

Izvorni znanstveni članak
316.334.3
321.01
Primljeno: 14. veljače 2006.

Značenje Hobbesova *Levijatana* za političku sociologiju. Hobbes kao univerzalni mislilac moderne politike

VUKAŠIN PAVLOVIĆ*

Sažetak

Autor analizira klasične postulate Hobbesove političke teorije polazeći od negacije čovjekove društvenosti čime Hobbes raskida s Aristotelovom tradicijom. Također, na primjeru Hobbesove teorije pokazuje se da je kategorija straha ugrađena u same temelje moderne političke znanosti. No, u kasnijem razvoju političke misli kategorija straha je ostala izvan vidokruga glavnog tijeka političke teorije, odgurnuta na margine teorijskog interesa, izbačena u nepolitičko polje. Autor također ističe moć i žudnju za njom kao *Hobbesovu političku konstantu*, smatrajući tezu o moći jednom od najznačajnijih Hobbesovih politosocioloških, pa i antropoloških teza. Moglo bi se reći da u Hobbesovu modelu strah proizvodi moć, odnosno da je moć, rečeno današnjim jezikom psihoanalize, kompenzacija za strah i nesigurnost. Autor, također, pokazuje da je Hobbes izgradio svoju cjelokupnu političku teoriju na zaključcima koje je izveo iz analize ekstremne situacije, situacije građanskoga rata, odnosno rata svih protiv svijtu. Njegova je doktrina o prirodnom stanju zasnovana na iskustvu građanskoga rata. Ljudi žele iste stvari, kojih nema dovoljno za sve, pa zbog toga postaju međusobni neprijatelji. Izvodi se zaključak kako je put do svemoćne suverenosti *Levijatana* popločen na sljedeći kategorijalan način: nagon za samoodržanjem – strah od nasilne smrti – nepovjerenje – sukob svih protiv svijtu – društveni ugovor – suverena moć države *Levijatana*.

Ključne riječi: Hobbes, Strauss, strah, moć, politička obligacija, suverenost, individualizam

Nakon Machiavellija i Morea, sljedeći veliki, a po mnogima i odlučujući, korak u uspostavljanju moderne političke misli učinio je Thomas Hobbes.

* *Vukašin Pavlović*, redoviti profesor političke sociologije na Fakultetu političkih nauka Sveučilišta u Beogradu.

Hobbes je, prema ocjeni L. Straussa, nesumnjivo otac moderne političke filozofije (Strauss, 1936.: 156). Njegov *Levijatan*¹, koji se pojavio 1651., neposredno nakon građanskoga rata u Engleskoj, smatra se kamenom temeljcem moderne političke znanosti. Strauss je pokazao da je Hobbes dugovao tradiciji samo jednu, ali značajnu ideju: Vjerovao je da politička filozofija ili politička znanost nije samo moguća nego i nužna (Strauss, 1997.: 126).

Unatoč vremenskom razmaku od trinaest desetljeća između Machiavellijeva *Vladara* i Hobbesova *Levijatana* uspostavljen je kontinuitet, pa Franz Neumann s pravom kaže: “Hobbes se pojavljuje u razdoblju prosvijećenosti kao drugi Machiavelli” (Neumann, 2002.: 125). A Strauss primjećuje: “Machiavelli je bio taj veličanstveni Kolumbo koji je otkrio onaj kontinent na kome je Hobbes mogao podići svoju građevinu” (Strauss, 1997.: 134). Teorijski kontinuitet između Machiavellija i Hobbesa izražava se u dvjema iznimno važnim točkama za političku sociologiju i političku teoriju uopće: najprije, u usredotočenost obaju teoretičara na državu; i drugo, u fokusiranje obiju teorija na iznimnu ulogu političke moći u životu društva. Obojica su bili skloni jakoj državi, ali za razliku od Machiavellijeva oduševljenja republikanskim tradicijama Rima, Hobbes je bio za apsolutnu monarhiju.

Laurence Berns uočava treću liniju kontinuiteta, koja se odnosi na političku antropologiju. Ona se umnogome ogleda u suglasnosti oko slabosti u ljudskoj prirodi. Slijedeći Machiavellijev realizam, Hobbes je odvojio svoju doktrinu prirodnih zakona od ideje o savršenosti čovjeka (Berns, 1987/1963. : 397). Prema ocjeni Mihajla Đurića, Hobbes je “prvi moderni politički mislilac koji je odvažno pokušao političku teoriju postaviti na široki plan jednoga cjelovitog filozofskog sustava”.² Za njegovu je političku filozofiju osobito važna analitička metoda, smatra Berns. Prema Đuriću, težište svih Hobbesovih političkih raspravljanja i dedukcija čine dva fundamentalna problema svake političke filozofije: problem najboljeg oblika političke vladavine i problem opravdanja političke vlasti (Đurić, 1961.: 6). Čini se, međutim, da je samo drugi dio tog mišljenja neprijeporan; uistinu je problem uspostavljanja i legitimacije suverene političke vlasti jedan od središnjih problema Hobbesove političke filozofije i teorije. Kad je, pak, riječ o najboljem obliku političke vladavine, izgleda da to nije bila njegova glavna preokupacija. Iako se nedvosmisleno opredjeljuje za apsolutnu monarhiju, Hob-

¹ Metafora o *Levijatanu* radala se cijelo desetljeće, da bi se uobičila u trećoj verziji Hobbesovih rasprava koje je pisao u različito vrijeme i u drukčijim političkim okolnostima u odnosu prema građanskom ratu u Engleskoj. Započeo je 1640., dakle prije građanskoga rata, rukopisom *Elementi prava* (*Elements of Law, Natural and Politics*), da bi, tijekom građanskoga rata, u egzilu u Parizu, 1642., a u proširenom izdanju 1647., objavio *O građaninu* (*De Cive*). Četiri godine kasnije, 1651., neposredno prije povratka u Englesku i pomirenja s novim režimom, Hobbes objavljuje *Levijatana*.

² Mihajlo Đurić, u za to vrijeme odličnom predgovoru za: Thomas Hobbes, *Levijatan*, Beograd, “Kultura”, 1961., str. V.

bes tvrdi da je “suverena vlast, bilo da se nalazi kod jednog čovjeka, kao u monarhiji, ili kod izvjesnog skupa ljudi, kao u narodnim ili aristokratskim državama, velika koliko je samo moguće zamisliti da je ljudi velikom učine” (Hobbes, 1961.: 183). No, kasnije ćemo se vratiti na pitanje oblika političke vladavine. Zasad možemo reći da je klasična politička kontroverzija o najboljem obliku vladavine za Hobbesa manje važna (Berns, 1987.: 409).

Dva polazna Hobbesova postulata: čovjek po prirodi nije društven; njegovom prirodom dominiraju strah i nagon za samoodržanjem

U odnosu prema antičkoj političkoj filozofiji, osobito u odnosu prema Aristotelovoj teoriji politike, Hobbes je učinio još značajniji pomak u formulaciji početnog postulata. Na pitanje je li čovjek po prirodi društven i političan, Hobbes daje negativan odgovor. Ne prihvaćajući pretpostavku tradicionalne političke filozofije da je čovjek po prirodi društven, Hobbes nudi odgovor o čovjeku kao po prirodi apolitičnom biću. Društvenost je, po njemu, moguća samo u državi, Commonwealthu. Zapravo, prema Hobbesevu mišljenju, postoje samo dvije vrste odnosa među ljudima: odnosi neprijateljstva, kakvi postoje u prirodnom stanju, i ugovorni odnosi, koji postoje i konstituiraju državu i društvo (Gauthier, 1997.: 29).

Za razliku od Aristotela koji čovjeka definira kao društvenu i političku životinju, Hobbes smatra upravo suprotno: u prirodnom stanju, odnosno u predpolitičkim uvjetima u kojima nema civilne vlade, čovjek živi pod dominacijom dvaju povezanih osjećaja – osjećaja straha od nasilne smrti i nepovjerenja. “Prema tome, očito je da ljudi, dok žive bez jedne zajedničke vlasti koja ih sve drži u strahu, žive u onom stanju koje se naziva rat, i to takav rat u kome je svaki čovjek protiv svakog čovjeka” (Hobbes, 1961.: 108). U takvom se stanju najmanje može reći da je čovjek društven. Prije se može tvrditi da je antidruštven i usamljen, jer za vlastito samoodržanje ima na raspolaganju dvije mogućnosti: ili da on prvi udari, kako kaže Hobbes, ili da uspostavi distanciju izbjegavajući druge ljude.

Odličan poznavalac i tumač Hobbesova djela, Leo Strauss, pokazuje da je Hobbes konceptom straha uspio riješiti neobičnu kvadraturu kruga. Klasična je filozofska i politička tradicija definirala prirodni zakon dovodeći ga u vezu s idejom savršenstva čovjeka kao razumne i društvene životinje. Hobbes je prihvatio Machiavellijevo odbacivanje te postavke kao utopijske u odnosu na realnu prirodu čovjeka. Da bi, međutim, istodobno zadržao Machiavellijevu postavku, ali i očuvao ideju o prirodnom zakonu (i tu se on bitno razlikuje od Machiavellija), Hobbes je napravio dva teorijska reza. Najprije je razdvojio ideju prirodnog prava od ideje o savršenstvu čovjeka kao razumnog bića; a potom je rješenje za utemeljenje prirodnog zakona, umjesto

u razumu, pronašao u nagonu. Smatrajući, možda s pravom, da je nagon, a ne razum, ono najsnažnije kod većine ljudi u svim vremenima, Hobbes je u strahu od smrti, ili točnije, u strahu od nasilne smrti od tuđe ruke, pronašao najsnažniji ljudski nagon, i na njemu izgradio svoju političku teoriju. Da bi sačuvao dvosmislenost Hobbesove misli, Strauss dalje objašnjava kako strah od nasilne smrti nije samo prirodni nagon, nego i najsnažniji i najiskonskiji od svih prirodnih težnji, iskonska težnja za samoodržanjem. Težnja za samoodržanjem je kod Hobbesa, prema Straussovu tumačenju, jedini i osnovni izvor cjelokupne pravednosti i morala. Iz toga se dalje izvodi da fundamentalna moralna činjenica nije dužnost nego pravo – jer sve dužnosti proizlaze iz osnovnog i neotuđivog prava na samoodržanje (Strauss, 1997.: 136-7).

Strauss ide i dalje od toga. On smatra da je Hobbes prihvatio Epikurovo stajalište o čovjeku, ne samo kao apolitičnoj i nedruštvenoj životinji, nego i njegovu hedonističku premisu da je dobro istovjetno s ugodnim. Koristeći to nepolitičko stajalište u političke svrhe, Hobbes je, prema Straussovim riječima, postao tvorcem modernoga političkog hedonizma “doktrine koja je revolucionirala ljudski život u svakom pogledu, kako to nije učinilo ni jedno drugo učenje” (Strauss, 1961.: 108).

Postoje, dakako, i legitimna tumačenja po kojima je Hobbesov čovjek čudno biće zbog toga što su dvije strane njegove prirode u stalnom sukobu. Jedna ga strana gura u usamljenost i izolaciju (da bi umanjio strah od drugih ljudi), a druga, koja želi slavu, bogatstvo, poslušnost i visoke položaje, gura ga u uspostavljanje odnosa s drugim ljudima. Zaključak je da je čovjek jednim dijelom svoje prirode anti-društven, dok se drugi dio njegove prirode može zadovoljiti samo kroz društveni život (McClelland, 2003.: 195).

Zanimljivo je, i na paradoksalan način neočekivano, da Hobbes izvodi osjećaj straha i nepovjerenja iz prirodne jednakosti ljudi. Ljudi su, smatra on, i u pogledu svojih fizičkih i u pogledu svojih umnih mogućnosti, manje-više jednaki i ravnopravni. “Priroda je ljude stvorila jednakim u pogledu tjelesnih i duhovnih sposobnosti” (Hobbes, 1961.: 105). Temeljnu jednakost Hobbes nalazi u strahu, to jest u općeprisutnoj mogućnosti i sposobnosti ljudi da ubiju jedan drugoga (Berns, 1987.: 399).

Na primjeru Hobbesove teorije pokazuje se da je kategorija straha ugrađena u same temelje moderne političke znanosti. No, u kasnijem razvoju političke misli kategorija straha je ostala izvan vidokruga glavnog tijeka političke teorije, odgurnuta na margine teorijskog zanimanja, izbačena u nepolitičko polje (psihologije i antropologije) i prepuštena zaboravu. Koliko je značenje Hobbes pridavao konceptu straha, slikovito govori i anegdota vezana za njegovo rođenje. Hobbes je, naime, rođen iste godine kad je čuvena Španjolska pomorska armada krenula na Englesku, a strah njegove majke, koja je navodno čula topove sa španjolskih brodova, doveo je do njegova

prijevremenog rođenja. Kažu da je i sam Hobbes u šali govorio da se s pojmom straha druži od svog rođenja, jer su rođeni kao blizanci (Tuck, 116).

Prirodno stanje i prirodni zakoni

Zbog toga što poriče da je čovjek prirodno društven i političan (Berns, 1987.: 398-9), Hobbes izvlači zaključak da su civilna društva izrasla iz prethodnoga preddruštvenog i predpolitičkoga prirodnog stanja. U prirodnom stanju želje i druge strasti čovjekove nisu same po sebi nikakav grijeh, kaže Hobbes. Dok nema zakona, dotle ljudi ne mogu ni znati što je zabranjeno (Hobbes, 1961.: 109). “Natjecanje u bogatstvu, počastima, zapovijedanju ili u drugoj kakvoj moći, vodi raspri, neprijateljstvu i ratu, jer put jednog takmaca u zadovoljenju njegove želje vodi ubijanju, podčinjavanju, istiskivanju ili potiskivanju drugoga” (83). Prirodno stanje je, dakle, stanje rata svakoga protiv svakog (*bellum omnium contra omnes*). U tom ratu ništa ne može biti nepravedno. “Pojmovima prava i neprava, pravde i nepravde, tu nema mjesta. Gdje nema zajedničke vlasti, tu nema prava. Gdje nema prava, tu nema nepravde” (Hobbes, 1961.: 110). Pravda i nepravda ne ubrajaju se ni u osobine tijela ni duha, kaže Hobbes. I dodaje da su sila i prijevarena u ratu dvije temeljne vrline. Za razliku od čula i strasti, osjećaji pravde i nepravde svojstva su koja se vezuju za čovjeka u društvu, ne u samoći. “Karakteristično je za to isto stanje da u njemu nema svojine, nema vlasti nad stvarima, ne razlikuje se moje i tvoje” (Hobbes, 1961.: 110).

U prirodnom stanju, prema Hobbesu, vladaju prirodno pravo i prirodni zakoni. Prirodno pravo (*jus naturalis*) jest sloboda što je svaki čovjek ima da se vlastitim moćima služi onako kako sam želi za održanje vlastite prirode i života. Prirodni zakon (*lex naturalis*) je opće pravilo do koga se došlo razumom, a po kome je čovjeku zabranjeno činiti ono čime se uništava život ili se oduzimaju sredstva za održavanje života i da propušta ono čime bi se, po njegovu mišljenju, život mogao najbolje održati (Hobbes, 1961.: 111).

Hobbes formulira dvadesetak prirodnih zakona, od kojih se ovdje upućuje na tri prva i najvažnija. Prvi i najopćenitiji prirodni zakon jest da od prirode svaki čovjek ima pravo na sve. Iako je oblikovan na aktivan način, taj je zakon u Hobbesovoj bitnoj intenciji defanzivan: *težiti miru i održavati mir*, što Hobbes izravno izvodi iz najvišega prirodnog prava, prava na obranu svim mogućim sredstvima. Opće je pravilo razuma da svaki čovjek treba težiti miru, zbog vlastite sigurnosti i sve dotle dok se nada da će ga postići. Ali ako ne može dobiti mir, može tražiti i upotrijebiti sva sredstva i sve koristi rata (Hobbes, 1961.: 112). Iz toga temeljnog prirodnog zakona, koji nalaže ljudima da teže miru, Hobbes izvodi drugi prirodni zakon: čovjek je spreman, ako su isto tako i drugi spremni, ako to smatra potrebnim za mir i za svoju obranu, napustiti pravo na sve stvari i zadovoljiti se s onoliko slobode

prema drugim ljudima koliko je i on voljan drugim ljudima protiv sebe priznati (Hobbes, 1961.: 112-113).

Konzekvencija drugoga prirodnog zakona jest da smo obvezni na drugoga prenijeti ona prava koja, ako ih zadržimo, čine prepreku mira među ljudima. Iz te konzekvencije Hobbes izvodi treći prirodni zakon da ljudi ispunjavaju sklopljene sporazume. U tom je zakonu izvor i prauzrok pravde. Kad je sklopljen kakav sporazum, onda je nepravedno prekršiti ga, što znači da je neizvršavanje sporazuma definicija nepravde. U okviru ovog zakona Hobbes definira pravdu na negativan i najširi mogući način, kao sve ono što nije nepravedno (Hobbes, 1961.: 125).

Ostali prirodni zakoni mogu se podijeliti u nekoliko skupina. Prvu čine oni koji su za: zahvalnost; uzajamno prilagođivanje ili popuštanje; i spremnost za praštanje. Drugu skupinu čine oni koji su protiv: mržnje, prezira i vrijeđanja; oholosti; nadmenosti; osvete. Treća se skupina odnosi na: pravednost kao ravnopravnu podjelu; ravnopravno korištenje zajedničkih stvari; određivanje kockom za naizmjenično korištenje nedjeljivih stvari; pravo prvoga zauzeća ili primogenitura. Četvrta se skupina tiče: prava slobodnoga prolaza onima koji posreduju za mir; podvrgavanja arbitraži onih koji su u sporu; načela da nitko nije sudac u vlastitoj stvari; načela da sudac ne može biti onaj koji u sebi nosi neki prirodni uzrok nepristranosti; i korištenja svjedoka u sporu o činjenicama (Hobbes, 1961. : 132-138).

Prirodni zakoni su, po Hobbesovoj koncepciji, nepromjenljivi i vječiti. Međutim, oni obvezuju samo *in foro interno*, što znači na želju da budu ostvareni, ali ne i *in foro externo*, odnosno oni ne obvezuju uvijek i provođenje u djelo.³ Iako je, po svemu sudeći, bio ateist, Hobbes nalazi osnovu svih prirodnih zakona u evanđeoskom načelu: ne čini drugima ono što ne želiš da tebi bude učinjeno. Hobbes tu osnovu formulira na pozitivan način: što tražiš da drugi tebi čine, to i ti čini drugima. To je i opći test ili pravilo za prepoznavanje i učenje prirodnih zakona.

Hobbesova politička konstanta: moć i žudnja za njom

Kao što je Machiavelli bio prvi teoretičar moći u moderno doba, tako se za Hobbesa može reći da je bio prvi moderni filozof moći. Za razliku od klasične političke filozofije, po kojoj je odgoj i formiranje karaktera od ključnog značenja za političko uređenje, za Hobbesa i modernu političku filozofiju, koja definitivno započinje s njim, težište se s političkog odgoja premješta na značenje političkih institucija. Kasnije će Kant dovršiti to što je Hobbes započeo, tvrdnjom da je fundamentalni politički problem dobra organi-

³ O značenju te razlike vidi u: A. E. Taylor, 1989.: 32. Također i predgovor izdavača, str. 15.

zacija države, a ne to jesu li ljudi anđeli ili đavli. Pojam koji, prema Leu Straussu, na najsazetiji način izražava rezultat te promjene što ju je Hobbes izazvao, označuje se terminom moći. “Moć prvi put *eo nomine* postaje centralnom temom tek u Hobbesovoj političkoj doktrini. Razmišljajući o tome da po Hobbesu znanost kao takva postoji da bi pridonijela moći, cjelokupnu Hobbesovu filozofiju možemo nazvati prvom filozofijom moći” (Strauss, 1997.: 146).

Sa stajališta političke sociologije najznačajnija Hobbesova teza jest teza o moći. Teorijski kontinuitet između Machiavellija i Hobbesa vidi se, između ostalog, i u tome što obojica političkoj moći pridaju iznimnu ulogu u društvenom životu. Moć i žudnju za njom možemo nazvati *Hobbesovom političkom konstantom*. Teza o moći jedna je od najznačajnijih Hobbesovih politisocioloških, pa i antropoloških teza. Tako misli i Mihajlo Đurić, u čijem tumačenju Hobbesove političke filozofije i političke teorije pojam moći ima iznimno veliku ulogu: “Moć je čovjekova najdublja priroda, a stjecanje, potvrđivanje i proširivanje moći njegov najdublji životni nagon” (Đurić, 1961.: 114). Ideju moći Hobbes izvodi iz najdublje čovjekova nagona, nagona za održanjem. Đurić čak tvrdi da Hobbesov nagon za samoodržanjem, kao najviše ljudsko dobro, nije ništa drugo nego težnja za moći (Đurić, 1961.: 16). Ključna posredujuća kategorija između nagona za samoodržanjem i moći je strah, ali na pitanje uloge straha vratit ćemo se nešto kasnije. Hobbesova politička konstanta, dakle, označuje neprestanu želju za moći koja postoji kod svih ljudi. Formulacija te konstante u izvornom obliku glasi: “Zato na prvo mjesto kao opću sklonost svih ljudi stavljam vječitu i neprestanu želju za sve većom moći, koja prestaje samo smrću” (Hobbes, 1961.: 83).

Hobbes definira moć na sljedeći način: “Moć jednog čovjeka, općenito uzevši, čine sredstva kojima on trenutačno raspolaže radi dobivanja nekoga budućeg dobra” (Hobbes, 1961.: 72). To je, u osnovi, teleološki pristup koji određuje moć kao odnos između sredstava koja čovjeku sada stoje na raspolaganju, na jednoj, i budućih koristi, na drugoj strani. Iako na općefilozofskom planu odbacuje finalističku poziciju prema kojoj je težnja za krajnjim ciljem i najvišim dobrom glavna pokretačka snaga čovjekova djelovanja, Hobbes, kao što smo vidjeli, nudi definiciju moći koja sadržava dva elementa: a) sadašnje kapacitete moći (sredstva koja nekome stoje na raspolaganju u određenom trenutku); b) mogućnost, odnosno sposobnost dobivanja nekog dobra u budućnosti. Kako je u definiciji naglašeno da to nije bilo koje raspolaganje sredstvima, nego ono kojim se raspolaže *radi* dobivanja budućeg dobra, jasno je da ta definicija sadržava značajne teleološke, odnosno finalističke zaloge, koji su pak u izravnoj opreci s njegovom općom antifinalističkom pozicijom. Ali, to nije jedini problem u Hobbesovoj definiciji moći.

Hobbes dijeli moć na originalnu ili prirodnu i instrumentalnu. Prirodnu moć, kaže Hobbes, čine iznimne tjelesne ili duhovne sposobnosti, kao što je

neobična snaga, tjelesna kondicija, mudrost, umješnost, rječitost, darežljivost, slobodoumnost, velikodušnost, plemenitost. Instrumentalne su one moći koje, stečene s pomoću prethodno navedenih, ili sretnim stjecajem okolnosti, služe kao sredstva s pomoću kojih se još više stječe, kao što su: bogatstvo, uvažavanje, prijatelji i sreća (Hobbes, 1961.: 72).

Pritom se mogu uočiti izvjesne pukotine u inače vrlo konzistentnom i logičnom Hobbesovu teorijskom modelu. Kategorije straha i nepovjerenja Hobbes izvodi iz prirodne jednakosti ljudi. Za razliku od toga, moć počiva na nejednakosti. Jedino moguće rješenje te proturječnosti jest da moć ne može biti kategorija prirodnoga stanja, nego da je društveno ustanovljen odnos. No u tom slučaju kategorija prirodne moći postaje suvišnom, iako ostaje problem da ona služi kao osnova za konstruiranje instrumentalne moći.

Hobbesu se mogu uputiti izvjesne primjedbe na način kako određuje moć, i to zbog onih istih razloga zbog kojih Hobbes odbacuje Aristotelovu ideju distributivne pravde. Poslužiti ću se pritom argumentacijom koju iznosi Laurence Berns: Hobbes je kao pogrešnu odbacivao jednu od ključnih postavki Aristotelove političke teorije prema kojoj su po prirodi neki ljudi sposobniji zapovijedati, a drugi izvršavati. Ta je doktrina pogrešna, smatra Hobbes, jer su u prirodnom stanju svi ljudi jednaki, a nejednakost se uvodi tek civilnim zakonima, zakonima države. Čak i da nisu jednaki, zbog osiguranja mira, potrebno je da jedni drugima priznaju da su jednaki i prihvate to. Otuda njegov važan prirodni zakon glasi da svi ljudi trebaju priznati jedni drugima da su jednaki po prirodi. Drugim riječima, prirodne nejednakosti među ljudima ili ne postoje ili su politički irelevantne (Berns, 1987.: 403). Ako je tako, kako se onda prirodne nejednakosti mogu priznati kao temelj za konstituiranje prirodne moći? Primjedbe mogu ići i korak dalje. Ako je problematično uspostavljanje prirodnog oblika moći, iz koga se u uspostavljenoj državi izvodi i instrumentalna moć, za tu drugu vrstu moći ostaje kao temelj samo ono što Hobbes usput spominje kao stjecaj sretnih okolnosti.

Sljedeći problem je to što on određuje moć kao svojstvo pojedinačnog čovjeka. U cijeloj Hobbesovoj koncepciji moći to je samo jedna, i to očito, slabija strana. Njegova koncepcija političke moći, kao društvene, umnogome je posebnija, snažnija i uvjerljivija. Jedno je stajalište kod Hobbesa jasno i nedvosmisleno – najveća moć je nepobitno ona društvena: "Najveća od ljudskih moći je ona što je sastavljena od moći najvećeg broja ljudi, udruženih po sporazumu u jednu ličnost, prirodnu ili građansku, koja koristi sve njihove moći što ovise o njezinoj volji, kao što je moć države" (Hobbes, 1961.: 72).

Vidjeli smo da je na najdubljoj razini temeljno načelo ili motivacijska snaga čovjekova ponašanja sadržana u ideji samoodržanja (*self-preservation*). Prema nekim interpretima Hobbesa, to načelo ima snagu instinkta (Sabine/Thorson, 1989.: 427). Dakle, strah od nasilnoga gubitka života je u pri-

rodnom stanju ona snaga u čovjeku koja uvjetuje njegovo agresivno ponašanje. Nastojanje da se poveća moć proizlazi iz čovjekove želje i potrebe da se povećaju mogućnosti samoodržanja i sredstva za sigurniji i bolji život. Umjerena moć nije dovoljno jamstvo za budućnost. Što je moć veća, to su izgledi za sigurnost u budućnosti bolji. I obratno. Moglo bi se reći da u Hobbesovu modelu strah proizvodi moć, odnosno da je moć, rečeno današnjim jezikom psihoanalize, kompenzacija za strah i nesigurnost. Na neraskidivu vezu mehanizma straha i moći upućuju i Sabine i Thorson: želja za sigurnošću, kao stvarna fundamentalna potreba ljudske prirode, nerazdvojiva je od želje za moći, zato što praktično svaki stupanj postignute sigurnosti u sadašnjosti zahtijeva da bude dalje unaprijeđen, kako bi se sigurnost osigurala i u budućnosti (Sabine/Thorson, 1989.: 429).

Hobbes je izgradio svoju cjelokupnu političku teoriju na zaključcima koje je izveo iz analize ekstremne situacije, situacije građanskoga rata, odnosno rata svih protiv svih. Njegova doktrina o prirodnom stanju zasnovana je na iskustvu građanskoga rata. Ljudi žele iste stvari, kojih nema dovoljno za sve, pa zbog toga postaju međusobnim neprijateljima. Tu su glavni uzroci društvenih sukoba za koje Hobbes nalazi tri osnovna objašnjenja u čovjekovoj prirodi: natjecanje, nepovjerenje i želju za slavom. Zbog toga u prirodnom stanju postoji stalni konflikt ili ratno stanje “kad je svaki čovjek neprijatelj svakom čovjeku” (*homo homini lupus*). U stanju građanskog rata nastaju, po Hobbesovu mišljenju, pogubne posljedice za sve oblike društvenih aktivnosti. U uvjetima “neprekidnog straha i opasnosti od nasilne smrti” nema ni društva (Hobbes, 1961.: 108-109). Jedino rješenje koje stoji na raspolaganju ljudima da nadiđu prirodno stanje Hobbes vidi u društvenom ugovoru kojim se uspostavlja država. Rađanje države Hobbes obrazlaže potrebom uspostavljanja zajedničke, jedinstvene i centralizirane vlasti koja je jamac unutrašnje i vanjske sigurnosti.

Na temelju svega rečenoga, put do svemoćne suverenosti Levijatana popločan je kod Hobbesa, po mom uvidu, na sljedeći kategorijalni način: nagon za samoodržanjem – strah od nasilne smrti – nepovjerenje – sukob svih protiv svih – društveni ugovor – suverena moć države Levijatana. Glavnu dinamičku osovinu u Hobbesovu teorijskom modelu čine strah i moć.

Nešto drukčiju interpretaciju ključnih kategorijalnih odnosa nudi Leo Strauss. Prema njegovu mišljenju, najsnažniji ljudski nagon je strah od nasilne smrti, a samoodržanje je najsvetije pravo. Straussova analiza polazi od upućivanja na to da je moć u Hobbesovoj teoriji dvosmislen pojam. On označuje i fizičku, materijalnu (*potentia*) i pravnu, normativnu (*potestas*) moć. *Potentia* je ono što čovjek može učiniti, a *potestas* je pravo čovjeka što smije činiti. Ta dvosmislenost nije samo formalna, nego je i bitna. Pravedan društveni poredak može se ostvariti samo ako su *potentia* i *potestas* usklađene i stvarno neodvojive. Država je istodobno i najveća ljudska sila i naj-

veći ljudski autoritet, zato je u njoj pravna dimenzija moći, to jest vlast, iznimno velika. “Podudarnost najveće ljudske sile i najveće ljudske vlasti izričito odgovara podudarnosti najsnažnijeg nagona (strah od nasilne smrti) i najsvetijeg prava (pravo samoodržanja)” (Strauss, 1997.: 146).

Gljučna razlika Straussova tumačenja u odnosu prema onom koje se zastupa u ovom tekstu, jest u shvaćanju da strah od smrti pripada nagonu, a da je samoodržanje pravo. Iako je u biologiji načelo samoodržanja opći nagon svake žive vrste, ili barem razvijenijih oblika života u kojima se može govoriti o nagonima, zbog specifične situacije s ljudskom vrstom koja posjeduje i svijest o smrti, može se raspravljati o tome ima li ta vrsta svijesti snagu nagona ili nema. No, Straussovo upućivanje na dva smisla Hobbesova pojma moći (*potentia* i *potestas*) ima opće značenje za razumijevanje kategorije i fenomena moći. U svakom slučaju vidimo, dakle, da je u Hobbesovoj koncepciji, konstituiranje društvene, odnosno političke moći u obliku države, a u liku *Levijatana*, uvjet uspostavljanja i opstanka društva, odnosno preživljavanja ljudi.

Rađanje države i uspostavljanje političke obligacije

Iz načina kako su formulirani, vidjeli smo da su Hobbesovi prirodni zakoni mnogo više društveni nego prirodni. Hobbes, uostalom, i sam priznaje da su prirodni zakoni protivni čovjekovim prirodnim strastima, i da, kao i svi “sporazumi bez mača samo su riječi”. Zato bi se prije moglo reći da Hobbesovi prirodni zakoni služe da omoguće prelazak iz prirodnog stanja u stanje uspostavljenog poretka države.

Evo kako sam Hobbes predstavlja i objašnjava rađanje države: “Jedini način da se uspostavi takva zajednička vlast koja može biti sposobna braniti ljude od vanjskih osvajača i od povreda koje jedni drugima nanose i da ih osigura tako da se svojom marljivošću i plodovima zemlje mogu prehraniti i zadovoljno živjeti jest *da sve svoje moći i svu svoju snagu povjere jednom čovjeku ili jednoj skupini ljudi koji će sve njihove volje putem većine glasova moći svesti na jednu volju*” (Hobbes, 1961.: 151; istaknuo V. P.). To stvarno jedinstvo svih pojedinaca u jednoj istoj osobi, stvara se društvenim sporazumom svakoga sa svakim, a mnoštvo ljudi tako sjedinjeno naziva se *državom*, latinski *civitas*. “To je postanak onoga velikog *Levijatana*, ... *smrtnoga boga* kome dugujemo ... svoj mir i svoju obranu” i koji “raspolaze s toliko moći i snage koje su mu dane da s pomoću straha od te moći i snage može usmjeriti volje svih pojedinaca na mir unutar zajednice i na uzajamnu pomoć protiv vanjskih neprijatelja” (Hobbes, 1961.: 152).

Hobbes nudi dva moguća načina da se uspostavi društvo i formira država. Jedan je način institucionalni – putem društvenog ugovora, a drugi je osvajanjem, akvizicijom. U obama je slučajevima važno da i kad se država

formira sklapanjem međusobnog ugovora slobodnih pojedinaca, i kad se formira osvajanjem, nuždan je pristanak pojedinaca. I drugi važan moment je da se društvena zajednica može uspostaviti samo putem uporabe političke moći. Dakle, politička zajednica među ljudima uvijek je konstrukt. Država je, po njemu, umjetna tvorevina, koja zahtijeva vještinu i znanje, i koja počiva na konvencijama koje su ljudi stvorili.

Uzajamnim ugovorom, a kao naknadu za opće pravo koje napuštaju, ljudi stječu vlasništvo. Vlasništvo se u državi pojavljuje kao osnova za pravdu; gdje nema vlasništva, nema ni pravde, kaže Hobbes. “A gdje nije uspostavljena vlast koja vrši prinudu, odnosno gdje nema države, tamo nema ni vlasništva, jer svi ljudi imaju pravo na sve stvari” (126). Kao što je rečeno u određenju prirodnog stanja, gdje nema države, tamo ništa nije nepravedno; a pravda se sastoji u tome da se sporazumi održe u važnosti. Dakle, zaključuje Hobbes, važnost sporazuma počinje tek ustanovljivanjem državne vlasti, dovoljne da ljude primora da se pridržavaju sporazuma; a tada počinje i vlasništvo.

Za Hobbesov je teorijski model ključan odnos između prirodnoga stanja (u kome zbog agresivne ljudske prirode vlada neprestani rat), s jedne, i države (Commonwealtha) u liku ili metafori Levijatana, koja osigurava sigurnost i zaštitu, s druge strane. Bit *političke obligacije* na temelju društvenog ugovora kojim pojedinci prenose svoja prava na državu jest u *međusobnom odnosu zaštite i poslušnosti – ako žele zaštitu, građani državi duguju poslušnost*.

Iz prethodnog bi se stajališta moglo s punim pravom zaključiti da Hobbes izvodi političku obligaciju (obvezu poslušnosti) iz sebičnog interesa čovjeka da bude zaštićen. Oakeshott, međutim, nudi mnogo širu interpretaciju koja ne svodi teoriju političke obligacije samo na vlastiti interes pojedinca. Po njemu, Hobbesov je pojam *političke obligacije* mješavina *fizičke obveze* (pokoravanja superiornoj sili suverena), *racionalne obveze* (koja odbacuje sve što je štetno za čovjeka, a prihvaća ono što mu je u interesu) i *moralne obveze* (koja se stvara voljnim činom prijenosa ovlasti na suverena).⁴

O moralnoj dimenziji političke obligacije vođena je rasprava između A. Taylora, H. Warrendera i B. Barryja. Taylor je ustvrdio da Hobbesova teorija političke obligacije nema logičnu vezu s njegovim tvrdnjama o psihološkoj prirodi čovjeka. On upućuje na to da je Hobbes razlikovao stanje “biti obvezan” od pojma “imati obvezu” i smatra da zakoni prirode iziskuju i moralnu obvezu da se ljudi pridržavaju zavjeta (*covenant*) danih suverenu društvenim ugovorom. To nije samo dužnost zasnovana na njihovoj razboritosti i racionaliziranim vlastitim interesima, nego je to i dužnost prema Bogu. U

⁴ Vidi uvodnu studiju M. Oakeshotta za izdanje *Levijatana* iz 1946., str. LVIII.

kritici Warrenderove interpretacije koja prihvaća Taylorovo tumačenje, Barry odbacuje obje pozicije dokazujući da se obveza poslušnosti prema suverenu ne može generalizirati iz prirodnih zakona, nego da slijedi iz logike transfera prava putem društvenog ugovora, koja sadržava kako političku, tako i moralnu dimenziju obveze poslušnosti suverenoj vlasti.⁵

Ocjenjujući da filozofska vrijednost Hobbesove političke teorije nije toliko u temi kojom se bavi, koliko u načinu rasuđivanja i dokazivanja, Cassirer smatra da Hobbesa više zanima mentalni čin konstrukcije države nego njezino empirijsko načelo (Cassirer, 1972.: 182-183). Hobbesova teorija, po Cassirerovu mišljenju, doseže vrhunac u paradoksalnoj tvrdnji da legalna veza vladara i podanika, kad se jednom ustpostavi, postaje neraskidivom. "Ugovor o podčinjavanju kojim se pojedinci odriču svih svojih prava i slobode nužna je pretpostavka, prvi korak koji vodi društvenom poretku. No to je u izvjesnom smislu i posljednji korak". (*l. c.*). Oslanjajući se na Hobbesova stajališta u *Levijatanu* i *De cive*, Cassirer zaključuje: Otad pa nadalje pojedinci ne postoje više kao neovisna bića. Oni nemaju svoje volje. Društvena se volja utjelovila u vladaru države. Ta je volja neograničena; nema druge moći osim apsolutnog vladara ili iznad njega (*l. c.*). Međutim, Cassirer (iako se nešto kasnije poziva na neotuđivost prava na ličnost) nedovoljno uviđa ili previđa značenje jedne bitne ograde u Hobbesovoj teoriji političke obligacije. Jasno je postavljena granica gdje prestaje obveza poslušnosti suverena od strane podanika. "Obveza podanika prema suverenu traje samo dok traje moć kojom ih je on u stanju štiti, i ne dulje. Jer prirodno pravo što ga ljudi imaju da se štite sami, ako ih nitko drugi ne može zaštititi, ne može se napustiti nikakvim sporazumom" (Hobbes, 1961.: 195). Suverenova nemogućnost da obavlja svoju osnovnu funkciju granica je njegove apsolutne moći. Svrha poslušnosti podanika je zaštita; ako nje više nema, poslušnost gubi smisao i svrhu.

Zbog svega dosad rečenog na tu temu, McClelland nije usamljen kad tvrdi da je teorija političke obligacije, koja proizlazi iz prirodnih zakona i društvenog ugovora, središnja tema Hobbesova *Levijatana* (McClelland, 2003.: 214). Čini se da je McClelland u pravu kad upozorava da prilikom tumačenja Hobbesa treba uvijek imati na umu ne samo važnost njegove argumentacije za nešto, nego i važnost argumentacije protiv nečega. Tako je Hobbes uvijek imao na umu libertarske i egalitarne aspekte drugih teorija društvenog ugovora, pa otud njegova rješenja da suveren nije partner u ugovoru i da ostaje i prirodnom stanju. Zato je moguće, ali i posve legitimno, tumačenje da originalno prirodno stanje nije po njemu bilo blagoslov, nego prije kletva, prokletelo stanje (McClelland, 2003.: 199).

⁵ V. A. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, i Brian Barry, *Warrender and his Critics*, u: Lively, Jack/ Reeve, Andrew: 1989.: 19-62.

Hobbesova teorija suverenosti

Iako je Jean Bodin objavio svoje klasično djelo *Šest knjiga o republici* 1576., dakle već sedamdeset pet godina prije Hobbesova *Levijatana*, mnogi danas smatraju da je tek u Hobbesovu izvođenju pitanje suverenosti moderne države dobilo puno značenje. Tako Passerin d'Entrèves utvrđuje da je Hobbesova analiza suverene vlasti “prva moderna teorija moderne države”, zbog čega Hobbesa smatra možda najvećim političkim filozofom modernoga doba.⁶

Suveren je ona ličnost, prirodna ili građanska, koja kod Hobbesa personificira državu, jer njemu pripada suverena vlast, a svi ostali su podanici. Do uspostavljanja suverene vlasti države dolazi dvojako: institucionalno i akvizicijom (stjecanjem ili preuzimanjem, odnosno dodavanjem na već postojeću suverenost) (Hobbes, 1961.: 152).

Prvi i osnovni oblik uspostavljanja suverene vlasti, kome Hobbes daje prednost u svome teorijskom modelu, jest onaj do koga se dolazi putem društvenog ugovora. To je ustanovljena ili institucionalna suverenost do koje se dolazi sporazumno i dobrovoljno. “*Za državu se kaže da je ustanovljena kad se izvjesno mnoštvo ljudi usuglasi i sporazumi, pojedinac s pojedincem, da većinom glasova preda nekom čovjeku ili skupini ljudi pravo da predstavlja ličnost svih njih, što znači da bude njihov predstavnik*” (Hobbes, 1961.: 153). Iz tog ustanovljenja države izvode se sva prava i ovlasti za suverena, to jest onoga ili one kojima se od strane svih pojedinaca povjerava suverena vlast.

Za razliku od institucionalne ili ustanovljene suverenosti, državna vlast koja se uspostavlja akvizicijom (stjecanjem ili preuzimanjem, odnosno dodavanjem na već postojeću suverenost), po pravilu je stečena silom i osvajanjem, odnosno osvajanjem i pobjedom u ratu. Ona nastaje onda kad jedna država pokori drugu, odnosno kad jedan suveren pokori drugoga. Kao i u prethodnome, institucionalnom obliku ustanovljivanja države, *formativna osnova vrhovne ili suverene vlasti leži u strahu*. Razlika je samo u tome što je u jednom slučaju (kod institucionalne ili ustanovljene suverenosti) riječ o strahu koji ljudi imaju jedan u odnosu na drugoga; a u drugom slučaju (kod suverenosti koja se uspostavlja akvizicijom) riječ je o strahu koji ljudi imaju u odnosu na onoga kome se podčinjavaju. Inače, prava suverena ista su u obama slučajevima (Hobbes, 1961.: 175-176).

Hobbes izlaže svoju teoriju suverene vlasti kroz sljedećih dvanaest atributa ili načela suverenosti.⁷

⁶ Vidi: Dragutin Lalović, *Plaidoyer za državu u Bodinovoj science politique*, pogovor za: Jean Bodin, *Šest knjiga o republici*, Zagreb, Politička kultura, 2002., str. 224.

⁷ Vidi: Hobbes, 1961.: 153-163, kao i McClelland, 2003.: 203-208.

Prvo, uspostavljenim društvenim ugovorom o suverenoj vlasti odbacuju se svi prethodni sporazumi, a podanici više ne mogu promijeniti uspostavljeni oblik vladavine bez dopuštenja suverena. Zato je, prema Hobbesovu mišljenju, svako svrgavanje suverena nezakonito i nepravedno.

Drugo, suverena se vlast ne može izgubiti, niti je suveren može odbaciti. Suveren ne može svoju vrhovnu vlast dodijeliti nekom drugome ili je dijeliti s bilo kim. Sve ono što radi suveren kao agent, predstavnik povjerene mu vlasti, u ime je onih koji su mu tu vlast povjerali. Suveren djeluje kao moj ovlaštenu, autorizirani predstavnik; njegova je volja i moja volja, kaže Hobbes.

Treće, Hobbes smatra da je dovoljno da se većina složi o transferu prirodnih prava na suverena da bi društveni ugovor bio validan, odnosno da i oni koji se nisu s tim suglasili moraju ga prihvatiti i ne mogu prosvjedovati protiv ustanovljenja suverene vlasti.

Četvrto, a što proizlazi iz drugog načela, jest da sve što suveren čini, to ne može predstavljati nepravdu ni za koga od njegovih podanika, niti suveren može biti optužen za nepravdu. "Jer onaj tko nešto čini po ovlastima drugog čovjeka, ne čini time nikakvo nepravdo onome po čijim ovlastima djeluje". Hobbes, istina, priznaje da oni koji raspolažu suverenom vlašću mogu postupiti nepravedno, ali ne mogu učiniti nepravdu ili nepravdo u pravnome smislu riječi.

Peto, a što slijedi iz prethodnog načela, što god suveren učinio, ne može biti kažnjen od svojih podanika. I obrazloženje je isto: "Jer kad se ima na umu da je svaki podanik autor suverenovih radnji, on bi kažnjavao drugog za radnje koje je sam izvršio".

Šesto, suveren odlučuje što je potrebno za unutrašnji mir u državi. Kako su razlike u mišljenjima, osobito političke i religijske razmirice uznemirujuće i opasne za unutrašnji mir, suveren ima pravo na cenzuru. On odlučuje što je pravedno, a što nepravedno, jer donosi zakone iz kojih se to izvodi. Iako suveren odlučuje o tome koja su učenja pogodna da se ljudi njima uče ("učenja koja su protivna miru ne mogu biti ni istinita"), ostaje izvan njegova domašaja odlučivanja što je pravo, a što pogrešno, jer to nije predmet zakona koje suveren donosi.

Sedmo, uz suverenost ide sva vlast propisivanja pravnih pravila, po kojima čovjek može znati što je njegovo, i što mu nijedan drugi podanik ne može oduzeti, a da ne učini nepravdu. Pritom Hobbes ponajprije misli na pravo vlasništva.

Osmo, uz suverenost ide rad pravosuđa i rješavanje svih sporova koji mogu nastati u vezi s građanskim ili prirodnim pravom. To znači da su svi sudovi suverenovi, kao što su i zakoni njegovi.

Deveto, suveren odlučuje o ratu i uvjetima za mir. Mač pravde je i mač rata. Hobbes je blizak mišljenju prema kojemu je država najviše država kad vodi rat. Pravo na vođenje rata je krajnji čin suvereniteta (*ultima ratio regis*), tako da bi poricanje ovoga prava zadiralo u samu bit suvereniteta.

Deseto, uz suverenost ide i izbor svih službenika države, kako u miru tako i u ratu. Sve razine državnog aparata su emanacija suverene volje. Nitko nema posebno pravo suverenu davati savjete, a još je manje zamislivo da je suveren dužan prihvatiti bilo čije savjete.

Jedanaesto, suverenu je dana vlast da nagrađuje bogatstvom i kažnjava, bilo po zakonima koje je prethodno donio, bilo po njegovu shvaćanju što je najpogodnije da ljude potakne da služe državi ili da ih odvrti od djela koja su državi na štetu.

Dvanaesto, suveren uspostavlja zakone časti i javni rang vrijednosti onih ljudi koji su zaslužni za državu. Njemu pripada pravo i vlast da dodjeljuje počasne titule i određuje mjesto ili dostojanstvo svakog čovjeka i kakve će znakove poštovanja ljudi jedan drugom iskazivati na javnim ili privatnim skupovima.

Za Hobbesovu je teoriju suvereniteta važno uputiti na još nekoliko aspekata. Ponajprije, jedna od ključnih i osobitih karakteristika Hobbesova modela društvenog ugovora jest da svaki čovjek uspostavlja sporazum sa svakim drugim, ali ne i sa suverenom. Suveren nije partner ili ugovorna strana. On, prema Hobbesovoj koncepciji, ostaje u prirodnom stanju, jer njega ne vezuju zakoni koje sam, a na osnovi autoriziranih ovlasti donosi u uspostavljenju državi. Otuda teško onomu tko, usprkos većini, ne prihvati suverena, jer i on kao pojedinac ostaje u prirodnom stanju. To dalje znači da su u prirodnom stanju, koje je po definiciji ratno stanje, šanse onih koji su u manjini da se odupru moći suverena i da u takvim uvjetima prežive, svedene na nulu.

Hobbesov individualizam

Uobičajeno gledanje na Hobbesa kao političkog mislioca apsolutne moći suverena dovelo je do toga da se, kako kaže Neumann, “tradicionalna liberalna politička teorija sramila Hobbesa” (Neumann, 2002.: 125). Takva interpretacija je, mogli bismo reći, zastarjela nakon pojave knjige Ferdinanda Tönniesa o životu i učenju Tomasa Hobbesa. Neumann tvrdi da prirodno pravo doista postoji u Hobbesovoj teoriji, a do tog zaključka dolazi na temelju uvida da Hobbes daje prednost prirodnim nad pozitivnim zakonima. “Mora se ustvrditi da prirodni zakon kao sustav materijalnih normi stoji iznad države, da je primarni sadržaj tog zakona očuvanje ljudskog života, i da je, posljedično tome, vlast države ograničena jačim prirodnim zakonom” (Neumann, 2002.: 128).

Iz individualističkog pravdanja ideologije prirodnoga prava već je Hobbesov suvremenik Johan Horn (1664.) pokušao dokazati revolucionarni karakter hobbesovske teorije. Fridrich Staal će krajem devetnaestog stoljeća izvući još radikalniji i općenitiji zaključak: “Prirodno pravo od Grocijusa do Kanta predstavlja znanstveno utemeljenje revolucije” (Neumann, 2002.: 129).

Iako su Hobbesove knjige bile spaljivane u Oxfordu 1683. godine, ostaje spornim je li njegova teorija uključivala pravo na pobunu ili bar nije zatvorila vrata pobuni. To je mišljenje utemeljeno na Hobbesovu stajalištu da ni apsolutno suverena vlast nema prava tražiti od čovjeka da čini ista što bi ugrozilo njegov život, i da u takvim situacijama čovjek ima slobodu da se ne pokori. S druge strane, dva ugledna predstavnika frankfurtske škole kritičke teorije, Horkheimer i Neumann, smatraju da revolucionarna interpretacija Hobbesa nije točna, i da se on “u realnom životu uvijek priklanjao najjačoj političkoj moći u danom trenutku” (Neumann, 2002.: 130).

Među autorima koji naglašavaju značenje Hobbesova individualizma su i Sabine i Thorson. “Individualizam je potpuno moderan element kod Hobbesa kojim je on uhvatio ton dolazećeg doba” (Sabine/Thorson, 1989.: 439). Dva stoljeća nakon Hobbesa vlastiti interes (*self-interest*) činio se većini mislilaca mnogo očitijim motivom čovjekova ponašanja nego nesebičnost i nezainteresiranost, a osviješteni individualni interes mnogo primjenjiviji lijek za društvene bolesti od bilo kojeg oblika kolektivne akcije. Apsolutna moć suverena, teorija s kojom je Hobbesovo ime najčešće povezano, “bila je za pravo samo nužni komplement njegovu individualizmu” (*l. c.*).

Kao što je Ferdinand Tönnies pokazao da slobodna konkurencija odgovara Hobbesovoj teoriji o ratu svih protiv sviju, tako je i Macpherson u *Političkoj teoriji posjedničkog individualizma* (1962.) ocijenio da Hobbesova mračna slika prirodnoga stanja obilježena egoističnim individualizmom izražava pojavu agresivna i nemilosrdnoga buržoaskog tržišnog društva u Engleskoj sedamnaestog stoljeća. “Konkurencija, nepovjerenje i častohleplje ‘prirodne’ su dispozicije ljudi u građanskom društvu. ‘Prirodno’ za Hobbesa nije suprotno od društvenog ili građanskog” (Macpherson, 1981.: 20). Zato bit Hobbesove političke teorije Macpherson vidi u političkoj obvezi tržišta u modelu društva koje naziva “posjedničkim tržišnim društvom” (Macpherson, 1981.: 44-50).

Kod Hobbesa još nema jasnih naznaka za odnos između države i građanskog društva. Za njega je glavna relacija prirodno stanje – država. Istina, katkad se mogu naći dobronamjerni interpreti koji smatraju da je jedan od ciljeva Hobbesove teorije u njegovu naporu da pokaže kako je moguće da se kooperativno civilno društvo razvije i egzistira među ljudskim bićima, ako pretpostavimo da su ona po prirodi antidruštvena (Baumgold, 2003.: 164).

U najnovije vrijeme, a kao još jedna ilustracija koliko je Hobbesovo djelo otvoreno za različite interpretacije, zagovornici teorije racionalnog izbora ugradili su u vlastitu teorijsku argumentaciju raspravu o Hobbesovu konceptu sebičnog individualizma (*self-interested individualism*). Po njima, Hobbesova analiza prirodnog stanja je opis za primjer dileme kolektivnih dobara (*collective goods dilemma*) uključujući i tzv. zatvorenikovu dilemu (*prisoner's dilemma*). Taj pristup polazi od pretpostavke sebičnog individualizma i koristi Hobbesovu teoriju da postavi pitanje: kako sebični pojedinci mogu biti navedeni da surađuju ako mogu proći bolje kad besplatno koriste doprinose drugih – takozvani *free-riding phenomenon* (Baumgold, 2003.: 166).

Hobbes kao politički mislilac svoga vremena

Iako je, poput Bodina, imao neskrivene ambicije da formuliра univerzalnu filozofiju i teoriju politike, koja bi trebala zamijeniti Aristotelovu *Politiku* (samosvjesno smatrajući da njegovo djelo treba biti općekorišteno na sveučilištima), razumljivo je da Hobbes nije mogao izbjeći iskúšenju da u svojim razmatranjima ponudi odgovore na brojna konkretna pitanja i političke dvojbe svoga vremena. To još više vrijedi za neke polazne motive njegove teorije. Tako se uobičajeno i s dosta opravdanja smatra da je Hobbesova imaginacija prirodnog stanja kao stanja rata svih protiv svih bila nadahnuta građanskim ratovima u Engleskoj, zbog kojih je i on sam, kao uvjereni rojalist, cijelo jedno desetljeće (od 1641. do 1651.) proveo u egzilu u Francuskoj. Iako povjesničari tvrde da građanski ratovi u Engleskoj i nisu bili tako surovi i kaotični da bi mogli poslužiti kao nadahnuće za prirodno stanje kao stanje rata svih protiv sviju, ne treba smetnuti s uma dva specifična momenta. Najprije, slika građanskog rata za sve koji su u egzilu uvijek izgleda surovija, jer do njih dopiru samo crne vijesti. I potom, Hobbes nije imao pred sobom samo primjer građanskih ratova u Engleskoj, nego je iz Francuske mogao pratiti i kaotično stanje posljednjeg desetljeća tridesetogodišnjeg rata u Njemačkoj (od 1618. do 1648.), gdje su se međusobno borili suvereni tisuću državnica.

Imajući na umu borbe između parlamenta i kralja u Engleskoj svoga vremena, Hobbes je u svojoj teoriji suvereniteta dao mnoge decidirane odgovore na političke dvojbe toga doba. On smatra da svaka podjela i ograničavanje suvereniteta vodi u građanski rat, kao što se to uostalom dogodilo u Engleskoj zbog sukoba kralja i parlamenta oko vrhovne vlasti. Suveren koji se uspostavlja iz ratnog stanja po pravilu je autoritarniji od prethodnoga, i to se također pokazalo velikim dijelom točnim u Engleskoj dolaskom Cromwela na vlast i njegovim uspostavljanjem kao Lorda protektora, odnosno privremenim ukidanjem monarhije (od 1642. do 1651.). Pobjeda parlamenta nad kraljem iz 1642. godine bit će značajna etapa na putu uspostavljanja

parlamentarizma (konačno uspostavljanje parlamentarizma kao redovitog oblika vlasti u Engleskoj bit će rezultat Slavne revolucije iz 1688.). Ipak, jedno od prvih Hobbesovih načela suverenosti ne dopušta izmjenu društvenog ugovora i promjenu oblika vladavine od strane građana, a bez suglasnosti suverena. Hobbesova načela suverenosti koja ne dopuštaju pravo na pobunu, kritiku i kažnjavanje suverena, također su nadahnuta konkretnim povijesnim događajima u Engleskoj (primjer egzekucije kralja kao nedopustivo kažnjavanje suverena).⁸ A kad je riječ o najboljem obliku vladavine, Hobbes najprije prihvaća klasičnu podjelu na monarhiju, demokraciju i aristokraciju, ali odmah ustvrđuje da se “razlika između ovih triju vrsta država ne sastoji u različitosti vlasti” (Hobbes, 1961.: 165), jer su odlike suverene vlasti u biti iste u svakom od ovih tipova. I Richard Tuck, jedan od nedvojbenih poznavatelja Hobbesova djela, smatra da je “njegova teorija nediskriminatorno primjenjiva na sve tipove vladavine, uključujući i republičku” (Tuck, 1992.: 179-180). To što prednost daje monarhiji, Hobbes obrazlaže time da su u njoj javni i privatni interes najtješnje sjedinjeni, a što je za javni interes najbolja situacija. “U monarhiji je privatni interes istovjetan s javnim. Bogatstvo, moć i počasti jednog monarha dolaze samo od bogatstva, snage i ugleda njegovih podanika” (Hobbes, 1961.: 165-166).

Hobbes je još uvijek predmet i povod mnogobrojnih rasprava i kontroverzija. Postoje autori, poput Davida Gauthiera, koji smatraju da Hobbesova politička teorija predstavlja obrazac radikalnog kontraktualizma (*radical contractarianism*) (Gauthier, 1997.: 29); za druge, poput Richarda Tucka, Hobbes je demon modernosti (Tuck, 1992.: 214). Iz prethodnih smo analiza vidjeli da jednu istu teorijsku crtu u njegovoj misli, kao što je individualizam, neki autori ocjenjuju vrlo kritički, poput Macphersona, koji to podvodi pod posesivni individualizam; drugi, pak, kao Sabine i Thorson, nalaze da je to vrlo moderan element kojim Hobbes ide ususret vremenu koje dolazi. Za mnoge je Hobbes izraziti teorijski predstavnik apsolutne države u liku *Levijatana*; za druge on je preteča racionalne teorije izbora. Nesumnjivo je da je Hobbes prvi u političkoj znanosti udario temelje teoriji društvenog ugovora, koja će obilježiti razdoblje u razvoju političke teorije od sredine 17. do sredine 18. stoljeća.

Tekst prilagodila

Branka Janković

⁸ Podrobnije o vezi između Hobbesove teorije suverenosti i ondašnjeg stanja u Engleskoj i Europi u: J. S. McClelland, 2003.: 208-214.

Literatura

- Baumgold, Deborah, 2003.: *Hobbes*, u: *Political Thinkers, From Socrates to the Present*, ured. Boucher/ Kelly, Oxford University Press, Oxford
- Berns, Laurence, 1987. (1963.): *Thomas Hobbes*, u: *History of Political Philosophy*, ured. Strauss/Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago/London
- Cassirer, Ernst, 1972.: *Mit o državi*, Nolit, Beograd
- Đurić, Mihajlo, 1961.: *Predgovor u knjizi: Thomas Hobbes, Levijatan*, “Kultura”, Beograd
- Gauthier, David, 1997.: *The Social Contract as Ideology*, u: *Contemporary Political Philosophy, An Anthology*, ured. Goodin/Pettit, Blackwell, Oxford
- Hampsher-Monk, Iain, 1994.: *A History of Modern Political Thought, Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Blackwell, Oxford
- Hobbes, Thomas, 1961.: *Levijatan*, “Kultura”, Beograd
- Lalović, Dragutin, 2002.: *Plaidoyer za državu u Bodinovoju science politique*, pogovor knjizi: Jean Bodin, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb
- Lively, Jack/Reeve, Andrew (ured.), 1989.: *Modern Political Thought from Hobbes to Marx*, Routledge, London/New York (osobito Thaylor *The Ethical Doctrine of Hobbes* i Barry Warrender *and his Critics*)
- Macpherson, C.B., 1981.: *Politička teorija posjedničkog individualizma*, CDD SSOH, Zagreb
- McClelland, J.S., 2003.: *A History of Western Political Thought*, Routledge, London/New York
- Neumann, Franz, 2002.: *Vladavina prava*, Filip Višnjić, Beograd
- Oakeshott, Michael, 1946.: *Introduction to Leviathan*, u: Thomas, Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford.
- Sabine, George/ Thorson, Thomas, 1989.: *A History of Political Theory*, Harcourt Brace College Publishers, Orlando
- Strauss, Leo, 1936.: *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis*, Oxford University Press, Oxford
- Strauss, Leo, 1997.: *Prirodno pravo i istorija*, Plato, Beograd
- Taylor, A. E., 1989.: *The Ethical Doctrine of Hobbes*, u: *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, Routledge, London/New York
- Tuck, Richard, 1992.: *Hobbes*, u: *Great Political Thinkers*, Oxford University Press, New York

Vukašin Pavlović

*THE MEANING OF HOBBS' LEVIATHAN FOR
POLITICAL SOCIOLOGY: HOBBS AS A UNIVERSAL
THINKER OF MODERN POLITICS*

Summary

The author analyzes the classical postulate of Hobbes' political theory, starting from the negation of man's social character, with which Hobbes broke from the Aristotelian tradition. The author also shows through Hobbes' theory that the category of fear is a crucial notion in modern political science. During the later development of political thought, however, the category of fear remained outside the main scope of interest of political theory, it was pushed on the margins of theoretical study and was thrown out of the field of politics. The author stresses that power, and the desire for it is *Hobbes' political constant*, seeing the thesis on power as one Hobbes' most significant politico-sociological or even anthropological theses. It could also be said that in Hobbes' model, fear produces power, namely, that power, to use the contemporary language of psychoanalysis, is a compensation for fear and insecurity. The author also shows that Hobbes built his entire political theory on conclusions which he drew from the analysis of an extreme situation, the situation of civil war, i.e. war of all against all. His doctrine of the natural state is based on the experience of civil war. People want the same things, of which there is not enough to go around, and so they become enemies. The author draws the conclusion that the superior sovereignty of Leviathan came about in the following categorical way: instinct for self-preservation – fear of violent death – distrust – a conflict of all against all – social contract – sovereign power of the state of Leviathan.

Key words: Hobbes, Strauss, fear, power, political obligation, sovereignty, individualism



Mailing address: Fakultet političkih nauka, Jove Ilića 165, YU
11000 Beograd. *E-mail:* vpavlovic2003@yahoo.com