

Igor Pribac

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Hobbesov dialog z Norcem

Hobbes v *Leviathanu* uprizori pogovor z Norcem. V njem v usta Norca položi radikalen ugovor svoji teoriji. Norec oporeka trditvi, da je pravično ravnanje vselej tudi koristno in trdi, da je nespoštovanje dogovorjenega za akterja lahko včasih koristnejše. Hobbesov odgovor je razčlenjen in inovativen, saj uvede obstoj zavezništev v naravnem stanju, vendar v osnovi neuspešen. Pomen izmenjave je kljub temu velik. Čeprav pušča brez jasnega odgovora mnoga vprašanja o Hobbesovih pogledih, izključi interpretacije, ki sklenitev družbene pogodbe utemeljujejo v naravnih zakonih. Hobbes sprejme teren individualne koristi in instrumentalne racionalnosti, na katerem se giblje Norec, in se s tem odločno odmakne od klasičnega, objektivnega naravnega prava, k subjektivnemu.

Ključne besede: Hobbes, Norec, dogovor, racionalnost

1. Kontekst dialoga

Zahtevo po pojasnitvi pripravljenosti na sklenitev dogovora med povsem individualističnimi ljudmi v naravnem stanju je Hobbes najdosledneje upošteval prav v disputu, ki ga uprizori z Norcem. V tej izmenjavi argumentov novejši interpreti, zlasti pripadniki analitične filozofske usmeritve, vidijo odločilno mesto *Leviathana* in celotne Hobbesove moralno politične konstrukcije. V že kar obsežnem seznamu študij, ki je nastala o tem dialogu,¹ je dialog pridobil status preizkusnega kamna, ki odloča, ali je prehod iz naravnega v civilno stanje pojmljiv na podlagi Hobbesovih lastnih premis individualizma in racionalizma.

Preden damo besedo Norcu, si oglejmo kontekst, v katerem nastopi njegov premislek. Hobbes je, preden si je postavil ugovore, ki jih izreče Norec, že opisal "*naravne pogoje človeštva*"; pojasnil je razliko med *jus* in *lex*; navedel dvokrako "*splošno pravilo razuma*", ki pravi, naj si prizadevamo za mir, če je upanje zanj, in naj posežemo po vseh sredstvih za svojo obrambo, če zanj ni upanja. Iz prvega

¹ Med temi velja na prvem mestu omeniti odlično študijo Jean Hampton: *Hobbes and the social contract tradition*, 1986., ki je svojo raziskavo osredotočila prav na analizo Hobbesove zavrnitve Norčevega ugovora. Prav tako je prvorazrednega pomena tudi študija Davida Gauthierja: *The logic of Leviathan*, 1969.; A. Zaitchik v: *Political theory*, 1982: 245–266.; Tito Magri: *Contratto e convenzione, Razionalità, obbligo e imparzialità*, 1994; Tito Magri: *Hobbes e Hume*, 1994.; Tito Magri v: *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, 1992: str. 207–242.

kraka je izpostavil prvi naravni zakon (prizadevanje za mir) in analitično pridobil tudi drugega (odložitev pravice do vsega). Tretji naravni zakon (spoštovanje dogovorov) zaključí izpeljavo načel ravnanja, ki jih sprejme, kdor stavi na mir. Ovi- ra, ki grozi z zaskočitvijo te analitične dedukcije vsebin prizadevanja za mir še preden se njen avtomatizem sproži, je v alternativni, ki jo ponuja drugi krak splošnega pravila razuma, in v manjkajočih kriterijih, po katerih bi lahko na enoznačen in vsem sprejemljiv način določili pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da bi lahko racionalno upali na mir in stavili nanj. Nad stavo na mir, ki vodi v samoomejevanje in kooperativnost, namreč preži tveganje stave drugega na vojno, ki odloča tudi o racionalnosti naše stave na mir.

Nestrinjanje med Hobbesom in Norcem zadeva racionalnost ravnanja v skladu s tretjim naravnim zakonom, ki pravi, da je dogovore treba spoštovati. Vsebina tega naravnega zakona je formulirana obče: nanaša se na vse dogovore in torej tudi na tistega, ki je za Hobbesa izvor vseh drugih dogovorov, na družbeno pogodbo, ki je dogovor o opustitvi pravice do vsega in o vzpostavitvi oblasti. Kar o naravnem zakonu trdi Hobbes, namreč, da je izvor pravičnosti in da sestoji v spoštovanju dogovorjenega, se nanaša zlasti na ta naravni zakon. A nekaj je zatrjevati racionalnost spoštovanja dogovorov, ko obstaja oblast z močjo prisile, nekaj povsem drugega pa je sprejeti to vodilo v okoliščinah, ko te oblasti še ni.

Če obstaja sistem učinkovite prisilne moči države, se je mogoče strinjati s Hobbesom, da je pravično ravnanje (spoštovati dogovore) tudi racionalno ravnanje, saj v nasprotnem primeru grozi kazen, ki odtehta morebitno korist, pridobljeno s kršitvijo zakonov, ki so posledica dogovora. Toda ta premislek ne more pojasniti sklenitve prvega dogovora o odložitvi pravice do vsega, ne da bi argumentacija postala krožna. Ta dogovor izključuje obstoj prisilnih mehanizmov države, saj šele izpolnjuje nujni pogoj njihovega nastanka. Ker ni oblasti, ni kazni, brez nje pa ni strahu pred trpljenjem, ki ga oblast vliva vsem možnim kršilcem v takšni meri, da ta strah v njih prevlada nad upanjem za uživanje koristi kršitve. Zato se presoja racionalnosti pravičnega ravnanja, v odsotnosti jamstva pravičnega ravnanja drugega, močno razlikuje od presoje racionalnosti pravičnosti v okoliščinah, ko to jamstvo je.

Hobbes razlikuje več vrst dogovorov. So dogovori, v katerih vse vpletene strani dogovorjeno izvršijo takoj in tako rekoč hkrati; taki, kjer ena stran dogovorjeno izvrši takoj, druga, ki ji je zaupano, pa se zaveže, da bo svoj delež v pogodbi izpolnila do dogovorjenega roka; in končno taki, kjer si pogodbeni strani vzajemno zaupata in nobena od njiju v sedanosti ne izvrši dogovorjenega. Pogodba med neodvisnimi posamezniki o odložitvi pravice do vsega sodi v tretji tip dogovorov, saj od vseh pogodbenih strani terjajo trajno izpolnjevanje dogovorjenega, ki se prekine šele z njihovo smrtjo. Do tedaj je vsak, v razmerju do drugega, upnik njegovega (nadaljnega) spoštovanja dogovorjenega. Ko ni sankcij in oblasti, ki bi jih uveljavljala, ni niti najmanj samoumevno, da je pravično ravnanje tudi racionalno

in koristno. Vsak, ki se nameni spoštovati dogovor in se vzdržati uporabe pravice do vsega, se mora, če razmišlja razumno, vprašati, ali se bo drugi držal dogovora in ravnal enako. Ni samoumevno, da bo odgovor pritrdilen. In če je odgovor nika-len, se zastavi drugo vprašanje: je v tem primeru razumno, da on sam spoštuje dogovor, čeprav se nagiba k mnenju, da ga drugi ne bo spoštoval? Jasno je, da je v teh pogojih enačaj med racionalnim in pravičnim ravnanjem dvomljiv. Tega se zaveda tudi Hobbes:

»Toda pri pogodbah, ki temeljijo na takšnem vzajemnem zaupanju, da v sedanosti nobena stran ne izvrši ničesar, in so sklenjene med takšnimi stranmi, ki jih ni mogoče prisiliti, se je glede na človekovo nagnjenost, da vse izkoristi v svoj prid, tisti, ki pogodbo izvrši prvi, s tem zgolj prepustil pohlepu ali kaki drugi strasti onega, s katerim je sklenil pogodbo. Zato so takšne zaveze neučinkovite. Nikakršnega razloga namreč ni, da bi kdo izpolnil pogodbo kot prvi, če obstaja verjetnost, da drugi zatem ne bo storil enako. O tem, ali je to verjetno ali ni, naj tisti, ki dvomi (kakor smo dejali v 8. odst. 14. pogl.), presoja tako dolgo, dokler sta oba v naravnem stanju in svobodi. Ko pa je nad obema stranema moč prisile, ki jima lahko odvzame njuno zasebno presojo o tem, so take zaveze lahko učinkovite, saj tisti, ki prvi izpolni pogodbo, ne bo imel nobenega razumnega vzroka za dvom glede izpolnitve drugega, ki ga je k temu mogoče prisiliti.« (Hobbes, 2006: 96–97)

Če naj se pri pojasnitvi nastanka države iz antropoloških izhodišč, kakršne postavi Hobbes, ne sklicujemo na obstoj države in njene blagodejne učinke za uresničevanje dogovorov, moramo racionalnost spoštovanja dogovorjenega dokazati za vsakega posameznika tudi tedaj, ko opora v državni prisili ni na voljo. Hobbes v vseh svojih delih politične filozofije (*Elements of Law, Natural and Politic* [ČN], *De Cive* [DC], *Leviathan* [L])* dosledno vztraja pri zgolj hipotetični veljavi naravnih zakonov. Ti torej ničesar ne zapovedujejo absolutno in morajo vseeno prevladati nad razlogi,

ki posamezniku narekujejo, naj se ne odpove pravici do vsega. S tem, ko je naravnim zakonom pripisal zgolj hipotetično veljavo, je v svojo razlago zavestno vgradil težavo, ki bi se ji izognil, če bi naravne zakone razglasil za absolutne. V tej luči je pomembna primerjava med obravnavo te težave v ČN in L.

V ČN je racionalnost spoštovanja dogovorjenega, kar Hobbes izenačuje z edino zahtevo, ki jo pravičnost postavlja ravnanju posameznika, tako nedvomna, da njeno nasprotje, kršitev pogodb, razglasi za višek neracionalnosti.

* V nadaljevanju besedila bom za ta tri Hobbesova dela uporabljal kratice, kot so zapisane v oglatih oklepajih.

»Med tem, kar imenujemo krivica ali nepravilnost v dejanjih in odnosih ljudi po svetu, in tem, kar imenujemo absurdno v argumentacijah in disputih Šol, je velika podobnost. Kakor pravimo, da je nekdo prigan v absurd, če je prisiljen nasprotovati trditvi, pri kateri je poprej vztrajal, pravimo tudi, da je nekdo zagrešil nepravilnost, če je iz strasti storil ali opustil to, k čemur se je z zavezo zaobljubil, da ne bo storil ali da ne bo opustil. Tako pri vsaki kršitvi dogovorjenega upravičeno pravimo, da gre za protislovje, kajti kdor se zaveže, hoče v prihodnje nekaj storiti ali ne, in ko nekaj stori, to hoče v tisti sedanosti, ki je del prihodnosti, vsebovane v zavezi. Kdor prelomi zavezo, potemtakem nekaj hoče storiti in hkrati tega istega noče storiti, kar je povsem očitno protislovje. In tako je krivica absurdnost v odnosih med ljudmi, kakor je absurdnost neke vrste nepravilnost v disputih.« (Hobbes, 2006: 102)

Para 'pravično-neprotislovno' in 'nepravilno-protislovno' se ujemata brez ostanka; logični in moralno-pravni diskurz sta prevedljiva drug v drugega. Odločilno za interpretacijo Hobbesa je ugotovitev, da stališče, pri katerem je določenemu ravnanju mogoče pripisati logično vrednost, Hobbes v *L* obdrži in poudari. V nadaljevanju bom skušal pokazati, da spor z Norcem lahko razumemo kot naslednjo razvojno fazo razmisleka o tem odnosu.

Temu v prid govori že umestitev dialoga z Norcem v kontekst Hobbesove eksplikacije prehoda. Dialog je v *L* uvrščen na mesto, ki ga v *ČN* zavzema analogija med krivico in absurdom – nastopi po razglasitvi tretjega naravnega zakona. Vzorednico med krivičnostjo in absurdom iz *ČN* ohrani tudi v *L*, vendar v skrajšani obliki in na drugem mestu: nameni ji mesto po razglasitvi drugega naravnega zakona, torej jo omenja pred spoprijemom z Norcem, kot bi bila priprava konteksta zanj.

Druga pomembna premestitev poudarka, ki jo doživi Hobbesova zgodnja teorija iz *ČN* v *L*, zadeva strast. V *L* strast ni več prikazana kot moč, ki odvrča od spoštovanja dogovorjenega. Ker se tudi Norec v svojem oporekanju ne sklicuje na strast, je mogoče trditi, da dialog z Norcem nadgradi izenačitev nepravilnosti in absurdnosti iz *ČN*. V poudarjeno racionalističnem kontekstu *L*, v katerem so strasti kot del človekove narave, ki moti in nemara celo razveljavlja podmeno strateško racionalne naravnosti človeka, je izenačitev logične neprotislovnosti in spoštovanja dogovorjenega, postala le uvodni argument, ki bralca pripravi na Norčevo ugovarjanje. Hobbes si s tem postavi izziv, ki ga prisili, da svojo tezo dodatno izostri.

2. Spopad argumentov

Čas je, da Hobbesovemu Norcu pustimo, da pojasni svoje stališče:

»Norec je v svojem srcu in včasih tudi jezikaje dejal, da ni pravičnosti, in resno dodal, da zato, ker sta ohranitev in zadovoljstvo vsakega človeka zapupana njegovi skrbi, ne more obstajati razlog, zaradi katerega bi vsak ne mogel narediti tega, kar meni, da vodi k njima. In zato tudi skleniti ali ne skleniti, spoštovati ali ne spoštovati pogodbo, ni proti razumu, ko to vodi v njegovo korist. S tem ne zanika, da so pogodbe, da so te včasih kršene, včasih spoštovane in da se njihova kršitev lahko imenuje nepravičnost in spoštovanje pravičnost, ampak sprašuje, ali nepravičnost, ko odstranimo strah pred Bogom (kajti Norec je v srcu dejal, da ni Boga), ne more včasih ustrezati razumu, ki vsakemu narekuje njegovo dobro; zlasti tedaj, ko nepravičnost vodi do takšne koristi, da privede človeka v položaj, ko se mu ni treba več ozirati ne le na zaničevanje in zmerjanje drugih ljudi, temveč tudi na njihovo moč. Božje kraljestvo se pridobi z nasiljem; toda kaj, če je pridobljeno z nepravičnim nasiljem? Bi oporekalo razumu, če bi ga pridobili na ta način, tudi če pri tem nikakor ne bi mogli biti prizadeti? In če ne oporeka razumu, ne oporeka pravičnosti, kajti sicer ni razlogov, da bi pravičnost razglasili za dobro.« (Hobbes, 1839: 132)

Kar lahko najprej pripomnimo ob tem besedilu, zadeva zvezo, ki jo Hobbes vzpostavi med radikalnim skepticizmom glede pravičnosti in skepticizmom glede božjega bivanja. Kdor je podvomil v veljavnost tretjega naravnega zakona, je moral, da je lahko podvomil v njegovo veljavo, poprej odstraniti svoj strah pred Bogom, torej Boga samega, ki je njegov izvor, in postati ateist. Ob tem se takoj sproži vprašanje, ali to pomeni, da je za Hobbesa veljavnost omenjenega naravnega zakona položena v Boga in odvisna od strahospoštovanja človeka do njegove vse-mogočnosti, vsevednosti in grožnje s kaznijo po zemeljski smrti? Na deklarativni ravni je Hobbesov odgovor nikalen. Kljub razumski nespoznatnosti Boga (toda ob razumskih razlogih za zatrjevanje njegovega bivanja) in razumski nedojemljivosti razodete besede, Hobbes vztraja, da v božjih narekih ne more biti vsebovanega ničesar, kar bi bilo neskladno z razumom. Na drugem mestu, iz katerega je prav tako razvidno Hobbesovo izganjanje 'državotvorne' vloge Boga oz. predstav o Bogu, izstopajočih iz naravnega stanja, zapiše, da se lahko zavežemo samo drugemu, ki mora z zadostnimi znaki izraziti svojo pripravljenost, da zavezo sprejme, česar Bog ne more storiti. In ker se Bogu ni mogoče zavezati, mu ni mogoče storiti krivice. Dalje, tudi če zavezi drugemu, dodamo prisego vsemogočnemu bitju, v katerega verjamemo, in v njej izrazimo svoje pripravljenost, da nas v primeru neizpolnitve dogovorjenega doleti božja kazen, s tem vsebini zaveze drugemu nismo ničesar ne dodali ne odvzeli. Povečali smo le grožnjo, ki nam preti v primeru njene neizpolnitve.

Človekov naravni razum je božje delo, ki v svojem delovanju ne more priti do sklepov, ki bi bili v nasprotju s tem, kar je Bog položil vanj. Zato je treba zadnji del predstavitve Norčevega rezoniranja, tistega, ki se začinja s premiso, da je božje kraljestvo pridobljeno s silo – torej s premiso, ki je ateist ne bo privzel za podlago svojega sklepanja – razumeti ne le kot izključno Norčevo, temveč tudi kot Hobbesovo razmišljanje, kot zamejitev njune skupne podlage. Nadaljevanje besedila to potrdi. Še tako nepravilno dejanje

»nikoli ne more nasprotovati razumu, kajti vsa človekova prostovoljna dejanja merijo na njegove koristi, pri čemer so razumnejša tista, ki bolje vodijo k njihovim ciljem.« (Hobbes, 1839: 133)

Stališče, da je razumnost neločljiva od subjektivno dojetih koristi, Hobbesu ne pripada nič manj kakor Norcu in natančno zamejuje tako območje soglasja med njima, kot tudi kriterije za evalvacijo predlaganih rešitev njunega nestrinjanja: racionalno je skušati maksimirati svojo korist. Hobbes torej sprejme teren diskusije, ki mu ga ponudi Norec. Za razliko od Platona, ki Trazimahovo določitev pravičnosti razume kot objektivno, se Hobbesov dialog z oponentom odvija na ravni zanikanja možnosti protislovja med individualno subjektivno dojeto koristjo in razumnostjo. Hobbes torej priznava, da je v tem sporu poraženec, če bi se izkazalo, da posameznik lahko pridobi zase večje koristi iz nespoštovanja pogodb kakor iz njihovega spoštovanja. Oglejmo si prvi del Hobbesovega odgovora.

»To bleščeče sklepanje je kljub temu napačno. Vprašanje se namreč ne nanaša na vzajemne obljube, pri katerih na obeh straneh ni gotovosti izvršitve, kakor je ni tedaj, ko ni postavljena nobena civilna oblast nad stranmi, ki obljublajo, saj take obljube niso pogodbe, temveč se nanaša na stanje, ko je ena od strani že izpolnila, ali ko obstaja oblast, ki jo bo k temu prisilila. Tedaj se zastavi vprašanje, ali je v nasprotju z razumom, tj. v nasprotju s koristjo drugega, da izvrši svoje obljube.« (Hobbes, 1839: 133)

Uvodni del Hobbesovega odgovora je namenjen razčlenitvi posameznih področij veljavnosti dvoma v koristnost pravičnega ravnanja. Konteksti presoje racionalnosti oz. koristnosti pravičnega vedenja, o katerih je po njegovem mnenju mogoče razpravljati, so trije. Prvi kontekst je naravno stanje, v katerem ni jamstev o ravnanju drugega. Tu se Norec in Hobbes strinjata, da je nerazumno ravnati pravično in se držati obljub. Drugi kontekst presoje je civilno stanje, v katerem izvršitev dogovorjenega zagotavlja prisilna moč oblasti. Videli bomo, da se tu Hobbes in Norec razhajata: medtem ko je za Hobbesa v civilnem stanju vselej razumno spoštovati dogovorjeno, za Norca ni nujno tako. Tretji kontekst – teoretsko najbolj pregnant – tako kot prvi, ponovno zadeva naravno stanje, toda okoliščine so tokrat spremenjene. Ne gre več le za vzajemne obljube dveh strani, temveč za asimetrično razmerje, ki nastane, ko je ena stran že izpolnila obljubljeni, druga pa presoja smotnost tega, da bi enako naredila tudi sama. Hobbes v nasprotju z Norcem v tem primeru meni, da to ni nerazumno.

Razčlenitev področij presoje veljavnosti ugovora, ki jo predlaga Hobbes, ni ne-problematična. Analizo Hobbesovega stališča moramo zato začeti prav z njeno osvetlitvijo. Zastavlja se namreč vprašanje o sprejemljivosti zlasti tretjega konteksta. Konkretnije, vprašljiva je njegova združljivost z drugimi Hobbesovimi teza-mi. Zato se moramo še preden razmislimo o Hobbesovi trditvi, da je izvršitev do-govorjenega po tem, ko je druga stran svojo zavezo že izpolnila, razumna in ko-ristna drža, vprašati, ali je problem, pred katerega nas postavi Hobbes, predvidljiv nasledek njegovih siceršnjih izhodišč. Če naj namreč tretji kontekst, in z njim razhajanje Norca in Hobbesa, sploh nastane, mora ena od strani izvršiti dogovor-jeno, pri čemer je edina podlaga, na katero lahko stran, ki izvrši prva, svojo izvrši-tev opre, obljuba drugega, da bo kasneje storil enako. Pred vprašanjem, ki si ga zastavi Hobbes, si moramo zato zastaviti vprašanje o pogojih njegove možnosti in ugotoviti, da Hobbesovo vprašanje implicira pritrdilen odgovor na logično pred-hodno vprašanje, ali je v razmerah vzajemnega strahu in nezaupanja, ki vladajo v naravnem stanju, racionalno kot prvi izpolniti svojo obljubo drugemu. Hobbesov odgovor je tu očitno pritrdilen, saj v nasprotnem primeru ne bi mogel oblikovati tretje modalitete spora z Norcem. Toda ali je takšen odgovor skladen s postulati Hobbesovega opisa naravnega stanja? Ali ni ta, ki izpolnjuje kot prvi, dejansko v položaju, ki ga opisuje prvi od treh kontekstov spopada med Norcem in Hobbe-som, torej tisti, v katerem je tudi po Hobbesovem mnenju nerazumno spoštovati dogovorjeno, ker bi se s tem samo prepustili pohlepu drugega? Dejstvo je, da Hobbes izpolnitev dogovorjenega ene od strani v tretjem kontekstu jemlje za izvr-šeno, ne da bi pojasnil razloge za ta postulat. Če se sami ozremo k njegovemu opisu naravnega stanja, se zdi, da ta ponudi le dva možna odgovora na vprašanje vzgibov za takšno ravnanje: racionalni nagibi ali strasti. Obe možnosti sta za Hobbesa neugodni. Oglejmo si najprej slednjo.

V primeru, da bi bila strast vzgib delovanja tistega, ki izpolni kot prvi, bi bila za-nikana racionalnost njegovega ravnanja, kar bi pomenilo, da je Hobbes na obču-tljivem mestu opustil premiso racionalnosti akterjev in na mesto generatorja pro-cesa, ki vodi iz naravnega stanja, postavil strast, ki po srečnem naključju naleti na zmernega drugega. Na samem začetku verige vzrokov, ki privede do nastanka dr-žave, bi tako naleteli na kontingenco nerazumnega in razumnega. Izstop iz narav-nega stanja bi bil v tem primeru dejanje instrumentalno racionalnih subjektov, to-da odločilno pogojeno z iracionalnim naključjem. A za Hobbesa dejanje s korist-nimi posledicami – kot se bo kmalu pokazalo – ni razumno dejanje, če je korist-nost teh posledic odvisna od dejavnikov, ki jih storilec dejanja, ko se je zanj odlo-čil, ni mogel predvideti.

Druga razlaga vzgibov akterja, po kateri ta, ki izpolnjuje prvi, ravna razumno, je z vidika njene koherentnosti za Hobbesa neugodnejša. Pripisovanje razumnosti tistemu, ki je kot prvi izpolnil dogovorjeno v naravnem stanju, se lahko opira sa-mo na njegovo trdno pričakovanje, da bo druga stran ravnala enako in izpolnila dogovorjeno. Rušilnost tega odgovora za koherentnost Hobbesove teorije racio-

nalne motivacije je, da se, če ga sprejmemo, problem prehoda iz naravnega v civilno stanje Hobbesu sploh ne bi smel zastavljati. Kajti, če to drži, z vidika individualne racionalnosti pogodbenikov v naravnem stanju, spoštovanje dogovorjenega ni niti najmanj problematično. Ob uveljavitvi te interpretacije tretjega konteksta nastane paradoks, ki grozi, da bo spodmaknil tla Hobbesovemu teoretskemu modelu. Nepojasnjeno sprejetje podmene racionalnosti tistega, ki izpolnjuje prvi, namreč ustvarja preveč idilično sliko naravnega stanja. Pravi nam, da se v naravnem stanju sklepajo in izvršujejo pogodbe, ker ga naseljujejo racionalni ljudje, ki brez težav uvidijo koristi miru in so se zato več kot voljni odpovedati pravici do vsega. Toda če to drži, izbrisemo Hobbesov opis naravnega stanja kot vojne vseh proti vsem, z njim vred pa tudi razloge za izstop iz njega. Vseeno bomo za zdaj pustili ob stani ugotovitev, da so premise, na katerih sloni njegova trditev, tudi zanj samega nesprejemljive, in se posvetili analizi njegovega stališča v okvirih, ki si jih je postavil.

V nadaljevanju se Hobbes posveti izključno tretjemu kontekstu. Njegov namen je torej dokazati racionalnost izpolnitve dogovorjenega, če je nasprotna stran to že storila.

»Trdim, da to ni proti razumu. Da bi se to pokazalo, moramo upoštevati, prvič, ko človek naredi nekaj, kar kljub vsemu, kar je mogoče predvideti in vračunati, teži k njegovemu uničenju, to dejanje, čeprav bi ga nenadejano naključje, ki se zgodi, utegnilo zasukati v njegov prid, zaradi takšnih dogodkov ni razumno ali modro. Drugič, da je v vojnih razmerah, v katerih je zaradi odsotnosti skupne oblasti, ki bi vse ohranjala v strahospoštovanju, vsak sovražnik vsakogar, in nihče ne more upati, da bi se z lastnimi telesnimi močmi in domiselnostjo, brez pomoči zaveznikov lahko obranil uničenja, in da vsak od zaveznikov od zavezništva pričakuje enako obrambo kakor vsi drugi. Kdor torej izjavlja, da je po njegovem mnenju razumno varati te, ki mu pomagajo, lahko razumno upa le na tista rešilna sredstva, ki mu jih daje njegova individualna moč. Kdor torej prelomi svoj dogovor in s tem izjavi, da misli, da to lahko stori z razlogom, ne more biti sprejet v družbo, ki se združuje za mir in obrambo, razen po napaki teh, ki ga sprejmejo medse; prav tako ne more ostati v njej po tem, ko je bil vanjo sprejet, ne da bi ti uvideli nevarnost svoje napake. Na te napake posameznik ne more racionalno računati kot na sredstva lastne varnosti. Če je torej puščen zunaj družbe ali izgnan iz nje, podleže. In če živi v družbi, je to po napakah drugih, ki jih ni mogel predvideti in na katere ni mogel računati, torej proti razlogom za njegovo ohranitev. Kakor vsi ljudje, ki ne prispevajo k njegovemu uničenju, ga ohranjajo le zaradi nevednosti o tem, kar je za vse njih najbolje.« (Hobbes, 1839: 133–134)

Hobbes se torej omeji na tretji tip okoliščin, zagovarja racionalnost izpolnjevanja drugega in to racionalnost dokazuje v skladu s postulatoma instrumentalno racio-

nalnega individualnega subjekta, ki naravnim moralnim zakonom ne priznava kategorične veljavnosti, ampak le nezavezujočo hipotetično veljavnost. Možnost sklicevanja na dolžnost izpolnjevanja dogovorjenega, kakor to veleva tretji naravni zakon, je s tem zaprečena. Da bi se izognil krožnosti svoje argumentacije o racionalnosti ravnanja tistega, ki izpolnjuje kot drugi, se mora Hobbes vzdržati ne le sklicevanja na suverena, temveč tudi na tako razumevanje naravnih moralnih zakonov, ki bi jih naredilo za interiorizirani moralni nadomestek oblasti in s tem za generativno jedro civilnih zakonov, ki bi v tem primeru bili le povnanjena in s prisilno močjo oskrbljena morala, vpisana v naravo. Če bi bilo ravnanje v skladu z načeli miru, pravičnosti in nepristranskosti v pogojih prevladujoče konfliktnosti med posamezniki neproblematično racionalno, težavnosti prehoda v civilno stanje ne bi bilo. V tem primeru Hobbesov ugovor lastni teoriji ne bi bil možen.

Vsak v naravnem stanju, pravi Hobbes, lahko spozna, da je zanj koristno, če se v določenem segmentu odreče uveljavljanju svoje svobode, v zameno za zagotovilo njenega nemotenega uživanja v segmentih, kjer se ji ni odpovedal. Razmerje *cost-benefit*, opustitve svobode do vsega, v zameno za varno uživanje svobode do nedotujenega, je lahko ugodno. Toda ta ugoden rezultat zamenjave je usodno odvisen od tega, ali bo tako ravnal tudi drugi, kar pa ni gotovo. Ta negotovost glede ravnanja drugega vsakomur odpira povsem drugačne perspektive odločanja. Zaradi te negotovosti, ravnanje v skladu z naravnimi zakoni za Hobbesa ne more biti *a priori* razumno. Hobbesova opredelitev intersubjektivne racionalnosti, na katero se sklicuje v svojem odgovoru Norcu, ni odvisna od naravnih zakonov, ampak je razmerje med naravnimi zakoni in razumnostjo obratno in so zanj ti moralni zakoni del instrumentalne racionalnosti: so ekstrapolacija in poobčenje nasledkov, ki jih moramo sprejeti kot vodilo ravnanja, če se postavimo na stališče prvega od obeh izključujočih se krakov, ki tvorita "splošno pravilo razuma" (prizadevaj si za mir), in zavrnemo drugega (z vsemi sredstvi si prizadevaj za svojo obrambo), ki ga Hobbes imenuje "*the sum of the right of nature*" (Hobbes, 1839: 117). Naloga, ki si jo Hobbes zastavi v dialogu z Norcem, je dokazati, da je v določenih okoliščinah racionalno prizadevati si za mir in da je nastop teh okoliščin mogoč v naravnem stanju. Njegov dokaz mora torej opraviti z razcepom v splošnem pravilu razuma, ki je oblikovano tako, da njegovi dve opciji ne dopuščata tretje možnosti in se vzajemno izključujeta.

3. Hobbes in teorija iger

Teoretski model naravnega stanja, ki temelji na individualnih akterjih (metodološki individualizem), postavljenih v intersubjektivni kontekst odsotnosti, tako zunanje oblasti kot notranje moralne zaveze, podmena instrumentalne racionalnosti teh akterjev in končno tudi sama dilemska struktura splošnega pravila razuma – te poteze Hobbesove teorije so zadostovale, da so sodobni raziskovalci racionalne izbire in teorije iger v njenem jedru prepoznali sijajno anticipacijo logike delova-

nja t.i. zapornikove dileme, ene izmed ključnih iger, ki deluje kot teoretski model odločanja ljudi v konfliktnih razmerah. Temeljni podmeni teorije iger sta namreč prav avtonomno, samointeresno naravnano delovanje akterjev in njihova instrumentalna racionalnost. Zato ne preseneča, da je v Hobbesovem modelu naravnega stanja, še posebej pa v njegovem sporu z Norcem, teorija iger prepoznala prvo moderno formulacijo zastavitve vprašanja legitimacije političnih institucij, ki v svoje jedro postavlja 'igro' instrumentalno racionalnih akterjev.

Namen teorije iger je izdelati občo deskriptivno teorijo interakcije dveh ali več racionalnih akterjev, ki bi predvidela najboljše poteze igralca za dosego njegovih ciljev v danih okoliščinah. Igro, kot jo razume teorija iger, lahko definiramo kot interakcijo med igralci v skladu s pravili, ki določajo možne poteze sodelujočih in niz izidov, ki jih ti lahko dosežejo s svojimi izbirami. Aparat teorije iger je, kot rečeno, zgrajen na nekaj temeljnih podmenah, ki opisujejo lastnosti udeležencev v igri. Te so: 1) igralci so neodvisni akterji, ki se zavedajo, da sta rezultat in koristnost njihovih izbir odvisna od izbir soigralcev; 2) igralci so instrumentalno racionalni; 3) igralci imajo skupno vednost o tej racionalnosti in poznajo pravila igre. Teoretiki iger radi poudarijo, da je v teh predpostavkah viden izvor teorije iger v ekonomskih teorijah. Oblikujejo namreč model *homo oeconomicusa*, ki so ga v svojih projekcijah obnašanja ljudi uporabljali klasični ekonomisti in ga danes uporabljajo njihovi nasledniki. Vendar filozofskim prednikom teh podmen ni mogoče slediti le do klasičnih liberalnih ekonomskih teorij prejšnjega stoletja, temveč mnogo dlje v preteklost in jih najti tudi v liberalnih in predliberalnih političnih teorijah, ki so se razvijale od 17. stoletja naprej. Prav v dialogu z Norcem, kjer se Hobbes odpoveduje sklicevanju tako na strasti kakor na moralne zakone, uveljavlja enak model človeka in gradi na metodološkem individualizmu, katerega nesporni zgodovinski tvorec je.

V tej zvezi je mogoče pojasniti, zakaj je zapornikova dilema doživela večjo pozornost kot druge igre. Zapornikova dilema se odlikuje po tem, da sloni na konfliktu interesov. Vprašanja, ki si ju postavljata igralca v tej igri, sta, ali me bo drugi varal, in, kaj se bo zgodilo z menoj, če me bo. Dilema torej preizprašuje racionalnost alternativno pojmovane kooperacije in izdajstva dveh neodvisnih akterjev. Če dokažemo razumnost kooperacije, smo postavili trdne temelje kolektivnemu subjektu, ki je nastal kot razumna združitev individualnih samointeresov. Če nam to ne uspe, vsakemu kolektivnemu subjektu, ob resnejši preizkušnji njegove trdnosti, grozi razpad zaradi strukturnih razlogov. Kot pravita S. P. Hargreaves Heap in Y. Varoufakis, zapornikova dilema »fascinira, ker je interakcija, v kateri individualno sledenje temu, kar se zdi racionalno, privede do kolektivno poraznega izida.« (Hargreaves in Varoufakis, 1995: 146) Klasični zgled zanjo je interakcija med individuumoma, ki ju je policija zalotila pri tatvini in ju vtaknila v ločeni celici. Nato jima preiskovalec ponudi naslednje možne izbire:

- a) če oba priznata dejanje, bo sodnik, ki ne bo imel razloga za dvom v njuno krivdo, vsakega obsodil na tri leta zapora;
- b) če dejanja noben od njiju ne bo priznal, ju bo sodnik verjetno vseeno spoznal za kriva, saj ju bremenijo nekateri drugi dokazi, vendar bo v dvomu o njuni krivdi, ki ne bo povsem odstranjen, zato bo zaporno kazen zmanjšal na eno leto za vsakega;
- c) preiskovalec bo vsakemu povedal, da lahko posreduje pri sodniku v njegovo korist, če bo ta dejanje priznal in drugi ne. V tem primeru lahko skešanec računa na pomilostitev, nekooperativni obtoženec pa na eksemplarično petletno zaporno kazen.

Predvidljiv izid tako oblikovane ponudbe je ugoden za preiskovalce in neugoden za zapornika – oba bosta priznala in odsedela po tri leta, kar je bistveno slabše, kakor če bi oba vztrajala pri svoji nedolžnosti, dejanje zanikala in si 'priigrala' le po eno leto zapora. Če namreč izhajamo iz podmene individualistične instrumentalne racionalnosti, da je vsakemu od njiju le do tega, da bi v zaporu preživel čim krajši čas, in mu je vseeno za usodo drugega, bo vsak od njiju priznal in se tako iz strahu pred odpadniškim ravnanjem drugega skušal izogniti zanj najslabšemu scenariju, po katerem bi sam vztrajal pri svoji nedolžnosti, drugi pa bi dejanje obeh priznal.

Dilema Hobbesovega človeka v naravnem stanju, ki izbira med mirom in vojno, med ravnanjem v skladu z naravnimi zakoni in ravnanjem v skladu z vrhovno naravno pravico, med kooperacijo in odpadništvom, ima isto strukturo in privede do podobnega ravnotežja kakor pri opisanem primeru. Spoštovati naravne zakone in držati se dogovorov je enako kakor 'ne priznati', ohraniti pravico do vsega je enako kakor 'priznati', dopustiti, da ima drugi premoč pa enako kakor 'odsedeti eksemplarično kazen'. V skladu s prizadevanjem maksimirati lastne koristi je za vsakega posameznika v naravnem stanju najbolje, če sam ohrani pravico do vsega, medtem ko drugi spoštuje naravne zakone; drugi najboljši izid je, če obe strani spoštujeta naravne zakone; tretje v tej razvrstitvi je stanje, v katerem obe strani uveljavljata svojo pravico do vsega; najslabši pa je invertiran prvi izid. Ne glede na to, kaj bo storil drugi, je za vsakega od igralcev razumno, da izbere neomejeno uporabo naravne pravice in uporabi vsa sredstva, ki jih ima, da zaščiti svoje interese. V primeru, da drugi izbere samoomejitev, bo v prednosti; če drugi prav tako izbere uporabo naravnih pravic, ne bo v podrejenem položaju.

4. Zavezništvo

Izidu, ki bi dal prav Norcu in bi v končni posledici pomenil, da iz anarhičnega stanja konfliktov in nezaupljivosti ni izhoda, ki bi bil skladen s premisami metodološkega individualizma, Hobbes kljubuje z uvedbo novega pojma, zavezništva,

na katerega v celoti opre svoj odgovor. Pojem zaveznitva, ki je v *ČN* in *DC* samo nakazan², v *L* dobi širše razsežnosti. V odgovoru Norcu ideja zaveznitva odigra vlogo nekakšne vmesne faze v prehodu iz naravnega stanja v civilno, ki naj tako ne bi bil več enostopenjski proces, pač pa vsaj dvostopenjski. Pripadnost zaveznitvu naj bi posameznika oskrbela z večjo varnostjo pred pripadniki drugih zaveznitv. Dogovor vseh z vsemi je s tega gledišča nasledek sklenitve več delnih obrambnih pogodbi. Pomembna razlika med zaveznitvom in civilno skupnostjo je v tem, da v zaveznitvu, kakor ga opiše Hobbes, ni vzpostavljen suveren. Pravzaprav šele ta razloček upraviči uvedbo kategorije zaveznitva kot nečesa drugačnega od civilne skupnosti.

Ali uvedba zaveznitva razreši problem tranzicije iz naravnega v civilno stanje? Če predpostavimo obstoj zaveznitv, so Hobbesovi odgovori Norcu lahko zadovoljivi in jasni. Racionalen individuum, ki je postavljen pred izbiro, ali naj se zaveznitvu pridruži ali ne, ima sprejemljive razloge za pritrden odgovor. Odgovor je prav tako lahko pritrden, če vprašanje zastavimo nekoliko drugače in se tako umestimo v Hobbesovo besedilo, namreč, ali naj individuum spoštuje svoj dogovor o zaveznitvu in izpolni svojo obljubo potem, ko je nasprotna stran to že storila. V prid pritrditelnemu odgovoru, govori analiza razmerja stroškov in koristi, ki razkrije, da bi bila ne vključitev v zaveznitvo večje hudo, kot izpolnitev dogovorjenega. Domnevamo namreč lahko, da je možnost prikritja odpadniškega dejanja v zaveznitvu tako majhna, da nanjo ni mogoče računati. In če vse to drži, potem je res tudi, da je med zaveznitvi mogoče skleniti politično pogodbo in vzpostaviti vsem skupno oblast. Pripadnost zaveznitvu trdi, da je v naravnem stanju mogoče in razumno sklepati učinkovite dogovore; in če je v naravnem stanju mogoče sklepati dogovore nasploh, je mogoče skleniti tudi politični dogovor. Teoretski mik zaveznitva je potemtakem v tem, da odpre perspektivo vstopa v civilno stanje in to stori, ne da bi sledili kateri od obeh možnosti, ki sta nezdržljivi s premisami Hobbesovega teoretskega modela: ne sklicuje se na zunanjo prisilo in ne moralizira nagnjenj ljudi v naravnem stanju.

Toda obstoja zaveznitv, tega postulata Hobbesovega odgovora Norcu, ni mogoče nekritično sprejeti. Na vprašanje, kako so zaveznitva nastala, Hobbes ne odgovori. Problemi, ki so se pojavili ob preučevanju možnosti sklenitve političnega dogovora brez posredovanja zaveznitv, so zdaj prestavljeni na raven zaveznitva s to razliko, da je na prve Hobbes opozoril, drugih pa ni naredil za predmet obravnave. Odgovora na vprašanje, kako je mogoče trdno, trajno in dovolj številčno zaveznitvo, kaj vse je potrebno, da bi zaveznitvo izpolnilo pričakovanja po varnosti, ki so motiv za pristop in za lojalnost med njegovimi člani, Hobbes ne daje. Zato zapade v krožno sklepanje: Hobbes postulira obstoj kolektivnega subjekta, katerega možnost obstoja se je z njim ravno namenil dokazati.

² Glej Hobbes, 2006: 120-122.

Kot s svojo analizo opozori T. Magri³, je mogoče podvomiti tudi v veljavnost Hobbesovega odgovora znotraj okvirov, ki si jih postavi sam, torej če privzamemo obstoj zavezništev. S stališča posameznika, ki se odloča, ali naj se v odnosu do zavezništva obnaša lojalno, ali naj postane odpadnik, ki skuša zaveznikom svoje odpadništvo prikriti, se izbira za sodelovanje nikakor ne kaže kot edina racionalna. Da bi imel Hobbes prav, morajo biti izpolnjeni nekateri pogoji. Prvi pogoj je velika verjetnost odkritja odpadništva in s tem izključitve iz zavezništva tistega, ki ga je zagrešil. Drugi pogoj je notranje razčlenjen: razlika v individualni koristi med odpadništvom in sodelovanjem mora biti manjša od razlike v koristi med odpadništvom in izključitvijo na drugi strani. Okoliščine, v katerih ima Hobbes prav, določajo mejne vrednosti omenjenih parametrov, ki ne smejo biti presežene, kar pa nikakor ni samoumevna posledica Hobbesovega odgovora.

Član zavezništva, ki presoja svoje koristi in se odloča med odpadništvom in sodelovanjem, lahko ugotovi, da je odnos med koristjo, ki jo uživa kot član, in verjetnostjo, da bo ob odpadništvu izključen, obratno sorazmeren. Ker je izhajajoč iz podmene, da zavezništvo nima trdne strukture oblasti, mogoče domnevati, da manjše zavezništvo lažje izvaja nadzor nad svojimi člani kakor veliko, je verjetnost izključitve odpadnika obratno sorazmerna s številom njegovih članov. Nasprotno pa korist, ki jo ima od zavezništva posameznik, narašča s številčnostjo (večjo močjo) njegovih članov in upada z zmanjševanjem njihovega števila (manjšo močjo).⁴ Številčno zavezništvo ima potemtakem lastnosti, ki ne podpirajo Hobbesovega odgovora: pred zunanjimi sovražniki ponuja večjo varnost kakor manjše, vendar tudi manjše možnosti, da bi bilo nepravilno ravnanje člana odkrito. Veljavnost trditve, da je racionalno spoštovati koalicijsko obrambno zavezo, je tako iz načelne ravni prenešana na raven razmerij med parametri, o katerih pa Hobbes ne razpravlja. Tudi če privzamemo obstoj zavezništev, daje analiza pričakovanih koristi ravnanj njegovih članov v mnogih primerih prav Norcu.

Trdnost Hobbesovega odgovora – v okvirih, ki si jih sam postavi – je rešljiva le ob spremenjenem pojmu racionalnosti. Če ne upoštevamo verjetnosti posledic določenega ravnanja, ampak le njegovo koristnost, in kot kriterij racionalnega ravnanja določimo izbiro, ki ne glede na verjetnost njenega uresničenja, ponuja najmanj neugodne izide med vsemi možnimi neugodnimi. Izidi, ki jih ponuja ta pogled na racionalnost, so opredeljeni s svojo večjo ali manjšo oddaljenostjo od ab-

³ Glej T. Magri, 1992: 236–242.

⁴ Kot izrecno poudari Hobbes, lahko samo številčno zavezništvo posamezniku ponudi realno zaščito pred pripadniki drugih zavezništev. Kot zapiše v ČN: »Ker je vzajemna pomoč nujna za obrambo, kakor je medsebojni strah nujen za mir, je treba razmisliti o tem, kako velika pomoč je potrebna za takšno obrambo in za nastanek takšnega medsebojnega strahu, da se ljudje ne bi tako zlahka drznili napadati drug drugega. Jasno je, da medsebojna pomoč dveh ali treh ljudi ne varuje kaj prida, saj dajejo drugi strani zadostno spodbudo za napad že možnosti za uspeh, ki bi jih imela en ali dva. Da bi ljudje v vzajemni pomoči pridobili zadostno varnost, jih mora biti toliko, da bi bile možnosti peščice, ki bi jo imel na voljo nasprotnik, negotova prednost.« (Hobbes, 2006: 120)

solutno negativnega in najbolj nezaželenega izida, ki je nasprotje vsake koristi. Racionalno je za ta pogled to, kar vodi stran od tistega, čemur najbolj nasprotujemo. Če Hobbesov odgovor presodimo v skladu s kriterijem kategorične zahteve izogibanja najhujšemu, je spoštovanje zavezniške sloge razumno, saj je žrtev, ki jo ta izbira zahteva od posameznika, gotovo manjša od možnosti izločitve iz zavezništva, ki lahko sledi njegovi drugačni izbiri. Če racionalni subjekt upošteva le kategoričnost izogibanja slabši možnosti, ne glede na njeno manjšo ali večjo verjetnost, bo vsekakor izbral pravičnost, saj je izpolnjevanje dolžnosti, ki izhajajo iz dogovora o zavezništvu, manj slabo od možnosti, da se znajde sam, brez zaveznikov v boju proti vsem, med katerimi so nekateri za povrh še združeni v koalicije.

Per negationem opredeljeno korist kot največji odmik od največje škode, lahko približamo tistim Hobbesovim besedilom, v katerih govori o motivacijski vlogi strahu in smrti. Prevedeno v Hobbesov besednjak, je najslabša možnost, ta, ki se ji hočemo na vsak način izogniti, smrt, najstrašnejši sovražnik človeka, kot Hobbes večkrat zapiše. Tudi to pojmovanje racionalnosti in koristi ima torej podlago v Hobbesovih besedilih, vendar bi, če bi ga hoteli dosledno izpeljati, terjalo obsežnejšo prerazporeditev Hobbesovih presoj. Z njim je mogoče celo pojasniti nastanek zavezništev in vseh dogovorov v naravnem stanju, vključno s političnim. Če je smrt za vse ljudi to, pred čimer se hočejo po vsej sili zavarovati, in je združevanje v zavezništva in civilne skupnosti pod oblastjo enega suverena najboljša sredstvo za odstranitev tovrstne pretnje, je averzija človeka do smrti lahko dober razlog za sklepanje dogovorov o koalicijah in civilnih občestvih.

Toda tudi ta interpretacija lahko hitro seže predaleč. Mogoče ji je zastaviti vprašanje koherentnosti negativne motivacijske logike, ki je v njenem središču, z drugimi deli Hobbesove teorije. Kako, denimo, ob predpostavki, da je vselej nerazumno tvegati smrt, pojasniti vznik logike kopičenja moči, ki jo Hobbes jasno predstavi kot preživetveno strategijo v naravnem stanju in terja tvegana dejanja? Poleg tega in neodvisno od odgovora na pravkar zastavljeni izziv velja poudariti, da Hobbesov odgovor zasnuje strateško racionalnost, ki računa tudi z verjetnostjo dogodka. Kriterij izbire, ki razumno ravnanje izenači z uhajanjem najslabšemu izidu in naredi strah pred smrtjo za gibalno nastanka civilnega stanja, ima za posledico že omenjeno aporijo, pred katero se znajde Hobbes. Če naj bo njegov odgovor Norcu zmagovit, ne more biti skladen z njegovim opisom naravnega stanja; če je skladen z njegovim opisom naravnega stanja, ni zmagovit. Zavezništvo se v tej luči izkaže za mašilo, ki prikriva resnično težavo, namreč kako utemeljiti kontraktualizem na samoodpovedovanju pravici do vsega in samozadajanju pravil vedenja. Obstoj zavezništva to utemeljitev predpostavlja in v tem je njegova neodpravljiva pomanjkljivost. Vendar v drugih Hobbesovih delih zavezništvo nima ključne vloge, kakršno ima v *L*. Več mest v Hobbesovih besedilih zavezništvo naslika kot nestabilno združbo, ki jo bolj kot zunanje nevarnosti ogrožajo njene strukturne notranje težave. Eno od teh je:

»Kajti, če lahko domnevamo, da se je veliko ljudi strinjalo s spoštovanjem pravičnosti in drugih zakonov narave, ne da bi jih ustražovala skupna oblast, je mogoče prav tako domnevati, da lahko enako stori vse človeštvo, in potemtakem sploh ne bi bilo nobene civilne oblasti ali občestva in ne bi bilo potrebno, da bi obstajala, saj bi bil mir že brez podreditve.« (Hobbes, 1839: 155)

Zavezništvo sicer ni izrecno omenjeno, vendar se odlomek nanaša na obče pogoje njegovega nastanka. Kar zavezništvo razlikuje od civilnega stanja, je odsotnost skupne oblasti z močjo prisile, odsotnost ločitve na suverena in njegove podanike. Zaradi te odsotnosti, je sloga med njegovimi člani negotova, podvržena navzočnosti in moči zunanje grožnje, ki strne njegove vrste. Če ta umanjka, med njegovimi načeloma enakopravnimi člani vzniknejo notranji boji za prevlado, ki ne more biti trajna, saj zavezništvo ne odpravi avtonomije naravnih oseb njegovih članov in zavezništvo zato ni 'ena oseba', kot to velja za "hobbesovsko" državo. Kar zavezništvu umanjka, da bi bil ena oseba, je pogodba naravnih oseb o avtorizaciji suverena. Politična pogodba, ki kot svoj neobhodno potreben del vključuje avtorizacijsko klavzulo, je *eo ipso* tudi pogodba o prostovoljni podreditvi – kolikor vzpostavlja oblast, vzpostavlja tudi njene podanike. Tega razcepa naravnega človeka na njegovo zastopanstvo v fiktivni osebi vladarja in na njegovo realnost podanika, zavezništvo ne vsebuje in to je razlog njegove nestanovitnosti ter tudi teoretske neplodnosti. Iz zavrnitve mnenja, da je mogoče udejanjenje pravičnosti brez podreditve, je mogoče sklepati, da se je Hobbes teh pomanjkljivosti zavezništva jasno zavedal.

Hobbes's Dialogue with the Fool

In *Leviathan* Hobbes engages in a dialog with the Fool, who gives voice to a formidable challenge to his theory. The Fool denies his tenet that just action is always maximizing the benefit of the actor and claims that non-compliance to the agreements can sometimes be of greater benefit for him. Hobbes' answer is articulated and innovative since it introduces the existence of confederations in the state of nature. Although unsuccessful at its core is nonetheless important since it rejects any interpretation of the transition to the civil state based solely on the force of the laws of nature. Hobbes accepts the ground of individual self-interest and instrumental rationality suggested by the Fool thus parting with the classical, objective natural law tradition and establishing a new one founded on subjective rights.

Keywords: Hobbes, the Fool, agreement, rationality

Literatura

- Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hargreaves, S. P. in Varoufakis, Y. (1995). *Game theory. A critical introduction*. London: Routledge.
- Hobbes, T. (1839). *Leviathan*. V Molesworth, W. (ur.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. III*. London: C. Richards, Printer, St. Martin's Lane.
- Hobbes, T. (2006). *Človekova narava. Elementi naravnega in političnega prava I. del*. Ljubljana: Krtina.
- Magri, T. (1992). *Hobbes e lo stolto*. V Bostrenghi, D. (ur.), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*. Neapelj: Bibliopolis, str. 207–242.
- Magri, T. (1994). *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità*. Milan: Feltrinelli.
- Magri, T. (1994). *Hobbes e Hume*. Milan: Feltrinelli.
- Zaitchik, A. (1982). »Hobbes's Reply to the Fool«. V Zaitchik, A., *Political theory*. Los Angeles: Sage, str. 245–266.