

## ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΑΞΙΕΣ ΣΤΟΝ ΧΟΜΠΣ

### ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

#### 1. ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΔΥΝΑΜΗ

Στο πλαίσιο της κανονιστικής επιστημολογίας διερευνάται η σχέση ανάμεσα σε νοητικές και σε ηθικές αρετές, και επίσης, αναζητούνται ηθικά πρότυπα σε επιστημονικές νόρμες και αξίες. Για τη διερεύνηση αυτή μπορεί να υποστηριχθεί ότι φιλοσοφικά συστήματα του 17ου αιώνα, που συνέδεσαν την επιστήμη με την ηθική και την πολιτική, έχουν ιδιαίτερη σημασία.

Ο Τόμας Χομπς είναι γνωστός ως πολιτικός φιλόσοφος, ο οποίος έχει αφιερώσει μεγάλο μέρος του έργου του στη φυσική φιλοσοφία και στην επιστημολογία, ενώ, και στον *Λεβιάθαν*, υπάρχουν αριστοτέλεις ενότητες που αφορούν την οργάνωση της επιστήμης και τις διανοητικές αρετές.

Όπως όμως έχει υποστηριχθεί, ο Χομπς συνέδεσε τις διανοητικές και τις ηθικές αρετές με τα πάθη και οι αρετές στο σύστημά του απορρέουν από την προσπάθεια για αυτοσυντήρηση και από το πάθος για επικράτηση και εξουσία. Ένα εδάφιο στον *Λεβιάθαν*, εκ πρώτης όψεως, ενισχύει το επιχείρημα αυτό:

Τα πάθη που προξενούν πρωτίστως τη διαφορά νοημοσύνης είναι η μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία εξουσίας, πλούτου, γνώσης και τιμής. Όλες αυτές οι επιθυμίες μπορούν να αναχθούν στην πρώτη, δηλαδή στην επιθυμία της εξουσίας, διότι τα πλούτη, η γνώση και η τιμή δεν είναι παρά διάφορα είδη ισχύος. Συνεπώς αν κανείς δεν έχει μεγάλο πάθος για κανένα από αυτά τα πράγματα, αλλά παραμένει, κατά το λεγόμενο, αδιάφορος, μπορεί να είναι καλός και ποτέ του να μη βλάπτει τους άλλους, ωστόσο είναι αδύνατο να διαθέτει είτε μεγάλη φαντασία είτε απτυγμένη κρίση [...]. Διότι, όπως η έλλειψη επιθυμίας ισοδυναμεί με θάνατο, έτσι και τα αδύναμα πάθη ισοδυναμούν με βλακεία.<sup>1</sup>

Το εδάφιο αυτό έχει δώσει αφορμή να υποστηριχθεί ότι το κίνητρο για γνώση ανάγεται στο πάθος για εξουσία, ότι η επιθυμία για γνώση και η νοημοσύνη ακόμη ανάγονται στην επιθυμία για ισχύ.<sup>2</sup> Με άλλα λόγια, υποστηρίζεται ότι, στον Χομπς, δεν διακρίνεται μια καθαρή επιθυμία για γνώση και αυτή δεν αναδεικνύεται ως αξία καθεαυτήν, εφόσον υπάγεται στην επιθυμία για ισχύ.

Σύμφωνα με πολλούς ερμηνευτές,<sup>3</sup> εφόσον για τον Χομπς το μοναδικό κίνητρο της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι η επιθυμία καθενός για το δικό του όφελος, ένας άνθρωπος θα προσπαθεί πάντα να κινείται προς ό,τι αυξάνει τη ζωική του κίνηση, την αύξηση της ευχαρίστησης και να αποφεύγει ό,τι την περιορίζει και του προκαλεί πόνο. Ως εκ τούτου, και το τέλος της βούλευσης (deliberation) θα είναι μια ενέργεια που φαίνεται καλύτερη γι' αυτόν. Ο μηχανιστικός υλισμός του Χομπς υποτίθεται ότι υποστηρίζει τον ψυχολογικό του εγωισμό. Έτσι ο Gauthier, στο έργο του *The Logic of Leviathan* (1969), καταλήγει ότι, για τον Χομπς, ο άνθρωπος είναι αναγκαστικά εγωιστής. Εφόσον η ηθική του Χομπς βασίζεται στην ψυχολογία και η πολιτική του ανάγεται στα πάθη, και εφόσον δεν αναγνωρίζονται αντικειμενικές ηθικές αξιώσεις, τότε δεν υπάρχει άλλη πηγή δέσμευσης, εκτός από το στενό ατομικό συμφέρον.<sup>4</sup>

Ο Χομπς όμως αναλύει και αποκαλύπτει τον μηχανισμό με τον οποίο οι πεποιθήσεις μας μπορεί να επηρεάζονται από επιθυμίες, δηλαδή από δοξασίες και ευμετάβλητες διαδικασίες, κάτι που συνήθως συνειδητά δεν το επιτρέπουμε ή δεν το αναγνωρίζουμε, όπως επισημαίνει η Lloyd.<sup>5</sup> Η ανάλυση του μηχανισμού δεν συνεπάγεται την αποδοχή του, αντιθέτως ευνοεί να αποκαλυφθούν οι τυχόν δυσλειτουργίες του. Επιπλέον, η ανάλυση υποδεικνύει ότι η ασταμάτητη επιθυμία για εξουσία οδηγεί σε ανταγωνισμό και πόλεμο· αυτή η κατάσταση απροσδιοριστίας και διάψευσης των επιθυμιών μπορεί να αρθεί μόνο με τις αμοιβαίες δεσμεύσεις μεταξύ των δρώντων· εφόσον δηλαδή το ατομικό πράττειν ενταχθεί στις αιτιακές αλυσίδες του συλλογικού πράττειν.

Ο Χομπς, ιστορικά, αναλαμβάνει στο πεδίο της θεωρίας του, το έργο της εικονομίκευσης και της υποστήριξης μιας νέας και ενιαίας εξουσίας βασιζόμενος στην επιστήμη του 17ου αι., την οποία εκπροσωπεί. Ο *Λεβιάθαν* επικεντρώνεται στο ζήτημα του νέου τύπου κυριαρχίας· ο Χομπς παραλληλίζει τον κυρίαρχο με τον Αλέξανδρο, που κόβει τον γόρδιο δεσμό με το ξίφος του,<sup>6</sup> δηλαδή με την ορθή και δίκαιη κρίση. Με άλλα λόγια, απαιτείται ένας μηχανισμός παραγωγής ορθής και δίκαιης κρίσης. Ο κυρίαρχος δεν συγκεντρώνει μόνο τη μεγαλύτερη δύναμη, την οποία του παραχώρησε η κοινότητα, αλλά και την ικανότητα ορθής και δίκαιης κρίσης για το συμφέρον συνολικά της κοινότητας την οποία αντιπροσωπεύει.

Ο *Λεβιάθαν* αποτελεί έργο του Λόγου και της αναγκαιότητας (μηχανισμού). Η γνώση δεν ανάγεται στη ισχύ, δεν είναι ορθή λόγω του φορέα της, διαφορετικά δεν θα διέφερε ουσιαστικά από την παραδοσιακή θεοκρατική μορφή εξουσίας, αλλά η δύναμη (μηχανισμός του κράτους) αποτελεί αναγκαιότητα για την υλοποίηση της γνώσης και για την επιτέλεση των κρίσεων. Μπορεί λοιπόν να υποστηριχθεί ότι, πρώτον, η γνώση δεν ανάγεται στα πάθη της φυσικής κατάστασης, αλλά τα πάθη αυτά περιγράφονται και αναλύονται για να αποκαλυφθεί ο μηχανισμός τους σαν ένας όρος προς

μεταρρύθμιση ή και άρση. Δεύτερον, στο πλαίσιο της οργανωμένης κοινωνίας η γνώση αποκτά εγκυρότητα όχι μόνον τυπικά λόγω της εξουσίας του ηγεμόνα ή του κράτους, αλλά μέσω της ικανότητας διατύπωσης ορθής κρίσης για το δημόσιο συμφέρον, όπως θα επιχειρηθεί να υποστηριχθεί περαιτέρω στο άρθρο αυτό.

Συνοπτικά, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι οι αξίες παρουσιάζουν δύο θεμελιώσεις: πρώτον, στην ανθρωπολογία και ειδικά στα ανθρώπινα πάθη<sup>7</sup> δεύτερον, στον Λόγο, ειδικά στην ανάλυση και την αιτιακή εξήγηση. Όμως, όπως αναφέρθηκε, οι ανθρωπολογικές παρατηρήσεις του Χομπς αποτελούν μέρος της ορθολογικής ανάλυσης των παθών, ώστε να αποκαλυφθεί ο μηχανισμός και τα αίτια τους. Εφόσον τα πάθη αναλύονται με σκοπό την αναζήτηση των αιτιών, αλλά και την άρση τους, ως εκ τούτου η επιστημονική γνώση δεν ανάγεται στα πάθη, αλλά, αντιθέτως, προσανατολίζεται στην άρση των παθολογικών καταστάσεων.

Ας επισημάνουμε ότι οι εντάσεις μεταξύ των μελετητών επικεντρώνονται κυρίως στον *Λεβιάθαν*, με τον οποίο έγινε γνωστός και στο ευρύ κοινό. Όπως όμως, επισημαίνει ο D. Johnson,<sup>8</sup> ο *Λεβιάθαν* διαφέρει από το προγενέστερο έργο του, ειδικά από τα *Elements of Law*, ένα έργο καθαρά επιστημονικό και περιορισμένο για ένα κοινό ειδικών, το οποίο μάλιστα είχε μείνει αδημοσίευτο περίπου δέκα χρόνια από τη συγγραφή του, κυκλοφορώντας από χέρι σε χέρι. Στο έργο αυτό οι καταχρήσεις της γλώσσας, οι οποίες συσκοτίζουν τον Λόγο, διακρίνονται από την επιστήμη. Ο *Λεβιάθαν*, όμως, αν και είναι ένα έργο φιλοσοφικό, που διακρίνεται για την έμφαση στον ορθολογισμό, είναι γραμμένος εντελώς διαφορετικά από το προηγούμενο έργο, έχοντας μάλιστα ενσωματώσει ρητορικές πρακτικές<sup>9</sup> και απευθυνόμενος σε ένα ευρύ κοινό μια ιδιαίτερα ταραγμένη περίοδο.

## 2. ΣΩΜΑ, ΚΙΝΗΣΗ ΚΑΙ ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Για τον Χομπς, ο κόσμος είναι σωματικός, δηλαδή σώμα (*Λεβιάθαν*, 46, 298) και τα αίτια των σωμάτων ανάγονται σε κινήσεις. Όπως εξηγεί στο *De Corpore* (I, 62): «διότι η ποιιλία των μορφών προέρχεται από την ποιιλία των κινήσεων με τις οποίες κατασκευάζονται, και η κίνηση δεν μπορεί να κατανοηθεί ότι έχει άλλο αίτιο πέρα από άλλη κίνηση». Το αντικείμενο της επιστήμης είναι οι αιτιακές σχέσεις, οι τρόποι παραγωγής αποτελεσμάτων μέσω των αιτιών τους. Η γνώση αυτή αποκτάται με τον λογισμό· πρόκειται για ορθολογικά και όχι εμπειρικά θεμελιωμένη γνώση.<sup>10</sup>

Το πρόγραμμα του Χομπς στην τριλογία *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive* είχε σκοπό να θέσει σε τάξη τα μέρη της επιστήμης και να συνδέσει την επιστήμη του σώματος, του ανθρώπου και του πολίτη. Το *De Corpore* αποσκοπούσε, να τεθούν τα

πρώτα στοιχεία της φιλοσοφίας εν γένει (1, I) και τα νέα θεμέλια της φυσικής φιλοσοφίας, ανεξάρτητα από τις προγενέστερες αριστοτελικο-σχολαστικές θεμελιώσεις.

Οι αρχές της ηθικής και της πολιτικής τοποθετούνται τελευταίες στην τάξη, μετά από εκείνες της μηχανικής και της γεωμετρίας. Η ηθική φιλοσοφία μελετάται μετά τη φυσική, διότι οι κινήσεις του νου «έχουν τα αίτιά τους στην αίσθηση και στη φαντασία» (*De Corpore*, VI, 6). Η αίσθηση και η φαντασία μελετώνται στο πρώτο μέρος της φυσικής. Με τη σειρά τους, η αίσθηση και η φαντασία προηγούνται της μελέτης των παθών, στα οποία βασίζεται η ανθρωπινή συμπεριφορά. Η ενότητα της επιστήμης βασίζεται στην ενότητα της μεθόδου, δηλαδή στη συνεχή απαγωγή, και στο πλαίσιο της αιτιοκρατικής αλληλουχίας.

Η πολιτική επιστήμη είναι μέρος της ευρύτερης επιστήμης, αλλά αποτελεί και αυτόνομη επιστήμη. Σύμφωνα με την «εισαγωγή» του *De Cive*, το οποίο μάλιστα κυκλοφόρησε πριν από τα άλλα δύο μέρη της τριλογίας,<sup>11</sup> η πολιτική επιστήμη βασίζεται σε σταθερούς λόγους που αφορούν τους νόμους της Πολιτείας. Σύμφωνα με τον πίνακα που παρατίθεται στο ένατο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, η πολιτική φιλοσοφία υπάγεται μεν στην επιστήμη, αλλά παρουσιάζεται αυτόνομη και ανεξάρτητη από τη φυσική φιλοσοφία. Συνοπτικά, η γεωμετρία υιοθετείται ως πρότυπο επιστημονικών προτάσεων και διακρίνεται από τη γνώση που αποκτάται μέσω εμπειρικής παρατήρησης επιμέρους γεγονότων και, συγκεκριμένα, από τη φρονησιακή γνώση που λειτουργεί συνδέοντας γεγονότα και εικάζοντας μέσω «σημείων» πιθανά γεγονότα για το μέλλον. Εντούτοις, αυτή η διάκριση ανάμεσα σε λογικές και εμπειρικές προτάσεις δεν τηρείται, όπως υποστηρίζει ο Κανκ.<sup>12</sup>

Η Κοινοπολιτεία εξετάζεται με βάση ένα πρότυπο αυτοκινούμενης μηχανής ή ενός αυτόματου, ενός τεχνητού ανθρώπου (*Λεβιάθαν*, «Εισαγωγή»). Όπως, όμως, αναφέρεται στο *De Corpore*, το τεχνητό και το φυσικό σώμα είναι δύο τύποι εντελώς διαφορετικοί μεταξύ τους (1, ix). Αυτό συνεπάγεται ότι το πρότυπο της φυσικής δεν μπορεί να μεταφερθεί αυτούσιο και να εφαρμοστεί στην πολιτική.

Σύμφωνα με τη φυσική, ο κόσμος αποτελείται από σώματα και διέπεται από τους νόμους της κίνησης ως βασιικής αρχής και κύριου αιτίου και διαρθρώνεται σύμφωνα με συνεχείς αλληλουχίες επιστημονικού ή αιτιακού λογισμού. Η κίνηση χρησιμεύει για την επιστημονική κατανόηση των λειτουργιών όλων των σωμάτων: αίσθησης, αντίληψης, φαντασίας, γνώσης και των παθών.

Όπως αναφέρεται στην «Εισαγωγή» του *Λεβιάθαν*, ένας σκοπός του έργου είναι να μπορεί να «διαβάσει» κανείς τις δικές του ενέργειες και τις ενέργειες κάποιου άλλου. Επιχειρείται, με άλλα λόγια, να συνταχθεί ένα λεξικό και μια νέα γραμματική της ανθρωπίνης δραστηριότητας. Η καινοτομία οφείλεται στη συνοχή των όρων και των εννοιών συνεννόησης στο πλαίσιο της εκκοσμικευμένης σκέψης και πρακτικής.

Ο Χομπς, λοιπόν, διατυπώνει την πρόθεση να συγκροτήσει μια αυστηρώς απαγωγική επιστήμη, που να προκύπτει από ορισμούς και από την αρχή της κίνησης. Όμως, η ηθική και πολιτική του θεωρία δεν συγκροτείται αποικλειστικά και μόνο με βάση τη γεωμετρική μέθοδο, καθώς, επιπλέον, χρησιμοποιείται και η μέθοδος της αυτοπαράτηρησης και «αρχές γνωστές επαρκώς διά της εμπειρίας», με αφορμή τον εμφύλιο πόλεμο στη χώρα του.

Η γεωμετρία<sup>13</sup> χρησιμοποιείται ως επιστήμη της κίνησης που αφορά μορφές και συνίσταται στη γνώση των αιτιών και αποτελεσμάτων γεωμετρικών μορφών. Ό,τι δημιουργεί τις ιδιότητες των γεωμετρικών σωμάτων ανάγεται στην κίνηση, η οποία εξισώνεται με το αίτιο.<sup>14</sup> Τα δε μορφικά και τελικά αίτια της αριστοτέλειας φυσικής κατανοούνται εν συνόψει ως ποιητικά αίτια. Το ον ταυτίζεται με το σώμα και την ύλη (materia). «Σώμα και ύλη», όπως υποστηρίζει «είναι ονόματα του ίδιου πράγματος».<sup>15</sup> Συνδέεται λοιπόν η γεωμετρία με τον ματεριαλισμό, και, ακόμη περισσότερο με τη φυσική, με την ενέργεια και την κίνηση· και από αυτήν την άποψη επιδιώκεται η σύνδεση με τις ανθρώπινες κινήσεις και τις πράξεις.

Το ον ως σώμα γίνεται αντικείμενο της επιστήμης, το οποίο μπορούμε να το γνωρίσουμε αλλά και να το φαντασθούμε. Πρωταρχική έμφαση όμως δίδεται στον ορισμό του: εφόσον το ον υπάγεται στη λογική τέχνη και συγκροτείται ως αντικείμενο του επιστημονικού λόγου, η παραδοσιακή μεταφυσική χάνει το πρωτείο της, το επς χάνει τον υπερβατικό χαρακτήρα του.<sup>16</sup>

Από τον Χομπς επιχειρείται να συσταθεί μια «επιστήμη των αιτιών», που επιτρέπει να συναγάγουμε την «εξάρτηση ή σύνδεση» των πραγμάτων, να αναλογιζόμαστε με ποιο τρόπο προήλθε ένα γεγονός από κάτι άλλο, τι προηγείται και τι επακολουθεί.<sup>17</sup> Με δυο λόγια, προτείνεται ένα πλαίσιο επιστημονικής σκέψης, με την ιδέα ότι αν υιοθετηθεί, μπορεί να συμβάλει στην κατανόηση της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Με βάση λοιπόν το σώμα, ως όνομα του όντος, την πρώτη έννοια της μεταφυσικής του Χομπς, και την κίνηση, το αίτιό της, αναπτύσσεται συστηματικά η χομπσιανή επιστήμη, αναδεικνύοντας επιστημονικές αρετές, όπως λογική συνέπεια, συνοχή, αλληλουχία, δικαιολόγηση, αποδεικτικότητα.

### 3. ΤΟ ΣΚΕΠΤΟΜΕΝΟ ΣΩΜΑ: ΟΙ ΑΝΤΙΡΡΗΣΕΙΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΝΤΕΚΑΡΤ

Για τον Χομπς, ο κόσμος, όπως αναφέραμε, είναι σώμα και αποτελείται από σώματα. Ο ορισμός του σώματος δίδεται στο πλαίσιο ενός νοερού πειράματος (thought-experiment), ενός πειράματος που γίνεται μόνο με τη σκέψη, αναλύοντας φυσικά φαινόμενα. Όπως αναφέρεται στο *De Corpore*, πρέπει να αγνοήσω οτιδήποτε καθορίζει

ένα πράγμα ως αντικείμενο τέτοιο όπως είναι και να το εξετάζω σαν να μην είχε εξάρτηση από τη σκέψη μου (*De Corpore*, 7, ii και 8, 1) και χωρίς τη συνδρομή των αισθήσεών μου.

Ο Χομπς, ως γνωστόν, υπεραμύνεται του σώματος το οποίο θέτει ως πρώτη έννοια έναντι του *cogito* κατά τη συζήτησή του με τον Ντεκάρτ που περιλαμβάνεται στην τρίτη σειρά *Αντιρρήσεων*. Σύμφωνα με την αντίρρησή του προς το *Δεύτερο Στοχασμό* του Ντεκάρτ, αναφέρει ότι «Δεν μου φαίνεται καλός συλλογισμός το να πω: Σκέφτομαι, ως εκ τούτου είμαι σκέψη. Διότι, κατά τον ίδιο τρόπο, θα μπορούσα να πω: Περιπατώ, ως εκ τούτου είμαι περίπατος». <sup>18</sup> Για τον Χομπς, «είναι δυνατόν ένα πράγμα που σκέφτεται να είναι υποκείμενο του πνεύματος, του λόγου ή του νου, και επομένως να είναι κάτι σωματικό»· τούτο μάλιστα ισχύει αναγκαστικά, δηλαδή «δεν είναι δυνατό να υπάρχει σκέψη χωρίς πράγμα που σκέφτεται, ούτε επιστήμη χωρίς πράγμα που γνωρίζει, ούτε περίπατος χωρίς πράγμα που περπατά. Άρα όλα τα πράγματα που υπάρχουν είναι, στην πραγματικότητα, σώματα».

Υποστηρίζει επίσης, διαφορετικά από τον Ντεκάρτ, ότι «Άλλο η έκταση, άλλο το εκτεινόμενο σώμα». <sup>19</sup> Ο Χομπς ασκεί κριτική στον Ντεκάρτ ότι οικοδομεί τη θεωρία του, χωρίς να ξεχωρίζει το σώμα από την έκταση, και γι' αυτό δεν μπορεί να ξεχωρίσει ο υποκειμενικός από τον αντικειμενικό χώρο. Για τον Χομπς, η έκταση είναι ένα συμβεβηγός του σώματος, χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσαμε να το σκεφτούμε. <sup>20</sup> Σώμα είναι «ό,τι εμείς ονομάζουμε» (*De Corpore*, II, 8, 3)· σώμα, πράγμα, αντικείμενο χρησιμοποιούνται εναλλακτικά. Το σώμα ως σημείο κατανοείται με βάση το *conatus sive punctum*, το οποίο ενώ συνιστά γεωμετρικό σημείο, αποτελεί έννοια της φυσικής, η οποία θα λάβει δυναμικό χαρακτήρα, όπως υποστηρίζει ο Herbert. <sup>21</sup>

Ο Χομπς φτάνει στην αρχή αυτή, το σώμα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, κατόπιν ριζικής αφαίρεσης των επιμέρους σκέψεων, αλλά και των επηρεασμών ενός επιμέρους αντικειμένου. Από αυτήν την άποψη, η διαδικασία που ακολουθεί παρουσιάζει αναλογίες με εκείνη μέσω της οποίας προήλθε το «σκέπτομαι, υπάρχω» στον Ντεκάρτ.

Θα πρέπει να υπογραμμιστεί η αφαίρεση των επιμέρους σκέψεων, σχετικά με τις οποίες διαφέρουμε, η οποία, όπως αντιλαμβανόμαστε, μπορεί να διευκολύνει τη συμφωνία πάνω σε μία αρχή, την οποία ο Χομπς προσπαθεί να παρουσιάσει ως πιο βέβαιη από την καρτεσιανή και να πείσει ενδεχομένως και τον Ντεκάρτ για τη νομιμότητά της.

Αυτή η αναλυτική διαδικασία αφαίρεσης των επιμέρους σκέψεων αποτελεί και μία διαδικασία θεραπείας και κάθαρσης του νου, ευνοώντας την αρετή του καθαρού πνεύματος από προκαταλήψεις και συγκεχυμένες αντιλήψεις. Ο Χομπς είχε επίγνωση ότι ζει εν μέσω μιας πνευματικής επανάστασης. Το σώμα μπορούμε να υποθέσουμε ότι προτείνεται ως όρος μιας συμφωνίας ή ενός συμβολαίου για τη συγκρότηση της επι-

στήμης ως ενιαίου συστήματος, που είναι προσανατολισμένη στη γνώση των πραγματικών αντικειμένων. Είναι χαρακτηριστικό όμως ότι και ο Ντεκάρτ εκφράζει το όραμα μιας ενιαίας επιστήμης,<sup>22</sup> καταθέτοντας τη δική του πρόταση με το σύνολο του έργου του.

Εκ μέρους του Χομπς, το σώμα δεν προτείνεται μόνον ως η πλέον βέβαιη αρχή, στην οποία θα μπορούσαν να συμφωνήσουν όλοι, αλλά η μη υπεροχή του πνεύματος μπορεί να εξηγηθεί σε σχέση με την ανησυχία του Χομπς για τον εμφύλιο πόλεμο, με δεδομένο ότι προκαλούνταν από ποικίλες θρησκευτικές αντιλήψεις, από διαφορετικά δόγματα, τα οποία ευνοώντας το φανατισμό και τη μισαλλοδοξία τοποθετούνταν πάνω από την ίδια τη ζωή. Οι συγκρούσεις δεν προκαλούνται μόνο από διαφορετικά συμφέροντα, αλλά και από την έμφαση στην υπεροχή της σκέψης και από την επιθετική χρήση της.

Ο Χομπς αμφισβάλνει ότι ο νους και μόνον μπορεί να είναι το βέβαιο θεμέλιο, δηλαδή η πηγή βεβαιότητας, και η αντίρρηση του έχει πολιτική σημασία. Το σώμα ως πρώτο αντικείμενο της επιστήμης παραμερίζει τις διάφορες αντιλήψεις περί Θεού και πνεύματος που βλέπει να προκαλούν αμφισβητήσεις και διαμάχες και, ως εκ τούτου, δεν μπορούν να δεσμεύσουν στις υποσχέσεις τους τους ανθρώπους σε μία κοινώς αποδεκτή πρόταση. Ο Χομπς έχει συμπεράνει με βάση τις εμπειρικές παρατηρήσεις του και με αφετηρία το πρόβλημα των πολιτικών συγκρούσεων, ότι η πίστη στο πνεύμα, στην αθανασία της ψυχής και στη μεταθάνατο τιμωρία δεν είναι τόσο ισχυρή ώστε να πείσει όλους, ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις.

Το σώμα ως αρχή ανταποκρίνεται στην αξία της ζωής ως κοινή και αποδεκτή βάση για τη δέσμευση όλων σε αμοιβαίες υποσχέσεις για τη διατήρησή της. Ως εκ τούτου, η μεταφυσική αρχή, το σώμα, εκφράζοντας τη ζωή ως υπέρτατη αξία, φαίνεται ότι είναι πολιτικά και ηθικά προσανατολισμένη.

Ανεξάρτητα από τη διαφορά ανάμεσα στον Ντεκάρτ και τον Χομπς ως προς τη θεμελιώδη αρχή, ακολουθούν και οι δύο την αναλυτική διαδικασία και συμφωνούν ως προς ένα σημείο, την αφαίρεση, καταρχήν, των επιμέρους σκέψεων: *πρόκειται για την αφαίρεση επιμέρους εγωιστικών συμφερόντων, προκαταλήψεων, συγκεχυμένων αντιλήψεων, αφαιρέσεις από τις οποίες μπορούν να αναδειχθούν επιστημολογικές αρετές, όπως η νηφαλιότητα, η απαλλαγή από προκαταλήψεις, η αναζήτηση της σαφήνειας και της καθαρότητας.*

Ένα κοινό πρόβλημα που απασχολεί τον Χομπς και τον Ντεκάρτ είναι το πρόβλημα της πλάνης. Ο Ντεκάρτ απαντά διακρίνοντας τη νόηση από τη φαντασία. Όπως γράφει στον *Δεύτερο Στοχασμό*, «Πρέπει να συμφωνήσω ότι με τη φαντασία δεν θα μπορούσα καν να συλλάβω τι είναι αυτό το κερδί και ότι η μόνη που μπορεί να το συλλάβει είναι η νόησή μου». Για τον Χομπς, η απάντηση έγκειται στην *ενότητα* των

διαδικασιών της σκέψης, της φαντασίας και της νόησης. Το χομπσιανό συμβόλαιο της επιστήμης αποβλέπει στην ενότητα, γι' αυτό και δίνεται έμφαση στην αλληλουχία, τη σύνδεση των παραστάσεων, την οποία ευνοεί το αντικείμενο της επιστήμης, το σώμα, που μπορεί να συλληφθεί εννοιακά αλλά και να αποτελέσει αναπαράσταση της φαντασίας. Όπως επισημαίνει ο P.-F. Moreau, ο ρόλος που ανατίθεται στη νόηση είναι εντελώς διαφορετικός σε σχέση με τον Ντεκάρτ: αφορά τον λογισμό, δηλαδή την ταξινόμηση των ιδεών ή εικόνων μέσω των ονομασιών τους. Δεν έχουμε συνεπώς να κάνουμε με παραστάσεις αλλά με αλληλουχία παραστάσεων.<sup>23</sup> Αυτή την αλληλουχία αναζητά ο Χομπς στις ενέργειες του πνεύματος:

[...] ο λογισμός δεν είναι άλλο από ονόματα που συγκεντρώνονται και συμπλέκονται μεταξύ τους με τη λέξη είναι [...]. Αν αυτό συμβαίνει, και ίσως αυτό να συμβαίνει, ο συλλογισμός θα εξαρτηθεί από ονόματα, τα ονόματα από τη φαντασία και η φαντασία ίσως (και αυτή είναι η αίσθησή μου) από την κίνηση των σωματικών οργάνων· κι έτσι το πνεύμα δεν είναι άλλο πράγμα από κίνηση σε ορισμένα μέρη του οργανικού σώματος.<sup>24</sup>

Η αλληλουχία των ενεργειών του πνεύματος, όπως αντιλαμβανόμαστε, εκφράζει τη συνεργασία μεταξύ των πνευματικών δυνάμεων, μια ισορροπημένη χρήση τους. Από αυτήν την άποψη, η πλάνη αποφεύγεται ή περιορίζεται, εφόσον αναπτύσσονται και συνεργάζονται μεταξύ τους όλες οι πνευματικές δυνάμεις. Έτσι, η *αλληλουχία* μπορεί να υποστηριχθεί ότι αναδεικνύεται ως επιστημονική νόρμα, εκφράζοντας τη *συνοχή* ως κριτήριο της αλήθειας· επιπλέον, ανταποκρίνεται και σε μία *κοινωνική αξία*, εκφράζοντας τύπους σχέσεων *αλληλεγγύης* και *ενότητας* στο πεδίο της κοινωνίας.

Ο Χομπς εισάγει ως επιστημονική αρχή το σώμα, χωρίς να συμμερίζεται την οντολογική διαίρεση του και σώματος. Όπως αναφέρει στο *De Corpore* (III, 34), «Επειδή μπορούν να συλλάβουν τη σκέψη χωρίς να εξετάσουν το σώμα, συνάγουν ότι δεν υπάρχει ανάγκη ενός σκεπτόμενου σώματος». Για τον Χομπς, εάν η σκέψη μπορεί να υπάρχει χωρίς το σώμα, θα υπήρχε ως ανεξάρτητο ον. Επιπλέον, η σκέψη είναι ένα αφηρημένο όνομα που δεν αντιστοιχεί σε ένα ον. Η βεβαιότητα της γνώσης έγκειται στην *αδιάσπαστη συνέχεια* και την *αυταρξία κενού*, στη *συνοχή* όλων των φαινομένων και στην *αλληλουχία* των ενεργειών, όπως ο Χομπς προσπάθησε να αποδείξει στη φυσική του.

Ο Χομπς εισάγει την έννοια του *σκεπτόμενου σώματος*, αποβλέποντας, όπως μπορεί να υποστηριχθεί, στην περιγραφή του σώματος που έχει την ικανότητα να αναλαμβάνει συγκεκριμένη και έλλογη δράση. Η ενότητα της επιστήμης και η σύνδεσή της με την πρακτική στο πλαίσιο μάλιστα του αιτήματος για εξορθολογισμό και εκκοσμίευση, αξιώνει τη *συνύπαρξη* του και σώματος, *γεωμετρίας* και *πολιτικής*.

Το σώμα, όπως θεμελιώνεται, επιτρέπει στο σύστημα του Χομπς, όχι μόνο να αποφύγει τον εγωλογικό χαρακτήρα της καρτεσιανής θεωρίας, και να εισαγάγει την



ενότητα πνεύματος–σώματος, θεωρίας–πράξης, αλλά, επιπλέον, φαίνεται να προκύπτει αναστοχαστικά από τους πολέμους της εποχής και τις ποικίλες διεκδικήσεις για υπεροχή και ισχύ.

#### 4. ΜΕΘΟΔΟΣ ΚΑΙ ΛΕΙΪΣ

Ο Χομπς έγινε διάσημος για τη θεωρία του περί ανθρώπινης φύσης, και ειδικά περί φυσικής κατάστασης, καθώς, μάλιστα, έγινε αφορμή ποικίλων και έντονων αντιδράσεων στην εποχή του, θεωρούμενη συνώνυμη του αθεϊσμού και του αμοραλισμού, ενώ και κατά την εποχή του Γαλλικού Διαφωτισμού, συνάντησε ποικίλες αντιδράσεις.

Όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια, η πολιτική φιλοσοφία του δεν θεμελιώνεται μονοσήμαντα ούτε στη φυσική ούτε και στην ανθρώπινη φύση, από την άποψη ότι η κυριαρχία, για να είναι βέβαιη, απόλυτη και σίγουρη, δεν μπορεί να βασιστεί στη δυνατότητα ότι η ανθρώπινη φύση μπορεί να μετατραπεί και να αποκτήσει κοινωνικές αρετές· ούτε όμως μπορεί να βασιστεί και στο φόβο των ανθρώπων, ότι, παραμένοντας στη φυσική κατάσταση, μπορεί να χάσουν τη ζωή τους. Η *causa efficiens* που ορίζει την πολιτική, την θέτει σε κίνηση και την νομιμοποιεί, δεν μπορεί να είναι ούτε η φύση ούτε και η ανθρώπινη φύση, διαφορετικά θα οριζόταν από την οντολογία, και από αυτήν την άποψη, δεν θα διέφερε ριζικά από την παραδοσιακή μεταφυσική. Όπως μάλιστα επιχειρήθηκε να υποστηριχθεί, στην προηγούμενη ενότητα, το *σκεπτόμενο σώμα*, η πρώτη έννοια της μεταφυσικής του Χομπς, δεν είναι μια ουδέτερη έννοια, αλλά πρέπει να κατανοηθεί μέσα στο πλαίσιο της πολιτικής του θεωρίας και του αιτήματος για ειρήνη και συνοχή στην κοινωνία.

Στον *Λεβιάθαν*, μάλιστα, είναι χαρακτηριστικό ότι, στο ένατο κεφάλαιο, παρουσιάζεται ο πίνακας των επιστημών, όπου η πολιτική φιλοσοφία είναι διακριτός κλάδος της φιλοσοφίας και δεν είναι συνδεδεμένος με τη μελέτη των φυσικών σωμάτων. Η πολιτική φιλοσοφία δεν αποτελεί κλάδο της φυσικής φιλοσοφίας και δεν συνάγεται από την ανθρώπινη φύση. Αντιθέτως, τα πολιτικά δικαιώματα και τα καθήκοντα των υπηκόων και των ηγεμόνων είναι συνέπειες των θεσμών και πρέπει να αντανακλούν τις ουσιώδεις ιδιότητες των Πολιτειών.

Ο Χομπς χρησιμοποιεί την αναλυτικοσυνθετική μέθοδο. Το παράδειγμα του ρολογιού που μπορεί να διαλυθεί στα επιμέρους στοιχεία του, όπως παρουσιάζεται στον «Πρόλογο» των *Philosophical Rudiments*, χρησιμοποιείται και για την Κοινοπολιτεία, για να εξεταστεί η λειτουργία ελεύθερων συστατικών εν τη απουσία του πλαισίου της Κοινοπολιτείας, δηλαδή στη φυσική κατάσταση.<sup>25</sup>

Με την αναλυτική πορεία διασπάται η γενική εικόνα ενός φαινομένου, για παράδειγμα, η κοινωνία αναλύεται στα άτομα που την αποτελούν και στη συνέχεια τα άτομα αναλύονται στις κινήσεις που τα συγκροτούν. Η ανάλυση όμως είναι πιο σύνθετη, καθώς αφορμάται από το ερώτημα: *τι προκαλεί την ανατροπή της κοινωνικής τάξης*; Από αυτήν την άποψη, επιχειρείται να εντοπιστεί και να αναλυθεί ό,τι προκαλεί τη διαταραχή στο σώμα της κοινωνίας, να απομονωθεί η γένεση πρακτικών και θεσμών, τα συμφέροντα που υπηρετούν, οι διεργασίες με τις οποίες εγκαθιδρύονται. Κατόπιν τούτου, ακολουθεί η σύνθεση, επιχειρείται δηλαδή να απαντηθεί το ερώτημα *πώς μια κοινωνία μπορεί να ανασυγκροτηθεί, κατά τρόπο που δε θα παράγονται διεφθαρμένες πρακτικές*.

Βέβαια, το πρώτο μέρος του *Λεβιάθαν* έχει ως θέμα «Περί του ανθρώπου», όπου τα κεφάλαια ένα έως τρία και το έκτο φαίνεται να δίνουν μια περισσότερο ή λιγότερο φυσικοεπιστημονική άποψη του ανθρώπου. Κυρίως, όμως, το πρώτο μέρος περιέχει έναν κατάλογο των ριζικών αιτιών πολιτικής αναταραχής, αποτέλεσμα της μεθοδικής ανάλυσης του Χομπς και, συγκεκριμένα, περιλαμβάνει τα σφάλματα στη γνώση, στη χρήση της γλώσσας, στις θρησκευτικές αντιλήψεις, ηθικές πλάνες και σφάλματα από την άσκηση ιδιωτικής κρίσης.

Χαρακτηριστικά, στο 2ο κεφάλαιο, «Περί φαντασίας», δίδεται μια νατουραλιστική προσέγγιση των ονείρων και των οραμάτων με όρους κίνησης που μεταδίδεται από αισθητήρια όργανα σε «εσωτερικά μέρη του ανθρώπου». Με εξηγήσεις που αποδίδονται σε φυσικά αίτια ο Χομπς επιδιώκει να απομυθοποιήσει και να μειώσει τη σημασία σε πεποιθήσεις που ανάγονται σε υπερφυσικά αίτια και καλλιεργούνται μέσω των θρησκευτικών παραστάσεων. Τα επιχειρήματα μάλιστα αυτά χρησιμοποιούνται, στο 3ο και το 4ο μέρος, για τον εξορθολογισμό των θρησκευτικών πεποιθήσεων.

Ο Χομπς υπογραμμίζει τις πλάνες που προέρχονται από την κατάχρηση της γλώσσας, πράγμα που έχει πολιτικές συνέπειες: οι άνθρωποι εξαπατούν τους εαυτούς τους χρησιμοποιώντας λέξεις που αντιπροσωπεύουν πράγματα που δεν έχουν ποτέ εννοήσει (όπως ασώματη υπόσταση), εξαπατούν άλλους χρησιμοποιώντας λέξεις μεταφορικά και χρησιμοποιούν λέξεις για επιθετικούς σκοπούς, να πληγώσουν άλλους, κ.λπ.<sup>26</sup>

Ο Χομπς δίνει μια φυσικοεπιστημονική εξήγηση των παθών, παρατηρώντας ότι το καλό και το κακό αποδίδονται ανάλογα με τα πάθη.

Εκείνο που αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας ή της όρεξης ενός ανθρώπου είναι εκείνο που ο ίδιος άνθρωπος, από τη σιοσιά του, αποκαλεί καλό. Παρόμοια, ο καθένας αποκαλεί το αντικείμενο του μίσους και της αποστροφής του κακό, και της περιφρόνησής του ευτελές και μηδαμινό. Αυτές οι λέξεις, κακό, καλό και αξιοκαταφρόνητο, αποκτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί (*Λεβιάθαν*, κεφ. 6, σ. 123/28).

Ένα ερώτημα που έχει τεθεί είναι εάν ο Χομπς αποδέχεται ότι είναι εξίσου αληθείς και η απόφαση ενός ατόμου, ότι κάτι είναι καλό, και ενός άλλου, για το ίδιο πράγμα, ότι είναι κακό. Ο Χομπς, σύμφωνα με τη Lloyd,<sup>27</sup> περιγράφει την τάση των ανθρώπων να χρησιμοποιούν αξιολογικούς όρους σαν συνώνυμα των ορέξεών τους και την υπογραμμίζει, διότι αυτή η πρακτική είναι πηγή αναταραχής. Ειδικά στη φυσική κατάσταση, η ιδιωτική όρεξη είναι στην πραγματικότητα το μέτρο του καλού και του κακού, εν μέρει επειδή υπάρχουν δυσκολίες στην εφαρμογή των νόμων της φύσης. Αλλά ακόμη και εκεί δεν είναι το σωστό μέτρο. Σύμφωνα λοιπόν με το επιχειρημά της, ο Χομπς δεν είναι ηθικός σχετικιστής. Το καλό ορίζεται διαφορετικά στην πολιτική κοινωνία, σε σχέση με τη φυσική κατάσταση.

Όσο οι ιδιωτικές ορέξεις είναι το μέτρο του καλού και του κακού, οι άνθρωποι παραμένουν στη φυσική κατάσταση, δηλαδή σε μια κατάσταση πολέμου. Το να κυβερνά η ιδιωτική όρεξη – ιδιωτική κρίση του καλού και του κακού – είναι το καθοριστικό χαρακτηριστικό της φυσικής κατάστασης. Η φυσική κατάσταση δεν ορίζεται από την απουσία κυβέρνησης, αλλά από την απουσία δημόσιας κρίσης – ενός κοινού μέτρου για το καλό και το κακό – που παρέχεται σε μια Κοινοπολιτεία από την Κυβέρνηση.<sup>28</sup>

Ίσως θεωρηθεί παρεμπιπτόντως ότι ανάλογη εποχή και κατάσταση πολέμου ουδέποτε υπήρξε – και προσωπικά πιστεύω ότι κάτι τέτοιο δεν ίσχυσε ποτέ γενικά σε όλο τον κόσμο. Αλλά πολλοί είναι οι τόποι, όπου οι άνθρωποι ζουν υπό αυτές τις συνθήκες σήμερα (*Λεβιάθαν*, XIII, σ. 197/77).

Το κεφάλαιο 13 του *Λεβιάθαν*, για την φυσική κατάσταση, αναλύει ένα σύνθετο πρόβλημα, δηλαδή τι προκαλεί την ανατροπή της κοινωνικής τάξης. Η ανάλυση φτάνει στην ιδιωτική όρεξη, γι' αυτό και δεν κατηγορείται η ανθρώπινη φύση καθεαυτή (στο ίδιο). Το πρόβλημα επομένως προκύπτει, όταν κάθε ιδιώτης είναι κριτής των καλών και κακών ενεργειών, όταν δηλαδή κυβερνά η ιδιωτική κρίση. Ως εκ τούτου, η θεραπεία έγκειται στη δημόσια κρίση (public judgement). Από αυτήν την άποψη, η πολιτική είναι επιστήμη, εφόσον είναι σε θέση να διατυπώσει έγκυρη κρίση για τα δημόσια πράγματα.

Μπορεί επομένως να υποστηριχθεί ότι στον Χομπς η γνώση και ο πρακτικός λογισμός δεν ανάγονται στα πάθη, τις επιθυμίες και τον εγωισμό, αλλά ότι τα πάθη *αναλύονται*, με επίγνωση μάλιστα ότι παράγονται και αναπαράγονται στον δεδομένο πολιτισμό, και ότι η ανάλυση αυτή υποκινείται από τη μέριμνα για το πώς είναι δυνατό να θεραπευθούν, πώς δηλαδή μπορούν να αρθούν τα αίτια των παθών και να πάρουν έλλογη μορφή οι κοινωνικές σχέσεις.

Έχει υποστηριχθεί ότι ο Χομπς από την περιγραφή γεγονότων και ειδικά της ανθρώπινης συμπεριφοράς συνάγει προτάσεις σχετικά με το δέον, υποπίπτει δηλαδή σε φυσιοκρατική πλάνη. Ο Χιουμ έχει επισημάνει το πρόβλημα πώς μπορεί να συνα-

χθεί ένα συμπέρασμα που περιέχει κανονιστικές έννοιες (ought-statements) από προκείμενες που περιέχουν μόνο περιγραφικές έννοιες (is-statements).<sup>29</sup> Τούτο όμως υπονοεί τον διαχωρισμό ανάμεσα σε γεγονότα και αξίες, ότι δηλαδή τα γεγονότα είναι πλήρως διαχωρισμένα από αξίες. Αν δηλαδή διατυπώσω την πρόταση, «το σπίτι καίγεται», δεν νομιμοποιούμαι να συνάγω, «οι ένοικοι θα πρέπει να το εγκαταλείψουν». Όπως, όμως, διαπιστώθηκε, η ανάλυση του Χομπς δεν είναι ουδέτερη, αλλά κινείται από το ενδιαφέρον για τη θεραπεία των ανθρώπινων παθών.

Μπορεί μάλιστα να θεωρηθεί ότι η ανάλυση αυτή ενισχύει τις αντιρρήσεις προς τη φιλοσοφική προσέγγιση του Ντεκάρτ. Για τον Ντεκάρτ, ο άνθρωπος ως σκεπτόμενη ύπαρξη μπορεί να συγκατατίθεται σε μία αληθή ιδέα. Σύμφωνα με τον *Τέταρτο Στοχασμό* του, η φυσική φώτιση πρέπει να προηγείται του καθορισμού της βούλησης.<sup>30</sup>

Ο Χομπς όμως μέσω της ανάλυσής του θέτει το πρόβλημα της πλάνης, δηλαδή της συγκατάθεσης σε μία γνώμη, όχι επειδή είναι ορθή, αλλά επειδή είναι ισχυρή, σε ψυχολογικές και εγωιστικές παρορμήσεις, περιγράφοντας τον άνθρωπο μέσα στον πολιτισμό, και διερωτάται πώς, ενώ ο άνθρωπος είναι διαμορφωμένος να υπακούει στην ισχύ, θα μπορέσει να διορθώσει ή να θεραπεύσει τα πάθη του και να τηρεί τις υποσχέσεις του προς τους άλλους. Δεν θεωρεί ότι μπορούμε να επικαλεστούμε τη «φυσική φώτιση», ούτε και το αυτεξούσιο, όπως αναφέρει ο Ντεκάρτ, αλλά θα πρέπει πρώτα να κάνουμε φανερούς τους παραλογισμούς.

Έτσι, η αδικοπραγία ή η αδικία στις διαμάχες του κόσμου είναι κατά κάποιο τρόπο όμοιες με αυτό που στις έριδες (disputations) των Λογίων αποκαλείται παραλογισμός (absurdity). Διότι, όπως στις τελευταίες αποκαλείται παραλογισμός το να αντιφάσκει κανείς προς τις αρχικές παραδοχές του, έτσι και στον κόσμο αποκαλείται αδικία και αδικοπραγία η εκούσια ανάρτηση εκείνου που είχε αρχικά εκούσια διαπραχθεί (*Λεβιάθαν*, XIV, σ. 201/81)

Στο εδάφιο αυτό διακρίνεται η αναλογία μεταξύ άδικης πράξης και παραλογισμού. Δεν μπορώ να ισχυριστώ συγχρόνως ότι  $2+2=4$  και ότι  $2+2=5$ . Η αρχή της μη αντίφασης ανταποκρίνεται στον τρίτο φυσικό νόμο, να τηρώ τις υποσχέσεις μου, ανταποκρίνεται δηλαδή στον πρακτικό λόγο.<sup>31</sup> Πρόκειται όμως για ένα εισαγωγικό μάθημα λογικής και δικαίου, για μια εισαγωγή στην αποκατάσταση συγκεχυμένων αντιλήψεων. Ας αναφερθεί ότι στο τέλος του *Λεβιάθαν*, ο Χομπς αναφέρει ότι το έργο του γράφτηκε με προορισμό να διδαχτεί στα Πανεπιστήμια, «έχοντας κατά νουν ότι τα πανεπιστήμια είναι οι πηγές πολιτικής και ηθικής διδασκαλίας» (ό.π., σ. 423/243–44).

Η πολιτική όμως δεν θεμελιώνεται ούτε στην αναλυτική προσέγγιση των ανθρώπινων τρόπων ούτε και στις αρχές της τυπικής λογικής, όσο χρήσιμες κι αν είναι σε ένα πρώτο στάδιο. Ο Χομπς, όπως αναφέραμε, ήταν προσανατολισμένος στο ζήτημα της σύνδεσης (connexion) ή της σύνθεσης και στο ζήτημα διατύπωσης της δημόσιας

κρίσης, και τούτο μάλιστα είναι ένα από τα κυριότερα ζητήματα που αναδεικνύεται μέσα από την πολιτική θεωρία του και παραδίδεται στους επόμενους θεωρητικούς.

Στο τέλος του *Λεβιάθαν* αναφέρεται στις αντιθέσεις που εντόπισε στο έργο του και αναγνωρίζει ότι υπάρχουν «μεγάλες όχι όμως αξεπέραστες δυσκολίες. Διότι με την εκπαίδευση και τη μάθηση οι άνθρωποι δύνανται, και ενίοτε κατορθώνουν, να συμφιλωθούν» (στο ίδιο). Η συνύπαρξη και η συνεργασία των πνευματικών δυνάμεων, κρίσης, φαντασίας, λογικής και ευγλωττίας, το πώς θα συνταιριάξουν οι διαφορετικές πλευρές της ζωής και των ανθρώπων βλέπει να είναι ένα κύριο πολιτικό ζήτημα, ένα ζήτημα δηλαδή διαλεκτικής, μέσα από την οποία κατεξοχήν παράγονται οι αξίες.

Πολύ συνοπτικά, η γνώση στον Χομπς δεν ανάγεται στα πάθη,<sup>32</sup> διότι θα αναγόταν στο αναλυτικό της μέρος, όπως υποστηρίζουμε, ούτε όμως έχει σκοπό να κατανοήσουμε την πραγματικότητα και μόνο, αλλά προορίζεται για πρακτικούς σκοπούς, δηλαδή να την αλλάξουμε, προκειμένου να διασφαλισθούν οι όροι ειρηνικής διαβίωσης. Οι προϋποθέσεις νομιμοποίησης της κυριαρχίας, όπως μπορούμε να καταλήξουμε, που συνιστούν και το κατεξοχήν αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης, ανάγονται στην έγκυρη σύνθεση της δημόσιας κρίσης, δηλαδή στην έννοια του αγαθού σε μια ορισμένη πολιτεία· πρόκειται για ένα πρόβλημα που παραδίδεται στους επόμενους θεωρητικούς, όπως έδειξε και η ιστορία της πολιτικής σκέψης και, από αυτήν την άποψη ο Χομπς αποτελεί δάσκαλο της πολιτικής θεωρίας. Οι όροι νομιμοποίησης της κυριαρχίας θα πρέπει να αναζητηθούν στο περιεχόμενο των λόγων του κυρίαρχου και των τρόπων με τους οποίους εκπροσωπεί τον λαό· η κυριαρχία εξάλλου αποτελεί «τεχνητό» πρόσωπο, προϊόν του λόγου, στον οποίο οφείλει τη συνοχή του.<sup>33</sup>

## 5. ΦΡΟΝΗΣΗ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ: Η ΔΙΑΤΥΠΩΣΗ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΚΡΙΣΗΣ

Ο Χομπς διαχωρίζει τη φρόνηση από την επιστήμη, η σχέση τους όμως απασχολεί τη μελέτη της φιλοσοφίας του και αφορά το πρόβλημα εμπειρίας και επιστήμης, με δεδομένο ότι η φρόνηση δεν βασίζεται μόνο στην ηθική, αλλά αποτελεί και επιστημολογικό ζήτημα. Ως εκ τούτου, η σχέση φρόνησης και επιστήμης αφορά την ενότητα της γνώσης στον Χομπς, ενώ μεταφέρει ζητήματα που αφορούν την ηθική και την πολιτική στην επιστημολογία. Όπως γράφει,

ορισμένες φορές επιθυμούμε να γνωρίσουμε την έκβαση μιας ενέργειας. Τότε σκεπτόμαστε κάποια παρόμοια παρελθούσα ενέργεια και την έκβασή της, υποθέτοντας ότι παρόμοιες εκβάσεις έπονται παρόμοιων ενεργειών [...]. Αυτό το είδος σκέψεων αποκαλείται προνοητικότητα και σωφροσύνη ή πρόνοια, και μερικές φορές φρόνηση, μολονότι εικασίες όπως η παραπάνω μπορεί να αποδειχθούν πολύ εσφαλμένες λόγω δυσκολίας συνυπολογισμού όλων των περιστάσεων.

Η φρόνηση παρουσιάζεται ως εικοτολογική και ως εκ τούτου αβέβαιη γνώση, στερούμενη αποδειξιμότητας, αντίθετα προς την επιστήμη που αποτελεί πρότυπο αποδείξιμης γνώσης. Επίσης, η φρόνηση αναφέρεται στο μέλλον, γι' αυτό και ο εικοτολογικός χαρακτήρας της· είναι μια εικασία βασιζόμενη σε μία αναλογία ανάμεσα στο αποτέλεσμα πράξεων που κρίνονται παρόμοιες, εικασία συχνά εσφαλμένη λόγω της δυσκολίας να εξετάσουμε όλες τις περιστάσεις, την ομοιότητα ή τη διαφορά τους. Αντιθέτως, «στη φύση μόνο το παρόν υπάρχει [...] το μέλλον δεν είναι παρά ένα νοητικό πλάσμα που συνίσταται στο να αποδώσουμε σε παρούσες ενέργειες τα επακόλουθα παρελθουσών ενεργειών» (*Λεβιάθαν*, III, σ. 98/14).

Η φρόνηση είναι εικασία διά των σημείων με αφετηρία την εμπειρία.<sup>34</sup> Διά των σημείων γνωρίζουμε ένα πράγμα εξωτερικά και είναι χαρακτηριστικό ότι ο Χομπς συνδέει τη φρόνηση με την προφητεία, με την πρόβλεψη ενός γεγονότος με βάση ορισμένα σημεία, και από αυτήν την άποψη διαφέρει από την καθολική και αναγκαία γνώση.

Εφόσον όμως η επιστήμη δεν έχει σκοπό απλώς να κατανοήσουμε την πραγματικότητα, αλλά να την αλλάξουμε, απαιτείται η ένταξη της φρόνησης στην επιστήμη, ενώ επιπλέον είναι αναγκαία για τους δρώντες με δεδομένο ότι παρέχει ένα πλαίσιο για τη βούλευση, το στοχασμό επί των μέσων και των συνεπειών του πράττειν. Στο τέλος του κεφαλαίου 18 του *Λεβιάθαν*, γίνεται αναφορά στους μεγεθυντικούς φακούς που διαθέτει καθένας. Η πολιτική επιστήμη ως επιστημονικό εργαλείο πρέπει να κατασκευάζεται και να χρησιμοποιείται με τρόπο ώστε να θεραπεύσει και να ενισχύσει την εμβέλεια της όρασης, μέχρι την πρόβλεψη και την αποφυγή της δυστυχίας. Από αυτήν την άποψη, η πολιτική χρήση του επιστημονικού προτύπου της οπτικής παρουσιάζεται ως σύμμαχος της φρόνησης.

Για τον Χομπς, το πρώτο καθήκον της πρώτης φιλοσοφίας έχει ως αντικείμενό του τον ορισμό των πιο απλών και καθολικών εννοιών της ανθρώπινης γνώσης. Ο ορισμός βασίζεται στη «φυσική φρόνηση», χάρη στην οποία κατανοούμε τη σημασία των λέξεων, όπως επισημαίνει στα *Six Lessons to the Professors of Mathematics* (1656).<sup>35</sup> Στο έργο του *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hordierinae* (1660) ορίζει την πρώτη φιλοσοφία ως την «επιδεξιότητα ή φρόνηση να ορίζουμε ορθά, η οποία αποκτάται από την εμπειρία σχετικά με τη χρήση των λέξεων».<sup>36</sup> Ο ορισμός επομένως απαιτεί την ορθή χρήση της γλώσσας η οποία αποκτάται από την εμπειρία.

Στον *Λεβιάθαν* (κεφ. 3), αναγνωρίζεται ο λόγος ως επίκτητη ικανότητα, κοινή σε όλους τους ανθρώπους και υποκείμενη στην τεχνική. Παρόλο που συνήθως χρησιμοποιείται η φράση «φυσικός» λόγος, εφόσον θεωρείται επίκτητος, υπόκειται στην εκμάθηση, στα ήθη και την προσπάθεια. Από αυτήν την άποψη, αντιπαράθεται προς την

πλατωνική σημασία του, που αφορά τη γνώση της ουσίας των πραγμάτων, και, επιπλέον, ο λόγος συνδέεται με την εμπειρία και τη φρονησιακή γνώση.

Ο Χομπς ειδικά στα *Elements* ξεχωρίζει την ιδιωτική κρίση, την οποία θεωρεί ως αιτία συγκρούσεων. Κάθε άνθρωπος από τη δική του πλευρά κρίνει ότι είναι καλό ό,τι τον ευχαριστεί, και κακό ό,τι τον δυσχαρεστεί.<sup>37</sup> Καθένας από φυσική αναγκαιότητα θέλει και επιθυμεί το καλό γι' αυτόν (*bonum sibi*).<sup>38</sup> Όπου όμως καθένας είναι κριτής του εαυτού του, δεν υπάρχει κανένας κριτής· και όπου δεν υπάρχει κανένας κριτής, δεν υπάρχει τέλος στις συγκρούσεις.<sup>39</sup>

Ο κυρίαρχος αναδεικνύεται ως ο αρμόδιος να διατυπώσει δημόσια κρίση, και τούτο συνιστά τη λύση από τη φυσική κατάσταση, δηλαδή από τις συγκρούσεις. Εντούτοις, όπως επισημαίνει ο Overhoff,<sup>40</sup> ο Χομπς ξεχωρίζει την ατομική κρίση καθενός ως φυσική ικανότητα, τη διατύπωση γνώμης, από την *ιδιωτική κρίση*, που ορίζεται ως εκείνη που αντιτίθεται προς τις υποχρεωτικές υπαγορεύσεις ενός κοινού κριτή. Γι' αυτό και το καλό καθενός (*bonum sibi*) αποτελεί *jus*, φυσικό δικαίωμα, σεβαστό, που αναγνωρίζεται ως φυσικός νόμος.

Εφόσον οι φυσικοί νόμοι υπαγορεύουν την υιοθέτηση αναγκαιών μέσων αυτοπροστασίας και την αποφυγή όσων μπορεί να προκαλέσουν την απώλεια της ζωής κάποιου άλλου, μπορεί να θεωρηθούν ως κανόνες έλλογης φρόνησης.<sup>41</sup> Η κυριαρχία, με άλλα λόγια, μεσολαβεί θεσμικά ως εγγύηση της προστασίας και της ασφάλειας των ατόμων, που αναγνωρίζονται ως δικαιώματά τους, τα οποία δεν εκπληρώνονται αδιαμεσολάβητα και κατὰ το δοκούν.

Η κυριαρχία, όποια μορφή κι αν έχει, είτε αν ασκείται από ένα μονάρχη είτε από ένα συμβούλιο είτε από το λαό, οφείλει να διατυπώνει έγκυρη δημόσια κρίση, και σε αυτό έγκειται η αξία της. Η έννοια της αξίας (*worth*) στον Χομπς διακρίνεται σε εκείνη που αποτελεί προϊόν δημοτικότητας και φήμης (*Leviathan*, κεφ. 10), και στην αξιοσύνη (*worthiness*), την οποία όμως δεν μπορούν όλοι να ξεχωρίσουν και να αναγνωρίσουν. Παράδειγμα τέτοιας αξίας είναι η επιστήμη, που θεωρείται συνήθως ότι δεν είναι εξέχουσα κοινωνικά, καθώς το κοινό δεν μπορεί εύκολα να την εκτιμήσει κι επομένως οι επιστήμονες έχουν και μικρή δύναμη αλλά και περιορισμένη δόξα. Το πώς μπορεί η επιστήμη να αποκτήσει μεγαλύτερη κοινωνική αξία θα πρέπει να οφείλεται στη σύνδεσή της με την πολιτική φρόνηση, που γνωρίζει τα ήθη, τα έθιμα, τον λαό.

Ο Μακιαβέλλι, όπως αναφέρει ο Χομπς, υποστήριξε ότι το καλό του κυρίαρχου και το καλό του λαού δεν μπορούν να ξεχωρίσουν (*Leviathan*, κεφ. 30 και 18). Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια ενότητα πολιτικής και ηθικής που οφείλεται στην κυριαρχία. Ο κυρίαρχος στον Χομπς παρέχει ό,τι λείπει από την ορθολογικότητα των ανθρώπων.<sup>42</sup> Η κυριαρχία οφείλει την υπεροχή της στην ενότητα δύναμης και επιστήμης,

δηλαδή δύναμης και γνώσης του κοινού αγαθού. Από αυτήν την άποψη, η πολιτική είναι αναγκαία ηθική.

Μπορούμε λοιπόν να καταλήξουμε ότι η ανάδειξη της επιστήμης ως αξίας αλλά και η εσωτερική σύνδεση της επιστήμης με κοινωνικές αξίες είναι ζήτημα που αναδεικνύεται μέσα από την χρομπσιανή θεωρία· υποδεικνύεται δε ότι αυτή η σύνδεση συνιστά πολιτικό ζήτημα, απαιτώντας τη μεσολάβηση της κυριαρχίας. Αν και σπανίως λοιπόν αναγνωρίζεται στον Χομπς ο τίτλος του ηθικού φιλοσόφου, τον οποίο και δεν επιδίωξε, μπορεί εντούτοις να του αποδοθεί.

Ο Χομπς όταν ήταν δεκατεσσάρων ετών έκανε μια άσκηση, να μετατρέψει τη *Μήδεια* του Ευριπίδη σε λατινικούς ιάμβους. Τον είχε εντυπωσιάσει πώς ανέλαβε την πράξη της δολοφονίας των παιδιών της αντίθετα προς τα αρχικά βουλευμάτά της. Τα ανθρώπινα πάθη τον ενδιέφεραν πολύ, και τους αφιέρωσε πολύ χρόνο σε όλη τη ζωή του, όχι όμως θεωρώντας τα ως *causa efficiens* της πολιτικής, δηλαδή ως αίτιο από το οποίο παράγεται και ως εκ τούτου ορίζεται, αλλά ως αίτιο που την αποδιοργανώνει. Τον απασχολούσαν τα αίτιά τους, καθώς δημιουργούσε την *persona*, το τεχνητό στοχαστικό σώμα του ηγεμόνα, και αναλογιζόταν πώς αυτό δεν θα εμποδιζόταν να ενεργήσει αντίθετα προς το σκοπό της αποστολής του, πώς δεν θα γινόταν «άφωνο και αδρανές πρόσωπο, και συνεπώς ακατάλληλο». <sup>43</sup>

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 *Λεβιάθαν*, κεφ. 8, σσ. 143–44/41 (οι αριθμοί των σελίδων αντιστοιχούν, πρώτον, στην ελληνική έκδοση του έργου και, δεύτερον, στην έκδοση *Hobbes. Leviathan*, E. Curley (επ.–εισ.), Hackett Publishing Co, Ινδιανάπολις/Κέμπριτζ 1994).

2 L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σ. 170. Πρέπει να επισημάνουμε ότι η Zagzebski κινείται στο πλαίσιο σύνδεσης της επιστημολογίας με τις αρετές και αντιπαρά τίθεται στην αναγωγή της γνώσης στη δύναμη και στα πάθη, όπως υποστηρίζει ότι συμβαίνει στον Χομπς· εντούτοις όπως θα υποστηριχθεί στο άρθρο αυτό, η θεωρία του Χομπς «ατασκειυάζεται» ως αντίπαλη θεωρία. Η μελέτη του Ψυχοπαίδη για τον Χομπς στο *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σσ. 116 επ., τοποθετείται υπέρ της σύνδεσης της επιστήμης με τις αξίες και επίσης της επιστήμης με τη φρόνηση· ζητήματα που απασχολούν τα τελευταία χρόνια τη νέα στρουφή της έρευνας για τον Χομπς.

3 Βλ. S. A. Lloyd, *Ideals and Interests in Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1992, σσ. 12 επ.

4 Ό.π., σσ. 12–14.

5 R. Swinborne, *The Evolution of the Soul*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1986· παράθεμα στο L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, ό.π., σ. 56.

6 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 26· επίσης Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σσ. 122–23.



7 Βλ. την ανάλυση της Ι. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, κεφ. ΙΧ, σσ. 163 επ.

8 D. Johnson, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Πρίνστον 1986, σσ. 66 επ.

9 Ο Χομπς, βέβαια, είχε επισημάνει τη δύναμη της ρητορικής τέχνης, ήδη όταν μετέφραζε τον *Πελοποννησιακό πόλεμο* (1628) του Θουκυδίδη, όπου στην «Εισαγωγή» είναι ιδιαίτερα επικριτικός προς το ρόλο των δημαγωγών στον πόλεμο, οι οποίοι κερδίζοντας την εύνοια του κοινού έκαναν κατάχρηση της τέχνης τους, όπως παρατηρούσε να συμβαίνει και στην εποχή του. Ας σημειωθεί ότι μετέφρασε και τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη (*A Briefe of the Art of Rbetorique*, 1637), την οποία χρησιμοποίησε για παιδαγωγικούς σκοπούς, με πολλές όμως παραλείψεις αλλά και προσθήσεις, όπως επισημαίνει ο J. Overhoff, *Hobbes's Theory of Will*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland), Οξφόρδη 2000, σ. 12.

10 Βλ. Ι. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes*, ό.π., σ. 69.

11 Ενώ ο Sorell (*Hobbes*, Routledge, Λονδίνο 1986, σσ. 7 επ.) υπογραμμίζει το γεγονός αυτό και το χρησιμοποιεί ως ένα επιχείρημα, για να στηρίξει την αυτονομία της πολιτικής επιστήμης στον Χομπς, ο Herbert (*Thomas Hobbes. The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, University of British Columbia Press, Βανκούβερ 1989, σ. ix) υποστηρίζει την ενότητα του φιλοσοφικού συστήματός του, που οφείλεται στη θεμελίωσή του στη φυσική φιλοσοφία, και ειδικά στην έννοια του conatus, το οποίο αναπτύσσεται στο σύνολο του έργου αποκτώντας ένα δυναμικό χαρακτήρα· σύμφωνα με τη μελέτη του, η πολιτική επιστήμη του Χομπς εντάσσεται στο φιλοσοφικό του σύστημα και ο «φιλόσοφος-επιστήμονας» προτάσσεται ως ιδεώδες της πολιτικής.

12 G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Πρίνστον 1986, σ. 8.

13 Ό.π., σ. 8.

14 Το αίτιο (causa) εξισώνεται με τις έννοιες κίνηση (motus), ενέργεια (actus) και δύναμη (potentia), όπως επισημαίνει ο J. Overhoff, *Hobbes's Theory of Will*, ό.π., σ. 24.

15 Hobbes, *Critique*, XXVII.1, σ. 312.

16 Βλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1825–1826), III, II, I, B, 3, στο του ίδιου, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Hermann Glockner (επ.), Frommann-Holzboog, Στουτγάρδη-Μπαντ Κανστατ [Stuttgart-Bad Cannstatt] 1965, τ. XIX, σ. 441· γάλλ. μ.τφ. P. Garniron, Vrin, Παρίσι 1985, VI, σ. 1557.

17 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 12, σ. 179/63.

18 *The Philosophical Works of Descartes*, μ.τφ. E. S. Haldane και G.R.T. Ross, II, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1970, σ. 61.

19 Hobbes, *A Minute or First Draught of the Optics*, I, κεφ. 2, § 2 που αναπτύσσεται περαιτέρω στο *De Corpore*, κεφ. 7, άρθρο 2.

20 Βλ. G. Herbert, *Thomas Hobbes. The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, ό.π., σ. 45.

21 Ό.π., σ. 64.

22 Ντεκάρτ, *Λόγος περί της μεθόδου*, εισ.–μ.τφ.–σχ. Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, Δεύτερο Μέρος, 16, σσ. 13 επ.

23 Π.-Φ. Μορώ, *Χομπς: φιλοσοφία, επιστήμη, θρησκεία*, μ.τφ. Ν. Μουντζούρογλου, Πατάκης, Αθήνα 2001, σ. 73.

24 Ό.π.

25 Βλ. G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, ό.π., σ. 83.

26 Βλ. S. A. Lloyd, *Ideals and Interests in Hobbes's Leviathan*, ό.π., σ. 246.

27 Ό.π., σσ. 254–58.

28 Ό.π., σ. 261.

29 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (επ.), Clarendon Press, Οξφόρδη 1965, βιβλίο II, μέρος I, κεφ. 1, σσ. 469–70· επίσης, G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, ό.π., που

επιχειρεί να ανασκειάσει την ένσταση του Χιουμ, χρησιμοποιώντας αντεπιχειρήματα από την πλευρά του ωφελιμισμού, μη αποδεχόμενος τη διάκριση γεγονότων και αξιών, με δεδομένο ότι «τα ανθρώπινα όντα έχουν κοινούς σκοπούς, τους οποίους, για να τους εκπληρώσουν, θα πρέπει να χρησιμοποιήσουν τα ενδεδειγμένα, και από κοινωνική άποψη, μέσα».

30 ΑΤ 60· *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφ.–σχ. Β. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σσ. 138–39.

31 Βλ. M. Lebuffe, «Hobbes on the Origin of Obligation», *The British Journal for the History of Philosophy*, 11/1, 2003, σσ. 37 επ.

32 Το αντίθετο μάλιστα: «Η ηθική φιλοσοφία τους δεν είναι παρά περιγραφή των δικών τους παθών. Διότι ο κανόνας συμπεριφοράς, όταν δεν υπάρχει πολιτική κυβέρνηση, είναι ο νόμος της φύσης και, μέσα σ' αυτόν, ο πολιτικός νόμος, που καθορίζει τι είναι έντιμο και τι ανέντιμο, τι είναι δίκαιο και τι άδικο και, γενικά, τι είναι καλό και τι κακό, ενώ εκείνοι τους κανόνες του καλού και του κακού τους ρυθμίζουν σύμφωνα με τις προσωπικές αρέσκειες και απαρέσκειές τους. Έτσι, μέσα από μια τόσο μεγάλη ποικιλία προτιμήσεων, δεν μπορεί να προκύψει γενική συμφωνία, παρά ο καθένας κάνει [...] ό,τι φαίνεται καλό με τα δικά του κριτήρια, προς σπονόμευση της πολιτικής κοινότητας. Η λογική τους, που θα έπρεπε να είναι μέθοδος λογισμού, δεν είναι παρά λόγια και επινοήσεις για το πώς θα φέρουν σε αμηχανία όσους θα σέπτονταν να τους προκαλέσουν (*Λεβιάθαν*, μέρος II, σ. 295).

33 Βλ. *Λεβιάθαν*, XVI: «Πράγματι, η ενότητα του αντιπροσώπου και όχι η ενότητα των αντιπροσωπευμένων είναι εκείνη που καθιστά αυτό το πρόσωπο ένα».

34 J. Bornouw, «Prudence et science chez Hobbes», στο Y. Zarka-J. Bernhardt, *Thomas Hobbes. Philosophie Première. Théorie de la Science et Politique*, PUF, Παρίσι 1990, σ. 111.

35 EW, VII, 226.

36 EE, I (OL, IV, σ. 26). Στο λατινικό κείμενο: Et haec quidem sive peritia sive prudentia recte definiendi, quae acquiritur experientia circa verborum usum, vocatur Philosophia Prima.

37 *Elements*, I, 7, 3.

38 Ο.π.

39 Ο.π., I, 17, 6.

40 J. Overhoff, *Hobbes's Theory of Will*, ό.π., σ. 83.

41 G. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, ό.π., σ. 309.

42 K. R. Minogue, «Hobbes and the Just Man», στο *Hobbes-Forschungen*, Duncker & Humblot, Βερολίνο 1968, σ. 168.

43 *Λεβιάθαν*, XVI, σ. 233/103.