

---

Hrvoje Cvijanović:  
**Konfliktne strasti: političko-transcendentni aspekti  
hobsovskog prirodnog stanja**

---

*Mentor: prof. dr. sc. Zoran Kurelić*

*Datum obrane: 19. srpnja 2012. na Fakultetu političkih znanosti*

*Povjerenstvo za obranu: prof. dr. sc. Dragutin Lalović, predsjednik*

*prof. dr. sc. Zoran Kurelić*

*doc. dr. sc. Žarko Paić*

Doktorska disertacija mr. sc. Hrvoja Cvijanovića *Konfliktne strasti: političko-transcendentni aspekti hobsovskog prirodnog stanja* ima ukupno 367 stranica (sa 197 bilješki). Sadržajno je podijeljena na pet poglavlja i zaključak: 1. Uvod: Konfliktne strasti i smislen građanski poredak; 2. Hobbesov teorijsko-politički projekt; 3. Filozofija straha: prirodno stanje i strah od smrti; 4. Cuius opinio, eius regio; 5. Neo-hobsijanstvo: suvremene upotrebe i zloupotrebe Hobbesovoga teorijsko-političkog projekta – Schmitt, Agamben, Gray; 6. Zaključak. Popis primarne i sekundarne studentske literature (uglavnom na engleskom jeziku) sadrži 221 naslov.

### **Sadržaj rada**

U **uvodnom, prvom** poglavlju (str. 8-54) Hobbesovo se poimanje temeljnoga političkog problema precizira preformulacijom klasičnoga Kantova određenja: “učiniti mogućim maksimum sigurnosti slijedeći neki optimum prinude, ostvarujući pritom maksimum pravde i slobode za svakoga”.

Osnovna je *hipoteza* rada neupitna: pojam “prirodno stanje” ključni je pojam moderne političke misli jer je, nakon Hobbesa i zahvaljujući prvenstveno njemu, postao nadasve plodan spoznajni instrument za problematiziranje tzv. političke i moralne obveze građana na poslušnost u modernoj epohi.

Polazeći od takve hipoteze, osnovna je *teza* rada da *hobsovsko* prirodno stanje, kao ključni spoznajni instrument Hobbesove političke znanosti u cjelini, valja pojmiti i tumačiti iz njegova *bitnoga političko-transcendentnog aspekta*, jer ga pr-

venstveno karakteriziraju *strasti u konfliktu* ili *konfliktne strasti*. S jedne su strane “strasti koje čine čovjeka sklonim miru” (L 13.14.), koje su označene kao “strasti održanja” jer im je svrha održanje života. S druge strane, i često nasuprot njima, postoje čovjekove strasti koje transcendiraju strasti održanja i beskompromisno teže ostvarivanju političkih i vjerskih uvjerenja: to su “strasti uvjerenja” (koje se u radu katkad nazivaju i “transcendentnim”). Stoga se osnovna teza konkretizira kao istraživačka zadaća: kako je moguć stabilan politički poredak u kojem strasti uvjerenja – strasti ostvarivanja smislenog života i po cijenu vlastitog samoodržanja, proizašle iz moralnih dužnosti ili ideoloških uvjerenja – derogiraju strasti održanja (pravne sigurnosti i ekonomskih interesa) čiji je cilj mir i ugodan život?

U isticanju bitne važnosti upravo političko-transcendentnog aspekta prirodnog stanja rad se oslanja na interpretativne domete odabrane američke sekundarne literature koja snažno naglašava važnost transcendentnoga kod Hobbesa. U tome kandidat dijelom slijedi kapitalni doprinos S. A. Lloyd, koja je spoznala i objasnila središnju važnost transcendentnih strasti (izražava ih sintagmom “transcendentni interesi”) u razumijevanju Hobbesova teorijsko-političkog projekta. Temeljni problem političke nestabilnosti, ističe Lloyd, očituje se, naime, u strastvenim uvjerenjima koja mogu biti transcendentne naravi i kojima će stoga “pojedinaac dati prioritet pred bilo kojim drugim usko razboritim interesima, uključujući svoje interese za očuvanje fizičkog preživljavanja” (1992: 52). Njezina sintagma “transcendentnih interesa” uključuje ne samo interese koji imaju religijski predznak nego i sve one interese koji transcendiraju puko preživljavanje. Za razliku od nje kandidat smatra da se *strasti uvjerenja* (kao transcendentne strasti) ne mogu svesti na tako shvaćene transcendentne interese (koji uključuju građanski interes ekonomskog blagostanja i sigurnosti).

Uvođenje razlikovanja u pojmu “transcendentnih strasti ili težnji” objašnjava glavno istraživačko težište ovog rada samo na *strastima uvjerenja* (političko-ideoloških i vjersko-moralnih) kao na političko-transcendentnim aspektima prirodnog stanja.

Slijedi veoma dojmljivo i efektno uvođenje u problematiku konfliktnih strasti analizom Sofoklove *Antigone*, klasičnoga dramskog teksta koji ovdje ima propedeutičku funkciju kao “paradigmatska alegorija političke nestabilnosti, kao književni predložak s poukom o krhkosti i kolapsu političkog poretka, o tragičnom sukobu i potpunoj društvenoj dezintegraciji uslijed sukoba ostrašćenih vjerskih dužnosti s imperativima ostrašćene logike političkog uvjerenja i žudnje za moći” (20).

Bez upuštanja u cjelinu Hobbesova etičkog nauka kao teorije strasti (Zarka, 1999: 255), naznačuje se moguće objašnjenje epistemološkog statusa “strasti uvjerenja” u sklopu Hobbesova teorijskog sustava. Oslanjajući se na Zarkinu minucioznu rekonstrukciju Hobbesove teorije strasti, u radu se obrazlaže da se Hobbes

u prvom dijelu *Levijatana* striktno ograničuje na izvođenje imanentne dinamike strasti (od jednostavnih preko složenih do konfliktnih) primjenom kompozitivne komponente svoje "genetske" definicije čovjeka kao bića. Čistim se imanentizmom ne može dospjeti do transcendentnoga, pa tako ni do "strasti uvjerenja", ali može do predispozicije za njih u "strahu od nepoznatog i budućnosti" (L 11.24. i 11.26.). Epistemologijski status transcendentnih strasti može se pojmiti tek čitanjem *Levijatana* "unatrag", primjenom rezolutivne komponente "genetske" definicije države ili političkog tijela (razlaganjem političkog tijela na njegove sastavne dijelove, na individue, na njihova ponašanja i motivacije u prirodnom stanju kao stanju bez države). Tek se takvim čitanjem može razabrati kako je moguće da vjerska težnja za spasenjem ili politička strast za slobodom zadobiju primat nad osnovnim nagonom za samoodržanjem i fizičkom sigurnošću. Svrha je ovog rada, u samorazumijevanju, "teorijska revalorizacija Hobbesovog političkog projekta" (34). Pritom se ne dovodi u pitanje uvriježeno tumačenje prema kojemu Hobbesov politički projekt zagovara racionalne principe koji su u stanju promovirati i održati stabilan politički poredak, pravni mir pod zaštitom suverene vlasti, te koji je motiviran nagonom za preživljavanjem, nego se ističe da to nije jedino ni najvažnije što Hobbesov projekt nudi. Nastojeći "podjednako uvažiti sve aspekte i svu kompleksnost Hobbesovog političkog projekta", kandidat ističe da je zapostavljen upravo fundamentalni dio Hobbesova projekta zato što se uobičajeno slijedi "Hobbesova politička retorika prema kojoj strasti održanja derogiraju strasti uvjerenja" (48). Nasuprot tome, kandidat ističe da valja dokučiti temeljnu piščevu intenciju (napose polemičku), koja pozornost istraživača usredotočuje prvenstveno na treći i četvrti dio *Levijatana*, kao i na *Behemoth*.

Važno je istaknuti i kandidatovu tezu da je Hobbesov politički nauk trans-epohalan zato što "pojmovi koje uvodi u politički diskurs iskazuju trajna obilježja političke zbiljnosti", dramu političkog života u kojoj sukob između strasti održanja i strasti koje ih transcendiraju dovodi do tragedije. Istodobno, Hobbesovo specifično moderno (u osloncu na moderne prirodne znanosti) preispitivanje načina razumijevanja političkih fenomena očituje se u radikalnoj kritici aristotelizma i skolastike u *Levijatanu*.

Naposljetku se pregledno obrazlaže struktura izlaganja i sadržaj sljedećih četiriju poglavlja ovog rada.

**Drugo** poglavlje (str. 55-142) razmatra Hobbesov teorijsko-politički projekt. Hobbesov se projekt najprije prikazuje u njegovoj simboličkoj dimenziji, zatim se razmatraju njegove metodološke i epistemološke pretpostavke, potom se naznačuje smisao temeljnih pojmova (čovjekova priroda, prirodno stanje, prirodno pravo i prirodni zakoni, društveni sporazum i suveren), a završno se ukazuje na njegove epske ambicije.

Nakon Hobbesa Levijatan postaje politički simbol koji utjelovljuje modernu državu. Njime se otvara polje “političke demonologije” – neman protiv nemani, Levijatan nasuprot Behemotu. Biblijska morska neman Levijatan poprima ljudsko obličje kako bi projicirala sliku ljudskog stvaralaštva, “umjetne osobe” države. Drugi je simbol kopnena neman zvana Behemot, kao utjelovljenje društvenog nereda, kaosa i vjersko-građanskog rata (stoga je Hobbes svoju raspravu o engleskoj puritanskoj revoluciji naslovio *Behemoth or the Long Parliament*, opisujući stanje bjesomučne sektaške borbe za prevlast između političkih i vjerskih grupa). Takva upotreba mitskih figura u funkciji je ilustracije obuzdavanja jednog simbola drugim. Mit o Levijatenu, kao snažna metafora države i suverene vlasti, jest politički mit kao Hobbesov odgovor na predmoderni mitološki vokabular društvenih elita čije djelovanje i dovodi do građanskog rata. Hobbesov je tekst metaforičan, usprkos tome što on sam oštro napada upotrebu metafore u političkom diskursu. Stoga se njegov smisao i višeznačnost moraju veoma pažljivo odgonetati.

U Hobbesovu političkom diskursu moguće je jasno razaznati tri pristupa: povijesni, znanstveni i retorički. Kandidat smatra da je “od samog početka temeljno metodološko pitanje za Hobbesa... koja metoda efikasnije postiže zacrtane ciljeve uspostavljanja političke stabilnosti i mira” (63). Držeći da je Hobbes svoju metodu izlaganja prilagođavao ciljanoj javnosti kojoj se obraćao, kandidat nastoji obrazložiti tezu da “znanstvena metoda nije dominantna čak ni u *Levijatanu*” (*ibid.*). Hobbesov prvotni interes postaje povijest, jer je ona najbolja pouka za razumijevanje uzroka i izvora društvenih nereda, napose građanskih ratova (o čemu svjedoči njegov prijevod Tukididove *Povijesti Peloponeskog rata* iz 1628. godine; u uvodu Hobbes kaže: “Glavna i ispravna uloga povijesti jest uputiti i osposobiti ljude, znanjem o djelima koja su prošla, da se nose razborito u sadašnjosti i predostrožno prema budućnosti...”). U *Elements of Law* Hobbes provodi zaokret s povijesti na znanost ističući: “Iskustvo ne zaključuje ništa univerzalno” (EL 4.10.). Za razliku od povijesti i klasične aristotelovske moralne filozofije “politika je prvi put uzdignuta na razinu znanosti”. Po kandidatovu istraživačkom osvjetloženju, “dominacija je znanstvene metode u analizi političkoga i uvedena i okončana s *Elements of Law*”, pa “znanstvena metoda više nema presudnu argumentacijsku funkciju od *De Cive* nadalje”. Štoviše, u *Levijatanu* se događa još jedan zaokret, sa znanosti na retoriku, jer u njemu “znanstvena metoda ostaje u pozadini, dok retorika i politička mitologija, vidljivi u važnosti reinterpretacije teološko-političkih ideja i doktrina, bivaju percipirane kao efikasnije u odvratanju ljudi od djelovanja iz strasti političkih i vjerskih uvjerenja” (67). U prilog takvom gledištu kandidat se poziva na čuveni stav Davida Johnstona (1986) kako je strategija izlaganja u *Levijatanu* retorička, a ne “suho” znanstvena. Tvrdnja o “retoričkom zaokretu” u *Levijatanu* obrazlaže se argumentom da je u drugoj polovici tog djela “argumentacija potpuno retorička”, a da je čak

i prva polovica, u kojoj je metoda izlaganja striktno znanstvena, puna “metafora, mita i uvjeravanja”. Taj metodski zaokret prema retorici kandidat tumači piščevom polemičkom intencijom da “neprijatelja tuče na njegovom teritoriju”. Neprijatelji su vjerske elite koje se koriste biblijskim predloškom u ideološke svrhe radi postizanja svojih partikularnih interesa.

Nominalizam, mehanicizam i materijalizam epistemološke su pretpostavke Hobbesova projekta. Osnovno pitanje kojim je Hobbes zaokupljen jest “kako je moguće stabilizirati političku zbiljnost pod pretpostavkom epistemološke postavke o osjetilnom kao fluidnom i subjektivnom izvoru svakog tumačenja zbilje” (77-78)? Definiranje društvene zbiljnosti moguće je, dakako, jedino putem jezika koji je za Hobbesa “najplemenitiji i najkorisniji od svih drugih” izuma (L 4.1.). Upotreba jezika služi za označavanje i standardizaciju misli putem simbola, zloupotreba jezika vodi u sukob: “Tako u ispravnoj definiciji imena leži prva upotreba jezika, a to je stjecanje znanja, dok u krivoj ili nikakvoj odredbi leži prva zloupotreba iz koje proizlaze sva lažna ili besmislena učenja” (L 4.13.). Cilj Hobbesova argumenta jest stabilizacija društvene zbiljnosti putem čvrstih definicija, poput onih iz geometrije koja počiva na aksiomatskoj izvjesnosti i stoga je izvan spora. Nepostojanje ispravnih definicija vodi u kaos uzrokovan epistemološkom anarhijom, što nužno završava u prirodnom stanju.

Sljedeći odjeljak sadrži sažet prikaz glavnih pojmova Hobbesove političke teorije, u mjeri u kojoj je to nužno za svrhe ovog rada, bez pretenzije na iscrpnost ili rekonstrukciju cjeline teorijskog sustava. Radi se o kategorijalnom aparatu kojim se tumači ideja države kao uspostava poretka, stabilnosti i mira – temeljnih pretpostavki smislenog građanskog života. Riječ je o pojmovima čovjekove prirode, prirodnog stanja, prirodnog prava, prirodnih zakona, društvenog sporazuma i suverena. Ovdje valja izdvojiti problematiziranje prijepornog odnosa prirodnog prava i prirodnih zakona u Hobbesovu nauku, u kojem se kandidat jednoznačno odlučuje za tezu o primatu prirodnih zakona nad prirodnim pravom, dokazujući da prirodni zakoni nemaju prudencijalni, nego striktno moralni karakter.

Kandidat slijedi Wolina (*Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, 1970), koji je za Hobbesovu političku teoriju utvrdio da pripada “epskoj tradiciji” političkog mišljenja, uz bok Platonu (paradigmatskoj figuri te tradicije). U grandioznoj ambiciji utemeljenja posve nove epohalno relevantne znanosti o politici i prevrata cjelokupne tradicije političkog mišljenja (napose Aristotela i dogmatskog aristotelizma koji vlada u sveučilišnim i teološkim krugovima) iskazuje se zorno epska dimenzija Hobbesova mišljenja. Istodobno, epska se dimenzija Hobbesove političke teorije, smatra kandidat, očituje u njezinim trans-epohalnim pretenzijama da se “prevede” u “dramatičnost i poetičnost političkog mita” (131). Epska dimenzija Hobbesova političkog mišljenja nudi interpretaciju društvene zbiljnosti kroz

neznanstveni medij, čija je svrha da svojim porukama bude pristupačna širokom krugu čitatelja. Uz to, Hobbesova sklonost takvom tumačenju zbiljnosti, po kandidatu sudu, govori o ozbiljnom shvaćanju snage simboličkog i mitskog, usprkos modernističkoj tendenciji političkog mišljenja da tu snagu poništi (134). U razlici spram Wolinova općeg obrasca, kandidat završno prepoznaje i obrazlaže tri temeljna epska elementa unutar Hobbesova političkog projekta – “(1) postizanje velebnih djela (ponovno stvaranje civilizacije i stvaranje političkog društva), (2) političko-filozofska odiseja (pad, izlazak i uspon), te (3) tragičnost projekta” (135-142).

U ovom poglavlju, u cjelini, kandidat nudi svoje čitanje Hobbesova teorijsko-političkog projekta općenito, a *Levijatana* posebice, koje pretendira na uvažavanje sve složenosti i višeslojnosti Hobbesova teksta. Koliko god takva pretenzija bila spoznajno poticajna, napose u naglašavanju simboličke i “epske” dimenzije te epistemoloških pretpostavki Hobbesova projekta, njegovo tumačenje izaziva krupne dvojbe i nedoumice.

Najprije, naglašavanje “retoričkog zaokreta”, dakle prebacivanje težišta sa znanstvene u *Elements of Law* na retoričku metodu u *De Cive* i *Levijatanu*, nije uvjerljivo. Takvo je tumačenje moguće samo ako se doista smatra, kao što to kandidat čini, da je druga polovica *Levijatana* fundamentalni dio Hobbesova teorijskog sustava. Kandidat je nedvojbeno u pravu kada kritički prigovora da je taj dio do sada bio nedovoljno uvažavan ili čak zanemaren u sekundarnoj literaturi, ali ide predaleko kad ga smatra fundamentalnim. Zaokupljen odnosom povijesne, znanstvene i retoričke metode u Hobbesovim spisima, propušta ozbiljno objasniti samu znanstvenu metodu, kako kao galilejevsku rezolutivno-kompozitivnu metodu tako i kao metodu introspekcije.

Kandidat previše pozornosti posvećuje Hobbesovoj polemičkoj intenciji, dakle kome se autor obraća. Nijedan strogi teorijski sustav ne može se tako razumjeti, pa tako ni Hobbesov. Čak i kad bi sam Hobbes smatrao da je “teološko-politički” dio njegova *Levijatana* fundamentalan, to bi ipak trebalo i dokazati. Pritom nije sporno da i *Levijatan* valja čitati “unatrag”, kao što to kandidat čini, ali nipošto ne tako da se poništi autonomija prethodnih logičkih momenata u strukturi izlaganja. No još je važnije uvidjeti da se svaki moment može razumjeti samo iz cjeline sustava, a nipošto sam sustav iz predominacije jednog od svojih logičkih momenata. Iz kandidata bi izlaganja dakle slijedilo da cijeli *Levijatan* valja tumačiti u “političko-transcendentnom” ključu. Nema nikakvog opravdanja smatrati da se Hobbes u svojem *Levijatanu* (kao ni u ranijim sistemskim spisima) obraća prije svega čovjeku kao kršćaninu, kao moralnom biću (3. i 4. knjiga), a tek u drugom planu čovjeku kao takvome, kao individui (1. knjiga) i čovjeku kao političkom subjektu, kao građaninu (2. knjiga). Glavna je Hobbesova zasluga upravo u tome što je s neusporedivom snagom spoznao svu dramu unutarnje konfliktnosti (modernog) čovjeka, u njegovoj

trostrukosti, u kojoj se individua sukobljava s građaninom, građanin s kršćaninom, individua s kršćaninom.

U **trećem** poglavlju (str. 143-197) Hobbesova se teorija razmatra kao epohalni odgovor na problem političke nestabilnosti čovjekove egzistencije u doba ranog moderniteta. Dok je srednjovjekovlje obilježeno doktrinarnim monizmom i političkom fragmentacijom, za modernu državu karakterističan je politički monizam i doktrinarna fragmentacija. Novo stanje svijeta Hobbes će izraziti pojmom “stanja prirode” kao stanja rata. Podrobno se prikazuju heuristički instrumenti kojima Hobbes utemeljuje svoj politički projekt rješavanja problema obuzdavanja političkog nereda.

Prvi dio poglavlja fokusiran je na probleme interpretacije pojma prirodnog stanja, izlaganjem genealogije pojma i njegovih temeljnih aporija, dok drugi dio poglavlja izlaže Hobbesovu argumentaciju za rješavanje političkog nereda – tematiziranjem principa samoodržanja i straha od nasilne smrti.

Tradicionalno dominantna interpretacija Hobbesova poimanja prirodnog stanja (primjerice, Kavka, 1986; Hampton, 1986; Gauthier, 1969; Barry, 1965) fokusira se na takozvanog racionalnog i egoističnog pojedinca koji, nastojeći maksimalno zadovoljiti svoje partikularne interese, dovodi do zajednički suboptimalne situacije. Takav je pristup, po kandidatovu sudu, neprimjeren. Naime, budući da je Hobbesov temeljni problem krhkost političkog poretka i permanentna potencijalnost političkog nereda uslijed ljudskih strasti, njegov politički projekt nije konstruiran za racionalnog i egoističnog pojedinca, već ponajprije za strastvene i neegoistične pojedince ili skupine fanatično spremne žrtvovati se u ime neke velike političke ideje (Liberty) ili vjerskog uvjerenja (moralne dužnosti spram Božjih zakona).

Najveću pozornost u ovom poglavlju zaslužuje odjeljak o “aporijama prirodnog stanja” (158-172). Hobbesova ideja prirodnog stanja kao stanja bez građanske vlasti minuciozno se razmatra i semantički diferencira, prepoznavanjem različitih varijacija, višeznačja i proturječnih definicija, ne samo u raznim Hobbesovim političkim tekstovima već i unutar istog teksta. Sama sintagma “prirodno stanje” (*the state of nature*) pojavljuje se prvi put u *Elements of Law* kao deskripcija stanja čovjeka u kojem je on “u neprijateljstvu prema ljudima” (EL 22.9.), “stanja ljudi u prirodnoj slobodi... [gdje] rat nije ništa drugo nego to vrijeme dok postoji volja i namjera suprotstavljanja silom, ili riječima ili djelovanjima dovoljno izraženima” (EL 14.11.). U *De Cive* prirodno je stanje sinonim za rat: “stanje ljudi bez građanskog društva, koje se ispravno može nazvati prirodnim stanjem, nije ništa drugo nego puki rat svih protiv svih” (DCv *Autorov predgovor*, 101). Međutim, u *Levijatanu* same sintagme “prirodnog stanja” (*the state of nature*) nema.

Po kandidatovu pomno obrazloženom sudu, podrobno razmatranje Hobbesova poimanja prirodnog stanja pokazuje da nije riječ o proturječjima, nego o sustavnom

tretmanu pojma koji treba promatrati u njegovoj višeznačnosti. S jedne strane, Hobbes rabi pojam prirodnog stanja u hipotetičkom (logičkom) smislu kao teorijski model, a s druge kao moćan retorički argument čiji je smisao uvjeriti čovjeka u tragičnost ljudskog života izvan pravnopolitički uređenog društva. Višeznačnost ideje prirodnog stanja potom se potanko raščlanjuje i precizira, razlučivanjem čak “najmanje osam različitih inačica u kojima se javlja pojam prirodnog stanja, s odgovarajućim političkim implikacijama u Hobbesovom izlaganju” (162). Prvo, prirodno stanje kao primordijalno stanje čovjeka (rajsko i kvazipovijesno); drugo, prirodno stanje kao epistemičko i hipotetičko pred-državno stanje (koje važi univerzalno); treće, prirodno stanje kao povijesno pred-državno stanje; četvrto, prirodno stanje kao današnje empirijsko pred-državno stanje; peto, prirodno stanje kao hipotetičko post-državno stanje; šesto, prirodno stanje kao sadašnje empirijsko post-državno stanje (građanskog rata u Engleskoj); sedmo, prirodno stanje kao empirijsko stanje na međunarodnoj razini; osmo, prirodno stanje kao hipotetičko i empirijsko političko stanje.

Upravo je ovo posljednje određenje prirodnog stanja kao *eminentno političkoga* odlučujuće za razumijevanje Hobbesova teorijsko-političkog projekta utemeljenja države. Kandidat s punim pravom upozorava na svu paradoksalnost takvoga političkoga prirodnog stanja. Naime, političnost takvog stanja pokazuje se razornom za sam opstanak mira i poretka. Riječ je o stanju krajnjeg konflikta, do kojega dolazi kako zbog manjka tako i zbog viška moći suverene vlasti. Takav suveren (nemoćan ili premoćan) dokida sam razlog svojeg postojanja kao predstavničke instance, iskazujući se kao glavni neprijatelj države koju formalno predstavlja. No protudržavnu tendenciju političkoga prirodnog stanja najprimjerenije i najdalekosežnije iskazuju sukobljene strasti političkih i vjerskih uvjerenja. Upravo takav sukob ima sve dimenzije nesmiljenog vjersko-gradanskog rata. Hobbes na mnogim mjestima ukazuje na *doktrinarni rat*, ističući da su religijska i filozofska učenja uzrokovala politički nered na doktrinarnoj razini. Doktrinarni sukob između religijskog i svjetovnog “katkad i uništi državu” (L 29.15.). Otuda slijedi jedan od ključnih uvida ovog rada da Hobbesova argumentacija smjera dokazivanju kako je religija transcendentni izvor političkog nereda (što je i glavni smisao cijele druge polovice *Levijatana*, a što se u *Behemothu* konkretizira na empirijskom primjeru političkog nereda u Engleskoj).

Stoga Hobbes potragu za krajnjom svrhom u metafizičkom smislu teži supstituirati onom koja može biti dosegnuta u građanskom društvu kao “sreća ovog života”. Ako je potraga za krajnjom svrhom, poglavito u kontekstu njezine zloupotrebe od strane društvenih (religijskih) elita, trajna opasnost za postizanje političke stabilnosti, tada Hobbesovu filozofiju straha i ideju samoodržanja treba shvatiti kao fundamentalan dio Hobbesove političke retorike. Cilj joj je potaknuti ljude da



svoje djelovanje preusmjere s jednog tipa ponašanja (tradicionalno shvaćenog kao uzvišeno) k racionalnom ponašanju modernoga građanskog čovjeka. Moderni čovjek svoj *finis ultimus* ima u principu samoodržanja: “Svršni uzrok, cilj ili namjera ljudi ... jest to da smjeraju prema vlastitom održanju” (L 17.1.). Reinterpretacijom biblijskog teksta Hobbes nastoji korigirati jedan oblik iracionalnosti kod kojeg strah od smrti postaje sredstvo borbe protiv straha od nevidljivih sila i time osnovica za poslušnost prema suverenoj vlasti. Po kandidatovu temeljnom uvidu, pojam straha od (nasilne) smrti nije ishodišna točka Hobbesove političke teorije, nego ključan element argumentacijske strategije čiji je cilj jedan tip straha, koji je politički destruktivan, supstituirati drugim, politički konstruktivnim. Radi se o retoričkom manevru čija je pozadina reagiranje na drukčiji tip straha, “strah od nevidljivih sila” (L 6.36., 11.26., 14.31.) koji se javlja kao fundamentalni problem teorije političke stabilnosti. Pojam straha od (nasilne) smrti jest politička invencija radi pobijanja jednog straha drugim.

Takvo tumačenje Hobbesove političke filozofije kao “filozofije straha” implicira da je strah osnovno određenje čovjeka i u fizičkoj (strah od smrti) i u metafizičkoj (strah od nevidljivih sila) dimenziji njegova bivstvovanja. Da je čovjek biće straha, a ne recimo biće moći, prava ili pak jezika. No konflikt između “strasti održanja” i “strasti uvjerenja” može se kod Hobbesa i drukčije razumjeti. Naime, ako je čovjek ponajprije prirodno ili biološko biće, te ga karakterizira nagon za samoodržanjem, to znači da se postulira primat prirodnog prava na samoodržanje pred moralnim dužnostima (dakle, prirodnim ili Božjim zakonima). Teza o primatu strasti uvjerenja (vjerskih), kao temeljnoj oznaci prirodnog stanja, prvenstveno se zasniva na primatu moralnih dužnosti nad subjektivnim pravima (što je teza koja se osviješteno obrazlaže i brani u prethodnom poglavlju). Takvo je tumačenje posve legitimno, ali prevažni su i presnažni argumenti izneseni u prilog tezi o primatu prirodnog prava nad prirodnim zakonima (prije svega, u smislu primata prirodnog prava svakog čovjeka na vlastito tumačenje prirodnih zakona), pa taj temeljni problem valja, i nakon ovog rada, smatrati otvorenim. Kandidat bi još morao objasniti kako konzistentno pomiriti navedene dvije interpretacije “konfliktnih strasti” (tumači li se konflikt čovjekovim strahovima ili pak napetošću između čovjekovih prava i dužnosti).

Time se otvara još jedno važno pitanje za razumijevanje Hobbesove argumentacije konfliktnih strasti. Koliko god bila sugestivna interpretacija kako Hobbes “pobija jedan strah drugim”, dakle “strah od nevidljivih sila” (“strah od pomrčine i duhova koji je veći nego svaki drugi strah”, L, XXIX) “strahom od nasilne smrti”, tim se binomom ne iscrpljuje dijalektika strasti u političkom procesu. Hobbesova je intencija još rafiniranija, jer je riječ o trinomu, koji uključuje još i “strah od jake vladavine” ili tiranofobiju (građani se jakog monarha “užasavaju kad ga imaju”).

Premda je Hobbesu iznimno važno da upravo tu posljednju, eminentno političku strast posve potisne u sjenu, ipak barem povremeno priznaje kako suveren “može narediti, slijedeći svoje strasti i protivno savjesti, mnogočega što je kršenje povjerenja i prirodnog zakona” (L 24.7.). Što je najvažnije, Hobbesovo se svođenje pozitivnih strasti ljubavi prema sebi, prema političkoj slobodi, prema Bogu (a to su temeljne strasti) na negativne strahove od nasilne smrti, od tiranije, od nevidljivih sila, nipošto ne može smatrati neupitnim. Primjerice, ako je i moguće strah od tiranije osporiti kao neopravdan, mnogo je teže, ako ne i nemoguće, dokazati i uvjeriti da je upravo ljubav čovjeka kao građanina prema političkoj slobodi razorna i za pojedina i za politički poredak (što je po definiciji tiranofilija).

**Četvrto** je poglavlje (str. 198-260) središnje, i u samorazumijevanju i u izvedbi. U njemu se podrobno obrazlaže teza da se u Hobbesovu političkom mišljenju fundamentalni uzrok političke nestabilnosti krije u “metafizičkom deficitu”, pod kojim se podrazumijeva stanje u kojem državna vlast nije sposobna odgovoriti na problem smisla čovjekova života. Naime, samo rješavanjem toga složenog problema Hobbesov politički projekt može prevladati prirodno stanje političkog deficita (stanje kada nema suverene pravne vlasti, koja može osigurati trajni mir i sigurnost).

Hobbesov politički projekt samu politiku definira kao sredstvo očuvanja, zaštite i uzdizanja vrijednosti života. Hobbesov projekt implicira kako sam život ne može biti sveden na голу fizičku dimenziju. Pitanje očuvanje života jest fundamentalno, ali to je tek prvi, nužan, ali i nedovoljan stup političke stabilnosti. Pitanje smrti i smisla onkraj pukog življenja drugi je stup. Ljudska bića nisu određena jedino fizičkom egzistencijom, nego i percepcijom o smislu života i onome što dolazi nakon života. Te dvije dimenzije čovjekova života – biološku (strah od smrti) i metafizičku (strah od nevidljivih sila) – nije moguće razdvojiti. Teorija političke stabilnosti mora, dakle, voditi računa kako o imanentnim prirodnim interesima tako i o transcendentnim aspiracijama ljudskog bića, bez čega bi bio jalov svaki projekt uspostavljanja države.

Prvi odjeljak podrobno objašnjava razloge Hobbesove zaokupljenosti transcendentnom domenom kroz reinterpretaciju biblijskog nauka. To je i teorijski najvažniji dio ovog rada koji tumači Hobbesovu argumentaciju o transcendentnoj domeni kao trajnom i neiscrpnom izvoru političke nestabilnosti. Hobbesov politički projekt ne iscrpljuje svoj smisao u ostvarivanju mira isključivo na principu “zaštita-poslušnost” koji je utemeljen na razumu. Slijedeći hermeneutičko pravilo da valja prvenstveno odgonetnuti “piščevu svrhu” i “osnovnu namjeru”, može se nedvosmisleno razabrati da Hobbes otvoreno pokazuje kako su uvjerenja, poglavito vjerska, izvor političke moći, a ne strah od smrti ili puka sila. Vjersko-građanski rat započinje na lingvističko-semantičkoj razini. Hobbes posebice u *Behemothu* pokazuje da

se problem političke stabilnosti ne svodi na jakost države. Naprotiv, radi se o fundamentalnoj slabosti suverene vlasti u odnosu na izazove transcendentne domene. Problem je suverene vlasti u njezinoj krhkosti: Hobbes sugerira kako je Levijatan permanentno ugrožen od Behemota zato što je samopercepcija političkog subjekta obično posredovana nekim mitološkim, religijskim, ideološkim ili psihološkim okvirom, te može postati politički razorna kada se javno očitovanje permanentno prisutnih partikularnih moralnih dužnosti, uvjerenja, osjećaja i strasti pretpostavi fizičkom očuvanju.

Zreli Hobbes zamjećuje kako problem nestabilnosti nije moguće riješiti apelom na čisti razum, odnosno čisto znanstvenom argumentacijom. Ta je argumentacija nemoćna u javnom srazu s retoričkim umijećem. Stoga sam Hobbes pribjegava retoričkom umijeću, kao potpori razumskom rasuđivanju: radi toga uvodi razlikovanje između dvaju nepomirljivih tipova retorike – s jedne strane, retorika kao manipulacija i podilaženje najnižim strastima, koja je u službi “kraljevstva tame”, a s druge retorika u službi “kraljevstva svjetla”, odnosno prosvijećenog razuma što ga utjelovljuje suverena vlast. U potonjem slučaju retorika je nužna saveznica razuma, jer se samo u tom spoju može djelotvorno poraziti politički subverzivna retorika društvenih elita i radikalnih skupina, “subverzijom subverzivnog retoričkog umijeća” (211). Hobbes smjera pokazati kako je problem političke nestabilnosti hermeneutičke naravi, pa prvi korak u njegovu rješavanju leži u egzaktnom shvaćanju i interpretaciji biblijskog teksta. Cilj je uvjeriti građanstvo da je biblijski tekst stalan izvor sukoba samo zato što je pogrešno shvaćen, kao i stoga što ga religijske elite prikazuju kako im odgovara, a radi manipulacije masama u ime vlastitih interesa. Smisao je argumentacije uvjeravanje prosječnog čitatelja, koji je upoznat s reformacijskim pristupom Bibliji, da su politička i božanska obveza na poslušnost u punom skladu, da sliku o njihovoj neuskладivosti perpetuiraju vjerske elite. Time Hobbes pokušava zadati udarac vjerskim aspiracijama na političku vlast. No još je važnije što se time obraća prosječnom građaninu kako bi ga uvjerio da su njegove transcendentne aspiracije posve u skladu s političkom poslušnošću, kako bi mu dokazao da logike političke obveze i spasenja ili vječnog života nisu u konfliktu. No kandidat s pravom prosuđuje kako unatoč takvoj reinterpetaciji biblijskog učenja o spasenju, vječnom životu i mukama, problem napetosti između političkih i vjerskih dužnosti nije riješen. Fundamentalno političko pitanje i jest pitanje granica građaninove poslušnosti u sukobu između političkog i transcendentnog načela. Da bi ga riješio, Hobbes istinsku vjeru odjeljuje od vanjske poslušnosti, tvrdeći da se politička obveza i autonomija savjesti jasno razlikuju i međusobno ne isključuju. Hobbes se suočava sa stanjem u kojem građani svoju obvezu na poslušnost autoritetu deriviraju iz vlastite savjesti: oni koji “se usude uzeti oružje da bi obranili ili zaveli neko uvjerenje, zapravo su još uvijek u ratu” (L 18.9.). Kandidat se s pravom pita može

li Hobbesovo shvaćanje izdržati test njegovih vlastitih zahtjeva za političkom lojalnošću radi obrane političke zajednice i zajedničkog mira. Obrazloženo pokazuje da je Hobbes nedosljedan u izvođenju vlastitog argumenta o kohabitaciji osobnih uvjerenja i političke obveze. Hobbesov stav da građani kao politička bića svoja osobna uvjerenja stavljaju u zagrade u javnom djelovanju proturječi njegovu vlastitom argumentu iz prve polovice *Levijatana* prema kojem "ljudske radnje proizlaze iz ljudskih uvjerenja, a u dobrom vladanju nad uvjerenjima sastoji se dobro vladanje nad ljudskim radnjama" (L 18.9.). Uspješan može biti samo suveren koji zna da je vladanje uvjerenjima svojih građana temeljna i najteža državnička zadaća. Zato Hobbes suverena ne definira kao *javni um* ili glavu političkog tijela, nego upravo kao *javnu savjest* ili dušu tog tijela. Hobbes je uvjeren, u *Levijatanu*, da suveren to može biti samo utoliko ukoliko poznaje "znanost prirodne pravde", odnosno temelje moralne filozofije izložene u tom spisu (L 30.41.).

Problem poslušnosti temeljni je dakle problem koji leži u pozadini Hobbesove teološko-političke reinterpretacije *Svetog pisma*. Suveren mora biti sposoban kontrolirati religiju i sve svjetonazore, jer ako nema "nadzor nad raznim učenjima, ljudi će biti navedeni na pobunu iz straha od duhova" (L 18.16.). Suveren je utjelovljenje racionalnog principa i njemu Hobbes dodjeljuje ekskluzivno pravo na tumačenje (*ius interpretandi*) transcendentne domene. Svaka druga solucija slabila bi političko jedinstvo i vodila padu u prirodno stanje.

U završnim odjeljcima preispituje se hobsovsko razumijevanje političke moći kroz ulogu društvenih elita, institucija i doktrina u generiranju političkog nereda. U toj optici glavni uzrok prirodnog stanja ne leži u čovjekovoj prirodi (individualnom porivu za natjecanjem, nepovjerenju prema drugima i žudnji za slavom) (L 13.6.). Najprije se pokazuje da su za bolest društva u kojem je došlo do metafizičke, političke i moralne fragmentacije krive društvene elite i njihova agresivna indoktrinacija običnog čovjeka. Upravo političke, religijske, ekonomske i intelektualne elite djeluju dezintegrativno perpetuirajući buntovna učenja i prakse. U takvom razumijevanju Hobbesove političke teorije rad se nadovezuje na tumačenja Deborah Baumgold (1988) i Mary Dietz (1990). Iz čega slijedi da glavni izazov suverenu nisu atomistički pojedinci, već organizirane društvene grupe, njihove institucije i doktrine. Hobbesov odgovor na predatorske ambicije elita jest njihovo obuzdavanje uspostavljanjem suverene vlasti. Hobbes zagovara takvo shvaćanje političke vlasti prema kojemu suveren ovisi o suradnji onih koji su ga opunomoćili i koji mu mogu uskratiti lojalnost. Naposljetku, tradicionalna percepcija o suverenoj vlasti kao onoj čija stabilnost počiva na goloj moći ili sili nije primjerena. Ključ je vladanja u mišljenjima – umjesto *cuius regio, eius religio* moto suverene države je *cuius opinio, eius regio*, što se postiže građanskim odgojem, odnosno interiorizacijom građanske vrline.

Upravo svojim kvalitetama ovo poglavlje upozorava na barem dva ključna neriješena problema uzroka “doktrinarnog rata” koji karakterizira prirodno stanje u njegovu “političko-transcendentnom aspektu”.

1) Najprije, kandidat je već u prethodnom poglavlju pregnantno ustvrdio kako “semantički kaos... uzrokuje društveni kaos”, zato što u prirodnom stanju, u kojemu ne postoji pozitivan zakon, “*jus interpretandi* o dobru i zlu je stvar pojedinca” (172). S tim se doista temeljnim semantičkim problemom Hobbes ipak ne suočava, kao što kandidat vjeruje, samo svojim retoričkim umijećem egzaktne teološko-političke interpretacije *Svetog pisma*, nego, mnogo dalekosežnije, tako što cijelu svoju znanost o politici utemeljuje i razvija kao *semiologiju vlasti* (kako je to mjerodavno pokazano u Zarkinoj interpretaciji).

2) Kandidat s punim pravom upozorava kako se Hobbes “suočava sa stanjem u kojem građani svoju obvezu na poslušnost autoritetu deriviraju iz vlastite savjesti”, pa se u tom smislu poziva na klasični uvid R. Kosellecka kako je upravo savjest “uzrok samog zla... *causa belli civilis*” (Koselleck, 1988: 29). Kandidat skrupulozno obrazlaže tu temeljnu tezu samo zato da bi od nje zatim odustao, priklonivši se tezi da je glavni uzrok vjersko-građanskog rata častoljublje društvenih elita, koje svojom indoktrinacijom truju i zavode neuki narod. Činjenica da u tome slijedi samog Hobbesa problem ne čini manjim, naprotiv. Naime, ako ljudi međusobno ratuju zbog pitanja savjesti, dakle zato što pretendiraju na javno važenje njihovih temeljnih moralno-vjerskih uvjerenja, čak i po cijenu ugrožavanja vlastitog života, tada je baš to glavni uzrok političke konfliktnosti prirodnog stanja, a ne djelovanje podlih i beskrupuloznih elita. Ljudi u prirodnom stanju ratuju kao bića transcendencije jer žele biti slobodni građani i autonomna moralna bića, a protiv tiranskih aspiracija i duhovne i svjetovne vlasti. Prirodni čovjek jest stoga građanin (*citoyen*), a prirodno stanje političko. Jaz između dvaju uzroka kaosa prirodnog stanja kandidat nastoji premostiti argumentom da Hobbes “želi razotkriti one koji imaju sposobnost zavođenja masa, bilo slatkorječivošću, bilo strahom od transcendentnog i nepoznatog” (188). Time se međutim preinačuje sam smisao vjerskih strasti i moralnih dužnosti koje se pretvaraju u puko praznovjerje. Što, prema kandidatu, zapravo i sam Hobbes mnije, jer je za njega “logika nadnaravnog... utemeljena u praznovjerju, ispraznoj filozofiji i ljudskom neznanju” (40). Očito je, međutim, da čovjek ne može biti, istodobno i neproturječno, i previše pravovjeran i previše praznovjeran, osim pod uvjetom da je svaka vjera kao takva puko praznovjerje ili “strah od nevidljivih sila”. Hobbesovo naglašavanje kobnih pretenzija katoličkoga i prezbiterijanskog klera (slugu Antikrista ili “kraljevstva tame”) na hegemoniju očito smjera tome da se potisne i zamagli strah od uvijek moguće tiranije političke moći, štoviše, da se omogući krajnje sporno legitimiranje predstavničkog suverena kao “duše političkog tijela” (dakle, kao javne savjesti), što je u medievalnoj tradiciji bila definicija Crkve Kristove.

Hobbesov se skandal očituje u svođenju savjesti na “privatni sud o dobru i zlu”, čime ukida pravo – ali i moralnu dužnost (kao u slučaju Antigone) – pojedinca kao kršćanina/moralnog bića da ne pristane ni na kakav akt suverena koji se očigledno kosi s odredbama prirodnoga/Božjeg zakona. Skandal je potpun jer se “savjest” zapravo svodi na “razum” (“savjest jednog čovjeka i njegovo rasuđivanje jesu jedna ista stvar”), moralni sud na razumsko rasuđivanje, a moralni/Božji zakoni na pruden-cijalna pravila, pa se čak i grijeh svodi na nepokoravanje građanskom zakonu, na vodnoj “javnoj savjesti”. Kandidat je svjestan problema kad uvodno naznačuje da je to jezgra liberalne kritike Hobbesa, ali prelazi preko njega bez pomnijeg ispitivanja osnovanosti takve kritike i zadovoljava se opaskom koja ništa ne objašnjava: “No, Hobbesovo stajalište zasniva se na pretpostavci da je fundamentalni uzrok političke nestabilnosti *javno djelovanje iz privatne prosudbe o dobru i zlu* (L 29.6.-8.), jer ‘uz takvu raznolikost kakva postoji među privatnim savjestima, koje nisu ništa drugo do privatna mnijenja, država nužno mora propasti’” (L 29.8.) (46).

U **petom**, završnom poglavlju (str. 261-342) kandidat svoje razumijevanje Hobbesa testira u kritici onoga što naziva “neo-hobsijanstvom”. Pod neo-hobsijanskim pristupom pak razumije pristup političkom realitetu koji u pokušaju teorijske eksplikacije suvremenih političkih fenomena koristi Hobbesovo političko mišljenje.

Razmatraju se tri odabrana pristupa.

Kandidat drži da Carl Schmitt, Giorgio Agamben i John Gray – čije se normativne premise međusobno isključuju – dijele specifičnu paradigmu mišljenja, da polaze od hobsovskog određenja politike u kojem se vrijednost života javlja kao fundamentalna politička kategorija. Schmitt se oslanja na hobsovsku arhitektoniku u pokušaju izgradnje teorije države koja bi jamčila sigurnost. Agamben polazi od vrijednosti života, odnosno njegove potencijalnosti pri artikulaciji argumenta o “golom životu”, implicirajući fundamentalnu nesigurnost egzistencije. Gray daje vlastitom pluralističkom argumentu hobsovski pečat smatrajući da se odgovori na probleme stabilnosti pluralističkih društava skrivaju u Hobbesovu političkom poučku prema kojem minimalni standard političke legitimnosti jest zaštita života, odnosno činjenica da sigurnost prethodi slobodi.

Navedeni autori, prema kandidatovu sudu, dijele temeljno stajalište prema kojemu je kriza sigurnosti čovjekove egzistencije temelj političkog promišljanja. Prema njima, moderna država nije ispunila svoj *telos*. Ona je proizašla iz stanja rata, ali nikad ga u potpunosti nije eliminirala. Zajedničko tim trima pristupima jest, međutim, njihovo udaljavanje od izvornog Hobbesova teorijsko-političkog projekta.

Cilj je poglavlja razjasniti njihove pozicije.

U Schmittovu neo-hobsijanskom projektu kandidat nalazi dvije točke koje se ne mogu pomiriti s izvornim Hobbesovim teorijsko-političkim projektom. Prvo, ne postoji nikakva poveznica između aksioma zaštita-poslušnost i odnosa prijatelj-ne-

prijatelj. U prvom slučaju riječ je, prema Hobbesu, o spoznaji racionalnog interesa pojedinca. Drugo je razlikovanje odraz političke mitologije kolektiviteta. Jedno ima za cilj političko organiziranje u skladu s racionalnim postulatima iz kojih nastaje političko jedinstvo, a drugo se oslanja na kreaciju mita koji oblikuje neko političko jedinstvo. Druga je problematična točka Schmittov argument koji pretpostavlja da pojedinac može otuđiti svoje subjektivno pravo na samoodržanje u korist države. Zahtijevajući prenosivost prirodnog prava na život na suverena, Schmittov projekt odustaje od Hobbesova.

Agamben, naravno, samog sebe nikada ne bi nazvao neo-hobsijancem, ali kandidat je zacijelo u pravu kada tvrdi da je interpretacija Hobbesa jedno od ključnih mjesta trilogije *Homo Sacer*. On pokazuje da Agamben i Hobbes dijele “političku platformu zaštite života”, ali do nje dolaze na dijametralno suprotan način. Hobbes vidi državu kao utjelovljenje zaštite života pred arbitrarnošću prirodnog stanja, a Agamben u državi vidi generatora prirodnog stanja. Agamben se ne zadržava na kritici hobsovskog razumijevanja države. Njegova je meta moderna liberalna država koja svojim biopolitičkim potencijalom ispraznjuje i ogoljuje život, to jest razara ljudsko dostojanstvo. U tom smislu i ona je totalitarna, kao i država kao takva. Kandidatova teza počiva na pretpostavci da je Hobbesov politički projekt rješenje protiv predatorске “države”, a ne njezina inkarnacija kao što smatra Agamben. U tom smislu suvereno nasilje nije uistinu “nužnost” koja proizlazi iz logike suvereniteta, već je odraz partikularne i postupne degeneracije modela suverene države.

Poglavlje zaključuje segment posvećen Johnu Grayu, autoru kojeg kandidat najbolje poznaje. On tvrdi da Grayevo neo-hobsijanstvo polazi od pretpostavke da je sigurnost, odnosno zaštita građana, legitimacija političkog poretka nakon kojeg slijede sva druga dobra, uključujući ostvarenje slobode. Gray identificira deficit modernih demokracija koje svojim djelovanjem ili nedjelovanjem zastranjuju od izvorne svrhe utemeljenja države te nudi rješenje u obliku političkog projekta zvanog *modus vivendi* kao heurističkog instrumenta izvedenog iz hobsijanskog razumijevanja politike čija je svrha mirni suživot, a ne konsenzus o najboljem načinu života. Kandidat korektno prikazuje na koji su način Hobbesove misli inspirirale Johna Grayu u kritici prosvjetiteljskog projekta globalnog neoliberalnog tržišta te u odbacivanju liberalnog univerzalizma. Nakon iscrpnog prezentiranja ključnih motiva Grayeva političkog mišljenja kandidat formulira svoje prigovore. Kritika je fokusirana na *modus vivendi*, sa zaključkom da Grayev *modus vivendi* nema institucionalnu snagu hobsovske države jer mu nedostaje stabilna politička konstrukcija sposobna stvoriti zajedničku političku tradiciju koja bi mogla očuvati smislen život kao kvalitativnu razliku od pukog balansiranja između sigurnosti i nesigurnosti, egzistencije i neegzistencije.

Može se općenito utvrditi da u ovom poglavlju kandidat veoma uspješno testira, na dobro odabranim suvremenim autorima, svoje razumijevanje izvornosti Hobbesova teorijsko-političkog projekta i njegove suvremene upotrebe i zloupotrebe. Njego-

va je argumentacija jasno i pregledno strukturirana, autori su korektno predstavljeni, primjedbe i usporedbe su zanimljive, a temeljni prigovori i protuargumenti čitko su formulirani, s brojnim oštromnim i nerijetko originalnim važnim uvidima.

U **zaključku** disertacije (str. 343-355) pregnatno se rezimiraju rezultati cjelokupnog izlaganja. Ti se rezultati predstavljaju kao prilog hermeneutičkoj rekonstrukciji kategorijalnog okvira za cjelovito promišljanje Hobbesove političke teorije, u kritičkom odmaku spram uvriježenih tumačenja, koja su, na tragu analiza S. A. Lloyd (1992), označena "standardnom interpretativnom paradigmom" (na primjeru Gauthiera, J. Hampton i Kavke, između ostalih). Svoje drukčije čitanje i potpunije razumijevanje Hobbesove temeljne teorijske intencije, kao epohalno relevantnog odgovora na problem temeljne nesigurnosti egzistencije modernog čovjeka, kandidat sažima u osam fundamentalnih problemskih sklopova na kojima, smatra kandidat, počiva Hobbesov teorijsko-politički projekt. To su: prvo, Hobbesov teorijsko-politički projekt je neostvariv ako se ne uvaži temeljna važnost strasti uvjerenja (vjerskih i političkih) koje beskompromisno teže ostvarivanju smislenog života čak i po cijenu čovjekova samoodržanja; drugo, strasti uvjerenja su u napetosti ili konfliktu sa strastima održanja (konflikt kulminira kada strasti uvjerenja zamagle nagone i anuliraju poriv za samoodržanjem); treće, Hobbesov politički projekt počiva na uvođenju ideje tijela i ideje života kao fundamentalnih političkih kategorija – što je specifični *telos* moderne države; četvrto, Hobbesova ideja države ne počiva isključivo na proceduralističkom društvenom sporazumu kojemu je jedini cilj fizičko očuvanje i pravna sigurnost čovjeka, već ujedno pretpostavlja okvir za smisljeni građanski život kao barijeru od političkih i vjerskih radikalizama kontrolom i oblikovanjem političke, religijske, obrazovne i ekonomske domene; peto, država se legitimira odsutnošću političkopravnog deficita, a njezina trajna stabilnost ovisi o suverenovoj uspješnosti u uočavanju i otklanjanju stalne opasnosti od metafizičkog deficita, odnosno o političkom umijeću jamčenja smislenosti građanskog društva; šesto, država se ne temelji primarno na strahu i sili, nego na autoritetu; sedmo, suverena je vlast *de iure* koncentrirana, ali je *de facto* razdijeljena; osmo, Hobbesova normativna teorija predstavlja makroanalizu društvenog sukoba čiji izvor nije pojedinac, već predatorstvo političkih i religijskih elita.

U svjetlu takvog razumijevanja Hobbesova teorijsko-političkog projekta i ideje države u njemu, suvremeni se poreci (ne samo totalitarni), koji nisu u stanju zajamčiti sigurnost i smislenost egzistencije svojih građana, nego ih svode na nemoćne podanike i podvrgavaju arbitrarnoj političkoj i socijalnoj moći, mogu ocijeniti utjelovljenjem ne diviniziranog Levijatana, nego predatorskog Behemota kao prirodnog (ratnog) stanja.

Na osnovi izloženog pregleda sadržaja disertacije Povjerenstvo, po nekoliko osnovnih elemenata, pozitivno ocjenjuje ovaj rad kao vrijedno znanstveno istraživanje iz moderne i suvremene političke teorije.



Prvo, predmet istraživanja spoznajno je veoma zahtjevan i važan, kandidat se smiono upušta u tumačenje Hobbesova teorijsko-političkog projekta kao rodnog mjesta moderne teorije države. Dobro poznaje relevantne Hobbesove spise i u pravilu ih je sposoban kritički tumačiti. U tumačenju Hobbesovih spisa kandidat dosljedno slijedi zlatno hermeneutičko pravilo Lea Straussa o umijeću čitanja klasičnih tekstova političkog mišljenja, da se ti spisi mogu razumjeti samo ako se u potpunosti uvažava i pojme specifični *način pisanja* i piščeva temeljna *intencija*.

Drugo, u radu se na inovativan način osvjetljava pojam “prirodno stanje”, koji je od Hobbesa naovamo središnji spoznajni instrument teorije legitimnosti političkog autoriteta, odnosno tzv. teorije političke obveze na poslušnost. Znalčki se pokazuje puna višeznačnost tog pojma u Hobbesovim radovima, i u dijakronijskoj i u sinkronijskoj perspektivi. Usredotočujući pozornost na “političko-transcendentne aspekte” Hobbesova poimanja prirodnog stanja, kandidat uspješno dokazuje kako se najdublji korijen prirodnog stanja kao stanja sukoba svakoga sa svakim krije u *političkom karakteru tog stanja*, u kojemu pojedinci kao građani i vjerska bića beskompromisno slijede svoje *strasti uvjerenja* (ideoloških i vjerskih), posve potiskujući *strasti održanja* (dakle, nagon za samoodržanjem i strah od nasilne smrti).

Treće, izvrsno su pokazani transepohalni elementi Hobbesova teorijsko-političkog projekta, u pomno probranim i prikazanim usporedbama s antičkim uzorima na koje se Hobbes oslanjao, prije svih s djelima Platona i Tukidida. Tome sklopu pripada i veoma sugestivno uvođenje u problematiku konfliktnih strasti na primjeru Sofoklove *Antigone*.

Četvrto, vrijedan je doprinos teorijska recepcija i kritičko vrednovanje i razvijanje u nas nedovoljno poznatog interpretativnog pravca američke političke filozofije u sklopu sekundarne studijske literature o Hobbesovoj znanosti o politici i filozofiji općenito (prije svih, S. A. Lloyd, 1992: *Ideal as Interests in Hobbes's Leviathan*; id., 2009: *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*).

Peto, nedvojen je doprinos i prikaz i vrednovanje tzv. neo-hobsijanstva, sa stajališta prethodno zadobivenog pojmovnog određenja prirodnog stanja i Hobbesova teorijsko-političkog projekta u cjelini.

Po nekoliko elemenata, međutim, disertacija pati i od stanovitih nedorečenosti i poteškoća. Prvo, premda se u radu izričito prepoznaje i priznaje epohalna važnost Hobbesa za oblikovanje ideje moderne države, propušta ga se preciznije smjestiti u pojmovno polje teorije države, pa se država kao pojam nigdje ne problematizira. Iz toga slijede terminološke i pojmovne nepreciznosti te zanemarivanje pojmovnih razlikovanja između moći, vlasti i autoriteta.

Drugo, unatoč inovativnosti svoje rekonstrukcije Hobbesova poimanja prirodnog stanja, kandidat ne uvažava sve logičke prinude svojeg tumačenja prirodnog stanja kao eminentno političkoga (vjersko-građanskog rata). Premda sam višekrat-

no ističe kako je temeljna zadaća suverena “domestifikacija političkih subjekata” da bi se uspostavio stabilan politički i smislen poredak, kandidat je ustuknuo pred promišljanjem konzekvenci takvog programa djelovanja suverena koji podrazumijeva pacifikaciju kao depolitizaciju konfliktnog socijalnog polja, a time i radikalno desubjektiviranje građana te njihovo svođenje na status podanika.

Treće, premda se u radu kandidat ograničava na “političko-transcendentne” aspekte Hobbesova poimanja prirodnog stanja, i tako definirana istraživačka zadaća zahtijeva ogromne predradnje, kao što je primjerice rekonstrukcija Hobbesove teorije strasti. A već bi i sama teorija strasti kao Hobbesova etika bila nadasve ambiciozan istraživački program. Otuda slijede brojne poteškoće s preciznim razlikovanjem tipova strasti kod Hobbesa, s očitim nerazmjerom između zaslužene pažnje koja je posvećena vjerskim strastima (težnji za spasenjem) i sasvim uzgredne političkim strastima (ljubavi prema slobodi i žudnji za vlašću).

Četvrto, premda se rad smješta u hermeneutičke okvire važnoga interpretativnog pravca američke političke filozofije, kandidat se nedovoljno kritički odnosi spram ambicije tog pravca da u cjelini dovede u pitanje tzv. standardno filozofsko tumačenje Hobbesove političke teorije. Problem je naprosto u tome što takva standardna interpretacija, kao homogen obrazac razumijevanja Hobbesa, uopće ne postoji, jer barem u ozbiljnoj sekundarnoj literaturi već odavno nitko Hobbesa ne smatra “demonom” i ideologom tiranije. Ako i postoji neka interpretacija Hobbesa koja je današnji udžbenički standard, to je izvan svakog spora interpretacija Quentina Skinnera (u angloameričkoj literaturi), odnosno Yves-Charlesa Zarke (u francuskoj) – na koje se, uostalom, i sam kandidat s pravom poziva.

Uza sve izložene kritičke napomene, ova disertacija po svojoj istraživačkoj ambiciji i postignutim glavnim rezultatima nedvojbeno zadovoljava elementarne standarde za tu vrstu znanstvenog rada.