

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ-ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ-ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

100
HOB
- MEA

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

212

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΜΠΛΕ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΙΩΑΝΝΗΣ ΜΕΛΙΣΣΟΒΑΣ → 1

THOMAS HOBBS, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ME → 2

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Χρ. 546

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2001 → 3



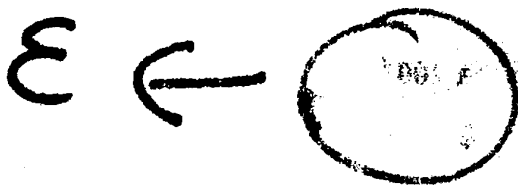
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000127545



WE → S



245.9X



THOMAS HOBBS, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

© Ιωάννης Μωυσιάδης, Ιωάννινα 2007



ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗΣ

© Ιωάννης Μελισσόβας, Ιωάννινα 2001

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2001



ΙΩΑΝΝΗΣ ΜΕΛΙΣΣΟΒΑΣ

THOMAS HOBBS, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2001



Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Δρόσος Διονύσης (Επιβλέπων)
2. Πουρνάρη Μαρία
3. Πρελορέτζος Ιωάννης

« Η έγκρισις διδακτορικής εργασίας υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχή των γνωμών του συγγραφέως».

(Ν. 5343/32, άρθρο 202/2)



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1
I. Φιλοσοφία	5
1. Η φιλοσοφία και ο ορισμός της	5
2. Ονόματα, προτάσεις, συλλογισμοί, ως προϋποθέσεις της φιλοσοφίας	11
3. Η προϋπόθεση της μεθόδου	21
4. Τα μέρη της φιλοσοφίας	33
5. Η ιστορία της φιλοσοφίας και ο σκοπός της	43
II. Ιστορία	53
1. Θουκυδίδης και Hobbes	53
2. Οι προϋποθέσεις συγγραφής ενός ιστορικού έργου-μέσα από το πρίσμα της φιλοσοφίας	59
3. Οι προϋποθέσεις μέσα από το ιστορικό έργο του Hobbes	72
III. Συμπεράσματα: Η επαναδιατύπωση της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και ιστορίας	91
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	101
SUMMARY	110



Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία έχει ως σκοπό να αναδείξει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ιστορία στο έργο του Hobbes. Το δίπολο αυτό των εννοιών αποτελεί ένα από τα γνωστά φιλοσοφικά προβλήματα, το οποίο θα μπορούσε να τύχει μιας σειράς αναλύσεων, ανάλογα με το πώς σημασιοδοτούνται οι όροι ιστορία και φιλοσοφία.

Έτσι το ερώτημα αυτό θα μπορούσε να αποτελέσει μια υπόθεση εργασίας που θα είχε ως σκοπό να ανακαλύψει ποια ήταν η επίδραση του κοινωνικού και πολιτικού γίνεσθαι στη σκέψη του Άγγλου φιλοσόφου. Πρόκειται για την ιστορικοερμηνευτική πρόταση¹. Μια δεύτερη απόπειρα προσέγγισης του εν λόγω θέματος θα ήταν αυτή που θα επιδίωκε να παρουσιάσει τη γενικότερη σημασία των δυο όρων με βάση τη γενικότερη ιστορία της φιλοσοφίας και σκέψης και να εξετάσει το έργο του Hobbes μέσα από τα διάφορα ρεύματα σκέψης που ασχολούνται με το εν λόγω ζήτημα².

Η παρούσα εργασία όμως δε φιλοδοξεί να καταπιαστεί με τις προαναφερθείσες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, δε θα αποφύγει όμως να κάνει κάποιες αναφορές -ή υποθέσεις- που σχετίζονται μ' αυτές. Το κεντρικό ερώτημα που θα την απασχολήσει είναι να αναδείξει τις έννοιες ιστορία και φιλοσοφία, με βάση τους ορισμούς και τις προτάσεις του Hobbes. Η προσκόλληση στο έργο του Hobbes οφείλεται σε δυο λόγους. Ο πρώτος στη θέση πως δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το έργο οποιουδήποτε φιλοσόφου, αν δεν αναλύσουμε σε βάθος τις έννοιες, όπως ο ίδιος μας τις παρουσιάζει στα κείμενά του. Ο δεύτερος λόγος είναι το γεγονός ότι η δευτερεύουσα βιβλιογραφία που ασχολείται με το εν λόγω θέμα δε φαίνεται να καλύπτει το εν λόγω ζήτημα με βάση τα κείμενα -την ανάλυση των εννοιών- του Άγγλου φιλοσόφου. Οπότε υπάρχει ένα κενό που μπορεί να καλυφθεί στο πλαίσιο της παρούσας διπλωματικής εργασίας.

¹ Μια τέτοιου είδους ερμηνεία θα μπορούσε να καταλήξει σε διατυπώσεις, όπως αυτή του Plamenatz ο οποίος εκφράζει τη θέση πως η πολιτική φιλοσοφία του Hobbes είναι προϊόν εμφύλιας διαμάχης και πολέμου. Plamenatz, *J Man and Citizen* σ 116

² Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Leo Strauss ο οποίος συγκρίνει το ρεύμα της σκέψης που προτάσσει το φυσικό δίκαιο, με αυτό του ιστορικισμού. Βλ Στράους, Λέο *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*



Θα πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε και να αναφέρουμε πως για το Hobbes και η ιστορία και η φιλοσοφία ορίζονται ως δυο μορφές γνώσης. Ο ίδιος δε δίνει την ίδια βαρύτητα και στις δυο. Έγραψε και φιλοσοφικά και ιστορικά έργα, αλλά τα πρώτα αποτελούν το κύριο κομμάτι της δουλειάς του, ενώ τα δεύτερα ένα μικρό τμήμα του έργου του κατά την τελευταία περίοδο της ζωής του.

Εκτός από τη διαφορά ανάμεσα στον αριθμό των ιστορικών και φιλοσοφικών έργων, υπάρχει και διαφορά στη βαρύτητα που δίνει στη φιλοσοφία και την ιστορία ο Άγγλος συγγραφέας. Και η συνύπαρξη των δυο στον κύριο τίτλο γίνεται εν γνώσει αυτής της διαφοράς, και δηλώνει ακριβώς πως το ζητούμενο θα είναι η ιστορία και όχι η φιλοσοφία, καθώς –όπως προκύπτει και από τα συμπεράσματα της εργασίας- δεν μπορεί να γίνει κατανοητή η θέση της ιστορίας στο Hobbes, αν δε λάβουμε υπόψη τη θέση την οποία ο ίδιος ο Άγγλος φιλόσοφος προσδιορίζει για τη φιλοσοφία.

Η επιλογή του θέματος διαμορφώνει και τη δομή της εργασίας. Έτσι θέτει ως ζήτημα την αναζήτηση και συγκρότηση ενός ορισμού για τη φιλοσοφία και ενός ορισμού για την ιστορία με βάση τις διατυπώσεις του ίδιου του Hobbes, ενώ παράλληλα θα γίνεται απόπειρα, μέσα στα πλαίσια της ίδιας αυτής της συγκρότησης, να αναδεικνύεται και η σχέση των δυο ειδών γνώσης μεταξύ τους, με βάση τη σχέση που προσδιορίζει ο Hobbes. Η διαδικασία αυτή θα έχει ως σκοπό τελικά να διασαφηνίσει ποια είναι η ιδέα περί της ιστορίας στο Hobbes και ποιες προϋποθέσεις τίθενται για τη συγγραφή ενός ιστορικού έργου.

Το τελευταίο στάδιο θα είναι από εκεί και πέρα η κριτική στο Hobbes ως ιστορικό. Αυτή η απόπειρα θα γίνει με βάση τις ίδιες τις προϋποθέσεις που έχει θέσει ο Hobbes, και εδράζεται στη διαπίστωση πως υπάρχει διαφορά ανάμεσα στη θεωρία περί συγγραφής ενός ιστορικού έργου και στην πρακτική της συγγραφής. Με την ανάδειξη αυτή θα αναπροσδιοριστεί αφενός η σχέση του φιλοσοφικού εγχειρήματος με τη συγγραφή των ιστορικών έργων και θα γίνει μια απόπειρα ερμηνείας της στροφής αυτής του Hobbes.



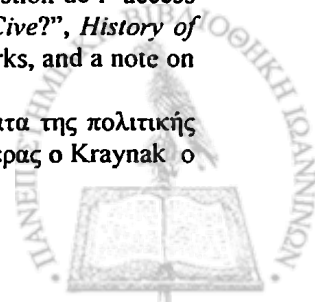
Μια ένσταση που θα μπορούσε να τεθεί ως προς την επιλογή του θέματος είναι πως πρόκειται για ένα τεράστιο ζήτημα, το οποίο θα έχρηζε μιας συστηματικότερης και μεγαλύτερης εργασίας, αν συνυπολογιστεί και η έκταση των έργων του Hobbes. Η απάντηση μπορεί να δοθεί μέσα από τα κείμενα του Hobbes. Ο Άγγλος φιλόσοφος ορίζει επακριβώς και τους δυο τομείς της γνώσης και δεν αφήνει περιθώρια για ερμηνείες που να μη βασίζονται στο κείμενό του – και όχι σε μια γενικότερη ιδέα περί ιστορίας και φιλοσοφίας -, αν και θα πρέπει να επισημανθεί ότι τελικά υπάρχουν αντιφάσεις μεταξύ των ορισμών του. Έτσι το φαινομενικά ευρύ πεδίο περιορίζεται αρκετά.

Η πιο μεγάλη δυσκολία που έχει να αντιμετωπίσει τελικά όποιος ασχολείται συστηματικά με το έργο του Hobbes είναι τελικά τα ίδια τα κείμενα του Άγγλου φιλοσόφου. Πιο συγκεκριμένα, στην παρούσα εργασία χρησιμοποιήθηκε το έργο του Hobbes που έχει συγκεντρωθεί και εκδοθεί από το Molesworth, σε μια έκδοση που δε συμπεριλαμβάνει όλο το έργο του Hobbes και έχει αδυναμίες. Για την υπέρβαση αυτού του εμποδίου επέλεξα την οδό που ακολούθησαν και οι περισσότεροι από τους μελετητές του Hobbes, οι οποίοι χρησιμοποιούν την έκδοση του Molesworth, καθώς δεν υπάρχει μια εναλλακτική πρόταση για τα έργα του Άγγλου φιλοσόφου³.

Ένα δεύτερο πρόβλημα είναι το ίδιο το περιεχόμενο. Ο Hobbes καταπιάνεται με μια σειρά ζητήματα –από τη γεωμετρία και τη φυσική ως την ψυχολογία, την πολιτική φιλοσοφία και την ιστορία-, πράγμα που δυσκολεύει οποιαδήποτε απόπειρα που αποσκοπεί στη γενική εξέταση και επισκόπηση του έργου του. Και αυτή η δυσκολία μπορεί να ξεπεραστεί αφού η προσπάθεια επικεντρώνεται περισσότερο σε θέματα δομής και στις προϋποθέσεις – στα σημεία στα οποία ο Hobbes δηλώνει πως πρέπει να γράφεται ένα φιλοσοφικό και πως ένα ιστορικό έργο -, παρά στο περιεχόμενο των έργων⁴.

³ Για τα προβλήματα με τη βιβλιογραφία, βλ. : Tricaud, F. "Quelques elements sur la question de l' access aux textes dans les etudes hobbiennes", 286-302, Milton, P. "Did Hobbes translate *De Cive*?", *History of Political Thought*, 11(1990), 627-638, Warrender, H. "Thomas Hobbes: the Collected Works, and a note on a new critical edition", 231-236.

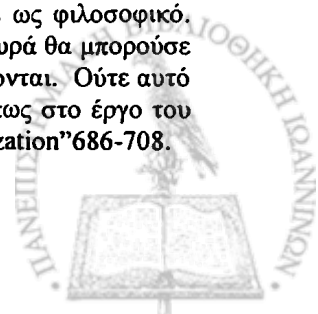
⁴ Ειδικά για την ιστορία, η εξέταση της ιστορίας δεν έχει ως σκοπό να αναδείξει τμήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, κάτι που ίσως αποτελεί τελικά ζητούμενο, και έχει επιχειρήσει να φέρει εις πέρας ο Κραυνακ ο



Σε συνάρτηση με την παραπάνω διατύπωση μπορούμε να εξετάσουμε και το πρόβλημα επιλογής δευτερεύουσας βιβλιογραφίας. Ο αριθμός των μελετών που αφορούν στο έργο του Hobbes είναι πολύ μεγάλος. Και εδώ όμως τα περισσότερα αναφέρονται σε θέματα που σχετίζονται με το περιεχόμενο της πολιτικής του φιλοσοφίας και πολύ λιγότερο με τα άλλα θέματα που προκύπτουν. Υπάρχει η δυνατότητα λοιπόν επιλογής με βάση έναν πιο περιορισμένο αριθμό.

Τέλος θα πρέπει να σημειώσουμε τη δυσκολία της γλώσσας. Ο Hobbes έγραψε μεγάλο τμήμα του έργου του στα Λατινικά. Ευτυχώς τα κείμενα του άμεσου ενδιαφέροντος κυκλοφόρησαν στα Αγγλικά από τον ίδιο, ενώ για κάποια άλλα υπάρχουν μεταφράσεις και από τον ίδιο το Hobbes και από μελετητές του Hobbes. Υπήρξε όμως και ένα κείμενο άμεσου ενδιαφέροντος το οποίο είναι γραμμένο στα Λατινικά – η *Εκκλησιαστική Ιστορία*- για το οποίο δεν υπάρχει μια μετάφραση. Σ’ αυτό το σημείο –στα πλαίσια της εισαγωγής και όχι ενός προλόγου, καθώς πρόκειται για επιστημονική συνδρομή- θα πρέπει να ευχαριστήσω τον πατέρα μου, ο οποίος με επίπονη προσπάθεια μετέφρασε σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα το εν λόγω έργο προσφέροντας έτσι ένα κείμενο το οποίο θα μπορούσα να αντιπαραβάλλω με το λατινικό πρωτότυπο. Χωρίς την υπερπολύτιμη βοήθειά του η εργασία δε θα μπορούσε να έχει ολοκληρωμένη μορφή, και επομένως εν μέρει του ανήκει.

οποίος θεωρεί ότι μια ερμηνεία για το Hobbes ξεκινά από το Βεεμώθ Kraynak, Robert P. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes* σ33 και τονίζει σε άλλο σημείο τη θέση του πως στις μελέτες οι ιστορίες αντιμετωπίζονται ως απλή εφαρμογή ήδη γνωστών αρχών και όχι σαν πηγή αυτών των αρχών. Kraynak R.P. “Hobbes *Behemoth* and the Argument for absolutism”, σ 811. Προς επίρρωση της θέσης του Kraynak θα μπορούσαμε να παρουσιάσουμε το άρθρο του Hartman ο οποίος δε βρίσκει άλλη αναφορά στο έργο του Hobbes του όρου επανάσταση, παρά στο Βεεμώθ, το ένα από τα τρία ιστορικά έργα του Hobbes. Hartman, M. “Hobbes concept of political Revolution”, σ 831-841. Επίσης άλλο παράδειγμα είναι το άρθρο του Aschraft που εξετάζει την έννοια της τάξης, με τη διαφορά όμως –και αυτό είναι ένα ζήτημα που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια- πως φτάνει να θεωρήσει το ιστορικό έργο του Hobbes ως φιλοσοφικό. Aschraft R. “Ideology and Class in Hobbes’ Political Theory”237-267. Από την άλλη πλευρά θα μπορούσε να τεθεί ένα ερώτημα για το περιεχόμενο των ιστοριών και για τα γεγονότα που περιγράφονται. Ούτε αυτό θα αποτελέσει ζήτημα προς εξέταση. Αυτό εξετάζει ο Kraynak ο οποίος αναδεικνύει πως στο έργο του Hobbes υπάρχει μια θεωρία περί ιστορίας Kraynak R.P. “Hobbes on Barbarism and Civilization”686-708.



I. Φιλοσοφία

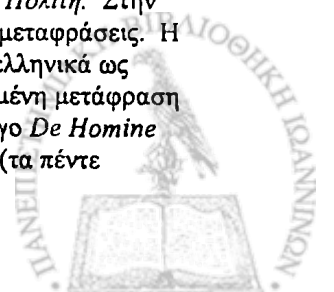
1. Η φιλοσοφία και ο ορισμός της

Το πρώτο ζητούμενο που θα μας απασχολήσει στην παρούσα εργασία είναι το πώς ορίζει τη φιλοσοφία ο Hobbes. Για την απάντηση αυτού του ζητήματος θα πρέπει μεν να στραφούμε στο σύνολο του έργου του Άγγλου συγγραφέα – το οποίο βρίθει ορισμών και διατυπώσεων για τη φιλοσοφία – αλλά θα πρέπει τελικά να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας σε ένα τμήμα του έργου του το οποίο τιτλοφορείται *Στοιχεία Φιλοσοφίας*⁵. Επίσης θα πρέπει να σημειώσουμε ότι από τα τρία βιβλία-ενότητες που απαρτίζουν τα *Στοιχεία Φιλοσοφίας*, το πλέον ενδιαφέρον είναι το πρώτο μέρος του πρώτου βιβλίου-ενότητας, καθώς αποτελεί – όπως θα φανεί και στη συνέχεια – το κατεξοχήν επιστημολογικό έργο του Hobbes. Τα τρία αυτά βιβλία αποτελούν τρεις ενότητες, που φέρουν τις εξής ονομασίες: *Περί Σώματος*, *Περί ανθρώπου* και *Περί Πολίτη*. Οι τρεις αυτές ενότητες αποτελούν μια συνέχεια, αλλά η χρονική σειρά, με την οποία τα εξέδωσε ο Άγγλος φιλόσοφος – στην πρώτη λατινική τους έκδοση – δε συνάδει με τη νοηματική σειρά. Πρώτα εκδίδεται στο Παρίσι, στα 1642, η τρίτη ενότητα (το βιβλίο *περί Πολίτη*). Ακολουθεί, στα 1650, στο Λονδίνο η έκδοση της πρώτης ενότητας (το βιβλίο *Περί Σώματος*), και το έργο ολοκληρώνεται με την έκδοση της δεύτερης ενότητας (του βιβλίου *Περί ανθρώπου*), στο Λονδίνο στα 1658⁶.

⁵ Ο Αγγλικός τίτλος είναι *Elements of Philosophy*. Το έργο αυτό δεν είναι το μοναδικό στο οποίο ο Hobbes κάνει απόπειρα να ορίσει τι εννοεί με τον όρο φιλοσοφία.

Και στο *Ανθρώπινη Φύση ή τα θεμελιώδη στοιχεία της πολιτικής ζωής* ο Hobbes αφιερώνει ένα κεφάλαιο στο οποίο πραγματεύεται τη γνώση και την έννοια «επιστήμη», η οποία ταυτίζεται με την έννοια «φιλοσοφία» (EW, IV, 26-30). Στη συγκεκριμένη εργασία δε θα γίνει απόπειρα να αναδειχθούν τυχόν διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα δυο έργα. Για το ζητούμενο αυτό εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το έργο του Frithiof Brandt. Brandt, Frithiof. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, σσ 217-248

⁶ Στην εργασία επέλεξα να μεταφράσω τους τίτλους των έργων του Hobbes ως εξής. Το έργο *De Corpore* μεταφράζεται ως *Περί Σώματος*, το *De Homine* ως *Περί ανθρώπου*, και το *De Cive* ως *Περί Πολίτη*. Στην εργασία όμως δε χρησιμοποιούνται τα λατινικά κείμενα του Hobbes αλλά οι αγγλικές τους μεταφράσεις. Η μετάφραση του *De Corpore* είναι το έργο *Concerning Body*, το οποίο επίσης αποδίδω στα ελληνικά ως *Περί Σώματος*, καθώς αποτελεί και την ορθή μετάφραση του αγγλικού τίτλου. Η συγκεκριμένη μετάφραση εκπονήθηκε στα 1656 και κατά το μεταφραστικό διορθώθηκε από τον ίδιο το Hobbes. Το έργο *De Homine* μεταφράστηκε πολύ αργότερα και όχι ολόκληρο από το Wood, το Scott Craig και τον Gert (τα πέντε



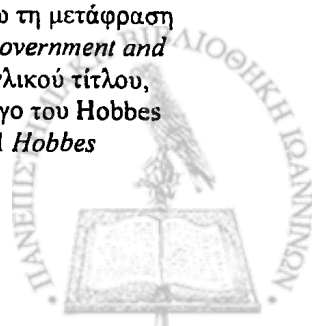
Οι τρεις ενότητες-βιβλία, που συνιστούν τα *Στοιχεία Φιλοσοφίας*, περιλαμβάνουν συνολικά 63 κεφάλαια, που ομαδοποιούνται σε μέρη. Έτσι η ενότητα *Περί Σώματος* περιλαμβάνει 30 κεφάλαια που χωρίζονται σε 4 «μέρη», που φέρουν τους τίτλους: «Πρώτο μέρος, ή Λογική», «Δεύτερο μέρος, ή Πρώτη Φιλοσοφία», «Τρίτο μέρος, Περί αναλογιών των κινήσεων και των μεγεθών», και «Τέταρτο μέρος, Περί Φυσικής, ή των Φαινομένων της Φύσης». Η ενότητα *Περί ανθρώπου* περιλαμβάνει 15 κεφάλαια, που δε χωρίζονται σε μέρη. Τέλος η ενότητα *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας* περιλαμβάνει 18 κεφάλαια που χωρίζονται στα τρία, «υπό τους τίτλους», δηλαδή «υπό τον τίτλο της Ελευθερίας», «υπό τον τίτλο της Κυριαρχίας», «υπό τον τίτλο της Θρησκείας».

Αυτή η οργάνωση του υλικού δεν είναι τυχαία. Ο Hobbes, στην επιστολή του προς τους αναγνώστες μας φανερώνει ότι για την οργάνωση του υλικού του μιμείται τη μέθοδο της Γένεσης.

«Όσα βρίσκονται σε σύγχυση πρέπει να χωριστούν σε τμήματα, να γίνουν διακριτά και το καθένα να μπει σε σειρά αφού έχει χαρακτηριστεί με το δικό του όνομα. Με άλλα λόγια, η μεθοδός σας πρέπει να προσομοιάζει με αυτή της «Γενέσεως». Η σειρά της Γενέσεως ήταν Φως, Διάκριση ημέρας και νύχτας, το στερέωμα, τα ουράνια σώματα, τα έμβια όντα, ο άνθρωπος και μετά τη δημιουργία, η εντολή. Έτσι η ακολουθία του συλλογισμού θα είναι ο Λόγος, ορισμός, χώρος, τα άστρα, αισθητή ποιότητα, ο άνθρωπος και μετά από την ωρίμανση του ανθρώπου, η υποταγή στην εντολή»(EW,I,xiii)

Σύμφωνα με τα παραπάνω η πρώτη ενότητα, το *Περί Σώματος*, περιλαμβάνει το Λόγο, τον ορισμό, το χώρο, τα άστρα, την αισθητή ποιότητα(EW,I,xiii-xiv). Η δεύτερη ενότητα, το *Περί ανθρώπου*, ασχολείται με τον άνθρωπο(EW,I,xiv). Τέλος η τρίτη ενότητα, το

τελευταία κεφάλαια, στα 1972), με τον τίτλο *Man*. Και για αυτό το έργο θα χρησιμοποιήσω τη μετάφραση *Περί ανθρώπου*. Τέλος ο ίδιος ο Hobbes μετέφρασε το *De Cive*, με τον τίτλο *Concerning Government and Society* στα 1651. Η μετάφραση που θα χρησιμοποιήσω εδώ θα είναι η μετάφραση του αγγλικού τίτλου, δηλαδή *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας*. Οι χρονολογίες που θα αναφέρονται στο έργο του Hobbes προέρχονται από τον πίνακα με τα έργα του Hobbes που περιλαμβάνει το: Martinich, A.P. *A Hobbes Dictionary*, σσ 317-325



Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας, πραγματεύεται την υποταγή στην εντολή(EW,I,xiii).

Από το έργο *Στοιχεία της Φιλοσοφίας*, το πρώτο μέρος, της πρώτης ενότητας, που φέρει τον τίτλο *Λογική*(EW,I,1-90) παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον. Ο Hobbes μας δηλώνει ότι η επιδίωξή του, στο συγκεκριμένο μέρος, θα είναι να εγείρει το «Φως του Λόγου»(EW,I,xiv). Στα 6 κεφάλαια του πρώτου αυτού μέρους ο Hobbes μας δίνει έναν ακριβή ορισμό για την έννοια Φιλοσοφία, τις προϋποθέσεις που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας, τα μέρη της Φιλοσοφίας, καθώς και το σκοπό της φιλοσοφίας, ενώ τα επόμενα πέντε κεφάλαια παρουσιάζονται αλληλένδετα με τον ορισμό της φιλοσοφίας και ως απαραίτητα για την πλήρη κατανόηση της φιλοσοφίας. Επομένως, για να αποκτήσουμε μια σαφή εικόνα περί της φιλοσοφίας δεν μπορούμε παρά να εξετάσουμε πώς συνδυάζεται και συμπληρώνεται με τα πέντε κεφάλαια που ακολουθούν.

Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο μέρος φέρει τον τίτλο «Λογική» και περιλαμβάνει τα εξής κεφάλαια:

1. Περί Φιλοσοφίας
2. Περί Ονομάτων
3. Περί Προτάσεων
4. Περί Συλλογισμών
5. Περί Πλάνης, Ψεύδους, Σοφίσματος.
6. Περί Μεθόδου

Ο Άγγλος Φιλόσοφος – σύμφωνα με την επιστολή που προηγείται του έργου - δηλώνει ότι όσα γράφει παρουσιάζονται επαρκώς με ορισμούς. Με την υπόδειξη αυτή λοιπόν ο Hobbes μας καλεί, στην ουσία, να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στους ορισμούς, αλλά και στη μέθοδο που ακολουθεί(EW,I,xi).

Όσον αφορά λοιπόν στην έννοια φιλοσοφία, υπάρχουν μια σειρά από αναφορές και ορισμούς στο έργο του Hobbes. Πριν ξεκινήσουμε όμως την παρουσίαση, θα πρέπει να σημειώσουμε την άποψη του



Hobbes ότι η φιλοσοφία διαχωρίζεται από τη θρησκεία, καθώς η θρησκεία περιλαμβάνει κανόνες για τη δόξα του Θεού, ενώ η φιλοσοφία κανόνες και νόμους για τις απόψεις ανθρώπων (EW,III,68)⁷.

Ήδη στις επιστολές που προηγούνται του έργου, ο Hobbes δηλώνει ότι η φιλοσοφία είναι ο «φυσικός Λόγος του ανθρώπου», ο οποίος φέρνει μια αληθή αναφορά για την πραγματική σειρά των δημιουργημάτων, αιτίες και αποτελέσματα(EW,I,xiii). Η Φιλοσοφία λοιπόν - εφόσον ταυτίζεται με το «Φυσικό Λόγο» - είναι δημιουργηματολόγου του κόσμου και του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά. Ο Hobbes θέτει μια ανθρωπολογική αρχή : όλοι οι άνθρωποι κατέχουν το φυσικό Λόγο, δηλαδή τη φιλοσοφία, με τη γέννησή τους (EW, I, σελ 1)-(EW, I, σελ 8), αλλά δεν έχουν τη δυνατότητα να την αναπτύξουν (EW, I, σελ xiii). Τέλος, στις επιστολές συναντούμε και άλλον έναν ορισμό της φιλοσοφίας : είναι η «σπουδή της σοφίας»(EW,I,xiv).

Πέρα από τις παραπάνω διατυπώσεις, ο Hobbes, μας παραθέτει ένα σαφή ορισμό για την έννοια «φιλοσοφία» στο πρώτο κεφάλαιο που φέρει και τον τίτλο «περί φιλοσοφίας».

«Φιλοσοφία είναι αυτή η γνώση των αποτελεσμάτων ή των φαινομένων, που την αποκτούμε με αληθή λογισμό, με τη γνώση που έχουμε πρώτα των αιτιών τους ή της διαδοχής. Και πάλι, αυτών των αιτιών ή διαδοχών που μπορεί να προκύψει από τη γνώση πρώτα των αποτελεσμάτων»(EW,I,3).

Η Φιλοσοφία λοιπόν είναι γνώση που μπορούν να αποκτήσουν όλοι οι άνθρωποι ανεξαιρέτως. Φιλοσοφία όμως δεν είναι κάθε γνώση, αλλά η παραγωγική γνώση των αποτελεσμάτων ή των «εκφάνσεων», που προκύπτει από τη γνώση των αιτιών, ή αντιστρόφως γνώση των αιτιών που προκύπτει από τη γνώση των αποτελεσμάτων καθώς και των «διαδοχών». Πέρα όμως από το αντικείμενο της γνώσης τίθεται και μια μορφή απαραίτητης προϋπόθεσης, ο «αληθής λογισμός».

⁷ Σε αυτό το σημείο θα πρέπει ίσως να αναφέρουμε ότι ο διαχωρισμός αυτός έχει μια ιδιότυπη σημασία που μας αναδεικνύει ο Haakonssen, δηλαδή πώς οι άνθρωποι χωρίς πίστη στο Θεό μπορούν να έχουν ηθική ζωή. Haakonssen, Knud *Natural Law and moral philosophy*, σ 31.



Ο Λογισμός είναι για το Hobbes, το αυτό με δυο λειτουργίες του νου, την πρόσθεση και την αφαίρεση (καθώς και τον πολλαπλασιασμό και τη διαίρεση) (EW, I, 3). Αυτή η πρόσθεση και η αφαίρεση γίνεται σιωπηλά στο νου μας χωρίς τη χρήση λέξεων, αλλά ιδεών στις οποίες κατόπιν δίνουμε ονόματα (EW, I, 3-4)⁸. Η πρόσθεση αυτή των ιδεών ή αντιλήψεων μας οδηγεί σε μια ιδέα ή αντίληψη (EW, I, 4). Ήδη λοιπόν γίνεται κατανοητό αυτό που μας δηλώνει και ο Hobbes, στη συνέχεια. Η πρόσθεση και η αφαίρεση, δηλαδή ο λογισμός δεν έχει να κάνει μόνο με αριθμούς. Το μέγεθος, το σώμα, η κίνηση, ο χρόνος, βαθμίδες ποιότητας, πράξη, αντίληψη, αναλογία, ομιλία και ονόματα είναι ικανά αφαίρεσης και πρόσθεσης (EW, I, 5).

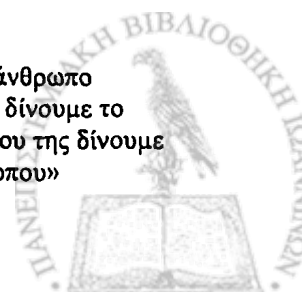
«Ο λόγος δεν είναι παρά ο υπολογισμός, δηλαδή η πρόσθεση και η αφαίρεση λογικών ακολουθιών των γενικών ονομάτων που έχουν συμφωνηθεί για την επισήμανση και τη δήλωση της σκέψης μας» (EW, III, 30)

Με τις διασαφηνίσεις για το λογισμό δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι μπορούμε να αποκτήσουμε μια πλήρη εικόνα για τον ορισμό της φιλοσοφίας, καθώς παραμένουν δυο αδιευκρίνιστοι όροι και πιο συγκεκριμένα, οι αιτίες και τα αποτελέσματα.

Για να αποκτήσουμε μια εικόνα γι' αυτούς τους όρους θα πρέπει να στραφούμε στο δεύτερο μέρος της ενότητας *Περί Σώματος* που φέρει τον τίτλο «πρώτη φιλοσοφία», και στο κεφάλαιο περί αιτίας και αποτελέσματος.

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο ο Hobbes συνδέει τις αιτίες και τα αποτελέσματα με τα σώματα και την κίνηση. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει ότι ένα σώμα δρα πάνω σε άλλο, όταν του προκαλεί ή του καταστρέφει κάποιο συμβεβηκός. Το σώμα στο οποίο δημιουργείται ή καταστρέφεται ένα συμβεβηκός, πάσχει. Το σώμα που προκαλεί την κίνηση είναι ο δρων, ενώ το σώμα που τη φέρει ο φέρων. Με την

⁸ Για να γίνει κατανοητός ο Hobbes μας παρουσιάζει ένα παράδειγμα. Όταν βλέπουμε έναν άνθρωπο σχηματίζουμε κάποιες ιδέες, στις οποίες κατόπιν δίνουμε ονόματα. Πρώτα την ιδέα που της δίνουμε το όνομα «σώμα», κατόπιν την ιδέα που της δίνουμε το όνομα «ζωντανό», και τέλος την ιδέα που της δίνουμε το όνομα «λογικό». Συνδέουμε λοιπόν αυτές τις τρεις ιδέες και προκύπτει η ιδέα του «ανθρώπου»



παρουσίαση αυτού του σκεπτικού ο Hobbes παραθέτει και έναν ορισμό του αποτελέσματος ως «το συμβεβηκός που παράγεται στο φέροντα»(EW,I,120).

Όσο για την αιτία μας παραθέτει τον ακόλουθο ορισμό.

«Αιτία ή πλήρης αιτία είναι το σύνολο όλων των συμβεβηκόντων τόσο του δρώντος όσο και του φέροντος οσαδήποτε μπορεί να είναι συναθροισμένα. Αυτά όταν θεωρούνται όλα ως παρόντα, δεν μπορεί να γίνει κατανοητό παρά πως το αποτέλεσμα παράγεται την ίδια στιγμή. Και αν οποιαδήποτε από αυτά υπολείπεται, δεν μπορεί να γίνει κατανοητό παρά πως το αποτέλεσμα δεν παράγεται.»(EW,I,121-122).

Βέβαια θα πρέπει να λάβουμε υπόψη και τον ορισμό – ή – καλύτερα την απόπειρα ορισμού - των συμβεβηκόντων, ως «τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε το σώμα»(EW,I,104).

Πέρα από τους παραπάνω όρους ακόμη ένας χρήζει εξήγησης, αυτός της διαδοχής. Ο Hobbes δε μας παραθέτει έναν ορισμό, ούτε επεξηγεί με κάποιο τρόπο πώς αντιλαμβάνεται τη διαδοχή, αλλά θεωρεί ότι γίνεται κατανοητό αυτό που-εννοεί με το ακόλουθο παράδειγμα. Θα μπορούσαμε να δεχτούμε τη μετάφραση της διαδοχής ως σχέσης αιτιότητας⁹.

«Ότι η γνώση κάθε αποτελέσματος μπορεί να αποκτηθεί από τη γνώση της διαδοχής, μπορεί εύκολα να γίνει κατανοητό από το παράδειγμα του κύκλου. Γιατί αν τεθεί μπροστά μας ένα απλό σχήμα, που έχει όσο πιο κοντά γίνεται το σχήμα ενός κύκλου, δεν μπορούμε να καταλάβουμε με την αίσθηση αν είναι αληθινός κύκλος ή όχι· δεν είναι όμως πολύ εύκολο να το καταλάβει αυτός που ξέρει τη διαδοχή του εμφανιζόμενου σχήματος. Γιατί αν είναι γνωστό ότι το σχήμα δημιουργήθηκε από την περιαγωγή ενός σώματος όπου το ένα τέλος παραμένει ακίνητο, μπορούμε να υπολογίσουμε στη συνέχεια. Ένα σώμα που περιφέρεται γύρω, διατηρώντας διαρκώς το ίδιο μήκος, ακολουθεί μια ακτίνα,

⁹ Bird, A. "Squaring the circle: Hobbes on Philosophy and Geometry", σ 220



έπειτα μια άλλη, μια τρίτη, μια τέταρτη και διαδοχικά όλες. Και έτσι, η ίδια απόσταση, από το ίδιο σημείο, ακουμπά την περιφέρεια σε κάθε μέρος, που είναι το ίδιο με το να πει κανείς ότι όλες οι ακτίνες είναι ίσες. Γνωρίζουμε επομένως ότι από τέτοια διαδοχή προκύπτει ένα σχήμα, από το ένα μέσο σημείο του οποίου όλα τα απομακρυσμένα σημεία φτάνουν με ίσες ακτίνες. Και με τον ίδιο τρόπο, γνωρίζοντας τι σχήμα βρίσκεται μπροστά μας, μπορούμε να φτάσουμε με λογισμό σε μια διαδοχή του ίδιου, όχι ίσως από αυτήν με την οποία δημιουργείται, αλλά αυτή με την οποία έχει δημιουργηθεί»(EW,1,6).

2. Ονόματα, προτάσεις, συλλογισμοί, ως προϋποθέσεις της φιλοσοφίας

Με αυτά τα δεδομένα θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στη διατύπωση ότι η φιλοσοφία είναι η απόκτηση γνώσης και μάλιστα μιας συγκεκριμένης μορφής, η οποία χαρακτηρίζεται από την αιτιότητα η οποία είναι αφενός μεν ορθολογική, πρόκειται δηλαδή για έλλογη σχέση, και αφετέρου παραγωγική, καθώς μια αιτία είναι τρόπος παραγωγής αποτελεσμάτων¹⁰. Όμως στο δεύτερο κεφάλαιο του *Περί Σώματος*, που φέρει τον τίτλο «Περί Ονομάτων», ο Hobbes θέτει ένα ζητούμενο, που προκύπτει, όσον αφορά τη γνώση, και συνίσταται στο εξής. Οτιδήποτε ανακαλύπτει ο άνθρωπος στο νου του με το λογισμό, χάνεται αν ο ίδιος δεν έχει τη δυνατότητα να θέτει μνημεία προκειμένου να ανακαλεί στη μνήμη του τη διαδικασία του λογισμού(EW,1,13). Αυτά τα μνημεία, ο Hobbes τα ορίζει ως σημάδια και τους δίδει ένα σαφή ορισμό.

«Αυτά τα μνημεία τα ονομάζω σημάδια, δηλαδή αισθητά αντικείμενα που τα θέτουμε κατά το δοκούν, με τα οποία, με την αίσθησή τους, μπορούν να ανακληθούν τέτοιες σκέψεις στο νου μας όπως οι σκέψεις για τις οποίες τα θέσαμε»(EW,1,14).

¹⁰ Πατέλλη, Ιόλη. *Η Φιλοσοφία του Hobbes*, σ.15.



Η πρόοδος της γνώσης, λοιπόν, λαμβάνει την εξής μορφή. Ο άνθρωπος σκέπτεται λογικά και εφευρίσκει σημάδια προς βοήθεια της μνήμης του. Στη συνέχεια όμως ο Hobbes θέτει και άλλη μια προϋπόθεση. Αφενός τη διάσωση, και αφετέρου την ανάπτυξη της γνώσης. Οποιαδήποτε γνώση αποκτήσει ο άνθρωπος, θα χαθεί με το βιολογικό θάνατο. Προκύπτει λοιπόν η ανάγκη κοινοποίησης της γνώσης, που εξασφαλίζει και τη διάσωσή της και την ανάπτυξή της(EW,I,14). Για να επιτευχθεί όμως η κοινοποίησή της, χρειάζονται τα σημεία, τα οποία ο Hobbes ορίζει ως εξής :

«Τώρα, αυτά που αποκαλούμε σημεία είναι τα προηγούμενα των συνεπειών τους και οι συνέπειες των προηγούμενων όσο συχνά τα παρατηρούμε να προπορεύονται ή να ακολουθούν με τον ίδιο τρόπο»(EW,I,14).

Ο Hobbes χωρίζει τα σημεία σε δυο είδη, τα φυσικά, και τα τεχνητά¹¹. Η διαφορά ανάμεσα στα σημάδια και στα σημεία, έγκειται στο εξής. Θέτουμε τα σημάδια για δική μας αποκλειστικά χρήση, ενώ τα σημεία για τη χρήση άλλων ανθρώπων(EW,I,15).

Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει ο Hobbes είναι ότι και τα σημάδια και τα σημεία, είναι απαραίτητα για την απόκτηση της φιλοσοφίας. Επίσης, ο Άγγλος συγγραφέας ορίζει την ομιλία, ως τον τρόπο με τον οποίο συνδέονται οι λέξεις, για να αποτελέσουν σημείο της σκέψης μας(EW,I,15). Κάθε μέρος της ομιλίας είναι ένα όνομα(EW,I,15). Εδώ, βεβαίως, πρέπει να σημειώσουμε κάτι που ο Hobbes διασαφηνίζει στη συνέχεια, ότι τα ονόματα στη φιλοσοφία δεν έχουν τη χρήση της γραμματικής, τουτέστιν, ενώ στη γραμματική το όνομα αντιστοιχεί σε μια λέξη, στη φιλοσοφία αντιστοιχεί σε έναν οποιοδήποτε αριθμό λέξεων που σημασιοδοτούν ένα πράγμα(EW,I,23). Τα ονόματα επιτελούν και τις δυο λειτουργίες. Είναι και σημάδια και σημεία. Μας εξυπηρετούν ως σημάδια για να ανακαλούμε τις σκέψεις

¹¹ Ο Hobbes θέτει ως παράδειγμα «φυσικού σημείου» το σύννεφο, που αποτελεί σημείο ότι θα ακολουθήσει βροχή, και ως παράδειγμα «τεχνητού σημείου» την πέτρα που εκείνη την περίοδο συμβόλιζε τα όρια μεταξύ κτημάτων.



μας προς βοήθεια της μνήμης μας και μας βοηθούν να σημασιοδοτούμε στους άλλους ό,τι θυμόμαστε οι ίδιοι(EW,I,15). Ο Hobbes λοιπόν ορίζει τα ονόματα ως εξής:

«Το όνομα είναι μια λέξη που θέτουμε κατά το δοκούν για να εξυπηρετήσει ως σημάδι, το οποίο μπορεί να προκαλέσει στο νου μας μια σκέψη παρόμοια με κάποια σκέψη που είχαμε πριν, και το οποίο αναφερόμενο σε άλλους μπορεί να είναι για αυτούς ένα σημείο που ο ομιλών είχε ή δεν είχε πριν στο νου του»(EW,I,16).

Τα ονόματα, βέβαια δεν είναι σημεία των ίδιων των πραγμάτων, αλλά σημεία των σκέψεών μας, που είναι τελικά «εικόνες και φαντασίες των πραγμάτων». Επίσης ορισμένα ονόματα δεν ανταποκρίνονται σε πράγματα, όπως πχ το όνομα τίποτε(EW,I,17)¹². Επιπλέον ο Hobbes διασαφηνίζει ότι τα ονόματα είναι «τεχνητά σημεία», ενώ από τα πιο αξιοσημείωτα αυτού του κεφαλαίου είναι το γεγονός ότι ο Hobbes θέτει ένα συμπέρασμα που προκύπτει από την εξέταση και διάκριση¹³ των ονομάτων ως το βασικό αξίωμα με το

¹² Η σημασία που δίνει ο Hobbes στα ονόματα, τον κατατάσσει στους νομιναλιστές. Σημαντική είναι η παρουσίαση του Brandt για αυτό το ζήτημα, ο οποίος διατυπώνει την άποψη ότι ο Hobbes δεν είναι νομιναλιστής με την έννοια του σχολαστικού που αρνείται την αντικειμενική ύπαρξη του καθολικού, αλλά και με τη νεώτερη έννοια αρνείται την ψυχολογική ύπαρξη του καθολικού, δηλαδή την ύπαρξη αφηρημένων ιδεών. Brandt, Brithiof. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, σσ 230-231. Ο Μεταξόπουλος αναδεικνύει στην εισαγωγή του στην ελληνική μετάφραση του *Λεβιάθαν* την επίδραση μιας ολόκληρης παράδοσης στη σκέψη του Hobbes και συμπυκνώνει τη θέση του για το νομιναλισμό στο Hobbes με τη θέση ότι ο νομιναλισμός υποστηρίζει ότι στο οντολογικό επίπεδο κάθε πραγματικά υφιστάμενη οντότητα είναι ατομική και μοναδική, ενώ τα καθόλου είναι γλωσσικές κατασκευές. Hobbes, *Thomas Λεβιάθαν* σ 14. Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Zarka, ο οποίος ονομάζει το νομιναλισμό του Hobbes «ρίζοσπαστικό νομιναλισμό». Zarka, Yves-Charles, "Empirisme, Nominalisme et Matérialisme chez Hobbes", σ 184

¹³ Ο Hobbes στο «κεφάλαιο» «περί ονομάτων», προχωρά στη διάκριση των ονομάτων(EW,I,18-24).

1)Θετικά –αρνητικά.

Τα θετικά είναι αυτά που τοποθετούμε για ομοιότητα, ισότητα, ταυτότητα(πχ φιλόσοφος, άνθρωπος), ενώ τα αρνητικά για τη διαφορά, ανομοιότητα, ή ανισότητα(πχ όχι φιλόσοφος, όχι άνθρωπος)

2)Κοινά-κύρια

Τα καθολικά είναι ονόματα κοινά σε πολλά πράγματα (πχ έμβιο ον, πέτρα κτλ)

3)Πρώτης διάθεσης- δεύτερης διάθεσης

Τα ονόματα πρώτης διάθεσης είναι ονόματα πραγμάτων (πχ άνθρωπος, πέτρα), ενώ τα ονόματα δεύτερης διάθεσης είναι ονόματα ονομάτων και ομιλιών (πχ συλλογισμός, είδος, γένος)

4)συγκεκριμένα και καθορισμένα-μη συγκεκριμένα και ακαθόριστα

Τα συγκεκριμένα και καθορισμένα σημασιοδοτούν πρώτον το όνομα που δίνεται σε κάθε πράγμα από μόνο του, και ονομάζεται ενικό (πχ Όμηρος, αυτό το δέντρο κτλ), δεύτερον αυτό που έχει όποια από αυτές τις λέξεις μαζί του: όλα, κάθε, και τα δυο, καθένα από τα δυο, ενώ μη συγκεκριμένης σημασιοδότησης είναι



οποίο ξεκινά κάθε λογισμός, και η φιλοσοφία¹⁴. Έτσι δηλώνει ότι η «βεβαιότητα του αξιώματος, δηλ από δυο αντίθετα ονόματα, το ένα είναι όνομα από οτιδήποτε, και το άλλο όχι, είναι η αρχή και το θεμέλιο κάθε λογισμού»(EW,I,19). Το πιο σημαντικό σημείο στο οποίο όμως θα πρέπει να σταθούμε είναι το γεγονός ότι τα ονόματα δίνουν κατά το Hobbes τη δυνατότητα στους ανθρώπους, ενώ οι ιδέες είναι συγκεκριμένες, να μπορούν να σκέφτονται καθολικά μέσω των ονομάτων.¹⁵

Και αν και τα ονόματα είναι βασικά για τη φιλοσοφία, ο Hobbes υποστηρίζει ότι η «πρόταση στην πρόοδο της φιλοσοφίας είναι το πρώτο βήμα, όπως η κίνηση προς τα εμπρός ενός ποδιού»(EW,I,44). Η πραγμάτευση και οριοθέτηση των προτάσεων φέρεται εις πέρας στο κεφάλαιο «Περί προτάσεων». Η σύνδεση των ονομάτων διαμορφώνει τα διάφορα είδη ομιλίας, αλλά στη φιλοσοφία μόνο ένα είδος ομιλίας είναι χρήσιμο και ονομάζεται πρόταση. Ο Hobbes, κατά την προσφιλή του τακτική, παραθέτει ένα σαφή ορισμό του όρου πρόταση.

«Πρόταση είναι μια ομιλία που συνίσταται από δυο ονόματα συζευγμένα, με τα οποία αυτός που μίλησε σημασιοδοτεί ότι αντιλαμβάνεται το δεύτερο όνομα να είναι το όνομα του ίδιου πράγματος του οποίου το πρώτο είναι το όνομα ή πως το όνομα γίνεται κατανοητό από το επόμενο»(EW,I,30)

αυτά τα ονόματα πρώτον, που είναι μαζί με τη λέξη μερικά και παρόμοιες και δεύτερον ένα κοινό όνομα που τίθεται μόνο του χωρίς να διευκρινίζεται η καθολικότητα ή το συγκεκριμένο.

5)μη ομώνυμα-ομώνυμα

Τα μη ομώνυμα σημασιοδοτούν πάντα το ίδιο πράγμα (πχ τρίγωνο), ενώ τα ομώνυμα μπορεί να έχουν διαφορετική σημασία (πχ παραβολή)

6)απόλυτα-σχετικά

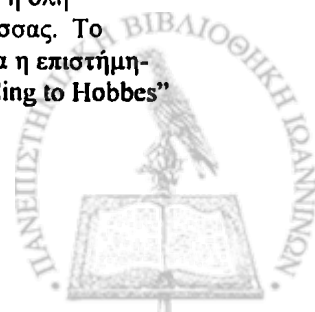
Τα σχετικά υπονοούν κάποια σύγκριση (πχ πατέρας, γιος, αιτία, αποτέλεσμα), ενώ τα απόλυτα δεν υπονοούν καμία σύγκριση

7)απλά-σύνθετα

Απλό όνομα είναι πιο κοινό ή καθολικό σε κάθε είδος, ενώ σύνθετο που όταν συνδεθεί ένα όνομα με αυτό γίνεται λιγότερο καθολικό.

¹⁴ Το σημείο αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον αν λάβουμε υπόψη την αναφορά του Talaska ότι η όλη φιλοσοφία του Hobbes ξεκινά με δεδομένο τους προ-επιστημονικούς περιορισμούς της γλώσσας. Το σημείο αυτό λοιπόν είναι το σημείο που ενώνεται όπως θα γίνει κατανοητό και στη συνέχεια η επιστήμη-φιλοσοφία με την ανθρώπινη σκέψη. Talaska, R.A. "Analytic and Synthetic Method According to Hobbes" σ 236.

¹⁵ Brandt, Brithiof. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, σσ 232-233



Η πρόταση αποτελείται από το υποκείμενο , το κατηγορούμενο και το σύνδεσμό τους (που είναι συνήθως το ρήμα είναι ή μια λέξη που υπονοεί το ρήμα είναι)(EW,I,31). Με τις παραπάνω διασαφηνίσεις, ο Hobbes προχωρά σε μία ακόμη διάκριση των ονομάτων, την πιο σημαντική, τη διάκριση ανάμεσα σε συγκεκριμένα και αφηρημένα ονόματα. Τα συγκεκριμένα ονόματα δηλώνουν «ονόματα» τα οποία θεωρούμε ότι έχουν ύπαρξη, ενώ τα αφηρημένα δηλώνουν μόνο τις αιτίες των συγκεκριμένων ονομάτων, τα συμβεβηκότα και όχι τα ίδια τα πράγματα. Έτσι, σε μια πρόταση τα συγκεκριμένα ονόματα έχουν τη θέση υποκειμένου, ενώ τα αφηρημένα ονόματα έχουν θέση κατηγορουμένου(EW,I,32).

Κατά το Hobbes, και στις προτάσεις (όπως και τα ονόματα) υπάρχουν διακρίσεις¹⁶ και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι όσοι ασχολούνται με τη φιλοσοφία συναντούν διάφορα είδη προτάσεων, και όταν συναντούν δυσκολίες οφείλουν να μετατρέπουν –σιωπηρά– τις διάφορες προτάσεις σε απλή κατηγορική πρόταση, προσέχοντας πάντα να εκφράζεται το ρήμα είναι και να μην αναμειγνύεται με το

¹⁶ Οι προτάσεις διακρίνονται κατά το Hobbes (EW,I,34-39) σε

1) Καθολικές , συγκεκριμένες , αόριστες , ενικές.

Καθολική είναι η πρόταση που το υποκείμενο της επηρεάζεται από το σημείο ενός καθολικού ονόματος (πχ κάθε άνθρωπος είναι ένα έμβιο ον).

Συγκεκριμένη αυτή που το υποκείμενό της επηρεάζεται από το σημείο ενός συγκεκριμένου ονόματος (πχ κάποιος άνθρωπος είναι μαθημένος).

2) Αόριστη έχει για υποκείμενο ένα κοινό όνομα, και τίθεται χωρίς οποιοδήποτε σημείο (πχ ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο ον).

Ενική είναι αυτή που το υποκείμενό της είναι ενικό όνομα (πχ αυτός ο άνθρωπος είναι μαύρος)

3) Καταφατική – αποφατική.

Καταφατική είναι η πρόταση που το κατηγορούμενό της είναι θετικό όνομα (ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο), ενώ αποφατική αυτή που το κατηγορούμενό της είναι αρνητικό όνομα (πχ ο άνθρωπος δεν είναι πέτρα).

4) Αληθής – ψευδής.

Αληθής είναι η πρόταση της οποίας το κατηγορούμενο περιλαμβάνει ή συμπεριλαμβάνει το υποκείμενο , ή το κατηγορούμενο της οποίας είναι το όνομα κάθε πράγματος, του οποίου το υποκείμενο είναι το όνομα (ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο ον), ενώ η ψευδής πρόταση είναι αυτή που το κατηγορούμενό της δεν περιλαμβάνει το υποκείμενο (ο άνθρωπος είναι μια πέτρα).

5) Αρχικές - μη αρχικές.

Αρχική είναι αυτή στην οποία το υποκείμενο εξηγείται από ένα κατηγορούμενο πολλών ονομάτων και δεν είναι τίποτε άλλο παρά ορισμοί (ο άνθρωπος είναι ένα σώμα, έμβιο, λογικό).

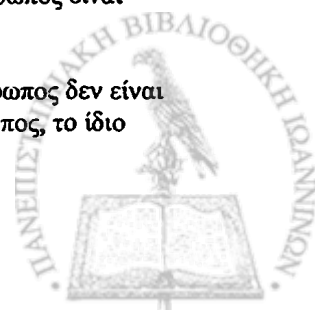
6) Αναγκαία – ενδεχομενική.

Αναγκαίες είναι αυτές που είναι αναγκαία αληθείς (πχ ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο ον),

ενδεχόμενες είναι αυτές που ήθε άλλες περιπτώσεις είναι αληθείς και σε άλλες όχι (κάθε άνθρωπος είναι ψεύτης).

7) Κατηγορικές – υποθετικές.

Κατηγορική είναι αυτή που αποκαλείται απλά (κάθε άνθρωπος είναι έμβιο ον, κανένας άνθρωπος δεν είναι δέντρο), ενώ υποθετική αυτή που αποκαλείται υποθετικά (πχ αν κάποιο πράγμα είναι άνθρωπος, το ίδιο επίσης είναι έμβιο ον).



υποκείμενο ή το κατηγορούμενο , τα οποία πρέπει να ξεχωριστούν και να διακριθούν σαφώς(EW,I,39-40)¹⁷.

Πέρα από τις προτάσεις ο Hobbes δηλώνει ότι υπάρχει και άλλη μορφή ομιλίας, την οποία ονομάζει συλλογισμό, αλληλένδετη με τις προτάσεις, και με τη φιλοσοφία. Ήδη από το κεφάλαιο «Περί Πρότασης» ο Hobbes καταδεικνύει τη σύνδεση αυτή.

«Αρκετά λοιπόν σε σχέση με την πρόταση. Η οποία στην πρόοδο της Φιλοσοφίας είναι το πρώτο βήμα, όπως η κίνηση προς τα εμπρός ενός ποδιού. Με την πρόσθεση ενός άλλου βήματος, θα προχωρήσω στο συλλογισμό, θα κάνω έναν ολόκληρο διασκελισμό»(EW,I,44).

Ο συλλογισμός αποτελείται από τρεις προτάσεις . Οι δυο πρώτες προτάσεις ονομάζονται παραδοχές, ενώ η τρίτη που ακολουθεί ονομάζεται συμπέρασμα. Από τη λειτουργία των συμπερασμάτων προκύπτουν μια σειρά κανόνες , που μας παραθέτει ο Hobbes, καθώς και κάποιες επιμέρους διασαφηνίσεις. Έτσι , για να προκύψει ένα συμπέρασμα , πρέπει οι δυο πρώτες προτάσεις να έχουν έναν κοινό όρο, στις παραδοχές ενός συλλογισμού δεν μπορούν να υπάρξουν πάνω από τρεις όροι, ενώ στο συμπέρασμα δεν μπορεί να υπάρχει κάποιος όρος ο οποίος δεν ήταν στις παραδοχές(EW,I,45). Τα ονόματα, ανάλογα με τη θέση αποτελούν τους όρους του συλλογισμού. Πιο συγκεκριμένα, αυτός που είναι το κατηγορούμενο στο συμπέρασμα ονομάζεται μείζων, αυτός που είναι υποκείμενο στο συμπέρασμα ονομάζεται ελάσσων και ο άλλος είναι ο μέσος όρος(EW,I,45-46). Για τη δημιουργία ενός συλλογισμού ο μέσος όρος πρέπει να βρίσκεται και στις δυο παραδοχές(EW,I,46). Αυτός ο μέσος όρος πρέπει να είναι καθολικό ή ενικό όνομα, προκειμένου να είναι αληθής ο συλλογισμός, αλλά ο Hobbes μας δηλώνει ότι όταν ο μέσος όρος είναι ενικό όνομα είναι άχρηστος για τη φιλοσοφία.(EW,I,46-47).

¹⁷ Όπως σημειώνει ο Jong και οι προτάσεις όπως και τα ονόματα δηλώνουν ένα πράγμα, συνέπεια του νομιναλισμού του Hobbes Jong, W. R. "Did Hobbes Have a Semantic Theory of Truth" σ 78.



Με τις διασαφηνίσεις αυτές ο Hobbes καταλήγει σε μια γενική διατύπωση-ορισμό, για το συλλογισμό, που τον συνδέει με τις προτάσεις.

«Τώρα είναι φανερό, από ό,τι έχει ειπωθεί ότι ένας συλλογισμός δεν είναι τίποτε παρά συλλογή του αθροίσματος δυο προτάσεων, ενωμένες μεταξύ τους με έναν κοινό όρο, που ονομάζεται ο μέσος όρος. Και όπως πρόταση είναι πρόσθεση δυο ονομάτων, έτσι συλλογισμός είναι πρόσθεση τριών»(EW,I,48).

Ο Hobbes διακρίνει τους συλλογισμούς - ο συλλογισμός παρουσιάζεται και σαν λειτουργία του νου - σε σχήματα και τα σχήματα σε διαθέσεις¹⁸, αλλά καταλήγει στη διατύπωση ότι το μόνο σχήμα που ταιριάζει στη φιλοσοφία είναι το «άμεσο σχήμα της πρώτης διάθεσης», δηλαδή αυτή στην οποία οι όροι τοποθετούνται ο ένας μετά τον άλλο σύμφωνα με το εύρος της σημασίας τους - δηλαδή πρώτος είναι ο «ελάσσων όρος», δεύτερος ο «μέσος όρος» και ο «μείζων όρος» είναι τελευταίος - ενώ όλοι οι όροι είναι θετικοί και ο ελάσσων καθολικός ενώ οι δυο προτάσεις είναι καθολικές και αποφαιτικές(EW,I,48).

¹⁸ Τα σχήματα καθορίζονται με βάση τη διαφορετική θέση του μέσου όρου, ενώ οι διαθέσεις συνίστανται στις διαφορές των προτάσεων σε ποιότητα και ποσότητα.(EW,I,48-49)

Τα σχήματα και οι διαθέσεις είναι τα εξής:

1) Πρώτο σχήμα ή άμεσο όπου οι όροι τοποθετούνται ο ένας μετά τον άλλο σύμφωνα με το εύρος της σημασίας, δηλαδή ελάσσων, μείζων, μέσος και χωρίζεται σε 4 (+1) διαθέσεις

α) Όλοι οι όροι θετικοί, και ο ελάσσων καθολικός.

β) Ο μείζων όρος αρνητικό όνομα, και ο ελάσσων καθολικός.

γ) Όλοι οι όροι θετικοί, ο ελάσσων συγκεκριμένος.

δ) Ο μείζων όρος αρνητικός, ο ελάσσων συγκεκριμένος.

ε) Όλες οι προτάσεις αρνητικές.

Εκτός από το πρώτο σχήμα υπάρχουν και άλλα τρία που είναι παραλλαγή του άμεσου σχήματος.

2) Το δεύτερο σχήμα ή πρώτο έμμεσο σχήμα, που γίνεται με μετατροπή της μείζονος πρότασης σε μια άλλη ισοδύναμη με αυτή.

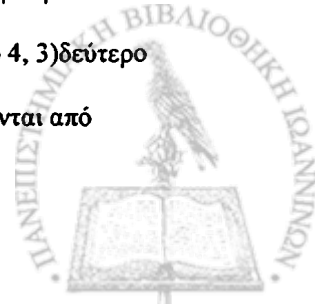
3) Δεύτερο έμμεσο σχήμα, που μετατρέπει την ελάσσονα πρόταση ώστε ο μέσος όρος να είναι υποκείμενο και στις δυο.

4) Τρίτο έμμεσο σχήμα, μετατροπή και των δυο παραδοχών.

Συμπερασματικά κατά το Hobbes υπάρχουν τρία σχήματα, αν λαμβάνουμε υπόψη τις διάφορες θέσεις του μέσου όρου. Στο πρώτο ο μέσος όρος έχει τη μεσαία θέση, στο δεύτερο την τελευταία, και στο τρίτο την πρώτη. Αν απαριθμήσουμε σύμφωνα με τη θέση των όρων είναι τέσσερα, καθώς το πρώτο μπορεί να είναι άμεσο και αντεστραμμένο.

Στα παραπάνω σχήματα αντιστοιχούν 1) Στο άμεσο σχήμα 6 διαθέσεις 2) στο πρώτο έμμεσο 4, 3) δεύτερο έμμεσο 14, 4) τρίτο έμμεσο 18.

Ο Hobbes δε μας αναφέρει ποιες είναι, αλλά τις θεωρεί περιττές, εκτός εκείνες που συνίστανται από καθολικές προτάσεις, των οποίων η ελάσσων πρόταση είναι θετική.



Ο Hobbes παρουσιάζει το κεφάλαιο «Περί Συλλογισμού», αλληλένδετο με το κεφάλαιο που φέρει τον τίτλο «Περί Πλάνης, Ψεύδους, Σοφίσματος». Ήδη στην κατακλείδα του κεφαλαίου «Περί συλλογισμού» ο Hobbes αναφέρει ότι θα κάνει λόγο για τα σφάλματα στα οποία οι άνθρωποι είναι επιρρεπείς να υποπίπτουν, στα είδη και στις αιτίες τους(EW,I,55).

Ο Hobbes, ήδη από την αρχή του κεφαλαίου, διασαφηνίζει ότι οι άνθρωποι σφάλλουν , όχι μόνο στην κατάφαση και στη άρνηση , αλλά και στην αντίληψη και στη σιωπηρή σκέψη.

Ως προς την κατάφαση και την άρνηση ο Hobbes ορίζει ως σφάλμα το να αποκαλείται οτιδήποτε με ένα όνομα του οποίου δεν είναι όνομα, και δηλώνει ότι δεν οφείλεται στην αίσθηση, ούτε στα πράγματα τα ίδια , αλλά σε εσφαλμένη δήλωση. Στη ουσία αυτό που κάνει , ο άνθρωπος που σφάλλει κατ' αυτόν τον τρόπο , είναι ότι δε δέχεται ό,τι έχουν αποφασίσει οι άλλοι. Ήδη στο κεφάλαιο «Περί ονομάτων», δηλώνει ότι οι άνθρωποι δίνουν τα διάφορα ονόματα στα πράγματα και φτάνουν να συμφωνούν σε κάποια ονόματα για κάποια πράγματα. Στην περίπτωση του σφάλματος λοιπόν ο άνθρωπος δε δέχεται κάτι που είναι «βούληση και συμφωνία των ανθρώπων»(EW,I,56).

Ως προς τα λάθη στην αντίληψη και τη σκέψη ο Hobbes δηλώνει ότι αυτά είναι «σιωπηρά λάθη» και γίνονται από το πέρασμα από μια φαντασία στη φαντασία ενός διαφορετικού πράγματος. Τα λάθη αυτά οφείλονται στο γεγονός ότι θεωρούμε τα πράγματα που είναι εικόνες, ως κάτι παραπάνω από εικόνες. Το πιο χαρακτηριστικό σφάλμα είναι να θεωρούμε κάτι ως φυσικό σημείο , ενώ δεν είναι. Ο Hobbes θεωρεί ότι ο καλύτερος τρόπος να αποφύγουμε αυτά τα λάθη είναι να θεωρούμε τους εαυτούς μας μη γνωρίζοντες και να κάνουμε χρήση του λογισμού(EW,I,56-57).

Μετά την παρουσίαση αυτών των δυο ειδών λάθους ο Hobbes προχωρά σε μια διαπίστωση για τις αιτίες αυτών των λαθών. Τα σιωπηρά λάθη προκύπτουν από την ανάγκη λογισμού , ενώ τα λάθη



που συνίστανται στην κατάφαση και την άρνηση προέρχονται από σφάλμα στο λογισμό(EW,I,56-57).

Τα λάθη που σχετίζονται με την κατάφαση και την άρνηση έχουν να κάνουν με τη χρήση ονομάτων. Όπως έχει ήδη καταδειχθεί τα ονόματα έχουν σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφία, και ο Hobbes δηλώνει ότι τα δεύτερα αυτά λάθη είναι απεχθή στη φιλοσοφία.

Ο Hobbes θεωρεί ότι τα λάθη στο «λογισμό» είναι λάθη στους «συλλογισμούς» και συνίστανται είτε σε σφάλμα των «παραδοχών» ή του «συμπεράσματος», και χωρίζει τις περιπτώσεις που μπορεί να είναι λάθος ένας συλλογισμός ως προς το «περιεχόμενο» ή ως προς το «σχήμα»(EW,I,57).

Ως προς το σχήμα, ο Hobbes επαναλαμβάνει καταρχήν τη διαπίστωση που είχε κάνει σε προηγούμενα κεφάλαια, ότι δηλαδή μόνο αυτή η πρόταση είναι αληθής στην οποία συζεύγνυνται δυο «ονόματα» του ενός και του ίδιου πράγματος. Επιπλέον, όσον αφορά τα «ονόματα», μας διασαφηνίζει ότι τα πράγματα στα οποία μπορούμε να δώσουμε ονόματα μπορούν να ελαττωθούν σε τέσσερα είδη, δηλαδή, «σώματα», «συμβεβηκότα», «φαντασίες», και «ονόματα», επομένως είναι απαραίτητο, τα ονόματα που συζεύγνυνται να είναι και τα δυο «ονόματα σωμάτων», ή και τα δυο «ονόματα συμβεβηκότων» ή και τα δυο «ονόματα φαντασιών» ή τέλος και τα δυο «ονόματα ονομάτων». Κάθε άλλη σύνδεση (ή σύζευξη) είναι λάθος, και ο Hobbes μας παραθέτει έναν πίνακα με τις πιθανές λάθος συζεύξεις(EW,I,58).



- | | |
|--|---------------------------------------|
| 1. Αν το όνομα ενός Σώματος | το όνομα συμβεβηκότος ¹⁹ |
| 2. Αν το όνομα ενός Σώματος | το όνομα μιας φαντασίας ²⁰ |
| 3. Αν το όνομα ενός Σώματος | το όνομα ενός Ονόματος ²¹ |
| 4. Αν το όνομα ενός Συμβεβηκότος | το όνομα μίας φαντασίας ²² |
| 5. Αν το όνομα ενός Συμβεβηκότος | το όνομα ενός Ονόματος ²³ |
| 6. Αν το όνομα μίας φαντασίας | το όνομα ενός Ονόματος ²⁴ |
| 7. Αν το όνομα ενός Σώματος,
συμβεβηκότος ή φαντασίας | το όνομα μιας ομιλίας ²⁵ |

Βέβαια ο Hobbes σπεύδει να διασαφηνίσει, ότι υπάρχουν και άλλες περιπτώσεις σφάλματος. Η μία είναι, αφενός μεν να συνδέονται δυο ονόματα σωμάτων, ή δυο ονόματα συμβεβηκότων ή δυο ονόματα φαντασιών ή τέλος δυο ονόματα ονομάτων, αλλά να υπάρχει ακόμη η αμφιβολία αν η πρόταση είναι αληθής. Σε αυτή την περίπτωση ο Hobbes προτείνει να εξετάζουμε τους ορισμούς των ονομάτων και να προχωρήσουμε με διαρκή ανάλυση μέχρι να φτάσουμε σε ένα απλό όνομα. Και στην περίπτωση που η αλήθεια ή το ψεύδος δεν είναι εμφανή, πρέπει να εξετάσουμε διεξοδικά με τη φιλοσοφία και το λογισμό, ξεκινώντας από ορισμούς. Επιπλέον αφιερώνει και μια παράγραφο, για να καταδείξει ότι το σφάλμα σε ένα συλλογισμό μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι στο σύνδεσμο μπορεί να υπονοείται ένας από τους όρους. Τέλος ο Hobbes αναφέρει ότι και τα ομώνυμα μπορεί να μας εξαπατήσουν(EW,I,62-63).

Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν, κατά το Hobbes, και σφάλματα ως προς το περιεχόμενο των συλλογισμών, τα σοφίσματα.

Η διατύπωση περί των λαθών δεν εξαντλείται μόνο στο πεδίο της φιλοσοφίας. Ο Hobbes στο κεφάλαιο περί διαφοράς των τρόπων παρουσιάζει τη θέση του ότι τα λάθη που μπορούν να προκύψουν στην

¹⁹ Πχ ένα σώμα είναι ποιότητα(EW,I,58).

²⁰ Πχ το φως είναι ένα σώμα(EW,I,59).

²¹ Πχ ο αριθμός είναι άπειρος(EW,I,59).

²² Πχ το φως είναι μέσα στο αντικείμενο(EW,I,59).

²³ Πχ ο ορισμός είναι η ουσία ενός πράγματος(EW,I,60).

²⁴ Πχ η ιδέα από οτιδήποτε πράγμα είναι καθολική (EW,I,60).

²⁵ Πχ Ένα αντικείμενο που έχει οντότητα, υπάρχει από τύχης (EW,I,61).



σημασιοδότηση των λέξεων οδηγούν σε συμπεριφορές μέσα σε μια κοινοπολιτεία.

«Η άγνοια της σημασίας των λέξεων, δηλαδή η έλλειψη κατανόησης, ωθεί τους ανθρώπους να παίρνουν τους μετρητοίς όχι μόνο αλήθειες που αγνοούν, αλλά και σφάλματα. Και το χειρότερο, τις ανοησίες αυτών που εμπιστεύονται, διότι ούτε το σφάλμα ούτε η ανοησία μπορούν να επισημανθούν χωρίς την πλήρη κατανόηση των λέξεων.

Από την ίδια αιτία προκύπτει το ότι οι άνθρωποι αποκαλούν διαφορετικά το ίδιο πράγμα εξαιτίας των διαφορετικών παθών τους»(EW,III, 90).

3. Η προϋπόθεση της μεθόδου

Μέχρι αυτό το σημείο έχουμε δει το ρόλο της γλώσσας στη σχέση της με τη φιλοσοφία και το λογισμό²⁶. Ήδη από το κεφάλαιο, «Περί λάθους», ο Hobbes παραθέτει μια διατύπωση για τη μέθοδο. Κατά τον Άγγλο φιλόσοφο η «μέθοδος της σπουδής» είναι «η οδός της φιλοσοφίας» και κατά την άποψή του ο συνδυασμός της με την ομιλία, ωθεί τους ανθρώπους να βελτιώνουν τις νοητικές τους λειτουργίες σε πάρα πολύ μεγάλο βαθμό(EW,III,16).

Η σπουδαιότητα και η σημασία της λειτουργίας της μεθόδου φαίνεται και από το γεγονός ότι από την πρώτη σελίδα του έργου του, ο Hobbes, εκφράζει την πεποίθησή του ότι όλοι οι άνθρωποι ανεξαιρέτως, σε όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας έχουν το «φυσικό λόγο, δηλαδή τη φιλοσοφία», αλλά δεν μπορούν να τον αναπτύξουν, γιατί, όπου υπήρχε ανάγκη για μακρά σειρά σκέψεων, ξέφευγαν από το δρόμο και έπεφταν σε λάθη. Μάλιστα παρομοιάζει τη φιλοσοφία, –που στερείται μεθόδου- με την καλλιέργεια που δεν

²⁶ Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε την πορεία με τη θέση του Μορό: «Ο αυστηρός λόγος θα προκύψει από την κανονιστική ρύθμιση της γλώσσας, από την επεξεργασία του ελεγχόμενου συλλογισμού, ο οποίος υπολογίζει με ονόματα, αποφεύγοντας τις ψευδαισθήσεις που γεννά η ίδια η γλώσσα». Μορό, Πιέρ Φρανσουά. *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, σ.76.



αποδίδει καρπούς ή δίνει επικίνδυνο καρπό για τους ανθρώπους(EW,I,1-2).

Η διατύπωση αυτή δεν μπορεί παρά να υποδεικνύει την πεποίθηση του Hobbes, όπως και άλλων φιλοσόφων της εποχής²⁷ του, ότι η μέθοδος είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη φιλοσοφία, και η μεγάλη συνεισφορά τους έγκειται στο ότι ο καθένας τους θεωρούσε ότι υποδείκνυε τη σωστή μέθοδο. Μάλιστα ο ίδιος ο Hobbes - στην επιστολή του προς το Γουίλιαμ, τον κόμη του Ντέβονσαϊρ - δηλώνει ακριβώς την πεποίθησή του ότι το έργο του χαιρεί εγκυρότητας, επειδή «ό,τι γράφει στα τρία πρώτα μέρη αποδεικνύεται επαρκώς από ορισμούς, και στο τέταρτο μέρος από όχι ανόητες υποθέσεις»(EW,I,xi). Η δήλωση αυτή είναι σημαντική, γιατί - όπως θα φανεί και στη συνέχεια - πρόκειται περί της μεθόδου.

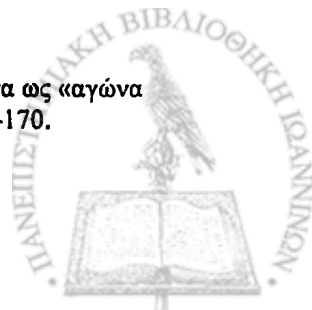
Για να παρουσιάσει όμως, έναν πιο σαφή ορισμό για τη μέθοδο, επαναδιατυπώνει τον ορισμό της φιλοσοφίας.

«Φιλοσοφία είναι η γνώση που αποκτούμε, από αληθή λογισμό, των εκφάνσεων ή εμφανών αποτελεσμάτων από τη γνώση που έχουμε κάποιας πιθανής παραγωγής ή διαδοχής του ίδιου. Και τέτοιας παραγωγής, όπως έχει υπάρξει ή μπορεί να υπάρξει από τη γνώση που έχουμε των αποτελεσμάτων»(EW,I,65-66).

Με βάση αυτόν τον επαναδιατυπωμένο ορισμό της φιλοσοφίας γίνεται κατανοητός και ο ορισμός της μεθόδου.

«Η μέθοδος στη σπουδή της φιλοσοφίας είναι η συντομότερη οδός της ανακάλυψης των αποτελεσμάτων από τις γνωστές τους αιτίες, ή των αιτιών από τα γνωστά τους αποτελέσματα»(EW,I,66).

²⁷ χαρακτηριστικά οι Windelband-Heimoseth χαρακτηρίζουν όλη τη φιλοσοφία του 17^{ου} αιώνα ως «αγώνα των μεθόδων», βλ. Windelband, W.-Heimoseth, H. *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας* σσ.146-170.



Με τους δυο αυτούς ορισμούς ο Hobbes εισάγει και άλλη μια πολύ βασική έννοια, αυτή της επιστήμης. Η επιστήμη διακρίνεται σε επιστήμη του «ότι» και σε επιστήμη του «διότι». (Ο Hobbes παραθέτει στα ελληνικά τους όρους ότι και διότι)(EW,I,66).

Η «επιστήμη του διότι» είναι η επιστήμη των αιτιών. Βέβαια ο Hobbes διασαφηνίζει ότι λέμε ότι γνωρίζουμε κάποιο αποτέλεσμα, όταν γνωρίζουμε ότι υπάρχουν αιτίες του, και σε ποιο αντικείμενο είναι οι αιτίες του, και σε τι αντικείμενο παράγουν αυτό το αποτέλεσμα, και με ποιο τρόπο λειτουργούν με τον ίδιο τρόπο(EW,I,66).

Οποιαδήποτε άλλη επιστήμη ονομάζεται επιστήμη του «ότι», και είναι είτε αντίληψη από αίσθηση, ή φαντασία, ή μνήμη που παραμένει μετά από τέτοια αντίληψη(EW,I,66).

Με τα προαναφερθέντα ο Hobbes επιστρέφει λοιπόν σε ένα ζήτημα που διαπερνά όλο το έργο του, αυτό της γνώσης. Η γνώση που αρχίζει με τις «φαντασίες» της αίσθησης και της φαντασίας. Εδώ όμως υπεισέρχεται ένα άλλο ζητούμενο, που θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα, και που συνδέεται με τη γνώση, ο λογισμός. Για να ξέρουμε γιατί υπάρχουν και από ποιες αιτίες προέρχονται, είναι αποστολή του λογισμού, που συνίσταται στη διαίρεση ή ανάλυση και τη σύνθεση. Έτσι κατά το Hobbes δεν υπάρχει άλλη μέθοδος, παρά η αναλυτική, και η συνθετική(EW,I,66). Στο σημείο αυτό του έργου ίσως να μη γίνεται πλήρως κατανοητή η έννοια αναλυτική και συνθετική καθώς και η σύνδεσή τους με το λογισμό. Γι αυτό ο Άγγλος φιλόσοφος σε επόμενο τμήμα του έργου του παρουσιάζει έναν πιο σαφή ορισμό.

«Ανάλυση είναι ο λογισμός από την υποτιθέμενη κατασκευή ή παραγωγή ενός πράγματος στην επαρκή αιτία ή συντελούσα αιτία αυτού που κατασκευάζεται ή παράγεται. Και η σύνθεση είναι ο λογισμός από τις πρώτες αιτίες της κατασκευής, που συνεχίζεται μέσα από όλες τις μέσες αιτίες μέχρι να φτάσουμε στο ίδιο το πράγμα που κατασκευάζεται ή παράγεται»(EW,I,312).



Η σύνθεση και η ανάλυση μαζί περιλαμβάνονται κατά το Hobbes στη «Λογιστική»²⁸.

Στη μέθοδο, το πιο συνηθισμένο και πιο γνωστό είναι να προχωρά κανείς από τα γνωστά στα άγνωστα. Και όσον αφορά τη γνώση του «ότι», ή όπως συμπληρώνει ο Hobbes τη γνώση ότι ένα πράγμα υπάρχει, η απαρχή είναι η «όλη ιδέα»(EW,I,66-67). Αντιθέτως στη γνώση του «διότι» γνωρίζουμε περισσότερο τις αιτίες των μερών του όλου, μιας και η αιτία του όλου συγκροτείται από τις αιτίες των μερών(EW,I,67). Ο Hobbes, βέβαια, σπεύδει να διασαφηνίσει ότι με τη λέξη μέρη δεν εννοεί τα μέρη του πράγματος, αλλά της φύσης του, δηλαδή τα συμβεβηκότα(EW,I,67). Με τις διευκρινίσεις αυτές, ο Hobbes καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα αντικείμενα που είναι πιο γνωστά σε μας, είναι τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, ενώ από την άλλη πλευρά υπάρχουν τα πράγματα, τη γνώση των οποίων αποκτούμε με τη λογική, και είναι πιο γνωστά στη φύση(EW,I,67). Μια άλλη διατύπωση αυτής της φράσης είναι ότι το «όλον» είναι πιο γνωστό σε μας, από ό,τι τα μέρη. Και όντας συνεπής στη νομιναλιστική που έχει εισαγάγει και έχει εξηγήσει ο Hobbes διασαφηνίζει ότι το όλον, είναι τα πράγματα που έχουν καθολικά ονόματα (και γι' αυτό τα αποκαλεί «καθολικά»), ενώ τα μέρη είναι τα πράγματα που έχουν ονόματα λιγότερο καθολικά, για αυτό και ο Hobbes τα αποκαλεί «ενικά», και καταλήγει στη διατύπωση ότι οι αιτίες των καθολικών είναι πιο γνωστές στη φύση από ό,τι οι αιτίες των ενικών(EW,I,67-68).

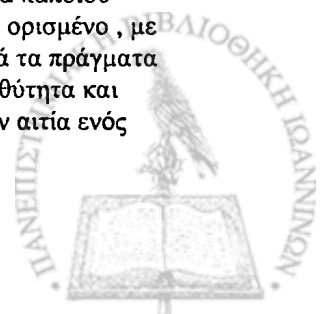
Με τις διαπιστώσεις αυτές ο Hobbes επιστρέφει στη φιλοσοφία και συγκεκριμένα θέτει το ζήτημα, τι αναζητούν οι φιλοσοφούντες (πρέπει να σημειωθεί ότι ο Hobbes κάνει χρήση της διατύπωσης «οι άνθρωποι αναζητούν»). Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε λοιπόν να διατυπώσουμε την άποψη ότι οι φιλόσοφοι επιτελούν μια λειτουργία, την εύρεση(EW,I,68).

²⁸ Όπως παρουσιάζει στο άρθρο του ο Bird η Λογιστική απευθύνεται κυρίως στη γεωμετρία. Bird, A. "Squaring the circle: Hobbes on Philosophy and Geometry", σ 132.



Ως προς την εύρεση , λοιπόν, ο Hobbes δηλώνει ότι υπάρχουν δυο τρόποι εύρεσης ως προς τη φιλοσοφία και μια σειρά ζητήματα στα οποία καλείται να απαντήσει ο φιλόσοφος. Συγκεκριμένα οι φιλοσοφούντες ευρίσκουν είτε απλώς είτε αορίστως(EW,I,68). Και οι δυο αυτοί τρόποι εύρεσης έχουν ως κοινό ότι οι φιλόσοφοι αναζητούν, προσπαθώντας να γνωρίσουν όσα περισσότερα μπορούν, χωρίς να θέσουν στον εαυτό τους κάποιο περιοριστικό ερώτημα, ενώ με δυσκολία μπορούμε να διακρίνουμε στο πυκνογραμμένο κείμενο του Άγγλου φιλοσόφου ποια είναι η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στα δυο αυτά είδη εύρεσης. Το συμπέρασμα στο οποίο θα μπορούσαμε να καταλήξουμε είναι ότι η αόριστη εύρεση συνίσταται στην απόπειρα αναζήτησης των αιτιών όλων των πραγμάτων, όσο μπορεί να επιτευχθεί(EW,I,68). Σε αυτή την εύρεση οι φιλόσοφοι πρέπει να γνωρίζουν πρώτα τις αιτίες των «καθολικών πραγμάτων» ή , με βάση άλλη διατύπωση του Hobbes, τέτοιων συμβεβηκότων που είναι κοινά σε όλα τα σώματα, δηλαδή σε όλη την ύλη - πριν να γνωρίσουν τις αιτίες των «ενικών πραγμάτων» που είναι τα συμβεβηκότα με τα οποία ένα πράγμα ξεχωρίζεται από το άλλο(EW,I,68). Αυτή η εύρεση ξεκινά όχι από τη γνώση των αιτιών των «καθολικών πραγμάτων» - που ο Hobbes τις ορίζει ως τα συμβεβηκότα που είναι κοινά σε όλα τα σώματα, δηλαδή σε όλη την ύλη - πριν να γνωρίσουν τις αιτίες των ενικών πραγμάτων - που είναι αυτά τα συμβεβηκότα με τα οποία το ένα πράγμα διακρίνεται από το άλλο - , αλλά από τη γνώση ότι τα καθολικά πράγματα υπάρχουν(EW,I,68). Επειδή όμως τα καθολικά πράγματα εμπεριέχονται στη φύση των ενικών πραγμάτων, η γνώση τους πρέπει κατά το Hobbes να αποκτηθεί με το λόγο , δηλαδή την ανάλυση.²⁹ Ως εκ τούτου καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μέθοδος επίτευξης της καθολικής γνώσης των πραγμάτων είναι καθαρά

²⁹ Ο Hobbes μας παραθέτει τὸ ἐξῆς παράδειγμα: αν υπάρχει η προβαλλόμενη αντίληψη ή ιδέα κάποιου ενικού πράγματος, όπως ενός τετραγώνου, αυτό το τετράγωνο πρέπει να αναλυθεί σε ομαλό, ορισμένο, με έναν αριθμό από ίσες και γραμμές και ορθές γωνίες. Γιατί με αυτή την ανάλυση έχουμε αυτά τα πράγματα καθολικά ή σύμφωνα με όλη την ύλη, δηλαδή, γραμμή, ομαλό, ορισμένο, γωνία, ευθεία, ευθύτητα και ισότητα. Και αν βρούμε τις αιτίες όλων αυτών μπορούμε να τις συνδυάσουμε όλες μαζί στην αιτία ενός τετραγώνου.



αναλυτική(EW,I,69) . Σε άλλο σημείο ο Hobbes αναφέρει ότι η τέχνη της εύρεσης ονομάζεται «Αναλυτική»(EW,I,31).

Με τα παραπάνω ο Hobbes καταδεικνύει πώς φτάνουμε στη γνώση των καθολικών πραγμάτων . Το ζητούμενο στην αόριστη αναζήτηση παραμένουν οι αιτίες των καθολικών πραγμάτων. Επομένως θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Hobbes θεωρεί ότι, όσοι αναζητούν αορίστως, προσπαθούν να αναζητήσουν τις αιτίες των καθολικών πραγμάτων. Σε αυτή την αναζήτηση ο Hobbes δεν έχει να προτείνει κάποια μέθοδο(EW,I,69). Ως απάντηση επικαλείται μια λαϊκή ρήση, ότι δηλαδή οι αιτίες των καθολικών πραγμάτων είναι εμφανείς από μόνες τους ,ή γνωστές στη φύση(EW,I,64). Και χωρίς να μας πει πώς και γιατί θέτει , σε μορφή αξιώματος ως μοναδική «καθολική αιτία», την κίνηση, συμπληρώνει ότι η κίνηση δεν μπορεί να έχει άλλη αιτία παρά την κίνηση(EW,I,70)³⁰. Την κίνηση ως κίνηση δεν μπορούμε να εξετάσουμε , αλλά το μόνο που μπορούμε να κατανοήσουμε, με τον υπολογισμό , είναι τα διάφορα είδη κίνησης.

Επομένως, θα μπορούσαμε να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι η διαφορά της απλής με την αόριστη αναζήτηση είναι ότι στην απλή ο φιλόσοφος ξεκινά με το δεδομένο ότι η αιτία των καθολικών πραγμάτων είναι η κίνηση, και από κει και πέρα συνεχίζει με τους ορισμούς με το λογισμό και τη συνθετική μέθοδο σε διάφορα είδη εξέτασης από τα οποία προκύπτουν τα διάφορα μέρη της φιλοσοφίας, δηλαδή η «γεωμετρία», «μηχανική», «φυσική», «ηθική» , και «πολιτική» (που θα εξεταστούν διεξοδικά στο επόμενο κεφάλαιο). Αντίθετα η αόριστη αναζήτηση σημαίνει ότι ο φιλόσοφος ξεκινά να γνωρίσει ποια είναι η πρώτη αιτία των πραγμάτων. Έτσι η τελική διατύπωση στην οποία καταλήγει ο Hobbes για τη μέθοδο της φιλοσοφίας, που αφορά την απλή αναζήτηση της επιστήμης , είναι η ακόλουθη.

³⁰ Η διατύπωση αυτή μας παρουσιάζει τελικά την κίνηση να βασιλεύει σε όλο το φαινομενικό σύμπαν. Spragens, Thomas A. *The politics of motion*, σ 68. Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι στο *Λεβιάθαν* ο Hobbes μας παρουσιάζει τη θέση του ότι η αναζήτηση του τελικού αιτίου δε μας οδηγεί στην κίνηση αλλά στο Θεό.



«επομένως είναι φανερό, με όσα έχουν λεχθεί, ότι η μέθοδος της φιλοσοφίας για όσους ψάχνουν την επιστήμη απλά, χωρίς να προβάλλουν στους εαυτούς τους τη λύση οποιουδήποτε συγκεκριμένου θέματος, είναι εν μέρει αναλυτική και εν μέρει συνθετική. Δηλαδή, αυτή που προχωρά από αίσθηση στην ανακάλυψη αρχών αναλυτική. Και η υπόλοιπη συνθετική»(EW,I,74-75)³¹.

Πέρα όμως από τις δυο αυτές μορφές αναζήτησης, ο Hobbes δηλώνει ότι οι φιλόσοφοι μπορούν να αναζητούν έχοντας υπόψη τους ένα περιοριστικό ερώτημα, δηλαδή την αιτία κάποιου συγκεκριμένου και προβαλλόμενου αποτελέσματος. Τα ερωτήματα αυτά είναι τα εξής: αν ένα πράγμα, η αιτία του οποίου αναζητείται, είναι σώμα, ή κάποιο συμβεβηκός σώματος. Αν κάποιο συμβεβηκός είναι σε κάποιο αντικείμενο, ενώ τίθεται και ως ερώτημα και η αναζήτηση της αιτίας για κάθε προβαλλόμενο αποτέλεσμα.

Ως προς το πρώτο ερώτημα, ο Hobbes θεωρεί ότι είναι κυρίως πρόβλημα των φυσικών επιστημών η σύγχυση που προκαλείται, και προτείνει ως λύση τη συνθετική μέθοδο, δηλαδή ότι από τη στιγμή που βρίσκουμε τις ιδιότητες των σωμάτων και των συμβεβηκότην με τη συνθετική μέθοδο, από τους ορισμούς τους, τις συγκρίνουμε με την ιδέα που έχουμε μπροστά μας. Και αν συνάδει με τις ιδιότητες της ύλης ή σώματος είναι σώμα, ειδάλως είναι συμβεβηκός(EW,I,75-76).

Ως προς την αμφιβολία που μπορεί να δημιουργηθεί σχετικά με το αντικείμενο κάθε γνωστού συμβεβηκότην, η μέθοδος είναι αναλυτική. Όσον αφορά το αντικείμενο, το χωρίζει στα μέρη που αποτελείται και το ίδιο το αισθητό, ενώ οι ιδιότητες τόσο του υποκειμένου όσο και του συμβεβηκότην, συγκρίνονται με το συμβεβηκός για το υποκείμενο του οποίου γίνεται η αναζήτηση(EW,I,76-77).

Όσον αφορά βέβαια και τα δυο αυτά ερωτήματα, αλλά και τελικά για όλη τη φιλοσοφική αναζήτηση, ο Hobbes θεωρεί

³¹ Κατά το Spragens η επιλογή αυτή ως προς τη μέθοδο είναι ένδειξη της μαθηματικο-μηχανικής αντίληψης του Hobbes για το Λόγο. Spragens, Thomas A. *The politics of motion*, σ145.



απαραίτητο να γνωρίζουν οι φιλόσοφοι τι εννοούμε ως αιτία, για αυτό παραθέτει έναν ορισμό καθώς και μια σειρά από οδηγίες.

«Αιτία είναι το σύνολο ή άθροισμα τέτοιων συμβεβηκότων, τόσο στο δρώντα όσο και στο φέροντα, όσων συνεισφέρουν στην παραγωγή του αποτελέσματος που προβάλλεται. Και καθόσον υπάρχουν μαζί, δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά ότι το αποτέλεσμα υπάρχει. Ή ότι δεν μπορεί να υπάρχει, αν οποιοδήποτε από αυτά απουσιάζει. Όταν αυτό είναι γνωστό, ως επόμενο βήμα πρέπει να εξετάσουμε ξεχωριστά κάθε συμβεβηκός, που συνοδεύει ή προηγείται του αποτελέσματος, όσο φαίνεται να συνεισφέρει καθ' οιονδήποτε τρόπο στην παραγωγή του ίδιου, και να δούμε αν το προβαλλόμενο αποτέλεσμα μπορεί να γίνει αντιληπτό να υπάρχει, χωρίς την ύπαρξη οποιουδήποτε από αυτά τα συμβεβηκότα. Και με αυτό τον τρόπο να ξεχωρίζουμε τα συμβεβηκότα, που δε συνεισφέρουν, από αυτά που συνεισφέρουν στην παραγωγή του εν λόγω αποτελέσματος. Και αφού γίνει αυτό, πρέπει να αθροίσουμε τα συνεισφέροντα συμβεβηκότα, και να εξετάσουμε αν μπορούμε να αντιληφθούμε, ότι όταν όλα αυτά είναι παρόντα, το προβαλλόμενο αποτέλεσμα δε θα ακολουθήσει. Και αν είναι εμφανές ότι το αποτέλεσμα θα ακολουθήσει, τότε αυτό το σύνολο των συμβεβηκότων είναι μια πλήρης αιτία, ειδάλως όχι. Αλλά πρέπει ακόμη να ανακαλύψουμε και να συναθροίσουμε άλλα συμβεβηκότα.»(EW,I,77).

Σαν τελικό συμπέρασμα, ο Hobbes καταλήγει στην άποψη ότι στη μέθοδο της αναζήτησης χρησιμεύει τόσο η αναλυτική μέθοδος όσο και η συνθετική. Η αναλυτική για να γίνει αντιληπτό ότι οι περιστάσεις γενικά οδηγούν στην παραγωγή των αποτελεσμάτων, και η συνθετική για την πρόσθεση και συνδυασμό του τι μπορούν να προκαλέσουν απλά από μόνες τους.

Με τα παραπάνω μπορούμε να διακρίνουμε και να κατανοήσουμε τη μέθοδο αναζήτησης. Ο φιλόσοφος με την αναλυτική και συνθετική μέθοδο κατακτά τη γνώση. Όμως ήδη από το κεφάλαιο «περί ονομάτων» ο Hobbes έχει αναδείξει ότι εκτός από την κατάκτηση της γνώσης είναι αναγκαία και η κοινοποίησή της, προκειμένου αφενός μεν να διασωθεί, και αφετέρου να αναπτυχθεί η



γνώση. Και για τη μεν κατάκτηση της γνώσης ανέφερε ότι αναγκαία είναι τα σημάδια ως αρωγός της μνήμης, αλλά κατά την κοινοποίησή της τα σημάδια μετατρέπονται σε σημεία». Η ανάγκη αυτή κοινοποίησης των σκέψεων του φιλοσόφου είναι επιτακτική και καλύπτεται από τη διδασκαλία, την οποία ονομάζει «απόδειξη» και θέτει ως προϋπόθεση μια άλλη παράμετρο που έχει θίξει, τη συλλογιστική ομιλία. Χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω χωρίο.

«Έτσι ένας άνθρωπος μπορεί να είναι φιλόσοφος μόνος για τον εαυτό του. Ο Αδάμ είχε αυτή τη δυνατότητα. Αλλά για να διδάξει, δηλαδή να αποδείξει, προϋποθέτει τουλάχιστον δυο και συλλογιστική ομιλία» (EW,I,80).

Στη διδασκαλία, λοιπόν, ο φιλόσοφος καλείται να κάνει το μαθητή να ακολουθήσει το μονοπάτι της σκέψης, τη μέθοδο, θα μπορούσαμε να πούμε, του δασκάλου του. Ο δάσκαλος θα δείξει την εύρεσή του παραλείποντας το μέρος που με την αναλυτική μέθοδο ξεκινά από την αίσθηση των πραγμάτων στις καθολικές αρχές, καθώς οι καθολικές αρχές δεν μπορούν να αποδειχτούν αλλά απλώς να εξηγηθούν(EW,I,80). Επομένως ο Hobbes καταλήγει στο συμπέρασμα ότι όλη η μέθοδος της απόδειξης³² είναι συνθετική.

«Επομένως η όλη μέθοδος της απόδειξης είναι συνθετική, καθώς συνίσταται σε αυτή τη σειρά ομιλίας που ξεκινά από τις αρχικές ή πιο καθολικές προτάσεις, που είναι φανερές στον εαυτό τους, και προχωρά με διαρκή σύνθεση προτάσεων σε συλλογισμούς, μέχρι εν τέλει ο μαθητής καταλάβει την αλήθεια του συμπεράσματος που αναζητείται»(EW,I,81).

Οι καθολικές αρχές δεν είναι τίποτε άλλο, όπως δηλώνει ο Hobbes, παρά ορισμοί που διακρίνει σε δυο είδη. Πρώτον, ονομάτων

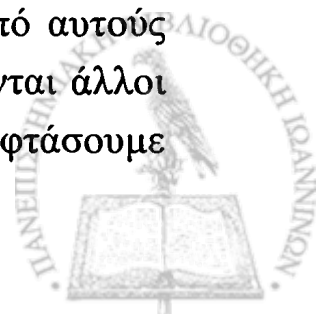
³² Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Hobbes είναι *demonstration*, και μια προτεινόμενη απόδοση θα ήταν παρουσίαση. Θα χρησιμοποιήσω όμως τον όρο απόδειξη, ο οποίος, όπως φανερώνει ο Hanson έχει τη σημασία, αποδεικνύω, εξηγώ και δείχνω, και για αυτό επίσης σημειώνει ότι δεν μπορούμε να ταυτίσουμε την έννοια απόδειξη με την έννοια παραγωγή. Hanson, H. "The meaning of demonstration in Hobbes's science", σ 620 και 626.



που σημασιοδοτούν τέτοια πράγματα, που έχουν κάποια αντιληπτά αίτια, και δεύτερον, τέτοιων ονομάτων που σημασιοδοτούν πράγματα των οποίων δεν μπορούμε να αντιληφθούμε καμία αιτία(EW,I,81). Όνομα του πρώτου είδους είναι «σώμα» ή «ύλη», «ποσότητα» ή «έκταση», «κίνηση» και οτιδήποτε είναι κοινό σε όλη την ύλη. Το δεύτερο είναι οτιδήποτε με το οποίο μπορούμε να διακρίνουμε ένα σώμα από το άλλο, όπως «τέτοιο σώμα», «τέτοια και τόσο μεγάλη κίνηση», «τόσο μεγάλο μέγεθος», κτλ.(EW,I,81). Ως προς τα ονόματα του πρώτου είδους ο Hobbes θεωρεί ότι είναι αρκετά καλά ορισμένα, όταν, με οποιαδήποτε μορφή ομιλίας, δημιουργείται στο νου αυτού που θέλει να ακούσει τέλειες και καθαρές ιδέες των αντιλήψεων των πραγμάτων που κατονομάζονται(EW,I,81). Για το δεύτερο είδος, όμως, οι ορισμοί δηλαδή των πραγμάτων, που μπορεί να γίνουν κατανοητοί ότι έχουν κάποια αιτία, πρέπει να συνίστανται από τέτοια ονόματα που να δηλώνουν την αιτία ή τον τρόπο διαδοχής τους(EW,I,82).

Πέρα από τους ορισμούς δεν πρέπει να θεωρούνται άλλες προτάσεις ως αρχές η να περιλαμβάνονται στον αριθμό των αρχών. Από κει και πέρα ο Hobbes δηλώνει ότι τα αξιώματα του Ευκλείδη δεν είναι «αρχές απόδειξης», αν και έχουν, λόγω της συγκατάθεσης των ανθρώπων, την αυθεντία αρχών. Επιπλέον οι αιτήσεις ή παραδοχές, αν και είναι αρχές, δεν είναι αρχές απόδειξης, αλλά απλώς κατασκευές «δηλαδή όχι της γνώσης, αλλά της δύναμης ή όχι των θεωρημάτων, που είναι μελέτες, αλλά των προβλημάτων, που ανήκουν στην πρακτική»(EW,I,82).

Η ιδιαίτερη σημασία των ορισμών, για το Hobbes, έχει να κάνει και με την ίδια τη δυνατότητα να αποδεικνύουμε, για αυτό συνδέει τους ορισμούς με τους συλλογισμούς. Η αιτία και η διαδοχή τέτοιων πραγμάτων, που έχουν κάποια αιτία ή διαδοχή, πρέπει να μπαίνουν σε ορισμούς γιατί αν δεν είναι στους ορισμούς δεν μπορούν να βρεθούν στο συμπέρασμα του πρώτου συλλογισμού, που γίνεται από αυτούς τους ορισμούς, και δεν μπορούν κατά συνέπεια να συνάγονται άλλοι συλλογισμοί. Το αποτέλεσμα είναι ότι δεν μπορούμε να φτάσουμε



στην επιστήμη που είναι ο σκοπός της απόδειξης(EW,I,82-83). Και οι ορισμοί όμως τυγχάνουν ορισμού :

«ορισμός είναι μια πρόταση, το κατηγορούμενο της οποίας αναλύει το υποκείμενο, όταν έχει τη δυνατότητα, και όταν δεν έχει τη δυνατότητα το επεξηγεί»(EW,I,83-84).

Για να φτάσει λοιπόν σε αυτόν τον ορισμό του ορισμού, ο Hobbes παρουσιάζει τα εξής δεδομένα. Κατ' αρχήν ο ορισμός είναι πρόταση ή ομιλία και σκοπός του είναι να δημιουργηθεί ιδέα κάποιου πράγματος στο νου του μαθητευόμενου οποτεδήποτε αυτό το πράγμα έχει ένα όνομα. Έτσι ο ορισμός μπορεί να μην είναι τίποτε περισσότερο παρά επεξήγηση αυτού του ονόματος με ομιλία. Αν όμως το όνομα είναι κάποια σύνθετη αντίληψη, ο ορισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ανάλυση αυτού του ονόματος σε μέρη (στα πιο καθολικά μέρη) . Αν όμως ένα όνομα είναι το πιο καθολικό του είδους του πρέπει να γίνει με τέτοια περίφραση όσο καλύτερα εξηγείται η δύναμη αυτού του ονόματος(EW,I,83).

Πέρα από αυτό τον ορισμό και την εξήγησή του ο Hobbes απαριθμεί και μια σειρά από ιδιότητες των ορισμών. Έτσι, δηλώνει ότι, πρώτον, ο ορισμός πρέπει να απαλείφει την ομωνυμία, δεύτερον να δίνει μια καθολική αίσθηση του πράγματος που ορίζεται, αναπαριστώντας μια συγκεκριμένη καθολική εικόνα στο νου, τρίτον δε δημιουργεί φιλονικία (στην περίπτωση αυτή ευθύνεται ο μαθητής ο οποίος δεν πρέπει να αντιλέγει αλλά μόνο να μη τους καταλαβαίνει όταν είναι λάθος), τέταρτον οι ορισμοί πρέπει να γίνονται κατανοητοί πριν τα σύνθετα ονόματα, πέμπτον να γίνει κατανοητό ότι ορισμένα σύνθετα ονόματα μπορεί να έχουν διαφορετική σημασία στα διάφορα μέρη της φιλοσοφίας (πχ η λέξη υπερβολή και παραβολή έχουν άλλο ορισμό στη ρητορική και άλλο στη γεωμετρία). Έκτον κανένα όνομα δεν μπορεί να οριστεί μόνο με μια λέξη και έβδομον και τελευταίο το



ορισμένο όνομα δεν πρέπει να επαναλαμβάνεται στον ορισμό(EW,I,84-86).

Ο ρόλος του «ορισμού» λοιπόν είναι πολύ σημαντικός στη φιλοσοφία του Hobbes και συνδέεται άμεσα με τους συλλογισμούς» για να αποτελέσει τη διαδικασία της απόδειξης. Πιο συγκεκριμένα, ο Hobbes ορίζει την απόδειξη ως ακολούθως :

«μια απόδειξη είναι ένας συλλογισμός, ή σειρά συλλογισμών, που προκύπτει και συνεχίζει, από τους ορισμούς των ονομάτων στο τελικό συμπέρασμα»(EW,I,86).

Και με τα παραπάνω γίνεται κατανοητό, ότι κάθε αληθής λογισμός που αρχίζει από αληθείς αρχές, παράγει επιστήμη και είναι αληθής απόδειξη.

Η απόδειξη λοιπόν αποκτά ένα χαρακτηριστικό από τη στιγμή που συνδυάζεται με τη μέθοδο ώστε ο Hobbes να μιλά για «μεθοδική απόδειξη» - ενώ μας αναφέρει ότι η τέχνη της απόδειξης ονομάζεται «Συνθετική»(Synthetica)(EW,I,310). Αυτή οφείλει να έχει κάποιες ιδιότητες τις οποίες απαριθμεί ο Hobbes. Πρώτον να υπάρχει αληθής διαδοχή ενός λόγου προς τον άλλο, δεύτερον οι παραδοχές όλων των συλλογισμών να αποδεικνύονται από τους πρώτους ορισμούς και τρίτον, μετά τους ορισμούς, αυτός που διδάσκει ή αποδεικνύει να προχωρά με την ίδια μέθοδο με την οποία τα βρήκε(EW,I,87).

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε όλα όσα έχουν ήδη λεχθεί ως προϋποθέσεις της φιλοσοφίας η οποία αποκτά μια μορφή διαδικασίας. Η άποψη αυτή εκφράζεται και από τον ίδιο το Hobbes στο *Λεβιάθαν*. Στο συγκεκριμένο έργο ο Άγγλος φιλόσοφος αντικαθιστά τον όρο φιλοσοφία με αυτό της επιστήμης (όπως αντικαθιστά και τον όρο λογισμός με τον όρο λόγος) και περιγράφει συνοπτικά την παραπάνω θέση με την εξής μορφή και συνδέει το λογισμό ή λόγο με τη φιλοσοφία ή επιστήμη.



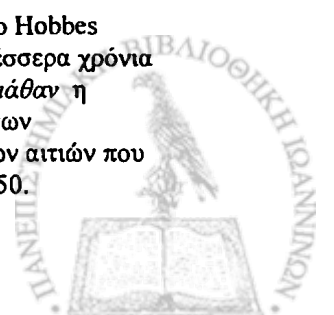
«Με αυτό είναι φανερό ότι ο λόγος δεν είναι, όπως η αίσθηση και η εμπειρία, γεννημένος με εμάς. Ούτε αποκτάται με την εμπειρία μόνο, όπως η σωφροσύνη, αλλά κατακτάται με προσπάθεια. Πρώτα στην κατάλληλη θέσπιση ονομάτων, και δεύτερον με την εφαρμογή μιας καλής και τακτικής μεθόδου στη διαδικασία από τα στοιχεία, που είναι ονόματα, στις αποφάνσεις που γίνονται από τη σύνδεση του ενός από αυτά με το άλλο, και από κει στους συλλογισμούς, που είναι συνδέσεις μιας απόφασης με μία άλλη, μέχρι να φτάσουμε στη γνώση όλων των συνεπειών των ονομάτων τα οποία σχετίζονται με το εκάστοτε αντικείμενο» (EW,III,35)³³.

4. Τα μέρη της φιλοσοφίας

Παραμένει όμως ένα ζητούμενο, δηλαδή με τι ασχολείται η φιλοσοφία. Και αυτό το ζητούμενο δε θα μπορούσε παρά να είναι αφενός μεν μέρος των προϋποθέσεων, και αφετέρου ένα ξεχωριστό τμήμα της εξέτασης του όρου φιλοσοφία στο έργο του Hobbes.

³³ Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε ότι υπάρχει ένα πρόβλημα στο κείμενο του Hobbes. Η ύπαρξη δυο εννοιών, δηλαδή της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο *Λεβιάθαν* ο όρος επιστήμη αντικαθίσταται με τον όρο φιλοσοφία. Φαίνεται όμως ότι η «επιστήμη» δεν αντικαθιστά απλώς τον όρο «φιλοσοφία», αλλά έχει μια άλλη διάσταση. Στο συγκεκριμένο έργο ο Hobbes εξετάζει τον άνθρωπο ως ύλη και τεχνίτη του «Λεβιάθαν», και δείχνει στην ουσία τον τρόπο που αναπτύσσουν τις νοητικές του λειτουργίες τα άτομα. «Επιστήμη» λοιπόν ορίζεται ως «γνώση των συνεπειών ανάμεσα σε αποφάνσεις» (EW,III,71 και *Περί ανθρώπου*,41). Εκτός από την αλλαγή του όρου επιστήμη με τον όρο φιλοσοφία έχουμε και αντικατάσταση του όρου λογισμός με αυτό του Λόγου. . Αυτός ο ορισμός δεν είναι ο ορισμός της φιλοσοφίας. Η γνώση αυτή είναι κατά το Hobbes υποθετική, και απαιτείται από ένα φιλόσοφο, ο οποίος σε αυτό το σημείο ορίζεται ως εκείνος που προβάλλει ότι λογίζεται(EW,III,71). Το σημείο όμως που αναδεικνύεται η «φιλοσοφία» στο συγκεκριμένο έργο είναι ένας τελικός ορισμός της από το Hobbes. Τα βιβλία της φιλοσοφίας είναι οι καταγραφές της επιστήμης, και επομένως μπορούμε να καταλήξουμε τελικά στο συμπέρασμα και να κάνουμε τελικά μια μικρή διάκριση. Η «επιστήμη» είναι τελικά μια νοητική λειτουργία, που όταν καταγραφεί και συστηματοποιηθεί με βάση ορισμένες προϋποθέσεις μας προκύπτει η φιλοσοφία, η οποία τελικά δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως καταγεγραμμένη. Αυτή η θέση ενισχύεται από την άποψη που εκφράζει ο Hobbes και ορίζει τελικά τη «σοφία» ως μεγάλη γνώση της επιστήμης, και επομένως αφήνει να εννοηθεί ότι μπορούν να υπάρξουν ποιοτικές διαφορές, όσον αφορά την «επιστήμη», και μια από αυτές είναι και η φιλοσοφία.

Η παραπάνω θέση όμως δε μας καλύπτει. Δεν μπορεί να γίνει σαφές για πιο λόγο ο Hobbes χρησιμοποιεί τον όρο επιστήμη αντί του όρου φιλοσοφία σε ένα κείμενο που συγγράφεται τέσσερα χρόνια μετά το *De corpore*. Ο Tom Sorell συμπυκνώνει αυτή την αλλαγή και αναφέρει ότι στο *Λεβιάθαν* η επιστήμη είναι γνώση των συνεπειών των παραδοχών, ενώ στο *Περί Σώματος* είναι γνώση των αποτελεσμάτων που βασίζεται στον αληθή λογισμό από άλλη γνώση των αιτιών, ή γνώση των αιτιών που βασίζεται στον αληθή λογισμό από Sorell, Tom. "Hobbes's scheme of the sciences", σσ 49-50.



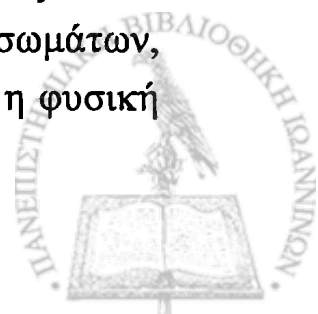
Ο ίδιος ο Άγγλος συγγραφέας διακρίνει τα μέρη της φιλοσοφίας με βάση μια βασική προϋπόθεση, που συνάγεται από τον ορισμό της «φιλοσοφίας».

«Το αντικείμενο της φιλοσοφίας, ή το υλικό με το οποίο ασχολείται, είναι κάθε σώμα για το οποίο μπορούμε να αντιληφθούμε οποιαδήποτε διαδοχή, και το οποίο μπορούμε με οποιαδήποτε εξέταση λοιπόν, να το συγκρίνουμε με άλλα σώματα, ή που είναι ικανό σύνθεσης ή ανάλυσης. Δηλαδή οποιοδήποτε σώμα για το οποίο μπορούμε να έχουμε κάποια γνώση της διαδοχής ή ιδιότητες»(EW,I,10).

Βέβαια ζητούμενο παραμένει το τι είναι το σώμα. Και στο κεφάλαιο «περί φιλοσοφίας» δε λαμβάνουμε μια απάντηση από τον Άγγλο φιλόσοφο. Έτσι θα πρέπει πάλι να στραφούμε στο δεύτερο μέρος του πρώτου βιβλίου, που τιτλοφορείται «πρώτη φιλοσοφία», και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο «περί σώματος και συμβεβηκότος», όπου ο Hobbes μας παραθέτει τον ορισμό του σώματος.

«Σώμα είναι αυτό, το οποίο χωρίς να έχει καμία εξάρτηση από τη σκέψη μας, ταυτίζεται ή εκτείνεται σε ένα μέρος του χώρου»(EW,I,102).

Με την παρουσίαση του αντικειμένου της φιλοσοφίας, στο κεφάλαιο «περί φιλοσοφίας» ο Hobbes κάνει μια πρώτη διάκριση των μερών - τα οποία ονομάζει αρχικά μέρη - της φιλοσοφίας, κατ' αρχήν με βάση το αντικείμενό της, δηλαδή το σώμα(EW,I,11). Το αντικείμενο αυτό χωρίζεται σε δυο είδη καθώς, κατά το Hobbes, υπάρχουν δυο κύρια είδη σωμάτων. Το ένα είναι το «φυσικό σώμα», και είναι δημιούργημα της φύσης, ενώ το άλλο είναι «κοινοπολιτεία» και γίνεται από τις αποφάσεις και τις συμφωνίες των ανθρώπων(EW,I,11). Με βάση αυτά τα δυο είδη σωμάτων, προκύπτουν και τα δυο μέρη της φιλοσοφίας, η πολιτική και η φυσική



φιλοσοφία(EW,I,11). Διατυπώνει όμως την άποψη ότι για τη γνώση των ιδιοτήτων μιας κοινοπολιτείας είναι απαραίτητο να γνωρίζουμε τις διαθέσεις, τα πάθη και τους τρόπους των ανθρώπων και επομένως η «πολιτική φιλοσοφία» χωρίζεται σε δυο μέρη, εκ των οποίων το πρώτο πραγματεύεται τις διαθέσεις και τους τρόπους των ανθρώπων και ονομάζεται «ηθική» και το άλλο μέρος, το οποίο ενημερώνει για τα πολιτικά καθήκοντα, ονομάζεται «πολιτική» ή «πολιτική φιλοσοφία»(EW,I,11). Με αυτόν τον τρόπο ο Hobbes μας παρουσιάζει τα μέρη της φιλοσοφίας με βάση τη βασική προϋπόθεση του σώματος. Και η βαρύτητα την οποία προσδίδει στο σώμα της κοινοπολιτείας τον κάνει να διακρίνει τη φιλοσοφία σε τρία μέρη, «φυσικά σώματα», «διαθέσεις και τρόποι ανθρώπων», και «τα πολιτικά καθήκοντα των υπηκόων».

Εκτός από τον προσδιορισμό των μερών της φιλοσοφίας με βάση την προϋπόθεση πως η φιλοσοφία έχει ως αντικείμενο το σώμα, τα διάφορα μέρη της μπορούν να συναχθούν από τη σπουδή της, δηλαδή τη μέθοδο που προτείνει ο Hobbes, και μας παρουσιάζει στο κεφάλαιο «περί της μεθόδου». Το ενδιαφέρον σε αυτό το τμήμα είναι το ότι ο Hobbes καταδεικνύει μια άλλη παράμετρο, ότι δηλαδή τα μέρη της φιλοσοφίας γεννιούνται ως αποτέλεσμα της μεθόδου και ότι συνδέονται μεταξύ τους. Έχει παρουσιαστεί ήδη σε προηγούμενο κεφάλαιο η άποψη του Hobbes, ότι οι «φιλοσοφούντες» είτε αναζητούν είτε αποδεικνύουν. Η αναζήτηση γίνεται είτε απλά είτε αορίστως. Με την απλή αναζήτηση μπορούν να διακριθούν τα διάφορα μέρη της φιλοσοφίας. Πιο συγκεκριμένα, ο Hobbes θεωρεί ότι ο «φιλοσοφών» που αναζητεί απλώς δέχεται στην ουσία ως δεδομένο ότι η πρώτη αιτία είναι η κίνηση και ξεκινά την αναζήτηση με τον ορισμό της κίνησης.

«Η κίνηση είναι η διαρκής εγκατάλειψη ενός χώρου και η κατάληψη ενός άλλου»(EW,I,70).



Με βάση αυτό τον ορισμό αναζητεί πλέον τα αποτελέσματα της κίνησης³⁴ και μάλιστα τα χωροχρονικά³⁵, όπως πχ. ποια κίνηση δημιουργεί ευθεία γραμμή, ποια κυκλική κτλ. Η μέθοδος αυτού του τύπου της αναζήτησης είναι συνθετική και εξετάζει τι αποτελέσματα παράγει ένα κινούμενο σώμα, αν δε σκεφτούμε τίποτε άλλο παρά την κίνηση -ή την απλή κίνηση-, δηλαδή την πρόσθεση, τον πολλαπλασιασμό και τη διαίρεση των κινήσεων και τι αποτελέσματα, τι σχήματα, και τι ιδιότητες παράγουν. Με βάση αυτόν τον τρόπο σκέψης προκύπτει κατά το Hobbes το μέρος της φιλοσοφίας που ονομάζεται «γεωμετρία»(EW,I,71-72). Από τα προαναφερθέντα μπορούμε βέβαια να κατανοήσουμε ότι η εν λόγω γεωμετρία έχει σχέση με την εμπειρία και όχι με τις αφηρημένες ιδέες. Ο Hobbes δέχεται μια γεωμετρία που βασίζεται σε συγκεκριμένες γραμμές και σχήματα, ή στα καθολικά τους ονόματα - και εδώ φαίνεται η επίδραση του νομιναλισμού -, αλλά ποτέ καθολικές αφηρημένες ιδέες³⁶.

Η επόμενη εξέταση που προκύπτει και ως συνέχεια της προηγούμενης είναι τα αποτελέσματα που παράγει ένα σώμα που κινείται, πάνω σε ένα άλλο. - Από αυτή την εξέταση, παράγεται το «μέρος της φιλοσοφίας που πραγματεύεται την κίνηση»(EW,I,71-72). Ο Hobbes δε μας δίνει κάποιο όνομα για αυτό το μέρος της φιλοσοφίας, και για αυτό θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «μηχανική»³⁷.

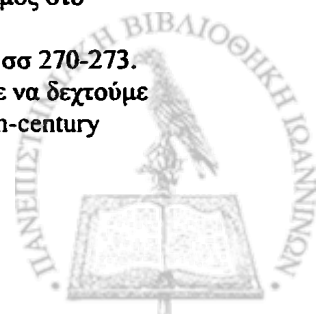
Αν και τα δυο προηγούμενα μέρη της φιλοσοφίας περιλαμβάνουν από μια εξέταση, το τρίτο μέρος περιλαμβάνει δυο εξετάσεις. Πιο συγκεκριμένα ο Hobbes αναφέρει ότι το τρίτο μέρος της φιλοσοφίας, που ονομάζεται «φυσική», περιλαμβάνει αρχικώς την αναζήτηση τέτοιων αποτελεσμάτων, που γίνονται από την κίνηση των μερών

³⁴ Η επιλογή αυτή καταλήγει κατά τον Brandt σε ένα «ιδιόμορφο κατασκευαστικό δόγμα της κίνησης». Brandt, Brithiof. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, σ 243.

³⁵ Μεταξόπουλος, Αιμίλιος. «Μηχανιστική υλιστική μεταφυσική και επιστημονικός εμπειρισμός στο Hobbes: μελέτη μιας αστρονομικής εξήγησης», σ 286.

³⁶ Pycior, Helena M. "Mathematics and philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley." σσ 270-273.

³⁷ Woolhouse, R.S. *Φιλοσοφία της επιστήμης*. Τόμος Β', οι εμπειριστές σ 65. Θα μπορούσαμε να δεχτούμε και την ονομασία που μας δίνει ο Sorell, δηλαδή «καθαρή μηχανική». Sorell T. "Seventeenth-century materialism: Gassendi and Hobbes", σ 256.



κάποιου σώματος – και εδώ το πράγμα που αναζητείται είναι οι αισθητές ποιότητες – όπως φως, χρώμα, διαύγεια, ήχος, μυρωδιά, γεύση, ζέστη κρύο κτλ. Για να γίνουν όμως γνωστά είναι απαραίτητη η εξέταση των αιτιών των αισθήσεων, δηλαδή με ποιο τρόπο αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι τον εξωτερικό κόσμο. Οι δυο παραπάνω εξετάσεις περιλαμβάνουν τη «φυσική»(EW,I,72).

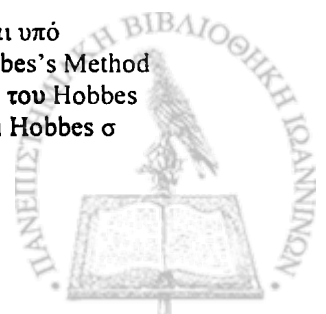
Αυτά τα τρία μέρη της φιλοσοφίας, η γεωμετρία, η μηχανική, και η φυσική – με τις τέσσερις εξετάσεις - περιλαμβάνονται στη «φυσική φιλοσοφία» ή όπως μας λει ο Hobbes σε «ό,τι μπορεί να εξηγηθεί με την απόδειξη στη φυσική φιλοσοφία».

Το επόμενο μέρος της φιλοσοφίας είναι η «ηθική φιλοσοφία» στην οποία η εξέταση είναι οι «κινήσεις του νου» (η όρεξη, αποστροφή, αγάπη, αγαθοθέλια, ελπίδα, φόβος, θυμός, ζήλεια κτλ), τι αιτίες έχουν και γιατί μπορεί να είναι αιτίες. Ο Hobbes θεωρεί ότι τα παραπάνω ζητούμενα πρέπει να αναζητηθούν μετά τη φυσική, γιατί έχουν τις αιτίες τους στην αίσθηση και τη φαντασία, που είναι αντικείμενο της εξέτασης της φυσικής(EW,I,72-73)³⁸.

Το τέταρτο και τελευταίο μέρος της φιλοσοφίας ονομάζεται «πολιτική φιλοσοφία» και σχετίζεται με την «ηθική φιλοσοφία». Η άποψη του Hobbes είναι ότι οι αιτίες των κινήσεων του νου μπορούν να είναι γνωστές όχι μόνο με το λογισμό αλλά και με την εμπειρία του κάθε ανθρώπου, που κάνει τον κόπο να παρατηρήσει τις κινήσεις μέσα του(EW,I,73). Τη μέθοδο αυτή φαίνεται να εφαρμόζει στο *Λεβιάθαν*, όπου αναφέρει ότι ο κάθε άνθρωπος μπορεί να αποκτήσει τη σοφία ακολουθώντας την αρχή «nosce te ipsum».³⁹

³⁸ Ενδιαφέρουσα σε αυτό το σημείο είναι η θέση του Spragens, ο οποίος αναφέρει ότι το γεγονός ότι όλα είναι κίνηση που είναι ενιαία, μας δείχνει ότι όχι μόνο οι φυσικές κινήσεις, αλλά και οι ανθρώπινες κινήσεις-κίνητρα- (“e-motion”) κινούνται αδιάκοπα και άσκοπα. Οι άνθρωποι λοιπόν είναι ως προς τα κίνητρα, αδρανή όντα. Spragens, Thomas A. *The politics of motion* σ 177.

³⁹ Πρόκειται για τη μέθοδο της «ενδοσκόπησης», που όπως παρατηρεί όμως ο Missner γίνεται υπό προϋποθέσεις και για αυτό την προσδιορίζει ως «ποιοτική ενδοσκόπηση». Missner, M. “Hobbes’s Method in *Leviathan*”, σ 617, ενώ ο Watkins συμπληρώνει ότι αυτή η προϋπόθεση δείχνει την άποψη του Hobbes ότι υπάρχει ομοιομορφία στην ανθρώπινη φύση. Watkins, J.W.N. “Philosophy and Politics in Hobbes σ 135-137.



«Διδάσκει ότι, με δεδομένη την ομοιότητα των σκέψεων και των παθών ενός ανθρώπου με τις σκέψεις και τα πάθη ενός άλλου, οποιοσδήποτε κοιτάζει τον εαυτό του, και εξετάζει τι κάνει - όταν σκέφτεται, εκφράζεται, λογίζεται, ελπίζει, φοβάται κτλ. και για ποια θέματα- θα μπορούσε να διαβάσει και να γνωρίσει ποιες είναι οι σκέψεις και τα πάθη όλων των άλλων ανθρώπων σε παρόμοιες περιστάσεις»(EW,III,).

Επομένως ένας άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τα πάθη και τις διαταράξεις του νου, με δύο τρόπους. Πρώτον, με τη συνθετική μέθοδο και τις πρώτες αρχές της φιλοσοφίας, ακολουθώντας δηλαδή τα μέρη της φιλοσοφίας (γεωμετρία, μηχανική, φυσική, ηθική) και να φτάσει στις αιτίες της αναγκαιότητας σύστασης κοινοπολιτειών, στη γνώση του τι είναι «φυσικό δικαίωμα», και τι είναι «πολιτικά καθήκοντα»(EW,I,73-74).

Η πολιτική φιλοσοφία όμως έχει μια ιδιαιτερότητα, το γεγονός ότι μπορεί να κατακτηθεί και με την αναλυτική μέθοδο, αν ο καθένας από τους ανθρώπους θέσει και απαντήσει σε μια σειρά από ερωτήματα, ξεκινώντας με το ερώτημα-ορισμό τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Η ανάλυση του ονόματος άδικο δεν είναι τίποτε άλλο - όπως θεωρεί τελικά αυτονόητο ο Hobbes - παρά «πράξη ενάντια στο νόμο» ενώ ο νόμος αναλύεται ως εξής: «διαταγές αυτού ή αυτών που έχουν την εξουσία», ενώ η εξουσία προέρχεται από τη βούληση των ανθρώπων να έχουν καταναγκαστική εξουσία, για να ζήσουν ειρηνικά και να φτάσουν τελικά στο συμπέρασμα ότι τα πάθη του νου είναι τέτοια, που αν δεν περιοριστούν από μια εξουσία, θα οδηγήσουν στον πόλεμο του κάθε ανθρώπου ενάντια στον άλλο(EW,I,74).

Με τα παραπάνω μπορεί να γίνει κατανοητό ότι τα μέρη της φιλοσοφίας, όπως μας τα παρουσιάζει ο Hobbes, βρίσκονται σε μια σειρά κατά την οποία το ένα εξαρτάται από το άλλο, με βάση τη γεωμετρία, και έτσι σχηματίζεται ένα σώμα της επιστήμης που



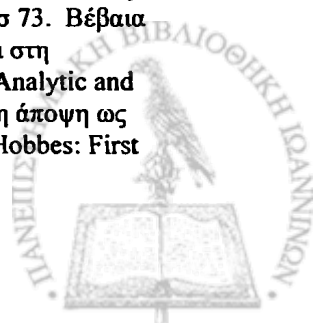
φαίνεται αξιόλογα ενοποιημένο και ομοιογενές⁴⁰. Η φιλοσοφία λοιπόν προϋποθέτει τη γνώση όλων των μερών, με την εξαίρεση της πολιτικής φιλοσοφίας, που μπορεί να κατακτηθεί και χωρίς την ακολουθία που έχει παρουσιαστεί. Έτσι γίνεται κατανοητή και η άποψη του Hobbes ότι

«αυτοί που σπουδάζουν φυσική φιλοσοφία, σπουδάζουν εις μάτην, εκτός αν ξεκινούν από τη γεωμετρία»(EW,I,73).

Όπως φάνηκε λοιπόν η διάρθρωση των μερών της φιλοσοφίας είναι γέννημα της μεθόδου αναζήτησης και των εξετάσεων με βάση την αρχή και το συνακόλουθο ορισμό της κίνησης.

Εκτός όμως από τη μέθοδο αναζήτησης υπάρχει και η μέθοδος της απόδειξης, και στο σημείο που μας παρουσιάζει τη μέθοδο αυτή, ο Hobbes μας παρουσιάζει και τη διάρθρωση της φιλοσοφίας με βάση τη μεθοδική απόδειξη. Πιο συγκεκριμένα ο Hobbes παραθέτει τι είναι αρμόζον σε μια μεθοδική απόδειξη, και αναφέρει πρώτον ότι πρέπει μετά τους ορισμούς, αυτός που διδάσκει ή αποδεικνύει, να προχωρά με την ίδια μέθοδο με την οποία τα ανακάλυψε. Έτσι πρέπει πρώτα να αποδειχθούν αυτά τα πράγματα που διαδέχονται άμεσα τους καθολικούς ορισμούς. Το ενδιαφέρον σημείο που εισάγει και παρουσιάζει σε αυτό το σημείο ο Hobbes είναι ένα μέρος της φιλοσοφίας που δεν έχει προκύψει με βάση την αναζήτηση, και το ονομάζει πρώτη φιλοσοφία. Το μέρος αυτό της φιλοσοφίας εμφανίζεται σαν η βάση της μεθοδικής απόδειξης, στο οποίο αναλύονται πέντε ζεύγη αντιλήψεων : χώρος-χρόνος, σώμα-συμβεβηκός, αιτία-αποτέλεσμα, δύναμη-πράξη, και ταυτότητα-

⁴⁰ Sorell, Tom. "Hobbes's scheme of the sciences", σ 49. Η ενοποίηση αυτή θα μπορούσε να τον κατατάξει όπως αναφέρει ο Campbell στους θετικιστές. Campbell T. *Seven Theories of Human Society*, σ 73. Βέβαια οφείλουμε να σημειώσουμε την άποψη του Talaska ότι οι αρχές και το μοντέλο που βασίζεται στη γεωμετρία χρησιμοποιείται με διαφορετική ένταση στις διάφορες επιστήμες. Talaska, R.A. "Analytic and Synthetic Method According to Hobbes", σ 237, και να σημειώσουμε ότι υπάρχει και αντίθετη άποψη ως προς την ενότητα των επιστημών, που εκφράζει ο Sacksteder, W. "Three diverse sciences in Hobbes: First Philosophy, Geometry, and Physics", σσ 739-772.



διαφορά(EW,I,91-176)⁴¹. Έπειτα πρέπει να προχωρήσει σε αυτά τα πράγματα που μπορούν να αποδειχθούν με την απλή κίνηση – δηλαδή στη γεωμετρία - και κατόπιν στα άλλα μέρη της φιλοσοφίας, που έχει παρουσιάσει στη μέθοδο αναζήτησης, δηλαδή στην μηχανική, στην φυσική, στην ηθική φιλοσοφία και τέλος στην πολιτική φιλοσοφία(EW,I,87).

Η φιλοσοφία, λοιπόν, στο Hobbes φαίνεται να είναι άρρηκτα δεμένη με τη μέθοδο, και έτσι μπορούμε να δεχτούμε τη θέση ότι ένας ορισμός της μεθόδου για το Hobbes είναι «ακριβής παραγωγική επιστήμη»⁴².

Παράδειγμα μεθοδικής απόδειξης κατά το Hobbes αποτελεί το ίδιο του το έργο *Στοιχεία φιλοσοφίας*(EW,I,87). Ήδη από την επιστολή του προς τους αναγνώστες, ο Hobbes θέτει ως ζητούμενο της μεθόδου το πρόβλημα οργάνωσης του υλικού και έρχεται να απαντήσει σε αυτό ακολουθώντας το παράδειγμα της Αγίας Γραφής(EW,I,xiii). Στα *Στοιχεία Φιλοσοφίας* λοιπόν θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τα μέρη της φιλοσοφίας που μας έχει παρουσιάσει ήδη, δηλαδή την «πρώτη φιλοσοφία», τη «γεωμετρία», τη «μηχανική», τη «γεωμετρία», την «ηθική φιλοσοφία» και την «πολιτική φιλοσοφία». Τα τρία βιβλία από τα οποία αποτελείται το έργο έχουν τους τίτλους, *Περί Σώματος*, *Περί ανθρώπου*, και *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας*. Το βιβλίο *Περί Σώματος* αποτελείται από τέσσερα μέρη, το «πρώτο μέρος ή Λογική», το «δεύτερο μέρος ή Πρώτη φιλοσοφία», το «τρίτο μέρος, Περί της Λογικής των κινήσεων και των μεγεθών», και το «τέταρτο μέρος, φυσική ή περί της φύσης των φαινομένων». Το δεύτερο βιβλίο, που φέρει τον τίτλο *Περί ανθρώπου* δεν περιλαμβάνει μέρη ή ενότητες παρά μόνο 15 κεφάλαια, ενώ το τρίτο βιβλίο, το *Περί διακυβερνήσεως*

⁴¹ Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να σημειώσουμε ότι, σύμφωνα με το Zarka, και το Μεταξόπουλο στην «πρώτη φιλοσοφία» ο Hobbes μετατρέπει τις κατηγορίες της παραδοσιακής μεταφυσικής σε κατηγορίες της φυσικής, Zarka, Yves Charlé's "First philosophy and the foundation of Knowledge", σ 73 και Μεταξόπουλος, Αιμίλιος. Θα πρέπει να σημειώσουμε και έναν άλλο ορισμό της πρώτης φιλοσοφίας, από το έργο *Six Lessons to the Savilian Professors of Mathematics*. Ο Hobbes δίνει τον ακόλουθο ορισμό για την πρώτη φιλοσοφία «η δημιουργία ορισμών, για οποιαδήποτε επιστήμη είναι να χρησιμοποιηθούν, είναι αυτή που ονομάζουμε πρώτη φιλοσοφία» (EW,VII,222).

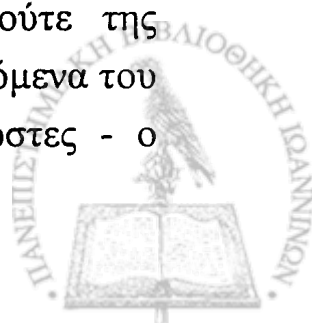
⁴² Graynak, Robert P. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, σ 120.



και Κοινωνίας, χωρίζεται σε τρεις ενότητες «υπό τον τίτλο», «της ελευθερίας», «της κυριαρχίας», «της θρησκείας». Με βάση τα μέρη της φιλοσοφίας, όπως μας τα έχει παραθέσει ο Hobbes, θα μπορούσαμε να προβούμε σε ένα είδος αντιστοίχισης και να ισχυριστούμε ότι από το πρώτο βιβλίο, (το *Περί σώματος*), το «δεύτερο μέρος ή Πρώτη Φιλοσοφία» ανταποκρίνεται στο πρώτο μέρος της μεθοδικής απόδειξης, την «πρώτη φιλοσοφία». Το τρίτο μέρος του *Περί ανθρώπου*, «Περί της Λογικής των κινήσεων και των μεγεθών» ανταποκρίνεται στο δεύτερο και τρίτο μέρος που προκύπτει από τη μεθοδική απόδειξη, δηλαδή τη γεωμετρία και τη μηχανική. Το τέταρτο μέρος του βιβλίου *Περί Σώματος*, «περί φυσικής, ή περί της φύσης των φαινομένων» ανταποκρίνεται στο τρίτο μέρος που προκύπτει από τη μεθοδική απόδειξη, τη φυσική. Όλο το *Περί ανθρώπου* ανταποκρίνεται στο μέρος της μεθοδικής απόδειξης που ονομάζει ηθική φιλοσοφία, ενώ τέλος το *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας* ανταποκρίνεται στην πολιτική φιλοσοφία. Βέβαια θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο ίδιος ο Hobbes αναφέρει ότι τελικά η διάρθρωση του έργου του ακολουθεί τα μέρη που προκύπτουν από το αντικείμενο της φιλοσοφίας, δηλαδή το σώμα και τα τρία ζητούμενα που προκύπτουν, δηλαδή «τα φυσικά σώματα» – που αντιστοιχούν στην πρώτη ενότητα, *Περί Σώματος* - , «οι διαθέσεις και οι τρόποι των ανθρώπων» - που αντιστοιχούν στη δεύτερη ενότητα *Περί ανθρώπου* -, και «τα πολιτικά καθήκοντα των υποκειμένων» – που αντιστοιχούν στην τρίτη ενότητα, «περί πολίτη»(EW,I,12).

Αν αποδεχτούμε λοιπόν την παραπάνω αντιστοίχιση και τις διασαφηνίσεις του Hobbes, θα μπορούσαμε να προβούμε σε ένα ερώτημα.

Το ερώτημα που δημιουργείται είναι ότι το πρώτο μέρος του *Περί σώματος*, που φέρει τον τίτλο «Λογική» δεν ανταποκρίνεται σε κανένα από τα μέρη, ούτε της μεθόδου αναζήτησης, ούτε της μεθοδικής απόδειξης. Σε αυτό το μέρος - σύμφωνα με τα λεγόμενα του Άγγλου φιλοσόφου στην επιστολή του προς τους αναγνώστες - ο

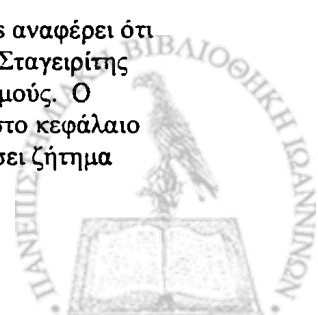


Hobbes ρίχνει το «φως του λόγου», θέτει δηλαδή τις απόλυτες προϋποθέσεις, για να αποκτήσουμε τη φιλοσοφία(EW,I,xi),καθώς και την εξέταση για τις λειτουργίες και τις ικανότητες του ανθρώπινου λόγου⁴³.

Βέβαια θα πρέπει να σημειώσουμε στο σημείο αυτό ότι και σε άλλα σημεία του έργου του μας μιλά για μέρη της φιλοσοφίας. Έτσι μας αναφέρει ότι η ρητορική είναι μέρος της φιλοσοφίας, ενώ στην εισαγωγή μας αναφέρει την αστρονομία καθώς και την «επιστήμη του ανθρώπινου σώματος» – την ιατρική θα μπορούσαμε να πούμε σήμερα - ως μέρη της φυσικής φιλοσοφίας. Πουθενά όμως δε φαίνεται πώς συνάγονται και πού περιλαμβάνονται αυτά τα υπόλοιπα μέρη της φιλοσοφίας στο «πρώτο μέρος» Αν ανατρέξουμε όμως στο υπόλοιπο έργο του Hobbes θα μπορέσουμε να ανακαλύψουμε και άλλες επιπλέον διακρίσεις της φιλοσοφίας-επιστήμης με βάση την έννοια της επιστήμης. Ο Hobbes κάνει λόγο για τη διάκριση των επιστημών κατ' αυτό τον τρόπο και στο κεφάλαιο «περί ομιλίας», του *Περί ανθρώπου* (*Περί ανθρώπου*, 37-43). Εκεί ο Άγγλος φιλόσοφος θέτει μια άλλη διάσταση στο ζήτημα, και παρουσιάζει όχι τα μέρη της φιλοσοφίας, αλλά τα μέρη της επιστήμης, και μας δίνει άλλον έναν ορισμό της επιστήμης και μια άλλη διάσταση στη διαδικασία της απόδειξης, και παρουσιάζει τα διάφορα μέρη της επιστήμης ως αποτέλεσμα δυο διακρίσεων της απόδειξης, τις οποίες παρουσιάζει στο συγκεκριμένο κεφάλαιο .

«Επομένως είναι επιστήμη, όταν γνωρίζουμε ότι είναι αληθές ένα συγκεκριμένο δεδομένο θεώρημα, είτε από τη γνώση που προέρχεται από τις αιτίες, ή από τη διαδοχή του αντικειμένου με ορθό λογισμό. Από την άλλη πλευρά, όταν γνωρίζουμε ότι κάποιο θεώρημα είναι αληθές, είναι γνώση που προέρχεται από

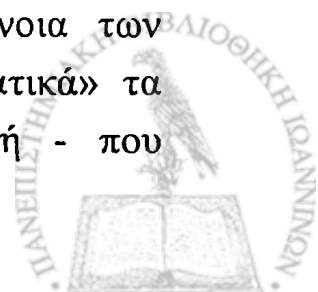
⁴³ Spragens, Thomas A. *The politics of motion*, σ 135. Στο σημείο αυτό, μάλιστα, ο Spragens αναφέρει ότι το αντίστοιχο σημείο στον Αριστοτέλη είναι το Όργανο καθώς και τα Αναλυτικά ύστερα. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος πραγματεύεται στα εν λόγω έργα τις κατηγορίες, τις προτάσεις και τους συλλογισμούς. Ο Hobbes στο *Περί Σώματος* εξετάζει τα ονόματα, τις προτάσεις και τους συλλογισμούς, ενώ στο κεφάλαιο περί ονομάτων κάνει και μια παρουσίαση των κατηγοριών. Θα μπορούσε λοιπόν να αποτελέσει ζήτημα προς μελέτη, αν ο Άγγλος Φιλόσοφος αποπειράται να συγγράψει ένα νέο όργανο.



έγκυρο λογισμό με την εμπειρία των αποτελεσμάτων. Και οι δυο παραγωγές συνήθως ονομάζονται αποδείξεις. Η πρώτη όμως είναι προτιμότερη από τη δεύτερη και ορθώς. Γιατί είναι καλύτερο να χρησιμοποιούμε τις παρούσες αιτίες παρά να γνωρίζουμε το αμετάκλητο παρελθόν, οποιαδήποτε είναι η φύση του. Επομένως η επιστήμη δίδεται στους ανθρώπους από το πρώτο είδος της *a priori* απόδειξης, μόνο αυτών των πραγμάτων που η διαδοχή τους εξαρτάται από τη βούληση των ίδιων των ανθρώπων»(*Περί ανθρώπου*,41).

Η παραπάνω παραδοχή θέτει νέα δεδομένα στην εξέταση των μερών της επιστήμης και στη μέθοδο που ακολουθείται σε αυτή. Έτσι κατά το Hobbes στη γεωμετρία ασχολούμαστε με θεωρήματα που έχουν να κάνουν με την ποσότητα, και είναι αποτέλεσμα της συμφωνίας των ανθρώπων οι οποίοι κατασκευάζουν τα σχήματα της γεωμετρίας. Επομένως από τη στιγμή που η γεωμετρία εξαρτάται από τη βούληση των ανθρώπων είναι αποδείξιμη(*Περί ανθρώπου*, 41-42).

Από την άλλη πλευρά όμως οι αιτίες των φυσικών πραγμάτων δεν είναι αποτέλεσμα της βούλησης του ανθρώπου αλλά του Θεού, και οι άνθρωποι δεν μπορούν να τις συλλάβουν και προσπαθούν να τις κατανοήσουν από τα αποτελέσματα τα οποία αντιλαμβάνονται. Ο Hobbes καταλήγει στη διαπίστωση ότι «Αυτό το είδος απόδειξης ονομάζεται *a posteriori*, και η επιστήμη της φυσική», ενώ συνδέει τη φυσική με τη γεωμετρία, με βάση τις παραδοχές ότι δεν μπορεί να γίνει εξέταση των φυσικών πραγμάτων που δημιουργούνται από την κίνηση, χωρίς να προηγηθεί η εξέταση των αποτελεσμάτων της κίνησης που είναι η ποσότητα, δηλαδή η γεωμετρία, και καθώς δεν μπορεί να προχωρήσει λογισμός, και τίποτε δεν μπορεί να αποδειχτεί, χωρίς να αποδειχτεί κάτι *a priori*. Οι παραδοχές αυτές ωθούν το Hobbes στη διαπίστωση ότι «η φυσική (εννοώ η αληθινή φυσική), που εξαρτάται από τη γεωμετρία περιλαμβάνεται στα μικτά μαθηματικά»(*Περί ανθρώπου*,42). Εδώ ο Hobbes λοιπόν εισάγει την έννοια των «μαθηματικών», την οποία διακρίνει σε «καθαρά μαθηματικά» τα οποία περιλαμβάνουν τη γεωμετρία και την αριθμητική - που



ασχολούνται με αφηρημένες ποιότητες και το αντικείμενό τους δεν απαιτεί γνώση αντικειμένων της πραγματικότητας - και τα «μικτά μαθηματικά» τα οποία στην εξέτασή τους περιλαμβάνουν ποιότητες των αντικειμένων, και περιλαμβάνουν την αστρονομία, τη μουσική, τη φυσική και τα μέρη της φυσικής(Περί ανθρώπου, 42).

Όσον αφορά στην πολιτική και την ηθική - που σε αυτό το σημείο ορίζονται ως επιστήμη του δικαίου και του αδίκου και της ισότητας και της ανισότητας - ο Hobbes θεωρεί ότι η απόδειξή τους μπορεί να είναι a priori, καθώς ο ίδιος οι άνθρωποι κατασκευάζουν τις αρχές, δηλαδή «τις αιτίες της δικαιοσύνης(δηλαδή τους νόμους και τα συμβόλαια)»(Περί ανθρώπου 42-43).

Επίσης στο *Λεβιάθαν*, στο ένατο κεφάλαιο, που φέρει τον τίτλο «περί των διαφόρων αντικειμένων της γνώσης», ο Hobbes παρουσιάζει τα διάφορα αντικείμενα της επιστήμης με βάση τη διάκριση των σωμάτων», σε «φυσική φιλοσοφία» και «πολιτική φιλοσοφία». Εκεί εμφανίζονται και διάφορα μέρη τα οποία δεν έχουμε εξετάσει ακόμη. Έτσι η «φυσική φιλοσοφία» φέρεται να συμπεριλαμβάνει α) την «πρώτη φιλοσοφία», τα «μαθηματικά» («γεωμετρία» και «αριθμητική»), «κοσμογραφία» («αστρονομία» και «γεωγραφία»), «μηχανική διδασκαλία του βάρους» (μηχανική, αρχιτεκτονική, ναυσιπλοΐα), β) «φυσική», «μετεωρολογία», «σκιογραφία», «αστρολογία», «οπτική», «μουσική», «ηθική», «ποίηση», «ρητορική», «λογική», «επιστήμη δικαίου και αδίκου». Και σε αυτό το επίπεδο λοιπόν υπάρχει μια σαφής διαφορά ανάμεσα στο *Περί Σώματος* και το *Λεβιάθαν*⁴⁴. Ακόμα όμως και με όλα αυτά τα νέα πεδία ο Hobbes επιλέγει να μη συμπεριλάβει τα πάντα στο πεδίο της επιστημονικής γνώσης, και να μην καλύψει όλη την παραγωγή του ανθρώπινου πνεύματος, και να κερδίσει σε αυστηρότητα ό,τι χάνει σε έκταση⁴⁵.

⁴⁴ O Sorell μας φανερώνει ότι οι διαφορές δε βρίσκονται μόνο στο επίπεδο της διάταξης των επιστημών αλλά και στο περιεχόμενό τους., βλ. Sorell, Tom. "Hobbes's scheme of the sciences", σσ 49-50.

⁴⁵ Μορό, Πιερ Φρανσουά. *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, σ 65.



5. Η ιστορία της φιλοσοφίας και ο σκοπός της

Με την παρουσίαση των μερών της φιλοσοφίας θα πρέπει να τονίσουμε και άλλη μια παράμετρο για την κατανόηση του έργου του Hobbes. Το ρόλο του ίδιου του Άγγλου φιλοσόφου στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας. Έτσι θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Hobbes αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφία ως μια προσπάθεια όλης της ανθρωπότητας, με τομές σε συγκεκριμένα χρονικά σημεία. Όλοι οι άνθρωποι σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης (EW,I,5-6) και σε όλη τη χρονική διάρκεια της ύπαρξης της ανθρωπότητας κατέχουν το «φυσικό λόγο», αλλά δεν απέκτησαν τη δυνατότητα να τον αναπτύξουν λόγω της έλλειψης μεθόδου (EW,I,1-2). Κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας διάφορα μέρη της φιλοσοφίας έτυχαν ανάπτυξης. Τα χρονικά σημεία αυτά μας τα παραθέτει ο Hobbes – στην επιστολή του προς το Γουίλιαμ, τον κόμη Ντέβονσαϊρ. Η επιστολή αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως μια ανασκόπηση της ιστορίας της φιλοσοφίας και μάλιστα της πραγματικής φιλοσοφίας⁴⁶, η οποία παρουσιάζεται ασυνεχής, καθώς η γνώση παράγεται με επανάσταση⁴⁷. Πιο συγκεκριμένα ο Hobbes θεωρεί ότι η γεωμετρία – το μέρος της φιλοσοφίας που εξετάζονται οι γραμμές και τα σχήματα - αναπτύχθηκε επαρκώς από τους αρχαίους – χωρίς να τους κατονομάσει. Μεγάλη τομή αποτελεί επίσης η εγκαινίαση της αστρονομίας - της «ουράνιας φυσικής» - από τον Κοπέρνικο και κατόπιν από το Γαλιλαίο, οι οποίοι, σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόσοφο, «άνοιξαν την πόρτα της φυσικής

⁴⁶ Ο Sorell χρησιμοποιεί την έννοια πραγματική φιλοσοφία, σε αντιδιαστολή με την ψευδοφιλοσοφία που ο Hobbes μας παρουσιάζει στο 46 κεφάλαιο του Λεβιάθαν. Sorell, Tom "Hobbes's uses of the history of philosophy", σ 90.

⁴⁷ Μορό, Πιερ Φρανσουά. *Χαμπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, σ. 33. Θα πρέπει όμως να σημειώσουμε και την αντίληψη του Hobbes περί του επιστήμονα, όπως μας την παρουσιάζει ο Flathman, ο οποίος αναφέρει ότι ο Hobbes δίνει βαρύτητα στο «άτομο» ως επιστήμονα που εργάζεται ανεξάρτητα και δηλώνει τη δυσπιστία του για τις ομάδες επιστημόνων. Κατά το Flathman η θέση του αυτή δείχνει τη βαθιά του πίστη στην ατομικότητα και την αμφιβολία του για το αν μπορεί να διατηρήσει τη συντροφιά με ένα μεγαλύτερο αριθμό ατόμων. Flathman, Richard E. *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chastened politics* σσ 31-32.



φιλοσοφίας». Στα επιτεύγματα της φυσικής φιλοσοφίας καταγράφεται επίσης η ανακάλυψη της «επιστήμης του ανθρώπινου σώματος» από το Δόκτορα Χάρβεϋ, Αρχίατρο του Βασιλιά Ιακώβου και του Βασιλιά Καρόλου. Με τα προαναφερθέντα επιτεύγματα εγκαινιάζεται η φυσική φιλοσοφία, και προχωρά σημαντικά με τον Κέπλερ, τον Γκασέντι, και το Μέρσενο, και η «επιστήμη των ανθρώπινων σωμάτων» από το Κολέγιο των Ιατρών στο Λονδίνο(EW,I,vii-x).

Ο Hobbes καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η φυσική φιλοσοφία είναι νέα. Αλλά η πολιτική φιλοσοφία είναι ακόμη νεώτερη καθώς το έργο που την εγκαινιάζει είναι το *Περί Πολίτη*, που έχει συγγράψει ο Hobbes, και που έχει εκδώσει λίγα χρόνια νωρίτερα. Με τη διατύπωση αυτή μπορούμε να κατανοήσουμε ότι ο Hobbes θεωρεί εαυτόν θεμελιωτή της πολιτικής φιλοσοφίας και να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι όσα γράφει ο Hobbes δεν είναι κατ' αυτόν μια πολιτική πρόταση, αλλά η μοναδική πρόταση που χαιρεί εγκυρότητας⁴⁸. Ο Hobbes λοιπόν ταυτίζει την πορεία του με την πορεία της φιλοσοφίας, και στην ουσία εμφανίζεται ως συνεχιστής και ολοκληρωτής της προσπάθειας της ανθρωπότητας να αποκτήσει και να οργανώσει αυτή τη μορφή γνώσης, που ονομάζεται φιλοσοφία⁴⁹.

Και ενώ στη φυσική φιλοσοφία υπάρχει μια πορεία – ιστορία – κατά τους νεώτερους χρόνους, που αξιολογείται θετικά από το Hobbes, στην αρχαιότητα κατά τον Άγγλο συγγραφέα δεν υπήρχε φιλοσοφία, αλλά εξαπάτηση η οποία οδηγούσε στη φιλονικία και στον καθορισμό κάθε ερωτήματος από τον καθένα σύμφωνα με τις δικές του σκέψεις, παραμελώντας τους νόμους. Ο Hobbes θεωρεί ως άκρως επικίνδυνη

⁴⁸ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Leo Strauss ο οποίος δέχεται ότι ο Hobbes είναι ο ιδρυτής της πολιτικής φιλοσοφίας, από την άποψη ότι η προσδοκία του από την πολιτική φιλοσοφία είναι ασυγκρίτως μεγαλύτερη από την προσδοκία των κλασικών. Λέο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία* σ 215.

⁴⁹ Ο Sorell θεωρεί ότι η παρουσίαση μιας ιστορίας της φιλοσοφίας εξασφαλίζει στον Άγγλο φιλόσοφο μια πιο καθαρή εικόνα της φιλοσοφίας, που παρουσιάζεται ανεπαρκώς από τους ορισμούς του της φιλοσοφίας, και μια θέση των γραπτών του στην πρώτη γραμμή της νέας φιλοσοφίας, και του εαυτού του ανάμεσα στους ήδη γνωστούς συνιδρυτές της νέας φιλοσοφίας. Sorell, Tom "Hobbes's uses of the history of philosophy" σ 89. Υπάρχει επίσης και μια ιστορία της αρχαίας φυσικής φιλοσοφίας στο πρώτο κεφάλαιο του *Decameron Physiologicum* (EW,VII,71-82). Το αξιοσημείωτο σε αυτή την ιστορία είναι το ότι ο ίδιος ο Hobbes δηλώνει ότι είναι μια «ιστορία των αρχαίων φιλοσόφων»(EW,VII,82).



την παραπάνω κατάσταση, και διαπιστώνει ότι πέρασε στη διδασκαλία της εκκλησίας, η οποία αρχικά έκανε μια απόπειρα να καταπολεμήσει τους ειδωλολάτρες με το φυσικό λόγο, και έτσι έκανε χρήση της φιλοσοφίας, με αποτέλεσμα να αναμείξει τα διδάγματα της Αγίας Γραφής με τις προτάσεις της ειδωλολατρικής φιλοσοφίας, αρχικά με τον Πλάτωνα – τον οποίο ο Hobbes θεωρεί ακίνδυνο - αλλά αργότερα με τη φυσική και τη μεταφυσική του Αριστοτέλη. Ο Hobbes θεωρεί αυτή την εξέλιξη συμφορά και περιγράφει την κατάσταση που δημιουργήθηκε με την ακόλουθη διατύπωση: «εισάγοντας τους εχθρούς, πρόδωσε σε αυτούς το φρούριο της Χριστιανοσύνης». Αποτέλεσμα αυτής της εξέλιξης ήταν η σχολαστική θεολογία που βασιζόταν σε δυο σκέλη, στην Αγία Γραφή, και στην – σύμφωνα με τη διατύπωση του Αποστόλου Παύλου - ματαιάς φιλοσοφίας, που ο Hobbes χαρακτηρίζει ολέθρια φιλοσοφία. Αυτή οδήγησε σε θρησκευτικές φιλονικίες και κατόπιν σε πολέμους. Ο Hobbes παρομοιάζει τη σχολαστική Θεολογία – με τα δυο σκέλη της - με την Έμπουσα στις Αθηναϊκές κωμωδίες, η οποία είχε ένα μπρούτζινο πόδι και ένα πόδι όνου, και στελνόταν από την Εκάτη ως οιωνός επερχόμενης κακοτυχίας(EW,I,xi)⁵⁰.

Με όσα έχουν παρουσιαστεί θα μπορούσε κανείς να θέσει ένα ζητούμενο. Το ζητούμενο είναι αν υπάρχει κάποιος σκοπός σε αυτό το κυνήγι της γνώσης .

Καταρχήν θα πρέπει να διασαφηνίσουμε ότι ο Hobbes αναφέρει ότι η φιλοσοφία έχει σκοπό, αλλά ότι έχει και λειτουργία. Έτσι λειτουργία της φιλοσοφίας είναι να θεμελιώσει καθολικούς κανόνες σχετικά με τις ιδιότητες των πραγμάτων (EW,I,10 και EW,I,49 και EW,I,82). Αυτό όμως χαρακτηρίζεται τελικά από το Hobbes ως βήμα προς τον τελικό σκοπό, ο οποίος στο *Λεβιάθαν* διατυπώνεται ως εξής:

⁵⁰ Ο Stillman – σε ένα βιβλίο που παρουσιάζει τη χρήση των τεράτων και της μεταφοράς στο έργο του Hobbes - γράφει χαρακτηριστικά ότι με τις φράσεις αυτές ο Hobbes παρουσιάζει τη σταδιοδρομία του ως ένα πόλεμο απέναντι στα τερατώδη κείμενα μιας αποτυχημένης συμβολικής τάξης. Stillman, R.E. *The New Philosophy and Universal Languages in Seventeenth-Century England* σ 118.



«ο λόγος είναι το βήμα, η ανάπτυξη της επιστήμης ο δρόμος, και το όφελος της ανθρωπότητας το τέλος»(EW,III,36-37).

Ως προς το σκοπό της, ο Hobbes είναι σαφής. Η φιλοσοφία έχει τέλος και σκοπό, (*finis, scopus*) να κάνουμε χρήση, προς ωφέλειά μας, των αποτελεσμάτων που έχουμε δει προηγουμένως, ενώ το τέλος της είναι η ισχύς. Ο Hobbes δηλώνει ότι δεν έχει καμία σημασία η διάδοση των γνώσεων, δηλαδή η διδασκαλία δεν είναι αυτοσκοπός. Η φιλοσοφία πρέπει να τείνει προς την επίλυση πρακτικών ζητημάτων. Έτσι με την απόκτηση της επιστημονικής γνώσης εξυπηρετούνται και οι θεωρητικές και οι πρακτικές ανάγκες του ανθρώπου⁵¹. Η επιστήμη ως γνώση έλλογων αιτιακών συσχετισμών, καθιστά την πραγματικότητα κατανοήσιμη, ενώ σαν γνώση παραγωγικών αιτιών την καθιστά ελέγξιμη⁵². Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση του Hobbes.

«Το τέλος της γνώσης είναι η ισχύς.. Και η χρήση των θεωρημάτων είναι για την κατασκευή προβλημάτων . Και τελικά ο σκοπός όλων των μελετών είναι η εκτέλεση κάποιας πράξης ή πράγματος που πρέπει να γίνει»(EW,I,7)

Ο Hobbes λοιπόν συνδέει το τέλος και το σκοπό με την ωφελιμότητα της φιλοσοφίας(EW,I,7). Και η ωφελιμότητα από τη φιλοσοφία έχει κατά το Hobbes δυο κλάδους που ακολουθούν τη διάκριση της φιλοσοφίας σε μέρη, δηλαδή στη φυσική φιλοσοφία και την πολιτική φιλοσοφία.

Όσον αφορά τη φυσική φιλοσοφία, ο Hobbes τη θεωρεί ως αιτία των μεγαλύτερων ανέσεων της ανθρωπότητας, δηλαδή των «τεχνών», τις οποίες απαριθμεί.

⁵¹ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εικόνα του ανθρώπου με την ενασχόληση με τη φιλοσοφία, συμφωνεί με την άποψη του Flathman ο οποίος παρουσιάζει το Hobbes ως θεωρητικό των ατομικών ανθρώπινων όντων ως των δημιουργών των εαυτών τους και των κόσμων τους. Flathman, Richard E. *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chastened politics*, σ 1 και σσ 8-9.

⁵² Πατέλλη, Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*, σ 15 και σ 55.



«Η τέχνη της μέτρησης ύλης και κίνησης, της μετακίνησης βαριών σωμάτων, της αρχιτεκτονικής, της ναυσιπλοΐας, της κατασκευής οργάνων για κάθε χρήση. Του υπολογισμού ουράνιων κινήσεων, της παρατήρησης των άστρων, και των μερών του χρόνου, της γεωγραφίας κτλ»(EW,I,7).

Βέβαια αυτή η διατύπωση θα μπορούσε να θέσει το ερώτημα αν οι τεχνίτες κατέχουν τη φυσική φιλοσοφία. Με βάση το έργο *Περί σώματος*, θα μπορούσαμε να αποκομίσουμε ένα τέτοιο συμπέρασμα, αλλά στο *Λεβιάθαν*, ο Άγγλος φιλόσοφος διασαφηνίζει ότι η επιστήμη είναι η μητέρα των τεχνών, αλλά οι τέχνες υλοποιούνται από τους τεχνίτες, και με αυτό τον τρόπο ιδιοποιούνται τα επιτεύγματά της(EW,III,75). Από την άλλη πλευρά η ωφελιμότητα της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας έγκειται όχι στο τι προσφέρει αλλά στο από τι αποτρέπει. Πιο συγκεκριμένα ο Hobbes θεωρεί ότι αν οι άνθρωποι δε γνωρίζουν τις παραπάνω επιστήμες, πέφτουν σε συμφορές που προκαλούνται από τους εμφυλίους πολέμους. Αυτή τη συμπεριφορά την οριοθετεί τελικά ως «σφαγή, μοναξιά, και ανάγκη όλων των πραγμάτων». Ο Hobbes θεωρεί όμως ότι δεν είναι δυνατόν να είναι ο πόλεμος αποτέλεσμα της βούλησης των ανθρώπων, γιατί κατά των Άγγλο συγγραφέα, η βούληση δεν έχει κανένα άλλο αντικείμενο παρά το καλό ή ό,τι φαίνεται καλό. Πώς απαντά λοιπόν στην ύπαρξη πολέμων ο Άγγλος συγγραφέας ;

«Η αιτία επομένως των εμφυλίων πολέμων είναι, ότι οι άνθρωποι δε γνωρίζουν ούτε τις αιτίες της ειρήνης, ούτε του πολέμου καθώς υπάρχουν μόνο λίγοι στον κόσμο που έχουν μάθει αυτά τα καθήκοντα, που ενώνουν και συγκρατούν τους ανθρώπους κατά τη διάρκεια ειρηνικής περιόδου, δηλαδή που έχουν μάθει επαρκώς τους κανόνες της πολιτικής ζωής»(EW,I,8).



Η διατύπωση του Hobbes καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η γνώση αυτών των κανόνων είναι η ηθική φιλοσοφία, και στην πεποίθηση ότι το γεγονός ότι η μεγάλη μάζα των ανθρώπων δεν μπορεί να τους εμπεδώσει οφείλεται στο ότι δεν τους έχουν διδαχθεί με σαφή και ακριβή μέθοδο. Το ζητούμενο παραμένει η διδαχή με συγκεκριμένη και καλά αποδεδειγμένη μέθοδο. Αυτή η διατύπωση όμως συνεπάγεται μηχανιστικά την αποδοχή συγκεκριμένων αρχών, δηλαδή ότι δίκαιο είναι ό,τι προστάζει ο εξουσιάζων(EW,I,8).

Θα μπορούσαμε όμως να εξετάσουμε και άλλη μια παράμετρο ως προς το σκοπό της φιλοσοφίας, με βάση τη διαπίστωση ότι το έργο του Hobbes ταυτίζεται με τη φιλοσοφία, ως εγχείρημα για την αλλαγή του κόσμου. Θα ήταν ενδιαφέρον λοιπόν να ανατρέξουμε στην επιστολή προς το Γουίλιαμ και να εξετάσουμε ποιος είναι ο σκοπός της συγγραφής των *Στοιχείων φιλοσοφίας*. Σε αυτό το σημείο ο Hobbes δηλώνει ότι σκοπός του είναι να στραφεί ενάντια στην «Έμπουσα», και να κάνει διάκριση ανάμεσα στους κανόνες της θρησκείας – που τους ορίζει ως κανόνες για τη δόξα του Θεού - και στους κανόνες της «φιλοσοφίας» που είναι κατά το Hobbes γνώμες του κάθε ανθρώπου. Ο τρόπος με τον οποίο περιγράφεται η καταδίωξη της Έμπουσας είναι ο εξής.

«Τοποθετώντας σε μια σαφή μέθοδο τις αρχές της φυσικής φιλοσοφίας, να φοβίσω και να διώξω τη μεταφυσική Έμπουσα, όχι με αψιμαχίες, αλλά ρίχνοντας το φως επάνω της».

Με την οριοθέτηση του στόχου μπορεί να γίνει κατανοητό ότι η φιλοσοφία του Hobbes είναι πολιτικοποιημένη και συνδέει τη φυσική με φιλοσοφικές αξίες, και το διαφωτιστικό ιδεώδες. Η φιλοσοφία θα παρουσιάσει μια εικόνα του φυσικού κόσμου η οποία θα απαλλάξει τον άνθρωπο από τις δεισιδαιμονίες, με τις οποίες τον κρατούσαν



υπόδουλο τα παλαιά συμφέροντα⁵³, αλλά και το υλικό του περιβάλλον στο οποίο ενέθεσε τον άνθρωπο η φύση⁵⁴. Η καταδίωξη αυτή παρουσιάζεται σε συνάρτηση με το σκοπό του πρώτου βιβλίου, του *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας* όπου ο Άγγλος φιλόσοφος, όπως μας λέει, συγκέντρωσε – με επιχειρήματα του λόγου – όλη την εκκλησιαστική και πολιτική εξουσία σε μια και μόνο κυρίαρχη εξουσία.

Με τις παραπάνω διατυπώσεις μπορεί να γίνει κατανοητή και άλλη μια σύνδεση μεταξύ της πολιτικής και της φυσικής φιλοσοφίας πέραν αυτής που έχουμε δει στο επιστημολογικό πεδίο. Η γνώση της πολιτικής φιλοσοφίας εμφανίζεται ως προϋπόθεση για την ύπαρξη των ωφελειών που εκπορεύονται από την ανάπτυξη της ηθικής φιλοσοφίας, ενώ τίθεται και το ζητούμενο της απόδειξής τους με τη μεταβολή όλου του κόσμου⁵⁵.

Επειδή όμως έχουμε συνηθίσει να αντιμετωπίζουμε τη φιλοσοφία του Hobbes ως μια πρόταση περί της ανθρώπινης φύσης, η οποία κινείται από πάθη, θα πρέπει ίσως να επισημάνουμε ότι η φιλοσοφία είναι εργαλειακή και πρακτική⁵⁶. Θα μπορούσαμε λοιπόν να συνδέσουμε τη φιλοσοφία με το πάθος για ισχύ, αλλά και την ανησυχία για το μέλλον. Έτσι οι άνθρωποι αναζητούν τις αιτίες, γιατί τους κάνει ικανότερους στη διαχείριση του παρόντος με τον πιο πλεονεκτικό τρόπο (EW, III, 90). Όμως ο Hobbes, στο *Λεβιάθαν*, την παρουσιάζει τελικώς ως αποτέλεσμα ενός πάθους, που παρατηρείται μόνο στους ανθρώπους και που ονομάζει «περιέργεια», και μάλιστα διατυπώνει τη θέση ότι η γνώση των αιτιών είναι μια ηδονή του νου. Με την περιέργεια συνδέεται και ο «θαυμασμός», ο οποίος χαρακτηρίζεται ως χαρά που προέρχεται από τη γνωριμία με το καινοφανές» (EW, III, 44-

⁵³ Πατέλλη, Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*, σ. 13 και 66, αλλά και ο Κραγνακ παρουσιάζει την απόπειρα του Hobbes σαν απόπειρα εισαγωγής του διαφωτισμού με αιχμή του δόρατος την απαλλαγή από την αυθεντία, βλ. Κραγνακ, Robert P. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, σσ 95-164.

⁵⁴ Πατέλλη, Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*, σ 47.

⁵⁵ Κραγνακ, Robert P. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, σ 190.

⁵⁶ Πατέλλη, Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*, σ 59.



45), αν και τελικά συνδέει την «επιστήμη» με την έννοια της ισχύος σημειώνοντας όμως ότι,

«οι επιστήμες είναι μικρή ισχύς, διότι δεν αναγνωρίζονται σε κανένα, ούτε τις κατέχουν όλοι, παρά μόνο λίγοι και αυτοί σε περιορισμένους τομείς . Διότι η φύση της επιστήμης είναι τέτοια ώστε κανείς δεν μπορεί να την καταλάβει εκτός από εκείνους που την έχουν κατακτήσει σε σημαντικό βαθμό.» (EW,III,75).



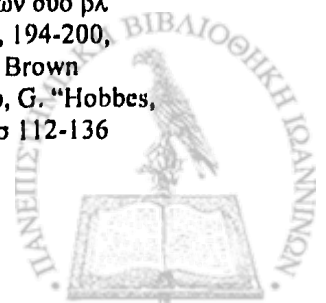
II. Ιστορία

1. Θουκυδίδης και Hobbes.

Η απόπειρα να ορίσουμε την έννοια ιστορία στο έργο του Hobbes προσκρούει στην έλλειψη ενός σημείου στο όλο έργο του, που να τιτλοφορείται ή να συμπεριλαμβάνει την έννοια ιστορία, όπου θα μας παρουσιάσει συστηματικά – όπως έχει κάνει με την έννοια φιλοσοφία – πώς αντιλαμβάνεται τον όρο αυτό. Βέβαια πρέπει να σημειώσουμε ότι υπάρχουν τμήματα στο έργο του στα οποία παρουσιάζει τις απόψεις του για την ιστορία, αλλά δεν υπάρχει, στο σύνολο του έργου μια συστηματική πραγματεία περί ιστορίας, ούτε ένα κεφάλαιο που να ασχολείται αποκλειστικά με αυτή. Στην αναζήτηση λοιπόν στοιχείων που περιλαμβάνουν την έννοια ιστορία, στο σύνολο του έργου του Hobbes, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι μπορούμε να διακρίνουμε τρία σημεία, στα οποία θα μπορούσαμε να σταθούμε προκειμένου να μπορέσουμε να αντλήσουμε στοιχεία. Το πρώτο σημείο είναι η εισαγωγή της μετάφρασης της ιστορίας του Θουκυδίδα. Το δεύτερο σημείο είναι οι αναφορές στο *Περί σώματος* και στο *Λεβιάθαν*, και το τρίτο είναι τα έργα που ο ίδιος ο Hobbes τιτλοφορεί ως ιστορία.

Η εισαγωγή που έχει συγγράψει ο Άγγλος φιλόσοφος θα μπορούσε να αποτελεί ένα κεφάλαιο περί ιστορίας, όπου μπορούμε να αποκτήσουμε μια εικόνα για το πώς αντιλαμβάνεται την έννοια ιστορία καθώς και το ρόλο του ιστορικού, λαμβάνοντας όμως υπόψη ότι η εισαγωγή αυτή δεν είναι κεφάλαιο περί ιστορίας, αλλά για τη ζωή και το έργο του Θουκυδίδα⁵⁷.

⁵⁷ Η ενότητα αυτή δεν βασίζεται σε εξέταση του έργου του Θουκυδίδα και τη συναγωγή συμπερασμάτων όσον αφορά στον τρόπο με τον οποίο γράφει ιστορία ο Hobbes. Τα στοιχεία που ακολουθούν είναι ό,τι επιλέγει ως χρήσιμο ο Hobbes για την καταγραφή μια ιστορίας. Ούτε βέβαια είναι απόπειρα να συγκριθεί το περιεχόμενο του έργου του Θουκυδίδα με αυτό του Hobbes. Για μια συγκριτική μελέτη των δυο βλ Johnson Laurie M. *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of realism*, σσ 63-71, 140-147, 194-200, Klosko, George Rice, Daryl. "Thucydides and Hobbes's state of nature" σσ 405-409, επίσης Brown Clifford W. jr "Thucydides, Hobbes and the linear causal perspective" σσ 215-256 και Slomp, G. "Hobbes, Thucydides and the three greatest things", σσ 565-586 και Scott, J "The peace of silence", σσ 112-136 καθώς και Schlatter, R. "Tomas Hobbes and Thucydides", σσ 350-362.

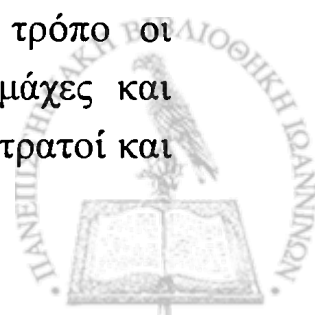


Στη συγκεκριμένη εισαγωγή δεν υπάρχει ένας ορισμός για την ιστορία, αλλά η έννοια ιστορία συνδέεται με τη γνώση των παρελθόντων γεγονότων και εμφανίζεται να έχει σκοπό που ενοποιεί το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον.

«Γιατί αρχικό και αρμόζον έργο της συγγραφής ιστορίας είναι να οδηγήσει και να κάνει ικανούς τους ανθρώπους, με τη γνώση των παρελθουσών πράξεων, να σταθούν με σωφροσύνη στο παρόν και διορατικά προς το μέλλον»(EW, VIII, vii).

Ο σκοπός αυτός όμως δεν μπορεί να οδηγήσει στη διαστρέβλωση της «φύσης» της ιστορίας, η οποία είναι κατά το Hobbes «απλώς αφηγηματική». Έτσι δεν μπορούν να παρεμβάλλονται λόγοι σοφίας του συγγραφέα, έξω από το πλέγμα της αφήγησης, γιατί μπορεί να δείχνουν τη γνώση του συγγραφέα, όχι όμως τη γνώση αυτή καθ' αυτή. Επίσης σημαντικοί θεωρούνται κατά το Hobbes οι συσχετισμοί στην αφήγηση, εφόσον δεν γίνονται αυτοσκοπός, που μπορεί να διαστρεβλώσει την αφήγηση(EW, VIII, vii-viii).

Ο προαναφερθείς σκοπός συνδέει το έργο με τον αναγνώστη. Και παραμένει ανοιχτό το ερώτημα με ποιο τρόπο θα επιτευχθεί. Η απάντηση του Hobbes είναι να γίνει ο αναγνώστης παρατηρητής των αφηγούμενων γεγονότων και με αυτόν τον τρόπο να τα προσθέσει στην εμπειρία του και να καταφέρει να κατανοήσει τη θέση των δρώντων προσώπων. Η ιστορία λοιπόν αποτελεί το καλύτερο μέσο για την κοινοποίηση συσσωρευμένης εμπειρίας(EW, VIII, viii). Και τίθεται λοιπόν ζητούμενο η αξιολόγηση του αντικειμένου προς περιγραφή ή – αν θα θέλαμε να το διατυπώσουμε διαφορετικά – το αντικείμενο στο οποίο γίνεται ο αναγνώστης «παρατηρητής». Ο Hobbes εκφράζει την άποψη ότι το μεγαλύτερο μέρος των αναγνωστών προσεγγίζει την ιστορία σαν θέαμα μονομάχων στην αρχαία Ρώμη, όπου οι θεατές προσέρχονται για να επικεντρώσουν την προσοχή τους στο αίμα, και όχι στην ικανότητα στην ξιφασκία. Κατά παρόμοιο τρόπο οι αναγνώστες της ιστορίας επιζητούν μεγάλους στρατούς, μάχες και σφαγές, παρά τις σκέψεις και τις τέχνες με τις οποίες και οι στρατοί και

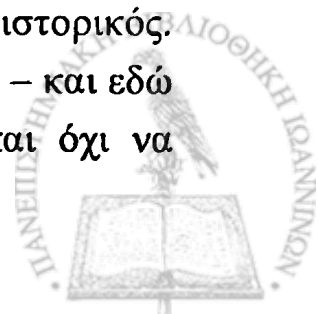


οι πόλεις φτάνουν στους σκοπούς τους(EW,VIII,ix). Με τη διατύπωση αυτή γίνεται κατανοητή και η άποψη του Hobbes ότι η ιστορία απευθύνεται σε ανθρώπους «καλής κρίσης και εκπαίδευσης»(EW,VIII,xi).

Πέρα από τις γενικές αυτές διατυπώσεις που μας παραθέτει ο Hobbes, υπάρχουν και μια σειρά από άλλα στοιχεία που έχουν να κάνουν με την ιστορία, τα οποία παρουσιάζονται σε συνάρτηση με το έργο του Θουκυδίδη. Θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε ποια από τα στοιχεία, θα μπορούσαν να αναχθούν σε γενικούς κανόνες περί της ιστορίας, καθώς Hobbes διατυπώνει την άποψη ότι ο Θουκυδίδης υπήρξε ο πιο σπουδαίος «πολιτικός ιστοριογράφος», στον οποίο «η λειτουργία της συγγραφής ιστορίας έχει φτάσει στο ανώτερο επίπεδο»(EW,VIII,vii). Θα μπορούσε λοιπόν, το μέρος του έργου που πραγματεύεται τις αρετές του έργου του Θουκυδίδη να αποτελεί ένα κεφάλαιο περί αρετών της ιστορίας.

Το πρώτο ενδιαφέρον σημείο στο οποίο θα πρέπει να σταθούμε είναι οι δυο παράμετροι, τις οποίες μας καλεί ο Hobbes να εξετάσουμε σε μια ιστορία, την «αλήθεια» και τη «ρητορεία», τις οποίες παρομοιάζει με την ψυχή και το σώμα της ιστορίας(EW,VIII,xx). Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο Hobbes προσπαθεί να εξετάσει την ιστορία και ως περιεχόμενο και ως μορφή. Μας δηλώνει ότι, όταν λείπει η πρώτη, μια ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια εικόνα της ιστορίας, ενώ, όταν λείπει η δεύτερη, η ιστορία είναι ακατάλληλη να καθοδηγήσει.

Ως προς την πρώτη παράμετρο, την αλήθεια της ιστορίας, ο Hobbes δε μας δηλώνει τι είναι αλλά ποιες προϋποθέσεις την εξασφαλίζουν. Τα στοιχεία αυτά είναι καταρχήν η απουσία υποψίας ότι μπορεί να μεταφερθεί ένα ψεύδος είτε ηθελημένα είτε εν αγνοία. Επίσης θετικά αξιολογείται η περιγραφή των σύγχρονων - με τη ζωή του ιστορικού- γεγονότων, η επιλογή των πληροφοριών και η αναζήτηση της αλήθειας με όλα τα μέσα που διαθέτει ο ιστορικός. Τέλος η επιδίωξη του συγγραφέα να γίνει το έργο διαχρονικό - και εδώ ο Hobbes μεταφέρει την έκφραση ΚΤΗΜΑ ΕΣ ΑΕΙ - και όχι να



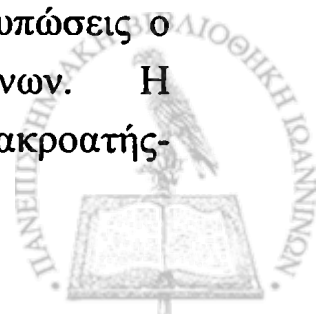
κερδίσει πρόσκαιρα επευφημίες, παρουσιάζεται στον αντίποδα των δουλικών συγγραφέων που γράφουν παρακινημένοι από φόβο ή κολακεία. Τέλος επανέρχεται στο ζήτημα του συσχετισμού, που τον θεωρεί απαραίτητο, όταν προέρχεται από την αφήγηση, όχι όμως όταν γίνεται για να εξυπηρετήσει κάποιο σκοπό του συγγραφέα, ενώ η σωστή χρήση του οδηγεί στο ανώτατο επίπεδο συγγραφής(EW,VIII,xxi).

«Αν η αλήθεια μιας ιστορίας εμφανίστηκε ποτέ με τον τρόπο του συσχετισμού [των γεγονότων], επιτεύχθηκε σε αυτή την ιστορία: τόσο συναφής, ευκρινής και πειστική είναι η όλη αφήγηση, και κάθε μέρος της επομένως»(EW,VIII,xxi).

Η δεύτερη παράμετρος που εξετάζει ο Hobbes είναι η ρητορική, την οποία διακρίνει στη μέθοδο και το ύφος.

Η μέθοδος – όπως έχουμε δει και στη φιλοσοφία- έχει να κάνει με την οργάνωση του υλικού. Ως υπόδειγμα μεθόδου παρουσιάζεται το έργο του Θουκυδίδη, το οποίο – όπως μας το σχηματοποιεί ο Hobbes - περιλαμβάνει τα εξής. Ξεκινά με την περιγραφή της κατάστασης, όταν ξεκινά να γράφει. Ως δεύτερο σημείο αναφέρει τις αιτίες και τις αφορμές, και συνεχίζει με την περιγραφή, στην οποία ακολουθεί διακριτή και καθαρή τη χρονική σειρά. Στην περιγραφή αυτή δεν παρουσιάζονται απλώς και μόνον τα γεγονότα, αλλά και τα κίνητρα της κάθε πράξης, που τίθενται πριν από κάθε πράξη, και ακολουθεί η κρίση τους. Σε αυτή την οργάνωση του υλικού ο Hobbes επικροτεί την έλλειψη παρεκβάσεων που έχουν σκοπό να διδάξουν, καθώς η αφήγηση από μόνη της διδάσκει σιωπηρά τον αναγνώστη(EW,VIII,xxi-xxii).

Ως προς το ύφος ο Hobbes, συμπυκνώνει τις παρατηρήσεις του σε τέσσερις φράσεις.: «την ευκρίνεια», «τη βαρύτητα και αξιοπρέπεια της γλώσσας», το «σθένος και τη δύναμη του ύφους» και την «καθαρότητα και ευπρέπεια». Για τις τέσσερις αυτές διατυπώσεις ο Hobbes στηρίζεται σε χωρία Αρχαίων Ελλήνων και Λατίνων. Η ευκρίνεια περιγράφεται ως η ικανότητα να γίνεται, ο ακροατής-



αναγνώστης παρατηρητής. Η βαρύτητα και αξιοπρέπεια της γλώσσας αναφέρεται στη δυνατότητα να περιγράφει κανείς με μια γλώσσα πιο πλούσια και με περισσότερα στολίδια. «Το σθένος και η δύναμη του ύφους», θα μπορούσε να μεταφραστεί – κατά το Hobbes - και ως η τέχνη του λόγου που έχει να κάνει με τη χρήση των λέξεων και των προτάσεων, ενώ τέλος η «καθαρότητα και η ευπρέπεια» αναφέρεται στη χρήση της γλώσσας (EW, VIII, xxii-xxiv).

Εκτός από τις προαναφερθείσες αρετές του ιστορικού έργου, που προκύπτουν από τις αναφορές αρχαίων για το Θουκυδίδη, ο Hobbes αναδεικνύει και κάποιες άλλες, με βάση την κριτική που ασκεί ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς, στο Θουκυδίδη.

Από την κριτική της κριτικής προκύπτει τελικά ότι το θέμα για την καταγραφή της ιστορίας – το επιχείρημα όπως το αναφέρει ο Hobbes - πρέπει να είναι αφενός τέτοιο που να μπορεί να το χειριστεί ο ιστορικός, ενώ τονίζεται η άποψη ότι ένα θέμα που βασίζεται σε ένα θλιβερό γεγονός διδάσκει καλύτερα τους ανθρώπους, από ένα θέμα που περιγράφει μια επιτυχία (EW, VIII, xxiv). Επίσης γίνεται μνεία για την αμεροληψία του ιστορικού, που συνοψίζεται στη φράση «όχι σαν εραστής της πατρίδας του, αλλά της αλήθειας» (EW, VIII, xxv), καθώς και για το σκοπό του, όχι να ενθουσιάσει τους ακροατές, αλλά να τους ωφελήσει με την καταγραφή της αλήθειας (EW, VIII, xxvi). Και ως προς τη μέθοδο, για άλλη μια φορά ότι πρέπει να βασίζεται στη χρονική διαδοχή. Στο σημείο αυτό ο Hobbes αναφέρει ότι με αυτό τον τρόπο η ιστορία συγκροτείται σε «σώμα», όπου οι διάφορες αφηγήσεις είναι τα μέρη (EW, VIII, xxvii).

Η στροφή προς την εισαγωγή που έχει γράψει ο Hobbes για τον «Πελοποννησιακό Πόλεμο» του Θουκυδίδη, για την αναζήτηση στοιχείων για τη συγκρότηση της έννοιας ιστορία, δεν μπορεί να μας καλύψει. Μάλιστα θα μπορούσε να μας θέσει τον προβληματισμό, αν το συγκεκριμένο έργο αποτελεί αντιπροσωπευτικό δείγμα της σκέψης του Άγγλου φιλοσόφου, καθώς είναι το πρώτο έργο που εξέδωσε ο



Hobbes (1628)⁵⁸. Το κείμενο αυτό δεν αποτελεί μια επιστημολογική μελέτη, ούτε και ένα κεφάλαιο περί ιστορίας, αλλά ένα κείμενο για τη ζωή και το έργο του Θουκυδίδη, και να επισημάνουμε ότι αποτελεί δείγμα γραφής των πρώτων συγγραμμάτων του Hobbes πριν αυτός στραφεί στη φιλοσοφία.

Τα στοιχεία αυτά δεν μπορούν παρά να μας ωθήσουν στην αναζήτηση σε άλλα σημεία - στο μετέπειτα έργο του Hobbes - των απόψεών του περί ιστορίας, χωρίς βέβαια να διαγράψουμε τις παραπάνω θέσεις που προκύπτουν από την εξέταση της εισαγωγής στο Θουκυδίδη. Πάντως θα μπορούσαμε να τις δούμε ως απόψεις μιας πρώτης φάσης του έργου του, ενώ ζητούμενο παραμένει να εξετάσουμε ποιες από αυτές παραμένουν. Θα πρέπει να επισημάνουμε όμως την άποψη του Leo Strauss - ο οποίος χαρακτηρίζει την περίοδο κατά την οποία ο Hobbes ασχολήθηκε με την ιστορία ως την «ουμανιστική» του περίοδο - ότι η στροφή του Hobbes προς την ιστορία οφείλεται στη σκέψη ότι η ιστορία με τα παραδείγματά της είναι πιο πειστική από τα διδάγματα της φιλοσοφίας⁵⁹, ενώ καταδεικνύει και την επιλογή του Hobbes προς μια μεθοδική εκπαίδευση που αποσκοπεί στην ανάπτυξη της σωφροσύνης⁶⁰. Το ενδιαφέρον του Hobbes για την ιστορία και τη σημασία της υποχωρεί με την εμφάνιση της νέας πολιτικής φιλοσοφίας που έχει επεξεργαστεί ο ίδιος και η ιστορία χάνει τη σημασία της⁶¹. Η διαπίστωση αυτή του Strauss επαληθεύεται αν εξετάσουμε το μετέπειτα έργο του Hobbes.

⁵⁸ Οι ενστάσεις θα μπορούσαν να λάβουν και άλλο χαρακτήρα - και να νομιμοποιηθούν - αν ανατρέξουμε στο ίδιο το κείμενο, στο οποίο ο Hobbes δηλώνει το θαυμασμό του για τους αρχαίους φιλοσόφους και αφήνει ανοιχτό το ερώτημα αν ο Αριστοτέλης υπήρξε ο μεγαλύτερος φιλόσοφος όλων των εποχών. Στο ερώτημα αυτό η απάντηση που δίνει σε πολλά σημεία του έργου του, ο Hobbes, είναι ότι ο Σταγειρίτης φιλόσοφος υπήρξε ό,τι το πιο επικίνδυνο στην εξέλιξη της φιλοσοφίας. Επιπλέον στην εισαγωγή του στο Θουκυδίδη ο Hobbes επικαλείται, προς επίρρωση των θέσεών του, τις απόψεις αρχαίων φιλοσόφων - τους οποίους επίσης καταδικάζει συλλήβδην για τη διαστρέβλωση των όρων που αφορούν τη φιλοσοφία - , πράγμα που ποτέ δεν γίνεται, και θα θεωρούσε απαράδεκτο - στο υπόλοιπο έργο του.

⁵⁹ Strauss, Leo. *The political Philosophy of Hobbes*, σσ 79-82.

⁶⁰ Strauss, Leo. *The political Philosophy of Hobbes*, σσ 85-86. Και ο Skinner χαρακτηρίζει αυτή την περίοδο ουμανιστική περίοδο λόγω της επίδρασης της μελέτης των κλασικών στη σκέψη του Hobbes. Skinner, Q. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, σ 215-250.

⁶¹ Strauss, Leo. *The political Philosophy of Hobbes*, σσ 95-96.



2. Οι προϋποθέσεις συγγραφής ενός ιστορικού έργου μέσα από το πρίσμα της φιλοσοφίας.

Στην εξέταση λοιπόν του μετέπειτα έργου του Hobbes θα πρέπει να εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στο πρώτο μέρος του έργου *Περί Σώματος*, που φέρει τον τίτλο «Λογική», και που αποτελεί, όπως έχουμε δει, την επιστημολογία του Hobbes, ενώ θα γίνει χρήση και άλλων άμεσων και έμμεσων αναφορών περί του θέματος σε άλλα σημεία του όλου έργου του Άγγλου φιλοσόφου. Κοινός παρανομαστής όλων των αναφορών είναι ότι η ιστορία εξετάζεται πάντα σε σχέση με τη φιλοσοφία.

Έτσι θα πρέπει να διασαφηνίσουμε κατ' αρχήν ότι η ιστορία δεν αποτελεί μέρος της φιλοσοφίας. Όπως έχει παρουσιαστεί σε προηγούμενα κεφάλαια, ο Hobbes διαιρεί τη φιλοσοφία σε μέρη, ανάλογα με τη μέθοδο που ακολουθείται στην αναζήτηση ή στην απόδειξή της, καθώς και με βάση την προϋπόθεση του σώματος.

Έτσι τα αρχικά μέρη, με βάση τα δυο είδη σωμάτων, είναι η φυσική και η πολιτική φιλοσοφία, ενώ η φυσική φιλοσοφία διακρίνεται σε γεωμετρία, μηχανική, φυσική, και η πολιτική φιλοσοφία διακρίνεται σε ηθική και πολιτική. Επίσης μέρος της φιλοσοφίας ως προς την απόδειξη είναι η «πρώτη φιλοσοφία», αλλά και η «Λογική».

Το σίγουρο όμως είναι ότι η ιστορία δεν είναι μέρος της φιλοσοφίας, και ως προς αυτό ο Hobbes είναι σαφής. Στο κεφάλαιο «περί φιλοσοφίας» -όπου ο Hobbes ορίζει ως το αντικείμενο της φιλοσοφίας, το σώμα - δεν θεωρεί ότι περιλαμβάνονται στη φιλοσοφία, η «ιστορία», όπως και «η θεολογία», η «διδασκαλία των αγγέλων», «τέτοια γνώση που αποκτάται από θεία φώτιση», και διδασκαλίες που είναι λάθος, αλλά τέτοιες που δεν είναι καλά θεμελιωμένες», καθώς και η «διδασκαλία για τη λατρεία του Θεού»(EW,I,10-11).

Το γεγονός ότι η ιστορία, δεν περιλαμβάνεται στη φιλοσοφία αιτιολογείται από το Hobbes ως εξής :



«Δεν περιλαμβάνει την ιστορία, τόσο τη φυσική όσο και την πολιτική, αν και είναι πολύ χρήσιμες (και μάλιστα απαραίτητες) στη φιλοσοφία. Γιατί τέτοια γνώση δεν είναι παρά εμπειρία, ή αυθεντία, και όχι λογισμός»(EW,I,10-11).

Η διατύπωση αυτή μας δίνει ορισμένα δεδομένα προς εξέταση. Κατ' αρχήν δεν αναφέρεται σε κανένα σημείο ότι η ιστορία δεν είναι σώμα. Βέβαια δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι μπορεί να είναι κοινοπολιτεία ή φυσικό σώμα, τα δυο δηλαδή είδη σωμάτων που μας αναφέρει ο Hobbes. Όμως αφήνει να εννοείται ότι υπάρχουν και άλλα είδη σώματος - χωρίς να τα αναφέρει - απλώς η φιλοσοφία εστιάζει το ενδιαφέρον της στα δυο προαναφερθέντα είδη σώματος που τα αναφέρει (EW,I,11) και όχι σε όλα τα είδη σωμάτων. Η διαπίστωση αυτή ενισχύεται και από τη διατύπωση του Hobbes στην εισαγωγή του για το έργο του Θουκυδίδη, ότι με τη μέθοδο της χρονολογικής σειράς δημιουργείται ένα σώμα ιστορίας, καθώς και από το γεγονός ότι σε άλλες περιπτώσεις, που δεν συμπεριλαμβάνονται στη φιλοσοφία, αναφέρει ρητά ότι δεν τις συμπεριλαμβάνει στη φιλοσοφία, γιατί ασχολούνται με πράγματα που δεν είναι σώματα. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προσθέσουμε και τ' ερώτημα αν η περιγραφή του σώματος, σύμφωνα με τον ορισμό της φιλοσοφίας, απευθύνεται στα φυσικά σώματα και όχι στην κοινοπολιτεία. Πέρα από αυτά μπορούμε να εμμείνουμε σε μια πρώτη διαπίστωση, ότι δηλαδή η ιστορία διακρίνεται σε δυο μέρη, τη φυσική και την πολιτική.

Ένα δεύτερο σημείο είναι η διαπίστωση ότι και η φιλοσοφία και η ιστορία είναι γνώση. Η ιστορία όμως δεν είναι τίποτε άλλο παρά εμπειρία ή αυθεντία. Στη διατύπωση του Hobbes όμως οι έννοιες λογισμός, εμπειρία, αυθεντία, παρουσιάζονται ως ταυτόσημες της έννοιας γνώση, ενώ στον ορισμό της φιλοσοφίας ο λογισμός παρουσιάζεται ως ο τρόπος απόκτησης της γνώσης - των αιτιών και των αποτελεσμάτων. Επομένως μένει ανοιχτό το ζητούμενο μήπως η εμπειρία και η αυθεντία είναι ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να αποκτήσουμε γνώση.



Με αυτό το ερώτημα μπορούμε να περάσουμε στην εξέταση της εμπειρίας και της αυθεντίας.

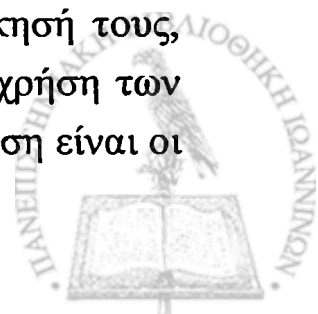
Ως προς την εμπειρία, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αμέσως μετά την παρουσίαση του ορισμού της φιλοσοφίας, ο Hobbes διασαφηνίζει τι δεν είναι φιλοσοφία.

«Για την καλύτερη κατανόηση του ορισμού πρέπει να εξετάσουμε, πρώτον, ότι, αν και η αίσθηση και η μνήμη των πραγμάτων, που είναι κοινή στον άνθρωπο και στα έμβια όντα είναι γνώση, όμως επειδή μας δίνονται αμέσως από τη φύση και δεν αποκτούνται με λογισμό, δεν είναι φιλοσοφία.

Δεύτερον, βλέποντας ότι η εμπειρία δεν είναι τίποτε περισσότερο από μνήμη, και η φρόνηση ή προνοητικότητα στο μελλοντικό χρόνο, τίποτε παρά προσμονή τέτοιων πραγμάτων, για τα οποία έχουμε εμπειρία, η φρόνηση επίσης δεν μπορεί να θεωρηθεί φιλοσοφία» (EW,I,5).

Στο έργο *Περί Σώματος* δεν υπάρχουν άλλες αναφορές που θα μας έδειχναν πώς ακριβώς αντιλαμβάνεται ο Άγγλος φιλόσοφος την έννοια ιστορία. Το επόμενο έργο στο οποίο ο Hobbes ασχολείται πιο συστηματικά με την έννοια ιστορία είναι το *Λεβιάθαν*. Ήδη έχουμε δει στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η έννοια φιλοσοφία αντικαθίσταται με την έννοια επιστήμη, και ότι υπάρχουν διαφορές. Δε μένει παρά να εξετάσουμε αν η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας αλλάζει, αφού πρώτα εξετάσουμε τις έννοιες με τις οποίες σχετίζεται η ιστορία.

Στο *Λεβιάθαν*, στο πρώτο μέρος που φέρει τον τίτλο «περί ανθρώπου» (EW,III,1-147), ο Hobbes δηλώνει ότι θα αναδείξει τον άνθρωπο ως «υλικό και δημιουργό» του «τεχνητού ανθρώπου». Τα πρώτα τρία κεφάλαια - «Περί αίσθησης» (EW,III,1-3), «Περί φαντασίας» (EW,III,3-11), «Περί της αλληλουχίας ή σειράς των φαντασιών» (EW,III,11-18) - περιγράφουν, όπως αναφέρει ο Άγγλος φιλόσοφος, όλα τα «ενεργήματα του νου» που είναι έμφυτα στον άνθρωπο, ώστε «να μη χρειάζεται τίποτε άλλο για την άσκησή τους, παρά να έχει γεννηθεί κάποιος άνθρωπος, και να ζει με τη χρήση των πέντε αισθήσεών του» (EW,III,16). Το ζητούμενο προς εξέταση είναι οι



σκέψεις τις οποίες ο Hobbes εξετάζει πρώτα χωριστά και μετά στη διαδοχή τους(EW,III).

Σε αυτά τα κεφάλαια ο Hobbes εξετάζει τα στοιχεία που συνδέονται με την ιστορία, δηλαδή την «αίσθηση», την «εμπειρία», τη «μνήμη» και τη «σωφροσύνη».

Έτσι λοιπόν ο Hobbes ξεκινά με την αίσθηση και την ορίζει ως «οτιδήποτε έχει αποτυπωθεί στα αισθητήρια όργανά μας»(EW,III,1).

Η διατύπωση αυτή συνοδεύεται και με τη διαπίστωση του ότι δεν υπάρχει καμία αντίληψη στον άνθρωπο, εκτός από ό,τι αποκτά από τα αισθητήρια όργανα. Η αιτία είναι το εξωτερικό σώμα ή αντικείμενο, που αντιστοιχεί σε κάθε αίσθηση (EW,I,1-2).

« Η αίσθηση δεν είναι παρά η πρωταρχική εικόνα που προκαλείται, όπως είπα, από την πίεση, δηλαδή την κίνηση εξωτερικών αντικειμένων στα μάτια μας, τα αυτιά μας και άλλα όργανα εις τούτο ορισμένα» (EW,III,3).

Το επόμενο χρονικό σημείο της αίσθησης ορίζεται ως φαντασία. Όταν απομακρυνθεί το αντικείμενο που πιέζει τα αισθητήρια όργανα, παραμένει μια εικόνα, πιο θολή.

«Η φαντασία λοιπόν δεν είναι παρά φθίνουσα αίσθηση και απαντάται στους ανθρώπους αλλά και σε άλλα πλάσματα, τόσο στον ύπνο όσο και στην εγρήγορση» (EW,III,5).

Και από τον ορισμό της φαντασίας προκύπτει και ο ορισμός της μνήμης. Η έννοια της μνήμης είναι ταυτόσημη, κατά το Hobbes, με αυτή της φαντασίας, με τη διαφορά όμως ότι με τον όρο μνήμη εκφράζεται η φθορά, και σημασιοδοτείται το ότι η αίσθηση ξεθωριάζει (EW,III,6) (Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι η μνήμη θα περιλαμβάνει μόνο «απλή φαντασία», που είναι αποτέλεσμα της αίσθησης και όχι «σύνθετη φαντασία», που είναι μια σύνθεση μερών πχ πτερωτό άλογο). Όσο για την εμπειρία, παρουσιάζεται στο *Λεβιάθαν* σε συνάρτηση με τη μνήμη και ορίζεται ως «πολλή μνήμη ή μνήμη πολλών πραγμάτων».



Το ζητούμενο που απομένει είναι η σωφροσύνη. Για να γίνει κατανοητή πρέπει να παρουσιαστεί σε συνάρτηση με τη «διαδοχή των φαντασιών». Ο Hobbes διατυπώνει την άποψη ότι οι σκέψεις διαδέχονται η μια την άλλη σύμφωνα με τις εικόνες που έχουμε σχηματίσει από την αίσθησή μας (EW,III,11-12). Αυτή η διαδικασία ορίζεται ως «νοητική διαδοχή». Στην περίπτωση που ο άνθρωπος θέλει να γνωρίσει τα επακόλουθα μιας πράξης, σκέφτεται μια παρόμοια παρελθούσα πράξη και τα επακόλουθά της και σχηματίζει μια ανάλογη εικόνα για το μέλλον. Αυτό αποκαλεί ο Hobbes σωφροσύνη. Για την καλύτερη κατανόηση πρέπει να λάβουμε υπόψη τη διατύπωση του Hobbes ότι μόνο το παρόν έχει ύπαρξη στη φύση, το παρελθόν έχει ύπαρξη στη μνήμη μόνο, ενώ τα γεγονότα που θα έρθουν δεν έχουν ύπαρξη. Το μέλλον ορίζεται ως «ένα δημιουργήμα του νου, εφαρμόζοντας τα επακόλουθα παρελθουσών ενεργειών στις πράξεις που είναι του παρόντος (EW,III,14-15). Η σωφροσύνη κατά το Hobbes συνδέεται με την εμπειρία, καθώς παρέχει περισσότερα «σημεία» και έτσι αυξάνει τη δυνατότητα να γίνουν σωστές προβλέψεις. Η εμπειρία λοιπόν αξιολογείται θετικά από τον Άγγλο φιλόσοφο, ο οποίος θεωρεί ότι όποιος άνθρωπος έχει περισσότερη εμπειρία, κατέχει περισσότερες ενδείξεις με τη βοήθεια των οποίων θα εικάσει το μέλλον. Η επαλήθευση των προσδοκιών ονομάζεται σωφροσύνη και, αν και αξιολογείται θετικά από το Hobbes, χαρακτηριζόμενη ως «χρήσιμη» (EW,III,37), παραμένει εικοτολογική και ορίζεται ως «μια εικασία του μέλλοντος που συνάγεται από την εμπειρία του παρελθόντος χρόνου». Διατυπώνεται και ο ορισμός της σωφροσύνης - ως πολλή εμπειρία (EW,III,37) -, ενώ και η σωφροσύνη-η οποία περιλαμβάνεται στα χαρίσματα (EW,III,60) - χαρακτηρίζεται ως αβέβαιη (EW,III,15) και τα σημεία της σωφροσύνης χαρακτηρίζονται από το Hobbes ως αβέβαια, γιατί οι άνθρωποι δεν μπορούν να θυμούνται όλες τις συνθήκες που παράγουν το αποτέλεσμα (EW,III,37). Η σωφροσύνη λοιπόν αναφέρεται⁶¹ σε γνώση κανονικότητων και όχι σε γνώση αιτιακών συσχετισμών⁶². Εκτός όμως από τη σωφροσύνη, που έχει να

⁶² Πατέλλη Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*, σ 91.



κάνει με την προσδοκία στο μέλλον, ως αποτέλεσμα της εμπειρίας παρουσιάζεται και η ικανότητα να κρίνει κανείς παρελθόντα πράγματα, δηλαδή ιστορικά γεγονότα, με τη διαπίστωση όμως ότι παραμένει το ίδιο αβέβαιη(EW,III,16).

Ο Hobbes λοιπόν παρουσίασε την αίσθηση, τη μνήμη και τη σωφροσύνη ως «ενεργήματα του νου», με τα οποία ο άνθρωπος είναι προικισμένος από τη γέννησή του, και μάλιστα διατυπώνει την άποψη ότι η αίσθηση και η μνήμη δε χρειάζονται καμία προσπάθεια από την πλευρά του ανθρώπου (EW,III,35). Με τη διασαφήνιση αυτή μπορεί να γίνει κατανοητή η διαπίστωση του Hobbes, στο *Περί σώματος*, ότι μας δίνονται «αμέσως από τη φύση».

«Γιατί πέρα από την αίσθηση, τις σκέψεις και το συνειρμό των σκέψεων ο νους δεν έχει καμία άλλη κίνηση».

Η αίσθηση λοιπόν όπως και η μνήμη και η εμπειρία περιλαμβάνονται στη «νοητική ακολουθία». Η «νοητική ακολουθία» συνίσταται κατά το Hobbes στη σκέψη ότι κάτι θα συμβεί ή όχι ή ότι έχει συμβεί ή όχι(EW,III,52). Ο Hobbes εκφράζει την άποψη ότι με την απόληξη της νοητικής ακολουθίας σχηματίζεται η γνώμη, που ορίζεται τελικά στην απόληξή της ως προς την αναζήτηση της αλήθειας του παρελθόντος και του μέλλοντος ως κρίση(EW,III,52), ενώ η διαδικασία μέχρι να σχηματιστεί η τελική γνώμη, δηλαδή η κρίση ονομάζεται αμφιβολία⁶³. Το σκεπτικό όμως δεν καταλήγει, κατά το Hobbes στην απόλυτη γνώση των γεγονότων, γιατί η γνώση των γεγονότων δεν είναι τίποτε άλλο από αίσθηση και μνήμη(EW,III,52).

Έτσι λοιπόν παρουσιάζεται και άλλο ένα στοιχείο που σχετίζεται με το νοητικό σκεπτικό - πέρα από την αίσθηση, τη μνήμη, την εμπειρία και τη σωφροσύνη -, η κρίση. Για την αξιολόγηση της κρίσης ο Hobbes αφιερώνει ένα τμήμα από το κεφάλαιο «Περί αρετών που

⁶³ Ο Hobbes, για να γίνει πιο κατανοητός παρουσιάζει την «αμφιβολία» με τις «γνώμες» που καταλήγουν στην «κρίση» σαν τη «στάθμιση» με τα «πάθη» που καταλήγει στη «βούληση»(EW,III,52).



κοινώς αποκαλούνται πνευματικές και των αντίστοιχων ελαττωμάτων». Η καλή κρίση περιλαμβάνεται στα «φυσικά χαρίσματα»(EW,III,56). Ο Hobbes βέβαια σπεύδει να διασαφηνίσει ότι αυτό δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι μας δίνεται απευθείας από τη φύση. Οι άνθρωποι δεν έχουν τίποτε με τη γέννησή τους, παρά την αίσθηση. Τα φυσικά χαρίσματα, είναι αυτά που αποκτώνται μόνο με τη χρήση και την εμπειρία, χωρίς μέθοδο, καλλιέργεια και διδασκαλία(EW,III,56). Τα φυσικά χαρίσματα συνίστανται κατά το Hobbes σε δυο πράγματα, στην «ταχύτητα της φαντασίας», δηλαδή στη γρήγορη διαδοχή από τη μια σκέψη σε μία άλλη, και «στη σταθερή κατεύθυνση προς ένα αποδεκτό τέλος»(EW,III,56).

Όσον αφορά στη διαδοχή των σκέψεων των ανθρώπων, δεν υπάρχει τίποτε άλλο προς παρατήρηση παρά η ομοιότητα και η διαφορά. Όσοι μπορούν να εντοπίζουν τις ομοιότητες ορίζονται από το Hobbes ως κατέχοντες «καλό φανταστικό», όσοι όμως εντοπίζουν τις διαφορές κατέχουν «καλή κρίση», η οποία όταν ασχολείται με υλικό που αφορά δουλειές και συζητήσεις, όπου διακρίνονται χρόνοι, μέρη και πρόσωπα, θεωρείται αρετή και ονομάζεται «διακριτότητα». Σε άλλο σημείο του *Λεβιάθαν*, όπου αναφέρεται στη συμπεριφορά των ατόμων στα πλαίσια μιας πολιτικής κοινότητας, μας αποκαλύπτει ότι η απουσία δυνατότητας να διακρίνουμε τα πράγματα μεταξύ τους συνδέεται με την άγνοια της σημασίας των λέξεων, και πιο συγκεκριμένα η αδυναμία να γίνει η διάκριση μεταξύ μιας μοναδικής πράξης πολλών ανθρώπων και πολλών πράξεων ενός πλήθους. Προς επίρρωση αυτής της θέσης παρουσιάζει ένα παράδειγμα από την ιστορία.

«Μεταξύ μιας πράξης όλων των Ρωμαίων συγκλητικών, όταν σκότωσαν τον Κατιλίνα, και των πολλών πράξεων ενός αριθμού συγκλητικών, όταν σκότωσαν τον Καίσαρα»(EW,III, 90).



Βέβαια ο Άγγλος φιλόσοφος σπεύδει να διασαφηνίσει ότι το καλό φανταστικό χωρίς τη βοήθεια της κρίσης δεν είναι αρετή(EW,III,57).

Αυτό το χάρισμα, βέβαια, για να αποκτήσει μορφή πρέπει να κατευθύνεται προς ένα σκοπό, αλλιώς καταλήγει σε μια μορφή τρέλας(EW,III,58).

Ο Hobbes συνδέει τα προαναφερθέντα χαρίσματα με το αντικείμενο που μας ενδιαφέρει στην παρούσα εργασία, την ιστορία.

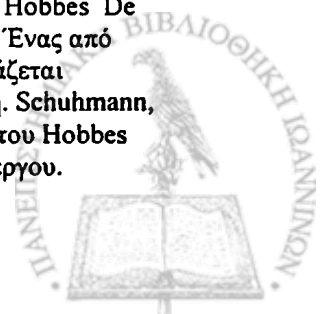
«Σε μια καλή ιστορία η κρίση πρέπει να υπερέχει, γιατί η καλή ποιότητα συνίσταται στη μέθοδο, στην αλήθεια και στην επιλογή των πράξεων που είναι πιο ωφέλιμο να γίνουν γνωστές. Το φανταστικό δεν έχει καμία θέση παρά μόνο στον καλλωπισμό του ύφους»(EW,III,58)⁶⁴.

Με την παρουσίαση λοιπόν της αρετής της διακριτότητας έχουμε και μια παρουσίαση της έννοιας της ιστορίας και των στοιχείων που πρέπει να τη διέπουν. Η παρουσίαση ενός ορισμού της ιστορίας, ακολουθεί στο κεφάλαιο «Περί των διαφόρων θεμάτων της γνώσης»(EW,III,71).

Στο κεφάλαιο αυτό, μέσα σε μια φράση, ανατρέπονται τα δεδομένα που μας έχει παραθέσει ως εδώ ο Άγγλος φιλόσοφος.

«Υπάρχουν δυο είδη γνώσης, όπου το ένα είναι γνώση του γεγονότος και η άλλη γνώση των συνεπειών μιας παραδοχής προς μια άλλη. Η πρώτη δεν είναι τίποτε άλλο παρά αίσθηση και μνήμη και είναι απόλυτη γνώση. Όπως όταν βλέπουμε ένα γεγονός να εκτυλίσσεται ή το θυμόμαστε να εκτυλίσσεται. Και αυτή είναι η γνώση που ζητείται σε μια μαρτυρία»(EW,III,71).

⁶⁴ Η διατύπωση αυτή του Hobbes έχει εξαιρετική σημασία. Όπως φανερώνει ο Schuhmann αποτελεί μια αναφορά που σχετίζεται με την τέχνη του πώς γράφεται μια ιστορία, την «ιστορική» (Historics). Επίσης ο Schuhmann επισημαίνει ότι υπάρχει και άλλη αναφορά ως προς την «ιστορική» στο έργο του Hobbes De motu, σ 106, όπου ο Άγγλος συγγραφέας επισημαίνει ότι υπάρχουν διάφοροι τρόποι ομιλίας. Ένας από αυτούς είναι να θέλουμε να πούμε σε κάποιον κάτι. Η τέχνη αυτού του τρόπου ομιλίας ονομάζεται «ιστορική», και μπορεί να περιλαμβάνει μεταφορές, αλλά δεν μπορεί να είναι αποφθεγματική. Schuhmann, K. "Hobbes's concept of history", σ 6. Θα μπορούσαμε να πούμε βέβαια ότι και η εισαγωγή του Hobbes στο Θουκυδίδη είναι «ιστορική», μιας και θέτει τους όρους για τη συγγραφή ενός ιστορικού έργου.



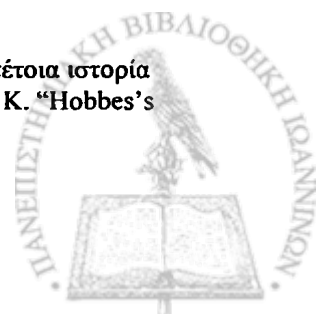
Οι παραπάνω προτάσεις μπορούν να μας δημιουργήσουν σύγχυση. Σε όλες τις μέχρι τώρα αναφορές περί της ιστορίας και των στοιχείων που αποτελούν πηγές της – «αίσθηση», «μνήμη», «κρίση», «σωφροσύνη» - κυριαρχεί η αίσθηση της αδυναμίας και της αβεβαιότητας. Και στην τελική, περί του θέματος διατύπωση, όπου ακολουθεί ο ορισμός της ιστορίας, η γνώση αυτή παρουσιάζεται ως απόλυτη. Εδώ ίσως θα πρέπει να διασαφηνίσουμε την άποψη του Hobbes ότι η νοητική ακολουθία, που είναι αποτέλεσμα της αίσθησης, είναι υποθετική, όταν ασχολείται με τις συνέπειες ενός γεγονότος (EW, III, 52). Βέβαια η πρόταση που ακολουθεί ίσως βοηθά να κατανοήσουμε τη διατύπωση ότι η «γνώση του γεγονότος» είναι οτιδήποτε μπορεί να είναι μια μαρτυρία ενός ανθρώπου σε ένα δικαστήριο⁶⁵.

Μετά τη διατύπωση αυτή ακολουθεί ο ορισμός της ιστορίας.

«Η καταγραφή της γνώσης του γεγονότος ονομάζεται ιστορία. Όπου υπάρχουν δυο είδη: το ένα ονομάζεται φυσική ιστορία, που είναι ιστορία τέτοιων γεγονότων, αποτελεσμάτων της φύσης που δεν εξαρτώνται από τη βούληση των ανθρώπων, όπως είναι ιστορίες των μετάλλων, των φυτών, των ζώων, των περιοχών και παρόμοιες. Η άλλη είναι η πολιτική ιστορία, η οποία είναι ιστορία των ηθελημένων πράξεων των ανθρώπων στις κοινοπολιτείες».

Μια πρώτη παρατήρηση ως προς αυτή τη διατύπωση είναι ότι η ιστορία χωρίζεται με βάση τη θεματική της σε φυσική και πολιτική - όπως μας είχε αναφέρει ο Hobbes και στο *Περί σώματος* (EW, I.). Αυτή η διάκριση ακολουθεί τη διάκριση των μερών της φιλοσοφίας σύμφωνα με τα δυο κύρια είδη σωμάτων (EW, I.). Εδώ βέβαια θα πρέπει να παρατηρήσουμε τη σημασία της έκφρασης «των ηθελημένων πράξεων των ανθρώπων». Αυτή η θέση θα πρέπει να εξεταστεί αλληλένδετα με τον ορισμό της βούλησης κατά το Hobbes, ο οποίος στο κεφάλαιο

⁶⁵ Borot, Luc "History in Hobbes's thought", σ 307. Πάντως πρέπει να σημειώσουμε ότι μια τέτοια ιστορία είναι μια ιστορία ως *res gestae*, τα συμβάντα που συντελούνται μέσα στο χρόνο. Schuhmann, K. "Hobbes's concept of history" σ 5-6.



«Περί παθών» διατυπώνει τη θέση ότι η βούληση είναι η τελευταία επιθυμία στη διαδικασία της στάθμισης, όπου τα πάθη διαδέχονται το ένα το άλλο και επικρατεί ένα τελικά, και επομένως, όπως τονίζει ο Άγγλος φιλόσοφος, η βούληση δεν είναι μια ικανότητα, αλλά η πράξη(EW,III,48-49). Έτσι μπορεί να γίνει κατανοητό ότι με τη διατύπωση αυτή ο Hobbes εννοεί την καταγραφή των πράξεων των ανθρώπων και όχι του τρόπου με τον οποίο σκέπτονται. Από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι θα μπορούσαμε να δούμε και την ιστορία σαν καταγραφή των σκέψεων που γίνονται πράξη, χωρίς να φαίνεται όμως, πουθενά, με βάση τον ορισμό ότι μια ιστορία θα περιλαμβάνει απόπειρα εξήγησης του τρόπου σκέψης των ανθρώπων, ούτε έκφραση θέσεων και κριτικής σε αυτές. Η ιστορία λοιπόν δεν είναι παρά καταγραφή-περιγραφή.

Σε συνάρτηση με τα παραπάνω δεδομένα θα πρέπει να εξετάσουμε και την έννοια «αυθεντία» την οποία ο Άγγλος φιλόσοφος συνδέει με την ιστορία. Στο *Περί Σώματος* μας παρουσιάζει ένα σύντομο ορισμό της αυθεντίας: «ονομάζεται αυθεντία, αυτός που αυτοανακηρύσσεται υπεύθυνος για την πράξη που γίνεται από κάποιον άλλο σύμφωνα με τη βούλησή του: και αυτός που ονομάζεται αυθεντία όσον αφορά τις πράξεις, ονομάζεται ιδιοκτήτης όσον αφορά την κτήση. Επομένως λένε ότι έχουν την αυθεντία όσοι ενεργούν με το δικαίωμα κάποιου άλλου». Ο ορισμός της «αυθεντίας» συμπληρώνεται στο *Λεβιάθαν*, όπου τίθεται στη βάση της πίστης - ή καλύτερα εμπιστοσύνης - σε όσα μας εξιστορεί ο συγγραφέας και τελικά στον ίδιο το συγγραφέα. Θα μπορούσαμε λοιπόν να κατανοήσουμε την έννοια της «αυθεντίας» ως την πίστη που έχουμε ότι όσα μας εξιστορεί ο ιστορικός είναι πιστή μεταφορά της αίσθησης και της εμπειρίας του, και ότι αν και οι ίδιοι ήμασταν εκεί θα είχαμε σχηματίσει την ίδια «νοητική ακολουθία». Με αυτό τον τρόπο χαίρουν εγκυρότητας και οι προηγούμενες εξιστορήσεις και μπορούν να αναπαράγονται.

Με τις παραπάνω διασαφηνίσεις μπορεί να γίνει κατανοητή η άποψη που εκφράζει ο Hobbes στο «Περί σώματος», η οποία συνδέει την ιστορία με την εμπειρία, την αίσθηση και την αυθεντία, αλλά μένει



ανοιχτό το ζητούμενο πώς είναι χρήσιμη η ιστορία για τη φιλοσοφία. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα παρουσιάζεται στο έργο *Περί Σώματος*.

«Τα γράμματα είναι επίσης καλά, ειδικά οι γλώσσες και οι ιστορίες, γιατί είναι ευχάριστες. Είναι, επίσης, χρήσιμες ειδικά οι ιστορίες γιατί παρέχουν τις εμπειρίες, στις οποίες εδράζεται η επιστήμη των αιτιών. Η φυσική φιλοσοφία για τη φυσική και επίσης οι πολιτικές ιστορίες για την πολιτική και ηθική επιστήμη. Και αυτό είτε είναι αληθείς είτε ψευδείς, αρκεί να μην είναι απίστευτες. Γιατί στις επιστήμες οι αιτίες αναζητούνται όχι μόνο για αυτά τα πράγματα που υπήρξαν, αλλά επίσης για αυτά τα πράγματα που θα υπάρξουν» (*Περί Σώματος*, 50).

Η διατύπωση αυτή έχει εξαιρετική σημασία, γιατί - εκτός από τις δυο όψεις περί της ιστορίας που μας έχει παραθέσει ο Hobbes, δηλαδή αυτή που προκύπτει από την εισαγωγή που αναφέρεται στη ζωή και το έργο του Θουκυδίδη και αυτή που προκύπτει από το *Λεβιάθαν* - παρουσιάζεται μια νέα μορφή ιστορίας, που αποσκοπεί στην τροφοδότηση της φιλοσοφίας-επιστήμης με υλικό. Προτείνει δηλαδή τη συγγραφή μιας νέας μορφής ιστορικών έργων. Η ιστορία λοιπόν γίνεται υλικό στο οποίο μάλιστα το ζητούμενο δεν είναι να χαίρει εγκυρότητας ή κάποιων άλλων προϋποθέσεων, αλλά να μπορεί να καταπατεί οποιεσδήποτε αρχές το διέπουν - κυρίως τη συνεπή καταγραφή της πραγματικότητας - προκειμένου να προσφέρει τη δυνατότητα να εφαρμοστούν τα δεδομένα που παρέχει η φιλοσοφία. Η διατύπωση αυτή τοποθετεί, αξιολογικά, χαμηλότερα την ιστορία σε σχέση με τη φιλοσοφία⁶⁶.

Με τα στοιχεία αυτά λοιπόν παρουσιάζεται μια ιστορία πολύ μακριά από όσα έχει θέσει ο Hobbes στην εισαγωγή στο Θουκυδίδη. Η ιστορία λοιπόν είναι μια απλή καταγραφή της αίσθησης. Όμως, όπως έχει φανεί, η αίσθηση σχηματίζει το «νοητικό σκεπτικό». Θα

⁶⁶ Η διαπίστωση αυτή αποτελεί κατά το Strauss την πιο περίτρανη απόδειξη ότι η πολιτική φιλοσοφία βρίσκεται στο επίκεντρο, ενώ η ιστορία μπαίνει στο περιθώριο. Strauss, Leo. *The political Philosophy of Hobbes*, σσ 97-98, ενώ για την ιστορία αυτή θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Κοτρώγιαννου «υπηρετική ιστορία ή ιστορία στην υπηρεσία του Λόγου». Κοτρώγιαννος, Δημήτρης, «Ιστορία και πολιτική στο Hobbes και στο Spinoza» σ 138.



περιμέναμε λοιπόν μια άλλη διατύπωση που θα είχε την εξής μορφή, ότι δηλαδή η ιστορία είναι καταγραφή του νοητικού σκεπτικού. Ένας τέτοιος ορισμός της ιστορίας θα είχε βέβαια μια αναγκαία συνέπεια, τη μετατροπή του νοητού σκεπτικού σε ομιλία. Η μετατροπή σε ομιλία σημασιοδοτεί τη βελτίωση των λειτουργιών του νου σε πολύ υψηλό βαθμό, όπως αναφέρει ο Hobbes, αλλά δεν εξηγεί αν αυτό έχει κάποια επίπτωση στην ιστορία (EW,III,16), η οποία τελικά θα μπορούσε να οριστεί ως γραπτή καταγραφή εμπειρίας.

Ο ορισμός αυτός της ιστορίας φανερώνει τελικά και την έκταση και τη δυνατότητα της σωφροσύνης και της καλής κρίσης, οι οποίες τελικά περιορίζονται σε αυτά που έχει αναφέρει ο Hobbes, δηλαδή η κρίση είναι η δυνατότητα του ανθρώπου να διακρίνει πρόσωπα, χρόνους και τόπους, ενώ η σωφροσύνη η δυνατότητα να εξηγεί ως ένα σημείο τι ακολουθεί κάθε ενέργεια.

Βέβαια σε κανένα σημείο δε διευκρινίζεται αποκλειστικά για την ιστορία ποια είναι η «μέθοδος», η «αλήθεια» και «η επιλογή των πράξεων που είναι πιο ωφέλιμο να γίνουν γνωστές», που αποτελούν τα κριτήρια αξιολόγησης, κατά τον Άγγλο φιλόσοφο, ενός ιστορικού έργου. Θα μπορούσαμε όμως να βρούμε ότι οι έννοιες αυτές ορίζονται με βάση τις προϋποθέσεις που θέτει τελικά για τη φιλοσοφία. Για τη μέθοδο έχει γίνει ήδη λόγος. Για την αλήθεια όμως θα πρέπει να σημειώσουμε ότι κατά το Hobbes συνίσταται απλώς στην ορθή χρήση των λέξεων, και ότι δεν υπάρχει αλήθεια στα πράγματα αλλά στις λέξεις που χρησιμοποιούμε. Στην προκειμένη περίπτωση θα μπορούσε να τεθεί ως εξής: ο ιστορικός πρέπει να έχει τη δυνατότητα να μετατρέπει το «νοητικό σκεπτικό» του σε μια ομιλία που δεν θα έχει σφάλματα. Ίσως σε αυτό συνίσταται η αλήθεια του ιστορικού κειμένου, έτσι όπως ορίζεται από το Hobbes.

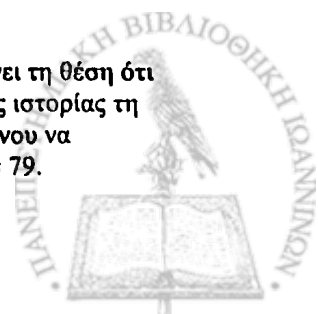
Με τα παραπάνω μπορούμε να κατανοήσουμε τις δυνατότητες που προσφέρει στον άνθρωπο η ιστορία, αν λάβουμε υπόψη τη βαρύτητα που δίνει ο Hobbes στην εμπειρία, και να συναγάγουμε το



συμπέρασμα ότι η ιστορία - έτσι όπως παρουσιάζεται στο φιλοσοφικό έργο - είναι μια γραπτή (ή και προφορική) παρουσίαση της εμπειρίας.

Το τρίτο και βασικό σημείο που πρέπει να εξετάσουμε είναι η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας ως δυο είδη γνώσης, το ένα προερχόμενο από το λογισμό και το άλλο από την εμπειρία. Στο κεφάλαιο όπου ο Hobbes παρουσιάζει τον ορισμό της ιστορίας, ο Άγγλος φιλόσοφος μας παρουσιάζει και τον ορισμό της επιστήμης-φιλοσοφίας. Σε όλο το έργο του Hobbes υπάρχει η διάκριση δυο ειδών γνώσης, η μια που προέρχεται από την εμπειρία και η άλλη που βασίζεται σε συμπεράσματα. Στο *Περί Σώματος*, αμέσως μετά τον ορισμό της φιλοσοφίας, ο Hobbes διασαφηνίζει ότι η γνώση της φιλοσοφίας δεν έχει καμία σχέση με την εμπειρία, τη μνήμη, καθώς και τη σωφροσύνη, που όπως έχουμε δει σχετίζονται άμεσα με την ιστορία(EW,I,3). Η διάκριση στο έργο αυτό συνεχίζει με την οριοθέτηση της σχέσης ιστορίας και φιλοσοφίας, καθώς η πρώτη δεν είναι μέρος της δεύτερης(EW,I,11). Και στο *Λεβιάθαν*, παρά το γεγονός ότι η φιλοσοφία εμφανίζεται με τον όρο επιστήμη, ο Hobbes εμμένει στη διάκριση μεταξύ της επιστήμης και της ιστορίας. Έτσι η αίσθηση και η μνήμη και η σωφροσύνη είναι έμφυτες στους ανθρώπους, ενώ ο Λόγος κατακτάται με προσπάθεια(EW,III,35), η μεγάλη εμπειρία είναι σωφροσύνη, ενώ μεγάλη γνώση της επιστήμης είναι σοφία, και ενώ και οι δυο είναι χρήσιμες, η σοφία είναι αλάνθαστη(EW,III,37)⁶⁷. Η διάκριση μεταξύ των δυο γίνεται πιο αντιληπτή στο ένατο κεφάλαιο, όπου ορίζονται και οι δυο τομείς της γνώσης, η γνώση των γεγονότων και η γνώση της λογικής ακολουθίας, και η καταγραφή των δυο ειδών γνώσης ονομάζεται ιστορία και φιλοσοφία αντίστοιχα(EW,III, 71). Η δύναμη της φιλοσοφίας-επιστήμης φαίνεται και μόνο από το σκοπό που έχει να επιτελέσει, ενώ η ιστορία και γενικά οι πράξεις του παρελθόντος δε σημαίνουν σε καμία περίπτωση ότι μπορούν να ορίζουν τι πρέπει να

⁶⁷ Θα πρέπει όμως να σημειώσουμε και την άποψη που εκφράζει ο Rogers ο οποίος διατυπώνει τη θέση ότι ο Hobbes θέτει ως αποτέλεσμα της επιστήμης-φιλοσοφίας τη σοφία, ενώ σαν αποτέλεσμα της ιστορίας τη σωφροσύνη. Αναδεικνύει όμως ότι είναι απαραίτητη η απόκτηση της σωφροσύνης προκειμένου να αποκτηθεί η σοφία. Rogers, G.A.J. "Hobbes, history and wisdom" εις *Hobbes and History*, σ 79.



γίνει(EW,III,538-539)⁶⁸. Σε συνάρτηση με το προηγούμενο, μπορούμε να κατανοήσουμε την αδυναμία της ιστορίας ως γνώση όπως αποκρυσταλλώνεται σε μια φράση του Hobbes, ότι δηλαδή η «εμπειρία δε συμπεραίνει τίποτε καθολικά», και δεν μπορεί να βασίζεται η αλήθεια στην εμπειρία(EW,IV,18-19). Η ιστορία λοιπόν δεν μπορεί να θέσει τους κανόνες. Η φιλοσοφία-επιστήμη, υπό ορισμένες προϋποθέσεις θέτει τους κανόνες και βρίσκει, μέσω της ορθής χρήσης των ονομάτων, την αλήθεια. Με την επιλογή αυτή ο Hobbes επιτυγχάνει να απεμπλακεί από τη διαχρονική σκέψη, και αντί να αναζητά να επιχειρηματολογεί για κάθε δευτερόλεπτο, από συμβάν σε συμβάν, προτείνει το λογισμό από παραδοχές στις συνέπειες⁶⁹.

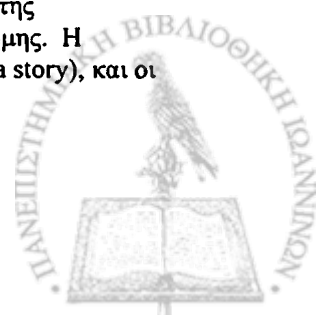
3. Οι προϋποθέσεις μέσα από το ιστορικό έργο του Hobbes.

Πέρα από τις προαναφερθείσες αναφορές περί ιστορίας που συμπεριλαμβάνονται στα τμήματα του έργου του Hobbes που αναφέρονται στη γνωσιοθεωρία, μπορούμε να αντλήσουμε και άλλες πληροφορίες σχετικά με τη συγγραφή ενός ιστορικού έργου και τις προϋποθέσεις του, αν στρέψουμε το ενδιαφέρον μας σε ένα παραγνωρισμένο τμήμα του έργου του Hobbes που έχει όμως ένα ξεχωριστό ενδιαφέρον. Τα έργα ή τμήματα των έργων που τιτλοφορεί ο ίδιος ο Άγγλος φιλόσοφος ως ιστορίες.

Στη στροφή προς το ιστορικό έργο του Hobbes ανακύπτει το ζητούμενο του προσδιορισμού του ιστορικού έργου. Σε πολλά από τα κείμενα του Hobbes υπάρχουν μια σειρά από σημεία, τα οποία θα μπορούσαμε να παρουσιάσουμε ως ιστορίες. Έτσι θα πρέπει να σημειώσουμε καταρχήν ότι στα φιλοσοφικά έργα του Hobbes βρίσκουμε πληθώρα αναφορών σε ιστορικά γεγονότα. Επιπλέον υπάρχουν ολόκληρα τμήματα στα φιλοσοφικά έργα τα οποία θα

⁶⁸ Στην αντιπαράθεση φιλοσοφίας και ιστορίας θα μπορούσαμε να φτάσουμε στη διατύπωση της Springborg, η οποία αναφέρει ότι η ιστορία είναι κάτι παραπάνω από τα απομεινάρια της μνήμης. Η ιστορία είναι η αφήγηση (εδώ θα σημειώσω τη θέση της ότι "History lives up to its name as a story), και οι ιστορικοί είναι αυτά τα άτομα που μπορούν να τη διηγηθούν. Springborg, P. "Hobbes and Historiography", σ 46.

⁶⁹ Pocock, J.G.A. "Time, History and Eschatology in the thought of T. Hobbes", σ 156.

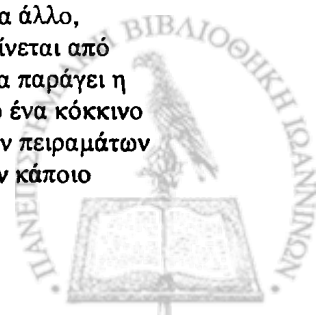


μπορούσαμε να δούμε ως επιμέρους ιστορίες. Έτσι όπως έχω παρουσιάσει και στην πρώτη ενότητα της εργασίας, στην εισαγωγή του *Περί σώματος* ο Hobbes μας παρουσιάζει μια «ιστορία της φιλοσοφίας», ενώ ένα άλλο παράδειγμα θα ήταν αυτό που προέρχεται από το *Λεβιάθαν*, όπου ο Hobbes μας παρουσιάζει ένα τμήμα που θα μπορούσαμε να τιτλοφορήσουμε ως «ιστορία της ομιλίας»(EW,III,18-19). Πέρα από τα τμήματα αυτά υπάρχουν και άλλα χωρία και κεφάλαια, για τα οποία ο ίδιος ο Hobbes αναφέρει ότι αποτελούν ιστορίες. Έτσι το πρώτο κεφάλαιο του έργου *Decameron Phisiologicum* που τιτλοφορείται «Περί της αρχής της φυσικής φιλοσοφίας»(EW,VII,71-81) παρουσιάζεται από τον ίδιο το Hobbes ως «ιστορία των παλαιών φιλοσόφων»(EW,VII,82).

Πέρα από τις προαναφερθείσες παρατηρήσεις, πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Hobbes έχει συγγράψει τρία αυτοτελή έργα, τα οποία τιτλοφορεί ο ίδιος ως ιστορίες, το *Βεεμώθ*, την *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* και την *Εκκλησιαστική Ιστορία*, και θα αποτελέσουν τελικά τις πηγές που θα μας δείξουν πώς αντιλαμβάνεται ο Hobbes το ιστορικό έργο.

Οι τίτλοι των ιστορικών έργων του Hobbes μας δείχνουν ότι ο Άγγλος φιλόσοφος συνέγραψε μόνο πολιτικές ιστορίες, ενώ οι φυσικές ιστορίες απουσιάζουν πλήρως. Θα ήταν ωφέλιμο λοιπόν να αναζητήσουμε αν ο Hobbes αναφέρει την ύπαρξη φυσικών ιστοριών, οι οποίες θα διαφώτιζαν τον ορισμό του περί φυσικής ιστορίας. Μια αναφορά που μας αναδεικνύει το ρόλο της πάντως υπάρχει στο *Decameron phisiologicum*, όπου ο Άγγλος φιλόσοφος παρουσιάζει τη φυσική ιστορία ως ένα σύνολο – και καταγραφή θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε - πειραμάτων,⁷⁰ τα οποία θα χρησιμεύσουν για τη

⁷⁰ Όπως σημειώνει και η Πατέλλη ο Hobbes με τον όρο πειράματα αναφέρεται τόσο στην έννοια πειράματα με τη σημερινή σημασία του όρου όσο και σε εμπειρίες. Πατέλλη, Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*, σ 56. Ο ίδιος ο Hobbes στο έργο *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, μας παραθέτει έναν ορισμό, που ανταποκρίνεται και στα δυο: «Η υπενθύμιση της διαδοχής ενός πράγματος σε ένα άλλο, δηλαδή, ποιου ήταν προηγούμενο, και ποιου επόμενο, αποκαλείται ένα πείραμα. Είτε αυτό γίνεται από εμάς ηθελημένα, όπως όταν ένας άνθρωπος βάζει κάτι στη φωτιά, για να δει τι αποτέλεσμα θα παράγει η φωτιά σ' αυτό. Ή δεν έχει γίνει από εμάς, όπως όταν θυμόμαστε ένα αίθριο πρωινό μετά από ένα κόκκινο απόγευμα»(EW,IV,16). Πάντως ο Hobbes έχει εκφράσει τις αμφιβολίες του για τη χρήση των πειραμάτων –με την τρέχουσα έννοια του όρου- καθώς δεν θεωρούσε ότι τα πειράματα μπορούν να έχουν κάποιο

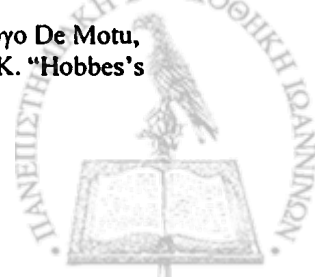


φιλοσοφική συζήτηση που θα ακολουθήσει(EW,VII,88). Η διατύπωση αυτή συμφωνεί με τον ορισμό της φυσικής ιστορίας, όπως μας τον παρουσιάζει ο Hobbes στο ένατο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, και ενισχύεται από την άποψή του που εκφράζει στο έργο *Decameron physiologicum*, όπου ο Άγγλος φιλόσοφος εκφράζει τη δυσπιστία του για τις διηγήσεις πειραμάτων που έχει ακούσει και δεν έχει παρακολουθήσει ο ίδιος(EW,VII,117). Ο Hobbes διατυπώνει πιο συγκεκριμένα αυτή τη θέση του στο *Περί Σώματος*, όπου αφού παρουσιάζει τι συμβαίνει στα ορυχεία, αναφέρει ότι χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη ιστορία, γιατί ξέρει ότι είναι αληθής και δηλώνει τη θέση του ότι δεν πρόκειται να χρησιμοποιήσει στη φιλοσοφία του αμφίβολες ιστορίες(EW,I,528). Αυτή την τελευταία πρόταση μπορούμε να την κατανοήσουμε ως έκφραση της ανάγκης να καταγραφούν λεπτομερώς τα πειράματα, πράγμα το οποίο αποτελεί το σκοπό της ιστορίας, όπως μας την έχει παρουσιάσει στο *Λεβιάθαν*. Παρόλα αυτά δε μας παρουσιάζει ένα δικό του έργο φυσικής ιστορίας⁷¹, αλλά μας παραπέμπει σε ένα άλλο. Πρόκειται για τη φυσική ιστορία του Bacon στην οποία ο Hobbes παραπέμπει για την περιγραφή κάποιου πειράματος(EW,VII,112). Η αναφορά αυτή μπορεί να μας βοηθήσει να καταλάβουμε πώς μπορούμε να κατανοήσουμε ένα πλήρες έργο φυσικής ιστορίας. Βέβαια δε θα μπορούσαμε να γνωρίζουμε επακριβώς ποια είναι η γνώμη του Hobbes για τη *Φυσική και πειραματική ιστορία* του Bacon⁷² και αν θεωρεί ότι το συγκεκριμένο έργο πληρεί τις προϋποθέσεις μιας φυσικής ιστορίας, αλλά θα μπορούσε τελικά να ενισχύσει τη διατύπωση ότι μια φυσική ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια καταγραφή πειραμάτων και παρατηρήσεων που σχετίζονται με φυσικά φαινόμενα, και που μπορεί να χρησιμεύσει ανάλογα με την αξιοπιστία της στα φιλοσοφικά έργα,

σημαντικό ρόλο στη διαδικασία της απόδειξης. Shapin S., Schaffer S. *Leviathan and the air-pump*, σσ 111-112.

⁷¹ Εδώ βέβαια πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι – όπως μας αποκαλύπτει ο Schuhmann – στο έργο *De Motu*, σσ 151-153, ο Hobbes συνέγραψε μια μικρή ιστορία (*Historiola*) των κομητών. Schuhmann, K. "Hobbes's concept of history" σ 11.

⁷² Bacon, Francis *Natural and experimental history*, 137-407.



θέτοντας έτσι το ζήτημα καταγραφής αξιόπιστων ιστοριών, με βάση τις προϋποθέσεις που έχει θέσει ο ίδιος στο *Λεβιάθαν*.

Η απόπειρα εξέτασης του όρου ιστορία με βάση την πολιτική ιστορία, που έχει συγγράψει ο ίδιος ο Hobbes, είναι πιο περίπλοκη, καθώς το υλικό προς εξέταση είναι πολύ πιο ευρύ. Οι τρεις πολιτικές ιστορίες - *Η Εκκλησιαστική Ιστορία*⁷³, *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου*⁷⁴ και το *Βεεμώθ* - που μας παραδίδει, μπορούν να αποτελέσουν υλικό για την επαναξιολόγηση της ιστορίας. Μια πρώτη απόπειρα για να το προσπελάσουμε θα μπορούσε να είναι η απόπειρα κριτικής του με βάση τις δυο όψεις περί πολιτικής ιστορίας που μας αναφέρει ο ίδιος ο Άγγλος συγγραφέας. Η μια είναι ο ορισμός της ιστορίας και των προϋποθέσεών της με βάση την εισαγωγή, που αναφέρεται στη ζωή και το έργο του Θουκυδίδη, και η δεύτερη αυτή που σχηματίζεται κυρίως στο *Λεβιάθαν*.

Για την εξέταση λοιπόν του όρου «ιστορία» με βάση τις «πολιτικές» «ιστορίες» του Hobbes, θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε με μια απόπειρα κριτικής του με βάση τις προϋποθέσεις της ιστορίας, όπως μας τις έχει παρουσιάσει ο ίδιος ο Άγγλος φιλόσοφος στην εισαγωγή στη μετάφραση του Πελοποννησιακού πολέμου του Θουκυδίδη. Η αντιπαραβολή αυτή εξυπηρετεί για να διαπιστώσουμε κατά πόσον ο Hobbes μένει πιστός στις αρχές που έχει θέσει και κατά πόσον διαφοροποιείται από αυτές. Θα αναδειχθεί αφενός σε ποια σημεία ο Hobbes τηρεί τις προϋποθέσεις που έχει θέσει στο έργο του Θουκυδίδη και αφετέρου σε ποια σημεία διαφοροποιείται. Με αυτόν τον τρόπο θα μπορέσουμε να δούμε, αν υπάρχουν κάποιες νέες

⁷³ Θα πρέπει να σημειώσουμε μια αντίρρηση που έχει εκφραστεί ως προς την *Εκκλησιαστική Ιστορία*. Ο Lessay προβαίνει στην κριτική του τύπου ότι ο Hobbes δεν έπρεπε να είχε συγγράψει αυτό το έργο, και ο ένας λόγος τον οποίο επικαλείται είναι το γεγονός ότι στη διάκριση των ιστοριών που έχει κάνει ο Hobbes στο ένατο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν* περιλαμβάνει μόνο τη «φυσική» και «πολιτική ιστορία» και δεν συμπεριλαμβάνει τη διάκριση σε «εκκλησιαστική ιστορία» Lessay, F. "Hobbes and sacred History", σ 146. Η απάντηση που θα αντιτάξουμε σε αυτή την αιτίαση είναι ότι τελικά μπορούμε να την περιλάβουμε στις «πολιτικές ιστορίες».

⁷⁴ Ο Schuhmann δηλώνει ότι η ιστορική αφήγηση σχετικά με την αίρεση μπορεί να αποδοθεί ακριβέστερα ως ιστορική αφήγηση σχετικά με τη λέξη αίρεση, και σημειώνει ότι είναι μια ιστορία των λέξεων. Schuhmann, K. "Hobbes's concept of history" σ 12.



προϋποθέσεις, που μπορούν να συναχθούν για το ιστορικό έργο μέσα από το ιστορικό έργο του Hobbes⁷⁵.

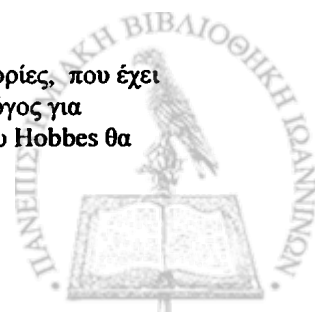
Έτσι ο Hobbes προχωρεί στην αξιολόγηση του έργου του Θουκυδίδη με βάση την «αλήθεια» και τη «ρητορική». Η αλήθεια αναφέρεται στο περιεχόμενο της ιστορίας, ενώ η ρητορική στη μορφή της.

Θα ξεκινήσουμε με τα θέματα που άπτονται της μορφής. Ως προς τη ρητορική ο Hobbes κάνει τη διάκριση σε θέματα μεθόδου και ύφους. Ως προς το ύφος συνοψίζει την αξιολόγησή του σε τέσσερα στοιχεία: «την ευκρίνεια», «τη βαρύτητα και αξιοπρέπεια της γλώσσας» το «σθένος και τη δύναμη του ύφους» και την «καθαρότητα και ευπρέπεια». Όλα αυτά τα στοιχεία αναφέρονται σε αξιολογήσεις φιλολογικού ενδιαφέροντος και δε θα τύχουν ανάλυσης ούτε αξιολόγησης.

Ως προς τη μέθοδο αξιολογείται τελικά η οργάνωση του υλικού, όπου επικροτείται η παρουσίαση της κατάστασης πριν το ιστορούμενο γεγονός και στη συνέχεια η ανάδειξη των αιτιών και των αφορμών, που οδηγούν στο περιγραφόμενο γεγονός. Η περιγραφή του γεγονότος γίνεται με τήρηση της χρονολογικής σειράς – με βάση τα έτη -, καθώς και η παρουσίαση των κινήτρων των πράξεων πριν τις πράξεις τις οποίες ακολουθεί η κρίση. Επίσης τονίζεται η απουσία παρεκβάσεων που έχουν σαν αποκλειστικό σκοπό να διδάξουν τον αναγνώστη-ακροατή που δεν προκύπτουν από την αφήγηση και τη συσχέτιση των γεγονότων (EW, VIII, xxi-xxii).

Ο Hobbes φαίνεται τελικά να ακολουθεί τις βασικές αυτές αρχές ως προς την οργάνωση του υλικού, με διαφοροποιήσεις όμως σε κάθε έργο. Έτσι το *Βεεμώθ*, που φιλοδοξεί να είναι η εξιστόρηση των γεγονότων από το 1640 ως το 1660, ξεκινά με μια παρουσίαση των αιτιών που αποτελεί συνάμα εξιστόρησή τους μέχρι την περίοδο που αναλαμβάνει τη βασιλεία ο Κάρολος (EW, VI, 165-198) και αρχίζει

⁷⁵ Πρέπει να αναφερθεί ότι σε καμία περίπτωση δε θα γίνει απόπειρα να αξιολογηθούν οι ιστορίες, που έχει συγγράψει ο Hobbes, με βάση έργα της τρέχουσας ιστοριογραφίας. Δεν πρόκειται να γίνει λόγος για ιστορικές ανακρίβειες ή για άλλους τρόπους παρουσίασης ιστορικών γεγονότων. Το έργο του Hobbes θα αποτελέσει το μόνο κριτήριο των ιστοριών που συγγράφει.



στην ουσία από τα γεγονότα του 1637(EW,VI,198) μέχρι την ενθρόνιση του Καρόλου Β΄ τον Απρίλιο του 1660(EW,VI,417). Ακολουθεί η περιγραφή με χρονολογική σειρά με βάση τα έτη,⁷⁶ ενώ τα γεγονότα της κάθε χρονιάς συνδυάζονται με τα γεγονότα της προηγούμενης και της επόμενης - αυτό ακριβώς επαινεί και στο Θουκυδίδη -, ενώ παρουσιάζονται τα κίνητρα της κάθε πράξης, το αποτέλεσμα και η κρίση της⁷⁷. Ο Hobbes όμως περιλαμβάνει τελικά στο έργο του παρεκβάσεις, το ρόλο των οποίων θα εξετάσουμε στη συνέχεια⁷⁸.

Και ως προς την *Εκκλησιαστική Ιστορία*, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Hobbes διατηρεί την προαναφερθείσα δομή, με κάποιες διαφοροποιήσεις. Έτσι δεν ξεκινά με την παρουσίαση των αφορμών και των αιτιών, καθότι γίνεται λόγος για όλη την ανθρώπινη ιστορία με μορφή αφήγησης των γεγονότων με χρονολογική σειρά, όχι όμως με βάση τα έτη - αυτό θα ήταν αδύνατον για τη συγγραφή μιας ιστορίας που αναφέρεται σε μια τόσο εκτεταμένη χρονική περίοδο(ξεκινά από τους Αιθίοπες και φτάνει ως τις μέρες του Hobbes) -, αλλά με βάση τη διαδοχή αυτοκρατόρων και συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα. Οι πράξεις, στο σύνολο του έργου αξιολογούνται, ενώ γίνεται απόπειρα να αναδειχθούν τα κίνητρα των πράξεων. Επίσης ο Hobbes κάνει την

⁷⁶ Η περιγραφή των γεγονότων είναι η εξής με βάση τη χρονολογική σειρά: 1637,1638,1639,1640,1641,1642(EW,VI,3173-18), 1643(EW,VI,318-324), 1644(EW,VI,324-327), 1645(EW,VI,327-331), 1646,1647,1648, 1649(EW,VI,365-370), 1650(EW,VI,370-376), 1651(EW,VI,376-383), 1652(EW,VI,383-388), 1653(EW,VI,388-394), 1654(EW,VI,394-396), 1655(EW,VI,396-397), 1656(EW,VI,397-399), 1657(EW,VI,399-402), 1658(EW,VI,402-405), 1659(EW,VI,406-417), 1660(EW,VI,417-418), ενώ υπάρχουν και συγκεκριμένες ημερομηνίες -όπως πχ 11 Απριλίου 1651(EW,VI,376)-.

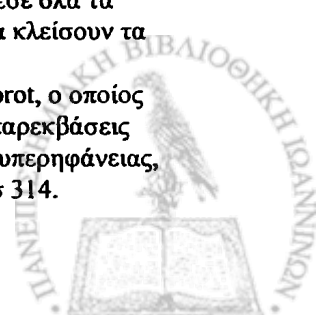
⁷⁷ Ως παράδειγμα θα μπορούσαμε να δούμε το εξής χωρίο:

«Ο βασιλιάς, για να αποφύγει να αποκλειστεί ανάμεσα στο στρατό του Κόμη του Έσσεξ και την πόλη του Λονδίνου, στράφηκε εναντίον του και πολέμησε στο Ένγκεχιλ: Όπου αν και δεν πέτυχε ολοκληρωτική νίκη, παρόλα αυτά βγήκε κερδισμένος, αν κάποιος βγήκε κερδισμένος. Και είχε βέβαια τον καρπό της νίκης, που ήταν να προελάσει στον επιδιωκόμενο στόχο του προς το Λονδίνο: στο οποίο το επόμενο πρωί κατέλαβε το κάστρο Bandbury, και από εκεί πήγε στην Οξφόρδη, και από εκεί στο Brentford, όπου κατατρόπωσε τρία συντάγματα των δυνάμεων του κοινοβουλίου, και έτσι γύρισε στην Οξφόρδη.

B: Γιατί δεν συνέχισε ο βασιλιάς από το Brentford;

A: Το κοινοβούλιο στην πρώτη ένδειξη της έλευσης του Βασιλιά στο Σριούμπουρν, προκάλεσε όλα τα εκπαιδευμένα και βοηθητικά σώματα της πόλης του Λονδίνου (που τόσο φοβήθηκαν ώστε να κλείσουν τα μαγαζιά τους) να κινηθούν»(EW,vi,315).

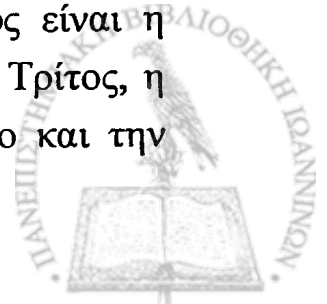
⁷⁸ Την ομοιότητα ανάμεσα στο *Βεεμώθ* και την ιστορία του Θουκυδίδη τη διακρίνει και ο Borot, ο οποίος αναφέρει ότι το *Βεεμώθ* μπορεί να διαβαστεί σαν μια Θουκυδίδεια ιστορία με φιλοσοφικές παρεκβάσεις για να διδάξει και να αναμορφώσει ένα λαό, που δεν ήταν λιγότερο ένοχος της αμαρτίας της υπερηφάνειας, από ό,τι οι Αθηναίοι στον αιώνα του Θουκυδίδη. Borot, Luc "History in Hobbes's thought" σ 314.



απόπειρα να αναδείξει ό,τι θεωρεί ως διδάγματα της ιστορίας μέσα από τις αφηγήσεις - και μάλιστα ως αποτέλεσμα των αφηγήσεων -, αλλά δεν αποφεύγει να χρησιμοποιήσει ολόκληρα τμήματα του έργου που έχουν σκοπό να καθοδηγήσουν και που δεν προκύπτουν από την αφήγηση. Τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι οι πρώτοι 110 στίχοι , καθώς και οι τελευταίοι του έργου (2185-2242), όπου γίνεται μια γενική συζήτηση για διάφορα θέματα.

Τέλος η *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* ακολουθεί αυτό το γενικό πλάνο, όπου αναδεικνύονται οι αιτίες και προχωρά η αφήγηση και πάλι χωρίς να είναι δυνατόν να αναδεικνύονται συγκεκριμένες χρονολογικές στιγμές στην περιγραφή των γεγονότων – καθώς και η συγκεκριμένη ιστορία αναφέρεται σε μια πολύ εκτεταμένη χρονική περίοδο και πιο συγκεκριμένα από την αρχαία Ελλάδα ως τις μέρες του Hobbes -, αλλά με την παρουσίαση συγκεκριμένων γεγονότων που λαμβάνουν χώρα σε συγκεκριμένες χρονικές στιγμές, όπως πχ οι σύνοδοι των εκκλησιών. Όμως, όταν η αφήγηση φτάνει στα τεκταινόμενα και τις αποφάσεις των βασιλέων της Αγγλίας, οι αναφορές σε χρονικά σημεία γίνονται συγκεκριμένες. Έτσι ο Hobbes μας αναφέρει ότι ο Ριχάρδος ο Β΄ (EW,IV,405) πήρε κάποια μέτρα εναντίον των αιρετικών τον πέμπτο χρόνο της βασιλείας του, ο Ερρίκος ο 5^{ος} (EW,IV,406) πήρε παρόμοιες αποφάσεις στο δεύτερο χρόνο της βασιλείας του, ενώ με παρόμοιο τρόπο εμφανίζονται και οι αποφάσεις που πήραν οι υπόλοιποι βασιλείς ως τον Κάρολο Α΄. Και σε αυτή την ιστορία υπάρχουν παρεκβάσεις, που αναφέρονται κυρίως στην ανάλυση των προβλημάτων που υπάρχουν στην ερμηνεία των αποφάσεων των συνόδων(EW,IV,390-402).

Πέρα από τη «ρητορική» το άλλο κριτήριο αξιολόγησης είναι η «αλήθεια». Ο Hobbes δε μας παρουσιάζει τι είναι η «αλήθεια», αλλά ποιοι είναι οι παράγοντες που τη διασφαλίζουν. Ο πρώτος είναι η μη υποψία περί της αμεροληψίας του ιστορικού ή της έλλειψης ικανότητας που θα οδηγούσε στην παράλειψη στοιχείων. Ο δεύτερος είναι η συγγραφή σύγχρονων με τη ζωή του ιστορικού γεγονότων. Τρίτος, η δυνατότητα να έχει μέσα τόσο όσον αφορά τα πλούτη όσο και την



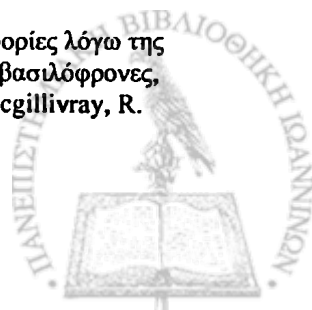
αξιοπρέπεια. Τέταρτος, να σημειώνει ό,τι είναι φρέσκο στη μνήμη του και να ελέγχει τις πηγές. Πέμπτος, να μην επιδιώκει την επιδοκιμασία των συγχρόνων του, αλλά να συγγράφει ένα έργο για τις επόμενες γενιές. Έκτος, να μην υπάρχει κάποιο πάθος. Και όλα αυτά υπό το πρίσμα του στόχου να εμφανιστεί η αλήθεια της ιστορίας με το συσχετισμό των γεγονότων.

Ως προς αυτές τις προϋποθέσεις θα μπορούσαμε να σημειώσουμε το εξής. Η πρώτη, η τέταρτη και η πέμπτη προϋπόθεση δεν μπορούν να τύχουν κάποιας αξιολόγησης, αν στραφούμε στα κείμενα του συγγραφέα. Μπορούμε μόνο να αρκεστούμε στη διατύπωση κάποιων σκέψεων. Έτσι η αμεροληψία ή μεροληψία του Hobbes δεν είναι δεδομένη ούτε θα μπορούσε να αποδειχτεί με την οποιαδήποτε αναφορά – ο ίδιος παρουσιάζει εαυτόν ως «αυστηρό κριτή της ιστορίας» (OL,V,66), ενώ σε άλλο σημείο, στο *Βεεμώθ* παρουσιάζει τον εαυτό του ως άνθρωπο που έχει τη δυνατότητα να διακρίνει το καλό και το κακό και έτσι να παρουσιάσει καλύτερα την ιστορία(EW,VI,165) - σε οποιοδήποτε σημείο. Ο ίδιος αναφέρεται σε γεγονότα που επηρεάζουν την πολιτική ζωή της εποχής του και στα οποία συμμετέχει, πράγμα που θα μπορούσε να του εξασφαλίσει πληροφορίες για τα τεκταινόμενα την περίοδο εκείνη⁷⁹. Για τα πλούτη και την αξιοπρέπεια του Hobbes δεν μπορούμε να κάνουμε κάποια κρίση που να επιβεβαιώνει την προϋπόθεση. Όσο για την τελευταία δεν έχουμε παρά να σημειώσουμε ότι ο Hobbes και στο *Βεεμώθ* αφήνει να εννοηθεί κάποιος τέτοιος σκοπός.

Η προϋπόθεση της συγγραφής σύγχρονων με το βίο του έργων συναντάται μόνο στο *Βεεμώθ*, όπου ο Hobbes αναφέρεται σε γεγονότα που τα παρακολούθησε ο ίδιος(EW,VI,165), χωρίς να λείπουν στο συγκεκριμένο έργο αφηγήσεις που σχετίζονται με γεγονότα που είναι πολύ μακριά από τη ζωή του Άγγλου φιλοσόφου. Τα υπόλοιπα έργα

§

⁷⁹ Ο MacGillivray σημειώνει ότι ο Hobbes είχε ασυνήθιστες ευκαιρίες να αποκτήσει πληροφορίες λόγω της ειδικής σύνδεσής του με την οικογένεια των Clarendish, και της γνωριμίας του με επιφανείς βασιλόφρονες, αλλά δεν εμφανίζονται δείγματα αυτών των εξαιρετικών προτερημάτων στο κείμενό του. Macgillivray, R. "Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of *Behemoth*", σ 182.



είναι ιστορίες που ξεκινούν και εκτυλίσσονται σε χρονικές περιόδους πολύ πριν τη ζωή του Hobbes. Σε συνάρτηση με αυτή την προϋπόθεση θα διατυπώσουμε και την αμφιβολία μας για το κατά πόσον ο Hobbes σημειώνει τα γεγονότα ή έλεγχε τις πηγές του.

Πέρα από αυτή την αξιολόγηση με βάση την αλήθεια και τη ρητορική, ο Hobbes παρουσιάζει και μια σειρά από άλλες αρχές από την κριτική του Διονυσίου στο έργο του Θουκυδίδη.

Εκεί ο Hobbes αναδεικνύει την ωφελιμότητα της εξέτασης ατυχών γεγονότων και όχι μιας περιόδου ευμάρειας. Πρόκειται για το ζητούμενο επιλογής αντικειμένου, που ο Hobbes αποκαλεί «επιχείρημα». Κατά τον Άγγλο φιλόσοφο τα ατυχή γεγονότα είναι καλύτερα για την καθοδήγηση των ανθρώπων. Και ως προς αυτή την παρατήρηση ο Hobbes είναι συνεπής. Το *Βεεμώθ* περιγράφει το κατεξοχήν ατυχές γεγονός, τον εμφύλιο πόλεμο, όπου όπως αναφέρει «...θα μπορούσε να έχει μια οπτική κάθε είδους αδικίας, και κάθε είδους τρέλας, που θα μπορούσε να αντέξει ο κόσμος». Η *Εκκλησιαστική Ιστορία* καταγράφει την ιστορία της εκκλησίας, που αποτελεί για το Hobbes αιτία για πολλά δεινά της ανθρωπότητας. Η *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* είναι άλλη μια τραυματική όψη της εκκλησιαστικής ιστορίας, κατά την οποία, κατά τα λεγόμενα του Hobbes, παρουσιάστηκε «μανιώδης φιλονικία»(EW,VI,408).

Σε ένα δεύτερο σημείο αναδεικνύονται μια σειρά από τα ελαττώματα του ιστορικού.

«Αγάπη για την πατρίδα του. Σπουδή για να ικανοποιήσει τον ακροατή. Να γράφει περισσότερα από ό,τι τον οδηγεί το επιχείρημά του. Και να αποκρύπτει πράξεις που δεν τιμούν την πατρίδα του».

Σ' αυτή τη φράση για μια ακόμη φορά τίθεται το ζήτημα της αμεροληψίας του συγγραφέα. Θα μπορούσαμε να ανασκευάσουμε την παραπάνω φράση και να κάνουμε λόγο για το πάθος που πρέπει να κινεί τον ιστορικό. Τη λέξη πάθος την αναφέρει και στο σημείο που



παρουσιάζει τις προϋποθέσεις της αλήθειας. Το σίγουρο είναι ότι επιβάλλεται να μην υπάρχει ένα πάθος που να συνδέει τον ιστορικό με τα δυο αντικρουόμενα μέρη. Ο Hobbes διατυπώνει την άποψη ότι ο ιστορικός πρέπει να είναι «εραστής της αλήθειας». Στον κατάλογο με τα πάθη, στο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, ο Άγγλος φιλόσοφος δε μας αναφέρει ότι υπάρχει κάποιο πάθος που να συνδέεται με την αλήθεια. Δε θα μπορούσαμε λοιπόν να το συνδέσουμε με κανένα άλλο παρά με την «περιέργεια».

«Η επιθυμία του να γνωρίσουμε το πώς και το γιατί, αποκαλείται περιέργεια και ανάμεσα στα άλλα πλάσματα απαντάται αποκλειστικά στον άνθρωπο. Έτσι, ο άνθρωπος ξεχωρίζει από τα άλλα ζώα χάρη στο λόγο του και χάρη στο μοναδικό αυτό πάθος. Η γνώση των αιτιών είναι μια ηδονή του νου. Η διαρκής απόλαυση από τη συνεχή και ακούραστη παραγωγή γνώσης υπερέχει της σύντομης σφοδρότητας κάθε σαρκικής ευχαρίστησης»(EW,III,44).

Ένα άλλο σημείο στην κριτική στο Διονύσιο, είναι η επίτευξη της παρουσίας του έργου ως «ενωμένου όλου», όπου οι διάφορες διηγήσεις, γίνονται μέρος του όλου. Αυτό επιτυγχάνεται κυρίως στο *Βεεμώθ*, όπου το έργο ακολουθεί μια χρονολογική σειρά στην οποία παρεμβάλλονται αφηγήσεις που συμβάλλουν στην κατανόηση του όλου θέματος. Έτσι για παράδειγμα στην όλη αφήγηση παρεμβάλλεται μία αφήγηση για την πορεία των πανεπιστημίων (EW,VI,215), που όμως παρουσιάζεται ώστε να διαφωτίσει τις βαθύτερες αιτίες του πολέμου. Στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* όμως ο Hobbes δεν αποφεύγει ορισμένα σημεία που είναι εντελώς άσχετα με την αφήγηση και παρουσιάζονται για διδακτικούς σκοπούς⁸⁰, αλλά παρόλα αυτά παραμένει η εντύπωση ότι υπάρχει μια ενότητα στο έργο, όπου οι διάφορες παρεκβάσεις συμβάλλουν στην κατανόηση του θέματος, ενώ και *Η Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* μπορεί να

⁸⁰ Ένα τέτοιο παράδειγμα θα μπορούσε να είναι η εκτενής παρουσίαση μεταφορών όπως πχ του Πάπα ως ψαρά (OL,V,1245-1261), ένα ολόκληρο μέρος με μια γενική συζήτηση για διάφορα θέματα(OL,V,1-110) κτλ.



θεωρηθεί ως μια ιστορία που παρουσιάζεται ενοποιημένη υπό τη βασική έννοια της αίρεσης.

Πέρα από τις αρχές που συνάγονται από την αξιολόγηση του Θουκυδίδη ο Hobbes μας παραθέτει τις απόψεις του περί ιστορίας και στο μέρος της εισαγωγής του που τιτλοφορείται «προς τους αναγνώστες». Εκεί ο Hobbes ορίζει το σκοπό της ιστορίας να βοηθήσει τους ανθρώπους να είναι σώφρονες στο παρόν και διορατικοί στο μέλλον (EW, VIII, vii), ενώ εμμένει στην άποψη ότι «η φύση της είναι απλώς αφηγηματική», καθώς και στη θέση ότι ζητούμενο παραμένει να γίνει ο αναγνώστης παρατηρητής των πράξεων που τυγχάνουν αφήγησης, με την αξιολογική διάσταση ότι οι προς παρατήρηση πράξεις δεν πρέπει να είναι οι μάχες και οι στρατοί, αλλά τα μέσα με τα οποία οι στρατοί και οι πόλεις επιτυγχάνουν τους στόχους τους.

Η φύση του ιστορικού του έργου είναι πραγματικά αφηγηματική με πολλά περιθώρια όμως για παρεκβάσεις και αξιολόγηση πράξεων. Ενδιαφέρον όμως παραμένει το γεγονός ότι ο Hobbes επιμένει στην άποψη περί παρατηρητή και παρατηρούμενου γεγονότος, όπως φαίνεται από τις πρώτες παραγράφους του *Βεεμώθ*, όπου διαφαίνεται η διάθεση να τεθεί ο αναγνώστης -- στην συγκεκριμένη περίπτωση ακροατής - στη θέση του παρατηρητή όχι στρατών και κτλ αλλά πράξεων, ενώ αναδεικνύεται και η στόχευση να φανούν τα μέσα με τα οποία επιτελούνται οι σκοποί.

A: Αν στο χρόνο, όπως και στο χώρο, υπήρχαν βαθμίδες υψηλού και χαμηλού, ειλικρινά πιστεύω ότι η υψηλότερη βαθμίδα του χρόνου θα ήταν αυτή που πέρασε ανάμεσα στα 1640 και τα 1660. Γιατί εκείνος που τότε, σαν να ήταν πάνω στο όρος του Διαβόλου, θα κατόπτευε τον κόσμο και παρατηρούσε τις πράξεις των ανθρώπων, ειδικά στην Αγγλία, θα μπορούσε να έχει μια άποψη όλων των ειδών αδικίας, και όλων των ειδών μωρίας που θα μπορούσε να αντέξει ο κόσμος, και ότι όλες προέκυψαν από την υποκρισία τους και την έπαρσή τους, από τα οποία το πρώτο είναι διπλή ανομία και το άλλο διπλή μωρία.

B: Θα ήθελα να παρακολουθήσω αυτή την άποψη. Εσύ που έζησες εκείνο τον καιρό και σε εκείνη την περίοδο της ηλικίας σου, όπου οι άνθρωποι διακρίνουν



καλύτερα το καλό και το κακό, σε παρακαλώ τοποθέτησέ με, εμένα που δεν μπορούσα να δω τόσο καλά, πάνω στο ίδιο όρος, με το συσχετισμό των πράξεων που τότε είδες, και των αιτιών τους, και των σκοπών, της δικαιοσύνης, της τάξης, των τεχνασμάτων και του γεγονότος.

Όπως φαίνεται με την απόπειρα εξέτασης του ιστορικού έργου του Hobbes με βάση τις προϋποθέσεις που θέτει ο ίδιος ο Άγγλος φιλόσοφος στην εισαγωγή στη μετάφραση του Θουκυδίδη, τα ιστορικά έργα του ακολουθούν ως ένα βαθμό τις προϋποθέσεις που έχουν τεθεί. Όμως θα μπορούσαμε να δούμε ότι υπάρχουν κάποια σημεία, τα οποία αντιστρατεύονται τις προϋποθέσεις ενός ιστορικού έργου, και κάποιες καινοτομίες που του δίνουν έναν ξεχωριστό χαρακτήρα, και που θα πρέπει να εξετάσουμε για να αποκτήσουμε μια πιο ολοκληρωμένη οπτική γύρω από το έργο του Hobbes.

Μια πρώτη παρατήρηση που θα μπορούσαμε να κάνουμε ως προς τη μορφή των ιστορικών κειμένων είναι ότι δεν είναι όλα γραμμένα σε πεζό λόγο, όπως θα περιμέναμε από ιστορίες. Η *Εκκλησιαστική Ιστορία* είναι ένα έμμετρο ποίημα. Η επιλογή αυτού του τρόπου συγγραφής ενός ιστορικού έργου θα καταδικαζόταν σύμφωνα με τις προϋποθέσεις που τίθενται στην εισαγωγή του Θουκυδίδη, όπου ο Άγγλος φιλόσοφος εκφράζει το εξής υποτιμητικό για τον Αλικαρνασέα.

«Κάνει σκοπό της ιστορίας όχι το κέρδος από τη συγγραφή της αλήθειας αλλά την ευχαρίστηση του ακροατή, σαν να ήταν τραγούδι»(EW, VIII, xxvi).

Η επιλογή όμως του Hobbes να γράψει σε μορφή ποιήματος το συγκεκριμένο έργο δικαιολογείται εν μέρει με βάση την παρουσίαση των χαρακτηρισμάτων ενός επικού ποιήματος, στο *Λεβιάθαν*, που αντιπαραβάλλονται με τα χαρακτηριστικά μιας καλής ιστορίας. Έτσι ένα ποίημα πρέπει να έχει τα χαρίσματα που περιγράφονται στο ακόλουθο χωρίο.



«Σε ένα καλό ποίημα, είτε είναι επικό είτε δραματικό, όπως επίσης σε σονέτα, επιγράμματα και άλλα έργα απαιτούνται τόσο η κρίση όσο και το φανταστικό: αλλά το φανταστικό πρέπει να είναι πιο κυρίαρχο, γιατί ευχαριστούν με την υπερβολή, αλλά δεν πρέπει να δυσαρεστούν με την αδιακρίσια.

Σε μια καλή ιστορία, η κρίση πρέπει να είναι κυρίαρχη. Γιατί η υπεροχή συνίσταται στη μέθοδο, στην αλήθεια, και στην επιλογή των πράξεων που είναι πιο ωφέλιμο να γίνουν γνωστές. Το φανταστικό δεν έχει θέση, παρά μόνο στον καλλωπισμό του ύφους»(EW,III,58).

Η συσχέτιση ιστορίας και ποίησης, δεν παρατηρείται μόνο στο *Λεβιάθαν*. Και στην εισαγωγή του στην μετάφραση της Ιλιάδος και της Οδύσσειας που αναφέρεται στις αρετές ενός ηρωικού ποιήματος, ο Hobbes συνδέει την ιστορία με το ηρωικό ποίημα(EW, X, iii-x). Εκεί ο Άγγλος φιλόσοφος αναφέρει ότι όλα τα είδη γραπτού λόγου πρέπει να τα διακρίνει η «διακριτικότητα», η οποία ορίζεται πλέον ως η οδήγηση με μια καλή σειρά προς το τέλος και το σχέδιο του ποιητή που δεν είναι μόνο η ωφέλεια αλλά και η τέρψη του αναγνώστη. Η ωφέλεια εδώ προσδιορίζεται ως η απόκτηση σωφροσύνης, δικαιοσύνης και γενναιότητας με το παράδειγμα των λόγων και των πράξεων των δρώντων προσώπων(EW,X,iii). Το πρώτο όμως σημείο στο οποίο παρουσιάζει τη σχέση ιστορίας και ποίησης είναι το σημείο που αναφέρεται στα τεχνάσματα του ποιητή, μια από τις αρετές του ποιήματος. Εκεί ο Hobbes αναφέρει ότι υπάρχει μια διαφορά ανάμεσα στην ηρωική ποίηση και την ιστορία, ότι δηλαδή μια ιστορία γίνεται αντικείμενο διήγησης από το συγγραφέα, ενώ σε ένα ηρωικό ποίημα η αφήγηση γίνεται από ένα από τα δρώντα πρόσωπα(EW,X,v). Αυτή η παραδοχή κρύβει έναν κοινό πυρήνα ανάμεσα στα δυο είδη, ότι δηλαδή και τα δυο βασίζονται στην αφήγηση. Ένα δεύτερο σημείο στο οποίο ο Hobbes σχετίζει την ιστορία με την ηρωική ποίηση είναι η δικαιοσύνη και η αμεροληψία του ποιητή. Κατά τον Άγγλο φιλόσοφο τόσο ο ιστορικός όσο και ο φιλόσοφος πρέπει να γράφουν μόνο την πραγματικότητα, και να μη θέτουν σε κίνδυνο την υπόληψη των προσώπων που αναφέρονται(EW,X,vi), ενώ στη σύγκριση που



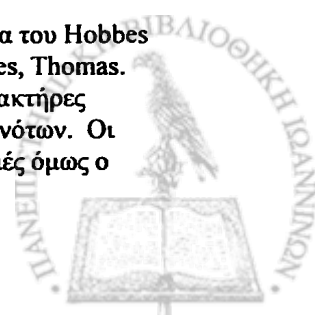
προβαίνει ανάμεσα στους ποιητές αναφέρει χαρακτηριστικά ότι δικαίως ο Κοϊντιλιανός περιλαμβάνει τον Κικέρωνα – για τη μεροληψία του ενάντια στον Κατιλίνα και στο Μάρκο Αντώνιο - όχι μεταξύ των ποιητών αλλά μεταξύ των ρητόρων(EW,X,viii) . Το σημείο όμως που αναδεικνύει την άμεση σχέση και των δυο είναι η παρατήρηση που κάνει ο Hobbes για το έργο του Ομήρου. Σε εκείνο το σημείο αναφέρει ότι όλα τα έργα των ποιητών είναι ιστορίες, αν εξαιρεθεί η εισαγωγή των Θεών. Και ο Όμηρος περιλαμβάνει τις πιο πολλές ιστορίες(EW,X,vii).

Τα χωρία αυτά νομιμοποιούν την καταγραφή ιστορίας σε έμμετρη μορφή, αλλά θέτουν ως προϋπόθεση κάποιο σεβασμό της αλήθειας. Και ο Hobbes στην εισαγωγή του στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* σπεύδει να δείξει ότι ο στόχος μένει ο ίδιος, με κάποια αλλαγή στη μορφή, δηλαδή «να πει την αλήθεια γελώντας»(OL,V,343), με τη χρήση δηλαδή του «φανταστικού», όχι για να συγγράψει ένα έργο μακριά από το γεγονός – την προϊστορία της αγγλικανικής εκκλησίας⁸¹ -, αλλά για να έχει τη δυνατότητα παρουσίασής του με ένα τρόπο κωμικό και υπερβολικό, χαρακτηριστικό της σάτιρας και όχι των επικών ποιημάτων.

Ένα δεύτερο σημείο στο οποίο θα σταθούμε ως προς τη μορφή των κειμένων. Αν και ο ίδιος ο Hobbes κάνει λόγο για τη ρητορική του Θουκυδίδη, όπου τονίζεται το γεγονός ότι η ρητορική του Θουκυδίδη αρμόζει περισσότερο στην ιστορία και όχι στο βήμα, ενώ αρμόζει περισσότερο σε ανάγνωση παρά σε ακρόαση, ο Άγγλος φιλόσοφος διαφοροποιείται ως προς τη ρητορική του, η οποία τελικά δεν αρμόζει ούτε στο βήμα ούτε όμως στην ιστορία, όπως έχει περιγραφεί ως εδώ. Και αυτό γιατί τα δυο από τα τρία ιστορικά έργα του Hobbes (το *Βεεμώθ*, *Εκκλησιαστική Ιστορία*) είναι γραμμένα σε μορφή διαλόγου, όπου συζητούν δυο πρόσωπα⁸². Η μορφή του διαλόγου δίνει έμφαση

⁸¹ Springborg, Patricia "Heresy, and the *Historia Ecclesiastica*", σ 555.

⁸² Ο Goldsmith στην εισαγωγή του στο *Βεεμώθ* αναφέρει την άποψη του Walis ότι τα κείμενα του Hobbes που είναι σε μορφή διαλόγου είναι συζητήσεις ανάμεσα στον Thomas και το Hobbes. Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. σ xi , ενώ ο Borot σημειώνει ότι σκιαγραφεί τους δυο χαρακτήρες σημειώνοντας ότι ο ομιλητής Α παρέχει τα εφόδια για την εξήγηση των προς συζήτηση γεγονότων. Οι ερωτήσεις του Β παρέχουν το υλικό για τις Χομπσιτικές συνθέσεις του Α. Σε κάποιες στιγμές όμως ο



στην προφορικότητα και όχι στο γραπτό λόγο. Η επιλογή αυτή μπορεί να γίνει κατανοητή αν εξετάσουμε και τη μορφή του υπόλοιπου έργου του. Μια σειρά από έργα του - που θα μπορούσαμε να τα χαρακτηρίσουμε «φιλοσοφικά» - είναι γραμμένα σε μορφή διαλόγου⁸³. Η επιλογή αυτή θα μπορούσε να εξηγηθεί, αν στραφούμε πάλι στο «πρώτο μέρος», τη «Λογική», όπου στο κεφάλαιο «περί μεθόδου» ο Hobbes αναφέρει ότι μια «μεθοδική απόδειξη» προϋποθέτει δυο ανθρώπους και «συλλογιστική ομιλία». Επίσης τονίζει την ανάγκη της κοινοποίησης και διδαχής των γνώσεων. Ο διάλογος λοιπόν και η προφορικότητα επιλέγονται ως το καλύτερο μέσο, για να λαμβάνουν μορφή διδασκαλίας τα κείμενα του Hobbes. Ο ένας από τους δυο συνομιλητές είναι αυτός που γνωρίζει και εκθέτει τα γεγονότα, ενώ ο δεύτερος είναι αυτός που θέλει να μάθει και κάνει διευκρινιστικές ερωτήσεις που καθορίζουν και την πορεία της αφήγησης.

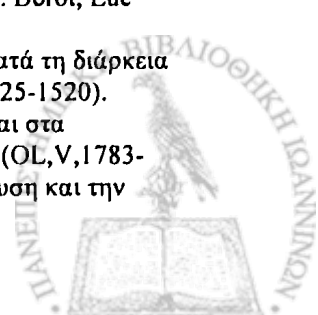
Εκτός από τις δυο προαναφερθείσες παρατηρήσεις που σχετίζονται με τη μορφή των συγγραμμάτων θα πρέπει να σταθούμε σε μια αλλαγή προς τη μέθοδο που ακολουθεί. Στην εισαγωγή του στη ζωή και στο έργο του Θουκυδίδη ο Άγγλος φιλόσοφος αποκλείει - και μάλιστα καταδικάζει - την ύπαρξη παρεκβάσεων στις ιστορίες, αλλά τόσο στο *Βεεμώθ* όσο και στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* και στην *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* επιλέγει να ακολουθήσει μια νέα οργάνωση του υλικού που θα περιλαμβάνει και παρεκβάσεις. Οι παρεκβάσεις αυτές έχουν δυο μορφές. Η μια είναι η παρουσίαση γεγονότων που δεν σχετίζονται με την αφήγηση που έχει επιλέξει να παρουσιάσει ο Άγγλος φιλόσοφος, αλλά βοηθούν στην κατανόηση των προς αφήγηση γεγονότων⁸⁴. Και αυτές μπορούν να γίνουν αποδεκτές σαν επιμέρους διηγήσεις⁸⁵.

κοινός νους του Β, με χομπσιανή σοφία, παράγει ομιλίες που είναι πιο χαρακτηριστικές για τον Α. Borot, L. "Hobbes's *Behemoth*", σ 139.

⁸³ Όπως πχ το *Decameron Physiologicum*.

⁸⁴ Όπως σημειώνει ο Borot, ο Hobbes - με αυτόν τον τρόπο - κάνει χρήση της «ανάληψης». Borot, Luc "History in Hobbes's thought", σ 324 και 327.

⁸⁵ *Εκκλησιαστική Ιστορία* είναι οι στίχοι 1225-1520, όπου αναφέρεται τι έκαναν οι Πάπες, κατά τη διάρκεια όλης της χρονικής περιόδου που περιγράφεται και όχι σε μια συγκεκριμένη στιγμή (OL, V, 1225-1520). Άλλη μια τέτοια παρέκβαση συναντάμε στους στίχους 1760-1780, όπου ο Hobbes αναφέρεται στα τεχνάσματα του Πάπα. Άλλες παρόμοιες παρεκβάσεις βρίσκουμε στους στίχους 1783-2060 (OL, V, 1783-2060). Στο *Βεεμώθ* η κύρια παρέκβαση είναι αυτή που κάνει λόγο για την ιστορία - την ίδρυση και την



Υπάρχει όμως και μια δεύτερη μορφή παρεκβάσεων, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά συζήτηση για διάφορα θέματα που άπτονται της πολιτικής φιλοσοφίας⁸⁶. Η επιλογή του Hobbes, να περιλαμβάνει παρεκβάσεις, σχετίζεται με τη διαλογική μορφή των δυο αυτών έργων, όπου ο ένας από τους δυο συνομιλητές εκφράζει την επιθυμία να υπάρξουν παρεκβάσεις, ώστε να γίνουν κατανοητά κάποια σημεία. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της στροφής το βρίσκουμε στο *Βεεμώθ*, όπου ο ένας από τους συνομιλητές αναφέρει τα ακόλουθα.

B: Δε νομίζω ότι έκανες παρέκβαση· γιατί θεωρώ ότι ο σκοπός σου ήταν, να μου κάνεις γνωστή την ιστορία, όχι τόσο πολύ των πράξεων που συνέβησαν την περίοδο των προηγούμενων ταραχών, όσο των αιτιών, και των συμβουλίων και των τεχνασμάτων με τα οποία έφτασαν να συμβούν. Υπάρχουν διάφοροι άνθρωποι που έχουν γράψει την ιστορία, από τους οποίους θα μάθαινα τι έγινε, και κάποια σημεία από τις επινοήσεις: αλλά βρίσκω λίγα στοιχεία σε αυτούς από εκείνα που αναζητώ. Ως εκ τούτου, αφού έδειξες προθυμία να ξεκινήσεις την ομιλία, κατόπιν απαίτησής μου, δείξε προθυμία να με ενημερώνεις σύμφωνα με τη μέθοδό μου. Όσον αφορά στον κίνδυνο της σύγχυσης που μπορεί να προκύψει, θα φροντίσω να σε επαναφέρω στο σημείο από το οποίο σε έβγαλα, γιατί θα θυμάμαι που ήταν.

Έτσι ενώ στη θεωρία περί της ιστορίας, όπως εμφανίζεται τόσο στο *Λεβιάθαν* όσο και στις προϋποθέσεις που μας θέτει ο Άγγλος φιλόσοφος στην εισαγωγή του στο *Θουκυδίδη*, οι παρεκβάσεις δεν έχουν καμία θέση σε ένα ιστορικό έργο, στο συγκεκριμένο νομιμοποιούνται και μας εισάγουν σε έναν άλλο τρόπο συγγραφής ιστορικού έργου, μια νέα μέθοδο, στο οποίο οι παρεκβάσεις δεν είναι

πορεία - των πανεπιστημίων (EW,VI,210-238). Στην *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* δε συναντούμε τέτοιου είδους παρεκβάσεις.

⁸⁶ Έτσι στο *Βεεμώθ* γίνεται συζήτηση για θέματα θρησκείας (EW,IV,220-233), πολιτικής επιστήμης (EW,IV,362-363), και πού θεωρούσαν οι Κοινότητες ότι εδράζεται η εξουσία τους (EW,IV,258-262), αλλά και οι αιτίες των πολέμων δεν αποτελούν στην ουσία περιγραφή γεγονότος αλλά ανάλυση κατάστασης (I, 213). Η *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* αποτελεί σε μεγάλο τμήμα του όχι περιγραφή γεγονότων, αλλά ανάλυση των εννοιών που σχετίζονται με τις αποφάσεις των συνόδων, πράγμα που αποτελεί φιλοσοφικό ζητούμενο και όχι ιστορικό ζητούμενο. Τέλος η *Εκκλησιαστική Ιστορία* στους πρώτους 110 στίχους της περιλαμβάνει μια γενική συζήτηση και όχι μια συζήτηση που αφορά την εκκλησιαστική ιστορία (OL,V,110).



απλώς ανεκτές, αλλά συμβάλλουν στην πλήρη κατανόηση της ιστορίας. Βεβαίως τίθεται και ένα όριο σε αυτές να μην προκληθεί σύγχυση, και για αυτό και μέσα στο κείμενο δηλώνει ότι κάποιες παρεκβάσεις δεν είναι χρήσιμες (EW,IV,259). Η ιστορία λοιπόν με αυτές τις παραδοχές μεταλλάσσεται. Χάνει την αυστηρώς αφηγηματική της μορφή και μετατρέπεται σε ένα μείγμα αφήγησης και ανάλυσης διάφορων θεμάτων (όπως για παράδειγμα αν ο βασιλιάς πρέπει να είναι επικεφαλής της εκκλησίας) (EW,IV,180-191). Ο σκοπός του *Βεεμώθ* είναι η επιστημονική εξήγηση των φαινομένων⁸⁷. Ο Hobbes το αναδεικνύει αυτό σε μια φράση, όπου ο πρώτος συνομιλητής εξηγεί στο δεύτερο, ότι στη ροή του λόγου του εκείνη τη συγκεκριμένη στιγμή βρίσκεται σε αφήγηση και όχι σε αντιλογία(EW,IV,182).

Η επιλογή της συγκεκριμένης μεθόδου συνάδει με την επιλογή αντικειμένου, και μάλιστα θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί το λόγο που οδηγεί στη συγγραφή μιας τέτοιου είδους ιστορίας. Έτσι στο παραπάνω χωρίο ο Hobbes εκτός από την αλλαγή στον τρόπο οργάνωσης του υλικού προσθέτει ότι υπάρχει και μια μετατόπιση ως προς το αντικείμενο της ιστορίας. Έτσι η παρουσίαση των γεγονότων δεν είναι αρκετή και μάλιστα, όταν παρουσιάζεται όπως τα στοιχεία που παρουσιάζουν άλλοι ιστορικοί. Ο ένας εκ των συνομιλητών ζητά να μάθει τις αιτίες και τα συμβούλια και τα τεχνάσματα με τα οποία έγιναν αυτά τα γεγονότα. Η οριοθέτηση αυτή του αντικειμένου βρίσκεται πολύ μακριά από τον ορισμό της ιστορίας όπως μας τον έχει παραθέσει ο Hobbes στο *Λεβιάθαν*, ως καταγραφή ηθελημένων πράξεων. Από την άλλη πλευρά βρίσκεται πολύ πιο κοντά στην άποψη που μας εκφράζει στην εισαγωγή της μετάφρασης του Θουκυδίδη, όπου τίθεται ως αντικείμενο «ο νους και η τέχνη με τα οποία οι υποθέσεις τόσο των στρατών όσο και των πόλεων άγονται προς τους σκοπούς»(EW,VIII,ix). Παρόλα αυτά υπάρχει κάποια διαφοροποίηση, με βάση την οριοθέτηση του αντικειμένου στην έναρξη του *Βεεμώθ*. Γιατί στην εισαγωγή στο Θουκυδίδη το ζητούμενο είναι ο συσχετισμός των γεγονότων, ενώ στο *Βεεμώθ* ο συσχετισμός δεν περιορίζεται στις

⁸⁷ Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*, σ χι και σ xiv.



πράξεις, αλλά και στις αιτίες και στις αφορμές και στη δικαιοσύνη και στη σειρά και στα τεχνάσματα και στα γεγονότα(EW,VI,165). Η ιστορία λοιπόν ασχολείται με ζητούμενα που αποτελούν πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας. Κυρίως η «δικαιοσύνη» αποτελεί το κατεξοχήν ζητούμενο με το οποίο καταπιάνεται η φιλοσοφία. Έτσι λοιπόν αυτή η στροφή της ιστορίας προς την ανάδειξη και την εξέταση διαφορετικών ζητημάτων από την απλή παρουσίαση (όπως προτάσσεται στο *Λεβιάθαν*) ή και το συσχετισμό πράξεων-γεγονότων γεννά αυτή τη μορφή ιστορίας που συγγράφει ο Hobbes. Και αυτή η ιστορία ξεπερνά τις προηγούμενες μορφές συγγραφής ιστορίας που παρουσιάζονται την ίδια περίοδο, όπως μας αναφέρει και ίδιος ο συγγραφέας. Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε την άποψη ότι σκοπός της ιστορίας πλέον δεν είναι απλώς να γίνει θεατής μιας χρονικής περιόδου ο αναγνώστης, αλλά να την κατανοήσει πλήρως.

Και τίθεται το ζητούμενο ποια είναι τα μέσα με τα οποία ο συγγραφέας θα φτάσει προς αυτό το σκοπό, με άλλα λόγια πώς δικαιολογείται η υπεροχή του Hobbes ως ιστορικού απέναντι στους άλλους, η οποία του δίνει τη δυνατότητα να υπερβεί τη λειτουργία του ιστορικού ως καταγραφέα γεγονότων και να μπορεί πλέον να συγγράφει ως – όπως αυτοπροσδιορίζεται στην εκκλησιαστική ιστορία - αυστηρός κριτής της ιστορίας(OL,V,66). Μέσα από το κείμενο του *Βεεμώθ* αντλούμε καταρχήν την εξής πληροφορία. Ότι ο ιστορικός στην απόπειρά του να κρίνει τις προθέσεις των δρώντων προσώπων βασίζεται στην εξέταση της ανθρώπινης φύσης (EW,VI,200). Η γνώση αυτή του παρέχει τη δυνατότητα να εξετάσει και τα μέσα που χρησιμοποιούν, καθώς και τα επιχειρήματα που επικαλούνται για την εξυπηρέτηση των ατομικών τους στόχων, καθώς και τις εξελίξεις που πυροδοτούν. Επίσης η δυνατότητά του να γνωρίζει επακριβώς τι είναι η δικαιοσύνη και με βάση αυτό να κρίνει τη νομιμότητα των πράξεων των ανθρώπων, αποτελεί το καλύτερο μέσο για τις κρίσεις του και για τη νομιμοποίηση των πράξεων, που εν τέλει πρέπει να αποσκοπούν στην ειρήνη που εξασφαλίζεται με την εδραίωση μιας απόλυτης εξουσίας, όπου υπάρχει ένας κυρίαρχος (είτε φυσικό πρόσωπο είτε



σώμα φυσικών προσώπων). Από την άλλη πλευρά θα πρέπει να σημειώσουμε ότι το ζητούμενο στο *Βεμώθ* είναι οι αιτίες και μάλιστα οι αιτίες του εμφυλίου πολέμου. Η διατύπωση αυτή δεν είναι τυχαία. Στο *Περί διακυβερνήσεως και κοινωνία* ο Hobbes δίνει ιδιαίτερη έμφαση στον ορισμό του πολέμου ο οποίος ταυτίζεται με την επιστροφή στη «φυσική κατάσταση», ενώ αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο, προκειμένου να μας αναδείξει ποιες είναι οι αιτίες που οδηγούν στη διάλυση των πολιτικών κοινοτήτων (EW,II,149-164). Όλα αυτά όμως είναι στοιχεία που ο ίδιος ο συγγραφέας έχει κατακτήσει με τη γνώση των αιτιών, δηλαδή με την επιστήμη-φιλοσοφία, οι οποίες τελικά αναδεικνύουν τον εμφύλιο πόλεμο⁸⁸, αλλά και την εκκλησιαστική ιστορία, ως μια πάλη για την κυριαρχία. Οι ιστορίες γίνονται το πεδίο στο οποίο θα περιληφθούν οι αντιλήψεις του Hobbes. Μάλιστα στην εισαγωγή της εκκλησιαστικής ιστορίας ο Άγγλος φιλόσοφος το παραδέχεται ρητά καθώς αναφέρει ότι θα περιλάβει στην ιστορία του όσα έχει σκεφτεί στη ζωή του (OL,V,σ 343)⁸⁹. Τέλος όσον αφορά το *Η Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου*, ξεκινά με έναν ακριβή ορισμό της λέξης, άλλο ένα εφόδιο που κερδίζει όποιος ασχολείται με την ιστορία, όπως έχουμε δει στο κεφάλαιο περί ονομάτων (EW,IV,387).

⁸⁸ Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. σ χί, ενώ συγκεκριμένα για το *Βεμώθ* οφείλουμε να σημειώσουμε την άποψη του Goldsmith ότι οι αιτίες του εμφυλίου δεν ήταν ούτε οικονομικές ούτε κοινωνικές αλλά ιδεολογικές. Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament* σ xiii.

⁸⁹ Πρέπει να αναφέρουμε ότι υπάρχουν κοινά σημεία –ανάμεσα στα ιστορικά και στα φιλοσοφικά έργα του Hobbes- και ως προς το ύφος. Ο Borot τα συνοψίζει στη φράση «τα πορτραίτα των ατόμων, η ανάλυση της συμπεριφοράς, η πανταχού παρούσα ειρωνεία, η χρήση του διαλόγου, το πέρασμα από τα γεγονότα στις αιτίες τους στην αρχαιότητα, σε μια οπτική που κανείς δεν μπορεί να επικαλεστεί ούτε τη μακρά πορεία ούτε την ιστορία της διάνοιας». Borot, L. “Hobbes’s *Behemoth*”, σ 139.

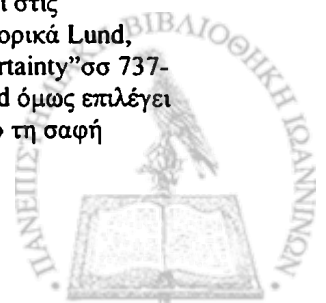


III. Συμπεράσματα:

Η επαναδιατύπωση της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και ιστορίας.

Συμπερασματικά λοιπόν θα καταλήξουμε στη διαπίστωση ότι ο Hobbes διαμορφώνει μια στενή σχέση ανάμεσα στην ιστορία και τη φιλοσοφία, η οποία οδηγεί στη συγγραφή ενός νέου είδους ιστορίας⁹⁰. Τα είδη ιστορίας που μας παρουσιάζει στο έργο του λοιπόν θα μπορούσαν να συνοψιστούν στα εξής. Το πρώτο είναι αυτό που μας παρουσιάζει στην εισαγωγή του για τη ζωή και το έργο του Θουκυδίδη, όπου η ιστορία είναι αφήγηση γεγονότων στην οποία χωρούν κρίσεις και στόχος είναι η παρουσίαση της αλήθειας με βάση το συσχετισμό των γεγονότων, και το σεβασμό ορισμένων προϋποθέσεων. Η δεύτερη είναι αυτή που παρουσιάζεται στο *Λεβιάθαν* και αποτελεί απλώς – και αυστηρώς – καταγραφή της εμπειρίας μας, που περιορίζεται στη συσσώρευση εμπειρικών δεδομένων. Τέλος υπάρχει και η ιστορία που παρουσιάζεται στο ιστορικό έργο του Hobbes, που φαίνεται με μια πρώτη ματιά να ακολουθεί την πρόταση που μας κάνει ο ίδιος για συγγραφή ιστορικών έργων με βάση το παράδειγμα του Θουκυδίδη. Παρόλα αυτά οι προϋποθέσεις που θέτει στην εισαγωγή του Θουκυδίδη αίρονται σε τέτοιο βαθμό, ώστε να οφείλουμε να σημειώσουμε τη διαφοροποίηση, και να λάβουμε υπόψη την πρότασή του για τη χρησιμότητα της ιστορίας στο *Περί Ανθρώπου*, όπου η ιστορία μετατρέπεται σε υλικό για την αναζήτηση στοιχείων που σχετίζονται με

⁹⁰ Η σχέση φιλοσοφίας και ιστορίας θα μπορούσε να αναδειχτεί σε ένα διαφορετικό επίπεδο. Ο Kain παρουσιάζει τη θέση του Hobbes για ύπαρξη δυο ειδών κατάληψης της κυριαρχίας, η μια με κατάληψη και η άλλη με θέσπιση, και βγάζει το συμπέρασμα ότι η μορφή της κατάκτησης είναι ιστορική –συναντάται δηλαδή στην ανθρώπινη ιστορία- ενώ η θέσπιση καθαρή σύλληψη και αποτέλεσμα της μεθόδου του Hobbes. Κατά τον Kain οι δυο αυτές μορφές είναι αδιαχώριστες προκειμένου να συνδέεται το γεγονός και το δίκαιο, η πραγματικότητα και η νομιμότητα, η ιστορία και η φιλοσοφία. Η απόπειρα του Hobbes να τις ενοποιήσει αποτελεί σύνδεση της φιλοσοφίας και της ιστορίας. Kain, Philip J. "Hobbes, Revolution and the Philosophy of History" σσ 214-216. Αυτή η απόπειρα ερμηνείας της σύνδεσης ιστορίας και φιλοσοφίας δεν μπορεί να ενταχθεί όμως στην παρούσα εργασία. Θεωρώ ότι η προσπάθεια να αναζητηθούν ιστορικά και φιλοσοφικά στοιχεία μέσα στα πλαίσια των κειμένων της πολιτικής φιλοσοφίας του Hobbes στερείται στοιχείων που θα επιβεβαιώσουν ποια από τα ζητούμενα είναι ιστορικά, ποια αποτέλεσμα της μεθόδου του. Την ίδια κριτική θα μπορούσαμε να κάνουμε και στο Lund, ο οποίος υποστηρίζει τη θέση ότι στις αναφορές του Hobbes για τη φυσική κατάσταση, η πατριαρχική κοινωνία είναι υπαρκτή ιστορικά Lund, W. R. "The Historical and "Political" origins of civil society: Hobbes on presumption and certainty" σσ 737-738. Με αυτό τον τρόπο δείχνει ποια είναι η χρήση της ιστορίας στη φιλοσοφία. Και ο Lund όμως επλέγει με αυτόν τον τρόπο να ψάξει τη συνεισφορά της ιστορίας στη φιλοσοφία χωρίς να «σέβεται» τη σαφή διάκριση μεταξύ των ειδών της γνώσης που κάνει ο Hobbes.

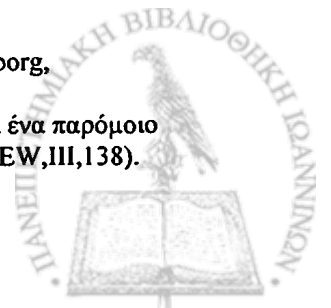


τη φιλοσοφία-επιστήμη⁹¹. Οι ιστορίες αυτές όμως δεν παραμένουν σε αυτό το επίπεδο. Ο Hobbes τελικά εμφανίζεται να παρουσιάζει ένα νέο είδος ιστορίας που φιλοδοξεί, με τη βοήθεια των δεδομένων που παρέχει η φιλοσοφία, να συμβάλει στην πλήρη κατανόηση και αξιολόγηση των τεκταινομένων σε μια ιστορική περίοδο. Η άποψη αυτή ενισχύεται και από το γεγονός ότι οι ιστορίες του Hobbes δεν είναι μια καταγραφή της εμπειρίας του, αλλά μια ανασυγγραφή ιστορίας. Και για τις ιστορικές περιόδους για τις οποίες γίνονται αναφορές και στο *Βεεμώθ* –και εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Hobbes κατά τη διάρκεια του ιστορούμενου γεγονότος, του Αγγλικού εμφυλίου, απουσίαζε από την Αγγλία - και στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* και στην *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περιούτου* υπάρχουν άλλοι άνθρωποι που έχουν γράψει για αυτά τα γεγονότα ιστορικά έργα. Το έργο του Hobbes είναι να πάρει τις πηγές που αναφέρονται στις συγκεκριμένες περιόδους (αυτό που ο ίδιος ονομάζει αυθεντία) και να τις μετατρέψει σε ένα νέο είδος ιστορίας. Ο Hobbes χωρίς να έχει κάποιες άλλες πηγές, που να ακυρώνουν αυτές που χρησιμοποιεί, τις τροποποιεί παρουσιάζοντας ένα διαφορετικό περιεχόμενο. Η φιλοσοφία έρχεται να αναμορφώσει τις πηγές και αφενός μεν να αμφιβάλει για τις πληροφορίες που μας παραθέτουν οι προηγούμενοι ιστορικοί και αφετέρου να τις τροποποιήσει. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό που εμφανίζεται στο *Λεβιάθαν*.

«Διαβάζουμε για το Μάρκο Βρούτο, πως στους Φιλίππους, το βράδυ πριν να κάνει τη μάχη ενάντια στον Αύγουστο Καίσαρα, είδε μια τρομακτική οπτασία, που αναφέρεται κοινώς από τους ιστορικούς ως όραμα. Αλλά εξετάζοντας τις συνθήκες, κάποιος μπορεί εύκολα να κρίνει πως δεν υπήρξε παρά ένα σύντομο όνειρο»(EW,III,8-9).⁹²

⁹¹ Η ιστορία αυτή δεν είναι τελικά αποτέλεσμα παρατήρησης αλλά όπως σημειώνει η Springborg, αποτέλεσμα δημιουργικής φαντασίας, Springborg, P. "Hobbes and Historiography", σ 66.

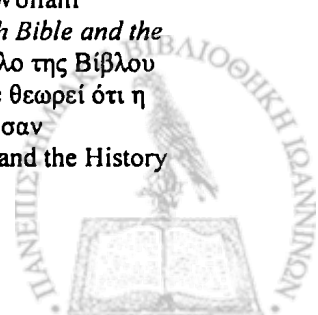
⁹² Και αυτό το παράδειγμα δεν είναι το μόνο. Στο έβδομο κεφάλαιο ο Hobbes μας παραθέτει ένα παρόμοιο παράδειγμα, στο οποίο αναφέρει ότι δεν μπορούμε να πιστεύουμε οποιαδήποτε εξιστόρηση (EW,III,138).



Ο Άγγλος φιλόσοφος παρουσιάζει τη φιλοσοφική-επιστημονική εξήγηση των οραμάτων που τα ορίζει τελικά ως σύντομα όνειρα. Η επιστημονική αυτή εξήγηση έρχεται να ανασκευάσει την αναφορά των ιστορικών. Ο ιστορικός που θα ξαναγράψει για τη συγκεκριμένη περίοδο θα αναφέρει ότι ο Μάρκος Βρούτος είδε ένα σύντομο όνειρο, βασισμένος όχι στην εμπειρία του – δε θα μπορούσε να παρίσταται στη συγκεκριμένη μάχη - αλλά στο λόγο του και στα εφόδια που του δίνει η φιλοσοφία-επιστήμη.

Και αν το προαναφερθέν είναι το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα, το πιο εντυπωσιακό παραμένει η ανασκευή της Παλαιάς Διαθήκης τόσο στο *Λεβιάθαν* όσο και στο *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας*. Ο Hobbes αν έμενε πιστός στις αρχές περί αυθεντίας που έχει θέσει στο *Λεβιάθαν* θα αρκούνταν απλώς να παραθέτει την Παλαιά Διαθήκη, την οποία μάλιστα χαρακτηρίζει ως ιερή ιστορία (EW, II, 227). Ο ίδιος όμως τη μετατρέπει κάνοντας χρήση των δεδομένων που έχει παρουσιάσει στο φιλοσοφικό-επιστημονικό του έργο (EW, II, 226-297)⁹³, ενώ ως ανάλογη περίπτωση θα μπορούσαμε να δούμε την εμπλοκή του – που μας παρουσιάζει ο Skinner – στο ζήτημα που απασχολούσε την ιστοριογραφία της εποχής του, για το αν η πολιτειακή τάξη που επικρατούσε στην Αγγλία είχε τις ρίζες της στην κατάκτησή της από το Γουλιέλμο τον Κατακτητή ή σε προηγούμενες μορφές διακυβέρνησης.

⁹³ Κατά το Μορό με αυτή του την απόπειρα ο Hobbes συγκροτεί μια θεωρία της παγκόσμιας ιστορίας με αφετηρία τα βιβλικά δεδομένα. Βλ. Μορό, Πιερ Φρανσουά. *Χομπς: Φιλοσοφία επιστήμη θρησκεία* σσ 128-137. Και ο Eisenach αναφέρει ότι η ερμηνεία της Βίβλου από την πλευρά του Hobbes είναι μια θεωρία της ιστορίας και στην πιο γενική της σημασία είναι κοσμολογία που περιλαμβάνει όλο τον κόσμο από την αρχή ως το τέλος του χρόνου, καθώς προηγείται της φύσης και τη διαδέχεται και αυτό που αποκτά ξεχωριστή σημασία είναι η περιοδopoίηση της πολιτικής ιστορίας Eisenach, Eldon J. *Two worlds of liberalism* σσ 57-60. Ο Κοτρόγιαννος βλέπει στην χομπσιανή εξήγηση της Βίβλου ότι είναι το αποτύπωμα της κίνησης του λόγου ως υπέρτατης κρατικής εξουσίας μέσα στην ιστορία. Κοτρόγιαννος, Δημήτρης, «Ιστορία και πολιτική στο Hobbes και στο Spinoza» σ 152. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να σημειώσουμε ότι στο Hobbes υπάρχει πολύ εκτεταμένη χρήση της Βίβλου. Ο Hill, - παραπέμποντας σε έργο του Wolfanf Palaver - αναφέρει ότι υπάρχουν 657 αναφορές στη Βίβλο στο *Λεβιάθαν*. Hill, C. *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. σ 20. Το προαναφερθέν έργο αναδεικνύει το σημαντικό ρόλο της Βίβλου σε όλη την πνευματική κίνηση του 17^{ου} αιώνα. Όσον αφορά στο περιεχόμενο, ο Sommerville θεωρεί ότι η ιστορία των Εβραίων παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον για το Hobbes γιατί οι Εβραίοι έδωσαν αδιαχώριστη κυριαρχία στον άρχοντά τους, Sommerville, J.P. "Hobbes, Selden, Erastianism and the History of the Jews", σ 180.



Και εδώ ο Hobbes εφαρμόζει τη θεωρία του και αναδεικνύει την εξουσία του ηγεμόνα που καταλαμβάνει με βία την εξουσία⁹⁴.

Με τα δεδομένα αυτά λοιπόν μπορούμε να αποκτήσουμε μια διαφορετική εικόνα για το Hobbes ως ιστορικό. Δεν είναι η περίπτωση του ιστορικού που προκρίνει στο *Λεβιάθαν* αλλά και στην εισαγωγή στο *Θουκυδίδη*, δηλαδή ο παρατηρητής και καταγραφέας σύγχρονων με αυτόν γεγονότων. Έτσι μπορεί να γίνει και κατανοητή η κριτική στο Hobbes, ότι δηλαδή συνέβαλε λίγο στην εμπειρική εξέταση της κοινωνίας⁹⁵. Είναι ο ιστορικός που αναλαμβάνει να ξαναγράψει μια νέα ιστορία με βάση τις πηγές – τα άλλα δηλαδή ιστορικά έργα – που έχει στη διάθεσή του. Η νέα, όμως, αυτή ιστορία που αναλαμβάνει να συγγράψει έχει περισσότερο χαρακτηριστικά μιας «τυπικής ιστορίας», όπως μας παρουσιάζει την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes ο Strauss.

Η θέση του είναι ότι στην πολιτική του φιλοσοφία, ο Hobbes, όταν περιγράφει τη φυσική κατάσταση δεν αφηγείται μια αληθινή ιστορία, αλλά διαμορφώνει μια τυπική ιστορία, που περιγράφει την πορεία, τη γένεση, από τη φυσική κατάσταση προς το ιδανικό κράτος⁹⁶. Με αυτή την έννοια είναι άχρηστη η ιστορία, γιατί για το Hobbes η πολιτική φιλοσοφία έχει καταλήξει να είναι μια τυπική ιστορία, στην οποία ο σκοπός δεν είναι να υπενθυμίζεται το ένδοξο παρελθόν, όπως στην αρχαιότητα, αλλά να προδιαγράφεται για πρώτη φορά το πρόγραμμα για το αναγκαία τέλειο κράτος. Το παρελθόν συνθλίβεται προς χάριν του μέλλοντος⁹⁷.

Πέρα όμως από την ιστοριοποίηση της φιλοσοφίας⁹⁸ που μας καταδεικνύει ο Strauss ο οποίος αναφέρεται στο φιλοσοφικό έργο του Hobbes, υπάρχει και η επίδραση της φιλοσοφίας στα ιστορικά έργα του

⁹⁴ Skinner, Q. "History and Ideology in the English Revolution", 97 και 99. Στο θέμα αναφέρεται και η Baumgold σ 34.

⁹⁵ Brown, Robert *The nature of Social Laws. Machiavelli to Mill*, σ 53.

⁹⁶ Θα μπορούσαμε επίσης να επισημάνουμε ότι πέρα από την πολιτική φιλοσοφία, την οποία περιγράφει ο Strauss ως μια τυπική ιστορία, κατά τους Windelband Heimoseth ο Hobbes σχεδιάζει μια «φυσική ιστορία» των παθών και του θυμικού, ενώ την ίδια θέση εκφράζει και ο Spragens ο οποίος κάνει λόγο για μια φυσική ιστορία της γνώσης. Windelband, W.-Heimoseth, H. *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, σ.186 και Spragens, Thomas A. *The politics of motion*, σ 142.

⁹⁷ Strauss, Leo. *The political Philosophy of Hobbes*, σσ 104-106.

⁹⁸ Χαρακτηριστική είναι η παρατήρηση του Kemp ότι ο Hobbes χρησιμοποιεί quasi historical γλώσσα. Kemp J. *Ethical naturalism: Hobbes and Hume* σ 11.



Άγγλου φιλοσόφου. Οι ιστορίες αυτές είναι πλέον τυπικές ιστορίες -για τις οποίες θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αποτελούν μια αφαιρετική εικόνα του παρελθόντος, στην οποία δεν είναι ανάγκη να συμπεριλαμβάνονται όλα τα γεγονότα- οι οποίες δίνουν μια πιο ολοκληρωμένη και σαφή, την αληθινή εικόνα για όσα γεγονότα λαμβάνουν χώρα σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους. Και έτσι η άποψη του Strauss ότι ο Hobbes δεν έχει ανάγκη πλέον την ιστορία, γιατί υπάρχει μια φιλοσοφία – που είναι τυπική ιστορία - στη θέση της φαίνεται να ενισχύεται από το γεγονός ότι στο τελευταίο στάδιο του έργου του ο Hobbes δημιουργεί προς ενίσχυση της φιλοσοφίας του άλλη μια ιστορία που παραμένει τυπική. Αν ο Hobbes θέλησε να δώσει μια εικόνα για το τι συμβαίνει στη φυσική κατάσταση, όχι για να παρουσιάσει ιστορικά γεγονότα αλλά για χάρη της ανάλυσης⁹⁹, και οι ιστορίες που συγγράφει φαίνεται να επιτελούν τον ίδιο ρόλο¹⁰⁰. Η αποστολή του αυτή φαίνεται να υπαγορεύεται από την άποψή του ότι οι άλλες ιστορίες που έχει στη διάθεσή του οδήγησαν στην παρανόηση και έγιναν όπλο στα χέρια αυτών που αντιστρατεύεται, ή στην καλύτερη περίπτωση αποτελούσαν μια «αβέβαιη»(EW,I,ix) μέθοδο πληροφόρησης, όπως αναφέρει ο ίδιος στην εισαγωγή του *Περί Σώματος*. Από την άλλη πλευρά επιχειρεί – όπως αναφέρει ο Αγγελίδης -, στον τύπο της θεωρητικής κατασκευής στην οποία δίνει το όνομα φιλοσοφία, να αποκλείσει από τη θεμελίωση της θεωρίας κάθε στοιχείο που θα μπορούσε να αναφέρεται δεσμευτικά στις ιστορικές μορφές της δομής του πράττειν¹⁰¹. Ο Hobbes λοιπόν θα μπορούσε να

⁹⁹ Sabine George H. *A History of political theory*, σ 429.

¹⁰⁰ Θα μπορούσαμε βέβαια να επεκτείνουμε την κριτική μας στη σχέση ιστορίας και φιλοσοφίας αν λάβουμε υπόψη τη θέση του Sorell ο οποίος υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του Hobbes είναι περισσότερο συνηγορία παρά εξήγηση, και περισσότερη ηθικολογία παρά ανάλυση πολιτικών σωμάτων στα λειτουργικά μέρη τους. Sorell T. "The science in Hobbes's Politics" σσ 78-79. Και για την ιστορία μπορούμε να δεχτούμε το ίδιο. Μια σαφής απάντηση όμως θα προϋπέθετε μια άλλου τύπου ανάλυση και έτσι το ερώτημα της σύνδεσης της φιλοσοφίας με την ιστορία υπ' αυτούς τους όρους θα μείνει ανοιχτό.

¹⁰¹ Αγγελίδης, Μανόλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού*, σ 53. Με βάση αυτήν την παρατήρηση θα πρέπει να σημειώσουμε τη θέση που παρουσιάζει ο Lund ότι ο Hobbes απέφυγε στα κείμενά του να αναφέρει κάποια ιστορική περίοδο στην οποία ο κυρίαρχος ήταν όπως έπρεπε να είναι, και παραθέτει τη θέση του Hobbes στο έργο του *A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* ότι οι αρχές της διακυβέρνησης βρίσκονταν πολύ πιο μακριά από την αρχαία ιστορία καθώς και σε μια αναφορά στο *Περί διακυβερνήσεως και Κοινωνίας* όπου ο Hobbes κάνει λόγο για μια μυθική περίοδο κατά την οποία η πολιτική ήταν ορισμένη επαρκώς, μια χρυσή εποχή. Σε αυτό το σημείο πρέπει να συμπληρώσουμε και την αναφορά του Hobbes στην εκκλησιαστική ιστορία, όπου ο Hobbes αναφέρει ότι



ισχυριστεί για το ιστορικό έργο του – όπως κάνει και για το πολιτικοφιλοσοφικό(EW,I,ix) - ότι αποτελούν μια επανάσταση στον τρόπο συγγραφής (είτε πρόκειται για καταγραφή σύγχρονων γεγονότων είτε πρόκειται για ανασυγκρότηση των ιστοριών του παρελθόντος) της ιστορίας, η οποία πλέον θα μπορεί να διεκδικήσει τη βεβαιότητα που έλειπε μέχρι εκείνο το χρονικό σημείο, με τη χρήση των δεδομένων που παρέχει η φιλοσοφία, και από την άλλη πλευρά να παρουσιάσει και να συγγράψει την ιστορία, ώστε να επιβεβαιώνει την πολιτική του θεωρία και όχι αυτή των εχθρών του. Βέβαια αυτό δε σημαίνει ότι ο Hobbes αρνείται τις ιστορικές πηγές του παρελθόντος συλλήβδην, ως προς τις μαρτυρίες των γεγονότων που δίνουν (EW,IV,30) – αν και επισημαίνει ότι υπάρχουν ιστορίες τις οποίες δεν μπορούμε να πιστεύουμε(EW,IV,327) -, αλλά προσπαθεί να τις διορθώσει όπου θεωρεί ότι οι άνθρωποι δε βγάζουν τα σωστά συμπεράσματα με βάση τα γεγονότα αυτά. Από την άλλη πλευρά οι ιστορίες αυτές έχουν το βλέμμα στραμμένο στο παρόν και στο μέλλον. Ως προς το παρόν που περιγράφει ο Hobbes σε κάθε έργο μπορούμε να εντοπίσουμε τα ακόλουθα: Η *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* αφού παρουσιάζει την έννοια αίρεση και τη σημασιολογία της στην ιστορική πορεία, φτάνει στις μέρες του Hobbes και αναδεικνύει για το έργο *Λεβιάθαν* ότι δεν μπορεί να έχει νομική βάση οποιαδήποτε καταδίκη του Άγγλου συγγραφέα, καθώς δεν ίσχυαν κάποιοι νόμοι για την αίρεση στη συγκεκριμένη περίοδο που δημοσιεύτηκε το έργο. Η *Εκκλησιαστική Ιστορία* δείχνει την ήττα του Παπισμού με τη θρησκευτική μεταρρύθμιση. Τέλος το *Βεεμώθ* δείχνει ότι υπήρξε μια ομαλοποίηση στην κατάσταση της Αγγλίας, καθώς ο Βασιλιάς μπόρεσε να συγκεντρώσει πάλι στα χέρια του όλη την εξουσία. Εκτός από την περιγραφή του παρόντος υπάρχει και μια εικασία για την πορεία στο μέλλον. Η *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί*

5)

υπήρχε κάποτε -χωρίς να σημειώνει χρονικά πότε- η στιγμή κατά την οποία οι άνθρωποι συσπειρώθηκαν με βάση τη γνώση που τους δίδαξε η φύση να αναζητούν τα συμφέροντά τους. Και με βάση το συμφέρον τους συσπειρώθηκαν ώστε να υπάρχει ο μεγάλος άνθρωπος (θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι αυτός ο μεγάλος άνθρωπος είναι ο Λεβιάθαν)(OL,V,115) . Η ιδανική στιγμή λοιπόν υπάρχει στην προϊστορία και όχι στην ιστορία.



τούτου αναδεικνύοντας την τραυματική εμπειρία του παρελθόντος προτείνει την πραότητα για τις θρησκευτικές συζητήσεις στο μέλλον. Η *Εκκλησιαστική Ιστορία* παρουσιάζει την ήττα του Παπισμού ως οριστική – πράγμα που σημαίνει ότι στο μέλλον ο Πάπας δε θα έχει πάλι παρόμοια ισχύ- και θεωρεί ότι ο Παπισμός δεν έχει μέλλον στην Ευρώπη αλλά θα στραφεί προς τις «δυο Ινδίες» (Προφανώς ο Hobbes αναφέρεται στις ιεραποστολές τόσο στην Αμερική όσο και στην Ασία). Τέλος το *Βεεμώθ* προτείνει στην ουσία για το μέλλον την εφαρμογή ενός προγράμματος για τη μεταρρύθμιση της εκπαίδευσης και συγκεκριμένα των πανεπιστημίων, από τη στιγμή που έχει επιτευχθεί η πολιτική σταθερότητα, ώστε οι πολίτες να γνωρίζουν τα πολιτικά τους καθήκοντα.

Η παραπάνω διαπίστωση έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον καθώς μπορούμε να την εξετάσουμε από δύο πλευρές. Η μία είναι ως προς τη συγγραφή των ιστοριών, οι οποίες και στις δυο θεωρίες που έχουμε εξετάσει ως τώρα δεν προέβλεπαν σε καμία περίπτωση την αναφορά στο μέλλον. Ο νέος τρόπος γραφής το επιτρέπει, οι ιστορίες του Hobbes μπορούν να κάνουν εικασίες για το μέλλον.

Η πιο σημαντική πτυχή του θέματος όμως είναι άλλη και μπορεί ίσως να αποτελέσει μια ερμηνεία για τη στροφή του Hobbes προς τη συγγραφή και ανασυγγραφή της ιστορίας, ένα έργο που δεν είχε περιγράψει με αυτούς τους όρους στα φιλοσοφικά του κείμενα. Αν η θεωρία του Hobbes περί φυσικής κατάστασης – της πρώτης ύλης για την κατασκευή του κράτους¹⁰² - είναι μια απόπειρα για να αποφευχθεί το πρόβλημα της πολιτικής ιστορίας, για να κατασκευαστεί μια κατανοητή νομική αρχή¹⁰³, ο Hobbes μπορεί πλέον να στραφεί στην ιστορία για να καταδείξει ακριβώς ότι υπάρχει μια πορεία και κάποια δεδομένα στη σύγχρονη με αυτόν πραγματικότητα, προκειμένου να εφαρμοστεί ένα είδος εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης που θα

5)

¹⁰² Mathiot, Jean, "The philosophical implications of Hobbes's state of nature", σ 27.

¹⁰³ Eisenach, Eldon J. *Two worlds of liberalism*, σ 40. Με αυτή την αναφορά θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η παρούσα εργασία εισάγεται σε μια προβληματική που δεν μπορεί να αναλύσει αλλά δεν μπορεί παρά να αναφέρει. Το πρόβλημα δηλαδή αν η φυσική κατάσταση στο Hobbes υπάρχει ιστορικά ή είναι μια θεωρητική κατασκευή.



δημιουργήσει και θα εξασφαλίσει τα σταθερά θεμέλια ενός νέου κράτους¹⁰⁴. Στις συγκεκριμένες ιστορίες που έχει γράψει ο Hobbes μπορούμε να κατανοήσουμε ακριβώς τη θέση ότι οι άνθρωποι για το Hobbes είναι ιστορικά δημιουργημένα άτομα που πρέπει να υπερβούν τη φυσική τους κατάσταση¹⁰⁵. Και στο *Βεεμώθ* και στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* και στο *Ιστορική αφήγηση περί αιρέσεως και της τιμωρίας της περί τούτου* δίνεται η αίσθηση ότι τη δεδομένη στιγμή δημιουργείται η κατάλληλη συγκυρία για αλλαγή, μια αλλαγή που απευθύνεται στο μέλλον. Και εδώ λοιπόν δεν μπορούμε παρά να επισημάνουμε μια νέα διάσταση της νέας αυτής μορφής ιστορίας που έχει δημιουργήσει ο Hobbes. Η ιστορία σύμφωνα με τις αρχές που μας παραθέτει ο Hobbes στο *Λεβιάθαν*, είναι μια καταγραφή του παρόντος που θα γίνει παρελθόν – καθώς οι ιστορικοί πρέπει να γράφουν σύγχρονα με αυτούς έργα. Στη νέα ιστορία μπορούν να γίνουν ακόμα και εικασίες για το μέλλον. Στις ιστορίες του Hobbes ξαναπαρουσιάζεται το παρελθόν, περιγράφεται το παρόν που θα γίνει παρελθόν, αλλά και αναδεικνύεται το μέλλον μέσα από το παρόν.

Έχουμε λοιπόν αναφέρει ότι η ιστορία δεν είναι μέρος της φιλοσοφίας, αλλά βέβαια ούτε η φιλοσοφία μέρος της ιστορίας, ως κατηγορία της επιστήμης. Οι δυο αυτοί τομείς της γνώσης είναι ξεχωριστοί¹⁰⁶. Και οι δυο όμως έχουν θέση σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ιστορία της σκέψης που μας παραθέτει ο Hobbes στην εισαγωγική του επιστολή στο *Περί Σώματος*. Εκεί κάνει λόγο για την ανάπτυξη της φιλοσοφίας στους νεώτερους χρόνους και στη συμβολή της στην οργάνωση της σκέψης. Μέχρις εκείνου του σημείου ο Hobbes θεωρούσε ότι υπήρχαν μόνο «αβέβαιες ιστορίες». Η διατύπωση αυτή είναι πολύ ενδιαφέρουσα και μας ωθεί καταρχήν να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι η φιλοσοφία έχει την πρωτοκαθεδρία

¹⁰⁴ Η θέση αυτή θα μπορούσε να στηριχτεί και από την άποψη του Lund ότι τελικά ο Hobbes δίνει στο έργο του έμφαση στην ανθρώπινη δημιουργικότητα και την ευθύνη απέναντι στην ιστορία. Lund, W. R.

“Tragedy and education in the state of nature: Hobbes on time and the will”, 723.

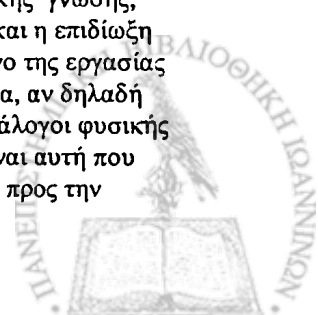
¹⁰⁵ Lund, William R. “Hobbes on opinion private judgment and civil war” 52.

¹⁰⁶ Κατά το Strauss, με αυτήν την έννοια μπορούμε να δεχτούμε ότι η «φιλοσοφία» του Hobbes είναι ανιστορική, αλλά κυρίως επειδή θεωρεί ότι η θεμελίωση των αρχών κάθε κρίσης για πολιτικά υποκείμενα είναι πιο βασική, και ασύγκριτα πιο σημαντική από κάθε ιστορική γνώση. Strauss, Leo. *The political Philosophy of Hobbes*, σσ 102-104.



στη γνώση, και όχι η ιστορία, και επίσης να θέσουμε το ερώτημα αν η ιστορία είναι από τη φύση της αβέβαιη – όπως υπονοεί τελικά η αβεβαιότητα της εμπειρίας, της σωφροσύνης και της μνήμης απέναντι στη βεβαιότητα του λογισμού - ή αν απλώς οι ιστορίες που συγγράφονταν μέχρι εκείνη την περίοδο έχουν αυτό το χαρακτήρα, ενώ έχει πλέον ανοίξει ο δρόμος για τη συγγραφή «βέβαιων» ιστοριών. Μια απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι και η ιστορία, με τη νέα μορφή που παίρνει στο έργο του Hobbes, μπορεί να ξεπεράσει τις μέχρι τώρα «αβέβαιες ιστορίες» - που μας αναφέρει στην εισαγωγή του *Περί Σώματος* - και να συμμετέχει στον αγώνα κατά της «Έμπουσας» που μας περιγράφει στην εισαγωγή του στο *Περί Σώματος*¹⁰⁷: Το φάρμακο

¹⁰⁷ Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Βογοτ, στο Hobbes η αλήθεια και η ακρίβεια δεν εκτιμάται με τους όρους της αφήγησης αλλά στη διόρθωση των ιστορικού αρχείου με την κριτική του γραπτού υλικού. Επίσης διατυπώνει τη θέση ότι ο Hobbes χρησιμοποίησε τη ρητορική ενάντια στη ρητορική, την ιστορία ενάντια στην ρητορική, αλλά επίσης και την ιστορία ενάντια στην ιστορία. Θα πρέπει να σημειώσουμε όμως ότι ο Βογοτ εμμένει στην άποψη ότι η ιστορία παραμένει βοηθητική της φιλοσοφίας και αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η ιστορία είναι ένα απαραίτητο βοήθημα στην επιστήμη της κυριαρχίας και της υπακοής, χαρακτηρίζοντας το *Βεεμώθ* ως την πρακτική όψη του *Λεβιάθαν*, και το πεδίο πειραματισμού της επιστήμης του δικαίου και του αδικού. Βογοτ, Luc "History in Hobbes's thought", σσ 324-325, ενώ σε άλλο άρθρο παρουσιάζει μια εικόνα που περιλαμβάνει την ιστορία μέσα στο όλο έργο του Hobbes. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει ότι το *Βεεμώθ* είναι η ολοκλήρωση του σχεδίου της επιστήμης της πολιτικής, καθώς κλείνει τον κύκλο όσο η ανάλυση και η σύνθεση ανακαλύπτουν, η επιστήμη και σωφροσύνη συνεργάζονται για να διαμορφώσουν μια παιδαγωγική της υπακοής και μια παιδαγωγική της διακυβέρνησης Βογοτ, L. "Science et histoire chez Hobbes: le probleme de la methode", σ 126. Και ο Lund παρουσιάζει τη βοηθητική θέση της ιστορίας προς τη φιλοσοφία, παραθέτοντας καταρχήν την άποψη του Sorell ότι ο Hobbes χρησιμοποίησε μια πληθώρα από ρητορικά τεχνάσματα που περιλαμβάνουν και προσφυγή στη «γενική αρχή» και την προσωπική εμπειρία ή την ερμηνεία της Βίβλου, για να αναπληρώσει τις διδακτικές ατέλειες του φιλοσοφικού λογισμού, και συμπληρώνοντας ότι πρέπει να περιλάβουμε την προσφυγή στην καθολική εμπειρία και την ερμηνεία κοσμικών ιστορικών γεγονότων. Lund, William R. "Hobbes on opinion private judgment and civil war" σ 59. Η σχέση που υπάρχει κατά το Lund ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ιστορία είναι ότι η φιλοσοφία αποδεικνύει και η ιστορία εικονίζει. Lund, William R. "Hobbes on opinion private judgment and civil war" σ 66. Σε αυτό το σημείο υπάρχει διαφοροποίηση από την άποψη που εκφράζω στην συγκεκριμένη εργασία σε ένα λεπτό σημείο, το γεγονός δηλαδή ότι με τα ιστορικά έργα αναδεικνύεται μια νέα μορφή ιστορίας, η οποία δεν παραμένει απλώς στο βοηθητικό προς τη φιλοσοφία ρόλο. Οι ιστορίες που έχει στα χέρια του ο Hobbes δεν μπορούν να έχουν έναν αναβαθμισμένο ρόλο στην υποστήριξη της φιλοσοφίας. Έτσι γράφεται ένα νέο είδος ιστορίας με δικές της αρχές τόσο στη μορφή όσο και στο περιεχόμενο. Η θέση που εκφράζεται στην παρούσα εργασία βρίσκεται πιο κοντά στο κείμενο του Aschraft, ο οποίος επισημαίνει το γεγονός ότι η ιστορία του Hobbes ασχολείται με αιτίες –το κατεξοχήν πεδίο αναφοράς της φιλοσοφίας- και με την ένταξή τους δημιουργεί μια νέα ιστορία που παρουσιάζει τον εαυτό του ως τον πιο σημαντικό πολιτικό ιστορικό ο οποίος στο *Βεεμώθ* θα ασχοληθεί περισσότερο με την επιστήμη παρά με την ιστορία Aschraft R. "Ideology and Class in Hobbes' Political Theory", 242-249. Η διαφοροποίηση με το συγκεκριμένο άρθρο έγκειται στο γεγονός ότι χάνεται στην ουσία η σχέση ανάμεσα στην ιστορία και τη φιλοσοφία ως δυο είδη διαφορετικής γνώσης, και το *Βεεμώθ* καταλήγει να εμφανίζεται ως ένα κείμενο πολιτικής θεωρίας, κάτι που είναι και η επιδίωξη του συγγραφέα, καθώς επιδιώκει με αυτό τον τρόπο να νομιμοποιήσει το κεντρικό ζητούμενο της εργασίας του, δηλαδή την έννοια της τάξης και της ιδεολογίας. Βέβαια προκαλεί εμμέσως το ερώτημα, αν δηλαδή τελικά το *Βεεμώθ* είναι ένας διάλογος πολιτικής φιλοσοφίας, όπως υπάρχουν στο Hobbes διάλογοι φυσικής φιλοσοφίας. Πάντως η γενική αίσθηση που μένει στην εξέταση της ιστορίας του Hobbes είναι αυτή που εκφράζει ο Lessay, ότι δηλαδή δεν μπορούμε να καταλογίσουμε έλλειψη ενδιαφέροντος, ως προς την



που προτείνει ο Hobbes είναι να διδαχθούν οι άνθρωποι το «Χομπσισμό»¹⁰⁸. Η ιστορία λοιπόν που είναι απαραίτητη για τη φιλοσοφία παίρνει τη μορφή που πρέπει προκειμένου να μη δημιουργεί νέες ενστάσεις και αμφιβολίες¹⁰⁹. Οι ιστορίες του Hobbes αναδεικνύουν ακριβώς ότι η συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, στην οποία ο Hobbes γράφει τις ιστορίες του, είναι ακριβώς η κατάλληλη συγκυρία για να αλλάξει η πορεία του ανθρώπου¹¹⁰. Δε θα έχουμε παρά να κάνουμε μια παρατήρηση που αποτελεί, τρόπον τινά, κοινό τόπο στην ιστοριογραφία, δηλαδή ότι κάθε φιλοσοφικό, πολιτικό, κοινωνικό ή οικονομικό σύστημα ξαναγράφει την ιστορία με βάση τα δεδομένα και της αλήθειας του παρόντος¹¹¹. Μια συστηματική εργασία με βάση αυτή την υπόθεση εργασίας θα μπορούσε να επικαλεστεί την ιστοριογραφική πρόταση του Hobbes ως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα.

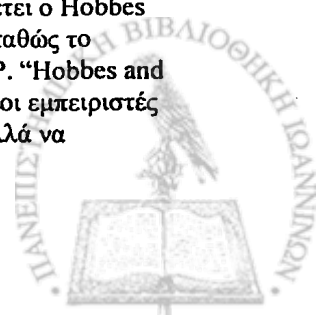
ιστορία, στο Hobbes, αλλά την άρνηση να της δώσει κάποιο νόημα. Lessay, F. "Hobbes and sacred History", σ 157.

¹⁰⁸ Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*, σ xiv. Την έκφραση αυτή περί θεραπείας παρουσιάζει και ο Sorell αναφερόμενος όμως στην πολιτική επιστήμη, ότι δηλαδή είναι το αντίδοτο στις στασιαστικές απόψεις. Sorell T. "The science in Hobbes's Politics", σ 77.

¹⁰⁹ Η θέση αυτή μπορεί να δημιουργήσει μια νέα συζήτηση, αν μάλιστα λάβουμε υπόψη το συμπέρασμα του Skinner, ο οποίος εξετάζοντας το θέμα της σύνδεσης ιδεολογίας και ιστορίας κατά τη διάρκεια της Αγγλικής Επανάστασης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η κυρίαρχη ιδεολογία είναι αυτή που εκφράστηκε, αυτή του κόμματος των Ουίγων, τους οποίους επικρίνει όμως γιατί δε βασίστηκαν ούτε σε μια αυθεντική ιστορία ούτε σε μια συστηματική πολιτική θεωρία, αλλά καταλήγει στη διατύπωση ότι τα έργα τους έμοιαζαν περισσότερο με προπαγάνδα με ιστορικό ένδυμα, που προκάλεσαν βλάβη ακόμη και στην ιστορία την ίδια καθώς συνθλίβεται από την ιδεολογία τους. Skinner, Q. "History and Ideology in the English Revolution" σ 113. Και εδώ θα μπορούσε να αντιστραφεί το ερώτημα. Γιατί πρέπει να αξιολογήσουμε θετικά το ότι βασίζεται σε συστηματική πολιτική θεωρία, η οποία όμως απλώς δεν επικράτησε. Μήπως και το ίδιο το σύστημα του Hobbes θα μπορούσε να οριστεί τελικά ως ιδεολογία; Αν ναι, αποτελούν τελικά και οι ιστορίες του Hobbes απλή προπαγάνδα, που βλάπτει τελικά την ίδια την ιδέα της ιστορίας, ακόμα και με βάση τη θεωρία του Hobbes για το πώς πρέπει να συγγράφεται ένα ιστορικό έργο;

¹¹⁰ Έτσι η κριτική που κάνει ο Macpherson στο έργο του Hobbes ότι διαψεύδεται εμπειρικά καθώς κανένας άνθρωπος δεν τα αποδέχτηκε (Macpherson, C.B. *Ατομικισμός και ιδιοκτησία* σ 29), μπορεί να παρουσιαστεί διαφορετικά. Ο Hobbes πίστευε ότι στο εγγύς μέλλον οι θεωρίες του θα τύχουν κοινής αποδοχής.

¹¹¹ Η θέση για τη σχέση της ιστορίας με το παρόν, στην περίπτωση του Hobbes, διατυπώνεται και από τη Springborg, η οποία, ακόμα και στην περιγραφή της ιστορίας με βάση τις αρχές που παραθέτει ο Hobbes στο *Λεβιάθαν* σημειώνει ότι το παρελθόν βρίσκεται στο επιστημονικό έλεος του παρόντος, καθώς το παρελθόν δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά το πώς γίνεται αντιληπτό στο παρόν. Springborg, P. "Hobbes and Historiography", σ 46, ενώ όσον αφορά το μέλλον διατυπώνει τη θέση ότι ο Hobbes και άλλοι εμπειριστές κατείχαν τέτοια θέση στη διοίκηση που τους επέτρεπε όχι απλώς να συγγράφουν ιστορίες αλλά να δημιουργούν ιστορία Springborg, P. "Hobbes and Historiography", σ 67.



Βιβλιογραφία

Έργα του Hobbes

Hobbes, Thomas. *An answer to Bishop Bramhall's book called "The Catching of Leviathan"*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 4, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Behemoth: The History of the causes of the Civil Wars of England*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 6, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. Επιμέλεια Ferdinand Tonies, Λονδίνο: Frank Cass & Co. Ltd, 1969

Hobbes, Thomas. *Concerning Body*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 1, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Critique du de Mundo de Thomas White*, επιμέλεια J. Jaquot και H. W. Jones. Παρίσι: Vrin, et Centre National de la recherche scientifique, 1973

Hobbes, Thomas. *Decameron Physiologicum*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 7, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *A Dialogue between a Philosopher and a student and a student of the Common Laws of England*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 6, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Historia Ecclesiastica*. εις *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 5, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof* εις *The English Works of Thomas Hobbes of*



Malmesbury, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 4, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *The History of the Grecian war written by Thucydides*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 8, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Homer's Iliads*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 10, Λονδίνο: John Bohn, 1844

Hobbes, Thomas. *Human Nature or the fundamental elements of policy*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 4, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 3, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas *Λεβιάθαν*. Μετάφραση Γρηγόρης Πασχαλίδης Αιμίλιος Μεταξόπουλος, τόμος Α' και Β', Αθήνα: Γνώση, 1989

Hobbes, Thomas. *Man and Citizen*, Μετάφραση Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig και Bernard Gert, επιμέλεια Bernard Gert, Νέα Υόρκη: Anchor Books, 1972

Hobbes, Thomas. *Philosophical Rudiments concerning government and society*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 2, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Seven Philosophical Problems*. εις *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 7, Λονδίνο: John Bohn, 1840

Hobbes, Thomas. *Six lessons to the Savilian Professors of Mathematics*, επιμέλεια Sir William Molesworth, τόμος 7, Λονδίνο: John Bohn, 1840



Άλλες Πηγές

Bacon, Francis *Natural and experimental history*, εις *The Works of Francis Bacon*, επιμέλεια James Spedding, Robert, Leslie Ellis, Douglas Denon Heath, τόμος 5, Λονδίνο: 1861

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

Αγγελίδης, Μανόλης, *Η Γένεση του Φιλελευθερισμού*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα, 1994

Aschraft R. "Ideology and Class in Hobbes's Political Theory", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 237-268

Baumgold, D. "When Hobbes needed history" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 137-146

Bird, A. "Squaring the circle: Hobbes on Philosophy and Geometry", *Journal of the History of Ideas*, (1996), 217-231

Borot, L. "History in Hobbes's thought", εις *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Borot, L. "Hobbes's *Behemoth*" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 137-146

Borot, L. "Science et histoire chez Hobbes: le problème de la méthode", εις *Thomas Hobbes Philosophie première, théorie de la science et politique*, επιμέλεια Y.C. Zarka και J. Bernhardt, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1988

Brandt, Brithiof. *Thomas Hobbes's mechanical conception of nature*, Μετάφραση Vaughan Maxwell και Annie I Fausboll, Κοπεγχάγη: Levin & Munsksgaard, 1927

Brown Clifford W. jr "Thucydides, Hobbes and the linear causal perspective" *History of Political Thought*, 10(1989), 215-256

Brown, Robert *The nature of Social Laws. Machiavelli to Mill*. Wiltshire: Cambridge University Press, 1984



Campbell T. *Seven Theories of Human Society*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1981

Eisenach, Eldon J. *Two worlds of liberalism*. Σικάγο: The University of Chicago Press, 1981

Flathman, Richard E. *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chastened politics*. Newsbury Park: Sage, 1993

Haakonssen, Knud *Natural Law and Moral Philosophy* Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 1996

Hanson, .H. "The meaning of demonstration in Hobbes's science" *History of Political thought* 11(1990), 587-626

Hartman, M. "Hobbes's concept of political Revolution", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 831-841

Hill, C. *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*. Λονδίνο: Penguin, 1993

Johnson Laurie M. *Thucydides, Hobbes and the interpretation of realism*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1993

Jong, W. R. "Did Hobbes Have a Semantic Theory of Truth" *Journal of the History of Philosophy*, 28(1990), 63-88

Kain, Philip J. "Hobbes, Revolution and the Philosophy of History" εις *Hobbes's "science of natural justice"*, επιμέλεια C. Walton και P.J. Johnson, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, 203-219

Kemp J. *Ethical naturalism: Hobbes and Hume*. Suffolk: Macmillan, 1970

Klosko, George Rice, Daryl. "Thucydides and Hobbes's state of nature", *History of the Political Thought*. 6(1985), 405-409



Κοτρώγιαννος, Δημήτρης. «Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και στον Σπινόζα.» *Αξιολογικά*, 2(1991), 126-192

Kraynak, Robert P. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*. Νέα Υόρκη: Cornell University Press, 1990

Kraynak R.P. "Hobbes's *Behemoth* and the Argument for absolutism", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 811-830

Kraynak R.P. "Hobbes on Barbarism and Civilization", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 686-708

Lessay, F. "Hobbes and sacred History" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 147-159

Lund, W. R. "The Historical and "Political" origins of civil society: Hobbes on presumption and certainty", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 727-742

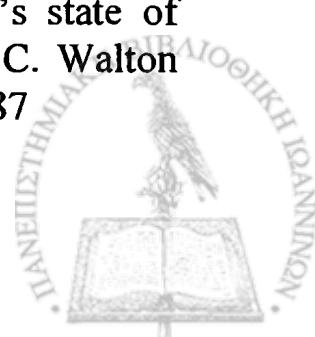
Lund, W. R. "Hobbes on opinion private judgement and civil war" *History of Political Thought*, 13(1992), 51-72

Lund, W. R. "Tragedy and education in the state of nature: Hobbes on time and the will", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 709-726

Macpherson, C.B. *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*. Μετάφραση Ε. Κασίμη, Αθήνα: Γνώση, 1986

Macgillivray, R. "Thomas Hobbes's History of the English Civil War. A Study of *Behemoth*", *Journal of the History of ideas*, 31(1970), 179-198

Mathiot, Jean, "The philosophical implications of Hobbes's state of nature" εις *Hobbes "science of natural justice"*, επιμέλεια C. Walton και P.J. Johnson, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987



Martinich, A.P. *A Hobbes Dictionary*. Οξφόρδη: Blackwell, 1995

Μεταξόπουλος, Αιμίλιος. «Μηχανιστική υλιστική μεταφυσική και επιστημονικός εμπειρισμός στο Hobbes: μελέτη μιας αστρονομικής εξήγησης». εις *Περιπλανήσεις και εμμονές*. Αθήνα: Νέα σύνορα-Α.Α.Λιβάνη, 281-301

Μεταξόπουλος, Αιμίλιος. «Το πρόβλημα της ατομικής ιδιοκτησίας στις θεωρίες του φυσικού δικαίου και στη νεότερη φιλελεύθερη φιλοσοφία: Hobbes, Locke, Kant». εις *Περιπλανήσεις και εμμονές*. Αθήνα: Νέα σύνορα-Α.Α.Λιβάνη, 413-447

Milton, P. "Did Hobbes translate *De Cive*?", *History of Political Thought*, 11(1990), 627-638

Missner, M. "Hobbes's Method in *Leviathan*" *Journal of the History of Ideas*, 38(1977), 607-621

Μορό, Πιερ Φρανσουά. *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*. Μετάφραση Ν. Μουντζούρογλου. Αθήνα: Πατάκης, 2001.

Πατέλλη, Ιόλη. *Η φιλοσοφία του Hobbes*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1995.

Plamenatz, J *Man and Citizen*. Τόμος 1, Norfolk: Longman, 1963

Pocock, J.G.A. "Time, History and Eschatology in the thought of T. Hobbes", εις J.G.A Pocock *Language and Time: Essays in Political Thought and History*. Λονδίνο: Athenaeum, 1972, 148-201

Pycior, Helena M. "Mathematics and philosophy: Wallis, Hobbes, Barrow, and Berkeley." *Journal of the History of Ideas*, 48(1987), 265-286

Rogers, G.A.J. "Hobbes, history and wisdom" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 73-81

Sabine George H. *A History of political theory* Hinsdale: Dryden Press



Sacksteder, W. "Hobbes: The art of Geometricians" *Journal of the History of Philosophy*, 18(1980), 131-146

Sacksteder, W. "Three diverse sciences in Hobbes: First Philosophy, Geometry, and Physics", *Review of Metaphysics* 45(1992), 739-772

Sarasohn, Lisa T. "Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the mechanical world-view". *Journal of the History of ideas*, 46(1985), 363-379

Scott, J "The peace of silence", εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 112-136

Schlatter, R. "Tomas Hobbes and Thucydides", *journal of the History of Ideas*, 6(1945), 350-362

Schuhmann, K. "Hobbes's concept of history", εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 3-24

Shapin S., Schaffer S. *Leviathan and the air-pump* Οξφόρδη: Princeton University Press, 1985

Skinner, Q. "History and Ideology in the English Revolution", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 93-122

Skinner, Q. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Slomp, G. "Hobbes, Thucydides and the three greatest things", *History of Political Thought*, 11(1990), 565-586

Sommerville, J.P. "Hobbes, Selden, Erastianism and the History of the Jews" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 160-188

Sorell, Tom. "Hobbes's scheme of the sciences", εις *The Cambridge companion to Hobbes*, 45-61. Cambridge: Cambridge University Press, 1996



Sorell, Tom "Hobbes's uses of the history of philosophy" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 82-96

Sorell T. "Seventeenth-century materialism: Gassendi and Hobbes" εις *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, Cornwall: Routledge, 1993, 235-272

Sorell T. "The science in Hobbes's Politics" εις *Perspectives on Thomas Hobbes*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Alan Ryan. Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 67-80

Spragens, Thomas A. *The politics of motion*. Λονδίνο: Croom Helm, 1973

- Springborg, Patricia "Heresy, and the *Historia Ecclesiastica*". *Journal of the History of Ideas*, 55(1994), 553-571

Springborg, P. "Hobbes and Historiography" εις *Hobbes and History*, επιμέλεια G.A.J. Rogers και Tom Sorell, Λονδίνο: Routledge, 2000, 44-72

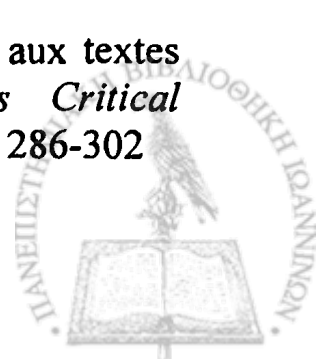
Stillman, R.E. *The New Philosophy and Universal Languages in Seventeenth-Century England*. Λονδίνο: Associated University Presses, 1995

Στράους, Λέο *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*. Μετάφραση Σ. Ροζάνης Γ. Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση, 1988

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Μετάφραση E.M. Sinclair. Σικάγο: University of Chicago press, 1952.

Talaska, R.A. "Analytic and Synthetic Method According to Hobbes", *Journal of the History of Philosophy*, 26(1988), 207-237

Tricaud, F. "Quelques éléments sur la question de l' accès aux textes dans les études hobbesiennes", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 286-302



Warrender, H. "Thomas Hobbes: the Collected Works, and a note on a new critical edition", εις *Thomas Hobbes Critical assessments*, επιμέλεια Preston King, Kent: Routledge, 1993, 231-236

Watkins, J.W.N. "Philosophy and Politics in Hobbes" *Philosophical Quarterly* 5(1955), 125-146

Windelband, W.-Heimoseth, H. *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*. Μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, τόμος Β', Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1995

Woolhouse, R.S. *Φιλοσοφία της επιστήμης*, Τόμος Β', *οι Εμπειριστές*, Μετάφραση Α. Χρύσης, Αθήνα: Στάχυ, 2000

Zarka, Yves-Charles, "Empirisme, Nominalisme et Matérialisme chez Hobbes" *Archives de Philosophie* 48, (1985), 177-233

Zarka, Yves Charles. "First philosophy and the foundation of knowledge" εις *The Cambridge companion to Hobbes*, 45-61. Cambridge: Cambridge University Press, 1996



SUMMARY

Thomas Hobbes, History and Philosophy

The subject of the present paper is the relation between history and philosophy in the works of Thomas Hobbes. In the first section there is a presentation of the meaning of philosophy that will help as have a thorough examination of the subject after the presentation of the meaning of history in the second section.

We could reach to the conclusion that in the works of Thomas Hobbes there is a close relation between history and philosophy. Both are forms of knowledge –philosophy being by far the most important. This relation leads Hobbes to the writing of a new type of history. The types of history that he presents us in his works are the following: the first one is that which he presents us in the introduction of Thucydides, where history is a narration of facts where judgments can be included and the goal is the presentation of truth with the relation of facts if some other parameters are to be respected. The other is that which is presented in Leviathan and is merely –and strictly– the narration of experience. Lastly we can see that another theory of how history is written emerges from his historical works, that seem to follow what he proposes us for the writing of histories based on the example of Thucydides. But there are such differences that make us turn to his point about the utility of history in De Homine, where history is converted to a pattern for the goals of philosophy-science. But his histories have also another dimension. Hobbes introduces a new type of history , which tries - with the help of philosophy- to help the reader fully understand and judge a historical period. In all his histories (*Behemoth, Historia ecclesiastica, Historical narration concerning heresy*) philosophy reforms the already known histories of other historians.

Besides this, we have to note that in his histories Hobbes can show that there is a course that reaches his contemporary time, and some facts that can lead to the reformation of the society and state, that will begin with the reformation of the universities and education. So history does not only refer to the past but presents a new now that ought to be tomorrow. This new type of history, that comes to overpass the old types of history, a “certain” history (because the other histories are “uncertain” as Hobbes says) comes to help to open the window of the future.



ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Μελισσόβας Ιωάννης γεννήθηκε στα Ιωάννινα όπου ολοκλήρωσε τη βασική εκπαίδευση. Το Σεπτέμβριο του 1994 εισήχθη στο τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, από όπου έλαβε το πτυχίο του με κατεύθυνση Ιστορίας, τον Ιούλιο του 1998. Τον Οκτώβριο του 1998 εισήχθη στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών του τομέα Φιλοσοφίας του τμήματος Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

