτική εξαφάνισή του και αυτό για πολιτικούς λόγους. Συγκεκριμένα, ο χριστιανισμός έχει επιδείξει επί μακρό χρονικό διάστημα την ικανότητά του να παράγει υπακοή και να αποκοιμίζει την τάση προς χειραφέτηση για να επιζητηθεί ενεργά η οριστική καταστροφή του. Αντιθέτως, πρέπει να διαβρωθεί *προς την χρείαν ικανώς*, όχι ολοκληρωτικώς. Η καλύτερη επιλογή είναι αυτή που ξεκίνησε με τη Μεταρρύθμιση: προσφορά εναλλακτικών επιλογών πίστης, τόσο στο εσωτερικό του χριστιανισμού (κουακέροι, μορμόνοι κ.ά), όσο και έξωθεν της μονοθεϊστικής λύσης (θεοσοφία, εσωτερικές σέκτες, scientology, new age). Αυτή είναι, πιστεύω, η μέχρι και σήμερα λύση υψηλής στρατηγικής της κλασικής αστικής τάξης και των διαδόχων της. Στην ειδικώς χο-

⁷⁰⁷ Ό.π., σελ. 970.

μπσιανή στρατηγική αυτό διαφαίνεται από τη διατήρηση της δικανικής έννοιας της αμαρτίας και της σωτηρίας, που ταιριάζει ασφαλώς στην κοινωνία των συμβάσεων, όπου το Οικονομικό κρύβεται πίσω από το Πολιτικό που κρύβεται πίσω από το Νομικό:

«Η σωτηρία ενός αμαρτωλού προϋποθέτει την λύτρωση, διότι όποιος είναι ένοχος αμαρτήματος υπόκειται και στην αντίστοιχη τιμωρία που πρέπει να πληρώσει, είτε ο ίδιος είτε κάποιος άλλος στη θέση του, όσα ορίζει όποιος αδικήθηκε και τον έχει στην εξουσία του. Επειδή εδώ ο αδικημένος είναι ο Παντοδύναμος Θεός, ο εξουσιαστής των πάντων, προτού αποκτηθεί η σωτηρία πρέπει ο αμαρτωλός να πληρώσει ό,τι απαιτεί ο Θεός. Η πληρωμή αυτή δεν νοείται ως ικανοποίηση για το αμάρτημα και ισοδύναμη προς το αδίκημα, αφού κανένας αμαρτωλός δεν μπορεί να την καταβάλει από μόνος του, αλλά ούτε και κάποιος αναμάρτητος για λογαριασμό του. Διότι [...] ένα αμάρτημα δεν μπορεί να εξαλειφθεί με μια αποζημίωση, αλλιώς η άφεση αμαρτιών θα εξαγοραζόταν. Οι αμαρτίες συγχωρούνται στον μετανοούντα είτε δωρεάν είτε με την εκτέλεση της τιμωρίας που έχει αποδεχθεί ο Θεός»⁷⁰⁸. Είναι προφανής η ειρωνική χροιά του αποσπάσματος, όπου γίνεται εκτεταμένη χρήση ανθρωπομορφισμού και ο Θεός γίνεται αντιληπτός *ανθρωποπαθώς*, καθώς ο Χομπς αποδίδει στον Θεό μέριμνα και ενδιαφέροντα που συνάδουν με τη διαχείριση ουρανίου λογιστηρίου καθώς προφανώς εδώ η αναφορά αποτιμά θετικά την παύλειο ρήση ότι «Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον»⁷⁰⁹.

Σε ενδεχόμενη αντίρρηση ότι τα παραπάνω δεν ήταν νοητά ή σκεπτά παρά σε εποχή μεταγενέστερη του 17^{ου} αιώνα, θα μπορούσαν να προσκομιστούν τα παρακάτω αποσπάσματα του *Λεβιάθαν*, όπου δείχνουν την τόλμη της ιστορικής/κριτικής/γλωσσικής ανάλυσης του Χομπς:

«Για τον λόγο αυτό σε ό,τι αφορά στην Παλαιά Διαθήκη μπορούμε να συμπεράνουμε ότι όποιος είχε την κυριαρχία στην πολιτική κοινότητα των Εβραίων, ο ίδιος ήταν και ανώτατη αρχή σε θέματα εξωτερικής λατρείας του Θεού και εκπροσωπούσε το πρόσωπο του Θεού, **δηλαδή το πρόσωπο του Θεού Πατρός, μολονότι δεν αποκαλούνταν Πατήρ, έως ότου έστειλε στον κόσμο τον Υιόν του Ιησού Χριστό**»⁷¹⁰. Υποδεικνύει ότι η σύνθεση Παλαιάς και Καινής Διαθήκης δεν είναι οργανική και δεν εκφράζει συνέχεια αλλά προέκυψε εκ των υστέρων και από τους Πατέρες. Η πρόταση στέκει θαυμάσια και χωρίς το μέρος που έχω υπογραμμίσει με έντονη γραφή το οποίο ουδόλως είναι απαραίτητο για την κατανόηση της. Ο Χομπς φροντίζει να υπενθυμίσει στον προσεκτικό αναγνώστη την εκ των υστέρων και τεχνητή σύζευξη των δύο Διαθηκών.

«**ούτε** η λέξη πρόσωπο **ούτε** η λέξη Τριάς αποδίδονται σ'αυτόν στη Βίβλο (ενν. στον Θεό)»⁷¹¹. Υποδεικνύει ότι αυτό έγινε κατόπιν απαλλοτριώσεως των κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης από χριστιανούς απολογητές κατά την δημιουργία μιας νέας θρησκείας. Συναφές

⁷⁰⁸ Λ,38:101-102.

⁷⁰⁹ Ρωμ., 5:12.

⁷¹⁰ Λ,40:118, έντονη γραφή δική μου.

⁷¹¹ Λ,42:132, έντονη γραφή δική μου.

είναι και το επόμενο χωρίο: «οι ονομασίες Πατήρ, Υιός και Άγιον Πνεύμα με την έννοια της θεότητας **δεν χρησιμοποιούνται ποτέ** στην Παλαιά Διαθήκη»⁷¹².

Σε σχέση με το περιεχόμενο και τον λόγο του προσηλυτισμού ο Χομπς γράφει: «οι απόστολοι δεν κήρυτταν άλλο παρά μόνον ότι ο Ιησούς ήταν ο Χριστός, δηλ. ο βασιλέας που επρόκειτο να τους σώσει και να βασιλεύσει αιωνίως στον κόσμο που έμμελε να έρθει· και ότι, κατά συνέπεια, δεν ήταν νεκρός αλλά αναστήθηκε εκ νεκρών και αναλήφθηκε στους ουρανούς, και θα ερχόταν πάλι μια μέρα να κρίνει τον κόσμο [...] και να ανταμείψει τον καθένα κατά τα έργα του»⁷¹³.

«Η Παλαιά Διαθήκη όμως δεν αναφέρει τίποτε άλλο για τον Χριστό εκτός από τα σημεία από τα οποία θα τον αναγνώριζαν οι άνθρωποι όταν θα ερχόταν»⁷¹⁴. Το πρώτο μέρος της πρότασης αντιφάσκει με το δεύτερο. Υποδεικνύεται και πάλι ότι η Καινή Διαθήκη δεν είναι φυσική αποκαλυψιακή συνέχεια της Παλαιάς αλλά ότι συντρέχει περίπτωση κατασκευής νέας θρησκείας με δημιουργική επεξεργασία υφισταμένων κειμένων.

«Οι Εθνικοί λάτρευαν ως θεούς τον Δία και άλλους [...] και ως τέκνα θεού λάτρευαν διάφορους άνδρες και γυναίκες, για τους οποίους υπέθεταν ότι είχαν συλληφθεί από κάποια αθάνατη θεότητα και κάποιο θνητό άνθρωπο».⁷¹⁵ Υποδεικνύει ότι η άμωμος σύλληψη έχει προηγούμενο στον παγανιστικό κόσμο, καθώς και ο Ιησούς είναι τέκνο αθάνατης θεότητας και θνητού ανθρώπου. Λίγο παρακάτω το επαναλαμβάνει, διαυγέστερα: «Παρόλο όμως ότι ο Σωτήρας μας ήταν άνθρωπος, για τον οποίο επίσης πιστεύουμε ότι ήταν αθάνατος Θεός και Υιός Θεού, εν τούτοις αυτό δεν είναι ειδωλολατρεία».⁷¹⁶ Πάλι, το ήμισυ της πρότασης αντιφάσκει με το άλλο ήμισυ.

Νομίζω ότι τα παραπάνω αποσπάσματα αναδεικνύουν την κριτική ικανότητα του Χομπς ώστε να θεωρηθεί, τουλάχιστον, ως πιθανό να έχει αντιληφθεί την αντίφαση που αναλύσαμε. Σχετικά με την σιωπή του και πλέον της προφανούς μέριμνας για εξασφάλιση προσωπικής προστασίας, εκτιμώ ότι μπορεί να προσαχθεί και ένας ακόμη λόγος που δεν προχώρησε σε πιο ριζική κριτική της κυριαρχούσης θρησκείας της εποχής του. Θα το διαυγάσουμε με την βοήθεια κειμένων της αρχαίας ελληνικής σοφιστικής κίνησης. Ας ξεκινήσουμε από το αναξιμάνδρειο απόσπασμα: «αρχήν [...] είρηκε των όντων το άπειρον [...] εξών δε η γένεσις έστι τοις ούσι, και την φθοράν εις ταύτα γίνεσθαι κατά το χρεών· γαρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν». Εδώ ο Αναξιμανδρος ισχυρίζεται ότι το πριν και μετά της υπάρξεως δεν ανήκει στα εφ'ήμιν, άρα είναι άνευ νοήματος κάθε ερμηνευτικό εγχείρημα που θα επιχειρεί να νοηματοδοτήσει το μη νόημα, το μη ον. Αυτό που υπάρχει, σύμφωνα με το απόσπασμα, είναι το γεγονός της ενθαδικής ύπαρξής μας και στερείται νοήματος η θυσία του δεδομένου αυτού χάριν ενός αμφίβολου υπάρξεως επέκεινα. Έχοντας υπόψη τα παραπάνω, η θρησκεία θα μπορούσε να εξηγηθεί ως ανθρώπινη δημιουργία η οποία αποσκοπεί στην τάση του ανθρώπινου είδους

⁷¹² Λ,42:134, έντονη γραφή δική μου.

⁷¹³ Λ,42:153.

⁷¹⁴ Λ,43:225.

⁷¹⁵ Λ,45:281.

⁷¹⁶ 'Ο.π.

να εμμένει στο Είμαι, αρνούμενος την τελική και οριστική εκμηδένιση του, αρνούμενος την *δίκην και τίσιν κατά το χρεών*, ήτοι αρνούμενος να αναγνωρίσει την *αδικίαν* αυτής καθαυτής της υπάρξεως του. Υπό αυτή την έννοια η θρησκεία είναι *τρόπος* επιβολής της ισχύος επί των πραγμάτων, μια πίστη του ανθρώπου που παράγει *επίφαση* αληθοφάνειας και φιλοδοξεί να νοηματοδοτήσει το σύνολο των υπαρκτών. Δηλαδή, παράγεται *πίστις* άνευ του ειδέναι, πειθούς δημιουργός (Πλάτων, Γοργ. 455^a). Η θρησκεία, υπό αυτή την προοπτική συνίσταται σε μια *δόξα* που επιχειρεί αν ερμηνεύσει ένα πεδίο εκ των πραγμάτων ανερμηνευτο. Τροφοδοτείται στον άνθρωπο από την συνείδηση που αυτός έχει ότι βρίσκεται σε άλλη, ανώτερη μοίρα από τα υπόλοιπα άψυχα και έμψυχα έμβια είδη και αποτελεί τρόπο εξύμνησης της οιονεί θεϊκής οντολογικής διαφοράς του από τον υπόλοιπο γνωστό φυσικό ον, εκ της δυνατότητας εκφοράς ελλόγου κρίσεως και ορθολογικής οργάνωσης του βίου του. Άρα, η θρησκεία είναι μέρος της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, που αντιλαμβάνεται εαυτήν ως ικανή να αυτοκαθορίζεται και να καθορίζει το γίγνεσθαι. Το θρησκευτικό γεγονός προκύπτει από την αδήριτη ανάγκη συνύπαρξης όμοιων υποκειμενικοτήτων κατά την εποχή όπου τα παραπάνω συνειδητοποιούνταν από το ανθρώπινο είδος και προκειμένου για την επιτυχή μακροχρόνια επιβίωση του. Κατά το συγκεκριμένο στάδιο ανέλιξης του ανθρώπου «*ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης*» (Κριτίας, Σίσυφος, Αποσπ. 19, στχ. 1-2)⁷¹⁷. Σε αυτό το στάδιο δεν υπήρχε έννομη ισχύς και τάξη με αποτέλεσμα να επικρατεί το δίκαιο του ισχυροτέρου. Για την θεραπεία αυτής της κατάστασης, οι άνθρωποι θέσπισαν ένα συμβατικό πολιτικό νόμο για να παρεμποδιστεί η πορεία προς την αλληλοεξόντωση: «*κ᾿ἀπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἢ ὅμως ἀπάντων*» τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχῃ· ἐζημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι» (Ο.π, στχ.5-8). Φαίνεται όμως ότι, είτε επειδή η θρησκευτικώς προερχόμενη έννομη τάξη επιβλήθηκε από συνασπισμό ισχυρών είτε επειδή η συμβατική δικαιοσύνη δεν κατέστη δυνατόν να εξοβελίσει τον ιδιοτελή υποκειμενισμό, είτε συνδυαστικώς, ο πολιτικός νόμος δεν κατέστη δυνατόν να αποτρέψει το *λάθρα αδικείν*, δηλαδή τα άτομα έδειχναν επιφανειακό σεβασμό στον νόμο αλλά τον καταστρατηγούσαν μόλις το επέτρεπαν οι συνθήκες: «*ἔπειτ' ἐπειδὴ τὰμφανῇ μὲν οἱ νόμοι ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βία, λάθρα δ' ἔπρασσον*» (Ο.π, 9-11)⁷¹⁸. Το *λάθρα αδικείν*, επομένως, είναι εκ των γεννητόρων, αν όχι ο γεννήτωρ, του θρησκευτικού φαινομένου και εξηγείται με την ανάγκη προληπτικής ανασχέσεως της υποδόριας αδικίας των μελών της πολιτικής κοινότητας. Όμως, η θρησκεία δεν γεννήθηκε ως θεσμός από συλλογική διαβούλευση και απόφαση των κοινωνιών, αλλά μάλλον «*τηνικαὐτά μοι δοκεῖ ὕ- > πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ*» <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἄν λάθρα πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>. ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καὶ προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν, ὅς πᾶν {μὲν} τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσ<ε>ται, <τὸ> δρῶμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνή-

⁷¹⁷ «Υστερα νομίζω, οι άνθρωποι θέσπισαν νόμους που όριζαν ποινές, ώστε το δίκαιο να τους εξουσιάζει όλους εξίσου και να έχει την αλαζονεία υπόδουλή του· κι αν τυχόν κάποιος έκανε ένα λάθος, τον τιμωρούσαν». Σημειώνω το αρχαίο *δοκοῦσαι*, ήτοι μου φαίνεται, νομίζω σε αντίθεση με το απόλυτο *χομπσιανό* all men agree.

⁷¹⁸ «Στη συνέχεια, επειδή οι νόμοι εμπόδιζαν μεν τους ανθρώπους να αδικούν στα φανερά, αλλά ωστόσο οι άνθρωποι εξακολουθούσαν να αδικούν στα κρυφά».

σεται. ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακόν, τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦν ἔνεστι. τοῦσδε τοὺς λόγους λέγων διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο ψευδεὶ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ» (Ο.π, στχ. 12-27, έντονη γραφή δική μου)⁷¹⁹. Ο ψευδής λόγος περί θεών κάλυπτε το κενό του θετικού δικαίου και αποτρέπει το *λάθρα αδικεῖν* ασκώντας προληπτική λογοκρισία στον νου ενός εκάστου των πιστών και καθιστώντας αδύνατο το αρκτικό στάδιο συλλήψεως και αναλήψεως παραβατικής δράσης, κυρίως υπό τον φόβο της μεταθανάτιας τιμωρίας τους. Αυτός ο φόβος, ισχυρότερος των κυρώσεων και ο ειδικής φύσης μετά-νομικός και προ-βουλευτικός περιορισμός του δυνατού πράττειν που επιβάλλει ένα ον που ὅς πᾶν {μὲν} τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται, <τὸ> δρῶμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται καθιστά την θρησκεία απαραίτητη στην ανθρώπινη κοινωνία. Στην ουσία πρόκειται για την θέσμιση μιας παράλληλης νομιμότητας που ασκείται όμως ήδη πριν την λεκτική ή διασκεπτική φάση σύλληψης ενός αδικήματος και η οποία έχει το επιπλέον πλεονέκτημα να παράγεται εκουσίως και να απευθύνεται από τον εαυτό στον εαυτό. Έτσι, ενώ ο θετικός νόμος κάνει, ως επί το πλείστον, πράξη τις κυρώσεις και αμοιβές του, η θρησκεία απλώς υπόσχεται τιμωρίες και ποινές χωρίς να πραγματοποιεί τίποτα. Αυτό το επιτυγχάνει με τον συνδυασμό δύο ισχυρών παθών, του φόβου, της τιμωρίας στο επέκεινα, και της ελπίδας, για μεταθανάτια συνέχιση της ατομικής ύπαρξης. Ουσιαστικώς, θρησκεία και νόμος είναι παράλληλες και αλληλουποστηριζόμενες δομές επιβολής τάξης, όπου ο μεν νόμος θεμελιώνεται στην έλλογη συνιστώσα του υποκειμένου και η θρησκεία στην εμπειρία. Όπου η μία συνιστώσα αποδεικνύεται ανεπαρκής, η έτερη έρχεται αμέσως προς επικουρία για να τηρηθεί η πολιτική τάξη. Και αυτή η σύλληψη, γράφει ο Κριτίας, έγινε από έναν πυκνόν καὶ σοφὸν γνῶμην ἄνερ, ο οποίος συνειδητοποίησε τις μεταφυσικές ανησυχίες των ατόμων και επιχείρησε να σκεδάσει την αλήθεια της θνητότητας με διδαχές περί διατήρησης της ζωής εις το διηνεκές, άρα η θρησκεία μάλλον αποτελεί έργο ελίτ και αποσκοπεί στην διαίωνιση της εξουσίας τους παρά εκφράζει την από κοινού ποιητική δημιουργία μορφών εντός του κόσμου από το ανθρώπινο είδος⁷²⁰. Έπεται ότι, κατά τον Κριτία, η θρησκεία είναι ανακάλυψη της πολιτικής σκέψης, «μια σοφιστική μεταφορά του μη όντος μέσα στο πολιτικό ον, μια εικόνα, η οποία πείθει τους ανθρώπους για την αληθοφάνειά της, ακριβώς γιατί έχει δημιουργηθεί από τα ίδια τους τα πάθη»⁷²¹. Η άνωθεν πραγμάτευση του θρησκευτικού φαινομένου παρουσιάζει

⁷¹⁹ «τότε, νομίζω, για πρώτη φορά κάποιος έξυπνος και σοφός άνθρωπος σοφίστηκε για τους θνητούς τον φόβο των θεών, [15] ώστε να υπάρχει κάτι που να το φοβούνται οι κακοί ακόμη κι όταν κάνουν ή λένε ή διανοούνται κάτι στα κρυφά. Επινόησε έτσι το θείο, ότι δηλαδή υπάρχει ένας δαίμονας που ζει μια δίχως τέλος ακμή, ένας δαίμονας που ακούει και βλέπει νοερά, που στοχάζεται στο έπακρο, που προσέχει τα πάντα και που έχει περιβληθεί μια θεϊκή φύση: [20] ο δαίμονας αυτός θα ακούει οτιδήποτε λέγεται ανάμεσα στους θνητούς και θα μπορεί να αντιλαμβάνεται οτιδήποτε γίνεται. Κι αν σιωπηρά σχεδιάζεις κάτι κακό, δεν θα μείνει απαρατήρητο από τους θεούς. Γιατί ο λογισμός τους είναι πολύ δυνατός. [25] Με αυτά τα λόγια παρουσίασε την πιο ελκυστική διδαχή, καλύπτοντας την αλήθεια πίσω από έναν ψεύτικο λόγο». Πάλι σημειώνω το τηνικαῦτά μοι δοκεῖ, όπου δηλώνεται ότι αυτό που ακολουθεί είναι η δόξα του συγγραφέα όχι απόλυτη οικουμενική αλήθεια ή, κατά Χομπς, ντετερμινιστική αιτιοκρατία.

⁷²⁰ Ηλίας Βαβούρας, *Η θρησκεία ως όργανον πολιτικής φιλοσοφίας στον Κριτία και στον Hobbes*, σελ. 20-27 σποράδην, στο Φιλοσοφεῖν, επιστήμη, εύνοια, παρηρησία, Ιαν. 2019 (19). Πηγή: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=192.

⁷²¹ Ο.π., σελ.29.

ομοιότητα με αυτή του Χομπς στον *Λεβιάθαν*, ιδιαιτέρως ως προς το αδύνατον της γνωσιακής προσπελάσεως του επέκεινα της ύπαρξης, που, για τον Χομπς, μεταφράζεται ότι οποιαδήποτε επιστημολογική πρόταση αντλεί αληθειακό κύρος εκ της ισχύος του covenant της πολιτικής κοινότητας, συμπεριλαμβανομένης και της θρησκείας της πολιτείας, η οποία συνιστά επιγενόμενη σύμβαση, μεταγενέστερη του συμβολαίου συγκρότησης της πολιτικής κοινότητας, άρα και υποδεέστερης αυτού. Εφόσον, λοιπόν, ισχύει το αρχικό σύμφωνο και η θεωρία αντιπροσώπευσης, που ο Χομπς εισάγει στον *Λεβιάθαν*, ο Κυρίαρχος είναι υπεύθυνος για την δομή και σύνθεση του πολιτικού οικοδομήματος, οπότε η θρησκεία υπάγεται στην πολιτική επιστήμη και όχι το αντίθετο. Πάντως, οπωσδήποτε, η πολιτεία οφείλει να διαθέτει μια *πολιτική* θρησκεία, που για ιστορικούς λόγους θα κατασκευαστεί από το υλικό του παραδοσιακού χριστιανισμού, ριζικώς μετασχηματισμένο, επειδή οι ρίζες του θρησκευέσθαι είναι φυσικές και ανεκρίζωτες: «ο φόβος της πρώτης (ενν. την ισχύ των αοράτων πνευμάτων) συγκροτεί για κάθε άνθρωπο τη θρησκεία του, η οποία *προηγείται της πολιτικής κοινωνίας και ριζώνει στην ανθρώπινη φύση*»⁷²². Επίσης, όπως ήδη σημειώθηκε παραπάνω, η θρησκεία έχει το ειδικό προνόμιο της άσκησης εθελούσιας λογοκρισίας πριν από την ανάληψη δράσης, δεδομένο το οποίο είναι χρησιμότερα στο ομοίως ειδικό πρόβλημα της κοινωνίας των συμβάσεων, το οποίο ο Χομπς αναφέρει ως πρόβλημα του Μωρού⁷²³ ανθρώπου και που με σύγχρονους όρους ονομάζεται πρόβλημα της λαθρεπιβασίας ή πρόβλημα συλλογικής δράσης. Όπως το θέτει ο Χομπς: «Οι μωροί [...] αναρωτιούνται μήπως το άδικο [...] συμπίπτει κάποτε με τον Λόγο που υποδεικνύει σε κάθε άνθρωπο το προσωπικό του συμφέρον κι *ιδιαίτερα όταν η αδικία αποφέρει τέτοια ωφελήματα, ώστε να επιτρέπει στους ανθρώπους να αγνοούν [...] και την ίδια την ισχύ των άλλων*»⁷²⁴. Με νεώτερη διατύπωση είναι το πρόβλημα εκείνο που προκύπτει όταν στο εσωτερικό του κοινωνικού υπερπαιγνίου τα άτομα που επωφελούνται από την εμπιστοσύνη και την συνεργασία βρίσκουν ατομικά ορθολογική την δυσπιστία και την αποστασία, υπό την προϋπόθεση της υψηλής ωφέλειας και θεωρώντας ότι έχουν ασυλία από την προβλεπόμενη τιμωρία⁷²⁵. Η απάντηση που δίνει ο Χομπς στον Μωρό δεν είναι ικανοποιητική, καθώς γράφει ότι «όποιος λοιπόν αθετεί τις συμφωνίες και ακολούθως *δηλώνει ότι είναι λογικό να πράττει κατ'αυτόν τον τρόπο δεν πρόκειται να γίνει δεκτός σε μια κοινωνία [...] εκτός και αν γελαστούν όσοι τον δέχονται*».⁷²⁶ Η λύση που δίδει ο Χομπς είναι περίεργη, καθώς το πρόβλημα που επιθυμεί να αναλύσει συνίσταται ακριβώς στην *σιωπηλή* αποστασία εν μέσω της συνολικής συνεργασίας ώστε να προκύψει η ωφέλεια. Ποιος ο λόγος να δηλωθεί δημοσίως η κανονιστική παράβαση; Εντός του πλαισίου του χομπσιανού πολιτικού οικοδομήματος δεν υφίσταται

⁷²² Λ,14:210, πλάγια δικά μου.

⁷²³ Προφανώς, το πρόβλημα αυτό δεν είναι ειδικό της νεωτερικότητας αλλά γενικό πρόβλημα του ανθρώπινου κοινωνείν αλλά σε αυτή τίθεται με ιδιαίτερη σφροδρότητα, λόγο του ραγδαίου πολλαπλασιασμού διεπαφών ατόμων που δεν γνωρίζονται προσωπικά και την τεχνολογική ανάπτυξη. Σχετικό είναι το απόσπασμα του Αντιφώντα: «*χρῶτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ συμφερόντως δικαιοσύνην, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι, μονοῦμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως [...] ὁμολογηθέντα. τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰάν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται*» (Πηγή: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=212).

⁷²⁴ Λ,15:214.

⁷²⁵ Γιώργος Παγουλάτος, *Ορθολογική επιλογή, παίγνια θετικού αθροίσματος και η ανάδειξη της συνεργασίας*, σελ. 154, στο *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, Τομ. 100, Γ' 1999, σσ. 143-172.

⁷²⁶ Λ,15:216, πλάγια δικά μου.

λόγος που θα παρεμποδίσει το ιδιοτελές υποκείμενο, όταν κρίνει ότι μπορεί να το πράξει με βέβαιη ασυλία, να αποστατήρει για το χρονικό διάστημα που απαιτείται για να δρέψει σημαντικό όφελος. Ο τύπος κοινωνικού σχηματισμού που προωθεί η αστική νεωτερικότητα, όπου τα άτομα συναλλάσσονται συνήθως με αγνώστους και πολλαπλούς αντισυμβαλλομένους, για τους οποίους έχουν συχνά ανεπαρκή, αναξιόπιστη ή ελάχιστη πληροφόρηση και αγνοούν τις προθέσεις και την δράση τους, είναι ιδιαιτέρως πρόσφορος ως προς την γένεση και διαιώνιση τέτοιου τύπου προβλημάτων. Στο σημείο αυτό η θρησκεία μπορεί να επέμβει και να δώσει μια ικανοποιητική λύση μέσω μιας ομογενοποιητικής ηθικής της αλληλεγγύης, όπου τα συμβαλλόμενα μέρη *γελιούνται* (=χειραγωγούνται) ώστε, μέσω του θρησκευτικού φαίνεσθαι της πίστης, να εισαχθούν σε μια συσσωμάτωση που προσομοιώνει κοινότητα παραδοσιακού τύπου, όπου οι συμφωνίες είναι, τρόπον τινά, αυτοεπιβαλλόμενες διότι τα μέρη έχουν επαρκή γνώση το ένα για το άλλο, καθώς εμπλέκονται συνεχώς σε επαναλαμβανόμενες διεπαφές και το κοινωνικό κόστος της διαρκούς συνέργειας είναι χαμηλό λόγω του πυκνού κοινωνικού δικτύου διάδρασης. Σε αυτού του τύπου τις κοινότητες (τοπικής συνύπαρξης) η τήρηση των συμφωνικών συμφέρει δυνάμει το σύνολο των συμβαλλομένων, διότι σχεδόν πάντα τα οφέλη υπερβαίνουν κατά πολύ τα κόστη. Παράλληλα, μειώνεται και το συνολικό κόστος βίαιου εξαναγκασμού του έξωθεν ενοποιητικού (κρατικού) παράγοντα και μειώνεται η γενική κοινωνική δυσφορία που η έκλυση της κρατικής βίας συνεπάγεται⁷²⁷.

6.11 Η γνωσιμότητα, αξιοπιστία και μεταδοσιμότητα της Αποκάλυψης

Όπως ήδη έχει αναφερθεί ο Χομπς υποστηρίζει ότι η αποκάλυψη δεσμεύει μόνο τον ατομικό δέκτη της και για να καταστεί δυνατή η διάχυσή της θα πρέπει ο Θεός, πλέον της αρχικής, να προβεί σε μια σειρά συμπληρωματικών επικυρωτικών αποκαλύψεων σε όλα τα εκάστοτε στοχευμένα υποκείμενα. Παραθέτω τα δύο σχετικά αποσπάσματα:

«Οι θείοι θετικοί νόμοι [...] είναι όσες εντολές του Θεού δεν είναι προαιώνιες ούτε καθολικής ισχύος, αλλά απευθύνονται μόνο σε ένα συγκεκριμένο λαό ή σε συγκεκριμένους ανθρώπους και εξαγγέλλονται από όσους εξουσιοδοτήθηκαν εκ Θεού ειδικά για να τις εξαγγείλουν. Πως μπορεί όμως να γνωσθεί η εξουσία αυτών των τελευταίων; Ο Θεός μπορεί, με υπερφυσικό τρόπο, να διατάξει κάποιον να επιδώσει νόμους στους άλλους ανθρώπους. Δεδομένου όμως ότι ουσιαστικό στοιχείο του νόμου είναι ότι όποιος δεσμεύεται απ' αυτόν πρέπει να είναι βέβαιος για την εξουσία εκείνου που τον εξαγγέλει (πράγμα που δεν είναι δυνατό με φυσικά μέσα όταν η εξουσιοδότηση είναι από το Θεό), πως μπορεί κάποιος να βεβαιωθεί ότι όποιος εξαγγέλει τους νόμους έχει δεχθεί υπερφυσική αποκάλυψη όταν δεν την έχει δεχθεί και ο ίδιος; και πως μπορεί να δεσμευθεί να τους υπακούει; Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα είναι ότι μια τέτοιου είδους διαβεβαίωση είναι προφανώς αδύνατη. Πράγματι, μπορεί κανείς να πεισθεί και να πιστέψει σε μια τέτοια αποκάλυψη από τις θαυματουργές πράξεις, την εξαιρετική αγιότητα του βίου ή την ασυνήθιστη σοφία ή ευδαιμονία εκείνου που εξαγγέλει τους νόμους, εφόσον όλα αυτά συνιστούν σημάδια ιδιαίτερης εύνοιας του Θεού· ωστόσο δεν αποτελούν αναμφίβολες αποδείξεις μιας αποκάλυψης για κάποιο ειδικό ζήτημα. Τα θαύματα είναι θαυμαστές πράξεις αλλά ό,τι είναι θαυμαστό για κάποιον δεν είναι θαυμαστό για όλους. Η αγιότητα μπορεί να είναι προσποιητή και η ορατή

⁷²⁷ Παγουλάτος, σελ. 158.

εγκόσμια ευδαιμονία συνήθως είναι έργο του Θεού που ενεργεί μέσω φυσικών και συνήθων αιτιών. Συνεπώς, κανείς δεν μπορεί να βεβαιωθεί με τον φυσικό Λόγο ότι κάποιος άλλος δέχθηκε μια υπερφυσική αποκάλυψη της βούλησης του Θεού. Το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να πιστέψει σ' αυτήν περισσότερο ή λιγότερο (ανάλογα με το αν οι ενδείξεις είναι ισχυρότερες ή ασθενέστερες)»⁷²⁸.

«Όταν ο Θεός ομιλεί στον άνθρωπο, αυτό πρέπει να γίνεται ή άμεσα ή με την μεσολάβηση ενός άλλου ανθρώπου, στον οποίο εκείνος είχε προηγουμένως απευθυνθεί άμεσα. Ο τρόπος, με τον οποίο ο Θεός ομιλεί άμεσα σε κάποιον, μπορεί να γίνει αρκούντως κατανοητός από εκείνους, στους οποίους έχει απευθυνθεί με τον τρόπο αυτό. Πως όμως θα μπορούσε κάποιος άλλος να κατανοήσει τα ίδια λόγια είναι δύσκολο – αν όχι αδύνατο – να το γνωρίζουμε. Γιατί, αν κάποιος ισχυριστεί σε μένα ότι ο Θεός του έχει μιλήσει με τρόπο υπερφυσικό και άμεσα, και εγώ το αμφισβητήσω, δεν μπορώ εύκολα να φανταστώ τι επιχείρημα μπορεί να παρουσιάσει για να με υποχρεώσει να το πιστέψω. Είναι αλήθεια ότι, εάν είναι κυρίαρχός μου, μπορεί να με εξαναγκάσει σε υπακοή, έτσι ώστε να μη διακηρύξω με λόγια ή πράξεις ότι δεν τον πιστεύω· δεν μπορεί όμως να με υποχρεώσει να σκέπτομαι με οποιονδήποτε άλλον τρόπο από εκείνον που μου υπαγορεύει η λογική μου. Εάν όμως κάποιος που δεν ασκεί παρόμοια εξουσία επάνω μου, ισχυρισθεί το ίδιο, τότε δεν υπάρχει τίποτε, που θα μπορούσε να επιβάλλει την πίστη ή την υπακοή μου»⁷²⁹.

Και τα δύο αποσπάσματα περιελίσσονται γύρω από την κύρια απορία του Διαφωτισμού: πώς γνωρίζω; Και στο πρώτο απόσπασμα, που ανήκει σε κεφάλαιο του I Μέρους όπου κυριαρχεί ο Θεός των φιλοσόφων, η απάντηση του Χομπς ότι η απάντηση δεν είναι δυνατόν να διακριβωθεί με *φυσικά μέσα* ουσιαστικά αρνείται τον Θεό της χριστιανικής θρησκείας, τον προσωπικό ζηλόφθονα Θεό της Παλαιάς Διαθήκης και τον προσωπικό αγαθό Θεό της Καινής Διαθήκης. Καθ' όλο το II Μέρος του *Λεβιάθαν* ο Χομπς δέχεται ως αυταπόδεικτες θεμελιώδεις προϋποθέσεις του χριστιανισμού: Ότι υπάρχει Θεός, ότι ομιλεί την Αλήθεια και ότι οι εντολές του πρέπει να υπακούονται κατά απόλυτη προτεραιότητα. Ο προβληματισμός του είναι πώς γνωρίζουμε ότι η τάδε ή η δείνα εντολή αποτυπώνουν αληθώς την θεία θέληση. Το πρώτο απόσπασμα αναφέρει καθαρά ότι η απάντηση σε αυτή την ερώτηση είναι αδύνατη με τα μέσα του *φυσικού λόγου* και αποτελεί αντικείμενο πιστιοκρατικού *άλματος*. Με τη συνήθη υψηλής ποιότητας ρητορική *inventio* ο Χομπς επιχειρεί να μειώσει την ένταση του πλήγματος θέτοντας κάποια κριτήρια πιθανής αναγνώρισης της θείας εύνοιας, όπως θαύματα, αγιότητα, σοφία, ευδαιμονία. Αμέσως όμως σχετικοποιεί το υπερανθρώπινο στοχείο, τα θαύματα, χωρίς να αναφέρει όμως στο σημείο αυτό ότι αφορούν στην μεταστροφή αποκλειστικώς των εκλεκτών και εξασθενεί τα ανθρώπινα στοιχεία αμφισβητώντας την ειλικρίνεια της αγιότητας και αποδίδοντας την ευδαιμονία σε φυσικά αίτια. Επίσης, μέσω της τακτικής μείωσης των κριτηρίων γνωσιμότητας που ο ίδιος φέρεται να παραδέχεται, απορρίπτεται συλλήβδην η *providentia specialis* καθώς ακόμη και η κατοχή αυτών των ιδιοτήτων *δεν αποτελεί αναμφίβολη απόδειξη μιας αποκάλυψης για κάποιο ειδικό ζήτημα*. Μένουμε με την παραδοχή της *providentia generalis*, που ήδη την έχει ταυτίσει με

⁷²⁸ Λ,26:345-346.

⁷²⁹ Λ,32:12-13.

την γενική φυσική αιτιότητα και η οποία δεν μπορεί να μας επικοινωνήσει βουλευτικά δεδομένα.

Επίσης, ειρωνική εκτιμώ ότι είναι και η απαίτηση που εγείρει ο Χομπς ότι κάθε αποκαλυπτική επικοινωνιακή εμπειρία αφορά συγκεκριμένο μονήρες υποκείμενο και, για να θεωρηθεί αυθεντική, θα πρέπει η αρχική αποκάλυψη να επικυρώνεται από σειρά περιεχομενικώς όμοιων αποκαλυπτικών εμπειριών στο σύνολο των προσώπων που ο Θεός επιθυμεί να μεταδόσει τη θέλησή του. Προφανώς η παντοδυναμία του Θεού στο σημείο αυτό πάσχει σε κάποιο βαθμό κατά το ότι μπορεί να δημιουργήσει *εκ του μηδενός* τον κόσμο και τον άνθρωπο αλλά μπορεί να επικοινωνήσει με την ανθρωπότητα μόνο *ad hominem*, αδυνατώντας να πληροφορήσει ευρύτερες μάζες, δηλαδή αδυνατώντας να πραγματώσει μια δυνατότητα που, επί παραδείγματι και για να μην εμπλακούμε με τεχνολογικούς αναχρονισμούς όπως ραδιόφωνο ή τηλεόραση, πραγματοποιούνταν δεκάδες φορές κατ' έτος στην Πνύκα από τους πολίτες που ελάμβαναν τον δημόσιο λόγο ενώπιον αρκετών χιλιάδων συμπολιτών τους για τη συζήτηση των κοινών υποθέσεων της ημερησίας διάταξης. Προεκτείνοντας τη λογική του Χομπς στο σημείο αυτό και λαμβάνοντας υπόψη ότι λόγω της απειροποικιλίας των δυνατών καταστάσεων που μπορούν να απασχολήσουν την ανθρωπότητα, της ανάγκης ερμηνείας όλων των νόμων⁷³⁰ αλλά και της βεβαιότητας ότι κατά την εκτύλιξη της ανθρωπίνης εγκόσμιας δραστηριότητας θα προκύψουν ζητήματα που και δεν είχαν προβλεφθεί από τα ιερά κείμενα χωρίς παραλλήλως να αντιτίθενται στην βιβλική διδασκαλία και, τελευταίο αλλά καθόλου έσχατο, της αγωγιμότητας της ανθρωπίνης φύσης, η αποκαλυπτική επέμβαση του Θεού θα πρέπει να είναι συχνότατη, σε σημείο που να ισοδυναμεί με την περίπου μόνιμη μετοίκησή του στον υποσελήνιο κόσμο. Ο Πλάτων στον *Πολιτικό* έχει περιγράψει τι συμπεριλαμβάνει και προϋποθέτει η μόνιμη άμεση εγκόσμια θεϊκή παρουσίας:

«το δ'ούν των ανθρώπων λεχθέν αυτομάτου πέρι βίου δια το τοιόνδε είρηται. Θεός ένεμεν αυτούς αυτός επιστατών, καθάπερ νυν ανθρώπων, ζώνον ον έτερον θειότερον, άλλα γέννη φαυλότερα αυτών νομεύουσι· νέμοντος δε εκείνου πολιτείαι τε ουκ ήσαν ουδέ κτήσεως γυναικών και παιδων· εκ γης γαρ ανεβιώσκοντο πάντες, ουδέν μεμνημένοι των πρόσθεν· αλλά τα μεν τοιαύτα απήν πάντα, καρπούς δε αφθόνους είχαν άπο τε δένδρων και πολλής ύλης άλλης, ούχ υπό γεωργίας φυομένους, αλλ' αυτομάτης αναδιδούσης της γης, γυμνοί δε και άστρωτον θυραυλούντες τα πολλά ενέμοντο· το γαρ των ωρών αυτοίς άλυπον εκέκρατο, μαλακάς δε ευνάς είχαν αναφυόμενης εκ γης πόας αφθόνου»⁷³¹.

Πράγματι, η μόνιμη ή έστω και συχνή ενθαδική αυτοπρόσωπη παρουσία του Θεού ακυρώνει και το τελευταίο ψήγμα ανθρωπίνης αυτονομίας και μετατρέπει την ανθρωπότητα σε *νομήν θεού* ο οποίος *ένενεν αυτούς αυτός επιστατών* κατά τα υπόλοιπα έμβια είδη με αποτέλεσμα *νέμοντος δε εκείνου πολιτείαι τε ούκ ήσαν*, ενώ κατά τη διάρκεια του *συγκεκριμένου βίου* τα ανθρώπινα βιοσκήματα *ουδέν μεμνημένοι των πρόσθεν*. Δηλαδή, η τυχόν πραγμάτωση της χομπσιανής λύσης αποδοχής της γνωσιμότητας και μεταδοσιμότητας της αποκάλυψης αναιρεί την ανθρωπίνη συνθήκη, όπως και αν εννοείται αυτή και ακυρώνει

⁷³⁰ «Όλοι οι νόμοι, γραπτοί ή άγραφοι, απαιτούν ερμηνεία» (Λ,26:336).

⁷³¹ Πλάτων, *Πολιτικός*, 271E-272B, μετφρ. Ι.Σ. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτρος, Β' έκδοση, Θεσσαλονίκη, 1998, σελ. 94-95.

κάθε ανθρώπινο έργο οποιασδήποτε φύσεως. Εκτός αυτού θα πρέπει να σημειωθεί ότι, όταν στο δεύτερο απόσπασμα του *Λεβιάθαν*, ο Χομπς γράφει ότι αδυνατεί να αντιληφθεί το επιχείρημα που θα πείσει κάποιον ότι κάποιος άλλος είχε μια αποκαλυπτική εμπειρία, η αυτή επιχειρηματολογία ισχύει *a fortiori* και για το *ίδιο* άτομο που είχε τη σχετική εμπειρία. Στον βαθμό που η πηγή της υπερφυσικής εμπειρίας είναι ο Θεός πώς μπορεί να πειστεί ο αρχικός δέκτης ότι αυτή η εμπειρία που του φαίνεται ως αποκάλυψη είναι όντως έτσι και όχι κάποιο όραμα ή όνειρο που παρήχθη, επί παραδείγματι, λόγω υπερκόπωσης, ασθένειας ή έντονης ψυχικής έντασης; Πως μπορεί να γνωρίσει το υποκείμενο ότι όντως η θεότητα έχει εκκινήσει μια εσωτερική ψυχο-φυσική διαδικασία αλλοίωσης του εαυτού του; Δηλαδή, ο Χομπς αποκόπτει τη δυνατότητα αποκαλυπτικής γνώσης στη ρίζα της, το ατομικό υποκείμενο που βιώνει την αρχική εμπειρία και την καθιστά, δια των περιορισμών που θέτει για τη μεταδόσή της, απολύτως μη μεταβιβάσιμη. Από τη στιγμή που η Αποκάλυψη απώλεσε τη δυνατότητα γνωσιμότητας, καταρέουν οι συναφείς δυνατότητες εξάπλωσης και διάχυσης της πίστης στο περιεχόμενο της, συμπαρασύροντας στην κατάρευση και τη νομοθέτηση σύμφωνα με τα διαλαμβανόμενα στην Αποκάλυψη, καθώς το θείο θέλημα έχει απωλέσει το αυτοφυές κανονιστικό του κύρος και χαρακτήρα, αφήνοντας το πεδίο της νομοθετικής πρωτοβουλίας ελεύθερο στον Πολιτικό Κυρίαρχο. «Γι' αυτό εκείνος, στον οποίο ο Θεός δεν έχει αποκαλύψει με υπερφυσικό τρόπο ότι είναι δικοί του νόμοι ή ότι όσοι τους κοινοποίησαν ήσαν θεόσταλτοι, δεν υποχρεώνεται να υπακούει στους νόμους αυτούς από εξουσία άλλη πλην εκείνης, της οποίας οι προσταγές έχουν ήδη ισχύ νόμου· δηλαδή από εξουσία άλλη εκτός εκείνης της πολιτικής κοινότητας· και αυτή ανήκει στον κυρίαρχο, τον μόνο κάτοχο της νομοθετικής εξουσίας»⁷³² διότι ενώ «δεν υπάρχει αμφιβολή ότι, όταν κάποιος δεχθεί δύο αλληλοσυγκρουόμενες εντολές και γνωρίζει ότι η μία από αυτές είναι του Θεού, οφείλει να υπακούσε σε αυτήν και όχι στην άλλη [...] η δυσκολία εδώ έγκειται στο ότι [...] οι άνθρωποι [...] δεν γνωρίζουν εάν ή εντολή προέρχεται από τον Θεό ή εάν όποιος διατάσσει εξαπατά στο όνομα του Θεού»⁷³³. Ταυτοχρόνως, ο Χομπς φροντίζει να μειώσει δραστικά τον ψυχικό φόρτο που η αυστηρή χριστιανική ηθική είχε συσσωρεύσει επί αιώνες στις συνειδήσεις ζητώντας την ενεργή απάρνηση επιθυμιών και αισθημάτων, όπως:

«καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοί ἐστι μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός»⁷³⁴ ή «εγώ δε λέγω υμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμήσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ»⁷³⁵. Αντιθέτως, για τον Χομπς αυτό που απαιτείται για την αιώνια σωτηρία είναι «πίστη στον Χριστό και υπακοή στους νόμους»⁷³⁶. Η υπακοή στον Θεό δεν αξιολογείται από το πράττειν μας διότι «Η υπακοή που απαιτεί από εμάς ο Θεός, ο οποίος σε όλες τις πράξεις μας δέχεται την καλή μας *πρόθεση* [...] αποκαλείται»⁷³⁷ με διαφορετικά ονόματα, όπως ευσπλαχνία, αγάπη, αρετή, μετάνοια. Έπεται ότι «όποιος [...] *επιθυμεί ειλικρινά να εκπληρώσει τις εντολές του Θεού ή μετανοεί πραγματικά για τα αμαρτήματά του ή αγαπά τον Θεό*

⁷³² Λ,33:30.

⁷³³ Λ,43:217.

⁷³⁴ Ματθ., 18:9.

⁷³⁵ Ματθ., 5:27

⁷³⁶ Λ,43:218.

⁷³⁷ Ό.π.:218.

με όλη την καρδιά του και τον πλησίον του όπως τον εαυτό του αυτός έχει όλην την υπακοή που χρειάζεται για να γίνει δεκτός στη βασιλεία του Θεού. Διότι εάν ο Θεός απαιτούσε απόλυτη αθωότητα, κανείς θνητός δεν θα μπορούσε να σωθεί»⁷³⁸. Όστε αρκεί να επιθυμείς, μετανοείς, αγαπάς *πραγματικά* για να σωθείς. Ναι αλλά μόλις μία σελίδα πριν ο ίδιος συγγραφέας έλεγε ότι *η δυσκολία έγκειται στο ότι οι άνθρωποι δεν γνωρίζουν εάν η εντολή έρχεται από τον Θεό ή από άνθρωπο που εξαπατά*. Μπορούμε να κάνουμε ακριβώς την ίδια ερώτηση: πως γνωρίζω ότι ο ισχυρισμός κάποιου ότι εμφορείται από επιθυμία, μετάνοια, αγάπη, είναι *αυθεντική*; Είναι τα παραπάνω μεγέθη μετρήσιμα; Αυτό που φαίνεται είναι εξωτερική συμπεριφορά που συνοδεύεται από γλωσσική εκφορά προτάσεων που ισχυρίζονται ότι αποτελούν εκφράσεις επιθυμίας, μετάνοιας, αγάπης, χωρίς καμία δυνατότητα ελέγχου των πραγματικών διαθέσεων, που κάλλιστα μπορεί να είναι άκρως ωφελιμιστικές ή/και υποκριτικές. Και μάλιστα ενώ ο Χομπς γράφει ότι «ο Θεός δέχεται την θέληση για την πράξη μόνο στους πιστούς»⁷³⁹, στην ουσία έχει ήδη συμπεριλάβει και τους απίστους, στον βαθμό που οι νόμοι του Θεού είναι οι φυσικοί νόμοι οι οποίοι «υποχρώνουν μόνο ως προς την επιθυμία και την προσπάθεια (endeavour) (και) είναι εύκολο αν τηρηθούν. Πράγματι, εφόσον δεν απαιτούν παρά προσπάθεια (endeavour), όποιος προσπαθεί (endeavourer) να τους εφαρμόσει τους τηρεί πλήρως· και όποιος τηρεί τον νόμο είναι δίκαιος»⁷⁴⁰. Όπως βλέπουμε, η χρήση της έννοιας «endeavour», έννοιας που ήδη έχει δειχθεί ότι δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο demonstration αλλά αγγίζει ή και ξεπερνά τα όρια της μεταφυσικής, έχει προ-ακυρώσει κάθε σοβαρή απόπειρα επαλήθευσης ή διάψευσης της φερόμενης ως συνάδουσας με τον φυσικό νόμο δράσης εκ μέρους του ελεγχόμενου υποκειμένου. Ευλόγως εξάγεται, μετά τα παραπάνω, ότι εάν ο άνθρωπος μπορεί να αντιληφθεί τον Νόμο με τον φυσικό του λόγο αλλά και εφόσον η απλή βούληση τήρησής του αρκεί για να είναι δίκαιος, η Αποκάλυψη και δεν έχει λόγο υπάρξεως, παρά ως εθιμικό κατάλοιπο της εποχής του σκότους, και δεν μπορεί να στηρίζει αυθύπαρκτο και αυτογενές κανονιστικό πλαίσιο. Η δε πίστη (faith/belief) ότι η Γραφή είναι αποκεκαλυμμένη περιορίζεται σε μια κατά παραχώρηση *συναίνεση* ότι είναι αποκεκαλυμμένη, με τη συναίνεση αυτή να συνιστά απλώς τη δεσπόζουσα *δημόσια προκατάληψη*, δεδομένο που διευκολύνει τον Χομπς να ρίχνει «αποσπάσματα της Γραφής, σαν σκόνη στα μάτια των ανθρώπων (πράγμα που είναι) [...] συνηθισμένο τέχνασμα εκείνων, οι οποίοι δεν αναζητούν την αλήθεια, αλλά το δικό τους όφελος»⁷⁴¹.

Εδώ μάλλον η κατηγορία ισχύει κυρίως εναντίον του ίδιου του Χομπς, ο οποίος σε όλο το κείμενο του *Λεβιάθαν* κάνει ακριβώς αυτό, ρίχνοντας εκατοντάδες βιβλικά χωρία εκτός συγκειμένου και πολλές φορές ενάντια στα συμφραζόμενα και τις παραδεδομένες ερμηνείες, τη στιγμή που δεν φαίνεται να ενδιαφέρεται πραγματικά για το ιερό κείμενο καθαυτό, αφού δεν αφιερώνει σε κανένα έργο ή σημείο έργου του μία εις βάθος και αναλυτική έρευνα που να αφορά επιστολή, ευαγγέλιο ή άλλο βιβλίο του Κανόνα. Έτσι γίνεται αντιληπτό ότι η πίστη του Χομπς στην αποκάλυψη είναι το ρητορικό τέχνασμα που του επιτρέπει τη δεινότερη δυνατή επίθεση εναντίον της Εκκλησίας και των κληρικών και την ισχυρότερη δυνατή άρνηση της παπικής *potentia indirecta* προς όφελος της κρατικής κυριαρχίας. Άλλωστε,

⁷³⁸ Λ,43:219-πλάγια δικά μου.

⁷³⁹ Λ,43:231.

⁷⁴⁰ Λ,15:227.

⁷⁴¹ Λ,43:233.

λαμβανομένης υπόψιν της ανθρωπολογίας του Ι Μέρους, ήτοι της εκτίμησης ότι η αδιάλειπτη παροχή ισχύος είναι αναγκαίος και επαρκής όρος ασφάλειας και ευδαιμονίας του υποκειμένου, προκύπτει ότι η θρησκεία που θεωρεί ότι «ή γὰρ δύναμὶς μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται»⁷⁴² είναι φύσει ανίκανη να οδηγήσει προς τον σκοπό σύστασης της πολιτείας. Τον ρόλο αυτό θα πρέπει, ως ικανότερη και αποδοτικότερη, να τον επιτελέσει η επιστήμη. Η θρησκεία δεν θα εξαφανιστεί, ως φύσει ανθρώπινο χαρακτηριστικό, αλλά μπορεί να χειραγωγηθεί προς όφελος της πολιτικής. Άλλωστε, η παραδοχή της δυνατότητας λήψης υπερφυσικής πληροφορίας σε συγκεκριμένα άτομα, εάν γίνει παραδεκτή, καταστρέφει πλήρως ένα εκ των θεμελιωδών ιδιοτήτων του ανθρώπινου γένους κατά τον Χομπς: την ισότητα όλων των ανθρώπων (λόγω τρωτότητας) ενώ η διττή εξουσία εκκλησίας-πολιτείας, εάν αφεθεί να συνεχίσει, είναι απλούστατα εγγύση κατάρρευσης μιας κοινότητας δομικώς ανταγωνιζομένων εγωτιστών. Ομοίως, ο ισχυρισμός ότι ο 2^{ος} Φυσικού Νόμου όπου «ένας άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα» μπορεί να συνοψισθεί «σε μια εύκολη περίληψη, κατανοητή και για την ενδεέστερη νοημοσύνη: μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό σου»⁷⁴³, δηλαδή στην αρνητική εκδοχή του Χρυσού Κανόνα, δείχνει το θάρρος αλλά και το θράσος του Χομπς στη βάφτιση μιας παγανιστικής ηθικής σε χριστιανική, λες και ο Χρυσός Κανών διδάσκει ότι οφείλουμε να κάνουμε στους άλλους ό,τι λογικώς αναμένουμε να μας κάνουν. Στα *Elements of Law*, που δεν εκδόθηκε αλλά κυκλοφορούσε ως χειρόγραφο ημι-παράνομα, ο Χομπς είναι ειλικρινέστερος: «το σύνολο της αρετής είναι να είσαι κοινωνικός σε αυτούς που είναι κοινωνικοί και φόβητρο (formidable) σε αυτούς που δεν είναι»⁷⁴⁴.

Συμπεράσματα έκτου κεφαλαίου

Ο 110^{ος} Ψαλμός θέτει: «ἀρχὴ σοφίας φόβος Κυρίου». Ο Χομπς τροποποιεί τη γραφή και ισχυρίζεται ότι *αρχή σοφίας ο φόβος ανθρώπου* ή και *αρχή ευδαιμονίας ο φόβος ανθρώπου*. Για να επιτευχθεί όμως αυτή η εγκόσμια ευδαιμονία απαιτείται η χειραφέτηση από τις μυθικές αναπαραστάσεις του Θεού, που παρήγαγε ο ανθρώπινος φόβος. Καταφάσκει η ανθρώπινη ευθύνη και ανεξαρτησία, η πίστη στην πρόοδο μέσω της αύξησης της επιστήμης και η καταδίκη του σφετερισμού της εξουσίας από την Εκκλησία. Τα προεκτεθέντα στοιχεία, πυλώνες της διαφωτιστικής προόδου, συναρθρώνονται κατά τον βέλτιστο τρόπο μόνο κατά τον τρόπο που εκτίθεται στον *Λεβιάθαν*. Για αυτό τον λόγο η κριτική της Αποκάλυψης είναι ο εκ των ων ουκ άνευ όρος τελεσφόρησης του προγράμματος που καταγράφεται στο συγκεκριμένο έργο. Ο Χομπς στον *Λεβιάθαν* εξηγεί τη θρησκεία με βάση την ανθρώπινη φύση, όπως αυτή συγκροτείται από τα πάθη. Το ανθρώπινο ον χαρακτηρίζεται προ πάντων από το στοιχείο της επιθυμίας, της καθημερινής υλικής απόλαυσης αγαθών και υπηρεσιών αλλά, επίσης, και από την επιθυμία της οίησης, την αέναη αναγνώρισή της προσωπικής του αξίας από τους άλλους. Αυτή η ματαιοδοξία, καθώς συνδέεται με την αναμονή ενός ανοικτού και αβέβαιου μέλλοντος, θέτει το σκηνικό του ατελεύτητου ανταγωνισμού όλων εναντίον ό-

⁷⁴² Κορινθ. Β', 12:9.

⁷⁴³ Λ, 15:226-πλάγια δικά μου.

⁷⁴⁴ Hobbes Thomas, *Elements of Law Natural and Politic*, I, 17:15, μετφρ. J.C.A Gaskin, Oxford U.P, Oxford-N.Y, 1994 p. 99.

λων, ο οποίος αδυνατεί να τερματιστεί φυσικά λόγω της ισότητας που επικρατεί στην προπολιτική κατάσταση. Αυτή η στοιχειώδης περίληψη της χομπσιανής ανθρωπολογίας υπονοεί ότι η θρησκεία φύσει αδυνατεί να εξασφαλίσει την ειρήνη και την ευημερία της Πολιτείας. Αυτή η αδυναμία παροχής εγγύησης της συνεχούς παροχής ευδαιμονίας, ως της απαραίτητης τροφής της ειρήνης, τάξης και ασφάλειας, είναι που ωθεί τον Χομπς να απορρίψει τη χριστιανική θρησκεία, ως αποτυχημένη γνωσιολογική μεθοδολογία άρα ως μέθοδο ανίκανη να παράξει τα πρέποντα αποτελέσματα για την επίτευξη των στόχων της νεωτερικότητας. Εφόσον η γνωσιοθεωρία είναι το κατ'έξοχην στήριγμα της μετα-αναγεννησιακής κοινωνίας, μια μέθοδος που στηρίζεται στον προφητικό λόγο για τη χάραξη της πορείας του κοινωνικού δεσμού, δηλαδή σε ένα λόγο που αναδύεται από μια ανεξερεύνητη, ανεξέλεγκτη και νεφελωδώς καλειδοσκοπική αιτιότητα, δεν διαθέτει το παραμικρό εχέγγυο εξέλιξης της πολιτικής και πολιτιστικής πορείας της ανθρωπότητας. Αυτή η θρησκεία είναι ο αντίπαλος αυτής της Πολιτικής. Βεβαίως, δεν είναι φρόνιμο αλλά ούτε καν επιθυμητό, η πλήρης και οριστική καταστροφή της αποκεκαλυμμένης θρησκείας. Έχει ήδη αποδείξει ότι είναι αποτελεσματικό εργαλείο διατήρησης της τάξης, αλλά απαιτείται η ποδηγέτησή της από τον Πολιτικό Κυρίαρχο, ώστε να εκμηδενιστούν οι δυνατότητες διαίρεσης και φατριασμού που ενδογενώς διαθέτει. Πάντως, το μέλλον της οργανωμένης θρησκείας φαίνεται μάλλον αβέβαιο στον βαθμό που η αστική κοινωνία επιτυγχάνει να παράγει υποκείμενα κατ'είκόνα και ομοιώσιν της, δηλαδή άτομα των οποίων ο λόγος συντάσσεται από ένα μείγμα φόβου και εργαλειακώς υπολογιζόμενου ιδίου συμφέροντος, δηλαδή από στρατηγικούς εγωϊστές. Αυτός ο τύπος υποκειμένου έχει ανάγκη από το δίπολο υπακοής-προστασίας για την εξασφάλιση ενός προσωπικού ζωτικού χώρου εκδίπλωσης των ικανοτήτων του και όχι από μια ηθική προσκυνηματικής περιήγησης στον λειμών των δακρύων. Άλλωστε η ισότητα αντιτίθεται ριζικώς στην προφητεία και εάν γίνει δεκτή η μία αυτομάτως απορρίπτεται η άλλη. Η κυριαρχούσα τάση και ο κύριος εχθρός του Χομπς είναι η θεωρία της *έμμεσης εξουσίας* της Εκκλησίας, όπου ο Πάπας ή ο Αρχιεπίσκοπος της εθνικής Εκκλησίας παραχωρεί το πρόσταγμα για κοσμικά ζητήματα στον Μονάρχη, διατηρώντας τα πρωτεία επί πνευματικών υποθέσεων, όπου όμως το πνευματικό θεωρείται ότι προηγείται και επικρατεί του κοσμικού, άρα θέτοντας την κληρική ιεραρχία εμμέσως στην εξουσία και της πολιτείας. Εφόσον η εποχή χαρακτηρίζεται ιστορικά από το γεγονός της αρκτικής πρωταρχικής συσσωρεύσης, αυτός ο δυϊσμός είναι απολύτως απαραίτητος για τα στρώματα που επωφελούνταν από αυτή τη διαδικασία. Αυτό που χρειαζόταν η εποχή δεν ήταν διαίρεση αλλά η ενοποίηση της εξουσίας και μάλιστα η ισχυρότερη δυνατή ενοποίηση, ώστε να υπάρχει επαρκής βεβαιότητα υπερκέρρασης των εμποδίων συνέχισης και ολοκλήρωσης της διαδικασίας γέννησης της κεφαλαιακής σχέσης.

Για να κατανοήσουμε πληρέστερα την απόρριψη του χριστιανισμού από τον Χομπς θα ζητήσουμε την βοήθεια του Μακιαβέλι. Αυτός, στο απόσπασμα των *Διατριβών* που θα παραθέσουμε, θα μας δείξει τη λογική πίσω από την απόρριψη της συγκεκριμένης βιοκοσμoeικόνas που είχε συγκροτήσει και διαδώσει ο χριστιανισμός και η οποία ήταν απολύτως ακατάλληλη για τις ανάγκες και τις αξίες της αναδυόμενης καπιταλιστικής κοινωνίας: «Αν τώρα ρωτήσουμε για ποιόν τάχα λόγο οι λαοί αγαπούσανε περισσότερο στους αρχαίους εκείνους καιρούς την λευτεριά παρά σήμερα [...] λέω ότι αυτός ο λόγος είναι πως η σημερινή αγωγή μας είναι αλλιώςτικη από την αρχαία, εξαιτίας που και η θρησκεία μας είναι αλλιώςτικη από την δική τους [...] Η δική μας θρησκεία δοξάζει πιότερο τους ταπεινούς και

στοχαστικούς ανθρώπους παρά τους ενεργητικούς, κι ύστερα, το ύψιστο αγαθό το βλέπει στην ταπεινοσύνη, στη χαμοζωή και στην περιφρόνηση των ανθρώπινων [...] κι αν η δική μας θρησκεία σου ζητάει κι αυτή να έχεις μέσα σου δύναμη, τη θέλεις πióτερο για να μπορείς να αντέξεις κάτι δυνατό παρά για να το κάμεις εσύ. Φαίνεται λοιπόν πως ο κόσμος κατάντησε αδύναμος από τούτον εδώ τον τρόπο που ζει, κι έτσι απόμεινε λεία έτοιμη για τους κακούργους, που μπορούνε να τον κουμαντάρουνε με τη ησυχία τους, βλέποντας πως οι άνθρωποι, για να πάνε στον Παράδεισο, πιο πολύ έχουνε το νου τους να αντέξουνε τα χτυπήματα παρά να εκδικηθούνε»⁷⁴⁵.

Ήδη δείξαμε, και στο παρόν κεφάλαιο αλλά και στο 1^ο, πως ο Χομπς αναπτύσει μια νέα ηθική, λειτουργικά συνεπειοκρατική, η οποία αντιτίθεται στην ηθική των Ευαγγελίων που συμβουλεύει να «μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγὸνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· 40 καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· 41 καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. 42 τῷ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆς»⁷⁴⁶. Εφόσον απορρίπτεις την ηθική των Ευαγγελίων, που αποτελεί, τουλάχιστον, ουσιώδες μέρος της χριστιανικής θρησκείας, απορρίπτεις κατά συνέπεια και την ίδια την θρησκεία. Άλλωστε, εάν αληθεύει ότι το κεφάλαιο είναι σχέση, έπεται αναγκαστικῶς ότι αυτή η σχέση οφείλει να δομηθεί μεταξύ κοινωνικοποιημένων υποκειμένων. Η χριστιανική συγκρότηση υποκειμενικότητας αδυνατεί, ως έχει, να στηρίξει, ανελίξει και διορθώσει κεφαλαιακή σχέση άρα θα πρέπει να οικοδομηθεί μια νέα ατομική και συλλογική ηθικο-πολιτικο-νομική ταυτότητα. Βεβαίως, δεν είναι δυνατή η ωμή και μετά παρρησίας αποποίηση του χριστιανισμού, τουλάχιστον για λόγους προσωπικής επιβίωσης. Οπότε η νέα ηθική θα πρέπει να παρουσιαστεί ως μια επανερμηνεία των βασικών χριστιανικών δογμάτων. Επιλέξαμε να αναλύσουμε τρία εκ των βασικότερων: προφητεία, θαύματα, Βίβλος. Στην παραδοσιακή θεολογία ο προφήτης είναι το αρχικό όχημα της θείας αποκάλυψης, ένας διαμεσολαβητής μεταξύ Θεού και ανθρώπου, τα θαύματα είναι εκ των κριτηρίων διάκρισης ψευδούς και αληθούς προφήτη και η Βίβλος είναι το Αρχείο της αποκεκαλυμμένης Προφητείας. Τα τρία αυτά στοιχεία αλληλοϋποστηρίζονται κυκλικῶς, πράγμα που σημαίνει ότι σε περίπτωση διάψευσης της αλήθειας ενός καταπίπτουν όλα.

Έχοντας αποδεχθεί ως δεδομένη την ύπαρξη πεπλανημένης συνείδησης ως αποτέλεσμα της γνωσιολογικής ένδειας ευρυτάτων στρωμάτων του πληθυσμού, ο Χομπς εντάσσει την κριτική του ουρανού στο πλαίσιο της παραγωγής ψευδούς συνείδησης, στο μέτρο που θα πρέπει να εναρμονιστούν εντός του ελλόγου επιχειρήματος επίπεδα συνείδησης διαφορετικών βαθμών ωρίμανσης χωρίς να διακινδυνεύσει η κοινωνική συνοχή που συγκροτείται υπό συνθήκες ανταγωνιστικής εξατομίκευσης. Για να επιτύχει σε αυτό η διαφωτιστική επιχειρηματολογία θα πρέπει να από-νομιμοποιήσει τον παραδοσιακό θεολογικό λόγο, ο οποίος ελέγχεται ως παράγων σύστασης δογματικού τύπου κατεξουσιαστικών σχέσεων, τις οποίες οφείλει να αποδομήσει όχι δια της διαρρήδην απορρίψεως, πραγματιστικά αδύνατη άλλωστε δεδομένου του ιστορικού συμφραζομένου, αλλά δια της ορθής ερμηνείας και της οργανικής σύνδεσής τους με τη στόχευση της κρατικής πολιτικής κοινότητας. Ήδη από το I Μέ-

⁷⁴⁵ Μακιαβέλλι, Έργα, τομ. Ι, (Διατριβές, ΙΙ, ii), μετφρ. Τ. Κονδύλη, Κάλβος, 1984, Αθήνα, σ. 397.

⁷⁴⁶ Ματθ.,5:39-42.

ρος του έργου η χομπσιανή φυσική επιστήμη αρνείται τον αφελή λαϊκό ρεαλισμό και προβαίνει στην κρυπτογράφηση της ροής της αισθητηριακής εμπειρίας μέσω της νέας ορολογίας του μηχανικισμού, προτάσσοντας *πιθανότητες* εκεί που επικρατούσαν *βεβαιότητες*. Αντιλαμβανόμενος ότι κάθε θρησκευτικό κείμενο ενέχει πολιτικό δυναμικό ο Χομπς επιτίθεται στο θεμέλιο του χριστιανισμού, τον αποκαλυψιακό προφητισμό, εμμέσως και δια της πλαγίας οδού. Αρχικά, αμφισβητείται το παραδοσικό status των ονείρων και των συναφών ανθρωπίνων βιωματικών εμπειριών: οράματα, οπτασίες και ενοποιείται ο κόσμος υπό ένα και το αυτό κοσμοείδωλο, αυτό του μονιστικού μηχανιστικού υλισμού. Επ'αυτού του στρώματος συνάπτεται μια ανθρωπολογία και μια ψυχολογία που επιτρέπει, ή ακριβέστερα επιτάσσει, μια αντίληψη του υποκειμένου ως μονάδας ισχύος που αδυνατεί να καθυποτάξει το θυμικό δυναμικό της, εκ του οποίου και συγκροτείται, καθιστώντας απαραίτητη μια εξωτερική πηγή αποκατάστασης της ευταξίας και ευνομίας. Αυτή η έξωθεν Πηγή Τάξης αναλαμβάνει το έργο της ερμηνείας των κειμένων του θεολογικού αντιπάλου, ώστε αυτά να συμβιβαστούν με τα νέα θέσμια που αναπτύσσονται ταχύτατα εντός του κελύφους της φεουδαρχικής κοινωνίας. Τα είδη βιωματικής εμπειρίας που παραδοσιακά στήριζαν τον προφητικό λόγο εξετάζονται και ανακαλύπτεται πως ουσιαστικά παράγονται από *ανθρώπινους* και όχι υπερ-ανθρώπινους παράγοντες, όπως φόβος, άγνοια, δεισιδαιμονία, προλήψεις, ήθη και έθιμα, μακροχρόνιες έξεις που μετατράπηκαν σε δεύτερες φύσεις. Ο γνώμων της πίστης μετατοπίζεται από τον λόγο του Προφήτη στον λόγο του Κυρίαρχου, ο οποίος και εκλαμβάνεται ως Νόμος που μπορεί να συνάδει αλλά όχι απαραίτητως με τα ιερά κείμενα της χριστιανικής θρησκείας. Πάντως, η διαδικασία κλονίζει το κανονιστικό κύρος του προφητικού λόγου και αφήνει τον Κυρίαρχο ως τον μόνο δημόσιο θεσμό που νομίμως δικαιούται να αξιώνει κανονιστική συμμόρφωση στις εντολές του.

Τα θαύματα γίνονται αντικείμενο σύνθετης επεξεργασίας με κατακλείδα την ανάληψη της ευθύνης για την αυθεντικότητά τους από τον επικεφαλής της Εκκλησίας που ταυτίζεται με τον επικεφαλής της πολιτείας. Ενώ τα θαύματα που αναφέρονται στην αποστολική περίοδο γίνονται *bona fide* αποδεκτά, προκειμένου για την πιστοποίηση των σύγχρονων συμβάντων που διεκδικούν το status του θαύματος τίθενται απαιτητικά κριτήρια με τον Κυρίαρχο να είναι ο τελικός κριτής όλων των αμφισβητούμενων υποθέσεων. Η ανθρώπινη αφέλεια και ευπιστία αναδεικνύεται με έμφαση, ενώ δεν λείπουν και ελάχιστα καλυμένες επιθέσεις ενάντια στην τάξη των κληρικών για παραποίηση των κειμένων επ' ωφέλειά τους. Στην συνέχεια, η μεθοδολογική επιλογή αναλύσεως της Αγίας Γραφής ως συνήθους κειμένου από μόνη της και ανεξαρτήτως των ευρημάτων της έρευνας, ακυρώνει τον υπερφυσικό χαρακτήρα του κειμένου άρα και αποσυνδέει το περιεχόμενο από την παραγωγή κανονιστικότητας. Ο Χομπς κάνει ένα μικρό αλλά αποφασιστικό βήμα, αρνούμενος στον Μωϋσή την πατρότητα της Πεντατεύχου. Αυτή η άρνηση ουσιαστικά αποκόπτει τον Θεό από τον Άνθρωπο, καθώς η Μωσαϊκή συγγραφική πατρότητα στηρίζει *κυρίως* την χριστιανική θεώρηση διπλού δεσμού εξάρτησης της Καινής από την Παλαιά Διαθήκη. Εάν ο Μωϋσής καταπέσει, πίπτει και σύνολη η οικοδόμηση της Καινής Διαθήκης, η οποία στηρίζει τη διδασκαλία της στη φράση *ina πληρωθεί η γραφή*, εννοώντας την Παλαιά Διαθήκη. Εάν φύγει η παλαιά γραφή, που θεωρείται ταυτοχρόνως απαραίτητη και αναιρεμένη, η καινή γραφή χάνει το αποκαλυπτικό της θεμέλιο και είναι έρμαιο των ιστορικών και των φιλολόγων. Η Αποκάλυψη δείχνεται ότι είναι γνωσιολογικώς αδύνατη, με βάση τη χομπσιανή ψυχολογική ανθρωπολογία, εφόσον είναι αδύνατον να απαντηθεί το ερώτημα: πως γνωρίζω ότι έχω τύχει α-

ποκαλυπτικής εμπειρίας. Δια παν ενδεχόμενο, ο Χομπς καθιστά και την επικοινωνία της αποκάλυψης αδύνατη, απαιτώντας από τον Θεό να αποκαλύπτεται, απαραδέκτως υπό το πρίσμα του ιστορικού χριστιανισμού, σε βαθμό γελοιογραφικής συχνότητας και σε αυστηρώς ατομικό επίπεδο, προκειμένου να επιβεβαιώσει την όποια αρχική λήψη της θελήσεώς του. Ο Θεός του Χομπς αποδεικνύεται ότι είναι απλώς ένα απρόσωπο σύνολο αρχών εμμενών στο σύμπαν ήτοι η λέξη συμβολίζει την Αρχή της φυσικής αιτιότητας και δεν διαθέτει Νού, Σκοπούς, Πάθη προς τα οποία θα μπορούσε να προσφύγει προς παρηγορία ή καθοδήγηση η ανθρωπότητα. Η χομπσιανή λύση για την εναρμόνιση του θεολογικού επιχειρήματος με το επιχείρημα της κρατικής σκοπιμότητας είναι η επιστράτευση του θεολογικού επιχειρήματος υπερ του διαφωτιστικού λόγου ώστε να επιτευχθεί η απεξάρτηση του θεολογικού επιχειρήματος από κάθε ανορθολογική/υπερφυσική αιτιακή αλύσωση, αφήνοντας κυρίαρχο τον ορθό λόγο της φυσικής αιτιότητας και τους λειτουργούς του. Έτσι μέσω της ελαχιστοποίησης των σωτηριολογικών προϋποθέσεων δια της χρήσης του *unum nesesarium*, της απονομιμοποίησης του προφητικού λόγου και της ορθής ερμηνείας των Γραφών που παράγεται από τη χρήση αποκλειστικά του φυσικού λόγου του Κυρίαρχου, ως κυρίου των ερμηνευτικών δυνάμεων, νομιμοποιείται η συμβολαϊκού τύπου εξουσία της αυτοδέσμευσης, αντί αυτής της ένορκης υποταγής, που εκτιμάται ότι θα ανασύρει την ανθρωπότητα από το σκότος της άγνοιας προς την ορθή πολιτεία της νεωτερικότητας.

ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ

«ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ» Ή ΑΠΟΡΡΙΨΗ ΚΑΙ ΧΕΙΡΑΓΩΓΗΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ;

I

Ο Χομπς είναι ο στοχαστής που θέτει τις βάσεις εννοιολόγησης και θεματοποίησης της πολιτικής μορφής της νεωτερικότητας, με όρους ατομικού συμφέροντος, συγκρουσιακότητας και διακινδύνευσης. Όμως, το πρόγραμμα συγκρότησης πολιτείας υπό τους άνωθεν όρους προσκρούει στην ιστορική εμφάνιση και πολιτική και ιδεολογική επιρροή μιας θρησκευτικής δογματικής που κυριαρχεί επί των πνευμάτων από μακρού χρόνου και θεωρεί ότι κατέχει αυτεπαγγέλτως δικαίωμα και καθήκον τελεσιδίκου επέμβασης επί των κοσμικών υποθέσεων. Έχοντας υπόψη την συγκεκριμένη παράμετρο, ο Χομπς αντιλαμβάνεται ότι η νέα πολιτική επιστήμη που εισηγείται έχει ανάγκη, πλέον της νέας προβληματικής, και από την αποδόμηση του ιεροκρατικού οικοδομήματος και των ιδεολογικών του θεμελίων, διατηρώντας όμως το δυναμικό διάχυσης πειθαρχίας που τόσο αποτελεσματικά έχει αποδείξει ότι διαθέτει.

Η ανατίμηση της ανθρωπολογίας που λαμβάνει χώρα κατά την πρώιμη νεωτερικότητα και ο μισανθρωπικός χαρακτήρας που αυτή παίρνει εντός της χομπσιανής πολιτικής σκέψης προϋποθέτει την υποτίμηση της Θεολογίας, την απαξίωση του παραδοσιακού αρετοκεντρικού καθηκοντολογικού πλαισίου και την απόρριψη όλου του αρχαίου πολιτικού υποδείγματος. Κύριο χαρακτηριστικό της χομπσιανής ανθρωπολογίας είναι η αντίληψη ότι η ανθρώπινη φύση συγκροτείται ως πλέγμα Παθών και Λόγου, που εδράζονται επί αυτοφυών λογικών ατομικότητων, απογυμνωμένων από δεσμούς και δεσμά, οι οποίες, ως έχουν, παράγουν δομές συγκρουσιακού πράττειν εκ της απροσδιοριστίας των διαδράσεών τους λόγω της ισότητας σωματικής ρώμης, νοητικής ικανότητας και εμπειρίας. Ο κοινωνικός δεσμός δεν είναι φυσικός αλλά παράγεται τεχνητώς και εκ των υστέρων, δια της εναρμονίσεως της άναρχης δραστηριότητας των ατομικών συμπεριφορών. Αυτή η ανθρωπολογία συνιστά άρνηση της χριστιανικής σύλληψης του ανθρώπου, του οποίου ο βίος δεν είναι πλέον «πεπτωκός» αλλά χαρακτηρίζεται ως *μοναχικός, ενδεής, βρώμικος, κτηνώδης και βραχύς*. Εν τέλει, η σύγκρουση της κρατικής μορφής με τον οργανωμένο χριστιανισμό είναι αναπόφευκτη, στον βαθμό που η υπάρχουσα εκκλησιολογική δομή θεωρεί εαυτήν ως τον αποκλειστικό νόμιμο κάτοχο του δικαιώματος λύειν και δεσμεύν *ratione peccati*, λόγω της λογικής υπαγωγής της επίγειας στην υπερ-φυσική κανονιστικότητα που θεωρεί ότι εκπροσωπεί, αξιώνοντας την υπακοή των κοσμικών αρχών στις κρίσεις της και την συνέργεια τους στην εφαρμογή τους. Το αναπόφευκτο της σύγκρουσης οδήγησε τον Χομπς να επεξεργαστεί μια στρατηγική με σκοπό να συναρμόσει, άνευ υπερβολικής τριβής, τα πρότυπα θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής, εναρμονίζοντας στο μέτρο του δυνατού, τα διαφορετικού επιπέδου συνειδησιακά περιεχόμενα στο εσωτερικό της Πολιτείας, ώστε να επιτύχει να αποσπάσει την νομιμοφροσύνη του ποιμνίου από τους παραδοσιακούς φορείς νομιμότητας και να το ελκύσει στο εσωτερικό της νέας τυπολογίας εξαναγκασμού, όπου τα άτομα συσχετίζονται μέσω της *νομικής* μορφής της σύμβασης αντί της *ηθικής* μορφής της ένορκης εξάρτησης. Η

αναδυόμενη Εγωϊστική Αρχή αδυνατεί να τιθασευτεί από το παραδοσιακό αρετολογικό πρότυπο, καθώς αυτό αδυνατεί να χειριστεί αποτελεσματικά τις συνθήκες ασύμπτωτης υποκειμενικής υπολογισιμότητας που φαίνεται ότι έχουν ριζώσει ανεξόριστα στην ιστορική πραγματικότητα.

Η υλιστική ανάλυση του Ι Μέρους του *Λεβιάθαν* εξαναγκάζει τον Θεό στην σιωπή, η οποία εξάγεται λογικώς εκ της ακαταληψίας του και ο Χομπς επιστρατεύει το θεολογικό επιχείρημα και το εξαναγκάζει να εξυπηρετήσει την απελευθέρωση της πολιτικής εξουσίας από τον βρόχο της θρησκευτικής νομιμοποίησής και αναζητεί θεολογική υποστήριξη για την υποταγή της εκκλησιαστικής στην κοσμική εξουσία. Αυτό επιτυγχάνεται με την ανάπτυξη μιας γνωσιο-ανθρωπολογίας που αναδεικνύει ένα νέο τύπο ανθρώπινης υποκειμενικότητας, που εμψυχώνει έναν τύπο κοινωνιών ο οποίος ερείδεται επί της πολιτικής κινητικότητας του επιθυμείν και όπου η κοινωνική μορφή παράγεται από το άθροισμα του συνόλου των ατομικών σκοποθεσιών. Επιπροσθέτως, το ανεπίγνωστο της θεότητας σημαίνει ότι αδυνατεί να συγκροτηθεί επιστημονική θεολογία. Εξ αυτού ακολουθεί ευχερώς ότι ακυρώνεται, ως παρά λόγον, κάθε θεολογικό επιχείρημα που στοχεύει στην διασάφηση οποιασδήποτε δογματικής θέσης, αφαιρώντας μια σημαντική πηγή σύγκρουσης από την Πολιτεία.

Η κατασκευή αυτή προϋποθέτει την καταστροφή της παραδοσιακής χριστιανικής ανθρωπολογίας, που συνοψίζεται στην δυνατότητα σωτηρίας και στην πανταχού παρούσα αισθηματική *εγγύτητα* μεταξύ ενός *προσωπικού* Θεού και ενός εκάστου των πιστών, εγγύτητα που εξασφαλίζει το συμφέρον υπερ-αυτοσυντήρησης. Η δήλωση του Χομπς ότι τα πάθη δεν είναι αμαρτία αντιβαίνει στην χριστιανική αντίληψη και συνάμα αποτελεί μεθοδολογικό προαπαιτούμενο για την ανάπτυξη μηχανισμών μετάβασης συμβασιακού τύπου, δια των οποίων και περιγράφεται το χομπσιανό αντι-φεουδαρχικό πρόγραμμα. Η έμφαση στο έμφυτο των παθών και η ανικανότητα της ανθρωπότητας να δώσει *φυσική* λύση στη ενδογενή συγκρουσιαικότητα των μερικοτήτων που την συγκροτούν, ανανοηματοδοτεί το βασικό πολιτικό πρόβλημα, το οποίο πλέον τίθεται ως εξής: πως, από την διαπλοκή ίδιου συμφέροντος-εμπαθούς πράττειν μπορεί να παραχθεί μια βιώσιμη πολιτική κοινότητα; Η απάντηση είναι: δια της αναγνώρισεως της ισότητας των αυτοτελών κατά το αφετηριακό στάδιο της φυσικής κατάστασης. Η νέα προβληματική αντιστρέφει την τάξη εξήγησης του θρησκευτικού φαινομένου. Πλέον, στην αρχή δεν είναι ο Θεός αλλά οι φυσικοί σπόροι της θρησκείας, δηλαδή το θρησκευτικό φαινόμενο εξηγείται από τις ενδιάθετες ανθρώπινες ψυχικές προδιαθέσεις του φόβου και της περιέργειας, οι οποίες εξηγούν περαιτέρω τον σχηματισμό των πολιτικών, γλωσσικών, φιλοσοφικών και θρησκευτικών πρακτικών του ανθρώπινου είδους. Έπεται ότι η θεολογική ανάλυση έχει υποταχθεί στην ανθρωπολογική και έχει εξηγηθεί νατουραλιστικά αλλά και ότι το αρκτικό σημείο τόσο του παγανισμού όσο και του χριστιανισμού είναι ακριβώς το ίδιο, η ανθρώπινη φύση.

Παράλληλα, το αρχαιοπρεπές αρετολογικό πρόγραμμα υπονομεύεται δραστικά καθώς το σύνολο των παθών που καταγράφονται από τον Χομπς, τίθενται στο αυτό επίπεδο αξιολόγησης, χωρίς να διακρίνεται η αρετή από την φαυλότητα. Αντιθέτως, το χομπσιανό υποκείμενο προεικονίζει τον *homo economicus*, στον βαθμό που κινητροδοτείται να εκφορτίσει την εκ των παθών δημιουργούμενη δυσφορία μέσω της επιτυχούς συμμετοχής στον κοινωνικό δεσμό, η οποία σημαίνεται από την αδιάλειπτη συσσώρευση ισχύος. Άλλωστε, ο Χομπς, κατά την ανάλυση των παθών και δη των σύνθετων, παρεισάγει λάθρα το κοινωνικό

στοιχείο στο προσκήνιο καθώς τα σύνθετα πάθη, τουλάχιστον, ενέχουν γνωσιο-θυμική διάσταση και είναι, ουσιαστικά, κοινωνικές κατασκευές και προϋποθέτουν από μακρού υφιστάμενο κοινωνικό δεσμό. Είναι χωρο-χρονικώς εντοπισμένα και δεν συνιστούν οντότητες πάγιας και αμετάβλητης υπόστασης, Συνδέουν Υποκείμενο-Περιβάλλον-Δράση και προετοιμάζουν το κοινωνικώς δυνατό (επιτρεπτό) φάσμα κατηγοριών ερμηνείας των προσλαμβανομένων ερεθισμάτων. Η τοιοιτοτρόπως περιγραφόμενη Θυμική Κατάσταση της Ανθρωπότητας αντίκειται στην παραδοσιακή χριστιανική θυμική κατάσταση ως εκ της φύσεως του ανθρώπινου επιθυμείν. Πράγματι, προκειμένου για την επίτευξη των σε συνεχή μετωπική μετάπτωση στοχοθεσιών του υποκειμένου, αυτό αδυνατεί να θέσει εαυτόν σε στάση, αλλά κινείται αενάως, άνευ ορατού τέλους, πλὴν του θανάτου-ως-τερματισμού-της-κινήσεως. Δηλαδή, τα χομπσιανά υποκείμενα έχουν εισέλθει σε μια ιδιόρρυθμη διεργασία απειρισμού των σωμάτων τους και φύσει αδυνατούν να θεωρήσουν τον επίγειο βίο τους ως μια σύντομη προσκυνηματική περιήγηση στον λειμώνα των δακρύων, πριν την τελική ιεραποδημία στο Βασίλειο του Ουρανού. Αυτό σημαίνει ότι, λαμβανομένης υπόψη της προτεινόμενης ψυχολογίας, ο παραδοσιακός χριστιανισμός είναι μεταφυσικώς ακατάλληλος για να εξυπηρετήσει την ανέλιξη μιας ανθρώπινης φύσης που προσεγγίζεται υπό το πρίσμα του πολιτικού ευδαιμονισμού, ο οποίος παράγει έναν κοινωνικό ιστό που καθιστά τις σχέσεις ισχύος τον δεσπίζοντα τρόπο σύνδεσης και συνοχής των μελών του ανθρώπινου είδους.

II

Η φυσική κατάσταση αρνείται την χριστιανική κοσμογένεση. Η *Γενέσις* αντικαθίσταται από μια αφήγηση όπου ο κόσμος συγκροτείται από αυτότεκες λογικές ατομικότητες η κύρια μέριμνα των οποίων είναι η άνετη αυτοσυντήρηση, ήτοι αναφέρεται σε ανάγκες που κυρίως αφορούν το μέλλον, το οποίο επί χριστιανισμού ήταν προδιαγεγραμμένο: σωτηρία για του πιστούς, τιμωρία για τους αμαρτωλούς. Αυτό σε συνδυασμό με το γεγονός ότι το φυσικό δικαίωμα στερείται φυσικών ηθικών ορίων παράγει την αναπόφευκτη σύγκρουση των φορέων του δικαιώματος, ως εκ της κατασκευαστικώς αντιφατικής υφής του, κατά την αδιαμεσολάβητη ενεργοποίησή του από τα εμπλεκόμενα άτομα. Η φυσική κατάσταση συνιστά ριζική κριτική των προηγούμενων συλλήψεων της πηγής της Πολιτικής Αρχής και συγχρόνως την «φυσική» βάση συγκρότησης της Πολιτείας. Στον βαθμό, επομένως, που ο φόβος κινητοποιεί την έλλογη συνιστώσα της ανθρώπινης φύσης, η σύσταση της Πολιτείας προκύπτει συμβασιακώς και είναι αποτέλεσμα μιας έλλογης στάθμισης, που όμως απλώς επιπροστίθεται στον εγωϊστικό αλγόριθμο αποτελεσματικής ικανοποίησης των επιθυμιών των αυτοτελών, χωρίς να μεταλλάξει το ηθικό status τους. Συνελόντι ειπείν, ο φόβος απέναντι στον θάνατο απαιτεί την συγκρότηση μιας τεχνητής εξωτερικής σταθεράς που να είναι σε θέση να εκφοβίζει σύνολη την κοινωνία στην συμμόρφωση των επιταγών της. Για την εύτακτη λειτουργία της Πολιτείας εισάγεται ένα έλλογο φυσικό δίκαιο, ως του δέοντος τρόπου δικαϊκής διευθέτησης του συμβασιακού κοινωνικού δεσμού. Προκύπτει έτσι το πρόβλημα της πηγής των φυσικών νόμων που καταγράφει ο Χομπς. Η παραδοσιακή χριστιανική απάντηση είναι ότι το φυσικό δίκαιο έχει εγγραφεί στις καρδιές των ανθρώπων με το χέρι του Θεού. Όμως, για τον Χομπς «ο νόμος, εν γένει, δεν είναι συμβουλή αλλά διαταγή, και μάλιστα όχι διαταγή οποιουδήποτε προς οποιονδήποτε, αλλά ειδικά διαταγή εκείνου, του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον εκ των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει» (Λ,26,328). Άρα, τόσο το φυσικό δίκαιο όσο και η θετική εκδίπλωση του αντλούν την κανο-

νιστική δεσμευτικότητα τους εκ του γεγονότος ότι συνιστούν γλωσσική εκφορά οντότητας που δικαιούται οι λεκτικές εντολές της να είναι υποχρεωτικά εκτελεστές. Ως φαίνεται, ακόμη και στο πλαίσιο της χομπσιανής ανάλυσης, μόνον ο Θεός κατέχει αυτή την ικανότητα, λόγω της ιδιότητας της *potentia absoluta*. Εκ των σχετικών αναπτύξεων του Ι Μέρους του *Λεβιάθαν* εκτιμώ ότι η επιτακτικότητα των φυσικών νόμων επιδέχεται τριών δικαιολογήσεων: α) είναι εντολές Θεού, β) συνιστούν το απόλυτο μέσον επίτευξης μακροχρονίως επιτυχούς αυτοσυντήρησης και γ) επιβάλλονται λόγω φυσικής αναγκαιότητας. Ο Χομπς δηλώνει, βεβαίως, ότι εάν οι φυσικοί νόμοι θεωρηθούν ως εντολή Θεού δεσμεύουν απολύτως και ορθώς αποκαλούνται νόμοι, χωρίς όμως να θέτει ρητώς ότι αυτοί όντως ενέχουν το *status* θεϊκής εντολής. Επιπλέον, ο δεύτερος και τρίτος λόγος, αρκούν από μόνοι τους για να προσάψουν δεσμευτικότητα στους φυσικούς νόμους, όχι επειδή συνιστούν εντολή Θεού αλλά εξ αυτής ταύτης της έλλογης φύσεως του όντος από το οποίο πηγάζουν.

Βεβαίως, τίθεται το εξής σημαντικό πρόβλημα: Γιατί να συναινέσω στην άνευ όρων υπακοή μου στον Κυρίαρχο, όταν αυτός μπορεί να διακινδυνεύσει το δικαίωμα υπεραυτοσυντήρησης, ήτοι την σωτηρία της ψυχής μου; Ο Χομπς αρχικώς φαίνεται να συμφωνεί ότι, σε περίπτωση σύγκρουσης της εντολής του εγκόσμιου κυρίαρχου με αυτή του Θεού, οφείλουμε υπακοή στον Θεό. Όμως, από την παρακολούθηση της επιχειρηματολογίας του εμφανίζεται ότι η διακρίβωση του περιεχομένου της εντολής Θεού είναι μη προσπελάσιμη από το σύνολο των αυτουργών, πριν τη συγκρότηση της Πολιτείας, για επιστημολογικούς λόγους και από το σύνολο των υπηκόων πλην του Κυρίαρχου, μετά την συγκρότηση της Πολιτείας, εφόσον έχει συμφωνηθεί οι αυτουργοί να παραιτηθούν από το δικαίωμα ιδίας κρίσης. Δηλαδή, την αρχική παραδοχή της προτεραιότητας της Θεϊκής εντολής ακυρώνει το τείχος των γνωσιολογικού τύπου εμποδίων που ο Χομπς επικαλείται για την διακρίβωσή της. Μετά, δε, την συγκρότηση της Πολιτείας, η υποχρέωση του Κυρίαρχου να υπακούει στο θέλημα του Θεού αναδεικνύει ακριβώς το πρόβλημα: ποιος είναι ο λόγος του Θεού; Εφόσον ο λόγος του Θεού, μετα-συμβολαιακώς, οφείλει να ερμηνευθεί από ανθρώπους και δη από τον κοσμικό κυρίαρχο, ως τον αυθεντικό ερμηνευτή της Βίβλου, τότε έπεται ότι ο κυρίαρχος οφείλει διαφορετικού τύπου υπακοή από τον υπήκοο στην θεϊκή εντολή, διότι κατέχει απόλυτο (θεωρητικώς) και ευρύτατο (πρακτικώς) ερμηνευτικό εύρος ενώ ο υπήκοος είναι υποχρεωμένος να κινηθεί εντός των ερμηνευτικών παραμέτρων που υποδεικνύει ο κυρίαρχος. Σε σχέση, λοιπόν, με το φυσικό δίκαιο, παρατηρούμε ότι ο Χομπς δημιουργεί την πρόσοψη τήρησης της χριστιανικής παράδοσης, αλλά ταυτοχρόνως υπονομεύει αυτή την παραδοχή μέσω του τρόπου που η γνωσιολογία του χειρίζεται την εξ αποκαλύψεως γνώση. Ως προς το αξιολογικό πλαίσιο που δημιουργούν οι φυσικοί νόμοι, φαίνεται ότι ο Χομπς επιχειρεί να συνδέσει το υφιστάμενο ηθικό πλαίσιο με τα νέα αιτήματα της αυτοσυντήρησης, της ειρήνης και της ασφάλειας. Ουσιαστικά, όμως, αυτό που κάνει είναι η αναδιάρθρωση του παραδοσιακού ηθικού πλέγματος με όρους μερικού συμφέροντος, δια της καταχωρήσεως του συνόλου των φυσικών θυμικών καταστάσεων στο αυτό ηθικό-κανονιστικό επίπεδο. Η ρήξη με το αρετολογικό υπόδειγμα φαίνεται από το ότι οι φυσικοί νόμοι δεν ζητούν από τα άτομα να προβούν σε πράξη μιμήσεως αλλά να εμπλακούν ενεργητικώς και με γνώμονα το ίδιο συμφέρον στην αναζήτηση επιτρεπτών διαπροσωπικών κανόνων συμπεριφοράς μέσω του εργαλείου του μεθοδολογικού ατομικισμού. Οι χομπσιανοί φυσικοί νόμοι δεν είναι, κυρίως ειπείν, αρχές ηθικού πράττειν, παρά την σχέση ομωνυμίας που ο συντάκτης τους φροντίζει να διατηρούν με το προ-νεωτερικό αρετολογικό πλαίσιο,

αλλά οι Αρχές Στρατηγικής Διάδρασης που απαιτούνται για την εκκίνηση και διεξαγωγή του συναλλακτικού παιγνίου από υποκείμενα που διαθέτουν την στον Λεβιάθαν περιγραφόμενη ψυχολογία. Επί του προκειμένου, η συμβολή της θρησκείας είναι ανύπαρκτη, καθώς γίνεται αντιληπτή ως πάθος άρα αφορά στην βιο-ψυχική σύσταση του υποκειμένου και όχι σε αποκεκαλυμμένη γνώση, ενώ η γραπτή της συμπύκνωση, η Αγία Γραφή, αδυνατεί να προσφέρει ανεξάρτητο των γλωσσικών εκφορών του Κυρίαρχου κανονιστικό πλαίσιο, διότι η χομπσιανή επιστημολογία υπονομεύει κάθε γλωσσική δίοδο προς την εύρεση και ερμηνεία της θείας θέλησης.

Επίσης, η χομπσιανοί φυσικοί νόμοι εφαρμόζονται σε δευτεροβάθμιο ηθικό πράττειν, καθώς το χομπσιανό φυσικό δίκαιο κανονικοποιεί συμπεριφορά ήδη εν κινήσει και σε σχέση με την συμπεριφορά των λοιπών ατόμων και όχι πρωτοβαθμώς και απολύτως όπως η χριστιανική, ρυθμίζοντας την εκ της θεωρίας οφειλόμενη αντίδραση του έτερου δρώντος. Μάλιστα το κοινωνικό υπερ-παιγνιο που συγκροτούν οι χομπσιανοί φυσικοί νόμοι δεν ενέχει, ως εκ της αφετηριακής αξιωματικής, προβλεπτό τέλος καθώς, λόγω της απειρίας των μετωνυμικών μεταθέσεων του επιθυμείν, αδυνατεί να τερματίσει την συναλλακτική δυναμική του από ενδογενείς αιτίες, βρίσκοντας το όριό της σε χωρο-χρονικώς εντοπισμένη εξωτερική εξάντληση (δημιουργική καταστροφή). Αντιθέτως, η παραδοσιακή χριστιανική ηθική είναι απόλυτη (ού κλέψεις) και όχι υποθετική, (εάν πράξει ο α το Χ, οφείλει να πράξει ο β το Ψ), δεν ενδιαφέρεται για βαθμούς ηθικής συμπεριφοράς και τερματίζει με την τελική Κρίση. Το Κράτος με όπλο το εργαλείο της μεθοδικής ανοχής (tolerantia) οφείλει πλέον να διευθετεί την νέα θρησκεία που συνίσταται στο σύνολο των ιδιωτικών θρησκευτικών πεποιθήσεων. Παράλληλα, εφόσον η αιτία της Αγίας Γραφής, ήτοι ο Θεός, αποπροσωπιοείται και διαλύεται στο χάος των κινητικών συμβάντων του ενοποιημένου από τον μονιστικό υλισμό κοσμοειδώλου, το αιτιατό της, ήτοι η Εκκλησία, οδηγείται στην απώλεια της ικανότητάς της να αποτελεί δημόσιο χώρο και μορφή ζωής μετατρεπόμενη σε *intrumentum regni* απλώς.

III

Το σημείο εκκίνησης του στοχασμού περί της πολιτικής εξουσίας, υποστηρίζει ο Χομπς, οφείλει να είναι, παραδόξως, η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι μεταξύ του αντικειμένου και της αντίληψης του υποκειμένου περί του αντικειμένου, παρεμβάλλεται ο αισθητηριακός εξοπλισμός του ανθρώπινου είδους. Οι εγγενείς γνωσιολογικοί περιορισμοί των αισθητηρίων οργάνων προκαλούν, αν δεν εντοπιστούν εγκαίρως, την εμφάνιση και διάχυση πλασματικής πληροφορίας, εκ της οποίας μπορεί να στηριχθεί η γένεση και ανέλιξη ποικίλων κοινωνικών σχηματισμών. Αυτό το δεδομένο είναι οντολογικής τάξης και, συνδυαστικά με τον χομπσιανό υπερ-νομιναλισμό, ουσιαστικώς αντιλαμβάνεται το ανθρώπινο είδος ως μια σαθρή πολλαπλότητα σολιψιστών, η οποία αδυνατεί να δημιουργήσει φύσει μια κοινή εμπειρική τάξη πραγμάτων, επί της οποίας θα μπορούσαν να εδρασθούν σύνθετες διυποκειμενικές σχέσεις. Έχοντας υπόψη ότι η άγνοια, η πλάνη και η δεισιδαιμονία κυριαρχούν, η ανασυγκρότηση της πολιτικής κοινότητας κατ' ανάγκη θα συμπεριλαμβάνει πολλαπλά γνωστικά επίπεδα πεπλανημένης συνείδησης, τα οποία η νέα πολιτική επιστήμη οφείλει να εντάξει ομαλώς σε ένα λειτουργικό όλον, εναρμονίζοντας τα πρότυπα θρησκευτικής και πολιτικής υπακοής. Προκειμένου να υπερκεραστεί το εμπόδιο της ισχύος και επιρροής του εκκλησιαστικού θεσμού επί των συνειδήσεων ο Χομπς επιλέγει την επιστράτευση, ιδιοποι-

ηση και μεταστροφή του θεολογικού επιχειρήματος υπέρ του λόγου της κρατικής σκοπιμότητας, εγγράφοντας σε κάθε πλαίσιο εννόμων κανόνων ρύθμισης του πράττειν ένα *θεολογικό υπόλειμμα* κανονιστικότητας, για τη απαραίτητη σύνδεση της Θεολογίας με την Πολιτική.

Στο πλαίσιο της στρατηγικής ιδιοποίησης του θεολογικού επιχειρήματος, ο Χομπς αναπτύσσει μια υλιστική μεταφυσική περιορίζοντας το πεδίο του υπαρκτού στις οντότητες που ικανοποιούν τον έλεγχο της αισθητηριακότητας, ήτοι σε σώματα. Αυτό επιφέρει την ριζική μείωση της ανεξέλεγκτης υποστασιοποίησης εννοιών και όντων της ιεροκρατικής ιδεολογίας, με αποτέλεσμα το σοβαρό πλήγμα της παραδοσιακής νομιμοποίησης της κοσμικής εξουσίας, που συνίσταται στην μετατροπή του φόβου της δεισιδαιμονικής συνείδησης σε εξάρτηση και στην εξαγωγή κανονιστικών και συμπεριφορικών αρχών από το υπερ-φυσικό. Η εκτροπή του θεολογικού επιχειρήματος, άλλωστε, είναι απαραίτητος όρος διάνοιξης του αναγκαίου γνωσιακού χώρου για την εξουδετέρωση των εκκλησιαστικών αναδιαπλασιασμών (επίγειος κόσμος / βασίλειο των ουρανών) και την εγκαθίδρυση των αναδιπλασιασμών της νεωτερικότητας (κράτος / κοινωνία των ιδιωτών). Βάσει της χομπσιανής ανθρωπολογίας, το δίπολο Πεπτωκυία Φύσις-βασίλειο της Χάριτος στερείται νοήματος και η δεσπόζουσα μέριμνα της ανασυγκροτημένης πολιτικής επιστήμης είναι, ο μετριασμός των εγωιστικών συμφερόντων των Μονάδων Ισχύος που προορίζονται να κατοικήσουν την Πολιτεία και η διάσωση τους από την βία που φύσει εκλύουν προς άλληλες για την ικανοποίηση των ατομικών σκοποθεσιών τους. Για την επίτευξη αυτού του στόχου *η Θεολογία οφείλει να υποταχθεί στην Πολιτική* και η χομπσιανή έκδοση του χριστιανισμού αποσκοπεί *ακριβώς σε αυτό*.

Η είσοδος του φυσικού δικαιώματος μετατρέπει το σύνολο των πρακτικών ζητημάτων που παράγονται από τις διεπαφές των αυτουργών σε ερωτήματα της μορφής:

-Τι εμποδίζει την εκπλήρωση της επιθυμίας μου;

-Πώς μπορώ να υπερβώ το εμπόδιο;

-Πώς μπορώ να επωφεληθώ από την χωρο-χρονική συγκυρία;

Στον βαθμό που η παραπάνω προβληματική έχει αγκυροβολήσει, από την ιστορική ανέλιξη, επί της πραγματικότητας, θα προκύψει αναπόφευκτα σύγκρουση με το κανονιστικό περιεχόμενο της παραδεδομένης χριστιανικής ηθικής των ιερών γραφών, όπου το *σημείον* της αληθούς πίστης είναι η εκούσια εξολόθρευση του δικαιώματος αυτεξούσιας κατοχής και χρήσης εαυτού. Έτσι, κατά τον Χομπς, η πηγή του θρησκεύεσθαι ευρίσκεται στα *πάθη*, τα οποία ανήκουν στην βιο-ψυχική σύσταση του ανθρώπου. Αυτό σημαίνει πως, εφόσον η θρησκεία θεωρηθεί ότι παράγεται από φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου οι οποίες επιδέχονται μεταβολής, έπεται λογικώς ότι ενδεχόμενη αλλοίωση των ιδιοτήτων θα επιφέρει κατ' ανάγκη και μεταβολή της θρησκείας.

IV

Ο Χομπς αναπτύσσει μια υλιστική θεολογία η οποία εκβάλλει στην ιδέα ότι ο κόσμος μπορεί να συλληφθεί ως αιτιακώς κατανοήσιμο όλον, ένα *liber vivus*, με μόνη την έμφυτη έλλογη ικανότητα του ανθρώπου, χωρίς την ανάγκη καταφυγής στο *liber scriptus*, δηλ. της Βί-

βλου και των λειτουργιών της. Πλέον η έννοια της τοπικής *κινήσεως* μεταφράζει γλωσσικώς τον πρόσφορο τρόπο που ο ανθρώπινος νους οφείλει να νοηματοδοτήσει καθολικώς το υπαρκτό, αντικαθιστώντας την θεία θέληση. Απαραίτητη προϋπόθεση της εγκυρότητας αυτής της νοηματοδότησης είναι ο νους να διαχειρίζεται εμπειρικά δεδομένα θετικού μεγέθους. Ο Θεός, τονίζει επανειλημμένως ο Χομπς, δεν εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία και συνιστά οντότητα απροσπέλαστη στην αντιληπτική εμπειρία του ανθρώπου. Μόνο η ύπαρξή του μπορεί να θεωρηθεί ως αναγκαία, εφαρμόζοντας την λογική σχέση οπισθενεργούς αιτιότητας ώστε ο αιτιακός συλλογισμός να τερματίζει με την δείξη μιας Πρώτης Αιτίας, την οποία οι άνθρωποι *ονομάζουν* Θεό. Στο επιχείρημα συμφύρεται ο Θεός της Βίβλου με τον Θεό των Φιλοσόφων, προσομοιώνοντας το κλασικό χριστιανικό επιχείρημα της δείξεως του ακτίστου δια των κτιστών ενεργειών του με έναν συλλογισμό που απλώς λεκτικοποιεί την *ψυχολογική* διαδικασία που γεννά το θρησκευτικό συναίσθημα στον άνθρωπο. Έτσι η χομπσιανή θεότητα εκπροσωπεί αυτή καθαυτή την *αναγκαιότητα της αιτιακής διαδικασίας*.

Ο Χομπς μεταφέρει αυτή την (ψυχολογίζουσα) απόδειξη στο φιλοσοφικό πεδίο, ως μη όφειλε, καθώς η απόδοση ύπαρξης στον Θεό με τον συγκεκριμένο τρόπο σημαίνει ότι εκτελούνται θρησκευτικές κινήσεις εντός φιλοσοφικού παιγνίου, οι οποίες όμως δεν προσιδιάζουν σε αυτό το επίπεδο. Επιπροσθέτως, ο Χομπς απογυμνώνει τον Θεό από το σύνολο των ηθικών ιδιοτήτων που παραδοσιακά του αποδίδονταν, μετατρέποντάς τον σε γυμνή καθολική αιτιοκρατία. Η απώλεια της ιδιότητας του *προσώπου* απομακρύνει την θεότητα από την δια-προσωπική σχέση με τον άνθρωπο, αφήνοντας ανεξέλεγκτο τον ντετερμινισμό του κινητικού κυκλώματος να υπερκαθορίζει τον ενοποιημένο κόσμο. Ομοίως, ο υπερνομιναλισμός του Χομπς εγκλείει τον Θεό εντός των ορίων του γλωσσικού μέσου και των προτασιακών του δυνατοτήτων, που, όμως, ελέγχονται πλήρως από τον Πολιτικό Κυρίαρχο. Η συνεπαγόμενη απώλεια της αμφίδρομης σχέσης ημαρτημένης ανθρωπότητας-salvator mundi και η έμφαση στο ανεπίγνωστο του Θείου μετατρέπει την οποιαδήποτε μη τυπολατρική ενασχόληση με το θρησκευτικό στοιχείο σε κενή περιεχομένου τιμητική πρόταση. Το νέο status της θεότητας ως πανδιαχεόμενου ρευστού σώματος ανεπαίσθητης εκτασιακότητας, το οποίο διεισδύει ισομερώς στο ανθρώπινο είδος ακυρώνει κάθε δυνατότητα επικοινωνίας με το υπερ-εμπειρικό, αφήνοντας τον άνθρωπο ενώπιό ενωπίω με τον θνητό θεό της Πολιτείας. Ο χομπσιανός ορισμός του Θεού συγκροτείται κατά παράδοξο τρόπο, ώστε *εάν θεωρηθεί ως πρόσωπο δεν μπορεί να είναι η πρώτη κινητική αιτία απλώς, εάν θεωρηθεί ως η πρώτη αιτία απλώς αδυνατεί να είναι πρόσωπο*. Στον βαθμό που ο Κυρίαρχος υιοθετήσει την ετερόδοξη θεολογία του *Λεβιάθαν*, εισάγεται ένας διπλός δεσμός στο δόγμα που μακροπροθέσμως δεν μπορεί παρά να μειώσει δραστικά την αισθηματική απήχηση του παραδοσιακού προσωπικού Θεού της Βίβλου, εξαναγκάζοντας αυτούς που θα επιχειρήσουν να πιστέψουν ειλικρινώς σε αυτή την θεότητα είτε να την εγκαταλείψουν, λόγω της συνεχούς εκλυόμενης ψυχικής δυσφορίας από την αδυναμία επικοινωνίας, είτε να υποστούν μια ήπια αποδόμηση της προσωπικότητάς τους, η οποία θα μειώσει δραστικώς την ικανότητα του κρίνουν, λόγω της απόλυτης κυριαρχίας του ντετερμινισμού. Το όνομα \ΘΕΟΣ\, όπως χρησιμοποιείται από τον Χομπς, ουσιαστικά λύνει ένα σημαντικό πρόβλημα της χομπσιανής φυσικής επιστήμης. Δηλαδή, στον βαθμό που η κίνηση είναι η οντολογική Αρχή κατανόησης του σύμπαντος, για το κλείσιμο του κινητικού κυκλώματος απαιτείται μια μη περαιτέρω αναγώγιμη πηγή κινήσεως. Αυτή την έσχατη κινητική *origo* ο Χομπς την ονομάζει Θεό. Η αιτιακή απόδειξη υπάρξεως της θεότητας προσκομίζεται ως η *οριακή* εκείνη

έννοια που εμπεριέχεται στην έννοια της κινήσεως, ώστε να παραχθεί ένα είδος ψυχολογικής εγγυήσεως ότι η μηχανιστική σύλληψη του κόσμου που θέτει η scientia πονα διαθέτει εδραία οντολογικά θεμέλια.

V

Η εξήγηση του θρησκευτικού φαινομένου με όρους ψυχολογίας, ήτοι ως συνέπεια του φόβου του αγνώστου, προσγειώνει την θρησκεία στην προβληματική των εγκοσμίων υποθέσεων. Η νέα πολιτική επιστήμη που εισηγείται ο Χομπς έχει ανάγκη μιας νέας Ηθικής, η οποία οφείλει να φαίνεται ότι παρακολουθεί την παραδοσιακή χριστιανική ηθική ενώ στη ουσία την υπονομεύει και την ανατρέπει. Προς τον σκοπό αυτό ο Χομπς αναλύει τρία εκ των δογματικών θεμελίων του χριστιανισμού: την Προφητεία, τα Θαύματα και την Βίβλο.

Τα τρία αυτά δογματικά στοιχεία αλληλοενισχύονται σε μια κυκλική σχέση αμοιβαίας εγγύησης και εάν καταπέσει το ένα, αυτομάτως πλήττονται και τα άλλα δύο. Ο προφήτης είναι ο δέκτης της αποκαλυπτικής γνώσης, το θαύμα είναι ουσιώδες κριτήριο αναγνώρισης του αληθούς προφήτη και η Βίβλος είναι το έγκυρο αρχείο του συνόλου της προφητικής αποκάλυψης. Ο Χομπς ξεκινά την αποσυσχευασία της χριστιανική θρησκείας ήδη από το Ι Μέρος του *Λεβιάθαν*, μέσω του χειρισμού του τρόπου αισθητηριακής πρόσληψης των εξωτερικών δεδομένων. Ο εκεί αναπτυσσόμενος μονισμός ενοποιεί την επίγεια με την ουράνια σφαίρα του επιστητού στην ίδια κοσμοεικόνα, επί της οποίας συνάπτεται μια μηχανιστική ψυχο-ανθρωπολογία που προσφέρει μια εναλλακτική ερμηνεία των συμβάντων που θεωρούνταν ως θαυματοουργά και που, ως έργο μιας παντοδύναμης αγαθοεργού προνοίας, στήριζαν το οικοδόμημα του παραδοσιακού χριστιανισμού (οράματα, όνειρα, οπτασίες). Ο Χομπς αναλύει αυτά τα συμβάντα με όρους του ανθρώπινου ψυχισμού, υποστηρίζοντας ότι παράγονται από γνωστούς παράγοντες που προσιδιάζουν στην ανθρώπινη ιδιοσυστασία, όπως φόβος, άγνοια, δεισιδαιμονία, έξεις, έθιμα, κλονίζοντας την *auctoritas* του αποκαλυπτικού προφητισμού και υποδεικνύοντας τον Πολιτικό Κυρίαρχο ως την μόνη πηγή κανονιστικότητας. Ο υλισμός του Ι Μέρους επιβάλλει την ακύρωση της σύμπλεξης φυσικής-μεταφυσικής αιτιότητας, θεωρώντας το σύμπαν ως αποκλειστικώς αποτελούμενο από σώματα, αποκλεισμένης κάθε υπερ-εμπειρικής επεμβατικής δυνατότητας, ενώ ο ισχυρισμός ότι η ανθρώπινη επιθυμία είναι ακόρεστη δίνει την χαρακτηριστική βολή στην ανθρωπολογική βάση της παραδοσιακής τελεολογίας. Το Κράτος αναλαμβάνει μονοπωλιακώς την ρύθμιση της κίνησης των ανθρωπίνων σωμάτων εκ των οποίων συγκροτείται, επιφορτίζοντας εαυτό με την διαχείριση των *υπερβατικών σωτηριακών συμφερόντων* των μελών του.

Η Βίβλος συσχετίζεται όχι με τον, φερόμενο ως, συγγραφέα της (Θεός) αλλά με τον φορέα νομιμοποίησής της. Στο δε ερώτημα *ποιος νομιμοποιεί*, ο Χομπς απαντά: ο Κυρίαρχος. Αυτή η θέση συζευκτικώς με την θέση ότι *όλοι οι νόμοι απαιτούν ερμηνεία*, υποβάλλει το γραπτό κείμενο του αθάνατου Θεού στον έλεγχο του θνητού Θεού, μέχρι και καταργήσεώς του εάν απαιτείται από την πολιτική συγκυρία. Έπεται ότι ο προφητικός λόγος δεν διαθέτει αυτοδύναμη κανονιστική ισχύ. Ταυτοχρόνως, αδιαπέραστα επιστημολογικά εμπόδια ανεγείρονται από τον Χομπς ως προς την γνωσιμότητα της θεότητας, η οποία στερείται κάθε κατηγορήματος, πλην εκείνων που πλησιάζουν το *άπειρον*, ώστε ο Θεός να κατοχυρωθεί από κάθε δυνατή επιστημική και ηθική επαφή από την πλευρά του κτιστού κόσμου. Τα αρχαία θαύματα γίνονται *bona fide* αποδεκτά, αλλά προκειμένου να πιστοποιηθεί ένα σύγχρονο συμ-

βάν ως θαύμα τίθενται ιδιαιτέρως απαιτητικά κριτήρια και η τελική κρίση επαφίεται στον Κυρίαρχο. Η άρνηση της απόδοσης της συγγραφής της *Πεντατεύχου* στον Μωϋσή είναι ένα, φαινομενικώς, μικρό αλλά ριζοσπαστικό βήμα διακοπής της σχέσης Θεού-Ανθρώπου, καθώς ο ισχυρισμός αυτός στηρίζει σε αποφασιστικό βαθμό την εκ των υστέρων σύνδεση, από χριστιανούς απολογητές, των δύο Διαθηκών, όπου η ανάπτυξη του χριστιανισμού εξαρτάται από τον διπλό δεσμό που ιδρύει επί της εκ των υστέρων σύνδεσης των Διαθηκών. Εάν καταπέσει η σύνδεση, πίπτει και η σύνδεση της Καινής Διαθήκης με την Παλαιά, μέσω της φράσης *ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή* ήτοι ο τρόπος συσχέτισης της διδασκαλίας του Ιησού με μια θεωρούμενη ως αρχαία και σεβαστή θρησκεία από την οποία και μπορεί να αντλήσει ιστορική συνέπεια, συνέχεια και νομιμοποίηση για την προσηλυτιστική του δράση. Ομοίως, η αποκάλυψη δείχνεται ότι είναι γνωσιολογικώς αδύνατη, με βάση την χομπσιανή φυσική των κινήσεων, εφόσον είναι αδύνατον να απαντηθεί το ερώτημα: πώς γνωρίζω ότι έχω τύχει αποκαλυπτικής εμπειρίας; Ο Χομπς απαντά ότι αυτό είναι αδύνατον για οποιονδήποτε πέραν του άμεσου δέκτη της αποκάλυψης, ενώ ωθεί την έννοια της αποκάλυψης στο όριο της γελοιοποίησης δια της απαιτήσεως συνεχών διαδοχικών αποκαλύψεων σε αυστηρώς ατομικό επίπεδο, ώστε να στερήσει να αποδεχτεί την εγκυρότητα της αρχικής αποκάλυψης. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η οντότητα που ο Χομπς περιγράφει ως Θεό και προικίζει με το χαρακτηριστικό της απόλυτης ισχύος αδυνατεί, με μόνο αυτό το γνώρισμα, να υποστηρίξει τις υπόλοιπες εξίσου ουσιαστικές παραδοσιακές ιδιότητες της βιβλικής θεότητας, όπως την αγαθότητα, αλλά και αντιμετωπίζει ιδιαίτερη δυσκολία σύνδεσης με το είδος της θρησκευτικής εμπειρίας που θεματοποιείται στις Γραφές. Διαπιστώνεται ότι *η σχέση του Χομπς με την θρησκεία είναι αυστηρώς πολιτική*. Το να αποδίδεις το όνομα «Θεός» σε ότι εγκαινιάζει τα κινητικά συμβάντα είναι ένα πράγμα, το να παρέχεις ένα θεμέλιο για την χριστιανική πίστη είναι ένα άλλο, τελείως διαφορετικό. Η αντίληψη ότι η θεότητα είναι απλώς η αρχή της αιτιακής αλυσίδας μπορεί να υποστηρίξει την χριστιανική συμβολική και ορολογία μόνον εφόσον αυτές *κενωθούν του παραδοσιακού τους νοήματος*. Ο στόχος δεν είναι η διάδοση του ορθού δόγματος αλλά η θρησκευτική ομοιομορφία. Λείπει από την χομπσιανή θεολογία η εικόνα μιας αρχέγονης αρμονίας που εκφυλίζεται σε χάος. Αντιθέτως, η αταξία είναι το αρκτικό δεδομένο και η τάξις επιβάλλεται εκ των υστέρων. Έχοντας ως δεδομένη την φυσικότητα του θρησκευτικού φαινομένου, ο Χομπς προσπαθεί να κατασκευάσει, με παραδοσιακά υλικά, μια έλλογη μορφή θρησκευτικότητας, επαρκώς διαφωτισμένη και εχθρική στους ισχυρισμούς υπερ-φυσικής σοφίας και στα άτομα που του εκφέρουν, και η οποία θα ενσταλάζει υπακοή στην πολιτική εξουσία και θα επιζητεί την ειρήνη μέσω της πολιτικής ευπείθειας. Σημειώνεται δε ότι η θέση του Χομπς ότι το προνόμιο επιλογής της πρόσφορης θρησκείας, όπως και το προνόμιο αυθεντικής ερμηνείας της αποκάλυψης, ανήκει στον Πολιτικό Κυρίαρχο, στηρίζεται στην βεβαιότητα της αβεβαιότητας όλων των θρησκευτικών πεποιθήσεων και είναι αυτή η βεβαιότητα που υποστηρίζει την, ουσιαστικώς αυθαίρετη, θρησκευτική επιλογή του κυρίαρχου. Όμως, στην περίπτωση που η ριζική αμφιβολία που ενσπείρει για τις αξιώσεις αποκαλυπσιακής γνώσης ο Χομπς εξασθενήσει ή απλειφθεί, οι εν λόγω αξιώσεις ορθώνονται υπεράνω των εντολών της κυριαρχίας ως αυξημένου κύρους ρυθμιστικοί κανόνες. Άρα, ένα ληφθεί τοις μετρητοίς, η χομπσιανή ανάλυση του II Μέρους του *Λεβιάθαν* υπονομεύει και την αξίωση του κυρίαρχου προς υπακοή. Καθίσταται, λοιπόν, απαραίτητη η μεσο-μακροπρόθεσμη ριζική *υπονόμευση της εσωτερικής πίστης των υπηκόων*, έργο που θα αναληφθεί από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του Κυρίαρχου. Αυτό φαίνεται στην θέση του Χομπς ότι μόνη η πίστη στον Ιησού Χριστό αρκεί για

την είσοδο στο Βασίλειο των Ουρανών. Η απαίτηση είναι αδύνατον να επιτευχθεί, διότι «είναι αδύνατο να πιστέψουμε σε κάποιο πρόσωπο, πριν γνωρίσουμε τι λέει» (Λ,43,220), οπότε έπεται πως «για εκείνους [...] στους οποίους ούτε ο πατήρ Θεός ούτε ο Σωτήρας μας μίλησε ποτέ, δεν μπορεί να λεχθεί ότι το πρόσωπο, στο οποίο πίστεψαν, ήταν ο Θεός» (ό.π). Αυτούς που οι σύγχρονοι χριστιανοί άκουσαν ήταν οι ιερείς τους, δηλαδή η *stricto sensu* πίστη στον Ιησού είναι τεχνικώς αδύνατη διότι «ή πίστις έξ άκοής, ή δέ άκοή διά ρήματος Θεοῦ» (*Προς Ρωμαίους*, 10,17), και στο παράθεμα ο Χομπς προσθέτει ερμηνεύοντας: «δηλ. ακούγοντας τους νόμιμους ποιμένες μας» (Λ,43,221-πλάγια δικά μου). Αυτό που δύναται πρακτικώς να συμβεί είναι η πίστη στον ισχυρισμό των νομίμων ιερέων ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός. Συμπεραίνεται ευλόγως ότι ο χομπσιανός χριστιανισμός, εκ προθέσεως, έχει συγκροτηθεί για να αφήνει μεγάλο εύρος για θρησκευτική διαφωνία, λόγω της μινιμαλιστικής δομής και της ενσωματωμένης δυνατότητας ποικίλων ερμηνευτικών προσεγγίσεων. Παράλληλα, η διάκριση εσωτερικής *fides*/εξωτερικής *confessio* επιτρέπει την γενικευμένη υποκρισία, καθώς οι υπήκοοι οφείλουν να περιορίσουν την νόηση και τον λόγο τους όταν ομιλούν (όχι το τι πιστεύουν), «κατά τρόπο που [...] επιτάσσει κάποια νόμιμη αρχή» (Λ,32,12). Τίποτε δεν μπορεί να εμποδίσει αυτού του τύπου την πίστη να συνοδεύεται από μια εσωτερική μη-πίστη, οπότε η χομπσιανή *faith* είναι απολύτως συμβατή με την ανειλικρίνεια και την διπροσωπία. Η πολιτικο-θρησκευτική εξουσία που περιγράφει ο Χομπς απαιτεί *ελάχιστη αυθεντική πίστη και υψηλής έντασης πολιτική υπακοή*. Εάν επιτευχθεί τέτοιας έντασης πολιτική υπακοή, δεν υπάρχει παρά ελάχιστη ανάγκη θρησκευτικών πεποιθήσεων και τελετουργιών, καθώς η αλήθεια της θρησκείας προαπαιτεί την ύπαρξη του Θεού, η ύπαρξή της όχι.

Εν τέλει, ο Χομπς επιλέγει την αποδόμηση του θεολογικού επιχειρήματος, όπου αυτό παρακωλύει την επικράτηση της κυριαρχίας και την επιστράτευση του υπέρ της κρατικής σκοπιμότητας, όπου αυτό είναι φιλικό προς την πολιτική θεωρία του, ώστε να επιτευχθεί με την ολιγότερη δυνατή τριβή η απεξάρτηση της θεολογίας από κάθε υπερ-φυσική αιτιακή αλύσωση. Ο προκύπτων χριστιανισμός έχει διατηρήσει τα χαρακτηριστικά που συνάδουν με το χομπσιανό πολιτικό πρόγραμμα, ήτοι την υπακοή, τον τρόπο, την ταπεινότητα. Αυτά που απάδουν αφαιρούνται ή μεταμορφώνονται (πίστη, αγάπη, προσωπική σύνδεση με την θεότητα). Το αποτέλεσμα που ζητείται δεν είναι η μαζική παραγωγή άθρων, τουλάχιστον όχι βραχυ-μεσοπρόθεσμα, αλλά η ευρύτερη δυνατή διασπορά αμφιβολίας ως προς την αλήθεια της πίστης και έγχυση άγχους στο ψυχικό όργανο των ατόμων, απαραίτητη προϋπόθεση για την δημιουργία και διατήρηση της πολιτικής τάξης του Κυρίαρχου, *το κύρος του οποίου θα ήταν σημαντικά εξασθενημένο εάν διατηρούνταν η βεβαιότητα της μεταθανάτιας κατάστασης από τους υπηκόους της Πολιτείας*. Η εξαφάνιση της υπερ-ανθρώπινης απόλυτης ισχύος ανοίγει τον δρόμο για την εμφάνιση μιας αντίστοιχης ανθρώπινης ισχύος όπου το ποιητικό αίτιο των αξιών είναι η πολιτική κινητικότητα του επιθυμείν.

VI

Ο Κάρλ Σμιτ υποστηρίζει, όπως είναι γνωστό, ότι «Όλες οι μεστές (*prägnante*) έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες [...] ως προς την ιστορική τους εξέλιξη (εφ' όσον μεταφέρθηκαν από τη θεολογία στην πολιτειολογία και ο παντοδύναμος Θεός λ.χ έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης) αλλά και ως προς τη συστηματική τους δομή» και ότι ειδικά «η κατάσταση έκτακτης ανάγκης έχει για τη νομική επιστήμη α-

νάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία»⁷⁴⁷. Έτσι, στην *Πολιτική Θεολογία*, μέσα σε ένα πυκνό και σε αφοριστικό στυλ επιχείρημα, που αφορά τόσο στην θεολογική γένεση και ανέλιξη της νεωτερικής πολιτικής εννοιολογίας όσο και τις επιπτώσεις που επιφέρει στην έννοια της κυριαρχίας, ισχυρίζεται ότι «Μονάχα αν συνειδητοποιήσουμε τέτοιες αναλογίες μπορούμε να γνωρίσουμε την εξέλιξη των ιδεών πάνω στη φιλοσοφία του κράτους κατά τους τελευταίους αιώνες»⁷⁴⁸. Δηλαδή, ο Κ. Σμιτ φαίνεται να υποστηρίζει μια γενεαλογικώς ουσιαστική και όχι απλώς επιφανειακή/γλωσσική συνέχεια μεταξύ θεολογικών και πολιτικών εννοιών, όπου, επί παραδείγματι, ο θνητός Πολιτικός Κυρίαρχος και πανίσχυρος νομοθέτης του *Λεβιάθαν* κληρονομεί δομικά γνωρίσματα του αθάνατου Θεού. Εάν γίνει δεκτή η θέση που υποστηρίζει ο Κ. Σμιτ, οδηγούμαστε σε μια προβληματική κατάσταση, όπου η εκκοσμικευμένη πολιτική θεωρία εδράζεται υπορρήτως επί θεμελίων που επισήμως αποκηρύσσει. Εδώ είναι, φρονώ, ερμηνευτικώς επιτρεπτό να διαχωρίσουμε μεταξύ γένεσης και θεμελίωσης. Δηλαδή, ακόμη και αν δεχθούμε ότι κάποιες πολιτειολογικές έννοιες γεννιούνται από αντίστοιχες θεολογικές, ενδεχομένως για να διατηρηθεί μια επίφαση συνέχειας επί του νου και της συνείδησης των μαζών, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητως ότι *θεμελιώνονται* σε αυτές τις θεολογικές έννοιες⁷⁴⁹.

Στην *Πολιτική Θεολογία* ο Κ. Σμιτ πραγματεύεται το θέμα της κυριαρχίας και τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες δύναται να αναδειχθεί ο κυρίαρχος. Το έργο διαπνέεται από την ύπαρξη μιας υπερβατικής δύναμης, που είναι επιφορτισμένη με την λήψη αποφάσεων που επιλύουν το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα, αποφασίζοντας για την κατάσταση εξαίρεσης, όταν μια εξαιρετική απειλή θέτει εν κινδύνω το κράτος και η υφιστάμενη νομική τάξη αδυνατεί να ομαλοποιήσει εξ ιδίων δυνάμεων την κατάσταση. Αυτή η πανταχού παρούσα δύναμη είναι ο κρατικός μηχανισμός, καθώς «όποιος μπαίνει στον κόπο να εξιχνιάσει τη συνταγματολογία της θετικής νομικής επιστήμης αναζητώντας τις έσχατες έννοιες και τα έσχατα επιχειρήματά της βλέπει ότι παντού επεμβαίνει το κράτος [...] παντού η ίδια ανεξήγητη ταυτότητα, ως νομοθέτης, ως εκτελεστική εξουσία, ως αστυνομία, ως εξουσία απονομής χάριτος, ως πρόνοια, έτσι ώστε ένας παρατηρητής [...] θα νόμιζε ότι βλέπει ένα θεατρικό έργο [...] όπου το κράτος δρα κάτω από πολλαπλές μεταμφιέσεις, άλλο όντας πάντοτε το ίδιο αόρατο πρόσωπο»⁷⁵⁰. Τίθεται στο παραπάνω απόσπασμα η ιδέα ότι η νομική λειτουργία του κράτους αντιστοιχεί ουσιαστικά με την συνεχή απόλυτη παρούσα θεία κυριαρχία, ήτοι η νεωτερική νομοθετική παντοδυναμία πηγάζει από και εκβάλλει σε μια θεολογική έποψη ή, κατ' άλλη διατύπωση, το κράτος κάνει χρήση θεολογικών εννοιών υπό νομικό μανδύα.

Ο Κ. Σμιτ δεν είναι ο πρώτος ή ο μόνος που έχει ασχοληθεί με τον λαθυρινθώδη τρόπο σύνδεσης της θεολογίας με την πολιτική και η έννοια της εκκοσμίκευσης (*Säkularisierung*) δεν αποτελεί σμιτιανό νεολογισμό. Θα περιοριστώ, τόσο για λόγους χώρου όσο και, κυρίως, συνάφειας, σε μια συνοπτική ανάλυση του σμιτιανού ισχυρισμού και στην κατάδειξη μερικών συμπερασμάτων της ανά χείρας μελέτης που διαψεύδουν, εκτιμώ, την περί πολιτικής θεολογίας θέση του σε σχέση με τον Χομπς.

⁷⁴⁷ Schmitt Carl, *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα Κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μτφρ. Π.Κονδύλης, εκδ. Κουκίδα, Αθήνα, 2016, σελ. 65.

⁷⁴⁸ Ό.π., πλάγια δικά μου.

⁷⁴⁹ Οφείλω την συγκεκριμένη παρατήρηση στην Α.Λαβράνου, την οποία και ευχαριστώ για την συμβολή της.

⁷⁵⁰ Ό.π., σελ. 67-68.

Εκκοσμίκευση, σύμφωνα με την σμιτιανή ερμηνεία, σημαίνει την απαλλοτρίωση χριστιανικών θεωρητικών σχημάτων και εννοιακών πλαισίων από την θεολογική τους πηγή και χρήση τους από την νεωτερική πολιτειολογία και νομική επιστήμη. Η έννοια του Απόλυτου στην θρησκεία χρησιμοποιείται ως μοντέλο για την επικράτηση του Απόλυτου στο πολιτικό πεδίο. Σημειωτέον ότι, παρόλο που η φράση «Όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες» είναι, μετά από την φράση «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης», η πιο διάσημη πρόταση που έγραψε ο Κ. Σμιτ, δεν διακρίνεται για την σαφήνειά της και ως έχει *κυοφορεί* κρίσιμα ερωτήματα: ποιες είναι οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας; Ποια ακριβώς εκκοσμίκευση; Και κυρίως, ποια θεολογία; Ο Κ. Σμιτ δεν μας εφοδιάζει με παραδείγματα πολιτειολογικών εννοιών ή περαιτέρω ανάλυση των όρων εκκοσμίκευση ή θεολογία. Η πολιτική δεν είναι θεολογικός όρος *per se*, η θεολογία καθεαυτή δεν δύναται να εκκοσμιευθεί χωρίς να διαστρεβλωθεί η ουσία της. Ο αναγνώστης λαμβάνει μια παραδειγματική μεταφορά: ο παντοδύναμος Θεός έγινε παντοδύναμος νομοθέτης. Όμως, πόσο εύστοχος είναι αυτός ο μεταφορικός λόγος; Η εξουσία του Θεού είναι αιώνια, άνευ αντιπάλου και απόλυτη. Η εξουσία του νομοθέτη είναι ή μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση, είναι προσωρινή και περιορισμένη, αν όχι στην θεωρία, σίγουρα στην πράξη. Ο παντοδύναμος νομοθέτης στερείται των κυρίων θεϊκών κατηγορημάτων: καθολικότητα, μοναδικότητα και αιωνιότητα. Μάλιστα, εάν δεχθούμε την παγκόσμια εξάπλωση του χριστιανισμού και την ενοποίηση του πλανήτη υπό την χριστιανική θρησκεία, τι θα γίνει με την βασική διάκριση του Πολιτικού, κατά Κ. Σμιτ, αυτή του φίλου/εχθρού, εφόσον «Από το κύριο χαρακτηριστικό της έννοιας του Πολιτικού έπεται ο πλουραλισμός του κόσμου των κρατών. Η πολιτική ενότητα προϋποθέτει την πραγματική δυνατότητα του εχθρού και έτσι μια άλλη, συνυπάρχουσα, πολιτική ενότητα. Γι' αυτό [...] δεν μπορεί να υπάρξει ένα παγκόσμιο «κράτος» [...] Ο πολιτικός κόσμος είναι ένα πλουραλιστικό και όχι ένα μονιστικό σύμπαν»⁷⁵¹.

Η ίδια έλλειψη διαύγειας υπάρχει και στο δεύτερο και τελευταίο παράδειγμα: «η κατάσταση έκτακτης ανάγκης έχει για την νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία». Όστε, ισχυρίζεται ο Κ. Σμιτ, η μοντέρνα σύλληψη του Rechtsstaat που επιδιώκει να επενδύσει στον κυρίαρχο το δικαίωμα αναστολής της νομικής τάξης εμφανίζεται μόνον μετά την εξαφάνιση της δυνατότητας αναστολής της φυσικής τάξης πραγμάτων, ήτοι του θαύματος. Όμως, για μια θεολογία του θαύματος, η πηγή του νόμου και η πηγή του θαύματος είναι μία και αυτή, δεν υφίστανται εξαιρέσεις εντός του θεϊκού δικαίου. Αλλά, το προεξάρχον χαρακτηριστικό της εξαίρεσης, όπως γίνεται αντιληπτή από τον Κ. Σμιτ, είναι ότι νομοθέτης και κυρίαρχος δεν συμπίπτουν απαραίτητως και κάλλιστα μπορεί να διαφέρουν, καθώς ο *locus* της κυριαρχίας δεν αποκαλύπτεται στην συνήθη αλλά στην έκτακτη περίπτωση. Επίσης, η αναλογία θαύμα/θεολογία με νομική επιστήμη/εξαίρεση υποβάλλει την εντύπωση ότι το θετικό δίκαιο είναι ουσιαστικά θετικοποιημένο φυσικό δίκαιο, την στιγμή που η αντιστοιχία τους δεν είναι καθολικώς αποδεκτή ούτε τον καιρό του Χομπς ούτε του Κ. Σμιτ, παρόλο που αυτή γίνεται αποδεκτή από τον Χομπς, τουλάχιστον⁷⁵². Μπορεί ο Descartes να γράφει ότι «Ο Θεός θέσπισε αυτούς τους νόμους στη φύση όπως ένας βασιλιάς

⁷⁵¹ Σμιτ Κάρλ, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφρ. Α. Λαβράνου, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 1988, σελ. 83.

⁷⁵² «Ο θετικός και ο φυσικός νόμος δεν είναι διαφορετικά είδη, αλλά διαφορετικά μέρη του νόμου, όπου το γραπτό μέρος αποκαλείται θετικό δίκαιο και το άγραφο μέρος φυσικός νόμος» (Λ, 26, 330).

θεσπίζει τους νόμους στο βασίλειό του» και να τον παραθέτει επιδοκιμαστικά ο Κ. Σμιτ⁷⁵³ αλλά η νεωτερικότητα θέσμιζε την *stricto sensu* αυτονομία του θετικού από το φυσικό δίκαιο και η αυστηρή διάκρισή τους υποδεικνύει σχάση εκεί που εκ της ορολογίας φαίνεται συνέχεια. «Γιατί η κάθε τάξη βασίζεται σε μια απόφαση, και η έννοια της έννομης τάξης, η οποία χρησιμοποιείται αστόχαστα ως κάτι αυτονόητο, εμπεριέχει και αυτή την αντίθεση μεταξύ των δύο διαφορετικών στοιχείων κάθε νομικού μεγέθους. Και η έννομη τάξη, όπως κάθε τάξη, εδράζεται και αυτή σε μια απόφαση και όχι σε έναν κανόνα»⁷⁵⁴. Έστω ότι δεχόμαστε ότι κάθε έννομη τάξη εδράζεται σε μία απόφαση. Ισχύει αυτό και προκειμένου για την *φυσική* έννομη τάξη; Αν το χαρακτηριστικό στοιχείο της κατάστασης έκτακτης ανάγκης είναι «μια κατ' αρχήν απεριόριστη δικαιοδοσία»⁷⁵⁵, το αντίστοιχο χαρακτηριστικό της φυσικής έννομης τάξης λαμβάνεται από τα ουσιώδη κατηγορήματα του θεϊκού δικαίου, όπως αναφέρθηκαν παραπάνω: καθολικότητα, μοναδικότητα και αιωνιότητα⁷⁵⁶.

Ήδη η επιλογή της ιστορικής περιόδου εκκίνησης της ανάλυσης στην *Πολιτική Θεολογία* είναι δεκτική κριτικής. Ξεκινά, στο 3^ο Κεφάλαιο του έργου, από το μετα-μεταρρυθμιστικό απολυταρχικό κράτος, *αφήνοντας κατά μέρος το σύνολο της μεσαιωνικής πολιτικής θεολογίας* όπου θα περίμενε κανείς ο Σμιτ να ανιχνεύσει την υπαγωγή της πολιτειολογίας στη θεολογία ούτως ειπείν από πρώτο χέρι: «Γιατί η ιδέα του σύγχρονου κράτους δικαίου επικρατεί με τον δεισμό»⁷⁵⁷. Δηλαδή, το σημείο εκκίνησης αφορά σε ιστορική περίοδο όπου η απομάγευση έχει ήδη αγκυροβολήσει ανεξόριστα στο ιστορικό γίνεσθαι και όπου η θεότητα έχει ήδη απωλέσει την προσωπική της ιδιότητα και μετατρέπεται, εν προκειμένω από τον Χομπς, στο σημείο αφετηρίας του κινητητικού γεγονότος και πηγή του κινητικού κυκλώματος. Η χομπσιανή ιδέα της θεότητας είναι ότι είναι μια απολύτως αδιάφορη/απαθής/αναίτια και πανίσχυρη βούληση, στερούμενη έλλογης μορφής και τέλους, και συνίσταται στην διαδραστικότητα του συνόλου των ενσώματων οντοτήτων καθώς αλληλεπιδρούν αλληλοσυγκρουόμενα. Επ' αυτού ένας *καθολικός* συγγραφέας, όπως ο Κ. Σμιτ, αμέσως αντιλαμβάνεται την επιτηδευμένα ανεπαρκή ή ημι-διαφανή επίθεση ενάντια στην ουσία της χριστιανικής θρησκείας, για την οποία εντός της Αγίας Τριάδας υφίσταται ήδη κοινωνείν *πρό πάντων τῶν αἰώνων* που σηματοδοτείται από την αγαπητική σχέση Πατρός-Υιού-Αγίου Πνεύματος. Και θα μπορούσε να αντιπαραθέσει στον κινηματικό μηχανικισμό την *Προς Εφεσίους* ρήση του Παύλου: «Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις [...] συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι· καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Εφ. 5, 1, 5-6). Η σιωπή του ως προς το εν λόγω θέμα υποδηλώνει ότι μάλλον συμφωνεί με το χομπσιανό εγχείρημα, σύμφωνα με το οποίο το ανεπίγνωστον του Θεού ακυρώνει τον λόγο του ως πηγή κανονιστικότητας και αποξενώνει από αυτόν τους πιστούς, από τους οποίους έχει αφαιρεθεί η δυνατότητα επαφής με οντότητα που στερείται ηθικών κατηγορημάτων, καθώς ο χομπσιανός νομιναλισμός απαγορεύει, ως *absurd speech*, καθαυτή την συγκρότηση του σημασιολογικού πυρήνα των προτάσεων μέσω των οποίων ο πιστός μπορεί να επικοινωνή-

⁷⁵³ Σμιτ, 2016, 80 και σημ. 81.

⁷⁵⁴ Σμιτ, 2016, 23.

⁷⁵⁵ Σμιτ, 2016, 27.

⁷⁵⁶ Weinek Silke Maria, *Invisible Person: Schmitt and the Master Trope of Power*, στο *The Germanic Review*, 2009, p. 199-204.

⁷⁵⁷ Σμιτ, 2016, σελ. 65.

σει νοερώς με το υπερβατικό. Επιπροσθέτως, ο Κ. Σμιτ παραγνωρίζει την εν κόσμω και μέσσω νομοθετικής δράσης θνητών όντων συγκρότηση της «ορατής» μίας, αγίας και αποστολικής Εκκλησίας και της εκκλησιολογίας της, η οποία διόλου δεν εφείσθη εννοιακών δανείων από την πολιτική μορφή της ρωμαϊκής κοσμικής αρχής. Η αποσιώπηση αυτή, πέραν του να υποδεικνύει ότι ο καθολικισμός του ήταν μάλλον επιφανειακός, του επιτρέπει να θεωρεί την εκκοσμίκευση ως καπήλευση, καταλήστευση και μετακένωση περιεχομένου από την θεολογία στην σύγχρονη πολιτειολογία, ώστε η νεωτερικότητα να μην είναι τίποτε άλλο από ένας γλωσσικός μετασχηματισμός των σχημάτων της χριστιανικής θεολογίας. Αυτή η θεώρηση του επιτρέπει, περαιτέρω, τον ισχυρισμό ότι η εκκοσμικευτική διαδικασία είναι παράγωγη, αναυθεντική και στερείται ιστορικής πρωτοτυπίας⁷⁵⁸.

Καμία διευκρίνηση δεν λαμβάνει ο αναγνώστης, επίσης, από ποιο ακριβώς θεολογικό πλαίσιο εντοπίζει ο Κ. Σμιτ την εννοιολογική μεταφορά; Είναι η φυσική ή η αποκαλυπτική θεολογία που γονιμοποιεί την νομότυπη συγκρότηση της απόλυτης κυριαρχίας της κρατικής μορφής; Από την επιλογή να ξεκινήσει από την μετα-μεταρρυθμιστική ιστορική περίοδο, μάλλον θα πρέπει να καταλάβουμε ότι ο Κ. Σμιτ ομιλεί για μια φυσική θεολογία, αποκαθαρμένη από τα περισσότερα αν όχι όλα τα αποκαλυψιακά ίχνη. Έτσι, ο παντοδύναμος Θεός του 3^{ου} κεφαλαίου της *Πολιτικής Θεολογίας* είναι μάλλον έννοια που προκύπτει αφαιρετικά και όχι πιστοκρατικά. Βεβαίως, είναι πανίσχυρος και τα θαύματα δεν μπορούν να αποκλειστούν εντός της επικράτειας δικαιοδοσίας του αλλά έχει αφαιρεθεί δια της σιωπής κάθε αναφορά σε ιερή ιστορία, αγιολογική παράδοση, δημιουργία, προφητεία, κυρίως δε κάθε αναφορά στο προπατορικό αμάρτημα, την έσω διάσπαση των εμψύχων κτιστών όντων κατά την Πτώση και την διάσπαση του συνδέσμου μεταξύ ανθρώπου και κτίσεως μετά την Πτώση με συνέπεια «τὰ γὰρ ὁψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος» (Ρωμ.,6,23). Ουσιαστικά, πρόκειται για έναν Θεό που γίνεται αντιληπτός αφηρημένα και χωρίς θυμική επίπτωση επί του ποιμνίου· πρόκειται μάλλον για μια κοινωνιολογική έννοια.

Στο *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τομας Χομπς* (1938) ο Κ. Σμιτ γράφει ότι «κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, ο Λεβιάθαν γνώρισε στο κράτος του απόλυτου ηγεμόνα την ύψιστη εξωτερική πραγμάτωσή του, ταυτόχρονα όμως στο χρονικό αυτό διάστημα το πεπρωμένο του ολοκληρώθηκε με την επιβολή της διάκρισης μεταξύ του έξω και του μέσα. Στο πλαίσιο αυτό το ζήτημα της πίστης και του θαύματος κατέστη γι' αυτόν μοιραίο [...] μόνο η κυρίαρχη κρατική ισχύς προσδιορίζει, δυνάμει της κυριαρχίας της, τι θα πρέπει να πιστεύουν οι υπήκοοι του κράτους ως θαύμα»⁷⁵⁹. Αναγνωρίζει, επίσης, ότι το πρόβλημα των θαυμάτων έχει απασχολήσει έντονα τον Χομπς, ο οποίος στον *Λεβιάθαν* τηρεί μια στάση «εντελώς αγνωστικιστική»⁷⁶⁰ με αφετηρία της «ότι κανένας δεν μπορεί να γνωρίζει με βεβαιότητα αν κάτι το οποίο έλαβε χώρα συνιστά θαύμα ή όχι»⁷⁶¹ και «περιγράφει τις δυνατότητες της πλάνης, της ψευδαίσθησης και της ανοικτής ή μυστικής απάτης, τις λαθροχειρίες των πλαστογράφων, των ηθοποιών, των εγγαστρίμυθων και άλλων απατεώνων»⁷⁶² έτσι ώστε ευλόγως να βγαίνει το συμπέρασμα ότι «η πίστη στα θαύματα ουδέποτε είναι κάτι άλλο

⁷⁵⁸ Phillip Gray, *Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Theology* στο *Humanitas*, Vol. XX, Nos 1 and 2, 2007, p. 175-176.

⁷⁵⁹ Σμιτ Καρλ, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τομας Χομπς*, Σαββάλας, Αθήνα, 2009, σελ. 123-4.

⁷⁶⁰ Ό.π., 125.

⁷⁶¹ Ό.π.

⁷⁶² Ό.π., 126

πέρα από δεισιδαιμονία»⁷⁶³. Μέχρι εδώ, οι απόψεις του Κ. Σμιτ θεωρώ ότι είναι ορθές και ότι έχει αντιληφθεί τόσο την πρόθεση του Χομπς να αποδομήσει το θαύμα όσο και τον υποδόριο «χλευασμό» προς αυτού του τύπου τα συμβάντα: «Θαύμα είναι εκείνο που η κυρίαρχη κρατική εξουσία διατάζει να πιστεύουμε ως θαύμα [...] και αντίστροφα: τα θαύματα παύουν, όταν το κράτος τα απαγορεύει»⁷⁶⁴. «Ο θνητός Θεός διαθέτει [...] εξουσία πάνω στο θαύμα και την ομολογία»⁷⁶⁵.

Όμως, υπάρχει, λέει ο Κ. Σμιτ, ένα κρύφιο ρήγμα, μια κερκόπορτα από την οποία ο Χομπς άφησε να διεισδύσει το δόγμα διάλυσης της ολικής, κλειστής, ακαταμάχητης πολιτικής κυριαρχίας, διότι «όπου το ζήτημα είναι το θαύμα και η πίστη, ο Χομπς παρεκκλίνει [...] (και) καταθέτει την ανεκρίζωτη ατομικιστική του επιφύλαξη [...] (διότι) δεν απαγορεύει [...] στο μεμονωμένο άτομο, δυνάμει της καθολικής ελευθερίας της σκέψης [...] να πιστεύει ή να μην πιστεύει εσωτερικά, μόνο του, σύμφωνα με τον ιδιωτικό του Λόγο», παρόλο που «από τη στιγμή [...] που θα τεθεί στο άτομο ζήτημα εξωτερικής ομολογίας πίστεως, η προσωπική κρίση παύει, και για το αληθές και το αναληθές αποφασίζει ο κυρίαρχος»⁷⁶⁶. Ισχύει αυτή η ατομικιστική επιφύλαξη του Χομπς, όπως την αναλύει ο Κ. Σμιτ; Εκτιμώ όχι, διότι εάν ισχύει ότι «όποιος έχει δικαίωμα στο σκοπό έχει και στα μέσα» (Λ,18:247) τότε ο κυρίαρχος, δηλαδή αυτός που *κυβερνά με λόγια*⁷⁶⁷ οφείλει να ελέγχει το περιεχόμενο της γνώσης και της συνακόλουθης διαμόρφωσης γνώμης (μέσα), ώστε να ελέγχει τον σκοπό (υπακοή). Πράγματι, διορισμένοι από τον κυρίαρχο δημόσιοι λειτουργοί είναι επιφορτισμένοι «να διδάσκουν στον λαό τα καθήκοντά του προς την κυρίαρχη εξουσία, *μεταδίδοντας τους τη γνώση του δίκαιου και του άδικου*» (Λ,23:305), καθώς «μόνον ο Μονάρχης ή η κυρίαρχη συνέλευση έχει άμεση εξουσία από τον Θεό να διδάσκει και να εκπαιδεύει το λαό» (ό.π.). Υπάρχει όριο σε αυτή την έξωθεν και άνωθεν διείσδυση στο, υποτίθεται, εσωτερικό άδυτο; Κατά τον Χομπς, υπάρχει αλλά εξαρτάται από το ποσό ισχύος του κυρίαρχου: «δεν αμφιβάλλω ότι εάν η πρόταση: οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου είναι ίσες με δύο γωνίες ενός τετραγώνου, αντιστρατευόταν τα κυριαρχικά δικαιώματα κάποιων ή το συμφέρον εκείνων που ασκούν την εξουσία, τότε, αν δεν θα αποτελούσε αντικείμενο αμφισβήτησης, πάντως θα καταπνιγόταν με το κάψιμο όλων των βιβλίων γεωμετρίας, όσο θα μπορούσε να το καταφέρει αυτό ο ενδιαφερόμενος» (Λ,11:175, πλάγια δικά μου).

Το γεγονός ότι ο Χομπς θεωρεί πως η υπακοή στο θετικό δίκαιο αποτελεί μέρος του νόμου της φύσης επιτρέπει στην κρατική εξουσία τεράστιο εύρος διακριτικής ευχέρειας, που στο όριο ίσως να μην υπολείπεται της βίας που εκλύεται εντός της φυσικής κατάστασης. Και, όπως έχει αναφερθεί, αυτός ο κρατικός Λόγος απευθύνεται όχι στους αμοιβαίως συμβεβλημένους κοινωνούς αλλά στον φορέα της εξουσίας, στον Ηγεμόνα, και είναι φυσικό ένας τέτοιος λόγος να ενδιαφέρει μόνον τον ηγέτη ή το ηγετικό στρώμα και όχι τους αυτουργούς, οι οποίοι χρησιμεύουν εν προκειμένω ως μέσα για την επίτευξη στόχων που δεν είναι βέβαιο ότι τους αφορούν ή/και ωφελούν. Θα αντέτασσε κάποιος ότι η πολιτεία έχει συσταθεί συναινετικά αλλά εδώ θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι η χομπσιανή έννοια της συναινεσης έχει ελάχιστα προαπαιτούμενα και αρκεί η *άπαξ πλασματική λήψη* της για μια εξου-

⁷⁶³ Ό.π.

⁷⁶⁴ Ό.π.

⁷⁶⁵ Ό.π., 128.

⁷⁶⁶ Ό.π., 128-129.

⁷⁶⁷ Λ, 31:412.

σιοδότηση εις το διηνεκές. Πιθανώς να συντρέχει περίπτωση διπλού δεσμού, καθώς ο Χομπς ζητεί από τους υπηκόους να σεβαστούν συναινετικώς τον κρατικό λόγο, ο οποίος έχει ως αντικείμενο ότι καμία συναίνεση δεν είναι απαραίτητη, μετά το στάδιο συγκρότησης της πολιτείας, που λαμβάνει χώρα, υπενθυμίζεται, *by fiction*. Όταν ο νόμος ορίζεται ως η διαταγή του κυρίαρχου και απουσιάζει κριτήριο διάκρισης του νόμου από την διαταγή ενώ ο κυρίαρχος διδάσκει τι είναι δίκαιο και άδικο, η εσωτερική ελευθερία του υπηκόου, αν δεν έχει εξαλειφθεί, έχει μειωθεί ριζικώς, λαμβανομένου υπόψη του γεγονότος του μακρού χρονικού διαστήματος ενηλικίωσης και μόρφωσης που απαιτείται για ένα ανθρώπινο και ότι ο κυρίαρχος κατέχει τα μέσα εκκοινωνισμού των αυτουργών. Έπεται ότι η διάκριση έσω/έξω δεν μπορεί να έχει την διαλυτική ισχύ που υποθέτει ο Κ. Σμιτ και πως ακόμη και εάν καταφέρει να συγκροτηθεί έσω νοητικός χώρος, εντός της σιωπής του θετικού δικαίου του *Λεβιάθαν*, είτε θα περιορίζεται, εκτός ειδικών περιπτώσεων, σε ανώδυνες για την κυριαρχία του κρατικού λόγου παρεκκλίσεις (μουσικές, ενδυματολογικές κ.λ.π) είτε θα απαγορεύεται⁷⁶⁸. Εφόσον «ανήκει στον κυρίαρχο να κρίνει ποιες απόψεις και θεωρίες υποβοηθούν την ειρήνη και ποιες την υπονομεύουν, και κατ' επέκταση σε ποιους θα ανατεθεί να πραγματοποιούν δημόσιες ομιλίες και σε ποιες περιπτώσεις, καθώς και ποιος θα εξετάζει τις διδασκαλίες που εμπεριέχονται σε όλα τα βιβλία προτού αυτά δημοσιευθούν [...] διότι [...] η καλή διεύθυνση των πράξεων [...] απαιτεί την καλή διεύθυνση των σκέψεων»⁷⁶⁹ η ατομικιστική επιφύλαξη μάλλον αδυνατεί να διεμβολίσει την *διεύθυνση των σκέψεων*.

Ο Χομπς συμπεριλαμβάνει στην θεωρία του «δυνατότητες επίδρασης μέσω εξαναγκασμού και εκπαίδευσης, όμως ο ίδιος δεν τρέφει μεγάλες ψευδαισθήσεις σχετικά με την ανθρώπινη φύση [...] βλέπει ότι ο άνθρωπος είναι πολύ πιο «αντικοινωνικός» από ένα ζώο [...] αποφασισμένος ανά πάσα στιγμή, από πάθη γοήτρου και ανταγωνισμού, να καταπατήσει τη νόηση και τη λογική, προκειμένου να εξασφαλίσει το πιο άμεσο, στιγμιαίο πλεονέκτημα»⁷⁷⁰. Και αυτή καθαυτή η σύσταση της πολιτικής κοινότητας που θέτει ο Χομπς δεν διαψεύδει την παραπάνω ανάλυση, η οποία μάλλον αφορά την φυσική κατάσταση και όχι την κρατική μορφή. Ο ίδιος ο Σ. Σμιτ, λίγες σειρές παρακάτω, αφού επισημάνει ότι ο πόλεμος όλων εναντίον όλων «δεν διεξάγεται από “καθαρούς” λύκους αλλά από λύκους προικισμένους με *διανοητική δύναμη*»⁷⁷¹ επιδοκιμάζει τον εντομολόγο Carl Escherich, παραθέτοντας την εξής δήλωσή του: «Το θεμέλιο [...] στον σχηματισμό του κράτους των ανθρώπων αποτελεί η αναπτυγμένη ισχύς του εγκεφάλου. Μόνο χάρη σε αυτό το όργανο, που είναι εφοδιασμένο με *σχεδόν απεριόριστη πλαστικότητα* κατέστη δυνατή η υπέρβαση των μεγάλων κλυμάτων που αντιμετωπίζει ο σχηματισμός του κράτους»⁷⁷². Το απόσπασμα του Carl Escherich κρίνεται με ευνοϊκό τρόπο από τον Κ. Σμιτ: «το απόσπασμα αυτό αποδεικνύει την απαραμείωτη επικαιρότητα της θεωρητικής κατασκευής του κράτους του Χομπς»⁷⁷³. Και λίγο πιο κάτω κάνει το εξής σχόλιο: «Η πρώτη μεταφυσική απόφαση ελήφθη πάντως στο έργο του Ντεκάρτ, κατά τη στιγμή που το ανθρώπινο σώμα έγινε νοητό ως μηχανή και ο άνθρωπος στο σύνολο του [...] ως νους πάνω σε μια μηχανή. Η μεταφορά αυτής της παρά-

⁷⁶⁸ Σαγκριώτης Γιώργος, *Φυσικό δίκαιο και ο λόγος του κράτους στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς* στο *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοε. 2006, εκδ. Νήσος, σελ. 138-140.

⁷⁶⁹ Λ, 18:247.

⁷⁷⁰ Σμιτ, 2009: 101.

⁷⁷¹ Ό.π., πλάγια δικά μου.

⁷⁷² Ό.π.: 103, πλάγια δικά μου.

⁷⁷³ Ό.π.

στασης στον “μεγάλο άνθρωπο”, στο “κράτος” ήταν εύλογη. Συντελέστηκε από τον Χομπς. Όμως αυτός την οδήγησε στη σημείο όπου ακόμη κι η καρδιά του ανθρώπου μεταμορφώθηκε σε τμήμα μιας μηχανής [...] (και) μπόρεσε ακόμη και ο μικρός άνθρωπος να μετατραπεί σε *homme-machine*»⁷⁷⁴. Στον βαθμό που οι παραπάνω γραμμές έχουν μια στοιχειώδη σχέση με την πραγματικότητα της κρατικής λειτουργίας πώς είναι δυνατόν να πιστέψει κανείς ότι αυτό το ανθρωπινό μηχανικό αυτόματο-με-νου που περιγράφεται δεν είναι αγώγιμο και χειραγωγίσιμο από την *machina machinarum* που τον μετασχημάτισε καθ’ ομοίωσιν του; Ακόμη και αν υποθέσουμε ότι στη φυσική κατάσταση οι πεποιθήσεις σχηματίζονται φυσικώ τω τρόπω, αυτό δεν μπορεί να συνεχιστεί στην πολιτική κατάσταση· τώρα ο κυρίαρχος θα πρέπει να εγκαθιδρύσει ένα εκπαιδευτικό μηχανισμό που θα είναι επιφορτισμένος να υποδεικνύει στους υπηκόους τι να πιστεύουν. Αυτό διαφαίνεται από τον τρόπο που ο Χομπς αναδεικνύει την διαφορά των πνευματικών ικανοτήτων, οι οποίες απορρέουν «από τα πάθη που διαφορίζονται όχι μόνο λόγω της διαφορετικής ιδιοσυγκρασίας, αλλά και λόγω της διαφοράς συνηθειών και παιδείας» (Λ,8:143). Το υποκείμενο διαμορφώνεται από τα πάθη του και την γλώσσα του και, πέραν κάποιων βασικών παθών της αυτοσυντήρησης, του φόβου του βίαιου θανάτου και της ακατανίκητης επιθυμίας για συνεχή αύξηση ισχύος που κατά τον Χομπς είναι κοινά σε όλη την ανθρωπότητα, οι υπόλοιπες επιθυμίες εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από το ιδεολογικό περιβάλλον, ιδιαιτέρως από την προβολή παραδειγμάτων προς επιθυμείν του κρατικού μηχανισμού. Προφανώς, οι υπήκοοι, ως φυσικά όντα, θα διατηρούν προσωπικές απόψεις, ως συνέπεια της ατομικής τους εμπειρίας ιδιοσυγκρασίας και των διαφορών ως προς την εμπειρία εκάστου και θα αντιδρούν με διαφορετικό τρόπο στις γλωσσικές προτροπές των αρχών, άρα ο κυρίαρχος δεν θα είναι ικανός να εξασφαλίσει την γενική και απόλυτη υπακοή. Όμως, μπορεί να επιδράσει αποφασιστικά στις *συνήθειες και την παιδεία*, εφόσον διατηρεί την διακριτική ευχέρεια τερματισμού του ερμηνευτικού κύκλου.

Οι εκπαιδευτικοί θεσμοί που θεσπίζει ο κυρίαρχος αποτελούν έναν ισχυρό μηχανισμό συστηματικής παραγωγής και διάδοσης της κυρίαρχης ιδεολογίας, ιδιαιτέρως για την εξουσιαστική επίλυση των αντιφάσεων που βιώνουν καθημερινώς οι υπήκοοι, ώστε, στο μέτρο του δυνατού, να γίνονται ακρίτως δεκτά τα δεδομένα της εμπειρικής συνείδησης, αποκλειομένης κάθε απόπειρας αδιαμεσολάβητου από τις δεδομένες αξιολογικές σταθερές αναστοχασμού επί της κοινωνικής πραγματικότητας, αξιώνοντας την υπακοή *προς την χρείαν ικανώς* από τους εκτεθειμένους σε αυτούς. Ο δογματικός διαποτισμός που διαχέεται στον πληθυσμό από την εκπαιδευτική θεσμικότητα παίζει τον ρόλο του Κατέχοντος, εμποδίζοντας την ροή κάθε αυθορμήτως παραγόμενου κριτικού λόγου ενάντια στο *status quo* και ακυρώνει στη βάση του το ακανθώδες πρόβλημα του πολλαπλασιασμού μη εξουσιοδοτημένης γνώμης επί προσηκόντων ζητημάτων, καθώς επιλύει το πρόβλημα της διατάραξης της τάξης χωρίς φυσική βία και εν τη γενέσει του στον βαθμό που παρακινεί τα άτομα να σκέπτονται εντός προδεδωμένων και μη ελεγχόμενων από αυτά νοητικών παραμέτρων. Συνεπώς, είναι απολύτως απαραίτητο για την χομπσιανή πολιτική επιστήμη οι πεποιθήσεις και το πράττειν των αυτοργών να μπορεί να επηρεαστεί από την εκπαίδευση, την πειθώ, την διαταγή, την απειλή και τις επιβραβεύσεις. Αυτό είχε ήδη επιτευχθεί από τον εκκλησιαστικό θεσμό και όχι από την αποκάλυψη και το γνώριζε ο Χομπς: «η πίστη των Χριστιανών από την εποχή του Σωτήρα μας είχε πάντοτε ως βάση πρώτα το κύρος των ιε-

⁷⁷⁴ Ο.π., 104.

ρέων τους και μετά την εξουσία όσων επέβαλαν να γίνει αποδεκτή η Παλαιά και η Καινή Διαθήκη ως κανών πίστεως»⁷⁷⁵ και «γιατί στις χριστιανικές πολιτικές κοινότητες όλοι πιστεύουν, ή τουλάχιστον ομολογούν, ότι η Γραφή είναι ο λόγος του Θεού [...] κι ο μόνος λόγος [...] είναι ότι στις χριστιανικές πολιτικές κοινότητες οι άνθρωποι *διδάσκονται την χριστιανική πίστη από τη νηπιακή τους ηλικία*, ενώ σε άλλα μέρη διδάσκονται άλλα»,⁷⁷⁶ οπότε «βλέπονται ότι τα θαύματα έχουν τώρα εκλείψει, δεν έχουμε πια τον τρόπο να αναγνωρίσουμε αποκαλύψεις ή εμπνεύσεις [...] ούτε εξάλλου την υποχρέωση να παίρνουμε στα σοβαρά οποιαδήποτε διδασκαλία δεν είναι σύμφωνη με την Αγία Γραφή, η οποία από τον καιρό του Σωτήρα μας *αντικαθιστά και υποκαθιστά πλήρως την ανάγκη για κάθε άλλη προφητεία*»⁷⁷⁷.

Πώς γνωρίζει ο Χομπς ότι τώρα τα θαύματα έχουν εκλείψει; Ο χριστιανισμός, σύμφωνα με αυτές τις γραμμές, ιδρύθηκε από την πίστη προς ανθρώπους, με την σε πρόσφορη ιστορική στιγμή άνωθεν επιβολή του από την πολιτική εξουσία, ως αρκτική κίνηση, και διατηρείται μέσω της διδασκαλίας των γόνων κάθε γενεάς, σε δεύτερο χρόνο. Εφόσον, αυτές οι κρίσιμες για την διαιώνιση της τάξης θεσμικές δομές παραγωγής και διάχυσης γνώμης ελέγχονται από τον κυρίαρχο η διαφορά έσω/έξω και η free thought χάνουν την όποια αξία τους καθώς δεν είναι καν βέβαιο αν διατίθεται ο διανοητικός χώρος επί του οποίου οφείλουν να συγκροτηθούν, στον βαθμό που το σύμπαν στο οποίο κατοικούν και επιθυμούν οι υπήκοοι δομείται δυνάμει των ονομάτων, των θεσμών και των πρακτικών που έχει επιλέξει ο κυρίαρχος και γίνεται υπό αυτούς τους όρους νοητό από τον πληθυσμό και επ' αυτού δεν χωρεί καμία ατομικιστική επιφύλαξη. Αλλά ακόμη και εάν καταφέρει να συσταθεί κριτική και πρωτότυπη σκέψη, είναι εξαιρετικά δυσχερές να εξωτερικευθεί στην κατάλληλη δράση, με αποτέλεσμα την απογοήτευση του ή των φορέων της και, συνήθως αλλά όχι πάντα, την εγκατάλειψη τουλάχιστον της προσπάθειας επηρεασμού της δημόσιας γνώμης. Σύμφωνα με τον Χομπς, η θεολογία φαίνεται λοιπόν να θεματοποιεί ένα πεδίο, τη θρησκεία, που εξαρτάται από την πολιτική. Αυτό απέχει τόσο πολύ του να της επιβάλλει τα δικά της σχήματα σκέψης, που δεν φαίνεται να υπάρχει καν μέσα στα άτομα ένας ανεξάρτητος από την πολιτική εξουσία χώρος στον οποίο θα μπορούσε να αναπτυχθεί μια κοσμοθεωρία. Αυτό δεν είναι συμβατό με τη σμιττιανή θέση περί εκκοσμίκευσης θεολογικών εννοιών στην πολιτειολογία. Θα περίμενε λοιπόν κανείς ο Κ. Σμιτ να στηρίξει αυτή τη θέση σε μια *κριτική* του Χομπς και όχι απλώς σε μια ανάλυσή του.

Ο Κ. Σμιτ αντιλαμβάνεται πλήρως τη σχετική θέση του Χομπς: «Στο απόλυτο κράτος του Χομπς, το δικαίωμα αντίστασης, ως “δικαίωμα” που βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με το κρατικό δίκαιο, είναι από κάθε άποψη, νομική όπως και δικαϊκή, παράλογο και άτοπο. Έναντι του Λεβιάθαν ως πανίσχυρου τεχνικά ολοκληρωμένου μηχανισμού διαταγών ο οποίος εξολοθρεύει κάθε αντίσταση ή απόπειρα αντίστασης δεν έχει πρακτικά καμιά απολύτως προοπτική. Η νομική κατασκευή του δικαιώματος σε μια τέτοια αντίσταση είναι όμως ήδη ως ερώτημα ή πρόβλημα κάτι το αδύνατο. Για ένα δικαίωμα αντίστασης [...] *απουσιάζει* κάθε δυνατό έρεισμα»⁷⁷⁸ διότι «αποφασιστικό είναι το γεγονός ότι οι νόμοι του κράτους καθί-

⁷⁷⁵ Λ,43: 220, πλάγια δικά μου.

⁷⁷⁶ Ό.π.: 222, πλάγια δικά μου.

⁷⁷⁷ Λ,32: 16, πλάγια δικά μου.

⁷⁷⁸ Σμιτ, 2009: 115, πλάγια δικά μου.

στανται ανεξάρτητοι από οποιαδήποτε αλήθεια και ορθότητα με περιεχομενική υπόσταση, θρησκευτική ή δικαϊκή»⁷⁷⁹.

Εδώ, επίσης, *απουσιάζει* για τους ίδιους λόγους η όποια ατομικιστική επιφύλαξη και η παρέκκλιση του Χομπς στο *πιο κρίσιμο σημείο*, ήτοι «στην αντίθεση εσωτερικού και εξωτερικού [...] έχει ήδη αναγνωρίσει [...] την *έσχατη* ανωτερότητα του εσωτερικού έναντι του εξωτερικού»⁷⁸⁰ θα λέγαμε ότι μάλλον αποδεικνύεται απόπειρα πολιτικής μυστικοποίησης ώστε να πεισθούν οι υπήκοοι ότι, σε τελευταία ανάλυση, διατηρούν μια μη τετριμμένη έννοια ελευθερίας. Ο Κ. Σμιτ φαίνεται μάλιστα ότι το παραδέχεται και αυτό όταν γράφει ότι στην πορεία εξέλιξης της τεχνικής ουδετεροποίησης του κρατικού μηχανισμού «ο νόμος καθίσταται μέσο *εξαναγκαστικής ψυχολογικής κινητοποίησης* και της προβλέψιμης λειτουργίας»⁷⁸¹, χωρίς να αναφέρονται επιφυλάξεις και παρεκκλίσεις, που υποδηλώνει ότι δεν τις θεωρεί ως ικανές να αντισταθούν στην εξαναγκαστική ψυχολογική κινητοποίηση που διατάζει το κράτος⁷⁸². Ο χομπσιανός ατομικισμός εξαντλείται στη μεθοδική παραγωγή της πολιτείας από αυτάρκεις μονάδες ισχύος, ώστε να αποσυνδέσει τις περί αγαθού αντιλήψεις από την άσκηση της κυβερνητικής εξουσίας και δίνει *επιστημολογική* έμφαση, προσυμβολοιακώς, στο *individuum*, ώστε οι επιμέρους περί αγαθού απόψεις, τις οποίες θεωρεί κατ' ανθρωπολογική αναγκαιότητα ως ασύμβατες *es aei* μεταξύ τους, να μπορούν να συνυφανθούν από μόνο τον κρατικό μηχανισμό, *διαιώνιζοντας* την ανάγκη κυριάρχησής επί των, μετα-συμβολοιακώς, ανίσχυρων ατομικότητων που τύποις αποτελούν την βάση του. Προς τούτο είναι απολύτως απαραίτητο να εκμηδενιστεί η έννοια του *summum bonum*, διότι από την ύπαρξή της και μόνο προκύπτει σύγκλιση απόψεων μεταξύ των δρώντων, που, κατά την θεωρία, οφείλουν να υφίστανται *en tω κόσμω* ως διαχωρισμένοι. Στον βαθμό που το Συμβόλαιο ανήκει στον χώρο του *ως-εάν* τα άτομα από την στιγμή συγκροτήσεως της πολιτείας αντιλαμβάνονται *εαυτούς ως άχρι καιρού* αντι-προσωπευόμενα από τον Κυρίαρχο, στον οποίο έχουν παραδώσει την *κυβερνητική* εξουσία (*my right of governing myself*)⁷⁸³. Ο ατομικισμός μάλλον ανήκει στον χώρο του *αναγκαίου ψεύδους* και της ιδεολογίας υπό την έννοια της σκέδασης των αντιφάσεων του κοινωνικού δεσμού και έχει απλώς σχέση ομωνυμίας και όχι περιεχομένου με την οποιαδήποτε *ατομικιστική* επιφύλαξη.

Αλλά και αυτό φαίνεται να το διαπιστώνει ο Κ. Σμιτ όταν γράφει: «Η βαθιά σημασία της έννοιας που έχει *σ' αυτόν* ο Λεβιάθαν» συνίσταται [...] στο ότι πρόκειται για έναν Θεό που είναι παρών μόνο εδώ κάτω, «γήινο» και «θνητό», εξαρτημένο *ex ολοκλήρου* από τη δράση του ανθρώπου, η οποία θα πρέπει ολοένα να τον αποσπά *εκ νέου* και με αγώνα από το χάος μιας «φυσικής» κατάστασης»,⁷⁸⁴ «συνεπώς η κρατική απολυταρχία είναι ο καταστολέας

⁷⁷⁹ Ό.π.: 111.

⁷⁸⁰ Ό.π., 139, πλάγια δικά μου.

⁷⁸¹ Ό.π., 148, πλάγια δικά μου.

⁷⁸² Η ίδια φράση επαναλαμβάνεται λίγες σελίδες μετά: «Ο νόμος γίνεται απόφαση και διαταγή με την έννοια μιας ψυχολογικά προβλέψιμης εξαναγκαστικής κινητοποίησης». (Ό.π., 152). Επίσης, ακόμη μία φορά, όταν αναφέρει το κείμενο του A. Feuerbach *Anti-Hobbes* και σχολιάζει ότι «κατέστησε τον ποινικό κώδικα «ένα μέσο ψυχολογικής εξαναγκαστικής επίδρασης στην κινητοποίηση των ανθρώπων» (Ό.π., 157).

⁷⁸³ Hobbes Thomas, *Leviathan with selected variants from the edition of 1668*, ed. Edwin Curley, Hackett Publishing Co., Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994, p. 109.

⁷⁸⁴ Σμιτ, 2009: 69.

ενός χάους το οποίο στον πυρήνα του, δηλαδή στα άτομα, δεν μπορεί να κατασταλεί»⁷⁸⁵ διότι «οι άνθρωποι που συγκεντρώνονται από φόβο σε μια κατάσταση εχθρότητας δεν μπορούν να υπερβούν την εχθρότητα αυτή στη βάση των προϋποθέσεων της συνεύρεσής τους»⁷⁸⁶ οπότε, συμπεραίνει ο Κ. Σμιτ, «επέρχεται βέβαια μια συναίνεση όλων με όλους· τούτο είναι όμως μόνο ένα αναρχικό κοινωνικό, όχι κρατικό συμβόλαιο» καθώς «εκείνο που γεννάται πέραν αυτού του συμβολαίου, ο μοναδικός εγγυητής της ειρήνης [...] γίνεται πραγματικότητα μόνο με αφορμή τη συναίνεση και όχι μέσω αυτής. Έτσι, με βάση αποσπάσματα και του Χομπς και του Σμιτ, δεν αντιλαμβάνεται κανείς πώς η διάκριση έσωθεν πίστης/έξωθεν ομολογίας μπορεί να αποτελέσει ρήγμα στην ενότητα της κυρίαρχης εξουσίας, στο μέτρο που «οι πράξεις [...] πηγάζουν από τις απόψεις τους· και η καλή διευθέτηση των πράξεων [...] απαιτεί την διεύθυνση των σκέψεων»⁷⁸⁷. Η απαίτηση διεύθυνσης των σκέψεων δεν παραχωρεί ιδιαίτερο χώρο στον ατομικισμό της έσωθεν ελεύθερης σκέψης διότι έχει ακυρωθεί η δυνατότητα των ατόμων, κατά μόνους ή ομαδικώς, να μπορούν να αντιπαρβάλλονται διανοητικώς με τον κρατικό μηχανισμό. Αληθεύει, βεβαίως, ότι απαιτείται συναίνεση για την σύσταση της πολιτείας αλλά αυτό συμβαίνει άπαξ και πλασματικώς. Ο ατομικισμός του Χομπς, λοιπόν, εξαντλείται στην εντός των ορίων του θετικού δικαίου, το οποίο συνεχώς ανελίσσεται αναδιαμορφώνοντας και συνήθως συσταλτικά τα όρια του επιτρεπτού πράττειν, επιδίωξη των ατόμων να εξασφαλίσουν την βέλτιστη άνεση που τους επιτρέπουν τα μέσα τους και η εμπράγματη άσκηση της εσωτερικής ελευθερίας «επομένως αφορά την ακίνδυνη και αναγκαία ελευθερία των υπηκόων να μπορεί κάθε άνθρωπος χωρίς φόβο να απολαμβάνει τα δικαιώματά που του επιτρέπονται από τους νόμους»⁷⁸⁸.

Στον Χομπς, μόλις η εσωτερική συνειδησιακή κατάσταση αποφασίσει να διεκδικήσει εξωτερική και κριθεί ότι συνιστά κίνδυνο για την κρατούσα κυριαρχική τάξη, θα ελέγχεται ως προς το πολιτικώς επιτρεπτό μέσω της *machina legislatoria*, του νομικού μηχανισμού εξαναγκαστικής ψυχολογικής κινητοποίησης. Ακόμη και αν δεχθούμε ότι «μέσω της εξουσιοδότησης του κυρίαρχου [...] η έννοια του δικαίου και η έννοια της κυριαρχίας συνεχίζουν [...] να επικοινωνούν με κανονιστικά περιεχόμενα και με περιεχομενικά κριτήρια δικαιοσύνης»⁷⁸⁹, η επικοινωνία αυτή θα τείνει να εξασθενίζει με κάθε γενεά που αποφοιτά από τους πολιτειακούς εκπαιδευτικούς θεσμούς και δεν έρχεται σε επαφή με πειστικά εναλλακτικά, τυπικά ή άτυπα, ιδεολογικά προτάγματα. Και ακόμη, εάν έχει δίκιο ο Κ. Σμιτ και η ενότητα της κρατικής εξουσίας δεν πρέπει να απειλείται από τη ισχύ έμμεσων δυνάμεων, είτε αυτές αφορούν, στη εποχή του Χομπς, τις «προνομιακού τύπου εξουσίες που αντιδρούσαν στην παγίωση των γενικών και αφηρημένων συμφερόντων νομικών ρυθμίσεων»⁷⁹⁰ είτε, στη εποχή του Κ. Σμιτ, τα κόμματα, τις εκκλησίες, τα συνδικάτα ή τις επαναστατικές οργανώσεις, τότε δεν υπάρχει άλλη επιλογή από την διαμόρφωση της εσωτερικής σφαίρας των υπηκόων με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι απρόσβλητη από εναλλακτικά συστήματα πεποιθήσεων, ό-

⁷⁸⁵ Ό.π., 78.

⁷⁸⁶ Ό.π., 96.

⁷⁸⁷ Λ, 18: 247, πλάγια δικά μου.

⁷⁸⁸ Ό.π.: 13:17, σελ. 287, πλάγια δικά μου. Ακίνδυνη, υπό την έννοια της ελεύθερης επιλογής εστιατορίου για δείπνο, για παράδειγμα.

⁷⁸⁹ Λαβράνου Αλίκη, *Παρατηρήσεις πάνω στη Σμιτιανή ερμηνεία του Χομπς*, στο *Αξιολογικά*, εκδ. Νήσος, τχ. 16, Νοε. 2006, σελ. 169.

⁷⁹⁰ Αγγελίδης Μανόλης, *Ο Leviathan του Hobbes ή του Schmitt, Αντινομίες και Καταχρήσεις μιας Υπερερμηνείας*, στο περιοδικό *Αξιολογικά*, τχ. 25, Άνοιξη 2011, εκδ. Νήσος, σελ. 93.

που θα μπορούσαν δυνάμει να ανταγωνιστούν την δημόσια συνείδηση, δηλαδή το επίσημο κρατικό αφήγημα, το οποίο λογικώς αναμένεται να πλήττεται κάθε φορά που το λέγειν του κυρίαρχου συγκρούεται με το πράττειν του ή τις συνέπειές του. Στον βαθμό, επομένως, που οι εκπαιδευτικοί θεσμοί μεταβιβάζουν αποτελεσματικά την κοσμοεικόνα της κυριαρχίας και, συνακολούθως, επιτελείται ο εσωτερικός συντονισμός πεποιθήσεων των υπηκόων κατά την αναγκαίως μακροχρόνια διαδικασία ενηλικίωσης του ανθρώπινου όντος, το άτομο δέχεται ισχυρές πιέσεις «αυθόρμητης» επιλογής κομφορμιστικής συμπεριφοράς, ενώ προφανώς μηχανισμοί και θεσμοί κοινωνικού ελέγχου και αναστοχαστικής σκέψης τείνουν να γίνουν ανενεργοί και άνευ νοήματος αν το ανθρώπινο πράττειν, τείνει, μέσω ακραίας κοινωνικοποίησης, να ετερο-προ-καθορίζεται⁷⁹¹.

Στον βαθμό που δεν υπάρχει υποκειμενική εσωτερικότητα στην κατά Χομπς θεμιτή πολιτική, δεν φαίνεται η θέση περί εκκοσμίκευσης των θεολογικών εννοιών να αφορά τον τρόπο με τον οποίο νομιμοποιείται η εξουσία. Αν δεν άπτεται όμως του τρόπου νομιμοποίησης της εξουσίας, αφορά προφανώς μόνο μια εξωτερική σύγκριση ανάμεσα σε δύο είδη υποταγής και αντανakλά μόνο την προσωπική πεποίθηση του Κ. Σμιτ ότι αυτοί οι δύο τύποι εμφανίζουν μη τετριμμένα κοινά σημεία. Η παρόμοια δομή του θαύματος και της κατάστασης έκτακτης ανάγκης έχει τότε περιορισμένη σημασία, όπως ακριβώς η δύναμη του πολιτικού κυρίαρχου απέχει στην πραγματικότητα πάρα πολύ ή μάλλον απείρως από την παντοδυναμία του Θεού. Η πολιτική πρόταση του Χομπς στ' αλήθεια εμφανίζει μόνον επιφανειακές ομοιότητες με την αντίληψη που έχει η θρησκεία για την εξουσία του Θεού. Βέβαια, οι ίδιες οι Εκκλησίες, ιδίως η Καθολική, χρησιμοποιούν παραδοσιακά εικόνες από την θείκη εξουσία για να νομιμοποιήσουν την δική τους και αυτή των χριστιανών ηγεμόνων. Αυτή η ωφελιμιστική στάση τους δεν σημαίνει όμως ότι η πολιτική εξουσία είναι επί της ουσίας υποταγμένη στις θρησκευτικές έννοιες. Μπορεί κάλλιστα να διαβαστεί και ως τεκμήριο της δύναμης που έχει η πολιτική εννοιολόγηση έναντι της θεολογικής. Όλο το II Μέρος του *Λεβιάθαν* προϋποθέτει, κατά τη γνώμη μας, αυτό το πρωτείο της πολιτικής έναντι της θρησκείας, και συνεπώς διαφωνεί με την περί πολιτικής «εκκοσμίκευσης» θεολογικών εννοιών άποψη του Κ.Σμιτ.

Είναι λοιπόν αληθές ότι όλες οι έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμιευμένες θεολογικές έννοιες όσον αφορά την περίπτωση του Χομπς; Υπάρχει αυτούσια μεταφορά περιεχομένου από την θεολογία στην νεωτερική πολιτειολογία; Η νεωτερικότητα άραγε δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από την συνέχιση της θεολογίας με άλλα μέσα, μια περίοδο όπου το *θεολογικό* εκφράζεται απλώς υπό το ένδυμα του *πολιτικού*; Υπό την χομπσιανή θεώρηση ο χριστιανισμός έχει διατηρήσει το όνομα περιγραφής του φαινομένου και μία πρόταση (ο Ιησούς είναι ο Χριστός), έχει από-ιεροποιηθεί και έχει περιπέσει στην κατάσταση *instrumentum regni simpliciter*. Έτσι, επί ενός επιφατικώς αυγουστίνειου ανθρωπολογικού συνεχούς, ο Χομπς ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος είναι μια ανίερη/αλύτρωτη επικίνδυνα ανοικτή ύλη-εν-κινήσει που είναι ευεπίφορη στο κακό ή έστω βαθύτατα στιγματισμένος από την πάλι εναντίον του και αυτή την ημαρτημένη κατάσταση ονομάζει φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας. Ο *Λεβιάθαν* είναι η παραδειγματική συνένωση των *natural men*, που εν προκειμένω είναι μάλλον αξιολογικός και όχι περιγραφικός όρος, που επιτυγχάνει

⁷⁹¹ Γέμτος Πέτρος, *Ελευθερία της βούλησης και κοινωνικές επιστήμες*, στο *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τομ. 25, 2010, σελ. 125-133, σελ. 130.

να διασώσει τον κόσμο από την φυσική κατάσταση μέσω της πειθάρχησης και εξημέρωσης της πολλαπλότητας των πεποιθήσεων, πίστεων, δοξασιών των εκκλησιών δια της εστίασης στην θεσμική οργάνωσή τους, στην εκκλησιαστική μορφή αντί στο αληθές του δόγματος. Το περιεχόμενο υποχωρεί έναντι του φαινομένου, η αυθεντική πίστη έναντι στην εξωτερική συμμόρφωση, που τίποτε δεν αποκλείει να είναι υποκριτική⁷⁹². Όμως, πέραν των άνωθεν αναφερομένων συνεχειών ή αναλογιών ή και άλλων που θα μπορούσαν να προσκομιστούν, ο Χομπς διαρρηγνύει την συνέχεια και θέτει ριζικά νέα ζητήματα. Έτσι, η αγαπητική σχέση μεταξύ των πιστών αντικαθίσταται από μια ακόρεστη προδιάθεση για διαρκή συσσώρευση ισχύος, η δικαιοσύνη αντικαθίσταται από την ωφέλεια, ως η μεγίστη αρετή, ενώ ο ακρογωνιαίος λίθος της αφήγησης περί της συστάσεως πολιτικής κοινότητας, η φυσική κατάσταση, όπως αναπτύσσεται από τον Χομπς, συνιστά άρνηση της χριστιανικής κοσμολογίας και ανθρωπογένεσης. Ειδικότερα, σε όσα αφορούν τους νόμους της φύσης, δηλαδή τους κανόνες ρύθμισης της πολιτικής μορφής που διευθετεί τον τρόπο του *είναι-εν-κοινωνία*, ο Χομπς φροντίζει να διεξάγει, θα λέγαμε, ψυχολογικές επιχειρήσεις έμμεσης φθοράς έναντι της παραδεδομένης χριστιανικής ηθικής, καθώς ενώ από την μια πλευρά διακηρύττει ότι ο υπήκοος οφείλει υπακοή στον κυρίαρχο, εκτός των περιπτώσεων που η διαταγή παραβιάζει την θεία εντολή, από την άλλη πλευρά θέτει ότι δεν υπάρχει περίπτωση η διαταγή του κυρίαρχου να παραβιάσει θεία εντολή λόγω των ανυπερέβλητων επιστημολογικών εμποδίων που υπάρχουν για την διακρίβωση του λόγου του Θεού, καθιστώντας, εν τέλει, τον θνητό κυρίαρχο ως τον αυθεντικό ερμηνευτή του λόγου του αθάνατου κυρίαρχου. Η ρήξη με τον χριστιανισμό είναι προφανής ως προς το σημείο που οι φυσικοί νόμοι δεν ζητούν από το άτομο να προβεί σε πράξη μιμήσεως («Καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν εἶπεν αὐτῷ· Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; [...] ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι»⁷⁹³), αλλά να εμπλακούν στην από κοινού ζωή με γνώμονα το ατομικό συμφέρον, στην αναζήτηση επιτρεπτών διαπροσωπικών κανόνων συμπεριφοράς, επί των οποίων η θρησκεία πλέον δεν έχει λόγο ούτε επιρροή. Το θρησκευτικό φαινόμενο και, συνακολούθως, η χριστιανική υποπερίπτωσή του, πλήττεται και στο πεδίο της οντολογίας, καθώς ο Χομπς αναπτύσσει έναν μονιστικό υλισμό που περιορίζει το πεδίο του υπαρκτού στο σωματικό επίπεδο, εξοβελίζοντας στο χώρο της ανυπαρξίας τις ασώματες οντότητες που στηρίζουν την παραδοσιακή αντίληψη για το υπερβατικό, μειώνοντας δραστικά το πεδίο δράσης του άρα και την αντίστοιχη έμφοβη αναζήτηση κανονιστικών αρχών από το επέκεινα. Σύμφωνα με την χομπσιανή θεωρία ανάμεσα στην φυσική και την πολιτική κατάσταση δεν στέκει η Πτώση συνεπεία της ανυπακοής του ανθρώπου αλλά μια κοινή *ανθρώπινη* εξουσία που εξασφαλίζει την ιδιοκτησία και τον νέο τρόπο πολιτικής επικοινωνίας, τις συμβάσεις που συνάπτουν μεταξύ τους τα άτομα για την επίτευξη μιας άνετης ζωής. Η Χάρης ενός υπερφυσικού όντος δεν χωρεί σε αυτό τον διακανονισμό. Προς την ψυχική διευκόλυνση, δε, της αναγκαίας μετάβασης, ο Χομπς μεριμνά να απαλύνει την ψυχική δυσφορία που τυχόν θα προκληθεί από την υλιστική καταστροφή του Βασιλείου των Ουρανών, υποστηρίζοντας ότι η Ημέρα της Κρίσης θα έχει ως τόπο διεξαγωγής τον γενέθλιο πλανήτη της ανθρωπότητας, ήτοι ότι υφίσταται

⁷⁹² Παπαχαραλάμπους Χάρης, *Σχετικά με τα Τρία Είδη Νομικής Σκέψης*, μτφρ. Παπαχαραλάμπους Χ., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2009, σελ. 20, 45 από την Εισαγωγή του μεταφραστή.

⁷⁹³ *Μτθ.*, 19: 16, 21.

τοπολογική συνέχεια μεταξύ του Ημαρτημένου και του Καινού κόσμου, φροντίζοντας να προικίσει τις σχετικές σελίδες με την βαθύτατα ειρωνική ερμηνεία της συνεχούς αναπαραγωγής των καταραμένων μέσω πλανητικού βεληνεκούς συνουσίας κατά γαμήλια ζεύγη⁷⁹⁴. Την ίδια αντιμετώπιση επιφυλάσσει και στον Θεό. Τον απογυμνώνει από τα ηθικά χαρακτηριστικά του και δίνει έμφαση στην ιδιότητα της παντοδυναμίας ενώ τον περιγράφει ως ειδικού τύπου ανεπαισθήτως λεπτό και πανδιαχεόμενο στο σύμπαν σώμα. Αυτή η υλιστικάς πανθεϊστική θεώρηση της χριστιανικής θεότητας εμποδίζει κάθε ισχυρισμό προνομιούχου επικοινωνίας με το θείο καθώς η ίση συμμετοχή του θείου σε όλο το ανθρώπινο γένος αλληλοακυρώνει κάθε προφητική κοινοποίηση του θείου θελήματος που θα αξιώσει να ρυθμίσει όψεις του κοινού βίου ή να δώσει κατεύθυνση και προσανατολισμό στην δημόσια συνείδηση. Προς την ίδια κατεύθυνση οδηγεί και η απαίτηση του Χομπς κάθε κατά μόνας αποκαλυπτική εμπειρία να πρέπει να επικυρωθεί από νέα αποκαλυπτική εμπειρία που, προφανώς επαναλαμβάνει το περιεχόμενο της προηγούμενης συν το δεδομένο ότι όντως προέρχεται εκ Θεού. Η ανικανότητα του παντοδύναμου Θεού να επικοινωνήσει με παραπάνω από ένα άτομο ανά αποκαλυπτικό συμβάν είναι βεβαίως σφόδρα ειρωνική, με δεδομένη την εμμονή του Χομπς με την *power irresistible* του Θεού Πατρός στον *Λεβιάθαν*. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι η θεολογία του Κ. Σμιτ είναι αρειανίζουσα και αντιτριαδική, και σε αυτό ομοιάζει με τις περί Τριάδας αναλύσεις του Χομπς, καθώς «θεωρούσε πως το χριστιανικό δόγμα της Αγίας Τριάδος είναι και προβληματικό αλλά και ανατρεπτικό του *status quo*, στο βαθμό που παρ' όλη την ενότητα του Θεού εισάγει το στοιχείο της Διαφοράς και του διαλόγου μεταξύ των τριών θείων προσώπων [...] ένας τέτοιος ριζικός και απόλυτος μονοθεϊσμός [...] είναι δομικά απολυταρχικός και αυθαίρετος»⁷⁹⁵.

Πέραν τούτου και όπως ήδη παρατηρήθηκε, η επιλογή της χρονικής περιόδου εκκίνησης της πραγμάτευσης της πολιτικής θεολογίας από τον Κ.Σμιτ είναι περίεργη, κατά το ότι αναλύει την έννοια αρχίζοντας από ήδη εκκοσμικευμένη εποχή, περιορίζοντας δραστικά τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της έννοιας. Το παράδειγμα του Βυζαντίου θα μπορούσε να του διδάξει ότι η μετάβαση από την θεολογία στην πολιτική δεν είναι απαραίτητως μονοσήμαντη. Έτσι, μεταξύ των υπολοίπων γνωρισμάτων που κληρονόμησε το Βυζάντιο (ελληνιστική κουλτούρα, ρωμαϊκή νομοθεσία και διοίκηση κ.ά.), κληρονόμησε και την πεποίθηση, εβραϊκής προελεύσεως, ότι η αιώνια βασιλεία του Χριστού πραγματοποιήθηκε όχι από τους

⁷⁹⁴ Ενδεικτικό για την πραγματική άποψη του Χομπς για τον χριστιανισμό είναι ότι οι καρποί αυτής της αναπαραγωγικής δραστηριότητας των καταραμένων θεωρεί ότι θα είναι βιολογικώς/γενετικώς, κατά παύλειο τρόπο, ομοίως καταραμένοι, καταδικάζοντας τα βρέφη που θα προκύψουν από αυτούς τους μυστηριωδώς τρομακτικούς γάμους *a priori* στην κόλαση. Πως κάποιος που αληθώς πιστεύει τον Ιησού ως Χριστό και γνωρίζει την Καινή Διαθήκη μπορεί να γράψει κάτι παρόμοιο; Είχε λησμονήσει το πνεύμα του ευαγγελίου: «ἐπέινασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, 36 γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκεψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἦμην καὶ ἤλθετε πρὸς με. 37 τότε ἀποκριθήσονται αὐτῶ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν; 38 πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν; 39 πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρὸς σε; 40 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε» (Μτθ., 25: 35-40). Ο ίδιος άνθρωπος έγραψε και ότι «ίσως μετά την ανάσταση θα έχει μείνει κάποιο περιθώριο για την μετάνοια κάποιων αμαρτωλών» (Λ, 44:260).

⁷⁹⁵ Καλαϊτζίδης Παντελής, *Ορθοδοξία και Πολιτική Θεολογία*, στο *Βιβλική Θεολογία της Απελευθέρωσης, Πατερική Θεολογία και Αμφισημίες της Νεωτερικότητας*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα, 2011, σελ.18-19.

προφήτες αλλά από την Βασιλεία των Ρωμαίων. Αυτό είναι το θρησκευτικό-πολιτικό ιδεολόγημα που υποστηρίζει την Βυζαντινή εποχή. «Οι Βυζαντινοί ερμηνευτές του βιβλίου του Δανιήλ, στα κεφ. 2 και 7, ερμηνεύοντας τις τέσσερις βασιλείες που κατά τον Δανιήλ, θα προηγηθούν της Βασιλείας του Χριστού, την τετάρτη την ταυτίζουν με την Ρώμη, κι αυτή από την Μοναρχία του Αυγούστου και μετά, με το Βυζάντιο και με τη Βασιλεία του Χριστού [...] Η Ρώμη κατέργησε όλες τις Δημοκρατίες, Τριαρχίες, Πολυαρχίες και Εθναρχίες, και κατέστησε “μίαν μόναρχον ήγεμονίαν”»⁷⁹⁶. Διαπιστώνουμε πως στο συγκεκριμένο παράδειγμα συμπλοκής θεολογίας και πολιτικής, είναι εμφανές ότι η πολιτική οδηγεί στη θεολογία και όχι αντιστρόφως· εδώ θα μπορούσαμε να πούμε ότι *όλες οι μεστές έννοιες της βυζαντινής κοσμικής εσχατολογίας είναι θεολογικοποιημένες πολιτικές έννοιες*.

Η πολιτική θεολογία του Κ. Σμιτ και η θεωρία για την κατάσταση εξαίρεσης μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνον από το εσωτερικό της εκκοσμικευμένης νεωτερικότητας, εντός του πλαισίου της οποίας αποκτούν και την όποια σημασία τους, ακόμη και ως άρνηση της, διότι η χειρονομία του Κ. Σμιτ ενέχει τον χαρακτήρα της απολογίας του απόλυτου της κρατικής κυριαρχίας, δηλαδή ενός θεσμού που γεννά και αναπτύσσει η νεωτερικότητα. Επί του προκειμένου ο Κ. Σμιτ ισχυρίζεται, ανακριβώς όπως πιστεύω ότι δείχνουν τα παραπάνω, ότι η εκκοσμίκευση είναι ουσιαστικά φαύλη και στηρίζεται σε εκκλησιαστικά δάνεια, ενώ, τουλάχιστον ως προς την χομπσιανή περίπτωση, η όλη διαδικασία μάλλον αφορά θεοκτονία του υπερβατικού υποκειμένου, το οποίο μετατρέπεται σε μήτρα της φυσικής αιτιότητας ενώ ο περί του Θεού λόγος αποιεροποιείται και τίθεται υπό την ερμηνευτική σκέπη του πολιτικού κυρίαρχου. Η πολιτική θρησκεία που προωθεί ο Χομπς και ο (αυταρχικός) φιλελευθερισμός έχουν περισσότερα κοινά μεταξύ τους από ό,τι κάθε ένας ξεχωριστά με την θεοκρατία διότι και τα δύο αυτά ρεύματα στοχεύουν στην πολιτική εξημέρωση της θρησκείας υπέρ του πολιτικού κράτους. Μια πλήρως θεοκρατική πολιτική θρησκεία δεν αφήνει χώρο για τίποτε άλλο πέραν του απόλυτου σεβασμού προς την πολιτικό-θρησκευτική ενότητα που ενσωματώνεται στην απόλυτη κρατική κυριαρχία. Πάντως, είναι δυνατόν να πούμε και ότι, αντί να δώσουμε προτεραιότητα σε ένα από τα δύο στοιχεία, το πολιτικό ή το θεολογικό, και οι δύο έννοιες είναι αντιδράσεις στο *μεταφυσικό αδιέξοδο* της Αρχής ή του Θεμελίου αυτού για το οποίο αδυνατούμε να παράσχουμε *λόγον* που να εξηγεί πως θεμελιώθηκε ή πως εκκίνησε. Εφόσον ο Κυρίαρχος παραμένει στην φυσική κατάσταση και οι υπήκοοι στην πολιτική κατάσταση, *τυπικώς* ο *Λεβιάθαν* δεν είναι ποτέ στην κανονική κατάσταση, γεννήθηκε και θα αποβιώσει εντός της εξαίρεσης. Αυτό όμως δεν αποτελεί «θαύμα».

⁷⁹⁶ Ό.π., σελ. 25-26.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ – ΠΗΓΕΣ

-Πρωτογενής Βιβλιογραφία Hobbes Thomas

Hobbes Thomas, *The Metaphysical System of Hobbes in 12 Chapters from Elements of Philosophy concerning Body*, Selected by Mary Whinton Calcins, Second Edition, The Open Court Publishing Co., Chicago, USA, 1913. Ανάκτηση από: https://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/phil6A03/metaphysicallsyst00hobb_bw.pdf

-LL=*Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Curley, Edwin Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994. Παραπομπή: LL, κεφάλαιο, σελίδα (π.χ LLv, 13, 75).

-Λ=Λεβιάθαν Ἡ Ὑλη, *Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, 2 Τόμοι, μτφρ. Γρ. Πασχαλίδης-Αιμ. Μεταξόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989. Παραπομπή: Τίτλος, Κεφάλαιο, Σελίδα (π.χ Λ,13,195).

-CLALev=*Leviathan*, The English and Latin Texts, 3 Vol., The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, ed. Noel Malcolm, Clarendon Press-Oxford U.P, Oxford, 2012.

-Human Nature and De Corpore Politico, Ed. J.C.A. Gaskin, Oxford U.Press, Oxford, N.Y, 1999.

-The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, 11 Vol., Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart., London, John Bohn, 1839. Ανάκτηση από: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/metabook?id=hobbesworks>.

-*Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, μετ. Charled Wood, T.S.K Scott-Graig & Bernard Gert, επιμ. Bernard Gert, Hackett Publisng Co., Indianapolis/Cambidge, 3^η έκδοση, 1998.

-Δευτερογενής Βιβλιογραφία Thomas Hobbes

A.A.Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Στωϊκοί,Επικούρειοι,Σκεπτικοί*, μετφρ. Σ. Δημόπουλος-Μ.Δ Μονάχου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1987.

Aquinatus Thomas, *Summa Theologica*.

Πηγή:https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf.

Ake Claude, *Social Contract Theory and the problem of Poticization, The case of Hobbes*, στο Political Research Quarterly, 1970, 23,463.

Apel Karl Otto, *A Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics*, στο The Public Realm, Essays on Discursive Types in Political Philosophy, ed. Reiner Shurmann, State University of N.Y Press, N.Y, USA, 1989.

Arendt Hanna, *The origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt Inc., San Diego, N.Y, London, USA, 1994.

- *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, μτφρ. Στ. Ροζάνης-Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 1986.

- Bacon Francis, *Τα Δοκίμια*, μτφρ. Σπ. Φέγγος, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2000.
- The Advancement of Learning*. Ανάκτηση από:
http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1433/Bacon_AdvancementLearning0414.pdf.
- Baier Annette, *Commodious Living*, στο *Synthese* 72 (1987) pp. 157-185.
- Barnouw Jeffrey, *Hobbes's Causal Account of Sensation*, στο *Journal of the History of Philosophy*, 1980, Vol. 18,2, pages 115-130.
- Bernstein Howard, *Conatus, Hobbes and the young Leibniz*, στο *Stud. Hist. Phi. Sci.* Vol. 11, 1980, pp. 25-37.
- Bertman Martin, *Hobbes on Miracles (and God)*, στο *Hobbes Studies* 20 (2007), pp. 40-62.
- Bialecki Jon, *What is an individual? The View from Christianity*, στο *Journal of Ethnographic Theory* 5 (1), pp. 271-294.
- Bjerre Joker Henrik, *The original linguistic accumulation*, στο *Philosophy Social Criticism* 2008, Vol. 34, No 5, pp. 537-555.
- Bloch Ernst, *Φυσικό Δίκαιο και Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια*, μτφρ. Θ.Γκιούρας, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα, 2015.
- Bogdanov Bogdan, *Η Ανάγνωση και το Έργο της*. Ανάκτηση από:
<http://bogdanbogdanov.net/pdf/94.pdf>.
- Boyle James, *Thomas Hobbes and the Invented Tradition of Positivism: Reflections on Language, Power, and Essentialism*, στο *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 135, No. 2 (Jan., 1987), pp. 383-426.
- Brown K.C., *Hobbes grounds for belief in a Deity*, στο *Philosophy*, Vol. 37, 142 (1962) pp. 336-340.
- Burton Robert, *On Melancholy*, ed. N. Robins, Hesperus Press Ltd., London, 2013
- Cantalupo Charles, *A Literary Leviathan, Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1991.
- D.J.C Carmichael, *The Right of Nature in Leviathan*, στο *Hobbes on Law*, ed. Claire Finkelstein, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot, England, 2005.
- Chen Jianhong, *On the Definition of Religion in Hobbes's Leviathan*, στο *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 67 (2), pp. 180-194.
- CHURCH OF ENGLAND, *Book of Common Prayer*. Ανάκτηση από:
<https://www.churchofengland.org/prayer-worship/worship/book-of-common-prayer/prayers-and-thanksgivings.aspx>.

Earl of Clarendon, Edward, *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan*, (The Third Part, Survey of Chapters 32,33,34). Ανάκτηση από:

<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A33236.0001.001/1:7.1?rgn=div2;view=fulltext>.

Collins Jeffrey, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford U.P, Oxford/N.Y, U.S.A, 2005.

Cooke D. Paul, *Hobbes and Christianity, Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowman & Littlefield Pub. Inc., Lanham, Boulder, N.Y, London, 1996.

Christian Freedom (Λήμμα). Ανάκτηση από:

<https://www.biblestudiesools.com/dictionary/freedom>

Curley Edwin , *I Durst Not Write So Boldly*. Ανάκτηση από :

https://docs.google.com/document/d/1dZ2hUU_HHcqDB5Hla4DhyZhg5epJ-79U8I8G9LTPBTg/edit.

Deigh John, *Hobbes's Philosophy in De Cive and Leviathan*, p. 203-204, στο Hobbes Studies, 25 (2012).

Denkel Arda, *Το αίτιο της αισθητηριακής εμπειρίας*, μτφρ. Δ. Γιοβανοπούλου- Ο. Κουτσού, στο Δευκαλίων, 12/3 Ιούνιος 1994.

Descartes R., *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, σ. 132, μτφρ.- σχόλια Ε. Βανταράκης, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2003.

Deciphering the Gospels. Πηγή: <http://www.decipheringthegospels.com/examples.html>

Dollimore Jonathan, *Radical Tragedy, Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, Palgrave Macmillan, 3rd Edition, Hampshire-N.Y, 2004.

Esposito Roberto, *Communitas, The Origin and Destiny of Community*, μτφρ. Campell Timothy, Stanford U.P, Stanford California, USA, 2011.

Farouki Nayla, *Πίστη και Λογική*, μτφρ. Φ.Κονδύλης, Εκδ. Οίκος Π. Τραυλός-Ε. Κωσταράκη, Αθήνα, 1997.

Fisher Philip, *The Vehement Passions*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, USA, 2002.

Foucault Michel, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Τιτίκα Δημητρούλα, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα, 2002.

Freudenthal Gideon, *Atom and Individual in the Age of Newton, On the Genesis of the Mechanistic Worldview*, μτφρ. Peter MacLaughlin, D.Riedel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1986.

Funkenstein Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the 17th century*, Princeton University Press, Princeton N.J, 1986.

-*The Body of God in 17th Century Theology and Science*, στο *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800*, ed. R.Popkin, Brill Publications, Leiden-N.Y-Kopenhagen-Koln, 1988.

G.S Kirk-J.E Raven-M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, Δ' Έκδοση, μτφρ. Δ. Κουρτοβικ, MIET, Αθήνα, 2001.

Garsten Bryan, *Saving Persuasion, A Defense of Rhetoric and Judgement*, Harvard U.P, Cambridge, Massachusetts, and London, England, USA, 2009.

Gilespie Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2008.

Glover Willis, *God and Thomas Hobbes*, στο *Hobbes Studies*, ed. K.C Brown, Oxford-Basil Blackwell, U.K, 1965.

G.S Kirk-J.E Raven-M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, Δ' Έκδοση, μτφρ. Δ. Κουρτοβικ, MIET, Αθήνα, 2001.

Jacobs Gunther, *Κανονιστική Αρχή, πρόσωπο, κοινωνία*, μτφρ. Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 2008.

Hampton Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, U.K, 1986.

Hampton Jean, *Hobbes and Ethical Naturalism*, στο *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, 1992.

Harrison Peter, *"Religion" and the religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge U.K, 2002.

Hegel Georg, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, μτφρ. Στ. Γιακουμής, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα, 2011.

Hepburn Ronald, *Hobbes on the Knowledge of God*, στο *Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays*, ed. M. Cranston & R. Peters, Anchor Books, N.Y, 1972.

Herbert Gary, *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Vancouver, 1989.

Herbert Gary, *Thomas Hobbes's Counterfeit Equality*, στο *Southern Journal of Philosophy*, 1976, Vol. 14, Issue 3, pp. 269-282.

-*Thomas Hobbes: The Mediation of Right*, στο *Hobbes's "Science of Natural Justice"*, Ed. by C.Walton & P.J. Johnson, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, NL, 1987.

Hoekstra Kinch, *Disarming the Prophets, Hobbes and predictive power*, στο *Rivista di storia della filosofia*, n. 1, 2004.

-*Hobbesian Equality*, στο *Hobbes Today, Insights for the 21th Century*, ed. S.A Lloyd, Cambridge U.P., Cambridge, 2013, pp. 76-112.

Jesseph Douglas, *Hobbes's Atheism*, στο *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), pp.140-166.

Kavka Gregory, *Right Reason & Natural Law in Hobbes's Ethics*, στο *Hobbes on Law*, Claire Finkelstein ed., Ashgate Publishing Ltd. Aldershot England & Burlington USA, 2005.

Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic, Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th century England*, Penguin, London England, 1991.

Kidder Joel, *Acknowledgement of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature*, στο *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 131 (Apr. 1983).

King Preston, *The Ideology of Order*, George Allen & Unwin Ltd., Oxford, U.K, 1974.

Kofler Leo, *Συμβολή στην ιστορία της Αστικής Κοινωνίας*, 2 Τόμοι, μτφρ. Τάκης Κονδύλης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1978.

Kossed Jennifer, *Double Bind, Sacrifice in the Epistle to the Hebrews*, στο *A Shadow of Glory, Reading the New Testament after the Holocaust*, ed. Tod Linafelt, Routledge, N.Y & London, 2002).

Le Goff Jacques, *Οι Διανοούμενοι στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Μ. Παραδέλλη, Κέδρος, Αθήνα, 2002.

Leijenhorst Cees, *Hobbes, Heresy and Corporeal Deity*, στο *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, ed. J. Brooke & I. Maclean, Oxford U.P, Oxford U.K, 2005.

Letwin Robin Shirley, *Hobbes and Christianity*, p. 4-5 στο *Daedalus*, Vol. 105, No. 1, Winter 1976, pp. 1-21.

Luscombe David, *Η Μεσαιωνική Σκέψη*, σελ. μτφρ. Γεμελιάρης Χρήστος, εκδ. Πολύτροπον, Αθήνα, 2007.

MacDonald G.-Nail P.-Harper J., *Do People use reverse psychology? An exploration on Strategic Self-Anticonformity*, στο *Social Infuence*, 2011. 6(1), pp. 1-14.

Malcolm Noel, *Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea*, στο *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-N.Y, 2002.

Manning Brian, *The Nobles, The People, The Constitution*, στο *Past and Present*, Issue 9, 1956, pp. 42-64.

Marlow Christopher, *Tambourlaine the Great*. Ανάκτηση από:http://if-oll.s3.amazonaws.com/titles/1687/Marlowe_1319.01_EBk_v6.0.pdf

Martinich A.P, *The Two Gods of Leviathan, Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge U.P, 2002, Cambridge U.K.

McClure Christopher Scott, *Hobbes and the Artifice of Eternity*, Cambridge U.P, N.Y, 2016.

Milner Benjamin, *Hobbes on Religion*, στο Political Theory Vol. 16, No 3 (Aug. 1988), pp. 400-425.

Mintz Samuel, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge U.P, Cambridge, U.K, 2010.

More Thomas, *Ουτοπία*, στο Τρία κείμενα για τη Ουτοπία, (Ουτοπία, Νέα Ατλαντίς, Νήσος των Παιν), μτφρ. Γρ. Κονδύλης, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007.

Μορό Πιερ-Φρανσουα, *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφρ. Νίκη Μουντζούργλου, επιμ. Ελένη Ποταμιάνου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 1999.

Morrow Jeffrey, *Pre-Adamites, Politics and Criticism: Isaac La Peyrere's contribution to Modern Biblical Studies*. Ανάκτηση από:

<http://ocabs.org/journal/index.php/jocabs/article/viewFile/61/31>.

Nerney Gayne, *The Hobbesian argument for human equality*, στο The Southern Journal of Philosophy (1986), Vol.XXIV, No. 4.

Oakeshot Michael, *Hobbes on Civil Association*. Ανάκτηση

από:<http://oll.libertyfund.org/titles/oakeshott-hobbes-on-civil-association>.

Oberman Heiko, *Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to its Relation to the Renaissance*, στο Harvard Theological Review, Vol. 53, Issue 01, January 1960, pp. 47-76.

Odzuck Eva Helena, *"I Professed to Write Not All to All"*, στο Hobbes Studies 30 (2017), pp. 123-155.

Ockham William of , *Philosophical Writings, A Selection*, μτφρ. Philotheus Boenher, The Bobbs-Merrill Company Inc., Indianapolis-N.Y, 1964.

Ordo Fratrum Minorum (Τάγμα Φραγκισκανών), *John Duns Scotus: Ingenious and Daring* (Επιστολή). Ανάκτηση από: <http://www.ofm.org/01docum/mingen/VIIscotoENG.pdf>.

Thomas Paine, *The Writings of Thomas Paine*, Vol. IV, p. 87 (The Age of Reason, Second Part, Chapter 1). Ανάκτηση από:

http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1083/Paine_0548-04_EBk_v6.0.pdf.

Palmer Michael, *The Question of God*, Routledge, N.Y, 2001.

Parkin Jon, *Taming the Leviathan, The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge U.P, Cambridge U.K, 2010

Pateman Carol, *Self-Ownership and property in the person*, στο The Journal of Political Philosophy, Vol. 10, No. 1, 2002, pp. 20-53.

Preuss Samuel, *The Rise and Fall of the Bible, Part II*, στο Religion (1988) 28, pp. 15-27.

Read James, *Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society*, στο *Polity*, Vol. 23, No 4 (Summer, 1991), pp. 505-523.

Rocha Biff and Morrow Jeffrey, *The Word of God Alone*. Ανάκτηση από:
https://www.academia.edu/13924356/The_Word_of_God_Alone

Rousseau Jean Jacques, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Ανισότητας ανάμεσα στους Ανθρώπους*, μτφρ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη & Κ. Σκορδούλης, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1999.

Schuhmann Karl, *Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes*, στο *Rivista di storia della filosofia*, n. 1, 2004, pp. 15-31.

Senellart Michel, *Η Τέχνη του Κυβερνάν, Από το Μεσαιωνικό Regimen στην Τέχνη της Διακυβέρνησης*, μετφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 1997.

Shakespeare William, *The Complete Works*, Wordsworth Editions Ltd., Oxford, 1996.

Shapiro Gary, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, στο *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 18, No 2, April 1980, pp. 147-157.

S.A Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan, The power of mind over matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922.

-*Hobbes's Self-effacing Natural Law theory*, στο *Hobbes on Law*, ed. by Claire Finkelstein, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot, U.K, 2005.

Smith Justin, *The Pre-Adamite Controversy and Racism*, στο *Controversies within the Scientific Revolution*, ed. by M. Dascal & V. Boantza, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2011.

Sokolowski Azaf, *Metaphysical Problems, Political Solutions, Self, State and Nation in Hobbes and Locke*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2011.

Spindler Fredrika, *An unresolved ambiguity – Politics, Religion, Passion in Hobbes and Spinoza*, Ανάκτηση από:

<http://www.diva-portal.se/smash/get/diva2:686181/FULLTEXT01.pdf>.

Spinoza Benedict de, *Theologico-political Treatise*, ed. J. Israel, μτφρ. J. Israel & M. Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2007.

Springborg Patricia, *Hobbes on Religion* στο *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

Sreedhar Susanne, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, σποράδην, Cambridge University Press, N.Y, U.S.A, 2010.

Stadler Michael, *Θρησκεία, Πολιτική και Κοινωνία στον Κάντ και Χέγκελ*, στο *Αξιολογικά*, τχ. 25, Άνοιξη 2011.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Emotions in the Christian Tradition*. Ανάκτηση από: <https://plato.stanford.edu/entries/emotion-Christian-tradition/>.

Stauffer Devin, “*Of Religion*” in *Hobbes’s Leviathan*, στο *The Journal of Politics*, Vol. 72, No. 3, July 2010, pp. 868-879.

- *Hobbes Kingdom of Light, A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.

Steinhart Eric, *Two Principles of Moral Performance*. Ανάκτηση από: www.ericsteinhart.com/articles/hobbes.pdf.

Strauss Leo, *Hobbes’s Critique of Religion & Related Writings*, μτφρ. & επιμ. Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2011.

Stroumsa Guy, *A New Science, The discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, UK, 2010.

Tigar E. Michael & Levy R. Madeleine, *Το Δίκαιο και η Άνοδος του Καπιταλισμού*, μτφρ. Φ. Αρβανίτης & Δ. Δέδες, εκδ. Άλμπατρος, Αθήνα, 1981.

Tilly Charles, *Οι Ευρωπαϊκές Επανάστασεις 1492-1992*, Β’ έκδοση, μτφρ. Κώστας Θεολόγου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998.

Tuck Richard, *Hobbes*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα-Ειδική έκδοση για την εφημερίδα Το Βήμα, Αθήνα, 2005.

Tuck Richard, *The Civil Religion of Thomas Hobbes*, στο *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. N. Phillipson & Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge-N.Y-Oakleigh, 1993.

Waller Edmond, *A Speech made by Mr Waller Esquire, in the Honourable of House of Commons, concerning Episcopacy, whether it should be committed or rejected*. Ανάκτηση από: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A67350.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext>

Walsham Alexandra, *Miracles in Post-Reformation England*, στο *Studies in Church History*, Vol. 41, 2005, pp. 273-306.

Warrender Howard, *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford: The Clarendon Press, 1957.

Watzlawick P.-Beavin Bavelas J.-Jacson John, *Ανθρώπινη Επικοινωνία και οι επιδράσεις της στην συμπεριφορά*, μτφρ. Α. Γκολέμη, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004.

Weber Max, *Οικονομία και Κοινωνία, Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, τομ. 3, μτφρ.- σχόλια Θανάσης Γκιούρας, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2007.

Whipple John, *Hobbes on Miracles*, στο *Pacific Philosophical Quarterly*, 89 (2008), pp. 117-142.

Williams Michael, *The Realist Tradition and the limits of International relations*, Cambridge University Press, Cambridge, N.Y, 2005.

Wittgenstein Ludwig, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 1977.

Wolf Paul Robert, *Notes for a Materialist Analysis of the Public and Private Realms*, ed. R. Schurman, SUNY, Albany, 1989.

Αγγελίδης Μανόλης, *Κυριαρχία και Απόφαση*, στο *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, εκδ. Νήσος, Αθήνα.

-*Το πρόβλημα των ιστορικο-θεωρητικών προϋποθέσεων του Φιλελευθερισμού*, στο *Αξιολογικά*, τχ. 2, Απρίλης 1991.

-*Ο Leviathan του Hobbes ή του Schmitt, Αντινομίες και Καταχρήσεις μιας Υπερερμηνείας*, στο περιοδικό *Αξιολογικά*, τχ. 25, Άνοιξη 2011, εκδ. Νήσος

-Λοιπή Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Αγία Γραφή (Παλαιά και Καινή Διαθήκες): Ανάκτηση από: <http://www.myriobiblos.gr/bible/>

Αθανασόπουλος Κ., *Η Φιλοσοφία στην Ευρώπη από τον 6ο έως τον 16ο Αιώνα*, ΕΑΠ, Πάτρα, 2001.

Αισχύλος, *Προμηθεύς Δεσμώτης*, μτφρ. Ι. Γρυπάρη. Ανάκτηση από: <http://www.mikrosapoplous.gr/prometheus/prom5d.htm>.

Αντιφών, Πηγή: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=212

Άρθρα της Σμαλκάνδης. Ανάκτηση από: <http://bookofconcord.org/smalcald.php>.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 2 Τόμοι, μτφρ. Β. Μοσκόβης, εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1993.

-*Τέχνη Ρητορική*, , μτφρ. Μπασάκος Παντελής, εκδ. Νήσος, 2016.

- *Πολιτικά*, μετφρ. Β. Μοσκόβη, εκδ. Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 1989.

Ασημακόπουλος Μ.-Τσιάντουλας Α., *Η Ιστορία και η Θεωρία των Επιστημών κατά τον Μεσαίωνα*, ΕΑΠ, Πάτρα, 2001.

Αυγουστίνος, *Η Πολιτεία του Θεού*, 2 Τόμοι, μετφρ. Α. Δαλεζίου, χ. εκδ., χ.χ.

Βαβούρας Ηλίας, *Η Θρησκεία ως όργανον πολιτικής φιλοσοφίας στον Κριτία και στον Hobbes*, στο περιοδικό *Φιλοσοφείν*, Ιανουάριος 2019 (19), Πηγή: <https://onedrive.live.com/view.aspx?cid=D60DF1AF710FC282&authKey=%21ALe0fdN01Chsiy0&resid=D60DF1AF710FC282%21787&ithint=%2Epdf&open=true&app=WordPdf>.

Βαζιούλιν Β.Α, Τα παράδοξα της αξιοπρέπειας υπό το πρίσμα του Μάρξ, σελ. 143-144, στο Ουτοπία, τεύχ. 30, σ. 143-146. Ανάκτηση από:
<http://www.utopia.gr/system/files/articles/utopia-30-143.pdf>.

Βαλλιάνος Περικλής, *Η Επιστημονική Επανάσταση και η Φιλοσοφική Θεωρία της Επιστήμης. Ακμή και Υπέρβαση του Θετικισμού*, ΕΑΠ, Πάτρα, 2001.

-Βυζαντινός και Δυτικός Κόσμος, τομ. Β΄, *Αναγέννηση και Ουμανισμός*, ΕΑΠ, Πάτρα, 2001.

Βερέμη Έφη, *Συναισθήματα και Κοινωνικά Κινήματα, Η Θέση της Θυμικής Παραμέτρου στις Κοινωνικές Επιστήμες*, Ηλεκτρονικό Περιοδικό Intellectum, τχ. 04/Μάιος 2008. Ανάκτηση από:
http://www.intellectum.org/articles/issues/intellectum4/ITL04P105117_Synaisthimata.pdf

Βώκος Γ., *Πολιτική και Θρησκεία στον Χομπς και τον Σπινόζα*, στο Θρησκεία και Πολιτική, επιμ. Στ. Ζουμπουλάκης, εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2016.

Γέμτος Πέτρος, *Ελευθερία της βούλησης και κοινωνικές επιστήμες*, στο *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τομ. 25, 2010

Γκιούρας Θανάσης, *Ιστορικός υλισμός και κρατική συγκρότηση. Παρατηρήσεις για μια υλιστική θεωρία του κράτους με βάση τις δημοσιονομικές λειτουργίες του*, στο Κοινωνική Θεωρία & Πολιτική Ευθύνη, Συντροφικό αντιχάρισμα στον Νίκο Πετραλιά, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2008.

-Γκιούρας Θανάσης, *Ιδιοποίηση, Ιδιοκτησία και Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας. Η Κριτική της Ιδιοκτησίας στον Μαρξ*, στο Αξιολογικά, τχ. 28, Χειμώνας 2012, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2012.

Γκότσης Γεώργιος, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή, 1996.

-Εξουσία και Πολιτική Εκκλησιολογία στην Δυτικοευρωπαϊκή Μεσαιωνική Πολιτειολογική Σκέψη, στο Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τχ. 11, Απρίλιος 1998.

-Βυζαντινός και Δυτικός Κόσμος, Τομ. Γ΄, *Μεταρρύθμιση και Αντιμεταρρύθμιση*, εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα, 2001.

Γρηγόριος ο Θεολόγος, *Λόγος Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα*. Ανάκτηση από:
http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/paterikon/grhgorios_8eologos_logoi.htm.

Γρηγοροπούλου Βάνα, *Το Πρόβλημα της Ελευθερίας στον Leviathan του T. Hobbes*, στο Λεβιάθαν, τευχ. 4 (1989), σελ. 145-164. Ανάκτηση από:
<http://pandemos.panteion.gr/index.php?lang=el&op=record&type=cid&q=isMemberOf-cid:33&page=1&pid=iid:1479>.

Δημούλης Δημήτρης, *Συνιστώσες και δομή της πολιτικής αντιπαράθεσης (β). Το πρόβλημα του «κοινωνικού συμβολαίου*, στο Θέσεις, Τεύχος 53, Περίοδος Οκτ.-Δεκ. 1995. Ανάκτηση από: http://www.theseis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=518.

Διόδωρου Σικελιώτου, *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, Δ. Ανάκτηση από:

https://el.wikisource.org/wiki/%CE%99%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%81%CE%B9%CE%BA%CE%AE_%CE%92%CE%B9%CE%B2%CE%BB%CE%B9%CE%BF%CE%B8%CE%AE%CE%BA%CE%B7/%CE%94.

Δρακόπουλος Π, *Μεσαίωνας - Ελληνικός και Δυτικός*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 2002.

Δρόσος Διονύσης, *Αρετές και Συμφέροντα, Η Βρετανική Ηθική Σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Σαββάλας, Αθήνα, 2008.

Εκκλησιαστικές Σύνοδοι (Οικουμενικές). Ανάκτηση από: <http://www.imaik.gr/?p=7350>.

Επίκτητος, Διατριβαί, 4:1. Ανάκτηση από:

https://el.wikisource.org/wiki/%CE%94%CE%B9%CE%B1%CF%84%CF%81%CE%B9%CE%B2%CE%B1%CE%AF/%CE%92%CE%B9%CE%B2%CE%BB%CE%AF%CE%BF%CE%BD_4.

Καθολική Εκκλησία (επίσημος ιστότοπος). Ανάκτηση από:

<http://www.catholic.org/prayers/councils.php>

Ζήκας Γιάννης, *John Wisdom, Από την ανακάλυψη του Παράδοξου, στη Μεταμόρφωση της Φιλοσοφίας*, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 10 (1993)131-146.

ΗΠΑ - ΔΙΑΚΥΡΗΞΗ ΑΝΕΞΑΡΤΗΣΙΑΣ. Ανάκτηση από:

http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

Καλαϊτζίδης Παντελής, *Ορθοδοξία και Πολιτική Θεολογία, στο Βιβλική Θεολογία της Απελευθέρωσης, Πατερική Θεολογία και Αμφισημίες της Νεωτερικότητας*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα, 2011

Καλβίνου Ιωάννου, *Θεσμοί της Χριστιανικής Θρησκείας*, Τόμοι 4, μετφρ. Αντ. Κουλούρη, Έκδοσις της Γενικής Συνόδου της Ελληνικής Ευαγγελικής Εκκλησίας, Αθήναι, 1983.

Καστοριάδης Κορνήλιος, *Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον/Βιβλία, Αθήνα, 1991.

-*Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, μετφ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, εκδ. Κέδρος, 15η έκδοση, Αθήνα, 1978.

-*Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, Επτά Σεμινάρια στην ΕΝΕΣΣ, μτφρ. Καστοριάδη Ζωή, εκδ. Πόλις, 2001.

-*Χώροι του Ανθρώπου*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1995.

Κονδύλης Παναγιώτης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στην Νεώτερη Σκέψη*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1983.

-*Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, 2 Τόμοι, Β' έκδοση, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998.

-*Ισχύς και Απόφαση*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1991.

-*Το Πολιτικό και ο Άνθρωπος*, 2 Τόμοι, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Θεμέλιο, Αθήνα, 2007.

- *Μελαγχολία και Πολεμική*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2002.

Κοντογιώργης Γιώργος, *Ο Θουκυδίδης και το διακύβευμα της ελευθερίας*. Ανάκτηση από: <http://ysterografa.gr/%CE%B3%CE%B5%CF%8E%CF%81%CE%B3%CE%B9%CE%BF%CF%82-%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CF%84%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CF%8E%CF%81%CE%B3%CE%B7%CF%82%CE%BF%CE%B8%CE%BF%CF%85%CE%BA%CF%85%CE%B4%CE%AF%CE%B4%CE%B7%CF%82-%CE%BA/>.

Κριτίας, Πηγή: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=192

Λεξικό Οικονομικών όρων, *Το Αγγλοελληνικό Οικονομικό Λεξικό*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2009. Ανάκτηση από: http://www.24grammata.com/wp-content/uploads/2012/10/Lexiko-En-Gr-ecomomy-24grammata.com_.pdf.

Λαβράνου Αλίκη, *Παρατηρήσεις πάνω στη Σμιτιανή ερμηνεία του Χομπς*, στο *Αξιολογικά*, εκδ. Νήσος, τχ. 16, Νοε. 2006

Λίποβατς Θ. – Δεμερτζής Ν., *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*, Β' έκδοση, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1998.

Μακιαβέλλι, *Έργα*, 2 Τόμοι, μτφρ. Τ. Κονδύλης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1984.

Μανουσάκης Ι.Π, *Θεός φιλοσοφούμενος, Έξι προσεγγίσεις σύγχρονης φιλοσοφίας στο ερώτημα περί Θεού*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004

Μάρξ Καρλ, *Karl Marx, Κείμενα από την δεκαετία του 1840, Μια Ανθολογία*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα, 2014.

Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Η Εισαγωγή στην ελλ. μετάφραση του Λεβιάθαν*, στο Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989.

-Μεταξόπουλος Αιμίλιος, *Πολιτικός Σκεπτικισμός, Ο Μύθος του Θεμελίου*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1991.

Μονταίν Μισέλ ντε, *Δοκίμια*, 3 Τόμοι, σελ.139, μτφρ. Φ. Δρακονταειδής, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2005.

Μουζέλης Νίκος, *Νεωτερικότητα και Θρησκευτικότητα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2014.

Μπενιέ Ζαν-Μισέλ, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας, Φυσιογνωμίες και Έργα*, μτφρ. Κ.Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 2001.

Νουτσόπουλος Θωμάς, *Η έννοια της Κυριαρχίας στους Hobbes & Hegel*, στο *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοε. 2006, εκδ. Νήσος, Αθήνα.

Ντεμπόρ Γκυ, *Η Κοινωνία του Θεάματος*, μτφρ. Π. Τσαχαγέας-Ν. Αλεξίου, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1986.

Ξενοφάνης. Ανάκτηση από: <http://www.fysis.cz/presokratici/xenofanes/bgr.pdf>.

Ξυδιάς Βασίλης, *Πρόσωπο και Κοινότητα, Ο Άνθρωπος και το Κοινωνικό Γεγονός*, στο Λεβιάθαν, τχ. 11 (1991).

Παγουλάτος Γιώργος, *Ορθολογική επιλογή, παίγνια θετικού αθροίσματος και η ανάδειξη της συ-νεργασίας*, στο Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, Τομ. 100, Γ' 1999.

Παναγόπουλος Γεώργιος, *Εισαγωγή στη Ιστορία της Δυτικής Θεολογίας*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2012.

Παπαδόπουλος Γιώργος, *Το Πνεύμα μέσα στην ύλη, Από την ιστορία των αντιλήψεων για τη φύση και τον άνθρωπο*. Ανάκτηση από: [http](http://www.fysis.cz/presokratici/xenofanes/bgr.pdf)

Παπαϊωάννου Κώστας, *Κράτος και Φιλοσοφία, Ο Διάλογος Μαρξ-Χεγκελ*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1990.

-*Η Αποθέωση της Ιστορίας*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1992.

Παπανούτσος Ε.Π, *Λογική*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1985.

Παπαχαλαράμπος Χάρης, *Σχετικά με τα Τρία Είδη Νομικής Σκέψης*, μτφρ. Παπαχαλαράμπος Χ., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2009

π. Μπαθρέλος Δημήτριος, *Ο Θεός στην Πατερική Θεολογία*, σελ. 246 στο Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012.

Πατέλη Ιόλη, *Η Φιλοσοφία του Hobbes, Λόγος και Αιτιότητα στη Νέα Φυσική και Πολιτική Επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.

Πιτέλης Χρήστος, *Θεωρητικές προσεγγίσεις στο καπιταλιστικό κράτος*, στο Αξιολογικά, τχ. 10, Μάϊος 1997, εκδ. Εξάντας, Αθήνα.

Πλάτων, Πολιτικός, μτφρ. Ι.Σ. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτρος, Β' έκδοση, Θεσσαλονίκη, 1998.

Πρέβε Κοστάντσο, *Η Δημοκρατία κατά του Φιλελευθερισμού*, στο Θέσεις, τχ. 76. Ανάκτηση από: http://www.theseis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=750.

Ράγκος Σπύρος, *Η συνάντηση του Ελληνισμού με τον Χριστιανισμό από τον 1ο έως τον 4ο μ.Χ αιώνα*, εκδόσεις Ε.Α.Π, Πάτρα, 2000.

Σαγκριώτης Γιώργος, *Φυσικό Δίκαιο και Λόγος του Κράτους στην Πολιτική Φιλοσοφία του Χομπς*, στο Αξιολογικά, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, εκδ. Νήσος/Ίδρυμα Σ. Καράγιωργα, Αθήνα.

-*Φιλοσοφικές Προϋποθέσεις μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας, Ο Απολυταρχικός Φιλελευθερισμός του Thomas Hobbes*, Διδακτορική Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2007.

Σμιτ Κάρλ, *Η έννοια του Πολιτικού*, μτφρ. Α. Λαβράνου, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 1988

- *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τομας Χομπς*, Σαββάλας, Αθήνα, 2009

Σούρλας Παύλος, *Ηθική, Πολιτική και Δημόσιος Λόγος, Σκέψεις πάνω στον Χομπς και Καντ*.
Ανάκτηση από:

<http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&pid=iid:13549&lang=en>.

Σταμάτης Κώστας, *Ελευθερία και Δικαιώματα του Ανθρώπου στη σκέψη του Μαρξ*, στο Αξιολογικά, τχ. 9.

-*Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη & Κοινωνική Κριτική*, εκδ. Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.

-*Η Συναίνεση ως εχέγγυο της ορθότητας: Σκέψεις με αφορμή τον Εχθρό του Λαού του Ίψεν*, στο Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τχ. 30, Νοε.2007, σς. 131-140.

Τέγος Σπύρος, *Οι έννοιες της Ιδιοκτησίας του Εαυτού και του Κτητικού Ατομικισμού: Αναγνώσεις της Πολιτικής Ανθρωπολογίας του Χομπς*, στο περιοδ. Αξιολογικά, τχ. 16, Νοεμβριος 2006, εκδ. Νήσος/Ιδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα.

Τερζάκης Φώτης, *Μελέτες για το Ιερό*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997.

-*Η Φύση ως Γραφή: Θάνατος και παρουσία μέσα στη γλώσσα*. Ανάκτηση από: Ανάκτηση από: http://fotisterzakis.gr/Keimena/10_h_fysh_ws_grafh.htm.

-*Αποσπάσματα μιας Φιλοσοφίας της Φύσης*, εκδ. Futura, Αθήνα, 2003.

Τρεμπέλας Π., *Η Καινή Διαθήκη μετά συντόμου ερμηνείας, Εισαγωγή στην Προς Εβραίους επιστολή*, 49η έκδοση, εκδ. «Ο Σωτήρ», Αθήνα, 2004

Φότεφ Γκιόργκι, *Κοινωνική Πραγματικότητα και Φαντασία, Μια Μελέτη για την Αναγέννηση*, μτφρ. Σιακαντάρης Γ., εκδ. Δελφίνι, Αθήνα, 1996.

Χατζημωϋσής Αντώνης, *Ο Φόβος*, Μ.Ι.Ε.Τ, Αθήνα, 2014.

Ψυχοπαίδης Κοσμάς, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2003, Τρίτη Έκδοση

-*O Adam Smith και η Κριτική Μέθοδος της Πολιτικής Οικονομίας*, στο Αξιολογικά 1, Νοέμβριος 1990.

-Assmann Jan, *The Price of Monotheism*, translated by Robert Savage, Stanford U.P, Stanford, California, 2010

Phillip Gray, *Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Theology* στο Humanitas, Vol. XX, Nos 1 and 2, 2007

Schmitt Carl, *Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα Κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μτφρ. Π.Κονδύλης, εκδ. Κουκίδα, Αθήνα, 2016

Weinek Silke Maria, *Invisible Person: Schmitt and the Master Trope of Power*, στο The Germanic Review, 2009