

# ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΣΤΟΝ HOBBS ΚΑΙ ΤΟΝ SPINOZA

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΟΤΡΟΓΙΑΝΝΟΣ

Η φιλοσοφία του XVII αιώνα θεωρεί ότι τα προβλήματα της φύσης και της ιστορίας δεν συναποτελούν μια ενότητα που μπορεί να μελετηθεί με το ίδιο διανοητικό εργαλείο, την ίδια καθολική μέθοδο του λόγου<sup>1</sup>. Ο φιλοσοφικός στοχασμός προσανατόλισε τις προσπάθειές του στο να εγκαθιδρύσει και να αποδώσει στη φύση και στην ιστορία το δικό τους πεδίο και να τους ορίσει με ακρίβεια τις δικές τους ουσιαστικές διαρθρώσεις. Ο καρτεσιανισμός, με τον αυστηρό και αποκλειστικό προσανατολισμό του προς το «ορθολογικό», καθόρισε ότι η επιστήμη είναι και οφείλει να παραμείνει ξένη προς τις διερευνήσεις του καθαρά ιστορικού κόσμου. Η γνώση του γεγονότος δεν μπορεί να καταλήξει στη βεβαιότητα της αλήθειας, ούτε μπορεί να συγκριθεί με την αξία της καθαρής και συγκεκριμένης γνώσης της λογικής και των μαθηματικών, επειδή στηρίζεται στη ρευστότητα του φαινομενικού κόσμου<sup>2</sup>. Η ιστορική γνώση λοιπόν δεν έχει παρά μία χρησιμότητα αρνητική ή όπως έλεγε ο Montaigne να μας αποκαλύψει την ουσιαστική άγνοιά μας<sup>3</sup>. Η επιφυλακτικότητα των φιλοσόφων του XVII αιώνα απέναντι στην ιστορική γνώση φαίνεται ότι στηρίζεται στην έλλειψη μεθόδου που να ορίζει με ακρίβεια

1. Για λεπτομερή και τεκμηριωμένη ανάλυση της ιδέας της ιστορίας της φιλοσοφίας στο XVII αι., βλ. M. Gueroult, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, Aubier, Παρίσι 1984, ιδιαίτερα σσ. 172-193.

2. Descartes, *Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, Pléiade, Παρίσι 1953, σ. 881.

3. Montaigne, *Essais*, Garnier, Παρίσι 1983, τόμος I, σ. 106.

το γνωστικό της περιεχόμενο. Η μεροληπτικότητα των ιστορικών και η εξάρτηση της αυθεντικότητας και της ακρίβειας από το ηθικό συμφέρον παρουσίαζαν το περιεχόμενο της ιστορίας αδέβαιο και απατηλό. Για τα μεταφυσικά συστήματα του XVII αιώνα, ο λόγος είναι ο τόπος των αιώνιων αληθειών και η αμετάβλητη και αμετακίνητη αρχή για την ουσία όλων των πραγμάτων και την ορθολογική διάταξή τους μέσα στο κόσμο που είναι ταυτόσημη στο πνεύμα του Θεού και του ανθρώπου<sup>4</sup>. Η ενότητα του λόγου απέναντι στη διάρκεια της χρονικότητας, της συμπτωματοκότητας του εμπειρικού, της εξωτερικής διαφοροποίησης και ποικιλομορφίας των πραγμάτων, της μεροληπτικής, αδιαφανούς, και αυθαίρετης κρίσης, απαιτεί και επιβάλλει την απόρριψη της ιστορικής γνώσης<sup>5</sup>. Καταδικάζοντας όμως την άγονη και στείρα πολυμάθεια εξ αιτίας της ανασφάλειας των αποτελεσμάτων της, ο μεθοδικός λόγος κρίνει την ανεπάρκεια της ιστορικής μεθόδου· γίνεται δηλαδή ένας κριτικός λόγος με ριζοσπαστικό χαρακτήρα που επιτρέπει να αναδυθεί η χρησιμότητα, η σημασία της ιστορίας και η αξία της κριτικής ιστορικής γνώσης για τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Έτσι ο κριτικός μεθοδολογικός λόγος δεν απελευθερώνει μόνο το σύνολο των επιστημών από την κηδεμονία της θεολογίας, αλλά εισάγοντας την κριτική ιστορική μέθοδο στην κατανόηση των θεολογικών δογμάτων και της εκκλησίας απελευθερώνει την ενδεχόμενη ορθολογικότητα του φαινομένου και το κατανοεί ορθολογικά<sup>6</sup>, χωρίς προκαταλήψεις. Η γενική τάση του λόγου είναι να μην αποδέχεται καμιά αυθεντία, αλλά όλα τα πράγματα να υπόκεινται στο “δικαστήριο του λόγου”. Η γραπτή παράδοση, η Αγία Γραφή, τα ιστορικά τεκμήρια δεν έχουν αξία απόλυτη, αλλά τη φερεγγυότητα που τους αποδίδει ο λόγος, δηλαδή παρουσιάζουν μια συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα και τους θεσμούς που τη συγκροτούν, ήτοι την κοινωνία, το κράτος, το πολιτι-

4. E. Cassirer, *L'Idée de l'Histoire* (Les inédits de Yale et autres écrits d'exil) Cerf., Παρίσι 1988, σσ. 115-119.

5. Descartes, *Discours de la Méthode*, Pléiade, Παρίσι 1953, Α' Μέρος σσ. 129-130.

6. M. Guerault ό.π., σσ. 179-180.

κό σώμα. Η ιστορία παρέχει μια συγκεκριμένη ύλη που ο λόγος μπορεί να μετρήσει τις κατασκευές του και οι συλλήψεις του να βρουν στήριγμα στην πραγματικότητα. Τα ιστορικά γεγονότα προσφέρουν τη δυνατότητα στο θεωρητικό κριτικό λόγο να ανοίξει διάλογο με την πραγματικότητα και να επαληθευτεί. Ο διάλογος μεταξύ ορθολογισμού και εμπειρισμού, μεταξύ θεωρίας και πράξης επιτρέπει να κατανοηθεί η κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα σύμφωνα με την τάξη και τη συνάφεια του λόγου.

Δύο από τους φιλόσοφους του XVII αιώνα, ο Hobbes και ο Spinoza, διαπιστώνοντας τη σπουδαιότητα του προβλήματος προσπαθούν να καθορίσουν, ταυτόχρονα ως θεωρητικοί και πρακτικοί, το ρόλο της ιστορικής γνώσης στην οικοδόμηση του πολιτικού λόγου. Δηλαδή τη συνεισφορά της ιστορίας στη θέσπιση μιας πολιτικής θεωρίας που θα είναι ορθολογική, λειτουργική και πιθανή να εφαρμοστεί. Με άλλα λόγια ο άγγλος και ο ολλανδός φιλόσοφος, βασιζόμενοι στο λόγο και στην εμπειρία για να περιγράψουν το είναι και το δέον είναι, αμφισβητούν την ιστορία εξασκώντας ταυτόχρονα κατά κάποιο τρόπο το έργο ενός ιστορικού για να επαληθεύσουν τους συλλογισμούς τους.

Σχηματικά, θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι ο Hobbes ανήκει στο αντιστορικό<sup>7</sup> φιλοσοφικό ρεύμα που διέπει τη φιλοσοφία του XVII αιώνα, επειδή το πνεύμα της ιστορίας είναι ενάντια στο πνεύμα της επιστήμης. Αντίθετα ο Spinoza μπορεί να θεωρείται από τους θεμελιωτές της σύγχρονης κριτικής ιστορικής μεθόδου<sup>8</sup>. Η *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* και ιδιαίτερα το Κεφάλαιο 7 επεξεργάζεται τις βασικές αρχές

---

7. Για τον αντιστορικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Hobbes, βλ. R. Polin, *Politique et Philosophie chez Hobbes*, PUF, Παρίσι 1952, σσ. 81-86.

8. Για την ιστορική μέθοδο του οι αναλύσεις είναι πολλές. Μεταξύ αυτών αξίζει να αναφερθούν. A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Seuil, Παρίσι 1969. Επίσης η μελέτη του ίδιου συγγραφέα, *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*, Aubier, Παρίσι 1971. A. Negri, *L'Anomalie Sauvage (puissance et pouvoir chez Spinoza)* PUF, Παρίσι 1982. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, N. Υόρκη 1965. S. Breton, *Politique, Religion, Ecriture chez Spinoza*, Profac, Λυών 1973. S. Zac, *Spinoza et l'Interpretation de*

της κριτικής ιστορικής κατανόησης για να ερμηνεύσει τη βιβλική ιστορία και τις πολιτικές της προεκτάσεις, ώστε να θεμελιώσει ορθολογικά και σύμφωνα με τις αρχές του φυσικού λόγου, την πολιτική θεωρία. Στο διάστημα των δεκαεννέα ετών που μεσολαβεί, από την έκδοση του *Leviathan* (1651) ως την έκδοση της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας* (1670), ο φιλοσοφικός στοχασμός επεξεργάζεται τις αρχές και τις βάσεις της θετικής κριτικής ιστορικής μεθόδου, διερευνώντας την προέλευση και τη συστηματικότητα της ιστορικής τάξης (θρησκευτική, πολιτική, ηθική, λογοτεχνική) που επηρεάζουν την κουλτούρα του ανθρωπίνου πνεύματος.

Χωρίς αμφιβολία ο Hobbes καταδικάζει την πολυμάθεια ως αυτοσκοπό, αλλά ενδιαφέρεται για την ιστορία για να στηρίξει τις επινοήσεις και κατασκευές του λόγου και να υπολογίσει με έναν τρόπο επεξηγηματικό το σύνολο της ανθρώπινης πολιτικής συμπεριφοράς και βούλησης. Ο Hobbes και ο Spinoza προσέφυγαν στην ιστορία με στόχους ξεκαθαρισμένους για την πολιτική τους επιχειρηματολογία και με άμεσες συνέπειες στις αποδείξεις τους. Στον ένα και στον άλλο, υπάρχει μία στενή σχέση μεταξύ της ιστορικής γνώσης και πολιτικής γνώσης ώστε η ιστορία και το κράτος, δηλαδή ο πολιτικός λόγος, είτε ως κυρίαρχη ιδεολογία, είτε ως ατομική πολιτική έκφραση να λάβει συγκεκριμένο περιεχόμενο για τη λειτουργία του πολιτικού συστήματος. Ο λόγος καλείται όχι να αναμορφώσει την ιστορία, όπως ο καρτεσιανός λόγος αναμορφώνει τη φυσική, αλλά να διερευνήσει πώς μπορεί να ταυτιστεί με την πραγματικότητα, πώς τα γεγονότα μπορούν να επιβεβαιώσουν τις συλλήψεις του λόγου, πώς το παρελθόν μπορεί να συνδράμει και να υποστηρίξει τις ανακαλύψεις του συγχρόνου πνεύματος. Ο εμπειρικός ορθολογισμός του Hobbes και του Spinoza καταβάλλει κάθε δυνατή προσπάθεια για να πολεμήσει τις αξιώσεις της ιστορίας και να χτίσει πάνω στα ερείπιά της, να αποδείξει, δηλαδή, σύμφωνα με τις διδασχές της, τον πραγματικό λόγο για τη σύσταση και λειτουργία

---

*l'Écriture*, Pud., Παρίσι 1965. A. Tosel, *Spinoza ou le Crépuscule de la Servitude*, Aubier, Παρίσι 1984.

του πολιτικού συστήματος. Το Β' Μέρος του *Leviathan* στη χομπσική απόδειξη και το Α' Μέρος της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας* στη σπινοζική, υποστηρίζουν τον παραπάνω συλλογισμό και επιβάλλουν την ανάλυσή του, γιατί η αντιστροφή του τύπου και της μορφής απόδειξης γεννά ποικίλες υποθέσεις, όχι μόνο στη δυσαναλογία της λειτουργίας της ιστορικής γνώσης, αλλά πιο γενικά στη φιλοσοφία της ιστορίας των δύο φιλοσόφων.

Επιπλέον, ο Hobbes φρόντισε να ορίσει με ακρίβεια το καθεστώς της ιστορικής γνώσης, το συμπτωματικό, τυχαίο και ασαφή χαρακτήρα που γεννά μια θεμελιώδης αβεβαιότητα και δεν έχει καμία θέση στη γεωμετρική μαθηματική γνώση και βεβαιότητα που παρέχουν οι συλλογισμοί της αυτοί καθ' εαυτοί. Την εμπειρική και αναπόδεικτη γνώση της ιστορίας ο Hobbes την αναλύει σε ένα κρίσιμο και θεμελιώδες Κεφάλαιο του *Leviathan*, την αναλύει μεταξύ των επιστημολογικών προτάσεων και των ανθρωπολογικών κοινωνικών δεδομένων που οδηγούν στην αναγκαιότητα της σύστασης της εξουσίας. Ο Spinoza, αντίθετα, στη *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* δεν ενδιαφέρεται για τα επιστημολογικά προβλήματα και δεν επιδιώκει να ορίσει το καθεστώς και τη φύση της ιστορικής γνώσης σε σχέση με την επιστήμη, όπως έκανε ο Hobbes, αλλά να αναλύσει πώς η πρακτική διαδικασία και ο στοχασμός ταυτίζονται, χωρίς να αναιρεθεί το ένα από το άλλο, ούτε να υποκατασταθεί, ώστε να οδηγηθεί η ανθρώπινη ύπαρξη εμπειρικολογοκρατικά στην ελεύθερη και δημοκρατική ανάπτυξη. Η ιδέα του Hobbes συνιστά μία θεωρία νομιμοποίησης της απόλυτης εξουσίας, ενώ αυτή του Spinoza, πως κάθε νόμιμη εξουσία μπορεί να οδηγήσει τον πολίτη στην ελευθερία της έκφρασης και της πράξης. Οι συλλογισμοί τους, αν και παράγωγο της φιλοσοφίας του XVII αιώνα, διαφέρουν αισθητά. Δεν επιτρέπεται λοιπόν η υπόθεση, τουλάχιστον διερευνητικά, της σχέσης μεταξύ της διαφοράς προσέγγισης του πολιτικού λόγου και του διαφορετικού ρόλου που παίζει η ιστορία για τη διαμόρφωσή του στους δύο φιλόσοφους;

---

## 1. Ιστορία και κρατικός λόγος

---

Η θέση του Hobbes για την ιστορική γνώση μπορεί γενικά να καταταχθεί στο ρεύμα του καρτεσιανισμού, που αποδοκιμάζει το ρόλο της παράδοσης στη συγκρότηση της ορθολογικής γνώσης και καταδικάζει την ιστορία της φιλοσοφίας στο όνομα μιας επιστήμης και φιλοσοφίας στηριζόμενης στον ανθρώπινο λόγο. Η ανάδυση της ορθής επιστημονικής γνώσης, το XVII αιώνα, είχε, ως φυσική συνέπεια, να γκρεμιστούν στην άβυσσο της ανυπαρξίας και της μηδενικότητας το σύνολο των φιλοσοφικών δοξασιών και αναπόδειχτων γνώμων, που της είχαν υφαρπάξει τη θέση και ιδιοποιηθεί τη λειτουργία της. Η ορθολογική και μαθηματική βεβαιότητα δεν όφειλε να τιθασεύσει, αλλά να δαμάσει τελειωτικά τους ανώριμους ανταγωνισμούς, τις ανώφελες συμπλοκές και τις άσκοπες προστριβές των διαφόρων αιρέσεων, επειδή ο λόγος είναι ένας, ενώ η ψευδής αντίληψη και φημολογία είναι πολλαπλές και πολύμορφες.

Ο L. Strauss<sup>9</sup> απέδειξε, απλά και αναμφισβήτητα, ότι ο μηχανικός υλισμός και ο μεταφυσικός αντιτελεολογισμός του Hobbes είχαν ανάγκη μία σταθερή και αμετακίνητη βάση για να εκτιναχτεί ο λόγος. Το θεμέλιο αυτό ο Hobbes δεν το αναζήτησε στη ρευστή και ποικιλόχρωμη συσσώρευση των διαφόρων δοξογραφιών, ούτε στη θεωρητικο-εννοιολογική διερεύνηση και ερμηνεία του είναι, της δομής και των ιδιοτήτων του, αλλά στη συστηματική και μεθοδολογική βεβαίωση που παρέχει η επιστημολογία. Η αυθεντική επιστήμη οφείλει να είναι αυτή καθ' εαυτή γνώση ορθολογική, σύμφωνα πάντα με τη νέα έννοια της ορθολογικότητας, όπως εκφράστηκε από τα μαθηματικά και τη γεωμετροποιημένη φύση του Γαλιλαίου<sup>10</sup>. Λογικά λοιπόν η φιλοσοφία, ως καθολική επιστήμη, οφείλει να οικοδομηθεί *more geometrico* αφού είναι ενοποιη-

---

9. L. Strauss, *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*, μετάφρ. Σ. Ροξάνης και Γ. Λυκαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988, σσ. 202-242.

10. Για την καινοτομία της σκέψης του Γαλιλαίου και τη συμβολή της όχι μόνο στη

μένη ορθολογική θεωρία. Η φιλοσοφία του Hobbes εκφράζει αυτή τη χειραφέτηση της ορθολογικής γνώσης από το οντολογικό, δογματικό και ιστορικό παρελθόν. Διαπιστώνοντας ότι η γοητεία του φιλοσοφικού λόγου δεν μπορεί να ταυτίσει το είναι με το πραγματικό, διαχώρισε την επιστημονική γνώση από το φυσικό. Ασκώντας κριτική στην αριστοτελική ταύτιση της γνώσης και του είναι<sup>11</sup>, ο Hobbes διέκρινε το *ratio cognoscendi* από το *ratio essendi* και απέρριψε τη *mathesis universalis* του Descartes<sup>12</sup> που βασίζεται στη δυνατότητα της διαλογικής ενόρασης, εγκαθιδρύοντας μία λογική των τυπικών διαδικασιών του συλλογισμού. Η λογική για τον Hobbes είναι η θεωρία των λέξεων, των προτάσεων, του συλλογισμού και της μεθόδου, που δίνει τα εργαλεία στην επιστήμη για να κατανοήσει αναλυτικά τα πράγματα και να τα παράγει στη συνέχεια συνθετικά. Η επιστήμη δεν αποκαλύπτει την ουσία των πραγμάτων, αλλά καθορίζει τις σχέσεις τους<sup>13</sup>. Έτσι η φύση, ο κόσμος, το σύμπαν, ο Θεός δεν μπορούν να κατανοηθούν μαθηματικά γιατί το πρωταρχικό κείμενο παραμένει άγνωστο. Αντίθετα η επιστήμη είναι μία γλώσσα, ένας κώδικας συμβατός, άρα ουσιαστικά και καθοριστικά τεχνητός και εργαλεια-

---

μαθηματικοποίηση της φύσης αλλά και στη διαμόρφωση του σύγχρονου πνεύματος, βλ. A. Koyré, *Etudes Galiléennes*, Hermann, Παρίσι 1980.

11. Ο Hobbes ασκώντας κριτική στον Thomas White αναφέρεται σαφέστατα στον Αριστοτέλη και στα σφάλματα που διέπουν τις ιδέες των αφηρημένων ουσιών, για να ορίσει την έννοια της φιλοσοφίας. T. Hobbes, *Critique du «De Mundo» de Thomas White*, Bibliothèque Nationale, Fonds Latin 6566 A, Παρίσι, που εκδόθηκε από τον J. Jacquot et H.W. Jones, Vrin-CNRS 1973, Κεφ. 9. Επίσης και το Κεφ. XLVI του *Λεβιάθαν* σσ. 291-312. Για το *Λεβιάθαν* παραπέμπω στην ελληνική έκδοση σε μετάφραση Γ. Πασχαλίδης Α. Μεταξόπουλος, Γνώση 1989, που αναφέρεται όμως μόνο στην αγγλική έκδοση του *Λεβιάθαν* χωρίς να λάβει υπόψη της το λατινικό κείμενο. Για το πρόβλημα των δύο διαφορετικών εκδόσεων του *Λεβιάθαν*, -αγγλικά, λατινικά- από τον Hobbes βλέπε την εισαγωγή στη γαλλική μετάφραση του *Leviathan* από τον F. Tricaud, *Leviathan*, Sirey, Παρίσι 1971, σσ. XI-XXVI.
12. Η διαμάχη του Hobbes με τον Descartes με ενδιάμεσο τον P. Mersenne συνοψίζεται στις δεκαπέντε παρατηρήσεις και απαντήσεις τους. Descartes, *Objections et Réponses*, Pléiade, Παρίσι 1953, σσ. 339-420.
13. «Η επιστήμη είναι η γνώση των συνεπειών και της εξάρτησης ενός γεγονότος από ένα άλλο». Λεβ., ό.π. Κεφ. V σ. 118.

κός που δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να ενεργεί, να πράττει και να παράγει για να κυριαρχήσει. *Scientia propter potentiam*<sup>14</sup>. Γενικότερα ως επιστήμη, για τον Hobbes, μπορεί να οριστεί η χρήση του μεθοδολογικού συλλογισμού για να κατανοηθεί η κίνηση, η φορά της κίνησης των πραγμάτων και η διαπλοκή της, χωρίς όμως να μπορεί να μιλήσει για την ολότητα του κόσμου επειδή παραμένει αινιγματικός μέσα σ' ένα σύμπαν κινούμενο χωρίς σκοπό. Η επιστήμη λοιπόν είναι η προσεκτική παρατήρηση, ανάλυση και επεξεργασία του φυσικού κόσμου που δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να ανακαλύψει τα εννοιολογικά εργαλεία, να τα ορίσει με τη γλώσσα για να κατασκευάσει τον καθαρά δικό του κόσμο, τον ανθρώπινο<sup>15</sup>. Το άτομο κινείται εντός μιας πραγματικότητας εριστικής που για να επιδιώσει, οφείλει να οργανώσει την έκφραση και εκδήλωσή του. Ο εμπειρικός μηχανιστικός υλισμός του Hobbes, αναγνωρίζοντας και μη επιλύοντας τα προκαλούμενα προβλήματα από τη μέγγενη του σκεπτικισμού και την αμηχανία για τη φύση και τη θέση του ανθρώπου εξ αιτίας της άτοπης και στείρας οντολογικής θεώρησης, υπερβαίνει τα αδιέξοδα με την κατανόηση της μηχανικής φυσικής<sup>16</sup>, ως λειτουργική κοινωνική ιδιότητα, μέσα από μια θεωρητική προσέγγιση της πρακτικής δυνατότητας του συνειδητοποιημένου υποκειμένου που καταλήγει σε επιστήμη. Η επιστήμη θέτει τις βάσεις και εγγυάται την ανέλιξη της παραγωγικής δημιουργίας του ανθρώπινου λόγου για να επιτύχει την

---

14. Hobbes, *De Homine*, γαλλική μετάφραση από P. M. Maurin, Albert-Blanchart, Παρίσι 1974, Κεφ. X § 3.

15. «Συμπερασματικά το φως του ανθρώπινου νου είναι οι ευκρινείς λέξεις, που έχουν πρώτα απαλλαχθεί και καθαρθεί από κάθε ασάφεια με ακριβείς ορισμούς. Ο λόγος είναι το δήμα, η αύξηση της επιστήμης ο δρόμος και το όφελος, της ανθρωπότητας ο στόχος.» Λεβ., ο.π. Κεφ. V σ. 119.

16. Σχετικά με τη γέννηση και την τάξη της μηχανιστικής λογικής βλέπε την πρόσφατη και αρκετά ενδιαφέρουσα ανάλυση J. Bernhard, *T. Hobbes, Court Traité des Premiers Principes* (La naissance de Thomas Hobbes á la pensée moderne), PUF, Παρίσι 1988. Για μία γενική ανάλυση της έννοιας της μηχανικής στον Hobbes, η εργασία του F. Brandt παραμένει αξιόπεραστη. F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Λονδίνο 1928.

πραγμάτωση συγκεκριμένων σκοπών στο δικό του περιβάλλον που είναι η πολιτική του συγκρότηση.

Η επιστήμη δεν έχει ως ουσιώδη λειτουργία την τέλεια γνώση του κόσμου, αλλά να θεμελιώσει τη διάκριση και το διαχωρισμό μεταξύ γλώσσας και κόσμου, μεταξύ της συνειδητοποίησης της ανθρώπινης δυνατότητας και της απροσδιόριστης σύλληψης του κόσμου. Αναπτυσσόμενη και εξελισσόμενη μέσα και διά μέσου της γλώσσας<sup>17</sup>, η επιστήμη γνωρίζει τον κόσμο και επινοεί, αναλύει και συνθέτει ορθολογικά τον ιδιαίτερο κόσμο του ανθρώπου. Απέναντι στη στείρα οντολογική διερεύνηση, ο Hobbes προτείνει και θεμελιώνει την προνομιακή εφαρμογή της επιστήμης στην πολιτική φιλοσοφία. Η μεταφυσική του διαχωρισμού αναδεικνύει τη χρησιμότητα της επιστήμης που χορηγεί πλέον τις βάσεις και τις προϋποθέσεις για τη θεμελίωση της πολιτικής<sup>18</sup>. Η σκεπτικιστική θεώρηση της ύπαρξης του Θεού και της ανώτατης αρχής απελευθερώνει την επιστήμη για να αποδώσει το πραγματικό και ωφέλιμο πεδίο εφαρμογής της που είναι η πολιτική. Έτσι, η φιλοσοφία του Hobbes θα μπορούσε να θεωρηθεί ως θεμελίωση της υποκατάστασης, όπου στη θέση της οντο-θεολογικής αρχής τίθεται η επιστημονική σύνθεση του κράτους και συγκρότηση του πολιτικού<sup>19</sup>. Η πολιτική είναι απόρροια του επιστημονικού διαλογισμού και η αισθητική γίνεται καθοριστικά ένας διαλογισμός για τις δυνατότητες της τεχνικής. Πολιτική επιστήμη και τεχνική<sup>20</sup> εγκαθιδρύονται με τη φιλοσοφία του

---

17. Λεβ., ό.π. Κεφ. V σ. 114.

18. Για τη σχέση μεταφυσικής με την πολιτική βλέπε την ανάλυση Y.C. Zarka, *La Décision Metaphysique de Hobbes*, Vrin, Παρίσι 1987.

19. «Ίδού, λοιπόν, η γένεση εκείνου του μεγάλου Λεβιάθαν, ή μάλλον (για να μιλήσουμε με μεγαλύτερο σεβασμό) εκείνου του θνητού θεού, στον οποίο οφείλουμε ύστερα από τον θάνατο θεό, την ειρήνη και τη διαφέντεψή μας... Αυτό αποτελεί την ουσία της πολιτικής κοινότητας, η οποία μπορεί να ορισθεί ως ένα πρόσωπο, στις πράξεις του οποίου ένας μεγάλος αριθμός ατόμων, μέσω της αμοιβαίας σύμβασης του καθενός με κάθε άλλον, καθιστά τον εαυτό του αυτουργό, με το σκοπό να διαθέτει το παραπάνω πρόσωπο τα μέσα και τη δύναμη όλων, ώστε να διασφαλίσει κατά όποιον τρόπο θεωρήσει κατάλληλο, την ειρήνη τους και την κοινή τους άμυνα.» Λεβ., ό.π. Κεφ. XVII σσ. 241-249.

20. *ibid* Εισαγωγή σσ. 77-79.

Hobbes ως θετικά δεδομένα, που πρέπει να είναι σεβαστά, και όχι ως τομείς αντίδρασης. Η πολιτική επιστήμη για τον Hobbes, δεν είναι ούτε η ιστορική επιστήμη που αναζητά τις καλύτερες μορφές διακυβέρνησης που υπάρχουν, ούτε η ιδεατή επιστήμη της καλύτερης κυβέρνησης, αλλά η επιστημονική κατανόηση των ανθρωπίνων παθών και δυνατοτήτων και η αιτιολογημένη έκφρασή τους τόσο σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους όσο και με το υπέρρητο τεχνητό κατασκεύασμα του κράτους για να μπορέσει να επιβιώσει ο άνθρωπος. Η επιστημονική γνώση χορηγεί τις προϋποθέσεις για να διατηρηθεί σταθερή η ύπαρξη του Leviathan που είναι η υπέρτατη ύπαρξη επί της γης.

Η θεωρητική συγκρότηση της εμπειρίας, που προτείνει ο Hobbes για την ανάπτυξη του πολιτικού συστήματος, στηρίζεται στη θεωρία της γνώσης. Όλη η θεωρία της γνώσης συνοψίζεται σε τρεις παραγράφους στο Κεφάλαιο ΙΧ του *Leviathan*, συνοδευόμενο επίσης με ένα πίνακα, όπου τα δύο είδη γνώσης, εμπειρικό και ορθολογικό, αντιτίθενται ως ιστορία και επιστήμη<sup>21</sup>. Η επιστήμη είναι ο υπολογιστικός συμβατικός συλλογισμός που μετρά τα πράγματα και κατανοεί αιτιατά τις σχέσεις τους για την πραγματοποίηση ενός σκοπού. Σύμφωνα δε με το αντικείμενο που καλύπτουν, διαχωρίζονται σε φυσικές και πολιτικές επιστήμες<sup>22</sup>. Σχηματικά δε κάθε συλλογισμός, που δεν αναφέρεται άμεσα ή έμμεσα στη συγκρότηση, στην έκφραση της πολιτικής εξουσίας και στους θεσμούς, δεν είναι πολιτικός, αλλά φυσικός. Ο παραπάνω διαχωρισμός του Hobbes πρεσβεύει ξεκάθαρα τη λογική και εμπειρική επικυριαρχία της πολιτικής επιστήμης επί της κοινωνιολογίας. Η σταθερή πολιτική τάξη παρέχει εκ του ασφαλούς στην ιστορία και την κοινωνιολογία τους όρους που επιτρέπουν το συλλογισμό για τα αίτια και τα αποτελέσματα των αντικειμένων τους. Η πραγματική κίνηση των κοινωνικών δυνάμεων και η έκφραση των διανοουμένων και των ανθρώπων βρίσκεται υπό την καθοδήγηση του κράτους. Η δυνατότητα του

21. *ibid.* Κεφ. ΙΧ σσ. 153-255.

22. *ibid.*

λόγου να διερευνήσει εξαρτάται καθοριστικά και αναπόφευκτα από την εξάσκηση και λειτουργία του λόγου του κράτους και της κρατικής λογικής. Βέβαια, δεν είναι ο κρατικός λόγος που θα δια φωτίσει το συλλογισμό στη φυσική επιστήμη, αλλά χωρίς αυτόν δεν υπάρχει λόγος ούτε για τη φυσική, ούτε για την κοινωνία, ούτε για την ηθική.

Η ιστορία λοιπόν δεν είναι επιστήμη και δεν έχει τίποτα κοινό με την ορθολογική γνώση και την εξάσκηση του λόγου. Είναι μία αφηγηματική ομιλία για μερικά γεγονότα και ένας ακαθόριστος διαλογισμός των αιτιών, καταναλισκόμενος σε άσκοπες αναλύσεις ασαφών ενδείξεων που καταλήγουν στη θολότητα και στο απροσδιόριστο άπειρο. Από την πλευρά της επιστήμης, η ιστορία είναι μία ομιλία γοητευτική, βλαβερή και επικίνδυνη, αυτοαναγορευόμενη ως ρεαλιστικός λόγος, ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι παρά αθροιστικός λόγος των μαρτυριών. Ο Hobbes αναγνωρίζει ότι η ιστορία, ως γνώση, είναι ένας τρόπος σκέψης που εκφράζει την αυθόρμητη και ακαθόριστη λειτουργία του πνεύματος και επιδρά καθοριστικά στην προσπάθεια του ανθρώπου να κατανοήσει τον κόσμο. Η ιστορική προσέγγιση εξουσιάζει δεσμευτικά τη δυνατότητα του ανθρώπου να κατανοήσει τα φυσικά και τα κοινωνικά γεγονότα γιατί αναλύει, αποτιμά και εκτιμά με βάση τις ήδη αφομοιωμένες αναπαραστάσεις. Ο Hobbes εμβάθυνοντας το συλλογισμό του παρατηρεί και σημειώνει με ενάργεια και σαφήνεια ότι, τα κοινωνικά γεγονότα που κατανοούνται ως ιστορικά φαινόμενα, θεωρούνται ως πράξεις της ανθρώπινης βούλησης εντός συγκεκριμένων πολιτειών και επί συγκεκριμένων πολιτικών πραγμάτων<sup>23</sup>. Η διάκριση της φυσικής ιστορίας από την πολιτική και κοινωνική ιστορία βασίζεται στην επέμβαση της ανθρώπινης βούλησης για την αντιμετώπιση των πολιτικών προβλημάτων ανεξάρτητα αν λειτουργούν ως συγκροτημένα πολιτικά σώματα ή άτομα. Η υποκειμενικότητα προσδιορίζει την πράξη και η πράξη θεμελιώνεται στην αρχή της βούλησης του υποκειμένου. Η ιστορική πραγματικότητα είναι παράγωγο της αδέσμευτης βούλησής

---

23. *ibid.*

του υποκειμένου. Η ιστορία είναι μία χαρακτηριστική γνώση επικεντρωμένη καθολικά στην προβληματική της ελευθερίας του υποκειμένου, που δρα εντός του πεδίου της αμείλικτης αναγκαιότητας της τάξης των πραγμάτων.

Με την επέμβαση όμως της επιστημονικής αξιολόγησης και τη συμβατική, αλλά ξεκάθαρη γνώση των σχέσεων και αλληλουχιών των πράξεων από το λόγο, τό κείμενο του Hobbes υπονοεί ένα δεύτερο επίπεδο οργάνωσης των επιστημών και της ιστορικής πρακτικής. Σε σύγκριση με το πρώτο θα μπορούσε να θεωρηθεί ως “μετάβασις εις άλλο γένος”. Ο επιστημονικός λόγος διακρίνει, κατατάσσει και ιεραρχεί τα διάφορα προς μελέτη αντικείμενα για να τους αποδώσει την ορθή διάστασή τους, στο χώρο και το χρόνο. Η διερεύνηση του παρελθόντος γίνεται μία διανοητική και λογική επεξεργασία των ταξινομημένων ιστορικών γεγονότων<sup>24</sup>. Λόγου χάρη, η μελέτη της ζωής των πολιτειών επιτρέπει τη συναγωγή κανόνων, γενικών και μερικών ιδεών και κατ’ αναλογία κατανόηση της εφαρμογής του καθολικού πολιτικού λόγου για τη δόμηση, τη λειτουργία και τη διατήρηση της πολιτείας. Με παρόμοιο τρόπο μπορεί να διακριθεί τμηματικά και να μελετηθεί η ιστορική διάσταση της επιστήμης του δικαίου, της επιστημονικής προσέγγισης του θεσμού της εκκλησίας κλπ., που όμως δεν πρόκειται για μελέτη καθολική της ιστορίας, αλλά μία ιστορία των νομικών και των θεολόγων. Εάν υπάρχει η δυνατότητα της έννοιας της καθολικής επιστήμης, η ιστορία ως γνώση τέμνεται και τίθεται στην υπηρεσία των επιστημών. Η επιστήμη σκοπεύει στην επινόηση και την ανακάλυψη του νόμου, η ιστορία στη γνώση του ιδιαίτερου.

Δύο είδη λοιπόν ιστορικής γνώσης φαίνεται ότι μορφοποιούνται στη σκέψη του Hobbes. Το πρώτο χαρακτηρίζεται από τη μελέτη της ιστορίας που έχει ως σκοπό να εξασφαλίσει την επαφή με τον πραγματικό και πρακτικό λόγο και όχι με την εντυπωσιακή ιδιαιτερότητα του ιστορικού γεγονότος. Η λεπτομερής και υπομονετική διερεύνηση της πραγματικότητας εξορκίζει τις επικές μυθικές αντιπροσωπεύσεις και τις θεαμα-

---

24. Βλ. την ανάλυση του πίνακα του Κεφ. ΙΧ *ibid.* σσ. 154-155.

τικές σχηματοποιήσεις. Το είδος αυτό θα μπορούσε να αποκληθεί υπηρετική ιστορία ή ιστορία στην υπηρεσία του λόγου. Το δεύτερο, διεπόμενο από τη λειψή έκφραση του υπονοουμένου θα μπορούσε να ονομαστεί ιστορία της αναφοράς, δηλαδή μία γνώση που έχει ως κύριο σημείο αναφοράς την αποκομιζόμενη εμπειρία από την άθροιση των ιστορικών γεγονότων. Η διαφορά τους θα μπορούσε να συνοψιστεί ως διάκριση μεταξύ της *sapientia* και της *prudentia*<sup>25</sup>. Μεταξύ των δύο δεν υπάρχει τίποτα το κοινό εκτός από ένα θεμελιώδες ανθρωπολογικό δεδομένο: η βεβαιότητα διάρκειας της ανθρώπινης πράξης σύμφωνα με τις ανθρώπινες δυνατότητες που είναι η μνήμη, ο υπολογισμός, η θέληση και κάτι ακόμα πιο καθοριστικό, η ομιλία. Δηλαδή η ελεύθερη και συστηματική χρήση της γλώσσας είναι προϋπόθεση της συγκρότησης του υποκειμένου.

Η ρευστή και συγκεχυμένη γνώση της ιστορικής διήγησης δικαιολογεί την κατάταξη του Hobbes μεταξύ των φιλοσόφων που στηριζόμενοι στο γεωμετρικό λόγο τοποθετούνται ενάντια στην ιστορία. Είναι ο στοχαστής που πολεμά τη μυθική και θεολογική ιστορία και φαίνεται να στρέφεται ενάντια στην ιστορική και εξωτική διάθεση της Αναγέννησης που εκφράζει την τυχοδιωκτική περιπέτεια και ανήσυχη περιέργεια του ανθρώπου<sup>26</sup>. Η κυρίαρχη τάση της εποχής είναι η σταθερότητα που αποφεύγει την όποια αλλαγή που θα επιδιώξει να καταστρέψει την αξιοθαύμαστη, αλλά τεχνητή ισορροπία των συστημάτων του λόγου. Ο καθολικός λόγος και ο μηχανικός υλισμός δίνει προτεραιότητα στην κίνηση της φυσικής και τα αιτιατά αποτελέσματά της, επειδή η ρευστή μεταβολή του χρόνου είναι η ασυναφής άθροιση γεγονότων και η τυχαία σύνδεση μιας πολλαπλότητας αριθμημένης, αλλά διαχωρισμέ-

---

25. *ibid.* Κεφ. III σσ. 98-99.

26. Το κλασικό πνεύμα επιζητά και εγκαθιδρύει την αμετάβλητη αρχή. Για την κινητικότητα και τις μεγάλες περιπέτειες του πνεύματος στην Αναγέννηση, βλ. E. Cassirer, *Individu et Cosmos dans la Philosophie de la Renaissance*, Minit, Παρίσι 1983.

νης σε μέλη που δεν συγκολλούνται<sup>27</sup>. Ο επιστάμενος λόγος ως υπέρτατη εκτιμητική αρχή, καταγγέλλει το εύθραυστο της θολής υποκειμενικής γνώσης που καταχράται την ανεπάρκεια των γνωσιολογικών δεδομένων για να εισχωρήσει στο βάθος της κοινωνικής πραγματικότητας και της δυνατότητας αλλαγής που επιδέχεται.

Δεν θα ήταν όμως παράλογο και αδόκιμο να υποστηριχτεί ότι και στα δύο είδη ιστορικής γνώσης και σύμφωνα με τους λόγους που τα θέτουν αντιτιθέμενα και ανταγωνιστικά, υπονοείται μία επιστημολογική περιγραφή της ιστορίας, στα έργα του Hobbes, ως επικουρική γνώση. Σ' όλα τα γεγονότα, τα αναγνωριζόμενα ως ιστορικά, υπάρχει ένα στοιχείο ιδιαίτερο και διαχρονικό και όχι αυστηρά ιστορικό. Είναι το στοιχείο του εμπειρικού λόγου που παρουσιάζει μία σταθερή βάση για να αξιολογηθούν η δομή, η λειτουργία και η οργάνωση πολιτειών που δεν υπάρχουν πλέον. Είτε πρόκειται για το πέρασμα από τη δημοκρατία<sup>28</sup> στην τυραννία, από την ιδιωτική πρωτοβουλία στη διοικητική οργάνωση, από το έθνος στις αυτοκρατορίες, το παρελθόν προσφέρει τα άμεσα παραδείγματα για να ξεπεραστούν τα δεδομένα του γεγονότος και να μορφοποιηθεί ένας σταθερός, διαχρονικός εμπειρικός λόγος. Αυτό το σταθερό και αδιάφθορο στοιχείο στην κατανόηση του πολιτικού φαινομένου θα μπορούσε, ως αντικειμενικό στοιχείο, να αποτελέσει τη βάση για τη συγκροτημένη μελέτη της διάρθρωσης ενός πολιτικού συστήματος. Οι μορφές της αίσθησης και οι κατηγορίες της εμπειρίας εγγυώνται την οικουμενικότητα του αντικειμενικού στοιχείου στο μέτρο που γίνεται αποδεκτό απ' όλους τους ανθρώπους. Σίγουρα το κείμενο του Hobbes της ταξινόμησης των επιστημών δεν επιτρέπει τη μεταχείριση της ιστορίας ως οργάνωσης συστήματος νόμων που εξηγούν τη διαπλοκή και αλληλουχία των φαινομένων και των γεγονότων. Όμως αυτό δεν αποκλείει την παρακάτω ερώτηση στη φιλοσοφία του Hobbes. Είναι δυνατόν, η αναπόδεικτη, θολή και ρευστή ιστορική εμπειρία να

27. Λεβ., ό.π. Κεφ. III σ. 96.

28. *ibid.* Κεφ. XIX και XX σσ. 255-276.

συνδράμει ως σύστημα αρωγής στη μορφοποίηση του πολιτικού λόγου του Hobbes; Από την επιλεκτική και διακριτική χρήση της ιστορικής εμπειρίας, η λογική δομή της εξουσίας δεν μπορεί να επικαλεστεί ένα επί πλέον συμπληρωματικό στήριγμα για να βρει ρίζες σε μια πραγματικότητα αντικειμενικά αναγκαία; Πόσο μπορεί να είναι αντιφατικά με τις απαιτήσεις του ορθολογικού και γνωρίζοντος λόγου, η κατανόηση των κοινωνικών γεγονότων μιας συγκεκριμένης ιστορικής κατάστασης; Σίγουρα η ιστορία ως γνώση δεν είναι ένα καινούργιο εννοιολογικό θεμέλιο που το επινοεί με λογικά άλματα ο λόγος, αλλά έργο του λόγου είναι η ανακάλυψη μιας σταθερής και ήδη δοκιμασμένης βάσης που έρχεται ως αποτέλεσμα ανταμοιβής που προσφέρει η μάθηση της ιστορικής εμπειρίας. Οι προσανατολισμοί των ιστορικών διδαγμάτων δεν αντιπροσωπεύουν για τον Hobbes μια καθολικά απορριπτέα γνώση, αλλά μία λειψή και ανακριβή μάθηση που μπορεί όμως με την επέμβαση του λόγου να επιτρέψει την ανάδυση και την πιθανή λογική έκφραση που τη διέπει. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι μια από τις πρώτες δημιουργικές ενασχολήσεις και εργασίες του Hobbes ήταν η μετάφραση των έργων του Θουκυδίδη<sup>29</sup>. Η ιστορία, όπως την αφηγείται ο Θουκυδίδης, ενέχει και εμπεριέχει στη διήγηση την κριτική ερμηνεία και τα συμπεράσματα πραγματιστικών και φιλοσοφικών ζητημάτων. Μπροστά στη δυσκολία που υπάρχει για να κατανοηθεί με ποιο τρόπο ο Hobbes καθορίζει τη σχέση μεταξύ του ορθολογικού και του πραγματικού, δεν πρέπει λοιπόν να αγνοηθεί το πρόβλημα που παρουσιάζει η σχέση ιστορία και λόγος.

Η βέβαιη και πρόδηλη απάντηση είναι ότι η ιστορική γνώση δεν προσφέρει ενδείξεις, ούτε επεμβαίνει με αποδείξεις για την εννοιολογική συγκρότηση της ιδέας της φυσικής κατάστασης ή της ιδέας του συμβολαίου και ουσιαστικά περιο-

---

29. Για την επίδραση του έργου του Θουκυδίδη στη σκέψη του Hobbes, βλ. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1963, ιδιαίτερα Κεφ. VI σσ. 79-107.

ρίζει την ιστορική γνώση, αν δεν την εξαφανίζει, με τη θεμελίωση και την ίδρυση της κυρίαρχης εξουσίας. Η φυσική κατάσταση του Hobbes είναι ουσιαστικά διανοητική εφεύρεση. Είναι το παράγωγο ενός συλλογισμού που αναλύει την κοινωνία σύμφωνα με τα συστατικά της στοιχεία αποδεχόμενος μία συγκεκριμένη υπόθεση. Αφαιρεί δηλαδή από τις κοινωνικές σχέσεις τη θετική παρουσία της πολιτικής εξουσίας και τα αποτελέσματά που συνεπάγεται γι' αυτές. Έτσι οι αρχαϊκές κοινωνίες, οι κοινωνίες χωρίς την ύπαρξη της συγκροτημένης πολιτικής εξουσίας ελάχιστα μπορούν να αποδώσουν μία ανταποκρινόμενη ιστορική εικόνα<sup>30</sup>. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι η εμπειρία και τα αυθόρμητα δεδομένα που ο καθένας συντηρεί στη μνήμη του για το τι είναι εμφύλιος πόλεμος και επομένως εμπόλεμη κατάσταση δεν παίζουν ένα ουσιαστικό ρόλο για να μπορέσει να αποτιμηθεί, έστω και υποθετικά, τι αντιπροσωπεύει η φυσική κατάσταση. Οι παρατηρήσεις που ο καθένας αποκομίζει βλέποντας τη χυδαία συμπεριφορά του ατόμου εξ αιτίας της διψασμένης ζηλοτυπίας, της εκδικητικής ζηλοφθονίας, της αχαλίνωτης εγωιστικής πλεονεξίας και του φόβου της ανυπαρξίας, χρησιμεύουν ως βάση για να υποθέσει την πιθανή συμπεριφορά του ατόμου στη φυσική κατάσταση<sup>31</sup>. Το κοινωνικό συμβόλαιο επίσης δεν είναι ιστορικά αποδεδειγμένο γιατί ποτέ δεν υπήρξε παρόμοιο ιστορικό γεγονός. Η προϋπόθεση συγκρότησης της κρατικής εξουσίας είναι η λογική δημιουργία<sup>32</sup>, αλλά αυτή η επινοημένη αρχή λειτουργεί αποτελεσματικά μέσα στο χρόνο για τη διάρκεια της εξουσίας, επειδή είναι τεχνητή<sup>33</sup>. Ο κάθε άνθρωπος εκφράζεται και συμπεριφέρεται σαν όλος ο κόσμος να υπολόγιζε την έκφραση της πράξης του σύμφωνα με αυτή την αρχή. Η τεχνητή επινόηση καταλήγει εδώ σε μια λειτουργία καθαρά ιδεολογική που χωρίς αυτή δεν είναι δυνατόν να

30. Λεβ., ό.π. Κεφ. XIII σ. 197.

31. *ibid.* σσ. 197-198.

32. *ibid.* Κεφ. XVI σσ. 229-234.

33. *ibid.* Κεφ. XVII σσ. 240-242.

υπάρχει κυρίαρχη κρατική εξουσία. Η ιδεολογική λειτουργία αποσκοπεί να οδηγήσει τον άνθρωπο εντός των χώρων εκείνων που η γνώση υποδεικνύει και κανοναρχεί την πράξη του ανθρώπου. Με τον Hobbes η ιδεολογία ορθώνεται ως σκέψη ορθολογική αντικαθιστώντας την ιδέα του Θεού με τον άνθρωπο, τη θεολογία με την ανθρωπολογία και την ιστορία με το λόγο. Με την ιστορία, ως εμπειρική απεικόνιση του ιδιαίτερου και του περιορισμένου, προσλαμβάνουμε ενδείξεις για την αναγκαιότητα της εξουσίας. Με το λόγο αντίθετα, κατανοούμε την αναγκαιότητα της αμετάβλητης αρχής της σε εναλλασσόμενες μορφές που η ιστορία στην όποια μορφή της δεν μπορεί να την εκπληρώσει, ενώ αυτή εξηγεί την ιστορία, επειδή ακριβώς υπάρχουν μόνο δύο προϋποθέσεις για την κατανόηση της ανθρωπότητας, η πολιτική ή η φυσική κατάσταση.

Η καινοτομία της διαλεκτικής, όπως την αντιλαμβάνεται ο Hobbes, είναι η σημασία που αποδίδεται στις εννοιολογικές επινοήσεις του λόγου για να οικοδομηθεί ορθολογικά και εκ του ασφαλούς η κυρίαρχη πολιτική εξουσία. Η εμπειρία, ως σύλληψη μιας συγκεκριμένης λύσης στο χώρο και το χρόνο, δεν αγνοεί τη δυνατότητα του διαλεκτικού παιχνιδιού ανάμεσα στη φυσική και την πολιτική κατάσταση για να μπορέσει να υπάρξει ο άνθρωπος πολιτικά. Η σταθερή πολιτική κατάσταση, η αναμφισβήτητη ύπαρξη της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας απορρέει από την αλληλεπίδραση του φυσικού και του πολιτικού, από το πόσο συνειδητοποιεί ο ανθρώπινος λόγος τους νόμους που τη διέπουν. Στις συλλήψεις του λόγου οι δύο καταστάσεις είναι παρούσες και οφείλει να υπονοείται η παρουσία τους για να μπορέσει να λειτουργήσει ωφέλιμα για τον άνθρωπο το πολιτικό σύστημα. Η κοινωνική ζωή, οι καθορισμένες και αναγκαίες σχέσεις που αποτελούν την οικονομική διάρθρωση της κοινωνίας, η νομική και πολιτική ρύθμιση δεν αντιπροσωπεύουν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης, αλλά αντλούν την πραγματική βάση της έκφρασής τους από την κυρίαρχη εξουσία. Το πολιτικό δίνει στην πραγματικότητα τον οριστικό και αμετάβλητο χαρακτήρα της. Το κοινωνικό χωρίς την επίβλεψη του πολιτικού είναι

ενάντια στο κράτος. Το πολιτικό σώμα συγκροτείται και λειτουργεί εξ αιτίας της εξουσιαστικής αρχής<sup>34</sup>. Το κοινωνικό αλλοτριώνεται από το πολιτικό με ένα είδος υποταγής. Το κοινωνικό δεν απορροφάται και αφομοιώνεται καθολικά από το πολιτικό, αλλά εξαρτά τη διάρθρωση και ανάπτυξή του από τη λογική του πολιτικού. Η πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου δεν επιδρά κατ' ευθείαν πάνω στον κοινωνικό και οικονομικό οργανισμό, αλλά η δράση του αυτή εξαρτάται από την κρατική λογική. Με άλλα λόγια το κράτος δικαίου υφίσταται μέσα από τη διαρκή απειλή που ασκεί η απουσία της εξάρτησης του κοινωνικού από το πολιτικό, δηλαδή η επαναφορά της φυσικής κατάστασης και τα ολέθρια αποτελέσματα που εγκυμονεί για την ανθρώπινη ύπαρξη η πιθανή έλευσή της. Η απειλή της σκέψης της ενεργεί αφοπλιστικά δεσμεύοντας την άλογη έκφραση των παθών. Η ιδέα της απειλής, ο φόβος του αφανισμού συγκεκριμενοποιεί μια μορφή της φυσικής κατάστασης που είναι πάντοτε παρούσα στην πολιτική κατάσταση ώστε να δεσμευθεί η άλογη ανθρώπινη δύναμη και να λειτουργήσει ορθολογικά.

Η εξουσία (*power*) θεμελιώνεται πάνω στη λογική αντιστροφή της φυσικής δύναμης (*potentia*) σε *potestas*. Το ορθολογικό επιστημονικό πνεύμα στηρίζεται στις επινοήσεις του για να ορίσει την πραγματικότητα και όχι στην ενότητα της

---

34. Το πολιτικό σώμα, ο λαός, δεν υφίσταται παρά ως παράγωγο του κράτους. "Και τούτο είναι παραπάνω από απλή συγκατάθεση ή συμφωνία, πρόκειται δηλαδή για πραγματική ενοποίηση όλων σ' ένα και το αυτό πρόσωπο, δημιουργημένη μέσω της σύμβασης κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον άνθρωπο, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο σαν να έλεγε κάθε άνθρωπος σε κάθε άλλο άνθρωπο: «Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο». Αφού γίνει αυτό, το πλήθος που ενοποιείται έτσι σε ένα πρόσωπο ονομάζεται Πολιτική Κοινότητα και στα λατινικά *civitas*". *ibid.* ό.π. Κεφ. XVII σ. 241. Το αποτέλεσμα είναι λοιπόν ότι κάθε άτομο επανευρίσκει όχι μόνον τον εαυτό του μεγάλο και ενδυναμωμένο μέσα στον *Leviathan*, αλλά επίσης το άτομο μεταμορφώνεται σε λαό. Για τη διάκριση πλήθους και λαού, βλ. R. Polin ό.π. σσ. 221-299, όπως επίσης και L. Jaume, *Hobbes et l'État Représentatif Moderne*, PUF, Παρίσι 1986, σσ. 88-116.

επιστημονικής γνώσης, ως αντανάκλαση του πραγματικού. Ο υπολογιστικός λόγος<sup>35</sup> του Hobbes βασίζεται στη λογική απόδειξη και όχι στα εμπειρικά δεδομένα επαληθευόμενα από την παρατήρηση. Έτσι ο αναγκαίος σεβασμός των φυσικών νόμων που εξασφαλίζουν τη ζωή του ανθρώπου υπάρχει μόνο μέσα από την εκτίμηση της κρατικής εξουσίας. Το ίδιο της επιστημονικότητας δεν είναι η αντανάκλαση του πραγματικού, αλλά η εξεύρεση μιας απόλυτης τεχνητής σταθεράς που θα εξασφαλίζει τους όρους σύνδεσης μεταξύ αλληλοαναιρούμενων όντων και σωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι η κρατική εξουσία είναι αποτελεσματική όταν είναι αυταρχική, δηλαδή απόλυτη. Η φυσική κατάσταση, καθαρά διανοητική υπόθεση, γίνεται ο όρος που προσλαμβάνεται η κοινωνική πραγματικότητα. Η ανάπτυξη της επιστημονικής γνώσης δεν είναι μόνο η αύξηση και η επέκταση του γνωρίζειν, αλλά είναι και η εφεύρεση αρνητικών όρων για να εκτιμηθεί η θετικότητα μιας τεχνητής πραγματικότητας. Έτσι η φυσική κατάσταση είναι ένας όρος υποτίμησης και διάλυσης των υπέρτατων αξιών που το κράτος εγγυάται. Η φυσική κατάσταση είναι η κατασκευή ενός όρου που συμβολίζει την καταστροφή και τη μηδενοποίηση των αξιών. Το χάος, ως εν δυνάμει υπαρξιακή κατάσταση, εξαφανίζεται μόνο στον άνθρωπο που προσλαμβάνει την ιδέα της τάξης και βιώνει τα αποτελέσματά της. Η τάξη και η οργάνωση για τον Hobbes συνιστούν τις κύριες ιδέες της ανθρωπινότητας του ανθρώπου, ενώ η αταξία εκφράζει την αναίρεσή της, επειδή ο λύκος υπάρχει μόνο για τον άνθρωπο και όχι για το λύκο.

Ποια η αναγκαιότητα όμως του Β' Μέρους του *Leviathan* που διαπραγματεύεται και αναλύει τη βιβλική ιστορία, όταν ο αλάνθαστος, υπολογιστικός και επιστημονικός λόγος του Α' Μέρους οργανώνει και κατευθύνει τη συμπεριφορά του ανθρώπου για να μπορέσει να υπάρξει; Μήπως η προσφυγή στη θεολογία σημαίνει την αναζήτηση ενός επιπλέον στηρίγματος του υπέρτατου και σταθερού κρατικού λόγου, επειδή ακριβώς η θεολογία στηρίζεται σε ένα κόσμο υπερφυσικό και αμετά-

---

35. Λεβ., ό.π. σ. 113.

κλητο και κατά συνέπεια σταθερό; Η πρόοδος της επιστημονικής βεβαιότητας παράγει λοιπόν προοδευτικά μία αβεβαιότητα όσον αφορά την απόδοσή της; Δηλαδή μήπως η προσφυγή στη θεολογία αποσκοπεί να διαλύσει τις καχυποψίες των δύσπιστων που κυριαρχούνται από τη θεολογική ιδεολογία και αμφισβητούν την ορθολογική απόδειξη, επειδή ακριβώς απομακρύνεται από τις προφητικές υποδείξεις και τις θείκες ενδείξεις; Αν και ο Hobbes αναγνωρίζει αυτή την απαίτηση<sup>36</sup> που επιβάλλει η εποχή του, ο επιστημονικός λόγος δεν θα έπρεπε να αποφύγει την αναζήτηση στηριγμάτων σε μία «μετα-επιστήμη»; Είναι βέβαιο ότι η επιστημονική γνώση δεν θα πρέπει να απομονωθεί από τους όρους της επεξεργασίας της, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει αυστηρά να περιοριστεί σ' αυτούς τους όρους. Ο επιστημονικός λόγος δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί ως μία απλή εφαρμογή του καθαρού λόγου γιατί διεξάγει έναν ακατάπαυστο και συνεχή διάλογο με την πραγματικότητα, δηλαδή με το χώρο της εμπειρικής επαλήθευσης και με τον κόσμο των φαινομένων. Τέτοια μοιάζει να είναι η προσπάθεια του άγγλου φιλόσοφου στο Β' Μέρος του *Leviathan*. Ο Hobbes εξηγεί, αναλύει, ερμηνεύει τη Βίβλο, το θεολογικό και μεταφυσικό στοχασμό, επιδιώκοντας το ρίζωμα του θεωρητικού λόγου μέσα στην πραγματικότητα.

Το Α' Μέρος του *Leviathan* είναι ένα κείμενο γοητευτικό και λαγαρό που κυριαρχείται όμως από εξηγήσεις υπολογιστικής σκοπιμότητας. Μια συστηματική αποσαφήνιση της προβληματικής τους δείχνει ότι ουσιαστικά πρόκειται για μια στρατηγική εξάσκηση της ορθολογικότητας. Η επιστήμη, ο λόγος, συνιστούν το μέσο, το εργαλείο για να υπολογιστεί η γνώση του φυσικού κόσμου και να μετρηθούν τα πράγματα, ώστε η ιδέα της κρατικής εξουσίας να λάβει θέση ύπαρξης πραγματικής. Η δύναμη του μεθοδολογικού, γεωμετρικού ή μηχανικού λόγου διαφωτίζει την τάξη των πραγμάτων χωρίς όμως να αναγορεύεται ως καθολική δύναμη χειραφέτησης του υποκειμένου, αλλά εμφανίζεται ως η δύναμη δόμησης και

36. *ibid.* τόμος 2, Κεφ. XXXII σσ. 11-17.

διεύθυνσης του συναφούς και ολοκληρωτέου τεχνικού κόσμου του ανθρώπου. Η εξουσία παραμένει πάντα παράγωγο του λόγου και πλάσμα συγκεκριμένων υποθέσεων που τα γεγονότα και ο πραγματικός κόσμος, όπως και αν συμπιεστούν, δεν υπεισέρχονται. Η τάξη που ανακοινώνει ο λόγος είναι λεκτική γιατί, ακόμα και αν είναι ευδιάκριτη μέσα στα γεγονότα, η πραγματικότητα δεν περικλείεται στην τάξη και τη συνάφεια ενός συστήματος που κατασκευάζει ο μεθοδικός λόγος, ένας λόγος που μας ξαναμαθαίνει να μαθαίνουμε. Είναι ένας λόγος που τυποποιεί τη θέση των πραγμάτων και των γεγονότων χωρίς να αποκωδικοποιεί και να διαφωτίζει τη φύση και τη λειτουργία τους. Ο λόγος του λόγου κατανοεί και επεξηγεί την κίνηση των πραγμάτων και την αλληλουχία των γεγονότων, αλλά αδυνατεί να σχηματίσει μια πραγματική θεωρητική θέση που θα επιτυγχάνει ταύτιση λόγου και πραγματικότητας. Η επίκληση του Hobbes σε ιδεατές αναφορές σημαίνει ότι δεν καταπιάνεται με το πρόβλημα της ορθολογικής πολιτικής συγκρότησης του ανθρώπου, ούτε ως κοινωνιολόγος, ούτε ως ανθρωπολόγος, αλλά ως στοχαστής που επιθυμεί να δώσει απάντηση σ' ένα πρόβλημα κοινό σ' όλους τους ανθρώπους. Στην αυγή του σύγχρονου ανθρώπου η ορθολογικότητα έγινε το πεπρωμένο μας και το πρόβλημα δεν είναι τίποτα άλλο από την ταύτισή της με το πραγματικό, την αναγνώριση της επιστήμης μέσα από το αντικείμενό της. Πιο συγκεκριμένα και ειδικά, το πρόβλημα είναι να συγκροτηθεί μια θεωρία του κοινωνικού ανθρώπου που να μπορεί να υλοποιηθεί και να εφαρμοσθεί πρακτικά από τον άμεσα ενδιαφερόμενο, τον άνθρωπο.

Όμως αν το γεγονός εκδιώχνεται από την ορθολογική γνώση της φύσης στο μέτρο που ταυτίζεται με το ιδιαίτερο, το τυχαίο, το συμπτωματικό και το βιωμένο, υφίσταται στη κοινωνική πραγματικότητα που δεν υπακούει σε συστηματικές και δομημένες λογικές, αλλά παρουσιάζει επίσης την αποσπασματική έκφραση των γεγονότων. Τα γεγονότα είναι πάντα παρόντα και η δυτικο-ευρωπαϊκή ιστορία, ανάπτυξη του ελληνικού και ρωμαϊκού λόγου, δείχνει ότι η σχέση εξουσίας και υπηκόων δεν ταυτίζεται με την πολιτική θεωρία του

Hobbes. Η συναίνεση, η σύγκλιση, η υπομονή, ο σεβασμός και η αποδοχή δεν είναι πάντοτε και αναγκαστικά παράγωγα του λόγου, αλλά και άλλων κοινωνικών φαινομένων όπως π.χ. η οικογένεια και η εκκλησία.

Είναι βέβαιο ότι η πρόταση του Hobbes, ως συγκροτημένη πολιτική θεωρία, είναι ορθή γιατί είναι επεξηγηματική. Η εξήγηση ενός φαινομένου από ένα άλλο είναι όμως διαφοροποίηση ή ερμηνευτικός ακρωτηριασμός, δηλαδή παρερμηνεία του φαινομένου από το πνεύμα και κατ' επέκταση του πνεύματος αυτού καθ' εαυτού. Ο λόγος προτείνει την εικόνα του κόσμου για να εξηγηθεί ο πραγματικός κόσμος. Είναι ένας λόγος κλειστός και περιχαρακωμένος. Ο οριοθετημένος λόγος απορρίπτει ως μη αφομοιώσιμες τις πελώριες και άπειρες εκφράσεις της πραγματικότητας που γίνονται πλέον καθαρές εκφράσεις του συμπτωματικού. Ένας παντοκρατορικός λόγος που δεν επαληθεύεται, στην πραγματικότητα είναι ουτοπικός και μισητός, επειδή με την παντοδυναμία του γυρεύει να ρυθμίσει την ισορροπία ενός πολιτικού συστήματος τιμωρώντας την όποια παρέκκλιση. Ή και σε μία χειρότερη διάσταση, ο άκρατος τυπικός συλλογισμός κατασκευάζει ορθολογικά σύνολα χωρίς να έχουν συγκεκριμένη βάση. Μοιάζει να είναι ένας λόγος της καθαρής αναπαραγωγής που αυτοαναιρείται μπροστά στην πραγματικότητα της αχρηστίας που πέφτουν οι επινοημένες θεαματικές κατασκευές. Με λίγα λόγια, ο λόγος του Hobbes είναι ένα ιδεολογικό οικοδόμημα που ο θετικισμός και ο εμπειρισμός του Hobbes πρότεινε να απαλλάξει την ανθρωπότητα. Ο λόγος γίνεται έτσι μια συλλογιστική δραστηριότητα του υποκειμένου. Όταν υπάρχει αβεβαιότητα και ένταση στη γνωστική διαδικασία, η τυπική λογική παίρνει μία αξία τέλεια και απόλυτη, επειδή η εμπειρία είναι μια πηγή θολής και αμφίβολης γνώσης. Ο χομπσιικός λόγος υποφέρει από μία έλλειψη συνειδησιακής καθαρότητας γιατί ακόμα δεν έχει αυτοανακαλυφθεί και πραγματωθεί ως πρακτικός λόγος.

Ο Hobbes, στο Β' Μέρος του *Leviathan* πιστεύει ότι έχει ξεπεράσει τις δυσκολίες και τις ανεπάρκειες του καθαρού λόγου και διατίθεται να αναμετρηθεί με τον αντίπαλο. Ο

αντίπαλος, ως ιδεατός και αντιπροσωπευτικός τύπος, που επιτρέπει στον Hobbes να υπερβεί το δύσβατο αυτό εμπόδιο, είναι ο θεολόγος, φορέας συγκεκριμένος και κύρια απειλή της πολιτικής θεωρίας. Το ουσιώδες είναι εδώ: ο θεολογικός λόγος είναι η αποκάλυψη που προσανατολίζει την αναζήτηση και προσδιορίζει το αποτέλεσμα ανταγωνιστικά προς το γεωμετρικό λόγο. Η τάξη της φύσης και της κοινωνίας δεν στηρίζεται σε νόμους ανώνυμους ή επώνυμους που κυβερνούν με έναν τρόπο εσωτερικό τα φυσικά και πολιτικά σώματα. Η τάξη, η αταξία και η οργάνωση αναπτύσσονται μαζί, ταυτόχρονα ανταγωνιστικά και συνεργαζόμενα, δηλαδή με ένα τρόπο αδιάσπαστο που διέπεται όμως από τον κυρίαρχο, τέλειο και απόλυτο θεϊκό λόγο. Ο καθολικός αυτός λόγος γίνεται ο κύριος και αμείλικτος εχθρός της ορθολογικής πολιτικής θεωρίας γιατί πρεσβεύει την πνευματική ενότητα της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας. Η καθολικότητα εμφανίζεται ως το ιδεολογικό περικάλυμμα μιας περιορισμένης και μερικής άποψης για τον κόσμο που όμως έχει την πρακτική της αφομοίωσης του διαφορετικού, δηλαδή όλων των αποχρώσεων και διαφοροποιήσεων που εκφράζει η πολιτική εμπειρία. Ο θεολογικός λόγος δεν εμφανίζεται λοιπόν ως δύναμη καθολικής χειραφέτησης, αλλά ως αρχή δικαιολογούσα την υποδούλωση των εκφράσεων για να διατηρηθεί η ενότητα του θεϊκού λόγου<sup>37</sup>. Αυτό σημαίνει ότι προτείνει μια ορθολογικοποίηση που εμπόδιζε την προσφυγή στην εμπειρία. Ή καλύτερα η εμπειρία επαλήθευε την ιδέα οπότε ήταν άχρηστη, ή δεν ταυτιζόταν με την ιδέα οπότε ήταν εσφαλμένη. Γι' αυτό ο Hobbes εκλαμβάνει το θεϊκό λόγο ως τρόπο πρόσληψης που παραμορφώνει το πραγματικό αναπαράγοντας ανακόλουθα τα δεδομένα της διαμορφωμένης πραγματικής κατάστασης και κατά συνέπεια δεν είναι ένας ειδικός λόγος που σχηματίζει και διαμορφώνει το πραγματικό. Με άλλα λόγια, ο θεολογικός λόγος πρεσβεύοντας την πνευματική ενότητα της πολιτικής εξουσίας παραμένει «θεωρητικός» δηλαδή μη πραγματικός και δεν προσεγγίζει την ποικιλομορφία της εμπειρίας για να την υπερβεί.

37. *ibid.* Κεφ. XXXIII σσ. 28-29.

Η βασανιστική πραγματικότητα των γεγονότων που είναι η σύγχρονη ιστορία της εποχής του Hobbes δείχνει αυτή την ανεπάρκεια. Η πολλαπλότητα των χριστιανικών μοναρχιών και η νόμιμη διαφοροποίηση των σχέσεων του μονάρχη με τον καθολικό εκπρόσωπο της εκκλησίας παρουσιάζουν ένα φαινόμενο που η πνευματική ενότητα δεν μπορεί να είναι καθολική, ό,τι και αν λέγεται. Ο θεολογικός λόγος απωθεί την ιστορία και προσπαθεί να εξορκίσει το γεγονός, ενώ η πολιτική το εκφράζει ξεκάθαρα. Η πολιτική πραγματικότητα είναι πηγή γέννησης γεγονότων, ενώ ο θεολογικός λόγος προσπαθεί να τα φιμώσει, να τα καταστρέψει. Η αντιπαράθεση μεταξύ ιστορικού γεγονότος και θεολογίας, έχει και μία άλλη συνέπεια δεσμευτική για το θεϊκό λόγο που είναι συνέπεια της εμμονής του στο πνευματικό στοιχείο<sup>38</sup>. Αδυνατώντας να βρει τους όρους ταύτισης με το πραγματικό, ο θεολογικός λόγος εσωτερικοποιεί την κρίση του και την εκφράζει ως δέσμευση δογματικού κανόνα. Έτσι ο χριστιανικός λόγος, για τον Hobbes, επιβάλλει στερήσεις στον καθολικό πνευματικό εκπρόσωπο επί της γης και δεν του χορηγεί αρμοδιότητες που άπτονται της λειτουργίας και της εξάσκησης της εξουσίας, τουλάχιστον ως τη δεύτερη έλευση του Θεού επί της γης. Απελευθερώνει τη δυνατότητα του ορθολογικού από το εγκώσμιο και την αντικαθιστά με την ιδεοποίηση του ορθού αποκτώντας κατ' αυτόν τον τρόπο ο χριστιανικός λόγος καθολικό κύρος για να ερμηνεύσει το πραγματικό. Η δύναμη του ορθολογικού αναγνωρίζεται στο μέτρο που ενδυναμώνει την ιδεαλιστικοποίησή του.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις του Hobbes για το χριστιανικό λόγο δεν εκφράζουν τη διάσταση μεταξύ εμπειρίας και λόγου. Η μία δεν αντιτίθεται στον άλλο μέσα από μία διαδικασία απώθησης, αλλά στην ουσία, συνδιαλέγονται εναλλά-

---

38. Για τη διάκριση πνευματικής και κοσμικής εξουσίας και τις συνέπειες που έχει για την ύπαρξη του Commonwealth, βλ. Hobbes, *De Cive*, γαλλική μετάφραση από τον S. Sorbière, γραμματέα του Hobbes, επανεκδοθείσα από τον R. Polin, Sirey, Παρίσι 1981, Κεφ. XVII § 29. Όπως επίσης και Λεβ., τόμ. 2, ό.π. Κεφ. XXXIX σσ. 103-106.

κτικά. Ο λόγος γλιστρά προς την εμπειρία και η εμπειρία εισχωρεί στο λόγο. Ο κανόνας γίνεται γεγονός και το γεγονός κανόνας. Η ομιλία του Θεού ανεξάρτητα από το χαρακτήρα του περιεχομένου της υφίσταται, όπως επίσης υφίσταται η κυρίαρχη κρατική εξουσία. Η πρώτη ορίζει τη φύση, την ύπαρξη και εκδήλωση των πραγμάτων και η δεύτερη κυβερνά ιδεατά και πρακτικά το οργάνωμα των ανθρώπων<sup>39</sup>. Ο λόγος καθορίζει τα πράγματα και τα πράγματα υπάρχουν κατά λόγο. Ο ρασιοναλισμός και ο ρεαλισμός ανταλλάσσουν αδιάκοπα τις συμβουλές τους, ώστε να θεμελιωθεί η επιστημονική απόδειξη που φανερώνει ότι η αξία της πραγματικότητας έχει σημασία στο μέτρο που εκδηλώνει ορθολογικές πραγματοποιήσεις. Η εμπειρία, εξαρτώμενη από το λόγο, τον αναγεννά και τον ανανεώνει.

Ο Hobbes όφειλε λοιπόν να προσφύγει στην ανάλυση της οικουμενικής θεολογικής ιστορίας, γιατί η εξήγησή της θα του εξασφάλιζε το στήριγμα της ορθολογικής του θέσης. Η θεολογική ιστορία σκεπτόμενη αρνητικά, δηλαδή αφηρημένα και ακαθόριστα το οντολογικό αίνιγμα, γίνεται ο όρος για να αναστραφεί το περιεχόμενό της και ταυτόχρονα η προϋπόθεση για να δομηθεί η δύναμη του ορθολογισμού. Η αναστροφή αυτή στον Hobbes εκδηλώνεται με τους παρακάτω συλλογισμούς. Ο πρώτος, όπως προανέφερα, στηρίζεται στη δέσμευση του λόγου και επιβάλλει τη σιωπή του Θεού για το χριστιανό. Η αποκάλυψη της Γραφής και η υλοποίησή της μέσα στο χρόνο την κατέστησαν γεγονός και ανυπέρβλητο και τελειοποιημένο δηλαδή τελειωμένο. Το πνεύμα δεν είναι το πράγμα

---

39. *Leviathan*, προσθήκη στη γαλλική μετάφραση ό.π., Κεφ. III σσ. 770-780. Το κείμενο δεν υπάρχει στην ελληνική μετάφραση γιατί είναι αποκλειστικό της έκδοσης του *Leviathan* στα λατινικά, ενώ η ελληνική μετάφραση στηρίζεται μόνο στο αγγλικό κείμενο του *Leviathan*. Συνοπτικά η διαφορά τους είναι: ο αγγλικός *Leviathan* είναι μια πραγματεία του κράτους, ενώ ο λατινικός μια πραγματεία της πόλης όπως και το *De Cive*, που εκδόθηκε μεταξύ των *Elements of Law* και τον αγγλικό *Leviathan*. Και «γι' αυτό το λόγο στη πλειονότητα των περιπτώσεων που το αγγλικό κείμενο λέει *subjet*, το λατινικό λέει *civis*//F. Tricaud ό.π. εισαγωγή στον *Leviathan* σ. XXIX.

ούτε τα σώματα και η ιεραρχημένη οργάνωσή τους<sup>40</sup>. Ο Θεός πλέον δεν μιλά στο λαό του ούτε στις μάζες, μόνο ο ατομικός λόγος παραμένει αρμόδιος για να εκφραστεί. Η σιωπή του Θεού ωθεί στην ατομικοποίηση του ανθρώπου. Η απουσία λόγου γίνεται *derelictio* ουσιαστικό και οντολογικό για το άτομο και η προσδοκία του εξαρτάται πλέον από την πίστη. Η μοναδική ελπίδα του χριστιανού είναι η πίστη στη μελλοντική επιστροφή του Χριστού ως γήινου υπέρτατου άρχοντα. Η Αγία Γραφή αποκαλύπτει το παρελθόν μιας καθορισμένης συμπεριφοράς για να οργανωθεί θεοκρατικά<sup>41</sup> ο κόσμος και ο άνθρωπος, διδάσκοντας όμως την ακαθόριστη χρονική έλευση της μελλοντικής σωτηρίας. Η αβεβαιότητα, το άγχος του απρόβλεπτου και ο φόβος του αφανισμού καθιστά αναγκαία την ύπαρξη ενός θνητού Θεού που θα εξασφαλίζει τη βεβαιότητα, τη σταθερότητα και την ασφαλή ανάπτυξη της ανθρωπίνης ύπαρξης. Ο δεύτερος συλλογισμός λοιπόν του Hobbes πρεσβεύει ότι το ενδιάμεσο διάστημα ως την έλευση του Χριστού ανήκει αποκλειστικά στον Leviathan. Μόνο το κράτος και ο λόγος χορηγούν μέσα από την αναγκαία σχέση τους την πλήρη ασφάλεια για την έκφραση αυτή καθ' εαυτή του ανθρώπου. Η πράξη της δημιουργίας, άλλοτε χαρακτηριστικό του βιβλικού Θεού, γίνεται το διακριτικό σημείο της ανθρωπίνης δραστηριότητας και οι πράξεις της καταλήγουν να γίνουν αυτές του υπέρτατου δημιουργήματος του ανθρωπίνου λόγου. Η σιωπή του Θεού στη χομπσιική έννοια της λέξης δεν σημαίνει τέλεια άρνηση και εξαφάνιση της πίστης του χριστιανού, αλλά ειδική έκφραση της πίστης. Ο χριστιανός μπορεί να πιστεύει στο Θεό της βιβλικής αποκάλυψης όντας όμως υπήκοος ενός κράτους<sup>42</sup>. Ο τελευταίος λοιπόν συλλογισμός του Hobbes είναι ότι το χριστιανικό κράτος είναι ένα πολιτικό κράτος με την προϋπόθεση ότι οι υπήκοοι πιστεύουν και διακηρύσσουν τη χριστιανική πίστη τους.

Η εξήγηση υποκλείνεται στις απαιτήσεις του πολιτικού

---

40. Λεβ., ό.π. τόμος 2, Κεφ. XXXIV σσ. 33-46.

41. *ibid.* Κεφ. XII σ. 188.

42. *ibid.* τόμος 2, Κεφ. XLII σσ. 134-139.

λόγου, για να αρθρώσουν συγκεκριμένο πολιτικό λόγο οι γραφές υπέρ της κυρίαρχης κρατικής εξουσίας. Η ανάλυση αυτή που αποδίδει στους θεολογικούς όρους την πολιτική σημασία τους δεν είναι ούτε απρόσμενη ούτε παράξενη, αλλά επιτρέπει αντίθετα να κατανοήσουμε μια συγκεκριμένη πρακτική της ιστορικής γνώσης που το Α' Μέρος του *Leviathan* περιγράφει αμυδρά τα αχνάρια της. Για τον Hobbes, ο χριστιανισμός είναι η ιστορική, κοσμική και πολιτική εκδήλωση της Εκκλησίας και η επιθυμία της να εξουσιάζει. Με την αναστροφή των θεολογικών εννοιών σε πολιτικές, ο άγγλος φιλόσοφος φέρνει στην επιφάνεια τη λογική της Βίβλου επί του φαινομένου της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας<sup>43</sup>. Ο θεμελιώδης διάλογος με το χριστιανισμό δεν είναι μια μάχη εναντίον αυτού που είναι ο χριστιανός, αλλά μια κριτική της θεολογίας, μια κριτική της πίστης που η θεολογία νομίζεται αρμόδια για να ερμηνεύσει. Έτσι ο θεός σιώπησε, σημαίνει ότι η πίστη υπόσχεται πιθανολογικά και ακαθόριστα μια άλλη ζωή στο μέλλον, αλλά στην πραγματικότητα είναι ο επαρκής λόγος και η ποιητική δύναμη μιας συγκεκριμένης θέσης και κατάστασης του ανθρώπου μέσα στον κόσμο. Η χομπσιική εξήγηση της Βίβλου είναι λοιπόν το αποτύπωμα της κίνησης του λόγου ως υπέρτατης κρατικής εξουσίας μέσα στην ιστορία.

Η οικοδόμηση ενός ιστορικού λόγου δεν απαιτεί, για τον Hobbes, μία φιλοσοφία που με τη σειρά της συντίθεται ιστορικά. Με τη σύσταση μιας ιδέας της ιστορίας, ο Hobbes επιδιώκει και επιτυγχάνει την ουδετεροποίηση του αντιπάλου καταλαμβάνοντας τη θέση του. Όμως πρωταρχικός σκοπός του δεν φαίνεται να είναι η υποταγή της θέσης του θεολόγου ή η υποκατάστασή του. Η ασεβής μεταχείριση των βιβλικών κειμένων, του θείου αυτού καθ' εαυτού και η πολεμική ρητορική του Β' Μέρους του *Leviathan* δεν είναι ο σκοπός του γεωμετρικού λόγου, αλλά ένας μεσο-σκοπός εγγεγραμμένος στην άρνηση των ηθικών αξιών που κρύβουν την πραγματικότητα. Ο πολεμικός λόγος είναι η φαινομενική, υποκειμενι-

---

43. *ibid.* ανασκόπηση και συμπεράσματα σσ. 335-336.

κή και συγκεκριμένη πράξη που έχει ανάγκη ο θεωρητικός λόγος για να μετρηθεί με υφιστάμενα παραδείγματα. Ο πολεμικός λόγος είναι η τέχνη να οδηγηθεί ο λόγος στα πράγματα και να συσταθεί ο πολεμικός λόγος σύμφωνα με την πραγματικότητα. Το Β' Μέρος του *Leviathan* είναι η ορθολογική δραστηριότητα που οργανώνει τη διάρθρωση των πραγμάτων και των γεγονότων για να βρει αναγκαία ένα θεμέλιο η πολιτική θεωρία πάνω σε μια συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα. Η εξήγηση των εβραϊκών θεοκρατικών βασιλειών δείχνει ότι η έννοια της αυταρχικής και απόλυτης εξουσίας εμπεριέχει ως αναπόσπαστο στοιχείο της και την αποδοχή της<sup>44</sup>. Η συγκατάβαση των υποκειμένων είναι συστατικός όρος της έκφρασης της εξουσίας. Το ρίζωμα στο πραγματικό της εξουσιατικής αρχής που δεν επιτεύχθηκε με την ανιστορική θεωρία του συμβολαίου και του λόγου που την είχε εφεύρει και θεμελιώσει ως απόλυτη, αδιαίρετη και παντοδύναμη, πραγματοποιείται με την κριτική εξήγηση των ιστορικών γεγονότων. Η προϋπόθεση είναι να αφεθεί ελεύθερη να ξετυλιχτεί η ροή της βιβλικής ιστορίας, χωρίς τις ιδεολογικές καλύψεις και παραμορφώσεις που επιβάλλει ο σωτήριος θείος λόγος. Έτσι η θεοκρατική βασιλεία αυτοπεριορίζεται στην ιδιαιτεροποίησή της και οι ίδιοι οι Εβραίοι απαιτούν πλέον να κυβερνηθούν, όπως οι άλλοι λαοί, περιορίζοντας το θείο λόγο της ψυχής ως ομιλία για τη σωτηρία της<sup>45</sup>. Η θρησκοπολιτική εξουσία για τον Hobbes δεν ήταν μόνο λογική, υπέρτατη και αναγκαία μέσα στον κόσμο, αλλά ήταν και πραγματική. Η φυσικο-ορθολογική πολιτική θεωρία του κράτους βρίσκει έτσι στην άθροιση των ιστορικών γεγονότων εμπειρική πρακτική και γνώση, επειδή ακριβώς ο Θεός σιωπά και δεν απευθύνεται στο βασίλειό του. Η βιβλική ιστορία δεν είναι ένα φαινόμενο παρακμής για τον εργαλειακό λόγο του Hobbes, αλλά είναι η θεμελιώδης ιστορία της πολιτικής εξουσίας, γιατί δίνει την εξουσία ως βασικό νόμο της εξέλιξης της ιστορίας. Η θεοκρατική προφητική εξουσία ανεξάρτητα από την ποιό-

---

44. *ibid.* Κεφ. XL σσ. 107-119.

45. *ibid.* Κεφ. XLIII σ. 230.

τητα έκφρασής της είναι και παραμένει πάντα για τον Hobbes μια αυθεντική εξουσία<sup>46</sup>.

Είμαστε μπροστά στη στρατηγική ενός πολιτικού λόγου που υπόσχεται ένα λαμπρό μέλλον. Η πολιτική θεωρία στηρίζεται στη σύσταση της αντίπαλης αρχής για να την ανατρέψει με όπλο το ίδιο το εννοιολογικό της θεμέλιο, δηλαδή την ιστορία, εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα και τη νομιμοποίησή της. Η ιστορική γνώση είναι στο κέντρο της αναστροφικής επιχείρησης. Ο επεξηγηματικός λόγος συλλέγει, συγκεντρώνει, αφουγκράζεται τον αφηγηματικό λόγο, που δεν είναι πλέον μια απλή διήγηση, αλλά μεταφέρει το λόγο που έθεσαν τα γεγονότα. Η διήγηση διαβιδάζει διαχρονικά τα γεγονότα παραθέτοντας το λόγο που τα διέπει. Η παράθεση σημαίνει εξιστόρηση που ο επεξηγηματικός λόγος την κρίνει για να εκθέσει την πραγματικότητα των γεγονότων.

Απέναντι στην αφηρημένη ιστορία των θεολόγων που γυρεύει, υποστασιοποιώντας τις λέξεις, να βρει τη λογική απόδειξη της ύπαρξης του θεού, αγνοώντας τη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα της ανθρωπότητας, ο Hobbes βεβαιώνει ότι η κατανόηση της ύπαρξης του θεού δεν είναι αντικείμενο του λόγου, αλλά της πίστης<sup>47</sup>. Με άλλα λόγια είναι μία έννοια αμφίβολη και διφορούμενη που δεν μπορεί να κατανοηθεί με ορθολογικό υπολογισμό, αλλά απαιτεί και επιβάλλει τη λατρεία. Όντως λοιπόν ένα πρόβλημα λατρείας και όχι φιλοσοφίας. Ο Θεός γίνεται ένα πολιτικό πρόβλημα στο μέτρο που η λατρεία ενέχει και εμπεριέχει εκδηλώσεις εξωτερικές και καθορισμένους τύπους συμπεριφοράς. Απέναντι στη συγκεκριμένη ιστορία που τείνει να θεωρητικοποιήσει την πραγματικότητα με αδόκιμες και αυθαίρετες φιλοσοφικές έννοιες, ο Hobbes προτείνει να εξηγήσει κριτικά την ηρωικο-θεολογική πορεία της ανθρωπότητας. Έτσι η θεολογική ιστορία γίνεται το κατ' εξοχήν εργαλείο που επιτρέπει την κατανόηση των θεσμών και των δημιουργημάτων της ανθρωπίνης δραστηριότητας. Συνεπάγεται λοιπόν ότι ο φιλοσοφικός

---

46. *ibid.* Κεφ. XXXVI σ. 73.

47. *De Cive* ό.π. Κεφ. XVIII § 6.

λόγος του Α' Μέρους του *Leviathan*, που ουσιαστικός του σκοπός ήταν να αναλύσει και να συνθέσει το φαινόμενο του πολιτικού, όφειλε στο Β' Μέρος να προσφύγει στην ιστορία για να μετρηθεί με την αλήθεια του γεγονότος. Η προσφυγή στην ιστορία δεν σημαίνει αυτοκατανόηση και στοχασμό του λόγου στη δική του ιστορία, αλλά τάση για να ταυτιστεί ο θεωρητικός με τον πρακτικό λόγο μέσα από την κριτική ματιά του στοχαστή. Ο Hobbes στην ανάλυση της θεολογικής ιστορίας φαίνεται να ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια εννοιολογική αυτάρκεια του κειμένου και κατά συνέπεια η δυνατότητα να κατανοήσουμε την αλήθεια του γεγονότος, δηλαδή να έχουμε αληθινή γνώση της πραγματικότητας. Τα ιστορικά κείμενα είναι η βάση που ο πρακτικός λόγος οφείλει να μελετήσει για να αποκτήσει την ορθολογική τους διάσταση και να την κοινοποιήσει ώστε να εξασθενήσουν βαθμιαία, οι μυστικοποιήσεις και η υπερβατική εξήγηση του πολιτικο-κοινωνικού φαινομένου.

Λόγος και ιστορία είναι, λοιπόν, αδιόρατα προσδεδεμένα το ένα στο άλλο, γιατί η ιδεατή-πραγματική γνώση οφείλει να είναι ενωμένη στη πραγματικο-ιδεατή γνώση. Δεν νομίζω ότι χρειάζεται μία περαιτέρω ανάλυση η χομπσική θεωρία γιατί υπάρχει κίνδυνος να την ταυτίσουμε με τον Spinoza και τη θετική ιστορική μέθοδό του. Ούτε είναι ανάγκη να αναζητηθεί πώς η επιστήμη, ο λόγος, εκτιμούν το ιστορικό γίνεσθαι στην προοπτική μιας φιλοσοφίας της ιστορίας, γιατί τότε θα δεχτούμε υποχρεωτικά, γεγονός που καθόλου δεν ανταποκρίνεται στη φιλοσοφία του άγγλου στοχαστή, ότι ο Hobbes αποδέχεται τη χρονική ανάπτυξη της επιστήμης γενικά και του πολιτικού λόγου ιδιαίτερα, ως ιστορία της επιστήμης, της φιλοσοφίας και του πολιτικού λόγου. Βέβαια ούτε με την παραπάνω ανάλυση επιδιώξαμε επιχειρήματα, όπως συχνά συμβαίνει, για να θεωρητικοποιήσουμε και να βρούμε την ενότητα και την ορθολογική σύζευξη της πολιτικής και θεολογίας στον Hobbes. Εκείνο που έχει σημασία δεν είναι τόσο η εσπευσμένη αναγνώριση της μοντελοποίησης της θεωρίας, αλλά ο τρόπος που ο λόγος του συστήματος προσλαμβάνει την πραγματικότητα και τη συνθέτει αποτελεσματικά για να προ-

γραμματίσει και να διαφωτίσει την πορεία της ανθρωπότητας. Το πρόβλημα του χομπσικού λόγου είναι πάνω απ' όλα η προσπάθεια για να συλλάβει ο υπολογιστικός λόγος την πρόκληση που του απευθύνει η πραγματικότητα ώστε να την κυριαρχήσει.

Σίγουρα η προσφυγή στο ιστορικό μέρος του *Leviathan* δεν σημαίνει ούτε δικαιολόγησή του, ούτε ερμηνεία της σκέψης του Hobbes από την εξήγηση της ιστορίας των βιβλικών βασιλείων. Πολλές εξηγήσεις μπορούν να υιοθετηθούν και από διαφορετική οπτική γωνία να υποστηρίξουν π.χ. ότι ο Hobbes θεμελιώνει μια πραγματική πολιτική θεολογία<sup>48</sup> που έχει ως κύριο μοχλό της έκφρασής της τη σωτήρια αποστολή που συμβολίζει μια θρησκοπολιτική εξουσία. Νομίζω, όμως, ότι αυτή η εξήγηση παρερμηνεύει τόσο την πολύπλοκη σύσταση του ιστορικού λόγου όσο και την αντίληψη αυτή καθ' εαυτή του Hobbes και τη θέση του για τη σύσταση μιας «λαϊκής» πολιτικής θεωρίας. Η θεωρία του Hobbes θεμελιώνεται στο λόγο και στην εμπειρία και εκφράζει τη συνθετική λογική της *unitas multiplex* που ζητά, για να υπάρξει, την αφομοίωση του πολλαπλού από το ένα ή την ιδεολογική επικυριαρχία του ενός στο πολλαπλό. Ο χομπσισμός, κατά κάποιον τρόπο, ανακοινώνει το τέλος των ιδεολογιών και την επικράτηση του επιστημονικού λόγου για την πολιτική καθοδήγηση του ανθρώπου. Η εμπειρία υποτάσσεται στο λόγο για να εκφρασθεί βέβαια και χωρίς εμπόδια ο ολοκληρωτισμός του κρατικού χομπσικού λόγου.

---

## 2. Η κριτική ιστορική μέθοδος και ο πολιτικός λόγος

---

Απέναντι σ' αυτό το βασίλειο του λόγου που υπερβαίνει τις ικανότητές του, καταλήγοντας στην απολυταρχικότητα και

---

48. Τέτοια είναι η προσπάθεια του J.P. Duprat που στη διδακτορική του διατριβή, *Politique et Religion dans le «Leviathan»*, Μπορντώ 1970, υποστηρίζει ότι ο Hobbes στην ουσία απέδωσε στη θρησκεία και τη θεολογική συγκρότηση ορθολογική διάσταση.

τον ολοκληρωτισμό του κρατικού λόγου, ο Spinoza προτάσσει την πολλαπλότητα, θεμελιώνει ιεραρχικά τη γνώση, διακρίνει την ποικιλόμορφη προσέγγιση, μεταχειρίζεται τις χιλιάδες διακλαδώσεις και πανουργίες του λόγου, ιδιαίτερα τη θεωρία της μεθόδου στην υπηρεσία ενός και μοναδικού σκοπού: την ελευθερία. Παράδοξη αλήθεια, αντίφαση που γυρεύει να οργανώσει ενωτικά, δηλαδή ορθολογικά, την εμπειρική πολλαπλότητα της ανθρώπινης ύπαρξης με ένα και μοναδικό στόχο την ελευθερία. Η τάξη, η αταξία, η αλληλεπίδραση, η απώθηση, η ταύτιση και η διαφοροποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης οργανώνονται ορθολογικά δηλαδή αιτιατά για να βγει ο άνθρωπος στο ξέφωτο της ελευθερίας και όχι στη θέση της ιδεολογικής υποταγής όπως στον Hobbes.

Απέναντι στην αυτοκρατορική κυριαρχία του εργαλειακού λόγου που δοκιμάζει την εμπέλειά του στην κυριαρχία των πραγμάτων καταλήγοντας στην απόλυτη ολότητα του κρατικού λόγου, ο Spinoza προτάσσει την ταύτιση μεταξύ *ratio essendi* και *ratio cognoscendi*<sup>49</sup>. Η πρόταξη σημαίνει επανεκτίμηση του είναι ως ποιητικής δύναμης εκφρασμένης ορθολογικά. Οι ιδιότητες που αποδίδονται στο είναι και η σχέση του με το φυσικό κόσμο δεν είναι, όπως θα το ήθελε ο Saint Thomas, μια σχέση αναλογική ή της αναλογικότητάς που δανείζεται ορισμένα εξωτερικά ή εσωτερικά χαρακτηριστικά των πραγμάτων για να τα αποδώσει στο είναι. Για τον Spinoza το είναι είναι προσηγορικό<sup>50</sup>, που σημαίνει ότι η

---

49. Η δύναμη του Θεού είναι απόλυτη στο να υπάρχει, στο να ενεργεί, στο να σκέφτεται, στο να κατανοεί και στο να εκφράζεται ορθολογικά. *Ηθική* I, 11 σχόλιο, I 31 απόδειξη. Όσον αφορά την *Ηθική* παραπέμπω στη γαλλική μετάφραση του Charles Appuhn, Flammarion, τόμος 3ος, Παρίσι, 1965. Οι λατινικοί χαρακτήρες παραπέμπουν στο ανάλογο Βιβλίο και οι αριθμοί στο αντίστοιχο θεώρημα. Για τον απόλυτο ρασιοναλισμό του Spinoza η ανάλυση του M. Gueroult, που δυστυχώς δεν τελείωσε, είναι υποδειγματική. M. Gueroult, Spinoza, *Dieu (Ethique, 1)*, Aubier, Παρίσι 1968 και Spinoza, *L'âme (Ethique 2)*, Aubier, Παρίσι 1974.

50. «Εκείνο που δίνει τη γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού είναι κοινό σε όλα και είναι όμοιο και στο μέρος και στο όλο...» *Ηθική* II 46 απόδειξη. Για την προσηγορικότητα του είναι, βλ. τη μελέτη του G. Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Minuit, Παρίσι 1968. Ο Deleuze αποδεί-

ουσία και η φύση του είναι δεν αλλάζουν αλλάζοντας υποκείμενο. Η κατηγοροποίηση του άπειρου είναι στα πεπερασμένα όντα, της ουσίας στους τρόπους, του θεού στα δημιουργήματα δεν μεταλλάσσουν την ουσία του είναι, αλλά την εκφράζουν<sup>51</sup>. Το είναι του Spinoza εκφράζει την καθολική κατάφαση της ουσίας. Το ίδιο πράγμα συνιστά την ουσία της υπόστασης του είναι και περιέχει την ουσία των τροπικών του διαθέσεων<sup>52</sup>. Η φιλοσοφία του Spinoza δεν είναι μία υπόθεση του κενού, η δυνατότητα του αφηρημένου και της τυπικότητας, αλλά η φιλοσοφία της θετικότητας, του πραγματικού σε όλες του τις εκφράσεις και η δυναμική παρουσία του είναι σ' όλες τις κοσμικές του εκφάνσεις. Η ουσιαστική, αλλά κοσμική δυνατότητα του είναι αντιτίθεται στη διαστημική ομογενοποίηση και τη χρονική σκοπιμότητά του υπέρ της ποικιλόμορφης και πολλαπλής έκφρασής του<sup>53</sup>. Η φιλοσοφία του Spinoza συλλαμβάνει και κατανοεί τον κόσμο ως ιδιαίτερη προέλευση του είναι. Ο Θεός είναι το πράγμα και η πολλαπλότητα. Το ένα και το πολλαπλό είναι δυνάμεις ισοδύναμες και αδιαχώριστες χωρίς το είναι να υποφέρει από ένα δυϊσμό και μια διπολικότητα ανάμεσα στο είναι και την ιδέα του, ανάμεσα στο λόγο και το πράγμα. Η ροϊκότητα του είναι στον Spinoza είναι ορθολογική, το είναι εκφράζεται λογικά και ο λόγος εκφράζει τις συστάσεις και τις συνθέσεις του είναι.

Ο ολλανδός φιλόσοφος, επεμβαίνοντας στον αχαλίνωτο καρτεσιανό<sup>54</sup> ιδεαλισμό, αποκαθιστά τις ιδέες ως εκφράσεις

---

χνει τη συστηματική πληρότητα της σπινοζικής σκέψης που δίνει τη δυνατότητα στην ανθρώπινη πραγματικότητα να διώσει την υλικότητά της ως συγκεκριμένη απελευθέρωση της ανθρώπινης επιθυμίας να ζήσει μέσα από τη σύστασή της σε συνθετική δύναμη.

51. *ibid.* Κεφ. II-VI και XII.

52. *Ηθική I*, ορισμοί 1,3,5,6 και θεωρήματα 7,16,18,35,36.

53. M. Gueroult, τόμος 1, ό.π. σσ. 325-352.

54. Για τις διαφορές του Spinoza με τον Descartes, βλ. το *Spinoza* του M. Gueroult που προβαίνει σε διεξοδική αντιπαράθεση των δύο φιλοσόφων. Επίσης ο G. Deleuze, ό.π. σσ. 140-159. Ιδιαίτερα για τις διαφορές στη φυσική, A. Lécrivain, «Spinoza et la Physique Cartésienne» στο *Cahiers Spinoza numero 1,2*, Réplique, Παρίσι 1977, 1978, σσ. 235-265, 93-206.

του είναι, το δε είναι ορίζεται ως όλος ο αντικειμενικός κόσμος ως υποκείμενο. Το είναι ορίζεται ως αιτία της ύπαρξης του αντικειμένου που παραμένει υποκείμενο ως ενέργεια του είναι γιατί ενυπάρχει μέσα του. Η αιτία στον άνθρωπο γίνεται λόγος. Το είναι λοιπόν στον Spinoza ανακοινώνεται ως ο οριστικός, συναποτελούμενος και συγκροτούμενος σε ενότητα λόγος. Ο λόγος εκφράζει τις ισορροπίες, τις συσχετίσεις<sup>55</sup>, τις αντιπαλίες<sup>56</sup>, τις συμπαλίες, τις ενωτικές συγκρούσεις, τις συγκρουστικές φιλότητες, τις συνάφειες, την κίνηση, δράση, πράξη, δημιουργία των στοιχείων της φύσης. Ο άνθρωπος ως φύση, ως στοιχείο της φύσης εκδηλώθηκε ως δημιουργήμα υπαρκτό σύντυχα αναγκαίο, αλλά στην ουσία του αναγκαστικό πάνω στην ορθολογική και νομοτελειακή έκφραση του άπειρου είναι. Η φύση στον ανθρώπινο επιμερισμό της «πέλασε» (πόλις) ως ατομοκοινοτικό και κοινοατομικό γίνεσθαι που ως ενέργεια και συνέχεια μέσα στη γνώση και στη διάπραξή της γίνεται χώρος και χρόνος. Ο χώρος και ο χρόνος έχουν σχέση με τη γνώση και τις ιεραρχικές της μορφές. Έτσι ο άνθρωπος γίνεται μια συνείδηση φυσική δηλαδή λογική που καλείται να δώσει κανονικότητα στις εκφράσεις της φυσικής του υπόστασης, ώστε να πορευθεί εκ του ασφαλούς στη διάνοιξη και ολοκλήρωση της ύπαρξής του διά μέσου της πολιτικής<sup>57</sup>.

Όπως και στον Hobbes έτσι και στον Spinoza, η πολιτική είναι η συνθήκη που εκφράζει τη λογική διαδικασία για την βιοκοινωνική συγκρότηση και ανάπτυξη του ανθρώπου. Όμως στον Spinoza η διαδικασία αυτή έχει μια λειτουργία οντολογική, γιατί η πολιτική δεν είναι μόνο ο τρόπος να

---

55. *Ηθική* V, 4 σχ.

56. *ibid.* IV 30.

57. Όπως σημειώνει στην πρωτότυπη και τολμηρή ανάλυσή του ο A. Negri η πολιτική στον Spinoza είναι η μεταφυσική της φαινομενολογικής έκφρασης του είναι. «Εάν η κοινωνία είναι σε συνάφεια με το είναι, είναι γιατί είναι συντεθημένη από το είναι και μέσα στο είναι.», A. Negri, *ό.π.* σ. 229. Επίσης για τις σχέσεις μεταφυσικής και πολιτικής και την έκφραση του πολλαπλού ως ένα, βλ. Δ. Κοτρόγιαννος, *La Raison d'État chez Hobbes et Spinoza*, Thèse d'État, Στρασβούργο 1988, σσ. 403-417.

ζήσει ο άνθρωπος σε ασφάλεια, αλλά επί πλέον ο τρόπος, το στήριγμα για να πραγματώσει ο άνθρωπος την ουσία του είναι. Η πολιτική είναι η ευδαιμονία της ουσίας όχι ως οντότητας, αλλά ως διάπραξης της<sup>58</sup>. Η πολιτική ως λόγος δεν εκφράζει μόνο την πραγματικότητα του είναι, αλλά συνιστά επίσης τη διαδικασία ενεργοποίησης της ανθρώπινης ύπαρξης για να πάρει μορφή και ουσιαστική δύναμη η εξουσία, ώστε να ανελιχθεί πολιτισμένα η ανθρωπότητα. Η υπέρτατη και κυρίαρχη πολιτική εξουσία είναι το σύνολο των ιδεολογικών συστηματοποιημένων αντιλήψεων που στηρίζεται στην ανάπτυξη του ατομικού σε κοινό και το κοινό εγκαθιδρύει εξουσία πάνω στον εαυτό του, ανεξάρτητα από τη γνωστική, εμπειρική ή επιστημονική δυνατότητα του υποκειμένου να σχηματίζει έννοιες για το ίδιο και τα πράγματα. Ο άνθρωπος κοινοποιούμενος πολιτεύεται και βρίσκει μ' αυτό τον τρόπο το φυσικό δηλαδή το λογικό δρόμο, ελεύθερα και αυτοδύναμα, για την ανέλιξή του, ως κοινωνικοπολιτική δύναμη. Ο άνθρωπος γέννημα της φύσης, δημιουργήμα των παθών του, ανάπτυγμα της λογικής του δράσης είναι ελεύθερος, δηλαδή νομο-ορθολογικά ενεργώντας θέτει τη συμβίωση και τη συνύπαρξη γι' αυτό δεν έχει καμιά ανάγκη, ούτε από τη μεσολάβηση του αόρατου, ούτε από την κυριαρχία του απόλυτου και υπέρτατου λόγου. Η υπέρτατη κρατική και κυρίαρχη εξουσία στον Spinoza εγκαθιδρύεται μέσα από τη διυποκειμενική σχέση της ανθρώπινης πολλαπλότητας που συντίθεται εμπειρο-λογοκριτικά σε υπέρτατη εξουσιαστική δύναμη και εκφράζει τον κοινό λόγο<sup>59</sup>. Το κοινό δεν σημαίνει εξαφάνιση και ταύτιση των ιδιαιτεροτήτων που εκφράζει η ανθρώπινη πολλαπλότητα, αλλά εξισορροπημένη συνύπαρξη των επιμέρους συμφερόντων μέσα στο γενικό, για να λειτουργήσει το

---

58. Δ. Κοτρόγιαννος, ό.π., σ. 416.

59. *Πολιτική Πραγματεία*, IV § 1. Για την *Πολιτική Πραγματεία* παραπέμπω στη γαλλική έκδοση. Spinoza, *Tractatus Politicus*, Réplique, Παρίσι 1979. Ταυτόχρονη παρουσίαση του λατινικού κειμένου και γαλλική μετάφραση από τον P.F. Moreau. Οι λατινικοί χαρακτήρες υποδεικνύουν το ανάλογο Κεφάλαιο και οι αριθμοί την παράγραφο.

πολιτικό σύστημα με διάρκεια και κανονικότητα, χωρίς τις ακρότητες που απειλούν με αφανισμό την ύπαρξή του. Η διάρκεια και η κανονικότητα έχει σχέση με δεδομένες συνθήκες και στιγμές, με τωρινά, περασμένα και μελλούμενα γεγονότα, δηλαδή με την ιστορία.

Ο Spinoza μεταχειρίζεται τη λέξη ιστορία, ως συλλογή γεγονότων και διαπιστωμένων πραγμάτων. Στο XVII αιώνα γίνεται παρόμοια χρήση της ιστορικής γνώσης για να αντιπαρατεθεί στη διερεύνηση της φύσης, στην κατάταξη και ερμηνεία των φυσικών φαινομένων και γενικά στην επιστήμη αυτή καθ' εαυτή. Ο Spinoza αποδέχεται το συμβεβηκότα χαρακτήρα της ιστορίας και ως τέτοιο τον εκλαμβάνει για να ερμηνεύσει την Αγία Γραφή. Η ιστορία εκθέτει τη χρονική διαδοχή των γεγονότων, καταστάσεων και θεσμών. Είναι η επανασυγκροτημένη διηγηματική γραφή που παρουσιάζει στοιχεία του παρελθόντος, χρήσιμα για την κατανόηση της προέλευσης του παρόντος. Η πιθανολογούμενη ακριβής παρουσίαση των γεγονότων από την επέμβαση του γράφοντος επιβάλλει την επιμελημένη διερεύνηση και εξέταση των ιστορικών δεδομένων για να αναφανεί η πραγματική τους διάσταση. Ο Spinoza εφαρμόζει την κριτική θεώρηση της ιστορικής γνώσης για να εξετάσει την ιστορική πραγματικότητα και τα διδάγματά της.

Πριν αναλυθεί όμως η ιστορία-πραγματικότητα σύμφωνα με τον Spinoza, θα είναι χρήσιμη μια σύντομη παρουσίαση της ιστορικής μεθόδου που επεξεργάζεται και εφαρμόζει στη βιβλική ιστορική γνώση για να φθάσει στην κατανόηση της ιστορικής πραγματικότητας. Είναι βέβαιο ότι ο Spinoza δεν ασχολήθηκε άμεσα και επισταμένα με τη διαμόρφωση ξεκαθαρισμένων κανόνων ιστορικής μεθόδου. Όμως το Κεφάλαιο 7 της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας*<sup>60</sup> μας δίνει εναργέστατα τον τρόπο που ερμηνεύεται η Βίβλος και δεν απέχει πολύ από το να θέτει τους κανόνες της θετικής ιστορικής μεθόδου. Χωρίς πολλές λεπτομέρειες φαίνεται ότι οι αρχές αυτής της

---

60. Για τη *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* παραπέμπω στη γαλλική μετάφραση του C. Appuhn, *Spinoza, Traité Théologico-Politique*, Flammarion, Παρίσι 1965, Κεφ. 7 «Περί ερμηνείας της Γραφής» σσ. 136-158.

μεθόδου μπορούν να συνοψιστούν στα εξής τρία σημεία:

α) Η ιστορία του συμβεβηκότος παραθέτει και δείχνει μια κατάσταση πραγμάτων χωρίς μαθηματική απόδειξη. Η αξία της χορηγούμενης γνώσης στηρίζεται στην έρευνα του κριτικού λόγου που εξετάζει την αυθεντικότητα των κειμένων, την πραγματική τους προέλευση, τη σημασία, τις διαφοροποιήσεις και το σημαντικό περιεχόμενο των λέξεων, την ακρίβεια των χρονολογικών δεδομένων και την ανειλικρίνεια των μαρτυριών και τη σκοπιμότητά τους. Η γλωσσολογική και κοινωνικο-πολιτισμική ανάλυση είναι η βάση του κριτικού λόγου για να ερμηνεύσει την ιστορία. Ο κριτικός λόγος και η ορθολογική ερμηνευτική εξήγηση παρέχουν μία γνώση κατ' επίφαση αληθινή σε έναν ορισμένο τομέα που είναι όμως αξιωματική γνώση, όπως συμβαίνει μερικές φορές στα μαθηματικά και τη φυσική που απουσιάζουν οι γενετικοί ορισμοί.

β) Ο λόγος έχει τον κεντρικό ρόλο στην ερμηνευτική εξήγηση για την ανακάλυψη του πραγματικού. Είναι ένας λόγος σχετικός χωρίς αξιακές κατηγορίες και επεξεργασμένα ιδεο-εννοιολογικά εργαλεία. Προσλαμβάνει την περιγραφή (*historiolam*)<sup>61</sup> των πραγμάτων και παρατηρεί, περιεργάζεται, διερευνά, σκέπτεται και διαλογίζεται το καθεαυτό, το καθέκαστο, το διάλλο, το διόμοιο, το συνάλλο, και το συνόμοιο των πραγμάτων, πέρα από κάθε αυστηρό καθορισμό των πραγματικών αιτιών που κατευθύνουν τη λειτουργία τους.

---

61. «... Για να το κατανοήσεις, το λιγότερο που απαιτεί η μέθοδος είναι να μην έχεις ανάγκη να γνωρίσεις τη φύση του πνεύματος από την πρώτη του αιτία, αρκεί μία μικρή περιγραφή του πνεύματος ή αντιλήψεις κατά τον τρόπο του Bacon.» Γράμμα 37 στον J. Bouwmeester. *Spinoza, Oeuvres Complètes*, Pléiade, Παρίσι 1954. Όντας μία γνώση του πραγματικού, η μέθοδος είναι μία εμπειρική απογραφή των διαδικασιών που διέπουν τα γεγονότα πέρα από κάθε καθορισμό του πραγματικών τους ή των τυπικών τους αιτιών. Αυτό σημαίνει ότι η μέθοδος χάνει τη νομική της λειτουργία να εγγυάται το περιεχόμενο της γνώσης. Η μέθοδος δεν δείχνει την προέλευση της αλήθειας, αλλά εκ των υστέρων υποδεικνύει ορισμένες ιδιότητες του πράγματος. Απ' αυτή την άποψη το *tractatus de intellectus emendatione* πρέπει να διαβαστεί ως ομιλία ενάντια στη μέθοδο του Descartes. Για την αντίθεση της σπινοζικής μεθόδου με την καρτεσιανή, βλ. επίσης P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Παρίσι 1979, σσ. 41-94.

Είναι ένας λόγος επανεκτιμητικός που δεν υπακούει σε μια δεδομένη ακριβή ιεραρχία σταθερών και αμετάβλητων διαδοχικών αλληλουχιών, αλλά συγκρίνει, ανακαλύπτει συνάφειες, διαπιστώνει ομοιότητες, ανομοιότητες, ετερονομίες και κατασκευάζει μεθοδολογικά εργαλεία για να κατανοήσει τα πράγματα. Η τεχνική της μεθοδολογικής γνώσης είναι αποτέλεσμα του διερευνητικού και σκεπτόμενου λόγου και όχι η πιστή εφαρμογή συγκεκριμένων εργαλείων για να αποκαλυφθεί η γνώση που επιβάλλει η μέθοδος. Ο λόγος είναι η πρακτική του στοχαζόμενου ανθρώπου που αρνείται την υποστασιοποίησή του για να κατανοήσει το σύνολο των κατηγορημάτων και σχημάτων μιας πραγματικότητας με τα λογικά δεδομένα της μεθόδου. Η ιστορία των επιστημών δεν είναι η γραμμική ανάπτυξη της καθολικής έννοιας του λόγου, αλλά μια πορεία διακεκομμένη από κρίσεις και επαναστάσεις που ύστερα απ' αυτές, η έννοια της επιστήμης επαναδομείται. Η επαναδόμηση είναι ιδιαίτερη και συγκεκριμένη για κάθε γνωστικό αντικείμενο φυσικό ή ιστορικό που στηρίζεται όμως στην αδιαμφισβήτητη σπινοζική αρχή, βάση όλων των επιστημών, ότι ο άνθρωπος στοχάζεται, σκέφτεται<sup>62</sup>.

γ) Θεωρώντας τον άνθρωπο όχι ως προικισμένο ον με ιδιαίτερα αναλλοίωτα και αιώνια χαρακτηριστικά και δυνατότητες, αλλά ως επιμέρους φυσική διάσταση που προσλαμβάνει με τη φαντασία και τις διογκωτικές και παραμορφωτικές προεκτάσεις της, ο Spinoza απορρίπτει το υπερφυσικό της Βίβλου, ως ανύπαρκτο. Η απόρριψη δεν εκφράζει καθολική άρνηση του θεϊκού λόγου, απλά σημαίνει ότι ο θεϊκός ως φυσικός λόγος (*lumen naturalae*) δεν έχει σχέση με τα συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα που ουσιαστικά είναι πράξη και πολιτική του ανθρώπου. Η Βίβλος, οι βιβλικοί συγγραφείς είναι η ιστορική περιγραφή των εβραϊκών θεσμών και του εβραϊκού κράτους και δεν έχουν θεϊκή προέλευση. Η θεολογία, αν και μεταφυσική της άγνοιας και της εμπειρίας, παίζει ένα καθαρά πολιτικό ρόλο για να οικοδομήσει και να οργανώσει ο άνθρωπος την κοινωνικοπολιτική του έκφραση.

62. Ηθική II, αξίωμα 2.

Η θεολογία, θεωρία της αλλοτροίωσης<sup>63</sup> της αδράνειας και της υποταγής παίζει ένα καθοριστικό ρόλο για τη σύσταση και λειτουργία του πολιτικού λόγου και εν γένει του πολιτικού<sup>64</sup>. Η κριτική της θεολογίας λοιπόν στον Spinoza είναι το μέσον για να διαλυθούν οι μυστικοποιημένες μορφές της πολιτικής ζωής για να αναφανεί το καθαρά ιστορικό τους υπόβαθρο δηλαδή μια συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα.

Η ιστορική πραγματικότητα λοιπόν, για τον Spinoza, παρουσιάζει τις εντάσεις και τις διαμάχες μεταξύ ατόμων μέσα στο κράτος ή μεταξύ κρατών. Οι αντιθέσεις των συμφερόντων και οι αλόγιστες θυμικές συγκρούσεις διαταράσσουν την κοινωνική ισορροπία και απειλούν με ολέθρια αποτελέσματα τη ύπαρξή της ή με αλλαγές αξιοσημείωτες για την ορθολογικότερη και δικαιότερη λειτουργία της πολιτικής κοινωνίας. Η ιστορική πραγματικότητα εκθέτει και περιγράφει την αναζήτηση ισορροπίας μεταξύ των εκφραστών και αντιπροσώπων της θεσμικής εξουσίας και των ατόμων που υπερασπίζονται τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους. Η ιστορία παρουσιάζει την πράξη, τη φορά της κίνησης και τη σημασία των ενεργών δυνάμεων που συγκροτούν και απαρτίζουν μια δεδομένη πολιτικοκοινωνική οργάνωση<sup>65</sup>. Δεν είναι μια χρονολογία περιόδων της οδυσεικής πορείας του ανθρώπου, αλλά παρουσιάζει τη συγκεκριμένη λειτουργία της ανθρώπινης πορείας σε καθορισμένες περιστάσεις. Η *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* είναι η διερεύνηση της ιστορίας ως ορθολογική πολιτική οργάνωση συγκεκριμένων περιστάσεων. Είναι η κριτική κατανόηση μιας συγκεκριμένης χρονικά σκέψης και η συνειδητοποίηση των κινητήριων δυνάμεων που διαθέτει για να συγκροτηθεί το σύστημα. Η *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, θεμελιώνοντας τη κριτική της θρησκείας σε κριτική της ιστορίας του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού, θεωρητικοποιεί τις σχέσεις μεταξύ θρησκείας

63. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. 2, σσ. 47-66.

64. *ibid.* ό.π. Κεφ. σσ. 72.

65. Όλο το Κεφ. XVIII της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας* είναι αφιερωμένο στην ιστορία του εβραϊκού κράτους και στις πολιτικές αρχές που συνάγονται από την παρουσίαση της θεολογοπολιτικής του ιστορίας.

και πολιτικής ή καλύτερα τη διαφοροποίηση του θρησκευτικού σε πολιτικό<sup>66</sup>.

Συνοπτικά η διαφοροποίηση του θρησκευτικού σε πολιτικό παρουσιάζεται ως εξής: Κατ' αρχήν η κατανόηση της φύσης της θρησκείας δεν είναι αυτόνομη γνώση αυτή καθ' εαυτή. Η θρησκεία δεν είναι μια αυτοθεμελιούμενη γνώση που δεν έχει την ανάγκη κανενός άλλου στοιχείου για να συγκροτηθεί σε θεωρία ανεξάρτητη. Επιπλέον, ούτε είναι μια απολυτοποιημένη θεωρία της συμβολικής μορφής κατατασσόμενη, ως πρωταρχική μορφή λογικής που τείνει να συλλάβει τον κόσμο και να του αποδώσει μια αντικειμενική διάσταση. Ο Spinoza, όπως τονίζει ο A. Tosei<sup>67</sup>, δεν μπορεί να καταστεί προάγγελος της κοινωνιολογίας της γνώσης των Durckheim, Mauss, Levi-Strauss, ούτε της φιλοσοφίας των συμβολικών μορφών του Cassirer που δίνει πρωτεύουσα σημασία στη γλωσσολογική λειτουργία της θρησκείας. Για τον Spinoza, η λογικο-γλωσσική λειτουργία της θρησκείας είναι ένας τρόπος σκέψης πρόσληψης, ανάλυσης και οικοδόμησης του κόσμου. Είναι μια αναπαράσταση του κόσμου που θεμελιακά και πρωταρχικά δείχνει την πρακτική που συγκροτείται και οργανώνεται η ανθρώπινη μάζα σε συλλογική δύναμη. Η συμβολική λειτουργία της θρησκείας δεν είναι η απαρχή της θεωρητικοποιημένης μαθηματικής σκέψης και γενικών κανόνων, αλλά ο τρόπος, το μέσο και η διαδικασία διαχείρισης της ανθρώπινης πολλαπλότητας, για να εκφράσει τη δύναμη και την προσπάθεια να διατηρηθεί και να ανελιχθεί ώστε να ολοκληρώσει το είναι της. Η θρησκεία έχει μια σχετική αυτόνομη λειτουργία, κύρια και καθοριστικά, στη διαδικασία σύνθεσης, πραγμάτωσης και σφυρηλάτησης της συλλογικής δύναμης. Εδώ ο Marx<sup>68</sup> οφείλει πολλά στην ανάλυση του Spinoza.

66. A. Tosei, ό.π. σ. 10.

67. *ibid.* σ. 299.

68. Για την επίδραση της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας* στη σκέψη του Marx, βλ. τα άρθρα των M. Rubel, «Marx à la Rencontre de Spinoza», σσ. 7-28, A. Matheron, «Le Traité Théologico-Politique Vu par le Jeune Marx», σσ. 159-212, A. Igoïn, «De l'Ellipse de la Theorie Politique de Spinoza chez le Jeune Marx»,

Η πολιτική λειτουργία και έκφραση προηγείται της θρησκευτικής. Η σχέση εξάρτησης και υποταγής του εβραϊκού λαού από τον Θεό είναι προγενέστερη της θεσμοθετημένης θρησκείας<sup>69</sup>. Η ύπαρξή της είναι παράγωγο δεισιδαιμόνων ανθρώπων που συνθέτουν μια πολλαπλότητα δυνάμεων αλλοτριώνοντας την κοινωνική τους δύναμη σε θεϊκή δυνατότητα, αρμόδια πλέον να διαχειρίζεται, να κυβερνά και να αναπτύσσει ιδεολογικά τη ρευστή δύναμη της ανθρώπινης πολλαπλότητας. Η θρησκεία είναι η πραγματικότητα διάρθρωσης και συγκρότησης μιας ανθρώπινης πρακτικής σε δεδομένες ιστορικές συνθήκες για να υπάρξει και να αναπτυχθεί συλλογικά η ανθρώπινη πραγματικότητα. Η δεισιδαιμονία, η θρησκοληψία, η μικρόνοια είναι ασθενείς τρόποι κοινωνικής συγκρότησης κυριαρχημένης από θυμικές αντιπαλίες και στενοκέφαλες αναζητήσεις του συμφέροντος. Το θείο επιβάλλει μια ιεραρχημένη διευθέτηση και κεκανονισμένη διερεύνηση του χρήσιμου για την ανθρώπινη ύπαρξη, αλλά σε ένα δεύτερο στάδιο. Πρώτα τα άτομα μεταφέρουν τη δύναμή τους στη θεϊκή αρχή, ως κεντρική και απόλυτη, και εκ των υστέρων αντιλαμβάνονται λογικά τη δύναμή τους ως δύναμη του θεού, σε μια σχέση δημιουργού δημιουργημένου. Η θρησκευτικότητα συγκεκριμενοποιεί και καθοδηγεί ιδεολογικά τη δημιουργία κοινωνικών θεσμών για να ρυθμισθεί η έκφραση της ανθρώπινης δυνατότητας. Η πολιτική έκφραση της ανθρώπινης δύναμης σε ποικίλους συνδυασμούς και σχέσεις αποκτά πρωταρχικά μία ρύθμιση που απαιτεί όμως την ιδεολογική διαρρύθμιση και νομιμοποίηση. Η θρησκεία είναι τρόπος οργάνωσης της θυμικής έκφρασης του ανθρώπου<sup>70</sup> και όχι η θεωρητικο-εμπειρική επικύρωσή του. Η συμβολική της λειτουργία τυποποιείται και απορροφάται από την ιδεολογική λειτουργία της νομιμοποίησης. Η θρησκεία ως ιδεολογική μορφή μεταμορφώνει την

---

σσ. 213-228, in *Cahiers Spinoza*, Réplique τευχ. 1, Παρίσι 1977. Επίσης στο ίδιο τεύχος παρουσιάζονται τρία τετράδια του 1841 του Marx με σημειώσεις του για τη *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* και την αλληλογραφία του Spinoza, σσ. 29-158.

69. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. XVII, σ. 282.

70. *ibid.* σ. 283.

πολιτική στρατηγική και αποκτά η ίδια, φύση πρακτικο-πολιτική για να οργανώσει την υποταγή του ανθρώπου και τη συγκρότηση της κοινωνίας. Τέτοια είναι η διδαχή της Βίβλου για τη συγκρότηση του εβραϊκού κράτους μετά την έξοδο από την Αίγυπτο. Ο Μωυσής μετά την έξοδο, δηλαδή όταν ήταν στη φυσική κατάσταση, συμβούλευε<sup>71</sup> τους Εβραίους να μεταφέρουν το φυσικό τους δίκαιο όχι σε κάποιο θνητό, αλλά μόνο στον Θεό. Η μεταφορά αυτή είναι μια ανθρώπινη μεταβίβαση σε μια ιδεολογική δύναμη, σε μια επινόηση που δεν έχει σχέση με τη φυσικότητα του ανθρώπου, ούτε με τους αντιπροσώπους του, αλλά διενεργείται, ως η μεταφορά αυτή να γίνεται μεταξύ των ανθρώπων. Η θρησκεία επιδοκιμάζει, θεμελιώνει και καθαγιάζει την ιδεοληπτική τεχνητή τάξη για να συσταθεί η συλλογική δύναμη σε υπέρτατη εξουσία.

Σίγουρα η θεοκρατία παραμένει ένα βάρβαρο καθεστώς που παράγει υποτακτικούς και όχι ενεργούς πολίτες<sup>72</sup>. Το αξιοσημείωτο όμως είναι ότι ο Spinoza αρχίζει την ιστορία των Εβραίων όχι από τους πατριάρχες, αλλά από τον Μωυσή και τις χαρισματικές του ικανότητες για τη σύσταση του κράτους, δηλαδή από την ιστορία του εβραϊκού κράτους και όχι από την ιστορία του εβραϊκού λαού. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η ύπαρξη του κράτους είναι η προϋπόθεση της ιστορίας. Αλλά μια τέτοια χεγκελιανή θεώρηση δεν θα κατέληγε να αποδώσει στον Spinoza μια ειδωλολατρεία του κράτους που θα ήθελε να αποφύγει; Δεν αναγνωρίζεται έτσι μια υπερβατικότητα τουλάχιστον για τους πολίτες, ακόμα και αν υποστηρίζεται ότι το απόλυτο δεν είναι στο υπεράνω, αλλά στην ιστορία; Η πολιτική φιλοσοφία του Spinoza είναι αντίθετη και πρεσβεύει την απομυθοποίηση του κράτους. Έχοντας ως αφετηρία ότι το κράτος είναι μία σύζευξη *conatus*<sup>73</sup> διεπό-

---

71. *ibid.*

72. *ibid.* σ. 278.

73. Το *conatus* στον Spinoza εκφράζει την εσωτερική δύναμη κάθε πράγματος για ζωή. (*Ηθική*, ό.π. III 7). Η δύναμη αυτή είναι εκδήλωση της δύναμης του Θεού σε διαφορετικούς βαθμούς μέσα στις άπειρες εκφράσεις που έχει (*Ηθική*, ό.π. I, 34). Το *conatus* στον άνθρωπο είναι η ουσία που τον διατηρεί στη ζωή. Αυτό

μενα με κοινή θέληση για την πρωτοκαθεδρία του κοινού συμφέροντος και διδάσκοντας ότι το κράτος, όποια και αν είναι η μορφή της διακυβέρνησής του, εξαρτάται από την πορεία των πολιτών του, ο Spinoza υποστηρίζει ότι η διατήρηση της κρατικής υπόστασης εξαρτάται από τη λειτουργικότητα των θεσμών που ικανοποιούν και πραγματώνουν το είναι της ανθρώπινης πραγματικότητας και εξασφαλίζουν τη σταθερή παρουσία της. Η ζωή του κάθε πολίτη, οι εκφράσεις του και οι περιπέτειές του αποκαλύπτουν έτσι και την ιστορία του κράτους.

Στην περιγραφή του εβραϊκού κράτους που κάνει στη *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ο Spinoza αποδεικνύει ότι ο αληθινός λόγος του Θεού δεν συνίσταται στους αρρωστημένους διαλογισμούς των θεολόγων, παράγωγα κατά τα άλλα

---

δεν σημαίνει ότι πρέπει να ερμηνευθεί το *conatus* ως μία τάση να περάσει κάθε πράγμα από την ουσία στην ύπαρξη. Το *conatus* διατηρεί την ύπαρξη του πράγματος, όταν ήδη το πράγμα είναι ορισμένο να υπάρχει. Διατήρηση σημαίνει διάρκεια. Το *conatus* περικλείει μια ακαθόριστη διάρκεια (*Ηθική*, ό.π. III 8). Στην ανθρώπινη πραγματικότητα το *conatus*, αφού είναι η έκφραση της ζωής, βρίσκεται σε σχέση αλληλεξάρτησης ή αντίθεσης με άλλα *conatus*. Έτσι το *conatus* παίρνει τη μορφή *affectus* και είναι καθορισμένο να ενεργεί και να πράττει κάτι επειδή μία *affectio* του όρισε το τρόπο έκφρασης. Δηλαδή τα πάθη είναι οι διαθέσεις του σώματος, είναι η δύναμη ενέργειας του σώματος που αυξάνεται ή ελαττώνεται, προάγεται ή παρεμποδίζεται. (*Ηθική*, ό.π. III ορισμός 3). Τα συναισθήματα που καθορίζουν την έκφραση του *conatus* είναι αιτία της συνείδησης. Η αυτογνωσία του *conatus* καλείται επιθυμία. (*Ηθική*, ό.π. III 9 σχόλιο). Η επιθυμία είναι η ουσία του ανθρώπου καθόσον είναι καθορισμένος να ενεργεί για τη διατήρησή του. (*Ηθική*, ό.π. III 1 ορισμός των παθών). Ο άνθρωπος λοιπόν εκδηλώνει την ουσία του δυναμικά παράγοντας και αποδεχόμενος συναισθήματα που σκοπεύουν να πραγματώσουν το είναι του. Το *conatus* λοιπόν είναι η βάση ενός εκτιμητού λόγου για να μπορέσει να οργανώσει ο άνθρωπος τη ζωή του προς την ευδαιμονία. Έχει δηλαδή το *conatus* μέσα στο σπινοζικό σύστημα μια ουσιαστική πολιτική λειτουργία. Για μια συνολική ερμηνεία του *conatus* στο σπινοζικό σύστημα, βλ. S. Zac, *L'Idée de la Vie dans la Philosophie de Spinoza*, PUF, Παρίσι, 1963. Για την έκφραση του *conatus* ως παραγωγική και συνθετική δύναμη, βλ. A. Negri, ό.π. σσ. 213-223. Για την αντιασκητική έννοια του *conatus* και κατά συνέπεια τη θετικότητα της ζωής σε σχέση με τον άλλο και μέσα από τον άλλο, όπως επίσης τη λειτουργία του *conatus* για την πολιτικο-οικονομική έκφραση του ανθρώπου, βλ. Δ. Κοτρώγιαννος ό.π. σσ. 241-254, 264-279, 292-300.

που σπέρνουν τη διχόνοια και τις έριδες μέσα στην κρατική οργάνωση. Αντίθετα, ο θεϊκός λόγος συνίσταται –και είναι από τα κύρια θέματα της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας*– στην περιγραφή της πρακτικής εφαρμογής της δικαιοσύνης και της ευσπλαχνίας<sup>74</sup>. Η υλοποίησή της στην ιστορική πορεία επιτυγχάνεται διά του ορθού πολιτικού λόγου της εξουσίας, που οφείλει να επιδιώκει την εξισορροπημένη σχέση κυβερνώντων και κυβερνωμένων που ποτέ όμως δεν είναι οριστικά εξασφαλισμένη. Από τη μία, οι κατέχοντες την εξουσία κινούνται με έπαρση και αλαζονεία και δολοπλοκούν για να τη διατηρήσουν. Συνωμοτούν, παγιδεύουν, εκδικούνται τους αντιπάλους τους, διακηρύσσουν ότι βρίσκονται υπεράνω των νόμων και δεν διστάζουν να τους καταπατήσουν ενώ βέβαια θεωρούνται και οφείλουν να είναι εγγυητές της εφαρμογής τους. Από την άλλη, οι κυβερνώμενοι, παρά τις δεσμεύσεις και τις υποχρεώσεις τους, αρνούνται να υπομείνουν και να υποφέρουν την αυθαιρεσία των εξουσιαστών στο όνομα της βούλησης και της δύναμης της ανθρώπινης υπόστασης που κρίνει ανάρμοστες, ανεπίδεκτες, ανομολόγητες και αφύσικες, τις πράξεις της εξουσίας για την ανθρώπινη φύση και ύπαρξη. Οι αγροτικές εξεγέρσεις εναντίον των φεουδαρχών στη Γαλλία το 1358 μαρτυρούν, για τον Spinoza την ανισόρροπη σχέση μεταξύ εξουσιαστών-εξουσιαζομένων<sup>75</sup>.

Ο Spinoza, λοιπόν, όχι μόνο δικαιολογεί, αλλά και καθιστά αναγκαίο το δικαίωμα της εξέγερσης, όταν τα δικαιώματα των πολιτών παραβιάζονται, εκποιούνται και αναιρούνται. Το δικαίωμα της εξέγερσης ο Spinoza το εννοεί όχι με τη νομική σημασία του όρου αλλά, ως το απαράγραπτο φυσικό δικαίωμα της ανθρώπινης ύπαρξης<sup>76</sup>. Είναι το δικαίωμα που στηρίζεται στα ιστορικά παραδείγματα της εποχής του. Οι διαπραττόμενες αδικίες από την κατάχρηση της εξουσίας, η μονοπωλιακή καταπίεση και εξάσκηση της κρατικής βίας και η φιλαυτία των εξουσιαστών προκαλούν την αγανάκτηση των

---

74. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. XII σ. 224.

75. *Πολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. VIII § 5.

76. *Πολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. III, § 9.

εξουσιαζομένων και νομιμοποιούν τις αξιώσεις τους για τη διακοπή της άνισης και παράλογης σχέσης για να αποκατασταθεί η ισορροπία μεταξύ εξουσίας και πολιτών. Το δικαίωμα της εξέγερσης, ως αρχής διευθέτησης και αποκατάστασης της διαλεκτικής σχέσης εξουσία-πολίτης, είναι το μέτρο, ο *modus*<sup>77</sup> για να ξεπεραστεί η αδικία και η άλογη εγωκεντρική θρασύτητα των εξουσιαστών. Το πρόβλημα της πολιτικής για τον Spinoza δεν είναι να νομιμοποιηθεί η βία ενάντια στη βία, αλλά με ποιο τρόπο θα αποκτήσει μορφή και υπόσταση η ισορροπία των μερών μέσα από τους θεσμούς ώστε οι εξουσιαστές να μην καταχρώνται την εξουσία και οι εξουσιαζόμενοι να θεωρούν ότι βρίσκονται στην υπηρεσία τους. Η αναζήτηση της θεσμικής ισορροπίας δεν σημαίνει καθόλου τη διαρκή επανάσταση και την πραξικοπηματική αλλαγή των πολιτικών καθεστώτων προς αναζήτηση του καλύτερου. Η εκδίωξη του τυράννου δεν σημαίνει σίγουρα και κατάργηση της τυραννίας. Η αναφορά του Spinoza στην ιστορία των βασιλέων του Ισραήλ και στα γεγονότα της Αγγλίας<sup>78</sup> της εποχής του με την άνοδο του Cromwelle και τη θανατική καταδίκη του Charles Stuart, δείχνει ότι η τυραννία καταργείται με τη θεσμοθετημένη επικοινωνιακή σχέση της εξουσίας με τον πολίτη και όχι με την αλλαγή στο πρόσωπο του τυράννου. Η ιστορία δεν είναι μόνο η χρονική απαρίθμηση γεγονότων και προσώπων, αλλά η συνολική παρουσίαση και διευθέτηση καταστάσεων που δείχνει ιστορικά τη συνολική κοινωνική σύνθεση ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο πρόσωπο. Η κριτική φαινομενολογική ανάλυση επιτρέπει να ορισθούν τα χαρακτηριστικά του συνολικού κοινωνικού φαινομένου χωρίς να παραγνωρίζεται η βούληση και η πρωτοβουλία του ατόμου, αλλά περιορίζοντας τη φρενίτιδα της άλογης ικανοποίησης της γενικά και όχι ειδικά ενός συγκεκριμένου

---

77. «Όμως η ανθρώπινη φύση δεν υποφέρει να καταπιέζεται απόλυτα και όπως το λέει ο Σενέκας: Κανένας, για πολύ καιρό, δεν άσκησε την εξουσία με βία, μία μετριοπαθής εξουσία διαρκεί.» *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. V σ. 106.

78. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. XVIII σσ. 309-310.

προσώπου. Με άλλα λόγια, εάν με την εξέγερση η ανθρωπότητα ζει την απαλλαγή του τυράννου, με τη θεσμική διακυβέρνηση διώνει το θάνατο της τυραννίας και την ελεύθερη ανέλιξή της μέσα σε ορθολογικά συγκροτημένα πολιτικά καθεστώτα.

Ο σπινοζικός λόγος λοιπόν στη *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* διαλύει την υποτιθέμενη ενότητα της θρησκείας για να αναφανεί η δόμηση του κοινωνικού και η συγκροτημένη πολιτική του έκφραση. Η διάλυση δεν σημαίνει απλά ανάλυση, αλλά καταστροφή και άρνηση. Ο λόγος του Spinoza είναι ένας αρνητικός λόγος. Μπροστά στον παροξυσμό των μυθολογικών, των θρησκευτικών παραδοξολογιών και των υποστασιοποιημένων εκλογικεύσεων διά μέσου του φόβου, ο αρνητικός λόγος διατηρεί την ορθολογικότητα ως μία κριτική στάση και βούληση λογικής επίβλεψης των φαινομένων, θέτοντας και αναγνωρίζοντας τα όριά τους. Στόχος του είναι να διαπλατύνει τις ικανότητές μας για κατανόηση, να μας κάνει να καταλάβουμε αυτό που προηγείται και υπερβαίνει τις θρησκευτικές προκαταλήψεις δηλαδή το πραγματικό που υπερβαίνει πάντοτε το θρησκευτικό. Αρνητικός λόγος σημαίνει ότι η θεολογική συγκρότηση της ανθρώπινης πραγματικότητας οφείλει να υπακούσει στο ορθολογικό· η αποφυσικοποίηση της σκέψης και τα χιμαιρικά παράγωγά της να υποκύψουν στον περιορισμό της επαλήθευσης του κοινού εμπειρικού λόγου, δηλαδή να λάβουν μια περισσότερο βέβαιη απάντηση από την ασάφεια της αμφιβολίας και από την αβεβαιότητα της αυταπάτης που κρύβουν. Ο αρνητικός λόγος είναι εντοπισμός του φανταστικού και κυρίως του σφάλματος που εμπεριέχει η θρησκευτική και θεολογική γνώση και κατά συνέπεια το περιορίζει και το καθορίζει. *Omnis determinatio est negatio*<sup>79</sup>. Η άρνηση όμως δεν είναι μόνο απόρριψη αλλά εκτιμη-

---

79. Γράμμα 50, στον J. Jelles, *Spinoza, Oeuvres complètes*, ό.π. L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas*, Λειψία 1928, φτάνει μέχρι να υποθέσει ότι η φράση αυτή δεν είναι γραμμένη από τον Spinoza. Για μια ουσιαστική και σφαιρική ανάλυση της έννοιας της άρνησης στον Spinoza και τη σχέση της με τη φιλοσοφία του Hegel, βλ. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, ό.π., ιδιαίτερα το Κεφ. IV που τιτλοφορείται *omnis determinatio est negatio*, σσ. 139-260.

τικός λόγος που διαπιστώνει και ορίζει την αυταπάτη του σφάλματος και την ψευδαίσθηση που μεταχειρίζονται οι άνθρωποι για να οργανώσουν τη ζωή τους. Ο αρνητικός λόγος διαπιστώνει την τυπική ύπαρξη του θρησκευτικού φαινομένου και το ανυπόστατο για την πραγματική και υλική θεμελίωσή του, έτσι γίνεται ταυτόχρονα ένας θετικός αποτιμητικός λόγος. Ο ορισμός ενός πράγματος αρνητικά σημαίνει κατανόηση του αφηρημένου καθορισμού του από μη υφιστάμενες αιτίες. Αντίθετα, θετικός ορισμός ενός πράγματος είναι η αντίληψη και η κατανόησή του μέσα στη φυσική πραγματικότητα και σύμφωνα με τις πραγματικές αιτίες που το παράγουν και το διέπουν. Η άρνηση αποκαλύπτει το αυθαίρετο και το ανυπόστατο του φαινομένου και η θετικότητα τις εσωτερικές ιδιότητες που το χαρακτηρίζουν. Αυτός λοιπόν ο αρνητικός-θετικός λόγος αποκαλύπτει ότι η θρησκεία αντιπροσωπεύει την ιεροποίηση του εκκλησιαστικού δεσμού συγκεντρώνοντας έτσι τη θεϊκή δύναμη και χάρη για να την εξασκεί<sup>80</sup>. Η ιεροποίηση είναι η ιδεολογική νομιμοποίηση της εξουσίας που έχει πολλαπλές συνέπειες γιατί η εκκλησία έχει ως λειτουργούς ιερείς, ένα πολύπλοκο σώμα που, όντας ιεροποίηση του εκκλησιαστικού μηχανισμού, επεξεργάζεται θεωρίες για να δώσει μια «επιστημονική» πρόταση για τη διακυβέρνηση της πολιτείας. Δηλαδή γίνεται ένας λόγος δογματικός και απειλητικός για τους παρεκκλίνοντες, τους αιρετικούς και τους αντιστεκόμενους προφήτες στην ορθοδοξία της εκκλησίας και στη συμβολική αποτελεσματικότητα που οι ιερείς ενεργοποιούν για να ικανοποιήσουν τις εκκλησιαστικές ανάγκες υποκαθιστώντας τις πολιτικές και αιχμαλωτίζοντας την κυριαρχούμενη μάζα.

Μελετώντας τις συνέπειες της απόλυτης ιδεολογικής κυριαρχίας ο Spinoza διαπιστώνει, από τη μία τη διαφοροποίηση του εκκλησιαστικού πεδίου και από την άλλη την αποτελεσματικότητα που έχει η κυρίαρχη ιδεολογία για να εκτιμήσει η μάζα τις ανάγκες της και να κατευθύνει τις παραγωγικές της δυνάμεις<sup>81</sup>. Η εκκλησιαστική συγκρότηση και σύνθεση,

---

80. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. XVII σ. 283.

81. *ibid.* Κεφ. XII σ. 221.

από τη φύση της πολύπλοκη, δεν είναι ομογενοποιημένη, αλλά ένα σύστημα που εμπεριέχει εντάσεις και διαιρέσεις. Από τη μια πλευρά, οι εκκλησιαστικοί λειτουργοί, επίσημοι εκπρόσωποι και κυρίαρχοι του μηχανισμού, επεμβαίνουν στην οργάνωση, ανασυγκρότηση του *corpus* της μάζας. Εκτιμούν μονόπλευρα, μεροληπτικά και μοναδικά τις δυνατότητες του *corpus* για να ικανοποιήσουν τις υλικές τους ανάγκες και να διασφαλίσουν την εξουσία τους. Η ενέργεια της μάζας εξαρτάται από αυτό που επιτρέπει ή απαγορεύει ο αποτιμητικός λόγος των αναμφισβήτητων ιερέων. Η θρησκευτική πίστη της πολλαπλότητας ταυτίζεται πειθαναγκαστικά με την επίσημη εκδοχή της πίστης, με αποτέλεσμα η ενότητα και η συνοχή του λαού να είναι πρόσκαιρη και εύθραυστη. Μία εξήγηση καθαρά δογματική είναι ένας λόγος άκαμπτος και κατά συνέπεια στερείται καινοτομίας και εξέλιξης δηλαδή στερείται ευκινησίας και δυνατότητας να επαναπροσδιορίσει την τάξη των κοινωνικών πραγμάτων ώστε να διατηρηθεί. Από την άλλη πλευρά, οι λαϊκοί ιερείς που, από τη θέση τους, ερμηνεύουν διαφορετικά τις θεϊκές ρήσεις<sup>82</sup>. Η θρησκευτικο-εκκλησιαστική πραγματικότητα δεν είναι άμοιρη των ρητορικών διχοτομιών και ανταγωνιστικών διεκδικήσεων. Η ερμηνευτική αυθεντία δεν είναι ξένη προς τους ανθρώπους επειδή είναι καθαγιασμένη, αντίθετα το καθαγιασμένο για να είναι φερέγγυο δηλαδή καθολικά αποδεκτό, απαιτεί την ερμηνευμένη κατανόησή του τόσο από τους ιερείς όσο και από τους λαϊκούς. Η ερμηνεία δεν είναι μια συμπτωματική πράξη που προστίθεται διακοσμητικά στην κατανόηση, αλλά είναι ο όρος για την επίτευξη της κατανόησης και την αποδοχή, εφαρμογή και υλοποίηση του μηνύματός της. Η πραγματοποίηση ενός μηνύματος, νόμου κλπ. είναι η αποσαφηνισμένη μορφή ερμηνείας. Έτσι η ερευνητική διάσταση και αντίθεση σημαίνει κατ' ουσία διαφορετική εκτίμηση των αναγκών της πολλαπλότητας από αυτή των εκκλησιαστικών λειτουργών. Η διαφορετική ερμηνεία είναι φορέας μιας δικαιολόγησης γιατί εντοπίζει και συγκεκριμενοποιεί τις ελλείψεις των αναγκών της

---

82. *ibid.* Κεφ. II σ. 57.

μάζας, νομιμοποιώντας την επίκληση και διεκδίκησή τους από αυτούς που μπορούν να τις ικανοποιήσουν. Δεν είναι όμως μόνο το μέσο νομιμοποίησης διεκδικήσεων και αιτημάτων, αλλά και η διαδικασία για να αναγνωρίσουν οι κυβερνώντες κάποιες υποχρεώσεις τους. Είναι η διαφοροποιημένη ερμηνεία που αποκαλύπτει την ιδέα της υποχρέωσης και όχι η ταυτότητα. Αυτό σημαίνει ότι η προφητική εξήγηση, ως κριτική ερμηνευτική ανάλυση των λόγων του Θεού, αντιτιθέμενη στην επίσημη ερμηνεία των Λεβιτών, παρουσιάζει τις απαιτήσεις της μάζας για την ορθολογικότερη διακυβέρνησή της πέρα και έξω από την απάνθρωπη σχέση μεταξύ Κυρίου και σκλάβου. Στα Κεφάλαια VII-XV της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας*, ο Spinoza παρουσιάζει διεξοδικά την κριτική προφητική εξήγηση που σκοπό έχει την επαναδόμηση της κοινωνικής τάξης μέσα από την ανάλυση των όρων και προϋποθέσεων της κοινωνικότητας του ατόμου και της κοινωνικής του συγκρότησης. Η προφητική εξήγηση είναι στην πραγματικότητα μία ανάλυση επαναπροσδιορισμού των στοιχειωδών και βασικών αναγκών της ανθρώπινης πραγματικότητας για να μπορέσει να ανελιχθεί. Το θρησκευτικο-εκκλησιαστικό σύστημα φαίνεται λοιπόν ότι είναι ένα σύστημα σύνθετο ηγεμονευόμενο από μία μη ομοιογενοποιημένη κατηγορία ανθρώπων που ανάλογα με την ιεραρχική τους θέση εκτιμούν διαφορετικά τις ανάγκες της μάζας. Πίσω από τους Λεβίτες υπάρχει το συμφέρον των αρχηγών της φυλής και πίσω από τους προφήτες το συμφέρον του λαού και η διαμάχη του με τους αρχηγούς των φυλών και τους ιερείς<sup>83</sup>. Η διαλεκτική του θρησκευτικού πεδίου μεταξύ ορθόδοξης και αιρετικής ερμηνείας δείχνει την ένταση και τη διαμάχη δηλαδή τη δυναμική που εκφράζει ο θεσμός της εκκλησίας ανάμεσα στους κυβερνώντες και τους κυβερνωμένους. Αυτό που προκύπτει σε πολιτικό επίπεδο είναι η αλληλεξάρτηση μεταξύ κρατικής εξουσίας και μάζας. Η διαλεκτική της πολιτικής τάξης είναι αποτέλεσμα της σύγκρουσης και αλληλεξάρτησης μεταξύ νόμου και εθίμου, μεταξύ εξειδικευμένης ερμηνείας της διατήρη-

---

83. *ibid.* Κεφ. XVII σσ. 285-298.

σης μιας κατάστασης και συλλογικής απόφασης για την ικανοποίηση ζωτικών αναγκών που σκοπεύουν στη διατήρηση και πραγμάτωση του ανθρώπινου είναι. Ορθοδοξία-αίρεση, εκκλησία-σχισματική προφητική ένωση, ιεραρχία-ισότητα, υπακοή-διαμαρτυρία αναλύονται από τον Spinoza στην προοπτική κατανόησης της διαλεκτικής σχέσης κράτους-μάζας. Η ιστορική εξήγηση της Αγίας Γραφής είναι μία ιστορικο-ερμηνευτική ανάλυση του λόγου για να μελετηθεί το πολιτικό φαινόμενο και οι παράγοντες που το συνθέτουν. Το θρησκευτικο-ιστορικό κριτήριο δίνεται ως κριτήριο σ' αυτά που δεν είναι θρησκευτικά δηλαδή στο οικονομικό, κοινωνικό, νομικό, αισθητικό με μια λέξη στο πολιτικό. Έτσι, οι διαφορετικές ερμηνείες γίνονται αντιτιθέμενες αξίες και κανόνες. Μέσα από τις φανταστικές θρησκευτικές αναπαραστάσεις που χορηγούν το στίγμα μιας ταυτότητας και μιας κοινωνικής ενότητας, προάγγελοι του ολοκληρωτικού φαινομένου, ο Spinoza αποκαλύπτει την αρχή του ετερογενούς και του διαφοροποιημένου για να μελετήσει τους όρους ισορροπίας του πολιτικού συστήματος. Σ' αυτή την προοπτική, ανταλλάσσεται η επινόηση της ενότητας αυτής καθ' εαυτής με την πραγματικότητα της διαφοροποίησης αυτής καθ' εαυτής με αποτέλεσμα ο πολιτικός λόγος να αποκτά μια καινούργια δύναμη. Το κράτος, η εξουσία δεν συγχέεται με τα άτομα μιας πολιτικής κοινωνίας. Ο λαός, η πολλαπλότητα, το άτομο, κατανοούνται μέσα σε μια διαδικασία συμμετοχής και χειραφέτησης που εμποδίζει την απολίθωση της κοινωνίας σε μια αμετάβλητη τάξη επαναπροσδιορίζοντας συνέχεια το νόμο που καθορίζει τη θέση του κυρίαρχου και του κυριαρχούμενου και τους όρους εκτίμησης του χρήσιμου, της αφθονίας, της δύναμης και της διαφώτισης του πολιτικού ατόμου. Η ισορροπία και η μετριοπάθεια των αντιτιθέμενων πόλων είναι οι προϋποθέσεις της πολιτικής συγκρότησης του ανθρώπου και οι όροι της κρατικής ύπαρξης<sup>84</sup>.

Ο κριτικός και ιστορικο-ερμηνευτικός λόγος δεν αποκαλύπτει μόνο τις προϋποθέσεις της συναίνεσης, αλλά αναλύει

---

84. *ibid.* Κεφ. XX σσ. 329-330.

επίσης και το ρόλο της ιδεολογίας για την πραγματοποίησή της. Η ανάλυση αυτή όμως δεν στηρίζεται τόσο στον επιβαλλόμενο ή απολογητικό εξουσιαστικό λόγο της ρητορικής πειθούς, αλλά στην ιδεολογία ως επαρκή λόγο της πολλαπλότητας για κοινωνική σύγκλιση, ασφάλεια και ειρήνη. Η πίστη που εκδηλώνεται ως εφαρμογή των αναπόδεικτων θεικών ρήσεων ερμηνεύεται πλέον ως πολιτική υπακοή<sup>85</sup>. Η θρησκεία, ως κυριαρχούσα ιδεολογική μορφή, νομιμοποιεί την υπακοή και η υπακοή λειτουργεί ως αποτελεσματικός παράγοντας για να ανελιχθεί θετικά και οργανωμένα η δύναμη της πολλαπλότητας. Κατ' αρχήν η επιταγή του ερμηνευτικού λόγου είναι μία στρατηγική ενός διαλόγου με το θρησκευτικό περιεχόμενο. Ο διάλογος δεν είναι η λέξη που επιτρέπει μόνο την εντόπιση των λογικών αντινομιών και αντιθέσεων αλλά η αποκωδικοποίηση των θεικών προσταγών και η σχέση του με την πραγματικότητα. Η αποκωδικοποίηση σημαίνει ανάλυση του σύνθετου στο απλό για να φανεί η πρακτική δυνατότητα του θεικού κώδικα. Έτσι π.χ. η αγάπη του Θεού που γίνεται αγάπη του άλλου είναι ο προστακτικός πυρήνας που θεσμοθετεί τους όρους της συνύπαρξης και της συναίνεσης. Ο λόγος του Θεού παίρνει τη μορφή εμπειρικών διαπιστώσεων για να οργανωθούν οι διαπροσωπικές σχέσεις των ατόμων. Το υπερφυσικό, δηλαδή η ομιλία του Θεού για τα πράγματα πέρα από τα φυσικά, προσαρμόζεται στην επικοινωνιακή δυνατότητα της φαντασίας και στις απαιτήσεις της γνώμης για να θέσει σε εφαρμογή το πλαίσιο που υποδεικνύει τη βάση της κοινωνικής συμπεριφοράς. Οι απόστολοι και οι προφήτες αναλύουν τα πράγματα και μιλούν σύμφωνα με τις ικανότητες της μάζας να κατανοεί, να υπακούει και όχι για να την κάνουν δογματική. Η προφητική διδασκαλία γονιμοποιεί το διάλογο μεταξύ του υπερβατικού και του εμπειρικού λόγου για να επαληθευθεί ο θεικός κώδικας στην πράξη και όχι για να διαφωτιστεί η άγνοια του λαού, γιατί η πίστη δεν εξομοιώνεται με τη φιλοσοφία<sup>86</sup> και τη γνώση, αλλά σημαίνει

---

85. *ibid.* Κεφ. XII σσ. 234-235.

86. Ο Spinoza αφιέρωσε όλο το Κεφ. XV της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας* στη 176 ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

την αποδοχή της ύπαρξης του θεού δηλαδή αναγνώριση των ρήσεών του και υπακοή στις επιταγές τους. Η πίστη εγγυάται την αποτελεσματικότητα του κανόνα και όχι την εμφάνιση και έλευση της αλήθειας· παρουσιάζει και δικαιολογεί τον τρόπο του ζειν σύμφωνα με το κοινό λόγο και όχι την αποδεδειγμένη και βέβαια αλήθεια για όλα τα πράγματα. Η πίστη είναι αδιαφανής και ανεξιχνίαστη σε σχέση με το περιεχόμενο των προτάσεών της, αλλά διαφανής με την πρακτική συγκρότηση του ανθρώπου. Ο ερμηνευτικός λόγος του Spinoza διασχίζει τον κόσμο των μύθων, τις ιδέες της θρησκείας, τις φαντασιώσεις των γνώμων και αναδύει εκείνο το στοιχείο που ενέχει συνάφεια και βεβαιώνει τη θετικότητα της ύπαρξης, δηλαδή την ίδια την έννοια του λόγου που δίνει μορφή και περιεχόμενο στη διαπροσωπική συγκρότηση του ανθρώπου. Η έννοια της πίστης αντιστρέφεται και, από αναφορά στη θεότητα, οργανώνει την ιστορική πραγματικότητα της πολλαπλότητας, διαλύοντας ταυτόχρονα κάθε αναφορά στην απολυτότητα του υπερβατού. Ο πρακτικός λόγος ερμηνεύει τη δυνατότητα του κόσμου και όχι το αιώνιο και την υποστασιοποιημένη τυπικότητα της ιδέας. Ο Spinoza περιορίζει και σχεδόν εξαφανίζει το ρόλο του ιδεατού στη σύλληψη του πολιτικού. Η ορθολογικότητα της πολιτικής στον Spinoza είναι η πράξη. Ο λόγος δεν είναι μία ικανότητα, αλλά μία διαδικασία που το θεμέλιό της συνίσταται στο να ενεργοποιήσει τη δύναμη της πολλαπλότητας και να της δώσει μορφή. Ο λόγος ως διαδικασία είναι πολιτική και όχι η εξάρτησή του από την αιώνια και αμετάβλητη αλήθεια που τείνει να υλοποιηθεί μέσα στον κόσμο. Η πίστη έτσι, από μορφή αλλοτριώ-

---

διάκριση μεταξύ πίστης και φιλοσοφίας, αναδεικνύοντας την ελευθερία του λόγου ως τη βάση της ορθής γνώσης. Η ελευθερία του λόγου είναι ο όρος ανάπτυξης και επέκτασης της γνώσης. Η ελευθερία του σκέπτεσθαι είναι και η βάση της ανάλυσης του L. Strauss για την ερμηνεία της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας*. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, ό.π. Η ανάλυση του Strauss κατανοεί την ελευθερία της σκέψης, όχι ως αυθαιρεσία του αφηρημένου, αλλά ως καθαρά πρακτική λειτουργία που συμβάλλει καθοριστικά στην πολιτική εκδήλωση και ανάπτυξη του ανθρώπου.

σης<sup>87</sup> της ανθρώπινης ύπαρξης, γίνεται διαδικασία παρουσίασης των όρων της θεσμοποίησης της συλλογικής δύναμης, παρουσιάζοντας και ορίζοντας το πλαίσιο που μπορεί να εκφραστεί χωρίς κίνδυνο. Το φανταστικό στοιχείο που είναι το θεμέλιο της πολιτικής συγκρότησης του ατόμου γίνεται μέσον για να επανεκτιμήσει η πολλαπλότητα την ποιητική της δύναμη, τη δυνατότητά της να αναγνωρίζει τις ανάγκες της και να ενεργεί για την ικανοποίησή τους. Με άλλα λόγια ο καθημερινός πρακτικός λόγος, ως ιδεολογία, αποφαίνεται για τη διατήρηση και την ενδυνάμωση της ανθρώπινης ύπαρξης ενεργώντας σύμφωνα με τις υπάρχουσες αξίες ή τις διαλύει και δημιουργεί νέες, αν δεν του αρμόζουν. Επανεκτιμώντας συνέχεια τις ανάγκες της, η πολλαπλότητα πορεύεται προς αυτή την ίδια, όχι για να φτάσει μόνο σ' ένα βαθμό ανάπτυξης μεγαλύτερο, αλλά για να συνειδητοποιήσει την ουσία της. Η πολιτική, για τον Spinoza, είναι η πραγμάτωση του είναι της ανθρώπινης πραγματικότητας, γι' αυτό δεν μπορεί να στηρίζεται στη βία, το εγωιστικό ένστικτο, στην πλεονεκτική αδηφαγία της εξουσίας και στη δουλικότητα του εξουσιαζόμενου, αλλά στην εξισορροπημένη αλληλεξάρτησή τους. Το κράτος, για τον Spinoza, δεν υπάρχει παρά μέσα και διά μέσου της ύπαρξης ελευθέρων θεσμών που εγγυώνται ένα πεδίο επικοινωνίας και διαμόρφωσης ελεύθερης κοινής γνώμης ώστε να εκφραστεί απόλυτα η δύναμη που το συγκροτεί.

Το *Tractatus politicus* είναι μία λεπτομερής περιγραφή των θεσμικών οργάνων των πολιτικών καθεστώτων και η ορθολογική διερεύνηση των όρων σύνθεσης και έκφρασης του κράτους. Η μεθοδολογική συγκρότηση και ανάπτυξη της μοναρχίας και της αριστοκρατίας συνοδεύεται με την απορία και τη δυσχέρεια της ιδεατής σύλληψης να συγκριθεί με την πραγματικότητα. Πώς είναι δυνατόν ο Spinoza να κατασκευάζει και να συγκροτεί διανοητικές μορφές οργάνωσης και διακυβέρνησης, όταν, από την αρχή, καταδικάζει τις άκαρπες νοητικές κατασκευές ως ουτοπίες<sup>88</sup>; Είναι βέβαιο

---

87. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π., εισαγωγή σ. 19-21.

88. *Πολιτική Πραγματεία*, ό.π., Κεφ. I παράγραφος 1.

ότι ο Spinoza δεν απορρίπτει το θεωρητικό διαλογισμό για την πλημμελή οργάνωση, λειτουργία και έκφραση των συγκεκριμένων θεσμών με σκοπό την πραγματική βελτίωσή τους, αλλά την επινόηση της φανταστικής ουτοπίας και την ονειρική διάσταση της πραγματικότητας. Το *Tractatus politicus* δεν περιγράφει την εφεύρεση και την εκ του μη όντος γένεση των πολιτικών θεσμών αλλά την επαναδιάρθρωση συγκεκριμένων<sup>89</sup> ιστορικών πραγματικοτήτων, όπως εκφράζονται στη Βενετία, τη Γένοβα και τις Ενωμένες Επαρχίες των Κάτω Χωρών<sup>90</sup>. Διερευνά το σύνολο των θεσμών, ως λειτουργικές δομές, για την ανάπτυξη της πολιτικής κοινωνίας που ποτέ δεν έχουν όμως πραγματοποιηθεί. Οι θεσμοί είναι τρόποι που στην ιστορική πραγματικότητα δεν έχουν βρει τη συνεχή λογική τους έκφραση, επειδή εξαρτώνται από το τυχαίο της ανθρώπινης βούλησης και το απρόοπτο της ιστορίας και όχι από την αναγκαιότητα του λόγου. Ο σπινοζικός λόγος δεν επιχειρεί τίποτα παραπάνω από την ορθολογική συστηματοποίηση<sup>91</sup> και διάρθρωση θεσμών και τρόπων οργάνωσης που εμφανίσθηκαν και αναπτύχθηκαν στο χώρο και το χρόνο. Η κριτική ιστορική κατανόηση της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας* γίνεται στην πολιτική πραγματεία η μελέτη της πραγματικότητας για να αναδυθεί η αναγκαιότητα της ορθολογικής σταθερότητας των κρατικών θεσμών μέσα από το ευμετάβλητο και το συμπτωματικό των ιστορικών φαινομένων. Η ιστορία προσφέρει την εικόνα της διαταραγμένης πορείας της ανθρώπινης ύπαρξης από την έλλειψη σταθερής τάξης που να δεσμεύει θεσμικά την αλόγιστη εκδήλωση του ανθρώπου και να επιτρέπει τη λογική έκφραση και ελεύθερη γνώμη του.

---

89. *ibid.* σ. 3.

90. Για τη σχέση της φιλοσοφικής σκέψης του Spinoza με την ιστορία της εποχής και τα συγκεκριμένα προβλήματα που αντιμετωπίζει, βλ. K. Meinsma, *Spinoza et son Cercle*, Vrin, Παρίσι 1983. L. Kolakowski, *Chrétien sans Eglise* (La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle), Gallimard, Παρίσι 1987. L. Mugnier-Pollet, *La Philosophie Politique de Spinoza*, Vrin, Παρίσι 1976, σσ. 15-160. A. Negri, *L'Anomalie Sauvage*, ό.π. Κεφ. I «L'anomalie hollandaise», σσ. 37-64.

91. *Πολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. I § 3.

Στο καθεστώς της μοναρχίας<sup>92</sup> ο βασιλιάς, συμβολική ενσάρκωση του κοινού πολιτικού λόγου και της βούλησης του πολιτικού σώματος, τις περισσότερες φορές διασφαλίζει την προσωπική του εξουσία και δύναμη, αρνούμενος τη λαϊκή πηγή της κυριαρχίας του. Αναζητά πανούργα τη θεολογική τεκμηρίωση της εξουσίας του, επιβάλλει τη δεσποτική διακυβέρνηση, προκαλεί πολέμους στο εξωτερικό για να εξασφαλίσει με φόβο την εσωτερική συνοχή του κράτους, συμμαχεί με τους ευγενείς για να εκμεταλλευτεί το πολιτικό σώμα δημιουργώντας υποτακτικούς αντί για πολίτες. Έτσι, η ιστορία μας διδάσκει το πρόσκαιρο των μοναρχικών πολιτευμάτων που υφίστανται νομικά, σταθερά και δυνατά, αλλά στην πραγματικότητα αδύνατα και απειλούμενα από τις λαϊκές εξεγέρσεις, επειδή φιμώνουν την κοινή γνώμη και την ήρεμη ατομική έκφραση όπου οφείλουν να στηρίζονται για να υπάρχουν αυτεξούσια και θετικά όπως αποδεικνύει η ανάλυση του Spinoza. Στο αριστοκρατικό πολίτευμα<sup>93</sup> που η εξουσία βρίσκεται στα χέρια των πολλών, όπως π.χ. στις ιταλικές δημοκρατίες και την Ολλανδία, το κράτος είναι περισσότερο δυνατό, αλλά το πρόβλημα για τη διατήρησή του παραμένει το ίδιο. Από τη μια η διαχείριση της χώρας, η αλληλοεπίβλεψη των αντιπροσωπευτικών σωμάτων στην ελεγχόμενη άσκηση της εξουσίας επιτρέπουν τη σφαιρικότερη κάλυψη και γνώση για την επίλυση των αναφυομένων ζητημάτων. Από την άλλη όμως ακόμα και αν η συμμετοχή στην εξουσία είναι διευρυμένη, ουσιαστικά παρουσιάζεται ως δυσανάλογη σε σχέση με το πλήθος των πληθείων που είναι η βάση της οικονομικής ανάπτυξης της χώρας, γιατί δεν έχουν δικαίωμα στη διαμόρφωση και λήψη των αποφάσεων. Οι πατρίκιοι, συχνά αναρμόδιοι και περισσότερο απασχολημένοι με τις προσωπικές του υποθέσεις, δεν ασχολούνται αρκετά με τις κρατικές υποθέσεις και εγκαταλείπουν όλη την τεχνική εργασία για τη διεκπεραίωσή τους σε στρατολογημένους πληθείους, πληροφορημένους, εκπαιδευμένους και καλλιεργημένους. Είναι π.χ. η πε-

---

92. *ibid.* Κεφ. V, VI, VII.

93. *ibid.* Κεφ. VIII, IX, X.

ρίπτωση στις Κάτω Χώρες των Oldenbarveldt και των αδελφών Witt που διαχειρίζονταν τις κρατικές υποθέσεις. Οι εξειδικευμένοι πληθείοι δεν έχουν βέβαια το δικαίωμα να ψηφίσουν, αλλά όντας αρμόδιοι, έμπειροι και εξασκημένοι εμπειρογνώμονες κατευθύνουν τις αποφάσεις των αντιπροσωπευτικών σωμάτων. Η ιδιοποίηση και η μονοπωλιακή διαχείριση της εξουσίας ακόμα και πεφωτισμένης οδηγεί το κράτος σε κρίση, επειδή ο λόγος της πολιτικής εξουσίας δεν βρίσκει την καθολική αποδοχή στις ατομικές συνειδήσεις. Η εξουσία, για τη συνεχή ύπαρξή της, απαιτεί την ιδεολογική νομιμοποίησή της που δεν οφείλει να περάσει υποχρεωτικά μέσα από την αναφορά της σε μία ιερή και θρησκευτική παράδοση, ούτε μέσα από την πρωτοκαθεδρία μιας τάξης ανθρώπων που επιβάλλει την άποψή της, αλλά πρέπει να ριζωθεί μέσα στην ατομική και ελεύθερη γνώμη. Ο λόγος της πολιτικής εξουσίας οφείλει να είναι μια ιδεολογική κυριαρχία που επιτρέπει να συνυπάρχουν μέσα στο ίδιο περίγραμμα η ορθολογική εξάσκηση της εξουσίας και ο σεβασμός της ατομικής έκφρασης, η επιστήμη και η γνώμη. Το σύγχρονο κράτος απαιτεί ένα αμφίδρομο μηχανισμό συναίνεσης που, πηγαινόντας από τα κάτω προς τα πάνω, είναι ταυτόχρονα ένας μηχανισμός διύλισης, μετριάσμού και ικανοποίησης των επιθυμιών της βάσης<sup>94</sup>. Το σύγχρονο κράτος δεν είναι λοιπόν προσδεμένο σ' ένα ολοκληρωτικό καθεστώς του αληθινού και της απόλυτης γνώσης. Σχηματισμένο από άτομα που δεν γνωρίζουν απόλυτα

---

94. «Εάν οι άνθρωποι ήταν προικισμένοι από τη φύση και δεν είχαν άλλη επιθυμία παρά αυτό που διδάσκει ο αληθινός λόγος, σίγουρα η κοινωνία δεν θα είχε ανάγκη κανένα νόμο, θα αρκούσε απόλυτα να διαφωτίσει τους ανθρώπους με ηθικές διδαχές για να πράττουν από μόνοι τους και με γενναιοδωρία αυτό που είναι πράγματι χρήσιμο. Αλλά άλλη είναι η διάθεση της ανθρώπινης φύσης· όλοι σκοπεύουν το δικό τους συμφέρον, αλλά αυτό δεν γίνεται σύμφωνα με τις διδασκαλίες του ορθού λόγου· συχνά οι άνθρωποι παρασυρόμενοι από τη παρορμητική επιθυμία και τα πάθη της ψυχής (που αγνοούν το μέλλον και δεν υπολογίζουν παρά τις απαιτήσεις τους), επιθυμούν κάποιο αντικείμενο και το κρίνουν χρήσιμο. Απ' αυτό προκύπτει ότι καμία κοινωνία δεν μπορεί να υφίσταται χωρίς μία εξουσιαστική δύναμη και αρχή και κατά συνέπεια χωρίς νόμους που μετριάζουν και δαμάζουν την παρορμητικότητα της επιθυμίας και τα αχαλίνωτα πάθη.» *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. V σ. 106.

το πραγματικό τους συμφέρον, αλλά που το αναζητούν σι-  
χρεια, το κράτος, επειδή γεννήθηκε απ' αυτή την αναζήτη  
απαιτεί τη φρόνηση για να αναπτυχθεί ήτοι απαιτεί τον ελ-  
θερο πολιτικό λόγο, τη διαδήλωση της γνώμης και της έκφ-  
σης.

Τέτοια είναι η αναπτυσσόμενη πολιτική θεωρία ποι-  
κριτικός ερμηνευτικός λόγος συνάγει από το διάλογο με  
ιστορία δηλαδή με το γεγονός. Η *Θεολογοπολιτική Πραγ-  
τεία* θεμελιώνει και εγκαθιδρύει την αρμονία και τη συμφω-  
μεταξύ των υπαρκτικών απαιτήσεων της ίδιας της εξουσί-  
των δικαιωμάτων της και την κοινωνική εξάσκηση της ελευ-  
ρίας και την έκφραση της ατομικής γνώμης. Ο κυρίαρχος  
πολιτικός λόγος δεν ασκεί πραγματικά τα δικαιώματά της  
και δεν εκπληρεί τις υποχρεώσεις της, παρά μέσα σ' έ-  
σύστημα που η διακυβέρνηση της εξουσίας θεωρεί ως πρῶ-  
αρχή την ελευθερία της γνώμης και έχει ως θεμέλιο την α-  
της ανοχής και της επιείκειας. Ο πολιτικός λόγος δεν εκφρ-  
ζει τον υποτιθέμενο αληθινό λόγο γιατί η εξουσία δεν είναι  
συγκεκριμενοποίηση της αλήθειας, αλλά πραγματώνει και ε-  
φράζει το υπαρκτό σ' όλη του την ελευθερία. Έτσι δεν υπό-  
χει στον Spinoza μία καταπολέμηση των ιδεολογιών όπ-  
στον Hobbes, αλλά μια ιδεολογική αυτοδιαχείριση που διεκί-  
κεί την πρακτική και πολιτική διαχείριση για να διοικηθο-  
τα δημόσια πράγματα με ορθότητα και ευθύτητα<sup>95</sup>. Η ατομ-  
κή γνώμη είναι μια προ-ιδεολογική ή αρχαιολογική μορφ-  
ποίηση που δημοσιοποιούμενη ορθολογικοποιείται και μετέ-  
ενεργά στη διαμόρφωση και εμπλουτισμό του κυρίαρχου πολ-  
τικού λόγου. Ο πολιτικός λόγος του Spinoza δεν είναι  
δεσποτικός κρατικός λόγος του Hobbes, αλλά ο λόγος του  
πολίτη για την αναβάθμιση του ανθρώπινου είδους που πολ-  
τεύεται για να πραγματωθεί<sup>96</sup>.

Για τον Spinoza, η εξουσία δεν είναι αυτοσκοπός, αλ-  
υπάρχει για να διασφαλισθεί η μετριοπαθής πολιτική διακυ-  
βέρνηση με την πολλαπλή δυνατότητα ελευθέρων εκφράσεων

95. *ibid.* Κεφ. XX σ. 329.

96. Δ. Κοτρόγιαννος, *ό.π.* σσ. 465-467.

και γνωμών, προϋπόθεση κλειδί για την υπόσταση και λειτουργία του κρατικού συστήματος. Γιατί από τη μια, η ελευθερία των πολιτών είναι πάντα παρούσα, επειδή απλά οι πολίτες είναι σε τελευταία ανάλυση, εν δυνάμει, ελεύθεροι. Από την άλλη, η ιδεολογία των τρελών<sup>97</sup> είναι απειλή υπαρκτή για το σύστημα, επειδή απλά η τρέλα (η αλόγιστη έκφραση, η διαφορετική, που ερμηνεύει πέρα και έξω από τα πλαίσια του κοινού νου, ή η πρωτοποριακή ιδέα που δεν γίνεται αποδεκτή από το μέσο νου) είναι συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης.

Στην ιστορική απόδειξη ο Spinoza δεν αρνείται αυτούς τους συλλογισμούς, μόνο που τους παρουσιάζει ως ενδείξεις για να τους αποδείξει αργότερα ορθολογικά. Η ένδειξη προηγείται της ανοιχτής και τυπικής θεωρητικής συγκρότησης που θα καταλάβει το Β' Μέρος της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας*, όπου ο Spinoza αναλύει τη δόμηση της εξουσίας σύμφωνα με το φυσικό λόγο<sup>98</sup>. Στην ουσία όμως υπάρχει στενή συνάφεια και αλληλεξάρτηση των δύο Μερών. Στην ανάλυση των 15 πρώτων Κεφαλαίων και κατά τη διερεύνηση του ιστορικο-θεολογικού φαινομένου τοποθετούνται οι βάσεις της ορθολογικής συγκρότησης του πολιτικού. Η βιβλική ιστορία εξετάζεται και συζητείται για να αποδειχθεί ότι η πολιτική εξουσία στηριζόμενη στην ελεύθερη έκφραση του πολίτη είναι όχι μόνο γεγονός, αλλά και το μόνο στοιχείο που αποδίδει αποτελεσματική λειτουργικότητα στην εξουσιαστική αρχή, όταν στηρίζεται στο φυσικό λόγο και όχι στον εργαλειακό, όπως στον Hobbes. Η ιστορική έρευνα των κειμένων, τα βιβλικά γεγονότα και τα πολιτικά τους μηνύματα εξετάζονται και πιστοποιούν ότι η δοξασία της πίστης των βιβλικών κειμένων είναι μια όψη της αλήθειας. Η μέθοδος του σπινοζικού λόγου δεν είναι αποκλειστικά της φιλοσοφικής αλήθειας ούτε της πολιτικής. Η μέθοδος είναι η στρατηγική που ο φιλοσοφι-

---

97. *Ηθική* IV, 37 σχ.

98. Στο XVI Κεφάλαιο της *Θεολογοπολιτικής Πραγματείας*, ο Spinoza αναλύει ορθολογικά τα θεμέλια και τη σύσταση του κράτους, όπως επίσης και το φυσικό και θετικό δίκαιο της εξουσίας και του ατόμου.

κός στοχασμός θέτει στην υπηρεσία του για να ερευνήσει και να ερμηνεύσει το θρησκευτικο-πολιτικό φαινόμενο, ώστε να αποκαλυφθεί η κρυμμένη αλήθεια.

Κατ' αυτό τον τρόπο, η ιστορική έρευνα μ' ένα παράδοξο τρόπο είναι μεθοδολογικά καθορισμένη, κερδίζοντας μια σχετική αυτονομία, ένα πεδίο ελευθερίας εξαιτίας της λειτουργικότητας του συστήματος. Αυτή η λειτουργική ελευθερία αξίζει και είναι περισσότερο αναγκαία από την απόλυτη, αλλά άκαμπτη ελευθερία του Hobbes. Η υπάρχουσα αυτονομία της ιστορικής αφετηρίας, διεπόμενη από μια ελευθερία πλουραλιστική, ορίζει ένα σύστημα συγκεκριμένου και σχετικού πολιτικού λόγου. Ο λόγος δεν είναι πλέον φιλοσοφικός, δηλαδή επιστημονικός, αλλά οικοδομείται πάνω σ' ένα φαινόμενο καθαρά πολιτικό που, ως τον Spinoza, αποτελούσε σίγουρα σκάνδαλο για τη φιλοσοφία και την επιστήμη. Ο λόγος αυτός είναι η γνώμη<sup>99</sup>, η εκφρασμένη γνώμη που ενέχει ουσιαστικά την έννοια του διαφορετικού. Αληθινός ή αλλοτριωμένος, ακριβής ή ανακριβής, ρητός ή διφορούμενος ο λόγος αυτός είναι αναγκαίος, γιατί η ανθρώπινη φύση δεν ολοκληρώνεται με την τυφλή υποτέλεια και την καταναγκαστική δέσμευσή της. Η γνώμη, η δόξα είναι μια κοινωνική πραγματικότητα, ένα φυσικό δικαίωμα που κανείς δεν μπορεί να το δεσμεύσει γιατί η προσπάθεια χαλιναγώγησης δεν είναι μόνο αιτία αναίρεσης της ανθρώπινης υπόστασης αλλά και αιτία αλλαγής και όχι μεταρρύθμισης της ανθρώπινης πραγματικότητας.

Η αλληλουχία και η σχέση μεταξύ γεγονότος και ιδέας, μεταξύ κατανόησης του πραγματικού και της μυθολογικής και κανονιστικής οριοθέτησής του στον Hobbes και στον Spinoza καθορίζεται με την εμπειρία μιας ορθολογικής θεωρίας. Μόνο που στον Hobbes ο λόγος είναι μορφή της νόησης, ενώ στον Spinoza, ως μορφή της σκέψης, δεν διαχωρίζεται από το υποκείμενο της επιστήμης, αλλά ενεργοποιείται και εκφράζει πραγματικά αυτό που ο στοχαστής αντιλαμβάνεται νοητικά. Έτσι ο λόγος είναι η πρακτική του στοχαστή που διυλίζει. Η διύλιση αυτή είναι πιο πλούσια στον Spinoza απ' ό τι στον

---

99. *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. XX σ. 335.

Hobbes, γιατί στον άγγλο στοχαστή ο βουλευτικός λόγος επαναδομεί την ιστορική πραγματικότητα για να στηρίξει τον απόλυτο και άκαμπτο λόγο της εξουσίας, ενώ στον Spinoza το πραγματικό οργανώνεται αυθόρμητα και αυτοδύναμα σε κοινό λόγο στηριζόμενο στην επικοινωνιακή δράση της μάζας. Από την άποψη αυτή, ο Spinoza αντιστρέφει τις αρχές της χομπσιικής πολιτικής φιλοσοφίας, θέτοντας ταυτόχρονα τις βάσεις αναίρεσης κάθε οργανωτικού λόγου και ιδεαλιστικής συγκρότησης της κοινωνίας που βασίζεται στον υπέρτατο παντοδύναμο και αλάθητο λόγο της μεθόδου.

Ο Hobbes είναι άνθρωπος του καιρού του, πιστός στο πνεύμα της εποχής του και δεν χαράσσει τους κανόνες μιας πραγματικής ιστορίας της φιλοσοφίας. Αλλά, αν και δεν κατέχει ακόμα την ιδέα της, υποδεικνύει ορισμένες ουσιαστικές προϋποθέσεις. Καταδικάζει, ως ανάξιες για τη φιλοσοφία, την ιστορία των ζοφερών αιρέσεων, τη θολή και extrinsecum πολυμάθεια, αλλά δεν αναγνωρίζει στην ιστορία τη δυνατότητα μιας αιτιατής παρουσίασης του πολιτικοκοινωνικού γίνεσθαι της ανθρωπότητας. Ο υπολογιστικός λόγος διαλύει και εξηγεί τα ιστορικά γεγονότα για να αποκτήσει ένα επιπλέον στήριγμα της αναμφισβήτητης και μοναδικής του αρμοδιότητας να οργανώσει πολιτικά το σύγχρονο άνθρωπο. Ο εργαλειακός λόγος της μεθόδου, κυρίαρχος του εαυτού του και της μηχανικής κατανόησης του απτού κόσμου, δεν επιτρέπει το σφετερισμό των κατασκευών του από την «άτακτα» συσσωρευμένη γνώση της παράδοσης εκτός αν τους προσφέρει μία επιπλέον επιβεβαίωση. Στην αυγή του σύγχρονου κόσμου και της αναπτυσσόμενης τεχνικής κουλτούρας, η βούληση της κυριαρχίας συγκρούεται με την αβεβαιότητα και αδράνεια της πολυμάθειας για να αναπτύξει την αναγκαιότητα και την αποτελεσματικότητα του ποιείν και ιδιαίτερα να τονίσει την αξία της κατασκευής των κατασκευών, το κράτος. Η είσοδος του ανθρώπου στη μηχανική σκέψη και στην εποχή της μηχανής έχει ως συνέπεια την αντιμετώπιση του γεγονότος δηλαδή της ιστορίας με την προκρούστεια λογική. Το γεγονός συνδυάζεται με το λόγο όχι για να πλουτίσει και να συμβάλλει στη διάνοιξη των συστημάτων του, αλλά για να τον υπηρετή-

σει, ως ο σκλάβος τον κύριο. Το γεγονός είναι ιδιότητα του λόγου, όπως ο σκλάβος έγινε ιδιοκτησία του κυρίου. Έτσι ο λόγος υποδεικνύει την υπακοή του ανθρώπου στον υπολογισμό και του ατόμου στο κράτος που είναι υπέρτατος και παντοδύναμος λόγος. Η υπόσταση του ανθρώπου είναι αναπόσπαστα δεμένη με το κράτος-μηχανή, δηλαδή τον υπολογιστικό, διευθετούντα, κανονίζοντα και αποφασίζοντα λόγο που υποδουλώνει την κοινωνία και την οργανώνει μηχανικά για να τη διατηρήσει ελέγχοντάς την. Το κράτος είναι ο μηχανιστικός λόγος που συγκεντρώνει τη διοικητική, στρατιωτική, αστυνομική και θρησκευτική μηχανή. Είναι ο λόγος που οργανώνει την κοινωνία ως μία μηχανή, με την έννοια ότι επιβάλλει κανόνες άκαμπτους και συγκεκριμένους για την απρόσκοπτη λειτουργία της, πέρα από τις αυθαίρετες, διεκδικήσεις, τις ανώφελες αναζητήσεις και την αναμονή υλοποίησης της ελπίδας που ενδημούν στις σκέψεις των ανθρώπων.

Απέναντι στο βουλητικό παραλήρημα των ουτοπιών, στην εμφανή αδυναμία και ανεπάρκεια της φιλοσοφίας, ως ηθικής υπέρτατης αξίας, να επιμεληθεί την αποτελεσματική διακυβέρνηση της κοινωνίας, ή πιο γενικά στην αδυναμία να κατανοήσει τη λογική της πολλαπλότητας των φιλοσοφικών «γνωμών», ο Hobbes οικοδόμησε μια καθολική θεωρία που ισοδυναμούσε με τη μεταφορά των επιστημονικών όρων για τη μηχανική φυσική στην κοινωνική μηχανική. Αυτό βέβαια δεν είναι μια απλή μεταφορά, αλλά δηλώνει τη συνάφεια, τη συνοχή και τη συνέχεια που υπάρχει μεταξύ της φυσικής, της βιολογίας και του κοινωνικού και κατ' επέκταση δηλώνει την υποταγή του γεγονότος και της ιστορίας στις απαιτήσεις της καθολικότητας που επιβάλλει ο λόγος, επειδή δεν υπάρχει επιστήμη του ιδιαίτερου, του συμπτωματικού, του βιώματος. Από τη λογική και ανθρώπινη σύσταση της εξουσίας, το πολιτικό, παράγοντας και οριοθετώντας το κοινωνικό γεγονός, ολοκληρώνει τη φύση, την τέχνη που μεταχειρίσθηκε ο Θεός για να παράγει τη φύση και τα φυσικά σώματα. Όμως σε κάθε επίπεδο η συνέχεια και η συνάφεια διακόπτεται γιατί ο λόγος παραμορφώνει, έστω και λίγο, την πραγματικότητα γιατί από λόγος της κίνησης και της φυσικής δύναμης π.χ.

μεταμορφώνεται σε λογική υποταγή του ανθρώπου από τα δημιουργήματά του. Το λιγότερο που μπορεί να ειπωθεί είναι ότι ο εργαλειακός λόγος διατείνεται πεισματικά και λυσσαλέα να ενώσει όλα τα κομμάτια σ' ένα συνεχές, αλλά ξεπερνιέται από το ίδιο το έργο του σε σημείο να διαλύεται μέσα σ' αυτό. Τα μεγάλα μπλοκ της ορθολογικότητας, δηλαδή η γνώση, η εξουσία και η διευθετημένη κοινωνική πράξη παρατάσσονται το ένα δίπλα στο άλλο, αναγκάζοντας πάντα την ανθρώπινη αυθορμητικότητα της στιγμής και του συγκεκριμένου χρόνου να υποταχθεί στη λογική της επιδίωξης και στη βάση της αναπόφευκτης συναίνεσης για να αγκυροβολήσει ο λόγος και να ξεκινήσει οπλισμένος με το φόβο του κράτους στα χέρια του για την κατάκτηση των λαών.

Ο Spinoza επίσης, όπως ο Descartes, Malebranche και ο Hobbes, απορρίπτει την πολυμάθεια ως καθοριστικό συστατικό στοιχείο της αληθινής και τέλει γνώσης, αλλά δεν βρίσκεται έξω από το μεταφυσικό σύστημά του γιατί η χρονική διαδοχή, η έννοια της διάρκειας έχει το οντολογικό θεμέλιό της στην αιωνιότητα<sup>100</sup>. Το αιώνιο είναι ένας τρόπος γνώσης<sup>101</sup> και σκοπεύει στο λόγο που ενώνει τα πράγματα με το είναι, ενώ η ιστορία σκοπεύει στο ιδιαίτερο. Η ιστορία είναι στην υπηρεσία της πολιτικής και κοινωνικής ζωής, προσφέρει μοντέλα που ο λόγος τα κρίνει για να κατανοήσει τα προβλήματα του καιρού του. Όπως κάθε επιστήμη δεν ορίζει ποτέ όλο το πραγματικό, αλλά κάθε μία έχει το δικό της τρόπο επιλογής, έτσι και ο ορθολογισμός του Spinoza ανέλυσε και εξήγησε αυτό που άξιζε να ερμηνευτεί για την κατανόηση και οργάνωση του παρόντος, την πολιτικοκοινωνική πραγματικότητα. Ο περιορισμός της ιστορίας σ' ένα συγκεκριμένο τομέα δεν σημαίνει απλά ότι η ενότητα της ιστορίας χάνεται μέσα στην πολλαπλότητα των τομέων και ο καθένας περιορίζεται να μελετά απόσπασμα της πραγματικότητας χωρίς ποτέ να ανακαλύπτει έναν καθολικό νόμο, αλλά η σχετικότητα της συγκεκριμένης ιστορικής γνώσης σημαίνει, εάν είναι ορθά

---

100. Spinoza, *Pensées Metaphysiques, Oeuvres Complètes*, ό.π., Α' Μέρος, Κεφ. IV.

101. *Ηθική*, I ορισμός 8.

ερμηνευμένη<sup>102</sup>, ότι η πολιτική δεν είναι υπόθεση του απόλυτου, παντοδύναμου και άκαμπτου μεθοδικού λόγου. Η πολιτική δεν είναι απόρροια της διαδικασίας για να υλοποιηθεί το δέον είναι στην πραγματικότητα, αλλά η πρακτική θεώρηση της φύσης του ανθρώπου σ' όλη της τη διάσταση και τη δυνατότητα που δεν είναι μόνο λόγος, αλλά πάθη και επιθυμίες που επιζητούν ικανοποίηση. Βέβαια ο λόγος θα μπορούσε να υποτάξει τις άλογες απαιτήσεις των παθών, αλλά αυτό είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, σ' ένα κόσμο όπου κυριαρχεί το ευκαιριακό, το τυχαίο, οι προλήψεις, οι φοβίες, οι δεισιδαιμονίες κλπ. Η πολιτική βασίζεται στην εμπειρία της ανθρώπινης ύπαρξης και όχι στην ιδεατή της σύλληψη. Ο θετικισμός του σπινοζικού λόγου δεν αναγνωρίζει υποθέσεις για ιδεατές κατασκευές, αλλά περιγράφει τη δυνατότητα της ανθρώπινης ύπαρξης ως είναι να συγκροτηθεί πολιτικά. Γι' αυτό το πρόβλημα δεν ήταν να υποτάξει το γεγονός στις απαιτήσεις του λόγου, όπως ο Hobbes, αλλά να συστηματοποιήσει τους κανόνες της έκφρασής του, ώστε να κατανοηθεί λογικά, δηλαδή σύμφωνα με τις αρχές που το διέπουν. Ο λόγος έχει και διατηρεί την πρωτοβουλία του διαλόγου με την ιστορία, χωρίς όμως να την περιορίζει σε σχηματική αναπαράσταση και συμβολική επιβεβαίωση των προσταγών του. Το πολιτικό πρόβλημα του Spinoza δεν είναι η περιγραφή του ηγεμονικού λόγου που κυριαρχεί δεσμεύοντας και κανονίζοντας κάθε εκδήλωση του ανθρώπου, αλλά πώς θα οργανωθεί τελικά η αμεσότητα των αναγκών της ανθρώπινης ύπαρξης για να πραγματοποιηθεί. Με άλλα λόγια η πολιτική είναι η εμπειρική οργάνωση και σύσταση της πολλαπλότητας σύμφωνα με τις δυνατότητες που διαθέτει ως συλλογική δύναμη.

Αυτό σημαίνει ότι βρίσκεται στον Spinoza μία ιδέα του κράτους πολύ επίκαιρη. Το κράτος, για τον Spinoza, δεν

---

102. Πόσο σύγχρονη έννοια είναι εξηγητική μέθοδος του Spinoza, φαίνεται και από τα συμπεράσματα της σύγχρονης ερμηνευτικής μεθόδου. Γι' αυτό το ζήτημα, βλ. H. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Seuil, Παρίσι, 1976. Στις αναλύσεις του Gadamer φαίνεται ξεκάθαρα ότι μερικές από τις τεχνικές που προτείνει ο Spinoza έχουν και σήμερα σταθερή εφαρμογή.

είναι μια στιγμή ενσάρκωσης του απόλυτου. Η πολιτική δεν είναι η υλοποίηση του αντικειμενικού και αλάθητου λόγου, αλλά υποκειμενική διαπροσωπική σχέση των ανθρώπων. Το κράτος υπάρχει ως μέσον και εκφράζει μια συγκεκριμένη πραγματικότητα για την ιστορική σωτηρία των ατόμων και αντιπροσωπεύει το πλαίσιο όπου αναπτύσσεται λογικά η ζωντανή κοινωνική πραγματικότητα χωρίς να ταυτίζεται μ' αυτή, αλλά που δεν είναι δυνατόν να υπάρξει χωρίς το κράτος. Το κράτος για τον Spinoza δεν παίρνει την αξία ενός σκοπού αλλά είναι το μέσον που εγγυάται τους όρους της ορθολογικής ανάπτυξης του πολιτικού παιχνιδιού. Η θέση του Spinoza μπορεί έτσι να θεωρηθεί ως αντιστροφή, όχι μόνο της χομπσικής ιδέας του κράτους, αλλά ως καταγγελία της οργανικής θεωρίας κράτους που τείνει πάντα να αφομοιώσει και να απορροφήσει κάθε πρωτοβουλία και αξία του ατόμου-πολίτη στην πολιτική ζωή. Σκοπός και στόχος του κράτους είναι προοπτικά να αναιρέσει την υπόστασή του εξασφαλίζοντας την ανάπτυξη της γνώσης και την ανώτερη κοινωνικοποίησή του πολίτη που προκύπτει από την ορθή σύζευξη του δικαίου και της ελεύθερης δύναμης του ανθρώπου, δηλαδή τείνοντας προς μια κοινωνία ορθολογική και δημοκρατική.

Η *Θεολογοπολιτική Πραγματεία* βαίνει προς αυτή την κατεύθυνση θεμελιώνοντας την πολιτική τάξη στη δημοκρατία, όχι μόνο ως καλύτερη μορφή διακυβέρνησης, αλλά επίσης ως τη βάση για τη σύσταση του πολιτικού φαινομένου, όπως δείχνει η ανάλυση της ιστορίας του εβραϊκού λαού. Ορθολογικά αποδεδειγμένη ή ιστορικά τεκμηριωμένη, η δημοκρατία είναι η απαραίτητη πορεία της ανθρωπότητας προς τον πολιτισμό και την ολοκλήρωσή της. Είτε πρόκειται για την πρωτόγονη και κατά συνέπεια βάρβαρη δημοκρατία των Εβραίων, είτε για την περισσότερο ορθολογική και πολιτισμένη δημοκρατία των Κάτω Χωρών, η ουσία είναι ότι μόνον αυτή εγγυάται και υλοποιεί την ελευθερία μέσα στο κράτος. Η δημοκρατία θεσμοθετεί τις διαδικασίες ανάπτυξης της ελευθερίας<sup>103</sup> γιατί είναι αδύνατον να υπάρξει χωρίς αυτή. Η δημο-

---

103. «Από τα θεμέλια του κράτους όπως τα εξηγήσαμε παραπάνω, προκύπτει αναν-

κρατία πλησιάζει σ' εκείνο το καθεστώς όπου το κράτος ανήκει στο λαό, που ως επικοινωνιακή σχέση πολλαπλότητας είναι ικανός να αυτοδιαχειριστεί τις υποθέσεις του. Η υπακοή του λαού γίνεται υπακοή στον εαυτό του για την ικανοποίηση των αναγκών του. Με τη δημοκρατία η κρατική λογική αρχίζει την αυτοκριτική της σε μια προοπτική μετακρατική για να βιώσει ο πολίτης την ελευθερία του και την πραγμάτωσή του ως ανθρώπινη οντότητα.

Από τη σύντομη ανάλυση της σχέσης μεταξύ λόγου και ιστορίας, φαίνεται λοιπόν ότι για τον Hobbes η ιστορία δεν καθορίζει την οργάνωση ενός λαού, αλλά ο λόγος καθορίζει την ιστορική του πορεία ή ακόμη ο λόγος ως κρατική υπόσταση είναι το πεπρωμένο ενός λαού. Δεν υπάρχει για τον πολίτη και την ανθρωπότητα ελευθερία επιλογής και δράσης, παρά μόνο σε οριακές καταστάσεις και όταν απειλείται με αφανισμό. Ο Hobbes αντιπροσωπεύει λοιπόν την έξοδο της ανθρωπίνης πράξης, που υλοποιείται ντετερμενιστικά και φαναλιστικά καταλήγοντας σ' ένα μη πράττειν ή χειρότερα σ' ένα απόλυτο πεσιμισμό που δεν έχει καμιά εμπιστοσύνη στην ανθρώπινη φύση ως δυνατότητα. Η ιστορική πορεία του ανθρώπου γίνεται διά μέσου του κρατικού λόγου και της πανουργίας του που επιζητά την ιστορική του επιβεβαίωση αδιαφορώντας όχι μόνο για τις βαρβαρότητες που εγκυμονεί η εφαρμογή του, –η σύγχρονη ιστορία έδειξε τις συνέπειες που

---

τίρητα ότι ύστατος σκοπός του δεν είναι η καταπίεση. Ο θεσμός του κράτους δεν υφίσταται για να συγκρατεί τον άνθρωπο με το φόβο και να τον εξαρτά από κάποιον άλλον. Αντίθετα, το κράτος υπάρχει για να απελευθερώσει από το φόβο το άτομο, ώστε να μπορέσει να ζήσει όσο το δυνατόν ασφαλέστερα, δηλαδή να διατηρήσει όσο το δυνατόν καλύτερα χωρίς βλάβη για τον άλλο, το φυσικό του δικαίωμα να υπάρχει και να ενεργεί. Όχι, το επαναλαμβάνω, ο σκοπός του κράτους δεν είναι για να περάσουν οι άνθρωποι από τη λογική κατάσταση σ' αυτή των ζώων και «αυτομάτων», αλλά αντίθετα έχει θεσμοθετηθεί για να μπορούν η ψυχή και το σώμα να αναπτύξουν πλέρια και με ασφάλεια, όλες τις λειτουργίες τους, για να μπορούν οι άνθρωποι να χρησιμοποιούν έναν ελεύθερο λόγο, για να μην αγωνίζονται εξ αιτίας του μίσους, του θυμού και του δόλου, για να υπομένουν ο ένας τον άλλον χωρίς κακοβουλία. Ο σκοπός του κράτους είναι στην πραγματικότητα η ελευθερία.», *Θεολογοπολιτική Πραγματεία*, ό.π. Κεφ. XX σ. 306.

υπέστη η ανθρωπότητα—, αλλά εξαρτώντας το γεγονός από το όλο αναιρώντας έτσι την ιστορικότητα του ανθρώπου. Αντίθετα, για τον Spinoza η γέννηση της ιστορίας, που δεν θα είναι μύθος, είναι η ερμηνεία των ιστορικών γεγονότων που επιτρέπει να σκεφτούμε χωρίς αμφιγνώμιες μία ανθρώπινη ελευθερία άξια του ονόματός της. Η εμφάνιση λοιπόν της πραγματικής έννοιας της ιστορίας εξαρτάται από την κατάργηση της μυθικής και θρησκευτικής δύναμης στην ανθρώπινη συνείδηση. Κατ' αυτό τον τρόπο ο ιστορικός χρόνος παρουσιάζεται ως πραγματικός τρόπος και διάθεση του είναι που δεν έχει μόνο γνωσιολογική αξία, γιατί η γνώση δεν είναι φανταστική, αλλά και πραγματική, γιατί παρουσιάζει πως το γίγνεσθαι της ανθρωπότητας μπορεί να αναλυθεί θετικά. Η ανάλυση σημαίνει ταυτόχρονη θέσπιση προϋποθέσεων για να γεννηθεί μία επιστημονική σκέψη της ιστορίας και αναμφισβήτητη απόδειξη της ελευθερίας της σκέψης και της κοινωνικής ισότητας ως αναντίρρητη βάση της πολιτικής συγκρότησης και ανάπτυξης της ανθρώπινης πραγματικότητας, που αυξάνονται συνέχεια, μετά τον Spinoza, στην πορεία της ιστορίας.