
Individuum i politička zajednica

Izvorni znanstveni članak

321.01

1 Hobbes, T.

1 Rawls, J.

Primljeno: 14. travnja 2005.

**Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod
Hobbesa i Rawlsa***

ANA MATAN**

Sažetak

Autorica uspoređuje Hobbesovo prirodno stanje i Rawlsovu izvornu poziciju u potrazi za odgovorom na pitanje: kako doći do zajednice iz individualističkih premisa? Usporedba pokazuje izrazitu sličnost Hobbesove i Rawlsove početne pozicije koja se ogleda u radikalnoj jednakosti stanovnika obaju prirodnih stanja i u nastojanjima obaju autora da te stanovnike natjeraju da svoju jednakost uzajamno priznaju. Sličnost uvjeta u Hobbesovu i Rawlsovu prirodnom stanju upućuje na to da se različitost njihovih “društvenih ugovora” mora objasniti iz drugih elemenata njihovih teorija. Presudne se razlike pokazuju u tome što Rawls pretpostavlja da su ljudi motivirani osjećajem za pravednost koji omogućuje da se u Rawlsovoj izvornoj poziciji odlučuje o *načelima* pravednosti. Dogovor oko načela izraz je ljudske moralnosti i društvenosti, dok je dogovor oko suverena ustupak ljudskoj nedruštvenosti.

Ključne riječi: Hobbes, Rawls, jednakost, zajednica, prirodno stanje, društveni ugovor

Iako se Hobbesov *Levijatan*¹ smatra najvećim djelom političke filozofije na engleskom jeziku, (Rawls, 2001.: 1) Rawls se u *Teoriji pravednosti*² izrazito suzdržava od izričitog pozivanja na Hobbesovu ugovornu teoriju. Razlog tomu je što Hobbesova teorija

* Autorica zahvaljuje studentima koji su sudjelovali u seminarskoj nastavi iz predmeta “Politička teorija i političke institucije” (akad. god. 2004./2005.) na inspirativnim raspravama iz kojih je ovaj rad nastao.

** *Ana Matan*, znanstvena novakinja na projektu “Budućnost države” na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

¹ Navodi iz *Levijatana* imaju sljedeći oblik: *Lev.* rimski broj poglavlja, broj odsječka, broj stranice hrvatskog prijevoda.

² Pozivat ću se na izmijenjeno izdanje *Teorije pravednosti* (Rawls, 1999. a), u daljnjem tekstu *TP*.

društvenog ugovora “otvara poseban problem” (*TP*, 10). “Poseban problem” je Hobbesov racionalni egoizam koji bi se u najkraćem mogao svesti na tvrdnju da ljudi ne mogu biti motivirani ničim izvan svoga (racionalnog) interesa. Opće je poznata Hobbesova tvrdnja da “što god bilo predmet nečijeg poriva ili želje, to je ono što on sa svoje strane naziva *dobro*, dok predmet svoje mržnje i odbojnosti naziva *zlo*” (*Lev.*, vi, 7, 41). Rawls, pak, od svojih najranijih tekstova razvija koncepciju pravednosti koja će motivirati na djelovanje, čak i kad ograničuje osobni interes, jer “ako nečiji moralni sudovi uvijek koincidiraju s osobnim interesom, posumnjat ćemo da ta osoba ima bilo kakvu moralnost.” (Rawls, 1999b: 24). Rawls će stoga zaključiti da “racionalni egoizam ... nije uopće nikakva moralna koncepcija, nego on prkosi svim moralnim koncepcijama” (Rawls, 2004: 35). Hobbesova teorija, dakle, postavlja dva međusobno povezana izazova: izazov etičkog subjektivizma i pravnog pozitivizma. Prvi je izazov da se o dobru može govoriti samo kao o izrazu nečijih subjektivnih osjećaja ili pak kao o (dobrom) sredstvu za postizanje nekog cilja. Drugi je izazov da nešto može biti pravedno samo ako je izraz “nekog presuditelja ili suca koga nesložni ljudi postavljaju sporazumno i uzimaju njegovu presudu za pravilo.” (*Lev.*, *ibid.*) Rawlsova teorija pravednosti općenito je prihvaćena kao vjerodostojan odgovor na oba izazova, iako se Rawls ne upušta u izravnu raspravu o prirodi i mogućnosti moralnosti³. Rawls, koji poput Hobbesa odbacuje ideju najvišeg dobra, ipak pokušava konstruirati osnovu za razlikovanje razložnih od nerazložnih (dakle prihvatljivih od neprihvatljivih) koncepcija dobra, te načela pravednosti koja neće biti puki proglasi onoga tko ima suverenu moć.

Prihvatimo li klasičnu “hobbesijansku” interpretaciju Hobbesa kao racionalnog egoista, onda je za Rawlsa hobbesijanski svijet tek opis predmoralnog stanja koje Rawlsova (kantovsko konstruktivistička) zajedno s ostalim moralnim teorijama (utilitarističkima, perfekcionistačkima te intuicionističkima) pokušava nadići. Pritom se Rawls ne trudi pobiti nalaze hobbesijanskog nauka, nego se trudi pokazati da mi – Rawlsovi suvremenici – “možemo bolje od toga”. Umjesto suverena, “nesložni ljudi” mogu prihvatiti “načela pravednosti”, što ne znači da je suveren postao suvišnim. I u Rawlsovoj idealnoj teoriji, koja pretpostavlja da svi poštuju donesena pravila, mora naći mjesta za suverena⁴ u smislu instancije koja će autoritativno tumačiti pravila i koji će imati dovoljno moći za njihovo provođenje, uključujući tu i kažnjavanje prijestupa (*TP*, 211-212). Međutim, Rawls pokušava dokazati da je ipak moguće doći do pravila društvene suradnje koje će svatko moći poštovati, ne zbog straha od suverenove kazne ili pak od pada u prirodno stanje, nego stoga što su pravila poštena, te nas (stoga) potiču da dobrovoljno ugodimo svoj vlastiti interes (koncepciju dobra) prema njima. Dokazati da takva mogućnost postoji i da se stoga iz nje mogu izvesti individualne moralne dužnosti pravednosti, jedan je od razloga zbog kojih Rawls razvija svoju teoriju pravednosti. Ako je pravedno društvo dostižan, iako možda dalek cilj, onda imamo moralnu dužnost djelovati na načine koji vode tom cilju. Ako pravedno društvo (dobro uređeno u Rawlsovu žargonu) nije moguće, Rawls smatra da će prevladavati hobbesijanska rješenja problema društvene

³ Vidi o tom pitanju Rawlsov tekst *The Independence of Moral Theory* iz 1975. u Rawls, 1999.b: 286-302.

⁴ U jednom od svojih ranijih tekstova Rawls će ponuditi jednu moguću interpretaciju Hobbesova suverena kao “agencije koja dopunjuje nestabilne sustave suradnje na način da ako svatko obavi svoj dio suradničkog posla, nikome više nije u interesu da ne obavi svoj” (Rawls, 1999.b:104).

suradnje, te je onda i svatko slobodan djelovati samo u vlastitom interesu (što uključuje i interes posebnih zajednica kojima pripadam) i pokoravati se zakonima šire političke zajednice isključivo zbog straha od sankcija.

Hobbesova i Rawlsova teorija daju vrlo različite rezultate. Hobbes zagovara apsolutnog suverena, a Rawls liberalnu demokraciju i socijalnu pravdu. Oba se, međutim, koriste istom metodologijom: idejom prirodnog stanja i društvenog ugovora. I Hobbes i Rawls daju svoj “omiljeni” opis prirodnog stanja i iz toga što bi se u tako opisanom prirodnom stanju dogodilo, izvlače zaključke o tome što bi stvarni ljudi trebali raditi: podvrgnuti se apsolutnom suverenu ili, pak, načelima pravednosti. Izmjenom opisa početnog stanja, mijenjaju se i zaključci. Tako bi njihova argumentacija trebala biti izričito deduktivna, odnosno “trebali bi težiti ... moralnoj geometriji sa svom strogošću koja je u tom pojmu sadržana” (TP, 105). Dakle, tu je suglasnost između Hobbesa i Rawlsa velika jer je zapravo Hobbes taj koji je prvi tvrdio da se politička filozofija mora ugledati na geometriju, “jedinu znanost koju se Bog smilovao podariti čovječanstvu (Lev., iv, 12, 30). Nadalje, Rawls, koji pokušava izbjeći etički subjektivizam, ipak odbija izvoditi načela pravednosti iz nekoga objektivnog ili apsolutnog dobra jer smatra, vrlo pojednostavljeno, da se priznavanjem najvišeg dobra pojedinci tretiraju samo kao sredstva za ostvarenje tog dobra. Stoga Rawls zagovara prvenstvo prava nad dobrim. Hobbes je vrlo izričit u svojoj tvrdnji da “ne postoji nikakav *finis ultimus* (krajnja svrha), niti *summum bonum* (najviše dobro), kako se veli u knjigama starih moralnih filozofa” (Lev., xi, 1, 74). Rawls će se u svojim kasnijim radovima još više približiti Hobbesovoj poziciji pretpostavljajući da postoji neprevladivi (doduše razložni) pluralizam koncepcija dobra (iako Rawls ne isključuje mogućnost da ipak postoji neko najviše dobro oko kojeg ljudi, međutim, nisu suglasni niti će ikad biti). U nedostatku najvišeg dobra, odnosno u nedostatku suglasja oko istoga, Hobbes i Rawls traže alternativne načine da se utemelje i opravdaju politička zajednica i politička vlast. Odbacivanje ideje najvišeg dobra povezano je s individualističkim premisama koje su karakteristične za oba autora. Polazeći, međutim, poput Hobbesa od individualističke i kontraktualističke koncepcije početne pozicije, Rawls pokušava utemeljiti političku zajednicu kao intrinzičnu vrijednost, dok je Hobbesov *commonwealth* uvijek samo instrumentalan u osiguravanju trajnog mira i sigurnosti. Potrebna je stoga detaljnija usporedba ugovornih situacija ovih autora kako bi izdvojili sastojke za koje Rawls vjeruje da mogu “objasniti vrijednost zajednice” (TP, 234).

Po čemu se ljudi razlikuju?

Već je bilo spomenuto da se hobbesijanskom moralnom ili političkom teorijom smatra svaka koja ne pozna razlikovanja dobro – loše ili pak pravedno – nepravedno, osim ako ta razlikovanja nisu izraz individualnih procjena utemeljenih isključivo na osobnom interesu (žudnji). Rawls koji se ne slaže posve s takvim pretpostavkama ipak ih, u *Teoriji pravednosti*, ugrađuje u svoju izvornu poziciju, pa je ona neobično slična Hobbesovu prirodnom stanju. Razlog tomu je što Rawls želi u prirodnom stanju prikazati ljude kao slobodne u smislu da svatko ima jednaku sposobnost izabrati i slijediti svoj životni plan. Iza vela neznanja se, stoga, ne pozna razlikovanje dobrog i lošeg jer se tako *a pri-*

ori ne diskriminira između različitih ciljeva koje ljudi imaju, ili, kako Rawls kaže, “sistemi ciljeva nisu vrijednosno rangirani” (TP, 17).

Poput Hobbesa, i Rawls pretpostavlja da u izvornom položaju racionalni pojedinci dogovorom “moraju odlučiti jednom za svagda što će oni među sobom smatrati pravednim i nepravednim” (TP, 11). Prije tog dogovora ne postoji čvrsti kriterij razlikovanja pravednog i nepravednog. Nedostatak dogovora u uvjetima kad racionalne osobe imaju konfliktnu ciljevu dovodi do “rata svakog čovjeka protiv svakog drugog” (Lev, xiii, 8, 91). Rawls nigdje izravno ne spominje da bi uvjeti primjene pravednosti (oskudica željenih dobara i suprotstavljeni ciljevi) doveli do rata, međutim njegove primjedbe o koncepciji pravednosti koju on naziva “generalni egoizam” dovoljno jasno upućuju na to. Rawls, naime, predviđa da će se u izvornoj poziciji odlučivati o načelima pravednosti tako da se bira između različitih alternativnih koncepcija pravednosti (utilitarizma, intuicionizma, perfekcionizma), međutim, kako je već spomenuto, generalni egoizam nije na meniju jer se ne smatra istinskom koncepcijom pravednosti. Načelo po kojem svatko ima pravo težiti vlastitom interesu (Hobbesovo prirodno pravo svakoga na sve) ne može biti načelo pravednosti, jer ne nudi kriterij po kojem se može odlučivati u slučaju da interesi dođu u konflikt. Generalni egoizam tako ne zadovoljava uvjet da “pravno učenje mora uspostaviti pravila prioriteta nad sukobljenim zahtjevima” (TP, 114) Ako koncepcija pravednosti ne može presuditi u slučaju sukobljenih interesa, ona se ne može smatrati koncepcijom pravednosti. Rawls će, doduše, primijetiti da se do pravorijeka o sukobljenim zahtjevima može doći i u borbi. Fizička sila i oružje mogu biti neka vrsta prioritetnog pravila, jer ipak dovode do toga da neki interesi budu stavljani ispred nekih drugih. Međutim, zaključit će Rawls, “svakome u skladu s njegovom mogućnošću ucjene” nije načelo pravednosti. Stoga u Rawlsovu prirodnom stanju stranke neće moći izabrati generalni egoizam za načelo pravednosti jer je on već unaprijed proglašen “nepravednim” načelom. (TP, 115). Generalni egoizam, odnosno, odlučivanje putem sile je početna, odnosno krajnja točka. “U njoj će se stranke [iz izvorne situacije] naći ako ne uspiju postići dogovor” (TP, 118). Hobbesovim rječnikom, ako ne postoji dogovor o pravednom i nepravednom (odnosno o suverenu koji će donositi pravorijeku), ljudi se nalaze u ratu svih protiv svih. Taj je rat, dakako, metafora i znači samo da svatko dobije onoliko koliko mu njegova fizička, psihička, društvena i ostala moć dopušta, dok se ne utvrdi što se među pripadnicima jednog društva može smatrati pravednom raspodjelom, ili općenitije, pravednim pravilima. Rawlsov puno suzdržaniji opis normalnih uvjeta u kojima se odvija ljudska suradnja, koje on naziva “uvjetima primjene pravednosti” imali bi vrlo sličan učinak kao i Hobbesov puno slikovitiji opis prirodnog stanja, ako ne bi došlo do suglasja oko načela pravednosti.

Rawls je, međutim, uvjeren da bi se u izvornoj poziciji postiglo suglasje oko načela, i da se ta načela mogu smatrati načelima pravednosti jer je suglasje postignuto u situaciji koja je pravična (*fair*). Pravičnost izvorne pozicije ogleda se u tome što su u njoj svi “jednaki”, ili kako bi rekao Rawls “jednako postavljeni” (TP, 11). U njoj se nitko ne nalazi u boljoj ili goroj pregovaračkoj situaciji od ostalih, te nitko ne može načela prilagoditi sebi (nitko nema mogućnost ucjene). Pravičnost se postiže *velom neznanja* čija je svrha “neutralizirati učinke nekih slučajnosti koje unose razdor i ljude dovode u iskušenje da iskorištavaju društvene i prirodne (ne)prilike kako bi sami prošli bolje” (TP, 118). To što se u Rawlsovoj izvornoj poziciji “stranke” nalaze iza vela neznanja, ima za cilj pokazati koje su pretpostavke bitne, a koje nebitne kad se odlučuje (ili bolje rečeno

zaključuje, s obzirom na zahtjev za geometrijskim dokazom) o pravednosti. Dakle, na zaključivanje o pravednosti ne smiju utjecati nečiji društveni položaj ili, pak, prirodna snaga, inteligencija i ostali prirodni talenti i specifična obilježja, kao ni nečije koncepcije dobra, odnosno nečiji životni planovi, želje ili pak ambicije (*TP*, 11, 16, 118 i *passim*). Svi uvjeti koje Rawls izdvaja kao nebitne za odlučivanje o pravednosti nebitni su i u Hobbesovu prirodnom stanju. Tako Hobbes počinje opis prirodnog stanja riječima: “PRIRODA je učinila ljude tako jednakima u tjelesnim i umnim sposobnostima da razlika među njima, iako se katkad i nađe neki koji je tjelesno očito jači ili umno brži nego drugi, ipak, uzeto sve skupa, nije tako znatna da bi na temelju toga jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati pravo” (*Lev*, XIII, 1, 90). Dakle, ni Hobbes ne smatra da su prirodne razlike (tjelesne kao i intelektualne) osnova za odlučivanje o tome što je pravedno.

Kako je u prirodnom stanju nemoguće uspostaviti društvenu suradnju, onda ni društvene moći koje Hobbes nabroja u poglavlju o moći, vrijednosti, dostojanstvu, časti i dostojnosti nemaju nikakav utjecaj kad se odlučuje o tome što je pravedno, a što nepravedno. Moć svakog čovjeka ovisi o procjeni ostalih. To je navelo utjecajnoga Hobbesova interpretira Macphersona na zaključak da je Hobbesovo prirodno stanje zapravo opis tržišnoga društva njegova doba u kojem je “vrijednost nekog čovjeka ... njegova cijena, a to znači onoliko koliko bi se dalo za upotrebu njegove moći” (*Lev*, x, 16, 67). Hobbes međutim ne dvoji o tome da u prirodnom stanju nitko neće biti cijenjen više od ostalih. Macpherson to naziva jednakost u nesigurnosti (Macpherson, 1981.: 66). U prirodnom stanju je doista svatko prepušten sudu ostalih ljudi da procjene njegovu vrijednost, ali “uzimajući u obzir koliko su vrijednost ljudi skloni pridavati samima sebi, koliko poštovanje očekuju od drugih i koliko malo vrednuju druge – nužno moraju postojati zakoni o častima i stupnju javne važnosti takvih ljudi koji zaslužuju ili mogu zaslužiti dobrobit za državu kao i sila za provođenje takvih zakona u rukama ovoga ili onoga” (*Lev*, xviii, 15, 128). Dakle, u prirodnom stanju, dok suveren nije dao svoje proglose, nitko se ne može smatrati ni uglednijim ni vrednijim od ostalih, a čast koja će biti ljudima pripisivana ovisit će o njihovom doprinosu *commonwealthu*, dakle zajedničkom dobru (prema procjeni suverena, dakako). Suveren također propisuje i pravila vlasništva. Nije teško uočiti sličnost s generalnom logikom Rawlsova argumenta o osnovama društvene nejednakosti. I za Rawlsa se povlašteni položaji, te dohodak i imetak u društvu stječu pod uvjetom da se time poboljša položaj svih pripadnika društva⁵, a pravila koja time rukovode proizlaze iz načela pravednosti kojih u prirodnom stanju još nema.

Za usporedbu s Rawlsom posebno je poučan i Hobbesov opis dostojnosti, koja se “sastoji u posebnoj moći ili sposobnosti u onome za što se kaže da je netko vrijedan: ta posebna sposobnost se najčešće naziva spremnošću ili prikladnošću”. Primjerice, nastavlja Hobbes, “za zvanje zapovjednika, suca ili za bilo koju drugu dužnost najvaljaniji je onaj tko je najbolje opremljen svojstvima koja se traže za dobro vršenje dužnosti” (*Lev*, x, 53-54, 73). Hobbesov opis dostojnosti sličan je ideji “svakome prema sposob-

⁵ Prva formulacija Rawlsovih načela pravednosti govori o tome da društvene i ekonomske nejednakosti moraju ići u prilog svima (*TP*, 53). Hobbesu je još bliža jedna od prijašnjih Rawlsovih formulacija da je “pravednost kompleks triju ideja: slobode, jednakosti, i *naknadâ za usluge koje pridonose općem dobru*” (Rawls, 1999.b: 48), (kurziv, A. M.).

nostima” (bilo urođenima ili stečenima). Međutim, poput Hobbesa koji negira da nečija dostojnost za neki položaj generira pravo “jer zasluga pretpostavlja da postoji neko pravo, kao i to da je zavrijeđena stvar vezana za obećanje”⁶ (*Lev*, x, 54, 73), tako i Rawls ne smatra da je nečiji talent ili sposobnost dovoljan argument da se se toj osobi po pravednosti prizna pravo na veći dohodak ili na bolji društveni položaj u usporedbi s nekim tko nema talente ili pak urođene ili stečene sposobnosti.⁷ U Rawlsovoj teoriji, prije nego se dođe do načela pravednosti, nitko nema pravo ni na što, što je zapravo isto kao i kod Hobbesa gdje svatko ima pravo na sve. Jer iz Hobbesova stanja rata zapravo slijedi da “nema nikakvog vlasništva, gospodstva, ničega posebnog što bi bilo moje i tvoje” (*Lev*, xiii, 13, 93). Kao što Rawls prekriva koncepcije dobra iza vela neznanja, kako bi time iskazao jednaku slobodu svakoga da izabere svoje životne ciljeve i vrijednosti, ne praveći nikakvu razliku među njima, tako je i Hobbes spreman priznati da “željje i druge ljudske strasti nisu po sebi nikakav grijeh. Ništa više nisu ni djela koja proistječu iz tih strasti dok ljudi ne upoznaju zakon koji ih zabranjuje – a taj se zakon ne može znati dok se zakoni ne donesu. A zakoni se ne mogu donijeti dok se ne ugovori osoba koja će ih donijeti” (*Lev*, xiii, 10, 92). Prije nego se donesu zakoni (Hobbes), odnosno načela pravednosti (Rawls), ne može se govoriti o tome što je dobar život. Takav “prioritet prava nad dobrim” odražava, dakle, ljudsku slobodu u izboru ciljeva, pri čemu ne postoji nikakva *a priori* diskriminacija među njima. Ne postoje po sebi više i niže, plemenite i prizemne, razumne i nerazumne težnje, želje i ciljevi. Na poslijetku, zato se i ulazi u prirodno stanje, odnosno iza vela neznanja, kako bi nakon izlaska bili u stanju raditi tu vrstu razlikovanja. Zajednička metoda Hobbesa i Rawlsa podrazumijeva da su čitatelji pozvani na mjesto s kojeg se bolje mogu vidjeti osnove pravednosti u društvu.

Po čemu su ljudi jednaki?

Rawlsov veo neznanja, kao i Hobbesovo prirodno stanje, relativiziraju određena razlikovna obilježja ljudi kako bi prikazali ona bitna. Za Hobbesa su to obilježja koja su prirodna i time najpotentnija u određivanju ljudskog ponašanja, dok su za Rawlsa to obilježja koja su moralno relevantna jer su ona u stanju motivirati sve ljude bez obzira na njihov osobni interes. Moralno relevantna obilježja za Rawlsa su sloboda i jednakost svih ljudi kao moralnih osoba. Jednakost se ogleda u tome što se ne daje prednost nekim koncepcijama dobra ispred drugih, te se tako poštuje jednaka sposobnost svakoga da

⁶ I u ovome se Hobbes, kao i Rawls, razlikuje od Aristotelova nauka koji smatra da izvrsnost u nekom umijeću generira pravo. Za Aristotela je bjelodano da “treba onomu vrsnu u izvedbi dati i vrsnije glazbalo” (*Politika*, 1282b 30). Takve su intuicije o pravednosti zapravo vrlo proširene. Bez obzira na razloge, smatra se nepravednim da netko tko je vrstan glazbenik (ili bilo koji stručnjak) ne dobije mjesto koje “mu pripada”. Hobbes i Rawls su, međutim, oboje protiv takvog zaključivanja o pravednosti.

⁷ Ova je Rawlsova pretpostavka jedan od kontroverznijih dijelova njegove teorije i vrlo je brzo postala metom oštre, sada već klasične, kritike Roberta Nozicka u *Anarhiji, državi i utopiji* (Nozick, 2003.). Glavna je primjedba da Rawls ljudima ne priznaje pravo na vlasništvo nad samima sobom jer ljudske sposobnosti i talente, koji su dio nečije osobe, tretira kao da su dobra za opću uporabu s kojima svatko iza vela neznanja može raspolagati. Locke će također tvrditi da je i prije uspostave građanskog društva moguće, te da je u skladu s prirodnim pravom, razgraničiti pravo vlasništva nad vlastitom osobom i njezinim proizvodima, te je stoga nepotrebno pretpostavljati kako je prirodno stanje stanje rata, odnosno predmoralno stanje.

sam odlučuje o onome što je dobro u njegovu/njezinu životu. To je pretpostavka o jednakoj sposobnosti svih ljudi da formuliraju, slijede i revidiraju svoju koncepciju dobra. Jednakost se, nadalje, očituje u jednakoj sposobnosti svakoga da odlučuje o tome koja će načela pravednosti biti izabrana, te o jednakoj sposobnosti da se u skladu s izabranim načelima i djeluje. Tu pretpostavku Rawls naziva sposobnošću za osjećaj pravednosti.⁸ Čini se, tako, da smo konačno došli do nepremostivih razlika među tim dvama autorima. Međutim, analiza najpotentnije Hobbesove strasti i Rawlsova moralnog motiva, dovest će nas do zaključka da su i jedan i drugi rezultat priznavanja činjenice ljudske jednakosti. I Hobbes i Rawls opisuju prirodno stanje na način da su njegovi stanovnici primorani prihvatiti ljudsku jednakost i sve posljedice koje iz takvog priznavanja slijede.

Klasična, odnosno sistematska interpretacija Hobbesa, najčešće polazi od njegove teorije ljudske prirode i završava političkom obvezom poštovanja apsolutnog suverena. Vrlo pojednostavnjeno, ta se interpretacija nalazi u XIII. poglavlju Levijatana i glasi: “Bez sile da ih drži u strahopoštovanju” ljudi će, po svojoj prirodi, završiti u “ratu svih protiv sviju” gdje će im život biti “osamljenički, grub, sirov i kratak”. Ali kakva je to ljudska priroda što ljude tjera u međusobni sukob? Hobbes će sam izdvojiti tri razloga sukoba: “suparništvo, nepovjerenje i slava”, a potom i tri strasti koje pokazuju izlaz i njega: “strah od smrti, želja za stvarima nužnim za udobno življenje i nada da ih [se] može postići svojom radinošću” (*Lev. xiii, 14, 93*). Koja je, međutim, od ovih strasti najjača? Hobbes se sam oslanja na želju za samoočuvanjem, odnosno na strah od smrti jer smatra da je strah ta strast koja će natjerati ljude da iziđu iz rata. Međutim, ako je strah od smrti dominantna strast, onda do rata svih protiv sviju nikad ne bi ni došlo jer bi svi zbog straha za vlastiti život izbjegavali sukobe i trudili bi se doći do predmeta svojih želja vlastitom radinošću. S druge strane, ako su svi opsjednuti suparništvom, slavom i podozrenjem te neprestano izazivaju sukobe prkoseći smrti, onda se takve “ljudske prirode” opet neće dogovoriti oko podvrgavanja apsolutnom (ili bilo kakvom drugom) suverenu jer je u njima strah od smrti očito nadjačan drugim strastima, što Hobbes jasno kaže: “Znaci prezira i mržnje izazivaju ljude na svađe i borbe više nego bilo što drugo, jer će većina radije izgubiti život (a o miru da i ne govorimo) nego trpjeti uvredu” (*De Cive, iii, 12*).⁹

Jedno je rješenje ove dvojbe pretpostaviti da su zapravo kod različitih ljudi dominantne različite strasti, te da je zapravo samo mali broj onih koji će riskirati vlastiti život kako bi zbog dobiti ili ponosa napadali druge, ali bi se zato i “umjereni” morali osigurati preventivnim napadima. Na taj način ne pretpostavljamo da su svi ljudi “zli” nego samo neki, ali “kad bi zli bili i malobrojniji od dobrih, ipak, zbog nemogućnosti razlikovanja dobrih od zlih, i dobri i umjereni će morati biti podozrivi, nepovjerljivi,

⁸ Rawls samo napominje da svatko iza vela neznanja ima jednako pravo da daje prijedloge i argumente u izboru načela, no nije jasno kako je to bitno kad je riječ praktično o deduktivnom zaključivanju iz zadanih premisa. Međutim, kao izraz jednakog utjecaja na to koja će načela biti prihvaćena, može se smatrati zahtjev za jednoglasnim prihvaćanjem načela (*TP, 17*).

⁹ Citirano u Curley (1994., xviii).

morat će poduzeti preventivne mjere, preduhitriti, podčiniti [moguće neprijatelje] na sve načine koje zahtijeva njihova samoobrana”.¹⁰

Gore navedeno tumačenje je, međutim, nepotpuno jer ne uzima u obzir mogućnost da bi dobri, ako zbilja teže samoočuvanju, ipak radije pristali da budu pokoreni od zlih i odreknu se dijela svojih dobara u zamjenu za svoj život. Ako Hobbes ne dopušta takvu mogućnost, čini se da je gordost dominantna strast kod svih ljudi i da je ona jača od želje za samoočuvanjem. Tako je opet neizvjesno da će se takvi gordi ljudi pokoriti apsolutnom suverenu.

Sukobi u prirodnom stanju mogu se, međutim, i drukčije tumačiti. Upravo kao proizvod želje za samoočuvanjem. Takvo nam tumačenje nudi Jean Hampton (Hampton, 1986).¹¹ Ona, naime, dokazuje da ljudske strasti, pa tako i gordost, častohleplje ili taština imaju samo sporednu ulogu, a da je glavni uzrok sukoba u prirodnom stanju kratkovidnost ljudi u svojoj prirodnoj, fiziološkoj, težnji za samoočuvanjem. Tako Hampton citira Hobbesa gdje kaže: “Uzrok građanskog rata je, dakle, to što ljudi ne znaju ni uzroke rata ni uzroke mira, s obzirom na to da su malobrojni na svijetu naučili dužnosti koje sjedinjuju i drže ljude u miru, ili, drugim riječima, malobrojni su dovoljno dobro naučili pravila građanskog života. A znanje tih pravila je moralna filozofija”.¹²

Pravi je razlog sukoba zapravo nedostatak dobre procjene toga što doista vodi našem samoočuvanju. Ljudi tako srljaju u rat ne znajući, a kad se jednom u njemu nađu, nisu u stanju surađivati i poštovati prirodne zakone koji vode miru. Ljudi u prirodnom stanju tako su u nemogućnosti postići ono što zapravo žele, a to je mir.¹³ Hobbes tako u odgovoru Ludi, (koja je, upravo zbog nedostatka poticaja da se pridržavamo prirodnih zakona, zaključila da pravda zapravo ne postoji), ističe kako je posve racionalno pridržavati se ugovora i težiti miru, čak i u prirodnom stanju, samo ako smo sigurni da će i ostali tako postupati. Međutim, kako ne postoji sigurnost da će se svi pridržavati prirodnih zakona, onda nije racionalno da mi to činimo. U ovakvoj interpretaciji prirodno je stanje zapravo situacija “Zatvorenikove dileme” u kojoj racionalni postupci svakoga pojedinačno proizvode neracionalne ishode za sve. I dok neki interpreti inzistiraju da bi

¹⁰ Citirano u *ibid.* (1994.: xvii) iz Hobbesova predgovora drugom latinskom izdanju *De Cive* gdje se, prema Curleyju, Hobbes brani od optužbi da sve ljude smatra zlima.

¹¹ Novi zamah u proučavanju Hobbesa dogodio se modeliranjem Hobbesova prirodnog stanja s pomoću teorije igara. Teorija igara dio je teorije racionalnog izbora te je u takvom pristupu Hobbesu prva pretpostavka dominacija ljudske racionalnosti, a ne dominacija ljudskih strasti. Osim Jean Hampton takav su pristup prihvatili i suvremeni politički filozofi Gregory Kavka, David Gauthier, Jan Narveson i drugi.

¹² *De Corpore*, u *The English Works of Thomas Hobbes*, ur. W. Molesworth, London: John Bohn, 1840, Svezak I, Dio I, poglavlje I, odjeljak 7, str. 8. Citirano prema J. Hampton (1986.: 43).

¹³ Hampton tako ne smatra da je čuvena opća težnja svih ljudi za “jednom moći nakon druge koja prestaje samo u smrti” sama po sebi opasna i uzrok rata svih protiv svijui. Ona ne smatra takvu težnju u načelu neutaživom jer je interpretira kao racionalnu težnju da se danas osiguraju sredstva koja bi mi koristila u održanju svojeg života u budućnosti. Tako Hampton interpretira tvrdnju da je “predmet ljudske želje da zauvijek osigura put ... svojoj budućoj želji” (*Lev*, xi, 74). Stoga se sama težnja za moći može interpretirati kao obična težnja za samoočuvanjem. Problem, međutim, nastaje jer ljudi ne znaju što zapravo vodi njihovu samoočuvanju, a što mu šteti.

se i u takvoj situaciji mogla razviti suradnja, Hampton takvu tezu odbacuje. Kratkovidnost koja prevladava u prirodnom stanju, smatra Hampton, sprečava ljude da uspostave međusobno korisne sheme suradnje, a da se ne podvrgnu suverenu. Mogućnost takvih shema suradnje temelji se na pretpostavci da ako ljudi opetovano dolaze u priliku da sklapaju i izvršavaju međusobno korisne ugovore, u njihovu je interesu da takve ugovore poštuju, jer će u protivnom nepoštovanje ugovora dovesti do gubitka budućih prilika za sklapanje takvih korisnih ugovora. Ako, primjerice, vraćam posuđeni novac, iako ne postoji način da me se zbog nevraćanja kazni, stječem povjerenje budućih vjerovnika i tako imam priliku i u budućnosti posuđivati novac. Hobbesov je primjer prilagođeniji njegovu stanju rata. Hobbes tvrdi da ako iznevjerim skupinu ljudi o kojima ovisi moje preživljavanje u prirodnom stanju (primjerice zbog trenutačnog straha), onda ne mogu računati na njihovu pomoć u budućnosti, a neracionalno je lišiti se saveznika u prirodnom stanju (*Lev*, xv, 5, 105). Ipak, zbog svoje kratkovidnosti, tvrdit će Hampton, ljudi se ponašaju neracionalno i premda teže svom samoočuvanju, njihovi ih kratkovidni postupci samo udaljuju od cilja. Ljudi su stoga, tvrdi Hampton, taman toliko racionalni da kad se mogućnost podvrgavanja suverenu pojavi (kao obećanje mira), onda će i kratkovidni ljudi uvidjeti da podvrgavanje vodi samoočuvanju (Hampton, 1986.: 85).

Hamptonovo tumačenje, međutim, pati od istog nedostatka kao i tumačenje prema kojem je uzrok sukoba u pretjeranoj gordosti malobrojnih. Nije, naime, jasno zašto kratkovidni ljudi, koji su spremni podvrgnuti se suverenu, ne bi bili spremni predati se u ruke “agresorima” u zamjenu za život. Nije opet jasno zašto umjesto otpora i preventivnih napada ne možemo računati na dogovore o eksploataciji. Posve se realistično može pretpostaviti da ljudi predaju dio (čak i veliki dio) dobara koja su predmet napada u zamjenu za mir. Hobbes pretpostavlja da do produktivnih aktivnosti u prirodnom stanju neće ni doći. “U takvom stanju nema mjesta ljudskoj radinosti, jer njezini su plodovi nesigurni” (*Lev*, xiii, 9, 92). Takva je, međutim, pretpostavka sama po sebi nerealistična. Puno je vjerojatnije zamisliti stabilnu shemu “reketarenja” u kojoj jedan (veliki) dio populacije stvara najrazličitija dobra, te dobar dio tih dobara predaje u ruke bandi nasilnika u zamjenu za mir. To bi značilo da se prirodno stanje može predstaviti i kao “Igra kukavice”, a ne samo kao “Zatvorenikova dilema”.¹⁴ U tako protumačenom prirodnom stanju pravi problem nije obuzdati agresore (“jastrebove”), nego spriječiti pretjeranu toleranciju miroljubivih (“golubova”).

James Buchanan, koji se smatra suvremenim hobbesijancem, polazi upravo od društvenoga (konstitucionalnog) ugovora u kojem će ljudi u skladu sa svojim preferencijama u jednom trenutku odlučiti da je za njih nastavak rata gora opcija nego odustajanje od dijela svojih dobara¹⁵ u zamjenu za mir. Tako se stvara ravnoteža prirodne raspodjele koja se onda priznaje kao prvotni (ili društveni) ugovor. Tako Buchanan polazi od priznavanja i prihvaćanja jedne zapravo nejednake raspodjele kao temelj društvenog i kon-

¹⁴ O takvoj interpretaciji vidi Danielson (1996.). On je u skladu sa svojom analizom ovako formulirao problem države: “Ne treba nam država samo zato što bi se neki htjeli švercali, nego zato što drugi padaju u iskušenje da im to dopuste” (*ibid.*).

¹⁵ Dosljedna argumentacija u tom bi pravcu zapravo zahtijevala i odustajanje od slobode, ali za naš argument to nije presudno jer se Hobbes ionako ne boji zahtijevati da se ljudi odreknu svoje prirodne slobode, odnosno “svoje prava na sve stvari”.

stitucionalnog ugovora. Ne moramo pretpostaviti da bi ljudi *uvijek* pristajali na takve sheme, ali dovoljno je primjera iz stvarnog života i povijesti iz kojih je vidljivo da ljudi barem ponekad, ako ne i vrlo često ipak na njih pristaju.¹⁶ Upravo se kratkovidni ljudi mogu jedan po jedan pokoriti i držati u pokornosti jer, upravo zbog svoje kratkovidnosti, nisu u stanju organizirati zajednički otpor potencijalnom agresoru. Pretpostavka o kratkovidnosti tako nam ne nudi odgovor na pitanje što će ljude izbaviti iz prirodnog stanja jer racionalni, a kratkovidni ljudi neće samo srljati u rat koji je protivan njihovim dugoročnim racionalnim interesima, nego i u mir koji za njih može biti nepovoljniji nego podvrgavanje suverenu. Sama kratkovidnost tako nije posve prikladno objašnjenje sukoba i izlaska iz prirodnog stanja.

Primorani smo stoga vratiti se strastima u mogućem objašnjenju o razlozima izlaska iz prirodnog stanja. Spomenuli smo da Hobbes u *De Civeu* i sam tvrdi da su ljudi spremniji na gubitak mira i života nego na gubitak časti. I u *Levijatanu* Hobbes ponavlja da “većina ljudi radije stavlja na kocku život, nego da odustane od osвете” (*Lev*, xv, 20, 109). Međutim, kad trenutak osвете dođe i kad se tašti i gordi doista nađu u smrtnoj opasnosti, oni se povuku “jer čast se još može spasiti nekom isprikom, dok za život poslije nema spasa” (*Lev*, xi, 12). Jedan dio objašnjenja tako suprotstavljenih izjava, kao i odgovore na pitanje o dominantnoj ljudskoj strasti, daje Leo Strauss u svojoj još uvijek utjecajnoj interpretaciji *The Political Philosophy of Hobbes*. Slijedeći i dopunjavajući Straussa, možemo zapravo doći do objašnjenja zašto prirodno stanje nije stanje nepravednog mira, te zašto podvrgavanje suverenu mora biti jednokratni javni društveni ugovor *svakog* čovjeka sa *svakim* čovjekom.

Strauss polazi od poznate teze da je Hobbes ljudsku prirodu smatrao u načelu opasnom, te predominantno iracionalnom. Ljudska je priroda opasna zbog *specifične* težnje za uživanjem u osjećaju vlastite moći, dakle zbog ljudske gordosti (*vanity*)” (Strauss, 1963.: 11-12). Ova se iracionalna težnja ne može suzbiti racionalnom željom za očuvanjem života. Svi ljudi, dakako, znaju da je život pretpostavka uživanja u bilo čemu, pa tako i u moći, međutim, ta im racionalna spoznaja ne pomaže jer je iracionalna taština (pretpostavljamo kod svih ljudi) jača. Taštinu može obuzdati samo još jedna strast – strah od nasilne smrti, koja ima dobru stranu da, iako sama iracionalna, ljude *čini* racionalnima. Prema Straussovoj interpretaciji, strah od nasilne smrti dolazi iznenadno kao buđenje iz vlastite umišljenosti u trenutku kad nam je život doista ugrožen od strane

¹⁶ Buchanan smatra da je priznavanje nejednakosti u dobrima i pravima nužna posljedica “identifikacije i definicije pojedinačnih osoba” (Buchanan, 1989.: 89), odnosno priznavanja drugih osoba kao pregovaračke strane uopće. Drugu stranu, dakle, možemo priznati samo kao jaču ili slabiju pregovaračku poziciju, a vjerojatno samo iznimno kao jednaku. Tako se njegov hobbesijanizam temelji na jednom vrlo specifičnom tumačenju Hobbesa po kojem “u Hobbesovu modelu postoje znatne razlike među pojedinim osobama u predugovornom okviru. U mjeri u kojoj takve razlike postoje moraju biti predviđene postugovorna nejednakost u vlasništvu i ljudskim pravima” (Buchanan, 1989.: 89). Takvo tumačenje Hobbesa nazvala sam hobbesističkim i tu želim pokazati da je ono dalje od duha, ali i od samog teksta *Levijatana* nego “egalitarističko” tumačenje koje tu pokušavam razviti. Buchananovo inzistiranje da se međusobno priznanje osoba u prirodnom stanju nužno odvija kao priznanje nejednakosti svakako je bliže onome što se događa u stvarnom životu. Vjerojatno je zato u svojoj doktorskoj disertaciji Tonči Kursar ustvrdio da je u Buchananov “nedeterminirani kontraktarijanizam” superioran u odnosu na druge ugovorne teorije (Kursar, 2001.: 100).

drugog čovjeka. Onda smo spremni odreći se svoje taštine, odnosno svojeg uživanja u zamišljanju naše superiornosti nad drugim ljudima (Strauss, 1963.: 20-22).

Strah od nasilne smrti, kako i sam Hobbes ističe, dolazi s borbom. U toj borbi, međutim, kako smo primijetili, može se dogoditi da jedna strana pobijedi i zadrži svoje fantazije o nadmoći, te da natjera drugu stranu da prizna njezinu nadmoć. To bi bio već spomenut ishod u kojem se postiže mir putem dobrovoljnog priznavanja nadmoći i do tzv. despotske vlasti, za koju i Strauss kaže da je “možemo nazvati prirodnim stanjem” (Strauss, 1963.: 22). Uspostavljanje suverena putem društvenog ugovora svakog sa svakim, prema Straussu, može se dogoditi samo ako se obje strane u smrtnom sukobu preplaše i priznaju ne jedna drugu nego Smrt samu kao svoga najvećeg neprijatelja te se istodobno odreknu svojih taština i pokore Levijatanu (Strauss, 1963.: 22). I Straussova nas interpretacija tako vodi do nužnosti *priznavanja jednakosti* među ljudima kao preuvjeta za uspostavu društva. Sukob straha i gordosti koji je prikazan u prirodnom stanju pokazuje i moć i nemoć ovih strasti. Gordost mora biti obuzdana strahom, ali strah ne smije prevladati nego nam samo “otvoriti oči”. “Nevolju moramo najprije priznati kako bismo se iz nje izbacili” (Oakeshott, 256). A priznati nevolju prirodnog stanja znači zapravo priznati ljudsku jednakost. Takvo je tumačenje u skladu i s Oakeshottovom tvrdnjom da je “lijek za nevolju prirodnog stanja homeopatski” (*ibid.*). Jednakost prava i jednakost nade u postizanje ciljeva izaziva rat, samo ga priznavanje te jednakosti može završiti.

Jer ljudi, smatra Hobbes, nisu samo jednaki po prirodi ili pred bogom, nego hoće i moraju biti priznati kao takvi pred ljudima. “Zato, ako je priroda ljude učinila jednakima, ta se jednakost mora priznati. Ako je priroda učinila ljude nejednakima, a oni ipak, upravo zato što se smatraju jednakima, hoće sklopiti mir samo pod jednakim naslovima, onda se jednakost mora priznati” (xv, 21, 110). Hobbes je, dakle, potpuno svjestan da bi se mir u prirodnom stanju mogao sklopiti “pod nejednakim naslovima”, ali smatra da bi ljudi koji sebe smatraju jednakima takav mir u konačnici odbacili. Bilo bi točnije da je Hobbes rekao da bi ljudi, *ako se smatraju* jednakima, odbacili nepravičan mir. Tako stabilne sheme reketarenja i sve vrijeme “u kojem ljudi žive samo s onom sigurnošću koju im jamči njihova vlastita snaga i njihova vlastita dovitljivost” nisu stanje mira nego stanje rata. Mir nije samo primirje koje je moguće i u “stanju rata” jer se “narav rata ne sastoji u trenutačnim borbama, nego u uočenoj sklonosti k tome kroz cijelo ono vrijeme u kojem ne postoji jamstvo o suprotnom” (Lev, xiii, 8). Mir mora biti *trajno* i *stabilno* stanje. A takvo se ne može postići “pod nejednakim naslovima” jer ga jednaki ljudi neće priznati. Jer čak i kad jedan odustane od borbi i prizna poraz, samo je pitanje vremena kad će pobijedeni skupiti dovoljno snage da borba ponovo započne. Mir, dakle, mora biti takav da priznaje jednakost ljudi, odnosno, rečeno rječnikom prirodnog zakona, mir mora biti pravičan (*equitable*) i u skladu s devetim prirodnim zakonom koji zapovijeda: “*da svaki čovjek priznaje drugoga jednakim po prirodi*. Kršenje toga naloga je *ponos*.” I stoga se mir, odnosno pokoravanje suverenu, odvija “putem ugovora *svakog* čovjeka sa *svakim*” u kojem se svatko odriče svojeg prava vladanja nad sobom pod uvjetom da i svatko drugi to učini “*na isti način*”. Dakle, mir se sklapa “pod istim naslovima”, što je simbolično iskazano (kako je Strauss primijetio) u nazivu umjetne osobe kojoj se svi *podjednako* pokoravaju. Levijatan je, naime, kralj gordih, “*i na najviše on s visoka gleda, kralj je svakome, i najponosnijem*” (Lev, xxviii, 27, 216).

Izgleda tako da sam Hobbes nije hobbesianac, te da bi se suglasio s Rawlsom da pokoravanje putem puke sile ne stvara pravo. Nadalje, Hobbesovo inzistiranje na priznavanju prirodne jednakosti i odbacivanje različitih opravdanja nejednakosti kao besmislenih govori u prilog tome da se ljudska jednakost mora priznati čak i ako bi sami ljudi bili spremni priznati nejednakost. Hobbesova tvrdnja da su i ugovori u koje ulazimo zbog straha vrijedeći umnogome je relativizirana inzistiranjem da iz takvih ugovora mora proizlaziti posve određena korist za onoga tko takav ugovor potpisuje, te da je u protivnom takav ugovor ništavan (*Lev*, xiv, 8). Može se zapravo pokazati da su vrijedeći samo oni ugovori koji su potpisani “pod jednakim naslovima”, a društveni ugovor je svakako takav jer se njime svatko obvezuje pred svakim drugim na iste uvjete. Jednakost tako nije samo opis ljudskog stanja, nego ima i regulativnu ulogu jer bez priznavanja jednakosti nije uopće moguće doći do društvenog ugovora. Stoga se i Hobbesova teorija može ubrojiti među teorije koje priznaju za pravedno samo ono što je postignuto dogovorom među jednakima u jednakim uvjetima.

Jednakost kao “duboka” teorija

Može se reći da Hobbes zahtijeva priznavanje jednakosti zbog toga što ne vidi nikakvu ljudsku karakteristiku na temelju koje bi oni mogli, u prirodnom stanju, zahtijevati za sebe nešto što nisu spremni priznati drugima. Za Hobbesa jednakost proizlazi uglavnom iz fiziološke činjenice ljudske smrtnosti i ranjivosti. Jednakost se mora priznati jer ljudi u protivnom riskiraju rat i opasnost za ljudski život. Pa tako i osmi prirodni zakon propisuje “da nijedan čovjek ne iskazuje mržnju ili prezir djelom, riječju, držanjem ili gestom” (*Lev.*, xv, 20, 109) jer bi to izazvalo reakciju opasnu za život onoga tko taj zakon ne poštuje. Dakle, ne mora biti ništa u ljudima što ih čini vrijednima poštovanja po sebi. Ljudi se, u najekstremnijoj interpretaciji, moraju međusobno poštovati zato da se ne bi u suprotnome pobili. U Rawlsovoj izvornoj poziciji ljudi su jednaki i odnose se međusobno kao jednaki jer zbog vela neznanja ne vide po čemu se međusobno razlikuju. I Hobbes i Rawls opisuju prirodno stanje u kojem su ljudi *primorani* priznati međusobnu jednakost.¹⁷ Međutim, tako stilizirane početne situacije mogu biti uvjerljive

¹⁷ U svojoj prvoj verziji *Pravedosti kao pravičnosti* iz 1958. (Rawls, 1999.b: 47-73), Rawls još ne uvodi početnu poziciju i veo neznanja, nego na pojedince motivirane vlastitim interesima, koji sudjeluju u zajedničkim praksama (kasnije, institucijama), izravno primjenjuje “ograničenja moralnosti”, odnosno osjećaj pravednosti. Rawls, dakle, smatra da će ljudi, ako su uopće moralna bića, biti spremni drugima predlagati načela po kojima bi se svi njihovi međusobni odnosi i sukobi trebali rješavati. Tako, smatra Rawls, mi priznajemo druge kao osobe s “interesima i sposobnostima poput naših” ili još zaoštrenije: tako se (predlaganjem načela za međusobno reguliranje odnosa, koja smo načela kasnije spremni poštovati) ljudi uopće priznaju kao *osobe*, a ne kao “složene predmete uključene u složene aktivnosti” (Rawls, 1999.b: 63, kurziv A. M.). Veo neznanja je uveden kako bi se jednostavnije prikazao taj zahtjev za jednakim odnošenjem prema svim ljudima kao moralnim osobama. Veo je tako jamčio moralna ograničenja, a ljudi su iza njega bili slobodni voditi se samo vlastitim interesom kod predlaganja načela. Taj ilustrativni manevar ipak nije do kraja uspio jer je Rawls u kasnijim radovima iza vela neznanja ipak pripustio opsežniju moralnu (ili barem građansku) motivaciju. U Teoriji pravednosti stranke su motiviranje željom za maksimiranjem primarnih dobara, a primarna su dobra svenamjenska sredstva koja mogu poslužiti za ostvarenje bilo kojeg cilja. U kasnijim radovima primarna dobra postaju sredstvima za ostvarivanje dviju moralnih moći osoba (a kasnije osoba kao građana) – sposobnost za osjećaj pravednosti i sposobnost za koncepciju dobra. Tako stranke nisu motivirane vlastitim interesima, ma kakvi oni bili, nego vlastitim višim ili moralnim ili građanskim interesima

samo ako se već pretpostavi neka “dublja” normativna teorija o jednakoj vrijednosti svih ljudi po sebi.

Rat svih protiv sviju, odnosno znanstveni opis prirodnog stanja, služi tome da nas uvjeri kako je nemoguće postići da ljudi *trajno* i *dobrovoljno* (osim ako nisu zaokupljeni nekim lažnim vjerovanjima, kakvo je i vjerovanje o prirodnoj superiornosti nekih ljudi nad drugima) priznaju svoju nejednakost, odnosno inferiornost. Ni gordost ni strah neće nas tako dovesti do društvenog ugovora, ako ne dođe do međusobnog priznavanja jednakosti. Taj, kako ga Hobbes zove, “zaključak izveden iz ljudskih strasti” (Lev, xiii, 10, 92) dostupan je svakom čovjeku, ali kako nisu svi u stanju izvoditi duge lance zaključivanja iz dalekih premisa, opis prirodnog stanja igra propedeutičku ulogu. Premise, pak, svatko može pročitati u sebi samom. Stoga na početku *Levijatana* Hobbes poručuje: *Čitaj samoga sebe* i onda pretpostavi da su i svi drugi kao ti! (Lev, uvod, 3, 12) I dodaje: “Koliko god to bilo teško, a još je teže nego naučiti neki jezik ili znanost, ipak jedini trud koji ću prepustiti nekome drugome nakon što sređeno i razgovjetno predočim svoje vlastito čitanje, bit će samo to da razmotri ne nalazi li i sam to isto u sebi. Jer ovaj nauk ne dopušta nikakvo drugo dokazivanje” (Lev, uvod, 3, 12-13).

Tako je za Hobbesa, (kao i za Rawlsa) jednakost dio onoga što Ronald Dworkin zove “dubokom” teorijom koja je pretpostavljena u svakoj ugovornoj metodologiji. Samo takva duboka teorija može objasniti zašto se hipotetička prirodna stanja i hipotetički ugovori mogu smatrati valjanim moralnim argumentima. Poput Hobbesa koji tvrdi da svatko može u sebi “pročitati” prirodno stanje, tako i Rawls tvrdi da “[U]vjjeti sadržani u opisu izvorne pozicije su oni koje mi već prihvaćamo. Ili ako ih ne prihvaćamo, možda će nas jedno filozofsko promišljanje moći u njih uvjeriti. Svaki aspekt izvorne pozicije ima svoju osnovu ... S druge strane, ova koncepcija je također intuitivna ideja koja nas [sama vodi] da jasnije definiramo gledište s kojeg ćemo najbolje interpretirati moralne odnose” (TP: 19).

I Hobbes i Rawls nude gledište za procjenu moralnih odnosa koje se može takvim prihvatiti zato što se može očekivati da ga i svi drugi mogu prihvatiti. I u tome je argumentativna snaga ugovornih argumenata. Ona je, međutim, ovisna o tome koliko je prihvaćena “duboka teorija” o kojoj ovise. Hobbes tu nije dobro prošao u svoje vrijeme, ali njegov *revival* pokazuje da je suvremenim ljudima njegova duboka teorija puno prihvatljivija. Priznavanje jednakoga moralnog statusa svim ljudima (pa i kraljevima) danas puno bolje korespondira s našim shvaćanjem moralnosti nego u Hobbesovo vrijeme. To vrijedi i za Hobbesovo shvaćanje da su ljudska društva i politička vlast umjetne tvorevine, što nužno slijedi iz pretpostavljene ljudske jednakosti. Rawls je bio ipak puno bolje prihvaćen (iako uglavnom u akademskim krugovima). Njegov je cilj i eksplicitno taj da ponudi ugovornu teoriju pravednosti jer mu se čini da ona najviše odgovara modernim demokratskim društvima, poglavito Sjedinjenim Američkim Državama. Struktura ugovorne teorije je, naime, takva da svatko (u teoriji) ima pravo veta na ono što se ugovara. Tako “svaki čovjek/žena ima pravo na jednako uvažavanje i poštovanje kod uređivanja i provođenja političkih institucija pod čijom se vlasti oni nalaze” (Dworkin, 1975.: 50). Rawls je posve razumljivo pretpostavio da su za naciju “koja više voli jed-

(Rawls, 1999.b: 359-387 i 2000.: 167-170). Ta će revizija zapravo postati presudnom za razlikovanje Hobbesova i Rawlsova prirodnog stanja.

nakost nego slobodu” najprikladniji ugovorni argumenti jer leže na najprihvatljivijoj “dubokoj teoriji”. Hobbes je najvjerojatnije imao na umu kršćansku jednakost pred bogom i iz toga izvedenu nužnost međusobne ljubavi, ako već ne poštovanja.

Moralnost kao pretpostavka ljudske društvenosti

Rawlsova izvorna pozicija i Hobbesovo prirodno stanje vrlo su slični po tome što predstavljaju predmoralnu situaciju, te što pokazuju koje činjenice jesu, a koje nisu moralno relevantne. I premda smo pokazali da je za oboje jednakost osnovna moralna činjenica, još uvijek smo daleko od cilja kojemu težimo. Hoćemo, naime, usporediti Hobbesovu i Rawlsovu konstrukciju zajednice imajući na umu Rawlsov naum da objasni “intrinzičnu vrijednost ... [zajednice] ... koncepcijom pravednosti koja je u svojim teorijskim osnovama individualistička” (TP, 233). Rawlsov teorijski, odnosno metodološki individualizam objašnjava sličnost njegove i Hobbesove početne pozicije. Rawls, međutim, nije “moralni” individualist. On vjeruje da ljudi “cijene svoje zajedničke institucije i aktivnosti kao dobra po sebi” te da je samo u “društvu čovjek cjelovit” (TP, 460). Rawls, dakle, smatra da zajednica ima intrinzičnu vrijednost, međutim, “zbog jasnoće, između ostaloga, ... ne želi se oslanjati na neku nedefiniranu ideju zajednice, ili, pak, pretpostaviti da je društvo organska cjelina koja ima svoj život različit i nadređen svim svojim pripadnicima i njihovim međusobnim odnosima” (TP, 234). Hobbes je, pak, nedvojbeno individualist u svakom smislu. Po njemu “ljudi ne nalaze uživanje (nego, naprotiv, velik dio nezadovoljstva) u tome da budu u društvu tamo gdje nema sile koja bi ih nadvladavala strahom” (Lev, xiii, 5, 91). Ljudi, dakle, nisu po prirodi društveni pa je tako posve razumljivo da ih Hobbes promatra kao da su “upravo sada izniknuli iz zemlje i odmah, poput gljiva, odrasli, bez ikakvih međusobnih odnošenja”.¹⁸ Tako su i Hobbesova i Rawlsova pozicija metodološki vrlo zahtjevne. Hobbes kreće od radikalno slobodnih i jednakih pojedinaca i pokušava doći do apsolutnog suvereniteta, a Rawls od, također, slobodnih i jednakih pojedinaca do “snažne” zajednice koju će ti pojedinci priznavati kao vrijednost po sebi.

U čemu je onda razlika? Hobbesovi se ljudi, nakon priznanja međusobne jednakosti, dogovaraju da će se pod jednakim uvjetima pokoriti nekom trećem, umjetnoj osobi čiji će pravorijek svatko pojedinačno smatrati svojim. Svatko stavlja u mirovanje svoje pravo na sve stvari i na prosudbu što je korisno za očuvanje vlastitog života i priznaje suverenovu prosudbu kao svoju (Lev, xvii, 13, 122). Ako suveren posegne za našim životom ili izgubi moć da nas štiti, onda jednostavno “aktiviramo” svoje pravo na samo-očuvanje (Lev, xxi, 15 i 21, 151-153). Hobbesove se osobe zapravo i ne udružuju, one ne daju pristanak da žive zajedno jedne s drugima nego mirno jedne *pokraj* drugih. Hobbesov je problem, da parafraziramo Rousseaua, sljedeći: svatko se rađa sam, a posvuda se nalazi u društvu! Zato se Hobbes zapravo pita: Kako je moguće da ulaskom u društvo svatko ostane sam kao i prije? To je, paradoksalno, moguće samo ako svatko kao svoje prizna tuđe (suverenove) prosudbe i radnje. U suprotnom, ljudi bi morali priznati neku zajedničku prosudbu, što bi značilo da bi se ljudi morali moći međusobno

¹⁸ *De cive*, English Works (*ibid.*) citirano u Hampton (1986.: 7)

povezati.¹⁹ Takvo je što, međutim, kod Hobbesa nemoguće. Oakeshott je izvrsno opisao Hobbesov solipsizam: Između rođenja i smrti, jastvo je kao predočavanje i volja nedodirljiva jedinka čiji su odnosi s drugima samo vanjski. Osobe se mogu sakupljati, zbrajati, oduzimati, zamijeniti jedna drugu ili, pak, predstavljati jedna drugu, no one se ne mogu prilagoditi ili činiti cjelinu gdje je njihova jednina izgubljena. I um je pojedinčen i biva samo razumijevanje jednog čovjeka koji nema moć i autoritet obvezati druge: uvjeriti drugoga ne znači postići zajedničko razumijevanje nego zamijeniti njegovo razumijevanje svojim. ... Ni prije ni poslije uspostavljanja *građanskog društva* ne postoji nešto kao *Narod*” (Oakeshott, 1991.).

Rawls je suglasan s time da se takvo nešto kao zajednica (narod) ne može u metodološkom smislu pretpostaviti, ali se može stvoriti. Glavni sastojak koji u tu svrhu nedostaje Hobbesovim ljudima jest sposobnost za osjećaj pravednosti. Osjećaj pravednosti omogućuje dvije stvari koje su u Hobbesovu prirodnom stanju nezamislive. Najprije, osjećaj pravednosti omogućuje strankama u Rawlsovu prirodnom stanju ne samo da izaberu između ponuđenih načela pravednosti, nego i da budu sigurne kako će se izabrana načela poštovati stoga što su to načela pravednosti i ni zbog kakvog drugog razloga. Nadalje, sudjelovanje u izboru načela pravednosti povezuje ljude na način na koji Hobbesovi ljudi ne mogu biti povezani. U Hobbesovu prirodnom stanju moralni subjektivizam i priznavanje međusobne jednakosti mogu, u najboljem slučaju, dovesti do suverena koji će biti ograničen prirodnim zakonima. Podvrgavanje suverenu dovodi do jedinstva tako da svi pripadnici tako formiranog *commonwealtha* priznaju suverenovu volju kao svoju. Samo tako oni mogu biti *zajedno*. Kad je suveren i demokratski organiziran, zakonodavstvo kao stvar volje suverena nije nikad samozakonodavstvo, nego samovolja. Članovi suverene skupštine izražavaju svoju volju i zbrajanjem glasova dobiva se rezultat koji opet nije, strogo uzevši, *zajednička* odluka nego pitanje podudarnosti volja. Takva većina nije izraz općenite volje u Rousseauovu smislu. Hobbesovi ljudi postižu *jedinstvo* tako što kreiraju umjetnu osobu koja će donositi zakone *u njihovo ime* služeći se vlastitim *prirodnim umom*.

Rawlsova izvorna pozicija, koja je također predmoralno stanje jednakosti, rezultira kreiranjem ne osobe, nego *načela*, odnosno *umjetnog uma*. To što se stranke u Rawlsovoj početnoj poziciji odlučuju za načela, a ne za umjetnu osobu, pa čak ni za zajedničenje volja kao kod Rousseaua, omogućuje Rawlsu poveznicu s predmodernom tradicijom prirodnog prava. Rawls tako izbjegava antitezu moderne i klasične političke misli na kojoj inzistira Leo Strauss i koju ilustrira citirajući Ernesta Barkera: “Grci su bili uvjereni u nužnost odgoja i obrazovanja kako bi se javno mnijenje ugodilo i usuglasi s melodijom i duhom jednoga nepromjenjivog i fundamentalnog zakona. Moderni su pak uvjereni u potrebu predstavništva kako bi se jedan nestalan, promjenjiv i izvedeni zakon prilagodio i uskladio s kretanjima suverenoga javnog mnijenja ili pak ‘općenite volje’” (Strauss, 1953.: 161). Rawlsova je ambicija da njegova izvorna pozicija bude idealna situacija u kojoj će biti moguće fiksirati i utemeljiti *prva* načela pravednosti tako da ih se učini predmetom suglasja *predstavnika* slobodnih i jednakih građana.

¹⁹ Hobbes nije ni obitelj smatrao zajednicom nego mini monarhijom s majkom ili ocem kao monarhom.

Kao da općenita volja jednom za svagda donosi “prirodni zakon”.²⁰ Tako je mogućnost da se u početnoj poziciji dođe do načela umjesto da se stvori umjetna osoba (čije promjenjive radnje i prosudbe mi po definiciji prisvajamo kao zakon) druga je presudna razlika između Hobbesa i Rawlsa. A mogućnost suglasja oko načela, a ne oko stvaranja umjetne osobe otvara i mogućnost da se oko tih načela stvori “istinsko” zajedništvo. Sama mogućnost da se građani suglase oko načela pravednosti, te da ih poštuju samo stoga što su pravedna²¹ znači “da [građani] dijele jedan vrlo osnovan politički cilj, i to onaj koji ima veliko prvenstvo, naime cilj podržavanja pravednih institucija te u skladu s tim međusobnog pružanja pravednosti” (Rawls, 2000.: 181). Građani Rawlsova dobro uređenoga društva međusobno su povezani i međuovisni da svojim poštovanjem načela pravednosti (za koje se može reći da su ih sami izabrali) osiguraju pravednost društva. Građani društava koja još nisu dobro uređena su, pak, međusobno povezani, ako ih je nešto poput Rawlsove teorije uvjerilo da je pravedno i stabilno društvo moguće, zajedničkim stremljenjem njegovom ostvarivanju.

Literatura

- Bates, Stanley, 1974.: The Motivation to be Just, *Ethics*, (85) 1:1-17
- Buchanan, James, 1989.: Osnove slobode u društvu, *Demeti*, (22) 1 : 83-95
- Danielson, Peter, 1996.: The Rights of Chickens: Rational Foundations for Libertarianism?, u Sanders T./ Narveson, Jan (ur.), *For and Against the State: New Philosophical Readings*, Rowman and Littlefield, London: 171-93
- Curley, Edwin, 1994.: *Introduction to Hobbes' Leviathan*, Hackett Publishing Company: ix-lxxii
- Dworkin, Ronald, 1975.: The Original Position, u: Daniels, Norman (ur.), *Reading Rawls*, Basic Books: 16-53
- Hampton, Jean, 1986.: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press
- Hobbes, Thomas, 2004.: *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- Kursar, Tonči, 2001.: *Konstitucionalna politička ekonomija Jamesa M. Buchanana*, Doktorska disertacija, Fakultet političkih znanosti, Zagreb
- Macpherson, C. B., 1981.: *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Naklada CDD, Zagreb
- Nozick, Robert, 2003.: *Anarhija, država i utopija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

²⁰ Rawlsova jednakost je tako jednakost sudioništva u suverenitetu. Idealni uvjeti pod kojima jednaki pojedinci kao suveren odlučuju o načelima, čine ta načela prvim načelima pravednosti, a ne pukim promjenjivim zakonima.

²¹ Rawlsova teorija nije potpuna ako pravedna načela nisu istodobno usklađena s našim koncepcijama dobra, tj. ako se ne može dokazati da je pravednost “dobra za nas”, što bi je učinilo stabilnom i, u krajnjoj liniji, ostvarivom. Rawls i sam inzistira da pravednost načela mora biti dokazana prije nego se dokaže i njihova “dobro”. Tu jednostavno pretpostavljamo da je Rawls uspio dokazati (u III. dijelu *Teorije pravednosti*, te s idejom preklapajućeg konsenzusa) stabilnost svoje teorije pravednosti. Svi ti dokazi, međutim, ovise o prethodno pretpostavljenoj sposobnosti za osjećaj pravednosti koja se ne dokazuje, nego se od nje jednostavno kreće. Vidi o tome Bates (1974.: 1-17).

- Oakeschott, Michael, 1991.: *Rationalism in Politics and Other Essays*, drugo prošireno izdanje, Libertypress: 221-294
- Rawls, John, 1999.a: *A Theory of Justice* (revised edition), The Belknap Press
- Rawls, John, 1999.b.: *Collected Papers*, Samuel Freeman (ur.), The Belknap Press
- Rawls, John, 2000.: *Politički liberalizam*, KruZak, Zagreb
- Rawls, John, 2001.: *Justice as Fairness: a Restatement*, The Belknap Press
- Rawls, John, 2004.: Kantovski konstruktivizam u moralnoj teoriji, *Politička misao*, (41) 3 : 3-47
- Strauss, Leo, 1953.: *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago

Ana Matan

EQUALITY AND COMMUNITY: STATE OF NATURE AND SOCIAL CONTRACT IN HOBBS' AND RAWLS' THEORY

Summary

The author compares Hobbes' *state of nature* and Rawls' *original position* in an attempt to answer the question: How to arrive at a community starting from individualistic premises? The comparison shows a striking similarity between Hobbes' and Rawls' initial positions showing itself in the radical equality of the denizens in both 'states of nature' and the insistence on the part of both authors to secure recognition of such equality. The essentially similar conditions in the state of nature suggest that the difference between their "social contracts" should lie in the other parts of their theories. The decisive differences lie in Rawls' assumption that individuals are motivated by a sense of justice (much stronger than in Hobbes' theory) that enables a choice of *principles* of justice in Rawls' state of nature. The agreement on principles is an expression of human sociability, while an agreement on a sovereign is a concession to human unsociability.

Key words: Hobbes, Rawls, equality, community, state of nature, social contract



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10000 Zagreb. *E-mail*: amatan@fpzg.hr