

Izvorni znanstveni članak
321.01
I Hobbes, Th.
Primljeno: 6. veljače 2006.

Priradni zakoni u sjeni prirodnoga prava: dvije linije argumentacije u *Levijatanu*

LUKA RIBAREVIĆ*

Sažetak

U ovom radu autor želi pokazati da se Hobbesov nauk o državi ne može svesti na logičku konstrukciju koja, potpuno apstrahirajući od etičkog sadržaja, problemu prevladavanja nevolje prirodnoga stanja pristupa kao problemu mehanike sila. Za uspostavu trajnoga građanskog stanja ne može biti dovoljan samo moćan suveren koji jamči mir držeći podanike silom u pokornosti. Autor smatra da je u *Levijatanu* moguće razlikovati dvije linije argumentacije. Prva polazi od temeljne vrijednosti samoodržanja i iz nje izvedenoga prirodnog prava koje je istodobno i uzrok sukoba u prirodnom stanju i osnova za njegovo prevladavanje. Iz prirodnoga prava Hobbes, međutim, ne može izvesti uvjete održanja građanskog stanja čijom uspostavom ta linija završava. Potrebna mu je druga linija argumentacije koja se temelji na pojmu prirodnoga zakona. Sadržaj prirodnih zakona moralni je nauk čije je prihvaćanje uvjet mogućnosti uspostave i održanja zajedničkog života. Njegova važnost proizlazi iz temeljnoga Hobbesova uvida da samo moć ne može biti trajno jamstvo sigurnosti. Autor zaključuje da se Hobbesov *Levijatan* ne može održati ako podanike i suverena ne povezuje moralna svijest o važnosti prirodnih zakona.

Ključne riječi: država, suverenost, prirodno stanje, prirodni zakoni, prirodno pravo, Hobbes

Mjesto koje prirodno pravo zauzima u Hobbesovoj političkoj filozofiji neprijeporno upućuje na njezinu modernost¹. Primat subjektivnog prava kod

* *Luka Ribarević*, diplomirani politolog, polaznik poslijediplomskoga studija "Hrvatska i Europa" i znanstveni novak na Fakultetu političkih znanosti.

¹ U iznimno utjecajnoj studiji *The Political Philosophy of Hobbes* iz 1936. Leo Strauss Hobbesa naziva prvim modernim političkim filozofom. Hobbes je tu titulu, iz Straussova pera nimalo laskavu, ponio kao prvi među političkim filozofima koji je svoj sustav umjesto na prirodnom zakonu utemeljio na prirodnom pravu kao subjektivnom pravu (Strauss, 1992.). U kasni-

Hobbesa proizlazi iz specifičnog razumijevanja ljudske naravi prema kojem je čovjek a(nti)politično biće. U prirodnom stanju nema ni društva ni zakona kojim bi u skladu s ljudskom prirodom to društvo moglo biti uređeno. Ljudska narav osnova je građanskog stanja samo utoliko što se građansko stanje uspostavlja njezinim prevladavanjem. U nedostatku društvenih i političkih spona čovjek prirodnoga stanja raspolaže puninom slobode – prirodnim pravom definiranim kao sloboda da čini sve ono što u skladu s njegovom vlastitom prosudbom vodi očuvanju njegova života (*L, IX, 9*)².

Po uzoru na prirodne znanosti Hobbes svoj sustav nastoji izvesti *more geometrico* iz temeljnih uvida o prirodi i čovjeku. Težeći jasnoći matematičkog izvoda, Hobbes političku filozofiju predstavlja kao logičku konstrukciju države na temelju prirodnoga prava. Tako shvaćena država djelo je prudenčijalne mudrosti koje u potpunosti apstrahira od etičkog sadržaja. Posve zaoštreno, Hobbesov nauk o državi moguće je shvatiti kao čistu mehaniku sila: da bi se postigao mir, potreban je moćan suveren koji, držeći sve podjednako u strahu, vlada zakonima koji su puki iskazi njegove volje. Zavodljivost takve interpretacije na koju nas, čini se, navodi i sam Hobbes, nije zanemariva. Međutim, ona zanemaruje važan dio Hobbesova političkog mišljenja u čijem se središtu nalazi pojam prirodnoga zakona.

Smatram da bez pokušaja primjerenog razumijevanja onoga što bismo mogli nazvati njegovom etičkom dimenzijom nije moguće u potpunosti sagledati značenje Hobbesova nauka o državi. Nastojat ću pokazati da etički sadržaj prirodnih zakona ne samo da čini osnovu za izlazak iz prirodnog stanja, nego je i nuždan element održanja države kao logičke konstrukcije od kojega Hobbes ne može odustati, unatoč tomu što ga ne može u potpunosti integrirati u svoj sustav. Iako u sjeni prirodnoga prava, prirodni zakon je od odlučujuće važnosti za Hobbesov nauk o državi.

Utemeljenje prirodnoga prava u filozofijskoj spoznaji čovjeka

Hobbesovo shvaćanje filozofije određeno je spoznajnim skepticizmom 17. stoljeća. Uvidi moderne optike potvrdili su staru tezu skeptika prema

jem predgovoru američkom izdanju Strauss se samokritički očituje: "Hobbes mi se činio izvornim pokretačem moderne političke filozofije. Bila je to pogreška: tu čast ne zaslužuje Hobbes nego Machiavelli".

² Navodi iz *Levijatana* izlažu se u sljedećem obliku: *L* označuje naslov knjige, rimski brojevi poglavlje u knjizi, a arapski odlomak unutar poglavlja. Prijevod citata iz standardnog Macphersonova izdanja *Levijatana*: Hobbes, Thomas, 1985.: *Leviathan*, Penguin Books slijedi, gdje je moguće, hrvatsko izdanje: Thomas Hobbes, 2004.: *Levijatan ili grada, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.

kojoj nije moguće utvrditi na koji način osjetilna percepcija, iako nastaje utjecajem vanjskog svijeta, taj svijet predstavlja. Unatoč nepremostivom jazu koji razdvaja vanjski i unutarnji svijet Hobbes uspijeva, bez uvođenja teoloških postulata, dokazati postojanje vanjskog svijeta. Pritom se oslanja na tri metafizička postulata koja tvore okosnicu njegova materijalizma: ništa ne može pokretati samo sebe, ništa se ne može kretati osim tijela u prostoru, samo tijela mogu pokretati druga tijela. Njihova primjena na osjetilnu percepciju dovodi do zaključka: čovjek ne može biti uzrokom svojih predodžbi, njihov uzrok mora biti vanjsko kretanje koje je nužno kretanje predmeta u prostoru. To je istodobno i granica mogućnosti ljudske spoznaje o izvanjskom svijetu; o samim predmetima čovjek ne može ništa doznati (Tuck, 2001.: 25, 54).

Filozofija se, dakle, ne bavi svijetom, nego isključivo našim predodžbama o njemu; ona nije rasuđivanje o činjenicama nego o uzročno-posljedičnim vezama između naziva koje čovjek tim predodžbama pridaje. Tako shvaćena filozofijska spoznaja, ograničena na promatranje međudjelovanja sila koje proizvodi kretanje, svoje predmete pretvara u mehanizme (Oakeshott, 1991.: 236, 238)³. Stoga se i filozofska spoznaja čovjeka sastoji u otkrivanju sila koje uzrokuju njegovo kretanje kao mehanizma. Čovjeka Hobbes određuje kao osjetilno biće (*L*, I, 2) čiji su osjeti unutarnja kretanja nastala djelovanjem vanjskih tijela na njegova osjetila. Nakon prestanka djelovanja izvora podražaja osjet slabi, ali se zadržava u ljudskom duhu kao slika. Te su slike unutarnji izvor voljnog kretanja čovjeka. U odnosu na njih on osjeća ili želju ili odbojnost i shodno tome ili se kreće prema njihovu izvoru ili se od njega odvraća. Volja nije ništa drugo doli posljednja želja ili odbojnost u procesu odlučivanja koja čovjeka pokreće na djelovanje. Hobbesov filozofijski skepticizam progovara ovdje kao moralni relativizam: dobro i zlo ne postoji kao takvo, to su samo nazivi onoga prema čemu ljudi osjećaju želju ili odbojnost (*L*, VI, 7). Ta je formulacija, međutim, samo djelomično točna. Naime, iz Hobbesova razumijevanja čovjeka neposredno proizlazi da je njegov moralni relativizam ograničen jednim apsolutom. Čovjek čija je sreća “neprestano napredovanje od jednog predmeta do drugog” (*L*, XI, 1) doista ne poznaje nikakav *finis ultimus* niti *summum bonum*. No, upravo je iz tako definirane sreće čovjeka kao mehanizma kojeg strasti održavaju u neprestanom kretanju razvidno da je smrt apsolutno zlo jer je, kao prestanak svakog kretanja, poništenje uvjeta mogućnosti sreće⁴. Stoga se su-

³ Hobbesov skepticizam, materijalizam i mehanicizam neodvojivi su od njegove fascinacije prirodnim znanostima, osobito matematikom. Na Hobbesa je snažan dojam ostavila jasnoća izvoda složenih dokaza iz posve jednostavnih početnih definicija, postulata i aksioma koju nalazi u Euklidovim *Elementima*. Valjanost vlastitog promišljanja politike on će nastojati osigurati primjenom rezolutivno-kompozitivne metode preuzetom iz prirodnih znanosti.

protnost smrti, samoodržanje, afirmira kao primarno, iako ne i apsolutno, dobro.

Princip samoodržanja najmanji je zajednički nazivnik najrazličitijih etičkih nauka i stoga odolijeva klasičnom skeptičkom preispitivanju moralnih vrijednosti koje upućuje na fundamentalne razlike između tih nauka⁵. Kao univerzalno vrijedeći princip izveden iz ljudske naravi, samoodržanje je samo ishodište Hobbesove političke filozofije. Zahtjev za samoodržanjem je “minimalni zahtjev koji je kao takav fundamentalno pravedan i izvorište svakoga drugog pravednog zahtjeva” (Strauss, 1992.: 155). Polazeći od njega, Hobbes protiv tradicije ustvrđuje da čovjek po prirodi nije podložan nikakvom zakonu nego je, naprotiv, subjekt prava – prirodnoga prava definirano kao “sloboda svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svoga vlastitog života, te dosljedno tome, da čini sve što po svom vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikladnijim sredstvom za to” (L, XIV, 1).

Konstrukcija države: prirodno pravo kao polazište za vlastito ograničavanje

Hobbesovo razmatranje ljudske naravi završava poznatom slikom o čovjeku u prirodnom stanju u kojem ljudi “žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu” (L, XIII, 8). Prirodno stanje je stanje poopćene nesigurnosti u kojem je ljudski život “usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak” (L, XIII, 9), to je stanje rata svakog čovjeka protiv svakoga u kojem je dominantna strast strah od nasilne smrti. Upravo je taj sveprisutni strah ono što prirodno stanje čini nepodnošljivim za čovjeka.

Hobbes navodi tri uzroka sukoba među ljudima koji proizlaze iz njihove naravi: suparništvo, nepovjerenje i oholost (L, XIII, 6)⁶. Leo Strauss je uvjer-

⁴ Raspravljajući o željama i odbojnostima, Hobbes ne može izbjeći odgovor Platonovu Sokratu iz Apologije: “odbojnost gajimo ne samo prema stvarima za koje znamo da su nam naštetile, već i prema onima za koje ne znamo hoće li nam štetiti ili ne” (L, VI, 4).

⁵ Neopterećen kasnijim inzistiranjem na razlikovanju činjenica i vrijednosti, Hobbes nije imun na prigovor da je samoodržanje kao vrijednost izveo iz činjenica, bilo ljudske psihologije, bilo njegove univerzalne kulturne rasprostranjenosti.

⁶ Odnos među ljudima koji teže istim dobrima, a zanemarivo su malih razlika u tjelesnim i umnim sposobnostima, nužno je suparnički. Budući da je svaki čovjek potencijalna zapreka ostvarenju sreće drugoga, među ljudima u prirodnom stanju vlada nepovjerenje. Iz njega proizlazi potreba za povećanjem vlastite moći kako bi se čovjek osigurao. Međutim, ako, kao što Hobbes tvrdi, postoji neprevladiva jednakost ljudi u pogledu mogućnosti međusobne ugroze, sigurnost je neostvariv cilj. Čak i kad bi bilo moguće ostvariti osobnu sigurnost stjecanjem neke količine moći, mir među ljudima ne bi bio moguć. Naime, izvor ljudske sreće može biti i oholost, uživanje u osjećaju nadmoći. Težnja, čak i manjeg broja ljudi, prema neprestanom povećanju

ljivo pokazao da je upravo oholost strast koja je od središnje važnosti za analizu Hobbesove političke filozofije kao antiteze dviju strasti – oholosti i straha od smrti (Strauss, 1992.: 18). Oholost određena kao “zadovoljstvo koje čovjek ima u razmatranju vlastite moći” (Strauss, 1992.: 11) izvor je iracionalnog nagona za moći koji prirodno stanje pretvara u stanje rata. Ohol čovjek nije u stanju sagledati opasnost koja za njega proizlazi iz djelovanja usmjerenog na podčinjavanje drugih. Tek kad se nađe u situaciji smrtno opasnosti, on postaje svjestan vlastitih ograničenja i stoga spreman da se odrekne nadmoći u zamjenu za sigurnost. Strah od smrti je strast koja otrežnjuje čovjeka i privodi razumu koji, iako može uputiti na način izlaska iz prirodnoga stanja, nema nikakvu moć nad ljudskim djelovanjem⁷. Pokazuje se, dakle, da su ljudske strasti ono što je istodobno i uzrok bijede prirodnoga stanja i sila koja čovjeka tjera da to stanje prevlada.

Hobbes, međutim, ne smatra da je djelovanje koje pokreće sukobe u prirodnom stanju ujedno i protupravno djelovanje. Nesigurnost je rezultat djelovanja po pravu budući da svaki čovjek raspolaže prirodnim pravom da čini sve ono što smatra da je nužno za njegovo održanje⁸. Konzekventno izvođenje posljedica moralnog relativizma pokazuje, dakle, da je prirodno pravo upravo pogubno za samoodržanje na kojem je, kao jedinom principu otpornom na skeptičko preispitivanje vrijednosti i kao takvom jedinom nespornom polazištu filozofske refleksije o politici, samô utemeljeno: “sve dok traje to prirodno pravo svakoga na sve, nitko ne može biti siguran (koliko god bio snažan ili mudar) da će preživjeti vrijeme koje priroda obično daje

vanju vlastite moći prisiljava sve ostale da se podvrgnu logici agresivne ekspanzije: apsolutna sigurnost nemoguć je cilj, a relativna sigurnost postiže se samo posredstvom nadmoći nad drugim ljudima. Hobbes zaključuje: “kao opću težnju čovječanstva na prvo mjesto stavljam vječnu i neprestanu želju za moći nakon druge, koja prestaje samo u smrti” (L, XIII, 2).

⁷ U tekstu *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes* Oakeshott propituje mogućnost alternative prevladavanju prirodnog stanja posredstvom straha moralizacijom same oholosti (Oakeshott, 1991.: 288 i d.). Doista, u *Levijatanu* nalazimo nekoliko mjesta koja potkrepljuju takvo tumačenje. Hobbes tako navodi da postoje samo dva pomoćna sredstva koja navode ljude na izvršavanje sklopljenih sporazuma, a to su “ili strah pred posljedicama kršenja njihove riječi ili ponos i oholost da se pokaže kako nije potrebno kršiti danu riječ” (L, XIV, 31). Nadalje, Hobbes govori o posve rijetkoj “plemenitosti ili otmjenosti u hrabrosti, zbog koje netko smatra prezrivo da u traženju zadovoljenja svoga života obmanjuje druge ili krši dana obećanja” (L, XV, 10). Posrijedi je preobrazba oholosti u velikodušnost – ravnodušnost spram sitnih pomoći i smetnji. Međutim, budući da je takvih ljudi premalo, “strast na koju treba računati je strah” (L, XIV, 31).

⁸ Hobbes, međutim, ne tvrdi da je svako djelovanje u prirodnom stanju djelovanje po pravu. Tuck naglašava da je pravo na djelovanje ograničeno na djelovanje koje se vrši u interesu samoodržanja (Tuck, 2001.: 119). Polazeći od antiteze oholosti i straha od smrti, Strauss pokazuje da je za Hobbesa moralno samo ono djelovanje koje je pokretano strahom od smrti (Strauss, 1992.: 25). Kod Hobbesa postoji razlika između prava i moći koja počiva na samoodržanju kao temeljnoj vrijednosti.

ljudima” (*L*, XIV, 4). Spas iz nevolje prirodnoga stanja moguć je, dakle, samo po cijenu napuštanja neograničenog raspolaganja prirodnim pravom. Prirodno pravo doista je ishodište Hobbesove političke misli, no ta se misao razvija samo u njegovu prevladavanju.

Važnost formiranja javne savjesti čiji bi sud obvezivao sve članove društva posve je razvidna kad se promatra u socijalno-političkom kontekstu paradigmatičke političke traume modernog čovjeka – vjerskih građanskih ratova Hobbesova vremena. Iskustvo građanskog rata pruža izravan uvid u narav prirodnoga stanja kao onog stanja u kojem čovjek bez ograničenja raspolaze prirodnim pravom. Ono svjedoči da prirodno pravo nije samo racionalna konstrukcija, nego zbiljsko kojim pojedinci u prirodnom stanju doista raspolazu. Jednako tako ono jasno pokazuje da je mir nemoguć sve dok je djelovanje svakog čovjeka legitimirano samo njegovom vlastitom prosudbom o onome što vodi njegovu održanju.

Prirodno stanje s kojim se Hobbes suočava nije, dakle, rezultat sukoba oko zadovoljenja individualnih potreba u materijalnom smislu. Problem koji on rješava nije, ili možda preciznije, još ne može biti problem obuzdavanja centrifugalnih procesa koji prijete građanskom društvu iz same logike njegova funkcioniranja. Hobbes pred sobom ima političko tijelo koje se nalazi u neprestanoj opasnosti od rastvaranja zbog sukoba na etičkoj ravni. Najteži sukobi ne proizlaze iz individualnoga djelovanja usmjerenog na samoodržanje nego, naprotiv, iz spremnosti pojedinaca da umru za pobjedu vlastitog uvjerenja. To su sukobi oko onoga “što treba cijeniti ili prihvatiti s etičkog stajališta” (Tuck, 2001.: 66) u kojima je individualno djelovanje potpuno apsorbirano moralom (Đinđić, 2003.: 54).

Hobbesova politička misao projekt je prevladavanja prirodnog stanja rata između konkurirajućih etičkih uvjerenja uspostavljanjem države u kojoj javnu relevanciju u svim pitanjima mira i sigurnosti posjeduje isključivo suverena kao njezina ovlaštenog zastupnika. Prema logici rezolutivno-kompozitivne metode, taj projekt konstrukcije novoga političkog tijela Hobbes bi morao izvesti oslanjajući se samo na znanje o ljudskoj prirodi određeno metafizičkim postavkama njegova sustava: *De Cive*, kao završni dio toga sustava, morao bi, dakle, biti izveden isključivo iz filozofskog razmatranja tijela i čovjeka, iz *De Corpore* i *De Homine*. To znači da se država uspostavlja apstrahirajući od konkurirajućih etičkih sadržaja o čijoj vrijednosti filozofijska refleksija ne može donijeti nikakav valjan sud. Logika izvoda koju nameće metoda u skladu je, čini se, sa socijalno-političkim uvidom o naravi sukoba koji obilježava prirodno stanje. Politika može biti izlaz iz prirodnoga stanja samo ako uspije suzbiti rat etičkih uvjerenja i otpustiti ih u privatnu sferu, a to može samo uspostavljanjem suverene instancije čiji etički angažman mora biti sveden na zadaću očuvanja života podanika kao jedine nesporne vrijednosti.

U sklopu toga projekta od središnjeg je značenja XVI. poglavlje *Levijatana*⁹. Na njegovu važnost upućuje već i samo mjesto koje zauzima u strukturi izlaganja. Kao posljednje poglavlje prvog dijela u kojem se razmatrao čovjek u prirodnom stanju, ono otvara horizont politike nudeći jednu novu teoriju političke reprezentacije. S pomoću nje Hobbes će biti u stanju objasniti kako se formira država i kako ona može djelovati preko suverena kao svoga ovlaštenog zastupnika, polazeći pritom od individuuma kao subjekta prirodnoga prava.

Teorija političke reprezentacije poseban je oblik pravne teorije reprezentacije. Prema pravnoj teoriji djelovanje nekog zastupnika može biti pripisano osobi koju zastupa samo ako je on ovlašten da djeluje u ime te osobe. To ovlaštenje zastupnik ostvaruje odricanjem u njegovu korist prava na djelovanje od strane osobe koja tim pravom izvorno raspolaže. Tim činom ovlaštenja osoba se odriče svojeg prava da se suprotstavi djelovanju zastupnika i smatra se autorom svih onih djelovanja koja zastupnik izvrši u njezino ime.

Zbog nepodnošljivoga straha od smrti koji vlada prirodnim stanjem ljudi su prisiljeni odustati od neograničenog raspolaganja prirodnim pravom koje je glavni uzrok nevolje u kojoj se nalaze. Ugovorom svakog čovjeka sa svakim ljudi se odriču, u korist jednog zastupnika, svog prava da samostalno prosuđuju o tome što je nužno činiti u svim situacijama koje se tiču očuvanja mira. Upravo kroz osobu zastupnika mnoštvo dotad nepovezanih pojedinaca zadobiva jedinstvo preobrazujući se u umjetnu osobu – državu (*L*, XVII, 13). Tako uspostavljena država ne može, budući da je umjetna osoba, samostalno djelovati. Za razliku od prirodnih osoba koje mogu same sebe zastupati, država može biti zastupana, ali ne može sama dati ovlaštenje da je se zastupa. Ovlaštenje da bude zastupnik države suverenu daju oni koji uzajamnim ugovorom tu državu uspostavljaju. Oni ovlašćuju sva djelovanja zastupnika koja on obavlja kao zastupnik države, obvezujući se da mu se neće suprotstavljati i da će ta djelovanja priznati kao svoja. Država, dakle, djeluje posredstvom suverena koji kao javna savjest nadomješta individualno pravo na djelovanje prema samostalnoj prosudbi. On, međutim, nije više od službenika države kojem je povjereno obnašanje suverene vlasti. Suverenost je atribut države, a ne vlasništvo suverena. Suverena država dvostruko je impersonalna tvorba; ona je pravna osoba koja ne pripada ni suverenu ni podanicima (Skinner, 2002.a: 404). Iako je samo službenik države, suveren raspolaže vrlo široko definiranim ovlastima izvedenim iz njegove zadaće očuvanja mira i sigurnosti podanika: “on je prosuditelj onoga što je potrebno radi mira i procjenjivač je raznih učenja; on je jedini zakonodavac i vrhovni sudac u sporovima, o vremenu i prilikama za rat i mir; njemu pripada biranje sudaca, kan-

⁹ U rasvjetljavanju toga važnog, ali i vrlo složenog poglavlja od iznimne je vrijednosti tekst Q. Skinnera *Hobbes and the purely artificial person of the state* čiju argumentaciju ovdje slijedim (Skinner, 2002.b: 177-208).

celara, zapovjednika i svih ostalih dužnosnika i službenika, on određuje nagrade, kazne, počasti i položaj” (*L*, XX, 3). Budući da ne sklapa nikakav ugovor s podanicima, on im ne može nanijeti nikakvu nepravdu; ne može biti vezan građanskim zakonima jer je njegova volja njihov jedini izvor; njega se ne može kazniti niti mu se može oduzeti vlast; on jedini raspolaže pravom određivanja svoga nasljednika. Suveren, dakle, ostaje u prirodnom stanju, kako u odnosu prema van, tako i u odnosu prema vlastitim podanicima. On zadržava pravo na sve i jedini ima slobodu djelovanja u skladu s vlastitom prosudbom koja u pogledu sigurnosti predstavlja javnu savjest koja za sve podanike određuje razliku između dobra i zla¹⁰.

Suveren djeluje putem građanskih zakona koje Hobbes definira kao zapovijed suverena, iskaz volje kojim se podanici obvezuju. Suveren zakonom uspostavlja obvezujuće razlikovanje pravednog i nepravednog koje u prirodnom stanju nije postojalo, budući da je u njemu svatko raspolagao pravom da bude sudac u svojoj stvari. Suveren, dakle, stvara pravni poredak koji, ograničavajući ga, zamjenjuje nesigurno prirodno pravo subjektivnim privatnim pravima (Villey, 2003.: 585). Jamstvo ostvarenja tih subjektivnih prava podanika jest suverena vlast koja je u stanju sankcionirati nepravedna djelovanja. Građanski zakon, oslonjen na suverenov mač, donosi mir obvezujući građane *in foro externo*, u njihovom izvanjskom djelovanju. U svemu onom o čemu zakon štiti podanici zadržavaju svoje izvorno pravo da djeluju prema vlastitoj prosudbi.

Etička dimenzija Levijatana: prirodni zakoni

Prikaz sintetičke faze Hobbesove primjene rezolutivno-kompozitivne metode na političku sferu svjedoči o dosljednosti Hobbesova izvoda. Cjelokupna Hobbesova politička filozofija ima ishodište u samoodržanju. Prirodno pravo koje je glavni uzrok nevolje prirodnoga stanja izravna je posljedica priznanja samoodržanja kao jedine nesporne vrijednosti. Teorijom poli-

¹⁰ Apsolutna vlast kojom suveren raspolaže radi ostvarenja svrhe zbog koje je uspostavljen nije, međutim, i neograničena. Budući da “ne postoji obveza ni za kojeg čovjeka, koja ne proizlazi iz nekog njegovog čina” (*L*, XXI, 10) obveze i sloboda podanika određene su ugovorom o uspostavi suverena. Prije svega, prava suverena ograničena su prirodom ugovora kojim je uspostavljen. Hobbes jasno navodi da se nikakvim ugovorom ne mogu prenijeti prava koja se odnose na očuvanje vlastitog života. Nadalje, ograničena su svrhom radi koje je suveren uspostavljen. S obzirom na to da je svrha poslušnosti zaštita (*L*, XXI, 21), ne samo da suveren nema pravo ugroziti život podanika, nego i sama obveza podčinjavanja prestaje u trenutku kad suveren više nije u stanju pružiti sigurnost svojim podanicima. U *Levijatamu* ćemo čak pronaći da je svrha suverenovih zahtjeva prema podanicima kriterij njihove legitimnosti: “kad naše odbijanje poslušnosti osujećuje svrhu radi koje je suverenost uspostavljena, tada nema slobode odbijanja; inače postoji” (*L*, XXI, 15). No, glavno je ograničenje apsolutne vlasti suverena, kao što ćemo vidjeti, sadržano u prirodnim zakonima.

tičke reprezentacije Hobbes pokazuje kako je moguće uspostaviti državu kao instrument prevladavanja prirodnoga stanja ograničavanjem neuvjetovanog korištenja prirodnim pravom, polazeći upravo i isključivo od toga prirodnog prava. Konačno, ovlasti suverena nisu drugo do uvjet održanja građanskoga stanja koji se kao nuždan pokazuje iz logike prethodno razmotrenoga prirodnog stanja. Posve sažeto, država se nadaje kao logička konstrukcija koja je posve određena temeljnim filozofijskim razmatranjem prirode i čovjeka.

Prikaz Hobbesova nauka o državi kao filozofijskog izvoda koji se sastoji u ispravnoj uporabi razuma određenog kao “računanje (to jest, zbrajanje i oduzimanje) slijeda općih naziva o kojima postoji slaganje” (*L*, V, 2) kojim se može utvrditi hipotetičan učinak nekog uzroka ili hipotetičan uzrok nekog učinka nije, međutim, potpun bez razmatranja pojma prirodnog zakona. U građanskoj filozofiji, koja u okviru Hobbesova sustava mišljenja nije drugo do ispravna uporaba razuma u otkrivanju uzroka nastanka građanskog udruženja (Oakeshott, 1991.: 236, 246), prirodni zakon kao rezultat racionalnog promišljanja o tome što bismo trebali odlučiti i kako bismo trebali djelovati ako se želimo održati na životu (Tuck, 2001.: 72) ima, uz prirodno pravo, odlučujuću ulogu.

Prirodni zakon je “propis ili opće pravilo, iznađeno s pomoću razuma, po kojemu je neke zabranjeno da čini ono što je štetno za njegov život ili što mu oduzima sredstva za očuvanje života, ili da odustaje od činjenja onoga što smatra najboljim sredstvom za očuvanje života.” (*L*, XIV, 3). To opće pravilo konkretizira se u dva različita naloga, ovisno o kontekstu u kojem čovjek djeluje: svaki čovjek treba težiti miru dokle god se nada da je mir moguće postići, a ako ga ne može postići, tada treba koristiti sva sredstva koja mu stoje na raspolaganju da se zaštiti. Prvi nalog sadržava “prvi i temeljni zakon prirode”, a drugi “najviše prirodno pravo” (*L*, XIV, 4). Prirodno pravo i prirodni zakon središnji su pojmovi dvaju oprečnih načina očuvanja života; dok je prirodno pravo pravo izoliranog čovjeka prirodnoga stanja koji djeluje u skladu s vlastitom prosudbom o onome što vodi njegovu očuvanju, prirodni zakon otvara sferu uzajamnosti u kojoj je čovjek upućen na podvrgavanje prosudbi javne savjesti u pitanjima vlastitog samoodržanja (Zarka, 2001.: 153).

Sadržaj prirodnih zakona moralni je nauk čije je prihvaćanje uvjet mogućnosti uspostave i održanja zajedničkog života¹¹. No, поближе razmatranje

¹¹ Pritom je posve izvjesno da za sam *čin uspostave* države nije potrebno svih devetnaest prirodnih zakona koje Hobbes navodi u *Levijatanu*. U tu svrhu bili bi dovoljni samo oni zakoni koji iskazuju obveze sklapanja sporazuma kojim se budući podanici odriču dijela svoga prirodnog prava, izvršavanja sklopljenih sporazuma i priznanja prirodne jednakosti ljudi. Usvajanjem tih zakona čovjeku motiviranom strahom od nasilne smrti otvara se perspektiva političkog rješenja nevolje prirodnoga stanja. Cjelina tih zakona nužna je za uspostavljanje *trajnoga građanskog stanja*.

toga sadržaja otkriva da oni nisu rezultat isključivo logičke dedukcije iz egoističkog nagona za samoodržanjem. Oni sadržavaju i moral stoika i Cice-rona, odredbe rimskoga prava u reinterpetaciji humanista 16. stoljeća i, na-dasve, kršćanski moral (Villey, 2003.: 601). Hobbes nas izrijeком upozora-va da je riječ o moralu evanđelja sažimajući sadržaj prirodnih zakona u bi-blijsko pravilo: nemoj činiti nekom drugom ono što ne želiš da bude uči-njeno tebi (*L*, XV, 35). To potvrđuju mjesta u *Levijatanu* koja govore o identitetu prirodnih i božanskih zakona (*L*, XXI, 7, XV, 41).

Osim te logičke nedosljednosti u izvođenju sadržaja prirodnoga zakona, prirodni zakon je problematičan i u pogledu svojeg statusa u okviru Hobbe-sova sustava mišljenja. Naime, zakon je u pravom smislu riječi zapovijed autoriteta koji s pravom obvezuje one koji su mu se prethodno obvezali na poslušnost. A prirodni zakoni samo su “zaključci ili teoremi o onome što vodi vlastitom očuvanju” (*L*, XV, 41). Čovjek prirodnoga stanja motiviran je strahom da izvrši naloge razuma koji ga upućuje na način prevladavanja rat-nog stanja. No ne možemo reći da je i obvezan da to stanje napusti jer obve-za za čovjeka nastaje samo voljnim činom kojim on odustaje od dijela iz-vorno neograničenoga prirodnog prava. Kad je jednom država uspostavljena, on će se, motiviran strahom od kazne, pridržavati odredbi prirodnoga zakona koje je suveren postavio kao građanski zakon. Podanici nisu samo prisiljeni pridržavati se građanskih zakona, oni imaju obvezu poslušnosti jer je svaki od njih u korist suverena odustao od svoga prirodnog prava da prosuđuje što je potrebno za očuvanje mira i sigurnosti. No sam suveren, koji ne sklapa ugovor ni sa kim, ostaje u prirodnom stanju i zadržava svoje prirodno pravo u cijelosti te stoga nije obvezan pridržavati se prirodnoga zakona. Pokazuje se, dakle, da su upitni i mogućnost uspostave države i njezino održanje.

Djelomično rješenje toga problema nalazimo u činjenici da se Hobbes obraća ponajprije kršćanima. Prirodni zakoni za kršćane nisu samo zaključci razuma o onome što vodi samoodržanju, nego su to zakoni Boga (Oakeshott, 1991.: 273, 286). Za kršćane su teoremi razuma izrečeni “kroz riječi Boga koji po pravu zapovijeda svim stvarima” te ih se stoga “ispravno naziva za-konima” (*L*, XV, 41). Da se doista radi o zakonima Boga koji racionalnosti pridržavanja prirodnoga zakona pridodaju religijski dimenziju obveze, po-tvrđuje Sveto pismo u kojem Hobbes nalazi potvrdu za svaki prirodni zakon koji navodi. Tek kad se pokaže da su korelat zapovijedi priznatoga Boga, članci mira utvrđeni razumom postaju obveznima za njegove podanike (Zarka, 2001.: 159). No, budući da je konačna provjera utemeljenosti straha od božanske kazne izvan dohvata ljudskog razuma, nepoštovanje obveze pridržavanja prirodnoga zakona ostaje bez zemaljskih sankcija. To djelomi-čno rješenje problema pridržavanja prirodnih zakona opterećeno je dodat-nom poteškoćom. Hobbesovo određenje filozofije kao razumskog bavljenja uzrocima i posljedicama ne dopušta utemeljenje filozofskog izvoda nauka o

državi na teološkim postulatima. Racionalna spoznaja Boga zaustavlja se na uvidu o nužnosti postojanja prvog uzroka¹².

Pokazuje se, dakle, da logika argumentacije u *Levijatanu* nije jedinstvena. Filozofijski izvod po uzoru na prirodne znanosti koji se razvija iz praturječja prirodnoga prava popraćen je argumentacijom temeljenom na pojmu prirodnoga zakona. Kao što smo vidjeli, ta druga linija argumentacije stvara znatne komplikacije jer unosi heterogene elemente u izvod i samo jednim dijelom zadovoljava standarde filozofskog istraživanja. Stoga treba razmotriti u čemu je važnost etičke dimenzije nauka o državi na kojoj Hobbes, unatoč problemima koje izaziva, ustraje.

Nužnost etičkog utemeljenja države kao logičke konstrukcije

Hobbesova politička filozofija nastoji logički razriješiti problem prevladavanja prirodnoga stanja polazeći od prirodnoga prava kao njegove osnove. Hobbesovo je rješenje uspostava države, novog tipa vladavinskog poretka koji počiva na apsolutnoj vlasti suverena. Vlast koju suveren treba imati na raspolaganju mora biti apsolutna jer suveren, kao javna savjest koja bdije nad mirom i sigurnošću političkog tijela, mora moći nametnuti svoju odluku i potisnuti u privatnu sferu sva konkurirajuća i potencijalno konfliktna moralna uvjerenja koja pretendiraju na javno važenje. Apsolutnom vlašću suveren raspolaže na temelju ugovora kojim je država konstituirana, a koji podrazumijeva odustajanje budućih podanika od dijela prirodnoga prava u njegovu korist. Upitno je, međutim, je li apsolutna vlast suverena, koja je nuždan uvjet suzbijanja uvijek prijeteeće mogućnosti pada u ratno stanje, ujedno i dovoljan uvjet trajnog prevladavanja prirodnoga stanja.

Ako ozbiljno shvatimo Hobbesovu analizu prirodnoga stanja temeljenu na specifičnom shvaćanju ljudske prirode, tada uspostavu suverene vlasti ne možemo prihvatiti kao cjelovito rješenje problema prevladavanja prirodnoga stanja. Prihvatimo li Hobbesovu tvrdnju, koja stoji u osnovi cijele argumentacije, o fundamentalnoj jednakosti ljudi u pogledu mogućnosti međusobne ugroze, tada se moramo suglasiti da nitko tko se oslanja samo na moć ne može biti trajno siguran za vlastiti život. Hobbes ne dvoji da će suverena vlast biti dovedena u pitanje ako podanici ne prihvate temelje njezinih prava “jer ona se ne mogu održati niti građanskim zakonom niti strahom od zakonskog kažnjavanja” (*L*, XXX, 4). Ako se suveren reducirano shvati kao najmoćniji među ljudima, tada on ne može biti dovoljno jamstvo trajnog prevladavanja prirodnoga stanja. Ukratko, uspostavom suverene vlasti prirodno

¹² Znakovito je da se u *Levijatanu* izlaganje o prirodnim zakonima ne završava identifikacijom prirodnog i božanskog zakona posredstvom *Svetog pisma* kao što je to bio slučaj u ranije objavljenim formulacijama Hobbesove političke teorije *Elements of Law* i *De Cive*.

stanje ne zamjenjuje trajni mir, nego krhko primirje koje je unaprijed osuđeno na propast ako se ne prepozna odlučujuća važnost moralizacije podanika. Država nastaje kao rezultat htijenja pojedinačnih volja i, bez obzira na obveze koje za podanike slijede iz ugovora koji sklapaju i vlast kojom suveren raspolaže, ostaje u trajnoj ovisnosti o tim istim voljama – da bi država opstala, “potrebno je da pojedinac ustraje u svojem pristanku” (Villey 2003.: 584). Kako bi se izbjegao pad u prirodno stanje, podanik mora htjeti biti podanikom; pristanak kojim se stvara obveza mora biti trajan. Bez prihvaćanja naloga prirodnih zakona obveza poštovanja sklopljenih ugovora na kojoj država počiva ne može postići onu snagu koja je potrebna za trajno prevladavanje izazova miru. Drugim riječima, podanici moraju interiorizirati prirodne zakone koji su moralni zakoni njihova zajedničkog života. Apsolutna vlast suverena svoju funkciju ima u prekidu sukoba kao preduvjetu uspostave građanskog stanja. Za razliku od prirodnoga stanja u kojem je ispunjavanje naloga prirodnoga zakona značilo sigurnu propast za čovjeka koji se tako nerazumno izlaže napadu drugih, u građanskom stanju vrijedi posve suprotna logika: racionalan čovjek usmjeren na samoočuvanje zbog vlastite koristi odlučuje slijediti prirodne zakone. Građansko je stanje, dakle, ono stanje koje, u inverziji u odnosu na prirodno, čini mogućom praktičnu primjenu prirodnih zakona bez čega trajan mir nije moguć (Foisenu, 1999.: 261). No, sam suveren ostaje u prirodnom stanju; on nije vezan građanskim zakonima i stoga pravednost njegova djelovanja ovisi o tome pridržava li se prirodnih zakona (Villey, 2003.: 603). Hobbes se suverenu obraća, jednako kao i ljudima u prirodnom i građanskom stanju, kao moralnom biću koje zna da će za svoje postupke odgovarati pred licem Boga¹³. Osim toga, njegov ga osobni interes navodi da poštuje prirodne zakone, budući da je suveren jak onoliko koliko su to i njegovi podanici, što je zapravo drugi način da se kaže da je njegov život u rukama podanika. Zbog toga suveren sebi ne može dopustiti da, shvaćajući zakon isključivo kao *voluntas*, ignorira precizan Hobbesov iskaz: “zakon prirode i građanski zakon sadržavaju se međusobno i istog su obujma” (L, XXVI, 8). S druge strane, i sami podanici jednako tako moraju biti svjesni da je poštovanje prirodnih zakona jedini način da očuvaju vlastitu sigurnost. Suveren i podanici jednostavno su upućeni jedni na druge. Ako se susretnu kao neprijatelji, sve je izgubljeno; ako ih ne povezuje moralna svijest o važnosti prirodnih zakona, tada ne postoji nikakva sigurnost da suveren neće zlouporabiti autoritet koji mu je povjeren niti da se podanici

¹³ Hobbes nas neprestano podsjeća da je suveren, jednako kao i svi ostali ljudi, podvrgnut prirodnom zakonu: vlast suverena pri uspostavi ili stjecanju države “nema drugih ograničenja osim onih koja su postavljena prirodnim zakonom” (L, XXII, 7); suveren “nikada ne potražuje pravo ni na što, osim kao podanik Boga i time obvezan poštovati prirodne zakone” (L, XXI, 7); pravom kažnjavanja suveren raspolaže u cijelosti “izuzev ograničenja koja mu postavlja prirodni zakon” (L, XXVIII, 2); svi suvereni su “podanici prirodnih zakona” (L, XXIX, 9). Duša “smrtnog Boga kojem dugujemo mir i zaštitu” (L, XVIII, 13) podvrgnuta je sudu besmrtnoga Boga.

neće okrenuti protiv suverena. Tada je siguran samo ponovni pad u prirodno stanje.

Hobbesov nauk o državi ne počiva, dakle, na prirodnom zakonu manje nego na prirodnom pravu. U prirodnom stanju nalozi prirodnoga zakona otvaraju čovjeku izlaz iz unilateralne perspektive koja onemogućuje prevladavanje ratnog stanja. U građanskom stanju oni su temelj održanja mira u dvostrukom smislu. S jedne strane, mir je moguć samo onoliko dugo koliko se podanici pridržavaju građanskog zakona koji je jednakog sadržaja kao i prirodni zakon (*L*, XXVI, 8), a s druge, prirodni zakoni su glavno ograničenje apsolutne vlasti suverena. Hobbes je, međutim, pravni pozitivist. U državi je pravo svedeno na zakon kao zapovijed suverena, koji podanike obvezuje isključivo temeljem autoriteta suverena, neovisno o njegovu sadržaju. Apsolutna suverena vlast, uspostavljena s pomoću specifične teorije političke reprezentacije, logički je nužna instancija koja jamči funkcioniranje države kao mehanizma koji omogućuje suživot individuumu kao podanika. Da bi u tome uspjela, ona doista mora biti najviša instancija, uzdignuta nad svim silama koje bi mogle ugroziti mir i sigurnost političkoga tijela. No ona nije jednostavno najmoćnija od svih sila koje drži u pokornosti, suverena vlast svoju funkciju obnaša s pravom na temelju ugovora kojim su oni koji formiraju državu odustali od prava da samostalno prosuđuju o onome što je nužno za njihovo održanje. Budući da cijeli sustav počiva na individualnoj volji, on ne može sadržavati ništa što iz nje nije proizišlo. Suverena vlast stoga ne može biti podređena nikakvoj političkoj izvanjskoj instanciji. Država je sustav zatvoren u sebi. To nas, drugim riječima, vraća na početak: u konačnici sve ovisi o individualnoj volji.

Hobbes je svjestan da građanska filozofija koja se bavi uspostavom države ne može pružiti trajno rješenje za prevladavanje prirodnoga stanja. Državi kao smrtnom bogu neprestano prijete prokletstvo građanskoga rata. Potreban je daljnji korak koji je izvan dosega filozofije, a to je moralizacija podanika u smislu prihvatanja prirodnih zakona. Druga linija argumentacije Hobbesu je nužna jer on mora doprijeti do pojedinca i uputiti ga na vrijednost države kao mehanizma koji osigurava postojanje sfere građanskoga društva kao one sfere u kojoj će svakome biti u interesu djelovati u skladu s prirodnim zakonom. U tom će slučaju suverena vlast, ako doista djeluje kao instrument uspostave građanskoga društva, uživati trajnu potporu onih o kojima ovisi.

Slijedeći tu drugu liniju argumentacije, možemo se upustiti u promišljanje mogućnosti prevladavanja, čini se, ontološki zadane statičnosti Hobbesove konstrukcije. Ako moralizaciju podanika shvatimo kao proces, tada se možemo zapitati o povratnom učinku koji taj proces ima na državu koja ga omogućuje. Možemo pretpostaviti da će suverena vlast svrhu radi koje je uspostavljena ostvarivati na bitno različit način duž vremenske osi po kojoj se taj proces odvija. U početnoj situaciji poopćenog nepovjerenja među podani-

cima, u kojoj se suveren percipira isključivo kao nužno zlo, suverena vlast će doista morati koristiti puninu svojih ovlasti kako bi suzbila neprestano prodiruće prirodno stanje. No, situacija je posve drukčija kad suveren pred sobom ima relativno stabilno građansko stanje u kojem međuljudski odnosi nisu pacificirani silom nego ponajprije zahvaljujući interiorizaciji moralnih zakona, pri čemu se suverena prihvaća kao nužnoga jamca zajedničkog projekta. Druga linija argumentacije u *Levijatanu* navodi nas, dakle, na promišljanje *Levijatana* kao samo jednoga od mogućih obliča koje država poprima ispunjavajući svoju društvo tvornu zadaću.

Literatura

- Dinđić, Zoran, 2003.: *Zajednica, priroda, građanski rat – Hobbes i Marx*, Filozofija i društvo, XXII-XXIII: 35-61
- Foisenau, Luc, 1999.: *Hobbes et l'institution de l'état civil*, u: Renaut, Alain, *Histoire de la philosophie politique, Tome II, Naissance de la modernité*, Calmann-Lévy, 250-279
- Gauthier, David, 1988.: *Tomas Hobs: teoretičar morala*, Gledišta, XXIX, 11-12: 43-54
- Hobbes, Thomas, 1985.: *Leviathan*, Penguin Books, London
- Hobbes, Thomas, 1999.: *The Elements of Law*, Oxford University Press, Oxford
- Hobbes, Thomas, 2004.: *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb
- Macpherson, Crawford Brough, 1981.: *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Zagreb
- Oakeshott, Michael, 1991.: *Rationalism in Politics*, Liberty Press, Indianapolis
- Skinner, Quentin, 2002.a: *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge
- Skinner, Quentin, 2002.b: *Visions of Politics*, vol. III: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge
- Strauss, Leo, 1992.: *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago
- Tuck, Richard, 2001.: *Hobbes*, Mulino, Bologna
- Villey, Michel, 2003.: *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris
- Zarka, Yves Charles, 2001.: *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris

Luka Ribarević

*NATURAL LAWS IN THE SHADOW OF NATURAL RIGHT:
THE DOUBLE LINE OF ARGUMENT IN LEVIATHAN*

Summary

In this article the author wants to prove that Hobbes' theory of the state cannot be reduced to a logical construction, which – completely abstracted from the ethical content – approaches the problem of overcoming destitution in the state of nature as a problem of mechanics of forces. The existence of a powerful sovereign, who guarantees peace by forcing his subjects to obey, is not sufficient for the reinstatement of a lasting civil state. The author believes that it is possible to differentiate two lines of argument in *Leviathan*. The first one begins from the basic value of self-preservation and natural law derived from it, which is both the cause of the conflict in the state of nature and also the basis for overcoming this conflict. However, Hobbes cannot derive the conditions of maintaining the civil state from the state of nature. What is necessary is the second line of argument which is based on the notion of natural law. The content of natural law is a moral doctrine, on whose acceptance rests the conditions for creating and maintaining common life. Its significance is derived from Hobbes' fundamental insight that power itself cannot ensure permanent guarantee of safety. The author concludes that Hobbes' *Leviathan* cannot sustain itself, if both subjects and the sovereign are not bound by a moral sense of the importance of natural laws.

Key words: the state, sovereignty, the state of nature, natural laws, natural right, Hobbes



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6,
HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* ribarevic@yahoo.com