LIBERTAS 76
JULI
2021

Thomas Hobbes

Individ - kontrakt - stat. Thomas Hobbes' politiske filosofi
Torben Mark Pedersen

En kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb
Mia Amalie Holstein

Den synlige hånd
Leviathan

Tidsskriftet LIBERTAS udgives af selskabet Libertas

LIBERTAS

Tidsskriftet Libertas
ISSN 0903-9341. © Libertas

Tidsskriftet Libertas, som udgives af selskabet Libertas, er et uafhængigt tidsskrift til fremme af studiet af fri markedsøkonomi og personlig frihed.

Tidsskriftet Libertas postomdeles til medlemmer.

Tidsskriftet er indekseret i Dansk Artikelindeks.

Offentliggjort materiale – signeret eller usigneret – udtrykker ikke nødvendigvis redaktionens, udgiverens eller medlemmernes holdninger.

For indholdet hæfter alene forfatterne og redaktionen.

Redaktion
Torben Mark Pedersen (ansv.)
Johan J. R. Espersen
Otto Brøns-Petersen
Filip Steffensen
Signe Bøgevald Hansen

Redaktionen kan kontaktes på:
torbenmarkp@hotmail.com

Indhold
Tema: Thomas Hobbes

Temaindledning 3

Individ - kontrakt - stat.
Thomas Hobbes' politiske filosofi 4
Torben Mark Pedersen

En kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb 66
Mia Amalie Holstein

Den synlige hånd

Leviathan, forsidebillede 76

Temaindledning

Thomas Hobbes (1588-1679) er en af filosofihistoriens største politiske filosoffer, og han lagde grundlaget for størstedelen af politisk teori i de efterfølgende halvanden hundrede år. Ofte indledes fortællinger om liberalismens idehistorie med Hobbes, hvorefter der springes videre til John Locke, men Hobbes var ikke liberalist i nogen meningsfuld forstand. Han opererer ikke med et negativt frihedsbegreb, han er ikke optaget af at beskytte individet, og han er ikke fortaler for en begrænset statsmagt. Tværtimod går hele hans politiske projekt ud på at begrunde, hvorfor alle individer skal give afkald på alle rettigheder og indstifte et enevældigt monarki, hvilket for Hobbes var den eneste måde at sikre freden og den sociale orden på.

Ikke desto mindre er der mange liberale elementer i Hobbes' politiske teori, der begrunder, at han betragtes som en ideologisk forfader til liberalismen. Det gælder ikke mindst hans individualistiske udgangspunkt og hans samfundskontraktteori, der begrunder statens oprindelse, legitimitet og borgernes lydighedspligt med borgernes samtykke. Staten er hos Hobbes en frivillig sammenslutning, der er indstiftet med et formål, at sikre beskyttelse, så staten er til for borgernes skyld og ikke omvendt. Hobbes har således et individualistisk udgangspunkt, og med dette udgangspunkt formulerer han en ekstrem kollektivistisk politisk teori om staten, den almægtige Leviathan.

Hobbes' projekt slog fejl. Det lykkedes ikke for ham at bevise, at magten nødvendigvis må være udelt for at sikre freden, eller at individer i en selv nok så livstruende naturtilstand skulle ønske at indstifte en absolut statsmagt frem for en begrænset statsmagt. Også på den måde banede han vejen for Lockes politiske liberalisme, for det krævede ikke store ændringer i antagelserne for at begrunde en begrænset statsmagt.

I betragtning af, hvor vigtig Hobbes er i den politiske idehistorie og for udviklingen af politisk liberalisme, er det lidt overraskende og en stor mangel, at *LIBERTAS* aldrig tidligere har bragt artikler om Hobbes. Det rådes der bod på med dette temanummer og med et opfølgende nummer.

Der er kun blevet plads til to artikler i dette nummer. I den første, lange artikel skriver **Torben Mark Pedersen** om Hobbes' politiske filosofi, og diskuterer afslutningsvist, hvad der er liberalt og. konservativt i Hobbes politiske filosofi.

I den anden artikel analyserer **Mia Amalie Holstein** Hobbes' frihedsbegreb med udgangspunkt i den engelske idehistoriker Quentin Skinners udlægning af Hobbes frihedsbegreb i bogen *Hobbes and Republican Liberty* fra 2008.

Den synlige hånd på bagsiden er denne gang blot forsidebilledet fra Hobbes' *Leviathan*.

God læselyst

På redaktionens vegne
Torben Mark Pedersen

Individ - kontrakt - stat
Thomas Hobbes' politiske filosofi

Torben Mark Pedersen

Thomas Hobbes er en af filosofihistoriens største politiske filosoffer, og med sin samfundskontraktteori lagde han grundlaget for næsten al politisk teori i de efterfølgende 150 år. Hobbes levede en stor del af sit voksne liv under Trediveårskrigen og de engelske borgerkrige, og han var af den overbevisning, at det var delingen af magten mellem konge og parlament og mellem kirke og stat, der var årsagen til ufred, og at det derfor var nødvendigt med en enevældig statsmagt for at sikre freden og den sociale orden. Selv om Hobbes ikke var optaget af at værne om individets frihed, betragtes han gerne som en af liberalismens forfædre. Det skyldes først og fremmest hans individualisme, hans understregning af, at staten er til for borgernes skyld, og at statens oprindelse og legitimitet stammer fra individernes samtykke.

Thomas Hobbes (1588-1679) er Englands største politiske filosof gennem tiderne og en af filosofihistoriens giganter. Han var en dybt original tænker, der vendte meget af den hidtidige politiske tænkning på hovedet for at drage helt nye konklusioner.

Hobbes levede i en tid, der var præget af religiøse og politiske krige og borgerkrige, og de konflikter overbeviste ham om vigtigheden af at sikre freden og den sociale orden. For Hobbes var magtens deling mellem konge og parlament og mellem kirke og stat en hovedårsag til krig og borgerkrig, for "et Kongerige, der er i Splid med sig selv, kan ikke bestå." Hobbes mente derfor, at statsmagten må være én, ubegrænset og udelt.

Ifølge Hobbes var det dårlig tænkning, der havde kastet England ud i borgerkrigens kaos, og den eneste måde at undgå en gentagelse på var ved at give folk et sundt og rationelt argument for den rette politiske indretning af samfundet. Ifølge Hobbes var alle tidligere bestræbelser på at forstå det politiske slået fejl pga. "manglen på Metode", idet ingen tidligere var begyndt med præcise definitioner af ordenes betydning og logisk udledning af konklusioner fra præmisser, Hobbes (1651, IV 12, V 8). I stedet havde universitetsfilosoffer forladt sig på udvalgte bøgers autoritet, men en sådan "Aristotelisme" er ikke andet end tåbelighed og pedanteri, Hobbes (1651, V 22, XLVI 13).

Hobbes satte sig for at give en rationel begrundelse for nødvendigheden af en enevældig statsmagt,[1] og det var hans ambition at udvikle en politisk teori, der skulle være lige så stringent som Euklids geometri. Som ingen anden før ham videnskabeliggjorde Hobbes studiet af politik. Det vil derfor ikke være helt forkert at omtale ham som en "politologiens Adam Smith", selv om kronologien tilsiger, at man skulle vende det om. Han var den første

1 I det følgende benyttes statsmagt som synonym for den suveræne magt, der enten kan være en enevældig konge eller en forsamling af mænd som i et aristokrati. Hobbes skelner mellem Suverænen, der udøver den suveræne magt som en repræsentant for staten, og staten som et kunstigt legeme.

til at formulere en rationelt begrundet teori om statsmagtens oprindelse og legitimitet, om borgernes lydighedspligt, og om individets rettigheder i stedet for at henvise til Gud eller traditionen, hvilket gør ham til den første moderne politiske filosof.

Hobbes er en imponerende skikkelse i den politiske idéhistorie, og han var fuldt ud bevidst om sin egen betydning. I en ofte citeret passus fra *De Corpore* fra 1655 praler han af, at samfundsvidenskab (civil philosophy) "ikke er ældre end min egen bog *De cive*".

Selv om Hobbes' politiske tænkning er abstrakt og teoretisk, og selv om han tilstræbte, at den skulle være universel, var han ikke en traditionel skrivebordsfilosof, og han skrev for at påvirke de politiske beslutningstagere i samtiden. Det var hans hensigt at gøre op med det, som han opfattede som farlige doktriner, og hans værker er ikke fri for polemiske udfald mod samtidens skribenter på parlamentets side. Det var hans forhåbning, at han med logikken i sin teori kunne overbevise englænderne om, at monarkiet skal være enevældigt, at kongen har en absolut ret til at beskatte undersåtterne, og at undersåtterne har en absolut lydighedspligt over for kongen.

Hobbes blev betragtet som en farlig tænker, og han blev lagt for had og udskammet som "the Beast of Malmesbury". Oxford University fordømte hans bøger i et dekret, og *Leviathan* og *De cive* blev brændt på bålet i den indre gård af Bodleian Library, men han blev også berømmet, og især på Kontinentet blev han beundret. Hobbes' originalitet gjorde ham til en af filosofihistoriens mest indflydelsesrige politiske filosoffer, og hans samfundskontraktteori kom til at påvirke næsten al politisk tænkning i de efterfølgende halvandet hundrede år. Alligevel kom han aldrig til at danne skole, og ikke mange læsere af *Leviathan* har fundet det overbevisende, at etableringen af en enevældig statsmagt er den bedste måde at sikre freden og den sociale orden på. I den forstand kan man sige, at Hobbes' projekt slog fejl.

Som antidemokrat og tilhænger af en ubegrænset statsmagt er Hobbes' politiske filosofi antiliberal, men der er liberale elementer i hans tænkning, hvorfor Hobbes regnes for at være en af den politiske liberalismes forfædre. Det skyldes især, at han både metodologisk og moralsk tager udgangspunkt i individet og ikke i staten, at han begrunder statens oprindelse, legitimitet og borgernes lydighedspligt med individernes samtykke, og at staten er til for borgernes skyld og ikke omvendt. I den forstand kan man sige, at Hobbes opfinder individet i den politiske filosofi, Jalving (2008, 18).

Det er som politisk tænker, at Hobbes har opnået berømmelse, men han var et sandt renæssancemenneske, der oversatte klassiske værker fra græsk til engelsk og tillatin, han skrev digte på latinske vers, skrev om retorik, studerede matematik og bedrev naturvidenskabelig forskning, og han beskæftigede sig med religion, psykologi, historie, erkendelsesteori og jura. Hans bidrag på disse områder vil ikke blive omtalt nærmere i denne artikel.

Det var oprindelig formålet at give en introduktion til Hobbes' politiske filosofi, men det endte med en alt for lang artikel til at kaldes for en introduktion. For at give et hurtigt overblik til læsere, der ikke kender til Hobbes' politiske tænkning, indledes med et oversigtskapitel, der på få sider redegør for hovedtrækkene i Hobbes' baggrund, politiske filosofi og metode. I afsnit 2 omtales Hobbes' naturretstænkning, der danner grundlaget for Hobbes' politiske teori. Hobbes' politiske teori eller model består i hovedtræk af tre dele, omtalt i afsnit 3-6, omhandlende naturtilstanden, samfundskontrakten og staten (kaldet Leviathan) og Suverænen. Afsnit 7 omhandler Hobbes' frihedsbegreber. Afsnit 8 indeholder en kritik af Hobbes, og i det afsluttende afsnit 9 diskuteres det, hvilke liberale og konservative elementer, der er i Hobbes' tænkning.

Hobbesforskere strides om stort set alt i Hobbes' tænkning, og litteraturen om Hobbes er enorm. Undertegnede er på ingen måde ekspert, og alle vil givetvis kunne finde noget i det følgende, som de med støtte i den ene eller anden Hobbesforsker er uenige i. Artiklen er udtryk for min forståelse af Hobbes på nuværende tidspunkt, og alle misforståelser og fejl er naturligvis undertegnedes ansvar.

1. Overblik over Hobbes' politiske teori og metode

Historisk baggrund: den konstitutionelle krise

I sin selvbiografi skriver Hobbes, at han i slutningen af 1630'erne forudså borgerkrigens komme, og at det var den tilspidsede konstitutionelle krise og usikkerheden om, hvem der i sidste ende besad den suveræne magt, der i 1640 fik Hobbes til at skrive *The Elements of Law, Natural & Politic*.

Der var flere årsager til konflikten mellem konge og parlament, ikke mindst religiøse, men konflikten kom især til udtryk i spørgsmålet om kongens ret til at opkræve skatter i fredstid uden om parlamentet, og det spørgsmål handlede også om grænserne for kongens magt over for parlamentet og undersåtternes rettigheder. I første halvdel af det 17. århundrede nød doktrinen om "the divine rights of Kings" almen tilslutning i England både blandt royalister og parlamentets støtter, Judson (1949), Sommerville (1986). Det var ikke så meget en politisk teori om absolutisme som en teologisk teori om politisk forpligtigelse, Allen (1938, 97ff), Burgess (1996), og før 1642 var der kun få skribenter, der bekendte sig til en kongelig absolutisme, Allen (1938, 101), Burgess (1996).

Selv om teorien om kongens guddommelige rettigheder gav en religiøs begrundelse for undersåtternes lydighedspligt og benægtede retten til oprør, gav den ikke kongen et fripas til at handle, og det var en udbredt opfattelse blandt såvel royalister som blandt parlamentets støtter, at kongen skulle udøve sin autoritet gennem de etablerede konstitutionelle kanaler, Burgess (1996, 106). Det var en udbredt opfattelse, at kongens magt var begrænset af common law og af en "ancient constitution", der foreskrev en magtdeling mellem konge og parlament, og det engelske politiske system var implicit baseret på en balance mellem kongen, adelen og folket, der for de to sidstnævnte gruppers vedkommende var repræsenteret af House of Lords hhv. House of Commons.

Der var ikke enevælde i England på noget tidspunkt, men efter Elizabeth I's død i 1603 blev James VI af Skotland kronet som James I af England,[2] og han stræbte efter at indføre et mere absolutistisk styre, Sommerville (1986, 9), Judson (1949). Hans søn, Charles I, indførte et personligt styre mellem 1629 og 1640 ved at regere uden at indkalde parlamentet, og det forskubbede balancen i den engelske forfatning. Det førte til en "crisis of the constitution", Judson (1949) eller "crisis of the common law", Burgess (1992), for forfatningen gav ikke noget svar på, hvem der i sidste ende besad magten i tilfælde af en konflikt mellem konge og parlament. Konflikten kunne derfor kun løses med magt, og England blev kastet ud i borgerkrig fra 1642 til 1649, der endte med Charles I's henrettelse og etableringen af en republik under Cromwells ledelse.

For Hobbes skulle årsagerne til tidens religiøse og politiske stridigheder findes i magtens deling mellem konge og parlament og mellem kirke og stat: "Hvis ikke der først havde hersket en udbredt opfattelse i størstedelen af *England* af, at disse Magter var delt mellem Konge, Adel og Underhus, var folk aldrig blevet splittet og var aldrig gerådet ud i denne Indbyrdes krig; først en splittelse mellem dem, der var uenige Politisk, dernæst blandt Dissidenterne vedrørende religiøs Frihed," Hobbes (1651, XVIII 16).[3]

I *Elements* identificerer Hobbes en række oprørske doktriner, som han tog afstand fra, og han gentager dem i *De cive* og i *Leviathan*. De seks doktriner som nævnt i *Leviathan* er:

1. At et kongedømme har mindre magt til at opretholde fred og forsvar af almenvellet, end hvad der kræves, (XXIX 3).
2. At "enhver privatperson Dømmer om Gode og Onde handlinger," (XXIX 6).

2 England og Skotland var to selvstændige lande med hvert deres parlament, der blev knyttet sammen i en personalunion under James I. James var eneste søn af den katolske Mary, Queen of Scots, der var oldebarn af Henrik VII. James blev i 1589 gift med den 14-årige danske prinsesse Anne, datter af kong Frederik II. Ægteparret fik syv børn, men kun tre overlevede barndommen. Den førstefødte søn døde af tyfus som voksen, så Charles var den næste i arveføl gen.

3 For Hobbes' tre hovedværker henvises til kapitel og afsnit. Hobbes (1651, XXI 1) henviser således til *Leviathan* kapitel 21 første afsnit.

3. At alt, hvad der strider mod en persons samvittighed, er en synd (XXIX 7), og at individer ikke skal adlyde Suverænen, såfremt dennes befalinger strider mod deres samvittighed.
4. At Suverænen er underlagt de civile love, (XXIX 9).
5. At den private ejendomsret er absolut, og at den også udelukker Suverænens ret, (XXIX 10).
6. At den suveræne magt kan deles, (XXIX 12).

Det var de liberale og republikanske doktriner, som Hobbes gjorde op med og polemiserede imod, og i den forbindelse udviklede han en ny teori om frihed, der satte ham i stand til at argumentere for, at den personlige frihed ikke nødvendigvis er mindre i et absolut monarki end i en republik.

Hobbes' politiske hovedværker

Hobbes' politiske teori er primært formuleret i *Elements of Law*, *De cive* og hovedværket *Leviathan*. *The Elements of Law, Natural & Politic* udkom i april 1640 ved afslutningen på "Det Korte Parlament". I *Elements* forsøgte Hobbes at overbevise den politiske elite om nødvendigheden af en enevældig kongemagt, og han angreb den politiske tænkning hos dem, der opponerede mod kongens handlinger i 1630'erne. Hobbes forsvarede en absolutisme, der var mere ekstrem end næsten alle andre bl.a. ved at nægte, at undersåtter har en privat ejendomsret, der beskytter dem mod Suverænen og mod vilkårlig beskatning.

Elements cirkulerede kun blandt venner og medlemmer af parlamentet, men så snart "Det Lange Parlament" var samlet i november 1640, begyndte parlamentsmedlemmer at angribe royalister, der forsvarede kongens guddommelige rettigheder. Andre absolutister som Beale og Maynwaring blev fængslet, og Hobbes måtte erkende, at hans synspunkter kunne bringe ham i fare, så han flygtede i eksil i Frankrig.

Så snart Hobbes havde etableret sig, satte han sig for at revidere *Elements* med henblik på udgivelsen af en latinsk udgave. Det blev til *De cive*, der udkom i Paris i 1642. Samme år indledtes de engelske borgerkrige, der i 1649 endte med kongens henrettelse og indførelsen af republikken. Efter kongens henrettelse besluttede Hobbes at skrive endnu et værk rettet mod et engelsk publikum, der skulle lette hans tilbagevenden til England. Det blev til *Leviathan*, der udkom i april eller maj 1651. Ud over de tre omtalte værker skrev Hobbes også *Behemoth*, der i dialogform omhandler de engelske borgerkrige, og *Dialogue Between a Philosopher and Student of the Common Laws of England*, der indeholder Hobbes' analyse af den engelske forfatning og common law.

Samfundskontraktteorier

Hobbes' politiske teori tilhører klassen af samfundskontraktteorier, der baserer sig på en skelnen mellem en før-politisk naturtilstand og en samfundstilstand, og hvor individer ved at indgå en kontraktlig aftale med hinanden træder ud af naturtilstanden og ind i samfundstilstanden, hvor de etablerer en stat.

Naturtilstanden

Hobbes beskriver naturtilstanden som et anarkisk samfund uden stat, hvor der hverken er nogen lov eller moral, og hvor individerne har en naturlig ret til *alt* – og det er kort fortalt Hobbes' teori om naturlige rettigheder.[4]

Da alle har ret til alt, eksisterer der ikke privat ejendomsret, og da der er knaphed på goder, udvikler livet i naturtilstanden sig til en alles krig mod alle for at overleve. Da alle mennesker er grundlæggende lige i den forstand, at ingen er født så magtfulde, at de permanent kan føle sig sikre på ikke at kunne blive dræbt af andre, kan ingen føle sig sikre på ikke at lide en voldelig død for andres hånd.

Da alle frygter en voldelig død mere end

4 Det er vigtigt at forstå, at Hobbes mente noget andet med "rettigheder" end John Locke og senere rettighedstænkere. Negative frihedsrettigheder og menneskerettigheder beskytter individet mod overgreb fra andre. Sådanne rettigheder er "kravrettigheder", Hohfeld (1919), idet de stiller krav til andre om at respektere disse rettigheder. Hobbes' "naturlige rettigheder" er ikke kravrettigheder, og de beskytter ikke individet. Tværtimod er de retten til at handle frit uanset konsekvenserne for andre. Den naturlige ret til alt er også retten til at stjæle andres ejendom og dræbe andre mennesker.

noget andet, vil de alle have en interesse i fred, og det er her, naturloven kommer ind i billedet, for naturloven anviser, hvordan mennesker kan sikre deres selvopretholdelse og leve i fred med hinanden, og naturloven kan erkendes med fornuften. Den første og fundamentale naturlov siger, at "Enhver bør stræbe efter Fred, for så vidt som han kan gøre sig håb om det…", og den anden naturlov siger, at enhver bør afhænde sin ret til alt, såfremt alle andre gør det samme, med henblik på at etablere en enevældig statsmagt, der kan sikre freden.

Samfundskontrakten

For at sikre freden indgås en række samfundskontrakter, hvor hver og en samtykker til at afhænde sin naturlige ret til alt, bortset fra visse uafhændelige rettigheder, vælge en styreform (monarki, aristokrati eller demokrati) samt den eller de personer, der skal udøve den suveræne magt, bemyndige Suverænen til at bestemme over sig, og stille sin arbejdskraft og ejendom til rådighed for Suverænen.

Leviathan og Suverænen

Formålet med etableringen af en statsmagt er beskyttelse, og for at kunne opfylde det formål, må statsmagten være én, ubegrænset og udelt. Suverænen har ret til at lovgive om alt, og Suverænens vilje er lov. Statsmagten er til for undersåtternes skyld og ikke omvendt, og Suverænens legitimitet er baseret på individernes samtykke, men undersåtterne har en absolut lydighedspligt, og de har ikke nogen ret til oprør som hos Locke.

Den geometriske metode

Med Hobbes sekulariseres studiet af politik, og det er ikke tilfældigt, at Hobbes satte sig for at studere politik med videnskabelige metoder, for Hobbes levede i den videnskabelige revolutions århundrede, hvor også verdensrummet, naturen, menneskets fysiologi, optik m.v. blev gjort til genstand for videnskabelig udforskning.

Hobbes var i nær kontakt med tidens førende naturvidenskabsmænd, og under et besøg i Genève i 1630 stiftede han bekendtskab med Euklids geometri og beviset for Pythagoras' sætning. Det blev et intellektuelt vendepunkt for Hobbes både med hensyn til hans interesse for videnskab og med hensyn til hans syn på videnskabelig metode. Hobbes blev straks overbevist om, at geometriens deduktive bevisførelse var den eneste måde at opnå sikker erkendelse på.

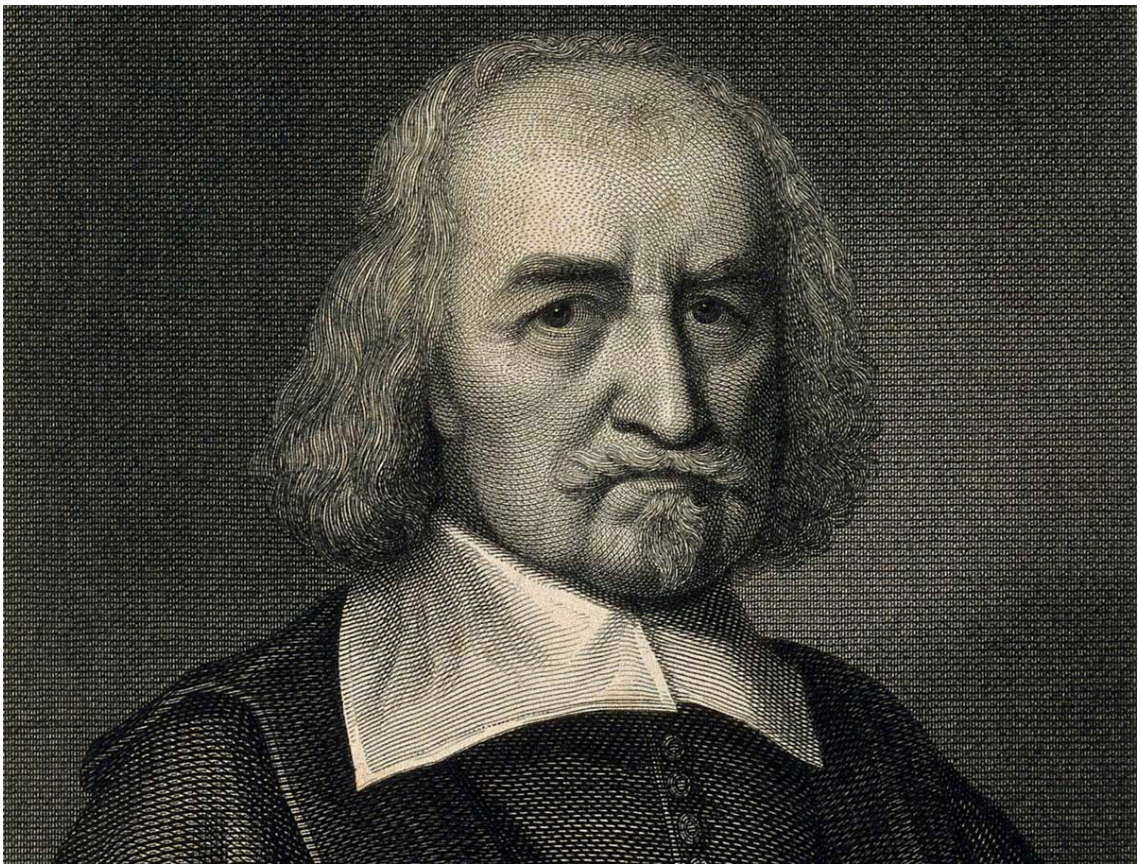
Seks år senere besøgte han Galileo i Firenze, og Galileos bevægelseslære blev den anden store inspirationskilde for Hobbes. Galileo afviste Aristoteles' påstand om, at hvile er den naturlige tilstand for alle legemer, og erstattede den med inertiprincippet: et legeme i hvile forbliver i hvile, og et legeme i bevægelse forbliver i bevægelse, medmindre det påvirkes af ydre kræfter.

Hobbes lagde denne bevægelseslære til grund for sin materialistiske teori om sanseindtryk. Hobbes mente, at alle sanseindtryk skyldes bevægelse i det legeme, der betragtes, og bevægelse i nerverne og i hjernens indre dele. Ideer er bevægelser i hovedet, og følelser er bevægelser i hjertet. På den måde blev bevægelseslæren grundlaget for Hobbes' teori om sanseindtryk, bevidsthed, følelser og tænkning. Med hensyn til sanseindtrykkenes oprindelse er Hobbes empirist, men til forskel fra senere empirister som Berkeley, Locke og Hume skelner Hobbes mellem erfaringens oprindelse og erkendelsens gyldighed, og hvad angår sidstnævnte, er Hobbes rationalist.

Hobbes nåede frem til den opfattelse, at alt i universet kan forklares ud fra en almen bevægelseslære som virkningen af interaktioner mellem legemer i bevægelse. Denne mekaniske naturopfattelse var materialistisk i modsætning til Descartes', idet Hobbes ikke skelnede mellem materie og bevidsthed, Koch (1983, 171).

Videnskab handler for Hobbes om at erkende årsagssammenhænge, og årsagssammenhænge kan kun forstås med fornuften. Hobbes var overbevist om, at alle videnskabens fremskridt stammer fra den geometriske metode: "The Geometers have managed their province outstandingly. For whatever benefit comes to human life from observation of the stars, from mapping of lands, from reckoning of time and from long-distance navigation; whatever is beautiful in buildings, strong in defence-works and marvelous in machines, whatever in short distinguishes the modern world from the bar-

Figur 1. Thomas Hobbes (1588-1679)



barity of the past, is almost wholly the gift of Geometry; for what we owe to Physics, Physics owes to Geometry," Hobbes (1642, *Epistle dedicatory*).

I sin politiske filosofi angriber Hobbes da også studiet af politik som en naturvidenskabsmand ville gøre, ved at tage udgangspunkt i samfundets mindste bestanddel, individet. Hobbes er metodologisk individualist, og i forordet til *De cive* sammenligner han sin metode med en urmagers forsøg på at forstå, hvordan et ur fungerer, hvilket kun kan lade sig gøre ved at skille uret ad i sine bestanddele for dernæst at samle det igen: "As in an automatic Clock or other fairly complex device, one cannot get to know the function of each part and wheel unless one takes it apart, and examines separately the material, shape and motion of the parts, so in investigating the right of a commonwealth and the duties of its citizens, there is a need, not indeed to take the commonwealth apart, but to view it as taken apart, i.e. to understand correctly what human nature is like, and in what features it is suitable and in what unsuitable to construct a commonwealth, and how men who want to grow together must be connected."

En politologisk model

Hobbes' samfundskontraktteori er et tankeeksperiment eller politologisk model, og som alle modeller er den en forenklet, teoretisk gengivelse af virkeligheden. Samfundsvidenskabelige modeller kan sammenlignes med landkort, der i lille målestok gengiver hovedtræk ved virkeligheden. Modeller er ikke sande, men de kan være brugbare, som et landkort er brugbart, hvis det korrekt kan anvise, hvordan man kommer fra A til B. Om en model er brugbar, afhænger af forudsætningernes realisme, og om konklusionerne er korrekt udledt fra præmisserne. I sidste ende skal en model vurderes på sine forudsigelser. Kan det verificeres empirisk/historisk, at kun en absolut statsmagt kan sikre freden, eller kan den forudsigelse falsificeres?

En models konklusioner holder kun inden

for modellens rammer, så Hobbes' teori om samfundskontrakten, der forpligter aktørerne i modellen, forpligter ikke læseren til lydighed over for den siddende monark. Det ville være at drage konklusioner fra teorien, der går langt ud over modellens forudsætninger, hvilket Hobbes ikke gør. I forordet til anden udgave af *De cive* skriver Hobbes, at han håber, at læseren vil indse det fornuftige i at opgive alle sine rettigheder for at etablere en stat: "My hope is that when you have got to know the doctrine I present and looked well into it, you will patiently put up with some inconveniences in your private affairs (since human affairs can never be without some inconvenience) rather than disturb the state of the country. My hope is that you will measure the justice of what you are thinking of doing by the laws of the commonwealth, not by the talk or counsel of private citizens, and no longer allow ambitious men to get power for themselves by shedding your blood. My hope is that you will think it better to enjoy your present state (though it may not be the best) rather than go to war, and after you have been killed or died of old age, leave other men in other times to have a better life. As for those who refuse to be subject to the civil Magistrate and want exemption from public burdens and yet demand to be in a commonwealth and to be protected by it from violence and wrongs, I hope that you will regard them as enemies and saboteurs…" Hobbes (1642, 13-14).

2. De naturlige rettigheder og den naturlige lov

Hobbes tilhører den naturretslige tradition, og selv om han både revolutionerer naturretten og afviger fra den, er han dybt forankret i den. Forestillingen om, at der eksisterer en naturlig lov, var en så indgroet del af politisk tænkning i første halvdel af det 17. århundrede, at den var svær at komme uden om. Hobbes' optagethed af naturretten bekræftes af titlen på *The Elements of Law Natural & Politic*, og i *De cive* nævner Hobbes, at den naturlige lov "is the law which I have been attempting to expound throughout this little book" (XIV 4). I det hele taget skriver Hobbes ganske meget om den naturlige lov, se *Elements* kapitel XV-XVIII, *De cive* kapitel II-IV og *Leviathan* kapitel XIV-XV.

Naturretten før Hobbes

Ideen om, at der eksisterer en naturlig lov, der udgør nogle universelle moralske normer, der kan erkendes med fornuften, men som i sidste ende stammer fra en skabende Guds vilje, daterer sig tilbage til Aristoteles og stoikerne i senantikken. Naturretstænkningen spredte sig fra stoikerne til Rom, og efter kristendommens udbredelse blev naturretstænkningen en del af middelalderens teologi, filosofi og jura. Ifølge Thomas Aquinas (1225-74) er de naturlige love udtryk for, hvad der naturligt er godt, og de udgør rammerne om det gode liv. For at leve et lykkeligt liv, må man erkende de mål, det er værd at forfølge i livet, og have evnen til at leve i overensstemmelse med disse mål, dvs. i overensstemmelse med den naturlige lov.

Ifølge de skolastiske teologer og jurister lå oprindelsen til den naturlige lov i Gud, og den naturlige lov var identisk med Guds lov. Fordi den stammede fra Gud, blev den naturlige lov opfattet som en form for højere lov, menneskeskabte love ikke måtte stride imod, og hvis fyrster regerede i strid med den naturlige lov, stod de til ansvar over for Gud.[5] I modsætning til Augustin og kirkefædrene, forsøgte Aquinas dog at adskille filosofien fra teologien, og han mente, at mennesker kan erkende, hvad der er godt og ondt uden at henvise til Guds åbenbaring.

I løbet af det 12.-14. århundrede begyndte teologer og jurister at tale om subjektive rettigheder, der blev udledt fra den naturlige lov, og det latinske ius, der oprindelig betød lov eller retfærdighed, kom nu også til at betyde, hvad et individ havde ret til eller krav på. William af Ockham (1285-1347) betragtes gerne som en grundlægger af middelalderens rettighedstænkning, og ideen om naturlige rettigheder voksede historisk ud af ideen om subjektive rettigheder.

I det 17. århundrede begyndte den natur-

5 For en mere udførlig omtale af tidlig naturretstænkning henvises til Espersen (2012) og Jensen (2012) i *LIBERTAS* nr. 52.

lige lov at blive opfattet som udtryk for menneskets ret til selvopretholdelse, så de naturlige love var en nødvendig betingelse for at leve et godt liv i et velordnet samfund, men ikke en tilstrækkelig betingelse for at leve et fromt liv. Den forskel udgjorde en radikal ændring i opfattelsen af den naturlige lov, og det var mere end nogen anden, juristen og filosoffen Hugo Grotius (1583-1645), der var arkitekten bag denne ændring, Deigh (2016, 295), der kom til at danne skole for de protestantiske naturretstænkere, John Selden (1584-1658), Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf (1632-94) og John Locke (1632-1704). Hobbes har sandsynligvis studeret Grotius indgående, Sommerville (1992, 17).

Hugo Grotius

Hugo Grotius var den mest prominente politiske filosof og jurist i første halvdel af det 17. århundrede, og selv om han kun var fem år ældre end Hobbes, tilhører han en tidligere generation. Grotius var et intellektuelt vidunderbarn, der udgav sit første værk, før han var fyldt 20, hvorimod Hobbes først begyndte at skrive om politik, da han var i 50'erne.

Grotius baserer sin teori på den naturretslige ide om, at mennesket har en ret til selvopretholdelse og behov for socialt samvær. Grotius' originale ide var – og her var han inspireret af stoikernes påstand om, at den primære menneskelige *impuls* er ønsket om selvbevarelse – at mennesket har en universel *moralsk ret* til selvbevarelse. Med dette udgangspunkt argumenterede han for, at der eksisterer to naturlige love, nemlig at det skal være tilladt at forsvare sig selv, og at det skal være tilladt at erhverve sig det, der er befordrende for livet. Mennesket har dog også en social side, så der eksisterer også to naturlige love, der siger, at man ikke må påføre andre mennesker skade, og at ingen må tilegne sig andre menneskers ejendom. Selvbevarelse er dog det primære princip.

Det var ikke en ny tanke, for i middelalderen havde selvbevarelse altid været betragtet som en pligt, der er påbudt af en guddommelig lov, der implicerer en tilsvarende ret til selvforsvar, Tierney (1997, 322). Det nye hos Grotius er, at selvbevarelse alene er en rettighed og ikke en pligt over for Gud, Strauss (1953), Tuck (1979, 120). Hobbes overtager Grotius' princip om retten til selvopretholdelse, men begrunder den ikke i menneskets natur, og han afviser også den anden del af Grotius' menneskesyn, at behovet for socialt samvær skulle begrænse kampen for selvopretholdelse i naturtilstanden.

I naturtilstanden kan der kun findes en form for ejendomsret i fravær af et retsvæsen, men der vil naturligt udvikle sig konventioner om ejendomsret baseret på, at den, der dyrker jorden, har ejendomsret til jorden og til afgrøderne. Der vil også naturligt opstå et behov for at forsvare sig selv mod overgreb med våben som følge af selvejerskabet: "For our Lives, Limbs, and Liberties had still been properly our own, and could not have been, (without manifest Injustice) invaded."[6]

Kampen for selvopretholdelse vil føre til konflikter mellem mennesker, men de naturlige love beskriver, hvordan mennesker kan leve fredeligt sammen ved at udvise selvkontrol og respektere hinandens ret til selvopretholdelse og ejendomsret. Det forudsætter en politisk myndighed, der har magt til at håndhæve lovene, og Grotius antog, at statsmagten etableres med en samfundskontrakt, hvor alle individer overdrager deres ret til at forsvare sig til en magthaver.

Grotius mente som senere Hobbes, at det er muligt at udlede en universel og systematisk moral- og politisk filosofi som i matematikken, men han anvender ikke "den geometriske metode". Han blev berygtet for at hævde, at mennesker kan erkende den naturlige lov, selv hvis Gud ikke eksisterer: "though we should even grant, what without the greatest Wickedness cannot be granted, that there is no God, or that he takes no Care of human Affairs" – hvilket han så skynder sig at forsikre om, at Gud naturligvis gør.[7]

Hobbes om naturlige rettigheder

For Hobbes stammer de naturlige rettighe-

6 Citeret i Tuck (1991, 516).

7 Det var ikke en ny måde at tænke på ifølge Zagorin (2009, 17). Der er blot tale om en gentagelse af et velkendt spekulativt begreb, der var kendt blandt naturretsteoretikere siden det 14. århundrede. Haakonssen (1998, 1329) afviser, at det ikke er nyt.

der hverken fra Gud eller fra naturloven. De stammer heller ikke fra Naturen eller er udledt af menneskets natur. De naturlige rettigheder er simpelthen de rettigheder, individer har i naturtilstanden i fravær af enhver form for lov og moral. Da der ikke findes nogen lovgiver, er der ingen lov og moral, så intet er forbudt eller påbudt, og individerne har ret til *alt*. De naturlige rettigheder er den totale frihed i fraværet af alle juridiske og moralske restriktioner, og de har hverken nogen moralsk, religiøs eller juridisk status. I *De cive* skriver Hobbes, at "Nature has given *each man a right to all things.* (…) every man was permitted to do anything to anybody, and to possess, use and enjoy whatever he wanted and could get," Hobbes (1642, I 10).

Naturretten … er den frihed, som ethvert menneske besidder, til at bruge sin egen magt, som han selv vil med henblik på at beskytte sin egen natur, dvs. sit eget liv

Efter 1642 synes Hobbes at have ændret opfattelse af, hvad der er tilladt i naturtilstanden, og i 1647-udgaven af *De cive* og i *Leviathan* er retten begrænset til det, der tjener livets opretholdelse. I en note til anden udgave af *De cive* i 1647 skriver Hobbes, at mennesket i naturtilstanden har "a right to make use of, and to do all whatsoever he shall judge requisite to his preservation (…) But if any man pretend somewhat to tend necessarily to his preservation, which yet he himself doth not confidently believe so, he may offend against the laws of nature…" Tuck (1979, 125). I Leviathan hedder det, at: "NATURRETTEN, som Forfatterne sædvanligvis omtaler som *Jus Naturale*, er den Frihed, som ethvert menneske besidder, til at bruge sin egen magt, som han selv vil med henblik på at beskytte sin egen Natur, dvs. sit eget Liv; og dermed friheden til at gøre, hvad der i henhold til vedkommendes egen Vurdering og Fornuft forekommer at være det bedst egnede middel til dette," Hobbes (1651, XIV 2).

Det er uvist, hvorfor Hobbes begrænser de naturlige rettigheder til, hvad der er nødvendigt for "at beskytte sin egen Natur", for i fravær af lov og moral kan intet begrænse de naturlige rettigheder på den måde. Det forekommer at være en vilkårlig tilføjelse, der i øvrigt ikke har større betydning, når det er op til den enkelte at fælde dom over, hvad der tjener til livets opretholdelse eller udgør et komfortabelt liv. Der vil derfor ikke være mange handlinger bortset fra vilkårlig grusomhed, der ikke ville kunne undskyldes med at tjene til beskyttelse eller fornøjelse, Hobbes (1651, XIV 4).

Ifølge Strauss (1953, 182) er Hobbes grundlæggeren af den moderne naturretsdoktrin, fordi han skifter fokus fra individets pligter til individets rettigheder, og fordi de naturlige rettigheder udgør grundlaget for de naturlige love. Det er på sin vis rigtigt, men Tierney (1997, 340-41) afviser, at Hobbes skulle være grundlæggeren af en moderne doktrin om rettigheder, fordi Hobbes' naturlige rettigheder ikke har noget at gøre med liberalismens negative frihedsrettigheder. Hobbes' rettighedstænkning kan derfor snarere karakteriseres som en afvigelse fra en tradition for rettighedstænkning, der stammer fra Ockham, Gerson og Grotius og går videre til Levellers, Pufendorf og Locke. Ikke desto mindre er det en ofte fremført påstand, at det er Hobbes, der baner vejen for oplysningstidens rettighedstænkning, Strauss (1953, 182), Tuck (1979), Bobbio (1993), Zagorin (2009).

Den naturlige lov

Som en af de første skelner Hobbes klart mellem ret og lov, og han kritiserede dem, der "gerne forveksler *Jus* og *Lex*, *Ret* og *Lov*, (…) for RET består i friheden til at handle eller undlade at handle, hvorimod LOV determinerer og binder en til enten det ene eller det andet; og på den måde er Lov og Ret forskellige i samme omfang som Forpligtelse og Frihed," Hobbes (1651, XIV 3).

Den traditionelle naturretsfilosofi havde defineret den naturlige lov med henvisning til endemålet at skabe rammerne om det gode liv og perfektionere mennesket moralsk, men Hobbes vender dette på hovedet, og tager i

stedet udgangspunkt i individet og dets liv i en oprindelig naturtilstand. Den naturlige lov må derfor udledes ud fra de grundlæggende menneskelige drivkræfter og basale passioner, og den mest grundlæggende lidenskab er ønsket om selvopretholdelse. Det kan godt være, at der ikke findes et absolut gode, der er fælles for alle, men der findes et absolut onde, som alle mennesker frygter, nemlig en voldelig død. Den naturlige lov må derfor udledes ud fra menneskets ønske om selvopretholdelse: "the fundamental moral fact is not a duty but a right", Strauss (1953, 181). Kun individets rettigheder, og her især retten til selvopretholdelse, er absolutte og ubetingede, hvorimod naturlovens pligter er betingede af, at de fremmer menneskets selvopretholdelse.

En naturlov … er en forskrift eller almen regel udtænkt af fornuften, i henhold til hvilken det er forbudt for et menneske at gøre noget, der er ødelæggende for dets liv, eller som fjerner midlerne til at opretholde det

Hobbes er en stor reformator af naturretstænkningen, og hans formulering af den naturlige lov er langt mere stringent, end man finder hos tidligere naturretstænkere. Samtidig vender han nærmest al tidligere naturretstænkning på hovedet:

1. Hobbes er den første til at udlede den naturlige lov fra individernes egeninteresse og deres ret til selvopretholdelse.
2. Den naturlige lov er alene fornuftsforskrifter, der angiver, hvordan et rationelt menneske *bør* handle, *hvis* det ønsker at sikre sin egen overlevelse.
3. Hobbes benægter, at den naturlige lov er en egentlig lov, idet den ikke er givet af nogen lovgiver, men blot er fornuftserkendelser, og det er første gang i naturrettens historie, at den naturlige lov ikke betragtes som en rigtig lov, Zagorin (2009, 50).
4. Den naturlige lov er således heller ikke en "højere lov", som positiv lov skal være i overensstemmelse med, hvilket havde været den dominerende opfattelse i middelalderen.

Ovenstående fire punkter afspejler en tolkning af naturloven som rationelt begrundet, men Hobbes er ikke konsekvent, for ved siden af hans rationelle begrundelse for den naturlige lov findes også en religiøs begrundelse, og der er således to indbyrdes uforenelige teorier om den naturlige lov.

Teori 1: Den rationelle teori

For Hobbes er en naturlov en anvisning eller forskrift, der kan erkendes med fornuften, og som påbyder mennesket at handle på den angivne måde, hvis det ønsker at bevare sit eget liv: "Naturloven er Regler, der fører til opretholdelsen af menneskets liv på jorden," Hobbes (1651, XV 41). I *De cive* er naturloven defineret som "the Dictate of right reason about what should be done or not done for the longest possible preservation of life and limb," Hobbes (1642, II 1), og i Leviathan er naturloven defineret som: "En NATURLOV (*Lex Naturalis*) er en Forskrift eller almen Regel udtænkt af Fornuften, i henhold til hvilken det er forbudt for et menneske at gøre noget, der er ødelæggende for dets liv, eller som fjerner midlerne til at opretholde det; eller som forbyder det ikke at gøre det, som efter dets egen mening bedst opretholder det," Hobbes (1651, XIV 3).

Selv om der tales om "forbud", betyder det ikke, at der er tale om en egentlig lov: "Disse Fornuftsdiktater omtaler man sædvanligvis som Love; men det er misvisende, for de er ikke andet end Konklusioner eller Teoremer, der omhandler det, der fører til beskyttelse af og forsvar for menneskene selv," Hobbes (1651, XV 41).

De naturlige love er rationelle anvisninger af typen: "hvis du vil A, så B" ikke ulig en læges anvisninger: "hvis du vil blive rask, må du tage din medicin", hvad Kant kalder for et hypotetisk imperativ. Rationelle mennesker vil efterleve de naturlige love i forfølgelsen af deres egeninteresse, fordi de indser, at det bedst

sikrer deres overlevelse.

Også hos John Selden var naturloven sådanne "conclusions, or theorems", der foreskriver, hvad der må gøres for at undgå lidelse, Tuck (1979, 126). Selden er dog også i denne sammenhæng en undtagelse, for der er ikke fortilfælde for, at de naturlige love ikke blev opfattet som rigtige love, og de betragtedes også som en højere lov, som positive love skulle være i overensstemmelse med.

Teori 2: Den religiøse teori

En rigtig lov må ifølge Hobbes være givet af en lovgiver, og Hobbes (1651, XV 41) omtaler den naturlige lov som Guds bud til mennesket om at bevare sig selv: "Men hvis vi betragter de samme Teoremer, således som de meddeles ved Guds ord, som med rette byder al ting, er det med rette, de kaldes Love."

I *Elements* hedder det om de naturlige love, at: "they are the dictates of natural reason; and also moral laws, (…) so are they also divine laws in respect of the author thereof, God Almighty," Hobbes (1640, I XVIII 1). Og i *De cive* skriver Hobbes, at: "The *Moral* and *Natural* law is normally also called the *Divine law*. And that is right, for two reasons: because reason, which is the law of nature itself, has been given to each and every man directly by God as a Rule for his actions; and because the precepts for living derived from it are the same as the precepts which have been promulgated by God's own Majesty," Hobbes (1642, IV 1).

I både *Elements* og *De cive* er der et helt kapitel med Bibelhenvisninger for at underbygge, at naturlovene er i overensstemmelse med Biblen. Det er dog værd at bemærke, at Hobbes afholder sig fra at skrive, at en overtrædelse af den naturlige lov er en krænkelse af Guds bud, og som Hobbes omtaler de naturlige love som evige og uforanderlige, hvilket må implicere, at de stammer fra en tid før Biblen, og også er gældende for mennesker, der ikke er kristne.[8] I et svar til biskop Bramhall skriver Hobbes, at før naturlovene blev givet ved Guds ord, var lovene ikke sande love og var kun kendt for mennesker som fornuftens teoremer for at opnå fred.[9]

De to teorier

Der findes således to teorier om den naturlige lov i Hobbes' tre politiske hovedværker. I *Elements* og *De cive* er de to teorier omtalt i særskilte kapitler. Teori 1 omtales ofte som den traditionelle eller systematiske tolkning af Hobbes, hvorimod Teori 2 betegnes som den religiøse tolkning.

Om den naturlige lov er fornuftsdiktater eller er givet af Gud, er nok det mest omdiskuterede spørgsmål i Hobbesforskningen. De fleste Hobbesforskere opfatter valget mellem Teori 1 og Teori 2 som et enten-eller-spørgsmål af den grund, at de to teorier har implikationer, der på mange punkter er i modstrid med hinanden, men uanset hvilken tolkning man vælger, vil der være tekstafsnit i både *Elements*, *De cive* og *Leviathan*, der vil stride mod den valgte tolkning.

Hvis man lægger til grund, at Hobbes i virkeligheden mener, at den ene teori er den rigtige, og den anden er forkert, så må man også mene, at Hobbes er usædvanlig inkonsistent i sin teori om den naturlige lov, der er formuleret i tre værker, der strækker sig over en periode fra 1640 til 1668. Det forekommer usandsynligt, og undertegnede, der på ingen måde er Hobbesekspert, er overbevist om, at Hobbes helt bevidst præsenterer to forskellige teorier.

Ligesom Grotius havde hævdet, at naturretten ville gælde, selv hvis der ikke var nogen Gud, demonstrerer Hobbes det ved at udlede de naturlige love som fornuftsanvisninger, og tilføjelsen i citatet ovenfor fra Leviathan om, at naturlovene kan være meddelt ved Guds ord, kommer efter et "Men…", og forekommer påklistret. Man kan få mistanke om, at Teori 2 er medtaget for at undgå at blive anklaget for ateisme, hvilket Hobbes alligevel ikke undgik. Det er naturligvis en motivanalyse, som der ikke kan føres sandhedsbevis for, men den religiøse forklaring på oprindelsen af de naturlige love strider mod Hobbes' ambition om at udvikle

8 Det var det almindelige synspunkt blandt både kristne og før-kristne tænkere som Cicero, at den naturlige lov er evig og uforanderlig.

9 Hobbes: *An answer to a Book Published by Dr. Bramhall…* omtalt i Zagorin (2009, note 106 side 146).

en rationel teori om politik. Netop fordi Teori 2 er tilføjet som en ekstra teori, trækker den ikke ned på Hobbes' banebrydende teoretiske arbejde med at formulere en rationel begrundelse for den naturlige lov og dermed for hele hans moralfilosofi. Det giver grund til at tro, at det er helt bevidst, at Hobbes formulerer to forskellige teorier om den naturlige lov.

Hobbes kan også have ønsket at vise, at der er overensstemmelse mellem hans rationelle politiske teori og kristendommen. Det understøttes af dedikationen til *De cive*: "*The section on the Kingdom of God has been added so that no conflict should be thought to exist between the dictates of God through nature and the law of God given in the scriptures,*" Hobbes (1642, 6).

Den første fundamentale naturlov

Hobbes' begrundelse for den første og fundamentale naturlov indeholder sådan set hele hans begrundelse for, hvorfor individer vil ønske at indgå i samfundstilstanden og etablere en stat, og afsnittet fortjener at blive citeret i sin helhed:

"Og eftersom Menneskets vilkår (…) er en tilstand af alles Krig mod alle, hvor enhver regeres af sin egen Fornuft, og eftersom der her ikke er noget, som det kan gøre brug af, som ikke kan være en hjælp for det til at beskytte sit liv mod sine fjender, følger heraf, at enhver under disse betingelser er berettiget til Alt, selv til et andet menneskes legeme. Og så længe denne naturlige Ret, som enhver har til at gøre alt, består, kan der derfor ikke være nogen sikkerhed for noget menneske for at leve den tid ud, som Naturen normalt giver det (lige meget hvor stærk og kløgtig vedkommende måtte være). Og altså er det en forskrift eller en almen Fornuftsregel, at *Enhver bør stræbe efter Fred, for så vidt som han kan gøre sig håb om det; og at han, hvis ikke han kan opnå det, må søge og gøre brug af alle Krigens midler og enhver fordel, der byder sig til.* Og første Del af denne Regel indeholder den første og Fundamentale Naturlov, som er *at søge Fred og At forfølge den*," Hobbes (1651, XIV 4).

Enhver bør stræbe efter fred, for så vidt som han kan gøre sig håb om det

Den anden naturlov

Alle de følgende naturlove er udledt fra den første, fundamentale naturlov. De er instruktioner om midlerne til at sikre enten fred eller selvforsvar, og den anden naturlov byder mennesket:

"*At man, så langt som man af hensyn til Freden og sit forsvar for sig selv dømmer det nødvendigt, er villig til at give afkald på sin ret til alle ting og, hvis også andre er det samme, at stille sig tilfreds med så meget frihed i forhold til andre, som man vil tillade andre over for sig*," Hobbes (1651, XIV 5).

For at opnå fred er det nødvendigt, at alle er parate til at afhænde deres ubegrænsede frihed på betingelse af, at alle andre gør det samme.

Den tredje naturlov

Den tredje naturlov følger af den anden naturlov: "*At man honorerer de Kontrakter, man har indgået*; for uden denne lov er Kontrakter forgæves, ikke andet end Tomme ord," Hobbes (1651, XV 1). Denne naturlov udgør den oprindelige kilde til retfærdighed, for indtil da har alle ret til alt, og intet kan være uretmæssigt eller uretfærdigt. For at det giver mening at tale om retmæssig og uretmæssig, må der etableres en magt, der kan tvinge undersåtterne til at honorere deres kontrakter, for kontrakter har ingen gyldighed, før "Konstitueringen af en Civil Magt, der er tilstrækkelig til at tvinge folk til at honorere dem: Og først da giver det mening at tale om Ejendom," Hobbes (1651, XV 3).

20 naturlove

Om alle de 20 naturens love, boks 1, skriver Hobbes (1651, XV 34), at "Disse er Naturens Love; de påbyder Fred som et middel til beskyttelsen af en stor mængde mennesker, og de vedrører alene det Civile Samfund." Der er tale om anvisninger på, hvordan mennesker kan leve sammen i fred, og hvilke dyder det kræver af alle mennesker. Det indebærer f.eks., at man viser taknemmelighed, når man modtager en gave (4), at man tilpasser sig andre mennesker og er villig til at samarbejde (5), at man er tilgi-

Tekstboks 1. De 20 naturlige love

De første 19 naturlove er citeret ordret fra Leviathan kapitel XIV og XV efterfulgt af kapitel- og afsnitshenvisning i parentes. Der er tilføjet en kommentar, der sammenfatter det vigtigste af Hobbes' kommentarer til lovene, og som bl.a. definerer en række vigtige dyder.

1. Enhver bør stræbe efter Fred, for så vidt som han kan gøre sig håb om det; og at han, hvis ikke han kan opnå det, må søge og gøre brug af alle Krigens midler og enhver fordel, der byder sig til. (XIV 4). Kommentar: Første del af denne naturlov omtaler Hobbes som Den Fundamentale Naturlov: at søge fred, anden del er summen af Naturretten: at vi skal forsvare os selv med alle midler.
2. At man, så langt som man af hensyn til Freden og sit forsvar for sig selv dømmer det nødvendigt, er villig til at give afkald på sin ret til alle ting og, hvis også andre er det samme, at stille sig tilfreds med så meget frihed i forhold til andre, som man vil tillade andre over for sig. (XIV 5). Kommentar: Den anden naturlov er udledt af den første.
3. At man honorerer de Kontrakter, man har indgået. (XV 1). Kommentar: Denne naturlov udgør den oprindelige kilde til begrebet Retfærdighed.
4. At den, der modtager en Ydelse fra en anden af ren og skær Velvilje, skal Bestræbe sig på, at giveren ikke har nogen fornuftig grund til at fortryde, at han har udvist god vilje. (XV 16). Kommentar: Bruddet på denne lov kaldes Utaknemmelighed. Den 4. lov har særlig relevans for Suverænen, der får overdraget alle undersåtternes rettigheder og lydighed som en gave, men undersåtterne vil fortryde deres gave, hvis Suverænen ikke kan sikre freden.
5. Enhver gør, hvad han kan for at tilpasse sig de øvrige. (XV 17). Kommentar: De, der overholder denne lov, kan kaldes Sociale, og deres modpart: Stædig, Asocial, Fremfusende, Genstridig.
6. At man med tanke på Fremtiden bør tilgive tidligere forsyndelser, hvis folk fortryder, hvad de har gjort, og ønsker dette. (XV 18). Kommentar: Tilgivelse er ikke andet end at bevilge Fred.
7. At man ikke i en Hævnakt (dvs. ved at gengælde Ondt med Ondt) har opmærksomheden henvendt på omfanget af tidligere Overgreb, men på Omfanget af det Gode, der skal følge efter. (XV 19). Kommentar: Den 7. lov følger af den 6. En hævnakt, hvor man triumferer over andres lidelse, er udtryk for Forfængelighed, hvilket strider mod fornuften, og hvis man uden grund påfører andre smerte, er der tale om Grusomhed.
8. At ingen ved dåd, ord, udtryk eller gestus skal proklamere sit Had eller vise sin Foragt for andre. (XV 20). Kommentar: Et brud på denne Lov betegnes normalt som Foragt.
9. At enhver anerkender andre som sine naturlige ligemænd. (XV 21). Kommentar: Bruddet på denne forskrift er Hovmod.
10. At ingen ved indgåelsen af Fredens betingelser gør krav på, at han skal reservere en Rettighed til sig selv, som han ikke er parat til at reservere for alle andre. (XV 22). Kommentar: De, der iagttager denne Lov, betegnes som Mådeholdne, mens den, der bryder den, kaldes Arrogant.
11. "Hvis nogen betros at dømme mand og mand imellem, er det på samme måde en Naturlov, At vedkommende forholder sig Ligeligt til dem. (XV 23). Kommentar: Iagttagelsen af denne Lov kaldes Billighed, og brud herpå Personfavorisering.
12. At ting af en beskaffenhed, så de ikke kan deles, skal nydes i Fællesskab, hvis det er muligt; og hvis tingens mængde tillader det, skal det ske uden Nærighed; eller i forhold til, hvem der har Ret. (XV 25). Kommentar: Den 12. lov følger af den 11.
13. At Retten i sin helhed skal bestemmes ved Lodtrækning; eller alternativt, at den tilfalder den Første bruger. (XV 26).
14. Og de ting, der derfor ikke kan nydes i Fællesskab eller deles, bør ved Lodtrækning dømmes at tilfalde Den første Ejer, og i nogle tilfælde den Førstefødte, som tilegnet ved Lodtrækning. (XV 28).
15. At alle, der formidler Fred, skal have frit lejde. (XV 29).
16. At de, der har en indbyrdes kontrovers, indordner deres Ret under Voldgiftsmandens dom. (XV 30).
17. Eftersom alle antages at gøre alting til fordel for sig selv, er ingen egnet som Voldgiftsmand i sin egen

sag: og det gælder, om så han ellers er nok så kompetent; men selv om princippet om Billighed i samme grad gavner alle, skal den ene have adgang til at være Dommer, hvis den anden har. (XV 31).

18. Af samme grund bør ingen godtages som dommer i en Sag, hvis der tilsyneladende tilfalder vedkommende en større nytte eller hæder eller nydelse, såfremt den ene part vinder snarere end den anden: for han har taget imod bestikkelse (om end en uundgåelig sådan); ingen kan således være forpligtet til at stole på ham. (XV 32).
19. Og i en kontrovers omhandlende, hvad der er Sket, må dommeren, der ikke må lytte mere til den ene part end til den anden (hvis ikke der er yderligere Argumenter) lytte til tredjepart; eller til både en tredje og en fjerde eller til endnu flere. (XV 33).

I det afsluttende kapitel i Leviathan "Et gennemsyn og en konklusion" skriver Hobbes, at han til omtalen af Naturens Love i kapitel XV gerne havde tilføjet følgende, der kan udgøre en 20. naturlov:

20. At enhver er forpligtet af Naturen til at gøre, hvad der står i hans magt for i Krigstid at beskytte den Myndighed, som beskytter ham selv i Fredstid.

Hobbes skriver, at der kan være andre handlinger, der kan være ødelæggende for mennesker, som er forbudt af de naturlige love, deriblandt "drukkenskab og alle andre former for Umådehold; den slags må derfor også henregnes under de ting, som Naturloven har forbudt; det er imidlertid ikke nødvendigt at nævne dem, og de hører heller ikke hjemme på dette sted," Hobbes (1651, XV 34)..

vende (6), at man ikke er hævngerrig eller udviser foragt (7-8), og at alle anerkender andre som deres ligemænd og udviser mådehold (9-10), tekstboks 1.

Det fælles ved naturlovene er, at de fremmer freden og menneskets selvopretholdelse ved at anvise, hvordan mennesker bør opføre sig over for hinanden, hvis de vil leve sammen i fred og fordragelighed, de er "egenskaber, der disponerer menneskene til fred og lydighed," Hobbes (1651 XXVI 8). Hobbes sammenfatter naturlovene i den bibelske gyldne regel: "*Gør ikke noget mod en anden, som du ikke vil, at han skal gøre mod dig,*" Hobbes (1651, XV 35). Det er dog bemærkelsesværdigt, at ikke en eneste af naturlovene eksplicit pålægger individerne at respektere den private ejendomsret, selv om alle konflikter i naturtilstanden – bortset fra dem, der bunder i stræben efter hæder og ære – skyldes fravær af privat ejendomsret.

Hobbes kommenterer derefter, hvordan naturens love er bindende, og her siger han, at naturens love kun er en indre forpligtelse, som man bør stræbe efter, men de er ikke forpligtende for ens handlinger: "Naturens Love forpligter *in foro interno*, hvilket vil sige: de er knyttet til et ønske om, at de skal praktiseres; men *in foro externo*, dvs. hvad angår deres virkeliggørelse som handling, forpligter de ikke altid," Hobbes (1651, XV 36).

Naturlovene er betingede love – de er betinget af, at alle andre også efterlever dem. Som det fremgår af den første og anden naturlov, er afgivelsen af ens rettigheder betinget af, at alle andre gør det samme, for ingen kan være forpligtet til at handle på en måde, der kan bringe ens overlevelse i fare, hvilket man ifølge Hobbes ville gøre, hvis man var den eneste, der overholdt Naturlovene. Dette er dog et tvivlsomt argument, da alle netop bevarer deres ret til selvforsvar i samfundstilstanden, så det at man afhænder sin ret til at krænke andres negative frihedsrettigheder, indebærer ikke, at man vil være forsvarsløs.

Retspositivisme

Hobbes tilhører en naturretslig tradition, men samtidig er Hobbes retspositivist og mener, at kun de love, der er givet af en lovgiver, er gældende lov. Det kan virke paradoksalt, fordi naturret og retspositivisme er hinandens modsætninger.

Og der er en modsætning, hvis den naturlige lov er en rigtig lov, der er givet af Gud, for i så fald er lov ikke bare noget, der er givet af en (verdslig) lovgiver. Og hvis den naturlige lov står over positiv lov, er Suverænen ikke suveræn i den strenge forstand, som Hobbes taler om suverænitet. Hvis den naturlige lov derimod blot er fornuftsforskrifter, er der ikke

nogen modstrid. Forholdet mellem Hobbes' retspositivisme og naturloven hænger derfor sammen med spørgsmålet om, hvorvidt den naturlige lov er en fornuftserkendelse eller er Guds bud.

Den naturlige lov udgør det fornuftsbaserede grundlag for etableringen af statsmagten, og da naturloven forbyder at bryde samfundskontrakten, påbyder den indirekte at overholde alle positive love, Hobbes (1642, XIV 10). Naturloven hos Hobbes siger indirekte, at individerne må lade civile love styre dem, hvis de skal kunne realisere det mål, der er givet i den første fundamentale naturlov, nemlig at søge fred.

Hvor naturretten tidligere blev brugt til at begrunde individets rettigheder, og begrunde at den naturlige lov står over kongens love, anvender Hobbes den naturlige lov til at begrunde, at kun positiv lov er gældende lov, og at undersåtterne har en absolut lydighedspligt over for suverænen.

For Hobbes er den naturlige lov og de civile love ikke forskellige love men forskellige dele af samme lov: "Naturloven og den Civile lov rummer hinanden og dækker samme område." (…) "Altså er Naturloven en del af den Civile lov i ethvert Almenvel i verden. Og på samme måde er den Civile lov del af Naturlovens Påbud. (…) Den naturlige og den Civile lov er ikke forskellige slags Love, men forskellige dele af Loven," Hobbes (1651, XXVI 8).

Denne fusionering af den naturlige lov og positiv lov er en "radical innovation in the theory of natural law," Zagorin (2009, 53), for Hobbes vender relationen mellem den naturlige lov og positiv lov på hovedet. For Aquinas, Grotius og andre naturlovsfilosoffer er positiv lov kun bindende, hvis den er i overensstemmelse med den naturlige lov, mens den naturlige lov for Hobbes kun er bindende, hvis den er en del af positiv lov. Den naturlige lov er bindende, når positiv lov er tavs, men kun som moralske anvisninger. Det samme gælder for sædvaneretten, at hvis der er en sædvane, der er ophøjet til lov, så er det ikke længden af tid, der gør sædvanen til lov, men alene suverænens accept, der tilkendegives ved dennes tavshed og dermed accept af eksisterende praksis, Hobbes (1651, XVIII 7).

Det var den traditionelle opfattelse, at den naturlige lov var en del af common law. I Calvins retssag erklærde Sir Edward Coke, at: "the law of nature is part of the law of England," Wu (1954). Når common law blev betragtet som en god lov, var det ikke fordi, den var gammel og byggede på sædvane, men fordi den byggede på en fornuftsbaseret opfattelse af, hvad der er ret og rimeligt. Common law fik således sin autoritet fra den naturlige lov.

Suverænen står over de civile love, men er moralsk bundet af de naturlige love som alle andre. Hobbes (1651, XXI 7) argumenterer ydermere for, at da Suverænen er Guds undersåt, må han adlyde naturlovene. At Suverænen er bundet af den naturlige lov, har imidlertid ingen konsekvenser for Suverænens forhold til undersåtterne. Hvis Suverænen dømmer en uskyldig mand til døden, begår han en uretfærdighed over for Gud, men ikke over for undersåtten. Den naturlige lov giver ikke undersåtterne nogen rettigheder.

Hobbes' moralfilosofi

Mange Hobbesforskere benægter, at Hobbes har en moralfilosofi eller har et begreb om moralsk forpligtelse, fordi Hobbes' individer kun skulle være motiverede af egeninteresse og ikke handle ud fra moralske principper.

Taylor (1938) er berømt for sin tese (Taylor-tesen eller Taylor-Warrender-tesen) om, at Hobbes' moralfilosofi er en "very strict deontology" og "a doctrine of *duty*, a strict deontology", med hvilket han mener, at det er en pligtetik, der har mindelser om Kants etik. Ifølge Taylor har Hobbes' moralfilosofi sin oprindelse i Gud, og kan ikke eksistere uden et begreb om Gud, så hans moralfilosofi er uafhængig af hans egoistiske psykologi. Glover (1965, 165) er enig i, at den naturlige lov stammer fra Gud, hvorimod Brown (1959) kritiserer Taylor og argumenterer for, at det forholder sig modsat, og at Hobbes' moralfilosofi ikke har brug for nogen Gud.

Ifølge Teori 1 er Hobbes' moralfilosofi utilitaristisk, idet naturlovene er gode, fordi de har gode konsekvenser: de sikrer freden og individets selvopretholdelse. Samtidig indeholder de naturlige love en række moralske dyder, der er fremmende for freden, så ifølge Sorell (2007)

er Hobbes' moralfilosofi en dydsetik. Kavka (1986) argumenterer for, at Hobbes ikke er en etisk egoist, men at han er en regelegoist, hvor rigtigt og forkert henviser til mere generelle moralske regler. Der er således vidt forskellige tolkninger af Hobbes' moralfilosofi – pligtetik, utilitarisme, dydsetik, regelegoisme – men det interessante spørgsmål er, om Hobbes formår at formulere en rationel moralfilosofi. Lykkedes det for Hobbes at udtænke en forpligtende moralfilosofi alene med udgangspunkt i menneskets ønske om selvopretholdelse?

Jeg mener, at svaret er ja. Lad os starte med at konstatere, at hos Hobbes findes der ikke noget, der er godt eller ondt i sig selv. Begrebet "godt" er betegnelsen for det, som et menneske måtte begære: "hvad der nu end er genstand for et menneskes Appetit eller Begær, er den det, som det for sin del kalder *God*: Og genstanden for dets Had og Aversion kaldes *Slet*," Hobbes (1651, VI 7). Det "gode" og det "onde" bliver dermed til moralsk neutrale og subjektive begreber. Det er imidlertid hverken selvinteresse eller den subjektive opfattelse af, hvad der er godt eller skidt, der udgør genstanden for Hobbes' moralfilosofi, men den naturlige lov.

Moralfilosofi er læren om naturlovene: "Videnskaben om disse Love er den sande og eneste Moralfilosofi. For Moralfilosofi er ikke andet end Videnskaben[10] om, hvad *det Gode* og *det Onde* er i samkvemmet mellem mennesker og i det menneskelige Samfund," Hobbes (1651, XV 40).

De 19 naturlove, der følger efter den første fundamentale naturlov, boks 1, er alle midler til at opnå fred, og da fred er godt, er alle midler, der fremmer freden, også gode. Selv om naturlovene er rene fornuftserkendelser, der er udledt af egeninteressen, har naturlovene samtidig karakter af at være moralske normer eller dyder, der foreskriver, hvordan man *bør* handle for at leve fredeligt sammen.

På linje med tidligere naturretstænkere satte Hobbes lighedstegn mellem den naturlige lov og en række (traditionelle kristne) moralske dyder som retfærdighed, taknemmelighed, mådehold, medlidenhed, beskedenhed, tilgivelse, at være social, at vise nåde m.m.

Sagen er, at det på kort sigt ikke altid er optimalt for den enkelte at handle som foreskrevet af naturlovene, men med fornuften kan man erkende, at det er i ens egen langsigtede interesse at gøre det, når alle andre gør det samme, fordi det bedst sikrer freden og ens selvopretholdelse på lang sigt. Fornuftserkendelserne bliver til moralske domme, fordi de byder alle at handle moralsk eller dydigt, selv når det ikke er i ens kortsigtede egeninteresse at gøre det. De naturlige love indeholder dermed en klar moralsk forpligtelse, og der kan ikke være tvivl om, at Hobbes opfatter dyderne som moralsk forpligtende.

Hans forklaring er derimod ikke så overbevisende. Hobbes antager, at mennesker rationelt kan indse, at det er i deres egen interesse altid at overholde naturlovene ved at afveje andre menneskers handlinger i forhold til deres egne og ved at sætte sig i andres sted i bestræbelsen på at vurdere naturlovene uhildet ud fra, hvordan modparten måtte anskue dem, Hobbes (1651, XV 35).

Det er svært at se, at det skulle løse koordinationsproblemet, medmindre alle sætter sig ind i, hvad der er i andres *langsigtede* interesse.

Det behøver imidlertid ikke være så kompliceret. Hvis individer maksimerer en forventet nyttefunktion over en lang række fremtidige tilstande, så vil alle rationelle individer nå frem til, at det er bedre at leve i en samfundstilstand end i en naturtilstand, og da det forudsætter, at alle overholder naturlovene, vil der opstå en moralsk norm om, at man bør overholde naturlovene. Moralske normer udspringer af individernes egeninteresse på lang sigt, og de moralske forpligtelser virker som en form for forpligtigelsesmekanisme, der holder individerne fast på deres løfte om at efterleve naturlovene i situationer, hvor de ellers kunne blive fristet til at handle kortsigtet egoistisk.

På den måde sikres det, at individernes kortsigtede beslutninger er i overensstemmelse med deres langsigtede interesse i fred, og de naturlige love sikrer en overensstemmelse mellem individuel selvinteresse på lang sigt og det kollektive gode, som et velordnet og fredfyldt

10 I *Leviathan* rubricerer Hobbes moralfilosofi blandt naturvidenskaberne sammen med fysik, logik, musik og poesi i modsætning til "politics and civil philosophy".

samfund er. Adam Smith er kendt for sin metafor om den usynlige hånd, der beskriver, hvordan individers selvinteresse fører til et samfundsmæssigt gode, der ikke var en del af deres intention. Også hos Hobbes er civilisation det utilsigtede resultat af alles handlinger, selv når den enkelte blot forfølger sin egeninteresse på lang sigt.

Hobbes' moralfilosofi er en forudsætning for hans politiske filosofi og omvendt, for uden moralske dyder – og den største dyd er at tilstræbe at leve i fred og fordragelighed med andre mennesker – vil samfundstilstanden være en umulighed, og uden samfundstilstandens love er et moralsk liv en umulighed, for i naturtilstanden, hvor alle har ret til alt, er intet umoralsk, og at leve et dydigt liv vil nærmest være selvmorderisk.

3. Naturtilstanden

Hobbes omtaler naturtilstanden[11] som en anarkisk tilstand uden stat, hvor der hverken er lov, moral eller nogen organiseret religion. Der eksisterer heller ikke nogen af de korporationer som stænder, lavsvæsen, monopoler, kirkesamfund, munkeordener, universiteter, akademier, domstole m.m., der havde så stor betydning i middelalderen og under feudalismen. Der findes kun suveræne individer renset for enhver form for socialitet.

Hobbes' naturtilstand er ikke en beskrivelse af en tidlig historisk periode, men en hypotetisk tilstand, og den har mest af alt karakter af en Webersk idealtype af et anarkisk samfund uden stat. Det er en før-politisk, før-social og før-civilisatorisk tilstand, men Hobbes omtaler også den tilstand, som samfundet kan forfalde til, hvis staten bryder sammen som en "naturtilstand", se tekstboks 2.

Det var ikke Hobbes, der fandt på at fremmane billedet af en oprindelig naturtilstand for at begrunde etableringen af det politiske samfund. Ideen om en oprindelig naturtilstand kan findes hos talrige politiske tænkere siden antikken, og mange skolastikere i middelalderen fremmanede billedet af en oprindelig naturtilstand som en tilstand, hvor mennesker var frie, lige og uafhængige. De sporede også statsmagtens opståen tilbage til erkendelsen af, at uden et statsligt styre og civile love, ville menneskers liv være udsat for uretfærdighed, usikkerhed og konflikter pga. menneskers selviskhed.

John Selden beskrev som Hobbes naturtilstanden som en tilstand uden lov og moral, hvor der ikke er nogen ideer om rigtigt og forkert eller nogen forpligtelse til at overholde nogen naturlig lov. Man kan kun være forpligtet til at overholde loven, hvis der eksisterer en større magt, der kan straffe overtrædelser, om denne magt så er Gud eller en politisk myndighed, Tuck (1993, 215).

Hobbes er imidlertid den første politiske tænker, der giver naturtilstanden en så central plads i sin politiske filosofi, og han adskiller sig fra flertallet af sine forgængere ved at beskrive livet i naturtilstanden i detaljer og – som Selden – i alt andet end idealiserede vendinger.

Den grundlæggende lighed mellem mennesker

I både *Elements*, *De cive* og *Leviathan* indledes de respektive kapitler om naturtilstanden med påstanden om, at mennesker fra naturens hånd er lige. Mennesker er ganske vist født med forskellige fysiske og mentale evner, men forskellene er ikke så væsentlige: «I henseende til kroppens og sindets evner har Naturen stillet menneskene ganske lige; nok kan man finde en mand, der er åbenlyst fysisk stærkere eller hurtigere i tanken end andre, men når alt kommer til alt er forskellen mellem den ene og den anden ikke så væsentlig, at den kan begrunde, at den ene kan gøre krav på fordele for sig selv, som den anden ikke med samme ret kan gøre gældende," Hobbes (1651, XIII 1). Forskelle i fysisk styrke kan opvejes af klogskab, og klogskab bygger på erfaring og kan erhverves af alle. På den måde kan klogskab udjævne betydningen af forskelle i fysisk styrke: "Og hvad angår sindets evner, så finder jeg en endog endnu større lighed end ved styrke…" Hobbes (1651, XIII 2).

Denne grundlæggende lighed mellem mennesker betyder:

1. At ingen naturligt er så stærke, at de ved-

11 Ordet "state of nature" optræder første gang i *Elements* kapitel XIV 13.

Tekstboks 2. Er naturtilstanden også en historisk tilstand?

Der har næppe i historisk tid eksisteret større samfund, der ligner Hobbes' naturtilstand. Selv ikke primitive jæger-samler-samfund, der har bestået af mere end nogle få familier, har været uden børneopdragelse, uden naturreligion og uden love – om det så bare er klanoverhovedets hårdhændede håndhævelse af mere eller mindre vilkårlige regler. I sin polemik med biskop John Bramhall skriver Hobbes, at "it is very likely to be true, that since the creation there never was a time in which mankind was totally without society. If a part of it were without laws and governors, some other parts might be commonwealths," citeret i Bobbio (1993, 42). Hobbes (1651, XIII 11) skriver da også, at "det er min opfattelse, at det aldrig generelt har været således noget sted på jorden: alligevel er der mange steder, hvor man i dag lever på denne måde." Hobbes nævner tre eksempler på, at naturtilstanden (eller noget der ligner) kan blive realiseret:

1. I primitive samfund som blandt de indfødte i visse dele af Amerika, hvor der ikke er nogen, der regerer bortset fra små familier. I *Elements of Law* henvises til "savage nations" i Amerika såvel som til "the old inhabitants of Germany and other now civilized countries."
2. I det internationale samfund er relationerne mellem suveræner at sammenligne med naturtilstanden, idet der ikke er nogen overordnet magt til at håndhæve internationale aftaler, så hvad der gælder om relationerne mellem individer i naturtilstanden gælder om relationerne mellem nationer: "så gælder det alligevel til enhver tid, at Konger og Personer udstyret med Suveræn myndighed på grund af deres Uafhængighed befinder sig i en situation præget af vedvarende skinsyge, i en tilstand og med en holdning som Gladiatorer; med deres våben peger de på deres nabo og fikserer med blikket hans øje," Hobbes (1651, XIII 12). På det punkt følger han Grotius.
3. I tilfælde af borgerkrig, hvor statens magtmonopol bryder sammen, og samfundstilstanden opløses i et voldeligt anarki. Hobbes fremmaner naturtilstanden som en slags "trusselspunkt" i et strategisk spil, hvor individerne skal vælge, om de vil søge freden eller risikere naturtilstanden med dens alles krig mod alle. En sådan post-politisk tilstand, hvor en regeringsmagt er brudt sammen, må dog på mange måder adskille sig fra Hobbes' beskrivelse af naturtilstanden som en tilstand uden børneopdragelse, moral eller organiseret religion.

varende kan føle sig sikre mod at blive dræbt af andre: "For hvad angår kroppens styrke, så har den svage styrke nok til at dræbe den stærke, enten det nu sker i det skjulte ved rænkespil eller efter aftale med andre, der befinder sig i samme fare som han selv," Hobbes (1651, XIII 2).

2. At ingen er født med særlige privilegier. Der findes ingen fødselsadel, og ingen er født til at regere over andre.

Mennesket er drevet af lidenskaber og fornuft

Hobbes indleder *Elements of Law* med en beskrivelse af menneskets fysiske og psykologiske natur, ligesom de første 10 kapitler af Leviathan omhandler menneskets natur. Der findes ikke et tilsvarende afsnit i *De cive*, idet den var tredje del af en planlagt filosofisk trilogi, hvor første og anden skulle omhandle fysiske legemer og mennesket.

Hobbes gør op med den fremherskende aristoteliske opfattelse af mennesket som et "socialt dyr", der har en naturgiven drift til fællesskab. Den præmis er falsk. Mennesker forener sig ikke i samfund, fordi de qua deres natur ikke kan andet, Hobbes (1642, I 2), men fordi det tjener et formål. Hobbes benægter på ingen måde, at mennesker har naturlige anlæg for at føle kærlighed til børn og til forældre, eller at de samler sig i familier og søger fællesskab med andre: "perpetual solitude is hard for a man to bear by nature or as a man, i.e. as soon as he is born. For infants need the help of others to live, and adults to live well. I am not therefore denying that we seek each other's company at the prompting of nature." Et statsligt fællesskab er imidlertid noget ganske andet end andre fællesskaber: "But civil Societies are not mere gatherings; they are Alliances [Foedera], which essentially require good faith and agreement for their making," Hobbes (1642, I 2). Mennesket er ikke "born fit for society", Hobbes (1642, I 2), (med tryk på ordet "født"),

og en statsmagt er ikke "naturlig". Det er ikke, fordi mennesker som følge af deres natur ikke kan andet, at de etablerer en stat, men for at opnå visse fordele og for ære: "All society, therefore, exists for the sake either of advantage or of glory, i.e. it is a product of love of self, not of love of friends," Hobbes (1642, I 2). Selv om mennesker ikke er "born fit for society", er de "made fit for Society not by nature but by training," Hobbes (1642, I 2).

Passioner

For mange af antikkens græske tænkere og for middelalderens filosoffer var det ikke godt at begære noget. At begære er at mangle noget, så det er en imperfektion. Målet var derfor et samfund uden begær og uden lidenskaber, og den tilstand blev kaldt for *finis ultimus* (ultimativt endemål) og for *summum bonum* (største gode), Martinich (2005, 44). Hobbes benægter, at der findes "et tilfredsstillet sinds hvile", for "der gives intet sådant *Finis ultimus* eller noget *Summum Bonum*, som der tales om i de gamle Moralfilosoffers bøger," Hobbes (1651, XI 1).

Hobbes har et realistisk og ikke et idealistisk syn på mennesket. Mennesker kan ikke leve uden at begære, og lykken er ikke at være fri for begær, men det modsatte: "Lyksalighed er begærets stadige drift fra ét objekt til det næste," Hobbes (1651, XI 1). Mennesker handler for at opnå lyst og undgå ulyst, og hvis en genstand vækker lyst, kaldes denne lyst for begær, og hvis den omvendt vækker ulyst, kaldes denne ulyst for modvilje. Enhver handling vil derfor være et forsøg på at tilfredsstille sit begær. Det er ikke alene sanselig nydelse, der kan tilfredsstille begæret. Mennesker kan stræbe efter åndelig nydelse, ligesom mennesker ikke kun forfølger deres egne snævre egeninteresser, for også andres velfærd – typisk ens børns, ægtefælles og forældres velfærd – kan give én glæde.

At være i live er en forudsætning for tilfredsstillelsen af alle andre former for begær, så derfor bliver selvopretholdelse det primære mål, og i sidste ende handler alle menneskelige passioner om magt og om ære, for magt er evnen til at skaffe sig dét, der skal til for at overleve og leve et komfortabelt liv, Hobbes (1642, I 7). Hobbes anerkender dog, at der kan være situationer, hvor nogle mennesker vil foretrække døden frem for livet, og at nogle mennesker er parate til at gå i døden for deres tro. Det ændrer ikke ved, at frygten for en voldelig død helt generelt er menneskets største frygt.[12]

Fornuft

Mennesker besidder fornuftens brug og dermed evnen til at handle rationelt. Traditionelt blev fornuft anskuet som en mental evne, der var knyttet til den naturlige lov og til moral. Ifølge tidligere naturretsfilosoffer og jurister kunne "right reason" opdage, hvad der er rigtigt eller forkert i sig selv, og mennesker kunne med fornuftens brug erkende universelle sandheder om det gode og det onde. Stoikerne satte ligefrem lighedstegn mellem fornuft og naturens lov. De kristne tænkere mente også, at der var et moralsk aspekt af fornuften. Francisco Suárez (1548-1617) mente f.eks., og her følger han Aquinas, at Guds love var tilgængelige for fornuften, og hvis mennesker tænkte rigtigt, kunne de erhverve sig guddommelig indsigt.

Når Hobbes omtaler den naturlige lov som et "dictate of right reason", betyder fornuft noget andet end for tidligere filosoffer. Hobbes benægter, at fornuft er en evne til at opdage dybe sandheder om, hvad der er moralsk rigtigt eller forkert. For Hobbes er fornuft alene evnen til at kalkulere, til at drage slutninger fra givne præmisser og til at forudsige konsekvenserne af givne handlinger. Fornuften har kun en instrumentel funktion: "By right reason in men's natural state, I mean, not, as many do, an infallible Faculty, but the act of reasoning, that is, a man's own true Reasoning about actions of his which may conduce to his advantage or other men's loss," Hobbes (1642, II 1).

Lidenskaber og fornuft er ikke nødvendigvis hinandens modsætninger. Mennesker er drevet af deres lidenskaber i forsøget på at undgå en voldelig død for en andens hånd, samtidig med at de med fornuften indser, hvad den bedste strategi vil være for at sikre egen overlevelse.

Mennesker handler dog ikke altid rationelt.

12 Hobbes nævner kun frygt en enkelt gang i *Elements* (I, 14), fem gange i 1642-udgaven af *De cive*, og 16 gange i udgaven fra 1647.

Forfængelighed og stræben efter hæder og ære kan få mennesker til at handle irrationelt i forhold til deres mål om livets opretholdelse, ligesom nogle mennesker (af grunde Hobbes ikke kommer nærmere ind på) kan handle kortsigtet i forhold til at varetage deres egne interesser.

Menneskesyn

Hobbes' "menneskesyn" bliver ikke sjældent fremstillet, som om han skulle mene, at mennesker nærmest er som vilde dyr, der egoistisk og uden hensyntagen til andre forfølger deres egeninteresse. Man kan imidlertid ikke udlede noget præcist om Hobbes' menneskesyn ud fra, hvordan livet i naturtilstanden udspiller sig, for livet i naturtilstanden er ikke alene et resultat af menneskets psykologi men også af den tilstand, som mennesket befinder sig i. Det er primært de ydre omstændigheder, der får individerne til at handle, som de gør, og menneskets natur er af sekundær betydning.

Hobbeske individer er disponeret for både at kæmpe for overlevelsen i naturtilstanden og leve som dydige samfundsborgere i samfundstilstanden. Hvis man forestillede sig, at Hobbeske individer blev placeret i Lockes naturtilstand, der ikke er en lovløs og anarkisk tilstand, og hvor der findes en naturlig lov, der er givet af Gud, der siger, at ingen må ødelægge noget af det, Gud har skabt, hvor der er privat ejendomsret og selvejerskab, og hvor der er rigeligt med jord til, at alle kan tilegne sig det, de skal bruge til eget underhold, så ville livet i naturtilstanden næppe udvikle sig til en alles krig mod alle men ligne Lockes langt fredeligere naturtilstand til forveksling. Det er først og fremmest beskrivelsen af naturtilstanden og ikke menneskesynet, der adskiller Hobbes fra Locke.

Hobbes har et realistisk i modsætning til idealistisk syn på mennesket som sammensat af natur. Mennesker har hos Hobbes anlæg for både had og kærlighed, egoisme og altruisme, og hans menneskesyn adskiller sig ikke meget fra Lockes og Humes menneskesyn.

Ingen love – og derfor ingen moral

Når der ikke er nogen lovgiver, kan der ikke være nogen love og ingen forbud eller påbud. Der findes heller ikke noget, der er rigtigt eller forkert, ret eller uret, retfærdigt eller uretfærdigt, da disse begreber alene defineres i relation til overholdelse af lovene: "Begreberne Rigtigt og Forkert, Ret og Uret finder ingen plads her. Hvor der ikke gives en fælles Magt, er der ingen Lov: hvor der ikke er en Lov, er der ingen Uretfærdighed," Hobbes (1651, XIII 13).

Der findes heller ikke nogen gudgiven moral. Selv om den kristne Gud eksisterer, nævner Hobbes intet om, at der skulle være nogen organiseret religion i naturtilstanden, eller at individerne skulle være kristne og bundet af de 10 Bud eller nogen kristne dyder. Hobbes' politiske teori er universel i den forstand, at den er helt uafhængig af nogen hellige skrifter. Der er ikke som hos Locke en naturlig lov, der er givet af Gud, der forbyder mennesket at ødelægge noget af det, Gud har skabt, og som derfor beskytter selvejerskabet og den private ejendomsret. Der er end ikke nogen, der er blevet opdraget med nogen moralnormer. De voksne individer i naturtilstanden har angiveligt aldrig været børn, der er blevet opdraget til at vise hensyn til andre eller respektere andres ejendom. Mennesket i naturtilstanden er angiveligt dukket op af ingenting, "as if they had just emerged from the earth like mushrooms and grown up without any obligation to each other," Hobbes (1642, VIII 1). Det er således en ret ekstrem beskrivelse af naturtilstanden som fuldstændig norm- og moralløs.

> Hvor der ikke gives en fælles Magt, er der ingen Lov: hvor der ikke er en Lov, er der ingen Uretfærdighed

Når intet er forbudt, og intet er umoralsk, så er alt tilladt, og individerne har en naturlig ret til alt. Hobbes formulerer ikke kategoriske syllogismer med udledning af konklusioner fra præmisser, men man kan udlede sådanne fra teksten, idet han i de fleste tilfælde klart definerer sine begreber, og gør rede for præmisserne (P), hvorudfra han udleder sine konklusioner (K). Det er værd lige at illustrere, hvori Hobbes' geometriske metode består:

P1. En lov forudsætter en lovgiver

P2. Der er ingen lovgiver i naturtilstanden

K. Det følger, at der ikke er nogen love i naturtilstanden

På tilsvarende vis kan vi udlede, at der ikke er nogen begreber om ret og uret i naturtilstanden:

P1. Hvor der ikke er en Lov, er der ingen begreber om rigtigt og forkert, ret og uret, retfærdighed og uretfærdighed

P2. Der er ingen love i naturtilstanden

K. Det følger, at der ikke er nogen begreber om rigtigt og forkert, ret og uret, retfærdighed og uretfærdighed i naturtilstanden

Og vi kan udlede, at alle har ret til alt i naturtilstanden:

P1. Der findes ingen love i naturtilstanden

P2. Der findes ingen moral og ingen begreber om rigtigt og forkert, ret og uret i naturtilstanden

K. Det følger, at da intet er forbudt eller påbudt, er alt tilladt, og alle individer har ret til alt i naturtilstanden.

Ingen ejendomsret

Da alle har ret til alt, har ingen en eksklusiv ret til noget, hvorfor der ikke eksisterer privat ejendomsret: Der er ikke "nogen Ejendom, ingen Besiddelse, intet *Mit* forskelligt fra et *Dit*; der er kun det, der tilhører enhver, der kan få tag i det og eje det, så længe han kan beholde det," Hobbes (1651, XIII 13).

Hobbes anerkender heller ikke som Grotius og senere Locke, at mennesket ejer sig selv i naturtilstanden, og han gør heller ikke noget ud af, at det er fravær af selvejerskab og privat ejendomsret, der er den primære årsag til konflikter i naturtilstanden.[13] Uden privat ejendomsret, vil der ikke eksistere handel, og dermed ikke nogen arbejdsdeling eller markedsøkonomi. Der er således ikke meget "bourgeois man" over individet i naturtilstanden, kontra Macpherson (1945, 1962).

Frihed i naturtilstanden

I *Elements of Law* findes der ikke nogen definition af frihed, selv om Hobbes' geometriske metode tilsiger, at man skal begynde med at definere sine begreber, men i naturtilstanden har alle en naturlig ret til alt, og den frihed, som individerne nyder, kalder Hobbes (1640, XIV 11) for *natural liberty*.

Hobbes (1640, XIV 6) kalder det en "RIGHT, or *jus*, or blameless liberty of using our own power and ability." Helt i overensstemmelse med denne opfattelse af frihed i naturtilstanden defineres frihed i *De cive* som fravær af hindringer for bevægelse: "LIBERTY, to define it, is nothing other than the absence of obstacles to motion," Hobbes (1642, IX 9).

Hobbes' frihedsbegreb svarer til det, Hohfeld (1919) kalder for "liberty rights", der er retten *til* at gøre brug af sin egen krop og private ejendom, som det passer en uanset konsekvenserne for andre mennesker. Hobbes' begreb om *natural liberty* er et begreb om frihed som lovløshed og normløshed, og det er ikke liberalismens negative frihedsbegreb, der handler om at beskytte individet mod overgreb fra andre. Individerne i Hobbes' naturtilstand har ingen beskyttede rettigheder, som de kan gøre krav på, at andre respekterer.

Det er værd at bemærke, at "liberty rights" ikke er rettigheder, man kan overdrage til andre. Man kan afhænde dem og undlade at gøre brug af dem, men man kan ikke overdrage dem til andre.

Årsager til konflikter

I *Leviathan* nævner Hobbes (1651, XIII 6) tre årsager til stridigheder: For det første skyldes konflikter, at mange mennesker forsøger at tilfredsstille deres behov i en naturtilstand præget af knaphed på alt, så de konkurrerer om ejendom, kvinder og kvæg: Da mennesker ofte søger de samme mål, som "hverken kan nydes i fællesskab, eller deles", følger det, at den stærkeste må nyde det alene, og det afgøres ved kamp, hvem der er den stærkeste, Hobbes (1640, I XIV 5; 1642, I 6). I *Leviathan* (XIII 3) hedder det, at "to personer bliver fjender, hvis

13 Hobbes taler dog i *Elements* om, at ved overgangen til samfundstilstanden skal mennesket ikke bevare sin ret til alt, men sin ret til visse ting, "to his own body (for example)," Hobbes (1640, XVII 2), og i *Leviathan* omtales "retten til at herske over egen krop", Hobbes (1651, XV 22). Det må således være Hobbes' opfattelse, at mennesker ejer sig selv og deres egen krop, men han drager ikke nogen slutninger derfra.

de begærer samme ting, som de ikke begge kan nyde: og på deres vej mod de mål, de har sat sig (som først og fremmest er deres selvopretholdelse, men undertiden blot deres Nydelse), stræber de efter at tilintetgøre eller undertvinge modparten."

For det andet opstår der mistro mellem mennesker, når ingen kan føle sig sikre på, om det menneske, de står over for, vil stræbe dem efter livet for at tilegne sig det, som de besidder. Derfor gør enhver klogt i at være forudseende og handle præventivt, og det vil være rationelt at sætte ind med et forebyggende angreb for at beskytte sig selv. Menneskeheden har derfor: "et uophørligt og rastløst ønske om Magt efter magt, som først ophører med Døden. (…) det skyldes derimod, at man ikke er i stand til at sikre den magt og de midler, der skal til for at leve godt, som man faktisk besidder, hvis ikke man skaffer sig flere," Hobbes (1651, XI 2). Der vil naturligvis være nogen, der ikke ved angreb vil øge deres magt, men de vil ikke ret længe forblive i live, Hobbes (1651, XIII 4).

Den gensidige mistro til hinanden er måske det farligste af alt, for mistroen har det med at eskalere konflikter. Den evige trussel om forebyggende angreb vil øge mistilliden mellem mennesker yderligere, og meget hurtigt vil ingen overleve, hvis de ikke angriber først, så snart de møder en fremmed.

Alle mennesker, der konkurrerer om magten, vil uundgåeligt på et tidspunkt komme i konflikt med hinanden, og fornuften tilsiger, at det kun vil være en kortsigtet løsning at herske med magt, for med tiden vil enhvers styrke svinde, så der aldrig vil kunne være nogen endegyldig sejr baseret alene på fysisk magt.

Endelig er stræben efter anerkendelse, hæder og ære en årsag til konflikter, idet ærekære mænd vil ønske at aftvinge andre en større respekt, Hobbes (1651, XIII 5), men da personer, der stræber efter ære, ikke stræber efter selvopretholdelse, kan de to mål komme i konflikt med hinanden. Forfængelige personer, der overvurderer deres egne evner og tapperhed, kan være tilbøjelige til at reagere overilet og skabe unødige konflikter. "Rivalitet i forbindelse med Rigdom, Ære, Hærledelse eller andre former for magt tilskynder til Strid, Fjendskab og Krig: For vejen for den ene Hersker til indfrielse af sit ønske er at dræbe, undertvinge, erstatte eller fordrive sin rival," Hobbes (1651, XI 3).

Pufendorfs indvending

Pufendorf argumenterede for, at den grundlæggende lighed mellem mennesker vil medvirke til at dæmpe konfliktniveauet i naturtilstanden, idet risikoen ved at angribe den anden kan blive for stor. Hvis det argument holder, så vil de potentielle gevinster ved at ligge i krig med alle frem for at samarbejde være langt mindre, end Hobbes antager, Hampton (1986, 192-93).

Alles krig mod alle

Når der ikke er nogen lov eller moral, vil der ikke være nogen grænser for menneskers umenneskelige adfærd, og kampen om knappe ressourcer, mistro og stræben efter hæder og ære fører til, at livet i naturtilstanden bliver til en alles krig mod alle: "Ved dette bliver det tydeligt, at man, dengang man levede uden en fælles Magt, der kunne holde alle i ave, befandt sig i den tilstand, der kaldes Krig; og dét en sådan krig, som er alles krig mod alle," Hobbes (1651, XIII 8).

Hobbes' opfattelse af "krig" omfatter andet og mere end fysisk kamp: "For KRIG består ikke alene i Slag eller i selve kampen, men i et tidsforløb, hvori Viljen til at udkæmpe Slag er tilstrækkelig kendt: og derfor skal begrebet *Tid* overvejes i forbindelse med Krigens væsen, som var det Vejrets væsen. For ligesom uvejrets natur ikke skal ses i en regnbyge eller to, men i en tendens til bygevejr over flere dage, således består Krigens væsen ikke i den faktiske kamp, men i den kendte tilbøjelighed til at kæmpe i al den tid, hvor den modsatte tilstand ikke kan sikres," Hobbes (1651, XIII 8).

Livet i naturtilstanden

Resultatet af denne alles krig mod alle bliver, at i naturtilstanden vil alles liv, legeme og ejendom være usikre, og der vil ikke være nogen form for samfund, handel, markedsøkonomi eller civilisation: "Under den slags vilkår er der ingen plads til Flid, for frugten af arbejdet er tvivlsom: dermed ingen Dyrkning af Jorden; ingen Sejlads eller anvendelse af goder, der

Tekstboks 3. Fangernes dilemma-spillet

Spilteori er en matematisk teknik til at analysere strategisk handlen, dvs. beslutningstageres handlinger, når beslutningstagerne er bevidste om, at deres handlinger påvirker andre beslutningstageres handlinger.

De grundlæggende elementer i spilteori er: spillere, handlinger, information, strategier, gevinster, resultater og ligevægte. Spillerne, deres handlinger og udfaldet af spillet kaldes gerne "the rules of the game".

"Fangernes dilemma" er et to-personers, ikke-kooperativt spil med en dominerende strategi. Spillet er illustreret på strategisk form i figur 2, hvor gevinstmatricen viser udfaldet af spillet for hver af de to spillere. Tallet til venstre i hver kvadrant viser gevinsten for spiller A, og tallet til højre viser gevinsten for spiller B. Da der er tale om fængselsstraffe, er gevinsterne angivet negativt.

Spillet handler om to kriminelle, der har været fælles om en række røverier. De sidder nu fængslet i hver deres celle uden mulighed for at kommunikere med hinanden. Politiet har kun beviser for noget småkriminalitet, der kan give to års fængsel til hver, så hvis begge nægter sig skyldige i de andre forhold, vil de slippe med 2 års fængsel, værdien (-2, -2) i første kvadrant øverst til venstre.

Politiet spiller dem ud mod hinanden ved at love begge, at de vil blive frikendt, såfremt de tilstår alle røverierne, hvorimod den anden vil blive idømt 20 års fængsel. Men kun hvis vedkommende er den eneste, der tilstår. Hvis A tilstår, og B benægter, så vil A blive løsladt, og B vil få 20 års fængsel (0, -20), fjerde kvadrant. Hvis A benægter, og B tilstår, vil A få 20 års fængsel, og B vil blive løsladt, resultatet (-20, 0) i anden kvadrant. Hvis begge tilstår, vil de begge få 10 års fængsel, (-10, -10) i tredje kvadrant.

De to kriminelle skal nu hver især tænke strategisk og udtænke den bedste strategi givet den andens mulige valg. For A er ræsonnementet som følger:

- Hvis B nægter sig skyldig, vil den bedste strategi for A være at tilstå og blive løsladt frem for at benægte og få 2 års fængsel.
- Hvis B tilstår forbrydelserne, vil den bedste strategi for A være at tilstå og få 10 års fængsel frem for at benægte og få 20 år.

Konklusionen er, at uanset om B tilstår eller benægter, er den bedste strategi for A at tilstå. Det samme er tilfældet for B, da spillet er symmetrisk.

At tilstå er derfor en *dominerende strategi* for begge spillere, og spillets ligevægt bliver strategierne (Tilstå, Tilstå) med gevinsterne (-10, -10). Denne ligevægt er en *Nash-ligevægt*, idet ingen af spillerne vil blive stillet bedre af at vælge en anden strategi givet den andens valg.

Figur 2. Gevinstmatrix for fangernes dilemma

		B: Benægte	B: Tilstå
A	Benægte	1: -2, -2	2: -20, 0
A	Tilstå	4: 0, -20	3: -10, -10

Begge ville imidlertid have været stillet bedre, hvis de begge havde nægtet ethvert kendskab til andre forbrydelser, for så ville de være sluppet med 2 års fængsel, men da de ikke kan koordinere deres strategier, må de hver især vælge den bedste strategi givet den anden spillers mulige strategi. Hvis koordination havde været mulig, kunne de have aftalt, at de begge ville benægte ethvert kendskab til de andre røverier, men ville de kunne stole på hinanden? Begge ville have et stærkt incitament til at love den anden, at de vil benægte alt, men alligevel tilstå i håbet om, at den anden vil benægte.

Man kan imidlertid forestille sig en række scenarier, der kunne sikre en kooperativ løsning:

1. Hvis der er et overhoved for forbryderklanen, en Leviathan, der straffer den, der sladrer til politiet med døden, så vil gevinstmatricen ændre sig, og "0'et" i kvadrant 2 og 4 vil ændre sig til, lad os sige, -100. Det afgørende er, om truslen om repressalier er troværdig.

2. Hvis der hersker en meget stærk moralkodeks i det kriminelle miljø om, at man ikke sladrer til politiet, så vil den moral ligeledes virke som en forpligtigelsesmekanisme, der kunne afholde begge fra at tilstå, såfremt tab af omdømme er værre end 20 år i fængsel. Hvis det er tilfældet, så ændres gevinstmatricen, så "0'et" i kvadrant 2 og 4 bliver til en stor negativ gevinst, som -30. En sådan moralkodeks kan være rationelt ud fra de kriminelles langsigtede egeninteresse.

3. Hvis de to kriminelle kan forudse, at de kommer til at befinde sig i samme situation igen og igen gennem resten af livet, som var det et gentagent spil, kan de ligeledes have en langsigtet interesse i at etablere troværdighed om, at de ikke vil sladre til politiet.

fremskaffes over Havet; ingen egnede Bygninger; ingen Midler til at flytte rundt på eller fjerne ting, der kræver megen kraft; ingen Viden om Jordens overflade; ingen redegørelse for tid; ingen Kunst; ingen Breve; ingen omgang med andre. Og det værste af alt: en stadig frygt og fare for voldsom død. Og menneskenes liv: ensomt, fattigt, beskidt, dyrisk og kort," Hobbes (1651, XIII 9).

Og menneskenes liv: ensomt, fattigt, beskidt, dyrisk og kort

"Så længe denne naturlige Ret, som enhver har til at gøre alt, består, kan der derfor ikke være nogen sikkerhed for noget menneske for at leve den tid ud, som Naturen normalt giver det," Hobbes (1651, XIV 4).

Hobbes' maleriske beskrivelse af livet i naturtilstanden giver et godt billede af det problem, som statsmagten hos Hobbes er løsningen på, og som er kendt som det Hobbeske problem om orden: hvordan kan alle mennesker på samme tid blive overbevist om, at det er i deres egen interesse at søge freden og etablere en absolut statsmagt, der kan beskytte borgernes liv, legeme og ejendom?

Spilteori og rationelle konflikter

For at overleve i naturtilstanden må man gøre sig strategiske overvejelser, om man skal forsøge at indlede et samarbejde med andre, der måske vil forsøge at slå en ihjel, eller om man selv skal slå først. Man må således forsøge at forudsige, hvordan den person, man står over for, vil handle, hvis vedkommende handler rationelt. Den slags strategisk handlen kan analyseres med spilteori, og der er efterhånden en del Hobbesforskere som Gauthier, Hampton, Kavka m.fl., der benytter spilteori til at formalisere de strategiske beslutninger, de Hobbeske individer står over for.

Man kan ikke med spilteori bevise noget, man ikke kan formulere verbalt, men ved at formalisere de strategiske valg, tvinges man til at præcisere forudsætningerne, og konklusionerne kan udledes stringent, hvilket i visse tilfælde kan være vanskeligt uden det spilteoretiske apparat. Der findes imidlertid mange forskellige konfliktspil, og det er mere kunst end videnskab at vælge det spil, der bedst repræsenterer den tilstand, som spillerne står i. Spil omhandlende valg mellem samarbejde eller konflikt bliver ofte analyseret med fangernes dilemma-spillet, tekstboks 3, og gevinstmatricen kan se ud som i figur 3.

Figur 3. Gevinstmatrix for samarbejde eller konflikt i naturtilstanden

		B: Samarbejde	B: Konflikt
A	Samarbejde	1: **8, 8**	2: **-10, 10**
A	Konflikt	4: **10, -10**	3: **-5, -5**

Det vil være bedst for begge parter på lang sigt, om de kan stole på hinanden og samarbejde, da det vil sikre begge parter mod død og legemsbeskadigelse. Samarbejder de, resulterer det i gevinsten 8 til hver, første kvadrant i figur 3. Når A ikke ved, hvordan B vil handle, må A overveje, hvad der er den bedste strategi, givet B's mulige valg:

- Hvis B vælger at samarbejde, vil den bedste strategi for A være konflikt, der vil give 10 til A mod 8, hvis A samarbejder.
- Hvis B vælger konflikt, vil den bedste strategi for A ligeledes være konflikt, da det vil give -5 til A mod -10, hvis A vælger at samarbejde.

Uanset hvordan B kunne tænkes at handle, vil den bedste strategi for A være at vælge konflikt. Konfliktstrategien er en dominerende strategi i fangernes dilemma, og med Hobbes' antagelser om, at individerne i naturtilstanden er drevet af kampen for selvopretholdelse, og at de kæmper om de samme knappe goder og ikke kan stole på hinanden, er fangernes dilemma en dækkende repræsentation af de strategiske valg i naturtilstanden.

Samfundskontrakten som en vej ud af naturtilstanden

Da naturtilstanden er en ødelæggende tilstand, og da alle mere end noget andet frygter en voldelig død for andres hånd, kan alle med deres fornuft erkende, at det vil være i deres egen interesse at søge fred med alle andre, såfremt alle andre gør det samme: "De lidenskaber, der tilskynder folk til Fred, er Frygten for Døden; et ønske om ting, der er nødvendige for et behageligt liv; og folks Håb om ved Flid at skaffe sig dem," men det er med fornuften, at mennesker kan indse, hvordan den fred kan opnås, for: "Fornuften foreslår velegnede artikler for Fred, som vil kalde folk til enighed. Der er tale om Artikler, der i andre sammenhænge kaldes Naturlove," Hobbes (1651, XIII 13-14).

Alle kan dermed indse, at "Enhver bør stræbe efter Fred, for så vidt som han kan gøre sig håb om det…", hvilket er den første og fundamentale naturlov, og at søge fred forudsætter, "At man, så langt som man af hensyn til Freden og sit forsvar for sig selv dømmer det nødvendigt, er villig til at give afkald på sin ret til alle ting og, hvis også andre er det samme, at stille sig tilfreds med så meget frihed i forhold til andre, som man vil tillade andre over for sig," hvilket er den anden naturlov. Endelig forudsætter det "At man honorerer de Kontrakter, man har indgået," hvilket er den tredje naturlov, jf. tekstboks 1.

Individerne vil derfor ønske at indgå en samfundskontrakt med hinanden, hvormed de forpligter sig til at afhænde deres naturlige ret til alt for at indstifte en statsmagt, der kan beskytte deres liv, legeme og ejendom.

Er det rationelt?

Det er omstridt i Hobbesforskningen, om det er rationelt at indgå en samfundskontrakt, for selv om det fremgår af den anden naturlov, at det vil være den bedste strategi at søge fred og afstå alle sine rettigheder, hvis andre gør det samme, hvordan kan den enkelte være sikker på, at alle andre vil gøre det samme? Er det ikke bare et fangernes dilemma-spil, hvor den dominerende strategi er ikke at indgå en kontrakt? Hampton (1986, 132ff) hævder, at det kun kan være truslen om Suverænens straf, der kan få kontraktindgåelse til at blive en dominerende strategi, men da Suverænen ikke kan håndhæve den kontrakt, der skaber Suverænen, vil kontraktindgåelse blive en umulighed, Hampton (1986, 136).

Det er et fejlræsonnement, der bunder i en fejlagtig opfattelse af spillets karakter. Da der er fuld information om, hvem der skriver under, vil kontraktindgåelsen nødvendigvis være et kooperativt spil. I *Elements* og *De cive* taler

Hobbes om, at alle mødes i en fælles forsamling for at vælge en suveræn, og som det første må der træffes beslutning om, hvordan man træffer beslutninger, Hobbes (1640, XX 3). Der tales om, at Suverænen vælges ved en demokratisk flertalsbeslutning, før der kan indgås en samfundskontrakt, men Hobbes kommer ikke nærmere ind på afstemningsproceduren, Hobbes (1640, XXI 5 9). I den forstand går demokratiet forud for valget af styreformen i samfundstilstanden. Denne pointe gentages i *De cive*, Hobbes (1642, VII 5). I *Leviathan* reviderer Hobbes sin beskrivelse af, hvordan kontrakterne indgås, og han omtaler ikke længere nogen før-kontraktlig demokratisk forsamling, men skriver blot, at Suverænen må være valgt af flertallet af de kontraherende parter, Hobbes (1651, XVIII 1). Hobbes undlader muligvis at omtale en demokratisk forsamling i *Leviathan*, for ikke at antyde, at der rent faktisk er konstitueret et folk, *før* samfundskontrakterne er indgået, hvilket er en vigtig pointe for Hobbes, men i praksis vil det være vanskeligt at indgå et så stort antal bilaterale kontrakter på anden måde, hvis ikke transaktionsomkostningerne skal blive uhyrligt høje – ikke mindst i fravær af postvæsen og andre kommunikationsmidler.[14]

Der er således ikke noget fangernes dilemma-problem ved indgåelsen af samfundskontrakterne. Uanset hvordan kontrakterne underskrives i praksis, må der være fuld gennemsigtighed, for der må nødvendigvis være én part, der underskriver først, så hvis A skriver under velvidende, at den bedste strategi for B derefter vil være også at underskrive, så vil der etablere sig en ligevægt, hvor begge skriver under. Hvis B imod forventning ikke skriver under, vil det være kendt for A.

> De lidenskaber, der tilskynder folk til fred, er frygten for døden; et ønske om ting, der er nødvendige for et behageligt liv; og folks håb om ved flid at skaffe sig dem

Indgåelsen af samfundskontrakterne er derfor alene motiveret af rationel egeninteresse og ikke af moral. Skulle der være en gruppe, der handler irrationelt, og som ikke vil underskrive, så kan flertallet stadig indgå en samfundskontrakt med hinanden, og efterlade ikke-underskriverne i en fredløs naturtilstand. Faktisk er det sandsynligt, at selv et lille mindretal vil have interesse i at indgå en samfundskontrakt med hinanden om at etablere en statsmagt, for selv hvis kun 10.000 ud af 100.000 familieoverhoveder gør det, så vil den statsmagt, de kan etablere, og som kan mønstre en milits bestående af 10.000 borgere med alle deres ressourcer, stadig kunne yde en effektiv beskyttelse af koalitionens undersåtter mod angreb fra alle andre individer og smågrupper af individer, der står uden for samfundskontrakten. Omvendt vil ikke-underskriverne befinde sig i en endnu farligere situation end i den rene naturtilstand, da deres fjender nu ikke kun er andre individer, men også en meget stærk statsmagt. Det er et Hobbesk argument, selv om det ikke er Hobbes'.

Pointen er, at der ikke er noget koordinationsproblem ved selve kontraktindgåelsen og instiueringen af Suverænen, hvad mange overser. Det udelukker dog ikke, at der efterfølgende kan være personer, der vil føle sig fristet til at bryde samfundskontrakten og forfølge deres egne kortsigtede egeninteresser. Det er en problemstilling, Hobbes adresserede i omtalen af "tåben", jf. nedenfor. Der må også i praksis opkræves skatter umiddelbart efter kontraktindgåelsen for at finansiere retsvæsen, hær og anden administration, og der vil gå noget tid, før Suverænen i praksis kan udstede love og har magt til at håndhæve samfundskon-

14 Der skal indgås $n/2*(n-1)$ kontrakter, hvis der er n kontraherende parter. Hvis n = 100.000, så skal der udfærdiges knap 5 mia. håndskrevne, identiske kontrakter, og hver person vil skulle mødes med eller kommunikere med 99.999 andre for at underskrive kontrakterne. Fra 1600 til 1650 voksede den engelske befolkning fra 4,1 til 5,3 mio. indbyggere. Med 1 mio. husstande, vil der blive tale om knap 500 mia. kontrakter. Så store transaktionsomkostninger vil være prohibitivt høje, hvis der var tale om faktiske, historiske kontrakter.

trakten og lovene. Det kan naturligvis besluttes i samfundskontrakterne, at der skal være en overgangsperiode, hvor de kontraherende parter finansierer den kommende Suveræns organisering af statsapparatet, før Suverænens formelle indstiftelse, men det er ikke noget, Hobbes kommer nærmere ind på.

4. Samfundskontrakten

En samfundskontrakt skaber en overgang fra en tænkt naturtilstand til en samfundstilstand med en stat, og formålet med alle samfundskontraktteorier er at begrunde statsmagtens oprindelse og legitimitet med individernes eller folkets samtykke, folkesuverænitetsprincippet, se tekstboks 4. En kontrakt er en juridisk betegnelse, og samfundskontraktteorier postulerer, at samfundskontrakten forpligter de kontraherende parter på en måde, der er analog til, hvordan en juridisk kontrakt er bindende, Lessnoff (1986, 2). Samfundskontrakter kan dog ikke være baseret på vedtagne love, da de antages at være indgået i naturtilstanden og dermed før, der eksisterer menneskeskabte love. De antages derfor ofte at være baseret på en naturlig lov, der går forud for positiv lov.

Kontraktteorier før Hobbes

Det var ikke Hobbes, der opfandt samfundskontrakttankegangen, men det var Hobbes, der gjorde samfundskontrakten til den centrale model i politisk filosofi for hele oplysningstiden. Ideen om, at en kongemagt må være institueret af folket, kan spores tilbage til Biblen og antikkens politiske tænkning, og i middelalderen blev samfundskontrakttankegangen en del af naturretsfilosofien. Suárez erklærede sin enighed med den almindelige opfattelse blandt jurister og Aquinas om, at al magt oprindelig stammer fra folket, og at en hersker kun kan få regeringsmagten ved samtykke.

Samfundskontrakttankegangen blev derfor ofte brugt til at holde konger og kejsere moralsk ansvarlige for deres regeringsførelse, og i sidste halvdel af det 16. århundrede hævdede de franske huguenotter, at mennesker oprindelig er frie, at herskeren er kontraktligt udpeget til at regere, og at herskerens autoritet er begrænset af de regeredes rettigheder. I den indflydelsesrige traktat, *Vindiciae contra Tyrannos* fra 1579, blev samfundskontrakten påkaldt for at begrunde, at konger oprindelig er indsat af folket, at samfundskontrakten forpligter dem til at regere retfærdigt, og at folket har en ret til at gøre oprør, hvis kongen regerer tyrannisk.

Grotius delte den naturretslige skoles almindelige kontraktariske opfattelse af statsmagtens opståen og begrundelse, og han antog, at alle sociale fællesskaber er et resultat af frie individers aktive valg, og at statsmagten opstår gennem en samfundskontrakt, hvor alle individer indvilliger i at overdrage deres ret til at forsvare sig til en magthaver.

I begyndelsen af det 17. århundrede havde kontrakttankegangen fået et solidt tag i den politiske tænkning, men i England tog størstedelen af den politiske debat udgangspunkt i common law og den mytiske "ancient constitution", der foreskrev magtdelingen mellem kongen og parlamentet, og det var først, da konflikten mellem de to spidsede til og udviklede sig til borgerkrig, at en række skribenter begyndte at retfærdiggøre oprøret mod Charles I med henvisning til en politisk kontrakt. Henry Parker (1604-52), der var den mest indflydelsesrige skribent på parlamentets side, hævdede, at al magt har sin oprindelse i folket, og at regeringsmagten er afledt af samtykke via en pagt eller aftale, ved hvilken folket overfører en betinget magt til statsmagten, Parker (1642). Også lederne af Levellers mente, at statsmagten har sin oprindelse i en oprindelig kontrakt, og at statsmagten skal stå til ansvar over for folket ved regelmæssige valg.

Hobbes' samfundskontraktteori

Hobbes vender tidligere forestillinger på hovedet ved at hævde, at der ikke eksisterer et folk eller et samfundslegeme, før samfundskontrakten er indgået, så der kan ikke eksistere én enkelt kontrakt, der er underskrevet af alle. Der er derfor i princippet tale om, at individerne eller familieoverhovederne indgår et stort antal identiske, bilaterale kontrakter med hinanden: "Et *Almenvel siges at være Institueret*, hvis en Mængde af Mennesker bliver Enige om og *Kontraherer med alle andre om*, at en hvilken som helst *Mand eller Forsamling af Mænd*

Tekstboks 4. Samfundskontraktteorier

Samfundskontrakter har et individualistisk udgangspunkt, og statsmagten etableres for at varetage individernes interesser. Der findes ikke nogen naturlige herrer i naturtilstanden, så nogen må vælges til at besidde den politiske magt, og staten er således kunstigt skabt og ikke naturlig.

Samfundskontrakter kan logisk (ikke nødvendigvis historisk) besvare følgende ni spørgsmål:

1. Hvordan opstår staten?
2. Hvorfor er det i individernes interesse at etablere en statsmagt?
3. Hvad er formålet med staten?
4. Hvem skal besidde den politiske magt, og hvordan skal den politiske magt organiseres?
5. Hvordan begrundes statsmagtens legitimitet?
6. Hvordan begrundes borgernes lydighedspligt?
7. Hvilke grænser er der for statsmagtens legitime magtudøvelse?
8. Hvilke negative frihedsrettigheder har borgerne i samfundstilstanden?
9. Står statsmagten til regnskab over for borgerne? Kan den politiske magt udskiftes og i givet fald hvordan? Har borgerne ret til oprør, hvis Suverænen udvikler sig til en tyran?

Der er grundlæggende to typer af samfundskontrakter, Lessnoff (1986):

1. En **samfundskontrakt** er en aftale mellem individer indbyrdes om at etablere det borgerlige eller civile samfund. Dette er en "horisontal" kontrakt indgået mellem ligestillede individer.
2. En **regeringskontrakt** er en aftale mellem individerne indbyrdes eller mellem individerne eller folket som et kollektiv og en hersker om at indstifte en statsmagt. Dette er en "vertikal" kontrakt, der indstifter en hierarkisk relation mellem overordnede og underordnede. Regeringskontrakter kan igen antage to former:
    - Regeringskontrakter kan være gensidige eller reciprokke, når statsmagten er en del af kontrakten. Reciprokke kontrakter vil altid være betingede i den forstand, at den ene parts forpligtelse afhænger af den anden parts overholdelse af sin del af kontrakten.
    - Regeringskontrakter er ensidige, når aftalen om at indstifte en statsmagt alene er indgået mellem individerne, som hos Hobbes og Locke, hvor statsmagten ikke er en kontraherende part.

Hampton (1986) skelner mellem to forskellige former for regeringskontrakter:

1. En '"alienation' social contract theory", hvor individerne fraskriver sig alle deres rettigheder (bortset fra visse uafhændelige rettigheder). Dette gør forholdet mellem individ og stat til et slave/herre-forhold.
2. En '"agency' social contract theory", hvor forholdet mellem individerne og statsmagten har karakter af at være en tillidsrelation eller ansættelsesaftale, hvor individerne kun afstår en del af deres naturlige rettigheder til statsmagten, som hos Locke, så individerne bevarer retten til at trække deres samtykke tilbage. Dette gør forholdet mellem individ og statsmagten til en form for principal-agent relation.

Historisk er regeringskontraktteorier gået forud for samfundskontraktteorier (hvis vi ser bort fra de første omtaler af samfundskontrakter i antikken), fordi det var regeringskontrakten, der i monarkiets tidsalder var af størst interesse for undersåtter, der ønskede at sætte grænser for statens magtudøvelse, Gough (1957, 2-3). Fra begyndelsen havde regeringskontrakter således et element af konstitutionalisme over sig, og med punkterne 4, 7 og 8 ovenfor kan en samfundskontrakt minde om en forfatning.

Det var først, da der blev formuleret en egentlig politisk teori, at de to – samfundskontrakten og regeringskontrakten – blev en del af en samlet teori om etableringen af såvel en samfundstilstand som en statsmagt, og med udviklingen af mere radikale teorier var der en tendens til, at samfundskontrakten kom til at omfatte både samfunds- og regeringskontrakten, så det var én og samme kontrakt, der indstiftede det civile samfund og statsmagten som hos Hobbes og Locke.

af flertallet skal gives Retten til at Præsentere alle menneskers Person," Hobbes (1651, XVIII 1).

Med indgåelsen af samfundskontrakten samtykker hver og én til:

1. At afhænde sin naturlige ret til alt, bortset fra visse uafhændelige rettigheder, jf. nedenfor
2. At vælge en styreform for statsmagten (monarki, aristokrati eller demokrati), og vælge den eller de personer, der skal udøve den suveræne magt
3. At bemyndige Suverænen til at bestemme over sig, og stille sin arbejdskraft og ejendom til rådighed for Suverænen

Suverænen er ikke en del af samfundskontrakten, og er således ikke forpligtet af den indgåede aftale. Suverænen befinder sig fortsat i naturtilstanden, og har den naturlige ret til *alt*. Hobbes' samfundskontrakter er derfor kun indgået mellem de individer, der bliver undersåtter, så der er tale om horisontale kontrakter, der hverken er reciprokke eller betingede, og de kombinerer samfunds- og regeringskontrakter i én og samme aftale. Med henvisning til tekstboks 4 kan Hobbes' samfundskontraktteori forklare følgende, figur 4.

Uafhændelige rettigheder

Hobbes taler ikke som Grotius om uafhændelige rettigheder, men der er visse rettigheder, som ingen kan afhænde. Det drejer sig først og fremmest om retten til selvforsvar, men også "the use of fire, water, free air, and place to live in, and to all things necessary for life," Hobbes (1640, XVII 2). Grunden er, at alle frivillige aftaler må være indgået med henblik på at opnå et gode til én selv, og at fraskrive sig retten til selvforsvar kan ikke være et gode. En kontrakt om ikke at forsvare sig mod vold vil derfor altid være ugyldig, for "intet menneske kan overdrage eller frasige sig sin Ret til at redde sig fra Død, Sår og Fængsling", Hobbes (1651, XIV 28), se nedenfor side 50 for en nærmere omtale.

I *De cive* argumenterede Hobbes for, at mennesker af psykologiske grunde ikke kan forventes at opgive deres ret til selvforsvar, men i *Leviathan* erklærer Hobbes, at "den naturlige ret, som folk har til at beskytte sig selv, når ingen anden er i stand til det, kan ikke opgives ved en Kontrakt," Hobbes (1651, XXI 21). Det forklares dog ikke, hvorfor det skulle forholde sig sådan, og det forekommer ubegrundet.

Hobbes' argumentation for, at man ikke kan fraskrive sig retten til at gøre modstand mod f.eks. at blive dømt for en lovovertrædelse, er svag, for en samfundskontrakt er en "pakkeløsning", hvor man afhænder alle sine naturlige rettigheder mod at opnå beskyttelse med civile love. En sådan aftale behøver ikke indebære, at hvert element i aftalen er et gode for en selv, blot den samlede forventede nytte af hele pakken, overstiger den forventede nytte af det, man giver afkald på. Der er således ikke nogen grund til, at individer ikke skulle kunne afgive retten til at straffe, som hos Locke, især ikke hvis man kan sikre sig, at den ret ikke kan udøves vilkårligt.

Hvem er de kontraherende parter?

Hos Hobbes findes der intet folk eller nationalt fællesskab før samfundskontraktens indgåelse, så der findes ikke nogen naturligt afgrænset gruppe af mennesker, der indgår en samfundskontrakt med hinanden. Spørgsmålet er: hvordan afgrænses de kontraherende parter? Det kommer Hobbes ikke nærmere ind på. Han nævner dog i anden sammenhæng, at de må tale et fælles sprog, Hobbes (1651, XIX 23), så der eksisterer et før-kontraktligt sprogligt fællesskab.

Den naturlige ret, som folk har til at beskytte sig selv, når ingen anden er i stand til det, kan ikke opgives ved en Kontrakt

Erobring af magten

En statsmagt kan etableres enten med en kontrakt eller med magt, og Hobbes var udmærket klar over, at langt de fleste stater er etableret ved en voldelig magtovertagelse engang i fortiden og ikke som følge af en aftale indgået mellem frie individer i en naturtil-

Figur 4. Hvad Hobbes' samfundskontrakt forklarer

Samfundskontrakt	Hobbes
1. Hvordan opstår staten?	Staten etableres af alle individerne i naturtilstanden via bilaterale kontrakter
2. Hvorfor er det i individernes interesse at etablere en statsmagt?	Fordi individerne mere end noget andet frygter en voldelig død for andres hånd i naturtilstandens alles krig mod alle
3. Hvad er formålet med staten?	Formålet er beskyttelse. Individerne ønsker at sikre deres egen selvopretholdelse og undslippe den sandsynlige voldelige død for en andens hånd i naturtilstanden
4. Hvem skal besidde den politiske magt, og hvordan skal den politiske magt organiseres?	Der vælges én person eller en forsamling af mænd, der i forening besidder den suveræne magt. Magten skal være én og udelt, og Suverænen er både den lovgivende, udøvende og dømmende magt. Bortset fra det, er det op til Suverænen at indrette statsapparatet
5. Hvordan begrundes statsmagtens legitimitet?	Med individernes samtykke
6. Hvordan begrundes borgernes lydighedspligt?	Med individernes samtykke. Individerne har frivilligt afhændet deres ret til alt med samfundskontrakten, og bemyndiget Suverænen til at bestemme over sig
7. Hvilke grænser er der for statsmagtens legitime magtudøvelse?	Der er ingen grænser. Suverænen har ret til alt, fordi denne fortsat befinder sig i naturtilstanden
8. Hvilke negative frihedsrettigheder har borgerne i samfundstilstanden?	Borgerne har ingen negative frihedsrettigheder, men de bevarer den naturlige ret til selvforsvar og til at definere, om deres liv er truet, og om staten fortsat kan beskytte dem. De har også ret til at tro, hvad de vil
9. Står statsmagten til regnskab over for borgerne? Kan den politiske magt udskiftes og i givet fald hvordan? Har borgerne ret til oprør, hvis Suverænen udvikler sig til en tyran?	Suverænen står ikke til regnskab over for undersåtterne, da Suverænen har ret til alt. Den politiske magt kan ikke udskiftes, og samfundskontrakten kan ikke opsiges af undersåtterne. Undersåtterne har ingen ret til oprør. De har kun en ret til selvforsvar og til at slå sig sammen for at forsvare sig, hvis deres liv er truet.

stand, Hobbes (1651, XVII 15, XX 1). Det ændrer dog ikke på, at statsmagten må være baseret på samtykke.

Hvis en konge besejres i krig og underkaster sig sejrherren, så ophører undersåtternes lydighedspligt over for den tabende konge, for lydighedspligten er betinget af, at statsmagten kan garantere sikkerheden. Det faktum, at den nye statsmagt har erobret magten med vold, ændrer ikke på, at undersåtterne har en lydighedspligt, såfremt de eksplicit eller "med andre tilstrækkelige tilkendegivelser af sin Vilje" underkaster sig sejrherren for at bevare deres liv og frihed. "Det er således ikke Sejren, der giver retten til Herredømme over den Besejrede, men hans egen Kontrakt. Ej heller er han forpligtet, fordi han er Besejret, dvs. slået og taget til fange eller jaget på flugt, men fordi han kommer og underkaster sig Sejrherren," Hobbes (1651, XX 10).

Selv hvis de samtykker til at adlyde under trusler om henrettelse, så må det regnes for at være et frivilligt samtykke, for så længe en person ikke hindres fysisk i at handle, er denne fri til at give eller undlade at give sit samtykke. Et samtykke er ikke ugyldigt, blot fordi det er indgået under trusler, Hobbes (1651, XXI 3).

Spørgsmålet om, hvorvidt en erobrermagt er legitim, spillede en vigtig rolle i debatterne før og under de engelske borgerkrige, og da Hobbes i 1652 vendte tilbage til England fra sit eksil i Frankrig, var det til et land, hvor kongen var blevet henrettet, og Cromwell havde erobret magten. For mange royalister udgjorde det et samvittighedsproblem, om de skulle anerkende det nye styre, fordi de havde svoret troskab til kongen, og de betragtede kongemordsregeringen som illegitim. Det gjorde Hobbes ikke, for ifølge Hobbes ophører lydighedspligten, når kongen ikke længere kan beskytte undersåtterne.

5. Leviathan – staten som et kunstigt legeme

Med indgåelsen af samfundskontrakten og valget af en Suveræn forenes alle individer som et folk og danner det kunstige legeme, staten, som Hobbes kalder Leviathan. Hobbes skelner mellem den upersonlige stat, Leviathan, og Suverænen, der repræsenterer staten, og som udøver den politiske magt i statens navn:

1. Suverænen kan være en enkelt person som i et monarki eller en forsamling af mænd som i et aristokrati eller et demokrati, men uanset hvad må Suverænens magt være én og udelt, og det er Suverænens enhed, der

forener alle individerne til ét folk, og forener alle undersåtternes viljer til én vilje. Suverænen er bemyndiget af alle individerne til at handle på deres vegne som en repræsentant.

2. Staten, som Hobbes kalder for Leviathan efter et søuhyre eller drage i Biblen, omtales metaforisk som et kunstigt legeme eller et kunstigt menneske,[15] og dét er det centrale: at staten er en abstrakt størrelse, et fiktivt eller kunstigt menneske. Det er i dette kunstige menneske, at suveræniteten har sæde, men da et kunstigt menneske ikke kan handle på egen hånd, må staten repræsenteres af en agent, der er et rigtigt, levende menneske, og som er bemyndiget til at handle på statens vegne. Den agent er Suverænen.

Hobbes er den første moderne statsteoretiker, og han "expresses the first modern theory of the modern state," Bobbio (1993, 74) ved:

- at identificere staten som en abstrakt størrelse (en kunstig person), og
- adskille staten både fra Suverænen og fra den forsamling af undersåtter, som Suverænen regerer over.

Ifølge Rousseau var Hobbes den fremmeste teoretiker for den forenede statsmagt, og den førende suverænitetsteoretiker i den engelsksprogede verden.[16]

Staten

Når Hobbes kalder staten for Leviathan, hvad mente han så med ordet stat? Ordet "stat" henviste oprindelig til fyrstens status eller til de tre stænder, "estates", men i første halvdel af det 17. århundrede blev ordet stat for første gang anvendt om det folk eller politiske legeme (Body Politique),[17] som kongen hersker over. Det var ifølge Skinner (2018d, 342) "an epoch-making moment in Anglophone discussions about the relationship between the political bodies of rulers and the *corpus politicum* of their subjects," og dette skifte var forbundet med nationalstatens opståen og den voksende erkendelse af fordelene ved foreningen af den politiske magt i hænderne på en enevældig konge inden for et nationalt afgrænset territorium i modsætning til de overlappende jurisdiktioner, der var karakteristiske for feudalismen. Skiftet kan spores tilbage til franske afhandlinger om absolutisme, ikke mindst Bodin, og til italienske afhandlinger om statsræson, Skinner (2018d, 342-43). Det, der konstituerer en stat, er ikke bare indbyggerne i et givet territorie, men "their union under a sovereign ruler," Bodin (1576, I II).

I første halvdel af det 17. århundrede opstod der en opposition mod James I's absolutistiske aspirationer, og engelske jurister begyndte at henvise til en "ancient constitution", der foreskrev en blandet forfatning, hvor kongen regerer sammen med adelen og de almindelige borgere (commons), og hvor House of Lords og House of Commons repræsenterer adelen hhv. folket.

Det var en udbredt opfattelse, at parlamentet ikke bare er en repræsentant for folket, men er en repræsentation af folket som et billede eller afspejling. Ifølge Henry Parker udgør parlamentet et repræsentativt udsnit af folket og derfor "vertually the whole kingdom it selfe". Derfor kan parlamentet også betragtes som "the voyce of the whole Kingdom" og "by the vertue of representation, as the whole body of the State," Parker (1642, 28 37 45), Sommerville (1992, 60-63), Skinner (2018c, 204). Parker sætter dermed nærmest lighedstegn mellem parlamentet og folket som "statslegemet".

15 Første gang staten eller det politiske legeme omtales som en kunstig krop er i *Elements* kapitel XXI, 4: "For a body politic, as it is a fictitious body, so are the faculties and will thereof fictitious also." I *Leviathan* taler Hobbes om et kunstigt legeme, "artificial body" snarere end om "fictitious body"

16 "Af alle kristne forfattere er filosoffen Hobbes den eneste, som klart har set både ondet og hjælpemidlet, og som har vovet at foreslå en forening af ørnens to hoveder og føre alt tilbage til den politiske enhed, uden hvilket hverken stat eller regering vil være velordnet," Rousseau (1762, IV 8).

17 Begrebet *body politic* kan oversættes med samfundslegemet eller det politiske legeme. Det var en ofte anvendt betegnelse i middelalderen, f.eks. i doktrinen om kongens to kroppe: kongens naturlige, fysiske legeme og det politiske legeme. Hobbes benytter ordet politisk legeme både om hele samfundslegemet, altså staten eller Leviathan, og om korporationer og særinteressegrupper, Hobbes (1651, XXII).

Da borgerkrigen nærmede sig, blev denne opfattelse af parlamentet ændret radikalt af en gruppe skribenter på parlamentets side, og især efter 1640/42 udviklede de en teori om repræsentation baseret på folkets suverænitet. Henry Parker var den mest fremtrædende blandt disse skribenter, og i *Observations* argumenterer han for, at "Power is originally inherent in the people", og at folket er ophavsmænd til lovene: "man is the free and voluntary Author," Parker (1642, 1). Det var en doktrin om parlamentets suverænitet, og som bl.a. fremhævet af Sabbadini (2020, 40-42, 57) udgjorde den et radikalt brud med den traditionelle opfattelse af, at suveræniteten er delt mellem kongen og parlamentet.

Da kongemagten er afledt af folkets magt og indstiftet med en kontrakt, har folket også ret til at begrænse kongemagten. Det er i "the whole universality" af folket, at suveræniteten har sæde, og derfor er Kongen *singulis Major*, men *universis minor*, større end den enkelte men mindre end helheden af det politiske legeme, Parker (1642, 8). Denne maksime nød udbredt tilslutning under de konstitutionelle debatter, men det var en maksime, som Hobbes (1651, XVIII 18) afviser som meningsløs, fordi der ifølge Hobbes ikke eksisterer noget folk, før individerne har indgået en samfundskontrakt og institueret en suveræn.

De liberale aktivister i Levellers forkaster ideen om virtuel repræsentation og hævder tværtimod, at parlamentet har en betinget magt, og at folket kan stille parlamentet til regnskab, hvis det overskrider sine beføjelser. Overton (1647) retter en hård kritik mod parlamentet, hvis medlemmer han omtaler som "degenerate Members", og kalder parlamentet for et "Parliament for Traytors and Tyrants". Også John Milton (1649) argumenterer for, at "all men naturally were born free", at kongens autoritet var overdraget via en kontrakt, og at folket bevarer suveræniteten, der ikke kan tages fra dem "without a violation of their natural birthright," Milton (1649, 60).

Det er disse oprørske teorier, som Hobbes gør op med i *Leviathan.* Hobbes afviser, at der eksisterede et folk, der besad suveræniteten, før kongemagten blev indstiftet, og at dette folk derfor både havde en ret til at begrænse kongemagtenog en ret til at gøre oprør mod kongen. Hobbes' formål med at beskrive naturtilstanden som bestående af atomiserede individer, der lever i en tilstand af alles krig mod alle, var bl.a. at begrunde, at der ikke eksisterer noget folk før institueringen af Suverænen, Skinner (2018d, 355). I *Behemoth* retter Hobbes en skarp kritik mod disse "Democraticall Gentlemen", men hans egen teori om repræsentation og bemyndigelse bygger på deres argumenter, Skinner (2018c, 208).

Leviathan handler, som Hobbes skriver i dedikationen, "(helt Abstrakt) om Magtens Sæde," altså om staten, hvor suveræniteten har sæde, og det nye hos Hobbes er, at "staten" ikke bare er den gruppe af undersåtter, som Suverænen hersker over men dén kunstige person, der opstår, når alle individer har bemyndiget Suverænen til at herske over sig: "Når dette er gjort, kaldes den Mængde, der således er blevet forenet i én Person, for et ALMENVEL, på latin CIVITAS. Dette er skabelsen af den store LEVIATHAN," Hobbes (1651, XVII 13), se boks 5.[18]

Om bemyndigelse og repræsentation

I både *Elements*, *De cive* og *Leviathan* omtales det, hvordan individerne afhænder alle deres rettigheder (bortset fra retten til selvforsvar), hvilket Hampton (1986) kalder for en *alienation theory* om rettigheder.

Der sker imidlertid et bemærkelsesværdigt skifte fra *De cive* til *Leviathan*, hvor Hobbes formulerer en ny opfattelse af staten, der er baseret på ideen om repræsentation, og som tydeligt er inspireret af de skribenter, der i 1640'erne talte om, at parlamentet repræsenterer folket, og at kongen er bemyndiget af folket til at handle som folkets repræsentant.

Ifølge Hobbes har individerne *bemyndiget* Suverænen til at handle på deres vegne, så

18 Omtrent samme formulering findes i indledningen til *Leviathan*, hvor det hedder, at: "For ved Kunst skabes den store LEVIATHAN, der kaldes ALMENVELLET eller STATEN (in latine CIVITAS), som ikke er andet end et Kunstigt Menneske, skønt større i skikkelse og stærkere end det Naturlige, til hvis beskyttelse og forsvar den var tænkt; og i den er *Suveræniteten* tænkt som en Kunstig *Sjæl*, der giver liv og bevægelse til hele legemet."

Tekstboks 5. Tekstuddrag fra Leviathan kapitel XVII

13. "Der er kun én måde, hvorpå man kan oprette en sådan Fælles Magt, der vil kunne forsvare menneskene mod angreb fra Fremmede og mod at forøve skade på hinanden, og således sikre dem, så de ved egen flid og takket være Jordens frugter er i stand til at ernære sig selv og leve i tilfredshed: og denne måde består i, at man overdrager al deres magt og styrke til en enkelt Mand eller en Forsamling af mænd, der kan reducere alle folks viljer, som ytret ved flerheden af deres stemmer, til én Vilje; hvilket er så meget som at sige: at udnævne én enkelt mand eller en Forsamling af mænd til at bære deres Person; og hver og en af dem skal gå med til og vedgå, at han selv er Ophavsmand [eller forfatter, på engelsk Author] til, hvad det end måtte være, som den, der bærer hans Person, udfører som Handling eller foranlediger bliver udført som Handling i sager, der vedrører den Fælles Fred og Sikkerhed; og dermed skal de hver og én underlægge deres Viljer hans Vilje og deres Dømmekraft hans Dømmekraft. Dette er mere end en godtagelse eller en Overenskomst, det er en virkelig Enhed bestående af dem alle i en og samme Person, skabt ved, at hver enkelt person indgår en Kontrakt med alle andre personer på en sådan måde, som ville enhver sige til enhver anden: *Jeg bemyndiger og overdrager min Ret til at herske over mig selv til denne Mand eller til hans Forsamling af Mænd, på betingelse af, at du overdrager din Ret til ham og på samme måde Bemyndiger alle hans Handlinger*. Når dette er gjort, kaldes den Mængde, der således er blevet forenet i én Person, for et ALMENVEL, på latin CIVITAS. Dette er Skabelsen af den store LEVIATHAN, eller rettere (for nu at formulere det mere ærbødigt) det er skabelsen af denne *Dødelige Gud*, hvem vi under den *Udødelige Gud* skylder vor fred og vort forsvar. For ved den Bemyndigelse, som er ham givet af hver enkelt person i Almenvellet, er så meget Magt og Styrke blevet ham overdraget, at han i kraft af frygten herfor bliver i stand til at forme alles viljer til Fred hjemme og til gensidig hjælp mod deres udefrakommende Fjender. Og i ham beror Almenvellets Væsen, der (for nu at definere det) er *En Mand, for hvis Handlinger en stor Mængde ved indbyrdes Kontrakter med hinanden hver og en har gjort sig til Ophavsmand med det formål, at han kan bruge alles styrke og de midler, som han finder for godt med henblik på deres Fred og Fælles Forsvar*."

14. "Og den, der bærer denne Person, kaldes SUVERÆNEN, og han siges at besidde *Suveræn Magt*; og enhver anden omtales som hans UNDERSÅT."

Hobbes (1651, XVII 13-14).

Suverænen *repræsenterer* undersåtterne. Med indgåelsen af samfundskontrakten erklærer hver enkelt, at: "*Jeg bemyndiger og overdrager min Ret til at herske over mig selv til denne Mand eller til hans Forsamling af Mænd, på betingelse af, at du overdrager din Ret til ham og på samme måde Bemyndiger alle hans Handlinger*," tekstboks 5.

Formuleringen "Jeg bemyndiger og overdrager min Ret…" er ikke uden problemer både indholdsmæssigt og grammatisk, og Martinich (2016) hævder, at sætningen er modsætningsfyldt og meningsløs.[19] Det fremgår af anden del af sætningen, at individerne overdrager deres rettigheder til Suverænen, men det er ikke tilfældet, som Hobbes skriver talrige steder. Individerne afhænder eller giver afkald på deres rettigheder, men de overdrages ikke til Suverænen, og "liberty rights" er ikke rettigheder, der kan overdrages til andre. I øvrigt ville det være overflødigt, da Suverænen i forvejen har ret til alt.[20]

Hobbes' formulering kan reddes betydningsmæssigt om ikke grammatisk, hvis man fortolker den som, at individerne på samme tid afhænder alle deres rettigheder og bemyndiger den Suveræn, de har valgt, til at herske over sig. Denne bemyndigelse indebærer dels, at individernes lydighedspligt ikke kun bunder i kontrakten med alle andre undersåtter men

19 På engelsk lyder den: "I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner," Hobbes (1651b, XVII 13).

20 Jeg mener, Martinich (2016) udlægger teksten forkert, når han skriver, at det er umuligt at bemyndige nogen til at udøve en ret, man har overdraget til pågældende, for der er *ikke* tale om en overdragelse af rettigheder. Og denne fejl går igen i hele artiklen.

tillige i bemyndigelsen af Suverænen, dels at de tager ejerskab for Suverænens handlinger, jf. nedenfor.

Naturlige og kunstige personer

Hobbes' teori om bemyndigelse baserer sig på hans skelnen mellem en naturlig og en kunstig person. En naturlig person er en person, der taler og agerer på egne vegne, hvorimod en kunstig person er en, der taler og agerer på vegne af en anden: "En PERSON er én, *hvis ord eller handlinger betragtes som enten hans egne eller som repræsenterende en andens ord eller handlinger eller en given ting*" og "hvis de betragtes som hans egne ord eller handlinger, kaldes han for en *Naturlig Person*: Og når de betragtes som repræsenterende en andens ord og handlinger, er han en (...) *Kunstig person*,"[21] Hobbes (1651, XVI 1-2).

Hobbes beskriver denne relation med en retorik, der er hentet fra teatret, og han anvender en skuespiller som et eksempel på en kunstig person, der taler og agerer på vegne af forfatteren, der er en naturlig person. Cicero anvendte det latinske ord *persona* til at betegne den forklædning eller de masker, som skuespillere bar i skuespil i antikken for at personificere en person, og Cicero taler om, at skuespilleren bærer den andens person, Skinner (2018a, b). Hobbes overtager denne retorik og skriver: "at Personificere er at Agere eller Repræsentere sig selv eller en anden; og den, der har ageret en anden, siges at bære hans Person eller agere i hans navn," Hobbes (1651, XVI 3). At repræsentere en person er således at påtage sig deres *persona*, at bære deres maske og handle i deres navn.

Med denne analyse af repræsentation afviser Hobbes ideen om virtuel repræsentation. Ideen om virtuel repræsentation blev metaforisk begrundet med de visuelle kunster, hvor Hobbes henviser til skuespillet som billede på at handle på en anden persons vegne, Skinner (2018a, c).

21 Når staten omtales som én person og som et kunstigt menneske [Artificiall Man], der består af alle individer, må det ikke forveksles med omtalen af Suverænen som en kunstig person [Artificiall Person]. Sidstnævnte betyder, at Suverænen er en repræsentant for staten.

Repræsentation

For Hobbes betyder det at repræsentere nogen, at man "tager deres maske på", og spiller en rolle ved at handle og tale i deres navn, og han overfører denne retorik til staten. Det var ikke en ny ide, at *civitas* kunne betragtes som en enkelt *persona*, og at denne person kan repræsenteres. Den ide gik tilbage til det 14. århundrede, og i det 17. århundrede skelnede blandt andre Hugo Grotius mellem staten og udøveren af den suveræne magt, og også Grotius placerer suverænitetens sæde i staten, Skinner (2018a 42-43, 2018c 357).

Det nye hos Hobbes er, at staten er en fiktiv person, der adskiller sig fra såvel Suverænen som det folk, som Suverænen hersker over, og Hobbes giver staten navnet Leviathan. Det er den fiktive person, staten, der repræsenteres af Suverænen, der "bærer folkets person" og bærer statens maske eller *persona*, Hobbes (1651, XVII 13 14, XVIII 4, XIX 4).

Undersåtternes ansvar for Suverænens handlinger

Hobbes' teori om repræsentation kunne forlede én til at opfatte forholdet mellem folket og Suverænen som en principal-agent relation, hvor Suverænen er en agent for folket, en opfattelse der bl.a. deles af Gauthier,[22] men det er en misforståelse, for individerne afhænder alle deres rettigheder, så de besidder ikke nogen kontrolret over Suverænen. Der er derfor ikke tale om en principal-agent relation.

Sagen er, at Hobbes ønsker at forklare, hvordan Leviathan som et kunstigt menneske kan siges at handle. Det hedder i *Leviathan*, at "Almenvellet er ikke en Person og ejer ikke evnen til at foretage sig noget uden end ved en Repræsentant," Hobbes (1651, XXVI 5). Staten må derfor repræsenteres af et rigtigt levende menneske eller af en gruppe af mennesker for at kunne handle, og spørgsmålet er, hvad der skal til for, at Suverænens handlinger kan regnes for at være statens handlinger?

Svaret herpå er Hobbes' teori om tilskrevne handlinger: Staten kan udøve suveræn magt,

22 David Gauthier: *The Logic of Leviathan*, Oxford 1969. Gauthiers tolkning er udførligt omtalt i Hampton (1986, kap. 5).

fordi den er repræsenteret af en Suveræn, hvis handlinger kan tilskrives staten, som følge af, at Suverænen er blevet bemyndiget af individerne til at være deres repræsentant. Hobbes (1651, XVI 4) taler om, at kunstige personers ord og handlinger kan ejes af dem, de repræsenterer, og "i så fald er Personen en *Aktør*; og den, der ejer hans ord eller handlinger, er en OPHAVSMAND. Og i så fald agerer Aktøren per Bemyndigelse."[23] Hobbes skriver i samme kapitel, at "Hver mand Bemyndiger deres fælles Repræsentant for eget vedkommende; og de ejer alle de handlinger, som Repræsentanten foretager sig, hvis de Bemyndiger ham uden begrænsninger," Hobbes (1651, XVI 14).

Ifølge Skinner (2001c, 179) har Hobbes' forståelse af denne relation mellem Almenvellet og Suverænen rødder i romersk lov, der behandler spørgsmålet om, hvorvidt en principal er ansvarlig for agentens handlinger, når denne handler efter bemyndigelse fra principalen. Denne opfattelse findes også i kanonisk lov fra middelalderen, Sommerville (1992, 60), og det var en retorik, der blev taget op af parlamentarikerne efter 1640, eksempelvis af Parker (1642, 1), hvor det hedder, at "man is the free and voluntary Author, the Law is the Instrument". Hampton (1986, 126) anfører, at Hobbes også anvender ordet "authorization" i betydningen at godkende en autoritet og andre steder i betydningen skabelse ved at understrege ordets rod "author".

Meningen er, at da individerne er ophavsmænd til Suverænen, er de forpligtede til at acceptere Suverænens handlinger som deres egne, ligesom de er forpligtede til ikke at blande sig: "Eftersom hver undersåt takket være denne Instituering er Ophavsmand til alle den Instituerede Suveræns Handlinger og Domme," så "ejer" individerne kollektivt Suverænens handlinger, og de må påtage sig ansvaret for alt, hvad Suverænen gør. Af den grund kan der ikke være tale om, at Suverænen kan begå noget overgreb mod undersåtterne, for "hvad denne Suveræn end måtte gøre, så kan det ikke være et Overgreb mod nogen af hans Undersåtter (…) For den, der gør noget på vegne af en anden, begår i så fald intet Overgreb mod den, på hvis vegne han handler," Hobbes (1651, XVIII 4). Undersåtterne kan derfor ikke klage over overgreb begået af Suverænen, for "den, der klager over et Overgreb begået af Suverænen, klager over noget, som han selv er Ophavsmand til (complaineth of what whereof he himselfe is Author)", Hobbes (1651, XVIII 4, 1651b p. 124).

Hvad er Leviathan for en størrelse?

Når man læser Hobbes' omtale af Leviathan, kan man komme i tvivl om, hvorvidt Leviathan er betegnelsen for folket, staten, almenvellet eller det kunstige menneske, for folket er hos Hobbes den kollektive enhed af alle individer, der er forenet af samfundskontrakten. Commonwealth betegner alle mennesker i et politisk samfund, der er grundlagt af hensyn til et fælles gode, som navnet antyder. Ordet "wealth" i "commonwealth" betød oprindelig "well-being". Fra 1610'erne blev ordet benyttet om en stat med en republikansk eller demokratisk form for regering, og fra 1649-60 blev commonwealth anvendt som betegnelse for styreformen under Cromwells styre.[24] Det latinske civitas kan betyde sammenslutningen af borgere (cives) forenet ved lov, men det er ikke kun det kollektive legeme af alle borgere, det er også den kontrakt, der binder folket sammen, fordi hver af dem er en "civis", borger.[25]

Leviathan er det kunstige menneske, der opstår med samfundskontrakten. "En Mængde mennesker bliver *En* Person, når de repræsenteres af en mand eller af en Person, hvis blot at det finder sted med godkendelse af hver og en af Mængden. For det er den Repræsenteredes *Enhed*, der gør Personen til *En*, ikke de Repræsenterede. Og det er den Repræsenterende, der bærer Personen, og der er kun én Person: Og

23 I den danske oversættelse af Leviathan oversættes det engelske "author" til "ophavsmand" i stedet for "forfatter" og det engelske "actor" til "aktør" i stedet for "skuespiller".

24 Online Etymology Dictionary: https://www.etymonline.com/word/commonwealth. https://en.wikipedia.org/wiki/Commonwealth

25 William Smith: A Dictionary of Greek and Roman Antiquities, John Murray, London, 1875. https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*/Civitas.html. https://en.wikipedia.org/wiki/Civitas#cite_note-1

Enhed kan ikke forstås på anden måde, når det drejer sig om en Mængde," Hobbes (1651, XVI 13). Det er også kun gennem etableringen af Suverænen, at folket får en forenet vilje: "man overdrager al deres magt og styrke til en enkelt Mand eller en Forsamling af mænd, der kan reducere alle folks viljer, som ytret ved flerheden af deres stemmer, til én Vilje, hvilket er så meget som at sige: at udnævne én enkelt mand eller en Forsamling af mænd til at bære deres Person; og hver og en af dem skal gå med til og vedgå, at han selv er Ophavsmand til, hvad det end måtte være, som den, der bærer hans Person, udfører som Handling eller foranlediger bliver udført som handling i sager, der vedrører den Fælles Fred og Sikkerhed; og dermed skal de hver og én underlægge deres Viljer hans Vilje og deres Dømmekraft hans Dømmekraft," se boks 5. Det er kun i Suverænen, at denne viljens enhed findes.[26]

Det er bemærkelsesværdigt, hvordan Hobbes går fra en ekstrem individualistisk beskrivelse af naturtilstanden til en ekstrem kollektivistisk beskrivelse af samfundstilstanden, men det er denne kollektivisme, der kan begrunde, at Hobbes ikke kun mener, at Suverænen repræsenterer individerne hver for sig, Hobbes (1651, XVI 14, XIX 1, XXII 5 9), men at Suverænen også repræsenterer folket som et kollektiv eller en enhed, Hobbes (1651, XVI 14, XVIII 1, XIX 3, XXII 5 10, XXVI 8), som når Hobbes skriver, at den eller de, der udøver den suveræne magt, kan siges at være de "sande og absolutte Repræsentanter for et Folk," Hobbes (1651, XIX 3).

Med sin teori om tilskrevne handlinger er det staten eller *Persona Civitatis*, der er ophavsmand til alle love: "hvad angår den Civile Lov, så tilføjer den blot navnet på den person, der Befaler, som er *Persona Civitatis*: Almenvellets Person," Hobbes (1651, XXVI 2). Det er ikke "underordnede Dommeres *Juris prudentia* eller visdom, men Almenvellets, dette Kunstige Menneskes Fornuft, og dets Befaling, der skaber Loven," Hobbes (1651, XXVI 11).

Forsidebilledet

På det berømte forsidebillede til *Leviathan* afbildes en kolos af et menneske, der hæver sig over landet og med den verdslige og åndelige magts symboler, sværdet og bispestaven, i hænderne, figur 5. Kolossens legeme består af individer, og det kunstige legeme er staten eller Leviathan. Alle individerne i det kunstige legeme vender ansigtet mod gigantens hoved, "head of state", der er et billede på Suverænen. Det var almindeligt blandt britiske jurister at portrættere staten som et menneske med kongen som hovedet, og de tre stænder (gejstlige, adel og borgere) som personens lemmer, Bobbio (1993, 61). Forsidebilledet illustrerer, hvordan alle individerne bliver til én person, "en virkelig Enhed bestående af dem alle i en og samme Person," Hobbes (1651, XVII 13).

Er det i staten, at suveræniteten har sæde?

Hobbes' opfattelse af staten som et kunstigt menneske er en metaforisk beskrivelse af den statsopfattelse, der er udbredt i vor tid, hvor der skelnes mellem de personer, der udøver den lovgivende, udøvende og dømmende magt og den abstrakte juridiske enhed, som staten er, og som består, selv når alle de personer, der udøver statsmagten, er skiftet ud. Derimod giver det ikke meget mening for Hobbes at tale om, at det er i staten, at suveræniteten har sæde.

I Hobbes' politiske teori er individerne suveræne i naturtilstanden, men der er kun ét tidspunkt, hvor individerne i fællesskab udøver suverænitet, og det er i den før-kontraktlige fase, hvor de vælger Suverænen ved et demokratisk valg. Så snart samfundskontrakterne er underskrevet, har individerne afhændet deres ret til alt, og de er ikke længere suveræne individer. En enhed af individer, der

26 Det er ikke svært at se, at Rousseau (1762) nærmest har overtaget sit begreb om almenviljen fra Hobbes, selv om selve ordet har en lang forhistorie i fransk politisk og teologisk tænkning. Hos både Hobbes og Rousseau konstitueres folket med samfundskontrakten, og ligesom Suverænen forener alle individers vilje hos Hobbes som én fælles og udelt vilje, er det hos Rousseau det suveræne folk, der har en almenvilje, der er én og udelt. Og ligesom hos Rousseau, hvor almenviljen aldrig kan handle i strid med individernes sande interesser, så er suverænens handlinger hos Hobbes også at betragte som undersåtternes handlinger, og undersåtterne vil handle i strid med sig selv, hvis de opponerer mod suverænens handlinger.

Figur 5. Udsnit af forsidebilledet fra Leviathan



ikke er suveræne, kan ikke meningsfuldt være suverænitetens sæde.

Folket er heller ikke en sovende suveræn, som Hobbes omtaler i *De cive*, Hobbes (1642, VII 16), Tuck (2016, 89), der – hvis den bliver vækket – kan genindtræde som udøver af den suveræne magt i landet, som Generalstænderne gjorde i Frankrig, da Louis XVI indkaldte dem til møde i maj 1789, og som endte med, at tredjestanden erklærede sig som Nationalforsamling med ret til at give Frankrig en ny forfatning, Pedersen (2019a,b). Selv ikke når kongen dør, returneres suveræniteten til Leviathan, idet Suverænen "ejer" suveræniteten og har ret til at udpege sin egen efterfølger eller overdrage suveræniteten til en anden person, Hobbes (1651, XIX 18).

Hobbes (1651, XXXI 1) skriver selv, at "et Almenvel uden en Suveræn Magt er et ord uden substans, som ikke kan holde stand," og det er svært at se, at der er nogen realitet i det, når Hobbes hævder, at det er i Leviathan, at suveræniteten har sæde. Det er svært at komme uden om, at det alene er i Suverænen, at suveræniteten har sæde, for Suverænen er det eneste suveræne individ, så den "Mængde, der således er blevet forenet i én Person," er ikke en mængde af suveræne individer, men en mængde af undersåtter, der nærmest har status som tjenere eller slaver, Hobbes (1651, XX 10).

6. Suverænen

Suverænens magt er én, ubegrænset og udelelig og dermed mere absolut end nogen af samtidens enevældige kongers. Suverænen står kun til ansvar over for Gud for overholdelsen af den naturlige lov, men ellers har Suverænen ret til alt. Suverænens vilje er lov, og Suverænen står over civile love. Suverænen har en absolut ejendomsret til alt og en ubegrænset ret til at beskatte undersåtterne. Ved at afstå alle deres rettigheder, ved at vælge en suveræn og ved at bemyndige denne til at herske over sig, har individerne givet deres samtykke til alt, hvad Suverænen måtte beslutte på deres vegne. Det er dette samtykke, der gør den politiske magtudøvelse legitim, og som forpligter undersåtterne til lydighed.

Jurisdiktion og ejendomsret

Selv om Hobbes om nogen er den moderne nationalstats filosof, beskæftiger han sig meget lidt med den territoriale afgrænsning af nationalstaten. Suverænens jurisdiktion er først og fremmest over personer og sekundært over territorier: en undersåt er stadig en undersåt, selv om vedkommende rejser ud af landet: jurisdiktionen følger undersåtterne uanset territoriet.

En undersåt, der på rejse befinder sig i et andet land, der hører under en fremmed Suveræns domæne, vil være underlagt to Suveræners overlappende jurisdiktioner, for der er også et territorialt aspekt af staten. Ankommer fremmede til en Suveræns domæne, vil de være underlagt landets love, Hobbes (1651, XXI 24).

Jeg har ikke kunnet finde, at Hobbes eksplicit definerer de territoriale grænser for staten, men riget må som minimum omfatte alle de jordbesiddelser, som individerne overdrager til Suverænen ved indgåelsen af samfundskontrakterne, og det må være disse besiddelser, som Suverænen beslutter at tildele undersåtterne en (begrænset) ejendomsret over i samfundstilstanden, samtidig med at Suverænen nærmest som en øverste feudalherre har ejendomsret til al jord. Ud over disse besiddelser vil Suverænen formentlig erklære ejendomsret til og jurisdiktion over alle de landområder som bjerge, søer, floder, skove og eventuelle fællesarealer, der ikke har været i privat besiddelse på kontraktindgåelsestidspunktet, men som forbinder alle undersåtternes ejendomme. Den nøjagtige fastlæggelse af de ydre grænser må i sidste ende være forhandlet med Suverænerne i nabolandene.

Hvis der indenfor en Suveræns territorium bor individer, der ikke har indgået samfundskontrakten, så vil deres besiddelser ikke tilhøre Suverænen, men da Suverænen har en ret til alt, vil små private ejendomme inden for kongerigets territorium næppe forblive private i længere tid.

Jurisdiktion og ejendomsret er ikke det samme, men for Hobbes' Suveræn er der en høj grad af sammenfald. Romerretten skelner mellem privatretslig ejendomsret, *dominium* og *proprietas*, og offentligretsligt *imperium* og *jurisdictio*, der indebærer retten til at lovgive om og håndhæve love, og selv om romerretten gør det klart, at det er umuligt at have ejendomsret til dele af havet, så var det muligt for en republik at kræve politisk jurisdiktion over det, Abizadeh (2016, 401).

Under feudalismen opstod der overlappende jurisdiktioner, og grænsen mellem ejendomsret og jurisdiktion blev udvisket, men med Hobbes bliver de nærmest forenet, idet Suverænen har både ejendomsret og jurisdiktion over nationalstatens territorium. Undersåtterne har kun en brugsret og en begrænset ejendomsret til jord og ejendom, idet de kan gøre brug af den, som det passer dem, de kan købe og sælge ejendom, og i tilfælde af en ejendomsretslig eller anden økonomisk tvist mellem en undersåt og Suverænen, kan undersåtten gå til domstolene med sin ret, Hobbes (1651, XXI 19). Ejendomsretten er dog begrænset, for Suverænen kan til enhver tid gøre krav på den og tilsidesætte domstolenes afgørelser. Man må dog formode, at ejendomsretten vil være relativt sikker, for fratages en større gruppe undersåtter deres ejendom, vil deres overlevelse blive truet, og de vil have ret til i selvforsvar at forene sig i oprør mod Suverænen.

Suverænitet

Suverænens rettigheder i samfundstilstanden er de samme som individernes rettigheder i naturtilstanden, nemlig retten til alt, og Suverænens embede er at betragte som Suverænens

personlige ejendom, som han kan give i arv eller forære bort.

I spørgsmålet om suverænitet følger Hobbes langt hen ad vejen Bodin (1576), hvis hovedværk var blevet oversat til engelsk i 1606, og han henviser til Bodins suverænitetsbegreb i *Elements of Law* (II VIII 7) som støtte for sin opfattelse af, at magten må være én, ubegrænset og udelt. Ifølge Hobbes er det i strid med den politiske magts natur at være delt "For hvad er det at dele den Suveræne magt andet end at Opløse den? For Magter, der er delt, tilintetgør gensidigt hinanden," Hobbes (1651, XXIX 12). Og med en velkendt Bibelreference skriver han, at "et Kongerige, der er i Splid med sig selv, kan ikke bestå," Hobbes (1651, XVIII 16).[27]

Hos Hobbes er suveræniteten dog mere absolut end hos Bodin, for ifølge Bodin er suveræniteten begrænset til den autoritet, der er "vested in a commonwealth". Dermed er suveræniteten begrænset til det menneskelige samfunds domæne, og fyrsten står under den naturlige og den guddommelige lov, som fyrsten ikke kan krænke, uden at der er tale om et oprør mod Gud. En sand konge, skriver Bodin, overholder naturens love så punktligt, som han ønsker, undersåtterne skal overholde hans love, og derved sikrer han deres frihed og nydelsen af den private ejendomsret. Og det er dette sidste, der adskiller den sande konge fra en despot, Bodin (1576, Bog II, III).

Over forsidebilledet på *Leviathan* er der et latinsk citat fra Jobs bog, "Non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei" hvilket betyder "Der er ingen magt på jorden, der er sammenlignelig med hans", og der henvises til Leviathan, der i Jobs bog beskrives som en ildsprudlende drage eller søuhyre, der "ikke har sin lige på jorden, skabt som den er uden frygt," som det hedder i Bibelselskabets oversættelse af Jobs bog (41, 24-25). Meningen er, at staten besidder en så overvældende magt, at ingen i landet vil kunne modsætte sig denne magt. Leviathan omtales som "den Dødelige Gud", og Leviathans magt over undersåtterne sammenlignes flere steder med Guds magt over mennesket.

Suverænitetsrettigheder

Suveræniteten er karakteriseret ved en række suverænitetsrettigheder, og ifølge Bodin (1576, bog I, X) er lovgivningsretten den vigtigste suverænitetsrettighed. Op gennem middelalderen var lov både i England og mange steder i Nordfrankrig lig med sædvaneret, og loven blev betragtet som folkets ejendom og ikke kongens. Det skulle være loven, der regerer, *rule of law*, og ikke kongen. Den opfattelse af lov fejer Bodin til side til fordel for en teori om lovgivningsmæssig absolutisme, og han fornægter de historiske og sædvanebestemte begrænsninger på kongemagten. For Bodin er den suveræne magt hævet over loven. Også hos Hobbes er Suverænen hævet over loven, og Suverænens vilje er lov: "The mark of *sovereign power* are: *to make and repeal laws*; to make decisions of *War and peace*; *to hear and decide* all *disputes* either in their own persons or through *judges* whom they appoint; *and* to choose all *Magistrates*, *Ministers* and *Counsellors*," Hobbes (1642, 88).

De love, der udspringer af Suverænens vilje, kaldes for borgerlig ret eller borgerlige love ("civil law" på engelsk). Lovene afgør, hvad der er moralsk og umoralsk, for det er moralsk at handle i overensstemmelse med lovene og umoralsk at handle i strid med dem. Suverænen er ikke bundet af positiv lov, men står over loven.

Retten til at håndhæve lovene omtales som *the sword of justice*, og *the sword of war* er retten til at opretholde en hær, føre krig og stifte fred. "The sword of justice" og "the sword of war" må være forenede i hånden på den samme person, for ingen kan tvinge undersåtterne til at gå i krig, hvis vedkommende ikke har ret til at straffe dem, hvis de ikke adlyder, Hobbes (1642, VI 5 7).

Suverænen står over privat ejendomsret

Forskellen mellem Bodin og Hobbes viser sig først og fremmest i spørgsmålet om privat ejendomsret, der ifølge Bodin står over Suverænen, fordi den er beskyttet af den naturlige lov, hvorimod Suverænen hos Hobbes frit kan

27 Samtidens Bibelkyndige læsere har naturligvis genkendt Jesus' ord fra Matthæus 12, 25: "Ethvert rige i splid med sig selv lægges øde, og en by eller et hus i splid med sig selv kan ikke bestå."

disponere over undersåtternes ejendom.

Den private ejendomsret, som undersåtterne nyder i samfundstilstanden, beskytter dem kun mod overgreb fra andre undersåtter. Den beskytter ikke undersåtterne mod Suverænen: undersåtten "does not hold any property on such terms that the holder of sovereign power has no right over it, since his commands are the laws themselves…" Hobbes (1642, VI 15; 1651, XXIX 10).

Beskatningsret

Retten til at opkræve nye skatter i fredstid var et af stridspunkterne i årene forud for de engelske borgerkrige, og helt tilbage fra de angelsaksiske kongers tid havde engelske konger ikke haft ret til at udskrive nye skatter i fredstid uden de beskattedes samtykke. Artikel 12 i Magna Carta fra 1215 stadfæstede denne begrænsning på kongemagten, Pedersen (2014). Bodin mente heller ikke, at kongen havde ret til at opkræve nye skatter efter forgodtbefindende, og i Frankrig kunne kongen kun opkræve nye skatter i fredstid med Generalstændernes samtykke. I en omtale af forholdene i England, skriver Bodin, at: "It may be objected that no extraordinary taxes or subsidies can be imposed without the agreement and consent of Parliament. King Edward I agreed to this principle in the Great Charter [Magna Carta], which is always appealed to by the people against the claims of the king. But I hold that in this matter no other king has any more right than had the King of England, since it is not without the competence of any prince in the world to levy taxes at will on his people, or seize the good of another arbitrarily," Bodin (1576, Bog I, VIII).

Det var derfor i høj grad kontroversielt, at Hobbes lader Suverænens ret til alt omfatte retten til at beskatte undersåtterne efter forgodtbefindende, Sommerville (1996, 257; 2016).

Retten til at straffe

Suverænen er den lovgivende, udøvende og dømmende magt, og retten til at straffe er omfattet af Suverænens ret til alt: "Det er nemlig ikke Undersåtterne, der har givet Suverænen denne ret; de har blot ved at afstå fra deres ret styrket ham i at bruge sin, som han måtte finde for godt med henblik på at beskytte dem alle; altså blev denne ret ikke givet ham, men den blev ham overladt og ham alene," Hobbes (1651, XXVIII 2).

Undersåtterne har dog en ret til selvforsvar og dermed en ret til at modsætte sig myndighedernes forsøg på at straffe dem, men ved at overlade al deres ejendom og arbejdskraft til Suverænen har de stillet sig i en position, hvor Suverænen vil have en så almægtig magt, at denne vil være i stand til at beslutte, om de skal leve eller dø.

Religionsfrihed, tolerance og ytringsfrihed

En af de største trusler mod statsmagtens enhed stammer fra en magt, der står uden for staten, og som på visse områder hævder at stå over denne, nemlig kirken. Truslen er særlig stor, hvis denne kirke kræver lydighed over for dens egne love, og endda erklærer, at lydighed over for kirkens love står over lydighed over for verdslige love.

Hobbes' interesse for religion handler først og fremmest om religionens rolle i samfundet, og målet er at undgå, at religion skal blive en kilde til politisk strid og borgerkrig, som den havde været i Europa siden reformationen. Det er ikke bare striden mellem forskellige kristne trosretninger, der udgør en fare for magtens enhed, men selve det, at kirken hævder at besidde en religiøs autoritet, der i visse spørgsmål står over den verdslige magt.

For Hobbes er magtens enhed en nødvendig betingelse for at sikre freden, så retten til at bestemme, hvad der bliver prædiket fra prædikestolene, må nødvendigvis høre til suverænitetsrettighederne. Kirken, dens overhoved, præsterne, ritualer, religiøse doktriner og lære skal være underlagt statsmagten. Kirken i en kristen stat er ikke en uafhængig institution men en del af statsmagten, og Suverænen skal være kirkens overhoved.

Hobbes skærer næsten alt det væk, som kristne kan være uenige om, når han hævder, at alt, hvad der kræves for at være kristen, er at tro på, at Jesus er Kristus, at Kristus' rige ikke er af denne verden, og at Kristus kom ned på jorden alene for at undervise og prædike og ikke for at kommandere. Hobbes benægter således, at der overhovedet er en åndelig magt på jorden, hvorved han ophævede skellet mellem

den åndelige og den verdslige magt. Dette gør det lettere for Hobbes at begrunde statens ret til at bestemme over kirken, for med Hobbes' definition af, hvad det vil sige at være kristen, er der ikke meget, kristne kan være uenige om.

Hobbes angreb især den romersk-katolske kirke pga. dens erklærede universalisme, der gjorde den katolske kirkes krav på åndeligt herredømme så meget desto farligere, for "Når disse to Magter derfor står over for hinanden, kan Almenvellet ikke andet end være i den største fare for Indbyrdes Krig og Opløsning," Hobbes (1651, XXIX 15). Hobbes kritiserede også den reformerte kirke, og i Behemoth angriber han både katolikker, den anglikanske kirke, biskopperne og de presbyterianske ældre, som han anklagede for at opfordre til oprør og kongemord. Hobbes opfattede også puritanerne som farlige galninge, der mente, at de var direkte inspireret af Gud, og som prædikede, at religion er en privat sag og ikke et offentligt anliggende.

Hobbes så med mishag på al offentlig debat, der kunne undergrave Suverænens autoritet. Suverænen skulle derfor have ret til at bestemme, hvilke holdninger og doktriner, der var skadelige, og indføre censur af bøger og pamfletter før de blev publiceret. Hobbes efterlyser censur af den slags bøger fra grækerne og romerne, der lærer unge mænd, at frihed kun eksisterer i et "Folkeligt Almenvel", mens "alle i et Monarki er Slaver." Han kalder den slags tanker for den rene gift og sammenligner dem med bid fra gale hunde, Hobbes (1651, XXIX 14).

Mellem 1649 og 1660, hvor republikken afløste monarkiet, ophørte Church of England med at være statskirke, og Elizabeth I's *Act of Uniformity* blev ophævet i 1650, så der ikke længere var tvungen kirkegang. En række forskellige protestantiske trosretninger etablerede sig permanent, deriblandt presbyterianere, kongregationalister eller independents, som de også kaldtes, samt baptister og kvækere. Det var næppe en politik, Hobbes bifaldt, men han udviste en vis tolerance. Han var imod at straffe kættere eller forfølge nogen for deres tro. Ingen skulle tvinges til at tro det ene eller det andet af en inkvisition, og det var i øvrigt en umulighed at tvinge nogen til at tro. Han var dog ikke synderlig optaget af spørgsmål om personlig tro, og så længe det ikke truede samfundsordenen, var Hobbes åben over for, at troende kunne dyrke deres tro privat. Hobbes skelnede på den måde mellem trosfrihed og religionsudøvelsesfrihed, hvor sidstnævnte kunne begrænses af Suverænen af hensyn til statens sikkerhed.

Suverænens pligter

Selv om Suverænen ikke er bundet af samfundskontrakten, mener Hobbes, at Suverænen er moralsk forpligtet til at sikre undersåtternes sikkerhed. I både *Elements of Law* og *De cive* skriver Hobbes, at Suverænen har en pligt til at sikre den indenlandske fred og beskytte mod eksterne trusler, at tillade undersåtterne så meget frihed som muligt, uden at commonwealth kommer i fare, og at sørge for dem, der er i stor nød.

I *Leviathan* dropper Hobbes næsten al tale om pligter og taler i stedet om Suverænens embede, Runciman (2016, 370), der "består i det formål, der gjorde, at han blev betroet den Suveræne Magt, nemlig tilvejebringelsen af *folkets sikkerhed* (enten der nu er tale om en Monark eller en Forsamling); dette formål er han forpligtet til af Naturloven, ligesom også til at aflægge regnskab for dette over for Gud, som er denne Lovs Ophavsmand, og over for ingen anden," Hobbes (1651, XXX 1). Hobbes går så langt som til at definere en god lov som en, "der er *Nødvendig* for Folkets Velfærd, og som desuden er *Gennemskuelig*," Hobbes (1651, XXX 20).

Hobbes' diskussion af Suverænens pligter efterlader ingen tvivl om, at han mener, der er tale om reelle forpligtelser, og at Suverænen burde regere på en måde, hvor han viser en konstant hensyntagen til undersåtternes ve og vel. Der er dog ikke tale om en juridisk men om en moralsk forpligtelse, hvis oprindelse er uklar, Bunce (2013, 51). Forpligtelsen stammer ifølge Hobbes fra den naturlige lov, men Hobbes skriver ikke noget om, hvilke af de naturlige love, der skulle forpligte Suverænen. Hobbes tænker muligvis på den 4. naturlov, der siger, at modtageren af en gave skal handle på en sådan måde, at gavegiveren ikke får grund til at fortryde, jf. boks 1. Ifølge Taylor (1938) må Suverænen formodes at forstå *og acceptere*,

at overdragelsen af embedet og af undersåtternes ejendom og arbejdskraft antager form af en gave, og at den sker med henblik på, at Suverænen beskytter undersåtternes liv og ejendom og fremmer "a commodious living". Der er dog intet, der hindrer Suverænen i at bryde den naturlige lov.

Når Hobbes gør så meget ud af Suverænens pligter, virker det som om, Hobbes skriver sig ind i en machiavellisk tradition for at give råd til fyrsten, der kombinerer politisk visdom, praktiske forslag og moralske vejledninger, Zagorin (2009, 85).

Autoritær men ikke totalitær

Hobbes' statsmagt er absolut men ikke totalitær, idet den ikke har nogen ideologi eller formål, Jalving (2008). Staten etableres alene for at sikre freden, og meningen er, at undersåtterne uhindret og i relativ fred og sikkerhed kan stræbe efter "at gøre, hvad de har deres egne grunde til at gøre", Hobbes (1651, XXI 6). Det er en meget liberal tanke, men det er naturligvis også en meget naiv forestilling, at en enevældig hersker ikke skulle blive korrumperet af magten og misbruge den til at sætte sin egen vilkårlige vilje igennem eksempelvis inden for religionens område, hvad samtidens fyrster og konger typisk gjorde. I det hele taget synes Hobbes at undervurdere, hvor undertrykkende enevældige despoter kan finde på at regere.

Hobbes var udmærket klar over, at "mange onder følger af så ubegrænset en Magt", men han mente også, at "så er de konsekvenser, der følger af ikke at have denne Magt, nemlig en tilstand af vedvarende Krig mand og mand imellem, endnu langt værre," Hobbes (1651, XX 18).

Monarki, fåmandsstyre eller demokrati?

For Hobbes var monarkiet den foretrukne styreform, men han mente ikke, at han endegyldigt havde bevist det. Derimod mente han at have bevist, at den politiske magt må være absolut og udelt.

Hobbes var bevidst om, at en hersker ofte vil forfølge sine egne mål, og hvis den offentlige interesse kommer på tværs af hans private interesser, "da vil han foretrække den private: for folks Lidenskaber er som regel stærkere end deres Fornuft." Det følger deraf, at de offentlige interesser bedst fremmes, hvor de private og offentlige interesser er tættest forbundet. Derfor foretrækker han monarkiet frem for demokratiet eller aristokratiet: Det er en styreform, hvor "den private interesse er den samme som den offentlige. Monarkens rigdom, magt og ære alene stammer fra hans Undersåtters rigdom, styrke og anseelse. For ingen konge kan være rig, hæderkronet eller sikker, hvis hans Undersåtter enten er fattige eller fornedrede, eller hvis de på grund af mangler er blevet svækket eller kives indbyrdes, så de er ude af stand til at føre en Krig mod deres fjender," Hobbes (1651, XIX 4).

I et monarki vil undersåtterne også nyde større frihed, for i et monarki er der kun én Nero eller Caligula, og dé, der vælger at leve et stille liv, vil være fri for fare, men i et demokrati er der mange Neroer, der hver især udøver magt over folket, Hobbes (1642, X 7).

Hampton (1986, 105) kommer med den valide indvending, at de samme begrundelser Hobbes giver for at afvise magtdeling, også må være gyldige grunde til at afvise en styreform, hvor magten er delt på flere personer. Når Hobbes ikke kommer ind på det, kunne forklaringen være, at der tidligere havde eksisteret aristokratier og demokratier, og at det ville forekomme tåbeligt at benægte, at de kunne overleve.

Suverænens legitimitet

Legitimiteten af Suverænens magtudøvelse stammer fra de kontraherende parters frivillige samtykke om at afhænde alle deres rettigheder og bemyndige Suverænen til at herske over sig. Der er ikke tale om et løfte til Suverænen, som Deigh (2016, 2016) er inde på. Kun i det tilfælde, hvor statsmagten er indstiftet ved erobring, og individerne frivilligt samtykker til den nye Suveræns magtudøvelse, er der tale om et løfte til Suverænen.

Alt, hvad Suverænen gør, er legitimt, for der er ikke nogen forbehold for bemyndigelsen af Suverænen, men Hobbes mener alligevel, at hvis Suverænen fordeler ejendomsrettighederne i strid med, hvad der gavner "den fælles Fred og Sikkerhed", så medfører det, at "denne fordeling skal erklæres for ugyldig," Hobbes

(1651, XXIV 7), Skinner (2018d, 360-61).

Selv om individerne frivilligt har indgået samfundskontrakterne, er legitimiteten ikke selvopretholdende, så det er nødvendigt til stadighed at undervise undersåtterne i begrundelserne for Suverænens rettigheder, jf. nedenfor, Hobbes (1651, XXX 4-14).

Politisk forpligtelse og undersåtternes lydighedspligt

Undersåtternes lydighedspligt følger for det første af den forpligtelse, de har påtaget sig ved at indgå en samfundskontrakt med alle andre om at vælge en given person eller gruppe af personer til at udøve den suveræne magt og for det andet af at bemyndige Suverænen til at herske over sig. Samfundskontraktens forpligtende karakter er iboende i selve kontrakten, og den understøttes af den tredje naturlov, der siger, at man skal holde indgåede aftaler.

Med undtagelse af retten til selvforsvar m.m. er lydighedsforpligtelsen absolut og ubetinget: "Undersåtter skylder Suverænen elementær Lydighed i alle sager, hvor denne Lydighed ikke strider mod Guds Love," Hobbes (1651, XXXI 1).

Lydighedspligten er som samfundskontrakten uopsigelig, og de kontraherende parter kan hverken enkeltvis eller som gruppe opsige kontrakten uden Suverænens samtykke, Hobbes (1651, XVIII 3). Med samfundskontrakten har undersåtterne bemyndiget Suverænen til at herske over sig, og de har overdraget retten til at gøre brug af deres arbejdskraft og ejendom til Suverænen som en gave. Kontrakten vil derfor kun kunne ophæves, såfremt Suverænen frivilligt fraskriver sig suveræniteten, eller hvis statsmagten på anden måde opløses.

Behovet for en straffende myndighed

Hobbes indrømmer, at der ikke er nogen garanti for, at borgerne vil honorere kontrakter, for "Kontrakter uden Sværdet er blot Ord og har ikke den fornødne styrke til at sikre mennesket," Hobbes (1651, XVII 2). Det er derfor nødvendigt med en straffende myndighed for, "hvis ikke der findes en synlig Magt, der holder dem i ave," Hobbes (1651, XVII 1), "da vil enhver helt lovligt tage tilflugt til egen styrke og egen evne til at beskytte sig mod alle andre," Hobbes (1651, XVII 1), så det, der skal afholde folk fra kontraktbrud, er "frygten for en straf, der er større end den gavn, som folk forventer ved at bryde Kontrakten," Hobbes (1651, XV 3).

Borgeropdragelse

Hobbes mener dog ikke, at et almenvel kan opretholdes, hvis det alene baserer sig på frygten for straf, Hobbes (1651, XXX 4). Der må være andre grunde til, at borgerne overholder lovene, er lydige over for statsmagten, og respekterer andres liv og private ejendom. Og det er uddannelse, der skal få undersåtterne til at internalisere de borgerdyder, der skaber gode samfundsborgere og tro undersåtter. Det er borgeropdragelse snarere end frygten for straf, der skal sikre lydigheden, sammenhængskraften og statsmagtens fortsatte legitimitet.

Det vil være nødvendigt til stadighed at undervise undersåtterne i begrundelserne for Suverænens rettigheder, som Hobbes (1651, XXX 6) kalder for "de Naturlige og Fundamentale Love", at belære dem om, at de ikke skal elske nogen anden regering, at de ikke skal beundre nogen anden forsamling som undersåtter end den suveræne, at det er en alvorlig fejl at tale nedsættende om Suverænen, hvad retfærdighed er, så ingen ved voldelig fremfærd eller svindel berøver deres næste noget, krænker den ægteskabelige ære, afholder sig fra voldeligt ran og svindelagtig tilegnelse af andres ejendele osv., Hobbes (1651, XXX 7-12). Denne oplæring kan bestrides af præsterne fra prædikestolene, der kan fortælle borgerne om deres pligter og om nye positive love, der berører alle, Hobbes (1651, XXX 10).

Lydighedspligtens grænser

Der er to omstændigheder, hvorunder undersåtterne har ret til ikke at adlyde Suverænen. For det første har individerne ikke afstået retten til selvforsvar med samfundskontrakten, da formålet med at instituere en statsmagt er at sikre livets opretholdelse, Hobbes (1651, XXI 22). Enhver har derfor ret til at gøre modstand, hvis Suverænen truer vedkommende på livet eller dømmer ham til døden, Hobbes (1651, XXI 17): "For efter hvad tidligere er sagt, antages ingen at være Kontraktligt bundet til ikke

at modsætte sig vold; altså kan det ikke være hensigten, at vedkommende gav sin ret til en anden, så denne anden kunne lægge hånd på hans person. I etableringen af et Almenvel afgiver hver mand retten til at forsvare en anden, men ikke retten til at forsvare sig selv. Ligeledes forpligter han sig til at hjælpe den, der har Suverænitet med at Straffe andre, derimod ikke med at straffe sig selv," Hobbes (1651, XXVIII 2).

For det andet er det ikke udøvelsen af for meget magt, der kan frigøre undersåtterne fra deres forpligtelser, men udøvelse af for lidt magt. Hvis Suverænen ikke længere kan beskytte individerne, er de ikke længere forpligtede til at adlyde, for undersåtternes lydighed over for Suverænen varer kun "lige så længe, som den magt varer, som sætter ham i stand til at beskytte dem, men ikke længere," Hobbes (1651, XXI 21). Hvis kongen har tabt en krig, og "når der ikke længere er nogen beskyttelse for Undersåtterne ved deres loyalitet, bliver Almenvellet OPLØST; herefter er enhver fri til at beskytte sig selv på de måder, som han nu kan tænke sig til. (…) den der mangler beskyttelse, må finde den, hvor han kan," Hobbes (1651, XXIX 23).

Undersåtter skylder Suverænen elementær Lydighed i alle sager, hvor denne Lydighed ikke strider mod Guds Love

Humes kritik af lydighedspligten

David Hume (1748) kritiserer ideen om en oprindelig kontrakt og lydighedspligten, for "hvorfor er vi bundet til at overholde vores løfte?" spørger han. Det er ikke en kritik, der retter sig specifikt mod Hobbes men mod alle samfundskontraktteorier, men spørgsmålet rammer i højere grad Hobbes end Locke, for hvis der ikke eksisterer nogen moral i naturtilstanden, kan der heller ikke forud for samfundskontrakten eksistere en moralsk forpligtelse til at overholde indgåede aftaler.

Humes kritik kan imødegås på flere måder. For det første kan afgivelsen af et løfte opfattes som en illokutionær talehandling, hvor selve ytringen af løftet skaber den moralske forpligtelse, og når begge parter gensidigt lover hinanden at underskrive og overholde en kontrakt, må det forudsætte, at de begge anerkender, at der i afgivelsen af løftet ligger en moralsk forpligtelse til at holde løftet. Så selv om der ikke eksisterede moralbegreber i naturtilstanden før kontrakten, så etableres de med kontraktunderskrivelsen.

For det andet afhænger Hobbes' samfundskontrakt ikke af de kontraherende parters moralske forpligtelse til at overholde løfter, men af de kontraherende parters rationelle egeninteresse i at overholde samfundskontrakten. Det er individuelt rationelt i en nyttemaksimerende forstand at overholde samfundskontrakten. Det er derfor kun en tåbe, der ikke vil overholde sine afgivne løfter, Habib (2021).

Senere generationer

Hobbes diskuterer ikke lydighedspligten for senere generationer, der ikke har været medunderskrivere af samfundskontrakten, men ud fra hvad Hobbes ellers skriver, kan man placere dem i samme situation som et folk, der må underkaste sig en erobrermagt, hvor undersåtterne har en lydighedspligt, hvis de eksplicit eller "med andre tilstrækkelige tilkendegivelser af sin Vilje" underkaster sig sejrherren for at bevare sit liv og sin frihed, jf. ovenfor side 33, Hobbes (1651, XX 10).

Tåben

Selv om naturloven er udtryk for, hvad der er i menneskets bedste interesse på lang sigt, kan man i sidste ende kun forlade sig på de motiver, der handler om, hvad de kan lide eller ikke lide, altså subjektiv selvinteresse, og der kan være undersåtter, der føler, at de pligter, de er underlagt i samfundstilstanden, er for byrdefulde, hvilket kan få nogen til at handle uretfærdigt med henblik på at minimere ulemperne og maksimere fordelene ved livet i almenvellet: "Tåben siger i sit hjerte, at der ikke er noget sådant som Retfærdighed, (…) ethvert menneskes selvopretholdelse og tilfredsstillelse består i, at det tager vare på sig selv; altså er der ingen grund til, at enhver ikke sørger for

at gøre, hvad der fremmer dette: og dermed er det ikke i strid med fornuften at indgå eller ikke at indgå Kontrakter og at respektere dem eller undlade at gøre det, hvis blot det gavner én selv,"[28] Hobbes (1651, XV 4-5). Derfor føler Tåben sig berettiget til at bryde indgåede kontrakter, der er den oprindelige kilde til begrebet retfærdighed.

Hobbes argumenterer for, at det ikke er fornuftsstridigt at honorere en kontrakt, som den anden part honorerer, og Hobbes giver to grunde til dette:

For det første, så snart Tåben er afsløret af de andre borgere, er der ingen grund til, at de skulle tolerere ham. Han har brudt den indgåede kontrakt, og han udgør en trussel mod freden og sikkerheden for alle. Følgelig har han fortjent at blive smidt ud af almenvellet, og "bliver han forstødt og vist ud af Samfundet, vil han omkomme," Hobbes (1651, XV 5).

For det andet, bliver Tåben afsløret, står han til straf, og anstifter han et oprør, er der langt større sandsynlighed for, at det slår fejl, end at det får succes. Og skulle oprøret lykkes, så vil det blot inspirere andre til at kopiere ham, og Tåbens erobring af magten vil sandsynligvis kun blive kortvarig.

Man skal derfor være en decideret tåbe og handle imod sine langsigtede egeninteresser for at mene, at det skulle være til ens fordel at bryde samfundskontrakten.

En spilteoretisk analyse

Det kan ikke afvises, at der vil være sådanne tåber, for: "ordenes bindende evne er nemlig for svag til at tøjle menneskenes ambitioner, nærighed, vrede og andre Lidenskaber uden frygt for en tvingende Magt," Hobbes (1651, XIV 18). Omvendt er det i alles langsigtede egeninteresse at overholde kontrakten, når alle andre (eller bare et tilstrækkeligt stort antal af andre) gør det samme.[29]

Der er således ikke tale om et fangernes dilemma-spil, men problemstillingen, hvor et individ ikke ved, om en anden person vil overholde en indgået aftale eller ej, minder mere om spillet "stag hunt" (hjortejagt), Fudenberg and Tirole (1991, 3 20-21), Binmore (1994, 118-25); Hampton (1986, 67) omtaler det som "assurance game". Spillet stammer fra en historie i Rousseaus (1755) *Discourse on the Origin of Inequality*, der handler om en gruppe jægere, der er på hjortejagt. Hvis de samarbejder, kan de i fællesskab nedlægge en hjort, og alle vil få mad, men hvis en af dem i stedet jager en kanin, vil kun han få mad, mens hjortejagten går i vasken. Hvis begge forsøger at jage kanin, mindskes sandsynligheden for, at alle vil fange en.

Betragt gevinstmatricen i figur 6 for et to-personers hjortejagtspil:

- Hvis B overholder (o) aftalen, vil den bedste strategi for A også være at overholde aftalen. Det giver en gevinst til A på 10 mod 4, hvis A bryder (b) aftalen.
- Hvis B bryder aftalen, vil den bedste strategi for A ligeledes være at bryde aftalen. Det giver en gevinst på 2 for A mod 0, hvis A alene overholder aftalen.

Der er ikke nogen dominerende strategi som i fangernes dilemma, men der er to Nash-ligevægte, idet både (o, o) og (b, b) er Nash-ligevægte, så spillet beskriver et koordinationsproblem.

Der findes ikke nogen entydig løsning, men da samarbejdsstrategien (o, o) paretodominerer[30] (b, b), kan (o, o) være et *fokuspunkt*, og da det er almen viden, og da det vil være den bedste strategi for A at holde aftalen, hvis B holder aftalen, øger det sandsynligheden for en (o, o)-løsning.

Hvis begge parter antager, at der er en fifty-fifty chance for, at den anden vil overholde hhv.

28 Hobbes (1651, XV 4) henviser til Salmernes Bog 53,2, og omtaler Tåben som den samme tåbe, der optræder i Salmernes Bog: "Tåberne siger ved sig selv: »Gud er ikke til!« De handler ondt og afskyeligt, ingen gør godt."

29 Hampton (1986, 139) omtaler det som "self-interested agreements", og hun skelner mellem aftaler baseret på selvinteresse og kontrakter, der kun overholdes, hvis de håndhæves med moral eller tvang. Hampton afviser, at moral og tvang er tilstrækkelig til at få individerne i naturtilstanden til at indgå sådanne kontrakter, men erkender, at det er i individernes selvinteresse at indgå og overholde indgåede samfundskontrakter.

30 En tilstand paretodominerer en anden, hvis mindst én person er stillet bedre og ingen er stillet ringere end i den anden tilstand

Figur 6. Gevinstmatrix for spillet "hjortejagt"

		B: Overholder aftalen	B: Bryder aftalen
A	Overholder aftalen	1: 10, 10	2: 0, 4
A	Bryder aftalen	4: 4, 0	3: 2, 2

Figur 7. Gevinstmatrix for kontraktoverholdelsesspillet

		Alle andre: Overholder kontrakten	Alle andre: Bryder kontrakten
A	Overholder kontrakten	1: 10, 10	2: 1, 2
A	Bryder kontrakten	4: 0, 9	3: 2, 2

bryde aftalen, så kan de beregne den forventede gevinst ved selv at overholde hhv. bryde aftalen, og resultatet vil være, at den forventede gevinst ved at overholde aftalen er større end ved at bryde den. Meget taler derfor for, at den bedste strategi vil være at overholde aftalen, men intet er givet.

Kontraktoverholdelsesspillet svarer ikke helt til hjortejagten, for når der er et stort antal mennesker, der har indgået en samfundskontrakt, bliver spillet asymmetrisk. Lad os antage, at A skal vælge den bedste strategi givet *alle andres* valg, og at gevinsterne ved at begge parter enten overholder kontrakten eller bryder den, er som i figur 6. Forskellen er nu, at:

- Hvis alle andre bryder kontrakten, så vil de befinde sig i naturtilstanden med gevinsten 2, men hvis A som den eneste overholder kontrakten, vil A være endnu værre stillet end, hvis A også bryder kontrakten.
- Hvis A som den eneste bryder kontrakten, mens alle andre overholder den, så vil A være endnu værre stillet end i den rene naturtilstand, fordi A nu står over for en mægtig fjende i form af staten.

Der vil være en dominerende strategi for "alle andre", nemlig at overholde kontrakten. A vil derimod ikke have en dominerende strategi, men hvis "alle andre" overholder kontrakten, vil den bedste strategi for A også være at overholde kontrakten, og (o, o) er en Nash-ligevægt. Konklusionen er, at for alle rationelle individer vil den bedste strategi være at overholde samfundskontrakten.

Tåben handler ikke rationelt, men handler kortsigtet, eller tillægger af en eller anden grund gevinsten ved umiddelbar behovstilfredsstillelse stor vægt. Tåben forventer en større gevinst ved som den eneste at bryde kontrakten end ved at overholde den, gevinsten 12 i kvadrant 2 mod 10 i kvadrant 1. Det ændrer imidlertid intet for spiller A, om der er en enkelt tåbe, såfremt alle andre overholder samfundskontrakten. For spiller A reducerer det kun gevinsten ved at overholde kontrakten ganske lidt, da A stadig vil være effektivt beskyttet af Suverænen. Det gælder nu, at:

- Hvis Tåben bryder kontrakten, vil den bedste strategi for A stadig være at overholde kontrakten, da det giver en gevinst på 9 for A mod 0, hvis A også bryder kontrakten, og både A og Tåben står uden for samfundskontrakten, mens alle andre indgår i staten.

Sammenfattende kan der drages to konklusioner: For det første, hvis alle handler rationelt med øje for deres langsigtede egeninteresse, vil alle parter overholde samfundskontrakterne, så der etablerer sig en kooperativ ligevægt. Moral (den 3. naturlov) og truslen om Suverænens straf for kontraktbrud kan understøtte opretholdelsen af samfundskontrakten, men er ikke strengt nødvendige for, at flertallet vil overholde samfundskontrakten. For det andet kan det aldrig udelukkes, at der findes en enkelt eller nogle få Tåber, der mener, at det er bedst for dem at bryde samfundskontrakten, men det ændrer ikke ved, at det fortsat vil være

Figur 8. Gevinstmatrix for spillet med Tåben, hvor alle andre overholder samfundskontrakterne

		Tåben: Overholder kontrakten	Tåben: Bryder kontrakten
A	Overholder kontrakten	1: 10, 10	2: 9, 12
	Bryder kontrakten	4: 0, 9	3: 0, 0

den bedste strategi for alle andre at overholde samfundskontrakterne.

Ingen ret til oprør

Før Hobbes blev samfundskontrakttankegangen typisk brugt til at legitimere retten til oprør mod et styre, der udvikler sig til et tyranni, men Hobbes vender tingene på hovedet, og benytter samfundskontrakten til at delegitimere retten til oprør.

I Hobbes' politiske teori eksisterer der ikke noget begreb om tyranni eller statsligt magtmisbrug, for når alle indgår i staten, og har bemyndiget Suverænen til at regere på deres vegne, så kan der ikke være tale om misbrug. Hos Bodin kan et monarki udvikle sig til et tyranni, hvis kongen alene regerer efter sin personlige vilje, eller hvis kongen regerer i strid med Guds eller naturens love, men Hobbes afviser den slags begrænsninger på Suverænen. Der er derfor ikke nogen omstændigheder, under hvilke undersåtterne kan have ret til at gøre oprør: "intet Menneske, der besidder Suveræn magt, [kan] retmæssigt henrettes eller på anden måde straffes af sine Undersåtter," Hobbes (1651, XVIII 7).

Hvis undersåtter alligevel gør oprør, er det en forbrydelse mod Suverænen såvel som en krænkelse af den kontrakt, vedkommende har indgået med alle andre kontraherende parter, og en sådan handling placerer oprøreren uden for de civile love. Vedkommende vil ikke kunne dømmes efter positiv lov men efter den naturlige lov, og vedkommende må opfattes som en fjende af staten og behandles som sådan, Hobbes (1642, XIV 20-22), Hüning (2007).

… men ret til selvforsvar

Undersåtter har dog ret til at gøre modstand, hvis deres liv er truet, også selv om det sker ved, at en domstol dømmer dem til døden. Det ændrer ikke ved, at Suverænen samtidig har ret til at gennemføre henrettelsen med magt, og det vil skabe en situation, hvor undersåtten og Suverænen har ret til det samme, hvilket svarer til den ret til alt, som alle har i naturtilstanden, og som resulterer i alles krig mod alle. Hobbes indrømmer, at der her eksisterer en uløselig konflikt, der i sidste ende kun kan afgøres med magt og snarrådighed.[31]

Og da enhver har ret til målet at forsvare sig selv, har enhver også ret til midlerne til det, og derfor "tilfalder det Retmæssigt enhver Mand eller Forsamling, der besidder Suveræniteten, at Dømme både om midlerne til Fred og om midlerne til Forsvar," Hobbes (1651, XVIII 8).

Retten til selvforsvar omfatter retten til selv at definere, hvornår man mener, at ens liv eller familiens liv er truet af en given lov. Dermed gør undersåtterne sig til dommere over alle love, og vurderer om de har pligt til at adlyde dem. Det er på samme måde op til undersåtterne at vurdere, om Suverænen er i stand til at beskytte dem, Hobbes (1651, XXI 21).

Så snart Hobbes begynder at overveje, hvilke rettigheder, der ikke kan afhændes, bliver listen ganske lang. Enhver må være fri til at nægte at adlyde en suveræn, der pålægger vedkommende at begå selvmord eller fadermord, hvilket blev betragtet som den mest unaturlige af alle forbrydelser, Hobbes (1642, VI 13). Der kan også være andre tilfælde, hvor en undersåt ikke er forpligtet til at følge en ordre om at tage et andet menneskes liv, og man må derfor også nægte at udføre militærtjeneste under visse betingelser. Man er heller ikke forpligtet til under retsligt forhør at indrømme en forbrydelse, han har begået, anklage sig selv, eller vidne mod sin ægtefælle, børn, forældre eller andre, som vedkommende er afhængig af, Hobbes (1651, XIV 30).

Hampton (1986, 201-2) går så langt som til at konkludere, at retten til selvforsvar i virkeligheden må svare til individernes ret til selvop-

31 Cesare Beccaria (1738-94) foreslog af samme grund at afskaffe dødsstraffen.

retholdelse i naturtilstanden, så undersåtterne "cannot be said to have surrendered *anything* to the sovereign". Det er at stramme den, men det står klart, at Suverænens magt ikke er udelt, når individerne har en ret til selvforsvar og selv kan bestemme, hvornår den ret træder i kraft. Der vil derfor altid eksistere et konfliktområde mellem individerne og Suverænen, og freden kan aldrig være sikret fuldt og helt.

Rebells catechism?

Der var et andet spørgsmål, der vakte større modstand i samtiden, nemlig at Hobbes anerkender, at en gruppe mennesker, hvis liv er truet af Suverænen, har ret til at slutte sig sammen i oprør:

"I det tilfælde, hvor et større antal personer i fællesskab allerede på uretmæssigt grundlag har modsat sig den Suveræne Magt eller har begået en forbrydelse, der straffes med døden, som de dermed alle har i udsigt, har de da ikke Friheden til at forene sig med hinanden og hjælpe og forsvare hinanden? Jo, selvfølgelig har de det: For de gør ikke andet end at forsvare deres liv, og det er den Skyldige tilladt fuldt så vel som den Uskyldige. Der var naturligvis tale om uretmæssighed, da de oprindelig svigtede deres forpligtelse; men den omstændighed, at de bagefter greb til Våben er ikke en ny uretmæssig handling, heller ikke selv om det er for at kæmpe for, hvad de har begået. Og hvis der alene er tale om, at de ønsker at forsvare deres person, er det overhovedet ikke uretmæssigt," Hobbes (1651, XXI 17).

Det minder til forveksling om et forsvar for retten til oprør under visse betingelser. Hvis en konge eksempelvis forbyder udøvelsen af katolicismen, og hvis straffen for overtrædelse er døden, så vil alle katolikker have ret til at forene sig i selvforsvar. Mange i samtiden opfattede det som en opskrift på oprør, og biskop Bramhall spurgte: "Why should we not change the Name of *Leviathan* into *Rebells catechism?*".[32]

32 Citeret i Hampton (1986, 199).

7. Hobbes' frihedsbegreber

Hobbes' frihedsbegreb er ikke liberalismens negative frihedsbegreb, men han ydede et banebrydende bidrag til frihedens historie ved at gøre op med det neo-romerske eller republikanske frihedsbegreb og definere frihed som fravær af eksterne hindringer.

Da Hobbes skrev *Elements*, havde han endnu ikke udviklet sit nye begreb om frihed i samfundstilstanden. I *Elements* er udgangspunktet, at alle individer har en naturlig ret til *alt* i naturtilstanden, hvorimod de i samfundstilstanden har afhændet alle deres rettigheder bortset fra retten til selvforsvar, så de nærmest ikke har ret til noget. Der findes ikke noget begreb om frihed i samfundstilstanden i *Elements*: "liberty is the state of him that is not subject," Hobbes (1640, XXIII 9), og dermed er der ingen forskel på at være undersåt i et monarki eller i et demokrati. I begge tilfælde er undersåtter at sammenligne med tjenere, vasaller eller slaver.

De cive: Frihed som fravær af hindringer

I løbet af de to år mellem udgivelsen af *Elements* og *De cive* ændrer Hobbes opfattelse af, hvad frihed er, og han indtager nu nærmest det modsatte standpunkt af i *Elements*. I stedet definerer Hobbes frihed som fravær af hindringer for bevægelse: "LIBERTY, to define it, is nothing other than the absence of obstacles to motion," Hobbes (1642, IX 9). Dette frihedsbegreb er konsistent med Hobbes' omtale af frihed i naturtilstanden, hvor alle er frie til at gøre alt, så længe de ikke hindres deri.

Hobbes omtaler to former for hindringer:

1. Der kan være tale om eksterne fysiske hindringer, hvad enten de er menneskeskabte eller naturskabte. Hobbes kommer med to eksempler: I det første eksempel taler han om vand opbevaret i en beholder, der ikke er frit, fordi beholderen hindrer vandet i at flyde ud. I det andet eksempel taler han om en vandrer, der hindres i at bevæge sig bort fra vejen af hække og mure. Disse hindringer er eksterne og absolutte i den forstand, at de fysisk hindrer bestemte bevægelser, Hobbes (1642, IX 9).
2. Der kan også være tale om såkaldte "discretionary" hindringer, hvilket er mentale barrierer for at handle, som når

man afstår fra at overtræde loven af frygt for straf, men uanset hvor streng straffen er, så udgør den ingen fysisk hindring for, at man kan gøre alt, hvad der står i ens magt for at beskytte ens liv og helbred, og det er denne frihed til ikke at lade sig styre af trusler eller frygt, som Hobbes kalder for "civil liberty", Hobbes (1642, IX 9).

. Da mennesker gerne bryder loven, "whenever it seems that greater good or lesser evil will come to themselves from breaking it," Hobbes (1642, V 1), er det nødvendigt, at overtrædelse straffes så hårdt, at "the consequences of doing them are manifestly worse than of not doing them," Hobbes (1642, VI 4). På grund af frygten for straf er mennesker arbitrært afskrækket fra at handle i strid med loven.

Med frihed defineret på denne måde vil både undersåtter og slaver være frie, så længe de ikke forhindres i at handle: «all *slaves* and *subjects* are *free* who are not in bonds or in prison," og mennesker kan nyde forskellige grader af frihed: "a man kept in a large jail has more *liberty* than a man kept in a small jail," Hobbes (1642, IX 9).

På baggrund af denne definition af frihed erklærer Hobbes nu, at de, der lever i et monarki, ikke er mindre frie end de, der lever i en republik eller i en "fri stat", og dermed præsenterer han en teori om borgerskab, og han navngiver endda sin bog "Om borgeren", *De cive*.

Ved FRIHED forstås ifølge den rette betydning af ordet fravær af ydre Hindringer

Leviathan: Frihed som fravær af ydre hindringer

I Leviathan får behandlingen af frihed en endnu mere fremtrædende plads, og Hobbes vier hele kapitel 21 til "*Om Undersåtters* FRIHED". Der forekommer ifølge Hood (1967) og Skinner (2001d, 2008) et skifte i Hobbes' frihedsbegreb fra *De cive* til *Leviathan*, idet frihed i *Leviathan* alene defineres som fravær af *ydre* eller *eksterne* hindringer: "FRIHED betegner (egentlig) fravær af Modstand; (ved Modstand tænker jeg på ydre Forhindringer for bevægelse), og kan fuldt så vel anvendes om Irrationelle eller Ubesjælede skabninger som om Rationelle," Hobbes (1651, XXI 1).

I kapitel XIV 2 defineres frihed som: "Ved FRIHED forstås ifølge den rette betydning af ordet fravær af ydre Hindringer: sådanne Hindringer kan ofte fratage et menneske muligheden for at gøre, hvad det vil, men de kan ikke forhindre det i at bruge den magt, som der er overladt det i henhold til dets egen dømmekraft og fornuft."

Der er altså ikke længere tale om, at diskretionære hindringer begrænser individernes frihed,[33] og det gør Hobbes' frihedsbegreb konsistent med hans materialisme og mekaniske naturopfattelse. Hobbes' definition af frihed gælder for både mennesker og fysiske objekter, og den baserer sig på Hobbes' opfattelse af, at alt er bevægelse, så frihed er lig med uhindret bevægelse. Mennesker er frie til at handle på samme måde som kugler på et billardbord kan bevæge sig frit, indtil de støder ind i andre kugler eller rammer banden.

Hobbes kan nu definere, hvad han mener med en fri mand: "Og i henhold til den egentlige og almindeligt accepterede betydning af ordet er EN FRI MAND, den person, der med hensyn til de ting, som han er i stand til i kraft af sin styrke og kløgt, ikke hindres i at gøre, hvad han har viljen til," Hobbes (1651, XXI 2).

Frihed i denne betydning kalder Hobbes for "den rette betydning af ordet" frihed, Hobbes (1651, XXI 2, 6; XIV 2), og han betegner det som korporlig frihed (corporall liberty), Hobbes (1651, XXI 6; 1651b 147), og som "frihed fra lænker og fængsel" og fra ydre fysiske hindringer for at handle, Hobbes (1651, XXI 6).

Der skal knyttes tre kommentarer til denne definition:

1. Definitionen gør det muligt at skelne mellem at være fri til at handle og at have evnen eller viljestyrken til at handle – altså meget lig det, som Berlin (1958) kalder negativ og positiv frihed, selv om Hobbes' frihedsbegreb ikke er liberalismens nega-

33 Se artiklen af Mia Amalie Holstein i dette nummer af *LIBERTAS*, Holstein (2021).

tive frihedsbegreb, jf. nedenfor.

2. Definitionen gør det muligt at sætte lighedstegn mellem frihed og frivillighed. Hvis man handler frivilligt, er man fri, og er man fri, kan man handle frivilligt.[34] Tvang og trusler om straf eller vold udgør ikke hindringer for at handle. Den canadiske filosof Hillel Steiner (1975) er enig med Hobbes i, at trusler ikke udgør en indskrænkning af ens frihed, da de ikke hindrer ens handlinger, men ifølge Carter (2019) begrænser trusler ens overordnede frihed, idet de hindrer fremtidige handlinger som følge af straf, så der vil være kombinationer af handlinger i dag og i fremtiden, som man hindres i.
3. Hobbes' frihedsbegreb er subjektivt i den forstand, at en person kun er ufri, hvis denne hindres i at handle, som han ønsker at handle. Det indebærer, at én person kan være mere fri end en anden, selv om de befinder sig i samme situation, blot de ønsker noget forskelligt. Hvis det er forbudt at kritisere regeringen, og A ønsker at kritisere regeringen, men B ikke ikke gør, så skulle B være friere end A, fordi B ikke hindres i at gøre noget, han ønsker at gøre. Negativ frihed er hos Berlin et objektivt begreb, og ifølge Berlin er det meningsløst at tale om, at én person kan være mere fri end en anden, hvis de befinder sig i samme situation, blot fordi den ene ikke ønsker at gøre det, som vedkommende hindres i at gøre. Det ville føre til det stoiske frihedsbegreb, hvor slaven Epiktet hævder at være friere end sin herre, fordi han intet ønsker.

Flere frihedsbegreber

Hobbes' "rette betydning" af frihed er en generel definition, der gælder både i naturtilstanden og i samfundstilstanden. Første gang frihed defineres på den måde, er i *Leviathan* kapitel XIV i en omtale af naturretten og naturloven i naturtilstanden, og anden gang er i det første afsnit i kapitel XXI, der omhandler "undersåtters frihed" i samfundstilstanden.

Hobbes er dog ikke konsistent i forhold til at holde sig til den definition af frihed,[35] og flere steder skelner han mellem frihed i natur- og samfundstilstanden. I kapitel XXI, 4 skriver Hobbes, at den naturlige frihed "er den eneste, der egentlig kan kaldes *frihed,*" og i afsnit 10 i samme kapitel taler han om "Undersåtternes sande frihed", og om de "Rettigheder vi kaster væk, når vi opretter et Almenvel; eller (hvilket er det samme) vi skal overveje, hvad der er for en Frihed, som vi nægter os selv, i og med at vi (uden undtagelse) går ind på alle de Handlinger, der foretages af en mand eller af en Forsamling, som vi gør til vor Suveræn." Ifølge Hobbes er vi forpligtet til at holde lovene: "*Civil Lov* er en Forpligtelse, der fratager os den Frihed, som Naturen gav os," Hobbes (1651, XXVI 43).

Der findes i hvert fald fire eksempler på, at Hobbes anvender ordet frihed på en anden måde end som fravær af eksterne hindringer. For det første omtaler Hobbes (1651, XXI 10) frihed i samfundstilstanden, "Undersåtternes sande Frihed", som den frihed en undersåt har, når noget ikke er forbudt. Det handler om *lovens tavshed*: "Hvad angår andre Friheder, så afhænger de af Lovens tavshed. I sager, hvor Suverænen ikke har foreskrevet en regel, har Undersåtten frihed til at handle eller undlade at handle efter eget forgodtbefindende. Og dermed er den slags frihed nogle steder større og andre steder mindre, og til visse tider større og til andre tider mindre, alt efter hvad de, der besidder Suveræniteten, finder passende," Hobbes (1651, XXI 18). Undersåtternes frihed består "alene i de ting, som Suverænen har undladt at forholde sig til i forbindelse med reguleringen af deres handlinger – såsom Friheden til at vælge, hvor man vil bosætte sig, og hvad man vil spise; eller Friheden til selv at vælge sit erhverv og arrangere for sine børn, som man finder for godt & deslige," Hobbes (1651, XXI 6). Douglass (2015) hævder, at denne form for "frihed fra forpligtelse" er et gennemgående frihedsbegreb hos Hobbes.

34 Hobbes benægtede dette i *Elements* kapitel XXIII, hvor han skelner mellem at handle frivilligt og at handle under tvang.

35 Som påpeget af bl.a. Pennock (1965), Wernham (1965), Hall (2010), Douglass (2015), Holstein (2021).

For at komplicere det yderligere, så omtales love som "kunstige lænker", Hobbes (1651, XXI 6), der ikke udgør fysiske hindringer for at handle, hvorfor undersåtter altid har frihed til *ikke* at overholde loven. De er således frie, selv om noget er forbudt, så længe de ikke direkte hindres i at handle.

For det andet bevarer undersåtter deres naturlige ret til selvforsvar i samfundstilstanden.

> Civil Lov er en Forpligtelse, der fratager os den Frihed, som Naturen gav os

For det tredje taler Hobbes (1651, XXI 10) om, at "vor *Forpligtelse* og vor *Frihed* består i selve *Underkastelseshandlingen*". Dermed menes, at ingen pålægges en forpligtelse, de ikke selv har givet deres samtykke til ved at bemyndige Suverænen. Det minder om Rousseaus udsagn om, at "lydigheden mod en lov, som man selv har foreskrevet for sig selv, er frihed," Rousseau (1762; bog I, 8).

For det fjerde er samvittighed og tro områder, hvor Suverænen ikke har nogen magt over undersåtterne. Suverænen har ret til at bestemme de religiøse doktriner og ritualer, og hvad der skal prædikes i kirkerne, men Suverænens magt er begrænset til undersåtternes handlinger og ikke deres tro.

Negativ frihed?

Flere idehistorikere har karakteriseret *Leviathans* frihedsbegreb som negativ frihed, deriblandt Berlin (1958), der er berømt for sin skelnen mellem negativ og positiv frihed. Hobbes' definition i *Leviathan* minder umiddelbart om Berlins definition af negativ frihed: "Normalt siges jeg at være fri i det omfang intet menneske eller ingen gruppe af mennesker griber ind i mit virke. (…) Hvis jeg bliver forhindret af andre i at gøre noget, jeg ellers kunne gøre, er jeg i dette omfang ufri," Berlin (1958, 180). Formuleringen "gøre noget, jeg ellers kunne gøre" svarer nærmest til Hobbes' begreb om naturlig frihed, og i en fodnote citeres Hobbes' definition af en fri mand fra kapitel 21 i *Leviathan*.

Berlins definition er dog misvisende, for negativ frihed er ifølge Berlin ikke en ubegrænset frihed til at handle. Kernen i det negative frihedsbegreb og i negative rettigheder er, at de beskytter individet mod overgreb *fra* andre. Negativ frihed er det, Hohfeld (1919) kalder for "claim rights" eller kravrettigheder. Det ligger i begrebet kravrettigheder, at andre er moralsk forpligtede til at respektere dem. Hvis det ikke var tilfældet, ville begrebet miste sin betydning. Det gælder altså:

> At person *A* har rettighed Φ medfører, at person *B* er moralsk forpligtet til at respektere Φ.

Det er en udbredt opfattelse i den filosofiske litteratur om rettigheder, at "all rights are claim rights", Wenar (2020), og Nozick (1974, 29-33) omtaler rettigheder som "side constraints" på andre menneskers handlinger.

Det er lettest at forstå negativ frihed som ejendomsret, hvormed menes både ejerskabet til ens egen krop og mentale evner, hvad Locke (1689, § 27) kalder selvejerskabet, og til jord og anden ejendom. Negativ frihed er frihed fra krænkelser af ens egen person, ens retmæssigt erhvervede ejendom og ens ret til at handle frit på ens egen ejendom. Alle ejendomsrettigheder er kravrettigheder, idet de stiller krav til andre om at respektere dem. Selvejerskabet og den private ejendomsret etablerer en beskyttelseszone omkring individet, som ingen legitimt må krænke: Andre må ikke slå en ihjel, udøve vold mod en, trælbinde en, stjæle ens ejendom eller tvinge en til at handle eller ikke handle (udøve erhverv, spise, drikke, ryge, dyrke sex med andre voksne med samtykke, sige, skrive eller tegne hvad man vil, dyrke sin religion osv.) som det passer en på ens egen ejendom.

Omvendt må enhver legitimt håndhæve sin ejendomsret. Hvis A opfører et hegn på sin ejendom langs med en offentlig vej, der hindrer B i at skyde genvej over markerne, så er det ikke en krænkelse af B's negative frihedsrettigheder men en legitim udøvelse af A's ejendomsret, men for Hobbes udgør den slags hegn fysiske hindringer for B's bevægelse, og begrænser B's frihed ifølge Hobbes' rette definition af frihed.

Hobbes omtaler flere steder kravrettigheder uden at knytte dem sammen med sit frihedsbegreb. I omtalen af den 10. naturlov i *Leviathans* kapitel XV, 22 skriver Hobbes, at: "det på samme måde [er] en nødvendighed for menneske-

nes liv at opretholde nogle rettigheder: såsom retten til at herske over egen krop, adgang til luft, vand, bevægelse, veje der fører fra et sted til et andet samt alle øvrige ting, uden hvilke man ikke kan leve, eller som man ikke godt kan undvære. Hvis nogen i denne sag ved indgåelse af Fred for sig selv fordrer noget, som de ikke vil skal gælde for alle, handler de derfor i strid med den anførte Naturlov."

Opgøret med det republikanske frihedsbegreb

I begyndelsen af det 17. århundrede var personlig frihed et stort set ukendt begreb, og det var først i kampen mellem Stuartkongerne og parlamentet, at personlig frihed opstod som følge af den konflikt, Hayek (1960, 167). Konflikterne drejede sig i første omgang om beskatningen, og på det økonomiske område er frihed tæt forbundet med ejendomsret, der var beskyttet af common law. Stort set al politisk debat foregik inden for rammerne af common law og henvisninger til en "ancient constitution", der foreskrev en magtdeling mellem kongen og parlamentet, og som beskyttede både parlamentets rettigheder og borgernes "rights as Englishmen" over for kongens prærogativer.

Det republikanske frihedsbegreb

Det republikanske frihedsbegreb handler om dominans, og det er et frihedsbegreb, der stammer fra antikken, hvor romerretten skelnede mellem at være en fri mand og en slave. En fri mand er herre over sine egne handlinger, hvorimod slaven er underkastet sin ejers vilkårlige magtudøvelse, og kan derfor ikke handle ud fra sin egen frie vilje. Ifølge det republikanske frihedsbegreb, er en person kun fri, hvis denne ikke er underkastet en anden persons herredømme. Frihed handler om personens status som selvbestemmende eller slave og ikke om, hvorvidt vedkommendes handlinger hindres med magt.

Skinner (1998, 2008) argumenterer for, at det republikanske frihedsbegreb var en del af common law, og at den republikanske opfattelse af frihed indtog en fremtrædende plads i engelsk politisk tænkning i årene umiddelbart forud for og under de engelske borgerkrige.[36]

Hvor størstedelen af den politiske debat frem til 1640 tog udgangspunkt i common law og englændernes historiske rettigheder, så opstod der derefter en erkendelse af, at kongens prærogativer var i strid med undersåtternes frihed. Det begyndte som modstand mod Charles I's opkrævning af tvangslån og senere de såkaldte "ship money" uden om parlamentet, og i *The Case of Shipmony Briefly Discoursed*, der blev offentliggjort umiddelbart før samlingen af Det Lange Parlament i november 1640, argumenterede Henry Parker for, at hvis kongen har en diskretionær ret til at opkræve skatter uden parlamentets godkendelse, så betyder det i realiteten, at undersåtterne ikke har nogen ejendomsret, og uden ejendomsret er undersåtterne reduceret til en status af slaver: "all liberty is overthrowne, and all law subjected to the King's meer discrection," Parker (1640, 112). Parker understreger ikke alene, at frihed og ejendomsret er tæt forbundet, men at det er selve kongens magt til at udskrive skatter uden parlamentets godkendelse, der reducerer undersåtterne til en status af slaver. Denne skelnen mellem frihed og afhængighed blev ifølge Skinner (2018b, 144) taget op af flertallet af parlamentets talspersoner.

I begyndelsen af 1642, da borgerkrigen nærmede sig, tog den politiske debat en radikalt ny drejning. En række skribenter på parlamentets side anført af Henry Parker (1642) begyndte nu at tale om, at suveræniteten ligger i folket og dermed i parlamentet, som omtalt ovenfor side 35. Da parlamentet vedtog "Militia Ordinance" i januar 1642, hvormed de besluttede, at parlamentet skulle udpege lederne af hæren, truede Charles I med at nedlægge veto, og parlamentet reagerede ved at vedtage en række mere og mere revolutionære erklæringer, der kulminerede, da parlamentet den 19. maj 1642 hævdede, at parlamentet besidder den suveræne ret til at lovgive, hvis folkets sikkerhed er i fare. Ifølge Parkers *Observations*,

36 Ifølge Zagorin (2009, 77) overvurderer Skinner betydningen af den republikanske teori om frihed i engelsk politik, for både før og under borgerkrigen trak oppositionen mere på common law og de iboende rettigheder, som englændere havde

der blev offentliggjort i juli 1642, er englænderne ikke frie, hvis kongen har en vetoret over for lovgivningen. Den reducerer parlamentet og dermed hele folket til en status af slaver, der er afhængige af kongens vilje.

Angrebet på kongens vetoret var reelt et opgør med selve monarkiet, og ifølge Skinner (2002a, 2018b) ser vi her påvirkningen fra den republikanske opfattelse af frihed. Ifølge det republikanske frihedsbegreb er man kun fri som borger i en stat, hvis hver enkelt giver deres samtykke til lovene. Det republikanske frihedsbegreb handler derfor om politisk medbestemmelse, og de Dijn (2020) omtaler det som "a *democratic* conception of freedom". Det er det republikanske frihedsbegreb, vi finder hos Rousseau (1762; bog I, 8), der skriver, at: "lydigheden mod en lov, som man selv har foreskrevet for sig selv, er frihed." Det følger endvidere, at det er en nødvendig betingelse for at være fri, at man lever i en "free state", altså i en selvstyrende republik.

Hobbes' kritik af det republikanske frihedsbegreb

Det er Skinners (2008) påstand, at Hobbes' teori om frihed som fravær af eksterne hindringer for handlinger var formuleret i bevidst opposition til den republikanske teori om frihed, og han omtaler Hobbes som "the most formidable enemy of the republican theory of liberty." Hobbes' afvisning af det republikanske frihedsbegreb og hans definition af frihed som fravær af eksterne hindringer udgør ifølge Skinner (2008, xiii) en "epoch-making moment in the history of Anglophone political thought."

I *De cive* skriver Hobbes, at ingen tidligere har forklaret, hvad frihed er, men at "*Liberty* is commonly thought of as doing everything of our own freewill and with impunity; not to be able to do so is reckoned to be *servitude,*" hvilket nærmest er definitionen på det republikanske frihedsbegreb, Hobbes (1642, 111).

Ifølge Hobbes giver det ingen mening at definere frihed i samfundstilstanden på denne måde, for "there is no commonwealth without the power of government [*imperium*] and the right to coerce," Hobbes (1642, IX 9). Ifølge Hobbes sammenblander parlamentarikerne frihed med politisk medbestemmelse, ligesom de sammenblander individuel frihed med nationalstatens selvstændighed. Om det sidste skriver Hobbes i *Leviathan*, at "Den Frihed, der så hyppigt og respektfuldt omtales i de gamle Grækeres og Romeres Historiebøger og Filosofiske skrifter samt i skrifter forfattet af folk, der har fået al deres viden om Politik fra de gamle, er ikke Individuelle menneskers Frihed, men et Almenvels Frihed. Og den er ikke den samme som den Frihed, som enhver skulle have, hvis ikke der fandtes nogen Civile Love eller noget Almenvel overhovedet," Hobbes (1651, XXI 8).

Når athenienserne og romerne var frie i den forstand, at de levede i et frit almenvel, så betød det ikke, at den enkelte person var fri til at modsætte sig deres repræsentant, men at staten havde frihed til at angribe andre stater: "Over Tårnene i byen *Lucca* kan man den dag i dag i store bogstaver læse ordet LIBERTAS; men ingen kan ud fra dette slutte, at Almenvellet her yder nogen enkelt person mere Frihed eller Straffrihed end i Konstantinopel. Enten et Almenvel er Monarkisk eller Folkeligt. Friheden er og bliver den samme," Hobbes (1651, XXI 8).

Ved at definere frihed som fravær af eksterne hindringer kunne Hobbes fremstille et absolut monarki i et langt mere formildende skær, for det afgørende er ikke, om nogen potentielt kan bestemme over en, men hvorvidt undersåtterne hindres i at handle på en måde, som de ellers ville have handlet.

Det er et afgørende brud i frihedens historie, for Hobbes ændrer fokus fra spørgsmålet om "hvem skal regere", der havde været fremherskende siden antikken, til spørgsmålet om, "hvor meget skal der regeres". Dermed bliver Hobbes en vigtig forløber for den politiske liberalisme, der vil sætte grænser for statsmagten.

Hobbes' frihedsbegreb kan siges at være en forløber for liberalismens negative frihedsbegreb på fire punkter:

1. Frihed for Hobbes handler om fravær af eksterne hindringer for at handle, hvilket er et bredere frihedsbegreb end det republikanske, idet det også handler om forholdet mellem borgerne indbyrdes.
2. Det er et individuelt frihedsbegreb i modsætning til republikanismens kollektive.

3. Hobbes' fokus på, hvordan staten via håndhævelse af lovgivningen udgør en trussel mod den personlige frihed, og at frihed afhænger af lovenes tavshed, er et vigtigt element i det negative frihedsbegreb.
4. Hobbes sætter fokus på, *hvor meget* der regeres i stedet for på, *hvem* der regerer.

8. Hobbes' fejlslagne projekt

Selv om Hobbes er en af de betydeligste politiske filosoffer nogensinde, kom han aldrig til at danne skole, og der findes ikke mange i den politiske idéhistorie, der efter læsning af *Leviathan* er blevet overbeviste absolutister, hvilket vidner om, at ikke mange har fundet hans argumentation overbevisende.

En af dem, der ikke finder Hobbes' argumentation overbevisende, er John Locke, der uden at nævne Hobbes ved navn ironiserer over hans konklusioner: "Som om menneskene, da de forlod naturtilstanden og indtrådte i et samfund, enedes om, at de alle undtagen én skulle være under lovenes begrænsning, men at denne ene stadig skulle beholde hele naturtilstandens frihed forøget med magt og gjort tøjlesløs med ustraffethed. Det er det samme som at tro, at menneskene er så tåbelige, at de søger at undgå den fortræd, som ildere eller ræve kan gøre dem, men er tilfredse med og ligefrem anser det for betryggende at blive ædt af løver," Locke (1689, § 93).

Der er to måder, hvorpå en teori kan fejle: For det første kan forudsætningerne være fejlagtige eller for urealistiske til, at modellen fører til brugbare konklusioner, og for det andet kan selve udledningen af konklusionerne fra præmisserne være fejlbehæftet. Hobbes' politiske teori fejler på begge punkter. Kavka (1986, 23) lægger vægt på forudsætningernes manglende realisme, når han skriver, at Hobbes' argumenter for en enevældig statsmagt slår fejl, fordi de baserer sig på "faulty sociological-historical premises", mens Hampton (1986, 206) lægger vægt på, at "the conclusions themselves do not follow from those premises."

Urealistiske forudsætninger

Der er især to forudsætninger for Hobbes' teori, der kan siges ikke at være opfyldt.

Suverænens magt er ikke udelt

At magten må være udelt, er en grundlæggende præmis for Hobbes' politiske teori. Han mente selv at have bevist påstanden, men det er ingenlunde tilfældet. Hobbes' argumentation er overvejende empirisk og historisk, men selv nok så mange historiske eksempler udgør ikke et bevis, og historien har siden vist, at han tog fejl: Politiske systemer baseret på folkesuverænitetsprincippet og med magtdeling og magtbegrænsning har vist sig både at kunne sikre den indre fred og være politisk stabile.

Hobbes fremfører også det teoretiske argument, at hvis magten er delt, kan der opstå en konflikt mellem forskellige magtcentre. Det er rigtigt, men det er stadig ikke et bevis for påstanden. Modargumentet kunne være, at konkurrerende magtcentre kan holde hinanden i skak, hvorved der er to modsatrettede effekter, og derfor flere mulige udfald.

Hobbes kritiserede i stærke vendinger de konstitutionelle teorier, der begrundede, at borgerne havde en ret til at stille kongen til ansvar, og han havde selvfølgelig en pointe i, at det var en potentiel kilde til konflikt som under de religiøse borgerkrige i Frankrig. Omvendt kan den blotte trussel om at blive afsat virke konfliktdæmpende, og det er ikke helt umuligt, at henrettelsen af Charles I og afsættelsen af James II under The Glorious Revolution har været en medvirkende årsag til den relativt høje grad af politisk stabilitet i England efter 1689.

Samme ide om, at magten må være udelt og ikke kan repræsenteres, førte Rousseau og de venstre-revolutionære under den franske revolution til deres autoritære konklusioner. Historiske anekdoter beviser naturligvis ikke noget, men det er alligevel værd at notere sig, at de franske revolutionære i Nationalforsamlingen mente, at almenviljen må være udelt (men de mente, at den godt kunne repræsenteres (af dem selv selvfølgelig) i modsætning til Rousseau, men her fulgte de Sieyès), og at nationen har ret til at lovgive om *alt*. Altså at de selv som nationens repræsentanter skulle have den su-

veræne magt. Den franske forfatning fra 1791 holdt kun i 11 måneder, for det viste sig, at den parisiske pøbel ikke var enig i, at den suveræne magt lå i Nationalforsamlingen. Omvendt var den amerikanske forfatning baseret på en række magtdelings- og magtbegrænsningsprincipper, og med en række senere tilføjelser, har den holdt i over 230 år.

Urealistisk naturtilstand

Hobbes' beskrivelse af naturtilstanden er urealistisk, ikke mindst antagelsen om, at mennesker bare popper op som svampe uden nogen forpligtelser over for hinanden. At der slet ikke findes nogen moral, er svært at forene med, at der findes en Gud, selv om der ikke findes organiseret religion, og beskrivelsen af naturtilstanden forekommer også at være i strid med Hobbes' beskrivelse af mennesket som naturligt socialt, og at mennesker naturligt søger hinandens selskab. Også giftermål på tværs af familier må skabe tillid og grobund for gensidig hjælp, samarbejde, handel og måske etableringen af fælles forsvar.

Historisk har mennesker haft det med at samle sig i småsamfund og i gradvist større (måske befæstede) landsbyer og stå sammen mod ydre fjender såvel som mod naturens luner, og det har skabt grundlag for arbejdsdeling, handel og en gensidig afhængighed mellem mennesker, hvilket alt sammen forudsætter en grundlæggende respekt for andres ejendomsret såvel som accept af nogle grundlæggende moralske begreber om retfærdighed.

Hobbes har ikke nogen teori om, hvordan et civilsamfund kan opstå, og det er først med samfundsfilosofferne i den skotske oplysning, Hutcheson, Hume, Ferguson og især Smith, at vi ser fremkomsten af en sociologisk teori om civilsamfundets udvikling og om udviklingen af moral, retsregler, sædvaner og kultur.

På baggrund af indsigterne fra den skotske oplysning og vores historiske kendskab til samfunds opståen, forekommer det usandsynligt, at en naturtilstand ville forblive uden nogen form for samarbejde, arbejdsdeling, handel, moral og religion, og hvis livet i naturtilstanden er blot nogenlunde tåleligt, er det vanskeligere at begrunde, at individer skulle være villige til at afgive *alle* deres rettigheder for at indstifte en statsmagt.

Hobbes' naturtilstand er en tilstand af individuelt (eller familiemæssigt) anarki og ikke en anarkisk tilstand mellem landsbyer eller forsvarsforbund.

Når livet i naturtilstanden beskrives med et fangernes dilemma-spil, så antages det, at der er tale om et engangsspil, men interaktion mellem mennesker har karakter af et gentaget spil, fordi de nødvendigvis må handle med hinanden igen og igen, og i et gentaget fangernes dilemma-spil *kan* det være rationelt at vælge samarbejdsstrategien, hvilket i så fald ville implicere, at naturtilstanden bliver en tilstand præget af relativ fred, hvor der vil eksistere samhandel og civilisation. Jeg skriver *kan*, fordi det kan vises, at med et endeligt antal, *n*, træk, vil det være rationelt ikke at samarbejde i den *n*'te omgang af spillet, hvilket medfører, at det så heller ikke er rationelt at samarbejde i det *n*-1'te omgang af spillet og derfor heller ikke i det *n*-2'te, *n*-3'te, *n*-4'te osv. omgang af spillet, hvorfor det ender med ikke at være rationelt at samarbejde.

Kritik af den fiktive karakter af samfundskontrakter

Samfundskontraktteorier kritiseres ofte for at være teoretiske eller hypotetiske kontrakter og ikke historiske kontrakter, der engang i en fjern fortid er indgået mellem rigtige mennesker, og kritikken går på, at de derfor ikke er forpligtende, fordi ingen nogensinde har underskrevet en samfundskontrakt. Dworkin kritiserer eksempelvis ideen om en hypotetisk kontrakt for ikke at være en rigtig kontrakt: «A hypothetical contract is not simply a pale form of an actual contract; it is no contract at all," citeret i Hampton (1986, 4 268), og Nozick (1974) hævder på samme måde, at samfundskontrakter ikke er det papir værd, de ikke er skrevet på. Kavka (1986, 22-23) hævder, at den logiske form af hypotetiske kontraktteorier indebærer, at fordi modelindividerne vælger at indgå en samfundskontrakt i en hypotetisk naturtilstand, så burde rigtige, levende mennesker, der lever under helt andre omstændigheder i et samfund også være forpligtet til at efterleve den hypotetiske kontrakts betingelser.

Det er ikke bare en logisk fejlslutning, som

Kavka selv påpeger, men kritikken af hypotetiske samfundskontrakter som ikke-forpligtende i virkeligheden misser hele pointen med at formulere modeller i samfundsvidenskaberne. En models konklusioner gælder kun inden for modellens rammer, og Hobbes argumenterer som nævnt ovenfor ikke for, at hans landsmænd, som han skriver til, skulle være forpligtet af den hypotetiske samfundskontrakt.

Det er ikke kun Hobbes, der opererer med hypotetiske kontrakter. Også Rawls (1971) anvender fiktionen om en hypotetisk kontrakt i sit tankeeksperiment om mennesker i en oprindelig position, der træffer valg bag et uvidenhedens slør, men ikke mange fagfilosoffer afviser Rawls' *Theory of Justice*, fordi der aldrig har eksisteret nogen mennesker i en sådan oprindelig position.

Fejlagtig udledning af konklusioner

Det lykkedes ikke for Hobbes at begrunde etableringen af en udelt statsmagt, for når undersåtterne bevarer nogle uafhændelige rettigheder, er magten ikke udelt. Der vil derfor vedvarende kunne opstå konflikter, hvor individerne vil kæmpe for livet, og Suverænen vil kæmpe for at håndhæve loven. Det er et kritisk punkt i Hobbes' teori, for hvis Suverænen deler magten med undersåtterne på nogle områder, så bliver det svært at begrunde, at den ikke også skulle kunne dele magten på andre områder, og så er vi ovre i et Lockesk scenarie, hvor også en begrænset statsmagt må være en mulighed.

Mere alvorligt så lykkedes det ikke for Hobbes at begrunde, hvorfor de Hobbeske individer skulle vælge at indstifte en absolut statsmagt frem for en begrænset statsmagt. Det er plausibelt, at en nyttekalkule vil få alle *rationelle* individer til at foretrække en absolut statsmagt frem for livet i naturtilstanden, for en absolut statsmagt er en tilstrækkelig betingelse for at sikre beskyttelse, men da det ikke er en nødvendig betingelse, så forklarer det ikke, hvorfor individerne skulle mene, at de ville stille sig bedst ved at afhænde deres ret til *alt* og ikke kun en del af deres rettigheder. Der findes – som hos Locke – en tredje løsning med en begrænset statsmagt, og det er plausibelt, at Hobbeske individer i naturtilstanden ville vælge den frem for en enevældig statsmagt, netop fordi deres egen selvopretholdelse har højeste prioritet.

Hobbes' "trick"

Det er antagelsen om, at magten må være udelt, der stiller individerne i naturtilstanden over for valget mellem at afhænde deres ret til alt eller bevare retten til alt og dermed valget mellem at underkaste sig en absolut statsmagt eller at forblive i naturtilstanden.

Det er én ting, at Hobbes mener, at magten må være udelt, men hvorfor skulle individerne i Hobbes' model være af samme opfattelse? De Hobbeske individer antages at leve i en naturtilstand, hvor der ikke er nogen politisk myndighed, så de kan i sagens natur ikke have nogen erfaringer med, hvad konsekvenserne vil være af en begrænset hhv. en ubegrænset statsmagt. De har i modsætning til Hobbes heller ikke oplevet Trediveårskrigens eller de engelske borgerkriges barbari. Individerne i Hobbes' model har intet erfaringsgrundlag for at drage samme slutninger som Hobbes angående nødvendigheden af en udelt statsmagt, og der er ikke nogen grund til, at de skulle mene, at valget alene står mellem at afhænde alle rettigheder eller bevare naturtilstandens ret til alt.

Hobbes benytter sig her af et utilfredsstillende trick, idet han arbitrært begrænser modelindividernes valgmuligheder, så de står over for valget mellem enten at afhænde *alle* rettigheder eller forblive i naturtilstanden. Det er en arbitrær restriktion, for den anden naturlov følger ikke med logisk nødvendighed af modelantagelserne. Hvis individerne i naturtilstanden med deres fornuft kan indse, at det er i deres egeninteresse at opgive alle deres rettigheder og etablere en suveræn statsmagt, for at denne kan beskytte deres liv, legeme og ejendom, så må de også med deres fornuft kunne indse, at det er i deres egeninteresse kun at afhænde retten til at krænke andres liv, legeme og ejendom, og etablere en begrænset statsmagt, der kun har til opgave at beskytte deres liv, legeme og ejendom men uden at have en ubegrænset ret til at opkræve skatter uden samtykke, at lovgive efter egen vilje, og vilkårligt dømme undersåtter til døden.

Rawls (1971) benytter sig af et lignende

trick i sin kontraktteori ved arbitrært at begrænse individernes valgmuligheder bag uvidenhedens slør, og også hos Rawls var dét afgørende for hans teori om retfærdighed.

Er Hobbes konstruktivist?

Hampton (1986, 269) hævder, at samfundskontrakten kan betragtes som en form for "rationel rekonstruktion" ikke ulig Hobbes' beskrivelse af urmagerens forsøg på at forstå, hvordan et ur fungerer, ved at skille uret ad i sine bestanddele for dernæst at samle det igen.

Urmagermetaforen handler dog om, hvordan man kan opnå erkendelse om virkeligheden, men staten er konstrueret, idet det er op til Suverænen at indrette statsapparatet, retssystemet og militæret efter sit eget hoved.

Spørgsmålet er, om Hobbes kan siges at være en rationalistisk konstruktivist i den forstand, Hayek (1970, 3) anvender begrebet: at eftersom mennesker har skabt samfundets og civilisationens institutioner, må mennesker også være i stand til at ændre dem efter forgodtbefindende for at tilfredsstille deres behov?

Det mener jeg ikke. Hobbes skriver intet sted, at samfundets institutioner, markedet, arbejdsdelingen, common law, religionen, kan konstrueres, men de kan ødelægges, såfremt staten bryder sammen og ikke længere beskytter liv, legeme og ejendom. Han mener, at naturlovens moralnormer og traditionelle kristne dyder, kan erkendes rationelt, men Hobbes understreger også nødvendigheden af en kontinuerlig borgeropdragelse, for at vedligeholde disse borgerdyder.

9. Liberal og/eller konservativ?

Det lykkedes ikke for Hobbes at bevise, at magten nødvendigvis må være udelt, eller at individer i en selv nok så livstruende naturtilstand skulle ønske at indstifte en absolut statsmagt frem for en begrænset, men netop ved at fejle på disse to punkter banede han vejen for Lockes politiske liberalisme, for det krævede ikke store ændringer i antagelserne at begrunde en begrænset statsmagt.

Hobbes er ofte blevet udlagt som en af liberalismens grundlæggere. Leo Strauss (1953, 181-82) skriver f.eks., at hvis liberalisme er en politisk doktrin, der sætter menneskets rettigheder før dets pligter, og som identificerer statens funktion med beskyttelsen af disse rettigheder, så er Hobbes "the founder of liberalism".

Det er ofte modstandere af liberalismen som Leo Strauss og Carl Schmitt, der omtaler Hobbes som liberal, Jaume (2007). Man skal i det hele taget være varsom med at sætte politiske tænkere i bås på baggrund af et enkelt element i deres tænkning. Det er udtryk for en uholdbar form for reduktionisme. Det er særlig misvisende at omtale Hobbes som liberalismens grundlægger af de af Strauss nævnte grunde, for Hobbes' naturlige rettigheder er ikke liberalismens negative frihedsrettigheder, og det er ikke Suverænens opgave at beskytte de naturlige rettigheder. Tværtimod afhænder alle individer deres naturlige rettigheder ved indgåelsen af samfundskontrakten, og i samfundstilstanden er alle (ejendoms-)rettigheder tilstået dem af Suverænen som privilegier, som Suverænen til enhver tid kan trække tilbage.

Hobbes er ikke liberalist i nogen meningsfuld betydning af ordet. Nok tager han udgangspunkt i individet, men han anerkender ikke, at individer har nogle ukrænkelige rettigheder, og hans frihedsbegreb er ikke liberalismens negative frihedsbegreb. Hobbes' ubegrænsede statsmagt er også så langt fra liberalismens ideal om en begrænset statsmagt, som noget kan være: der er ingen forfatning, der sætter grænser for statsmagten, der er ingen (forfatningsmæssigt sikrede) frihedsrettigheder, der er ingen magtdeling eller checks and balances, statsmagten står ikke til ansvar over for undersåtterne for sin regeringsførelse, og undersåtterne har ingen mulighed for legitimt at afsætte et tyrannisk styre, gøre oprør eller trække deres samtykke tilbage, der er ingen *rule of law*, og der er ingen religionsudøvelsesfrihed og ingen ytrings- eller pressefrihed.

Der er sprækker af frihed, fordi individerne på trods af deres lydighedspligt har en ret til selvforsvar og til selv at dømme om, hvorvidt Suverænen truer deres liv eller ikke længere kan beskytte dem, men det er ikke kravrettigheder. Alligevel får det Jaume (2007) til at betegne Hobbes som proto-liberal. Det må siges at være en minimal form for liberalisme.

Politisk liberalisme handler først og fremmest om at værne om individets negative frihedsrettigheder, men det var ikke Hobbes' politiske projekt. Hobbes' politiske teori er baseret på en større mistro til individuel frihed end til statsmagten, og Hobbes var optaget af at sikre freden og den sociale orden, og det er et traditionelt konservativt træk, at han satte orden højere end frihed.

Og dog. For når Hobbes skriver, at individernes formål med at etablere en statsmagt er beskyttelse, så handler det om, at individerne ønsker at sikre deres liv, legeme og ejendom mod overgreb fra andre. Og det gør de ikke, fordi de mener, at de har en moralsk ret til en sådan beskyttelse, for en sådan ret eksisterer ikke, men fordi det er et gode, som de begærer. Individernes formål med at instituere en Suveræn er at beskytte deres personlige frihed, selvejerskabet, og den private ejendomsret. Og det er jo en meget liberal tanke.

Nok var Hobbes royalist, men bortset fra det er det svært at karakterisere Hobbes som konservativ i sin samtid. Det er en traditionelt konservativ ide at gå ind for en stærk kongemagt, men det er også indbegrebet af konservatisme at ville bevare de eksisterende institutioner eller i hvert fald kun ændre dem gradvist. Hobbes er på ingen måde traditionalist, og hvis England skulle have afskaffet parlamentet, gjort op med adelens og biskoppernes privilegier, afskaffet common law og common law-domstolene, ophævet kirkens uafhængighed og indført et enevælde, der var endnu mere absolut end under Louis XIII eller Louis XIV, ville der have været tale om en politisk revolution.

Hobbes forkastede også den traditionelle legitimationsfortælling om "Divine Rights of Kings", og i stedet for at begrunde kongemagten med henvisning til Gud eller traditionen, begrundede han den med individernes samtykke. På samme måde forkaster Hobbes al traditions- og religionsbaseret lov og moral, ligesom han afviser, at der eksisterer et oprindeligt folk eller national kultur før etableringen af statsmagten. Ja, selv efter etableringen af statsmagten, kan man ikke tale om, at der eksisterer et folk på anden måde end i staten. Det er ikke just konservativt.

Hobbes er rationalist. Det er deri, hans radikalisme ligger, og det er deri, han adskiller sig fra hovedstrømningen i engelsk politisk tænkning i det 17. og 18. århundrede.

Selv om Hobbes hverken kan betegnes som liberalist eller konservativ, er der både liberale og konservative elementer i Hobbes' tænkning, og der er en hel del elementer fra Hobbes' politiske filosofi, der går igen i Lockes politiske filosofi, hvorfor det ikke er urimeligt at betegne Hobbes som en af liberalismens ideologiske forfædre.

Hobbes som liberalismens forfader

Hobbes' politiske filosofi er i udgangspunktet individualistisk. Han er metodologisk individualist, hvilket vil sige, at alt forklares med udgangspunkt i individers handlinger, og han er moralsk individualist i den forstand, at al moral afhænger af, hvad der tjener individets selvopretholdelse på lang sigt. Alle mennesker er også født frie og lige i naturtilstanden, hvor der ikke er nogen arvelig adel eller medfødte privilegier. Hobbes bryder også med næsten al hidtidig politisk filosofi, når han afviser, at der skulle eksistere et fælles gode – bortset fra fred – som det er målet for det politiske samfund at realisere. Mennesker har hver deres egne mål, og hver især ønsker de at leve deres liv på en måde, som de har deres egne grunde til. Alle begærer selvopretholdelse før alt andet, men på næsten alle andre områder har mennesker deres egne mål i tilværelsen. Det er denne individualisme, der udgør grundlaget for den senere politiske og økonomiske liberalisme.

Selve samfundskontrakttankegangen er også grundlæggende liberal. En samfundskontrakt er en frivilligt indgået aftale mellem suveræne individer, og med samfundskontrakten indstiftes en statsmagt baseret på de kontraherende parters frivillige samtykke. Friheden går således forud for og er en forudsætning for etableringen af et samfund og en stat. Det med samtykke blev centralt i Lockes politiske filosofi, fordi Lockes individer bevarer en del af deres naturlige (krav-) rettigheder i samfundstilstanden, så de kan trække deres samtykke tilbage, hvis statsmagten udvikler sig til et tyranni. Sådan er det ikke hos Hobbes, men ideen om, at statens oprindelse og legitimitet og borgernes lydighedspligt stammer fra individernes sam-

tykke er en grundlæggende liberal ide.

Det samme gælder ideen om, at statsmagten er til for borgernes skyld og ikke omvendt, og selv om formålet med at overlade al magt til Suverænen er beskyttelse, så er freden for individerne kun et middel til at sikre deres liv, legeme og ejendom. Hobbes taler intet sted om selvejerskab eller fremhæver vigtigheden af privat ejendomsret, men det er reelt ønsket om at beskytte selvejerskabet og den private ejendomsret, der får individerne til at give afkald på deres ubegrænsede ret til alt mod en forventet beskyttelse af deres liv, legeme og ejendom.

Hobbes' individualisme skal ikke overdrives, for han er også kollektivist, og når alle individer med underskrivelsen af samfundskontrakten bliver én person med én fælles vilje, ændrer Hobbes' politiske filosofi sig fra at være ekstremt individualistisk til at blive ekstremt kollektivistisk, og når alle individer indgår i statslegemet, så bortdefineres enhver modsætning mellem individ og stat – lige indtil det tidspunkt, hvor Suverænen måtte true individet på livet. Hobbes' politiske teori er således ikke – som Lockes – en teori om forholdet mellem individ og stat, for i samfundstilstanden er individet uden betydning, og folket har ingen selvstændig identitet uafhængig af Leviathan. Det er en teori om staten, den almægtige Leviathan.

Litteratur

Abizadeh, Arash (2016): "Sovereign Jurisdiction, Territorial Rights, and Membership in Hobbes." Martinich and Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford.

Allen, John William (1938): *English Political Thought, 1603-1660. Volume 1.* London.

Berlin, Isaiah (1958): "Two concepts of liberty." På dansk i Isaiah Berlin: *Den ideale stræben og andre essays.* København, 2005.

Binmore, Ken (1994): *Game Theory and the Social Contract. Volume 1. Playing Fair.* MIT Press, Cambridge Ma.

Bobbio, Norberto (1993): *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition.* Chicago.

Bodin, Jean (1576): *On Sovereignty. Six Books of the Commonwealth*. Oxford.

Brown, K.C. (1965): *Hobbes Studies.* Oxford.

Brown, Stuart M. (1959): "The Taylor Thesis: Some Objections." Brown (ed.): *Hobbes Studies.* Oxford, 1965.

Bunce, R.E.R. (2013): *Thomas Hobbes*. New York.

Burgess, Glenn (1992): *The Politics of the Ancient Constitution. An Introduction to English Political Thought, 1603-1642.* London.

Burgess, Glenn (1996): *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution.* New Haven.

Carter, Ian (2019): "Positive and negative liberty." *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Deigh, John (2016): "Hobbes and the Modern Theory of Natural Law." Martinich and Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford.

Dijn, Annelien de (2020): *Freedom. An Unruly History.* Harvard University Press. Cambridge, Ma.

Douglass, Robin (2015): "Thomas Hobbes's Changing Account of Liberty and Challenge to Republicanism." *History of Political Thought* XXXVI (2), 281-309.

Espersen, Johan J. R. (2012): "Naturretten før Locke." *LIBERTAS* nr. 52, 15-22.

Evrigenes, Ioannis D. (2016): "The State of Nature." Martinich and Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford.

Fudenberg, Drew and Jean Tirole (1991): *Game Theory*. MIT Press, Cambridge Ma.

Glover, Willis B. (1965): "God and Thomas Hobbes." Brown (ed.): *Hobbes Studies.* Oxford, 1965.

Gough, J.W. (1957): *The Social Contract. A Critical Study of its Development.* 2nd ed. Oxford.

Haakonssen, Knud (1996): *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge.

Haakonssen, Knud (1998): "Divine/Natural Law Theories in Ethics." Garber and Ayers (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge.

Habib, Allen (2021): "Promises". *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Hall, Edward (2010): "Hobbes's Liberty and Skinner's Discontent." *Politics* 30 (1), 11-17.

Hampton, Jean (1986): *Hobbes and the Social Contract Tradition.* Cambridge.

Hayek, Friedrich A. (1960): *The Constitution of Liberty.* Chicago.

Hayek, Friedrich A. (1970): "The Errors of Constructivism". Hayek: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas.* London.

Hobbes, Thomas (1640): *The Elements of Law Natural and Politic.* Oxford, 1994.

Hobbes, Thomas (1642): *On the Citizen.* Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge, 1998.

Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. København, 2008.

Hobbes, Thomas (1651b): *Leviathan. Revised Student Edition.* Edited by Richard Tuck. Cambridge, 1996.

Hobbes, Thomas (1655): *De corpore. The Collected Works of Thomas Hobbes. Vol. 1*. London, 1992.

Hoekstra, Kinch (2007): "Hobbes on the Natural Condition of Mankind." Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge.

Hohfeld, W.N. (1919): *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven: Yale University Press

Holstein, Mia Amalie (2021): "En kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb." *LIBERTAS* nr. 76, 66-74.

Hood, F.C. (1967): "The Change in Hobbes's Definition of Liberty." *The Philosophical Quarterly* 17, 150-63.

Hume, David (1748): "Om den oprindelige kontrakt." Hume: *Politik og æstetik. Udvalgte essays.* København, 2000.

Hüning, Dieter (2007): "Hobbes on the Right to Punish." Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge.

Jalving, Mikael (2008): "Thomas Hobbes – opfindelsen af individet." Henrik Gade Jensen (red.): *13 Frihedstænkere*. København.

Jaume, Lucien (2007): "Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism." Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge.

Jensen, Henrik Gade (2012): "Friheden i middelalderen." *LIBERTAS* nr. 52, 23-27.

Judson, Margaret Atwood (1949): *The Crisis of the Constitution. An essay in constitutional and political thought in England 1603-1645*. New Brunswick.

Kavka, Gregory S. (1983): "Hobbes's War of All against All." *Ethics* 93, 291-310.

Kavka, Gregory S. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory.* Princeton.

Koch, Carl Henrik (1983): *Den europæiske filosofis historie. Fra reformationen til oplysningstiden*. København.

Laustsen, Carsten Bagge og Mikkel Thorup (2014): *Thomas Hobbes*. København.

Lessnoff, Michael (ed.) (1986): *Social Contract.* Atlantic Highlands, NJ.

Locke, John (1689): *Anden afhandling om styreformen.* København, 2016.

Macpherson, C.B. (1945): "Hobbes's Bourgeois Man." *Canadian Journal of Economics and Political Science.* Brown (ed.): *Hobbes Studies.* Oxford, 1965.

Macpherson, C.B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford.

Martinich, A.P. (2005): *Hobbes.* New York.

Martinich, A.P. (2016): "Authorization and Representation in Hobbes's *Leviathan.*" Martinich and Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford.

Martinich, A.P. and Kinch Hoekstra (eds.) (2016): *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford.

Milton, John (1649): *The Tenure of Kings and Magistrates.* Optrykt i *Areopagitica and Other Political*

Writings of John Milton. Liberty Fund, Indianapolis 1999.

Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*. Harvard.

Overton, Richar d (1647): *An Appeale from the degenerate Representative Body the Commons of England assembled at Westminster*" i Liberty Fund: *An Anthology of Leveller Tracts: Agreements of the People, Petitions, Remonstrances, and Declarations (1646-1659)*. https://oll.libertyfund.org/page/leveller-anthology-agreements#T103

Parker, Henry (1640): "The Case of Shipmony Briefly Discoursed." Malcolm (ed.): *The Struggle for Sovereignty. Seventeenth-Century English Political Tracts. Volume 1*. Liberty Fund, Indianapolis.

Parker, Henry (1642): *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses. https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A56223.0001.001/1:1?rgn=div1;view=fulltext*

Pedersen, Torben Mark (2014): "Magna Carta og den engelske friheds historie." *LIBERTAS* nr. 57, 4-20.

Pedersen, Torben Mark (2019a): "L'Ancien Régimes sammenbrud: Skatteoprør, adelsrevolte og kampen om privilegier." *LIBERTAS* nr. 71, 35-57.

Pedersen, Torben Mark (2019b): "Den politiske revolution – 11 dage i juni 1789." *LIBERTAS* nr. 71, 58-78.

Pennock, J. Roland (1965): "Hobbes's Confusing 'Clarity' – the case of 'Liberty'." *The American Political Science Review*. Brown (ed.): *Hobbes Studies*. Oxford, 1965.

Pettit, Philip (2005): "Liberty and Leviathan." *Politics, Philosophy & Economics* 4 (1), 131-151.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Harvard.

Rousseau, Jean-Jacques (1755): *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Men*. Victor Gourevitch (ed.): *Rousseau. The Discourses and other early Political Writings*. 2nd ed. Cambridge, 2019.

Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Samfundskontrakten*. København, 2007.

Runciman, David (2016): "The Sovereign." Martinich and Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford.

Ryan, Alan (1996): "Hobbes's political philosophy." Sorell (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge.

Sabbadini, Lorenzo (2020): *Property, Liberty, and Self-Ownership in Seventeenth-Century England*. London.

Skinner, Quentin (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2001a): *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2001b): "Introduction: Hobbes' life in philosophy." Skinner: *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2001c): "Hobbes and the purely artificial person of the state." Skinner: *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2001d): "Hobbes on the proper significance of liberty." Skinner: *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge. På dansk: "Hobbes. Om frihedens rette betydning," i Skinner: *Politik og historie*. København, 2009.

Skinner, Quentin (2001e): "History and ideology in the English revolution." Skinner: *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2001f): "The context of Hobbes' theory of obligation." Skinner: *Visions of Politics. Volume III. Hobbes and Civil Science*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2002a): "Classical Liberty and the Coming of the English Civil War." van Gelderen and Skinner (eds.): *Republicanism. A Shared European Heritage*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2002b): "From the state of princes to the person of the state." Skinner (ed.): *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2007): "Hobbes on Persons, Authors and Representatives." Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Levia-*

than. Cambridge.

Skinner, Quentin (2008): *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2009a): *Politik og historie.* København.

Skinner, Quentin (2009b): "Forestillingen om negativ frihed: Machiavelliske og moderne perspektiver." Skinner: *Politik og historie.* København. Oprindelig fra Skinner: *Visions of Politics. Volume II*. Cambridge, 2002.

Skinner, Quentin (2009c): "Stater og borgernes frihed." Skinner: *Politik og historie.* København.

Skinner, Quentin (2018a): "Classical Rhetoric and the Personation of the State." Skinner (ed.): *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2018b): "Rethinking liberty in the English revolution." Skinner (ed.): *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2018c): "Hobbes on Political Representation." Skinner (ed.): *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge.

Skinner, Quentin (2018d): "Hobbes and the Concept of the State." Skinner (ed.): *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge.

Sommerville, Johann P. (1986): *Politics and Ideology in England, 1603-1640.* London.

Sommerville, Johann P. (1992): *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context.* London.

Sommerville, Johann P. (1996): "Lofty science and local politics." Tom Sorell (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes.* Cambridge.

Sommerville, Johann P. (2016): "Hobbes and Absolutism." Martinich and Hoekstra (eds.): *The Oxford Handbook of Hobbes.* Oxford.

Sorell, Tom (ed.) (1996): *The Cambridge Companion to Hobbes.* Cambridge.

Sorell, Tom (2007): "Hobbes's Moral Philosophy." Springborg (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge.

Springborg, Patricia (ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge.

Steiner, Hillel (1975): "Individual Liberty." *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 33-50. Miller (ed.): *The Liberty Reader*. Edinburgh, 2006.

Strauss, Leo (1936): *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago.

Strauss, Leo (1953): *Natural Right and History*. Chicago.

Taylor, A. E. (1938): "The Ethical Doctrine of Hobbes." *Philosophy* 13 (52), 406-24. Optrykt i Brown (ed.): *Hobbes Studies*, Oxford, 1965.

Tierney, Brian (1997): *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*. Cambridge.

Tuck, Richard (1979): *Natural Rights Theories. Their origin and development.* Cambridge.

Tuck, Richard (1991): "Grotius and Selden." J. H. Burns (ed.): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge.

Tuck, Richard (1993): *Philosophy and Government 1572-1651.* Cambridge.

Tuck, Richard (1996): "Hobbes's moral philosophy." Sorell (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes.* Cambridge.

Tuck, Richard (2016): *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy.* Cambridge.

Wenar, Leif (2020): "Rights." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Wernham, A. G. (1965): "Liberty and Obligation in Hobbes." Brown (ed.): *Hobbes Studies.* Oxford, 1965.

Wu, J. C. H. (1954): "The Natural Law and Our Common Law " *Fordham Law Review* 23, 13-48.

Zagorin, Perez (2009): *Hobbes and the Law of Nature.* Princeton.

En kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb

Mia Amalie Holstein

Thomas Hobbes har haft en stor betydning for vores forståelse af, hvad frihed er, og i *Leviathan* gør Thomas Hobbes op med det republikanske frihedsbegreb, og definerer frihed som fravær af eksterne hindringer for bevægelse, hvilket banede vejen for liberalismens negative frihedsbegreb. Den anerkendte engelske idehistoriker, Quentin Skinner, har i flere bøger og artikler og især i bogen *Hobbes and Republican Liberty* fra 2008 sat fokus på udviklingen af Hobbes' frihedsbegreb i lyset af debatterne forud for og under de engelske borgerkrige i 1640'erne. Artiklen er en kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb.

Thomas Hobbes (1588-1679) er en af de filosoffer, som har haft størst betydning for vores forståelse af begrebet frihed, Pettit (2005, 131). Han regnes for en tidlig repræsentant for det negative frihedsbegreb. Berlin (1958, 35) og hans tænkning har efterladt dybe spor i liberal og libertariansk teori. En af de mest indflydelsesrige intellektuelle indenfor Hobbes-forskningen er den engelske historiker Quentin Skinner, hvis udlægning af Hobbes frihedsbegreb længe har været toneangivende. Formålet med nærværende artikel falder i to dele. Først at redegøre for, hvordan Thomas Hobbes ifølge Skinners *Hobbes and Republican Liberty* ændrer sit negative frihedsbegreb fra *De Cive* til *Leviathan* med henblik på begrebet 'arbitrære hindringer'. Dernæst at foretage en kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' endelige frihedsbegreb, som det fremgår af *Leviathan*. Denne vinkel er valg af tre årsager. For det første er Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb blandt de mest levedygtige, for det andet er Hobbes' frihedsbegreb fundamentalt for debatten om det negative frihedsbegreb og for det tredje tillader denne tilgang en læsning af Hobbes på hans egne præmisser. På baggrund af den kritiske analyse konkluderes det, at Skinner gør Hobbes' frihedsbegreb mere konsistent, end det i virkeligheden er og overser at Leviathan formentligt indeholder to forskellige frihedsbegreber.

Teksten er struktureret på følgende måde: I §1 redegøres for Skinners fremstilling af ændringen i Hobbes' frihedsbegreb fra *De Cive* til *Leviathan*. I §2 foretages en kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' endelige negative frihedsbegreb, som det fremgår af *Leviathan*. §3 indeholder konkluderende bemærkninger og en perspektivering. Jeg vil hovedsageligt trække på *De Cive* fra 1642 og *Leviathan* fra 1651 i min undersøgelse, men vil også, når forholdene kræver det, inddrage tekststykker fra *The Elements of Law* fra 1640 samt fra Hobbes' meningsudveksling med Biskop John Bramhall i perioden 1640 til 1650.

§1 Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb

Den engelske professor i moderne historie Quentin Skinner (f. 1940) regnes som en af de mest indflydelsesrige intellektuelle in-

denfor politisk tænkning generelt og indenfor Hobbes-forskningen i særdeleshed. Med bogen *Hobbes and Republican Liberty*[1] har Skinner gjort det til sit projekt at vise, at Thomas Hobbes' *Leviathan* først og fremmest skal læses som en bevidst, polemisk reaktion på det klassiske antikke frihedsbegreb[2], som ligger i hjertet af republikansk teori, Skinner (2008, xvi, 149, 211). Skinners bog er bygget op omkring tre elementer, Hall (2010, 11). Først præsenteres en filologisk undersøgelse af, hvordan Hobbes' syn på begrebet frihed har udviklet sig over forfatterskabet. Dernæst fremstilles Hobbes' endelige definition af begrebet frihed, som det fremgår af *Leviathan.* Og til slut redegør Skinner på denne baggrund for Hobbes' polemiske intention.

Formålet med dette afsnit er at redegøre for, hvordan Hobbes ifølge Skinners *Hobbes and Republican Liberty* (2008) ændrer sit negative frihedsbegreb fra *De Cive* til *Leviathan* med henblik på begrebet 'arbitrære hindringer'. Sekundært er formålet at præsentere det frihedsbegreb, som vil være genstand for en kritisk analyse i næste afsnit. Afsnittet falder i tre dele. Første del indeholder en gennemgang af Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb, som det fremgår i *De Cive.* Anden del indeholder en redegørelse for Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb, som det fremgår i *Leviathan.* Fokus vil være på, hvordan frihedsbegrebet er ændret. Tredje del indeholder supplerende bemærkninger.

Jeg vil i §1 og §2 undlade at forholde mig til Skinners kontekstuelle analyse af Hobbes polemiske intention, da dette falder uden for denne teksts problemfelt. Dog bør det nævnes, at udfaldet af nærværende undersøgelse ikke er uden betydning for om Skinners projekt lykkes. Mere om dette under perspektiveringen i §3.

En redegørelse for Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb i De Cive

I *Hobbes and Republican Liberty* præsenterer Skinner en filologisk undersøgelse af, hvordan Hobbes' frihedsbegreb har udviklet sig over forfatterskabet. På baggrund af denne analyse konkluderer Skinner, at Hobbes ikke blot har ændret sin definition af begrebet frihed fra *De Cive* til *Leviathan*, men at han i *Leviathan* direkte modsiger sin tidligere tænkning, Skinner (2008, 128). Lad mig uddybe.

I *De Cive* definerer Hobbes ifølge Skinner frihed som "noting else but an absence of the lets and hindrances of motion," Hobbes (1949, 109).[3] Og Hobbes fremhæver to typer hindringer, De der kan beskrives som *eksterne* og *absolutte*, Hobbes (1949, 109, Skinner (2008, 110) og de der kan beskrives som *arbitrære*, Hobbes (1949, 110, Skinner (2008, 111).

Ved *eksterne, absolutte* hindringer forstår Skinner fysiske hindringer som "constitute outward blockages or obstacles to bodily movement (…) [and that] have the effect of rendering it physically impossible for a body to move in certain ways," Skinner (2008, 110). Hobbes giver to eksempler. Det første eksempel handler om, hvordan vand fanget i en beholder ikke kan kaldes frit, fordi det holdes indelukket, Hobbes (1949, 109), Skinner (2008, 110). Det andet eksempel handler om, hvordan en rejsende oplever hans bevægelse begrænses af mure og hække, Hobbes (1949, 109), Skinner (2008, 110-111).

Ved *arbitrære* hindringer forstår Skinner "those which do not absolutely impede motion, but do so *per accidens*, that is to say by our own choice," Skinner (2008, 111). Dette eksemplificerer Hobbes via en tilpasning af et aristotelisk eksempel, Aristoteles (2007, 73), med en mand i en synkende båd. Manden er ikke fysisk forhindret i at kaste sig selv i vandet, hvis han ønskede det, Hobbes (1949, 110), men på grund af frygt evner han alligevel ikke

1 I *Hobbes and Republican Liberty* udvider Skinner de temaer, som han præsenterede i sin berømte forelæsning *Liberty before Liberalism* fra 1998. Den tænkning, som Skinner præsenterer i *Hobbes and Republican Liberty,* er derfor ikke ny.

2 Ifølge det antikke frihedsbegreb er "freedom within civil associations (…) subverted by the mere presence of arbitrary power", Skinner (2008, x); se også Pettit (1997, 226, 228). Frihed skal forstås som ikke-dominans, dvs. at man er fri, når man ikke er nogens "servant, slave or dependent" Pettit (2008, 133).

3 Ifølge Hobbes er han den første til at fremsætte en egentlig definition af frihed, Hobbes (1949, 109).

at ville det, Skinner (2008, 112). Hindringen er arbitrær, da den kommer fra hans egen *arbitrium* som et resultat af en række valg, Skinner (2008, 112). At tale om arbitrære hindringer er således at tale om følelsesmæssige kræfter, der er så stærke, at de er tilstrækkelige til at afholde os fra at ville og handle på bestemte måder, Skinner (2008, 115).

I *De Cive* er frihed således – ifølge Skinner – en frihed, som konstitueres ved fraværet af fysiske (eksterne og absolutte) og arbitrære hindringer. På baggrund af denne definition udfolder Hobbes i *De Cive* sin teori om libertas civilis, Skinner (2008, 116), Hobbes (1949, 110) og libertas naturalis, Skinner (2008, 91), Hobbes (1949, 101).

En redegørelse for Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb i Leviathan

Ifølge Skinner ændrer Hobbes med værket *Leviathan* sin definition af begrebet frihed, Skinner (2008, 129). Mens frihed i *De Cive* blev defineret som fraværet af hindringer (både fysiske og arbitrære), så er "the only form of human liberty which 'is properly called liberty,'" Skinner (2008, 129) se også Hobbes (1973, 111) i *Leviathan* – ifølge Skinner – alene frihed forstået som "the absence of *external* impediments to motion," Skinner (2008, 127), se også Taylor (1979, 142). Skinner underbygger dette med at henvise til følgende citat fra kapitel 21, 'Of the LIBERTY of Subjects':

"LIBERTY, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean externall Impediments of motion); and may be applyed no lesse to Irrationall, and Inanimate creatures, than to Rationall. For whatsoever is so tyed, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some externall body, we say it hath not Liberty to go further," Hobbes (1973, 110).

Forskellen mellem *De Cive* og *Leviathan* er, at Hobbes i *Leviathan* ikke længere mener, at de *arbitrære* hindringer, som fx følelsen af frygt, kan begrænse frihed, Skinner (2008, 128). Derimod er frygt en af de 'interior beginnings' for frivillige handlinger, Hobbes (1973, 29), Skinner (2008, 135). Dette fremgår også af følgende eksempel fra samme kapitel:

"Feare, and Liberty are consistent; as when a man throweth his goods into the Sea for feare the ship should sink, he doth it neverthelesse very willingly, and may refuse to doe it if he will: It is therefore the action, of one that was free," Hobbes (1973, 110-111).

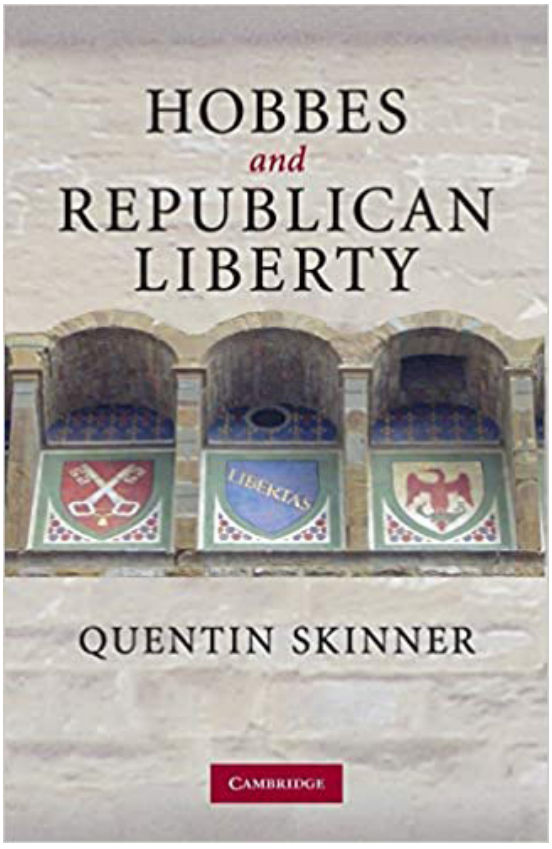
Frihed i *Leviathan* er således ifølge Skinners fortolkning alene fraværet af fysiske hindringer til at handle i overensstemmelse med sin egen vilje, Skinner (2008, 127), Hall (2010, 13). Denne form for frihed kalder Hobbes også for 'corporall Liberty', Hobbes (1973, 111).

På baggrund af denne definition udfolder Hobbes i *Leviathan* sin teori om 'the world of nature' og 'the world of artifice', hvor førstnævnte består af naturlove og kroppe i bevægelse, mens sidstnævnte består af en 'politisk krop', vi mennesker selv har skabt for at regulere vores indbyrdes relationer, Skinner (2008, 126-127 og 163). Så snart vi bevæger os fra naturtilstanden ind i samfundet, bortforpagter vi ifølge Skinners udlægning af Hobbes det meste af vores naturlige frihed ved at "entering into an obligation to act in accordance with our sovereign's will," Skinner (2008, 163). Og vi bibeholder "almost no liberty whatever *as subjects*", Skinner (2008, 163). I samfundet kan vi dog nyde "the true Liberty of a Subject," Hobbes (1973, 114), Skinner (2008, 165), som består af to elementer: De af naturens rettigheder, som man ikke kan give afkald på, Hobbes (1973: 114), fx retten til selvforsvar, Skinner (2008, 166-167). Og de friheder vi har som konsekvens af "the Silence of the Law," Hobbes (1973, 115), dvs. der hvor loven ikke forsøger at regulere vores handlinger, er vi frit stillet til at handle, som vi vil.

Supplerende bemærkninger

Skinner argumenterer ganske overbevisende for, at Hobbes ændrer syn på begrebet frihed over sit forfatterskab. Dette skifte er Skinner imidlertid ikke den første til at påpege. Allerede i 1967 bemærker Francis Campbell Hood i artiklen *The Change in Hobbes's Definition of Liberty* at "In De Cive Hobbes defined liberty as absence of impediments; in Leviathan liberty is the absence of external impediments," Hood (1967, 150).

Hobbes' holdningsskift understøttes end-



videre af et brev, som Hobbes i 1645 – efter udgivelsen af *De Cive* og før udgivelsen af *Leviathan* – sender til markisen af Newcastle. Baggrunden er en debat Hobbes tidligere på året har haft med Biskop John Bramhall om 'viljens frihed'. I dette brev[4] skriver Hobbes, at nye tanker "has come into my mind touching this question since I last considered it," Hobbes (1999a, 41), dvs. under debatten med Bramhall. Og han tilføjer: "I conceive liberty to be rightly defined in this manner: Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent," Hobbes (1999a, 38). Dette følger han op ved at skrive: "Liberty is the absence of external impediments," Hobbes (1999a, 39).

At Hobbes fjerner de arbitrære hindringer i sit frihedsbegreb i Leviathan giver god mening. For – som Hood påpeger – "the concept of arbitrary impediments was always inconsistent with this concept of liberty," Hood (1967, 158). Her henviser Hood formodentligt til, at Hobbes var determinist[5]. Det betyder dog ikke, at mennesket ifølge Hobbes ikke besidder frihed. Blot at det for Hobbes er 'absurd tale,' Hobbes (1999a, 16) at hævde, at vi har en fri vilje[6] i den forstand, at vi kan ville noget, der ikke er bestemt af vores lyster og begær, Lübcke (2010, 311). For Hobbes består ægte frihed "in doing what the will is determined unto" (Hobbes 1999b, 73). Hobbes identificerer således frihed med handlinger igangsat af viljen (og derved af lyst og begær). Derfor kan arbitrære hindringer – som fx følelser – ikke være en barriere for frihed. For et menneske udøver netop sin frihed, når han styrer egne handlinger i overensstemmelse med sin "last appetite", Hobbes (1973, 28).

En anden fordel ved at udskille de arbitrære hindringer fra frihedsbegrebet er ifølge Skinner, at det løser et af de problemer, som Hobbes har i *De Cive*. Det bliver nemlig muligt at klarlægge forholdet mellem frihed og magt. "Whereas intrinsical impediments take away power, in other words, only external impediments take away liberty," Skinner (2008, 133). Således opstår der hos Hobbes en forskel på at være ufri og inkapabel. Hvis man fysisk er bundet til en stol, så er ens frihed til at handle begrænset. Hvis man derimod er lam, så er ens magt til at udføre en handling begrænset.

Jeg har hermed redegjort for, hvordan Thomas Hobbes ifølge Skinners *Hobbes and Republican Liberty* (2008) ændrer sit negative frihedsbegreb fra *De Cive* til *Leviathan* med henblik på begrebet 'arbitrære hindringer'. Desuden har jeg redegjort for Skinners frem-

4 Det var aldrig Hobbes hensigt, at dette brev skulle offentliggøres, men til Hobbes store fortrydelse fandt brevet alligevel sin vej til offentligheden under titlen *Of Liberty and Necessity*, Chappell (1999: x). Det var dog først med *Leviathan,* at Hobbes selv bekendtgjorde sit nye frihedsbegreb til verden.

5 Dvs. at Hobbes var tilhænger af tanken om, at alt, der sker, har en årsag, og det, der sker, både er reelt og logisk nødvendigt, Lübcke (2010: 311). Det vil sige, at enhver hændelse, inklusiv menneskelige handlinger, således ifølge Hobbes, er et nødvendigt resultat af tidligere tiders tilstande, Newey (2014, 150). Denne holdning er dog – som angivet i teksten – stadig kompatibel med frihed. Den position, som Hobbes er fortaler for, bliver senere kaldt for kompatibilismen, Lübcke (2010, 311).

6 Hobbes definerer viljen således: "In deliberation the last appetite, as also the last fear, is called WILL", Hobbes (2008:71).

stilling af Hobbes' endelige frihedsbegreb, som det fremgår af *Leviathan*. Sidstnævnte vil i næste afsnit blive genstand for en kritisk analyse.

§2 Kritisk vurdering af Skinners fremstilling af Hobbes' negative frihedsbegreb

Ifølge Skinner kan Hobbes' frihedsbegreb i *Leviathan* defineres som fraværet af 'external impediments to motion'; præcis som det fremgår af de første par sider i *Leviathan* kapitel 21. (Skinner 2008, 127). Dette er ikke en ualmindelig fortolkning (se fx Taylor (1979, 142), MacCallum (1967, 108-9)). Men som vi skal se nedenfor er fremstillingen ikke uproblematisk.

I dette afsnit foretages en kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' negative frihedsbegreb. Analysen falder i tre trin. Først problematiseres Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb med udgangspunkt i en artikel skrevet af Edward Hall i 2010. Hall påpeger, at det kan være svært at forstå Hobbes' anvendelse af begrebet frihed uden for kapitel 21, hvis man tager udgangspunkt i det frihedsbegreb, som Skinner advokerer for. Dernæst problematiseres Hobbes' eget syn på begrebet frihed, fordi meningsudvekslingen i perioden 1640-1650 mellem Hobbes og Bramhall afslører, at Skinner er meget tro overfor, hvordan Hobbes selv ser sit frihedsbegreb. I denne del tages udgangspunkt i Bramhalls (og senere professor Archibald Wernhams) kritik af Hobbes frihedsbegreb. Endelig belyses Philip Pettits syn på Skinners fremstilling af Hobbes frihedsbegreb. Desuden redegøres for Pettits fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb, som kan ses som en løsning på de problemer, som Hall og Bramhall udpeger. Afsnittet afsluttes med supplerende bemærkninger.

Halls kritik af Skinner

Et eksempel på en nyere kritik af Skinners fremstilling af Hobbes frihedsbegreb findes hos Edward Hall, ifølge hvem Skinner "ignores many of Hobbes's claims that invoke liberty outside the beginning of chapter 21, resulting in a one-dimensional reading of Hobbes" (Hall 2010, 11). Hall trækker flere eksempler frem:

Fx henviser Hall til følgende tekststykke i kapitel 14:

"To lay downe a mans Right to any thing, is to devest himselfe of the Liberty, of hindring another of the benefit of his own Right to the same,"[7] Hobbes (1973, 67)

For Hobbes er frihed således noget, man kan fralægge sig, men, som Hall påpeger, "it is difficult to see what sense can be given to the idea of laying aside an absence of impediment". Kan man fralægge sig sin 'corporall liberty' uden at binde sig selv til noget andet? Hall (2010, 14). Og hvad skulle det være? Her tænker Hall formentligt på, at love – som man måske kunne opfatte som en hindring – ifølge Hobbes ikke begrænser frihed, idet man altid kan undlade at adlyde dem, Skinner (2008, 160).

Et andet tekststykke, som Hall fremhæver, er fra kapitel 26, hvor Hobbes skriver: "*Civill Law* is an *Obligation*; and takes from us the Liberty which the Law of Nature gave us," Hobbes (1973, 153-154). Igen påpeger Hall, at et tab af frihed kan være svært at forstå ud fra en 'corporall' læsning. "Thus we cannot understand the above quotations in the terms Skinner endorses, and we cannot see how obligations could limit liberty, as one is always free to will against them, and act on this will unless physically impeded from doing so," Hall (2010, 15).

Et tredje sted, hvor frihed forstået som 'corporall liberty' ifølge Hall ikke giver mening, er i Hobbes' distinktion mellem borgernes frihed i samfundet og menneskets frihed i naturtilstanden, (Se f.eks. Hobbes (1973, 111-115)). "In the move [from the state of nature] to civil society (…) in terms of the reading of liberty endorsed by Skinner our 'corporall' liberty does not change," Hall (2010, 15), så hvorfor overhovedet indføre distinktionen, spørger Hall.

Disse eksempler og flere til får Hall til at konkludere, at "it may be sensible to read Hobbes as being inconsistent," Hall (2010, 16). Og dette er en vigtig pointe. Som vi også skal se nedenfor, er Skinners fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb tro overfor Hobbes' eget syn på frihed. Men der synes at være en inkonsistens mellem Hobbes' definition af begrebet frihed og hans anvendelse af begrebet frihed.

7 Hobbes definerer begrebet ret således: "THE RIGHT OF NATURE (…) is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life," Hobbes (1973, 66).

Bramhalls kritik af Hobbes

Hall er langt fra den første til at bemærke en inkonsistens i Hobbes' frihedsbegreb. I 1645 påpeger Biskop John Bramhall (1594-1663) i den meningsudveksling, der lå i kølvandet på Hobbes og Bramhalls debat, at Hobbes ofte fejlagtigt anvender sit frihedsbegreb. Fx når han skriver, at et frit menneske er ham "[who] has not made an end of deliberating," Hobbes (1999a, 38), se også Hobbes (2008, 71; 1973, 28). Dette kan kun forstås således, at en agent ikke er fri, når han stopper med at overveje sine valgmuligheder. "This part of T.H.'s discourse hangs together like a sick man's dreams," Bramhall (1999, 58) påpeger Bramhall og opstiller følgende to modeksempler:

"There may be outward impediments even whilst he is deliberating, as a man deliberates whether he shall play at tennis, and at the same time the door of the tennis court is fast locked against him. And after a man has ceased to deliberate, there may be no outward impediments, as when a man resolves not to play at tennis because he finds himself ill-disposed, or because he will not hazard his money. So the same person, at the same time, should be free and not free, not free and free" (Bramhall 1999, 59).

Bramhalls første eksempel handler således om en mand, som er fri på den måde, at han stadigt overvejer, om han ønsker at spille tennis, men ufri idet der eksisterer eksterne hindringer for hans tennisspil (døren er låst). Det andet eksempel handler om en mand, som ikke er fri, idet han er færdig med at overveje og har taget en beslutning, men fri på den måde, at der ikke er eksterne hindringer for, at han undlader at spille tennis, Wernham (1965, 118-119). Ifølge Bramhall må der være en modstrid i Hobbes definition af frihed, for hvordan kan man både være fri og ufri på samme tid?

Hobbes vælger kun at besvare Bramhalls første modeksempel[8]:

"[Bramhall] is deceived. For though he may deliberate of that which is impossible for him to do, as in the example he alleges of him that deliberates whether he shall play at tennis, not knowing that the door of the tennis-court is shut against him; yet it is no impediment to him that the door is shut till he have a will to play or not," Hobbes (1999b, 81).

Hobbes anerkender således ikke Bramhalls kritik og ser derfor ingen inkonsistens mellem sin definition og anvendelse af begrebet frihed. Ifølge Hobbes er den låste dør til tennisbanen ingen hindring, for tennisspilleren har endnu ikke besluttet sig for, om han overhovedet ønsker at spille tennis. Dette svar er baseret på en doktrin om, at hindringer pr. definition må være for bevægelse, men den køber professor Archibald Wernham (1916-1989) ikke.

"For suppose that the man wills to play tennis and the court is not locked. Then, in so far as he wills to play, he is no longer free to play or not play according as he shall will; but he is still free in so far as he is not hindered to do what he has a will to," Wernham (1965, 119)

Problemstillingen påpeget af Bramhall står således stadigt. Dette får Vere Chappell (f. 1930) til at konkludere, at det er "misleading of Hobbes to have introduced this alternative characterization of a free agent into his account," Chappell (1999, xxii).[9] Og Wernham til at pege på, at problemet kun kan løses, hvis vi indser, at Hobbes arbejder med to forskellige frihedsbegreber. Et 'to-vejs'-begreb som handler om at gøre og undlade og et 'et-vejs'-begreb, som handler om fraværet af hindringer for en given handling.

"As I have implied, the way to avoid the con-

8 Der findes flere bud på, hvorfor Hobbes ikke besvarer Bramhalls andet modeksempel. Hood mener, at Hobbes let kunne have påpeget, at tennisspilleren havde en stærkere appetit for noget andet, Hood (1967, 153). Pettit (2005, 140) mener, at det ikke giver mening at spørge en person, som har valgt ikke at foretage en handling, om denne person også er frataget friheden for at udføre handlingen.

9 Årsagen til at Hobbes kobler begreberne frihed og overvejelse, skal ifølge Chappell findes i etymologien. I *Elements* skriver Hobbes, at "deliberation signifieth the taking away of our own liberty", Hobbes (2008, 71), hvilket kunne indikere, at Hobbes tror, at 'deliberation' etymologisk er afledt af det latinske liberare, som betyder fri. Hvorfor Hobbes har følt sig nødsaget til at inkludere denne overvejelse i Leviathan. Dog har Hobbes misforstået etymologien. 'Deliberation' kommer af det lantinske librare, som betyder 'at veje', Chappell (1999, xxii).

tradiction is to admit that there are two different kinds of freedom involved: the one a 'two-way' freedom (to do or forbear) which excludes will (volition) and is abolished by it, the other a 'one-way' freedom which presupposes will. In his reply to Bramhall Hobbes is unwilling to admit this, because to do so would be to admit the inadequacy of his official definition. But in fact he recognizes this 'two-way' freedom in his account of deliberation in Leviathan VI: 'And it is called deliberation; because it is a putting an end to the liberty we had of doing, or omitting, according to our own appetite, or aversion.'" Wernham (1965, 119)

Wernham er ikke den eneste til at bemærke, at Hobbes formentligt arbejder med to forskellige frihedsbegreber i *Leviathan*, se fx Hood (1967, 152), Pettit (2008, 134), Newey (2014, 153). Den bedste redegørelse for dette, mener jeg, findes hos Pettit. Dette uddybes nedenfor.

Pettits syn på Hobbes' frihedsbegreb

Philip Pettit (f. 1945) finder hos Hobbes to forskellige kategorier af frihed. "Although he does not make the point explicitly, Hobbes distinguishes quite clearly and consistently between two sorts of freedom," Pettit (2008, 134). Den første kategori kalder Pettit beslutningsfrihed, Pettit (2008, 134) og er "freedom to choose between certain alternatives, uncommitted by prior decision or obligation" Pettit (2005, 132). Den anden kategori kalder Pettit korporlig frihed, Pettit (2008, 134) og er "freedom to enact the choice one has made in any instance," Pettit (2005, 132).

Beslutningsfrihed er friheden til at vælge mellem to alternativer, dvs. "to do, or forbeare," Hobbes (1979, 115). I det øjeblik man har overvejet (udformet en vilje) og taget en bindende beslutning tabes denne frihed, Pettit (2005, 134). Det er at "putting an end to the *Liberty* we had of doing, or omitting, according to our own Appetite, or Aversion," Hobbes (1973, 28). Pettit fremhæver desuden en særlig type beslutningsfrihed, som han kalder *kontraktuel frihed*. Denne type frihed kan tabes forud for en handling, idet man ved beslutningen forpligter sig overfor en anden ved kontrakt eller aftale, Pettit (2005, 134).[10] Kontraktuel frihed er således den frihed, som mennesket har, når de ikke har indgået nogen form for pagt med andre.

Korporlig frihed er friheden til at gennemføre et valg, man har truffet. Denne type frihed svarer til det frihedsbegreb Skinner opstiller for Hobbes. Ifølge Pettit er denne frihed under antagelse af, at man både har evnen til at udføre handlingen og at man vil den pågældende handling. Desuden er det kun eksterne fysiske hindringer, der kan reducere denne frihed, Pettit (2005, 139). Alle disse elementer indgår i Hobbes' definition af en 'free-man':

"A FREE-MAN, is he, that in those things, which be his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to," Hobbes (1973, 110).

I relation til Skinners fortolkning af Hobbes' frihedsbegreb har Pettit følgende kommentar:

"[Skinner] argues that in Leviathan that] this freedom as nonobstruction is given primacy for the first time (…) insofar as it is the only freedom mentioned in the definition of a free-man. But I think that this is a shift in Hobbes's use of the word "free-man" – a word he may have wanted to expropriate from parliamentary writers of the 1640s – not a shift in his underlying picture of how subjects relate to one another and their sovereign," Pettit (2008, 168 n15).

Pettit argumenterer således for, at Hobbes' intention med ovenstående citat har været at koble begrebet "free-man" til 'the world of nature', hvorfor han kobler det sammen med det korporlige frihedsbegreb. Men det betyder ifølge Pettit ikke, at Hobbes ikke anerkender et frihedsbegreb i 'the world of artifice', dvs. beslutningsfrihed.

Ifølge Pettits læsning af Hobbes kan man således både tabe frihed, som følge af hindringer, der udledes af ens fortid (fx forpligtende valg, hvorved man har afgivet kontrol over ens vilje til en anden) og som resultat af fysiske hindringer, der ligger i vejen for en. Ud fra denne distinktion er det lettere at forstå de citater, som Hall anvendte til at problematisere Skin-

10 En god måde at forstå, hvordan man kan miste kontraktuel frihed er ved en analogi til ejerskab. Ved en sådan aftale underlægger man sig en anden. Den ene mister sin frihed i det omfang, at hans vilje underlægges en anden, Pettit (2005, 136).

ners fremstilling af Hobbes frihedsbegreb. I de to første eksempler Hall frembragte, taler Hobbes ganske enkelt om beslutningsfrihed og ikke korporlig frihed. Og i det sidste eksempel giver det netop mening at skelne mellem borgernes frihed i samfundet og menneskets frihed i naturtilstanden, fordi der er tale om to forskellige typer frihed, nemlig beslutningsfrihed og korporlig frihed. For ifølge Pettit er forpligtelser tab af frihed i 'the sphere of artifice', mens fysiske hindringer et tab af frihed i 'the sphere of nature', Pettit (2005, 140). Og Pettit tilføjer: "Obstruction and obligation, however different in themselves, both mean that a person is subjected to another," Pettit (2005, 141). Desuden gør Pettits distinktion mellem to typer af frihed det muligt at løse den inkonsistens, som Bramhall påpeger i eksemplet med tennisspilleren. Tennisspilleren har beslutningsfrihed, da han stadigt overvejer om han ønsker at spille tennis, men har ikke korporlig frihed, idet døren til tennisbanen er låst.

Supplerende bemærkninger

Jeg har hermed præsenteret en kritisk analyse af Skinners fremstilling af Hobbes' begreb om frihed. Min analyse viser, at det kan være svært at forstå Hobbes' anvendelse af begrebet frihed uden for kapitel 21, hvis man tager udgangspunkt i det frihedsbegreb, som Skinner advokerer for. Det skyldes, at Skinner alene fremstiller Hobbes frihedsbegreb som korporlig frihed. Dette efterlader spørgsmålet om, hvorvidt Skinner får gjort Hobbes' tænkning om begrebet frihed mere konsistent, end hvad den i virkeligheden er. Det kan desuden undre, at Skinner ikke forsøger at håndtere spørgsmålet om, hvorvidt der er et eller to frihedsbegreber i *Hobbes and Republican Liberty*. Til min bedste overbevisning gælder det også Skinners øvrige værker. Generelt er begrebet frihed kun et begreb Skinner anvender i relation til naturlig frihed.[11] Til Skinners forsvar bør det fremhæves, at han i høj grad er tro overfor Hobbes' egen forståelse af sit frihedsbegreb. For Hobbes svar på Bramhall afslører, at Hobbes ikke umiddelbart er klar til at tale om to forskellige typer frihed. Ifølge Wernham vil Hobbes dog kun kunne undslippe Bramhalls kritik, hvis han netop tilkender sig to typer af frihed. Pettit foreslår, at dette bør være hhv. beslutningsfrihed, som tilhører 'the sphere of artifice', og korporlig frihed, som tilhører 'the sphere of nature'. Begreber som ifølge Pettit kendetegner hele Hobbes' forfatterskab og som kan ses som en løsning på det problem, som både Hall og Bramhall udpeger. Nærværende teksts sidste afsnit indeholder konkluderende bemærkninger samt perspektiverer til Skinners projekt.

§3 Konkluderende bemærkninger og perspektivering

Skinners bog *Hobbes and Republican Liberty* er bygget op omkring tre elementer. Først præsenterer Skinner en filologisk undersøgelse af, hvordan Hobbes' syn på begrebet frihed har udviklet sig over forfatterskabet. Dernæst fremstiller Skinner Hobbes' endelige definition af begrebet frihed, som det fremgår af *Leviathan.* Og endeligt redegør Skinner på denne baggrund for Hobbes' polemiske intention. Det vurderes, at det lykkes Skinner på baggrund af en grundig filologisk undersøgelse, at redegøre for, at der er sket et skift i Hobbes' definition af begrebet frihed over forfatterskabet. Med *Leviathan* fjernes de arbitrære hindringer fra Hobbes' frihedsbegreb. Denne erkendelse er ikke ny. Dette påpeger Hood allerede i 1967. På baggrund af den filologiske undersøgelse definerer Skinner Hobbes' frihedsbegreb i *Leviathan.* Ifølge Skinner skal Hobbes frihedsbegreb alene forstås som korporlig frihed, som den defineres i kapitel 21. Men som det fremgår af den kritiske analyse, kan man med rette stille spørgsmålstegn ved, om Skinner overser andre variationer af frihedsbegrebet, som Hobbes anvender i den øvrige del af *Leviathan*.

11 Se fx følgende kommentar i Skinners *Vision of Politics* fra 2004: "natural liberty and civil law belong, for Hobbes to two different spheres. Liberty 'according to the proper signification of the word' belongs to the sphere of nature (…). This liberty can only be constrained by ties or bonds which are themselves natural – that is, physical – in character. But civil law belongs to the sphere of artifice (…). The laws of such common-wealths undoubtedly limit our liberty as subjects (…). But in this case the ties are purely artificial, and leave unimpaired our natural liberty to make use of our powers as we please," Skinner (2004, 225).

Det er min vurdering, at Hobbes ikke er tro overfor sin egen definition af frihed og at Skinner derved får gjort Hobbes mere konsistent, end han er. På linje med Hall, Hood, Pettit og Newey mener jeg, at Hobbes arbejder med to forskellige frihedsbegreber, se fx Hood (1967, 152), Pettit (2008, 134), Newey (2014, 153). Og jeg mener, at Pettits distinktion mellem beslutningsfrihed (herunder kontraktuel frihed) og korporlig frihed udgør en bedre og mere tekstnær fremstilling af Hobbes' frihedsbegreb.

Hvis det er tilfældet, at Hobbes anvender flere forskellige frihedsbegreber, herunder begrebet om kontraktuel frihed, svækkes Skinner kontekstuelle fortolkning af Hobbes betydeligt. For Skinner vil på denne baggrund have svært ved at konkludere, at *Leviathan* skal læses som en bevidst, polemisk reaktion på det antikke frihedsbegreb, ifølge hvilket frihed skal forstås som ikke-dominans, dvs. at man ikke er underlagt en anden. For *Leviathan* indeholder muligvis selv et sådan frihedsbegreb, nemlig begrebet om kontraktuel frihed, ifølge hvilket man ikke er forpligtet overfor andre. Dette kunne få hele Skinners projekt med *Hobbes and Republican Liberty* til at falde til jorden.

Litteratur

Aristoteles (2007): *Etikken*. Danmark: Det lille forlag.

Berlin, I. (1958): "Two Concepts of Liberty." David Miller (ed.): *The Liberty Reader.* Edinburgh.

Bramhall, B. (1999): "Selections from Bramhall, A Defence of True Liberty", *Hobbes & Bramhall on Liberty & Necessity*, ed. V. Chappell. Cambridge.

Chappell, V. (1999): "Introduction." *Hobbes & Bramhall on Liberty & Necessity*, ed. V. Chappell. Cambridge.

Chappell, V. et al: (2003): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy vol. II*, ed. D. Garber and M. Ayers. Cambridge.

Hall, E. (2010): "Hobbes's Liberty and Skinner's Discontent." *Politics* 30 (1), 11-17.

Hobbes, T. (1949): *De Cive or The Citizen.* Appleton-Century Philosophy Source-Books.

Hobbes, T. (1973): *Leviathan*. J. M. Dent & Sons.

Hobbes, T. (1999a): "Of Liberty and Necessity", *Hobbes & Bramhall on Liberty & Necessity*, ed. V. Chappell. Cambridge.

Hobbes, T. (1999b): 'Selections from Hobbes, The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance", *Hobbes & Bramhall on Liberty & Necessity*, ed. V. Chappell. Cambridge.

Hobbes, T. (2008): *Human Nature and De Corpore Politico* (Part I and II in The Elements of Law). Oxford.

Hood, F. (1967): "The Change in Hobbes's Definition of Liberty." *The Philosophical Quarterly*, 17 (68), 150-163.

Lübcke, P. (2010): *Politikens filosofileksikon* 2. udgave. København.

MacCallum, G. C. Jr. (1967): "Negative and Positive Freedom." Miller (ed.): *The Liberty Reader.* Edinburgh.

Newey, G. (2014): *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*. New York.

Pettit, P. (1997): "The Republican Ideal of Freedom." Miller (ed.): *The Liberty Reader.* Edinburgh.

Pettit, P. (2005): "Liberty and Leviathan." *Politics, Philosophy & Economics* 4 (1), 131-151.

Pettit, P. (2008): *Made with words, Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton.

Skinner, Q. (1979): "A Third Concept of Liberty." Miller (ed.): *The Liberty Reader.* Edinburgh.

Skinner, Q. (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge.

Skinner, Q. (2004): *Visions of Politics, volume 3: Hobbes and Civil Science*. Cambridge.

Skinner, Q. (2008): *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge.

Taylor, C. (1979): "What's wrong with negative liberty." Miller (ed.): *The Liberty Reader.* Edinburgh.

Wernham, A. G. (1965): "Liberty and Obligation in Hobbes." D. C. Brown (ed.): *Hobbes Studies*. Oxford.

Vil du skrive i LIBERTAS?

Har du lyst til at bidrage til et af de kommende numre af LIBERTAS, så send en e-mail til redaktøren på: torbenmarkp@hotmail.com

LIBERTAS bringer såvel artikler inden for som uden for tema, debatindlæg samt anmeldelser af bøger og film m.m., men redaktionen påtager sig intet ansvar for materiale tilsendt uopfordret.

Skrivevejledning

- Alle indlæg skal være skrevet i Word
- Kort resume på maks 150 ord
- Eventuelt: Kort forfatterbiografi på maks 20 ord
- Begræns tekstformatteringen, fremhævet tekst som kursiv ikke understreget
- Artikler må meget gerne indeholde illustrationer, grafer, tabeller og tekstbokse, der vedlægges separat som JPG-filer og i sort-hvid
- Noter som fodnoter, ikke slutnoter
- Der anføres kilder for alle direkte refererede eller citerede kilder
- Litteraturhenvisninger i teksten anføres med forfatternavn og årstal og evt. sidetal i parentes, eksempelvis: Friedman (1992, 56).
- Litteraturliste sidst i artiklen. Citeret litteratur anføres alfabetisk efter efternavn og dernæst årstal, jf.

  Friedman, Milton (1990): "Bimetallism revisited," *Journal of Economic Perspectives*, 4, 85-104.
  Friedman, Milton (1992): *Money Mischief. Episodes in Monetary History*. New York.

Kommende numre af LIBERTAS

LIBERTAS nr. 77. november 2021: **Regulering**

LIBERTAS nr. 78. Marts 2022: **Muhammedtegninger i undervisningen. Regulering**

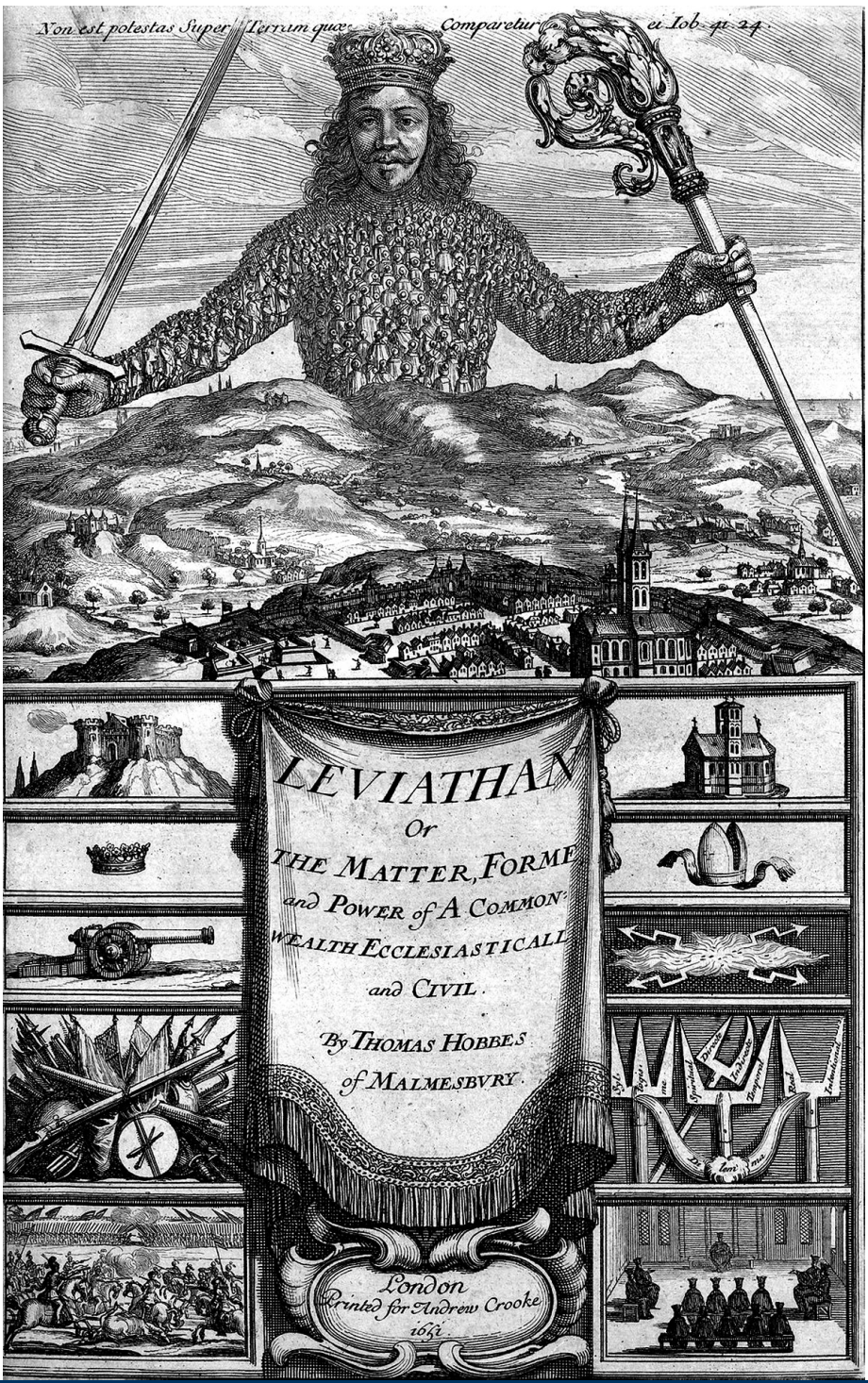
LIBERTAS nr. 79. Juli 2022: **Rawls' "Teori om retfærdighed" efter 50 år**.

LIBERTAS nr. 80. November 2022: **Crackpot-economics**

LIBERTAS nr. 81. Marts 2023: **Adam Smith - 300 år**

DEN SYNLIGE HÅND

Leviathan



LIBERTAS