

POLAZIŠTE HOBBSOVE ZNANOSTI O POLITICI

Luka Ribarević

*Fakultet političkih znanosti,
Sveučilište u Zagrebu*

Izvorni znanstveni rad
Primljeno: prosinac 2008.

Sažetak Kao logičko polazište koje strukturira cjelokupno teorijsko polje političke analize Hobbesovo određenje prirodnog stanja ključ je za razumijevanje njegove znanosti o politici. U radu se pokazuje da pojam prirodnog stanja obuhvaća dva bitno različita tipa stanja u kojima nisu jednaki ni ljudi ni nevolje s kojima se suočavaju. U *izvornom* prirodnom stanju sukobi među ljudima proizlaze izravno iz njihove prirode. Na osnovi analize Hobbesova shvaćanja ljudske prirode i kritičkog čitanja tumačenja prirodnog stanja Jean Hampton, u radu se utvrđuje mehanizam kojim razum i strasti prirodno stanje pretvaraju u stanje rata. Međutim usporedo s izvornim supostoji i *povijesno* prirodno stanje, u kojem sukobi proizlaze iz vjerskih nazora i političkih uvjerenja koje ljudi imaju kao vjerska i politička bića, kao bića jezika i savjesti. Za sukobe u povijesnom prirodnom stanju od odlučujuće je važnosti utjecaj koji jezik kao diskurzivni kontekst ima na ljudsko djelovanje. Budući da se ratno stanje napaja i čovjekovom prirodom i njegovom poviješću, pokušaj prevladavanja prirodnog stanja mora ih napustiti: država je nužno artificijelan i ahistorički projekt, utemeljen na znanosti o politici kao novom političkom jeziku primjerenom čovjekovu samoodržanju.*

Ključne riječi Thomas Hobbes, Jean Hampton, *Levijatan*, prirodno stanje, država

Osnovna poteškoća u pristupu i tumačenju glavnih pojmova Hobbesova političkog mišljenja očituje se u tome što nema izravnog i jednoznalnog pristupa Hobbesu niti mjerodavnog interpretativnog okvira koji bi se mogao u cijelosti preuzeti. Usprkos svom bogatstvu referentne sekundarne literature –

ili možda zahvaljujući njemu – nameće se zaključak: teorijski problem razumijevanja i tumačenja tih pojmova, njihova epistemologijskog statusa i sadržajnog određenja, upravo je *rekonstrukcijska* zadaća *preciziranja polazišta, strukture i načina izlaganja u Levijatanu*, Hobbesovu kapitalnom teorijskom djelu.

* Prikazani rezultati proizašli su iz znanstvenog projekta "Država, društvo i političko-ekonomski razvoj" provedenog uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa RH.

U sekundarnoj literaturi postoje, dakako, manje ili više obrazložena i uvjerljiva upozorenja na nužnost preispitivanja naoko besprijekorne logičke konstrukcije polazišta i strukture izlaganja *Levijatana*.¹ Pri podrobnom se istraživanju logike izlaganja u *Levijatanu*, sustavno uspoređenim s prvim dvjema verzijama izlaganja (u *Elements of Law* i *De Cive*), pokazuje ne samo opravdanost tih i takvih upozorenja nego i upitnost i polisemičnost Hobbesova određivanja ključnih političkih pojmova. Počevši od odlučujućeg pojma, koji je logičko polazište cijelog izlaganja, pojma "prirodno stanje".

Budući da je polazištem uvjetovana logika cjeline djela, a samim tim i određenje pojedinih momenata te cjeline, upravo je polazište primjeren ključ za razumijevanje i sustava i njegovih sastavnica. Svaki pokušaj razumijevanja Hobbesove znanosti o politici stoga pretpostavlja preciziranje statusa i određivanja polazišta koje strukturira cjelokupno teorijsko polje političke analize.

Metoda na kojoj počiva Hobbesov filozofijski sustav, pa tako i njegova znanost o politici, jest analitičko-sintetička, poznata i kao rezolutivno-kompozitivna

¹ Navest ću samo dva primjera. Michel Villey s mnogo argumenata oporo upozorava da je Hobbesov *Levijatan* "više potraga za sustavom negoli strog sustav" (Villey, 2006: 580), pun oklijevanja i proturječja. David P. Gauthier pak u *The Logic of Leviathan* (1969) dokazuje kako je Hobbesova politička teorija promašaj utoliko ukoliko neograničeni individualizam, kao polazište izlaganja, onemogućuje konstituciju bilo kakvog političkog poretka (Gauthier, 1969: 167-170). Gauthier nastoji pokazati kako je moguće provesti diferencijaciju unutar Hobbesova sustava, zahvaljujući kojoj je moguće prepoznati i sačuvati njezinu formalnu jezgru.

metoda (DCo, 1.1²; v. Watkins, 1965: 47-81). Temeljna je pretpostavka te metode da se izvjesno znanje može postići tako da se predmet spoznaje, u mislima ili stvarno, rastavi na jednostavne sastavne elemente i zatim ponovno sastavi. Analitička komponenta metode sastoji se u zaključivanju od pretpostavljene konstrukcije stvari prema njezinu tvornom uzroku, odnosno od učinka prema njegovu mogućem uzroku. Sintetička komponenta sastoji se u dedukciji od, prethodno provedenom analizom zado-bivenih, prvih uzroka konstrukcije do same stvari koja je konstruirana, odnosno u utvrđivanju učinaka danih uzroka. Budući da Hobbes smatra da redosljed

² Navodi iz Hobbesovih djela izlažu se na ovaj način: slovna oznaka označuje naslov knjige, broj ispred točke poglavlje, a broj iza nje odlomak unutar poglavlja (primjerice, L, 16.1 označuje navod iz prvog odlomka šesnaestog poglavlja *Levijatana*). U radu se citiraju navodi iz četiri Hobbesova djela: *The Elements of law* (EL), *De Cive* (DCi), *Levijatan* (L), *De Corpore* (DCo). Iako je *Levijatan* jedini rad u kojem Hobbes nije proveo razdiobu, ne samo na poglavlja već i na odlomke unutar njega, u radu ću navoditi i broj odlomka radi lakšeg snalaženja u tekstu. Prijevod citata iz standardnog Macphersonova izdanja *Levijatana*: Hobbes, T. (1985) *Leviathan*. London: Penguin Books slijedi, ondje gdje je to moguće, hrvatsko izdanje: Hobbes, T. (2004) *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. Citati iz *The Elements of law* prevedeni su prema izdanju: Hobbes, T. (1999) *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford/New York: Oxford University Press. U to izdanje uvršteni su i prijevodi triju poglavlja iz *De Corpore* (I, VI, XXV). Citati iz *De Cive* prevedeni su prema engleskom prijevodu u izdanju koje su priredili Richard Tuck i Michael Silverthorne: Hobbes, T. (1998) *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.

počavanja ostvarene spoznaje treba biti obrnut od redoslijeda otkrića, sva njegova djela kreću od prvih principa, koji su, zapravo, spoznati posljednji, iz kojih se zatim izvodi racionalna rekonstrukcija onoga što je analizi podvrgnuto. Stoga u *Levijatanu* pred sobom nemamo analitičku fazu argumentacije, a samim time polazište izlaganja ostaje neprozirno.

Uobičajeno shvaćanje strukture izlaganja u *Levijatanu* podrazumijeva tri logička momenta: prirodno stanje, društveni sporazum i građansko stanje. Međutim ta, naoko samorazumljiva, tvrdnja ne odgovara u potpunosti tekstu *Levijatana*. Naime ustaljeno poimanje prirodnog stanja kao polazišta za sintezu države problematično je jer *Levijatan* ne započinje raspravom o prirodnom stanju, već o čovjekovoj prirodi. Hobbesova znanost o politici ne polazi od čovjeka u prirodnom stanju kao osnovnog elementa dobivenog dekompozicijom države, već od uvida u temeljne mehanizme čovjekove prirode zadobivenih metodom introspekcije. Dakle predmet analize nije samo država, već i njezina građa – čovjek. Budući da na osnovi tih uvida Hobbes prirodno stanje prikazuje kao ratno stanje, ključno je pitanje koji je lik čovjeka podvrgnut analizi.

To pitanje bilo bi suvišno kada bi Hobbesova znanost o politici, u skladu s njegovom idejom velike filozofijske trilogije koja obuhvaća znanost o tijelima, čovjeku i građaninu, bila konzekventno izvedena iz znanosti o čovjeku utemeljenoj na prirodnoj filozofiji. Hobbes naime na različitim mjestima (DCi, predgovor; L, predgovor; DCo, 6.7) navodi da se spoznaja o čovjekovoj prirodi može, umjesto navedenim dužim putem, zadobiti i pomoću metode introspekcije, koja svakom čovjeku otkriva temeljna načela njegove konstitucije. Budući da Hobbes

tvrdi kako se do istih zaključaka može doći i sintezom principa prve filozofije i metodom introspekcije, može se pretpostaviti da se lik čovjeka kojeg sintetizira prirodna filozofija i lik čovjeka koji se samopromatrajući podvrgava analizi poklapaju. Drugim riječima, da je dedukcija države iz slike čovjeka kao mehanizma u kretanju izvedena imanentno, kao nepovijesna logička konstrukcija. No to je *pretpostavka* koju valja istražiti analizom strukture izlaganja u *Levijatanu*.

Naime iz teksta *Levijatana* može se utvrditi da konfliktna narav prirodnog stanja ne proizlazi samo, ni prvenstveno, iz prethodno razmotrene prirode čovjeka, nego i iz vjerskih nazora i političkih uvjerenja čovjeka kao *bića jezika i savjesti* koji pokreću građanske ratove Hobbesova vremena.

I.

Hobbesovo određenje čovjekove prirode važno je za razumijevanje naravi prirodnog stanja iz barem dvaju razloga. Prvo, ono otkriva motivacijsku strukturu ljudskog djelovanja. S obzirom na to da su to čimbenici kojima je uvjetovano ljudsko djelovanje, uzroke sukoba u prirodnom stanju treba tražiti u strastima i razumu. Drugo, ono pokazuje koje su mogućnosti i modaliteti utjecaja jezika kao konteksta na djelovanje koje se u njemu odvija. Stoga je, prije suočavanja s Hobbesovim poimanjem prirodnog stanja, potrebno razmotriti njegovo shvaćanje čovjekove prirode.

Hobbes čovjeka definira kao osjetilno biće. Čitav čovjekov mentalni život, a time i njegovo cjelokupno voljno djelovanje, svoje ishodište imaju u osjetima, jer “ne postoji koncepcija u čovjekovu duhu koja isprva, u cjelini ili dijelovima, nije bila začeta u organima osjeta”

(L, 1.2). Ono što međutim omogućuje razvoj potencijala čovjekova duha i konstituciju specifično ljudske sfere postojanja jest jezik. Sastavljen od "imena, naziva i njihovih veza" (L, 4.1), jezik omogućuje pretvaranje misaonog diskursa u jezični, slijed misli u slijed riječi. S odlučujućim posljedicama za civilizacijski napredak čovječanstva. S jedne strane, označavanje stvari nazivima čovjeku omogućuje bilježenje vlastitih misli i prisjećanje na njih, pa tako čini osnovu znanosti. S druge, jezik omogućuje komunikaciju, prenošenje vlastitih misli, strasti, znanja i volje drugima, i time čini osnovu političkog života (L, 4.3).

S pojavom jezika mijenja se i priroda mišljenja samog. Imenovanje stvari omogućuje nadilaženje partikularnosti pojedinačnog iskustva, jer su, u skladu s Hobbesovim nominalizmom, imena, za razliku od stvari koje imenuju, opća. S nastankom jezika otvara se mogućnost da se razumom utvrđene uzročne veze u nekom pojedinačnom slučaju zabilježe kao opće pravilo (L, 4.9). Razvijena upotreba razuma u toj je mjeri uvjetovana njegovim odnosom spram riječi da se može reći kako "*ratio* sada nije ništa drugo do *oratio*" (EL, 5.14).

Povezivanjem naziva nastaje tvrdnja čija je istinitost funkcija logičke ispravnosti odnosa uspostavljenih među nazivima; "istina se sastoji u pravilnom slaganju imena u našim tvrdnjama" (L, 4.12). Veze između naziva uspostavlja razum, koji "nije ništa drugo do računanje (to jest zbrajanje i oduzimanje) posljedica općih imena o kojima postoji slaganje radi obilježavanja i označavanja naših misli" (L, 5.2). Razum ne čini dio ljudske prirode na jednak način kao što to čine osjeti. Razum je potencija koja se aktualizira u mediju jezika, ne samo iskustvom već prije svega nje-

govom ispravnom upotrebom (L, 5.17). Ona se sastoji u primjerenom imenovanju stvari i postupnom logičkom napredovanju od tako utvrđenih definicija njihovim povezivanjem u silogizme. Ostvarenje svrhe rasuđivanja, a to je otkrivanje posljedica polazeći od prvih definicija (L, 5.4), stoga pretpostavlja jednoznačno utvrđivanje smisla pojmova koji se u zaključivanju rabe te prikladnu metodu zaključivanja. Uloga jezika, u smislu prikladnog imenovanja stvari, od odlučujuće je važnosti za napredovanje u rasuđivanju. Naime ukoliko su pojmovi neadekvatno definirani, ono vodi k apсурdnim zaključcima koje iskustvo nužno opovrgava. Ako jezik omogućuje čovjeku uzdizanje iz nesigurnosti zaključivanja na temelju iskustva do općeg i nužnog znanja, on je ujedno i zamka zbog koje je čovjek u stanju pasti ispod razine prirodne razboritosti.

Rasprava o duhovnoj komponenti ljudske prirode završava objašnjenjem čovjekova voljnog kretanja. Njegov nastanak Hobbes tumači terminima mehanike. Osjeti izazivaju želje ili odbojnosti koje, kao različito usmjerena početna kretanja, pokreću čovjeka. Kombinacijama tih jednostavnih oblika strasti moguće je izvesti cjelokupan spektar složenih ljudskih strasti.

Hobbes smatra da je čovjekovo voljno kretanje determinirano njegovom težnjom da se održi na životu. On savim jednoznačno odbacuje ideju da bi čovjek mogao spoznati apsolutno dobro, "ni ikakvo opće pravilo dobra i zla izvedeno iz prirode samih predmeta" (L, 6.7), koje bi jamčilo normativnu osnovu njegovu djelovanju. Svaki čovjek naziva dobrim naprosto ono što je predmet njegove želje, a zlim ono što je predmet njegove odbojnosti. To je izravna posljedica Hobbesove *metafizičke odluke*

(Zarka, 1999) kojom je čovjeku zatvoren pristup ontološkoj razini spoznaje. Ljudska spoznaja zatvorena je u subjektivnosti vlastite percepcije; sve predodžbe koje čovjek ima o vanjskom svijetu nastaju na temelju osjetilne percepcije, za koju se nikada ne može sa sigurnošću utvrditi na koji način taj svijet predstavlja.

Voljnom kretanju kojim se čovjek usmjerava prema predmetu svoje želje prethodi odlučivanje: u duhu se izmjenjuju različite strasti u pogledu djelovanja, čije dobre i loše posljedice čovjek razmatra. Voljom Hobbes naziva onu posljednju strast u tom slijedu želja i odbojnosti koja određuje djelovanje što slijedi neposredno nakon nje (L, 6.53). Zbog nužnosti koja izvire iz njegove prirode svaki je čovjek u voljnom djelovanju usmjeren k onome što smatra dobrim za sebe.

Koja je uloga razuma u procesu odlučivanja? Hobbes ne sumnja u moć strasti da nadvladaju razum i u potpunosti ovladaju čovjekovim djelovanjem. Međutim on istovremeno ne isključuje ni mogućnost prožimanja volje razumom.³ Moć razuma da oblikuje volju proizlazi iz njegove sposobnosti da izaziva strasti koje sudjeluju u procesu odlučivanja. Naime strasti koje se izmjenjuju u procesu odlučivanja proizlaze iz procjene dobrih i loših posljedica koje će neko djelovanje izazvati. A te posljedice čovjek predviđa pomoću razuma, zahvaljujući kojem je u stanju doći do znanosti, znanja općeg i nužnog karaktera.⁴

³ Određenjem ludila kao strasti bez vodstva (L, 8.23) Hobbes implicira mogućnost ovladavanja strastima. Štoviše, iz takve definicije ludila proizlazi da je *normalno* djelovanje ono koje pokreće volja upravljana razumom.

⁴ No Hobbes ne smatra da je znanost ta prema kojoj se ljudsko djelovanje upravlja. U *Ele-*

Međutim oslanjanje na sposobnost logičkog rasuđivanja pomoću jezika čovjeku stvara i nove nevolje. Ne samo zbog mogućnosti pogreške u izvođenju dugog niza uzroka i posljedica, o razumijevanju kojeg ovisi oblikovanje volje, već prije svega zbog pogrešnih definicija od kojih se u izvođenju polazi i koje se u rasuđivanju rabe.⁵ Jezik i metoda odlučujući su čimbenici o kojima ovisi proces odlučivanja, a time i ljudsko djelovanje. Upravo zbog toga čovjek nije svediv

ments of Law on piše o odlučivanju: "razmatranje koristi i štete, odnosno nagrade i kazne uzrok je naših poriva i strahova, a stoga i naših volja... naše volje slijede naša mnijenja [*opinions*] kao što naša djelovanja slijede naše volje" (EL, 12.6). Mnijenje, a ne znanost oblikuje volju. Za razliku od znanosti mnijenje ne počiva na razumijevanju istine koju neka tvrdnja sadrži, a koje slijedi iz pravilne upotrebe metode kojom se u spoznaji napreduje, već na povjerenju prema onome čija to tvrdnja jest (EL, 6.4-7). U *Levijatanu* Hobbes određuje mnijenje kao onu vrstu diskursa koja ili ne počiva na definicijama ili definicije pogrešno spaja u silogizme (L, 7.4).

⁵ Razmatrajući odnos između razuma i jezika, Richard Tuck upozorava da jezik u Hobbesovoj moralnoj teoriji ima dvoznačnu ulogu. S jedne strane, na jeziku počiva cjelokupan moralni život čovjeka, a s druge, on je izvor društvenih problema. "Čovjekove neposredne reakcije na svoju okolinu bile su (za razliku od reakcija životinja) neprekidno posredovane interpretativnim okvirom ustanovljenim na jeziku koji bi mogao biti radikalno zavodljiv, i to je moguće kvarenje prodrlo u srce čovjekova djelovanja, jer su (za Hobbesa) ljudske strasti imale bitno kognitivnu sastavnicu." Dodatan problem za društvenu komunikaciju leži i u "intuitivnom, ali lažnom realizmu" kojim čovjek tumači svoje osjete, pridajući karakter neovisne egzistencije predodžbama čije postojanje nije odvojivo od njegova duhovnog života (Tuck, 1996: 183).

na mehanizam čije djelovanje ovisi isključivo o međudjelovanju strasti. Ono je bitno određeno njegovim razumijevanjem diskurzivnog konteksta u kojem djeluje.

Prijelaz na razmatranje čovjeka u društvenom kontekstu Hobbes izvodi tek u desetom poglavlju *Levijatana*, čiji je središnji problem pojam moći (L, 10.1). Ona je određena kao sredstvo za postizanje onoga što čovjek smatra dobrim za sebe. Svaki čovjek teži nekoj količini moći zato što je ona preduvjet ostvarenja bilo kojeg cilja, uključujući onaj temeljni – samoodržanje.⁶ Hobbesova definicija prirodne moći kao *prednosti* koju čovjek svojim izuzetnim sposobnostima

⁶ Ono u čemu se ljudi pritom razlikuju jest način na koji ostvaruju svoje želje, a koji ovisi i o raznolikosti strasti koje pokreću različite ljude i o razlikama u znanju ili mnijenju koje ljudi imaju o uzrocima željenih učinaka. Pritom je važno naglasiti ulogu obrazovanja u Hobbesovoj znanosti o politici. Naime kao što su elementarne strasti, porivi i odbojnosti, dijelom urođeni, a većinom su rezultat iskustva (L, 6.4), tako je i raznolikost složenih strasti koje pokreću čovjeka moguće objasniti razlikama u tjelesnoj konstituciji čovjeka i u njegovu obrazovanju (L, 8.14). Obrazovanje utječe i na same strasti i na način njihova zadovoljenja. Daleko od toga da bi čovjeka odredio kao jedva ukrotiv nagonski mehanizam, Hobbes snažno naglašava kognitivnu komponentnu ljudskog djelovanja, koja je u velikoj mjeri otvorena vanjskom utjecaju. U tome je istovremeno i uvjet mogućnosti uspjeha Hobbesova filozofijskog projekta i njegova glavna zapreka. Kada bi duh onih kojima se filozof obraća bio netaknut, tada bi ljudi bili “gotovo podjednako skloni prihvatiti što god bi im se uručilo ispravnom metodom i ispravnim zaključivanjem” (EL, 10.8). No čovjekov duh jednako je otvoren i znanosti i predrasudama koje onemogućuju primjerenu procjenu vlastitog znanja.

ostvaruje nad drugim ljudima otkriva da se ne radi o moći izoliranog pojedinca. Čovjek kojeg Hobbes sada razmatra svoj opstanak ne osigurava prvenstveno nasuprot prirodi, već prije svega u odnosu spram drugih ljudi (i nasuprot njima) koji ga okružuju. Hobbesova definicija prirodne moći temelji se na uvidu u dinamiku *društvenog* života.⁷

Moć nije samo sredstvo zadovoljenja strasti, ona je istovremeno i njihov predmet. Naime želja za moći ne mora prestati zajedno sa zadovoljenjem neke

⁷ S obzirom na to da je moć društvena kategorija, njezino je djelovanje bitno određeno percepcijom koju o njoj imaju i oni koji moć upotrebljavaju, ali prvenstveno oni na koje se moć primjenjuje. Moć se otkriva u djelovanjima koja iz nje proizlaze, a koja se raspoznaju kao uobičajeni znakovi moći. Moć može djelovati jedino kroz znakove; skrivena moć ne proizvodi nikakve učinke. Znak pritom nije identičan onome što označuje, on istovremeno otkriva i skriva označeno (usp. Zarka, 1999: 298-299, “Označeno djeluje samo preko označitelja koji mu omogućuje da se umnožava i raste. Znak, daleko od toga da je uvijek primjeren onome što označuje, skriva i otkriva. A skriva drugačiju stvar od one koju pokazuje: skriva tjeskobu pred smrću i pokazuje zamišljeni suvišak moći.”). Odnosi moći stoga su, prije svega, odnosi privida kojima se drugoga nastoji navesti da prizna postojanje viška moći u odnosu na moć za koju vjeruje da je sam posjeduje. Budući da djelotvornost moći ovisi o njegovu uvjerenju, stajalište drugoga je, u posve određenom smislu, privilegirano. O njemu ovisi i sama vrijednost čovjeka, ona je, “kao i kod svih drugih stvari, njegova cijena, a to znači koliko bi se dalo za upotrebu njegove moći, i stoga ona nije apsolutna, već je stvar koja ovisi o potrebi i sudu drugoga” (L, 10.16). Dakle vrijednost čovjeka relativna je kategorija, rezultanta usporedbe promjenjivih kvantuma moći za koje se pretpostavlja da ih različiti ljudi posjeduju.

strasti, nego ona i sama može biti neutaživa strast. Neprestan rast moći, objašnjava Hobbes, čovjeku je potreban jer on ne želi samo ono što već ima, već i osiguranje da će i u budućnosti uživati ono što bude želio. A kao biće razuma, koje je u stanju stvarati koncepcije o budućnosti, čovjek, na osnovi vlastitog iskustva, strepi pred tom budućnošću. Hobbes zaključuje: "Stoga, kao opću sklonost čitavog čovječanstva, na prvo mjesto stavljam vječnu i nesmirivu želju za jednom moći nakon druge koja prestaje samo u smrti" (L, 11.2).⁸

II.

Rasprava o prirodnom stanju⁹ nalazi se u trinaestom poglavlju *Levijatana*. Kao što je poznato, riječ je o misaonom

⁸ Poblize razmatranje tog notornog zaključka pokazuje kako se zapravo radi o tvrdnji kojom Hobbes anticipira zaključke rasprave o prirodnom stanju. Između koncepcije čovjeka kao mehanizma pokretanog strastima koji treba neku količinu moći da bi se održao u kretanju i čovjeka kao bića koje neutaživo žudi za moći zjapi jaz koji se ne može premostiti na osnovi dosadašnjeg argumentacijskog slijeda. U *Elements of Law* Hobbes nudi pojašnjenje: "budući da se moć jednog čovjeka opire učincima moći drugoga i sprečava ih, moć nije ništa drugo do suvišak moći jednoga nad moći drugoga" (EL, 8.4). Međutim time se objašnjenje čovjekove neprestane težnje k moći samo pomiče jedan korak unazad, jer Hobbes samo postulira suprotstavljenost ljudskih moći.

⁹ Termin prirodno stanje, *state of nature*, nalazimo samo u *De Cive*. U *Elements of Law* u naslovu XIV. poglavlja Hobbes upotrebljava sličan izraz *Of the estate and right of nature*. U *Levijatanu* međutim naslov XIII. poglavlja, posvećenog prirodnom stanju, glasi *Of the NATURALL CONDITION of Mankind, as concerning their Felicity, and Misery*.

eksperimentu koji Hobbes poduzima kako bi utvrdio narav odnosa koji među ljudima postoje prije uspostave političkog tijela. O naravi tih odnosa izravno ovisi određenje društvenog sporazuma i građanskog stanja, dvaju logičkih momenata koji slijede.

Ishodište konstrukcije prirodnog stanja u *Levijatanu* prethodno je izvedena teorija motivacije, utemeljena na principima koji su čovjeku dostupni introspekcijom. Nevolja prirodnog stanja ne može se objasniti, a stoga ni razriješiti, jednostavnim suprotstavljanjem razuma i strasti, dvaju čimbenika koji, posredno ili neposredno, određuju čovjekovu volju. Hobbes naime pokazuje da su u prirodnom stanju sva ljudska djelovanja, neovisno o tome imaju li uzrok u razumu ili strastima, odgovorna za sukobe koji ga čine nepodnošljivim. Projekt prevladavanja prirodnog stanja stoga se ne može neposredno osloniti ni na razum ni na strasti. Istovremeno, budući da je ljudska priroda nužno ishodište znanosti o politici, razum i strasti moraju biti i osnova izlaska iz prirodnog stanja. Kada bi čovjekova priroda jednoznačno i potpuno bila suprotstavljena političkom životu, tada bi projekt znanosti o politici bio neostvariv.

U čovjekovoj prirodi Hobbes nalazi tri uzroka sukoba koji obilježavaju prirodno stanje: natjecanje, nepovjerenje i slavu. Sukobi motivirani tim uzrocima u načelu bi se mogli završiti pobjedom najmoćnijeg među ljudima kada bi njihovi odnosi bili odnosi prirodne nejednakosti. Hobbes međutim na samom početku rasprave o prirodnom stanju uvodi postulat o prirodnoj jednakosti ljudi. On se temelji na priznanju uvijek prisutne granične mogućnosti svakog čovjeka da oduzme život drugome. Prirodne razlike u sposobnostima tijela i duha, a samim

time i razlike u instrumentalnim moćima koje su iz tih sposobnosti izvedene, ne mogu poništiti krajnju ranjivost ljudskog života i stoga ne mogu biti nikakvo jamstvo individualne sigurnosti.

Složenu Hobbesovu argumentaciju o uzrocima sukoba u prirodnom stanju pokušat ću rasvijetliti kritičkim čitanjem jednog od najznačajnijih suvremenih tumačenja konfliktne naravi prirodnog stanja, onog Jean Hampton.¹⁰

Na temelju analize argumentacije u *Levijatanu*, Hampton dolazi do zaključka da je Hobbesova "geometrijska dedukcija apsolutne suverenosti pogrešna". Budući da je tekst *Levijatana* "konfuzan", Hobbesa nije dovoljno čitati, nego je potrebno i filozofirati s njime kako bi se izgradila neka koherentnija *hobsovska* politička teorija (Hampton, 1986: 69). Jedan od razloga za takvu ocjenu leži u Hobbesovu određenju prirodnog stanja, za koje Hampton drži da sadrži dva različita, međusobno inkonzistentna i problematična, tumačenja uzroka sukoba u prirodnom stanju. Tim se tumačenjima sukobi, zapravo, više opisuju nego što se objašnjavaju (*ibid.*: 58).

Prema prvom tumačenju (*the rationality account*), za sukobe u prirodnom stanju odgovoran je razum. Osnovna je pretpostavka tog tumačenja da je želja za samoodržanjem dominantna strast koja pokreće čovjeka, služeći se pritom razumom kao instrumentom ostvarenja svojih svrha. Budući da ljudi u prirodnom stanju ista dobra smatraju nužnima za svoje samoodržanje, razum im nalaže da

stupe u suparnički odnos. Takvo suparništvo u racionalnim pojedincima pobuđuje nepovjerenje, koje ih pak navodi da se, iz straha od očekivanih napada drugih ljudi, upuste u anticipativno nasilje ne bi li sačuvali ono što su stekli i ojačali svoje pozicije u budućnosti. Uvođenje slave kao dodatnog motiva sukobljavanja razinu nasilja može povisiti, ali je sa stajališta logike argumentacije zapravo suvišno. Stoga, zaključuje Hampton, Hobbes je preko *razumom* inducirano suparništva i nepovjerenja uspio pokazati da je prirodno stanje stanje totalnog rata. Hampton vjeruje da se takvo poimanje odnosa među ljudima u prirodnom stanju primjereno može prikazati pomoću modela igre zatvorenikove dileme.¹¹

Oslanjajući se na različita mjesta u *Levijatanu*, a posebice na odgovor ludi u XV. poglavlju, Hampton nastoji pokazati da je Hobbes, usporedo s prvim tumačenjem, razvio i drugo, s njim nespojivo, objašnjenje sukoba u prirodnom stanju (*the passions account*), prema kojemu su strasti, a ne razum, pokretači tih sukoba. U skladu s njim, u prirodnom stanju

¹⁰ Sadržano u drugom i trećem poglavlju knjige *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Hampton, 1986: 58-96). Ranija, sažeta verzija ove interpretacije izložena je u članku *Hobbes's State of War* (Hampton, 1985).

¹¹ U tome modelu teorije igara preferencije igrača koji biraju između suradnje/nenapadanja i nesuradnje/napada poredane su ovako: svakom od igrača najprivlačnija je ona situacija u kojoj samo on napada jer na taj način ovladava drugim igračem i/ili njegovim dobrima. I obratno, najlošija je ona situacija u kojoj je on taj koji je izložen jednostranom napadu. Između tih krajnjih opcija nalaze se obostrano suzdržavanje od napada (nitko ne ostvaruje ni dobit ni štetu) i obostrani napad (obje strane trpe štetu, ali manju nego u najlošijoj situaciji). Iz toga slijedi da je dominantna strategija svakog od igrača nesuradnja/napad: neovisno o potezu koji će povući suprotna strana za svakog je igrača racionalno ne surađivati/napasti.

suradnja je moguća i razum upućuje na nju. Model teorije igara, za koji Hampton smatra da odgovara ovom drugom tumačenju, jest igra pouzdanja.¹²

Međutim uzajamna suradnja ipak se ne ostvaruje zato što je ili osujećena iracionalnim djelovanjem igrača ili pak racionalnim strahom da bi suprotna strana mogla djelovati sukladno svojim strastima, a ne razumu. Stoga je rezultat ponovno ratno stanje.

Problematičnost tih dvaju tumačenja Hampton ne prepoznaje samo u njihovoj očiglednoj međusobnoj isključivosti, nego i, što je važnije, u njihovoj disfunkcionalnosti kao elemenata argumentacije u *Levijatanu*. Naime oba tumačenja ili dovode u pitanje ranije izložene uvide o ljudskoj prirodi ili onemogućuju izvođenje zaključka o nužnosti uspostave države.

U slučaju tumačenja sukoba iz strasti javlja se ova dvojba. Ako se prihvati temeljna Hobbesova psihologijska premissa o strasti za samoodržanjem kao dominantnoj strasti, tada razina konflikta u prirodnom stanju neće odgovarati sveopćem ratu svakog protiv svih. S obzirom na to da će u tom slučaju snaga svih strasti suprotstavljenih razumu biti relativno mala, suradnja, koju u prirodnom stanju nalaže razum u službi želje za samoodržanjem, bit će veoma rasprostranjena. A tada ljudima prirodnog stanja

neće biti potreban apsolutan suveren, "radikalno političko rješenje za nered" (Hampton, 1986: 72).

Stoga je u obrani teze o prirodnom stanju kao ratnom stanju potrebno, protivno psihologijskim pretpostavkama argumentacije, pretpostaviti snažne i sveprisutne strasti, koje često onemogućuju suradnju među ljudima u prirodnom stanju. No tada je posve nejasno kako bi takva, gotovo u potpunosti iracionalna, bića bila u stanju sklopiti društveni sporazum i napustiti prirodno stanje. Dakle, zaključuje Hampton, tumačenje sukoba iz strasti vodi ili premaloj ili previsokoj razini konflikta u prirodnom stanju i zato ne može biti prihvaćeno kao valjan element Hobbesove argumentacije u *Levijatanu*.

Međutim i objašnjenje sukoba iz razuma također je protivno Hobbesovim psihologijskim premisama. Naime ako se susreti ljudi u prirodnom stanju ne tumače kao jednostruke igre zatvorenikove dileme, već kao ponavljane superigre, tada je za njih, ukoliko je samoodržanje ona strast koja pokreće čovjeka, racionalno surađivati.

Čak ako se i dopusti da razum uvijek nalaže nesuradnju, problem nije riješen. U tom bi slučaju sukobi među ljudima bili tako duboko ukorijenjeni da ne bi postojala mogućnost napuštanja prirodnog stanja sklapanjem društvenog sporazuma.

Na osnovi provedene analize Hampton zaključuje: Hobbesove premise upućuju na prihvaćanje objašnjenja iz strasti, a njegovi zaključci na prihvaćanje objašnjenja iz razuma (Hampton, 1985: 52). Budući da su ta dva tumačenja međusobno isključiva, a zasebno nedovoljna, Hampton odlučuje konstruirati hobbesko rješenje koje će biti konzistentno i s

¹² Od igre zatvorenikove dileme ona se razlikuje po izmjeni redoslijeda igračkih preferencija ishoda igre: obje strane više vrednuju uzajamno sporazumijevanje nego jednostranu nesuradnju. Takav redoslijed doima se plauzibilnim ukoliko se u obzir uzme da su ljudi u prirodnom stanju racionalna bića svjesna da dugoročna suradnja donosi veću korist od dobiti koju je moguće ostvariti jednokratnom nesuradnjom.

premisama i sa zaključcima argumentacije.¹³

Pažljivo prateći Hobbesovu argumentaciju, Hampton je precizno utvrdila dva različita izvora sukoba u ljudskoj

¹³ Riječ je o objašnjenju iz kratkovidnosti (*the shortsightedness account*). Hampton polazi od teze da je suradnja, iako neracionalan izbor u jednokratnim igrama zatvorenikove dileme, racionalna opcija u većini igara koje se odvijaju u prirodnom stanju jer su to najvećim dijelom superigre zatvorenikove dileme koje nisu igre visokog rizika. Unatoč tome što je u takvim igrama u svačijem dugoročnom interesu suradnja, do nje ipak ne dolazi zato što su ljudi skloni pogrešno procijeniti karakter igre i superigru protumačiti kao jednokratnu igru. Hampton vidi dva osnovna razloga koja takvu pogrešku čine uobičajenom među ljudima u prirodnom stanju. Prvo, repetitivni karakter superigre zatvorenikove dileme ne mora biti očit intelektualno manje nadarenim ljudima. Drugo, ako su i svjesni mogućnosti ponavljanja igre, ona im se čini zanemarivom jer je u prirodnom stanju pojedinac razriješen svih društvenih veza.

Pritom Hobbesov politički zaključak ne zahtijeva da kratkovidnost bude karakteristika svih ljudi u prirodnom stanju. Prirodno stanje bit će stanje (gotovo) totalnog rata ako je kratkovidnost rasprostranjena toliko koliko je potrebno da i onaj čovjek koji je svjestan dugoročnih prednosti suradnje odustane od kooperacije zbog sumnje da je njegov partner kratkovidan, ili pak da takvim smatra njega samoga. Želja za slavom kao dodatan motiv sukoba među ljudima u prirodnom stanju samo pridonosi sklonosti nesuradnji koju kratkovidnost izaziva.

Hampton vjeruje da je takvim objašnjenjem sukoba u prirodnom stanju eksplicirala ono što je Hobbes, na manje precizan način, nastojao izložiti u *Levijatanu* i *De Cive*. Ono je usklađeno i s Hobbesovim psihologijskim premisama o prevlasti strasti za samoodržanjem i s njegovim političkim zaključkom o nužnosti uspostave apsolutizma.

prirodi: razum i strasti. No zbog pretjerane sklonosti apstrahiranju od stvarnog sadržaja sukoba i striktnim dihotomnim razlikovanjima, zaključci J. Hampton uspijevaju tek djelomično rasvijetliti Hobbesovo poimanje prirodnog stanja.

Kada govori o sukobima motiviranim razumom, Hampton ne uzima u obzir specifičnu narav sukoba o kojem je u prirodnom stanju riječ. Radi se o sukobima izazvanim nemogućnošću istovremenog uživanja onih stvari koje različiti ljudi smatraju dobrom. Hobbesovo pojašnjenje da je cilj sukobljenih strana "uglavnom njihovo vlastito očuvanje, a ponekad samo zabava" (L, 13.3) jasno ukazuje na to da je riječ, prije svega, o svojevrsnom *ekonomskom* sukobu oko onih stvari za koje se vjeruje da su potrebne za samoodržanje.¹⁴ Takvi sukobi,

¹⁴ Na problem ekonomskog sukoba metodički se usredotočuje Macphersonovo tumačenje Hobbesova shvaćanja prirodnog stanja (Macpherson, 1981: 7-58, 1985: 30-60). Macpherson smatra da je Hobbes, prije nego što je dao opis prirodnog stanja, imao dovršen model društva kojem odgovara njegova analiza moći, vrednovanja, uvažavanja, komutativne i distributivne pravednosti. To je model posjedničkog tržišnog društva, čije su glavne pretpostavke "osobine modernog konkurentskog tržišnog društva" (*ibid.*: 46). Svi članovi tog društva, u kojem postoji tržište rada, zemlje i kapitala, uvučeni su na tržište i odnose se jedni spram drugih prvenstveno kao vlasnici roba koje kao konkurenti nude na tržištu. Logika tržišta prisiljava članove posjedničkog tržišnog društva da prestano povećavaju svoju moć nad drugima. Prirodno stanje Hobbes je zatim izveo kao opis interakcije tih ljudi, civiliziranih u okviru tog specifičnog društva, u uvjetima nepostojanja javne vlasti. Da je Hobbesov prirodni čovjek član suvremenog konkurentskog društva, vidi se, smatra Macpherson, iz argumentacije koja od fizioloških postulata o čovjeku vodi ka za-

u kojima suparnici ugrožavaju vlastite živote da bi preživjeli, neizbježni su u prirodnom stanju zato što u njemu, budući da je riječ o ne-društvenom stanju, vlada materijalna oskudica. No istovremeno možemo pretpostaviti da bi učestalost takvih sukoba u prirodnom stanju trebala biti prilično niska zato što oni poživaju na vrlo snažnim pretpostavkama. Prvo, da dobro koje je predmet sukoba

ključku o prirodnom stanju kao ratnom stanju. Taj je zaključak moguć samo pod uvjetom uvođenja dodatne, društvene premise izvedene iz promatranja postojećeg društva. Riječ je o pretpostavci da se moć svakog čovjeka suprotstavlja moćima drugih ljudi. Da se ne radi o pretpostavci izvedenoj iz ljudske prirode, može se zaključiti po tome što se ona temelji na dodatnom društvenom postulatu da neki ljudi žele više moći od drugih i da stoga, u uvjetima odsutnosti zakona, prisiljavaju sve da se uključe u borbu za moć. Macpherson međutim ne dokazuje zašto, već samo tvrdi da se taj dodatni postulat može nazvati fiziološkim samo po cijenu priznanja da su "čak i Hobbesovi fiziološki postulati postulati o fiziologiji socijaliziranih ljudi" (*ibid.*: 58).

Prema Macphersonovu tumačenju, konflikt na narav prirodnog stanja određena je sukobom isključivo ekonomske prirode: prirodno stanje jest stanje rata zato što se u njemu susreću ljudi koji su kao ekonomski konkurenti djelovanjem tržišta primorani povećavati vlastitu moć nad drugima. Reduktivni karakter tog tumačenja očituje se u tome što ono ne obuhvaća čitav spektar sukoba koji obilježavaju prirodno stanje. Stoga ono zadržava znanosti o politici svodi na konstrukciju države kao instrumenta održanja već postojećeg, ali nestabilnoga građanskog društva. Istovremeno, Macphersonovo je tumačenje i veoma značajno jer provedenim razlikovanjem društvenih od fizioloških postulata upućuje na mogućnost diferencijacije *izvornog* i *povijesnog* unutar Hobbesova shvaćanja prirodnog stanja.

može uživati samo jedna od strana u sukobu. Drugo, da strane u sukobu to isto dobro smatraju nužnim za svoje samoodržanje i da su stoga spremne dovesti u pitanje vlastiti život kako bi ga osigurale. Iz toga slijedi da je nemoguće govoriti o široko rasprostranjenom nepovjerenju u prirodnom stanju koje bi bilo poticano isključivo ekonomskim razlozima.¹⁵ Ne samo da su ekonomski sukobi relativno rijetki nego ni nepovjerenje koje izazivaju nije poopćivo: ono može biti izvorom konflikta samo ondje gdje postoje opravdani razlozi da se barem jednu od strana smatra egzistencijalno ugroženom. Stoga možemo zaključiti da razum u prirodnom stanju savjetuje sukob, ali samo u iznimnim situacijama. A ne, kao što to tumači Hampton, uvijek ili nikada.¹⁶

Hampton je međutim u pravu kada upozorava da su sukobi motivirani razumom, ukoliko se prihvatiti temeljna

¹⁵ Yves-Charles Zarka upozorava da oskudica dobara koju ekonomski rat pretpostavlja ne može objasniti univerzalnost i permanentnost ratnog stanja, jer oskudica izaziva sukobe, motivirane potrebama, koji su lokalne i kratkoročne naravi. Štoviše, pod pretpostavkom obilja ti bi sukobi morali prestati. Hobbes međutim tvrdi upravo suprotno: obilje čovjeka čini sklonijim sukobima. Ukratko, "ekonomski rat ne dostaje za stanje rata" (Zarka, 2001: 138-142).

¹⁶ Pritom je upitno može li se ovaj tip sukoba uopće opisati pomoću igre zatvorenikove dileme. Tomu se protive pretpostavke ekonomskog sukoba u prirodnom stanju: radi se o igri nulte sume u kojoj je barem jedna od strana prisiljena napasti. Drugim riječima, suradnja uopće nije opcija strana u sukobu. Primjena tog modela neprimjerena je i kada je riječ o sukobima koje izaziva nepovjerenje poticano ekonomskim sukobima. Naime u tom slučaju do sukoba dolazi kada barem jedna strana smatra da je druga prisiljena napasti. Tada suradnja također nije moguća.

psihologijska premisa argumentacije o dominaciji strasti za samoodržanjem, nedovoljno snažni da bi se prirodno stanje moglo identificirati s trajno nerazrješivim konfliktom. U objašnjenju konfliktne naravi prirodnog stanja Hobbes stoga uvodi dva dodatna uzroka sukoba: nepovjerenje i slavu.

Nepovjerenje se odnosi na problem očuvanja sigurnosti u neprijateljskom okruženju. Budući da u drugome vidi mogućeg neprijatelja u sukobu oko stvari koje smatra nužnim za samoodržanje, razum čovjeka navodi da se osigura preventivnim napadima na druge. Međutim logika povećanja vlastite moći radi očuvanja sigurnosti ne poznaje točku u kojoj bi akumulirana moć bila dovoljna da ispuni svrhu radi koje je sakupljena. Razlog zašto ljudi "na dugi rok, ne bi bili u stanju preživjeti ustrajući samo na svojoj obrani", već su prisiljeni *neprestano* povećavati svoju moć agresivnim djelovanjem leži u činjenici da nisu svi ljudi zadovoljni umjerenom količinom moći koja bi bila dovoljna za njihovo samoodržanje kada bi i ostali ljudi bili zadovoljni jednakom količinom. Postoje i oni koji "uživaju u promatranju svoje moći u djelima osvajanja koja provode dalje nego što to zahtijeva njihova sigurnost" (L, 13.4). Želja za moći može se osamostaliti od svrhe koju moć ima u samoodržanju i tada se moć akumulira radi užitka koji pruža. Ekonomski sukobi potiču nepovjerenje, no ono prerasta u snažan izvor sukoba tek kada se u natjecanje za moć uključe ne oni kojima je moć nužna kao sredstvo samoodržanja, već oni kojima je moć samo-svrha. Hampton stoga nema pravo kada tvrdi da je Hobbes, u slučaju da je odbacio vlastite psihologijske premise, mogao izvesti rat svakog protiv svakog isključivo iz logike ekonomskog sukoba i

nepovjerenja koje ona generira. Glavni su izvor nepovjerenja među ljudima u prirodnom stanju djelovanja onih ljudi čije je djelovanje ostrašćeno, motivirano željom za slavom [*glory*].

Dakle sukobi koje nepovjerenje izaziva prerastaju u trajno stanje rata kada se u njih kao motiv uvede treći uzrok sukoba u prirodnom stanju – slava, "radost koja proizlazi iz predodžbe čovjeka o vlastitoj moći i sposobnosti" (L, 6.39).¹⁷ Budući da je slava strast koja se očituje u nadmoći nad drugima, čovjek čije je djelovanje motivirano slavom mora, su-

¹⁷ Strausovo tumačenje oholosti [*vanity*] kao izvora sukoba u prirodnom stanju klasična je interpretacija konfliktnog karaktera prirodnog stanja kao rezultata djelovanja kojim upravlja strast. Moralnu osnovu Hobbesove političke filozofije Strauss nalazi u "antitezi između oholosti kao izvora prirodnog poriva s jedne strane i straha od nasilne smrti kao strasti koja čovjeka privodi razumu s druge strane" (Strauss, 1952: 18). Čovjekov prirodni poriv očituje se kao nastojanje da se ostvari prednost pred drugima i da se ta prednost prizna. Pritom, za razliku od životinje, čije su želje ograničene poticajima koje prima iz okoline, čovjek, kao biće obdareno razumom i stoga sposobno stvarati slike o budućnosti, spontano stvara bezgranične želje. Osnovni je dakle motiv čovjekova djelovanja u prirodnom stanju neutaživa "želja da uživa u sebi razmatrajući svoju vlastitu premoć, svoju vlastitu priznatu premoć, to jest oholost" (*ibid.*: 12). Budući da se nadmoć, prirodna želja svakog čovjeka, može ostvariti samo nepodnošljivim priznanjem inferiornosti od strane drugih, u prirodnom stanju svaki je čovjek neprijatelj svakog čovjeka. Izlaz iz prirodnog stanja moguć je samo zahvaljujući djelovanju straha od smrti, najsnažnije strasti koja otrežnjuje čovjeka. Strah od smrti prekida logiku sukoba među ljudima koji, obuzeti ohološću, ugrožavaju vlastiti život u nastojanju da sukobima dokažu svoju nadmoć (*ibid.*: pogl. I, II, VII, VIII).

kobljavajući se s njima, iznuditi priznanje svoje nadmoći. Predmet sukoba stoga više nije samo želja za stvarima koje se smatraju potrebnim za samoodržanje, već sve ono što može dovesti u pitanje priznanje nečije nadmoći. S obzirom na to da je osjećaj nadmoći neprestano ugrožen i od onih koji su pokoreni i od onih koji to još nisu, treći uzrok sukoba jest strast koja je neutaživa.¹⁸

Ako ekonomski sukobi, uzeti izolirano, nisu dostatno jamstvo razine konflikta potrebne da bi se prirodno stanje moglo odrediti kao permanentno stanje rata, sukobi motivirani strastima to nedvojbeno jesu. A da pritom nisu dovedene u pitanje psihologijske premise argumentacije. Nije potrebno, kao što to misli Hampton, pretpostaviti postojanje snažnih i sveprisutnih strasti koje bi u potpunosti onemogućile suradnju među ljudima u prirodnom stanju. Da bi sukobi prerasli u totalni rat, dovolj-

na je značajna manjina koja samoodržanju pretpostavlja užitek u povećavanju vlastite moći.¹⁹ Kao što smo vidjeli, Hobbes postojanje te manjine izrijekom spominje (L, 13.4). A ako je samo manjina iracionalna, tada izlazak iz prirodnog stanja nije nezamisliv. No čak i kada bi manjina prisilila sve ostale da se, iz racionalnih razloga, ponašaju iracionalno, takav bi izlaz bio moguć zato što razum ima snažnog saveznika u strahu od smrti. Naime kada se razina sukoba povisi do točke u kojoj je svačije samoodržanje neprestano u pitanju, mnogi će biti spremni odustati od utrke za moći u zamjenu za zaštitu vlastitog života.

Hobbesovo objašnjenje sukoba u prirodnom stanju u skladu je i s njegovim psihologijskim premisama i s njegovim političkim zaključkom.²⁰ Ono pritom uključuje istovremeno djelovanje razli-

¹⁸ Poredak uzroka sukoba koji smo pratili prema redoslijedu izloženom u *Levijatanu* razlikuje se od poretka u prethodnim formulacijama Hobbesove znanosti o politici. Štoviše, ne poklapaju se ni sami uzroci. I u *Elements of Law* i u *De Cive* Hobbes na prvo mjesto stavlja oholost, koja uzrokuje nepovjerenje i strah. Slijedi uzrok koji u *Levijatanu* nije eksplicitno naveden, a to je uspoređivanje. U sklopu tog drugog uzroka Hobbes u *De Cive* ističe važnost intelektualnih rasprava koje izazivaju "najgore sukobe" (DCi, 1.4). A tek na posljednjem mjestu nalazimo ekonomski sukob. Moguće objašnjenje inverzije redoslijeda uzroka provedene u *Levijatanu* nudi Strauss: Hobbes je oholost potisnuo u pozadinu jer je bio nespreman izrijekom prihvatiti zaključak koji se nadaže iz moralne antiteze na kojoj počiva njegova politička filozofija, odnosno iz činjenice da čovjek po prirodi uživa u promatranju vlastite premoći. A taj zaključak glasi da je čovjek po prirodi zao (Strauss, 1952: 13).

¹⁹ Služeći se, kao i Hampton, instrumentarijem teorije igara, Kavka u svojoj analizi Hobbesova poimanja prirodnog stanja uvjerljivo pokazuje da Hobbes prirodno stanje pretvara u stanje rata oslanjajući se na djelovanje manjine koja moć želi radi sebe same (dominatori). Kada bi se u prirodnom stanju susretali samo oni ljudi koji moć traže kao sredstvo očuvanja vlastitog života (umjereni), tada ne bi postojala dominantna strategija djelovanja u takvim susretima. No ako značajna manjina dominatora pokrene sukobe, pod njezinim će se pritiskom postupno povećavati broj umjerenih koji će odbaciti strategiju ne napadanja i upustiti se u anticipativno nasilje sve dok ne nastupi stanje aktivnog rata svakog protiv svakog (Kavka, 1986: 96-107).

²⁰ I zato nema potrebe za razvijanjem nekih koherentnijih rješenja. Ono što Hampton nudi kao objašnjenje iz kratkovidnosti dopuna je koja osnažuje argumentaciju. No ta dopuna, kao konzekventan izvod iz argumentacijskih premissa, samo potvrđuje ono što je već dokazano: prirodno stanje jest stanje općeg rata.

čitih izvora sukoba u ljudskoj prirodi. Štoviše, ono podrazumijeva da isti izvori motivacije mogu djelovati na različite, međusobno suprotstavljene, načine: i razum i strasti mogu biti i generatori konflikta i pokretači njegova rješenja. Iz tog razloga tumačenja koja inzistiraju na homogenosti motivacije ljudskog djelovanja u prirodnom stanju ne mogu na odgovarajući način zahvatiti složenu strukturu Hobbesove argumentacije.

III.

Budući da je tumačenje sukoba u prirodnom stanju dao preko triju uzroka izvedenih iz ljudske prirode određene razumom i strastima, čini se da Hobbes svoj prikaz prirodnog stanja temelji isključivo na uvidu u ljudsku prirodu. Prirodno je stanje ratno stanje koje, upravo zato što ne sadrži ništa izuzev ljudske prirode, tu prirodu neprekidno ugrožava. Polazeći od nje, znanost o politici čovjekovu prirodu oplemenjuje političkim umijećem, konstruirajući državu kao ono političko tijelo koje je toj prirodi primjereno. No i u samom poglavlju o prirodnom stanju postoje mjesta koja se opiru takvom, odveć jednostavnom, tumačenju Hobbesova shvaćanja prirodnog stanja. Drugim riječima, čini se da je neposredovana ljudska priroda izvor samo *dijela* nevolje u prirodnom stanju.

Kada govori o problemima koje izazivaju sukobi u prirodnom stanju, a prije nego što će navesti neprekidan strah od nasilne smrti, Hobbes ih opisuje kao stanje lišenosti, bez blagodati koje nalazimo u građanskom stanju (L, 13.9). Hobbes želi naglasiti da ukoliko je prirodno stanje neizdrživo prirodnom čovjeku zbog straha od smrti, ono je kudikamo nepodnošljivije čovjeku koji se u njemu našao nakon što je upoznao prednosti života u državi. Perspektiva Hobbesove

argumentacije mijenja se: prirodno stanje ne razmatra se više sa stajališta prirodnog čovjeka, već sa stajališta postojećeg, civiliziranog čovjeka. Ne mijenja se međutim samo stajalište promatrača, već i objekt promatranja. Prirodno stanje više nije samo logička hipoteza o karakteru međuljudskih odnosa izvedena iz promatranja ljudske prirode. Ono je slika ljudskog društva kakvu Hobbes ima pred vlastitim očima.

Dakle pokazuje se da se u poglavlju o prirodnom stanju susreću dvije linije argumentacije. Prva linija, koju smo pratili od početka *Levijatana*, kreće od temeljnih mehanizama ljudske prirode spoznatih pomoću samopromatranja. Ona objašnjava one sukobe u prirodnom stanju koji proizlaze iz čovjekove prirode. Druga linija argumentacije, koju Hobbes ne izvodi pred čitateljem, ne analizira čovjeka, već postojeće društvo. Ona ga rastvara na njegove sastavne dijelove, a to su ljudi koji su socijalizirani u specifičnom povijesnom kontekstu. Zaustavljajući se ondje gdje prva počinje, druga linija ne istražuje mehanizme koji određuju ljudsku prirodu, već promatra na koji je način ta priroda povijesno oblikovana. A ta je povijest otvorena pojavom jezika, događajem koji, iako ga Hobbes razmatra u prvom dijelu *Levijatana*, u kojem se bavi čovjekovom prirodom, nije moguće izvesti imanentno iz slike čovjeka kao osjetilnog mehanizma.

Za Hobbesa nema nikakve sumnje da je čovjek konstituiran jezikom.²¹ Tek

²¹ Tezu o središnjoj ulozi jezika u Hobbesovoj znanosti o politici u recentnoj literaturi uvjerljivo je obrazložio Philip Pettit u knjizi *Made with Words* (2008). Pettit pokazuje da za Hobbesa razlika između čovjeka i životinje nije u njihovoj prirodi, već u izumu jezika, koji na odlučujući način (trans)formira

jezik omogućuje nadilaženje partikularnosti neposrednih predodžaba i racionalno rasuđivanje. Štoviše, jezik je preduvjet *mišljenja samog* u mjeri u kojoj je to mišljenje ono što čovjeka razlikuje od životinje. Istovremeno, budući da se proces odlučivanja odvija u mediju jezika, on na izravan način utječe i na oblikovanje voljnog djelovanja. S jezikom postaju moguće i različite političke i vjerske doktrine koje prirodnom čovjeku uzrokuju dotad nepoznatu vrstu sukoba. No jezik je i pretpostavka prevladavanja prirodnog stanja putem posebnog jezičnog akta – društvenog sporazuma. Hobbes stoga zaključuje: "... najplemenitiji i naj-

čovjekov duh. Jezik nije *posljedica* mišljenja, nego njegova *pretpostavka*; jezik omogućuje aktivno klasifikacijsko mišljenje, a s njime i tri važne sposobnosti kojima se odlikuje ljudska vrsta: rasuđivanje, personificiranje i inkorporiranje. No jezik čovjeku stvara i nevolje jer osnažuje strasti koje su izvor konflikata u prirodnom stanju tako što omogućuje izražavanje strasti i refleksiju o njima, prisiljavajući čovjeka da se, za razliku od životinja, brine o budućnosti i svom relativnom položaju naspram drugih ljudi. Stoga Pettit smatra da se Hobbesova rasprava o prirodnom stanju ne odnosi na pretkulturno stanje "prve prirode", nego na stanje "druge, jezične prirode", u kojoj su ljudi već ovladali jezikom, koji je postao njihova "druga priroda" (2008: 98). Po mišljenju P. Pettita, nevolje u prirodnom stanju ne izaziva ono životinjsko u čovjeku, već njegov duh prožet riječju. S obzirom na to da je argumentacija u knjizi usredotočena na utjecaj jezika na ljudske strasti, Pettit u uvodu navodi da knjizi zapravo nedostaje poglavlje koje bi razmatralo na koji način jezik utječe na uvjerenja i tako posredno generira sukobe u prirodnom stanju (*ibid.*: 4). O ulozi jezika u Hobbesovu sustavu vidi također Zarka, 1999. (posebno drugi dio – *Riječ i stvar*, i četvrti dio – *Utemeljenje države*); 2001. (posebno drugi dio – *Jezik i moć*).

korisniji od svih drugih bio je izum JEZIK [Speech] ... a bez toga među ljudima ne bi bilo ni države ni društva ni ugovora ni mira, ništa više nego među lavovima, medvjedima i vukovima." Pritom dodaje: "Prvi tvorac jezika bio je sam Bog..." (L, 4.1). Striktno rečeno, jezik nije čovjekov izum: jezik nije po čovjeku, nego je čovjek po jeziku, odnosno po Bogu. U tumačenju jezika događa se dakle odlučujući rez u imanentnoj argumentaciji tumačenja izvorne čovjekove prirode u izvornome prirodnom stanju, kada Hobbes s fizikalne razine prelazi na metafizičku.

Osim jezikom ta je povijest obilježena još jednim događajem, koji nije moguće deducirati iz osnovnih mehanizama ljudske prirode. Riječ je o božanskoj objavi, kojom su prirodni zakoni prestali biti puki teoremi razuma o onome što vodi čovjekovu samoodržanju i postali zakoni u pravom smislu riječi: zapovijedi Boga koje obvezuju sve vjernike. Činjenica da čovjek postaje bićem savjesti bitno usložnjava sliku prirodnog stanja. S jedne strane, čovjek postaje spreman boriti se i, u krajnjoj liniji, žrtvovati za vlastitu vjeru. S druge, on stječe novu obvezu spram zapovijedi prirodnog zakona koje ukazuju na način na koji je moguće napustiti prirodno stanje.

Da se logičkoj dedukciji iz osnovnih premisa o čovjekovoj prirodi pridružuje analiza čovjekova povijesnog lika, kao bića jezika i savjesti, svjedoči Hobbesov poziv da se zaključak o naravi prirodnog stanja, "izveden iz strasti", provjeri na temelju iskustva (L, 13.10). To iskustvo jest specifično povijesno iskustvo vjerskih i političkih građanskih ratova Hobbesova vremena, što potvrđuje pojašnjenje naravi prirodnog stanja: "kakav bi način života postojao kada ne bi bilo zajedničke vlasti koja ulijeva strah, mogu-

će je uvidjeti pomoću načina života na koji su ljudi, koji su nekada živjeli pod mirnodopskom vladavinom, spali u građanskom ratu” (L, 13.11).

Riječ je dakle o vjerskim i političkim sukobima²² u kojima sudjeluju ljudi čije djelovanje nije motivirano ni njihovim prirodnim razumom ni strastima, već različitim suprotstavljenim mnijenjima koja oni imaju kao *vjerska* i *politička* bića.²³ Od ljudi izvornog prirodnog stanja

²² Vjerski građanski rat kao ishodište države zauzima središnje mjesto u tumačenju Hobbesova poimanja prirodnog stanja Reinharda Kosselecka. Ostavljajući sasvim po strani problematiku čovjekove prirode, ono je usredotočeno na pitanje prevladavanja “religijskog morala s političkim pretenzijama” (Kosseleck, 1997: 50) u državi. Osnovna je pretpostavka konstitucije države, nasuprot “partijama građanskog rata koje sebe legitimiraju moralno-teološki i religijski” (*ibid.*: 64), oduzimanje političkog učinka fatalnom pluralitetu vjerskih nazora. Državno pravo označava, “s onu stranu svih crkava, staleža i partija, formalno polje političkih odluka” (*ibid.*: 63) iz kojeg mora biti protjerana instanca privatne savjesti, temeljna *causa belli civilis*.

²³ Nedvosmisleni formulaciju koja pokazuje da su sukobi u prirodnom stanju motivirani vjerskim i političkim uvjerenjima ne nalazimo u *Levijatanu*, nego u *De Cive*. “Intelektualna raspra također je iznimno opasna, takva vrsta razdora izaziva najgore sukobe. ... najstrašniji su ratovi oni između različitih sljedbi iste religije i različitih frakcija u istoj zemlji kada se sukobljavaju oko nauka ili javne politike” (DCi, 1.5). Također, “ambivalentne dogme filozofa morala, djelomično ispravne i privlačne, djelomično surove i iracionalne, uzrok su svih sporova i ubijanja” (DCi, Predgovor). Unatoč tome što u poglavlju o prirodnom stanju ne govori izravno o njemu, Hobbes u *Levijatanu* problemu vjerskih i političkih sukoba posvećuje daleko više prostora

oni se razlikuju dodatnim prokletstvom: njihov razum, budući da se oslanja na pogrešne definicije pojmova pogubnih vjerskih i političkih nauka koje ga onemogućuju da jasno sagleda sredstva potrebna za napuštanje prirodnog stanja, postaje glavni pokretač sukoba. Štoviše, s obzirom na to da su sudionici građanskih ratova spremni umrijeti za vlastita uvjerenja, radi se o svojevrsnoj perverziji prirodnog čovjeka koji ne poznaje motiv koji bi bio dovoljan da odabere vlastitu smrt.²⁴ Uspostava države stoga pretpostavlja pojam prirodnog stanja kao kritiku fatalnog utjecaja tradicija kondenziranih u suprotstavljenim pojmovima građanske i kršćanske vrline. U prirodnom stanju na vidjelo izlaze unu-

nego u *Elements of Law* i *De Cive*. Primjerice, u novom poglavlju o slobodi podanika Hobbes izvodi kritiku pogrešnog shvaćanja slobode kod starih kao nespojivog s građanskim stanjem mira. A čitav treći i četvrti dio *Levijatana* posvećeni su obračunu s pretenzijama crkve na vršenje javne vlasti. Štoviše, može se reći da je cjelina djela posvećena borbi protiv vjerskih i političkih nauka suodgovornih za sukobe u prirodnom stanju.

²⁴ Precizno rečeno: riječ je o pervertiranju prirodnog čovjeka kao fizičkog bića, ali i o neminovnoj konzekvenci određenja i samorazumijevanja čovjeka kao bića savjesti (jer postojeće povijesno nastalo “prirodno stanje” nije samo negativno!), koji smatra svojom moralnom obvezom da slijedi Božje ili prirodne zakone, bez posredovanja bilo kakvog svjetovnog ili duhovnog autoriteta. Čovjek se stoga u prirodnom stanju raspada u sebi samome, jer je njegova sudbina određena nepodnošljivom napetošću između prirodnog prava (slobode) i prirodnih zakona (moralne i racionalne obveze). Otuda posve protuprirodni motiv, koji čovjeka kao vjernika obvezuje na kršenje nagona za samoodržanjem: ne slijedi li dosljedno Božje zakone, bit će *u duši mrtav, za sva vremena proklet*.

tarnje proturječnosti tih tradicija, jer su upravo one pokretač “najstrašnijih ratova” (DCi, 1.5).²⁵

Ukoliko je Hobbesovo poimanje prirodnog stanja rezultat spajanja dviju linija argumentacije koje zahvaćaju različite aspekte nevolje u kojoj se čovjek nalazi, tada je unutar pojma prirodnog stanja moguće razlikovati ono *izvorno* od *povijesnog*.²⁶ Takvo razlikovanje omogućuje je primjereno tumačenje problema pola-

²⁵ Po sudu Pierrea Manenta, nastanak moderne države nije moguće misliti “izvan polemičkog odnosa koji ona istovremeno održava s grčkim gradom i građanskom svijesću s jedne te s crkvom i kršćanskom religijom s druge strane”, a koji je “agresivno proklamiran” u djelima Thomasa Hobbesa, “autora arhitektonskog nacrtu moderne države”. Hobbesov je pojam prirodnog stanja “granično ostvarenje frakcijskih nereda grčkih gradova te vjerskih ratova koje poznaje kršćanski svijet”, u kojem se individua otkriva kao samodostatna cjelina koja je starija od zakona i koja prethodi svojim određenjima građanina ili vjernika (Manent, 1997: 50-51).

²⁶ U analizi problema polazišta izlaganja u *Levijatanu* nastavljam se na rad Dragutina Lalovića, koji problematizira klasično tumačenje pojmovnog određenja prirodnoga stanja kao takvog polazišta. Lalović upozorava da raspravi o prirodnom stanju, koju nalazimo (tek!) u XIII. poglavlju *Levijatana*, prethodi razmatranje čovjeka i njegove prirode. Ona međutim nije samo dovršetak argumentacije prethodnih poglavlja, nego unosi i nove elemente povijesno-kontekstualnog karaktera koji omogućuju razlikovanje prirode prirodnog čovjeka od prirode onog kojeg nalazimo u prirodnom stanju. Lalović zaključuje da se kod Hobbesa “mogu razabrati *dva pojma ‘prirodno stanje’*. Prvo prirodno stanje kao logička apstraktna hipoteza (o čovjeku kao biću), drugo kao povijesna hipoteza o karakteru čovjekova postojanja u njegovo doba (vjersko-građanskog rata)” (usp. Lalović, 2006a).

zišta Hobbesove znanosti o politici. Naime postavlja se pitanje zbog čega Hobbes *Levijatan* započinje raspravom o čovjekovoj prirodi ako je za logiku njegove argumentacije nužna, ali i dovoljna, rasprava o prirodnom stanju?

Dva su međusobno komplementarna odgovora na to pitanje. Prvo, zato da pokaže kako se protuprirodnoj spremnosti građanina i vjernika na vlastitu smrt ne može suprotstaviti priroda prirodnog čovjeka. Povratak prirodi ne rješava nevolju: iako sukobi motivirani razumom i strastima ne poznaju intenzitet građanskih ratova, oni nisu spojivi sa samoodržanjem kao temeljnom strašću svakog čovjeka.²⁷

Drugo, na temelju provedene analize čovjekove prirode Hobbes može jasno pokazati u čemu je uzrok neuspjeha kršćanske zajednice i antičkoga grada da primjereno odgovore na nevolju prirodnog stanja. Sa stajališta spoznate čovjekove prirode kršćanska i građanska vrlina otkrivaju se neprihvatljivim za čovjeka jer mu nameću ideal žrtvovanja koji nije moguće pomiriti s njegovim temeljnim nagonom za samoodržanjem. Njihove ambicije nisu međutim samo neutemeljene, već su i opasne jer prirodno stanje pretvaraju u poprište vjersko-po-

²⁷ Usp.: “kritika postojećega ‘prirodnog’ stanja, nije moguća sa stajališta autentičnog prirodnog stanja, postojećeg ratobornog čovjeka sa stajališta izvorne čovjekove prirode. Hobbesu je stalo do toga da pokaže kako nema supstancijalne osnovice i antropologijske norme za prevladavanje sadašnjeg bolesnog socijalnog (‘prirodnog’) stanja. Da ne postoji zdravo prirodno stanje. Zato se i doima da je riječ o jednom jedinstvenom pojmu prirodnog stanja” (Lalović, 2006a: 18).

litičkih građanskih ratova.²⁸ Stoga im se udio u izbjavljenju može priznati samo utoliko što, pojačavajući sukobe do nepodnošljive razine, čovjeka prisiljavaju da napusti prirodno stanje. Drugim riječima, ukoliko je ambicija znanosti o politici prevladavanje prirodnog stanja, tada ona ne može zanemariti problem ljudske prirode koja se razotkriva nadmoćnoj rezolutivno-kompozitivnoj metodi. To ne znači da je njezina zadaća dovršenje te prirode uspostavljanjem nekog prirodnog poretka. Upravo obratno, ona mora obuzdati čovjekovu prirodu kako bi je sačuvala. Pritom njezin uspjeh u cijelosti ovisi o spoznaji mehanizama čovjekova djelovanja, jer izvan čovjeka filozofija nema drugog oslonca.

Dijagnoza problema postavljena diferenciranim polazištem Hobbesove političke znanosti dramatična je, a rješenje se doima nemogućim. Budući da se ratno stanje napaja i čovjekovom prirodom i njegovom poviješću, rješenje nije moguće ni povratkom prirodi ni okretanjem povijesti. Daleko od toga da skrivaju tajnu čovjekova spasa, priroda i povijest

²⁸ No kako je moguće da kršćanstvo i antička politička filozofija mogu imati ikakve, a posebno razarajuće, učinke na suživot ljudi u prirodnom stanju ukoliko zahtjevi koje postavljaju pred čovjeka ne korespondiraju s njegovom prirodom? Odgovor na to pitanje moguće je pronaći u Hobbesovu razmatranju prirodnog stanja u kojem se strah od (nasilne) smrti pojavljuje kao ona strast koja otrežnjuje čovjeka i privodi ga razumu. Tek je neposredno suočavanje s mogućnošću vlastite smrti iskustvo dovoljno snažno da razbije iluziju o vlastitoj nadmoći koju čovjek gaji u vlastitom duhu. Drugim riječima, fatalni karakter pogrešnih vjersko-političkih nauka otkriva se tek kada se njihove potencije u potpunosti razviju u obliku građanskih ratova.

glavni su čimbenici njegove propasti.²⁹ Pokušaj prevladavanja prirodnog stanja stoga ih mora napustiti: država je nužno artifičijelan i ahistoricistički projekt.

Razlikovanje izvornog i povijesnog unutar pojma prirodnog stanja dragocjen je orijentir za razumijevanje logike argumentacije u *Levijatanu* zato što upućuje na središnju važnost koja je u njoj pridana razumu i jeziku. Vidjeli smo da je povijesno prirodno stanje rezultat djelovanja pogrešnih vjerskih i političkih nauka koji su pogoršali nevolje izvornog prirodnog stanja. To je bilo moguće

²⁹ Odnos filozofije i prirode u Hobbesovu sustavu javlja se na dvije različite razine. Prvo, priroda shvaćena kao esencija izmiče čovjeku kao razumskom biću. Priroda nije primjeren predmet filozofijskog istraživanja zato što ljudsko rasuđivanje ne može napustiti sferu diskursa. Ideja o prirodnom poretku stvari u kojem bi čovjek zauzimao posve određeno mjesto fikcija je čiju podudarnost s realitetom razum nije u stanju dokazati. Drugo, znanje o čovjekovoj prirodi, shvaćenoj kao mehanizam uzroka i posljedica kojim je njegovo djelovanje determinirano, jest filozofijsko znanje. Ono međutim pokazuje da neposredovana ljudska priroda ugrožava samu sebe. U oba slučaja čovjekova priroda ne može biti utemeljujući princip znanosti o politici, koja se, iako njome uvjetovana, mora razvijati toj prirodi nasuprot. Odnos filozofije i povijesti također je moguće razmatrati na dvije različite razine. Prvo, povijesno znanje nije filozofijsko zato što počiva na iskustvu koje ne dopušta izvođenje općenitih zaključaka. Drugo, povijest u smislu kontingentno nastalog konteksta djelovanja suvremenog čovjeka izravno je suprotstavljena temeljnom ljudskom nagonu za samoodržanjem. I ponovno, u oba slučaja povijest je diskvalificirana kao potencijalni temelj znanosti o politici, koja se pokazuje mogućom samo kao istovremena kritika i povijesti.

jer su ljudski razum i strasti, oblikovatelj njegove volje, pod neprestanim utjecajem mnijenja. Čovjekovo djelovanje uvjetovano je kontekstom u kojem djeluje, a taj je kontekst, budući da se operacije kalkulativnog razuma ne mogu osloboditi medija jezika u kojem se odvijaju, uvijek diskurzivne prirode. Odatle ambivalentan karakter najvažnijega od svih čovjekovih otkrića: jezik je istovremeno i nužan preduvjet svakog civilizacijskog napretka, jer omogućuje i znanost i politički život, i zamka koja čovjeka osuđuje na prokletstvo povijesnog prirodnog stanja. Sva je razlika u definicijama imena od kojih se jezik sastoji i metodi kojom se ona povezuju.³⁰ Za razliku od filozofije,

³⁰ Jezik kao znak zauzima središnje mjesto u teorijski poticajnom tumačenju Hobbesova pojma prirodnog stanja Yvesa-Charlesa Zarka. Upravo zato što se učinci individualne moći i javne vlasti ne mogu razumjeti bez znaka, pojma koji fizika ne poznaje, moguće je zaključiti da politika nije svediva na fiziku, odnosno da Hobbesova "etičko-politička doktrina moći i vlasti ne ovisi o fizici, već o semiologiji" (Zarka, 2001: 63). S jedne strane, u interindividualnom kontekstu prirodnog stanja moć individue ovisi o sposobnosti proizvodnje znakova koji manifestiraju nadmoć nad drugima (*ibid.*: 89). S druge, u državi politička vlast postoji samo kao "proizvođač znakova kodificiranih pravom" (*ibid.*: 91). Prirodno stanje specifičan je sustav proizvodnje, tumačenja i razmjene znakova koji se od građanskog stanja i kraljevstva Božjeg razlikuje po tome što u njemu postoji mnoštvo ravnopravnih individua koje su ujedno i centri proizvodnje i centri tumačenja znakova. Odsutnost hijerarhijski nadređenog centra otvara prostor konkurentskom djelovanju individua koje istovremeno proizvode znakove moći i tumače znakove koje odašilju drugi. Odnosi među centrima koji se razvijaju u mediju jezika odnosi su nepovjerenja, jer riječ, nasuprot prirodnim znakovima, u komu-

mnijenja na kojima počiva ljudsko djelovanje u povijesnom prirodnom stanju ili ne počivaju na definicijama ili te definicije na pogrešan način spajaju u silogizme.³¹ Rezultat je problem povijesnog prirodnog stanja koji može razriješiti jedino ispravna znanost o politici utemeljena na pravilnoj upotrebi razuma.

Razlikovanje dviju linija argumentacije koje svoje sjecište imaju u prirodnom stanju daje nam za pravo da sliku čovjeka u tom stanju ne prihvatimo kao dovršenu. Povijesno prirodno stanje u negativnoj formi potvrđuje da je ljudska priroda nepromjenjiva, ali samo kao osnova koja se otvara različitim mogućnostima oblikovanja. U protivnom, čovjekov lik u prirodnom stanju bio bi neprevladiva danost kojom se može ma-

nikaciju unosi nesigurnost arbitrarnim odnosom spram misli koju označava. Budući da ne postoji "prirodni i univerzalni ključ za tumačenje znakova", prirodno stanje jest stanje "dvosmislenosti, travestije i krnje komunikacije" (*ibid.*: 113). Povećanje moći, kojem, u želji za samoodržanjem, teži svaka individua, moguće je samo kao gomilanje znakova priznanja od strane drugih, a koje izaziva subjektivni doživljaj slave. Logika koja upravlja prirodnim stanjem logika je kružne intenzifikacije (znakovi priznanja povećavaju moć individue, koja tako uvećana iznuđuje nove znakove priznanja) i centrifugalnog širenja na sve veći krug osoba. Stoga Zarka prirodno stanje definira kao režim inflacije znakova koja objašnjava zbog čega je prirodno stanje poopćeno ratno stanje.

³¹ "Da zaključimo, svjetlo ljudskog duha jasne su riječi, ali sročene najprije pomoću točnih definicija i očišćene od dvosmislenosti. Razum je korak, porast znanosti put, a korist čovječanstva cilj. I obratno, metafore, besmislene i dvosmislene riječi su kao *ignes fatui*, a rasuđivanje pomoću njih lutanje je među nebrojenim apsurdima, njihov cilj svađa i pobuna ili prezir" (L, 5.20).

nipulirati samo na način kojim se manipulira svim tijelima u prirodi – silom. Znanost o politici bila bi svediva na granu mehanike, a pitanje o legitimnosti političkog poretka bilo bi besmisleno.

U povijesnom prirodnom stanju čovjek je pod utjecajem pogrešnih nauka postao neprirodno biće spremno umrijeti za vlastita uvjerenja. Tako snažan instrument moguće je međutim upotrijebi

ti i u pozitivnom smislu, kao sredstvo uspostave i održanja trajnog mira. Ako je čovjek kao razumsko biće uvjetovano jezikom sposoban za pad ispod razine izvornog prirodnog stanja, on je ujedno, zahvaljujući razumu i jeziku, sposoban za uzdizanje do građanskog stanja mira. Svoju *civill philosophy* Hobbes nudi kao nov politički jezik utemeljen na razumu i primjeren čovjekovu samoodržanju.

LITERATURA

- ***, *Gledišta* (29) 11-12, tematski broj o Hobbesu.
- ***, *Politička misao* (43) 1, tematski broj o Hobbesu.
- Đinđić, Z. (2003) Zajednica, priroda, građanski rat – Hobbes i Marx. *Filozofija i društvo* XXII-XXIII: 35-61.
- Gauthier, D. P. (1969) *The Logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Gert, B. (1996) Hobbes's psychology, u: T. Sorell, ur., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampton, J. (1985) Hobbes's State of War. *Topoi* 4: 47-60.
- Hampton, J. (1986) *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1985) *Leviathan*. London: Penguin Classics (uredio i uvod napisao C. B. Macpherson; 1. izd. 1968).
- Hobbes, T. (1998) *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1999) *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press (priredio, uvod i bilješke napisao J. C. A. Gaskin, sadrži i I, VI. i XXV. poglavlje *De Corpore*, 1. izd. 1994).
- Hobbes, T. (2004) *Levijatan*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hoekstra, K. (2007) Hobbes on the Natural Condition of Mankind, u: P. Springborg, ur., *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavka, G. S. (1983) Hobbes's War of All against All. *Ethics* 93: 291-310.
- Kavka, G. S. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Koselleck, R. (Kozelek, R.) (1997) *Kritika i kriza. Studija o patogenezi građanskog sveta*. Beograd: Plato.
- Lalović, D. (2006) U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?. *Politička misao* (43) 1: 3-27.
- Lessay, F. (1988) *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*. Paris: PUF.

- Macpherson, C. B. (1981) *Politička teorija posjedničkog individualizma*. Zagreb: Pitanja.
- Macpherson, C. B. (1985) Introduction, u: T. Hobbes, *Leviathan*, London: Penguin Books.
- Manent, P. (1997) *La cité de l'homme*. Paris: Flammarion.
- Matan, A. (2004) Jednakost i zajednica: prirodno stanje i društveni ugovor kod Hobbesa i Rawlsa. *Politička misao* (41) 4: 42-58.
- Oakeshott, M. (2000) *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pettit, P. (2008) *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Strauss, L. (1952) *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago/London: The University of Chicago Press (1. izd. 1936).
- Terrel, J. (1994) *Hobbes. Matérialisme et politique*. Paris: Vrin.
- Terrel, J. (2001) *Les théories du pacte social*. Paris: Éditions du Seuil.
- Tuck, R. (1996) Hobbes's moral philosophy, u: T. Sorel, ur., *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (2001) *Hobbes*. Bologna: Mulino.
- Villey, M. (2006) *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF (1. izd. 1968).
- Watkins, J. W. N. (1965) *Hobbes's System of Ideas*. New York: Barnes and Noble.
- Zarka, Y. C. (1999) *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin (2. prošireno izdanje, 1. izd. 1987).
- Zarka, Y. C. (2001) *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF (1. izd. 1995).

The Starting Point of Hobbes's Science of Politics

SUMMARY As a logical starting point structuring the entire theoretical field of political analysis, Hobbes's definition of the state of nature is a key for understanding his science of politics. The paper shows that the concept of the state of nature implies two fundamentally distinct types of states in which neither people nor troubles with which they are faced are identical. In the *original* state of nature conflicts among people stem directly from their nature. Based on the analysis of Hobbes's understanding of human nature and critical reading of his interpretation of the state of nature by Jean Hampton, the paper identifies the mechanism by which reason *and* passion turn the state of nature into a state of war. However, alongside the original state of nature, a *historical* state of nature also co-exists, in which conflicts spring from religious views and political beliefs immanent to people as religious and political beings, and as beings of language and conscience. What is crucial for conflicts in this historical state of nature is the influence exerted by language as a discursive context on human action. As the state of war feeds from both human nature and history, any attempt of overcoming the state of nature must abandon them: the state is necessarily an artificial and ahistorical project, based on science of politics as a new political language appropriate for human self-preservation.

KEYWORDS Thomas Hobbes, Jean Hampton, *Leviathan*, state of nature, state