



Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Σχολή Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών

Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης

ΠΜΣ Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία

Επιχειρώντας μια διασταλτική ερμηνεία του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης στη σκιά της λοκιανής πολιτικής ανυπακοής

Κωνσταντίνος Μ. Μουζακίτης

Α.Μ.: 15515

Επιβλέποντες:

Περικλής Βαλλιάνος

Φίλιππος Βασιλόγιαννης

Γεράσιμος Κουζέλης

ΑΘΗΝΑ 2017

Στον πατέρα μου

Περιεχόμενα

1.Εισαγωγή.....	4
1.1.Ερευνητικά ερωτήματα.....	5
2.Φυσική κατάσταση στον Χομπς και η ηθική του απαλλαγμένη από μεταφυσικές προκείμενες.....	7
2.1. Φυσικοί νόμοι και δικαιώματα.....	10
2.2.Πηγή δικαίου η φυσική ισχύς μίας κυρίαρχης δύναμης για την τήρηση των συμβάσεων.....	13
3.Ορισμός και είδη κοινωνικού συμβολαίου.....	15
3.1.Ατομική δικαιοκρασία σε συνθήκες αντίστασης μετά τη σύναψη του χομπσιανού συμβολαίου.....	16
3.2.Η πολιτειολογία του Χομπς.....	19
3.3.Υπακοή και προστασία. Το δικαίωμα αντίστασης ως απότοκο της φυσικής δύναμης και ελευθερίας.....	20
3.4. Αλληλοδιαπλοκή φυσικού-θετικού δικαίου.....	23
4.Κειμενικά τεκμήρια που πιστοποιούν το δικαίωμα αντίστασης στον <i>Λεβιάθαν</i>	27
4.1.Η διακρίβωση της έντασης ανάμεσα σε νόμο και δικαίωμα στην χομπσιανή φιλοσοφία. Πώς η αντίσταση μπορεί να συνάδει με τον νόμο;.....	27
4.2.Οι, καταρχήν, παραδεκτές περιπτώσεις άσκησης του δικαιώματος αντίστασης στην πολιτική κοινωνία.....	29
4.3.Η υπακοή τελούσα πάντοτε υπό την αίρεση της παροχής προστασίας.....	29
4.4.Ο περιορισμός του φυσικού δικαιώματος από το θετικό δίκαιο με σκοπό την αποτελεσματικότερη άσκησή του στην πολιτική κοινότητα.....	32
4.5.Το τίμημα της επιβίωσης της φυσικής κατάστασης μέσα στην κυριαρχία.....	34
5.Η συναίνεση ως απάντηση στο οξύμωρο σχήμα απόλυτης κυριαρχίας και ατομικής δικαιοκρασίας.....	34
5.1.Η αδυνατότητα παραίτησης από το δικαίωμα αντίστασης.....	38
5.2.Η αντίσταση προδιαγράφει τα όρια της πολιτικής ανυπακοής.....	41
5.3.Η αυτοδέσμευση της κυριαρχίας για την αποτελεσματικότερη εκπλήρωσή της.....	46

5.4.Μία άτυπη ρήτρα εξόδου από το κοινωνικό συμβόλαιο.	52
5.5.Όταν η νόμιμη απόλυτη κυριαρχία καθίσταται απλά κυρίαρχη οντότητα.	56
5.6.Η φυσική μέριμνα για τον πολιτικό προσδιορισμό του δικαιώματος.....	60
6.Πόσο τελικά διαφέρουν οι έννοιες της φυσικής ισότητας και ελευθερίας από τον Χομπς στο Λοκ;	65
6.1.Οι φυσικοδικαιϊκές αντιλήψεις των δύο στοχαστών.....	69
6.2.Το κοινωνικό συμβόλαιο στον Λοκ με αποτέλεσμα την άνιση κατανομή ιδιοκτησίας.70	
6.3.Προϋπόθεση της λοκιανής πολιτικής ανυπακοής η χομπσιανή αντίσταση.....	72
6.4.Επανεξέταση του κοινωνικού συμβολαίου στους δύο στοχαστές με σκοπό να αποσαφηνισθεί η ανθρωπολογία τους.....	74
6.5.Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού στο έργο των δύο φιλοσόφων. 76	
7.Ανακεφαλαίωση και επέκταση των προβληματισμών.	80
Βιβλιογραφία	88

1. Εισαγωγή.

Αναμφισβήτητα, όποτε γίνεται λόγος για πολιτική ανυπακοή στους διαφωτιστές συνειρμικά οδηγείται η σκέψη στον κειμενικό τόπο της *Δεύτερης πραγματείας περί κυβερνήσεως*. Μήπως, όμως, νωρίτερα ο Χομπς στον *Λεβιάθαν*, παρά τον αυταρχικό του φιλελευθερισμό, κάνει λόγο για δικαίωμα αντίστασης, δημιουργώντας έστω και χωρίς να το επιδιώκει ένα προστάδιο και μία βασική προϋπόθεση της θεωρίας της πολιτικής ανυπακοής;

Για να απαντηθεί το παραπάνω είναι αναγκαίο πρωτογενώς να εξεταστούν τα κεφαλαιώδη αυτά έργα σε συνάρτηση με το ιστορικό τους πλαίσιο και την ευρύτερη νεότερη πολιτική σκέψη, σκέψη που παραμένει ζωντανή ως και στα συντάγματα των κοινωνιών της ύστερης νεοτερικότητας. Η νεότερη πολιτική σκέψη περνά ανεπιστρεπτί τον άνθρωπο της δύσης από την εποχή του μεσαίωνα και στοχάζεται τη συνύπαρξή του με αλλήλους μέσα κυρίως από δύο τάσεις πολιτικού λόγου, τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό και τον πολιτικό ουμανισμό¹. Παρά τη σπουδαιότητα του πολιτικού ουμανισμού και τις ανακατατάξεις που επέσυρε στο χώρο του πνεύματος, ο ρηξικέλευθος ατομικιστικός φιλελευθερισμός θα μεταρρυθμίσει τη θρησκεία (Μαρτίνος Λούθηρος-Προτεσταντική Μεταρρύθμιση)², θα διακηρύξει τη διανοητική ισότητα των ανθρώπων και θα αναζητήσει το βαθύτερο νόημα της ζωής.

Η παραπάνω περιγραφή της εικόνας του πνεύματος της εν λόγω εποχής, του ύστερου μεσαίωνα έως τους νεότερους χρόνους, αν και αφαιρετική (Αναγέννηση-Διαφωτισμός), είναι ικανή να καταστήσει με σαφήνεια ότι την κορυφή της νεότερης πολιτικής σκέψης καταλαμβάνει ο Διαφωτισμός. Διατρανώνει την «έξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητά του»³, οραματίζεται και εν τέλει προοιωνίζει με πυξίδα τα προτάγματα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού, εντός πλέον μιας εξορθολογισμένης πολιτείας, την αποδέσμευση των ανθρώπων από τα κλειστά σύνολα, την κατοχύρωση της αυτονομίας τους και την εξασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία είτε εντοπίζονται είτε πηγάζουν από μία κατασκευασμένη πηγή, τη φυσική κατάσταση: «Για το λόγο αυτό προικοδοτεί το άτομο με

¹ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων. Βιογραφικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Πορεία, Αθήνα 2007 (πρώτ. έκδ. 1989), σ. 23.

² Ο.π., σ. 26-27.

³ Βλ. Immanuel Kant, *Δοκίμια*, εισ. –μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ.42-51.

απαράγραπτα και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα, τα οποία είναι, δηλαδή, φυσικά δικαιώματα».⁴

Ακόμη, αξίζει να παρατηρηθεί ότι με τις προαναφερθείσες θεωρίες κοινωνικού συμβολαίου η νεότερη πολιτική σκέψη και με τη σειρά τους οι διανοητές του Διαφωτισμού επιχειρούν να δώσουν απαντήσεις σε ζητήματα τόσο δυσεπίλυτα που συνέχισαν να ταλανίζουν τη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία και την κοινωνιολογία: «Για να κατανοήσουμε τον αντίκτυπο του Διαφωτισμού στη σύγχρονη κοινωνιολογία και στη γέννηση των κοινωνικών επιστημών, κρίνεται σκόπιμο να σχολιαστεί η επιβίωση των ιδεών του Διαφωτισμού τον 19^ο αιώνα. Ίσως το πιο σημαντικό παράδειγμα είναι το επιχείρημα που ανέλαβε αρχικά ο Ανρί ντε Σεν Σιμόν, και αργότερα πιο εκτεταμένα ο διάδοχός του Όγκιστ Κοντ, να κατασκευάσει δηλαδή μία “θετική επιστήμη” της κοινωνίας ή, με άλλα λόγια, μία κοινωνιολογία-λέξη που επινόησε ο Κοντ για να ονομάσει αυτήν την εντελώς νέα επιστήμη. Η κοινωνιολογία των Κοντ και Σεν-Σιμόν δεν είναι, όπως έχουν πει πολλοί (π.χ. ο Robert Nisbet, 1967), μία αντανάκλαση του Διαφωτισμού, ένα είδος συντηρητικής αντιστροφής αυτού που επιχείρησαν να κάνουν οι φιλόσοφοι. Με τον ίδιο τρόπο είναι δύσκολο να το δει κανείς σαν ριζοσπαστική τομή ή άλμα από μια θεώρηση της κοινωνίας σε μια άλλη. Κατά μία σοβαρή άποψη, το εγχείρημα του Κοντ για μια θετική κοινωνιολογία αποτελεί τη συνέχεια του Διαφωτισμού»⁵. Τόσο ακανθώδη ζητήματα ανεδείχθησαν και με επιφύλαξη θεωρείται ότι αναδύονται ως τις μέρες μας, όπως η συναίνεση στο κοινωνικό σώμα, το πρόβλημα των ατομικών δικαιωμάτων και το κεφαλαιώδες πολιτειακό ζήτημα της διάκρισης των εξουσιών.

1.1. Ερευνητικά ερωτήματα.

Στη συνέχεια, προκειμένου να εξακριβωθεί περαιτέρω αν και κατά πόσο συνέχεται η ιδέα του δικαιώματος αντίστασης με την πολιτική ανυπακοή θα σκιαγραφηθεί η προ-πολιτική κατάσταση στα έργα των δύο φιλοσόφων, η πορεία προς το κοινωνικό συμβόλαιο, οι φυσικοδικαιϊκές αντιλήψεις τους και η παρατιθέμενη πολιτειολογία τους.

⁴ Ο.π., σ.33.

⁵ Stuart Hall, Bram Gieben, *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφρ. Θανάσης Τσακίρης –Βίκτωρ Τσακίρης, Σαββάλας, Αθήνα 2003, σ. 44.

Απομονώνοντας τις ανθρωπολογικές αφετηρίες περί φυσικής καταστάσεως και την έξοδο από αυτή μέσω του κοινωνικού συμβολαίου των Άγγλων διαφωτιστών, θα αξιολογηθεί κατά πόσο η φυσική κατάσταση και οι συμβολαιϊκές θεωρίες είναι ικανές να εξηγήσουν την προ-πολιτική και πολιτική κοινωνία αντίστοιχα. Φυσική κατάσταση λοιπόν, παρά τη διαφορετικότητα ως προς την περιγραφή και τον ιδιαίτερο ορισμό που δίνει ο κάθε στοχαστής, είναι η προπολιτική κατάσταση του ανθρώπου.⁶ Και ως φυσικό δίκαιο νοείται το σύνολο «εκείνων των κανόνων που δεν οφείλουν την προέλευσή τους σε έναν νόμιμο νομοθέτη αλλά στα συμφυή και τελεολογικά χαρακτηριστικά τους».⁷

Πιο συγκεκριμένα, εγκύπτοντας στον *Λεβιάθαν* του Χομπς και στη δευτερογενή βιβλιογραφία η εργασία θα εστιάσει σε μία ανθρωπολογία που εδράζεται σε υλιστικές και μηχανιστικές αρχές. Κατ' επέκταση, προκύπτει το ερώτημα αν η ηθική του μεγάλου Άγγλου στοχαστή γίνεται να αποδοθεί απαλλαγμένη από μεταφυσικές προκείμενες, εφόσον, σύμφωνα με κάποιους σχολιαστές, αφετηρία της είναι η αίσθηση της ηδονής και του πόνου, η οποία με τη σειρά της καθορίζει τις έννοιες του αγαθού και του κακού⁸. Το ίδιο ερώτημα τίθεται και όσον αφορά την ηθική του Λοκ, η οποία μάλλον είναι αναπόσπαστη της θεολογικής λοκιανής θέασης.

Απαντώντας τα κρίσιμα αυτά ερωτήματα θα απασχολήσει πρόσθετα την εργασία η έννοια και το περιεχόμενο του φυσικού δικαίου και δικαιώματος όχι απομονωμένα πλέον αλλά ως προς τη σχέση τους με το θετικό δίκαιο. Με την αποσαφήνιση της διαπλοκής του φυσικού και του θετικού δικαίου στο έργο των δύο Άγγλων φιλοσόφων θα εξεταστεί η ιδέα της ισότητας και της ελευθερίας, οι οποίες καθορίζουν το χομπσιανό δικαίωμα αντίστασης και τη λοκιανή πολιτική ανυπακοή.

Αιχμή των παραπάνω ερωτημάτων, όπως προαναφέρθηκε, συνιστά το χομπσιανό δικαίωμα αντίστασης και η λοκιανή πολιτική ανυπακοή. Αρχικά, θα εκτεθούν τα κειμενικά τεκμήρια που πιστοποιούν το δικαίωμα αντίστασης στον *Λεβιάθαν* και την

⁶ Βλ. Άρης Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα 2014 (πρώτ. έκδ. 2006), σ. 26.

⁷Βλ. M. Weber, *Economy and Society*, επιμ. G. Roth-C. Wittich, University of California Press, 1978, τόμ. Β', σ. 867. Βλ. και T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G. W. F. Hegel, ό.π., σ. 16.

⁸Βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, ό.π., σ. 68-69

πολιτική ανυπακοή στην *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*. Με τη βοήθεια της δευτερογενούς βιβλιογραφίας θα επιχειρηθεί να προσδιοριστούν:

α) Οι όροι που δικαιολογούν την άσκηση του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης, τα όριά του (όρια που η τρέχουσα διεθνής επιστημονική αρθρογραφία και βιβλιογραφία τείνει να θεωρεί πλατύτερα από ό,τι θεωρείτο στο παρελθόν) και οι συνέπειες άσκησής του.

β) Οι προϋποθέσεις νόμιμης πολιτικής ανυπακοής, όπως εκτίθενται στην *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*.

γ) Η σχέση μεταξύ των παραπάνω σε συνδυασμό με την αποτίμηση της πολιτικής παρακαταθήκης που αφήνουν στις σημερινές κοινωνίες της ύστερης νεωτερικότητας.

2. Φυσική κατάσταση στον Χομπς και η ηθική του απαλλαγμένη από μεταφυσικές προκείμενες.

Όσον αφορά τον Χομπς, η φυσική κατάσταση είναι μία κατάσταση, πάρα την αριστοτέλεια αντίληψη της φυσικής ανισότητας, στην οποία οι άνθρωποι ως προς τις σωματικές και πνευματικές ιδιότητες είναι ίσοι: «Η φύση έχει κάνει τους ανθρώπους τόσο ίσους στις δυνάμεις του σώματος και του πνεύματος, ώστε κι αν βρεθεί ένας άνθρωπος μερικές φορές έκδηλα δυνατότερος στο σώμα ή πιο εύστροφος στο πνεύμα από έναν άλλο η διαφορά μεταξύ τους, όταν συνεκτιμηθούν τα πάντα δεν είναι τόσο σημαντική ώστε ο ένας να αξιώσει εξ αυτού κάποιο όφελος το οποίο ο άλλος δε θα μπορεί να αξιώσει εξίσου. [...] Και ως προς τις δυνάμεις του πνεύματος [...] διαπιστώνω ήδη μεγαλύτερη ισότητα μεταξύ των ανθρώπων από την ισότητα στη σωματική δύναμη»⁹. Υπό αυτήν την έννοια, οι άνθρωποι, όντας φύσει ίσοι, καθίστανται και ίσοι ως προς την ελπίδα για την επίτευξη των σκοπών τους (δηλαδή την αυτοσυντήρησή τους), με αποτέλεσμα να καταλαμβάνονται από δυσπιστία και φόβο μεταξύ τους, καθότι κατανοούν ότι έχουν επί της ουσίας κοινή ελπίδα και σε πολλές φορές κοινά διεκδικήσιμα της φυσικής κατάστασης πράγματα. Άρα, ο άνθρωπος της φυσικής καταστάσεως δεν έχει άλλο τρόπο να διασφαλιστεί παρά να προκαταλάβει, να κατεξουσιάζει τους άλλους: «Αυτή η ισότητα ικανοτήτων γεννά και ίσες ελπίδες για την επίτευξη των σκοπών μας. Κατ' ακολουθία, αν δύο

⁹ Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής, πολιτικής κοινότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης – Γιάννης Δημητρακόπουλος – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 2006, μέρος 1^ο, κεφ. XIII σ. 193.

άνθρωποι, όποιοι και αν είναι, επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν αμφότεροι να το αποκτήσουν, γίνονται εχθροί»¹⁰ [...] «Ο λογικότερος τρόπος για να εξασφαλιστεί κανείς από αυτή την αμοιβαία αβεβαιότητα είναι να προκαταβάλλει τους άλλους, το να κυριαρχήσει, δηλαδή, με τη βία ή με την κολακεία πάνω σε όσο το δυνατόν περισσότερους ανθρώπους, μέχρι που να πάψει να διακρίνεται κάποια άλλη δύναμη ικανή να τον θέσει σε κίνδυνο»¹¹. Για να αντιληφθούμε τις παραπάνω διατυπώσεις, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν ότι η ανθρωπολογία που παραθέτει ο Τόμας Χομπς εδράζεται σε υλιστικές και μηχανιστικές αρχές. Κατ' επέκταση, και η ηθική του γίνεται να αποδοθεί, όπως έγινε λόγος κατά την εισαγωγή, απαλλαγμένη από μεταφυσικές προκειμένες, εφόσον αφετηρία της είναι η αίσθηση της ηδονής και του πόνου, η οποία με τη σειρά της καθορίζει τις έννοιες του αγαθού και του κακού¹². Κατά συνέπεια, η ηδονιστική αυτή θεμελίωση μας δίνει έναν άνθρωπο που πρώτιστο μέλημά του είναι επιβίωσή του και η ικανοποίηση των ακόρεστων επιθυμιών του. Ενταγμένη σε αυτές είναι και εκείνη της γνώσης, μέσω της οποίας μπορεί να θεμελιώσει την υπεροχή του ως προς τους συνανθρώπους του.

Όντας τέτοιοι οι άνθρωποι (δηλαδή εγωιστικά, ανταγωνιστικά, φιλόδοξα όντα με φυσική ροπή στον κατεξουσιασμό), αντίστοιχοι με την περιγραφή που δίνει ο Νικολό Μακιαβέλλι στον *Ηγεμόνα* (1513), «φύσει φιλόδοξοι και καχύποπτοι»¹³, δεν αργούν να φτάσουν στη γενικευμένη σύγκρουση, (από ανταγωνισμό που κάνει τους ανθρώπους να επιτίθενται για το κέρδος, από δυσπιστία για ασφάλεια και από δόξα για φήμη) στον πόλεμο όλων εναντίον όλων που περιγράφεται στο *Λεβιάθαν*.

Θα πρέπει να επισημανθεί ότι για τον μεγάλο αυτόν διανοητή, ο πόλεμος δε συνίσταται στις καθαυτές πράξεις πολέμου (στις μάχες και στις συγκρούσεις), αλλά από τη χρονική στιγμή κατά την οποία η θέληση για βίαιη επίλυση είναι ορισμένη και οριστική και άρα επαρκώς γνωστή. Κατά αυτόν τον τρόπο, η φυσική κατάσταση δε μπορεί παρά να είναι ένας πόλεμος όλων εναντίον όλων: «Είναι λοιπόν φανερό ότι όσο οι άνθρωποι ζουν χωρίς μια κοινή εξουσία που θα τους κρατούσε όλους

¹⁰ Ο.π., σ. 194.

¹¹ Ο.π., σ. 194.

¹² Βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, ό.π., σ. 68-69.

¹³ Βλ. Κουεντίν Σκίներ, *Μακιαβέλι*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, επιμ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, Νήσος, Αθήνα 2002, σ. 41-72.

υποταγμένους, βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου. Και μάλιστα αυτός ο πόλεμος είναι πόλεμος των πάντων εναντίον πάντων»¹⁴. Εντός του γενικευμένου πολέμου δεν έχουν θέση οι επιστήμες, οι τέχνες, η ιδιοκτησία και η εργασία: «Σε μια τέτοια κατάσταση δεν έχει θέση η εργατικότητα, [...] και κατ' επέκταση δεν έχει θέση η καλλιέργεια της γης, [...], οι τέχνες τα γράμματα, η κοινωνία»¹⁵. Η ζωή είναι απάνθρωπη και σύντομη: «Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρώμικος, κτηνώδης και βραχύς»¹⁶. Σε αυτό το σημείο φαίνεται να λαμβάνουν τα χαρακτηριστικά της ισότητας και της ελευθερίας αρνητική χροιά εντός της φυσικής κατάστασης. Η ισότητα απορρέει από τον αμοιβαίο φόβο θανάτου και η ελευθερία αφορά την ανεμπόδιστη επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος. Όμως, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν εγκαταλείπονται στην πολιτική κατάσταση (η ισότητα και η ελευθερία). Αντίθετα, από τον περιορισμό που υφίστανται με την κύρωση του θετικού δικαίου, λαμβάνουν αξιακό χαρακτήρα και προστατεύονται.

Με την σειρά τους, τα πάθη και οι επιθυμίες που οδηγούν τους ανθρώπους σε γενική σύρραξη δε μπορούν να αξιολογηθούν ηθικά (ως αμαρτήματα), εφόσον δεν υπάρχουν νόμοι (που να έχει θεσπίσει μία κυρίαρχη εξουσία): «Επιπλέον συνέπεια του πολέμου όλων εναντίον όλων είναι ότι τίποτε δε μπορεί να είναι άδικο. Οι έννοιες του ορθού και του σφάλματος, της δικαιοσύνης και της αδικίας, δεν έχουν καμία θέση. Εκεί όπου δεν υπάρχει κοινή εξουσία, δεν υπάρχει νόμος· και εκεί που δεν υπάρχει νόμος δεν υπάρχει αδικία»¹⁷. Για την ακρίβεια, απουσιάζει το πρόσωπο που θα εξουσιοδοτηθεί να τους θεσπίσει. Τίποτε, λοιπόν, δε δύναται να χαρακτηριστεί δίκαιο ή άδικο. Ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα να εξέλθει από τη φυσική κατάσταση στρεφόμενος στον Λόγο του και στα έλλογα πάθη του, τον φόβο του θανάτου, την επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και την ελπίδα ότι θα τα αποκτήσει μέσω της εργασίας του: «Τα πάθη που οδηγούν τους ανθρώπους προς την ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία των πραγμάτων που απαιτούνται για μια άνετη διαβίωση και η ελπίδα ότι αυτά θ' αποκτηθούν με την εργατικότητα. Ο ορθός Λόγος προβάλλει τους κατάλληλους όρους για ειρήνη, έτσι ώστε οι άνθρωποι να οδηγηθούν σε συμφωνία. Αυτοί οι όροι αποκαλούνται,

¹⁴ Τόμας Χομπς, ό.π., σ. 195.

¹⁵ Ο.π., σ. 196.

¹⁶ Ο.π., σ. 196.

¹⁷ Ο.π., σ. 198.

αλλιώτικα, Νόμοι της Φύσης, και θα με απασχολήσουν ιδιαίτερα στα δύο επόμενα κεφάλαια»¹⁸.

2.1. Φυσικοί νόμοι και δικαιώματα.

Παρά την απουσία της εξαναγκαστικής εξουσίας, που θα ορίσει την έννοια του δικαίου και του αδικού, η φυσική κατάσταση διέπεται από δικαιώματα και νόμους: «Το φυσικό δικαίωμα, [...] είναι η ελευθερία που διαθέτει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει την ισχύ του κατά βούληση για να συντηρήσει τη φύση του, δηλαδή τη ζωή του, και κατ' ακολουθία η ελευθερία να κάνει οτιδήποτε κατά την κρίση και το Λόγο του θα θεωρήσει καταλληλότερο μέσο για αυτό τον σκοπό»¹⁹. Οι τελευταίοι (οι νόμοι) πρέπει να κατανοηθούν, καλύτερα, ως γενικοί κανόνες που ανακαλύπτονται από τον Λόγο και απαγορεύουν στον άνθρωπο να παραλείπει ό,τι κρίνει για τη διατήρηση της ζωής του: «Ένας νόμος της φύσης, *lex naturalis*, είναι μια εντολή ή ένας γενικός κανόνας, 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· κι ακόμα του απαγορεύει να παραλείπει όσα ο ίδιος θεωρεί απαραίτητα για την διατήρησή της»²⁰. Στην πραγματικότητα, «[ω]στόσο, θα ήταν λάθος στο σημείο αυτό να παρασυρθούμε από όσα λέει ο φιλόσοφος για την αιώνια και απαρασάλευτη ισχύ των φυσικών νόμων και να τους αποδώσουμε αντίστοιχη δεσμευτικότητα θεωρώντας ότι υποχρεώνουν τους ανθρώπους παντού και πάντοτε, σε κάθε στιγμή της ζωής τους, αφού οι κανόνες υπάρχουν για να υπηρετούν τη ζωή και όχι η ζωή τους κανόνες. [...] Μάλιστα, όπως λέει ο ίδιος ο Χομπς, οι φυσικοί νόμοι στη ηθική του δεν αποκαλούνται νόμοι με την κυριολεκτική σημασία του όρου “νόμος”, [...] θεωρώντας σωστότερο να αποκαλούμε τους νόμους “συμπεράσματα” ή “θεωρήματα” που προκύπτουν μέσα από λογικούς συλλογισμούς και αποσκοπούν στη διατήρηση του γένους»²¹.

Τα δικαιώματα στην ουσία είναι η ελευθερία να κάνει ο άνθρωπος οτιδήποτε κατά την κρίση και τον Λόγο του για την συντήρηση της ζωής του. Εμμένοντας στο γράμμα του *Λεβιάθαν*, στην περίπτωση των νόμων θα ήταν ορθότερο να

¹⁸ Ο.π., σ. 198.

¹⁹ Ο.π., κεφ. XIV, σ. 199.

²⁰ Ο.π., σ. 199.

²¹ Παναγιώτης Ν. Πανταζάκος, *Ένστικτο και ελευθερία κατά τον Τόμας Χομπς*, Ινστιτούτο του βιβλίου –Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014, σ. 175.

κατανοούνται σαν υποχρέωση και στην περίπτωση των δικαιωμάτων σαν ελευθερία: «Έτσι, ο νόμος και το δικαίωμα διαφέρουν τόσο, όσο η υποχρέωση και η ελευθερία, που είναι αναφορικά με μια και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα»²². Από την οπτική της αυτοσυντήρησης θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως τόσο ο νόμος (είτε ως υποχρέωση, είτε ως δεσμευτικός κανόνας, είτε ως παραίνεση) όσο και το δικαίωμα ενέχουν έναν υποχρεωτικό χαρακτήρα, αν υποθέταμε ότι οι έλλογοι φορείς τους (υπό την έννοια πως δε θα εγκατέλειπαν ποτέ την αυτοσυντήρησή τους) είναι στη μία περίπτωση υποχρεωμένοι σε συμμόρφωση και στην άλλη σε άσκηση.

Καταλήγοντας στο ζήτημα των νόμων της φύσης πρέπει να προστεθεί ότι είναι ευπρόσληπτοι από όλους τους ανθρώπους. Νόμοι που επιβάλλουν την ειρήνη, την τήρηση των συμβάσεων, την προσήνεια, τη διαλλακτικότητα, τη συγχώρεση, την αποφυγή εκδίκησης, την ισότητα, την ισονομία, την ασφάλεια των μετακινήσεων. Ακόμη, όμως, και αν δε μπορούν να εξαχθούν ένας προς έναν μπορούν να συμπεριληφθούν στο να μη κάνει κανείς ό,τι δε θα έκανε στον εαυτό του: «Όμως, καμιά δικαιολογία δεν ευσταθεί, αφού αυτοί οι νόμοι συνοψίζονται σε μια εύκολη περίληψη, κατανοητή για την ενδεέστερη νοημοσύνη: μη κάνεις στους άλλους ό,τι δε θα έκανες στον εαυτό σου»²³. Τέλος, αξίζει να σημειωθεί, πως δεσμεύουν εσωτερικά/συνειδησιακά (in foro interno) και όχι πάντοτε ως προς την εφαρμογή τους (in foro externo).

Όπως προαναφέρθηκε η φυσική κατάσταση είναι κατάσταση πολέμου. Εντός της ο καθένας συμβουλευεται τον Λόγο του και μεταχειρίζεται οποιοδήποτε μέσο κρίνει πρόσφορο για να επιβιώσει ενάντια στους εχθρούς του: «Αυτό συνεπάγεται ότι σε μια τέτοια κατάσταση όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα, ακόμα και στο σώμα ενός άλλου»²⁴.

Κατ' επέκταση, από το φυσικό δικαίωμα συνάγεται το δικαίωμα των ανθρώπων της φυσικής κατάστασης σε όλα τα πράγματα και το δικαίωμα, παρά τον νόμο της φύσης που επιβάλλει την ειρήνη, στην αυτοάμυνα όταν δε μπορεί να επιτύχει την ειρήνη. «Αποτελεί, επομένως, εντολή ή γενικό κανόνα του Λόγου ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει. Εάν δεν μπορεί να την επιτύχει, πρέπει να επιδιώκει και να χρησιμοποιεί την αρωγή και τα

²² Ο.π., σ. 199.

²³ Ο.π., σ. 226.

²⁴ Ο.π., σ. 200.

πλεονεκτήματα του πολέμου. Το πρώτο σκέλος αυτού του κανόνα περιέχει τον πρώτο και θεμελιακό νόμο της φύσης, δηλ. την επιδίωξη και την διατήρηση της ειρήνης. Το δεύτερο σκέλος συνοψίζει το φυσικό δικαίωμα, που είναι η αυτοάμυνα με όλα τα δυνατά μέσα»²⁵.

Επισημαίνεται ότι ο λόγος της εξόδου από τη φυσική κατάσταση είναι η πρόνοια για την αυτοσυντήρηση και πρόσθετα για μια πιο ευχάριστη ζωή. Για να υπερνικηθούν τα φυσικά πάθη που εγκλωβίζουν τη ζωή στη φυσική κατάσταση χρειάζεται μια καταναγκαστική εξουσία, που θα φοβίζει τους επίδοξους παραβάτες του νόμου. Η ειρήνη είναι, έτσι, θέμα υποταγής στην ανώτερη και απόλυτη εξουσία (υπό την αίρεση, όπως θα εξεταστεί παρακάτω της παροχής προστασίας). Ο άνθρωπος συνεχώς θα βρίσκεται σε ανταγωνισμό για τις τιμές και τα αξιώματα. Θα χρησιμοποιεί το λόγο του για να στρεψοδικεί τις έννοιες του καλού και του κακού.

Για να εξέλθουν οι άνθρωποι από τη φυσική κατάσταση χρειάζεται, όπως τους προστάζει ο νόμος της φύσης, να παραιτηθούν από το δικαίωμά τους σε όλα τα πράγματα όσο η ειρήνη είναι ασφαλής και δε χρειάζεται να προσφύγουν στην αυτοάμυνα. «Όσο κάθε άνθρωπος διατηρεί το φυσικό δικαίωμά του να κάνει ό,τι θέλει, όλοι οι άνθρωποι βρίσκονται σε εμπόλεμη κατάσταση»²⁶. Αυτό δε σημαίνει πως παραιτείται και όσων φυσικών δικαιωμάτων είναι απαραίτητα για τον μετέπειτα πολιτικό του βίο: «Όσο αναγκαίο είναι για τους επιζητούντες ειρήνη να εγκαταλείψουν κάποια φυσικά δικαιώματα, [...], άλλο τόσο αναγκαία είναι για τη ζωή του ανθρώπου η διατήρηση κάποιων άλλων δικαιωμάτων: της διάθεσης του ίδιου του σώματος, της απόλαυσης του αέρα ή του νερού, της κίνησης, της μετάβασης από ένα τόπο στον άλλο – γενικά, δηλαδή, όλων των πραγμάτων που χωρίς τα οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει ή να ευημερήσει»²⁷.

Η απεμπόληση από δικαίωμα πάντοτε σκοπεί, έστω και στο απώτερο μέλλον, σε όφελος που σχετίζεται με την προστασία ζωής και των μέσων διατήρησής της. «Κατά πρώτο λόγο ουδείς δύναται να απεμπολήσει το δικαίωμα να αντιστέκεται σ' εκείνους που του επιτίθενται βίαια για να τον σκοτώσουν, επειδή δεν είναι δυνατόν να

²⁵ Ο.π., σ. 200.

²⁶ Ο.π., σ. 200.

²⁷ Ο.π., XV, σ. 223.

θεωρηθεί ότι αυτή η απεμπόληση αποσκοπεί σε κάποιο προσωπικό όφελος»²⁸. Κανείς δε μπορεί, συνεπώς, να παραιτηθεί από το δικαίωμα να αντιστέκεται σε όποιον επιβουλεύεται την ζωή του. Ομοίως, η έκταση του περιεχομένου μίας σύμβασης είναι οτιδήποτε εφικτό. Κανείς δε μπορεί να συνάψει μία σύμβαση που θα τον δέσμευε σε αδύνατα πράγματα. «Σύμβαση που μου απαγορεύει να αμύνομαι βίαια ενάντια στη βία είναι πάντοτε άκυρη»²⁹.

Στη φυσική κατάσταση όλες οι συμβάσεις που συνάπτονται υπό καθεστώς φόβου είναι δεσμευτικές. Ο μοναδικός λόγος να παραιτηθεί κανείς από οποιοδήποτε δικαίωμα συνάπτοντας σύμβαση είναι για να προστατευθεί από θάνατο, τραυματισμό ή φυλάκιση. Ως εκ τούτου, σύμβαση με απαγορευτική διάταξη βίαιης άμυνας πρέπει πάντοτε να θεωρείται άκυρη.

2.2. Πηγή δικαίου η φυσική ισχύς μίας κυρίαρχης δύναμης για την τήρηση των συμβάσεων.

Η σύναψη των συμβάσεων είναι αφετηρία της δικαιοσύνης: «Ο ορισμός της αδικίας είναι αποκλειστικά ο ακόλουθος: μη τήρηση μιας σύμβασης. Και οτιδήποτε δεν είναι άδικο, είναι δίκαιο»³⁰. Για να προχωρήσουν, παρόλα αυτά, τα πρόσωπα της φυσικής κατάστασης σε μία τέτοια πρέπει να εξαιρεθεί ο δικαιολογημένος και αμοιβαίος φόβος που δεν επιτρέπουν τη συνομολόγησή της: «Παρά το γεγονός, ότι η σύναψη συμβάσεων είναι αφετηρία της δικαιοσύνης, αδικία δεν μπορεί να υπάρξει ώσπου να εξαιρεθούν τα αίτια του φόβου εκείνου, πράγμα αδύνατο όσο οι άνθρωποι βρίσκονται στη φυσική κατάσταση του πολέμου»³¹. Ο φόβος αυτός απαλείφεται από την παρουσία του κυρίαρχου που εξαναγκάζει την τήρηση των συμβάσεων. «Για να αποκτήσουν, επομένως, νόημα τα ονόματα δίκαιο και άδικο πρέπει να υπάρξει μια εξαναγκαστική δύναμη, που να επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν να αποκομίσουν από την αθέτησή τους»³². Άρα, πηγή δικαιοσύνης είναι ο κυρίαρχος και είναι προτιμότερος ο φόβος που προκαλεί για την αθέτηση των συμβάσεων από

²⁸ Ο.π., σ. 202.

²⁹ Ο.π., κεφ. XIV, σ. 209.

³⁰ Ο.π., κεφ. XV, σ. 213.

³¹ Ο.π., σ. 213.

³² Ο.π., σ. 213.

τον αμοιβαίο φόβο των ανθρώπων της φυσικής κατάστασης, που καθιστά κάθε σύμβαση κενή δεσμευτικότητας.

Η τήρηση των συμβάσεων καθίσταται ο πιο αποτελεσματικός τρόπος της αυτοσυντήρησης του ανθρώπου. Το επιχείρημα ότι η αθέτηση των συμβάσεων μπορεί να ωφελεί την αυτοσυντήρηση δεν ευσταθεί ούτε στην στη φυσική κατάσταση ούτε στην πολιτική κοινωνία. Μια ευκαιριακή συμμαχία στην φυσική κατάσταση δεν θα διασφάλιζε κάποιον που δρούσε τυχοδιωκτικά αθετώντας τις συμφωνίες του. Γιατί με τον ίδιο τρόπο μπορούσαν να λειτουργούν και οι υπόλοιποι πρόσκαιροί του σύμμαχοι. Ούτε, σίγουρα, στην κοινωνία αφού όταν θα γίνονταν αντιληπτός θα αποβάλλονταν από αυτή.

Συγκεφαλαιώνοντας τη φυσική κατάσταση, μπορεί να υποστηριχθεί ότι πιθανόν αυτή αποτελεί μεθοδολογική υπόθεση ή φανταστική σύλληψη, καθότι ο ίδιος ο Τόμας Χομπς παραδέχεται πως ο γενικευμένος πόλεμος όλων εναντίων όλων δεν υπήρξε ποτέ. Η φυσική κατάσταση συνιστά μία λογική αφαίρεση της κοινωνίας της εποχής του Χομπς, στην οποία παραμερίζονται το δίκαιο και η κεντρική εξουσία: «Τα βασικά στοιχεία που παραμερίζονται είναι το δίκαιο και η κεντρική εξουσία. (Είναι χαρακτηριστικό ότι το πρώτο μέρος του *De Cive* που αναφέρεται στη φυσική κατάσταση τιτλοφορείται “Liberty” (Ελευθερία), το δε πρώτο κεφάλαιο έχει τίτλο “Περί καταστάσεως των ανθρώπων χωρίς πολιτική κοινωνία” (Of the State of men without civil society): Η φυσική δηλαδή κατάσταση προκύπτει, αν φανταστούμε τους ανθρώπους χωρίς πολιτική οργάνωση»³³. Υπ’ αυτήν την έννοια, η φυσική κατάσταση είναι ένα κατασκευασμένο μοντέλο για να κατανοηθεί η γέννηση της κοινωνίας, οι όροι συγκρότησής της καθώς και ένας μόνιμος κίνδυνος που απειλεί τις πολιτικές κοινωνίες στην περίπτωση που θα διαρρηχθεί το κοινωνικό συμβόλαιο³⁴. Με αυτό το πνεύμα ο φιλόσοφος προτρέπει τον αναγνώστη του να ανυψωθεί με τη σκέψη του πάνω από τα ιστορικά δεδομένα της αρχαιολογίας ή της ανθρωπολογίας και να συλλάβει ότι το κοινωνικό συμβόλαιο συντελείται από τους ανθρώπους σε έναν φανταστικό διάλογο όπου ο κάθε άνθρωπος λέει σε κάθε άλλο: «Εξουσιοδοτώ αυτόν τον άνθρωπο ή αυτή τη συνέλευση ανθρώπων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να

³³ Σταύρος Τσακυράκης, *Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού στο έργο των Hobbes και Locke*, Διδακτορική διατριβή, Ινστιτούτο Ελληνικής Συνταγματικής Ιστορίας και Συνταγματικής Επιστήμης/ Μελέτες 1, Αφοί Π. Σάκκουλα, Αθήνα 1992, σ. 48.

³⁴ Βλ. Άρης Στυλιανού, ό.π., σ. 100-101.

αυτοκυβερνώμαι, υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις όλες τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο»³⁵.

3. Ορισμός και είδη κοινωνικού συμβολαίου.

Πριν να υπεισέλθουμε στην ανάλυση των θεωρητικών κατασκευών του κοινωνικού συμβολαίου στον Χομπς και στα επόμενα κεφάλαια στον Λοκ, είναι αναγκαίο να ορίσουμε γενικά την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου και στη συνέχεια να έχουμε πάντοτε υπ' όψιν διατρέχοντας τις θεωρίες του ότι κεντρική ιδέα του είναι το άτομο: «Ουσιώδες συνεπώς χαρακτηριστικό του νεώτερου φυσικού δικαίου είναι το άτομο, στο οποίο οφείλεται η ύπαρξη της κοινωνίας και χάριν του οποίου συγκροτείται το πολιτικό σύστημα».³⁶

Σύμφωνα με τη θεωρία, καταλήγουμε, ανάλογα με τη θέαση του εκάστοτε στοχαστή, άλλοτε σε συμβόλαιο συνεταιρισμού και άλλοτε σε συμβόλαιο υποταγής. Το πρώτο δηλωτικό της έννοιας του συμβολαίου μας παραπέμπει σε συστατική πράξη καθολικής συμμετοχής της νεοσυσταθείσας κοινωνίας, ενώ με το δεύτερο θεμελιώνεται κυριαρχία επί της και όχι απόλυτα για την κοινωνία.³⁷ Η ιδιαιτερότητα που παρουσιάζει η συνομολόγηση του κοινωνικού συμβολαίου, από μία άποψη, προσθέτει και ένα τρίτο συμβολαικό τύπο. Πιο συγκεκριμένα, αν αναγκαζόμασταν να υπάγουμε το χομπσιανό συμβόλαιο σε έναν από τους παραπάνω τύπους, παρασυρόμενοι από την έμφαση που δίνεται στον *Λεβιάθαν* στην κυριαρχία και στην υποταγή, θα προσφεύγαμε στον δεύτερο, εφόσον κιόλας ο τρόπος συνομολόγησής του είναι μεταβιβαστικός, μεταβιβάζοντας δηλαδή το σύνολο των ανθρώπων το σύνολο των δικαιωμάτων τους σε έναν άνθρωπο (κυρίαρχο) ή μια συνέλευση ανθρώπων (κυριαρχία).

Σίγουρα, ακόμη, έχοντας υπόψιν την τυχόν αυθαιρεσία του κυρίαρχου (που δε θα τον έβρισκε σε καμία περίπτωση ποινικά κολάσιμο) μπορεί να ειπωθεί (παρακάμπτοντας εύλογες αντιρρήσεις) ότι η κυριαρχία στην χομπσιανή πολιτεία λειτουργεί επί της κοινωνίας και όχι απαραίτητα για την κοινωνία. Όμως, ο ορισμός και μόνο συμβόλαιο υποταγής θα μας έβρισκε αντίθετους, μιας και η υπακοή (η οποία σαν

³⁵ Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης – Γιάννης Δημητρακόπουλος – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, τόμ. Α', μέρος 1^ο, σ. 423.

³⁶ Μανόλης Αγγελίδης, ό.π., σ. 15.

³⁷ Βλ. Άρης Στυλιανού, ό.π., σ. 26-27.

έννοια είναι μερικότερη της υποταγής) στην χομπιανή φιλοσοφία τελεί υπό την αίρεση της παροχής επαρκούς προστασίας. Ορθότερο θα ήταν, επομένως, να υποστηρίξουμε πως πρόκειται για συμβόλαιο υπακοής στην κρίση και στον Λόγο ενός κυρίαρχου προσώπου υπό την διαλυτική αίρεση της παροχής προστασίας.

Επίσης, όσον αφορά τα εννοιολογικά ζητήματα του κοινωνικού συμβολαίου, παρόλο που ο Χομπς χρησιμοποιεί άλλοτε τον όρο συμβόλαιο και άλλοτε τον όρο σύμβαση: «Αν όμως έχει συσταθεί πάνω απ' αυτούς μια κοινή εξουσία, με δικαίωμα και δύναμη ικανή για να κάνει υποχρεωτική την εκτέλεση της συμβάσεως, τότε αυτή δεν είναι άκυρη»³⁸, επισημαίνει ο ίδιος ότι το συμβόλαιο πρέπει να διακρίνεται από το σύμφωνο ή τη σύμβαση, μιας και αυτά (υπό τον γενικό όρο προσύμφωνα) μπορούν να εκτελούνται σε χρόνο μεταγενέστερο από τη δήλωση βουλήσεως προς κατάρτιση δικαιοπραξίας ενός εκ των συμβαλλόμενων³⁹. Αν και παρακάτω χρησιμοποιούνται οι όροι εναλλακτικά, λαμβάνεται υπόψιν η εννοιολογική διάκριση που θα ήθελε ο Χομπς να γίνεται.

3.1. Ατομική δικαιοκρισία σε συνθήκες αντίστασης μετά τη σύναψη του χομπσιανού συμβολαίου.

Περνώντας στη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου τονίζεται ότι το πλήθος των ανθρώπων μπορεί να γίνει πρόσωπο μόνο όταν εκπροσωπείται. Καθίσταται ένα το πρόσωπο μόνο εξαιτίας της ενότητας του αντιπροσώπου και όχι των αντιπροσωπευόμενων: «Ένα πλήθος ανθρώπων γίνεται ένα πρόσωπο, όταν εκπροσωπείται από έναν άνθρωπο ή πρόσωπο, κι αφού δοθεί η ιδιαίτερη συγκατάθεση καθενός από όσους συναπαρτίζουν το πλήθος. Πράγματι, η ενότητα του αντιπροσώπου και όχι η ενότητα των αντιπροσωπευόμενων είναι εκείνη που καθιστά αυτό το πρόσωπο ένα. Ο αντιπρόσωπος είναι φορέας του προσώπου και μάλιστα ενός και μοναδικού. Η ενότητα ενός πλήθους είναι αδύνατο να γίνει κατανοητή με διαφορετικό τρόπο»⁴⁰.

Μόνο με μία τεχνητή σύμβαση θα κατανικήσει τη φύση του ο άνθρωπος: «Πράγματι, οι νόμοι της φύσης, [...], χωρίς το φόβητρο κάποιας εξουσίας που να επιβάλλει την τήρησή τους, αντίκεινται στα φυσικά μας πάθη, που μας εξωθούν στην μεροληψία,

³⁸ T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G. W. F. Hegel, ό.π., σ. 91.

³⁹ Βλ. T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G. W. F. Hegel, ό.π., σ. 90.

⁴⁰ Ο.π., κεφ. XVI, σ. 232.

την οίηση, την εκδίκηση και τα παρόμοια. Οι συμβάσεις, δίχως το ξίφος, δεν είναι παρά λόγια, εντελώς αδύναμα να εξασφαλίσουν οποιονδήποτε ακόμα και στο παραμικρό»⁴¹. Μία σύμβαση που θα ορίσει μία κοινή εξουσία ικανή με δέος να κατευθύνει τις πράξεις των ανθρώπων στο κοινό όφελος. Η σύμβαση, ιδρυτική της πολιτικής κοινότητας, στηρίζεται στην εξουσιοδότηση όλων προς ένα πρόσωπο ή μίας συνέλευσης εκπροσώπων των πράξεών τους: «Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις του κατά τον ίδιο τρόπο»⁴². Ένα από τα σημαντικότερα αποτελέσματα είναι πως το πρόσωπο αυτό που εξουσιοδοτείται δύναται να διασφαλίσει κατά όποιον τρόπο θεωρήσει κατάλληλο την κοινή ειρήνη και άμυνα. Το πρόσωπο αυτό, ο κυρίαρχος πλέον, δε δύναται να ανακληθεί: «Και κατ' αρχήν, εφόσον οι άνθρωποι συνάπτουν σύμβαση, εννοείται ότι δεν είναι δεσμευμένοι από μια προγενέστερη σύμβαση να κάνουν κάτι το αντίθετο προς την τωρινή. Συνεπώς, όσοι έχουν θεσμίσει μια πολιτική κοινότητα, έχοντας πλέον με σύμβαση αναλάβει τη δέσμευση να ορίζουν τις πράξεις και τις κρίσεις ενός προσώπου, δεν μπορούν νόμιμα να συνάψουν μεταξύ τους νέα σύμβαση υπακοής, για οποιοδήποτε θέμα, σε κάποιο άλλο πρόσωπο χωρίς την έγκριση του πρώτου. Άρα, «[ο]ι υπήκοοι ενός μονάρχη δεν δικαιούνται χωρίς την άδειά του να αποκηρύξουν τη μοναρχία και να επιστρέψουν στο χάος του σκόρπιου πλήθους, ούτε να μεταβιβάσουν το πρόσωπό τους από τον τωρινό του φορέα σε κάποιον άλλο ή σε κάποια συνέλευση»⁴³.

Με κανένα τρόπο ο κυρίαρχος δε γίνεται να παραβιάσει τη σύμβαση (το κοινωνικό συμβόλαιο), καθόσον δε συμμετέχει στη σύναψή της. Οι υπήκοοί του, κατόπιν τούτου, δε μπορούν να προφασιστούν απώλεια δικαιωμάτων λόγω αθέτησης της σύμβασης και να πάψουν να τον υπακούουν. Ούτε, ακόμη, να προσάψουν κάποια άδικη πράξη στον κυρίαρχο. Με την εξουσιοδότηση όλων των πράξεών τους οι υπήκοοι στο πρόσωπο του κυρίαρχου, είναι αδύνατον να θεωρηθεί πως ο κυρίαρχος πράττει άδικα, γιατί θα έτσι θα θεωρούνταν ότι κάποιος πράττει άδικα απέναντι στον εαυτό του.

⁴¹ Ο.π., κεφ. XVII, σ. 237.

⁴² Ο.π., σ. 241.

⁴³ Ο.π. κεφ. XVIII, σ. 244.

«Εφόσον με τη θέσμιση της πολιτικής κοινότητας καθένας καθίσταται αυτεξούσιος εντολοδότης όλων των πράξεών του κυρίαρχου, αν κανείς διαμαρτυρηθεί για αδικοπραγία εκ μέρους του τελευταίου, τότε διαμαρτύρεται ενάντια σε κάτι που έχει κάνει ο ίδιος. [...] Είναι βεβαίως αλήθεια ότι όσοι διαθέτουν την κυρίαρχη εξουσία ενδέχεται να διαπράξουν κάποια κακοήθεια· ποτέ, όμως, αδικία ή αδίκημα με την κυριολεκτική σημασία»⁴⁴.

Συνοψίζοντας, ο Χομπς καθίσταται ο πρώτος θεωρητικός του συμβολαίου που επιδιώκει να καταστήσει την πολιτική ως επιστήμη μέσω του κοινωνικού συμβολαίου ετεροκαθορίζοντας το (το συμβόλαιο) από τα συμβολαιακού τύπου σύμφωνα και συμβάσεις προγενέστερων στοχαστών. Τα νέα χαρακτηριστικά που αποδίδονται, πλέον, στο κοινωνικό συμβόλαιο είναι η κατηγορηματική άρνηση οποιασδήποτε συμφωνίας ή σύμβασης μεταξύ του κυρίαρχου και των υπηκόων του, με αποτέλεσμα να ερίζεται η θεωρία μεταξύ συνομολόγησης συμβολαίου συνεταιρισμού⁴⁵ και συμβολαίου υποταγής⁴⁶ (*pactum subjectonis*), η απόρριψη της συνένωσης του πολιτικού-κοινωνικού σώματος και της μετέπειτα υποταγής του στον κυρίαρχο, ο ισχυρισμός περί του ταυτόχρονου συνεταιρισμού και υποταγής στον κυρίαρχο και η υπεράσπιση της απολυταρχίας⁴⁷. Η τελευταία δε σημαίνει, όπως έγινε διαρκώς λόγος παραπάνω, εξάλειψη του δικαιώματος αντίστασης: «Το τρίτο σημείο, τέλος, αναφέρεται στο ότι ο Άγγλος φιλόσοφος υπερασπίζεται την απολυταρχία, χωρίς όμως να αρνείται το δικαίωμα αντίστασης των υπηκόων [...] Συγχρόνως όμως και οι υπήκοοι διατηρούν το φυσικό τους δικαίωμα, παρόλο που το έχουν μεταβιβάσει, κάποιο τμήμα του φυσικού δικαιώματος είναι αδύνατον να μεταβιβαστεί στην πράξη. Δηλαδή, σε τελική ανάλυση, οι υποχρεώσεις των υπηκόων προς τον κυρίαρχο περιορίζονται από τον απaráκαμπτο πυρήνα του φυσικού δικαίου, που επιτρέπει κάθε μορφής αντίσταση, μόλις τεθούν σε κίνδυνο η ζωή και η ελευθερία κίνησης του ατόμου»⁴⁸.

⁴⁴ Ο.π., σ. 246.

⁴⁵ Βλ. Γεράσιμος Βώκος, *Εισαγωγή στο Σπινόζα. Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Πατάκης, Αθήνα 1996, 51-52.

⁴⁶ Βλ. Σταύρος Τσακυράκης, ό.π., σ. 55.

⁴⁷ Βλ. Άρης Στυλιανού, ό.π., σ. 117-118.

⁴⁸ Ο.π., σ. 118.

3.2. Η πολιτειολογία του Χομπς.

Στις αρμοδιότητες του κυρίαρχου εμπίπτει η λογοκρισία, η παραγωγή νόμων, η απονομή δικαιοσύνης, η επιβολή των φόρων, η απονομή των αξιωμάτων, η διεξαγωγή του πολέμου, η σύναψη ειρήνης με άλλα έθνη.

Προτείνεται η μη κατανομή, το αδιαίρετο αυτών των εξουσιών διότι εξασφαλίζει την αποτελεσματικότερη άσκηση της εξουσίας και την αποφυγή εμφυλίων πολέμων: «Εφόσον αυτά τα δικαιώματα είναι ουσιώδη και αδιαχώριστα, συνέπεται αναγκαστικά ότι με όποια λόγια κι αν κάποιο από αυτά μεταβιβάζεται, αν δεν αποκηρυχθεί ρητά η ίδια η κυρίαρχη εξουσία και αν οι αποδέκτες της μεταβίβασης δεν πάνσουν να αποκαλούν τον μεταβιβάζοντα κυρίαρχο, η μεταβίβαση είναι άκυρη. Πράγματι, ακόμα και αν ο μεταβιβάζων εκχωρήσει όλα, όσα είναι δυνατόν να εκχωρήσει, αν του επανεκχωρήσουμε την κυριαρχία, τότε τα επαναποκτά όλα, επειδή τούτα τα δικαιώματα είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένα με αυτήν»⁴⁹. Με μία πρώτη ανάγνωση συμπεραίνεται η προτίμηση του Χομπς στο πολίτευμα της βασιλείας. Εγκύπτοντας στο κείμενο του *Λεβιάθαν* γίνεται σαφές πως όλοι οι τύποι πολιτεύματος είναι ικανοποιητικοί, αν η εξουσία τους είναι επαρκής για την προστασία των υπηκόων. Τα πολιτεύματα που αναγνωρίζονται είναι τρία. Μοναρχία, αν η κυρίαρχη εξουσία ασκείται μόνο από έναν. Αριστοκρατία, όταν η εξουσία ασκείται από ένα μέρος και δημοκρατία, στην περίπτωση που η εξουσία ασκείται από το σύνολο του λαού.

Ο Χομπς, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, δεν αναγνωρίζει άλλους πολιτειολογικούς τύπους, αλλά την τυραννία και την ολιγαρχία την κατανοεί σαν εμπαθείς χαρακτηρισμούς της μοναρχίας και της αριστοκρατίας αντίστοιχα. Δηλαδή, διακρίνει τα πολιτεύματα ανάλογα με τον αριθμό εκπροσώπησης του κοινωνικού συνόλου κι όχι με την αριστοτελική λογική, η οποία για την διάκριση των πολιτευμάτων (και των παρεκτροπών τους) διερευνά-εξετάζει αν η άσκηση της πολιτικής εξουσίας εξυπηρετεί τα κοινά συμφέροντα ή τα προσωπικά⁵⁰. Φαίνεται να προτιμά την μοναρχία γιατί το προσωπικό όφελος του μονάρχη συμπίπτει με το δημόσιο. Κανείς μονάρχης δε χαίρει εκτίμησης όταν οι υπήκοοί του ζουν σε άθλιες συνθήκες.

⁴⁹ Ο.π., σ. 251.

⁵⁰ Βλ. Mangferd G. Schmidt, *Θεωρίες της δημοκρατίας*, μτφρ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, επιμ. Δημοσθένης Δώκος, επίμ. Γιώργος Πάσχος, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σ. 66.

Ο μονάρχης μπορεί, επιλέγοντας όχι με κριτήρια αξιωμάτων και δημόσιων διαπιστεύσεων, να ζητήσει τη συμβουλή των κατάλληλων για την πολιτική συγκυρία ανθρώπων με άκρα μυστικότητα. Η μοναρχία, ακόμη, δεν είναι επιρρεπής στη δημαγωγία των ρητόρων. Παρά την ενδεχόμενη προτίμηση του Χομπς στο μοναρχικό πολίτευμα αναγνωρίζει ότι όλα τα πολιτεύματα μπορούν ακόμη να αποδειχθούν αποτελεσματικά χάριν της υπακοής και της ομόνοιας: «Διότι η ευημερία ενός λαού, είτε κυβερνάται από αριστοκρατική είτε από δημοκρατική συνέλευση, δεν οφείλεται ούτε στην αριστοκρατία ούτε στην δημοκρατία, αλλά στην υπακοή και στην ομόνοια των υπηκόων»⁵¹.

Η κυριαρχία μπορεί να θεμελιωθεί, όπως παραπάνω, με τη συναίνεση του πλήθους. Η θεμελίωση γίνεται λόγω του φόβου όλων προς όλους (ανάμεσα στο πλήθος). Άλλη δυνατή θεμελίωση είναι η κατάκτηση: «Τα δύο είδη πολιτικής κοινότητας που προκύπτουν έτσι αποκαλούνται αντιστοίχως πολιτική κοινότητα μέσω απόκτησης και πολιτική κοινότητα μέσω θέσμησης»⁵². Και σε αυτή την περίπτωση ο φόβος την δικαιολογεί, φόβος για τον κυρίαρχο. Οι αρμοδιότητες του κυρίαρχου από κατάκτηση και η οφειλόμενη σε αυτόν υπακοή παραμένουν οι ίδιες. Ο λόγος είναι πως ο ηττημένος ή κατακτημένος συνάπτει μετά την κατάκτηση ρητά ή σιωπηρά σύμβαση με τον προηγούμενο που του παραχωρεί την ελευθερία και τη ζωή του με σκοπό να του (ο κυρίαρχος-κατακτητής) τη διαφυλάττει.

3.3. Υπακοή και προστασία. Το δικαίωμα αντίστασης ως απότοκο της φυσικής δύναμης και ελευθερίας.

Σαν έννοια και πραγματική συνθήκη η ελευθερία στον Χομπς συμβιβάζεται με την αναγκαιότητα (για παράδειγμα τον φόβο του θανάτου). Ειδικότερα όμως στο της πολιτικής κοινωνίας, η έννοια της ελευθερίας περιλαμβάνει όλα εκείνα για τα οποία δεν υπάρχει πολιτική υποχρέωση. Για όσα αποσιωπά ο νόμος οι άνθρωποι έχουν την ελευθερία να πράττουν προς το συμφέρον τους όπως τους υπαγορεύει ο Λόγος τους. Η ελευθερία εμφανίζεται κατά την απουσία του θετικού δικαίου ή την αδυναμία επιβολής του. Ωστόσο, η ελευθερία αναγνωρίζεται και σε περιπτώσεις άρνησης του υπηκόου απέναντι στον κυρίαρχο. Περιπτώσεις, δηλαδή, που ο υπήκοος αρνείται να πράξει δίχως να αδικοπραγεί.

⁵¹ Ο.π., κεφ. XXV, σ. 396.

⁵² Ο.π., κεφ. XVII, σ. 242.

«Αν συνεπώς ο κυρίαρχος διατάξει κάποιον –ο οποίος έχει ωστόσο δικαίως καταδικασθεί– ν’ ακρωτηριάσει, να τραυματίσει ή να θανατώσει τον εαυτό του, να μην αντισταθεί σ’ εκείνους που του επιτίθενται, να απόσχει από την κατανάλωση τροφής, αέρα, φαρμάκου, ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος αναγκαίου για την επιβίωσή του, αυτός ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να μην υπακούσει»⁵³. Η ελευθερία όπως και η υποχρέωση εκτός από την εξουσιοδότηση προς τον κυρίαρχο μπορεί να διακριβωθεί από το σκοπό της θέσμησης της κυριαρχίας (δηλαδή την ειρήνη και την προστασία) .

Επομένως, ο υπήκοος δεν είναι υποχρεωμένος (άρα είναι ελεύθερος), παρά την τυχόν διαταγή του κυρίαρχου, να βλάψει τον εαυτό του, να τον κατηγορήσει, να αυτοκτονήσει, να πράξει ατιμωτικά, να παραμείνει στο πεδίο της μάχης (με εξαίρεση, βέβαια, τους εθελοντές οπλίτες και μισθοφόρους: («Οποιος όμως κατατάχθηκε στρατιώτης ή και πληρώθηκε προκαταβολικά γι’ αυτό, δεν έχει πλέον την δικαιολογία της άτολμης φύσης και είναι υποχρεωμένος όχι μόνο να πάει στη μάχη αλλά και να μη την εγκαταλείψει χωρίς την άδεια του διοικητή του»⁵⁴) «Όταν λοιπόν η ανυπακοή υπονομεύει τον σκοπό, για τον οποίο εγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία, τότε δεν είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε. Σε κάθε άλλη περίπτωση είμαστε ελεύθεροι μα μην υπακούσουμε»⁵⁵.

Η σημαντικότερη, ίσως, από όλες τις ελευθερίες είναι αυτή της περίπτωσης που πολυάριθμοι άνθρωποι αντιστάθηκαν άδικα. Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση είναι ελεύθεροι να συμπράξουν για να προστατευθούν από την θανατική καταδίκη που τους περιμένει. Αν, πάλι, προέβησαν σε αυτή τη σύμπραξη για λόγους αυτοάμυνας δεν έπραξαν καν άδικα. Γενικότερα, η υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί όσο ο τελευταίος είναι σε θέση να τους προστατεύει: «Η υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς που του δίνει τη δυνατότητα να τους προστατεύει. [...] Σκοπός της υπακοής είναι η προστασία, και όταν ο άνθρωπος αναζητεί την προστασία, είτε στο δικό του σπαθί

⁵³ Ο.π., κεφ. XXI, σ. 284.

⁵⁴ Ο.π., σ. 285.

⁵⁵ Ο.π., σ. 284.

είτε σε κάποιου άλλου, και προσπαθεί να την διατηρήσει, η φύση κατευθύνει εκεί την υπακοή του και την προσπάθειά του να μη χάσει την προστασία»⁵⁶.

Όσον αφορά τον κυρίαρχο πρέπει στα παραπάνω να προστεθεί πως κατέχει δύο πρόσωπα. Κατέχει το πρόσωπο της κοινότητας και το δικό του. Δηλαδή, έχει δύο ιδιότητες, μία φυσική και μία πολιτική. Για αυτό τον λόγο είναι δυσνόητο το δικαίωμα που προϋποθέτει, πολλές φορές, την άσκησή του σε μία αποκλειστικά πολιτική αρχή. Αν αναστοχαστούμε τη φυσική κατάσταση και την περιγραφή της, εν πολλοίς με κοινωνικούς όρους (φόβος, ελπίδα, ανταγωνισμός) μπορούμε να διακρίνουμε και την πολιτική ευθύνη ενός φυσικού προσώπου, του κυρίαρχου. Αν, πάλι, εξακολουθήσουμε να βλέπουμε τον κυρίαρχο μονάχα στη διάσταση της φυσικής κυρίαρχης δύναμης αναγκαστικά θα πρέπει να αναφερθούμε σε δικαίωμα αυτοσυντήρησης ή άμυνας και να δεχτούμε ότι πολιτική κατάσταση στην πραγματικότητα δεν θα ιδωθεί ποτέ, παρά μόνο ανάμεσα σε υπηκόους υποτελείς, στο έργο του Άγγλου διαφωτιστή.

Στην πολιτική κοινότητα οι υπήκοοι απολαμβάνουν την ιδιοκτησία τους (ένα από τα κατεξοχήν πολιτικά χαρακτηριστικά του συνταγματικού φιλελευθερισμού) χάριν του δικαίου (θετικού). Παρότι ο κυρίαρχος στον Χομπς έχει την διανεμητική αρμοδιότητα της ιδιοκτησίας (η κατανομή της ιδιοκτησίας γίνεται από εκείνον, ο οποίος κρίνει τί ταιριάζει στην ευθυδικία και στο κοινό καλό), η οποία συνεπάγεται και την αναδιανεμητική (αφού μετά η πρώτη ιδιοκτησιακή διανομή γίνεται κατά μία έννοια με την ρήτρα παρακράτησης κυριότητας), εντούτοις στην χομπσιανή πολιτεία είναι διακριτή είναι διακριτή η απόλαυση της ιδιοκτησίας (έστω και υπό την έννοια της νομής και όχι της κυριότητας).

Γεγονός είναι ότι ένας κυρίαρχος ή μία κυρίαρχη συνέλευση μπορεί διατάσσοντας, οδηγούμενη από τα πάθη της, να καταχράται την προηγούμενη εμπιστοσύνη του συνενωμένου πλήθους (κατά παράβαση του φυσικού δικαίου). Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση, οι υπήκοοι ούτε μπορούν να κατηγορήσουν τον κυρίαρχο για αδιοκοπραγία ούτε να του κηρύξουν τον πόλεμο.

⁵⁶ Ο.π., σ. 287.

3.4. Αλληλοδιαπλοκή φυσικού-θετικού δικαίου.

Το θετικό δίκαιο είναι το σύνολο των νόμων, οι οποίοι πρέπει να κατανοούνται σαν διαταγές, διαταγές της βούλησης του κυρίαρχου. Ό,τι δεν αντίκειται στους νόμους δε μπορεί να θεωρείται άδικο. Αποκλειστικός νομοθέτης της πολιτικής κοινότητας είναι ο κυρίαρχος. Μόνο εκείνος εκδίδει και καταργεί νόμους χωρίς να υπόκειται στο θετικό δίκαιο (το δίκαιο δηλαδή που θεσπίζει). Η σχέση εθιμικού δικαίου (αν μπορεί να συναχθεί από την αναφορά στο έθιμο στον *Λεβιάθαν*) και θετικού κρίνεται από τον κυρίαρχο. Ένας εθιμικός κανόνας παραμένει σε ισχύ μόνο εφόσον το επιτρέπει, έστω και σιωπηρά, ο κυρίαρχος.

Το φυσικό και το θετικό δίκαιο περιέχει το ένα το άλλο και είναι ίσου εύρους: «Ο νόμος της φύσης και το θετικό δίκαιο περιέχουν το ένα το άλλο και είναι ίσου εύρους»⁵⁷. Αντίθετα, το φυσικό δικαίωμα (εννοούμενο σαν φυσική ελευθερία) περιορίζεται από το θετικό δίκαιο: «Το φυσικό δικαίωμα, ωστόσο, δηλαδή η φυσική ελευθερία του ανθρώπου, μπορεί να περικοπεί και να περιορισθεί από το θετικό δίκαιο, καθόσον μάλιστα ο σκοπός της νομοθεσίας δεν είναι παρά ένας τέτοιος περιορισμός, ελλείψει του οποίου δε μπορεί να υπάρξει ειρήνη»⁵⁸.

Σε ό,τι αφορά την διάκριση της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας ο Χομπς, είναι αντίθετος. Θεωρεί πως δεν είναι αναποτελεσματική η εξουσία που νομοθετεί ούσα ανήμπορη να εκτελέσει το περιεχόμενο των νόμων. Η δικαστική εξουσία, επίσης, δεν είναι διακριτή. Ο δικαστής κρίνει στο όνομα του κυρίαρχου. Θα πρέπει οι αποφάσεις του να συμφωνούν προς τον Λόγο του τελευταίου, αλλιώς εκλαμβάνονται σαν ιδιωτικές αποφάσεις: «Πράγματι, εφόσον ο υπεξούσιος πρέπει να λαμβάνει υπόψιν του τον Λόγο που υπεκίνησε τον κυρίαρχο να θεσπίσει ένα συγκεκριμένο νόμο, έτσι ώστε η ετυμηγορία του να είναι σύμφωνη με αυτόν, η ετυμηγορία ανήκει στον κυρίαρχο – ειδάλλως, ανήκει στον δικαστή και είναι άδικη»⁵⁹.

Δεν έχουν όλοι οι άνθρωποι δικαιοπρακτική ικανότητα και αδικοπρακτική ευθύνη, αφού δε μπορούν να συναινέσουν στους νόμους της πολιτείας. Η καλύτερα, αφού δε μπορούν λόγω της ψυχοσωματικής του κατάστασης να προσφύγουν στον Λόγο που υποδεικνύει τους νόμους της φύσης, οι οποίοι με τη σειρά τους περικλείονται στο

⁵⁷ Ο.π., κεφ. XXVI, σ. 329.

⁵⁸ Ο.π., σ. 330.

⁵⁹ Ο.π., σ. 332.

θετικό δίκαιο: «Για εκ γενετής ηλίθιους, παιδιά και τρελούς ισχύει ο νόμος όσο και για τα άγρια θηρία, και δε τους αρμόζει ο τίτλος του δίκαιου ή του άδικου, επειδή δεν ήσαν ποτέ σε θέση να συνάψουν συμβάσεις ή να αντιληφθούν τις συνέπειές τους. Συνεπώς, δεν έχουν ποτέ εξουσιοδοτήσει τις πράξεις κάποιου κυρίαρχου, όπως πρέπει να κάνουν όσοι ιδρύουν μια πολιτική κοινότητα»⁶⁰.

Παρότι κανείς μπορεί μέσω της προσφυγής στο Λόγο να ανακαλύψει του νόμους της φύσης και, κατά αυτόν τον τρόπο, να πράττει σύννομα (ως προς το θετικό), οι νόμοι του θετικού δικαίου πρέπει οπωσδήποτε να έχουν κοινοποιηθεί/διακηρυχθεί με σαφή τρόπο. Όταν δεν είναι σαφές το γράμμα του νόμου ο δικαστής το συμπληρώνει προσφεύγοντας στο νόμο της φύσης.

Στη περίπτωση όχι, πλέον, της φυσικής κατάστασης, αλλά της πολιτικής κοινότητας είναι αναγκαίο να εγκύψει κανείς στην έννοια του δικαιώματος. Από αυτήν θα συναχθούν οι όροι και τα όρια της αυτοάμυνας. Το δικαίωμα είναι ελευθερία που παραμένει ανέπαφη από το θετικό δίκαιο, όταν εκείνο σιωπά. Ακολουθώς, το θετικό δίκαιο κατανοείται ως υποχρέωση, η οποία αφαιρεί ή ορθότερα περιορίζει την ελευθερία που παρέχει ο φυσικός νόμος. «Η φύση δίνει απεριόριστα το δικαίωμα στην αυτοάμυνα, ενώ το θετικό δίκαιο το περιορίζει στις περιπτώσεις που δε μπορεί να ισχύσει η προστασία των νόμων του».

Το αμάρτημα, η ηθική απαξία στον Χομπς μπορεί να υποστηριχθεί ότι ταυτίζεται με την πρόθεση διάπραξης αδικήματος. Οι παρορμήσεις που ίσως από άλλες ηθικές αντιλήψεις θα ήταν μεμπτές δεν είναι κολάσιμες στον Χομπς. Ειδικότερα, το έγκλημα γίνεται στη χομπσιανή φιλοσοφία αντιληπτό τελούμενο με πράξη ή παράλειψη κατά παράβαση του νόμου. Άρα, κάθε έγκλημα είναι αμάρτημα, αλλά κάθε αμάρτημα δε συνιστά έγκλημα. Και συνεχίζοντας, η παύση της ισχύος συνεπάγεται την απουσία εγκλήματος. Η παράβαση των φυσικών νόμων, υπό αυτή την έννοια, είναι αμάρτημα: «Έγκλημα είναι όποιο αμάρτημα συνίσταται είτε στη διάπραξη (με έργα ή με λόγια) όσων απαγορεύει ο νόμος είτε στην παράλειψη των εντολών του. Συνεπώς, κάθε έγκλημα είναι αμάρτημα, αλλά κάθε αμάρτημα δεν είναι έγκλημα»⁶¹.

⁶⁰ Ο.π., σ. 332.

⁶¹ Ο.π., κεφ. XXVII, σ. 352.

Το δικαίωμα του κυρίαρχου να τιμωρεί τους παραβάτες του νόμου δεν πηγάζει από κάποια σχετική εξουσιοδότηση, αλλά από την, από μέρους των υπηκόων, παραίτηση του δικαιώματος τιμωρίας (η εξουσιοδότηση προς τον κυρίαρχο αφορά την παραίτηση προστασίας των άλλων). Όποιος, αν και ήταν υπήκοος, αρνηθεί την υποταγή του στο κυρίαρχο (επειδή για παράδειγμα εξεγείρεται) δε τιμωρείται, αλλά υφίσταται πράξεις εχθρικές. Η τιμωρία αφορά μόνο τους υπηκόους. Συμπερασματικά, ο κυρίαρχος είναι κριτής και εφαρμοστής του δικαίου δίχως ο ίδιος να υπόκειται σε αυτό: «Αλλά ο κυρίαρχος δεν υπόκειται στους νόμους που κάνει ο ίδιος, δηλαδή η πολιτική κοινότητα, κάνει. Πράγματι το να υπόκειται στους νόμους σημαίνει υποτάσσεται στην πολιτική κοινότητα, δηλαδή στον κυρίαρχο αντιπρόσωπο, δηλαδή στον εαυτό του, και τούτο δεν αποτελεί υποταγή στους νόμους, αλλά ελευθερία από αυτούς. Το παραπάνω σφάλμα, τοποθετώντας τους νόμους υπεράνω του κυρίαρχου, τοποθετεί επίσης υπεράνω του ένα κριτή και μια δύναμη που δύναται να τον τιμωρεί. Αυτό σημαίνει δημιουργία ενός δεύτερου κυρίαρχου πάλι, για το ίδιο λόγο, ενός τρίτου που να τιμωρεί τον δεύτερο και ούτω καθεξής χωρίς τέλος, με αποτέλεσμα τη σύγχυση και τη διάλυση της πολιτικής κοινότητας»⁶².

Σε σχέση με το δικαίωμα αυτοπροστασίας και το θετικό δίκαιο επισημαίνεται πως το πρώτο δεν απεμπολείται. Άλλωστε, σκοπός της σύστασης της κυριαρχίας είναι η προστασία της ζωής. Πρέπει, όμως, για να μη χαρακτηριστεί η άσκησή του εγκληματική να μη στρέφεται κατά του κυρίαρχου: «Άλλωστε η θέσμιση της κυρίαρχης εξουσίας δεν προϋποθέτει απεμπόληση του δικαιώματος αυτοπροστασίας, πολύ περισσότερο μάλιστα αφού αυτή η τελευταία είναι και ο σκοπός της σύστασης κάθε κυριαρχίας. Τούτο ισχύει εντούτοις μόνο για όσους δεν συνέβαλαν στην κατάργηση της εξουσίας που τους προστάτευε, καθώς αυτή η πράξη αποτελεί καθεαυτή ένα έγκλημα»⁶³. Άγνοια του θετικού δικαίου μπορεί μόνο να επικαλεσθεί κάποιος όταν δεν είναι επαρκώς γνωστοποιημένο και η αφορούσα διάταξή του να αντίκειται στο νόμο της φύσης.

Οι πράξεις βίας ή και θανάτωσης δεν είναι εγκληματικές όταν απουσιάζει η προστασία του νόμου και η ζωή βρίσκεται σε άμεσο κίνδυνο: «Αν κανείς, από φόβο άμεσου θανάτου, εξαναγκασθεί να κάνει μια πράξη ενάντια στο νόμο, απαλλάσσεται

⁶² Ο.π., κεφ. XXIX, σ. 383.

⁶³ Ο.π., κεφ. XXVII, σ. 353.

ολικά, επειδή κανένας νόμος δε μπορεί να υποχρεώσει σε απεμπόληση της αυτοσυντήρησης»⁶⁴. Στην περίπτωση που κανείς δε βλάπτεται άμεσα σωματικά, αλλά θίγεται η υπόληψή του μέσω προσβολών δεν δικαιολογείται να πράξει βίαια. Η προηγούμενη περίπτωση δεν περιλαμβάνει την περίπτωση που κάποιος στερείται τροφής ή οποιουδήποτε άλλου μέσου αναγκαίου για την επιβίωσή του. Τότε, μπορεί να πράξει ενάντια στο νόμο: «Όταν στερείται κανείς τροφής ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος αναγκαίου για την επιβίωσή του, και δεν μπορεί να συντηρηθεί με κανένα άλλο τρόπο παρά μόνο με μια πράξη ενάντια στο νόμο, όπως να πορισθεί βιαίως τροφή σε καιρό μεγάλου λιμού, να κλέψει ό,τι δεν μπορεί να έναντι χρημάτων ή από ελεημοσύνη, να αρπάξει το ξίφος άλλου για να προστατεύσει τη ζωή του, δικαιολογείται εντελώς, για τον παραπάνω λόγο»⁶⁵.

Οι λόγοι που εξασθενούν μία πολιτεία είναι πρωταρχικά η ατελής θέσμισή της, δηλαδή η θέσμιση με λιγότερη εξουσία από όση χρειάζεται για τη διατήρηση της ειρήνης. Οι εξεγέρσεις που πηγάζουν από την αντίληψη πως οι ιδιώτες είναι κριτές των υποθέσεών τους. Η εσφαλμένη αντίληψη ότι κάθε ιδιώτης κατέχει την απόλυτη ιδιοκτησία των αγαθών του. Το δικαίωμα της ιδιοκτησίας απορρέει από το δικαίωμα που έχει ο κυρίαρχος να προστατεύει την ιδιοκτησία. Αν περιορισθεί αυτό το δικαίωμα του κυρίαρχου καμία ιδιοκτησία δεν είναι ασφαλής. Συνεπώς, κάθε ιδιοκτησία εντός της πολιτικής κοινότητας ανήκει στον κυρίαρχο. Ανάμεσα στους λόγους που εξασθενούν την πολιτεία συγκαταλέγεται και η διάκριση των εξουσιών.

Εκτός των εξουσιών της πολιτικής κοινότητας δε θα πρέπει να διακρίνεται η κοσμική από την θρησκευτική εξουσία. Η κοσμική θα ορίσει το περιεχόμενο της νόμιμης δοξασίας.

Επιπρόσθετα, η δημοτικότητα ενός ισχυρού υπηκόου σε βάρος του κυρίαρχου, το υπερβολικό μέγεθος μίας πόλης που συνεπάγεται την συντήρηση μεγάλου στρατού, η αμφισβήτηση της απόλυτης εξουσίας, ο επεκτατισμός και η έλλειψη προστασίας μπορεί να διαλύσουν την πολιτική κοινότητα. Μάλιστα, στην τελευταία περίπτωση (της έλλειψης προστασίας) μπορούν να αρθούν οι υποχρεώσεις των υπηκόων. Τότε, η προστασία μπορεί να αναζητηθεί οπουδήποτε από τους υπηκόους.

⁶⁴ Ο.π., σ. 360.

⁶⁵ Ο.π., σ. 361.

Σκοπός της κυριαρχίας, όπως έγινε και παραπάνω λόγος, είναι η προστασία της ζωής. Η προστασία δεν εννοείται σαν ασφάλεια της απλής επιβίωσης. Περικλείει όλες τις ανέσεις της ζωής που καθένας προσκτά μέσω νόμιμης εργασίας μη βλάπτοντας την πολιτεία.

4. Κειμενικά τεκμήρια που πιστοποιούν το δικαίωμα αντίστασης στον *Λεβιάθαν*.

Σε προηγούμενες ενότητες διερευνώντας την πορεία από τη φυσική κατάσταση στο κοινωνικό συμβόλαιο και τα συμπαρομαρτούντα θέματα της σχέσης του φυσικού και θετικού δικαίου, της πολιτειολογίας και της ηθικής στον Χομπς, ανέκυπτε διαρκώς το τελικό επίδικο ζήτημα του δικαιώματος αντίστασης. Στην ενότητα που ακολουθεί θα παρατεθούν συνοπτικά τα κειμενικά τεκμήρια στα οποία εντοπίζεται με σκοπό να απαντηθεί κατά πόσο η άσκησή του είναι ουσιαστική. Υπό ποιες προϋποθέσεις μπορεί ο δικαιούχος να το ασκήσει; Δυνάμει ποιου δικαίου; Ασκείται, ακώλυτα, ακόμη και έναντι του κυρίαρχου; Ποιες οι συνέπειες άσκησής του;

4.1. Η διακρίβωση της έντασης ανάμεσα σε νόμο και δικαίωμα στην χομπσιανή φιλοσοφία. Πώς η αντίσταση μπορεί να συνάδει με τον νόμο;

Ενώ το φυσικό δικαίωμα και ο φυσικός νόμος είναι μεταξύ τους αντίθετα, γιατί, όπως γράφει ο Χομπς: « [ο] νόμος και το φυσικό δικαίωμα διαφέρουν τόσο, όσο η υποχρέωση και η ελευθερία, που είναι αναφορικά με μία και μόνη πράξη, πράγματα ασύμβατα»⁶⁶, ο πρώτος νόμος της φύσης που επιβάλλει την ειρήνη διαζευκτικά παραχωρεί επίσης το δικαίωμα στην αυτοάμυνα. Συγκεκριμένα, όταν δεν μπορεί να επιτευχθεί η ειρήνη, παραχωρείται το δικαίωμα προσφυγής στην αυτοάμυνα. Αυτό που συμπεραίνεται σε σχέση με το φυσικό νόμο και το φυσικό δικαίωμα είναι πως το δικαίωμα αντίστασης στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας θεμελιώνεται στο τελευταίο. Μένει να διακριβωθεί η ένταση ανάμεσα σε φυσικό νόμο και δικαίωμα και αν το δικαίωμα αντίστασης αντίκειται στον φυσικό νόμο.

Ο Χομπς επαναλαμβάνει συχνά στον *Λεβιάθαν* την διαφορά νόμου και δικαιώματος σαν διαφορά μεταξύ υποχρέωσης και ελευθερίας. Αν, όμως, εξετάσουμε την

⁶⁶ Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής, πολιτικής κοινότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης – Γιάννης Δημητρακόπουλος – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 2006, μέρος 1ο, κεφ. XIV, σ. 199.

περίπτωση του ανθρώπου της φυσικής κατάστασης που απειλείται άμεσα και δικαιωματικά μπορεί να προβεί σε πολεμικές ενέργειες, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, αν θέλει να παραμείνει ζωντανός, είναι κατά μία έννοια υποχρεωμένος στην άσκηση του φυσικού του δικαιώματος. Με γνώμονα την αναγκαιότητα διατήρησης της ζωής αντιλαμβανόμαστε πως τελικά η διαφορά φυσικού νόμου και φυσικού δικαιώματος εξαρτάται από τις υπάρχουσες συνθήκες. Όπου, επομένως, η ειρήνη είναι εφικτή επιβάλλεται η τήρησή της. Όπου, πάλι, όχι, η ζωή τρόπον τινά είναι εξαναγκασμένη σε πόλεμο έστω και με το ενδεχόμενο της απώλειάς της. Προσεγγίζοντας την υποχρεωτική εκδοχή της άσκησης του δικαιώματος μπορεί να ειπωθεί πως το τελευταίο όχι μόνο δεν αντίκειται στον φυσικό νόμο, αλλά βρίσκεται σε πλήρη αρμονία με το πνεύμα και το περιεχόμενο του φυσικού νόμου.

Το ίδιο φαίνεται να ισχύει και όσον αφορά τον δεύτερο νόμο της φύσης, σύμφωνα με τον οποίο η παραίτηση από το δικαίωμα σε όλα τα πράγματα που προστάζει ο νόμος της φύσης είναι ατελέσφορη, αν είναι μονομερής ή έστω περιορισμένη. Αν και ο νόμος προστάζει την παραίτηση από το δικαίωμα σε όλα τα πράγματα, εντούτοις το δικαίωμα αυτό μπορεί να διατηρηθεί ή να ανακτηθεί στην περίπτωση που η προηγούμενη παραίτηση δεν ήταν αμοιβαία και καθολική: «Αλλά εάν οι άλλοι άνθρωποι δεν διατίθενται να παραιτηθούν από το φυσικό δικαίωμά τους όπως ο ίδιος, τότε δεν συντρέχει λόγος για οποιονδήποτε να αποποιηθεί το δικό του, επειδή κάτι τέτοιο μάλλον θα τον εξέθετε ως λεία στις επιθέσεις των άλλων παρά θα δήλωνε τη διαθεσιμότητά του για ειρήνη κι αυτό δεν είναι κανείς υποχρεωμένος να το δεχθεί»⁶⁷.

Το δικαίωμα αντίστασης φαίνεται να απορρέει από το φυσικό δικαίωμα αν λάβουμε, περαιτέρω, υπόψιν όλα όσα μας πληροφορεί ο Χομπς για την απεμπόλησή του. Η απεμπόληση ή μεταβίβαση δικαιώματος σκοπεί πάντοτε σε όφελος. Όλες οι εκούσιες πράξεις των ανθρώπων, κατά τον Χομπς, προσδοκούν κάποιο όφελος του δικαιούχου. Εξ αυτού συνάγει ότι κανείς δε μπορεί να παραιτηθεί από το δικαίωμα να αντιστέκεται σε όσους του επιτίθενται βίαια, αφού μία τέτοια παραίτηση κανένα όφελος δε θα του αποκόμιζε.

Το ίδιο δικαίωμα δε γίνεται να απαλλοτριωθεί κατά την συνομολόγηση των συμβάσεων: «Σύμβαση που μου απαγορεύει να αμύνομαι βίαια ενάντια στη βία είναι πάντοτε άκυρη. Διότι (όπως έδειξα παραπάνω) κανείς δεν μπορεί να μεταβιβάσει ή να

⁶⁷ Ο.π., σ. 200.

απεμπολεί το δικαίωμά του να αυτοπροστατεύεται από θάνατο, τραυματισμό ή φυλάκιση· αντίθετα, η αποφυγή αυτών των τελευταίων αποτελεί το μοναδικό λόγο παραίτησης από οποιοδήποτε δικαίωμα»⁶⁸.

4.2. Οι, καταρχήν, παραδεκτές περιπτώσεις άσκησης του δικαιώματος αντίστασης στην πολιτική κοινωνία.

Εντός, πάλι, της πολιτικής κοινωνίας και για τους ίδιους λόγους δεν είναι κανείς υποχρεωμένος να ομολογήσει κάποιο έγκλημά του ή έγκλημα οικείου του. Ακόμη, δεν μπορεί να στοιχειοθετηθεί κατηγορία με μαρτυρία που αποσπάστηκε με βασανιστήρια.

Σε σχέση με το δικαίωμα αντίστασης, ξέχωρα αν είναι σύμφωνο προς τον νόμο της φύσης και συμβατό με το περιεχόμενο των μελλοντικών συμβάσεων, θα μπορούσε να ειπωθεί πως, κατ' αρχήν, η άσκησή του είναι επιτρεπτή αν δεν υπονομεύει την ειρήνη (βέβαια η ειρήνη είναι ζήτημα υπακοής στους νόμους). Ο Χομπς σημειώνει ότι «[ό]σο αναγκαίο είναι για τους επιζητούντες ειρήνη να εγκαταλείψουν κάποια φυσικά δικαιώματα, [...], άλλο τόσο αναγκαία είναι για τη ζωή του ανθρώπου η διατήρηση κάποιων άλλων δικαιωμάτων: της διάθεσης του ίδιου του σώματος, της απόλαυσης του αέρα ή του νερού, της κίνησης, της μετάβασης από ένα τόπο στον άλλο – γενικά, δηλαδή, όλων των πραγμάτων που χωρίς τα οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει ή να ευημερήσει».

4.3. Η υπακοή τελούσα πάντοτε υπό την αίρεση της παροχής προστασίας.

Τί θα συνέβαινε αν στρέφονταν κατά του κυρίαρχου; Ποιες θα ήταν, σε αυτή την περίπτωση, οι συνέπειες για την ειρήνη; «Αν συνεπώς ο κυρίαρχος διατάξει κάποιον –ο οποίος έχει ωστόσο δικαίως καταδικασθεί– ν' ακρωτηριάσει, να τραυματίσει ή να θανατώσει τον εαυτό του, να μην αντισταθεί σ' εκείνους που του επιτίθενται, να απόσχει από την κατανάλωση τροφής, αέρα, φαρμάκου, ή οποιουδήποτε άλλου πράγματος αναγκαίου για την επιβίωσή του, αυτός ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να μην υπακούσει»⁶⁹. Το γεγονός πως είναι ελεύθερος ο υπήκοος του προηγούμενου παραδείγματος σημαίνει, ταυτόχρονα, ότι δεν είναι ποινικά κολάσιμος; Επίσης, πώς γίνεται ο κυρίαρχος να κριθεί ότι πράττει άδικα, εφόσον όλες οι πράξεις του

⁶⁸ Ο.π., σ. 209.

⁶⁹ Ο.π., κεφ. XXI, σ. 284.

αναγνωρίζονται σαν πράξεις των αντιπροσωπευόμενων και, ούτως ή άλλως, δε μπορεί καν να πράττει άδिका; Στα ερωτήματα αυτά αρκούμαστε, προς στιγμήν, να απαντήσουμε περιοριστικά παραθέτοντας κάποιες από τις απαντήσεις που μπορούμε να πάρουμε αυτούσιες από τον εξεταζόμενο κειμενικό τόπο: «Όταν λοιπόν η ανυπακοή υπονομεύει τον σκοπό, για τον οποίο εγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία, τότε δεν είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε. Σε κάθε άλλη περίπτωση είμαστε ελεύθεροι να μην υπακούσουμε»⁷⁰. Ανάμεσα στους σκοπούς σύστασης της πολιτικής κοινωνίας είναι η προστασία της ζωής. Όταν αυτή απειλείται, αν μπορεί αυτό να υποτεθεί, από τον κυρίαρχο τί μπορεί να κάνει ο υπήκοος;

Σίγουρα, στο παραπάνω παράδειγμα θίγεται ο σκοπός, έστω και μερικά, εγκαθίδρυσης της κυριαρχίας. Η παρεμπόδιση του σκοπού, ακόμη και σε ό,τι αφορά ένα μεμονωμένο άνθρωπο, της πολιτικής κοινότητας από μέρους του κυρίαρχου καθιστά το θιγόμενο πρόσωπο ελεύθερο να μην υπακούσει. Παρόλα αυτά, η ελευθερία (μάλλον φυσική) να μην υπακούσει δεν του εγγυάται τίποτε σε ό,τι συνεπάγεται την μεταχείρισή του από τον κυρίαρχο: «Κανείς δεν είναι ελεύθερος ν' αντιταχθεί στην τιμωρία που η πολιτική κοινότητα επιβάλλει σε κάποιον, εφόσον αυτό θα στερούσε τον κυρίαρχο από τα μέσα προστασίας μας και συνεπώς θα κατέστρεφε τη ίδια την ουσία της κυβέρνησης. Ωστόσο, στην περίπτωση που πολυάριθμοι άνθρωποι μαζί αδικώς αντιστάθηκαν στην κυρίαρχη εξουσία ή διέπραξαν θανάσιμο έγκλημα, για το οποίο περιμένει τον καθένα τους ο θάνατος, δεν είναι αυτοί ελεύθεροι να συμπράξουν, να βοηθήσουν και να προστατεύσουν ο ένας τον άλλο; Φυσικά είναι, διότι προστατεύουν τη ζωή τους, πράγμα που μπορεί να κάνει τόσο ο ένοχος όσο και ο αθώος. Η αρχική παράβαση του καθήκοντος αποτελεί πράγματι αδίκημα, αλλά το ότι ακολούθως οπλίστηκαν δεν αποτελεί επιπρόσθετο αδίκημα, ακόμα και αν αποσκοπούσαν στην υπεράσπιση της πράξης τους. Κι αν μοναδικός σκοπός του ήταν η αυτοάμυνα, τότε η πράξη τους δεν είναι καθόλου άδικη»⁷¹.

Από το παραπάνω χωρίο συνάγεται ότι κανείς δεν είναι ελεύθερος να αντισταθεί στην τιμωρία που του επιβάλλεται από τον κυρίαρχο. Για να είναι σύμφωνο το χωρίο με τη συνολικότερη σκέψη του Χομπς πρέπει να προστεθεί πως είναι κανείς ελεύθερος να

⁷⁰ Ο.π..

⁷¹ Ο.π., κεφ. XXI, σ. 285.

αντισταθεί στην απειλητική της ζωής του ποινής. Επιπροσθέτως, αδίκημα είναι ό,τι αντίκειται στον κυρίαρχο χωρίς να είναι επιμεριστικά αδίκημα οι ενέργειες που έπονται κατά του κυρίαρχου, όπως για παράδειγμα η καταφυγή στα όπλα με σκοπό την αυτοάμυνα. Καταληκτικά, οποιαδήποτε πράξη αυτοάμυνας δεν είναι άδικη. Στρεφόμενη στον κυρίαρχο μπορεί να χαρακτηριστεί δίκαιη; Για να δοθεί απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε πρότερα μένει να απαντηθεί αν ο κυρίαρχος δύναται να πράξει άδικα; Όπως καταδείχθηκε ο κυρίαρχος δε γίνεται να πράξει άδικα. Θα ήταν αντιφατικό στην περίπτωση που κάποιος αντιστέκεται στον κυρίαρχο για την αυτοσυντήρησή του να λέγαμε πως πράττει δίκαια και ταυτόχρονα να λέγαμε το ίδιο για τον κυρίαρχο που θα τον εξεδίωκε. Το μόνο που μπορεί να απαντηθεί σε αυτή την περίπτωση με βεβαιότητα είναι πως «[η] υποχρέωση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο διαρκεί μονάχα για όσο διάστημα διαρκεί και η ισχύς που του δίνει τη δυνατότητα να τους προστατεύει»⁷², μιας και «[ε]ίναι αλήθεια ότι ένας μονάρχης ή η πλειοψηφία μιας κυρίαρχης συνέλευσης ενδέχεται να διατάξει πράγματα που υπαγορεύουν τα πάθη τους και αντιφάσκουν στη συνείδησή τους, γεγονός που αποτελεί κατάχρηση εμπιστοσύνης και παραβίαση του φυσικού νόμου. Τούτο όμως δεν επαρκεί για ν' αποκτήσει ο υπήκοος το δικαίωμα να κηρύξει πόλεμο στον κυρίαρχο, ή έστω να τον κατηγορήσει για αδικοπραγία ή να τον κακολογήσει. Άλλωστε, οι υπήκοοι έχουν εξουσιοδοτήσει όλες τις πράξεις του κυρίαρχου, και παραχωρώντας του την κυρίαρχη εξουσία τις αναγνώρισαν ως δικές τους»⁷³. Ανάμεσα στις δύο τελευταίες παραπομπές ίσως πρέπει να δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στην πρώτη, σύμφωνα με την οποία η υπακοή διαρκεί όσο παρέχεται η προσήκουσα προστασία από τον κυρίαρχο. Εφόσον ο Χομπς κάνει λόγο για αδυναμία ή παύση παροχής ασφάλειας εκ μέρους του κυρίαρχου, στην πραγματικότητα ενδεχομένως να αναφέρεται στην περίπτωση που ματαιώνεται ο σκοπός σύστασης της πολιτικής κοινότητας. Μπορεί κατόπιν της εξουσιοδότησης να μη δύναται να θεωρηθεί ότι ο κυρίαρχος πράττει άδικα, αλλά θα ήταν ατελέσφορο η διερεύνηση της πραγματικής άσκησης του δικαιώματος αντίστασης να περιοριστεί σε όλες τις περιπτώσεις που δε στρέφεται κατά του κυρίαρχου. Ο Χομπς αποζητά τη θέσμιση μίας εδραίας κυριαρχίας και για αυτόν τον λόγο (πέραν της εξουσιοδότησης) ο πιο αποτελεσματικός τρόπος είναι να αποκλείσει κάθε πιθανότητα αδικοπραγίας από πλευράς της. Μήπως, παρόλα αυτά, η ματαίωση του σκοπού της απόλυτης

⁷²Ο.π., σ. 287.

⁷³Ο.π., κεφ. XXIV, σ. 312.

κυριαρχίας να συνιστά μία ρήτρα εξόδου από το κοινωνικό συμβόλαιο ή ορθότερα την αμοιβαία επιστροφή των υπηκόων στην φυσική κατάσταση με ένα πρόσωπο που από ιδρύσεως της πολιτικής κοινότητας παρέμεινε σε αυτήν, τον κυρίαρχο;

Στον παραπάνω προβληματισμό αξίζει να επισημανθεί ότι ο Χομπς αναγνωρίζει σε όσους αρνούνται την ποινή που τους έχει επιβληθεί συνειδητή στάση εξεγερτική. Έτσι ώστε όσοι εξεγείρονται στην κυρίαρχη εξουσία, παραμένουν ατιμώρητοι, καθώς οι ποινές επιβάλλονται στους υπηκόους. Το τίμημα της ατιμωρησίας των εξεγερμένων είναι η αντιμετώπισή τους ως εχθρών της πολιτικής κοινότητας: «Πράγματι, αρνούμενος υποταγή, αρνείται την τιμωρία που έχει ορισθεί από το νόμο και συνεπώς υφίσταται βλάβη ως εχθρός της πολιτικής κοινότητας, δηλαδή σύμφωνα με τη βούληση του αντιπροσώπου. Διότι οι τιμωρίες που ορίζονται από το νόμο προορίζονται για τους υπηκόους και όχι για τους εχθρούς, όπως είναι όσοι υπήρξαν κάποτε αυτοβούλως υπήκοοι και κατόπιν συνειδητά εξεγείρονται και αρνούνται την κυρίαρχη εξουσία»⁷⁴.

4.4. Ο περιορισμός του φυσικού δικαιώματος από το θετικό δίκαιο με σκοπό την αποτελεσματικότερη άσκηση του στην πολιτική κοινότητα.

Στην αρχή της διερεύνησης του δικαιώματος αντίστασης υποστηρίχθηκε πως υποστασιοποιείται δυνάμει του φυσικού δικαίου και συγκεκριμένα του φυσικού δικαιώματος, το οποίο κατανοείται σαν απόλυτη ελευθερία του πράττειν ή του απέχειν για τη διατήρηση της ζωής. Νωρίτερα, σε εισαγωγική της πολιτικής φιλοσοφίας του Χομπς ενότητα, επισημάνθηκε η σχέση ανάμεσα στο φυσικό και στο θετικό δίκαιο. Κατανοώντας, ορθότερα, τη σχέση των μορφών δικαίου, το γεγονός ότι περιέχεται το ένα στο άλλο και τη σύντηξη του φυσικού δικαιώματος από το θετικό δίκαιο θα επιχειρηθεί να προσδιορισθεί το εύρος του φυσικού δικαιώματος στην πολιτική κοινότητα: «Το φυσικό δικαίωμα, ωστόσο, δηλαδή η φυσική ελευθερία του ανθρώπου, μπορεί να περικοπεί και να περιορισθεί από το θετικό δίκαιο, καθόσον μάλιστα ο σκοπός της νομοθεσίας δεν είναι παρά ένας τέτοιος περιορισμός, ελλείψει του οποίου δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη. Η ύπαρξη του νόμου αποσκοπεί στον περιορισμό της φυσικής ελευθερίας των ανθρώπων, με τρόπο ώστε να μη βλάπτει άλλα να βοηθά ο ένας τον άλλον, και να συνασπίζονται ενάντια στον κοινό εχθρό»⁷⁵.

⁷⁴ Ο.π., κεφ. XXVIII, σ. 372.

⁷⁵ Ο.π., κεφ. XXVI, σ. 330.

Παρά τον σαφή περιορισμό του φυσικού δικαιώματος εντός της πολιτικής κοινότητας οι υπήκοοι, όπως πιστοποιείται από το πρωτότυπο κείμενο, μπορούν και πρέπει να απολαμβάνουν όλα τα δικαιώματα μιας αξιοπρεπούς διαβίωσης. Ο περιορισμός του φυσικού δικαιώματος είναι προτιμότερο να νοηθεί σαν περιορισμός ενός δικαιώματος που όταν ασκείται ταυτόχρονα από όλους σε οτιδήποτε είναι σαν να μην υπάρχει πραγματικά. Η πολιτική κοινότητα κατά αυτήν την άποψη δίνει τα εχέγγυα της ουσιαστικής άσκησης του φυσικού δικαιώματος.

Ακολουθώντας, μπορεί το φυσικό δίκαιο και το θετικό να περιέχει το ένα το άλλο και να είναι ίσου εύρους. Στην περίπτωση όμως των νόμων, με την έννοια της επιτακτικότητας και της εφαρμοσιμότητας, μόνο στο θετικό υποστασιοποιούνται. Κατά συνέπεια, όταν γίνεται λόγος για νόμους του φυσικού δικαίου είναι προτιμότερο να συγκαταλέγονται στις ιδιότητες-παραινέσεις που ωθούν τους ανθρώπους στην ειρήνη και την υπακοή. «Νόμοι υφίστανται πραγματικά μόνο μετά την ίδρυση της πολιτικής κοινότητας και είναι οι διαταγές της, άρα το θετικό της δίκαιο»⁷⁶. Από το τελευταίο χωρίο του παραθέματος συμπεραίνεται ότι ο νόμος περιορίζει το φυσικό δικαίωμα, τη φυσική ελευθερία, προκειμένου να αξιοποιηθούν ικανοποιητικότερα στην πολιτική κοινότητα. Η περίπτωση συρροής νόμου και δικαιώματος (είτε ακόμη θετικού και φυσικού δικαίου) είναι σκόπιμο να μην αντιμετωπίζεται σαν σχέση κατίσχυσης του δεύτερου προς τον πρώτο: «Νομίζω ότι οι λέξεις *lex civilis* και *jus civile*, δηλαδή νόμος και δικαίωμα, χρησιμοποιούνται αδιακρίτως για το ίδιο πράγμα ακόμα και από τους πιο εμβριθείς συγγραφείς, και θεωρώ ότι αυτό δεν θα έπρεπε να συμβαίνει. Διότι το δικαίωμα είναι ελευθερία, και μάλιστα η ελευθερία που μας παρέχει το θετικό δίκαιο, ενώ το θετικό δίκαιο είναι υποχρέωση, η οποία μας αφαιρεί την ελευθερία που παρέχει ο φυσικός νόμος. Η φύση δίνει στον καθένα το δικαίωμα να προστατευθεί αυτοδύναμα και να επιτεθεί προληπτικά σ' έναν ύποπτο γείτονα. Το θετικό δίκαιο, όμως, αφαιρεί την ελευθερία σ' όλες τις περιπτώσεις όπου μπορεί να ισχύσει η προστασία του νόμου. Συνεπώς, *lex* και *jus* είναι τόσο διαφορετικά όσο η υποχρέωση και η ελευθερία»⁷⁷, αλλά σαν σχέση αναγκαιότητας. Για ό,τι δε μπορεί να ρυθμίσει ο νόμος είναι εξίσου αναγκαίο, όπως προαναφέρθηκε, για την αυτοσυντήρησή του να στραφεί ο υπήκοος στα δικαιώματά του και στην περίπτωση της αντίστασής στον κυρίαρχο στο φυσικό του δικαίωμα,

⁷⁶ Ο.π., σ. 329.

⁷⁷ Ο.π., σ. 348.

μέρος του οποίου μπορεί, όπως θα δείξουμε σε επόμενη ενότητα με την συνδρομή της ξένης βιβλιογραφίας, μπορεί να αντλήσει από (πέραν της φυσικής ισχύς του) το πνεύμα των νόμων του θετικού δικαίου.

4.5. Το τίμημα της επιβίωσης της φυσικής κατάστασης μέσα στην κυριαρχία.

Το δικαίωμα αντίστασης δεν είναι ένα αμιγώς θετικό δικαίωμα που συνάγεται από το κοινωνικό συμβόλαιο καθώς αυτό δεν έχει όρους, αλλά προκύπτει από την άρση της πολιτικής και την *de facto* ανασύσταση της φυσικής κατάστασης. Στο σημείο αυτό εύλογα κανείς θα αναρωτιόταν πώς είναι δυνατόν να επιστρέφουμε στην φυσική κατάσταση όταν ο κυρίαρχος θανατώνει κάποιον υπήκοο, αφού αυτό το δικαίωμα περιλαμβάνεται στο ρόλο του ως κυρίαρχου. Φαίνεται ότι ο λόγος δεν είναι άλλος από αυτόν που υπαινιχθήκαμε παραπάνω, δηλαδή ότι η φυσική κατάσταση υπό μία έννοια δεν αναιρέθηκε ποτέ, διότι ο κυρίαρχος είναι πάντοτε σε αυτήν αφού είναι *legibus solutus*. Το τίμημα για αυτήν την επιβίωση της φυσικής κατάστασης μέσα στην κυριαρχία είναι ότι αυτή μπορεί να επιστρέψει και στη σχέση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο όταν αυτός απειλεί τη ζωή τους. Ο κυρίαρχος έχει δικαίωμα να τιμωρεί, αλλά κάθε φορά που το κάνει, αυτό οδηγεί στην αναβίωση της φυσικής κατάστασης. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί η περίπτωση του υπηκόου που μπορεί να πράξει άδικα, αλλά η υπεράσπιση της ζωής του έναντι της τιμωρίας που δικαίως έπεται δεν είναι άδικη.

5. Η συναίνεση ως απάντηση στο οξύμωρο σχήμα απόλυτης κυριαρχίας και ατομικής δικαιοκρισίας.

Στην παραπάνω ενότητα εκτέθηκαν οι αναφορές στο δικαίωμα αντίστασης στον *Λεβιάθαν* του Χομπς. Αναζητήθηκαν οι προϋποθέσεις άσκησής του πέρα από τα στενά όρια της διατήρησης της ζωής. Καταδείχθηκε ότι το δικαίωμα αντίστασης δεν αφορά αποκλειστικά τις περιπτώσεις διαφύλαξης της ζωής από άμεσο θανάσιμο κίνδυνο. Είναι ένα δικαίωμα δυνάμει του οποίου ο υπήκοος εντός της πολιτικής κοινότητας είναι σε θέση να υπερασπίσει όλους εκείνους τους όρους που συντείνουν στην αξιοπρεπή διαβίωσή του. Παραδεκτά, λοιπόν, στις περιπτώσεις διακινδύνευσης των παραπάνω όρων ασκείται το δικαίωμα αντίστασης.

Σε μία πρώτη ανάλυση θα καταλήγαμε πως ασκείται δυνάμει του φυσικού δικαίου. Κατανοώντας κατόπιν τη σχέση του φυσικού και θετικού δικαίου στην πολιτική φιλοσοφία του Άγγλου στοχαστή δε θα διστάζαμε να υποστηρίξουμε ότι το εξεταζόμενο δικαίωμα δεν επιβιώνει απλά στο θετικό δίκαιο αλλά ενυπάρχει σε αυτό.

Σκοπός της πολιτικής θέσμησης είναι η προστασία της ζωής και η εξασφάλιση των ανέσεων που μπορεί να απολαύσει σε αυτήν ο φιλόπονος και φίλεργος άνθρωπος. Για την επίτευξη του σκοπού της πολιτικής κοινότητας απαιτείται η συναινετική εξουσιοδότηση όλων προς τον κυρίαρχο.

Παρά το γεγονός πως ο κυρίαρχος δεν έχει από το είδος και το περιεχόμενο της εξουσιοδότησης κανένα καθήκον προς τους υπηκόους, ο Χομπς επισημαίνει ότι ο κυρίαρχος υποστασιοποιεί με το θετικό δίκαιο το φυσικό. Κατά αυτόν τον τρόπο οι υπήκοοι δε δεσμεύονται μόνο από δικαιοϊκές διατάξεις, απολαμβάνουν ακόμη και των σχετικών απορρεουσών δικαιωμάτων από το πνεύμα των νόμων. Έτσι, ο περιορισμός των φυσικών δικαιωμάτων, που προκρίνει ο Χομπς από τους νόμους του θετικού δικαίου, στην πραγματικότητα είναι η γόνιμη (δηλαδή η μη ταυτόχρονη και άρα επισφαλής και, σε πολλές περιπτώσεις, άκαρπη άσκηση) άσκησή τους. Άρα, η επίκληση των δικαιωμάτων μπορεί να αναζητηθεί απευθείας και στο θετικό δίκαιο.

Όπως εκτέθηκε και σε σχετικό παράθεμα του *Λεβιάθαν* για όσα σιωπά ο θετικός νόμος ή όταν αδυνατεί να παρέμβει στις ανθρώπινες υποθέσεις η άσκηση των δικαιωμάτων είναι σύννομη. Είναι δυνατόν ακόμη να απαριθμήσουμε κάποιες από τις περιπτώσεις αντίστασης απέναντι στον κυρίαρχο διατρέχοντας το κεφαλαιώδες εξεταζόμενο έργο του Χομπς. Αυτές έγκεινται κυρίως στην βίαιη αντίσταση στην θανατική καταδίκη και γενικά σε όποια επιβολή της ζωής και στην άρνηση εκτέλεσης ατιμωτικών πράξεων. Κατά συνέπεια, το δικαίωμα αντίστασης μπορεί να στραφεί και κατά του κυρίαρχου όταν αυτός επιβουλεύεται τη ζωή κάποιου υπηκόου καταδικάζοντάς τον σε θάνατο ή όταν τον διατάζει, για παράδειγμα, να καταθέσει κατά οικείου του προσώπου. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, λαμβάνοντας υπόψιν τη σχετική εξουσιοδότηση προς τον κυρίαρχο, συμπεραίνεται ότι ο κυρίαρχος δε μπορεί να πράξει άδικα. Για την ακρίβεια, αφού οι υπήκοοι έχουν εξουσιοδοτήσει τον κυρίαρχο να πράττει για λογαριασμό τους θα ήταν σαν να υποστηρίζαμε ότι οι ίδιοι πράττουν και κρίνουν ενάντια στον εαυτό τους. Με την ίδια όμως λογική θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ταυτόχρονα είναι αδύνατον κανείς να κρίνει προς την αυτοκαταστροφή του όταν δεν αντιστέκεται στην θανατική του καταδίκη.

Αντίθετα, η Jean Elizabeth Hampton υποστηρίζει πως λογική συνεπαγωγή της ενδεχόμενης αποδοχής της διατήρησης του δικαιώματος αυτοάμυνας στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς είναι η αναγνώριση της ιδιωτικής κρίσης: «Ο Χομπς καθιστά

τους υπηκόους τους κριτές της πιθανής έκθεσης τους σε κίνδυνο ζωής από τις διαταγές του κυρίαρχου και ως εκ τούτου τους επιτρέπει πότε ή όχι μπορούν να μην υπακούσουν σε ό,τι τους υπαγορεύεται από τον κυρίαρχο»⁷⁸. Υπό αυτήν την έννοια, συνεχίζει, οι υπήκοοι μπορούν να κρίνουν ό,τι πιθανώς προστάζει ο κυρίαρχος απειλητικό για την ζωή τους. Η ίδια επιμένει πως είτε θα δεχτούμε ότι το δικαίωμα της ιδιωτικής κρίσης παραμένει και είναι καθολικό, αφορά δηλαδή οτιδήποτε νομοθετείται, διατάζεται ή εκτελείται από την πολιτική κοινότητα, είτε πως η παραμονή του διαλάθει της προσοχής του Χομπς και είναι ενάντια στις προθέσεις του, εφόσον θα σήμαινε πως με αυτόν τον τρόπο μετριάζεται η αξίωση της απόλυτης κυριαρχίας. Έτσι, καταφεύγει στη δεύτερη λύση αναφορικά με την ιδιωτική κρίση υποθέτοντας τις προθέσεις συγγραφής του *Λεβιάθαν*.

Η Susanne Sreedar προτείνει μία εναλλακτική λύση στο πρόβλημα της ιδιωτικής κρίσης. Πιο συγκεκριμένα, μας καλεί να διακρίνουμε ποιο είδος της ιδιωτικής κρίσης είναι παραδεκτό στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας. Σύμφωνα με την παραπάνω διάκριση δύο τύποι είναι δυνατοί εκ των οποίων ο ένας μπορεί να σταθεί στην πολιτική κοινωνία. Ο πρώτος συνίσταται στο να κρίνουν οι υπήκοοι ποιες από τις διαταγές είναι απειλητικές πράγματι για την ζωή τους. Ενώ, ο δεύτερος, ο οποίος είναι απορριπτέος, εξαρτά την υπακοή από την προαίρεση των υπηκόων⁷⁹.

Αντιτασσόμενη στον ισχυρισμό της Hampton, ότι η δυνατότητα ιδιωτικής κρίσης θα μπορούσε να χαρακτηρίσει όλες τις αποφάσεις του κυρίαρχου απειλητικές της ζωής, υποστηρίζει το αντίθετο για τη συντριπτική πλειοψηφία των αποφάσεων του κυρίαρχου. Βέβαια, ακόμη και αν υιοθετηθεί η διάκριση της Sreedhar, η Hampton θα μπορούσε να αντιπροτείνει ότι η διάκριση αυτή δεν ανταποκρίνεται στη χομπσιανή θεώρηση της ανυπακοής. Στο έργο του Χομπς δε δικαιολογεί μόνο ο άμεσος φόβος θανάτου την ανυπακοή. Εγείρεται, όπως προαναφέρθηκε, δικαίωμα αντίστασης σε περιπτώσεις βασανισμού, κράτησης ή φυλάκισης και όταν επίσης διατάζεται κάτι ατιμωτικό, με αποτέλεσμα να υπονομεύεται ή έστω να μετριάζεται η απόλυτη

⁷⁸ Jean Hampton, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge University Press, 1986, σ. 199.

⁷⁹ Susanne Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2010, σ. 121.

κυριαρχία αν εμμείνουμε σε αυτές τις διατυπώσεις του Χομπς για το δικαίωμα αντίστασης και δε σταθούμε στο αρχικό ζητούμενο της πολιτικής συγκρότησης.

Η Sreedhar επιμένει πως οι λόγοι ουσιαστικής ανυπακοής είναι απαραίτητο να αναζητηθούν σε όλες τις περιπτώσεις επιβολής της ζωής με ευρεία έννοια (για τις οποίες όπως καταδεικνύεται στη συνέχεια δεν έχουν προηγηθεί συμβάσεις παραίτησης από το δικαίωμα αντίστασης σε θανάσιμη απειλή) και να σκεφτούμε ότι δε θίγεται το κύρος της πολιτικής εξουσίας, αφού η άσκηση του δικαιώματος αντίστασης όσο δίκαια μπορεί να ασκείται από τους υπηκόους άλλο τόσο δίκαια και αποτελεσματικά κυρίως είναι δυνατόν να αντιμετωπισθεί από την κυριαρχία. Μας υπενθυμίζει, ακόμη, ότι το δικαίωμα ανυπακοής δεν επιβάλλει κανενός είδους καθήκον όσον αφορά τον κυρίαρχο, ειδάλλως δε θα επιτρέπονταν στον κυρίαρχο να την τιμωρεί με θάνατο. Καταληκτικά, η ερμηνεία που δίνεται από την Sreedhar δέχεται την ιδιωτική κρίση στις περιπτώσεις που θίγεται ο βασικός σκοπός της πολιτικής σύστασης (η εξασφάλιση της ζωής των υπηκόων) αποκλείοντάς την σε ζητήματα ιδεολογικά, θρησκευτικής πίστης και νομικής ερμηνείας⁸⁰. Η λύση της φαίνεται πειστικότερη, αν συμμεριστούμε ότι ο λόγος της εξόδου από τη φυσική κατάσταση είναι η αποτελεσματικότερα δυνατή υπεράσπιση του ατομικού συμφέροντος, το οποίο θίγεται από τις πολλαπλές αντιθετικές κρίσεις των ανθρώπων που βρίσκονται σε εκείνη, με την προσφυγή στην μεταβίβαση της κρίσης σε έναν κυρίαρχο για χάρη του συνόλου. Ωστόσο, προκειμένου να αποτραπεί ο κίνδυνος η κρίση να αντιστρατεύεται τον σκοπό για τον οποίο παραχωρήθηκε, είναι λογικό στο μέρος που αναλογεί σε κάποιον που υποθετικά βρίσκεται σε θανάσιμο κίνδυνο ή σε ενδεχόμενη απώλεια των αξιοπρεπών όρων διαβίωσης να επιστρέφει.

Η προσπάθειά της, παρά τις κρατούσες ερμηνείες, για την εξαγωγή νέων συμπερασμάτων σε σχέση με το χομπσιανό δικαίωμα στην αυτοάμυνα δε θα μπορούσε να μην αναμετρηθεί με την ερμηνεία της Hampton όπως έγινε λόγος παραπάνω. Ούτε, βέβαια, να μην αναφερθεί στην διαπίστωση του Burgess πως το δικαίωμα στην αυτοάμυνα υπονομεύει όλα τα υπόλοιπα συμπεράσματα της χομπσιανής πολιτικής φιλοσοφίας⁸¹. Ο τρόπος που αντιμετώπισε (η Sreedhar) το ζήτημα της κρίσης τείνει να θεωρεί τόσο την ερμηνεία της Hampton όσο και του

⁸⁰ Βλ. ό.π., σ. 128-129.

⁸¹ Βλ. Glen Burgess, "Hobbesian Resistance Theory," *Political Studies*, 42 (1994), σ. 74.

Burgess παραδοξολογική. Είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι υπάρχει στο σπουδαίο έργο του Άγγλου φιλοσόφου μία τέτοια ένταση μεταξύ ατομικής κρίσης και απόλυτης κυριαρχίας που συλλήβδην θα μας οδηγούσε αβασάνιστα σε ένα συμπέρασμα αλληλοαποκλεισμού. Για αυτό τον λόγο διερευνάται η προσέγγιση του *Λεβιάθαν* σε ακέραιο βαθμό. Αν παραμένουμε στις κλασικές ερμηνείες θα ήταν σαν να αποσύραμε όχι μόνο το κεφαλαίο περί πραγματικών ελευθεριών, αλλά και μία σειρά χωρίων που κάνουν διαρκώς λόγο για το δικαίωμα αντίστασης.

5.1. Η αδυνατότητα παραίτησης από το δικαίωμα αντίστασης.

Μάλιστα, κατά την ερμηνεία της Sreedhar, όχι μόνο θα έπρεπε, χωρίς να μας δημιουργεί πρόσθετες δυσκολίες για την τύχη της απόλυτης κυριαρχίας, να αναγνωρίσουμε την πραγματική ύπαρξη του δικαιώματος αυτοάμυνας, αλλά να το εξετάσουμε σε όλες τις περιπτώσεις στις οποίες αναφέρεται από τον Χομπς. Για αυτό μας καλεί πρώτα να πάψουμε να θεωρούμε πως ο Χομπς θεωρεί το θάνατο τη χειρότερη έκβαση της ζωής του ανθρώπου και να συνδέουμε αντίστοιχα το δικαίωμα αντίστασης με το φυσικό δικαίωμα που διατηρείται γιατί δεν μπορούμε ποτέ να παραιτηθούμε από την έκθεση σε αυτόν. Δηλαδή, θεωρεί πως παρότι μπορούν να υπάρξουν συνθήκες που είναι προτιμότερος ο θάνατος ή συμβάσεις που να μας εκθέτουν αμετάκλητα σε εκείνον, εντούτοις υπάρχει το δικαίωμα αντίστασης και είναι συνυφασμένο προς τον γενικότερο σκοπό του κοινωνικού συμβολαίου ανεξάρτητα προς τις ειδικότερες συνθήκες ή συμβάσεις (οι οποίες δεσμεύουν μόνο τους εκτιθέμενους και αντίστοιχα τους συμβαλλόμενους). Προς επίρρωση του ισχυρισμού της, επικαλούμενη σχετικά παραθέματα από το *De Cive*⁸², φέρνει το παράδειγμα μίας μάνας σε ομηρεία, που της ζητούν να αποφασίσει για τον θάνατό της με αντάλλαγμα τη ζωή του παιδιού της, και προτιμά φυσικά τη θανάτωσή της. Επίσης, μας προτρέπει σε παρόμοια συμπεράσματα καταδεικνύοντας πως στο έργο του Χομπς διασώζεται το κύρος κάποιων συμβάσεων με τις οποίες παραιτείται κανείς από το δικαίωμα αντίστασης μπροστά σε θανάσιμη απειλή. Για αυτό, η ερμηνεύτρια, εγκύπτει στο 21^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, συντασσόμενη με την Deborah

⁸² Βλ. Susanne Sreedhar, “Defending the Hobbesian Right of Self-Defense”, *Political Theory*, vol. 36, no. 6 (2008), σ. 789.

Baumgold⁸³, υποστηρίζοντας πως ο μισθοφόρος στρατιώτης ή όποιος στρατολογήθηκε εθελοντικά δε δικαιούται να εγκαταλείψει το πεδίο της μάχης, ακόμη και αν διατρέχει βέβαιο κίνδυνο ζωής, μόνο και μόνο επειδή σύναψε στρατιωτική σύμβαση.

Με το να αντιμετωπίζει το θάνατο όχι ως τη χειρότερη συνθήκη κατά τις αντιλήψεις του Χομπς δεν περιορίζει το δικαίωμα αντίστασης. Αντίθετα, το εξαρτά από δύο αρχές που συνάγει από το συνολικό έργο του φιλοσόφου, την αρχή της αναγκαιότητας και της εγκυρότητας των συμβάσεων. Κατανοώντας την αρχή της αναγκαιότητας σαν την αρχή σύμφωνα με την οποία δε νοείται να διατηρεί κανείς τα δικαιώματα τα οποία δεν εκπληρώνουν την επιχειρούμενη σύμβαση και την αρχή της εγκυρότητας, σύμφωνα με την οποία δε μπορεί να διατηρηθεί κάποιο δικαίωμα που θα έθιγε το σκοπό της σύμβασης, η Sreedhar επιχειρεί να αποδείξει την παραίτηση από κάποια φυσικά δικαιώματα και κατά τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου. Μάλιστα, ισχυρίζεται ότι στο 15^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* εξάγονται αυτές οι αρχές, όταν ο Χομπς υποστηρίζει πως μόνο τα φυσικά δικαιώματα που δε θίγουν την ειρήνη εντός της πολιτικής κοινωνίας διατηρούνται.

«Ο Χομπς είναι σαφής σχετικά με ποια δικαιώματα δε μπορούν να διατηρηθούν χωρίς να απειλείται η ειρήνη, εξού και κάποια δικαιώματα χρειάζεται να απαλλοτριωθούν για την σύσταση μιας αποτελεσματικής πολιτείας. Επαναλαμβάνει διαρκώς ότι όλοι πρέπει να παραιτηθούν από το δικαίωμά τους να κρίνουν τί είναι σωστό ή λάθος, να κάνουν νομικές ερμηνείες, να επιβάλλουν φόρους, να διατηρούν στρατό και να ερμηνεύουν την Αγία Γραφή. [...] Αλλά το δικαίωμα στην αυτοάμυνα είναι το τέλειο παράδειγμα δικαιώματος που μπορεί να διατηρηθεί χωρίς να απειλείται η ειρήνη»⁸⁴. Όμως «[η] διατήρηση του δικαιώματός μου στην αυτοάμυνα σημαίνει πως αν δεν υπακούσω μια διαταγή σε αυτοκτονία, θα το κάνω χωρίς να πράττω άδικα. Ο κυρίαρχος, ωστόσο, είναι ακόμη ικανός να με σκοτώσει δικαιολογημένα»⁸⁵.

⁸³ Βλ. ό.π., σ. 791 και Deborah Baumgold, "Soldiers and Subjects: Hobbes on Military Service", *History of Political Thought*, 71 (1983).

⁸⁴ Susanne Sreedhar, ό.π., σ. 796.

⁸⁵ Ό.π., σ. 798.

Συνοπτικά, κατά τη Sreedhar το δικαίωμα στην αυτοάμυνα παραμένει μετά την σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, γιατί θα ήταν ατελέσφορο να μη μεταφερθεί, εφόσον κίόλας η άσκησή του δε θίγει, κατά την άποψη της, ούτε στον παραμικρό βαθμό την απόλυτη κυριαρχία. Και, σύμφωνα με τις αρχές που παραθέτει η διατήρηση του δικαιώματος αντίστασης δε ματαιώνει τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου ούτε θίγει τον σκοπό της. Επιπροσθέτως, οι λόγοι που το δικαίωμα αυτοσυντήρησης παραμένει έγκεινται στην επισφάλεια από μέρους των συμβαλλόμενων της υπόσχεσης να μην αντιστέκονται σε θανάσιμες απειλές. Μία τέτοια υπόσχεση αντίθετα θα υπονόμει τον ίδιο το σκοπό του κοινωνικού συμβολαίου (που είναι η με καλύτερους όρους εξασφάλιση της ζωής) και ακόμη η χομπσιανή κοινοπολιτεία θα ήταν άτοπο να υποστηρίξουμε πως στηρίζεται σε αυτή την υπόσχεση. Όταν συνάπτεται το χομπσιανό κοινωνικό συμβόλαιο όλοι παραχωρούν το δικαίωμα να αυτοκυβερνώνται και μεταβιβάζουν την κρίση και όλες τις πράξεις τους στο πρόσωπο του κυρίαρχου. Οι άνθρωποι υπακούοντας στον λόγο τους προβαίνουν στην πολιτική θέσμιση μέσω του συμβολαίου. Θα ήταν αδιανόητο ο Λόγος τους να τους οδηγεί στην αυτοκαταστροφή τους.

Συμπερασματικά, οι εκτιθέμενες αρχές της αναγκαιότητας και της εγκυρότητας ορίζουν το εύρος της εφαρμογής του δικαιώματος αντίστασης. Τέλος, και για τη Sreedhar ο σκοπός της πολιτείας είναι να μας προστατέψει, « [ό]ταν η πολιτεία σε απειλεί με παρόμοιους δεινούς όρους όπως της φυσικής κατάστασης, δεν έχεις καμία υποχρέωση να υπακούσεις και έτσι έχεις ένα χομπσιανό δικαίωμα στην αντίσταση»⁸⁶.

Στο σημείο αυτό θα ήταν εύλογες οι όποιες αντιρρήσεις σχετικά με τον αν ο Χομπς θεωρεί τον θάνατο το χειρότερο κακό και ότι δεν είναι αναγκαστικά το δικαίωμα αντίστασης εξαρτημένο από την αδυνατότητα παραίτησης από θάνατο. Όμως, δίχως να χρειάζονταν να προσφύγουμε στο αντίστοιχο χωρίο του *De Cive*, θα συμφωνούσαμε με τη Sreedhar, αν στεκόμασταν στο γεγονός και μόνο ότι στον *Λεβιάθαν* έχουμε το ίδιο δικαίωμα στην περίπτωση που αρνούμαστε να καταθέσουμε κατά την διεξαγωγή δίκης ενάντια σε φιλικό ή συγγενικό πρόσωπο. Σε αυτή την κατάσταση δεν απειλούμαστε θανάσιμα, μολαταύτα είμαστε σε θέση να μη δώσουμε καμία μαρτυρία επί της επίδικης υπόθεσης.

⁸⁶ Ο.π., σ. 799.

5.2. Η αντίσταση προδιαγράφει τα όρια της πολιτικής ανυπακοής.

Σίγουρα, προβληματίζει η ανάλυσή της που θέλει τον κυρίαρχο να είναι σε θέση να αντιμετωπίσει την όποια άσκηση του δικαιώματος αντίστασης χωρίς να απειλείται η ειρήνη, αν και όπως θα δούμε παρακάτω η ίδια συσχετίζει το δικαίωμα αντίστασης με την εξέγερση. Αναμφίβολα, ο κυρίαρχος κατέχει απεριόριστη δύναμη, αν συναφθεί το χομπσιανό κοινωνικό συμβόλαιο κατά γράμμα, όμως αν σκεφτούμε πως μπορεί ταυτόχρονα διάφοροι υπήκοοι να αντιστέκονταν στον κυρίαρχο δε θα δέχονταν η πολιτική κοινότητα ένα αποφασιστικό πλήγμα; Πριν εξετάσουμε αυτήν την περίπτωση στην οποία διαγράφονται τα όρια της πολιτικής ανυπακοής ή, με τα λόγια του Χομπς, του εμφυλίου πολέμου, είναι αναγκαίο να επιχειρήσουμε να δούμε διεισδυτικότερα την έννοια της ειρήνης στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς.

Με μία πρώτη ανάγνωση θα την κατανοούσαμε σαν την αντίθετη κατάσταση του εμφυλίου πολέμου. Συνεχίζοντας τον συλλογισμό μας θα αναρωτιόμασταν που μαίνεται εκτός των πολιτειών που μόλις καταλύονται; Η απάντηση που θα δίνονταν θα ήταν στη φυσική κατάσταση, η οποία είναι μία κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων. Από μία οπτική η φυσική κατάσταση είναι η αντίθετη της πολιτικής. Αν αναζητηθεί ο σκοπός της φυσικής κατάστασης αυτοτελώς, πέραν της αιτιοκρατικής σχέσης εμπέδωσης της πολιτικής κατάστασης, στην απλή εξασφάλιση της ζωής, τότε γίνεται περισσότερο κατανοητό ότι σκοπός της πολιτικής κοινότητας γίνεται η με καλύτερους όρους εξασφάλισή της ζωής για την ποθούμενη ειρήνη (θα πρέπει να καταλάβουμε τη σημασία που έχει στον Χομπς η άνετη διαβίωση για την συγκρότηση πολιτικής κοινότητας). Άρα, αρκεί και μόνο να θίγονται οι όροι που καθιστούν τη ζωή άνετη (είτε οι όροι αφορούν έναν υπήκοο είτε μια ομάδα υπηκόων) για να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ειρήνη απειλείται. Δηλαδή, ανεξάρτητα αν επιβιώνει η κυριαρχία για το υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο οι βαλλόμενοι υπήκοοι δεν απολαμβάνουν της προστασίας του κυρίαρχου παρά απειλούνται από ένα πρόσωπο που έχει παραμείνει στη φυσική κατάσταση. Αυτό που τους απομένει είναι η παράδοση ή η τελική αναμέτρηση μαζί του.

Η εξέγερση στον Χομπς δεν είναι αυτονόητα κατανοητή κατάσταση προκύπτουσα από το δικαίωμα αντίστασης. Η παραδοσιακή ερμηνεία θεωρεί ότι στην φιλοσοφία του Χομπς η εξέγερση είναι πράξη εχθρική στην κυριαρχία, με αποτέλεσμα όσοι συμμετέχουν σε αυτή να θεωρείται ότι έχουν απολέσει την πολιτική τους ιδιότητα. Η

Lloyd διατυπώνει ότι αν εξεγείρονται οι υπήκοοι που στερούνται προστασίας δεν πρέπει να τους αναγνωρίζεται πως είναι μέλη της πολιτικής κοινότητας. Με αυτόν τον τρόπο επισημαίνει ότι στις περιπτώσεις δικαιολογημένης ανυπακοής τα πρόσωπα που εξεγείρονται κατά της κυρίαρχης δύναμης απεκδύονται της πολιτικής τους ιδιότητας επανακτώντας όλη την φυσική τους ελευθερία. Η διατύπωσή της άλλωστε συνάδει με παλαιότερες ερμηνείες για τον απροϋπόθετο χαρακτήρα της πολιτικής υπακοής στον Χομπς. Με το να επιχειρεί να καταστήσει όσους εξεγείρονται πρώην μέλη της πολιτικής κοινότητας καταφέρνει να συμβιβάσει την άποψη του Χομπς που αντιμετωπίζει πράγματι όσους εξεγείρονται στην κυρίαρχη εξουσία σαν εχθρούς της πολιτικής κοινότητας και τις περιπτώσεις που την δικαιολογεί⁸⁷. Γιατί από ό,τι φάνηκε ο Χομπς θα μπορούσε να δικαιολογήσει την εξέγερση στην περίπτωση που η παράδοση όσων εξεγέρθηκαν δεν εγγυάται την αμνήστευση από τη θανατική τους καταδίκη.

Η Sreedhar δε διαφοροποιείται αισθητά από την Lloyd, αν και δέχεται ότι εύλογα θα μπορούσε να υιοθετηθεί η αντίθετη άποψη σημειώνοντας: «Επιπροσθέτως, ενώ ο Χομπς στον *Λεβιάθαν* 30.4 χαρακτηρίζει του εξεγερμένους σαν εχθρούς, δηλαδή όχι σαν υπηκόους – ωστόσο για τους λόγους που αφορούν τις ποινές – υπάρχει ένα άλλο κειμενικό στοιχείο προς την αντίθετη κατεύθυνση. Για να δοθεί απλά ένα παράδειγμα, η χρήση από μέρους του Χομπς της φράσης “εξεγερμένοι υπήκοοι” στο 40.10 του *Λεβιάθαν* καταδεικνύει ότι στη σκέψη του στοχαστή η συμμετοχή σε εξέγερση δεν είναι επαρκής για να τερματίσει τη συμμετοχή κάποιου στην πολιτική κοινότητα και κατ’ επέκταση να επιφέρει την απώλεια της πολιτικής του ιδιότητας. Και φαίνεται ξεκάθαρα ότι αντιμετώπιζε τους εξεγερμένους “κοινοβουλευτικούς” σαν υπηκόους. Πράγματι ήταν, συμπεριφερόμενοι ωστόσο ανάρμοστα. Τελικά, το κειμενικό στοιχείο μπορεί να είναι ασαφές και ίσως ακόμη αντιφατικό. Αν και ισορροπώντας το οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως ο Χομπς δεν πίστευε πως είναι οξύμωρο το σχήμα “εξεγερμένος-υπήκοος”»⁸⁸.

⁸⁷ S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, 1992, σ.75.

⁸⁸ Susanne Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2010, σ. 157.

Το επιχείρημά της που βασίζεται στην αναφορά του Χομπς σε εξεγερμένους υπηκόους θα μπορούσε να αμφισβητηθεί υποθέτοντας πως ο Χομπς αναφέρεται στους υπηκόους για να διαχωρίσει καλύτερα την εξέγερση, σαν συνθήκη που πηγάζει από το εσωτερικό της πολιτείας, από την έξωθεν αμφισβήτηση της κυριαρχίας. Και στη χειρότερη περίπτωση για να υπογραμμίσει ο φιλόσοφος τους πρωταίτιους μιας εξέγερσης. Αν, βέβαια, ακολουθούσαμε αυτή την τελευταία γραμμή ερμηνείας θα παραβλέπαμε παράλληλα πως η πολιτική υποχρέωση υπακοής των υπηκόων παύει όταν ο κυρίαρχος δεν παρέχει στους υπηκόους την αναμενόμενη ασφάλεια. Πιο συγκεκριμένα, εφόσον σε ατομικό επίπεδο εγείρεται αποδεκτά ένα δικαίωμα αντίστασης από το χρονικό σημείο παύσης της παρεχόμενης προστασίας με τον ίδιο τρόπο αναμένεται η αποδοχή του, όταν πάλι ατομικά ασκείται από περισσότερους του ενός ταυτόχρονα, γιατί τυγχάνει ο κυρίαρχος να είναι το ίδιο εχθρικός ή ανεπαρκής για όλους. Το αποτέλεσμα της υπόθεσης που έγινε σίγουρα προσιδιάζει στην εξέγερση. Δηλαδή, η εξέγερση είναι αναπόφευκτη ακόμη και αν δε συντελείται από μια ομάδα ανθρώπων, που με ενωμένες τις δυνάμεις τους καταφέρονται κατά του κυρίαρχου, αλλά καθένας ξεχωριστά ασκεί το δικαίωμα αντίστασης στον κοινό κυρίαρχο.

Η Sreedhar, πέραν της αναφοράς του Χομπς σε εξεγερμένους υπηκόους, συνάγει τη συμμετοχή στην εξέγερση από το δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση: «Ένας υπήκοος έχει το δικαίωμα να εξεγερθεί αν και μόνο αν κρίνει ότι ο κυρίαρχος δε του παρέχει επαρκή ασφάλεια και η συμμετοχή σε συγκεκριμένη εξέγερση αποδεικνύεται το καταλληλότερο μέσο για την αυτοσυντήρησή του»⁸⁹, παρότι είναι δύσκολο η αυτοσυντήρηση να θεωρηθεί δεδομένη όταν προσκτά κανείς την κυρίαρχη εξουσία μέσω της εξέγερσης: «Και στο θέμα της κατάκτησης της κυριαρχίας με εξέγερση, είναι φανερό ότι, ακόμη κι αν επιτευχθεί, τούτη η επιτυχία δεν είναι λογικά αναμενόμενη, μάλλον το αντίθετο· και επειδή μάλιστα μια τέτοια επιτυχία διδάσκει στους άλλους να κατακτούν την κυριαρχία με τον ίδιο τρόπο, το εγχείρημα αντιβαίνει στον Λόγο»⁹⁰. Η Sreedhar αποδεικνύει, επαληθεύοντας σχετική προηγούμενη υπόθεσή μας, ότι μπορεί να είναι το καλύτερο μέσο η συνέχισή της όταν η παράδοση δε γίνεται με το ευεργέτημα της αμνήστευσης: «Ωστόσο, στην περίπτωση που εξαιρετικά πολυάριθμοι άνθρωποι μαζί αδικώς αντιστάθηκαν στην κυρίαρχη εξουσία

⁸⁹ Ο.π., σ. 137.

⁹⁰ Τόμας Χομπς, ό.π., κεφ. XV, σ. 216.

ή διέπραξαν θανάσιμο έγκλημα, για το οποίο περιμένει τον καθένα τους ο θάνατος, δεν είναι αυτοί ελεύθεροι να συμπράξουν, να βοηθήσουν και να προστατεύσουν ο ένας τον άλλο; Φυσικά είναι, διότι προστατεύουν τη ζωή τους, πράγμα που μπορεί να κάνει τόσο ο ένοχος όσο και ο αθώος. Η αρχική παράβαση του καθήκοντος αποτελεί πράγματι αδίκημα, αλλά το ότι ακολούθως οπλίστηκαν δεν αποτελεί επιπρόσθετο αδίκημα, ακόμα κι αν αποσκοπούσαν στην υπεράσπιση της πράξης τους. Κι αν μοναδικός τους σκοπός ήταν η αυτοάμυνα τότε η πράξη τους δεν είναι καθόλου άδικη. Η προσφορά αμνηστίας, ωστόσο, αφαιρεί τη δικαιολογία της αυτοάμυνας και καθιστά παράνομη τη συνέχιση της αλληλοβοήθειας και της αλληλοπροστασίας»⁹¹

«Αν και η αρχική εξεγερτική δράση είναι “στην πραγματικότητα άδικη”, η συνέχιση της εξέγερσης είναι ηθικά επιτρεπτή, γιατί αν οι εξεγερμένοι ήταν υποχρεωμένοι να επιστρέψουν στην νομιμότητα χωρίς συγχώρεση, αυτό θα σήμαινε πως είναι υποχρεωμένοι να πράξουν αντίθετα προς την αυτοσυντήρησή τους (ειδικά εφόσον ο Χομπς συνηγορεί υπέρ της θανατικής ποινής για τους προδότες και τους εξεγερμένους). Επομένως, οι εξεγερμένοι έχουν το δικαίωμα να συνεχίσουν να εξηγείρονται πράττοντας έτσι αυτό που είναι αναγκαίο για την αυτοσυντήρησή τους»⁹².

Το πρόβλημα που προκύπτει με την ερμηνεία της Sreedhar είναι πως δε στηρίζει μονάχα τη συνέχιση της εξέγερσης στο δικαίωμα της αυτοσυντήρησης αλλά και καθεαυτή την εξέγερση. Επιχειρεί να κάνει συνολικά συμβατή την εξέγερση με την χομπσιανή σκέψη: «Ο Χομπς παρέχει, ακόμη, μία γενική αρχή της πολιτικής υποχρέωσης που τον δεσμεύει στην παραχώρηση ενός δικαιώματος εξέγερσης. Ρητά υποστηρίζει την ακόλουθη αρχή: Ένας υπήκοος δεν έχει καμία υποχρέωση υπακοής προς τον κυρίαρχο, αν κρίνει ότι δε εξασφαλίζει την προστασία του. Εάν εισάγουμε μία εύλογη προσθήκη (εάν ο κυρίαρχος δεν προστατεύει έναν υπήκοο, το να συμμετάσχει με άλλους για να επιτύχει μία πολιτική αλλαγή μπορεί να είναι ο καλύτερος τρόπος για την αυτοσυντήρησή του) θα εξάγουμε το δικαίωμα στην εξέγερση»⁹³.

⁹¹ Ο.π., κεφ. XXI, σ. 285.

⁹² Susanne Sreedhar, ό.π. σ. 139.

⁹³ Ο.π., σ. 142.

Αν σταθούμε στο γράμμα του παραθέματος για την εξέγερση δε μας επιτρέπονται παρόμοια συμπεράσματα. Ο Χομπς ρητά αναφέρεται στην συνέχιση της εξέγερσης. Η βάση του τερματισμού της υπακοής είναι η ανασφάλεια ή η διακινδύνευση των αξιοπρεπών όρων διαβίωσης. Όπως αντιλαμβανόμαστε, είναι υποκειμενικοί οι όροι ανυπακοής, άρα η άσκηση ενός δικαιώματος αντίστασης δε μπορεί παρά να είναι ατομική. Η εξέγερση στο χομπσιανό έργο ίσως γίνεται να ιδωθεί σαν το αποτέλεσμα της ταυτόχρονης άσκησης του δικαιώματος αντίστασης προς τον κυρίαρχο και όχι σαν την εκ των προτέρων δυνατότητα συμμετοχής σε μια συλλογική διαδικασία. Άλλωστε, δε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως σύμφωνα με τον Χομπς ένα πλήθος προσώπων μπορούν να δρουν και κατά συνέπεια να εξεγείρονται. Μόνο μέσω της αντιπροσώπευσης μπορεί κανείς να πράττει. Η Sreedhar προκειμένου να ξεπεράσει το πρόβλημα που θέτει το είδος της αντιπροσώπευσης μεθερμηνεύει το δικαίωμα εξέγερσης σαν ένα ατομικό δικαίωμα συμμετοχής σε συλλογική δράση⁹⁴. Αυτό που είναι δυνατόν να υποστηριχθεί δίχως να θίγει το κύρος της εξουσιοδότησης, παρά μόνο στο βαθμό που ένα μέρος της κρίσης επιστρέφεται ή παραμένει για την αυτοσυντήρηση, είναι πως η διάσωση του δικαιώματος αυτοσυντήρησης στην πολιτική κοινότητα προοικονομεί την εξέγερση, όσο αθέμιτη και αν είναι σαν τρόπος κατάκτησης της πολιτικής εξουσίας ή πιθανότητα επιστροφής στη φυσική κατάσταση, σαν αποτέλεσμα ταυτόχρονης άσκησης του.

Αξίζει να σημειωθεί η άρνηση της Sreedhar να εξετάσει τις επιπτώσεις που θα επέφερε η αναγνώριση του δικαιώματος στην εξέγερση και ένα πιθανό ξέσπασμά της εντός των ορίων του προηγούμενου δικαιώματος. Η ίδια θεωρεί ότι και στην αντιμετώπιση μιας εξέγερσης ο κυρίαρχος θα αποδειχθεί εξίσου αποτελεσματικός καταστέλλοντάς την. Η υπόθεση της εξέγερσης (σύμφωνα με την ίδια) εναρμονίζεται με τους όρους άσκησης του δικαιώματος αντίστασης, δηλαδή περιορίζεται σε θέματα αυτοσυντήρησης και αξιοπρεπών συνθηκών διαβίωσης. Εντός αυτών των προϋποθέσεων βλέπει στον *Λεβιάθαν* την αναγνώριση μίας τρόπων τινά κοινωνικής εξέγερσης, που αποκλείει την μετάβαση στην πολιτική επανάσταση: «Αντιθέτως, οι υπήκοοι εξεγείρονται εξ ανάγκης με κίνητρο την αυτοσυντήρησή τους. Η ζωή τους

⁹⁴ Βλ. ό.π., σ. 150.

είναι επισφαλής και κρίνουν την εξέγερση ως το καλύτερο, ή και μοναδικό, μέσο αυτοσυντήρησης εγγυώμενη την μακροημέρευση του πολιτικού σώματος»⁹⁵.

Πώς και πόσο, αν συμμεριστούμε ακόμη και αυτήν την περιορισμένη εξεγερτική δυνατότητα, θα είμαστε σε θέση να προβλέψουμε τον τελικό χαρακτήρα που θα πάρει και την τύχη της ειρήνης; Θα συμφωνούσαμε με τη Sreedhar για τον αναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα του δικαιώματος αντίστασης κατά τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου. Ωστόσο, εύλογες θα ήταν οι όποιες αντιρρήσεις σε όσα υποστηρίζει για τη διατήρηση ενός δικαιώματος εξέγερσης (συμφυούς ως προς το δικαίωμα αντίστασης) με την συνομολόγηση της ιδρυτικής σύμβασης. Ο Χομπς δικαιολογεί τη συνέχιση της εξέγερσης αν η παράδοση των εξεγερμένων δεν τους απαλλάσσει από τη θανατική καταδίκη και όχι *a priori* την εξέγερση. Αφού, όμως, αναγνωρίζει σε κάθε περίπτωση το δικαίωμα αυτοσυντήρησης η εξέγερση είναι αναπότρεπτη στο έργο του είτε ως το αποτέλεσμα της παράλληλης εναντίωσης ατομικά προς τον κυρίαρχο είτε *de facto* σαν αναβίωση της φυσικής κατάστασης λόγω ανεπαρκούς παροχής προστασίας του κυρίαρχου προς τους υπηκόους.

Θα ήταν σφαλερή η διαπίστωση ότι ο Χομπς δεν είχε υπολογίσει διατηρώντας το δικαίωμα αυτοσυντήρησης όλες τις εκδηλώσεις και εκδιπλώσεις άσκησής του. Μήπως ο *Λεβιάθαν*, προμηνύοντας ό,τι δύναται να συντελεσθεί εντός μίας πολιτικής κοινότητας, εξαρτά την πολιτική σταθερότητα όχι μόνο από την απόλυτη υπακοή των υπηκόων αλλά και από ένα στοιχειώδη βαθμό καθήκοντος σεβασμού των ατομικών δικαιωμάτων από τον κυρίαρχο: «Νομίζω, ωστόσο ότι η προσπάθεια να προαχθεί η πολιτική εξουσία δεν πρέπει να καταδικάζεται από την ίδια· ούτε πρέπει τα άτομα, κατακρίνοντάς την, να δηλώνουν πως θεωρούν τούτη την εξουσία υπέρμετρη»⁹⁶;

5.3. Η αυτοδέσμευση της κυριαρχίας για την αποτελεσματικότερη εκπλήρωσή της.

Η Curran αρνείται ότι το δικαίωμα αυτοσυντήρησης είναι ένα περιορισμένο δικαίωμα που αφορά μόνο την αυτοάμυνα με την κυριολεκτική έννοια του όρου, την άμυνα δηλαδή στις περιπτώσεις άμεσης προσβολής της ζωής. Θεωρεί αντιθέτως ότι συμπεριλαμβάνει τα δικαιώματα στους όρους αξιοπρεπούς διαβίωσης και στην

⁹⁵ Ο.π., σ. 143.

⁹⁶ Ο.π., σ. 75.

εξέγερση⁹⁷. Επισημαίνει πως, αν ακολουθήσουμε τις κρατούσες αντιλήψεις για τα ατομικά δικαιώματα στην πολιτική φιλοσοφία του Χομπς και θεωρήσουμε πως δε συνεπάγονται καμία προστασία από την απόλυτη κυριαρχία, θα συμπεράνουμε αναγκαστικά τα εξής:

1^{ov} Ότι το δικαίωμα αυτοσυντήρησης και γενικότερα όλα τα δικαιώματα στον Χομπς πρέπει να κατανοούνται περισσότερο σαν ελευθερίες που δε συνδέονται με αντίστοιχα καθήκοντα-δεσμεύσεις σεβασμού από τρίτους.

2^{ov} Το δικαίωμα αυτοσυντήρησης δεν παρέχει κανένα όφελος στο φορέα του, καθόσον ο κυρίαρχος είναι απόλυτος και μπορεί να κάνει ό,τι θέλει στα άτομα (φορείς του δικαιώματος) με ατιμωρησία.

Διαφωνώντας με τα παραπάνω υποστηρίζει την άποψη ότι το δικαίωμα αυτό-συντήρησης στον *Λεβιάθαν* είναι πιο ευρύ από όσο το αντιλαμβανόμαστε γενικά και περιλαμβάνει πολλά περισσότερα από το βασικό δικαίωμα της αυτοάμυνας. Επίσης, ενώ αναγνωρίζει πως το δικαίωμα αυτοσυντήρησης δεν είναι απευθείας σχετιζόμενο με κανένα καθήκον του κυρίαρχου, ο κυρίαρχος έχει καθήκον να προστατέψει τα ατομικά δικαιώματα, έστω και με έμμεσο τρόπο⁹⁸.

Ειδικότερα, μετά τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας, το δικαίωμα αυτοσυντήρησης δεν έγκεινται απλά σε μία αντίστοιχη άτυπη αξίωση του υπηκόου, αλλά καθίσταται ένα προστατευόμενο δικαίωμα σχετιζόμενο με το σκοπό εκπλήρωσης της έδρας της κυριαρχίας, την ασφάλεια και την ειρήνη⁹⁹. Το γεγονός ότι ο κυρίαρχος δεν είναι συμβαλλόμενος στην σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου δεν έπεται απαραίτητα την παραίτηση από το δικαίωμα αυτοσυντήρησης για την αποδοτικότερη προστασία από μέρους του ή ότι καθίσταται περιττό από την παρουσία της κυριαρχίας. «Ο Χομπς, κανείς σαφές, ωστόσο, ότι υπάρχουν συγκεκριμένα δικαιώματα που συντείνουν στην αυτοσυντήρησή μας, από τα οποία

⁹⁷ Eleanor Curran, “Can Rights Curb the Hobbesian Sovereign? The Full Right of Self-Preservation. Duties of Sovereignty and the Limitation of Hohfeld”, *Law and Philosophy*, 25 (2006), σ. 251.

⁹⁸ Βλ. ό.π., σ. 244.

⁹⁹ Βλ. ό.π..

δεν γίνεται να παραιτηθούμε»¹⁰⁰. Εξάλλου, σκοπός της συγκρότησης πολιτικής κοινότητας είναι η εξασφάλιση της ζωής και των μέσων που εξυπηρετούν τις ανέσεις της.

Για να προσδιορίσει το εύρος του δικαιώματος αυτοσυντήρησης προσφεύγει στο 14^ο και στο 15^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* και από τα χωρία: «Τέλος, το κίνητρο ή ο στόχος που εξυπηρετούν η τέτοια απεμπόληση και μεταβίβαση δικαιώματος δεν είναι άλλος από τη διασφάλιση της ζωής και των μέσων διατήρησής της, ώστε να μην του είναι επαχθής»¹⁰¹ /«Όσο αναγκαίο είναι για τους επιζητούντες της ειρήνης να εγκαταλείψουν κάποια φυσικά δικαιώματα, να μην είναι δηλαδή ελεύθεροι να κάνουν ό,τι θέλουν, άλλο τόσο είναι αναγκαία για τη ζωή του ανθρώπου η διατήρηση κάποιων άλλων δικαιωμάτων: της διάθεσης του ίδιου του σώματος, της απόλαυσης του αέρα ή του νερού, της κίνησης, της μετάβασης από ένα τόπο στον άλλο – γενικά, δηλαδή, όλων των πραγμάτων δίχως τα οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει ή να ευημερήσει»¹⁰² συνάγει, επαληθεύοντας σχετικά συμπεράσματά μας εφαρμογής του δικαιώματος αυτοσυντήρησης, πως το εν λόγω δικαίωμα δε συνίσταται μόνο στα απολύτως αναγκαία για την επιβίωση, αλλά σε οτιδήποτε περικλείει μία άνετη ζωή, όπως για παράδειγμα τη σωματική ακεραιότητα και την ελευθερία μετακινήσεων¹⁰³.

Συνακόλουθα, προκειμένου να αναδείξει τη σχέση καθήκοντος του κυρίαρχου, έστω και *in foro interno* (συνειδησιακά), προς τους υπηκόους και αντίστοιχα σε όσα δικαιώματά τους εμπερικλείονται στο δικαίωμα αυτοσυντήρησης ανατρέχει στο 30^ο κεφάλαιο και παραθέτει: «Το λειτούργημα του κυρίαρχου, είτε πρόκειται για μονάρχη είτε για συνέλευση, αναφέρεται στο σκοπό, για τον οποίο του έχουν εμπιστευθεί την κυρίαρχη εξουσία, δηλ. την εξασφάλιση της ασφάλειας του λαού, έναντι του οποίου δεσμεύεται στο Θεό, τον δημιουργό αυτού του νόμου. Λέγοντας ασφάλεια εδώ δεν εννοούμε την απλή επιβίωση, αλλά και όλες τις ανέσεις της ζωής που ο καθένας αποκτά με τη νόμιμη εργασία του χωρίς να θέτει σε κίνδυνο ή να βλάπτει την πολιτική κοινότητα»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Ό.π., σ. 246.

¹⁰¹ Τόμας Χομπς, ό.π., κεφ. XIV, 202.

¹⁰² Ό.π., σ. 223.

¹⁰³ Βλ. Eleanor Curran, ό.π., σ. 249

¹⁰⁴ Τόμας Χομπς, ό.π., κεφ. XXX, σ. 393.

Αν εξαρτήσουμε τη δέσμευση του κυρίαρχου σε ηθικό επίπεδο, θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι η ηθική στον Χομπς είναι ζήτημα ατομικής πραγμάτευσης και η έννοια του ηθικού καθήκοντος είναι στη φιλοσοφία του κενή περιεχομένου (όπως άλλωστε στην ουσία και κάθε δεοντολογικό στοιχείο). Ή ακόμη, αν προσπαθούσαμε να επικαλεστούμε τη συνειδησιακή δέσμευση του κυρίαρχου στα αντίστοιχα δικαιώματα των υπηκόων πιθανόν, να αντιπαρατεθούμε ανεπιτυχώς με την άποψη που αν και αναγνωρίζει τη συνειδησιακή δέσμευση του κυρίαρχου δεν τη συνδέει απαρέγκλιτα με το ρεπερτόριο δράσης του κυρίαρχου.

Την έννοια του καθήκοντος ή ορθότερα της εκούσιας δέσμευσης του κυρίαρχου στη συνιστώμενη παροχή προστασίας προς τους υπηκόους είναι δυνατόν να την εντοπίσουμε υπόρρητα στα χωρία που αναφέρονται στην παύση της υπακοής. Αυτονόητα, ακόμη και χωρίς την προσθήκη αυτών των χωρίων, όπως κατανοεί τους ανθρώπους ο Χομπς (σαν όντα που πρώτιστο μέλημά τους είναι η αυτοσυντήρηση), αυτοί δε θα παρέμεναν υπάκουοι σε ένα πρόσωπο που δεν εγγυάται την ασφάλειά τους. Μάλλον, φαίνεται ότι στα συγκεκριμένα χωρία ο Χομπς απευθύνεται στο εν δυνάμει κυρίαρχο υπενθυμίζοντας του ένα άτυπο καθήκον, αν θέλει να παραμείνει αδιαφιλονίκητος ρυθμιστής της πολιτικής κοινότητας. Για την ακρίβεια, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ένας ακόμη λόγος δέσμευσης του κυρίαρχου που δε στηρίζεται στην ηθική, αυτός του συμφέροντος. Έτσι, η δέσμευση/υποχρέωση του κυρίαρχου ούσα φρονησιακή (αφού στηρίζεται στο συμφέρον του) συμβιβάζεται ορθότερα με την «αηθική» πολιτική φιλοσοφία του Χομπς.

Ίσως, δηλαδή, ακόμη και η λύση που προτείνεται με την έννοια του άτυπου καθήκοντος να είναι ασύμβατη με τη συνολικότερη ηθική κατόπτευση του *Λεβιάθαν* προς τον κυρίαρχο. Επομένως, τουλάχιστον μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Χομπς επιφορτίζει την έδρα της κυριαρχίας με τις αρμοδιότητες που αφορούν στη δημόσια προστασία. Κάνοντας μεν δεκτό ότι ο κυρίαρχος δε μπορεί να υποπέσει σε αδίκημα, αλλά αναγνωρίζοντας αλλά αναγνωρίζοντας ότι είναι επιφορτισμένος με αρμοδιότητες, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως κατά μία έννοια και τα σχετικά δικαιώματά του ανάγονται σε αυτή τη σχέση (τη σχέση ανάληψης των αρμοδιοτήτων του). Για ό,τι, δηλαδή πράττει ή παραλείπει ο κυρίαρχος είναι ηθικά ανεύθυνος. Πολιτικά, ωστόσο, η ανικανότητα παροχής προστασίας προς τους υπηκόους θέτει εν αμφιβόλω το δικαίωμά του να τον υπακούουν. Έπειτα από αυτό μπορεί να

αναζητήσει στο φυσικό του δικαίωμα, στην φυσική του ελευθερία την εκ νέου συμμόρφωση στο πρόσωπό του.

Στην αρχή της ενότητας υποστηρίχθηκε ότι, εξαιτίας της ίσου εύρους σχέσης φυσικού και θετικού δικαίου στο έργο του Χομπς, το φυσικό δικαίωμα είναι δυνατόν να απαντάται σαν απόρροια των νόμων και στο θετικό δίκαιο. Τί θα συνέβαινε αν παράλληλα εγείρονταν οι ίδιες αξιώσεις από όλους τους υπηκόους και τον κυρίαρχο;

Σε αυτό το σημείο δεν τίθεται θέμα ορθότερης ερμηνείας στηριζόμενης στον Λόγο. Ο Λόγος θα αδυνατούσε να επιδικάσει τη μία ή την άλλη μεριά, εφόσον το αποτέλεσμα με όποια απόφαση θα ήταν η ληξιαρχική πράξη θανάτου του *Λεβιάθαν*. Η εξόντωση είτε των υπηκόων είτε του κυρίαρχου καταλύει την πολιτική κοινότητα και η επιστροφή στην φυσική κατάσταση είναι αναπόφευκτη. Ποιος θα μπορούσε, όμως, να προεξοφλήσει ότι η εγκατάσταση σε αυτήν θα διαρκέσει όσο πριν από την πρώτη πολιτική θέσμιση; Έχοντας οι έκπτωτοι υπήκοοι ζήσει, έστω και μέχρι ενός ορισμένου χρονικού σημείου, σε συνθήκες ασφαλούς διαβίωσης σε πολιτική κοινότητα δε θα αποζητήσουν στο πρόσωπο ενός άλλου κυρίαρχου την άμεση δυναμική επάνοδό τους; Η αναζήτηση του δικαιώματος αντίστασης στο θετικό δίκαιο δεν θα ομοφωνούσε μεταξύ των υπηκόων την ανάγκη πολιτικής δέσμευσης σε μία κυρίαρχη δύναμη ικανής να παράσχει πολιτική προστασία αέναα;

Τα προηγούμενα ερωτήματα εναπόκειται κυρίως στην κρίση των υπηκόων, η οποία παρά τη μεταβίβασή της στον κυρίαρχο δεν έχει απονεκρωθεί, αφού ασκείται σε σημαντικό βαθμό όταν η αυτοσυντήρηση την καλεί: «Και ακόμη, είναι οι υπήκοοι αυτοί που πρέπει να αποφασίσουν πότε πρέπει να παύσει η υποχρέωσή τους προς τον κυρίαρχο έχοντας κρίνει προηγουμένως ότι δεν τους παρέχεται προστασία. [...] Έχουν διατηρήσει το δικαίωμά τους στην απόλυτη αυτοσυντήρηση. Δεν το έχουν εγκαταλείψει στον κυρίαρχο. Και τα δικαιώματα, όπως το δικαίωμα στην αυτοάμυνα, δε θα είχαν κανένα νόημα αν ασκούνταν σύμφωνα με όσα υπαγορεύει ο κυρίαρχος. Έτσι, λοιπόν, οι υπήκοοι πρέπει να είναι ελεύθεροι να διατυπώνουν κρίσεις σχετικά με το αν προστατεύονται ή όχι και ποιος μπορεί ή όχι να τους προστατεύσει»¹⁰⁵.

Η Curran μετριάζει καλύτερα από την Sreedhar την απόλυτη κυριαρχία στον *Λεβιάθαν* δίνοντας έμφαση στα ηθικά καθήκοντα ή στις αρμοδιότητες του κυρίαρχου

¹⁰⁵ Eleanor Curran, ό.π., σ. 256.

και θεωρώντας πως, ούτως ή άλλως, η διατήρηση του δικαιώματος αυτοσυντήρησης *de facto* την μετριάξει (την απόλυτη κυριαρχία) αν δεν την υπονομεύει. Τον περιορισμό των φυσικών δικαιωμάτων από το θετικό δίκαιο, που τον αποδώσαμε σαν νομική πρόβλεψη για την αποτελεσματικότερη άσκησή τους, τον παρακάμπτει θεωρώντας ότι οι φυσικές ελευθερίες καθίστανται προστατευόμενα δικαιώματα με την ίδρυση της κυριαρχίας.

Η ανάληψη των αρμοδιοτήτων του κυρίαρχου είναι μία εκούσια διαδικασία και σε ένα βαθμό τον αυτοδεσμεύει, σύμφωνα με την οπτική της Πατέλλης, αν θέλει ο κυρίαρχος να παραμείνει στην εξουσία και να μη διακινδυνεύσει ενδεχομένως τη ζωή του: «Ο κυρίαρχος θα πρέπει να κατανοήσει ότι κατέχει την εξουσία υπό όρους, ότι αν δεν αυτοδεσμευθεί από ορισμένες αρχές και αξίες, θα απωλέσει τη συναίνεση των υπηκόων του από την οποία αντλεί την εξουσία του, και επομένως και την ίδια του την εξουσία»¹⁰⁶. Όσο και αν το κράτος στον Χομπς λογίζεται απολυταρχικό σέβεται τις αρχές της αυτοσυντήρησης και τις αξίες της άνετης διαβίωσης. Η μη τήρησή τους οδηγεί και πάλι στην εμπόλεμη κατάσταση. Η προαναγγελία, αν διαρραγούν οι σχέσεις προς αυτές τις αρχές και τις αξίες, απευθύνεται στο εγγυητή τους, τον κυρίαρχο. «Αν ο κυρίαρχος για οποιοδήποτε λόγο αποτύχει να προωθήσει αυτό τον σκοπό, χάνει την κυριαρχία του. Όχι διότι είναι υποχρεωμένος ή έχει δεσμευθεί να εξασφαλίσει τους υπηκόους του – ο κυρίαρχος εξάλλου δεν δεσμεύεται από σύνταγμα –, αλλά διότι επέρχεται κατάσταση πολέμου. Οι υπήκοοι αποσύρουν την εμπιστοσύνη τους από αυτόν. Μην έχοντας πλέον εμπιστοσύνη στον κυρίαρχο αναλαμβάνουν οι ίδιοι πλέον ως άτομα το έργο της υπεράσπισης και εξασφάλισης του εαυτού τους. Κι αυτό είναι φυσικό αποτέλεσμα και όχι μια κανονιστική συνέπεια του ότι ο κυρίαρχος δεν τους εξασφαλίζει πια»¹⁰⁷.

Ο κυρίαρχος αυτοδεσμεύεται προς τους φυσικούς νόμους όχι με την έννοια της δέσμευσης σε ένα ηθικοπλαστικό σύστημα κανόνων. Σε αυτούς συλλαμβάνει την ανθρώπινη φύση και τα όριά της για να σχεδιάσει τη συνισταμένη δύναμη της παροχής προστασίας και της εξουσίας: «Ο Χομπς, λοιπόν, βρίσκεται στην παράδοση του Πλάτωνα, του Rousseau, του Kant, σύμφωνα με την οποία το κράτος δεσμεύεται

¹⁰⁶ Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική επιστήμη και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σ. 137.

¹⁰⁷ Ο.π., σ. 143.

από αξίες οι οποίες δε θεμελιώνονται στις ψήφους των μελών του. Πιστεύουμε, λοιπόν, ότι είναι εσφαλμένες οι ερμηνείες που αντιλαμβάνονται το χομπσιανό κράτος ως απολυταρχικό μόνο από την άποψη ότι δεν ελέγχεται από τους υπηκόους του μέσω της ψήφου τους ή κάποιου άλλου θεσμού. Απαιτεί, όμως, τη συναίνεσή τους σε κάποιο βαθμό». Η συναίνεση στον Χομπς, παρά τη θεσμική απουσία της, έχει ιδιαίτερη σημασία, αν αναλογιστούμε ότι σε εκείνη στηρίζεται ουσιαστικά η πολιτική κοινότητα. Ενόσω δε μπορεί να διαμαρτυρηθεί (η συναίνεση) με ψήφο ή άλλη μεσολάβηση ίσως να μπορεί, με το τίμημα της φυσικής κατάστασης, να στείλει τον κυρίαρχο στο ικρίωμα: «Ο κυρίαρχος, δηλαδή, αυτοδεσμεύεται εφόσον και επειδή επιθυμεί να διατηρήσει την εξουσία του και πιθανώς τη ζωή του»¹⁰⁸.

5.4. Μία άτυπη ρήτρα εξόδου από το κοινωνικό συμβόλαιο.

Ένας ακόμη θεωρητικός, ο Hallenbrook, δίνει έμφαση στην ένταση μεταξύ της απόλυτης κυριαρχίας και της υπό όρους υπακοής που διατρέχει τη χομπσιανή θεωρία. Εκείνο το οποίο ισχυρίζεται είναι ότι οι περισσότεροι μελετητές, αν και αναγνωρίζουν την «υποθετικότητα» – «ενδεχομενικότητα» της υπακοής, την περιορίζουν σε πολύ λίγες περιστάσεις¹⁰⁹. Υπογραμμίζει emphatically, συμφωνώντας με την Curran, ότι αφενός τα όρια της υπακοής σταματούν εκεί που παύει η προστασία της ζωής και αφετέρου ότι η προστασία δε νοείται σαν διατήρηση της απογυμνωμένης ζωής. Όπως η Curran έτσι και ο Hallenbrook βασιζόμενος σε σχετικό απόσπασμα του 30^{ου} κεφαλαίου του *Λεβιάθαν*, συνάγει ότι στη διατήρηση και στην προστασία της ζωής εμπεριέχονται όλα όσα κρίνει και δύναται να αποκτήσει ο υπήκοος για να καταστήσει την ζωή του άνετη και αξιοπρεπή. Από την ίδια αφετηρία προσφέρει μια πιο διευρυμένη ερμηνεία από εκείνη της τελευταίας. Η προστασία για τον Hallenbrook δεν εγγυάται μονάχα ένα πλέγμα προστατευμένων δικαιωμάτων και ελευθεριών, αλλά τους όρους μίας εμπορικής κοινωνίας. Έτσι, οι συνιστώμενες πολιτικές προς τον κυρίαρχο στοχεύουν στη θέσπιση μίας σταθερής, απλής (υπό την έννοια της αποφυγής της πολυνομίας) έννομης τάξης, που θα ενθαρρύνει την ικανότητα πρόσκτησης και νομής της ιδιοκτησίας¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ο.π., σ. 144.

¹⁰⁹ Christopher Hallenbrook, “Leviathan No More: The Right of Nature and the Limits of Sovereignty in Hobbes”, *The Review of Politics*, 78 (2016), σ. 177.

¹¹⁰ Βλ. ό.π. σ. 179.

Η καταγωγή της πολιτικής υπακοής για τον Hallenbrook δε μπορεί να αντληθεί από τη δεσμευτικότητα των νόμων της φύσης (ιδίως των τριών πρώτων), αφού η εξωτερικευμένη συμμόρφωση σε αυτούς (in foro externo) εξαρτάται από την πρότερη συμμόρφωση τρίτων. Συνεπώς, η κρίση για την αυτοσυντήρηση επιστρατεύεται για την τήρηση των φυσικών νόμων στην αντίστοιχη κατάσταση. Όσον αφορά την πολιτική κοινότητα και την υπακοή στους νόμους του θετικού δικαίου πάλι η κρίση καθορίζει την υπακοή, η κρίση για το αν οι ακολουθούμενες πολιτικές του κυρίαρχου εκπληρώνουν το σκοπό σύστασης της πολιτικής κοινότητας¹¹¹.

Κι αν, παρόλα τα παραπάνω, κάποιος παρέμενε στην άποψη ότι τα άτομα που εισέρχονται σε πολιτική κοινωνία, σύμφωνα με τον Χομπς, παραιτούνται από το δικαίωμα τους να φέρονται ως άτομα (δηλαδή να έχουν το δικαίωμα να κρίνουν μόνοι τους τις υποθέσεις τους) και ενεχυριάζουν όλη τη δύναμή τους στον κυρίαρχο, ο Hallenbrook θα αντιτείνει πως «[μ]ε τη δημιουργία της κοινοπολιτείας τα άτομα σκοπεύουν να θεσπίσουν ένα σύνταγμα που θα εξασφαλίζει το φυσικό τους δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση με ένα πιο αποτελεσματικό τρόπο από όσο θα μπορούσαν να εξασφαλίσουν κατά μονάς»¹¹². Από το προηγούμενο παράθεμα είμαστε σε θέση να επιβεβαιώσουμε το επιχείρημα πως η παραίτηση από τα φυσικά δικαιώματα είναι στην πραγματικότητα μία άρση προς διατήρηση της ουσίας του.

Κρίσιμα, στη συνέχεια, μένει να εξεταστεί σε ποιες περιπτώσεις κατά τον θεωρητικό μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο κυρίαρχος έχει πάψει να προστατεύει την ζωή των υπηκόων; Εύκολα κανείς θα διέκρινε στο κειμενικό τόπο του *Λεβιάθαν* τις περιπτώσεις όπου ο κυρίαρχος ηττάται ανεπανόρθωτα από μία επιβουλευόμενη ξένη δύναμη. Όμως, από τον ίδιο επισημαίνεται πρόσθετα πως «[α]ν ο κυρίαρχός αποτυγχάνει να αξιοποιήσει αποτελεσματικά τη δύναμή του να προστατεύει, το αποτέλεσμα είναι το ίδιο με το να είχε ηττηθεί από μια ξένη κυριαρχία»¹¹³. Κατά αυτόν τον τρόπο συνάγει ότι η υπακοή είναι υποθετική και εξαρτάται όχι μόνο από τη δύναμη του κυρίαρχου να προστατεύει τους υπηκόους, αλλά από την ικανότητά του να τους προστατεύει αποτελεσματικά.

¹¹¹ Βλ. ό.π. σ. 181.

¹¹² Βλ. ό.π., σ. 182.

¹¹³ Ό.π., σ. 183.

Στην περίπτωση όπου παύει εν τοις πράγμασι η προστασία, κατά τον Hallenbrook, εγείρεται δικαίωμα εξέγερσης απέναντι στον κυρίαρχο. Κατά κυριολεξία, σύμφωνα με την ερμηνεία του, ο κυρίαρχος πρέπει να θεωρείται πρώην κυρίαρχος. Οι υπήκοοι επιστρέφουν στη φυσική κατάσταση και ο καθένας ατομικά επιδιώκει την αυτοσυντήρησή του με όποιο μέσο κρίνει πρόσφορο. Βέβαια, όπως ο ίδιος μας πληροφορεί, η επιστροφή αυτή δεν αποκλείει την ανασυγκρότηση της κοινοπολιτείας με νέο κυρίαρχο μετά από σχετική εξουσιοδότηση¹¹⁴. Εύλογα θα μπορούσαμε να προβάλλουμε αντιρρήσεις σχετικά με τα όσα ισχυρίζεται ο συγκεκριμένος θεωρητικός για τη συνύπαρξη της υποθετικής υπακοής και της απόλυτης κυριαρχίας. Ωστόσο, ο ίδιος υποστηρίζει πως συνυπάρχουν. Την εξήγηση αυτή τη δίνει τονίζοντας πως ο Χομπς θεωρεί ότι το φυσικό δικαίωμα αυτοπροστασίας δεν γίνεται να απαλλοτριωθεί από κανένα συμβόλαιο. Κατά αυτόν, δηλαδή, το χομπσιανό συμβόλαιο περιλαμβάνει μία ρήτρα εξόδου.

Η ρήτρα εξόδου εξαρτάται από την παροχή προστασία τους κυρίαρχου προς τους υπηκόους. Αν ο κυρίαρχος εκπληρώνει τις από έδρας του υποχρεώσεις παροχής προστασίας, τότε η όποια αντίσταση στο πρόσωπό του πρέπει να θεωρείται σαν παράνομη και αξιόποινη ανταρσία. Στην αντίθετη περίπτωση, «[σ]την έσχατη αυτήν περίπτωση, οι υπήκοοι είναι ελεύθεροι να επιδιώξουν την αυτοσυντήρησή τους δίχως κανένα εμπόδιο»¹¹⁵. «Έτσι, ενώ ο Χομπς δεν προβλέπει την νόμιμη εξέγερση σε ένα κατά κυριολεξία κυρίαρχο, την επιτρέπει έναντι κάποιου που κατέλαβε την έδρα της κυριαρχίας δίχως να εκπληρώνει τις καθ' ύλην αρμοδιότητές της. Αυτό το πλαίσιο δεν κάνει καθόλου λιγότερο απόλυτη την κυριαρχία, σ' αντίθεση με ό,τι ισχυρίζεται επ' αυτού η Curran, εμφατικότερα δείχνει ότι ο κυρίαρχος έχει περισσότερα κίνητρα να χρησιμοποιήσει την εξουσία του με συγκεκριμένο τρόπο»¹¹⁶.

Αποπειράται να λύσει το δυσεπίλυτο πρόβλημα του δικαιώματος αντίστασης των υπηκόων στον κυρίαρχο με δεδομένη την προηγούμενη εξουσιοδότηση όλων των πράξεών τους στο πρόσωπό του. Πώς, δηλαδή, γίνεται να αντισταθεί κάποιος σε ένα κυρίαρχο του οποίου όλες τις πράξεις αναγνωρίζει σαν δικές του; Πώς γίνεται κατ' επέκταση να στραφεί εναντίον του εαυτού του; Η απάντησή του στηρίζεται στο ότι

¹¹⁴ Βλ. ό.π., σ. 184.

¹¹⁵ Ό.π., σ. 185.

¹¹⁶ Ό.π., σ. 193.

εισερχόμαστε στην πολιτική κοινωνία για να προασπίσουμε καλύτερα τη ζωή μας, όταν ο κυρίαρχος την επιβουλεύεται ή την εκθέτει σε κίνδυνο είναι σαν να επιτρέπουμε την αυτοκαταστροφή και όχι την αυτο-αναίρεσή μας¹¹⁷. Παρόλο που οι υπήκοοι κατά την συνομολόγηση του κοινωνικού συμβολαίου υπακούοντας στον λόγο τους παραχώρησαν την κρίση τους στον κυρίαρχο, προκειμένου να συντονιστούν οι ποικίλες αντίθετες κρίσεις, δε μπορούν παρά να την ανακτούν στο μέτρο που ο Λόγος δε θα έκρινε ποτέ τίποτε καταστροφικό για τους ίδιους.

Παρεκβατικά, αξίζει να αναφερθεί πως ο Hallenbrook θεωρεί σε σχέση με την ερμηνεία της Curran για τον προστατευόμενο άνετο χαρακτήρα της ζωής ότι αυτή περιορίζεται σε ελάχιστες ελευθερίες που την επιτρέπουν (άνετη ζωή) και ότι επικεντρώνεται (η Curran), όπως ο Steinberger, περισσότερο στην προστασία των φυσικών όρων της ζωής. Όμως, ο ίδιος προσθέτει μία νέα παράμετρο σε ό,τι έχει να κάνει με την προστασία (και τούτο πιστοποιείται και στο προγενέστερο έργο του φιλοσόφου, το *De Cive*), την ευδαιμονία. Πλέον αναμένεται από τον κυρίαρχο η προστασία της όσο το δυνατόν ευτυχέστερης ζωής κάνοντας πιο καταληπτή την έννοια του “commodious life” στο πρωτότυπο κείμενο του *Λεβιάθαν*¹¹⁸.

Τη δεσμευτικότητα των αρμοδιοτήτων του κυρίαρχου τη συναντάμε περαιτέρω στους όρους που θέτει ο Χομπς ως προς την κείμενη νομοθεσία. Συγκεκριμένα, η δημοσιότητα των νόμων και ο σωφρονιστικός χαρακτήρας (όχι δηλαδή εκδικητικός) αποδεικνύουν τη μέριμνα που πρέπει να επιδεικνύει ο κυρίαρχος: «Το φυσικό δικαίωμα και η διευρυμένη αντίληψη της προστασίας που πηγάζει από αυτό περιορίζει τις συμβατικές ερμηνείες, που είναι εχθρικές σε κάθε μορφή αντίστασης, και καταδεικνύει ότι υπάρχει ένα ευρύ φάσμα συνθηκών που δε μπορούν να εξηγήσουν»¹¹⁹.

Αυτό που πρέπει να συγκρατήσουμε από τον σχολιαστή είναι πως όταν ο κυρίαρχος δεν προσφέρει την απαραίτητη προστασία και οι υπήκοοι κρίνουν απαραίτητη την προστασία τους με ίδια μέσα, δυνάμει του φυσικού τους δικαιώματος, τότε ο κυρίαρχος παύει να είναι κυρίαρχος. Είναι ένα πρόσωπο στην φυσική κατάσταση όπως και οι υπόλοιποι που έκαναν χρήση του φυσικού τους δικαιώματος. Ο Χομπς

¹¹⁷ Βλ. ό.π., σ. 191.

¹¹⁸ Βλ. ό.π., σ. 195.

¹¹⁹ Βλ. ό.π.: σ. 199-200.

δεν αναγνωρίζει συλλογική άσκηση του φυσικού δικαιώματος. Για την ακρίβεια, δεν αναγνωρίζει την έννοια του λαού εκτός της κοινοπολιτείας. Τα πρόσωπα που ασκούν το φυσικό δικαίωμά τους στην αυτοσυντήρηση βρίσκονται εξ ορισμού στην φυσική κατάσταση. Εκεί μπορούν επ' ευκαιρία και περιστασιακά να συνασπίζονται. Αυτή η αντίληψη του Χομπς, της ατομικής τρόπον τινά εξεγερτικής δράσης, εν τοις πράγμασι προδιαγράφει τα όρια της συλλογικής εξέγερσης.

5.5. Όταν η νόμιμη απόλυτη κυριαρχία καθίσταται απλά κυρίαρχη οντότητα.

Και ο Steinberger εκκινεί τον προβληματισμό του για το δικαίωμα αντίστασης στην προσπάθεια των παλαιότερων σχολιαστών του χομπσιανού έργου να καταδείξουν όχι πως υπάρχει παράλληλη αξίωση απόλυτης υποταγής στον κυρίαρχο και δικαίωμα αντίστασης υπό προϋποθέσεις από μέρους των υπηκόων, αλλά στην επιχείρηση διακρίβωσης κατίσχυσης του δικαιώματος αντίστασης έναντι της κυριαρχίας. Ο Steinberger προβαίνει σε μια πιο παράτολμη απόπειρα. Με το να αποδείξει ότι στον *Λεβιάθαν* υπάρχει ταυτόχρονα υποχρέωση των πολιτών σε απόλυτη υπακοή στον κυρίαρχο και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα αυτοάμυνας¹²⁰, υποστηρίζει περαιτέρω πως το δικαίωμα αυτοάμυνας είναι ευρύ και στην πραγματικότητα θα μπορούσε να συγκροτεί τη βάση μίας εκτενούς θεωρίας νόμιμης επανάστασης.

«Από μία οπτική η κυριαρχία είναι απόλυτη και απεριόριστη και ό,τι κι αν πράξει ο κυρίαρχος δε θεωρείται άδικο. Όμως, δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει και την άλλη οπτική του Άγγλου στοχαστή, σύμφωνα με την οποία ο υπήκοος μπορεί να αντισταθεί ακόμη και στον κυρίαρχο για να σώσει τη ζωή του. Κατά συνέπεια, ένα τέτοιο δικαίωμα θα μπορούσε να ειπωθεί πως δημιουργεί ένα ουσιαστικό όριο στην φαινομενική απόλυτη κυριαρχία. Επίσης, πρέπει να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στην προτροπή του Χομπς προς τον νομοθέτη-δηλαδή να νομοθετεί συνετά»¹²¹.

Σύμφωνα με τους περισσότερους σχολιαστές το χομπσιανό κοινωνικό συμβόλαιο συνάπτεται για την απλή διαφύλαξη της ζωής. Ο Steinberger, στο ίδιο πνεύμα με τις προηγούμενες συγκαιρινές του ερμηνείες, υποστηρίζει πως αν εγκύψει κανείς στο 13^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* θα διαπιστώσει πως είναι πολλοί περισσότεροι και

¹²⁰ Peter J. Steinberger, "Hobbesian Resistance", *American Journal of Political Science*, 46, 4 (2002), σ. 856.

¹²¹ Ο.π., σ. 857.

ουσιαστικότεροι οι λόγοι σύναψης του κοινωνικού συμβολαίου. Καθοριστικότερης σημασίας λόγος για τον οποίο συνάπτεται το κοινωνικό συμβόλαιο, δεν είναι απλά ο φόβος του θανάτου, αλλά η επιθυμία των μέσων που θα εξασφάλιζαν μια αξιοπρεπή ζωή και η ελπίδα μέσω της εργασίας (ανεμπόδιστη όπως παρουσιάζεται εντός ενός κράτους δικαίου) ότι ο συνάψας (το κοινωνικό συμβόλαιο) θα τα αποκτήσει. Εστιάζει, λοιπόν στην σημασία που έχει για το κοινωνικό συμβόλαιο η προστασία της αξιοπρεπούς διαβίωσης, για να καταλήξει επιχειρηματολογώντας περαιτέρω ότι ο κυρίαρχος είναι εκείνος που είναι επιφορτισμένος με αυτή την αρμοδιότητα¹²².

Περνώντας στο 14^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, όπου ο Χομπς αναφέρεται στα φυσικά όρια της υπακοής, σύμφωνα με τα οποία κανείς δε μπορεί να αναγκάσει τον εαυτό του να δεχτεί αποστερητική της ελευθερίας του ποινής και βασανισμούς, ο Steinberger εξάγει πως η πολιτεία και ο κυρίαρχος είναι υποχρεωμένοι να εξασφαλίσουν το αγαθό της ελευθερίας: «Επομένως, ο σκοπός της οργανωμένης πολιτείας δεν είναι η απλή εξασφάλιση της ζωής, αλλά η διαφύλαξη της ελευθερίας και η εξασφάλιση κοινωνικής ευρωστίας»¹²³. Το επιχείρημα της ασφάλειας και της ελευθερίας φαίνεται κατά τον ίδιο να επαληθεύεται και στο 30^ο κεφάλαιο: «Εκεί, ο Χομπς επαναλαμβάνει τον ισχυρισμό του ότι η κυριαρχία έχει δημιουργηθεί για ένα και μοναδικό λόγο, την ασφάλεια του λαού»¹²⁴.

Για τον Χομπς τα δεσμά της κοινοπολιτείας λύονται όταν αποτύχει να εκπληρώσει τους λόγους σύστασής της, λόγοι που αθροίζοντας τις εκτιθέμενες ερμηνείες συνίστανται στην προστασία της ζωής καθεαυτής, των αξιοπρεπών όρων διαβίωσης, της απρόσκοπτης άσκησης του εμπορίου, του δικαιώματος πρόσκτησης και νομής της ιδιοκτησίας, της δημόσιας ασφάλειας και της ελευθερίας. Με αφορμή τα παραπάνω υποστηρίζει πως θα μπορούσε να ανακληθεί η εξουσιοδότηση του κυρίαρχου, εφόσον ένας από τους προαναφερόμενους όρους εκλείψει. Ο ίδιος, όμως, δίνει μία άλλη ερμηνεία αφορμώμενος από όσα εκτέθηκαν σε σχέση με την αποτυχία εκπλήρωσης των σκοπών της πολιτείας. Ουσιαστικά, το επιχείρημά του εξετάζει την τυχόν διαρραγείσα σχέση του κοινωνικού συμβολαίου. Δηλαδή, αυτό το οποίο ισχυρίζεται είναι πως στην περίπτωση αποτυχίας από μέρους της κυριαρχίας να εξασφαλίσει

¹²² Βλ. ό.π. σ. 858.

¹²³ Ό.π. σ. 858.

¹²⁴ Ό.π..

όλους αυτούς τους όρους διαβίωσης, το κοινωνικό συμβόλαιο διαρρηγνύεται: «Όταν η πολιτεία αποτυγχάνει σε ό,τι εξουσιοδοτήθηκε-όταν απειλεί περισσότερο από όσο προστατεύει τα συμφέροντα των πολιτών, τότε το κοινωνικό συμβόλαιο-η γνήσια συμφωνία μεταξύ πολιτών, ακυρώνεται»¹²⁵.

Συνεχίζοντας την ερμηνεία του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης ο Steinberger αναμετράται με την ερμηνεία της Baumgold. Σύμφωνα με την τελευταία στην πράξη το δικαίωμα αντίστασης είναι άγονο από τη στιγμή που μπορεί να ασκηθεί μεμονωμένα από τα άτομα και ποτέ από πολιτικές συλλογικότητες ή πολίτες καταλήγοντας πως ο Χομπς ανεπιτυχώς προσπαθεί να συμφιλιώσει τη θεωρία των φυσικών δικαιωμάτων με εκείνη του φυσικού δικαίου, με αποτέλεσμα να δημιουργεί νοηματική σύγχυση¹²⁶.

Αντίθετα, για τον Steinberger δεν παρανοούνται οι φυσικοδικαιϊκές θεωρίες του Χομπς, αν ληφθούν υπ' όψιν οι όροι του κοινωνικού συμβολαίου και η συνεπαγόμενη παραβίασή του, όταν τίθεται σε κίνδυνο η ζωή (και ό,τι μπορεί να συντείνει στην αξιοπρεπή διαβίωσή της). Εγείρεται σε αυτό το σημείο της ανάλυσής του ως προς ποιους μπορεί να υποστηριχθεί η παραβίαση του κοινωνικού συμβολαίου; Για παράδειγμα, μπορεί να υποστηριχθεί ότι το κοινωνικό συμβόλαιο έχει παραβιαστεί ολοκληρωτικά, αν κάποιος αδίκως κατηγορείται για εγκλήματα που ποτέ δεν έπραξε και το υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο απολαμβάνει τις εξασφαλίσεις και τις εγγυήσεις της κυριαρχίας; Η απάντηση φαίνεται να είναι αρνητική, ωστόσο σε ό,τι αφορά τον αδίκως κατηγορούμενο έχει παραβιαστεί. Η πολιτεία διατηρεί την νομιμότητά της για το υπόλοιπο κοινωνικό σώμα, ενώ για τον προηγούμενο είναι μια απλή οντότητα: «Η οντότητα που με απειλεί, στην καλύτερη περίπτωση, είναι μια κυρίαρχη δύναμη στη φυσική κατάσταση όπου δε της οφείλω καμία υπακοή, ενώ ταυτόχρονα για σένα (η οντότητα αυτή που σε προστατεύει) είναι νόμιμη κυριαρχία και της οφείλεις απόλυτη και αναντίρρητη υπακοή»¹²⁷.

Δικαίως κανείς είναι σε θέση να προβάλλει ενστάσεις σε όσα λέει περί οντότητας που παριστάνει την πολιτεία. Για την ακρίβεια, ο Χομπς νομιμοποιεί εξίσου την σύσταση πολιτείας από κατάκτηση θεωρώντας πως η παράδοση του κοινωνικού σώματος

¹²⁵ Peter J. Steinberger, ό.π., σ. 859.

¹²⁶ Deborah Baumgold, ό.π., σ. 33-35.

¹²⁷ Peter J. Steinberger, ό.π., σ. 861.

συνιστά συναίνεση προς τον κατακτητή κυρίαρχο. Για τον λόγο αυτό, εύλογα κάποιος αναγνώστης έχοντας υπόψιν το σχετικό κεφάλαιο περί κατάκτησης, του *Λεβιάθαν*, θα αντέτεινε πως η οντότητα με τον τρόπο που την περιγράφει (σαν μια πολιτεία εκπίπτουσα λόγω διάρρηξης του κοινωνικού συμβολαίου) δε μπορεί ποτέ απλά και μόνο να είναι κυρίαρχη, αλλά πρέπει να είναι και νόμιμη. Πράγματι, μας πληροφορεί ότι όσον αφορά την κατάκτηση δεν υπάρχει ρητό κοινωνικό συμβόλαιο, αρά στην περίπτωση αυτή δεν είναι δυνατό να επικαλεστεί ο οποιοσδήποτε κάτι που δεν υπάρχει ουσιαστικά. Βέβαια, ο ίδιος μας υπενθυμίζει πως παρότι το κοινωνικό σώμα παραδίδεται, εντούτοις αυτό το οποίο περιμένει μετά την παράδοση είναι να κυβερνιέται νόμιμα, που σημαίνει με σταθερή, δημόσια και εδραία νομοθεσία. Έτσι, όταν ο κυρίαρχος από κατάκτηση δεν κυβερνά δημοσιεύοντας τους νόμους, με τους οποίους διαφυλάττει αποτελεσματικά τη ζωή, την ελευθερία και την αξιοπρέπεια, μπορεί να θεωρηθεί πως έχει απωλέσει την νομιμότητά του.

Αρμόδιο, σύμφωνα με την ανάλυσή του, να κρίνει σε ποια περίπτωση έχει περιέλθει η νόμιμη κυριαρχία σε κυρίαρχη δύναμη που απλά επιβάλλεται είναι το άτομο και ενδεχομένως συλλογικότητες: «Καθένας, με άλλα λόγια, έχει να αποφασίσει αν η επιδεικνυόμενη υπακοή υπερτερεί των συνεπειών της-παρέχοντας μια ασφαλή και άνετη ζωή [...]. Αν αρχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε ότι η πρακτική της απερίσκεπτης υπακοής είναι πιο επιβλαβής από ό,τι επωφελής, αν η ασφάλεια και η ευδαιμονία που αναμένουμε από την πολιτική κοινωνία καταρρέει, αν για οποιοδήποτε λόγο αρχίζει να απειλεί τη ζωή περισσότερο από όσο την προστατεύει, τότε το ερώτημα που προκύπτει αφορά αν έχει καταστρατηγηθεί το κοινωνικό συμβόλαιο [...] Τα ίδια ερωτήματα μπορούν να τεθούν και από συνομαδώσεις του λαού [...] Σε αυτή την περίπτωση έχουμε μία εκτενή θεωρία για την επανάσταση- για μία επανάσταση όχι ενάντια σε μια πολιτεία, αλλά σε μία οντότητα που έχει πάψει να είναι πολιτεία ή στην πραγματικότητα δεν υπήρξε ποτέ. Ενώ ο Χομπς δεν αναφέρεται ρητά στην επανάσταση, δε βλέπω τίποτε στην θεωρία του που να την αποκλείει»¹²⁸.

Αποτιμώντας την ανάλυσή του Steinberger είναι αναγκαίο να σταθούμε στην προστασία της ελευθερίας. Για να αντιληφθούμε στον *Λεβιάθαν* την ελευθερία είναι επιτακτικό, για να συνάδει με το συνολικό πνεύμα συγγραφής του, να την ορίσουμε σαν ατομική ιδέα. Η ελευθερία, αν όχι ταυτισμένη, είναι συνυφασμένη με τα ατομικά

¹²⁸ Ο.π., σ. 864-866.

δικαιώματα, τα οποία μπορούν να αποκληθούν εναλλακτικά και ατομικές ελευθερίες χωρίς να παραλλάσσεται η υπόσταση και το πραγματικό περιεχόμενό τους. Ορθότερο, συντασσόμενοι με τον Hallenbrook, θα ήταν να υιοθετήσουμε την άποψη, συναρτώντας την υπακοή προς την προστασία, πως το κοινωνικό συμβόλαιο περιλαμβάνει μία ρήτρα εξόδου – προσθέτοντας ωστόσο τον επιθετικό προσδιορισμό άρρητη. Το να θεωρήσουμε την πολιτική εξουσία σαν μία οντότητα που μόνο κατ' επίφαση έφερε το όνομα της κυριαρχίας από την αρχή της σύστασής της θα ήταν παράδοξο. Η ίδια η ίδρυση της κυριαρχίας γίνεται εξουσιοδοτικά από τα πρόσωπα της φυσικής κατάστασης. Πώς θα αρνηθούν κάτι το οποίο έπραξαν οι ίδιοι αυτοπροσώπως και εκουσίως; Το επιχείρημά, όμως, στην περίπτωση παύσης της προστασίας, ότι ο κυρίαρχος θα πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν μία οντότητα της φυσικής κατάστασης είναι αδιάψευστο. Επίσης, η συμβολή της ερμηνείας για την προδιαγραφή των ορίων της πολιτικής ανυπακοής μας δικαιολογεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την χρονική προτεραιότητα στο ζήτημα της εργασίας του έργου του Χομπς.

5.6. Η φυσική μέριμνα για τον πολιτικό προσδιορισμό του δικαιώματος.

Περνώντας σε ερμηνευτικές προσεγγίσεις που αρνούνται τον αναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα του δικαιώματος αυτοσυντήρησης έχει σημασία να προσέξουμε πως ακόμη και σύμφωνα με αυτές, εντός της πολιτικής κοινότητας, οι υπήκοοι απολαμβάνουν σχετικά δικαιώματα δίχως βέβαια στον εκτεταμένο χαρακτήρα που έχουν αυτά στη φυσικής κατάστασης. Ο Kanva θεωρεί ότι το φυσικό δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση απαλλοτριώνεται εντός της πολιτικής κοινότητας και αντ' αυτού οι υπήκοοι απολαμβάνουν το δικαίωμα στην αυτοάμυνα. Ο περιορισμός του φυσικού δικαιώματος για την καλύτερη και ουσιαστικότερη άσκησή του εννοιολογείται από τον Kanva σαν απαλλοτρίωση. Ξέχωρα αν μπορεί να υποστηριχθεί ο όρος απαλλοτρίωση (μάλλον θα ήταν προτιμότερος ο όρος περιορισμός, εφόσον η απαλλοτρίωση σαν όρος βρίσκεται εγγύτερα στην κατάργηση όταν χρησιμοποιείται για να προσδιορίσει την κατάσταση των δικαιωμάτων), ο εν λόγω θεωρητικός κάνει μία σπουδαία εννοιολογική διάκριση, προκειμένου να γίνει πιο εύληπτο το περιεχόμενο του δικαιώματος αντίστασης στην πολιτική κοινότητα. Ορίζει το αντίστοιχο πολιτικό δικαίωμα σαν δικαίωμα αυτοάμυνας και το διαχωρίζει από το πρότερο φυσικό δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση.

Με αυτό τον τρόπο καταφέρνει να οροθετήσει το δικαίωμα στην αυτοάμυνα και να επισημάνει τη διαφορά από το αντίστοιχο φυσικό, που μπορεί δυνάμει του οποίου κανείς να καταλάβει ακόμη και το σώμα ενός τρίτου αθώου προσώπου (υπό την έννοια ότι το πρόσωπο αυτό δε διάκειται εχθρικά προς κανέναν). Οι περιορισμοί του φυσικού δικαιώματος, σύμφωνα με την ανάλυσή του, πηγάζουν από τις προδιαθέσεις του ανθρώπου. Με την ίδια φυσικότητα που το δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση είναι απεριόριστο μπορεί να γίνει περιορισμένο. Συγκεκριμένα, για τον θεωρητικό ο άνθρωπος έχει μια φυσική προδιάθεση με βάση την οποία μπορεί να περιορίσει τα δικαιώματά του όσον αφορά την ιδιοκτησία και την σωματική ακεραιότητα τρίτων προσώπων: «Παρομοίως, όταν οι υπόλοιποι δεν είναι υπεύθυνοι για τον κίνδυνο που διατρέχουμε, τα δικαιώματά τους στην αυτοσυντήρηση και την σωματική ακεραιότητα μπορούν να περιορίσουν ό,τι θα έκανε κανείς επιτρεπτά για τη δική του αυτοσυντήρηση»¹²⁹.

Όπως ορθά παρατηρεί, η χομπσιανή φιλοσοφία είναι σε θέση να συμφιλιώσει το αρχικώς απεριόριστο φυσικό δικαίωμα με τις προδιαθέσεις του ανθρώπου που θέτουν όρια στην αυτοσυντήρηση¹³⁰. Για να είμαστε ακριβείς, τα όρια που τίθενται προς τα μέσα αυτοσυντήρησης σκοπούν στο να την καταστήσουν, συναινετικά με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου, ασφαλέστερη αναθέτοντάς την σε έναν κυρίαρχο ή μία κυρίαρχη συνέλευση. Στο κρίσιμο ζήτημα της φυλάκισης και των βασανιστηρίων ο ίδιος επισημαίνει ότι όποιος τα υφίσταται μπορεί σταθμίζοντας την προσωρινότητά τους να μην αντισταθεί, αφού υπομένοντάς τα θα είναι σε θέση να απολαύσει εκ νέου τα προνόμια της ζωής σε πολιτικές συνθήκες¹³¹.

Επίσης, στο θέμα της ακυρότητας των συμβάσεων από τις οποίες παραιτείται κανείς από το δικαίωμα να αντιστέκεται σε θανάσιμη απειλή ο Κάφκα, αν και αναγνωρίζει το προβάδισμα που δίνει ο Χομπς στην ανομολόγητη θέληση των συμβαλλόμενων να μην παραιτηθούν από αυτό, υποστηρίζει ότι αν δεν είναι δυσανάλογα τα οφέλη της επιχειρούμενης σύμβασης από την παραίτηση που απαιτεί είναι σε θέση να συναφθεί.. Συνάμα, θεωρεί ότι προς αυτήν την κατεύθυνση είναι επιτακτικό να

¹²⁹ Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1986, σ. 317.

¹³⁰ Βλ. ό.π., σ. 318.

¹³¹ Βλ. ό.π., σ. 326.

συνυπολογισθεί το γεγονός ότι η ιδρυτική σύμβαση είναι ίδιου είδους (παραίτησης από το δικαίωμα αυτοσυντήρησης) και αν το εν λόγω δικαίωμα δε θεωρηθεί απαλλοτριώσιμο δεν θα ήμασταν ποτέ σε θέση να εισαχθούμε σε πολιτική κοινωνία. Είναι καθοριστικό, για να αποφανθούμε περί της ορθότητας της ερμηνείας που δίνει για την εγκυρότητα της ιδρυτικής σύμβασης, να εμμείνουμε στην ίδια τη διάκριση που κάνει μεταξύ δικαιώματος αυτοσυντήρησης και αυτοάμυνας. Αν την υιοθετήσουμε θα είμαστε σε θέση να πούμε, με τα ίδια τα λόγια του, ότι είναι έγκυρο το κοινωνικό συμβόλαιο που συνάπτεται με την επιφύλαξη του δικαιώματος αυτοάμυνας και παραχωρεί ωστόσο όλα τα υπόλοιπα δικαιώματα αυτοκυβέρνησης.

Όσον αφορά την ψυχολογικά αναγόμενη αρχή περί της αδιανόητης παθητικής αποδοχής της θανατικής ποινής, ο Kanva προβάλλει αντιρρήσεις αναφέροντας πως η έλλογη ανθρώπινη φύση, όπως παρουσιάζεται στο έργο του Χομπς, θα μπορούσε να κρίνει την θανατική καταδίκη προτιμότερη από την αντίσταση στις περιπτώσεις που τα αποτελέσματα της τελευταίας είναι αβέβαια και μπορούν να επισύρουν οδυνηρά βασανιστήρια πριν την τελική εξόντωση. Παρόμοιες επιφυλάξεις εκφράζει και για τη συναγόμενη χομπσιανή αρχή σύμφωνα με την οποία οφείλεται από τον καθένα να πράξει μονάχα ό,τι δύναται. Με την διατύπωση των επιφυλάξεων αυτών αρνείται τον αναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα των δικαιώματος αυτοσυντήρησης στη βάση του ότι, ακόμη κι αν δε δύναται κανείς να απολέσει το ως άνω δικαίωμα, για την τελεσφόρα εισαγωγή του στην πολιτική κοινότητα θα πρέπει να κάνει τα αδύνατα δυνατά και να παραιτηθεί από αυτό. Χωρίς αμφιβολία, το φυσικό δικαίωμα αν διατηρούνταν στη πολιτική κοινότητα ως είχε, δηλαδή σαν ένα δικαίωμα ακόμη και στο σώμα ενός άλλου, θα ήταν σαν η ιδρυτική συμφωνία να περιελάμβανε ένα διαλυτικό όρο. Αντίθετα, δε μπορεί παρά να υποστηριχθεί πως η διατήρηση του δικαιώματος αυτοάμυνας (της αυτοσυντήρησης εντός των ορίων του σεβασμού των όρων ζωής και της ίδιας της ζωής τρίτων προσώπων), που έλκει τόσο την καταγωγή από το φυσικό όσο και από το θετικό δίκαιο, είναι μία ρήτρα εξόδου από το κοινωνικό συμβόλαιο. Αφού, τελικά, ακόμη και στενότερες ερμηνείες σαν του Kanva δεν μπορούν να αποκλείσουν το ενδεχόμενο αντίστασης σε μία πιθανή επιβολή της ζωής ενός υπηκόου από τον κυρίαρχο¹³², το δικαίωμα αντίστασης κατά του κυρίαρχου διατηρείται συνιστώντας μία άτυπη και άρρητη ρήτρα εξόδου από το κοινωνικό συμβόλαιο.

¹³² Βλ. ό.π., σ. 336.

Τον ίδιο προβληματισμό με τον Κανκ για την διατήρηση των φυσικών δικαιωμάτων μοιράζεται και η Finkelstein. Αν και εκ πρώτης όψης σημειώνει το ανώφελο της υπόθεσης εγκατάλειψης των φυσικών δικαιωμάτων, στη συνέχεια προσπαθεί να διαγράψει τις περιπτώσεις που η παράδοση μέρους των αντίστοιχων δικαιωμάτων μπορεί να αποδειχθεί ωφέλιμη. Συμμερίζεται την άποψη, που διατυπώθηκε και από τον προηγούμενο σχολιαστή, ότι η ανεξάλειπτη διατήρηση του φυσικού δικαιώματος στην πολιτική κοινότητα θα σήμαινε την απαράδεκτη κατοχύρωση «εκτατικών» (προσβλητικών) δικαιωμάτων. Δικαιώματα που θα δικαιολογούσαν ακόμη και την θανάτωση ενός τρίτου προσώπου για την εξασφάλιση της ζωής του δικαιούχου. Χρησιμοποιώντας τον όρο εγκατάλειψη μέρους των φυσικών δικαιωμάτων, αντί απαλλοτρίωση, καταδεικνύει καλύτερα τον πολιτικό περιορισμό ή και μετασχηματισμό τους σε δικαιώματα άμυνας και αντίστασης τονίζοντας τη σημασία του έννομου αγαθού που θυσιάζεται για την προστασία του αμυνόμενου. Οι υπήκοοι, ως εκ τούτου, συναινετικά περιορίζουν τα φυσικά δικαιώματά τους, προκειμένου να μην αποδειχθεί η εξ' ολοκλήρου διατήρησή τους καταστροφική στην πολιτική κοινωνία, όταν για παράδειγμα κάποιος πολίτης για την εξασφάλιση της ζωής του θα μπορούσε να θυσιάσει ίσης τάξης έννομο αγαθό, τη ζωή τρίτου αθώου πολίτη¹³³.

Σε ό,τι αφορά τη διατήρηση, του εκπορευόμενου από τα φυσικά μας δικαιώματα δικαιώματος αυτοάμυνας πάλι η ωφέλεια (ό,τι μη καταστροφικό) είναι το καθοριστικό στοιχείο αυτής της παραμονής στην πολιτική κοινωνία. Ειδικότερα, η ερμηνεύτρια, συνέχει την ωφέλεια με τη λογική. Θεωρεί πως η μη εγκατάλειψη του δικαιώματος αυτοάμυνας στη χομπσιανή φιλοσοφία θα πρέπει να πάψει να ανάγεται σε ψυχολογικές αρχές ή στην αδυνατότητα εκπλήρωσης μίας σύμβασης, που περιλαμβάνει ως όρο την παραίτηση του αντίστοιχου δικαιώματος, και να αναζητηθεί πρώτιστα στην κοινή λογική μεταξύ των ανθρώπων. Προς τούτου το συμπέρασμα επανεξετάζει το παράδειγμα του Χομπς στον *Λεβιάθαν* με τον ληστή.

Στην προκειμένη περίπτωση και ψυχολογικά και είναι δυνατόν να παραιτηθεί κανείς από το δικαίωμα άμυνας και ο όρος παράδοσης είναι έγκυρος μέχρι να σπεύσει προς διάσωση του υπηκόου η πολιτεία. Διαπιστώνεται λογικά (υπό την έννοια του κοινού λογισμού) η ωφέλεια από την παραίτηση, δηλαδή η διατήρηση της ζωής, όπως λογικά

¹³³ Βλ. Claire Finkelstein, "A Puzzle about Hobbes on Self-Defence", *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, (2001), σ. 332-334.

αξιώνεται η αναγνώριση ενός δικαιώματος άμυνας από τον κυρίαρχο. Η Λογική, όμως, στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας δεν είναι υποκειμενικός όρος, για αυτό περιορίζει την ατομική ωφέλεια μόνο στις περιπτώσεις γνήσιας άμυνας και επιβάλλει περιορισμούς στο έννομο αγαθό που θυσιάζεται χάριν της. Έτσι, δε δικαιολογείται άμυνα που θυσιάζει τη ζωή τρίτων αθώων πόσο μάλλον προληπτική επίθεση, που είναι θεμιτή στην φυσική κατάσταση.

Κατ' επέκταση το κοινωνικό συμβόλαιο επιδιώκει την κοινή ειρήνη και ευημερία αξιοποιώντας την αμυντική διάσταση των φυσικών δικαιωμάτων: «Η διατήρηση των “εκτατικών” δικαιωμάτων θα ήταν ιδιαίτερα καταστροφική στην προσπάθεια διατήρησης της ειρήνης και της ασφάλειας στην πολιτική κοινότητα, εάν ο καθένας είχε δικαίωμα ακόμη και στο σώμα μου οποτεδήποτε η επιβίωσή του ήταν ασύμβατη με την δική μου, ή είχε το δικαίωμα να κάνει χρήση των υπαρχόντων μου όταν εξαρτιόταν από αυτό η επιβίωσή του. Θα ζούσα σε συνεχή φόβο και δυσπιστία για τη σωματική μου ακεραιότητα και τους καρπούς της εργασίας μου. Εγκαταλείποντας το δικαίωμα σε προσβλητικές ενέργειες κάθε πρόσωπο έχει ρητά εξασφαλίσει τη σωματική και περιουσιακή του ασφάλεια και διάθεση. Επομένως η διατήρηση των αμυντικών δικαιωμάτων κατανοείται σαν τα νεοαποκτηθέντα δικαιώματα κατά την έλευση στην πολιτική κοινωνία για την αντιμετώπιση τυχόν προσβολών (της ζωής, της αξιοπρέπειας και της περιουσίας) των προσώπων. [...] Αυτό σημαίνει, ότι η διατήρηση του δικαιώματος αυτοάμυνας είναι ένας τρόπος να προστατέψουμε τον εαυτό μας ενάντια στην αυξημένη “ευαλωτότητα” που δημιουργεί η εγκατάλειψη των “εκτατικών” φυσικών μας δικαιωμάτων»¹³⁴.

Το νέο στοιχείο που εισάγει η ανάλυσή της είναι η ρητή διατύπωση των κινδύνων που μπορεί να διατρέχει ο πολίτης ακόμη και σε μία σε γενικές γραμμές εύτακτη κοινωνία. Ένας επιπλέον λόγος βάσει του οποίου η χομπσιανή κοινωνία δικαιολογεί τον χαρακτηρισμό εύτακτη είναι η μέριμνα για την έσχατη καταφυγή στην ατομική άμυνα στα προδιαγεγραμμένα λογικά όρια που αναμένονται από την κυριαρχία, μία κυριαρχία που ενόσω παραμένει στα αρχικά απεριόριστα φυσικά δικαιώματά της, προκειμένου να άρχει αποτελεσματικά, αν καταχράται τα ατομικά δικαιώματα των πολιτών μπορεί να αντιμετωπίσει την λογική αντίδραση-αντίσταση των υπηκόων της. Το δικαίωμα αντίστασης, όπως έγινε λόγος στο τέλος της τέταρτης ενότητας, δεν

¹³⁴ Βλ. ό.π., σ. 334-335.

είναι ένα αμιγώς θετικό δικαίωμα που συνάγεται από το κοινωνικό συμβόλαιο καθώς αυτό δεν έχει όρους, αλλά προκύπτει από την άρση της πολιτικής και την *de facto* ανασύσταση της φυσικής κατάστασης. Στο σημείο αυτό εύλογα κανείς θα αναρωτιόταν πώς είναι δυνατόν να επιστρέφουμε στην φυσική κατάσταση όταν ο κυρίαρχος θανατώνει κάποιον υπήκοο, αφού αυτό το δικαίωμα περιλαμβάνεται στο ρόλο του ως κυρίαρχου. Φαίνεται, δηλαδή, ότι ο λόγος είναι ότι η φυσική κατάσταση υπό μία έννοια δεν αναιρέθηκε ποτέ, διότι ο κυρίαρχος είναι πάντοτε σε αυτήν αφού είναι *legibus solutus*. Το τίμημα για αυτήν την επιβίωση της φυσικής κατάστασης μέσα στην κυριαρχία είναι ότι αυτή μπορεί να επιστρέψει και στη σχέση των υπηκόων προς τον κυρίαρχο όταν αυτός απειλεί τη ζωή τους (δίχως να αποκλείεται, βέβαια, η δυναμική επάνοδος των υπηκόων στον *Λεβιάθαν* με το πρόσωπο ενός νέου κυρίαρχου). Ο κυρίαρχος έχει δικαίωμα να τιμωρεί, αλλά κάθε φορά που το κάνει, αυτό οδηγεί στην αναβίωση της φυσικής κατάστασης. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί η περίπτωση του υπηκόου που μπορεί να πράξει άδικα, αλλά η υπεράσπιση της ζωής του έναντι της τιμωρίας που δικαίως έπεται δεν είναι άδικη.

Στην ενότητα που ακολουθεί θα επισκοπηθεί το έργο του Τζον Λοκ, *Δεύτερη πραγματεία για την κυβέρνηση*. Παρατίθενται οι αντιλήψεις του για τη φυσική κατάσταση, το φυσικό δίκαιο, το κοινωνικό συμβόλαιο και την πολιτική ανυπακοή με γνώμονα την συγκριτική μελέτη των δύο διανοητών και την διαπίστωση προϋποθέσεων της χορσιανής αντίστασης στην πολιτική ανυπακοή.

6. Πόσο τελικά διαφέρουν οι έννοιες της φυσικής ισότητας και ελευθερίας από τον Χομπς στο Λοκ;

Ο Λοκ ξεκινά τη *Δεύτερη πραγματεία για την κυβέρνηση* περιγράφοντας τη φυσική κατάσταση. Η προτεραιότητα δε δίνεται τυχαία στη φυσική κατάσταση, αφού αντιμετωπίζεται από τον στοχαστή σαν απαραίτητη προϋπόθεση για να εξεταστεί και περαιτέρω να ερμηνευθεί η γέννηση της πολιτικής εξουσίας: «Για να κατανοήσουμε σωστά τον χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας και να τη συναγάγουμε από την αρχή της, πρέπει να εξετάσουμε τη φυσική κατάσταση όλων των ανθρώπων»¹³⁵. Η φυσική κατάσταση, κατά τη λοκιανή αντίληψη, φαίνεται να διέπεται από τα

¹³⁵ John Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, μτφρ.–είς. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Πόλις, Αθήνα 2015, σ.89.

χαρακτηριστικά της απόλυτης ελευθερίας και της ισότητας. Αν σταθεί κανείς στη εκ φύσεως ισότητα που αποδίδει ο Λοκ στους ανθρώπους, θα εντοπίσει μία κοινή αντίληψη με αυτή του Χομπς και μάλιστα κοινή αναφορικά με την ισότητα περί του νοείν. Ως προς όμως χαρακτηριστικό της ελευθερίας, με μία δεύτερη ανάγνωση, γίνεται αντιληπτό ότι η ελευθερία της φυσικής καταστάσεως δεν σχετίζεται με μια κατάσταση ασυδοσίας, αλλά περιορίζεται στην εξουσία διάθεσης των ανθρώπων να διαθέτουν, κατά τον τρόπο που διαθέτουν το πρόσωπό του ως θεία γεννήματα, τις κτήσεις τους. Έτσι, η φαινομενικά απόλυτη ελευθερία περιστέλλεται υπακούοντας στον φυσικό νόμο και τον Λόγο, ο οποίος τελεί σε σχέση πρόσκτησης ως προς τον φυσικό νόμο, υπαγορεύει στους ανθρώπους της φυσικής καταστάσεως να μην επιβουλεύονται την ζωή, την υγεία, την ελευθερία και την ιδιοκτησία των συνανθρώπων τους. Ο περιορισμός αυτός, που τίθεται από το φυσικό νόμο, θεμελιώνει επί της ουσίας τη θεωρία των αναπαλλοτρίωτων ατομικών δικαιωμάτων: «Στο έργο του αυτό ο Λοκ χρησιμοποιεί τη μεσαιωνική έννοια του φυσικού δικαίου για να στηρίξει τη θεωρία των αναπαλλοτρίωτων ατομικών δικαιωμάτων (ζωή, ιδιοκτησία και ελευθερία) και για να συνδέσει την άσκηση της νόμιμης εξουσίας, μέσω του σχήματος του κοινωνικού συμβολαίου, με τη συναίνεση των κυβερνωμένων»¹³⁶.

Ακόμη, αξίζει να επισημανθεί ότι οι άνθρωποι της φυσικής καταστάσεως, ως δημιουργήματα ενός «πάνσοφου Δημιουργού»¹³⁷ δεν έχουν δικαίωμα αυτοπροβολής-αυτοχειρίας. Άρα στην έννοια της ελευθερίας στο λοκιανό έργο προστίθεται ένα ακόμη στοιχείο συστατικής ερμηνείας της. Συνεπώς, ο Τζον Λοκ με τους προπεριγραφέντες περιορισμούς βασίζει την ιδέα της ελευθερίας περιορίζοντας την παράλληλα από έναν ηθικό νόμο, ο οποίος θα μπορούσε να λειτουργήσει ως η εξασφαλιστική δικλείδα της ευταξίας της προπολιτικής καταστάσεως: «Σε τί ακριβώς συνίσταται όμως αυτή η ελευθερία; Δε πρόκειται γενικώς για μια ιδανική και καθολική ιδιότητα του ανθρώπινου όντος: ο Λοκ είναι πολύ εμπειριστής για να παρασυρθεί σε γενικεύσεις τέτοιου τύπου. Γι' αυτό το λόγο, η ελευθερία θα πρέπει να εκδηλώνεται μέσα από εμπειρικά δεδομένα. Η ελευθερία εμφανίζεται με τη γέννηση και έχει την εξής συνέπεια: ο κάθε άνθρωπος έχει τη ελευθερία του προσώπου του, επί του οποίου κανένας άλλος δεν έχει εξουσία.[...] Η ελευθερία εκφράζει ακριβώς

¹³⁶ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, ό.π., σ. 84.

¹³⁷ Βλ. ό.π., σ. 90-91.

αυτή τη δυνατότητα αυτοκίνησης σύμφωνα με τις επιθυμίες και τη βούληση του ανθρώπου»¹³⁸. Παρατηρώντας, τώρα, την ελευθερία της φυσικής καταστάσεως στον ένα και στον άλλο διανοητή, μπορεί να αποδοθεί μία κάποια ομοιότητα στην φυσική κατάσταση παράθεση στους δύο φιλοσόφους. Όμως, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι, παρά την ύπαρξη του στοιχείου της ελευθερίας στη φυσική κατάσταση σύμφωνα και με τους δύο διανοητές, ο καθένας δίνει διαφορετική έκταση στο περιεχόμενό της. Ως εκ τούτου, στον Χομπς ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης είναι ελεύθερος να πράττει κατά βούληση, ακόμη και να επιβουλεύεται τη ζωή ενός συνανθρώπου του, αν αυτό το επιβάλει η αυτοσυντήρησή του, ενώ σύμφωνα με τον Λοκ, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να διαθέτει το πρόσωπό του και τα υπάρχοντά του, αλλά σε καμία περίπτωση δεν είναι ελεύθερος ως προς το να επιβουλεύεται τη ζωή και την περιουσία των συνανθρώπων του. Συνάμα, ο Λοκ με την ιδέα της φύσει ελευθερίας του ανθρώπου κατοχυρώνει το δικαίωμα ελευθερίας του ανθρώπου απέναντι στους συνανθρώπους, όπως επίσης και τη διασφάλισή του από καθεστώτα που παραβιάζουν τις ατομικές ελευθερίες και δικαιώματα: «Με βάση τους συλλογισμούς αυτούς, προκύπτει αβίαστα το συμπέρασμα ότι όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι, δηλαδή απαλλαγμένοι από κάθε δεσμό αλλότριας και απόλυτης εξουσίας. Από το αξίωμα “ο άνθρωπος είναι ιδιοκτησία του Θεού” , το ίδιο που οδηγεί άλλους στο συμπέρασμα της απόλυτης υποταγής στον μονάρχη ως επί της γης εκπρόσωπο του Θεού, ο Locke εξάγει δύο βασικές πολιτικές αρχές: την ελευθερία-ανεξαρτησία του ατόμου έναντι των άλλων ανθρώπων και την καταδίκη της απόλυτης και αυθαίρετης εξουσίας»¹³⁹.

Ένα άλλο, επίσης, σημαντικό στοιχείο της λοκιανής φυσικής κατάστασης, το οποίο δημιουργείται από την απουσία δικαστικής εξουσίας στο πεδίο του φυσικού δικαίου, είναι η τιμωρητική ικανότητα-αρμοδιότητα των ανθρώπων ως προς τους διαπράττοντες κάποιο παράπτωμα¹⁴⁰: «Και αν κάποιος στη φυσική κατάσταση μπορεί να τιμωρήσει κάποιον άλλο για τη διάπραξη κάποιας κακίας, ο καθένας έχει αυτή τη δυνατότητα. Διότι σ’ εκείνη την κατάσταση της τέλει ισότητας, όπου εκ φύσεως δεν υπάρχει υπεροχή ή δικαιοδοσία του ενός επί του άλλου, ό,τι επιτρέπεται στον

¹³⁸ Άρης Στυλιανού, ό.π., σ. 131-132. Βλ. και Τζων Λοκ, *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, βιβλίο 2, κεφ. 20, παρ 3: John Locke, *An essay concerning human understanding*, The everyman library, Λονδίνο 1983, σ. 104.

¹³⁹ Σταύρος Τσακυράκης, ό.π., σ. 106.

¹⁴⁰ Αυτός είναι και ένας από τους λόγους της μετάβασης από τη φυσική κατάσταση στη πολιτική κοινωνία. Όμως, πρόκειται να σχολιασθεί παρακάτω.

καθένα να πράξει προς εφαρμογή του νόμου της φύσης αποτελεί αναγκαστικά δικαίωμα και όλων των άλλων»¹⁴¹. Ακόμη όμως και σε αυτό το σημείο, δηλαδή της αυτοδικίας, ο Λοκ θέτει ένα πολύ σημαντικό ηθικό περιορισμό ως προς το περιεχόμενο της ποινής, που όμοιό του δε θα συναντούσαμε στην «αηθική» χομπσιανή φυσική κατάσταση. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον παραπάνω περιορισμό η ποινή θα πρέπει να επιβάλλεται από τον άνθρωπο της φυσικής κατάστασης στον συνάνθρωπό του με γνώμονα τον σωφρονισμό και την παραδειγματική αποτροπή παρόμοιας διάπραξης από το κοινωνικό σύνολο¹⁴².

Στο σημείο αυτό υπεισέρχεται το πρόβλημα της αμεροληψίας της δικαιοσύνης. Πώς δηλαδή οι άνθρωποι της φυσικής καταστάσεως, όταν καθίστανται κριτές σε ζητήματα που τους αφορούν, θα εξαλείψουν τη φιλαυτία τους και θα κρίνουν αμερόληπτα: «Παραδέχομαι χωρίς αμφιβολία ότι η πολιτική κυβέρνηση συνιστά την επιβεβλημένη θεραπεία για τις ενοχλήσεις της φυσικής καταστάσεως, που οπωσδήποτε θα είναι μεγάλες όταν οι άνθρωποι εκδικάζουν οι ίδιοι τις υποθέσεις τους»¹⁴³; Παρά την έλλειψη αμερόληπτου δικαιοδοτικού οργάνου η φυσική κατάσταση δεν παρουσιάζεται δυσχερέστερη σε σχέση με τις πολιτικές κοινωνίες που είναι οργανωμένες επί τη βάση μιας απολυταρχίας. Μάλιστα, παρουσιάζεται προτιμότερη: «Θα ήθελα όμως όσοι προβάλλουν αυτήν την αντίρρηση να θυμούνται ότι οι απόλυτοι μονάρχες δεν είναι παρά άνθρωποι και αν η κυβέρνηση πρόκειται να είναι θεραπεία όσων δεινών συνεπάγεται η εκδίκαση των υποθέσεων των ανθρώπων από αυτούς τους ίδιους με αποτέλεσμα η φυσική κατάσταση να γίνεται ανυπόφορη, θα ήθελα να ξέρω τί είδους κυβέρνηση είναι τούτη και πόσο καλύτερη είναι από τη φυσική κατάσταση; [...] Τα πράγματα είναι πολύ καλύτερα στη φυσική κατάσταση, όπου οι άνθρωποι δε δεσμεύονται να υποταχθούν στην άδικη θέση κανενός και αν όποιος δικάζει δεν κρίνει ορθά [...] είναι υπεύθυνος γι' αυτό απέναντι σ' όλους τους άλλους ανθρώπους»¹⁴⁴. Από το προηγούμενο παράθεμα συνάγεται η αποστροφή του Λοκ στις απολυταρχικές πολιτείες. Τα σχετικά με την πολιτειολογία μένουν να σχολιαστούν παρακάτω.

¹⁴¹ John Locke, ό.π., σ. 91-92.

¹⁴² Βλ. ό.π., σ. 92-93.

¹⁴³ Ό.π., σ. 96.

¹⁴⁴ Ό.π., σ. 96.

Συγκεφαλαιώνοντας τη λοκιανή φυσική κατάσταση, μένει αφενός να σχολιαστεί κατά πόσο ιστορικά και ανθρωπολογικά επιβεβαιώνεται η πραγματική ύπαρξή της και αφετέρου να συγκριθεί ως προς αυτό με τη χομπσιανή εκδοχή της. Από το ίδιο το σώμα του κειμένου της *Δεύτερης πραγματείας περί κυβερνήσεως* συμπεραίνεται ότι για τον Λοκ η φυσική κατάσταση πράγματι υπήρξε: «Αλλά επιπλέον διακηρύττω ότι όλοι οι άνθρωποι βρίσκονται εκ φύσεως σ' αυτή τη κατάσταση και παραμένουν σ' αυτή μέχρις ότου, με δική τους συγκατάθεση, γίνουν μέλη κάποιας πολιτικής κοινωνίας και δεν αμφιβάλω ότι η συνέχεια αυτού του λόγου θα καταστήσει την άποψη τελείως σαφή». Αντίθετα για τον Χομπς η φυσική κατάσταση, πέραν της αιτιοκρατικής σχέσης εμπέδωσης της πολιτικής σύστασης ή της δημιουργίας ενός πολιτειακού σκιάχτρου για την αποφυγή των στασιασμών και του εμφυλίων πολέμων, είναι ο χώρος της φυσικής δύναμης από τον οποίο μπορεί να παραχθεί δίκαιο έστω και σαν δίκαιο της ισχύος. Επίσης, παρά τα όσα ειπώθηκαν για την αντίληψη του Λοκ σχετικά με την πραγματική ή μη ύπαρξη της φυσικής κατάστασης, μελετώντας το *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, βλέπουμε ότι ο ίδιος ο Λοκ αναιρεί τις απόψεις του για την πραγματική ύπαρξη της φυσικής κατάστασης: «Δεδομένου δε ότι μεταξύ του φιλοσοφικού και πολιτικού του έργου υπάρχουν σοβαρές αντιφάσεις, αφού στο πρώτο υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν έμφυτες ιδέες στον άνθρωπο ενώ στο δεύτερο θεωρείται αυτονόητη η ύπαρξη και η ανακάλυψη φυσικού δικαίου, η απόκρυψη της πατρότητας του τελευταίου να οφείλονταν, άραγε, εκτός από λόγους που σχετίζονταν με την ιδιοσυγκρασία του συγγραφέα, σε αναγνώριση των αντιφάσεων και σε υποτίμηση του πολιτικού του έργου»¹⁴⁵.

6.1. Οι φυσικοδαιϊκές αντιλήψεις των δύο στοχαστών.

Όσον αφορά το φυσικό δίκαιο, στον Χομπς υπάρχει ως δυνατότητα συμμόρφωσης προς τους φυσικούς νόμους ή άσκησης των απεριόριστων φυσικών δικαιωμάτων όπως υπαγορεύει η ατομική βούληση. Ενώ στον Λοκ το δίκαιο υπαγορεύεται από τη θεία βούληση, η μη τήρηση δηλαδή των θείων νόμων του συνιστά παραβίαση που αποδίδεται στη φιλαυτία των ανθρώπων όταν κρίνουν τις δικές τους υποθέσεις. Πόσο, βέβαια, ελλείπει ενός αμερόληπτου δικαιοδοτικού φορέα της (κατά ομολογία του Λοκ) θα χαρακτηρίζονταν σαν κατάσταση δικαίου η φυσική κατάσταση; Μήπως και στην λοκιανή φυσική κατάσταση *de facto* δεν έχει θέση η έννοια του δικαίου και της αδικίας;

¹⁴⁵ Σταύρος Τσακυράκης, ό.π., σ. 82.

Αν και ξεκινούν από διαφορετικές αφετηρίες οι δύο Άγγλοι στοχαστές, καταφάσκουν (έστω και μερικότερα σε αυτή την περίπτωση ο Λοκ) ως προς την εν τοις πράγμασι έλλειψη δικαιοσύνης. Αφού, αφενός στη φυσική κατάσταση του Χομπς παρατηρείται έλλειψη ουσιαστικού-παρεμβατικού δικαίου όταν επιτρέπεται ακόμη και η πράξη θανάτωσης, αν επιβάλλεται από την ανάγκη αυτοσυντήρησης και στον Λοκ αφετέρου με την απουσία αμερόληπτου κριτή στις επίδικες υποθέσεις των ανθρώπων της φυσικής κατάστασης.

Ένα πρόσθετο στοιχείο ως προς τη φυσική κατάσταση, είναι ότι, εν τέλει, σε αυτήν οι άνθρωποι ή κάποιοι από αυτούς μοιράζονται με μία διασταλτικώς ερμηνευόμενη έννοια κοινά χαρακτηριστικά: «Κι αν έλειπε η διαφθορά και η κακοήθεια των φαύλων ανθρώπων, δεν θα χρειάζονταν άλλη κοινωνία, ούτε θα υπήρχε ανάγκη οι άνθρωποι να αποχωριστούν από αυτή τη μεγάλη και φυσική κοινότητα και να συνενωθούν με θετικές συμφωνίες σε μικρότερους και διαιρεμένους ομίλους».¹⁴⁶ Συμπερασματικά, με την επιφύλαξη αυθαίρετου συμπεράσματος, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ελάχιστα διαφέρει η ανθρωπολογία των δύο φιλοσόφων.

Ολοκληρώνοντας τη συγκριτική ανάλυση των φυσικοδικαιϊκών αντιλήψεων τους θα πρέπει να σταθούμε στην ενοιολόγηση του όρου δικαιώματος των δύο φιλοσόφων. Κατά τον Χομπς το φυσικό δικαίωμα συνίσταται στο ότι ο καθένας μπορεί να πράττει με κάθε μέσο εμπιστευόμενος την κρίση και το Λόγο του, ενώ για τον Λοκ στη έννοια του φυσικού δικαιώματος εμπίπτουν τα αναπαλλοτρίωτα φυσικά δικαιώματα υπό τον όρο “property”: «Για τα αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα χρησιμοποιεί τον περιεκτικό όρο (property), που, όπως ο ίδιος ρητά επεξηγεί, περιλαμβάνει τη ζωή, την ελευθερία και τα περιουσιακά στοιχεία». Αποτιμώντας το φυσικό δικαίωμα στον Χομπς σαν κενό γράμμα μιας και έχοντας όλοι το δικαίωμα σε όλα είναι το ίδιο με το να μην έχουν κανένα δικαίωμα, δε θα διστάζαμε να βγάλουμε παρόμοια συμπεράσματα και στην περίπτωση του λοκιανού φυσικού δικαιώματος. Άλλωστε η επισφάλεια της ιδιοκτησίας ομολογείται στην φυσική κατάσταση του Λοκ.

6.2. Το κοινωνικό συμβόλαιο στον Λοκ με αποτέλεσμα την άνιση κατανομή ιδιοκτησίας.

Πρωτοέισακτο στοιχείο της *Δεύτερης πραγματείας* στη συμβολαιϊκή σύναψη είναι η προστασία της ιδιοκτησίας. Η ιδιοκτησία στον Λοκ αποτελεί φυσικό δικαίωμα που

¹⁴⁶ John Locke, ό.π., σ. 186.

θεμελιώνει ο άνθρωπος μέσω της εργασίας του σε μέρος της από κοινού κατοχής της γης. Αναλυτικότερα, ο Λοκ προϋποθέτοντας την ιδιότητα του ανθρώπου ως ιδιοκτήτη του προσώπου του, δίνει το δικαίωμα στον άνθρωπο να ιδιοποιείται ό,τι μπορεί να αποσπάται από τη φυσική κατάσταση και να αναμειγνύεται με το μόχθο-εργασία του. Αυτή η αντίληψη για την εξάρτηση της ιδιοκτησίας από την εργασία θα πρέπει να κατανοηθεί με το σκεπτικό ότι το σώμα κι ο κάματός του είναι φυσικές προεκτάσεις του προσώπου του ανθρώπου. Επομένως, όπως ο άνθρωπος είναι ιδιοκτήτης του προσώπου του, έτσι μπορεί και να προσκτά ιδιοκτησία σε ό,τι αναμειγνύει με την εργασία του: «Ο μόχθος του σώματός του και η εργασία των χεριών του, μπορούμε να πούμε, του ανήκουν αυτοδίκαια. Οτιδήποτε αποσπά ο άνθρωπος από τη φυσική του κατάσταση αναμειγνύοντας με αυτό τον μόχθο του και συνδέοντάς το έτσι με κάτι δικό του, το καθιστά με την ενέργεια αυτή ιδιοκτησία του»¹⁴⁷. Συνέπεια του παραπάνω αποσπάσματος της *Δεύτερης πραγματείας περί κυβερνήσεως* είναι η ηθική θέση που καταλαμβάνει στη λοκιανή φιλοσοφία η εργασία: «Ο Θεός έδωσε τον κόσμο στους ανθρώπους από κοινού [...] τον παραχώρησε για να χρησιμοποιηθεί από τον λογικό άνθρωπο (του οποίου η εργασία θα θεμελιώνει τα δικαιώματά του πάνω του) και όχι στις φαντασιώσεις ή την πλεονεξία του φιλόνικου και του φίλερι»¹⁴⁸. Η ιδιοκτησία που μπορεί να προσκτά ο άνθρωπος υπόκειται στους περιορισμούς της έκτασης της ανθρώπινης εργασίας, την άνεση της ζωής, και της συγκέντρωσης ωφελημάτων σε βαθμό που να μη κινδυνεύουν να αναλωθούν και με αυτή την έννοια να στερηθούν από τον κοινό πλούτο¹⁴⁹: «Το δικαίωμα όμως αυτό δεν είναι απόλυτο στη φυσική κατάσταση· υπόκειται σε δύο περιορισμούς. Η ατομική ιδιοποίηση επιτρέπεται (α) στο μέτρο που απομένουν για τους άλλους ανθρώπους «αρκετά και εξίσου καλά» αγαθά (περιορισμός επάρκειας), και (β) στο βαθμό που τα φυσικά αγαθά μπορούν να χρησιμοποιηθούν από το άτομο, προτού χαλάσουν (περιορισμός φθοράς)»¹⁵⁰. Για τον τελευταίο λόγο, για να μπορεί ο άνθρωπος να συσσωρεύει δίχως να στερεί αναλώσιμα αγαθά από τους συνανθρώπους, εισήγαγε στις συναλλαγές το χρήμα¹⁵¹. Συνέπεια της παραπάνω εισαγωγής-θέσμησης είναι η εμφάνιση της απεριόριστης και άνισης ατομικής ιδιοποίησης ως φυσικό δικαίωμα, την οποία θα κληθεί να

¹⁴⁷ John Locke, ό.π., σ. 108.

¹⁴⁸ Ό.π., σ. 112-113.

¹⁴⁹ Βλ. ό.π., σ. 116-117.

¹⁵⁰ Σταύρος Τσακυράκης, ό.π., σ. 93.

¹⁵¹ Βλ. ό.π., σ. 124.

υπερασπίζεται το κοινωνικό συμβόλαιο. Υπ' αυτή την έννοια λίγο φαίνεται να απέχει το δικαίωμα σε όλα τα πράγματα του Χομπς από τα μετέπειτα άνισα ιδιοκτησιακά δικαιώματα. Η κεφαλαιουχική απεριόριστη συσσώρευση δε θα καθιστούσε τη ζωή και την ελευθερία δέσμια ενός μονοπωλίου; Πρόσθετο χαρακτηριστικό με το οποίο ομολογείται η άνιση ιδιοκτησιακή κατανομή στη φυσική κατάσταση του Λοκ είναι το γεγονός του ότι, τελικά, ιδιοκτησία δεν προσκτάται αποκλειστικά και μόνο μέσω της εργασίας: «Η επιμονή του Locke ότι η εργασία αποτελεί ιδιοκτησία του ανθρώπου δεν πρέπει να διαβαστεί, ισχυρίζεται ο Macpherson, ως απαράβατη ή αποκλειστική αρχή θεμελίωσης της ιδιοκτησίας δια της προσωπικής εργασίας. Πουθενά εξάλλου στο έργο του Locke δεν υπάρχει η ένδειξη ότι συνδέει την ιδιοκτησία με την προσωπική εργασία. Το κρίσιμο σημείο στην αναγωγή της εργασίας σε ατομικό δικαίωμα ιδιοκτησίας είναι ότι και αυτή, όπως άλλωστε κάθε μορφή ιδιοκτησίας μπορεί να εκποιηθεί [...] βασικό επομένως στοιχείο που περιέχει το αξίωμα “η εργασία αποτελεί ιδιοκτησία του ατόμου” είναι ο εμπορευματικός χαρακτήρας της εργασίας και το δικαίωμα που αυτός συνεπάγεται για ελεύθερη διάθεσή της στην αγορά, όπως συμβαίνει με όλα τα εμπορεύματα»¹⁵².

Μια σειρά ακόμη μείζονος σημασίας στοιχεία της *Δεύτερης πραγματείας περί κυβερνήσεως*, τα οποία εμπίπτουν στην πολιτειολογία του Λοκ και στην εν γένει θεωρία του για το κράτος είναι η δέσμευση των μετά συμβολαίου νόμιμων αρχόντων να ασκούν την εξουσία στα όρια που θέτει το κοινωνικό συμβόλαιο ως εντολοδόχοι της κοινωνικής πλειοψηφίας¹⁵³, η διάκριση των εξουσιών¹⁵⁴ και η θρησκευτική ανοχή. Κλείνοντας αυτή την εισαγωγική ενότητα της *Δεύτερης πραγματείας περί κυβερνήσεως* ξεχωρίζει ως το πλέον σημαντικό στοιχείο και στους δύο στοχαστές για την εξέλιξη της πολιτικής σκέψης αυτό του δυναμικού δικαιώματος της αντίστασης.

6.3. Προϋπόθεση της λοκιανής πολιτικής ανυπακοής η χομπσιανή αντίσταση.

Αντίσταση που σε αντίθεση με το πολιτικό στασιασμό του Χομπς δεν επιφέρει την φαινομενική κοινωνική διάλυση αν κατορθώσει ανατροπή κυβερνητική: «Στο ζήτημα αυτό ο Λοκ αναπροσδιορίζει τη μεσαιωνική θεωρία της αντίστασης στη τυραννική

¹⁵² Σταύρος Τσακυράκης, ό.π., σ. 102.

¹⁵³ Το παραπάνω στοιχείο ουσιαστικά καταμαρτυρεί το ερώτημα που τέθηκε αναφορικά με τον τρόπο κατάστροφης του κοινωνικού συμβολαίου και του περιεχομένου του.

¹⁵⁴ Βλ. John Locke, ό.π., 201-214.

εξουσία για να θεμελιώσει την ιδέα της συνταγματικής διακυβέρνησης, που βασίζεται στην αρχή της διάκρισης των εξουσιών και υποστηρίζει την άποψη, κρίσιμη για τη διαμόρφωση της μεταγενέστερης φιλελεύθερης ιδεολογίας, ότι η κυβέρνηση μπορεί να διαλυθεί χωρίς να διαλύεται και η κοινωνία»¹⁵⁵. Βέβαια, όπως έγινε λόγος εκτεταμένα σε προηγούμενα κεφάλαια σε σχέση με τον Χομπς, δε μπορεί να αποκλειστεί η δυναμική επάνοδος του *Λεβιάθαν* στο πρόσωπο ενός νέου κυρίαρχου. Δηλαδή, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι το δικαίωμα αντίστασης στη χομπσιανή αφήγηση εκτείνεται σε μεγαλύτερο βαθμό και δεν υπόκειται σε αιρέσεις πλειοψηφίας. Αναλυτικότερα, το δικαίωμα αντίστασης στον Χομπς είναι απόλυτο και μάλιστα ατομικό, ενώ στο Λοκ το δικαίωμα αυτό το αξιώνει μόνο η πλειοψηφία (των ιδιοκτητών), υπό την προϋπόθεση ότι η εκτελεστική εξουσία παρακωλύει ή καταχράται τη νομοθετική, η οποία πηγάζει-εκλέγεται από το σώμα των πολιτών-ιδιοκτητών: «Απαντώ ότι η χρήση βίας κατά του λαού χωρίς εξουσιοδότηση και κατά παράβαση του καταπιστεύματος, που ανατίθεται σε όποιον το πράττει, συνιστά κήρυξη πολέμου κατά του λαού, που έχει το δικαίωμα να αποκαταστήσει το νομοθετικό σώμα στη άσκηση της εξουσίας του. Διότι έχοντας εγκαθιδρύσει νομοθετικό σώμα με σκοπό τη θέσπιση νόμων είτε σε τακτά χρονικά διαστήματα είτε μόλις το απαιτήσει η ανάγκη, όταν το σώμα αυτό παρεμποδιστεί με τη βία να πράξει ό,τι είναι αναγκαίο στην κοινωνία και ό,τι συνιστά την ασφάλεια και συντήρηση του λαού, ο λαός δικαιούται να αντιτάξει βία»¹⁵⁶. Στον Χομπς εντοπίζεται ένας αναβαθμός της αντίστασης, εφόσον μπορεί να εκφραστεί ως το δικαίωμα όσων δεν έχουν δικαίωμα (για παράδειγμα ιδιοκτησία καθώς όλα κατέχονται από τον κυρίαρχο-ακόμα και το σώμα των υπηκόων). Η πολιτική ανυπακοή σαν ενέργημα συλλογικό προϋποθέτει τη δυνατότητα ατομικής αντίστασης. Ακόμη και στον Λοκ το άτομο θα έπρεπε να είναι σε θέση να πρωτενεργήσει καταγγέλλοντας την τυχόν παραβίαση του νομοθετικού σώματος και αν κατορθώσει να συγκεντρώσει πλειοψηφική δύναμη ανακαλεί ή καταλύει την εκτελεστική εξουσία. Η σε μεγαλύτερο βαθμό έκταση του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης διαπιστώνεται από το εύρος του ίδιου του δικαιώματος. Αν φανταστούμε ότι σε κανένα νόμο δε μπορεί να προβλεφθούν όλοι οι όροι αξιοπρεπούς διαβίωσης, μόνο ο υπήκοος της χομπσιανής πολιτείας είναι σε θέση να αντισταθεί δίχως την προηγούμενη επίκληση ενός νόμου ειδικά.

¹⁵⁵ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, ό.π., σ. 85.

¹⁵⁶ John Locke, ό.π., σ. 210.

6.4. Επανεξέταση του κοινωνικού συμβολαίου στους δύο στοχαστές με σκοπό να αποσαφηνισθεί η ανθρωπολογία τους.

Επανερχόμενοι στο σχολιασμό της σύναψης του συμβολαίου στον Λοκ, εύλογα κανείς θα αναρωτιόταν, όπως εκτέθηκε η περιγραφή της φυσικής του κατάστασης, τί σκοπό εξυπηρετεί εν τέλει η μετάβαση από τη φυσική κατάσταση στην πολιτικά οργανωμένη κοινωνία μέσω του κοινωνικού συμβολαίου, εφόσον στην προηγούμενη κατάσταση οι άνθρωποι είναι ίσοι αναμεταξύ τους και ελεύθεροι. Στην πραγματικότητα η λοκιανή φυσική κατάσταση είναι αμφίσημη, καθόσον παρά την κοινή ισότιμη αφετηρία των ανθρώπων στην πορεία ξεχωρίζουν οι κατέχοντες ιδιοκτησία από τους μη κατέχοντες. Τούτο όμως το χαρακτηριστικό της ιδιοκτησιακής ανισότητας της φυσικής κατάστασης στον Λοκ δε σημαίνει ότι η φυσική κατάσταση χαρακτηρίζεται όπως σε αυτή της χομπσιανής σύλληψης από απουσία ηθικής τάξης και εκδήλωση ανταγωνισμού, συγκρούσεως και πολέμου. Εντούτοις η παρακμάζουσα περίοδος, στην οποία είναι πολύ πιθανό να περιέλθει η φυσική κατάσταση, οδηγεί τους ανθρώπους να αναστοχαστούν την ύπαρξή τους, τη συνύπαρξή τους και να επιζητήσουν εγγυήσεις όσον αφορά την κατοχύρωση των ιδιοκτησιών τους στην πολιτική κοινωνία μέσω του κοινωνικού συμβολαίου: «Διότι, αφού όλοι είναι βασιλιάδες όσο κι αυτός και κάθε άνθρωπος είναι ίσος προς αυτόν και οι πλείστοι εξ αυτών δεν τηρούν αυστηρά τις αρχές της ευθυδικίας και της δικαιοσύνης, η απόλαυση της όποιας ιδιοκτησίας κατέχει σ' αυτή την κατάσταση είναι πολύ επισφαλής, πολύ παρακινδυνευμένη».¹⁵⁷

Μετά και τις επιπρόσθετες παρατηρήσεις σχετικά με τη λοκιανή φυσική κατάσταση γίνεται πιο εύκολα αντιληπτό ότι κύρια αιτία της σύναψης του επίδικου συμβολαίου είναι φόβος και ο κίνδυνος για την διατήρηση της ζωής, της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας: «Αυτό τον κάνει πρόθυμο να εγκαταλείψει μια κατάσταση, η οποία όσο ελεύθερη κι αν είναι, είναι γεμάτη φόβους και συνεχείς κινδύνους. Και δεν είναι παράλογο ότι επιζητεί να συνενωθεί σε κοινωνία με άλλους, οι οποίοι είναι ήδη συνενωμένοι ή έχουν στο μυαλό τους να συνενωθούν για την αμοιβαία συντήρηση της ζωής, της ελευθερίας και των υπάρχοντων τους, που τα αποκαλώ με το γενικό όνομα ιδιοκτησία»¹⁵⁸. Κοιτάζοντας διεισδυτικότερα τη φυσική κατάσταση του Λοκ, για να κατανοηθούν καλύτερα τα ερωτήματα που τίθενται γύρω από το κοινωνικό

¹⁵⁷ Ο.π., σ. 184.

¹⁵⁸ Ο.π., σ. 184.

συμβόλαιο, γεννιόνται πάλι εύλογες απορίες σχετικά με αυτή του Χομπς. Αυτό, λοιπόν, που θα μπορούσε να επισημανθεί συγκρίνοντάς τες είναι ότι μπορεί να παρουσιάζεται μία ομοιότητα της παρακμάζουσας φυσικής κατάστασης του Λοκ με αυτή του Χομπς σε σχέση με το κοινό αίσθημα φόβου, με τη μόνη διαφορά ότι στη φυσική κατάσταση του Χομπς αυτός είναι διαρκής.

Συγκεφαλαιώνοντας, προκύπτει από τα παραπάνω ότι κατά τον Λοκ σκοπός της σύναψης του συμβολαίου είναι η εξάλειψη των παθογενειών της φυσικής κατάστασης, ήτοι η απουσία αμερόληπτου δικαιοδοτικού μηχανισμού και η έλλειψη αρχής προστασίας της τυχόν διαρραγείσας ιδιοκτησίας. Ομοίως και ο Χομπς προκρίνει τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου για την εξάλειψη των παθογενειών της φυσικής κατάστασης, με την διαφορά όμως ότι ίσως για τον Χομπς η μετάβαση στη πολιτική κατάσταση να είναι επιτακτικότερη, αφού στη φυσική κατάσταση απειλείται το γένος με ολικό αφανισμό. Σε αυτό το σημείο κρίνεται σκόπιμο να απαντηθεί ποιοι εν τέλει το συνάπτουν και με ποιους όρους μεταθέτουν την εξουσία τους στο νεοσυσταθέν πολιτικό σώμα. Αναμφίβολα, η συνομολόγησή του γίνεται από την πλειοψηφία των ιδιοκτητών: «Ως προς το ζήτημα αυτό λέγω ότι κάθε άνθρωπος που διαθέτει περιουσία [...] παρέχει με τον τρόπο αυτό τη σιωπηρή συγκατάθεσή του και υποχρεώνεται στο εξής [...] η υποχρέωση αυτή εκτείνεται σε όσους συμβαίνει να βρίσκονται εντός των εδαφών της εν λόγω κυβερνήσεως»¹⁵⁹ με την συγκατάθεσή τους σε μια πολιτική αρχή της οποίας η βούληση θα ταυτίζεται με αυτή της πλειοψηφίας: «Διότι όταν άνθρωποι ανεξαρτήτως αριθμού, με τη συγκατάθεση κάθε επιμέρους ατόμου, συμπήξουν μια κοινότητα ως ένα σώμα, που σημαίνει σύμφωνα με τη βούληση και τις αποφάσεις της πλειοψηφίας»¹⁶⁰. Η κατάστροψη του λοκιανού συμβολαίου, υπό την παραπάνω έννοια, είναι έγκυρη αν γίνει από την πλειοψηφία, με αποτέλεσμα το συμβόλαιο να λαμβάνει ενιαίο χαρακτήρα όπως και το συμβόλαιο του Χομπς: «Από την πλευρά του, ο Λοκ κάνει λόγο περί συμβολαίου αποκλειστικά και μόνο σε ό,τι αφορά τη συνένωση των ανθρώπων σε πολιτικό σώμα. Από αυτή την άποψη, ο Λοκ είναι σύμφωνος με τη θέση του Χομπς περί ενιαίου συμβολαίου. Όπως, εξάλλου, συμφωνεί με τη χομπσιανή συμβολαιική θεωρία και σε ένα επιπλέον κρίσιμο σημείο, στο ζήτημα της πλειοψηφίας»¹⁶¹. Κατά μία άλλη ορθότερη άποψη, το κοινωνικό συμβόλαιο στον Λοκ συντελείται σε δύο πράξεις (έστω και ταυτόχρονες),

¹⁵⁹ Ο.π., σ. 181.

¹⁶⁰ Ο.π., σ. 161.

¹⁶¹ Άρης Στυλιανού, ό.π., σ. 150.

η πρώτη αφορά στη συγκρότηση κοινωνίας κι η δεύτερη στην εγκαθίδρυση εξουσίας. Επομένως, κατά αυτό τον τρόπο δικαιολογείται η διαφορά των αντιλήψεων των Χομπς και Λοκ αναφορικά με τη διάλυση της πολιτικής εξουσίας και την ταυτόχρονη ή μη διάλυση του κοινωνικού σώματος: «Οι δύο πράξεις, η συγκρότηση κοινωνίας και η εγκαθίδρυση εξουσίας με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, μολονότι μπορούν να συμβούν ταυτόχρονα, διαφέρουν εννοιολογικά. Η διαφορά έχει σημασία από τη στιγμή που κάποιος δε θέλει να ταυτίσει (όπως κάνει π.χ. ο Hobbes) την τύχη της κοινωνικής ένωσης με την τύχη της εξουσίας. Η εξουσία μπορεί να διαλυθεί, να αλλάξει μορφή, χωρίς αυτό να συνεπάγεται τη διάρρηξη των δεσμών του κοινωνικού συνόλου»¹⁶². Αξίζει ακόμη να παρατηρηθεί, ότι, ενώ όπως αναλύθηκε παραπάνω η φυσική κατάσταση για τον Χομπς είναι μια μεθοδολογική υπόθεση εργασίας, ο Λοκ θεωρεί πιθανή την ύπαρξή της: «Αλλά επιπλέον ότι όλοι οι άνθρωποι βρίσκονται εκ φύσεως σ' αυτή τη κατάσταση [...] και δεν αμφιβάλλω ότι η συνέχεια αυτού του λόγου θα καταστήσει την άποψη αυτή τελείως σαφή»¹⁶³, αλλά για το κοινωνικό συμβόλαιο εκφράζει επιφυλάξεις και προτρέπει να γίνει αντιληπτό ως νοερό σχήμα που εξηγεί τη συστατική πράξη της πολιτικής κοινωνίας.

6.5. Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού στο έργο των δύο φιλοσόφων.

Αφού αναλύθηκαν οι δικαιοτικές αντιλήψεις, οι συμβολαιϊκές με αιχμή την διασάφηση και ερμηνεία του δικαιώματος αντίστασης στον Χομπς σαν αναγκαίο προστάδιο και βασική προϋπόθεση της λοκιανής πολιτικής ανυπακοής, μένει να εξεταστεί η πολιτειολογία των δύο φιλοσόφων και να αναζητηθεί συγκριτικά η πολιτική παρακαταθήκη τους στις κοινωνίες της ύστερης νεοτερικότητας. Η πολιτειολογία τους θα αναλυθεί με άξονα αναφοράς το πολίτευμα της δημοκρατίας. Αξίζει όμως, πριν να υπεισέλθουμε στη καθαυτή πολιτειολογία τους, να αναφερθεί η σημαντική συμβολή του Διαφωτισμού στην εξέλιξη της δημοκρατίας. Ο Διαφωτισμός με τη κριτική που άσκησε στις κοινωνίες των προνομίων λόγω καταγωγής και στον αυταρχισμό έδωσε αποφασιστικής σημασίας ώθηση στη διαμόρφωση της αντιπροσωπευτικής πλέον δημοκρατίας υπερνικώντας τις μέχρι την εποχή του αντιλήψεις που έκριναν τη δημοκρατία κατάλληλη μόνο για την περιορισμένη γεωπολιτική έκταση της πόλεως-κράτους. Ο Χομπς παρόλα αυτά, άσκησε δριμεία

¹⁶² Σταύρος Τσακυράκης, ό.π. σ. 118.

¹⁶³ John Locke, ό.π. σ. 98.

κριτική στη δημοκρατία. Καταρχήν στον *Λεβιάθαν* διακρίνει τα πολιτεύματα ανάλογα με τον αριθμό εκπροσώπησης του κοινωνικού συνόλου κι όχι με την αριστοτελική λογική, η οποία για την διάκριση των πολιτευμάτων (και των παρεκτροπών τους) διερευνά-εξετάζει αν η άσκηση της πολιτικής εξουσίας εξυπηρετεί τα κοινά συμφέροντα ή τα προσωπικά¹⁶⁴. Σύμφωνα με τη χομπσιανή αντίληψη, τα πολιτεύματα διακρίνονται στα μοναρχικά, αριστοκρατικά και στα δημοκρατικά. Καθοριστικής σημασίας στοιχείο για την ιδανική πολιτεία κατά τον Χομπς είναι αυτό που ταυτίζει το προσωπικό με το κοινό συμφέρον. Ως εκ τούτου ιδανικό πολίτευμα για τον Χομπς είναι η μοναρχία, διότι σε αυτήν ταυτίζεται το προσωπικό με το κοινό συμφέρον, είναι ικανότερη στη υιοθέτηση καλύτερων πολιτικών διαδικασιών, αφού μπορεί για κάθε ζήτημα να συμβουλευέται τον καθ' ύλην και κατ' εξοχήν καλύτερο άνθρωπο και να μην απευθύνεται σε συνελεύσεις πολιτών, των οποίων ο φραξιονισμός μπορεί να οδηγεί σε μη προσηκουσες λύσεις. Ακόμη, ισχυρίζεται ότι διαθέτει μεγαλύτερη σταθερότητα. Επίσης, το προβάδισμα της μοναρχίας έναντι της δημοκρατίας έγκεινται στο ότι μια μοναρχία δε μπορεί να παρασυρθεί, όπως η δημοκρατία, από ρητορείες επικίνδυνων ανδρών σε εμφυλίους, ούτε να αναδειξεί χαρισματικούς ηγέτες, των οποίων οι προθέσεις τους είναι να αποσπάσουν τον λαό από την υπακοή στην έννομη τάξη και να τον οδηγήσουν σε επαναστατική παρεκτροπή¹⁶⁵. Αν και ο Χομπς κατακυρώνει στη δημοκρατία όλα αυτά τα τρωτά σημεία και υπερθεματίζει κάποια από τα θετικά χαρακτηριστικά της μοναρχίας, θα ήταν άκομψο, άκαμπτο και ίσως, εν τέλει, άτοπο να χαρακτηριστεί ο Χομπς φιλομοναρχικός: «Είναι επίσης απόλυτα φυσιολογικό να βλέπει ως ενδεχόμενη λύση στο αδιέξοδο του εμφυλίου πολέμου μια πανίσχυρη κρατική εξουσία που να μπορεί να καταπνίγει κάθε έριδα και να επιβάλλει την τάξη και την ειρήνη. Πράγματι, το συμπέρασμα του Hobbes δεν είναι κυρίως ότι η απόλυτη μοναρχία είναι απαραίτητη, αλλά ότι η κυρίαρχη εξουσία σε όλα τα κράτη πρέπει να είναι απόλυτη»¹⁶⁶. Ο Λοκ, σε αντίθεση με τον Χομπς, δίχως να κατευθύνει τη πολιτική του σκέψη σε μία συγκεκριμένη μορφή πολιτεύματος, εισάγει στη πολιτειολογία του την αρχή της διάκρισης των εξουσιών, τη θρησκευτική ανοχή, την προστασία των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων, με αποτέλεσμα να θέτει, επί της ουσίας, τις

¹⁶⁴ Βλ. Mangferd G. Schmidt, *Θεωρίες της δημοκρατίας*, μτφρ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, επιμ. Δημοσθένης Δώκος, επίμ. Γιώργος Πάσχος, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σ. 66.

¹⁶⁵ Βλ. ό.π., σ. 69-71.

¹⁶⁶ Σταύρος Τσακυράκης, ό.π., σ. 72.

προϋποθέσεις εδραίας βάσεως σε ένα αντιπροσωπευτικό δημοκρατικό πολίτευμα. Πιο συγκεκριμένα, ο Λοκ δεν ενδιαφέρεται να σκιαγραφήσει ένα συγκεκριμένο τύπο πολιτεύματος, αλλά να εξαρτήσει το νομοθετικό σώμα από τη βούληση της πλειοψηφίας. Αυτό βέβαια είναι και το πλέον δημοκρατικό στοιχείο που εισάγει η πολιτική του θεωρία. Πέρα όμως των τυχόν παρανοήσεων μέσω της ταύτισης του Λοκ με μια δημοκρατία αντιπροσωπευτική όπως εννοείται σήμερα, θα πρέπει να τονιστούν ότι ο Λοκ μπορεί να τάσσεται υπέρ της θρησκευτικής ανοχής, όμως τοποθετεί τους άθεους εκτός νόμου κι είναι επίσης εχθρός του καθολικισμού. Ακόμη, πέραν των κραταιών αντιλήψεων, οι οποίες θέλουν τον Λοκ στρατευμένο απόλυτα στη δημοκρατία, πρέπει να επισημανθεί ότι ο Λοκ με κριτήριο το βαθμό συμμετοχής στο νομοθετικό σώμα παραθέτει στην πολιτειολογία του όλους τους δυνατούς τύπους πολιτεύματος της εποχής του: «Η εξουσία θέσπισης νόμων, ακριβώς επειδή είναι η ανώτερη εξουσία, είναι αυτή που προσδιορίζει και τη μορφή του πολιτεύματος. Αν ασκείται άμεσα από την πλειοψηφία του λαού το πολίτευμα είναι δημοκρατικό· αν ο λαός την εμπιστευθεί σε λίγους εκλεκτούς, το πολίτευμα είναι ολιγαρχικό· τέλος, αν την εμπιστευθεί σε ένα μόνο πρόσωπο, το πολίτευμα είναι μοναρχικό. Θεωρητικά δηλαδή, υπάρχει το ενδεχόμενο η πλειοψηφία να εμπιστευθεί τη νομοθετική εξουσία στα χέρια ενός μονάρχη και επί κληρονομικής μοναρχίας στα χέρια των απογόνων του»¹⁶⁷. Είναι αναγκαίο να επισημανθεί ότι η προτεινόμενη διάκριση των εξουσιών στον Λοκ δεν απορρέει από ένα σύστημα αξιών-αρχών, αλλά παρατίθεται περισσότερο ως χρηστική και αποτελεσματική πολιτειακή θέσμιση: «Με βάση, επίσης, την εμπειρία οδηγείται στην υποστήριξη της διάκρισης κυρίως μεταξύ της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας, πράγμα που έκανε πολλούς να τον θεωρήσουν ως πρόδρομο του Montesquieu στη διατύπωση της αρχής της διάκρισης των εξουσιών. Το ζήτημα όμως της διάκρισης των εξουσιών τίθεται από τον Locke περισσότερο με όρους χρησιμότητας, παρά ως θέμα αρχής»¹⁶⁸. Πιο συγκεκριμένα, ο Λοκ θεωρώντας ότι το νομοθετικό σώμα δεν χρειάζεται να είναι σε διαρκή σύνοδο, μιας και η θέσπιση των νόμων δεν γίνεται σε ημερήσια διάταξη, αλλά όταν οι πολιτικές συνθήκες το επιβάλλουν, ενώ η εκτελεστική επιβλέποντας την τήρηση των υφιστάμενων νόμων είναι σε διαρκή λειτουργία-δράση, προτείνει την διάκριση των εξουσιών για λόγους ευελιξίας χρόνου, ο οποίος είναι απαραίτητος για την χρηστή και αποτελεσματική διακυβέρνηση. Οι παραπάνω ισχυρισμοί επαληθεύονται και από

¹⁶⁷ Ο.π., σ. 121.

¹⁶⁸ Ο.π., σ. 124.

το γεγονός του ότι ο Λοκ πλάι στη νομοθετική και εκτελεστική εξουσία παραλείπει να διακρίνει τη δικαστική. Αντίθετα ως τρίτη εξουσία διακρίνει μερικώς την ομοσπονδιακή, η οποία επί της ουσίας συνιστά μέρος της εκτελεστικής και είναι καθ' ύλην αρμόδια για τη εξωτερική πολιτική (κήρυξη πολέμου, σύναψη ειρήνης, συνθηκών και συμμαχιών): «Η βασική επομένως διάκριση εξουσίας που υπάρχει στο έργο του Locke είναι μεταξύ θέσπισης και εκτέλεσης κανόνων δικαίου, στην τελευταία δε κατηγορία φαίνεται εκ πρώτης όψεως να σωρεύονται όχι μόνο οι αρμοδιότητες της εκτελεστικής εξουσίας και της ομοσπονδιακής, αλλά και της δικαστικής, για την οποία δε γίνεται πουθενά ιδιαίτερη μνεία»¹⁶⁹. Ένας ακόμη λόγος, όμως, της προαναφερόμενης διάκρισης θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι είναι εγγυητικός της αποφυγής της αυθαίρετης εξουσίας. Σε αυτό, λοιπόν, το σημείο μπορεί να εντοπιστεί η εναντίωση του Λοκ στην απόλυτη μοναρχία, εφόσον θεωρεί ότι όταν το ίδιο πρόσωπο θεσπίζει και εκτελεί τους νόμους μπορεί κάλλιστα να εξαιρεί τον εαυτό του από τους νόμους και ως εκ τούτου να αυθαιρετεί: «Αναγνωρίζει ότι είναι “πολύ μεγάλος πειρασμός” για κάποιον να εξαιρεί τον εαυτό του από την υπακοή στους νόμους, όταν αυτός ο ίδιος τους θεσπίζει και ο ίδιος τους εφαρμόζει. Μεταξύ των επιχειρημάτων ενάντια στη μοναρχία είναι ότι σε αυτήν δεν υπάρχει “έξισορρόπηση” της εξουσίας με την ανάθεση διάφορων μερών αυτής σε “διαφορετικά χέρια” και ένας από τους λόγους που η απόλυτη μοναρχία δε μπορεί να θεωρηθεί πολιτική κοινωνία είναι ότι ο μονάρχης έχει μόνος όλη τη νομοθετική και εκτελεστική εξουσία με αποτέλεσμα να μην υπάρχει αποτελεσματική απονομή δικαιοσύνης»¹⁷⁰. Επιπλέον, αν και από τις πρώτες γραμμές της *Δεύτερης* πραγματείας εξαπολύει βαριά κατηγορώ στο θεσμό της δουλείας, ωστόσο, αν κάποιος προσφύγει σε βίαιες επιλύσεις ζητημάτων του που αφορούν τις σχέσεις του με τους συμπολίτες του χάνει την ελευθερία του και δύναται κανείς να τον αιχμαλωτίσει ως δούλο: «Παρ' όλα αυτά δέχεται ότι αν κάποιος χρησιμοποιήσει βία, παραιτείται από την ιδιοκτησία του εαυτού του και ο αδικηθείς, αν τον συλλάβει, έχει δικαίωμα να τον κρατήσει ως δούλο»¹⁷¹. Επίσης, παραμελεί την προστασία των μειονοτήτων, θέτει περιορισμούς όσον αφορά στο ανήκειν στο πολιτικό σώμα, στο οποίο ανήκουν ουσιαστικά μόνο άνδρες-ιδιοκτήτες και κατά συνέπεια θέτει εξαιρετικούς περιορισμούς στο δικαίωμα

¹⁶⁹ Ο.π., σ. 125.

¹⁷⁰ Ο.π., σ. 124.

¹⁷¹ Ο.π., σ. 112.

αντιστάσεως στη πολιτική εξουσία¹⁷². Δικαίωμα, το οποίο, επί της ουσίας, στην εποχή του Λοκ στην Αγγλία αξιώνουν οι πιο ευκατάστατοι, οι ανώτεροι κι οι κατώτεροι ευγενείς, οι έμποροι κι οι βιοτέχνες. Τέλος, πρέπει να σημειωθεί ότι η πλειοψηφία των προαναφερομένων κοινωνικών τάξεων ανήκει στην αγγλικανική εκκλησία, επομένως το δικαίωμα αντίστασης συρρικνώνεται περαιτέρω και αφορά στους κατέχοντες προτεστάντες.

7. Ανακεφαλαίωση και επέκταση των προβληματισμών.

Αν και ενταγμένη η εργασία στο ιστορικό της πλαίσιο ανέδειξε ζητήματα των ημερών μας (ημέρες διάγουσας οικονομικής, πολιτικής, κοινωνικής, αξιακής κρίσης), όπως η συναίνεση στο κοινωνικό σώμα, το πρόβλημα των ατομικών δικαιωμάτων και το κεφαλαιώδες πολιτειακό ζήτημα της διάκρισης των εξουσιών.

Όσον αφορά τα ερευνητικά ερωτήματα, προκειμένου να εξακριβωθεί περαιτέρω αν και κατά πόσο συνέχεται η ιδέα του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης με τη λοκιανή πολιτική ανυπακοή (αλλά και καθαυτές η έννοιες της αντίστασης και της πολιτικής ανυπακοής) σκιαγραφήθηκε η προ-πολιτική κατάσταση στα έργα των δύο φιλοσόφων, οι φυσικοδικαιϊκές και εν γένει δικαιοϊκές αντιλήψεις τους, η πορεία προς το κοινωνικό συμβόλαιο και την προτινόμενη πολιτειολογία τους.

Εξετάζοντας τη φυσικής κατάσταση σημειώθηκε πως εν πολλοίς στον Χομπς περιγράφεται με κοινωνικούς όρους (ανταγωνισμός-δυσπιστία-δόξα). Για τον Λοκ, παρά το γεγονός της φυσικής ισότητας και ελευθερίας, σχολιάστηκε η επισφάλεια ιδιοκτησίας, δηλαδή της ζωής, της ελευθερίας και της περιουσίας εντός της φυσικής κατάστασης της. Μπορεί στην πολιτική πλέον κατάσταση να προστατεύεται η τρισυπόστατη έννοια της ιδιοκτησίας από την κείμενη νομοθεσία και από την δικαστική εξουσία. Η τυχόν όμως προσφυγή στο έδαφος της ατομικής δικαιοκρισίας, όταν διαρραγεί η ιδιοκτησία, μας δίνει να καταλάβουμε πέραν πάσης αμφιβολίας πως η φυσική κατάσταση του θείου θετικού δικαίου δεν είναι μία κοινωνία αγγέλων. Αντιθέτως, ο άνθρωπος δεν αποφυσικοποιήθηκε εντελώς ποτέ παρά τη θεία παραίνεση, για αυτό το πολιτικό σώμα αναλαμβάνει την τρόπον τινά θεία πρόνοια για την προστασία της ιδιοκτησίας ενώ η δικαστική εξουσία την κατά μία έννοια θεία νέμεση. Η ρουσσική ανθρώπινη τελειοποιησιμότητα δε μπορεί να ιδωθεί στο έργο των δύο στοχαστών. Αρχικά, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η πολιτική κατάσταση είναι

¹⁷² Βλ. Mangferd G. Schmidt, ό.π., σ. 71-79.

η κατά το δυνατόν αποφυσικοποιημένη κατάσταση. Αξιολογώντας σε ένα δεύτερο βαθμό μπορεί να υποστηριχθεί ότι η φυσική κατάσταση είναι ένας αναβαθμός της πολιτικής, υπό την έννοια ότι εντός της τυγχάνουν επεξεργασίας οι διαδικασίες απόθεσης δικαίου.

Περνώντας στις φυσικοδικαιϊκές αντιλήψεις τους, επισημάνθηκε πως το φυσικό δίκαιο στον Χομπς υπάρχει ως δυνατότητα συμμόρφωσης προς τους φυσικούς νόμους ή άσκησης των απεριόριστων φυσικών δικαιωμάτων, όπως υπαγορεύει η ατομική βούληση. Αντίθετα, στον Λοκ υπαγορεύεται από τη θεία βούληση, η μη τήρηση δηλαδή των θείων νόμων του συνιστά παραβίαση που αποδίδεται στη φιλαυτία των ανθρώπων όταν κρίνουν τις δικές τους υποθέσεις. Ελλείπει, βέβαια, ενός αμερόληπτου δικαιοδοτικού φορέα εντός της λοκιανής φυσικής κατάστασης καταφάνηκε πως το φυσικό δίκαιο τυγχάνει εφαρμογής μόνο στα όρια της πολιτικής κοινότητας. Συνεπώς, και στη λοκιανή φυσική κατάσταση *de facto* η έννοια του δικαίου και της αδικίας δεν έχει θέση. Δηλαδή, αν και ξεκινούν από διαφορετικές αφετηρίες οι δύο Άγγλοι στοχαστές, καταφάσκουν, έστω και μερικότερα στην περίπτωση του Λοκ, ως προς την εν τοις πράγμασι έλλειψη δικαιοσύνης. Συγκεκριμένα, στη φυσική κατάσταση του Χομπς θα ήταν σχετικά επιτρεπτό να υποστηριχθεί έλλειψη ουσιαστικού-παρεμβατικού δικαίου, όταν επιτρέπεται ακόμη και η πράξη θανάτωσης αν επιβάλλεται από την ανάγκη αυτοσυντήρησης. Στον Λοκ, επίσης, συμπεραίνεται *de facto* έλλειψη δικαιοσύνης στη φυσική κατάσταση με την απουσία αμερόληπτου κριτή στις επίδικες υποθέσεις των ανθρώπων.

Πριν να υπεισέλθει η εργασία στην ανάλυση των θεωρητικών κατασκευών του κοινωνικού συμβολαίου πρώτα στον Χομπς και στα επόμενα κεφάλαια στον Λοκ, ήταν αναγκαίο να ορίσουμε την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου και στη συνέχεια να έχουμε πάντοτε υπ' όψιν διατρέχοντας τις θεωρίες του ότι κεντρική ιδέα του είναι το άτομο.

Σύμφωνα με τη θεωρία, καταλήξαμε, ανάλογα με τη θέαση του εκάστοτε στοχαστή, άλλοτε σε συμβόλαιο συνεταιρισμού και άλλοτε σε συμβόλαιο υποταγής. Με τον πρώτο συμβολαιϊκό ιδεότυπο, που μας παραπέμψε σε συστατική πράξη καθολικής συμμετοχής της νεοσυσταθείσας κοινωνίας κατανοήσαμε το λοκιανό κοινωνικό συμβόλαιο, ενώ αντί του δεύτερου, που θεμελιώνεται κυριαρχία επί της και όχι απόλυτα για την κοινωνία, προτάθηκε ένας τρίτος για να αντιληφθούμε καλύτερα το

χομπσιανό. Πιο συγκεκριμένα, αν αναγκάζομασταν να υπάγουμε το χομπσιανό συμβόλαιο σε έναν από τους πρώτους τύπους, παρασυρόμενοι από την έμφαση που δίνεται στον *Λεβιάθαν* στην κυριαρχία και στην υποταγή, θα προσφεύγαμε στον δεύτερο, εφόσον κιόλας ο τρόπος συνομολόγησής του είναι μεταβιβαστικός, μεταβιβάζοντας το σύνολο των ανθρώπων το σύνολο των δικαιωμάτων τους σε έναν άνθρωπο (κυρίαρχο) ή μία συνέλευση ανθρώπων (κυριαρχία).

Σίγουρα, ακόμη, έχοντας υπόψιν την τυχόν αυθαιρεσία του κυρίαρχου μπορεί να ειπωθεί ότι η κυριαρχία στη χομπσιανή πολιτεία λειτουργεί επί της κοινωνίας και όχι απαραίτητα για την κοινωνία. Όμως, ο ορισμός και μόνο συμβόλαιο υποταγής θα μας έβρισκε αντίθετους, μιας και η υπακοή (η οποία σαν έννοια είναι μερικότερη της υποταγής) στην χομπσιανή φιλοσοφία τελεί υπό την αίρεση της παροχής επαρκούς προστασίας. Ορθότερο κρίθηκε, επομένως, να υποστηρίξουμε πως πρόκειται για συμβόλαιο υπακοής στην κρίση και στον Λόγο ενός κυρίαρχου προσώπου υπό την διαλυτική αίρεση της παροχής προστασίας.

Στο ζήτημα της ηθικής υποστηρίχθηκε πως για τον Χομπς μπορεί να ερμηνευθεί απαλλαγμένη από μεταφυσικές προκειμένες, εφόσον αφετηρία της είναι η αίσθηση της ηδονής και του πόνου, η οποία με τη σειρά της καθορίζει τις έννοιες του κακού και του αγαθού. Στον Λοκ η ισότητα και η ελευθερία δεν εδράζεται σε κάποιο εμπειρικό δεδομένο, στερείται επαγωγικής στήριξης. Η ισότητα και η ελευθερία είναι έργο της διάνοιας που διαμεσολαβεί τη θεία θέληση διαλαμβάνοντας έτσι χαρακτήρα ηθικού κατηγορήματος. Επομένως, η μεταφυσική είναι αναπόσπαστη στη λοκιανή ηθική θέαση.

Εξετάστηκε η έννοια και το περιεχόμενο του φυσικού δικαίου και δικαιώματος όχι απομονωμένα, αλλά ως προς τη σχέση τους με το θετικό δίκαιο και αποσαφηνίστηκε η διαπλοκή του φυσικού και του θετικού δικαίου στο έργο των δύο Άγγλων φιλοσόφων. Καταδείχτηκε ότι στον Χομπς η εμμένεια στην περιώνυμη διαφορά νόμου και δικαιώματος ως διαφορά μεταξύ υποχρέωσης και ελευθερίας περιτεύει στον βαθμό που η άσκηση του δικαιώματος μπορεί να αποδειχθεί εξίσου υποχρεωτική, όταν υπαγορεύεται από την αυτοσυντήρηση. Επομένως, η διαπλοκή φυσικού και θετικού δικαίου αποκρυσταλλώνει τη σχέση της φυσικής ισχύος στην πολιτική κοινότητα. Για τον Λοκ, με τη θέσπιση του θετικού δικαίου υποστασιοποιείται το φυσικό, γίνεται νόμος η θεία βούληση με τη σύγκλιση του κοινωνικού σώματος σε πολιτικό-νομοθετικό, το οποίο αυτόκλητα ή δια των

αντιπροσώπων του αποφασίζει πλειοψηφικά. Το φυσικό δικαίωμα στην ιδιοκτησία αναγνωρίζεται από το τελευταίο και οι επίδικες υποθέσεις που προκύπτουν από τις διαφορές της ιδιοκτησίας (δηλαδή της περιουσίας, των ατομικών ελευθεριών και του έννομου δικαιώματος της ζωής) υπάγονται στην δικαστική εξουσία.

Η πολιτειολογία αναλύθηκε με άξονα αναφοράς το πολίτευμα της δημοκρατίας. Κρίθηκε όμως σκόπιμο, πριν να υπεισέλθει η εργασία στη καθαυτή πολιτειολογία τους, να αναφερθεί η σημαντική συμβολή του Διαφωτισμού στην εξέλιξη της δημοκρατίας. Υπενθυμίζοντας ότι ο Διαφωτισμός, με την κριτική που άσκησε στις κοινωνίες των προνομίων λόγω καταγωγής και στον αυταρχισμό, έδωσε αποφασιστικής σημασίας ώθηση στη διαμόρφωση της αντιπροσωπευτικής πλέον δημοκρατίας υπερνικώντας τις μέχρι την εποχή του αντιλήψεις που έκριναν τη δημοκρατία κατάλληλη μόνο για την περιορισμένη γεωπολιτική έκταση της πόλεως-κράτους.

Κατέστη σαφής η τριμερής χομπσιανή διάκριση των πολιτευμάτων, στα μοναρχικά, αριστοκρατικά και στα δημοκρατικά. Ιδανική πολιτεία, όπως δείξαμε, για τον Χομπς είναι αυτή που ταυτίζει το προσωπικό με το κοινό συμφέρον. Για τον λόγο αυτό, ιδανικά προκρίνει τη μοναρχία, προβάλλοντας τον ισχυρισμό πως με αυτήν ταυτίζεται το προσωπικό με το κοινό συμφέρον, είναι ικανότερη στη υιοθέτηση καλύτερων πολιτικών διαδικασιών, αφού μπορεί για κάθε ζήτημα να συμβουλευέται τον καθ' ύλην και κατ' εξοχήν καλύτερο άνθρωπο και να μην απευθύνεται σε συνελεύσεις πολιτών, των οποίων ο σεχταρισμός μπορεί να οδηγεί σε μη προσήκουσες λύσεις. Ακόμη, ισχυρίζεται ότι διαθέτει μεγαλύτερη σταθερότητα. Επίσης, το προβάδισμα της μοναρχίας έναντι της δημοκρατίας έγκεινται στο ότι μια μοναρχία δε μπορεί να παρασυρθεί, όπως η δημοκρατία, από ρητορείες επικίνδυνων ανδρών σε εμφυλίους, ούτε να αναδείξει χαρισματικούς ηγέτες, των οποίων οι προθέσεις τους είναι να αποσπάσουν τον λαό από την υπακοή στην έννομη τάξη και να τον οδηγήσουν σε επαναστατική παρεκτροπή. Είδαμε ότι αν και ο Χομπς κατακυρώνει στη δημοκρατία όλα αυτά τα τρωτά σημεία και υπερθεματίζει κάποια από τα θετικά χαρακτηριστικά της μοναρχίας, θα ήταν τελικώς άστοχο να χαρακτηριστεί ο Χομπς φιλομοναρχικός. Κατά πάσα πιθανότητα είδε στην παλινόρθωση την λύση του εμφυλίου πολέμου και την αποτροπή νέων. Το συμπέρασμα, λοιπόν, για την πολιτειολογία του είναι πως κυρίως έχει σημασία το πόσο κυρίαρχη είναι η εξουσία σε κάθε πολιτειολογικό τύπο και όχι καθεαυτό το

πολίτευμα. Ο Λοκ, σ' αντίθεση με τον Χομπς, δίδωσ να προτιμά εκ των προτέρων μία συγκεκριμένη μορφή πολιτεύματος εισάγει στη πολιτειολογία του την αρχή της διάκρισης των εξουσιών, τη θρησκευτική ανοχή, την προστασία των αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων, με αποτέλεσμα, όπως έγινε λόγος και στην προηγούμενη ενότητα, να θέτει τους αναγκαίους συνταγματικούς όρους της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Εξαρτά το νομοθετικό σώμα από τη βούληση της πλειοψηφίας και αυτό, όντας το πλέον δημοκρατικό στοιχείο που εισάγει η πολιτική του θεωρία, συνιστά και μία από τις σημαντικότερες παρακαταθήκες στις κοινωνίες της ύστερης νεωτερικότητας ανεξάρτητα αν, όπως επισημάνθηκε, κατά τη λοκιανή αντίληψη ο πολίτης δεν είναι κανείς άλλος από τον άνδρα προτεστάντη ιδιοκτήτη.

Αιχμή των παραπάνω ερωτημάτων, όπως γίνονταν διαρκώς λόγος, συνιστούσε το χομπσιανό δικαίωμα αντίστασης και η λοκιανή πολιτική ανυπακοή. Αρχικά, εκτέθηκαν τα κειμενικά τεκμήρια που πιστοποιούν το δικαίωμα αντίστασης στον *Λεβιάθαν* και την πολιτική ανυπακοή στην *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*. Με τη βοήθεια της δευτερογενούς βιβλιογραφίας επιχειρήθηκε να προσδιοριστούν:

- α) Οι όροι που δικαιολογούν την άσκηση του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης, τα όριά του (όρια που η τρέχουσα διεθνή επιστημονική αρθρογραφία και βιβλιογραφία τείνει να θεωρεί πλατύτερα από ό,τι θεωρείτο στο παρελθόν) και οι συνέπειες άσκησής του.
- β) Οι προϋποθέσεις νόμιμης πολιτικής ανυπακοής, όπως εκτίθενται στην *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*.
- γ) Η σχέση μεταξύ των παραπάνω σε συνδυασμό με την αποτίμηση της πολιτικής παρακαταθήκης που αφήνουν στις σημερινές κοινωνίες της ύστερης νεωτερικότητας.

Όσον αφορά καθεαυτό το χομπσιανό δικαίωμα αντίστασης υποστηρίχθηκε, με την επικουρεία της δευτερογενούς βιβλιογραφίας, πως η αξίωση απόλυτης κυριαρχίας στον *Λεβιάθαν* δεν εμποδίζεται από την αναγνώρισή του. Ούτε από την άλλη το είδος της αντιπροσώπευσης ακυρώνει de facto ένα τέτοιο δικαίωμα. Αν και με τη σύναψη του χομπσιανού συμβολαίου μεταβιβάζεται όλων η κρίση και ο λόγος στο πρόσωπο του κυρίαρχου, στις περιπτώσεις που ο κυρίαρχος επιβουλεύεται τη ζωή ενός υπηκόου ο τελευταίος μπορεί να κρίνει πως πρέπει να αντισταθεί. Στην περίπτωση αυτή παρασυρόμενοι από το γράμμα της αντιπροσώπευσης στον *Λεβιάθαν* θα ήταν άτοπο να χαρακτηρίσουμε την κρίση του υπηκόου (για τις παραπάνω περιπτώσεις)

σαν αυτοαναίρεση, αφού η κρίση για τον στοχαστή δε γίνεται να συντείνει στην αυτοκαταστροφή. Θεμελιωδέστερος όρος άσκησης του δικαιώματος αντίστασης είναι η παύση παροχής προστασίας του κυρίαρχου προς τους υπηκόους. Από την παροχή προστασίας προκύπτουν και τα όρια άσκησής του. Συγκεκριμένα, η παροχή προστασίας του κυρίαρχου δεν αφορά στην προστασία της απογυμνωμένης ζωής. Περικλείει όλους τους όρους μιας αξιοπρεπούς ζωής και τις δομές μιας εμπορικής κοινωνίας.

Η πολιτική ανυπακοή στον Λοκ προϋποθέτει την πλειοψηφική αντίσταση των πολιτών στο έδαφος του σφετερισμού της νομοθετικής εξουσίας από την εκτελεστική. Η ενατένισή της, σε αντίθεση με τη χομπσιανή, περιγράφεται κατά μία έννοια αισιόδοξα σαν την έφοδο στον ουρανό (όσο, βέβαια, μπορεί να θεωρηθεί αισιόδοξη η επουράνια απάντηση στο αίτημα του ανθρώπου να επαναστατήσει), εφόσον δεν επιφέρει την κοινωνική διάλυση αν κατορθώσει ανατροπή κυβερνητική. Η αντίσταση όμως στη χομπσιανή αφήγηση θα μπορούσε να ειπωθεί ότι εκτείνεται σε μεγαλύτερο βαθμό και δεν υπόκειται σε αιρέσεις πλειοψηφίας, παρόλου που η κυρίαρχη άποψη είναι η αντίθετη. Αναλυτικότερα, το δικαίωμα αντίστασης στον Χομπς είναι απόλυτο και μάλιστα ατομικό, ενώ στον Λοκ το δικαίωμα αυτό το αξιώνει μόνο η πλειοψηφία των ιδιοκτητών, υπό την προϋπόθεση ότι η εκτελεστική εξουσία παρακωλύει ή καταχράται τη νομοθετική, η οποία πηγάζει-εκλέγεται από το κοινωνικό σώμα των πολιτών-ιδιοκτητών. Στον Χομπς δηλαδή εντοπίστηκε μία ποιοτική διαφορά της αντίστασης, εφόσον μπορεί να εκφραστεί ως το δικαίωμα όσων δεν έχουν δικαίωμα, για παράδειγμα ιδιοκτησία καθώς όλα κατέχονται από τον κυρίαρχο-ακόμα και το σώμα των υπηκόων του. Η πολιτική ανυπακοή σαν ενέργημα συλλογικό προϋποθέτει, όπως επισημάνθηκε, τη δυνατότητα ατομικής αντίστασης. Ακόμη και στον Λοκ το άτομο θα έπρεπε να είναι σε θέση να πρωτενεργήσει καταγγέλλοντας την τυχόν παραβίαση του νομοθετικού σώματος και αν κατορθώσει να συγκεντρώσει πλειοψηφική δύναμη ανακαλεί ή καταλύει την εκτελεστική εξουσία. Η σε μεγαλύτερο βαθμό έκταση του χομπσιανού δικαιώματος αντίστασης διαπιστώθηκε από το εύρος του ίδιου του δικαιώματος. Αν αναλογιστούμε ότι σε κανένα νόμο δε μπορεί να συμπεριληφθούν όλοι οι όροι αξιοπρεπούς διαβίωσης, μόνο ο υπήκοος της χομπσιανής πολιτείας είναι σε θέση να αντισταθεί δίχως την προηγούμενη επίκληση ενός νόμου.

Βιβλιογραφία

Α΄ Πρωτογενής

Αριστοτέλης, *Άπαντα* (τόμ. 1^{ος}), *Πολιτικά, Βιβλία Α΄, Β΄*, εισ. –μετφρ. –σχόλ. Φιλολογική ομάδα Κάκτου, Κάκτος (1^η έκδοση), Αθήνα 1993.

Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής, πολιτικής κοινότητας*, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης –Γιάννης Δημητρακόπουλος – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989.

T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, G. W. F. Hegel, *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, μτφρ.–εισ.–επιμ. Μανόλης Αγγελίδης–Θανάσης Γκιούρας, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα–Σαββάλας, Αθήνα 2005.

Thomas Hobbes, *Περί του πολίτη*, μτφρ. –σχόλ. Ηλίας Βαβούρας –Ευτυχία Φιριπή, πρόλ. Άρης Στυλιανού, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2015.

Immanuel Kant, *Δοκίμια*, εισ. –μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

John Locke, *An essay concerning human understanding*, The everyman library, Λονδίνο 1983.

John Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως*, μτφρ.–είσ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, Πόλις, Αθήνα 2015.

John Locke, *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, εισ. –επιμ. –μτφρ. –σχόλ. Χρήστος Ξανθόπουλος, Αθήνα 2016.

Niccolo Machiavelli, *Έργα*, εισ. –επιμ. –μετφρ. Παναγιώτης Κονδύλης, Κάλβος, Αθήνα 1984.

Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Μέλπω Αλεξίου- Καναγκίνη, μτφρ. εισαγωγής και παραρτημάτων Κώστας Σκορδύλης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2010(4^η έκδοση) .

Β΄ Δευτερογενής

Ελληνόγλωσση

Γεράσιμος Βώκος, *Εισαγωγή στο Σπινόζα. Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Πατάκης, Αθήνα 1996.

Stuart Hall, Bram Gieben, *Η διαμόρφωση της νεωτερικότητας. Οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφρ. Θανάσης Τσακίρης –Βίκτωρ Τσακίρης, Σαββάλας, Αθήνα 2003.

Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων. Βιογραφικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Πορεία, Αθήνα 2007 (1^η έκδ. 1989).

Παναγιώτης Ν. Πανταζάκος, *Ένστικτο και ελευθερία κατά τον Τόμας Χομπς*, Ινστιτούτο του βιβλίου –Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2014.

Ιόλη Παττέλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική επιστήμη και πολιτική επιστήμη*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995.

Manferd G. Schmidt, *Θεωρίες της δημοκρατίας*, μτφρ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, επιμ. Δημοσθένης Δώκος, επίμ. Γιώργος Πάσχος, Σαββάλας, Αθήνα 2004.

Κουεντίν Σκίνερ, *Μακιαβέλι*, μτφρ. Κώστας Αθανασίου, επιμ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, Νήσος, Αθήνα 2002.

Άρης Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα 2014 (1^η έκδ. 2006).

Σταύρος Τσακυράκης, *Οι καταβολές του συνταγματικού φιλελευθερισμού το έργο των Hobbes και Locke*, Διδακτορική διατριβή, Ινστιτούτο Ελληνικής Συνταγματικής Ιστορίας και Συνταγματικής Επιστήμης/ Μελέτες 1, Αφοί Π. Σάκκουλα, Αθήνα 1992.

Ξενόγλωσση

Deborah Baumgold, “Soldiers and Subjects: Hobbes on Military Service”, *History of Political Thought* 71 (1983).

Glen Burgess, “Hobbessian Resistance Theory,” *Political Studies*, 42 (1994).

Eleanor Curran, “An immodest proposal: Hobbes rather than Locke provides a forerunner for modern rights theory”, *Law and Philosophy*, 32 (2013).

Eleanor Curran, “Can Rights Curb the Hobbesian Sovereign? The Full Right of Self-Preservation. Duties of Sovereignty and the Limitation of Hohfeld”, *Law and Philosophy*, 25 (2006).

Claire Finkelstein, “A Puzzle about Hobbes on Self-Defence”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82 (2001).

Christopher Hallenbrook, “Leviathan No More: The Right of Nature and the Limits of Sovereignty in Hobbes”, *The Review of Politics*, 78 (2016).

Jean Hampton, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge University Press, 1986.

Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1986.

S. A. Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbes’s Leviathan*, Cambridge University Press, 1992.

Susanne Sreedhar, “Defending the Hobbesian Right of Self-Defense”, *Political Theory*, vol. 36, no. 6 (2008).

Susanne Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, New York 2010.

Peter J. Steinberger, “Hobbesian Resistance”, *American Journal of Political Science*, vol. 46, no. 4 (2002).

M. Weber, *Economy and Society (Vol. B’)*, επιμ. G. Roth–C. Wittich, University of California Press, 1978.