

Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣ

ΓΙΑΝΝΗΣ ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ

Ο ρόλος των παθών είναι κεφαλαιώδης σε βασικές πτυχές της φιλοσοφίας του Χομπς, ιδίως στην ανθρωπολογία, στη φιλοσοφία της θρησκείας, στην ηθική φιλοσοφία και στην κοινωνική και πολιτική του φιλοσοφία.

1. ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Τα πάθη παίζουν πρωτεύοντα ρόλο στις εξής ανθρωπολογικές θεωρίες του:

1) *Τα ιδιάζοντα γνωρίσματα του ανθρώπου*: Εκ πρώτης όψεως τα πάθη δεν είναι ουσιώδη στην αντίληψη του Χομπς για την ανθρώπινη φύση, καθώς, πιστός εν προκειμένω στον Αριστοτέλη, υποστηρίζει ότι είμαστε έλλογα όντα¹ – όχι όμως και φύσει πολιτικά ζώα –² σε αντίθεση με τα υπόλοιπα ζώα, αποκαλούμενα «άλογα πλάσματα»,³ και με τα «άψυχα πράγματα». ⁴ Διατείνεται ωστόσο ότι ορισμένα πάθη αποτελούν διακριτικά γνωρίσματα του ανθρώπου: η *περιέργεια* (curiosity),⁵ ο *θαυμασμός* (admiration),⁶ αλλά και η *θρησκεία* (religion)⁷ που συγκαταριθμείται στα πάθη.⁸

Η θέση του Χομπς για την περιέργεια και τον θαυμασμό έχει μια σημαντική συνέπεια στο *Elements of Law*, εφόσον από το πάθος αυτό – στο συγκεκριμένο έργο θαυμασμός και περιέργεια θεωρούνται ένα και το αυτό πάθος –⁹ πηγάζει η φιλοσοφία με την ευρύτερη έννοια του όρου.¹⁰ Εξάλλου στον *Λεβιάθαν* η περιέργεια (για τα αίτια των παρατηρούμενων γεγονότων) είναι μια από τις κύριες πηγές της θρησκείας, όπως θα αναλύσουμε παρακάτω.

Θα υπέθετε κανείς ότι ο Χομπς αντλεί τη θεωρία του για την περιέργεια και τον θαυμασμό από τον Αριστοτέλη κατά τον οποίο οι άνθρωποι επιθυμούν *φύσει* τη γνώση.¹¹ Παρόμοια όμως αναφορά στη φύση θα συνεπαγόταν, στο πλαίσιο της υλιστικής φιλοσοφίας του Χομπς, αναγνώριση μιας τέτοιας επιθυμίας και στα υπόλοιπα ζώα.¹² Επηρεάστηκε πιθανώς εν προκειμένω από τον Bernardino Telesio

(1509–1588), ο οποίος, παρά τον φυσιοκρατικό προσανατολισμό της ανθρωπολογίας του, θεωρούσε τον άνθρωπο ως το μοναδικό ζώο που χαρακτηρίζεται από το πάθος της περιέργειας.¹³

Για να κατανοήσουμε σαφέστερα τις θέσεις του Χομπς για τα τρία προαναφερθέντα πάθη ως ιδιαίτερα γνωρίσματα του ανθρώπου, απαιτείται να λάβουμε υπόψη, αφενός, ότι κατ' αυτόν η φρόνηση (*Prudence*),¹⁴ μια μορφή κατανόησης (*Understanding*)¹⁵ και η στάθμιση (*Deliberation*)¹⁶ χαρακτηρίζουν και τον άνθρωπο και τα υπόλοιπα ζώα και, αφετέρου, ότι τα εν λόγω πάθη δεν είναι τα μοναδικά ουσιώδη γνωρίσματα του ανθρώπου. Άλλα τέτοια χαρακτηριστικά είναι η ομιλία και μια διαφορετική μορφή κατανόησης,¹⁷ αλλά και η μωρία και «η ικανότητα του ανθρώπου να διερευνά τις συνέπειες και τα πρακτικά αποτελέσματα των πραγμάτων που υποπίπτουν στην αντίληψή του. Θα προσθέσω τώρα ένα ακόμα σκαλί σ' αυτή την υπεροχή: ο άνθρωπος μπορεί να ανάγει τα συμπεράσματά του σε γενικούς κανόνες, που αποκαλούνται θεωρήματα ή αφορισμοί».¹⁸

Ποιο ιδιάζον γνώρισμα του ανθρώπου είναι πρωτεύον; Η ομιλία ή η περιέργεια; Κατά τον P.-F. Moreau, αμφότερα πηγάζουν από το θεμελιωδέστερο ανθρώπινο χαρακτηριστικό, τη χρονικότητα. Τα άλλα ζώα υπόκεινται στην αμεσότητα και ζουν «τρόπον τινά σε ένα αιώνιο παρόν». Για λόγους οικονομίας, δεν ανασυγκροτούμε εδώ το επιχείρημα του P.-F. Moreau, στο οποίο ο έλληνας αναγνώστης έχει πλέον άμεση πρόσβαση.¹⁹

2) *Τα πάθη ως ουσιώδεις συστατικό της ανθρώπινης φύσης, η μελέτη της οποίας είναι αναγκαία για την κατανόηση της πολιτικής θεωρίας του Χομπς.*²⁰

α) Στην αφιερωτική επιστολή (*Epistle Dedicatory*) του *Elements of Law* ο Χομπς υποστηρίζει ότι ο Λόγος και το πάθος αποτελούν τα δύο κύρια μέρη της φύσης μας και στο *De Corpore Politico* (μέρος Α', κεφ. 2, §1) ότι «ο Λόγος και τα πάθη ανήκουν στην ανθρώπινη φύση».

β) Στην εισαγωγική πρόταση του πρώτου μέρους του *De Cive*, τα πάθη θεωρούνται ως μία από τις τέσσερις υποδιαίρεσεις των ικανοτήτων ή δυνάμεων της ανθρώπινης φύσης: οι άλλες τρεις είναι η σωματική ισχύς, η εμπειρία και ο Λόγος (*Naturae humanae facultates ad quatuor genera reduci possunt, vim corpoream, experientiam, rationem, affectum*).²¹ Το γεγονός ότι ο όρος που δηλώνει εδώ τον ανθρώπινο συναισθηματικό βίο είναι *affectus* και όχι *passio* δεν επηρεάζει την ουσία της θεωρίας του Χομπς, καθώς χρησιμοποιεί – όπως άλλωστε οι περισσότεροι φιλόσοφοι της εποχής του, αλλά και της δικής μας –²² ποικίλους όρους σ' αυτά τα συμφοραζόμενα· άλλοι όροι στους οποίους καταφεύγει ως κατά προσέγγιση συνώνυμα του *passio* είναι *perturbatio animi* και *motus animorum* ή το αντίστοιχο αγγλικό *motions of the mind*.²³

3) Η ασίγαστη επιθυμία για ολοένα και περισσότερη ισχύ ως γενική ενδιάθετη κλίση του ανθρώπινου είδους. Σε ένα πρωταρχικής σημασίας χωρίο του *Λεβιάθαν*, θεωρείται ως «γενική διάθεση (inclination) του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του η αιώνια (perpetuall) και ασίγαστη επιθυμία για ισχύ και ακόμη περισσότερη ισχύ, που σταματά μόνο με τον θάνατο». ²⁴ Σε μια εξίσου περίφημη παρομοίωση, στο *Elements of Law*, ο ανθρώπινος βίος παραβάλλεται με αγώνα δρόμου που αποτελεί αυτοσκοπό και τερματίζεται με το θάνατο. Μοναδική ανταμοιβή είναι η επιδίωξη του καθενός να υπερσχύει των άλλων. ²⁵ Κι άλλού στον *Λεβιάθαν* η «επιθυμία των ανθρώπων να ασκήσουν εξουσία» θεωρείται φυσική. ²⁶

Ο Χομπς διατείνεται ότι όλες οι επιθυμίες «μπορούν να αναχθούν [...] στην επιθυμία της ισχύος. Διότι τα πλούτη, η γνώση και η τιμή δεν είναι παρά διάφορα είδη ισχύος». ²⁷ Γι' αυτό, προτού υποστηρίξει, στο ενδέκατο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, ότι η βασική ενδιάθετη κλίση των ανθρώπων είναι η επιθυμία κατίσχυσης, είχε φροντίσει να εξηγήσει, στο προηγούμενο κεφάλαιο, σε τι συνίσταται η ισχύς και σε πόσα είδη διαιρείται, είτε πρόκειται για τη φυσική ισχύ (του σώματος ή του νου) είτε για εργαλειώδεις μορφές ισχύος, όπως τα πλούτη, οι φίλοι, η καλοτυχία, η φήμη κλπ. Το νοηματικό εύρος της «ισχύος» είναι τεράστιο στον Χομπς: «Η ισχύς ενός ανθρώπου (αν οριστεί καθολικά) είναι τα μέσα που επί του παρόντος διαθέτει για την απόκτηση κάποιου μελλοντικού φαινομενικού αγαθού». ²⁸

Σε τι οφείλεται αυτή η ακατάλυτη επιθυμία ισχύος; «Η αιτία αυτής της διάθεσης δεν είναι πάντοτε ότι ο άνθρωπος προσδοκά απολαύσεις μεγαλύτερες από όσες έχει ήδη δοκιμάσει ή ότι δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με μια μέτρια ισχύ. Είναι ότι δεν μπορεί να σιγουρέψει την ισχύ και τα μέσα για την ευζωία, που επί του παρόντος διαθέτει, χωρίς να τα αυξήσει». ²⁹ *Εφόσον λοιπόν η αδιάλειπτη επιθυμία ισχύος οφείλεται στην αντιμετώπιση του φόβου ενός αφνίδιου ή βίαιου θανάτου, το πρωταρχικό είναι αυτός ο φόβος!*

Υπογραμμίζουμε εδώ προκαταβολικά τον βασικό ρόλο της θέσης του Χομπς περί ασίγαστης επιθυμίας ισχύος στην πολιτική του θεωρία – που θεμελιώνεται *εν μέρει* σε τέτοιες φυσικές διαθέσεις – ³⁰ και στην ηθική του φιλοσοφία. Πράγματι, βάσει της θέσης αυτής ο Χομπς απορρίπτει την υπαρκτή ύψιστου αγαθού (summum bonum), το οποίο θα συνίστατο στη διαρκή ηρεμία του νου. Τούτο είναι σαφές στο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* περί παθών: «Η συνεχής επιτυχία στην απόκτηση των πραγμάτων που επιθυμεί κανείς κατά καιρούς [...] αποκαλείται ευδαιμονία (felicity). Και *εννοώ βέβαια την ευδαιμονία σ' αυτή τη ζωή. Διότι δεν υπάρχει πράγμα όπως η διαρκής ηρεμία του νου όσο ζούμε σε αυτόν τον κόσμο, επειδή η ίδια η ζωή δεν είναι παρά κίνηση και ως εκ τούτου, όπως δεν είναι δυνατόν να υφίσταται ζωή χωρίς αισθήσεις, έτσι δεν είναι δυνατόν και να υφίσταται χωρίς επιθυμίες ή φόβους*». ³¹ Καθίσταται όμως σαφέστερο στο ενδέκατο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, ελάχιστα πριν από τη διατύπωση της θέσης περί ασίγαστης επιθυμίας

ισχύος: «Η εγκόσμια ευδαιμονία δεν έγκειται στην ηρεμία ενός ικανοποιημένου πνεύματος. Διότι δεν υφίσταται κανένας *finis ultimus* (απώτατος σκοπός) και κανένα *summum bonum* (ύψιστο αγαθό) σαν αυτά που αναφέρονται στα βιβλία των αρχαίων φιλοσόφων της ηθικής. Ούτε είναι δυνατό να ζήσει κανείς χωρίς επιθυμίες περισσότερο τουλάχιστον από όσο είναι δυνατό να ζήσει χωρίς αισθήσεις και φαντασίες. Η ευδαιμονία είναι η διαρκής πορεία της επιθυμίας από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπου η απόκτηση του πρώτου δεν είναι παρὰ ο δρόμος για το επόμενο». ³² Τη θέση αυτή συναντούμε επίσης στο *Elements of Law* (μέρος Α', κεφ. 7, §7) και στο *De Homine* (κεφ. 11, §15).

2. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Είδαμε ότι ο Χομπς κατατάσσει τη θρησκεία στα πάθη· προτείνει τον εξής ορισμό: «Ο φόβος μιας αόρατης δύναμης, η οποία αποτελεί είτε κατασκευάσμα του νου είτε δημιούργημα μύθων δημόσια επιτρεπτών, αποκαλείται θρησκεία. Όταν όμως προέρχεται από απαγορευμένους μύθους, αποκαλείται δεισιδαιμονία. Και όταν η δύναμη που φανταζόμαστε είναι όντως όπως τη φανταζόμαστε, τότε ο φόβος αποκαλείται αληθινή θρησκεία». ³³ Μάλιστα η θρησκεία ριζώνει τόσο βαθιά στην ανθρωπίνη φύση, ώστε προηγείται της πολιτικής κοινωνίας. ³⁴

Κατά τον Χομπς, *όλες οι θρησκείες πηγάζουν από κάποιο πάθος*: η ειδωλολατρία από το φόβο, ενώ οι μονοθεϊστικές θρησκείες από την «επιθυμία των ανθρώπων να γνωρίσουν τις αιτίες των φυσικών σωμάτων και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους μάλλον, παρὰ [από το φόβο] του τι τους επιφυλάσσει το μέλλον». ³⁵ Πώς το τεκμηριώνει; Διαπιστώνοντας ότι *η θρησκεία είναι ίδιον του ανθρώπου* (θέση και του σκεπτικιστή Charron ³⁶), υποστηρίζει ότι τούτο απορρέει από τρία ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ανθρωπίνης φύσης: *Πρώτον*, από την *περιέργεια για τα αίτια των παρατηρούμενων γεγονότων*· μολονότι η περιέργεια αυτή δεν φαίνεται να χαρακτηρίζει όλους τους ανθρώπους εξίσου, κατά τον Χομπς όλοι τη διαθέτουν τουλάχιστον όσον αφορά «τα αίτια της καλής ή της κακής τύχης τους». *Δεύτερον*, από το ότι, «παρατηρώντας στιδήποτε έχει μια αφετηρία, οι άνθρωποι σκέπτονται επίσης ότι υπήρχε και μια αιτία, η οποία καθόρισε την απαρχή του». *Τρίτον*, από το ότι τα ζώα είναι περιορισμένα στο παρόν, «επειδή διαθέτουν λίγη ή καθόλου προνοητικότητα για το μέλλον, αφού τους λείπει η ικανότητα παρατήρησης και η μνήμη της τάξης, της ακολουθίας και της εξάρτησης των πραγμάτων που βλέπουν»· αντιθέτως ο άνθρωπος «παρατηρεί με ποιον τρόπο ένα γεγονός προήλθε από κάποιο άλλο και θυμάται ποιο προηγείται και ποιο επακολου-

θεί. Και όταν δεν μπορεί να είναι βέβαιος για τις αληθινές αιτίες των πραγμάτων [...] τις υποθέτετε».

«Από τα δύο πρώτα χαρακτηριστικά πηγάζει το άγχος (Anxiety)». Ο άνθρωπος, όντας βέβαιος ότι τα πάντα έχουν κάποια αιτία, ανησυχεί διαρκώς για το μέλλον (προσπαθώντας ακατάπαυστα να προστατευθεί από τα δεινά που φοβάται και να εξασφαλίσει τα ποθητά αγαθά. Έτσι όλοι, ιδίως οι προνοητικότεροι, *μοιάζουμε με τον Προμηθέα*, εφόσον, μεριμνώντας για το μέλλον, η καρδιά μας κατατρώνεται κάθε μέρα από το φόβο (του θανάτου, της ένδειας ή κάποιας καταστροφής). *Η αγωνία αυτή δεν παύει ποτέ, παρά μόνο στον ύπνο*, υποστηρίζει ο Χομπς.

«Αυτός ο διηνεκής φόβος, που συνοδεύει πάντα την ανθρώπινη άγνοια των αιτιών, όπως ο φόβος που μας συνοδεύει στο σιοτάδι [*τον οποίο ο Χομπς θεωρεί δεδομένο!*], πρέπει να έχει κάτι ως αντικείμενο». Και αν δεν υπάρχει κάτι ορατό που να θεωρηθεί υπεύθυνο για την καλή ή κακή μας τύχη, τότε την αποδίδουμε σε κάποια αόρατη δύναμη – κάτι που ο Άγγλος φιλόσοφος είχε ήδη εξηγήσει.³⁷ «Πιθανότατα μ' αυτή την έννοια κάποιοι παλαιοί ποιητές [εννοεί προφανώς τον Λουκρήτιο] *είπαν ότι οι θεοί δημιουργήθηκαν αρχικά από τον ανθρώπινο φόβο*». Τούτο ευσταθεί, κατά τον Χομπς, μόνον όμως όσον αφορά «τους πολυάριθμους θεούς των ειδωλολατρών».³⁸ Περαιτέρω ερευνά τις αιτίες του φόβου των αοράτων πνευμάτων³⁹ και τις επιπτώσεις του για την πολιτική κοινότητα: η πνευματική εξουσία (εκκλησία) μπορεί να τον εκμεταλλευτεί αποσταθεροποιώντας την πολιτική εξουσία (κράτος).⁴⁰

Είδαμε ότι, κατά τον Χομπς, οι μονοθεϊστικές θρησκείες πηγάζουν από την επιθυμία να γνωρίσουμε «τις αιτίες των φυσικών σωμάτων και τις διάφορες ιδιότητες και λειτουργίες τους». Θεωρεί δηλαδή ότι, αναζητώντας τις αιτίες οποιουδήποτε φαινομένου, κατόπιν τις αιτίες των αιτιών κοκ., καταλήγουμε αναπόδραστα στην ιδέα μιας «πρώτης και αιώνιας αιτίας όλων των πραγμάτων, εκείνης δηλαδή που οι άνθρωποι υπονοούν με το όνομα Θεός», όπως είχε ήδη εξηγήσει.⁴¹ Δεν πιστεύει ότι ο μονοθεϊσμός και δη και ο χριστιανισμός πηγάζει από τον φόβο, διότι η ανησυχία για τη μοίρα μας, την οποία προξενεί ο φόβος, «μας εμποδίζει να αναζητήσουμε τις αιτίες των άλλων πραγμάτων» και συνακόλουθα ωθεί στην «επιπόνηση τόσων θεών όσοι είναι και οι άνθρωποι που τους επινοούν».⁴²

Στο *De Homine* (XII, 5) επίσης «πρώτο θεμέλιο όλων των θρησκειών» θεωρείται ένα συναίσθημα (affectus), η φυσική ευσέβεια (pietas naturalis). Η διαφοροποίηση από τον *Λεβιάθαν* είναι φαινομενική: η παράγραφος όπου ορίζεται το συναίσθημα αυτό αφορά στον φόβο των αοράτων [δυνάμεων] (metus invisibilium), όπως δηλώνει ο τίτλος της.

Ωστόσο, σε άλλα χωρία του *Λεβιάθαν* ανιχνεύονται γνωσιοθεωρητικές υψής αιτίες του αρχαίου παγανισμού – στο μεγαλύτερο τουλάχιστον μέρος του – και εκφάνσεων της

νεότερης δεισιδαιμονίας: «Από την άγνοια της διάκρισης των ονείρων και των άλλων ισχυρών φαντασιών από το όραμα και την αίσθηση προέκυψε το μεγαλύτερο μέρος της αρχαίας ειδωλολατρικής θρησκείας [...] και η σημερινή αντίληψη των απαίδευτων ανθρώπων για τις νεράιδες, τα φαντάσματα, τα δαιμόνια και τη δύναμη των μαγισσών».⁴³ Επίσης, εξαιρουμένης μιας αναφοράς στον φόβο, τα πάθη δεν συγκαταλέγονται στα συστατικά του «φυσικού σπόρου της θρησκείας»: «η πίστη στα φαντάσματα, η άγνοια των δεύτερων αιτιών, οι λατρευτικές εκδηλώσεις προς τα πράγματα που φοβόμαστε και η αναγωγή τυχαίων περιστατικών σε οιωνούς αποτελούν το φυσικό σπόρο της θρησκείας»,⁴⁴ που είναι ανεξάλειπτος· μπορεί απλώς να οδηγήσει στη δημιουργία νέων θρησκειών.⁴⁵

3. ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ο ρόλος των παθών είναι ουσιώδης στην ηθική φιλοσοφία του Χομπς, εφόσον στην περιφημη διαίρεση της επιστήμης ή φιλοσοφίας – ο ίδιος ταυτίζει τους δύο όρους –⁴⁶ στον *Λεβιάθαν* η ηθική ορίζεται ως η *επιστήμη που ερευνά τις «συνέπειες των παθών των ανθρώπων»*.⁴⁷ Η θέση αυτή απαντά και σε άλλα κείμενά του: στο *Elements of Law* οι αναλύσεις περί παθών αποτελούν την ουσία της ηθικής φιλοσοφίας και στο *Anti-White* αντικείμενο της ηθικής, ως μέρους της φιλοσοφίας, είναι τα πάθη, οι τρόποι (*mores*) και οι επιδιώξεις των ανθρώπων.⁴⁸ Στο *De Corpore* (μέρος Α', κεφ. 6, §6) η ηθική φιλοσοφία ασχολείται με «τις κινήσεις του νου (*motus animorum, motions of the mind*) [ένα από τα συνώνυμα του «πάθους» στο έργο του Χομπς], δηλαδή την όρεξη, την αποστροφή, την αγάπη [...] την ελπίδα, τον φόβο, την οργή [...], καθώς και με τις αιτίες τους και τις συνέπειές τους». Προηγουμένως (*De Corpore*, μέρος Α', κεφ. 1, §9), τα συναίσθημα, οι διαθέσεις και οι τρόποι είχαν θεωρηθεί εμμέσως πλην σαφώς ως τα κύρια αντικείμενα της ηθικής.

Δύο διευκρινίσεις επιβάλλονται εδώ. Πρώτον, πρόδρομος του Χομπς, και στο σημείο αυτό, υπήρξε ο Francis Bacon, εφόσον πρόσβευε ότι κύριο αντικείμενο της ηθικής είναι τα συναισθήματα και, συνακόλουθα, θεωρούσε παράδοξο το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεν τα πραγματεύθηκε σε μια αυτόνομη μελέτη.⁴⁹ Δεύτερον και σημαντικότερο, σε αρκετά χωρία του έργου του Χομπς τα πάθη δεν μνημονεύονται ως αντικείμενο της ηθικής. Σύμφωνα με τον *Λεβιάθαν*, «η μοναδική και η αληθινή ηθική φιλοσοφία είναι η επιστήμη των νόμων της φύσης. Διότι η ηθική φιλοσοφία δεν είναι παρά η επιστήμη του τι είναι καλό και τι κακό για την αμοιβαία συναναστροφή και την κοινωνία του ανθρώπινου είδους [...] η ηθική φιλοσοφία είναι η περί αρετής και κακίας

επιστήμη». ⁵⁰ Σύμφωνα με το *De Homine* (X, 5) η πολιτική και η ηθική είναι η επιστήμη της δικαιοσύνης και της αδικίας, της ισότητας και της ανισότητας.

Ο ρόλος ορισμένων παθών και ενίοτε των παθών εν γένει είναι σημαντικός σε ηθικές θεωρίες του Χομπς. Για παράδειγμα:

α) Όπως είδαμε στην ενότητα περί του ρόλου των παθών στην ανθρωπολογία του Χομπς, η θέση του περί ασίγαστης επιθυμίας για ολόένα και περισσότερη ισχύ συνδέεται άρρηκτα με την απόρριψη της ηθικής θεωρίας περί ύψιστου αγαθού, το οποίο θα ταυτιζόταν με την διαρκή ηρεμία του νου.

β) Ο Χομπς αντιτίθεται στην αριστοτελική θεωρία – χωρίς ωστόσο να κατονομάζει τον Σταγίριτη – σύμφωνα με την οποία οι ηθικές αρετές συνίστανται στη μεσότητα των παθών. Αντιθέτως, οι αρετές «εξαιρούνται ως μέσα ειρηνικής, κοινωνικής και άνετης ζωής». Η «αίτια της αγαθότητάς» τους δεν εντοπίζεται «στην μεσότητα των παθών (mediocrity of passions). Λες και δεν είναι το αίτιο της ευψυχίας αλλά ο βαθμός της που συνιστά το σθένος· ή λες και δεν είναι το αίτιο αλλά το μέγεθος της δωρεάς που συνιστά τη γενναιοδωρία». ⁵¹

γ) Στο σύνολο των ανθρωπολογικών του κειμένων δέχεται ότι η πηγή των αρετών είναι κάποιο πάθος. Απλώς, ενώ στα πρώτα του κείμενα πρόκειται για τη μεγαλοψυχία, αργότερα θα υποστηρίξει ότι είναι ο φόβος του βίαιου θανάτου. ⁵²

δ) Θεωρεί ότι οποιοδήποτε εγχείρημα συγκρότησης μιας ηθικής φιλοσοφίας δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τα ανθρώπινα πάθη είναι καταδικασμένο σε αποτυχία: «ήδη από το *Elements of Law*, η αντίθεση ανάμεσα στην πειθώ και στην απόδειξη δεν σημαίνει απλώς την ανάδειξη της κυριαρχίας του Λόγου επί των παθών. Εάν τούτο ίσχυε, θα ήταν αδύνατο να κατανοήσουμε γιατί το *Elements of Law* αρχίζει διαπιστώνοντας την αδυναμία του Λόγου. [...] Γιατί η αδυναμία αυτή [...] εξηγεί την αποτυχία των προηγούμενων ηθικών φιλοσοφιών; Διότι πρότειναν ένα ηθικό ιδεώδες ασύμβατο με τα ανθρώπινα πάθη. Ο ανθρωπισμός της Αναγέννησης ήλπιζε ότι η ρητορική μπορεί να καλύψει την απόσταση ανάμεσα στα πάθη και στο ηθικό ιδεώδες. Το σφάλμα του, σύμφωνα με τον Χομπς, δεν έγκειται στη χρησιμοποίηση της ρητορικής ως μεσολαβητή, αλλά στις ίδιες τις αρχές του. Κατά τον Χομπς η πολιτική επιστήμη οφείλει να βασιστεί στην απόδειξη του φυσικού δικαίου εκκινώντας από τα πάθη, καθώς και στην απόδειξη των νόμων της φύσης εκκινώντας από μια παρατήρηση εκ μέρους του καθενός των παθών του. Από τη σκοπιά αυτή, το χάσμα ανάμεσα στο ηθικό ιδεώδες και στα πάθη καλύπτεται». ⁵³

Σύμφωνα τώρα με τη βασική ηθική θεωρία του Χομπς, που θεμελιώνεται στις αναλύσεις του περί παθών, το καλό για τον καθένα αποτελεί συνάρτηση της επιθυμίας του και το κακό συνάρτηση της αποστροφής ή του μίσους που νιώθει. «Εκείνο, το οποίο αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας ή της όρεξης ενός ανθρώπου, είναι και εκείνο, το οποίο ο ίδιος

άνθρωπος, από τη σκοπιά του, αποκαλεί καλό. Παρόμοια, ο καθένας αποκαλεί το αντικείμενο του μίσους και της αποστρέφης του κακό, και της περιφρόνησής του ευτελές και μηδαμινό. Αυτές οι λέξεις, κακό, καλό και αξιοκαταφρόνητο, αποικτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί, διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση των ίδιων των αντικειμένων». ⁵⁴ Την ίδια θέση συναντούμε στο *De Homine* (XI 4). ⁵⁵

Ο Χομπς ισχυρίζεται ότι αντλεί τη θέση αυτή από τον Αριστοτέλη. ⁵⁶ Ο D. Weber αντιτείνει ότι, κατά τον Αριστοτέλη, μάλλον επιθυμούμε κάτι διότι μας φαίνεται καλό παρά μας φαίνεται καλό επειδή το επιθυμούμε, επικαλούμενος τα *Μετά τα φυσικά* (Λ, 7, 1072 a 28–29). ⁵⁷

Πού βασίζεται όμως ο αξιακός σχετικισμός του Χομπς; Κατά τον Jean Terrel, στον ισχυρισμό ότι οι αξιολογικές κρίσεις δεν έχουν απολύτως κανένα νόημα στο επίπεδο της φύσης. ⁵⁸ Κατά την Ιόλη Πατέλλη, ενώ, εκ πρώτης όψεως ο αξιακός σχετικισμός στον *Λεβιάθαν* μοιάζει να βασίζεται «σε εμπειρικές διαπιστώσεις ως προς το τι θεωρούν και αποκαλούν καλό και κακό οι άνθρωποι», κάτι που «ισχύει και για τα αντίστοιχα αποσπάσματα από το *Elements of Law* και το *De Cive*», ωστόσο στον *Λεβιάθαν* συναντούμε «(και) μια θεμελίωση στη φυσιολογία του ανθρώπου». ⁵⁹ Αναφέρεται στο εξής χωρίο: «Επειδή η συγκρότηση του ανθρώπινου σώματος βρίσκεται σε διαρκή μεταβολή, είναι αδύνατο τα ίδια πράγματα να προκαλούν πάντοτε τις ίδιες ορέξεις και αποστρέφες· κι ακόμα δυσκολότερο είναι να επιθυμήσουν όλοι οι άνθρωποι από συμφώνου ένα και το αυτό αντικείμενο». ⁶⁰ Μάλιστα, και στο *Elements of Law* «υπάρχουν τα ίχνη μιας θεμελίωσης στη φυσιολογία του ανθρώπου», ενώ στο *De Homine*, μολονότι «ο Χομπς δεν αναφέρεται διεξοδικά στην ανθρώπινη φυσιολογία στα αντίστοιχα αποσπάσματα [...], υπαινίσσεται όμως μια θεμελίωση στη φυσιολογία όταν γράφει ότι “η φύση είναι έτσι διευθετημένη, ώστε όλοι επιθυμούν το καλό για τον εαυτό τους”». ⁶¹

Ωστόσο, η πλήρης και οριστική θέση του Χομπς για τη σχέση των παθών με τις αξίες είναι ότι ο απόλυτος αξιακός σχετικισμός ισχύει μόνο στη φυσική κατάσταση (όπου το κριτήριο του καλού και του κακού είναι υποκειμενικό: οι ορέξεις και τα πάθη του καθενός) ⁶² και ότι, λόγω των εξαιρετικά αρνητικών επιπτώσεων αυτής της κατάστασης, το πραγματικό συμφέρον μας απαιτεί την άρση του αξιακού σχετικισμού. ⁶³ Αυτή θα επιτευχθεί μέσω της εγκαθίδρυσης πολιτικής κοινότητας, στο πλαίσιο της οποίας ο εκάστοτε κυρίαρχος θεσπίζει κανόνες καλού και κακού, δικαίου και αδικού, δεσμευτικούς για όλα τα μέλη της πολιτικής αυτής κοινότητας. Η κεφαλαϊώδους σημασίας αυτή θέση συναντάται σε αρκετά χωρία του *Λεβιάθαν*, αρχίζοντας από το κεφάλαιο περί παθών: «Οι σχετικοί κανόνες [του καλού και του κακού] ορίζονται είτε από τα άτομα προσωπικά (όταν δεν υπάρχει πολιτική κοινότητα) είτε (σε μια πολιτική κοινότητα) από το πρόσωπο που αντι-

προσωπεύει αυτά τα άτομα είτε από έναν διαιτητή ή κριτή, τον οποίο θα ορίσουν οι αντιδικοί από κοινού, αποδεχόμενοι την ετυμηγορία του ως κανόνα». ⁶⁴

Στο τέταρτο μέρος του *Λεβιάθαν* ο Χομπς εκθέτει αναλυτικότερα τη θέση αυτή: «Ο Αριστοτέλης και άλλοι ειδωλότατες φιλόσοφοι ορίζουν το καλό και το κακό σύμφωνα με την όρεξη των ανθρώπων. Και ορθώς, εφόσον θεωρούμε ότι ο καθένας κυβερνάται με το δικό του νόμο. Διότι εκεί όπου οι άνθρωποι δεν αναγνωρίζουν άλλο νόμο από τη δική τους όρεξη, δεν μπορεί να ισχύει γενικός κανόνας καλών και κακών πράξεων. Σε μια πολιτική κοινότητα, όμως, το μέτρο αυτό είναι εσφαλμένο. Όχι η όρεξη των ιδιωτών αλλά ο νόμος, που εκφράζει τη βούληση και τη διάθεση του κράτους, είναι το μέτρο. Και όμως, η θεωρία αυτή εφαρμόζεται ακόμη, και οι άνθρωποι κρίνουν την καλοσύνη ή την κακία των δικών τους πράξεων και των πράξεων των άλλων ανθρώπων, καθώς και εκείνων της ίδιας της πολιτικής κοινότητας, με βάση τα δικά τους πάθη. Και κανείς δεν χαρακτηρίζει ως καλό ή κακό παρά μόνον ό,τι φαίνεται τέτοιο στον ίδιο, χωρίς καθόλου να λαμβάνει υπόψη του τους δημόσιους νόμους, εκτός από τους μοναχούς και τους κληρικούς, που είναι δεσμευμένοι με όρκο στην απλή εκείνη υπακοή στον ανώτερό τους, στην οποία κάθε υπήκοος θα έπρεπε από το νόμο της φύσης να αισθάνεται δεσμευμένος προς τον πολιτικό κυρίαρχο. Αυτό το υποκειμενικό μέτρο του καλού είναι διδασκαλία όχι μόνο κενή, αλλά και καταστροφική για το κράτος». ⁶⁵

Παραπλήσιο επιχείρημα συναντούμε στο *Elements of Law* (μέρος Β', κεφ. 10, §8): επειδή στη φυσική κατάσταση, όπου ο καθένας είναι κριτής του εαυτού του, αναφύονται συγκρούσεις, καθίσταται αναγκαία η ανεύρεση ενός κοινού μέτρου του καλού και του κακού, του δικαίου, της αρετής κλπ. Το κοινό αυτό μέτρο δεν μπορεί να είναι ο ορθός Λόγος, όπως ισχυρίζονται ορισμένοι, καθώς δεν υπάρχει κάτι τέτοιο στη φύση. Όσοι επικαλούνται τον ορθό Λόγο για τη διευθέτηση διενέξεων, εννοούν συνήθως τον δικό τους Λόγο. Επειδή, παρά ταύτα, το κοινό μέτρο του καλού και του κακού πρέπει να είναι ο Λόγος κάποιου ή κάποιων ανθρώπων, θα χρησιμοποιήσουμε ως κοινό μέτρο των αξιών, όχι τις διδαχές του Αριστοτέλη ή των φιλοσόφων, αλλά τους νόμους που έχει επιβάλει ο κυρίαρχος.

Ωστόσο, εάν έτσι αποφεύγουμε τις αρνητικές επιπτώσεις του αξιακού σχετικισμού, δεν γλιτώνουμε από τις συνέπειες του δογματισμού, καθώς δεν υπάρχουν εγγυήσεις ότι ο κυρίαρχος θα είναι πάντοτε αρκούντως φωτισμένος, ώστε οι κανόνες του καλού και του κακού, του δικαίου και του αδικού, που θα θεσπίσει να είναι ικανοποιητικοί. Ο υποκειμενισμός του καθενός αντικαθίσταται απλώς από τον υποκειμενισμό του κυρίαρχου. Και όμως ο Χομπς δέχεται ότι υπάρχει κάτι καθολικά καλό ή κακό, εφόσον υποστηρίζει ότι το μεγαλύτερο κακό σε τούτη τη ζωή είναι η διάλυση της πολιτικής κοινότητας και η επιστροφή στην κατάσταση πολέμου και ότι το προσφιλέστερο απ' όσα πράγματα κατέχει ο άνθρωπος είναι η ζωή και η αρτιμελεία του, ⁶⁶ θέσεις που

θα εστερούντο νοήματος, εάν το καλό και το κακό ορίζονταν *αποκλειστικά* συναρτήσει των ενάσφατων ορέξεων και παθών του καθενός. Οι θέσεις αυτές αίρουν κατ' ουσίαν τον αξιακό σχετιισμό: «ο Χομπς αναίρει το απόλυτο του αξιακού του νατουραλισμού όταν θέτει τη ζωή ως την ύψιστη αξία, και επομένως ως την αξία που συνιστά το τέλος βάσει του οποίου αξιολογούνται θετικά ή αρνητικά τα αντικείμενα των επιθυμιών και αποστροφών. Επομένως, στις περιστάσεις κατά τις οποίες οι επιθυμίες και οι αποστροφές του ανθρώπου δεν συντελούν θετικά στη διατήρηση της ζωής, παύει να ισχύει η ταύτιση αξίας και επιθυμίας. Η φύση του ανθρώπου είναι τέτοια ώστε να δημιουργεί τέτοιες περιστάσεις». ⁶⁷ Ωστόσο «κατά τον Χομπς ύψιστη αξία δεν είναι η ζωή εν γένει, που θα μπορούσε για το ακροατήριό του να συμπεριλαμβάνει και τη μεταθανάτια ζωή της ψυχής, αλλά η ζωή σε αυτό τον κόσμο της ύλης. Ενώ το μεγαλύτερο κακό είναι ο θάνατος ως το τέλος, ο τερματισμός της εγκόσμιας ζωής». ⁶⁸

4. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Στο *De Corpore* (μέρος Α', κεφ. 1, §9) η γνώση των ανθρωπίνων συναίσθημάτων (*affectus*) – καθώς και των διαθέσεων (*ingenia*) και των τρόπων (*mores*) – είναι αναγκαία για τη γνώση των ιδιοτήτων της πολιτικής κοινότητας, η οποία αποτελεί αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας (*philosophia civilis*), της μίας από τις δύο υποδιαρέσεις της φιλοσοφίας – η άλλη είναι η φυσική φιλοσοφία (*philosophia naturalis*). Απαιτείται όμως να διευκρινίσουμε, *πρώτον*, ότι ο Χομπς σπεύδει να διαιρέσει την πολιτική φιλοσοφία, με την ευρεία έννοια του όρου, σε δύο μέρη: στην ηθική (*ethica*), που πραγματεύεται τις διαθέσεις και τους τρόπους των ανθρώπων, ⁶⁹ και στην πολιτική με τη στενή έννοια του όρου (*politica, sive [philosophia] civilis*), που πραγματεύεται τις πολιτικές υποχρεώσεις μας. *Δεύτερον*, μόνο σε αυτό το χωρίο, σε όλο το έργο του Χομπς, συναντούμε παρόμοια διαίρεση της φιλοσοφίας, η οποία προσεγγίζει την αριστοτελική αντίληψη περί πρακτικής φιλοσοφίας. Στο υπόλοιπο έργο του, συμπεριλαμβανομένων άλλων χωρίων του *De Corpore*, η πολιτική διακρίνεται σαφώς από την ηθική, σε σημείο που η διάκριση αυτή να μπορεί να εληφθεί ως βασική καινοτομία του Χομπς έναντι της αρχαίας φιλοσοφίας. ⁷⁰

Ο ρόλος των παθών είναι πρωταρχικός σε σειρά κοινωνικοπολιτικών θέσεων και θεωριών του Χομπς, κυρίως στις ακόλουθες:

1) *Τα πάθη είναι φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου και υφίστανται ανεξάρτητα από τον κοινωνικό βίο.* Τα πάθη και οι αισθήσεις θα ενυπήρχαν ακόμη και σε κάποιον που θα ζούσε ολομόναχος, κάτι που δεν ισχύει, λόγου χάρη, για τη δικαιοσύνη και την αδι-

σία, που δεν ανήκουν στις πνευματικές ή στις σωματικές μας ιδιότητες, αλλά χαρακτηρίζουν αποκλειστικά τον άνθρωπο εντός της κοινωνίας.⁷¹

2) Δεν ξενίζει λοιπόν η σπουδαιότητα του ρόλου των παθών – ιδίως του φόβου – στο κεφάλαιο του Λεβιάθαν «περί της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου», η οποία, σημειωτέον, είναι θεωρητική κατασκευή, «καθαρά διανοητική υπόθεση» κατά τον Χομπς.⁷² Εδώ διατείνεται ότι το πόρισμα σύμφωνα με το οποίο «η φύση διαιρεί έτσι τους ανθρώπους και τους παρωθεί να αλληλοσυγκρούονται [...] βγαίνει από την ανάλυση των παθών».⁷³ Πράγματι, πάθη (ανταγωνισμός, δυσπιστία και δόξα) είναι οι «πρωταρχικές αιτίες διαμάχης» που μπορούμε να εντοπίσουμε στην ανθρώπινη φύση.⁷⁴

Στη φυσική κατάσταση, «πριν από τη συγκρότηση πολιτικής κοινωνίας ή κατά την έκλειψη της σε περίοδο πολέμου»,⁷⁵ τα πάθη – ειδικότερα οι πειρασμοί «της πλεονεξίας, της φιλοδοξίας, της φιληδονίας ή άλλων ισχυρών επιθυμιών» – είναι τόσο σφοδρά, ώστε «δεν υπάρχει τίποτε ικανό να ενισχύσει μια συνθήκη ειρήνης» πέραν της σύγκρουσής τους με ένα άλλο πάθος: «το φόβο εκείνης της αόρατης δύναμης που όλοι λατρεύουν ως Θεό και φοβούνται ως τιμωρό της δολιότητάς τους».⁷⁶ Ο Χομπς περιγράφει πολλάκις τις αναγκαίες επιπτώσεις των φυσικών παθών: αναφέρεται, για παράδειγμα, στην «άθλια κατάσταση του πολέμου, που αναγκαστικά απορρέει, όπως καταδείχτηκε, από τα φυσικά πάθη των ανθρώπων, όσο δεν υφίσταται μια ορατή εξουσία που να τους προκαλεί δέος και να τους δεσμεύει, με το φόβο της τιμωρίας, να εκτελούν τις συμβάσεις τους και να τηρούν τους νόμους της φύσης».⁷⁷ Μάλιστα, η πρώτη από τις έξι βασικές διαφορές μεταξύ ανθρώπου και ζώου, κατά τον Χομπς, συνίσταται στο ότι «οι άνθρωποι, αντίθετα από αυτά τα πλάσματα [τα υπόλοιπα ζώα], βρίσκονται σε συνεχή ανταγωνισμό για τις τιμές και τα αξιώματα. Για τον λόγο αυτό ανάμεσα στους ανθρώπους γεννιέται ο φθόνος, το μίσος και τελικά ο πόλεμος, ενώ κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει σ' εκείνα».⁷⁸

Ωστόσο, σύμφωνα με τον F. Tricaud, «μολονότι τα πάθη εμφανίζονται σε πολυάριθμα κείμενα του Χομπς [...] ως η αιτία του πολέμου όλων εναντίον όλων, δεν είναι δυνατόν να αντιπαραθέτουμε συλλήβδην μια φυσική κατάσταση, που θα ήταν ο κόσμος του πάθους και του παραλογισμού, στην τήρηση των νόμων της φύσης, η οποία θα ταυτιζόταν ανεπιφύλακτα με το βασίλειο του Λόγου. Τα ανθρώπινα πάθη είναι όντως επικίνδυνα και εγχυμονούν πιθανούς πολέμους. Υπάρχουν ωστόσο και καλά πάθη, έτοιμα να πολεμήσουν στο πλευρό του Λόγου». Ο Tricaud εντοπίζει στο τέλος του κεφαλαίου του *Λεβιάθαν* περί φυσικής κατάστασης «τα πάθη που ωθούν τον άνθρωπο στην ειρήνη: ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που είναι αναγκαία για μια άνετη ζωή, η ελπίδα να τα αποκτήσουμε με την εργατικότητα. [...] Επομένως, όταν εξετάζουμε την ικανότητα του ανθρώπου για κοινωνικό βίο, ο πλή-

ρης κατάλογος των παθών περιλαμβάνει ευεργετικές ορμές, στις οποίες ο Χομπς δεν είχε εστιάσει την προσοχή του στις αμιγώς ανθρωπολογικές αναλύσεις του». ⁷⁹

3) *Ο ρόλος των παθών είναι εξίσου ουσιώδης στη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία και στη θεμελίωση της τελευταίας.* Ο αμοιβαίος φόβος αποτελεί κατά τον Χομπς το θεμέλιο της πολιτικής κοινωνίας, ήτοι την έξοδο από τη φυσική κατάσταση. ⁸⁰ Έτσι αρχίζει ουσιαστικά το *De Cive*: «Ο αμοιβαίος φόβος υπήρξε η απαρχή της πολιτικής κοινωνίας». ⁸¹ Ο Χομπς αναλύει διεξοδικά αυτή την πρόταση ⁸² και, κατόπιν, ανιχνεύει τις αιτίες αυτού του φόβου: «εξαργτάται εν μέρει από τη φυσική ισότητα όλων των ανθρώπων και εν μέρει από τη βούλησή τους να βλάψουν ο ένας τον άλλο». ⁸³ Στον *Λεβιάθαν* επίσης ο φόβος θεωρείται η πηγή της κυριαρχίας τόσο μέσω της βίας όσο και μέσω της θέσμησης. ⁸⁴ Σε άλλο όμως εδάφιο, όπου ο Χομπς υποστηρίζει εκ νέου ότι τα πάθη ανάγκασαν τον άνθρωπο να υποταχθεί σε μια κυβέρνηση, δεν αναφέρεται στον φόβο, αλλά στην οίηση (*pride*) και στα άλλα ανθρώπινα πάθη. ⁸⁵

Ωστόσο, *τα πάθη δεν αρκούν για την εξήγηση της μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κοινωνία απαιτείται και η μεσολάβηση του Λόγου:* «υπάρχει μια δυνατότητα να βγουν οι άνθρωποι από αυτήν [τη ζοφερή κατάσταση στην οποία τους τοποθετεί η φύση], δυνατότητα που εδράζεται κατά ένα μέρος στα πάθη και κατά ένα μέρος στον Λόγο. Τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θα αποκτηθούν με την εργατικότητα. Ο ορθός Λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία. Αυτοί οι όροι αποκαλούνται, αλλιώς, Νόμοι της Φύσης». ⁸⁶

Φρονώ ότι η θέση αυτή του Χομπς, που αναδεικνύει τον ρόλο του Λόγου, χωρίς να υποτιμά αυτόν των παθών, είναι σημαντικότερη από τα χωρία όπου απέδιδε βασικό ρόλο μόνο στα πάθη. Τούτο καταφαίνεται στην «Ανασκόπηση και συμπέρασμα» του *Λεβιάθαν*. Από τη μια προβάλλεται η συμβολή των παθών στη θεμελίωση, αφενός, του πολιτικού δικαιώματος του κυριάρχου και, αφετέρου, των καθηκόντων και της ελευθερίας των υπηκόων. Από την άλλη, όμως, υπογραμμίζεται ότι τα πάθη συνιστούν αναγκαστικό αλλά όχι επαρκή όρο της θεμελίωσης αυτής, εφόσον αναγνωρίζεται και η συμβολή των νόμων της φύσης: «Σε ό,τι άπτεται της όλης θεωρίας μου, άλλο δεν διαπιστώνω παρά μόνο ότι οι αρχές της είναι αληθείς και ορθές, και η λογική της επαγωγή στέρεη. Και τούτο επειδή θεμελιώνω τόσο το πολιτικό δικαίωμα των κυριάρχων όσο και τα καθήκοντα και την ελευθερία των υπηκόων στις γνωστές φυσικές διαθέσεις (*inclinations*) της ανθρωπότητας καθώς και στα άρθρα του νόμου της φύσης, τον οποίο δεν πρέπει να αγνοεί όποιος ισχυρίζεται ότι επαρκεί η λογική για να κυβερνήσει την ίδια του την οικογένεια». ⁸⁷ Είδαμε δε ότι ο Χομπς θεωρεί ως «γενική διάθεση (*inclination*) του ανθρώπινου είδους στο σύνολό του την αιώνια και ασίγαστη επιθυμία για ισχύ και

ακόμα περισσότερη ισχύ, που σταματά μόνο με τον θάνατο». Στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία τονίζεται ολοένα και περισσότερο ο ρόλος του Λόγου στην εγκαθίδρυση της πολιτικής κοινωνίας κατά τον Χομπς.⁸⁸

4) Ο ρόλος των παθών είναι επίσης βασικός για τη διατήρηση της πολιτικής κοινωνίας. Εν προκειμένω αναδεικνύεται ο ρόλος άλλοτε του φόβου («Μπορούμε χωρίς άλλο να αντιληφθούμε τι είδους ζωή θα κάναμε, αν δεν υπήρχε μια κοινή εξουσία ικανή να μας φοβίζει, βλέποντας τον εκφυλισμό της ζωής όσων, έχοντας ζήσει στο παρελθόν υπό ειρηνική κυβέρνηση, βρίσκονται τώρα σε εμφύλιο πόλεμο»⁸⁹) και άλλοτε της ανδρείας: «Είναι μάταιη η ίδρυση μιας πολιτικής κοινότητας όταν λείπει η θέληση και η ανδρεία (courage) για τη διατήρησή της».⁹⁰

Ωστόσο τα πάθη δεν είναι ο μοναδικός όρος διατήρησης μιας πολιτικής κοινότητας: «καμιά μεγάλη πολιτική κοινότητα δεν έχει διατηρηθεί δίχως την ομόνοια που επιβάλλει η ύπαρξη κοινού εχθρού ή δίχως τη φήμη κάποιου διακεκριμένου μέλους της ή τη μυστική συμβουλή ολίγων ή τον αμοιβαίο φόβο μεταξύ ισοδύναμων φατριών – πάντως όχι με τις δημόσιες διαβουλεύσεις μιας συνέλευσης. Όσον αφορά τώρα τις πολύ μικρές πολιτικές κοινότητες, είτε λαϊκές είτε μοναρχικές, καμιά ανθρώπινη σοφία δεν μπορεί να τις διατηρήσει περισσότερο απ' όσο διαρκεί η ζήλοφθονία των ισχυρών γειτόνων τους».⁹¹ Σε κάποια μάλιστα εδάφια του *Λεβιάθαν* τα πάθη δεν συγκαταλέγονται στους όρους διατήρησης της πολιτικής κοινωνίας.⁹²

Εξάλλου, ο ρόλος των παθών στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς δεν πρέπει να υπερτιμάζεται, καθώς ο ίδιος αναφέρει και άλλους όρους δυνατότητας ύπαρξης πολιτικής κοινότητας, συμφωνίας και ειρήνης μεταξύ των ανθρώπων: «η πιο αξιοθαύμαστη και ωφέλιμη επινόηση απ' όλες είναι εκείνη της ομιλίας, που αποτελείται από ονόματα ή ονομασίες και τη σύνδεσή τους. Μέσω αυτών οι άνθρωποι καταγράφουν τις σκέψεις τους, τις ανακαλούν όταν έχουν παρέλθει και τις ανακοινώνουν για να συζητούν και να αποκομίζουν αμοιβαίο όφελος. Χωρίς αυτά δεν θα υπήρχε πολιτική κοινότητα, κοινωνική επικοινωνία, συμφωνία ή ειρήνη μεταξύ των ανθρώπων παραπάνω απ' ό,τι ανάμεσα στα λιοντάρια, στις αρκούδες και στους λύκους».⁹³

5) Παραταύτα, τα πάθη παίζουν επίσης ουσιώδη ρόλο στη θεμελίωση κάθε τύπου πολιτεύματος. Κατά τον Χομπς τόσο το φυσικό όσο και το τεχνητό κράτος (η μοναρχία και η δημοκρατία αντιστοίχως) πηγάζουν από κάποιο πάθος: η μοναρχία από το φόβο και η δημοκρατία από την ελπίδα και την εμπιστοσύνη.⁹⁴ Μάλιστα, ακόμη και όταν ο Χομπς ανακαλύπτει ένα κοινό κίνητρο θεμελίωσης κάθε τύπου πολιτεύματος, πάλι ένα πάθος επικαλείται: το φόβο του βίαιου θανάτου.⁹⁵

6) Ο ρόλος των παθών είναι πρωτεύων και για την ανατροπή μιας πολιτικής κατάστασης μέσω εξέγερσης. Τα κίνητρα που ωθούν στην εξέγερση, κατά τον Χομπς, είναι η δυσανεξία, οι αξιώσεις των εξεγερθέντων και η ελπίδα επιτυχίας. Τα δύο εκ των τριών

είναι πάθη. Μάλιστα, όταν αναζητεί τα βαθύτερα αίτια των κινήτρων αυτών, καταλήγει πάλι σε πάθη: η δυσαρέσκεια που ωθεί στην εξέγερση συνίσταται εν μέρει στο φόβο (της τιμωρίας) και εν μέρει στη φιλοδοξία.⁹⁶

Κατά τον *Λεβιάθαν* τα πάθη και η άγνοια είναι πιθανές αιτίες φυσικού θανάτου της κυριαρχίας: «Αν και πρόθεση όσων συγκροτούν την κυριαρχία είναι η αθανασία της, ωστόσο αυτή από τη φύση της όχι μόνο είναι εκτεθειμένη σε βίαιο θάνατο, λόγω πολέμου με εξωτερικούς εχθρούς, αλλά και από τη στιγμή της ίδρυσής της φέρει μέσα της πολλά σπέρματα φυσικού θανάτου από εσωτερικές διενέξεις *προκαλούμενες από την άγνοια και τα πάθη των ανθρώπων*».⁹⁷

7) Κατά τον Χομπς, *όποιος έχει επίμονα και αδιόρθωτα πάθη είναι αποβλητός από την κοινωμία: «η ικανότητα των ανθρώπων να συγκροτήσουν κοινωμία είναι φύσει διαφορετική, λόγω της διαφοροποίησης των αισθημάτων (diversity of Affections) [...] Έτσι κι ένας άνθρωπος που, εξαιτίας της τραχιάς φύσης του, προσπαθεί να κατακρατήσει όσα για τον ίδιο είναι περιττά, ενώ για τους άλλους απαραίτητα, και έχει επίμονα και αδιόρθωτα πάθη, θα πρέπει να αφαιρεθεί έξω ή να αποβληθεί από την κοινωμία, αφού εντός της καταντά φόρτωμα*».⁹⁸

8) Η άποψη του Χομπς για τη σωστή σχέση μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού συμφέροντος και, επομένως, κατ' αυτόν, για την καλύτερη μορφή διακυβέρνησης βασίζεται σε δύο θέσεις του για τα πάθη: «Όταν το δημόσιο συμφέρον τύχει να έρθει σε αντίθεση με το ιδιωτικό, τις περισσότερες φορές [ο φορέας του προσώπου του λαού] προτιμά το δεύτερο, επειδή τα πάθη των ανθρώπων είναι συνήθως ισχυρότερα του Λόγου τους. Επομένως, το δημόσιο συμφέρον προάγεται τόσο περισσότερο, όσο στενότερα συνδέεται με το ιδιωτικό συμφέρον. Στη μοναρχία, τώρα, το ιδιωτικό συμφέρον συμπίπτει με το δημόσιο. Τα πλούτη, η ισχύς και η τιμή ενός μονάρχη απορρέουν *μόνον* από τα πλούτη, τη δύναμη και την υπόληψη των υπηκόων του. [...] Σε μια δημοκρατία ή αριστοκρατία, αντίθετα, η δημόσια ευημερία δεν συντελεί στον ιδιωτικό πλουτισμό κάποιου διεφθαρμένου ή φιλοδόξου τόσο, όσο το πετυχαίνει, πολλές φορές, μια δόλια συμβουλή, μια προδοτική πράξη ή ένας εμφύλιος πόλεμος».⁹⁹ Προκειμένου να τεκμηριώσει την υπεροχή της μοναρχίας έναντι της αριστοκρατίας και της δημοκρατίας, όσον αφορά τις συμβουλές που δέχεται ο κυρίαρχος, ο Χομπς υποστηρίζει ότι εύκολα η κυρίαρχη συνέλευση θα δεχθεί δημαγωγικές συμβουλές, διότι «στην πλειονότητά τους, [οι σύμβουλοι] περισσότερο ενδιαφέρονται για τα πλούτη παρά για τη γνώση και διατυπώνουν συμβουλές με μακροσκοπεύει ομιλίες, οι οποίες δύνανται, και συνήθως καταφέρνουν, να υποκινήσουν τους ανθρώπους σε δράση, χωρίς ωστόσο, να καθοδηγούν αυτή τη δράση. Διότι η *έξαψη των παθών ποτέ δεν φωτίζει αλλά μόνο θαμπώνει τον νου*».¹⁰⁰

9) *Εξαιτίας των ανθρώπινων παθών, το ιδεώδες μιας πλήρως διαφωτισμένης κοινωμίας είναι ανέφικτο*: «Για τον Χομπς δεν είναι πραγματοποιήσιμο το αξιακό ιδεώδες μιας

πλήρως διαφωτισμένης κοινωνίας με ολοκλήρωση του πρακτικού αναστοχασμού όλων των δρώντων, δεδομένου ότι η κατεύθυνση των παθών οδηγεί το πραγματικό πράττειν σε απόκλιση από μια τέτοια ισορροπία». ¹⁰¹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Βλ. ενδεικτικά *Λεβιάθαν*: «Εισαγωγή», σ. 77: «εκείνο το έλλογο και ανυπέρβλητο έργο της φύσης, ο άνθρωπος» κεφ. 4, τ. Α', σ. 104: «τα ονόματα άνθρωπος και έλλογος είναι ίσου νοηματικού πλάτους» και κεφ. 17, τ. Α', σ. 240 (παραπέμπω συστηματικά στη δίτομη ελληνική έκδοση του *Λεβιάθαν*, εισ. Α. Μεταξόπουλος, μτφ. Γ. Πασχαλίδης και Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989). Πώς νομιμοποιείται όμως ο Χομπς να χαρακτηρίζει τον άνθρωπο «έλλογο ον», ενώ υποστηρίζει ότι «ο Λόγος δεν είναι έμφυτος, όπως η αίσθηση και η μνήμη, ούτε αποκτάται μόνον από την εμπειρία, όπως η φρόνηση, αλλά κατακτάται με προσπάθεια» (ό.π., κεφ. 5, τ. Α', σ. 118); Απαντά: μολονότι τα παιδιά «αποκτούν Λόγο αφού κατακτήσουν τη χρήση της ομιλίας, αποκαιούνται έλλογα πλάσματα χάρη στην προφανή δυνατότητά τους να κατακτήσουν μελλοντικά τη χρήση του Λόγου» (αυτ.).

2 Ο Χομπς συζητά την αριστοτελική αυτή θέση σε διάφορα σημεία, κυρίως στο *De Cive*, κεφ. 1, §2 (*Opera Latina* [εφεξής OL], II, σσ. 158–159), στο *Of Liberty and Necessity* (*The English Works of Thomas Hobbes* [εφεξής EWTN], IV, σσ. 244–245) και στον *Λεβιάθαν*, κεφ. 17, τ. Α', σ. 237. Για την κριτική του Χομπς στην εν λόγω αριστοτελική θεωρία, βλ. ενδεικτικά Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου*. *Thomas Hobbes – John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καρράγιωργα, Αθήνα 1994, σ. 60. Πρβλ. Α. Ryan, «Hobbes's political philosophy», στο T. Sorell (επ.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σσ. 216–217.

3 Βλ. ενδεικτικά *Elements of Law*, μέρος Β', κεφ. 3, §9 και *Λεβιάθαν*, κεφ. 17, τ. Α', σ. 240 και κεφ. 21, τ. Α', σ. 277.

4 Βλ. ενδεικτικά *Λεβιάθαν*, κεφ. 21, τ. Α', σ. 277.

5 Βλ. ό.π., κεφ. 6, τ. Α', σ. 127: «Η επιθυμία να γνωρίσουμε το γιατί και το πώς αποκαλείται περιέργεια και ανάμεσα σε όλα τα πλάσματα συναντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο. Έτσι, ο άνθρωπος ξεχωρίζει από τα άλλα ζώα, όχι μόνο χάρη στο Λόγο του, αλλά και χάρη σ' αυτό το μοναδικό πάθος. Στα άλλα ζώα κυριαρχεί η μέριμνα για την τροφή και για τις άλλες ευχαριστήσεις της αίσθησης, που εκμηδενίζει το ενδιαφέρον για τη γνώση των αιτίων» (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πρβλ. α) *Elements of Law*, μέρος Α', κεφ. 9, §18: η διανοητική περιέργεια διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα κτήνη. β) Επιστολή στον Μαρκήσιο του Newcastle: «Μπορούμε να παρατηρήσουμε όλα τα πάθη του ανθρώπινου νου (mind), πλην ενός, και σε άλλα έμβια πλάσματα. Έχουν κάθε είδους επιθυμίες, αγάπη, μίσος, φόβος, ελπίδα, οργή, οίκτος, άμילλα και παρόμοια πάθη. Μόνο της περιέργειας, η οποία είναι η επιθυμία να γνωρίζουμε τις αιτίες των πραγμάτων, ουδέποτε είδα κανένα σημάδι σε οποιοδήποτε άλλο έμβιο πλάσμα ειτός από τον άνθρωπο» (EWTN, VII, σ. 467). γ) *Λεβιάθαν*, κεφ. 12, τ. Α', σ. 179: «είναι ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης η περιέργεια για τα αίτια των παρατηρούμενων γεγονότων». Για την έννοια της περιέργειας στον Χομπς, βλ. ιδίως α) P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, P.U.F., «Philosophies», Παρίσι 1989, σσ. 63–67. β) Y.-C. Zarka, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, P.U.F., Παρίσι 2001, σσ. 27–37. γ) F. Lessay, «Sur le traité des passions de Hobbes: commentaire du chapitre VI du *Leviathan*», *Études Épistémè*, 1, 2002, σσ. 29–30.

6 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 127: «Η χαρά της γνωριμίας με το καινοφανές αποκαλείται θαυμασμός, και είναι ίδιον του ανθρώπου, διότι διεγείρει την όρεξη για την ανακάλυψη της αιτίας». Πρβλ. *De Homine*, XII, 12, OL II, σ. 110.

7 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 12, τ. Α', σ. 179: «Βλέποντας ότι δεν υπάρχουν σημεία ή καρποί της θρησκείας παρά μόνον στον άνθρωπο, δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλλουμε ότι και το σπέρμα της θρησκείας ενυπάρχει μόνο στον άνθρωπο σε κάποια ιδιαίτερη ποιότητα ή τουλάχιστον σε κάποιον εξαιρετικό βαθμό της, που δεν συναντάται σε κανένα άλλο έμβιο πλάσμα».

8 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 127.

9 Βλ. *Elements of Law*, μέρος Α', κεφ. 9, §18: «η προσδοκία μέλλουσας γνώσης από οτιδήποτε το καινοφανές και παράξενο συμβεί είναι το πάθος που αποκαλούμε κοινώς θαυμασμό Ζ εφόσον το ίδιο πάθος θεωρείται ως όρεξη, ονομάζεται περιέργεια, η οποία είναι όρεξη γνώσεως».

10 Βλ. *αυτ.*: «Από αυτό το πάθος του θαυμασμού και της περιέργειας [...] προκύπτει όλη η φιλοσοφία: έτσι, η αστρονομία πηγάζει από το θαυμασμό της πορείας του Ουρανού και η φυσική φιλοσοφία από τις παράδοξες συνέπειες των στοιχείων και άλλων σωμάτων».

11 *Μετά τα φυσικά* Α, 1, 980 a 21.

12 Βλ. P.-F. Moreau, *ό.π.*, σ. 64.

13 Βλ. τον υπομνηματισμό του D. Weber στην πρόσφατη γαλλική έκδοση του *Elements of Law: Éléments de la loi naturelle et politique*, Le Livre de Poche, Παρίσι 2003, σ. 142, σημ. 2.

14 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 3, τ. Α', σ. 99: «Δεν είναι η φρόνηση που διακρίνει τον άνθρωπο από τα κτήνη. Υπάρχουν κτήνη που σε ηλικία ενός έτους παρατηρούν περισσότερα και επιδιώκουν ό,τι είναι καλό γι' αυτά με περισσότερη φρόνηση από ένα δεκάχρονο παιδί» (διορθώνουμε την ελλ. έκδοση του *Λεβιάθαν*, όπου *Prudence* μεταφράζεται «σωφροσύνη»).

15 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 2, τ. Α', σ. 93: «Η φαντασία που δημιουργείται στον άνθρωπο (ή σε οποιοδήποτε άλλο πλάσμα προορισμένο με τη λειτουργία του φαντάζεσθαι) μέσω λέξεων ή άλλων εθελοντικών σημείων, είναι ό,τι γενικά αποκαλούμε κατανόηση. Αυτή είναι κοινή στον άνθρωπο και στο ζώο, αφού και ο σκύλος κατανοεί από συνήθεια το κάλεσμα ή την επίκριση του κυρίου του. Το ίδιο ισχύει και για πολλά άλλα ζώα. Η κατανόηση που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο είναι η κατανόηση όχι μόνο με την μορφή της βούλησής του, αλλά και των εννοιών και των σκέψεών του, όπως αρθρώνονται με την διαδοχή και συνύφανση των ονομάτων των πραγμάτων σε καταφάσεις, αρνήσεις και άλλες μορφές του λόγου (*Speech*)» (διορθώνουμε την ελλ. έκδοση του *Λεβιάθαν*, όπου *Understanding* μεταφράζεται «νόηση». Άλλωστε, παρακάτω, ο ίδιος αγγλικός όρος αποδίδεται ως «κατανόηση»: *ό.π.*, κεφ. 3, τ. Α', σ. 99).

16 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 130: «Αυτή η αλληλοδιαδοχή ορέξεων, αποστροφών, ελπίδων και φόβων συναντάται και σε άλλα πλάσματα εκτός από τον άνθρωπο, και συνεπώς ακόμα και τα κτήνη σταθμίζουν». Πρβλ. *Of Liberty and Necessity*, EWTN, IV, σσ. 243–244. Για την *deliberation*, ένα από τα σημαντικότερα πάθη που πραγματεύεται ο Χομπς στο έκτο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* (*ό.π.*, σσ. 129–131) και αλλού, βλ. Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σσ. 63–64 και Ι. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σσ. 182–185. Σημειωτέον ότι οι δύο έλληνες μελετητές του Χομπς μεταφράζουν «προαίρεση» τον όρο *deliberation*. Για την ήμισια ικανοποιητική ανάλυση της έννοιας αυτής από τον Χομπς, βλ. B. Gert, «Hobbes's psychology», στο *The Cambridge Companion to Χομπς*, *ό.π.*, σσ. 162–163.

17 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 4, τ. Α', σ. 110: «Η κατανόηση δεν είναι παρά αντίληψη προοικαλούμενη από την ομιλία (*Speech*). Συνεπώς εάν (απ' όσο τουλάχιστον γνωρίζω) η ομιλία είναι ειδικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό, τότε και η κατανόηση είναι ειδικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό». Για την ομιλία ως ίδιον του ανθρώπου πρβλ. *ό.π.*, κεφ. 17, τ. Α', σ. 239: «ορισμένα έμβια πλάσματα, όπως οι μέλισσες και τα μερμήγκια, ζουν σε κοινωνίες [...]. Μολοντούτο δεν υπακούουν παρά στις ατομικές κρίσεις και ορέξεις τους, και επιπλέον δεν διαθέτουν ομιλία».

18 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 5, τ. Α', σ. 116.

19 Βλ. Π.Φ. Μορό, *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφ. Ν. Μουντζούρογλου, Πατάκης, «Φιλοσοφία/Αναγνώσεις», Αθήνα 2001, σσ. 84–97 (γαλλ. έκδοση, *ό.π.*, σσ. 57–67).

20 Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 120: Η επιχειρηματολογία του Χομπς στον *Λεβιάθαν* αποβλέπει στη «διερεύνηση των προϋποθέσεων αποφυγής του θανάτου του πολιτικού σώματος και [στη διαμόρφωση] συνθηκών ειρήνης μέσα σε αυτό. Η διερεύνηση αυτή θα αρχίσει με την εξέταση της φύσης του ανθρώπου που είναι [α] το υλικό από το οποίο απαρτίζεται το πολιτικό σώμα, αλλά και [β] ο δημιουργός που προσδίδει στο υλικό αυτό τη μορφή του. Δηλαδή η εξέταση της φύσης του ανθρώπου επιτρέπει τη συγκρότηση θεωρίας πολιτικών σχέσεων, καθώς και την αξιολόγησή τους ως “υγιών”, “ορθών” κλπ.»

21 *ΟΛ*, II, σ. 157.

22 Βλ. χαρακτηριστικά Ν. Depraz, «Délimitation de l’émotion. Approche d’une phénoménologie du cœur», *Alter*, 7, 1999, σσ. 121–148.

23 Βλ. F. Tricaud, «Le vocabulaire de la passion», στο Y.-Ch. Zarka (επ.), *Χομπς et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Vrin, Παρίσι 1992, ιδ. σσ. 144–151.

24 Κεφ. 11, τ. Α', σσ. 169–170.

25 Βλ. *Elements of Law*, I, 7, § 7 και I, 9, § 21.

26 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 47, τ. Β', σ. 314 και κεφ. 36, τ. Β', σ. 71.

27 *Ό.π.*, κεφ. 8, τ. Α', σ. 144.

28 *Ό.π.*, κεφ. 10, τ. Α', σ. 157. Πρβλ. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté. Spinoza critique deHobbes*, P.U.F., «Fondements de la politique», Παρίσι 1998, σσ. 65–68.

29 *Λεβιάθαν*, κεφ. 11, τ. Α', σ. 170. Για την έμμεση θεμελίωση της θέσης του Χομπς περί αίτιασης επιθυμίας για μεγαλύτερη ισχύ ως γενικής ενδιαθέτης κλίσης των ανθρώπων στην ανθρώπινη φυσιολογία και ειδικότερα «στη γνωστή του θέση ότι η ζωή είναι κίνηση», βλ. Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σ. 176.

30 Βλ. *Λεβιάθαν*, «Ανασκόπηση και συμπέρασμα», τ. Β', σ. 333: «Θεμελιώνω (ground) τόσο το πολιτικό δικαίωμα των κυριάρχων όσο και τα καθήκοντα και την ελευθερία των υπηκόων στις γνωστές φυσικές διαθέσεις (inclinations) της ανθρωπότητας καθώς και στα άρθρα του νόμου της φύσης.»

31 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 6, τ. Α', σσ. 132–133 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

32 *Ό.π.*, κεφ. 11, τ. Α', σ. 169.

33 *Ό.π.*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 127.

34 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 14, τ. Α', σ. 210: «Ο φόβος της ισχύος των αοράτων πνευμάτων συγκροτεί για κάθε άνθρωπο τη θρησκεία του, η οποία προηγείται της πολιτικής κοινωνίας και ριζώνει στην ανθρώπινη φύση.»

35 *Ό.π.*, κεφ. 12, τ. Α', σ. 180.

36 Βλ. Ζ. Λαγκρέ, *Η φυσική θρησκεία*, μτφ. Α. Παπαθανασοπούλου, Πατάκης, «Φιλοσοφία/Αναγνώσεις», Αθήνα, 1996, σσ. 18–19.

37 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 11, τ. Α', σσ. 176–177: «Όσοι διερευνούν λίγο ή και καθόλου τις φυσικές αιτίες των πραγμάτων, εξαιτίας ενός φόβου που απορρέει από την άγνοια του τι μπορεί να τους βλάψει ή να τους ωφελήσει πολύ, τείνουν να υποθέτουν και να επινόουν διάφορα είδη αοράτων δυνάμεων [...] Τούτος ο φόβος των αόρατων πραγμάτων είναι ο φυσικός σπόρος εκείνου που ο καθένας αποκαλεί, για τον εαυτό του, θρησκεία.»

38 Η ανασυγκρότηση της επιχειρηματολογίας του Χομπς για τα πάθη ως πηγή των πολυθεϊστικών θρησκειών βασίζεται στο 12ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*: «Περί θρησκείας», τ. Α', σσ. 179–180.

39 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 27, τ. Α', σ. 359: «μπορεί κανείς να φοβάται τα πνεύματα είτε από δεισιδαιμονία είτε από υπερβολική πίστη σ' όσους του διηγούνται παράξενα όνειρα και οράματα [...] εξαιτίας μιας αντίληψης για τη δύναμη των αοράτων πνευμάτων διαφορετικής από εκείνη που επιτρέπει η πολιτική κοινότητά.»

40 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 29, τ. Α', σσ. 386–387: «η πολιτική εξουσία, όντας ορατότερη καθώς βρίσκεται στο καθαρότερο φως του φυσικού Λόγου, δεν μπορεί παρά σε κάθε εποχή να προσελκύει ένα πολύ σημαντικό μέρος του λαού. Και της πνευματικής εξουσίας, όμως, παρ' όλο που είναι βυθισμένη στο σκοτάδι των διακρίσεων και των δυσνόητων λέξεων των Σχολαστικών, επειδή ο φόβος για το σκοτάδι και τα πνεύματα είναι μεγαλύτερος από άλλους φόβους, δεν θα της λείψει μια μερίδα λαού αρκετή για να δημιουργήσει ταραχές και ενίοτε να καταστρέψει μια πολιτική κοινότητα [...] Όταν η πνευματική εξουσία κινεί τα μέλη μιας πολιτικής κοινότητας με το φόβητρο των τιμωριών και την ελπίδα των ανταμοιβών [...] με τρόπο διαφορετικό από όποιον προστάζει η πολιτική εξουσία [...] αναγκαστικά διασπά το λαό και είτε καταπιέζει με βία την πολιτική κοινότητα είτε την ρίχνει στη φωτιά του εμφυλίου πολέμου».

41 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 11, τ. Α', σ. 176: «Η περιέργεια ή η αγάπη για τη γνώση των αιτιών μας οδηγεί από την εξέταση του αιτιατού στην αναζήτηση του αιτίου, και μετά στην αιτία του αιτίου, έως ότου καταλήξουμε κατ' ανάγκη στη σκέψη, ότι υπάρχει μια αιτία, η οποία δεν οφείλεται σε καμία προηγούμενη αιτία, αλλά είναι αιώνια. Αυτήν οι άνθρωποι την αποκαλούν Θεό».

42 Η ανασυγκρότηση της επιχειρηματολογίας του Χομπς για τα πάθη ως πηγή των μονοθεϊστικών θρησκειών βασίζεται στο 12ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, τ. Α', σσ. 180–181.

43 *Ό.π.*, κεφ. 2, τ. Α', σσ. 91–92.

44 *Ό.π.*, κεφ. 12, τ. Α', σ. 183 (η υπογράμμιση δική μου). Προηγούμενως ο Χομπς είχε αναφερθεί αναλυτικά σε καθένα από τα στοιχεία αυτά.

45 Βλ. *ό.π.*, σ. 189: «Από τη διάδοση της θρησκείας δεν είναι δύσκολο να κατανοήσουμε τις αιτίες της αναγωγής της στα πρώτα σπέρματα (seeds) ή αρχές της, που είναι αποκλειστικά οι δοξασίες περί μιας θεότητας και περί δυνάμεων αοράτων και υπερφυσικών. Αυτά τα σπέρματα δεν μπορούν ποτέ να απαλειφθούν από την ανθρώπινη φύση, αλλά νέες θρησκείες μπορούν να φυτρώσουν ξανά από τα ίδια».

46 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 9, τ. Α', σ. 154: «Επιστήμη, δηλαδή η γνώση των συνεπειών, αποκαλούμενη επίσης φιλοσοφία».

47 Βλ. *ό.π.*, σσ. 154–155. Στον κατάλογο των επιστημών η ηθική ανήκει στη φυσική φιλοσοφία – που ερευνά τις «συνέπειες από τα συμβεβηκότα των φυσικών σωμάτων» και διακρίνεται από την πολιτική φιλοσοφία – ειδικότερα στην επιστήμη που μελετά τις «συνέπειες από τις ιδιότητες των ζώων» και ακόμη ειδικότερα στην επιστήμη με αντικείμενο τις «συνέπειες από τις ιδιότητες ειδικά των ανθρώπων» και όχι «των ζώων εν γένει».

48 Βλ. R. Tuck, «Hobbes's moral philosophy», στο *The Cambridge Companion to Hobbes*, ό π., σσ. 183 και 179.

49 Βλ. Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σ. 37.

50 *Λεβιάθαν*, κεφ. 15, τ. Α', σ. 227. Και στην αναθεωρημένη λατινική έκδοχή του *Λεβιάθαν* (1668) η ηθική φιλοσοφία ορίζεται ως επιστήμη των αρετών και των ελαττωμάτων (Scientia autem Virtutum & Vitiorum est Philosophia Moralis). Για τους «νόμους της φύσης», βλ. παρακάτω στην ενότητα για το ρόλο των παθών στην κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία του Χομπς.

Μολονότι τα πάθη δεν μνημονεύονται σ' αυτό τον ορισμό της ηθικής φιλοσοφίας, ο ρόλος τους είναι βασικός στις αναλύσεις του Χομπς περί καλού και κακού, στην ίδια σελίδα του *Λεβιάθαν*: «Καλό και κακό είναι ονόματα δηλωτικά των ορέξεων και αποστροφών μας».

51 *Ό.π.*, κεφ. 15, τ. Α', σσ. 227–228.

52 Βλ. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, μτφ. E.M. Sinclair, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο, 1952, σ. 57.

53 Βλ. D. Weber, εισαγωγή στην προαναφερθείσα γαλλική έκδοση του *Elements of Law*, ό π., σσ. 27–28. Κατά τον Weber (*ό. π.*, σσ. 22 και 29), η πολιτική επιστήμη και η πολιτική φιλοσοφία του Χομπς θεμελιώνονται αποκλειστικά στην ανθρωπολογία του (όχι στην κοσμολογία ή στη θεολογία ή στην ιστορία).

54 *Λεβιάθαν*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 123 (η υπογράμμιση δική μου). Πρβλ. *ό.π.*, κεφ. 15, τ. Α', σ. 227: «Καλό και κακό είναι ονόματα δηλωτικά των ορέξεων και αποστροφών μας».

55 «Το κοινό όνομα για όλα τα πράγματα που επιθυμούμε, ως επιθυμητά, είναι καλό· και για όλα τα πράγματα που αποφεύγουμε κακό [...] Εφόσον, όμως, διαφορετικοί άνθρωποι επιθυμούν και αποφεύγουν διαφορετικά πράγματα, θα πρέπει κατ' ανάγκην να υπάρχουν πολλά πράγματα που είναι καλά για μερικούς και κακά για άλλους· ώστε εκείνο που είναι καλό για μας είναι κακό για τους εχθρούς μας. Επομένως, το καλό και το κακό συσχετίζονται με το επιθυμείν και το αποφεύγειν» (μτφ. Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σ. 174, σημ. 21).

56 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 46, τ. Β', σ. 305: «Ο Αριστοτέλης και άλλοι ειδικολάτρεις φιλόσοφοι ορίζουν το καλό και το κακό σύμφωνα με την όρεξη των ανθρώπων [...]». Πρβλ. *De Homine* XI 4, *OL*, II, 96: «ο Αριστοτέλης καλώς όρισε το καλό ως εκείνο που όλοι οι άνθρωποι επιθυμούν (appetunt)» (μτφ. Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σ. 174, σημ. 21).

57 Βλ. την πρόσφατη γαλλική έκδοση του *Elements of Law*, *ό.π.*, σ. 119, σημ. 1.

58 Βλ. «Hobbes et la crise sceptique», στο P.-F. Moreau (επ.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, II: *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Albin Michel, Παρίσι 2001, σ. 310: «Κατά τον Χομπς, το γεγονός ότι η φύση είναι ξένη στο καλό και στο κακό αποτελεί τον ουσιώδη λόγο εξαιτίας του οποίου είναι αδύνατον στους ανθρώπους, στη φυσική τους κατάσταση, να συμφωνήσουν μεταξύ τους για το καλό και το κακό. Εφόσον οι άνθρωποι ανήκουν στη φύση και είναι φυσικά σώματα, οι αξιολογήσεις δεν έχουν καμία απόλυτη αξία· είναι πάντοτε σχετικές με τις επιθυμίες, που διαφέρουν ανάλογα με τους ανθρώπους και, όσον αφορά τον ίδιο άνθρωπο, ανάλογα με τις διαφορετικές στιγμές της ιστορίας του. Πρόκειται για ένα θεμελιώδες ανθρωπολογικό δεδομένο, το οποίο υπερβαίνει την ιδιαιτερότητα της ιστορικής περιόδου».

59 Βλ. Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σ. 175.

60 *Λεβιάθαν*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 123.

61 Βλ. Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σ. 176.

62 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 15, τ. Α', σ. 227: «Για όσον καιρό [...] το μέτρο του καλού και του κακού είναι η ατομική όρεξη, ο άνθρωπος θα βρίσκεται στην φυσική κατάσταση (δηλαδή σε κατάσταση πολέμου)».

63 Ο Κ. Ψυχοπαίδης (*ό.π.*, σ. 126) ερμηνεύει ως ακολούθως την ανάγκη άρσης του αξιακού σχετικισμού που επικρατεί στη φυσική κατάσταση, σύμφωνα με τον Χομπς: «“Καλό”/φρόνιμο για τον άνθρωπο είναι από μια πρώτη άποψη να χρησιμοποιεί τις εμπειρικές του γνώσεις για να πετυχαίνει την ικανοποίηση των παθών του. Καθώς, όμως, όλοι οι δρώντες ενεργοποιούν αντίστοιχα τη φρόνησή τους, δηλαδή ενεργοποιούν σε αυτό το φρονησιακό επίπεδο (και, όντας κατά τον Χομπς ίσοι, εξίσου) το λόγο τους για να υπηρέτησε τα πάθη τους, οδηγούνται σε προσπάθειες επιβολής του ενός πάνω στον άλλο, σε σύγκρουση και σε διαρκή διαικινδύνηση. Βάσει της νέας αυτής εμπειρίας αναπροσαρμόζουν και την άποψή τους περί του τι είναι φρόνιμο. Φρόνιμο είναι πλέον να αποφευχθεί η σύγκρουση και ως αγαθόν προβάλλει η ειρήνευση. Σε αυτό το επίπεδο ωρίμανσης της φρόνησης προκύπτει η σύνδεση του προβλήματος του αγαθού με το πρόβλημα των όρων πραγμάτωσής του» (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

64 *Λεβιάθαν*, κεφ. 6, τ. Α', σ. 123.

65 *Ό.π.*, κεφ. 46, τ. Β', σσ. 305–306 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πρβλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 13, τ. Α', σ. 198· κεφ. 29, τ. Α', σ. 381· κεφ. 46, τ. Β', σ. 295.

66 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 30, τ. Α', σσ. 393 και 399 αντιστοίχως.

67 Ι. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Χομπς*, *ό.π.*, σ. 181. Για το ζήτημα που μας απασχολεί, βλ. τα εξής κεφάλαια: «Φύση του ανθρώπου και αξίες» (σσ. 172–181) και «Αξίες, ορθολογικότητα και πάθη» (σσ. 181–192). Η Πατέλλη εισάγει μια διάκριση μεταξύ αξιακού νατουραλισμού και αξιακού σχετικισμού, υποστηρίζοντας ότι ο δεύτερος πηγάζει από τον πρώτο, την οποία δεν αξιοποιούμε στο ανά χείρας κείμενο.

68 *Ό.π.*, σ. 177. Ωστόσο, ο D. Weber εντοπίζει τρία κείμενα του Χομπς από τα οποία συνάγεται ότι ο θάνατος δεν αποτελεί κατ' αυτόν το μεγαλύτερο κακό, εφόσον ο φόβος και τα βάσανα αποβαίνουν ενίοτε πιο ανυπόφορα από τον θάνατο («Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance», στο P.-F. Moreau και A. Thomson (επ.), *Matérialisme et passions*, ENS Editions, «La croisée des chemins», Παρίσι 2004, σ. 21, σημ. 18).

69 Παραδόξως δεν συμπεριλαμβάνει εδώ στα αντικείμενα της ηθικής τα συναισθήματα, στα οποία είχε αναφερθεί μόλις λίγες γραμμές παραπάνω, αλλά από τα υπόλοιπα κείμενα του Χομπς συνάγεται ότι η ηθική ερευνά και τα συναισθήματα και μάλιστα κυρίως τα συναισθήματα.

70 Βλ. R. Tuck, «Hobbes's moral philosophy», *ό.π.*, σσ. 177–180.

71 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 13, τ. Α', σ. 198. Είδαμε ότι ο Χομπς συνάγει από τη θέση αυτή το εξής συμπέρασμα για το πάθος της θρησκείας: «Ο φόβος της [ισχύος των κοράτων πνευμάτων] συγκροτεί για κάθε άνθρωπο τη θρησκεία του, η οποία προηγείται της πολιτικής κοινωνίας και ριζώνει στην ανθρώπινη φύση» (*ό.π.*, σ. 210· οι υπογραμμίσεις δικές μου).

72 Βλ. ενδεικτικά F. Tricaud, «Le roman philosophique de l'humanité chez Hobbes et chez Locke», *Archives de Philosophie* 55, 1992, σσ. 631–643 και I. Πατέλλη, *ό.π.*, ιδ. σσ. 103–108.

73 *Λεβιάθαν*, κεφ. 13, τ. Α', σ. 196. Πρβλ. *ό.π.*, κεφ. 17, τ. Α', σ. 237: «... άθλια κατάσταση του πολέμου, που αναγκαστικά απορροεί [...] από τα φυσικά τους πάθη». Πρβλ. F. Tricaud, βιβλιοκρισία της μελέτης του M. Reale, *La difficile equaglianza (Hobbes e «gli animali politici»: passioni, morale, socialità)*, Editori Riuniti, Ρώμη 1991), στο Bulletin Hobbes V (ένθετο στα *Archives de Philosophie* 56.2, 1993), σ. 31: «Η πραγματική αιτία του γενικευμένου πολέμου όλων εναντίον όλων είναι το πάθος που ο Χομπς αποκαλεί glory και δεν ανάγεται σε έναν κοινότοπο υπολογισμό του συμφέροντος: πρόκειται για την παρούσα σε κάθε άνθρωπο επιθυμία να υπερισχύει ακατάπαυστα των αντιπάλων του».

74 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 13, τ. Α', σ. 195. Για ενδιαφέροντα σχολιασμό του χωρίου αυτού, βλ. B. Gert, «Hobbes's psychology», στο *The Cambridge Companion to Hobbes*, *ό.π.*, σσ. 161–162.

75 *Λεβιάθαν*, κεφ. 14, τ. Α', σ. 210.

76 *Αυτ.*

77 *Λεβιάθαν*, κεφ. 17, τ. Α', σ. 237. Βλ. και λίγες γραμμές παρακάτω: «οι νόμοι της φύσης, όπως η δικαιοσύνη, η ευθυδνία [...] από μόνοι τους, χωρίς το φόβητρο κάποιας εξουσίας που να επιβάλλει την τήρησή τους, αντίκεινται στα φυσικά πάθη μας, που μας εξωθούν στη μεροληψία, την οίηση, την εκδίηση και τα παρόμοια [...] Παρά τους νόμους της φύσης, επομένως, [...] αν δεν ιδρυθεί μια εξουσία επαρκώς ισχυρή για την προστασία μας, ο καθένας θα βασίζεται νομίμως στη δική του δύναμη και δεξιότητα για να προστατευθεί από τους υπόλοιπους».

78 *Ό.π.*, σ. 239.

79 «Le vocabulaire de la passion», *ό.π.*, σ. 151.

80 Βλ. *De Cive*, πρόλογος (*OL*, II, σσ. 146–147) και κεφ. 5, §12.

81 *Ό.π.*, κεφ. 1, τίτλος της §2 (*OL*, II, σ. 158).

82 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 1, §2 (*OL*, II, σσ. 158–161).

83 *Ό.π.*, κεφ. 1, §3 (*OL*, II, σ. 162).

84 Βλ. *Λεβιάθαν*, κεφ. 20, τ. Α', σ. 267. Πρβλ. Α. Μεταξόπουλος, εισαγωγή στον *Λεβιάθαν*, τ. Α', σ. 49.

85 Βλ. *ό.π.*, κεφ. 28, τ. Α', σ. 377.

86 *Ό.π.*, κεφ. 13, τ. Α', σ. 198 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Πρβλ. Y.-C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, P.U.F., Παρίσι 1995, σσ. 54–55: «το καθοριστικό στοιχείο για τη μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική κατάσταση δεν συνίσταται μόνο στην εκτύλιξη του διανθρωπίνου βίου των παθών αλλά επιπλέον στην εκτύλιξη της ικανότητας ορθολογικού προσδιορισμού αυτού που αρμόζει καλύτερα στη διατήρηση του είναι μας». Για τους «νόμους της φύσης», αντικείμενο των σημαντικότερων

κεφ. 14 και 15 του *Λεβιάθαν*, βλ. ενδεικτικά Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, κεφ. 3: «Οι φυσικοί νόμοι ως θεωρήματα έλλογου πράττειν» Ι. Πατέλλη, *ό.π.*, σσ. 108–128, ιδ. σσ. 108–114 και Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σσ. 132 κ.ε.

87 *Λεβιάθαν*, τ. Β', σ. 333 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

88 Βλ. ενδεικτικά Μ. Korichi, *Les passions*, GF Flammarion, «Corpus», Παρίσι 2000, σ. 250: μετά την επιβεβλημένη αναφορά στο ρόλο του φόβου στη φυσική κατάσταση αλλά και στην έξοδο του ανθρώπου από αυτήν, η μελετήτρια προσθέτει: «Στον Χομπς ο ρόλος του φόβου είναι επικουρικός: η εγκαθίδρυση της πολιτικής κοινότητας εξηγείται, σε τελική ανάλυση, από την έλλογη ενδιάθετη κλίση του ανθρώπου».

89 *Λεβιάθαν*, κεφ. 13, τ. Α', σ. 197 και κεφ. 17, τόμος Α', σ. 237: «η απειμολογία τους [...] από την άθλια κατάσταση του πολέμου, που αναγκαστικά απορρέει [...] από τα φυσικά τους πάθη, όσο δεν υφίσταται μια ορατή εξουσία που να τους προκαλεί δέος και να τους δεσμεύει, με το φόβο της τιμωρίας, να εκτελούν τις συμβάσεις τους και να τηρούν τους νόμους της φύσης...» (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

90 *Ό.π.*, κεφ. 21, τ. Α', σ. 285. Μεταφράζω «ανδρεία» και όχι «θάρρος» τον όρο courage.

91 *Ό.π.*, κεφ. 25, τ. Α', σ. 325 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

92 Βλ. ενδεικτικά *ό.π.*, κεφ. 38, τ. Β', σ. 85: «Η διατήρηση της πολιτικής κοινωνίας εξαρτάται από την δικαιοσύνη, και η δικαιοσύνη από την εξουσία στη ζωή και τον θάνατο, καθώς και σε άλλες ήσσονες αναμοιβές και τιμωρίες, που κατέχει ο κυρίαρχος της πολιτικής κοινότητας».

93 *Ό.π.*, κεφ. 4, τ. Α', σ. 101 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

94 Βλ. L. Strauss, *ό.π.*, σσ. 64–66.

95 Βλ. *ό.π.*, σσ. 66–67.

96 Βλ. *Elements of Law*, μέρος Β', κεφ. 8, §§1–3.

97 *Λεβιάθαν*, κεφ. 21, τ. Α', σ. 287 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

98 *Ό.π.*, κεφ. 15, τ. Α', σσ. 220–221 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

99 *Ό.π.*, κεφ. 19, τ. Α', σσ. 257–258 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

100 *Ό.π.*, σ. 258 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

101 Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 128.

ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ
ΤΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ
ΓΙΑ ΤΟΝ THOMAS HOBBS

