

Η ΣΧΕΣΗ ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ ΣΤΙΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣ ΤΟΝ 20ό ΑΙΩΝΑ

ΘΟΔΩΡΟΣ ΔΡΙΤΣΑΣ

Κεντρική θέση για την κατανόηση κάθε ερμηνείας του Χομπς, αλλά και ολόκληρης της νεότερης πολιτικής θεωρίας, κατέχει η διάκριση που κάνει ο Χομπς ανάμεσα στην έννοια του δικαιώματος και την έννοια του νόμου, καθώς και η ερμηνεία που θα αποδοθεί στη σημασία αυτής της διάκρισης. Σύμφωνα με τη διατύπωση του 14ου κεφαλαίου του *Λεβιάθαν*: «[...] το δικαίωμα συνίσταται στην ελευθερία που έχω να πράξω ή να παραλείψω μία πράξη. Ενώ ο νόμος καθορίζει την πράξη μου (ή την παραλείψή της) και με δεσμεύει: έτσι, ο νόμος διαφέρει τόσο πολύ από το δικαίωμα, όσο η υποχρέωση από την ελευθερία. Αυτά τα δύο δεν μπορούν να συνυπάρχουν στο ίδιο σώμα».¹ Η προβληματική που εισάγεται σε αυτήν την πρόταση είναι ακόμα εξαιρετικά επίκαιρη: σήμερα ακόμα διχαζόμαστε ανάμεσα στην ελευθερία που διεκδικούμε από το οικονομικό μέχρι το προσωπικό επίπεδο και την ανάγκη της τάξης, της επιβολής κανόνων και της κατοχύρωσης των δικαιωμάτων μας. Το παράθεμα αυτό λοιπόν είναι κεντρικό, όχι μόνο για την κατανόηση της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς, αλλά και ολόκληρης της νεωτερικής φιλοσοφίας. Σύμφωνα όμως με τους σχολιαστές, δεν είναι αρκετά σαφές από μόνο του αλλά χρειάζεται εξήγηση, που οφείλει με τη σειρά της να ανατρέξει σε μία απάντηση στο ερώτημα για τη σημασία του νόμου. Τα παραθέματα που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την κατανόηση της έννοιας του νόμου στον Χομπς οδηγούν σε αντίθετες μεταξύ τους ερμηνείες. Όλες οι ερμηνευτικές τάσεις που θα εξεταστούν στη συνέχεια καθορίζονται από την απάντηση που δίνουν στο ζήτημα αυτό.

Αμέσως πριν από την διάκριση του δικαιώματος από τον νόμο, ο Χομπς είχε ορίσει τον νόμο της φύσης ως «την εντολή ή τον γενικό κανόνα που έχει ανακαλυφθεί μέσω του Λόγου και απαγορεύει στον άνθρωπο να κάνει κάτι που θα καταστρέψει τη ζωή του ή που θα τον στερήσει από τα μέσα συντήρησής της».² Ο νόμος έτσι είναι «τα συμπεράσματα ή τα θεωρήματα *του κάθε ατόμου* [δική μου προσθήκη] σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας του».³ Αν θέλω να εξασφαλίσω την επιβίωσή μου (το θεμελιώδες φυσικό μου δικαίωμα), τότε πρέπει να αναγνωρίσω τους νόμους

της φύσης ως τον μοναδικό τρόπο να το πετύχω. Από τα δικαιώματα μεταβαίνουμε στους νόμους μέσω μιας διαδικασίας ορθοπρακτικής και οι νόμοι γίνονται έτσι προέκταση των δικαιωμάτων. Δεν έχουν κανονιστική ισχύ, δεν μου λένε τι οφείλω να κάνω με αναφορά σε ένα απόλυτο καλό αλλά τι είμαι αναγκασμένος να κάνω αν θέλω να επιβιώσω, να εξασφαλίσω το δικό μου σχετικό καλό. Ο Χομπς πράγματι ακολουθεί τη νεώτερη σκεπτική παράδοση του Justus Lipsius, του Montaigne, αλλά και του Καρτέσιου, και αμφισβητεί την ύπαρξη ενός αντικειμενικού, οντολογικά καθορισμένου και θεσμικά επιβεβλημένου, καλού και κακού: «Κάθε άνθρωπος από τη μεριά του αποκαλεί αυτό που τον ευχαριστεί καλό και αυτό που τον दुσαρεστεί κακό. Και αφού όλοι οι άνθρωποι διαφέρουν στον τρόπο που είναι φτιαγμένοι, θα διαφέρουν και στη διάκριση του καλού από το κακό».⁴ Ερμηνεύοντας τον Χομπς με αυτόν τον τρόπο (και αυτή είναι η παραδοσιακή ερμηνεία της πολιτικής του φιλοσοφίας), ερμηνεύουμε τους φυσικούς νόμους ως τα λογικά συμπεράσματα ή τις συμβουλές που, αν δεν τις ακολουθήσουμε, δεν θα εξασφαλίσουμε την επιβίωσή μας. Από την άλλη μεριά, εγείρεται ένα πολύ σπουδαίο ερώτημα: αν νόμοι και δικαιώματα δεν είναι παρά δύο εναλλακτικές ή ισοδύναμες θεμελιώσεις της πολιτικής θεωρίας, γιατί ο Χομπς διακρίνει με τόση επιμονή ανάμεσά τους, ώστε ο κυριότερος νόμος της φύσης να επιβάλλει την παραίτησή μας από τα δικαιώματά μας; Πρέπει λοιπόν να ερευνήσουμε περισσότερο την έννοια του νόμου, πόσο μάλλον αφού ο ίδιος ο Χομπς στο παρακάτω γνωστό απόσπασμα από τον *Λεβιάθαν* δείχνει να προσυπογράφει μία διπλή σημασία των νόμων της φύσης: «Τούτες τις επιταγές του λόγου οι άνθρωποι συνηθίζουν να τις αποκαλούν νόμους. Αυτό όμως είναι ανακριβές, επειδή πρόκειται μάλλον για συμπεράσματα ή θεωρήματα σχετικά με τους τρόπους επιβίωσης και αυτοπροστασίας τους. Νόμος, ακριβέστερα, είναι τα λεγόμενα όποιου έχει το δικαίωμα να διατάζει τους άλλους. Αν, ωστόσο, μελετήσουμε τα ίδια θεωρήματα όπως μας παραδίδονται διά του λόγου του Θεού, ο οποίος έχει το δικαίωμα να προστάζει τα πάντα, τότε ορθώς αποκαλούνται νόμοι».⁵ Το απόσπασμα αυτό από το 15^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* δίνει προτεραιότητα στην ερμηνεία των νόμων της φύσης ως θεωρήματα του λόγου, ως λογικές δηλαδή συνέπειες της αξίωσης για επιβίωση. Ταυτόχρονα όμως ανοίγει τον δρόμο και για μία άλλη, εντελώς αντίθετη, ερμηνεία της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας.

Όπως γράφει ο Χομπς στο 21^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* (περί της ελευθερίας των υπηκόων): «[...] η ελευθερία και η αναγκαιότητα μπορούν να συνυπάρχουν».⁶ Όμως, πιο πριν, όπως είδαμε, είχε πει ότι η ελευθερία και η υποχρέωση δεν μπορούν να συνυπάρχουν. Υποχρέωση λοιπόν και αναγκαιότητα ανήκουν σε τελείως διαφορετικές σφαίρες. Η υποχρέωση συνδέεται με μία έννοια καθήκοντος, ενώ η αναγκαιότητα με μία έννοια ντετερμινισμού και το καθήκον που πηγάζει από τους νόμους της φύσης είναι διαφορετικό από τον φυσικό εξαναγκασμό που μας επιβάλλουν οι φυσικοί νόμοι.

Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ο Howard Warrender, ο άνθρωπος που περισσότερο από κάθε άλλον προσπάθησε να αναδείξει τα ηθικά στοιχεία της θεωρίας του Χομπς,⁷ επιχείρησε να τεκμηριώσει τη θέση του χρησιμοποιώντας τους όρους *natural* και *physical obligation*. Η *natural obligation* αναφέρεται στην κανονιστικότητα των νόμων της φύσης (όπου υπεισέρχεται μία ασθενής τελεολογία – αξιακή διάσταση των νόμων της φύσης) ενώ η *physical obligation* στερείται κανονιστικότητας και είναι απλά το αποτέλεσμα της ισορροπίας ή της ανισορροπίας των φυσικών δυνάμεων.⁸ Βλέπουμε τώρα ότι, αν οι νόμοι της φύσης εξετάζονται ως τα θεωρήματα που εξασφαλίζουν την επιβίωσή μας, τότε δεν εμπεριέχουν καμία έννοια καθήκοντος, αλλά ανήκουν στη σφαίρα της φυσικής ανάγκης. Έτσι, ενώ για τον Warrender η πολιτική θεωρία του Χομπς προϋποθέτει μία ηθική θεωρία που μπορεί να ανιχνευτεί στους νόμους της φύσης, οι προηγούμενες (παραδοσιακές) ερμηνείες κατηγορούνται ότι παρέβλεψαν την κανονιστική λειτουργία των νόμων της φύσης και ότι ταύτισαν την φυσική αναγκαιότητα με την ηθική υποχρέωση. Το γεγονός αυτό θα είχε μάλιστα ως συνέπεια την ανάλυση του Χομπς ως ενός θεωρητικού της ισχύος, την απευθείας δηλαδή συναγωγή του δικαίου από την ανώτερη ισχύ του κυριάρχου κατ' αντιστοιχία με τον υπολογισμό της συνισταμένης δύναμης σε ένα σώμα στο οποίο ασκούνται εξωτερικές δυνάμεις. Λέγοντας όμως θεωρητικό της ισχύος δεν εννοείται αυτό που θα δούμε στη συνέχεια ότι είναι η ερμηνεία του Schmitt για τη συναγωγή του δικαίου από τη θέληση και όχι από τον λόγο, διάκριση που αποκτά σημασία ενόψει της διαφοράς της ανώτερης ισχύος (που αναφέρεται στο δίκαιο του ισχυροτέρου) και της ανώτατης ισχύος (που αναφέρεται σε μία εκκοσμικευμένη εκδοχή της θεολογικής νομιμοποίησης) και για την οποία μπορούν να ανευρεθούν στον Χομπς αριετά παραθέματα που να την υποστηρίζουν.

Ο Warrender στην εισαγωγή του βιβλίου του ξεκαθάρισε λίγο το τοπίο ως προς τις ερμηνείες της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας μέχρι την εποχή εκείνη και κατέταξε τις ερμηνείες σε τρεις βασικές κατηγορίες: σε αυτές που δεν αναγνωρίζουν κανενός τύπου ηθική υποχρέωση στην πολιτική θεωρία του Χομπς, σε αυτές που αναγνωρίζουν ηθικές υποχρεώσεις στην πολιτική κατάσταση, αλλά δεν αναγνωρίζουν καμία υποχρέωση στη φυσική κατάσταση, και στην τρίτη κατηγορία, στην οποία κατατάσσει και τον εαυτό του μαζί με την ερμηνεία του Taylor, σύμφωνα τις οποίες υπάρχουν υποχρεώσεις και στη φυσική και στην πολιτική κατάσταση, και μάλιστα είναι απόλυτα ομοειδείς, συνάγονται δηλαδή πάντοτε από τους νόμους της φύσης. Σύμφωνα με αυτήν την τελευταία ερμηνεία, οι υποχρεώσεις μας στην πολιτική κατάσταση δεν είναι παρά η εξωτερίκευση των υποχρεώσεων που έχουμε ήδη από τη φυσική κατάσταση. Η κατάταξη αυτή εξακολουθεί σε μεγάλο βαθμό ακόμα και τώρα να ισχύει και περιγράφει την ερμηνείες που έχουν δοθεί για την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς με ικα-

νοποιητική πληρότητα. Το κριτήριο όμως βάσει του οποίου έγινε, το οποίο ήταν η περιοχή ισχύος του δικαίου, προκαταλαμβάνει μία ιεράρχηση των ερμηνειών αφού προϋποθέτει ήδη μια ερμηνεία της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας, την ερμηνεία που επέλεξε ο Warrender. Θα μπορούσε ίσως να επαναδιατυπωθεί (χωρίς αξιώσεις πλήρους αντιστοιχίας με την προηγούμενη διάκριση) με τον ακόλουθο τρόπο. Στην κατάταξη που ακολουθεί ειδοποιός διαφορά των ερμηνειών είναι η πηγή του δικαίου και όχι η περιοχή ισχύος του δικαίου.

1) Για την πρώτη κατηγορία ερμηνειών, η έννοια του νόμου χάνει τη σπουδαιότητά της και είναι απλώς μία ωφελιμιστική σταθεροποίηση και ανάπτυξη του δικαιώματος, εύθραυστη όμως πάντοτε στις ερμηνείες των επιμέρους δρώντων. Οι νόμοι της φύσης υπαγορεύονται από την φρόνηση και η κοινωνία μπορεί να παρασταθεί ως ένα μηχανικά εξισορροπημένο φυσικό σύστημα δυνάμεων, όπου, αντί στην αδράνεια, αναφερόμαστε σε μία εγωιστική ανθρώπινη ψυχολογία. Η ερμηνείες που ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία⁹ υπογραμμίζουν τη στενή σχέση που έχει η πολιτική φιλοσοφία του Χομπς με τη φυσική του φιλοσοφία και συνάγουν την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας κατ' αναλογία προς την ενότητα του φυσικού κόσμου.

2) Η δεύτερη κατηγορία ερμηνειών θεωρεί τους νόμους της φύσης ως το βασικό θεμέλιο της πολιτικής θεωρίας του Χομπς. Σύμφωνα με τις ερμηνείες αυτές,¹⁰ η εφαρμογή του νόμου περιορίζεται από τις επικυρωτικές συνθήκες του νόμου, μία εκ των οποίων είναι και τα δικαιώματα. Το θεμέλιο του νόμου μπορεί να είναι είτε η εντολή του Θεού (Warrender) είτε οι αρχές του Λόγου.

3) Η τρίτη βασική κατηγορία ερμηνειών¹¹ αποδίδει στα δικαιώματα λογική προτεραιότητα έναντι του νόμου, αλλά όχι και νομική αυτοτέλεια, αφού πρέπει να διαμεσολαβηθούν από τον κυρίαρχο και να μετατραπούν σε νόμο, για να προσδώσουν συνοχή στην πολιτική κοινωνία. Από τα δικαιώματα παράγεται μία νέα έννοια του νόμου, που αναφέρεται στον άνθρωπο. Σε αντίθεση με την πρώτη κατηγορία, τα δικαιώματα έχουν νομική υπόσταση και, σε αντίθεση με τη δεύτερη, είναι σε συνδυασμό με την πρακτική της κυριαρχίας, συστατικά για τον νόμο και όχι εξωτερικές επικυρωτικές συνθήκες ισχύος του νόμου.

Η πρώτη κατηγορία ερμηνείας χαρακτηρίζεται και ως παραδοσιακή ερμηνεία για τον Χομπς. Το γεγονός αυτό οφείλεται, σε μεγάλο βαθμό, στον διάλογο μέσω του οποίου ο Χομπς επανήλθε στην φιλοσοφική συζήτηση, δηλαδή μέσω της αξιοποίησης της σκέψης του από τους ωφελιμιστές στα μέσα του 19^{ου} αιώνα.¹² Ο Χομπς βέβαια ποτέ δεν έπαψε να είναι παρών στη σκέψη των μεγάλων θεωρητικών της νεωτεριότητας παρά την επίσημη αποκήρυξή του. Η άρση όμως της δημόσιας σιωπής γύρω από το όνομά του γίνεται από τους ωφελιμιστές. Η σκέψη του Χομπς συναντάται με αυτήν των ωφελιμιστών στην εικόνα του *Λεβιάθαν* που αποτελεί μία προσωποποίηση του

συνολικού καλού στο οποίο αναφέρονται τα ωφελιμιστικά μοντέλα. Από την άλλη, οι δύο θεωρίες είναι ριζικά διαφορετικές στα αξιώματά τους, αφού, σύμφωνα με τον Χομπς, κανείς δεν μπορεί να υποχρεωθεί ηθικά να θυσιάσει τη ζωή του στο όνομα του κοινού καλού (το θεμελιώδες φυσικό δικαίωμα παραμένει ενεργό στην πολιτική κατάσταση), ενώ, αντιθέτως, η ηθική αυτή αξίωση είναι η ουσία του ωφελιμισμού, αφού κάθε σύγκριση των ωφελειών είναι επιτρεπτή. Επομένως, ο ατομικισμός που αποδίδεται στον Χομπς είναι ριζικά αντίθετος με την ωφελιμιστική θεωρία περί κοινωνίας, αλλά η πολιτική θέσμιση του κυριάρχου, στον Χομπς, είναι ένα βολικό εργαλείο για την εξασφάλιση του συνολικού καλού των ωφελιμιστών.

Βασική θέση της παραδοσιακής ερμηνείας για τον Χομπς είναι ότι η φυσική και η πολιτική φιλοσοφία μπορούν να εξεταστούν ακολουθώντας τις ίδιες αρχές, με την προσθήκη στην πολιτική φιλοσοφία μιας ψυχολογίας που θα είναι αναγκαστικά εγωιστική. Οι ερμηνείες αυτές εξετάζουν τον Χομπς ως έναν αναλυτή του ατομικού πράττειν (και σε αυτές τις ερμηνείες συμπεριλαμβάνονται και αυτές που ερμήνευσαν τον Χομπς με όρους θεωρίας των παιγνίων)¹³ και κάνουν καταρχήν την παραδοχή ότι το ατομικό πράττειν είναι το στοιχείο από το οποίο ανερχόμενοι μπορούμε να συνθέσουμε την πολιτική κοινωνία. Ερμηνεύουν έτσι με έναν συγκεκριμένο τρόπο τη σημασία της επιστημονικής μεθόδου της ανάλυσης και της σύνθεσης για την πολιτική φιλοσοφία. Τέλος, θέτοντας ως θεμέλιο το ατομικό πράττειν, υποστηρίζουν την ύπαρξη μόνο μιας ιδέας υπολογιστικού λόγου, σύμφωνα με την οποία κάθε μέλος της πολιτικής κοινωνίας κρίνει κάθε στιγμή σύμφωνα με το συμφέρον του (δηλαδή τον δικό του λόγο ή τη φρόνησή του) το αν θα υπακούσει τους νόμους της κοινωνίας ή όχι.

Αν θέλουμε να κάνουμε μία σχηματική κριτική σε αυτό του είδους τις ερμηνείες, θα πρέπει να πούμε ότι η θεωρία που συνάγει τους νόμους της φύσης ως ορθολογικότητα κατά τον σκοπό του κάθε δρώντος δεν λαμβάνει υπόψη της το γεγονός ότι ο Χομπς δεν περιγράφει ανθρώπινες συμπεριφορές, αλλά, αναλύοντας τα πάθη, ελπίζει να τα μεταστρέψει και να τα αξιοποιήσει προς όφελος της κοινωνικής συνοχής. Από την άποψη αυτή, η σιέψη του Χομπς είναι κλασική, αφού πιστεύει ότι προϋπόθεση μίας ανθρώπινης κοινωνίας είναι η τιθάσευση των παθών. Η απουσία κοινωνικών τάξεων στο χομπσιανό μοντέλο κοινωνίας, απουσία που έχει επισημάνει ο McPherson και στην οποία αποδίδει την αποτυχία της πολιτικής θεωρίας του Χομπς, είναι ενδεικτική του γεγονότος ότι ο Χομπς, αναφερόμενος αφηρημένα στον άνθρωπο, χωρίς να μελετά τα ειδικά συμφέροντα που μπορεί να αποκομίζει αυτός από τη συμμετοχή του στην κοινωνία, δεν αποσκοπεί να πείσει ότι η συμμετοχή στην κοινωνία αποτελεί μία ορθολογική επιλογή και είναι προς το συμφέρον όλων, αλλά επιχειρεί να θεμελιώσει την κοινωνία με όρους γενικού νόμου. Ο άνθρωπος δεν έχει το δικαίωμα να αμφισβητεί τους νόμους του ηγεμόνα γιατί, κατά τη σύναψη του συμβολαίου, συναινεί στην

παραίτηση από το δικαίωμα ατομικής κρίσης. Σε ό,τι αφορά τη λειτουργία της ανάλυσης και της σύνθεσης, ο Χομπς πράγματι αξιοποιεί την ανάλυση, για να περιγράψει την κοινωνία ως ένα σύνολο ανθρώπων χωρίς ενδιάμεσες οργανικές κοινωνικές δομές (συνεταιρισμούς ή ομάδες άλλου είδους). Η ανάλυση αυτή είναι απαραίτητη, για να θεμελιώσει το αξίωμα της αρχικής ισότητας και της απόλυτης υπεροχής ισχύος του κυριάρχου. Η ανάλυση όμως γίνεται με σκοπό να θεραπεύσει τη διασπαστική λειτουργία των παθών και να τα αξιοποιήσει προς την αντίθετη κατεύθυνση. Το κοσμολογικό μοντέλο της επιστημονικής μεθόδου, το μοντέλο του Γαλιλαίου που έχει πράγματι υπόψη του ο Χομπς, μπόρεσε να κάνει αφαίρεση από τις αποκλίσεις που παρατηρούνται από τον νόμο των δυνάμεων και να συγκροτήσει την ενότητα του όλου μέσω νόμων και μόνο. Το γεγονός αυτό ήταν δυνατό είτε κάνοντας αφαίρεση από κάθε απόκλιση από το μοντέλο είτε θεματοποιώντας και τις ίδιες τις αποκλίσεις (δηλαδή τις τριβές που αντιστέκονται στην κίνηση) ως δυνάμεις (με όρους δηλαδή του μοντέλου). Στην πολιτική θεωρία, η ανάλυση των παθών και των νόμων οδηγεί στην κατάδειξη της αναγκαιότητας της κυριαρχίας και στην θεωρία της φύσης ο Θεός δεν νοείται πλέον ως η δύναμη εκείνη που κατευθύνει τον κόσμο, αλλά καταλαμβάνει την θέση της δύναμης εκείνης που του δίνει τους νόμους και το πρότυπο της διατήρησής του.

Η απάντηση στις θεωρίες εκείνες που δεν αναγνώρισαν κανενός είδους ηθική υποχρέωση στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς και ερμήνευσαν τους νόμους της φύσης απλώς ως «καλές συμβουλές» για τη δημιουργία σταθερών πολιτικών κοινωνιών, ήρθε αρχικά από τον πλατωνιστή Taylor και στη συνέχεια από τον Howard Warrender. Ο Warrender κατατάσσει τον Χομπς στην παράδοση των θεωρητικών του φυσικού δικαίου, αν και η διατύπωση αυτή μπορεί να είναι παραπλανητική, αν δεν διευκρινιστεί τι εννοείται με τον όρο «φυσικό δικαίο». Η θέση του Warrender καταγράφεται στο παρακάτω απόσπασμα όπου γράφει: «Η θεωρία του [του Χομπς] για το καθήκον ανήκει στην παράδοση του φυσικού δικαίου. Οι νόμοι της φύσης είναι αιώνιοι και αμετάβλητοι, και όπως οι εντολές του Θεού, επιβάλλουν υποχρεώσεις σε όσους χρησιμοποιούν σωστά τον λόγο τους». ¹⁴ Αυτού του είδους η περιγραφή των νόμων της φύσης αφήνει, εκ πρώτης όψεως, λίγα περιθώρια για να αποδοθεί μία εξίσου μεγάλη σημασία στα δικαιώματα. Δεδομένης της σχέσης που έχουν στη σκέψη του Χομπς τα δικαιώματα και ο νόμος (τα δικαιώματα είναι ελευθερία ενώ ο νόμος είναι υποχρέωση και τα δύο δεν μπορούν είναι συμβατά αναφορικά με μία και μόνη πράξη) βλέπουμε ότι δεν μπορούμε να συναγάγουμε τα δικαιώματα από τον νόμο, αλλά θα πρέπει να έχουν αυτόνομη υπόσταση που να συνδέεται με κάποιο διαφορετικό (και όχι γενετικό) τρόπο με τον νόμο. Αν η λογική σειρά έκθεσης ήταν ότι τα δικαιώματα απορρέουν από τον νόμο, τότε τίποτα δεν θα διαφοροποιούσε τον Χομπς από τους παραδοσιακούς θεωρητικούς του φυσικού δικαίου. Η σημασία του νόμου όμως είναι ότι δημιουργεί υπο-

χρέωση. Και στη θεωρία του Χομπς υπάρχουν, σύμφωνα με τον Warrender, δύο είδη υποχρέωσης (εννοείται natural και όχι physical υποχρέωση): οι υποχρεώσεις in foro interno και οι υποχρεώσεις in foro externo. Οι νόμοι της φύσης είναι πάντοτε δεσμευτικοί στο πεδίο της συνείδησης, δηλαδή in foro interno, αλλά είναι δεσμευτικοί και ως προς τις πράξεις, μόνο εφόσον πληρούνται κάποιες επικυρωτικές συνθήκες. Η παρουσία του κυριάρχου δεν προσφέρει τίποτε άλλο παρά την ύπαρξη αυτών των συνθηκών. Ο νόμος προηγείται λογικά αλλά επικυρώνεται ιστορικά-πολιτικά από την πίστη στον Θεό και από την επαρκή ασφάλεια που πρέπει να αισθάνονται οι δρώντες, για να ειδηλώσουν σε πράξη την πρότερη, εσωτερική ηθική τους υποχρέωση.¹⁵

Η ερμηνεία του Warrender κατάφερε να ερμηνεύσει την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, προσδίδοντάς της πολύ μεγάλη συνοχή, και το κατάφερε αυτό ερμηνεύοντας τα δικαιώματα ως μία από τις επικυρωτικές συνθήκες του νόμου και όχι ως ένα πρό-νόμιο ή μία υποκειμενική αξίωση που έχει ως πηγή τον νόμο. Στην πορεία του επιχειρήματος ανέδειξε ει νέου τη σημασία ενός από τα κυριότερα ζητήματα της πολιτικής θεωρίας: τη σχέση εσωτερικής και εξωτερικής ηθικότητας. Αν οι υποχρεώσεις in foro externo δεν είναι παρά η εξωτερικευση των υποχρεώσεων in foro interno, τότε οι εντολές του ηγεμόνα που επιβάλλουν υποχρεώσεις in foro externo προϋποθέτουν μία αντίστοιχη δέσμευση από πλευράς των υπηκόων in foro interno ανεξάρτητη από την ύπαρξη κυριάρχου. Και ο Warrender ακολούθησε την παραδοσιακή οδό και συνήγαγε μία τέτοια υποχρέωση από την ύπαρξη του εντολέα Θεού. Σύμφωνα όμως με αυτήν την ερμηνεία, το μοντέλο του Χομπς δεν ακολουθεί την παραδοσιακή χριστιανική οδό μέχρι το τέλος, αφού το πυρηνικό δικαίωμα στην επιβίωση παραμένει στην πολιτική κατάσταση και μπορεί σε ακραίες περιπτώσεις να αμφισβητήσει το κύρος των νόμων (ο καταδικασμένος σε θάνατο δεν διαπράττει αδικία, όταν αντιστέκεται, οι στρατιώτες δεν αδικούν, όταν φοβούνται στη μάχη).

Η δέσμευση δηλαδή in foro interno αμφισβητείται με την ανάδειξη της σημασίας των δικαιωμάτων. Αν καθένας κρίνει για τον εαυτό του τότε κινδυνεύει και τότε όχι, δεν θα μπορεί να υπάρχει συμφωνία σχετικά με το πότε πληρούνται οι επικυρωτικές συνθήκες του νόμου και η κατάσταση πολέμου θα συνεχίζεται, όχι ως εξωτερικός πόλεμος, αλλά, όπως τονίζει ο Χομπς, ως διαρκής προδιάθεση για πόλεμο. Εξάλλου, η ερμηνεία αυτή δείχνει να αγνοεί το βασικό κίνητρο που έχουν οι άνθρωποι για τη δημιουργία κοινωνιών, δηλαδή τον φόβο της φυσικής κατάστασης και την επιθυμία για ασφάλεια. Ο Warrender είναι σαν να αντιστρέφει τα πράγματα και να λέει ότι οι κοινωνίες φτιάχτηκαν, σύμφωνα με τον Χομπς, για να μπορέσουν να ισχύσουν οι νόμοι του Θεού, ενώ ο Χομπς ρητά δηλώνει ότι σκοπός των κοινωνιών είναι η ασφάλεια των πολιτών, δηλαδή η εξασφάλιση των δικαιωμάτων. Ο Warrender δηλαδή ισχυρίζεται ότι μπορεί να εξετάσει τη σχέση του νόμου με την επικυρωτική συνθήκη του νόμου

ανεξάρτητα από τα θεμέλια του ίδιου του νόμου. Το σύστημα των νόμων της φύσης είναι κατ' αυτόν ένα πλήρως υπερβατικό σύστημα κανόνων που έχει υπόσταση ανεξάρτητη από την εφαρμογή του.

Η πρώτη και κυριότερη σύγχρονη ερμηνεία που έδωσε έμφαση στη μη προτεραιότητα του φυσικού νόμου, τονίζοντας όμως τη νομική (ηθική) σημασία των φυσικών δικαιωμάτων (σε αντιπαράθεση με την αντιστοιχισή τους προς ένα μηχανιστικό μοντέλο), ήταν η ερμηνεία του Leo Strauss. Το κύριο σημείο που υπογράμμισε ο Strauss και από το οποίο ανέπτυξε μία ερμηνεία του νεότερου φυσικού δικαίου, με θεμέλιο τα δικαιώματα, είναι ακριβώς η άρνηση της μεθοδολογίας του Warrender: Δεν μπορούμε, σύμφωνα με τον Strauss, να εξετάσουμε τον νόμο της φύσης ανεξάρτητα από τις επικυρωτικές του συνθήκες. Όλες οι λογικές νόρμες που περιγράφονται ως νόμοι της φύσης πρέπει να είναι εφαρμόσιμες στο πεδίο της ιστορίας και της πολιτικής και μάλιστα έχουν νόημα μόνο ως εφαρμόσιμες. Ενώ λοιπόν ο Warrender θεωρούσε ότι οι νόμοι της φύσης έχουν ένα αυτόνομο νόημα και αποκτούν σημασία για την πολιτική οργάνωση μέσω της δημιουργίας του κυριάρχου, ο Strauss συνειφέρει το νόημα και τη σημασία των νόμων της φύσης και άρα τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο τους νόμους της φύσης και τα δικαιώματα από τα οποία αυτοί παράγονται.

Η ερμηνεία της πολιτικής θεωρίας του Χομπς από τον Strauss εντάσσεται σε ένα γενικότερο ερμηνευτικό πλαίσιο του τελευταίου, πλαίσιο που σκοπό έχει να ερμηνεύσει ολόκληρη τη σύγχρονη ιστορία της φιλοσοφίας ως μία ιστορία του σύγχρονου φυσικού δικαίου το οποίο εν αντιθέσει προς το κλασικό φυσικό δίκαιο δεν είναι θεμελιωμένο στην έννοια του νόμου αλλά στην έννοια των δικαιωμάτων: δεν θεμελιώνεται επομένως στα καθήκοντα που έχουν οι άνθρωποι αλλά στις αξιώσεις τους. Έτσι, μέσα στο σχήμα του Strauss emπίπτει ο Χομπς, ο Λοκ, ο Μοντεσιέ και ο Ρουσσώ, οι οποίοι αντιδιαστέλλονται από τους «παραδοσιακούς» Χούκερ, Σουάρεθ και Γκρότιους. Η φιλοσοφία και τα φιλοσοφικά συστήματα διαβάζονται ως διαμάχη των anciens και των modernes, μία διάκριση που απεικονίζεται συμβολικά στις Μπρόμπντιγκανγκ και Λίλλιπουτ,¹⁶ τις φανταστικές χώρες των ταξιδιών του Γκιούλιβερ. Ίσως μάλιστα, τα μικρά ανθρωπάκια που απαρτίζουν το σώμα του Λεβιάθαν να είναι οι λιλιπούτσιοι της «μοντέρνα» θεωρίας του φυσικού δικαίου. Η θεωρία του Strauss είναι έτσι μια θεωρία για την νεωτερικότητα. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να αναφέρω τα βασικά της σημεία, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τον Χομπς.

Στο επίκεντρο της θεωρίας αυτής βρίσκεται η μεταβολή στην έννοια της φύσης, από το κλασικό ιδεώδες της φύσης στη νεωτερική έννοια της φύσης-natura του άμορφου υλικού που δεν είναι οργανωμένο ούτε και περιέχει κάποια αρχή οργάνωσης.¹⁷ Η ανοργάνωτη και κακή φύση του Χομπς πρέπει να καλλιεργηθεί. Το πολιτικό όραμα του Χομπς σύμφωνα με τον Strauss έγκειται στον πολιτισμό, την εγκατάλειψη της

φύσης και τη δημιουργία της τεχνητής πολιτικής κατάστασης, ή μάλλον, καλύτερα, στην καλλιέργεια του φυσικού μέσω της εργασίας που γίνεται από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο: «Ο Χομπς, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από τον Bacon, είναι ο δημιουργός του ιδεώδους του πολιτισμού. Εκ του γεγονότος αυτού είναι ο ιδρυτής του φιλελευθερισμού». ¹⁸ Η νέα ιδέα μας για τη φύση συνεπάγεται και έναν νέο ρόλο για τον άνθρωπο, και συνακόλουθα την καθαιρέση της παραδοσιακής ιδέας περί θεότητας: «Η προϋπόθεση για τη χομπσιανή φυσική κατάσταση είναι η άρνηση της Δημιουργίας και της Θείας Πρόνοιας». ¹⁹ Άρνηση όμως της Θείας Πρόνοιας σημαίνει αναγκαστικά και άρνηση της συνδετικής αρχής του κόσμου, δηλαδή των νόμων της φύσης, τουλάχιστον για το επίπεδο της ανθρώπινης κοινωνικότητας. Άλλωστε αν η ισχύς των νόμων της φύσης ήταν εξασφαλισμένη στη φυσική κατάσταση, αυτή δεν θα ήταν κατάσταση γενικευμένου πολέμου. Λόγω της άρνησης της συνδετικής αρχής του κόσμου δεν μπορεί να γίνει πλέον παραδεκτή και καμία ιδέα διανεμητικής δικαιοσύνης (που προϋποθέτει ένα κέντρο αναφοράς) αλλά κάθε ιδέα περί δικαίου σχετίζεται αναγκαστικά με μία ιδέα ανταποδοτικής δικαιοσύνης. ²⁰

Για τον Strauss λοιπόν, οι κατά Χομπς νόμοι της φύσης δεν είναι παρά τα συμπεράσματα του ανθρώπινου λόγου που εξασφαλίζουν την επιβίωσή του. Ο ανθρώπινος όμως λόγος είναι αδύναμος, διότι αναμειγνύεται με τα πάθη, και το κυριότερο πάθος είναι ο φόβος του θανάτου. Από το ίδιο το δικαίωμα στην επιβίωση συνάγονται ως λογική αναγκαιότητα οι φυσικοί νόμοι, αλλά γεννάται ταυτόχρονα και η ανθρώπινη συνείδηση, άρα και ο φόβος του θανάτου. Αφού ο φόβος του θανάτου θεμελιώνεται στο δικαίωμα για επιβίωση, θα είναι ο κατεξοχήν δίκαιος φόβος. Όσο για τους φυσικούς νόμους, μπορεί να παράγονται με λογική αυστηρότητα στο πεδίο του στοχασμού, δεν μπορούν όμως να εκδηλωθούν με την ίδια συνοχή στο πεδίο της ιστορίας γιατί παραμορφώνονται από τα πάθη. Το ίδιο πάθος που δημιουργεί τη συνείδηση του εαυτού παράγει και έναν λόγο που δεν αναγνωρίζει σε κανέναν άλλο αρμοδιότητα να κρίνει. Αφού ο λόγος δεν είναι πια ιδιότητα του ενός Θεού ή της μίας φύσης, θα υπάρχουν τόσοι λόγοι όσοι και άνθρωποι και κάθε άνθρωπος θα έχει την έπαρση να ισχυρίζεται ότι αυτός κατέχει τον ορθό λόγο. Επομένως, «η βάση της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς σύμφωνα με τον Strauss δεν είναι η νατουραλιστική αντίθεση της ηθικά αδιάφορης φυσικής μας επιθυμίας και της ηθικά αδιάφορης προσπάθειάς μας για επιβίωση αλλά η ηθική και ουμανιστική αντίθεση της άδικης έπαρσης του λόγου και ο θεμελιωδώς δίκαιος φόβος του βίαιου θανάτου». ²¹

Η αντίθεση αυτή θεραπεύεται από τον Χομπς, σύμφωνα με τον Strauss, αρχικά με τη συμπληρωματική προσφυγή στα διδάγματα της ιστορίας (εξ ου και η μετάφραση του Θουκυδίδη) και στη συνέχεια με την ενσωμάτωση της πειστικής δύναμης των ιστορικών παραδειγμάτων στην ηθική φιλοσοφία: «Σε αντίθεση με την παραδοσιακή φιλο-

σοφία, η νέα πολιτική φιλοσοφία διδάσκει μία εφαρμόσιμη ηθικότητα.²² Η θεμελιώδης ανυπακοή του ανθρώπου στις λογικές νόρμες της παραδοσιακής φιλοσοφίας, ανυπακοή που δημιουργείται λόγω της εισαγωγής του κυρίαρχου φόβου του θανάτου στο θεωρητικό μοντέλο, μπορεί να θεραπευτεί μόνο από τη μελέτη και την αξιοποίηση των ίδιων των παθών. Έτσι είναι λογικο-ιστορική αναγκαιότητα (με τον όρο αυτό προσπαθώ να αποδώσω αυτό που ο Strauss λέει «νέα πολιτική φιλοσοφία», τη σύνθεση της λογικής παραγωγής με τον όρο της εφαρμογής της, τη σύνθεση δηλαδή της λογικής με την ιστορία) η δημιουργία του κυρίαρχου λεβιάθαν, ο οποίος, με την ακαταμάχητη ισχύ του, μπορεί να επιβληθεί στους επηρμένους και να εφαρμόσει μία και ενιαία πολιτική νόρμα. «Οι δύο θεμελιώδεις καινοτομίες που εισήγαγε ο Χομπς, η παραγωγή του νόμου από το δικαίωμα και η αναγνώριση της πλήρους σημασίας της ιδέας της κυριαρχίας, είναι στενά συνδεδεμένες», γράφει ο Strauss προς το τέλος του βιβλίου του.²³ Η εισαγωγή όμως του κυρίαρχου, η οποία κατέστη αναγκαία λόγω της αδυναμίας του διασπασμένου ανθρώπινου λόγου να βρει εφαρμογή στην ιστορία, συνεπάγεται σύμφωνα με τον Strauss και την αντικατάσταση του ορθού λόγου (του λόγου που έχει ο κάθε άνθρωπος κατά την επιδίωξη των σκοπών του) από την βούληση του κυρίαρχου. Στην εικόνα του Χομπς για την πολιτική κοινωνία, ο κυρίαρχος δεν είναι η κεφαλή (δηλαδή ο λόγος) της πολιτείας, αλλά η ψυχή (δηλαδή η βούληση).

Η παρατήρηση αυτή του Strauss έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί αποτελεί ουσιαστικά το σημείο αιχμής της κριτικής του σε ολόκληρη την νεότερη φιλοσοφία. Η ιστορία της σκέψης, από τον 17^ο αιώνα και μετά, ερμηνεύεται ως διαδικασία απομάκρυνσης από τον κλασικό λόγο και υποκατάστασής του από τη βούληση. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής, οι εκδηλώσεις του έλλογου στοιχείου στον άνθρωπο, όπως θεματοποιούνται από τη σύγχρονη φιλοσοφία, δηλαδή η γενική βούληση του Ρουσσώ και η κατηγορική προστακτική του Καντ, ταυτίζονται με την απεξάρτηση του ανθρώπου από τις αναγκαιότητες που του επιβάλλει η φύση. Ελεύθερο θεωρείται το υποκείμενο που μπορεί να έχει βούληση ανεξάρτητη από τους φυσικούς νόμους (τους νόμους αναγκαιότητας), ασχέτως από το αν αυτή η βούληση δεσμεύεται από τον λόγο.²⁴

Αυτού του είδους η κριτική ήταν παράλληλη με την κριτική του φιλελευθερισμού από τον Carl Schmitt, ο οποίος αποσκοπούσε στην ανάπτυξη μίας θεωρίας του πολιτικού ερμηνευμένου ως βούληση και απόφαση. Ο Strauss αξιοποιεί την κριτική που άσκησε στον Χομπς, για να την στρέψει εναντίον του Schmitt: «Ενώ ο Χομπς σε έναν μη φιλελεύθερο κόσμο θεμελιώνει τον φιλελευθερισμό, ο Schmitt σε έναν φιλελεύθερο κόσμο αναλαμβάνει την κριτική του φιλελευθερισμού» γράφει ο Strauss στις σημειώσεις για την έννοια του πολιτικού.²⁵ Σύμφωνα με τον Strauss, ο Χομπς έθεσε τα a priori θεμέλια της πολιτικής του θεωρίας στη φυσική εμπόλεμη κατάσταση, προκειμένου να αναπτύξει μία θεωρία του πολιτισμού, άρα μία θεωρία απομάκρυνσης από

τη φυσική κατάσταση. Ο Schmitt κάνει κριτική στον σύγχρονο φιλελευθερισμό καταγγέλλοντας ότι η απομάκρυνση από τη φυσική κατάσταση δεν είναι μόνο ένα μεθοδολογικό στάδιο στην ανάπτυξη της θεωρίας του φιλελευθερισμού, αλλά αποστερεί την κατοπινή ανάπτυξη του συστήματος από το θεωρητικό του θεμέλιο. Αν, σύμφωνα με τον Schmitt, δεν υπάρχει διαρκώς η προοπτική της φυσικής εμπόλεμης κατάστασης ως δυνατή πραγματικότητα (σαν προδιάθεση – disposition –, όπως ισχύει για τον Χομπς) τότε η πολιτική κατάσταση χάνει τον πολιτικό της χαρακτήρα και ουδετεροποιείται, εξαντλείται στις θεωρούμενες μη πολιτικές σφαίρες της κοινωνικής ζωής και εν τέλει χάνει τη σοβαρότητά της.

Οι δύο θέσεις τώρα του Strauss για την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς: α) η παραγωγή των νόμων από τα δικαιώματα και β) η αναγνώριση της πλήρους σημασίας της κυριαρχίας, είναι απόρροια ενός συγκεκριμένου τρόπου ερμηνείας της χομπσιανής φυσικής κατάστασης και προϋποθέτουν δύο θεμελιώδεις τρόπους σύνδεσης του γεγονότος με το δίκαιο. Σύμφωνα με τον πρώτο, υπαγορεύεται ότι από την φυσική σχετική ανισότητα δεν μπορεί να θεμελιωθεί καμία ανισότητα στο πεδίο του δικαίου και τίθενται έτσι οι βάσεις για την παραγωγή και την εφαρμογή (τα δύο αυτά συνεικφέρονται κατά τον Strauss) των νόμων που ισχύουν στην πολιτική κατάσταση. Από την άλλη μεριά, η θεωρία της φυσικής κατάστασης δεν περιλαμβάνει μόνο την αρχή ότι σχετική ανισότητα φυσικής ισχύος δεν συγκροτεί έννομη τάξη. Περιλαμβάνει και την συμπληρωματική της αρχή ότι η απόλυτη ισχύς δημιουργεί δίκαιο: *Power irresistible justifies all actions, really and properly, in whomsoever it be found; less power does not.*²⁶ Μολονότι η φράση αυτή λέγεται για τον Θεό, ο οποίος στην φυσική κατάσταση είναι ο μόνος που έχει απόλυτη ισχύ, εντούτοις είναι ανοικτή και στην εικασμικευμένη ερμηνεία της: οποιοσδήποτε έχει απόλυτη ισχύ είναι δίκαιος, άρα ο λεβιάθαν είναι δίκαιος. Χάρη στην απουσία του φόβου του θανάτου ο λόγος αυτού που έχει απόλυτη ισχύ δεν είναι μερικός ούτε παραμορφωμένος από τα πάθη. Εις της φυσικής ισότητας συνάγεται η απόρροια του νόμου από τα δικαιώματα ενώ εις της δυνατότητας πλήρους φυσικής ανισότητας νομιμοποιείται η άσκηση της κυριαρχίας.

Ο Strauss λοιπόν μπορεί να απαντήσει στον Schmitt λέγοντάς του ότι ο φιλελευθερισμός θεμελιώνεται στην άνομη φυσική κατάσταση και στο ξεπέρασμά της στην πολιτική κοινωνία. Δεν μπορούμε να κάνουμε κριτική στον φιλελευθερισμό επανερμηνεύοντας την πολιτική κατάσταση ως μία φυσική κατάσταση που δεν είναι δυνατό να υπεριστραφεί, όπως κάνει ο Schmitt που διατηρεί στην πολιτική κατάσταση την δυνατότητα και την επικαιρότητα της σύγκρουσης. Ο Schmitt είναι για τον Strauss ένας αντίστροφος φιλελεύθερος: η προτεραιότητα της σύγκρουσης στη σκέψη του, δηλαδή η προτεραιότητα του πολιτικού, δεν αναιρεί το γεγονός της ουδετεροποίησης των σφαιρών της ζωής. Ο Schmitt δεν κάνει το βήμα του πρώιμου, του χομπσιανού

φιλελευθερισμού προς την πολιτική κατάσταση αλλά επιθυμεί την διαρκή παραμονή σε μία φυσική κατάσταση (η οποία είναι γι' αυτόν η κατεξοχήν πολιτική κατάσταση). Έτσι, η ακαταμάχητη ισχύς παραμένει στα χέρια του Θεού και όχι στον εικοσμικευμένο τεχνητό αντικαταστάτη του, τον πολιτικό ηγεμόνα. Με άλλα λόγια, ο Schmitt κατηγορείται ότι για να απαντήσει στον φιλελευθερισμό δημιουργεί μία πολιτική θεολογία εκεί που ο χομπσιανός φιλελευθερισμός, αναγνωρίζοντας την απουσία του Θεού από τις ανθρώπινες σχέσεις (άρνηση της θείας Πρόνοιας), δημιουργούσε μέσω του κυριάρχου μία θεολογική πολιτική.

Κλείνοντας, πρέπει να αναφερθεί μία τελευταία κατεύθυνση ερμηνειών για τον Χομπς. Το στοιχείο στο οποίο δίνεται έμφαση από αυτήν την ομάδα ερμηνειών (στην οποία κατά περιεργό τρόπο εντάσσονται ερμηνευτές από όλες τις προηγούμενες ομάδες)²⁷ είναι η εξέταση στο χομπσιανό σύστημα των όρων πολιτικής και κοινωνικής συνοχής. Ο Χομπς γράφει κατά τη διάρκεια και μετά τον αγγλικό εμφύλιο πόλεμο και αυτό που παραμένει σταθερό σε όλα τα κείμενά του αλλά και για το οποίο όλοι οι ερμηνευτές συμφωνούν, είναι ότι πρωταρχικό του μέλημα είναι η ενότητα του βασιλείου της Αγγλίας, της μεγάλης ναυτικής δύναμης για την οποία ανάδειξε ως σύμβολο το μεγάλο θαλάσσιο τέρας, τον λεβιάθαν. Η ανάγνωση αυτή είναι φυσικά επηρεασμένη από την προβληματική του Strauss,²⁸ για την οποία η εφαρμογή της ηθικότητας συγκροτεί τις νόρμες της ίδιας της ηθικότητας. Όπως και για τον Strauss, έτσι και εδώ, η πολιτική θεωρία του Χομπς δεν είναι μία θεωρία για το δέον ανεξάρτητα από το είναι, αλλά μία θεωρία για ένα δέον που εξαρτάται αποφασιστικά από το είναι. Το σημείο όμως που διαφοροποιείται από τον Strauss είναι στην ερμηνεία της καλλιέργειας του φυσικού και στη σημασία που αποδίδεται στον ρόλο του ελέγχου και της ρύθμισης των παθών μέσω της καλλιέργειας. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνευτική τάση, κεντρικό ζήτημα για την εξασφάλιση της κοινωνικής συνοχής δεν είναι μόνο ο έλεγχος και η καταπίεση των ανεξάρτητων παθών από μία ανώτερη εξουσία αλλά κυρίως ο έλεγχος της διασπαστικής λειτουργίας του λόγου από μία ανώτερη αυθεντία.

Συστατικό μέρος της ανάγνωσης αυτής είναι η ακριβής αποτίμηση των συνεπειών του χομπσιανού αντιαριστοτελισμού. Η ανθρώπινη κοινωνία αντιδιαστέλλεται στον Χομπς από τη φυσική κοινωνία (για παράδειγμα των μελισσών ή άλλων κοινωνικών ζώων), είναι αυστηρά τεχνητή και όχι φυσική. Το γεγονός αυτό οφείλεται στο ότι η ανθρώπινη κοινωνία δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί επί τη βάση του καταμερισμού της εργασίας που είναι απαραίτητη για την αντιμετώπιση των φυσικών αναγκών, όπως γίνεται στις κοινωνίες των μυρμηγκιών ή των μελισσών. Αυτό που ξεχωρίζει τους ανθρώπους από τα υπόλοιπα κοινωνικά ζώα είναι η κατοχή του λόγου και η κατάσταση πολέμου στις φυσικές ανθρώπινες κοινωνίες (αυτές που δεν έχουν θεσπισθεί από το χομπσιανό κοινωνικό συμβόλαιο και δεν έχουν κυρίαρχο σαν τον λεβιάθαν) οφείλεται

στη διασπαστική λειτουργία του λόγου. Η απουσία λόγου και ομιλίας στα άλλα κοινωνικά πλάσματα συνεπάγεται την ταύτιση νομικής και φυσικής ζημίας (Injury και Damage).²⁹ Σε αυτές τις φυσικές κοινωνίες, ο πόλεμος είναι πάντα πόλεμος επιβίωσης και ποτέ πόλεμος κυριαρχίας, οι διαμάχες δηλαδή δημιουργούνται μόνο για τη διανομή των αγαθών και όχι για την άποψη περί δικαίου. Πόλεμος όμως για αγαθά δεν είναι αληθινός πόλεμος αλλά φυσική σύγκρουση, επιχείρημα που έχει αξιοποιήσει και αναπτύξει ο Ρουσσώ στη δική του περιγραφή της φυσικής κατάστασης (ο Ρουσσώ γράφει για τη φυσική κατάσταση ότι είναι μία κατάσταση πολέμου όπου παντού επικρατεί η ειρήνη και αυτό επειδή πόλεμος νοείται μόνο μεταξύ ηθικών-τεχνητών όντων). Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, είναι η χρήση του λόγου από τους ανθρώπους που δημιουργεί όλα τα δεινά της φυσικής κατάστασης (η οποία όμως παραμένει στον Χομπς μία κοινωνική κατάσταση χωρίς να γίνεται ακόμα πολιτική κατάσταση). Η διασπαστική όμως λειτουργία του λόγου οφείλεται στη διάκριση μεταξύ ηθικής και φυσικής ζημίας, δηλαδή στη διάκριση του ερωτήματος περί του καλού από το ερώτημα για το δίκαιο. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, στο χομπσιανό σύστημα η διασπαστική λειτουργία του λόγου αναίρεται μέσω του κοινωνικού συμβολαίου και της δημιουργίας του κυριάρχου. Ο κυριάρχος, όντας ηθικό και όχι φυσικό ον, δεν συγγέει το καλό με το δίκαιο: αυτό που είναι καλό γι' αυτόν συγκροτεί το δίκαιο για την κοινωνία. Οι νόμοι της φύσης δεν είναι έτσι παρά η έκφραση των δικαιωμάτων του κυριάρχου. Κανένας νόμος δεν είναι άδικος και το φυσικό δίκαιο δεν μπορεί να παίξει τον ρόλο που παραδοσιακά έπαιζε (και το οποίο έχει υπόψη του ο Ernst Bloch,³⁰ όταν κάνει λόγο για φυσικό δίκαιο και αξιοπρέπεια του ανθρώπου), δεν μπορεί δηλαδή να είναι ένα θεμέλιο αντίστασης στο άδικο θετικό δίκαιο. Οι πολιτικοί νόμοι κρινονται από το κατά πόσο διασφαλίζουν την συνοχή των κοινωνιών (τα δικαιώματα του κυριάρχου) και όχι από την εναρμόνιση της βούλησης του ηγεμόνα με τους αιώνιους και σταθερούς νόμους της φύσης (από τους οποίους απορρέουν τα δικαιώματα των υπηκόων). Έτσι, η κυριαρχία εντοπίζεται στο δικαίωμα επανερμηνείας της πραγματικότητας, όχι πλέον με όρους ατομικής ασφάλειας και κρίσης, αλλά με γνώμονα την κοινωνική συνοχή και μόνο. Η σκέψη αυτή, που συνδέεται με μία έννοια *raison d'État*, απαντάται στην παράδοση του νεώτερου φυσικού δικαίου, ήδη στον Γκρότιους,³¹ ο οποίος υπογραμμίζει τη σχέση ανάμεσα στην ατομική κρίση περί του τι αποτελεί κίνδυνο και στην κοινωνική συνοχή. Παραθέτει τον Κικέρωνα ο οποίος γράφει: «Οι περισσότερες αδικίες γίνονται από φόβο» και στη συνέχεια τον Κοϊντιλιανό που λέει: «Ποιος σας επέτρεψε να έχετε έναν τέτοιο φόβο;». Σύμφωνα με αυτήν τη γραμμή σκέψης, η κατάσταση πολέμου και ανομίας συνδέεται άμεσα, όχι με τη διαμάχη για την απόκτηση αγαθών, αλλά με τη διαμάχη περί της ορθής κρίσεως σχετικά με την πραγματικότητα. Ο λεβιάθαν, σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, δεν εξασφαλίζει ασφάλεια,

ώστε να πληρούνται οι επικυρωτικές συνθήκες των νόμων της φύσης που υπάρχουν ανεξάρτητα από αυτόν (όπως είναι η άποψη του Warrender) αλλά παρέχει μία και αποκλειστική ερμηνεία σχετικά με το τι αποτελεί κίνδυνο, άρα και μία ερμηνεία για την πραγματικότητα.³² Επομένως, σύμφωνα με αυτήν την ερμηνευτική κατεύθυνση, όλα τα δικαιώματα συρρικνώνονται στο δικαίωμα επιβίωσης του κράτους και οι νόμοι της φύσης δεν είναι παρά η έκφραση των δικαιωμάτων του κυριάρχου.

Μέσω της προσέγγισης αυτής, ερμηνεύοντας δηλαδή την κατάσταση πολέμου ως σύγκρουση περί ιδεών και όχι περί υλικών αγαθών, αναδεικνύεται και η σημασία της ιδέας της εμπιστοσύνης – trust (την οποία θα παραλάβει αργότερα και θα αξιοποιήσει προς άλλη κατεύθυνση ο Λοκ). Η πολιτική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την εμπιστοσύνη που αποδίδεται στον κυριάρχο και η παραίτηση από τα δικαιώματά μας δεν είναι παρά η παραίτηση από το δικαίωμα ατομικής κρίσης επί δημοσίων πραγμάτων.

Η ερμηνεία αυτή αποδίδει και την κοινή αίσθηση που υπάρχει για την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς, την αίσθηση δηλαδή ότι δεν πρόκειται για έναν θεωρητικό των ατομικών δικαιωμάτων ως κανόνα προστασίας από την αυθαίρετη εξουσία του ηγεμόνα αλλά για έναν θεωρητικό του ισχυρού κράτους ως μόνης πραγματικής εγγύησης αυτών των δικαιωμάτων. Στον Χομπς, η αυθεντία ερμηνείας του λόγου υποκαθιστά την αυθεντία του ίδιου του λόγου χωρίς όμως ο αυτοκριτικός έλεγχος της αυθεντίας να θεματοποιείται κεντρικά στην πολιτική του φιλοσοφία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 *Leviathan*, σ. 189 (64). Για τον *Λεβιάθαν* παραπέμπω στη έκδοση του McPherson και εντός παρένθεσης αναφέρω τη σελίδα της πρώτης έκδοσης (Head edition, 1651) (πρβλ. Τ. Χομπς, *Λεβιάθαν*, μτφ. Γρ. Πασχαλίδης-Γ. Δημητριάδου, Αι. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, 2τ.).

2 *Leviathan*, σ. 189 (64)

3 *Leviathan*, σ. 216, 217 (80).

4 *Elements of Law*, I.7.3. Το κείμενο αυτό βρίσκεται στον τέταρτο τόμο της έκδοσης του Molesworth, σ. 32.

5 *Leviathan*, σ. 216, 217 (80).

6 *Leviathan*, σ. 263 (108).

7 Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Οξφόρδη 1957.

8 Μπορούμε βέβαια εδώ να δούμε τη συνέχεια ενός παλιού φιλοσοφικού προβλήματος που εντοπίζεται στη διάκριση της ελληνικής φύσεως και της λατινικής *natura* και τη σημασία που έχουν πάρει οι δύο λέξεις στις γλώσσες που χρησιμοποιούν και τις δύο ρίζες.

9 Αυτή είναι η πιο εγχειριδιακή ερμηνεία της χομπσιανής πολιτικής θεωρίας. Ενδεικτικά κάποια βιβλία που την ακολουθούν είναι τα Richard Peters, *Hobbes*, 1956, J.W.N. Watkins, *Hobbes's System of*

Ideas, Λονδίνο 1965, David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Οξφόρδη 1969. Στην παράδοση αυτή είναι δυνατόν να κατατάξουμε και την πολύ σημαντική ερμηνεία του C.B. MacPherson που περιέχεται στο κεφάλαιο για τον Χομπς του βιβλίου του *The Political Theory of Possessive Individualism*, Οξφόρδη 1962 που είναι μεταφρασμένο και στα ελληνικά με τον τίτλο *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, μτφ. Ε. Κασσίμη, Γνώση, Αθήνα 1986.

10 Το πιο γνωστό βιβλίο που ανήκει σε αυτήν την κατηγορία ερμηνειών είναι το προαναφερθέν σύγγραμμά του Warrender. Αυτή η ερμηνευτική κατεύθυνση εγκαινιάστηκε από τον γνωστό πλατωνιστή Α.Ε. Taylor στο άρθρο του «The Ethical Doctrine of Hobbes», *Philosophy*, XIII, 1938, σσ. 406–24.

11 Η κύρια πηγή έκθεσης αυτής της ερμηνείας είναι το έργο του Leo Strauss. Η θέση του αναπτύσσεται στην μονογραφία του για τον Χομπς, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, University of Chicago Press, Σικάγο 1952, και εντάσσεται σε μία ολόκληρη γραμμή σκέψης στο του ίδιου, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Σικάγο 1950 (*Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Στ. Ροζάνης και Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988). Χρήσιμο είναι και το κείμενο «Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen», που γράφτηκε ως απάντηση στο κείμενο *Der Begriff des Politischen* του Carl Schmitt. Το κείμενο αυτό βρίσκεται σε αγγλική μετάφραση στην αγγλική έκδοση του βιβλίου του Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, University of Chicago Press, Σικάγο 1995.

12 Η έκδοση των απάντων του Χομπς έγινε από τον ωφελμιστή Molesworth μεταξύ 1839 και 1845. Για περισσότερες πληροφορίες δες το Richard Tuck, *Hobbes. A very sort Introduction*, Οξφόρδη 1989 (*Χομπς. Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, μτφ. Γ. Αραμπατζής, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006).

13 Η πρώτη εργασία που έδωσε τέτοια κατεύθυνση στην ερμηνευτική γύρω από τον Χομπς ήταν αυτή του David Gauthier (δες παραπάνω, σημ. 9).

14 H. Warrender, *The political Philosophy of Hobbes*, ό.π., σ. 322.

15 Πρέπει να σημειωθεί ότι οι δύο επικριωτικές συνθήκες του νόμου δεν είναι της ίδιας τάξης: η πίστη στο Θεό πρέπει να προηγείται λογικά αφού σύμφωνα με την ερμηνεία του Warrender είναι ισοδύναμη με την πίστη στην αξία των νόμων της φύσης. Αντίθετα, η συνθήκη της επαρκούς ασφάλειας είναι ένα ζήτημα που κρίνεται κάθε φορά που τίθεται ζήτημα μη άσκησης της φυσικής ελευθερίας από τον δρώντα.

16 Δες τον πρόλογο στην αμερικάνικη έκδοση του *The Political Philosophy of Hobbes*, σ. xv.

17 Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, ό.π., σ. 123. Θα μπορούσε βέβαια να παρατηρήσει κανείς, ότι μολονότι η φύση δεν περιλαμβάνει μια αρχή οργάνωσης, εντούτοις η βούληση του Θεού-Δημιουργού προσδίδει συνοχή στα φυσικά σώματα οι κινήσεις των οποίων εναρμονίζονται χωρίς να έχουν ανάγκη την παρέμβαση μιας ανθρώπινης αυθεντίας. Η ιδανικότητα των νόμων της μηχανικής εκδηλώνεται στην μηχανική των ουρανίων σωμάτων που παραμένουν στις τροχιές τους. Ο άνθρωπος αντιθέτως, λόγω της κακής ανάμιξης των παθών με τον λόγο δεν αναγνωρίζει όρια στην άσκηση των δικαιωμάτων: ξεφεύγει από την μαθηματική καθορισμένη τροχιά του και οδηγείται σε σύγκρουση.

18 Leo Strauss, «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischem*», ό.π., §13.

19 Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, ό.π., σ. 123.

20 Δες σχετικά Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, μτφ. F.W. Maitland, Κέμπριτζ 1900, σ. 25.

21 Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, ό.π., σ. 27.

22 Ό.π., σ. 99.

23 Ό.π., σ. 158.

24 Οι όροι ισότητας και ισονομίας ερμηνεύονται απλώς ως αποτελέσματα του χομπσιανού νομιναλισμού, κανένας νόμος δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένα πράγματα, άρα ούτε και σε συγκεκριμένα φυσικά πρόσωπα.

25 Leo Strauss, «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischem*», ό.π., §14.

26 *On Liberty and Necessity*, EW, IV, σ. 230.

27 Ενδεικτικά αναφέρω τα έργα των Richard Tuck, *Hobbes*, ό.π. και S.A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan. The Power of Mind over Matter*, Κέμπριτζ 1992. Ο Tuck κυρίως στα τελευταία του βιβλία ακολουθεί και αναπτύσσει περαιτέρω το επιχείρημα του Strauss, ενώ η Lloyd επιχειρεί μια σύνθεση της επιχειρηματολογίας του Warrender και της παραδοσιακής ερμηνείας.

28 Αυτό ισχύει ειδικά για την ερμηνεία του Richard Tuck και κυρίως στο βιβλίο του *The Rights of War and Peace*, Οξφόρδη 1999.

29 *Leviathan*, σ. 226 (87).

30 Πρβλ. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1961.

31 Hugo Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis*, βιβ. 2, κεφ. 1, §V.

32 Η ερμηνεία όμως της πραγματικότητας και των κινδύνων που αυτή περικλείει προϋποθέτει μία ορθή κατανόηση της κατάστασης πολέμου και μία απάντηση στο ερώτημα περί της έννοιας της κατάστασης πολέμου στον Χομπς δεν μπορεί να δοθεί χωρίς μία κριτική αποτίμηση των ιστορικών δεδομένων που επηρεάζουν την σκέψη του Χομπς. Πράγματι, τα τελευταία χρόνια μεγάλο μέρος της έρευνας έχει επικεντρωθεί στο ζήτημα αυτό. Δες ενδεικτικά το έργο του Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Κέμπριτζ 1996 και το Johann P. Sommerville, *Thomas Hobbes. Political Ideas in Historical Context*, McMillan, Λονδίνο 1992.