

Igor Pribac  
*Hobbesov naravni zakon*

I.

Med najpomembnejše semantične posege v tradicionalno moralno-politično izrazje, ki jih je opravil Hobbes, sodi njegova redefinicija naravnega zakona. Ko ga opredeli kot rezultat dela razuma ali ga z razumom celo poisti,<sup>1</sup> se njegova definicija naravnega zakona še ne oddalji od tradicionalnih. Ko doda, da so nareki razuma tudi »moralni zakoni, ker se nanašajo na vedenje in občevaranje ljudi med seboj; glede na to, da je njihov avtor vsemogočni bog, so torej tudi božji zakoni,«<sup>2</sup> s čimer postavi enačaj med razumom in moralo, ki imata oba skupen izvor v bogu, se zdi celo, da ni več mogoče zanikati temeljnega ujemanja med njegovo definicijo naravnega zakona in tomistično. Ta vtis se še utrdi, ko navaja mesta iz Svetega pisma, s katerimi dokazuje, da svetopisemske prilike povedo natanko to, kar je v bolj abstraktni obliki sam navedel kot vsebino posameznih naravnih zakonov. Videti je, da tudi v Hobbesovem naravnem zakonu nastopata preoblečena božji zakon in moralna obveza, ki vanj vnašata podmeno o obstoju v bogu utemeljene obče moralne obveze človeka. Sprejeti to podobo Hobbesa kot plavzibilno podlago nadaljnjega raziskovanja, bi pomenilo premakniti diskusijo o Hobbesovem naravnem pravu na teren politične teologije. Toda o bogu nam Hobbes pove predvsem to, da o njem razen tega, da je, ni mogoče veliko povedati.

---

<sup>1</sup> »NARAVNI ZAKON, lex naturalis, je predpis ali splošno pravilo, ki ga odkrije razum...« (L 14, EW 3, str. 116); »Potemtakem razen razuma ni nikakršnega drugega zakona naraves« (EL 1.15.1, ČKZ, str. 62)

Hobbesa navajam po: T. Hobbes: *English Works (EW) I-XI*, ur. sir W. Molesworth, Aalen 1961 (London 1839-45) in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia I-V*, ur. sir W. Molesworth, Aalen 1961 (London 1839-45). Izjema so le *Elements of Law*, ki jih navajam po slovenskem prevodu, *Elementi naravnega in političnega prava: »poglavja o naravnem stanju«* (EL 1.14-EL 1.19), prev. Z. Gorenc in I. Pribac, v: ČKZ, št.148-9, 1992, eno mesto pa navajam po izdaji F. Tönniesia iz leta 1969. Naslove Hobbesovih del dosledno označujem s kraticami: EL = *Elements of Law*, L = *Leviathan*, PR = *Philosophical rudiments*, DC = *De Cive*.

<sup>2</sup> EL 1.18.1, ČKZ, str. 73.

Ob pobližjem pogledu na mesto boga v Hobbesovi politični filozofiji se tomistična ali kar klasično naravnopravna nit, domnevno vsebovana v Hobbesovem pojmu naravnega zakona, vendarle pretrga. Iz premis svoje politične filozofije je Hobbes teologijo odločno izrinil že s tem, da je zanikal spoznatnost narave boga, njegove volje in njegovih ciljev, čeprav ni zanikal njegovega obstoja, njegovega stvarjenja sveta in človeka v njem. To izrinjanje vloge boga je nenazadnje omogočilo Hobbesov opis naravnega stanja. Hipoteza o naravnem stanju ima za področje etike in politične filozofije pri Hobbesu analogno vlogo, kot jo ima za področje spoznavne teorije hipoteza o uničenju sveta. Če je pri hipotezi o uničenju sveta šlo za fizični svet, je svet, ki ga uniči hipoteza o naravnem stanju, človekov moralni svet. Teza o Hobbesovi izenačitvi ali podreditvi naravnega zakona božjemu tako naleti na nepremostljive ovire. Njegovo izenačitev naravnega in božjega registra je treba razumeti drugače: nemara res kot njuno prevedljivost, toda kot enosmerno prevedljivost – takšno, ki ne izhaja iz boga in ne dopušča prevajanja božjega v naravno, pač pa le prevedljivost naravnega spoznanja o človeku v svetopisemska pričevanja, ali, kar je isto, prevedljivost razumsko spoznanega v predmet verovanja.<sup>3</sup>

Zanikanje spoznatnosti moralnega zakona s pomočjo zanikanja spoznatnosti narave boga Hobbesovega pojmovanja moralnega zakona še ne opredeli v zadostni meri. Prav tako ne zadostuje niti, če se zadovoljimo z mislijo, da je Hobbes božje zapovedi enostavno zamenjal z razumskimi. S tem ko odpravimo neposredno vpletenost boga v eksplikacijo odnosov med ljudmi v naravnem stanju, se izognemo le najbolj grobo napačni bralni hipotezi in samo nekoliko zožimo polje možnih pogledov na status, ki ga pri Hobbesu zavzemajo naravni zakoni. Na tej točki ostajajo odprte še mnoge možnosti. Hobbes namreč soglaša s predmodernim jusnaturalizmom, ko meni, da se naravni zakon razlikuje od pozitivnega civilnega zakona, ki ga je postavil človeški zakonodajalec, in ko trdi, da je prvi predhoden drugemu.

---

<sup>3</sup> Hobbesove indikacije o neprehodnosti operacije v nasprotni smeri so dovolj jasne. Tudi omenjeno mesto se pokaže v drugačni luči, če v celoti navedemo odstavek, v katerem je zapisano: »*Zakoni, obravnavani v prejšnjih poglavjih, se imenujejo zakoni narave, ker so nareki naravnega razuma; imenujejo jih tudi moralni zakoni, ker se nanašajo na vedenje in občevanje ljudi med seboj; glede na to, da je njihov avtor Vsemogočni Bog, so torej tudi božji zakoni in bi se morali torej ujemati ali vsaj ne bi smeli biti v nasprotju z božjo besedo, kot je zapisana v Svetem pismu. V tem poglavju bom zatorej navedel tista mesta iz Svetega pisma, ki se zdijo najbolj v skladu z omenjenimi zakoni.* (polkrepki tisk – I.P.)« Jasno je, da je med tremi registri izhodiščen tisti, ki naravne zakone opredeli kot odkritja naravnega razuma (naravni so, kolikor je naraven razum) in da te zakone lahko imenujemo tudi moralne in božje le v razširjenem ali celo prenesenem pomenu.

Ti dve skupni podmeni podpirata domnevo o obstoju skupnega polja Hobbesovih in predmodernih stališč. Toda odločilna vprašanja, od katerih je odvisno, ali je Hobbesovo naravno pravo mogoče pridružiti tradicionalnemu, ostajajo nerazčiščena. Odprto ostaja, kako pri njem razumeti odnos med naravnim zakonom in moralo, naravnim in civilnim (pozitivnim) zakonom; nepojasneni so še nastanek, status in območje veljave naravnega zakona. Predvsem pa ostaja nepojasnen problem, od rešitve katerega so, glede na današnje stanje hobbesovskih študij, odvisni glavni obrisi podobe tega, kar je Diderot v *Enciklopediji* kot prvi imenoval *hobbisme*<sup>4</sup>: kakšen je odnos med naravnim zakonom in naravno pravico? Kar imenujemo »Hobbesova teorija naravnega prava«, je odvisno predvsem od odgovora na to vprašanje. Ključno vprašanje Hobbesovega naravnega prava torej ne zadeva odnosa med božjim in naravnim zakonom, pač pa odnos med naravnim zakonom in naravno pravico. Sta naravni zakon in naravna pravica drug drugemu zunanja ali notranja? Če med tema dvema možnostima izberemo slednjo, moramo pojasniti, ali je naravni zakon izpeljiv iz pravice, ali je res narobe. Obstaja naravna pravica, ker obstaja naravni zakon, ali je res narobe in je zakon izpeljiv iz pravice? Če trdimo, da je prvi naravni zakon, moramo pojasniti, od kod izvirajo naravni zakoni in kako se njihove določbe uveljavljajo v delovanju človeka. Ta smer iskanj utemeljitveni vlogi boga vrat ne zapre povsem. Podobno je, če izhajamo iz vzajemne zunanosti obeh pojmov. Težavna vprašanja se postavljajo tudi, če zagovarjamo stališče, da je osnova izpeljave pravica. Vprašanje, na katerega prej ali slej naletimo, ko raziskujemo v tej smeri, je, čemu sploh govoriti o naravnem zakonu, če ga je mogoče izpeljati iz naravne pravice? Kakšna je v tem primeru lahko moč njegove zaveze in posledično, kakšna je njegova učinkovitost? Ali tak zakon s civilnim zakonom družijo kaj več od imena? Od odgovorov na ta vprašanja, ki jih moramo zastaviti, da bi pojasnili razmerje – če o razmerju sploh lahko govorimo – med obema pojmomoma, ki obvladujeta Hobbesovo naravno pravo, je odvisna trdnost temeljev državne oblasti, konsistentnost in veljavnost Hobbesove politične filozofije.

Nadaljevanje članka ni sistematična obdelava omenjenih dilem. Cilj tega pisanja je skromnejši: le ponuja nekaj premislekov, ki hočejo predstaviti razsežnost problema in nekoliko zamejiti njegove možne rešitve. V ta namen bom v glavnih potezah kritično prikazal dve vplivni interpretaciji Hobbesa, Warrenderjevo in Bobbijevo, ki sta za nas zanimivi, ker odnos med obema moralnopravnima kategorijama Hobbesovega naravnega stanja razrešujeta

---

<sup>4</sup> D. Diderot: D. Diderot: *Oeuvres complètes*, ur. J. Lough in J. Proust, Hermann, Pariz 1976, vol. VII., str. 406.

na skoraj diametralno nasproten način: Warrender izhaja iz naravnega zakona, Bobbio iz naravne pravice. Svoje večje naklonjenosti rešitvi, ki jo zastopa Bobbio, ne prikrivam in tudi sam primaknem nekaj argumentov, ki nasprotujejo pripisovanju vloge generatorja izstopa iz naravnega stanja naravnim zakonom.

2.

Razlika med Hobbesovim in predmodernim ali klasičnim naravnopravnim diskurzom, postane razvidnejša, če podvomimo v istovetnost dojetja razuma v obeh argumentacijah.

Na istem mestu DC, kjer zakon narave opredeli v skladu s tradicionalnim pomenom, Hobbes namreč dodaja: »Z resničnim razumom v naravnem stanju človeštva, drugače kot večina piscev, ki so ga obravnavali kot nezgrešljivo sposobnost, mislim dejanje razuma, namreč resnično in vsakemu posamezniku lastno sklepanje o njegovih dejanjih«. <sup>5</sup> Nezmotljivost razuma na tem mestu ni omenjena. Z njo po Hobbesovem mnenju drugi mislijo sposobnost razuma, da spozna to, kar je po svoji naravi dobro za človeka. Takšno dojetje razuma zagotavlja uvid v izvorna načela, ki urejujejo odnose med posamezno bivajočimi stvarmi, vključujoč človeka, in sposobnost, da iz teh načel naredimo sklepe o njegovih etičnih posledicah. Hobbesova opredelitev razuma se od omenjene razlikuje že po tem, da razuma ne obravnava kot abstraktne sposobnosti, ampak to sposobnost prevede v »dejanje razuma« tega ali onega bitja. S takšno formulacijo se oddalji od definicijske opredelitve razuma, ki bi v izhodišče razprave o političnih razmerjih postavila idejo o obstoju popolnega razuma, in daje prednost opredelitvi, ki poudari njegovo dejansko izkazovanje pri posameznih ljudeh in s tem tudi razmik med razumevanjem posameznega človeka in določitvijo največjega obsega te zmožnosti, ki jo lahko pripišemo človeku. Že iz tega premika je mogoče razbrati, da razum zanj ni nezmotljiv. Bitju, ki se z njim ponaša, ne zagotavlja zmožnosti umestitve v stvar samo. Delovanje razuma je le zmotljivo, vsakemu človeku lastno sklepanje o njegovih koristih, sposobnost formalne obdelave idej, ki vključuje tudi njihovo ustvarjanje, vendar zunaj območja matematike ne more jamčiti za njihovo resničnost. Absolutno in občeveljavno naravno dobro, ki je kot cilj ravnanja posameznika in družbe določalo miselna obzorja predmodernih naravnopravnih sistemov, ostaja zunaj polja na ta način opredeljenega razuma. Naravno stanje je v tej luči

---

<sup>5</sup> PR 2.1.op., EW 2, str. 16.

stanje brez kakršnihkoli zavezujočih moralnih norm, stanje moralne praznine, ki jo zapolnjujejo individualno-subjektivna vrednotenja. Cilj teh presoj ni vodenje lastnega ravnanja v skladu z normo dobrega življenja, ampak ohranitev življenja, ki je nujni *primum bonum* vsakogar.

Sprememba v določitvi cilja človekovega delovanja potegne za seboj tudi spremembo v statusu naravnega zakona. Naravni zakon, ki je bil v klasičnih moralnopравниh teorijah podlaga človekovega prizadevanja za dosego najvišje popolnosti in je temeljil na poznavanju odgovora na vprašanje, kaj je človeška popolnost, v Hobbesovem naravnem stanju, v katerem je popolna življenjska forma prepustila mesto sposobnosti preživeti, ne more ostati nespremenjen. Medtem ko je bilo dobro predmodernih tradicij univerzalno in objektivno, je dobro Hobbesovega človeka v naravnem stanju, olajšanega vse prtljage kulture in vplivov veljavnega zakonskega reda, disjunktivno in subjektivno. Tudi takšna določitev dobrega lahko doseže univerzalno veljavo, vendar le kot dogovorno nastala norma, ki se ostro razlikuje od normativne veljave spoznanja poslednjih ciljev človeka. Občnost dobrega, ki jo je s Hobbesom treba misliti izhajajoč iz prvenstva individualno-subjektivnega, je proizvod procesa pripoznanja vzajemne enakosti subjektivitete drugega individua, ki zunaj subjektivnega sveta posameznikov nima lastne eksistence – je univerzalizacija, ki ne izstopi iz subjektivnega. Je obči konsenz o absolutu individualno subjektivnega.

### 3.

Hobbes razvija instrumentalni pojem razuma. Izhajajoč iz vnaprej danega cilja ali namena prizadevanj, razum presoja o sredstvih, ki so potrebna za njegovo dosego, in ta postopek ponovi, dokler ne naleti na sredstva, ki so subjektu rezoniranja v tistem hipu na razpolago. Oblikovanje nepretrgane verige sredstev in ciljev, ki končni cilj povezuje s sedanjim stanjem in dejanskimi zmožnostmi tega, ki si ga je zadal, je pogoj prestopa od razmišljanja k delovanju. V odnosu do postavljenega cilja, ki je nujno preživeti, so takšna sredstva tudi zakoni narave, ki potemtakem »*niso drugega kot sklepi ali teoremi, ki vodijo k ohranitvi in obrambi nas samih.*«<sup>6</sup> Povedano drugače, naravni zakoni niso zakoni v enakem pomenu kot pozitivni zakoni, saj ni instance, ki bi zagotavljala njihovo spoštovanje, niti niso neodvisna in moralno zavezujoča pravila ravnanja, ki bi posameznikom nalagala dolžnost ravnanja v skladu z njimi. Njihov status je, nasprotno, odvisen od pravice

---

<sup>6</sup> L 15, EW 3, str. 147.

do samoohranitve, ki je izvorna in moralno nepogojena. Mesto in vloga naravnih zakonov pri Hobbesu je torej treba misliti v odnosu do izvornosti pravice do življenja: naravni zakoni so v moralnopravno izrazje prevedena razumska vodila, ki jih je oblikoval človek, kolikor je razumsko bitje, in so njemu lastna oblika prizadevanj za ohranitev lastne biti.

A interpretacija, ki filozofu iz Malmesburyja priznava, da je s tem, ko je ontološko in moralno šibak pojem naravnega zakona cepil na Machiavellijevo antropologijo, ustvaril nov tip nauka o politiki, ni edina, ki je zaznamovala novejša branja Hobbesa. Njej diametralno nasproti lahko postavimo interpretacijo Hobbesa, ki sta jo zagovarjala A. E. Taylor in H. Warrender.<sup>7</sup> Temeljna značilnost tako imenovane »Taylor-Warrenderjeve interpretacije« Hobbesa je zanikanje aksiomske narave pravic, ki bi bile neodvisne od korelativnih dolžnosti. Njegovo pripadnost naravnopravni tradiciji razume tradicionalno, kot vztrajanje pri prvenstvu naravnega zakona.

Kako razmišlja Warrender? Izhaja iz vprašanja po podlagi posameznikove zavezanosti zakonu. Od kod zavezanost podanika, da se ravna po zakonu, ki ga postavi suveren? Če izvira ta zaveza le iz izvorne pogodbe in je veljavna le v civilnem stanju, ostaja nepojasnjeno, kako je lahko zavezanost nastala *ex nihilo*, ne da bi zanjo obstajala podlaga v naravnem stanju, ki je v Hobbesovi konstrukciji predhodno civilnemu. Pripisovanje vloge edinega gibala Hobbesovega sistema pravicam ne more zadovoljivo odgovoriti na to vprašanje, če individualni pravici v naravnem stanju ne ustrezajo nikakršne dolžnosti drugega, da ne ovira njenega uveljavljanja. Brez predpostavke o obstoju dolžnosti v naravnem stanju torej ni mogoče zadovoljivo pojasniti nastanka države, ki je nasledek dogovora svobodnih posameznikov. Če dogovori, sklenjeni v naravnem stanju, ne bi bili zavezujoči za vse, ki so jih sklenili, bi bil nemogoč prehod iz naravnega v civilno stanje, ki ga pri Hobbesu proizvede prav sklenitev dogovora vseh z vsemi, in bi se porušila njegova celotna konstrukcija sistema političnih zavez. Da bi odpravili to prepreko v pojasnitvi nastanka civilnega stanja, je treba opustiti tezo o naravnem stanju kot stanju popolne odsotnosti obče morale. Materialne evidence v Hobbesovem besedilu, ki govorijo o obstoju obče, ne le individualne, preživetvene morale v naravnem stanju, so za Warrenderja prav naravni zakoni, osvobojeni odvisnosti od pravic. Za Warrenderja je res nasprotno in je naravna pravica izpeljana iz moralnega zakona. Po njegovem mnenju uporablja Hobbes izraz »pravica« v dveh pomenih: pravica je zanj bodisi zahteva po tem, do česar je posameznik moralno upravičen, bodisi

<sup>7</sup> A. E. Taylor: *The ethical doctrine of Hobbes* (1938; ponatisnjeno v: *Modern Political Theory From Hobbes To Marx*, ur. J. Lively and A. Reeve, Routledge, 1989); H. Warrender: *The Political Philosophy of Hobbes His Theory of Obligation*, Clarendon Press, 1957.

zahteva po tem, k čemur odpovedi posameznika ni mogoče prisiliti. Prvi pomen »pravice« Warrender pojasni kot negativen opis dolžnosti drugih. Če je pravica legitimna, jo drugi pripoznajo za takšno in s tem sprejmejo za pravilo svojega ravnanja tudi neoviranje njenega uresničevanja pri tistih, ki jim jo priznavajo. Pravice torej niso vselej izvorni atributi njihovih imetnikov, so tudi negativne odslilkave dolžnosti, ki je prav tako izvorna.

Drugemu pomenu »pravice« Warrender daje večji pomen, ker povzroča večje preglavice njegovi tezi o izpeljivosti pravice iz naravnega zakona. V tem pomenu namreč pravica sama po sebi še ne prinaša korelativne dolžnosti drugih, da jo spoštujejo, ali z drugimi besedami, pravica nekoga v tem primeru ni neposredno razrešljiva v dolžnost drugih. S tem ko pravico opredelimo kot zahtevo, k odpovedi katere nas ni mogoče prisiliti, smo uveljavljanje teh pravic opredelili kot prostor svobodne izbire med dejanji, ki jih lahko storimo ali pa tudi ne, tj. kot področje, v katerega ne sežejo dolžnosti in ga ne omejujejo zaveze. Warrender torej ne zanika, da je Hobbesova teorija pravic v resnici ločena od njegove teorije obligacij in da iz slednjih ni izpeljiva, vendar meni, da sta obe teoriji tesno povezani. Po drugi strani Warrender tudi meni, da iz seznama neodtujljivih človekovih pravic ni mogoče z gotovostjo sklepati, katere dolžnosti mora človek spoštovati, pač pa le, katere dolžnosti so mogoče in katere niso: dolžnosti so namreč lahko le tista ravnanja, ki ne nasprotujejo uveljavljanju katere od priznanih temeljnih pravic.

Ločitev teorije pravic od teorije dolžnosti in zatiranje neizpeljivosti prvih iz drugih je samo površje Warrenderjevega branja Hobbesa. Bolj temeljno raven odkriva samo zastavljanje vprašanja izpeljivosti oz. neizpeljivosti pravic iz dolžnosti, ki kaže na to, da si Warrender, kljub priznavanju neodvisnosti pravic od dolžnosti, prizadeva zamejiti učinke izvornosti prvih in jih uskladiti s tezo o obstoju naravnih obligacijskih razmerij. V ta namen vpelje razloček med temeljem zaveze in pogoji njene veljavnosti. Slednji definirajo dva razreda posameznikov, razred tistih, ki izpolnjujejo vse pogoje, da bi bili podvrženi zavezi in je ta zanje neposredno veljavna, in razred izjem, ki teh pogojev ne izpolnjujejo in so zato izvzeti obligacijskemu razmerju. Rezultat te operacije je v tem, da lahko po Warrenderjevem mnenju z njeno pomočjo pravice prevedemo v pogoje veljavnosti zaveze. Tako lahko npr. ohranitev pravice do samoohranitve opišemo kot pogoj veljavnosti zaveze, ki določa, da zaveze ne morejo biti v nasprotju z načelom samoohranitve. V skladu s tem pravilom nekdo, ki je sicer podvržen zavezam (npr. zavezi ravnanja v skladu z voljo drugega), ne more biti prisiljen v samouničevalna dejanja: zaveza »ravnaj v skladu z voljo drugega« je lahko veljavna le, če nas njeno izpolnjevanje ne pahne v smrt.

Iz tega je jasno, da je postulat, ki osmišlja Warrenderjeva prizadevanja, teza o Hobbesovem priznavanju obstoja naravnega sistema zavez. Njegova analiza Hobbesove politične teorije ohrani osrednjo vlogo naravnega zakona. Zato ni naključje, da večina Hobbesovih besedil, ki jih Warrender uporabi v programskem uvodu svoje knjige, da bi z njimi podprl svojo tezo, zadeva civilno stanje, v katerem je Hobbesovo zagovarjanje obstoja zaveze podanika, da ravna v skladu z voljo suverena, bolj ali manj nesporno. Toda z opiranjem na delovanje zavez v civilnem stanju se v svoji argumentaciji poslužuje tega, kar mora šele dokazati. Problem je v tem, da obstoj in učinkovitost zaveze v civilnem stanju ne more pojasniti nastanka civilnega stanja, kakršnega proizvede Hobbesova teorija. Strukturna zahteva Hobbesovega pojmovanja odnosa med pravico in zakonom ni toliko pojasnitev veljavnosti politične zaveze po sklenitvi družbene pogodbe, kot pojasnitev tega odnosa v predpolitičnih razmerah, ki so izvor politične obligacije v civilnem stanju, kolikor so izvor civilnega stanja samega. Če je realna težava, ki jo je reševal Hobbes, pojasnitev razlogov svobodnega in egoističnega človeka, da svojo svobodo omeji, je Warrenderjev problem ravno nasproten. Omejitve v ravnanju, ki jih narekuje naravni zakon, in pripravljenost posameznikov, da jih spoštujejo, so zanj nevprašljivo izhodišče. Ta interpretacija ne pojasni zadovoljivo kriterija ločevanja med temeljnimi pravicami, ki jim naravni zakoni ne morejo oporekati, in izpeljanimi, ki jim zakoni odzamejo upravičenost. V Warrenderjevi rekonstrukciji ima Hobbesova teorija motivacij (v obeh svojih variantah, kot teorija pasionalnega delovanja ali kot teorija racionalnega maksimiranja koristi) le obrobni pomen. Osrednja teza, ki jo Warrender razvije, je, da je politična zavezujočnost nasledek moralne, ki jo človeku vsiljujejo naravni zakoni; v tej luči je izvorna družbena pogodba le še notranja cezura v življenju zakona, ki ne okrni njegove bistvene enotnosti.

Ovisnost Warrenderjeve opredelitve odnosa med zakonom in pravico v naravnem stanju od njenega odnosa v civilnem stanju je jasno vidna že v njegovi negativni opredelitvi pravice. Po njej je predmet pravice lahko samo to, kar ni predmet zaveze. Toda pasus iz L, s katerim Warrender podpre svojo tezo, v ničemer ne opravičuje njegove izpeljave in podreditve pravice zakonu: »*Čeprav namreč tisti, ki govorijo o tem, pogosto zamešajo jus in lex, pravico in zakon, ju moramo vseeno razlikovati, kajti pravica je v svobodi, da kaj storimo, ali da se tega vzdržimo, medtem ko zakon med obema možnostima določi eno in jo vsili, zaradi česar se zakon in pravica razlikujeta toliko, kolikor se razlikujeta zaveza in svoboda, ki si oporekata, ko merita na eno in isto.*«<sup>8</sup> Vzporedno mesto v EL še

---

<sup>8</sup> L 13, EW 3, str. 113.

bolj poudari protislovnost pravice in zakona in komplementarnost območja njune veljave: »Imeni *lex in jus*, to je »zakon« in »pravica«, sta pogosto pomešani, četudi nemara ni drugih dveh besed s tako nasprotujočima pomenoma. Pravica je tista svoboda, ki nam jo pušča zakon, in zakoni tiste omejitve, s katerimi soglašamo, da bi eden drugemu vzajemno omejili svobodo. Zakon in pravica se zato ne razlikujeta nič manj, kot se razlikujeta omejitev in svoboda, ki si oporekata«. <sup>9</sup> Pravica in zakon sta zvedena na nasprotje med svobodo in njeno omejitvijo, pri čemer je za Hobbesa samoumevno, da je samo svoboda lahko podlaga za opredelitev njene omejitve, nikakor pa ne narobe. »Besedi **SVOBODA** ali **PROSTOST** označujeta odsotnost nasprotovanja (z nasprotovanjem mislim zunanje ovire gibanju) in se lahko nanašata na bitja brez razuma ali neživa bitja, kakor tudi na razumna bitja.« <sup>10</sup>

Warrenderjev *quid pro quo* temelja in njegovih izpeljav je dosledno prignan do poslednjih posledic, ko svojo negativno opredelitev predmetnega polja pravic kot zunanjega polju veljave zakona in zaveze aplicira tudi na »pravico do vsega« posameznika v naravnem stanju. Naravnost kolosalen nesporazum je trditi, kot to v svoji moralnolegalistični vnemi stori Warrender, da 'pravica do vsega' potemtakem ne implicira, da bi človek imel pravico do vsega, ampak preprosto, da so reči, za katere ga ne moremo prisiliti, da bi se jim odrekel.

Na še eno besedilo L, ki nasprotuje Warrenderjevi interpretaciji, opozori B. Barry <sup>11</sup>. »Pravica je odložena bodisi, če se ji odpovemo, bodisi, če jo prenesemo na drugega ... Ko je kdo na enega od obeh načinov prepustil ali komu podelil svojo pravico, zanj pravimo, da se je **OBVEZAL** ali **ZAVEZAL** ne ovirati, da se z njo okoriščajo tisti, ki jim je to pravico dal ali prepustil«. <sup>12</sup> Zaveza je tu nedvoumno določena kot razmerje med dvema ali več posamezniki, ki je rezultat prostovoljne opustitve ali prenosa pravice, kar predpostavlja predhodnost pravice zavezi in odvisnost slednje od prve.

Warrender resda »reši« problem tranzicije iz naravnega v civilno stanje, ta po vsem videzu najmočnejši izziv Hobbesove politične filozofije za njene sodobne interprete; ima odgovor na vprašanje, od kod izvira zaveza spoštovati pogodbe, vendar se odgovor, ki ga ponudi, opira na podmeno obstoja univerzalne morale v naravnem stanju, ustvarja notranjo kontinuiteto med zavezno močjo moralnega in političnega zakona in moralnopravno kategorijo pravice loči od antropološke teorije *self-interest*. Tudi če pustimo

<sup>9</sup> EL 2.10.5, T, str. 186.

<sup>10</sup> L 21, EW 3, str. 196; cf. *Of Liberty and Necessity*, EW 4, str. 273.

<sup>11</sup> B. Barry: *Warrender and His Critics*, v: *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Routledge 1989, str. 40-62.

<sup>12</sup> L 14, EW 3, str. 118-19.

vnemar ugovor, ki ga je Warrenderju sicer mogoče in treba postaviti, namreč vprašanje utemeljenosti njegove opustitve razprave o Hobbesovi prvi filozofiji, teoriji znanosti in teoriji narave ter odvisnosti Hobbesove moralnopravne teorije od njegovih tez na teh področjih, ki v redu spoznanj veljajo za predhodna, je Hobbesova teorija obligacij preoblikovana do nerazpoznavnosti že zaradi njene ločitve od psihofiziološke teorije motivacij človeka, brez katere »pravice do vsega« dejansko ni mogoče razumeti drugače kakor negativno, odvisno in drugotno. Domneva o kontinuiteti naravnega in civilnega stanja, ki je praktična konsekvence tega preobrata, prezre najbolj izvirno in plodno v Hobbesovi misli: notranje premike v pomenu naravnega zakona, zmanjševanje njegove vloge in prikrivanje tega zmanjševanja. To se Warrenderju lahko zgodi, ker prezre Hobbesovo definicijo razuma in mu verjame na besedo, ko nareke razuma prevede v moralne zakone. V teh rabah ne vidi prenesenega pomena, s katerim se Hobbes približa tradiciji v izrazju, ne pa tudi v pomenu rečenega.

Najkrajše rečeno: težava Warrenderjeve analize, ki ji gotovo ne gre odrekati eksegetske spretnosti, je v tem, da na koncu dokaže odločno preveč. Če sprejmemo njegovo temeljno tezo, izgubimo morda najpomembnejšo razlikovalno potezo Hobbesove politične filozofije in ni več jasno, kaj je tisto, kar jo loči od Grotiusove ali Lockove. Značilnost Lockovega opisa naravnega stanja je namreč, da se v njem prepletajo naravne pravice in prav tako naravne dolžnosti človeka. Lockov človek v naravnem stanju je zavezan spoštovati naravni zakon, ki ga je njegov avtor, bog, položil v njegov razum, s pomočjo katerega je naravni zakon mogoče tudi spoznati. Pri Locku je dejansko mogoče govoriti o kontinuiteti med moralnim in političnim, saj so naravni zakoni in v njih vsebovana naravna morala normativna osnova zakonodajne državne oblasti. Na drugi strani teza o priznavanju obstoja univerzalne naravne morale in podmena njenega uveljavljanja ob odsotnosti zunanje prisile, ki bi zagotavljala ravnanje v skladu z njo, Hobbesa potiska tudi v bližino klasičnih rešitev. Oznaka »začetnik moderne politične filozofije«, ki si jo je Hobbes sam pripisal in ga odtlej spremlja z naraščajočim konsenzom, je v tem primeru vprašljiva, če že ne povsem brezpredmetna.

#### 4.

Relaciji med naravnim in civilnim zakonom je veliko pozornosti posvetil tudi N. Bobbio. Tako kot Warrender je tudi on status naravnega zakona in njegovo razmerje s civilnim naredil za odločilno vprašanje, od katerega je odvisna ocena celotne Hobbesove politične filozofije. Njegovi

odgovori se z Warrenderjevimi razhajajo. Medtem ko je Warrender glede narave zaveze obeh vrst zakona postuliral kontinuiteto, Bobbio to kontinuiteto zanika<sup>13</sup> in svojo interpretacijo Hobbesa zgradi prav na prelomnosti družbene pogodbe, ki je meja in stičišče dveh povsem različnih svetov. Bobbio ne dvomi o radikalni različnosti obeh vrst zakona in zaveze – o tem, da je njuna enotnost le nominalna, in da je treba v tej njuni združitvi *in nomine* videti sijajno Hobbesovo jezikovno subverzijo. Izhodišče njegove analize je prav kritika Warrenderjeve osnovne teze, po kateri so naravni zakoni pri Hobbesu tradicionalno pojmovana moralna pravila, ki jih je v človekov razum postavil bog in jih zato lahko imenujemo tudi »božji zakoni«. Ko Hobbes spregovori o zakonih narave, nima v mislih tega, kar je s tem izrazom označevala tomistična naravnopravna tradicija, namreč moralne zakone, ki predpisujejo na sebi dobra dejanja, katerih opuščanje ali kršenje bi za grešnika pomenilo, da se bo nadenj zgrnil božji srd, ampak »pogojne predpise«, ki jih je izoblikoval kalkulativen razum, nesposoben uvida v bistvo stvari. Prvi pomen pogojne veljave naravnih zakonov se nanaša na pogojenost spoznavne moči razuma. Razum ne more izoblikovati okvirov presoje okoliščin, o katerih naj bi odločal, ker nad predstavami, ki so materija njegovega sklepanja, nima absolutne moči. Prav tako ne more določiti ciljev, o katerih sklepa. Cilja delovanja ne postavlja razum, pač pa je to celoten ustroj človeka, njegova animalična narava, harmonični ali disharmonični odnosi humoralnih gibanj, ki se v telesu sprožijo kot odziv na zunanje dražljaje.

Zakoni narave kot razumska pravila za doseganje cilja za Bobbija torej niso naravni, če je s tem mišljen v razumske izraze preveden narek narave same. Naravni so samo, kolikor so proizvod človeku prirojene sposobnosti logičnega sklepanja, ki oblikuje praktične silogizme za doseg ciljev. Še več, naravni zakoni niti zakoni niso, če z zakonom mislimo to, kar Hobbes misli s civilnim zakonom, ki ga spremljata grožnja kazni in zadostna moč, da zagroženo učinkovito uresniči. Civilni zakon ni več hipotetična norma, ki velja le, kolikor pripomore k doseganju zastavljenega cilja – bližje je kategorični normi, ki brezpogojno zapoveduje izvršitev predpisanega. Naravne in civilne zakone razlikuje tip zaveze: naravni zakoni so dobri le, kolikor uspešno vodijo k cilju, in zavezanost k njihovem spoštovanju črpa svojo moč le iz njihove instrumentalne povezanosti s ciljem. Civilni zakoni vsaj v tendenci ne zavezujejo več zaradi česa njim zunanjega, dobro in ukazano nista več ločena: ukazano je dobro, ker je ukazano. Medtem ko civilni zakoni v državi zavezujejo *in foro externo*, ohranjajo naravni zakoni

<sup>13</sup> Cf. N. Bobbio: *Hobbes e il giusnaturalismo*, v: *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, str. 157 in nasl.

zavezo *in foro interno*, v notranjem razsodišču individualne zavesti. »Zato razum in zakon narave, ki segata dlje od vseh teh posebnih zakonov [narave] in sta nad njimi, narekujejo splošni zakon [narave]: naj vsak te posebne zakone spoštuje le, kolikor se zaradi tega ne spušča v kakršnekoli nevednosti, ki bi se po njegovi lastni presoji lahko pojavile, če bi te zakone zapostavljali tisti, v odnosih s katerimi jih on sam spoštuje; zahtevana sta torej le naša želja in neomajen namen, da si bomo prizadevali in jih bomo vedno pripravljene spoštovati, razen tedaj, ko bi drugi v svojih odnosih z nami njihovo spoštovanje zavračal. Dokler ni zagotovljeno, da se bodo ljudje ravnali v skladu z naravnim zakonom, kjer dejavno spoštovanje zakona narave ni zanesljivo in se volja in pripravljenost na ravnanje v skladu z njim jemljeta za dejanje samo, zato moč zakona narave ni *in foro externo*, ampak vselej *in foro interno*.«<sup>14</sup>

Če od opozicije med notranjostjo naravnih zakonov človekovi individualni zavesti in zunanostjo civilnih zakonov odmislimo antropološki kontekst, v katerem se le-ta pojavlja pri Hobbesu, ugotovimo, da takšna paradigma ni njegova posebnost. Nasprotno, značilna je za velik del naravnopravne tradicije, toda ta je odnos »naravno/notranje« vs. »civilno/zunanje« zastavila in razrešila drugače kot Hobbes. Tudi s svojim razlikovanjem zaveze na notranjo in zunanjo Hobbes samo za prvi pogled ponavlja klasične obrazce, v resnici pa vanje vnaša nove pomene. Filozofska in verska tradicija krščanstva je v naravnem zakonu in v nanj naslonjenem naravnem pravu kot sistemu naravnih dolžnosti človeka, izrazila sistem absolutnih moralnih vrednot. V tej tradiciji so od notranje zaveze, ki je primarna in neprekosljiva, odvisni tudi predmet, obseg in moč zunanje zaveze, na primer zaveze podložnika svojemu suverenu. V tej tradiciji izhaja zunanja zaveza iz notranje in je oblikovana v odvisnosti od slednje. Takšno vrednotenje razmerja med notranjo in zunanjo zavezo je podpiralo tudi ustrezno pojmovanje dveh vrst sankcij. Medtem ko je sankcija za kršitev naravnega zakona v samem dejanju kršitve vsebovana izguba najboljšega od tega, kar je dano doseči človeku, tej izgubi pa se pridruži še izguba, s katero storilca prizadene nezgrešljiva božja pravičnost v poslednji sodbi – nujnost obeh je ista, razlikujeta se le po tem, kdaj nastopita: prva nastopi pred morebitno kaznijo posvetnih oblasti, druga ji sledi -, se je sankciji za nespoštovanje zunanje zaveze mogoče izogniti. Vsi kršilci civilnih zakonov ne občutijo roke oblasti. Večjo nujnost kazni in večjo izgubo, ki si jo je mogoče obetati od kršitve moralnih zakonov v primerjavi s kršitvijo postavljenih zakonov, so razlagali kot slabitev moči izvirne notranje oblike zakona v njegovi pozunanjeni obliki.

---

<sup>14</sup> EL I.17.10, ČKZ str. 71-72.

Prevratnost Hobbesovega »ponavljanja« obrazcev tradicionalnega pojmovanja naravnega zakona se pokaže, če izpolnjevanje vseh pravil ravnanja, ki jih poimenuje »naravni zakoni«, mislimo kot pogojna pravila, maksime, ki jim posameznik v naravnem stanju sledi samo, če se zaradi spoštovanja zakonov »ne spušča v kakršnekoli nevspečnosti, ki bi se po njegovi lastni presoji lahko pojavile«. <sup>15</sup> Motiv ravnanja v skladu z naravnim zakonom, ki ga Hobbes pripiše posamezniku v naravnem stanju, ni želja moralnega človeka po spoštovanju zakona, ker je zakon, pač pa je motiv doseganje želenih individualnih ciljev, skratka subjektivno všečno, ki je nemara lažje dosegljivo – ne pa nujno – če ravnamo skladno z zakonom. Kot vsak instrument, velja naravni zakon le, če služi svojemu namenu. O tem, ali bo v določenem primeru služil ali ne, sodi vsakdo sam pri sebi in zase, tako kot določa vsak zase tudi cilje svojega delovanja. Hobbesov ključen premik v odnosu do tradicije, premik, ki mu omogoča izstop iz aristotelsko-tomističnega miselnega univerzuma, je preoblikovanje absolutne norme v pogojno in instrumentalno. Njegova odločilna inovacija torej ni novo vrednotenje odnosa med notranjo in zunanjo zavezo – ta je njena posledica –, ampak redefinicija naravnega zakona, ki zanj ni več absolutno, marveč samo hipotetično veljaven. Pogoj aktualizacije moralne prakse je njena nenavzkrižnost z življenjskimi cilji posameznika; <sup>16</sup> notranjost zavesti ni več mesto refleksije Morale, pač pa le sedež avtonomne individualne presoje učinkovitosti teoremov razuma za doseg te ciljev.

Jusnaturalisti do Hobbesa so iz brezpogojnosti moralne zaveze sklepali na njeno nadrejenost civilnemu zakonu, medtem ko je Hobbes po mnenju Bobbija naklonjen diametralno nasprotni rešitvi: podreditvi naravnega zakona civilnemu, notranjega zunanjemu. Šele civilni zakoni, ki predpostavljajo obstoj suverene oblasti z izključno pravico do prevajanja vsebine naravnih zakonov v zaukazane, dopustne in nedopustne vedenjske vzorce, podelijo sicer votlim naravnih zakonom, o katerih v naravnem stanju razsoja in jih interpretira vsak sam, zavezujočo vsebino (seznami naravnih zakonov, ki jih daje Hobbes v svojih treh delih politične filozofije, se med seboj znatno razlikujejo: spreminja se tako formulacija posameznih zakonov, kot tudi njihovo število). Ohranitev naravnega prava v civilnem stanju ne pomeni, da je mogoče Hobbesa postaviti v bližino Locka in iz njega narediti glasnika omejene države, ki s civilnimi zakoni le konkretizira predhodna pravila naravnih zakonov. Odvisnost naravnih zakonov od njihove avtoritativne

---

<sup>15</sup> Ibid., str.71.

<sup>16</sup> Rečeno v jeziku teorije iger: Hobbes izhaja iz premise, da »igre morale« ni mogoče ločiti od »igre življenja«. Cf. K. Binmore: *Game theory and the social contract, Vol. 1: Playing fair*, The MIT Press 1994, str. 39 in nasl.

interpretacije, ki jo razglasi suveren, Bobbio radikalizira. Hobbesov suveren je po njegovem mnenju dejansko *legibus solutus*, absolutnost njegove oblasti je prav v tem, da postavlja zakone tako rekoč brez kakršnekoli omejitve.

5.

Trditev o primatu civilnega prava pred naravnim Bobbio preizkusi na tistih mestih Hobbesove teorije, ki so na prvi pogled z njo neskladna. Vse Hobbesove teze, ki nasprotujejo prednosti civilnega prava pred naravnim, teh pa ni malo (Hobbes govori o enakosti območja veljave naravnega in civilnega zakona; o tem, da v premolkih civilnega zakona stopi v veljavo naravni; da je suveren, ki ni podpisnik pogodbe o vzajemni opustitvi določenih pravic in je zato pogodbenim stranem zunanji subjekt, v odnosu z njimi v naravnem stanju in je, podobno kot ljudje, ki živijo v naravnem stanju, zavezan le k spoštovanju naravnega prava, itd.), je po njegovem mnenju mogoče povzeti s tezo, da je naravnemu zakonu po vzpostavitvi suverene oblasti odvzeta vsa učinkovitost. Ugovore, ki jih tej interpretaciji postavljajo Hobbesove evokacije pravne dejavnosti naravnega zakona v civilnem stanju, ko obstaja suverena oblast, je potemtakem mogoče zavrniti kot nične. V civilnem stanju naravno pravo ne obstaja niti kot nadrejena norma civilnemu pravu niti kot od civilnega prava ločen sistem zavez in dolžnosti, katerega veljavnost bi se ohranila poleg civilnopravne ureditve in bi spregovorila v njenih vrzelih – kar vse bi napeljevalo na predhodnost in nadrejenost naravnega prava. Tudi ob nemara najbolj evidentno kočljivi Hobbesovi trditvi, namreč ob tezi o zavezanosti suverena naravnemu zakonu, Bobbio vztraja pri dokazovanju Hobbesovega sistematičnega izganjanja jusnaturalizma iz civilnega stanja. Če na primer suveren ukaže usmrteitev nedolžnega podanika, krivice ni storil njemu, ampak bogu<sup>17</sup>, s katerim ni mogoče skleniti tosetno veljavne pogodbe. Možnost, da bi suveren storil krivično dejanje, ki bi podanikom dala pravičen razlog za neposlušnost in kljubovanje njegovi volji, je zanikana tudi v dogovorni genezi suverena, »*saj so [podaniki] avtorizirali vsa njegova dejanja in jih s postavitvijo suverene oblasti pripoznali kot svoja.*«<sup>18</sup> Vsebina naravnih zakonov postane zavezujoča norma ravnanja šele, ko z dogovorom vsi opustijo svojo pravico svobodnega tolmačenja teh zakonov in to pravico priznajo isti fiktivni osebi, ki je odtlej edini vir odločitev o tem, kaj je »resnična« vsebina naravnih zakonov, katere vzorce ravnanja le ti dopuščajo, in katerih ne. Navkljub sklicevanju na vlogo

---

<sup>17</sup> L 21, EW 3, str. 200.

<sup>18</sup> L 24, EW 3, str. 235.

naravnega zakona v civilnem stanju, je Hobbes v svoji pravni filozofiji »integralni pozitivist«<sup>19</sup>, ki »preganja«<sup>20</sup> naravni zakon.

Celo več: zdi se, kot bi Bobbio sugeriral, da je vloga, ki jo naravnemu zakonu nameni Hobbes in njegovo pogosto sklicevanje nanj, del polemične strategije.<sup>21</sup> Hobbes je ustvarjal teorijo trdne države, varne pred notranjimi pretresi. Jamstvo zanjo je videl v močni absolutni oblasti in vso njegovo politično filozofijo lahko beremo kot teoretsko uresničevanje tega cilja. Hobbesa-deduktivista pri Bobbiju spodrine Hobbes-pragmatik: na njegovo politično filozofijo lahko gledamo kot na navajanje razlogov, ki naj njegove sodobnike, vpletene v spopad zaradi razhajanj o politični ureditvi, in nasploh vsakega bralca prepričajo, da je v primerjavi z alternativami absolutistična državna ureditev najboljša. Vloga, ki jo Hobbes nameni naravnim zakonom, je del te prepričevalne strategije. S sklicevanjem na naravni zakon stopi na teren svojih republikanskih nasprotnikov, ki so z njihovo pomočjo hoteli omejiti kraljevsko oblast; z vlogo krinke suverenove samovolje, ki jo naravni zakoni dejansko prejmejo v L, ta teren notranje sprevrne, s čimer si prisvoji naravno pravo in kontraktualizem, dve ključni legitimacijski podlagi, na kateri so se sklicevali njegovi politični nasprotniki. Nujnosti enotne in neomejene vrhovne državne oblasti Hobbes ne dokazuje tako kot Filmer v *Patriarhu*, s sklicevanjem na božji izvor vladarskih rodovniških linij, temveč sprejme teren nasprotnikov in s spretno predelavo njihove pojmovne mreže uveljavi njihovim nasprotna stališča: niti sklicevanje na naravne zakone niti dogovorni izvor oblasti ne avtorizirata nikogar, da bi ta hipotetično doseženi dogovor, ki pa ga dejansko obuja v življenje vsak bralčev pristanek na Hobbesove argumente, kdajkoli prelomil in se uprl oblasti.

Depotenciranje naravnega zakona je lahko skrajno, toda tega, čemur zmanjšuje moč, ne ukine. V ohranjanju naravnega zakona kot logične premise produkcije »umrljivega Leviatana«, Bobbio po eni strani odčita Hobbesov konceptualen zaostanek za Kelsenom, pač davek (pre)zgodnji pojavitvi njegovega integralnega pravnega pozitivizma, po drugi strani pa »konceptualno nečistost« Hobbesovega pozitivizma razume kot njegovo odliko. Kar naj bi Hobbesa posebej odlikovalo, je ustvarjanje dozdevka, da ponavlja že povedano, v resnici pa v starem izrazju tihotapi nove pomene. Ko s teoretske ravni, ki Hobbesa meri z vidika najbolj razvite oblike rešitve njegovih izhodišč, prestopimo na raven zgodovinskopolične analize in Hobbesa postavimo na prizorišče ideoloških sporov njegovega časa, se

---

<sup>19</sup> N. Bobbio: *Legge naturale e legge civile*, v: op. cit., str. 128.

<sup>20</sup> Ibid., str. 127.

<sup>21</sup> Cf. ibid., str. 120-121.

njegova teoretska nedoslednost sprevrže v prednost: Hobbes ne le uspešno dokazuje svoj prav, to počne tako, da nasprotniku zbije argumente iz rok in jih uporabi proti njemu.

Naravni zakon v civilnem stanju torej vendarle ohrani določeno učinkovitost: je učinkovito sredstvo ideološke legitimacije političnega absolutizma. Voluntarizem suverena zastre z obstretom njegove nujnosti in neminljivosti, ki ga evocira »narava«, vsebovana v naravnem zakonu, in vladarja predstavi kot garanta njegove vladavine; kot osebo, ki naravnemu zakonu doda to, kar mu je v njegovi predcivilni obliki manjkalo: roki, s katerima držati škofovsko palico in meč, z njima pa kar največjo oblast nad prepričanji in telesi podanikov. Naravni zakon se ob fizični navzočnosti suverena izkaže za *flatus vocis*, vendar je prav kot fantazmatska tvorba, izvotljena vsakega pomena, vsenavzoč, v vsakem trenutku ga je moč postaviti izza civilnega zakona in ga na ta način podpreti.

Svoje razmišljanje o odnosu med naravnim in civilnim zakonom lahko zato Bobbio sklene s paradoksom: »*Naravni zakon nima svojega področja veljave: v naravnem stanju ga še ni, v civilnem stanju ga ni več. Zanj nikdar in nikjer ni sedanjosti.*«<sup>22</sup> Naravni zakon je fantom zakona, vendar je, kot je videti, fantom, brez katerega pri Hobbesu ne bi bilo civilnega, realnega zakona. V nasprotju z Warrenderjem, ki je naravni zakon razumel kot deduktivno osnovo, katere konsekvence so civilni zakoni, Bobbio cezuro med obema oblikama zakona poglobi v razkol, ki generira dve polji realnosti in dve obliki odsotnosti moralne kvintesence narave. Dihotomna realnost je zgrajena okoli kraja, na katerega se ni mogoče postaviti. Gledišča na možnosti uresničenja vladavine naravnega zakona in ureditve odnosov med ljudmi v skladu z njim so zaznamovana s pripadnostjo pobočju njegove »še ne« veljavnosti ali pobočjem njegove »ne več« veljavnosti. Logično-časovno je neujemljivo stičišče obeh pobočij določljivo: to je čas sklenitve družbene prapogodbe. Nenehno sklicevanje na naravne zakone, ki ga uprizori Hobbes, ko govori o ureditvi države, ni indeks preživetja naravnih zakonov v civilnem stanju, kajti navsezadnje samo spet in spet dokazuje, da čas sklenitve družbene pogodbe ni zdajšnji in ga potiska v mitično preteklost. Za podanika suverena naravni zakon ne more biti podlaga, s katero bi lahko meril ukrepe oblasti, ker kot preverljiva zunanja norma suverenovih zakonov in njihovega tolmačenja ne obstaja in ni nikoli obstajal. Suverenova zavezanost naravnemu pravu ni zanj nič bolj preverljiva, kot je bilo za Descartesa in za vso dolgo tradicijo pred njim preverljivo božjepravno vladanje kraljev. Skratka, Bobbijeva analiza razlogov Hobbesove politične

---

<sup>22</sup> Ibid., str. 138.

filozofije pokaže, da je njihov notranji ustroj naravnan na legitimacijo absolutne oblasti: »... edina vloga naravnega zakona, naj se sliši trditev še tako paradoksalno, je, da prepriča ljudi, da razen pozitivnega ne more biti nobenega drugega prava«. <sup>23</sup> To potjujejo naslednje Hobbesove besede: »Naravni zakon zapoveduje poslušnost vsem civilnim zakonom v imenu tistega naravnega zakona, ki prepoveduje kršitev pogodb. ... iz tega sledi, da noben civilni zakon ... ne more biti nasproten naravnemu zakonu.« <sup>24</sup> Hobbesova »strogo« deduktivna razlaga, po kateri je učinek (civilno stanje) odvisen od vzroka (naravno stanje), je po Bobbijevega mnenju le uprizorjena. Hobbesov namen ni postavitev normativnih temeljev in kriterija za vrednotenje ureditve političnih odnosov, pač pa le zatrjevanje nujnosti postavitve absolutne oblasti, kar z drugimi besedami pomeni, da vsakemu državljanu, ki postavi vprašanje izvora in cilja oblasti, mit družbene pogodbe postreže s prepričljivim odgovorom, s katerim ga spravi z neizbežnostjo njegovega podložniškega življenja.

Skladna z njegovo sodbo o razmerju med naravnim in civilnim ter med genetično dedukcijo in retoričnim prepričevanjem je tudi pozornost, ki jo Bobbio namenja osvetlitvi načinov, s katerimi Hobbes dezavuiral sklicevanje podanikov suverena na naravni zakon: ta pozornost je neprimerno večja od tiste, ki jo namenja naravnim zakonom v naravnem stanju in njihovi vlogi za nastanek družbene pogodbe. Z naravnimi zakoni v naravnem stanju Bobbio opravi zelo na kratko. Svojo rekonstrukcijo prehoda v civilno stanje opre le na tezo, da naravni zakoni predpisujejo dejanja, ki vodijo k miru. Ker se Bobbio nanaša predvsem na opis naravnih zakonov v DC, za katerega meni, da je med vsemi Hobbesovimi političnofilozofskimi deli najbolj »organsko in homogeno«, bolj »natančno« in »strogo« kot L, vsebino temeljnega naravnega zakona izenači s prizadevanjem za mir. V tako pojmovanem temeljnem naravnem zakonu je že vsebovan prvi izpeljani naravni zakon, ki vsakomur narekuje odpoved pravici do vsega. S tem pa je, kar zadeva razmerje med civilnim in naravnim zakonom, odločeno že malone vse, saj posledica vsebine temeljnega naravnega zakona vodi neposredno v pogodbeni izstop iz naravnega stanja. »Prvi naravni zakon je torej ta, ki predpisuje postavitev države«, v kateri mora človek prepoznati »najučinkovitejše sredstvo za doseg miru«, »ali z drugimi besedami: naravni zakon trdi, da se mora človek za doseg cilja, ki ga predpisuje taisti naravni zakon, pustiti voditi civilnim zakonom.« <sup>25</sup> Sprejetje miru kot cilja delovanja potemtakem vodi naravnost v nastanek države, ki je najboljše sredstvo njegovega doseganja. Toda od

<sup>23</sup> Ibid., str. 144.

<sup>24</sup> PR 14.10, EW 2, str. 190-191.

<sup>25</sup> N. Bobbio: *Legge naturale e legge civile*, v: op. cit., str. 118-119.

trenutka nastanka civilne oblasti se njena vpetost v praktični silogizem, ki od vojne vseh proti vsem vodi k varnosti in miru, odrese odvisnosti od njenih finalnih vzrokov. Namen pogodbenikov ob sklenitvi dogovora je doseči mir, rezultat uveljavitve sklenjenega pa je predvsem neomejena samovolja suverena, pred katero so nemočni. Kar v pogojih postavljene oblasti ostane od Hobbesove razprave o njenih vzrokih in ciljih, je razprava o njeni enotnosti in trdnosti, ki sta edina poroka reda, substituta miru. Izkaže se, da je prehod iz naravnega v civilno stanje hkrati tudi prehod iz enega diskurzivnega univerzuma v drugega in nastanek nove topike, ki se polasti predhodne in pervertira odnose med njenimi termini: naravni zakoni, poprej racionalni nareki, postanejo ideološka opora oblasti, ki podaniku sleherne obstoječe oblasti ponudi argumentacijo, zakaj in čemu je prav in dobro, da je pokoren. Del te argumentacije je tudi ukinitve državljanske pravice, da se podaniki suverena postavijo v Rawlsov »izhodiščni položaj« in s stališča istih razlogov, ki so »jih nekoč« vodili k privolitvi v njen nastanek, svobodno presojuje delovanje države in tudi načela njene organiziranosti, da bi pri sebi sklenili, ali si še zasluži njihovo zaupanje. Obdobje aktivnega državljanstva je, če je kdaj sploh obstajalo, kadarkoli se nanj ozremo nepovratna preteklost, obdobje pasivnega državljanstva, ki mu sledi, državljana transformira v zgolj podanika. Faza državotvornega državljanstva je zamejena z nastankom države: dokler se ljudje vedejo kot državljani, namreč kot dejavni člani politične skupnosti, ni države; ko je država, ni več državljanov.

Po eni strani zanikanje političnih pravic državljanov izhaja iz načela spoštovanja dogovorjenega, ki ga Hobbes vključi v vsebino pozitivnih naravnih zakonov in tako močno oteži, če že ne povsem onemogoči reformno sposobnost države. Po drugi strani za to poskrbi suveren, ki je izvzet iz pogodbenih razmerjih vsakogar z vsemi. Ker je nosilec oblasti za Hobbesa *legibus solutus*, je v odnosu do podanikov v naravnem stanju in ga zavezuje le spoštovanje naravnih zakonov, ki jih tudi edini razlaga in svojo razlago uveljavlja kot civilni zakon. Podanik Leviatana, ki se ne sprizani s tem, da je njegova politična vloga že odigrana in zaigrana v neki mitični preteklosti, in se razgleduje po uporabnosti naravnih zakonov za presojo ureditve države, v kateri živi, naleti le na gromoglasno donenje oblasti: »Naravni zakon, to sem jaz.«

## 6.

Bobbio se nagiba k temu, da v Hobbesovem opisu naravnega stanja vidi strategijo prepričevanja, ki jo je mogoče analizirati samo v povezavi s tem,

v kar skuša prepričati. Zato – tako Bobbio – se velja posvetiti analizi mehanizmov, ki Hobbesu omogočajo, da odvrže lestev naravnega prava po tem, ko jo je uporabil za izgradnjo civilnega stanja, in da to naredi, ne da bi prišel v protislovje z lastnimi premisami ter na ta način porušil videz deduktivne strogosti, iz katere obramba absolutne monarhije črpa svojo prepričljivost.

Morda ni le naključje, da se Bobbiju prav na mestu, ko opisuje kolizijo pravic vladarja in podložnika, zapiše »banalna« napaka in to stanje označi za prenehanje veljavnosti pogodbe med suverenom in podložnikom,<sup>26</sup> čeprav suveren za Hobbesa ni pogodbeni stran v družbeni pogodbi. V tem lapsusu lahko vidimo vsaj indeks naglice, s katero Bobbio opravi s stališči, ki bi morala vznemirjati – še posebej nekoga, ki, tako kot Bobbio, hoče dokazati, da je Hobbes zagovornik integralnega pravnega pozitivizma. Vendar pa Bobbio »zamolči« obstoj koncepta neodtujljivih pravic (*»Not all rights are alienable«*<sup>27</sup>) in Hobbesovo argumetacijo zanje, ki razkrije, da neodtujljivost nekaterih pravic implicira vzročni odnos med predpogovornim in podogovornim stanjem. Brskanje po možnih razlogih za to slepo pego v Bobbijevem vidnem polju odkrije drugo pomanjkljivost njegove interpretacije.

Če pristanemo na tezo o Hobbesu, ideologu reda, ki za svoje apologetske namere izkorišča persuazivni kapital naravnopravne tradicije in dedukcije, bi poleg analize načinov izničenja civilnopravne veljavnosti naravnega prava, ki jo v ospredje postavlja Bobbio, pričakovali še njeno dopolnilo, pravzaprav predpogoj, namreč natančnejšo osvetlitev geneze civilnega stanja. V tem pogledu je Bobbijev prikaz pomanjkljiv. V njegovo središče postavlja naravne zakone, določi njihovo instrumentalno naravo in zunanost cilju, h kateremu vodijo, omahujoča pa je opredelitev cilja ravnanja v skladu z naravnimi zakoni, ki je zanj včasih mir, včasih pa mir, ki je izenačen s prizadevanjem, da bi ohranili življenje. Ali nerazčlenjena določitev miru in preživetja kot enega in istega cilja človekovih prizadevanj ne prezre različne opredelitve obeh pojmov pri Hobbesu? Medtem ko je pojem preživetja v naravnem stanju povezan z individualnim subjektom, ki ga ne določajo intersubjektivne relacije, lahko mir opišemo le s pomočjo intersubjektivnih relacij. Med vsebinama obeh pojmov je pomemben zamik, ki ga Bobbijeva analiza ne zazna, zaradi česar se ji izmakne sklop vprašanj o razmerju med individualnim in skupnostnim. Rezultat nevrprašljive zamenljivosti preživetja in miru je preoblikovanje individualnega preživetvenega prizadevanja v skladu z zahtevami vzpo-

---

<sup>26</sup> N. Bobbio: *Legge naturale e legge civile*, op. cit., str. 138.

<sup>27</sup> L 14, EW 3, str. 120.

stavitve miru, kar pa zgreši raven, na katero se postavlja Hobbes. Zanj je to, kar je za Bobbija izhodišče, odločilno vprašanje izpeljave. Z ekstrapolacijo miru kot cilja naravnega človeka in njegovo postavitvijo v izhodišče rekonstrukcije Hobbesove dedukcije, Bobbio začenja svoj prikaz razlogov Hobbesove filozofije na točki, na kateri je največja prepreka v notranji dinamiki Hobbesovega modela že premagana. To prepreko lahko povzamemo v vprašanju: Zakaj mir, in ne raje vojna? Povedano z drugimi besedami, pokazati je treba, da soglasna odločitev za mir ljudi v naravnem stanju izhaja iz Hobbesovega modela človeka. Če namreč tega ne opravimo in prizadevanje za individualno preživetje ter prizadevanje za mir obravnavamo kot neposredno prevedljivi in zamenjljivi naravnosti, se nam postavi enostavno, a sila neugodno vprašanje: Čemu toliko besed o družbeni pogodbi, če pa jo vendar vsi hočejo? Če je obrat od vojne naravnosti, ki je posledica slepega individualizma, k miroljubni naravnosti nujno dan, čemu sploh pogodba in absolutna oblast, katere edini namen je, da obrzda nezmerne ljudi? Bobbijevo pravnofilozofsko gledišče naredi korak v smeri takšne redukcije, ko razmerje med civilnimi in naravnimi zakoni misli zunaj antropološko-etičnega konteksta, katerega pravni izraz so naravne pravice. Kar ima Hobbes povedati o naravnih zakonih, je treba resneje od Bobbija soočiti s tem, kar pove o naravnih pravicah, in odgovoriti na vprašanje o razmerju med obema konceptoma. Moč naravnih zakonov je treba soočiti s podmeno obstoja izključno na lastno korist naravnega individualnega sebstva.