

**Adriana Zaharijević**

Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu

## **HOBS O PRIRODNOM STANJU I VEŠTAČKOM ČOVEKU**

---

Iz dva osnovna dela Prirode, Razuma i Strasti, nastaje dve vrste učenja, *matematičko* i *dogmatsko*: prvo je slobodno od svih kontroverzi i sporova, jer se sastoji samo u poređenju kretanja i brojki; i tu se *istina* i *interes ljudski* ne sudaraju: no, u ovom drugom nema ničega što sporu nije podložno, jer ono poredi ljude i meša se u njihovo pravo i dobit; a tu, koliko je često razum protiv čoveka, toliko je i čovek protiv razuma. Odatle pak sledi da oni što su uopšteno pisali o pravdi i mudrosti državničkoj, bejahu zadojeni protivrečnostima. *Da bi se to učenje svelo na pravila nepogrešivog razuma, nema drugog načina do da se postave temeljna načela, kojima se strast ne bi usprotivila; a onda na njima treba graditi istinu prema zakonima prirode (koji su do sad građeni u vazduhu) postepeno, dok celina ne postane nepobitna. ... Principi koji čine taj temelj... ovde su metodski izvedeni.* Drugima koji u tome nalaze zadovoljstvo i podsticaj, ostaviću da razmotre slučajeve između suverena i suverena, ili između suverena i podanika. Kad je o meni reč, ovo Vama, moj Lorde, predstavljam kao *istinit i jedini temelj te nauke*. Moj je stil rđaviji utoliko što se, pišući, više oslanjah na logiku nego na reto-

riku: ali učenje time nije manje dokazano; a moji zaključci takve su naravi da, zato što ih nije bilo pre, vlast i mir do danas ne bejahu drugo do jedno drugom uzrok strahovanja; *nemerljiva bi bila dobrobit za državu, kad bi svako o zakonu i mudrosti državničkoj mislio onako kako sam ja to ovde izneo.* (Hobbes 1840a, posveta, kurziv A. Z)

Tomas Hobs (Thomas Hobbes) izlaže svoju filozofiju politike u duhu „apsolutističke metafizike“ XVII veka – metafizike koja je počivala na veri da se uz pomoć ispravne metode može doseći apsolutna izvesnost i nepokolebljiva istina koja neće vrediti samo u datim okolnostima, nego će svoje važenje protegnuti u večnost.<sup>1</sup> Ta apsolutistička metafizika kakvom je proglašava Perelman (1983: 215), u osnovi je kako Dekartove (Descartes) prve filozofije, tako i Hobsove političke metafizike. U oba slučaja, polazi se od temeljne redukcije objekta istraživanja do tačke u kojoj je dalje svođenje nemoguće; objekt se potom iz datih osnova re-kreira i re-konstruiše, uz strogo pridržavanje pravila koja se rukovode principom izvesnosti. Sve se to, najzad, čini s ciljem da re-kreirani objekt prestane da proizvodi konsekvence koje se ne mogu uračunati, to jest da bi se sve posledice njegovog funkcionisanja mogle predvideti. Razlika između Hobsa i Dekarta ne nalazi se, dakle, u pristupu: obojica će se saglasiti oko toga da „gotov svet ne pruža misli nikakvu polaznu tačku; ona ga mora negirati po slobodi svoje apstrakcije, da bi ga utoliko izvesnije ponovo stekla“ (Hobs, *De Homine*, nav. u Kasirer 1998: 48). Ono što ih razlikuje jeste objekt istraživanja. Dok Dekart u

---

<sup>1</sup> Ovo je prerađena verzija teksta koji je objavljen pod naslovom „Konstruisanje države u Hobsovoj filozofiji politike“ u *Trećem programu* (I-II-2006, br. 129–130); ovaj tekst donosi izvesna skraćivanja, sadržinske izmene i dopunjenu literaturu u odnosu na raniju verziju teksta.

*Meditacijama o prvoj filozofiji* ukida čitavu stvarnost da bi je izveo iz sfere pogrešivosti ljudske prirode i neizvesnosti ljudskog znanja, Hobs u svom pokušaju utemeljenja izvesnosti ljudske prakse ukida samo *ljudsku* stvarnost.

Premda i Dekarta i Hobsa vodi princip apsolutne izvesnosti, Hobsa ne zanimaju dometi *znanja* o mogućnostima ljudske prakse, o mogućnosti ispravnog delovanja u političkom prostoru, ili o kvalitetu vladanja koje proizvodi dobre ili rđave podanike. Hobs ne traži izvesno znanje o praktičnom, niti mu je namera da ustanovi tek puko konzistentnu političku doktrinu. Ono što Hobsa u svim njegovim ključnim političkim tekstovima interesuje, jeste nešto daleko složenije. Reč je o *izvesnosti same prakse*, što zahteva ili ljude-automate, ili državu koja kao entitet ima takvu moć da uračuna sve uzroke i sve posledice ljudskog delanja. Zbog toga Hobsovog apsolutnog suverena ne treba porediti s antičkim tiraninom ili Monteskjeovim (Montesquieu) despotom. I ovde bi poređenje s Dekartom, naime, bilo daleko umesnije: apsolutni suveren do koje se dolazi postupkom re-reiranja objekta istraživanja, apstraktna je figura; on je jamac apsolutne izvesnosti poput kartezijanskog boga iz III Meditacije.

U ovom tekstu ću pokušati da pokažem kako se iz prostih priroda, poslednjih entiteta do kojih se u svođenju može ići, konstruiše država kao garant izvesnosti ljudske prakse. U tom procesu ne menja se samo antičko shvatanje prakse, već i shvatanje čoveka kao političkog bića. Polazeći od definicije moći delovanja koja podrazumeva inherentnu moć promene, moć da se konačnim izborom izmeni pretpostavljeni kauzalni tok sveg zbivanja, moć da se uvek učini i drugačije, tvrdim da je politička filozofija Tomasa Hobsa, vođena principom apsolutne izvesnosti, a ne težnjom da se opravda puki apsolutizam vladara, bitno uticala na način na koji se danas misli moć delovanja.

Hobs je ključan za temeljnu promenu pravca u filozofiji politike, i to ne samo zato što je *Levijatan* utro put svim kasnijim

teorijama društvenog ugovora, ili stoga što je dao povoda za razvoj liberalne teorije. Insistiranjem na tome da *Civill Philosophy* počiva na aksiomatskom znanju, a ne na moralnoj izvesnosti,<sup>2</sup> ili na mnjenjima kao kod Aristotela, Hobs temeljno menja njenu svrhu. Ona više ne treba da bude opis datog poretka, niti nalog ili „savet“ kako da on postane jedan od najboljih svetova (za Jednog ili za mnoštvo). Kao apsolutistička metafizika, filozofija sada konstruiše svet i iz date stabilne konstrukcije i nehotice propisuje kako stvarni svet treba da izgleda. A ta „nova“, veštačka stvarnost (veštački čovek, smrtni bog, Levijatan), u potpunosti je smeštena u sferu koja je izvan praktičnog domašaja ljudi koji (imaju moć da) delaju. Dekart je tu bio obazriv: „moralna“ izvesnost sasvim je bila dovoljna za regulaciju provizornog morala, što njega, najzad, oslobađa dužnosti da dovrši svoj naučni projekt. To će, umesto Dekarta, učiniti Hobs, proglašavajući političko predmetom „o kojem naš duh može doći do sigurne i nesumnjive spoznaje“ (Dekart 1997: II, 34).

### Stanje puke prirode

Svedena na paradigmatična mesta, Hobsova koncepcija prirodnog stanja podrazumevala bi sledeće tačke: u prirodnom stanju („*state of nature*“, „*condition of mere nature*“, „*natural condition*“) svi ljudi su jednaki, i ta je jednakost jednakost moći (Hobbes 1651: I, 15). Jednakost je posledica prirodnog prava (*jus naturale*) koje poseduje svaki čovek samim tim što je čovek. Prirodno pravo ne poznaje granice u drugom čoveku, zbog čega je stanje prirode istovet-

---

<sup>2</sup> O moralnoj izvesnosti Dekart kaže: „Moralna izvesnost je izvesnost koja je dovoljna za regulisanje našeg ponašanja, to jest ona se odnosi na izvesnost što je imamo po pitanju onih stvari u životu u koje u normalnim okolnostima nikada ne sumnjamo, iako znamo da je moguće, apsolutno govoreći, da su pogrešne“, fusnota 2 uz paragraf 205, IV deo *Principia filozofije*, Descartes 1988: 289.

no stanju sveopšteg rata, u kojem je svaki čovek neprijatelj svakom čoveku. Rat se ne može okončati sve dok se ne uspostavi *common power*, moć koja će sve ljude držati u strahu, a taj će se strah/strahopoštovanje (*awe*) razlikovati od straha (*fear*) koji obeležava sve radnje pukih posednika prirodnog prava. Dok se ne uspostavi zajednička vlast, nemoguće je govoriti o društvu (o bilo kakvim društvenim sponama među ljudima – život čovekov je usamljenički [Hobs 1991: 137]), ili o pravdi i dobru (Isto: 138). Međutim, jedinke u prirodnom stanju odlikuje i prirodni zakon (*lex naturalis*), koji čoveku „sugerirše mirovne klauzule“ (Isto: 139), i najzad dovodi do sklapanja ugovora koji okončava prirodno stanje i konstituiše suverena. Da bi, dakle, utemeljio državu, Hobs polazi od čoveka kakav je ili, pre, kakav bi bio da države nema. Čovekova „vandržavna“ priroda prilično je siromašna. Jedino što mu takva priroda pruža jesu pravo i zakon koji imaju moć važenja i bez države. Pitanje koje će ovde biti od posebne važnosti jeste da li u takvom prirodnom stanju (čoveka), koje „nije ništa drugo nego politička analogija prema Galilejevom zrakopraznom prostoru“ (Pažanin 1986: 48), a potom i u državi koja iz njega izrasta, ima ikakvog mesta za ljudsku praksu koja je vekovima određivala smisao političkog.

Već je Ruso (Rousseau) zamerao svojim prethodnicima, a Hobs bez sumnje spada među njih, što čoveka u prirodnom stanju ne razmatraju kakav je on po prirodi, nego se oslanjaju na „izvesna znanja koja čoveku nisu urođena i na preimućstva koja čovek može da shvati tek onda kad ne bude više prirodan“ (Ruso 1993: 133). Kod Loka (Locke), recimo, u prirodnom stanju odista nema državne vlasti, ali su mnoge odlike društva već prisutne. U Hobsovom slučaju stvar je već zamršenija. U teorijskom pogledu, naknadnim uvođenjem prirodnog zakona već se pretpostavlja izvesna politička institucija kojoj se teži, makar kao obećanju ukidanja neljudskih uslova života u prirodnom stanju. Utoliko, iako nije društveno, prirodno stanje u sebi već poseduje izvesne naznake političkog koje Ruso kritikuje. Te se naznake mogu svesti na sledeći niz pitanja:

kako je moguće da Hobsova apsolutno slobodna individua u jednom zamišljenom trenutku voljno odluči da se liši svog prirodnog prava, zarad gotovo potpune potčinjenosti? Kako ona *zna* da to čini u svoju korist, odnosno da je to po nju dobro? Drugim rečima, zašto bi se pojedinac odrekao svoje „suverenosti“ u korist suverena, ukoliko ne zna šta time dobija, a ne može znati, budući da ne poseduje nikakvo znanje o tome šta je dobro i pravično, jer te koncepte stvara tek život u društvu?<sup>3</sup>

Hobsov višeznačni pojam razuma, čija je neprikosnovena moć bila konstitutivna za misao XVII stoleća, ovde treba da omogući taj prelaz. Međutim, da li je čovek u prirodnom stanju razuman? Da li bi uopšte moglo biti rata svih protiv sviju, odnosno prirodnog stanja, da je čovek razuman, odnosno da njime vlada prirodni zakon, ili bismo tada na delu imali prirodno stanje kakvo opisuje Lok? Hobsovo pomalo nezgrapno uvođenje razuma, koji ovde nije ni dovtljivost ravna lukavosti (čije se postojanje doista može razaznati u prirodnom stanju), niti je prosta kalkulacija (na šta se pojam razuma kod Hobsa najčešće svodi [Hobs 1991: 59]), predstavlja upravo nekonsekventno unošenje etičkog/političkog u situaciju prirodnog stanja.<sup>4</sup> Da nema toga,

---

<sup>3</sup> Rusoova opaska o tome da je iz postavljenih načela Hobs mogao izvesti i da je „takvo stanje... najzgodnije za mir i najpodobnije za čovečanstvo“, Isto: 153, zbilja pre može proizići iz njegove koncepcije od onoga što doista proizlazi. Ruso dalje s pravom smatra da je tome uzrok što je Hobs „upleo neumesno u divljakov trud da se održi, potrebe da zadovolji mnogobrojne strasti koje su delo društva i zbog kojih je protekao zakon“ (Isto).

<sup>4</sup> Ovde se Hobs takođe lako može dovesti u vezu s Dekartom. Čitav Dekartov projekt dovođenja u sumnju sveukupnog poretka stvari, morao bi biti osuđen na neuspeh da razum kao takav nije ostao nepodložan sumnji. *Cogito* koji će od sada nositi sveukupnu građevinu sveta, mogao je biti uspostavljen samo pod pretpostavkom neupitne vere u *lumen naturalis*. Tako je i kod Hobsa razum kao moralni zakon (čak božanski zakon) uveden „na mala vrata“, jer bez toga uopšte ne bi bilo moguće okončati prirodno stanje.

ne bi bilo odgovora na pitanje kako individua, u prirodnom stanju sasvim određena i uslovljena svojim razornim afektima, koje ne može da osujeti nikakav razuman savet, najednom postaje vrhunski razumna osoba koja svojevoljno stupa u društvo, i to upravo na temelju pokoravanja zakonu razuma. S tim je, najzad, usko povezano pitanje kako je moguće da *svi* pojedinci u datom trenutku spoznaju svoju razumnost i postupaju u skladu s njom, te zašto Hobs smatra da su jednakost i sloboda pojedinaca nešto što je u sporu s razumom.

Moglo bi se, dakle, pretpostaviti da bi Ruso Hobsu zamerio što su s prirodnim zakonom u prirodno stanje implementirane sve relevantne implikacije državnog stanja, koje ono i inače treba samo da podupre i opravda. Da bi konstituisao državu, Hobsu ne treba samo „političko prirodno“ stanje, koje će u sebi već nositi razloge nastanka države. Pošto je njegova država takva da treba da zajemči izvesnost prakse, država koja je građena tako da na nužan način izvede sve svoje implikacije radi osiguranja prakse, Hobsu je potrebno ne samo da zanemari pravu prirodu „divljaka“ kako ga zamišlja Ruso, nego i čoveka uopšte kao delatnog bića koje prevazilazi puki determinizam svoje teorijski nametnute situacije. Jer ta je situacija u punom smislu reči teorijska konstrukcija, načinjena tako da se u njoj preklape i usaglase dva Hobsu bitna zahteva od kojih zavisi njegov celokupni projekt: opisom prirodnog stanja trebalo bi predočiti što pesimističniju sliku čoveka (svedenog prirodno pravo i na afekte), koja će poslužiti kao opravdanje apsolutne vlasti suverena, i uvesti razum kao prirodni zakon koji će omogućiti situaciju ugovora. Da li, i kako bi u toj shemi funkcionisao čovek, pa bio on Rusoov „divljak“ ili građanin transponovan u jednu predgrađansku situaciju, to Hobsu, najzad, i nije od suštinske važnosti.

Prema tome, iako i samo ime „puko prirodno stanje“, donekle treba da uputi na to da će se razmatrati ljudska priroda kakva jeste (ili kakva je/bi bila) bez društva, Hobsov opis prirodnog sta-

nja uopšte ne teži opisu ljudske prirode (taj opis je mnogo pre dat na drugim mestima, recimo u *Human Nature* ili u prvoj potcелиni *Levijatana*). Argument o prirodnom stanju je izvanredno funkcionalan i sasvim se saobražava zahtevima koje Hobs sebi metodološki postavlja: „u saglasnosti s [Galilejevim rezolutivno-kompozitnim metodom], date političke činjenice (sporna pravičnost ili nepravičnost svake pojedinačne radnje, ili koncepta pravde u načelu, ili države same, koja je, kao primarni uslov pravde, politička činjenica *par excellence*) bivaju analizirane, svode se na svoje elemente ('pojedinačne volje'), a potom, *converso itinere*, polazeći od tih elemenata, *evidentissimâ conexione* razvija se nužnost i mogućnost 'kolektivne volje', potpuno jasnom dedukcijom“ (Strauss 1973: 2).<sup>5</sup> Hobsov je put, dakle, saobrazan Dekartovim naložima. On će pre svega „dovesti u sumnju“ stvarni poredak stvari, državu – bilo kao prirodnu instancu, kakvom se smatrala još od Aristotela, bilo kao instituciju – i u tu će svrhu konstruisati prirodno stanje; u procesu analize doći će do konstitutivnih delova države, da bi, jednim sintetičkim obrtom, ponovo sklopio svoj agregat, čije je ime suveren, smrtni bog ili veštački čovek (Hobs 1991: 180).

Sada bi valjalo pokazati kako se čovek, posle postupka totalnog svođenja, postepeno puni sadržajima, koji bi – logički, a ne praktično – trebalo da dovedu do ostvarenja mira (života) i spokoja (dobrog života). Šta je, dakle, čovek prema svojoj „suštini“ kada se sa njega uklone svi zaostaci društvenog života u ko-

---

<sup>5</sup> Leo Štraus (Strauss) ovde upućuje na *De corpore*, cap. 6., art. 7. Hobs o tome još kaže da se „[s]vaka stvar najbolje razume prema svojim konstitutivnim uzrocima; materija, figura ili kretanje točkića nekog časovnika ili neke druge malene mašine, ne može se valjano spoznati sve dok se ovaj ne rastavi i ne razmotri kakav je u delovima; jednako tako, da bi se sprovela temeljna pretraga pravâ Država i obaveza Podanika, neophodno je (ne kažem da se rastave, pa ipak da) se razmotre *kao da su razložene*“, Hobbes 1651, predgovor.

jem on dela, saobraća s drugima radi neke dobiti, i govori da bi postigao društvenu moć, slavu ili čast? Šta je, drugim rečima, njegova priroda kakvu nam pokazuje Hobsovo prirodno stanje? To jest, do koje je „proste prirode“ u analizi moguće ići?

### Pravo, sloboda, jednakost i strasti

Ono elementarno, koje se dalje ne dá svoditi, jeste slobodna jedinka ili jedinka koja poseduje prirodno pravo. Sloboda ovde, međutim, nije etički pojam, u jednakoj meri u kojoj se ni prirodno pravo ne uzima kao pravni pojam koji izrasta iz konjunkcije s dužnošćima. Prirodno pravo kao pravo na samoodržanje u neposrednoj je vezi sa Hobsovim određenjem čoveka kao mehanizma materije u kretanju (v. Mintz 1969: 30). Zbog toga ono nema svoj pandan u etičkom pojmu pravičnosti ili etičko-ontološkom pojmu pravde, nego u shvatanju održanja kretanja, karakterističnom za fiziku XVII veka, koje će se s Njutnom (Newton) javiti u svojoj preinačenoj formi kao opštepoznati zakon održanja energije.

Život je, prema Hobsu, kretanje (Hobs 1991: 80), a „kretanje ne proizvodi ništa drugo do kretanje“ (Isto: 36). To pak znači da nešto što bi bila svrha pojedinačnog ili kretanja uopšte ne postoji, niti bi se smisleno moglo tvrditi da svaka stvar teži mirovanju (Isto: 37). Kretanje, prema tome, traje „večito“ (Isto: 38), ukoliko ga nešto njemu spoljašnje ne zaustavi, čime ono ili biva primorano da promeni pravac, ili sasvim prestaje. Kako stoga život nije ništa drugo do složen oblik kretanja, svaka će jedinka mehanički – po prirodi stvari – nastojati samo da proširuje vlastiti prostor i tome će težiti neograničeno. Utoliko se prirodno pravo jedinke može poistovetiti sa njenim pravom na kretanje, odnosno na život. Pravo na život ili sloboda kretanja, sa svoje strane, javlja se kao apriorna nesputanost, odnosno kao kvantum ukupne potencije kretanja.

Kretanje omogućuju strasti: želje i strah su jedini izvor onoga što Hobs naziva voljom (Hobbes 1840a: 69). Otuda, „nemati

želja isto je što i biti mrtav“ (Hobs 1991: 89). Svaki diskontinuitet protivi se dinamici života i, u izvesnom smislu, predstavlja smrt, konačnu instancu i najveću prepreku neprekidnom napredovanju (*continuall prospering*) (Isto: 80). Hobs poriče temeljnu tezu predmodernih filozofija, da svako kretanje teži mirovanju kao svojoj svrsi, odričući životu bilo kakav *summum bonum* ili *finis ultimus* (Isto: 110), kojem bi se težilo preko i iznad pukog ostvarenja kontinuiteta kretanja. Sreća, kao najveće dobro,<sup>6</sup> jeste neprestani progres želje (*continuall Progresse of Desire*).<sup>7</sup>

Prirodno pravo čoveka se otuda javlja kao unapred otvorena mogućnost kretanja u svakom pravcu na koje nas naše strasti potaknu. Utoliko je njegovo određenje u neposrednoj vezi sa Hobsovom definicijom moći kao „večite i neprestane želje za sve većom moći, koja samo smrću prestaje“ (Hobs 1991: 111). U elementarnoj situaciji prirodnog stanja, moć ne treba shvatati posredstvom njenih manifestacija (koje se tu i ne mogu akumulirati, zbog čega imaju smisla tek po ustanovljenju društva).<sup>8</sup> Moć nije, naime, ništa do potencija da se kretanje slobodno, podstaknuto samim sobom, sprovodi u beskonačnost. Ovako prošireno pojmovima moći i kontinualnog napredovanja, određenje prirodnog prava može se svesti na dispoziciju svakog slobodnog tela da se ne zaustavi, odnosno da svoju moć protegne u beskraj. Predočeno na taj način, pravo na samoodržanje zapravo se javlja kao pravo na održanje kretanja. Jer, kada bi se jedinka definisala jedino na temelju posedovanja života, *kao da je sasvim izolovana* na svom putu ka smrti, prirodno pravo bilo bi u svemu jednako

---

<sup>6</sup> Videti raspravu o sreći kao o „the greatest good“ i izostanku „the supreme good“ u Strauss 1973: 15–16.

<sup>7</sup> „*Felicity*, therefore, by which we mean continual delight, consisteth *not* in *having* prospered, but in *prosepering*“, Hobbes 1840a: 33.

<sup>8</sup> O vezi prava i moći u prirodnom stanju videti Spinozin *Teološko-politički traktat*, 1957: 188.

sa slobodom kao potencijalom kretanja, kojem ništa ne remeti kurs do njegove prirodne granice.

Međutim, Hobs prirodno stanje ne konstruiše kao da u njemu među jedinkama ne postoje nikakve relacije. Ljudi, već kao fizička tela, predstavljaju potencijalne prepreke, čime na nužan način ugrožavaju slobodu jedinke. Dakle, čak i kada se definiše sasvim negativno, kao izostanak spoljašnjih prepreka, sloboda u svome pojmu podrazumeva postojanje mogućih prepreka. Prema tome, da bi se uopšte moglo govoriti o slobodi, mora se tvrditi pluralitet jedinki. Zbog toga pravo na održanje kretanja postaje pravo na samoodržanje, „izraz prirodnog *conatus*-a individue, ekstenzija prirodne želje za opstankom, 'koju možemo naći čak i u embrionu“ (Herbert 2002: 3). Ako je moć mogućnost neometenog kretanja, a život težnja da se ono u nedogled sprovodi, a ta težnja, sa svoje strane, pripada svakom čoveku, onda se određenje prirodnog prava mora proširiti u skladu s pretpostavkom o postojanju drugih jedinki, koje takođe nastoje da obezbede uslove za održanje svog neometenog kretanja. Utoliko svaka jedinka predstavlja život koji je samim svojim postojanjem u potenciji moja smrt.

Zasnovana na konceptu slobode, Hobsova definicija prirodnog prava – *the Right of Nature is the Liberty each man hath, to use his own power; as he will himself, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life* (Hobbes 1996: 91), to jest *blameless liberty of using our own natural power and ability* (Hobbes 1840b: 83) – ostaje apstraktna.<sup>9</sup> Pomeranjem od kon-

---

<sup>9</sup> U Hobsovoj definiciji slobode nema nikakvih naznaka političkog delovanja: „Slobodi je... bilo potrebno društvo drugih ljudi koji su bili u istom stanju, kao i zajednički javni prostor za susretanje – drugim rečima, politički organizovan svet u koji je svaki slobodan čovek mogao da se uključi rečima i delom“, Arendt 1995: 78. Određujući slobodu kod Hobsa, Arent kaže da „taj životni proces [društva kao celine] nije ograničen slobodom, već sledi svoju inherentnu nužnost i mogao bi biti nazvan slobodnim samo u onom smislu u kojem govorimo o potoku koji slobodno teče“, Isto: 79.

cepcije dužnosti koja je stajala u neposrednom odnosu sa svrsishodnim delanjem, što je, sa svoje strane, bilo u uskoj vezi s aristotelijanskim pojmom države/poretka kao nečega prvotnijeg od pojedinca/subjekta (Aristotel 1988: 5 [1253a20]), pojam prava postaje neodredljiv u odnosu na neki nadređeni pojam. Dužnost je, naime, upućivala na instancu koja se mora ili treba uračunati, dok pravo podrazumeva samo mogućnost da se – na temelju slobode – nešto učini ili ne učini. Definirano za sebe, pravo je apstraktni totalitet potencije ili moći, neinstitucionalizovane i nehierarhizovane – dakle, neodređene unutar nekog šireg poretka i, ukoliko nam je jedina referentna tačka sloboda, nedovoljno određene u relaciji potencijalno sukobljenih jedinki. Ovu neodređenost Hobs prepoznaje ukazujući na to da je pojedinačno prirodno biće po sebi zapravo sasvim nemoćno, jer imati pravo na sve jednako je tome da se nema pravo ni na šta (Hobs 2006: 363; Hobbes 1651: I, 11). Totum mogućnosti, koji nije određen prema nekoj svrsi, zapravo je toliko neodređen da može biti ravan svom nulitetu.

Zbog toga odredba prirodnog prava mora još da se dopuni. Ono postaje pravo na samoodržanje *stricto sensu* tek kada se za izvor prava uzima nagon za samoodržanjem, odnosno strah od nasilne smrti koja dolazi od ruke drugog čoveka. Smrt, „taj strašni neprijatelj prirode“, ne javlja se stoga samo kao surova izvesnost života koja nam donosi „gubitak svih moći“ (Hobbes 1651: I, 83), već i u liku drugoga koji predstavlja pretnju mojoj slobodi, odnosno mom neometanom kretanju. To pozitivno određenje prirodnog prava posredstvom nagona za samoodržanjem samo je, međutim, naličje prve definicije izvedene na temelju slobode. Hobsovo negativno određenje slobode kao „odsustva spoljašnjih prepreka“ (Hobs 1991: 139), uvođenjem nagona dobija jednu dimenziju više: nagon je izraz životne težnje da se moć sprovodi nezaustavljivo, ali i da se stane na put svakome ko pokuša da suzi opseg

mojih mogućnosti, odnosno slobodu moga kretanja. Tek kad se uvede sila nagona, otelovljena u strahu, postaje jasno zbog čega je miroljubiva koegzistencija nezamisliva u stanju u kojem nije moguće nametnuti nikakve restrikcije izvana. Budući da je nagon za samoodržanjem svojstven svakom čoveku u meri u kojoj mu je svojstven i život, odnos koji se među jedinkama uspostavlja mora biti odnos rata, i to rata koji se, ni manje ni više, vodi u ime života.

Rat u ime života je rat u ime jednakosti. To, naravno, ne znači da bi Hobsove bezlične jedinice s nekom namerom težile održanju jednakosti. Naprotiv, one će, podstaknute svojim nagonom, činiti upravo sve da tu rđavu jednakost, koju im priroda nameće, ponište. Rat zbog jednakosti, međutim, nikada nije moguće okončati, jer Hobs svojim fiktivnim individuama odriče svaki oblik međusobne različitosti,<sup>10</sup> jednako kao i mogućnost – bar na ovom stadijumu argumenta – da se povedu za nekom umnom odlukom. Njihova je jednakost moći otuda rezultat njihove istosti, koju nalaže Hobsov metodološki projekt. Temelj na kome se gradi država jesu uniformne „čestice“, čija je priroda tako jednoobrazna da iz njihovog prava nužno mora da sledi, s jedne strane, dispozicija da se kretanje neometano sprovodi i, s druge, stalna gotovost da se, ukoliko je neophodno, drugome oduzme život. Drugačiji sled događaja – bar na ovom stupnju – nije zamisliv, ukoliko treba opravdati koncepciju *bellum omnium contra omnes*. Zbog toga među svedenim voljama – koje u izvesnom smislu i ne zaslužuju to ime – ostaje „samo njihov potpuni antagonizam, samo 'borba svih

---

<sup>10</sup> „Priroda je sve ljude stvorila jednakima u pogledu telesnih i duhovnih sposobnosti“, Hobs 1991: 133. U seminaru *Treba braniti društvo*, Fuko o tome govori na sledeći način: „Prvobitni rat, rat svakog protiv svakog, rat je jednakosti, rođen iz jednakosti i odvija se u okviru te jednakosti. ... Dakle, kada bi postojala razlika, ne bi postojao rat“, Fuko 1998: 111.

protiv svijui'. Međutim, baš iz te negacije proizlazi i uzdiže se zatim pozitivna sadržina državnog zakona u njegovoj bezuslovnosti i neograničenosti“ (Kasirer 2003: 36–37).

Nema u Hobsovom dokazivanju ničega drugog čemu se više teži. Sva se redukcija i sprovodi jedino s tim ciljem. Svirepost prirodnog stanja mora se pokazati što nedvosmislenije, da bi suverena vlast imala čvrste temelje. Svodeći čoveka na njegovo prirodno pravo, Hobs, dakle, hoće da pokaže da jednakost svih, koja iz tako određenog prava proizlazi, gotovo mehanički proizvodi rat. Prema shematizmu Hobsovih kauzalnih definicija, nekakav drugačiji ishod čak ne bi ni bio zamisliv, što uopšte i ne čudi, jer konstruisanje situacije prirodnog stanja polazi od osnova koje logički isključuju mogućnost da nešto može ali i ne mora biti. Sveopšti je rat, dakle, *nužna posledica* jednakosti i slobode. To, drugim rečima, znači da, dok je god čovek jedinka determinisana samo svojim prirodnim pravom (a Hobs je takvom konstruiše), nema nikakvih izgleda da se stanje totalne neizvesnosti okonča.

Budući da je u stanju rata totum mogućnosti zapravo uvek jednak svome nulitetu, jer se pravo, kao *ius in omnia*, lako svodi na svoju suprotnost, prirodno pravo, to jest čovek bez *common power*, predstavlja instancu koja samu sebe poništava. Prirodno stanje – rat svih protiv svijui – apstraktna je i neodrživa pretpostavka koliko i teza o postojanju jednog jedinog čoveka na zemlji. Totalnost netrpeljivosti, mogućnost neograničenog nasilja i korespondentna nemogućnost uspostavljanja bilo kakvih međusobnih odnosa (govora čak), jednako je nemisliva kao ideja o usamljenom i samodovoljnom čoveku. Jer, šta bi bio čovek koji, iako u relaciji s drugima, uvek samim svojim postojanjem tu relaciju poništava? Apstrahovan do granice nerazumljivosti, čovek u prirodnom stanju poništava sebe kao čoveka, on poništava ljudskost kao takvu.

To je jedini zaključak koji se može izvesti iz Hobsove zamišljene situacije prirodnog stanja. Jer, uhvaćene u začarani krug odbrane koja je uvek već napad, zbog jednakosti i u cilju njenog održanja, jedinke su nužnim načinom upletene u sveopšti rat. A

sve što proističe iz ratnog vremena, kada je svaki čovek neprijatelj svakom čoveku, proističe i iz vremena u kojem ljudi žive bez ikakve druge sigurnosti do one koju im pruža njihova sopstvena snaga i dovtljivost. U takvom stanju nema mesta nikakvoj radinosti, jer su plodovi njeni neizvesni; ni kultivisanja tla... nema znanja o izgledu zemlje; nema svesti o vremenu, nema veština, pismena, društva. A od svega je najgore to što postoji neprekidni strah i opasnost od nasilne smrti. A život čovekov je usamljenički, bedan, naopak, skotski i kratak. (Hobs 1991: 137)<sup>11</sup>

Pošto je pokazao kakav je život čoveka prepuštenog na milost i nemilost „vlastitoj prirodi“, Hobs bi sada morao da obezbedi *uslove* na osnovu kojih će se omogućiti transfer prava/uteľjenje države. Ti uslovi su, naime, ono što čoveka premešta iz prirodnog stanja u situaciju društvenog ugovora, koja je, kao takva, dokaz da ljudi – takođe po prirodi – moraju „dragovoljno“ (Isto: 180) prepustiti svoje pogubno pravo, da ga se moraju odreći u korist suverena, čime doduše gube život kao slobodu, ali dobijaju dobar život kao sigurnost. Konstrukcija tog prelaza u najmanju je ruku nekonzekventna. Naime, do sada je bilo reći samo o prirodnom pravu koje, kao što je pokazano, za posledicu ima jedino rat svih protiv svijui. Na sledećem stupnju koji Hobs uvodi (a da je o „stupnjevima“ opravdano govoriti, pokazuje ne samo narativni sled Hobsove argumentacije, nego i unutrašnji

---

<sup>11</sup> Neke izmene unesene su u postojeći prevod prema Hobbes 1996: 89.



zahtev njegovog metodološkog postupka), ista ona jedinka koju je određivalo samo njeno „pravo na sve“, sada se pokorava prirodnom zakonu i uz pomoć razuma okončava rat i stvara državu. Ovde se postavljaju dva međusobno oprečna pitanja na koja, čini se, nema, a ne može ni da bude adekvatnog odgovora: ako jedinku odlikuju i prirodni zakon i prirodno pravo istovremeno, zašto (ili kako) je rata uopšte moglo biti? Odnosno, ako oni nisu simultani, kako to prirodni zakon uspeva da nadvlada prirodno pravo?

Hobs sâm, dakako, ne nailazi na ovu nedoumicu. Njegova argumentacija teče neprekinuto i uspešno se razrešava. Sintetički rezultat koji će uslediti po svršetku analize jeste država, suveren koga su uspostavile sve individue, odričući se prirodnog prava, čime, konsekvantno, izlaze i iz prirodnog stanja. Nedoumica, međutim, ipak postoji; no, ona se ne tiče toliko logike Hobsovog argumenta. Hobs duboko veruje u doslednost svojih zaključaka, a ta vera potiče iz izvesnosti što je pruža odabrani metod kojim se služi. Njegova namera nije opis stvarnog, već konstrukcija portreta. Njegov cilj nije opis i objašnjenje svrhe države (još manje je to govor o vrlini ili samoostvarenju ljudi kao delatnika), nego takvo njeno utemeljenje koje će omogućiti *izvesnost* svakog kretanja uopšte. Da bi do toga došao, on mora dokazati strahote prirodnog stanja *i*, da bi država imala legitimnost (čvrste temelje), što je najzad jedini Hobsov cilj, on mora konstruisati situaciju društvenog ugovora.<sup>12</sup> Jer, kako tvrdi Vilhelm Henis (Wilhelm

---

<sup>12</sup> Iako najveći naglasak stavlja na stvaranje države posredstvom ugovora, Hobs pominje još dve vrste suverenosti, videti Hobs 1991: pogl. XX. *Država koju Hobs naziva „stečenom“ zapravo je jedini model države koji bi mogao nastati iz opisanog prirodnog stanja*. On je opisuje ovim rečima: „Stečena država je ona u kojoj je suverena vlast stečena silom, a vlast je stečena silom kad ljudi pojedinačno ili zajedno putem većine glasova, iz straha od smrti ili ropstva, odbore sve radnje onog čoveka ili onog skupa ljudi koji imaju vlast nad njihovom slobodom“. Ta despotska (patrijarhalna) država, međutim, nije model kojim Hobs teži, jer ona *ne proizlazi iz geometrijskog metoda*.

Hennis), „za garantovanje tog stanja [Levijatana] upravo nije važno kako ljudi žive, kakva je njihova praksa, a kamoli tek kako bi trebalo da žive, već sve zavisi od ispravnog utemeljenja, ispravnog načina gradnje tog *artificial body*“ (Henis 1983: 50).

### Strah, interes i zakon

Opšta jednakost predstavlja, dakle, posledicu odsustva supstancijalnih razlika među jedinkama u prirodnom stanju. Da kakva urođena odstupanja postoje, ona bi u isti mah postala konstitutivna za ljudsku prirodu, te bi ljudima nametnula takoreći „prirodne dužnosti“ (princip sile i sirove snage ustanovio bi „pravo“ jačega, kao i „dužnost“ slabijeg da mu se pokorava). Hobs je tu, međutim, eksplicitan: razlike među ljudima toliko su neznatne, da se naprosto mogu i zanemariti, jer „i najslabiji ima dovoljno snage da ubije najjačeg“ (Hobs 1991: 133),<sup>13</sup> kao što mu i ono malo dovitljivosti i lukavosti kojima raspolaže, mogu biti dovoljni da se obračuna sa svakim neprijateljem. Jednakost je, prema tome, univerzalan fenomen, jer je priroda *sve* ljude opremila jednakom težnjom da iz straha brane svoje pravo na kretanje (život).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Hobs je, između ostalog, jedan od retkih teoretičara prirodnog stanja – možda i jedini – kod koga se može pretpostaviti i *polna* jednakost („I kad neki pripisuju gospodarenje samo muškarcu, pošto je on jačega pola [*of the more excellent sex*], oni se varaju u računu. Jer ne postoji uvek takva razlika u snazi i razboritosti između muškarca i žene da bi se o pravu moglo odlučivati bez rata“, Hobs 1991: 204). O tome videti posebno *Polni ugovor* Kerol Pejtmn, 2001: 15 i dalje. O Hobsu i ženama videti i tekst Marka Simendića „Between 'Logic and 'History': Could the Hobbesian Sovereign be Female?“.

<sup>14</sup> Iako je teza o univerzalnoj jednakosti po sebi revolucionarna (Hobs jasno izriče da „nejednakost kakvu sada razaznajemo svoj izvor ima u Građanskom Zakonu“, Hobbes 1651: I, 3, videti i Hobs 1991: 163), jer se jednakost po prirodi suprotstavlja stvarnosti koja opravdava nejednakost bilo na temelju Božje milosti, plemenitog porekla ili privilegija roda, ona je, kao

Budući da *ius in omnia* počiva na odsustvu spoljašnjih prepreka koje svaki pojedinac nastoji da produži u beskonačnost, „neprestano napuštajući jedno mesto i zauzimajući drugo“ (Hobs, *De Corpore*, nav. prema Mintz 1969: 63), njegova želja za moći po sebi nužno mora biti nedostatna, jer je uvek ograničena svakim drugim. No, kako je, prema Hobsu, sloboda jedino nesputana moć (Hobs 1991: 62), čovek u drugome i granicama koje mu ovaj propisuje nikako neće moći da prepozna svoju slobodu – čemu će kasnije učiti filozofi koji su imali više poverenja u snagu razuma. Jedinka u prirodnom stanju nailazi samo na prepreke: ona ne poznaje obaveze, dužnosti, a samim tim ni razloge da uvažava život drugog (Gotje 1988: 46; Strauss 1973: viii). Jedinka nema mogućnost poređenja i ustanovljavanja sopstvenog (života, dobra, prostora, svojine), kako drugog ne prepoznaje niti ima načina da ga prizna kao život, budući da ga vidi samo kao sopstvenu smrt, kao prepreku vlastitoj slobodi/kretanju. U prirodnom stanju ne postoje *meum* i *tuum* (Hobs 1991: 138), jer svako ima pravo na sve (odnosno, nema prava ni na šta). To se *moje* i *tvoje*, najzad, ne odnosi samo na privatnu svojinu, nego i na život i slobodu, kao različitost jedne jedinice od svake druge. U Hobsovom prirodnom stanju, što je, napokon, željeni rezultat prvobitne redukcije, ne može postojati ništa po čemu bi čovek sopstveni život jasno razlikovao od života drugog čoveka ili pukog postojanja nekog neživog komada materije.

---

uostalom i čitava koncepcija prirodnog stanja, vrhunski funkcionalna i u službi argumentacije koja će se upravo i staviti na stranu nejednakosti. Hobs svakako neće težiti, kao recimo Ruso kasnije, da upotrebi ovaj argument da bi se ljudima priznalo neko veće pravo na odlučivanje o vlastitom životu. Jednako tako, u kontekstu pomenute „polne jednakosti“, Hobs je po uvođenju društva odbacuje i prepušta bračnim zakonima, po kojima su svi članovi domaćinstva „potčinjeni svojim očevima i gospodarima, kao neograničenim suverenima“, Hobs 1991: 235.

Na ovom stadijumu, Hobsova koncepcija prirodnog stanja zaokružena je i potpuna: njoj se više ništa ne može ni dodati ni oduzeti. U njoj, u strogom smislu, nema mesta ni razumu, ni interesu, ni strahu koji će, *ex hypothesi*, osposobiti čoveka da se vlada razumno i da, samim tim, ulaže u svoju budućnost, čime će nužno ulagati i u budućnost drugih. Kada strahu nameni tu funkciju, Hobs će ljude već izvesti iz prirodnog stanja. I, iako nas tok argumenta navodi na pomisao da ljudi, takoreći, sami od sebe, nekim neobjašnjivim preokretom događaja uspevaju da postanu društveni, uprkos svojoj bitno nedruštvenoj prirodi, struktura Hobsove konstrukcije ovde besprekorno izlazi na videlo. Jedinke su u prirodnom stanju lišene svake mogućnosti da iz nje ga istupe, budući da im je uskraćena mogućnost delanja. Iz njih je prvobitno odstranjeno sve ono što bi moglo biti praktičko ili političko. Zbog toga sada Hobs u te pokretne ljudske čahure mora da „ulije“ nešto što bi ih načinilo bar prividno spremnim za društvo. To isprva neće biti prirodni razum, niti će se, bar za sad, Hobs u te svrhe pozvati na svemoćnog Boga. Hobs se poziva na strah, a taj strah koji u ljudima pobuđuje društvenost zapravo je već društvenog porekla.

Da se taj impuls koji se u prirodnom stanju naziva strahom od smrti, mora razlikovati od straha koji će od čoveka načiniti biće što razumno sledi svoje interese, te da među njima ne može biti kontinuiteta, sledi iz same koncepcije prirodnog prava. Hobs izričito tvrdi da je napad uvek najbolja odbrana (Hobs 1991: 135). Kako bi, dakle, princip repulzije sada trebalo, takoreći nitokuda da se preobrati u princip atrakcije? Strah je, naime, ono što ljude u prirodnom stanju jedne od drugih odbija, a ne ono što ih privlači i navodi na razumno saobraćanje. Logika simultnog napada/odbrane koja proističe iz prirodnog prava, prožima i koncepciju straha od smrti. Strogim zaključivanjem proizlazi da, ako svi ljudi jednako poseduju prirodno pravo (a to je prva Hobsova odredba čoveka kao čoveka), onda svi moraju biti u nepre-

stanom strahu od svoje prisilne smrti. Ukoliko ništa nije mudrije do da se „udari prvi“ (Isto), ne vidi se kako (a, najzad, ni zašto) bi strah od prisile drugačije zaustavio potencijalnu ili stvarnu silu do silom samom. Iz prirodne jednakosti proizlazi da se sve što bi čovek mogao da misli ili čini meri samo njegovom sposobnošću da drugome uskrati život, jer „jednaki su oni koji jedni drugima mogu činiti jednake stvari; a oni koji mogu učiniti najveće stvari (ubiti, naine), mogu učiniti i sve drugo“ (Hobbes 1651: I, 3). Uniformnost koju nameće metod svođenja jedinki na *natura simplex*, naprosto ne dopušta da se izađe iz začaranog kruga sveopšteg rata.

Tako, pošto je opisao i metodično izveo svirepost prirodnog stanja, u kojem „svaki čovek ima pravo na sve, pa čak i na telo drugog čoveka“, Hobs sada želi da ga izvede iz stanja puke prirode, jer sve „dok traje to prirodno pravo svakog čoveka na sve, dotle ne može biti nikakve sigurnosti ni za jednog čoveka“ (Hobs 1991: 140). U tu svrhu Hobs uvodi novu instancu, instancu *zakona*, koja se od prava razlikuje – sam Hobs to bezazleno tvrdi – „kao što se razlikuju obaveza i sloboda“ (Isto). Kada bi Hobs priznao da čovek na temelju svoje vrline teži usavršavanju (postizanju sklada i celine), zbog čega su mu neophodni mir i zajednica, njegova bi teza ostala na tragu antičke misli. Kod Hobsa stvari, međutim, stoje upravo suprotno, čemu je uzrok pre svega ne-teleološka koncepcija prirodnog prava.

Čovek je, po Aristotelu, po prirodi društveno biće, jer po prirodi teži dobru, kao svojoj jedinoj i najvećoj svrsi. Odatle sledi da čovek nije autarkičan, jer se samodovoljnost može pripisati jedino polisu, a nikako čoveku kao izolovanoj jedinki. Kao posednik prirodnog prava, Hobsov čovek jeste samodostatan, samom sebi dovoljan, te mu stoga nije potrebno društvo da bi posredstvom njega dosegao viši stepen potpunosti. Da Hobs koristi pojam prirodnog zakona onako kako ga je koristila sholastika, te da ga, poput Tome, percipira ontoteološki, tako da „*lex naturae* ute-

meljuje poredak *civitas* kao *societas*, istovremeno ontološki iz povezanosti kosmosa i teološki iz slaganja ove kosmičke zakonomernosti sa zahtevima Deset božjih zapovesti“ (Habermas 1980: 54); ili da mu pridaje značenje kakvo mu pripisuje Lok, koji kombinuje antičku, sholastičku i modernu upotrebu tog pojma, takođe bi se nekako mogla objasniti ta iznenadna spremnost ljudi da se liše svog izdašnog prirodnog prava. Najzad, kada bi Hobs insistirao na uporednom postojanju i međusobnom uticaju razuma i strasti, kao Spinoza i Lok, on bi konsekventno tome mogao da izvede primat prirodnog zakona nad prirodnim pravom. Hobs će na kraju doista pribeci upravo ovome, iako taj korak ne može biti opravdan. Međutim, iz perspektive konačnog proizvoda kojem se teži, Hobs sebi tu nedoslednost dopušta. Najzad, određene tačke u njegovoj koncepciji prirodnog stanja imaju samo jednu svrhu, i ta je svrha poetička, a ne praktička. Stoga, razum, čija se moć od ove tačke argumentacije više ne dovodi u pitanje, nije intrinzičan ljudima i njihovom razboritom odlučivanju, već pre svega služi izgradnji države, u kojoj se ljudi javljaju samo kao nužan materijal gradnje.

Onog časa kada se uvede razum, on, za potrebe argumenta, dobija bitku nad strastima, i time nastaje situacija društvenog ugovora. Kasnije strasti ponovo vladaju čovekom, ali tada povratak u prirodno stanje postaje malo verovatan (iako, dakako, ne i nemoguć),<sup>15</sup> jer je razum veštačkog čoveka dovoljno restriktivan da bi sve držao u stalnom strahu od vlastite prirode. Kako razum odnosi prevagu nad strastima? Prirodni zakon, koji „ne pripada ljudskoj prirodi ništa manje nego strasti“ (Hobs 2006: 341), sada treba na sebe da preuzme rešenje nerazrešive logike prirod-

---

<sup>15</sup> Hobsovo stalno podsećanje na strahote prirodnog stanja takođe je funkcionalno, jer držeći ljude neprestano u strahu od samih sebe, Hobs opravdava strahopoštovanje prema apsolutnom suverenu, koje je uvek bolje i produktivnije od straha u prirodnom stanju.

nog prava, logike napada koji je uvek već odbrana, i *vice versa*. Prirodno pravo da se na svaki način izbegne najveće od svih zala, to jest smrt, što se čini „prema izvesnom prirodnom impulsu, koji se dá uporediti sa impulsom kojim kamen pada na dole“ (Hobbes 1651: I, 7), u skladu je s ispravnim razumom (*recta ratio*). Odatle je samo korak do Hobsove evanđeoske tvrdnje da čovek u prirodnom stanju može primeniti maksimu, „što tražiš da drugi tebi čine, to i ti čini drugima“ (Hobs 1991: 141).

Postoje pokušaji da se nagon za samoodržanjem odredi kao racionalni nagon, ili da se razumu pripíše tako velika moć da racionalizuje nagon za samoodržanjem (ostaje doduše, pitanje o kojem je razumu ovde reč: da li onoj lukavosti i dovrtljivosti pred-državnog stanja, ili razumu koji sabira i oduzima uzroke i posledice, ili onom koji je jednak prirodnom, moralnom i božanskom zakonu?). Ukoliko bi trebalo dati najbliže određenje prirodnog zakona, to bi morala biti sposobnost anticipacije koja će ljude najzad privoleti miru, kao dalekosežno većem dobru. Međutim, otkuda jedinkama u prirodnom stanju ideja dalekosežnog dobra? Prirodno pravo im, po definiciji, oduzima svaku predstavu zamišljenog cilja ili svrhe. Hobs, sasvim u duhu metafizike XVII veka, ne priznaje finalne, već samo eficientne uzroke. Šta je onda to što bi jedinku navelo da misli dalekosežno, da uopšte percipira nešto takvo kao što bi bila njena budućnost? Moć anticipacije koju Hobs definiše kao „zebnju od budućnosti [koja] navodi ljude da istražuju uzroke stvari, jer poznavanje njihovo čini čoveka sposobnim da sadašnjost uredi na svoju najveću korist“ (Isto: 118), naprosto ne može pripadati ljudima u prirodnom stanju.

Nagon za samoodržanjem tek u Spinozinoj etici postaje racionalan, kao „prvi i jedini osnov vrline“ (Spinoza 1983: 193). Uprkos tome što se s Hobsom slaže oko osnovnih postavki prirodnog stanja, Spinoza ima daleko veće poverenje u moć razuma. Poistovećujući nagon za samoodržanjem s apsolutnim dela-

njem iz vrline, delanjem po vođstvu razuma i traženjem sopstvene koristi (Isto: 194), Spinoza će moći da tvrdi da je prirodnu rastrzanost afektima moguće obuzdati tako što svi „moraju čvrsto rešiti i odrediti da će se u svemu rukovoditi razumom (*kome se niko neće smeti otvoreno usprotiviti, jer bi ga smatrali ludim*) i obuzdati svaki prohtev štetan po svoje bližnje, da nikome neće činiti ono što ne žele da se njima čini i da tuđa prava brane kao svoja sopstvena“ (Spinoza 1957: 191, kurziv A.Z.). Ludost je odličan argument da se čovek privoli na razdvajanje od sopstvenog prava, ukoliko se, kao kod Spinoze, razumnost preklapa sa slobodom. Razuman je čovek, po Spinozi, slobodan (Spinoza 1983: 231), i takav je čovek čoveku Bog (Isto: 202). Hobsova jedinka, međutim, prestaje da bude slobodna, čim postane razumna.<sup>16</sup> Zbog toga, čovek čoveku može biti Bog samo kada se država uspostavi, dok u suprotnom nužno važi maksima *homo homini lupus*.

Prema tome, kada se u igru uvede prirodni zakon, a on se, sa svoje strane, opravdava „društveno“ koncipiranim strahom od smrti, koji ostavlja prostora za kreaciju interesa, obezbeđeni su nužni (iako ne i dovoljni) uslovi da se prirodno stanje okonča (iako ne i da se razreši). Zbog toga Hobs sâm jedinkama u prirodnom stanju daje uvid o onome što ih čeka u državi, iako one same do toga nikako ne bi mogle doći: „pod rečju strah ja razumem izvesno predviđanje budućeg zla“ (Hobbes 1651: I, 2). Strah će, dakle, ipak omogućiti anticipaciju, a pored straha tu su još i „želja za stvarima koje čine život udobnijim i nada da se radinošću“ (Hobs 1991: 139) one mogu zadobiti. Pored straha i na-

---

<sup>16</sup> „A tamo gde prestaje sloboda, počinje dužnost“, Hobs 2006: 343, ista formulacija u 1651: II, 10; „Obaveze su isto što i robovanje (*obligations are thraldome*)“, Hobs 1991: 113, a zakon razuma je nedvosmisleno označen kao *obligation*, *Leviathan*, 91. O *folly* (ludosti) onih koji ne slušaju razum videti Hobbes 1651: II, 1, i poznati argument o ludi, Hobs 1991: 154.

de, čoveka će čak odlikovati i egoistična svest o sebi, jer je „društvo ili radi dobiti (*gain*) ili radi slave, to jest ne toliko iz ljubavi prema bližnjima, koliko iz ljubavi prema nama samima“ (Hobbes 1651: I, 2).

Uvođenjem interesa naizgled nestaje temeljni problem u Hobsovoj koncepciji prirodnog stanja: prirodno pravo biva objašnjeno kao izvor egoizma, a prirodni zakon postaje načelo koje taj egoizam pretvara u nešto racionalno, stvarajući na taj način pojedince koji, hteli ne hteli, brinući o vlastitom, moraju da se brinu i o dobru drugih. Iz te posvemašnje brige proizići će, sasvim dosledno, instanca koja će o svima njima jednako brinuti i dopuštati da oni, neometeni strahom, kultivišu svoje privatne težnje i nastojanja, dakako, pod uslovom da se sa njom ne sudaraju. Tako strah postaje „izvor kako nejveće pretnje čovečanstvu – izvor rata svih protiv svih – tako i njegove najveće nade, države, 'velikog Levijatana...kojem dugujemo...naš mir i odbranu“ (Kavka 1986: 82). Da to ne može biti slučaj, naime, da je jedinka koja poseduje prirodno pravo ista ona koja se upravlja prema zakonima prirodnog razuma, postaje daleko očividnije, kada se načini poređenje između Lokove i Hobsove koncepcije prirodnog stanja.

Lok prirodno stanje ne poistovećuje sa stanjem rata (Lok 2002: 245). Ako nasilja ima, onda se ono svodi na kaznu, što razumom obdareno biće sprovodi nad bezumnikom koji krši prirodni zakon dat od Boga. Kažnjavanje bezumnika, koji remeti sve ostale što „*sudeluju* u jednoj prirodnoj zajednici“ (Isto: 239, kurziv A. Z.), predstavlja izvršenje prirodnog zakona i prirodno pravo svakog razumnog bića, sve dok se ne oformi država koja od tada preuzima ulogu onoga ko distribuira pravdu.<sup>17</sup> Prema to-

---

<sup>17</sup> Sama činjenica da poseduje razum čoveku daje za pravo da uzvraća bezumniku, da mu se osveti za nepravdu učinjenu zajednici. Utoliko kod Loka prirodni zakon u izvesnom smislu ima i funkciju *lex talionis*, pravedne

me, samo je onaj ko se ne pokorava prirodnom zakonu, onaj ko se „odriče uma – opšteg pravila i mere koje je Bog dao ljudima“ (Isto: 241), neko ko je u ratu protiv svih, i svi stoga treba da „ratuju“ protiv njega, (to jest, Lokovim rečima) da ga kazne, da bi osujetili njegovu nameru, predohrane radi, ali i da bi mu omogućili pokajanje i da bi drugima pružili primer kako se ne treba vladati.

Iako nije omeđen i poduprt pozitivnim zakonima, i iako iznad sebe nema višu zakonodavnu i izvršnu instancu koja će njegove sporove voditi umesto njega (osim dobrog Boga, dakako), čovek poseduje prirodni zakon koji je dovoljno moćan da ga *ne dovode* u stanje rata, stanje koje je protivno razumu, pošto ono proističe iz neposrednog kršenja i nepoznavanja prirodnog zakona. Prirodni zakon je kod Loka već zakonodavan, jer Lokove jedinke poznaju moral, one međusobno saobraćaju, imaju vlastite posede, jer im je, niko drugi do sam Gospod, zajedno s razumom, dao i moć prisvajanja. S druge strane, iako je svakom Hobsovom pojedincu njegov život apsolutno primaran, to još uvek ne znači da će razum odneti prevagu nad strastima, otelotvorenim u čovekovom prirodnom pravu da učini sve što poželi u svrhu vlastitog samoodržanja pomoću onih sredstava za koja sam oceni da mu pogoduju. Tako, iako prirodni zakon postoji, pa čak i ako se pretpostavi da postoji paralelno s prirodnim pravom, on *ne može da spreči* da do rata dođe: razum ne zapoveda, niti ima moć da zabrani – on samo „*sugeriše* pogodne mirovne klauzule s kojima ljudi *mog*u

---

odmazde nad onima koji ne mogu da spoznaju pravdu. Pravni sistem koji se uspostavlja da bi, između ostalog, čoveka lišio prava na odmazdu, funkcioniše jednako kao i jedinka Lokovog prirodnog stanja: on „*racionalizuje* osvetu, uspeva da je preseče i ograniči prema svom nahodjenju... pretvorio je osvetu u krajnje efikasnu *tehniku* oporavka od nasilja, i, drugostepeno, prevencije nasilja“, Žirar 1990: 30.

da se saglase” (Hobs 1991: 139, kurziv A.Z.), ali na to nisu ni *de jure* ni *de facto* obavezni. Ovde jasno iskrsava zaoštrenost slobode kao prava i obaveze kao zakona. Hobs naprosto ne može da dovede u vezu slobodu i zakon, kao što ti čini Lok,<sup>18</sup> niti bi ikako mogao da tvrdi da „*cilj zakona* nije da ukine ili ograniči, već da *očuva i uveća* slobodu“ (Lok 2002: 264).<sup>19</sup>

### Ugovor, racionalni pojedinci i mir

Whosoever therefore holds, that it had been best to have continued in that state in which all things were lawful for all men, he *contradicts* himself. (Hobbes 1651: I, 13, kurziv A.Z.)

„Očigledno je da ljudi, dok žive bez jedne zajedničke vlasti (*common power*), koja ih sve drži u strahu (*awe*), žive u onom stanju koje se naziva rat, i to takav rat u kome je svaki čovek protiv svakog čoveka“ (Hobs 1991: 136). Čim čovek prestane da protivreči sam sebi, *i čim to prestanu da čine i svi drugi*, ulučiće se prilika za okončanje totalnog rata. Jer od toga razum ništa ne nalaže više i snažnije. Drugim rečima, nema stvari na koju bi razum više upućivao do na to da se istupi iz prirodnog stanja. Ta razumnost nije ekskluzivna – za nju nije potrebno ni otkrovenje ni vaspitanje; najzad, Hobs se tu sasvim slaže s Dekartom da je

---

<sup>18</sup> „Stoga smo rođeni slobodni, pošto smo rođeni razumni“, Lok 2002: 266. Ili, „otuda *sloboda* čoveka i sloboda delanja prema vlastitoj volji *zasnovana je na* njegovom posedovanju *uma*, koji je kadar da ga uputi u onaj zakon kojim treba da upravlja sobom i da ga upozna u kojoj je meri prepušten slobodi svoje volje“, Isto: 267.

<sup>19</sup> U toj tački se Hobs i Lok i načelno razdvajaju, jer će po Loku ova mak-sima važiti kako u prirodnom stanju čoveka, tako i u društvu, zbog čega on nikako neće opravdavati apsolutnu vlast. Lok izričito tvrdi da je i prirodno stanje bolje od apsolutne vlasti, Isto: 242.

razum najbolje raspodeljena stvar na svetu i – kao da dodaje – ono što će nas sve izbaviti rđavog stanja u koje nas stavlja naša vlastita priroda (od razuma, očito, razdvojena).

Svi ljudi, vođeni *sopstvenim interesom*, Hobs nas navodi da tako zaključimo, *odlučuju* (Isto: 148) da ograniče svoju slobodu (a „ograničiti“ je samo eufemizam za „napustiti“), čime automatski život drugoga priznaju kao život, a i svoj time počinju da vrednuju. Time doslovno pro-govaraju i delaju, imajući na umu ne samo život, nego bezbedan i ugodan, rečju, do-bar život. Iako su do maločas bili nalik zverima, „ljudi“ sada zbilja postaju ljudi, sposobni da svojim ujedinjenim voljama izgrade državu.

Počevši dalekosežno da uračunava vlastito dobro, što mu naprosto omogućava njegov razum, poduprt strahom i nadanjima, čovek će nužnim načinom težiti miru kao svom najvećem dobru, dragovoljno se odričući slobode. Dobro je u tom procesu preobraženo iz pukog zadovoljenja apetita i odagnavanja averzije u cilj razboritog i zainteresovanog promišljanja budućnosti. A kad se sebičnost interesa, odnosno „upućenost na vlastito dobro“, jednom uračuna, onda se čak i onaj tobožnji egoizam prirodnih jedinki može malo ublažiti i upodobiti. Tako mi do kraja uopšte ni ne moramo da tvrdimo da je sebič-ni interes ono što ljude navodi da postanu ugovarači, nego da su to „mir i sigurnost bez kojih uspešno sprovođenje bilo kojeg od mojih interesa nije moguće; a to za sobom povlači posledicu da promovisanjem vlastite sigurnosti i mira, ja nužno promovišem i tuđe, i da delajući s tom veoma specifičnom *razboritom brigom (prudent concern)* za svoje vlastite fundamentalne interese, ja nužno istovremeno pomažem da se promovišu fundamentalni interesi mojih stvarnih i potencijalnih *sugrađana*. Cilj promovisanja mira i sigurnosti neminovno je, u izvesnom smislu, društveni cilj koji drugoga uzima u obzir“ (Kemp 1970: 18, kurziv A.Z.).

Razum je, tako bi valjalo zaključiti, već po sebi društven, jer je samo on dovoljan da čovek, čak i kada je u prirodnom stanju, prirodno stanje napusti društva (mira i sigurnosti) radi. Hobs je, međutim, prirodno stanje konstruisao upravo stoga da pokaže da *čovek nije animal politicus*. Da razum ima stvarnu moć, prirodnog stanja ne bi ni bilo. Prirodni zakon, prema tome, ili nema nikakvu moć, ili ima naknadnu moć, ili ima moć koja mu se tako reći upisuje izvana. Da nema nikakvu moć pokazuje koncepcija prirodnog stanja. Da ima naknadnu moć pokazuje koncepcija ugovora. Obe zajedno dokazuju da razum o kojem Hobs govori, razum koji čoveka izmešta iz okova njegove slobode, nipošto ne može pripadati ljudima koji ga sad imaju, sad nemaju, već se isključivo javlja za potrebe argumentacije.

Razmotrimo u tu svrhu kako Hobs tretira razum kao prirodni zakon koji će ljude najzad navesti da „ispunjavaju sklopljene sporazume“ (treći prirodni zakon; Hobs 1991: 153). To što razum svima nalaže svodi se, ukratko, na prigodno geslo da treba „težiti miru i održavati mir“ (prvi prirodni zakon, Isto: 140). Ovo nije zakon u strogom smislu, već propis, zaključak, teorema (Isto: 169), dakle, nešto naknadno i izvedeno, nešto što bi logički trebalo da proiziđe iz stanja rata, faktičkog stanja ljudske prirode. Razum će *svima* naložiti da *treba* da teže miru, sugerišući da je sredstvo za ostvarenje te težnje napuštanje prava „na sve stvari i zadovoljavanje sa onoliko slobode prema drugim ljudima koliko je i on voljan da drugim ljudima protiv sebe prizna“ (drugi prirodni zakon, Isto: 140). Napuštanje prava podrazumeva lišavanje „slobode da drugog ometamo u korišćenju njegovog prava da to isto čini“, čime se čovek „samo onome uklonio s puta, tako da onaj može da uživa svoje iskonsko pravo bez ometanja“ (Isto: 141). Razum, dakle, nalaže da drugi (život) ne treba da se shvati kao puka prepreka, i da se samo međusobnim oslovljavanjem, govorom kroz koji se napušta vlastito pravo, drugom mo-

že staviti do znanja vlastita nakana. Čovek, dakle, tek u situaciji društvenog ugovora postaje *zoon logon ekhon*.

No, kako će Hobs pomiriti to *trebanje* sa „stvarnim stanjem stvari“? Nije li upravo čitava konstrukcija prirodnog stanja imala za cilj da pokaže da čovek prepušten svojoj prirodi ni po čemu nije, niti može da bude *zoon politikon*, te da nekog najvećeg dobra kome se teži nema, niti može da ga bude? Da Hobs ovde govori o prinudi, o nužnosti koju propisuje prisila, o nekom *mora-nju*, nečemu što bi u sudaru dva objekta svojom silinom zaustavilo ili promenilo kretanje jednog od njih, moglo bi se razumeti kako mehanički determinisano bivanje menja svoj kurs. Međutim, prvobitni ugovor tek treba da uspostavi instancu koja će imati moć da svakoga privoli na izvesnu radnju. Iako razumu i ovako pridaje odveć veliku moć, Hobs ipak određuje i granicu njegovog važenja: prirodni zakon nije zakon u pravom smislu te reči, jer bi u tom slučaju imao snagu pozitivnog zakona, što nije moguće, pošto pozitivan zakon pripada samo institucionalizovanoj moći koja funkcioniše posredstvom prinude, a ne posredstvom propisa šta treba raditi. Prirodni zakon kod Hobsa nema snagu kategoričkog imperativa. On ljude može da osposobi da govore, da se spo-razumeju i do-govore, i tu njegova moć staje. Zbog toga Hobs mora da tvrdi da „covenants without a sword are but breath“.<sup>20</sup>

Postavimo stvari sasvim pojednostavljeno. Ako bi se čak i moglo pretpostaviti (uprkos toku Hobsove argumentacije) da razum u pojedinim slučajevima zbilja doseže dignitet „kategoričkog imperativa“, te da neke ljude zaustavlja na njihovoj pravolinijskoj putanji i naginje na refleksiju o vlastitoj poziciji, sugerir-

---

<sup>20</sup> Metaforično rečeno, sporazumi bez mača ne vrede ni pet para. U *Levijatanu* se susreće veoma slična formulacija: „sporazumi bez mača samo su reči i bez ikakve snage da čoveka obezbede“, Hobs 1991: 176.

šući da je mir, ako ne njihov cilj, ono bar najpogodnije sredstvo za (bolji) život, onda bi se te jedinice s pravom mogle nazvati razboritima.<sup>21</sup> Takvo zapaženje niti je novo, niti je odveć simplifikovano. Treba se samo podsetiti Aristotelovih opisa kraljevine koju vodi jedan, po svemu izvanredan čovek, koji se svojom izvršnošću izdigao iznad svih ostalih, zbog čega ga ovi posmatraju kao samog boga i odlučuju da mu prepuste vođstvo u svim pitanjima polisa. Taj je opis sigurno poslužio brojnim rojalistički orijentisanim piscima. No, ne i Hobsu. Hobs hoće da svi ljudi, *jednovremeno*, postanu razboriti (Hobs 1991: 140). Njegov dokaz ne sme da dozvoli tek jednog, nekolicinu ili mnoštvo. Hobs neće puka uopštavanja; on strogo dedukuje ustanovljenu suverenu vlast. Zato, kao što je u prirodnom stanju važila univerzalna jednakost zasnovana na istosti dobijena pukom redukcijom, ovde će morati da važi univerzalna saglasnost s razumom, odnosno univerzalno pristajanje na njegove naloge.

Kako, međutim, izvesti tu univerzalnu upotrebu razuma? Budući da ne može da je dokaže na temelju faktičkog opisa prirodnog stanja, niti mu argument o interesu omogućava traženu strogost dedukcije, Hobs će sada ponovo morati da pribegne strahu i, i ovoga puta je to strah kojem isprva nema mesta u prirodnom stanju, nego se on u njega tek naknadno upisuje. Reč je,

---

<sup>21</sup> To je čest manir u literaturi. Hobsova *prudence* (*prudencia* što je latinski prevod za *phronesis*), međutim, prevazilazi situaciju prirodnog stanja i zahteva šire i bogatije područje važenja. Videti njegovu definiciju razboritosti [u srpskom prevodu *prudence* se prevodi kao mudrost]: „Kad misli jednog čoveka koji ima pred sobom izvestan plan obuhvataju mnoštvo stvari, a čovek zapaža kako one doprinose ostvarenju toga plana ili kakvom planu one mogu da doprinesu, pa ako njegova zapažanja spadaju u takva koja nisu laka ili uobičajena, onda se ta njegova pamet naziva *mudrost*, a počiva na velikom iskustvu i na pamćenju sličnih stvari i njihovih posledica iz prošlosti“, Hobs 1991: 88. Ne treba osobito ukazivati da u ovoj definiciji nema ni pomena prakse koja je određivala okvire grčkog *phronesis*.

naime, o „strahu od nevidljivih duhova“.<sup>22</sup> Tako će i kod Hobsa Bog imati ulogu jemca čitave konstrukcije – Bog kao „nevidljivi duh“ u prirodnom stanju, smrtni Bog kao sama država. Da Hobs, poput Spinoze i Loka, slobodu i razum stavlja u istu ravan, ovaj potez ne bi bio nimalo neočekivan, no, kako on to ne čini, kako su kod Hobsa, kao što je pokazano, samo bezumnici zbilja slobodni, ne vidi se kako bi Hobov *fool* „koji je u sebi rekao da Bog ne postoji“ (Isto: 154), njime sada bio obavezan. Očito je, dakle, da koju god instancu da uvede – strah, razum, interes, Boga – Hobs ne može da prevaziđe svoju prvobitnu postavku prirodnog stanja, koja poriče dalekosežne uvide, sebe i drugog kao život, dobro kao *finis ultimus*, pravdu kao izvor prava. Hobs nema načina da objasni trebanje bez prinude, i zato neprestano upućuje na *common power* koju ugovor tek treba da ustanovi. I kao što je, uvodeći prirodni zakon, zajedno s njim uveo i strah koji je već društveno uslovljen, tako će i s idejom Boga, koja je jedino što svaku zakletvu može učiniti valjanom (Isto: 152), uvesti i smrtnog boga, Levijatana, ako ne kao instituciju koju tek treba uspostaviti, ono bar kao sintetički proizvod koji se od dokazivanja već *a priori* očekuje.

To postaje očevidno u samoj postavci ugovora i sporazuma: sve jedinice odlučuju da prenesu svoje pravo na instancu kojoj se tim činom prepušta sva vlast nad sopstvenim kretanjem, to jest

---

<sup>22</sup> Ne samo da se ljudi javljaju kao puke funkcije argumentacije, nego se isto događa i sa Bogom. Onoga časa kada bez njega više nije moglo, Hobs će reći da „strah kod onog prvog [nevidljivih duhova] predstavlja kod svakog čoveka njegovu sopstvenu religiju, koja je postojala u prirodi čovekovo pre no što se javilo uređeno društvo“, Hobs 1991: 151. Čini se da bi prigovor koji je Paskal (Pascal) uputio Dekartu, ovde bio jednako validan: „Ne mogu da oprostim Dekartu; njemu bi bilo veoma milo, u celoj njegovoj filozofiji, da se mogao proći Boga ; ali se nije mogao uzdržati da mu ne pripiše da je on dao (*prvu*) zvrčku, da bi se stavio svet u pokret; posle toga, njemu više Bog ne treba“, Paskal 1988: 66.



čime se izriče pristanak na potčinjenost svim njenim odlukama. Na taj način ustanovljena instanca biva izuzeta iz ugovora, to jest ona zadržava sva prava (pravo na sve) koje je i do tada posedovala. Budući da ona ne može automatski da dokaže da će činiti ono za šta je naimenovana, dakle, da će obezbediti mir, toj se ugovornoj stranci mora dopustiti da „činidbu izvrši docnije u neko određeno vreme, a da [joj] se u međuvremenu veruje“ (Isto: 143).

Ulog prelaza jedinki iz prirodnog u društveno stanje ovime postaje neizmerno velik. Hobs je još i mogao da pretpostavi da je pojedinac u tolikoj meri racionalizovan da se odrekne vlastitog prava na sve, te da po diktatu razuma postupi poput svih ugovarača. Za potrebe konstrukcije i fabrikovanja države, čoveku se mogla pripisati moć kauzalnog delanja (ili bi možda bilo preciznije reći, funkcionisanja). Kako je, međutim, moguće da je Hobs od jedinke, *koja je i dalje u prirodnom stanju*, očekivao poverenje? Poverenje da će obećanje biti održano pripada ljudima koji su u stanju da delaju praktično, da razumeju reči drugih i da ih mogu poštovati, ne shvatajući život tih drugih ljudi niti samo kao puku prepreku, niti isključivo kao izvor svoje dobiti, nego kao mogućnost uspostavljanja zajedničkog/javnog prostora delanja. I iako se tu na čas učinilo da će Hobs ljudima pripisati makar jednu odliku koja opravdava njihovu ljudskost, on im je istog trenutka ukida, kada kaže: „[ali] ako drugi ljudi nisu voljni da svoje pravo napuste isto onako kao on, onda nema nikakvog razloga ni za koga da se svoga prava liši, jer bi to značilo postati plemom, na šta nijedan čovek nije obavezan, *pre no što bi mogao da očekuje mir*“ (Isto: 141, kurziv A.Z.; v. Hobbes 1651: II, 11).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> „Ovaj zakon [treći prirodni zakon da ljudi ispunjavaju sklopljene sporazume – prim. A.Z.] ustanovljuje i propisuje privrženost pravdi kao standardu sveg ponašanja; dok se sporazum ne ostvari, ništa ne može da bude nepravedno; ali kada se sklopi, nepridržavanje sporazuma konstituise nepravdu, pod

Kada će i kako početi doba kada će čovek to opravdano moći da očekuje, ukoliko sam nema moć da do toga dovede?

Iskaz po kojem sporazum nema važnosti čim se pojavi pozorenje u stanju rata svih protiv svih, kao takav je oksimoron, pošto nema nikakvog razloga da se pretpostavi da pozorenje nije kontinualno, da nije upravo *differentia specifica* prirodnog stanja. Prema dosadašnjoj koncepciji, poverenje bi u prirodnom stanju moralo biti *contradictio in adjecto*. Tome u prilog govori i sam Hobs kada kaže da sporazum ne važi, „ako nema straha od neke sile koja može da izvrši prinudu, *što nije moguće zamisliti u čisto prirodnom stanju*, u kome su svi ljudi jednaki i u kome je svaki čovek sudija za opravdanost sopstvenih strahovanja“ (Hobs 1991: 147, kurziv A.Z.). Međutim, „[a]ko postoji izvesna zajednička vlast, kojoj su potčinjena oba ugovarača, sa *stvarnom i dovoljnom silom da prinudi* na ispunjenje činidbe, onda takav sporazum nije bez vrednosti“ (Isto, kurziv A.Z.). A time se zapravo ponovo vraćamo na početak. *Prema Hobsu, ugovor je taj koji treba da uspostavi common power. Međutim, common power treba da jemči valjanost ugovora, što znači da je ugovor ništavan bez common power. Kako, dakle, uspostaviti common power, ukoliko je za njeno uspostavljanje ona već neophodna?*

Uprkos tome što će se posredstvom prirodnih zakona, njihov devetnaest na broju, već u prirodnom stanju uspostaviti i smisao pravde i smisao nepravde, i dobro i zlo i čitav moral i Bog kao stvoritelj i zakonodavac, sve će te „teoreme razuma“ važiti samo hipotetički, baš kao i treći i najvažniji prirodni zakon, sve dok se ne uspostavi država. A to je, najzad, dovoljan razlog da se ona uspostavi i *najsnažniji dokaz da je njeno uspostavljanje nužno*.

---

uslovom da (i to je važno) postoji neka moć koja će prinuditi neposlušne da se drže sporazuma koje su doneli. Praktikovanje pravde u prirodnom stanju može biti opasno po pravednog čoveka; stoga nema dužnosti da se pravda praktikuje sve dok se opasnost ne ukloni“, Kemp 1970: 16.

Ovoga puta to je i Hobsu očito jasno, jer se, opisujući blagodar-  
nost, društvenu podobnost, spremnost za praštanje, pravednu  
osvetu, uzdržavanje od izražavanja mržnje ili prezira, dobrohot-  
nu spremnost da se drugi prizna kao sebi ravan, skromnost, pra-  
vičnu i ravnomernu podela dobara, poštovanje posrednika i sudi-  
ja u sporu, nepristranost arbitra i svedoka (prirodni zakoni, 1991:  
160–166), on koleba oko toga koja će instanca tim „zakonima“  
omogućiti punovažnost *in foro externo*.<sup>24</sup> Iako je njihovo važenje  
po Hobsu samoočividno, „[j]er nikad ne može biti da rat održa-  
va život, a da ga mir uništava“ (Isto: 168), to teorijsko *clare et  
distincta* zakona nipošto ne mora da važi i u praksi. Okončava-  
jući svoje izlaganje stanja koje prethodi državi, Hobs kolebljivo  
zaključuje:

Ove diktate razuma ljudi obično nazivaju imenom za-  
kona. Ali to je nepravilno. Jer to su samo zaključci ili te-  
oreme o onome šta služi čovekovo odbrani i čoveko-  
vom održanju. Međutim, zakon u pravom smislu jeste  
reč onog ko po pravu drugima zapoveda. No ipak, ako  
te iste teoreme smatramo kao date rečju Božijom, koji  
po pravu zapoveda svemu, onda se one ispravno nazi-  
vaju zakonima“ (Isto: 169).

Dakle, iako je njihovo izvođenje teorijski moguće, njihova  
implementacija, ostvarenje izvesnosti prakse kojoj se od početka  
teži, nemoguća je pre no što se uspostavi *common power* koja će  
destruktivni *fear* prirodnog pretvoriti u produktivni *awe* društve-

---

<sup>24</sup> Poštujući zakon samo *in foro interno*, čovek može i nehotice da ga pre-  
krši, jer ne poznaje izričit sadržaj zakona, to jest sam je sebi sudija u sporu, te  
je prirodni zakon ostavljen njegovom sopstvenom tumačenju. Utoliko se pri-  
rodni zakon može doista nazvati i božanskim, no, u odsustvu instance koja  
svojom odlukom uspostavlja šta zakon jeste i koliki je njegov domen važenja,  
kršenje zakona je prema Hobsu nužno, jer je uvek moguće.

nog stanja.<sup>25</sup> A time će se, najzad, izbeći i samovolja pojedinca  
da se razumu pokori ili ne pokori, budući da će na to biti primor-  
an *in foro externo*.

Prema tome, da bi bili *razumna* bića, bića koja besprekorno  
slušaju prirodni zakon u sebi, ljudi moraju postati *društvena* bi-  
ća. Tek će država imati načina i sredstava da privede čoveka ra-  
zumu/prirodnom zakonu, koji svoju pravovaljanost stiče tek poš-  
to se uvedu pozitivni zakoni (a konsekvntno tome i *kazne* za nji-  
hovo kršenje), što će moralnim nalogima/nalogima razuma dati  
legitimnu važnost posredstvom pojmova pravde i nepravde. Pra-  
vo i nepravo ne spadaju „u osobine ni tela ni duše“ (Isto: 138),  
što, dakle, znači da ne ulaze u okvire ljudske prirode, nego su  
konstrukti u jednakoj meri u kojoj je to i država koja ih proizvo-  
di. A pravda, koja pripada jedino suverenoj vlasti, sprovodi se sa-  
mo silom kazne i prinude, koju razum svake jedinke (od sada po-  
danika) ne može a da ne prepozna kao nešto pravično.

Taj krug koji se upisuje u strukturu društvenog ugovora,  
propisuje, s jedne strane, koncepcija prirodnog prava i, s druge  
strane, koncepcija prirodnog zakona. To je primetio već jedan od  
Hobsovih savremenika – „ako su ljudska bića poput jagnjadi, ne

---

<sup>25</sup> U srpskom prevodu *Levijatana* ne pravi se razlika između *fear* i *awe*  
(oba termina se označavaju rečju *strah*, osim u Hobs 1991: 177). Prema Veb-  
sterovom rečniku, međutim, razlika između ova dva termina je znatna: *fear* se  
uopšteno odnosi na neprijatan osećaj podstaknut predosećanjem neke opasno-  
sti, koji je najčešće praćen gubitkom hrabrosti (sinonimi, nešto određeniji i in-  
tenzivniji, za *fear* su *dread, fright, alarm, panic, terror, trepidation*). *Awe* je, s  
druge strane, složeno osećanje koje u sebi kombinuje strahopoštovanje, obo-  
žavanje i zbuñjenost pred autoritetom ili nečim svetim ili uzvišenim (rečit pri-  
mer koji rečnik pruža za ovaj izraz je 'stood in awe of the king'), te su sinonimi  
za *awe, reverence, veneration, worship, admiration, amazement, wonder-  
ment*. Čini se da čim Hobs u prirodno stanje uvede termin *awe* (što sam gore  
nazvala „društvenim strahom“), država već na neki način saodređuje smisao i  
značenje prirodnog stanja.

shvatam zašto im je potreban vladar; ako su, pak, nalik vukovima, ne vidim kako bi vladara tolerisali“ (Johnston 2002: internet). Drugim rečima, ako bi razum bio dovoljno snažan da uspostavi kodove vladanja koji se najzad mogu svesti na božanske zakone, onda bi Hobsovo prirodno stanje bilo u najmanju ruku stanje koje opisuju Lok ili Monteskeje, pa ne bi bilo jasno zbog čega bi bio potreban suveren koji ima apsolutnu moć.<sup>26</sup> A ako bi, s druge strane, prirodno pravo ostalo na snazi koju ima sve do uvođenja razuma, ne bi bilo načina da do situacije ugovora uopšte dođe, te bi jedina vlast koja bi iz prirodnog stanja uopšte mogla proisteći bila silnička, vlast despota, nekog vuka većeg od svih ostalih vukova.

### Stvarnost pre države

Poveriti čoveku, njegovoj vrlini i konkretnom delanju, održanje države, po Hobsu bi bilo ravno potpunom prepuštanju države njenom samorazaranju. Nesigurno je osloniti se na čoveka. Tome, međutim, izvor nije, kako bi se moglo pretpostaviti, Hobsov antropološki pesimizam. Konceptija čoveka-vuka je naknadna i proizlazi iz zahteva geometrijskog metoda, koji naprosto traži da se ništa ne prepusti slučaju, jer nauk o političkom životu više ne sme, kako je to bilo kod Aristotela, biti nauk o nečemu što

---

<sup>26</sup>„[N]eophodnost saradnje uopšte ne implicira pojavu države. Štaviše, ako bismo Hobbesa doslovno držali za reč kada kaže da 19 pominjanih pravila nisu ništa drugo do prirodni zakoni, tada bi se ljudi nužnim načinom morali držati pravila, pa ne bi ni bila potrebna država da ih na to prinudi“, Prokopijević 1988: 105. I sam Hobs kaže nešto veoma slično tome: „Jer kad bismo mogli da pretpostavimo veliko mnoštvo ljudi koji pristaju da poštuju pravdu i druge prirodne zakone i bez zajedničke vlasti koja bi ih sve držala u strahopoštovanju (*awe*), onda bismo mogli da pretpostavimo i da celo čovečanstvo tako postupa i tada niti bi bilo državne uprave ili države, niti bi za tim bilo potrebe, jer tada bi vladao mir bez prinude“, Hobs 1991: 177, kurziv A.Z.

može i ne mora da bude. Jer „kod tako velike različitosti ukusa (*taste*), nema ničeg oko čega bi mogla da postoji saglasnost, već svaki čini, ukoliko ima smelosti, sve što u njegovim sopstvenim očima izgleda dobro, na propast države“ (Hobs 1991: 262). Ne smeta Hobsu čak ni nejednakost koja se kod Aristotela naprosto podrazumevala i u velikoj meri organizovala odnose u polisuu, nejednakost koja je odgovarala zbilji i stvarnom poretku stvari ne samo u Hobsovo vreme, nego i danas višestruko određuje međuljudske odnose pod okriljem nominalne ravnopravnosti; koliko to rasipanje na razlike od kojih je stvarnost sačinjena. Država se ne može održati na tako nestabilnim osnovama kakva su različita nastojanja i težnje različitih ljudi, ili kako ih Hobs prezrivo oslovljava, „ukusima“ ljudi koji se mogu ali i ne moraju pridržavati posvećenosti opštem interesu. Nikakav viši cilj, niti poredak ustanovljen na temeljima pravde – bilo Ananke ili Dike, ili božanske pravde hrišćanskog Boga prema kojoj biva čitav svet, stvoren Njegovom voljom i namisli – ne može više da ustanovi *ta ton anthropon pragmata*, odnosno, rečima Hane Arent (Hannah Arendt), „područje ljudskih poslova... iz kojeg je sve samo nužno i korisno strogo isključeno“ (Arendt 1991: 25).

Da bi država u stvarnosti funkcionisala besprekorno poput nekog dobro sačinjenog automata – a Hobsov motiv se u ovom zahtevu gotovo sasvim iscrpljuje – potrebno je samu prirodu (u ovom slučaju ljudsku, pošto se država ipak od nje gradi) lišiti svih onih stvarnih aspekata, koji bi pridonosili neizvesnosti konačnog ishoda sinteze. Tu se ponovo izvanredno uklapaju obe slavne Dekartove metafore: ukoliko joj se ne obezbede čvrsti temelji, država bi mogla da se uruši, a da bi se temelji postavili sigurno, iz bureta se moraju isprva izbaciti sve trule jabuke koje bi zdravima mogle naneti štetu. Tako, da bi veliki artefakt, oslobođen svih uticaja potencijalno promenljive ljudske prirode, (jednom kad se uspostavi) funkcionisao valjano u stvarnosti kao najbolji od svih mogućih svetova, ogrešenje o stvarnost samu samo

će se od sebe opravdati neuporedivo dragocenijim rezultatom, kako logičkim, tako i praktičkim, od onoga što je u hodu (metodički) izgubljeno. Ovde jasno iskrsava i sveopšti makijavelizam XVII stoleća, koji se ogleda u prećutnom prihvatanju maksime da cilj opravdava sredstvo, to jest da sve što se mora žrtvovati treba da bude žrtvovano, u cilju nesmetane proizvodnje stvarnosti.

Tako je i nastala Hobsova koncepcija prirodnog stanja. Prirodno stanje nipošto nije nekakvo *ostvareno* stanje – koje je postojalo, postoji ili će postojati – nešto što bi, recimo, odgovaralo „prirodnom stanju” polisa. Ono je samo „logički ekstrem ljudskog društva bez zakona“ (Mintz 1969: 33), stanje u kojem bi se čovek nalazio, *kada države ne bi bilo*. Do prirodnog stanja Hobs dolazi redukcijom, a ono što se redukuje nije čovek nego država. Zbog toga se svi aspekti – osim jednog, ljudske slobode otelovljene u prirodnom pravu, koja predstavlja najviši stupanj apstrahovanja od stvarnog – mere i određuju *kao da* država postoji, iako nju u dokaznom postupku tek treba konstituisati. Zbog toga stvarnost prirodnog stanja i društvenog ugovora na koncu konca i nije od presudne važnosti. Ta se stvarnost u potpunosti meri prema svojoj funkcionalnosti. Iako sâm Hobs svoju argumentaciju razvija *kao da* prirodno stanje jeste u nekom vremenu i prostoru, njemu je samom, međutim, odista važno samo *društveno* stanje koje treba da traje, te odista i traje u vremenu, dok druga dva niti je moguće, niti je potrebno faktički opravdati. Hobs se u tom smislu čak i ne trudi da oslika nekakvu distopiju koja bi odgovarala prirodnom stanju. Više u kontekstu mogućih primedbi, on upućuje na to da bi se ono možda moglo zateći na nekim potmulim mestima, u šumama nekadašnje Germanije ili Amerike njegovog doba (Hobs 2006: 339–340; Hobs 1991: 137).<sup>27</sup> Hobs, doduše, daje i primerima poduprt društveni opis „prirodnog sta-

---

<sup>27</sup> Iako se sam Hobs nije previše trudio da pronađe analogiju sa stvarnim ljudima, njegovi savremeniji tumači jesu. Videti Kavka (1986: 72–4) o antropološkom fenomenu plemena Ik.

nja“ upućen svima onima koji se neće zadovoljiti „zaključcima izvučenim iz strasti“ *modo geometrico*, primer čoveka koji uvek i svuda sa sobom nosi ključeve i mač, „iako zna da postoje zakoni i naoružani čuvari reda, koji bi osvetili svako nedelo što bi prema njemu bilo učinjeno“ (Hobs 1991: 137). Napokon, najplauzibilniji opis prirodnog stanja, koji inače ostaje na snazi i pošto se ustanovi vlast – a po Hobsu nema druge do da tako i ostane – jeste opis odnosa među suverenim telima, državama.<sup>28</sup>

Ukoliko se, dakle, zanemari razvojni aspekt koji sam Hobs oslikava i, ako se prihvati da je stvarnost, argumenta radi, čak i formalno morala da se prilagodi funkcionalnosti argumenta, te mi sada jedinku u prirodnom stanju, *uprkos svemu pokazanom*, posmatramo kao celovit sklop afekata, interesa i razuma (što podrazumeva da se stanje rata i trenutak nastanka sporazuma mogu i moraju preklapati – a to, dakako u teorijskoj fikciji nije i nemoguće), tada baratamo jedinkom koja na temelju vlastite slobodne volje donosi odluku da sva svoja prava prenese na jednu podesnu instancu koja će tek tim i jedino tim činom postati ustanovljena suverena vlast. Prirodno stanje se, shodno tome, uzima samo kao celishodno objašnjenje nužnosti ugovora, dok je ovaj, sa svoje strane strane, *conditio sine qua non* legitimno ustanovljene države. Napokon, to je upravo ono što Hobs i želi da zaključimo.

---

<sup>28</sup> Hobs kaže: „*Ali i da nikad nije bilo vremena u kojem bi pojedini ljudi bili u stanju rata jedan protiv drugog*, ipak su u sva vremena kraljevi i druge ličnosti kojima pripada najviša vlast, zbog svoje nezavisnosti, u stalnoj surevnjivosti i u položaju i u stavu gladijatora. Stoje sa oružjem upravljenim i pogledom uperenim jedan u drugoga, s utvrđenjima, garnizonima i topovima na granicama svojih zemalja, s neprekidnim uhođenjem suseda. A to je ratni stav. *No kako time održavaju radinost svojih podanika, otuda ne sleduje ona beda koja prati slobodu pojedinaca*“, Hobs 1991: 138, kurziv A.Z. Tek je Kant (Kant) pokušao da pronađe rešenje za ovaj problem, za koji je Hobs smatrao da nije odveć nepodnošljiv. Videti „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ i „Večni mir. Filozofski nacrt“ (Kant 1974).

Funkcionalnost, dakle, poriče stvarnosti svaku teorijsku vrednost. To je, u izvesnom smislu, prva posledica odricanja od koncepcije datog poretka, i nastojanja da se poredak tek uspostavi, da bi mu se time obezbedila izvesnost koja mu kao takvom nedostaje. Neutralizovanjem kosmosa koji se, kako u *Izvorima sopstva* tvrdi Čarls Tejlor (Charles Taylor), „više ne posmatra kao otelovljenje smislenog poretka što po sebi definiše dobro za nas“, kosmos se „rašćarava“, a mehanicistički svetonazor svet pretvara u svoj proizvod i u „domen potencijalne instrumentalne kontrole“ (Taylor 1994: 149). Sada kada se stvarnost više ne zatiče, nego se gradi, ona prestaje da funkcioniše kao nešto u šta valja prodirati i čega se treba držati da bi se pravilno uredila vlastita delatnost; pretvarajući se u nešto što je jedino potrebno organizovati i sistematizovati da bi donelo valjane rezultate. Svetu ne treba prepustiti ništa što već nije predviđeno unapred postavljenim postulatima. Demistifikacija, koja počiva na principu da stvarnosti ne treba dati više od onoga što joj pripada, a to *šta* i *koliko* nedvosmisleno određuje *lumen naturalis*, predstavlja uzvišeni cilj modernih filozofija.

Ono što se u Hobsovoj postavci prirodnog stanja i društvenog ugovora odista dogodilo, nije prerastanje čoveka prakse u *homo faber*-a. Unutrašnji nesklad što odlikuje te dve postavke, koje bi prema narativnom sledu i principu kauzalnih definicija trebalo da se jave kao uzrok (prirodno stanje) – posledica (ugovor), dokazuje da Hobsov čovek nije čak ni biće podstaknuto vlastitim interesima (ili čime god drugim), koje svesno i savesno gradi svoj svet, jer će mu on doneti veću dobrobit, korist ili zadovoljstvo. Hobs bi možda doista želeo da čoveka učini takvim; on hoće da mi zaključimo da je jedinka napustila prirodno stanje kao *homo faber*. Međutim, kako je proizvod koji se sintezom očekuje država a ne čovek, kada se fabrikovanje države okonča, prestaje da bude važan način na koji se ta gradnja izvodila. Položaj čoveka u njenoj izgradnji zbog toga se nominalno može pro-

glasiti poetičnim, no neuskладivost funkcionalnosti dokaza i stvarnosti ljudskih priroda, o kojima govori Hobs, pokazuje zapravo da su ljudi mnogo pre puko sredstvo i materijal za izgradnju, nego graditelji sami.

Time Hobs dobija mnogostruko više do da se oslanjao na ljude kao graditelje ili kao delatnike:<sup>29</sup>

[p]rvo, zahtev za naučno obrazloženom socijalnom filozofijom usmeren je na to da se jednom za svagda naveđu uslovi pravilnog društvenog i državnog uređenja. Njeni iskazi će važiti nezavisno od mesta, vremena i okolnosti i dozvoliće trajno utemeljenje političke zajednice, bez obzira na istorijski položaj. Drugo, ovo prevođenje ili primena saznanja jeste tehnički problem. Poznajući opšte uslove pravilnog državnog i društvenog uređenja, nije više potrebno praktično razborito delanje ljudi među sobom, već korektno sračunato stvaranje pravila, odnosa i ustanova. Treće, usled toga ponašanje ljudi dolazi u obzir jedino još kao materijal. Inženjeri ispravnog poretka mogu da zanemare kategorije moral-

---

<sup>29</sup> Između ostalog, ovo je mesto verovatno ključno za objašnjenje zbog čega Hobs nije imao neposrednih teorijskih sledbenika. Ni Lok, ni Hjum (Hume), ni Monteskeje, ni Ruso, niko od njih, naime, nije više bio tako zaslepljen zasnivanjem političke filozofije na čvrstim temeljima, tako osobenim za XVII vek. To naravno ne znači da su njihova stremljenja bila suprotna Hobsovim: redukcija praktičnog na teorijsko, posle Hobsa, naprosto postaje nešto što više nije bilo nužno osobito dokazivati, zbog čega politička filozofija samo nije morala eksplicitno da polazi od toga. Budući da se to manje ili više podrazumevalo, filozofi su se mogli posvetiti „vraćanju ljudskosti“ Hobsovim političkim jedinkama. Pitanje je, naravno, koliko su (i da li su uopšte) u tome mogli uspeti, ukoliko je Hobsova politička metafizika – koja je prva izmenila kontekst i okvir onoga što se shvatalo kao (politička) stvarnost – ostala temelj njihovih nastojanja, ili su svojim učenjima čoveka samo prilagodili novim oblicima stvarnosti.

nog ophođenja i da se ograniče na konstrukcije uslova pod kojima su ljudi prinuđeni na proračunljivo ponašanje kao prirodni objekti. (Habermas 1980: 49–50)

Uzeti kao puki materijal gradnje, ljudi su razloženi na svoje elementarne odlike i „oslobođeni“ svih partikularnih i rodnih, staleških, klasnih, rasnih, verskih i inih uslovljenosti, oslobođeni morala, običaja i uverenja. Svedeni na praznu odredbu slobode, ljudi se javljaju kao puke funkcije, koje se prostim zbrajanjem najzad pretvaraju u jednu ličnost, čime, paradoksalno ili ne, gube upravo onu jedinu odliku koja ih je, po Hobsu, činila ljudima.

### Priroda veštačkog čoveka

Stav *scientia propter potentiam* već *a priori* opravdava Hobsov postulat da teorija služi samo konstrukciji, te da je žrtvovanje stvarnosti opravdano, ukoliko je neophodno. Paradoks Hobsove misli sastoji se u tome što se kod njega stvarnost žrtvuje upravo stvarnosti radi. Duboko verujući da primenom vlastite teorije stvarnost može poboljšati, Hobs je svojoj političkoj filozofiji praksu oduzeo, takoreći, radi unapređenja prakse same. Hobsu izvesno nije na umu ukidanje prakse po sebi, koju bi on nadomestio nekakvom praznom, nezainteresovanom spekulacijom, što će svoju vrednost opravdati samo u sistemu ideja pod obzorjem večnosti.<sup>30</sup> Teorija, kao reorganizovana praksa, treba da slu-

---

<sup>30</sup> „Najveći značaj filozofije leži u tome što možemo za sebe koristiti predviđena dejstva i na osnovu svog saznanja prema stepenu naših snaga i važnosti namerno dovesti do unapređivanja ljudskog života. Jer samo prevladavanje teškoća ili otkrivanje skrivenih istina nisu vredni tako velikog truda kakav treba da uloži filozofija; i, najzad, nikom ne bi bilo potrebno da svoju mudrost saopštava drugima ukoliko se ne nada da će time još nešto postići... sva spekulacija izlazi na kraju na neko delanje ili rad“, Hobs *De Corpore*, nav. u Horkhajmer 1976: 102–103.

ži stvarnosti. Ona i biva reorganizovana prema izvesnim načelima razuma samo da bi se prirodi moglo zapovedati, da bi se stvarnost mogla privoleti na pokoravanje. Zbog toga Hobsov argument o pred-državnom stanju nije samo apstraktan uslov mogućnosti društvenog stanja koji odgovara metodskim načelima strogog mišljenja. Ne treba zaboraviti da Hobs sva svoja dela, posvećana filozofiji politike, piše u trenutku koji u istoriji Engleske predstavlja prelomnu tačku, punkt povesnog odstupanja od kontinuiteta jedne gotovo pravolinijske tradicije. Kojoj god se strani Hobs zbilja priklanjao,<sup>31</sup> njegovo delo govori u prilog miru, o tome kako da se mir uspostavi i održi. Zbog toga, *bellum omnium in omnes*, prirodni rat, predstavlja i zastrašujuću metaforu jedne stvarnosti, stvarnosti građanskog rata, vođenog u ime mahnite slobode i svirepe jednakosti, koja protivreči razumu jednako kao što onaj „koji žudi za životom u takvom stanju kakvo je stanje slobode i prava svih na sve, protivreči samome sebi“ (Hobs 2006: 340).

Rat svih protiv sviju figurira, dakle, kao uvek prisutno upozorenje, kao mit od kojeg se po svaku cenu treba razumno (razumom) ograditi, držeći ga istovremeno u blizini, no opet uvek na prikladnom odstojanju. Hobsov teorijski mit o ratu, u kojem, kako kaže Fuko (Foucault) „nema bitaka, nema krvi, nema leševa“ (Fuko 1998: 113), dokazuje da je ovaj rat u srži hipotetički, jednako kao što su i ljudi u prirodnom stanju samo hipotetički ljudi. No kako je taj mit plod razuma, prosvetljenog razuma koji više no išta tvrdi da se mitskog oslobodio, sam ovaj mit nalaže izlaz iz samoga sebe. Uspostaviti državu znači osloboditi se straha/rata, zagospodariti sobom, prepustiti se sigurnom vođstvu razuma, svog razuma i razuma Države.

---

<sup>31</sup> Mišljenja o tome da li je Hobs podržavao Kromvela (Cromwell) ili kraljevsku lozu su podeljena; videti npr. Borkenau 1983: 389–404.

Mit je tu samo kao signalno svetlo: njega u stvarnosti nika-  
da odista i nije bilo. Sloboda i jednakost ljudi jeste zamisliva, da-  
kle, logički je neprotivrečna, ali je u sporu s prirodnim razumom.  
Prirodno pravo kao apriornu nesputanost, kao potenciju besko-  
načnog kretanja, moguće je dobiti samo analizom, samo kada se  
ukloni ono u čemu je prirodno pravo već ostvareno. Dakle, kada  
se, za potrebe eksperimenta, ukloni egzistencija države. A „esen-  
cija bez egzistencije samo je fikcija našeg duha“, kako ustano-  
vljuju Dekart i Hobs u svojoj prepisci (Descartes 1970: 77).

## Literatura

---

- Arendt, Hannah (1991), *Vita activa*, prev. V. Flego i M. Paić-Jurinić, Zagreb: August Cesarec.
- Arent, Hana (1995), *O slobodi i autoritetu*, prev. Ranko Mastilović, Novi Sad: Matica Srpska.
- Aristotel (1985), *Metafizika*, prev. Tomislav Ladan, Zagreb: Liber.
- Aristotel (1988), *Politika*, prev. Tomislav Ladan, Zagreb: Globus.
- Bodin, Jean (1955), *Six Books of the Commonwealth*, prev. M.J. Tooley, Oxford: Basil Blackwell.
- Borkenau, Franz (1983), *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, prev. Olga Kostrešević et al., Beograd: Komunist.
- Dekart, Rene (1997), *Pravila za usmjeravanje duha*, prev. Marko Višić, Podgorica: Oktoih.
- Descartes, René (1970), *The Philosophical Works of Descartes* (vol. II), prev. E.S. Haldane i G.R.T. Ross, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1988), „Principles of Philosophy“ u *The Philosophical Writings Of Descartes*, 3 vols, prev. J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1998), *Meditacije o prvoj filozofiji*, prev. Tomislav Ladan, Beograd: Plato.
- Gotje, Dejvid (1988), „Tomas Hobs: teoretičar morala“, prev. Vladimir Gligorov, *Gledišta*, 11–12: 43-54.
- Filmer, Robert (2002), „Patriarcha“, u *Dve rasprave o vladi*, prev. Kosta Čavoški, Beograd: Utopija.
- Fuko, Mišel (1998), *Treba braniti društvo*, prev. Pavle Sekeruš, Novi Sad: Svetovi.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teorija i praksa*, prev. Dubravko Kolendić, Beograd: BIGZ.
- Hearnshaw, F. J. C. (1967), *The Social & Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London: Dawson of Pall Mall.
- Henis, Wilhelm (1983), *Politička i praktička filozofija*, prev. Danilo N. Basta, Beograd: Nolit.
- Herbert, Gary (2002), „Postscript to *A Philosophical History of Rights*“, *Human Rights Review*, Oct-Dec: 3–29.
- Hinsli, F.H. (2001), *Suverenost*, prev. Ilija Vujačić, Beograd: Filip Višnjić.
- Hobbes, Thomas (1651), *De Cive or Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*. Dostupno na <http://www.constitution.org/th/decive.htm> (pristupljeno 22.2.2012)
- Hobbes, Thomas (1840a), „Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy“, Sir William Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, London: John Bohn.
- Hobbes, Thomas (1840b), „De Corpore Politico, or the Elements of Law“, Sir William Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, London: John Bohn.
- Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*, Richard Tuck (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobs, Tomas (1991), *Levijatan*, prev. Milivoje Marković, Niš: Gradina.
- Hobs, Tomas (2006). „De corpore politico ili elementi zakona, moralnih i političkih“, prev. Adriana Zaharijević, *Treći program*, br. 129-130, I-II: 337-419.
- Horkhajmer, Maks (1976), *Tradicionalna i kritička teorija*, prev. Olga Kostrešević, Beograd: BIGZ.
- Johnston, Ian (2002), „On Hobbes' *Leviathan*“, dostupno na <http://records.viu.ca/~johnstoi/introser/hobbes.htm> (pristupljeno 22.2.2012)
- Kant, Imanuel (1974), *Um i sloboda*, više prevodilaca, Beograd: Ideje.
- Kasirer, Ernst (1998), *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba* (tom II), prev. Olga Kostrešević, Novi Sad: IKZSSS.
- Kasirer, Ernest (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, prev. Danilo N. Basta, Beograd: Gutenbergova galaksija.

- Kavka, Gregory S. (1986), *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Kemp, Jonatan (1970), *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, London: Mac-Millan.
- Lok, Džon (2002), *Dve rasprave o vladi*, prev. Kosta Čavoški, Beograd: Utopija.
- Makijaveli, Nikolo (1964), *Vladalac*, prev. Miodrag T. Ristić, Beograd: Rad.
- Mintz, Samuel (1969), *The Hunting of Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Monteskje, Šarl (1989), *O duhu zakona*, prev. Aljoša Mimica, Beograd: Filip Višnjic.
- Paskal, Blez (1988), *Misli*, prev. Miodrag Ibrovac, Beograd: BIGZ.
- Pažanin, Ante (1986), *Moderna filozofija i politika*, Zagreb: Informator.
- Pejtmen, Kerol (2001), *Polni ugovor*, prev. Ranko Mastilović, Beograd: Feministička 94.
- Perelman, Haim (1983), „Šta filozof može da nauči proučavajući pravo“, u *Pravo, moral i filozofija*, Beograd: Nolit.
- Prokopijević, Miroslav (1988), „Javni mač“, *Gledišta*, 11-12: 90–110.
- Ruso, Žan-Žak (1993), „O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, u *Društveni ugovor*, prev. Radmilo Stojanović, Beograd: Filip Višnjic.
- Samardžić, Slobodan (ur.) (2001), *Norma i odluka. Karl Šmit i njegovi kritičari*, prev. Danilo Basta, Beograd: Filip Višnjic.
- Silverthorne, Michael (1996), „Political Terms in the Latin of Thomas Hobbes“, *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 2, No. 4 (Spring), pp. 499–509.
- Simendić, Marko (2011) „Between 'Logic and 'History': Could the Hobbesian Sovereign be Female?“, *Genero*, no. 15: 41–58.
- Spinoza, Baruh de (1957), *Teološko-politički traktat*, prev. Branko Gavella, Beograd: Kultura.
- Spinoza, Baruh de (1983), *Etika*, prev. Ksenija Atanasijević, Beograd: Kultura.
- Strauss, Leo (1973), *The Political Philosophy of Hobbes*, prev. Elsa M. Sinclair, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles (1994), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Žirar, Rene (1990), *Nasilje i sveto*, prev. Svetlana Stojanović, Novi Sad: Književna zajednica Novoga Sada.

## Aleksandar Dobrijević

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

## Vladimir Milisavljević

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

## ISTORIJA I PRAVDA KOD HOBZA

---

Na prvi pogled, čini se da se naslov „Istorija i pravda“ može odnositi na mišljenje Tomasa Hobza (Hobbes) samo ako se shvati u smislu antiteze.<sup>1</sup> Teorija pravde koju je Hobz formulisao svakako spada u one koje su još i danas veoma uticajne; ali, ovo se ne može tvrditi i o njegovoj teoriji istorije. Prema preovlađujućim tumačenjima, Hobz je, pre svega, prvi teoretičar prirodnog prava, i kao takav sasvim je stran istorijskom mišljenju, koje je postalo moguće tek od trenutka kada je lik „prirodnog prava“ počeo da se ruši (upor. Leo-Strauss 1953: 9–34; u novije vreme, upor. Agamben 1997: 44–45, 116, ili Zarka 1999: 247–254).

Postoji više argumenata koji se mogu navesti u prilog ovom tumačenju. Hobzovo mišljenje pripada počecima moderne filozofije a ne eposi istoricizma. Posebno, glavno učenje njegove političke filozofije – njegova konstrukcija državne vlasti – ima odlučno aistorijski karakter. Kao što se često ističe, Hobzov državni ugovor nije neka istorijska činjenica već čisto racionalna ili filozofska hipoteza, čiji je cilj da odgovori na pitanje o pravu. Hobz ne prati istorijsku genezu države, već predlaže da izvršimo nešto poput misaonog eksperimenta koji se sastoji u tome da se

---

<sup>1</sup> Tekst je nastao u okviru projekata br. 41004 i 43007, koje finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.