

THOMAS HOBBS: OD KRŠČANSKEGA KORPORATIVIZMA K INDIVIDUALIZMU**

Povzetek. V članku avtorja obravnavata temeljno problematiko v prehodu od srednjeveške k moderni politični teoriji – razmerje med krščanskim korporativizmom ter liberalizmom. Najizrazitejši prehod med navedenima doktrinama avtorja prepoznata v politični misli Thomasa Hobbesa, ki s koncepcijo negativne svobode postavi temelje liberalne politične doktrine in se tako, absolutističnim tendencam navkljub, izkaže za začetnega konstruktorja modernega miselnega okvirja. Moderna konceptualna inovacija je prepoznana kot intelektualni refleks takratnega progresivnega družbenega razreda – meščanstva na srednjeveški organici zem ter njegovo pojmovanje posameznika in družbe. Hobbesov posameznik je racionalen ter avtonomen družbeni akter, ki prek zasebne lastnine drži distanco do skupnosti, kateri pripada. S tem se vzpostavi kot nosilec modernega projekta izgrajevanja kapitalistične družbene ureditve.

Ključni pojmi: korporativizem, liberalizem, individualizem, negativna svoboda, Thomas Hobbes

Uvod

Temeljno vprašanje prehoda predmoderne politične teorije v moderno je vprašanje razmerja med krščanskim korporativizmom¹ in liberalizmom. Podobno so to vprašanje prehoda videli tudi nekateri drugi politologi. Bibič (1981: 10; 1972) je težnjo po premagovanju protislovij med partikularnimi in univerzalnimi interesi, med civilno družbo in politično državo, med zasebništvom in skupnostjo umestil v središče moderne politične misli in prakse. Ta prehod lahko najbolj jasno prepoznamo v politični teoriji Thomasa Hobbesa².

* Jure Spruk, magister politologije, doktorski študent politologije na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani; dr. Igor Luksič, redni profesor, Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

** Pregledni znanstveni članek.

¹ Treba je razlikovati med krščanskim korporativizmom, ki na mesto glave postavlja Boga, in kasnejšim naravnim korporativizmom, ki zlasti s prodorom biologije sredi 19. stoletja utemeljuje svet na bioloških zakonih. Ena od verzij tourstnega korporativizma se je udomačila kot socialni darvinizem.

² Hobbes se je tudi intelektualno zelo ukvarjal z vprašanjem telesa, človeka in državnega. Ne nazadnje je vsaki od teh tem namenil več knjig: *De Corpora* (1655), *De Homine* (1658), *De Cive* (1647).

Čeprav je s svojo izhodiščno hipotezo razkrojil vse družbene institucije in podvomil o njihovi utemeljenosti, »je tudi Hobbes ostal dolžnik analogije države in človeškega telesa« (Priback, 1992: 7). Konkretno se bomo osredotočili na Hobbesovo koncepcijo svobode ter njeno umeščenostjo v moderno miselno tradicijo, ki se prvič najbolj izrazito sintetizira v kontraktualistični politični teoriji oziroma v teoriji moderne države. Kasnejši razvoj moderne države in teorije o njej vpelje dve ključni ideji: načelo delitve oblasti ter načelo zaščite in spoštovanja človekovih pravic in svoboščin. Utemeljitev omenjenih načel je ključna za razumevanje sodobnih liberalno demokratičnih političnih sistemov, v katerih imata obe omenjeni načeli status nekakšnega *conditio sine qua non*. Torej, brez spoštovanja človekovih pravic in svoboščin ter delitve oblasti, ni moderne teorije države ter s tem liberalne politične doktrine, ki se napaja ravno v omenjenih, v individualizem usmerjenih koncepcijah in načelih³. Skinner (2003: 11) opozarja, da so šele sredi 17. stoletja, to je ravno v Hobbesovem času, nasprotniki Stuartov začeli sebe dojemati kot svobodno rojene državljane namesto kot podanike kralja.

Korporativni duh je obvladoval miselnost srednjega veka. Fevdalizem je poudarjal vrednote zvestobe, enotnosti, vzajemnih obveznosti. Fevdalna doba je z doktrino korporativizma držala ljudi vezane na svet-vesolje: bili so kot množstvo privezani na zemljo, ki je bila last fevdalca, tako da se je zdelo, da so organski delček v svetu-vesolju, ki ga obvladujejo nadnaravni zakoni, na razumevanje katerih je imela monopol Rimskokatoliška cerkev. S krepitvijo meščanstva in kapitalističnega načina produkcije se je začel krhati svet korporativne, organske celote, kar se je izkazalo najbolj prepričljivo pri redefiniciji urejenosti vesolja. »Denarna ekonomija je tudi prek avtonomnih mest postopno razjedla mit o organski enotnosti in spontanega skupnega prizadevanja. Šele tedaj sta bili filozofija in politična teorija prisiljeni pre-mišljati korporativizem.« (Lukšič, 1994: 34)

Za legitimacijo novega pogleda na vesolje, ki ga je vsiljeval meščanski pogled na življenje, je imela največje zasluge fizika, natančneje astronomija. Nikolaj Kopernik je s heliocentrično koncepcijo⁴ zamajal do takrat vladajočo geocentrično koncepcijo vesolja ter s tem ogrozil fevdalno hierarhijo in ideološko nadvlado cerkvene avtoritete, postavljeni na tej predstavi. Na novo je bilo zastavljeno vprašanje varnosti in zanesljivosti obstoječe realnosti.

³ Deklaracija o pravicah človeka in državljana, ki velja za enega ključnih dokumentov v času francoske revolucije ter na splošno v moderni evropski pravno-politični tradiciji in je temelj francoske ustave iz leta 1789 in za vse naslednje ustave v tej državi, v 16. členu določa: »Družba, v kateri nista zajamčeni varstvo pravic in delitev oblasti, nima ustave.«

⁴ Kopernik je hipotezo o heliocentrizmu predstavil leta 1543 v delu *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (O revolucijah nebesnih sfer), vendar te hipoteze ni uspel empirično potrditi. Kopernikovo hipotezo je potrdil Galileo Galilei s pomočjo uporabe teleskopa. Na ta način je poskrbel za uveljavitev Kopernikove hipoteze kot veljavne znanstvene teorije.

S temi procesi se odpira prostor teoretizaciji držav in skupnosti, ki ne temelji več na krščanskem korporativizmu in organicizmu, kjer je Bog glava vsega, temveč razume svet kot produkt narave in naravnih zakonov. Oblast postane konvencionalna, stvar ljudi, in ne več dana – dana od Boga.

Dognanja iz naravoslovnih znanosti so se hitro prenesla na humanistična področja preučevanja in posameznik naenkrat ni bil več ujet v predmoderne kolektivne identitete družine, naselij ali pripadnosti družbenemu stanju, temveč je prejel epohalno spodbudo za premislek o sebi kot svobodni osebi, katere usoda ni determinirana (beri: vkovana v kozmični red). Moderna doba se na ravni ideološke legitimacije začne z ontološko ter epistemološko zamenjavo ideje Boga z idejo narave. Teološko prirejena aristotelovska razlaga delovanja sveta, za katero ima največ zaslug Tomaž Akvinski, ni več dajala legitimnosti verskemu pogledu na svet, temveč se kot moderni razlagalec sveta umesti naravoslovna znanost, s fiziko na čelu. Pikalo in Lukšič (2013: 194) kot vzajemna procesa razumeta delegitimizacijo Boga kot kreatorja in interpretata sveta ter legitimizacijo naravoslovne znanosti kot najbolj poklicanega razlagalca. Po stoletja dolgem prepričanju o kategorični distinkciji med naravnim ter človeškim oz. umetnim, so naravo začeli razumevati prek analogije umetnih procesov, pri čemer to razumevanje doseže lastni klimaks ob koncu 17. stoletja, ko se je uveljavila razlaga, po kateri je mogoče naravni svet najlažje razumeti prek analogije mehaničnih dejanj (Henry, 2008). Konstrukcija ure, ki je ujela čas in ga znala kazati, je fascinirala tudi teoretike, ki so s tem našli metaforo za razlago skrivnih zakonov narave. Urni mehanizem je bil kasneje zakrit, tako da je še bolj fascinantno delovalo premikanje kazalcev, ki je bilo skladno s premikom Sonca v odnosu do Zemlje. Konceptijo Zemlje kot matere zamenja konceptija Zemlje kot mehanskega stroja, pri čemer moderna znanost ni več usmerjena toliko v razumevanje naravnih fenomenov, temveč v nadzor in izkoriščanje naravnih danosti (Capra, 1982). Srednjeveško, tj. krščansko oz. organsko konceptijo družbe, po kateri človeška družba predstavlja sestavni del sveta (organizma), ki ga je ustvaril Bog⁵, zamenja mehanicistična konceptija sveta, narave, družbe in države. Po tej predstavi je realnost v resnici realnost najmanjših delov snovi, atomov, posameznih ljudi ipd. nedeljivih enot. Pomembna poteza mehanicizma je tudi predstava o zamenljivosti posamičnih delov. Njihova povezovanja dajejo videz začasno povezanih agregatov, ki tvorijo kamne, vode, rastline, živali, posamezne ljudi, družine, vasi, države⁶ in svetove. Konvencionalna politična teorija dobi svoje temelje v kontraktualistični tradiciji, katere glavni predstavniki so Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau ter Immanuel Kant.

⁵ Za izčrpnjšo analizo srednjeveške konceptije družbe in politike glej Gierke (1900/2008).

⁶ Tem povezavam je Johannes Althusius (1557–1638) rekel konsociacije, politiko pa je opredelil kot *ars consociandi*, umetnost konsociiranja. Naravne konsociacije so bile zanj družine, javne pa mesta in države.

Vsaka doba si oblikuje lastni miselni okvir, znotraj katerega se premišlja, vzpostavlja in ohranja politična razmerja. Vsakokratni miselni okvir je sestavljen iz niza različnih koncepcij, katerih vsebina je ključna za utrjevanje določenih ideoloških pozicij, ki so vselej podkrepljene z danimi političnimi razmerji. Dominantno konceptualno tematiko srednjeveške Evrope je posredovala krščanska kozmologija, tj. kristocentrična paradigma⁷, ki je obsegala vse družbene sloje, od kmeta do cesarja (Ullmann, 1961), s katero se je utemeljevala legitimnost od Boga dane oblasti. Medtem ko se je srednjeveški miselni okvir nanašal na teološke koncepcije sveta in družbe, ki so pretežno služile interesom rimskokatoliške fevdalne hegemonije, pa se moderni miselni okvir s konceptualno redefinicijo⁸, ki ima svoj izvor v naravoslovnih teorijah, naveže na utemeljevanje interesov naprednega družbenega razreda – meščanstva ter osvoboditev posameznika predmodernih kolektivnih vezi, ki so nastajale v okviru korporativizma. Kot ugotavljata Lukšič in Pikalo (2007: 107), »organizirati iskanje znanstvenih zakonitosti je bil meščanski projekt, projekt uvajanja tržne družbe, kapitalistične družbe, profitne logike in privatne lastnine«. Meščanstvo je potrebovalo nove miselne okvire, ker v starih, predmodernih okvirih, ki so v skladu z organskim pojmovanjem družbe postavljali celoto pred posameznika, enostavno ni bilo moč misliti osvobojenega posameznika kot nosilca kapitalistične ureditve. V modernem miselnem okviru dobi osrednje mesto v vrednotnem sistemu individualizem, iz katerega izhaja immanentno moderno pojmovanje svobode posameznika. Koncept svobode se izkazuje kot temeljni koncept v razumevanju modernega miselnega okvira, čeprav seveda ne gre za edini koncept, ki ta okvir sestavlja. Ta koncept nam namreč pojasnjuje razumevanje posameznika tako v razmerju do drugih posameznikov kot tudi v razmerju do družbe. Koncept svobode posameznika in svobode nasploh zato razumemo kot osrednji element modernega miselnega okvira, ki v svojem bistvu utrdi koncepcijo posameznika kot zrelega nosilca kapitalistične družbe.

V prispevku se bomo osredotočili na koncept svobode pri utemeljitelju moderne politične znanosti Thomasu Hobbesu⁹. Kot ugotavlja Heywood (2012: 27), liberalizma ne gre razumeti zgolj kot politično ideologijo, temveč

⁷ Kantorowicz (1997) je opravil temeljito študijo o srednjeveški politični teologiji, kjer podaja vrsto različnih pogledov na razmerje med kraljem in bogom. Npr. »Oblast kralja je oblast Boga. To je namreč oblast Boga po naravi in kralja po milosti. Torej je kralj prav tako Bog in Kristus, vendar po milosti; in kar koli stori, tega ne opravi le kot človek, temveč kot nekdo, ki je postal Bog in Kristus po milosti.« (Kantorowicz (1997: 58)

⁸ Konceptualno spremembo gre razumeti kot politično spremembo. Konceptualna sprememba je namreč posledica težnje političnih akterjev po spremembah oziroma razreševanju kontradikcij, ki jih bodisi ustvarjajo sami bodisi jih zgolj zaznavajo. Osnovni mehanizem za politično spremembo je torej konceptualna sprememba (Farr 1989).

⁹ Hobbes se v svojem delu *De Cive (O državljanu) (1642/1998)* sam okliče za začetnika moderne

tudi kot meta-ideologijo, to je kot sistem pravil, ki vzpostavljajo temelje, na katerih potekajo politične in ideološke razprave. To pomeni, da se ostale politične doktrine vsebinsko napajajo z opredeljevanjem do liberalnih koncepcij ter načel, saj je liberalizem vladajoča ideologija kapitalizma. Thomasa Hobbesa zaradi simpatij do monarhičnega absolutizma¹⁰ ne moremo razumeti kot povsem liberalnega avtorja¹¹, lahko pa ga razumemo kot protoliberalnega avtorja, ki je postavil temelje individualistični koncepciji posameznikove svobode ter s tem dodal ključni element v izgrajevanju miselnega okvira moderne.

Očrt Hobbesovega kontraktualizma

Kontraktualizem oziroma teorijo družbene pogodbe umeščamo v temelje moderne politične teorije. Pomembna sestavina kontraktualizma je individualizem. Gre za to, da se posameznik svobodno odloči za državo na temelju lastnega interesa. Loti se vprašanja izgradnje koncepcij, ki so sposobne v prostor in čas umestiti posameznika ter njegovo svobodo kot temelj nastajajočega kapitalističnega družbenega modela. Zametki teorije družbene pogodbe se sicer pojavijo že v antiki¹². Najbolj eksplicitno je to idejo omenjal Cicero:

Država je stvar ljudstva. Ljudstvo niso vsaka skupina ljudi, združenih na katerikoli način, temveč je srečanje dovolj velikega števila ljudi, ki so združeni s skupnim dogovorom glede zakonov in pravic in glede želje, da sodelujejo pri vzajemnih prednostih. Izvorni vzrok srečanja ni toliko šibkost kot družbeni instinkt, ki je človeku naraven. Človeška vrsta ni solistična, niti njeni člani ne živijo življenj izoliranih tavajočih ljudi ... (Cicero, 1929: 129)

Na drugem mestu pa še bolj jasno pove, da je družbeni dogovor med bogatimi in revnimi temelj države:

znanosti o politiki. Bralca opozori na zgrešenost Aristotelovih teorij ter ob tem za zgled moderne znanosti navede geometrijo.

¹⁰ Liberalizem se je historično vzpostavil kot refleks na absolutistično vladavino. Tako angleška (1688), ameriška (1776) kot francoska (1789) revolucija vsebujejo pomembne liberalne elemente.

¹¹ V 17. stoletju termin »liberalizem« ni imel političnih konotacij. Te pridobi šele v 19. stoletju, ko ga začnejo povezovati z določenimi političnimi idejami. Tako je bil prvič uporabljen v Španiji leta 1812. Termin se je sicer uporabljal že od 14. stoletja, a je imel več pomenov, ki pa se niso nanašali na določene politične ideje. Nanašali so se lahko na svobodnega človeka, radodarno pomoč v obleki in hrani ali na odprtost duha (Heywood 2012).

¹² Za kritično študijo o razvoju ideje družbene pogodbe od antike do sodobne ameriške politične misli glej Gough (2001).

Če se državljani bojijo drug drugega, če se mož boji moža in razred razreda, se nihče ne počuti varnega; in kot rezultat se vzpostavi pogodba, če ji smemo tako reči, med navadnimi in tistimi, ki imajo oblast. S to pogodbo nastane zgradba države ... (Cicero, 1929: 208)

Antični zametki se nanašajo predvsem na naravno filozofijo, ki državo razume kot odraz naravne danosti in posameznika kot naravno bitje. Srednjeveška politična teorija se je naslonila na rimsko izkušnjo, ki je bila najbolj kondenzirana v zasebnem pravu ter na tedaj hegemonski nauk Rimskokatoliške cerkve. Predvsem rimsko pravo se je izkazovalo kot prikladno za vse bolj konfliktno situacijo med meščanstvom in fevdalno strukturo, saj se je iz njegovih načel dalo razbrati vsaj dve temeljni koncepciji oblasti – absolutistično ter populistično¹³ oblast, ki se je želela utemeljevati z voljo širšega kroga ljudi. Medtem ko je prva legitimirala monarhovo oblast s teološko argumentacijo¹⁴, se je druga opirala na t.i. republikanski model oblasti, ki za izvorni vir oblasti priznava ljudstvo. Hobbes velja za začetnika klasične teorije družbene pogodbe. Pribac (2008: 78) prelom v zgodovini politične misli vidi v Hobbesovi problemski širitvi srednjeveške teorije družbene pogodbe, ki je slonela na predpostavki o obstoju družbe in oblasti ter na njunem vzajemnem prepoznavanju, na pojasnitev njune geneze. Ob tem je treba poudariti, da je za Hobbesa konstituiranje oblasti človeško ravnanje, torej ravnanje ljudi. V svojem prvem odmevnejšem delu *Elementi prava, naravnega in političnega* iz leta 1640, politično telo opredeli kot mesto, ki »ga lahko opredelimo kot množstvo ljudi, ki so prek skupne moči združeni kot ena oseba za dosego skupnega miru, obrambe in koristi« (Hobbes, 1640/2006: 123). Hobbes v *Leviathanu* opiše postopek, po katerem multituda posameznikov postane ena oseba, katere obstoj je ključen za izgradnjo politične skupnosti. Pri tem ima osrednjo vlogo koncept predstavnštva¹⁵. Multituda posameznikov je narejena za eno osebo, kadar jih en človek ali ena oseba predstavlja, kar mora biti opravljeno s pristankom vseh članov multiture posebej, pri čemer je enotnost predstavnika tista, ki vzpostavlja eno osebo, in ne enotnost predstavljanj (Hobbes, 1651/1996). Umetna tvorba – *Commonwealth* ali država – je vzpostavljena z aktom vzpostavitve predstavnške oblasti¹⁶. Pri

¹³ Za izčrpnjšo študijo o srednjeveških načelih oblasti glej Ullmann (1961).

¹⁴ Izrazito teološke koncepcije družbe in politike so bile značilne predvsem za obdobje do 13. stoletja, po tem obdobju se, ob odkritju Aristotelovih del, pojavijo znaki re-naturalizacije politike, a do 16. stoletja se kljub temu politika še vedno kaže kot inferiorna v odnosu do teologije. Figgis (1896/1965) kot prvo znamenje emancipacije politike v odnosu do teologije prepozna v teoriji božje pravice.

¹⁵ Hanna Pitkin (1967) Hobbesa označi za prvega angleškega političnega teoretika, ki je v delu *Leviathan* ponudil sistematično analizo koncepta predstavnštva. Za zavrnitev takšne teze glej Skinner (2005).

¹⁶ Medtem ko je v rimskopravni koncepciji veljalo, da posameznik ali skupina posameznikov sme določiti agenta, ki se pogaja s tretjo stranjo, a ob tem obligacijsko razmerje, ki nastane, obvezuje agenta in

Hobbesu gre v tem primeru za imanentno moderno, to je konvencionalno pojmovanje snovanja oblasti. Država je pri Hobbesu odločitev za konstituiranje oblasti ter s tem preseganja predpolitičnega stanja, ki ga Hobbes imenuje naravno stanje, v celoti v domeni racionalne presoje posameznikov, ki se prek akta odložitve naravne pravice do vsega prostovoljno povežejo v politično skupnost. Akt odložitve pravice do vsega je v politični skupnosti nujen, saj

»po naravi ima vsak pravico do vsega, tj., da naredi, kar se mu zahoče, komurkoli hoče, da poseduje, uporablja in uživa vse, kar hoče in more ... Toda pravica vseh do vsega dejansko ni nič boljša, kakor če nihče ne bi imel pravice do ničesar. (Hobbes, 1640/2006: 89)

Naravno stanje ni nič drugega kot permanentno stanje boja vseh proti vsem, pri čemer posameznike vodi njihov razum, ki jim vselej narekuje zasledovanje njihovih lastnih koristi (Hobbes, 1651/1996), zato je za spoštovanje naravnih zakonov¹⁷, sploh pa prvega izmed njih, ki pravi, da mora človek vselej iskati mir, potrebna vzpostavitev države, ki je prek oblasti edina zmožna krotiti aspekte človeških aspiracij, ki so v nasprotju z zagotavljanjem kolektivnega miru.

Hobbes izhaja iz zahteve po razumevanju narave. *»Resnična in jasna razlaga elementov naravnega in političnega prava, ki je namen tega dela, je odvisna od poznavanja človekove narave, političnega telesa in tega, kar imenujemo zakon.«* (Hobbes, 1640/2006: 15) Nato pa nadaljuje:

Človekova narava je vsota njegovih naravnih sposobnosti in moči, na primer sposobnosti prehranjevanja, gibanja, ploditve, čutenja, umevanja itn. Te moči namreč soglasno imenujemo naravne in so v definicijo človeka vključene z besedami: animaličen in razumen. (1640/2006: 16)

Hobbes (1640/2006: 88) je prepričan, da bi težnja po enakosti lahko izhajala iz dejstva, da je potrebno le malo moči, da človeku odvzamemo življenje. Od tu bi pričakovali, da si bodo ljudje, obravnavani »zgolj po njihovi naravi«, priznali enakost. Zaradi razlik v moči med ljudmi pa prihaja do boja za priznanje prvenstva s telesnim merjenjem moči. Tako ljudje

z naravno nujnostjo hočejo in želijo bonum sibi, to, kar je zanje dobro, in si prizadevajo izogniti se temu, kar je boleče, predvsem pa tistemu

tretjo stran, ne pa principala, pa kanonska koncepcija predpostavlja obligatornost principala kot posledico agentovih dejanj (Tierney, 1982). Hobbes je torej na tem mestu sledil kanonski pravni logiki predstavnitva, ki je historično izšla iz rimskopravnega načela plena potestas.

¹⁷ *»Kolikor je zakon (v ožjem pomenu besede) zapoved, nareki, ki izhajajo iz narave, niso zapovedi. Zato jih zakoni ne imenujemo glede na naravo, pač pa glede na stvarnika narave, Vsemogočnega Boga.«* (Hobbes 1640/2006: 112)

strašnemu naravnemu sovražniku, smrti, /.../ tako tudi ni v nasprotju z razumom, da človek naredi vse, kar je v njegovi moči, da bi svoje telo in ude obvaroval smrti in bolečin. /.../ Zategadelj je naravna pravica, da sme sleherni človek z vsemi močmi, ki jih ima na voljo, ohranjati svoje lastno življenje in ude. (Hobbes 1640/2006: 88)

Hobbes v delu *Elementi prava, naravnega in političnega* posebej ostro reagira proti Aristotelovi konceptiji človeške neenakosti. Aristotel je namreč izhajal iz predpostavke o tem, da so nekateri posamezniki zaradi naravnih danosti primernejši za vodenje in upravljanje skupnosti¹⁸, medtem ko je Hobbes razreševanje tega vprašanja vezal na politiko in s tem na konvencionalno oziroma pogodbeno razumevanje razreševanja temeljnih družbenih vprašanj. Hobbes se je dobro zavedal moči konvencionalne politike pri vzpostavljanju legitimnosti oblasti. Kontekst državljanske vojne v Angliji ter tudi modernih znanstvenih dognanj mu je narekoval konstituiranje povsem drugačnih argumentov za določitev kriterijev za vzpostavljanje legitimnosti oblasti. Kljub temu, da se je v duhu časa skliceval na naravo in naravno, je Hobbes dojel pomanjkljivosti naturalistične konceptije politike ravno pri tem vprašanju. Dojel je namreč, da:

/.../ če bi taka razlika res obstajala po naravi, namreč, da bi bila gospodar in hlapec to, kar sta, zaradi neke notranje kreposti, ne pa na podlagi soglasja, ljudje nikoli ne bi mogli doseči soglasja, kdo v tej kreposti prekaša druge in kdo je tako neumen, da ni sposoben voditi samega sebe, saj po naravi vsakdo meni, da je druge sposoben voditi vsaj tako dobro, kot so drugi sposobni njega. (Hobbes, 1640/2006: 108)

Z vidika moderne politične teorije je ključno ločevanje političnosti, ki temelji na načelu privolitve, od naturalizma ter tudi teologije, ki je imela posebej pomembno vlogo v teoriji božanske pravice. Od tod dalje se zastavlja vprašanje dometa političnega egalitarizma pri Hobbesu.

Najbolj razvpito je Hobbesovo stališče, povzeto v maksimi o vojni vseh proti vsem:

Po naravi ima vsak pravico do vsega. /.../ Toda pravica vseh do vsega dejansko ni nič boljša, kakor če nihče ne bi imel pravice do ničesar. /.../ Ker se medsebojni napadalnosti, ki tiči v človekovi naravi, pridružuje pravica vsakogar do vsega, pri čemer nekdo z vso pravico napada, drugi pa z vso pravico brani in ljudje zato živijo v nenehnem nezaupanju ter

¹⁸ »Aristotel je namreč menil, da so med ljudmi razlike v naravnih močeh tako velike, da je brez oklevanja v temelje celotne svoje politike postavil misel, da so nekateri po naravi vredni, da vladajo, drugi pa so po naravi določeni za to, da služijo.« (Hobbes 1640/2006: 107)

se ubadajo s tem, kako bi ovirali drug drugega, je stanje ljudi v naravni svobodi stanje vojne. (Hobbes, 2006: 89)

V *Leviathanu* iz leta 1651 Hobbes ugotavlja podobno: »Tako je očitno, da ljudje, dokler živijo brez ene skupne oblasti, ki jih vse drži v strahu, živijo v tistem stanju, ki se imenuje vojna, in to takšna vojna, v kateri je vsak človek proti vsakemu človeku.« (1651/1961: 108)

Posledica stanja vojne je uničevanje narave in pobijanje ljudi, s čimer ljudje nasprotujejo samim sebi. »V skladu z naravno nujnostjo želi namreč vsak sebi dobro, kar je v nasprotju s tem stanjem...« (Hobbes, 2006: 90) Od tu pa Hobbes pride do zaključka, da je odgovornost močnejšega, da prepreči vzpostavitev stanja enakosti. Uporabiti mora svojo sedanjo moč, da »za lastno bodočo varnost po svoji volji ukrepa zoper drugega. /.../ Iz tega lahko razberemo tudi, da je nepremagljiva moč v naravnem stanju pravica.« (Hobbes, 2006: 90) Prizadevanje za mir je samo izhod v času, ko nihče nima takšne premoči, da bi z upom na zmago začel oz. nadaljeval vojno.

Teorije naravnega prava so ponujale različne predloge, kako naj se ob njegovem upoštevanju ohranja ali zagotavlja mir. Hobbes predlaga, »naj vsakdo odloži pravico do vsega, ki jo ima po naravi«. To je mogoče s prenosom pravice na nekoga drugega ne v obliki daru, temveč pogodbe: ta, ki daje, zahteva zase neko drugo korist. Zakon iste narave pa je hkrati, »da je obveznost slehernega človeka držati se zavez oziroma izpolniti dane zaveze.« (Hobbes, 2006:101) Hobbes navaja še vrsto naravnih zakonov, med drugim tudi, »naj ljudje drug drugemu brez razlik dopuščajo opravljanje trgovine in prometa.« (Hobbes, 2006: 106) Izkaže se, da je Hobbesova narava na strani nastopajočega meščanstva.

Hobbes, denimo, ugotavlja, da čebele lahko uvrščamo med *animalia politica*. Naštevava številne razloge, zakaj med ljudmi ni možna sloga čebelje vrste, med ključnimi pa je naslednji: »... naravno slogo, kakršna obstaja med opisanimi bitji, je ustvaril Bog po naravni poti, medtem ko je sloga med ljudmi umetna in dosežena z zavezo.« (Hobbes, 2006: 122) Pogodba, zaveza, umetna tvorba političnega telesa se zgodi s prenosom moči na enega posameznika ali kolektivni organ, ki v zameno za predano moč zagotavljajo varnost v politični skupnosti izenačenim podanikom.

Ideja egalitarizma je imanentno umeščena v idejo demokracije, a kot ugotavlja Runciman (2009: 31), Hobbes ni bil demokrat, saj je ravno slepo vero v demokracijo dojemal kot spodbudo za angleško državljansko vojno. Hobbesov odnos do demokracije je precej bolj razumljiv, če vemo, da je demokracija najmanj do sredine 19. stoletja veljala za nevarno in nestabilno obliko vladanja (Hanson, 1989). Hobbesov politični egalitarizem ni radikalni v smislu zagovarjanja utopične enakosti. Je pa protoliberalen v smislu, da so tudi kasnejše, zlasti liberalne koncepcije politike, povzele idejo

izhodiščne pravno politične enakosti, ki izhaja iz načela privolitve, in jo je Hobbes tako sistematično analiziral v *Leviathanu*. Hobbes z izhodišči naravnega prava zagovarja tudi moralno enakost, kar izhaja iz njegovega vztrajanja pri spoštovanju naravnih zakonov. Vendar je ob teh dveh egalitarnih vidikih Hobbesove politične misli treba spoznati tudi neegalitarne aspekte njegove politične misli, ki pa se manifestirajo z njegovo koncepcijo negativne svobode.

Moderni karakter Hobbesove politične misli se kaže tudi z njegovo zavrnitvijo katoliške, tj. organske koncepcije družbe in sprejem mehanicistične predstave, ki postane vladajoča v doktrini liberalizma vse do današnjih dni. 17. stoletje v filozofiji obudi stari ideal – geometrijo. Platon je namreč na vrata svoje akademije napisal, da naj vanjo ne vstopa nihče, ki ni izveden v geometriji. Slednja velja za deduktivno znanost, znotraj katere velja, da dokler so ustvarjene predpostavke pravilne, lahko z geometričnim sklepanjem pridemo do pravilnih zaključkov. Poleg tega pa kondenzira izkušnjo obvladovanja prostora, ki je predpogoj dobre gradnje: kamnite in državne. Hobbesa je v pisanju njegovih političnih del vodila želja po dokazovanju njegovih političnih idej v skladu s standardi evklidske geometrije¹⁹ (Peters v Hobbes, 1962; Klosko, 2013), kar kaže na njegovo miselno ujetost v moderno ontološko stvarnost, katere bistvena karakteristika je prevlada narave v odnosu do Boga oz. znanosti nad teologijo, ko govorimo o določanju realnosti. Moderna doba je zaznamovana z zamenjavo organske koncepcije družbe, ki temelji na teoloških in aristotelovskih koncepcijah sveta, z mehansko koncepcijo, ki temelji na spoznanjih in odkritjih na mehaniki utemeljene fizike in naravoslovnih znanosti. Kot ugotavlja Pikalo (2005: 644), vsaka zgodovinska doba prinaša drugačna zamišljanja glavnih političnih konceptov, pri čemer so se vzajemno s spreminjanjem koncepcij sveta spreminjale tudi politične metafore. Na prehodu med srednjeveško ter moderno dobo je politično metaforo božjega telesa zamenjala politična metafora stroja. V Hobbesovi politični misli je naklonjenost mehanicizmu najboljše razvidna v uvodu *Leviathana*, v katerem zapiše:

Življenje ni nič drugega kot gibanje udov, katerega izvor je v nekem ključnem notranjem delu; zakaj ne bi rekli, da imajo vsi avtomati (stroji, ki poganjajo same sebe z vzmetmi in kolesci kot v uri) umetnega življenja? Kaj pa je srce drugega kot vzmet? In živci drugega kot množstvo žic? In sklepi drugega kot veliko kolesc, ki omogočajo gibanje celotnemu telesu, kot si ga je zamislil iznajditelj? (Hobbes, 1651/1996: 9)

¹⁹ Za Hobbesa (1642/1998) predstavljajo dosežki evklidske geometrije glavno distinkcijo njegove dobe od »primitivne antike«, ob tem pa tudi zgled za moralne filozofe, ki bi pri svojem delu dosegali impresivne rezultate, če bi uporabljali geometrijske pristope.

Hobbes je tudi z uporabo metafore avtomata, tj. ure, kot samogibajočega se predmeta, izkazal intelektualni prehod med dvema dobama. To samogibanje ni več plod zunanje intervencije Boga, temveč je stvari imanentno. Mehanski zakoni so temeljni zakoni narave, so avtomat, ki ga za tedanji čas najbolje predstavlja urni mehanizem, ki s kombinacijo vzmeti in dotikajočih se kolesc na koncu prek kazalcev kažejo čas. Kot metafora je Hobbesu v kontekstu državljanske vojne ter znanstvenega napredka ta avtomat služil bolje kot božje telo²⁰, s katero je ustrezneje določil položaj posameznika v odnosu do drugih posameznikov, predvsem pa v odnosu do oblasti. Ringmar (2008: 64) opaža podobnosti med metaforama božjega telesa in stroja v njunem odklanjanju kakršnihkoli odstopanj, pri čemer se morajo vsi sestavni deli prilegati drugim sestavnim delom, medtem ko morajo biti kolesca, ki škripajo, hitro naoljena ali zamenjana. Implikacije pri uporabi obeh se izkazujejo za absolutistične, za katere lahko domnevamo, da jih je Hobbes v kontekstu državljanske vojne ter iskanja rešitve za mir iskal, zato lahko sklepamo, da je Hobbesa dokončno spodbudila k uporabi metafore avtomata-ure ravno znanstvena revolucija, ki je imela vlogo odnašalca predmodernih kozmoloških ter teoloških koncepcij sveta. Ključno pri tem je, da je ta proces okrepil nov politični subjekt: meščanstvo, katerega ideolog je postal tudi Hobbes.

Hobbesov koncept svobode: od krščanskega korporativizma k individualizmu

Osnovna naloga nosilcev moderne politične teorije je bila, da so začeli odpravljati srednjeveške koncepcije božjega posredovanja države in človeka²¹. Hobbes je to nalogo razreševal s teorijo družbene pogodbe, v kateri ima osrednjo vlogo spremenjena koncepcija posameznika ter njegove svobode. Iz koncepcije posameznikovega položaja v naravnem stanju je Hobbes izpeljal svoje nadaljnje koncepcije, ki so bistvene za politično teorijo moderne. Posameznik kot izhodišče za politično teoretska dela sicer ni Hobbesova invencija²², pomeni pa njegova koncepcija posameznikove svo-

²⁰ Božje telo je treba razlikovati od kasnejše metafore telesa in organizma, ki sloni na razvoju biologije in zlasti Darwinovega dela. Tedanji organicizem je upor zoper mehanicizem, ki ubija življenje kot princip biologije in princip delovanja družbe.

²¹ Machiavelli, ki velja za začetnika moderne politične misli, naslavlja to vprašanje v predzadnjem poglavju *Vladarja*, kjer pravi, da je »usoda razsodnica polovice naših dejanj in da drugo polovico ali približno toliko prepušča in odločanje nam samim«. Machiavelli trdi, da prepričanje o tem, da Bog ali usoda v celoti vodita človeka, odpravlja svobodno voljo. (Machiavelli, 1990: 88)

²² Posameznikove karakteristike v izhodišče analiz postavlja že antična tradicija, ki ne velja za individualistično. Tako, na primer, Platon v delu *Država* (360 pr. n. št./1997) bistvo pravične države vidi v primerni umesčenosti posameznikov v družbo, znotraj katere bodo lahko optimalno služili celotni politični skupnosti.

bode najizrazitejši prelom s srednjeveško, to je krščansko korporativistično koncepcijo posameznika.

Srednjeveški miselni okvir je zaznamovan s tistim, kar Gierke (1900/2008) imenuje »srednjeveški duh«, obširnega, a ozkega miselnega sistema, katerega temelj je ideja o skupnosti, ki zajema celotno človeštvo in katero je ustvaril Bog. Krščanska politična tradicija je sicer bolj znana pod imenom korporativizem. Gre za obliko kolektivizma, ki je vezan na teološko organsko pojmovanje družbe. Krščanski korporativizem državo pojmuje kot človekovo telo, v katerem imajo različni organi različne vloge, pri čemer so nekateri organi pomembnejši od drugih, glavo pa predstavlja Kristus. Posameznik ima znotraj korporativizma vlogo organskega delčka in ne individua oziroma nedeljivega atoma, posameznikova svoboda pa je vezana na njegovo služenje organu, ki mu pripada, ter s tem celotnemu telesu. Ključno za presojo, koliko je kak posameznik vreden, je, kako vitalno vlogo ima za organizem, ki ga gledamo. V državi je najpomembnejši kralj, zato ga ni mogoče enačiti s kar vsakim drugim posameznikom. Enakost pred Bogom se tako ne izkazuje kot neposredna, temveč kot posledica pretakanja skozi skupnosti (posamične organe), katerih del je posameznik (Lukšič, 2004: 223). Na splošno korporativizem interes veže na skupnost oz. organsko celoto, pri čemer je interes posameznika upoštevan le toliko, kolikor gradi interes celotne skupnosti (Lukšič, 2002), krščanski korporativizem pa daje posebno mesto Kristusu, ki ga na Zemlji zastopa Rimskokatoliška cerkev. Slednji je gradil na ideji naravnega sveta kot božje stvaritve ter ideji človeške družbe in oblasti kot posledici grešne narave posameznika. Na teh temeljih se kot edini pristen interes kaže interes božje skupnosti, kar dovolj jasno nakazuje tudi oblastno konstelacijo med civilnimi ter cerkvenimi avtoritetami. Tomaž Akvinski, najvišja avtoriteta katoliške politične misli srednjega veka, je krščanski korporativizem najbolj jasno opredelil.

V družbi je »*nujno, da v tej množici nekdo vlada*«. (Akvinski, 1990: 50) Če skupnosti nihče ne bi vladal, bi razpadla. »*Tako bi razpadlo telo človeka /.../, če v tem telesu ne bi obstajala neka skupna vladajoča sila, ki skrbi za skupno dobro vseh udov*«. (Akvinski, 1990: 50–51) V težnji množstva po enotnosti je za Akvinskega najboljša vladavina enega: kraljevina. Pri tem je »*kralj božji služabnik (minister dei)*«. (Akvinski, 1990: 78) Kralj vlada državi zaradi splošno dobrega (*bonum commune*) (Akvinski, 1990: 54), velja pa, da se »*obče dobro (bonum universale) nahaja samo v Bogu*« (Akvinski, 1990: 82). Cilj življenja človeka je ne le krepostno življenje, temveč, da se »*prek krepostnega življenja dospe do uživanja Boga*«. (Akvinski, 1990: 106) Ker do tega cilja ni mogoče priti »*z močjo človekove narave*«, temveč »*z božjo silo*«, posvetna kraljeva oblast ne zadošča, temveč je potrebna božja oblast, ki jo zastopa Kristusov namestnik v Rimu.

Hobbes je temeljno definicijo svobode podal v delu *De Cive*. Na tej definiciji je gradil tudi v svojem najbolj prepoznavnem delu *Leviathan*,

pri čemer je do leta 1651, ko je bilo to delo objavljeno, vprašanje svobode postalo njegova osrednja tematika (Skinner, 2002: 210). V devetem poglavju *De Cive* Hobbes pojasni svoje pojmovanje svobode:

Torej, kakšna je razlika, bo kdo vprašal, med svobodnim človekom ali državljanom na eni strani in sužnjem na drugi strani? Ker, kot mi je znano, noben pisec doslej še ni pojasnil, kaj svoboda in suženjstvo sta. Svoboda je na splošno mišljena kot nekaznovano početje nečesa po lastni volji; v kolikor to početje ni mogoče, je to mišljeno kot suženjstvo. (Hobbes, 1642/1998: 111)

Hobbes istočasno ugotovi, da takšno pojmovanje svobode ni primerno za življenje v državi. Takšno pojmovanje svobode je namreč v nasprotju s temeljnim zakonom narave, ki od ljudi zahteva iskanje miru in iz katerega so izpeljani vsi naslednji naravni zakoni. Če bi navedeno pojmovanje veljalo tudi za življenje v državi, ljudje ne bi zmogli doseči temeljnega cilja povezoovanja v politično skupnost, to je miru²³. Da bi negiral zgornje pojmovanje, ki izhaja iz pravic posameznika v stanju naravne pravičnosti, Hobbes iz temeljnega zakona izpelje prvi naravni zakon, ki določa, da so se posamezniki primorani odreči pravici do tega, da vse počnejo po lastni volji, do česar so v predpolitičnem stanju upravičeni. Hobbes ob tem svari vse tiste posameznike, ki se tej pravici niso pripravljene odreči, da kršijo naravni zakon. V devetem poglavju dela *De Cive* zato zastavi novo definicijo svobode, ki je po svojem bistvu negativna in prilagojena življenju v politični skupnosti:

Svoboda preprosto pomeni odsotnost ovir za gibanje; tako kot voda, ki je v posodi, ni svobodna, ker posoda predstavlja oviro za to, da bi odtekla in se osvobodila z zlomom posode. Vsak človek ima več ali manj svobode kot ima tudi več ali manj prostora za gibanje; tako da ima človek, ki je zaprt v večji ječi, več prostora kot tisti, ki je zaprt v manjši ječi. In človek je lahko svoboden v eni smeri, a ne tudi v drugi, tako kot popotniku pečine in stene preprečujejo, da bi poteptal vinske trte in poljščine, ki se nahajajo ob njegovi poti. (Hobbes, 1642/1998: 111)

²³ Hobbes najde idejo miru kot vodilno silo v človeštvu in glavno nalogo države že pri Avguštinu v njegovem delu *De civitate dei*. Za te, ki pripravljajo vojno, vojna ni končno stanje, pač pa je končno stanje mir, in sicer »vrsta miru, ki si ga oni želijo.« (Avguštin, 1984: 866) »Vidimo torej, da si vsi ljudje želijo biti v miru s svojim ljudstvom, hkrati pa želijo, da bi svojo voljo vsilili življenju teh ljudi.« (Avguštin, 1984:867) Ko Avguštin opisuje naravno stanje, to zelo spominja na Hobbesovo predstavo o vojni vseh proti vsem, mir pa se tu ponuja kot prvi cilj, ki ga želi ta naravni človek doseči. »Čeprav ni nikoli nikomur nič dal, temveč od vsakega vzel, kar je želel in mogel, in se znebil, ko je mogel, kogarkoli si je želel znebiti; kljub vsemu temu /.../ je bila njegova edina želja mir, v katerem ga nihče ne bo motil in v katerem njegovega počitka ne bi ogrožalo nasilje ali grožnja z njim pri drugih ljudeh. Naduse si je želel biti v miru s svojim lastnim telesom; in če je to dosegel, je bilo z njim vse v redu.« (Avguštin, 1984: 867–868)

Hobbes tovrstne omejitve razume kot absolutne in eksterne, kar ga privede do ugotovitve, da so sužnji ter subjekti, ki niso v okovih ali v zaporu, v resnici svobodni. Ob tem Hobbes definira še ostale, diskrecijske omejitve, ki pa ne ovirajo gibanja posameznika absolutno, temveč naključno, po lastni presoji. Podobno na drugem mestu razloži svoj koncept svobode:

Svoboda je odsotnost vseh ovir delovanju, ki niso vsebovane v naravi ali notranji kvaliteti agenta. Kot na primer: za vodo rečemo, da teče prosto ali da ima svobodo, da teče v strugi reke, ker nima ovir, nima prečnih ovir, ker sta bregova tudi ovira. In voda nikoli ne more ascendirati, zato nikoli ne rečemo, da voda hoče svobodo po ascendiranju, temveč sposobnost ali moč, ker je ovira v naravi vode in notranja (intrinzična). Zato tudi rečemo za tistega, ki je privezan, da želi svobodo, da gre, ker ovira ni v njem, temveč v njegovih vezeh; in seveda ne rečemo isto za tistega, ki je bolan ali hrom, ker je ovira v njem. (Hobbes, 1962: 270)

Tudi v primeru diskrecijskih omejitev velja, da več prostora, kot ga posameznik ima za gibanje, večja je njegova svoboda. Hobbes v tem pojmovanju vidi bistvo državljske svobode, saj:

nikomur, ali subjektu ali otroku ali sužnju, ni preprečeno, da bi ob grožnji, da bo kaznovan od države, očeta ali gospodarja, ne glede na njegovo moč, da bi storil vse, kar lahko in poskusil usakršno potezo, ki je nujna za obvarovanje njegovega življenja in zdravja. (Hobbes, 1642/1998: 111)

Hobbesovo koncipiranje svobode je v direktnem nasprotju s korporativistično koncepcijo svobode posameznika. Slednja vrednost in s tem svobodo posameznika zreducira na njegovo koristnost za delovanje teološke organske celote, pri čemer se ta koristnost meri skozi umeščenost posameznika v določen družbeni organ. To slednje ne pomeni nič drugega kot to, da se vrednost posameznika meri glede na njegovo umeščenost v določeno kolektivno identiteto, predvsem družbeni stan. Bistvo izgrajevanja moderne koncepcije svobode je v osvobajanju posameznika od njegovih predmodernih kolektivnih identitet, tehnično oz. praktično pa od navezanosti na zemljo, ki je last fevdalca. Svoboda je zato v tem smislu pomenila predvsem svoboda gibanja, svoboda, da posameznik lahko s fevda gre v mesto. V mestu pa je veljal zakon svobode gibanja. Vsak sam je prosto lahko premikal svoje telo, ker je bil lastnik svojega telesa. V tem aspektu se je Hobbes naslonil na teorijo gibanja, ki jo je oblikoval Isaac Newton. Posameznik z moderno koncepcijo svobode dobi avtonomijo²⁴, ali povedano s Hobbesom, manevrski

²⁴ Gauthier (1987) avtonomijo posameznika ter sposobnost izbire med možnimi dejanji na podlagi pojmovanja dobrega veže na racionalnost, pri čemer se sklicuje na samokritično dimenzijo praktične racionalnosti kot protiuteži grobemu pojmovanju ekonomske racionalnosti.

prostor za gibanje, pri čemer je ključna njegova individualna identiteta ter iz nje izhajajoča svobodna volja.

Ob tem je treba izpostaviti, da Hobbesovo koncepcijo svobode prepoznavamo kot protoliberalno v smislu njegove položitve temeljev konstitucionalni teoriji države ter iz nje izpeljanim liberalnim doktrinam, ki so izpostavljale fenomen človekovih pravic, kot jih tudi danes razumemo. Hobbesova koncepcija posameznikove svobode je izrazito mehanicistična, posameznika se simbolno izenači s trdim delcem – atomom, ki nima zavesti. Sila nanj vedno deluje od zunaj, neposredno, in ta sila ga spravlja v gibanje. Termin »atomizem«, kot pojasni Taylor (1985: 28), se uporablja za označevanje teorij družbene pogodbe, ki so nastale v 17. stoletju, ter doktrin, ki so se razvile iz njih, ob tem tudi sodobnih teorij, ki dajejo primat posamezniku in njegovim pravicam nad družbo. Kot ugotavljata Lukšič in Pikalo (2007: 143), je posameznikova identiteta znotraj tovrstne individualistične koncepcije določena glede na njegovo zamejenost od drugih posameznikov, pri čemer se ogroženost posameznika odraža skozi brisanje ali delno prekrivanje mej med posamezniki. Za modernega posameznika je srednjeveški krščanski korporativizem pretesen, saj mu ne omogoča avtonomnega upravljanja s samim seboj in s svojo lastnino. Moderni interes je vezan na posameznika, pri čemer se kolektivni interes, interes države, naroda ali družine razume kot mehansko vsoto posameznih interesov. Hobbesov konstrukt prenosa enega dela pravic posameznikov na legitimno oblast je v domeni izgradnje družbenega miru, discipline in reda. Hobbesov posameznik potemtakem ni absolutno svoboden. To slednje namreč konvencionalna politična teorija v temelju zavrača. Je pa Hobbes zastavil temelje negativne svobode, na kateri so v stoletjih gradili različni liberalni misleci, od Johna Locka, prek Adama Smitha do Roberta Nozicka. Hobbesov posameznik je svoboden, če lahko v zadevah, katerim je intelektualno ter fizično kos, brez ovir počne, kar ga je volja (Hobbes, 1651/1996: 91). S tem osnuje temeljno maksimo negativne svobode – posameznik je svoboden le toliko, kolikor se drugi ne vmešavajo v njegove dejavnosti²⁵. Do tod je neslo Hobbesu in tisti politiki, katere ideolog je bil. Koncept negativne svobode se logično povezuje z odporom do državne prisile, s prostorom državne pasivnosti, ki pa lasten razvojni potencial črpa iz zasebne lastnine. Absolutistična država je postavila moderne temelje spoštovanja zasebne lastnine²⁶, na kateri so gradile vse naslednje liberalne doktrine, in Thomas Hobbes je imel pri tem pionirsko vlogo.

²⁵ *Tu gre za Newtonov prvi zakon dinamike, po katerem telo miruje ali se giblje enakomerno premočrtno, če nanj ne deluje nobena zunanja sila. Odsotnost zunanje sile torej vzpostavlja svobodo. To je temelj mehanskega razumevanja svobode, ki ima izpeljavo tudi v predstavi, da svoboda posameznika sega do tem, kjer se začneja svoboda drugega. Od tu izhaja, da je svoboda drugega ali drugih omejitev svobode posameznika, torej, da si ljudje omejujejo svobodo. Povsem drugačna predstava bi bila, da so drugi šele osnova za svobodo posameznika in da brez drugih posameznik svobode nima.*

²⁶ *O pomenu lastnine pri utemeljevanju moderne države pri Locku glej v razpravi Igor Lukšič (2016).*

Sklep

Thomas Hobbes je s konceptom negativne svobode dal moderni politični teoriji temelj, na katerem se je ločila od srednjeveške politične teorije in katoliškega korporativizma, ki je znotraj nje prevladoval. Korporativistična družbena doktrina se je na pragu razcveta moderne dobe kazala kot pretesna za novega posameznika, osvobojenega kolektivnih identitet, ki so v srednjem veku determinirala njegov obstoj ter njegovo umeščenost v božjo skupnost. Karl Marx v delu *O judovskem vprašanju* (1843/1994: 48) razbitje srednjeveških korporacij ter odpravo družbenih redov označi za politično revolucijo, ki je odpravila politično naravo civilne družbe ter s tem civilno družbo razbila na preproste sestavne dele – egoistične posameznike. Ti so kot nosilci vzhajajoče kapitalistične družbene ureditve potrebovali manevrski prostor, znotraj katerega so smeli svobodno upravljati z lastnino, začeni s tisto lastnino, ki je izhodišče vseh lastnin – lastno telo. Le na temelju tako zastavljene zasebne lastnine²⁷ je mogoče utemeljevati individualistično politično teorijo, ki se koncentrira v maksimi o primatu posameznika nad katerokoli kolektivno entiteto in neposeganju v posameznikovo dejavnost. Hobbesova koncepcija negativne svobode aludira na racionalnega in avtonomnega posameznika, ki kot takšen spoštuje temeljni naravni zakon, po katerem je vselej in kadar je le mogoče zavezan k vzdrževanju miru, hkrati pa se kot racionalen avtonomen posameznik, usmerjen v tekmovalno in profitno logiko delovanja, upira interakciji, ki mu oži manevrski prostor in s tem posega v njegovo svobodo. Vir slednje je zasebna lastnina, ki posamezniku omogoča neodvisnost od skupnosti, ki ji pripada. Hobbesova politična teorija ne skriva, da poskuša jasno odgovoriti na velike težave Anglije, ki se je pogrezala v krvavih vojnah. Hobbes je videl rešitev v močni državi, absolutistični monarhiji, ki edina lahko zagotovi mir in stabilnost. Ne gre pa brez »*umetnih okovov, imenovanih civilni zakoni*« (Hobbes, 1651/1996: 147), ki jih sprejema suverena oblast in katerim so podrejeni subjekti. Posameznikovo svobodo sicer pogojuje obstoj naravnih ter civilnih zakonov, a Hobbesa njegovo deduktivno sklepanje vodi do zaključka, da suvereni predstavnik subjektom niti ne more neposredno povzročiti krivice, saj je vsak subjekt posebej avtor oblastnikovih odločitev, kar izhaja iz akta prenosa suverenih pravic ter samega konstituiranja suverene predstavniške oblasti.

Projekt izgrajevanja kapitalistične družbene paradigme ter s tem podiranja srednjeveške cerkveno-fevdalne hegemonije je za uspeh potreboval konceptualne redefinicije, s katerimi je bilo moč misliti ter udejanjati interese tedanjega progresivnega družbenega elementa – meščanstva. Hobbesovi

²⁷ *Tovrstno utemeljitev je najbolj jasno razdelal Locke. O tem glej podrobneje v Lukšič (2016).*

temelji koncepta negativne svobode, ki izpostavljajo racionalnega ter avtonomnega posameznika, se v omenjeno redefinicijo prikladno umeščajo. V 21. poglavju *Leviathana* je Hobbes opisal svobodo subjekta:

Svoboda subjekta se zatorej nahaja le v tistih zadevah, katere je Suveren, v regulaciji njihovega ravnanja, prezrl: takšna, kot je svoboda kupovanja, prodaje in drugačnega sklepanja pogodb drug z drugim; izbrati svoje bivališče, svojo prehrano, svoj način življenja in vzgoje svojih otrok, kot se njim zdi primerno; in podobno. (Hobbes, 1651/1996: 148)

Hobbes je s sklicevanjem na molk zakona postavil zametke tistega, v čemer atomizirani moderni posameznik edino lahko prebiva, to je v civilni družbi, znotraj katere lahko prosto razpolaga s svojo lastnino, meščanska elita s kapitalom, proletariat pa z lastnimi telesi kot delovno silo. Thomas Hobbes je navedeno protislovje razreševal prek kombinacije absolutistične teorije države ter protoliberalne koncepcije posameznika, ki je v 17. stoletju prinesla dvoje, prelom s katoliškim korporativizmom ter osnove temeljev modernega individualizma, katerega je treba razumeti tudi danes, v času prevlade liberalnodemokratskih političnih sistemov.

474

LITERATURA

- Akvinski, Tomaž (1990): *Država*. Zagreb: Globus.
- Augustine, St. (1984): *Concerning City of God, against the Pagans*. London: Penguin.
- Bibič, Adolf (1972): *Zasebnštvo in skupnost*. Civilna družba in država pri Heglu in Marxu. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Bibič, Adolf (1981): *Interesi in politika*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Capra, Fritjof (1982): *The Turning Point*. London: Harper Collins.
- Cicero, Marcus Tullius (1929): *On the Commonwealth*. Indianapolis, NY, Kansas: Bobbs-Merill Company.
- Farr, James (1989): *Understanding conceptual change politically*. V Terrence Ball, James Farr in Russell Hanson (ur.), *Political innovation and conceptual change*, 24–49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Figgis, John Neville (1965): *The Divine Right of Kings*. NY: Harper.
- Gauthier, David (1987): *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Gierke, Otto (1900/2008): *Political Theories of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gough, John (2001): *Družbena pogodba: kritična študija njenega razvoja*. Ljubljana: Krtina.
- Hanson, Russell (1989): *Democracy*. V Terrence Ball, James Farr in Russell Hanson (ur.), *Political innovation and conceptual change*, 68–89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henry, John (2008): *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. London: Palgrave.

- Heywood, Andrew (2012): *Political Ideologies*. London: Palgrave.
- Hobbes, Thomas (1640/2006): *Elementi naravnega in političnega prava*. 1. del, Človekova narava. Ljubljana: Krtina.
- Hobbes, Thomas (1642/1998): *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1651/1996): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1651/1961). *Leviathan*. Beograd: Kultura.
- Hobbes, Thomas (1962): *Body, Man and Citizen*. Urednik: Richard S. Peters. London, New York: Collier_Macmillan.
- Kantorowicz, Ernst H. (1997): *Kraljevi dve telesi*. Ljubljana: Krtina.
- Klosko, George (2013): *History of Political Theory: Vol. II: Modern*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukšič, Igor (1994): *Liberalizem vs. Korporativizem*. Ljubljana: Sophia.
- Lukšič, Igor (2002): *Interes: konceptualizacija pojmov*. *Teorija in praksa* 39 (4): 509–522.
- Lukšič, Igor (2004). *Novodobni komunitarizem*. V Shlomo Avineri in Avner de-Shalit (ur.), *Komunitarizem in individualizem*, 219–231. Ljubljana: Sophia.
- Lukšič, Igor in Jernej Pikalo (2007): *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.
- Lukšič, Igor, (2016): *Aktualnost in akutnost Lockove koncepcije lastnine*. *Teorija in praksa* 53 (3): 625–644.
- Machiavelli, Niccolo (1990): *Politika in morala*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Marx, Karl (1843/1994): *Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pikalo, Jernej (2005): *Metafore narave v politični znanosti*. *Teorija in praksa* 42 (4–6): 644–657.
- Pikalo, Jernej in Igor Lukšič (2013): *Conceptions of Nature in the History of Political Thought*. *Annales* 23 (2): 191–202.
- Plato (360 pr. n. št./1997): *Republic*. V John Cooper (ur.), *Plato. Complete Works*, 971–1223. Indianapolis: Hackett.
- Pribac, Igor (1992): *Korporativizem in Hobbes*. *Časopis za kritiko znanosti*, XX (148–149): 5–7.
- Pribac, Igor (2008): *Kontraktualizem in kontraktarizem*. *Filozofski vestnik* 29 (3): 75–88.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1967): *The Concept of Representation*. LA: University of California Press.
- Ringmar, Erik (2008): *Metaphors of social order*. V Terrell Carver in Jernej Pikalo (ur.), *Political Language and Metaphor*, 57–68. London: Routledge.
- Runciman, David (2009): *Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic?* V Ian Shapiro, Susan Stokes, Elisabeth Wood in Alexander Kirshner (ur.), *Political Representation*, 15–34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2003): *States and the Freedom of Citizens*. V Quentin Skinner in Bo Strath (ur.), *States and Citizens*, 11–27. Cambridge: Cambridge University Press.

- Skinner, Quentin in Bo Sträth (ur.) (2003): *State & Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2005): Hobbes on Representation. *European Journal of Philosophy* 13 (2): 155–184.
- Taylor, Charles (1985): Atomism. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers Vol. II*: 187–210.
- Tierney, Brian (1982): *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150–1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ullmann, Walter (1961): *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London: Routledge.

VIR

Deklaracija o pravicah človeka in državljana. Dostopno preko https://sl.wikipedia.org/wiki/Deklaracija_o_pravicah_človeka_in_državljana (14. 7. 2016).