

Jure Spruk
**ČLOVEŠKA NARAVA
V POLITIČNI MISLI
SVETEGA AVGUŠTINA
IN THOMASA
HOBESA:
IZVIRNI GREH IN
NARAVNI ČLOVEK**

107-124

ŽUPANJE NJIVE 2A
SI-1242 STAHOVICA
E-NASLOV: JURE.SPRUK@SIOL.NET

::POVZETEK

AVTOR V ČLANKU ANALIZIRA koncipiranje človeške narave v politični misli Avguščina iz Hipona in Thomasa Hobbesa. Človeška narava predstavlja osrednjo predpostavko v teoretizaciji politike, s katero se določa način vzpostavitve političnih odnosov v družbi. Avguštinov grešni človek in Hobbesov naravni človek sta sicer produkta analize političnih razmerij v različnih zgodovinskih okoliščinah, tj. poznoantične sužnjelastniške družbe in zgodnje moderne kapitalistične družbe, a ju družiti temeljna človeška karakteristika, tj. napuh, zaradi katerega sta bila Adam in Eva prisiljena, da zapustita predpolitični raj, medtem ko naravnega človeka prisili, da zapusti predpolitično naravno stanje in se z vzpostavitvijo pogodbenega razmerja z drugimi ljudmi poveže v politično skupnost, v kateri je varovanje njegovih naravnih pravic učinkovitejše. Oba momenta se izkazujeta za spodbujena z vprašanjem spoštovanja lastnine, božje in človeške. Razpolaganje z zasebno lastnino se kot mogoče izkaže šele, ko se vzpostavi politična oblast, ki mora igrati vlogo popraviljalca posledic človeškega karakterja, na podlagi katerega človek sočloveku ne prizna enakosti, si ga podreja in posega v njegovo imetje. Kot ena temeljnih nalog politične oblasti se tako izkazuje stabilizacija lastniških razmerij v družbi.

Ključni pojmi: Avguštin; Thomas Hobbes; lastnina; grešni človek; naravni človek

ABSTRACT

HUMAN NATURE IN THE POLITICAL THOUGHT OF ST. AUGUSTINE AND THOMAS HOBBS: ORIGINAL SIN AND NATURAL MAN

In the paper the author analyzes the conception of human nature in the political thought of Augustine of Hippo and Thomas Hobbes. Human nature represents the central supposition in theoretical analysis of politics which determines the way of establishing political relations in society. Augustine's sinful man and Hobbes's natural man are the products of political relations analysis in different historical circumstances, namely later antique's slave society and early modern capitalistic society, but they share a common human characteristic, namely vanity, for which Adam and Eve were forced to leave the pre-political paradise, while the natural man was forced to leave the pre-political natural state and to establish a contract relation with which political community is created in which his natural rights are protected more efficiently. Both moments are turning to be encouraged by the question of respecting property rights, divine and human. To have a private property at disposal it turns out to be as possible only when the political power is established which has to play a role of repairman of human character consequences, on the basis of which a man is not ready to admit human equality, is trying to submit and

to reach into property of a fellow man. One of the main tasks of political power is turning out to be a stabilization of property relations in society.

Key terms: Augustine; Thomas Hobbes; property; sinful man; natural man

::UVOD

Politična teorija se v svojem bistvu bavi z vprašanjem definiranja politike ter njene vpliva na družbena razmerja. To, kako definiramo politiko, ter kako razumemo posledice njenega obstoja za družbo, je neposredno povezano z razumevanjem človeka kot nosilca tega družbenega fenomena. Predstave o politiki in družbi so torej v osnovi vezane na razumevanje človekovih karakteristik, katerim se prilega vsebina politične teorije. Politiko lahko razumemo kot najosnovnejšo človeško dejavnost, ki vpliva na oblikovanje oblastnih razmerij med posamezniki in posamičnimi družbenimi skupinami ter posameznikom in državo, zato se kot osnovna naloga vsakega političnoteoretskega dela kaže izhodiščna potreba po določanju, kaj in kakšen človek je po naravi. Če povzamemo izhodišča o človeški naravi z vidika treh temeljnih modernih političnih doktrin, potem vidimo, da liberalizem človekovo naravo povezuje s predpostavkami o človekovem intrinzičnem razlikovanju od drugih posameznikov, njegovi neodvisnosti od družbe ter njegovega razumnega postopanja, konservativizem človeka razume kot nekoga, ki išče predvsem varnost in se pri tem zanaša na znane in že preizkušene izkušnje predhodnikov, pri čemer je človeški *ratio* nezanesljiv ter moralni odklon implicitno prisoten pri vsakem posamezniku, medtem ko socializem človeka razume kot socialno bitje, katerega kapacitete bolj kot narava izoblikuje vzgoja (Heywood 2012, 71). Tudi vpogled v klasične tekste utemeljiteljev antične politične teorije nam pokaže, da se postavljanje temeljev politične teorije prične pri orisovanju človeške narave. Aristotel *polis* opisuje kot popolno politično asociacijo, ki znotraj sebe združuje množstvo vasi, v katere so se predhodno združile družine, ki predstavljajo osnovno družbeno entiteto. Človek je po svoji naravi politična žival (*zoon politikon*), ki za obstoj potrebuje združevanje v politične asociacije z drugimi ljudmi. Človek, ki je zaradi samozadostnosti izoliran od politične skupnosti in ni sposoben participacije v koristih življenja v politični skupnosti, mora biti bodisi zver bodisi bog (Aristotel 1995, 11). Iz Aristotelove koncepcije sledi, da človeka od drugih živali razlikuje nivo povezovanja v politične asociacije, ter da civiliziran človek izven političnih okvirjev ne obstaja. Po Aristotelu je socialnost človekova temeljna karakteristika, kar se sklada z njegovim organicističnim pojmovanjem družbe, katere ključna karakteristika je ta, da interes celote, tj. asociacije, postavlja pred interes dela celote¹. V pričujočem članku bomo obravnavali koncipiranje človeške narave pri Avguštinu iz Hipona in Thomasu

¹ Interes družine je nad interesom posameznega člana družine, interes vasi je nad interesom posamezne družine in interes *polisa* je nad interesi posameznih vasi.

Hobbesu. Prvi velja za utemeljitelja srednjeveške krščanske politične teologije, medtem ko drugi velja za utemeljitelja moderne pogodbene teorije. Obravnavana avtorja se sicer v pomembnih poudarkih razlikujeta eden od drugega, a kljub temu zagovarjamo tezo, po kateri med obema obstaja skupni imenovalec pri njunem legitimiranju politične oblasti. Medtem ko se Avguštin pri legitimiranju politične oblasti sklicuje na človekovo breme izvirnega greha, pa se Hobbes sklicuje na napuh naravnega človeka, tj. človeka, kakršen je v stanju naravne pravičnosti oz. naravnega stanja. Srednjeveški grešni človek, ki izhaja iz Avguštinove politične teologije, ima precej skupnega s Hobbesovim naravnim človekom. Prvi je kompatibilen z oblastjo cerkveno-fevdalne oligarhije v srednjem veku ter branjenjem ideološke hegemonije Cerkve v času, v katerem se je že nakazovala kriza obstoja rimskega imperija, drugi pa z modernim individualizmom, ki je v 17. stoletju začel trasirati pot hegemoniji liberalne politične doktrine. Narava Hobbesovega naravnega človeka je primer sekularizacije Avguštinove politične teologije, ki je prirejena modernemu naravnemu pravu. S pojasnjevanjem povezav med srednjeveško politično teologijo ter moderno politično teorijo se je sicer zavzeto ukvarjal politični teoretik Carl Schmitt, ki je vse ključne koncepte moderne teorije države označil za sekularizirane teološke koncepte, pri čemer je država v moderni politični teoriji prevzela vlogo, ki sicer v teologiji pripada Bogu (Schmitt 2005, 36). Namen pričujočega članka je prikazati, kako Avguštinov grešni človek biva v Hobbesovem naravnem človeku oz., v katerih značilnostih sta si podobna.

::IZVIRNI GREH IN ČLOVEŠKA NARAVA V POLITIČNI MISLI AVGUŠTINA IZ HIPONA

Avguštinovo najpomembnejše delo *Božja država proti poganom* je nastajalo od leta 413 do objave v letu 426. To obdobje je bilo za krščanstvo izredno naporno, potem ko je šele leta 384 zavzelo mesto državne religije rimskega imperija². Na spremembo vere so se namreč sklicevali tisti, ki so iskali razloge za vojaške poraze Rima, kot je bil tisti v letu 410, ko so Vizigoti pod vodstvom kralja Alarika I. oplenili Rim in tako zadali boleč udarec simbolni moči imperija, ki je očitno izgubljal nekdanjo veličino. Vizigotsko plenjenje v začetku petega stoletja je zgolj manifestacija gradualnega kolapsa zahodnega cesarstva, ki ga je narekovala predvsem brezbržnost vladajočega razreda. Peter Brown kot najpomembnejši razlog za zaton imperialne oblasti med letoma 380 ter 410 izpostavlja oddaljevanje senatne aristokracije ter Cerkve od rimske vojske in diplomacije, ki sta predstavljali osrednji branik pred zunanjo grožnjo (Brown 1971/2013, 119). Tako senatorji kot škofje so izhajali iz

² Krščanstvo je v Rimu poganstvo nadomestilo z ediktom *Cunctos populos* cesarja Teodozija I. iz leta 392, ki je tako nadgradil privrženost krščanski veroizpovedi cesarja Konstantina I., ki jo je slednji izpričal leta 313 po zmagi v državljanski vojni nad cesarjem Maksencijem. Z zmago Konstantina se je končalo obdobje tetrahije, tj. vladavine štirih cesarjev v Rimu. Edward Gibbon (1998, 375) kot izrazito prednost Konstantina v državljanski vojni, v katero je vstopil pod geslom »prijeti za orožje za osvoboditev cerkve«, izpostavlja njegovo paktiranje s kristjani, še posebej tistimi, ki so živeli na teritorijih njegovih tekmecev Licinija in Maksencija.

posestniških družin, ki so vztrajno zavračale plačilo višjih davščin, ki bi omogočale vzdrževanje vojske ter tudi plačilo nadomestil zunanjim agresorjem, ki so bili sposobni ogroziti Rim. Ravno zadržti šovinizem ter odpor proti pogajanjem z barbar-skim voditeljem sta zahodni Rim v letu 410 pripeljala k Alarikovemu pustošenju (*ibid.*, 124). Davčni izpad v zahodnem cesarstvu se je v petem stoletju kazal kot simptom obstoja primitivne ekonomije, ki je temeljila na kmetijstvu in ne na trgovini, kot je to veljalo za vzhodni del imperija, ter izrazita akumulacija bogastva v rokah zgolj peščice družin, ki v kombinaciji nista zmogli zagotoviti zadostnih javnih sredstev za obrambo. Zaton zahodno-rimske politične ureditve je zatorej primarno odraz preozko pojmovanega interesa vladajočega družbenega razreda.

Avguštinovo besedilo moramo razumeti predvsem kot poskus obrambe položaja krščanske cerkve znotraj imperija, ki si ga je tedaj pridobila šele pred kratkim, za tem pa tudi kot odgovor na vprašanje, kakšna politična skupnost naj nadomesti imperij, če bi le-ta razpadel. Avguštinova razdelitev sveta na božje ter zemeljsko državo deluje kot poskus relativizacije posvetne oblasti, posebej njene premoči nad Cerkvijo, a vendarle njegova politična misel ne prinaša argumentov za spodbijanje absolutne cesarske oblasti. Zemeljski ter božji absolutizem hodita z roko v roki. Drugi daje legitimnost prvemu, medtem ko prvi zagotavlja materialni obstoj Cerkve, ki opravlja vlogo zemeljskega predstavnika božjega mesta, katerega absolutni vladar je Bog. Soodvisnost obeh politično-teoloških entitet, kot ju opredeli Avguštin, je za krščanstvo v petem stoletju še toliko bolj nujna, saj so bile okoliščine na zahodu imperija izrazito nestabilne, hkrati pa tudi poganstvo ni bilo izkoreninjeno, kar še zlasti velja za ruralna območja imperija. Obstoj krščanstva kot vodilne religije na zahodu je bil pogojen z obstojem absolutne oblasti, ki bi uspela ohranjati verski monopol Cerkve, kot je to veljalo na vzhodu, kjer sta Konstantinova oblast ter vzpon krščanstva prišla istočasno. Avguštinova teologija greha se kot politična teologija kaže ravno v njegovi argumentaciji korelacije med človeškim bremenom izvirnega greha ter absolutne zemeljske oblasti. Zavezništvo med cesarsko oblastjo in klerom se je nakazovalo kot izrazito oportunistično. Cerkev je bila od začetka njene vzpona močno materialno in varnostno odvisna od cesarske oblasti, medtem ko je krščanski monoteizem predstavljal priročno izhodišče za cesarjev status znotraj spremenjene politične realnosti, ki jo je narekovala verska metafizika. Slednja se je v razpravah o razmerju med posvetno in duhovno avtoriteto pojavljala skozi celotno obdobje srednjega veka, še posebej pa po enajstem stoletju, ko so se v t.i. investiturni polemiki odnosi med obema entitetama zaradi vprašanj lastninskega nadzora izrazito zaostri³. Ko je v četrtem stoletju krščanstvo postalo državna vera rimskega imperija, je krščanska politična teologija morala urediti položaj posvetnega vladarja, ki bi mu omogočala primerljiv status s tistim, ki ga je užival v okoliščinah prevlade poganstva. Kot ugotavlja Holingworth (2010, 61), je bilo krščanstvo vse-skozi pod drobnogledom zaradi potencialne subverzivnosti do cesarske oblasti, zato

³ Več o prepletanju teologije in politike v srednjeveški politični teoriji glej v Kantorowicz (1997) in Gierke (1900/2008).

je bilo tudi v prelomnih časih v začetku petega stoletja potrebno pomiriti tovrstne strahove. Avguštinovo doktrino dveh držav zato lahko razumemo kot potreben teoretski kompromis med pristojnostmi zemeljske in božje avtoritete, ki ni zadovoljil zgolj poznoantične politične realnosti, temveč tudi večji del srednjega veka. Recepcijo Avguštinove politične misli v srednjem veku so narekovale tri medsebojno povezane tematike, ki so skupaj predstavljale srednjeveški miselni odlitek, in sicer, koncept *imperium*, ki je predstavljal ključno središče političnih ambicij, koncept *res publica Christiana*, ki je predstavljal ključno središče verskih ambicij, ter vprašanje avtoritete (*auctoritas*), ki se je pojavilo kot konsekvence prekrivanja dotičnih jurisdikcij (*ibid.*, 43). Srednjeveško vprašanje avtoritete se je dokončno razrešilo šele z začetki moderne politične teorije v šestnajstem ter zlasti sedemnajstem stoletju, s katero se je pričela skozi koncept suverene nacionalne države ter predrugečnega naravnopravnega položaja človeka vzpostavljati dominacija posvetne politične avtoritete nad ekleziastično avtoriteto, tj. papeštvom.

Avguštinova politična misel izhaja iz njegove teološke koncepcije človeške narave. To izhodišče predstavlja temelj, na katerem nato gradi vizijo razmerja med človekom ter državno oblastjo. Svetopisemska naracija o izvirnem grehu človeka razlaga o prvem grehu Adama in Eve, ki sta se Bogu izneverila s tem, ko sta jedla sadje z drevesa spoznanja o dobrem in zlem. Bog je človeku sprva namenil življenje v raju, pri čemer je kot temeljna prepoved veljala prepoved obiranja sadežev z drevesa spoznanja. Svetopisemsko stanje življenja v raju je primer opisovanja predpolitičnega stanja, tj. stanja, v katerem ni zaznati konfliktov ali oblastnih razmerij. Krščanska teološko-politična predpolitičnost je zaznamovana s principom enakosti ljudi pred Bogom, kar očitno izključuje opravičevanje izvajanja dominacije človeka nad človekom. Ko je Bog ustvaril človeka po lastni podobi, mu ni želel dati oblasti nad drugim človekom. Prvotni ljudje so bili ustvarjeni kot pastirji in ne kot kralji (Avguštin 426/1998, 942). Človek je bil ob spočetju obdarjen s svobodno voljo, ki pa ga je vodila k temu, da je zagrešil izvirni greh, zaradi katerega je moral za večno zapustiti varno stanje v raju in se podati v kruti svet, v katerem prevladuje človeška neenakost, zavist, zvižanost ter brezbržnost. Življenje v raju je minevalo v znamenju božje ljubezni do človeka ter tudi ljubezni človeka do človeka, življenje po izgonu iz raja pa prinaša človeku trpljenje in strah pred sočlovekom. Avguštinovo pojmovanje izvirnega greha je kasneje v srednjem veku povzel tudi Tomaž Akvinski, ki v *Summi Theologiae* ponuja razlago, po kateri je izvirni greh greh posameznega človeka zato, ker vsak človek prejme lastno naravo po svojem izvornem staršu (Akvinski 1485/1965, 11). Izvirni greh v krščanski politični teologiji torej zaznamuje prehod od harmoničnega predpolitičnega stanja k političnemu stanju, v katerem zaradi grešne narave človeka prevladujejo oblastni odnosi. Adamovo in Evino potomstvo je zaznamovano z izvirnim grehom, katerega konsekvence se ne more otresti⁴. Člo-

⁴ Človek z zakramentom svetega krsta prejme božjo milost in se očisti greha, a njegova grešna narava ostaja nespremenljiva.

veška svobodna volja je bila z aktom izvirnega greha izgubljena. Človek je bil ustvarjen, da bi ljubil Boga, a njegov napuh je prevladal in namesto ljubezni do Boga je izbral ljubezen do samega sebe. Človeku je po izgonu iz raja ostala le še izbira do tega, katerega od nešteti grehov bo izbral, da bi ga zagrešil (Dyson 1998, xvii).

Z vidika Avguštinove politične misli je najpomembnejša konsekvence izvirnega greha potreba po obstoju posvetne politične oblasti, katere primarna naloga je zatiranje nizkih strasti, ki izhajajo iz grešne narave človeka. Cilj obstoja države je vezan na teološka razumevanja bistva zemeljskega obstoja človeka. Zemeljsko življenje služi zgolj kot svojevrstna priprava na posmrtno življenje, naloga posvetne oblasti pa je, da z mečem preprečuje greh, ter da ga, če se zgodi, ustrezno kaznuje. Obstoj države in politične oblasti je konsekvence človekovega napuha, zaradi katerega človek ni več priznaval naravne enakosti sočloveku. Potrebo po njunem obstoju narekuje človekovo poželenje po dominaciji in nasiljem nad sočlovekom (*libido dominandi*). Avguštinovo pojmovanje države je izrazito etično nevtrarno, kar je sicer karakteristika moderne politične znanosti, ki se bolj kot na vrednotne sodbe, opira na deskripcijo in politični realizem (d'Entreves 1967, 24). Vidika pravičnosti ali koristi ljudstva ne določata obstoja države, temveč je dovolj že zavestno zblíževanje kolektivne volje, ki stremi k enotnemu cilju⁵ (*ibid.*, 25). Avguštinov odnos do oblike zemeljske oblasti se zdi docela brezbrizen⁶, ko pravi, da ni pomembno pod kakšno oblastjo živi človek, ki bo tako ali tako kmalu mrtev, če le oblastnik od njega ne zahteva, da ravna pokvarjeno (Avguštin 426/1998, 217). Avguštinov odnos do politike in zemeljske oblasti se kaže v njegovem vztrajanju pri tem, da je človek, ki živi po človeški volji, podoben hudiču, kajti le Bog je Resnica (*ibid.*, 586). Človeška volja je kontaminirana z izvirnim grehom, kar pomeni, da človek ne zmore uiti grešnim dejanjem. Tu razlike med ljudmi ni, ne glede na to, ali gre za kralja ali podanika. Oblastno razmerje, ki se vzpostavi med kraljem in podaniki, je v domeni politike, ki v osnovi predstavlja pokvarjeno človeško dejavnost, a v svetu, v katerem vlada greh, je nepogrešljiva, saj lahko le oblast kroti pohabljenjo človeško voljo. Sleherni človek se je dolžan podrediti zemeljski oblasti, katera je primarno zadolžena za ustvarjanje ter ohranjanje reda in miru in ne za ustvarjanje pravične družbe. Avguštinov občutek za politični realizem se kaže v tem, ko sporoča, da ljudje morajo dobiti oblast, kakršno si v resnici zaslužijo. Grešen človek potemtakem potrebuje ravno tako grešno oblast. Slednja se nad ljudstvo dviga kot posledica božje volje, kar pomeni, da se vir legitimnosti politične oblasti nahaja pri Bogu. Upor proti zemeljski oblasti zatorej pomeni posreden upor proti božji volji. Iz Avguštinove koncepcije se torej da izpeljati temelje t.i. padajoče koncepcije oblasti, ki je prevladovala skozi večji del srednjega veka⁷.

⁵ Avguštin v enaindvajsetem poglavju XIX. knjige kritizira Scipia in Cicera, ki sta definicijo države vezala na prisotnost pravičnosti.

⁶ Avguštinova brezbriznost do zemeljskega življenja izvira iz njegovega prepričanja, po katerem je zemeljskemu mestu namenjeno uničenje, ki predstavlja božjo kazen (*ibid.*, 638).

⁷ Za podrobnejšo analizo srednjeveške teorije oblasti in politike glej Ullmann (1961).

Avguštinova teorija dveh držav je služila predvsem kot sporočilo cesarski oblasti v Rimu, da ga krščanstvo ne ogroža. To sporočilo ima temelj v principu, ki ga je poudarjal že apostol Pavel, po katerem je potrebno dati cesarju, kar je cesarjevega, ter Bogu, kar je božjega. Tako je zadoščeno obema avtoritetama⁸. S povzemanjem Pavlovega nauka je sporočil predvsem to, da bo krščanstvo obstalo ne glede na obstoj konkretnih političnih skupnosti in konkretnih vladarjev. Avguštin je seveda nagovarjal rimsko državo, ki je bila v njegovem času najmogočnejši imperij, a tudi ta je imel šibke točke, ki so v začetku petega stoletja že nakazovale možnosti zatona. Države nastajajo in propadajo, krščanstvo pa ostaja. Ta maksima se je izkazala kot pravilna že kmalu po razpadu zahodnega dela imperija leta 476, ko je leta 496 frankovski kralj Klodvik I. prevzel krščansko vero in ji s tem na stežaj odprl vrata vpliva v srednjeveški politiki. Kar sta cesarja Konstantin in Teodozij prispevala k vzponu krščanstva v antiki, to sta Klodvik in Karel Veliki⁹ prispevala k širjenju njegovega vpliva v srednjem veku. Ellen Meiksins Wood Avguština prepozna kot krščanskega škofa, ki si prizadeva za razglasitev prvenstva posvetne oblasti, ter ob tem ohraniti obstoječo družbeno ureditev, ki temelji na lastninskih pravicah, ki jih podeljuje monarh. S svojo politično teologijo se je izkazal predvsem za nasprotnika donatistov in pelagijancev, s čimer je pristal na vlogo ideologa grabežljivega vladajočega sloja (Meiksins Wood 2016, 216).

::NARAVNO STANJE IN ČLOVEŠKA NARAVA V POLITIČNI MISLI THOMASA HOBBSA

S pogodbeno teorijo Thomasa Hobbesa se v 17. stoletju prične obdobje moderne kontraktualizma, ki na podlagi naravnopravnih načel utemelji pojmovanje človeka in države na osnovi idealov enakosti in svobode. Za moderno politično teorijo je odločilna navezava na omenjena ideala, saj je temeljno poslanstvo moderne politične teorije v tem, da nadomesti srednjeveško, tj. krščansko-korporativno pojmovanje družbe in ga nadomesti z individualistično zaznamovano koncepcijo. Moderni individualizem¹⁰ predstavlja ideološko podstat meščanstva, ki je na prelomu v moderno dobo predstavljalo osrednjo družbeno silo v konfliktu s fevdalnimi ostalinami. Koncipiranje modernega človeka se je moralo odviti na polju njegove svobode in enakosti, saj drugače ni bilo mogoče utemeljiti potrebe po njegovem izvzemanju iz fevdalnega korporativizma, ter posledičnega preferiranja celote nad posamičnimi deli. Razbitje fevdalne celote je pomenilo obvezno priznavanje človeške individualizacije in njegove politične subjektivizacije, s katero je postal politični akter, ki je soodločal o usodi la-

⁸ Jezus Kristus je učil med drugim tudi to, da njegovo kraljestvo ni kraljestvo tega sveta.

⁹ Karel Veliki je bil leta 800 okronan kot cesar Svetega rimskega cesarstva. Papež Leon III. mu je s tem priznal nasledstvo po poslednjem rimskem cesarju Romulu.

¹⁰ Politična misel Thomasa Hobbesa se v njegovem individualističnem pristopu k pojmovanju medčloveških odnosov izkazuje za proto-liberalno. Liberalno politično doktrino lahko definiramo kot »politično filozofijo, ki si za družbeno stabilnost in enotnost prizadeva ob odsotnosti enotnega koncipiranja skupnega interesa« (Hovey 2015: 197).

stne politične skupnosti. Pojmovanje človeka kot svobodnega in enakega sočloveku se je moralo nujno odviti na podlagi naravnega upravičenja, tj. univerzalnega ter nespremenljivega nabora človekovih karakteristik, ki so narekovalе njegove neodtujljive individualne pravice, katere so ga napravljale za politični subjekt, za razliko od srednjeveškega človeka, kateremu je bila namenjena zgolj vloga objekta. V 17. stoletju so tovrstne pravice veljale za naravne pravice človeka.

Politično misel Thomasa Hobbesa je potrebno razumeti skozi okoliščine angleškega političnega konflikta, ki je v letu 1642 prerasel v državljansko vojno, v kateri so vojskujoče se strani predstavljali zagovorniki parlamenta ter kraljeve dinastije Stuart. Izvor konflikta med obema stranema sega na vprašanje svobode posameznika oz. na vprašanje upravičenega poseganja kraljeve avtoritete v človekovo življenje in lastnino, tj. tistega, kar je John Locke v besedilu *Dve razpravi o oblasti* kasneje imenoval *property*. Vladavina Karla I. se je v praksi vedno bolj naslanjala na teoretsko opravičevanje absolutne kraljeve oblasti, tj. doktrine božanske pravice kraljev¹¹, ki je svojo najslavnejšo izdajo doživela leta 1680 v besedilu sira Roberta Filmerja *Patriarcha*, ko konflikt med stranema še ni bil dokončno odločen. Za Filmerja kraljevska oblast nad politično skupnostjo predstavlja analogijo z očetovsko oblastjo znotraj družine, pri čemer je razlika med njima le v obsegu izvajanja oblasti.

Tako kakor očetu ene družine je tudi kralju kot očetu številnih družin naložena skrb, da varuje, hrani, oblači, poučuje in brani vso politično skupnost. Njegove vojne in njegov mir, njegova sodišča in vsa njegova dejanja suverenosti so namenjena zgolj temu, da varujejo in podeljujejo vsakemu podrejenemu in nižjemu očetu in njegovim otrokom njihove pravice in privilegije, tako da so kraljeve dolžnosti povzete v univerzalni očetovski skrbi za njegovo ljudstvo¹².

Gornji citat iz Filmerjevega besedila razkriva določilo ureditve, ki je v 17. stoletju postalo osrednja točka kritike prebujajočega se meščanskega ter tudi plemiškega družbenega razreda, ki sta nasprotovala razumevanju kraljevih prerogativov, po katerem je kraljevemu podložniku pripadlo le toliko svobode in lastnine, v kolikor je v to privolila kraljeva milost. Arbitrarna presoja monarha o podeljevanju pravic in privilegijev je jasno nakazovala na podložnikovo zaslužjenost in posledično nezmožnost za svobodno razpolaganje z lastnim življenjem in lastnino. Tu najdemo stično točko med načelom pasivne poslušnosti, ki jo je tako goreče propagirala doktrina božanske pravice kraljev, ter kraljevim prerogativom, po katerem je smel monarh v lastnino svojih podložnikov arbitrarno posegati skozi obdavčitev premoženja. Arbitrarna konfiskacija ali obdavčitev lastnine na eni strani ter arbitrarno odvzemanje svobode ali življenja podložnikom na drugi strani sta vzajemni dejanji oblasti, ki ne spoštuje človekove naravne svobode. Quentin Skinner v parlamentarnih zahtevah iz

¹¹ Doktrina božanske pravice kraljev, ki se je razvila v okoliščinah angleške državljanske vojne v 17. stoletju, se v ključnih delih argumentacije navezuje na delo francoskih absolutističnih teoretikov, denimo Jeana Bodina, iz 16. stoletja (Figgis 1895/1965).

¹² Filmer, R. (1680/2008): *Patriarcha*. Obramba naravne oblasti kraljev pred nenaravno svobodo ljudstva s teološkimi, racionalnimi, zgodovinskimi in pravnimi argumenti, Ljubljana, Krtina, str. 18.

prve polovice 17. stoletja o obstoječem razmerju med oblastjo in posameznikom prepoznava povzemanje rimskega koncipiranja politične svobode, pri čemer je rimsko pravo poznalo svobodnega ter zaslužnjega človeka. Suženstvo je predstavljalo nenaravno stanje človeškega podrejanja drugemu človeku. Na ta opis se je navezovala definicija posameznikove svobode, po kateri je svoboden subjekt oz. državljan (*civis*) lahko samo nekdo, ki je sposoben delovanja po lastnem preudarku (*sui iuris*) (Skinner 2003, 13). Rimska (republikanska) koncepcija politične svobode je v nasprotju s srednjeveško fevdalno hierarhijo, kar je posledica jasne družbene delitve na javno in zasebno sfero, ki se je manifestirala skozi določila rimskega prava. Slednje je po določilih civilnega prava razdelalo institut svobodnega gospodarjenja z zasebno lastnino (*dominium*) za državljane, ki je predstavljalo temelj delovanja civilne družbe. Srednjeveški korporativizem ločnice med javnim ter zasebnim ni priznaval, kar se je manifestiralo skozi enačenje političnega in ekonomskega. Realna politična moč je v srednjem veku izhajala iz posedovanja zemlje. Gospodarjeva politična moč je bila odvisna od njegove ekonomske moči, tj. obsega zemljiške posesti ter števila tlačanov, od katerih je terjal rente in osebno lojalnost. V moderni dobi je zato eden ključnih korakov k priznavanju svobode človeka ravno priznavanje prostega razpolaganja z zasebno lastnino, tj. tudi s človeško delovno silo, ki je smela zapustiti gospodarjevo zemljo in se na ta način osvoboditi fevdalnih okovov, ki so ga politično vezali na gospodarjevo avtoriteto.

Thomas Hobbes se je v okoliščinah angleške državljanske vojne odkrito postavil na stran rojalistov. Quentin Skinner njegovo najslavnejše besedilo *Leviathan* označuje celo kot »nasilni napad na teorijo svobode, kakršno so propagirali podporniki parlamenta v angleški državljanski vojni« (ibid.: 15). Hobbes v omenjenem delu predvsem pojasnjuje, zakaj oblasti, ki temelji na absolutni suverenosti, ne moremo razumeti kot zatiralske oblasti. Njegova definicija svobode, ki jo poda v *Leviathanu*, deluje izrazito mehanicistično. Po Hobbesu svoboda pomeni predvsem odsotnost eksternih ovir, ki pogosto delno preprečujejo človeku, da stori tisto, kar bi lahko storil, a mu ne morejo preprečiti uporabe preostanka njegove moči po lastni presoji in razumu (Hobbes 1651/1996, 91). Omejevanje svobode je zatorej lahko le fizično omejevanje, s čimer se človeku prepreči, da bi se svobodno gibal. Hobbesov vsemočni umetni človek po imenu *Leviathan* je predvsem vir strahu za ljudi, ki se prostovoljno podvržejo politični oblasti. Strah, ki ga nikakor ne moremo okarakterizirati kot eksterno oviro, je tako skupaj s prisilo glavni zaveznik suverenega oblastnika v njegovem poslanstvu, ki ga določa ohranjanje družbene stabilnosti ter varovanja človeškega življenja in njegove lastnine. Hobbesov absolutizem je potrebno ločiti od Filmerjeve teorije patriarhalne oblasti. Čeprav sta bila oba podpornika absolutne monarhije, pa se njuna argumentacija v korist absolutizma precej razlikuje. Iz Filmerjeve teorije izhaja človek kot nedoletna oseba, ki potrebuje varstvo očeta zato, da lahko preživi. Ta nedoletna oseba nima kapacitet za soodločanje o skupnosti, v kateri živi. Filmerjeva teorija še vedno povzema Aristotelovo teorijo naravne neenakosti, po kateri se že ob rojstvu določi, kateri posamezniki so rojeni za vlada-

nje, kateri pa za poslušnost. Filmerjev logični zaključek zatorej je, da ljudje potrebujejo patriarhalno oblast, ki legitimnost črpa iz božje volje. Hobbes se problematike potrebe po snovanju absolutne oblasti loti popolnoma drugače. Kot pogodbeni teoretik se je moral Hobbes poslužiti izdelave scenarija, ki se odvija v naravnem stanju, tj. predpolitičnem stanju, v katerem se razgrnejo univerzalne karakteristike človeka. Boj vsakega proti vsakemu (*bellum omnium contra omnes*) je temeljno vodilo življenja v naravnem stanju, v katerem načelo svobode prevlada nad načelom enakosti, kar v življenje ljudi vnaša kontinuiran konflikt, ki izhaja iz poseganja človeka v naravne pravice sočloveka, tj. predvsem v njegovo življenje in lastnino. Odgovornost za zaščito življenja in lastnine je v domeni vsakega posameznika, kar implicitno sporoča, da posameznik v naravnem stanju izvršuje naloge, ki jih v političnem stanju mora izvrševati država. Ena ključnih lastnosti moderne države je ravno ta, da kot temeljno poslanstvo sprejme varovanje pravic človeka in državljana. Politično stanje, tj. stanje civilne družbe, je stanje, v katerem obstaja politična oblast, kateri se pogodbeniki prostovoljno podvržejo. Z moderno pogodbeno teorijo se političnost končno osvobodi teologije, ki jo je skozi srednji vek tako očitno nadvladala. Ta zasuk je posebno dobro opazen v poudarjanju svobode in enakosti ljudi v naravnem stanju, ki človeka več ne predstavljata kot nedoletne osebe, temveč kot razumsko bitje, ki zmore sam odločati o lastni usodi, tj. o povezovanju v politično skupnost z drugimi posamezniki. Določitev karakteristik naravnega človeka predstavlja osnovno nalogo, če želimo v okvirih pogodbene teorije določiti najpravičnejšo obliko državne oblasti. Med človeško naravo, ki predstavlja determinanto, ter civilno družbo obstaja jasna korelacija. Thomas Hobbes in John Locke oba spadata med utemeljitelje moderne pogodbene teorije, a njuna predstava o politični skupnosti je s teoretskega vidika različna zato, ker sta različno ocenila človeka in njegovo delovanje v naravnem stanju.

Hobbes se je o človeški naravi prvič razpisal v besedilu *Elementi prava, naravnega in političnega* iz leta 1640. V njem jasno izpostavi kot temeljni naravni zakon določilo, po katerem mora vsak človek priznati sočloveka za sebi enakega. Določilo prvega naravnega zakona je v očitnem nasprotju z Aristotelovo koncepcijo naravne neenakosti ter iz nje izhajajoče določitve oblastnika in podanika, ki jo Hobbes v omenjenem besedilu ostro kritizira. Po Hobbesu je pot do mirnega sožitja med ljudmi v vzajemnem priznavanju enakosti med ljudmi. Le preko priznavanja enakosti, ki zatira človekov napuh, kateri preprečuje mirno sobivanje med ljudmi, lahko ljudje sprejmejo dogovor o medsebojnem povezovanju in sprejetju temeljnih pravil o tem, kako konstituirati politično oblast. Tovrstno priznavanje izhodiščne enakosti je prvi korak k preseganju slabosti absolutne svobode, ki jo posameznik uživa v naravnem stanju. Glede človekove svobode v naravnem stanju je Hobbes jasen:

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. Kajti vse, kar hoče, je po njegovi lastni presoji zanj gotovo dobro, saj to hoče in bi mu lahko prej ali slej služilo za

lastno ohranitev l.../ Kolikor sta jus in utile, pravica in korist, isto, je upravičeno reči Natura dedit omnia omnibus, da je narava dala vse vsem ljudem. Toda pravica vseh do vsega dejansko ni nič boljša, kakor če nihče ne bi imel pravice do ničesar¹³.

V naravnem stanju je legitimno vsako dejanje človeka, ki prispeva k njegovi ohranitvi telesa. Presoja o tem, kako bo ravnal, je prepuščena vsakemu posamezniku posebej, saj soglasja o tem, kaj človek potrebuje za lastno dobrobit, ni. Odsotnost politične oblasti pomeni odsotnost pozitivnega zakona, odsotnost pozitivnega zakona pa pomeni odsotnost objektivnega pomena pravičnosti. O slednji presoja vsak posameznik sam z vidika lastnih želja in potreb. Hobbes v tem smislu kritizira stanje naravne pravičnosti (*physis*), ki onemogoča mirno sobivanje med ljudmi, saj le-ti s svojimi potrebami stalno posegajo v dobrobit sočloveka. Družbena pogodba je po drugi strani manifestacija konvencionalne, tj. dogovorne pravičnosti (*nomos*), s katero se vsak posameznik prostovoljno poveže v politično skupnost s sočlovekom, da bi tako presešel pomanjkljivosti naravnega stanja, v katerem prevlada argument močnejšega, ne pa argument zakonske volje legitimnega oblastnika, kot to velja v stanju konvencionalne pravičnosti. Človekov motiv za povezovanje v politično skupnost je odraz njegove preračunljivosti, tj. njegove svobodne volje, utemeljene na razumu, ki mu narekuje, da poskrbi za lastno življenje in lastnino. S tem, ko je Hobbes zavrnil Aristotelovo koncepcijo naravne neenakosti, je utrl pot predrugачnemu pojmovanju človeka, tj. od *homo politicusa* k *homo oeconomicusu*. Ker človek po naravi venomer teži k maksimiranju lastne koristi, je vztrajanje v naravnem stanju zanj nevzdržno. Država v Hobbesovi pogodbeni teoriji izgubi predznak naravne danosti in se uveljavi kot umetna tvorba, ki jamči zaščito naravnih pravic posameznika. To jamstvo temelji na sposobnosti oblasti, da med ljudi poseje strah, kar po Hobbesovi logiki pomeni potrebo po vzpostavitvi absolutne oblasti. Univerzalna moralna vodila lahko postanejo (naravni) zakon le v okoliščinah obstoja realne sile ali moči, ki ta vodila napravijo izvršljiva.

::GREŠNI IN NARAVNI ČLOVEK

Avguštinovo pojmovanje predpolitičnosti je povezano z življenjem v raju. Adam in Eva sta živela v okoliščinah vzajemnega spoštovanja in materialnega obilja, v katerih ni bilo potrebe po vzpostavljanju političnih, tj. oblastnih odnosov. Harmonija v raju je posledica človeške enakosti pred Bogom, ki se je odražala tudi v odnosu med prvima človekoma, ki sta bila ustvarjena po božji podobi. Enakost, ljubezen, spoštovanje, skupna lastnina nad naravnimi viri in podrejenost božji volji so temeljna načela rajskega življenja. Adamov in Evin izvirni greh – napuh – je Boga pripravil do tega, da je harmonično človeško življenje prekinil in celotnemu človeštvu naložil breme življenja v stanju trpljenja kot kazen za domišljavost prvih staršev, ki so se uprli božji volji.

¹³ Hobbes, T. (1640/2006): Človeška narava. Elementi prava, naravnega in političnega, Ljubljana, Krtina, str. 89.

Avguštin človeku priznava socialno naravo, ne pa tudi politične. V okoliščinah, v katerih je človek podrejen božji volji, politika ne obstaja. Šele, ko človek postane podrejen človeku, nastopi politično stanje. Z izgonom Adama in Eve iz raja se je spremenila človeška narava, ki jo odtlej določajo egoizem, zvižanost, maščevalnost, obsedenost z materialnimi dobrinami in slavo ter sla po dominaciji nad sočlovekom. Ker se je človek uprl božji volji, je kot božja kazen prišlo politično urejanje medčloveških odnosov. Politika pri Avguštinu nastopi kot nujno zlo, ki mora obstajati zato, da kroti grešnega človeka. Politika mora obstajati, ker obstajata zasebna lastnina in suženjstvo. Ker obstaja politika in z njo zasebna lastnina in suženjstvo, mora obenem obstajati tudi državna oblast, ki s svojo avtoriteto in močjo ščiti omenjena instituta. Po Avguštinu je osrednja naloga politične oblasti ta, da človeka odvrča od grešnih dejanj. Osmo božja zapoved pravi: »*Ne kradi*«. Ta zapoved je Avguštinu ponudila argumentacijo za to, da je branil obstoj zasebne lastnine celo v primerih, ko bi lastnik s svojo lastnino postopal nepravilno. Grešni človek, ki je globoko zavezan materialni lastnini, bi bil namreč pripravljen krasti in si nelegalno prilaščati stvari, ki bi si jih zaželel, če bi mu zakon zapovedal, da se mora zasebni lastnini odpovedati. Ravno človekova navezanost na omejene dobrine ustvarja družbeni nered in se tako kaže kot osnovna karakteristika človeške grešne narave, iz česar izhaja nenaravnost zasebne lastnine (Weithman 2001, 240). Avguštinovo pojmovanje zasebne lastnine kaže, da zasebno lastništvo ne izhaja iz določil božjega zakona, temveč izhaja iz človeškega prava, tj. iz volje posvetnega vladarja, ki pa legitimnost črpa iz božjega ukaza, ki je politično oblast vzpostavila (Dougherty 2003, 481-482). Zasebna lastnina nastane šele, ko se predpolitichnost umakne politiki. Človekovo razpolaganje z zasebno lastnino se lahko prične šele, ko človek vstopi v politično stanje, tj. v stanje, v katerem obstaja državna oblast, ki izvrševanje te pravice omogoča zato, da bi grešnega človeka odvrnila od grešnih dejanj. Politika in zasebna lastnina se kažeta kot različni strani istega kovanca, pri čemer ena drugi dajeta legitimnost. Zasebna lastnina brez oblastnih odnosov ne more obstajati, saj odsotnost oblasti pomeni nezmožnost varovanja pravice do uporabe lastnine. Avguštinov grešni človek se mora podrežati volji posvetnega vladarja. V nasprotnem primeru se smatra, da se je uprl božji volji, ki je posvetno oblast potrdila. V Avguštinovi politični misli politichnost pomeni vzdrževanje lastninskih razmerij v poznoantičnem Rimu. Branjenje te politichnosti je prvi cilj politične oblasti, zato je za Avguština pravična tista oblast, ki odseva značilnosti ljudstva, kateremu vlada. Kot obvezni del branjenja te politichnosti se je v pozni antiki vzpostavilo branjenje suženjstva tudi s strani klera. Pristna enakost je prisotna le v raji in božjem mestu. Institut suženjstva je skozi idejo poblagovljenega človeka, tj. človeka kot zasebne lastnine, v petem stoletju predstavljal osrednji mehanizem za ohranjanje lastninskih razmerij, ki je potekalo pod patronatom ideologije krščanske cerkve, v imenu katere se je izgrajevala dominacija patricijev nad plebejci. S tem, ko je krščanstvo postalo državna vera rimskega imperija, je vera postala ideološka podstat koncentracije kapitala. Ta položaj je vera izgubila šele v času od 16. stoletja dalje, ko se je spremenila produkcija materialnega življenja, tj. od fevdalne h kapitalistični in se je temu prilagodilo tudi pojmo-

vanje človeka in politične skupnosti, tj. moderne nacionalne države. Avguštinov grešni človek spada v okoliščine sožitja med posvetno oblastjo in Cerkvijo, ko je rimski imperij še obstajal, in je prva dajala drugi garancijo za obstoj, druga pa prvi božje upravičenje za zahteve po spoštovanju posvetnih zakonov, ki so odražali interese vladajoče elite.

Če Avguštin predpolitičnost enači z življenjem v rajju, kjer vlada pristna enakost, pa Hobbes stanje predpolitičnosti izenači z življenjem v naravnem stanju. Scenarij življenja v naravnem stanju se diametralno razlikuje od življenja v rajju. Izvor vseh težav življenja v naravnem stanju je nepriznavanje enakosti med ljudmi, iz česar izhajajo kontinuirani konflikti, v katerih prevladuje argument moči in ne *vice versa*.

Če pomislimo, kako majhne so razlike v sili ali vednosti pri ljudeh v zrelih letih in kako zlahka lahko telesno slabotnejši, šibkejši po pameti ali obojem docela uniči močnejšega, saj je potrebno le malo moči, da človeku odvzamemo življenje, lahko sklenemo, da bi si morali ljudje, če jih obravnavamo zgolj po njihovi naravi, priznati enakost, in da tisti, ki ne terja več od tega, lahko velja za zmernega¹⁴.

Majhne razlike med ljudmi za človeka pomenijo predvsem negotovost, ko je govora o varovanju njegovega življenja in lastnine. Po Hobbesu so v naravnem stanju najbolj ogroženi zmerni posamezniki, ki sočloveku naravno enakost priznavajo, zato so izpostavljeni moči drugih posameznikov, ki nad njimi želijo izvajati dominacijo. Iz tega se rodita vzajemen strah in nezaupanje v sočloveka, ki zaznamujeta življenje v naravnem stanju. Nič ne pomagajo univerzalni naravni zakoni, ki pridigajo o nujnosti priznavanja enakosti in ostalih moralnih vodilih in propagirajo mirno sobivanje, saj gre v primeru naravnih zakonov za praktično neuporabna priporočila, ki ne morejo prevzeti oblike zakonov, saj za njimi ni realne moči, ki bi izvrševanje teh priporočil jamčila. V naravnem stanju vsak posameznik nosi v sebi izvršilno, zakonodajno in sodno oblast, saj je le sam odgovoren za svoje življenje. Obstaja zgolj individualna, ne pa tudi objektivna pravičnost, saj odsotnost politične oblasti hkrati pomeni odsotnost pozitivnega zakona, ki bi kriterije pravičnega postopanja določil. V naravnem stanju prevladuje naravna pravica, ki pomeni, da »*se lahko človek polasti, česar more in to obdrži, če je dovolj močan in zvit, da odganja svoje naravne sovražnike, torej preostalo človeštvo*« (Gough 2001: 126). *Homo homini lupus* je Hobbesov temeljni opis medčloveških odnosov v naravnem stanju, ki razgalja surovost in primitivizem naravnega človeka. Zanikovalce enakosti v naravnem stanju vodi napuh, prek katerega se druge ljudi s silo in ustrahovanjem spravlja v podrejen položaj in se polašča njihovega imetja.

Če poleg tega upoštevamo, da vodi sla mnoge ljudi k istemu cilju, ki ga včasih ni mogoče ne skupno uživati ne razdeliti, iz tega sledi, da ga lahko uživa samo močnejši, kdo to je, pa mora odločiti boj. Tako večina ljudi, čeprav nima nikakršnega zagotovila o izidu, s svojo nečimrnostjo, primerjanjem ali slo kljub temu izziva druge, ki bi se sicer zadovoljili z enakostjo¹⁵.

¹⁴ Hobbes, T. (1640/2006): Človeška narava. Elementi prava, naravnega in političnega, Ljubljana, Krtina, str. 87.

¹⁵ Hobbes, T. (1640/2006): Človeška narava. Elementi prava, naravnega in političnega, Ljubljana, Krtina, str. 88.

Gornji Hobbesov citat implicitno navaja opis stanja, v katerem je razpolaganje z zasebno lastnino nemogoče. Pri Hobbesu zasebna lastnina v naravnem stanju niti ne obstaja, saj ne obstajajo zakonski kriteriji določanja, kaj zasebna lastnina sploh je in kakšni so pogoji njene uporabe¹⁶. Institut zasebne lastnine postane relevantna družbena norma šele z nastankom politične oblasti, ki nastane na podlagi prostovoljne sklenitve družbene pogodbe, s katero se pogodbene stranke, tj. državljani zavežejo k spoštovanju zakonov, ki jih proizvede oblast. Enakost in svoboda sta za Hobbesa bistveni človeški značilnosti, saj na njuni podlagi gradi podobo človeka kot racionalnega in egoističnega iskalca lastne koristi, ki se kot tak prilaga življenju v političnem stanju. To politično stanje je Crawford Brough Macpherson opisal kot posesivno tržno družbo, ki je v Angliji 17. stoletja že pričela prevladovati. Nadgradnjo preproste tržne družbe predstavljajo naslednje značilnosti: (1) pojmovanje posameznikove delovne sile kot njegove lastnine, ki jo sme prodati, (2) zemljo in dobrine imajo v lasti posamezniki, ki jih lahko prodajajo, (3) nekateri posamezniki zahtevajo zase večje koristi ali moči kot jo imajo na razpolago in (4) nekateri posamezniki imajo več energije, spretnosti ali lastnine kot drugi posamezniki (Macpherson 1962/2011, 54). Hobbesov naravnopravni absolutizem se kaže kot kompatibilen s kapitalistično produkcijo materialnega in družbenega življenja. Logika delovna manufakturnega gospodarstva, ki je značilno za obdobje med 16. in 18. stoletjem, je združevanje poprej samostojnih obrti v enotno manufakturno. Manufakturni kapitalizem je dal podlago moderni nacionalni državi, ki je od naravnega človeka prevzela pristojnost za varovanje njegovih naravnih pravic. Nadgradnja prvobitne akumulacije kapitala se je v moderni dobi lahko pričela odvijati le v okoliščinah obstoja suverene države, ki je pod svojo oblast sprejela posameznike in jim s priznanjem naravnih pravic omogočila, da so se preobrazili od fevdalnega tlačana k modernemu mezdnemu delavcu. Moderne naravne pravice so v osnovi pravice, ki so prilagojene človeku kot nosilcu kapitalistične produkcije. Naravno stanje, kot ga pojmuje Hobbes, je konstrukt, ki v samem bistvu ponazarja razmere ob propadu fevdalizma¹⁷, ki je prek stanov in cehov posameznike združeval v politične entite¹⁸. S tem, ko Hobbes svari pred nevarnostmi življenja v naravnem stanju, pravzaprav svari pred stanjem, v katerem bi se ljudi podvrglo neusmiljeni konkurenci v boju za preživetje¹⁹. Kot ideolog posestniških elit se je Hobbes opredeljeval za kralja,

¹⁶ Za koncipiranje zasebne lastnine pri Johnu Locku, ki obstoj zasebne lastnine priznava že v naravnem stanju, glej Lukšič (2016).

¹⁷ V srednjem veku je obstoj razuma, reda in vzajemnega sodelovanja med ljudmi dokazoval koristnost orientiranosti proti Bogu. Moderna doba se je z delitvijo dela usmerila k idealu delovne in poslovne učinkovitosti, pri čemer je znanost postala temelj za teoretično znanje, trg za praktične potrebe proizvajalcev in potrošnikov, država pa za vzdrževanje družbe prek prava in izvrševanja sklenjenih pogodb. V moderni dobi tako znanost, ekonomija in država več ne potrebujejo Boga (Goodchild 2015, 220).

¹⁸ »Fevdalna družba je razpadla v svoj temelj, v človeka. Toda v človeka, kakršen je bil dejansko kot njen temelj, v sebičnega človeka. Ta človek, član občanske družbe, je zdaj temelj, predpostavka politične države. Kot takega ga politična država priznava v človekovih pravicah« (Marx 1843/1977: 178).

katerega je priznaval kot najzanesljivejšo obrambo pred družbeno nestabilnostjo, tj. državljansko vojno, ki bi lahko ogrozila lastninske interese konservativnega meščanstva, tj. »*tistega sloja, ki je hotel že obstoječo buržoazno vsebino angleške družbe uskladiti s poznofeudalno obliko vladavine* (Goričar 1959: 223).

::SKLEP

Ko primerjamo Avguštinovega grešnega človeka s Hobbesovim naravnim človekom, pravzaprav primerjamo dve različni zgodovinski obdobji, ki sta bili zaznamovani z različnimi značilnostmi, pri čemer posebej izpostavljam način produkcije materialnega in družbenega življenja, zato se še kot toliko večji izziv kaže iskanje paralel med tema dvema teoretskima pojmovanjema, ki sta vsak v svojih okoliščinah gradila določen interes. Za Avgušтина je politika posledica izvirnega greha, ki je človeka navdal z egoizmom in brezbriznostjo do sočloveka. Omenjeni značilnosti človeške narave sta v medčloveške odnose vpeljali nenaravne institute kot so oblast, lastnina in suženjstvo, zaradi katerih človek trpi in upa na posmrtno življenje v božjem mestu, v katerem ponovno prevladuje predpolitično stanje. Ti instituti so odraz božje kazni zaradi napuha prvih staršev, ki sta se izneverila Bogu, zato kot primerna kazen za njuno potomstvo služijo instituti, ki v posvetnem življenju izneverjenje med samimi ljudmi poglobljajo. Kar je človek storil Bogu, to naj si počenjajo ljudje po izgonu iz raja. Grešni človek sočloveku ni pripravljen priznati enakosti, saj njegovo življenjsko vodilo temelji na želji po vzpostavljanju dominacije nad drugimi ljudmi, s katero želi zagospodariti nad življenji in lastnino. To stanje ni naravno, je pa politično. V domeni političnosti je vzpostavljanje oblasti, ki po božji volji z mečem kroti grešnega človeka. Od tod srednjeveška predstava o podrejenosti politike teologiji, saj je politika zgolj grešna dejavnost v posvetnem življenju, nekašna obvezna tehnikalija, ki predstavlja nujno zlo in grešnega človeka skuša kar čim bolj oddaljiti od greha, s čimer ga pripravlja na morebitno posmrtno življenje v božjem mestu. Bistvo omenjene podrejenosti politike teologiji je v razumevanju teoloških razlaganj svetih spisov kot vsebine, politike pa kot družbene tehnike za izvedbo teh vsebinskih razlaganj. V času, ko sta se cesarska oblast in Cerkev zblíževali in je krščanstvo dobilo status državne vere v imperiju, so se tovrstne razlage vedno bolj oddaljevale od Jezusovega učenja, ki je bilo v osnovi socialno naravno²⁰ in se vedno bolj prilagajalo interesom posestniške elite.

Kar pri Avguštinu velja za politično stanje, pri Hobbesu velja za naravno, tj. predpolitično stanje. Za Avgušтина je naravno tisto, kar se dogaja v raju, medtem ko Hobbes naravno stanje pojmuje kot stanje, v katerem mnoštvo ljudi ne zmore delovati kot ena oseba, kar pomeni, da niti oblast niti pozitivno pravo ne obstajata. Avguštinov politični človek je grešni človek, kar izhaja iz pojmovanja politike kot zvičajne in nasilne družbene dejavnosti, medtem ko Hobbesov naravni človek po-

²⁰ Cf. Goodchild (2015).

stane del politične skupnosti šele takrat, ko zapusti naravno stanje in prostovoljno sklene družbeno pogodbo z drugimi posamezniki (in ne z oblastnikom, bodisi individualnim bodisi kolektivnim), s čimer se dogovorijo, da bodo svoje pravice izvrševali pod okriljem enotne oblasti. Prehod med predpolitičnim in političnim stanjem je pri obeh avtorjih zaznamovan z vprašanjem lastnine. Bog je v raju Adamu in Evi dal na razpolago vse naravne vire, zasebna lastnina tam ni obstajala. Obstajalo pa je drevo spoznanja, naravni vir, katerega koriščenje sadov je Bog izrecno prepovedal. Adam in Eva sta posegla v ta naravni vir z obiranjem sadeža, s čimer sta kršila božjo pravico do nedotakljivosti lastnine, ki jo Bog človeku ni namenil. Grešnost človeka, ki prebiva v posvetnem življenju, se kaže v njegovi navezanosti na materialno lastnino in kontinuirani želji po prisvajanju lastnine, ki pripada drugemu človeku. Tako kot sta Adam in Eva posegla v božjo lastnino, tako človek posega po lastnini, ki pripada sočloveku. Posledično se kot ena glavnih nalog oblasti in s tem politike uveljavi preprečevanje stihijskega poseganja po tuji lastnini, kar zahteva vzpostavitev jasnih okvirov zasebne lastnine, njene definicije in določitve načinov uporabe, za kar je poskrbelo rimsko pravo. Avguštinovo sporočilo je jasno. Če bi sledili zgledu življenja v raju in bi bila zasebna lastnina prepovedana, bi bilo v posvetnem življenju še več greha. Podobno tudi Hobbesov naravni človek v naravnem stanju posega po lastnini drugih ljudi in si jih oblastno podreja, kar življenje v predpolitičnih okoliščinah za zmerne posameznike napravlja neznosno. V Hobbesovem naravnem stanju zasebna lastnina formalno ni priznana nikomur, saj tam prevladuje primitivno razumevanje naravne pravice posameznika, da si prisvoji in zadrži karkoli, kar je z lastno močjo in iznajdljivostjo sposoben ubraniti. Zasebna lastnina postane bistven družbeni institut šele z aktom ustanovitve oblasti, ki odtlej zagotavlja kriterije za posedovanje in uporabo zasebne lastnine.

Avguštinevega grešnega človeka in Hobbesovega naravnega človeka družijo temeljna človeška značilnost, tj. napuh, zaradi katerega človek sočloveku ni pripravljen priznati enakosti. Oba avtorja se v svojih delih opredelujeta za absolutno oblast, ki naj na podlagi lastne moči in sejanja strahu posledice te človeške značilnosti kar najbolj omili. Zasebna lastnina se uveljavi kot družbeni institut šele, ko razmere za to vzpostavi politična oblast, ki s svojo močjo jamči za ohranjanje obstoječih lastninskih razmerij. Argumentacija obeh avtorjev pokaže, kako sta zasebna lastnina in politična oblast pogojeni. Prve ni mogoče učinkovito vzpostaviti, če druga ne deluje. To je veljalo v sužnjelastniški in fevdalni družbi in to velja v modernih kapitalističnih družbah, v katerih se moderna država kaže zgolj kot »*odbor, ki upravlja skupnostne posle vsega buržoaznega razreda*« (Marx in Engels 1848/2012: 97). Napuh, ki se pri obeh avtorjih izkazuje za karakterni predpogoj za nastanek in uporabo zasebne lastnine, je grešnega človeka ustvaril, naravnega pa poslal v objem moderne države, v kateri so se posledice človeškega napuha samo legalizirale, ne pa odpravile.

::LITERATURA

- Aristotel (1995):** Politics. Oxford University Press, Oxford.
- Aquinas, T. (1485/1965):** Summa Theologiae. Vol. 26: Original Sin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustine (426/1998):** The City of God against the Pagans. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, P. (1971/2013):** The World of Late Antiquity. London: Thames & Hudson.
- Dougherty, R. (2003):** »Catholicism and the Economy: Augustine and Aquinas on Property Ownership«. V: Journal of Markets & Morality, šte. 6 (2), str. 479-495.
- Dyson, R.W. (1998):** Introduction. V: Augustine, The City of God against the Pagans. Cambridge: Cambridge University Press, str. x-xxix.
- d'Entreves, A. (1967):** The Notion of the State. An Introduction to Political Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Figgis, J. N. (1895/1965):** The Divine Right of Kings. New York, London: Harper & Row.
- Filmer, R. (1680/2008):** Patriarcha. Obramba naravne oblasti kraljev pred nenaravno svobodo ljudstva s teološkimi, racionalnimi, zgodovinskimi in pravnimi argumenti. Ljubljana: Krtina.
- Gibbon, E. (1998):** The Decline and Fall of the Roman Empire. London: Wordsworth.
- Gierke, O. (1900/2008):** Political Theories of the Middle Age. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodchild, P. (2015):** »Capitalism and Global Economics«. V: Hovey, C. in Phillips, E. (ur.): The Cambridge Companion to Christian Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, str. 218-235.
- Goričar, J. (1959):** Oris zgodovine političnih teorij. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Gough, J. W. (2001):** Družbena pogodba. Kritična študija njenega razvoja. Ljubljana: Krtina.
- Heywood, A. (2012):** Political Ideologies. London: Palgrave Macmillan.
- Hobbes, T. (1640/2006):** Človekova narava. Elementi prava, naravnega in političnega. Ljubljana: Krtina.
- Hobbes, T. (1651/1996):** Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holingworth, J. (2010):** The Pilgrim City. St. Augustine of Hippo and his innovation in Political Thought. New York: T & T Clark International.
- Hovey, C. (2015):** Liberalism and Democracy. V: Hovey, C. in Phillips, E. (ur.): The Cambridge Companion to Christian Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, str. 197-217.
- Kantorowicz, E. (1996):** Kraljevi dve telesi. Študija o srednjeveški politični teologiji. Ljubljana: Krtina.
- Lukšič, I. (2016):** Aktualnost in akutnost Lockove koncepcije lastnine. V: Teorija in praksa, letn. 53, šte. 3, str. 625-644.
- Macpherson, C. B. (1962/2013):** The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press.
- Meiksins Wood, E. (2016):** Od državljanov do gospode. Ljubljana: Sophia.
- Marx, K. (1843/1977):** Prispevek k židovskemu vprašanju. V: Zihel, B. (ur.): Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela. Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 149-188.
- Marx, K. in Engels, F. (1848/2012):** Komunistični manifest. Ljubljana: Sanje.
- Schmitt, C. (2005):** Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press.
- Skinner, Q. (2003):** States and the freedom of citizens. V: Skinner, Q. in Strath, B. (ur.): States & Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, str. 11-27.
- Ullmann, W. (1961):** Principles of Government and Politics in the Middle Ages. London: Routledge.
- Weithman, P. (2001):** Augustine's political philosophy. V: Stump, E. in Kretzman, N. (ur.): The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, str. 234-252.