

## ΦΥΣΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΟΜΠΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΚΡΙΩΤΗΣ

Σε ένα από τα παλιότερα κείμενά του, ο Habermas μιλά για μια αντινομία στο έργο του Hobbes, ανάμεσα στα «φιλελεύθερα περιεχόμενα» και την «απολυταρχική μορφή της κύρωσής τους».<sup>1</sup> Αν η «απόλυτη κυριαρχία» είναι η μια πλευρά αυτής της αντιθετικής σχέσης, η άλλη της πλευρά, ο φιλελευθερισμός, διέπεται εξίσου εσωτερικά από αυτήν την αντίθεση. Τούτο προδίδει η ίδια η διατύπωση του Habermas: «Ο Hobbes κατασκευάζει την κυριαρχία φυσιοδικαιϊκά, διότι ο Λόγος του κράτους συνίσταται στο να καταστήσει δυνατή μια φιλελεύθερη κοινωνία».<sup>2</sup> Πώς όμως μπορούν φυσικό δίκαιο και Λόγος του κράτους να συμβιβάζονται; Το ζήτημα της σχέσης μεταξύ φυσικού δικαίου και Λόγου το κράτους (*raison d'État*/*Staatsräson*) συνδέεται, ασφαλώς, αναγκαστικά με την αξίωση μιας γενικής ερμηνείας του έργου του Hobbes, καθότι πολύ δύσκολα θα μπορούσε να εντοπιστεί κάποιο τμήμα της θεωρίας του που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο να μην συναρτάται με την εν λόγω θεμελιώδη σχέση. Είναι προφανές ότι εδώ δεν θα επιδιωχτεί μια τέτοια γενική ερμηνεία. Ο στόχος είναι μάλλον να σκιαγραφηθεί κατά πρώτο λόγο η ένταση ανάμεσα στις δύο αυτές όψεις της φιλοσοφίας του Hobbes στη γενικότητά της, δίχως δηλαδή η ανάλυση να υπεισέλθει σε όλα τα ειδικότερα ζητήματα, όπως θα απαιτούσε η πλήρης ανάπτυξη του θέματος, και κατά δεύτερο λόγο να επιχειρηθεί στη βάση της δομής αυτής της σχέσης και σε αναφορά προς ορισμένες από τις επικρατέστερες ερμηνευτικές απόπειρες ένας προσδιορισμός της θεωρίας του δικαίου και της πολιτικής στον Hobbes ο οποίος να θεμελιώνεται στην εσωτερική της ένταση.

Κατ' αρχάς, πολύ δύσκολα θα μπορούσε να αμφισβητηθεί κανείς ότι μια πολιτική θεωρία, η οποία καταλήγει στην υπεράσπιση της απόλυτης εξουσίας, ενέχει την προοπτική του Λόγου του κράτους. Στο άκουσμα του τρομακτικού ονόματος του λεβιάθαν, για τον οποίο ισχύει: *Non est potestas Super Terram qua Comparetur*, η υπόθεση αυτή φαντάζει κάτι παραπάνω από εύλογη. Μέσω του βιβλικού τέρατος θα πρέπει να μιλά το απόλυτο κράτος, το οποίο δεν αναγνωρίζει ανώτερη αρχή από τον δικό του Λόγο. Αλλά η έννοια του Λόγου του κράτους δεν μπορεί να μείνει απροσδιόρι-

στη. Ως βάση θα μπορούσε να ειληφθεί η κλασική εκδοχή της ιδέας του Λόγου του κράτους, έτσι όπως τη διατύπωσε ο Friedrich Meinecke στο ομώνυμο βιβλίο του, παρόλο που δεν ταυτίζεται υποχρεωτικά με τη χρήση της σε άλλους συγγραφείς.<sup>3</sup> Ο Meinecke, βέβαια, δεν παρέχει έναν μοναδικό και σαφή ορισμό για την έννοια. Σύμφωνα πάντως με τις αρχικές προτάσεις του κεφαλαίου που επιγράφεται «Η ουσία του Λόγου του κράτους», «ο Λόγος του κράτους είναι ο γνώμονας του κρατικού πράττειν, ο νόμος της κίνησης του κράτους. Λέει στον άνθρωπο του κράτους τι θα πρέπει να κάνει, προκειμένου να διατηρήσει την υγεία και τη δύναμη του κράτους».<sup>4</sup> Μολονότι ο Meinecke θεωρεί την προβληματική του Λόγου του κράτους υπό το ύστερο πρίσμα της αναγκαίας σύγκρουσης ανάμεσα στον ηθικοπρακτικό και τον φυσικοπρακτικό Λόγο, κατά τρόπο τηρουμένων των αναλογιών παρόμοιο με τη βεμπεριανή διάκριση μεταξύ ηθικής τής ευθύνης και ηθικής τής πεποίθησης, και μολονότι στο πλαίσιο αυτό μιλά για τον Λόγο του κράτους ως μια «γέφυρα»<sup>5</sup> μεταξύ του ηθικού και του ρεαλιστικού προσανατολισμού, είναι εμφανές ότι η γέφυρα αυτή κλίνει αποφασιστικά προς τη μια πλευρά της πολιτικής σχέσης. Αν η διπολικότητα φύσης και πνεύματος, εμπειρίας και λογικής, ανάγκης και ιδεώδους συνιστά σταθερά όλων των εκφάνσεων του ανθρώπινου πολιτισμού, αν «[...]το κράτος είναι ένα αμφίβιο, το οποίο ζει ταυτόχρονα σε έναν ηθικό και σε έναν φυσικό κόσμο»,<sup>6</sup> από την άλλη, το κράτος είναι ο μόνος οργανισμός του πολιτισμού ο οποίος, σύμφωνα με την ίδια την ουσία του, είναι υποχρεωμένος να μεταπίπτει στο στοιχείο της φύσης, το οποίο καθίσταται «[...] “το βασίλειο της αμαρτίας,” όταν έρχεται σε αντίφαση προς τις απαιτήσεις της ηθικότητας».<sup>7</sup> Σε αυτή λοιπόν την προοπτική ενός προσδιορισμού της ουσίας του κράτους και του Λόγου του ως επιταγής για άσκηση κάθε αναγκαίας εξουσίας προκειμένου να επιτευχθεί η διατήρηση και αναπαραγωγή του, το μοντέλο του λεβιάθαν προβάλλει αρχικώς ως αδιαφιλονίκητο παράδειγμα.<sup>8</sup> Άλλωστε η προστακτική της «κρατικής αναγκαιότητας», όρος ο οποίος στον Meinecke είναι ταυτόσημος της «Λογικής του κράτους», έχει κατά τον ίδιο ως εξής: «Πρέπει να πράττεις έτσι ώστε να διατηρείς την δύναμη του κράτους που βρίσκεται στα χέρια σου και επιτρέπεται να πράττεις κατ’ αυτόν τον τρόπο, διότι δεν υπάρχει άλλη οδός προς τον σκοπό αυτό».<sup>9</sup> Ο σκοπός έλκει τα αναγκαία μέσα για την πραγματοποίησή του. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Hobbes αποφαίνεται ότι «όποιος εγκαταλείπει τα μέσα, εγκαταλείπει και τους σκοπούς».<sup>10</sup> Με καντιανούς όρους η προστακτική αυτή έχει υποθετικό χαρακτήρα και δεν αναγνωρίζεται ότι μπορεί να υπάρχει μια προστακτική με ανώτερο βαθμό εγκυρότητας. Τούτο μοιάζει να βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία τόσο με τη χομπσιανή απομάκρυνση των κατηγοριών αποφάνσεων από τη φιλοσοφία<sup>11</sup> όσο και, ειδικότερα, με την άνευ όρων εξουσία ως περιεχόμενο αυτής της λογικής. Στο ίδιο συνάδει η απαισιόδοξη ανθρωπολογία, στοιχείο το οποίο αποτελεί κοινό τόπο όλων σχεδόν των θεωριών του Λόγου του

κράτους, συμπεριλαμβανομένης και της μακιαβελλικής, η οποία ισχύει ως το κατ' εξοχήν υπόδειγμα. Εφόσον για τον Hobbes ο σκοπός της ύπαρξης και της ισχύος του κράτους θεωρείται δεδομένος εν όψει των κινδύνων της φυσικής κατάστασης, δεν μπορεί να υπάρξει κάποια ηθική η οποία θα απαγορεύει τα αναγκαία μέσα που κρίνονται βάσει αυτού του γνώμονα. «Και όσο και αν ορισμένοι φαντάζονται, ενδεχομένως, τις κακές συνέπειες μιας τόσο απεριόριστης εξουσίας, είναι γεγονός ότι οι συνέπειες της έλλειψης μιας τέτοιας δύναμης, δηλαδή ο αδιάκοπος πόλεμος του καθένα ενάντια στο γείτονά του, είναι πολύ χειρότερες». <sup>12</sup>

Και μόνο το προβάδισμα της στάθμισης, με κριτήριο την αποτελεσματικότητα έναντι κάθε άλλης αξιολόγησης, θα αρκούσε προς επίρρωση των προηγούμενων. Ελάχιστη σημασία έχει από αυτήν την άποψη αν ο κυρίαρχος στην πράξη αναγκάζεται, προκειμένου να διατηρήσει την εξουσία του, να περιορίσει την αυθαιρεσία στην άσκηση της η συγκατάθεση των υπηκόων και πάλι εργαλειοποιείται ως μέσο για την ευδωση των κρατικών σκοπών, που είναι ταυτόσημοι των σκοπών της ειρήνης. Αν είναι ορθό να μιλά κανείς για έναν αυτοπεριορισμό της *raison d'État*, <sup>13</sup> τότε αυτός είναι νοητός μόνο χάριν αυτής της ίδιας. Ωστόσο, η παρουσία του Λόγου του κράτους στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes μοιάζει ριζωμένη ακόμη βαθύτερα, όταν, λίγο μετά τη διατύπωση της παραπάνω θέσης, σπεύδει να συμπληρώσει: «Οποιος, άλλωστε, θεωρώντας ότι η κυρίαρχη εξουσία είναι πολύ μεγάλη, επιδιώξει να τη μειώσει, θα πρέπει να υποταχθεί σε μια εξουσία ικανή να την περιορίσει: να υποταχθεί δηλαδή σε μια ακόμη μεγαλύτερη εξουσία». <sup>14</sup> Αν από έναν Λόγο του κράτους περιμένει κανείς την αντιπαράθεση της σχετικότητας στην απολυτότητα της ηθικής, <sup>15</sup> εδώ το πολιτικό, το σχετικό περιεχόμενο του Λόγου του κράτους απολυτοποιείται: ακόμη κι εκείνος που θα διαφωνούσε με τον Hobbes κατ' ανάγκη συμφωνεί μαζί του. Θα μπορούσε έτσι κανείς να ισχυριστεί ότι η έννοια του Λόγου ελλαμβάνεται εδώ στη φιλοσοφική κυριολεξία της. Ως προς αυτό η περίπτωση του Hobbes είναι διακριτή μέσα στην αγγλική παράδοση της πολιτικής σκέψης, στην οποία ούτως ή άλλως μπορεί να διαπιστωθεί μια πρώιμη εικασμίκευση της πολιτικής επιχειρηματολογίας. <sup>16</sup> Η εικασμίκευση στον Hobbes δεν περιορίζεται απλά στην απαλλαγή από την ανάγκη της θεολογικής νομιμοποίησης. Όχι μόνο το κράτος έχει τον δικό του Λόγο, ο οποίος δεν χρειάζεται να αναχθεί σε κάποια ανώτερη υπερισμία αρχή, αλλά και ο ίδιος ο Λόγος, ως *ratio*, φέρει τρόπον τινά έναν κρατικό χαρακτήρα. Με άλλα λόγια, για να γίνει η εξουσία έλλογη, ο Λόγος γίνεται εξουσιαστικός. Το στοιχείο της εξουσίας εκδηλώνεται κυρίως σε δύο αλληλοσυμπληρούμενες διαστάσεις. Από τη μια συνδέεται εκ των προτέρων με την έννοια της φιλοσοφίας, τόσο εξωτερικά, στο μέτρο που «ο σκοπός της γνώσης είναι η δύναμη [...]», <sup>17</sup> όσο και εσωτερικά, στο μέτρο που η φιλοσοφία, ως συναγωγή των αιτιών από τα αποτελέσματα και αντιστρόφως, <sup>18</sup> εμπεριέχει

στον ορισμό της τη δύναμη, η οποία ορίζεται ως ταυτόσημη του αιτίου.<sup>19</sup> Βία, δύναμη, εξουσία και κράτος δεν είναι βέβαια εν γένει έννοιες μεταξύ τους ισοδύναμες. Ωστόσο, από τη στιγμή που η δύναμη ή η βία εισέρχεται στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας – και ο Hobbes προγραμματικά, όπως καταδεικνύεται και από την πραγματεύση της έννοιας της ελευθερίας, δεν επιφυλάσσει διαφορετική σημασιοδότηση των όρων αναλόγως προς την περιοχή εφαρμογή τους – ακολουθεί υποχρεωτικά την αλυσίδα των εννοιολογικών μετεξελίξεων. Ισχύει δηλαδή και εδώ ότι «αν η βία [...] ήταν το απλό μέσο για την άμεση εξασφάλιση του οποιουδήποτε πράγματος που κάθε φορά επιδιώκεται, θα μπορούσε να εκπληρώσει τον σκοπό της μόνο ως ληστρική βία. Θα ήταν εντελώς ακατάλληλη να θεμελιώσει ή να τροποποιήσει συνθήκες κατά σχετικώς σταθερό τρόπο».<sup>20</sup> Από την άλλη, η σύνδεση μεταξύ φιλοσοφίας και δύναμης αντικατοπτρίζεται στην αλληλεξάρτηση μεταξύ συμφωνίας και αυθαιρεσίας που διέπει την επιστημολογία του Hobbes, αντίστοιχα όπως την πολιτική θεωρία του. Απούσας κάθε άλλης βεβαιότητας, «[...] οι πρώτες αλήθειες φτιάχτηκαν αυθαίρετα από εκείνους που πρώτοι επέβαλαν ονόματα στα πράγματα».<sup>21</sup> Καθώς τα ονόματα εξυπηρετούν ταυτόχρονα ως σημεία (signs) την ανάγκη της ανάμνησης και ως σημάδια (marks) τη μετάδοση του προσωπικού σε άλλους ανθρώπους,<sup>22</sup> η έννοιά τους εμπεριέχει εν σπέρματι την αλληλοδιαπλοκή επιβολής και συναίνεσης, η οποία εμφανίζεται με διαυγέστερο τρόπο στην διδακτική φιλοσοφική αντίληψη του Hobbes. «Δεν υπάρχει», κατά την άποψή του, «λόγος να φιλονικούμε αν οι ορισμοί είναι αληθείς ή ψευδείς. Γιατί, όταν ένας δάσκαλος διδάσκει τον μαθητή του, αν ο μαθητής κατανοεί όλα τα μέρη του πράγματος που ορίζεται τα οποία αναλύονται στον ορισμό κι ωστόσο δεν θέλει να παραδεχτεί τον ορισμό, δεν χρειάζεται άλλη αντιδικία μεταξύ τους, καθώς είναι ένα και το αυτό σαν να αρνιόταν να διδαχθεί»,<sup>23</sup> ενώ πιο κάτω δηλώνει ότι τον «ενδιαφέρουν μόνον όσοι συναινούν και συμφωνούν»<sup>24</sup> με τον ίδιο στην χρήση των όρων. Όπως είναι προφανές η διάσταση αυτή έρχεται στο προσκήνιο στο φως του νομιναλιστικού στοιχείου στη σκέψη του Hobbes και κατά συνέπεια στο πλαίσιο των ερμηνειών που τονίζουν αυτό ακριβώς το στοιχείο. Είναι έτσι λογικό ότι π.χ ο Oakeshott, ο οποίος θεωρεί ότι «ο σκεπτικισμός και ο ατομικισμός, που αποτελούν τα θεμέλια της πολιτικής φιλοσοφίας του [Hobbes], ήταν τα κληροδοτήματα του ύστερου σχολαστικού νομιναλισμού»,<sup>25</sup> συλλαμβάνει τη φιλοσοφία του Hobbes «σε όλα τα μέρη της» ως «φιλοσοφία της δύναμης».<sup>26</sup>

Αξιοσημείωτο είναι παρ' όλα αυτά ότι οι ερμηνευτικές γραμμές του έργου του Hobbes, στην προέκταση των οποίων οι επιστημονικοί ορισμοί φαίνεται να επέχουν θέση διοικητικών αποφάσεων, συγκλίνουν από μια άποψη με την ερμηνεία την οποία φιλοδοξούν να υποκαταστήσουν, και συγκεκριμένα στο σημείο όπου φυσιοκρατική ουσιολογία και νομιναλισμός έρχονται και οι δυο σε αντίθεση με την παραδοσιακή

ηθική, η οποία ανατρέχει στον φυσικό Λόγο. Έτσι, ο απολυταρχικός πυρήνας του *Λεβιάθαν* μοιάζει ότι μπορεί να εξηγηθεί τόσο στη βάση ενός θετικιστικού υλισμού που δεν αναγνωρίζει τελικά αίτια, όσο και στη βάση μιας θεώρησης η οποία ανάγει το σύστημα του Hobbes στην πρωτοκαθεδρία της *μίας* κυρίαρχης βούλησης.<sup>27</sup> Διότι και στις δύο περιπτώσεις, είτε κριτήριο είναι η λειτουργική αποτελεσματικότητα, είτε η κυριαρχία, είτε δηλαδή, με άλλα λόγια, πρότυπη επιστήμη είναι αυτή της φυσικής, είτε η γεωμετρία, τίποτε δεν μπορεί να αναγνωρισθεί στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας σημαντικότερο της συστηματικής λογικής που επιβάλλει το κράτος χάριν της ύστασής του. Ωστόσο, η απλή καταχώρηση του Hobbes στους στοχαστές του Λόγου του κράτους δεν είναι απαλλαγμένη από μια σοβαρή αδυναμία, καθώς παρακάμπτει πρώτα απ' όλα το θεμέλιο πάνω στο οποίο ρητά οικοδομείται η εν λόγω διδασκαλία. Τούτο, ως γνωστό, είναι το φυσικό δίκαιο. Για να προληφθούν κάποιες εύλογες ενστάσεις, κάτι τέτοιο δεν αποτελεί υπαινιγμό ότι στον Hobbes υπάρχει μια θεωρία κλασικού φυσικού δικαίου, ούτε ακόμη ότι η φύση έχει στο έργο του, αδιαμεσολάβητα τουλάχιστον, ηθικό η δικαϊκό χαρακτήρα. Πολύ περισσότερο απαράδεκτη θα ήταν η διαγραφή της διάκρισης ανάμεσα σε δίκαιο και νόμο της φύσης, έτσι όπως ρητά διατυπώνεται από τον ίδιο.<sup>28</sup> Όλα όμως αυτά τα δεδομένα δεν ανακλούν το γεγονός ότι ο Hobbes λαμβάνει συνειδητά αφετηρία από μια φυσική κατάσταση, ότι η φυσική κατάσταση αυτή είναι υπεύθυνη για τη δημιουργία της πολιτικής κοινωνίας και ότι συνεχίζει να επιδρά και μέσα στην πολιτική κατάσταση, όχι μόνο αρνητικά ως κίνδυνος, αλλά και θετικά με τη μορφή μιας περιπτωσιολογίας των παραβάσεων του πολιτικού νόμου όπου το φυσικό δίκαιο ενεργοποιείται ως κριτήριο της ορθής πράξης. Αυτό συμβαίνει κάθε φορά που ο θετικός νόμος έρχεται σε αντίθεση με το σκοπό της ύστασής του και η υπακοή σε αυτό δεν συνάδει με την επιδίωξη της αυτοσυντήρησης. «Διότι το δικαίωμα της αυτοπροστασίας που έχουν οι άνθρωποι, όταν δεν υπάρχει κανείς για να τους προστατεύσει, δεν μπορεί να απεμποληθεί με καμιά σύμβαση».<sup>29</sup> Σε αυτό στηρίζεται το δικαίωμα αντίστασης σε περίπτωση απειλής θανάτωσης από τον κυρίαρχο, αλλά και ειδικότερες δυνατότητες, όπως εκείνη της αποστολής αντιπροσώπου στον πόλεμο που διεξάγει η κυρίαρχη εξουσία.<sup>30</sup> Ακόμη σημαντικότερο εμφανίζεται το φυσικό δίκαιο στο έργο του Hobbes, όταν ο τελευταίος το επικαλείται άμεσα με τη μορφή του φυσικού νόμου και όχι του φυσικού δικαιώματος στην αυτοσυντήρηση. Την ίδια στιγμή που βεβαιώνεται ότι για τον κυρίαρχο είναι αδύνατο να διαπράξει αδικήμα, δηλώνεται π.χ. και ότι «κάθε μεγάλη ή μικρή τιμωρία αθών υπηκόων αντίκειται στο νόμο της φύσης».<sup>31</sup> Εξάλλου οι περισσότεροι από τους νόμους που αναφέρονται στον κατάλογο των νόμων της φύσης στο 15<sup>ο</sup> Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* δεν χάνουν την ισχύ τους εξαιτίας του νόμου του κράτους, πόσο μάλλον εκείνο το θεμελιώδες κριτήριο του «μη κάνεις στους άλλους ό,τι δεν θα έκανες στον εαυτό

σου» το οποίο μπορεί να χρησιμεύσει ως αιώνιος γνώμονας της ορθότητας των πράξεων.<sup>32</sup> Στο σημείο αυτό ανοίγει ένα ευρύ περιθώριο συζήτησης γύρω από τον ηθικό ή όχι χαρακτήρα αυτής της ορθότητας ή ακόμη γύρω από το νόημα μιας διάκρισης μεταξύ ηθικού και τεχνικού πράττειν σε έναν συγγραφέα πολύ πριν από τον Kant. Είναι πάντως ως προς το ζήτημα αυτό χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο Meinecke επισημαίνει τον προβληματικό χαρακτήρα της ιδέας του Λόγου του κράτους στον Hobbes, υποδεικνύοντας την παρουσία στοιχείων φυσικού δικαίου, τα οποία βρίσκονται μεν εν προκειμένω σε συμφωνία με την υπέρβαση των παραδοσιακών θεολογικών ή ηθικών φραγμών εν όψει της κρατικής αναγκαιότητας, που ζητά τη διατήρηση της σύνδεσης μεταξύ επιθυμητού σκοπού και κατάλληλων μέσων, αλλά δεν αρκούν για να αναγάγουν το κράτος σε αυτοσκοπό και επομένως ρέπουν προς την ατομικιστική υπονόμευσή του. Η πολιτική ισχύος που διέπει με το πνεύμα της την πολιτική θεωρία του Hobbes βρίσκει το όριό της στο ότι αποτελεί σε τελική ανάλυση μέσο για σκοπούς ανεξάρτητους από την ίδια, μέσο ικανοποίησης της κατά βάση ατομικής ανάγκης για ασφάλεια και ευημερία, η οποία είναι μεν αρκετή για την υιοθέτηση μιας στάσης «τυφλής υπακοής», όχι όμως και «αφοσίωσης η οποία να στηρίζεται στην πίστη και κρατικού φρονήματος».<sup>33</sup> Αλλά δεν θα μπορούσε και να είναι διαφορετικά. Απ' τη στιγμή που το φυσικό δίκαιο απαγορεύει στον κάθε άνθρωπο την άγνοια του νόμου, ο οποίος απαιτεί την άρση της φυσικής κατάστασης, η πολιτική κατάσταση τελεί διαρκώς υπό καθεστώς αίρεσης εν όψει μιας γνώσης η οποία δεν εκπορεύεται από την κυριαρχία, μολονότι τη θεμελιώνει. Με άλλα λόγια, αν η κυριαρχία είναι νόμιμη επειδή ο καθένας μπορεί θεωρητικά να βεβαιώσει τις αρχές της, πίσω από τον Λόγο του κράτους υπάρχει πάντοτε ένας Λόγος περί κράτους ο οποίος δεν είναι κρατικός.

Το πρόβλημα της σχέσης του Hobbes προς τον νεότερο ατομικισμό ή ακόμη και τον φιλελευθερισμό, παρά την κατάφορη αντίθεση των συμπερασμάτων του προς τη φιλελεύθερη αντίληψη είναι πολυσυζητημένο. Κλασική διατύπωση βρίσκει στο περίφημο βιβλίο του Carl Schmitt *Ο Λεβιάθαν στη θεωρία του κράτους του Thomas Hobbes*, ο οποίος ισχυρίζεται ότι, παρά την απαίτηση της άνευ όρων υποταγής στον κυρίαρχο, ο διαχωρισμός ανάμεσα στη σφαίρα του εξωτερικού, του δημοσίου, από τη μια, και του εσωτερικού, του ιδιωτικού, από την άλλη, υπονομεύει τον ολοκληρωτικό χαρακτήρα της σύλληψης του Hobbes και ανοίγει τον δρόμο τόσο προς τον νομικό θετικισμό, όσο και προς τον φιλελεύθερο πλουραλισμό, τον πολυθεϊσμό που ο ίδιος ο Hobbes απεχθανόταν. «Εδώ», γράφει ο Schmitt, δηλαδή στη διάκριση αυτή, «βρίσκεται [...] μια διπλή αφετηρία: η νομικά (όχι θεολογικά) κατασκευασμένη απαρχή της μοντέρνας ατομικιστικής ελευθερίας της σκέψης και της συνείδησης και, κατά συνέπεια, η απαρχή των δικαιωμάτων ελευθερίας του μεμονωμένου ατόμου που χαρακτηρίζει τη δομή του φιλελεύθερου συνταγματικού συστήματος [...]».<sup>34</sup> Ο Schmitt

δεν ενδιαφέρεται, ούτε κάνει λόγο για τη σημασία του φυσικού δικαίου σε αυτήν την εσωτερική ανατροπή της ιδέας του Hobbes. Ωστόσο, η αντίσταση της ιδιωτικής σφαιρας στη δημόσια υπακοή επιβεβαιώνει τη συνέχιση της δράσης της φυσικής κατάστασης και μέσα στην ολοκληρωτική οργάνωση της πολιτικής κοινωνίας. Πολύ πιο ρητά το θέμα θίγεται στην εξίσου κλασική ερμηνεία του Leo Strauss, ο οποίος, υποστηρίζοντας τη σαφή διάκριση ανάμεσα στο κλασικό και το νεότερο φυσικό δίκαιο, το οποίο χαρακτηριστικά ονομάζει «φυσικό δημόσιο δίκαιο», αποφαίνεται ότι η θεωρία της κυριαρχίας του Hobbes αποτελεί υποδειγματική μορφή του τελευταίου, για να καταλήξει στην εξής απλή διατύπωση: «Αν μπορούμε να ονομάσουμε φιλελευθερισμό την πολιτική εκείνη διδασκαλία, η οποία θεωρεί ως θεμελιώδες πολιτικό γεγονός τα δικαιώματα σε αντιδιαστολή προς τα καθήκοντα του ανθρώπου και ταυτίζει τη λειτουργία του κράτους με την προστασία ή τη διασφάλιση των δικαιωμάτων αυτών, οφείλουμε να πούμε ότι ιδρυτής του φιλελευθερισμού ήταν ο Hobbes».<sup>35</sup>

Αν η παλιά αυτή ερμηνεία του Strauss έχει στο παρόν πλαίσιο ιδιαίτερη σημασία, δεν είναι για τις συγκεκριμένες της προϋποθέσεις αλλά διότι ο συγγραφέας θέτει στην ίδια συνάφεια το βασικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο και τον Λόγο του κράτους.<sup>36</sup> Οι όροι του προβλήματος βρίσκουν σαφή διατύπωση στο έργο του Meinecke, ο οποίος ξεκινά το κεφάλαιο για τον Hegel γράφοντας: «Μια βαθιά αντίθεση διαπερνά [...] την πολιτική σκέψη της δυτικής ανθρωπότητας από την εποχή της Αναγέννησης: η σύγκρουση μεταξύ της πυρηνικής σκέψης του [...] φυσικού δικαίου και τα αναπόφευκτα γεγονότα της ιστορικο-πολιτικής ζωής»,<sup>37</sup> προς τα οποία είναι προφανώς στραμμένος ο Λόγος του κράτους. Αν οι πολιτικές θεωρίες φυσικού δικαίου ενέχουν από την ίδια τους την κατασκευή έναν άχρονο πυρήνα, δηλαδή μια βάση φυσικών αξιωμάτων ανεξάρτητη από την ιστορική συγκυρία, ο Λόγος του Κράτους και η πολιτική σκέψη που αναφέρεται σε αυτόν παραμένει αναγκαστικά προσδεδεμένη στο ιστορικά συγκεκριμένο, έστω και αν είναι πρόθυμη να αναγνωρίσει κάποιες ανθρωπολογικές ή πολιτικές σταθερές. Ακόμη και η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, αιτώντας ρεαλιστικά ή συμβολικά μια και μοναδική τομή στον χρόνο, βρίσκεται σε αντίθεση με τις κατ' ανάγκη ιστορικιστικές συνέπειες ενός «Λόγου του Κράτους», ο οποίος λαμβάνει υπ' όψιν του τις απαιτήσεις της ιδιαίτερης στιγμής. Από την άποψη αυτή η θεμελίωση του κράτους από τον Hobbes στη βάση του φυσικού Λόγου βρίσκεται πολύ εγγύτερα στην άχρονη θεώρηση του πολιτικού Λόγου και άρα στο φυσικό δίκαιο. Όσο πιο ριζική μάλιστα είναι η τομή μεταξύ φυσικής κατάστασης και πολιτικής ένωσης, όσο πιο απόκρημνη η άβυσσος μεταξύ ελευθερίας και υποχρέωσης, δικαιώματος και νόμου, αναρχίας και κράτους, τόσο αναβιβάζεται η σημασία της στιγμής της σύναψης του συμβολαίου και άρα τόσο υποβιβάζεται η βαρύτητα των όποιων ιστορικών μεταλλαγών, οι οποίες δεν αλλοιώνουν και δεν τροποποιούν στο ελάχιστο

την αρχική σύλληψη. Τούτο είναι προφανώς εντελώς ανεξάρτητο του ρεαλισμού που μπορεί να αποδοθεί στην υπόθεση της φυσικής κατάστασης, αφού ακόμη κι αν είναι δυνατός ο ιστορικός εντοπισμός της, η πολιτική θεωρία συμπυκνώνει σε κάθε περίπτωση την ιστορική κίνηση σε μια μοναδική στιγμή, κατά την οποία πραγματοποιείται μια ανυπολόγιστη νομική ανατροπή. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει κανείς και μέσω των μεθοδολογικών αρχών της χομπσιανής φιλοσοφίας, από την οποία η ιστορία εξαιρείται του φιλοσοφικού πεδίου, στην ίδια μάλιστα σειρά με τη θεολογία.<sup>38</sup>

Κι όμως, από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με τη σύλληψή της, στο πρόσωπο του κυριάρχου η πολιτική κοινότητα αποδεσμεύεται ως προς το περιεχόμενό της από οποιαδήποτε αναφορά σε σταθερές αρχές. Διότι ακόμη και αν, όπως ισχυρίζεται ο Schmitt, στον Hobbes απαντά εν σπέρματι η βεμπεριανή ιδέα της συρρίνωσης της νομιμοποίησης σε νομιμότητα,<sup>39</sup> ο ίδιος «ο κυρίαρχος μιας πολιτικής κοινότητας [...] δεν υπόκειται στο θετικό δίκαιο»<sup>40</sup> και μπορεί όχι μόνο να αλλάζει κατά βούληση τη νομοθεσία ή την ερμηνεία της, αλλά «ό,τι και να κάνει δεν μπορεί να συνιστά αδικοπραγία κατά κάποιου υπηκόου»,<sup>41</sup> αφού ο τελευταίος δεν μπορεί να κατηγορήσει παρά μόνο τον εαυτό του. Μολονότι επομένως ο Hobbes ισχυρίζεται ότι «οι ηγεμόνες έρχονται και παρέρχονται, ακόμα και ο ουρανός και η γη θα παρέλθουν, αλλά ο νόμος της φύσης θα παραμείνει αμετάβλητος μέχρι κεραιάς [...]»,<sup>42</sup> η διαχρονική ισχύς του νόμου αυτού μπορεί κάλλιστα ανά πάσα στιγμή να αγνοείται από τον κυρίαρχο, ο οποίος είναι λογικά αδύνατο να διαπραξεί «αδικία ή αδικήμα». Ο κυρίαρχος δεν μπορεί να διατάξει κάποιον να αυτοκτονήσει,<sup>43</sup> διότι κάτι τέτοιο αντίκειται στο φυσικό λόγο, ωστόσο, ο υπήκοος οφείλει να του προμηθεύσει προκαταβολικά τα μέσα για να τον θανατώσει, ανεξάρτητα από την πραγματική ή όχι ενοχή του. Εφόσον μάλιστα το ζήτημα του νόμου δεν έχει να κάνει με αυτό που «δεν είναι παρά λόγια και αέρας», αλλά με το «ξίφος», οι αιώνιες αρχές διατηρούν την ισχύ τους και παρ' όλα αυτά μπορούν να παραβιάζονται. Ή μάλλον, και αυτή είναι η ακριβέστερη διατύπωση, ακριβώς επειδή διατηρούν την ισχύ τους μπορούν και να παραβιάζονται. Καθώς δηλαδή η υπακοή στο θετικό δίκαιο αποτελεί μέρος του νόμου της φύσης, ο ίδιος ο νόμος της φύσης επιτρέπει το οτιδήποτε στην κυρίαρχη εξουσία, όπως ακριβώς και σύμφωνα με το πνεύμα του Λόγου του κράτους. Με άλλα λόγια, αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως πρακτικό πρόβλημα της ιδέας του απόλυτου κράτους στον Hobbes, η αναβίωση της κατάστασης πολέμου εντός του μέσω της ανεξέλεγκτης χρήσης της δύναμης, και το οποίο ειδηλώνεται ακόμη και στην περίπτωση απόδοσης δικαιώματος αντίστασης σε εκείνον που απειλείται, ούτως ή άλλως δικαίως, με θάνατο από την εξουσία, μπορεί να θεωρηθεί και υπό τους όρους μιας σύγκρουσης μεταξύ φυσικού δικαίου και Λόγου του κράτους, η οποία οδηγεί στο κεντρικό παράδοξο της επιβεβαίωσης του αιώνιου μέσω της χρονικής αναίρεσής του. Ο νόμος της φύσης, που



δεν ταυτίζεται με το φυσικό δικαίωμα, αλλά, μολαταύτα, συνάγεται στη βάση ενός φυσικού δικαίου, εξουσιοδοτεί ο ίδιος αυτός τον Λόγο του κράτους.

Στην ανάλυσή του ο Leo Strauss δεν εξειδικεύει τη σχέση αυτή στην περίπτωση του Hobbes. Ωστόσο, όπως αναφέρθηκε, όχι μόνο δεν αποκλείει τη συναλληλία φυσικού δικαίου και «Λόγου του κράτους», αλλά διατείνεται ότι διέπονται από το ίδιο πνεύμα. Καθώς όμως ο Strauss συνάγει την κοινότητα αυτή στη βάση της κοινής απόστασης από τις κλασικές θεωρίες της ιδεώδους πολιτείας, υποβιβάζει το παράδοξο της σύμπλευσης φυσικού δικαίου και Λόγου του κράτους σε μια διαλεκτική δογματισμού και σχετικισμού. Αυτή, ειδικά στην περίπτωση του Hobbes, είναι ερμηνευτικά ανεπαρκής, διότι το ζήτημα εδώ δεν είναι ότι η επιχειρηματολογία του Hobbes γλιστρά άθελά του από τον έναν στον άλλο πόλο, αλλά ακριβώς ότι το κεντρικό του επιχειρήμα συνίσταται συνειδητά σε αυτό το παράδοξο το οποίο ο Hobbes εκθέτει με τη μορφή μιας διαηγούς αναλυτικής κρίσης. Κι αυτό λοιπόν το παράδοξο είναι που πρέπει να εξετασθεί. Επειδή όμως πρόκειται για παράδοξο, οι δυσκολίες αυξάνουν υπέρμετρα. Δεν θα ήταν ίσως άσχετο στο σημείο ως παράθεμα ένα απόσπασμα από μια ειρωνική σημείωση που ο Carl Schmitt απευθύνει στον ίδιο τον εαυτό του, γράφοντας: «Προσοχή! Μήπως άκουσες κάποτε για τον μεγάλο λεβιάθαν και νιώθεις την παρόρμηση να διαβάσεις το βιβλίο. Προσοχή, αγαπητέ μου. Είναι ένα βιβλίο απ' άκρη σ' άκρη εσωτεριστικό και ο εγγενής εσωτερισμός του αυξάνει όσο πιο πολύ διεισδύεις στο βιβλίο. Καλύτερα λοιπόν να το αφήσεις απ' τα χέρια σου!».<sup>44</sup>

Είναι αυτονόητο ότι η προσέγγιση αυτού του προβλήματος εδώ δεν μπορεί να ακολουθήσει τον δρόμο του εσωτερισμού. Αντ' αυτού θα ήταν σκόπιμη η αναφορά σε δύο άλλες όψεις της ίδιας σχέσης που ενδεχομένως φωτίζουν το όλο ζήτημα από μια διαφορετική πλευρά. Παραπέμποντας στην αρχή του κειμένου στον ορισμό του Meinecke, κατά τον οποίο ο Λόγος του κράτους λέει «στον άνθρωπο του κράτους τι θα πρέπει να κάνει, προκειμένου να διατηρήσει την υγεία και τη δύναμη του κράτους», η έμφαση έπεσε μοιραία στο περιεχόμενο αυτού του Λόγου, στο *π* λέει αυτός ο Λόγος. Εξίσου σημαντικό είναι ωστόσο το γεγονός ότι εκείνος στον οποίο απευθύνεται δεν είναι άλλος από τον πολιτικό ηγέτη. Αυτό είναι κάτι περισσότερο από αναμενόμενο, εφόσον το πρότυπο του Λόγου του κράτους είναι η μακιαβελλική συμβουλευτική. Το ίδιο όμως και στην ανταπόκριση της ιδέας αυτής στον Weber, η ειδική πολιτική ηθική αναφέρεται στον επαγγελματία πολιτικό κι όχι στον οποιονδήποτε πολίτη. Κάτι τέτοιο είναι φυσικό, καθώς ένας Λόγος ο οποίος κατακυρώνει τη χρησιμοποίηση ακόμη και αθέμιτων μέσων ισχύος προς όφελος της συντήρησης και αναπαραγωγής της κρατικής δύναμης ενδιαφέρει εκείνον μόνο που είναι κάτοχος της δύναμης αυτής και ο οποίος μπορεί να μη διστάσει να χρησιμοποιήσει τους ανθρώπους ως μέσο για τον σκοπό του κράτους. Αυτή όμως ακριβώς η «μεροληψία», που

είναι σύμφυτη με τον Λόγο του κράτους, απουσιάζει στην περίπτωση του Hobbes, όπου η ορθολογική θεμελίωση της πολιτικής κοινότητας υπό το φως του φυσικού Λόγου πρέπει να είναι εναργής στον κάθε νοήμονα άνθρωπο, ενώ το σύνολο των επιταγών του νόμου της φύσης μπορεί να συνοψιστεί σε μια και μοναδική φόρμουλα, άγνοια της οποίας κανένας νοητικά υγιής άνθρωπος δεν μπορεί να προφασίζεται. Άρα γνωστός θα πρέπει να θεωρείται κατ' ουσίαν στον καθένα και ο ειδικός εκείνος νόμος της φύσης στο πλαίσιο του οποίου αιτείται η εξαναγκαστική εξουσία που θα εξασφαλίζει μέσω ποινών την τήρηση των συμβάσεων. Η απουσία της μεροληψίας στον Hobbes μπορεί να συναχθεί και από πάρα πολλές άλλες όψεις της θεωρίας του, όπως την αντιπαλότητα προς τη ρητορική, τον σταθερό διαφωτιστικό προσανατολισμό του κοιν. Σε κάθε περίπτωση πάντως, από την άποψη της δομής του ο λόγος του Hobbes δεν απευθύνεται στον κυρίαρχο περισσότερο απ' ό,τι στον υπήκοο, τον οποίον άλλωστε καλεί να σεβαστεί τον απόλυτο χαρακτήρα της κυριαρχίας.

Αν όμως το ίδιο ερώτημα τεθεί με τον αντίστροφο τρόπο, αν δηλαδή αναρωτηθεί κανείς τι καλεί ο Hobbes τον καθένα να σεβαστεί, τότε η απάντηση είναι τον «Λόγο του κράτους». Η συναίνεση που προκαταβάλλει η ορθολογική δομή της θεωρίας, που εμπεριέχει η απαίτηση της θεωρητικής και πρακτικής ειρήνευσης και θεμελιώνει ο συμβολαϊκός χαρακτήρας της σύστασης της κρατικής εξουσίας έχει ως αντικείμενό της ότι καμιά συναίνεση δεν είναι απαραίτητη. Χαρακτηριστικό για τούτο είναι το γεγονός ότι οι θετικοί νόμοι στον Hobbes, σε αντίθεση με τον φυσικό, και σε αντίθεση επί παραδείγματι με ό,τι συμβαίνει στον Rousseau, δεν έχουν αναγκαστικά γενικό χαρακτήρα, αλλά μπορούν να απευθύνονται ακόμη και σε έναν συγκεκριμένο άνθρωπο.<sup>45</sup> Ανάμεσα στον νόμο και την διαταγή του κυριάρχου δεν υφίσταται κριτήριο και, μάλιστα, ο ορισμός του νόμου είναι «[...] διαταγή εκείνου του οποίου το πρόσταγμα απευθύνεται σε κάποιον ει των προτέρων υποχρεωμένο να υπακούσει».<sup>46</sup> Κατά λογικά αμερόληπτο τρόπο η μεροληψία επανέρχεται. Αφενός εμπράκτως, ως περιεχόμενο, στο πρόσωπο του κυριάρχου που εξαιρείται όλων των δεσμεύσεων, αλλά επίσης και με έναν τρόπο ακόμη πιο συγγενή προς το πνεύμα της «λογικής του κράτους». Όταν για παράδειγμα στο 18<sup>ο</sup> Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* ο Hobbes υπερασπίζεται την ευθύνη του κυριάρχου να ελέγχει όλες τις δημοσιευόμενες διδασκαλίες, διότι «οι πράξεις των ανθρώπων πηγάζουν από τις απόψεις τους», τότε η δικαιολογία που ο ίδιος προβάλλει ότι «[...] μια διδασκαλία εχθρική προς την ειρήνη είναι τόσο λίγο αληθής όσο και η άποψη σύμφωνα με την οποία η ειρήνη και η ομόνοια αντιφάσκουν στον νόμο της φύσης»<sup>47</sup> δεν είναι διόλου ικανοποιητική. Κι αυτό καθώς συνεπάγεται ότι το φως του φυσικού Λόγου συμπεριλαμβάνει, όποτε αυτό χρειάζεται, και ένα σκοτάδι θρησκευτικών διαστάσεων, μια και εδώ, στο αξίωμα δηλαδή ότι «οι πράξεις των ανθρώπων πηγάζουν από τις απόψεις τους»,<sup>48</sup> η διάκριση μεταξύ έξω και μέσα, ομολογίας

και πίστης, παραβιάζεται στο μέτρο που ο κυρίαρχος αποκτά πρόσβαση και στον δεύτερο πόλο της αντίθεσης: στο μέσα, στην πίστη, την οποία δυνάμει διαμορφώνει, με την αυθεντία ενός μακιαβελλικού ηγεμόνα. Θα μπορούσε να συνεχίσει κανείς απαριθμώντας και άλλα τέτοια σημεία ανάκαμψης του «Λόγου του κράτους», όπως π.χ. στο ζήτημα της ρητορικής ή στο κεφάλαιο περί συμβουλής, το οποίο μοιάζει να απευθύνεται σχεδόν ολοκλήρου στο ίδιο το πρόσωπο του κυρίαρχου.

Το εύρος ωστόσο του προβλήματος της σχέσης μεταξύ φυσικού δικαίου και «Λόγου του κράτους» δεν μπορεί να αποκαλυφθεί, χωρίς μια, έστω σύντομη, αναφορά στη γνωστή ερμηνευτική διαμάχη γύρω από την ύπαρξη και το είδος της ηθικής υποχρέωσης στη θεωρία του Hobbes. Πολύ επιγραμματικά το ερώτημα αυτό περιτρέφεται γύρω από το αν ο νόμος της φύσης υποχρεώνει ηθικά ανεξάρτητα από την ύπαρξη πολιτικής κυριαρχίας και κυρώσεων ή αν αντίθετα στη φιλοσοφία του Hobbes δεν υφίσταται καμιά ηθική υποχρέωση ανεξάρτητη της δύναμης που εξασφαλίζει την τήρησή της. Το μεγαλύτερο μέρος των σχετικών χωρίων, τόσο στον *Λεβιάθαν*, όσο και στις προηγούμενες εκδοχές της θεωρίας, επιβεβαιώνει μάλλον τον δεύτερο ισχυρισμό, καθώς νόμος με την πραγματική έννοια είναι εκείνος που μπορεί να υποχρεώσει και άρα προϋποθέτει λογικά την έννοια της κυριαρχίας. Στο 26<sup>ο</sup> Κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, για παράδειγμα, ο Hobbes διευκρινίζει ότι «[...] οι νόμοι της φύσης [...] δεν αποτελούν στα πλαίσια της φυσικής κατάστασης νόμους με την κυριολεκτική έννοια του όρου, αλλά ιδιότητες που οδηγούν τους ανθρώπους στην ειρήνη και την υπακοή».<sup>49</sup> Πιο περίπλοκη ωστόσο παρουσιάζεται η κατάσταση, όταν λίγες γραμμές πιο κάτω διαβάζουμε ότι «[...] το θετικό δίκαιο αποτελεί μέρος των επιταγών της φύσης, διότι η δικαιοσύνη, δηλαδή η τήρηση των συμβάσεων και η απόδοση στον καθένα αυτού που του ανήκει είναι μια επιταγή του νόμου της φύσης».<sup>50</sup> Στο 15<sup>ο</sup> κεφάλαιο αντίστοιχα, ο Hobbes σχολιάζει τον τρίτο νόμο της φύσης, λέγοντας ότι υπάρχει μια φύση της δικαιοσύνης η οποία «[...] έγκνεται στην τήρηση έγκυρων συμβάσεων»,<sup>51</sup> διευκρινίζοντας όμως αμέσως μετά ότι «η εγκυρότητα [...] των συμβάσεων δεν αρχίζει παρά με τη σύσταση πολιτικής εξουσίας ικανής να υποχρεώσει τους ανθρώπους στην τήρησή τους».<sup>52</sup> Η εγκυρότητα προϋποθέτει την εξουσία, αλλά η εξουσία συναρτάται με τη δικαιοσύνη και στηρίζεται σε μια σύμβαση. Αυτού του είδους τα προβλήματα, που απαντούν σε μια πληθώρα διαφορετικών σημείων της θεωρίας του Hobbes και που εμφανίζονται, κάτι που δεν μπορεί να συζητηθεί εδώ, με διαφορετικό τρόπο από το ένα έργο του Hobbes στο άλλο, έχουν σταθεί αφορμή πολλών ερμηνευτικών τοποθετήσεων, από αυτήν για παράδειγμα του Watkins κατά τον οποίο οι νόμοι της φύσης κατέχουν στον Hobbes το ίδιο καθεστώς που κατέχουν στον Kant οι πραγματιστικές προστακτικές, ως αυτήν του Taylor ή του Warrender, ο οποίος, κάνει λόγο για ηθική υποχρέωση ενώπιον του Θεού η οποία είναι ανεξάρτητη των φυσικών δικαιωμάτων.

Ένας τέτοιος ισχυρισμός, εντελώς αντίθετος στην ερμηνεία του Strauss,<sup>53</sup> τοποθετεί τη θεωρία του καθήκοντος του Hobbes «ουσιαστικά στην παράδοση του φυσικού δικαίου».<sup>54</sup> Και τα προβλήματα πολλαπλασιάζονται αν λάβει κανείς υπ' όψιν του το 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο του *De Corpore* όπου ο Hobbes υποστηρίζει τη μεθοδολογική διάκριση μεταξύ ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, με επιχείρημα κάθε άλλο παρά αυτό μιας υποχρέωσης έναντι του Θεού, καθώς επίσης και τον διπλό δρόμο που οδηγεί στην αναγνώριση των πολιτικών καθηκόντων, τον συνθετικό και τον αναλυτικό, στη διασταύρωση των οποίων ηθική και πολιτική φιλοσοφία συναντιούνται.<sup>55</sup>

Το ζήτημα της φύσης της υποχρέωσης στον Hobbes και κατ' επέκταση της σχέσης μεταξύ κρατικού πραγματισμού και φυσικού δικαίου μοιάζει έτσι να εξαρτάται εν πολλοίς από την ύπαρξη ή την επίτευξη μιας ενότητας της θεωρίας του. Είτε το φυσικό δίκαιο και ο Λόγος του κράτους αποτελούν διαφορετικές συνισταμένες, οι οποίες συνυπάρχουν στο χομπσιανό σύστημα, είτε πάλι δεν υπάρχει μεταξύ τους διαφορά, καθώς ο ένας πόλος εμπεριέχει τον άλλο και τον καθιστά δευτερεύοντα. Το πόσο δύσκολο είναι να δοθεί ξεκάθαρη απάντηση σε αυτό το δίλημμα καταφαίνεται επί παραδείγματι από τον συνδυασμό και των δύο ερμηνευτικών ισχυρισμών σε συγγραφείς όπως ο Ernst Bloch, ο οποίος διατείνεται αρχικώς ότι η «πολιτική θεολογία» του Thomas Hobbes διαμορφώνεται «[...] εν μέσω [...] του ίδιου του εξελισσόμενου κλασικού φυσικού δικαίου και χάριν αυτού»,<sup>56</sup> ενώ μία μόλις σελίδα μετά υποστηρίζει ότι «παρόλα αυτά εδώ η αυθεντική μορφή του φυσικού δικαίου διαρρηγνύεται [...]».<sup>57</sup> Εν είδει υπόθεσης θα μπορούσε ωστόσο να τεθεί το ερώτημα μήπως οι δύο εκδοχές δεν είναι αναγκαστικά αλληλοαποκλειόμενες. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να συμβαίνει αν η ενότητα και η διπολικότητα του συστήματος του Hobbes δεν είναι μεταξύ τους ασύμβατες, αλλά κατά κάποιον τρόπο αλληλοπροϋποτίθενται. Παρόμοιο φαίνεται να είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Norberto Bobbio, θεματοποιώντας το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ φυσικού και θετικού δικαίου, ένα πρόβλημα ισοδύναμο του παρόντος στο μέτρο που ο κυρίαρχος είναι ο αποκλειστικός θεματοφύλακας του θετικού δικαίου. Ο Bobbio κατορθώνει να δώσει απάντηση στο παράδοξο της παράπλευρης ύπαρξης ενός νόμου της φύσης και ενός απόλυτου κράτους, μέσω του επιχειρήματος ότι «στο σύστημα του Hobbes, οι νόμοι της φύσης δεν έχουν άλλο ρόλο από εκείνον του να προμηθεύουν το θεμέλιο της εγκυρότητας για ένα κράτος το οποίο αναγνωρίζει μόνο το θετικό νόμο».<sup>58</sup> Διότι, καθώς ο Hobbes εμφανικά ζητά, όχι μόνο την υποταγή στην ανώτερη κρατική δύναμη, αλλά και την κανονιστική συμφωνία στη συναίνεση, χρειάζεται έναν πρώτο κανόνα, ο οποίος δεν μπορεί να είναι θετός, αλλά θα πρέπει να θεμελιώνει την ισχύ του ίδιου του θέτειν, δηλαδή της σύμβασης ως μήτρας υποχρεώσεων. Άρα «[...] ο νόμος της φύσης θα πρέπει να έχει κανονιστική αξία τουλάχιστον σε ένα σημείο [...]».<sup>59</sup> Η λύση αυτή είναι πειστική ως προς το ότι

πρέπει να υπάρχει ένα τέτοιο σημείο αλλά δεν διευκρινίζει το πώς αυτό είναι δυνατό, το με ποιον τρόπο ο Hobbes καταδεικνύει ότι υπάρχει *όντως* το σημείο αυτό. Με την ανανέωση του προβλήματος, προκύπτει το ερώτημα μήπως το παράδοξο στερείται τελικά λύσης, μήπως, δηλαδή, αυτό που λέει ο Hobbes δεν είναι παρά το παράδοξο το ίδιο, που καθιστά ολοσχερώς απαγορευτική κάθε μονομερή εξήγηση;

Απλά θα ήταν τα πράγματα, αν από τα τρία, ως πούμε, λογικά στάδια του σχήματος του Hobbes, τη φυσική κατάσταση του απεριόριστου δικαιώματος, τον φυσικό νόμο και την κρατική κυριαρχία, έλειπε το δεύτερο. Τότε ο άνθρωπος θα ήταν μόνο το εγωιστικό εκείνο πλάσμα, οι ανεξέλεγκτες ορμές του οποίου θα πρέπει να τιθαρευτούν βιαίως από μια εξίσου ανεξέλεγκτη εξουσία. Τότε θα υπήρχε μόνο δύναμη, βία, μηχανισμός και τίποτα περισσότερο, όπως έβλεπε το πράγμα η παλιά, παραδοσιακή ερμηνεία του Hobbes. Ανάμεσα όμως στη φυσική κατάσταση και την πολιτική συγκρότηση, μεσολαβεί λογικά μια αρχή, ο νόμος της φύσης, που δεν συναρτάται αποκλειστικά με ένα από τα δύο στάδια, αλλά εισχωρεί και στα δύο, χωρίς από την άλλη να είναι ανεξάρτητος της απλής δύναμης και του μηχανισμού, διότι τι νόημα θα είχε μια κανονιστική επιταγή που δεν τηρείται. Αυτό το ιδιότυπο καθεστώς αλληλοσυσχετισμού μεταξύ κανονιστικότητας και δύναμης, φυσικού δικαίου και Λόγου του κράτους, είναι αποτυπωμένο στην ιδιαίτερη μορφή του τρίτου νόμου της φύσης, της δικαιοσύνης, ο οποίος από την άποψη αυτή είναι θεμελιώδης και μοναδικός.<sup>60</sup> Και η μορφή του νόμου αυτού είναι αυτοαναφορική: οι συμβάσεις που συνάπτονται πρέπει να τηρούνται, διότι ειδάλλως δεν υπάρχουν. Αν το σημείο αυτό ως γέφυρα μεταξύ των δύο καταστάσεων είναι κομβικό, τότε ο Hobbes υπερβαίνει τον κόμβο με μια ταυτολογία. Γ' αυτό άλλωστε και θεωρεί την παραβίαση της σύμβασης αντίστοιχη του παραλογισμού.<sup>61</sup> Μόνο που η ταυτολογία της δικαιοσύνης είναι παραγωγική. Ορίζει το πέρασμα από τα λόγια στην πράξη, από το φυσικό δίκαιο στον Λόγο του κράτους. Αμέσως μόλις ο Hobbes ορίζει το δίκαιο και το άδικο, ανεξάρτητα από τη δύναμη που θα εξασφαλίζει το πρώτο, λέει, ξεκινώντας με ένα «αλλά», «[...] πρέπει να υπάρχει μια εξαναγκαστική εξουσία, προτού τα ονόματα αυτά μπορέσουν να έχουν θέση».<sup>62</sup> Η ταυτολογία συνίσταται στο ότι αυτό που ζητά η αρχή προϋποτίθεται της αρχής, με τα λόγια περίπου του Hegel, το *a posteriori* είναι το *a priori*, και αντιστρόφως.<sup>63</sup> Αν είναι έτσι, τότε ο εσωτερισμός του βιβλίου είναι ο ίδιος ο Λόγος του και η βία της πολιτικής κοινωνίας απαντά ήδη στη βία με την οποία ο Hobbes λύνει, όπως ο Αλέξανδρος, το δικό του Γόρδιο δεσμό.<sup>64</sup>

Ο μηχανισμός αυτής της βίας έχει οντολογικό χαρακτήρα στο μέτρο που ο Hobbes δεν μπορεί παρά να επιδιώκει για τη δικαιοσύνη την εξασφάλιση μιας υπαρκτικής διάστασης. Εντυπωσιακό είναι το γεγονός ότι η οντολογία αυτή, απρόσμενη κατά τα άλλα στο σύστημα του Hobbes, εκτίθεται με απροκάλυπτο τρόπο από τον

ίδιο, όταν στο κρίσιμο σημείο όπου θα πρέπει να αποδώσει ποιότητα υπόστασης στο όνομα της δικαιοσύνης ξεκινά το συλλογισμό του με τα εξής λόγια: «Ὁ μωρὸς εἶπεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ὅτι οὐκ ἔστι δικαιοσύνη»,<sup>65</sup> ισχυρισμό που στη συνέχεια προσπαθεί να καταδείξει ως άτοπο. Η φράση, όμως αυτή, δεν είναι κάποια τυχαία ρητορεία, αλλά αποτελεί παράφραση της αρχής του οντολογικού επιχειρήματος για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, στην πρότυπη εκδοχή του από τον Ανσέλμο του Καντέρμπουργου. Από τον Hobbes απουσιάζει βεβαίως η παραδοσιακή καθαρότητα αυτού του επιχειρήματος. Προκειμένου όμως να βεβαιωθεί εν προκειμένω η ταυτότητα θέσης και φύσης, που παίρνει άλλωστε ρητή μορφή στον ισχυρισμό ότι «ο νόμος της φύσης και το θετικό δίκαιο περιέχουν το ένα το άλλο και είναι ίσου εύρους»,<sup>66</sup> η έννοια της δικαιοσύνης γίνεται η μόνη έννοια που παράγει τον εαυτό της, μέσω μιας σύμβασης όλων των συμβάσεων. «Γνωρίζω ότι σύμφωνα με ορισμένους η δικαιοσύνη δεν είναι παρά μόνο μια λέξη [...],<sup>67</sup> λέει ο Hobbes επικριτικά, ως εάν ο νομιναλισμός του πρέπει να ομολογήσει την ήττα του από την οντολογία. Η πρωταρχική συμβατική πράξη ορίζει την καταστατική αιτιγματικότητα του συμβολαίου, καθώς είναι «[...] αυτό που επιτρέπει σε ένα συμβόλαιο να είναι συμβόλαιο».<sup>68</sup> Κατά τούτου όμως, το σημείο της συνάντησης μεταξύ φυσικού δικαίου και Λόγου του κράτους είναι και το σημείο που ορίζει την καταστατική αιτιγματικότητα της απαρχής του δικαίου ως μυθικού γεγονότος. Έτσι εξηγείται το ότι όσο υποθετικές και αν είναι οι θεωρητικές κατασκευές του κοινωνικού συμβολαίου, αναγκαστικά σκηνοθετούν μια πράξη που θα πρέπει να έλαβε κάποτε χώρα, ότι ανάγουν την ισχύ τους σε ένα, φανταστικό ή όχι, γεγονός. Το τελικό παράδοξο του Hobbes, ο οποίος παρουσιάζει το δικαίωμα επί της ζωής και του θανάτου ως εχέγγυο της αυτοσυντήρησης, δεν μπορεί να αναχθεί σε τεχνικά θεωρητικά ατοπήματα, αλλά στη συνέπεια με την οποία παράγει την τάξη του δικαίου, τη συγκροτημένη πολιτεία, από το δίκαιο της τάξης, από το οντολογικό αίτημα.<sup>69</sup>

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Βλ. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1988, σ. 72.

2 Ο.π., σ. 73.

3 Εν προκειμένω το πιο σημαντικό είναι ότι δεν ταυτίζεται με τη χρήση της στον Hobbes, ο οποίος στο *De Cive* (I.II.1) κάνει λόγο για ratio civitatis, ταυτίζοντάς την με τη lex civilis. Πρβλ. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenbourg, Μόναχο 1976, σ. 249, σημ. 1. Το ερώτημα επομένως είναι αν ο Λόγος του κράτους αποτελεί στοιχείο της φιλοσοφίας του Hobbes, ανεξαρτήτως της χρήσης του όρου.

4 Meinecke, *ό.π.*, σ. 1.

5 Meinecke, *ό.π.*, σ. 5.

- 6 Meinecke, *ό.π.*, σ. 19.
- 7 Meinecke, *ό.π.*, σ. 14.
- 8 Για τις ανάγκες της παρούσας μελέτης, οι αναφορές στα έργα πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes θα περιοριστούν σχεδόν αποκλειστικά στον *Λεβιάθαν*.
- 9 Meinecke, *ό.π.*, σ.12.
- 10 Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν, ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, τ. Α', Γνώση, Αθήνα 1989, σ. 394 (XXX). Στο εξής θα παρατίθεται ως *Λεβιάθαν*.
- 11 Βλ. *The English Works of Thomas Hobbes*, τ. 1: *Elements of Philosophy. The First Section concerning Body*, Scientia Verlag Aalen, Germany, 1966, σσ. 39–40 (I.III.11 και 12). Στο εξής θα παρατίθεται ως *De Corpore*. Βλ. επίσης *Λεβιάθαν*, σσ. 135 επ. (VII).
- 12 *Λεβιάθαν*, σ. 275 (XX).
- 13 Πρβλ. Μανώλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes–John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1994, σ. 123.
- 14 *Λεβιάθαν*, σ. 276 (XX).
- 15 Έτσι ο Hobbes δεν μπορεί να θεωρήσει καν δυνατή μια «απόλυτη ηθική», η οποία «δεν ρωτά για τις συνέπειες», όπως στο Max Weber, *Politik als Beruf*, Reclam, Στουτγάρδη 1992, σ. 70.
- 16 Αυτή είναι η άποψη του R. Tuck, ο οποίος σημειώνει: «Ηδη επί της Ελισάβετ μπορούμε να δούμε ότι η νομιμοποίηση που προτιμάται από του Άγγλους παρουσιάζε περισσότερες ομοιότητες με την κοσμική *raison d'État* απ' ό,τι συνέβαινε ποτέ στην περίπτωση της Γαλλίας ή της Ισπανίας», στο Richard Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought in the International Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1999, σσ. 119–110.
- 17 *De Corpore*, σ. 7 (I.I.1).
- 18 Βλ. *De Corpore*, σ. 3 (I.I.2).
- 19 Βλ. *De Corpore*, σ. 127 (II.X.1).
- 20 Walter Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», στο του ίδιου, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1965, σ. 38.
- 21 *De Corpore*, σ. 36 (I.III.8).
- 22 Βλ. *De Corpore*, σ. 15 (I.II.3).
- 23 *De Corpore*, σ. 84 (I.VI.15).
- 24 *De Corpore*, σσ. 315–316 (I.25).
- 25 Michael Oakeshott, «Introduction to Leviathan», στο Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, Liberty Press, Ινδιανάπολη 1991, σ. 278.
- 26 *Ό.π.*, σ. 238.
- 27 Ενδεικτικό των ειλεκτικών συγγενειών μεταξύ αυτών των δύο προσεγγίσεων είναι το γεγονός ότι ο J.W.N. Watkins αντέδρασε στην κατάταξή του στην ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση μ' εκείνη του Oakeshott, παρ' όλο που οι αντιστοιχίες είναι ιδιαίτερα εμφανείς, προτιμώντας μια θέση στην παράδοση της παραδοσιακής νατουραλιστικής ερμηνείας του Hobbes. Βλ. W.H. Greenleaf, «Hobbes: The Problem of Interpretation», στο Maurice Cranston & Richard Peters, *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, Garden City, Νέα Υόρκη 1972, σ. 23, σημ. 50.
- 28 Βλ. ενδεικτικά *Λεβιάθαν*, σ. 199 (XIV) και 348 (XXVI).
- 29 *Λεβιάθαν*, σ. 287 (XXI).
- 30 *Λεβιάθαν*, σ. 285 (XXI).
- 31 *Λεβιάθαν*, σ. 375 (XXVIII).
- 32 Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 226 (XV). Καθώς η γνώση των νόμων της φύσης στηρίζεται σε ένα είδος ενδοσκόπησης που προηγείται της προβολής, τότε μάλιστα μπορεί να υποστηριχθεί μια συγγένεια της σχετικής αντίληψης του Hobbes με την πλατωνική θεωρία της ανάμνησης. Αν, όπως διατείνεται ο Watkins,

και επιβεβαιώνεται έμμεσα στο χωρίο I.VI.7 του «*De Corpore*», η θεωρία αυτή «[...] ταιριάζει πολύ ωραία στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes», τότε το στοιχείο του ορθολογικού φυσικού δικαίου στην πολιτική φιλοσοφία του Hobbes ενισχύεται αντιστοίχως ακόμη περισσότερο. Βλ. J.N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson University Library, Λονδίνο 1973, σ. 53.

33 Βλ. Meinecke, *ό.π.*, σ. 254.

34 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1982, σσ. 85–86

35 Λέο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, Γνώση, Αθήνα 1988, σσ. 219–220.

36 Βλ. *ό.π.*, σ. 230.

37 Meinecke, *ό.π.*, σ. 403.

38 Βλ. *De Corpore*, σ. 10 (I.I.8).

39 Carl Schmitt, *ό.π.*, σ. 103.

40 *Λεβιάθαν*, σ. 328 (XXVI).

41 *Λεβιάθαν*, σ. 246 (XVIII).

42 *Λεβιάθαν*, σ. 338 (XXVI).

43 Βλ. π.χ. *Λεβιάθαν*, σσ. 283/84 (XXI).

44 Παρατίθεται στο Günter Maschke, «Zum “Leviathan” von Carl Schmitt», στο Carl Schmitt, *ό.π.*, σσ. 243–244.

45 Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 328 (XXVI).

46 *Λεβιάθαν*, σ. 328 (XXVI).

47 *Λεβιάθαν*, σ. 247 (XVIII).

48 *Λεβιάθαν*, σ. 247 (XVIII).

49 *Λεβιάθαν*, σ. 329 (XXVI).

50 *Λεβιάθαν*, σ. 330 (XXVI).

51 *Λεβιάθαν*, σ. 214 (XV).

52 *Λεβιάθαν*, σ. 214 (XV).

53 Βλ. Leo Strauss, *The political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1963, σ. 155.

54 Howard Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, O.U.P., Οξφόρδη 1957, σ. 7. Αναλυτικότερα, για τις διάφορες ερμηνευτικές εκδοχές σε σχέση με τη θεωρία της υποχρέωσης στον Hobbes, βλ. το κείμενο του Θόδωρου Δρίτσα, «Η σχέση νόμου και δικαιωμάτων στις ερμηνείες της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς τον 20ό αιώνα» στον παρόντα τόμο.

55 Ως ηθική φιλοσοφία ο Hobbes εννοεί εδώ απλώς και μόνο την αιτιοκρατική μελέτη των ανθρωπινων παθών, η οποία έπεται της φυσικής φιλοσοφίας. Από την άλλη, η πολιτική φιλοσοφία, η οποία αφορά στη δικαιοσύνη των πράξεων παρουσιάζεται ανεξάρτητη της φυσικής ή της γεωμετρίας. Βλ. *De Corpore*, σσ. 72–74 (I.VI.6, 7).

56 Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1977, σ. 62.

57 *Ό.π.*, σ. 63.

58 Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1993, σ. 147.

59 *Ό.π.*, σ. 145.

60 Ο Bobbio παραθέτει από τον Hobbes: «Χάρη στον νόμο της φύσης ο οποίος απαγορεύει την αθέτηση των συμβάσεων, ο νόμος της φύσης μας διατάσσει να τηρούμε όλους τους πολιτικούς νόμους» (*De Cive*, XIV.10), βλ. *ό.π.*, σ. 147.

61 Βλ. *Λεβιάθαν*, σ. 201 (XIV).

62 *Λεβιάθαν*, *ό.π.*



63 Πρβλ. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Wissenschaften», στο του ιδίου, *Werke*, τ. 2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, σ. 445.

64 Πρβλ. *Λεβιάθαν*, σ. 337 (XXVI).

65 *Λεβιάθαν*, σ. 214 (XV).

66 *Λεβιάθαν*, σ. 329 (XXVI).

67 *Λεβιάθαν*, σ. 394 (XXX). Βλ. επίσης *ό.π.*, σ. 355 (XXVII).

68 Βλ. Jacques Derrida, «Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege», στο Alfred Hirsch (επ.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1997, σ. 142.

69 Για την ίδια προβληματική και πέραν του έργου του Hobbes, βλ. Walter Benjamin, *ό.π.*, κυρίως σσ. 42–43.

# Κοινωνική Συνοχή και Ανάπτυξη

Εξαμηνιαία Επιστημονική  
Επιθεώρηση,  
Άνοιξη 2006, τόμος 1ος, τεύχος 1

# Social Cohesion and Development

Biannual Scientific  
Review,  
Spring 2006, volume 1, issue 1

## ΑΡΘΡΑ Articles

**Θ. Σακελλαρόπουλος & Χ. Οικονόμου,**  
Εθνικές προτεραιότητες και ευρωπαϊκές  
προκλήσεις στο σύστημα κοινωνικής  
προστασίας και απασχόλησης στην Ελλάδα

**Χρ. Καρακιουλάφη & Α. Μοσχονάς,**  
Οι εργασιακές σχέσεις στην Ελλάδα: μεταξύ  
«συγκεντρωτισμού» και «αποκέντρωσης»

**Ξ. Κοντιάδης,**  
Η δικτύωση των κοινωνικών υπηρεσιών  
και ο ρόλος της τοπικής αυτοδιοίκησης

**Μ. Καραμεσίνη,**  
Από την εκπαίδευση στην αμειβόμενη εργασία:  
Εμπειρική διερεύνηση της εργασιακής ένταξης  
των νέων στην Ελλάδα

## ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ Book Reviews

Λουκία Μουσσούρου, Οικονομία και Οικογενειακή Πολιτική (**Κ. Κασμάτη**),  
Όλγα Αγγελουπούλου, Η υποχρεωτικότητα ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της  
κοινωνικής ασφάλισης (**Α. Στεργίου**), Ιωάννης Ήγγελζάκης, Κοινωνικό  
Κράτος Δικαίου. Υπό το πρίσμα της συνταγματικής αναθεώρησης του 2001  
(άρθρο 25 παρ. 1) και του Ευρωπαϊκού Κοινοτικού Δικαίου (**Α. Στεργίου**)

## ΕΡΕΥΝΑ Research

Η έρευνα IPROSEC. Για την βελτίωση της ανταπόκρισης των πολιτικών  
στις κοινωνικο-οικονομικές προκλήσεις (**Λ. Μουσσούρου**), Κοινωνικός  
Αποκλεισμός και Κοινωνικές Υπηρεσίες: Το Ερευνητικό Πρόγραμμα  
IAPASIS (**Ισοβ. Ψημμένος**), Το πρόγραμμα EURONAT. Αναπαραστάσεις  
της Ευρώπης και του έθνους στις παρούσες και υπό ένταξη χώρες: ΜΜΕ,  
πολιτικά κόμματα και κοινωνία πολιτών (**Ν. Κοκοσαλάκης**)