

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣ

ΑΡΗΣ ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ

Η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου στην πολιτική φιλοσοφία του Τόμας Χομπς αποτελεί θέμα τόσο κλασικό, ευρύ και δύσκολο,¹ ώστε είναι επόμενο να εμφανίζεται κάποιας μορφής αμηχανία κατά την πραγμάτευσή του: τι ακριβώς να πει κανείς, και με ποιον τρόπο, διεκδικώντας ένα μικρό ποσοστό πρωτοτυπίας;

Σκοπεύω να υποστηρίξω, καταρχάς, μία θέση ήδη γνωστή και αποδεκτή από ορισμένους μελετητές: ο Χομπς είναι ο ιδρυτής και ο θεμελιωτής της νεότερης θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου. Η εν λόγω θέση διατυπώνεται συχνά με τρόπο αξιωματικό, χωρίς να δικαιολογείται επαρκώς. Θα προσπαθήσω λοιπόν να δείξω για ποιους ακριβώς λόγους η παραπάνω θέση ισχύει, επιμένοντας περισσότερο στις προϋποθέσεις του συμβολαίου και αναλύοντας, σε μικρότερο βαθμό, το συμβόλαιο αυτό καθεαυτό.

Προκειμένου να καταδειχθεί η πρωτοτυπία της χομπσιανής συμβολαιικής θεωρίας, θα γίνει λόγος, πρώτον, για τη φυσική κατάσταση και το φυσικό δίκαιο και, δεύτερον, για το συμβόλαιο και τη σύμβαση.

Ας αρχίσουμε με ορισμένες προκαταρκτικές παρατηρήσεις. Ο Χομπς είναι ο φιλόσοφος που επινόησε τη νεότερη θεωρία του Κοινωνικού Συμβολαίου. Για να αποδειχθεί αυτή η απόφαση κατά τρόπο ακλόνητο, θα έπρεπε να γίνει διεξοδική αναφορά και αναλυτική αναδρομή στους θεωρητικούς του φυσικού δικαίου που προηγούνται του Χομπς, πράγμα που δεν είναι δυνατόν, από άποψη χώρου και χρόνου, να συμβεί εδώ και τώρα. Ας πούμε μόνον ότι, τη στιγμή που ο Χομπς συγγράφει τα θεμελιώδη έργα του *De Cive* και *Leviathan*, στα μέσα του 17ου αιώνα, το φυσικό δίκαιο έχει πλέον αποκτήσει τα εξής χαρακτηριστικά: έχει καθολικό χαρακτήρα, είναι εντελώς ανεξάρτητο από το θετικό δίκαιο και θεωρείται έλλογο (ή ορθολογικό), δηλαδή μπορεί να γίνει αντιληπτό και καταληπτό από τον κάθε άνθρωπο. Επιπλέον, με την καθοριστική παρέμβασή του ο Γκρότιους (Grotius) έχει απαντήσει στα κριτικά επιχειρήματα των σκεπτικών ως προς το φυσικό δίκαιο. Αφετέρου, ο Μποντέν (Bodin) έχει ήδη ορίσει την έννοια της κυριαρχίας με νέο τρόπο: η κυριαρχία αποτελεί ενιαία αρχή, η

οποία είναι απαραίτητη για να ισχύει οποιοσδήποτε νόμος και η οποία εγγυάται τη μορφή, την ενότητα και την ταυτότητα κάθε πολιτείας. Τέλος, οι νεοσχολαστικοί έχουν θεμελιώσει το γεγονός ότι οι πολιτικές κοινωνίες και οι κυβερνήσεις τους αποτελούν συμβατικές ανθρώπινες ενώσεις, τις οποίες θεσπίζουν οι άνθρωποι, διότι από τη φύση τους τείνουν να συνυπάρξουν ειρηνικά με τους συνανθρώπους τους.²

Ωστόσο, πριν από τον Χομπς η έννοια του συμβολαίου, στον βαθμό που εμφανίζεται, δεν ειλαμβάνεται υπό την τεχνική σημασία του όρου και σε καμία περίπτωση δεν χρησιμοποιείται κατά κυριολεξία. Ο Γκρότιους, όπως και όλοι οι προηγούμενοι στοχαστές του φυσικού δικαίου, αρκείται στην επισήμανση ότι η πολιτεία θεσπίζεται μέσω της εθελούσιας συμφωνίας των μελών της και ότι η ανώτατη αρχή θεσπίζεται μέσω της εθελούσιας υποταγής του λαού, δίχως αυτές οι διαδικασίες να ορίζονται με αυστηρό τρόπο ως νομικές ή συμβολαιϊκές.

Αν λοιπόν ισχυρίζομαι ότι ο Χομπς επινοεί τη νεότερη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, τούτο συμβαίνει επειδή ακριβώς είναι ο πρώτος θεωρητικός της φυσικής κατάστασης, επειδή είναι εκείνος που πραγματοποιεί μια επανάσταση στο εσωτερικό του νεότερου φυσικού δικαίου, κατασκευάζοντας μια νομική θεωρία του συμβολαίου και της σύμβασης, την οποία και χρησιμοποιεί με αυστηρό τρόπο, για να περιγράψει λεπτομερώς τη γένεση της πολιτικής κοινωνίας.

1. ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ

Αντίθετα με τους προκατόχους του, ο Χομπς είναι ο πρώτος που σιέφτεται τη φυσική κατάσταση ως απολύτως *φυσική*, καλώντας τους αναγνώστες του να φανταστούν ότι η πολιτική κοινωνία στην οποία ζουν διαλύεται και κατακερματίζεται στα εξών συνετέθη. Η μέθοδος αυτή δικαιολογείται στον Πρόλογο του *De Cive* ως εξής: «Όσον αφορά τη μέθοδο, θεώρησα ότι η τάξη του λόγου, όσο σαφής κι αν ήταν, δεν επαρκούσε, αλλά ότι θα έπρεπε να αρχίσω από την πρώτη ύλη της πολιτείας και να προχωρήσω κατόπιν στη γένεση και στη μορφή της, καθώς και στην πρώτη αρχή της δικαιοσύνης. Διότι, για να γνωρίσουμε με τον καλύτερο τρόπο ένα πράγμα, πρέπει να ξεκινήσουμε από τα πράγματα από τα οποία αυτό αποτελείται. Όπως σε ένα αυτοματο ρολόι, ή κάποια άλλη πολύπλοκη μηχανή, δεν μπορούμε να ξέρουμε ποια είναι η λειτουργία του κάθε μέρους και του κάθε εξαρτήματος, αν δεν το διαλύσουμε και δεν εξετάσουμε πλήρως το υλικό, τη μορφή και την κίνηση του κάθε μέρους, έτσι και στην έρευνα σχετικά με το δίκαιο της πολιτείας και τα καθήκοντα των πολιτών είναι απαραίτητο, όχι φυσικά να διαλύσουμε την πολιτεία, αλλά να τη θεωρήσουμε σαν να είχε διαλυθεί, δηλαδή να κατανοήσουμε καλά ποια είναι η ανθρώπινη φύση, ποια

πράγματα την καθιστούν ικανή ή ανίκανη να σχηματίσει μια πολιτεία και πώς πρέπει να φέρονται οι άνθρωποι μεταξύ τους εάν θέλουν να ενωθούν».³

Απομονώνοντας τούτο το χωρίο από τα συμφραζόμενά του και φωτίζοντάς το υπό το πρίσμα της ρουσσωικής σκέψης, θα ήταν δυνατόν να θεωρηθεί ότι, σύμφωνα με τον Χομπς (όπως και σύμφωνα με τον Ρουσσώ), για να γνωρίσουμε τον φυσικό άνθρωπο πρέπει να ξεκινήσουμε από το μεμονωμένο άτομο και να συνθέσουμε βαθμηδόν τις κοινωνικές σχέσεις. Έτσι, ο Χομπς εύκολα θα μπορούσε να κατηγορηθεί για λογική ασυνέπεια: ενώ υπόσχεται μια περιγραφή της προ-κοινωνικής ανθρώπινης φύσης, εντέλει κάνει λόγο για τον κοινωνικοποιημένο και πολιτισμένο άνθρωπο. Πρόκειται για τη γνωστή κριτική που του άσκησε ο Μοντεσκιέ,⁴ την οποία και επανέλαβε ο Ρουσσώ.⁵

Όμως, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά: εάν αφήσουμε στην άκρη για λίγο το *De Cive* και ανατρέξουμε στα κείμενα του Χομπς που εξετάζουν την ανθρώπινη φύση, θα διαπιστώσουμε ότι η υπόθεση της φυσικής κατάστασης δεν τους είναι προαπαιτούμενη, δηλαδή ότι η ανάλυση της ανθρώπινης φύσης πάντοτε προηγείται των κεφαλαίων που αναφέρονται στη φυσική κατάσταση. Τούτο καθίσταται απολύτως σαφές από την ανάγνωση του πρώτου μέρους του *Λεβιάθαν*. Η ανθρώπινη φύση εξετάζεται από τον Χομπς με βάση τα πορίσματα της φυσικής.⁶ Δεν πρόκειται, όπως συμβαίνει στον Ρουσσώ, για την αποκάλυψη ενός θησαυρού που έχει καλυφθεί κάτω από διαδοχικά στρώματα εκπολιτισμού. Ο κοινωνικοποιημένος ή πολιτισμένος άνθρωπος δεν είναι απο-φυσικοποιημένος: αντιθέτως, η φύση εξακολουθεί να πλημμυρίζει τον άνθρωπο.⁷ Αρχίζοντας το *De Cive*, ο Χομπς προϋποθέτει ως γνωστή την ανθρώπινη φύση, επειδή την έχει αναλύσει στα προηγούμενα έργα του. Ως γνωστόν, το *De Cive* (1642) είναι το τρίτο μέρος των *Στοιχείων φιλοσοφίας* και εξετάζει τα πολιτικά σώματα, ενώ είχαν προηγηθεί τα έως τότε αδημοσίευτα *De Corpore* (δημοσιεύτηκε το 1656, αποτελώντας μελέτη των σωμάτων εν γένει) και *De Homine* (δημοσιευμένο το 1658, αποτελεί μελέτη του ανθρώπου ως επιμέρους σώματος).

Στην Εισαγωγή του *Λεβιάθαν* (1651), ο Χομπς θα επαναλάβει τη θέση σύμφωνα με την οποία η γνώση της πολιτείας προϋποθέτει τη γνώση του υλικού από το οποίο αυτή είναι φτιαγμένη. Γεγονός που δικαιολογεί την ύπαρξη των αρχικών δώδεκα (12) κεφαλαίων που αφιερώνονται σε μια καθαρά ανθρωπολογική ανάλυση, η οποία αναπτύσσεται χωρίς να είναι αναγκαίο να γίνει αφαίρεση του κράτους και του πολιτισμού. Η ανάλυση αυτή χρειαζόταν να προηγηθεί, ώστε να φανεί κατόπιν ποια θα ήταν η φυσική κατάσταση της ανθρωπότητας εάν τυχόν διαλυόταν η πολιτική κοινωνία. Δηλαδή, από λογική και επιχειρηματολογική άποψη, η ανθρωπολογία αποτελεί την προϋπόθεση της θεωρίας της φυσικής κατάστασης, και όχι το αντίστροφο.

Βλέπουμε λοιπόν καθαρότερα με ποιον τρόπο ο άγγλος φιλόσοφος απορρίπτει την αρχή της φυσικής κοινωνικότητας.⁸ Ακολουθώντας έναν προσεκτικό αναγνώστη

του Χομπς, τον Ιμμάνουελ Καντ, θα ήταν προτιμότερο να κάνουμε λόγο όχι για ακοινωνικότητα, αλλά για «ακοινωνική κοινωνικότητα». Κατά τον τρόπο αυτόν, θα καταστεί δυνατόν να καταδειχθεί μια αντίφαση που ενυπάρχει στη φύση και που, την ίδια στιγμή, ενώνει και διχάζει τους ανθρώπους. Όπως γράφει ο Χομπς: «Αν εξετάσουμε τον άνθρωπο ως προς τη φύση του, καθόσον είναι άνθρωπος, δηλαδή όταν γεννιέται, είναι αλήθεια ότι η διαρκής μοναξιά του είναι ανυπόφορη. Διότι τα παιδιά, για να ζήσουν, και οι ενήλικοι, για να ζήσουν καλά, έχουν ανάγκη τη βοήθεια των άλλων. Γι' αυτό και δεν αρνούμαι ότι οι άνθρωποι, εξαιτίας της φυσικής ανάγκης, επιθυμούν μια αμοιβαία συνάντηση [alterum alterius congressum appetere, στη λατινική εκδοχή/desire to come together, στην αγγλική]».⁹

Οι άνθρωποι, λοιπόν, αναζητούν εις φύσεως τη συνάντηση, τη συνεύρεση (congressus) και όχι την κοινωνία, την κοινότητα (societas), που προϋποθέτει ειρηνικές σχέσεις μεταξύ των συμβαλλομένων. Η εν λόγω αναζήτηση είναι εντελώς υστερόβουλη: σε αντίθεση με ό,τι πρέσβευε ο Γκρότιους, εδώ η αμοιβαία σχέση και συνδιαλλαγή μεταξύ ανθρώπων περιορίζεται στη χρησιμότητα ή στην ωφελιμότητα. Παρακινημένοι από καθαρά εγωιστικά κίνητρα,¹⁰ οι άνθρωποι αναζητούν τη σχέση με τον άλλον και, καθώς αυτή η σχέση δεν μπορεί να διαρκέσει δίχως ένα μίνιμουμ συνεννόησης, από φυσική ανάγκη φτιάχνουν κοινότητες και κοινωνίες, δηλαδή συμβιωτικές σχέσεις που δεν μπορούν να διαρκέσουν δίχως έναν ελάχιστο βαθμό πολιτικής οργάνωσης. Υπό την έννοια αυτή, οι πολιτικές κοινωνίες, καλύτερα ή χειρότερα συγκροτημένες, περισσότερο ή λιγότερο βιώσιμες, είναι τόσο παλιές όσο και η ανθρωπότητα: όπως λέγει ο Χομπς, δεν βλέπουμε κανέναν «να ζει εκτός της κοινωνίας». Ο άγγλος φιλόσοφος φθάνει μάλιστα στο σημείο να χρησιμοποιήσει εκφράσεις όπως: «φυσικό είδος πολιτείας» ή «φυσικές πολιτείες»,¹¹ κάτι που θα περιμέναμε μάλλον από κάποιον οπαδό του Αριστοτέλη,¹² παρά από τον οξυδερκή συγγραφέα μας.

Τι συμβαίνει όμως στην πραγματικότητα; Οι άνθρωποι επιδιώκουν να συνενωθούν και φτιάχνουν πολιτικές κοινωνίες, επειδή είναι εγωιστικά ζώα και όχι επειδή η φύση τους θα τους οδηγούσε ανιδιοτελώς να επιθυμούν τη συμβίωση με τους ομοίους τους. Δεν είναι, δηλαδή, πολιτικά ή κοινωνικά ζώα. Επιπλέον, δεν έχουν καμία εκ γενετής κλίση για την ειρηνική συνύπαρξη με τους άλλους, η οποία όμως τους είναι απαραίτητη. Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται και παραμένουν αχαλίνωτοι, επιδιώκουν να ικανοποιήσουν άμετρα και αδιάκοπα τις επιθυμίες τους για τροφή, πλούτο, δόξα και γνώση. Τούτο το διαρκές κίνηγι των επιθυμιών, ο Χομπς το ονομάζει ευδαιμονία (ή ευτυχία), αρνούμενος να το καταδικάσει ηθικολογικά. Πάντως, η ειρήνη με τον εαυτό τους και η ειρήνη με τους άλλους ποτέ δεν είναι αυτονόητη, ποτέ δεν είναι φυσική: και σε κάθε άνθρωπο και ανάμεσα σε διαφορετικούς ανθρώπους, ο πόλεμος είναι πολύ πιο φυσικό πράγμα από ό,τι η ειρήνη.¹³ Κι αυτό ισχύει για όλους τους ανθρώπους,

παρόλο που υπάρχουν διαφορές μεταξύ τους στο κατά πόσο μπορούν να μάθουν να συγκρατούν τα πάθη τους.¹⁴

Αυτή η «ακοινωνική κοινωνικότητα» καθιστά το πολιτικό πρόβλημα ιδιαίτερα δύσκολο και περίπλοκο. Δεν είναι καν ανάγκη να αναφερθεί κανείς στις αιτίες της πολιτικής κρίσης, στην οποία είχαν περιέλθει τα ευρωπαϊκά κράτη, και κυρίως η Αγγλία, κατά τον 17^ο αιώνα. Κατανοούμε εύκολα γιατί μέσα στο σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας όλες οι μορφές κράτους παρουσίασαν ατέλειες και αδυναμίες. Ο Χομπς, καταφεύγοντας στη φανταστική κατασκευή της φυσικής κατάστασης, θέλει να αποδομήσει μέσω της σκέψης, μέσα στη θεωρία, ό,τι θεμελιώθηκε εσφαλμένα εδώ και τόσους αιώνες. Θέλει να διακρίνει ό,τι είναι καθαρά φυσικό, δηλαδή απαράκαμπτο, από ό,τι αποτελεί ατυχή εμπειρική επινόηση. Θέλει να υπερβεί πλήρως τον ιστορισμό του Γκρότιους, ο οποίος δεχόταν αδιακρίτως όλες τις πολιτικές ατέλειες, με τη δικαιολογία (ή, μάλλον, με το πρόσχημα) ότι αποτελούν δημιουργήματα των ανθρώπων.

Για όλους τους προηγούμενους λόγους, η έκφραση «φυσική κατάσταση» έχει μια ιδιαίτερη σημασία: σημαίνει ότι υπερβαίνουμε κάθε δυνατή ιστορική εμπειρία, για να φανταστούμε την πλήρη απουσία πολιτικής κοινωνίας και νομικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων. Χρειάζεται να υποθέσουμε ότι δεν υπάρχει ακόμη ούτε ο γάμος (αντίθετα με τον Γκρότιους, ο οποίος ενέτασσε τον γάμο στη «φυσική κατάσταση»), ότι άντρες και γυναίκες ξεφυτρώνουν ξαφνικά από τη γη, σαν τα μανιτάρια. Αν τη θεωρήσουμε έτσι, η φυσική κατάσταση δεν μπορεί να αντιστοιχεί σε καμία πραγματική ιστορική κατάσταση, όσο κι αν πάμε πίσω στο παρελθόν της ανθρωπότητας. Οι άνθρωποι γεννιούνται πάντοτε παιδιά και πρέπει, για να ζήσουν, να συνάψουν με τους ενήλικους μια συμβατική σχέση, που ο Χομπς την αντιλαμβάνεται ως σχέση υπακοής, δηλαδή υποταγής, με αντάλλαγμα την ασφάλεια και την εξασφάλιση τροφής.¹⁵ Η φυσική κατάσταση θα πρέπει, συνεπώς, να διακριθεί από όλες τις ιστορικές περιστάσεις που της μοιάζουν και που την προσεγγίζουν λιγότερο ή περισσότερο, όπως παραδειγματός χάριν: άγριοι λαοί που ζουν σε μικρές οικογένειες, εμφύλιος πόλεμος¹⁶ στο εσωτερικό ενός μεγάλου κράτους ή εχθροπραξίες μεταξύ ανεξάρτητων κρατών.

Χρειάζεται να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στην αφετηρία και στο τέλος του συλλογισμού του Χομπς. Από πού ξεκινά; Από την εξαφάνιση της πολιτικής κοινωνίας και, μαζί με αυτήν, από την εξαφάνιση κάθε ρύθμισης των ανθρώπινων πράξεων βάσει ενός νομικού πλαισίου και βάσει συμβάσεων. Τότε, η φυσική κοινωνικότητα οδηγεί στον πόλεμο όλων εναντίον όλων, πόλεμος ο οποίος καθιστά αδύνατη κάθε μορφή βιώσιμης κοινωνίας και, κατά συνέπεια, κάθε πολιτισμό.¹⁷ Και πού καταλήγει ο φιλόσοφος; Στο ότι «ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς».¹⁸

Εάν θέσουμε τη μοναχικότητα στην αρχή, θα θεωρήσουμε εσφαλμένως ότι ο Χομπς εικινεί από τα μεμονωμένα άτομα, για να κατανοήσει την ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων. Όμως, όπως ακριβώς το διέκρινε και τού το προσήψε ο Ρουσσώ, ο φυσικός άνθρωπος του Χομπς δεν είναι ένας μοναχικός άγριος, αλλά ένας πολιτισμένος που θέλει τις ανέσεις και την καλοπέρασή του, ένας εχθρός της μοναχικότητας και της μοναξιάς, που δοκιμάζει προσωρινά την κόλαση στην οποία θα βρεθεί, στην περίπτωση που αρνηθεί να πληρώσει το πολιτικό τίμημα του πολιτισμού.

Επιπλέον, εξαφανίζοντας την πολιτική κοινωνία ο Χομπς καταργεί, θεωρητικά, τη φυσική τάση των ανθρώπων προς τη θρησκεία. Καταργεί τις ιστορικές θρησκείες και την ιερή ιστορία των Γραφών. Ο φυσικός άνθρωπος μπορεί να είναι απλώς ένα θρησκευτικό ζώο, να αναγνωρίζει κάποιον ως δημιουργό του, χωρίς όμως να έχει καμία σχέση με θρησκείες εξ αποκαλύψεως. Γι' αυτό και ορισμένοι αντίπαλοι του Χομπς (όπως, για παράδειγμα, ο Φίλμερ [Sir Robert Filmer] και ο Μπράμχολ [John Bramhall]), αντιπαρέθεσαν το κείμενο της *Γενέσεως* και την ιστορία του πρώτου ανθρώπου, του Αδάμ, στη χομπσιανή υπόθεση των ανθρώπων που φυτρώνουν σαν τα μανιτάρια, υπόθεση που, από τη δική τους σκοπιά, αποτελούσε σαφώς ένα κορυφαίο σκάνδαλο ασέβειας και αθεΐας.

Μέσα από όλη αυτή τη φανταστική κατασκευή, περιγράφοντας δηλαδή αφενός τη φυσική κατάσταση με αυστηρό τρόπο και με απόλυτη συνέπεια εν σχέσει προς την ανθρωπολογία του, και επιπλέον αφετέρου την καθαρά φυσική κατάσταση ως προπολιτική κατάσταση, όπου ο άνθρωπος είναι μεν θρησκευτικό αλλά όχι έλλογο ον, το οποίο η φύση και ο λόγος θα το οδηγούσαν να σχηματίσει μαζί με τους άλλους ανθρώπους και τον δημιουργό Θεό μια κοινωνία έλλογων όντων, ο Χομπς κατορθώνει τελικά να επιτύχει μια πραγματική επανάσταση στο εσωτερικό της θεωρίας του φυσικού δικαίου.

2. ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟ ΚΑΙ ΣΥΜΒΑΣΗ

Εφόσον ο Χομπς κατάφερε να αποδομήσει πλήρως την πολιτική κοινωνία, έχοντας φθάσει στην απόλυτη, στην καθαρή φύση, έρχεται τώρα η στιγμή να ανοικοδομήσει μια τέλεια πολιτική κοινωνία, δηλαδή ένα κράτος που να συνάδει στον μέγιστο βαθμό με την ανθρώπινη αναζήτηση της ευτυχίας. Όσο κι αν φαίνεται περιεργό, η έκφραση «τέλεια πολιτεία» (*civitas perfecta/perfect city*) υπάρχει στο κείμενο του *De Cive*.¹⁹ Λόγω της ιδιαίτερης αναζήτησης της ευτυχίας από τον κάθε άνθρωπο, το εγχείρημα να κατασκευαστεί ένα τέτοιο τέλει οικοδόμημα παρουσιάζει μεγάλες δυσκολίες, οι οποίες θα ήταν ανυπέρβλητες, εάν δεν υπήρχε το κοινωνικό συμβόλαιο.

Όπως γνωρίζουμε, προτού υπάρξει οποιαδήποτε σύμβαση, ήδη από το φυσικό δίκαιο, κάθε άνθρωπος πρέπει να δεχθεί να κάνει έναν πρώτο στοιχειώδη υπολογισμό αυτοσυντήρησης, χρησιμοποιώντας τη φυσική δύναμη και την ελευθερία του κατά τρόπο όχι βέβαια ορθολογικό, αλλά τουλάχιστον κατά τρόπο μη παράλογο. Δεν έχουμε να κάνουμε με μια νέα έννοια του υπέρτατου αγαθού, εφόσον ο Χομπς το αποκλείει ρητώς, όταν ορίζει την ευτυχία. Πρόκειται όμως για ένα πρώτο βήμα, για μια πρώτης μορφής απόφαση που απομακρύνει τους ανθρώπους από μια κατάσταση πλήρους ηθικής αδιαφορίας, αξιοδοτώντας τη διατήρηση της ανθρώπινης ζωής. Το δεύτερο βήμα προς την ίδια κατεύθυνση συνίσταται στην κατανόηση του γεγονότος ότι η ειρήνη, στον βαθμό που μπορεί να υπάρξει, είναι το καλύτερο μέσον για τον κάθε άνθρωπο να διατηρηθεί στη ζωή. Δεν πρόκειται ακόμη για συμβόλαιο, αλλά για την αποδοχή της ειρήνης ως μέτρου του καλού και του κακού.

Ο Χομπς θα εκθέσει αναλυτικά τα μέσα για την ειρηνική συμβίωση των ανθρώπων σε δεκαοκτώ θεωρήματα, που αναπτύσσονται μεταξύ των κεφαλαίων 13 και 17 του Πρώτου Μέρους του *Λεβιάθαν*.²⁰ Ο βιαστικός αναγνώστης μπαίνει στον πειρασμό να παραλείψει ή να προσπεράσει γρήγορα αυτήν τη σχοινοτενή επιχειρηματολογία, της οποίας η χρησιμότητα δεν είναι προφανής, αφού η κατάσταση πολέμου που περιγράφεται στο τέλος του κεφαλαίου 13 εξακολουθεί να ισχύει και στην αρχή του κεφαλαίου 17.

Όμως ο φιλόσοφος έχει τους λόγους του να καθυστερεί σε τούτη την ανάλυση: αφενός, επιχειρεί όντως να αποδείξει ότι η ειρηνική συμβίωση των ανθρώπων πρέπει να θεμελιώνεται στο δίκαιο και τη σύμβαση. Αφετέρου, και σημαντικότερο, ο Χομπς είναι ο πρώτος που όντως παίρνει απολύτως στα σοβαρά την ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου. Πράγματι, οι προηγούμενοι του στοχαστές εξηγούν απλώς ότι η πολιτική κοινωνία σχηματίζεται μέσω της συναίνεσης και των αμοιβαίων υποσχέσεων. Όταν συμβαίνει να χρησιμοποιούν τη συμβολαιική ορολογία, δηλαδή τους όρους *pactum*, *contractus*, *conventio*, *foedus*, οι εν λόγω στοχαστές δεν μεταφέρουν στο πολιτικό πεδίο ένα σαφώς καθορισμένο νομικό μοντέλο. Ο Χομπς, αντίθετα, διαμορφώνει και επεξεργάζεται λεπτομερώς ένα νομικό οπλοστάσιο εννοιών και όρων, πριν ακόμη το εφαρμόσει στην πολιτική, προτού το χρησιμοποιήσει για τη γένεση της πολιτικής κοινωνίας.

Τούτη η επιλογή του Χομπς επικρίθηκε από αριστούς μεταγενέστερους στοχαστές, οι οποίοι μοιάζουν απογοητευμένοι από την επιμονή του στο νομικό μοντέλο: ο Φίλμερ, ο Χιουμ, ο Μπερι [Burke], και γενικώς οι περισσότεροι από όσους ενδιαφέρθηκαν για τη συμβολαιική παράδοση, δεν κατανοούν για ποιον λόγο ο Χομπς περιορίζεται σε έναν τόσο στενό νομικισμό. Κάποιοι μάλιστα αποφάσισαν, για να

«διασώσουν» τον Χομπς, ότι κατά βάθος εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με συμβόλαιο και σύμβαση, αλλά μόνο με τη μεταφορική σημασία αυτών των όρων.

Σίγουρα, η περίπτωση του Χομπς είναι ιδιαίζουσα: έχουμε απέναντί μας έναν υλιστή φιλόσοφο (οι άνθρωποι είναι σώματα), έναν εμπειριστή (κάθε γνώση προέρχεται από την αισθητηριακή εμπειρία), έναν στοχαστή που επιμένει στη σχέση του ζώου και της ζωής με τον χρόνο (τα στοιχεία που διακρίνουν τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα είναι μόνον η μνήμη και η φαντασία). Κι ωστόσο αυτός ακριβώς ο φιλόσοφος μας προτείνει να παραμερίσουμε την εμπειρική και ιστορική πραγματικότητα, για να ανασυνθέσουμε ένα πολιτικό οικοδόμημα χάρη σε συμβάσεις! Θυμίζει κάπως τον Πλάτωνα της *Πολιτείας*, θεωρώντας πως όλες οι δοκιμασμένες ιστορικά λύσεις είναι ανεπαρκείς. Πώς θα μπορούσε όμως να εξηγηθεί το γεγονός ότι η επιστήμη, ενώ ξεινιά από την εμπειρία, μπορεί κατόπιν να κάνει αφαίρεση της ιστορικής εμπειρίας;

Ο Χομπς, σε ένα γνωστό χωρίο του έργου του *De Homine*,²¹ συγκρίνει την πολιτική επιστήμη με τη γεωμετρία, λέγοντας ότι, όπως στη γεωμετρία μπορούμε να έχουμε βέβαιη απόδειξη (διότι εμείς οι ίδιοι φτιάχνουμε τα γεωμετρικά σχήματα) έτσι και στην πολιτική επιστήμη έχουμε βέβαιη απόδειξη (διότι εμείς οι ίδιοι φτιάχνουμε την πολιτεία). Αντιθέτως, στη φυσική δεν έχουμε βέβαιη απόδειξη, διότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τη συγκρότηση των φυσικών σωμάτων, παρ'όσον από τα αποτελέσματα που αυτά προκαλούν.

Έτσι, λοιπόν, διαπιστώνουμε πως ο Χομπς πιστεύει ότι οι άνθρωποι φτιάχνουν πολιτικές κοινότητες χάρη σε συμβάσεις και ότι η πολιτική κοινότητα μπορεί να μελετηθεί και να κατανοηθεί, όταν οι άνθρωποι τη θεμελιώσουν ορθά. Βλέπουμε, δηλαδή, με σαφήνεια ότι η χομπσιανή επιστημολογία σχετίζεται με τη χρήση του κοινωνικού συμβολαίου: ο Χομπς θέλει να είναι θεωρητικός του συμβολαίου, *επειδή* θέλει να θεμελιώσει μια νέα επιστήμη, την πολιτική επιστήμη.²² Γι' αυτό και διατυπώνει μια νέα μορφή του κοινωνικού συμβολαίου, σε αντίθεση με όλους τους προηγούμενους στοχαστές της συμβολαιικής παράδοσης. Η πρωτοτυπία του χομπσιανού εγχειρήματος θα μπορούσε να εντοπιστεί, εν συντομία, σε τρία κομβικά σημεία:

Σημείο πρώτο: ο Χομπς αρνείται κάθε σύμβαση ή συμφωνία μεταξύ του κυρίαρχου και των υπηκόων του (από εδώ προκύπτει το λεγόμενο συμβόλαιο συνεταιρισμού²³).

Σημείο δεύτερο: απορρίπτεται ρητώς η διάκριση (η οποία είχε σταδιακά επιβληθεί στη συμβολαιική θεωρία) ανάμεσα στη συνένωση και την υποταγή: οι άνθρωποι συγχρόνως συνεταιρίζονται και υποτάσσονται στον κυρίαρχο.

Σημείο τρίτο: ο φιλόσοφος υπερασπίζεται την απολυταρχία δίχως να αρνείται το δικαίωμα αντίστασης. Και υπερασπίζεται ένα πολύ εκτεταμένο δικαίωμα αντίστασης, δίχως να περιορίζει το δικαίωμα του κυρίαρχου.

Το τρίτο σημείο προκαλεί αρκετές δυσκολίες και, πράγματι, από πολλούς θεωρήθηκε παράδοξη αυτή η θέση του Χομπς. Γιατί; Διότι χρησιμοποιεί μια συμβολαιική θεωρία, για να αποδείξει ότι τα δικαιώματα του κυρίαρχου είναι απεριόριστα. Στην πραγματικότητα, εντούτοις, τίποτε δεν χαρίζεται όντως στον κυρίαρχο, απλώς αυτός διατηρεί το φυσικό του δικαίωμα σε όλα τα πράγματα. Δηλαδή, οι υποχρεώσεις των υπηκόων περιορίζονται από τον απαράκαμπτο πυρήνα του φυσικού δικαίου, που επιτρέπει την αντίσταση, όταν κινδυνεύουν η ζωή και η ελευθερία της κίνησης.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε τα εξής:

Είναι βέβαιο ότι οι άνθρωποι έχτισαν σπίτια και πόλεις, πολύ πριν να υπάρξουν αρχιτέκτονες και πολεοδόμοι. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι άνθρωποι δεν περίμεναν τον Χομπς και τη νέα πολιτική επιστήμη του για να ρυθμίσουν όπως μπορούσαν, με διάφορους τρόπους, το δύσκολο πρόβλημα της ειρηνικής συνύπαρξής τους. Και ασφαλώς ο Χομπς έχει συνείδηση αυτού του γεγονότος.

Όμως, το παράδοξο της δημιουργίας της πολιτικής κοινωνίας, όπως το έδειξε ο άγγλος φιλόσοφος, παραμένει: τη στιγμή που οι άνθρωποι καθίστανται οιοσεί θεοί, τη στιγμή που φτιάχνουν την πολιτεία, σχεδόν δεν κάνουν τίποτε· το μόνο που κάνουν, είναι να μιλούν μεταξύ τους, ή μάλλον να φαντάζονται μια κατάσταση όπου μιλούν μεταξύ τους: «με τέτοιο τρόπο, σαν να έλεγε κάθε άνθρωπος σε κάθε άλλον άνθρωπο...».²⁴ Αυτό φαίνεται να είναι τελικά το κοινωνικό συμβόλαιο του Χομπς: μια φανταστική συνομιλία!

Ο άνθρωπος, εν γένει, και ο φιλόσοφος, ειδικότερα, έχουν περιορισμένη δύναμη: εκείνο που κάνουν είναι να μιλούν ή μάλλον να προσποιούνται ότι μιλούν. Μίλησαν και έγραψαν και έχτισαν, μέσα στο μυαλό τους και μέσα στα βιβλία, μια ορθολογική, μια τέλεια πολιτεία. Ο Χομπς αυτό μόνον έκανε, και το ξέρει καλά. Κι ίσως η πολιτεία αυτή αποδειχθεί εξίσου άχρηστη με την *Πολιτεία* του Πλάτωνα, εκτός κι αν μία ευτυχής συνάντηση της πολιτικής φιλοσοφίας με έναν φωτισμένο κυρίαρχο μπορέσει κάποτε να μεταμορφώσει «την αλήθεια της θεωρίας σε χρησιμότητα της πράξης».²⁵

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Μια πρώτη ιδέα των δυσκολιών που προκύπτουν θα μπορούσε να σχηματίσει κανείς διαβάζοντας δύο πρόσφατα και αντιτιθέμενα κείμενα: Jean Hampton, «The Failure of Hobbes's Social Contract Argument» και David Gauthier, «Hobbes's Social Contract», τα οποία περιέχονται στον συλλογικό τόμο: C. V. Morris (επ.), *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Νέα Υόρκη 1999.

2 Μια πολύ ενδιαφέρουσα παρουσίαση της σχολής του φυσικού δικαίου αποτελεί η *Εισαγωγή* του Γεράσιμου Βώκου στην ελληνική έκδοση της *Πολιτικής Πραγματείας* του Σπινόζα: εκδ. Πατάκη, Αθήνα 1996, σσ. 9–88. Για τους στοχαστές που προηγούνται του Χομπς, βλ. σσ. 26–68. Ειδικά για τον Χομπς, βλ. σσ. 68–79.

3 Thomas Hobbes, *De Cive ή τα θεμέλια της πολιτικής*, Πρόλογος. Howard Warrender (επ.), *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1983, τ. 3, σ. 32 (η μετάφραση είναι δική μου).

4 Μοντεσιγιέ, *Το πνεύμα των νόμων*, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης και Παναγιώτης Κονδύλης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1994, τόμος Α', Πρώτο βιβλίο, κεφ. 3, σσ. 110–111.

5 Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ. Μέλλω Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1992, σ. 76.

6 Βλ. σχετικά το εξαιρετικό κείμενο του Douglas Jesseph, «Hobbes and the method of natural science», στο Tom Sorel (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σσ. 86–107. Βλ. επίσης Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σσ. 69–73.

7 Πράγμα που δείχνει πειστικά ο Γεράσιμος Βώκος, *ό.π.*, σσ. 69–71.

8 Βλ. σχετικά την ενδιαφέρουσα ανάλυση του Alan Ryan, «Hobbes's political philosophy», στο Tom Sorel (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, *ό.π.*, σσ. 216–225.

9 *De Cive*, κεφ. 1, §2, σημ. 1 (η μετάφραση είναι δική μου).

10 Βλ. Γεράσιμος Βώκος, *ό.π.*, σ. 69.

11 *De Cive*, κεφ. 5, §12 και κεφ. 8, §1.

12 Βλ. Alan Ryan, *ό.π.*, σσ. 216–217.

13 Βλ. Γεράσιμος Βώκος, *ό.π.*, σ. 73.

14 Βλ. Ιόλη Πατέλλη, *ό.π.*, σσ. 108–114.

15 *De Cive*, κεφ. 1, §10, σημ.

16 Εντούτοις, πολύ συχνά η φυσική κατάσταση του Χομπς παρομοιάζεται με εμφύλιο πόλεμο: «Ο Χομπς οικοδομεί την όλη ηθική και πολιτική του διδασκαλία πάνω σε παρατηρήσεις σχετικά με την ακραία περίπτωση: διότι η εμπειρία, στην οποία στηρίζεται η διδασκαλία του για τη φυσική κατάσταση, είναι η εμπειρία του εμφυλίου πολέμου», Λέο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988, σ. 236. Παρά την εμβριθεία της ανάλυσης του Στράους, νομίζω πως η παρατήρηση αυτή ταιριάζει περισσότερο στον Καρλ Σμιτ, απ' ό,τι στον Χομπς.

17 Δες Gregory S. Kavka, «Hobbes's War of All against All», στο C. V. Morris (επ.), *ό.π.*, σσ. 1–22.

18 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν*, μτφ. Γρηγόρης Πασχαλίδης και Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, τόμος Α', μέρος πρώτο, κεφ. 13, σ. 196.

19 *De Cive*, κεφάλαιο 6, §13.

20 *Λεβιάθαν*, κεφ. 14 «Περί του πρώτου και του δεύτερου νόμου της φύσης και περί συμβολαίου», κεφ. 15 «Περί των άλλων νόμων της φύσης», κεφάλαιο 16 «Περί προσώπων, αυτεξούσιων ατόμων και εκπροσωπούμενων πραγμάτων», *ό.π.*, σσ. 199–234.

21 Thomas Hobbes, *De Homine*, κεφ. 10, §5. Για μια αναλυτική συζήτηση του χωρίου, βλ. Ιόλη Πατέλλη, *ό.π.*, σσ. 63–64.

22 Το εξαιρετικά λεπτό αυτό σημείο των σχέσεων επιστήμης και πολιτικής στον Χομπς εξετάζεται με υποδειγματικό τρόπο από τον Πιερ-Φρανσουά Μορό στο βιβλίο του *Χομπς: Φιλοσοφία, επιστήμη, θρησκεία*, μτφ. Νίκη Μουντζούρογλου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001. Βλ. κυρίως το υποκεφάλαιο «Σύστημα της επανάστασης: Τα επιστημονικά θεμέλια της πολιτικής», σσ. 31–43.

23 Για μια ανάλυση του συμβολαίου συνεταιρισμού, βλ. Γεράσιμος Βώκος, *ό.π.*, σσ. 51–52.

24 *Λεβιάθαν*, τόμος Α', μέρος δεύτερο, κεφ. 17, σ. 241: «Και τούτο είναι παραπάνω από απλή συγκατάθεση ή συμφωνία, πρόκειται δηλαδή για πραγματική ενοποίηση όλων σ' ένα και το αυτό πρόσωπο,

δημιουργημένη μέσω της σύμβασης κάθε ανθρώπου με κάθε άλλον άνθρωπο, και μάλιστα με τέτοιον τρόπο, σαν να έλεγε κάθε άνθρωπος σε κάθε άλλον άνθρωπο: “Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή αυτή τη συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι, υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο.” Αφού γίνει αυτό, το πλήθος που ενοποιείται έτσι σε ένα πρόσωπο ονομάζεται Πολιτική Κοινότητα και στα λατινικά *civitas*» (μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη από εμένα).

25 *Λεβίδθαν*, τόμος Α', μέρος δεύτερο, κεφ. 31, σ. 423: «καθώς επίσης ότι ούτε ο Πλάτων ούτε κανένας άλλος φιλόσοφος δεν συστηματοποίησε ως τώρα ούτε απέδειξε επακριwς ή έστω αληθοφανwς όλα τα θεωρήματα της ηθικής διδασκαλίας, wστε οι άνθρωποι να μπορούν να διδαχθούν από αυτά και πwς να κυβερνούν και πwς να υπακούουν – τότε ανακτώ την ελπίδα ότι κάποια στιγμή το σύγγραμμά μου αυτό ενδέχεται να πέσει στα χέρια ενός κυρίαρχου, ο οποίος, αφού το εξετάσει μόνος του (διότι είναι σύντομο και νομίζω ευκρινές), χωρίς τη βοήθεια κάποιου συμφεροντολόγου ή φθονερού ερμηνευτή, θα ασκήσει wλη του την εξουσία για να κατοχυρώσει τη δημόσια διδασκαλία του, μεταμορφwνοντας αυτές τις αλήθειες της θεωρίας σε χρησιμότητα της πράξης» (μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη από εμένα).

III. ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΟΥ 20ού ΑΙΩΝΑ

