

POMEN HOBBSOVE POLITIČNE FILOZOFIJE ZA RAZVOJ KONCEPTA ČLOVEKOVIH PRAVIC

V pričujočem prispevku bomo odprli vprašanje, v kakšni meri je Hobbesova praktična filozofija prispevala k razvoju koncepta človekovih pravic. Vprašanje je na prvi pogled nenavadno, saj Hobbes slovi kot utemeljitelj absolutizma. Odnos med vladarjem in podanikom ni le asimetričen, podanik je v političnem odnosu brez sleherne subjektivitete. Nima nobenih izvornih pravic, morebitna pravna upravičenja so le koncesije, ki jih suveren lahko podeli, ne podeli ali kadar koli ukine. Brezpravnost državljana lepo opisuje nova definicija prava, ki se glasi »*Non veritas sed auctoritas facit legem*« (ne resnica, pač pa avtoriteta tvori zakon). Zakoni niso več vezani na naravno pravičnost, nasprotno, zakoni sami so posledino merilo za pravičnost: pravično je slepo spoštovanje zakonov, krivična je njihova kršitev.

161

Pokazali bomo, da je Hobbes, navkljub nasprotnemu vtisu, ključna figura, ki omogoči razmah kulture človekovih pravic. To bo razvidno iz eksplikacije njegovega prispevka k iskanju novega *ethosa* novoveškemu človeku, ki se je znašel, po zatonu krščanstva, v ontološko najbolj neugodnejšem položaju v zgodovini filozofije. Videli bomo, da Hobbes ne piše s pozicije izobilja moči, saj je odločitev za absolutizem le krčevit poskus, kako pravo in državo pobegniti iz socialne nulite, ki izhaja iz strukturne suicidnosti sobivanja človeka. Ta pojav Hobbes pojasni v konceptu naravnega stanja.

Ob upoštevanju neznanskega bremena ontološke situacije, v kateri Hobbes začne, bo postalo razumljivo, zakaj je potrebno zavrniti tisto branje Hobbesove politične filozofije, ki je, vsaj po francoski revoluciji, v zgodovinsko najbolj učinkovalo. Gre za vulgarno interpretacijo, ki ga vidi kot zagovornika absolutizma in nič več. Kot lep primer take zožitve lahko omenimo nastop Rastka Močnika na posvetu v Državnem zboru (*Terorizem, Represija, varnost, svoboščine*), ki je Hobbesa označil kot »ideologa družbene pogodbe«, ki v imenu varnosti upravičuje brezmejno »gospodstvo« oblasti:

»V ideologiji družbene pogodbe sta za tukajšnje razpravljanje najpomembnejša dva momenta. Prvega je formuliral Hobbes na začetku epohe pogodbenih političnih ideologij: po Hobbesu se z »varnostno« pogodbo med individui hkrati vzpostavi tudi odnos gospodstva. Država zagotavlja varnost – a druga stran te varnostne garancije je odpoved svobodi, s katero pogodbeniki svojo svobodo prenesejo na monarha. V ideološki shemi »družbene pogodbe«, se pravi, v modelu »politične sfere« kot neposrednega odnosa med individuom in državo, je varnost (smisel pogodbe, smisel civilizirajoče asociacije med individui) vsaj v eni izmed najpomembnejših formulacij, v Hobbesovi različici, neposredno in nerazločljivo povezana z neenakostjo in z odnosom gospodstva.«¹

162

Druga okoliščina, ki opozarja, da je Hobbesov absolutizem vse prej kot cinizem moči, je naravnopravna prvina v njegovi politični filozofiji. Ta je vir druge, mnogo manj razširjene interpretacije njegove politične filozofije, ki je prav tako napačna. Na to dimenzijo Hobbesove politične filozofije je v tridesetih letih 20. stoletja opozoril A. E. Taylor v članku *The Ethical Doctrine of Hobbes* (1938). Hobbes dejansko našteje kat devetnajst naravnih zakonov, ki so na prvi pogled v sozvočju z vsemi bistvenimi značilnostmi razsvetljenske morale. Toda njihov vstop med pravila sobivanja, ki urejajo civilno stanje, prepreči značilna vpeljava teorema o neomejenem pooblastilu suverena.

Pokazali bomo, da tovrstna interpretacija spregleda strukturno mesto teorema o neomejenem pooblastilu suverena, ki spada v prvi del *Leviathana*, v niz naravnih zakonov in ne k opisu lastnosti suverena, ki se nahaja v XVIII. poglavju z naslovom »O pravicah suverena kot ustanove«. Navedli bomo argumente za to premestitev, s čimer bomo zavrnili »naravnopravno« branje Hobbesa, ki predstavlja drugo skrajnost pri interpelaciji njegove politične filozofije. Le tako bo mogoče prepoznati dragocen prispevek Hobbesa k sodobni politični morali, ki temelji na liberalizmu in človekovih pravicah.

1 Močnik Rastko: *Ideološki mehanizmi vojne proti »terorizmu« in reprodukcija kapitalizma*, http://www.ds-rs.si/2MO/dejavnost/posveti/besedila_pos/Terrorizem/Mocnik_R.htm#top, dan ogleda strani 20. 10. 2009.

Kot ni vpeljava absolutizma Hobbesova »napaka«, tako tudi njegov doprinos k konceptu človekovih pravic ni v vpeljavi naravnih zakonov. Ključno je, da Hobbes gradi politično filozofijo na osnovi postkartezijanske podobe človeka in sveta. S tem sprosti tradicionalne prepreke, ki so onemogočale, da naravnopravni koncepti postanejo del prava in države. Čeprav Hobbes (človekovih) pravic v sistem prava in države ne vpelje, so po njegovi zaslugi, prvič po skoraj dva tisoč letih, vrata za vstop morale v pravo odprta na stežaj. In skozi prav ta vrata konec 18. stoletja stopijo človekove pravice.

I. Naravno stanje – strukturna socialna suicidnost človeka

Za Hobbesa je vsa resnica politike v mehaniki političnih teles. Tradicionalno mišljenje, denimo aristotelizem, si želi najprej zagotoviti te(le)ološko sidrišče, s katerega se potem spušča proti površini »banalnih« fenomenov. Najprej je potrebno razumeti smoter države, šele nato lahko razumemo pomen konkretnih dejanj državljana. Nova metoda pa se, nasprotno, osredotoči v najbolj neposreden, najbolj banalen drobec, ki ga ima pred očmi, iz katerega se potem pne znanstvena zgradba proti nebu. Ne najbolj mogočne, pač pa najbolj neposredne stvari so kraj, kjer mora znanost začeti.

Hobbes želi pojasniti socialne fenomene: državo, pravo, odnose med vladajočim in vladanim itd. Poskušal jih bo, podobno kot Galilej na področju fizike, izpeljati iz njihovih najosnovnejših sestavin. V predgovoru k drugi izdaji spisa *De cive* iz l. 1647 Hobbes uporabi prispodobo ure: tako kot urar razstavi uro, bo on v mislih razstavil družbo. Ta prispodoba je imela zanimivo usodo, saj se ji Hobbes v spisu *De corpore* (1655) iz spoznavnoteoretskih razlogov odpove.² Vseeno jo lahko jemljemo kot okvirno ilustracijo Hobbesovega raziskovanje politike, ki ne začenja pri smotru ure (oz. države), pri njeni vlogi za dovršeno bivanje, pač ga zanima le, kako deluje – kaj omogoča njeno gibanje (kolesca, vzmeti itd.).

Država nastane na osnovi odločitve iz (socialnega) nič. Naravno stanje ni le mimobežna okoliščina, pač pa je za Hobbesovo »revolucijo mišljenja«³ ključna sestavina. Preboj je mogoč le na osnovi odstranitve tradicionalne predstave o družabni naravi človeka. Kontraktualizem je sicer prastar motiv v politični filozofiji, ki ga srečamo tako v antiki kot pri H. Grotiusu. Da država lahko nastane na osnovi

2 Podrobneje o tem glej: Bernd Ludwig: *Womit muss der Anfang der Staatphilosophie gemacht werden?* v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 47–68.

Metafora ure se v *Leviathanu* pojavi znova, vendar v popolnoma drugem pomenu. Je prispodoba za posnemanje živali, med tem ko je *Leviathan* (tj. država) prispodoba za posnemanje človeka.

3 Kersting Wolfgang: *Einleitung: Die Begründung der Politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 10.

dogovora, ni bilo nikoli skrivnost. Toda ideja, da se človekova socialnost v celoti ustvari na osnovi odločitve, iz tal absolutne nesocialnosti, pa je Hobbesova *par excellence*. Zato je odstranjevanje starega popolnoma enakovreden del njegovega političnega nauka, čeprav navadno stoji v senci nauka o pogodbi.

Ustroj naravnega stanja je v *Leviathanu* v grobem pojasnjen kot součinkovanje treh značilnosti človeka:

»Torej, v človekovi naravi se nahajajo trije temeljni vzroki za prepir. Prvič, konkurenca (Competition), drugič, plahost (Diffidence), tretjič, slava (Glory)«⁴

Toda ta, strnjena formulacija predpostavlja več izpeljav, ki se začnejo že pri osnovah Hobbesove filozofske antropologije. Za pravilno razumevanje je zato potrebna razlaga naravnega stanja od najosnovnejših gradnikov naprej. Opiramo se na razčlenbo C. B. Macphersona,⁵ ki v sedmih točkah prikaže zakonitosti in mehanizme, ki pripeljejo do izbruha vojne »vseh proti vsem«.⁶ Najbolj enostavno in hkrati najbolj izvirno dejstvo, kjer mora prikaz začeti, ponazarja stavek:

1. »Ljudi vzgibajo apetiti in averzije«

164

Vsako dejanje človeka se mora začeti mehansko. Čeprav je to v nasprotju z vsakodnevni vtisom, Hobbes opozarja, da »neizobraženi ljudje ne razumejo, da je lahko gibanje tam, kjer je stvar, ki se giblje nevidna«.⁷ In ti »mali začetki gibanja v človekovem telesu, preden se pokažejo kot hoja, govorjenje, udarjanje in kot drugo vidno dejanje, običajno imenujejo trud (Endeavour)«.⁸ Trud, ki je usmerjen proti tistemu, kar ga povzroča, Hobbes imenuje apetit ali želja, oz. če se od predmeta odvrača, averzija. To je mehanizem slehernega človekovega dejanja. Bodimo pozorni na galilejevsko metodo razlage pojavov. Začenjanje pri afekti in averzijah ni nič drugega, kot iskanje *cause efficiens*. Ne zanima nas, kam se giblje družba, kaj so njeni smotri, v čem se dovrši itd. Nasprotno, sprašujemo, zakaj se človek zgane v kakršnokoli dejavnosti.

Mehanicistična razlaga delovanja človeka ima pomembne posledice za etiko. Če so averzije in afekti edini vir vzgibanosti, so hkrati edino mesto za rabo oznake dobro in zlo: če je predmet objekt želje, ga človek imenuje dober, če je predmet

4 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 185.

5 MacPhearson C. B.: *Hobbes, Analyst of Power and Peace*, v: Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 9–70.

6 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 185.

7 Prav tam, str. 118.

8 Prav tam, str. 119.

objekt averzije, zel (*Evill*). Ker je mehanizem vzgibanosti človeka vselej individualen, Hobbes opozarja, da se etične kvalifikacije uporabljajo vselej

»v navezavi na osebo, ki jih izreka: ničesar ni, kar bi bilo preprosto dobro ali zlo; niti ne obstaja kakršno koli pravilo o dobrem ali zlem, ki bi izhajalo iz narave predmeta samega, pač pa to pravilo določa, če ni države, človekova osebnost, ali, v primeru obstoja države, oseba, ki jo predstavlja.«⁹

To je slovo od ključnih pojmov tradicionalnih etike. Ker je človek pod vplivi pritiskov, ki jih vrši »*zunanje telo na organ posameznega čutila*«,¹⁰ opredelitev temeljne etične kategorije, srečnosti, kot sredine med skrajnostma (Aristotel) ali kot miru v duši (stoa), ni več možna. Sedaj srečnost le »*stalno napredovanje želje od enega predmeta k drugemu*«. ¹¹ To pa je ravno tisti regres, ki ga Aristotel poimenuje *pleonexisa* (»hoteti vedno več«) in ga odkloni kot vir degeneracije vrlin polisa. Nadalje, zaradi individualnega izhodišča sedaj ne obstaja »*niti finis ultimus, poslednji cilj, niti summum bonum, najvišje dobro, o kateri pišejo knjige starih moralnih filozofov*«. ¹² Kljub vsemu se etična relativizacija, s katero se začne prikaz naravnega stanja, vendarle zameji na točki njegovega polnega razvitja. Vojna vseh proti vsem izpostavi *primum bonum*, ki hrbtna stran od *primum malum*. O tem v nadaljevanju.

Sedaj vemo, da so apetiti in averzije prva sestavina pri pojasnjevanju geneze naravnega stanja. V nadaljevanju je treba vzeti v poštev še eno lastnost človeka:

2. Moč

Hobbes jo opredeli tako: »Moč posameznega človeka, vzeto na splošno, predstavljajo sredstva, s katerimi trenutno razpolaga zaradi doseganja neke bodoče opazne dobrine.«¹³

Moč je kvantiteta gibanja, motiviranega z apetitom ali averzijo. Chwaszca opozarja, da je »*moč instrumentalno dobro s posebnim pomenom. Če služijo druga dobra določenim smotrom v opredeljenih kontekstih, pa je moč koristna pri vseh smotrih in v vseh kontekstih. Ima, tako kot denar, univerzalno vlogo ekvivalenta*«. ¹⁴ Zaradi te

⁹ Prav tam, str. 120.

¹⁰ Prav tam, str. 85.

¹¹ Prav tam, str. 160.

¹² Prav tam, str. 160.

¹³ Prav tam, str. 150.

¹⁴ Chwaszcza Christine: *Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviatan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 86.

lastnosti moči in zaradi neizogibnosti zadovoljevanja osnovnih potreb človeka, je treba vpeljati naslednji stavek:

3. »Vsakdo mora vselej stremeti po nekaj moči«

Da človek lahko zadovolji življenjske potrebe, mora imeti vsaj nekaj moči. Na tej točki izpeljav socialni konflikt še ni neizogiben. Še vedno je možno, da se vojna ne začne, ali vsaj, da se posameznik iz nje, če bi že potekala, izloči. Na koncu izpeljav ne bo možno ne prvo ne drugo.

Vpeljati je treba nov element v ustroj naravnega stanja. Če so gornje tri točke intuitivno sledljive, pa se v naslednji soočimo s premikom, ki ni več samoumeven. Prinaša prvi korak proti socialnem pesimizmu in se glasi:

4. »Moč vsakogar ovira in nasprotuje učinkom moči drugega«

Hobbes: »Če si eden od dveh ljudi zaželi isto stvar, ki je ne moreta uživati *oba, postaneta sovražnika. In na poti do svojega cilja (...) si prizadevata uničiti ali podjarmiti drugega.*«¹⁵

166

Ta vpeljava nas opozarja, da je možna situacija, ko je zmožnost doseganja želenega okrnjenega zaradi sočasnosti enake želje drugega. Do tega bi lahko prišlo naključno, ko se dva človeka se zagledata v isti predmet, ali zaradi sistemskega pomanjkanja dobrin. Naslednja točka nadgradi to točko ob upoštevanju okoliščine, da človek moč izvršuje na specifičen način. Odnosi moči med ljudmi niso neposredni, pač pa oblikovani s pomočjo (instrumentalne) racionalnosti in jezika. S tem v igro prideta kategoriji ukaza in cene. Naslednja točka se glasi:

5. »Moč je v tem, da ukazuje moči drugega«

MacPherson za te značilnosti ponazoritev predlaga ta, ne najbolj jasen, pasus:

»Veljava in vrednost nekega človeka je, tako kot pri vseh drugih stvareh, v njegovi ceni; to pomeni, velja toliko, kolikor je ocenjena uporaba njegove moči.«¹⁶

Če je moč vselej v odnosu do moči drugega, iz tega sledi, da je moč nekoga v presežku nad močjo drugega. Človek ni vselej v neposrednem spopadu, kot razumno bitje lahko presežek moči artikulira v ukazih, ki imajo svojo relacijsko

¹⁵ Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 184.

¹⁶ Prav tam, str. 151.

»ceno«. Moč, kot nevtralen instrument za zadovoljevanje osnovnih potreb, sedaj postane etično obtežena: moč je nad-moč. Na tej točki smo že na pragu socialnega pesimizma. Potrebe niso več le nevtralna značilnost, ki izhajajo iz človekove narave, pač pa napotujejo, vsaj potencialno, na povzpenjanje preko drugih. Toda še vedno je možno vsaj predpostaviti, da nekdo, ki se zadovolji z minimumom in živi skrajno skromno, ostaja izven vojne. Šesta točka pa zavije v črno sleherno upanje na mirno sobivanje. Glasi pa se:

6. »Želje nekaterih so brez meja«

»Obstajajo pa tudi taki, ki uživajo v opazovanju lastne moči v osvajalnih dejanjih, s katerimi gredo dlje od tega, kar zahteva njihova varnost ...«¹⁷

To je še zadnji žebelj v krsto tradicionalne predstave o človeku kot socialnem bitju. Vprašanje je, na osnovi česa se Hobbes odloči za tako radikalen korak. Najprej pride na misel tedanja politična situacija, tridesetletna vojna, ki je gotovo vplivala na njegovo predstavo o socialnosti človeka. Toda MacPherson v članku *Naravno stanje in tržna družba* opozarja na pomen razvijajoče se »tržne morale«, ki jo obeležuje težnja po brezmejnem pridobitništvu. Trdi, da interpretacija naravnega stanja kot abstraktne situacije med abstraktnimi udeleženci zgreši bistveno. Resda naravno stanje ni »historična, pač pa logična«¹⁸ hipoteza,¹⁹ kar pa ne pomeni, da »moramo vse historično pridobljene lastnosti ljudi v celoti pustiti ob strani.«²⁰ V naravno stanje ne smemo postaviti »divjaka«, brez sleherne socialne izkušnje. Gre preprosto za refleksijo tedanje družbe, iz katere je Hobbes odstranil le državni red, ne pa zgodovinsko pridobljenih lastnosti družbe. Zato je MacPherson prepričan, da je »Hobbes videl razlog državljanske vojne v tedaj okrepljeni tržni morali in v novemu bogastvu, ki je izhajalo iz trgovanja.«²¹

Kakorkoli, s premiso o »brezmejni želji nekaterih« se prvič v pričujočih izpeljavah vpelje neskončen pojem med končne. Dokler socialna zgradba vsebuje končne elemente, je vsaj možno, da so vse potrebe zadovoljene in potencialni antagonizem ne eskalira v konflikt. Če pa ima socialna zgradba samo en neskončen gra-

17 Prav tam, str. 184–185.

18 Podobno Gough opozarja, da naravno stanje ne opisuje kaj »... so ljudje včasih bili, temveč kar so virtualno še danes, če ne bi bilo represivne oblasti«. (Gough John W: *Družbena pogodba*, Krtina, Ljubljana 2001, str. 133) Naravno stanje ne odgovarja na vprašanje, »kaj je bilo«, pač pa, »kaj še vedno je«, oziroma, kaj se lahko vsak trenutek zgodi, če se tanka površina družbenega reda pod nogami udre.

19 MacPherson C. B.: *Naturzustand und Marktesellschaft*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 107.

20 Prav tam, str. 107.

21 Prav tam, str. 121.

dnik, postanejo kvantitativna določila elementov neizogibno inkomezurabilna. Ne glede na izobilje v skupnosti, ne glede na skromnosti njenih članove, je za propad možnosti mirnega sobivanja dovolj, da je le nekaj članov nenasitnih. Do sklepa, ki ga lahko zapišemo v sedmi točki, je le še korak:

7. »Človek lahko preživi le v stalnem boju za več«

Navajamo sta dva pasusa, ki najbolje opisujeta okoliščino vsiljenost vojne, ki je neizogibna za vse:

»Zato na prvo mesto kot občo nagnjenost vsega človeštva postavljam večno in neprestano željo po moči, ki preneha samo s smrtjo. Vzrok za to pa ni vselej to, da človek upa na večje zadovoljstvo, *kot je tisto, ki ga je že dosegel, ali da se ne more zadovoljiti z zmerno močjo, pač pa, ker ne more zagotoviti moči in sredstev za dobro življenje, ki jih ima ta trenutek, brez prizadevanja za vedno več in več.*«²²

»Zaradi tega medsebojnega nezaupanja ni druge razumne možnosti za človeka, s katero bi se zavaroval, kot da udari prvi; to pomeni, *da s silo ali z zvijačo obvladuje značajne ljudi, ki jih lahko, in to vse dotlej, dokler ne bo na obzorju nobene take moči več, ki bi bila dovolj velika, da ga ogrozi.*«²³

168

Součinkovanje navedenih točki povzroči, da socialna enačba nima več mirne rešitve. Stremljenje po moči »ni izraz mračnega in zatohlega nagona, pač pa ima povsem racionalne razloge«. ²⁴ Ne gre za hlastanje po (večjem) užitku, pač pa za golo preživetje. Sedaj skromnost ni več možna, človek se preprosto mora udeležiti vojne vseh proti vsem.

II. Naravni zakoni – človekova samo-rešitev

Situacija se lahko reši le s sklenitvijo pogodbe, pri kateri morajo sodelovati vsi. V zvezi s tem se odpira problem, na katerega smo opozorili pri prvi točki, ko smo govorili o afektih in averzijah. Zaradi mehanicističnega pojmovanja človeka in narave, je možnost najvišjega dobrega (*summum bonum*) v naprej izključena. Nadalje, vselej individualna vzgibanost človeka izključuje tudi kakršnokoli univerzalno predstavo o dobrem. Kako na osnovi relativistične predstave o dobrem motivirati ljudi, da bodo prav vsi sodelovali pri sklenitvi pogodbe?

22 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 161.

23 Prav tam, str. 184.

24 Chwaszcza Christine: *Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviatan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 86.

V popolnosti razvit teorem naravnega stanja se s hrbtom zadane v spoznanje, ki prekine etični relativizem. Nahaja se na drugem koncu tradicionalne etične hierarhije, na njenem dnu: »na mesto poslednjega, vse povezujočega cilja stopi nepogrešljiva, vse omogočujoča predpostavka«. ²⁵ Na mesto, ki ga je prej zasedal *summum bonum* stopi *primum bonum*, ki ima za hrbtno stran *primom malum*: nasilno smrt. Skupni interes vseh je zapustiti razmere, ²⁶ v katerih je »človekovo življenje samotarsko, revno, grdo, kruto in kratko.« ²⁷ Zato Hobbes povzema: »naravnem stanju, ki je vojno stanje (...) se vsi ljudje strinjajo o tem, da je mir dober.« ²⁸

Hobbesu so očitali, da pretirava in slika podobo sveta preveč pesimistično. Hobbes na te očitke duhovito odgovarja z zdravorazumskim argumentom in tistemu, ki se z njim ne strinja, svetuje:

»Naj zato opazuje samega sebe: ko krene na pot, se oboroži in poskrbi za dobro spremstvo; ko gre spat, zaklene svoja vrata; ko celo v lastni hiši zapira svoje skrinje; vse to počne, čeprav ve, da obstajajo zakoni in oboroženi varuhi reda, ki bi maščevali vsak zločin, ki bi mu bil storjen; kakšno mnenje vendar ima o svojih sodržavljanih, ko jaha oborožen ali ko zaklene vrata; kakšno mnenje ima o svojih otrocih in o služabnikih, ko zaklepa svoje skrinje. Ali tedaj ne obtožuje ljudi že s svojimi dejanji, prav tako kot jaz to počnem z besedami? Toda nobeden od naju s tem ne obtožuje človekove narave.« ²⁹

169

Vsi omenjeni ukrepi so smiselni že v razmerah vladavine prava in države. Zdi se, da teoretsko izpeljan opis razmer v naravnem stanju nikakor ni pretiran. Smo na liniji padanja, tonemo proti socialni ničli. To je pot izčrpavanja, v najboljšem primeru životarjenja v večnem boju in brezmejnem strahu. Podobno kot Descartes tudi Hobbes prekine to padanje v ontološki oziroma socialni nič z nenadnim preokretom. Tako prvi kot drugi najdeta instanco, ki odbije padajočo puščico navzgor v človeku samem. Hobbes jo imenuje »mirovne klavzule«. Gre za devetnajst naravnih zakonov. Splošna definicija naravnega zakona se glasi:

²⁵ Prav tam, str. 79.

²⁶ Rezultat gornjih teoretskih izpeljav seveda potrjuje tudi preprosto opazovanja tedanje Evrope:

»V takih razmerah ni industrije, saj so rezultati le-te negotovi: in posledično ni na Zemlji kulture; ni ladijskega prometa, ni možnosti uporabe izdelkov, ki se pripeljejo po morju; ni udobnih zgradb, ni naprav za premikanje in premeščanje predmetov z veliko silo; ni znanja o podobi Zemlje; ni računanja časa; ni umetnosti; ni književnosti; ni družbe; in kar je najhujše, obstaja stalen strah in nevarnost nasilne smrti; in življenje človeka je osamljeno, ubogo, grdo, nasilno in kratko.« (Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 186)

²⁷ Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 186.

²⁸ Prav tam, str. 216.

²⁹ Prav tam, str. 186 .

»Naravni zakon, *lex naturalis*, je predpis ali splošno pravilo, ki ga odkrije razum, po katerem je človeku prepovedano storiti tisto, kar je uničevalno za njegovo življenje ali odvzeti sredstva za ohranjanje življenja in opustiti tista, za katera misli, da bi življenje najboljše ohranila.«³⁰

S pomočjo naravnih zakonov se človek torej usmeri proti miru. Poudariti je treba, da nikakor ne gre za brezpogojni pacifizem, za naivno mirovništvo. Brezpogojno sprejemanje miru ni v skladu z izogibanjem tistemu, »*kar je uničevalno*« za življenje. Zato iz splošne definicije naravnega zakona izhajata dva enakovredna napotka, ki ju opisuje »temeljni« naravni zakon:

»In kot iz tega sledi, je predpis ali splošno pravilo razuma: vsak človek mora stremeti k miru, vse dokler se nadeja, da ga lahko doseže; in da, kadar ga ne more doseči, išče in uporabi vsa sredstva in vse koristi vojne. Prvi del tega pravila vsebuje prvi in osnovni zakon narave, ki je: iskati mir in mu slediti. Drugi del, najvišja naravna pravica, pa je: braniti se z vsemi mogočimi sredstvi.«³¹

Stremljenje k miru je izpeljava splošne definicije, ki ne zahteva miru, pač pa racionalno samoohranitev. Zato je racionalno stremeti k miru le, če je možen. V nasprotnem primeru je racionalno nadalje izvrševati naravno pravico, ki jo Hobbes opredeli takole:

»Naravna pravica, ki jo pisци običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsak človek, da lastne moči uporabi, *tako kot sam želi za ohranjanje lastne narave, kar pomeni, lastnega življenja; in posledično, tudi svoboda, da naredi vse tisto, kar po svojem presojanju in razumu smatra kot najprimernejše sredstvo za ta smoter.*«³²

Izvrševati naravno pravico ne pomeni nič drugega, kot vsem z vsemi močmi vztrajati v vojni vseh proti.

S tem smo vstopili v jedro Hobbesove politične filozofije. Do pogodbe pridemo torej, prvič, na osnovi strukturne vzgibanosti delujočega človeka, ki smo jo zapisali v sedmih točkah. Te točke zajemajo antropološke postulate in hkrati določene predpostavke, ki jih Hobbes vpelje na osnovi izkušnje. In drugič, s pomočjo naravnih zakonov, ki jih človek najde v lastnem razumu. Prvi med njimi, »*po katerem je človeku prepovedano storiti tisto, kar je uničevalno za njegovo življenje*« pri-

30 Prav tam, str. 189.

31 Prav tam, str. 190.

32 Prav tam, str. 189.

naša zmožnost, da strukturo naravne vzgibanost kvalificiramo kot pogubno in s tem možnost rešitve z vstopom v civilno stanje.

S stališča pričujoče razprave, kjer opazujemo razvoj koncepta človekovih pravic, je ključno, da se padanje proti nič uстави. Toda nadaljnje izpeljave so stališča človekovih pravic klavrne, na kratko: Hobbes upravičuje absolutizem. Podani-ki nimajo samoniklih pravic, vsaka zaščita njihovih interesov je zgolj koncesija, ki jo lahko absolutist podeli, ne podeli ali umakne, pri čemer sam ni odgovoren nikomur. Postavlja se vprašanje, zakaj tako radikalna rešitev? Nadaljnji razvoj kontraktualizma (Locke, Rousseau) dokazuje, da predaja oblasti ni nujno brez-pogojna.

Smo na točki, kjer moramo pokazati razloge, zakaj se Hobbes zadovolji s tako skromnim iztržkom pogodbe. Pozornost moramo posvetiti premenam v razume-tju biti, ki se pojavijo tekom razvoja zahodne filozofije in vsako obdobje zazna-muje s značilnim horizontom, na katerem srečujemo človeka in njegovo mesto v svetu. Kontraktualizem vznikne kot način reševanja ene najhujših kriz mišljenja. Metaforično lahko rečemo, da je na začetku novega veka človek ostal sredi spo-dletele kupčije, ki jo je sklenil s sprejetjem krščanstva. Sprejel je, da je le prah, ki mu je bog vdihnil življenje, upajoč na skorajšnjo zapustitev človeškosti in vstop na raven božjega bivanja:

GOSPOD Bog je iz zemeljskega prahu izoblikoval človeka, v njegove nosnice je dah-nil življenjski dih in tako je človek postal živa duša.³³

Z zatonom religije se zgodi najhujše: človek je dejansko ostal le prah. Poti nazaj v grštvo ni več. Tako kot je prah v naravi podvržen naravnim zakonom, ki ga na-dalje drobijo, prenašajo in uničujejo, tudi človeka potegne vase samouničevalni vrtinec naravnega stanja.

Prvi se je na področju praktične filozofije novih razmer zavedel Hobbes. Ne sa-njari o veličini starih in preživelih virov smisla bivanja, pač pa pogleda na zako-nitosti tega »prahu«. Ne vzpenja se navzgor, pač pa se vrže v brezno, saj se je, paradokсно, le tako mogoče rešiti pred padcem v nič. Rezultat je sicer, s stališča krščanstva in aristotelizma, mizereno, vendar čvrsto izhodišče: kot agens človekovega gibanja se izkažejo apetiti in averzije. Ko v naslednjem koraku Hobbes odkrije še naravni zakon v mislečem človeku, je na dlani spoznanje, ki obvladuje paradigmo politične filozofije v naslednjih stoletjih: človek je lahko s svojo po-močjo postane več, kot je.

33 *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2007, I Mz, 2,7.

S stališča uničujočnosti naravnega stanja je civilno stanje, ki prinese prekinitev vojne vseh proti vsem, uspeh. S stališča položaja, ki ga je imel človek pred krizo, pa popoln polom. Bil je bitje, ki se je dvigal nad celoto stvarstva, nad vsa živa bitja, ki so bivala le zanj:

»Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!«³⁴

Skratka, bi je kandidat za vstop v raj. Kontraktualizmu pa uspe, nasprotno, človeka mukoma dvigniti zgolj(!) na raven živalskosti. Metafora naravnega stanja, »človek človeku volk«, je zavajajoča. Človek v naravnem stanju ni na ravni živalskosti, pač pa je pod njo. Živali po naravi niso suicidalne, človek pa se mora potruditi in skleniti družbeno pogodbo, da se povzpne na to raven. S stališča »prahu« prinaša kontraktualizem dvig, s stališča živalskega sveta, ki ga je krščanski človek zrl z viška, pa je to le izenačenje.

172

Kontraktualizem je izhod iz krize, ne pa njena dokončna rešitev. Je le gašenje požara in nič več. Hobbes ne piše iz ontološkega preobilja, ki bi se na praktični ravni manifestiral kot podelitev »gospodstva« vladarja. Nasprotno, neomejeno pooblastilo suverenu je krik nemoči izvozljenega, proti niču drsečega človeka, ki je ostal čisto sam in se mora rešiti, kakor ve in zna. Hobbes, kot bomo videli v nadaljevanju, preprosto ne vidi nobene druge možnosti, da se človek znebi svoje suicidalnosti naravnega stanja, saj bi v vsakem drugem primeru družbeni red zdrsnil nazaj v zlo vsega zla: v naravno stanje. Zato Hobbes ne more biti »ideolog« družbene pogodbe, saj bi za to potreboval ontološki manevrski prostor: vednost resnice in horizont za proizvodnjo logike videza. Tega pa Hobbes, ki človeka reši iz samouničenja »pet pred dvanajsto«, nima.

Hobbes orje ledino po popolnoma novi pokrajini politične morale in njegova naloga je le zagotoviti temelj novemu razumetju prava in države. Naslednji koraki pripadejo drugim avtorjem in že Locke in Rousseau morata vpeljati moralno antropologijo in zavrnete absolutizem. Konec 18. stoletja je čas za vrhunec pred poldrugim stoletjem začetega procesa, ki ga na politični ravni izrisuje francoska revolucija, na pravni *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*, na filozofski pa Kantova praktična filozofije.

34 Prav tam, I Mz, I, 28.

III. Naravoppravno branje Hobbesove politične filozofije

Četudi razumemo zadrego, v kateri se je znašlo novoveško mišljenje na svojem začetku in stisko, ki je Hobbesu preprečila, da bi segel preko koncepta absolutne oblasti, vseeno ostaja vprašanje: ali Hobbes niti ne pomisli na to, da bi imeli podaniki zagotovljene določene (»človekove«) pravice? To je vprašanje, ki odpira eno najbolj spregledanih poglavij v njegovi politični filozofiji.

Resnici na ljubo, Hobbes govori o naravnih zakonih, ki vелеvajo spoštovanje temeljnih moralnih standardov, med drugim tudi spoštovanja enakost med ljudmi: »*In zato deveti naravni zakon zapoveduje, da naj vsak človek prizna drugega kot enakega po naravi*«. ³⁵ Zatrdi celo, da je suveren dolžan vladati po naravnih zakonih, da je pozitivno pravo identično naravnemu itd. Toda te teme so v celoti izostale iz zgodovine učinkovanja Hobbesove politične filozofije. Razlog ni (le) v malomarnosti interpretov, pač pa v globokem razkolu v njegovem delu samem. Hobbes se je čutil prisiljenega spregovoriti o moralnih standardih, ki urejajo sobivanje. Toda, nemara zaradi slabe izkušnje s politično neučinkovitostjo tradicionalnega prava v preteklosti, je diskurz o pravičnosti v celoti podredil vprašanju učinkovitosti političnega in pravnega reda. Zato njegove politične spise zaznamuje vsaj trk, če ne kontradikcija dveh tendenc.

Na drugo, »tiho« polovico njegove politične filozofije je opozori znameniti članek A. E. Taylorja, *The Ethical Doctrine of Hobbes* iz leta 1938. Gre za t. i. »naravoppravno interpretacijo« Hobbesa, ki skuša dokazati, da pri naravnih zakonih ne gre le za instrument, ki pomaga doseči mir, pač pa za moralo v pravem pomenu. Torej za zapovedi, ki veljajo na sebi in ne zaradi koristnih učinkov, ki jih prinaša njihovo spoštovanje. Taylor tako dokazuje, da sta vprašanje, zakaj ravnati na določen način, in vprašanje, kako motivirati podanike k spoštovanju predpisov, »*logično različni*«. Prepričan je, da Hobbes »*ne razume podvrženja pod voljo suverena zapovedanega zgolj na osnovi razmisleka o varnosti. V njegovih očeh gre za striktno moralno zavezo*«. ³⁶ Taylorjevo idejo je nadaljeval H. Warrender, ki v članku *The Political Philosophy of Hobbes* (1957) podobno zagovarja, da je želja po samoohranitvi le empirični pogoj za aplikacijo naravnega zakona, ki velja sam na sebi.

Tako interpretacijo so izpodbijali številni avtorji. S. M. Brown dokazuje, da je edini vir zavezujočnosti npravnih zakonov v interesu, ohraniti si življenje. Pojem pogodbe nastopa »... *kot povezava med zavezo, da je treba spoštovati zakon in člo-*

35 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 211.

36 Taylor A.E.: *Eine naturrechtliche Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 135.

vekovimi stremljenji, željami, averzijami, preko katerih ima vsak državlján interesni delež na instituciji vladanja. Državljànske dolžnosti predpostavljajo zavezo v obliki pogodbe in sklenitev pogodbe predpostavlja za pogodbo relevantne interese.«³⁷ Podobno je O. Höffe prepričan, da Hobbes vidi »temelj zavezujočnost (naravnih zakonov, op. R. S.) izključno v njihovem pomenu za samoohranitev in mir«³⁸

V besedilih najdemo oporo za obe interpretaciji. Poleg prvega naravnega zakona, ki zapoveduje, »vsak človek mora stremeti k miru, vse dokler se nadeja, da ga lahko doseže«, drugega, ki veleva opustiti naravno pravico, »če so tudi pripravljeni« in tretjega, ki zapoveduje »izpolnjevanje sklenjenih sporazumov«, Hobbes našteje še devetnajst(!) zakonov. Ti zakoni, od četrtega dalje, nimajo nobene povezave s sklepanjem pogodbe in izgledajo kot tipični moralni predpisi. Na hitro jih preglejmo: 4. dolžnost hvaležnosti, 5. popuščanja, 6. odpuščanja, 7. utilitarne (ne-retributivistična) kazni, 8. prepoved prezira, 9. oholosti (tj. spoštovanje enakosti ljudi), 10. arogance, 11. dolžnost nepristranosti, 12. enakopravne uporabe skupne stvari, 13. žreba, če skupna uporaba ni možna, 14. spoštovanja pravice prvodršlega, 15. prostega prehoda mirovnikom, 16. podvrženja arbitraži, 17. načelo, da nihče se sme soditi v svoji zadevi, 18. načelo, da pristranska oseba ne sme soditi, 19. spoštovanje izjav priče.

174

Že na prvi pogled je očitno, da se določila od četrtega zakona dalje razlikujejo od prvih treh, ki predstavljajo aparat za sklenitev pogodbe. Če so prvi trije zaradi tega »instrumentalne« narave, pa določila druge skupine dejansko spominjajo na »kategorične« moralne predpise. Ob tem Hobbes še zapiše, da so »naravni zakoni nespremenljivi in večni, saj krivičnost, nehvaležnost, oholost, pristranskost in ostalo nikoli ne morejo postati zakonite.«³⁹ Zato so *malum in se*. Na koncu naštevanja zakonov sarkastično pripomni, da lahko tistim, ki težko pomnijo ponudi enostaven povzetek: »ne stori drugemu, kar ne želiš, da ti je storjeno.«⁴⁰ Biblična referenca lepo zaokroži vtis, da gre dejansko za moralne zakone v pravem pomenu.

Toda nič težje ni najti mesta, ki podpirajo nasprotno interpretacijo. Eno se nahaja v neposredni bližini »kategoričnih« opisov in izpostavlja, da je so naravni zakoni »način in pot, po katerih se pride do miru.«⁴¹ Torej instrument za uresniči-

37 Brown S. M.: *Kritik der Naturrechtlichen Interpretation der politischen Philosophie Hobbes'*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 146.

38 Höffe Otfried: *'Sed autoritas, non veritas, facit legem'*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 204.

39 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 139.

40 Prav tam, str. 214.

41 Prav tam, str. 216.

tev cilja, ki je naravnim zakonom zunanji: zagotoviti mir. Poleg številnih nekon-sistentnosti, ki jih najdemo v besedilu, je na tem mestu zanimiva omemba stra-sti, v kateri se po Hobbesu artikulira težnja po miru: »*strasti (Passions), ki človeka usmerijo k miru so strah pred smrtjo, želja po stvareh, ki življenje naredijo udobno in upanje, da jih je z marljivostjo moč dobiti*«. ⁴² Poleg naravnih zakonov naj bi tako k miru nagovarjale še strasti in v tej optiki je naloga naravnih zakonov uresničitev težnje iz »strasti«. Če beremo Hobbesa s te strani, bi morali prej omenjeni biblič-ni rek predrugčiti, da bi se glasil: »*ne stori drugemu, če(!) ne želiš, da ti je storjeno*«. Blasfemične intonacije ni težko spregledati.

IV. Naravni zakon 2b

Menimo, da je za pravilno razumetje »naravnopravnosti« Hobbesove politične fi-lozofije, bolj kot iskanje argumentov za in proti, pomembno nekaj drugega. Po-zornost je treba posvetiti teoremu o neomejeni oblasti suverena, ki je obravnavan v drugem delu *Leviatana*, na čisto drugem sistemskem mestu, kot naravni zako-ni. Postavljamo tezo, da je za pojasnitev tako gornjih dilem, kot tudi okoliščine, da je Hobbesova politična filozofija zgodovinsko učinkovala v podobi, v kakršni je, *potrebno teorem o neomejenem pooblastilu suverena interpretirati kot naravni za-kon*. In posledično, njegovo sistemsko mesto locirati takoj za drugim naravnim zakonom. Zato ga provizorično imenujmo naravni zakon 2b. S tem pojasnimo, zakaj da so naravni zakoni od 3.–19. redundantni in dilema o moralni dimen-ziji branja Hobbesa postane odveč. Tretji naravni zakon, na katerega se sklicuje Taylor, ki moralno zavezuje k spoštovanju pogodbe, s tem postane odmrlo tkivo *Leviatana*.

O naravnem zakonu »2b« spregovori Hobbes v 18. poglavju z naslovom »O pra-vicah suverena kot ustanove«, kjer naslika znamenito absolutistično podobo su-verene oblasti. Podaniki ne morejo zahtevati spremembe oblike vladavine, nikoli več se ne morejo osvoboditi izpod suverenove oblasti, podanik se prav tako ne more pritožiti zaradi suverenovih oblastnih dejanj, suverena ne more nihče ka-znovati itd. Da suverenu pripade tako široko pooblastilo, ne izhaja iz Hobbeso-ve osebne predstave o najboljši obliki vladavine, v prid nujnosti take rešitve na-vede več argumentov. Le-ti niso podani sistematično in so bolj ko ne raztreseni po omenjenem poglavju. Mi jih imenujemo formalni, vsebinski in logični argu-ment.

Formalni argument izpodbija pravico slehernega ugovora suverenu, ker prepro-sto ni stranka v pogodbi, ki je izvor nastanka države:

42 Prav tam, str. 188.

»Za državo pravimo, da je ustanovljena, ko se množica ljudi strinja in sporazume, vsakdo z vsakim, da z večino glasov preda nekemu človeku ali skupini ljudi, pravico, da predstavlja osebnost vseh, kar pomeni, da bo njihov predstavnik.«⁴³

Pristanek suverena ni potreben. Ker ni sopogodbjenik, ni nikomur ničesar obljubil in zato ne more narediti nič narobe. Suveren je še vedno v naravnem stanju in zanj pojmi »pravica« in »krivica« ne obstajajo. Ta nenavadna rešitev opozarja na zagate pri pojmovanju pogodbene strukture, ki je v temelju države. Hobbes izključi možnost, da bi bili na delu dve pogodbi, tako kot zastavi Pufendorf, saj da bi sklenil pogodbo »s celoto je nemogoče, saj množica še ni obstajala kot ena oseba.«⁴⁴ V tradiciji kontraktualizma se govori celo o treh pogodbah, Spektorski omenja *pactum unionis*, *constitutionis* in *subjectionis*.

Toda tudi če bi bil suveren sopogodbjenik, tako vsebinski argument, bodisi z vsakim posebej bodisi z vsemi kot celoto, bi nastal nerešljiv problem. Če bi nastal spor, »v takem primeru ni sodnika, spor rešil in zato se znova vse vrača k meču, in vsak človek ponovno dobi pravico, da se zaščiti s pomočjo lastnih moči, kar je v nasprotju s smotrom, zaradi katerega so težili k ustanovitvi suverena.«⁴⁵ Zato suveren ne sme postati sopogodbjenik. Hobbes si še ne more zamisliti troedinost oblasti, ki jo kasneje vpeljal Locke z načelom delitve oblasti.

176

Posebej zanimiv je logični argument, ki pokaže, da je ugovor suverenu protislovno dejanje in za to ni možno. Gre za naravo pooblastila, ki jo opiše v 16. poglavju, kjer govori o »osebi«, ki jih razdeli na naravne in umetne. V primeru umetne osebe njena »... dejanja pripadajo tistim, ki jih umetna oseba predstavlja. Takrat je ta oseba aktor, tisti, kateremu njene besede in dejanja pripadajo, pa je avtor.«⁴⁶ Hobbes, morda zaradi mehanicistične ontologije, ne more sprejeti, da lahko pripade subjektiviteta nečemu, kar nima izvora gibanja v sebi. Če suveren nima subjektivitete, je glede »lastništva« njegovih dejanj lahko odgovor samo eden:

»Z ustanovitvijo države je vsak posameznik avtor vsega, kar naredi suveren in zato se tisti, ki se pritožuje zaradi krivic (Injury), ki izhajajo od suverena, pritožuje glede ti-stega, česar je avtor on sam; in zaradi tega naj ne obtožuje nikogar razen samega sebe; pa niti sebe ne, saj je nemogoče samemu sebi storiti krivico.«⁴⁷

43 Prav tam, str. 228.

44 Prav tam, str. 230.

45 Prav tam, str. 230.

46 Prav tam, str. 218.

47 Prav tam, str. 232.

Vsebinski argument in formalni, ki je iz njega izpeljan, utemeljujeta, zakaj se izhod iz naravnega stanja mora(!) zgoditi prav kot vstop v absolutizem. Tretji argument lahko pustimo ob strani, saj tudi drugačna rešitev glede subjektivitete absolutista v ničemer ne vpliva na sklep prvih dveh. Prav dva argumenta moramo zato brati kot naravni zakon 2b.

Izpeljan je, kantovsko rečeno, analitično, iz obče značilnosti naravnega zakona kot takega, ki človeku prepoveduje »*storiti tisto, kar je uničevalno za njegovo življenje*«. Iz njega najprej izhaja prvi (t. i. temeljni) naravni zakon, ki človeku veleva »*iskati mir, vse dokler si nadeja, da ga bo dosegel*«. Iz tega pa sta nadalje izpeljana dva zakona, ki razvijeta kondicional prvega zakona »*vse dokler ...*«. To sta drugi naravni zakon, ki ugotavlja, da je smiselno iskati mir, »če so tudi drugi pripravljeni« isto in manjkajoči zakon 2b, ki ugotavlja, da je smiselno iskati mir, če suveren ne postane sopogodbenuk in ostane v naravnem stanju. V nasprotnem primeru bi odprli vprašanje sodnega oskrbovanja odnosa suveren-podanik, ki, kot smo videli, neizogibno vrača k iskanju pravice v meču, kar »*je v nasprotju s smotrom, zaradi katerega so težili k ustanovitvi suverena*«.

Preimenovanje značilnosti suverene oblasti »naravni zakon 2b« in njegova premešitev v niz drugih zakonov ni le kozmetični popravek. Ta zakon je ključno mesto v Hobbesovi misli, kjer se prepreči vstop naravnih zakonov (danes bi rekli, človekovih pravic) v pozitivno pravo. Hobbesova »naknadna« izločitev morale iz prava je osupljiva iz dveh razlogov. Prvič, Hobbes najprej vpelje naravno pravo v obsežni analizi in ga artikulira v devetnajstih naravnih zakonih. In drugič, izločitev morale iz prava se zgodi ravno takrat, ko so prvič odstranjene vse metafizične prepreke za neoviran vstop vanj. Höffe opiše ta pojav kot trk dveh tendenc v Hobbesovi misli: »*Na eni strani postavi, skladno z racionalističnim znanstvenim idealom, glede izjav o naravnem pravu strogo zahtevo po resničnosti; (...) na drugi strani pa se, zaradi teorema neomejene avtorizacije nastavljenega, izjave o naravnih zakonih podredijo zakonodajnemu in interpretativnemu monopolu suverena*«. ⁴⁸ Posledica je prelom v nizu naravnih zakonov. Že tretji zakon, ki zavezuje k izvrševanju dogovorov, postane kot »*način in pot, po katerih se pride do miru*« odveč. Ne more več prispevati k zagotavljanju miru, saj je z uvedbo suverena doseženo vse. Njegova naloga je doseči poslušnost podanikov in ne podanikova lastna, saj naravni zakoni učinkujejo le *foro interno*:

48 Höffe Otfried: 'Sed auctoritas, non veritas, facit legem', v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 206.

»Kajti zakoni narave so (...) brez strahu pred neko silo, ki zagotovi njihovo spoštovanje, v nasprotju z našimi naravnimi strastmi, ki nas vodijo k pristranskosti, oholosti, maščevanju in podobnem.«⁴⁹

Ne glede na izid diskusije o naravnopravni interpretaciji Hobbesa, v njegovem konceptu državne oblasti prostora za naravno pravo kot zaščito pred samovoljo oblasti ni. Moralna kvalifikacija suverenovih odločitev je v naprej izključena:

»Dejstvo je, da tisti, ki razpolagajo s suvereno oblastjo lahko postopajo neprimerno (Iniquity), vendar ne morejo narediti krivice (Injustice) ali krivičnosti (Injury) v pravem pomenu besede.«⁵⁰

Suveren mora sicer sprejemati »dobre« zakone, toda Hobbes takoj opozori, »pod dobrim zakonom ne mislim pravičnega zakona, saj noben zakon ne more biti krivičen«.⁵¹ Dobi zakoni so tisti, ki so razumljivo napisani in usmerjeni na blagor ljudi in nič več. Poleg popolne brezpravnosti državljanov bodejo v oči tudi naloge, ki jih je pripisal suverenu: kontrola dela univerz, nadzor javnega menja, cenzura itd.

V. Ambivalentnost Hobbesovega doprinosa h konceptu človekovih pravic

178

Če se tradicionalno naravno pravo ni uspelo spustiti do površine politike, je Hobbesova osredotočenost nanjo tako krčevita, da se tokrat naravno pravo ne uspe vzpeti proti nebu. Hobbes je slutil pretesnost absolutizma, toda naravnopravne izpeljave v *Leviathanu* je sam zaprečil in zato ostajajo slepo črevo razprave. Ta razklanost se vleče preko celotnega besedila in bralca nemalo začudi trditve v 26. poglavju, torej po uvedbi teorema o neomejenem pooblastilu suverena, da sta »naravni in državni zakon vsebovana eden v drugem.«⁵² Hobbes jo okorno argumentira in navede, da je na vse zadnje »poslušnost« tudi del naravnega prava. Poleg tega omeni tudi situacijo, da mora minister, če ne prejme natančnega pooblastila, delovati v skladu z naravnim pravom. Podobno zatrdi tudi naravnopravno zavezo suverena, vendar že v naslednji vrstici odreče možnost političnih posledic v primeru kršitve:

49 Hobbes Thomas: *Leviathan*, Penguin Books, Penguin Classics, London 1985, str. 223.

50 Prav tam, str. 338.

51 Prav tam, str. 388.

52 Prav tam, str. 314.

»Funkcija suverena je (...) v cilju, zaradi katerega mu je bila poverjena suverena oblast in to je skrb za varnost naroda. K temu je zavezan po naravnem pravu in o tem polaga račune Bogu, avtorju tega prava, in nikomur drugemu.«⁵³

Morda bi koga zavedla navidez egalitariistična teza, ki jo postavi ob opisovanju naravnega stanja, ko pravi, da »... kar se tiče telesne moči, ima tudi najslabotnejši dovolj moči, da ubije najmočnejšega.«⁵⁴ Ljudje smo si res v nečem enaki, vsakdo lahko vsakomur vzame življenje. Zaradi tega naravno stanje velja za vsakogar, kar zagotovi *primum bonum* in njegovo univerzalnost. Toda ta egalitarnost zadeva naravno pravico, katere izvrševanje ima edini smisel v odpravi enakosti: moč je nad-moč.

Morda je edino mesto, ko Hobbes dejansko vztraja na nadrejenosti naravnega prava pozitivnemu, opozorilo, da niso vse pravice prenosljive: »*Kot prvo, ni se možno odpovedati pravici, da se pred tistim, ki ga s silo napadejo, da bi mu vzeli življenje brani (...). Isti lahko rečemo za rane, okove, odvzem svobode.*«⁵⁵ Seveda so take kavtele banalne, saj te »pravice« prav ničesar ne doprinesejo k statusu podanika in vsebinsko tautološke s smislom ustanovitve države kot take. Če podaniku ne bi pripadale, bi bila njegova težnja po izhodu iz naravnega stanja protislovna.

V čem je torej pomen Hobbesove politične filozofije za koncept človekovih pravic? Odgovor je ambivalenten. Po eni strani 1) ne prinese ničesar, saj je iztržek prehoda v civilno stanje katastrofalno slab: popolna podreditev absolutistu. Po drugi strani, pa je doprinos 2) neprecenljiv: človek je sam, brez pred-danosti (boga, narave itd.) več kot biblični »prah«. Padanje proti (socialnemu) niču se je ustavilo, puščica se je obrnila navzgor, čeprav ni naredila še prav nobenega koraka. Z metaforo odvoda v matematiki lahko rečemo, da ima točka odboja v sebi že določilo smeri, čeprav še ni opravljena nobena pot.

Kljub temu, da naravne pravice podanikom suverena eksplicitno odreče, je Hobbesov prispevek na poti izgradnje koncepta človekovih pravic vseeno nespregljiv. Descartesov prenos ontološkega poudarka z izgleda na pogled prenese v praktično filozofijo. Instanca, ki prepreči padanje proti niču ni zatečena kot preddanost sveta, v katerem človek živi, nasprotno, človek jo najde sam v sebi. To je dokončno slovo od tradicionalnega naravnega prava, pa naj ge za antično naravno pravo *physis* ali pa za sholastično naravno pravo, naslonjeno na boga. Poslej govorimo o racionalnem naravnem pravu. Seveda je na prvi pogled presemetljivo, da je slovo izpeljano na skromen način. Tradicionalnega naravnega pra-

53 Prav tam, str. 376.

54 Prav tam, str. 183.

55 Prav tam, str. 192.

va Hobbes ne nadomesti z novim sistemom moralnih standardov, pač pa se jim v celoti odpove: absolutni suveren dobi *bianco* pooblastilo.

Ta pojav moramo vzeti kot otroško bolezen prvorojenca popolnoma nove paradigme. Kersting opozarja, da je temeljna ideja Hobbesove politične filozofije v popolnem nasprotju z konsekvencami, ki jih sam potegne iz nje: »zagovornik absolutne države je, s stališča metode legitimacije, liberalec in politični liberalizem novega veka hodi po njegovih stopinjah.«⁵⁶ V vakuumu substancialne resnice se rodi medij, ki bo poslej generator proceduralno-konsezualne resnice in je danes v jedru sodobne politične morale konsenza. Prav Hobbesova ideja pokoplje absolutizem. Zato tudi človekove pravice izraščajo iz kali, ki ji je zasejal Hobbes: »Naj izgleda še tako velik razkorak med filozofijo absolutne države in kasnejšimi konceptijami omejitve oblasti, utemeljenimi na osnovi uma in človekovih pravic, Thomas Hobbes je politični filozofiji novega veka dal njeno govorico.«⁵⁷

⁵⁶ Kersting Wolfgang: *Einleitung: Die Begründung der Politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan*, v: Kersting Wolfgang (ur.): *Leviathan* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2008, str. 24.

⁵⁷ Prav tam, str. 23.